



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

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

مؤلفہ: مولانا ابوالفتح محمد رفیع صاحب مدظلہ العالی

مَسْبُوكُ الْأَصْوَالِ

بمطبعہ
محمد رفیع پبلشرز کراچی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سند الاصول بحوث فى اصول القانون و مبانى الدلاله

كاتب:

محمد السند

نشرت فى الطباعة:

فاروس

رقمى الناشر:

مركز القائمىة باصفهان للتحريات الكمبيوترىة

الفهرس

٥	الفهرس
٥٥	سند الاصول بحوث فى اصول القانون و مبانى الدلاله
٥٥	اشاره
٥٥	المجلد الاول
٥٥	اشاره
٦٥	تعريف علم الأصول
٦٨	مباحث القطع
٦٨	اشاره
٧٠	١ . أصوليه القطع
٧٠	اشاره
٧٣	١ . الضابط فى أصوليه المسأله
٧٣	اشاره
٧٣	رأى المحقق صاحب الكفايه
٧٣	كلام الميرزا النائينى فى الوسط و الحجّه
٧٤	الفرق بين الوسط المنطقى والأصولى
٧٥	تشكيل القياس المنطقى فى الحجج الطريقيه الظنيه عند العراقى (قدس سره)
٧٧	٢ . خروج القطع من مباحث الأصول
٧٧	رأى المحقق الإصفهانى
٧٧	نظريه السيد الروحانى
٧٩	٣ . أقسام مسائل علم الأصول
٨٠	٤ . الفرق بين المسأله الأصوليه والقاعده الفقهيّه
٨٠	اشاره
٨٠	التقريب الأول لتصنيف القطع فى علم الأصول
٨٠	التقريب الثانى لتصنيف القطع فى علم الأصول

٨١	مناقشه مع المحقق الإصفهاني
٨٢	إشكال على رأى الشيخ الأعظم
٨٣	٥ . أنماط وسطيه القطع فى القياس
٨٤	٦ . الكلام فى الظن
٨٥	٢ . الحجج
٨٥	اشاره
٨٧	١-تقسيم مباحث الحجج عند الشيخ
٨٧	اشاره
٨٨	ملاحظات على تقسيم الشيخ
٨٩	تقسيم الآخوند صاحب الكفايه
٨٩	ملاحظات الميرزا النائيني
٩١	رأى المحقق العراقى والمناقشه فيه
٩٣	٢ . موضوع الحجج
٩٣	رأى المحقق العراقى
٩٥	رأى المحقق الإصفهاني
٩٦	رأى المحقق الإصفهاني فى التقسيم
٩٧	تقسيم السيد الخوئى لموضوع الحجج و ما يرد عليه
٩٨	حصيله النظريات
٩٩	الفرق بين الآراء
٩٩	نظريه النيايه
٩٩	نظريه التنزيل
١٠١	جواب آخر للسيد خوئى (قدس سره)
١٠١	مناقشه السيد الخوئى (قدس سره) لتقسيم صاحب الكفايه (قدس سره)
١٠٢	مختار السيد الأستاذ
١٠٢	بيان المسالك فى حقيقه جعل الحكم الأصولى
١٠٤	الإتجاهات فى الإستصحاب

- ٣ . الرأي المختار و الأدلّه عليه ----- ١٠٦
- اشاره ----- ١٠٦
- الوجه الأول: جعل الميزان لمن هو مكلف بالإستنباط ----- ١٠٦
- الوجه الثاني: جواز الفتوى ل- (من تفقه) بمقتضى آيه النفر ----- ١٠٧
- الوجه الثالث: لغويه عموميه الحكم الأصولي لهما ----- ١٠٨
- الوجه الرابع: اختصاص الحكم الأصولي ب- (من يعرف) بمقتضى الأخبار ----- ١٠٩
- الوجه الخامس: اللغويه فى التعميم ببيان آخر ----- ١٠٩
- محذور الإختصاص بالمجتهد فى بيان الإصفهاني (قدس سره) و الجواب عنه ----- ١١١
- الفتوى بالحكم الفقهي لا تعنى الفتوى بالحكم الأصولي ----- ١١٣
- اختصاص موضوع الحجج بالمجتهد ----- ١١٤
- شمول المقسم للمقلّد ----- ١١٤
- الإشكال على قيد الإلتفات ----- ١١٤
- الدفاع عن التقسيم الثلاثي للشيخ ----- ١١٥
- الفرق بين تحديد موضوع العلم وتحديد موضوع فصوله ----- ١١٦
- ٤ . تعديل فى تعريف علم الأصول ----- ١١٨
- اشاره ----- ١١٨
- علم الأصول تمهيد للفهم الدينى ----- ١١٨
- وجه الحاجه إلى الإعتبار الشرعى ----- ١١٩
- منهج الإدراك النظرى هو البحث العقلى ----- ١١٩
- ٣ . ماهيه وجوب متابعه القطع ----- ١٢٣
- اشاره ----- ١٢٣
- ١ . النظريات فى تفسير الحجّيه الذاتيه للقطع ----- ١٢٥
- النظريه الأولى: ----- ١٢٥
- النظريه الثانيه: ----- ١٢٦
- النظريه الثالثه: ----- ١٢٦
- النظريه الرابعه: ----- ١٢٦

١٢٧	ثمرات البحث
١٢٩	٢ . نظريه المحقق الإصفهاني (شرح النظرية الثانيه)
١٢٩	اشاره
١٢٩	محور النزاع
١٢٩	اشاره
١٣٠	موازنه ما أفاده (قدس سره)
١٣٥	الإستدلال على رأيه
١٣٥	اشاره
١٣٥	الدليل الأول
١٣٥	مناقشه الدليل الأول
١٣٥	الدليل الثاني
١٣٦	مناقشه الدليل الثاني
١٣٧	الدليل الثالث
١٣٨	مناقشه الدليل الثالث
١٤٢	الدليل الرابع
١٤٢	مناقشه الدليل الرابع
١٤٣	الدليل الخامس
١٤٣	مناقشه الدليل الخامس
١٤٤	الدليل السادس
١٤٤	مناقشه الدليل السادس
١٤٥	الدليل السابع
١٤٦	مناقشه الدليل السابع
١٤٧	٣ . كلام العلامة الطباطبائي في الإعتبار (شرح النظرية الثالثه)
١٤٧	اشاره
١٥٧	الإعتبار الإلهي
١٦٠	نكات في كلامه

- ١٦٢ منشأ الإعتبار
- ١٦٢ جهات الحسن والقبح فى الكليات الفوقانيه والمتوسطه
- ١٦٣ الإستغناء عن الإعتبار بالإخبار
- ١٦٤ الإعتبار فى القوانين الوضعيه
- ١٦٥ محدوديه العقل البشرى منشأ لغه القانون الإعتبارى
- ١٦٥ تعريف الإعتبار
- ١٦٨ ٤ . نظريه السيد الروحانى (شرح النظرية الرابعه)
- ١٦٨ اشاره
- ١٦٨ نظريات فى تفسير العقاب الأخرى
- ١٧١ المناقشه فى تقرير صاحب المنتقى
- ١٧٣ ٥ . الحسن والقبح
- ١٧٣ اشاره
- ١٧٣ ١- تاريخ المسأله
- ١٧٣ اشاره
- ١٧٣ الدور الأول:
- ١٧٣ الدور الثانى:
- ١٧٤ الدور الثالث:
- ١٧٤ ٢- أدلّه واقعيه الحسن والقبح
- ١٧٤ اشاره
- ١٧٥ بدايه المغالطه
- ١٧٧ العدل والظلم
- ١٧٨ تلخيص للأدلّه
- ١٨٠ ٦ . النظرية المختاره فى حقيقه وجوب متابعه القطع واستحقاق العقوبه
- ١٨٠ اشاره
- ١٨٢ مباحث الإعتبار
- ١٨٢ دور الإعتبار فى رساله المعصوم

- ١٨٣ ميزان الإعتبار الإنشائي
- ١٨٤ الإعتبار والشريعته الظاهره والباطنه
- ١٨٤ الفرق بين اعتبار المعصوم وغيره
- ١٨٦ علاقته الإعتبار بالتكوين
- ١٨٧ تفسير العقوبه الأخرويه
- ١٨٨ علاقته إعتبار المعصوم بالإعتبار العقلاني
- ١٨٩ معنى اعتبار العقلاء
- ١٨٩ دور علم الأصول والمعاني في فهم لغه القانون
- ١٩٠ دور فهم لغه القانون العقلاني في الإستنباط
- ١٩١ كيفيه استخدام لغه القانون الوضعي في عمليه الإستنباط
- ١٩١ ٧ . منطق الإعتبار العام
- ١٩٣ اشارته
- ١٩٣ البحث الأول: تقسيمات الإعتبار
- ١٩٣ اشارته
- ١٩٣ طاعه المولى وشكر المنعم
- ١٩٤ التوصلى والتعبدى
- ١٩٦ ميزان التعبدى والتوصلى
- ١٩٧ نوع العلقه بين التعبدى والتوصلى
- ١٩٧ الفرق بين المولى والإرشادى
- ١٩٨ البحث الثانى: هل يجرى البرهان فى الإعتباريات أولا؟
- ٢٠٠ اشارته
- ٢٠٠ جريان البرهان فى العلوم الإعتباريه فى ما هو تكوينى
- ٢٠١ البحث الثالث: المتغير والثابت فى الإعتبار
- ٢٠٤ اشارته
- ٢٠٤ الولايه التشريعيه
- ٢٠٥ الفارق بين الفريضه والسنة

- ٢٠٦ الولاية التشريعية تتبع الولاية التكوينية
- ٢٠٧ السنّة تعنى التطبيق
- ٢٠٨ الإعتبار المتغير والثابت
- ٢٠٩ الحكم التشريعى والولوى والقضائى
- ٢٠٩ الفرق بين الفريضة والسنّة
- ٢١٠ مقياس التشريع الثابت والحكم الولوى
- ٢١٢ كشف الأغراض العاقمة والإستفاده منها فى الحكم الولوى
- ٢١٢ الدوام فى الحكم الولوى
- ٢١٥ الحكم الواقعى والظاهرى فى الحكم العقلى
- ٢١٩ ٤ . تحديد موضوع حجّيه القطع
- ٢١٩ اشاره
- ٢٢١ ١ . المراد من القطع
- ٢٢١ اشاره
- ٢٢٢ إطلاق الحجّيه فى ساحات مختلفه
- ٢٢٣ الحجّيه فى القرآن
- ٢٢٤ إطلاق الحجّيه على القطع
- ٢٢٤ ٢ . اليقين الشرعى
- ٢٢٤ ٣ . العلم دخيل فى فاعليه المقدمات
- ٢٢٤ اشاره
- ٢٢٧ حصيله الكلام
- ٢٢٨ عدم إمكان الردع عن القطع وتعليقنا عليه
- ٢٣٠ ٤ . حجّيه الإطمئنان
- ٢٣٠ اشاره
- ٢٣٠ القطع الغالبى الإطمئنان
- ٢٣١ الصحيح فى حجّيه الإطمئنان
- ٢٣٤ ٥ . سعه حجّيه القطع

- ٢٣٤ اشاره
- ٢٣٧ ١ . استعراض النظريات
- ٢٣٧ نظريات الأخباريين
- ٢٣٧ نظريه الشيخ الأعظم
- ٢٣٨ ٢ . أدلّه إثبات سعه الحجّيه
- ٢٤٠ ٣ . زوايا البحث
- ٢٤٠ اشاره
- ٢٤٠ الزاويه الأولى: صغرى حكم العقل
- ٢٤٣ الزاويه الثانيه: قاعده الملازمه بين حكم العقل والشرع
- ٢٤٣ اشاره
- ٢٤٣ حكم العقل النظرى
- ٢٤٤ حكم العقل العملى
- ٢٤٥ قاعده الملازمه
- ٢٤٦ ٤ . الجهه الأولى هل يمكن للشارع الردع عن حكم العقل العملى؟
- ٢٤٧ ٥ . الجهه الثانيه: هل العقل يدرك الملازمه؟
- ٢٤٧ اشاره
- ٢٤٧ صياغات النفى
- ٢٤٧ اشاره
- ٢٤٧ الصياغه الأولى:
- ٢٤٧ الصياغه الثانيه:
- ٢٤٨ الصياغه الثالثه:
- ٢٥٠ الصياغه الرابعه:
- ٢٥١ صياغات الإثبات
- ٢٥١ اشاره
- ٢٥١ الصياغه الأولى:
- ٢٥٢ الصياغه الثانيه:

- ٢٥٢ الصياغه الثالثه:
- ٢٥٢ الصياغه الرابعه:
- ٢٥٢ الصياغه الخامسه:
- ٢٥٣ الصياغه السادسه:
- ٢٥٤ الصياغه السابعه:
- ٢٥٥ الصياغه الثامنه:
- ٢٥٥ الصياغه التاسعه:
- ٢٥٩ تقييم صياغه المختار -
- ٢٦١ ٦ . الجهه الثالثه: عكس قاعده الملازمه
- ٢٦١ اشاره -
- ٢٦١ نظريه المشهور:
- ٢٦١ نظريه الأشاعره:
- ٢٦١ نظريه الإصفهاني:
- ٢٦٢ نظريه صاحب الفصول:
- ٢٦٣ نظريه الميرداماد:
- ٢٦٨ التشريع لا يصطدم مع التكوين
- ٢٦٨ اشاره -
- ٢٦٩ التلازم بين الغرض التكويني و الحكم الشرعي
- ٢٦٩ نماذج من الأحكام التي ثبتت بتوسط العقل النظرى
- ٢٧١ استعراض لأدله الملازمه
- ٢٧١ الدليل الأول:
- ٢٧١ الدليل الثانى:
- ٢٧٢ الدليل الثالث: قاعده العنايه
- ٢٧٢ الدليل الرابع: قاعده اللطف الكلاميه
- ٢٧٣ الدليل الخامس: الدليل النقلي
- ٢٧٥ الزاويه الثالثه: الملازمه تنجزاً وتعديراً -

٢٧٥	إشاره
٢٧٦	فى إمكان الردع عقلاً عن قاعده الملازمه ثبوتاً
٢٧٧	أصناف القيود الشرعيه
٢٨٠	فى تحقق الردع إثباتاً
٢٨٠	طوائف الروايات
٢٨١	الطائفه الأولى:
٢٨١	الطائفه الثانيه:
٢٨١	الطائفه الثالثه:
٢٨٢	الطائفه الرابعه:
٢٨٢	الطائفه الخامسه:
٢٨٢	الطائفه السادسه:
٢٨٢	الطائفه السابعه:
٢٨٣	مناقشات الأصوليين
٢٨٤	الجمع بين الروايات
٢٨٤	الوجه الأول:
٢٨٤	الوجه الثانى:
٢٨٥	الوجه الثالث:
٢٨٥	الوجه الرابع:
٢٨٦	الوجه الخامس:
٢٨٦	الوجه السادس:
٢٨٧	الوجه السابع:
٢٨٧	الوجه الثامن:
٢٩٠	٦ . حقيقه الحكم الشرعى و مراتبه
٢٩٠	إشاره
٢٩٢	النظريه الأولى: نظريه الآخوند
٢٩٣	النظريه الثانيه: نظريه الميرزا النائينى

- النظريه الثالثه: نظريه الشيخ العراقي ٢٩٤
- النظريه الرابعه: نظريه الشيخ الإصفهاني ٢٩٥
- النظريه الخامسه: المختار ٢٩٧
- اشاره ٢٩٧
- ١ . تصور المبادئ فيه تعالى ٢٩٧
- اشاره ٢٩٧
- مناقشه الإصفهاني ٢٩٧
- ٢ . حقيقه الحكم التكليفي ٢٩٩
- اشاره ٢٩٩
- استدلال العراقي على إنكاره لمرحله الفعلية ٣٠١
- ملاحظات على العراقي ٣٠٢
- ٣ . الفرق بين الحكم الفعلي و الإنشائي ٣٠٤
- ٤ . مراتب الفعلية ٣٠٥
- اشاره ٣٠٥
- الفعلية الناقصه ٣٠٥
- الفعلية التامه ٣٠٨
- النقطه الأولى: موقع الفعلية التامه ٣٠٨
- النقطه الثانيه: الفارق الدقيق بين الفعلية الناقصه والتامه ٣٠٨
- النقطه الثالثه: تنوع القيود الشرعيه ٣٠٩
- النقطه الرابعه ٣١٠
- النقطه الخامسه ٣١٠
- النقطه السادسه: قيد القدره ٣١٠
- ٥ . مرحله التنجيز ٣١٢
- اشاره ٣١٢
- نتائج ما تقدم ٣١٢
- ٦ . مرحله الإمتثال ٣١٤

- ٣١٤ اشاره
- ٣١٤ مراتب مرحله الإمتثال
- ٣١٤ ٧ . بعض المراتب الأخر
- ٣١٤ مراتب مبادئ الحكم
- ٣١٤ مراتب الحكم الوضعى
- ٣١٤ مراتب الحكم الظاهرى
- ٣١٧ تطابق مراتب التشريع مع التكوين
- ٣١٩ ٧ . التجرى
- ٣١٩ اشاره
- ٣٢١ ١ . موقع البحث فى التجرى
- ٣٢٢ ٢ . زوايا البحث فى التجرى وأبعاده
- ٣٢٢ اشاره
- ٣٢٢ أبعاد البحث الكلاميه والفقيهيه والأصوليه
- ٣٢٣ ٣ . صور التجرى وأقسامه
- ٣٢٤ ٤ . محور النزاع فى التجرى
- ٣٢٤ ٥ . نتائج البحث
- ٣٢٩ ٦ . طبيعه الأدله المستخدمه فى البحث
- ٣٢٩ اشاره
- ٣٢٩ إستدلال الشيخ الأعظم
- ٣٣٠ استدلال الآخوند
- ٣٣١ إستدلال الميرزا النائينى
- ٣٣١ اشاره
- ٣٣١ الجبهه الأولى: فى شمول أدله الأحكام الأوليه وعدم شمولها للمتجرى
- ٣٣٣ الجبهه الثانيه: فى الإمكان العقلى الثبوتى لحرمة الفعل المتجرى به شرعاً
- ٣٣٤ الجبهه الثالثه: فى قبح التجرى والفعل المتجرى به عقلاً
- ٣٣٨ الجبهه الرابعه: فى الدليل النقلى على حرمة التجرى

٣٣٨	الدليل الأول: الإجماع
٣٣٨	الدليل الثاني: الأخبار
٣٣٩	تعليقات الأعلام على الجبهه الرابعه من كلام الميرزا
٣٤١	إستدلال السيد الخوئي (رحمه الله)
٣٤٢	إستدلال السيد الصدر (رحمه الله)
٣٤٢	ما أفاده السيد الخميني (قدس سره)
٣٤٤	التجري في الكلام والتفسير والحديث
٣٤٤	الرأى المختار
٣٤٤	اشاره
٣٤٥	النقطه الأولى: في قبج التجري والفعل المتجري به بحكم العقل العملي والنظري
٣٥٠	محاذير قبج التجري وأجوبتها
٣٦٠	النقطه الثانيه: في الإمكان العقلي لحرمة التجري شرعاً
٣٦١	أدلّه الإمتناع العقلي والجواب عنها
٣٦٧	النقطه الثالثه: الأدلّه النقليه على حرمة التجري (البعد الإثباتي في البحث)
٣٦٧	القاعده الأولىه
٣٦٨	الآيات
٣٧٢	الروايات
٣٧٢	الطائفه الأولى:
٣٧٣	الطائفه الثانيه:
٣٧٧	الطائفه الثالثه:
٣٧٧	الطائفه الرابعه:
٣٧٨	الطائفه الخامسه:
٣٧٨	الطائفه السادسه:
٣٨١	النقطه الرابعه: الأدلّه النقليه على حليّه التجري
٣٨٢	٧ . تنبيهات التجري
٣٨٢	التنبيهه الأول: كلام صاحب الفصول

- ٣٨٣ اشارة
- ٣٨٣ مناقشات الأعلام
- ٣٨٤ الإجابة عن تلك الملاحظات
- ٣٨٧ التنبيه الثانى: مراتب التجرى
- ٣٨٩ التنبيه الثالث: فى فسق المتجرى وإن لم يكن حراماً شرعاً
- ٣٨٩ اشارة
- ٣٩٠ هل التجرى من الكبائر أو الصغائر؟
- ٣٩١ التنبيه الرابع: كلام الآخوند فى العقوبه على العزم
- ٣٩١ اشارة
- ٣٩٢ تقييم كلام الآخوند فى عدّه محاور
- ٣٩٧ ٨ . القطع الطريقى و الموضوعى
- ٣٩٧ اشارة
- ٣٩٩ ١ . فهرس عام للبحث
- ٤٠٣ ٢ . حقيقه القطع الموضوعى الصفتى والطريقى
- ٤١٠ ٣ . فى تحقيق ما يمكن وما لا يمكن من أقسام القطع
- ٤١٠ مناقشه الإصفهانى فى القطع الموضوعى الصفتى
- ٤١٠ مناقشه صاحب الكفايه
- ٤١٠ مناقشه النائينى فى الطريقى تمام الموضوع
- ٤١٠ اشارة
- ٤١١ محاوله العراقى فى حلّ معضله النائينى
- ٤١١ تصوير الإصفهانى عن الطريقى تمام الموضوع على ضابطه الميرزا
- ٤١٢ مناقشتنا فى الطريقى تمام الموضوع
- ٤١٣ الشك الموضوعى الطريقى
- ٤١٤ ٤ . فى قيام الطرق والأصول مقام القطع
- ٤١٤ اشارة
- ٤١٤ المحور الأوّل: قيام الأماره والأصل مقام القطع الطريقى المحض

- ٤١٤ اشاره
- ٤١٤ إشكالان في قيام شيء مقام الطريق المحض
- ٤١٥ مبانى التخرىج العلمى فى هذا البحث
- ٤١٦ الحجّيه فى تفسير الشيخ
- ٤١٧ الحجّيه فى تفسير الميرزا
- ٤١٧ حيثيه الكشف فى القطع
- ٤١٧ الجرى العملى
- ٤١٨ التنجيز
- ٤١٩ الفارق بين الأصل والأماره
- ٤١٩ الفارق بين أقسام الأصول العمليه الشرعيه
- ٤٢١ الأصل المحرز التنزىلى
- ٤٢١ الحكومه الظاهريه
- ٤٢١ الحكومه والورود
- ٤٢٢ فرق الحكومه الظاهريه عن الواقعيه
- ٤٢٢ تخريج العراقى لقيام الطرق مقام القطع الطريقى المحض
- ٤٢٤ تحليل الفوارق فى نظريه العراقى
- ٤٢٤ حجيه الأماره من باب الظن النوعى لا التنزىل بالعلم
- ٤٢٥ مناقشه العراقى فى فكره الحكومه الظاهريه
- ٤٢٦ تخريج الإصفهانى لقيام الطرق مقام القطع الطريقى
- ٤٢٧ الصحيح فى تفسير الحجّيه على مبنى الإصفهانى
- ٤٢٨ تفسير الحجّيه فى بيان السيد الخوئى
- ٤٣٠ تكميل لتفسير الخوئى عن الحجّيه
- ٤٣٠ تقرير الشاهرودى عن نظريه النائينى
- ٤٣٢ استحاله جعل التنجيز أو إمكانه
- ٤٣٤ حقيقه التنجيز
- ٤٣٤ تلخيص البحث فى المحور الأول

- المحور الثاني: قيام التعبد مقام القطع الموضوعى الصفتى ٤٣٧
- المحور الثالث: قيام التعبد مقام القطع الموضوعى الطريقي ٤٣٨
- إشاره ٤٣٨
- مناقشه الآخوند فى قيام التعبد مقام القطع الموضوعى الطريقي ٤٣٨
- محاولة النائينى للجواب عن مناقشه الآخوند ٤٣٩
- تقرير العراقى عن البحث ٤٣٩
- إشكال النائينى فى قيام التعبد مقام القطع الموضوعى الطريقي ٤٤٠
- أجوبته عن تلك المناقشات ٤٤٠
- مناقشه المحقق الإصفهانى ٤٤١
- مناقشات الصدر فى قيام التعبد مقام القطع الطريقي ٤٤٤
- الرأى المختار ٤٤٦
- الأثر المصحح للتنزيل ٤٥٣
- إشكال آخر فى مقام القطع الموضوعى الطريقي ٤٥٤
- التنزيل من شؤون الدلاله أو القانون؟ ٤٥٦
- التنزيل جعل وضعى ٤٦٠
- التفرقه بين التشبيه والجعل ٤٦٠
- المحور الرابع: قيام الأصول المحرزه مقام القطع الموضوعى الطريقي ٤٦٢
- إشاره ٤٦٢
- بيان المبانى فى الأصل المحرز ٤٦٢
- نسبه الحكم إلى متعلقه وإلى موضوعه ٤٦٣
- مناقشه صاحب الكفايه فى التنزيل ٤٦٤
- محاولة العراقى لحلّ العويصه ٤٦٥
- تصوير الإصفهانى لحقيقه الحكم التعليقى ٤٦٦
- إشكال آخر للشيخ الإصفهانى حول المبنى ذاته ٤٦٩
- التحقيق فى المسأله ٤٧٠
- حقيقه الإحراز التعبدى للموضوعات ٤٧٠

- ٤٧١ التعبد هو في إحراز الموضوع
- ٤٧٢ علاقه الحكم مع موضوعه
- ٤٧٤ كيفيه تأخر الحكم عن موضوعه
- ٤٧٥ مختارنا في المسأله
- ٤٧٨ حقيقه الحكم التعليقي
- ٤٧٩ التعليق الشرعي والتعليق العقلي
- ٤٨٢ الدليل على قيام الأصل المحرز مقام القطع الموضوعي الطريقي
- ٤٨٣ الدليل الأول: افتراض حيثيه الإحراز
- ٤٨٥ الدليل الثاني: إطلاق دليل الأصل المحرز
- ٤٨٥ المناقشه في الدليل الثاني
- ٤٨٦ رد المناقشه
- ٤٨٩ ٩ . أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم
- ٤٨٩ اشاره
- ٤٩٢ ١ . الجهه الأولى: أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه
- ٤٩٢ اشاره
- ٤٩٢ المحور الأول: أخذه كذلك مع تساوى المرتبه
- ٤٩٢ اشاره
- ٤٩٢ آراء الأعلام
- ٤٩٣ المحور الثاني: أخذه كذلك مع اختلاف المرتبه
- ٤٩٣ اشاره
- ٤٩٤ المبني الأول: مراتب الأحكام
- ٤٩٤ الصحيح في نظريه الميرزا
- ٤٩٥ المبني الثاني: فهم أحكام الرتبه
- ٤٩٦ تبين لمرحله الإنشاء
- ٤٩٨ تصوير العراقي عن مرحله الإنشاء
- ٤٩٨ هل يمكن التفكيك بين الجعل والمجول؟

٤٩٨	مناقشتنا في نظريه العراقي
٤٩٩	الإنشاء عند السيد الخوئي
٥٠٠	مفردات الإنشاء
٥٠٢	سلامه تعريف الآخوند للإنشاء
٥٠٣	دفع الإشكال عن صاحب الكفايه
٥٠٤	إشكال الإصفهاني في مراحل الحكم
٥٠٦	نظريه متمم الجعل
٥٠٧	أطروحه (متمم الجعل) تحت الملاحظه
٥٠٩	تقييم الملاحظات
٥١٢	فروع فقيهه قد أخذ فيها العلم بالحكم في موضوع نفسه
٥١٢	اشاره
٥١٢	النموذج الأول: الجهر والاخفات
٥١٢	النموذج الثاني: حرمه الربا التكليفيه
٥١٤	٢ . الجبهه الثانيه: أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مضاد
٥١٥	٣ . الجبهه الثالثه: أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مماثل
٥١٥	اشاره
٥١٧	الحيثيه التقيديه والتعليبيه
٥٢٠	٤ . الجبهه الرابعه: أخذ الظن بالحكم في موضوع الحكم
٥٢٣	١٠ . الموافقه الإلتزاميه
٥٢٣	اشاره
٥٢٥	١ . المحتملات في المقصود من (الموافقه الإلتزاميه)
٥٢٨	٢ . ثمره البحث
٥٣١	٣ . تاريخ المسأله
٥٣٢	٤ . آراء الأعلام
٥٣٢	رأى الشيخ الأنصاري
٥٣٤	رأى المحقق العراقي

٥٣٥	رأى المحقق الإصفهاني
٥٣٥	الرأى المختار
٥٤٠	١١ . تنجيز العلم الإجمالى
٥٤٠	اشاره
٥٤٢	١ . حيثيات البحث
٥٤٢	اشاره
٥٤٢	التعبير المناسب للبحث
٥٤٤	٢ . العلية أو الإقتضاء؟
٥٤٤	اشاره
٥٤٤	تفسير العلية والإقتضاء
٥٤٧	عدم إمكان التفكيك بين حرمه المخالفه القطعيه والإحتماليه
٥٥٠	٣ . المختار
٥٥٠	اشاره
٥٥١	المقدمه الأولى: مراتب الحكم
٥٥٣	المقدمه الثانيه: القيود الشرعيه ودورها
٥٥٣	ثمره البحث
٥٥٣	اشاره
٥٥٥	العلم الإجمالى مقتضى
٥٥٥	تأييد لإرتكاز الإقتضاء
٥٥٦	المناقشه فى دليل العلية
٥٥٦	المناقشه فى دعوى الملازمه بين المقامين
٥٦٠	٤ . توهم إذن الشارع فى المخالفه القطعيه فى بعض الفروع الفقهيّه
٥٦٠	اشاره
٥٦٠	١- الودعى
٥٦٢	٢- الإختلاف فى تعيين الثمن أو المثلن
٥٦٣	٣- الإختلاف فى ماهيه المعامله

٥٦٣ -..... ٤- إتمام أحد واجدى المنى بالآخر

٥٦٣ -..... ٥- الإقرار لشخصين متوالياً

٥٦٦ -..... ١٢ . الإمتثال الإجمالى

٥٦٦ -..... اشاره

٥٦٨ -..... ١ . محلّ النزاع

٥٦٩ -..... ٢ . ثمره البحث

٥٧٠ -..... ٣ . إستعراض الأدّله

٥٧٠ -..... اشاره

٥٧٠ -..... الدليل الأوّل: الإجماع

٥٧٠ -..... الدليل الثانى: دليل كلامى

٥٧٠ -..... اشاره

٥٧٢ -..... الملاحظات

٥٧٤ -..... الدليل الثالث: تمكّن الإنبعاث عن أمر المولى

٥٧٤ -..... اشاره

٥٧٥ -..... الملاحظات

٥٧٥ -..... الدليل الرابع: لزوم العبث واللعب فى الإمتثال الإجمالى

٥٧٥ -..... اشاره

٥٧٦ -..... الملاحظات

٥٧٧ -..... تقييم الملاحظات

٥٧٧ -..... مختارنا فى المناقشه

٥٧٨ -..... الأخذ بالإمتثال الإجمالى عزيمه

٥٨٠ -..... الدليل السادس: الإمتثال الإجمالى أكثر عبوديه من الإحتياط

٥٨٢ -..... ٤ . الشك فى كفايه الإمتثال الإجمالى

٥٨٢ -..... اشاره

٥٨٢ -..... تقريب البراءه

٥٨٢ -..... تصوير الإشتغال

ضابطه جریان البراءه أو الإشتغال فى بعض الحالات الغامضه ٥٨٣

اشاره ٥٨٣

هل البراءه تجرى فى غير المجعول؟ ٥٨٣

هل العباديه مجعوله؟ ٥٨٥

عدم جريان البرائه فى بعض الأغراض ٥٨٥

الإشكال فى الإمتثال الإجمالى فى صيغه النكاح ٥٨٨

خلاصه البحث ٥٨٩

المجلد الثانى ٦١٦

اشاره ٦١٦

اشاره ٦١٦

مباحث الظن ٦٢٠

اشاره ٦٢٠

١ . الإعتبار ٦٢٢

اشاره ٦٢٢

١ . المنهج الصحيح فى ترتيب مباحث الأصول ٦٢٤

اشاره ٦٢٤

موقع باب الحجج ٦٢٤

اشاره ٦٢٤

صغرويه مباحث الحجج لكبرى الإعتبار ٦٢٥

السير المنهجى الصحيح لمباحث الأصول ٦٢٥

اشاره ٦٢٥

سرّ تقديم بحث الإعتبار ٦٢٦

٢ . المنهج المقترح فى البحث عن الإعتبار ٦٢٩

اشاره ٦٢٩

المرحله الأولى: البحث فى حقيقه الإعتبار ٦٢٩

المرحله الثانيه: البحث فى الإعتبار العقلاى ٦٣٠

- ٦٣٠ اشاره
- ٦٣٠ النقطة الأولى: تعريف الإعتبار العقلائي
- ٦٣٠ تعدد التسميات
- ٦٣١ النقطة الثانية: وجه الحاجة إلى الإعتبار العقلائي وموقعه من التشريع والعقل
- ٦٣٣ النقطة الثالثة: تقسيمات الإعتبار العقلائي
- ٦٣٦ الفوارق بين الإعتبار الأدبي والإعتبار القانوني
- ٦٣٦ اقتصار العامه على البعد الأدبي
- ٦٣٧ دور علم المعاني في علم الأصول
- ٦٣٧ مميزات منهج الأصول السائد في تصدير مباحث الألفاظ
- ٦٣٧ ثمره تقسيم الإعتبار إلى أدبي وقانوني
- ٦٣٨ علم المعصوم بالحكم الشرعي
- ٦٣٩ المرحله الثالثه: في الإمضاء الشرعي للاعتبار العقلائي
- ٦٤٢ ٣ . عرض أدله الإمضاء
- ٦٤٢ الدليل الأول: درك العقل
- ٦٤٢ اشاره
- ٦٤٢ نقد الدليل الأول
- ٦٤٣ الدليل الثاني: دليل الإنسداد
- ٦٤٣ اشاره
- ٦٤٤ ساحه حجيه الإعتبارات في ضوء دليل الإنسداد
- ٦٤٤ شمول الإنسداد للإعتبارات المستجده
- ٦٤٥ رتبه دليل الإنسداد في جنب سائر الأدله
- ٦٤٥ الدليل الثالث: العرف
- ٦٤٥ اشاره
- ٦٤٥ تفسير آخر للآيه
- ٦٤٦ ترجيح التفسير الأول
- ٦٤٦ ظهور الآيه في وظيفه الحاكم

- ٦٤٧ عدم دلالة الآية على إمضاء الإعتبار
- ٦٤٧ الدليل الرابع: إنها صغريات لاعتبارات شرعية
- ٦٤٧ اشاره
- ٦٤٨ مشكله هذا التصوير
- ٦٤٨ تقريب لصلاحية الإمضاء للطبيعي
- ٦٥٠ الدليل الخامس: كونها صغريات لكبريات شرعية
- ٦٥٠ اشاره
- ٦٥١ الخبرويه الموضوعيه
- ٦٥١ الدليل السادس: ايكال الأمر إلى العقلاء
- ٦٥١ اشاره
- ٦٥٢ حقيقه الإمضاء
- ٦٥٣ الفرق بين التأسيس والإمضاء
- ٦٥٤ كاشفيه السكوت عن الإمضاء
- ٦٥٤ المقصود من الإيكال
- ٦٥٦ الدليل السابع: حجيتها من باب الإطمئنان
- ٦٥٦ اشاره
- ٦٥٦ وقفه في هذا الدليل
- ٦٥٧ دور الإطمئنان الشخصى فى حصول النوعى
- ٦٥٨ خلل أخرى فى دليل الإطمئنان
- ٦٥٨ عدم انضباط الإطمئنان الشخصى
- ٦٥٩ حجيه الإطمئنان النوعى
- ٦٥٩ جريان سيره العقلاء على العمل بالإطمئنان الشخصى وتحليل هذه السيره
- ٦٦٠ النتائج التى انتهينا إليها من أدله الإمضاء
- ٦٦١ الإعتبار الشرعى بنحو الإقتضاء
- ٦٦٢ ٤ . فى الردع الشرعى وعدمه
- ٦٦٢ اشاره

النقطة الأولى: الحديث عن عدم الردع في الأصول - ٦٦٢

النقطة الثانية: البعد المشترك بين المسائل الأربعة - ٦٦٢

اشاره - ٦٦٢

هيمنه الكتاب والسنة - ٦٦٤

قوة الدلالة وأهميه الحكم - ٦٦٤

ثمرات قاعده التناسب الطردى - ٦٦٤

ضوابط المخالفه - ٦٦٥

النقطة الثالثة: بيان المائز بين المسائل الأربعة - ٦٦٧

اشاره - ٦٦٧

المائز بين المسأله الثانيه والمسائل الأخرى - ٦٦٧

التناسب بين قوه دليل الردع ودرجه التجذر - ٦٦٧

مائز المسأله الثالثه عن الرابعه - ٦٦٨

المائز بين المسأله الثالثه و الرابعه وبين المسأله الأولى - ٦٦٨

الإمضاء وعدم الردع - ٦٦٨

٥ . سريان الإمضاء في عمود الزمان - ٦٧٠

اشاره - ٦٧٠

زوايا بحث إمضاء الإعتبارات العقلانيه أو ردعها - ٦٧٠

مناط الإمضاء الشرعى للإعتبار العقلانى - ٦٧١

اشاره - ٦٧١

فقه المقاصد - ٦٧٣

الأصل الأولى هو الثبات - ٦٧٤

قرائن عدم عموميه الإمضاء - ٦٧٤

اشاره - ٦٧٤

تقييم تلك القرائن - ٦٧٤

نتيجه ما تقدم - ٦٧٦

٢ . التعبد بالظن - ٦٧٨

- ٦٧٨ اشاره
- ٦٨٠ ١ . معانى إقتضاء الحجّيه
- ٦٨٢ ٢ . إمكان التعبد بالظن
- ٦٨٢ اشاره
- ٦٨٢ محاذير ابن قبه
- ٦٨٢ اشاره
- ٦٨٢ جواب الشيخ الأعظم عن الإشكال الأول
- ٦٨٣ جواب آخر من الشيخ
- ٦٨٣ عرض آخر من البحث
- ٦٨٣ اشاره
- ٦٨٤ عرض الشبيهه بلسان الفخر الرازى
- ٦٨٤ الصيغه الحديثه للشبيهه
- ٦٨٥ عمق الشبيهه الأولى
- ٦٨٥ تقييم الجواب الأول من الشيخ
- ٦٨٥ تعليق المحقق العراقى
- ٦٨٦ تقييم الجواب الثانى للشيخ
- ٦٨٦ إتقان جواب الشيخ
- ٦٨٧ نتائج كلام الشيخ
- ٦٨٩ تقييم الجواب الثالث من الشيخ
- ٦٨٩ المائز بين الجواب الثانى والثالث
- ٦٩٠ الإستدلال على رأى الشيخ (قدس سره)
- ٦٩١ الإجابة عن الشبيهه الرابعه
- ٦٩٢ صياغه أخرى للشبيهه
- ٦٩٢ ردّ الشبيهه
- ٦٩٣ لزوم العصمه علماً وعملاً
- ٦٩٣ تقييم جواب الشيخ المشترك عن إشكالى ابن قبه

٦٩٤	مناقشه صاحب الكفايه
٦٩٤	نقد المناقشه الثالثه
٦٩٥	إتقان إثاره الشيخ
٦٩٦	تقريب الإصفهاني لمختار الشيخ
٦٩٧	تعميق في تقريب الإصفهاني
٦٩٨	نقد المناقشه الثانيه للأخوند
٦٩٨	قاعده الإمكان وليده قاعده التناسب
٦٩٨	جريان قاعده الإمكان في العقيده
٧٠٠	٣ . الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي
٧٠٠	اشاره
٧٠١	الأقوال في حقيقه الحكم الظاهري
٧٠١	اشاره
٧٠٢	التصويب والتخطئه
٧٠٢	التصويب المنسوب إلى جلّ الأشاعره
٧٠٣	التصويب المنسوب إلى المعتزله
٧٠٥	نظريه الشيخ في الحكم الظاهري
٧٠٥	كنه المصلحه السلوكيه
٧٠٥	المناقشه في النظريه
٧٠٦	جواب الشيخ عن المناقشه
٧٠٨	نتائج البحث
٧٠٨	الدليل على وقوع هذا التدارك
٧١٠	العرض الصحيح للمصلحه السلوكيه
٧١١	نتائج العرض الصحيح
٧١١	الأمر الأول: الفرق بين الصياغتين
٧١٢	الأمر الثاني: تصوير الإتياد في صوره الخطأ
٧١٣	عرض نظريه صاحب الكفايه

- ٧١٤ اختلاف كلمات الآخوند في تفسير الحكم الظاهري
- ٧١٤ نتائج التفسيرات على صعيد اجتماع الحكمين
- ٧١٤ نتائج التفسيرات على صعيد التنافي في الإرادة
- ٧١٥ رفع التنافي بذكر حلين
- ٧١٥ سرّ عدوله من الحلّ الأول إلى الثاني
- ٧١٦ أطروحة المحقق الإصفهاني (قدس سره) في حلّ التنافي
- ٧١٦ حقيقه الحكم الظاهري عند الإصفهاني (قدس سره)
- ٧١٦ اختلاف ألسنه الأدلّه على حجّيه خبر الواحد
- ٧١٧ وجه اتخاذ القول بجعل الحكم المماثل عند الإصفهاني
- ٧١٧ أطروحة النائيني في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري
- ٧١٨ مقدمه في خصائص العلم التكويني
- ٧١٨ معنى اعتبار الشيء علماً
- ٧٢٠ المائز بين الأماره والأصل المحرز
- ٧٢٠ الأصل المحرز عند الآخوند
- ٧٢٠ مناقشه العراقي في الأصل التنزيلي
- ٧٢١ الإجابة عن مناقشه العراقي
- ٧٢١ تقرير الشاهرودى لمبنى النائيني (قدس سرهما)
- ٧٢٢ علم تعبدى أو علم وجدانى حاصل من التعبد
- ٧٢٢ تساؤلات حول تقرير الشاهرودى لمبنى النائيني
- ٧٢٣ اعتبار الأماره حكم تكليفي
- ٧٢٣ صياغات للتساؤل الثالث
- ٧٢٤ ملاحظات على التساؤل الثالث
- ٧٢٤ أقسام التنزيل
- ٧٢٥ اعتبار الأماره من أى أقسام التنزيل؟
- ٧٢٦ الفرق بين مصحّح الجعل وأثره
- ٧٢٦ المختار في المسأله

- ٧٢٧ عدم إمكان تصرف الشارع في موضوع القضييه العقليه
- ٧٢٧ جواب الأعلام
- ٧٢٨ منجزيه الإحتمال
- ٧٢٩ ثمرات هذا المبني
- ٧٢٩ تساؤلات حول مبني منجزيه الإحتمال
- ٧٣٠ الفرق بين نظريه حق الطاعه ونظريه منجزيه الإحتمال
- ٧٣٠ بيان نظريه حق الطاعه
- ٧٣١ المناقشه في نظريه حق الطاعه
- ٧٣١ منشأ نظريه حق الطاعه
- ٧٣٣ مدعياتنا
- ٧٣٣ الإستدلال على المدعيات
- ٧٣٤ الجمع بين إدراك العقل للبراء وإدراكه لمنجزيه الإحتمال
- ٧٣٤ المقصود من البيان
- ٧٣٤ ثمرات نظريتنا
- ٧٣٧ عود إلى شبهه ابن قبه
- ٧٣٧ أقسام التزاحم
- ٧٣٩ التشكيك في التنجيز
- ٧٣٩ الحكم الصوري
- ٧٤٠ خلاصه ما تقدم
- ٧٤١ مشكله الإسناد في الأمارات
- ٧٤٢ الفروق بين الحكم الظاهري والتخيلى
- ٧٤٥ ٤ . الشك في الحجّيه
- ٧٤٥ اشاره
- ٧٤٥ نظريه مدرسه الوحيد
- ٧٤٥ نظريه أخرى
- ٧٤٥ اشاره

٧٤٦	تحديد دائره العلم
٧٤٧	مختارنا في شرط الفعلية
٧٤٧	اشاره
٧٤٩	آثار الحكم الظاهري
٧٤٩	أدله تعليق الحجّه على العلم
٧٤٩	اشاره
٧٤٩	الدليل الأول: ذكره الشيخ الأنصاري
٧٥٠	مناقشه الآخوند في تقريب الشيخ
٧٥١	ملاحظه على مناقشه الآخوند
٧٥١	الحق في الإشكال على الشيخ
٧٥٢	تلخيص المطلب
٧٥٣	العلاقة بين حرمة الإسناد وحرمة التشريع
٧٥٣	الدليل الثاني: ذكره الآخوند
٧٥٤	المناقشه في الدليل الثاني
٧٥٤	الدليل الثالث: ذكره الشيخ
٧٥٤	ملاحظه الميرزا على الشيخ
٧٥٤	تتابع الملاحظات
٧٥٥	ملاحظات حول النقض الخامس
٧٥٦	بعض الحديث حول الحكم الطبيعي والفعلی
٧٥٧	الحكم المطلق والحكم الحيثی
٧٥٧	العوده إلى البحث
٧٥٩	جريان استصحاب عدم الحجّيه من دون محذور تحصيل الحاصل
٧٦٠	الدليل الرابع: جريان البراءة في الحجّيه عند الشك فيها
٧٦١	عدم لغويه تنجّز المنجّز ثانياً
٧٦١	معنى التداخل الكبير
٧٦١	التداخل الصغير

- ٧٦٢ معنى اشتداد التنجيز وعدم اشتداده
- ٧٦٢ التعذير مثل التنجيز يقبل الإشتداد
- ٧٦٣ ملاحظه وجواب
- ٧٦٥ الدليل الخامس: دلالة البدائل على عدم حجّيه المشكوك
- ٧٦٥ ويلاحظ على هذا الدليل
- ٧٦٦ الدليل السادس: التمسك بالآيات الناهيه عن العمل بالظن
- ٧٦٦ الفرق بين الشك في الخاص والشك في الحاكم
- ٧٦٦ جواب النائيني (قدس سره)
- ٧٦٧ جواب السيّد الخوئي (رحمه الله)
- ٧٦٧ جواب السيّد الصدر (قدس سره)
- ٧٦٨ مختارنا في الجواب
- ٧٦٩ ٣ . الظهورات
- ٧٦٩ اشاره
- ٧٧١ تمهيد
- ٧٧١ اشاره
- ٧٧١ أصعده البحث في الظهور
- ٧٧١ أقسام الظهور
- ٧٧٢ أنواع القرائن
- ٧٧٢ اشاره
- ٧٧٣ دور علم اللغة والنحو والبلاغه في شؤون الكلام
- ٧٧٤ فهم النص في ظلّ دراسته ظروف النص
- ٧٧٤ خارطه الظهورات في نظام الشيخ
- ٧٧٦ ١ . المقام الأول: البحث في حجّيه الظهور
- ٧٧٦ منشأ حجّيه الظهور
- ٧٧٦ اشاره
- ٧٧٦ معنى تقنين العقلاء

- ٧٧٧ حجّيه الظهور من باب الضروره الفطريه
- ٧٧٧ اشاره
- ٧٧٧ توجيه لناجزيه دلالة الظهور القطعيه في المدلول التصوري
- ٧٧٨ الدلاله التعليقيه في المدلول التفهيمي والجدى
- ٧٧٩ أى ظاهر هو الحجّه؟
- ٧٧٩ اشاره
- ٧٧٩ حجّيه الظهور العرفى
- ٧٨٠ حجّيه الظهور الدقى
- ٧٨٤ ٢ . المقام الثانى: تحديد دائره حجّيه الظهور عند المحقق القمى
- ٧٨٤ اشاره
- ٧٨٤ التفصيل بين من كان في عصر النص وبين من لم يكن
- ٧٨٤ التفصيل بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد
- ٧٨٤ اشاره
- ٧٨٥ حجّيه الظن الشخصى
- ٧٨٦ بعض موانع الوصول إلى الظهور
- ٧٨٦ موجز عوامل العجز عن الوصول إلى ظهور النص الدينى
- ٧٨٧ ملاحظات على حجّيه الظهور
- ٧٨٧ تأثير البيئه على فهم النص
- ٧٨٨ تأثير الجوّ الذهنى على فهم النص
- ٧٨٩ تأثير العلوم على فهم النص
- ٧٨٩ تأثير معرفه الموضوع على فهم النص
- ٧٩٠ تأثير اختلاف الآراء في فهم النص
- ٧٩٠ تفسير ظاهره الإختلاف
- ٧٩١ تأثير العلوم في معرفه الدينيه
- ٧٩١ لا رأى يمثّل الحقيقه
- ٧٩٢ نتائج تلك المؤاخذات

- ٧٩٣ تهيينه للجواب عن الملاحظات -
- ٧٩٤ عرض الأجوبه
- ٧٩٥ الجواب الأول: معطيات الإختلاف -
- ٧٩٥ الإختلاف عبور عن حدود السذاجه فى إدراك الواقع -
- ٧٩٦ الجواب الثانى: هو النقص -
- ٧٩٧ الجواب الحلى -
- ٧٩٧ الجواب الثالث: ظهور بطون القرآن تدريجياً -
- ٧٩٨ بين حدّين: الشك واليقين -
- ٧٩٨ ثبات معرفه الواقع -
- ٧٩٩ التردد مع وجود الدليل وكذا الرفض من دون دليل غير منهجى -
- ٨٠٠ الجواب الرابع: الإختلاف دليل على وجود ميزانٍ للفهم -
- ٨٠١ الجواب الخامس: تأثير البيئه فى قراءه النص -
- ٨٠١ فى جانب الموضوع -
- ٨٠٢ فى جانب المحمول -
- ٨٠٢ التخطئه فى الجملة لا بالجملة -
- ٨٠٢ دور العلوم فى تشكيل قرينه الفهم -
- ٨٠٣ دور المعرفه البشريه فى مستوى المراد الجدى -
- ٨٠٣ الجواب السادس: المعرفه ليست على وزان واحد -
- ٨٠٤ تغاير شاكله الإعتبارات -
- ٨٠٥ الظاهر والباطن فى كلام الله على مقتضى السنّه الكونيه -
- ٨٠٦ الجواب السابع: التقطيع والنقل بالمعنى -
- ٨٠٧ عدم وجاهه بعض التفاصيل -
- ٨٠٨ دعوى الإنصراف من دون دليل -
- ٨٠٩ الظن الشخصى فى حجّيه الظهور -
- ٨١٠ ٣ . المقام الثالث: حجّيه ظواهر الكتاب -
- ٨١٠ الآراء حول ظواهر الكتاب -

- ٨١٠ اشاره
- ٨١٠ العلاقة بين الكتاب والسنة
- ٨١١ شواهد الأخباريين:
- ٨١٣ شواهد العلامه الطباطبائي
- ٨١٤ رأى العلامه فى المتشابه
- ٨١٥ افتراق نهج القرآن عن نهج المحاورات العرفيه
- ٨١٦ النقطتان الهامتان فى تفسير القرآن عند العلامه
- ٨١٦ المعنى الصحيح للروايات الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى عند العلامه
- ٨١٦ شواهد لنظريه العلامه
- ٨١٧ تلخيص النظرية
- ٨١٧ ملاحظات على العلامه
- ٨١٨ أولاً: دور المعلم فى إراءه الطريق
- ٨١٨ تفسير القرآن بالقرآن يحتاج إلى عصمه الفهم
- ٨١٨ ثانياً: فهم خفايا القرآن يحتاج إلى الإحاطه بمراتب الخلقه
- ٨١٩ ثالثاً: قول النبى ٩ فى عرض القرآن من حيث الحجّيه
- ٨٢٠ رابعاً: أقسام الروايات الوارده فى ذيل الآيات
- ٨٢١ نظريه العلمانيين
- ٨٢١ جذور النظرية فى كلمات العرفاء
- ٨٢٢ ملاحظات على الصياغه العرفانيه
- ٨٣٠ نظريه السيد البروجردى
- ٨٣٠ السنه ناظره إلى القرآن
- ٨٣١ تصوّر المعية على صعيد الحجّيه
- ٨٣٢ دليل صياغه المعية
- ٨٣٣ آثار نظريه المعية
- ٨٣٤ العلاقة بين الكتاب والسنة والعقل
- ٨٣٧ ضروره الرجوع إلى الظن ولو غير المعتبر منه

٨٣٨	تحصيل التواتر المعنوي في روايات المعارف
٨٤٠	٤ . المقام الرابع: البحث في تواتر القراءات القرآنية وعدمه
٨٤٠	سز البحث في تواتر القراءات
٨٤٠	التشكيك في تواتر القراءات من السيد الخوئي (قدس سره)
٨٤٠	اشاره
٨٤١	تقويه تواتر القراءات
٨٤٢	أربع نقاط لبيان الحق في المسأله
٨٤٢	اشاره
٨٤٢	قطعيه القرآن سنداً ومتناً لا دلالة
٨٤٢	اختلاف القراءات لا يستلزم التحريف
٨٤٣	تأثير اختلاف القراءات في الدلاله
٨٤٤	مناشئ اختلاف القراءات
٨٤٥	بطون القرآن
٨٤٥	نتيجه النقاط الأربع عدم إثبات تواتر القراءات
٨٤٦	دعوى الإجماع والمناقشه فيها
٨٤٦	بيان المختار
٨٤٦	اشاره
٨٤٧	حصول إمضاء القراءات في زمن الأئمه (عليهم السلام)
٨٤٨	الإمضاء ظاهري
٨٤٨	ثمره بحث تواتر القراءات
٨٤٩	٥ . المقام الخامس: الأصول اللفظيه
٨٤٩	اشاره
٨٤٩	معنى الأصل اللفظي
٨٤٩	اشاره
٨٤٩	الأصل اللفظي هل هو تعبدى أم لا؟
٨٥٠	ثمره هذا البحث

- ٨٥٠ استخدام لغة القانون في الشرع
- ٨٥٠ اشاره
- ٨٥١ المراد من الإمضاء في باب المعاملات
- ٨٥١ ضروره الإلمام بالمبادئ التصوريه القانونيه
- ٨٥١ أقسام الأصول اللفظيه
- ٨٥٢ مرجع الأصول اللفظيه
- ٨٥٢ بيان الإصفهاني لعدم التعارض بين الأصول اللفظيه
- ٨٥٣ تعميم الإشكال إلى كلّ الجعول العقلانيه
- ٨٥٣ ملاحظات على الإصفهاني
- ٨٥٥ وجه حجّيه الأصول اللفظيه
- ٨٥٥ شرط حجّيه الأصول اللفظيه
- ٨٥٧ ٦ . المقام السادس: حجّيه قول اللغوى
- ٨٥٧ أهميه هذا البحث
- ٨٥٧ تعميم البحث لكلّ علوم الأدب
- ٨٥٧ اشاره
- ٨٥٧ مهتمه اللغوى
- ٨٥٨ عدم اعتناء اللغويين بذكر السند
- ٨٥٩ أدلّه حجّيه قول اللغوى وتقييمها
- ٨٦٠ ملاحظه حول الإشكال الأول
- ٨٦١ معنى الإطمئنان الشخصى
- ٨٦٢ الأمارات العقلانيه المستجده
- ٨٦٢ تخريج أصولى لحجّيتها
- ٨٦٢ إمضاء الشارع هل يكون للكبرى أو للصغرى؟
- ٨٦٣ شواهد دالّه على إمضاء الكبرى
- ٨٦٦ تأثير إحرار الملاك فى الإمضاء
- ٨٦٦ تخطئه المصدق لا الملاك

- ٨٦٧ حجّيه قول اللغوى من باب أنه من أهل الخيره -
- ٨٦٨ الإمضاء ليس للإذعان بل لمنشأه -
- ٨٦٨ الخطأ فى تعبیر الإطمئنان الشخصى -
- ٨٦٩ قانون العقلاء شريعته كامله -
- ٨٦٩ وجه إمضاء الكبرى من خلال الصغرى -
- ٨٧٠ الملاحظه على الإشكال الثانى -
- ٨٧٠ الملاحظه على الإشكال الثالث -
- ٨٧١ الملاحظه على الإشكال الرابع -
- ٨٧٢ أصناف سير العقلاء -
- ٨٧٣ ٤ . الإجماع -
- ٨٧٣ اشاره -
- ٨٧٥ ١ . نقاط تمهيديه فى الإجماع -
- ٨٧٥ الأولى: سرّ اختصاص البحث بالإجماع المنقول بخبر الواحد -
- ٨٧٦ الثانيه: دور المعصوم فى حجّيه الإجماع -
- ٨٧٧ الثالثه: ما هو المنكشف بالإجماع؟ -
- ٨٧٧ الرابعه: الإجماع فى الإستعمالات المختلفه -
- ٨٧٨ الخامسه: الإجماع القولى والعملى -
- ٨٧٨ السادسه: الإجماع منشأ خاص أو منشأ عام؟ -
- ٨٧٩ السابعه: رتبه الإجماع فى الحجّيه -
- ٨٧٩ اشاره -
- ٨٧٩ وراء كلّ - إجماع دليلٌ -
- ٨٨٠ الثامنه: الإجماع الكاشف عن السبب أو المسبب -
- ٨٨١ ٢ . الإجماع المحضّل -
- ٨٨١ أدلّه حجّيه الإجماع المحضّل بمعنى الإتفاق وتطابق الآراء بعضها مع البعض الآخر -
- ٨٨١ اشاره -
- ٨٨٢ قاعده اللطف -

- ٨٨٢ مناقشه السيد المرتضى في قاعده اللطف
- ٨٨٤ دليل تراكم القرائن
- ٨٨٤ شروط كشف الإجماع عن وجود نص خفي علينا
- ٨٨٥ قرائن تزيد درجة الكشف المزبور
- ٨٨٦ كاشفيه الإجماع عن السيره
- ٨٨٧ الحس الفقهي
- ٨٨٧ موانع تضعف من درجة الكشف المزبور
- ٨٨٨ إعمال النظر من المتقدمين
- ٨٨٩ تكافؤ القرائن الموجبه للتقويه أو للتضعيف
- ٨٨٩ التمسك بالروايات
- ٨٩٠ هل يمكن الإستدلال على حجّيه الإجماع بخبر الواحد؟
- ٨٩١ الترتب بين الحجج
- ٨٩١ ضروره التناسب بين الدليل وبين المدعى
- ٨٩٢ ضروره التناسب بين مقام الثبوت وبين مقام الإثبات
- ٨٩٣ لا يمكن إثبات حجّيه الإجماع السّنى بروايه
- ٨٩٥ ٣ . الإجماع المنقول بخبر الواحد
- ٨٩٥ اشاره
- ٨٩٥ شرط حجّيه خبر الواحد
- ٨٩٥ اشاره
- ٨٩٥ ما هو دليل توفّر الشرطين في حجّيه الخبر؟
- ٨٩٦ رأى الشيخ الأعظم (رحمه الله)
- ٨٩٧ عويصه في حجّيه الخبر الناقل للإجماع
- ٨٩٧ اشاره
- ٨٩٧ تسريه العويصه إلى موارد أخرى
- ٨٩٨ حلّ العويصه في تلك الموارد
- ٨٩٨ حلّ العويصه في نقل الإجماع

٨٩٩	التفصيل هو المختار
٩٠٠	تنبيهات بحث الإجماع
٩٠٣	٥ . الشهره
٩٠٣	اشاره
٩٠٥	مصّب البحث
٩٠٦	١ . أقسام الشهره
٩٠٧	٢ . أدلّه حجّيه الشهره وتقييمها
٩٠٧	اشاره
٩٠٩	عدم دلالة المقبوله على الحجّيه المستقله للشهره الفتوائيه
٩١٠	دعوى وحده الملاك في حجّيه الخبر وحجّيه الشهره الفتوائيه
٩١٠	أدلّه عدم حجّيه الشهره
٩١٠	(١) استدلال النراقي على عدم حجّيه الشهره
٩١١	ملاحظه نقديه من النراقي
٩١١	إجابه عن إشكال النراقي
٩١١	ملاحظه أخرى على الإستدلال
٩١١	وجاهه إستدلّاله
٩١٢	(٢) القول بحجّيتها يستلزم عدم حجّيتها
٩١٢	(٣) عدم إمكان إثبات حجّيتها بروايه واحده
٩١٣	٣ . جابريه الشهره وكاسريتها
٩١٣	تغاير ماهيه الشهره الروائيه والعملية مع ماهيه الشهره الفتوائيه
٩١٣	معنى الجبر
٩١٤	عدم الملازمه بين الحجّيه المستقله وغير المستقله
٩١٤	معنى حجّيه الشهره
٩١٤	اشاره
٩١٥	تقريب لجابريه الشهره
٩١٦	متعلّق الجبر والكسر

٩١٦	تصحيح ما قد قيل
٩١٩	٦ . خبر الواحد
٩١٩	اشاره
٩٢١	١ . نقاط تمهيديه
٩٢١	النقطه الأولى: أقسام الخبر
٩٢١	اشاره
٩٢١	الخبر المتواتر
٩٢٢	التواتر المعنوى
٩٢٢	الخبر المستفيض
٩٢٣	درجات التواتر
٩٢٣	التواتر متكفل لتأمين الطريق وأجنبى عن المضمون
٩٢٣	الخبر الضعيف
٩٢٤	أحكام الخبر الضعيف
٩٢٥	الخبر المدسوس
٩٢٦	النقطه الثانيه: تخريجات العمل بروايات الكتب الأربعة
٩٢٧	النقطه الثالثه: الفرق بين درجات الحكايه (الروايه والفتوى والحكم)
٩٢٧	اشاره
٩٢٨	تقريبٌ لحجّيه الخبر الحسى
٩٢٨	النقطه الرابعه: مراحل عمليه الإستنباط
٩٣٠	النقطه الخامسه: جهات البحث عن حجّيه الخبر
٩٣٠	النقطه السادسه: تقسيمات الحديث الأربعة
٩٣٠	اشاره
٩٣١	أهميه تلك التقسيمات
٩٣٢	بركات تلك التقسيمات
٩٣٢	النقطه السابعه: وجوب حفظ الدين على صعيد العلم والعمل
٩٣٤	٢ . أدلّه المانعين

٩٣٤	إشاره
٩٣٤	الدليل الأول: الكتاب العزيز
٩٣٤	الدليل الثاني: طوائف من الروايات
٩٣٥	الدليل الثالث: الإجماع
٩٣٥	الدليل الرابع: العقل
٩٣٦	٣ . أدلته المثبتين
٩٣٦	إشاره
٩٣٨	الدليل الأول: القرآن الكريم
٩٣٨	إشاره
٩٣٨	الآيه الأولى: آيه النبأ
٩٣٨	سبب نزول الآيه
٩٣٨	وقفه مع مفردات الآيه
٩٣٩	شرط الدلاله على المفهوم
٩٣٩	الإستدلال بمفهوم الشرط
٩٣٩	المناقشه الأولى في هذا التقريب
٩٤٠	التفكيك بين الشرط والموضوع
٩٤١	ثمرات تقسيم القيود
٩٤١	الفرق بين الشرط والموضوع
٩٤٢	تقريب آخر للإستدلال بالشرط
٩٤٣	المناقشه في التقريب
٩٤٣	أنماط الموضوعات التركيبية
٩٤٣	ثمره هذا التقسيم
٩٤٤	تقريب لعدم المفهوم للجمله الشرطيه
٩٤٤	جواب عن هذا التقريب
٩٤٥	ثبوت المفهوم للجمله الشرطيه في الجمله
٩٤٦	العلاقه بين الموضوع والشرط إنضماميه فيثبت المفهوم

- ٩٤٧ المناقشه الثانيه فى الإستدلال بأيه النبأ -
- ٩٤٧ ملاحظات على هذه المناقشه -
- ٩٤٨ هل المعالجات القانونيه تكفى فى حلّ التعارض فى الأدلّه المتصله؟ ..
- ٩٤٩ ملاحظه الصدر على النائينى -
- ٩٤٩ نقد ملاحظه الصدر -
- ٩٥١ المناقشه الثالثه فى الإستدلال بأيه النبأ -
- ٩٥٢ ملاحظات على هذه المناقشه -
- ٩٥٣ المناقشه الرابعه فى الإستدلال بأيه النبأ (الخبر مع الواسطه) ..
- ٩٥٤ حلول لهذه المناقشه -
- ٩٥٤ حلّ الشيخ الحائرى ..
- ٩٥٥ ملاحظه على حلّ الحائرى -
- ٩٥٥ حلّ الآخوند -
- ٩٥٧ الحلّ المختار -
- ٩٥٨ الإستدلال على الحجّيه بمفهوم الوصف -
- ٩٥٨ الإستدلال على الحجّيه بمفهوم التحديد -
- ٩٥٩ التقريب الآخر لدلاله الآيه -
- ٩٥٩ دائره حجّيه خبر العادل؛ لسانه أو أعماله؟ ..
- ٩٦٠ الفرق بين التبتين والطرح -
- ٩٦١ معنى وجوب التبتين -
- ٩٦١ الآيه الثانيه: آيه النفر -
- ٩٦١ تقريب الإستدلال -
- ٩٦٢ مجموعه من الإشكالات على الإستدلال بأيه النفر ..
- ٩٦٢ الإشكال الأول: المناقشه فى معنى لعلّ -
- ٩٦٢ تقييم الإشكال ..
- ٩٦٣ الإشكال الثانى: كيفيه ترتب الحذر على الإنذار ..
- ٩٦٣ تقييم الإشكال ..

- الإشكال الثالث: لا بدّ من علم المنذر - - - - - ٩٦٤
- تقييم الإشكال - - - - - ٩٦٤
- الإشكال الرابع: عدم صدق الإنذار على الرواية - - - - - ٩٦٤
- الإشكال الخامس: الآيه تثبت حجّيه الفتوى لا الروايه - - - - - ٩٦٥
- لا فرق بين الفتوى والروايه في زمن النص - - - - - ٩٦٥
- الإشكال السادس: عدم حجّيه الظن في الأصول - - - - - ٩٦٦
- المختار في تقريب الإستدلال وحلّ المناقشات - - - - - ٩٦٧
- استفاده الإمضاء من الكلى فوقانى - - - - - ٩٦٨
- الإستدلال بالأولويه في آيه نفر - - - - - ٩٦٨
- جواب الإشكال الرابع - - - - - ٩٦٩
- جواب الإشكال الخامس - - - - - ٩٦٩
- جواب الإشكال السادس - - - - - ٩٧٠
- الجواب عن الجبهه المشتركه في الإشكالات - - - - - ٩٧٠
- موضوع الحجّه هو الفهم العام للدين - - - - - ٩٧١
- الآيه الثالثه: آيه الكتمان - - - - - ٩٧١
- تقريب الإستدلال - - - - - ٩٧٢
- المراد من (ما بيّناه للناس) - - - - - ٩٧٢
- عرض الإشكالات على تقريب الإستدلال - - - - - ٩٧٢
- الإشكال الأول: الكتمان لا يتحقق في مضمون خبر الواحد - - - - - ٩٧٢
- تقييم الإشكال - - - - - ٩٧٣
- الإشكال الثانى: عنوان (فى الكتاب) لا يشمل الروايات - - - - - ٩٧٣
- تقييم الإشكال - - - - - ٩٧٣
- الآيه الرابعه: آيه الذكر - - - - - ٩٧٣
- التقريب الإجمالى - - - - - ٩٧٤
- عرض الإشكالات - - - - - ٩٧٤
- الجواب عن الإشكالات - - - - - ٩٧٥

- ٩٧٥ فرق آيه الذكر مع آيتي النفر والكتمان
- ٩٧٦ الشارع تكلم بلغه العقلاء
- ٩٧٧ الآية الخامسة: آيه الأذن
- ٩٧٧ التقريب الإجمالي لدلاله الآيه
- ٩٧٧ المناقشه فى دلاله الآيه
- ٩٧٧ تقويه دلاله الآيه بروايتين
- ٩٧٨ عدم دلاله الروايتين على المدعى
- ٩٨٠ الدليل الثانى: السنه
- ٩٨٠ إجمال ما ذكره الأعلام
- ٩٨٠ ملاحظات عامه على ما ذكره الأعلام
- ٩٨١ تقييم الملاحظه
- ٩٨١ عرض طوائف الروايات
- ٩٨٣ خلاصه الإستدلال بهذه الطوائف
- ٩٨٤ حدود حجيه الخبر بحسب الأخبار
- ٩٨٥ مفاد الصحيحتين
- ٩٨٥ روايه عبد العزيز بن المهتدى
- ٩٨٦ المناقشه فى روايه عبد العزيز
- ٩٨٨ صحيحه الحميرى
- ٩٨٩ روايه إسماعيل بن الفضل الهاشمى
- ٩٩١ الدليل الثالث: الإجماع
- ٩٩١ اشاره
- ٩٩١ تدافع دعوى الشيخ والسيد فى هذا الإجماع
- ٩٩١ ما ذكر فى حلّ هذا التدافع
- ٩٩٣ الإلفات إلى نكته مهمه
- ٩٩٤ الشك فى التدليس على الثقة
- ٩٩٦ الدليل الرابع: السيره

- العلاقة بين التقنين الشرعى والبشرى ٩٩٦
- تمييز سيره المتشرعه عن سيره العقلاء ٩٩٦
- تصادقُ السيرتين فى مورد ٩٩٧
- تقرير دليل سيره المتشرعه لإثبات حجّيه الخبر ٩٩٨
- أقسام السيره العقلانيه ٩٩٨
- فائده التقسيم ٩٩٩
- وجود السيره على العمل بخبر الثقة ٩٩٩
- عدم حجّيه الخبر الموثوق بصدوره بالوثوق الشخصى ١٠٠٠
- دعوى رادعيه الآيات (الناهيه عن الظن) عن السيره ١٠٠١
- ردّ الدعوى ١٠٠١
- حكومه السيره على الآيات الناهيه ١٠٠٣
- تناسب الردع مع المردوع ١٠٠٤
- كون الشارع رئيس العقلاء ١٠٠٥
- قضيه الدور فى الرادعيه ١٠٠٧
- تصنيف الآيات الناهيه عن الظن ١٠١٠
- العلاقة الثبوتيه بين التقنين الشرعى والعقلانى ١٠١٢
- الفوارق بين العموم الفوقانى وما دونه من العمومات ١٠١٣
- الوجه فى تفسير العلاقة الثبوتيه بين التقنينين ١٠١٤
- الدليل الخامس: العقل ١٠١٧
- اشاره ١٠١٧
- الكشف والحكومه ١٠١٨
- ٤ . تنبيهات تتعلّق بخبر الواحد ١٠٢٢
- التنبيه الأول: حجّيه خبر الثقة أو الموثوق به؟ ١٠٢٢
- اشاره ١٠٢٢
- تعريف الخبر الموثوق به ١٠٢٢
- الفارق بين خبر الثقة والخبر الموثوق به ١٠٢٢

- ١٠٢٤ ----- ثمره وجود الفارق بين خبر الثقة والخبر الموثوق به
- ١٠٢٥ ----- التنبيه الثانى: حجيه الخبر أو عدم حجيته فى الإعتقادات
- ١٠٢٥ ----- أهميه المسأله وعمومها
- ١٠٢٦ ----- أدله المانعين
- ١٠٢٧ ----- المختار فى المسأله
- ١٠٢٧ ----- الفارق بين الحكم الفقهي والأصولي
- ١٠٢٨ ----- الجبهه الأولى: تصوير الحكم الفقهي
- ١٠٢٨ ----- القوى الثلاثه للنفس
- ١٠٢٩ ----- الايمان هو الفعل الإختياري
- ١٠٢٩ ----- إمكان التعبد فى الايمان
- ١٠٣٠ ----- شبهه الدور فى وجوب الفحص فى النبوه
- ١٠٣١ ----- خلاصه البحث فى الجبهه الأولى
- ١٠٣٢ ----- شبهه لغويه الحكم الفقهي بعد وجود حكم العقل فى التوحيد
- ١٠٣٢ ----- الجبهه الثانيه: الحكم الأصولي
- ١٠٣٣ ----- حقيقه التعبد بالظن فى العقائد
- ١٠٣٤ ----- البحث فى المقتضى
- ١٠٣٥ ----- البحث فى المانع
- ١٠٣٧ ----- التنبيه الثالث: كيفيه تخريج الخبر الحسن والقوى
- ١٠٣٧ ----- اشاره
- ١٠٣٧ ----- وجه العمل بخبر الحسن
- ١٠٣٨ ----- توضيح المسأله
- ١٠٣٨ ----- درجات الإحراز لصفات الراوى
- ١٠٣٩ ----- أصاله العداله
- ١٠٤٠ ----- حسن الظاهر مغاير للعداله
- ١٠٤٠ ----- أدله أماريه حسن الظاهر
- ١٠٤٤ ----- عدّه ملاحظات

التنبيه الرابع: حجّيه خبر الواحد أو عدم حجّيته في الموضوعات ١٠٤٦

اشاره ١٠٤٦

عدم حجّيه خبر الواحد في الموضوعات عند القدماء ١٠٤٦

المختار في المسأله ١٠٤٦

تقريب المستمسك ١٠٤٧

التنبيه الخامس: في جبر الضعيف بالشهره العمليه والفتوايه وكسر الخبر الصحيح بهما ١٠٤٩

الآراء في المسأله ١٠٤٩

في جبر الشهره العمليه ١٠٤٩

المناقشه في رأى السيد الخوئي (قدس سره) ١٠٥٠

أدلّه جابريه الشهره وتقييمها ١٠٥١

في جبر الشهره الفتوايه ١٠٥٢

إعراض المشهور عن الخبر الصحيح ١٠٥٢

جبر الدلاله وكسرها بالشهره ١٠٥٣

التنبيه السادس: في حلّ شبهه الدس في أخبار الإماميه ١٠٥٥

اشاره ١٠٥٥

حلّ شبهه الدس ١٠٥٥

التنبيه السابع: في ضروره معرفه اصطلاحات علم الحديث ١٠٥٧

اشاره ١٠٥٧

الضعيف والمدسوس ١٠٥٧

الصحيح والمعتبر ١٠٥٨

الرؤيه المجموعيه ١٠٥٨

التنبيه الثامن: أدله حجّيه الخبر هل تشمل الجانب العلمى أيضاً؟ ١٠٦١

٧ . حجّيه الظن المطلق ١٠٦٤

اشاره ١٠٦٤

من فوائد هذا البحث ١٠٦٦

١ . أدلّه حجّيه الظن المطلق ١٠٦٧

- ١٠٤٧ اشارة
- ١٠٤٧ الدليل الأول: وجوب دفع الضرر المحتمل
- ١٠٤٧ اشارة
- ١٠٤٧ التحقيق فى الظن بالعقوبه الأخرويه
- ١٠٤٨ التحقيق فى المسأله
- ١٠٧٠ التحقيق فى الضرر الدينوى
- ١٠٧١ تفويت المصلحه هل هو ضرر؟
- ١٠٧٢ الدليل الثانى: رجحان العمل بالظن
- ١٠٧٢ الدليل الثالث: ما ذكره صاحب الرياض
- ١٠٧٣ الدليل الرابع: دليل الإنسداد
- ٢ . ١٠٧٧ مقدمات دليل الإنسداد
- ١٠٧٧ اشارة
- ١٠٧٧ ترميم المقدمات
- ١٠٧٨ وجه اجراء التعديلات
- ١٠٧٩ التحقيق فى المقدمه الأولى
- ١٠٨٣ التحقيق فى المقدمه الثانيه
- ١٠٨٣ التحقيق فى المقدمه الثالثه
- ١٠٨٣ اشارة
- ١٠٨٣ آراء الأساطين فى هذه المقدمه
- ١٠٨٦ المنشأ الشرعى لتنجيز العلم الإجمالى
- ١٠٨٦ الصياغه الأولى
- ١٠٨٧ الصياغه الثانيه
- ١٠٨٨ الصياغه الثالثه
- ١٠٨٩ الدليل على الصياغه الأولى
- ١٠٩٠ أدلّه الصياغه الثالثه
- ١٠٩١ الصياغه الرابعه

١٠٩٥	التحقيق في المقدمه الرابعه
١٠٩٥	اشاره
١٠٩٥	إشكال وجواب
١٠٩٧	مؤاخذه على التبعض في الإحتياط
١٠٩٨	بيان الفرق بين التبعض في الإحتياط والظن على الحكومه
١٠٩٩	توضيح السؤال ثانياً
١١٠٠	الجواب عن السؤال
١١٠١	بيان المائز بين الإحتياط الفقهي والأصولي
١١٠٣	الخلط بين القسمين من الإحتياط في كلمات الأعلام
١١٠٤	المناقشه في كلام الشيخ
١١٠٤	إبطال الإحتياط وسائر الخيارات الأخرى عدا الظن
١١٠٥	مناقشات
١١٠٦	قاعده الحرج الثانيه
١١٠٧	أدله القاعده
١١٠٩	إبطال البراءه وسائر الأصول النافيه
١١٠٩	إبطال الأصول المثبتة
١١١٠	إبطال القرعه
١١١١	إبطال الرجوع إلى من يرى الإنفتاح
١١١٢	في المقدمه الخامسه
١١١٣	٣ . تنبيهات الإسداد
١١١٣	التنبيه الأول: الظن بالطريق والظن بالواقع
١١١٣	اشاره
١١١٣	دعوى الإختصاص بالظن الواقع أو بالظن بالطريق
١١١٣	منشأ توهّم الإختصاص بالظن بالواقع
١١١٤	منشأ توهّم الإختصاص بالظن بالطريق
١١١٥	وجود القدر المتيقن في العلم الإجمالي بنصب الطرق

- ١١١٦----- عباره غامضه لصاحب الكفايه (قدس سره) -----
- ١١١٧----- شرح الحائرى (قدس سره) -----
- ١١١٧----- شرح آخر لكلام الآخوند (قدس سره) -----
- ١١١٨----- إشكال وجواب -----
- ١١١٩----- درجات إراءه العلم الإجمالى عن الواقع -----
- ١١١٩----- استدلال هدايه المسترشدين لاختصاص نتيجه الإسداد بالظن بالطريق -----
- ١١٢١----- تبين استدلال صاحب الحاشيه (قدس سره) -----
- ١١٢٣----- التنبيه الثانى: الكشف والحكومه -----
- ١١٢٧----- التنبيه الثالث: تعميم النتيجه بلحاظ الأسباب والموارد والمراتب -----
- ١١٢٧----- اشاره -----
- ١١٢٧----- أقسام الطريق -----
- ١١٢٨----- حقيقه الحجّيه -----
- ١١٣٠----- التنبيه الرابع: فى كيفيه تعقل عموم النهى عن القياس فى حال الإسداد -----
- ١١٣٠----- اشاره -----
- ١١٣٢----- إشكال آخر فى المقام -----
- ١١٣٢----- ما ذكره بعض المحققين فى الجواب عن الإشكال -----
- ١١٣٣----- سرّ الإكتفاء على الظنون المعهوده -----
- ١١٣٤----- التنبيه الخامس: عدم الفرق بين أقسام الظن بالحكم -----
- ١١٣٥----- التنبيه السادس: الظن فى الشبهات الموضوعيه -----
- ١١٣٦----- ٤ . المختار فى دليل الإسداد -----
- ١١٣٦----- اشاره -----
- ١١٣٦----- الأمر الأول: صياغه جديده لدليل الإسداد -----
- ١١٣٦----- اشاره -----
- ١١٣٦----- الشاهد الأول -----
- ١١٣٨----- الشاهد الثانى -----
- ١١٣٩----- الأمر الثانى: فى تاريخ الإسداد -----

الأمر الثالث: في فوائد الإنسداد وسلبياته إلى حد الخطوره ١١٣٩

اشاره ١١٣٩

ظاهره المرحله الرابعه ١١٤٠

تقييم تلك الظاهره ١١٤٠

سلبيات الإنسداد ١١٤٢

ايجابيات الإنسداد ١١٤٣

فقاهاه الفقيهه بالتقطن على الأدله الإجهاديه ١١٤٣

مراحل الإستنباط الفقيهيه ١١٤٤

تعريف مركز ١١٨٧

سرشناسه:سند، محمد، ١٩٦٢- م.

عنوان و نام پديد آور:سند الاصول بحوث في اصول القانون و مباني الدلاله / تقرير ابحاث محمد السند ؛ بقلم جعفر السيد عبدالصاحب الحكيم.

مشخصات نشر:قم: فاروس: دار زين العابدين، ١٤٣٨ق.= ٢٠١٧م.= ١٣٩٥ -

مشخصات ظاهري:٢ ج.

شابك:٨٠٠٠٠٠ ريال: دوره: ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٨٣-٥٠-٥؛ ج.١: ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٨٣-٤٨-٢؛ ج.٢: ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٨٣-٤٩-٩

يادداشت:عربي.

موضوع:اصول فقه شيعه

موضوع: * Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction

موضوع:مباحث الفاظ

موضوع:(Semantics Islamic law)

شناسه افزوده:حكيم، جعفر، ١٣٥٢ -

رده بندي كنگره:BP١٥٩/٨/س٩٢٧س ٩ ١٣٩٦

رده بندي ديويي:٢٩٧/٣١٢

شماره كتابشناسي ملي:٥٠٣٢٩٩٧

ص: ١

سند الأصول: بحوث في أصول القانون و مبادئ الدلالة

تقريراً لأبحاث آية الله الشيخ محمد السند

بقلم جعفر السيد عبدالصاحب الحكيم

ص: ٥

بسم الله الرحمن الرحيم

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَلَعْنَهُ اللَّهُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

... منذ أيام كنتُ شريكاً في الحضور مع صديقي الغالي السيد جعفر في حلقة الأستاذ الأصولية بقم المقدسه، كانت أميتي أن أقوم بتحرير بما فيه و.

وحيث كان شريكنا في هذا الميدان فكان التطلع إليه وكنتُ أنا ممن يصرّ عليه بشدّ الحيازيم لإنجاز ل- أستاذنا، موقناً أنه أبو الكراريس وهو، عليّ، ولكن سدّ الطريق أمامه بعض المتاريس ومنعه عن الإنجاز بعض الحواجز... إلى أن أوكل الأمر إليّ وعرضت المشروعه عليّ، وذلك بمنّ الله وكرمه في شدّه حسن ظنّ الأستاذ وزميلي السيد بمقدّرتي في أن أنجز العمل .

وحسبتُ في البدايه أنه يتم الإنجاز بسرعه ولكن حينما فليت الأوراق ونظرتُ وتصفّحت من الباء إلى التاء، تلمّستُ بكلّ شعوري أنّ تحرير ما قرّره من آراء و عن وجوه ما زالت في سترها يحتاج إلى التروى أكثر فأكثر؛ لتشابك نقات قلمه المحبوكه وكلماته الرصيفه... فعشتُ بلحمي ودمي مع كلّ سطر سطر منه ومشيتُ بين النقاط و، فقمّت ببسط ما أجمله وفكّ ما حبّكه وتحرير ما قرّره، وكان عضدنا

ص: ٧

ورافدنا فى ذلك أخونا الفاضل الشيخ حسن عيود فله درّه وايضت صحيفته.

فاستغرقت ذلك منّا سبعة سنين وتمدد العمل من الساعه إلى السنين و و عرضت أصول العمل على صاحبه واستعملت دقائق نظره؛ فإنّ . فإذن أنا المطالب فى التحلى والتحرير وإن كان السيد هو المسؤول فى التلقى والتقرير، والحمد لله على التيسير.

وجدير بالانتباه:

أولاً: إنّ هذا التقرير يعبر عن آراء الأستاذ بقم المقدسه وبديهي تغاير بعضها مع آرائه فى النجف الأشرف عمقاً أو عوداً، فليكن على بالك.

ثانياً: إنّنا على خلاف مؤلف الكتابات لم نرجع الأقوال إلى مصادرها الأصوليه فى الهوامش، إعتماً على عدم خفاء مواضيعها على أهلها.

وثالثاً: إنّ كافه الأسئلة هى من المقرر أبداها فى المجلس أو فى حلقة متأخره عن الدرس ولم أتصرف فيها كثيراً حرصاً على بقاء حالتها الحواريه ونشاطها الدراسيه.

ورابعاً: وضعنا بعض القطعات بين المعقوفتين تنبيهاً على كونها معترضه يمكن غض النظر عنها فى القراءه؛ لتربط طرفيها وثيقاً.

ومن الله التوفيق

أيام شهاده بضعه المصطفى

سلام الله عليها وعلى أبيها

من سنه ١٤٣٣

مصطفى الإسكندري

ص: ٨

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الإبتداء فى دراسه مباحث الحجج وكتابتها ابتداءً من مبحث القطع فى يوم الأحد ٢٠ شوال ١٤١٦ هـ، وهى المباحث التى ألقاها سماحه الأستاذ آيه الله الشيخ محمد السند البحرانى فى قم المقدسه.

جعفر السيد عبد الصاحب الحكيم

ص: ٩

وقع الكلام بين الأعلام في إبراز الضابط الموضوعي للتمييز بين القاعده الأصوليه والقاعده الفقهييه ونشأت عدّه نظريات في ذلك، لعلّ أهمها:

النظريه الأولى: إنّ القاعده الأصوليه علاقتها مع النتيجة علاقه الإستنباط بمعنى الإستكشاف والإثبات، وناظره إلى الحكم الأولى الواقعي، بخلاف القاعده الفقهييه فإنّ علاقتها مع النتيجة علاقه التطبيق المحض.

النظريه الثانيه: إنّ القاعده الأصوليه سنخ الحكم فيها ليس مرتبطاً بعمل المكلف مباشره وإنما بعمل المجتهد، بخلاف القاعده الفقهييه فإنّ الحكم فيها مرتبط بعمل المكلف.

النظريه الثالثه: إنّ الحكم في القاعده الأصوليه حكم ظاهري إستطراقي، بينما القاعده الفقهييه سنخ الحكم فيها واقعي أولى.

النظريه الرابعه: إنّ القاعده الأصوليه لا تختص بباب فقهي دون باب، أما القاعده الفقهييه فقد تختص - في بعض أمثلتها - ببعض الأبواب الفقهييه.

النظريه الخامسه: إنّ القاعده الأصوليه شأنها الجريان في الشبهات الحكميه، بخلاف القاعده الفقهييه فشأنها الجريان في الشبهات الموضوعيه.

إلى غير ذلك من الفوارق التي ترجع روحاً إلى الفوارق المتقدمه.

ثمّ إنّ هناك ظاهره ملفته للنظر وهي وجود قواعد تجرى في علوم شتى كعلم الكلام وأصول الفقه كما تجرى في علم الفقه. منها: قاعده «لا ضرر» فإنّ علماء الكلام استدّلوا بها على أصل لزوم الفحص عن معرفه الله تعالى ولزوم الإيمان به، وكذلك علماء الأصول

استدلّوا بها في مقدمات حجيه الظنّ الإنسدادي ومنجّزيه العلم الإجمالي ومسأله الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع وغيرها من المسائل، واستدلال الفقهاء بها أيضاً ظاهر.

وكذلك قاعده «لا تنقض اليقين بالشك» فإنّ المتكلمين استدلّوا بها في نظريه المعرفه لدفع شبهات السوفسطائيين وفي مسائل النبوه والإمامه وإنّ المحكم لا يرفع اليد عنه بالتشابه. والأصوليون استدلّوا بها في الإستصحاب وجعلها الفقهاء كقاعده فقهيه في الشبهات الموضوعيه.

وحيث إنّ يتساءل ما هو الجامع في معنى كلّ قاعده من تلك القواعد المتوفّر فيها حيثيات علوم عديده، فهل هناك وحده ماهويه لها أو وحده عنوانيه مع تباين الماهيات بحسب الموارد، لاسيما وأنّ المعروف في نظام العلوم وترتيبها أنّ علوم المعارف أسبق رتبه من علم الفقه والأحكام الفرعيه العمليه.

كما أنّ هناك ظاهره أخرى تسترعى الإنتباه وهي أنّ الأدلّه الوارده في القواعد الفقهيه قد يستفاد منها من العنوان الواحد في لسانها سنخان من القواعد؛ نظير قاعده «لا حرج» فإنها حكمه للتشريع، في حين أنها رافعه للأحكام التكليفيه، وكذلك قاعده «لا ضرر» وقاعده «البراءه» فإنها في حين كونها رافعه للتكليف، استدلّ بها الأصوليون في مقدمات الإنسداد بما أنّ مفادها محدّد لفلسفه التشريع والجعل لا محدّد للمجعول فقط.

وهناك ظاهره ثالثه أيضاً وهي وجود قواعموا بأنها أصوليه - كغير المستقلات العقليه وقاعده الملازمه وبحث المشتق والصحيح والأعم - إلا- أنّ توسطها ككبرى أصوليه للنتيجه ليس على نمط الإستنباط الإستكشافي، بل بسنخ آخر وهو استخراج النتيجه التفصيليه وتوليدها من محمول الكبرى الإجمالي. فنسبه القاعده الأصوليه إلى النتيجه الفقهيه من قبيل نسبه المدمج الإجمالي إلى المفصل المتولد من ذلك المعنى، نظير تولّد معنى «الجوهر الجسماني النامي الحساس المتحرك بالإراداه الناطق المدرك للكليات» من معنى وحداني بسيط مبهم صوراً هو الإنسان. ونظير تولّد القوانين في المجالس النيابيه التفصيليه من قانون واحد

دستورى، وتولّد القوانين الوزاريه المتكثره من قانون نيابى واحد، وهكذا تولّد القوانين التفصيليه فى المحافظات من قانون وزارى واحد.

فإذن، النسبه بين جمله من القواعد الأصوليه والنتائج الفقيهيه ليست نسبه الإستنباط بمعنى الإستكشاف ولا نسبه التطبيق، وإنما هى نسبه الإستخراج التوليدي التفرعي من الأصل الواحد.

ومن هنا فالصحيح فى تعريف علم الأصول ليس هو البحث عن دليله الدليل فقط، فإنّ هذا هو النصف المشاع من هذا العلم، والنصف الآخر منه هو القواعد الممهده لاستنباط الحكم الشرعى بنحو التوليد والإستخراج وكذلك بنحو الإستكشاف والإستطراق. وبعبارة أخرى: سنخ الإستنباط الثبوتى وسنخ الإستنباط الإثباتى.

فيكون التعريف الصحيح هو الجامع للسنخين من هذه القواعد وبذلك تتضح حال القاعده الواحده التى تجرى تاره فى علم الكلام وأخرى فى علم الأصول وثالثه فى علم الفقه، فإنها بمثابة طبقات من أصل واحد تتوالد كلّ طبقه كنتيجه من الأخرى بنحو الإستخراج المفصل من المدمج.

وعلى ضوء ذلك لابدّ من الإلتفات إلى أنّ القاعده الفقيهيه وإن كانت على تماس من العمل والتطبيق على الموارد العمليه للمكلف، إلا أنّ لها أصلاً هى المنحدره منه، وهذا يلخّ علينا بشده لدراسه علم أصول الأحكام [المعبر عنه بالمبادئ الأحكاميه وعند علماء القانون الوضعى بعلم أصول القانون] وبذلك يرسم منظومه العلاقات الرابطة بين القاعده الفقيهيه والأصل الفوقى.

مباحث القطع

اشاره

ص: ١٤

١ . أصوليه القطع

اشاره

ص:١٦

إبتدأ المحقق الآخوند (قدس سره) أبحاث القطع فى أصوله بأصوليه القطع وعدمها وابتدأ الشيخ الأنصارى (قدس سره) بتقسيم الحجج و فهرستها و لكلّ من البدايتين ميزه على الأخرى.

فبدايه الآخوند (قدس سره) تمتاز بخروج القطع عند الجلّ من أبحاث الأصول، فيخرج عن مسائل العلم إلى مبادئه، ومن ثمّ كان تصدير الكلام به أفضل.

و بدايه الشيخ الأنصارى (قدس سره) تمتاز بأنها فهرسه لبحوث العلم ومبادئه، فكان من حقّه التقدّم. و سيكون منهجنا عموماً منهج الآخوند (قدس سره) إلا فى حالات و من ثمّ نبدأ الكلام بما بدأه فى ضمن نقاط:

إنّ الضابطه الإجماليه الشهيره للتعرف على أصوليه المسأله هى وقوعها وسطاً فى قياس الإستنباط.

و الشيخ الأنصارى (قدس سره) نفى أصوليه القطع معللاً ذلك:

١. إنّ طريقيته ذاتيه.

٢. عدم وقوعه وسطاً فى قياس ينتج حكماً شرعياً.

رأى المحقق صاحب الكفايه

إنّ الآخوند (قدس سره) لم يثر كلاماً حول ما ذكره الشيخ الأنصارى (قدس سره)، متفقاً معه فى خروج بحث القطع من مسائل علم الأصول، ملحقاً إياه بما يشبه المسأله الكلاميه من جهه أنّ واحده من خصوصيات تعريف مسائل علم الكلام أنه ما يترتب عليها مثوبه وعقوبه؛ و القطع بنفسه لا يترتب عليه ذلك و إنما على المقطوع به، ومن ثمّ كان أشبه بمسائل الكلام ولم يكن منها.

كلام الميرزا النائينى فى الوسط و الحجّه

إنّ الميرزا النائينى (قدس سره) أفضل من تكلم فى هذه المسأله، فإنه (قدس سره) قسم الوسط والحجّه إلى المنطقيه و الأصوليه، وبعضهم أضاف اللغويه.

ثمّ نفى (قدس سره) حجّيه القطع الطريقي المنطقيه مشيراً إلى عدم صلاحيتها و كلّ الحجج الطريقيه كماده برهانيه، كما نفى (قدس سره) صلاحه حجّه أصوليه و وقوعه وسطاً فى قياس الإستنباط و بالتالى فليس مسأله أصوليه.

على العكس من باقى الطرق، فإنها تقع وسطاً أصولياً و على العكس من القطع الموضوعى، فإنه يقع وسطاً منطقياً و بالتالى فليس

مسأله أصوليه أيضاً، و يكون كالقاعده الفقهيه التى لا يستنبط منها

الفرق بين الوسط المنطقى والأصولى

١. إنَّ الوسط المنطقى علاوه على كونه واسطه إثبات الأكبر للأصغر، فإنه تربطه علاقه تلازمٍ ثبوتى مع الأكبر فى حين أنَّ الوسط الأصولى يفقد هذه الرابطة الثبوتيه.

٢. إنَّ الوسط المنطقى يجعل من القياس المؤلّف منه حقيقياً، والأصولى ماده قياس أشبه بالمغالطه، و بالتأويل و جعلِ الشارع يكون قياساً صورياً، أى واسطه إثبات لا أكثر، يأخذ شكل القياس البرهانى دون محتواه، ومن ثمّ كان صورياً.

٣. إنَّ الوسط المنطقى له دور التطبيق [تطبيق الأ-كبر على الأصغر] واستنتاج النتيجة من القياس، فى حين أنَّ دور الوسط الأصولى هو استنباط النتيجة والكشف عنها، أى إنَّ النتيجة الفقهيّه (الخمير حرام) مثلاً، المطلوب إثباتها بالقياس الأصولى ليست مؤلّفه من الأصغر والأكبر، و من ثمّ كانت مستنبطه من القياس لا مستنتجه. (٢)

ص: ٢٠

١- (١). و منه يتضح: أنَّ الوسط فى الأقيسه الفقهيّه كالمنطقى لا الأصولى، للعلقه الثبوتيه الإعتباريه التى تجعله بمنزله العله. و أمّا إنه كيف يجرى البرهان فى الأقيسه الصوريه الأصوليه، بعد أن لم تكن هناك علقه تلازم ثبوتيه، التى تشكّل أساس البرهان اللّمى والإينى و الشبيه باللم؟ و كيف يجرى البرهان فى الأقيسه الحقيقيه؛ الفقهيّه أو الأصوليه مع أخذ القطع موضوعياً، بعد أن كانت الضروره الإعتباريه لا توازى الضروره التكوينيّه [التي هى من أحد أسس جريان البرهان] و إنما توازى الدوام، و مع الدوام يمكن التخلف فلا يجرى البرهان لعدم توفّر اليقين المركب فى المقدمات؟ فيتضح فى بحث الإعتباريات.

٢- (٢). [س] إنَّ الحكم الشرعى ينصبّ على الوجود الذهنى الحكائى [المعلوم بالذات]، لا على العلم ولا على الخارج، و من ثمّ أمكن أن يؤخذ المعلوم بالذات وسطاً، مع أنّنا نلاحظ رفض صحه القياس المشتمل على المعلوم لا العلم؟ [ج] إنَّ مصبّ الحكم هو الوجود الحكائى فى ذهن المشرّع لا فى ذهن المكلّف، و كلامنا فى بحث القطع يكون فى قطع المكلّف.

تشكيل القياس المنطقي في الحجج الطريقيه الظنيه عند العراقي (قدس سره)

إن الميرزا النائيني (قدس سره) ذهب إلى عدم إمكان تشكيل قياس منطقي في الحجج الطريقيه الظنيه(1)، و الشيخ العراقي (قدس سره) ذهب إلى إمكانه، انطلاقاً من وجهه نظره في ماهيه الحكم وأنه الإراده.

وهذه الماهيه [التي هي بمثابة الماده] تتحصل بصوره، وصورته وفعاليتها هي الإبراز بالإنشاء مع وصوله للمكلف، والوصول يتم بالخطاب الواقعي أو الظاهري الظني، فكان الظن قيد وجود الماهيه لا مقوماً لحقيقتها؛ لأن ماهيه الحكم تتقوم بوجودها الإرادي عند المشرع.

فالذي استجد في ماهيه الحكم بالظن هو تكامل وجودها، ولكن مع ذلك [بموجب اتحاد الماده والصوره وسرايه حكم أحد المتحدين إلى الآخر] أمكن القول بأن الظن سبب الحكم أيضاً، وأن وجود الماهيه المسبب عن الظن عين ماهيه الحكم، و من ثم لم يكن القياس الأصولي صورياً وإنما حقيقي منطقي، و بالتالي ستكون نتائجه استنتاجيه لا استنباطيه.

و هذه المناقشه تستبطن مناقشه للآخوند (قدس سره) أيضاً، حيث التزم أن الوصول دخيل في الفعلية التامه للحكم، والوصول يتحقق بالقطع، فيمكن أن يؤخذ حينئذ وسطاً ويكون مسأله أصوليه و لا داعي لإخراجه من مسائل علم الأصول.

ولكن في الوقت نفسه نجد أن الشيخ العراقي (قدس سره) أخرج القطع من مباحث الأصول أيضاً. فلماذا؟

ص: ٢١

١- (١). [س] إن الميرزا النائيني ذكر أن وجوب الإجتنب عن الخمر مثلاً- لم يترتب شرعاً على معلوم الخمريه بل على الخمر الواقعي، وعليه فالحكم الإنشائي مترتب على واقع الخمر، ولكن الحكم الفعلي مقيد بالعلم ومن ثم يمكن أخذه وسطاً منطقياً أو لا- أقل أصولياً ولا تكون الكبرى كاذبه؟ [ج] إن العلم على مبنى الميرزا النائيني قيد التنجيز ولا علاقه له بالفعليه، ولعى مبنانا قيد الفاعليه التي هي مرحله عقليه للحكم، ولكن على مبنى الآخوند وكذا الشيخ العراقي فالسؤال وجيه، وتفصيل الكلام إلى المختار.

قد يقال: إنّ النتيجة التي خرج بها الشيخ العراقي (قدس سره) هي أنّ الظن وسط منطقي، ومعه لا معنى للإشكال عليه بكلامه أنه لم يخرج القطع من علم الأصول؟ وإنما لا بدّ من التساؤل أنه لم يخرج من الوسط المنطقي؟

وقد يقال أيضاً: إنه لا معنى لأن يقال: إنّ كلامه يستبطن الإشكال على الآخوند؛ لأنّ حديثه في الوسط المنطقي لا الأصولي.

و الجواب : أنه يظهر من حديث الشيخ العراقي (قدس سره) إلغاء الفرق بين الوسط الأصولي والمنطقي، و أنّ الأصولي لا يتلخص في الواسطه في الإثبات و إنما يكون واسطه ثبوت أيضاً، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، و من ثم كان الإشكال منه على الآخوند الخراساني صاحب الكفايه.(1)

ص: ٢٢

١- (١) . أقول: بحدود مراجعتي لكلامه في نهايه الأفكار لم أفهم منه ما ذكره الشيخ الأستاذ، و إنما فهمت منه أنّ الظن يكون وسطاً أصولياً [واسطه اثبات] بالنسبه إلى روح الحكم و حقيقته و وسطاً منطقياً بالنسبه لوجود الحكم و صورته، أي إنه طريقي وواسطه إثبات و تنجيز بالنسبه لروح الحكم، و موضوعي من قبل الشارع في وجود الحكم و تكامله و فعليته؛ و الموضوعي كما قرّر الميرزا النائيني (قدس سره) ليس وسطاً أصولياً و إنما وسط منطقي و مسأله فقهيه من هذه الحثيه، فلا بدّ من الإشكال على الآخوند (قدس سره) أنه لم يصنّفه في الفقه بعد أن كان مأخوذاً شرعاً في الفعلية التامه؟

رأى المحقق الإصفهاني

إنَّ الشيخ الإصفهاني (قدس سره) أخرج القطع من مباحث الأصول، سواء عرّف الأصول وضبطت مسائله بتعريف المشهور أو بتعريف الآخوند (قدس سره) وتعديله لتعريف المشهور أو بتعريفه المختار، بعد الإلتفات إلى أنّ تعريف العلم يستبطن بيان ضابطه موضوعه ومحموله وغرضه.

أمّا على تعريف المشهور فيخرج القطع لعدم إمكان أخذه وسطاً، لأنه يؤدّي إلى أخذ النتيجة وسطاً.

و أمّا على تعريف الآخوند (قدس سره) فيأتي نفس الكلام في خروج القطع على تعريف المشهور في الشق المشترك بينه وبينهم.

و في الإضافه التي عدّل (قدس سره) بها تعريف المشهور «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل بعد الفحص عن الدليل» فيخرج القطع؛ لوضوح أنّ حجّيته غير منوطه بالفحص والبحث عن الدليل.

و أمّا على تعريفه هو فيخرج القطع؛ لأنّ الغايه من علم الأصول هو إقامة الحجّج، والقطع إذا حصل فهو حجّج بنفسه ولا يحتاج إلى إثبات لحجّيته. و بتعبير آخر أنّ القطع غايه و مسبب لا سبب و وسيله كما هو المفروض في المسأله الأصوليه.

نظريه السيّد الروحاني

أطلق السيّد على القطع أنه حجّج لغويه [أي معدّر و منجز] بمعنى إنه أخذ عقلاً في موضوع التنجيز والتعذير، فهو قطع موضوعي إلا أنه عقلي، فإذا صار موضوعاً صار وسطاً منطقياً

لعلقه الثبوتيه بينه وبين محموله الذى هو حكم العقل بالتنجيز.

و كأنه يريد القول بإمكان دخول القطع فى قياس حقيقى منطقى، إلا أنه ينتج المنجزيه و المعذريه، فيقال:

الخمير معلوم الحرمة.

و كل معلوم الحرمة منجز الحرمة عقلاً.

ينتج: الخمير منجز الحرمة عقلاً.

فالشارع يحتج بالتنجيز على الحكم الشرعى المستنتج من قياس أخذ فيه القطع وسطاً، فالقطع حججه إلا أنه ليس تعديده أصوليه. (١)

وبعض آخر من الأعلام (٢) ينتهى إلى أصوليه بحث القطع من خلال أن الهدف من علم الأصول هو تحصيل التنجيز والتعذير أعم من إكتشاف الحكم واستنباطه، فيكون منجزاً و معذراً، أو إكتشاف المنجزيه و المعذريه مباشره.

ص: ٢٤

١- (١). يظهر من كلام شيخنا الأستاذ أنه يفهم من كلام المنتقى أنه حججه لغويه؛ يعنى ليست تعديده و إنما هى منطقيه، فيحتج المولى بتنجيز الحكم الشرعى. ولكنى أفهم من كلام المنتقى أنه يريد أن يقول: إن القطع حججه لغويه على الحكم الشرعى و إنما كان ذلك بملاك أنه يؤخذ وسطاً فى قياس منتج للتنجيز العقلى، و حينئذ صح للشارع أن يحتج على الحكم لأنه منجز.

٢- (٢). هو المحقق الشيخ بهجت (قدس سره)

إنّ مسائل الأصول على شكلين:

الشكل الأوّل: مسائل تساهم في الإدراك النظري للحكم الشرعي الفقهي الواقعي ومعرفته واستنباطه. وهذا الإدراك إذا حصل يكون غطاءً لإدراك عملي وهو المنجزية والمعدّية.

الشكل الثاني: مسائل تساهم في تحصيل الإدراك العملي مباشره، و تحدّد الموقف العملي للمكلّف من دون معرفه للحكم الشرعي، كبعض مسائل الأصول العمليه، و لذا نجد الآخوند (قدس سره) اضطرّ إلى إضافه «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» لتعريف المشهور من أجل الحفاظ على شموليه الأصول لقطاع واسع ومهم من المسائل، كما نجد أنّ السيّد الخوئي (قدس سره) يعتبر أنّ الغرض من علم الأصول هو التنجيز و التعذير.

و مع هذا، فالقطع يصلح وسطاً منطقياً في قياس يستنبط منه الوظيفة العمليه الفقهيّه، أو المنجزية و المعدّية العقلية تحديداً لا الحكم الشرعي، فيدخل في علم الأصول. فالوسط الأصولي وسط منطقي في الجملة ولا- يختلفان، ومن ثمّ كان القطع مسأله أصوليه.

اشاره

و الفرق بين المسأله الأصوليه و القاعده الفقيهيه هو أنّ المسأله الأصوليه فى طول الحكم الأولى الفقيهيه للأفعال، و ناظره للتنجيز و التعذير بالإضافة إليه، بخلاف المسأله الفقيهيه فإنها متضمنه متن الحكم الفقيهيه على الأفعال.

التقريب الأول لتصنيف القطع فى علم الأصول

بل إنّ مهمه الأصول لا تقف عند تحديد الموقف الشرعى النظرى و العملى، و إنما تتعداه لتحديد الموقف العقلى، و من ثمّ تجد الأعلام بحثوا فى الأصول العمليه العقليه، و الدليل العقلى المستقل و غير المستقل، و أحكام الإمتثال العقليه من الأجزاء و وجوب الموافقه القطعيه، و ما ذاك إلاّ لعموميه الغرض و شموله لمطلق التنجيز و التعذير، الشرعى و العقلى، مع الواسطه و بلا واسطه.

و تحجيم الغرض و تحديده بخصوص استنباط الحكم الشرعى، و بالتالى خروج الكثير من مسائل الأصول من ماهيه علم الأصول، فيكون البحث عنها فيه استطرادياً، بلا مبرر.

و هذا التقريب و جيه و يمكن اعتباره التقريب الأول لتصنيف القطع فى علم الأصول.

التقريب الثانى لتصنيف القطع فى علم الأصول

سيأتى أنّ المختار عدم ملازمه القطع لليقين و أنه أعم منه، و أنّ القطع فى غير حالات اليقين حجّيته ليست ذاتيه تكوينيه، و إنما جعله عقلائيه كالظن، و معه لا بدّ من البحث عن أنّ هذه الحجّيه ممضاه شرعاً أو لا، من دون فرق بين كون القطع قطعاً بالحكم

الشرعى أو فى الفراغ عن الحكم الشرعى واحراز امثاله، و معه يكون فى هذه الحالات من مسائل علم الأصول كالظن. و من هنا تتوجه مناقشه البعض فى حججه بعض أقسام القطع، كقطع القطاع والقطع الناشئ من مقدمات عقليه.

مناقشه مع المحقق الإصفهانى

انتهى الشيخ الإصفهانى (قدس سره) و كذا السيد الروحانى (قدس سره) [فى دورته الأخيره] إلى أن القطع بنحو الموجه الكليه حججه عقلائيه. و من هنا كان على الشيخ الإصفهانى (قدس سره) تصنيفه فى المسائل الأصوليه، مع أنه أخرجه منها حتى على تعريفه (قدس سره) الذى أخذ فيه عنوان الحججه الذى يمكن شموله لكل حججه عقلائيه جعليه ومنها القطع، كما يلاحظ على تعريفه (قدس سره) للفقّه بأنه غير جامع.

و ذلك لأننا بعد أن أعطينا فكره عن غرض علم الأصول و أنه الوصول إلى المنجزيه و المعذريه بواسطة وبلا واسطه، عقليه أو شرعيه، ولا- يختص حينها بالعلم بالحكم الشرعى الأولى، إذ إنّ الكثير من النتائج الفقهيّه [المستنبطه على ضوء التعديل الذى اجرى على علم الأصول] هى أحكام عقليه لا شرعيه أو منجزه و معذره للحكم الشرعى.

بل هناك من يرى انسداد باب العلم والعلمى، و من ثمّ ليس الفقّه عنده العلم بالحكم مطلقاً، كما أنّ من يرى الإنفتاح قد لا يفسّر جعل الحججه بجعل العلم التعبدى، وبالتالي لا يصنف المستنبطات الفقهيّه بالعلم بالحكم مع قلّه العلم الوجدانى.

فكان الأنسب تعديل التعريف بالشكل التالى: «العلم بالحججه على الحكم الشرعى». و قد تبّه على ذلك الشيخ الإصفهانى (قدس سره) فى بعض كتبه. و بتعبير آخر: حيث أننا عدّلنا فى تعريف الأصول و عمّمناه، فلا بدّ من تعميم المطلوب منه [و هو الفقّه] ليأخذ شكلاً ونمطاً ينسجم مع الدليل.

إنَّ الشيخَ الأعظم (قدس سره) فى إحدى تنبيهاته مع الأخباريين و كاشف الغطاء (قدس سره) فى قطع القطّاع، يلفت النظر إلى أنّ بعض القطع ليس حجّجاً تكوينياً وذاتاً و إنما جَعْلًا. وهذا من خفايا مباني الشيخ الأنصارى (قدس سره)، و من ثمّ يؤخذ عليه إخراجهُ القطع من مسائل الأصول أيضاً.

٥ . أنماط وسطية القطع فى القياس

مما تقدم من تقريب وسطية القطع و مناقشه المحقق الإصفهاني (قدس سره) والشيخ الأنصاري (قدس سره) اتضح أنّ القطع طرّاً يؤخذ وسطاً فى قياس ولكنّه على نمطين:

النمط الأول: ما يؤخذ فى قياس اصولى صورى على حدّ تعبير الميرزا النائيني (قدس سره) [أى واسطه فى الإثبات فقط] و هو القطع فى غير حاله اليقين، تُجعل حجّيته من قبل العقلاء وتمضى من قبل الشارع، و من ثمّ يقع كالظن واسطه فى الإستنباط.

النمط الثانى: ما يؤخذ وسطاً فى قياس منطقى حقيقى، أى واسطه فى الثبوت و الإثبات معاً، و هو القطع فى حالات اليقين [و الذى يكون حجّه تكوينيه ذاتيه] حيث يقع وسطاً فى قياس منتج للمنجزيه و المعدّريه عقلاً، و معه تكون المنجزيه و المعدّريه مستنتجه لا- مستنبطه. ولكن حيث إنّنا فى التقريب الأوّل عمّمنا الأصول وأجرينا تعديلاً فى تعريفه، كان شاملاً لكلّ من كبرى الإستنباط و الإستنتاج، فيكون القطع طرّاً مسأله أصوليه.

و لا يقال : إنّ التعديل الذى أجرى مبنائى.

فإنه يقال : إنّ إرتكاز الأعلام وتصريحهم فى بعض الحالات يشهد بما ذكرنا، وقد أشرنا إلى بعضه كتعديل الآخوند (قدس سره) و تعبير السيّد الخوئى (قدس سره)، و كلام السيّد الروحاني (قدس سره)، وإلفات الشيخ الأنصاري (قدس سره) إلى عقلائيه القطع وكذا الشيخ الإصفهاني (قدس سره).

هذا تمام الحديث فى القطع.

تقدّم عن الميرزا النائىنى (قدس سره) أنه يأخذه وسطاً فى قياس صورى و الشىخ العراقى (قدس سره) أخذه وسطاً فى قياس منطقى، بتقريب مبنائى.

و الحقّ ما ذهب إليه الميرزا النائىنى (قدس سره) مع مبناه و مبنائنا، حيث إنه يبنى على أنّ العلم التعبدى قيد فى تنجيز الحكم الشرعى و نحن نبنى على دخالته قيماً فى فاعليه الحكم الشرعى السابقه على التنجيز، و كلّ من الفاعليه و التنجيز طوران عقليان فى الحكم لا شرعيان.

و كذا الشىخ العراقى (قدس سره) - كمذهب رسمى - يرى دخاله العلم فى الفاعليه و معه تبقى وسطيه الظن و العلم التعبدى صوريه.

نعم، على مبنى الآخوند (قدس سره) يتمّ حديثه لدخاله العلم و الظن عنده فى الفاعليه التامه للحكم، و معه يصلح أخذه وسطاً فى قياس حقيقى منطقى كما ذكر الشىخ العراقى (قدس سره) و ليس القياس حينئذ صورياً.

تنبيه: بدءاً يبدو من البحث المتقدم أنه فهرسى و منهجى، إلا أنّ الصحيح إنه علاوه على ذلك هو بحث متمر فى بحث الإجتهد و التقليد، حيث يؤثّر على تعبير الفقيه عن فتاواه لمقلديه.

٢. الحجج

اشاره

ص: ٣١

قد وقع الكلام فيه فى محاور، أهمها:

تقسيم مباحث الحجج.

فى خصوص موضوع الحجّه للمكّلف المجتهد وعمومها للمقلّد.

١- تقسيم مباحث الحجج عند الشيخ

إشاره

فهرس الشيخ الأنصارى (قدس سره) مباحث الحجج وقسّمها إلى ثلاثه أقسام من خلال حاله المكّلف إذا التفت إلى حكم شرعى: القطع، والظن، والشك بالحكم الشرعى.

ثم ذكر أنّ المرجع فى حاله الشك إلى الأصول العمليه، وخصّرها فى أربعة من زاويه الموضوع:

١. الشك فى التكليف مع ملاحظه حاله السابقه، فيجرى الإستصحاب.

٢. الشك فى التكليف، فتجرى البراءه.

٣. الشك فى المكّلف به مع إمكان الجمع، فيجرى الإحتياط.

٤. الشك فى المكّلف به، مع عدم إمكان الجمع، فيجرى التخيير.

ثم إنّ ما يقصده الشيخ الأنصارى (قدس سره) من المكّلف الذى هو موضوع الحجج، الأعم من المجتهد والمقلّد؛ فالحجج لا تقف عند المجتهد، وإنما تعمّ المقلّد، ولكن بحكم عجز العامى عن الإستفاده الصحيحه منها ينوب عنه المجتهد فى ذلك، فالمجتهد نائب عن العامى فى الإستنباط.

سُجِّلت عدّه ملاحظات من قبل الأعلام قبل الآخوند صاحب الكفايه (قدس سره) على هذا التقسيم تناولت:

١. المكلف ؛ حيث يظهر في فعليه كونه مكلفاً ومعه لا معنى لتأرجحه بين الأقسام الثلاثة.

٢. و المكلف ؛ لا يشمل الصبي المميّز مع القول بشرعيه عبادته.

٣. إذا التفت ؛ بأنّ غير الملتفت أيضاً له حكم، ولا يخصّ الملتفت.

و الآخوند (قدس سره) في الكفايه سجّل ثلاثه ملاحظات على تقسيم الشيخ الأنصارى:

الأولى: إنّ أحكام القطع [كوجوب متابعتة] لا- تخصّ القطع بما هو قطع، و إنما هي للقطع بلحاظ متعلّقه، و متعلّقه أعم من الحكم الظاهري والواقعي، فالحكم لا يقف عند القطع بالحكم الواقعي.

في حين أنّ الظاهر من كلام الشيخ الأنصارى (قدس سره) أنه الحكم الواقعي لا غير (١)، بدليل أنه جعل الظن والشك [اللذين هما موضوع الحكم الظاهري] قسيمين للقطع و معه لا- يترتب على القطع بالحكم الظاهري أحكام القطع، علماً أنّ ما يقصده الآخوند من الحكم الظاهري [الذي يقع متعلّق القطع] هو الحكم المماثل وأما بناء على جعل الطريقيه فالمعلوم هو الطريق الخاص، والمظنون الحجّج هو الحكم الواقعي.

الثانيه: إنّ القطع الذي تترتب عليه الآثار هو القطع بالحكم الفعلي لا مطلقاً، ومعه لا يستقيم التقسيم الثلاثي كما أوضحه المحقّق

ص: ٣٤

١- (١). [س] هل العلم بالحكم الظاهري علم بالحكم الأصولي وهو ظن بالحكم الواقعي؟ [ج] يقصد الآخوند (قدس سره) من الحكم الظاهري الحكم المماثل و من ثمّ كان هو المقطوع، والمظنون هو الحكم الواقعي، و أمّا بناء على جعل الطريقيه فالمعلوم هو الطريق الخاص، والمظنون الحجّج هو الحكم الواقعي.

الإصْفَهَانِي (قدس سره)؛ لأنَّ الظانَّ والشاكَّ يتعلَّق ظنُّه و شكُّه بالحكم الفعلي [لعدم الأثر لتعلُّقه بالحكم الإنشائي] و حيث أنَّ الشارِع جعل الظنَّ والشكَّ و عيِّد بهما، بمعنى جعل حكم مماثل ظاهري، فستكون النتيجة هي اجتماع حكَمين فعليين في متعلِّق واحد، أحدهما واقعي والآخر ظاهري و هو محال.

الثالِثه: تداخل قسمي الظنَّ والشكَّ؛ لأنَّ الظنَّ المعْتَبَر يصنّف في الشكِّ، كما أنَّ الشكَّ الشخْصِي مع وجود الظنَّ النوعي المعْتَبَر يصنّف في الظنَّ.

و أضاف المحقق الإصْفَهَانِي (قدس سره): تداخل القطع والظنَّ، فإنَّ القطع بالحكم الظاهري يترتب عليه أحكام القطع، في حين أنَّ الشَيْخ الأنصاري صنّفه في الظنَّ.

و هذه الإلْفَاتَه تنطلق مع الإشكال الأوّل للآخوند (قدس سره) من نكته واحده، لكن كلَّ منهما ركّز على وجهه، فالآخوند (قدس سره) ركّز على عدم جامعيه القطع، و الشَيْخ الإصْفَهَانِي (قدس سره) ركّز على التداخل.

تقسيم الآخوند صاحب الكفايه

إنَّ الآخوند (قدس سره) [تفادياً للملاحظات التي سجّلها على الشَيْخ الأنصاري (قدس سره)] غيّر التقسيم من ثلاثي إلى ثنائي و عمّم فيه المقطوع إلى الواقعي والظاهري، و خصّص الحكم بالفعلي مع تفادي التداخل.

ثمّ ذكر أنه مع الإصرار على التقسيم الثلاثي للشَيْخ (قدس سره) لا بدّ من تقييد الظنَّ بالمعْتَبَر، تخلصاً من التداخل لا أقل، مع بقاء المؤاخذه الأولى والثانية على حالهما، كما غير موضوع الحجج من «المكلف» إلى «البالغ الذي وضع عليه القلم» الظاهر في الشأنيه دون الفعلية و خصّه بالمجتهد فقط.

ملاحظات الميرزا النائيني

إنَّ الميرزا النائيني (قدس سره) ألّفت إلى مجموعته نقاط في هذا البحث:

الأولى : موضوع الحجج هو خصوص المجتهد كما ذكر الآخوند، خلافاً للشيخ (قدس سره) و ذلك لسببين:

١. عدم قدره العامى على الفحص عن المعارض و كيفية الترجيح، و البحث عن الأدله و فيها، فَجَعَلَ الحجج له جعل للعاجز.

و ناقشه الشيخ الإصفهاني (قدس سره) بإمكان حل هذه المشكله [مشكله التعميم] بنظريه النياه التي طرحها الشيخ الأنصارى (قدس سره).

٢. عدم تحقق إلتفات المقلد إلى الحكم، فلا يتحقق معه موضوع الحجج [المكلف الملتفت] فيكون جعل الحجج له لغواً.

الثانيه: سلامه التقسيم الثلاثى للشيخ الأنصارى (قدس سره) من زاويه الموضوع؛ لأنّ البحث فى المحمول يقع عن اعتبار الظن و جعله علماً، و عدم اعتباره و إلحاقه بالشك، و حينئذ لا- معنى لأخذ المعتبر [الحكم الظاهرى] فى موضوع الحجج؛ لأنه أخذ للمحمول فى الموضوع.

الثالثه: ملاحظته على تقسيم الشيخ الأنصارى (قدس سره) لمجارى الأصول و موضوعاتها و استبداله بتقسيم أسلم.

و الفرق الفارق بينهما أنّ الميرزا النائنى (قدس سره) أخذ جنس التكليف [من الإلزام، أو الإقتضاء] و لكن المفهوم من عباره الشيخ الأنصارى (قدس سره) نوع التكليف [من وجوب أو حرمه]، و من ثمّ مع العلم بوجود تكليف إلزامى تجرى البراءه عند الشيخ الأنصارى (قدس سره)، و الاحتياط عند الميرزا النائنى (قدس سره).

الرابعه: حصر مجارى الأصول و موضوعاتها فى الأربعة عقلى لا تعبدى، و من ثمّ لا تخرج حاله الشك عن الإندراج فى أحد هذه الأربعة التي أخذت موضوعات للأصول.

الخامسه: الحصر فى الأصول العقليه الثلاثه عقلى بعد أن كانت

الأحكام العقليه لا تقبل التخصيص. (١)

ص: ٣٦

١- (١). [س] إنّ الذى لا يقبل التخصيص من مدركات العقل هو العقل النظرى و العقل العملى فى خصوص ما كان الموضوع علّه تامه للحسن و القبح كالعدل و الظلم، لا ما إذا كان اقتضائياً كالكذب. و من هنا قد يقال: إنّ الأصول العقليه من مدركات العقل العملى لا- النظرى، فيمكن أن تكون اقتضائيه، فتكون قابله للتخصيص حينئذ. [ج] هناك اتجاه لا يحصر الحسن و القبح الذاتى بالعدل و الظلم، و من ثمّ يمكن تصنيف الأصول العقليه كمفردات إضافيه لمكان حسنها و قبحها ذاتياً. و الإتجاه الذى يحصر الحسن و القبح الذاتيين بالعدل و الظلم و أنّ قبح العقاب بلا بيان - مثلاً - لتعونه بعنوان الظلم، يمكنه القول بأنّ عنوان الظلم القبيح لا يتخلّف عن العقاب بلا بيان ضمن الشروط المذكوره له و حينئذ لا يمكن تخصيصه.

السادسه: الأصول الشرعيه [المحمول] لا تنحصر بالأربعه؛ إذ قد يوجد خامس وسادس، ولكن ستكون مخصصه لأحد الأصول الأربعة بعد أن كان موضوعها أحد الأربعة و ليس الخروج تخصيصاً.

السابعه: إنّ مجموعه من الأصول لم تبحث في الأصول لاختصاصها بأبواب فقهيه خاصه كأصالة الطهاره بالإضافة إلى المفروغيه عن حجّيه بعضها، و المسأله إنما تصنّف في العلم إذا كان محمولها محور شك و إلا كانت من المبادئ؛ و قد نبّه على ذلك السيّد الخوئي (قدس سره) في حجّيه الظهور، و لكننا نختلف معه صغرياً في المثال كما سنبيّن بعد.

رأى المحقق العراقي والمناقشه فيه

إنّ الشيخ العراقي (قدس سره) في نهايه الأفكار إنتهى إلى سلامه تقسيم الشيخ الأنصارى (قدس سره)، وذلك لأنّ تثليث الأقسام بلحاظ ما للأقسام المذكوره من الخصوصيات الموجبه للحجّيه من حيث الوجوب في القطع، والإمكان في الظن، والإمتناع في الشك، فالتثليث كان للإشاره إلى الإختلاف من هذه الجهه.

و ناقشه صاحب المنتقى: إنّ البحث في إمكان حجّيه الظن في قبال ابن قبه ليس بحثاً من مباحث الكتاب، بل هي مسأله مصنّفه في مبادئ بحث حجّيه الظن؛ لأنّ البحث عن الحجّيه و عدمها الذي هو

محمول الموضوع الأصولي يعتمد على الإمكان في مرحله سابقه.

و نوقش أيضاً بالشك الفعلي في حاله وجود ظن نوعي فإنه يصنّف في الظن، فالتداخل مازال قائماً.

إضافه: إلى أنّ المرحوم الفشاركي (قدس سره) [استاذ المحقق العراقي (قدس سره)] نبّه على أنّ «الإحتمال» فيه إراءه ضعيفه للواقع، ومن ثمّ صنّف الشك والوهم في العلم التصوري وإن كان جهلاً تصديقياً، و مع هذه الإراءه يمكن جعل الحجّيه للشك ولا- يمتنع، وذلك بجعل المنجزيه في بعض الحالات لجانب احتمال الحكم كالشك قبل الفراغ، أو مع احتمال الحكم بناء على قاعده حق الطاعه، أو بجعل المعذّريه لصالح احتمال عدم الحكم كما في الشك بعد الفراغ.

وللعراقي توجيه نذكره في نهايه المطاف. هذا كلّه بالنسبه للتقسيم.

ص: ٣٨

رأى المحقق العراقي

و أما بالنسبة للمكلف [موضوع الحجج] فالذى يراه الشيخ العراقي (قدس سره) فى نهايه الأفكار هو عمومه للمجتهد والمقلد، بمعنى أنّ أدلّه الأمارات والأصول تشمل العامى. و إن شئت فقل: إنّ الحكم الأصولى الشرعى لا يخصّ المجتهد و إنما يشمل العامى.

و قد أشار إلى إشكالات ثلاثه فى التعميم وأجاب عنها:

الأول: عدم إلتفات المقلد، و هو الذى ذكره الميرزا النائينى (قدس سره) و المحقق الإصفهاني (قدس سره).

وجوابه:

١. الإلتفات يحصل فى صنف من المقلدين، كرجال الدين الفضلاء المتعمقين الذين لم يصلوا درجه الإجتهد بعد، و بعدم القول بالفصل يعتم الحكم الأصولى للجميع.

٢. إنه يتصور فى جميع المقلدين، حيث يمكن أن يحصل لهم الشك الوجدانى فى بقاء المجتهد على فتواه، مع يقينهم السابق بها فتستصحب.

الثانى: عدم إمكان الفحص للعامى.

و أجاب عنه بما أجاب به الشيخ الإصفهاني (قدس سره)، بإمكان الإستفاده من نظريه النيايه، مبرهنأ عليها بأدلّه الإفتاء والإستفتاء.

الثالث: إنّ تعميم الحكم الأصولى الشرعى للمقلد يعنى جواز إفتاء المجتهد للعامى، بأحد نحوين:

١. بالحكم الفقهي؛ أعمّ من أن يكون حكماً ظاهرياً جزئياً بناءً على نظريه الحكم المماثل، أو حكماً واقعيأ بناءً على جعل الطريقيه، و الجامع أن يكون الإفتاء بالحكم الأولى الجزئى للأفعال كما هو

٢. بالحكم الأصولي الكلي؛ فيفتى له بحجّيه خبر الواحد كبروياً و صغروياً وعدم وجود معارض له و أنّ ظاهره كذا، أو يفتى له بوجود يقين سابق وشك لاحق، و مثله التخيير المذكور في باب التعارض؛ فإنه إذا كان فقهياً فليس محلاً للإستشهاد، إذ لا بدّ للمجتهد أن يفتى بالتخيير كخصال الكفاره؛ ولكنّه إذا كان أصولياً [أى بين الحكمين الأصوليين والحجّتين و بمعنى أنّنا على أنّ التخيير الوارد بين الخبرين المتعارضين هو فى المسأله والحكم الأصولى لا- فى المسأله و الحكم الفقهى] فإنّ للمجتهد أن يفتى بأحدى طريقتين:

الأولى : بما يختاره المجتهد من العمل بأحد الحكمين الأصوليين فيفتى بمفاده تعييناً.

الثانية : أن يفتى المجتهد بالتخيير الأصولى، وأنّ هذين الخبرين ينتخب أحدهما للعمل.

و فى هذا المثال وما أشبهه يظهر الفرق والثمره واختلاف النتيجة بين الفتوى بالحكم الفقهى والأصولى، مع أنّا لم نعهد من الفقهاء من أفتى بهذه الطريقه، ممّا يكشف عن عدم شمول الحكم الأصولى للمقلّد.

وجوابه:

١. إنّ الإجماع لو كان، لا بدّ من إخضاعه للدراسه لمعرفة أنه تمّ، لعدم رؤيه الفقهاء جواز الإفتاء بالحكم الأصولى، أو يرون الجواز ولكن جرت عاداتهم فى الإفتاء بالحكم الفقهى تسهياً على المكلف؛ و مع الشك لا يكشف الإجماع على عدم شمول أدلّه الأمارات و الأصول للمقلّد.

و هذه الإلفاته من الشيخ العراقى (قدس سره) مهمّه فى كلّ حالات الإجماع و الشهره و السيره، فإنه ليس كلّ ظاهره فقهيه تسولم عليها تعنى عدم مشروعيه الطرف الآخر، بل قد يكون مشروعاً ولكن لم يعمل

الفقيه ولايه الإفتاء به لغرض، وحينئذ لا بدّ من فحص هذه التسالمات و أنها على الطرف الايجابى والسلبى أو على الطرف الايجابى من دون أن تكون بصدد نفي الطرف الآخر.

٢. منع الإجماع المدعى، حيث يوجد فى بعض كتب القدماء شىء من هذا النوع، فإنهم يصدّرون الكتاب بأصول الدين، ثم بفتاوى فى اصول الفقه من دون استدلال، ثم بفتاوى فقهيه.

رأى المحقق الإصفهاني

إنّ الشيخ الإصفهاني (قدس سره) ركّز على مجموعه نقاط:

الأولى: إنّ المكلف [موضوع الحجّه] يخصّ المجتهد ولا يعمّ المقلّد للوجهين اللذين أشار الميرزا النائيني (قدس سره) إليهما، مع مناقشته الأوّل كما تقدّم.

الثانية: إنّ التخصيص يلزم منه محذور كما لزم من التعميم، و هو كيفيه شمول الحكم الظاهرى للمقلّد وتخريجه، بعد أن كانت هذه الأحكام مفاد الطرق والأصول التي خوطب بها المجتهد خاصّه.

و أجاب عنه بنظريه التنزيل، و إلاّ لزم لغويه تجويز الإفتاء و الإستفتاء، و معه لا يبقى غبار على التخصيص، و سنتحدّث فى نظريه النيابة والتنزيل والفرق بينهما عند استعراض كلام السيد الخوئي (قدس سره) و المنتقى.

الثالثة: عمّم المكلف إلى المقلّد من زاويه اخرى و هى إنّ جملة من أحكام القطع كالقطع التفصيلى بوجوب ميا، وجملة من الأصول العقلية كالبراءة من فتوى المجتهد عمّ المقلّد أيضاً، فلا وجه عندها للتخصيص بالمجتهد.

الرابعة: ايضاح مؤاخذات الآخوند (قدس سره) الثلاثة على الشيخ الأنصارى (قدس سره) و شرحها.

الخامسة: إشكالات على تقسيم الآخوند (قدس سره) لصالح تقسيم الشيخ الأنصارى (قدس سره) مع حفظ تعميم و تخصيص الآخوند (قدس سره):

١. إنَّ التَّقْسِيمَ هُوَ تَقْسِيمُ الْأَصُولِ لِلأَبْوَابِ الْمَبْحُوثَةِ تَفْصِيلاً فِي الْكِتَابِ، وَيَلَاحِظُ أَنَّ الْمَبْحُوثَ فِي الْكُفَايَةِ مَا يَتَنَاسَبُ مَعَ تَقْسِيمِ الشَّيْخِ الْأَنْصَارِيِّ (قَدَسَ سِرُّهُ) لَا مَعَ تَقْسِيمِهِ هُوَ.

٢. إنَّ الْأَخُونَدَ (قَدَسَ سِرُّهُ) لَمْ يَتَعَرَّضْ فِي التَّقْسِيمِ لِلْحَيْثِيَةِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فِي الْأَبْوَابِ، حَيْثُ بَحِثَ فِي الظَّنِّ عَنِ اعْتِبَارِهِ وَ عَدَمِ اعْتِبَارِهِ شَرْعاً، وَ فِي الْقَطْعِ عَنِ حُجَّتِهِ الْعَقْلِيَّةِ، وَ فِي الشُّكِّ حَرْمَهُ نَقْضِهِ وَ مَنْجُزِيَّتِهِ تَارَهُ، وَ الْبِرَاءَةَ عَنْهُ وَ مَعْدَّرِيَّتَهُ تَارَهُ أُخْرَى وَ حَيْثُ اخْتَلَفَتْ جِهَةُ الْبَحْثِ فِي الْمَوْضُوعِ كَانَ إِخْتِلَافُ الْمَحْمُولَاتِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فِي الْعِلْمِ.

٣. لا- تَدَاخَلَ فِي الْأَقْسَامِ؛ لِأَنَّ مَوْضُوعَ الْأَصُولِ لَيْسَ هُوَ الشُّكُّ بِمَا هُوَ شُكٌّ، وَ إِنَّمَا هُوَ مَنْ لَمْ تَتَمَّ لَدَيْهِ الْحُجَّةُ، فَهُوَ مَوْضُوعُ الْأَصُولِ، لَا الظَّنَّ الشَّخْصِيَّ الْمَقَارَنَ لَهُ، كَذَا فِي الظَّنِّ فَإِنَّ الْحُجَّةَ لِلظَّنِّ النَّوْعِيَّ لَا لِلشُّكِّ الشَّخْصِيَّ الْمَقَارَنَ لَهُ؛ كَذَا لَا تَدَاخَلَ بَيْنَ الْقَطْعِ وَالظَّنِّ، لِأَنَّ الْبَحْثَ فِي الظَّنِّ مَتَرْتَبٌ عَلَى الظَّنِّ بِمَا هُوَ ظَنٌّ، لَا بِمَا هُوَ حُكْمٌ ظَاهِرٌ مَقْطُوعٌ بِهِ.

رَأْيُ الْمُحَقِّقِ الْإِسْفَهَانِيِّ فِي التَّقْسِيمِ

وَ بَعْدَ كُلِّ مَا تَقَدَّمَ يَطْرَحُ نَظْرِيَّتَهُ فِي التَّقْسِيمِ وَ هِيَ:

إِمَّا أَنْ يُقَطَعَ بِالْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ أَوْ الظَّاهِرِيِّ، فَتَتَرْتَبُ آثَارُ الْقَطْعِ.

وَ إِمَّا أَنْ يُظَنَّ لَا بِشَرَطٍ عَنِ الْإِعْتِبَارِ، فَيُبْحَثُ حِينَئِذٍ عَنِ اعْتِبَارِهِ وَ عَدَمِهِ لِقَابِلِيَّةِ أَنْ يُعْتَبَرَ.

وَ إِمَّا أَنْ لَا يَحْصُلُ ظَنٌّ لَا بِشَرَطٍ، أَعْمٌ مِنْ حُصُولِ ظَنٍّ بِشَرَطٍ لَا عَنِ الْإِعْتِبَارِ، أَوْ الشُّكِّ.

وَ السَّيِّدُ الرَّوْحَانِيُّ (رَحِمَهُ اللَّهُ) وَصَفَهُ بِأَنَّهُ أَسْلَمَ تَقْسِيمَ وَلَكِنَّهُ يُوَاجِهُ إِشْكَالَ التَّدَاخُلِ، حَيْثُ أَنَّ الشُّكَّ الشَّخْصِيَّ يَدْخُلُ فِي الظَّنِّ الْمَعْتَبَرِ.

وَلَكِنْ هَذَا الْإِشْكَالُ مَدْفُوعٌ بِمَا ذَكَرَهُ الْإِسْفَهَانِيُّ فِي دِفَاعِهِ عَنِ الشَّيْخِ الْأَنْصَارِيِّ مِنْ أَنَّ الْإِعْتِبَارَ لَيْسَ لِلشُّكِّ وَ إِنَّمَا لِلظَّنِّ النَّوْعِيِّ

تقسيم السيد الخوئي لموضوع الحجج و ما يرد عليه

إنَّ السَّيِّدَ الخَوَّيَّ (قدس سره) عمّم موضوع الحجج إلى المقلّد ولم يخصّه بالمجتهد، وإن كانت غالب الأدلّة والأصول لا تشملها لانحصار طريقه بأماره واحده وهى فتوى المجتهد، كما قد يحصل له القطع - نادراً - بحكم فيعمل بموجب قطعه، و كما أنّ هذه الحالات الثلاث [القطع والظن و الشك] تتأتى فيه بالنسبه إلى أماريته و معه يطبّق أحكامها، فلا فرق بين المجتهد و المقلّد إلا فى طبيعه دليل كلّ منها، مع تعاقب الحالات الثلاث فى المقلّد بالنسبه إلى أماريته.

بعد هذا يتعرض (قدس سره) إلى محذور تخصيص غالب الأدلّة على الواقع بالمجتهد، و أنه حينئذ كيف يفتى المجتهد بأحكام لا تخصّه كأحكام النساء، أو أحكام ليست فعليه فى حقّه، بعد أن كانت الأدلّة التى يعتمدها لا تشمل المقلّد من جهه، وليست الأحكام المستفاده منها من أحكام المجتهد من جهه اخرى.

ويجيب عنه:

١. مع قطع المجتهد بالحكم لا مشكله فى إفتائه، لأنه إفتاء بالواقع، كذا مع قيام الطريق المعتبر.

٢. و أما مع فقد الطريق الوجدانى و التعبدى، فيمكن تخريج الفتوى من طريقين:

الأول: أن يلاحظ المجتهد حاله المقلّد من شك و يقين [إن كان ملتفتاً] و يطبّق عليه الأصل، أى يكون دوره إرشاد المقلّد الذى تحقّق فيه موضوع الأصل إلى المحمول الذى يلائم حالته.

الثانى: أن يلاحظ المجتهد حالته من شك و يقين و على ضوءها ينظم الأصل الجارى فيها، و ذلك فى صورته عدم إلتفات المكلف، و يرجع إليه المقلّد من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إنه مع وجود الطريق المعبر يواجه نفس المحذور، ولا يخلص الأصول، حيث إنه مع عدم شمول الحكم له أو مع عدم فعليته يتساءل عن وجه تعبيد الشارع به، وعن تبرير فتوى المجتهد لمقلده.

ثانياً: في حالة شك المقلد و يقينه وملاحظه المجتهد له تشمل أدلّه الأماره والأصل للمقلد، مع أنه حصر طريقه بالفتوى، وإنزواء موضوعات باقى الطرق والأصول عنه، ومعه لا موضوعيه لشكّه و يقينه.

ويمكن الاجابه عنه: أنه (قدس سره) يرى شموليه كل الأدلّه للمقلد لا خصوص الفتوى ولكن خارجاً لا توجد موضوعاتها فى العامى غالباً، فيتصرف المجتهد بلحاظ شكّه و يقينه، ونادراً ما تحصل للمقلد هذه الحاله فىلحظها المجتهد حينئذ.

و حينئذ سيختلف مع هذا التوجيه رأيه عن الرأى القائل بالتخصيص بتقييد موضوعات الحكم الأصولى بالمجتهد.

حصيله النظريات

و مع هذا تكون حصيله النظريات فى هذا المحور ثلاثه:

١. نظريه التعميم التى تبناها الشيخ الأعظم (قدس سره) [تعميم الأدلّه والموضوع] و تخلص عن محذور التعميم بنظريه النيايه.
٢. نظريه التخصيص التى تبناها الآخوند (قدس سره) و الميرزا النائينى (قدس سره) و كذا الشيخ الإصفهانى (قدس سره) فى غالب الأدلّه، مع تقييده موضوعاتها بالمجتهد و تعميمه للموضوع العام، و تخلص من محذور التخصيص فى الغالب بنظريه التنزيل.
٣. نظريه التعميم التى تبناها السيد الخوئى (قدس سره) [تعميم الأدلّه والموضوع] مع إبعاد موضوعات غالب الأدلّه خارجاً عن المقلد، و تخلص عن محذور التخصيص الخارجى بشك و يقين المقلد أو المجتهد، مع طريقه فتوى المجتهد.

الفرق بين الآراء

و هنا تصل النوبه لبيان الفرق الفارق بين الآراء التي ذكرها الأعلام بشكل دقيق بعد الإلتفات إلى مقدمه و هي:

إنّ الإشكاليه المطروحه [سواء مع التعميم أم التخصيص] فى تبرير علاقته المجتهد مع المقلد فى الفتوى ذات بُعدين:

البعد الأول: إشكاليه فتوى المجتهد للمقلد من ناحيه المجتهد، و أنها على أى أساس تكون، و قد ركز السيد الخوئى (قدس سره) عليها فى مقام الجواب.

البعد الثانى: إشكاليه رجوع العامى إلى المجتهد من ناحيه العامى و أنه على أى أساس يكون.

نظريه النيايه

إذا اتضح هذا نقول:

إنّ نظريه النيايه اثبتت جواباً عن إشكال أثاره الشيخ الأنصارى (قدس سره) [بناءً على عموم الحكم الأصولى للمقلد] و هو أنه كيف يمكن للمقلد الإستفاده من هذه الأحكام و أدائها للوصول إلى النتائج الفقيهيه، مع عجزه و عدم قدرته؟

و باختصار فإنّ الإشكال يعتمد على التعميم و التساؤل عن كيفيه العمل مع العموم.

فكان جواب الشيخ الأنصارى (قدس سره) بالنيايه، و من الواضح أنّ هذه الإجابته حلّ للإشكال من بُعدته الثانى، و تخريج لرجوع العامى للمجتهد.

و كان جواب السيد الخوئى (قدس سره) بأماريه الفتوى، بعد أن عرفت أنه يعتمد التعميم أيضاً، ولكن باختلاف مع الشيخ الأنصارى (قدس سره)؛ و من ثمّ جاز للعامى الرجوع اليها. و قد ألفت (قدس سره) إلى ذلك من دون تركيز.

نظريه التنزيل

و أما نظريه التنزيل فانبثقت جواباً عن الإشكال المثار بناءً على تخصيص الموضوع بالمجتهد، بأن مفاد الأقيسه الأصوليه لا يشمل العامى، فالتنجيز يخص المجتهد؛ فكيف صحّ للعامى الرجوع إلى المجتهد و تنجز الأحكام الفقهيّه فى حقّه؟

فكان جواب الشيخ الإصفهاني (قدس سره):

أولاً: إنّ مفاد أدلّه الإفتاء هو تنزيل العامى منزله المجتهد فى أحكامه، فكلّ ما للمجتهد من أحكام فهى أحكام للمقلّد تنزيلاً، و لا يستفاد منها النيابة.

و هذه الاجابه ظاهره فى أنها علاج المشكله فى بعدها الثانى أيضاً.

و الإشكال بأحكام النساء والأحكام غير الفعلية و عدم إرتباطها وتنجزها على المجتهد، و من ثمّ لا معنى للتنزيل فيها؛

مردود بأنها جميعاً منجزه و لو بلحاظ الفتوى، و بالتالى أمكن تنزيل المقلّد منزله المجتهد فيها.

و بهذا اتضح اختلاف المحذورين واختلاف منشأيهما واختلاف الجوابين؛ نظريه النيابة والطرق من ناحيه، ونظريه التنزيل من ناحيه اخرى، فأحد الإشكاليين ينطلق من العموم و الآخر من الخصوص.

كما أنّ النيابة تعين وجوب عمل المقلّد بالحكم الأصولى ولكن لعجزه يعمل عنه المجتهد؛ و الطريق يعنى أماريه فتوى المجتهد، و التنزيل يعنى أنها أحكام خاصّه بالمجتهد، و بالدليل ينزل المقلّد منزله المجتهد.

و بهذا يتضح الخلل فى ما يظهر من المنتقى من توحيد الإشكاليين والجوابين.

و أجاب الشيخ الإصفهاني (قدس سره) ثانياً: إنّ أدلّه الإفتاء لولم يكن مفادها تعميم أحكام المجتهد للعامى لكانت الأدلّه لغواً، ويستفاد ذلك بدلاله الإشاره.

و من كلّ ما تقدّم يتلخّص أنّ هذه التخلّصات الثلاث كلّها عالجت الإشكال في بُعد الثاني، ولم يركّز على البعد الأول للإشكال، إلّا السيّد الخوئي (قدس سره) و صاحب المنتقى.

جواب آخر للسيّد خوئي (قدس سره)

كما أشار السيّد الخوئي (قدس سره) إلى جواب آخر للإشكال و هو:

إنّ حجّيه الطرق والأصول لها ثمره بالنسبة إلى المجتهد و إن كانت الأحكام خاصّه بالنساء أو ليست فعلية في حقّه، و إنما كانت إنشائية، ولكن هذا الإنشاء بالنسبة إلى المجتهد أثره حكم شرعي آخر وهو جواز الإفتاء.

أى إنّ المفهوم من أدلّة الإفتاء أنّ المجتهد كالإمام في بيان الأحكام المجعوله في الشريعة إنشاءً وبنحو القضايا الحقيقية، مع فارق أنّ علم الامام (عليه السلام) بالحكم ينتهي إلى الوحي، و علم المجتهد حاصل من ظواهر الكتاب والسنة.

مناقشه السيّد الخوئي (قدس سره) لتقسيم صاحب الكفايه (قدس سره)

إنّ السيّد الخوئي (قدس سره) دافع عن تقسيم الثلاثي للشيخ الأنصاري (قدس سره)، مناقشاً مؤاخذات الآخوند (قدس سره) الثلاثه عليه بعد استعراضه لها، مع مناقشه التقسيم الثنائي والثلاثي للآخوند (قدس سره) معاً.

و الجديد الذي ألفت إليه [بالنسبة إلى ما تقدّم] أمران:

الأمر الأول: مناقشته لتخصيص الآخوند (قدس سره) القطع بالحكم الفعلي دون الإنشائي، بأنّ الإنشائي الذي لا ثمره فيه ولا أثر هو الإنشائي بداعي التهديد والتعجيز والسخرية، و أمّا الإنشائي بداعي البعث والزجر، والذي يقع في صراط الفعلية، يترتب عليه أثر و هو إنشائي أو هو فعلي مقدّر على حدّ تعبير الميرزا النائيني (قدس سره) [و هو وقوعه موضوعاً لإفتاء المجتهد] فإنّ المجتهد إذا علم بصدور الحكم من المولى وإنشائه في مقام التشريع، له الإفتاء به وإن لم يبلغ مرتبه

الفعليه.

و نضيف إليه ما تَبَّه عليه الشيخ العراقي (قدس سره) في الإستصحاب خصوصاً و في الأصول العمليه عموماً، و بلوره الشهيد الصدر (قدس سره)، بأنَّ الإستصحاب - مثلاً - هل يجرى بلحاظ الحكم الإنشائي، فإذا كان متيقناً سابقاً وشك في بقائه هل يستصحب، كما في استصحاب بقاء الحكم في الشريعة وعدم نسخه، أو أنه يجرى في الحكم الفعلي المحقق الخارجي؟ أو التفصيل [و هو الحق] بين الشبهه الحكميه فيجرى في الحكم الإنشائي الكلي، والشبهه الموضوعيه فيجرى في الحكم الفعلي الخارجي الجزئي.

و على كلِّ حال، جريانه في الإنشائي عموماً أو في الجملة يعني وجود أثر مترتب على الإنشائي، و معه لا داعى لتخصيص القطع بالفعلي.

الأمر الثاني : مناقشه التقسيم الثنائي للآخوند (قدس سره) بأنه غير مناسب في نفسه؛ لأنَّ مورد الحكم الظاهري هو عدم العلم بالحكم الواقعي ممّا يعني أنه في طوله؛ فجمعه في التقسيم يعني أنه في عرض الواقعي، في حين أنَّ الظاهر من التقسيم هو بيان الأقسام بشكل متدرّج.

مختار السيد الأستاذ

إنَّ السيد الأستاذ ينتهي إلى أنَّ موضوع الحجج: المجتهد والمقلد، وليس الإجتهد قيد الموضوع، بل ولا غلبه في المجتهد، خلافاً لما ذهب إليه السيد الخوئي (قدس سره)، و يدفع شبهه الإختصاص بوجوه سبقت الإشارة إليها.

بيان المسالك في حقيقه جعل الحكم الأصولي

ثمَّ يثير بعد ذلك التساؤل المثار حول المجتهد عن المسوّغ لفتواه الذي هو البُعد الأول للإشكال.

ص: ٤٨

و يجيب عنه : إنّ المسالك في حقيقه جعل الحكم الأصولي ثلاثة، وباختلافها يختلف الجواب.

المسلك الأوّل: إنّ الحكم الأصولي عبارته عن حكم كلّ طريقى مشير [لا- كاشف] إلى أحكام فقهيه ظاهريه مماثله للحكم الواقعي المظنون بالخبر وما أشبهه. و مثل هذه الأحكام الفقهيه يعلم بها المجتهد وجداناً و مع علمه لا مشكله فى إفتائه بالحكم الشرعى المعلوم، كما أنه لا مشكله من جهه العامى فى رجوعه إلى المجتهد بعد أن كان مشمولاً بالحكم الأصولي. (1).

المسلك الثانى و الثالث: جعل الطريقيه و الكاشفيه، و جعل المنجزيه و المعدّريه، و مع هذا يثار الإشكال من زاويه المقلّد أيضاً؛ لأنّ الطريق و كذا المنجزيه و المعدّريه يتقوم بالوصول، و المفروض أنها لم تصل للمقلّد، فلا- تكون حجّه فى حقّه، كما أنها ليست حجّه فى حق المجتهد لأنها ليست حكمه أو ليست فعليه فى حقّه.

و الجواب عن إشكاليه المقلّد: أنّ الحجّيه شأنها شأن سائر الأحكام الواقعيه، أو إن شئت فقل: إنّ الحكم الأصولي كالحكم الفقهى فى أنّ له تقرراً بتقرّر موضوعه و إن لم يصل إلى المكلف المقلّد، و العلم لا- يساهم فى وجوده و إنما يتعلّق به بعد وجوده، فالحجّيه موجوده للروايه [الطريق] و إن لم يلتفت إليها المجتهد و العامى، كما أنّ الحكم الفقهى متقرّر و إن لم يعلم به المكلف.

و عبارته ثانيه : إنّ الحكم الإنشائي الأصولي على حدّ الحكم الإنشائي الفقهى لا يتقوم بالعلم و الظن الشخصى، فهما مشتركان من هذه الزاويه. نعم يفترق الحكم الأصولي عن الفقهى فى الفعلية، فإنّ فعلية الفقهى بتحقيق موضوعه، و إن لم يعلم المكلف، ولكن فعلية الأصولي كتنجيزه تتم بالوصول. فالحجّه الإنشائيه شامله لكلّ من المجتهد المكلف و المقلّد من دون فرق بينهما، و إن لم يعلم بها

ص: ٤٩

١- (١). ولكن المشكله من زاويه المقلّد مازالت قائمه، لعدم إمكان رجوعه المباشر إلى الحكم الظاهرى الذى يشملها، فلا بدّ من التوسل بنظريه النيايه لحلّ هذا العجز.

الثانى بل حتى الأول. و فعليتها متقومه بالوصول، و فتوى المجتهد تحقق الوصول للمكلف فتتحقق فعليتها فى حقه.

و أمّا المسوّغ لفتوى المجتهد فى الحجّه التى لا تعنيه، فهو علمه بأنها طريق الجميع، و إن كان المقلمد جاهلاً بها، فيكون وسيطاً فى ايصالها و إعلام المقلد بها، فهو يفتى بما يعلمه وجداناً أنه طريق. (1)

الإتجاهات فى الإستصحاب

هذا كله فى ما عدا الإستصحاب؛ و أمّا فيه فحيث إنه متقوم باليقين و الشك، فقد يقال بعدم تأتى الجواب المتقدم.

و صاحب المنتقى أجاب إنّ الإتجاهات فى الإستصحاب متنوعه: فعلى اتجاه أنه حكم ظاهرى؛ يكون الجواب كالجواب عن مسلك الحجّيه الأول.

و على اتجاه جعل الملازمه بين الحدوث والبقاء، فهذا الجعل إنشائى مشترك لا يتقوم بعلم و ظن أحد، و المجتهد يوصله إلى المكلف بعد علمه بهذا الجعل المتقرر فى عالمه غير المرتبط بحالات المكلف.

و على اتجاه الطريقيه أو التنجيز والتعذير يكون الجواب كالجواب عن مسلك الحجّيه الثانى والثالث.

ثم بعدئذ يناقش المنتقى فى نظريه التنزيل التى ذكرها الشيخ الإصفهاني (قدس سره) مبرراً لرجوع العامى إلى الفتوى بأنّ الشيخ الأنصارى (قدس سره) استدلّ على حجّيه الفتوى [المستفاده من أدلّه التقليد لا من زاويه أدلّه الإفتاء؛ لأنّ الحديث من زاويه المقلد لا المجتهد]

ص: ٥٠

١- (١). [س] إنّ فتوى المجتهد بما علمه تعنى لزوم ايصال الطريق [الحكم الأصولى] أو صحته، لا المضمون الفقهى، مع أنّ الفتوى عاده تكون بالحكم الفقهى الواقعى؟ [ج] نعم، و زاويه البحث هى فى الحكم الأصولى، ولا- إشكال فى الحكم الفقهى بسبب أدلّه الإفتاء و التقليد، و أنّ الذى يحتاج إلى التخريج هو الإفتاء بالحكم الأصولى، وهو الذى يرمى إليه المنتقى.

بالرجوع إلى أهل الخبرة، و رجوع الجاهل إلى العالم الذى قامت سيره العقلاء عليه، و نكته هذا التبانى هو الإنسداد و عدم
تمكن المكلف من الوصول، والتنزيل لا ينسجم مع الإنسداد.

ص: ٥١

إنّ المختار فى المحور الأول من البحث هو أنّ موضوع الحجج خاص بالمجتهد، بل و مقيد به ولا يعمّ المقلد، ويمكن البرهنه على ذلك بوجه:

الوجه الأول: جعل الميزان لمن هو مكلف بالإستنباط

إنّ أدله الأمارات والأصول هى ميزان الفتوى و الإستنباط، بمعنى أنها شرّعت لكى تعتمد أساساً فى عمليه الإستنباط و الفتوى؛ و الميزان إنما يجعل لمن هو مكلف بعمليه الإستنباط لقدرته عليها، وليس هو إلاّ المجتهد.

وذلك نظير ميزان القضاء فإنّ المخاطب به مباشره القادر عليه و ليس عموم المكلفين المتخصصين، نعم حكم القاضى و قضاؤه حجّه عليهم بتوسط إعمال ميزان القضاء.

وبتعبير آخر: إنّ ميزان القضاء شرط فى نفوذ قضاء القاضى و حكمه على المتخصصين، و معه لا بدّ من إحراز هذا الشرط و لو بأصالة الصحه؛ فلو علم بعدم استناد القاضى إلى ميزان القضاء لا يعتمد حكمه، بل التنظير بالقضاء يستبطن الإستدلال على ما نحن فيه؛ فإنّ القاضى يستبطن عمله بالإستنباط و إعمال خبرته فى الأدله،^(١) و الإفتاء، ثمّ التطبيق على الحاله المتنازع فيها، مع أنه لم

ص: ٥٢

١- (١). [س] إنه لم تتضح نكته التعميم للفتوى و أنه بقياس الأولويه أو غيرها؛ ثمّ إنّ الإستدلال بالقاضى بنكته الإستنباط لا تستفاد من ميزان القضاء، ممّا يعنى اختصاص ميزان القضاء بالتطبيق فلا يصحّ التنظير به. [ج] إنّ أدله نصب القاضى وردت فى مورد الخصومه فى الشبهات الحكميه فى الإرث، و أنه يفصل فيها بميزان القضاء، و من الواضح أنه بميزان فتوائى بحت و إن كان الفصل قضائياً، و هذا سار فى كليه الخصومات فى الشبهه الحكميه و حتّى بين المجتهدين، فإنّ الفصل فتوائى بحت، و الميزان هنا لا- يكون حجّه إلاّ- للمجتهد غير المتخصص. ف-«المجتهد» هو الموضوع ل-«جواز القضاء» أى المحمول، مع إعماله ميزان القضاء [الذى هو الفتوى مع البيئه و الأيمان] بدليل: «مَنْ قَضَى بِغَيْرِ عِلْمٍ» الدالّ على اشتراط الإستنباط، و «إنما أفضى بينكم بالبيّنات و الأيمان» الدالّ على ميزان التطبيق، و حيثنّد نقول: إنّ ميزان الفتوى إمّا المجتهد و هو المطلوب، و إمّا الأعم، و معه يجوز للمقلد القضاء، و لو بفتوى مجتهده و من خلالها، و حيث اتفق الأكثر الغالب على شرطيه الإجتهد فى جواز القضاء، فهو دليل اختصاص الفتوى بالمجتهد فينفع فى ما نحن فيه.

يتردد أحد في اختصاص مقاييس القضاء به، والتي هي مقاييس فتيا و تطبيق، ممّا يدلّ على أنّ ميزان الفتوى المجزّده أيضاً يخصّ المجتهد؛ و من ثمّ تجد المشهور عمّوا كثيراً من الشرائط المنصوصه في القاضى كالأفقه و الأورع إلى المجتهد انطلاقاً من النقطه المشتركه و هى الإستنباط.

الوجه الثانى: جواز الفتوى لـ (من تفقه) بمقتضى آيه النفر

إنّ آيه النفر دلّت على جواز الفتوى و الإخبار عن الحكم الفقهي لمن تفقه لا- لكلّ أحد (١)، و التفقه لا- يكون إلا- بالإلمام بموازين الإستنباط من أدلّه و اصول، و هذا لا- يتناسب مع عموم الميزان للعامى مباشره؛ لأنه يعنى جواز إخباره عن الواقع من خلال حجّته التعبدية، مع أنه لم يسمح له بذلك (٢).

ص: ٥٣

١- (١). [س] إنّ آيه النفر وما شابهها يستفاد منها تقييد الإفتاء بالعلم الإجتهدى، و أنّه موضوع الإفتاء مباشره لا- موضوع موضوعه، و من ثمّ لا مشكله فى عموم الميزان؛ لأنّ عموم الميزان مشكل مع أخذ العامى موضوع الإفتاء المباشر. [ج] لا يظهر من الآيه أنّ هناك موضوعين و حكمين منفصلين [أحدهما الحكم بجواز الإفتاء و موضوعه الإجتهد، و الآخر الحكم الشرعى الأ-صولى و موضوعه الأعم] كى يتوجّه ما قيل، و إنّما المفهوم منها أنّ جواز الإفتاء معلق على معرفه طريقه الحكم الأ-صولى الذى لايناله إلاّ المجتهد، و حينئذ يعود الكلام السابق و أنّ العموميه لا تنسجم مع تخصيص الإفتاء بالمجتهد.

٢- (٢). [س] إنّ المقامد لا- يتصور فى حقّه العلم كى يفتى و إلاّ- كان مجتهداً وهو خلف، فلا- مانع من عموميه الميزان حينئذ و ترتب ثمرات اخرى عليه غير الإفتاء. [ج] إنّ يتصور فى حقّه العلم بالحجّه من خلال مجتهده، حيث يقال عنه: إنّ عالم بالحجّه، ولكن تعبداً لا وجداناً.

إن قلت: إن الإخبار والإفتاء موضوعه الفقيه والإجتهد؛ والفقيه شرطها الإلمام بموازين الفتوى والإجتهد، فيستلزم شمول الميزان للعامي، فإن شموله له لا يعني إمكانية إفتائه، لعدم فقاهته واجتهاده.

قلت: إن موضوع الإفتاء المباشر هو الميزان، وشرطه هو المختلف فيه [أنه المجتهد أو الأعم؟]، وحينئذ نقول: إذا كان الميزان عاماً [أي كان موضوعه كلاً من المجتهد والعامي]؛ لأمكن لكل منهما الإفتاء لتحقق موضوعه، [فالمجتهد من خلال خبرته وعلمه، والمقلد من خلال علمه التعبدي (الفتوى) يفتى بالحكم الفقهي]، مع أن المتسالم عليه هو اختصاص الفتوى بالمجتهد وهو لا ينسجم إلا مع أخذ المجتهد فقط كموضوع للميزان.

الوجه الثالث: لغويه عموميه الحكم الأصولي لهما

عموميه الحكم الأصولي لكل منهما، مع عجز العامي الدائم وعدم إمكان الإستفاده المباشرة منها، في حين وجود الطريق الشرعي له وهو إفتاء المجتهد؛ ومن خلال هذه الأدلة لا غيرها، بإضافه علم الشارع بجهله وعجزه، فعموميه الحكم الأصولي حينئذ تكون لغوياً واللغويه مانعه من الإعتبار والجعل مما يعني اختصاص موضوع الحكم الأصولي بالمجتهد.

قد يقال: إنه لا توجد لغويه بعد إمكان الإستفاده من الحكم الأصولي بالواسطة، وكانت الثمره المترتبة عليه مختلفه عن الثمره المترتبة على الحكم الفقهي، كما بين في كلام الشيخ العراقي المتقدم مفصلاً، ومعه لا لغويه في تشريع الحكم الأصولي للعامي وإن كان لا يستفيد منه دائماً إلا بالواسطة، ولكن مع اختلاف الثمره أمكن جعله له.

فالجواب: صحيح أن الثمره مختلفه بين الحكم الأصولي بالواسطة

والحكم الفقهي، و معه ترتفع اللغويه من هذه الزاويه؛ ولكن تبقى هناك إشكاليه فى التقنين من زاويه اخرى، و هى الطويله الدائمه بين فردى الموضوع [المقلد والمجتهد] بناءً على التعميم، حيث أنّ المقلد دائماً وأبداً يستفيد من الحجّه بتوسيط إخبار المجتهد.

الوجه الرابع: اختصاص الحكم الأصولي بـ (من يعرف) بمقتضى الأخبار

إنّ الروايات تخصّ الحكم الأصولي الشرعي و الحجّه الأصوليه بمن يعلم و يعرف، كما فى الروايات التى دلّت على أنّ فهم القرآن لا يتسنّى إلاّ لمن يعرف الناسخ من المنسوخ (1)، و الروايات التى دلّت على أنّ فى حديثهم: ناسخاً و منسوخاً و عاماً و خاصاً، و لا يحقّ لأحد العمل به إلاّ بعد معرفه هذه.

و من الواضح أنّ العلم والمعرفه و ما شاكلهما من المفاهيم التى تعنى الإجتهد، ممّا يعنى أنّ المخاطب بهذه الأحكام إنشاءً خصوص المجتهد لا الأعم منه و من المقلد.

و هذا الفهم من الروايات هو الذى عبّر عنه علماء الأصول أنّ كلّ حجّه مشروطه بالفحص و العلم، أى إنّ الحجّه لا تكون حجّه إلاّ مع الفحص و العلم بحجّيتها و عدم وجود مخيّص و معارض لها و حاكم عليها، و هو من باب أخذ الملكة فى معرفه الحكم الأصولي فى موضوع نفسه، و ليس يعنى أخذ العلم التفصيلي بالحكم الأصولي فى موضوع نفسه الذى يلزم منه المحاذير فإنه يبقى شرط الفعلية.

الوجه الخامس: اللغويه فى التعميم ببيان آخر

أنه لو بُنى على توجيه الخطاب فى كلّ من الحكم الأصولي و

ص: ٥٥

١- (١). [س] إنّ المجتهد على ضوء بعض المباني فى الحجّيه، يفتى بالحكم الفقهي الواقعي، و على مباني اخرى يفتى بالحكم الفقهي الظاهري لا- بالحكم الأصولي، و هى مفاد الحجّه لا الحجّه و معه لا يصدق عليه أنه عالم بالحجّه. [ج] الحال سيان لو فرض إفتاء المجتهد بالحكم الأصولي فى المسأله المعينه، فإنّ سدّه الفتوى ليس بمأذون للعامى فيها.

الفقهى للمقلد، فإن ذلك يوجب نحواً من التدافع أو اللغويه فى اليقين، حيث إن الأخذ بأماريه فتوى المجتهد ومن ثم المخاطبه بالحكم الفقهى يحصل الوصول التعبدى، ومع فرض مخاطبه المقلد بالحكم الأصولى فإن ذلك يعنى تحقق الوصول التعبدى فى الرتبـه السابقه على فتوى المجتهد، ولا يتأتى ذلك فى المجتهد نفسه، فإن له وظيفتين:

الأولى : عمل نفسه،

والثانيه : الإخبار عن الحكم الشرعى والفتوى به، وقد يرجع هذا الوجه إلى الوجه الثالث.

وبهذا الفهم يتضح الخلل فى كل من نظريه المحقق العراقى (قدس سره) وصاحب المنتقى التى عممت الحكم الأصولى، وأن المجتهد يوفّر شرط فعلية الحجّيه للمقلد، بل إن هذا التوجيه فى مقام رفع محذور التعميم هو إذعان بالإختصاص، فإن فحص المجتهد وإعمال خبرته هو محرز الحجّيه، فهو واسطه و هو المطلوب. و نظريه السيّد الخوئى (قدس سره) تبين اختصاص الأماره وتقيدها بالمجتهد؛ لأنها مرهونه بالفحص والعلم، لا أنه خارجاً لا يستفيد منها سوى المجتهد كما ذهب إليه (قدس سره).

وقد يتساءل: أنه مع اختصاص الحجج بالمجتهد، فمع فرض عدم اجتهاد أحد لا- حجّه فى البين لعدم تحقق موضوعها، فلا تكليف حينئذ، والعلم الإجمالى الموجود بالحكم الفقهى لا يصلح منجزاً لعدم معقوليه الإحتياط فى الجميع، وهذا يدلّ على عموميه الحجّه للجميع لا- خصوص المجتهد؛ و حينئذ لا بدّ من تحركهم لرفع عجزهم للإستفاده من الحجّه ثم الوصول إلى التكليف.

فالجواب:

نقضاً بالقضاء، مع عدم إمام أحد بموازن القضاء، مع أنّ أحداً لم يتوهم عموميه الميزان لكلّ المكلفين.

وحالاً: بوجود أدلّه الوجوب الكفائى لتحصيل الأحكام كآيه النفر

ص: ٥٦

وغيرها فإنها بالجمع بينها وبين ما دلّ على اختصاص الحجّه بالمجتهد تدلّ على أنّ تحقيق الموضوع و هو الإجتهد واجب كفاي، كذا في القضاء، هناك أدلّه على وجوب إقامة العدل، و أدلّه اخرى أنه حق للمجتهد؛ فالجمع بينهما يعنى وجوب تحقيق موضوع ميزان القضاء.

و هناك وجوه اخر على الإختصاص ترجع إلى ما ذكرناه.

محذور الإختصاص بالمجتهد في بيان الإصفهاني (قدس سره) و الجواب عنه

من هنا كان لزاماً الإجابة عن محذور الإختصاص الذي أثاره الشيخ الإصفهاني (قدس سره) ويمكن تلخيصه في:

١. كيف إثبات عموميه الحكم الفقهي الشرعي للعامي، بعد اختصاص الطرق [و بالتالي مفادها الفقهي] بالمجتهد.

٢. كيف تتعلل الحجّيه للمجتهد مع أنها أحكام خاصّه بالمقلّد كأحكام النساء مثلاً؟

٣. من أين تكون الحجّيه حجّه على المقلّد ولو بالواسطه وكيف؟

والإجابة عن الإشكال الأول: إنّ الأحكام الفقهيّه لمّا كانت مشتركه بين الجميع [العالم والجاهل] كان ثبوتها لموضوعاتها الواقعيه بما هي هي، لا- بما هي في منظور المجتهد، فمفاد دليل أقلّ الطهر مثلاً يثبت الحكم للمرأة بما هي، لا للمرأة في منظار المجتهد.

والإجابة عن الإشكال الثاني من زاويه المجتهد: فعلى مسلك الطريقيه فهو يخبر بما يعلم به وجداناً أو تعبداً، و كذا على المسالك الأخرى في الحجّيه، و لا داعي لتخصيص المنتقى العلم بالحجّه بالعلم الوجداني؛ لأنّ دليل حجّيه الخبر مثلاً قد يكون ظنياً كما ذكر السيد الخوئي (قدس سره) فلا علم وجداني بحجّيته حينئذ وإن وصل في النهايه إلى العلم.

نعم هناك علم تعبدى بالحجّه و هو كاف في جواز الإخبار؛ بدليل

ما ذكر في بحث الشهادات بجواز الإخبار مطلقاً حتى في غير باب الإنشاء بالعلم التعبدى ولم يحصر بالعلم الوجدانى، بل عمم قوم جواز الإخبار في باب الشهادات حتى لو كان مستنداً إلى أصل عملى. هذا كله في توجيه إفتاء المجتهد إذا اعتمد على دليل شرعى.

و أما توجيه إفتائه إذا اعتمد على:

[أ] حكم عقلى واقعى (اجتهادى) كإدراكات العقل المستقله وغير المستقله.

[ب] حكم عقلى ظاهرى (فقهائى) كالإدراكات العقليه التى أخذ فى موضوعها الشك كالبراءه العقليه.

ففى الحاله الأولى فالأمر هين مع الملازمه مع حكم الشرع، حيث يكتشف به حكم الشرع ويعلم به، وعلى ضوء علمه هذا يفتى بالحكم الشرعى.

لكن هناك مسلك آخر فى هذه الإدراكات المستقله [نتعرض له فى بحث حجيه العقل] من أنه لا- حاجه فيها إلى كبرى الملازمه واكتشاف حكم الشارع، بل إدراك العقل بنفسه حجه على الواقع مباشره، منجز و معذر فى عرض حجيه الكتاب و السنه، و إن لم تكن أو لم تثبت الملازمه.

و نظير هذا المسلك موجود فى السنه، خلافاً لما تبناه العلامة الطباطبائى (قدس سره) من أن حجيه السنه ترجع إلى الكتاب و ليست فى عرض الكتاب، علماً بأننا نقبل الطويله فى العقل، و نرفضها فى السنه و إنما هى فى عرض الكتاب و التفاصيل إلى مكانها. فالكلام فى حكم العقل المستقل على مسلك العرضيه و توجيه الإفتاء على طبقه يأتى بما سيقال فى الحكم العقلى الظاهرى.

وفى الحاله الثانيه هناك اتجاهان فى الأصل العقلى:

الإتجاه الأول: والذى تبناه الميرزا الكبير (قدس سره) أن الأصل يرجع إلى الملازمه العقليه بين الأصل العقلى والأصل الشرعى، ومعه لا مشكله فى الفتوى.

الإتجاه الثاني: وهو المعروف، أنه إدراك عقلي منجز ومعدّر من دون كشف أبداً عن موقف الشرع، و معه لا- يفتى الفقيه إلا بالحكم العقلي، فلا بدّ من إيضاح ذلك في بدايه رسالته أو عند كلّ حكم حكم، خاصّه على مسلك البعض من أنّ الفقيه في هذه الحالة لا يستطيع الإفتاء بالحكم العقلي؛ لأنّ أدلّه حجّيه الفتوى دلّت على حجّيتها في الحكم الشرعي، فغايته أنه يفتى ليرشد إلى حكم العقل، فلا بدّ أن يحصل لدى المكلف.

والإجابة عن الإشكال الثالث من زاوية المقلد: إنّ الشارع نصب طريقاً على الطرق و الحجج يعتمد المقلد، وهو الفتوى و إن كان يبدو من عبارات الأعلام أنّ الفتوى طريق الواقع، ولكنّه مسامحه بل هي كالمراه على المراه، فإنها وإن حكت الواقع ولكنها تحكى بالواسطه، فحجّيه الحكم الأصولي على المقلد بواسطه الفتوى.

الفتوى بالحكم الفقهي لا تعني الفتوى بالحكم الأصولي

وقد يتساءل: أنّ هذا البيان يعني حجّيه الحكم الأصولي للمقلد، و من ثمّ جواز العمل به، مع أننا إنتهينا إلى عدم ذلك و أنه مختص موضوعاً بالمجتهد. نعم هو شرط لحجّيه الحكم الفقهي وفتوى المجتهد، فلا موضوع لإشكال الشيخ الإصفهاني (قدس سره) فضلاً عن الجواب.

والجواب: كما أنّ هناك فرقاً بين أن يفتى المجتهد للمقلد بالحكم الأصولي وبين أن يفتى له بالعلم الفقهي، نظير ما ذكر في الفرق بين الفتوى بالتخيير الأصولي أو بالتخيير الفقهي في موارد تعارض الخبرين؛ كذلك الحال في المقام فإنّ الفتوى بالحكم الفقهي ولو بالواسطه لا- تعني الفتوى بالحكم الأصولي، أي إنّ المقلد ليس مخاطباً بالحكم الأصولي، غايه الأمر إنّ فتوى المجتهد التي هي طريق بالواسطه للمقلد، مشروط بأن تستند إلى حكم اصولي تامّ في حقّ المجتهد، نظير الحال بين نفوذ شهاده الشاهدين لدى القاضي،

فإنها مشروطه بالحس في التحمل؛ و نظير نفوذ حكم القاضى فى الخصومه أو الهلال، فإنه مشروط بتماميه شرائط البيئه عند القاضى لا عند المتخاصمين.

اختصاص موضوع الحجج بالمجتهد

ويتلخص من كل ما تقدم: اختصاص موضوع الحجج بالمجتهد بنحو التقييد، و على مستوى الإنشاء فى الحكم الأصولى، و إن المقلد غير مخاطب بها؛ نعم هى شرط فى حجيه الحكم الفقهى الذى توصل إليه المجتهد على المقلد، و إن محذور الإختصاص بكل أبعاده وهمى لا حقيقى.

شمول المقسم للمقلد

ولكن مع كل هذا فالمقسم يشمل المقلد؛ لأن من مسائل الحجج ما يخص المقلد كحجيه الفتوى، بل وكذا القطع لا تخص آثاره المجتهد، بل تعم المقلد، كما لو قطع بالحكم الظاهرى [الفتوى].

إضافه إلى أنه يبحث فى الأصول العمليه - و لو استطراداً - عن الشبهات الموضوعيه وهى تشمل المقلد، فلا بد من تعميم المقسم بما يشمل هذه الإستطرادات المبويه.

و إن تخصيص موضوع الحجج بالمكلف بدون مبرر؛ لأن البحث فى أدله الحجج و مؤدياتها أعم من الوضع و التكليف، و الحكم الوضعى لا يخص المكلف.

الإشكال على قيد الإلتفات

إن قيد «إذا التفت» لا مبرر له؛ لأن وجود الخبر و ان لم يلتفت إليه المجتهد موجب لحجبيته، مع الإختلاف بين الأعلام فى أنها حجيه إقتضائيه أو فعليه، و إن كنا نميل إلى أنها حجيه فعليه [كما التزم الأعلام بذلك إرتكازاً] و أن الإلتفات قيد فاعليه الحكم الشرعى الأصولى.

وبتعبير آخر: إنّ الحكم الأصولي كالحكم الفقهي لا تتقوّم فعليته فضلاً عن إنشائيته بالعلم و الإلتفات، أى لم يؤخذ العلم قيداً فى موضوع هذا الحكم، و إنما هو دخيل فى فاعليه الحكم مع عدم التقصير، و إلا فمع التقصير لا يؤثّر الجهل على فاعليه الحكم أيضاً و لا- يكون معدماً لها، خلافاً لمن ذهب إلى أنّ الحجّيه فعليتها بالوصول؛ نعم فى بعض الأ-صول العمليه اخذ الشك و الإلتفات فى فعليتها، و إن خالف الآخوند (قدس سره) فى الإستصحاب و أخذ فى الموضوع طرفى الملازمه دون الشك و اليقين.

قد يقال: كيف ينسجم هذا الكلام مع ما تقدّم من أنّ العلم قيد الإنشاء، و من ثمّ كان المخاطب بالحكم الأصولي خصوص المجتهد، بينما هنا جعل العلم و الإلتفات قيد فاعليه الحكم.

فالجواب: أنّه لا- تنافى بينهما، من جهة أنّ الإلتفات و العلم الذى هو قيد الفاعليه هو الإلتفات الشخصى و الوصول الشخصى للمجتهد، و أمّا العلم الذى هو دخيل فى الإنشاء و الفعليه هو الوصول النوعى كروايات الوسائل و ملكه المجتهد، فالروايات المشار إليها إنشائية إبتداءً، و فعلية فى حقّ المجتهد لوصولها النوعى مع ملكه المجتهد، و لا تكون فاعله حتّى يعلم بها علماً شخصياً أو يكون مقصراً فى البحث عنها.

الدفاع عن التقسيم الثلاثى للشيخ

إنّ التقسيم الثلاثى للشيخ الأنصارى (قدس سره) مقبول و جيّد و لا بدّ منه، و كلّ البدائل مرفوضه بما فى ذلك تقسيم الشيخ الإصفهاني (قدس سره) الذى يعدّ أسلمها، و الوجه فى ذلك:

١. إنّ الباحث فى مسأله حول حكم و محمول ذاتى لموضوع تلك المسأله، لا يصحّ له فرز الموضوع عن الموضوع الآخر على ضوء نتائج المحمول، و إنما على ضوء ما قبل البحث عن ثبوت أو لا ثبوت المحمول، بل لا بدّ أن يتمّ على أساس آخر، و أسلم الأسس هو

الفرز الطبيعي، حيث إنّ طبيعه الظن تختلف عن القطع.

و غايه ما يلزم من هذا الفرز هو التداخل، ولكنّه تداخل محمولى لا موضوعى؛ لأنه مرتبط بالإعتبار و عدمه و لا اشكال فيه، بل حتّى لو كان التداخل موضوعياً بأخذ بعض الظن مصداقاً للشك وبالعكس، لا يؤثر على انقسام الموضوع لعدم صحّحه أخذ نتائج المسأله فى موضوعها، بل يؤخذ الموضوع طبيعياً، ثمّ قد يجرى عليه تعديل أو تغيير عند الدخول فى تفاصيل البحث ولا مانع من ذلك، إذ لا يشترط منطقياً بقاء الموضوع على حاله عند الإنتهاء من المسأله.

الفرق بين تحديد موضوع العلم وتحديد موضوع فصوله

وهنا قد يتساءل: إنّه ما هو سبب تحديد الموضوع فى كلّ علم، ولماذا لا يكتفى بموضوع شاخص فى بدايه البحث ويتمّ ضبطه وتحديدده داخل العلم، ويعطى فى الأخير تحديد كامل للموضوع مأخوذاً بعين الإعتبار التحقيقات التى تمّت والتي لم تكن فى بدايه الدخول للعلم؟

فالجواب: إنّ مقام تحديد موضوع العلم غير مقام تحديد موضوع فصول العلم و أبوابه؛ فإنه فى الأوّل ينبغى المدأقه كى يكون المتعلّم والباحث على جانب من البصيره بحيثيه مسائل العلم عن العلوم الأخرى و كى ينضبط فرز مسائل كلّ علم عن العلم الآخر، بخلاف الحال فى أبواب وفصول العلم الواحد، فإنّ تمييز شقوق البحث قبل النتائج لن توجب اضطراب البحث مادام الفرز حاصلًا فى نهايه المطاف.

٢. هناك خلاف بين الأعلام فى أنّ الظن المعتبر هو الشخصى أو النوعى و كذا الشك، و من ثمّ لم يقَيّده الشيخ الأنصارى (قدس سره) بشىء، لاختلاف المشرب فى المسأله. و معه ينحلّ التداخل؛ لأنّ من يأخذ النوعيه لا تداخل بين الظن النوعى والشك النوعى عندها، و من يأخذ الشخصيه لا تداخل بين الظن والشك الشخصيين أيضاً.

٣. إن إراءه الظن تختلف عن إراءه الشك، حيث أنها أقوى منه، ومن ثم فرز عن الشك بهذا الإعتبار وإن اتحدا أحياناً في الحكم والمحمول.

ص: ٦٣

اشاره

أشرنا سابقاً إلى أصوليه بحث القطع، وعلى ضوء ذلك أجرينا تعديلاً في تعريف علم الأصول وعلم الفقه. ونريد هنا الإلفات و التأكيد على تعديل آخر وهو أنّ الأصول هو تحصيل الحجّ على مطلق الحكم الشرعي الأعم من ما يرتبط بأصول الدين و فروع، و لا موجب لتخصيصه بالحجّ على الأحكام الفرعية.

كذا الفقه لا بدّ أن لا يقيّد بالفرعية، فإنه في الآيه و الروايه و كلام القدماء يشمل الاعتقاد و العمل، و إن كان الواقع الخارجي للدراسات الفقهيه اليوم أنها مرتبطه بالفروع فقط، بل السائد في أذهان البعض أنه مصطلح يعنى علم الفروع.

ولكن الصحيح أنه بحسب واقعيته و حدّه و ماهيته عام و شامل للأصول، بل وللأخلاق والآداب أيضاً، و من ثمّ تجد الفقهاء عندما يواجهون مسأله فكريه في الأصول الدينيه لا يعتمدون فيها على تحقيقات المتكلم و إنما يبحثون فيها و بدقه، كما يبحثون في أى مسأله اخرى فرعيه، كما نراه في ضابطه الكفر و الايمان و غيرها من المسائل.

علم الأصول تمهيد للفهم الدينى

فعلم الأصول يمهّد ويرشد للفهم الدينى الفقهى مطلقاً، في الفكر والعقيده، و في القانون و الفروع، و في الأدبيات الدينيه والأخلاق.

وبعبارة اخرى: إنّ علم الأصول يبحث عن شؤون الاعتبار الشرعي، و يمنهج أدوات استنباط الحكم الشرعي، فمادام للاعتبار والحكم مجال كان للأصول مجال و دور.

و في العقائد يوجد حكم شرعي متعلّق بفعل القلب الذي هو عقد القلب و الايمان في كلّ تفاصيل العقيده، بل حتّى في امهات المسائل

عدا التوحيد، بل حتى في التوحيد على بعض التحقيقات من دون أن يلزم من ذلك الدور.

وجه الحاجة إلى الاعتبار الشرعي

وقد يتساءل عن الحاجة للحكم الشرعي المولوي في هذا المجال بعد أن كان هناك الإدراك النظري للواقع المبرهن و المستند على أسس المنطق، الذي يدفع الإنسان باتجاه إتخاذ الموقف العملي وهو الايمان وعقد القلب.

فالجواب: أنّ الاعتبار الشرعي إنما هو لترويض الإنسان في قواه العمّاله، وبما أنّ هذه القوى قد لا تستجيب في أداء دورها للقوى الدرّاكه النظرية كانت بحاجة إلى الترغيب والترهيب المحفز لها عبر الاعتبار الشرعي.

و من ثمّ نجد أنّ مشهور المتكلمين والفقهاء أقرّوا فكره وجود حكم شرعي في تفاصيل العقيدة، بل وحتى في بعض اصولها.

كما أننا نلاحظ أنّ علماء الأصول لم يدّخروا فرصه لإقحام العقيدة في بحوثهم، فبحثوا عن إمكان إثبات الفكره العقيديه بخبر الواحد، كما بحثوا ذلك في الظنّ الإنسدادي و بحثوا عن حجّيه الدليل العقلي و شؤون اخرى فيه و الإمتثال الإجمالي في العقيدة وغير ذلك.

كما يبحث في الأصول عن طبيعه العلاقه بين مصادر الإستنباط و دليل الفكر الإسلامي [الكتاب و السنه و العقل] و أنها في عرض البعض أو أنّ العلاقه طوليه، و ما هو المحور في هذه الثلاثه.

منهج الإدراك النظري هو البحث العقلي

نعم، الإدراك النظري للواقع العقيدى كإدراك وجود الله و ما شابه يخضع في منهجه للمنطق و البحث العقلي لا لأصول الفقه؛ لأنه لا يرتبط بالاعتبار الشرعي، و إنما هو أمر تكويني مرتبط بالإنسان. ولكن مع ذلك قد يقال بإمكان تدخّل الشارع لإرشاد و توجيه هذا الإدراك إلى التوجيه الصحيح، ومعّه يلمس الحاجة إلى اصول الفقه

أيضاً.

و يعزّز ذلك التعريف المشهور للتصور والتصديق، و أنّ التصور هو الصورة الحاصله في النفس، والتصديق هو الإذعان، على خلاف في أنه تمام التصديق أو مع الصورة.

توضيح ذلك: إنّ العلاقة بين العلم والعمل متبادله، فكما أنّ القوه العمليه تتأثر بالإدراكات النظرية، كذا الإدراكات النظرية - بقاءً - تتأثر بمشاغبات القوه العمليه، حتّى ربما يؤدّي ذلك إلى محو هذه الإدراكات وطمسها؛ كما أنّ وجود الإدراك وإفاضة على الإنسان وان لم يكن اختيارياً، إلّا أنه لا يتمّ إلاّ بعد الإعداد الإختياري له وهو حركة الفكر و هذا الإعداد قد لا يكون موفقاً تماماً ممّا يؤدّي إلى خلل في الإدراك المفاض حينئذ.

إزاء كلّ هذا يتدخّل الشارع لتأمين إدراكات نظريه سليمه، كما نلاحظه في النهي عن قراءه كتب الضلال وأمثاله، فالباحث النظرى لا بدّ أن يستعين بالشارع، ومن ثمّ يحتاج إلى اصول الفقه أيضاً كمنهج للوصول إلى توجيهات الشارع وفهمها.

و يؤكّد ما ذكرناه ما ذهب إليه مجموعه من الفقهاء و المتكلّمين من أنّ من كان ظاناً أو متيقناً ولكن بمرتبته دنيا من اليقين، و حصل الإعتقاد و التسليم و الإذعان على مستوى الفعل القلبي، كفى ذلك في نجاه العبد و إن لم يحصل على إدراك نظري تامّ.

و ذهب البعض الآخر إلى أنّ الشاك إدراكاً والمدعن المخبت عملاً يكفي أيضاً، بل ذكر بعضهم أنّ غالب المكلفين لا يملكون على صعيد النظر إلّا الظن، ولكن على مستوى العمل يوجد إطمئنان أو قطع وسكون في النفس.

و هذا لا- يعنى التقليل من أهميه معرفه النظرية و الوصول باليقين إلى أعلى درجاته، فإنّ المراتب العاليه والعصمه عن الذنب والرقي في سلّم الكمالات الوجوديه يتم من خلالها. وما ذكرنا من تدخّل الشارع بالإعتبار والأمر، واستفاده العبد منه على مستوى

العمل القلبي إنما هو لتأمين الحد الأدنى للعقيدة المنجى للإنسان، و مما تقدّم تبلور العلاقة بين علمى المنطق و الأصول، و أنّ الثاني مكمل للأول بالنسبة إلى الفكر والعلوم الدينيه، و يمكن أن نحدّد زوايا التكميل ضمن:

١. إنّ المنطق يعنى منهجيه الفكر البشرى بوضع موازين تؤمّن الحصول على إدراكات نظريه صحيحه، ولم يوجّه عنايته للإدراكات العمليه ووضع موازين تؤمّن صحه تصرف القوى العمليه فى الانسان، فكان الرجوع فى ذلك إلى الإعتبار الشرعى، ومعه احتجنا إلى الأصول الذى هو منهج فهم هذا الإعتبار و قوانينه.

٢. إنّ الكتاب والسنة بإضافه العقل [بمقولاته البديهيه والنظريه] مواد قياس ينتج المحمول والحكم الدينى و اكتشاف مجهولات النظريات الدينيه، و هذه المواد قد تتعارض و لم يعالج المنطق هذا التعارض، فأخذ الأصول على عاتقه وضع حلّ لهذه الإشكاليه.

٣. اعتبار الظن كبديل للعلم، ومفردات الظن المعتر، ومساحه الظن المعتر و أنها تعمّ اصول الدين كلاً أو بعضاً أو تخصّ الفروع، و كذا مسأله التقليد و حدوده، لم تبحث فى المنطق و إنما تبحث فى علم الأصول.

و أما الفرق بين المنطق وأصول الفقه بالنسبه للعقائد كالفرق بين الفلسفه والكلام^(١)، فالكلام يطبق المنهج المزدوج [العقل و النقل]

ص: ٦٧

١- (١). [س] إن علم الكلام كثيراً ما يعتمد حكم العقل العملى [الحسن والقبح] حتى أنه يشكّل المسحه العامه، ابتداءً من فعل الله تعالى وانتهاءً إلى المعاد، بخلاف الفلسفه، فلماذا كانت هذه الظاهره؟ [ج] صحيح، و إنّما ذلك لسهولتها وفهم العامه لها، وهو المنسجم مع وظيفه علم الكلام [والتي هى إرشاد الناس وتوجيههم]، و الملاحظ أنّهم استخدموا العقل العملى حتى فى بعض الصفات الذاتيه، كما أنّ الفلسفه استعملت العقل النظرى بدل العملى فى فعل الله تعالى فى بحث العنايه الإلهيه من دون ظهور ذلك فيحتاج إلى بيان، إضافة إلى أنّها أهملت البحث النظرى فى النبوه و الإمامه كبحتهم فى الإلهيات. إن قلت: إنّ العقل النظرى أيضا فيه بديهيات، ومن ثمّ فهى واضحه للجميع كالعقل العملى؟ قلت: إنّ واحده من الأسباب وراء استخدام الكلام للعقل العملى دون النظرى مع أنّ فيه بديهيات يفهمها الجميع، هو أنّ الربط نظرى والتعميم إلى المجردات يحتاج إلى تجرّد، بالإضافة إلى أنّ الإنسان ذو عقل جمعى فينسجم مع المشهورات. [س] فى العقل العملى غايه ما يثبت أنّه لا ينبغى بالنسبه لله تعالى ولكنه لا يعنى الوقوع والالتزام منه سبحانه، فكيف نثبت ذلك؟ [ج] من خلال مقدمه تتدرج فى العقل النظرى و هى أنّه كمال مطلق ولا نقص فيه، وعدم فعله لما ينبغى نقص. [س] إذن من هذه المقدمه نواصل إثبات الصفات والعقائد؟ [ج] هكذا فعل الفلاسفه وهو طريق شبيهه باللّم، ولكن علماء الكلام اعتمدوا طريق الإنّ من خلال الحسن والقبح.

على حدّ البحوث الفقهيّة في الفروع، و الفلسفة تستخدم الأسلوب العقلي فقط، فهي بمثابة القواعد الفقهيّة للعقائد إلاّ أنّها عقليه. فالدارس للفلسفة يعتبر دارساً للفقّه و يكون مصداقاً لروايات التفقّه شريطه أن يدرس فلسفه الشيعة، كما يدرس فقّه الشيعة و بنحو يطلع على مؤاخذات المحدثين و المتكلمين على القواعد العقليه المزعومه فضلاً عن الإحاطه بآيات المعارف و رواياتها.

هذا بالنسبه إلى فلسفه المشاء، و أما فلسفه الآخوند صدر المتألهين (قدس سره) التي اعتمدت النقل والعقل والكشف ففرقها عن الكلام هو أنّ الكلام يقبل الظن في النقل في بعض تفاصيل العقيدة ولا يقبله الآخوند (قدس سره) في فلسفته، كما أنّ الآخوند (قدس سره) يتوسّع في الدليل العقلي، في حين أنّ صبغه الكلام العامّه هي النقل؛ إضافة إلى أنّ الآخوند يعتمد العرفان دون الكلام.

و عليه فالمجتهد في الفروع فقط يعتبر متجزياً و لا- يجوز الرجوع إليه إلاّ- إذا كان أعلم في حقله، كما أنّ الإجتهد في العقيدة يلحظ في موازنه الأعلم.

اشاره

ص: ٦٩

إنّ الحديث في هذا البحث ليس عن القطع وإنما عن محموله [أى حجّيته الذاتية]، و به يسلّط الضوء على الموضوع [القطع] ومن ثمّ أحرنا الحديث عن الموضوع بعد المحمول، علماً أنّ الحديث في البحث الأول كان عن قضيه «أنّ القطع حجّيته ذاتيه، أو أمّ الحجج، أو تجب متابعتة» و أنها مسأله أصوليه أو لا، و أنّ القطع بلحاظ حجّيته يؤخذ وسطاً أو لا؟

١ . النظريات في تفسير الحجّيه الذاتيه للقطع

النظريه الأولى:

فُسّر المحمول [الحجّيه الذاتيه] بثلاث تفسيرات:

الأول: إنّ لازم القطع الذاتى هو الكاشفيه عن الواقع، وهذا التفسير هو الذى يظهر من كلمات الشيخ الأنصارى و الآخوند و من تأخر عنهم، بل صرّحوا أنّ قوام القطع الكشف، و أنّ الكشف عين القطع وليس لازماً ذاتياً له.

الثانى: إنّ الحجّيه الذاتيه تعنى أيضاً إدراك العقل ضروره متابعتة. وقد ذكر الآخوند أنّ هذا الإدراك لازم ذاتى للقطع.

و الميرزا النائينى أقرّ الإدراك العقلى و أنه لازم ذاتى تكوينى، ولكن ليس للقطع و إنما لذات المقطوع به.

و الشيخ العراقى بدوره أقرّ وجود الإدراك و لزومه التكوينى ولكنّه قال بلزومه للمقطوع بما هو مقطوع، لا للقطع وحده و لا لذات المقطوع.

و الشيخ الإصفهانى أقرّ اللزوم لذات المقطوع به كالميرزا

النائبي ولكن ذكر أنّ التنجيز يكون بالعلم والقطع.

الثالث: إنّ حجّيه القطع الذاتيه تعنى أيضاً بالوجدان والضروره والبداهه استحقاق العقوبه على مخالفه القطع، بمعنى قبح مخالفه القطع واستحقاق الذم على ذلك، و هو عباره اخرى عن منجزيه القطع.

و الشيخ الأنصارى و كذا الميرزا النائينى و إن علّلا التفسير الثانى بالأول و الشيخ الإصفهانى فى بحث القطع يعلّل التفسير الثالث بالأول، ممّا يعنى أنه نتيجه للأول لا تفسير فى عرض الأول، إلاّ إنه فى النتيجه معنى جديد غير الأول.

هذا و المتأمل فى كلام الشيخ الإصفهانى يلاحظ أنه يستدل على الثالث بكبرى قبح مخالفه التكليف وعصيانه و يطبّقها على ما نحن فيه بتوسط القطع و حقيقته و من هنا ينبثق سؤال: أنّ استحقاق العقوبه - إذن - ليس من لوازم القطع وأحكامه، و إنما من أحكام المقطوع به، فما هو الوجه لاندراجه فى أحكام القطع؟!

النظريه الثانيه:

وهى نظريه المحقق الإصفهانى؛ و قد فسّر الحجّيه الذاتيه بالتفسيرات الثلاثه المتقدمه، ولكنّه اختلف مع النظريه السابقه فى كون اللزوم فى التفسير الثانى و الثالث ليس تكوينياً عقلياً؛ و ذهب إلى أنه جعلى عقلاى، و تحديداً من صنف المشهورات و من قسم الآراء المحموده والتأدييات الصلاحيه.

النظريه الثالثه:

نظريه العلّامه الطباطبائى؛ و هى تتفق مع النظريه السابقه فى أنّ اللزوم فى التفسير الثانى و الثالث ليس تكوينياً و إنما هو جعلى اعتبارى، ولكنّه يختلف مع النظريه السابقه فى تصنيف هذا الجعلى فى باب المشهورات فى قسم الآراء الممدوحه و المدح والذم، و إنما هى من قسم الإعتبارات الإجتماعيه النظاميه، اللازمه للإيراده من حيث أنّ الموجود الإرادى لا يفعل إلاّ بتوسط الإعتبارات.

النظريه الرابعه:

والتي تلوح من بعض كلمات الشيخ الإصفهانى،

و تَبَّأها صاحب المنتقى، وتظهر من كلمات السيد الصدر؛ و هي أنّ وجوب المتابعه لازم عقلي أو تكويني، و أمّا استحقاق العقوبه فهو ليس لازماً تكوينياً و لا جعلياً مشهوراً و إنما جعلي تعبدى شرعي محض؛ لأنّ العقل لا يملك القدره على الإدراك أو الحكم، لا تكويناً و لا جعلاً مشهوراً على إثبات العقوبه أو نفيها. (1)

ثمرات البحث

قبل الدخول في استعراض أدله هذه النظريات وتقييمها، نلفت النظر إلى أهميه هذا الخلاف باستعراض مجموعه من الثمرات:

الثمره الأولى: في تنجيز العلم الإجمالي، فإنه مع كون اللزوم تكوينياً لا- يمكن الترخيص الشرعي في بعض أو كل أطرافه، بخلاف ما لو كان جعلياً، فللشارع الردع أو عدم الإمضاء.

الثمره الثانيه: في تحديد الأصل الجارى عند الشك في التكليف، هل هو البراءه العقليه أو الإحتياط؟ فإنه مع النظرية الرابعه لا مجال للبراءه العقليه بعد أن لم يكن للعقل حكم في مسأله استحقاق العقوبه لا سلباً و لا إيجاباً.

الثمره الثالثه: وجود منفذ وتوجيه لدعوى الأخباريين مع كون اللزوم جعلياً في نزاعهم الشهير مع الأصوليين.

الثمره الرابعه: إنّ الملازمه بين حكم العقل العملي و حكم الشارع تحتاج إلى إثبات مع كون اللزوم جعلياً [و إن أصرّ الشيخ المظفر على وجودها، مع أنّ مبناه مبنى الشيخ الإصفهاني] لأنّ الشارع قد لا يوافق على تشخيص العقلاء في المصالح والمفاسد، بخلافه مع كون اللزوم تكوينياً فإنّ الملازمه واضحه. و هذه الثمره قد تكون نفس الثمره السابقه.

الثمره الخامسه: إنه قد تثار شبهه حول الشريعه والدين الإسلامى على مبنى كون اللزوم جعلياً، و خلاصتها: إنّ أحكام العقل تكون

ص: ٧٣

خاضعه لطبيعته المصالح والمفاسد التي يراها العقلاء، وهي تتغير بتغير الأزمنة والظروف، فلا قانون ثابت عقلائي، و معه ستكون العقائد والشريعة نسيبه و متغيره بعد كون الأحكام الشرعيه أطفافاً في الأحكام العقليه. و أمّا مع تكوينه اللزوم، كما هو مبنى القول الأول و الرابع في وجوب المتابعه إذا كان عقلياً، فلا موقع لهذه الشبهه.

الثمره السادسه: وهي أخطرها وأبلغها أهميه، و هي أنّ كلّ الأدلّه التي يقيمها العدليه في علم الكلام المبنيه على حكم العقل العملى جدليه لا- برهانيه، بناء على كون اللزوم جعلياً عقلائياً؛ لأنّ مواد أقيستها المشهورات لا اليقينيات، على العكس في حاله فرض اللزوم تكوينياً، و هذه ثمره حساسه لا بدّ من التفكير في حلّ لها بناءً على الجعليه.

الثمره السابعه: بناءً على اعتباريه الحسن والقبح نواجه مشكله تعميم مدركات العقل العملى لحكم الله سبحانه وتعالى، حيث إنه يتساءل أنه ما الدليل على أنّ الله تعالى يشارك في هذا الإعتبار؟ بخلافه على التكوينيّه فإننا لا نواجه هذه العقبه.

إشارة

كلام المحقق الإصفهاني حول نظريته يبدأ ببيان مدّعاه وتحديد محل النزاع، ثمّ استعراضه لأدلّته، ثمّ استعراض دليلين مضادّين للسبزواري واللاهيجي والإجابة عنهما، ثمّ استعراض نظريه مضادّه لنظريته و الإجابة عنها.

محور النزاع

إشارة

١. محور النزاع بين الأشاعره والإماميه والأصوليين والأخباريين، والأصوليين بعضهم مع البعض الآخر، هو في الحسن والقبح، بمعنى صحّه المدح والذم على فعل الناشئين من إدراك القوّه العاقله [العقل العملي] لاعتبار العقلاء وتوافقهم على ذلك لغرض حفظ النظام وحفظ النوع، باعتبار أنّ الفعل يشتمل على مصلحه عامه أو مفسده عامه.

و أمّا الحسن والقبح اللذان يقعان وصفين للأفعال ومتعلقاتها بمعنى الكمال والنقص، أو الملائم والمنافى، كحسن العدل بمعنى أنه كمال، فلاخلاف فيه في أنه واقعي تكويني.

كذلك لا خلاف في واقعيه الحسن والقبح بمعنى حبّ الكمال والملائم، وبغض النقص والمنافر، ومثله لا خلاف في العلاقة التكوينية بين مجموعه من الأفعال وبين ما يلزمها من صور حسنه أو بذئته اخرويه وهو المسمّى بتجسم الأعمال الثابت بالبرهان والنقل القطعي كتاباً و سنه و كشفاً.

و مدّعى الشيخ الإصفهاني (رحمه الله) في محور النزاع في قبال مجموعه من المتكلمين والأصوليين هو أنّ هذه القضايا من المشهورات [قسم الآراء المحموده والتأدييات الصلاحيه] من دون أن يكون لها جذر تكويني في حين أنّ آخرين قالوا بتكوينيتهما.

وبعبارة اخرى: إنّ الشيخ الإصفهاني، و المظفر تبعاً له، يصوّران النزاع بينهم و بين الأصوليين بالشكل التالي:

إنّ هناك اعتباراً و توافقاً عقلائياً للمدح والذم لبعض الأفعال بسبب ما تحتويه هذه الأفعال من كمال ونقص ومصلحه ومفسده. و هذا الإعتبار العقلائي لا خلاف في وجوده، إنما الخلاف في أنه البدايه، و أنّ المدح والذم يتولّد به أو أنه يسبقه إدراك عقلي واعتبار فلسفي نفس أمرى، تمّ اعتبار العقلاء و توافقهم على أساسه.

وبعبارة ثالثة: مدح العقلاء و ذمّهم، لا المدح والذم في نفسه، هل هو ذو بُعد واحد و هو الإعتبار العقلائي [الذى هو اعتبار اصولى، يصطلح عليه في المنطق بالمخيّلات، بمعنى الذى لا واقع له ولا منشأ انتزاع واقعى] أو أنه ذو بُعدين، بُعد منه تكوينى واقعى، و آخر منبثق منه اعتبارى عقلائي؟

الشيخ الإصفهاني و يتبعه المظفر [مع النسبه إلى ابن سينا والطوسى] على الأول، و أنّ المدح والذم من العقلاء كظاهره و كحكم إنما هو وليد اعتبار و فرضيه و ايجاد العقلاء.

و لا يخفى أنّ بعض العبارات صوّرت نزاع الشيخ الإصفهاني مع الآخرين بشكل موهم و هو؛ أنّ المدح والذم العقلائي هل هو اعتبار عقلائي أو أنه صفة عينيه تكوينيه واقعيه؟

وهذا كما عرفت ليس ظاهراً من كلام الشيخ الإصفهاني. و من هذا العرض يفهم السرّ في خروج نظريه تجسم الأعمال عن محور النزاع؛ لأنها مرتبطة بالثواب والعقاب وهو غير المدح والذم من قبل العقلاء ماهيه، وإن كان يوازيهما بالنسبه لله تعالى.

موازنه ما أفاده (قدس سره)

إنه (رحمه الله) قد أذعن بعدّه امور، بل وذكر البرهنه عليها:

الأوّل: إنّ القوّه العاقله واحده في العقل النظرى والعقل العملى؛ غايه الأمر الإختلاف في المدركات فنظريه تاره و عمليه اخرى. وإذا

كان الحال كذلك وكانت مدركات العقل العمليه كلها قضايا من مواد مشهوره غير بديهيه، فكيف يمكن للعقل إقامه برهانٍ في هذا الباب؟ فلا بدّ مع هذا الإعتراف [تبعاً للشيخ الرئيس والخواجه نصير الدين الطوسى] من إمكان إقامه البرهان على بعضها من وجود بعض القضايا البديهيه فى هذا الباب وإلاّ فكيف يتمكّن من إقامته.

ومن ثمّ فإنّ الشيخ الرئيس وإن كان أوّل من أبدى وأظهر الخلاف فى الحكم بالبدايه فى الحكماء [تبعاً لما أتى به الشيخ الأشعرى من المغالطه فى الباب] إلاّ أنه مع إعترافه بإمكان إقامه البرهان على بعض تلك القضايا فى باب العقل العملى، قد أقرّ لوجود مواد بديهيه هى الأسّ فى الأقيسه البرهانيه الممكن إقامتها فى هذا الباب؛ وبالتالي فهو لا يذهب إلى كون جميع قضايا العقل العملى داخله فى المشهورات فقط، بل بعضها داخل فى البديهيات أيضاً.

الثانى: كون العدل مشتملاً على المصلحه والكمال، والظلم مشتملاً على المفسده والنقص، وأنّ الأوّل ملائم للقوّه بحسب كونه كمالاً لكلّ منها، والثانى منافر لها لكونه نقصاً لها؛ ولذلك يحبّ الإنسان العدل لما فيه من المصلحه العامّه، وينفر من الظلم لما فيه من المفسده العامّه.

فمع هذا الإعتراف يلزمه تخطئه ما تابع فيه الشيخ الرئيس من أنّ قبح الظلم وحسن العدل إنما يقضى بها الإنسان للإنفعال وللعهاده التى نشأ عليها وتعوّد عليها من تكرار التآديب؛ إذ الإعتراف المزبور يقضى بأنّ نفره الإنسان من الظلم لحيثيه واقعيه فى فعل الظلم، وأنّ حبّ الإنسان للعدل لحيثيه واقعيه فى فعل العدل؛ لملائمه الكمال للقوى ومنافره النقص لها، لا لكون ذلك انفعالاً أو عاده موضوعه جعليه.

هذا وكذلك يلزمه الإعتراف بقبح الظلم وحسن العدل بالمعنى المتنازع عليه وهو صحّحه المدح، فإنّ الذم حدّه الماهوى هو الإخبار بالنقص والشرّ والتوصيف به، والحدّ الماهوى للمدح هو الإخبار

والثناء والتوصيف بالكمال والخير.

فإذا كان الظلم مشتتلاً في نفس الأمر على النقص والشر، فإنّ الذم عليه كان صادقاً مطابقاً للواقع، وإذا كان العدل مشتتلاً في نفس الأمر على الكمال والخير كان الحمد والمدح عليه صادقاً مطابقاً للواقع.

الثالث: كون آراء العقل العملي والمشهورات من التأديبات الصلاحيه والخلقيات ويلزمه الإذعان بواقعيه هذه القضايا؛ إذ أنها واجده للصالح والمصلحه والكمال وكذلك كونه من الخلقيات، حيث إنّ الكمالات الخلقية والشرور الخلقية حيثيات واقعيه، غير معلوله لآراء العقلاء بما هي آراء توافقوا عليها من دون وجودها في الواقع، كما هو الحال في قضايا الحكمه العمليه من كونها برهانيه.

والعجب أنه (قدس سره) يتابع الشيخ الرئيس في كون الآراء المحموده ناشئه من إقتضاء المصلحه العامه أو الأخلاق الفاضله وأنها لذلك مشهوره غير واقعيه، مع إعترافه في ضمن كلامه بأنّ إشمال العدل على المصلحه أمر واقعي وجداني وهو لا يتلائم مع نفى الواقعيه عن الرأى القاضى بمدح العدل، أى توصيفه بالمصلحه العامه. وهذا التهافت بعينه يشار على الشيخ الرئيس والخواجه نصير الدين (قدس سره).

الرابع: كون الغرض من حكم العقلاء بمدح العدل وقبح الظلم هو حفظ النظام وبقاء النوع والمصلحه العامه، يلزمه الإعتراف بترتب كمالات واقعيه على ذلك الحكم مع كونه مشهورياً لا واقع له. فإذا كان الكمال الواقعي من أثر ذلك الحكم كان الحكم لا محاله واقعياً، وإن كان التأثر بتوسيط الفعل العادل وبتوسط الإراده المعلوله للإذعان بحسن الفعل أى كماله. فالمدح وهو الإخبار والثناء على الفعل بالكمال موجب لإذعان النفس وتولد الإراده والفعل ومن ثمّ المصلحه العامه.

الخامس: ما ذكره من أنّ القطب [صاحب المحاكمات] قد سلك مسلك الشيخ الرئيس، وواضح لمن راجع نصوص كلمات القطب أنه

يذهب إلى أنّ آراء العقل العملي بعضها مستنبط من مقدّمات بديهيه [وهو مذهب الشيخ الرئيس أيضاً والخواجه نصير الدين] كما أنه يذهب إلى أنّ الحكماء قائلون بالحسن والقبح بالمعاني الثلاثة جميعاً.

السادس: ما ذكره من الفرق بين البديهيات والمشهورات المتفق عليها في آراء العقلاء، من أنّ الأولى تطابق الواقع بخلاف الثانية مع اشتراكهما في إيجاب كلّ منهما الجزم والتصديق، والحال أنها مبادئ الأشياء العمليه ولا يمكن أن تثبت أو تبطل بما هو أبين منها [كما نبّه عليه الفارابي] ولأنّ المتشكّك فيها ليس يؤمن أن يهوّن أمرها ويصير من الأشرار الأردياء الأخلاق غير مشارك لأهل المدن. وقد جعل هذا القسم من المشهورات هو الصادق الذي لا ينبغي التعرّض لإبطاله والتشكيك فيه.

السابع: ما ذكره من ثبت العلاقه الزوميه بين الأعمال الحسنه والأفعال القبيحه والصور الملائمه والمنافره في الآخره، إلّا أنه قد غاير بينه وبين إستحقاق المدح والذم، وخطأً بذلك المحقق السبزواري في ذهابه إلى الوحده بين الأمرين؛ لكنّه لم يتفرد المحقّق المزبور بذلك بل قد ذهب إليه الحكيم الملاً صدرا الشيرازي وكذا الحكيم النراقي.

هذا مع ما عرفت من أنّ الحدّ الماهوي للمدح والحمد هو التوصيف بالكمال وفي طرف الذم هو التوصيف بالنقص، فحينئذٍ لا انفكاك بين الأمرين، بل يقوم أحدهما الآخر.

الثامن: ما ذكره من أنّ لذه القوه العاقله هي بإدراك المعارف والمطالب الكليه النافعه في نظام أمور دينه ودنياه وآخريته، وأنه لا شأن للعاقله إلّا الإدراك للأمر الكليه وليست على حدّ شأن بقيه القوى، فليس إدراك العدل الكلي أو الظلم يوجب إنقباضاً أو إنبساطاً؛ وأمّا إدراك الجزئي منهما فليس التآثر من القوه العاقله بل من القوى الأخرى.

ففيه: إن كان إدراك المذكورات كمالاً للعاقله فلا بدّ من الإذعان

بصدق تلك المدركات وحققتها كي يكون إدراكها كاملاً لها. وهذا يخالف ما تابع فيه الشيخ الرئيس من كون الشرائع الإلهيه من التأديبات الصلاحيه من المشهورات التي لا واقع لها وراء الإتفاق، مع أنه قد تقدّم أنّ التأديبات الصلاحيه هي ما فيه مصلحه عامّه وكمال، فكيف تكون قضاياها غير مطابقه للواقع؟

وأمّا اللذّه؛ فإن كان المراد بها ما هو من خواص القوى الشهويه، فالمفروض أنه في العدل الجزئي مع الغير لا نيل لها فيه وأمّا إرجاعه إلى الإنفعاليات من الرأفه والرحمه في النفس، فالإنفعاليات لا محصل لها إلا أنها آثار الملكات الخلقيه الفاضله أو الرديه وهي كمالات أو دركات للنفس. فالملائم للخلق الفاضل كمال والمنافر له نقص وعلى العكس في الخلق الرديء.

هذا مع بنائه (قدس سره) على أن لا شأن للعقله إلا إدراك الكليات ولا شأن لها بالجزئيات، كما حرّر ذلك في برهان الإشارات والشفاء، لكنّه سيأتى في العقل العياني إمكان إقامه البرهان على الجزئيات به، وهو عبارته عن إستعانه العقله بالآلات والقوى الأخرى المدركه للجزئيات.

التاسع: ما ذكره [من أنّ الداعي لدى العقلاء في الحكم على الأفعال بالحسن والقبح هو وجود المصلحه أو المفسده العامه] إعتراف بأنّ الحسن الحاكم به العقلاء هو مساوق، بل مصادق للمصلحه أو المفسده، وكذا ما ذكره [من أنّ في حكمهم بالحسن والقبح بما هم عقلاء يتحفّظون على المصلحه العامه، لا بما لهم من شهوه التشفّي وحبّ الإنتقام] يثبت ذلك أيضاً. فمن الغريب بعد ذلك نفيه (قدس سره) التلازم بين الأمرين، مع أنه قد عرفت أخذ أحدهما في حدّ الآخر.

العاشر: ما أقرّ به [من الوجوب واللابديّه العقليه بين الأفعال وكمالات النفس وصقلتها وتجلّي المعارف الإلهيه على تقدير إرادته هذا المعنى منه، أو لابيديه الإتيان به العقليه، كي تتحقّق تلك الغايات،

على التقدير الآخر المحتمل فى كلامه [هو الذى ذكره غير واحد من الحكماء الأوائل من أن الحسن والقبح فى الأفعال، مضافين إلى حدّهما الماهوى المتقدّم، يفسّر بلوازم أخرى من قبيل إنبغاء الفعل وعدم إنبغاء الفعل، وضروره الفعل وإمتناعه، واللابدّيه والبدّيه.

الإستدلال على رأيه

إشاره

واستدلّ على رأيه (رحمه الله) بأدلّه مختلفه:

الدليل الأوّل

إنها لو كانت تكوينيه واقعيه لكانت علاوه على كونها يقينيه - لا- مشهوره - ذات واقع تطابقه، ومعه لا بدّ أن تكون عرضاً خارجياً أو من الإعتبارات الفلسفيه النفس الأمريه المأخوذه من الواقع الخارجى، فى حين أنا لا نجد الفعل يتلّون بالحسن والقبح بمعنى المدح والذم خارجاً، كتلّون الجدار بالسواد والبياض أو كتلّون الموجود بالإمكان والوجود.

مناقشه الدليل الأوّل

إنه قد تبلور الخلل فى ما ذكره (قدس سره)، حيث اتّضح أنّ التحسين والتقبيح عباره عن القضيّه الذهنيه الحاكيه عن الكمال الخارجى، ومن ثمّ فهما إعتباران فلسفيان، لهما منشأ إنتزاع وليساً إعتباراً أصولياً صرفاً، ومن ثمّ كانا عرضاً على الكمال والنقص التكويني ومحمولاً عليه.

الدليل الثانى

إن القياس البرهاني يشترك مع الجدلى فى كونه جازماً، ولكنّه يتميّز عنه فى اشتراط مطابقه مواده للخارج، فى حين أنّ الجدلى يشترط مطابقه مواده لاعتبارات وقرارات العقلاء من دون أن يكون

لهذه الإعتبارات الأصوليه تأصل ومصدقيه خارجاً.

وحيثما نأتى إلى الحسن والقبح ونلاحظ أنهما يتقومان بحكم العقلاء واعتبارهم وتوافقهم، حتى يكون لهما وجود مما يكشف عن عدم وجود واقع لهما سوى ايجاد واعتبار العقلاء لهما.

هذا الدليل ذكره في مجال الردّ على السبزواري، فإنه برهن على تكوينيه الحسن والقبح بمعنى المدح والذم، ولم يكتف بذلك حتى نسبه إلى الفلاسفة.

وإنّ ما يتراءى من كلامهم أنهما من المشهورات صحيح، ولكنّه في الوقت نفسه يصنّفونهما في الضروريات واليقينيات، ولا يمنع من كون قضيه واحده تندرج تحت مادّتين من حيثيتين.

واستدل على التكوينيّه بنظريه تجسّم الأعمال.

وناقشه الإصفهاني: بأننا نقبل إندراج قضيه واحده تحت مادّتين كما في مثل «الكلّ أكبر من الجزء». ولكن قضيه الحسن والقبح لا تندرج إلاّ في المشهورات بالمعنى الأخصّ لما ذكرناه من الأدلّه على الإعتبار البحت فيها.

وأما مسأله تجسّم الأعمال، فأنا نقبل العلاقه التكوينيّه إلاّ أنها خارجه عن محلّ النزاع.

مناقشه الدليل الثانی

إنّ كونه من المشهورات لا- ينفي وجود واقع مطابق لها، وأنّ المغالطه بدأت من ابن سينا حيث نفى وجود مطابق حق في المشهورات.

والصحيح ما ذكره القدماء إلى الفارابي من أنّ قسماً من المشهورات في عين كونها مشهوره هي واقعيه وبديهيّه، وهي قسم الآراء المحموده والتأدييات الصلاحيه التي تطابق عليها جميع الآراء وفي كلّ الأزمنه.

وذلك لما ذكره الفارابي من أنها لو كانت بالإعتبار والمواضعه لم

يعقل مثل هذا الإتفاق على مرّ التاريخ ومن الجميع من دون أن يشذّ أحد، ممّا يعنى وجود سبب واقعى صارخ فى وضوحه وهو بدايتها بالاضافه إلى أنها محموده، والحمد حده الحكايه عن الكمال، ومن ثمّ فهو من الواقعى التكوينى والملاحظ لكلام الشيخ الرئيس يجد أنه متناقض.

فتاره يعبر أنّ هذه القضايا مشهوره.

و ثانيه يعبر أنّ العقل العملى يستقى من مشهورات وأوليات، فإنه يعنى أنّ لبعضها حظاً من الواقعيه والبديهيه.

و ثالثه يعبر بإمكان البرهنه على بعضها الذى يعنى واقعيته من جهه، ورجوعها إلى بديهيته من جهه أخرى شأن كلّ نظرى.

و رابعه يعبر أنّ من يتوهم أنّ كلّ ما فى أيدي الناس من حسن وقبح من مواضعهم ولا حقّ يطابقه فهو متفلسف.

الدليل الثالث

إننا نتساءل عن فلسفه إذعان واعتبار العقلاء واتّفاقهم على المدح والذم؟

فالجواب: إنه لأجل تحقيق غايه عامه وهى بسط الأمن والنظام ونشر المصلحه والقضاء على المفسده، فعلاقه الحسن والقبح مع الفعل علاقته الغايه وذى الغايه.

من هذه الإجابه قد يلتبس الحال فيتصوّر أنّ للحسن والقبح واقعيه، بعد أن كانت الغايه المتوخاه واقعيه ولكن الصحيح أنّ الإجابه تدلّ على اعتباريتهما وعدم واقعيتهما وخارجيتهما خارج أفق توافق العقلاء، وذلك لأنّ العقلاء من خلال المدح والذم يتوصلون إلى الغايه ممّا يعنى أنّ هذا المدح والذم توجيهى تربوى إصلاحى، وعالم التوجيه والتربيه لا ينسجم إلاّ مع الإعتبار.

فإنه (رحمه الله) يصوّر أنّ العلاقه بين الفعل والمدح والذم علاقته الغايه وذى الغايه، ومن ثمّ فهو دليل اعتباريه المدح والذم مع

الإيمان

ص: ٨٣

بعلاقه السببيه أيضاً بين الفعل والمدح والذم وأنّ الأوّل سبب ومقتضى للثانى، ولكن هذه السببيه ناشئه من دواعٍ حيوانيه لا إنسانيه عقلانيه.

كما أنه شدّد النكير على الآخذ في تصويره وجود ملائم ومنافر للقوه العاقله وإستتاجه من ذلك واقعيه المدح والذم.

مناقشه الدليل الثالث

إنّ ما تقدّم من بيان حدّ المدح والذم وعلاقتهما التكوينيّه بالكمال والنقص، يتّضح منه أنّ علاقته الغايه وذى الغايه وإن كانت، لكنّها لا تعنى الإعتباريه وإنما تعنى إستفاده العقلاء من هذه الظاهره التكوينيّه فى مجال التوجيه.

فى الوقت نفسه لا- نرتضى تصنيفه لحالات السببيه أنّها من مناشئ حيوانيه؛ إذ أنّ ظاهره سببيه الفعل للمدح والذم يمكن أن نجدها فى الكمّلين من البشر كالرسول الأعظم (صلى الله عليه و آله) ولا يعقل فى مثله أنّ ذمّه لظالمه حين يظلمه يكون بداعى الغريزه الحيوانيه وإنما بداعٍ عقلى محض يكون الفعل سبباً للمدح والذم، وهو دليل عقليه المدح والذم حينئذٍ.

كما أنّنا نقبل مدعى الآخوند إجمالاً فى وجود الملائم والمنافر فى القوه العاقله، وأنها ليست مختصّه بالقوى الحيوانيه كما حاول أن يصوّره الإصفهانى.

وتوضيحه: إنّ البدايه المغلوطة التى رسمت موقف الإصفهانى بالشكل الذى طرحه فى النقاط الثلاثه المشار إليها أعلاه هى تصويره أنّ مهمّه قوه العقل العملى هى الدرّاكيه فقط من دون أن تكون قوه عمّاله، فلا- أمر ولا نهى ولا بعث ولا زجر تكوينياً لها، وأنّ تقسيم العقل إلى نظرى وعملى اعتبارى، وأنّ قوه العقل واحده، وأنّ المدركات هى التى تنقسم إلى ما من شأنه أن يعلم وما من شأنه أن يعمل.

ولكن الصحيح ما نظره المتقدمون من الفلاسفة إلى الفارابي من أن قوه العقل العملي قوه عماله ونكتشف صحه هذا التنظير من مجموعه من المسلمات التي اتفق عليها الجميع مع بعض التحقيقات الحديثه:

١. الجميع سلموا أن الإدراك يولد إذعانا.

٢. كذا سلموا أن الإذعان يولد شوقاً.

٣. وسلموا أيضاً أن كمال الإنسان يكون بخضوع وتطويع وانصياع قواه الدانيه لقواه العالیه.

٤. مع تسليم الجميع بأن الإنصياع المذكور يتم بإدراك القوه العاقله واذعانها فيتولد الشوق في ما دون أو النفره وهو البعث والزجر التكويني.

٥. لا يمكن أن يكون هذا الإذعان وليد معلول لواهمه أو لمخيله؛ لأن الإذعان كلي فلا يصدر إلا من قوه مجرده. فهو يحصل في القضايا العقلية البحتة كالإذعان بوجود الله سبحانه.

٦. آخر التحقيقات يقول: إن العلم صرف الإدراك وهو يولد الحكم، فالحكم فعل تقوم به النفس في ظرف الإدراك الذهني، فليس هو من مقوله العلم، فاختلفاهما سنخاً دليل وجود قوتين لا واحده.

٧. تسليم الأعلام أن الإيمان من أشرف العلوم أو أشرف من العلوم لأنه علم وصل إلى حد التأثير، فهو إدراك وعمل والإيمان يكون نتاج العقل كما يذكر في علم النفس الحديث أن الإيمان مهما كان متعلقه - ولو الحجر - من كمالات النفس البشريه، والنفس التي لا تؤمن مريضه مذنبه لا يمكن أن تحصل على كمالاتها وإن بلغت من الإدراك ما بلغت.

من مجموع هذه النقاط يعرف أنها لا تنسجم مع نظريه الإصفهاني التي تحصر دور العقل بالإدراك، وتصنف الإنفعال والشوق والنفره

في القوى الدانيه الحيوانيه.

ص: ٨٥

فإنها وإن كانت كذلك ولكنها بدواعٍ عقلية، فهناك شهوة حيوانية منبعثة عن العقل، وغضب حيوانى منبعث عن رؤيه وعمل عقلى.

فالصحيح ما ذكره المتقدمون من أنّ للعقل عملاً وبعثاً وزجراً وأمرأً ونهيأً جنباً إلى جنب إدراكه.

ولكن الصورة لم تكتمل ومن ثمّ كانت بحاجة إلى مزيد من الايضاح:

إنّ قوّه العقل النظرى تمثّل درجه ومرتبه من مراتب النفس تكون قابلاً ومحللاً وموضوعاً للإدراك، الذى يوجد فيه العقل المجرد، وقوّه العقل العملى تمثّل درجه أدنى تكون قابلاً ومحللاً وموضوعاً للإدعان الذى هو فعل الدمج الذى يوجد فيه العقل النظرى ومن ثمّ يتّضح أنّ هذه القوّه عمّاله فقط لا درّاكه فى قبال القوّه النظرية التى هى درّاكه فقط لا عمّاله.

ونؤكّد أنّنا حينما نقول قوّه العقل النظرى وقوّه العقل العملى لا نعنى إلاّ المحلّ القابل للإدراك فى الأوّل، والقابل لفعل النفس [الحكم] فى الثانى.

وحيثما يقال عن الإدراك والحكم أنّهما فعلا- القوّه النظرية والعملية، لا- يقصد منه أنّ القوّه النظرية فاعل الإدراك وأنّ القوّه العملية فاعل الحكم، وإنما يقصد أنّهما فعلا- القوتين المطاوعتين، بمعنى أنّ الإدراك فعل القوّه النظرية بنحو القبول وأما الفاعل فهو العقل المجرد وأنّ الحكم فعل القوّه العملية المطاوعى بنحو القبول، وأما فاعله فهو القوّه النظرية بواسطة الإدراك. والفعل المطاوعى نظير التألم الذى هو فعل النفس المتألمه بنحو القبول ولكن فاعله وموجده هو الضارب.

وبتعبير آخر: الفعل المطاوعى هو المسبّب التوليدى ولكن بقيد حلوله فى محلّ منفعل، وهو يكون فى صورته مطاوعه وانصياع القوّه الدانيه للقوّه العاليه كانصياع قوّه العقل العملى لقوّه العقل النظرى، أما لو تمردت النفس فى هذه الدرجه وجمحت، فإنّ الفاعل

للحكم والإذعان ليس قوّه العقل النظرى، وإنما قوّه أخرى ومن هنا يحلّ الإنحراف فإنّ ذلك أحد أسبابه.

وبعد الإلتفات إلى أنّ الإيمان بالله هو الحكم والإذعان تتّضح فلسفه وجود الحكم الشرعى الفقهى فى المسائل الإعتقاديّه الأصلية ودوره بلحاظ أثره من الترغيب والترهيب، فإنه يؤثّر فى كبح جموح النفس المحلّ والقابل [قوّه العقل العملى] كى تقبل فعل القوّه العاقله للإذعان فيها.

ومن ثمّ يتبلور أنّ الحكم الشرعى الفقهى لا يغنى عن الإدراك النظرى فى العقيدته، وليس بدلاً له فى فعل الإذعان وإيجاده فى النفس؛ إذ لا يتحقّق الإذعان ويستحيل بدون الإدراك، وتفصيل الكلام متروك إلى بحث الإمامه.

فإذا حلّ فعل النفس وهو الإذعان وحلّ فى مرتبه من مراتب النفس، سيحصل الشوق إلى الفعل والذى هو أيضاً فعل مطاوعى يحلّ فى قوّه من قوى النفس الحيوانيه، وتوجهه قوّه العقل العملى بواسطه الإذعان.

من هذا العرض تبلورت مجموعه أمور:

١. القوّه العمليه قوّه عمّاله لا درّاكه، أى أنه يحلّ فيها فعل النفس وهو الحكم هو سنخ آخر غير الإدراك وتكون فاعله بواسطه فعلها للشوق والنفره [البعث والزجر التكوينى].

٢. إنّ المدركات [التى قسّمها الإصفهانى إلى قسمين] تدخل جميعاً فى القوّه النظرية، فهى مدركات القوّه النظرية.

٣. مع مطاوعه القوّه العمليه يكون فعلها الحال فيها معلول القوّه النظرية بواسطه مدركاتها، وإلاّ فقدت هذه الميزه.

٤. دور الحكم الشرعى هو تطويع القوّه العمليه لقبول فعل القوّه النظرية ومنه أتّضحت العلاقه بينه وبين الإدراك.

٥. السرّ فى تسميه القوّه العمليه بقوّه العقل العملى؛ لأنه قوّه

مجزّده ذاتاً وفعالاً، إلا أنه لما كان فعلها الحال فيها وهو الحكم ليس إدراكاً قيّدت بالعملى تمييزاً لها عن القوّه الدّراكه.

٦. اتّضح بعض الشىء طبيعه العلاقه بين العقل النظرى والعملى، فإنّ القوّه الدّراكه لا تستطيع التأثير فى القوى المادون مباشره، فاقتضت حكمه الله سبحانه وجود قوّه تتوسّط بين القوّه الدّراكه والقوى الدانيه تستلم قضايها من العقل النظرى وتوجّه ما دونها من القوى.

ونضيف: إنّ القوّه الإدراكيه أكثر تجرّداً من القوّه العمليه فإنّ الثانيه أقرب إلى النفس هويه من الأولى؛ إذ النفس كما هو معروف مجرّد ذاتاً لا فعالاً.

الدليل الرابع

علاقه الموضوع مع محموله فى القضايا ليست علاقته الفاعل للمحمول والحكم، وإنما يكون فى القضايا العقلية بمشابه العله الماديه الحامله للحكم والفاعل هو العقل، مثل «الأربعه زوج»، فإنّ الحاكم بزوجه الأربعة هو العقل ولكن ليس حكماً عبطياً وإنما بسبب تحليله للموضوع ووجدانه أنه ينقسم بمتساويين، فكان ذلك منشأ لحكمه.

وحين نأتى إلى قضيه «العدل حسن» نجد أنّ الموضوع لا فاعل ولا مادّه أيضاً، أى ليست فيه صفه المدح فينتزعها العقل ويحكم بها عليه ممّا يعنى أنّ فاعل الحكم هو العقلاء فهم الذين اعتبروه وأوجدوه.

مناقشه الدليل الرابع

ولعلّ الدليل كان وراء نظريه العلامه فى الإعتباريات والمناقشه نقضاً وحلاً:

النقض: إنّ كلّ القضايا بدون إستثناء موضوعها الذهنى ومحمولها

من إنشاء الفاعل لا- الخارج ومعه لا بدّ أن يلتزم بإنكار واقعيتهما، «فالأربعة زوج» لم يفعلها الخارج وإنما أنشئت وأوجدت في الذهن من قبل فاعلٍ ما على حدّ «العدل حسن» من دون فرق.

الحلّ: إنّ المدار في الواقعيه وعدمها ليس على الفاعل للموضوع والمحمول الذهني وإنما على المطابقه للخارج وعدمها، فإنه هو مقياس الواقعيه وعدمها ففضيه «الدفتر أحمر»، واقعيه لوجود مطابق لها في الخارج وإن كان الذي فعل الحمره الذهنيه [صورتها] غير الخارج.

الدليل الخامس

إنّ مواد القياس البرهاني منحصره بالبديهيات السّ المعروفه وليس حسن العدل والمدح عليه وبعبكسه قبح الظلم من أحدها، فيتعيّن أن يكون من القضايا المشهوره.

مناقشه الدليل الخامس

كلّ ما سبق كان يصبّ في إثبات واقعيه الحسن والقبح وتكوينيتهما، وأما بدايتهما فلم يركّز الحديث عنها وإن مرّت الإشارة إليها بشكل سريع.

والدليل على البداهه يمكن أن يقولب ضمن نقاط:

١. التتابق في كلّ زمن ومن الجميع على المدح والذم في بعض الأفعال دليل البداهه، وإلّا لم يعقل مثل هذا الإتفاق.

٢. الكمال والنقص في بعض الأفعال بديهي، والمدح والذم يرجع إليهما كما أسلفنا فهما بديهيان.

٣. ذكر الأعلام أنّ الكليّات العاليه التي تكون علّه تامه للمدح والذم كالعدل والظلم مفاهيم فلسفيه لا ماهويه، وهي غالباً ما تكون بديهيه فالمدح والذم معلولهما بديهي أيضاً.

ونحن لا نريد أن ندعى بداهه المدح والذم في كلّ الأفعال، وإنما

بداهتهما فى الكليات العالیه وكثیر من الكليات المتوسطه.

الدليل السادس

لو كان الحسن والقبح تكوينيين لما اختلف العقلاء فى حسن شىء وقبح آخر، فى حين أنا نرى أنّ العقلاء من قطر آخر وفى زمن آخر يختلفون ممّا يؤكّد جعليتهما ومن ثمّ خضوعهما للظروف والحاجات الاجتماعيه.

مناقشه الدليل السادس

١. إنّ الإختلاف يرجع إلى الإختلاف فى الإحراز والتشخيص والإدراك والذى يرجع بدوره إلى إختلاف العقول البشريه وتفاوتها وليس بسبب عدم واقعيه المدرك وعدم حقيقته.

فالإختلاف فى المدح والذم زماناً ومكاناً على حدّ الإختلاف فى سائر الحقائق العلميه يرجع إلى قصور الإدراك البشرى لا إلى تغير وعدم ثبات المدرك.

٢. إنّ عناوين الأفعال الكمالیه وعكسها تختلف بالنسبه إلى المدح والذم فبعضها يكون علّه للمدح والذم وأخرى تكون مقتضيه للمدح والذم ما لم يمنع مانع وثالثه تكون لا بشرط، فإذا اندرجت فى عنوان حسن ثبت لها المدح وإذا اندرجت فى عنوان قبيح ثبت لها الذم وإن لم تندرج تحت أحدهما لم تكن حسنه ولا قبيحه ومن هنا يعرف أنّ الإختلاف والتغير يكون فى القسم الثالث وشطر من القسم الثانى لا فى الحسن والقبح بشكل مطلق.

توضيح الفكره أكثر: إنّ العقل العملى لا يتعاطى فى عمله الإدراكى مع الجزئيات، وإنما يختصّ بإدراك الكليات والكليات منها ما هو عام، ومنها ما هو متوسط، والجزئيات يتحدّد وضعها من خلال الكلى المتوسط [والذى هو بدوره يحسم أمره من خلال انتسابه

إلى الكلى العام] الذى تنتسب إليه، لا من خلال ماهياتها الخاصه

فإذا كان الفعل الجزئي ضمن شروط معيّنه من زمان ومكان وغيرها يساهم في تحصيل الكمال، إتّصف بالحسن لاندراجه تحت العناوين الكماليه، فلو تغيّرت الشروط وأصبح تأثير الفعل عكسياً لا تُصَف بالقبح ومن هنا لم تكن الجزئيات ثابتة الحسن أو القبح [لعدم ثبوت الحسن أو القبح لها بماهياتها الخاصّه] وإنما هي متغيّره وملتوّنه حسب طبيعه الظروف المحيطه بها.

وأما الكليات المتوسطة فهي التي تقتضى الحسن والقبح بماهياتها النوعيه شريطه عدم المانع من تأثيرها كالصدق والكذب وبالتالي فهي متغيّره ولكن تغيّرها منتظم ومنضبط وليست كسابقتها.

والكليات العامّه كالعدل والظلم علّه تامه للمدح والذم وبالتالي فهي من الثوابت التي لا تتغيّر، بل لها تتحدّد وجهه الأفعال الكليه الأخصّ منها، كذا الجزئيات.

ومن هذا العرض يتبلور وجود ثابت في مدركات العقل العملي وهو في الحسن والقبح التكوينيّين. ومن هذا العرض يتبلور أيضاً الضابطه في حدود تغيّر الأحكام بحسب الزمان والمكان والذي يصاغ بصياغه ثانيه: الفرق بين الحكم الشرعي والمولوي، وما هي مساحه كلّ منهما

وصياغه ثالثه: ما هو المتغيّر والثابت في الشريعه؟

وصياغه رابعه: أين منطقه ولايه المعصوم وأحكام الله الثابته؟

وصياغه خامسه: ما هي منطقه الولايه التشريعيه للمعصوم؟

الدليل السابع

والذي بلوره الشهيد الصدر: إنّ معنى العدل هو إعطاء كلّ ذي حق حقه والظلم بعكسه، وهذا يعني أنهما عنوانان اعتباريان جعليان، لأنّ الحق أمر اعتباري ومعه بالأولويه يكون محمولهما [وهو الحسن والقبح] اعتبارياً؛ إذ لا معنى لحمل شيء تكويني على موضوع اعتباري كما لا يخفى.

قد تمت الإشارة إليها في مناقشه المرحوم الإصفهاني في دعواه اعتباره العدل والظلم.

وينتهي الحديث مع الإصفهاني وقد خلصنا إلى هذه النتيجة:

إنّ الحسن والقبح تكوينيان واقعيان وهما دائماً بمعنى الكمال والنقص؛ كذا التحسين والتقييح بمعنى والذم أيضاً تكوينيان، بل بديهيان مع إقرار شهرتهما في الوقت نفسه وإنّ قوّه العقل العملي درجه أخرى في النفس غير قوّه العقل النظري وهي عمّاله لا درّاهمه مع عقليتها، وإن كانت المدركات [ما ينبغي أن يعلم وأن يُعمل] هي مدركات قوّه واحده وهي قوّه العقل النظري.

إنّ النظرية الثالثة وهي للعلامة الطباطبائي - التي أشرنا إليها - تتفق مع نظرية الشيخ الإصفهاني في اعتباره وجوب متابعه القطع و استحقاق العقوبه على مخالفته، ولكنها لا تقبل أنه من باب الحسن والقبح، وإنما في عرضه إن لم يكن متقدماً عليه، و أنه من النوع الذي لا يقبل الردع من قبل الشارع، لأنه ضروره فطريه وإن كان اعتبارياً ومن صنع الواهمه.

ولمّا كان موضوع الإعتبار من الموضوعات المحوريه في علم الأصول ولم يعنون في كتب الأصول، و إنما بحث عنه بشكل متناثر ومشتت، وجدنا أنّ الأنسب قبل الحديث عن نظرية العلامة في ما يرتبط بمحور بحثنا [حجّيه القطع] أن نستعرض بشكل مركز وموجز ما كتبه عن الإعتبار و حقيقته وأقسامه وشؤونه في رسالته حول الإعتبار، فإنه ينفع كثيراً في مجمل بحوثنا الأصوليه وغيرها.

ونلخصه في ضمن نقاط:

النقطه الأولى: كلّ موجود ينتمى إلى حقيقه نوعيه متخصّصه خارجاً إمّا أن يصل إلى كماله من خلال حركته الطبيعيه والقسريه، كما في نمو الأشجار و الثمار.

و إمّا أن يكون وصوله إلى كماله عبر فعله الإرادى و حركته الإختياريه، كما هو ذلك في الموجودات الحيوانيه طراً، وإن امتاز الإنسان عنها بأنّ إرادته قد تنشأ من القوه العاقله.

النقطه الثانيه: إنّ إرادته الفعل من الموجود الإرادى إنما تنوجد لتحصيل كمال مفقود، ولا تتولّد الإراده من إدراك الحقائق الموجوده خارجاً و إرادته إيجادها، لأنه سيكون إرادته لايجاد الموجود وهو تحصيل للحاصل.

إن قلت: إنّنا نجد الغزال - مثلاً - يهرب من الأسد بعد إدراك

فجوابه: أنّ إرادته لا- لتوليد الأسد الموجود وایجاده، و إنما للهرب منه و هو أمر مفقود، فالإنسان يريد شرب الماء الذى هو مفقود.

إذن مبدأ الإرادة هو إدراك ما ليس بموجود مع التصديق بضرورته، عندها تحصل الإرادة. و هذا الشيء المفقود الذى يدرك والذى كان وراء تحقّق الإرادة أمر موهوم لا واقع له وهذا هو الإعتبار. فالتعقل و الإدراك للشيء و إن كان تكوينياً حقيقياً، إلا أنّ المبدأ يدرك، لمّا كان لا وجود له فى الخارج بعدد، كان هو الإعتبار و هو الذى يكون مولدّاً للإرادة حصراً، إذ الإرادة لا تتولّد عن المدركات التى لها مطابق خارجى موجود أو منشأ انتزاع خارجى.

فتلخص: إنّ الإعتبار عبارته عن المدركات الموهومه التى لا تحضّل لها فى الخارج، والتى تكون معدّه لحدوث الإرادة لتحصيلها وایجادها خارجاً. فالفارق بين الإدراك العقلى والوهمى أنّ الأول كلّى والثانى جزئى، و حينئذ فالإعتبار يتصور حتى فى الإدراكات الكلّيه إذا كانت لشيء مفقود و لا يختص بالوهم، و من ثمّ يتصور الإعتبار كلّياً، و تسميته بالوهم خلاف الإصطلاح، و أنّ الصحيح هو أنّ الإعتبار إدراك كمال لا وجود له أعم من أن يكون الإدراك عقلياً كلّياً، أو وهمياً جزئياً.

ثمّ إنّ الفعل الإرادى يسبقه بالضروره إدراك للكمال الموجود، وهو يكون الحجر الأساس لاستلال الإعتبار، و إنّ الادراكات الأوليه غير اختياريه، كما أنّ الإعداد لها ليس اختيارياً فلا يسبقه اعتبار. فلا يتوهم أنّ الإدراك أيضاً فعل إرادى أو مقدّماته الإعداديه و من ثمّ لا بدّ من اعتبار سابق عليه.

النقطه الثالثه: يتضح من المقدّمه السابقه ضروره الإعتبار، و إنّ إرادات الموجود الإرادى وبالتالي أفعاله متوقفه عليه و منبعثه عنه و أنّ ظاهره الإعتبار ضروره و لو كان الموجود يحيى حياه فرديه لا اجتماعيه، فهو ضروره فرديه مادام هذا الموجود يفعل و يسعى

باتجاه كماله بتوسط إرادته، وإرادته لا- تنوجد إلا من خلال معلوم لا تحصل له فى الخارج، و ما ذكرناه لا يخص الإنسان بل يعم كل موجود إرادى كما ألفتنا، و الحسن والقبح قسم من هذا الإعتبار.

النقطه الرابعه: يتضح من المقدمه السابقه أنّ الموجود الإرادى يعيش بالعلم و يفعل بالعلم.

و توضيحه: إنّ الإنسان بادئ بدء وجد أنّ هناك موجودات خارجيه فتعامل معها، وفجأه وجد نفسه يخطئ، فعرف أنّ ارتباطه بالخارج ليس بالمباشره و إنما بتوسط الصوره التى تحكى الخارجيات، و إلا- لما كان يصيب ويخطئ، و من ثمّ كان الإنسان موجوداً علمياً، أى يتحرّك من خلال معلوماته، وإرادته تنبعث من المعلومات، وتحديداً من المعلومات الوهميه غير الموجوده.

النقطه الخامسه: الإعتبار الأول الذى منه اكتشف الإنسان هذا العالم الجديد و التى كانت منه البدايه؛ هو أنّ الإنسان حينما يلحظ أعضاءه يجد أنها ضروره لبدنه، و هذه العلاقه المكتشفه علاقه حقيقيه، و حينما ينظر إلى الغذاء الذى يأكله يشعر بنفس الشعور، و أنّ إنتسابه لبدنه ضرورى، و أنه جزء منه على حدّ الأعضاء، وهذا هو أول وهم وخطأ [أو من أوائل الأخطاء] يرتكبه الإنسان، حيث أنّ الجوع أمر حقيقى يكون منشأً لأمر اعتبارى وهو الضروره والوجوب توهمه الإنسان أنه حقيقه. فالإعتبار الأول كان عبارته عن إستعاره وهميه للوجوب والضروره من نسبه الضروره الخارجيه بسبب الجوع الحقيقى وما شاكل؛ بعدها حصلت مجموعه من هذه الإعتبارات يستهدف بها الإنسان تنظيم حاجاته، واستثمار جهده الآخريين، وتنظيم غرائزه، وحفظ توازن القوى فى الأسره والمجتمع كمفهوم الملك والحق. و الإراده تتولّد من هذه الإعتبارات من دون فرق بين كونها شرعيه أو اعتبارات قانونيه.

النقطه السادسه: يلاحظ أنّ الإعتبار المشار إليه يتوسط أمرين حقيقيين: هما النقص والكمال؛ النقص الحاصل الذى يكون منشأً

الإدراك الوهمي، والكمال الذي يتحقق بالإرادة. فالإعتبار يستل من أمر حقيقي كالجوع والنقص، عندها يدرك ضروره الشيع والكمال و هو وهمي. (١) كما أنّ الحقيقه تترتب على الإعتبار، لأنه يولّد إرادته المعترف فيوجد الإنسان خارجاً، و من ثمّ كان هناك اتحاد ماهوى بين المدرك الموهوم والكمال الذي تحقّق بين الشيع المدرك والشيع المتحقق.

النقطه السابعه: الإعتبار قد يتضاعف.

فالأول: اعتبار ما ليس بموجود الذي تمّ الحديث عنه.

والثاني: نسبة الضروره بين الموضوع (الشيع) و بين محموله.

والثالث: المحمول، فإنه اعتبارى أيضاً.

النقطه الثامنه: إنّ استحقاق العقاب والوجوب يغيران الحسن والقبح، و إن كانت جميعاً اعتباريه؛ وذلك لأنّ استحقاق العقوبه يعتبره المعترف لتقويه فاعليه ومحرّكيه أوامر المولى، و من ثمّ فهو فى رتبه متأخره عن حسن الطاعه وقبح المعصيه.

والوجوب يعنى النسبه الضروريه بين الفعل والفاعل، و كذا بقيه الأحكام، فإنها تعبّر عن جهات نسب، فى حين أنّ الحسن والقبح لا- يعنى النسبه و إنما بناء العقلاء على عمل ما بنوا عليه واعتبروه، ومدحهم و ذمهم. (٢) و المدح والذم أيضاً يقوى الفاعليه والداعى، إلاّ

ص: ٩٦

١- (١). [س] النقص أمر عدمى فكيف يكون حقيقياً؟ [ج] الأمر الحقيقى الذى يُستلّ منه الإعتبار هو الإنسان الموجود الناقص لا نفس النقص، بل حتّى نفس النقص، فإنه عدمى لا عدم، و من ثمّ له حظ من الوجود. أو نقول: إنّ الأمر الحقيقى الذى يشكّل جذر الإعتبار هو الخارج المتحد معه فى الماهيه كالضروره الخارجيه التى على ضوئها يتمّ اعتبار الضروره الإعتباريه، والملكيه التكوينيّه سلطه الإنسان على أعضائه تكويناً التى على أساسها وبموازاتها يتمّ اعتبار الملكيه الإعتباريه و هكذا أو من خلال نسبة وارتباط الإنسان بأعضائه يتمّ اعتبار الملكيه.

٢- (٢). [س] إنّ تفسير الحسن والقبح [بالبناء على ما بنوا عليه] معنى آخر غير المدح والذم، إضافة إلى أنّ المدرك للعقل العملى هل هو البناء الأول أو الثانى؟ [ج] العقل العملى يدرك البناء الأول الذى هو مفاد كان التامه، والبناء الثانى الذى هو ينبغى ولا ينبغى، والذى يأخذ موقع المحمول على الإعتبار الأول ويقع مفاد كان الناقصه و النسبه بين هذين الإعتبارين هى نسبة الضروره التى هى أيضاً اعتباريه؛ علماً أنّ نسبة الضروره يمكن أن تكون فى قضيه سابقه على هذه القضيه العقلانيه، وهى بين الشيع مثلاً الموضوع و بين محموله ثابت للإنسان وحاصل له، فإنّ الموضوع والمحمول فى هذه القضيه أيضاً اعتباريان، و الإعتبار الثانى فى القضيه العقلانيه هو المدح والذم.

أنه مع ذلك يختلف عن استحقاق العقوبة، لأن المدح والذم جعل اعتبارى يختص بالأحكام العقلية والعقلانية لتقوية فاعليتها ودواعيها، و الإستحقاق جعل لتقوية داعى الإعتبارات الشرعية.

ومن هنا اختلف العلامة مع الشيخ الإصفهاني فى تصنيف وجوب متابعه القطع بالحكم الشرعى فى الحسن والقبح، كذا فى تصنيفه استحقاق العقوبة فى الحسن والقبح.

فإنّ الأول يعبر عن النسبه الضروریه، وهى غير المدح على الفعل، والثانى لَمّا كان مرتبطاً بالتشريع [أعم من السماوى أو الوضعى] فهو اعتبار تشريعى، و المدح و الذم اعتبار عقلائى.

قد يقال: ما هو الفرق بين اعتبار العقلاء الذى يعتبر له الحسن والقبح، و بين التقنين الوضعى الذى يعتبر له الإستحقاق؟

والجواب: أنّ هناك اعتبارات يولدها العقل من ذاته، وهذه تقبل من كلّ العقلاء.

و هناك اعتبارات عقلانية بدائيه، التى تسمى بأصول الإعتبارات، و تشكّل الدستور الإنسانى العام وهى ليست تشريعات، و من ثمّ توصف بالحسن والقبح و المدح و الذم، مثل الظلم والعدل والصفات الأخلاقيه العامه.

و هناك اعتبارات عقلانية جزئيه، وهى قانونيه و من قسم التشريع الوضعى كالقانون المصرى، فهذه تشريعات فتحتاج إلى تشريع استحقاق العقوبة لتقويتها والتحفيز نحوها.

وهنا قد يتساءل: أنه على هذا كيف كان لطاقه الحكم الشرعى حسناً و لمعصيته قبحاً، مع أنه تشريع، والحسن والقبح لا علاقته له

والجواب: أنّ المدح والذم فعلهم، ومن ثم جعلوه على طاعه الرئيس حتّى الشرعى وادرك العقل العملى أنها ينبغى، و أمّا العقوبه الأخرويه فهى من شؤون الشارع، فلا يضعها العقلاء، وحسن الطاعه وقبح المعصيه متزعان من قبح الفعل و حسنه، و أمّا استحقاق الثواب فمجمول مع فعله الحكم، و أمّا استحقاق العقاب فهو مجمول مع منجزيه الحكم.

النقطه التاسعه: إنّ الإعتبار - المشار إليه - لا- يقبل الردع من قبل الشارع، لأنه من مقتضيات الفطره على السعى نحو الكمال، والذى لا يكون إلاّ من خلال الفعل الإرادى، والفعل لا يحصل إلاّ عن إرادته مسبقه، وهى لا توجد إلاّ من إدراك موهوم، إضافة إلى أنّ مثل هذا الردع لا- يكون إلاّ- بتوسط الإعتبار من الرادع وإدراكه الموهوم لاعتبارات الآخريين التى لم تحصل بعد، أو لإدراكه الموهوم لردعه الذى لم يتمّ بعد فيلزم الدور.

و تحديداً: إنّ الذى لا- يمكن الردع عنه هو الإعتبار كظاهره عامه وكحاله مجموعيه، و إن شئت فقل: ردع الفطره عن اعتبارها شيئاً، و أمّا بعض جزئيات الإعتبار فيمكن الردع عنها. نعم، اعتبار وجوب متابعه القطع، كذا استحقاق العقوبه على المخالفه لا يمكن الردع عنه، لأنه لا- يمكن التوصل إليه إلاّ- من خلال القطع، فى حين أنّ الشيخ الإصفهانى ذهب إلى إمكان الردع عن وجوب المتابعه و الإستحقاق، لأنهما من الحسن والقبح والجعلين المشهورين.

النقطه العاشره: ألفتنا فى النقطه الثامنه إلى اعتباريه الحسن والقبح، وأنه مغاير لاعتبار الضروره و الإستحقاق، كما ألفتنا إلى دواعى هذا النمط من الإعتبار.

و الدليل على اعتباريته هو أنه وصف قائم بالفعل محمول عليه، و لما كان الفعل وهمياً اعتبارياً، فلا بدّ أن يكون محموله وهمياً اعتبارياً؛ فالحسن و عكسه ينشأ من ضروره الفعل أو أولويته.

وليعلم أنّ لازم كلام العلامه هذا أنّ أدلّه الكلام ليست برهانيه، و إنما اعتباريه مشهوره، مع أنّ المتكلم يعتبرها برهانيه، و هذه مشكله يجب التفكير في حلّها.

و نضيف: أنّ الحسن والقبح أيضاً ضروره فرديه وفطريه في بعض ألوانه، و ليس كلّ ظاهره اجتماعيه.

ولكن قد يقال: إنه مامعنى فطريته، بعد أن كان معناه مدح و ذم العقلاء ممّا يعنى تقوّمه بالمجتمع؟

فالجواب: أنّ الحسن والقبح يعنى ما ينبغى و ما لا ينبغى، والمدح والذم، وتقييده بالعقلاء لبيان جهه الفاعل و الجاعل، و معه يكون الجاعل و الفاعل في الحسن و القبح الفطريين العاقل بما هو عاقل، و المنشأ لهذا الجعل هو المصلحه في نفس الأمر و الكمال في نفس الأمر. و معنى فطريته و ضرورته ليس نفى اعتباريته، بل بمعنى أنّ الفطره كى تصل إلى كمالها الحقيقى لا بدّ أن توسط الإعتبار كما مرّ بيانه في الاراده.

النقطه الحاديه عشره: ممّا تقدم [و خاصّه في النقطه السادسه] يمكن ضبط الإعتبار و تعريفه بأنه إعطاء حدّ شىء حقيقى لشىء وهمى لايجاب موجب، أى بداعى المصلحه أو تجنّب المفسده، أو تقويه جعل.

ولو قيل: إنه ما هى النسبه بين الوهم و الإعتبار؟

فالجواب: العموم والخصوص المطلق، حيث إنّ الوهم أعم مطلقاً من الإعتبار، و أنّ الذى يميّز الإعتبار عن باقى المدركات الوهميه هو القيد الذى أخذ في تعريفه «إيجاب موجب».

النقطه الثانيه عشره: إنّ الإعتبارات الاجتماعيه متأخره عن الإعتبارات الفرديه، اضطر إليها المجتمع بسبب التضارب والتضاد والتراحم بين الإعتبارات الفرديه، فللقضاء على الفوضى و تنظيم حياه المجتمع، كانت الإعتبارات الاجتماعيه التى تحدّد و تنظم الإعتبارات الفرديه، كالرئاسه.

النقطة الثالثة عشره: إنَّ الإعتبار قابل للتغيير فى حالات أربع:

الحاله الأولى: إدراك الإنسان ماهو أشد ملائمه ممّا اعتبره، كما إذا أدرك الإنسان طريقه أفضل للسكن، فإنه سيسعى نحوها، وهو كما ترى إعتبار مغاير للإعتبار السابق لطريقه أقلّ حداته.

الحاله الثانيه: اختلاف وجهات النظر فى تشخيص مصاديق الكمال والمصلحه و المفسده، ممّا يدعو معتبراً آخر لإعتبار شىء مغاير لما اعتبر سابقاً.

الحاله الثالثه: عثور الإنسان على منشأ للإعتبار اللا-حق لا- ينافى المنشأ السابق للإعتبار و إنما يكون متمماً، بأن يرى فعلاً آخر محققاً لنفس الغرض، ومن ثمّ يعتبر الوجوب التخييرى بعدما كان المعبر الوجوب التعيينى.

الحاله الرابعه: تفضن المعبر إلى خروج فرد أو حصّه من الإعتبار العام، فيعتبر خروجه والذى يصطلح عليه فى الأصول بالتخصيص والتقييد. و لا- تخفى خطوره هذه الإلفاته [قابليه الإعتبار للتغيير] إذ أنها تفتح المجال للقول بإمكان تبدل الحسّن إلى قبيح والعكس، والشريعه أطفاف فى العقل العلمى بحيث لو اطّلع عليها العقل العلمى لاستحسنها، ومعه قد يتخيل القول بإمكان تغيير الشريعه تبعاً للظروف، و أنه لا توجد ثوابت فيها لعدم وجود ثابت فى العقل العلمى والإعتبار. فكان و لا بدّ من التفكير فى حلّ لهذه الشبهه، أو إعادة النظر فى أصل المبني وتقييمه وسيأتى تمام الحديث عنه.

النقطة الرابعه عشره: ألفتنا إلى أنّ الإنسان موجود علمى، بمعنى أنه يتعاطى مع العلم، وهو وسيطه إلى الخارج، وإن حسب أنه مرتبط بالخارج مباشره. و حينئذ المحمولات التى يحملها على موضوعاتها لا- يحملها على الموضوع الخارجى و إنما على الموضوع الذهنى، وهذا نوع من أنواع الإعتبار و إن كان للموضوع مطابق، إلا أنّ هذا النمط من الإعتبار اعتبار فلسفى نفس الأمري،

أى له منشأ انتزاع خارجى موجود فى حين أنّ الإعتبار الأصولى - والذى تحدثنا عنه - لا مطابق له فى الخارج كما ذكرنا و إنما يكون منشأ لتحقق المعلوم فى الخارج. من هذا العَرَض اتضحت لنا حقيقه الإعتبار، ونظريه العلامه فى مسأله وجوب متابعه القطع واستحقاق العقوبه على المخالفه، كما اتضحت نقطه اختلاف العلامه مع الشيخ الإصفهاني.

أقول: تفصيل الجواب عن هذا الإستدلال

إنّ فيه غفله بسيطه يبعد صدورها منه جداً، وهى أنّ القضايا الحقيقيه ليست مساويه للقضايا الخارجيه بالفعل فى الآن الحاضر، إذ القضايا الحقيقيه عند ابن سينا مثلاً- هى التى عقد الوضع فيها، أى قضيه الوضع جهته ومادّته بالإمكان غير القضيه المركبه من عقدى الوضع والحمل وجهتها وهى كلّ ذات ثبت لها عنوان الموضوع، ثبت لها عنوان المحمول [فجهه ومادّه الثبوت الأوّل مغايره لجهه ومادّه الثبوت الثانى] فمثلاً هل كلّ ذات ثبت لها عنوان الموضوع بالضروره أو بالإمكان أو بالفعل يثبت لها عنوان المحمول أو لا؟

لدينا جهه قضيه بين الموضوع للمحمول وجهه قضيه فى نفس عقد الوضع وعقد الحمل، وجهه القضيه فى عقد الحمل متناسبه مع جهه القضيه فى قضيه الأمّ المركّبه بخلاف جهه القضيه فى عقد الوضع فقط.

فذهب ابن سينا إلى أنّ جهه القضيه فى عقد الوضع هى الإمكان، أى كلّ ذات أمكن أن يثبت لها عنوان الموضوع، يثبت لها عنوان المحمول، بنفس جهه قضيه الأمّ.

وذهب الفارابى إلى أنّ جهه عقد الوضع هى المطلقه الفعلية، أى الثبوت فى أحد الأزمنه الثلاثه، سواء المستقبل الأبدى أو الماضى الأزلى أو الحاضر من باب التوسعه فى دائره المطلقه الفعلية وليست منحصره فى الماضى القريب.

ص: ١٠١

وأكثر الفلاسفة مالوا إلى رأى ابن سينا وأنه يكفى فى كون القضية حقيقه أن جهه عقد الوضع إمكانيه.

وهنا نقول: القضية الحقيقه قد تكون جهه عقد وضعها جهه إمكانيه، فضلاً عن جهه قضيه الأم التى قد تكون أيضاً إمكانيه، ومع ذلك تبقى القضية حقيقه؛ فلا تحصر القضايا الحقيقه فى الخارجيه، فضلاً عن الخارجيه فى الموضوع الحاضر أو الماضى الوجود، بل أن القضايا الحقيقه تسع الممتنعات، مثل: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (1) فالتلازم الوجود بين الممتنعات واقعى، ويشير إليه جواب الرضا (عليه السلام) عن «هل يعلم ربك بالممتنعات أو المحالات؟» فقال (عليه السلام): «يَعْلَمُ حَتَّى يَلْوِزَ المَمْتَنَعَاتُ»؛ فالقضايا غير البتية حقيقه أيضاً.

فالإرادة البشرية لا تنطلق لتحصل الوجود الحاضر أو الماضى، لكن ذلك لا يلزمه انبعاثها من القضايا الإعتباريه؛ لأن ما يبقى من القضايا غير الخارجيه هو القضايا الحقيقه بلحاظ الوجود الإستقبالى.

فالصدق جميل أو حسن، الكذب قبيح، هذه قضيه مثلاً الإراده تسعى لتحصيل الصدق والصدق غير موجود فى الخارج، لكن لا يستلزم ذلك كون القضية إعتباريه! فعدم وجود الشيء محققاً فى الخارج لا- يعنى أن القضية إعتباريه. فالقضايا الحقيقه موضوعها مقدر موجود.

أما ضروره الحاجه إلى قانون إعتبارى [سواء سماوى أو بشرى عند المتكلمين والأصوليين من الإماميه] هو أن العقل العملى لَمَّا كان يقتصر إدراكه على القضايا الكليه الفوقانيه فى الحسن والقبح، مثل «الظلم قبيح والعدل حسن» أو الكليات المتوسّطه القريبه للعالى، مثل «الصدق حسن والكذب قبيح»، وكذلك فى الفضائل والراذل الخلقيه، العقل المحدود البشرى تخفى عليه جهات الحسن والقبح فى الجزئيات المادون، مثلاً قضيه «أنّ فى القمار قبحاً» ليست من

ص: ١٠٢

الكليات الفوقانية، بل من الكليات التحتانية، وكذلك قبح نكاح الشغار يخفى على العقل البشرى وكذا كون الربا ذا مفسد، تخفى على البشر جهات قبحه.

فما أن تنتزل الأفعال وتصل إلى الفعل الجزئي تخفى على العقل البشرى المحدود جهات حسنها وقبحها وكذلك المتوسطات الدانية فضلاً عن التحتانية تخفى على العقل البشرى المحدود جهات حسنها وقبحها، فمن ثم إنبثقت الحاجة إلى القانون.

الإعتبار الإلهي

فالإعتبار ممّن يطلع على جهات الحسن هي بيان وحكاية لتلك الجهات ضمن قوالب وقضايا إعتباريه غرضها الكشف عن جهات الحسن والقبح؛ غايه الأمر لا- تكشف عنها تفصيلاً؛ لأنه يستلزم الحكاياه إلى ما لا نهايه من القضايا العقلية، بل تجمع الحكايات في حكايه إجماليه بالقضايا الإعتباريه في الكشف عن تلك الجهات الحسن والقبح؛ لأنّ العقل البشرى إنما يدرك الكليات الفوقانية لجهات الحسن القبح في الأفعال، أما المتوسطات إلى ما لا نهايه فضلاً عن الجزئيات فلا بدّ في الكشف عنها من توسط الإعتبار ولا إمكان للكشف بالعلم الحصولي إلاً بذلك.

فالحاجه إلى الإعتبار ليس لأنّ الإراده البشريه لا تنطلق إلاً من الإعتبار [كما ادّعاها العلامه] أو أنّ الإعتبار ضروره لتوسطه بين الحقيقتين، حقيقه نقص الإنسان وحقيقه كمال الإنسان كما بيّنه العلامه، بل الإراده تنطلق دائماً من الحقائق، والإعتبار وظيفته الكشف عن الحقائق اجمالاً- وإلاً فالإراده الإنسانيه لا تنبعث عن ما لا حقيقه له مع العلم بأنه لا حقيقه له، فالسرّاب مع الإلتفات إلى سرايئته لا يبعث الإراده الحيوانيه فضلاً عن الإنسانيه. والإراده حينما تنطلق من الإعتبار إنما تنطلق منه لأجل الحقائق المودعه في ذلك الإعتبار، نظير وجوب مراعاة قوانين العبور والمرور.

ويعباره أخرى: الإرادة لا- تنطلق من الإعتبار بما هو هو، وإنما تنطلق من الإعتبار بما هو كاشف عن الحقائق. والإعتبار أكثر ما يتصل، يتصل بقوة العقل العملي. فأهميه الإعتبار من جهة أنه فعل من الأفعال قد يمارس من قبل النفس البشريه وبتوسط قوه العقل العملي التي لديها، ومن حيثيه الفلسفيه يلجأ الفيلسوف في تحقيق هذه الظاهره الموجوده لدى الفاعل الإرادى الانسانى؛ ومن ههنا تظهر الضروره الملجئه للفيلسوف في البحث عن الإعتبار وأقسامه.

وهناك وجه آخر أو إلقاء آخر له للبحث عن الإعتبار، هو أنه كثير من الحقائق ربّما تختلط لدى النفس بين كونها قضايا إعتباريه، لا- الإعتبار الفلسفى بالمعنى الأخصّ الذى له منشأ نفس أمرى، بل الذى بمعنى مطلق ما ليس له واقع يطابقه ومنشأ يؤخذ إذ كثيراً ممّا تختلط الحقائق بهذه الأمور الإعتباريه، فمن ثمّ تميّزها أمر بالغ الأهميه وكما تبّهت الفلسفه الإسلاميه إلى اختلاط القضايا الذهنيه الحقيقيه مع الحقيقيه الخارجيه وكان مورداً لتشويش الكثير من الأبحاث فيالمعارف البشريه، كذلك اختلاط القضايا الإعتباريه مع القضايا الحقيقيه أصبح مورداً لتشويش الكثير من المسائل فى المعارف البشريه، فلا بدّ من التمييز بين القضايا الإعتباريه والحقيقيه، ثمّ بين الحقيقيه الذهنيه والحقيقيه الخارجيه.

وقد ركّزت فى الفلسفه جهوداً كثيره بتمييز القضايا الحقيقيه الذهنيه عن الخارجيه، والسبب فى أهميه ذلك هو أنّ القناه التى يستلم الإنسان منها معلوماته هى عبر قناه ذهنه فى علومه الحصوليه، فإذا لم يبيّن ما هو من مختصّات رواسب القناه وخصوصيات الوجود الذهنى وما هو آتٍ عبر القناه وما هى الصوره للوجود الخارجى لم يميّز بين أحكام الوجود الذهنى وأحكام الوجود الخارجى وكثير من الإشتباهات نشأت من الخطأ بينهما وأحكامهما. وهذه الأهميه نفسها ثابتة للبحث عن الإعتبار.

ثمّ قال فى مقاله الثانيه: إنّ الفاعل الإرادى كيف تتولّد إرادته

وكيف يتحقق اختياره من الإعتبار.

أقول: ما يذكر في المباحث التكوينية من قواعد بعينها آتٍ في الإعتبارات. وسبب ذلك أنّ الإعتبار يتوقف على شؤون الإرادة، فلذلك بسط العلامه البحث فيها بما يبحث في العله والمعلول وأقسام الفاعل الإرادى، فلذلك لا حاجة لنا إلى ذكرها ونذكر الفصل الآخر فيتلك المقالة وهو مهم جداً، حيث إنّ في مقاله الأولى قد سلط الضوء على كيفية نشوء الإعتبار عن الحقيقه وفي آخر مقاله الثانيه يريد أن يسلط الضوء على كيفية نشوء التكوّن عن الإعتبار.

فالمقاله الأولى فى كيفية نشوء الإعتبار عن التكوين وهنا فى مقاله الثانيه فى كيفية نشوء التكوين عن الإعتبار وهذا أمر معضل، إذ نشوء الإعتبار عن التكوين قابل للتصوير، باعتبار أخذ معنى من وجودات تكوينيه؛ أما نشوء التكوين من إعتبار فهذا ممتنع التصور إبتداءً وهنا يسلط الضوء على ذلك.

وقدم تعريف الإعتبار وهو أخذ الشىء الماهوى من وجود وموجود حقيقى واعطاؤه لشىء آخر. مثلاً ماهيه الملكيه الموجوده بوجود تكوينى لدى الإنسان فى سلطته على أفعاله، هذا المعنى والماهيه يأخذ العقل ويعطيه لشىء آخر، للغذاء مع نفسه أو لنفسه مع الغذاء، فأخذ حدّ الشىء من موجود حقيقى وهو سلطنته على أفعاله وأعطاه للغذاء الذى بينه وبين الإنسان، لأنه لا ربط حقيقياً بينهما، فأخذ حدّ الشىء من موجود حقيقى وهو سلطنته على أفعاله وأعطاه لشىء آخر، هذا هو الإعتبار. غايه الأمر حين ما يعطيه لشىء آخر يفرض له وجود وهمى تخيلى لا حقيقى ونحن نتبع العلامه فى هذا التعريف نفسه.

ثم قال: إنّ الإراده عندما تتولّد وتتولّد منها الفعل التكوينى، الإراده توجد الفعل التكوينى وهو إمّا فيه كمال الإنسان أو نقصه، فههنا نشأ التكوين عن الإعتبار حيث أنّ الإعتبار ولّد الإراده وهى ولّدت الفعل التكوينى الذى فيه كمال أو نقص. فالإراده بتوهم

هذا العنوان

ص: ١٠٥

الإعتبارى ولدت الفعل التكويني، فاتّضح بهذا وساطه الإعتبار بين

حقيقتين [حقيقه النقص فتتولد الإعتبار، فيتولد الإراده، فيتولد الفعل التكويني الخارجى] فتكون الإراده بين حقيقتين.

نكات فى كلامه

الأولى: هى أنّ الإعتباريات سبب وجودها هو أنّ الفاعل الإرادى لا يمكن أن تتولد إرادته إلا من الإعتبار.

والثانيه: وساطه الإعتبار عنده هو وساطته فيتحرّك الإراده ومن ثمّ إيجاد الفعل التكويني وأخذه من أمر تكوينى آخر أو بين نقص الإنسان وكماله، هاتان النكتتان هما مورد للتأمل، وإلاّ فما ذكره فى تقسيم الأقسام متين.

أما النكته الأولى: وهى أنّ الحاجه إلى الإعتبار هو كون الإراده لا تتولد إلا من الإعتبار، فغفله غريبه منه (قدس سره) حيث إنه نفسه وأكثر الفلاسفه قالوا بأنّ القضايا الحقيقيه ليست مرهونه بوجود الفعل الخارجى، والذى لا يحرك الإراده هو وجود الفعل الخارجى الحاضر، لأنه تحصيل للحاصل وأما القضايا الحقيقيه [أى غير القضايا الخارجيه المقيده بكونها خارجيه ولو كان قضيه مطلقه فعليه استقباليه أو كانت القضيه حقيقيه تقديرية لوجود استقبالي] فلم لا تكون تلك محرّكه لإرادته الإنسان.

نعم إرادته الإنسان لا تتولد من قضيه خارجيه موجوده ولذلك يقال: إنّ مدركات العقل النظرى بنفسه لا تحرك الإراده مباشره، وكذلك التوحيد النظرى بنفسه ليس توحيداً تامّاً، بل لابدّ من وساطه العقل العملى، كى يحرك الإراده ولا بدّ فى التوحيد النظرى من مراتب توحيديه عمليه، كى يقال إنه موحد تامّ، كما أنّ التوحيد النظرى بنفسه ليس بإيمان وتسليم تامّ والإقتصار عليه يكون كمقوله بنى اسرائيل (يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ) (١) يعنى بالنسبه إلى أفعالنا وقوانيننا لا ربط

ص: ١٠٦

فالعقل النظرى بمفرده لا يوجب تحريك الإراده. هذه النقطة صحيحه ومتينه، كما أنّ الفاعلين بالإراداه لا يستكملون إلا بأفعالهم الإراديه، وهذه نقطه أخرى تامه. فكل فاعل إرادى لا يستكمل إلا بالإراداه. ولكن هاتين النقطتين لا توجبان القول بأنّ الإراده تنطلق من الإعتبار؛ لأنّ فى البين مدركات العقل العملى وهى مدركات حقيقه [أى مدركات بصياغه القضيّه الحقيقه لا القضيّه الخارجيه]، يمكن أن تحرك إراداه الإنسان القضيّه المطلقه الفعليه؛ لأنّ هذه القضيّه غير ملحوظ فيها خصوص الزمن الحالى، بل مع زمان الإستقبال وهو شىء غير موجود، فتسعى الإراده لتحصيل شىء غير موجود. والفعل المأخوذ فى القضيّه المطلقه الفعليه المستقبليه أو القضيّه الحقيقه وجوده رهين ومعلول لإراداه الإنسان.

فأتضح أنّ القضيّه الحقيقه تحرك الإراده؛ لأنّ متعلقها شىء غير موجود - لاستقباليتها - والفعل الذى فيه كمال [وجوده منوط بإراداه الإنسان] يولّد الشوق للإنسان فإنّ الشوق وليد تصوّر الكمال، فإذا التفت الإنسان إلى أنّ كمالاً ما موجود فى فعل ما [الفعل الإستقبالى] والمنوط وجوده بالإراداه حينها يتولّد لديه شوق والشوق تولّد منه الإراده، فيسعى الإنسان لتحقيق تلك القضيّه.

فتلك المقدمتان اللتان استدلتّ بهما العلامه مقدمتان تامتان ولكن لا تستلزمان مدّعا، فيمكن أن تنشأ الإراده من الحقائق وسيأتى أنها دائماً تنشأ من الحقائق وما يتراءى من أنها تنشأ من قوانين إعتباريه ففى الواقع ليس إنبعاثها من تلك القوانين.

أمّا النكته الأساسيه الثانيه: إنّ العلامه بعد أن برهن أنّ الإراده تتولّد من الإعتبار، قال: ههنا إنبثقت الحاجه للإعتبار. أنّ علّه الحاجه إلى الإعتبار هو احتياج الفاعل الإرادى للاستكمال فى أفعاله ولا تتولّد الإراده إلا بالإعتبار.

وأما على ما بيناه من عدم لزوم تولد الإرادة من الإعتبار، فما هي الحاجة إلى الإعتبار ومن أين نشأ الإعتبار؟

نقول كما ذكره الأصوليون والمتكلمون: إن الإعتبار منشؤه أن العقل العملي أو النظرى محدود فى مدركاته [بتسليم كافه ذوى العقول مطلقاً] فإنهم يسلّمون بأنّ العقول البشريه محدوده وليست لا محدوده، ورأس المال الموجود لديها هو البديهيّات التى ينطلق منها العقل البشرى سواء النظرى أو العملى، ويتوصّل به العقل بمفرده إلى مقدار من النظريات لا إلى كلّ النظريات.

جهات الحسن والقبح فى الكليات الفوقانيه والمتوسطه

وبعبارة أخرى: العقل العملي يدرك الكليات الفوقانيه على دائره وسيعه جداً [مثلاً الظلم قبيح والعدل حسن والإحسان حسن] والكليات التى تأتى بعدها رتبته كجنس للأفعال أو الكليات المتوسطه [كالصدق حسن والكذب قبيح والبخل قبيح والعلم حسن والفضائل حسنه والرذائل قبيحه] وهذه قد تخفى على العقل العملي أو النظرى تمام جهات حسنها أو قبحها، فضلاً عما إذا تنزّلت، أى صارت جزئيات إضافيه أو حقيقيه ولذلك لا يستطيع الإنسان دائماً فى الفعل الخارجى الخاص أن يعلم كلّ جهات الحسن والقبح الموجوده أو المنفعه أو المضره أو جهات الكمال والنقص فيه؛ لأنّ جهات المنفعه والمضره فى الفعل قد لا تكون فى نفسه بل بلحاظ لوازم الفعل.

وقد يقوم الإنسان بفعلٍ ما وينظر إلى الفعل فى نفسه وبنظره ظنيه أو قد يصل إلى العلم تاره لا فى غالب الموارد، بل الغالب أنه لا يصل إلى كلّ جهاته وهذا بخلاف من يكون عقله محيطاً بالإتصال بالمنبع اللامحدود، فهو يعلم الفعل الفردى أو الاجتماعى بكلّ جهات حسنه أو قبحه ولوازمه ولو بألف واسطه كذا وكذا.

فالإنسان الفرد أو المجموع البشرى أو العقل المجموعى التجريبي

من دون شريعته تهديده بإعتماده على نفسه وعقله المحدود الفرد لا

يمكنه أن يعرف كلَّ جهات الحسن القبح في الكليات المتوسطة أو التحتانية، فضلاً عن الفعل الجزئي الخارجى، سواء الفعل الفردى أو المجموعى، ولا- يستطيع أن يتوصّل إلى كلَّ جهات الحسن والقبح لا- أنها غير موجوده، إذ وجودها غير مرتين بالإدراك إذ إدراك الإنسان محدود، فلا بدّ له أن يستعين باللامحدود وهو البارى عزّ وجلّ، مَنْ هو عالم لا تخفى عليه الخفيات. ومن هذه الحاجه للامحدود تبرز وتتولّد الحاجه إلى القوانين والإعتبار والشريعته؛ فسبب الحاجه إلى الإعتبار هو محدوديه مدركات إدراك العقل العملى والنظرى للإنسان، وهذه المحدوديه تلجئه للإستعانه بقضايا إعتباريه.

الإستغناء عن الإعتبار بالإخبار

وقد يتساءل: غايه ما يثبت هو الحاجه إلى العالم المحيط، ويمكن سدّها وإغنائها بالحكايه عن الواقع بالقضايا الخبريه فلمّ تكون إعتباريه؟ إذ منشأ الحاجه هى الكشف عن الواقعيات، وأمّا الإعتبار فلا دخل له فى الواقع.

قلت: هذا الكشف لو كان بالإخبار عنها تفصيلاً، لما وصلّ الإخبار إلى حدّ يقف عنده؛ لأن شجره الأفعال وأنواعها وأصنافها لا تصل إلى حدّ ولو كان البناء على الإخبار بالقضايا الحقيقيه لما وصل الإخبار إلى حدّ الذى هو من سنخ العلم الحصىلى.

وبيان آخر: كان من اللازم على البارى أن يجعل الكلّ أنبياء أو رسلاً يبيّن لهم بالعلم الحصىلى آحاد الأفعال وجهات الحسن والقبح فيها وهذا خلف وجود القسم الغالب من الحقيقه الإنسان الذى فيه خير أكثرى، لا خصوص القسم الأوّل الذى هو خير محض، ويبطل الإمتحان بشرائطه الخاصه فى هذا النظام الأكمل، فلا بدّ من درجات وهذا لا يتوافق مع كون درجه العلم واحده ولا يتوافق مع كون الكلّ

وبيان ثالث: إنَّ الإخبار عن جميع كليات الأفعال لا يكفي أيضاً ولا البيان للأشكال العاليه؛ لأنَّ هناك اختلاطاً بين الأفعال أو بين القضايا الحقيقيه فى الأفعال، فعند الإختلاط بين جهات الحسن والقبح ليس فى البين مميّز وتبقى تلك الفافه وذلك الفقر عند الإنسان، لأنَّ الغرض أنَّ العقل محدود والبيان غير كافٍ.

فلذا مسّت الحاجه إلى الإعتبار؛ لأنَّ بالإعتبار يمكن أن ينظّم إرادته الإنسان وفق جهات الحسن والقبح الواقعى بنحو غالبى لا دائمى، فإنّ الدائمى لا- يمكن. لذلك كانت ملاكات الأحكام الشرعيه غالبيه فى مواردنا لا دائميّه ولكن هذا هو المقدار الممكن المقذور. فلذلك صارت القضية إعتباريه ولم تكن حقيقيه، أى هى بلحاظ ما تكشف عنه من جهات واقعيه قضايا حقيقتها خبريه، لكنّها خبريه غالبيه لا- دائميّه، وتنظيم تلك القضايا الخبريه يكون بنحو تستوفى غالب الملاكات؛ لأنّ كلّ الملاكات ليس من مقدور الطاقه البشريه.

فهذا هو معنى القضايا الإعتباريه، فليست هى بلحاظ الواقع أن تطابقه دائماً وإنما هى قضيه فرضيه، الغايه منها الإخبار الإجمالى الغالب عن الواقعيّات.

فمنشأ الحاجه إلى الإعتبار هو محدوديه العقل البشرى وعدم إمكان اطلاع العقول المحدوده بالوسائل الوجوديه المجهّزه بها من قوى العلم الحصىلى والنظام المفروض إلّا بتوسط الإعتبار.

الإعتبار فى القوانين الوضعيه

ويتّضح من ذلك أنّ الوساطه ههنا فى الكشف لا فى ترتّب التكوين على الإعتبار. ويؤيد ما قلنا إنّ فى القوانين الوضعيه البشريه منشأ الحاجه إلى الإعتبار هو ذلك، مثلاً خبراء المرور وحركه المواصلات ليس بإمكانهم إبلاغ كافّه المجتمع بالقضايا الحقيقيه فى خصوصيات وسائل النقل. وكيف يوصلون إلى كافّه المجتمع كلّ

الجهات فى أفعال حركة المرور، فإنه لا يمكن إلاّ بسنّ قوانين إعتباريه، فتبيان كلّ جهات الحكمة فى إشارات المرور وخطوط غير متيسره.

وكذا الأطباء لو أرادوا أن يُطالعوا المجتمع بكافه خبرتهم، لا يمكنهم ذلك بتوسط قضايا حقيقه خبريه تكوينيه، بل يؤخذ منهم جماعه فى المجالس التشريعيه ويشرّع قوانين طبيه يجب أن لا يتجاوزها عامه المجتمع وقس على هذا فى بقيه الخبرات.

محدوده العقل البشرى منشأ لغه القانون الإعتبارى

فالواضع للسنن والتشريع يجب أن يكون أكمل القوم عقلاً- وأكملهم علماً كى يسنّ لهم ما ينفعهم ويسنّ لهم المنع عن ما يضرّهم، إذ ليس بالإمكان ابلاغ كلّ الجهات إلى كافه الناس ويعبر عنه هذا بفلسفه القانون، أى القضايا الفرضيه البديله عن القضايا الحقيقه التى لا يمكن إخبار كافه المجتمع، فيسنّ لهم الإعتباريات.

فلغه القانون الإعتبارى فى الفطره البشريه نشأت من محدوده عقل البشر وألجأه ذلك إلى الإستعانه بعقل أكمل منه وإستعانته لا تتمّ إلاّ- بالإعتبار ولا- تتمّ بالإخبار التكويني. فلغه القانون وليده للغه العقل ولا يمكن تنزّل لغه العقل الحصى إلى التفاصيل، والقضايا الإعتباريه متولّده من القضايا الحقيقه هذه.

تعريف الإعتبار

ثمّ ذكر العلامه أنّ الإعتبار هو أخذ حدّ شىء لشىء آخر وهذا التعريف هو تعريف غالب الأصوليين من الإماميه ولا غبار عليه. ويّين فى الميزان ورساله الولايه وفى حاشيه الكفايه: أنّ القضية الإعتباريه هى التى ولّدت الإراده، والإرادته ولّدت الفعل، وهذا الفعل البشرى الصادر عن الإراده وإن كان معنوناً بعنوان اعتبارى، لكن نفس الفعل البشرى هو وجود تكوينى. فالإعتبار حيث كان لباساً

وعنواناً لأفعال تكوينيه فيكون واقعها باطن الشريعة وباطن القانون الشرعي، وفي الأفعال التكوينية كمالات وفي الأفعال المحرّمة دركات. فهذا هو دور وساطة الإعتبار بين الحقائق؛ فهو يتوسّط بين الإرادة والفعل التكوينيين بجعله حدّاً عنوانياً ماهوياً للفعل، ولكن على ضوء المبنيين في النقطة الأولى والثانية من كيفية توسط الإعتبار يظهر أنّ وساطة الإعتبار ليست ذلك، حيث ذكرنا أنّ الإرادة تنطلق من القضايا الحقيقية، بل ادّعينا أنها دائماً تنطلق من القضايا الحقيقية لا أنه في الجملة فقط.

وبينا الدليل عليه في الجملة في النقطة الأولى كما أنه في النقطة الثانية بينا أنّ مرجع الحاجة إلى الإعتبار ومنشأها لغاية العلم والإدراك لجهات الحسن والقبح، أي أنّ منشأ الحاجة إلى الإعتبار هو الكشف عن جهات الحسن والقبح، أي الوساطة في الإثبات لا- الوساطة في الثبوت كما بينها العلّامه، حيث إنّ مفاد بيان العلّامه هو الوساطة في الثبوت، باعتبار أنّ الإعتبار يوّلّد الإرادة والإرادة تولّد الأفعال التي هي الكمالات أو الدركات، بينما بناء على ضوء النقطة الثانية التي بيناها من أنّ الحاجة إلى الإعتبار هي محدودية العقل البشري، أي أنّ الإعتبار يحتاج إليه من جهة كشفه اثباتاً عن جهات الحسن والقبح في الأفعال، يظهر أنه ليس في البين واسطه ثبوتيه وهذا هو ما عليه المتكلّمون والأصوليون من الإماميه.

نعم بقيه الأمور والتقسيمات التي ذكرها العلّامه تامه وجيّدّه والكثير منها زبده التحقيقات الأخيره التي توصل إليها في الفقه والأصول ولا غبار عليها. نعم، في بعض الأمثله تأملات، مثلاً ما مثله من الحاجة إلى الأكل من أنه لابدّ من توسيط الإعتبار، فمن البين أنه لا داعي لفرضه الإعتبار فيه، حيث إنّ الأكل للغذاء مكتمل للبدن بنحو القضييه الحقيقيه ومولّد ومحرك للإرادة، فيتولّد الشوق لإيجاد الأكل، فتتولّد الإرادة، ثمّ يقوم الإنسان بالفعل فهذه القضييه حقيقيه، فلا- تفرض إعتباريه؛ فكما ذكرنا من أنّ القضايا الإعتباريه

إنما يتوصل بها ويحتاج إليها في الموارد التي لا يدرك فيها العقل النظري أو العملي جهات الواقع، وأما مع إمكان إدراك العقل لجهات الواقع بسهولة فلا حاجة حينئذٍ لتوسط الإعتبار.

ونقول بأنه قد اتضح في ما بيننا من التأمل في كلام الطباطبائي أنّ الإرادة تنطلق دائماً من الحقائق والقضايا الحقيقية ومع ذلك قلنا إنّ هناك حاجة تدعو إلى الإعتبار في ما كان العقل البشري محدوداً لا يطّلع على جهات الحسن والقبح في الفعل، وأنّ الإرادة تنطلق من الإعتبار ولكنها لا تنطلق من الإعتبار بما هو اعتبار أو بما هو لا- واقع له ولا- واقع ورائه وإنما تنطلق من الإعتبار لما للإعتبار من كشف اجمالي عن جهات الحسن والقبح والقضايا الحقيقية، ولذلك أنّ الفاعل الإرادي لا يتبع إعتبار أى معتبر وإنما يتبع إعتبار المعتبر المطلع على جهات الحسن والقبح.

وأما إذا كان المعتبر بنفسه جاهلاً بجهات الواقع فالإرادة لا- تتولّد من اعتبارات ذلك المعتبر؛ لأنّ الفرض أنّ ذلك المعتبر لا يطّلع على جهات الحسن والقبح، فكيف تتولّد الإرادة؛ إذ أنّ الإرادة لا تنطلق إلّا بلحاظ أنّ المعتبر محيط سواء احاطه لدنيّه ذاتيه كالله عزّ وجلّ أو احاطه بسبب تجربته والخبره كما في القوانين الوضعيه مثلاً، فانطلاق الإرادة في الجملة في منطقه القضايا الإعتباريه التي لا يدركها العقل ليس للإعتبار بما هو، بل بما هو كاشف اجمالي عن الواقعيه الحقيقيه عندما تطمئن النفس بهذا الكشف بقدر ما تدعن لذلك المعتبر من علم واحاطه.

ومن ثمّ ذكر أرسطو بأنه لا بدّ أن يكون المسنّن للقوانين التشريعيه في المجتمع والإجتماع أن يكون إنساناً إلهياً محيطاً بالجهات الواقعيه عالمّاً بالعوالم العاليه وهي تتفق مع نظريه الإصطفهاني في إعتباريه الحسن والقبح، ولكنها تزيد عليه أنه من النوع الذي لا يقبل الردع من قبل الشارع، لأنه ضروره فطريه وإن كان إعتبارياً ومن صنع الواهمه.

اشاره

وبيانها أنّ استحقاق العقوبه الأخرويه ليست من مدركات العقل العملي، بل هي تعبد نقلى محض.

و ذلك لأنّ مناط اعتبار العقلاء للعقوبه إمّا أن يكون التأديب أو التشفي أو المصلحه العامه؛

والأول: لا معنى له لمضى وقته، وعدم وجود تكليف فى الآخره؛

والثانى: غير معقول بالنسبه للعقلاء فضلاً عن الشارع؛

والثالث: يعتمد على وجود نظام ومدنيه واجتماع وهو مفقود فى الآخره.

نظريات فى تفسير العقاب الأخرى

و من زاويه اخرى: إنّ العقاب الأخرى [الذى دلّ النقل عليه] توجد ثلاث نظريات فى تفسيره:

الأول: تجسّم الأعمال الذى تشير إليه الآية الكريمة: (وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) . (١)

و لا طريق للعقل إلى معرفه الأعمال التى تكون سبباً تكوينياً وذاتياً للعقاب إلا من طريق كشف الشارع، ولذا قيل فى تفسير كون النبي بشيراً و نذيراً: أنه يبشّر بما للعمل من صوره اخرويه حسنه، وينذر بما للعمل من صوره سيئه، ممّا ليس للعقل البشرى إحاطه به، ومن ثمّ احتاج إلى متمم و مكمل و هو الوحي.

فإنّ كلّى تجسّم الأعمال يدركه العقل، و أمّا صغريات العقوبه المتجسمه و كفيّتها فلا يدركها العقل، كذا لا يدرك العقل جزئيات الفعل الشريره الموجهه لتجسّم الأعمال. بل حتّى الدليل البرهاني

ص: ١١٤

الكلى مواد كانت يالقات من الشرع و إرشاد و تنبيه، و من ثم ليست المسأله عقليه بمعنى أنها من إبداعات العقل مستقلاً عن الوحي، و إنما بيركه الوحي أدرك ذلك. و يدل على ذلك عدم طرح المسأله و عدم إدراك العقل لها قبل الإسلام.

الثانى: إن العقوبه الأخرويه سير تكاملى للنفس البشريه، على حد المرض فى دار الدنيا، فلا يمكن للعقل الإحاطه به بدون البشير النذير؛ و أن العقوبه الأخرويه جزائيه بجعل من الشارع تشريعاً كما هو الحال فى العقوبات الجزائيه الدينويه لدى الموالى العرفيين، و على هذا فهى تعدد بجعل من الشارع.

الثالث: إن العقوبه الأخرويه من مقتضيات مصلحه ذلك العالم، كالشر الموجود فى عالمنا، فإنه شر نسبي ولكنّه ضروره بالنسبه إلى العالم ككل، و هذه أيضاً لا ينالها العقل.

ونضيف احتمالاً- رابعاً: وهو ما ذكره العرفاء من أن العقوبه من لوازم الأسماء كالقاهر، بالمقابل المثوبه و بجنبه من لوازم أسماء اخرى كالجميل، من دون أن يلزم الجبر لفرد ما على لازم من هذين اللوازم. و من ثم نفى المنتفى قاعده البراءه العقليه و إدراك العقل لعدم ترتب العقوبه.

مناقشه إجماليه للنظريه الرابعه التى تبناها المنتقى فى أن استحقاق العقوبه تعبدى:

فى البدايه نلفت النظر إلى أن تقرير هذه النظريه كان تقريراً لحديث المنتقى ليس أكثر، و هناك عرض آخر للنظريه يشكّل واحده من صياغات مدعى الأخباريين.

و خلاصته: إن العقل لا يمكنه إدراك ثبوت العقوبه أو نفيها، بدليل قوله تعالى: (وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً) (١)، الذى يدل على نفي الشأنيه و الإستحقاق قبل بعثه الرسل فى الفتره بين رسول و رسول؛ فأصحاب الفتره الذين لم تصلهم الدعوه لا ينالهم عذاب، بل ولا

ص: ١١٥

يستحقون، وهذه الآيه المباركه تدلّ وترشد إلى جهل العقل بتلك العوالم، و أنّ الذى يشبثها وينفيها هو الشرع.

و يؤكد هذا الفهم الوسط الفلسفى الحديث الذى يحدّ من مساحه حركه العقل والعلم الحصولى بحدود عالم العقل، و أمّا العوالم التى هى فوق عالم التجرد فليس من شأن العقل إدراكها وكشفها بمعادلاته، فلا بدّ أن تستقى من الوحي.

هذه النظرية سيتم تنفيذها ونقدها تفصيلاً فى موقعين:

الأول: عند الحديث عن دعوى الأخباريين بإمكان النهى عن القطع.

الثانى: فى البراءة.

و نكتفى هنا بالنقض على هذه النظرية [بتقريرها المشار إليه هنا] والتي تشكّل أوليات الرد والنقد لا غير.

النقض الأول: الروايات المستفيضه الوارده فى تفسير قوله تعالى (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ) . (١) تحدّثنا أنّ أصحاب الفتره إذا كانوا من عبده الأوثان يخلدون فى النار، فإنها تدلّ بالالتزام على أنّ المراد من الرسول هو الأعم من الرسول الباطنى [العقل] أو الظاهرى. و يؤكد ذلك روايه الإمام الكاظم (عليه السلام) الوارده بهذا المضمون، و مع ذلك نتساءل كيف كان للعقل دور فى فهم ما وراء العقل؟ ثمّ ما هو الفرق بين عباده الأوثان والظلم؟ و مع انكار فهم العقل نتساءل عن تفسير الروايات المشار إليها.

النقض الثانى: عوالم الآخره وتفاصيلها وشؤوناتها ليست أعظم من العالم الربوبى، ومعرفة الرب وصفاته مفتوح للجميع باتفاق الجميع، مشفوعاً ذلك بدلاله الروايات؛ فإذا كانت مثل هذه المعرفة تنال بالعقل فكيف بعوالم اخرى دونها فى الدرجه؟! هذا و إن كانت

ص: ١١٤

تثبت للمعرفة العقلية حدود، وما وراءها لا ينال إلا بقناه الوحي، والتي هي عقل مطلق كما يأتي.

المناقشه في تقرير صاحب المنتقى

أولاً: أنه لا مانع من إدراك العقل لاستحقاق العقوبه الأخرويه تأديباً للعبد في عالم الدنيا، لوضوح تأثير الترهيب في تلك الدار على سلوك العبد في دار الدنيا، بل حتى نفس ثبوت العقوبه الأخرويه، لها دور في تأديب العبد و إعادته إلى جاده الصواب، أو عدم انزلاقه في المعصيه.

ثانياً: أن التشفي الذي تنكر له المنتقى ليس مرفوضاً بالنسبه للعقلاء، بل و حتى الشارع إذا كان عقلياً، بمعنى أن منشأ عقلي بحث لا غير، كما ألفتنا إلى ذلك في مناقشتنا للإصفهاني.

و لتعميق الفكره نقول: إن العرفاء أشاروا إلى أن من لوازم الأسماء الجلاليه [كالكبرياء والعظمه] القهر، ومن لوازم الأسماء الجماليه [كالرؤوف] الرحمه الخاصه. و قد سبق أن ذكرنا أن الحقائق المدركه بالعقل تكون سبباً في التأثير في القوى الدونيه؛ و لو لاحظنا هذه المدركات من زاويه فاعلها لوجدنا أنها مفاضه من موجودات مجردة عقليه، و تنتهي هذه العلوم في تصاعدها حتى تصل إلى مرتبه تكون بها من لوازم الصفات ومظاهرها، مما يعني أن الحقائق العقليه للمعصوم إنما هي تنزلات من حقائق فوقانيه، و التشفي والغضب المولد من الحقائق العقليه يكون تنزلاً للغضب الإلهي و بهذا يفهم ما ورد عنهم: «أن رضا الله رضانا أهل البيت، و أن رضاه رضا أوليائه»، و أنه عباره عن أن نفوسهم مجلى التنزل السليم من الحضرة الإلهيه.

ثالثاً: أنه يمكن تصوير منشأ آخر لاعتبار العقلاء العقوبه واستحقاقها غير ما ذكر في المنتقى، و هو ما ألفتنا إليه من أن المدح و الذم تكوينيان يحكيان الكمال والنقص، و العقل له القدره على

اكتشاف الكمال و النقص فى الأفعال ولو بنحو مجمل، و التفصيل يتم ببيانات الشارع، ومعهُ يمكن درج فكره الإستحقاق على الفعل أو العقوبه فى النقص والذم الحاكي عنه، المحمولان على الفعل؛ بل يمكن تصوير حسن الإستحقاق والعقوبه حتى على مبنى اعتباريه المدح والذم، وإنّ العقلاء هم يعتبرون حسن الإستحقاق الأخرى ولكن شريطه ضمّ الملازمه بين اعتبارهم واعتبار الشارع كى تثبت شرعيه الإستحقاق بواسطه الإدراك العملى.

كما أنّ ما ذكره فى المنتقى من عجز العقل إدراك كنه العقوبه، مهما كان تفسيرنا لها و أنها تجسّم العمل، أو مصلحه ذلك العالم، نقبله على مستوى تفاصيل العقوبات و كفياتها، فإنّ العقل لا سبيل له إلى معرفتها منفصلاً عن الشارع، ولكن على مستوى إدراك كلى العقوبه بنحو التجسّم و غيره، فإنّ العقل يمكنه إدراكها و اكتشافها ضمن إدراكه الكلى أنّ حركته باتجاه التجرد و أنّ أفعاله تساهم فى صياغه وجوده الصاعد المجرد، و أنّ وجوده باق، لا فان، فكلّ فعل له مردود تكوينى فى وجوده المجرد، و يكون لهذا الإدراك أثر الترهيب والردع، و إن كان أخفّ بكثير من معرفه الصورة الأخرى المترتبه على كلّ عمل عمل، و التى لا سبيل إلى معرفتها إلاّ من خلال الشارع.

و من مجموع ما تقدّم اتضحت نقاط الخلل فى هذه النظرية بتقريرها.

و يمكن أن تناقش النظرية بنقاش عام و هو أنّ النظرية حاولت أن تشلّ العقل فى إدراكه للمعاد، و أنه عاجز عن إدراك نتائج فعله فى الآخرة، و ما ذاك إلاّ لتقييدها إدراك العقل لكمال الفعل ونقصه بعالم الماده، و أغفلت أنّ للكمال والنقص جنبتين ماديه ومجرده، و أنّهما ليسا مؤقتين و إنّهما دائميان و تفصيل الكلام يتضح فى المختار.

إشاره

و الحديث عنه يكون عبر نقاط:

١ - تاريخ المسأله

إشاره

إن هذه المسأله مرّت بثلاثه أدوار:

الدور الأول:

ما قبل الإسلام وعلى صعيد كلّ الفلسفات، من اليونانيه والهنديه و الفارسيه، فقد كان الموقف من مسأله الحسن والقبح أنها بديهيه يقينيه، والمنكر لذلك سفسطائي، والقياس المشتمل عليها برهاني. و هذا واضح وصريح لمن يتابع كلماتهم وخلافاً لنسبه المظفر والطوسي وابن سينا اليهم شيئاً آخر.

الدور الثاني:

والذى كان رائده ابن سينا حيث ادّعى أنّ المدح والذم من المشهورات، كان ذلك فى كتبه المترجمه و المعبره عن آراء المشاء، إلا أنه فى بعض كلماته فى نفس هذه الكتب، قال بإمكان إقامه البرهان على بعضها ممّا يعنى واقعيته. و من ثمّ يلاحظ التفصيل فى كلمات الخواجه و الآخوند، حيث قالوا بالشهره فى بعض، والواقعيه [النظرية] فى بعض آخر.

و السرّ فى هذا التغيير ما كان سائداً فى أوساط الفلاسفه و هو:

١. إنّ أبا الحسن الأشعري فكّك بين المدح والذم وبقى معانى الحسن لنفى واقعيتهما؛ مستهدفاً فى ذلك هدم أدلّه علماء الكلام الشيعى فى الإمامه، المعتمده على الحسن والقبح؛ و تفكيك اللزوم يعنى أنه ليس كلّ ما يمدح يكون مصيباً للكمال واقعاً وليس كلّ ما يذمّ يصيب النقص الواقعي. و هذا التفكيك انسحب على ابن سينا، فكان إخراج الفلاسفه هو تصنيف المدح والذم فى المشهورات أو لا أقل إنكار بدايتها.

٢. إنّ القوه العاقله عند ابن سينا قوه مدركه علامه فقط لاعماله،

فى حىن أنّ العقل العملى عمّال؁ فأنكر بءاهه مءركاء العقل العملى بل يقىنىتها وواقعىتها ءحاشياً لإشكالىه عمّالىه العقل؁ و صنفها فى المشهوراء.

٣. عءم جريان البرهان عءء ابن سىنا فى الجزئىاء؁ وحنىءء إذا قىل: «هءا الفعل الجزئى حسن» لاءء أن يكون من المشهوراء لا القىنىاء؁ لعءم جريان البرهان فىها؁ و القىنىاء مواد برهان.

و هءا الرأى [عءم جريان البرهان فى الجزئىاء] ءءم الأشاعره كءىراً؁ حىء شؤش بءء الإمامه و سءء باب البرهان فىه بءعوى أنه جزئى.

الءور الءالء:

وىءءى من الشىء الإصفاءنى حىء أنكر بءاهه الحسن والقبح بل يقىنىتهما وواقعىتهما كلىه و صنفه فى المشهوراء و الإءبارىاء؁ ولم يءءف رؤاء هءا الءور ءءى نسبوا ءلك إلى الفلاسفه.

و السبزوارى فى شرح الأسماء وبعبعه اللاهىءى قء ءببها إلى اللبس الءى وقع فىه الأعلام و إن لم يصرفها بءلك.

بل الملاءء لكلماء الفلاسفه [قءىماً وءءىئاً؁ ءءى ابن سىنا فى الءكمه العملىه] يءء أنهم يفسرونها بءءرى الأفعال الءسنة وءءبب القىبىءه؁ و إنّ حسن هءه الأفعال و قبحها ممّا ءطابق عىله العقلاء؁ و إنّ أءلءها برهانىه وهى يقىنىه؁ واءءعمال جانب الشهره فىها فى الإسءءلال إنما هو للءرسىء؁ فإنّ هءا يؤكءء أن المرءكز عءءهم هو رأى الفلاسفه القءماء؁ و إنّ الءغىىر الءاصل إنما هو بسبب لبس ءصل عءءهم.

٢- أءله واقعىه الحسن والقبح

اشاره

إنّ الأءله عىلى واقعىه الحسن والقبح بمعنى المءء و الءم؁ بل و بءاءءهما [كما هو مبنى الفلاسفه ما قبل الاسلام و الفارابى] مءءءه و نحن نساءرض واءءاً منها ءاركىن الباقى إلى بءوء علم الكلام.

الدليل يبتدئ من خلال فهم فلسفى لحقيقه المدح والذم.(١) أما المدح فهو عباره عن القضيه المتكفله لحمل كمال معين على موضوع معين؛ أو هو المخبر به عن الكمال، فالمدح دائماً يتعلّق بكمال. والذم عكسه، فهو القضيه المتكفله لحمل نقص وشرّ معين على موضوع معين.

وبعباره أدق وأعمق: فإنّ المدح يستبطن الحكايه، فعلاقته مع الكمال الخارجى علاقته الحاكي والمحكى. فهذا الحاكي «المدح» مفهوم فلسفى واعتبار نفس أمرى مأخوذ من نحو وجود الكمال خارجاً، ومن ثمّ فهو ألصق بالخارج من المفهوم الماهوى، وأكثر اتحاداً مع الكمال الخارجى من المفهوم الماهوى للكمال، فيحمل عليه بالحمل الشائع حقيقه، فى حين أنّ حمل الماهيه على الماهيه الخارجيه حمل شائع مجازاً وبواسطه الوجود، و الذم مثله.

بدايه المغالطه

وبهذا العرض يتضح أنه لا يمكن التفكيك بين المدح والكمال، فإنهما متلازمان أو متساوقان نظير الوحده والوجود، والتفكيك بينهما بصدق أحدهما دون الآخر كان بدايه المغالطه، وقد ألفت سقراط والفارابى إليها وشدّدا النكير عليها.

كذا بين الذم والنقص يأتى الحديث نفسه. ومن هنا كانا واقعيين، لهما نفس أمريه وليسا اعتباريين اصوليين بل المدح والذم بمعنى التحسين والتقبيح لا بمعنى الحسن والقبح، وهذا هو الظاهر من كلمات الأشعرى والقائلين باعتباريته.

ومن ثمّ ينسجم تماماً مع ما ذكرناه من أنّ المدح هو حكايه الكمال وهو معنى التحسين، ولا يكون إلاّ بقضيه ذهنيه، محمولها الكمال الذهنى الحاكي عن الكمال الخارجى. فالحسن والقبح دوماً بمعنى

ص: ١٢١

١- (١). و فرق البحث الفلسفى عن اللغوى، أنّ الأول يبحث فى المفاهيم واقتناص صورها ومعرفه حدودها، و من ثمّ يكتسب البحث عموميه ولا يختص بلغه دون اخرى، بخلاف الثانى فإنه يبحث عن وضع الفاظ اللغه و أنها لأى شىء وضعت.

الكمال والنقص ولا يأتيان بمعنى المدح والذم، وإنما التحسين والتقبيح بمعنى المدح والذم.

نعم، الكمال الخارجى مدح عينى لكمال فوقه، أشرف منه وجوداً نظير المعلول، فإنه كلام تكوينى معبر عن علتة. وبما أنه تبلورت علاقته التكوينية بين المدح والذم والكمال والنقص، يتضح فى الوقت نفسه ارتباطهما التكوينى بسلسله من لوازم الكمال والنقص التكوينية، علماً بأنه قد نوقش فى تكوينيه بعض اللوازم، وكان منفذاً للقول باعتباره الحسن والقبح بمعنى المدح والذم، لأنهما محمولان على تلك اللوازم الإعتباريه، ولا يعقل عروض وحمل تكوينى على اعتبارى.

من هنا كان لزماً استعراض هذه اللوازم واثبات تكوينيتها حفظاً لتكوينية المدح والذم:

[١] الملائم والمنافر، وحبّ الملائم وكراهه المنافر.

وهذه قد اتفق على تكوينيتها وواقعيتها، وهى من لوازم الكمال بدليل أنّ الإنسان مفطور على حب الكمال، كما هو مبرهن عليه عقلاً ونقلًا، وعلى كراهه النقص. فالكمال يولد الملائمه وهو مورد الحبّ، والنقص يولد المنافره وهو موردُ للبغض والكراهه.

[٢] المثوبه والعقوبه الأخرويه واستحقاقهما.

ومن الواضح تكوينيه الأولين لو فسّيرا بتجسّم الأعمال، وحيث إنهما معلولان بحسن الفعل وقبحه، وقد أشرنا إلى أنّ حسن الفعل وقبحه يعنى الكمال والنقص. كذا الإستحقاق الأخروى فإنه تكوينى ولازم للكمال والنقص؛ وذلك لأنه يعنى استعداد الفعل الكامل أو الناقص لترتب الصور البهيه أو القاتمه عليه، والإستعداد والقوه أمر تكوينى معدّ للكمال والنقص الأخروين.

[٣] العقوبه والمثوبه الدنيويه والى تجعل من قبل العقلاء، كذا العدل والظلم، والخضوع والتعظيم؛ كلّها لوازم الكمال والنقص،

وعلاوه على ذلك تكوينه واقعيه. وإن خالف في ذلك السيد الصدر في العدل والظلم، والعلامة في الأخيرين.

العدل والظلم

توضيح ذلك: إن العدل عبارته عن استيفاء كل موجود إرادى كمالاته الممكنه له، أو إعطاء المستعد ما هو مستعد له، والظلم عكسه، وهذا معنى تكوينى، بل حتى العدالة الاجتماعيه واقعيه وتكوينيه، لأنها تعنى [حسب أدق تعريف عزفها أرسطو] وصول الفرد فى المجتمع من خلال نظام المجتمع إلى كل كمالاته المرجوه له، وفى صورته مضاده الاجتماع المدنى وصول أفرادها إلى المرجو لم تكن عداله اجتماعيه وكان عكسها. كذا القانون العقلاى الذى يشرع من قبلهم إذا كان يؤمن وصول الفرد إلى ما يرجوه من الكمالات عند مراعاته وتطبيقه من قبل القوه التنفيذيه، كان عدلاً؛ فإذا فقد القانون هذه الخاصيه أو لم يتم تطبيقه حرفياً لم يصل الفرد وسيحرم وهذا هو الظلم.

من هذا الفهم للعداله القانونيه يعرف أنّ العداله ليست وصفاً للقانون من حيث هو، وإنما وصف للكمال الذى يستبطنه الفعل المتعلق للقانون. فالعداله هى الفعل الكامل، ومع فرض ظلم القانون فهو يعبر عن أنّ الفعل ظلم مما يكشف عن أنّ العدل والظلم فى القانون ليس مرهوناً بالقانون وإنما بالكمال والنقص.

من كل ما تقدم يعرف أنّ مقوله «العدل حسن» تعنى أنّ العدل كمال، وبعبكسه «الظلم قبيح» تعنى أنه نقص؛ ومعه لا يكون المدح والذم عليهما اعتباراً جعلياً اصولياً.

وأما الخضوع والتعظيم، فإنهما يوصفان بالحسن من حيث استبطنهما الكمال الذى هو ترويض الصغير على الإقتداء بالكبير، و صفه الإقتداء كمال، والخضوع وأمثاله بما هو تقنين عقلاى اعتبارى لا حسن فيه، ومن ثم كان الخضوع للجانى فاقداً للحسن

وإن اعتبره ألف معتبر.

كذا العقوبه والمثوبه استحقاقهما فى الدنيا تجعل من قبل العقلاء وتوصف بالحسن من أجل ردع الفاعل عن الفعل القبيح، أو التشجيع والتحفيز على فعل الكمال، فهى معان مشوّقه ومنقّره، والشوق والنفره امور تكوينيه.

وممّا ذكرناه يتضح أنّنا لم ننكر اعتباريه الأمور المذكوره وإنما أنكرنا لزوم الحسن والقبح لهذا الاعتبار من زاويه الاعتبار، بل هما لازمان للاعتبارات المذكوره من بُعدها التكويني الكمال والنقص. وقد أوضحنا البعد التكويني لهذه الأمور. (1)

تلخيص الأدله

ولذا يتم الحديث عن الدليل وقبل الإنتقال إلى نقطه جديده نلخصه ضمن نقاط:

1. المدح والذم بمعنى التحسين والتقيح لا الحسن والقبح وإنما هما يعبران عن الكمال والنقص دوماً.
2. علاقه المدح والذم بالكمال خارجاً، علاقه المفهوم الفلسفى الحاكى عن مصداقه. ومن تمّ فهما اعتباران فلسفيان لا اصوليان، فهما معنيان حقيقيان.
3. علاقه المدح والذم بمفهوم الكمال علاقه المساوقه، ولكن مع مفهوم الكمال من حيث حاكويته عن الخارج.
4. استعراض مجموعه من اللوازم التكويني للكمال التى تقع موضوعاً يحمل عليه المدح والذم.
5. مناقشه فكره الإعتباريه المحضه لمجموعه من اللوازم الأخرى وإثبات وجود بُعد تكويني فيها، من خلاله تكون لوازم

ص: ١٢٤

١- (١). [س] إنّ القانون لو حرّم فعلاً ذا كمال كارتداء الحجاب، عدّ القانون قبيحاً ممّا يعنى أنّ المدح والذم يمكن أن ينصبّ على نفس القانون بما هو؟ [ج] إنّ القبح إنّما هو وصف للكفّ عن الحجاب الملازم للنهى، أو لترك الحجاب المطلوب الملازم للنهى الذى حقيقته الزجر، وهذا واضح بأدنى تأمل.

تكوينه واقعيه للكمال وبالتالي موضوعا للمدح والذم.

٦. يستنتج من مجموع ما تقدم؛ إننا لا نستهدف من الدليل نفي الإعتبار بالمرّه، وإنما نفي فكره كون المدح والذم اعتباريين وهميين أو تخيليين.

٧. بداهه المدح والذم لم تثبت بالدليل بعد وسيتم الحديث عنها لاحقاً.

٨. طبيعه العلاقه بين الإعتبار الفلسفي الإنتزاعي والحسن والقبح الواقعيين.

سيتم إيضاحها لاحقاً إن شاء الله.

ص: ١٢٥

و نوطى لها بالحديث حول الإعتبار:

بادئ بدء لابد أن يعرف أن البحث الأول في الحجج لابد أن يكون عن حجيه القطع، وذلك لأن كل حججه تنتهى إليه، وهو لا يرجع فى حجتيه إلى حججه اخرى، بل هو يتوسط فى اثبات حجيه باقى الحجج، حتى مع الإنتهاء إلى اعتباريه وجوب متابعه القطع وعدم تكوينيته، كما سينضح بعد.

ثم لابد أن يكون البحث الثانى حول حجيه الإعتبار العقلانى على مستوى الكبرى. و السر فى ذلك هو أن كل الحجج الإمضائيه - كما سيتضح - هى صغريات الإعتبار العقلانى. (١) و سنلاحظ أن المداولات التى دارت فيها ترجع إلى القوانين العامه فى كبرى الإعتبار العقلانى (٢).

ص: ١٢٦

١- (١). [س] هل البحث عن حجيه خبر الواحد بحث عن صغرى الإعتبار أو السنه أو هما معا من حيثيتين؟ [ج] البحث عن حجيه خبر الواحد بحث عن صغرى الإعتبار العقلانى الحججه. والبحث عن وجوب السوره [المخبر عنه الخبر] بحث عن صغرى السنه. والبحث الأول يتم فى الأصول والثانى فى الفقه، و صغرى الإعتبار العقلانى يكون كاشفاً عن صغرى السنه.

٢- (٢). [س] ذكرتم ارتباط مسأله حجيه الإعتبار بالعلم، مع أن حجتيه نفس أمره [كحجيه السنه] مشتركه بين العالم والجاهل. نعم، إدراكها يتوقف على العلم بحجتيه، و معه كان المفروض تقدم بحث الإعتبار كتقدم بحث حجيه السنه [وبحثه فى علم الكلام] والذى يتأخر خصوص الحجج الإثباتيه التى اعتبرت حجتيها لطريقتيها، فإنها تتوقف على حجيه العلم. [ج] البحث فى حجيه السنه يكون فى علم الكلام، والناظر لكتبهم يجد أنهم يصدرون بحث الحجج بالبحث عن العلم، وذلك لأن حجيه السنه وكذا حجيه الإعتبار وإن لم يتوقف على العلم ولكن إحرازها لا يكون إلا بالعلم، ومن ثم قدم البحث فيه.

وقد تتبّه لهذا الموقع الطبيعي لبحث حجّيه الإعتبار كلّ من الشيخ المظفر و السيّد الصدر، ولكن الغريب جعل المظفر مبحث السيره فى آخر بحث الحجج، مع أنه من المفروض أن يبحث فيها [علاوه على البحث عن مثبتات الإعتبار] عن الإعتبار الكلى و حجّيته، و مع الإشارة إلى أنّ المقصود من السيره هو التقنين العقلائي، و إنّ ما مضى من الحجج يرجع إليها؛ بل إنّ بحث السيره لابدّ أن يتقدّم حتّى على بحث إمكان التعبد بالظن وليس فقط على الحجج، و ذلك لما سيأتى من أنّ حجّيه السيره صغرى و كبرى بالقطع لا من حيث أنها ظن.

و ما يلاحظ من إقحامنا لبحث الإعتبار فى القطع، و كأنه خلل فى المنهج، اضطررنا إليه الضروره، حيث طرح وجوب متابعه القطع صغرى للإعتبار.

و من ثمّ سنتكلّم علاوه على ما تقدّم فى الإعتبار موضوعاً بالمقدار الذى يوضح الحقيقه فى محمول القطع وهو حجّيته، تاركين الحديث عن محمول الإعتبار [حجّيته] مع بعض التفاصيل الأخرى فى الموضوع إلى ما بعد القطع إن شاء الله تعالى، فنقول :

إنّ حقيقه الإعتبار هو نفس ما ذكره العلّامه و آخرون فى الأصول وفى فقه البيع و هو أخذ حدّ من موجود تكوينى و اعطائه لموجود ذهنى فرضى لا مطابق له وهمى، أو فقل: استحداث مصداق وهمى لا واقع له، للمفهوم التكوينى.

و إنّ صحّحه الإعتبار [بمعنى خروجه عن محيط اللغو ودائره التخيلات] يتمّ بوجود داع عقلائي صحيح، وهو توخى المصلحه و تجنّب المفسده، و من ثمّ يندرج فى المشهورات و المقبولات العقلائيه.

و إنّ كثيراً من تحقيقات العلّامه حول شؤون الإعتبار فى رسالته [التى ألفتنا إلى جملة منها] سليمه و جيّده و متفق عليها بين الأعلام، فلا حاجه لتكرارها، و ستتحدد من خلال عرض نقاط الإختلاف معه، التى مرّ بعضها و يأتى الباقي.

و قد ضبط الفلاسفه والمتكلمون والأصوليون علاقه بين الإعتبار والتكوين، ولكن بصياغات مختلفه:

فصياغه الفلسفه هى إنّ الأحكام الشرعيه أطفاف فى العقل العملى.

و أما صياغه الكلام فهى إنّ كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل وبالعكس.

و أما صياغه الأصول فهى تبعيه الأحكام لمصالح ومفاسد فى متعلقاتها، علماً أنّ الروايات كانت وراء هذا الفهم والضبط للعلاقه.

والمؤسف أنّ الكثير قد أجمل الحديث حول هذه العلاقه، عدا الفلاسفه القدماء، مع حساسيه الموضوع وأهميته القصى.

مباحث الإعتبار

و تفصيل الكلام يقع فى نقاط:

الأولى: إنّ العقل البشرى عاجز عن الإستقلال فى إدراك تفاصيل محاسن الأفعال وكمالاتها، كذا قبائحها ونقصها، ومن ثمّ كان مفتقراً إلى حكمه عميقه وعقل محيط بالواقعيات يزوده بالمعلومات، مع الإيمان بقدره العقل المستقله على إدراك الكليات العامه للكمال والنقص. فالعقل المعصوم عن الخطأ ضروره لعقولنا وتكاملنا؛ لأنه هو الهادى إلى الكمال والنقص المتوسط والجزئى، بل الحاجه إلى المعصوم فطريه، حيث إنّنا لو رجعنا إلى فطره البشر لوجدنا أنّها لا تستغنى عن المعصوم ليشخص لها المصاديق الحقيقيه للكمال الذى فُطرت عليه.

دور الإعتبار فى رساله المعصوم

الثانيه: إنّ طريقه هدايه المعصوم للعقل البشرى العادى تكون بالإعتبار الذى حقيقته الإنشاء لا بالإخبار عن التفاصيل للكمال والنقص، وذلك لأنّ الإخبار إمّا أن يكون تفصيلاً [أى لكلّ شخص] عن كمال ونقص كلّ فعل فعل، أو يكون إخباراً إجمالياً وكلّ منهما غير مجد.

أمّا الإخبار التفصيلي فلأنه يلزم منه الوحي لكل فرد من البشر، حيث لا يكفي في القيام بهذه المهمة الرسول ورسالته الظاهره، فإنّ هذا النوع من المعرفة يتطلب الإطلاع على كل جزئي و ما فيه من كمال أو نقص، بما في ذلك ملاحظه الجهات المزاحمه لحسنه وقبحه، والتي تختلف باختلاف الظروف والحالات التي قد تنتج شيئاً آخر، و لا يكفي الإطلاع على الحسن والقبح النوعي في الفعل.

و هذا الإطلاع التفصيلي على الواقع [والذي هو الشريعة الباطنه] التكويني للأشياء يحتاج إلى وحي كي يكون في متناول الجميع، والواقع الخارجي يشهد بعدم حصول أغلبية البشر على هذا الشرف، بل حتّى أنبياء اولي العزم الذين يملكون هذا النوع من المعرفة لم يؤمروا بالعمل وفقاً للشريعة الباطنه ومعرفتهم هذه، وإنما كان عملهم على وزان «إنما أفضى بينكم بالبينات والأيمان».

و أمّا الإخبار الإجمالي فلا يحلّ المشكله من جذرها لوقوع الإختلاط بين الكليات.

میزان الإعتبار الإنشائي

إن قيل: لم يلزم من الإخبار المجمال الإختلاط [بعد السؤال عن المقصود تحديداً من الإختلاط] إذا كان بنفس حجم الإعتبار، ولكنّه بدلاً من أن يصاغ إنشائيً يصاغ خبراً، في حين أنّ الواقع لم يكن كذلك إذ التشريع دائماً بالإعتبار ممّا يدلّ على وجود دور آخر للإعتبار؟

قلت: بهذا التصوير صحيح لا- يلزم الإختلاط، ولكنّه يلزم التطويل والتكرار، إضافة إلى أنّ الإعتبار إعمال للمولويه وهو ضروره في البعث والزجر والترهيب والترغيب لتكميل الإيرادات الناقصه التي لا- تنطلق من مجرد إدراك الحقيقه بسبب ضعف النفس وقوّه القوى الحيوانيه الدونيه [وستأتى الإشارة إلى ذلك] فلا ينحصر دور الإعتبار بالكشف فقط. والإختلاط الذي أشرنا إليه ليس لازماً لهذا

النمط من الإخبار و إنما لأخبار أكثر إجمالاً.

و من ثمّ كان الإعتبار بالإنشاء ضروره؛ لأنها الوسيله الوحيده لتعريف البشر بالواقع، ولكن بعد الإلتفات إلى أنّ المأخوذ فيه المصادفه الغالبه للواقع لا الكليه.

الإعتبار والشريعه الظاهره والباطنه

و هذه الإعتبارات هي الشريعه الظاهره، ومطابقها وواقعها الغالب هو الشريعه الباطنه، بمعنى أنه الواقع التكويني العيني للأشياء. وهذا هو المقصود من أنّ ملاك الإعتبار هو الكشف عن الحسن القبح النوعي في الأفعال. ولا يمنع - مع وجود الدليل - من مطابقه إعتبار كلى ما للواقع الخارجى دائماً وفي كلّ أفرادها التي ينحل إليها، ولكن لا تشترط الديمومه، بل تكفى الغلبه، بل لو قيّدت صحته بالمطابقه للواقع دائماً لاختلفت كاشفيته، ولما كانت ضروره لوجوده؛ إذ ضرورته تكمن في أنه البديل الأفضل لتعريف الواقع المجهول للعقل والذي إنسدّت معرفته الكليه في وجه العقل، حيث ذكرنا عدم تحقق الوسيله التي تؤمن تعريف الواقع على وجه كلى.

لابدّ من التنزل إلى الوسائل التي تعرف الواقع بشكل غالب، وليست هي إلا الإعتبار والخبر المجمل، وقد ذكرنا أنّ الثاني يسبب إختلاط الواقع، فانحصر الأمر بالإعتبار، ولا يقف الإعتبار عند الشريعه الظاهريه [المعبر عنها بالأحكام الواقعيه] بل يتعدى إلى إعتبار الحكم الظاهري الكاشف غالباً عن الحكم الواقعي والشريعه الظاهره [والكاشف بواسطه كشفه عن الشريعه الظاهره عن الواقع والشريعه الباطنه] ومن ثمّ كان بنسبه أقل من كشف الشريعه الظاهره عن الواقع والتكوين، مع الأخذ بعين الإعتبار بوجود فارق بين الإعتبارين ستأتى الإشارة إليه.

وقد علل الأعلام فلسفه تشريع وإعتبار الحكم الظاهري بعدم إمكان إيصال الحكم الواقعي والشريعه الظاهره للجميع، و منه يفهم

أنّ إيكال دور الإخبار التفصيلي بالواقع ولكلّ شخص، للرسول وكبدل أفضل للإعتبار غير عملي.

الثالثه: وفيها أمور:

١. اللفظ الإنشائي يحكى بالوضع ومطابقه الوجود الفرضي الإعتباري.

٢. إنّ الواقع التكويني من كمال ونقص محكى بقضايا ذهنيه منتزعه منه تصنف في الإعتبارات النفس الأمريه.

٣. الوجود الفرضي المعتر من زاويه ماهيته التي هي عين ماهيه الخارج، يحكى الخارج ولكن لا مباشره وإنما بتوسط حكايته عن القضيّه الذهنيه المشار إليها.

٤. يتضح أنّ الوجود الإعتباري من حيث هو وجود لا مطابق له، وإنما هو وجود فرضي وهمي كما ذكر العلامة. ولكن من حيث ماهيته يحكى عن الخارج [الكمال والنقص]، ويكون له مطابق، ويتقوم كما ألفتنا بالإصابه الغاليه، ولكن كلّ ذلك على شرط الغايه، بمعنى أنّ الحكايه لا تتم، وأنّ الإصابه الغالبه لا تكون مقومه إلاّ مع كون الإعتبار بداع عقلائي وليس عبثاً و إلاّ لم يحك شيئاً ولم يتقوم بشيء.

٥. من هنا يتبلور الفرق بين الإعتبار الواقعي و الظاهري [الأماره] على مبني جعل الطريقيه، حيث إنّ ماهيه الحكم الظاهري [الأماره] هو الكشف والحكايه عن الواقع، و ماهيه الحكم الواقعي ليست الكشف عن الشريعه الباطنه، وإنما تكشف من خلال الإتحاد مع الماهيه الخارجيه بإضافه الغايه.

٦. الإعتبار الفرضي الأصولي ليس إعتباراً نفس أمري وإنما حاك عنه، نعم هما يشتركان في أنّ كلّاً منهما منتزعه ومأخوذ من الواقع التكويني ولو بنحو الطويله بانتزاع مفهوم من مفهوم، إذ لا يستطيع الذهن أن يبدع في فرضياته وإعتباراته، بل يستفيد من مجموعته من المفاهيم الواقعيه ويركب بينها بشكل ينتج مفهومًا لا

مطابق له. ويفترقان في أنّ الإعتبار النفس الأمرى حاك عن الخارج بالذات، والإعتبار الأصولى حاك بالقوّه، وفعلية حكايته تتمّ بالغايه.

الرابعه: إرادته المكلف للعمل لا- تنطلق ولا- تتولّد من الإعتبار بما هو اعتبار، وإنما من الإعتبار بما هو كاشف عن قضيه حقيقيه تقديرية و من الدليل على ذلك:

إنه لو علم المكلف خطأ القانون وإنه وهم لا- حقيقه، لا- تحصل له إرادته لامثاله، ممّا يعنى أنّ الإراده بكلّ صورها وحالاتها لا تنبثق إلاّ من علم حقيقى تقديرى ولو غالبى، خلافاً للعلامه حيث صوّر أنها تتولّد من علوم وهميه.

الفرق بين اعتبار المعصوم وغيره

الخامسه: قد يتساءل عن الفرق بين إعتبار المعصوم وغيره، بعد أن كان إعتبار المعصوم يحتمل فيه عدم الإصابه حيث إنّ إصابته غالبية. وبعبارة اخرى: ما الفرق بين الإعتبار الصحيح والخاطيء بعد أن كان الإعتبار الصحيح محتمل الخطأ فى بعض مصاديقه؟

فالجواب: إنّ الفرق يكمن فى الغلبه وعدمها. فاعتبار المعصوم مضمون الغلبه فى مطابقتها الواقع بخلاف غيره، والإعتبار الصحيح مضمون الحقيانيه غالباً بخلاف غيره.

ومن هنا يعرف: إنّ إعتبار غير المعصوم غير مضمون الإصابه الغالبه، ومن ثمّ فهو غير مضمون أنه إعتبار لتقوم الإعتبار بالإصابه غالباً، فالإعتبار من غير المعصوم يدور أمره بين أن يكون إعتباراً بالصدفه أو صورته إعتبار لا غير؛ والإعتبار الخاطيء [كما فى صورته ردع الشارع عنه] ليس إعتباراً وإنما هو بمثابة الجهل المركب.

السادسه: تؤكّد أنّ الإعتبار كاشف دائماً عن الكمال والنقص [بالشكل الذى صوّرناه] ولا موقع للوهم الصرف وعدم المطابقه فيه، وإنما غالباً ما يكشف عن مصلحه أو مفسده خاصتين بالفعل، وفى

الحالات النادرة يكشف عن مصلحه عامه أيضاً تتحقق بالفعل، مثل الإعتياد على إحترام القانون والطاعه والعبوديه والتنظيم وغير ذلك. ومن هنا كان الإعتبار غالباً [إن لم يكن دائماً] يحكى قضيه حقيقه نفس أمره لا وهميه.

السابعه: ممّا تقدّم أصبح واضحاً العلاقه بين المدح والذم والإعتبار، حيث إنّ إعتبار نسبه الضروره - مثلاً - يكون حاكياً عن الضروره التكوينه بين كمال الفعل والإنسان، بمعنى أنّ هذا الكمال المعلول للفعل يشكّل ضروره تكوينيه للإنسان فى مسيره تكامله، فالإعتبار ليس عين الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص وإنما حاك عنهما، وكذا ليس عين التحسين والتقييح وإنما كلّ منهما حاك عن الكمال والنقص؛ بفارق أنّ التحسين والتقييح حاك تكوينى عن الواقع مباشره وإعتبار نفس امرى. و أمّا الإعتبار فهو حاك عن قضيه نفس أمره فهو يحكى الواقع بالواسطه.

الثامنه: تبلور ممّا تقدّم كيفيه توسط الإعتبار بين التكوينات، فإنه من زاويه يكون كاشفاً عن التكوين والحقيقه، ومن زاويه اخرى يكون مترتباً على الفقدان والنقص، ومن زاويه ثالثه هو منتزع من التكوين، بمعنى أنّ حدود التكوين تستعار للإعتبار.

و الإبراده - كما ألفتنا - تتولّد من المنكشف بالإعتبار لا من الإعتبار، ومن ثمّ كانت وساطته بين النقص والحقيقه المترتبه على الإبراده وساطه إثباتيه احرازيه لا أكثر، و الوسيط الحقيقى بينهما هو العلم الحقيقى التقديرى.

علاقه الإعتبار بالتكوين

التاسعه: إنّ علاقته الإعتبار بالتكوين وضرورته لا تتلّخص فى كشفه الغالب عن التكوين، بل هناك زاويتان اخريتان تعبران عن ضروره الإعتبار وعلاقته مع التكوين:

الزاويه الأولى: الزاويه التنظيميه للتكوين والحقيقه، فإنّ الشارع لو

سلك طريقه الإخبار عن الواقع لواجه مشكله التطويل والكثرة؛ لأنّ عامّه الناس لا تستطيع إدراك وهضم الواقع بسهولة، فتلافياً لهذه المشكله يستعاض بالإعتبار الذى هو إجمال لذلك التفصيل وإقتضاب لذلك التطويل.

الزاويه الثانيه: إنّ الإعتبار يستبطن البعث والزجر نحو التكوين، فهو يمارس دور الترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، والإغراء والتهديد جنباً إلى جنب كشف الواقع للتغلب على تمرد النفس وجموحها، ولا- يكون ذلك إلا- بالإعتبار و إعمال المولويه، وفرض الهيمنه والسلطنه على النفس لإخضاعها.

تفسير العقوبه الأخرويه

إن قيل: إنّ الترغيب والترهيب ضروره كما ذكر الشيخ، ولكنه لا ينحصر بالإعتبار، إذ يمكن أن يكون ذلك بالإخبار بالكمال والنقص فى العمل مع الإخبار والكشف عن باطن هذا الكمال والنقص، فإنّ تأثير آيه الغيبه وآيه أكل مال اليتيم أكبر بكثير من تحريم الغيبه وتحريم أكل مال اليتيم بالإعتبار ويشهد لذلك ما نراه من تأثير كلام الطبيب الحبرى أكثر من الإعتبارى.

نعم، الزاويه التنظيميه مقبوله. ومن هنا لا توجد أى موضوعيه للإعتبار وإنما هو إحرزى إثباتى لا غير.

قلت: إنّ باب الإمتثال وهو كون العبد مائلاً خاضعاً أمام مولاه؛ وهى العبوديه لا مجال لها إلا بالتشريع والإراداه التشريعيه، فباب كمال الكمالات وهى العبوديه حتّى فى التوصليات مرهونه بالتشريع.

العاشره: إنّ هناك مشكله فى كيفيه الأقلمه بين النظريتين المتضادتين فى تفسير العقوبه الأخرويه؛ حيث تفسّره إحداهما بأنها جزائيه إعتباريه، وتفسّرها الأخرى بأنها تكوينيه مسببه عن الفعل؛ تجسّم الأعمال أو لوازم الأسماء أو غير ذلك.

وفى تصوّرنا وبناء على ما حققناه من أنّ الوجود الإعتبارى

وجود حاك بنحو الغلبه عن التكوين لا مشكله حينئذ؛ إذ القائل باعتباره العقوبه لابد أن يقول بتكوينيتها لكشف الإعتبار عن التكوين، و أنه ليس مجرد وهم. فاعتبار ترتيب العقوبه على ترك الصلاه ليس مجرد وهم لا- مطابق له، بل هو وجود حاك عن أن ترك الصلاه تترتب عليه منقصه وتفويت للكمال، فلا- تضاد بين النظريتين، وإنما إحداهما عبّرت عن واقع العقوبه مباشره، والأخرى بالواسطه، والكلام عينه يتأتى فى المثوبه.

بهذه النقاط العشر إضح وبشكل جيد طبيعه علاقه الإعتبار المعصوم مع التكوين من جهه، كما إضح ضرورته وأهميته من جهه اخرى.

علاقه إعتبار المعصوم بالإعتبار العقلانى

فى البدايه لابد أن يعرف أن ما درج فى تعبير علماء الأ-صول من مثل سيره العقلاء، وبناء العقلاء وإرتكاز العقلاء، يقصد منه تقنين العقلاء وإعتبارهم لا- غير، تسميه للشىء بلازمه ومثبت حجّيته، حيث إنّ المذكورات تثبت لنا وجود الإعتبار العقلانى المعاصر للمعصوم. والذى حذا بهم لممارسه التقنين والإعتبار هو ما ذكرناه من ضروره إعتبار المعصوم، حيث إنّ نخبه المجتمع لمّا وجدوا عدم إمكان مخاطبه آحاد المجتمع وإفهامهم بالمصالح والمفاسد الجزئيه، وفى الوقت نفسه لا يمكن ترك المجتمع سدى إضطروا لممارسه الإعتبار ولتوجيه المجتمع توجيه الكامل للناقص.

معنى إعتبار العقلاء

قد يقال: إنه كيف كان للعقلاء إعتبار مع التفاتهم إلى عجزهم العقلى فى إدراك الكمالات المتوسطه والجزئيه؟ ومن ثمّ إدراكهم لضروره الدين، ومعهم كيف سمحوا لأنفسهم بذلك وتجاوزوا الشارع المعصوم، خاصّه مع الإلتفات إلى أنّ بناء العقلاء المذكور مقيد بما هم عقلاء، ممّا يعنى أنه ليس بناءً فى وسط خاص غير متقيد بالدين؟

فالجواب: إنّ المقصود من بناء العقلاء ليس تطابق العقلاء بما هم عقلاء و إلاّ لصحّ السؤال، و إنما مصطلح يقصد منه إعتبار مجموعه من العقلاء، مثل قانون العرب آنذاك، أو القانون المصرى الآن أو غير ذلك، و مثل هذا لا- يشترط فيه تدوينهم و متابعتهم للشريعة.

إذن ظاهره التشريع لا تخص التشريع الإلهى، بل هى حاصله من قبل العقلاء بتشريعاتهم البشرى و تقنيناتهم. (1)

دور علم الأصول والمعانى فى فهم لغة القانون

و من ثمّ يعرف أنّ القانون لغة عامه لا تخصّ المعصوم، كما لا تخصّ قومه دون اخرى و مجتمعاً دون آخر. و أشرنا فى مباحث الألفاظ إلى أنّ فهم هذه اللغة و التعرّف عليها يحتاج إلى منطق و منطقتها علم المعانى و من ثمّ قلنا أنه لا يخص اللغة العربيه، الذى يبحث فيه عن الإنتقال من معنى إلى آخر. و بالتحديد فإنّ علم المعانى يخدم فى الإعتبارات الظاهريه الأماراتيه. كذا علم الأصول هو أيضاً من العلوم التى تصبّ فى خدمه الإعتبار و تحديد مناهجه، فهو منطق لغة القانون.

من هذا العرض تفهم أبعاد كلمه المرحوم السيد الميلانى من أنّ النجّار لو تعلّم الأصول لنفعه فى نجارته، فإنّ الإنسان كما يمارس لغة اللسان يمارس لغة الإعتبار و من ثمّ إحتاج إلى منطق ينظّم إعتباراتها و يرشدها و ليس هو إلاّ الأصول والمعانى.

و الشارع لم يتجاوز هذه اللغة فى تشريعاته، كما أنه لم يتجاوز لغة العرب فى كلامه و إنما صاغ الأفكار التى يريد إيصالها لعباده

ص: ١٣٦

١- (١). [س] إنا عندما نلاحظ الإعتبار الشرعى نجد له مصادر يؤخذ منها كالكتاب والسنة، فهل هناك مصادر يرجع إليها فى معرفه الإعتبارات القانونيه البشرى المعاصره للشارع أولاً؟ [ج] آحاد هذه التقنيات تطلب من الفقه، و أمّا المنهج فعادهً ما يبحث فى اصول الفقه فى بحوث السيره و بعض بحوث الإجماع.

بهذه اللغة، مع أنه كان بإمكانه إستبدالها بلغة اخرى يختص بها، كذا تشريعاته صاغها بلغة القانون والإعتبار. فهو قد أقرّ حجّيه الإعتبار وأمضاها وإن اختلف مع العقلاء في بعض المصاديق، ومن ثمّ ردع عنها واستبدالها بإعتبار آخر صحيح. والدليل على هذا الإمضاء هو الوقوع حيث مارس الإعتبار في شريعته.

دور فهم لغة القانون العقلاني في الإستنباط

من هنا يعرف أنه لسلامه عمليه الإستنباط الفقهي الشرعي، ولفهم لغة التقنين الشرعي لا بدّ من فهم لغة القانون العقلاني، فإنه يشكّل مقدمه من مقدمات الإستنباط، كما يشكّل فهم لغة العرب نحواً وصرفاً وبلاغه واحده من المراحل الأولى في عمليه الإستنباط، من دون فرق.

و فهم لغة القانون لا يقف عند الإطلاع على نظريات الشيعة والسنة في الأصول، بل لا بدّ من إقحام اصول فقه القانون الوضعي في عمليه الإستنباط لأنها بحوث تعنى باللغه القانونيه العامه وليست خاصه بالقانون الوضعي، وبالتالي ربما يكون الجديد في هذه البحوث فلا بدّ من مراجعتها والإستفاده من صحيحها.

وتحديداً فإنّ أيّ بحث كان عن الإعتبار من حيث هو مقابل للتكوين وموازٍ له يمكن الإستفاده منه في عمليه الإستنباط حيث يدخل في دائره منطق لغة القانون.

كيفية استخدام لغة القانون الوضعي في عمليه الإستنباط

و بتعبير آخر: إنّ البحث إذا لم يكن عن شرعيه القانون أو وضعيته يمكن الإستفاده منه في عمليه الإستنباط وأمّا إذا كان البحث صغروباً أو جزئياً [أي بحث عن المواد لا- عن المنهج] فأقحام المواد القانونيه الوضعيه في عمليه الإستنباط بمقدار متابعتها للإستفاده والكشف عن مرتكزات العقلاء لا بأس به ومفيد، وأمّا تحميل تلك المواد على المواد الشرعيه فهو مغلوط، وله مردود سلبي

فى عملفه الإستنباط.

ولإيضاح الفكرة أكثر نقول: هناك دعوه من قِبَل بعض الأعلام لتطعيم الإستنباط الفقهى بالقانون الوضعى، بمعنى أن إستفراغ الوسع لا- يتم إلا- بعد الإلمام بهذه القوانين على حدّ الإلمام بفقّه العامّه، فينبغى طرح آراء فقهاء القانون ونظرياتهم ومناقشتها الحساب فى مقدمات الفقه جنباً إلى جنب الأصول والرجال، وكذا إستعراض آرائهم الفقهيّه داخل البحث الفقهى وتحديدأ فى بحوث المعاملات.

و هذه الدعوه جيده من جانب ورديته من جانب آخر.

فجانب الجوده هو ما أشرنا إليه من إتحاد لغه قانون البشر والشارع، واعتماد هذه اللغه على منطق يؤمن سلامه فهمهما، وآراء مثل هؤلاء تشكّل بالنهايه مدرسه فى فهم هذه اللغه ومنهجاً منطقياً للتعرف عليها، فإهمالها وعدم ملاحظتها ونقدها لا يحقق استفراغ الوسع المطلوب فى العمليه الإجتهاديه.

وجانب الرداءه هو تحميل المواد القانونيه والجزئيات الفقهيّه فى القانون الوضعى على المواد الشرعيّه، والتأثر بها فى مرحله الإستنباط الأخيره بعد معرفه منطق القانون، فإنها مرحله شرعيه صرفه ومواد يصوغها الشارع بلغه القانون كما يصوغها باللغه العربيه.

فالبحث عن الإعتبار وأنه وضعى أو تكليفى، ظاهرى أو واقعى وقوانين تزاممه مع الإعتبار الآخر وتعارضه، كلّها بحوث قانونيه عامّه، وأمّا البحث فى إثبات مرادات الشارع فهو بحث خاص لا- يمكن أن يتكىء على مفردات القانون البشرى، وإن كانت متابعتها مفيده فى البحوث الفقهيّه الإمضائيه كما هو حاصل بنسبه ما فى بحوث المعاملات لمعرفه موضوع الإمضاء ومرتكزات العقلاء.

ص: ١٣٨

إشارة

و باتضاح طبيعه علاقته الإعتبار المعصوم مع التكوين من جهه، ومع الإعتبار العقلاني من جهه اخرى يقع الحديث فى مجموعه من البحوث فى منطق الإعتبار العام.

البحث الأول: تقسيمات الإعتبار

إشارة

التقسيم الأول: انقسامه إلى حكم تكليفى و وضعى. و لسنا فى صدد إستعراض التعاريف المذكوره لكل منهما وتقييمها، وإنما تعريفهما على ضوء ما نظرناه فى الإعتبار، أى بتعريف حدى لى، لا- من خلال الخاصه والرسم، كما هو حال التعاريف المذكوره.

فالتكليفى هو الإعتبار الكاشف عن القضايا الحقيقيه المقدره التى تولد الإراده وتوجدتها، أى أنه إعتبار من قبل الشارع يكشف للمكلف عن واقع تكوينى تقديرى، فيه كماله، فيكون ذلك سبباً فى حدوث إرادته المكلف نحو هذا الفعل.

و الوضعى هو الإعتبار الكاشف عن قضيه حقيقيه موجوده فى الحال، فالمنكشف فيه حقيقه حاصله لا مقدّره. ومن ثم لا تقع هذه الحقيقه فى طريق الإراده، كالملكيه الإعتباريه الكاشفه عن إختصاص تكوينى بين الإنسان والعين المتحقق فى الخارج. و بعبارة اخرى: إن الإعتبار الوضعى لا يتعدى تقرير الواقع التكويني الموجود لا- غير من دون أن يعبر عن كمال حقيقى مفقود كى يتحرك نحوه بتوسط الإراده. (١)

ص: ١٣٩

١- (١). [س] إن الوضعى إذا كان كذلك، فما الفرق بين ملكيه الله تعالى والعبد حينئذ، إذ الفرق على نظريه الوهم واضح، وهو أن ملكيته تعالى تكوينيه وملكيه العبد وهميه؛ إلا- أن يقال: إن الفارق على نظريتكم أن ملكيه الله بالذات وملكيه العبد بالغير؟ [ج] نعم الفرق بينهما بالذات وبالغير، والملكيه تشكيكيه، فأعلى مراتبها فى الله تعالى وأدنى المراتب فى العبد. [س] ما هى ضروره الإعتبار الوضعى حينئذ، وإن حاله حال سائر المعارف التى تم الإخبار عنها وليس إعتبارها؟ [ج] الوجه والضروره هى التى مضت فى الحاجه لأصل الإعتبار.

التقسيم الثاني: إنقسامه إلى حكم واقعي وظاهري.

فالواقعي هو الشريعة الظاهره، وهو الإعتبار الكاشف بنحو الغلبه عن الواقع التكويني.

و الظاهري هو الإعتبار الكاشف عن الحكم الواقعي غالباً، وبواسطته عن الواقع التكويني كاعتبار طريقه خبر الواحد والظهور.

التقسيم الثالث: ينقسم الإعتبار إلى حكم مولوي وإرشادي وينقسم المولوي إلى مولوي تعبدى ومولوي توصلي.

و لمعرفة المولوي أولاً ثم معرفه قسميه، و بعدها التفرقه بينه بقسميه وبين الإرشادي [ومن خلال ذاك يتم التعرف عليه أيضاً]
لابد من عرض مجموعه من المقدمات:

المقدمه الأولى: ألفت الفقهاء إلى أنّ الأحكام التكليفية ما عدا العبادات تهيبىء المناخ المناسب للعباده، وأنّ الغايه القصوى من هذه التشريعات هو تهيئه الأرضيه الخصبه للعباده.

طاعه المولى وشكر المنعم

المقدمه الثانيه: العقل يدرك أنّ شكر المنعم كمال وحسن، ومن ثمّ يمدح فاعله ويحسن فعله. ويدرك أيضاً أنّ الكمال والحسن فى الشكر بحدّ تكون نسبته إلى الفاعل ضروره وبنحو الوجوب التكويني. ويدرك أيضاً أنّ مولويه المولى ترجع إلى إنعامه وأنّ المولى يعنى المنعم، ومن ثمّ حق طاعته يعنى شكره.

فإدراك العقل لوجوب طاعه المولى يرجع إلى وجوب شكر المنعم، وإنّ هناك كمالاً-مخبواً فى الشكر يحصل عليه فاعل الشكر.

ولمّا كان المولى والمنعم غنياً بالذات، فالشكر له لا يعود بمنفعه له وإنما للشاكر فقط، وإلا كان خلف كونه غنياً بالذات، بل حتّى فى المنعم غير الغنى الذى وجوده أشرف وأكمل من وجود الشاكر لا يعود له النفع وإنما يخصّ الشاكر لما ذكر فى محله «أنّ العالى لا يستكمل بالسافل» ولكن مع ذلك يدرك العقل ضروره الشكر من المنعم عليه.

و أمّا فى المنعم المساوى، فالكمال عائد للمنعم ولكنّه فى الوقت نفسه يعود للشاكر أيضاً، بل إنّ إدراك العقل إنّما هو للكمال فى الفعل الذى يرجع إلى الفاعل، وتحسين العقلاء لكمال يعود للفاعل، وأنه يستحق المدح، لأنه أقدم على تكميل نفسه مستجيباً لفطرته التى فطرت على الكمال.

هذا وقد عرّف أنّ حق طاعه المولى الملقى على عاتق العباد ليس إعتبارياً، كما يصوّره المرحوم السيّد الصدر فى غير الله تعالى، وأنه تكوينى فى الله تعالى ولكن من دون أن يبرهن عليه، بل هو تكوينى فى الجميع ببرهان رجوعه إلى الحسن والكمال التكوينى. وقد عرّف أنّ شكر الله تعالى ليس لحاجه الله تعالى وإنما لكمال نفس المخلوق، علماً بأنّ أبرز مصاديق الشكر هو الطاعة، وأبرز مصاديق الطاعة هو العباده [إذ الطاعة أعمّ من العباده لأنها تشمل أداء التوصليات] كما يعرف النقص والقبح التكوينى فى عدم الشكر وإهماله، خاصّه بالنسبه للمنعم الأعظم الذى يدين الإنسان له فى أصل وجوده وكلّ كمالاته الوجوديه.

فتحصّل أنّ المولويه تعنى الإنعام، وأنّ الطاعة تعنى الشكر، ومن ثمّ كان حق الطاعة أمراً تكوينياً لا إعتبارياً. وأيضاً إنّ كمال الشكر يستكمل به الفاعل لا المشكور، خاصّه فى شكر نعمه الغنى بالذات؛ كما أنّ الإنسان مفطور على حبّ الكمال، ومصمّم بشكل يتحرك لتحصيل الكمال والهروب من النقص.

المقدمه الثالثه: وهنا لا بدّ أن يعرف أنّ الكمال الحقيقى والأقصى

للإنسان هو القرب من الله تعالى الذى هو الكمال المطلق واللا-محدود. و على هذا الأساس كان للشكر درجات ومراتب، فالطاعة تُحقّق القرب أكثر من غيرها، كما أنّ العبادة تُحقّق القرب أكثر من الطاعة.

التوصلى والتعبدى

ومن هنا يتضح:

١. إنّ إمتثال التوصلى والإتيان به قرب به إلى الله تعالى أكمل من أدائه والإتيان به بدون نيه إمتثال أمره، فإنه يقع طاعه لا عباده.
 ٢. إنّ الكمال فى الأفعال المأموره بأمر تعبدي أتم وأكمل من الكمال المخبوّ فى الأفعال المأموره بأمر توصلى، فإنّ الثانى وإن كان يحقّق القرب [لوجىء به بدون تعبد] إلاّ أنه يحقّق القرب المتوسط وليس الدرجه العاليه من القرب.
- و من هنا ينبثق سؤال و هو أنه لمّ لمّ تقييد الأفعال جميعاً بنيه التقرب بعد أن أمكن التعبد فى التوصليات، و بعد أن كان التعبد أكمل مصاديق الشكر، فلمّ كان التعبد فى التوصليات ندباً؟
- كما يتساءل عن العلاقه بين التوصلى والتعبدى، بمعنى أنه هل يوجد ترابط بينهما أو لا، و أنّ الثانى أتمّ والأول أقلّ كمالاً فقط من دون ترابط؟
- ويتساءل ثالثاً عن فلسفه العقوبه فى ترك أداء التوصلى، هل هى لطغيانه وعدم خضوعه لمولويه المولى، ومن ثمّ لا يفترق عن العبادى، أو لتركه الكمال الضرورى فى الفعل، ومن ثمّ يلزم فى مخالفه الإرشادى أيضاً أو لهما معاً؟ وهذا التساؤل يرجع إلى معنى مولويه الأمر فى التوصلى.
- ثمّ يتساءل رابعاً عن الفرق الفارق بين التوصلى والإرشادى [بعد الفراغ عن معرفه الفارق بين المولى المقسم والإرشادى] حيث إنّ هناك تشابهاً بينهما لعدم إشتراط التوصلى بنيه القربه. ومن ثمّ قد

يقال أنه امرٌ به لأجل تحصيل المصلحه وتفادى المفسده، فهو شبيه بالإرشاد، خاصّه على تفسيرنا للإعتبار وأنه كاشف عن التكوين.

ميزان التعبدى والتوصلى

والإجابة عن هذه التساؤلات هو أنّ التوصلى يختلف عن التعبدى فى أنّ ملاكّه النهائى هو التمهيّد والتهيئه لأمثال الواجبات التعبدية، حيث إنّ الملاك الأقصى للتشريع هو الخضوع والتعبد، والأحكام التوصلية بمثابة المقدمه لتحقيق هذا الهدف، فإنّ قوى النفس المادون تشغل فى سدّ حاجاتها ولا- تلتفت لمطالب القوّه العاقله الداعية إلى العباده المحقّقه لكمالها وهو القرب الإلهى، فالتوصليات تضمن سدّ تلك الإحتياجات وتأمينها وبالتالي إستقرار النفس وطوعانيتها والتفاتها إلى الأهم لها. و من ثمّ لم يؤخذ قصد القربه شرطاً فيها [وإن أمكن] لعدم دخالته فى تحقيق الهدف المشار إليه. نعم لو نوى التعبد حصل لأنه انقياد، وهذه النية تصيغ الفعل بالعباديه، ولكن العباديه فى الحقيقه من النيه وفى الانقياد. حينئذ يتضح أنّ مخالفه هذا النوع من الأوامر يوجب العقوبه؛ لأنّ مثل هذه المخالفات تُبَعِّد العبد عن التعبد فهى طغيان وتمرد على المولى، ولذا يعبّر عنه فى هذه الحاله أنه طغى وترك ما هو الملاك.

نوع العلاقه بين التعبدى والتوصلى

و بهذا العرض إتضح نوع العلاقه بين التوصلى والتعبدى؛ وأنه من قبيل المقدمه وذى المقدمه، كما إتضح الفارق بين الأمرين، وأنّ العقوبه وإن كانت على المخالفه، بل وكانت على الطغيان والتمرد ولكن مع ذلك لا- يعنى أنّ التوصلى تعبدى لمجرد اشتراكهما فى العقوبه، وذلك لما ذكرناه من الفارق بين ملاكيهما وتقوم ملاك التعبدى بنيه القربه وإنما غايه ما يعنى أنّ التوصلى كالتعبدى فى أنّ أمره مولوى لا إرشادى، أى إنّ فيه تخضيعاً لا نجده فى الأمر الإرشادى ونجده فى التعبدى.

وبعبارة أخرى: إنّ الأمر المولوى هو الإعتبار المستبطن أو الكاشف عن كمال خاص وهو الخضوع والتقرب له تعالى، ولا يكاد يعبر عن مثل هذا الملاك سوى الأمر الصادر من مقام المولويه والهيمنة والسلطنة، فإنه الوحيد الذى يستبطن هذا الملاك بمعنى أنّ تكامل العبد الصحيح يكون بطى درجات القرب، وهو إنما يتحقق بالتسليم والإنبعاث والعبودية المطلقة له تعالى، وهو يحصل بالإنصياع والإنبعاث من الأمر.

فالإعتبار المولوى علاوه على كشفه عن كمال المتعلق يكشف عن كمال مخبوء فى نفس الإعتبار يتحقق ويحصل بالإستجابة والإنقياد لهذا الإعتبار، ومن هنا يكون الفعل مكملاً والإعتبار مكملاً أيضاً.

و أمّا الأمر الإرشادى فهو إنشاء وإعتبار ولكنّه لا يصدر عن مقام المُلْك والسلطنة، وإنما من مقام المرشد المحب الرؤوف المدبر الهادى لعباده فيكشف لهم المصلحة، فلا يجب عقلاً طاعه هذا الأمر وإنما تلحظ المصلحة المرشد إليها، وعلى ضوئها يتحدّد الموقف منها، بخلاف التشريع المولوى فإنّ الإعتبار هو المطاع.

الفرق بين المولوى والإرشادى

ويمكن تشخيص الفرق بين المولوى والإرشادى ضمن هذه النقاط:

١. إنّ المولوى إعتبار لا إخبار ويلحق به الإخبار بداعى الإنشاء على العكس من الإرشادى.
٢. إنّ المولوى إعتبار صادر من مقام المولويه والهيمنة والسلطة، والإرشاد يتم من مقام آخر.
٣. إنّ الإعتبار المولوى كما يكشف عن مصلحة وكمال متعلقه، كذا يعبر عن كمال فيه، وتحديدًا هو خضوع العبد وعبوديته وطوعانيته.
٤. العقوبة تترتب على مخالفه الإعتبار المولوى نفسه، و أمّا فى

الإرشادى فالعقوبه على مخالفه المرشد إليه إن كان له عقوبه.

و بهذا البيان يتضح الجواب عن سؤال خلاصته: إن الإعتبار لما كان كاشفاً عن ملاك لم يكن فرق بين المولوى والإرشادى و حينئذ لم نحمل التشريع على المولويه لا الإرشاديه وأنه اعتبار لا إخبار مع إلزام فى المخبر به؟

هذا كله بيان للفرق بين الأمرين ثبوتاً، و أما إثباتاً فالحمل على أحدهما يتم مع القرينه الخاصه و إلاّ يحمل على المولوى؛ لأنّ الوظيفه الأولى للمولى هى التشريع، و أما غيره فهو تفضّل ومنه. (١)

ومجمل القول: إن إشكاليه الفرق بين المولوى والإرشادى إنبثقت ممّا ذكرناه فى الإعتبار وأنه كاشف غالبى ممّا يوحي بعدم الفرق بينهما حينئذ؛ فكان الجواب عن هذه الإشكاليه على ضوء ما قرّرناه فى الإعتبار.

ثم اعلم أنّ التعبّد [حقيقه] فى التوصلى هو بالإنقياد وأما الإتيان بالفعل فهو يقع فى الدرجه الثانيه وهو يساهم فى تعجيل ترويض النفس. (٢)

إن قلت: إنّ هذا التصوير للتوصلى يشبه المقدمه تماماً [إنه وجب لواجب آخر] ومن المعروف أنّ استحقاق العقاب لا يكون على ترك المقدمه وإنّما على ترك ذى المقدمه، فكيف كان العقاب على ترك التوصلى؟

قلت: ليس التوصلى مقدمه إصطلاحيه، فإنّ تلك مقدمه وجود جسم

ص: ١٤٥

١- (١). [س] تمّ تمييز المولوى عن الإرشادى وهو واضح، ولكن التعبدى عن التوصلى لم يتضح، فهل أنّ التعبّد يعنى أنّ كمال الفعل لا- يتحقق إلاّ- بالنيه والإلتفات المركب أو كمال الإعتبار أو ماذا؟ [ج] كمال التوصلى فى الإعداد إلى الكمال القربى فى التعبدى مثل درجات السلم الأولى معده للدرجات العليا.

٢- (٢). [س] ومعها لمّ لم يشترط فى التوصلى نيه القربه بعد أن أمكن وبعد أن كان يعجل فى ترويض النفس؟ [ج] لأنّ التهيئه اللازمه تحصل بصرف الفعل بدليل الإنّ، حيث لم يأخذ الشارع فيه قيد نيه القربه.

العبادة، والتوصلى مقدمه إمتثال العباده، و مقدمه تحقق ملاك العباده وكمالها. و أمّا جسم العباده فلا يتوقف فى وجوده على التوصلى. (١)

ثمّ إنّ التوصلى فى حاله التعبديه يتمايز عن الفعل العبادى من جهتين: ما ذكرناه من أنّ التعبّد فى التوصلى بالإلتىان لا بالإلتىان، وأنّ الفعل العبادى معدّ مباشر للتقرب ولكن التوصلى التعبدى معدّ بعيد. ومن ذلك إنّ العقوبه فى التوصلى على التجرى وترك الكمال الإعدادى للكمال العبادى فهو طغيان بهذا المعنى. (٢)

البحث الثانى: هل يجرى البرهان فى الإعتباريات أولاً؟

إشاره

(٣)

لو طالعنا الكتب الفقهيّه خاصّه بحوث البيع والخيارات، والكتب الأصوليه لوجدنا ظاهره إعمال لغه العقل والبرهان سائده فيها، فنجد المحقق الإصفهاني يضمنى نفسه فى تحقيق ماهيه البيع و أنها من أيه مقوله، و كذا السيد اليزدى ويرتبون على النتيجة التى يصلون إليها

ص: ١٤٦

١- (١). [س] ما هو الدليل على أنّ هدف التوصلى ما ذكرتم؟ [ج] مجموعه من الآيات والروايات التى يظهر منها ذلك، بل فى بعضها يظهر أنّ هدف الخلقه هو العباده فضلاً عن التشريع، وبعضها يظهر أنّ الهدف هو المعرفه، والعباده مقدمه فضلاً عن التوصلى، كما يظهر من بعضها التعليل للتوصلى بأنّه مهّئ للعباده. [س] الذى أفهمه من «أنّ هدف الخلقه هى العباده» لا يقصد منه العباده بالمعنى الأخص [التي تقابل التوصلى] وإنّما الأعم وهو الخضوع للمولويه والتشريع؟ [ج] الخضوع بقول مطلق هو العباده بالمعنى الأخص وغايته حصول المعرفه الحضوريه وهى الخشيه.

٢- (٢). [س] المعروف أنّ المستحبات تهّئ للواجبات، ومعها لمّ لم يثبت إستحقاق العقوبه على تركها؟ [ج] بالإلّ ومن خلال عدم وضع الشارع للعقوبه وإذنه فى الترك نعرف أنّ تهّيتها ليست بنحو الإلزام كى يلزم الطغيان، و العقوبه على تركها. [س] المصلحه المرشد إليها تعرف تفصيلاً أو إجمالاً مثل المولوى؟ [ج] الذى يعرف هو حدود المرشد إليه فى نفسه، فليس الإرشاد إلاّ طريق إليه لا كموضوعيه المولوى.

٣- (٣). تقدم البحث الأول فى صفحه ١٤١.

مجموعه من الآثار، في حين ناقش جماعه هذه الطريقه من البحث بأنّ البيع إعتبار، فلا معنى لإقحام لغه العقل في اكتناه حقيقته.

و كذا يلحظ بحث بعض الفقهاء عن المائز الدقيق بين القرض المعاوضى والبيع من منظور عقلى بحت، وأيضاً أشكال آخرون بأنه إعتبار، ومن ثمّ لا بدّ أن يكون البحث عن المائز بآليه أخرى.

وفي الأصول [في بحث إجتماع الأمر والنهى، والواجب المعلق والمشروط] تكلم الكثير بمنطق العقل وبالمقابل ناقش آخرون. وفي مسأله الضد ومسائل اخرى كذلك.

فهل إستعمال لغه العقل ومواد البرهان صحيح ومبرّر؟ أو أنّ الأعلام خلطوا بين قانون الإعتبار والتكوين؟ علماً أنّ تخطئه الأعلام في إستعمال البرهان على شكلين:

الشكل الأول: تخطئه صغرويه بمعنى المناقشه في المورد والمصدق وأنه ليس مجرى البرهان، بعد الإتفاق كبروياً على جريانه في الجملة، نظير تخطئه الآخوند الأ-صوليين إستعمال لغه العقل في الوجوب المشروط والواجب المعلق، لأنّ الشرط والتعليق إعتبارى لا حقيقى تكوينى، فلا معنى للبرهنه فيه.

الشكل الثانى: التخطئه الكبرويه، ورائدها المعاصر العلامه في بعض كتبه بأنّ البرهان لا بدّ أن يحذف نهائياً من العلوم الإعتباريه كعلم الأ-صول والفقّه واستبداله بلغه اخرى هى لغه التقنين والعقلاء [الإرتكاز العرفى والعقلائى] وإنّ مجال البرهان هو عالم الواقع والتكوين، ومن ثمّ يخص العلوم الحقيقيه لا-غير، وإنّ ما ارتكبه الأعلام من البرهنه في بعض مسائل الأ-صول والفقّه لا تتعدى الجدل وليست ببرهان حقيقى.

جريان البرهان في العلوم الإعتباريه في ما هو تكوينى

والتحقيق أنّ التخطئه الصغرويه لا يمكن البتّ بها، بل هى متروكه إلى أمكنتها. و أمّا كبروياً فالحق جريان البرهان في العلوم

الإعتباريه، ولكن فى ما هو تكوينى دون ما هو إعتبارى فرضى فيها، بمعنى أنّ العلوم الإعتباريه وإن كان محور البحث فيها هو الإعتبار ولكن لا بدّ أن لا- نغفل وجود التكوين الذى يحفّ هذا الإعتبار، ومن ثمّ ليست البحوث فى العلوم الإعتباريه إعتباريه صرفه.

توضيح الفكره: إنّ مبادئ الإعتبار من الصور الذهنيه للمصالح والمفاسد، وإرادته المنشىء الإنشاء، ونفس الإعتبار [المصدر] بل ومتعلّق الوجود الإعتبارى مثل ماهيه الملكيه كلّها تكوينيات، وأنّ الوجود الإعتبارى ينحصر بوجود المعتبر [دون ماهيته فإنها إعتبار منطقى نفس أمرى] لا- غير، وكثير من البحوث فى العلوم الإعتباريه مرتبطه بالأبعاد التكوينية للإعتبار، وبالتالي يستخدم البرهان لحسمها.

فتجد أنّ الآخوند إستدلّ على إمتناع الإستعمال فى أكثر من معنى بدليل عقلى، مع أنّ الإستعمال ظاهره إعتباريه، ولكن لوجود مشكله فى مبادئ الإستعمال التكوينية وهى اللحاظ ولزوم تعدّده وهو مستحيل عقلاً، ومن ثمّ منع الإستعمال فى أكثر من معنى. ونجد الأعلام فى كلّ الأبواب الفقهيّه يبحثون بحثاً عقلياً فى ذوات الأبواب وماهياتها، كذا فى موضوعات الإعتبار ومتعلّقاته التكوينية.

و بعبارة اخرى: لما كان الوجود الفرضى الإعتبارى منحصراً بالوجود المعتبر دون مبادئه ودون الآله الموجد له [الإعتبار] ودون ذاته وماهيته ودون متعلّقاته، أمكن وبّرر تواجد البرهان فى هذه العلوم، لعدم إقتصار هذه العلوم فى بحوثها عن الوجود المعتبر فقط. نعم لا- موقع للبرهان فى الوجود المعتبر لأنه - وكما ذكر العلامه - مجرد فرض ووهم لا مطابق له، وواحد من شروط جريان البرهان الصدق والمطابقه للخارج فى القضيّه المبرهن عليها.

ولكن لا بدّ من الإلتفات إلى أنّ الوجود الفرضى المعتبر قد يتكثر مثل إيجاديه الإنشاء، ووجود المنشأ وإستحقاق العقوبه، فإنها مجموعه

فروضات واعتبارات في قضيه واحده مثل الصلاه واجبه وهي جميعاً لا يجرى فيها البرهان. (١)

ثم إن هناك دعوى معاكسه تماماً لدعوى إنكار جريان البرهان في العلوم الإعتباريه وهي أنه في الأمور التكوينيّه الحاقه بالإعتبار لا يجرى إلا البرهان، فما نراه من البعض من الإستشهاد بدليل عقلائي اسلوب خاطيء، مثل الإستدلال على امتناع إجتماع الأمر والنهي بالعرف، لأن المطلوب إثباته أمر تكويني فلا معنى للإستدلال عليه بالإرتكاز العرفي.

و تقييماً لهذه الدعوى أن ظاهرها صحيح بدوياً، ولكن الحق أن فيها نوعاً من عدم الفهم للمراد الأصلي لمن إستخدم هذا النوع من الدليل في التكوينيّات، وإلا لما أنكر مثل هذا الإستدلال.

توضيح ذلك: إن الإستدلال بالإرتكاز ليس لمياً كى يكون لا معنى له، وإنما هو إستدلال إنئي إثباتي بحت، نتعرف من خلاله على حقيقه التكوين المحتفّ بالإعتبار بعد الإلتفات إلى وحده لغه التقنين بين العرف والشارع، و إن إعتبارات العرف كاعتبارات الشارع في وقوعها بين مجموعه تكوينيات، والإلتفات ثانيه إلى أن التكوين يساهم في صياغه الإعتبار، ومن ثم كانت مجموعه مبادئ الإعتبار تكوينيه، ومعه يكون معرفه الإعتبار كشفاً إنياً عن حدود التكوين للتناسب الطردى بينهما، ومنه ينتقل لمعرفة حدود التكوين في اعتبار الشارع.

فما استدلل به جماعه عن وقوع الواجب المشروط عند العقلاء يمكن الإستفاده منه كمعبر إنئي عن حقيقه الشرط وموضوع

ص: ١٤٩

١- (١). [س] ما هو الدليل بشكل مفصل على إتحاد لغه الشارع والعرف في الإعتبار، بل وفي تقسيماته مع العلم أنكم ألفتُم إلى ذلك شيئاً مياً؟ [ج] الأول: الرصد، فإننا إذا طالعنا إعتبارات العقلاء وقارناها مع إعتبارات الشارع لوجدنا اللغه واحده والأقسام مشتركه. والثاني: ما أشرنا إليه من الضروره التي واجهها العقلاء لأصل الإعتبار ولتقسيماته لسدّ إشكاليه بقاء المجتمع سدى ورفع الجهل عنه.

الوجوب. واستغراب الشيخ الإصفهاني وإشكاله على هذا الإستدلال بأن منهج البحث عقلي لا إعتباري في غير موقعه.

البحث الثالث: المتغير والثابت في الإعتبار

إشاره

و الكلام فيه يقع ضمن نقاط:

١. إنَّ التساؤل عن المتغير و الثابت في الإعتبار ينبثق حين مطالعه الأبواب الفقيهيه، خاصّه في غير العبادات. ففي بحث الحدود توجد مجموعه روايات حول حدّ القذف وأمثاله، يظهر منها أنّ تلك الحدود [والتي أفتى بها المشهور] من تشريعات الأمير (عليه السلام) و أنها لم تكن في زمن الرسول (صلى الله عليه و آله) على هذا النمط بل كانت بشكل آخر.

ومن ثمّ يتساءل: أنّ تشريعه (عليه السلام) ولوى أو ثابت؟ [بعد الفراغ كلامياً من أنّ لهم التشريع الثابت في مساحه معينه] و إلاّ دار الأمر بين كونه تشريعاً متوسطاً أو ثابتاً. و كذا في روايات أقضيه الامام (عليه السلام) بدون البيئه واليمين، يتساءل عن تخريج مثل هذا الحكم القضائي.

وأوجه تخريج لذلك هو أنه نحو استلال الإقرار من المتهم، ولكن من دون إرتكاب لما يخالف الشرع. ومعه يبحث هل للقاضي صلاحيه ذلك أو أنّ هذه الأقضيه تشريعات خاصّه بمواردها أو تشريعات ثابتة؟

و كذا يتساءل في باب النكاح في قضيه ضرب الحاكم الأجل للغائب، أو تطليقها مع إعتداء زوجها عليها، أنه حكم ولوى أو تشريع ثابت؟

وفي بحث الخمس يتساءل عن إيجاب الإمام الجواد (عليه السلام) الخمس في روايه «فَمَدُّ أَوْ جَبْتُ الْخُمْسَ فِي سَيِّئَتِي هَذِهِ» أنه حكم ولوى أو تشريع ثابت؟

و مثله في مصرف سهم الساده أنه ملك للساده فهو تشريعي، أو مصرف موظف لهم، ومن ثمّ فهو تحت ولايه المعصوم؟

و كذا فى المال المختلط بالحرام، هل إن التصديق به تشريع ثابت أو تحت ولايه الحاكم؟ وينسحب هذا السؤال على مطلق الصدقه فى مجهول المالك، إلى غير ذلك من الحالات التى تقع فى دائره السؤال بأن التشريع فيها متوسط أو ثابت أو ولوى؟

الولاية التشريعية

٢. إن الرسول الأعظم (صلى الله عليه و آله) مفوض [بالمعنى الصحيح للتفويض] فى التشريع، وله توليه فيه علاوه على صلاحياته فى إصدار الأحكام الولويه، بشهاده الآيه المباركه (ما آتاكم الرسول فخذوه) (١) والروايات الواردة فى ذيل هذه الآيه. إضافه إلى الروايات الواردة فى الفرائض اليوميه التى اعتبرت الركعتين فريضه، والباقي سنه الرسول (صلى الله عليه و آله)، أى تشريعه.

و الأئمه (عليهم السلام) كذلك لهم التشريع الثابت، ولكن فى دائره أضيق من الرسول (صلى الله عليه و آله)، ويدل على ذلك: الروايات [المستفيضة لا أقل] التى جمعها الكافى فى باب واحد، مع وجود روايات اخرى تدل على أن لهم التشريع المتوسط، أو بيان التشريع الثابت.

الفارق بين الفريضه والسنة

إن قيل: ما الفرق بين تشريع المعصوم وإخباره عن التشريع أو ما هو الفارق بين الفريضه والسنة، فهل أن تشريعه لا واقع له فى الوجودات الصاعده؟ وكيف يكون كذلك مع فرض أن وجوداتهم (عليهم السلام) تنزل من وجودات عاليه؟

قلت: يمكن أن يكون أحد الفوارق أن بعض التشريعات فى وجودها الصاعد تشريع وتنزل على لسان الرسول بصيغه إخبار أو إنشاء بقصد الإخبار، وبعض التشريعات فى وجودها الصاعد المجرد ليست تشريعاً وإنما وجود تكوينى ولكنها تنزلت على لسان

ص: ١٥١

الرسول (صلى الله عليه وآله) بصيغته تشريع.

فالأمر (عليه السلام) شرع الزكاة في الخيل تشريعاً ثابتاً، وكذا تشريعه لأحكام البغاه - عند الأغلب - وبعض صنفه ولوياً ولكنه شاذ. وكذا في الحدود في الجملة نجد أن هناك تشريعاً منه (عليه السلام)، وفي أبواب أخرى من الفقه تلاحظ ظاهره تشريعه (عليه السلام)؛ مثل النكاح والأرث «ورث أمير المؤمنين ابن العم للأبوين مع العم للأب»، ويظهر ذلك بوضوح لمن راجع كتاب محمد بن قيس.

ولا تقف هذه الظاهره عند الأمر (عليه السلام) بل نجدها في الإمامين الحسن والحسين (عليهما السلام) و باقى المعصومين (عليهم السلام) فى مثل النوافل الخاصه والصلوات الأذعية والزيارات والآداب، فقد ورد فى التوقيع الشريف: «أن السورة استحبت لسنن الكاظم (عليه السلام)» و ورد فى الروايات أن فعل إمام ينسخ فعل إمام آخر و هى تدل على ثبوت التشريع المتوسط لهم، علاوة على الحكم الولوى الثابت لهم (عليهم السلام) بدليل (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) (١) و (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) (٢) وغيرها.

الولاية التشريعية تتبع الولاية التكوينية

٣. آخر التحقيقات حدت منطقة التشريع للإمام (عليه السلام) بالأغراض العامة المبينة فى كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وآله)، فمن خصائص المعصوم سن تشريعات ثابتة أو متوسطة على ضوء هذه الأغراض العامة (٣).

ص: ١٥٢

١- (١) . النساء / ٥٩

٢- (٢) . المائدة / ٥٥

٣- (٣) . [س] هل إن دائره تشريع الرسول أيضاً فى محوطه الأغراض العامة كالمعصوم أو أوسع؟ [ج] يظهر من كلمات الأمير (عليه السلام) ذلك ولكن لابد أن يعرف تفاوتهم فى هذه الصلاحيه حسب تفاوت درجاتهم الوجوديه بعدما كانت التولية فى التشريع تابعه للولاية التكوينية ومتناسبه معها طرداً.

والخلاف الموجود بين أغلب الفقهاء فى عموميه ولايه الفقيه وعدمها إنما هو فى عدم هذه الدائره، و أما هذه الدائره فاتفقوا على أنها مختصه بالمعصوم (عليهم السلام).

و السرّ فى ذلك أنّ ثبوت حق التشريع للمعصوم: إنما هو لعصمته علمياً و معرفته وإحاطته بالأغراض مع التناسب بينها والأولويات فيها. ومن هنا قيل: «أنّ الولايه التشريعيه تتبع الولايه التكوينيّه»، ويقصد من الولايه التشريعيه التوليه فى التشريع.

وبعباره اخرى: إنّ العبد إذا تكامل فى سلّم الوجود، لا يريد شيئاً إلاّ ما يريدّه الله تعالى، ولا تنبعت إرادته من قواه المادون، بل و لا- حتّى من العقل وإنما ممّا فوق العقل، ومن جهه اخرى سيكون محيطاً بعالم الإمكان وما يصلحه ويفسده. ومن ثمّ كانت له التوليه فى التشريع، فإنّ إرادته والحاله هذه تكون كاشفه عن الإراده الإلهيه ومثل هذه الدرجه لا تكون إلاّ بحدّ أدنى و هى العصمه، والفقيه فاقد للعصمه، ومن ثمّ لم تكن هذه الصلاحيه وإنما كان له الحكم الولوى مع الإختلاف بين الفقهاء فى سعه هذه الصلاحيه وضيقتها.

وحيثما ما سنذكره من ضوابط الحكم الولوى [والتي لا- تتعدى أعمال القواعد العامّه] لا تتأتى فى دائره التشريع، وإنما هى ضوابط تتبع فى داخل ما شرّعه المعصوم (عليه السلام).

نعم هناك النادر جداً من الفقهاء الذى عمّم [حسب ما يبدو من كلامه] صلاحيه الفقيه إلى دائره التشريع، فذكر أنّ له ما للإمام إلاّ الجهاد الإبتدائى.

السّنه تعنى التطبيق

٤. إنّ التعبير فى الروايات عن تشريعات الرسول والإمام بأنها

سنّه، وعن تشريعات الله أنها فريضة، فيه إشاره لطيفه. فإنّ السنه تعنى الإجراء، فسنّه الرسول وتشريعاته تعنى تطبيق الكليات العالیه المفروضه على الكليات المتوسطة والجزئيه، فهو نوع من التنفيذ والإجراء، وتعبير يشير إلى دائره التشريع المتروكه للرسول (صلى الله عليه وآله) والمعصوم (عليه السلام) وأنها فى ضمن دائره الأغراض العامه التى أشار إليها القرآن.

ومن هذا تتضح كلمه السيد البروجردى (رحمه الله) من أنّ الفرائض المذكوره فى القرآن متن القانون والإمام شارح لها، فإنه يريد من ذلك ما ذكرناه، من أنّ دائره التشريع التى يخوضها المعصوم لا تتعدى الأغراض العامه المذكوره فى الكتاب وسنّه الرسول (صلى الله عليه وآله).

الإعتبار المتغير والثابت

٥. هناك قاعده فلسفيه تقول أنّ الشىء كلّما كان أكثر تجرداً كان أكثر ثباتاً، وكلّما كان أقل تجرداً وأكثر إنغماساً فى الماده كان أكثر تغيراً. وهذه القاعده تنطبق على الإعتبار، فإنه كلّما كان أكثر كليّه كان أكثر ثباتاً وكلّما كان مرتبطاً بالأفعال الجزئيه أكثر، كان عرضه للتغير أكثر.

وبتعبير آخر: إنّ الجزئيات الماديه متغيره ومتحرّكه، فالإعتبار المرتبط بها الكاشف عن كمالها ونقصها يكون متغيراً لا ثابتاً. وأمّا الافعال الكليه فهى من زاويه كليتها ثابتة، وكلّما اتسعت كليتها إزدادت ثباتاً ومعه يكون الإعتبار المرتبط بها ثابتاً ويزداد ثباتاً، كلّما كان محكيه أوسع فى كليته. (١)

ص: ١٥٤

١- (١). [س] الحكم المعتبر وإن تعلق بالطبيعه الكليه ولكنّه مرتبط بالخارج؛ لأنّ المتعلق هو الطبيعه بما هى حاكيه لا بماهى هى، ومعه لا يفترق عن الجزئيات، خاصه على نظريتكم أنّ الإنحلال عقلى ولكن الوجوبات المنحلّه شرعيه، فهو يعنى أنّ الوجوب الكلى عباره عن وجوبات جزئيه ذات متعلقات جزئيه. والقاعده الفلسفيه المذكوره صحيحه ولكنها مرتبطه بالكليات من زاويه كونها وجوداً من موجودات هذا العالم [العلم] لا من زاويه حكايتها [الوجود الذهني]. والمتعلق هو الكلى من زاويه وجوده الذهني. [ج] جيد، ولكن جانب الحكايه يتلازم طرداً مع حجم ونسبه التجرد، فكّلما كانت نسبه التجرد أكثر، كانت الحكايه عن مصاديق أكثر، وبالتالي كان المحكى هو المشترك الخارجى [العموم الوجودى] لا الخصوصيات الفرديه والأفراد بما هى هى، فالكلى كلّما إزداد تجرداً، كانت حكايته عن البعد المشترك الخارجى أكثر وقلت حكايته عن الخصوصيات.

الحكم التشريعي والولوى والقضائى

٦. لبيان الفرق بين الحكم التشريعى الثابت والحكم التشريعى المتوسط والحكم الولوى والحكم القضائى، يمكن الإستفاده من ظاهره الأنظمه المعاصره لتقريب الفرق وتحديدده. فإنّ الحكم التشريعى الثابت يوازى الأحكام العامه الأساسيه فى دستور الدوله الدائم، وأغراض التشريع العامه توازى الأغراض والأهداف العامه للدستور التى يجعلها شعاراً له من قبيل الحريه والعداله والمساواه، والحكم التشريعى المتوسط يوازى تفريعات الدستور وقوانين البرلمان.

وينقسم التشريعى المتوسط إلى تشريعى ولوى، وتشريعى مطلق.

والأول يعنى به مجموعه التشريعات التى تكون للولاه كى يحكمون على ضوئها، وكثير من تشريعات البرلمان هى تشريعات لمواد قانونيه لوزارات ودوائر البلد تطبق من قبل الولاه والوزراء.

والثانى هو التشريع الفرعى العام لكلّ المجتمع.

الفرق بين الفريضة والسنة

و من زاويه اخرى فقد أشرنا إلى أنّ التشريعى ينقسم إلى فريضة وسنة، وأنّ الفريضة هى تشريعات الله سبحانه، والسنة هى تشريعات الرسول والمعصوم.

وقد ذكر الأعلام فارقاً عملياً بينهما وهو أنّ السنة لا تنقض الفريضة، فمع التزام بينهما تقدّم الفريضة، كما ألفت الروايه إلى ذلك، حينما رجّحت غسل الجنابه بالماء المحدود على غسل الميت؛

لأنّ الأول فريضه والثاني سنّه.

بل ذكر البعض أنّ قاعده «لا تعاد» هي تطبيق لقاعده «أنّ الصلاه لا تعاد على السنّه وتعاد على الفريضه» وما ذكر له وجه، ومعه يمكن الإستفاده منه في المركبات العباديه الأخرى كالحج، فإنه يمكن القول بعدم بطلانه مع الخلل في سننه [تشريعات المعصوم] وبطلانه مع الخلل في فرائضه. وهذه اللفته لو أمكن توثيقها فقهياً فإنها تشكّل فتحاً جديداً في عالم فقه الخلل.

والحكم الولوى يوازى قرارات القوه التنفيذيه الإجرائيه من رئيس البلد إلى وزاراته.

والحكم القضائى يوازى القوه القضائيه.

ويمكن التمييز بشكل آخر وهو أنّ الحكم التشريعى الثابت حكم كلى فوقانى كالأحكام الدستوريه، والحكم الولوى والقضائى حكم إجرائى تطبيقى على الجزئيات والمواضيع والوقائع المختلفه.

مقياس التشريع الثابت والحكم الولوى

ومن الفوارق بينها أيضاً أنّ مقياس التشريع الثابت الذى يعتمده المشرّع فى تشريعه هو الأغراض والمصالح والمفاسد الواقعيه والكمال والنقص؛ ومقياس التشريع الثابت الذى يعتمده الفقيه الشرعى فى إفتائه هو موازين الإستنباط المقرره فى محلّها؛ والمقياس المعتمد من قبل الفقيه القانونى فى تقنيناته هو القراءه القانونيه أو اصول فقه القانون؛ بينما مقياس وميزان الحكم القضائى شىء آخر وهو «إنما أفضى بينكم بالبينات والأيمان» فى حين أنّ مقياس وميزان الحكم الولوى شىء ثالث وهو:

الأول: تبدل الموضوع والعنوان الخارجى، فإنّ هناك بعض الموضوعات العامه الإجتماعيه [والتي لها حكم معيّن] قد تبدلت وتغيّرت من دون التفتات عامه الناس إلى هذا التغير، فلا بدّ للحاكم حينئذ أعمال ولايته لبيان الحكم الجديد للموضوع الجديد. وحال هذه

الموضوعات حال الموضوعات المستنبطه فى الإستنباط الفقهى، فإنها من شؤون الفقيه لا العامى. ومن هنا كان ذاك سبباً فى تبدل الأحكام الولويه وتغيرها.

الثانى: إعمال الحاكم لقواعد التزاحم والورود ولا ضرر وما شابه ذلك فى الأحكام العامه الذى يتتبع تنوعاً وتبدلاً وتغيراً فى الأحكام الولويه الإجرائيه؛ علماً أنّ العنوان الثانوى ظرفى ومؤقت دائماً، فإنه يقدر بقدر الضروره ولا يكون أولياً ثابتاً أبداً، وإلا كان حكمه ناسخاً للحكم الأولى. وللأسف أننا نسمع دعوات من هنا وهناك تُصوّر تبدل الحكم الأولى بالحكم الإضطرارى وأنه ثابت. وما ذكرناه لا يخص الحاكم فى حكمه الولوى، بل يتأتى أيضاً فى الفقيه فى استنباطاته.

كما أنه لا بدّ من الإلتفات إلى أنّ العلاقه بين قاعده «لا- حرج» وغيرها من القواعد الثانويه وبين الحكم الأولى [حسب أمتن النظريات وهى التى تبناها الشيخ الأنصارى والآخوند] هى علاقه التزاحم الملاكى لبناً وإن كان فى صورته الورود والحكومته.

وبه يعرف السرّ فى عدم تسويغ أكل الميتة إلاّ مع الإضطرار الشديد، وتسويغ التيمّم مع الحرج البسيط، فإنّ ذلك بسبب قوه الملاكات وضعفها فى الأحكام الأولى، ومن ثمّ لا ترفع مؤقتاً إلاّ بحرج واضطرار يتناسب مع تلك الملاكات.

وليس ما ذكره البعض من أنّ عدم جواز أكل الميتة مع الحرج البسيط لأنه لا- حرج؛ فإنّ الحرج موجود ولكنه لا يتناسب مع حرمه أكل الميتة. كذا يعرف المقصود من الإضطرار العرفى والشرعى، وإنّ الثانى رافع دون الأول، فإنّ الشرعى عرفى أيضاً ولكن يُرفع به الحكم الأولى دون العرفى، فإنه ليس بكلّ درجاته رافع للأولى.

الثالث: سدّ الذرائع والمصالح المرسله، وقد أخطأ فقهاء العامه فى جعله مقياساً للحكم الفتوائى، والصحيح أنهما من مقياس الحكم الولوى وموازينه، فلا يوجبان أحكاماً ثابتة دائماً، وإنما الحاكم إذا

وجد سلوكاً اجتماعياً عاماً يؤول ويؤدى إلى ترك واجب أو فعل حرام، يحترّم هذا السلوك مؤقتاً لسدّ الذريعة أمام هوى المجتمع فى الخطر، كما أنه فى صوره التراحم بين حرام فعلى وواجب إستقبالى يمكنه مع أهميه الواجب الحكم بجواز المحرم مؤقتاً للمصلحه المرسله، مثل تسويغ تشريح جثه الميت المسلم.

كشف الأغراض العامه والإستفاده منها فى الحكم الولوى

إن قلت: الأغراض العامه التى تكون محور تشريع المعصوم، هل يمكن أن نتعرّف عليها، ومعها هل للفقيه الإستفاده منها فى أحكامه الولويه، فيوجب مستحجاً وبشكل موقت لو لاحظ إبتعاد الناس عن هذا الغرض، كايجاب به صلاه الجماعه مؤقتاً عندما يلاحظ أن الجوّ العام للناس بعيد عن العباده، أولاً أقل هل يمكنه الإستفاده منها كأحد العناصر المرّجحه لأحد الحكمين عند التراحم أو لا؟

قلت: الأغراض العليا يمكن التعرّف عليها، كالعباده والمعاشره بالمعروف فى أحكام الزوجيه والعداله الاجتماعيه، ولكن ليس للفقيه الحكم على ضوئها لا- تشريعاً ولا- ولوياً؛ لأنه لا- يعرف خصوصياتها ولا- الدرجات الملزمه منها وعدمها، وإنما الفقيه يتحرّك فى دائره الأغراض المقننه التى فيها حكم، فيرجع إلى أدلتها لمعرفة الأهمّ منها ملاكاً وهكذا.

الرابع: وهناك زاويه رابعه يمكن الإستناد إليها فى التمييز بين هذه الأحكام؛ وهى أن الحكم التشريعى مرهون بالأغراض بالنسبه للمشرّع، وبموازين الإستنباط بالنسبه إلى المفتى. وأن الحكم القضائى مرهون بإنشاء القاضى وإصداره للحكم، فى حين أن الحكم الولوى مرهون بإذن الحاكم والولى، ومن ثم يتصوّر التبدل فيه، لأنه رهن الإذن ولا يتصوّر فى التشريع.

الدوام فى الحكم الولوى

و من هنا ينبثق تساؤل عويص؛ و هو أن هناك مجموعه من

الأحكام الولائية صدرت من الرسول (صلى الله عليه وآله) والأمير (عليه السلام) والامام الصادق (عليه السلام) مع أنها بقيت نافذه إلى عصرنا هذا [عصر ولايه الإمام المنتظر *] مثل تنصيب الفقهاء قضاه أو ولاه بالنيابه عن الإمام (عليه السلام) وكذا تنصيبهم للفتيا كتنصيب الباقر (عليه السلام) لأبان، وتحليل الموارد الثلاثه للشيعة؛ المساكن و الإمام والمتاجر عند عدم تخميس مالکها لها، وإمضاء التعامل مع الأنظمة غير الشرعيه والإذن فيه، وغير ذلك من الحالات. فالسؤال: أنه كيف استفيد الدوام في مثل هذه الأحكام مع أنها ولائيه؟

والجواب: إننا من خلال مطالعه موارد الحكم الولائي نجد أنه على قسمين:

الأول: الأحكام المؤقتة القابلة للنقض والتبديل والتغيير وأمثله كثيره.

الثاني: الأحكام الولويه ولكن الدائمه والمؤييده، ومن ثم لا- يمكن نقضها وفسخها من قبل حاكم لاحق، نظير المعاهدات والإتفاقيات التي تبرمها الدول مع دوله اخرى التي تكون ملزمه للحكومات اللاحقه ولا يحقّ لها نقضها، نعم قد يكتشف اللاحق خللاً قانونياً في ما أبرم سابقاً فيفسخه لانكشاف فساده من الأول وهذا لا يتصور في المعصوم (عليه السلام).

وحيثما ندرّس صيغه الحكم الولوي الذي حكم به الصادق (عليه السلام) في نصب الفقيه قاضياً أو حاكماً نجد أنها ظاهره في التأييد، فإنه (عليه السلام) وإن نسب الجعل إلى نفسه «إني جعلتُ عليكم والياً» ولكن يظهر في التأييد مادامت الحكومه الحاكمه جائره، بالإضافة إلى التوقيع الشريف [والثابت بسند صحيح كما ألفتنا إلى ذلك في كتاب دعوى السفاره] فإنه يؤكد هذا النصب وعموميته. ولسان التحليل في الخمس لسان تأييد، بل فيه نص على أنه إلى يوم القيامة ومعه لا يمكن نقضه. ومنصب الإفتاء أسند إلى الفقهاء في الصدر الأول للإسلام [وليس في عهد الصادقين (عليهما السلام) كما تصوّره البعض] ببركه

آيه النفر وهذا التخويل ظاهر في التأيد، وأنه حكم ولوى بقرينه قوله تعالى: (أَلَلَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (١) والإذن قرينه كون الحكم ولويًا.

وبتعبير آخر: إنه لا-تلازم بين الحكم الولوى وعدم الثبات، بمعنى أنّ الظرفيه والإنقطاع ليس مقومًا له، ومن ثمّ يمكن أن يكون دائماً ومؤبداً ومعه لا بدّ في تشخيص أحد القسمين من مراجعته كلّ حاله ودراستها بشكل مستقل لمعرفة أنّ الحكم فيها دائم أو موقت.

وقد يقال:

١. إنكم ذكرتم موازين ومقاييس، على أساسها يتم الحكم الولوى، فأى ميزان يعتمد الولوى الثابت من هذه الموازين الثلاثة أو يعتمد ميزاناً رابعاً؟

٢. إنّ الولوى المؤبد الثابت هل يمكن نقضه أو لا يمكن؟

٣. هل بالإمكان أن نضع فرقاً بين التشريعي بقسميه والولوى بقسميه من خلال جهة القضية المركبه من عقد الوضع والحمل أولاً؟

والجواب عن الفقرة الأولى والثانية: إنه بشكل عام يبقى الولوى والثابت أضيّق دائره من التشريعي الثابت، فإنّ نصب الامام (عليه السلام) يفهم منه النيباه مادامت الحكومه الحاكمه جائره وليست حكومه المعصوم أو نائبه، ومن ثمّ لا-يقبل النقض في هذه الدائره، ولكن لا بمعنى أنّ الولوى والحاكم اللاحق لا صلاحيه له وإنما بمعنى أنّ إرادته ليست جزافيه ولا موضوعاً لحكم جديد. فلا يحكم بحكم جديد.

والجواب عن الفقرة الثالثه: فبعد الالتفات إلى أنّ الفرق لا ينحصر في جانب واحد وهو الجهه وإنما متنوع في الميزان، وحيثه الحاكم [جهه الصدور]، والإذن وعدمه، وكليه وجزئيه الإعتبار و غير ذلك فإنّ:

جهه القضية المشتمله على الحكم التشريعي الثابت هي الضروره الذاتيه؛

ص: ١٦٠

وجهه القضية المشتمله على الحكم الولوى الثابت هى مطلقه عامه؛

وجهه القضية المشتمله على الحكم التشريعى المتوسط بقسميه أيضاً مطلقه عامه؛

وجهه القضية المشتمله على الحكم الولوى المتغير الخارجيه.

الحكم الواقعى والظاهرى فى الحكم العقلى

الأحكام العقليه العمليه كالأحكام الشرعيه تنقسم إلى واقعى وظاهرى؛ ويقصد من الواقعى منها إدراك العقل لحسن الفعل وكماله من دون أن يقيد بعلم وإحراز الفاعل وعدم علمه، وإنما صرف الفعل معدّ للكمال أو النقص وغالب الأحكام العقليه من هذا النوع، مثل حسن العدل وقبح الظلم.

ويقصد من الظاهرى منها ما أدرك العقل حسن فعل أو قبحه، ولكنه ليس فى الفعل فى نفسه وإنما بلحاظ الأحكام الواقعيه والتحقّق عليها، مثل إدراك العقل وجوب الإحتياط ودفع الضرر المحتمل.

إذا إتضح هذا نقول:

إنّ وجوب المتابعه محمول وحكم يختلف عن إستحقاق العقوبه وإن إشتراكهما فى أنهما تكوينيان لا- إعتباريان؛ فإنّ وجوب المتابعه يعنى وجوب الطاعه، ومن ثمّ فهو حكم المقطوع به لا- القطع إذا كان ممّا يجب طاعته ومتابعته، وإلاّ لم يجب حتّى مع القطع كما فى المستحب، وهذا يؤكّد أنه ليس حكماً للقطع وإنما لذات المقطوع به، فالقطع ليس مولى كى تجب طاعته، ومع هذا لا معنى لبحثه فى القطع (1) وإنما يبحث فى الإعتبار فى بحث المولوى والإرشادى، وقد

ص: ١٦١

١- (١). [س] إنّ التنجيز واستحقاق العقوبه كوجوب الطاعه هل هو خاص بالقطع بالحكم الإلزامى ومعها ماذا تعنى الحجّيه بالنسبه لحالات القطع بالأحكام الترخيصيه أو الأحكام الوضعيه؟ [ج] تصوير التنجيز فى المفتى بالنسبه إلى الأحكام غير الإلزاميه ممكن، فإنّه مخبر وجوباً مع الحجّيه فيدور أمره بين الوجوب والحرمة، فمقدمات الإستحباب منجزه بلحاظ كونها مصداقاً لوجوب الإخبار، بل حتّى لنفسه بلحاظ التشريع.

أشرنا هناك إلى أنّ منشأ حكم العقل بوجوب الطاعة وأنه وجوب شكر المنعم. وقد ذُكرتُ مناشيء أخرى مثل وجوب دفع الضرر المحتمل وقاعده مالكيه الله، وحسن الكمال، وغير ذلك وتفصيل الكلام حول ذلك متروك إلى علم الكلام.

علماء إنّ البحث في وجوب الطاعة وإن لم يكن من القطع إلا أنه يهمننا في الأصول في بحث البراءة وبحث الإجتهااد والتقليد؛ بل إنّ وجوب الطاعة مدرك عقلي واقعي لا- ظاهري، بمعنى أنّ العقل يدرك ضروره كمال الطاعة والشكر بالفعل بالنسبه إلى الفاعل من دون أن يقتئده بعلم الفاعل وإحرازه، وإنما هو كمال واقعي له وإن لم يعلم به الإنسان ولا- بوجوب طاعته. نعم بالوصول يتم كلا الحكمين الشرعي والعقلي.

ومن ثم يتضح أنّ وجوب الطاعة كما أنه ليس حكماً للقطع كذا ليس حكماً للمقطع بما هو مقطوع، وإنما لذات المقطوع لا غير، خلافاً للميرزا والشيخ العراقي.

وأما إستحقاق العقوبه فهو حكم خاص بالقطع، خلافاً لما ذكره العَلَمَان الميرزا النائيني والشيخ العراقي من كونه من أحكام المقطوع به.

توضيح ذلك: إنّ إستحقاق العقوبه يعنى به التنجيز، وهو حكم عقلي للحكم الشرعي أو لحكم عقلي واقعي، كقبح الظلم الواقعي الذي تنجّز ويصل مرمله إستحقاق العقوبه عليه(1). والتنجيز يكون بالعلم،

ص: ١٦٢

١- (١). [س] النقص تترتب في قبح الظلم، سواء علم أم لم يعلم، ولكن المدح والذم لا- يترتبان إلا- مع العلم، فهما حكمان ظاهريان. وبعبارة أخرى: ما الفرق بين التحسين [المدح] والحسن [الكمال]؟ [ج] المدح والذم أيضاً لا يتوقفان على العلم إلا في مرتبه العقوبه، والتحسين يعنى المدح الحاكي عن كمال الفعل المنسوب إلى فاعل، ومفهوم الكمال يحكى كمال الفعل في نفسه بغض النظر عن إنتسابه لفاعل.

وذلك لأنّ التنجيز مأخوذ من نجز وتمّ، وبالتالي فهو يعنى أنّ الحكم الواقعي الأعم من الشرعي والعقلي لا يتمّ تأثير فعله ومتعلّقه إلاّ- بتوسط العلم والإحراز، فتمام ملاك التنجيز هو وصول ما يطرء عليه التنجيز ولا- يكون إلاّ بالعلم، ومعه سينضمّ إلى القبح الفعلي قبح فاعلي، فالعقل يدرك أنّ الجاهل حيث لم يصل له أمر المولى لا معنى لمعاقبته لأنه عاجز، ومع العجز تكون العقوبة نقصاً وقبيحة(١) وبهذا إتضح تكوينه كلّ من وجوب الطاعة واستحقاق العقوبة مع تحديد الفرق بينهما.

ثمّ إنّ وجوب المتابعة يطلق ويراد منه وجوب الجرى وفرض المقطوع به موجود ومماشأه القطع وترتيب الأثر على الإذعان وعدم الجحود بعده، وهذا غير وجوب الطاعة، وإنما هو عين إستحقاق العقوبة والتنجيز أو صنوه. فهو من أحكام ومحمولات وخواص القطع لا المقطوع به.

وقد يتساءل: هل إنّ وجوب الجرى المذكور وإستحقاق العقوبة من مصاديق الحسن والقبح، أو ضروره كمال تلازم الحسن والقبح؟

فالجواب: إنّ وجوب المتابعة بالمعنى المذكور يعبر عن نسبه الضروره لا عن الحسن الذي يقع محمولاً، كما ذكر العلامة وأشرنا إليه سابقاً، ولكننا نختلف معه في طبيعه وجود هذا المدرك، حيث صنّفه إعتبارياً ونحن صنّفناه تكوينياً. وأمّا إستحقاق العقوبة فهو

ص: ١٦٣

١- (١). [س] الفعل معدّ للكمال والنقص الدنيوي، وهو علمه للكمال والنقص الأخرى [بمعنى أنّ باطن الكمال والنقص الدنيوي كمال ونقص في النشأ الآخرة، وإنّ هناك علاقه تكوينيه بين كمال ونقص الدنيا والآخرة] ومعه نتساءل أنّه لم كان تأثير الفعل في الكمال والنقص في الدنيا غير مشروط بالإلتفات والعلم، وإنّ الأثر الوضعي يترتب سواء علم الفاعل بكمال فعله أو لم يعلم، مع أنّ الأثر الأخرى مشروط بالعلم والقبح الفاعلي وليس أثراً للكمال والنقص الدنيوي فقط؟ [ج] العقل يدرك أنّ القبح والحسن الفعلي يترتبان مع العلم والجهل، وأمّا الأثر الأخرى فلا يترتب إلاّ مع القبح والحسن الفاعلي. وليس هذا عين المدعى فإننا ندرك بالبدهه الفرق بين من يعلم ولا يعلم في الأثر الأخرى، وأنّه أشدّ في الحاله الأولى.

يعنى قبح المخالفه وتقييح المعاقب(١)، وتقييح الله عقابه، وتحسينه ثوابه، كما ذكر الشيخ المظفر وإن إختلفنا معه فى الدليل وسياًتى.

وبهذا ينتهى الحديث حول محمول القطع، أى حجّيته بتفسيراتها الثلاثة.

ص: ١٦٤

١- (١). [س] ذكرتم إنّ إستحقاق العقوبه يعنى قبح المخالفه، وهو ضدّ حسن الطاعه فكيف كانا حكّمين، وفى تصوورى أنّه حكم واحد ذو مرتبتين؟ [ج] ليس قبح المخالفه حكماً مابناً للحكم الواقعى العقلى [وجوب الطاعه] ناشئاً من ملاك آخر، وإنّما ملاكه التّحفظ على الواقع، فهو إستداد ملاك وجوب الطاعه. وبعباره اخرى: إستحقاق العقوبه عباره عن وجوب الطاعه الملتفت إليه، فهو يقوى الحكم الواقعى. [س] أ ليس هذا يعنى أنّ وجوب الطاعه بمرتبتيه مرتبط بالأثر الأخرى، وأمّا الآثار الوضعيه الدنيويه [كمال ونقص الأفعال] فلا تتّصف بوجوب الطاعه واستحقاق العقوبه، وعلم الأصول لا يبحث عن حكمها العقلى؟ [ج] نعم، هما حكمان مرتبطان بالغايه النهائيه وهى الكمال الأخرى، والدنيوى غايه متوسطه آليه غيريه، وقد أشرنا إلى آليه التوصلى للتعبدى وآليه للمعرفه وآليتها للكمال الأخرى (القرب). [س] إنّ هذا يعنى أنّ الإنسان لا تتولّد إرادته إلاّ من الغايه النهائيه لا من كلّ غايه. [ج] نعم، ولكن الغايه النهائيه للتشريع. وأمّا كلّ حكم وفعل على حده فتنبعث الإراده من كمال الفعل الخاص. [س] فى التشريعات البشريه ليس فيها كمال اخرى فكيف تتولّد الإراده؟ [ج] ولكن فيها غايه نهائيه وهى الكمال الدنيوى كالسعاده والحرية.

٤. تحديد موضوع حجبه القطع

اشاره

ص: ١٦٥

والكلام يقع في أمور:

١ . المراد من القطع

إشاره

هل يراد من القطع الحجّه الإذعانُ، أو الإدراكُ والإنكشاف، أو أسبابُ الإدراك و مقدماته [الصغرى والكبرى]؟

وعلى الثانى؛ هل يراد منه خصوص اليقين أو ما يعمّ الجهل المركب والظن المتآخم للعلم أيضاً؟

الحقّ أنّ القطع الحجّه هو الأسباب والمقدمات، لا- الإدراك الناتج منها فضلاً عن الإذعان. وهذا هو إصطلاح القرآن أيضاً ومتبنيّ كلّ علماء الأصول، وإن تسامحوا في التعبير و أوهموا أنّ موضوع الحجّه هو الإدراك أو الإذعان.

والتغاير بين العناوين الثلاثة واضح؛ فإنّ «المقدمات» عباره عن الدليل ومجموعه المعلومات التي يستفيد منها العقل للوصول إلى المطلوب، وهي بين بديهيه أو نظريه قد وصل إليها العقل في مرحله سابقه. والفعل الذي يقوم به الفكر في هذه المقدمات يسمّى الفحص وحرکه الفكر.

و«الإدراك» عباره عن العلم واليقين بالنتيجه المعلول للمقدمات وهو عمل إدراكي.

و«الإذعان» عباره عن فعل جانحي يطرأ على الإدراك تقوم به النفس عقيب الإدراك، المصطلح عليه في كلماتهم بالحكم والدمج والإعتقاد والايان والجزم.

ص: ١٦٧

و«القطع» عنوان يقصد منه الإذعان فى بعض درجاته، و«الإطمئنان» عنوان للإذعان بدرجة أخف، و«الشك» درجة من الإذعان ثالثه.

وعلاقته المقدمات مع إدراك المطلوب كعلاقته الإدراك مع الإذعان، أى إنها بنحو المقتضى لا- العله التّامه، فربما تتوفّر المقدمات الصحيحه صورته وماده ولا- يحصل للنفس إدراك النتيجة بسبب وجود مانع من ذلك كالوسواس وبعض الأخلاق الرديئه.

كما أنّ هناك تناسباً طردياً بين هذه الثلاثه فى النفوس السليمه، فاليقين يوّلد إذعاناً من نمط خاص وهو القطع، والظن المتآخم للعلم يوّلد إذعاناً مناسباً له وهو الإطمئنان، والظن يوّلد درجة إذعانيه أخف من الإطمئنان وهكذا.

نعم مع اضطراب النفس يفقد هذا التناسب، فتجد أنّ هناك من يملك اليقين ولكن مع إذعان هزيل، وآخر يحوتمل مع إذعان قطعى، كما ينقل عن الفخر الرازى أنه مات وهو شاك بالتوحيد مع علمه ويقينه به. كذا قد تخطأ النفس أحياناً فى عمله التناسب فتجعل القطع ناتجاً من احتمال أو ظن، أو تشك مع علم ويقين.

إطلاق الحجّه فى ساحات مختلفه

والمناطقه أطلقوا الحجّه على القياس لا على الإدراك الناتج منه ولا على الإذعان. وفى الإصطلاح الشرعى اطلق على المقدمات أنها علم، هدى، نور، حجّه. كذا فى الإصطلاح الأ-صولى فإنّ وجوب المتابعه والجري [المعنى الثانى] إنما هو بلحاظ المقدمات. كذا التنجّز وإستحقاق العقوبه فإنها على المقدمات التى من شأنها الايصال إلى المطلوب والعلم به، بدليل أنّ من توفّرت لديه هذه المقدمات ولم يعلم بالحكم الشرعى فلم يعمل، إستحقّ العقوبه على المخالفه، فإنّ العقل يرى أنّ الحكم واصل من خلال تحقّق سببه وبالتالى لا مبرّر لمخالفته.

كذا إنّنا حين نتأمل فى الإحتجاجات القرآنيه والعقلائيّه نجد أنّ الإحتجاج القاطع للمسؤوليه لا يكون بايضاح الفرد لدرجته الإدراكيه، ولا بدرجه إذعانه وإنما بدليله ومقدّماته التى إستند إليها، كما أنّ إحتجاج المولى القاطع للعذر إنّما يكون بالدليل كالمعجزه.

وأما المعدّريه فالمقدّمات الصحيحه صورّه وماده مصيبه دائماً، فبلحاظ الحكم الواقعي [إن كان هو المطلوب إثباته] لا تكون معدّره وإنما فقط منجزه وموصله له؛ وإن كان مؤداها [المطلوب إثباته] حكماً ظاهرياً أمكن أن تتصف بالمعدّريه عن الواقع فى صوره خطأ الحكم الظاهري.

كما أنه فى حاله الجهل المركب عن قصور، بمعنى الناشئ من مقدّمات غير صحيحه فى صورته أو الماده عن قصور، أيضاً يكون معدّراً عن مخالفه الواقع.

كذا فى حاله الغفله وأشباهها عن قصور يكون معدّوراً، والجامع بينهما هو عدم العلم والإلتفات مع القصور الذى يرجع إلى العجز. والمعدّريه -تحديداً- تقع صفه للعجز، فإنه هو موضوع التعذير عن مخالفه الواقع.

وأما مع التقصير فلا عذر فى مخالفه الواقع، سواء فى حاله الجهل المركب أم فى حاله الغفله، وإنما يكون دليل الواقع منجزاً، أى إنّ مقدّمات وجوب الصلاه - مثلاً - ودليله تتصف بالمنجزيه الفعليه فى حاله الجهل المركب أو الغفله عنها تقصيراً، لكن مع التقصير وإصابه الواقع [كما لو استند إلى مقدّمات لا يصح الإستناد إليها تقصيراً و وصل إلى نتيجته منها توافق الإحتياط ولا يتعقل معها مخالفه الواقع الإلزامى، كما لو قلّد فى العقائد الأساسيه] قد وقع خلاف فى وجود التنجيز وعدمه، ومع وجوده هل هو للمقدّمات أو لإدراكه أو لإذعانه؟

فالظاهر من كلمات أعلام الأصول المنجزيه، وأنه لو خالف قطعه

المزبور فالواقع إستحقَّ العقوبه وعلى المعصيه لا على التجزى، كما أنه يستحقَّ المثوبه لو انقاد لقطعه فالواقع على طاعته لا على الانقياد؛ فى حين أن الظاهر من كلمات المناطقه أن المقدمات لا تكتسب صفه الحجيه المنطقيه، لأنها لا تصلح لتوليد العلم، ومن ثم فهو ليس بذى علم فلا قيمه حينئذ لقطعه وإن صادف الواقع.

والصحيح هو المنجزيه، ولكن موضوعها ليس هذه المقدمات، وإنما للإحتمال فى نفسه الذى يحسبه المحتمل علماً من زاويه أنه مصداق لكبرى عقليه ثابتة ومنجزه، وهى وجوب دفع الضرر المحتمل، فإنَّ الجهل المركب يحقِّق موضوعاً لهذه الكبرى المنجزه.

إطلاق الحجّه على القطع

ومن هدى ما تقدّم تبلور أن إطلاق الحجيه بشعبتيها [التعذير والتنجز] على القطع بنحو كلى مسامحه؛ فإنَّ الأعلام لا يريدون منه المطلق حتّى لو اعتمد تقصيراً على مقدمات غير صحيحه، فقد صرّحوا فى تضاعيف كلامهم تاره بأنَّ القطع غير معذّر [كما فى الرسائل] وأخرى بأنه يعاقب على المقدمات، وواضح أنَّ العقوبه لا تنسجم مع كون القطع معذّراً، كما أنهم يقرون جميعاً عدم التنجز فى حاله القصور وإن كان معه قطع بسبب الجهل المركب.

كما اتضح ثانياً أنَّ المعذّريه والمنجزيه ليستا متلازمتين، حيث يمكن وجود أحدهما دون الأخرى كما تقدّم.

واتضح ثالثاً أنَّ التنجز فى كلِّ صورته إنما هو صفه للمقدمات لا للإدراك ولا للإذعان، فى حين أنَّ التعذير قد يكون صفه للمقدمات، وأخرى للعجز.

إن قلت: بعد أن كانت الحجيه تكوينيه وكانت للمقدمات، فهل هى قابله للرفع والجعل إعتباراً، خاصّه مع الإلتفات إلى عقم كثير من المقدمات.

قلت: الحجّه التكوينيّه ليست وصفاً لمطلق المقدمات، وإنما هى

وصف خصوص المقدمات الموصلة شأنًا، وهي صفة واقعیه لها، وأمّا غير الموصلة فهي من الأساس ليست بحجّه. والمقدمات الموصلة إن روعيت وَصَلَ الإنسان إلى نتیجه، وإلاّ كان جهلاً مركباً، ومع القصور يعذّر على قصوره، ومع التقصیر ینجّز مقدمات الحكم الواقعی.

ص: ١٧١

نلفت النظر إلى أنّ المقدمات التي يستند إليها [لأدّن من شأنها الايصال إلى المطلوب علماً فقطعاً] ليست خصوص المقدمات اليقينية العقلية، وإنما تعم المقدمات اليقينية الشرعية أيضاً، فإنها ذات قيمة تنجزية وتعديريه كذلك. وقد صرح بعض أقطاب الفلسفة أنّ الوحي القطعي يصلح مادة قياس برهاني منتج لليقين الأرسطي والحقّ معه.

٣ . العلم دخيل في فاعليه المقدمات

إشاره

قد يتساءل عن المقدمات الموصوفه بالحجّيه، هل هي المقدمات في نفسها، أو إدراك المقدمات؟ ومع الثاني صارت الحجّيه وصفاً للعلم والإدراك ولكنّه لا العلم بالنتيجه وإنما العلم بالمقدمات.

فالجواب: إنّ التنجيز واستحقاق العقوبه وصف للمقدمات في أنفسها [علم بها الإنسان أو لم يعلم] ولكن فاعليه وباعثيه ومحركيه هذا الحكم والوصف إنما تكون بسبب العلم بالمقدمات، الذي يحصل من مقدمات قبله أيضاً موصوفه باستحقاق العقوبه في نفسها. ويكون باعثاً وفاعلاً بسبب العلم بهذه المقدمات الذي يكون نتيجه لمقدمات سابقه وهكذا حتّى تصل النوبه إلى المقدمات البديهيّه، فإنها أيضاً موصوفه بالإستحقاق في نفسها. وباعثيه هذا الحكم تكون بسبب العلم بهذه المقدمات، ولكن العلم المذكور ليس نتيجه لمقدمات سابقه وإنما هو هبه من الله سبحانه تكوينيه يلقيه ويودعه في الإنسان.

وبتعبير آخر: المنجزيه [اسم فاعل] صفه واقعيه للمقدمات الموصله شأناً [علم بها المكلف أو لم يعلم] فإنها موجوده ولكنها مجمده، فإذا علم المكلف بالمقدمات تصبح صفتها الموجوده فاعله

ومؤثره، فالعلم لا يقوّم المنجزيه وإنما يكون دخيلاً في فاعليتها. ولا يعنى هذا أنّ المنجزيه الواقعيه حكم عقلى واقعى هو وجوب الطاعه ولا يختلف عنه كما ربما يتصور، بل هى حكم عقلى ظاهرى فى طول وجوب الطاعه الذى هو حكم واقعى ولكنّه كسائر الأحكام، له مراتب لا مرتبه واحده، وفاعليته وهى المرتبه الأخيره تتقوّم بالعلم. وأمّا وجوده فلا يتقوّم بالعلم، بل هو متحقّق واقعاً للمقدّمات الموصله شأنًا.

وبتعبير ثالث: إنّ وجوب الطاعه الذى هو حكم واقعى متعلّق بالحكم الشرعى يصل مرتبه الوصول واستحقاق العقوبه فى نفسه مع توفّر المقدّمات الموصله وإن لم تكن معلومه بعد، وبالعلم يكون هذا الإستحقاق محرّكاً للعبد ودافعاً.

ويدلّ على ما ذكرنا إستحقاق العقوبه على التقصير فى العلم بالمقدّمات، فإنه لو كان متقوّمًا بالعلم ولم يكن له واقع ثبوتى لما كان معنى لفاعليته مع الجهل التقصيرى، إذ لا وجود له حينئذ مع الجهل.

حصيله الكلام

١. إنّ موصوف الحجيّه هو المقدّمات، فهى الموصوفه بها أوّلاً وبالذات، والإدراك والإذعان يوصفان بها ثانيًا وبالعرض.

٢. إنّ المقدّمات الموصوفه بالحجيّه هى خصوص المقدّمات الموصله شأنًا، دائمه الإصابه للواقع لا مطلقاً، فإنّ غير الموصله لا تتّصف بذلك، وهذه المقدّمات إن روعيت وصيّل الإنسان منها إلى نتيجه وإلّا- إبتلى بالجهل المركب، وهو معذور فى حاله القصور.

و يتبلور من هذا أنّ الحجيّه التكوينيّه غير قابله للرفع والجعل الإعتبارى، وذلك لما ذكرناه من أنها صفه واقعيه للمقدّمات الموصله الصحيحه، والإعتبار لا يغيّر من التكوين شيئاً؛ وقد ألفتنا إلى أنّ مرتكز الأعلام هو ما ذكرنا من أنّ الموصوف بالحجيّه أوّلاً وبالذات هو المقدّمات.

٣. ألفتنا إلى أنّ علاقة المقدمات بالإدراك، وعلاقته الإدراك بالإذعان ليست علاقة العله التامه مع معلولها، وإنما علاقته المقتضى مع المقتضى وشرطه الإختيار؛ فالإدراك إختيارى و كذا الإذعان.

وعلاقته الإذعان والقطع مع القوى المادون [الشوق] أيضاً علاقته المقتضى وبالتالي أمكن الردع عن متابعه القطع وتأثيره فى مادون، ويكون ذلك فى صورته إستناده إلى مقدمات لا يصلح الإعتماد عليها، فكما يعاقب على الإستناد على هذه المقدمات، كذا يمكن أن يعاقب على الإستناد إلى قطعه وتأثيره فى ما دون، بعد أن كان إختيارياً، بل أشرنا إلى عدم معقوليه العقوبه على المقدمات مع معذريه القطع.

عدم إمكان الردع عن القطع وتعليقنا عليه

ولكن الذى يظهر من كلمات الأعلام عدم إمكان الردع عن القطع، وإن كانت المقدمات ليست بحجّه ذاتيه لعدم صحتّها، وبالتالي فالقطع ليس حجّه لتبعيته للمقدمات [كما يظهر منهم] إلاّ- أنه مع ذلك لا يمكن الردع عنه لسببين آخرين غير عدم الحجّيه:

السبب الأول: إنّ القاطع [وهو قاطع] غافل عن الخطأ الواقع فيه، وعاجز عن إستقبال النهى والخطاب.

والسبب الثانى: لزوم إجتماع النقيضين فى نظر القاطع فى صورته الخطأ، وفى الواقع ونظر القاطع فى حاله إصابه قطعه.

وتعليقنا على الأول: إنّ خلّاقه النفس وإختلاف درجاتها وهيمنه كلّ درجه عليها على ما دونها يرفع العجز، فإنّ النهى إذا ورد [سواء صنّفناه مولوياً أم ارشادياً، وسواء قلنا أنّ متعلّقه القطع أم المقدمات] فهو يعنى شيئاً واحداً وهو الطلب من القاطع أن يعاود النظر فى المقدمات التى اعتمد عليها، ومعه يمكن للنفس التجاوب مع هذا النهى فى درجه من درجاتها، فتثير الشك حول القطع الذى آمنت به النفس فى درجه أدنى مع بقائه قطعاً ومن دون أن يتغير، وبالتالي تتّجه ثانيه للفحص والتنقيب عن الواقع واكتشاف جهه المغالطه التى

فما يبدو من كلام الأعلام [من عدم إمكان إعادته النظر، أو الإمكان مع زوال قطعه ومن ثم لا يعقل النهي عنه] مرفوض، حيث ظهر الإمكان مع بقاء قطعه حين التريث وإعادته الفحص، وذلك من خلال إثارة الشك في مرتبه أعلى بالقطع الذى فعل النفس في مرتبه أدنى، ومع الإمكان التكويني يعقل نهى الشارع عنه. ومن ثم ورد عنهم (عليهم السلام): «لا- تجعلوا يقينكم شكاً ولا شككم يقيناً».

وتعليقنا على السبب الثانى: إنَّ الحجّيه أمر واقعى لا علاقته له بفهم القاطع، والتناقض مرتبط بفهمه، كذا لا تناقض فى الواقع لأنّ متعلّق الزجر والردع القطع بالنتيجه، ومتعلّق القطع هو النتيجه التى هى الحكم الشرعى الواقعى (1)، علماً أنّ ما ذكره العلماء فى تبرير عدم إمكان الردع دون التذرع بالحجّيه الذاتيه يكون شاهداً على ما ألفتنا إليه من أنّ الحجّيه إنما هى للمقدّمات الموصلة شأنًا لا للقطع، وشاهداً على ما نسبناه إليهم وأنه - لا أقل - مرتكز عندهم إن لم يكن ملتفتاً إليه.

ص: ١٧٥

١- (١). [س] بعد أن كانت علاقته القطع بالشوق إختياريه كعلاقته بالمقدّمات، فكما يمكن الردع عن المقدّمات فى صورته عدم تماميّتها، كذا يمكن الردع عن القطع، أو أنّ الأعلام يرون قهريه العلاقه وأنّ القطع علّه تامه للشوق وحينئذ يكون كلامكم لتصوير الإختياريه لهم، أو مناقشه لهم على مبنى القهريه؟ وبعبارة اخرى: هل كلامكم لإيضاح مبنى الإختياريه المخالف لمبناهم، أو لإيضاح الخلاف البنائى معهم؟ [ج] كلامنا يصلح لتصوير الإختياريه مع الرد عليهم حتّى على مبنى القهريه، وهم لم يتعرّضوا فى كلامهم لطبيعه العلاقه. نعم، مع الإختياريه لا مشكله فى الردع فيكون الكلام إيضاحاً وعميقاً لفكره الإختياريه.

إشاره

صنّف بعضُ الإطمئنانَ [موضوعاً] فى القطع على أساس أنه علم عادى عرفى، وبالتالى فهو مصداق من مصاديقه. و الشهيد الصدر لم يفترضه مصداقاً، وإنما النفس تلغى الإحتمالات الضئيله التى تقابله، ومن ثمّ تتعامل معه معاملة القطع، وبالتالى تثبت له حجّيه القطع كما تثبت للقطع.

القطع الغالبى الإطمئنان

ويظهر من كلامه (قدس سره) أنّ القطع الناتج من اليقين المركّب [المنطقى] قليل الحصول، وغالب قطوعات الناس إطمئنان تتعامل معه النفس معاملة القطع. وهذه الإلتفاتة نجدّها فى تضاعيف كلمات الفلاسفه والعرفاء، من أنّ غالب ما عند الناس ظنّ، وأمّا القطع واليقين فقليل الحصول. ولو فتشنا فى الروايات لوجدنا فيها جذر هذا القول وأنّ اليقين أقلّ ما قسّم الله بين عباده. هذا مضافاً إلى إفتقاد جُلّ البشر للعلم الحضورى عدا الوجدانيات.

فتكون الحصيله أنّ غالب العلوم عند غالب البشر حصوليه ومن النوع الظنى المتآخم للعلم الذى يوّلّد إطمئناناً وسكوناً فى النفس، ولكن النفس تتعامل مع هذه الدرجه الإدراكيه والفعل الجانحى معاملة اليقين والقطع من خلال مصادرات تقوم بها، بحذف وعدم الإحتفاظ بالإحتمالات الضئيله.

وقبل تقييم هذا الإتجاه نلفت النظر إلى أنّ الإطمئنان إصطلاحاً يطلق على درجه من درجات فعل النفس الجانحى وهو السكون والجزم، وهو أخفّ وأضعف درجه من القطع، وقد يطلق على سببه وهو الظنّ القوى المتآخم لليقين. نعم الإطمئنان لغه يطلق على السكون المطلق بكل درجاته.

وأما تقييماً لكلام الشهيد الصدر فيتلخص فيما يلي:

١. ما ذكره هو وغيره من ندره تحصيل اليقين صحيح لا غبار عليه، وأنه من إختصاصات النفوس العاليه، وأما النفوس العاديه فهي محرومه من هذا إلا بعد رياضات شاقه ومجاهدات طويله.

٢. إن الإنسان العلمى ملجأ فى عموم حركته ومعارفه للتعامل مع الظنّ بمختلف درجاته، إبتداءً من الظنّ المتأخّم للعلم المولّد للإطمئنان ونزولاً بالظنّ العادى، بل وحتّى مع الإحتمال، كما فى دفعه للضرر المحتمل، ومن ثمّ ما ذكره صحيح، بل وزدنا عليه.

٣. إنّ قسماً من هذه الظنون يوصف بالحجّيه التكوينيّه الذاتيه على حدّ اليقين، وهو الظنّ المتأخّم للعلم الذى يطلق عليه الإطمئنان والذى يكون سبباً فى حصول الإطمئنان. فما ذكره (قدس سره) مقبول.

٤. إنّ ما ذكره فى سبب الحجّيه [من تصنيف النفس هذا النوع من الظنّ علماً بإلغاء احتمال الخلاف، ومن ثمّ يكون مشمولاً بحجّيه القطع] مرفوض؛ إذ أنّ صرف وجود مصادرات فى النفس لا- تعنى علميته، وصرف كونها ملجأ للعمل لا يعنى درج الظنون المشار إليها فى دائره المقدمّات المنتجه لليقين، فهى تبقى تخمينيه وليست برهانيه، يلتجىء إليها الإنسان وغالباً ما تصيب وقد يقع الخطأ، فتعالم النفس شىء وواقع الإدراك شىء آخر.

الصحيح فى حجّيه الإطمئنان

والصحيح حجّيته العقليه من باب الإنسداد، فإنّ الطريق اليقيني لعامه الناس مسدود وممتنع وقوعاً، وإن لم يكن مسدوداً حقيقه لانفتاح باب العلم الحضورى ولكنّه شاقّ وعسر تحصيله للعامه، ومن ثمّ كان هذا نوعاً من الإنسداد الخفى، فيحكم العقل بحجّيه هذا النمط العالى من الظنّ، دون المراتب النازله، فإنها تحتاج إلى جعل. (١) وهذا الحكم العقلى بالحجّيه بديهى، والمتأمل فى كلمات

ص: ١٧٧

١- (١). [س] فى دليل الإنسداد يحكم بحجّيه الظنّ مطلقاً أو الإطمئنان فقط، ومع الأول لمّ لمّ نحكم هنا بالحجّيه العقليه لمطلق الظنّ ولمّ التفرقه؟ [ج] النظريات هناك مختلفه، ولكن أقواها هو حجّيه الإطمئنان لا- مطلقاً، و من ثمّ قلنا هنا بحجّيه الإطمئنان، فيتضح أنّ الرأى هنا كالرأى هناك بلا فرق.

الأعلام فى بحث الإنسداد يجد أنهم يذهبون إلى فطريه مقدماته.

فنحن نقرّ بأهميه إلفاته السّيد الشهيد ومحاولته فى كتابه الأسس المنطقيه للإستقراء، حيث وفق لاثبات حجّيه الإنسداد العقلى فى نمط من الظنّ؛ أى إنّ إلحاقه الحكمى للإطمئنان باليقين جيّد، ونختلف معه فى إلحاقه الموضوعى، وقد ألفت إلى ذلك جملة من الأعلام.

ص: ١٧٨

٥. سعه حجيه القطع

اشاره

ص: ١٨٠

هذا البحث يمكن أن يعنون بعنوانين:

الأول: هل القطع حجّة مطلقاً حتّى الناشئ من مقدّمات عقلية أو هل المقدّمات حجّة مطلقاً [العقلية والشرعية] أو خصوص الشرعية؟

الثانى: ما هى طبيعه العلاقه بين العقل الحجّج والنقل الحجّج أو ما هى مساحه كلّ منهما؟

و هذا البحث مرتبط بالمحمول، والتسلسل الطبيعى للبحث أن نواصل الحديث حول شؤون القطع [موضوع الحجّيه] وأقسامه، ولكن لما كان هذا البحث ينازع فى أصل الحجّيه التكوينيّه فهو لصيق به، و من ثمّ كان حقّه أن يذكر بعد الحديث عن الحجّيه مباشره لولا أنه متوقّف على فهم حقيقه موضوع الحجّيه، و من ثمّ أخّر عنه.

ص: ١٨٢

نظريات الأخباريين

نظريات الأخباريين يجمعها القول بعدم إطلاق حججه القطع و هي:

النظريه الأولى: المقدمات العقلية ليست حججه، وينحصر التنجيز بالمقدمات الشرعيه التي من شأنها إنتاج العلم فالقطع.

النظريه الثانيه: التي تبناها الحدائق، إنَّ المقدمات العقلية البديهيه الخاليه عن الشوائب حججه، دون النظريه منها ولعلَّ الإسترابادى يؤيد هذه النظريه.

النظريه الثالثه: المقدمات العقلية حججه في اصول المعارف، دون تفاصيلها ودون فروع الدين.

و صاحب الفصول والشيخ العراقي والشيخ الإصفهاني و السيد الصدر وافقوا الأخباريين في بعض الشقوق كما سيتضح بعد.

وسيالاحظ أنَّ هذه النظريات لها عمق علمي وليست مجرد مقولات تصطدم مع البدايه والوجدان.

نظريه الشيخ الأعظم

الشيخ الأعظم (رحمه الله) له تفصيل في هذا البحث، فهرسته كالتالي: [بعد إلتفات إلى أنَّ هذا التفصيل للعنوان الثاني للبحث .]

١. إذا ورد دليل قطعي عقلي وآخر نقلي ظني ولو إطمئنانى، قدّم العقلي ولو كان نظرياً.

٢. إذا تعارض دليل قطعي عقلي نظري مع آخر نقلي قطعي، يرفع اليد عن العقلي ويتأمل في المقدمات حتّى يتضح أنه صوره برهان كالإجماع على حدوث العالم زماناً المعارض للدليل العقلي

النظري من إستحاله تخلف الأثر عن مؤثره. ومن الواضح أنه (قدس سره) قد وافق الأخباريين في هذه الصورة.

٣. إذا تعارض عقلي بديهى مع نقلى قطعى، قدّم الأول وأوّل الثانى.

علماً أنّ صاحب الحدائق يقبل الصورة الثانى والثالثه دون الأولى، و الإسترابادى يقبل الثالثه دون الأولى والثانيه.

ثمّ قد يناقش الشيخ الأنصارى بنفس ما ناقش به الأخباريين من عدم معقوليه التعارض بين دليلين قطعيين، مع أنّ الصور الثالثه جميعاً هى فرض التعارض بين قطعيين، وجوابه يأتى إن شاء الله.

هذا ويضيف الشيخ الأنصارى أنه ورد إرشاد من الشارع إلى ترك الخوض فى المقدمات العقلية للوصول إلى الحكم الشرعى مستقلاً وفى عرض الوحي؛ معللاً بكثرة وقوع الخطأ فيه، كما أنه أرشد من قبل الشارع إلى ترك الخوض فى المقدمات العقلية فى الأمور الإعتقادية لمن يقصر باعه عن تحرير هذه المسائل.

و واضح أنه (قدس سره) يتفق مع الأخبارى فى ذلك مع إختلاف فى:

١. الإرشاديه، فإنّ الأخبارى صوّر النهى فى الحالين تكليفاً.

٢. إنّ الكثير من الأخباريين لم يقيّدوا النهى الثانى بمن قصر باعه وإنما إستظهروا إطلاقه، كما أنّ الشيخ الأنصارى فضّل فى الحجّيه على ضوء العنوان الأول: بأنّ القطع لا يكون معدّراً مع التقصير فى المقدمات.

و سيتضح بعد أنّ العنوانين والتفصيلين فى روحهما واحد.

٢. أدله إنبات سعه الحجّيه

الأدله التى اقيمت لإنبات الحجّيه التكوينية هل تُثبت سعه الحجّيه لكلّ المقدمات العقلية والشرعية أو لا بدّ من إستثناف دليل آخر على السعه؟

ص: ١٨٤

فى تصورنا أنّ ما ذكرناه دليلاً على الحجّيه للمقدمات هو بنفسه دليل على السعه.

و ذلك لأننا إنتهينا إلى أنّ الدليل دل على حجّيه المقدمات الموصله شأنًا، الواجده لشرائط الإنتاج ماده وصوره لا مطلقاً، ومعه لا يفرّق بين نوعيه المقدمات مادامت الخصوصيه محفوظه فى الجميع.

ولكن آخرين ذكروا أدلّه على السعه غير الدليل على الحجّيه، يمكن ضبطها فى أدلّه ثلاث:

الدليل الأول: لزوم التناقض عند القاطع مطلقاً وفى الواقع فى صورته الإصابه.

و جوابه تقدّم فى البحث السابق فى مسأله إمكان الردع عن القطع وتحديد حجّيته.

الدليل الثانى: عدم إمكان الردع عن القطع لغفله القاطع وعجزه.

و يناقش بما تقدّم أيضاً و أنه مقدور. و معه لا مشكله حتّى فى النهى عن القطع المصيب المولّد من مقدمات منتجته، ولكنّه يلزم منه محذور آخر وهو التهافت فى الاعتبار، فىكون دليلاً على الإمتناع الوقوعى فى هذه الحاله لا عدم الإمكان.

الدليل الثالث: إنّ الردع عن القطع لا- يكون إلاّ بالقطع، فلا بدّ من حجّيه القطع بالرادع وهو خلف كونه مردوعاً عنه، إضافه إلى أنه يلزم اجتماع قطعين: القطع بالواقع، والقطع بالرادع وهو غير معقول.

و جوابه: إنّ القائل بالردع لا- يقول به مطلقاً، وإنما يفصل بين المقدمات المنتجته وغير المنتجته، و أنّ القطع بالواقع يكون من مقدمات غير منتجته، وأمّا القطع بالردع فهو من مقدمات منتجته، والردع يخصّ المقدمات غير المنتجته فقط. وأمّا اجتماع قطعين فهو ممكن مع سعه النفس كما سيتضح بعدّ.

من مراجعه الأدلة على التفصيل يتضح أنّ البحث وقع في زوايا ثلاث:

الزاوية الأولى: البحث في صغرى حكم العقل [على حدّ تعبير الميرزا النائيني] أو الكلام في مقام جعل العقلي [على حدّ تعبير الشهيد الصدر] أي هل هناك مقدّمات عقلية في نفسها تنتج علماً بالحكم الشرعي من دون إعتقاد على الشارع أو لا؟

الزاوية الثانية: البحث في مقام الكاشفيه [على حدّ تعبير الميرزا النائيني] أو الملازمه بين حكم العقل والشرع [كما عبّر آخرون]، أي بعد الفراغ عن وجود مقدّمات عقلية صالحه للعلم بالحكم الشرعي، يبحث عن وجود ملازمه عقلية بينها وبين الحكم الشرعي وعدمها.

الزاوية الثالثة: البحث في تنجيز الملازمه، بعد الفراغ عن إدراك العقل لها بعد إدراكه للملزومات، فيقع البحث أنّ هذه الملازمه المقطوعه عقلاً هل هي منجزه أو لا؟

وبعبارة جامعها للزوايا الثلاث: ادّعى بعض ردع الشارع عن الملزوم وآخر عن الملازمه وثالث عن التنجيز.

علماً أنّ أدلّه الأخباريين على شكليين: روائيه وعقليه. والروائيه سترتها إلى آخر المطاف بعد حسم النزاع في الزوايا الثلاث عقلياً وعلى صعيد الإمكان أو الإثبات، عندها ننتقل إلى البحث الفقهي النقلى الإثباتى لتحديد مفادات هذه الروايات آخذين بعين الإعتبار ما توصلنا إليه من نتائج عقلية.

الزاوية الأولى: صغرى حكم العقل

(١)

ص: ١٨٦

وفيه نظريات أربعه(١):

النظريه الأولى: النظريه الأشعريه والتي نَفَتْ وجود مدرك عقلي قبل تشريع الشارع ووراءه.

النظريه الثانيه: التي أشار إليها الشيخ العراقي و ناقشها و هي أنه يوجد حكم عقلي ولكنّه معلق على عدم ردع الشارع.

النظريه الثالثه: و هي تفترض أنّ الأحكام الشرعيه عموماً قد اخذ في موضوعها قطع خاص وهو القطع الحاصل عن مقدّمات غير عقليه، و من ثمّ فالحكم العقلي و إن وجد، إلا أنّ الحكم الشرعي المستنتج منه لا يكون فعلياً لعدم تحقّق موضوعه.

النظريه الرابعه: و هي تنكر وجود صغريات عقليه ولكن في خصوص العقل النظري، أي أنّ قوّه العقل النظري لا طريق لها لمعرفة ملاكات الحكم الشرعي، وأنّ دين الله لا يصاب بالعقول دعوى برهانيه لا تعبديه.

و أمّا نقد هذه النظريات من قبل علماء الأصول بعد تقريبها:

فأمّا النظريه الأولى: فقد تقدّم النقاش فيها عند الحديث حول مسأله التحسين والتقييح العقلين، وأثبتنا هناك تكوينيه الحسن والقبح والمدح والذم وعقليتهما.(٢)

و أمّا النظريه الثانيه: فلعلّها تظهر من بعض كلمات الفصول،

ص: ١٨٧

-
- ١- (١) . بعد الإلفات إلى أنّ البحث في العقل النظري والعملي، المستقل وغيره، الموجب للعلم بالحكم الاعتقادي والفرعي، في حين أنّ حديث الشيخ المظفر في المستقلات خصّ العقل العملي، وفي غير المستقلات خصّ العقل النظري.
- ٢- (٢) . [س] النزاع في تلك المسأله كان حول إعتباريه أو تكوينيه المدح والذم، الذي يعنى أنه بعد الفراغ عن إدراكهما مستقلاً عن الشرع، وليس عن إمكان إدراكهما مستقلاً وعدمه الذي هو محور النزاع مع الأشاعره كما يظهر من كلام الشيخ المظفر. [ج] نظريه الشيخ الإصفهاني هي نظريه الأشاعره، فإنّهم لا ينكرون المدح والذم مستقلاً حتّى إعتباراً، وإنّما يقولون أنّهما إعتباريان لا تكوينيان، وما صوّره الشيخ المظفر مسامحه في فهم كلماتهم.

ومعه يكون موافقاً للأخبارى فى هذه الزاويه، مع أنّ المعروف موافقته له فى الزاويه الثانيه.

وتقريب هذه النظرية: إنّ العقل و إن أدرك جهات الحسن والقبح فى الأفعال إلاّ- أنّ ما أدركه ليس عله تامه للحسن والقبح والتحسين والتقييح، وذلك لأنّ جهات الحسن والقبح بحكم تراحمها، بينها كسر وإنكسار، ومعها غايه ما يدركه العقل هو إقتضاء الفعل للحسن والقبح، والباقي متروك للشارع، و من ثمّ يمكنه الردع عن بعضها [لأنه إطلع على ما لم يطلع عليه العقل] وتنجز بعض آخر، ويعرف ذلك من خلال عدم ردعه.

ويمكن النسبه للسيد الخوئى أنه وافق هذه النظرية جزئياً، ويظهر ذلك لمن تأمل فى كلامه.

وهذه النظرية أجاب عنها الأصوليون بأنّ العقل فى صورته عدم إحاطته لا حكم ولا إدراك له، فإنّ معنى كونه حكماً إقتضائياً هو أنه لم يحكم. والكلام إنما هو فى صورته إطلاعه على جميع جهات الحسن، وكما هو حاصل، فكيف ينهى الشارع عنه ويلغى وجوده.

وبعبارة اخرى: ليس كلّ الأحكام العقلية ذات موضوع إقتضائى، وإنما هناك موضوعات تكون عله تامه للحسن والقبح كالعدل والظلم.

و أما النظرية الثالثه: فهى تعتمد على تنبيه يأتى بعد؛ وهو أنّ القطع هل يمكن أن يؤخذ موضوعاً فى الحكم الشرعى؟ وكأصل موضوعى نقول: نعم إنّ القطع بكلّ أشكاله يقبل أخذه موضوعاً، على حدّ أخذ الدلوک مثلاً موضوعاً فى وجوب الصلاه، أى يكون دخيلاً- فى فعلية الحكم الشرعى، لا فى تنجزه كما حاول أن يصوره البعض، كما فى مثل «صم للرؤيه وافطر للرؤيه» حيث أنّ الرؤيه هنا قيد التنجز، ومعها لا مشكله ثبوتيه فى هذه النظرية ولكن إثباتاً تتوقّف على دراسه مفاد الروايات.

و أما النظرية الرابعه: فتقريبها أنّ العقل عاجز عن إدراك لمّ الأحكام ومعرفه الملاكات التى يستند إليها الشارع فى إعتباراته

وتشريعاته، فالإدراكات العقلية النظرية المستقله فى الأحكام غير معقوله، وذلك لمحدوديه العقل، ومن هنا ورد عنهم (عليهم السلام): «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ»، فليس ذلك تعبدًا وإنما برهن عليه بما ذكرناه.

وقد نوقشت هذه النظرية من قبل الأصوليين أنها خلف الفرض؛ لأنّ الدعوى هي حجّيه الإدراك العقلى لو أدرك، وعدم إمكان الردع عنه.

الزاويه الثانيه: قاعده الملازمه بين حكم العقل والشرع

اشاره

والبحث فى هذه الزاويه تاره يكون بلحاظ حكم العقل النظرى المستقلّ وغير المستقلّ، وثانيه بلحاظ حكم العقل العملى، كذا المستقلّ وغيره.

بعد الإلتفات إلى أنّ المقصود من العملى والنظرى ماذهب إليه الشيخ الإصفهانى والشيخ المظفر، أى المدرك العملى والنظرى، لا ما اخترناه بمعنى القوه العاقله النظرية والقوه العاقله العمليه.

حكم العقل النظرى

أمّا فى حكم العقل النظرى المستقلّ، فإنه يعنى إستقلال العقل عن حكم الشرع فى درك واكتشاف الحكم الشرعى من خلال ملاك، و إن استعان بإرشاد الشارع وإخباره عن الملاك. وقد اتفقت كلمه غالب الأعلام على عدم قدره العقل على ذلك لعجزه ومحدوديته عن إدراك الكليات المتوسطه والجزئيات [كما مرّ فى بحث الإعتبار] والذى يظهر من الأخباريين منع حجّيته لو تمّ وحصل الحكم العقلى فى مورد، فى حين أنّ الظاهر من عباره الأصوليين عدم موفقيه العقل للإدراك لا منع حجّيته لو حصل.

و أمّا العقل النظرى غير المستقلّ كالملازمه بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته والإجزاء، فقد ناقش الأخباريون فى حجّيه مثل هذا الإدراك. ولكنّ الظاهر أنهم لا يملكون دليلاً على منع حجّيه هذا القسم سوى الأدله العامه من قبيل أنّ دين الله لا يصاب بالعقول.

وقد أجاب الأصوليون: إنّ هذه الأدلّة العامّة مانعه للإدراك اللمّي للملاك و هو الإدراك العقلي النظريّ المستقلّ؛ وهذه الموارد [وهى المدركات النظرية غير المستقلّة] ليست إدراكاً لملاك الحكم، وإنما إدراك خواصّ واقعيه لنحو إرادات المشرّع، أو قل: إدراك للغه القانون والإعتبار على ضوئها يستنتج وجوب المقدمه شرعاً. فهو استدلال لتمي على الحكم الشرعي ولكنّه منطلق من الإراده لا من الملاك. (١)

حكم العقل العملي

وأما العقل العملي فقد ألفتنا إلى إنقسامه إلى مستقلّ وغير مستقلّ. مثل الأحكام العقليه فى باب التراحم الملاكي والإمتالي.

والميرزا النائيني قسّم العقل العملي بطريقتين ثانيه وهى إلى ما يقع فى سلسله علل الحكم الشرعي، وإلى ما يكون فى سلسله معلولات الحكم الشرعي؛ فقال بجريان قاعده الملازمه فى القسم الأول دون الثانى، كما قسّم الأول إلى واقعي وطريقي وأنّ الملازمه تجرى فيهما معاً:

ومثال الأول: حكم العقل الواقعي بحسن شىء وقبحه، فإنّ محاسن الأفعال وقبحها ملاكات الحكم الشرعي، و من ثمّ كان هذا الإدراك فى سلسله علل الحكم الشرعي، و من ثمّ يكشف عن الحكم الشرعي باللمّ. ومثل حكم العقل الظاهريّ الطريقي كوجوب دفع الضرر المحتمل، فإنه يقع فى سلسله علل حكم شرعي ولكن طريقي. ومن نفس النكته ذكر الميرزا النائيني أنّ أحد أدلّه البراءه الشرعيه هى البراءه العقليه التى هى حكم عقليّ مستقلّ عمليّ طريقيّ واقع فى سلسله علل الحكم الشرعي بالبراءه. (٢)

ص: ١٩٠

١- (١). الفارق بين النظريّ المستقلّ وغيره هو أنّ المستقلّ إدراك لأصل وجود الحكم من خلال إدراك ملاكه وإرادته، وغير المستقلّ إدراك لخصوصيات نظريه فى ملاك الحكم كالترتب أو إرادته أو إعتباره [لغه القانون] بعد ثبوت وجوده من الشارع.

٢- (٢). [س] ما هو الفرق بين المستقلّ فى العملي والنظري، ولمّ كان هناك مستقلّ عمليّ ولم يكن هناك مستقلّ نظريّ؟ [ج] هناك فارق موردي وهو أنّ المستقلّ العمليّ يكون فى الكليات العاليه والمتوسّطه المشارفه له، والمستقلّ النظريّ فى المتوسّطه النازله والجزئيات، و من ثمّ أمكن للعقل أن يدرك الأول دون الثانى. ثمّ إنّ الأحكام الوضعيه برمتها من مدركات العقل النظريّ، لأنّها ليست فعلاً مفقوداً كى ينبغى فعله وإنّما هى كاشفه عن واقع تكويني [لو كان فيها مستقلّ] وأما التكليفيه فيمكن أن تكون عمليه ويمكن نظريه، وأما كون الانتقال من العمليّ المستقلّ إلى الحكم الشرعيّ لمياً فيتضح فى الوجوه التى ستذكر فى إثبات الملازمه، كما أنّ هناك فارقاً كنهياً بين مدركاتها أيضاً تأتي الإشارة إليه.

ومثال الثاني: وجوب الطاعة وحرمة المخالفة، فإنه معلول للحكم الشرعي؛ إذ لا ينبثق من ملاك وإنما هو للحفاظ على الحكم الشرعي، ومثل هذا لا يستلزم الحكم الشرعي؛ لما ذكر من لزوم اللغويه منه أو الدور والتسلسل.

هذا والمطالع لبعض عبارات الميرزا النائيني وتلامذته يجد أنّ تقسيمه هذا عين التقسيم إلى المستقل وغيره، وناقش آخرون في أنّ بعض غير المستقلات لتميّه وبعض المستقلات معلوله للحكم الشرعي، و من ثمّ فهو تقسيم آخر.

قاعده الملازمه

و بعد إتضاح التقسيم أو التقسيمين نتكلّم في الملازمه. و الحديث فيها يقع في جهات ثلاث:

الجهه الأولى: هل يمكن للشارع الردع عن حكم العقل العملي المستقلّ؟

الجهه الثانيه: هل العقل يدرك الملازمه أو لا؟ بمعنى أنّ كلّ ما حكم به العقل العملي المستقلّ حكم به الشرع حكماً مولوياً.

الجهه الثالثه: البحث في عكس قضيه الملازمه، بمعنى أنّ كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل العملي، والمعبر عنه في كلماتهم بأنّ الأحكام الشرعيه أطاق في العقل العملي.

٤ . الجبهه الأولى هل يمكن للشارع الردع عن حكم العقل العملي؟

فإنّ الشيخ الإصفهاني حاول أن يقرب فكره عدم إمكان الردع [مع أنّ نظريته إعتباريه الحسن والقبح] بالشكل التالي:

إنّ حكم العقل العملي المستقلّ حكم أطبق عليه العقلاء كافّه من زاويه عقلائيّتهم، ومع هذا الإطباق لا يتصوّر من الشارع الردع وعدم الإمضاء، كيف وهو رئيسهم؟!

ويناقد هذا الإستدلال: إنه بعد أن لم يكن واقع للحسن والقبح [على مبناه] فلا ضروره في مطابقه وموافقه العقل اللامحدود مع العقل المحدود. نعم على مبنا من واقعيه الحسن والقبح يتمّ الإستدلال.

و العلامه الطباطبائي حاول أن يصوّر عدم إمكان الردع [مع بنائه على إعتباريه الحسن والقبح] إنطلاقاً من توسط الإعتبار بين حقيقتين وأنّ الإراده لا تتولّد إلاّ بتوسط الإعتبار، فردع الشارع عن الإعتبار يعنى ممانعته عن الوصول إلى كمالته.

و يناقد في المبني بما تقدّم منّا في بيان الخلل في نظريته، وفي البناء بأنّ الردع كلياً يوجب الممانعه عن الكمالات، ولكن الردع الجزئيّ وعن خصوص المقدمات غير المنتجه لا يوجب المنع من وصوله إلى كماله، بل على العكس.

اشاره

فقد اختلف الأعلام فى إثبات الملازمه ونفيها، كما اختلفوا فى كيفية وطريقه الإثبات والنفي، فكانت النتيجة صياغات أربعه على النفي، و عشره على الإثبات، نذكرها تباعاً.

صياغات النفي

اشاره

و نبتداً بصياغات النفي:

الصياغه الأولى:

[وهى التى نَفَتْ الملازمه من أساسها والذى ذكرها الأخباريون وبيانات متعدده] وهى إنَّ الشرع فوق العقل فكيف يتابع العقل؟

وبيان آخر: إنَّ العقل و إن أدرك حسن فعل أو قبحه ووصل إلى إذعان ذلك وحكم بذلك، لكنّه لا يعنى عدم وجود موانع خفيت عليه وأحاط بها الشارع، حيث إنَّ تلك الموانع ربما لا تكون فى الفعل وإنما بلحاظ لوازم ولو بعيده، والعقل غايه ما يدرك حسن الفعل أو قبحه فى نفسه.

الصياغه الثانيه:

وهى التى ذكرها الفصول واستدل لها، فإنه أقرّ الملازمه ظاهرياً لا واقعياً [كما فهم الأعلام ذلك من عبارته] مستنداً فى ذلك إلى البيان الثانى الذى ذكره الأخباريون، وإلى ما ورد فى الشرع من حالات حسنها العقل وقبحها الشارع.

والركائز التى اعتمدها الفصول فى منعه الملازمه غايه ما تكشف و هو أن تكشف عن تعدد جهات الحسن والقبح فى الفعل، يحيط العقل ببعض دون بعض، وما أحاط به كاف فى حكمه بالملازمه وأنَّ الشارع يحكم ظاهراً طبقاً لما حكم به العقل.

ومع هذا البيان يفهم أنّ الفصول يحاول صياغه الحكم العقلى أنه ظاهرى ويلزم حكماً شرعياً ظاهرياً مع واقعيه الملازمه بين هذين

الحكمين الظاهريين. و من ثم تكون دعواه شبيهه بدعوى الميرزا النائيني في تعميم المستقل إلى واقعي وظاهري ولكن مع فرق بينهما نشير إليه بعدئذ. ومعه لا موقع لاستغراب الأعلام من الفصول أنه كيف يصور الملازمه ظاهريه بين الحكم العقلي القطعي والشرعي.

وقد انتقد أعلام الأصول كلتا الصياغتين [الأولى والثانية] بأن محور الكلام في ثبوت الملازمه مع فرض إدراك العقل، في حين أنّ الظاهر من الأخبارى والفصول إنكار الملازمه لعدم الموضوع لها وهو الصغرى، أى أنّ الظاهر من الدليلين هو المناقشه في صغريات حكم العقل؛ إضافه إلى أنّ منع الصغرى كليه مكابره، لإدراك العقل الحسن والقبح في الكليات العاليه والمتوسطه المشارفه والقريبه من العاليه كما أسلفنا.

وأمثله الفصول كحالات حكم العقل وردّها من قبل الشارع، مناقشه بأنه لا يوجد فيها حكم عقلي أساساً كى يحكم بالملازمه لأنها من الكليات المتوسطه النازله التى يعجز العقل عن إدراكها.

الصياغه الثالثه:

للشيخ الإصفهاني وهى أنّ كلّ ما حكم به العقل العملى حكم به الشارع بما هو عاقل حكماً عقلائياً لا حكماً إنشائياً تكليفاً بما هو مولى، أى أنّ إدراك العقلاء وتطابقهم وتوافقهم بما هم عقلاء يعنى إدراك الشارع بما هو عاقل، بل رئيسهم، بل خالقهم، ومعه يستغنى عن إنشاء الحكم الشرعى المولوى؛ فلا ملازمه بين إدراك العقلاء وحكم الشارع المولوى، وإنما الملازمه بين حكمين عقليين.

واستدلّ على مدّعاه بأنّ حقيقه الحكم الشرعى هى جعل ما يمكن أن يكون داعياً وباعثاً، ومع وجود الدعوه والبعث للمكلف البالغ الرشيد العاقل من حكم العقل [الذى للشارع بما هو خالق العقل] لا معنى للحكم الشرعى بل يستحيل؛ لأنه تحصيل الحاصل.

ثمّ أشكل على نفسه بأننا نرى فى التكوينيّات إجتماع داعيين، فكيف فى ما نحن فيه الذى يلزم إجتماع داعيين ولكن أحدهما فعلى]

وأجاب بأنّ داعويه الحكم الشرعي إنما تحرّك المكلف بضميمه داعويه عقليه وهي وجوب الطاعة وأمثالها من الأحكام العقليه التي تقع في سلسله معلولات الحكم الشرعي، وليست هي بنفسها تحرّك المكلف.

والمفروض أنّ الداعويه العقليه المعلومه للحكم الشرعي قد تحققت بالحكم العقلي، حيث أنّ إدراك العقل العملي البشري يكشف عن مدح الشارع وذمّه والذي هو مثوبته وعقوبته، لأنّ شرطاً من مدائح العقلاء مثوبتهم وشرطاً من ذمّهم عقوبتهم.

ومع إدراك العقل لمثوبه وعقوبه الشارع لا معنى للحكم الشرعي، لأنّ وجوده لأجل إيجاد الداعويه العقليه من وجوب الطاعة وإستحقاق المعصيه.

وأشكل على نفسه ثانيه أنّ الإلتزام بما ذكر في توجيه عدم الحكم الشرعي يقودنا إلى الإلتزام بعدم وجود شريعه مطلقاً.

وذلك لأنّ الحكم الشرعي يكشف عن ملاك يدركه العقل النظري، فيحقق موضوع العقل العملي، وإنّ هذا الفعل الحاوي للملاك ينبغى أو لا- ينبغى فعله، وهذا العقل العملي يكشف عن مشاركة الشارع بما هو خالق العقل، ومعنا نستغنى عن حكم الشرع المولوي وداعويته، لأننا توصلنا إلى الداعويه العقليه المحرّكه من طريق آخر لا من حقيقه وماهيه الحكم الشرعي، وهي إمكان الداعويه، فيكون وجودها لغواً وتحصيلاً للحاصل، وتحوّل الشريعه إلى مجموعه إرشادات ليس أكثر.

وأجاب:

أولاً: بالفرق بين إدراك العقل أولاً- ثم الحكم الشرعي المولوي ثانياً، وبين الحكم المولوي أولاً- فإدراك العقل للملاك والحسن إجمالاً ثانياً؛ لأنه مع وصول الحكم الشرعي وترتب الحكم العقلي عليه وإحاطته للشرعي يلزم منه أن يكون الشرعي سبباً في إعدام نفسه وهو

وبتعبير آخر: إنّ الحكم الشرعى يكشف عن الحكم العقلى، ففرض عدم الحكم الشرعى حينئذ ولو بقاءً يستدعى عدم الحكم العقلى أيضاً لأنه معلول له، وهذا بخلاف إدراك العقل أولاً والذى لا يدع مجالاً للحكم الشرعى بعد، فإنه لا يلزم منه المحاذير المذكوره.

وثانياً: إنّ الحكم الشرعى [الذى يستتبعه حكم عقلى] حينما أنشئ لم تكن هناك داعويه قبله، و من ثمّ لم تكن داعويته تحصيلاً للحاصل وإنما تحصيل لغير الحاصل، ثمّ بعدها يأتى الإدراك العقلى وهو حينئذ إمّا لا داعويه له أو داعويته عين داعويه الحكم الشرعى. (١)

الصياغه الرابعه:

لشّهد الصدور وهى إنّ كلّ ما حكم به العقل التكويني العملى [حيث أنه يختلف مع الإتجاه القائل بإعتباريه الحسن والقبح] أدركه خالق العقل من دون حكم شرعى إنشائى.

وهذه الصياغه تماثل صياغه الشيخ الإصفهاني ولكنها تختلف فى تبرير عدم الحكم الشرعى، حيث إنّ الشيخ الإصفهاني إنطلق من حقيقه الحكم حسب نظره ولزوم تحصيل الحاصل، فى حين أنّ الشّهد الصدور إنطلق من فهم أنّ فلسفه إنشاء الحكم إنما هى للتحفّظ على الملاكات النفس الأمريه، وهذا التحفّظ ذو درجات، فلذا تجد الشارع يغلظ ويكتف الأمر أو النهى فى حاله، ويخففه فى حاله اخرى، كلّ ذلك يخضع لشّدّه وأهميه الملاك وعدمه.

ص: ١٩٦

١- (١). [س] على هذا التصوير يمكن القول بالملازمه، و إنّ الحكم العقلى يستلزم الحكم الشرعى، والحكم الشرعى إمّا لا داعويه له أو داعويته عين داعويه الحكم العقلى، فلا يلزم تحصيل الحاصل المحال. [ج] بينهما فرق، حيث إنّ الإدراك العقلى لا يتقوّم بالداعويه وليست الداعويه من خصوصياته اللازمه التى لا- تنفك عنه، و من ثمّ لم تكن مشكله فى وجوده بعد الحكم الشرعى والداعويه الشرعيه، بخلاف الحكم الشرعى [على مبنى الشيخ الإصفهاني] فإنّ حقيقته الماهويه هى الداعويه، فهو إمّا أن يوجد داعياً أو لا يوجد، ومعه فوجوده بعد داعويه الحكم العقلى يلزم منه تحصيل الحاصل مع الداعويه أو عدم وجوده مع عدم الداعويه.

إنّ هذا التفاوت في الإنشاء ينعكس طرداً على داعويته، و من ثمّ قد تكون داعويته في بعض درجاته أضعف من داعويه الحكم العقلي فلا مبرر لوجوده بعد وجود الحكم العقلي من قبل خالق العقل وداعويته التي تؤمن التحفّظ على ملاك الواقع وزياده.

ومع هذا من أين لنا أن نعرف أنّ هذا الحسن المدرك أو ذاك، له ملاك أشدّ لا تؤمن حفظه الداعويه العقليه كي نحتاج إلى داعويه شرعيه مولويه، فلربما تكون داعويه العقل كافيّه أو أشدّ ممّا يحتاجه الواقع.

وعلى هذا الأساس لا يمكن قبول الكبرى على كليتها وإطلاقها من أنّ «كلّ ما حكم به العقل العملي حكم به الشرع» وإن كانت مقبوله جزئياً، نعم «كلّ ما حكم به العقل حكم به خالقه حكماً تكوينياً» صحيح.

ومن هنا يعرف أنّ صياغه السيّد الصدر تختلف روحاً عن صياغه الشيخ الإصفهاني حيث إنّ الثاني نفى الملازمه دائماً والأوّل نفاها جزئياً.

وهذه التجزئه في قاعده الملازمه تبناها السيّد الخوئي ولكنّه أعطى الضابطه لموارد الملازمه وهي أنّ كلّ ما كان الحسن أو القبح شديداً كان الحكم الشرعي المولوي، وأما في المراتب الضعيفه للحسن أو القبح فلا ملازمه. ومن هنا أمكن عد صياغه السيّد الخوئي صياغه خامسه في نفى الملازمه.

صياغات الإثبات

إشاره

و أمّا صياغات إثبات الملازمه بشكل مطلق في قبال النفي الكلي والجزئي:

الصياغه الأولى:

إنّ الدليل الذي استدلّ به الشيخ الإصفهاني على عدم إمكان الردع [الذي أشرنا إليه في الجبهه الأولى من البحث والذي كان في الوقت نفسه مقدّمه لدليل نفى الملازمه بين حكم العقل

وحكم الشرع عنده [وهو إن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع حكماً عقلائياً لأنه رئيس العقلاء.

قد إستفاد منه البعض كدليل على الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع.

الصياغه الثانيه:

للسبزواری وهی إن الحسن والقبح تكوينیان، وإدراك العقل لهذا التكوين يلزم إدراك الشارع وحكمه، وحكم الشارع إنشاؤه.

الصياغه الثالثه:

للمحقق القمي (قدس سره) وهی إن العقل حجّه باطنه ورسول باطن فإدراكه إلهام، وما استلهمه ليس هو حكمه وإنما هو حكم الله، كالرسول الظاهر يكشف عن أحكام الله. فالحكم صوراً عقلي وروحاً شرعي.

الصياغه الرابعه:

إنّ الأحكام العقلية حيث لم يردع الشارع عنها فهو نوع إمضاء لها، على حدّ الأحكام الإعتباريه العقلانيه حيث يستفاد منها الإمضاء مع عدم ردع الشارع، بل هناك أولويه لحكم العقل لتجذره وتطابق آراء العقلاء عليه كافه، فتخطئته بشكل عام في كل موارد يحتاج إلى ردع، ومع عدمه يستكشف الإمضاء بنحو أجلى وأوضح.

و بتعبير آخر: نفس التقريب الذي يصاغ في الإعتبار العقلائي يتأتى في الحكم العقلي، فإنّ القانون - وكما تقدّم - إعتبار كاشف عن التكوين، و إمضاؤه من قبل الشارع يعني صواب كشفه عن التكوين، ولأجله أمضى الشارع، مع العلم بأنّ منشأ الإعتبار هو عدم توصل عقول العامه إلى إدراك كمالات ونقص الكليات النازله والجزئيات، ومع ذلك يقرّ الإعتبار العقلائي من قبل الشارع في الجملة ومعه وبنحو أولى يستكشف الإمضاء مع عدم الردع في الحكم العقلي العملي، لأنه إدراك للكليات العاليه التي من شأن عامه العقول السليمه إدراكها.

الصياغه الخامسه:

هناك إلفاته كليّه ألفت إليها الشيخ العراقي وهی

إنَّ حقيقه الحكم الشرعى ليست إلاّ الإراده التكوينيّه المتعلّقه بفعل المختار على أن يقع باختياره ولكن بتوسط الإبراز، و من ثمّ تنحلّ مشكله إنفكاك المراد [فعل المكلف] عن الإراده؛ لأنّ المراد مباشره هو الإبراز كالإنشاء الذى هو فعل المولى الذى لا ينفك عن إرادته، وفعل المكلف باختياره متعلّق بإنشاء.

وهذه النكته قد قبلت من الجميع، سوى أنهم اختلفوا معه فى أنّ حقيقه الحكم الشرعى هى هذه الإراده أو لازم الإراده وهو الإنشاء.

ونحن نستفيد من هذه النكته فى ما نحن فيه، فإنّ العقل لما يدرك واقعاً مرتبطاً بفعل المكلف، يدرك وقوع الفعل فى سلسله الإرادات التكوينيّه للشارع بماخالق العقل أو بالعنايه الفلسفيه أو اللطف الكلامى فأراده الله لفعل الغير قد تحققت وحصلت وقد أبرزت وظهرت من خلال العقل البشرى فهى حكم شرعى أو ملازم للحكم الشرعى. (1)

الصياغه السادسة:

إنّ العقل حينما يدرك حسن أو قبح فعل يدرك كذلك أنّ الحقّ سبحانه يعلم بالمدرك، ومعه يعلم بأنّ الحقّ يمدح أو يذمّ الفعل ومدح الحقّ وذمّه ثوابه وعقابه.

وهناك لغه فقيهيه سياله هى أنّ واحده من ألسنه الشارع لبيان الحكم الشرعى وتقنيته المولوى يكون بإبراز الثواب والعقاب فإذا أدرك العاقل أنّ الحقّ يمدح ويذمّ ويثيب ويعاقب فقد أدرك الحكم الشرعى حينئذ.

ص: ١٩٩

١- (١). [س] إبراز الإراده إذا كان بإنشاء المولى فقد تعلّقت الإراده بفعل المولى محضاً، و من ثمّ لا ينفك عن المراد و تنحلّ المشكله، و أمّا إذا كان بحكم العقل فهو ليس فعل المولى محضاً و إنّما هو فعل إختيارى فقد لا يتحقق، و من ثمّ نعود فى مشكله انفكاك المراد عن الإراده. [ج] فعل العقل ليس هو المراد المباشر المتعلّق بالإراده التكوينيّه التشريعيه و إنّما هو كاشف و بيان كالرسول، و من ثمّ فأراده الحقّ فى الحالين تتعلّق بإنشائه التكوينى وهو فعله المحض ولا يتخلف.

سيأتى [إن شاء الله عند عرض المختار فى الزاوية الثانية] المناقشه فى عدم الملازمه بين حكم العقل النظرى المستقل وحكم الشرع، حيث سنثبت أن العقل النظرى قادر على إدراك مجموعه من الأغراض والغايات التكوينية لفعل البارى تعالى، فيدرك معها الملازمه بينها وبين حكم شرعى مسانخ لها وملائم ومناسب.

المهم أن هذا الإدراك النظرى المستقل قد يقال بإمكان الإستفاده منه لإثبات الملازمه بين حكم الشرع وحكم العقل العملى المستقل بالتصوير التالى:

١. إن العقل العملى قادر على اكتشاف كمالات ونقص الأفعال ومعرفه حسننها وقبحها [كما تم إثباته فى الزاوية الأولى فى البحث] مستقلاً عن الشارع خلافاً للأشاعره وغيرهم.

٢. إن هذه الكمالات لا تحصل إلا بتوسط الإراده والإختيار الإنسانى.

٣. إن هذه الكمالات هى غايات متوسطه تكوينيه للإنسان من حيث هو فعل الله، باعتبار أنها تحقق ما فطر عليه الإنسان، أو إن شئت فقل: إنها تحقق صغرى للغرض التكوينى من إيجاد الإنسان وخلقه وهو وصوله إلى الكمال الذى فطر عليه، فلا بد حينئذ من التشريع بعين ما أدركه العقل لأنه هو المتناسب مع الغرض التكوينى لوجود الإنسان و إلا لزم مصاده التشريعى له وقد قلنا [كأصل موضوعى] أن التشريع دائماً يتناسب مع الأغراض التكوينية وأنه مكمل لها لا مانع عنها. (١)

ص: ٢٠٠

١- (١). [س] إن هذه الصياغه تثبت أن التشريع لو كان لكان مناسباً لغرض التكوينى بأن يكون عين حكم العقل العملى ولكنها لا تكشف أنه شرط أن يكون لكفايه العقل العملى الذى يكشف عن مشاركته الحق بما أنه خالق العقل، فالملازمه الثابته هى بين حكم العقل و بين شرطيه وهى أنه لو كان حكم شرعى لكان مناسباً لمدر ك العقل النظرى من دون إثبات ضروره و وجود حكم الشرع؟ [ج] إن اشتراك البارى فى إدراك ما أدركه كل من العقليين يعنى التشريع والمولويه، كما سيتضح، والمغالطه الحاصله فى السؤال هى فهم التشريع على أساس أنه الإعتبار، و من ثم فالصياغه لا تكشف عن ضروره الإعتبار، لما سيتضح فى الصياغه التاسعه من أن التشريع حاصل وإن لم يكن إعتباراً، كما سيثبت أن الإعتبار ضروره فى كل حالات التشريع ولكن بيان جديد بالنسبه إلى ما سبق فى بحث الإعتبار يحل كل التساؤلات المتكرره حول ضروره الإعتبار، علماً أن ما سيدكر هناك من بيان حقيقه التشريع والمولويه ودور الإعتبار وأنه مبرز وإن كانت صياغته وبلورته للشيخ إلا أنه المرتكز بين الأعلام.

وبعبارة أخرى: إنَّ فطره الإنسان وكيفيه خلقته، فعل الحقِّ تعالى. وهذا الفعل له غرض تكويني وهو وصول المفطور إلى كماله المنشود وهو القرب الإلهي، و العقل العملي يدرك مصاديق الغرض التكويني، أي الكمالات في الأفعال التي تساهم في الايصال المذكور. فالتشريع لا بدَّ أن ينسجم مع الغرض التكويني المذكور بأن يكون عين ما أدركه العقل العملي.

الصياغة الثامنة:

للشيخ الأنصاري وهي إنَّ هناك عموماً فوقانياً مروياً عن الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) و عمومات أخرى من هذا النوع مثل:

فحينئذ مع إدراك العقل لحسن فعل أو قبحه يضمُّ إليه العموم الشرعي، ينتج إلتزاماً كون الفعل محكوماً بحكم شرعي؛ لأنه إمَّا أن يكون المدرك كمالاً في الفعل فهو مقرب، أو نقصاً فهو مبعّد وكلّ مقرب أو مبعّد، مأمور به أو منهى عنه.

الصياغة التاسعة:

وهي المختار وهي مقتبسه ممّا ذكرناه في الإعتبار، من أنَّ الحاجة إلى الإعتبار وضرورته تنبثق من عجز العقل البشري عن إدراك كمالات الأفعال المتوسطة الناظمة والجزئيات فيكون كاشفاً عن التكوين الخفي بشكل غالبى.

وفي الحالات التي يكون الكمال والنقص في الفعل في متناول العقل كما إذا كان من الكمالات العاليه، يكون إدراك العقل له على شكلين:

١. إدراكه النفسى للكمال، وهو إدراكه لكمال الفعل في نفسه،

وهى رؤيه ناقصه.

٢. إدراكه الإضافى للكمال، أى إدراكه بما أنه مقرب إلى الله ويصبّ فى صراط حركه الإنسان نحو الله.

وبهذه الرؤيه يتكامل الإدراك ويشتدّ الحسن. كما أنه بهذه الملاحظه يكون قد أدرك تشريع الله وروح الإعتبار ولئبه، بل وحتى تنجيزه أيضاً.

وبعبارة اخرى: إنّ الإعتبار ليس دوره إلاّ- كاشفاً عن التكوين و محرّكاً مولوياً إليه، بمعنى أنه يكشف عن التكوين من زاويه إرتباطه بالقرب والبعد الإلهى، و من ثمّ يكون داعياً ومحرّكاً ومحفزاً نحوه، ومن هنا كان تشريعاً، فإذا أدرك العقل التكوين من زاويه مقرّبيته إلى الله سبحانه ومبعديته عنه تعالى، كان المُدرك هو التشريع وروح الإعتبار وليس شيئاً آخر، وكان الداعى والمحرّك هو الله والكمال المطلق والمولويه والشارعيه لا العقل.

نتائج المقال

فما يظهر من الأخباريين من إنكار الملازمه لا معنى له بعد أن كان المُدرك تشريع الحقّ ومولويته، كما اتضح بهذه الصياغه بطلان ما يظهر من الشيخ الإصفهانى [بعد أن انتهى إلى الملازمه بين حكم العقل البشرى وحكم الشارع بما أنه رئيس وخالق العقل لا- بما هو مولى و مشرّع] من أنه لا- داعويه فى البين إلاّ- داعويه واحده وهى داعويه العقل البشرى من دون حاجه إلى داعويه شرعيه إلهيه، بل تستحيل لأنها تحصيل الحاصل.

و وجه بطلانه هو أنّ الداعويه المولويه موجوده بالإضافه إلى داعويه العقل والحسن والقبح النفسيين، وأنّ إدراك الشارع بما هو رئيس العقلاء يعنى تشريعه وإعمال مولويته، إذ ليست المولويه إلاّ الكشف عن قرب الفعل له تعالى و بُعد الفعل عنه تعالى.

كما ظهر ثالثاً أنّ هذه الصياغه تلتقى مع الصياغه الثالثه للقمى

فى روحها، وأنَّ حكم العقل إدراك منه لتشريع الله سبحانه، إن لم تكن تعميقاً لها أو بياناً مفصلاً شارحاً لها.

و كذا تلتقى مع الصياغة الخامسة التى إعتمدت على إلفاته الشيخ العراقى المقبوله من الجميع، فإنَّ إدراك العقل إبراز للإرادة التشريعيه ومعه يكتمل التشريع.

وظهر رابعاً أنّ ما ذكر سابقاً [من الضروره إلى الشريعة فى ما لا يدركه العقل] سليم، ولكن فى الأحكام العقليه أيضاً يوجد تشريع ومولويه، و من ثم لا يتخلف فعل [حتّى المدرك بالعقل] عن التشريع، فقاعده الملازمه تتميم لتوسعه الإعتبار وشموليته.

ويظهر خامساً الخلل فى منع الشهيد الصدر لكليه الملازمه؛ لأنَّ التحفظ العقلى مهما كان حجمه فإنما هو فى البعد النفسى للكمال وهو غير الكمال الإضافى، و من ثم كان بحاجه إلى تحفظ آخر مستقل له، ولا يكون إلا بالتشريع الذى يدركه العقل أو يوصله الإعتبار. ولا يغنى عنه الإدراك للجبهه النفسيه.(1)

الحاجه إلى الإعتبار فى صوره إدراك العقل العملى للتشريع

نعم يبقى سؤال و هو أنه فى صور إدراك العقل العملى للتشريع والمقريه هل تبقى حاجه إلى الإعتبار والإنشاء والوجود الفرضى، أو أنّ هذا الإدراك يكون بديلاً عنه وفى عرضه؟ كما أنه لو أخبر الشارع عن التكوين من زاويه مقريته هل يكفى مبرزاً للإرادة التشريعيه؟ و من ثم يتكامل التشريع به، أو لابد من الإعتبار والإنشاء؟

فالجواب عن الأول: نعم تبقى الحاجه إلى الإعتبار؛ لأنَّ الإدراك

ص: ٢٠٣

١- (١). [س] التشريع الذى يدركه العقل أمر تكوينى حقيقى منكشف بالإعتبار العقلى و يتقوم بالإرادة والإبراز كما عند الشيخ العراقى وليس بالمبرز الذى هو الوجود الفرضى. [ج] نعم، ولكن نختلف مع الشيخ العراقى فى حقيقه الحكم الشرعى، فإنه يراه نفس الإراده المبرزه ونحن نراه غير الإراده والتشريع وإنما هو المبرز.

العقلى للكمال الإضافى ليس فى متناول الجميع، إذ ليس هو من البدايه التى لا- تغيب عن الجميع، ومن ثمّ يلزمه الإعتبار كى يكون هو المحرّك للعموم، ومعهُ يكون المخاطب به الجميع حتّى الرسول (صلى الله عليه و آله) والأئمه (عليهم السلام) مع إطلاعهم على الواقع التشريعى.

وبتعبير آخر: كما أنه أخذ فى كاشفيه الإعتبار قيد الغالبية، كذا يؤخذ فى المخاطبين به الحاله المجموعيه الغالبه لا- الحاله الإستغراقيه الإنحلاليه، كى لا- تكون له ضروره بالنسبه للمدرك للتكوين، و من ثمّ يكون الخطاب موجّهاً للجميع على نحو المجموع.

وبعبارة ثالثة: إنّ العجز العقلى عن اكتناه التكوين [والذى يكون وراء ظاهره الإعتبار] هو العجز العام الغالبى، وبما أنه موجود كان الإعتبار وكان المخاطب به الجميع، كما كانت كلّ الأفراد محكوميه بالحكم الشرعى واقعاً مع أنّ الغالب هو الواجد للملاك، فلو علم أنّ هذا الفرد لاملاك فيه يقى واجباً أو حراماً، كما أنّ الكمّلين مثل الرسول (صلى الله عليه و آله) والأئمه: لا يفكّرون بالمعصيه فضلاً عن الإقدام عليها، ولكن مع ذلك يشملهم الإعتبار. ومن هنا يمكن أن يفهم واحد من معانى ولايه الرسول (صلى الله عليه و آله) التشريعيه وهو أنّ عقله الشريف أدرك التشريع والمولويه فى فعل لا يدركه الآخرون فهو يعتبر لهم حكم الفعل.

والجواب عن الثانى: إنه تبقى هناك حاجه تنظيميه للإعتبار، إضافه إلى مشكلات الخبر التى ألفتنا إليها سابقاً.

وقد يتساءل: إنّ ما ذكر من ضروره الإعتبار، و إنه لتحرّيك العموم لا- يحقّق الغرض إذ يبقى خفياً على العموم لعدم وجوده بدليل لفظى، بل هو دليل لئى لا يتوصل إليه إلا من خلال العقل الكاشف عنه.

فالجواب: نعم، ولكن يحكى من خلال الفتوى و من ثمّ يطلع عليه العامه، فإنّ الفتوى تحكى الإعتبار وهو يحكى الواقع. (1)

ص: ٢٠٤

١- (١). إذا عولجت المسأله بالحكايه بالفتوى يمكن القول بأنّ الفتوى تحكى التشريع [التكوين المنكشف بالعقل] مباشره وتكون هى الإعتبار الضروره لا أنّها حاكيه عنه.

ومن كل ما تقدّم يعرف نفاسه هذه الصياغه لما يلي:

١. تصوير الملازمه بين إدراك العقل للحسن والقبح النفسى، وإدراكه للحسن والقبح الإضافى.
 ٢. إنّ المولويه فى التشريع تعنى القرب والبعد من ساحه الكمال المطلق، فالحكم المولوى أعم من التوصلى والتعبدى يعنى ما كانت موافقته توجب القرب ومخالفته توجب البعد.
 ٣. تصوير أنّ اللازم وهو إدراك العقل الإضافى هو إدراك للتشريع بمعنى أنّ المدرّك هو التشريع.
 ٤. تصوير ضروره الإعتبار الإنشائى حتّى فى حاله الإدراك العقلى للتشريع والمولويه. و من ثمّ يتساوى التشريع مع الإعتبار الشرعى مورداً.
 ٥. بيان كنه كلّ الوجوه المتقدمه القائله بالملازمه أو أنّ إدراك العقل هو إدراك للتشريع على نحو القضيّه الحملية، والتوفيق بينها بما ألفتنا إليه فى فقره (١) و (٢).
- الصياغه العاشره: ألفت إليها الأصوليون، ويتضح روحها من الصياغه السابقه و تعتمد مقدّمه كلاميه؛ وهى أنّ الإدراك العقلى يعرضه لطف شرعى أو أنّ اللطف العقلى يمهّد له الله سبحانه بلطف شرعى.
- ومغزى هذه القاعده إنّ العقل قد يدرك كمالاً فى فعل فيدعو العبد نحوه، إلاّ أنه من اللطف الزائد والتفضّل من الله يزيد فى هذه الدعوه والتحريك من خلال حكم شرعى يحفز أكثر باتجاه الفعل.
- وبتعبير آخر: إنّ العقل و إن أدرك الكمال الواقعى للفعل، إلاّ أنه بطرؤ النذب الإلهى يصبغ هذا الكمال العقلى كمالاً إضافياً. فكلّ لطف وكمال يحرز لا بدّ من اللطف الإلهى معه، ومعه تصدق القاعده

«أَنَّ كُلَّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» زياده فى اللطف والكمال.

وقد يترجم البعض هذه القاعدة بأنَّ فى الفعل كمالاً وهو الحسن الفعلى، وآخر فى الفاعل وهو الحسن الفاعلى.

إن قلت: هل هو كمال واحد يشتدّ بالإضافه إلى الله أو أنه كمالان أحدهما عقلى فى الفعل والآخر شرعى إضافى فى الفاعل؟

قلت: كمالان، بمعنى أنهما حيثتان وجوديتان واقعيتان، ولكنهما يوجدان بوجود واحد. و أما أنه كيف يمكن إنفكاك أحدهما عن الآخر كما فى التجزى حيث يوجب قبح فاعلى لا فعلى، فسيأتى فى بحث التجزى الإجابة عنه.

وإن قلت: الكمال الإضافى الذى أشرتم إليه هو كمال فى الفعل الذى يفعله الإنسان بالإضافه إلى القرب الإلهى و هو غير الحسن الفاعلى المذكور فى التجزى لأنه حسن فى الفاعل من دون أن يكون فى الفعل، و من ثمَّ كيف عبّر عن اللطف الإلهى بالحسن الفاعلى وقلتم أنه الذى يأتى فى التجزى؟

قلت: نفس ما ذكرناه فى الكمال الإضافى يأتى فى التجزى ويصطلح عليه بالحسن الفاعلى، فإنَّ مهنة الأفعال الحسنه رفع الكلم الطيب (إِلَيْهِ يَضَعُدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ) (١) فالعمل الصالح فيه جهه إضافيه وهى رفع الكلم الطيب، فالمقرب هو العمل الصالح، غايه ما هنالك أنَّ الجهه الإضافيه فى التجزى لم تأت من نفس الفعل لخلوّه عن الكمال و إنما من فعل آخر وهو النيه.

والكلام المتقدم كله يتأتى فى القبح والنقص أيضاً.

ص: ٢٠٦

اشاره

وهى البحث عن قاعده «كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل العملى» ، وفيها نظريات:

نظريه المشهور:

إنّ مشهور متكلمى الإماميه والمعتزله والفلاسفه والأصوليين إنتهوا إلى عكس القاعده، وإنّ العقل يحكم فى عرض حكم الشارع ثبوتاً، وإن كان إثباتاً بتوسط حكم الشارع.

والوجه الذى إعتمدوه هو أنّ الحسن والقبح تكوينيان عندهم، والحكم الشرعى بلحاظ الملاك التكويني فى الفعل ممّا يعنى وجود ملاك سابق على الحكم، فالعقل يدركه بتوسط كشف الشارع عنه إدراكاً إنّياً إجمالياً.

نظريه الأشاعره:

إنّ الأشاعره انطلقاً من مسلكهم فى مسأله التحسين والتقبيح أنكروا الملازمه هناك وهنا، وقالوا: إنّ العقل فى طول الشارع إثباتاً وثبوتاً؛ لعدم وجود تكوين سابق على الشارع وإنما التشريع يصنع الحسن والقبح.

نظريه الإصفهاني:

إنّ المحقق الإصفهاني كذلك أنكروا هذه الملازمه بتبرير أنه إن أريد من حكم العقل اللازم التفصيلى فلا معنى له؛ لأنّ حكم الشارع السابق عليه دليل عجز العقل عن معرفه التكوين بنفسه.

وإن أريد به الإدراك الإجمالى فيلاحظ عليه أنّ حكم العقل العملى من صنف القضايا المشهوره الناشئه من مصالح ومفاسد النظام الإجتماعى، والأحكام الشرعيه كثيراً ما تنشأ من مصالح ومفاسد اخرويه، ومثلها لا تكون وراء إتفاق العقلاء لعدم إرتباطها بالإجتماع المدنى.

ومعه لا يمكن قبول الملازمه حتّى فى الأحكام الشرعيه الإجتماعيه لاحتمال أن تكون منبثقه من مصالح ومفاسد اخرويه.

ويناقش مبنائاً بما تقدّم من إمكانيه إدراك العقل للكمال الأخرى، ومن تكوينه الحسن والقبح وإدراك العقل للبعد الإضافى فيهما.

نظريه صاحب الفصول:

وهو أنكر الملازمه الواقعيه وآمن بها ظاهرياً على حدّ نظريته فى الملازمه الأصليه بين حكم العقل وحكم الشرع.

هذا على فهم الأعلام لكلماته وأمراً حسب فهمنا من كلامه هنا وهناك أنه يقبل الملازمه الواقعيه ولكن بين حكمين ظاهريين طريقتين عقلية وشرعية وشرعية وعقلية؛ وأدلتها هنا هي أدلتها هناك والتي كان منها:

إنّ العقل لا يحيط بكلّ جهات الحسن والقبح، فهناك أنماط من الأمر لا تنشأ من ملاك فى متعلقاتها، كالأمر الإمتحاني والتقيه والأمر العبادى، والحال فى الإمتحاني والتقيه واضح، وفى العبادى يتضح بعد أن يعرف أنّ الخضوع هو الأساس.

وقد استدللّ (قدس سره) بهذا على نفي الملازمه الأولى بأنّ الشرع قد لا يحكم بالملاك الذى أدركه العقل، ومعه لا طريق أيضاً لاستكشاف حكم العقل من الشرع لاختلاف الملاكات والمناطقات فى كلّ منهما.

وقد ناقش الأعلام دليله هذا:

بأنّ الأمر الإمتحاني؛ إمّا أن لا يكون فيه أمر حقيقه أو فيه أمر ناشىء من ملاك ولكنّه ليس فى الفعل وإنما فى مقدماته وهو التخصّص والفعل يعدله كما فى مسأله الذبح لإسماعيل (عليه السلام)، فى قبال من يدعى أنّ ملاك الإمتحاني فى نفس الأمر كما كان ذلك سائداً فى فتره ما الذى يؤاخذ عليه أنّ الأمر يسقط بمجرد إنشائه حينئذ لتحقّق ملاكه.

وأما الأمر التقيه :

فتاره يكون نفس الأمر تقيه، أى أنها وصف له ومعه ليس الأمر أمراً حقيقه وإنما صورته أمر فلا يصلح للنقض.

وأخرى يكون المأمور به تقيه.

ففى صورته إجزائه توجد مصلحه فى المتعلق إلا أنها موقتة بظرف التقيه أو أنها مصلحه ناقصه يكتفى بها الشارع فى حال التقيه.

وفى صورته عدم إجزائه فالواجب حقيقه حفظ النفس، والصلاه معهم - مثلاً - تحقّق صغرى للواجب الحقيقى ذى الملاك.

و أمّا الأمر العبادى فأجيب عنه:

أولاً: إنّ النيه شرط ولا يعقل أن يكون ملاك الأمر فى الشرط وإنما يكون فى المشروط، والشرط يكون متمماً لفاعليه الفاعل أو لقابليه القابل.

ويلاحظ على هذه الإجابته ما تقدّم منّا فى التبعدى والتوصلى أنّ النيه ليست شرطاً ولا جزءاً كباقي الأجزاء، بل هى بمثابة الصوره النوعيه للفعل والفعل بمثابة الماده لها.

ثانياً: إنّ بعض أجزاء العبادات كالصلاه عباده ذاتيه كالركوع والسجود، فكيف يقال: إنه لا ملاك فى الفعل المأمور بأمر تبعدى، كذا فى الصوم فإنّ إمساك القوى الحيوانيه الشهويه بنفسه نوع من القرب إلى الله تعالى.

ثالثاً: الدليل القرآنى والروائى يثبت دور العمل فى عمليه التقرب (إِلَيْهِ يَصِيْعُدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ) حيث ورد فى أحد تفسيرات الكلم الطيب النوايا الصالحه فهى المرفوعه بالعمل الصالح. ومثل: «لا تطلبوا الجنه بالأمانى وإنما اطلبوها بالأعمال» تدلّ على مدخلية العمل، وإنّ النيه وحدها بتراء والخضوع لوحده لا يكتفى. كذا ما ذكر من تهيئه الواجبات التوصليه للتبعديه يؤكّد دور العمل واستبطانه للكمال.

نظريه الميرداماد:

أنكر المير داماد الملازمه بمعنى عينيه الحكم العقلى للحكم الشرعى، وقبلها بتفسير آخر وهو:

إنّ الأحكام الشرعيه تعدّ وتهيئ للحكم العقلى، ولكنّه ليس لكلّ حكم عقلى وإنما لحكم عقلى خاص، فكلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل،

بمعنى أنّ كلّ ما حكم به الشرع إنما هو لأجل حكم العقل، لا أنّ العقل يحكم ويدرك عين ما حكم به الشرع كما هو التفسير المشهور للقاعده.

و الحكم العقلي المعدّ له هو الإدراك العقلي للمعارف الإعتقاديّه، فالأعمال البدنيه العباديه والنسك الجسديه توجب صقل الروح و صفاء النفس لأجل إشراق أنواع المعرفه الحقه في قلب الإنسان. وهذا على حدّ ما ذكرناه سابقاً من أنّ الواجبات التوصليه تهيئ للحصول على الملايكه التعبدي بامثال الواجبات التعبديه. كذا الواجبات التعبديه إنما شرّعت لأجل المعارف العقليه الإعتقاديّه ولو من زاويه بقائها وديمومتها واستمرارها.

واستدلّ (قدس سره) على ما ذكره بالوجدان والرياضات والأدله الفلسفيه؛

حيث إنه ذكر في الفلسفه أنّ العمل معدّ للحال، والحال معدّ للهيئه، والهيئه تعدّ للملكه، والملكه تعدّ لأفاعيل النفس العاليه.

كذا قوله تعالى: (تُمْ كَانْ عَاقِبَهُ الَّذِينَ أَسَؤُوا السُّوَايَ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ) (١) تدلّ على المطلوب، وإنّ عمل السوء يؤدّي إلى تزلزل العقيدّه وتكذيب آيات الله.

و من ثمّ نجد المعصومين (عليهم السلام) حذّروا مواليهم من عمل السيئات خشيه أن لا يوفّقوا للموت على الولايه، ممّا يعني أنّ الولايه تكون مستودعاً لا مستقرّاً، ومعرضاً للزوال مع العمل السيء، مع أنها أمر إعتقادي جانحي.

و الشيخ الإصفهاني أقرّ هذه النظرية مع تعديلٍ مّا وهو أنّ حكم الشرع يلائم عقلاً حكم العقل النظري لا العمل المطابق له، الذي يكون معدّاً لحكم عقلي معرفي، و أصرّ على نظريه الحكم العقلي اللازم وأنه ليس عملياً.

ملاحظات

ص: ٢١٠

ويلاحظ على ما ذهب إليه الشيخ الإصفهاني: إنَّ اللازم عقل عملي لا نظري لارتباطه بالعمل، و عينيته للحكم الشرعي ممَّا يعنى أن إرتكازه يقبل وجود ضرورات عقلية عملية مرتبطة بالكمال والنقص وهو شاهد على التكوينية التي أثبتناها في الحسن والقبح.

ملاحظات في نظريه الميرداماد

كما يلاحظ على نظريه المير داماد: إنَّ كلامه [مع تماميته في نفسه] لا يصلح تفسيراً للقاعده الأصوليه وذلك:

أولاً: إنَّ المعرفة في وجوب المعرفة [الحكم الشهير] عنوان مردّد بين ثلاثه امور: الفحص، والإدراك، والإذعان.

ووجوب المعرفة بمعنى الفحص عقلي لا- شرعي و إلّا- لزم الدور. كذا وجوبها بمعنى الإدراك عقلي؛ لأنّ بعض درجات الإدراك ليست إختياريه وإنما هي من الله جبراً، وعلى حدّ تعبير الحديث: «فإنَّ البيانَ على الله» ولكن وجوبها بالمعنى الثالث يمكن أن يكون شرعياً لا إختياريه الإذعان إلّا أنه فعل إبداعي لا مادي.

و من ثمّ لا حاجة إلى رفع اليد عن الأدلّه الدالّه على شرعيه المعرفة و إنها من أكبر فرائض الله، بعد أن أمكن تفسيرها بالإذعان الذي يمكن أن يكون شرعياً. والمراد من المعرفة الواجبه التي يعدّ لها الحكم الشرعي العبادي الايمان والتسليم، ووجوبها علاوه على كونه عقلياً شرعي أيضاً.

ومعه يكون صوغ القاعده هو: «إنَّ كلّ ما حكم به الشرع في الفروع معدّ للحكم الشرعي الإعتقادي» فكان طرف الملازمه [اللازم] هو الحكم الشرعي لا الحكم العقلي، في حين أنّا نبحت عن وجود اللازم العقلي وهويته.

والذي نراه [على ضوء ما إنتهينا إليه سابقاً من ملازمه حكم العقل مع حكم الشرع وتبريره] إنّ كلّ حكم شرعي يلازمه أيضاً حكم عقلي من سنخه؛ فالحكم الشرعي التوصلي يلازمه إدراك عقلي

للملاك التوصلى، والشرعى العبادى يلزمه إدراك إجمالى إتنى للملاك العبادى، والشرعى الإعتقادى يلزمه إدراك عقلى لحسن وكمال الإذعان والتسليم. (١)

وثانياً: إنَّ ما ذكره (قدس سره) من إعداديه العباده للايمان صحيح فى قسم دون قسم، حيث إنَّ العباده قسّمت فى كلماتهم إلى عباده علميه، وأخرى بدينه. (٢)

ولا يقصد من العباده العلميه عباديه العلم - وان كانت - و إنما ما كانت مع التوجّه الذى يستفاد من الروايات أنه قوامها.

ويقصد من التوجّه التوجّه القلبى، وهو حاله أرفع من التوجّه العقلى التى يكون العبد فيها متعرّضاً لإشراق أنوار الملكوت.

و مثل هذه العباده تهتّى [حسب درجه التوجّه] لمعرفة حضوريه قلبيه، لا للإذعان والتسليم الذى هو من شؤون المعرفة الحصوليه على حدّ تهيئه العلم الحصولى النافع للعلم الحضورى، إن لم تكن أفضل لعدم إبتلائها بمشاغبات العلم الحصولى، مع الإلتفات إلى أنّ كلاّ منهما مكملّ للآخر، فهما جناحان يطير بهما الإنسان إلى أنوار الملكوت. فالعباده العلميه [وحدها ومن دون تعلّم] لا تحقّق الغرض، بل الجهل يحولها إلى عباده بدينه لا أكثر.

ص: ٢١٢

١- (١). [س] إنتهينا إلى ملازمه كلّ حكم شرعى لحكم عقلى من سنخه، وبطبيعته الحال سيكون الفعلى التوصلى معدّاً لامثال الفعلى التعبدى، وهو معدّ لامثال القيد العقائدى؛ لأنّ الإمتثال واحد يكون للشرعى والعقلى، ولكن هل إنَّ الإدراك العقلى التوصلى يعدّ للإدراك العقلى التعبدى وهو يعدّ للإدراك العقائدى؟ [ج] لا أرى ذلك، ولكن الحكم الشرعى يلزمه حكم عقلى إعتقادى بمعنى إدراك العقل لحسن الايمان، وهذا الحكم العقلى يلزم إدراكاً عقلياً لحسن المعرفة، وهو يلزمه إدراك عقلى لحسن الفحص.

٢- (٢). [س] إنتهينا إلى إعداديه الحكم الفرعى لامثال الحكم الشرعى الإعتقادى وتحصيل ملاكته، فهل يعدّ فى الوقت نفسه للمعرفة الإدراكيه وكذا يسهل عمليه الفحص؟ [ج] نعم، فإنّ النفس كلّ ما كانت أصفى كانت مهياً للإدراك أكثر، وكانت حركتها أيسر ومن دون معوّقات، حيث إنَّ المعاصى أمراض.

و أمّا العباده البدنيه فهي التي تهَيّء للإذعان والتسليم الذي هو إمتثال للحكم الشرعي العقائدي، علماً أنه لا يعنى من البدنيه المفرغ من العلم تماماً، فإنه غير معقول لاشتراطها - لا أقل - بالنيه وهي نوع من العلم والتوجه. (1)

نتائج البحث في الجبهه الثالثه

و بهذا ينتهى الحديث في الجهات الثلاثه المرتبطه بالعقل العملي المستقل في البحث عنه من زاويه ثانيه وهي البحث في كبرى الملازمه بعد الفراغ سابقاً من تنقيح البحث في زاويته الأولى وهي صغرى العقل العملي، وكانت النتائج التي استقرّ الرأي عليها - ملخصاً - كالتالى:

١. موفقيه العقل [بنفسه ومن دون توسيط الشارع] لإدراك كمالات الأفعال ونقصها، ولكن في خصوص العاليه والمتوسّطه المشارفه لها دون المتوسطه النازله والجزئيات.

ص: ٢١٣

١- (١). [س] العباده البدنيه هي العباده الفقيهيه بمعنى المسقطه للإعاده والقضاء؛ وهي لا تهَيّء للمعرفه الحضوريه، وممّا يعنى أنّها تهَيّء للعباده العلميه. والعباده العلميه هي الدرجه المستحبه من العباده، و من ثمّ حرکه الفقه الموجوده الآن التي تركّز على الواجبات [إسقاط الإعاده والقضاء] ليست عن الشريعه المهينه للطريقه وإتّما عن مقدّمه المستحب الذي هو يهيّء للطريقه. ثمّ كيف ينسجم ذلك مع ما نعرفه من أنّ المستحب هو الذي يهيّء للواجب، و لِمَ لم يركّز الفقهاء على المستحبات بعد أن كان لها هذا الدور؟ [ج] أولاً: إنّ بعض المستحبات تهَيّء للواجب كما ورد في النوافل أنّها تسدّ نقص الواجب والبعض الآخر على العكس. ثانياً: تركيز الفقهاء على الواجبات ظاهره المتأخّرين، وأما المتقدمين فقد ركّزوا على المستحبات. وربما يكون ذلك بسبب التقصير أو ضيق الوقت، فكانت الأولويه للواجب، لأنّه ينجى من النار، والنجاه من النار نوع من الكمال. وهذا وليعلم أنّ الطريقه (الباطن) ليست وراء الشريعه وإتّما هي قسم من الشريعه، والشريعه الفرعيه تهَيّء للطريقه التي هي الشريعه الاعتقاديّه كما أسلفنا، فما يظهر من كلمات الأعلام من مغايره الطريقه للشريعه وأنّها ليست الشريعه وإتّما باطنها والشريعه هي الظاهر خطأ.

٢. تكوينه التحسين والتقييح والحسن والقبح، بل وبدايتها.

٣. الفرق بين العقل العملى والنظرى فى القوه، و أنهما قوتان درآكه وعمآله لا فى المدرآك.

٤. الملازمه بين العقل العملى النفسى والإضافى.

٥. الجهه الإضافيه فى الكمال هى التشريع، و من ثم إدراك العقل اللازم لا- يلازمها وإنما هو إدراك لها على نحو القضييه الحملية.

٦. العكس بالعكس، أى إنَّ حكم الشارع فى الكليآت المتوسطه النازله والجزئيات يلازم إدراك العقل للتشريع المنكشف بالإعتبار الشرعى، ولكنّه إدراك إجمالى.

ولكن قبل الإنتقال إلى البحث فى الزاويه الثالثه فى حكم العقل لا بدّ من حسم الكلام فى الزاويه الأولى والثانيه فى صغرى إدراك العقل النظرى المستقلّ وملازمته للحكم الشرعى.

التشريع لا يصطدم مع التكوين

إشاره

ألفت الأعلام إلى أنّ التشريع وأغراضه لا- يصطدم مع التكوين وأغراضه، وإنما غايه التشريع دوماً هى الوصول إلى التكوين وتحقيق غاياته؛ فالتشريع قنطره وطريق إلى التكوين.

الفرق بين غرض التكوين والتشريع هو:

إنّ الأول هو الغايه والغرض و الهدف التكوينى من فعل الله المحض، كالغايه من خلق الإنسان وإيجاده، والغايه من وجود القوى والغرائز وتحديدأ يقصد منها غرض الفعل لا غايه الفاعل.

والثانى أيضاً غرض تكوينى، ولكنّه للتشريع الذى يتعلّق بالأفعال الإختياريه للإنسان.

وبكلمه اخرى: هناك أفعال تكوينيه لم يُزهن وجودها بإرادته واختيار الإنسان، فالغرض منها يسمّى تكوينياً، وهناك أفعال يقوم بها الإنسان، بإختياره وإرادته تكون متعلّقه للتشريع والإعتبار الداعى والمحفز لفعالها، فالغرض منها يسمّى غرضاً تشريعياً.

التلازم بين الغرض التكويني والحكم الشرعي

المدعى أنّ هناك تلازماً بين الأغراض التكوينية لأفعال الباري سبحانه وبين الحكم الشرعي الملائم والمناسب لها، وليس عينها، لأنّ التشريع يتعلّق بفعل إختياري للإنسان، ومتعلّق الغرض فعل الباري الذي لم يعلّق على إختيار الإنسان.

فالملزوم مدرّك عقلي نظري وهو وجود الغرض [وليس مدرّكاً عملياً لما ذكرناه من أنّ متعلّق الغرض ليس فعلاً إختيارياً] ويتم إدراكه من قبل العقل بنفسه أو بتوسط بيانه في القرآن أو الروايات، و من ثمّ فهو مدرّك عقلي نظري مستقلّ يتمّ من دون توسط حكم الشارع.

والملازمه مدرّك نظري أيضاً ولكنّه طريقي، وهي من مدرّكات عقل الإماميه، وقد بلورت في كلمات المتأخّرين وإن كانت مرتكزه عند المتقدّمين. وقد ذهب البعض إلى أنها تعبيديه وأنها عبارته عن حكم اصولي إستطراقي يوصل إلى اللازم وهو الحكم الشرعي.

واللازم هو الحكم الشرعي المناسب للغرض التكويني والذي لا يتقاطع معه ولا يمنع من تحقّقه، بل يساهم إيجابياً في تحقيقه وهذا الحكم الشرعي دائماً ما يكون قاعده فقهيه وعموماً فوقانياً.

وضابطه التناسب في الحكم التكليفي أن يكون عين المدرّك العملي الذي يحقّق صغرى الغرض التكويني؛ وفي الحكم الوضعي [حيث لا عقل عملي لانحصاره بالأفعال الإختيارية التي لم تتحقّق بعد] فهي على حدّ الضابطه التي أشار إليها الشيخ الأنصاري في تنبيهات الإستصحاب [في التناسب بين الإعتبار التكليفي والوضعي] حيث إنّ لكلّ حكم تكليفي حكماً وضعياً مناسباً له وبالعكس.

نماذج من الأحكام التي ثبتت بتوسط العقل النظري

و هذه نماذج من الأحكام الشرعيه التي ثبتت بتوسط العقل النظري المستقلّ:

الأول: قوله تعالى: (خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) (١) ففعلُ الله خَلَقَ ما في الأرض، وغايته وهدفه تسخيرُه ووضعُه في خدمه البشرية. وقد استفاد منها الفقهاء عموماً شرعياً وضعياً فوقانياً في إحياء الموات و هو إنَّ الأرض يملكها كلُّ أحدٍ بالإستيلاء أو الإحياء.

الثاني: ذمَّ إبليس على مقولته الدالَّة على حرمة مثل هذا العمل لأنه يضادُّ الغرض التكويني من الخلقه.

الثالث: إستئصال العضو التناسلي أو إتلاف بعض الأعضاء أو المُثله، كلُّها محرّمه، وكانت أحد أدلّتها أنها مضادّه للخلقه والغرض منها، و من ثمّ جاء التحريم منسجماً مع الغرض منها.

الرابع: كثير من الأحكام المرتبطه بالبيئه كتحريم تخريب الأثير، وإستمرار البحوث النوويه المحضه، منبثقه من مناسبتها للغرض التكويني من خلق الدنيا وهو استمرارها وعدم إبادتها.

ويلاحظ في كتابات العلّامه الكثير من الإستنتاجات الشرعيه العامه من العقل النظري داعماً لها بالروايات وبالعقل العملي أحياناً.

و حيث إننا أثبتنا الملازمه لا بدّ أن تؤشر الضوابط التي تعتمد في تشخيص الملزوم:

الأولى: معرفه النفس وقواها وغرائزها يساهم في التعرّف على كمالات وغايات الحقيقه الإنسانيه، حيث يظهر إنَّ كمال القوّه العاقله فما فوق هو المعارف الحقّه، وأنَّ كمال القوّه العمليه هو متابعه الحقائق النظرية وتسخير القوى المادون، و أنّ كمال القوى المادون هو خضوعها للقوى العاليه.

الثانيه: غايه وجود النفس الحيوانيه والنباتيه والجماد، كما يذكر في الفلسفه هو منتهى حركتها.

الثالثه: التعرّف على الظواهر والسنن التكوينية للمجتمع يساهم في معرفه أغراضه والتي منها التكافل التكويني الإجتماعي بين أبناء المجتمع، والذي يلزمه حكم شرعي مناسب و هو الواجبات الكفائيه.

ص: ٢١٤

الدليل الأول:

ما بيّناه فى بحث الإعتبار و ضرورته و تولّد الإراده من العلم الحقيقى التقديرى [والذى إنتهينا فيه إلى موازاه ومضاهات الإعتبار للتكوين، وأنّ العلاقه بينهما علاقه إنسجام (حاك ومحكى) ممّا يعنى أنّ الإعتبار أوجد للكشف عن الغرض التكوينى، وهذا الغرض التكوينى غرض تشريعى لأنه مرتبط بفعل الإنسان الإختيارى(١)] الذى يمكن بالإلّ الإستفاده منه لإثبات الملازمه بين الغرض التكوينى والحكم الشرعى الكاشف عن الغرض التشريعى بهذا التصوير:

إنّ الغرض التشريعى يقع فى طريق إيجاد الغرض التكوينى لفعل الله ممّا يعنى أنّ الغرض التكوينى غايه خارجيه للتشريع و علّه غايه له.

الدليل الثانى:

إنّ كلّ موجود يسير إلى كمال و غايه إيجادها التى هى غايه الفعل لا- الفاعل البارى عزوجل. وهذه الغايه متوسطه ونهائيه؛ والمتوسطه دنيويه وبرزخيه وأخرويه؛ والنهائيه: (إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) (٢)، «رَبِّ إِلَيْكَ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ، «من الله وإلى الله».

وهذه الكبرى مبرهن عليها بعده براهين منها تقوّم السافل بالعالى، العنايه، تكامل الرقيقه للحقيقه، قوس الصعود والنزول، ملازمه العلّه الغايه للفاعليه، و إنّ إنتفاء الغايه يوجب إنتفاء الفاعل.(٣)

ويستفاد من هذه الكبرى لإثبات الملازمه، إذ الفرض أنّ الصغرى قد أحرزت فى فعل البارى عزوجل المعين بأنّ له غرضاً تكوينياً؛ وبين تحقّق هذه الغايه والفعل الالهى تتوسط إرادته الإنسان وفعله، فلا بدّ

ص: ٢١٧

١- (١). وهو وإن كان يمكن أن يكون مُدركاً نظرياً أيضاً إلاّ أنه ليس الغرض التكوينى الذى هو محور بحثنا، إذ محور البحث فى الغرض التكوينى «المُدرك النظرى» فى فعل الله تعالى المحض.

٢- (٢). البقره / ١٥٦

٣- (٣). وقد استفاد من هذه الكبرى المرحوم الرفيعى القزوينى فى اثبات الرجعه عقلاً.

من تشريع لهذه الأفعال يناسب الفعل الإلهي وغايته ولا يضاده، وإنما ينظم إرادات المكلفين وتوجيهها للغايه الإلهيه للفعل خاصه بعد الإلتفات إلى أنّ الكبرى التي أشرنا إليها لها تتمه مبرهنه وهي: لا بدّيه وصول الأفعال الإلهيه غاياتها غالباً.

الدليل الثالث: قاعده العنايه

وموجز هذه القاعده هو أنّ الذات الواجبه المقدّسه هاديه لكلّ كمال مفروض وبنحو أتمّ وأعلى و أكمل ممّا يكون عليه نظام الوجود، وإنّ علمه سبحانه وتعالى بذاته [الذى هو عين ذاته] منشأ لصدور الكمالات والآيات الحاكيه عن كمالاته تعالى مع رضاه سبحانه بصدور تلك الآثار عن حضرته. فهناك ثلاثه أركان فى القاعده:

١. كمال الحق.

٢. علمه بكماله وأثره قبل اليجاد.

٣. رضاه بذاته وأثره.

ويستفاد من القاعده أنه فى أىّ مورد يحرز مبرهنًا كونه كمالاً فى نظام الخلقه، يستدلّ حينئذ بالقاعده على ضروره وجوده. وفى ما نحن فيه فالغرض التكويني الخاص المُدرك كمال لفعل البارى الخاص، والإراداه وفعل الإنسان تتوسط بينه وبين فعل البارى، كما أنّ الهادى والمرشد لهذا الكمال هو التشريع. فكان التشريع كمالاً متوسطاً بين الفعل الإلهي والغرض التكويني؛ فلا بدّ حينئذ بموجب قاعده العنايه من صدور هذا الكمال منه تعالى وهو التشريع الخاص بهذا الكمال الخاص الهادى إليه.

ومن هنا تجد أنّ ابن سينا وآخرين قد استدّلوا بقاعده العنايه على ضروره الدين والشريعه عمومًا، ونحن قد استفدنا منها بشكل أوسع، حيث استفيد منها لإثبات تشريعات خاصه نتيجه إدراك أغراض تكوينيه خاصه فى أفعال خاصه، وقد ظهر أنّ صغريات هذه القاعده هى عقل نظرى ولكنّه ملازم للعقل العملى.

الدليل الرابع: قاعده اللطف الكلاميه

ص: ٢١٨

وهي مورداً متطابقه مع قاعده العنايه في كمالات الأفعال البشريه، وموجز هذه القاعده:

إنَّ كلَّ ما أحرز أنه لطف [أى كمال متوسط] و أحرز تأثيره وطريقته و إعداده لتكامل الإنسان وتحقيق الغرض التكويني من وجوده فهو يجب عنه تعالى [بدليل نظرى وعملى مذكور فى محلّه] والتشريع لطف، ومن ثمَّ فهو واجب عنه سبحانه.

إن قلت: إنتهيتم إلى أنّ صغريات قاعده العنايه عقل نظرى ومن صغرياتها التشريع، وإلى أنّ صغريات قاعده اللطف عقل عملى ومن صغرياتها التشريع، فكيف كان التشريع مُدْرَكًا نظرياً وعملياً فى آن واحد بعد أن كان المقصود من النظرى والعملى ما ذكره ابن سينا أى المُدْرَك النظرى والعملى، لا ما اخترتم من رجوعه إلى القوّه العاقله؟

قلت: التشريع بما أنه يُؤثّر ويُنغى ويطلب ويقع فى طريق تكامل الإنسان فهو عقل عملى ينبغى فعله، ومن حيث هو حقيقه من حقائق هذا العالم فهو ممّا ينبغى أن يعلم فهو عقل نظرى. و على هذا فكلّ عقل عملى مُدْرَك، فيه عقل نظرى مُدْرَك ولا ينعكس.

الدليل الخامس: الدليل النقلى

والروايات فيه متعدده يمكن تصنيفها إلى طوائف:

الأولى: لسانها لسان الآيات (فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) (١) وغيرها.

الثانيه: إنّ كلّ التشريعات بلحاظ تكميل الفطره، وإنّ كلّ ما يكمل الفطره قد شرّع «لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ».

الثالثه: ما من شىء يضرّ وما من شىء ينفع إلاّ وقد شرّع، أو إنّ كلّ تشريع هو بلحاظ الضرر والنفع.

والدليل النقلى على الملازمه هو العمده لأنه يوجب الركون أكثر، كما أنّ هذا الدليل النقلى على الملازمه قد يقال: إنه يشكّل عموماً

ص: ٢١٩

فوقانياً^(١) يستفاد منه لإثبات شرعيه الإعتبارات العقلائيه المستجده الناشئه من حاجات وأغراض تكوينيه مكمله للفطره الإنسانيه أعم من أن تكون هذه المستجديات مرتبطه بالمعاملات أو الحقوق أو الايقاعات أو سائر الأحكام الوضعيه أو الأحكام التكليفيه أو الأصوليه على حدّ عموم (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (٢) الذي يستفاد منه لإثبات صحه العقود المستجده.

وبعباره ثانيه: إنَّ هناك بحثاً سنلقت إليه في الإعتبار هو أنَّ الإعتبار العقلائى الممضى من قبل الشارع إنما هو المعاصر للشارع، وأمّا الإعتبارات المستجده في عصر الغيبه ففتقر إلى دليل على الإمضاء. ومن ثمّ يمكن القول بوجود ذلك الدليل وهو عموم «أنَّ دين الله دين الفطره» الذي يعدّ غطاءً شرعياً لكلّ إعتبار عقلائى، ولكن شريطه أن يكون قطعياً لا ظنياً تخمينياً حدسياً كبعض قوانين البحار والبيئه والفضاء.

وهذا القول لو تمّ فهو أفضل دليل على شرعيه كلّ الإعتبارات

ص: ٢٢٠

١- (١). [س] العقل العملى ينتج عموماً شرعياً فوقانياً يعنى أنَّ العقل العملى لا يدرك ولا يوصل إلّا إلى عموم شرعى فوقانى، لأنّ الحكم الشرعى المناسب هو عين حكم العقل العملى. [ج] نعم، كما أشرنا سابقاً إلى أنَّ العقل العملى لا ينال إلّا الكليات العاليه والمتوسّطه المشارفه لها. ويؤكد الملازمه بين مدركات العقل العملى والشرع ومن ثمّ كان دليلاً لمياً على الملازمه بين العقل العملى والشرع، وتحديدأً بين العقل العملى المِدرِك للكَمالات التكوينيّه العليا فى أفعال الإنسان الإختياريه التى هى الأغراض التشريعيه و بين التشريع. فالغرض التكوينى فى فعل الله يكون وراء تشريع هذه الكَمالات ووقوعها فى طريق الغرض التكوينى، ومن ثمّ إعتبار الشرع لها الذى هو الحكم الشرعى. و يستفاد منه فى الموارد التى لا-عقل عملى فيها كالأحكام الوضعيه، إذ العقل العملى يختص بالكَمالات فى الأفعال التى لم توجد بعدُ والتى يلزمها حكم شرعى تكليفى لا مطلقاً ومن ثمّ العقل النظرى للعقل العملى.

٢- (٢). المائده / ١

المستجده على تنوعها وإختلافها، وإن كانت هناك عمومات فى كثير من الأبواب خاصه بتلك الأبواب ك- (أوفوا بالعقود) وأمثالها، ولكن تبقى هناك أبواب اخرى وكثيره لا توجد فيها عمومات شامله للمستجدات العقلانيه فيها، كل ذلك على شرط مراعاة العمومات والضوابط العامه فى كل باب أو العامه لكل الأبواب التى هى بمثابه الشروط العامه مثل «كل شرط خالف كتاب الله فهو مرفوض» (١). وهذه الفكره لو تمت فهى فكره حساسه وخطيره، وقد انبثقت فى الذهن [مع حاجتها للتأمل والدراسه أكثر] مما سمعناه شفاهاً من عدّه من مشايخنا الكبار عن وجود تحديدات شرعيه فوقانيه عاليه، وإيكال التفاصيل للإرتكاز بين العقلاء المعبرّ عندهم بمنطقه الفراغ.

الزاويه الثالثه: الملازمه تنجيزاً وتعديراً

إشاره

(٢)

والحديث فى تصوير الردع [بعد الفراغ عن إدراك العقل للملازمه بعد إدراكه لملازمها وإمكان الردع عنها وعدمه] يقع على صعيدين:

الأول: فى إمكان الردع عقلاً وأنه لا مشكله ثبوتيه فيه.

الثانى: حصول الردع إثباتاً بدليل الروايات.

ص: ٢٢١

١- (١). [س] اننا لو رجعنا إلى الاعتبار العقلانيه المعاصره الممضاه لوجدنا أنّ الإمضاء لأصلها مع تدخل الشارع فى إصلاحها كمّاً وكيفاً، ومعها لا يمكن الإستفاده من العمومات الفوقانيه فى امضاء المعاملات المستجده حتى مع مراعاة العمومات والضوابط العامه للشروط؛ لأنّ الشارع تدخل فى الإعتبارات الخاصه على مستوى الشروط الخاصه. ولعل هذا وجه من لم يقبل الاستفاده من «أوفوا بالعقود» فى إمضاء العقود المستجده. [ج] الوجه الذى إعتد به البعض فى عدم الامضاء هو كون الألف واللام عهديه وإن قدّموا لكلامهم ما يشبه هذا الكلام الذى هو من قبيل فلسفه الحكم. وهذا الاشكال سنشير إلى جوابه حين نتحدث فى الاعتبار إن شاء الله.

٢- (٢). تقدّم الحديث عن الزاويه الثانيه فى صفحه ٢١٧.

أما الصعيد الأول فيمكن تصويره ثبوتاً بشكليين:

الشكل الأول: النهى والردع عن الخوض فى المقدمات العقلية ولكنه لا يقصد منه الردع عن صغرى العقل و إنما عن معذريته، و إنه لو وقع فى مخالفه الواقع لا- يكون معذوراً لأنه قد ردع عن الإستبداد والإنفراد بعقله. هذا ما ذكر فى كلمات بعض الأخباريين.

وناقشهم الأصوليون بأنه مجرد تصوير على صعيد الإمكان، ولا دليل عليه إثباتاً.

ونحن نقول: إن الحديث فى مقام الإثبات يأتى، ولتوضيح هذا التصوير نضيف: إننا أشرنا سابقاً إلى أن المقدمات المنتجه فى نفسها لا- معنى لإتصافها بالتعذير، إلا إذا كان الحكم المستنتج ظاهرياً فتكون المقدمات معذره عن الواقع لو خالفه الظاهرى. فالردع ينحصر فى المقدمات غير المنتجه، فإنها لا تكون معذره فى صورته عدم الإصابه مع التقصير لا مع العجز، و أما مع إصابه الواقع فالردع يكون عن التنجيز بمعنى أن المكلف لا يعاقب على ترك ما وصل إليه بالعقل، إذ لا غضاضه فى تركه بعد الردع.

الشكل الثانى: أن يكون متعلق الردع مباشره ومطابقه منجزيه حكم العقل ومعذريته و إن أصاب أو أخطأ.

و ناقش الأصوليون فى معقوليه الردع عن المنجزيه والمعذريه إستناداً إلى الأمور التاليه وعلى ضوءها حكموا بعدم إمكان تدخّل الشارع فى مقام الإمتثال.

١. إن الفرض تماميه الجعل العقلى [الصغرى] وتماميه الملازمه وتماميه الجعل الشرعى، فلا يعقل عدم العقوبه على المخالفه ونفى المثوبه على الموافقه لأنه مناقض لإطلاق الحكم الشرعى والحكم العقلى.

٢. نقض الغرض؛ لأنّ الحكم الشرعى بحكم فعليته يدلّ على إرادته الشارع.

٣. إن النهى لا يثبت إلا بالقطع، ومع عدم منجزيته ومعذريته لا يكون النهى منجزاً ومعذراً حينئذ.

أصناف القيود الشرعية

ولكن الصحيح تعقله ثبوتاً، وذلك: لأن القيود الشرعية [حسب آخر تحقیقات الأصول وكما ألفتنا إلى ذلك في مباحث الألفاظ] تصنف إلى ثلاثة أصناف:

الأول: قيد الوجوب [قيد الإتصاف، قيد الفعلية من قبل المولى، قيد الفعلية الناقصة] القيد الدخيل فى الملاک كالزوال بالنسبه لوجوب صلاه الظهر.

الثانى: قيد الفعلية التامه [قيد الفعلية من زاويه العبد، قيد الفعلية الملازمه للفاعليه الناقصه] كالإضطرار فإنه لا يرفع الملاک الإختيارى من الفعل وإنما يرفع فعلیه الحكم التامه، وأما فعليته من قبل المولى فكما هى لم تتغير، و صنف بعض الحرج كالإضطرار، وآخر صنف بلوغ المميز كذلك.

الثالث: قيد التنجيز كالحرج [على ما هو المعروف بين الأعلام والحقّ معهم] والبراءه الشرعيه التى تدلّ على أخذ قيد العلم شرعاً فى التنجيز.

هذا التصنيف المستدلّ يعبر عن إمكان تصرّف الشارع فى مقام التنجيز ولا أقلّ لمن يقبله [مع إطلاق الجعل وفعليته التامه كما فى الحرج]. وطريقه التصرّف تكون بالتصرّف فى متعلّق الحكم الفعلى أو موضوعه لا فى المحمول وهو الحكم العقلى، فإنّ من له الطاعه يأذن فى ترك الطاعه التى هى الحكم العقلى.

وبعرض أكثر تفصيلاً: إنّ حكم العقل بوجوب الطاعه واستحقاق العقوبه من الأحكام العقليه الواقعه فى سلسله معلولات الحكم الشرعى، ويعنى بذلك: أنّ الوجوب العقلى المتعلّق بطاعه الحكم الشرعى مأخوذ فى موضوعه [متعلّق المتعلّق] إراداه الشارع

التشريعيه وحكمه الشرعي، فهو حكم عقلي لمتابعه الحكم الشرعي.

و حينئذ لا مشكله في إذن المرید نفسه في ترك إرادته في هذا الظرف.

بمعنى أنها لم تبلغ حدّ التمام، أي لا ينبثق منها إرادته ساخطه على المكلف، فلا شدّه فيها تخفيفاً منه ولكن من دون تخصيص وتقييد لحكمه وإنما هو تخفيف في مقام الإمتثال. (١)

فمن له حقّ الطاعه، ومن حكم الفعل بالوجوب لأجله يأذن في ترك الطاعه، فهو تصرّف منه في الموضوع ونفى له، فهو نوع من الورد؛ لأنّ الموضوع موجود والمحمول العقلي يخصّص فيه محال لأنّ «عقلية الأحكام لا تخصّص». ومن ثم فالشارع دائماً وفي كلّ موارد حكم العقل يتصرّف في الموضوع بايجاد مصداق له أو نفي مصداق عنه لا في المحمول.

رأى الميرزا النائيني

و كلّ ما ذكرناه يعتمد على قبول التصنيف الثلاثي للقيود الشرعيه، وأمّا من لا يقبل هذا الإنقسام كالميرزا النائيني حيث أرجع كلّ القيود الشرعيه إلى قيود الإتصاف والفعلية الناقصه، فلا بدّ من معرفه دليله أولاً، ثم معرفه نقاط الضعف في دليله ثانياً، حتّى تصل النوبه إلى إلزامه بنتيجته الإنقسام وإمكان تصرّف الشارع وكيفيته ثالثاً.

و أمّا دليل الميرزا النائيني [الذي أشار إليه في من صلّى قصراً في موضع التمام وبالعكس] هو أنه إذا أتمّ في موضع القصر فإنّ

ص: ٢٢٤

١- (١). [س] إذا كانت الإراده مخفّفه ومن ثمّ أذن في الترك، فما هو الفرق عن الإستحباب؟ [ج] الإراده الإستحبابيه دوماً وأبداً مرخص فيها ومأذون بتركها، وأمّا في النهي عن التنجيز فإنّ الإراده لا يكون مرخصاً فيها إلاّ في حاله الردع دون غيرها. فهي في حاله الترخيص ندب عقلي ولكنّه ليس إصطلاحياً بالإضافه إلى ما سنذكره بعد في تصوير الآخوند للإجزاء.

الزائد غير مأمور به، فالعمل المأتى به لا يطابق المأمور به. فإن

بقي المأمور به على حدّه، لا يكون المأتى به إمتثالاً له، فيبقى الأمر على فعليته، فلا يكون ما أتى به مجزئاً.

كذا ذكر ذلك في باب الإضطرار، وإنّ الإمتثال الناقص لا يكون إمتثالاً للتأم، فالإختياري على حدّه لم يؤت به، فأمره ما زال فعلياً فلا معنى للإجزاء، أو نقول: إنّ الإختياري لم يبق على حدّه لأنّ الإضطرار يرفع الشرطيه أو الجزئيه وهو غير معقول.

ويناقش دليله بما ذكره هو (قدس سره) في «لا تعاد» بنفس بيان الآخوند، بأنّ المأمور به باق على حدّه، إلا أنّ الشارع يكتفى بالمأتى به عن الغرض التام، لا أنّ المأتى به مطابق للمأمور به، وإنما المأتى به الناقص يسدّ إمكانيه تدارك الملاك التام. (1)

وبذا ظهر إمكان تصرّف الشارع في الإمتثال والتنجز. بل هو (قدس سره) قال في العلم الإجمالي: إنه منجز إقتضائي للحكم الشرعي وليس علّه تامه؛ وهذا يعني إمكان جعل الشارع للمانع من التنجز كأصل الترخيصي.

وكذا ذكروا أنّ الغفله لا- تستوجب سقوط الملا-ك ولا- عدم فعليه الحكم، ومع ذلك لا تنجز في البين، ممّا يعني أنّ فاعليه الإراده [التي هي أثر الإراده الشرعيه] ليست تامه، ولكن لا- لنقص في الإراده وإنما لمانع من الفاعليه والمحركيه؛ فإذا تعقلنا ذلك أمكن أن نتعلّق مع بقاء الملا-ك وفعليه الحكم.

وليلتفت إلى أنّ الأعلام صوّروا القطع الموضوعي خصوص ما كان دخيلاً- في الملا-ك وفعليه الحكم، في حين أنه يمكن تصويره كذلك، وتصوره قيماً في الفعلية التامه، وتصوره قيماً في التنجز،

ص: ٢٢٥

١- (١). [س] بيان الآخوند هذا لا- يعني تصرف الشارع في مقام الامتثال وإنما هو حكم العقل بالعجز العقلي عن إستيفاء الملا-ك الإختياري فما تقولون؟ [ج] الإجزاء شرعي وليس من مدركات العقل، وإنما هو شرعي تبعاً لشرعي آخر. فالشرع هو الذي يحدّد أنّ هذا المورد الإضطراري يجرى عن الإختياري دون ذاك.

بل إنَّ مثالهم الشهير للقطع الموضوعى وهو «صم للرؤيه وأفطر للرؤيه» بالتأمل يعرف أنَّ العلم هنا ليس قيدياً فى وجوب الصوم وإنما فى فاعليته أو منجزيته.

من كلِّ ما تقدّم إتضح صواب تصوّر الأخباريين وتصويرهم لإمكان الردع عن التنجيز ثبوتاً، بل ما ذكرناه يثبت الإمكان مطلقاً حتّى لو كانت المقدمات المنتجه غير عقليه.

فى تحقق الردع إثباتاً

حينئذ يقع الكلام معهم فى الصعيد الثانى؛ وهو أنَّ المستفاد من الروايات هل هو الردع كما يقوله الأخبارى أو لا؟

قبل الحكم نفيّاً أو إثباتاً لابدّ من التعرّف على طبيعه الروايات ومفادها التى إعتدتها الأخبارى دليلاً على الردع بعد الإلتفات إلى أنّ فهم الأخبارى للروايات كان متنوّعاً نتيجة لتنوّع مفاداتها، فبعضهم فهم منها أنها تأخذ العلم من النقل فى وجوبه الفعلى، وأخرى فهم منها أنها تمنع الملازمه، وثالثه فهم منها أنها تنفى التعذير والتنجيز.

وهذه الروايات يمكن مراجعتها فى باب ٤ إلى باب ٧ من أبواب صفات القاضى فى الوسائل، كذا فى باب الأخذ من المعصومين فى أبواب مقدّمات العبادات من الوسائل، وفى الفوائد الطوسيه للحرّ العاملى حيث جمع أدلّتهم الروائيه، وفى خاتمه الوسائل، ومقدمه الحدائق.

طوائف الروايات

وقد صنّفها البعض على طائفتين:

الأولى: أنّ شرط صحّحه العباده أو قبولها الايمان والتولّى لأهل البيت(عليهم السلام).

وناقشها الأصوليون بأنّ هذه الطائفة تتكلّم عن الإمثال، وكلامنا فى العقل عن محرزيتة ومدى قيمتها.

الثانيه: الدالّه على نفي حجّيه الدليل العقلى.

ونوقشت من قبل الأصوليين بأنها في صدد نفي إعتبار الدليل العقلي الظني لا مطلقاً، الذي كان ظاهره متفشيته آنذاك في وسط العامة.

ولكن الصحيح أنّ طوائف الروايات (1) حسب تتبعنا تبلغ سبعة إن لم يكن أكثر:

الطائفة الأولى:

لسانها «إِنَّ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فَعَلَيْهِ كَذَا» بتقريب أنّ ما أنزل الله هو ما أنزل على نبيه (صلى الله عليه وآله)، وما أنزل على نبيه (صلى الله عليه وآله) فهو عند العترة (عليهم السلام)، ممّا يعنى أنّ كلّ حكم فتوائى أو قضائى لابدّ أن يكون مصدره هم:.. فإن كان المراد من غير ما أنزل الله «المباينة» فلا يدلّ على نفي حجّيه العقل؛ لأنّ العقل يقطع بأنه ما أنزل الله فلا مباينه. وإن كان المقصود «بغير توسط تبليغ الحجّه» فإنها تدلّ على نفي تعذير العقل مع الخطأ بل إنّ الحكم بدون توسط الإبلاغ محرّم فى نفسه.

الطائفة الثانية:

ولسانها «إِنَّ مَنْ قَاسَ وَقَالَ بِرَأْيِهِ فِي الدِّينِ فَعَلَيْهِ كَذَا» الدالّ على نفي حجّيه الرأى والقياس حتّى فى المعارف العقلية. كذا روايه أبان فى الديه تدلّ على عدم حجّيه القياس، بل عدّه من الأعلام ذكروا أنه يظهر منها أنّ القياس القطعى كذلك ليس بحجّه فى الفروع لأنّ أبان كان قاطعاً فى هذه الروايه.

الطائفة الثالثة:

«مَنْ جَعَلَ وُلاَهُ أَمْرَ اللَّهِ غَيْرَ بَيْتِ النَّبَوِّهِ وَالصَّفْوَةِ فَعَلَيْهِ كَذَا» فإن كان المقصود من وضع ولاه أمر الله فى غير «التشريع أو التكوين الملازم لتنزل التشريع» حينئذ إذا كان ذلك بنصب آخرين لا ربط له فى ما نحن فيه.

وإذا كان بمعنى «تحكيم العقل فى بيان أمر الله» فإنه من باب

ص: ٢٢٧

١- (١). أنظر: وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى وما يجوز أن يقضى به، الباب ٦: (باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأى والإجتهد والمقاييس ونحوها من الإستنباطات الظنيه فى نفس الأحكام الشرعيه) والباب ٧: (باب وجوب الرجوع فى جميع الأحكام إلى المعصومين (عليهم السلام))

وضع أمره في غير بيت الصفوه، كانت دالّه على المقصود لأنّ مفادها لزوم التوسط.

الطائفة الرابعة:

النهى عن الظنّ والعمل به في الأحكام الشرعيه وأنه أكذب الكذب.

الطائفة الخامسة:

وجوب الردّ إليهم في ما اختلف فيه ولزومه، سواء في العقائد أم الفروع.

وهذه الروايه طبقت كالطائفة الثانيه في الأحكام الاعتقاديه أيضاً.

الطائفة السادسة:

حصر العلم من خلالهم (عليهم السلام).

الطائفة السابعة:

«مَنْ دَانَ اللَّهَ بِغَيْرِ سَمَاعٍ مِنْ صَادِقٍ أَلْزَمَهُ اللَّهُ بِتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

هذه الطوائف تدلّ بمجموعها على موضوعيه القطعي من النقل في مطلق الحكم الشرعي الأعم من الفرعي والاعتقادي إلا أنه ليس قيدياً في فعلية الحكم الشرعي الناقصه، أي ليس دخيلاً في الملا-ك على حدّ مدخليه الزوال والإستطاعه، كما فهمه الأصوليون من الأخباريين، ومن ثمّ شنعوا عليهم وسخفوا مقالتهم؛ وإنما قطع اخذ قيدياً في موضوع التنجيز أو الفعلية التامه. و يدلّ على ذلك ظاهر بعض الروايات حيث تعرّضت للثواب والعقاب والعذر لا لأصل وجود الحكم.

والغريب عدم استلفات هذه الطوائف لنظر الأصوليين لبحثوا فيها بشكل مفصل، كما بحثوا في صحيحه زواره: «ولو أنّ رجلاً قام ليلاً وصام نهاره وحيج دهره وتصدّق بجميع ماله ولم يعرف ولايه ولّى الله فيكون أعماله بدلالته فيؤاليه ما كان له على الله ثواب» التي استدلت بها الأخباريون على نفى حجّيه القطع العقلي.

بتقريب أنّ الأعمال إذا لم تكن بدلاله الولي فلا ثواب عليها، ممّا يدلّ على أنّ مرحله التنجيز - لا أقلّ - منوطه بالنقل الشرعي.

وقد تنوّعت أجوبه الأصوليين ومناقشتهم لهذا الإستدلال:

الأولى: [التي أشرنا إليها في صدر البحث عن الدليل الإثباتي وهي] أنّ الروايه في صدد بيان أنّ الولاية شرط صحّه الإمتثال أو قبوله وليست في صدد تحديد نمط الكاشف عن الحكم الشرعى الذى هو محور حديثنا.

وقد استضعف الكثير هذه المناقشه؛ لأنّ الروايه عبّرت «وَيَكُونُ أَعْمَالُهُ بِدَلَالَتِهِ عَلَيْهِ» والدلاله لا علاقته لها بالولاية كاعتقاد، وإنما بمعنى الإلتباع والسماع بالأخذ من المعصوم.

مضافاً إلى أنّ قوله (عليه السلام): «وَلَمْ يَعْرِفْ وَلاَ يَهِّدْ وَلاَ يَهِّدْ وَلاَ يَهِّدْ» يدلّ على أنّ التولّى المتفرع على المعرفه نوع من المتابعه العمليه لمن عرفه ولياً، والولاية التي تكون شرطاً في صحّه أو قبول العمل هي الولاية الاعتقاديّه والمتقدّمه على العمل.

الثانيه: [وهي التي ألفت إليها الشيخ الأنصارى فى الرسائل] أنه مع قطع العقل بحكم شرعى فعلى لا يعقل الردع عنه بدليل ظنى السند ظاهر الدلاله.

ونوقش الشيخ الأنصارى بأنّ الروايه أخذت العلم النقلى موضوعاً للحكم، ومعه لا يتحقّق قطع عقلى بحكم فعلى، ولعدم تحقّق موضوع الفعلية وهو العلم النقلى.

ويلاحظ على هذه المناقشه بما أشرنا إليه سابقاً من أنّ المستفاد من الطوائف بما فى ذلك هذه الصحيحه، هو موضوعيه العلم النقلى فى مرحله ما بعد الفعلية من قبل المولى. ومن ثمّ أمكنت فعلية الحكم بلا علم نقلى، ومعه يتعقّل القطع العقلى بها كما ذكر الشيخ الأنصارى، إلا أنّ الشارع رفع منجزيه هذا الحكم الفعلى بالروايه وهو معقول كما أشرنا سابقاً.

الثالثه: [والتي ألفت إليها الأستاذ السيّد الروحانى وآخرون] إنّ الروايه فى صدد الردع عن تأسيس مقام تشريعى أمنى قبال

المعصوم (عليه السلام) وفي عرضه (عليه السلام). وإنّ مثل هذا لا يكون معذراً ولا

يثاب المرء على أعماله. وأمّا في مثل أصحاب المعصومين (عليهم السلام) التابعين لهم (عليهم السلام) [والذين يعملون بتوجيه المعصوم] فعملهم الجزئي بالعقل لا يعدّ مقابله للمعصوم فلا يكون مشمولاً بالرواية.

ويلاحظ على هذه المناقشه: إنها لا تلتئم مع مجموعته متنوعه من الروايات التي نهت فيه الصحابه عن العمل بالعقل مع أنهم لم يطرحوا أنفسهم في قبالهم (عليهم السلام) بل هم في طول الأئمه وتبع لهم كما في روايه أبان وروايه الإستطاعه.

الرابعه: وجود روايات اخرى وكثيره ومتنوعه تعارض ما تقدّم من الروايات، حيث حثّ على العقل بشكل ملفت، بل القرآن الكريم كذلك، حيث ركّز المدح لأولى الألباب وحثّ على التعقل والتفكر. وكلّ هذا يدلّ على حجّيه العقل ويقع معارضاً لكلّ ما تقدّم من الروايات على إختلاف طوائفها.

الجمع بين الروايات

هذه الروايات كانت سبباً للتفكير في كيفية الجمع بينها وبين الروايات المتقدمه النافيه لاعتبار الدليل العقلي، فكانت النتيجة وجوهاً للجمع بينهما.

الوجه الأول:

إنّ هذه الروايات تحمل على حجّيه العقل القطعي البديهي، والروايات النافيه تحمل العقل الظني.

ويناقش هذا الجمع بأنّ روايه أبان النافيه فيها تصريح بالقطع، كذا المحاججات الوارده في الطوائف بين المتكلمين أيضاً وارده في حاله القطع ممّا يأبى حمل الطوائف المذكوره على العقل الظني.

الوجه الثاني:

[الذي أشار إليه الشيخ الأنصاري في الرسائل تبعاً لصاحب الحدائق في الجمله وأشرنا إليه سابقاً و هو] إنّ العقل حجّيه ويعمل به مع عدم معارضته لنقلي. وأمّا:

١. تعارض الشرعي القطعي مع العقل البديهي لا وجود لها.

٢. مع معارضة الشرعى الظنى مع العقل البديهى أو النظرى يرفع اليد عن النقل الظنى.

٣. فى حاله تعارض الشرعى القطعى مع العقل النظرى القطعى يرفع اليد عن العقلى؛ لأنّ الشرعى القطعى يكشف أنّ العقلى ليس قطعياً. بهذا التقسيم تتضح مساحه العقل الحجّه، ومساحه العقل غير الحجّه، وبه يكون الجمع بين الروايات النافيه والمثبتة لحجّيه العقل.

الوجه الثالث:

[وذكره الشيخ الأنصارى أيضاً] إنّ الروايات النافيه فى صدد النهى عن الخوض فى العقل النظرى المستقل [قبال البديهى لا قبال العملى] وإنّ الخائض لا يكون معذوراً لو أخطأ، والروايات المثبتة تتكلم عن العقل البديهى.

وهذا الجمع قد إرتضاه الكثير، وهو يعنى أنّ الشيخ الأنصارى يفصل فى حجّيه القطع حيث ذهب إلى عدم التعذير فى النظرى العقلى. فهو نوع من موافقته للأخباريين فى الجملة، لتسليمه بأنّ الخوض فى المقدمات العقليه مع الإستقلال عن الروايه لا يكون معذوراً وإن أنتج القطع.

الوجه الرابع:

إنّ وظيفة العقل ودوره هو:

١. التصور والإدراك.

٢. متابعه الشرع فى ما يحكم به من أحكام تصديقيه.

فالعقل يُتبع وحجّه فى إدراكه وتصوراته و أمّا التصديق والإذعان والحكم فيأخذه العقل من الوحى، فالعقل هو الذى يصدق ولكن لا من نفسه وإنما بتوسط الشرع.

وحيث إنّ التصديق لا يمكن أن يحصل إلاّ بتصور مسبق لما ذكر من تفرّعه عليه، يعرف خطوره الدور الأول للعقل وأهميته وأنه ليس تهميشاً له وتقليلاً لقيّمته. فإنّ التصديق لا يمكن متابعته حينئذ إلاّ بعد تصور، والتصور والإدراك وظيفه العقل. ومن هنا تتبلور ضروره البحوث العقليه وأهميتها حيث إنها تساهم فى توسعه افق التصورات العقليه التى تعدّ لتصديق أفضل.

ص: ٢٣١

وما يشار ضدّ البحوث العقلية وإلغاء دورها من وقوع الخطأ فيها غير مقبول، بعد أن كانت هذه البحوث تمنح الباحث قدره ورياضه ولياقه تؤهله للوصول إلى حاقّ المعانى [التى جاء بها الشرع] وهضمها واستيعاب أسرارها.

وما ذكر من الخطأ صحيح، وهو يتّبه إلى ضروره الإستفاده والتمسك بالنص الذى يؤمّن له لا أقلّ منجزيه ومعدّريه، بل يؤمّن له فى كثير من الأحيان علماً صحيحاً لسلامه المقدمات.

الوجه الخامس:

إنّ الأدلّه المثبتة لحجّيه العقل تخصّ العقل البديهي والذى منه صورته القياس حتّى فى النظرى على إعتبار أنّ إنتاج الشكل الأوّل بديهي.

و أمّا فى النظريات فَمَنْهَى عن إعمال العقل فيها بالإعتماد على المواد العقلية وَحَدّها، بل لا بدّ من مراعاة وديمومه إستنتاج الوحي كى يحصل العلم فيها أو المعذريه لا أقلّ عند الخطأ.

فإنّ المواد العقلية النظرية وإن كانت فى كثير من الأحيان تستجلى فى الذهن بصوره قطع إلّا- أنها فى واقعها مواد لا تنتج إلّا الظن، كما أنّ تمحيص ماده الظنيه عن العقلية وإن كان بطريقه التحليل والتركيب كما أشير إليه فى علم المنطق.

ولكنّه لا يكفى بل لا بدّ من الإستعانه بالوحي كى تتكامل العمليه الفكرية.

الوجه السادس:

أشار العلامة الطباطبائى فى الميزان(1) إلى أنّ تمسك العامه بالكتاب وترك العتره فى واقعه ترك للكتاب أيضاً؛ لأنهما بحديث الثقلين لا- يفترقان. فالتفرقه بينهما وإن كانت صورته كذلك، إلّا أنها فى الواقع افتراق وابتعاد وإهمال الشخص لهما. كذلك العكس فإنّ التمسك بالعتره وإهمال الكتاب كما يظهر من بعض المحدّثين هو فى الحقيقه ترك للعتره أيضاً؛ فعدم افتراقهما يعنى أنّ محكم كلّ منهما يرفع متشابه كلّ منهما.

ص: ٢٣٢

١- (١). الميزان فى تفسير القرآن، ج ٣، آيه ١٥ - ١٩ من سوره المائده.

كذا في مقولات العقل إذا أخذت وحدها وترك الوحي والنقل فهو ترك للعقل أيضاً، كما أنّ نفي العقل والإكتفاء بالنقل يؤدي إلى تسطيح الكتاب والسنة وتفريغ لمحتواهما.

وبتعبير آخر: إنّ المخاطب بالنقل هو العقل، فإبعاد المخاطب واستبداله تضييع للخطاب، كذلك العقل إذا لم يسترشد بالنقل يتيه ويضيع؛ لأنّ العقل محدود وبحكم محدوديه مواده لا بدّ أن يستنجد باللا محدود، وإلاّ سجن نفسه ضمن دائره ضيقه.

ثمّ إنه (قدس سره) يتعرض لتاريخ إفتراق الكتاب عن السنة وبدايته، كذا تاريخ التفرقة بين العقل والنقل، ثمّ يلفت النظر إلى أنّ أى إجحاف يحصل لأحد هذه المنابع ينسحب على الجميع وإجحافٍ فيها جميعاً فالتوسط سبيل النجاه.

الوجه السابع:

الدليل الذي يستدلّ به الأعلام على الحاجة للنبوه وضرورتها، يدلّ على ديمومه الحاجه للوحي أيضاً. ومعه لا يمكن التفرد بالمباحث العقليه بدون الوحي فضلاً عن تحميل النتائج العقليه على الوحي وتفسيره بها، بل لا بدّ من الجمع بينهما، كما هو المتوّجى في مثل منهج الحكمة المتعاليه في المعارف، ومنهج الفقه الأصولي المتوسط في الفروع.

الوجه الثامن:

[وهو المختار] إنّ طوائف الروايات الناهيه عن العمل بالعقل ووجوب ردّ كلّ مسأله إليهم (عليهم السلام)، يقصد منها المسائل النظرية، فإنها هي التي يختلف فيها، وهي التي تحتاج إلى تشكيل قياس، وهي التي تقع مظنونته، وأما البديهيّات فلا يتصوّر فيها خلاف ولا ظن ولا قياس ولا إعمال رأى.

وقد أشير إلى ذلك في بعض الوجوه المتقدّمه، كما في الوجه الذي ذكره الشيخ الأعظم و الذي ذكر أنّ المفهوم من الروايات هو عدم العذر في الخوض العقلي في المقدمات النظرية.

ووجوب الردّ إلى الوحي لا- يعنى إلغاء دور العقل وفهمه، وإنما يعنى الغاء إستبداد العقل وانفراده، وإلاّ فهو الذي يرجع إلى الوحي

وَفَهْمُهُ للوحي هو المحكم لأنه هو المخاطب، فالغاؤه إلغاء للمعاني الشامخه للوحي وتسطيح له، كما ذكر العلامة (قدس سره) فهو حجّه ولكنّه مشتركاً مع الوحي لا منفرداً.

وحيثما نرجع إلى الروايات النافيه والمثبته نلاحظ أنّ الجمع المذكور جمع عرفي بينها، حيث ورد في لسان الروايات النافيه «الإختلاف، الظن، القياس، إعمال الرأى»، و هي جميعاً تنسجم مع النظريات دون البديهيّات.

بل يمكن الإستدلال العقلي البديهي على هذا الجمع بالطريقه التاليه: إنّ العقل لا يرى نفسه معذوراً ما لم تكتمل المصادر والمعلومات التي يتحرّك فيها فاحصاً والتي منها الوحي، حتّى الظنى لأنه لا أقلّ يثير الإحتمال إن لم يكن حجّه في العقائد علاوه على المواد العقليه المخزونه عنده، دون الإكتفاء والإقتصار عليها. (١)

وبتعبير آخر: إنّ رأس مال العلوم جميعاً البديهيّات العقليه كما يظهر ذلك من روايه الإمام الكاظم (عليه السلام) (٢) ولكن وحدها لا تكفى في حلّ المسائل النظرية، وإنما في الدرجه الثانيه تأتي البديهيّات الدينيه (٣) وهما معاً يستفاد منهما للمسائل النظرية الدينيه في كلّ منهما. (٤)

ص: ٢٣٤

١- (١). [س] ذكرتم أن العقل حجّه ولكنّه بالإشتراك مع الوحي لا منفرداً، ماذا يعنى بالإشتراك هل أنّ الصورة عقليه والماده نقلية أو شيء آخر؟ [ج] الصورة عقليه بحته وبديهيّه إذا كان الدليل قياساً وليس للشرع على ما يحضرنا صورته خاصّه للإستدلال. ولكن في المواد يوجد إشتراك بمعنى أنّ البديهيّات العقليه والنقلية معاً يستفاد منهما في النظريات.

٢- (٢). الكافي، ج ١، آخر روايه في كتاب العقل والجهل.

٣- (٣). [س] لم كانت البديهيّات العقليه هي رأس المال الأول بعد أن كان هناك أوليات وبديهيّات في الوحي، فلم أخذت هذه البديهيّات المرتبه الثانيه؟ [ج] البديهيّات الدينيه في نسبتها إلى الدين وكونها من الوحي، لا في نفسها بخلاف العقليه فإنّها بديهيّات في نفسها.

٤- (٤). [س] ذكرتم أنّ الفهم العقلي محكم في النقل، ماذا يقصد من الفهم العقلي هل الإستعانه بالبديهيّات بأن تكون قرائن متصله أو ماذا؟ [ج] يعنى من الفهم العقلي الإستعانه بمحكّماته التي هي البديهيّات أو النظريات الثابته به وبالوحي في فهم المتشابه من الدين، وكذا العكس أى الإستفاده من محكّمات النقل وهي القطعيه الدلاله والسند في فهم النظرى والمتشابه من الدين في المجال العقلي والنقلى. [س] ذكرتم أنّ الوحي يرجع إليه في التصديق كما في بعض الوجوه وكثير من البحوث الفلسفيه عقدتها بالتصور فهل يرجع في هذا المجال إلى الوحي أو هو مجال خالص للعقل فقط؟ [ج] نعم يستفاد من الوحي في إحداث أصل التصور، وبعض الروايات تتعرض للتعريف وتحديد المفهوم التصورى خاصّه. والروايات الوارده في مجال التصديق إن نوقش في فائدتها فلا أقلّ تنفع في التصورات.

١. ما ذكره الأخباريون من إلغاء الدليل العقلي غير مقبول.

٢. ما يظهر من بعض كلمات الأصوليين من إلغاء الدليل النقلى فى مجال العقيدة غير صحيح فى المسائل النظرية.

٣. إنَّ الحجَّية الذاتية للمقدِّمات المنتجة مشروطه بالفحص التام فلا بدَّ حينئذ من بذل الجهد فى المعارف النقلية على حدِّ الجهد الهائل المبذول فى المعارف على المستوى العقلي كى تتكامل ماله المعرفة الدينية وتكون النتائج النظرية مضمونه الحقائيه، مع معذريه النتائج.

ومما تقدّم يظهر الحق فى مسأله قطع القطّاع فلا مبرّر لإعاده البحث والتكرار فيه.

٦. حقيقه الحكم الشرعى و مراتبه

اشاره

ص: ٢٣٦

إختلف الأعلام فى ضبط مراحل الحكم الشرعى التكليفى وتحديدده وحقيقه الحكم فى كل مرحله إلى نظريات:

النظريه الأولى: نظريه الآخوند

قد صوّر صاحب الكفايه فى ذلك مراحل:

المرحله الأولى: الحكم الإنشائى أو الشأنى، ويقصد منه: الوجود الإنشائى للحكم الذى يتحقّق بالإنشاء، أى المنشأ والمجعول، الذى تمّ بالجعل والإنشاء.

المرحله الثانیه: الحكم الفعلى الناقص أو الفعلى من قبل المولى، وهو الذى توفّرت وتحقّقت قيود موضوعه الشرعيه، ومن ثمّ سمى فعلياً وإنما كان ناقصاً؛ لأنّ العبد إذا كان فى غفله تامه فلم يصله الحكم حتّى إحتمالاً لا يكون الحكم فعلياً من جهته لعدم قدرته وعجزه. ومن ثمّ لم تكن الفعليه الحاصله بتحقيق قيود الموضوع والإتصاف، فعليه تامه وإنما من جهه المولى فقط.

المرحله الثالثه: الحكم الفعلى التام أو الفعلى من جهه المكلف وهو الحكم الفعلى الناقص الواصل ولو بدرجه إحتماليه للمكلف بالمقدار الذى يؤمّن القدره شريطه أن لا يكون على خلافه حكم ظاهرى و إلاّ بقى الواقعى فعلياً ناقصاً إقتضائياً. ومن ثمّ اتضح أنّ الفعلى له جهتان، قد يوجد حكم فعلى من جهه دون جهه.

المرحله الرابعه: الحكم المنجز وهو الحكم الفعلى التام إذا علم به، فالتنجز أخذ فيه موضوعات المراتب السابقه مع إضافه وهى العلم. وتسبق هذه المراحل جميعاً مرحله ما قبل الحكم وهى مرحله المبادئ من العلم والإراداه والمصلحه والمفسده وغيرها.

ويضيف الآخوند: إنّ مرحلة المبادئ والتنجز عقليه ومرحلة الإنشاء والفعلية الناقصه شرعيه مع اختلاف تعبيراته في مرحله الفعلية من جهه العبد، حيث عبّر عنها شرعيه تاره وتكوينيه اخرى.

هذا و إنّ مصطلح الحكم الإقتضائي [الذي مرّت الإشاره إليه في بحث الإجتماع] يقصد الآخوند منه الحكم الفعلي الناقص الذي لم تتمّ فعليته من جهه العبد كما فهمه الشيخ العراقي في بعض عباراته. وهذا الفهم هو الصحيح، في قبال فهم الشيخ الإصفهاني الذي أرجع الإقتضائي إلى مرحله المبادئ أو الإنشائي ومن ثمّ ناقشهما. وعلى هذا فالتراحم الإمتثالي عند الآخوند من شؤون الفعلية التامه أو التنجز. والتراحم الملاكي يكون في مرحله الفعلية الناقصه. (1)

وهذه المراحل التي يمرّ بها الحكم الشرعي الواقعي، يمرّ بها الظاهري أيضاً ولكن مع إختلاف طفيف مع الواقعي، حيث إنّ أصل فعلية الظاهري مرهونه بالوصول، وليس الفعلية التامه فقط.

وقد فهم الشيخ الإصفهاني من كلامه هذا أنه يقصد من الوصول المأخوذ في فعلية الظاهري الوصول العلمي، ومن ثمّ تكون مرحله التنجز والفعلية في الظاهري مرحله واحده. ولكننا نختلف معه في هذا الفهم، ولا أقلّ إن لم يكن ظاهر عباره الآخوند ما ذكرناه فهو ظاهر كلام المشهور.

النظريه الثانيه: نظريه الميرزا النائيني

يحدّد فيها طبيعه مبادئ الحكم [وهي مرحله ما قبل الحكم]

ص: ٢٣٩

١- (١). [س] إذن تقدّم الأهم يعني إلغاء الفعلية الناقصه في المهم، فهو يعني أنّ الحكم الإقتضائي المهم إنشائي لا فعلي ناقص. [ج] جيد. وعبارته الآخوند لا تخلو من التذبذب، حيث يظهر من بعضها أنّ الإقتضائي هو الإنشائي، ومن أخرى: أنّ الإقتضائي هو الفعلي الناقص. والمهم إنه إذا حصر استكشاف الملايك بالفعلي الناقص لا بدّ أن يكون الإقتضائي عنده الفعلي الناقص. وأما مثلنا ومثل الشيخ العراقي الذي قبل اكتشاف الملايك من الإنشائي فيمكنه تصوير الإقتضائي إنشائياً وأنّ التراحم في الفعلية الناقصه ولا مكشله حينئذ فيه.

وإنها العلم، ثم الشوق، ثم الإرادة التشريعية. وإن حقيقتها إرادته تكوينيه متعلقه حقيقه بفعل المولى نفسه وهو الأمر، ومتعلقه إعتباراً بفعل الغير من دون إجماع. وقد أنكر الحكم الإنشائي مع قبوله الإنشاء والمنشأ إلا أنه قال: إن المنشأ هو الحكم الفعلي المقدر لا الحكم الإنشائي.

ثم المرحلة الثانية وهي: الفعلية الخارجيه. وتكون عند تحقق قيود الوجوب الشرعيه والعقلية كالقدره والوصول الإجمالي، لدخالها جميعاً فى الملاك.

ثم المرحلة الثالثه وهي: التنجيز. وقيدھا الزائد العلم لا غير، كما أنه (قدس سره) أنكر فكره الحكم الإقتضائى والتزاحم الملاكى وقبّل التزاحم الإمتالى لا غير. وأنه يكون فى مرحله الفعلية الخارجيه ومن ثم لا فعلية للحكم المهم فلا يستكشف منه الملاك.

النظريه الثالثه: نظريه الشيخ العراقى

وهى [حسب فهمنا] أنضح النظريات، وهى عين نظريه الآخوند مع فوارق وإيضاحات يمكن تلخيصها ضمن النقاط التاليه:

١. إن حقيقه الحكم عنده ليست هى المنشأ وإنما هى الإراده بقيد الإبراز بل فى بعض كلماته إن الإراده الأزليه حكم إلا أنه اقتضائى يكون فعلياً بالإبراز.

٢. تفسيره للحكم الإقتضائى عنده وعند الآخوند بأنه الحكم الفعلى الناقص.

٣. إن بين الفعلية التامه والتنجيز مرحلتين:

الأولى: الفاعليه الناقصه، وهى الباعثيه والزاجريه الملازمه للفعلية التامه والمترتبه عليها.

الثانيه: الفاعليه التامه وهى باعثيه الحكم وزاجريته الملازمه للتنجيز والمتقدمه عليها. وستأتى ثمره تأخر وتقدم الفاعليتين على الفعلية التامه والتنجيز.

٤. قبوله للتزاحم الملاكى والإمثالى بعد قبوله للحكم الإقتضائى وتحديده.

٥. إنَّ الملا-ك يستكشف من الحكم الإنشائى، وحيثُ لا مشكله فى إستكشافه مع سقوط الفعلية من أساسها، وهو الصحيح خلافاً للآخوند الذى يحصر إستكشافه بالفعلية الناقصة.

٦. مرحله الفاعليه الناقصة وما بعد مراحل عقليه للحكم الشرعى.

النظريه الرابعه: نظريه الشيخ الإصفهانى

ويظهر من بعض كلماته أنّ للحكم مرحلتين:

الأولى: الفعلى المقدر بالمعنى الذى ذكره الميرزا النائينى.

الثانيه: الفعلى الخارجى وهو المنجز.

وقد أنكر (قدس سره) فكره الحكم الإنشائى، بل برهن على استحالتها بأنَّ حقيقه الحكم إنشاء ما يمكن أن يكون داعياً بالفعل. والإنشائى بالمعنى الذى ذكره الآخوند لا تتوفر فيه هذه الخصوصيه، بل لا يمكن أن يصل إلى مرحله الفعلية حينئذ؛ لأنَّ المنشأ يأخذ أطواراً ومراتب بحسب داعى الإنشاء. فإذا كان المنشأ بداعى ما يمكن أن يكون داعياً بالإمكان [كما هو الحكم الإنشائى] لما وصل حينئذ إلى الفعلية لعدم إمكان تخلف المنشأ عن داعى الإنشاء، نظير ما لو انشئ بداعى الإستفهام فإنه لا ينقلب إلى دعاء. فلا بدّ من تقييده بالفعل كى تتعقل فعليته، ولكنّه فى هذه الحاله تستحيل إنشائيته.

ومن ثمّ انتهى (قدس سره) إلى إستحاله الواجب المعلق لعدم كون باعثيه الحكم فعلية وإنما بالإمكان.

وأما الفعلى المقدر فلا يواجه مشكله الإنشائى؛ لأنَّ المنشأ هو الداعويه الفعلية، ولكن رتب الحكم على موضوع لم يتحقق بعد فهو مقدر، فكان الحكم مقدرًا أيضاً. فهو فعلى من ناحيه الداعى، ولكنّه مقدر من ناحيه الموضوع الذى هو بمثابة العله الماديه له.

وأما دمجّه بين الفعلية التامه الخارجيه والتنجز فلائنه مع عدم

العلم لا تتصور، بعد أن كانت خاصية الحكم هي الداعويه وهي لا تتحقق بالإحتمال.

ولكن يظهر من كلمات اخرى له أنّ الحكم يمرّ بمراحل ثلاث:

١. الفعلى المقدر.

٢. الفعلى الناقص.

٣. الفعلى التام، وهو التنجيز.

وذلك بتصوير داعويه مع الإحتمال، إلاّ- أنها تتناسب كيفاً مع الإحتمال. ومن ثمّ هناك فعليه ولكنها خفيفه وناقصه وبحجم الإحتمال وتتكامل وتتمّ هذه الفعليه والداعويه مع العلم.

ص: ٢٤٢

اشاره

و الكلام فيها يقع ضمن أمور:

١ . تصور المبادئ فيه تعالى

اشاره

هناك شبهه تثار في مرحله مبادئ الحكم (١) وهي إننا كيف نتصور هذه المبادئ [التصديق فالشوق فالإرادة] فيه تعالى حيث يلزم أن تكون ذاته محلاً للتغيرات.

وجوابها: إن التشريع فعل الله سبحانه، ولكنه ليس صادراً منه تعالى بالمباشرة وذلك لأنه يكون في عالم المادة وعالم المادة فعل الله ولكن لا بالمباشرة. فالحكم والتشريع إرادة النبي (صلى الله عليه و آله) المتمتله من عوالم عليا. والشوق متصور فيه (صلى الله عليه و آله). ومن ثم لا غبار في ما ذكر من مبادئ للحكم الشرعي. (٢)

مناقشه الإصفهاني

ناقش الشيخ الإصفهاني [في مباحث الألفاظ] الإرادة التشريعيه بعدة مناقشات ولكن بالتأمل في ما ذكره الميرزا النائيني في حقيقه هذه الإرادة وأنها تكوينيه تندفع كل تلك المناقشات.

ص: ٢٤٣

١- (١). وليعلم أن بعض مبادئ الحكم بديهى لم يختلف فيه كالعلم، وآخر تحدثنا عنه سابقاً وهو المصلحه والمفسده في المتعلق، وثالث أشرنا إليه سابقاً ويأتى الحديث عنه في الفقرة اللاحقه وهي الإرادة التشريعيه، ورابع هو الإشكال في تصوير المبادئ فيه تعالى، وفي هذه الفقرة الإجابة عنه.

٢- (٢). [س] ما الفرق بين تشريع الرسول (صلى الله عليه و آله) (السنة) وبيانه للتشريع (الفريضه) بعد أن كان هو (صلى الله عليه و آله) يزاول عمليه التشريع دائماً؟ [ج] إذا كان التشريع قد صدر عن نفسه المقدسه (صلى الله عليه و آله) الجزئيه فهو تشريعه. وإذا كان صدوره من نفسه الكليه فهو فريضه، وتشريع الحق لأن الآيتيه فيها أكبر. والشوق متصور في عالم النفوس الكليه والجزئيه.

فقد ذكر الميرزا النائيني: أنّ الإرادة التشريعية إرادته تكوينية ومتعلّقة [المراد] هو فعل المولى وهو الإنشاء. وهذا لا ينفك عن الإرادة، حيث أنه كلّما كانت هناك إرادته كان الإنشاء. والإنشاء يولّد وجوداً اعتبارياً وهو المنشأ [الوجود المعتر]. والمنشأ متعلّق بفعل الغير الإختياري. وهو الذي ينفك عنه ولا مشكله في ذلك.

ص: ٢٤٤

اشاره

اختلفت تعبيرات الأعلام قديماً وحديثاً في إيضاح حقيقه الحكم التكليفي، وقد أشرنا في مباحث الألفاظ إلى عدم تدافع هذه التعبيرات، وأنّ كلّ واحد منها يركّز على زاويه أو مرتبه منه. فالأوفق التأليف بينها فالحكم يبدأ نشوؤه من الإراده التشريعيه التي تتعلق بالإنشاء الذي هو فعل المولى التكويني وهو يتقوم بلفظ ماده الأمر أو هيئته.

والمُنشأ الإعتباري هو النسبه الطليه التي تتقوم بالطالب والمطلوب. وهذه النسبه تتعلق بنسبه اعتباريه اخرى، ومنشأ ثان هو النسبه بين العبد المطلوب منه والمطلوب متعلّق الأمر. أو إن شئت فقل هو النسبه الصدوريه، صدور الفعل من فاعله المأمور.

وهذا المُنشأ والنسبه الثانيه لها كفيات. والحكم تحديداً هو كفيه هذه النسبه الثانيه؛ فإذا اعتبرها المولى ضروره، أى ضروره صدور الفعل من الفاعل المأمور كانت وجوباً وهكذا. وقد اعتبر البعض أنّ النسبه الطليه [الأولى] هي الحكم (١) ولكن الصحيح ما ذكرناه وهو الموافق والموازي للحكم وكيف وماده النسبه في القضايا التكوينيّه. (٢)

ص: ٢٤٥

١- (١). [س] الحكم التكويني كما تقدّم هو الفعل الذي تقوم به النفس في ظرف الإدراك الذهني، وهو عمليه الدمج بين الموضوع والمحمول، وهذا لا يوازيه الحكم الإعتباري كما هو واضح. [ج] الحكم المذكور مترتب على ماده الواقعيه فهو عمل تقوم به النفس على ضوء كفيه الواقعي ومن ثمّ فلا يلحظ هو الموازي للحكم الشرعي، وإنما ماده الواقعيه، ومن ثمّ كان المُنشأ الثاني [الحكم الشرعي] كفيه النسبه وليس النسبه.

٢- (٢). [س] النسبه الواقعيه [الماده] إمّا وجوب أو امتناع أو إمكان، ولا أولويه، فمن أين كانت النسبه الإعتباريه الإستجابيه والكراهتيه؟ [ج] الإمكان الماهوي بين الماهيه ووجودها [مفاد كان التامه] ثابت ولا يتغير، وأمّا في كان الناقصه فإنّه يتغير ويشتدّ. مثل الصوره المنويه فإنّها إذا نسبت إلى ماده كانت إستعداداً ومقوله من المقولات ولكنّها إذا نسبت إلى الصوره الإنسانيه كانت ممكنه بالإمكان الخاص، حينئذ كلّما تبدلت هذه الصوره واشتدّت وتطوّرت، تطوّر الإمكان الماهوي بتبع تطورها وبتبع إستعداد الإستعداد في الحيثيه الأولى فيصبح له أولويه.

كما أنّ تعريف الشيخ الإصفهاني لم يجانب الحق إلا أنه تعريف بالرسم والخاصه للحكم لا بالحدّ، فالداعويه والزاجريه من قبل العقل العملي تكون بعد إدراك العقل للمُنشأ الثاني كما أنّ هناك زاجريه وداعويه اعتباريه هي خاصه النسبه الأولى. في الوقت نفسه قد يلاحظ في تعبير البعض: إنّ الأحكام الخمسه عقليه، وإنّ الشارع لم ينشئ إلاّ الطلب. وهذا التعبير صحيح ولكن بمعنى أنّ الحكم منشأ ثان اعتباري يكتشفه العقل إثباتاً، لا أنّ الأحكام الخمسه عقليه بمعنى أنها ليست مجعوله.

ثمّ إنّ هذا المنشأ الثاني [الحكم] إذا وجد موضوعه فهو مرحله من وجوده، وإذا احتمله المكلف فهو مرحله اخرى من وجوده، ومع العلم به ينتقل إلى مرحله جديده من وجوده فإذا اتضح هذا يعرف:

أولاً: إنّ المنشأ الثاني قبل تحقّق موضوعه هو الحكم الإنشائي وهو الفعلي المقدّر ولا-إختلاف بينهما كما حاول أن يصوّره الميرزا النائيني والشيخ الإصفهاني، لأنّ الفعلي المقدّر يعني به فرض الفعلية عند تواجد الموضوع، فلا فعلية ناجزه؛ والإنشائي يعني به أنه لا فعلية ناجزه له وإنما فيه إمكان الفعلية، فهو إنشائي صرف لا وجود له إلاّ في أفق الإعتبار.

ثانياً: إنّ الحكم الإنشائي حكم حقيقه، ومرحله من مراحل وجود الحكم التكليفي، وليس مجرد إنشاء وألفاظ كما حاول أن يصوّره البعض بدليل الثمرات المترتبه عليه والتي:

منها: النسخ وعدمه فإنه يجرى في هذه المرحله.

ومنها: ثبوت الأحكام للجميع كوجوب الحج وإن لم يكن مستطیعاً فإنه يقصد من الحكم الإنشائي.

ومنها: إنكار الضرورى من الأحكام الموجب للكفر، فإنه يقصد من الحكم الإنشائي.

ومنها: إستكشاف الملاك كما بينه الشيخ العراقي [ولوح به الآخوند] فإنّ الحكم الإنشائي يكشف عن وجود الملاك في ظرف تحقّق قيود الحكم، وإلاّ- لما أنشئ الحكم ولما أقدم المولى على هذا الفعل، فلا حاجة لتصوير الفعلية في إثبات وجود الملاك. وحينئذ أمكن تصحيح العمل مع عدم فعلية الحكم التامه، ولكن على شرط الفعلية الناقصه وتحقّق قيود الموضوع. (1)

ثالثاً: إنكار مرحله الفعلية

ينتقل الحكم من مرحله الإنشاء إلى مرحله الفعلية، من مرحله الكليّه إلى مرحله الجزئية عند تحقّق قيود معينه. وقد ألفت إلى ذلك الشيخ العراقي وآخرون إلاّ أنّ الشيخ العراقي في بعض كلماته والشهيد الصدر أنكرا وجود مرحله الفعلية في الحكم، وإنّ الوجود الإعتباري الكليّ [المُنشأ] لا يكون مولدّاً لاعتبارات جزئية اخرى، وإنما كلّ ما يحصل عند توفّر القيود وانوجد الموضوع هو تولّد نسبه اعتباريه بين الشخص وبين ذلك الإعتبار الكليّ لا أنه يتولّد من الإعتبار الكليّ طفل صغير وهو الوجوب الجزئي المنحلّ من الوجوب الكليّ.

استدلال العراقي على إنكاره لمرحله الفعلية

وقد استدللّ الشيخ العراقي على ذلك: بأنّ الأمر والنهي يتعلّقان

ص: ٢٤٧

١- (١). [س] على هذا أصبح الكاشف عن الملاك الحكم الفعلي الناقص فهو ثمره له لا الإنشائي، بعد أن كانت صحّه العمل متقومه بوجوده الملاك، ووجدانه متقوم بتحقّق قيود الإِتصاف. [ج] صحيح. ولكن تنزلاً وجدلاً يمكن إفحام الطرف الآخر بكاشفيه الإنشائي وذلك: لأنّ مثل الميرزا النائيني أرجع جُلّ القيود للفعلية الناقصه مع تقسيمه لها بين ما كان قيد إِتصاف وما ليس كذلك. ففي حاله وجود الحكم الإنشائي مع قيود الإِتصاف، وفقدان القيود الأخرى لم يصحّ العمل لعدم الفعلية الناقصه فعدم الدليل على وجدان الملاك. حينئذ يمكن إثبات الملاك له من خلال الإنشائي والفعلي المقدّر الذي يقبله على شرط أن تكون قيود الإِتصاف متحقّقه وإن لم يكن هناك حكم فعلي حسب تصوّره.

بالصور الذهنيه لا- بالوجود الخارجى، ومن ثم يبقى المتعلق متعددًا وإن تصادقا خارجاً، وعلى هذا الأساس إنتهى إلى جواز إجتماع الأمر والنهى حتى لو كان التركيب فى الخارج اتحادياً. كذا فى موضوع الأمر والنهى هو الصورة الذهنيه ولا يتعدى إلى الأفراد الخارجيه، ومن ثم لا فعليه خارجيه منحلّه لتقومها بخارجيه الموضوع وموضوعيه الخارج. وقد عرفت أنّ موضوع الحكم ليس هو الخارج، فليس هناك حكم إلاّ الإنشائى، وغايه ما يحصل عند تحقّق الموضوع هو تولّد نسبه بين المأمور وبين الإعتبار الكلى.

ونظير هذا الفهم ما ذكره الآخوند فى علاج إشكاليه الشرط المتأخّر؛ حيث صوّر الشرط ذهنيّاً، ومن ثمّ فهو مقارن دائماً، والخارج ليس شرطاً.

ومعه سيقع فى إشكاليه تصوير الحكم الفعلى المنحلّ الذى يقبله. ومن ثمّ أشكل عليه البعض بأنّ ما ذكره علاج لمشكله الشرط المتأخّر على صعيد الحكم الإنشائى لا على صعيد الفعلى. (١)

ملاحظات على العراقى

ويلاحظ على إنكار الشيخ العراقى:

١. إنه اعترف بتولّد نسبه اعتباريه عند تحقّق الموضوع، وهو اقرار بفكره الإنحلال.

٢. إنّ الخطاب شامل وموجّه للمكلف قبل تولّد النسبه الخاصه؛ فإذا كان يقصد من النسبه المتولّده هي النسبه بين الكلى والمكلف فهي موجوده من قبل، وإن كان يقصد تحقّق وتولّد النسبه بين المكلف وبين الخطاب الفعلى الجزئى لا الكلى فهو دليل وجود

ص: ٢٤٨

١- (١). [س] المشكله فى الشرط المتأخّر فى الحكم الفعلى وقيود الوجوب ولا مشكله على صعيد الحكم الإنشائى كى يقال أنّه حل لمشكله الإنشائى دون الفعلى. [ج] نعم، لا مشكله فى الإنشائى فى نفسه، والعقد فى الفعلى، ولكن قد يتوهم فى الإنشائى أيضاً بسبب أنّ إمتناع الفعلى يسبب إمتناع الإنشائى، وحينها يكون حلّ الآخوند حلاً للإنشائى.

مرحلة فعلية للحكم غير مرحلة الإنشائية.

٣. إننا حينما نراجع عرف القانون نلاحظ أنّ هناك حكماً خاصاً جزئياً يتحقّق بعد انوجاد الموضوع غير الحكم الكلى، فعند ما يقال: هذا الثوب نجس يقصد منه النجاسة الجزئية المتولده لا النجاسة الكليه التقديرية.

٤. إنّ الحاكم بالإنحلال هو العقل ولكن المنحلّ أمر شرعى إعتبارى، وتولّد إعتبار من إعتبار معقول فى عرف القانون نظير عقد البيع الذى يكون سبباً فى تحقّق البيع الإعتبارى الشخصى، وهو يكون سبباً فى تحقّق البيع الإعتبارى العقلانى، وهو يكون سبباً فى تحقّق البيع الإعتبارى الشرعى. (١)

فالخلاصه: إنّ الحكم له فعلية وخارجيه وجزئيه ينتقل إليها من الإنشائية ولا يقف عندها، كما ذكر هو (قدس سره) فى كلماته الأخر.

ص: ٢٤٩

١- (١). [س] إنى لم أتعقل تولّد منشأ إعتبارى من منشأ إعتبارى، وسبببه وجود إعتبارى لآخر مثله بدون توسط الإنشاء فلا بدّ من فرض إنشاء جزئى منحلّ فى ما نحن فيه وإنشاء عقلانى وثالث شرعى فى مثال البيع، حيث إنّ الوجود الإعتبارى حسب ما تقدم متقوم بالإنشاء الذى هو فعل تكوينى؟ [ج] هناك تصوير أعمق فى بحث البيع يعالج هذا التساؤل وهو أنّ هناك إنشاءً كلياً عقلانياً أخذ فى موضوعه الإنشاء الشخصى، وآخر كلى شرعى أخذ فى موضوعه الإنشاء العقلانى. وحينئذ فتحقّق الإنشاء فالمنشأ الشخصى، يحقّق موضوع المنشأ العقلانى وهكذا. ومن ثمّ فالوجود الإعتبارى العقلانى علّق على الإنشاء العقلانى مشروطاً بالإنشاء الشخصى. [المقرّر]: بهذا التحليل يعمّم السؤال حتّى لمثال البيع لأنّ فعلية الإعتبار العقلانى والشرعى قيدت وحينئذ كيف حصل الإنحلال مع عدم الإنشاء الجزئى. ومن ثمّ لا بدّ من الدراسه فى نظريه «أنّ المنحل عقلى لا شرعى» وحينئذ لا بدّ من إعادته النظر فى مراحل الحكم أو فى تصنيف الفعلية فى الطور الشرعى؟

إنَّ الحكم الفعلي يختلف عن الإنشائي في المبدأ ومتعلِّقه [والذي هو الحكم] والموضوع. كما ذكر الشيخ العراقي ذلك، فمبدأ الحكم الإنشائي الإرادة التشريعية الكليَّة الجُمليَّة في حين أنَّ مبدأ الحكم الفعلي إرادته تشريعية جزئية منحلَّة من الإرادة الكليَّة ومتولِّده منها.

ومتعلِّق الإرادة الكليَّة الحكم الإنشائي [الوجود الإعتباري الكليَّ والمُنشأ الثاني] فإنه متعلِّق الإرادة الكليَّة بالواسطة في حين أنَّ متعلِّق الإرادة الجزئية وجود إعتباري جزئي [مُنشأ ثالث] منحلَّ من المنشأ الكليَّ الثاني؛^(١) نظير إرادته السفر إلى مشهد فإنها إرادته كليَّة متعلِّقه بطيَّ المسافه بنحو كليَّ تتولَّد منها إرادات جزئية تتعلِّق كلِّ واحد منها بقطعه من قطع المسافه.

علماً أنَّ المراد بالكليَّة و الجزئية في الإرادة هي الكليَّة والجزئية الوجودية لا المفهومية.

وموضوع الحكم الإنشائي فعلى موجود وهو مبادئ الحكم. ومن ثمَّ كانت الإرادة الكليَّة فالحكم الإنشائي ناجزين تامين. وموضوع الحكم الإنشائي هو شرائط الجعل باصطلاح الميرزا النائيني.

وأما موضوع الحكم الفعلي فهو قيود الإتصاف وشرائط المَجْعول

ص: ٢٥٠

١- (١). [س] ذكرتم أنَّ الإرادة التشريعية إرادته تكوينية، ومن ثمَّ فهي متعلِّقه بفعل المولى التكويني الإعتبار والإنشاء وبفعل الغير بالواسطة. وعلى أساس هذا عولجت إشكاليته تخلف المراد عن الإرادة. حينئذ أُسأل أنَّ الإرادة الجزئية بأى شيء تعلَّقت؛ إمَّا بفعل الغير وحينئذ عاد الاشكال جذعاً أو بالمُنشأ الثالث وهو غير معقول لأنَّ الإرادة تكوينية فلا يعقل أن يكون متعلِّقها إعتبارياً أو نقول بانحلال الإنشاء وهو لم يدَّعه أحد. كما أتى لا أتصوِّره لأنَّه فعل تكويني فلا معنى لانحلاله. [ج] الإرادة الجزئية إرتكازاً موجوده ولا بدَّ من التأمل في أنَّ متعلِّقها ما هو. [المقرَّر]: هذا إقرار للتساؤل فلا بدَّ من إعادته النظر في كلِّ هذا التحليل للإنحلال الفارق بين الفعلية والإنشائية، مع اقرارى إرتكازاً بوجود هذه المرحلة.

على حدّ تعبير الميرزا النائيني. وليست هذه القيود ناجزه وتامه، ومن ثمّ لم تكن الإراده الجزئيه فالحكم الفعلى تامين وناجزين، بل كانت الفعليه مقدّره.

وموضوع الإنشائي وشرائط الجعل لا تُوسّع ولا تُضَيِّق الحكم، بخلاف موضوع الفعليه فإنها توسع وتضيق الحكم، حيث يدور مدارها وجوداً وعدمًا.^(١)

٤. مراتب الفعليه

إشاره

ثمّ ليعلم أنّ لهذه الفعليه مرحلتين: [كما ألفت إلى ذلك الشيخ العراقي أيضاً .]

الأولى: الفعليه الناقصه و الثانيه: الفعليه التامه.

الفعليه الناقصه

إنّ الفعليه الناقصه تتحقّق بتحقّق الموضوع الشرعي للحكم خارجاً بل خصوص قيود الإتصاف [حسب تعبير الميرزا النائيني] التي تكون دخيله شرعاً في إتصاف الفعل بالملاك. ومن ثمّ اصطلح

ص: ٢٥١

١- (١). [س] ذكرتم أنّ الجعل هو الإنشاء، والمجعول هو الحكم الإنشائي عند إستعراض نظريه الآخوند، في حين يبدو من الميرزا النائيني أنّ الجعل هو الحكم الإنشائي والمجعول هو الحكم الفعلى. فهل هو إصطلاح جديد آخر أو عين ما تقدّم وكيف؟ [ج] الحكم الإنشائي هو المجعول، ولكن الفعلى أيضا مجعول منحلّ عن المجعول الكلّي، ومن ثمّ صح أن تسمّى قيوده بقیود المجعول. وأمّا الجعل فهو الإنشاء والإعتبار التكويني كما ذكرنا، وإنّما أسمى الميرزا النائيني قيود المنشأ الكلّي قيود الجعل باعتبار أنّها قيود للإراداه ومن ثمّ أسماها قيود الجعل وإلا فهو يقصد أنّها قيود الإراده والمنشأ الإعتباري.

الآخوند على هذه الفعلية بالفعل من قبل المولى.

والقيود الشرعية التي لا تكون دخيله في الإتصاف، لها مدخليه في ايجاد مراحل اخرى كما سيتبلور لاحقاً إن شاء الله.

والقيود العقلية طراً لا تكون قيود إتصاف، بل لا معنى لذلك، ومن ثم لا تتوقف فعلية الحكم الناقصه عليها إلا أن الميرزا النائيني أرجع جل القيود العقلية إلى الفعلية الناقصه، وأنها دخيله في أصل فعلية الحكم، معللاً ذلك بأن الخطاب الفعلي لا يمكن أن يوجّه للعاجز، وهو يعنى دخاله القدره العقلية في الفعلية على حدّ القيود الشرعية.

ولكنه مع ذلك فرق بينها وبين القيود الشرعية، حيث إن الثانيه دخيله في الملاك-ك دون الأولى فإنها دخيله في الفعلية دون الملاك.

ومن ثم ذكر (قدس سره): إنه بفقد القيد العقلي تنعدم الفعلية الناقصه، ولكن يمكن إحراز الملاك من خلال إطلاق الماده أو طريق ثالث بخلافه في القيد الشرعي فإنّ إنعدامه يكشف عن عدم الملاك.

كذا السيد الخوئي فإنه ذكر أنّ الفعلية تنعدم بانتفاء القيد العقلي ولكنه لم يجزم بانتفاء الملاك سوى أنه لا طريق إليه بخلافه في الشرعي.

ولكن يلاحظ عليه :

١. إنّ ما ذكره (قدس سره) من عدم إمكان توجيه الخطاب الفعلي للعاجز متين في نفسه.

ولكن الخطاب المزبور ليس متن الحكم، وإنما طور ومرحله أخرى فيه وهي الفاعليه. وأما متنه فهو إعتبار الضروره أو غير ذلك، ومن ثم لم يقل أحد: إنّ الحكم أمر وخطاب وطلب، وإنما وجوب وحرمة، والوجوب هو إعتبار الضروره، والفعلية متن الحكم المنحلّ، فلا مشكله في ثبوته للعاجز.

وبعبارة اخرى: إنّ هناك خلطاً بين الكنه والخاصّه في كلامه (قدس سره).

٢. إنّنا نتساءل عن معنى تقييد الحكم بقيد عقلي هل يعنى صلاحية العقل للتصرف فيما أسسه الشارع أو التصرف في موضوع الحكم

ص: ٢٥٢

العقلى العملى المترتب والمعلول للحكم الشرعى؛ فإن كان الأوّل: فهو غير معقول ولم يتفوّه به أحد، كيف وإنّ الإعتبار إنما هو بسبب جهل العقل وعجزه كما تقدّم.

وإن كان الثانى: فهو معقول إلا أنه لا علاقه له بالفعل؛ إذ مرجع القيود حينئذ إلى الأطوار العقلية للحكم الشرعى لا لمتنه وفعليته. وبهذا يتّضح أنّ الفعلية لم ولن تقيّد ب قيد عقلى وتثبت حتّى مع العجز.

ص: ٢٥٣

والحديث حولها يكون ضمن نقاط:

النقطه الأولى: موقع الفعليه التامه

إنّ الفعليه التامه مرحله لاحقه للفعليه الناقصه وتلازمها الفاعليه والمحرّكيه والداعويه والباعثيه الناقصه.

والفعليه التامه منوطه بالإحتمال ولو مع وجود معذّر كالأماره على الخلاف إلا أنّ الواقع المحتمل حكم فعلى تامّ، خلافاً للآخوند حيث ذكر إنّ الظاهري يلتقى مع الفعلى الناقص دون التامّ. وتفصيله إلى بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

والفاعليه الناقصه:

١. يعنى بها الفاعليه النديه بالندب العقلى، وهى عين حسن الإحتياط والإنقياد أو حسن إدراك الواقع فى قبال الإلزام العقلى الذى هو الفاعليه التامه.

٢. هى أثر عقلى [من أحكام العقل العملى] للحكم الشرعى، كذا الفاعليه التامه، فهما معلولان للحكم الشرعى وأما الفعليه التامه فقد تعدّ من متن الحكم الشرعى.

٣. القدره العقليه قيد فى الفاعليه، ومن ثمّ أنيطت بالإحتمال لأنه أحد العوامل الرافعه للعجز والمؤمّنه للقدره، وقد أخذها البعض فى الفعليه التامه. (١)

النقطه الثانيه: الفارق الدقيق بين الفعليه الناقصه والتامه

ص: ٢٥٤

١- (١). [س] ذكرتم أنّ الإحتمال قيد الفعليه التامه والقدره العقليه قيد الفاعليه والداعويه الناقصه. وهو بدواً تهافت، لأنكم ذكرتم أنّ الإحتمال المأخوذ فى الفعليه لتأمين القدره ورفع العجز، ممّا يعنى أخذ القدره فى الفعليه التامه، فما الجواب؟ [ج] على مبنا القدره قيد فى الفعليه التامه و الفاعليه الناقصه معاً. وعلى مبنى الآخوند، فالجواب يعتمد على التفرقه بين الناقصه والتامه بشكل أرقى وعلى تحرير كلامه فى الجمع بين الظاهري والواقعي.

[علاوه على الإختلاف فى القيود والموضوع، حيث اخذ فى الفعلية الناقصه قيود الإتصاف الشرعيه وفى التامه قيود اخرى] هو ما ألفت إليه الشيخ العراقي والشيخ الإصفهاني و هو أنهما يختلفان فى المبدأ حيث إنّ الإراده الجزئيه فى الفعلية الناقصه ناقصه، وفى الفعلية التامه تامه وبالغه النصاب. ومن ثمّ وبسبب تماميتها إستلزمت التحريك ولو ناقصاً، بخلافه فى الفعلية الناقصه حيث لا تحريك ولا فاعليه.

ويقصد من الإراده الجزئيه الناقصه الإراده الإقتضائيه أو الشوق المنبثق من الإراده الكلّيه، فالحكم الفعلى مراد باراده إقتضائيه تكتمل وتكون ناجزه وموجوداً فعلياً عند تحقّق قيود الفعلية التامه، ومن ثمّ تكون محرّكه وباعثه. (1)

النقطه الثالثه: تنوع القيود الشرعيه

ألفت الآخوند وآخرون إلى أنّ القيود الشرعيه ليست جميعاً قيود إتصاف وموضوع الفعلية الناقصه بل منها ما يكون قيداً شرعياً للفعلية التامه كالبلوغ عند الشهيد وكالإضطرار الشرعى عند الأكثر و منها ما يكون قيداً شرعياً فى التنجيز وباللزام فى الفاعليه التامه

ص: ٢٥٥

١- (١). [س] إذن فى الفعلية الناقصه لا- توجد إراده جزئيه التى تستتبع مراداً، وإنّما شوق ومعه كيف نثبت أنّ الحكم الفعلى الناقص له وجود مع عدم الإراده؟ [ج] فى الواقع أن هناك فعليه، وأنّ هناك طوراً للفعلية من النقصان والتمام. وأصل الفعلية ووجودها بنحو مفاد كان التامه ليس مرهوناً بالإراده وإنّما مرهون بالموضوع ودائراً مداره فيحصل الإنحلال بوجوده. وأما طور الفعلية فهو المرهون بالإراده المنحلّه الجزئيه. [س] ولكن النقصان ليس طوراً لعدم أخذ قيد زائد له علاوه على قيود أصل الفعلية، وحينئذ لا يوجد إلاّ فعليه بنحو مفاد كان التامه، وهذه مرهون وجودها بوجود الموضوع مع الشوق والإراده الناقصه، ثمّ تتكامل هذه الفعلية وتتم بنحو مفاد كان الناقصه، وهى مرهون وجودها بوجود الإراده المنحلّه. [ج] نعم. فإنّ متن الإعتبار الجزئى منحلّ من الإعتبار الكلّى عند تحقّق موضوعه ولا علاقه له بالإراده. وطور هذا الإعتبار الجزئى منوط بالإراده الجزئيه عند تحقّق قيده. فالفعلية حينئذ يتطور إلى تامّ.

كالخرج عند الأكثر، والميرزا النائني والسيد الخوئي صنفاه قيماً في الفعلية، بل الميرزا النائني وكثير من تلامذته ومن تأخر عنه في كثير من كلماتهم والتزاماتهم في الفقه، أخذ القيود الشرعية كلها على نسق واحد، إلا إذا دلّ دليل خاص، وأما بدونه فهي جميعاً على شاكلة واحدة ولمرتبه واحده هي الفعلية، وأنها جميعاً قيود إتصاف.

النقطة الرابعه

بعد أن عرفت أن القيود الشرعيه ليست جميعاً على نسق واحد، نضيف: أننا بحسب إستقراءنا للأدله التي أخذت قيوداً عامه في كل الأحكام التكليفية، لم نجد دليلاً على أخذ قيد عام في الفعلية الناقصه، وإنما كل القيود العامه أخذت قيوداً في مراحل ما بعد الفعلية الناقصه، فليس هناك قيد شرعي عام أخذ قيد اتصاف وفي موضوع الفعلية من قبل المولى.

النقطة الخامسه

إن القدره الشرعيه قد تؤخذ قيد إتصاف في بعض الأحكام كالإستطاعه بالنسبه لوجوب الحج الفعلي، ولكن لا بد من التنبه والفحص عن حدود ودرجه هذه القدره المأخوذه، فنلاحظ أن السيد الخوئي قد حدّد [وهو الصحيح] القدره المأخوذه قيماً في وجوب الحج بالقدره الماليه، وتخليه السرب، والصحة البدنيه، وهذا كما هو واضح أخص من القدره التكوينية بشكل مطلق، وحينئذ لو حصل عجز في أحد الثلاثه إرتفع الوجوب ولم تكن هناك فعلية. وأمّا لو حصل عجز من جهه رابعه فلا يرتفع الوجوب وإنما يحصل تراحم بين وجوب الحج وبين ذلك المعجز كندر زياره الحسين (عليه السلام) يوم عرفه، فيجب الجمود على حرفيه المأخوذ في الدليل إذا كان القيد الشرعي [القدره أو غيرها] ذا حيثيات متعدده.

النقطة السادسه: قيد القدره

إنَّ القدره [التي تؤخذ شرعاً قيدياً في حكم أو أيّ قيد آخر، سواء أخذت بدليل عام أم خاص أم بدليل نفس الحكم] لا بدّ من التنبه إلى المرحله التي أخذت قيدياً فيها، حيث تختلف الآثار والثمرات.

مثال ذلك: القدره على استعمال الماء في الوضوء، حيث اعتبرها الميرزا النائيني ومن تبعه قيدياً في الملاك. ومن ثمّ انتهوا إلى بطلان وضوء المريض، في قبال صاحب الجواهر ومن تبعه، لم يأخذوها قيدياً في الملاك وإنما في الفعلية التامه أو التنجيز، وحيث لو كلف المريض نفسه، وتوضاً أو اغتسل فعمله صحيح، مستندين في ذلك إلى أخذ البديل وهو التيمم الدالّ على أنّ أخذه إمتناني وأنّ المبدل منه مازال على ملاكه.

ص: ٢٥٧

اشاره

عند العلم بالحكم الفعلى التام ينتقل الحكم إلى مرحله التنجيز وقد تحدّثنا بشكل مستوعب عن حقيقه التنجيز، وأنه طور عقلى، وأنه يلزمه متقدماً عليه فاعليه الحكم التامه ومحزّ كيته، بمعنى دعوه العقل الإلزاميه لطاعه الحكم الشرعى.

كما ألفتنا إلى إمكانيه تصرف الشارع فى هاتين المرحلتين المتلازمتين [الفاعليه التامه ووجوب الطاعه] بل فى كلّ طور عقلى، ولكن لا- فى نفس الحكم وإنما فى موضوعه إمّا بالتوسعه او التضيق، كما فى الأمارات الكاشفه على بعض المسالك فإنها موسعه لموضوع التنجيز العقلى حيث إنّ موضوعه العلم.

وكما فى عدم منجزيه العلم الإجمالى [على مسلك المحقق القمى] بسبب أدله الأصول والأمارات فإنها ضيّقت موضوع التنجيز.

علماً أنّ الموضوعات التكوينيّه البحتة أيضاً كالحكم العقلى لا يعقل التصرف الإعتبارى فيها، وإنما يكون التصرف فى الموضوع معقولاً إذا كان فيه أجزاء اعتباريه، فيقع التصرف فى تلك الأجزاء.

والأحكام العقليه العمليه التى تشكّل أطواراً لحكم الشرع، هى أحكام عقليه غير مستقلّه ومعلوله للحكم الشرعى، ومن ثمّ كان جزء من موضوعها إعتبارياً فأمكن التصرف فيها.

نتائج ما تقدّم

من كلّ ما تقدّم تبلور:

١. إنّ هناك مبادئ متسلسله للحكم الشرعى؛ وهى: المصلحه والمفسده، والعلم بها، والشوق، والإراد.

٢. وإنّ هناك مراحل لنفس الحكم الشرعى؛ وهى: الإنشائيه، والفعليه من قبل المولى، والفعليه التامه.

٣. وإنَّ هناك مراحل للحكم العقلي العملي المعلول للحكم الشرعي؛ وهي: الفاعليه الناقصه، والفاعليه التامه، والتنجز. (١).

٤. إنَّ القيود الشرعيه لا تنحصر في الفعليه الناقصه، بل تتصور في الفعليه التامه، والمراحل العقليه الثلاث أيضاً.

٥. إنَّ القيود العقليه لا تتعلل للفعليه الناقصه، وإنما تتعلل في المراحل البعديه لها من شرعيه وعقليه.

٦. صغروياً قيود التكليف العامه ليس فيها قيد للفعليه الناقصه.

٧. البرهان الذي إستخدمناه في ضبط المراحل الشرعيه والعقليه هو تنوع القيود وإختلاف الثمرات الكاشف عنها، فهو برهان إنّي كما هو واضح وسيأتي برهان آخر ومن نوع آخر.

ص: ٢٥٩

١- (١). [س] مقوله إنَّ الأحكام الشرعيه أطفاف في العقل العملي، لا يقصد منه العقل العملي المعلول للحكم الشرعي طبعاً. [ج] نعم لا يقصد ذلك، وإنَّما يقصد المستقل الذي يلزمه حكم شرعي الواقع في سلسله علل الحكم الشرعي، وما ذكر من العقل العملي المعلول يبقى معلولاً للحكم الشرعي والعقل العملي المستقل.

بعد أن يصل العقل العملى بالحكم الشرعى إلى مرحله التنجيز واستحقاق العقوبه على مخالفته، والمثوبه على موافقته، تصل النوبه إلى الإمتثال. وفى هذه المرحله [مرحله إمتثال الحكم الشرعى التكليفى] توجد مرتبتان عقليتان مع إمكان تصرف الشارع فى موضوعهما أيضاً كما سيتضح.

مراتب مرحله الإمتثال

المرتبه الأولى: وجوب الطاعه عقلاً، بمعنى أنّ العقل يحكم بضروره أن يكون الإمتثال مطابقاً للمأمور به. (١)

ص: ٢٦٠

١- (١). [س] ١. لِمَ لم تكن فى عرض التنجيز ثبوتاً بعد أن كان كلّ منها قد قيد موضوعاً بالعلم؟ ٢. ذكرتم فى بحث القطع أنّ وجوب الطاعه أمر واقعى غير مقيّد بالعلم فى حين أنّكم هنا أخذتم فيه العلم فلماذا؟ ٣. ذكرتم فى بحث حجّيه القطع أنّ التنجيز صفه للقطع لا- للمقطوع به فكيف كان مرتبه من مراتب الحكم؟ ٤. لِمَ لا- نفسير وجوب الطاعه اللاحق للتنجيز بكيفيه الإمتثال، ونفسير السابق أنّه أصل الإمتثال. [مفاد كان الناقصه والتامه]؟ ج ١. يبقى وجوب الطاعه متقدماً؛ لأنّ التنجيز أخذ فى موضوعه العلم مع حكم العقل بوجوب الطاعه، وليس العلم وحده. ج ٢. صحيح ما ذكرناه هناك، إلا أنّ الفاعليه هى خصوص وجوب الطاعه مع قيد العلم، فهو الذى يكون باعثاً ومحركاً، وبدون العلم لا باعثيه وإن كان هناك وجوب طاعه واقعى. ج ٣. نعم، ولكنّه حينئذ يتعلّق بالحكم الشرعى بواسطه العلم. ج ٤. هذا التفسير جيد، حيث إنّنا نقبل إختلاف الحثيه فى الحكم العقلى. ولكن مع ذلك كلاً- التفسيرين سابقان على التنجيز. فالحق ما ذكرناه من التقدّم الثبوتى والتأخر الإثباتى. ولكن الأقرب أنّ المتقدّم هو وجوب الطاعه الواقعى، والمتأخر هو وجوب الطاعه بمعنى وجوب الجرى والمتابعه والإستناد. [س] إذن ما الفرق بينه وبين التنجيز بعد أن صار كلّ منهما مقيداً بالعلم ووجوب الطاعه؟ [ج] الفرق فى المرتبه التكوينيّه، حيث إن المخالفه متأخره فى النفس عن داعويه الحكم وبعثيته.

وقد يتصرف الشارع في موضوع هذا الحكم العقلي بالطرق التاليه:

١. أن يجعل ما ليس بإمتثال إمتثالاً، كما في «لا تعاد»، والأدله العلاقيه الأخرى للخلل. وقد فسّر الميرزا النائيني في بعض كلماته أنّ «لا تعاد» تصرف بالجعل والإنشاء، فعند الجهل بالقراءه لا تجب القراءه، ولكن الصحيح ما ذكرناه.

٢. أن يجعل الإمتثال الناقص إمتثالاً، كما في أجزاء المأمور به الإضطرارى عن الواقعى.

٣. بجعل البدل فى الإمتثال، كالتيّم والصلاه جالساً. ثم إنّ الذى يقبل إمكان التصرف فى مرحله الإمتثال لابدّ من التزامه بإمكان التصرف فى مرحله التنجيز، لأنه من أجل الإمتثال. وحينئذ فما هو ظاهر كلمات الكثير من التفكيك بين التنجيز والإمتثال غير صحيح، خاصه بعد الإلتفات إلى أنّ البعض أخذ الحرج والإضطرار قيد تنجيز، من دون أن يناقش بأنه غير ممكن، فهو نقض عليهم.

المرتبه الثانيه: وجوب إحراز الإمتثال وجدانياً عقلاً؛ وهى مرحله مهمه بالغه التأثير على العلم الإجمالى وتنبهاته. والشارع قد يتصرف فى موضوعها دون موضوع التنجيز، كما فى بعض حالات العلم الإجمالى.

وتظهر الثمره فى وجوب الإمتثال ولو بنحو الموافقه الإحتماليه لو كان التصرف فى موضوع وجوب الإحراز، وجواز المخالفه القطعيه لو كان التصرف فى موضوع التنجيز.

وقاعده الفراغ والتجاوز - فى كثير من موارد هما - تصرف فى موضوع وجوب الإحراز، وفى بعض الحالات تصرف فى موضوع وجوب الإحراز من خلال التصرف فى موضوع وجوب الطاعه.

مراتب مبادئ الحكم

ما استعرضناه من سلسله مبادئ الحكم ومراحلها، ومراحل أطواره العقلية وامثاله، كلّها مراتب ثبوتيه فى قبال مراتب الدلاله على الحكم فى الأدله التعبديه فى الإستعماليه والتفهيميه والجدّيه [والتى تحدثنا مفصلاً عنها فى بحث العام والخاص].

ومن ثمّ فالحرى عدم الخلط بين مراتب القسمين [كما سنلاحظه بعدّ من الخلط بين الحكومه فى مراتب الواقع والدلاله، وقد نبه الشيخ العراقى على ذلك] من هنا ينبثق سؤال، إجابته فى بحث الحجج و هو أنّ مفاد الحجج هل مرتبط بالدلاله أو بالواقع؟

مراتب الحكم الوضعى

نلفت النظر [والتفاصيل لاحقاً فى تنبيهات الإستصحاب] إلى أنّ هذه المراتب التى ذكرناها للحكم التكليفى موجوده فى الحكم الوضعى فى الجملة.

فالإنشائيه موجوده فيه، كذا أصل الفعلية، وإن لم تكن فيه ناقصه وتامه وإنما هى مرحله واحده. كذا التنجيز ومراحل الإمتثال ولكن بلحاظ الأحكام التكليفية المترتبه عليه.

مراتب الحكم الظاهرى

فى الحكم الظاهرى هذه المراتب على تفصيل يأتى لاحقاً وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ هناك نظريه ذكرت أنه على مرحلتين:

١. الإنشائيه.

٢. الفعلية وهى التنجيز.

بل أفرط بعض القدماء وقال بوحده الإنشاء والفعلية والتنجيز فيه.

وتحقيق ذلك كله متروك إلى موقعه إن شاء الله.

تطابق مراتب التشريع مع التكوين

إن المراتب الشرعية للحكم ومبادئها [مع الإلتفات أنه فعل للإنسان في عالم المادة] مطابقيه لمراتب التكوين المادى وموازيه لها؛ فإنّ الأفعال الماديه التكوينية سواء المسنده للعلل العاليه أم النازله كإرادته الإنسان، لها نفس المبادئ من العلم فالشوق فالإرادته فالإنشاء والجعل التكويني، وبما أنّ الفعل مادى فهو يحتاج إلى مواد لا بدّ من توفرها أولاً حتّى يتمّ جعله وإنشاؤه الفعلى.

وبهذا العرض يعرف ما ذكره البعض من موازاه الحكم الإعتبارى الإنشائى للإستعداد والإمكان الإستعدادى فى المادة، كما يعرف أنّ الجعل والإنشاء التكوينى يوازى الحكم الفعلى الخارجى الجزئى (١). وهذا دليل لَمى على المراحل التى يمرّ بها الحكم الإعتبارى فى وجوده، بحكم ما تقدّم من قاعده موازاه الإعتبار للتكوين. (٢).

ص: ٢٤٣

١- (١). [س] موازاه الحكم الإعتبارى مع التكوين هل يمكن تصويرها مع أحكام العقل ومدركاته. باعتبار أن هناك جامعاً مشتركاً وهو الكشف عن التكوين، وحينئذ هل فى حكم العقل انشائى وفعلى ناقص وتامّ وما هى قيود كلّ منها؟ [ج] نعم يمكن، وهناك مدرّك عقلى كلّى عبارته عن قضيه حقيقه الظلم قبيح ثمّ يكون قضيه خارجيه (هذا قبيح) يوازى الفعلى الناقصه ثمّ مع القدره يكون موازياً للفعلى التامه.

٢- (٢). [س] الإيجاد والوجود فى التكوين واحد ذاتاً مختلف إعتباراً، فى حين أنا نلاحظ أن الإنشاء والمنشأ إثنان علّه ومعلول، ومتغييران سنخاً حيث إنّ الأوّل تكوينى والثانى إعتبارى. فكيف يتم ذلك مع موازاه الإعتبار للتكوين؟ [ج] هذه هى إشكاليه السيد الخوئى، التى أنهته إلى القول بأنّ الجعل عين المفعول، ومن ثمّ أنكر جريان الإستصحاب فى الشبهات الحكيمه الكليه. والجواب عنها مفصلاً يأتى فى تنبيهات الإستصحاب.

٧. التجري

اشاره

ص: ٢٦٥

و الكلام فيه يقع ضمن أمور:

١ . موقع البحث في التجري

البحث في التجري قد يعدّ من تنبيهات القطع باعتبار أنه بحث عن حكم القطع في صورته عدم الإصابه [أى في صورته الجهل المركب] وقد يعدّ لصيقاً بالقطع لتصوير البعض التجري في الظن وكذا في الإحتمال عند فقد الظن المعتبر، وعلى هذا فهو أعمّ مورداً من القطع إلاّ أنّ البحث فيه شبيه بالبحث عن القطع لاحتوائه على أحكام عقلية موجوده في حوزة الإنسان كالقطع من غير أن يحتاج إلى مواد خارج عن مدركات الإنسان.

ص: ٢٤٧

يبحث في التجري في زوايا ثلاث:

الزوايه الأولى: في حكم التجري [كفعل جانحي] عقلاً ونقلاً.

الزوايه الثانيه: في حكم الفعل المتجري به عقلاً ونقلاً.

الزوايه الثالثه: في حكم منشأ التجري [وباطن الإنسان] عقلاً ونقلاً.

علماً أنّ البحث النقلى لا يبد أن يتأخر عن البحث العقلي؛ لأنّ البعض إنتهى إلى إستحاله حرمة التجري عقلاً وعدم إمكانها، ممّا يوجب إستحاله حرمة النقليه الإثباتيه؛ كما أنّ البعض كالسيد الخوئي قال بإمكانه عقلاً وأنه قبيح ولكنه ليس بحرام شرعاً.

أبعاد البحث الكلاميه والفقيهه والأصوليه

وللبحث أبعاد، وهناك مجموعه تقريبات للبعد الأصولي في هذا البحث:

التقريب الأول: إنه مع الإلتزام بوجود حكم شرعي مترتب على التجري سيكون سبباً في استنباط أحكام شرعيه فرعيه هي عين الأحكام في صورته المصادفه.

التقريب الثاني: البحث يقع في أنّ الأدلّه الأوليه للأحكام هل تخص صورته المصادفه أو تعمّ صورته الجهل المركب لنكته عقليه أو لا. ومعه فهو بحث اصولي لأنه بحث في عموم الأدلّه في كلّ الأبواب الفقيهيه وخصوصها، وهذا تقريب لا بأس به.

التقريب الثالث: ترتب الثمره، وهي الفسق على الحرمة.

ويلاحظ عليه: إنه تقريب فقهي لا اصولي كما هو واضح.

التقريب الرابع: إنّ البحث في منجزيه القطع مطلقاً وإن كان جهلاً مركباً، وأنه يجب موافقته مطلقاً أو لا. فهو تتمه لبحث الحجيه الذاتيه

٣. صور التجرى وأقسامه

١. مجرّد خطور المعصيه فى مورد عدم المصادفه.

٢. التجرى بالشوق البالغ حد العزم.

٣. الإقدام على الفعل بفعل مقدّماته.

٤. إرتكاب ذى المقدّمه، وهو الفعل المتجرى به.

وهذه الصور تاره تفرض مع القطع غير المصيب، وأخرى مع الظن المعتبر والإحتمال المنجّز غير المصيب، وثالثه مع الإحتمال غير المنجّز ووجود المعدّر الظاهرى لكنه يتجرى برجاء كونه معصيه واقعاً كما أنّ التجرى فى صورته يمكن تصويره بسبب اللامبالاه، وأخرى بسبب العناد. كذا يمكن تصويره حدوثاً، وأخرى بقاءً.

٤ . محور النزاع فى التجرى

محور النزاع المتفق عليه فى المسأله هو فى التجرى بلحاظ الموضوع وهو الغالب فى مواردہ. ولكن يمكن فرض التجرى بلحاظ الحكم وذلك بأن يجزم بحكم [تعبدًا أو تكوينًا] ويخالفه ويظهر أنه لا وجود له.

وهذا النمط من التجرى له شقوق:

الأول: فى صورہ البراءة من الحكم الكلى، والواقع كذلك، ولكنّه لاحتمال الحكم الواقعى التحريمى يقدم على الفعل.

الثانى: الحكم الظاهرى على وجوب شىء والواقع أنه مباح ولكنّه يخالفه وهو جاهل بالإباحة.

والتجرى هذا تاره يكون بلحاظ الإمتثال، و اخرى بلحاظ الإفتاء، إلا أنّ البعض أنكر جريان النزاع فى التجرى فى الحكم لوضوح حرمة لكونه تشريعاً محرماً فى ما إذا كان التجرى فى الإمتثال، أو أنه إفتاء بغير علم. فهو بلحاظ الكنه وان كان تجريباً ولكنّه مصداق لعنوان محرم فيخرج عن فلك النزاع.

والحق إنّنا لا بدّ أن نبحت فى حرمة التجرى، فإذا انتهينا إليها أمكن أن يكون دليل حرمة التجرى دليلاً إضافياً على حرمة الإفتاء، أو أنّ هناك حرمة واحده ذات أدلّه متعدده؛ دليل حرمة الإفتاء ودليل حرمة التجرى، أو أنّ هناك حرمتين مشتدتين، ومن ثمّ فدخل هذا النمط فى محور النزاع لا غبار عليه.

كما أنّ البعض أنكر فكره التجرى فى صورہ وجود حكم ظاهرى منجز [الشق الثانى] ومخالفته، وذلك لأنّ الفعل المأتى به وإن لم يكن مخالفاً للواقع، إلا أنه معصيه حقيقيه لمخالفته للحكم الظاهرى. وقد قرّب هذا الرأى بعدّه تقرّيات.

ولكن ضعفه ظاهر وذلك لأننا مخطئه لا مصوبه. وحينئذ فالحكم

الظاهري طريق إلى الواقع، فإن كان الواقع موجوداً كان التنجيز وإلا فلا حكم حقيقه وحينئذ يتصور التجري.

ص: ٢٧١

إختلفت النتائج التي انتهى إليها الأعلام في هذا البحث، ومن ثمّ نحن نستعرضها تبعاً مع المختار [بعيداً عن استعراض الأدلّة التي اعتمدها] من أجل أن ينتظم البحث وتتضح حيثياته، بعدها نستعرض أدلّتهم ونقيّمها.

الأول: [المشهور] نسب إليهم الحرمة الشرعية للتجري والفعل المتجري به معاً.

الثاني: [الشيخ الأعظم] فهِم الأعلام من كلامه أنه قائل بعدم حرمة التجري عقلاً ونقلاً، فضلاً عن الفعل المتجري به. ولكن الناظر في كلامه يجد أنه (قدس سره) يقبل وجود دليل نقلي على الحرمة الشرعية للتجري بأحد تفصيلين:

١. مَنْ عزم وأقدم فهو حرام دون من عزم ولم يقدم.

٢. مَنْ عزم وارتكب المقدمات وفعل فقد ارتكب حراماً، دون من إرتكب المقدمات ولكنّه إرتدع.

إلا أنّ عدّه من الأعلام ذكروا أنّ بحث الشيخ الأنصاري في النقل تنزلي، لأنه إنتهى إلى إمتناع الحرمة عقلاً، فلا يمكن أن يقبل الحرمة الشرعية.

ولكن الحق أنّ بحث الشيخ الأنصاري في البعد العقلي إنما هو بالنسبة إلى الأدلّة الأوليه للأحكام، وأنها لا يمكن أن تشمل التجري، ومعه لا مانع من دلاله الدليل الخاص على حرمة بعد أن لم يكن المانع العقلي مطلقاً وإنما بلحاظ خاص.

الثالث: [الآخوند]

١. إنّ الفعل المتجري به ليس قبيحاً عقلاً ولا محرماً شرعاً، لا بعنوانه الأولى ولا بطرؤ عنوان آخر.

٢. سوء السريره ليس قبيحاً عقلاً، ولا حراماً شرعاً، لأنه غير

إختياري، نعم هو قبيح بمعنى أنه نقص.

٣. إنَّ التجري قبيح عقلاً وحرام شرعاً.

وفسّر مراده من التجري بتفسيرين.

[أ] إبراز الطغيان الذي يكون بنفس حاله التهيؤ أو الخوض بالمقدمات أو بدء الحركة.

[ب] حركة النفس والنيه وفعل النفس وقد نسب إليه أنه لا يقول بحرمة التجري شرعاً ويقول بها عقلاً فقط، إلا أنّ هذه النسبه مغلوطة، كما هو واضح لمن راجع كلماته.

الرابع: [الميرزا النائيني] نفس مسلك الشيخ الأنصاري تقريباً ولكنه يلوح منه التردد.

الخامس: [الشيخ العراقي] فقد تبنى نفس النتائج التي تبناها الآخوند مع إضافه حرمة الفعل المتجري به وإستحقاق العقوبه عليه.

السادس: [الشيخ الإصفهاني] كالشيخ العراقي من دون فرق على مستوى النتيجة.

السابع: [السيّد الخوئي] قبح التجري والفعل المتجري به عقلاً- ولكن من دون حرمة شرعيه فيهما، لامتناعها بما ذكره الميرزا النائيني. ومنه يظهر مدى تحجيم السيّد الخوئي للدليل العقلي وأنه لا يلزمه الحكم الشرعي.

الثامن: [صاحب المنتقى] عين مسلك السيّد الخوئي، مع إختلافه معه في الأدله والمناقشات.

التاسع: [السيّد الصدر] كذلك عين نتائج السيّد الخوئي، ولكنه بأدله جديده منع فيها الملازمه بين حكم العقل والشرع. وقد أشرنا إلى ذلك في بحث الملازمه.

العاشر: [صاحب الفصول]

١. التجري بلحاظ الفعل ليس علّه تامه للقبح وإنما مقتضى كالصدق والكذب، وما فهمه البعض من كلامه [من أنه يقول: إنّ

التجري ليس علّه ولا مقتضى بل هو كشرب الماء [غير صحيح.

٢. حرمة الفعل عقلاً وشرعاً بالملازمه.

٣. مع إجتماع المعصيه والتجري تتداخل الحرمة.

علماً أنّ كلامه (قدس سره) كان له محوريه فى بحث الأعلام حيث نظر إليه من تأخر عنه.

الحادى عشر: [المختار] و هو كما يلي:

١. التجري قبيح عقلاً بكل صورته و أقسامه ومراتبه إبتداءً من النيه وانتهاءً بالفعل المتجري به.

٢. وهو علّه تامه للقبیح لا مقتضى، وقسم من أقسام الظلم.

٣. كذا هو حرام شرعاً ولكن فى الجملة حيث عفى الشارع عن بعض أقسامه.

ص: ٢٧٤

اشاره

الأدله التى استخدمت فى هذا البحث ليست كلها على شاكله واحده، حيث إنّ بعضها كان بلحاظ التجرى بما هو فعل جانحى، وبعض آخر بلحاظ الفعل المتجرى به، وبعض ثالث بلحاظ سوء السريره وخبث الباطن.

من جانب آخر: يلاحظ أنّ قسماً من الأبحاث هو محاوله لمعرفه حكم التجرى من خلال الأدله الأوليه للأحكام، ومن ثمّ فهى محاوله أصوليه شرعيه، وقسماً آخر بلحاظ الأدله الشرعيه الخاصه، ومن ثمّ فهى محاوله فقهيه، وأصوليه بتقريب، وقسماً ثالثاً بلحاظ الحكم العقلى المستقل، وهى محاوله أصوليه عقليه.

إستدلال الشيخ الأعظم

إنّ الفاعل المتجرى يستحقّ الذم من حيث خبث ذاته وسوء سريره من دون أن يلزمه الحرمة الشرعيه.

وذلك: لأنه [على حدّ تعبيره] من المعلوم أنّ الحكم العقلى باستحقاق الذم إنما يلزم إستحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل لا بالفاعل، وأمّا الفعل المتجرى به فقد ناقش الشيخ الأنصارى الأدله التى اقيمت على تحريمه شرعاً وقبحه عقلاً.

فناقش الإجماع بعدم كونه محصلاً، وعدم حجّيه المنقول، وإنّ المسأله عقليه وهو لا يعتمد فى هكذا مسائل.

وناقش فى بناء العقلاء: إنه على فرض وجوده فهو ذمّ للشخص على شقاوته وسوء سريره لا على فعله الكاشف كما أنه قبل قبح التجرى عقلاً، إلا أنه ليس لقبح الفعل وإنما لكشفه عن القبيح وهو خبث الباطن وسوء السريره.

وأمّا الدليل العقلى على حرمة الفعل، من أنّ العاصى والمتجرى

لا- يختلفان إلا- في أمر غير إختياري وهو المصادفه وعدمها ولا يعقل إستناد التحريم إلى أمر خارج عن الإختيار، وإنما يكون مستنداً إلى أمر إختياري وهما متفقان ومشتركان في كلّ المقدمات الإختياريه، فيشتركان في التحريم.

فاجاب عنه (قدس سره): إنّ العقوبه وعدمها إنما هي على ما صدر منه من فعل، فهو يستحق العقوبه على هذا الفعل ولا يستحقها على ذاك، وشرط في إستحقاق العقوبه إختياريه الفعل، وإختياريه الفعل تتوفّر بإختياريه بعض مقدماته، وليس شرطاً في إختياريته أن تكون جميعاً إختياريه.

ونحن نقبل أنّ الفعل المصادف مصادفته غير إختياريه، ولكن باقى مقدماته إختياريه فهو إختياري، فيكون موضوعاً لاستحقاق العقوبه.

وأما الفعل غير المصادف [المتجرى به]، فلا يعاقب عليه لا لأجل أنه غير إختياري، فإنه إختياري كالفعل المعصيه، وإنما لأجل مقدّمته غير الإختياريه وهي عدم المصادفه فلا يعاقبه المولى.

وليس قبيحاً أن تستند عدم العقوبه وتناط بحيثيه غير إختياريه، وإنما القبيح استناد العقوبه لأمر غير إختياري، وقد عرفت أنّ الفعل المعصيه المصادف إختياري.

بعدها يستعرض الشيخ الأنصارى الأدله النقليه الخاصه، والمتعارضه بدواً ويجمع بينها بجمعين عرفيين أشرنا إليهما ينتهي في كلّ منهما إلى حرمة التجري في الجملة شرعاً.

استدلال الآخوند

يعتمد نفس أدله الشيخ الأنصارى في نفي قبح الفعل المتجرى عليه وحرمة، بل يزيد: إنّ الفعل المتجرى به بعنوان أنه تجرّ أو بعنوان أنه مقطوع به ليس إختيارياً ولا- إرادياً؛ لأنّ فرض التجري يتقوم بعدم الإلتفات إلى عدم الإصابه، والقطع بما أنه طريق وآله

للواقع لا يلتفت إليه، والعقوبه لا تعقل على أمر غير اختياري.

وأما نفس التجري فهو قبيح لأنه ظلم وهتك للمولى ويظهر منه الحرمة الشرعيه أيضاً. وأما سوء السريره فلا قبح فيه بمعنى الذم عليه؛ لأنه غير اختياري.

إستدلال الميرزا النائيني

إشاره

تحدّث الميرزا النائيني حول هذه المسأله في جهات أربع؛ [وهو أفضل مَين تحدّث في هذا الموضوع من حيث النظم والإستيعاب، ومن ثمّ سنتعرض لمناقشاته ومناقشات الآخرين في كلّ جهه من جهات البحث، تلافياً للتكرار والإطاله].

الجهه الأولى: في شمول أدلّه الأحكام الأوليه وعدم شمولها للمتجري

(١)

أصوليه و هي في أنّ أدلّه الأحكام الأوليه هل تشمل المتجري أو تخصّ العاصي فقط؟ و ذلك من خلال البحث في نكته عقليه تكون قرينه على التعميم الإثباتي. وقرب الميرزا الكبير [على ما نسب إليه] فكره الشمول بما يلي:

١. إنّ التكليف يتعلّق بفعل إختياري، ومنطقه الإختيار في الإنسان الإراده فما قبل، وأمّا ما بعد الإراده في المصادفه فهو غير إختياري، ومعه يكون دليل «لا تشرب الخمر» يساوي قوله: «لا تُرد شرب الخمر».

٢. إنّ العلم مقوّم وموضوع للإراداه، والمعلوم مقوّم للعلم. وموضوعيه العلم للإراداه بنحو الصفتيه لا-الطريقيه بدليل أنّ الإراده تتحقّق عند حصول العلم، كذا الشوق، وإن كان جهلاً مركباً ولا واقع له، ومع التجري يوجد علم. فقد تحقّق تمام موضوع الإراده التي هي

ص: ٢٧٧

متعلق الحكم الشرعي، فيكون محرماً بالدليل الأولي حينئذ. و الشهيد الصدر حاول أن يصور هاتين المقدمتين دليلين، كل منها يُثبت عموم الأدلة الأوليه.

لكن الصحيح [وكما ذكر الميرزا النائيني] أنهما معاً يشكّان دليلاً واحداً؛ لأنه بالمقدمه الأولى وحدها لا يثبت المطلوب لو كان العلم الموضوع طريقياً، لدخاله الخارج حينئذ في تشكيل وحصول الإراده. وبالصفته ينقطع الارتباط بالخارج ويرهن وجود الإراده بحصول العلم، كان له خارج أو لم يكن. كما أنّ بعض الأعلام صاغ هذا البرهان دليلاً على حرمة التجري بما هو فعل جانحي لا الفعل المتجري به.

والميرزا النائيني لم يحدّد أو لم تكن وجهه حديثه بيان أنّ المحرم ما هو؟ وإنما كانت وجهه الحديث تعميم الأدلة الأوليه إلى حاله غير العصيان.

وقد ناقش الميرزا النائيني وآخرون هذا البرهان على التعميم في كلتا مقدمتيه.

أمّا المقدمه الأولى:

فأولاً: إنّ الثابت في مذهب العدليه أنّ الملاكات في الأفعال لا في الإراده، فهي متعلق الأحكام لا الإراده.

وثانياً: ما ذكره الميرزا النائيني من إنّ المصادفه وان لم تكن إختياريه، إلا أنّ الفعل إختيارى بعد أن كانت مجموعه من مقدماته إختياريه فلا مانع من بقائه متعلقاً للتكليف من دون حاجه إلى تأويل.

وثالثاً: ما ذكره الآخوند من أنّ الإراده ليست إختياريه، أو لا- أقل ليست دائماً إختياريه، والفعل هو الاختيارى لأنه بالإراده والإختيار.

وأمّا المقدمه الثانيه : فقد ذكر الميرزا النائيني أنّ العلم المأخوذ موضوعاً في الإراده قد أخذ بنحو الطريقيه لا الصفتيه؛ لأنّ الإراده وكذا الشوق بلحاظ ما للخارج من آثار، ومن ثمّ كان للخارج تأثير ودور في تحقّق الإراده، ومعه يختلف التجري عن المعصيه.

وما ذكره الميرزا النائيني (قدس سره) من تأثير الخارج تام في نفسه، ولكنه لم يبطل إستدلال المستدل من أن الإرادة تنوجد مع عدم الخارج، وذلك في صورته العلم غير المطابق، كما أنها لا تنوجد مع وجود الخارج وعدم العلم به، مما يوحى بصفته العلم وعدم مدخلية الخارج.

ويعزّز ما ذكره المستدل مقوله الحكماء من أن الصفات الحقيقية ذات الإضافة إلى متعلق [كالحب والبغض والعلم والحكم والتي تسمى بالصفات التعلّقيه] تحتاج إلى متعلق في افق النفس، وهذا المتعلق هو متعلقها بالذات، والموجود في الخارج متعلق بالعرض لعدم تعلق الصفات به حقيقة أو مطابقه.

وحيث لا بد من الجمع بين ما أفاده الميرزا النائيني، وما ذكره المستدل بعد أن كان كلّ منهما صحيحاً.

ووجه الجمع [بعد الالفات إلى أهمّيه هذا البحث في كثير من المعارف]: إنّ النفس لا تتعلّق بالخارج وإنما تتعلّق بالذهن، ولكن لا بما هو نفسى مستقل وإنما بما هو آله وطريق إلى الخارج، كالنظّاره فإنه ينظر بها لا إليها، فالإرادة تتولّد من المعلوم بالذات بما هو آلى طريقى، ومن ثم لا يمكن إلغاء المعلوم بالعرض بتاتاً لا يثبت دعوى المدعى عدم الفرق بين التجرى والمعصيه، حيث عرفت مدخلية الخارج في تحقّق الإراده وعدم صفته العلم.

وقد أضاف السيد الخوئى إلى المناقشه بوضوح عقم هذا الإستدلال فى الواجبات حيث إنّ الواضح إرتباطها فى الخارج.

فتلخص ممّا تقدّم [حسب رأى الميرزا النائيني وآخرين]: عدم صلاحية هذا الوجه [ذى الوجهه الأصوليه] لتعميم الأدله الأوليه للأحكام للتجرى، ولإثبات حرمة التجرى كفعل جانحى.

الجهه الثانيه: فى الإمكان العقلى الثبوتى لحرمة الفعل المتجرى به شرعاً

إن الملاك في الفعل يتأثر بالجهات والحيثيات الطارئة عليه، فالقطع بخميره ماء يوجب حدوث مفسده في شربه تقتضى حرمة.

وقد ناقش الميرزا النائيني في هذا التقريب بأن القطع لا يغير من الواقع شيئاً؛ لأنه طريق وكاشف وجهه إثبات، وتامام ملاكه في الكشف، فلا يعقل تأثيره على الواقع وذى الطريق وحيثه الثبوت.

نعم، الفعل مع القطع بالحرمة يكشف عن سوء السريره والقبح الفاعلى كشفاً إنياً، أى أنه وليد القبح الفاعلى، ومن ثم يمكن القول بتأثره من جهة الفاعل.

ونظر له بمسأله إجتماع الأمر والنهى؛ حيث لا يكفى في الجواز وتصحيح العباده مغايره وجودى المتعلقين، وإنما لابد من التفكيك بين حيثه الایجاد بأن لا يكون تحقق الوجودين بايجاد واحد والأفع الایجاد والإراده الواحده سيكون هناك قبح فاعلى ينسحب على الفعل العبادى، والعباده مشروطه عقلاً بالحسن الفاعلى الذى يؤمن من جهة المكلف.

وقد ناقش الشيخ العراقى ذلك: بأن الجواز بالتعدّد في وجودى المتعلقين، يلزم منه تعدّد الإيجاد؛ لعدم معقوليه إيجاد واحد لوجودين، والتفاصيل تقدّمت في مسأله الإجتماع.

ويواصل الميرزا النائيني الحديث: إن الفعل وإن كان حسناً في نفسه إلا أنه يتأثر بالقبح الفاعلى فيقبح تبعاً له، ولكن مع ذلك يمتنع تعلق التحريم الشرعى به. وذلك لأنّ الدليل الشرعى على الحرمة إما الأدله الأوليه أو الأدله الخاصه.

والأدله الأوليه قد عرّف في الجهه الأولى عدم عمومها للفعل المتجرى به.

والأدله الخاصه تواجه مشكلات؛ لأنها إمّا أن تتعلّق بالفعل المتجرى به بعنوان أنه متجرى به، أو بالجامع بين المعصيه والفعل المتجرى به كعنوان هتك حرمة المولى، أو إن شئت فقل: بما أنّ فيه قبحاً مشتركاً بينه وبين المعصيه؛ وكلّ محال.

أما الأوّل: فلا يعقل الخطاب له، لما ذكر في الأصل العملي من أنّ الناسي مثلاً لا يمكن أن يخاطب بخصوصه؛ لأنه يستلزم تتبّه المخاطب أو عدم إلتفاته للخطاب ومحركيته له.

وأما الثاني: فلا يعقل أيضاً من جهتين:

١. اللغويه؛ لأنه ما دام لم يتأثر ويتحرّك بخطاب «لا تشرب الخمر» كذلك لا يتحرّك بالخطاب الثاني «لا تهتك حرمة المولى».

٢. لزوم إجتماع المثليين في نظر المتجرى دائماً، «الحكم الواقعي» و «لا تهتك» كذا لزومه في الواقع وفي نظر العاصي. فعرف ممّا تقدّم عدم استلزام القبح الفاعلي إلاّ لقبح الفعل [إن كان، حيث سيتمّ تحقيقه في الجبهه الثالثه] دون الحرمة الشرعيه في الفعل المتجرى به.

ولما ذكره الميرزا النائيني من وجه المنع من الحرمة الشرعيه ووجه اخرى إنتهى السيّد الخوئي إلى عدم الحرمة الشرعيه مع قبوله قبح الفعل المتجرى به عقلاً ممّا يعنى إنكاره الملازمه بينهما في ما نحن فيه بل مطلقاً كما سيتبين في الجبهه الثالثه.

وفي المنتقى ألفت إلى وجه آخر لمنع الملازمه بين قبح الفعل الناشئ من القبح الفاعلي والحرمة الشرعيه بعنوان مشترك بين المعصيه والتجرى و هو أنّ هذا القبح من الأحكام العقليه العمليه غير المستقله الواقعه في سلسله معلولات الحكم الشرعي كوجوب الطاعه وقبح المخالفه وهى لا يمكن جعل شرعي فيها للزوم الدور أو التسلسل؛ وذلك لأنّ «لا تهتك حرمة المولى» يرجع بالتحليل إلى حرمة المخالفه أو وجوب الطاعه، وليس شيئاً وراءهما.

وحينئذ إذا ورد إثباتاً وفي لسان الدليل تسجيل عقوبه، فإننا نقبله بمقدار العقوبه دون الحكم الشرعي، وإن كان ظهوره الأولى وجود حكم ولكن للمانع العقلي نضطر للتنازل عن هذا الظهور.

فتلخص من كلام الميرزا النائيني وآخرين عدم إمكان استفاده الحرمة الشرعيه للفعل المتجرى به من خلال النكته العقليه وهى

القبیح الفاعلی علماً أنّ البعض حاول أن يقرب وجهه الإستدلال على التحريم بأنها لتحريم التجري لا الفعل المتجري به.

الوجه الثالث: في قبح التجري والفعل المتجري به عقلاً

والميرزا النائيني قرّر هذه الجهة وصاغ الكلام فيها لبيان القبح العقلي في الفعل، فكانت بالشكل التالي:

أنه لا- مبرّر لقبح الفعل من زاويه كونه مقطوعاً به، وإنما من زاويه كونه متجري به. ويتبلور قبحه من هذه الزاويه من خلال مقدماتين:

المقدّمه الأولى: إنّ الأحكام العقليه العمليه طراً ليست بلحاظ الفعل الخارجى وإنما بلحاظ النيه وسوء السريره [بمعنى الفعل الجانحى لا الصفه، حيث تستعمل كما فى كلام الآخوند بمعنى الصفه النفسانيه].

وقد أوضح العلامة الطباطبائي هذه المقدّمه فى حاشيته على الكفايه؛ بأنّ الحكم الشرعى يكون متعلّقاً بالفعل الخارجى وقد يتعلّق بالفعل الجانحى. وأما حكم العقل العملى فلا يتعلّق إلاّ بالفعل الجانحى وذلك لأنّ السعاده والشقاوه هما معيار الحسن والقبح، والمطلوب فى سعاده الإنسان سعاده ذاته التى هى نفسه، لا بدنه الذى هو مجرد آله أجنبيه تستخدمها النفس فى مجال أداء أفعالها وإنجازها فسعاده وشقاوته بلحاظ فعل نفسه، وفعل النفس هو النيه لا الفعل الخارجى، فإنه فعل البدن وهو كاشف عن النيه ونتيجته لها.

علماً أنّ نظريته فى الميزان تختلف عما هى عليه فى الحاشيه وسنعرض إليها فى نهايه المطاف لأنها تلتقى مع المختار. وبهذا البيان يتضح عدم الفرق بين التجري والمعصيه فى القبح من حيث أنهما فعل النفس.

المقدّمه الثانيه: دخاله العلم بنحو الصفتيه، وبه يكمل عدم الفرق بين المتجري والعاصى وإلاّ- كان للخارج أثر، فيبقى الفرق حينئذ.

وبعبارة اخرى: إنّ الخارج لا- دخل له في الحكمه العمليه، فالحسن والقبح وصفان لأفعال النفس المقطوعه عن الخارج تماماً، وهو لا يكون إلا بأخذ العلم صفتياً.

وذلك لأنّ الإراده الواقعيه لا أثر لها عند العقل ولا يمكن أن تكون محرّكه للعبد إلا بالوجود العلمى والوصول، حينها لا يبقى فرق بين المتجرى والعاصى أبداً على صعيد القبح العلمى.

وقد خدش الميرزا النائنى فى المقدمه الأولى بأنّ هناك حسناً وقبحاً فى الأفعال الخارجيه، فإن الملاكات بلحاظ الأفعال الخارجيه لا الأفعال الذهنيه. وواضح أنّ هذه الخدشه لا تتناسب مع قوه المقدمه المذكوره، بعد الالتفات إلى أنّ فعل النفس أيضاً فعل خارجى، ومن ثمّ يمكن أن يكون محلاً للملاك.

نعم أقرّ الميرزا النائنى وجود قبحين فاعليين، أحدهما مسبّب عن القبح الفعلى، والآخر مسبّب عن سوء السريره. والأوّل هو الذى يلازم إستحقاق العقوبه، دون الثانى.

وقد ناقشه الشهيد الصدر بأنه كيف نفترضه قبحاً فاعلياً بمعنى القبح فى حيثيه الفاعليه مع تمخّضه فى كونه مسبباً عن سوء السريره وليس للفاعل دور مع أنه قبح فاعليه الفاعل، كما ناقش (قدس سره) الشيخ الأنصارى والآخوند والميرزا النائنى، مبلوراً لكلام الشيخ الإصفهانى والشيخ العراقى؛ بأننا لا نتعقل النظر إلى الفعل بما هو هو وقطع النظر عن جهه الفاعليه، فإنها تتدخّل فى فعليه حسن وقبح الفعل، وبتعبير آخر: لا يمكن دعوى أنّ الحكم العقلى فى الفعل لا يتأثر بجهه الفاعل.

والحق وجاهه هذه المناقشه.

وأما المقدمه الثانيه فقد خدش فيها الميرزا النائنى أيضاً بعد تسليم أخذ العلم صفتياً، وإنما يؤخذ طريقاً وفى موضوع التنجيز للبعث الواقعى الذى لا يمكن الإنبعث عنه ما لم يكن له وجود علمى، فإنّ الأفعال فى نفسها وعلى صعيد الواقع لها جهات حسن وقبح، إلا أنّ

هذا الواقع لا يصلح للتحريك ما لم يعلم به، ممّا يعنى أنّ العلم المأخوذ طريقى وليس بما هو علم وإن كان جهلاً.

الجهه الرابعه: فى الدليل النقلى على حرمه التجرى

والبحت فى هذه الجهه ذو وجهه فقهيه. وقد استدلل بالإجماع والأخبار على حرمه التجرى.

الدليل الأول: الإجماع

و الإجماع حصل من كلمات الفقهاء فى موردين للتجى، أفتى فيها الأعلام بالمعصيه الكاشف عن بنائهم على حرمه التجى، وهما: من ظن ضيق الوقف ومن سلك طريقاً مظنون الخطر.

ولم يناقش الميرزا النائى فى قيمه هذا الإجماع، كما فعل الشيخ الأنصارى، وإنما ناقش فى صغويه الموردين للتجى.

بيان ذلك: إنّ المستدلّ بالإجماع فهم من المجمعين أنّ حرمه الإقدام على الضرر، ووجوب الصلاه مع الظن أنه حكم نفسى طريقى، ملائكه التحفظ على الواقع نظير وجوب التعلّم، ومع إنكشاف الخلاف لا يبقى هذا الحكم. فاتفقهم مع ذلك بالحرمه والعصيان يدلّ على إجماعهم على حرمه التجى.

ولكن الصحيح [والحديث للميرزا] أنّ الحكم نفسى ذاتى، لا نفسى طريقى ولا إرشادى، وحينئذ فإلحتمال محرم فى نفسه، سواء طابق الواقع أم لا، فالإقدام معصيه حقيقه، على حدّ شرب الخمر وأى معصيه اخرى.

الدليل الثانى: الأخبار

وأما الأخبار فلم يفصل الميرزا النائى الحديث فيها، وإنما ألقت النظر إلى ما إنتهى إليه العقل فى الجهات المتقدمه من إمتناع حرمه التجى بعنوان التجى، كذا إمتناع حرمه الفعل المتجى به بعنوان أنه مقطوع الحرمه، كذا حرمه عنوان القصد إلى المعصيه. كلّ ذلك

بسبب عدم الإختياريه فى الأول، وعدم إحداث العلم عنواناً قبيحاً يكون ملاكاً للحرمه فى الثانى، ودلاله جملة من الأخبار على العفو وعدم المؤاخذه على القصد.

حينئذٍ لابدّ قبل قبول التحريم المدلول للأخبار من العثور على متعلّق لا يواجه مشكله العقليه، وينسجم مع الأخبار المقابله الداله على عدم المؤاخذه، وليس هو إلاّ قصد المعصيه مع المظهر.

ولكن مع ذلك ذكر الأستاذ السيد الروحانى - والحق معه - أنّ بحث الميرزا النائينى الإثباتى بحث تنزلى، وأنّ ما انتهى إليه من تصوير المتعلّق تنزلى أيضاً.

وذلك لأنّ هذا المتعلّق [القصد مع المظهر] وإن لم يواجه المشكلات التى أشار إليها (قدس سره) فى المتعلّقات الأخرى، إلاّ أنه يواجه مشكله اخرى تمنع من تعلّق التحريم به [أشار إليها فى الجبهه الثانيه] وهى لزوم اللغويه وإجتماع الحكمين المتمثلين فى نظر القاصد. وعلى هذا تكون الأدلّه إرشاديه أو إخبار عن تسجيل العقوبه. بهذا ينتهى حديث الميرزا النائينى حول الجبهه الرابعه.

و الآخرون كان لهم كلام فى هذه الجبهه أيضاً وبتفصيل أكثر خاصّه فى الأخبار. وقد أشرنا إلى وجهه نظر الشيخ الأنصارى فى الأخبار، وفهّم الأعلام لكلامه، وفهّمنا المقابل لفهّمهم.

فى هذه الجبهه أيضاً نشير إلى رؤى آخريّن فى هذه الأدلّه النقليه.

تعليقات الأعلام على الجبهه الرابعه من كلام الميرزا

صاحب المنتقى علّق على روايه «الرّاضى بِفِعْلِ قَوْمٍ كَالدَّاحِلِ فِيهِ مَعَهُمْ» أنها وارده فى الرضا وإقرار ما جاء به الغير من المعصيه، لا- فى قصد إتيان المعصيه الذى هو محلّ الكلام، ومن ثمّ فهى ترتبط بباب وجوب إنكار المنكر بالقلب مع العجز عن إنكاره باللسان أو اليد.

وعلّق آخر عليها [وهو الصحيح] إنّ الروايات المذكوره تدلّ

على تحريم خاص في الرضا بالمعصيه، مع روايات اخرى دلت على إستحباب الرضا بالطاعه.

وأما الآيه المباركه (إِنَّ تُبِيدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُهَا يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ) (١) فقد ناقش صاحب المنتقى دلالتها على تحريم التجري بأن الظاهر من الآيه المحاسبه على الأفعال الجوانحيه المحرمه كالنفاق والشرك، سواء أباها العاصي أم لا. وليست في صدد إستعراض موارد التكليف، أو أنّ كلّ ما في القلب محرم، بقرينه أنّ بعض أفعال النفس غير إختياريه، وبعض آخر حسن كنيه فعل الواجب وفعل المندوب.

وأما روايه «القاتل والمقتول في النار» فقد علّق السيّد الخوئي عليها: إنّ مفادها المؤاخذه على نيه المعصيه الواقعيه وقصد ارتكاب الحرام الواقعي لا الخيالي، وما يعتقد المكلّف حراماً مع عدم كونه حراماً في الواقع.

وناقشه الشهيد الصدر بأنّ نيه المعصيه الواقعيه مع عدم العصيان أيضاً تجرى لأنها نيه معصيه لا معصيه، والحق معه. ويعزّزه أنّ بحث الأعلام في روايات العفو في التجري مع أنها وارده في العفو عن نيه المعصيه، دليل تعميمهم التجري لمثل هذه الحاله.

وعلق في المنتقى عليها: إنّ القتل من المحرمات التي تحرم جميع مقدماته أو بعضها شرعاً، تغليظاً لحرمة ذى المقدمه. فإرادته القتل محرم شرعي كحرمة الفعل لا من باب التجري وقصد الحرام وعدم تحققه. ومثل هذا الكلام يرد في روايه حرمة غرس العنب لأجل الخمر.

و بعض آخر فهم من مجموع الأخبار أنها في صدد تحريم بعض الأفعال القليله لمفسده فيها، ومن ثمّ فهي تقع معصيه على حدّ العصيان بشرب الخمر، لا أنها حرام لأنها تجرّ، وفاعلها عاصي

ص: ٢٨٤

لحرمة التجرى؛ لأنّ التجرى مرتبط بالفعل الجارحى بأن يصدر على أساس أنه حرام ولكنّه يتبين أو فى الواقع لم يكن حراماً وإنما شبه على الفاعل أنه الحرام. ولا يتصور فى الأفعال الجانحيه الجهل المركب.

ولكن ألفتنا سابقاً إلى أنّ بعض متأخرى الحكماء والعرفاء قبلوا فكره الخطأ فى الفعل الجانحى، ومن ثمّ يفتح الباب للتجى فيه بأن يكون الفعل الجانحى فعلاً متجى فيه.

ملخص ما أفاده النائينى (رحمه الله)

من كلّ ما تقدّم يمكن أن تلخص وجهه نظر الميرزا النائينى بما يلى:

١. عدم حرمة التجرى شرعاً من خلال الأدلّه الأوليه للأحكام، وذلك لعدم تماميه القرينه العقليه على التعميم.

٢. لا يمكن عقلاً وعلى مستوى الثبوت تحريم التجرى شرعاً بدليل خاص.

٣. عدم إستحقاق العقوبه الأخرويه على التجرى، اللازم لحكم العقل العملى المستقل وهو القبح الفاعلى المسبب عن سوء السريره؛ وذلك لمنع الملازمه فى هذا المورد، أو لا أقلّ الشك فى وجودها، مع إنكاره للقبح الفعلى فالقبح الفاعلى المسبب عنه فى قبال السيّد الخوئى و السيّد الروحانى والسيّد الخمينى والشهيد الصدر حيث قبلوا جميعاً القبح الفعلى والملازمه مع إستحقاق العقوبه وتسجيلها مع تفاوتهم فى إنكار الحكم الشرعى أو إغفال الحديث فيه.

إستدلال السيّد الخوئى (رحمه الله)

و السيّد الخوئى (قدس سره) آمن بقبح الفعل المتجى به؛ لأنه طغيان على المولى وهتك لحرمته، إلاّ أنه أنكر الملازمه للأسباب التاليه:

١. لما كانت درجات الحسن والقبح متفاوتة، لا يتسنّى للعقل

إستكشاف حرمة [التي هي القبح الشديد] عند الشارع، وإن كان يلزمه التعذير والتنجيز واستحقاق العقوبة ولكن لا يلزمه حكم شرعى.

وهذا كما هو واضح نقاش فى كبرى الملازمه وانكار لها. وغريب قبوله (قدس سره) للحكم العقلى ولازمه وإنكاره للحكم، مع أنّ العقوبة هى حدّ الوجوب.

٢. إنّنا لو إرتضينا قاعده الملازمه، فإنها تقبل فى علل الأحكام فقط لا فى أحكام العقل العملى الذى هو فى سلسله معلولات الحكم الشرعى. وهذا كما هو واضح نقاش صغرى فى القاعده.

٣. إنّ القاعده فى موارد جريانها لو جرت إنما تجرى إذا لم يستلزم محذوراً خاصاً، كما فى ما نحن فيه حيث يستلزم إجتماع المثليين فى نظر المتجرى، كما ألفتنا إلى ذلك فى الجبهه الثانيه من كلام الميرزا النائينى.

إستدلال السيد الصدر (رحمه الله)

و الشهيد الصدر (قدس سره) آمن أيضاً بقبح الفعل المتجرى به، وآمن بتأثر الفعل بالقبح الفاعلى فى حاله وجوده وإن كان مسبباً عن سوء السريره، كما آمن بجدوى الخطاب الشرعى زياده وتأكيداً للحفاظ، إلا أنه أنكر الملازمه لما ذكرناه عنه فى بحث الملازمه، وهو عدم إمكان توصل العقل إلى معرفه حدود وأهميه الملاك عند الشارع، وأنه أكثر ممّا هو عنده كى يجعل له تحفظاً، أو بقدر ما هو عنده أو أقلّ فلا يحتاج إلى تحفظ شرعى علاوه على العقلى. ولا يخفى أنّ هذا البيان يلتقى فى روحه مع بيان السيد الخوئى المتقدم.

ما أفاده السيد الخمينى (قدس سره)

و السيد الخمينى (رحمه الله) أشار إلى أنّ العقوبه والمثوبه لها درجات ثلاث:

الدرجة الأولى: العقوبه والمثوبه على الملكات السيئه والحسنه.

ويقصد من الملكه هى الصفات المترسخه فى النفس [التى تكون بمثابة الفصل الجوهرى لها، بمعنى أنها تكمل وتزيد من فصل الإنسان حيث إن فصله غير نهائى] والعقوبه فى مثل هذه الحاله أشد العقوبات، والخلود يكون بلحاظها.

الدرجة الثانيه: العقوبه والمثوبه على أفعال النفس كالنيه والخواطر والأحوال والإرادات و الحبّ والبغض، وهى عقوبه ومثوبه متوسطه وطويله الأمد.

الدرجة الثالثه: العقوبه والمثوبه على أفعال الجوارح، وهى أخفّ الدرجات.

ويضيف (قدس سره): إنه من الخطأ حصر تجسّم الأعمال بأفعال الجوارح، كما هو منحنى كثير من المتكلمين والمحدثين.

كذا من الخطأ حصر تجسّم الأعمال بالملكات كما يظهر من بعض الفلاسفه القدماء، ومثله فى الخطأ حصر تجسّم الأعمال بأفعال النفس كما يبدو من بعض العرفاء.

وإنما التجسّم يتصور فى الموارد الثلاثه مع إختلاف فى المرتبه، والتجرى يشترك مع العصيان فى القبح. فالتجسّم فى القسم الأوّل والثانى ويختلف عنه فى القسم الثالث.

وهذه الإلفاته منه (قدس سره) مهمه ومدخل لحلّ الغموض فى بحث التجرى، ولكن لا يخلو كلامه من زوايا نقص نعرضها ونترك علاجها إلى حين عرض المختار.

١. يظهر منه عدم إشتداد القبح الفاعلى [القسم الثانى] فى حالات المعصيه وإنه واحد فى المعصيه والتجرى، وهو محلّ تأمل.

٢. إنّ الأفعال الجوارحيه بعد أن كانت حاويه على ملاكات، كانت هى العامل الوحيد أو أحد العوامل الرئيسيه فى بناء الملكات وأفعال النفس، مع أنه (قدس سره) لم يلفت إلى ذلك فضلاً عن بلورته له.

٣. لم يوضح فى اطروحته أنه هل يوجد هناك حكم شرعى

إستندت إليه العقوبه وكيف؟ أو لا- يوجد وإنما كانت العقوبه لازم القبح العقلى، باعتبارها تشكّل أعلى مراتب الذم. وبعبارة ثانية: إنه (قدس سره) أغفل الحديث فى الحكم الشرعى وكيفيه إستفادته.

كلّ هذا كان فى ما يرتبط بالمقدمه الأولى من الجهه الثالثه.

التجرى فى الكلام والتفسير والحديث

بهذا ينتهى الحديث عن تصورات الأعلام وأدلّتهم فى التجرى، وقبل الإنتقال لابدّ من تسجيل كلمه أخيره وهى أنّ البحث فى التجرى لم يقتصر على بحث الأصوليين له فقط وإنما بحثه المتكلّمون قاطبه فى بحث حكم الأفعال، وكانت الوجهه العامه للأكثر هى تسجيل الحرمة عقلاً وشرعاً. كذا تناوله المفسرون بالبحث فى ذيل مجموعه من الآيات.

عمدتها: آيه ٢٨٤ من سوره البقره، وآيه ٣٦ من سوره الاسراء.

وآيات اخرى: مثل الآيه ٢٢٥ من سوره البقره، والآيه ١٩ من سوره النور، والآيه ١٢ من سوره الحجرات، والآيه ١٠ من سوره الزمر، والآيه ٢٨ من سوره الأنعام.

وبحثه المحدثون أيضاً، يراجع الوسائل الباب ٦ و ٧ من أبواب مقدّمه العبادات، والكافى والبحار فى أبواب الايمان والكفر باب من يهّم بالحسنه والسيئه، وفى كتاب النيه، مع مراجعه تعليقات المجلسى والمازندرانى فى ذيل البابين حيث توسّعا بالبحث بشكل جيد.

وفى مرآه العقول المجلد ١١، من صفحه ٢٨٧ فما بعد، إستعراض مستوعب للأقوال فى المسأله.

الرأى المختار

اشاره

سيكون المنهج فى الحديث عن هذا البعد ضمن نقاط كالتاليه:

النقطه الأولى: فى قبح التجرى ونقصه وقبح الفعل المتجرى به بحكم العقل العملى والنظرى، والبحث فى هذه النقطه ثبوتى.

النقطه الثانيه: فى الإمكان العقلى لحرمة التجرى شرعاً سواء

استفيدت الحرمة بالملازمه مع حكم العقل الذى يتم إثباته فى النقطة الأولى، أو بالدليل النقلى. ولا يخفى أنّ البحث فى هذه النقطة ثبوتى أيضاً.

النقطة الثالثة: فى الأدله النقليه على حرمة التجرى شرعاً، وهو بحث إثباتى.

النقطة الرابعه: فى شقوق موضوع البحث.

النقطة الخامسه: فى تنبيهات البحث، وهى مهمه بل أهم ممّا ذكره الأعلام من تنبيهات، لارتباط أكثرها بالعقائد.

النقطة الأولى: فى قبج التجرى والفعل المتجرى به بحكم العقل العملى والنظرى

(١)

والحديث فى هذه النقطة يقع ضمن أمور:

١. الحق أنّ العقل العملى يحكم بقبح التجرى والفعل المتجرى به، كما ذكر ذلك الشيخ الإصفهانى والشيخ العراقى. وبنفس الدليل الذى ذكره [تبعاً للأخوند] من أنه طغيان على المولى وهتك لحرمة وخروج عن زى العبوديه الذى هو نوع من الشرك، ومثل هذا لا ريب فى مذموميته وقبحه وأنه لا ينبغى.

بل الجهه المبعوضه جداً فى المعصيه هى جهه الطغيان، وإن اختلفنا مع الأعلام فى تفاوت درجه قبج الطغيان فى التجرى والمعصيه، حيث إنّ الصحيح هو تفاوت الدرجه، مع غض النظر عن الملابسات التى قد تحيط بالتجرى فتجعله أكثر بغضاً من المعصيه أو تحيط بالمعصيه فتجعلها أشدّ قبجاً بكثير من الحالات الطبيعيه العاديه.

ولكن ليلتفت إلى أنّ ما ألفت إليه العلمان من قبج التجرى والفعل يقصد منه أنّ القبج فى التجرى من الأحكام الإمتداديه لا الدفعيه، أى إنّ متعلقه لا يمثل ولا يعصى دفعه عرفاً نظير حرمة شرب الخمر؛

ص: ٢٩١

فإنَّ شرب كأس أطول أكثر حرمة من شرب كوب وإن كان الشرب في كلِّ منهما واحداً ممَّا يعنى أنَّ الحرمة إمتداديه وأنَّ عصيانها بمنزله معاصي متعدده متصله يتلو بعضها البعض.

ومن ثمَّ من وطأ امرأه شبهه وعلم في الأثناء لابدَّ من أن يجتنب فوراً أو يتحقق العصيان مع أنَّ الفعل واحد ولكن حرمة ممتده لم تكن منجزه في فتره الشبهه وتنجزت من حين العلم.

كذا في التجري قبحه إمتدادى يبدأ من حين بدايه الفعل وهي الهمَّ ويستمر مع الإراده ففعل المقدمات ففعل المتجري به، فهو ليس حكماً يخص مرتبه كما أنه ليس أحكاماً متعدده ذات متعلقات متعدده وملاكات متكثره فعقوبات متعدده، وإنما حكم واحد ممتد ذو ذمِّ وذو عقوبه واحده، لكنها تشتدَّ كلما طالت وامتدت ممارسه القبيح.

وبعبارة اخرى: الطغيان الذى يقع متعلقاً للقبح فعل واحد ممتد، له مبدأ ومسير ومنتهى، ومن ثمَّ يشتد قبحه تبعاً له. (١)

٢. الحق أنَّ العقل النظرى أيضاً يدرك نقص الفعل المتجري به إبتداءً من الهمَّ وانتهاءً بالفعل المتخيل بهذا البيان:

إنَّ كمال العبوديه ربوبيته على من دونه، فكلمًا إشتدت إشتد كمالها، والعكس بالعكس. ومن ثمَّ روى عن الإمام الصادق (عليه السلام): «إِنَّ الْعُبُودِيَّةَ جَوْهَرَةٌ كُنْهَهَا الرُّبُوبِيَّةُ». (٢)

والمخلوق الممكن [كما قُور في الحكمه] فى ذاته فقر وإمكان وليس، ووجوده وقدرته وكمالاته من علته، فله من ذاته النقص ومن علته الكمال.

ص: ٢٩٢

١- (١). [س] إذن حقيقه الامتدادى وغيره، وتمييزه عما عداه [الدفعى العرفى] إنما يكون بالمتعلق، فإنه إذا كان فعلاً ممتداً من حيث الكم يزداد، كان حكمه كذلك وإن كان دفعياً كان حكمه كذلك. ولكننا نلاحظ فى التجري أفعالاً متعدده (همَّ، إرادته، مقدمات، فعل جارحى) لا فعلاً واحداً ممتداً. [ج] متعلق القبح فى التجري هو الطغيان والتجري وهو فعل واحد ممتد فى هذه المصاديق، يزداد كما بل ويشتد كيفاً أيضاً.

٢- (٢). مصباح الشريعة / ٥٣٦

ويعبر عن هذه الحقيقة بتعبير آخر وهو أنّ الموجود الممكن من حيث ربطيته وحرفيته بعلمته كمال ووجود ومن حيث إسميته وإستقلاله عدم وظلمه.

وهذه القاعده تجرى فى الممكن بالنسبه لكماله الأولى والثانوى، أى مفاد كان التامه والناقصه. فكلمًا كان خلوص الإنسان فى أعماله أكثر، كان تمخضه بالربط أكثر فكان كماله أكثر، وكلمًا ازدادت الشوائب كانت النسبه للذات أكبر فكان النقص أكبر.

(١)

إذا تبلور هذا، يعرف أنّ التجرى والطغيان على المولى ترك لجهه الربط وانكفاء على الذات وابتعاد عن الفناء إلى الأنا، وهو عين النقص والطرده عن رحمه الله.

٣. الخطور السابق على الهمم والإقدام قبيح، إلا أنّ قبحه غير إلزامى شديد؛ وذلك لعدم إختيارته، وله تفصيل يأتى لاحقاً.

٤. الصفات [سواء منها الملكة أم الحاله] إختياريه إما بالمباشره أو من مقدمات إختياريه، ومن ثم يحكم العقل بقبحها واستحقاق العقوبه عليها مطلقاً.

نعم، الإستحقاق الشرعى بلحاظ الأدله الشرعيه العامه لا- يكون من حين وجودها وإنما من حين مفارقتها الدنيا وهى موجوده يستحق العقاب عليها، فإذا تمكّن من التخلص منها وإزالتها قبل إختتام الأجل لا يستحق عقوبه اخرويه. هذا بالنسبه إلى العقوبه الأخرويه الشديده الناريه. وأما بالنسبه إلى ما دونها كالحرمان فالشرع دلّ على الإستحقاق من حين الوجود، كما ورد: «إنّ فى كلّ معصيه يعصيه ابن آدم يفارقه عقل لا يعود إليه أبداً».

ولكن كذا فى الأفعال ابتداءً من الهمم وانتهاء من الفعل الجارحى التى تصدر عنها التى هى التجرى يستحق العقوبه الأخرويه شرعاً عليها من حين صدورها وفى دار الدنيا، كما سيأتى بيانه فى النقطه

ص: ٢٩٣

١- (١). [س] الربويه كمال العبوديه أو واحده من كمالاتها؟ [ج] العبوديه كما أوضحنا هى الجانب الربطى فى الإنسان. والجانب الربطى هو الوجود، والوجود كلّ الكمالات ومنشأ الآثار من قدره وعلم و غيرها.

وقد يقال: إنّ هناك ملكات غير إختياريه، وهى التى يبلغ الإنسان سن التكليف عليها، ومن ثمّ لا يحكم العقل بقبحها ولا الشرع وإن بقيت موجوده معه حتّى مفارقتة الدنيا.

فالجواب: إذا كانت بدايه نشوها وحصولها مع التمييز، فيبقى إستحقاق العقوبه على حاله حتّى على مبنى من خصّ وجوب الايمان والعقوبه على الكفر بالبلوغ، ولكن مع ذلك يفتى بوجوب الفحص قبل البلوغ بملاك وجوب المقدمه المفوته، فلا بدّ حينئذ وبنفس الملاك من مجاهده نفسه فى الصغر حتّى لا تستحكم هذه الملكات فى النفس.

وأما إذا كانت بدايه نشوها قبل التمييز، وحين وصل مرحله التمييز كانت قد استحكمت فيه، بسبب البيئه والمحيط الإجتماعى، فلا قبح فيها لعدم إختياريتها حينئذ.(٢)

وليلتفت إلى أنّ هناك تناسباً طردياً بين إشتداد العلم واشتداد القبح، فكلمة إشتد العلم وضوحاً إشتد القبح. والعلم عاده فى المميز خفيف

ص: ٢٩٤

١- (١). [س] إشتراط العقوبه الاخرويه الشديده بالموافاه، تصرّف وتحديد فى الحكم العقلى. فالسؤال: أنّه تصرّف فى موضوع اى مرتبه من الحكم العقلى، هل فى موضوع فاعليته أو تنجيزه؟ [ج] الاستحقاق الشرعى أولاً. وبالذات موجود من حين وجود الصفه، ولكن أوعده الله تعالى بالعفو تفضلاً، من دون أىّ تصرّف فى الحكم العقلى فى أىّ مرتبه. نعم، بعد الوعد لا يكون هناك إستحقاق للعقوبه ثانياً وبالعرض.

٢- (٢). [س] الملكه او الحال الحاصل فى غير المميز يبقى نقصاً بالعقل النظرى، إلاّ أنّه ليس قبيحاً بالعقل العملى، ممّا يدلّ أنّ القبح والذم ليس مفهوماً فلسفياً للنقص لدخاله العلم والإختيار فيه، فكيف ينسجم مع ما تقدّم منكم فى مسأله التحسين والتقييح؟ [ج] جيّد، ومن ثمّ نقول: إنّ الذم مفهوم فلسفى لحصه من النقص وهى النقص الإختيارى، مع الإلتفات إلى أنّ ما يتصف به الطفل فى طفولته أقرب إلى الحال من الملكه. وليعلم أيضاً أنّ المقصود من المميز هو الذى يشخص الحسن من القبيح. وما ذكر فى كلمات البعض أنّه من يعرف العوره وقبحها فهو من باب المثال البارز، ومن ثمّ يعرف صعوبه تصوير الملكه فى غير المميز.

٥. إنّنا إذا طالعنا كلمات الأعلام نجد أنهم طراً ومن دون إستثناء، يلتزمون بالحسن العقلي للإنقياد، واستحقاق المثوبه عقلاً عليه من دون فرق بين الإنقياد مع الطاعه أو بدونها.

وكلّ المحاذير التي سجّلت من قبل بعضهم على قبح التجري عقلاً لم يشيروا إليها في الإنقياد فضلاً عن الإيجابه عنها مع أنها تأتي من دون فرق، بل جعل بعضهم حسن الإنقياد أحد الأدلّه المهمه على حسن الإحتياط العقلي.

وهذه مفارقه على الأعلام أن يجيبوا عنها ونحن قد أجبنا عنها، حيث قلنا بالقبح العقلي للتجري. والمحاذير المسجله مجرد شبهات لا واقع لها - كما سيتضح - كانت هي السبب في اللبس الذي وقع فيه الأعلام.

٦. ألفتنا إلى أنّ قبح الطغيان في التجري أقل من قبحه في المعصيه. وتحليل ذلك:

إنّ ما ذكره العلامه وآخرون [من أنّ تأثير وتأثر النفس إنما يكون بأفعال في صقع النفس، وأنّ الأفعال الخارجيه عرض على البدن وأجنبيه عن النفس] صحيح، ولكن لا بدّ من الإلتفات إلى أنّ هذا التأثير والتأثر الداخلى ليس بسبب الخيال وإنما بتوسط الأفعال الخارجيه.

وبعبارة أكثر وضوحاً: إنه من المسلّم به فلسفياً أنّ الفعل وإن كان متصراً وعارضاً على البدن ولكّنه يؤثر على النفس نتيجة نحو الترابط الوثيق بين النفس والبدن، وأنّ النفس تتكامل بتوسط تدبيرها للبدن، وتنجز أفعالها بتوسط البدن، ومن ثمّ كانت مجردة ذاتاً ماديه فعلاً، فصنع الفعل الوجودى لا يمنع من أن يكون له إنعكاس على النفس.

ولكن كما ذكر الشيخ الإصفهاني في بحث الصحيح والأعم وبحث الإجتماع، إنّ التأثير المشار إليه إنما هو بنحو الإعداد لا الفيض،

بمعنى أنّ نحو صدور الفعل من البدن يتأثر بالنفس، ويؤثر ويعدّ النفس ويؤهلها لاستقبال الفيض من الفاعل الإلهي، حيث إنّ الفاعل الإلهي [معطى الوجود وما منه الوجود] لا- يفيض على النفس شيئاً إلاّ بتوسط الإعداد المادي، فالفعل المادي معدّ لا أكثر، ولكنّه معدّ وليس لا مدخلية له، بل إنّ هذا الدور مهم جداً، فكلّما كان الإعداد صحيحاً أكثر كان الفيض أتم، فهناك تناسب طردى بينهما.

و هنا يتساءل : إنّ الفعل يتصرم بحكم ماديته، فكيف تبقى إعداديته؟ فجوابه أنّ الباقي من الفعل جنبته الملكوتية المجردة لا جنبته الملكيه الماديه. وقد ثبت أنّ كلّ موجود شاعر عالم مسبّح وهي مجردات ممّا يعنى أنّ لكلّ موجود مادي وجهه ملكوتيه.

محاذير قبج التجري وأجوبتها

المحاذير التي سجّلت على قبج التجري أربعه:

1. عدم إختياريه سوء السريره؛ لأنها صفة لا فعل، والقبح مشروط بالإختيار.
 2. عدم إختياريه الفعل المتجري به بعنوان أنه متجري به لعدم الإلتفات إليه.
 3. إنّ العلم المأخوذ في الحكم العقلي طريقي لا صفتي، وهو مانع من قبج التجري.
 4. عدم تأثير القبح الفاعلي المسبب عن سوء السريره في قبج الفعل المتجري به.
- وهناك محذور خامس يمكن أن يضاف و هو أنه في حاله التجري لا- مفسده في الفعل المتجري به، ومن ثمّ لا يكون معدّاً لإفاضه الملكات السيئه على النفس، ومعه لا موضوع للقبح، إذ مع عدم الإعداد كيف يتصوّر إفاضه هذه الملكات بخلافه في المعصيه فإنّ الإعداد موجود.

وهذه المحاذير جميعاً يمكن الإجابة عنها.

أما المحذور الأول فقد ظهرت الإجابة عنه ممّا تقدّم، حيث إنّ الملكة والحال موضوعان للقبح، لاختياريتهما باختياريه مقدّماتهما وهى الأفعال المعده لهما، بل الصفه [وخاصه فى حال رسوخها واستحكامها فى النفس] أخطر بكثير من الفعل، وذلك لصعوبه زوالها ومبدئيتها ومصدريتها للأفعال السيئه، ومن ثمّ يكون قبحها أشدّ وعقوبتها أكبر.

وأما المحذور الثانى والثالث فيجاب عنهما: أنه لو كانت دعوى الإختياريه والصفتيه فى كلّ متعلّقات أحكام العقل العملى وموضوعاتها، لكان الإشكال بعدم إختياريه المتعلّق وطريقه العلم الموضوع وجيهاً، لوروده فى مجموعه من الأمثله، إلاّ أنه لا يرد على كلّ الأمثله وفى موارد حكم العقل العملى بنحو الموجه الكليه، وإنما هو مقبول بنحو الموجه الجزئيه، وتبقى حالات اخرى لا- موقع للإشكال فيها لاختياريه المتعلّق وصفتيه العلم الموضوع، وعدم فرز الأعلام بين هذين النمطين؛ [النمط الذى يكون متعلّقه غير اختياري والعلم طريقى، والنمط الذى يكون متعلّقه إختيارياً والعلم صفتى] أوجب إنكارهم للقبح العقلى بنحو الموجه الكليه. و إنّنا حينما نرصد متعلّقات أحكام العقل نجد أنها:

١. أفعال أو صفات جانبيه وهى بدورها تنقسم إلى:

جانبيه بحته كالإيمان بالحقيقه والواقع وكالحب والبغض.

جانبيه تمتد حتّى تصل إلى فعل جارحى، ولكن لا- بما هو هو وإنما بما هو منتسب وله نشو وصدور إلى الفعل الجانحى كالطغيان.

٢. أفعال جارحيه خارجيه كالعدل والظلم، وغير الإختياري فى التجري هو الفعل المتجرى به، ولكن بما هو هو الذى يقع نهايه الفعل الجانحى الممتد، والفعل الجارحى الخارجى، وذلك لعدم الإلتفات إلى أنه متجرى به وغير مطابق للواقعى، ومن ثمّ لم يكن إختيارياً، وكان العلم المأخوذ فيه طريقياً. ولكن الفعل الجانحى البحت، والجانحى الممتد إلى الجارحى، والجارحى الذى يكون نهايه

امتداد الطغيان ولكن بما هو منتسب إلى الطغيان، كل ذلك اختياري لعدم إرتباطه بمقدمه غير إختياريه؛ وهي عدم الإصابه للخارج كى لا- يكون ملتفتاً فلا يكون اختيارياً حيث لم يؤخذ الخارج دخلياً ومقوماً لها، ومن ثم فالعلم المأخوذ صفتى بل لا معنى لأخذه طريقاً، ومعه لا مانع من قبح مثل هذا الفعل.

والأعلام إنطلقوا فى منع قبح الفعل المتجرى به مطلقاً، من الأفعال الخارجيه أو الأفعال التى تشكّل امتداداً للطغيان ولكن بما هى هى، ولم يميزوا بين الفعل الخارجى بما هو هو، وبما هو تجرّ ومنتسب للطغيان، ومن ثم عمّموا المنع، كما أنهم تصوروا إرتباط كل الأفعال الجانحيه بالخارج وتقومها به، الذى يستدعى أخذ العلم طريقاً دائماً، المانع من قبح التجرى مطلقاً.

وقد يقال: إنّ غالب الصفات والأفعال الجانحيه تعلقه بالخارج كالحب، ومعه ستكون منوطه بالخارج، فلا يعقل أن يكون العلم المأخوذ موضوعاً فى حكمها صفتياً وإنما هو طريقى، وحينئذ فى صورته الخطأ لا يتحقق الموضوع فلا قبح.

فالجواب: يقصد من تعلقه الصفات والأفعال الجانحيه أنه يستحيل انوجادها بدون المتعلّق بالذات الذى هو ذهنى، لا المتعلّق بالعرض الذى هو الخارج.

فالعلم يستحيل بدون معلوم بالذات، ولا يستحيل أن يتكوّن بدون معلوم بالعرض المطابق له.

حينئذ الحكم إذا اسند إلى الصفه أو الفعل بلحاظ أصل وجوده، أى الصفه أو الفعل بما أنّ له متعلّقاً بالذات كان العلم المأخوذ موضوعاً صفتياً، وإذا اسند إلى الصفه أو الفعل التعلقى بلحاظ الخارج والمتعلّق بالعرض كان العلم المأخوذ طريقياً.

ومثال الأول فى العقل النظرى: الفرح الذى يدرك العقل النظرى أنه موجب للبهجه وانسراح الصدر متقوم بالمتعلق بالذات، سواء كان له مطابق خارجى أو كان خطأ.

ومثله الحزن: فإنه مرهون بالمتعلق بالذات، فإنَّ الإنسان يحزن عندما يعرف بموت عزيز له وإن لم يكن ميتاً في الواقع، فالحكم في مثل هذه منوط بالصفه النفسيه بما هي هي لا بلحاظ الخارج. وواضح أنَّ العلم المأخوذ صفتي.

كذا في العقل العملي، هناك أحكام اسندت للفعل أو الصفه بما هو له متعلق بالذات [أي للجانحي بما هو هو لا بلحاظ الخارج [كقبح الظن السيء بالأخ وإن كان مصيباً، وقبح الخوف ومذموميته وإن لم يكن متعلقه بالذات واقع خارجي، بل قد يختص الذم بحاله عدم المطابقه أحياناً، ومثله الخضوع والتسليم لله سبحانه والإنقياد فإنه حسن في نفسه وإن لم يكن لمتعلقه بالذات واقع وخارج.

إذا إتضح هذا نقول: إنَّ الطغيان والتجري وإن كان تعلقياً، إلا أنه ينوجد بالمتعلق بالذات لا بالعرض، والحكم بالقبح عليه أسند إلى أصل وجوده لا بلحاظ المتعلق بالعرض الخارجى، وأصل وجوده ملتفت إليه وإختياري، والعلم فيه صفتي لا طريقي، وإن توهمت النفس أنه طريقي، إلا أنَّ تأثيره بما هو صفه نفسيه لا بما هو آله.

فلا مشكله تواجه حكمه من هذه الزاويه؛ فالفعل المحمول عليه القبح ليس فعلاً خارجياً ولا جانحياً منوطاً بالخارج، فهو إختياري لعدم تقيده بقيد عدم الإصابه غير الإختياري، والعلم الموضوع بما هو هو لا بما هو آله ومعبر عن الخارج.

من هذا العرض ينبثق هذا السؤال: أنه لا دور للفعل الخارجى حينئذ، وهو لا ينسجم مع ما تقدّم من أنَّ له دوراً إعدادياً في إفاضه أفعال النفس وصفاتها.

وبعباره اخرى: بعد أن كان الفعل الخارجى معداً كيف إنتهيتم إلى وجود الطغيان فقبحه فصفتيه العلم مع عدم الفعل الموجب لذلك، ومن ثم كان التجري قبيحاً من دون معدّ؟ وهذا التساؤل هو إعادته أو صياغه اخرى للمحذور الخامس الذى أشرنا إليه.

والجواب: إنَّ بعض الكمالات التى تفاض على النفس مرهونه

ومشروطه في وجودها بالاعداد الخارجى المادى الخاص مسبقاً.

والبعض الآخر لم يرهن أصل وجوده بالاعداد الخاص، وإنما إشتداده ونموه مرهون بالاعداد، والطغيان من القسم الثانى حيث لم يعلق أصل وجوده على المعصيه، وإنما إشتداده وإزدياده علق على المعصيه.

ومن ثم كان فرق بين صورته الإصابه وعدمها وكان للخارج دور محفوظ وإعداد دائم، إلا أنه فى بعض الحالات يكون إعداداً للإشتداد والتفاهم فى الفعل النفسانى الذى كان موضوعه العلم صفتياً، إلا أن الجنبه الطريقيه فى العلم لها دخل أيضاً ولكن فى تزايد. (1)

ولم يبق فى أيدينا سوى المحذور الرابع، وهو أيضاً كالمحاذير السابقه لا واقع له وإنما مجرد شبهه يمكن حلها والإجابته عنها بالتالى:

أشرنا فى البحث السابق إلى أن الحكم الإعتبارى القانونى له مراتب فى وجوده مبتدئاً بالمرتبته الكليه فالفعلية الناقصه فالتامه، فالأطوار العقلية العمليه فيه. وبما أن الإعتبار مقتبس من التكوين، فهذه المراتب بعينها موجوده فى الأحكام التكوينية [أى أحكام العقل العملى] كما ألفتنا إلى ذلك، بل ذكرنا إلى أن إنقسام العقل العملى وتقلبه فى هذه المراتب هو لثم إنقسام الحكم الشرعى وترتبه بهذه الشاكلة.

فحكم العقل العملى يُبتدأ وجوده كلياً مثل «الظلم قبيح». ومع

ص: ٣٠٠

١- (١). [س] كيف يتعقل وجود فعل نفسانى من دون إعداد مسبق، بعد ان كانت النفس ماديه فعلاً ولا تتمكن من إنجاز أفعالها إلا- عبر الماده وبواسطتها، إذ هو يعنى مشروطيه فعل النفس فى أصل وجوده وفى نموه بالخارج؟ [ج] نعم، ولكن بعض الأفعال النفسانيه كالطغيان غير مرهونه بالفعل الخارجى الخاص والمعصيه الخاصه، وإنما يحصل نتيجة إعدادات سابقه ومتنوعه وعامه جعلته مؤهلاً لأن يكون طاغيه. وهذا يزداد لو عصى معه بأن شرب الخمر. ولا يزداد لو كان المشروب ماءً. ولكن أصل وجوده لم يرهن بعملية الشرب هذه وإنما هو نتيجة لمعاصى سابقه ومتنوعه جعلته محروماً من فيض الكمال.

تحقق موضوعه الخاص يكون القبح فعلياً، ومع إجماله تكون فعليته تامه حينها تنوجد فاعليته الناقصه، ومع العلم تتحقق فاعليه التامه فتنجزه.

ومن ثم يتضح:

١. إن فعلية الحكم بالقبح على الفعل غير منوطه بالعلم.

٢. إن الحكم بالقبح الفعلى على متعلقه لكى يتكامل فى مراتب وجوده يحتاج إلى علم، وتحديدأ فى طور فاعليته التامه فتنجزه.

والتنجيز عباره عن قبح مخالفه المخاطب بالحكم للحكم، ويكون فى مورد كون الحكم المنجّز قبحاً بالإتيان بمتعلقه وعدم تركه.

وهذا القبح حكم عقلى متعلقه فاعليه الفاعل، وهو المصطلح عليه بالقبح الفاعلى فى كلمات الميرزا النائينى، وهو المسبب عن القبح فى الفعل الواقع فى سلسله معلولاته، والمأخوذ فى موضوعه العلم ينضم إلى قبح الفعل.

وهذا يعنى أنّ القبح فى الفعل وإن لم يرهن وجوده بالعلم، إلا أنه لا يتكامل إلا بالعلم والقبح فى فاعليه الفاعل.

ومثله الحسن، فإنّ الحسن فى الفعل وإن كان وجوده الكلى وفعليته لم ترهن بالعلم، إلا أنّ تكامله ووصوله مرحله التنجيز مرهون بالحسن الفاعلى والعلم، فإذا فقد العلم لم ينتجز حسن الفعل وإن كان فعلياً.

ومنه يعرف أنّ الفعل وإن كان قد يكون علّه تامه كالعديل فى أن يحكم عليه بالحسن بحيث لا يختلف ولا يتخلف، إلا أنّ عليته التامه للحكم الفعلى لا-غير، وأما بالنسبه إلى الفاعل فلا يكون الفعل علّه تامه مطلقاً وإنما جزء العله، والجزء الآخر علم الفاعل بالحسن. (١)

ص: ٣٠١

١- (١). [س] قبح المخالفه والعصيان من الفاعل مرهون بالعلم بالحكم والمتعلق أو بالحكم فقط؟ ومعها كيف نفسّر عدم التنجيز فى صورته الجهل بالظلم أو بمصداقه مثلاً؟ [ج] نعم، مرهون بالعلم بالحكم و المتعلق، أى اخذ فى موضوع التنجيز العلم بالحكم بمراتبه السابقه والمتعلق، ولكن ليلتفت إلى أنّ كثيراً من حالات الجهل إنّما تكون من الجهل بمتعلق المتعلق كالجهد بالعالم، وهو يرجع إلى الجهل بالموضوع الذى يكون سبباً فى الجهل فى فعلية الحكم له.

وبعبارة ثانية: إنّ فاعليه الحكم العقلي التامه مرهونه بالعلم، وليس الفعل المحكوم علته تامه لها. كذا قبح مخالفه وعصيان وطغيان الفاعل الذي هو التنجيز مرهون بالعلم، وليس الفعل وحكمه إلا جزء الموضوع لهذا الحكم لا عله تامه. (1)

فالكمال والنقص في الأفعال [التي هي ملاكات الحسن والقبح] بقطعها عن الفاعل لا فاعليه لها ولا محركيه، ومع نسبتها إلى الفاعل يؤخذ العلم في الموضوع فلا تكون عله تامه حينئذ للحسن والقبح الفاعلي.

حينئذ القطع بحكم فعلى للفعل كالقبح، له تأثير على الفعل بمعنى أنه والفعل معاً يشكّلان موضوعاً لحسن أو قبح فاعليه الفاعل.

فإذا كان الإدراك فالقطع خاطئاً كالقطع بالقبح في حاله كون الفعل محكوماً بالحسن واقعاً، كما هي حاله التجري، فيكون هذا الإدراك الخاطيء:

١. مانعاً من فاعليه الحسن التامه بل وحتّى من فعليته التامه [لعدم احتمالها مع القطع بالخلاف] فيتمحور الحسن ويقف عند الفاعليه الناقصه.

٢. مانعاً من الحكم بالحسن على فاعليه الفاعل وإقدامه وموافقته للحسن الواقعي لعدم تحقّق العلم بالحسن الفعلي بالفعل.

٣. إنّ هذا الإدراك الخاطيء يحقّق موضوع الحكم بالقبح على طغيان الفاعل ومخالفته.

ص: ٣٠٢

١- (١). [س] ذكرتم أنّ متعلّق التنجيز عين متعلّق الحكم الفعلي، ولكن الذي أفهمه أنّ متعلّقه الطغيان لا الفعل المحكوم. وهو الذي ينسجم مع ما تقدّم منكم أنّ التنجيز صفة القطع لا ذات المقطوع به ممّا يعني أنّ القبح لا يتعلّق بالمقطوع به وإنّما بشيء آخر، وهو الطغيان، وموضوع قبحه العلم. [ج] نعم، متعلّق التنجيز الطغيان، ولكن لا- يخفى أنّ حيثه الفاعليه لا تنفك عن الفعل. فالقبح في الفعل في مرتبه الفاعليه هو قبح الفاعل في مرتبه الفاعليه وهو قبح خفيف يشد بالعلم، فالتفت.

٤. إنَّ هذا القبح الفاعلى ينعكس على الفعل من جهة نسبه إلى الفاعل فيقبحه ويزاحم حسنه النفسى. فيكون الفعل محكوماً بالقبح فى مرتبه الفعلية. فما ذكره الميرزا النائنى من عدم تأثير القبح الفاعلى فى الفعل الجارحى غير مقبول.

وقد يقال: إنَّ هذا الإدراك الخاطئ غايه تأثيره المنع من تماميه فعليه حسن الفعل وفاعليته ومنجزيته، من دون أن يوجب قبحاً فى الفاعل لأنه ليس تمام الموضوع، حيث إنَّ موضوع قبح فاعليه الفاعل - وكما تقدّم - العلم مع الحكم الفعلى بالقبح، والثانى مفقود. ولو أمّنا بالقبح الفاعلى فهو قبح عملى واقع فى سلسله المعلولات. فكيف يكون ذا تأثير رجعى فيوجب الحكم الفعلى بالقبح على الفعل ومزاحمته للحسن الفعلى فى الفعل؟

فالجواب: إنَّ الفعل الجارحى لا يمكن أن ينفصل عن الفاعل؛ لأنَّ حيثيه الایجاد هى حيثيه الوجود، فحسنة يعنى حسنه بما هو فعل الفاعل لا حسنه منفصلاً عن الفاعل، فإنَّ حقيقه الفعل يعنى أنه ربط بالفاعل، ففصله عن فاعله سلخ حقيقته، ومعه لا بدّ من تأثير القبح الفاعلى فى الفعل.

وبعباره اخرى: إنَّ الفعل يؤثر ويتأثر بالفاعل، فيكون حسناً وموجباً لحسن الفاعل لو علم بذلك الفاعل، كما أنه يتأثر بقبح الفاعل فيكون قبيحاً، وقبح الفاعل لا يكون إلا مع جهله المركب بحسن صدور الفعل منه.

وبعباره ثالثه: إنَّ الفعل وحكمه إنما يكون سبباً فى القبح الفاعلى [التنجز على شرط العلم] فى ما نحن فيه إنما هو فى إشتداده، وأما أصل قبح طغيان الفاعل فهو غير مرهون بالحكم بقبح الفعل، والعلم و إن اخذ فيه إلا أنه صفتى كما تقدّم. وهذا الطغيان القبيح بهذه الدرجه يكون مؤثراً فى قبح الفعل ومزاحمه حسنه.

وبعباره رابعه: إنَّ الطغيان فعل كباقي الأفعال إلا أنه جانحى، فله حكم وهو القبح، وحكم العقل هذا من العقل العملى المستقل، الذى له

فعلية وفاعليه وتنجز، غايته أنّ هذه المراتب تندكّ وتحصل دفعه، بخلاف الحكم بالقبح على الفعل وليس من الأحكام المعلوله للحكم بالقبح على الفعل.

نعم، مع قبح الفعل كالظلم ينبثق منه قبح الطغيان [وهو حكم عملي غير مستقل] يكون موجباً لاشتداد الحكم بالقبح الأول، بل إنّ الحكم بالقبح المستقل على الطغيان يشتد ويمتد - كما ألفتنا - باشتداد وإمتداد الطغيان، فإذا إمتد إلى الفعل المحكوم بالحسن من دون فاعليه وتنجز مع فاعليته وتنجزه هو أثر على الفعل وقبحه من حيثيه كونه طغياناً لأنّ الفعل لا- ينفصل عن الفاعل وبالعكس فقبح الفاعل هذا يكون مع الفعل، وهو في بعض حالاته جانحي وفي الأخرى جارحي، ولا يعقل أن تصور قبح فاعل من دون فعل.

والميرزا النائيني بتفكيكه بين حيثي الفعل والفاعل، وعدم تركيزه على قبح الفاعل المستقل أدى به إلى أن ينتهي إلى هذه النتيجة.

وبكلمه أخيره: إنّ قبح الفعل في مرتبه الفعليه، هو في الواقع قبح الفاعل في هذه المرتبه؛ لأنّ الفعل ربط في الفاعل، وهذا القبح يشتد مع العلم ففي صورته حسن الفعل والفاعل في مرتبه الفعليه، مع قبح الطغيان المستقل الذي هو قبح الفاعل والمنجز المشتد سيزاحم حسن الفاعل في مرتبه الفعليه ويأخذ مكانه في الفعل.

كلّ هذا تحليل لرؤيه وجدانيه إرتكازيه بقبح فعل الطغيان من الفاعل بمجرد الهمّ والإقدام واشتداده بالخطوات اللاحقه حتّى يصل الذروه بالفعل الخارجى.

والغريب نفى جهه الفاعليه والإصدار في الفعل، مع أنهم ذكروا أنّ الموجودات الصادره منه تعالى من حيث هي ظلّمه ومن حيث ربطها حسنه وكمال. ونحن إذا طالعنا الروايات وجدنا أنها تشير إلى إنعكاس حيثيه الصدور على الفعل، وتنظر إلى الداعى إلى الفعل، كما يلاحظ ذلك في الأفعال الحسنه كإكرام الفقير والصدقه. والتحليل

العقلى يعزز ذلك، حيث إنَّ الابداع الجارحى يتم بعد تحقّق مبادئه التى منها الأفعال النفسانية.

كما أنّ الوجدان يشهد أنّ الفعل الجانحى وحده كالذكر النفسى، أقل ملاكاً وحسناً من الذكر النفسى الممتد إلى الذكر الجارحى اللسانى، هذا من الإبتداء حتّى الإنتهاء، و بالمقابل لو لاحظنا العكس [أى لاحظنا الفعل الجارحى فما قبل] لوجدنا أنّ صدور الفعل بداعى العاده أقل ملاكاً من صدوره بنيه إرتكازيه، وهو أقل ملاكاً من صدوره بنيه والتفات وحضور تفصيلى.

ومن جانب آخر: أنّ الأفعال الجارحيه وإن كان لها إعداد وتأثير فى النفس فى ترسيخ الحالات النفسانية وتحويلها إلى ملكه ففُضِّل، ولكن الأفعال النفسانية أيضاً توجد حالات فهيات فملكات ففصول وإن كانت بمساعده الفعل الجارحى أشد وأسرع فى تحقيق ذلك.

وبهذا يتبلور أنّ كلاً- من الفعل الجانحى والجارحى يرتبط بالآخر ويتأثر به، ومن ثم لا يعقل إلغاء حيثيه الصدور وفصلها عن الوجود، ومن هنا أجمع الفقهاء فى العقيدة [التى هى فعل نفسانى] أنه لا يكتفى بعقد القلب بل لابدّ من التلطف بها باللسان. ومثله: «لا- عمِلَ إِلَّا بِنَيْتِهِ» يدلّ على مدخلية النيه وتأثيرها فى العمل الجارحى(1)، علماً أنّ القدماء تعاملوا مع هذه الروايه على أساس أنها

ص: ٣٠٥

١- (١). [س] إذا كان التأثير والتأثر متبادلاً بين العمل والفعل الجانحى يلزم الدور فما هو حلّه؟ [ج] الجواب المدرسى: إنّ الفعل النفسانى علّه فاعليه [أو ما به الوجود على رأى الآخوند]، والفعل الجارحى معدّ، فاختلفت الجهه. ولكن يبقى إشكال كيفية تأثير السافل [المعلول، الفعل الجارحى] فى الصاعد [العله، الفعل الجانحى] حيث إنّه أضعف وجوداً؟ فالجواب الحق: إنّ نحو إصدار العالى للسافل يهيئه لتقبيل فيوضات أعلى من ترسيخ لهذه الحالات أو اتحاد أو علوم اخرى إضافيه، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك فى مطاوى كلامنا المتقدم. [س] إذا كان التأثير والتأثر متبادلاً بين الفعل الجانحى والجارحى كان لكلّ فعل جارحى حكم عقلى إمتدادى، خاصه مع ما ذكرتموه من أنّ الطغيان فى المعصيه أشدّ؟ [ج] فى الأفعال الجنانية كالشجاعه والايمان كان لها حكم إمتدادى وبملاك واحد يشتد، يبدأ بالنيه وينتهى بالفعل الجارحى. ومثله الطغيان فى المعصيه والتجرى مطلقاً فى الحرام الشرعى والقبیح العقلى. وفى مثل الظلم القبيح مقدماته ومبادؤه أيضاً قبيحه ولكن بملاك وقبح آخر غير قبح الفعل، وهو أنّ اراده الظلم تكشف عن حاله سببيه، وأما فى التوصليات العقليه الصرفيه فلا تقبح المقدمات.

عموم فوقاني على عباديه كل فعل مأمور به، وهم على حق، بل الأدلة المخصصة لا تخصص أصل الطلب العبادي، وإنما محموله وهو عدم الإذن بدون نيه القربه. (١)

وأما حديث إعتباريتها حيث لا فرق ذاتي بين الایجاد والوجود إلا بالاعتبار. فواضح فساده بعد أن عرفت أن هذه الحيشه هي فعل نفساني تشكّل مبدئاً وعله فاعليه للفعل.

النقطه الثانيه: في الإمكان العقلي لحرمة التجري شرعاً

(٢)(٣)

ص: ٣٠٦

١- (١). [س] الحكم الشرعي لطف في العقل العملي فيكشف عن قبح متعلقه، وبالتالي القبح يكشف عن قبح إمتدادى أو قبح المقدمات؟ [ج] نعم إذا كان من القسم الأول أو الثاني وأما إذا كان من القسم الثالث فلا. [س] الفعل الجانحي وكما ذكرت معله فاعليه للفعل الجارحي فكيف كانت لها حرمة إمتداديه مع أنهما وجودان لا وجود واحد ممتد؟ [ج] كان حديثنا في قبال الأعلام الذين قالوا إن الفعل تكويناً لا يتلون بخصائص الفاعل. فكان جوابنا أنه يتلون؛ لأن الفعل الجارحي معلول ورقيقه تلك الحقيقه [الفعل الجانحي]. فإذا ثبت التلون حينئذ يحكم الوجدان باشتداد الطغيان مع الفعل فالعلة التامه مع المعلول أشد من العله وحدها والتي لا تكون تامه وإنما إقتضائه. فيحكم العقل بسريان القبح إلى المعلول وهو ما نقصده من الإمتداديه لا أنه وجود واحد ممتد. [المقّرر]: هذا البيان غايه ما يثبت فرق العله التامه عن الناقصه فتمتد وتشتد الحرمة في التامه إلى آخر أجزائها وهو الإراده ولا يدل على إمتدادها وسريانها إلى الفعل، وإنما الفعل يكشف عن تماميه العله فعن شدة حرمتها. وبهذا لا دليل واضح على حرمة الفعل حينئذ.

٢- (٢). وتقدّم الحديث عن النقطه الأولى في صفحه ٣٣٨

٣- (٣). [س] هل الباحث عن الإمكان العقلي للحرمة الشرعيه خصوص من آمن بالقبح العقلي أو حتّى من أنكره؟ [ج] من أنكره بالضروره والأولويه ينكر الحكم الشرعي، كما ذكر في كتاب المنتقى.

سواء استفيدت الحرمة من دليل نقلى أم بقاعده الملازمه بعد الفراغ عن قبح التجرى عقلاً فى النقطه السابعه. (١)

والحديث عن إمكان الحرمة أعم من أن تكون للفعل الجارحى المتجرى به، أو لمبادئه والتجرى الجانحى حيث إن بعض الأدله على الإمتناع منصبه على الفعل الجانحى والجارحى، وآخر على إمتناع الحرمة فى التجرى النفسى فقط، كما يظهر من عباره الميرزا النائينى، حيث إلترزم بحرمة الفعل الجارحى دون الجانحى.

أدله الإمتناع العقلى والجواب عنها

ويمكن ضبط أدله الإمتناع فى أربعة وجوه:

الوجه الأول: لزوم اللغويه فى الحرمة الشرعيه، حيث لا بعث لخطاب «لا تتجرّ» بعد أن كان المتجرى قاطعاً بأن ما أقدم عليه هو الحرام، فهو مخاطب بخطاب «لا تشرب الخمر»، وهذا المانع مانع حتى لو قلنا إن الحرمة التشريعيه مختصه بالتجرى الإصطلاحى [صورته المخالفه].

الوجه الثانى: إن حكم التجرى يقع فى سلسله معلولات الحكم الشرعى نظير حكم الطاعه، فلا يمكن استفاده الحرمة الشرعيه

ص: ٣٠٧

١- (١). [س] لماذا، بعد أن كان الإنكار لإدراك العقل المستقل للقبح، فلا مانع من وجود دليل شرعى على الحكم الشرعى كما فى سائر موارد الأحكام الشرعيه مع عدم إدراك العقل، ومن الواضح أنه لا ملازمه بين عدم الحكم العقلى وعدم الحكم الشرعى؟ [ج] نعم لا ملازمه كبروياً. ولكن فى خصوص المقام توجد ملازمه بين من أنكر القبح وإنكاره للحكم الشرعى كما سنبين. وخلاصته: إن من أنكر القبح العقلى هنا أنكره لمانع يحيله لا لصرف عجز العقل وقصوره عن إدراكه، والمانع كما يكون عن الحكم العقلى يمنع من الحكم الشرعى أيضاً.

بقاعده الملازمه، لما تقدّم أنها لا تثبت إلاّ في ما يقع في سلسله علل الحكم الشرعى. ولا بدليل روائى حيث يحمل على الإرشاد.

الوجه الثالث: إنّ الحرمة التشريعيه يلزم منها التسلسل؛ لأنّ الحرمة العقليه تستلزم حرمة شرعيه الطغيان، والجرأه على هذه الحرمة الشرعيه تستلزم حرمة شرعيه وهكذا.

كما ذكر في وجوب الطاعه لله والرسول (صلى الله عليه و آله)، ومن ثمّ فهم الأعلام من (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ) (١) الحكم الإرشادى بناء على أنّ المقصود من الطاعه طاعه التشريعات الأوليه (٢). وأما من فهمها بأنها الطاعه في مجال الولايه فلا مشكله في فهم الوجوب الشرعى (٣).

ص: ٣٠٨

١- (١) . النساء / ٥٩

٢- (٢) . [س] هل هناك أحكام ولويه إلهيه تصدر عن مقام الولايه الإلهيه التشريعيه ومن الذى يكشفها؟ [ج] نعم توجد، كالحكم بوجوب العمره [عمره القضاء] الذى كان موجهاً للجميع آنذاك وليس للرسول فقط. وهو أمر إعتبارى في عرف العقلاء ولوى وليس تشريعياً. وهناك أحكام ولويه خاصه بالرسول (صلى الله عليه و آله) والمعصوم (عليه السلام).

٣- (٣) . [س] هل المانع الثانى والثالث مانع واحد أو مانعان؟ وكيف بعد أن كان المنع للحكم الشرعى في سلسله المعلولات بسبب لزوم التسلسل كما ذكر الأعلام فهما مانع واحد؟ [ج] نعم، عند الميرزا النائينى مانع واحد لا مانعان؛ لأنّ المنع عن الحكم الشرعى في ما يقع في سلسله المعلولات بسبب لزوم التسلسل. ولكن عندنا حيث لم نقبل مانعيه التسلسل كما سيتضح يمكن القول بأنّ المانع الثانى مانع مستقل الآ أنّه مانع إثباتى يكون قرينه على أنّ ما ورد في الشريعه للإرشاد. وسرّ قرينته ما ذكر في المانع الخامس، إلاّ أنّ الفرق بينهما أن المانع الخامس ينطبق على التجرى وهذا المانع لا ينطبق على التجرى. ومن ثمّ ليس نقاشنا في مانعيته وإنّما في كون التجرى منه. بخلاف مناقشتنا للتسلسل فإنّها في وجوده ومانعيته، علماً أنّ التسلسل مانع ثبوتى. والمحذور الخامس كما ألفتنا يرجع لبأ إلى المانع الثانى في كونه قرينه إثباتيه إلاّ أنّه يقرب فيه أنّ التجرى من قبيل سلسله المعلولات ويبرهن على هذا التنظير فيه.

الوجه الرابع: لزوم إجتماع حكّمين متماثلين، حرمة الفعل وحرمة التجري وهو محال. وفي تصورنا أنّ هذه الموانع يمكن مناقشتها جميعاً.

أمّا الأول:

١. فإننا لا- نبحت في التجري عن خصوص حاله القطع، بل يعم الإحتمال والشك والظن المعتر وغيره. وفي هذه الصور يمكنه الإلتفات لخطاب «لا- تتجرّ» ويكون باعثاً له، فلو قامت اليّنه على أنّ هذا السائل خمر يبقى إحتمال عدم الخمرية قائماً، فيمكن حينئذ أن يلتفت لحرمة التجري فيكون زاجراً له عن شرب السائل.

٢. حتّى مع القطع يمكن تصوير الإلتفات والبعث، بعد الإلتفات إلى أنّ تشريع الأحكام الشرعيه يكون بنحو كلّى والمخاطب عام، فالقاطع لم يخاطب بتشريع جزئى «لا تشرب هذا الخمر»، وإنما بقطعه يحقّق مصداقاً للتشريع العام.

فحرمة التجري [إن كانت] عامه وهى ملتفت إليها، وإن كان حسب فهم المكلف أنه لا يتحقق لها مصداق مع القطع، ولكنّه إلى جانب علمه بالخطاب الكلى «لا- تتجرّ» وإلتفاته إليه وقطعه بأنّ هذا السائل خمر ومن ثمّ فهو مصداق «لا تشرب»، هناك علم إجمالى تقديرى أنّ هذا السائل المقطوع بخمريته حرام على كلّ حال؛ لأنّ قطعه إما طريقي مصيب فهو خمر، وإما صفتى فيصيب حرمة التجري.

ومثل هذا العلم كاف في تحقيق الإلتفات المشروط به بالبعث وفي تحقيق التنجيز نظير ما لو علم أنّ السائل هذا خمر ولكنّه جنباً إلى جنب علمه هذا، علم بنحو القضية الشرطيه التقديرية أنّ السائل لا يخرج عن كونه خمرأ أو متنجساً، ففي مثل هذه الحاله تنتجز حرمة شرب المتنجس. فلو تبيّن في الواقع أنه ليس خمرأ وإنما متنجس كان عاصياً لحرمة «لا تشرب المتنجس».

٣. إنّ حقيقه الحكم الشرعى ليست مرهونه بالبعث والتحريك.

وإنما - وكما تقدّم - حقيقته إعتبار كيفية النسبه ليس أكثر من دون تقييد بالبعث.

نعم، البعث من خصائص الحكم وآثاره على حدّ سائر الآثار، وليس مقوماً له بل ولا حتّى من لوازمه التّى لا تنفك.

وحيث لو تماشنا مع تصور المانع أنّ حرمة التجري لا تصلح للبعث لعدم الإلتفات لا يكون ذلك مانعاً من وجود الحكم.

وأما الثانى: فيعتمد على فرض عموميه الحرمة الشرعيه حتّى لحاله المعصيه التجري اللغوى، وأما مع تصوير إختصاص الحرمة الشرعيه بموارد عدم المعصيه للواقع [والذى هو التجري الإصطلاحى] فليس هناك حكم شرعى مسبق كى تكون الحرمة فى سلسله معاليه.

نعم، إذا إنتهينا إلى أنّ دليل حرمة التجري هو القبح العقلى فالملازمه، لا- يمكن التفكيك بين التجري الإصطلاحى وغيره. وحيث لا بدّ من إنكار الحرمة وإن كان يمكن القول بالفرق بأنّ القبح المدرك فى المعصيه أشدّ من المدرك فى التجري، ونحن نكتشف الحرمة الشرعيه بالملازمه مع القبح من النمط الثانى.

وبعبارة اخرى: إنّ القبح العقلى له حصّتان؛ واحده فى سلسله معاليل الحكم الشرعى فلا تلازم الحرمة الشرعيه، وأخرى فى سلسله العلل فتلازمه الحرمة الشرعيه.

وأما الثالث؛ فقد ألفت المحقق الإصفهانى إلى أنّ مثل هذا التسلسل غير محال؛ إذ المحال مشروط بشروط ثلاثه:

١. أن يكون فى الوجود.

٢. أن تكون العلاقه بين الموجودات طوليه لا عرضيه.

٣. أن يفرض وجودها دفعه.

والشرط الثالث منخرم فى ما نحن فيه، حيث إنّ التسلسل باعتبار المعبر فتقطع السلسله بانقطاع اعتباره، بل فى ما نحن فيه لا تسلسل؛ لأنّ الحرمة العقليه تستلزم حرمة شرعيه للطغيان والجرأه

على الحرمة الشرعيه [معصيه] فلا تجرى فى التجرى كى يتحقق موضوع التجرى.

وأما الرابع:

١. فلا اجتماع للمثلين فى غير القاطع، وحرمة التجرى لا تخص القاطع.

٢. بل حتى فى القاطع لا اجتماع للمثلين لو كانت الحرمة خاصة بالتجرى الإصطلاحى [صورته المخالفه] حيث لا حكم واقعى.

٣. بل حتى فى القاطع وعموم الحرمة للمعصيه لا- اجتماع للمثلين وإنما الذى يحصل هو تأكيد الحرمة واشتدادها فى صورته الموافقه.

و يمكن أن يذكر مانع خامس: إنَّ سنخ حكم التجرى [سواء كان شرعياً أم عقلياً] من قبيل المهيئات والممهدات والمحفظات لطاعه وامتنال الأحكام الأوليه على حدّ الطاعه فكما أنها لا حكم لها وإنما هى فى طول الأحكام الأوليه.

والتجرى الإصطلاحى وإن لم يكن بالدقه فى طول وفى سلسله معاليل الحكم الشرعى [كما ذكرنا سابقاً] ولكنّه من قبيل الحاجز عن المعصيه، ومن ثمّ سبيله سبيل الطاعه، فهو ضمن دائره ومحوطه معلولات الحكم الشرعى. فمن أجل عدم فتح باب المعصيه كان حكم التجرى وحكم الطاعه ومثله لا يكون شرعياً وإنما عقلى غير مستقل، وبعبارة موجزه: إنَّ حكم التجرى من قبيل سدّ الذرائع.

وبتقريب آخر: إنَّ عدم التجرى يوطى ويمهد لامتنال الأحكام الشرعيه فهو مقدّمه للإمتثال، أى عدم الفعل الجانحى [الطغيان] يقع مقدّمه لامتنال الأحكام الشرعيه.

وبتقريب ثالث: [كما يستوحى من كلام السيّد الخوئى من دون تصريح] إنَّ ملاك التجرى لما كان الطغيان فهو موجود فى المعصيه، وفى المعصيه يوجد محذور من الحكم الشرعى وهو كونه فى سلسله المعلولات ولا يعقل التفكيك بينهما، فلا يمكن حينئذ

ص: ٣١١

١- (١). يمكن المناقشه في هذا المانع بما ذكرتموه في مناقشه المانع الثاني من أنّ القبح فيها ليس واحداً وإنما متعدد بدليل فارق الشده والضعف، وأنّ الشده في المعصيه مسيبه عن الحكم الشرعي، ومن ثمّ أمكن لقبح التجري الإصطلاحى أن يستلزم حكماً شرعياً لفقده هذه الميزه، ولا- مشكله في التفكيك حينئذ. كما يمكن الملاحظه على التقريب الأول أنّ صرف التهيئه والتمهيد لا يمنع من الحكم الشرعي، كيف والتوصلى يمهد للتعبدى مع أنّ أحداً لم يدّع عدم حكم شرعي. ويمكن المناقشه في التقريب الثاني بأنّ المقدمه للإمتثال ترجع إلى المقدمه للوجود، ومقدمه الوجود لا مشكله في وجوبها الشرعي.

(١)

قد يستدل على حرمه التجري بكثير من الآيات وطوائف من الروايات ولكنها متراميه الأطراف مع تنوع، ومن ثم ذكر بعض الأعلام أن الخروج منها بنتيجه واضحه ومحدده صعب، والبحث فيها منحصر بالبحث الكلامي.

ومن ثم سنذكر القاعده الأوليه ما هي ثم ندخل في تفاصيل الأدله، فإن خرجنا بنتيجه واضحه فيها، وإلا رجعنا إلى القاعده الأوليه في حكم التجري.

القاعده الأوليه

إنتهينا إلى قبح التجري عقلاً الملازم لاستحقاق العقوبه الأخرويه، فسواء إنتهينا إلى حرمه شرعيه أم لا فرادعيه إستحقاق العقوبه موجوده. (٢)

لو استحصلنا من الأدله على لسان العفو فهو لا يدل على عدم الحرمة وعدم إستحقاق العقوبه، وإنما على صرف عدم ترتيب

ص: ٣١٣

١- (١). وتقدم الحديث عن النقطة الثانيه في صفحه ٣٥٧

٢- (٢). [س] هل يعقل التفكيك بين إدراك العقل للملازمه بين القبح العقلي واستحقاق العقوبه الأخرويه، وبين إدراكه للملازمه مع حكم الشرع حيث يدرك الأولى دون الثانيه خاصه على مبناكم، حيث أتصور أنه لا يمكن التفكيك حسب ما مر من رأيكم في الملازمه؟ [ج] هناك من فكك حيث يمكن للعقل أن يدرك القبح مع استحقاق العقوبه دون إدراك الحكم الشرعي بالملازمه كالشهيد الصدر والسيد الخوئي بل وحتى يمكن أن يظهر من كلام الاخباريين. لعدم ثبوت الملازمه عندهم مع الحكم الشرعي أو لوجود مانع منه. وأما على مبنانا، فإذا كان هناك مانع من الإعتبار أيضاً يمكن التفكيك ويبقى إدراك العقل للعقوبه الأخرويه على حاله. ولكن التفكيك غايه ما يكون بين الإستحقاق والحكم كالإعتبار وأما كروح ومضمون واراده وتشريع فلا يمكن التفكيك كما مر سابقاً؛ إذ إدراك إستحقاق العقوبه هو إدراك القبح مضافاً إلى الله، أي من زاويه اضافته وهو التشريع.

العقوبه، بل بالدلاله الإلتزاميه يدلّ على وجود الحرمة والتشريع كما هو واضح.

وحينئذ إذا وجدت روايات دالّة على الحرمة لا تكون معارضة لهذه القاعدة، كما أنه مع عدم الدليل على الحرمة أمكن التمسك بهذه القاعدة لإثبات الحرمة و آثارها الأخرى ما عدا العقوبه من الفسق - مثلاً - الذى يتحقق بمخالفه الشرع.

وقد اختلف فى فهم لسان «مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ (١)» هل هو يعنى عدم الإستحقاق أو صرف العفو وعدم ترتيب العقوبه.

والحق هو الثانى وأنه يدلّ بالإلتزام على الحرمة الشرعيه. ولذا نجد البعض قد إستفاد مشروعيه عباده الصبى المميّز من لسان «تُكْتَبُ لَهُ الْحَسَنَاتُ وَلَا تُكْتَبُ عَلَيْهِ السَّيِّئَاتُ» الدالّ على المشروعيه إلتزاماً، وعلى العفو وعدم ترتيب العقوبه مطابقه منه تعالى.

هذا ولا بدّ من الإلتفات إلى أنّ بعض مراتب التجرى قد تتصادم مع القدسيه التى لا بدّ منها للمؤمن العارف، وهى التسليم للربوبيه، فإذا بلغ التجرى حدّ عدم الخضوع وعدم التسليم فلا خلاف فى حرمة وقبحه.

الآيات

الآيه الأولى: قوله تعالى (إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ). (٢)

استدل بهذه الآيه كثير من الأعلام على حرمة التجرى، فإنّ الجراه والهتك والطغيان امور نفسيه ومن ثمّ أوعد الله سبحانه فى مقام التشريع على المحاسبه عليها، فهو دليل الحرمة.

ص: ٣١٤

١- (١). وسائل الشيعة ٥١/١، الحديث ٩٨ (كتاب الطهاره، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٦: باب استحباب نيه الخير والعزم عليه، الحديث ٦) وراجع أيضاً إلى نفس الباب، الحديث ٧ و ٨ و ١٠ و ٢٠ و ٢١.

٢- (٢). البقره/ ٢٨٤

أشكل آخرون: بأنه لا شك في عدم المحاسبه والحرمة على كل ما

يجول في النفس من الخواطر والمباحات. وعليه فعمومها أو إطلاقها غير مراد حتماً، فلا بدّ من حملها على الوظائف التي دلّ الدليل من خارج أنها للقلب [بمعنى أنه لا بدّ أن يمارسها أو لا يمارسها الإنسان جانحياً] فالآية تريد أن تقول: إنّ وظائف القلب [التي ثبتت بأدلتها الخاصة] لا بدّ من الإلتزام بها [لأنها في معرض المحاسبه] لا أنها في صدد تشريع حرمة الفعل النفسى.

وأجيب عن الإشكال: بأنّ مورد الآيه ليس الأفعال غير الإختياريه كالخواطر، ولا- المباحات، وإنما الإختياري من الصفات والهيئات والملكات والأفعال الثابته في النفس من الفضائل والرذائل التي تكون مصدراً ومنشأً لصدور الأفعال، بقريته «في أنْفُسِكُمْ» حيث تدلّ الظرفيه على الإستقرار(١) وبقريته «إِنْ تُبْذَرُوا» فإنّ الخطورات والهواجس النفسانيه الطارقه على النفس من غير إرادته من الإنسان كذا التصورات الساذجه لا تكون منشأً لصدور الأفعال .

بل قد يقال: إنّ ظهورها في التجري أكثر [الأعم من حاله المخالفه والموافقه] بقريته المحاسبه الظاهره في التهديد فإنها لا تكون إلا- على الطغيان والعصيان الذي يكون في النفس، وبقريته الإخفاء أيضاً فإنها لا تكون إلا في الأفعال القبيحه، وبقريته (فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ) (٢) وبالعموم الموجود في الآيه نعمّم المحاسبه إلى التجري الإصطلاحى.

والحق أنها تامه الدلاله على حرمة التجري شرعاً واستحقاق العقوبه عليه كما إلا أنها لا تتنافى مع العفو لوروده في أدله اخرى خاصه مع الإلتفات إلى ذيلها (فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ) .

ص: ٣١٥

١- (١) . الميزان ٢/٤٣٦.

٢- (٢) . البقره / ٢٨٤

الآية الثانية: قوله تعالى (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا). (١).

أ. ضمير (عنه) يرجع إلى المتابعه، وقيل: إلى العمل الحاصل بالسمع والبصر والفؤاد وهو الأقرب.

وعمل الفؤاد [الذي هو عمل القلب والجنانح ويكون التجري قسماً منه] هو محور الكلام في الآية.

فهم الطباطبائي أن الآية تنهى عن متابعه غير العلم، فيخرج متابعه ما علم حرمة [التجري] عن النهي في الآية.

و الطبرسي في مجمع البيان فهم أن الآية تنهى عن اتباع كل شيء إلا ما علم جوازه، ومن ثم ما علم حرمة منهى عن اتباعه، فالتجري حرام.

والحق مع الطبرسي وذلك:

١. لقرينه عموم التعليل [والذي هو بمثابة الكبرى] حيث إن السؤال عن عمل السمع والبصر والفؤاد عام يشمل صورته الفعل مع الإستناد إلى عدم العلم وصوره العلم بالحرمة، فالصغرى (لا تقف) تكون مصداقاً للحكم بالتحريم لا أكثر.

٢. إن القفو المنهى عنه إنما هو بسبب أن غير العلم غير معذر، ومن ثم قد يرتطم الإنسان بمخالفه الواقع والوقوع في الحرام، فالمسوغ للمتابعه هو العلم بالمعذريه، وإن فعل القلب السائغ هو المستند إلى العلم بالجواز، ومع هذا يكون مفاد الآية ظاهراً في شموله لحاله العمل مع العلم بالحرام.

وبكلمه ثانيه: إن النهي في الآية (لا تقف) كناية عن حرمة العمل بلا معذر.

ص: ٣١٦

٣. التجري لا- يخص صورته العلم، فيتصور في الإحتمال والظن مع عدم المعذر الذي يكون منجزاً للمحتمل والمظنون، فيكون العمل خلافاً للمنجز مستنداً إلى غير العلم فيكون مشمولاً بالآية.

وفي مثل الطغيان حيث إنه قبيح عقلاً لا تجرى فيه البراءة العقلية بل ولا الشرعية، فيكون فعله فعلاً بلا علم.

٤. لو سلمنا جدلاً أنّ ما علم حرمة غير مشمول بالآية، إلا أنّ ما

علم حرمة في صور التجري هو الفعل الجارحي، وأما الفعل الجانحي [الطغيان] فلم تعلم حرمة فيكون مشمولاً بالآية.

إن قلت: مفاد الآيه الأولى مطابقتة المحاسبه، والتزاماً حرمة أفعال النفس التي ثبت من خارج أنها ذميمة كالطغيان.

قلت: إنّ الحرمة مشتدّه أو أنّ المجموع من الإراده والفعل حرام شرعاً، كما ذكر الشيخ العراقي والشيخ الإصفهاني أنّ المجموع من إرادته الفعل قبيح عقلاً.

وقد يقال: إنه مع عدم العلم بحرمة تجرى البراءة فلا يكون حينئذ مشمولاً بالآية، وتكون قاصره عن إثبات حرمة ولا يكون فعله بغير علم لوجود المعذر الحجّه.

فالجواب: إنّنا لا نريد الاستدلال بهذه الآيه وحتى الآيه السابقه بمفردها على حرمة التجري والطغيان، وإنما الذي نريده بالدقه:

١. إنّ ظاهره كلّ من الآيتين أنّ فعل القلب والفعل الجانحي الداخلي، محلّ محاسبه ومورد سؤال وله أحكام على حدّ الفعل الجارحي، وهو ظاهر بوضوح من الآيه السابقه ومن هذه الآيه بقريته الفؤاد.

٢. إنّ المحاسبه والسؤال حيث أنّهما حدّدا من الولي في مقام التشريع [إعتماداً على الأصل في كلام المولى أنه للتشريع ما لم يكن مانع أو قريته على الخلاف] فهما يدلان بالالتزام على حكم شرعي، وهو الحرمة بقريته التهديد المستبطن في الآيه الأولى والثانيه، وقريته

الإخفاء فى الأوّل والنهى فى الثانىة.

٣. الطغىان قىىح عقلاً وىستحق العقوبه الأخرویه علیه بإدراك من العقل، ومع القبح العقلى لا تجرى البراءة. فىكون مصداقاً من مصادىق السؤال والحاسبه لانه بلا معذر، فثبت حرمة الواقعىه بالدلاله الإلتزامىه.

و أمّىا من ىنكر الحكم العقلى فلا- تكون الآىه دلىلاً- على الحرمة؛ لأنها لىست فى صدد تشخىص المصادىق والى منها الطغىان، وإنما مفاد الآىه الأولى هو المحاسبه على أفعال النفس الخبىثه فحرمتها.

ومفاد الآىه الثانىة: السؤال فالحرمة بالنسبه لأفعال القلب والسمع والبصر اللى تكون بلا مؤمن ولا معذر، وحبث انتهىنا إلى أنّ الطغىان قىىح عقلاً- فهو فعل مذموم خبىث فىكون مورداً للمحاسبه، ولا تجرى فىه البراءة فىكون مورداً للسؤال لأنه بدون مؤمن وىكون حراماً بالدلىل النقلى، علاوه على استفاده الحرمة أىضاً بالملازمه لمن يقبلها.

وأما من لا يقبلها مع قبوله القبح العقلى فىمكن إثبات الحرمة له بالآىتىن المباركتىن. (١)

الروایات

وهى على طوائف:

الطائفة الأولى:

ما دلّ على أنّ الرضا بفعل بمنزله الفعل المرضى به، مثل قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «الرّاضى بفعل قوم كالدّاخل فى معهم» وقوله (عليه السلام): «من رضى بفعل فقد لزمه وإن لم يفعل». (٢)

ص: ٣١٨

١- (١). [س] كلّ القرائن المذكوره لتعميم النهى [الطرىقى] فى صدر الآىه لصوره العلم تصطدم مع ما يفهم من الآىه من أنّ التحريم إنّما هو فى صوره الإستناد إلى شىء، وفى صوره التجرى لا يوجد استناد إلى العلم وإنّما يحصل فى ظرف العلم لا أكثر فلا فىمكن الإستفاده فى الآىه فى شموله. [ج] نعم. ولكن فىمكن الإستفاده من الآىه بتوسىط دلاله الإشاره.

٢- (٢). راجع: وسائل الشىعه ١٣٧/١٦، الحدىث ٢١١٧٨ (كتاب الأمر والنهى، أبواب الأمر وماىناسبها، الباب ٥: باب وجوب إنكار المنكر بالقلب على كلّ حال ...، الحدىث ٢)

وقد نوقش في دلالتها على حرمة التجري بكلّ مراتبه وأنواعه، أنها خاصة بحصه من التجري وهو التجري مع المعصية، حيث دلت على أنّ الرضا بفعل المعصية من الغير حرام لا أكثر، وهذا ليس من التجري الإصطلاحى الذى نبحت عنه وإنما من التجري بالمعنى الأعم [اللغوى] لأنّ الرضا المذكور نوع من حب المكابره مع الله سبحانه.

وبتعبير آخر: إنّ هذه الطائفة تدلّ على أنّ من مراتب إنكار المنكر الواجب [الذى لا يسقط بحال] هو الإنكار القلبى، فلا تقيه فيه لأنه لا يطلع على الضمائر إلاّ الله سبحانه.

وهناك كلام فى أنّ وجوب الإنكار القلبى المستبطن للمصلحه، وحرمة الرضا المستبطن للمفسده، هل هما حكمان وبينهما واسطه وهى اللامبالاه أو أنهما حكم واحد؟

و الحق حسب ما يظهر من الروايات أنهما حكمان، ومن ثمّ فالراضى أخلّ بحكمن ترك واجب وفعل حرام، و اللأبالى أخلّ بحكم واحد وهو ترك الواجب.

ولكن يمكن التأمل بأنّ ما ذكر من ظهور الروايه صحيح، ولكنّه يستشعر منها [ويستأنس بالحد الذى يقرب من الظهور] قبح التجري الإصطلاحى أيضاً معتضداً بالعنوان العام [الرضا بالمعصيه]، والمتجري الإصطلاحى راض بالمعصيه، وإن كان فى العنوان خصوصيه أنه رضا بمعصيه الغير [التى هى معصيه قد جهر بها وأعلنت]، ومثل هذه أشدّ من المتسترّ بها.

الطائفة الثانيه:

ما دلّ على العفو عن قصد المعصيه(1)، ومضمون

ص: ٣١٩

١- (١). راجع: وسائل الشيعه ٥١/١ و ٥٢ و ٥٥، الحديث ٩٨ و ٩٩ و ١٠٠ و ١٠٢ و ١١٢ و ١١٣ (كتاب الطهاره، أبواب مقدمه الكتاب، الباب ٦: باب استحباب نيه الخير والعزم عليه، الحديث ٦ و ٧ و ٨ و ١٠ و ٢٠ و ٢١) وإليك نصّ الحديث السادس وهو ما رواه زراره عن أحدهما (عليهما السلام) قال: إنّ الله تبارك وتعالى جعل لآدم فى ذرّيته أنّ من همّ بحسنه فلم يعملها كتبت له حسنه، ومن همّ بحسنه وعلمها كتبت له عشرًا، وممّ بسئته لم تكتب عليه ومن همّ بها وعملها كتبت عليه سيئه.

هذه الطائفة مستفيض.

ولكن إن كان المقصود من الهم مجرد النية أو الشوق المشتد من دون مبادره وإقدام واختيار وعمل [بمقابله من هم وعمل، حيث يفهم من العمل الأعم من فعل السيئه أو فعل المقدمات]، فستكون الطائفة داله على العفو عن مرتبه من مراتب التجري الإصطلاحى مع حرمة سائر المراتب البعديه.

وإن فهم منها أنّ المقصود من العمل هو فعل المعصيه وهو المدار فى كتابه السيئه وإلا لم يكتب عليه شىء، فإنّ كلّ مراتب التجري [من الهم بلاعمل وما بعد] فهى معفو عنها باستثناء التجري الذى يحصل معه فعل جارحى.

ولا يقرب الفهم الثانى للطائفة؛ لأنّ الذى يفهم من الهم أنه مرتبه أخرى غير النيه، وإنما هو نيه مع مبادره وأنّ الظاهر من العمل بالسيئه «وعملها» فعل نفس المعصيه لا فعل المقدمات أيضاً، فإنها مبادره وإقدام نحو السيئه وليست عملاً للسيئه، كما أنّ الروايه فى مقام الإمتنان والتفضل وهو يتناسب مع فتح باب العفو حتى اللحظة الأخيره وما لم يرتكب الفعل الجارحى الحرام.

إضافه إلى أنّ ظاهره المقابله مع الحسنات والتفضل فى مقام تخفيف السيئه يشكّل قرينه أيضاً على هذا الفهم، حيث إنّ من هم بالحسنه كتبت له حسنه ومن هم بالحسنه وعملها كتبت له عشره، وواضح أنّ العشره لمن فعل الطاعه (من جاء بالحسنه فله عشر أمثالها) (١)، فتفضلاً منه تعالى فى فعل المعصيه أنه لم يكتب عليه إلا واحده، وهذا يعنى أنّ محور هذه الطائفة المقابله بين العمل الحسن

ص: ٣٢٠

والسّيء، إلا أنه قد تناقش هذه القرينه بأن الظاهر من روايات هذه الطائفة أن التفضل من زاويتين:

الأولى: في مقدار ما يكتب لعمل السيئه وأنه أقل مما يكتب لعمل الحسنه فهو تفضل في زياده ما يكتب للحسنه أو تخفيف ما يكتب للسيئه أو كليهما.

الثانيه: المقابله بين الهمين؛ الهّم على السيئه بدون عمل والهّم على الحسنه بدون عمل.

وحينئذ لم يجعل له مقابل العمل كي يحدّد مفهومه من خلال تحديد مفهوم العمل كما هو مقتضى القرينه المذكوره.

وإذا راجعنا ما ذكر في تفسير الهّم لعه وأنه الأعم من النيه أمكن المناقشه من خلال فهم الهّم الوارد في آيه يوسف (وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ) (١) حيث نلاحظ أنه لم يطلق على المقدمات التي قامت بها زليخا وإنما عنونت تلك المقدمات بنفس عنوان العمل (غَلَقَتْ) ، (هَيْتَ لَكَ) (٢) ، (قَدَّتْ) (٣) ولم تلخص جميعاً بالهّم ممّا يدلّ على أنّ الهّم يقصد منه مجرد النيه ولكن المشتدّه والشوق الأکید من دون أن يؤخذ في مفهوم ملابسه المقدمات.

وبهذا يتعين الفهم الأول للطائفة وأنّ المعفو عنه خصوص النيه، وأما ما بعدها من الخطوات العمليه فالطائفة تدلّ بالإلتزام على حرمتها مع عدم العفو عنها.

ويعضد هذا الفهم أنّ الطائفة لا تشمل قطعاً من همّ وبادر وعمل التجري، ممّا يعنى أنّ العمل لم يقصد من فعل المعصيه، إنما هو مع كلّ فعل معنون بالطغيان سواء كان من المقدمات أم الفعل المتجري به، إضافة إلى أنّ شبهه تفسير العمل بفعل المعصيه هو إقترانه

ص: ٣٢١

١- (١) . يوسف / ٢٤

٢- (٢) . يوسف / ٢٣

٣- (٣) . يوسف / ٢٥

بالصفه العائده عليها «عمل بها» ولكن بعض الروايات وردت «وَمَنْ هَمَّ وَعَمِلَ» من دون القرن بالضمير وهو واضح فى شموله للمقدمات أو الفعل المتجرى به.

قد يقال: إنه على هذا التفسير للعمل وبمقتضى المقابله لابد من الإلتزام بأن من أتى بمقدمات العمل الحسن له عشر، مع أن الآيه (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا) تخص المجيء.

فالجواب: كلاً، فإن الروايه ذكرت الحد الأدنى للهيم، والحد الأعلى

للعمل وما بينهما من المقدمات متوسطات فلها أجر متوسط. كذا فى السيئه الحد الأدنى للهيم لا شىء عليه، والأعلى للعمل، وما بينهما أقل من الواحده، وهذا بنفسه بيان وتقريب لهذه الطائفه. (1)

ويظهر من الروايات فى هذه الطائفه أن المرفوع تفضلاً وامتناناً العقوبه فقط مع وجود مقتضيتها فى حاله الهيم بالسيئه من دون عمل، وذلك لعدم معقوليه ترخيص الشارع بالقبيح عقلاً والإغراء به. وهذا متفق عليه حتى عند من أنكر الملازمه ولكنه مادام قد حكم العقل قطعاً بالذم وجزم به و قطع باستحقاق العقوبه شرعاً عليه لا يعقل ترخيص الشارع به، خلافاً لمن فهم هذه الروايات بأنها رافعه للحكم والحرمه، ومع وجود الحرمه أمكن القول بترتب آثارها الأخرى عدا العقوبه كالفسق، وسيأتى تحقيق ذلك. (2)

ص: ٣٢٢

١- (١). [س] هل يمكن أن نجعل كتابه العشره على الحسنه وتخفيف تسعه فى عمل السيئه قريبه على أن المقام مقام عفو وليس رفع حرمة حيث لا-ريب فى بقاء حرمة العمل فكذا فى الهيم؟ [ج] نعم إذا كان التفضل زاويه التخفيف فى السيئه لا الزياده فى الحسنه وإلا لو كان التفضل فى زياده الثواب فلا يدل على شىء.

٢- (٢). [س] ذكرتم أن تسجيل العقوبه والمحاسبه والسؤال يدل على الحرمة التزاماً، لأنه فى مقام التشريعى، لم رفع العقوبه وهو فى مقام التشريعى لا يدل على رفع الحرام وآثارها واستبدالها بالترخيص؟ [ج] للزوم القبح بالترخيص بالتقييح عقلاً، حيث لم يدع حتى منكر الملازمه إمكان الترخيص، كما يلزم حينئذ التناقض بين حكم العقل القطعى مع الظهور الظنى.

الطائفة الثالثة:

ما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار وأهل الجنة في الجنة بعزم كل منهما على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا. (١)

وواضح أن هذه الطائفة مخصصة للطائفة السابقة الدالة على العفو، حيث دلت على أن الكافر سيحاسب على نيته بقاءً أو [كما في البعض الآخر من رواياتها] أن من يرتكب المعصية دائماً ووطن نفسه على الإستمرار سيحاسب.

ولكنها قاصره عن الدلالة على الحرمة في كل أنواع التجري الإصلاحى حتى في من لم يكن دائم الفعل موطن النفس بحيث تصبح المعصية جزءاً من وجوده، وإن كان يستأنس منها ذلك.

الطائفة الرابعة:

الدالة على أن «نبيّه المؤمن أفضل من عمله ونبيّه الكافر شرّ من عمله». (٢)

والتعليل فيها بأن ذلك «لأن الكافر ينوى الشرّ ويأمل من الشرّ ما لا يدركه» صريح في التجري ولكن نوقشت دلالة هذه الطائفة:

١. أنها دلت على الحرمة في خصوص الكافر فلا عموم فيها.

٢. أنها دلت على أن النية شرّ وهو بمعنى النقص لا الحرمة.

ص: ٣٢٣

١- (١). مثل قوله (عليه السلام): «إن الله يحشر الناس على نياتهم»، وقوله (عليه السلام): «إنما خلد أهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً... ثم تلا قوله تعالى: (قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ) [وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٥: باب وجوب النية في العبادات الواجبه، الحديث ٥، الباب ٦: باب استحباب نية الخير والعزم عليه، الحديث ٤]

٢- (٢). مثل قول أبي جعفر (عليه السلام) أنه كان يقول: «نية المؤمن أفضل من عمله، وذلك لأنه ينوى من الخير ما لا يدركه، ونية الكافر شرّ من عمله، وذلك لأن الكافر ينوس الشرّ ويأمل من الشرّ ما لا يدركه». [وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٦: باب استحباب نية الخير والعزم عليه، الحديث ١٧]

ويلاحظ على المناقشه الأولى: أن التعليل يستأنس منه العموم.

كما يلاحظ على الثانيه: أن الشرّ فى مورد الحرمة يفهم منه الحرمة وفى مورد النقص يفهم منه القبح والنقص.

الطائفة الخامسة:

«مَنْ أَسْرَرَ سَرِيرَةً رَدَّاهُ اللَّهُ رَدَاهَا، إِنْ خَيْرًا فَخَيْرٌ وَإِنْ شَرًّا فَشَرٌّ».(١)

وهى تدلّ على تأثير النيه على نحو الإستقبال فضلاً عن نيه التجرى أو الخير القريبه.

ولكن قيل: إنها لا تدلّ على الحرمة وإنما على ترتب الأثر التكويني فى الدنيا من قبيل حرمان الرزق كما فى بعض الروايات: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَتَوَى الذَّنْبَ فَيَحْرُمُ رِزْقَهُ».(٢)

ونحن نسأل من القائل: إن الامام (عليه السلام) لِمَ أنبأ بهذا اللسان عن أثر النيه؟ والجواب: إنه للزجر والردع فى نيه السوء والذنب والشرّ لا- أنه أعم من الزجر الكراهتى أو التحريمى، كما أنها ليست ظاهره فى الإرشاد لأنّ ما أخبر به (عليه السلام) من الأثر التكويني لا يدركه العقل المستقل ويخفى عليه.

وروايه أبى بصير «... وما مِنْ عَبْدٍ يُسِرُّ شَرًّا إِلَّا لَمْ تَذْهَبِ الْأَيَّامُ حَتَّى يُظْهَرَ اللَّهُ لَهُ شَرًّا»(٣) أقوى دلالة فى الزجر والردع.

الطائفة السادسة:

ما ورد من أنه «إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفِهِمَا عَلَى غَيْرِ سُنَّةِهِ، فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ» قيل: يا رسول الله، هذا القاتلُ،

ص: ٣٢٤

- ١- (١). وسائل الشيعة ٥٧/١، الحديث ١١٨ (كتاب الطهارة، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٧: باب كراهه نيه الشرّ، الحديث ١)
- ٢- (٢). وسائل الشيعة ٥٨/١، الحديث ١٢١ (كتاب الطهارة، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٧: باب كراهه نيه الشرّ، الحديث ٤)
- ٣- (٣). وسائل الشيعة ٥٧/١، الحديث ١١٩ (كتاب الطهارة، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٧: باب كراهيه نيه الشرّ، الحديث ٢)

فَمَا بِالِّ الْمُقْتُولِ؟ قَالَ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): لِأَنَّهُ أَرَادَ قَتْلًا. (١)

ونوقش فيها:

أولاً: أنها ضعيفه السند، حيث إن سلسله سندها من الزبيديه.

وثانياً: أنها قد تكون خاصه بالقتل لعظم جُرمه، فلا قرينه على التعميم.

وثالثاً: ما ذكره السيد الخوئي من أنها وارده في نيه المعصيه الواقعيه وهو ليس من التجري الإصطلاحى.

ويلاحظ على المناقشه الثالثه:

١. ما ذكره الصدر أنه من التجري الإصطلاحى لأنه يحسب أنه يقدر على الفعل وهو لا يقدر عليه.

٢. إن التجري الإصطلاحى لا يخص نيه المعصيه إشتباهاً بل حتى حاله نيه المعصيه الواقعيه من دون فعلها وإن كان قادراً على فعلها فهو تجرّ إصطلاحى.

ومثل هذه الطائفه فى الخصوصيه ما ورد فى الخمر والربا من حرمة التجري فيهما. كذلك هناك بعض الآيات الواردة فى مورد خاص مثل (آثَمَ قَلْبُهُ) (٢) فلا ينفع الإستدلال بها على الحرمة لعدم العموميه.

نعم هى جميعاً مع مجموعه من روايات الطوائف المتقدمه تدلّ على أنّ فعل القلب اختيارى فى قبال من ادعى غير اختياريتها، فأحال الحكم العقلى فيها فضلاً عن الحكم الشرعى.

والحصيله من كلّ ما تقدّم: إنّ عموم الآيتين مع حكم العقل باستحقاق العقوبه الأخرويه يثبت حرمة التجري بكلّ مرتبه وألوانه، مع دلالة طوائف الروايات التى استشعر واستأنس منها العموم الذى

ص: ٣٢٥

١- (١). وسائل الشيعة ١٤٨/١٥، الحديث ٢٠١٨٤ (كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب ٦٧: باب تحريم قتال المسلمين على

غير سنّه، الحديث ١)

٢- (٢). البقره/ ٢٨٣

يعضد بعضه بعضاً فيشكل ظهوراً في العموم، مع دلالتها الخاصة ودلاله الروايات والآيات الخاصة التي دلت على حرمه عدّه مراتب ومجموعه موارد من التجري.

وما ورد من العفو [كما هو في الطائفة الثانيه] فالمتيقن منه العفو عن التجري في النيه، وما عداه من سائر مراتبه عدا الأخيره، فإنّ الروايات مجمله إن لم تكن ظاهره في عدم العفو، مع تخصيص العفو ببعض الطوائف التي تحدّثت عن العقوبه على نوع ومرتبه من التجري، كما في الطائفة الثالثه.

وتذكيراً: إنّ العفو لا يعنى عدم الحرمة وإنما يدل بالإلتزام على الحرمة.

واستدل على حليته التجري بدليلين:

الدليل الأول: رواه مسعده بن صدقه عن أبي عبدالله (عليه السلام): «لَوْ كَانَتِ النَّيَاتُ مِنْ أَهْلِ الْفِسْقِ يُؤْخَذُ بِهَا أَهْلُهَا إِذَا لُؤْخِذَ كُلُّ مَنْ نَوَى الزَّانَا بِالزَّانَا وَكُلُّ مَنْ نَوَى السَّرْقَةَ بِالسَّرْقَةِ وَكُلُّ مَنْ نَوَى الْقَتْلَ بِالْقَتْلِ وَلَكِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَيْسَ الْجَوْرُ مِنْ شَأْنِهِ، ... وَلَا يُؤْخَذُ أَهْلُ الْفِسْقِ حَتَّى يَفْعَلُوا» (٢).

قد يقال: إن الرواية صريحة في نفي الحرمة فإن الله عدل لا يظلم ولا يجور كما عبر (عليه السلام).

إلا أن الحق عدم دلالتها على ذلك، فإن المنفى في كلام الإمام (عليه السلام) تسجيل مؤاخذة المعصية على نية المعصية وأنه ظلم، من دون نفي وجود مؤاخذة أخف على نية المعصية فيطلب من دليل آخر. وقد تقدم أن نية السيئة تحرم الرزق (٣)، وتقدم حرمة الطغيان بالآيتين وبعض الروايات فلا دلالة للرواية على العفو المطلق حتى عن الدرجة الأقل.

والرواية تصلح تفسيراً لطائفه الهم وأن العفو فيها عن كتابه مؤاخذة السيئة على الهم ونية السيئة، لا عن العفو المطلق عن الهم، فمن هم ولم يعمل لم يكتب عليه سيئة العمل، ولا يعامل هممه معاملة العمل.

وبهذا الفهم تفقد تلك الطائفة دلالتها على العفو المطلق عن الهم فضلاً عن عدم حرمة.

وهذا الفهم أيضاً لا يخرج تلك الطائفة عن كونها إمتنانية كى

ص: ٣٢٧

١- (١). وتقدم الحديث عن النقطة الثالثة في صفحة ٣٦٤

٢- (٢). وسائل الشيعة ٥٥/١، الحديث ١١٣ (كتاب الطهارة، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٦: باب استحباب نية الخير والعزم عليه، الحديث ٢١)

٣- (٣). راجع: وسائل الشيعة ٥٨/١، الحديث ١٢١ (كتاب الطهارة، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٧: باب كراهه نية الشر، الحديث ٤)

يناقش بأنه خلاف ما يظهر منها أنها في الإمتنان، حيث إنّ النيه أشدّ من الفعل لأنها علته، والعلّه فيها كمال المعلول وزياده. فلمّا لم تكتب السيئه على النيه كان إمتناناً وتفضلاً، وما ورد في روايه مسعده من تعليل ذلك من أنه ظلم.

الدليل الثاني: إنّ روايات الهمّ والآيه الكريمة: (وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا) (١) دلّت على أنّ جزاء فعل السيئه سيئه واحده، فلو كانت النيه توجب كتابه السيئه، لكان حكم التجري والمعصيه واحداً وهو غير معقول؛ لوضوح أنّ الهمّ مع الفعل أشدّ من الهمّ وحده، فلما كانت سيئه واحده كان الهمّ وحده معفواً عنه ولا يكتب عليه شيء.

ويمكن المناقشه في هذا الاستدلال بما ألفتنا إليه سابقاً في ذيل طائفه الهمّ من أنّ معصيه الفعل واحده إلا أنها مشتدّه، ولا يمنع أن تكتب هذه السيئه وبدرجه واطيه على الهمّ.

ص: ٣٢٨

إشاره

ذكر صاحب الفصول (قدس سره) «أنّ قبح التجري لا يكون ذاتياً، بل يختلف بالوجوه والإعتبارات؛ فإذا صادف الفعل المتجري به المعصيه الواقعه كان فيه ملاكاً للقبح: ملاك التجري وملاك المعصيه الواقعيه، فلا محاله يتداخل العقابان. وقبح التجري [في هذا الفرض] يكون أشدّ ممّا إذا كان الفعل المتجري به في الواقع مكروهاً، كما أنّ القبح [في هذا الفرض أيضاً] أشدّ ممّا إذا كان الفعل المتجري به مباحاً، والقبح فيه أشدّ ممّا إذا كان الفعل المتجري به مستحباً. وأما إذا كان الفعل المتجري به واجباً في الواقع فيقع التراحم بين ملاك الوجوب وملاك قبح التجري، فربما يتساويان، وربما يكون ملاك الوجوب أقوى فيتقدم، وربما يكون ملاك قبح التجري أقوى فيكون قبيحاً»^(١).

فهم الأعلام من كلام صاحب الفصول أنه قائل بقبح التجري بنحو المقتضى على حدّ الكذب وليس علّه تامه للقبح، ومن ثمّ فهو يشتدّ ويضعف بحسب طبيعه الفعل المتجري به، حيث قد يكون واجباً وقد يكون مستحباً وقد يكون مباحاً وقد يكون مكروهاً وقد يكون حراماً في نفسه، وأنه في صورته الحرمة يتداخل عقابها.

مناقشات الأعلام

وقد سجّل الأعلام ثلاث ملاحظات على هذا الكلام، ونَدّر من أيد مدّعا.

الملاحظه الأولى: إنّ التجري إذا كان قبيحاً فقبحه ذاتي، بمعنى أنه

ص: ٣٢٩

١- (١). الفصول الغرويّه / ٤٣١ و ٤٣٢ (فصل: في أنّ جاهل الحكم غير معذور)

علّه تامه للقبیح، ومن ثمّ لا يتخلّف في حاله من الحالات، فهو كالظلم لا كالكذب.

الملاحظه الثانيه: إنّ الفعل المتجرى به وإن كان حسناً وراجحاً في نفسه إلا أنه لا يعقل انعكاسه وتأثيره على قبح التجري بعد أن كان غير ملتفت إليه فلا فاعليه له.

الملاحظه الثالثه: كذا لا يعقل تأثير الحرمة في الفعل المتجرى به في زياده القبح بعد أن كان مغفولاً عنها، وعلى فرض التأثير فلم كان التداخل ووحده العقاب، إذ لا مبرر له وإنما تكون هناك عقوبتان، واحده على التجري وثانيه على المعصيه.

الإجابة عن تلك الملاحظات

ويمكن الإجابة عن الملاحظه الأولى: إنّ صاحب الفصول لا يريد أن يقول إنّ التجري مقتضى لا- علّه تامه كما فهم الأعلام ذلك من حديثه، إلا أنه أراد أن يلفت إلى نكته وهي أنّ التجري يختلف عن سائر القبائح، باعتبار أنه غير مصيب فهو دائم الإبتلاء مع عنوان آخر هو عنوان الفعل في نفسه، يتلازم معه فيتزاحمان في صورته الإختلاف كما إذا كان الفعل واجباً، فلا بدّ من حساب الكسر والإنكسار عند التزاحم، فهو قبيح دائماً ولكنّه قد يزاحمه حسن، لا أنه اقتضائي فيكون في حاله قبيحاً وفي حاله اخرى حسناً حسب العنوان الذاتى الذى يندرج تحته كما فى الكذب.

كما يمكن الإجابة عن الملاحظه الثانيه: بأننا نقبل بأنّ فاعليه حسن الفعل في نفسه مشروطه بالإلتفات، إلا أنه لا يمنع من التزاحم بين حسن الفعل في نفسه وقبحه الطارئ عليه بسبب طرؤ عنوان التجري على الفعل المؤثر عليه، إلا أنه ليس تزاحماً امتثالياً وإنما تزاحم ملاكى اقتضائي وهو غير مشروط بالإلتفات وإنما يكون في متن الواقع، نظير التزاحم الحاصل بين الأمر والنهي في مسأله الاجتماع

ومع التزام الإقتضائي قد يتقدم القبيح إذا كان أقوى وأهم، وقد يكون العكس إذا كان الحسن أهم. (١) وهذا هو الذى يريد صاحب الفصول الإلتفات إليه لأنه يريد القول أنّ قبح التجرى كقبح الكذب إقتضائياً، ومن ثمّ قد لا يحكم بالقبح وإنما يحكم بالحسن إذا اندرج تحت عنوان حسن ذاتي، وإنما التجرى قبيح دائماً، غاية قد يزاحمه حكم آخر فيتقدم عليه فيكون القبح فعلياً من دون فاعليه. (٢)

ويمكن الإجابة على الملاحظه الثالثه أيضاً بما ذكره الميرزا النائيني من أنّ جنس الحرمة معلوم والإشتباه حصل فى نوعها فى أنها غصب مع أنها غصب، وهذا كاف فى تنجيز الحرمة الواقعيه وتأثيرها.

وناقشه المحقق العراقى بأنّ مثل هذا العلم إنما يكون منجزاً مع الإلتفات إلى التردد فى الفعل كما فى صور العلم الإجمالى، وأما مع عدم الإلتفات إلى التردد كما فى ما نحن فيه [حيث إنّ علمه تعلق

ص: ٣٣١

١- (١). [س] هل يعقل التزام الإقتضائي مع ما يكون علّه تامه للحسن والقبح كالعدل والظلم وكيف؟ [ج] نعم، كما إذا كان فى فعل واحد عدل من جهه وظلم من جهه أخرى.

٢- (٢). [س] فى التزام الوجود والتجى وأهميه الوجوب كيف يكون الوجوب فاعلاً- منجزاً مع أنه غير ملتفت إليه؟ ثمّ مع تقدّم الوجوب يفقد القبح فاعليه فلا استحقاق عقوبه حينئذ. [ج] يتصوّر الإلتفات إلى الوجوب فى صوره التجرى مع الإحتمال. كما إذا احتل حرمة فعل وتجرى فإنه يلتفت إلى أنه واجب لأنه محتمل. فيمكن حينئذ معرفه الأهم وتقدمه. كذا يتصوّر تقدّم الوجوب من دون حاجه إلى الإلتفات فى ما إذا كان توصلياً، فإنه إذا كان الأهم تحقّق أدائه مع التجرى فيسقط ولو بدون التفات. كذا يتصوّر الأداء [لا الامتثال] فى الوجوب العبادى. كما فى الأمر بين العباديين العرضيين أو الطولين، كما فى الغسل حيث يكون امتثالاً- للأمر بغسل الجنابه مثلاً- وأداءً لغسل مس الميت. حيث إنه لم يقصد امتثال أمره، فيكون أداءً له لا امتثالاً وتتحقّق عباديته بنيه الأمر بغسل الجنابه. وهذا يعنى أنّ ما ذكر من مراتب الحكم التكليفى وأنّ العلم دخيل فى فاعليته وتنجيزه إنّما هو فى الأمر العبادى وأما التوصلى فلم يؤخذ الإلتفات قيدياً فى فاعليته.

بالحصه الخاصه من الجنس كالخمر [فلا تنجز لحرمة الغصب، لعدم العلم بالحرمة الجامعه والغفله بالجهل المركب عن الطرف الآخر.

والحق إلى جانب الميرزا النائيني في مدّعاءه من تنجز الحرمة الواقعيه وإن كانت مناقشه الميرزا النائيني لدليله في موقعها، إلا أنّ لنا دليلاً آخر وهو: ما ذكره الأعلام [في آخر تحقیقاتهم] أنّ الإقدام على أى فعل لا بدّ أن يكون بمؤمّن عقلي أو شرعى وإلاّ كان حكمه منجزاً. فالأصل في الفعل الحرمة ما لم تثبت الحليّة وجواز الإقدام والمعدّريه، على العكس ممّا كان يقال من أنّ الأصل في الفعل الحليّة ما لم تعلم حرمة.

ولا يفهم من هذا الكلام عدم البراءه العقليه وأنّ العقل يحكم بالإحتياط [كما هو رأى الشيخ الطوسى والشهيد الصدر] لأنّ الحديث في مرحله ما قبل البراءه العقليه، كما إذا لم يتمكن المجتهد من تقديم البراءه العقليه على الإحتياط العقلي، فإنّ العقل يمنع من الإقدام على الفعل حينئذ ما لم يكن هناك مؤمّن. فلا يمكن إرتكاب احتمال الحليّة من دون معدّر، فلو كان الفعل في واقعه حراماً، كانت حرمة منجزه وكان احتمال الحرمة منجزاً. (1)

وفى ما نحن فيه لم يرتكب المتجرى الفعل الحرام واقعاً بعذر، وجّهله المركب [القطع الخاطئ] ليس معدّراً عن الواقع لأنه قطع بالحرمة فإقدامه مع هذا الجهل كان تجريباً.

وأما إشكاليه التداخل فنحن نقبل أنّ العقاب ليس واحداً، وإنما هناك عقوبتان؛ واحده منها على التجرى، وثانيتها على المعصيه، إلاّ أنهما يندكّان وتكون عقوبه واحده مشتدّه، نظير التجرى فى صوره العصيان، فإنّ عقوبته - وكما ألفتنا - أشدّ من عقوبه التجرى الإصطلاحى فى صوره المخالفه.

ص: ٣٣٢

١- (١). [س] مافرق الإحتياط الفوقانى من الإحتياط المقابل للبراءه، فهل هما مدركان عقليان أو ماذا؟ [ج] نعم، هناك مدركان عقليان، أحدهما أدلته معارضه لأدلّه البراءه دون الآخر.

فی الإلفات إلى بعض شقوق التجری ومراتبه، علاوه علی ما ذكرناه فی صدر البحث

١. الخطور

فقد یخطر ببال الإنسان تواجد موضوع المعصیه إلا أنه لا یعزم علی ترکها من دون بناء علی اللامبالاه.

وتصنيف هذا النوع من التجری فی التجری الذی إنتهینا إلى قبحه وحرمة بالأدله محلّ تأمل. نعم، إننا ندرك القبح الکراهتی فی مثل هذا، لأن من کمالات الإنسان توطين النفس دائماً علی عدم المعصیه، ومحاولة التحکم بخواطره، وهو المشار إليه فی علم الأخلاق.

٢. الشوق

ولکن بدون عزم علی فعل المعصیه المتخیله أو الواقعيه.

وقد صنّفه بعض كسابقه فی التجری إلا أنّ الحق أنه أمر مشكّك، فالشديد منه قبيح كقبح سائر مراتب التجری، وأما الدرجات المتوسطه فالأمر فيها خفی فضلاً عن الخفيف منه. نعم، يدرك العقل قبحها الکراهتی، بل يظهر من الآيات المادحه للإخبات والنادبه له حسن توطين النفس علی الطاعه والإنقياد، علاوه علی كراهه التجری اللأبالی والشوق الخفيف والإستلذاذ.

وواضح أنّ هذه المراتب تكون بدايه العمل وأرضيه الفعل اللاحق، فكلّما كان أسلم كانت صمام أمان لمجمل فعل الإنسان، وإلا كان فی معرض السقوط فی مراتب قبيحه ومحرمه والعياذ بالله.

٣. مخالفه الحکم الطريقي الظاهري

والسؤال: أن التجري متصور فيها أم لا؟

فالميرزا النائيني صورّه ومثّل له بمن حصل له طريقٌ مفادُهُ الإلزام ولكن كان الحكم الواقعي الإباحه من دون أن يعلم طبعاً، فيقدم على مخالفه الأماره رجاءً أن يكون مباحاً. (١)

و الشيخ العراقي لم يقبله مثلاً للتجري، لأنّ رجاء الإباحه مع كون الواقع مباحاً يخرجّه عن كونه تجريباً وطغياناً.

والحق سلامه المثل وأنه تجرّ في الحكم والأصول، وحيث خالف الأماره مع عدم إصابتها الواقع، مع التجري في الحكم الفقهي أيضاً لاحتماله أن يكون الواقع إلزامياً وعدم مبالاته بهذا الإحتمال، مع العلم أنه احتمال منجز للواقع لقيام الطريق عليه. وليس شرطاً في تحقّق التجري والطغيان أن يكون ناشئاً من عناد، بل يكفي فيه أن يكون عن لامبالاه كما في المثل. (٢) ولكن ليلتفت إلى إمكانيه تصوير التجري بلحاظ الحكم الطريقي من دون لحاظ الحكم الواقعي، وإنما بما هو هو لأنّ له واقعاً بحيان نفسه. (٣)

ص: ٣٣٤

١- (١). [س] الحكم الطريقي عند الميرزا النائيني ليس الحكم المماثل وإنما جعل الطريقيه وتنزيل الظن منزله العلم. ومن ثمّ كيف يعقل تصوير التجري فيه منفكاً عن ملاحظه الواقع أو كيف نصوّر التجري في الحكم الأصولي بعيداً عن ملاحظه الحكم الفقهي؟ [ج] أنه وإن أنكر الحكم المماثل إلاّ- أنه قبل الحكم الأصولي وأنه حكم وضعي. فالحجّيه حكم وضعي متعلّقها خبر الثقة وما شاكل. وهذا الحكم الوضعي له خواص وآثار وأحكام تكليفيه مرتبطه به، مثل جواز الاستناد وجواز الإفتاء، فيحصل التجري بلحاظ هذه الأحكام لا بلحاظ الحكم الفقهي الواقعي، فيتجري بعدم استناده إلى خبر الثقة في عمليه الاستنباط وإسناد الحكم إلى الله وهكذا.

٢- (٢). [س] حرمة التجري في الحكم الظاهري هل هي حرمة واقعيه أو طريقيه؟ [ج] ذكر الأعلام أنه حرمة مخالفه الطريق طريقيه لا- واقعيه، بمعنى إن أدت إلى مخالفه الواقع كان الواقع منجزاً وعوقب عليه، وإن لم تؤدّ لم يكن عليه شيء. فبالأولويه تكون حرمة التجري طريقيه.

٣- (٣). [س] ما هي الثمره في الحرمة الطريقيه في التجري بعد أن أخذ فيه عدم الإصابه للواقع فالتجري في الحكم الأصولي لا يؤدي إلاّ- إلى إصابه الواقع وأنّ التجري عليه كان في محله؟ [ج] إنّ التجري على الحكم الأصولي يلازم عدم مخالفه الواقع الأصولي، ولكنه قد يقع في مخالفه الواقع الفقهي مع عدم استناده إلى المعذّر الأصولي كما لو لم يعتمد البراءه وارتكب الحرام فإنّ الحرمة الطريقيه ستكون مؤثره أثرها حينئذ في تحميل مسؤوليته الواقع. [س] عكس المثل الثاني ما هو حكمه وهو ما لو كان الطريق الزامياً ومخالفه فكان الواقع مباحاً، وهو روح المثل الأول فهل يقبح؟ [ج] كلا، لما ذكرناه من أنّ الحرمة طريقيه، فإذا انكشف عدم مخالفه الواقع لم يكن قد ارتكب قبيحاً واقعياً.

فى حىن أنّ المىرزا النائىنى صوّره بلحاظ الحكم الواقعى فى كلاً- مثالىه الأول والثانى، مع أنّ لحاظ الواقع لا أثر له فى تحقّق التجرى وعدمه فى الحكم الأصولى، فلا بدّ من الفصل بين العمل الأصولى والعمل الفقهى.

والمثال الثانى هو أن توجد براه شرعى فى فعل إلاّ- أنه لا- يستند إليها لاحتمال مخالفه الطريق للواقع ويرتكب الفعل ويظهر حرمة فى الواقع، فإنه يعاقب على الواقع حينئذ.

وفى هذا المثال هناك تجرّ فى الحكم الأصولى فقط وهو عدم استناده للبراء، مع معصيته للحكم الفقهى المنجز بسبب تجزيه على الحكم الأصولى، ولا يكفى صرف وجود البراء الشرعى والعلم بها فى تعذير الواقع ما لم يستند إليها.

وهذا عين ما تقدّم فى التنبيه الأول من أنّ الجهل مع الجراه لا يكون معذراً، لعدم الإستناد إلى المعذّر وإن كان موجوداً فى نفسه. فلا بدّ أن يكون الفعل مع معذّر وإستناد إليه كى يتخلص الإنسان من المسؤوليه.

التنبیه الثالث: فى فسق المتجرى وإن لم يكن حراماً شرعاً

إشاره

ألفت جماعه من علماء السنّه أنّ المتجرى فاسق وإن لم يكن التجرى حراماً إلاّ- أنه يفسق لحرمة العقليه بل ذكر البعض أنّ التجرى يوجب الفسق حتّى مع عدم الحرمة العقليه.

والوجه فى ما ذكر واضح بناءً على تفسير العدالة بالملكة؛ فإنّ التجرى يعنى زوال هذه الملكة، فلا أقلّ إن لم يوجب الفسق أوجب عدم العدالة. وأما مع حرمة العقليه أو العقليه والشرعيه معاً فواضح زوال الملكة والفسق أيضاً.

ومن هنا أفتى السيد الخوئى (رحمه الله) بفسق حائق اللحيه، مع احتياطه الوجوبى فى عدم جواز حلقها، لمخالفته حكم العقل الإلزامى الطريقي، إلا أن يكون الحائق قد عدل لمجتهد آخر يجيز الحلق.

إن قلت: معيار الفسق هل هو مخالفه الحرمة الشرعيه أو استحقاق العقوبه أو زوال الملكة؟ والذى يظهر من كلامكم أنه زوال الملكة، وحينئذ مع الفعل مرّه واحده لا تزول الملكة فلا بدّ أن لا يحصل الفسق.

قلت: انعدام الملكة فى من شأنه الإتيان بها يزيل العدالة وهذا قد يتحقق بغير الحرام شرعاً أو عقلاً. وإذا كان بالحرام شرعاً أو عقلاً أوجب الفسق، وفعل الصغيره لمرّه واحده لا يرفع الملكة، والكبيره يرفع الملكة.

وإن قلت: الملكة هيأه راسخه فى النفس فكيف ترتفع بمرّه واحده، وكيف تعود مع زوالها بمجرد الاستغفار والندم.

قلت: حينما نقول زوالها أو عودتها بالإستغفار لا نقصد وجود الملكة يزول ويعود مفاد كان التامه، وإنما يزول حدّ منها [مفاد كان الناقصه] ويعود. ولا مشكله فى زواله بهذا المعنى بفعل واحد وعودته بالإستغفار.

هل التجرى من الكبائر أو الصغائر؟

ثمّ يقع الحديث عن أنّ التجرى فى نفسه بغضّ النظر عن الضمائم كالعناد والكفر هل هو من الكبائر أو الصغائر؟

الآيتان المباركتان اللتان دلّتا على الحرمة لا توعدان بالنار الذى هى ضابطه الكبيره كما فى الروايات.

والروايات التي دلّمت على الحرمة لم يظهر منها أنه من الكبائر، والحرمة العقلية [القبح الالزامي] ما لم يكن شديداً جداً لا يكشف عن كونه من الكبائر. نعم، من جعل ضابطه الكبيره ذكر القرآن لها، أمكن القول بأنّ التجري كبيره لنهى القرآن عنه، إلا أنّ هذا الضابط لا يمكن قبوله؛ لأنّ القرآن تناول حتّى الصغائر.

التنبيه الرابع: كلام الآخوند في العقوبه على العزم

إشاره

ذكر الآخوند أنّ العقل يدرك استحقاق العقوبه الأخرويه فى الجرى على القصد والعزم على الطغيان، وذلك لأنّ العزم على ما يراه المكلف مخالفة للمولى، جرأة على المولى وهتك لحرمة، فهو يكشف عن خبث الفاعل فيتّصف المتجرى بالقبح الفاعلى والشاهد عليه هو الوجدان. وأجاب عن شبهه كون القصد غير اختيارى ومن ثمّ لا معنى للعقوبه عليه بجوابين:

١. إنّ القصد اختيارى لاختياريه بعض مباديه كالتأمل وتركيز الإلتفات فى ما ترتب على مثل هذا القصد من عقوبه ولوم ومذمه، والذى هو فعل نظرى يستطيع بواسطته من عدم القصد والعزم.

٢. أو نقول بعدم اختياريه القصد لأنه من لوازم الذات الخبيثه، فيستحق العقوبه بسبب نقصانه واستعداده الذاتى لا بسبب الإختيار. ولا معنى للسؤال لم كانت الذات هكذا؛ لأنّ الذاتى لا يعلّل، فعندما تصل النوبه إليه ينقطع السؤال بلمّ. وليست مثل هذه العقوبه ظلماً لأنها إعطاء المستحق ما هو مستحق له.

ومن هنا يتساءل عن جدوى بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار. فإنّ الفعل وإن كان اختيارياً وبالقصد إلا أنه يرجع فى النهايه إلى أمر غير اختيارى مفروض على الإنسان وهو القصد اللازم لذات الإنسان.

فأجاب (قدس سره): إنه لأجل إيصال كلّ ذات إلى كمالها وإظهار مكنونها

(لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ). (١)

وفى الحاشيه أكد أنّ الإجابه الثانيه هي المتعينه؛ لأنّ موضوع العقوبه ليس هو المخالفه وإنما المخالفه بوصف العمديه، والعمد والقصد ليس اختيارياً.

تقييم كلام الآخوند في عدّه محاور

وقد أثار هذا الكلام لغطاً بين الأعلام حتّى شنع البعض على الآخوند أنه جبرى. فلا بدّ من الحديث في عدّه محاور، منها يتبلور الخلل في كلام الآخوند:

المحور الأول: إنّ ضابطه الإختيار العلم والقدره فهما يوفّران الإختيار، [سواء فسيرناه أنه عينهما أم هما شىء زائد، أم هو الشىء الزائد، أم أنه عين الإراده أم غيرها]. المهم أنه لا بدّ من علم وقدره فى تحقّق الإختيار، وثبوت العلم فى الإنسان بديهى.

وأما القدره فقد عرفت فلسفياً (إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل) وكلامياً (إن شاء فعل وإن شاء ترك)، حيث أخذت المشيّه فى التعريف وبقى الغموض يكتنف القدره؛ لأنّ المشيّه هل هي الإراده أو ماذا؟ ومعه يصعب إثبات وجود القدره فى الإنسان من هذا الطريق.

ولكن هناك طريق آخر لاثبات وجودها وهو العلم، حيث إنّ العلم منشأ القدره، فكلّ علم يلازم لوناً من القدره لأنه منشأ أثره فالتأثير هو القدره. ومع توفّر الإنسان على العلم والقدره كان مختاراً فى فعله، غايه ما هنالك أنه فى الفواعل والأفعال الماديه يحتاج الفاعل علاوه على علم إلى آلات ومواد لايجاد فعله والمجرد لا- يحتاج إلا إلى العلم من دون آله، فيقول للشىء كن فيكون.

إن قيل: إنه وإن وجد العلم والقدره، إلا أنّ الذات لا تستثمرهما إلا فى ما هو لازم ذاتها. فالذات الخبيثه لا تعلم ولا تقدر إلا على ما

ص: ٣٣٨

يسانخ ذاتها، ومن ثم لا يصدر منها إلا نوع خاص من الأفعال. من دون علم وقدره فاختيار النوع الآخر وهو لون من ألوان الجبر والحتم.

فالجواب: وليكن ذلك، إلا أنه لا جبر مادام كل فعل جانحي أو جارحي يستحيل في أن يصدر من دون علم وقدره وهو كاف في اختياريه الفعل و تصحيح العقوبه عليه.

إن قلت: هل يمكن لهذه الذات أن تختار ما لا يناسب ذاتها، ومع العدم كيف كان مختاراً لفعله الخبيث مع أنه لا خيار آخر له، والإختيار يتقوم بإمكان الطرفين؟

قلت: هو يعلم بما يناسب ذاته وما لا يناسب ذاته ومن ثم فهو يقدر على المناسب وغير المناسب، وبالتالي فهو مختار على الفعل المناسب وغير المناسب، إلا أنه لا يعمل قدرته ولا يستثمر اختياره إلا في الفعل المناسب المسانخ لذاته فلا يصدر ولا يجب منه إلا هذا الفعل.

المحور الثاني: سلمنا أن العقوبه ليست ظلماً لأن الفعل اختياري وليس جبرياً، ولكن يستاءل: أليس من الرحمه والعنايه الإلهيه أن لا يخلق الحق تعالى مثل هذه الذوات الخبيثه وتمكينها وإقذارها وهو يعلم أن مصيرها النار وأن اختيارها لا يكون إلا لما يسانخ ذاتها فيجب عنها؟

فالجواب: أن النفس لم تكره العذاب والشر إلا لأنه عدم كمالاتها، وهي تنفر من مثل هذا العدم وتحب الحق والوجود والأبديه والكمال، ومن ثم فهي تسعى وتطلب دوماً كمالاتها الثانويه [مفاد كان الناقصه]، ومع هذا تكون نفرتها من عدم أصل الذات أشد.

وبعبارة أخرى: إن الإنسان إنما يحب الكمال ويطلبه ويسعى نحوه بسبب حبه لذاته، فحبه لذاته يشكّل الحد الأوسط لحبه لكماله الثانوى ونفرتة من عدمه، ممّا يعنى أن حبه لذاته [مفاد كان التامه] أشد من حبه لكماله الثانوى. فنفرتة من عدم ذاته أشد من نفرتة من عدم

كَمالاته الثانويه، فالإنسان لو وجد من حين وجوده معذباً، لسأل عن السبب في كونه معذباً.

ومعنى هذا السؤال أنه يحبّ ذاته، ومن ثمّ ينفر من ألمها وعذابها وإلاّ لما سأل، فحبّه لوجوده دليل خيريه وكمال وجوده، ومعها كان مقتضى العناية تأمينه وإيجاده لا حرمانه منه.

ثمّ ليلتفت إلى أنّ العناية والرحمه لم تكون في أصل وجود الذات الخبيثه فقط، وإنما وجود هذه الذوات عنايه بالنسبه إلى النظام الكلّي وإلى الذوات الصالحه حيث تمتحن هذه الذوات الطاهره بالذوات الخبيثه، فيكون في ذلك رقيها واستكمالها.

المحور الثالث: بعد تسليم العدل في وجود الذات الخبيثه والعنايه والرحمه في خلقها، بم نفسير خلودها في العذاب من قبله سبحانه وتعالى؟

والجواب: حسب آخر التحقيقات الفلسفيه، كما ذكر ذلك الآخوند الملا صدرا في الشواهد الربوبيه، أنّ الملكات السيئه بعد أن تشتدّ رسوخاً في الإنسان وتستحكم فيه وتتجذر في وجوده وتصبح جزءاً منه، وتكون فعلاً- وصوره نوعيه طارئه على انسانيته. فيكون [حيواناً ناطقاً سيّباً] أو [حيواناً ناطقاً بهيمه] أو [حيواناً ناطقاً شيطاناً]، بل يكون أشدّ سبعية من السبع الحيوان، وأضلّ من الحيوان البهيمه، وأكثر شيطنه من الشيطان حتّى لربما يصل درجه يتعلّم منه الشيطان، كلّ ذلك لاستعانه سبعيته بالناطقيه، كذا بهيميته وشيطنته، حيث تتأمر على قوّه العقل وتجعلها أسيره وخادمه وطيعه لها، وهذا ما يفقده الحيوان العادى والشيطان.

فإذا وصل الإنسان إلى هذه الدرجه، علماً أنها باختياره وكمال إرادته، فالطريق مفتوح للتراجع وصياغه الذات من جديد بشكل حسن مادام في هذه الدنيا، فاذا وافاه الأجل وهى فصول له كانت نتيجة هذه الذات الخلود في العذاب قهراً، (وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا

فليس الخلود منه تعالى، وإنما من الإنسان حيث يوصل نفسه إلى درجه، باطنها وجزاؤها العذاب الدائم.

قد يقال: إنَّ صيروره الناطق سُبْعاً أو بهيمه أو شيطاناً قسر للطبيعه حيث تضادد هذه الصور الناطقيه، والقسر الدائمي.

فالجواب: إنَّ هذه الصور عادت وأصبحت فصلاً له، فكما فسّر الخلود بفصليتها، تفسّر صيرورتها جزءاً من طبيعه الإنسان فلا قسر، ولكن لا يعنى ذلك تحول العذاب إلى عذب للملاءمه مع طبيعته، لبقاء المضادده مع الناطقيه حيث لم يفقد هذا الموجود عقله ومن ثم يبقى هذا الجزاء عذاباً وألماً.

المحور الرابع: سلّمنا العدل والعنايه وفهمنا فلسفه الخلود، إلاّ أنا نسأل لِمَ لم تكن هناك عنايه اخرى زائده على ما تقتضيه الذات، تستبدل الذات الخبيثه بذات طيبه صالحه، وتغير الطينه السجنيه إلى اخرى علينيه إحساناً وتفضلاً منه تعالى ينقذ به الذات من خباتها ومصيرها السيء؟

فالجواب: إنَّ السؤال يستبطن مغالطه؛ لأنّ الذوات الصالحه بكلّ أنواعها ومراتبها وأفرادها المفروضه إما وجدت أو ستوجد فتبديل الخبيث إلى طيب لا يزيد من أفراد الطيب، وإنما يكون عين المبدّل إليه خارجاً والمفروض أنه قد وجد.

وبعبارة أخرى: فالأمر يدور بين ايجاد الخبيث وعدم ايجاده، وقد أشرنا أنّ أصل الايجاد وإن كان مع العذاب عنايه فهو في عين كونه عذاباً إلاّ أنه يستبطن الرحمه و الوصل ولكّنه مع الأسماء الجلاليه وتركه وعدم ايجاد فصل وجفاء «كفى بى فخراً أنّ تكون لى ربّاً» وهذا الفخر موجود حتّى فى إبليس، فإنّ ربّه ومدبره الله وهو موضع فخره وهو فى العذاب مقيم.

ص: ٣٤١

اشاره

ص: ٣٤٣

الحديث في هذا البحث يقع ضمن نقاط:

١. فهرس عام للبحث

القطع إما طريقي، دوره الكشف عن الحكم الشرعي ولم يؤخذ في القضييه الشرعيه المجمعوله وثمرته إجمالاً- التنجيز؛ وإما موضوعي، مأخوذ في موضوع القضييه الشرعيه وهو على أقسام:

١. ما يؤخذ تمام الموضوع بنحو الصفتيه

٢. ما يؤخذ تمام الموضوع بنحو الطريقيه

٣. ما يؤخذ جزء الموضوع بنحو الصفتيه

٤. ما يؤخذ جزء الموضوع بنحو الطريقيه

هذا ما ذكره الشيخ الأنصاري وأضاف الآخوند في تمام الموضوع الصفتي والطريقي سواء أصاب أم أخطأ.

في تقديرنا عدم إمكان تصوير الطريقي تمام الموضوع مع الخطأ.

والميرزا النائيني أشكل في الطريقي تمام الموضوع.

والشيخ الإصفهاني أشكل في تصوير الصفتي مطلقاً [تمام الموضوع وجزئه].

و الشيخ الحائري فسّر الصفتي والطريقي بمعنى يختلف عن الدارج بين الأعلام.

الشيخ الأنصاري وبتبعه النائيني والعراقي دمجوا بين البحث عن أقسام القطع مع بحث أخذ القطع بالحكم في موضوع ذلك الحكم

ص: ٣٤٥

فى بحث واحد والآخوند فصل بين البحثين وهو الأنسب.

الهدف من البحث فى أقسام القطع

١. قيام الأمارات مقام القطع الطريقى، فكان ولابد من فرز الأقسام، وتحديد الصفتى بشكل دقيق حتى يعرف عدم قيام الطرق مقام العلم فى الموارد التى أخذ فيها صفتياً.

٢. تنجيز الحكم الشرعى

٣. أخذ القطع والطريق فى موضوع نفسه.

صرف أخذ العلم فى الأدله الشرعيه [كما هو كثير] هل يعنى أخذه إثباتاً فى الموضوع أو أنه ظاهر فى الطريقيه ما لم يدل دليل على أخذه موضوعاً؟

افترض البعض أن الظهور الأولى للطريقيه لظهور العلم فى الحكايه، فالصفتى يحتاج إلى قرينه.

بل الظهور الأولى فى الطريقيه المحضه، فأخذه جزءاً أو تمام الموضوع بنحو الطريقيه يحتاج إلى دليل انطلاقاً من نكته الطريقيه التى تعنى أن العلم لا لون له إلا الحكايه فأخذه موضوعاً يحتاج إلى قرينه، وانطلاقاً من طبع العلم وأنه منجز فمن باب التعبير عن ثبوت الشىء يعبر بالعلم المنجز له.

و عرض مجموعه من النماذج الفقهييه التى أخذ العلم فيها، ومنها تنضح أهميه البحث فى أقسام القطع، حيث يتحدد على ضوئه طبيعه الأخذ فى هذه النماذج.

النموذج الأول: أخذ العلم فى الركعتين الأوليين من كل صلاه.

النموذج الثانى: بناء على صحه مقوله الأخباريين، فأفضل صياغه لكلامهم: أخذ العلم النقلى فى موضوع الأحكام الشرعيه.

النموذج الثالث: علم المجتهد من الطرق المتعارفه أخذ فى موضوع رجوع العامى له فى التقليد.

النموذج الرابع: «صم للرؤيه وافطر للرؤيه» فقد التزم البعض كالسيد الخوئى أن الرؤيه طريق محض، وآخر أنه جزء الموضوع.

النموذج الخامس: أخذ علم القاضى بالخبر فى موضوع حكمه فى ما إذا تبرع شاهد بالشهادة من دون طلب من القاضى وبدون لفظ أشهد، وإنما قال: المال لزيد.

النموذج السادس: التجرى متقومّ بالعلم الخاطئ، إلا أننا أشرنا أنه أعم مورداً فيحصل مع العلم المصيب ومع غير العلم.

النموذج السابع: أخذ العلم فى موضوع جواز قضاء القاضى بعلمه فى الأمور الحسيه أو القريبه منه فى حقوق الناس، وفى حقوق الله وقع الكلام أنه يحكم بعلمه أو لا؟ وقد وافق البعض على شرط العلم الحسى، وهناك حدود أخذت فى موضوعها طرق ظنيه بنحو الصفته، فلا يقوم العلم حينئذ مقامها.

النموذج الثامن: انتهى صاحب الحدائق إلى أن النجاسه أخذ جزءاً من موضوعها العلم، وليس موضوعها صرف العين النجسه والملاقاه.

النموذج التاسع: يظهر من الميرزا النائنى أن الأحكام العقلية طراً قد أخذ فى موضوعها العلم بالموضوع. ونحن أشرنا إلى صحه ذلك فى حكم العقل بالحسن والقبح فى مرتبه الفاعليه، وأما مرتبه الفعلية الناقصه فلم يؤخذ العلم فى موضوع الحكم العقلى.

وينقض عليه بما قبله من وجود أحكام عقلية ظاهرية طريقه، حيث تدلّ على وجود واقع مجهول.

النموذج العاشر: ما ألفت إليه صاحب المنتقى فى الإستصحاب حيث أخذ فى موضوعه اليقين السابق. ومن ثمّ وقع الكلام فى كيفية قيام الأمارات مقام هذا اليقين.

النموذج الحادى عشر: جواز الإسناد إلى الله والشريعة والدين أخذ فى موضوعه العلم.

هذه النماذج وغيرها تعكس أهميه البحث الذى فى أيدينا، لأجل معرفه طبيعه العلم المأخوذ فى الموضوع وأنه بنحو الطريقه أو الصفته، أخذ جزءاً أو كلاً، بعد الفراغ عن أنه أخذ فى لسان الدليل

موضوعاً أو طريقاً محضاً، وفي أيّ مرتبه من مراتب الحكم، وبعد الفراغ عن إمكان هذه الأقسام أو بعضها حينئذ يبحث الفقيه عن القرائن الإثباتية عن طبيعه المأخوذ كي يعرف بعد كلّ هذا أنّ الأمارات تقوم مقامه أو لا.

ألفتنا سابقاً ونؤكد أنّ العلم الذي يؤخذ في الموضوع في بعض الأمثلة ليس طراً موضوع الحكم الفعلي وإنما قد يؤخذ من قبل الشارع في موضوع الفعلية التامه وقد يؤخذ في موضوع التنجيز والفاعليه، بل لا يبعد أنّ المأخوذ في الموضوع أحياناً وإن أخذ في لسان الدليل في موضوع الإنشائي إلا أنه مأخوذ شرعاً وعلى صعيد المراد الجدى في مرتبه لاحقه، كلّ هذا خلافاً لما يظهر من كلمات الأعلام من أنّ القطع إذا أخذ موضوعاً فإنما يؤخذ في موضوع الإنشائي بمعنى أنه يكون قيد الفعلية الناقصه.

ص: ٣٤٨

٢ . حقيقه القطع الموضوعى المصطفى والطريقى

إنّ القطع الطريقى المحض من حيث الماهيه نفس حقيقه الموضوعى الطريقى من الجبهه الطريقيه ، إلا أنه فى الطريق المحض لم يلحظ إطلاقاً من قبل الشارع؛ إذ الملحوظ من قبله يعنى أنه موضوع شرعاً لمرتبته من المراتب، ومن ثمّ فدخاله الطريقى المحض فى التنجيز أو فى أى مرتبه تكون عقليه، بمعنى أنّ العقل يأخذه موضوعاً فى مرتبه ما من مراتب الحكم لا الشرع أو يؤخذ فى كلام الشارع - كما ألفتنا - إلا أنه إرشادى إلى الثبوت فيكون طريقاً محضاً حيثئذ.

وبما أنّ كلّ واحد من الأعلام نظر إلى زاويه من حقيقه القطع الطريقى فقد اختلفوا فى تعريفه ونشير إلى أهمّها:

١. تعريف الشيخ الأنصارى والآخوند: العلم نور لنفسه ولغيره، فإذا أخذ العلم موضوعاً من حيث نوريته لنفسه فهو صفتى، وإذا أخذ من حيث نوريته لغيره فهو موضوعى طريقى.

٢. تعريف الميرزا النائينى: إن لوحظ العلم موضوعاً من حيث المعلوم بالذات فهو صفتى، وإن لوحظ العلم بما هو متعلق بالخارج فهو الطريقى، وهو يقرب من تعريف الآخوند.

٣. تعريف الشيخ الحائرى: إن أخذ العلم من حيث الكشف التام موضوعاً فهو صفتى، وإن أخذ العلم من حيث أنه معتبر و حجّه و منجز فهو طريقى.

٤. تعريف الشيخ العراقى: فالمقتنص من مجموع كلماته: العلم الموضوع إن لوحظ من حيث هو صفه نفسانيه متعلقه بالمعلوم بالذات فتلك الصفه هى الصفتى، وإن لوحظ فى العلم الموضوع المعلوم بالذات أو بالعرض فهو طريقى. وهذا يقرب من تعريف الشيخ الأنصارى.

وقد صاغ الشيخ الإصفهاني هذا التعريف بصياغته علمية: إن لوحظ الوجود الذهني من حيث هو وجود في نفسه متميز عن الصورة المعلومه بالذات، أى من حيث هو وجود و تقوم به الصورة المعلومه بالذات فهو صفتي، وإن لوحظ المعلوم بالذات والصورة القائمه به فهو طريقي. إلا أنه ذكر أن هذه التفرقة فرضيه بحثه لا واقع إثباتي فقهي لها، وتحليل عقلي دقيق لا وجود له في لسان الأدله والمحاورات، وليس مراد الشيخ الأنصاري هذا المعنى من الصفتي.

تعريف آخر للعراقي أيضاً، متصيد من كلامه: تاره يؤخذ العلم بما هو كشف محض لا شك فيه وبمعنى أنه يؤخذ بما هو نفى للشك فهو صفتي، وله درجتان:

الأولى: أن يكون النفي وجدانياً، أى يؤخذ من حيث هو نفى وجداني للشك، فلا تقوم الأمارات مقامه.

الثانيه: أن يؤخذ النفي بمعنى عدم ملاحظه الشك، فتقوم الأمارات مقامه دون الأصول المحرزه لأنها قد لوحظ في موضوعها الشك شرعاً و الأماره لم يؤخذ في موضوعها الشك شرعاً وإن أخذ عقلاً كما سيتضح في مكانه إن شاء الله.

٥. تعريف الشيخ الإصفهاني: العلم الموضوع تاره يلحظ بما هو عرض من الأعراض، وأخرى يلحظ بما أنه من مقوله الكيف.

وثالثه: يلحظ بما أنه كيف نفساني.

ورابعه: يلحظ بما أنه كيف نفساني له تعلق.

وخامسه: يلحظ بما أن معه تصديقاً وإذعاناً.

وسادسه: يلحظ من حيث كشفه التام.

هذه هي الصور المتصوره في كفيه أخذه ولا سابع لها ولا يعقل أن يؤخذ بالإشكال الثلاثه الأولى، حيث يلزم قيام كل ما يندرج تحت هذه العناوين مقامه وهو غير معقول.

وأما لو أخذ بالكيفيه الرابعه فهو قطع طريقي لقيام الظن والشك والإحتمال بل وحتى صرف التصور والإدراك مقامه حيث إنه جميعاً

كيف نفساني له تعلق.

كذا أخذه بالكيفية الخامسة يعنى أنه طريقي، لقيام الظن مقامه حيث إنه تصديق وإذعان أيضاً، وأما أخذه بالكيفية السادسة فهو وإن لم يشاركه فيه أحد، إلا أنه مع ذلك طريقي لأنّ المعلوم ملحوظ فيه ولا يمكن سلب الطريقيه عنه.

وبهذا تبلور أنّ الصفتى غير متصوّر ومن ثمّ كان ممتنعاً.

ثمّ ناقش كلّ المحاولات التى استهدفت تصوير الصفتى، مبرهنناً أنها محاولات فاشله.

[أ] ناقش محاوله الآخوند بأنّ حيثيه كونه نوراً لنفسه عين حيثيه كونه نوراً لغيره ذاتاً ووجوداً، فإنّ النور يعنى الكاشفيه، فعدم ملاحظه كاشفيه العلم تساوى سلب علميته.

[ب] ناقش محاوله الحائرى بأنّ نظريه الحائرى لم تجعل للعلم خصوصيه فى الطريقي وإنما جعلته للإعتبار، ومن ثمّ يكون عاماً للطرق والأصول المحرزه بنفس الدليل الذى يأخذ العلم موضوعاً بنحو الطريقيه، فى حين أنّ القائلين بقيام الطريق والأصول المحرزه مقام الطريقي افترضوا أنّ العلم المأخوذ قد أخذ بخصوصيته، غايته أنّ أدلّه اعتبار الطرق والأصول فيها قرينه على قيامها مقام العلم الطريقي.

[ج] وناقش محاوله الميرزا النائينى بأنّ ذاتى المعلوم بالذات أنه وجه متحد مع المعلوم بالعرض، ومع هذا فهو طريقي لا صفتى.

[د] وناقش محاوله الشيخ العراقى الأولى بعد أن صاغها بعباره فنيه بما تقدّم.

من كلّ ما تقدّم اتضح أنّ الصفتى [حسب رؤيه الشيخ الإصفهانى] ممتنع ومجرد فرضٍ لعدم إمكان تصويره بشكل يمكن أن يستفاد من عرف المحاورات.

٦. تعريف السيد الخوئى لا جديد فيه، وإنما يلتقى فى روحه مع بعض ما تقدّم من التعاريف.

٧. والسيد الروحاني في المنتقى لم يخرج في تعريفه عن تعريف الشيخ الإصفهاني إلا أنه حلّ عقده تصوير الصفتى بالشكل التالي:

إنّ الكاشفيه لا تسلب عن العلم ولكن إذا أخذت هذه الكاشفيه مع خصوصيه الإستقرار والإذعان الخاص [الذى هو وليد العلم خاصه] سيكون العلم الموضوع صفتياً ولا يقوم شىء مقامه، فإنّ الطرق وإن اشتركت مع العلم فى خصوصيه الكشف إلا أنّها جميعاً تفقد خصوصيه النفسيه اللازمه للقطع، وحيث إنّ المأخوذ هو العلم مع هذه الخصوصيه لم يصلح شىء للقيام مقامه.

المختار

إنّنا إذا كنّا نبحث عن تعريف وتحديد لكُنه الصفتى وحقيقته، فالكثير من التعاريف المتقدمه لم توفّق لأداء هذه المهمه.

وأما إذا كنّا نبحث عن الصفتى الإصطلاحى [وهو الذى لا تقوم الطرق والأصول المحرزه مقامه بالدليل الأولى على اعتبارها، وإلاّ أمكن بالدليل الخاص أن تقوم بعض الطرق أو الأصول مقامه فى الصفتيه] فالكثير من المحاولات المتقدمه صائبه وتحديد المحقق العراقى [الثانى الذى صوّر الصفتى بدرجتين] جيّد وكذلك تصوير المنتقى.

بل يمكن الإستفاده من تصوير الحائرى أيضاً بتفسير مراده من الإعتبار بالإعتبار العقلى [لا الأعم من العقلى والشرعى كى يقال إنّ الطريقي سيكون عامّاً للطرق والأصول] ومع تفسيره بالعقلى فقط لا تقوم الطرق والأصول مقامه لاختصاصه وجداناً وتكويناً بالعلم، وإنما لابدّ من التماس ذلك من الدليل إعتبارها.

كذا يمكن توجيه تصوير الميرزا النائينى والآخوند صاحب الكفايه بأنّ الصفتى هو المعلوم بالذات بما هو صورته ذهنيه، فإنه وإن كان ذاتيه الحكايه إلاّ أنه يمكن أن تضاف إليه خصوصيه تمنع من قيام شىء مقامه وتجعله صفتياً كالتى ذكرها صاحب المنتقى.

يناقش الشيخ الإصفهاني فى حصره السداسى لكيفيه أخذ العلم،

ص: ٣٥٢

حيث يمكن تصوير كيفية سابعه وهي أخذة من حيث هو عرض أو أئى قسم آخر مع خصوصيه الإستقرار والإذعان الخاص [التى ألفت إليها صاحب المنتقى]، فيكون صفتياً اصطلاحياً لا يقوم مقامه شىء.

بل لو أخذ بالكيفيات الثلاث الأول مع تقييده بالخصوصيه لكان قطعاً صفتياً تكوينياً أيضاً علاوه على كونه إصطلاحياً، وذلك باعتبار أنه عرض أو كيف أو كيف نفسانى، وجميعها صفه لم تلحظ فيها الكاشفيه.

ألفت المحقق العراقى إلى أن الآخذ للعلم [فى ما نحن فيه] الشارع فى مقام القضييه الحقيقيه، فهو يأخذ علم المكلف موضوعاً فى الحكم الشرعى وفى هذه الحاله الملحوظ المأخوذ هو مفهوم العلم لا واقعه، وهو يمكن تفكيكه عن المعلوم وليس خارجاً عن لسان المحاوره كما صوره الشيخ الإصفهانى، والذى يصعب تفكيكه واضطربت كلمات الفلاسفه فيه هو واقع العلم حيث يصعب تفكيكه عن المعلوم، وإذا فكك فبالتحليل العقلى الدقيق الذى لا يلتفت إليه فى لغه القانون والمحاوره.

وبهذا أمكن تصوير العلم الصفتى التكوينى مع الإصطلاحى ثانيه بشكل واقعى يمكن الإلتفات إليه وممارسته.

قد يقال: إن هذه التصويرات للصفتى الإصطلاحى متنوعه ولا تلتقى فى روحها فى تصوير واحد، فهل يعقل أن تكون له هذه المعانى المتعدده.

فالجواب: إنها ليست معان متعدده، وإنما هى بمثابة أقسام للصفتى الإصطلاحى، وكلّ علم من الأعلام حينما تنازل النماذج الفقهيّه مثل قسماً منه، حيث إنّ ألسنه أدله هذه الأمثله التى أخذت العلم موضوعاً أنه لا يقوم مقامه شىء، إلا أنها اختلفت فى كيفية هذا الآخذ بحيث لا يقوم مقامه شىء فكانت هذه التصويرات.

اتضح من التحديدات المتقدمه للصفتى الإصطلاحى والطريقى

الذى يقابله، أنّ الصفتى الإصطلاحى عبارته عن العلم الموضوع الذى لا يقوم مقامه طريق أو أصل محرز بحسب الأدله العامه المعبره لها، وهو يشمل الصفتى التكوينى والطريقى التكوينى الذى أخذت معه خصوصيه تمنع من قيام الأمارات والأصول مقامه.

وإنّ الطريقى الإصطلاحى عبارته عن العلم الموضوع الذى يقوم مقامه الأماره و الأصل المحرز بحسب دليل اعتبار كلّ منهما، وهو يخص جزءاً من الطريقى التكوينى، وهو فاقد لخصوصيته المانع.

ومورد الثمره الفقهيّه هو العلم الصفتى والطريقى الإصطلاحى لا التكوينى، إلاّ أنه بهذه البلوره مغفول عنه فى كلمات الأعلام فى الأصول. وإن كنت تجدهم إرتكازاً يقرّون ذلك، حيث إنهم فى حالات عدّه فى الفقه يكون العلم المأخوذ طريقياً تكوينياً، ولكنهم لا يقيمون الطرق والأصل مقامه، وما ذلك إلاّ لأنّ المعيار هو الطريق والصفتى الإصطلاحى، وإنّ هذا الطريقى وإن كان طريقياً تكوينياً، إلاّ أنه أخذت معه خصوصيه منعت من القيام مقامه فكان صفتياً بالإصطلاح.

بل حينما نتصفح كلّ الأمثله الفقهيّه التى أخذ العلم موضوعاً فيها لا نلاحظ أثراً للعلم الصفتى التكوينى، وإنما المأخوذ فيها جميعاً العلم الطريقى التكوينى، غايته إنّ بعض الأمثله أخذ الطريقى موضوعاً فيها مع خصوصيه تمنع من قيام الطرق والأصول مقامه فهو صفتى اصطلاحى، وفى البعض الآخر لم تؤخذ الخصوصيه فهو طريقى اصطلاحى أيضاً، وإلاّ جميعاً وعلى صعيد التكوين أخذت حيثه الكاشفيه التكوينيه، وربما يكون سر ذلك أنّ العلم آله ومرآه.

وقد ألفت الفقهاء طراً إلى هذه الظاهره الفقهيّه، وكما ذكرنا منعوا فى بعض الأمثله وبوحى من ارتكازهم من قيام الطرق والأصول مقام العلم بسبب الخصوصيه التى أخذت مع العلم.

وحينئذ لا بدّ أن ينصبّ الجهد الفقهى على البحث عن الخصوصيه

نعم، في خصوص مثال التجري الإصطلاحى هناك مجال للقول بأنّ القطع المأخوذ في موضوعه الصفئى التكوينى. (1).

إثبات الصفئى الإصطلاحى يحتاج إلى بيان زائد، والصفئى التكوينى يحتاج إلى بيان أكثر، أى إنّ الظهور الطبعى للقطع المأخوذ في لسان الشارع في الطريقيه الإصطلاحيه، وأما ظهوره في أخذه مع خصوصيه [الصفئى الإصطلاحى] فيحتاج إلى مؤونه زائده، فضلاً عن الغاء صفه الكاشفيه [الصفئى التكوينى] فيحتاج إلى بيان أكثر مؤونه.

ص: ٣٥٥

١- (١). [س] هل هذا يخص الإصطلاحى أو يتصوّر في التجري اللغوى في صوره المطابقه؟ [ج] في الإصطلاحى وفي غيره مادام في المقدمات فهو صفئى فإذا تلبس بالمعصيه الخارجيه كان موضوعاً على نحو الطريقيه حينئذ. [س] هل الصفئيه خاصيه بالتجري مع القطع أو تتأتى في الظن والإحتمال؟ [ج] الجميع صفئى القطع والظن والإحتمال على شرط الخطأ أو مع الاصابه مع عدم التلبس بالفعل الجارحى وإلا كان طريقياً.

٣ . فى تحقيق ما يمكن وما لا يمكن من أقسام القطع

مناقشه الإصفهانى فى القطع الموضوعى الصفتى

الشيخ الإصفهانى ناقش فى إمكان القطع الموضوعى الصفتى بما تقدّم منه من عدم إمكان تصويره، وأنّ كلّ الحالات المتصوره إما غير معقوله أو قطع طريقى.

وقد سبقت مناقشته حيث أمكن تصوير الصفتى التكوينى والإصطلاحى وبأشكال متعدده، فالحق إمكانه.

كما ناقش فى واقعيه القطع الطريقى تمام الموضوع، وأنه مجرد فرضيه لا واقع إثباتى له فى الفقه، وهو على حق. ومن ثمّ لخص الأقسام فى الطريقى المحض، والطريقى جزء الموضوع، ولم يكتف بذلك حتّى نسب للشيخ أنّ مراده هذا لاغير.

مناقشه صاحب الكفايه

إنّ صاحب الكفايه ألفت [وهو على حق] على عدم معقوليه الطريقى والصفتى جزء الموضوع مع الخطأ؛ لأنّ الجزء الثانى هو الواقع فمع الخطأ فى العلم يتخلّف الجزء الثانى، ومن ثمّ حصر حاله الخطأ فى الطريقى والصفتى تمام الموضوع.

مناقشه النائينى فى الطريقى تمام الموضوع

إشاره

الميرزا النائينى ناقش فى معقوليه فكره الطريقى تمام الموضوع؛ لأنّ الطريقى آله للواقع ويلحظ فيه الواقع، فلا يمكن أن يؤخذ هو فقط مستقلاً من دون دخل للواقع وأخذه معه، لاستحاله اجتماع اللحاظ الآلى والإستقلالى فى شىء واحد، علماً أنه يظهر من بعض كلماته أنّ المحذور ليس عقلياً وإنما لزوم اللغويه والتهافت.

والشيخ العراقي يجيب عن إشكال الميرزا النائبي العقلي: إنّ المشرّع حين تشريعه لو كان يأتي بحقيقه القطع الطريقي وواقعه في ذهنه لأمكن القول أنه حين كونه آله لا يمكن أن يلحظ إستقلالاً فلا يكون تمام الموضوع، ولكن الذي يحصل هو أنّ المشرّع يشير إلى قطع المكلف من خلال عنوان ومفهوم، فينظر استقلالاً إلى القطع الآلي عند المكلف فيأخذه تمام الموضوع في حرمه شرب الخمر، فالآليه عند المكلف حين ما يتلبس بالقطع، ولكنّه عند المشرّع يلحظ هذا الآلي من خلال مفهوم اسمي.

وبعبارة أخرى: حيث إنّ الشارع ينظر إليه من خلال المفهوم الإسمي واستقلالاً أمكنه أن يلحظ حيثه الآليه في قطع المكلف من دون لحاظ ذي الآله وهو المنكشف بالقطع.

وهذا الحلّ هو نفسه الذي ذكره [وألفتنا إليه في النقطة السابعة] رداً على الشيخ الإصفهاني في بيان واقعه الصفتي و التكويني ووقوعه في لسان القانون والمحاورة.

تصوير الإصفهاني عن الطريقي تمام الموضوع على ضابطه الميرزا

والشيخ الإصفهاني أجاب الميرزا النائبي بنفس ضابطه الميرزا النائبي في الصفتي و الطريقي، فصور الصفتي عند الميرزا النائبي [النظر للمعلوم بالذات بما هو هو] الطريقي تمام الموضوع؛ لأنّ خاصيه الصورة الإراءه، وعدم أخذ الخارج كجزء في الموضوع، بعد أن ناقشه في الصفتيه بما تقدّم، وصور الطريقي عند الميرزا النائبي الطريقي جزء الموضوع.

و هذا الجواب مقبول لو كان الميرزا النائبي [كما هو الظاهر منه] يتكلّم في الطريقي التكويني وأنه لا يكون تمام الموضوع.

وإلا لو كان كلامه في الطريقي الاصطلاحى فقد سبق أنّ ضابطه الميرزا النائبي جيده في الصفتي بعد ضمّ تقييم المنتقى لها، وأنه

طريقي تكويني أخذ مع خصوصيه تمنع من قيام الطرق والأصول المحرزه مقامه.

فهو وإن كان يمكن أن يقع تمام الموضوع إلا- أنه صفتي لا طريقي فلا يصلح نقضا ولكنّه كما ذكرنا خلاف الظاهر من كلام الميرزا النائيني ومن ثمّ يكون جواب الشيخ الإصفهاني سليماً.

مناقشتنا في الطريقي تمام الموضوع

لنا ملاحظه على الطريقي تمام الموضوع مع الخطأ فإنّ الإصطلاحى بل مطلق التكويني [حتى لو كان منه صفتياً بالإصطلاح] فإنه مجرد فرض؛ وذلك لأنّ معنى «الطريقي» أنه يرى الواقع وهو مقوم لطريقيه وإن لم يؤخذ الواقع جزءاً من الموضوع، فالخمر وإن لم يؤخذ في الموضوع شرعاً لأنّ الفرض أنّ القطع تمام الموضوع إلا أنه لا بدّ من فرضه ولو بنحو القضييه الحينيه بعد أن كان القطع المأخوذ طريقياً، فإنه يعنى أنّ المأخوذ حصه من الآليه وهي الإستطراق للخمر لا كلّ استطراق وإن لم يكن لخمر وإنما لشيء آخر، ومع الخطأ لا إراءه للخمر، فلو كان مع ذلك قد أخذ تمام الموضوع فهو معناه إما أخذه حتى من جهه عدم كشفه عن الواقع وهذا هو الصفتي التكويني، أو أخذ الإستطراق بشكل مطلق لا لخصوص الخمر وهو غير معقول.

فتلخص ممّا تقدّم [حسب وجهه نظرنا] أنّ كلّ الأقسام ممكن أخذها موضوعاً شرعياً عدا:

القطع الموضوعي الطريقي تمام الموضوع مع الخطأ. (1)

ص: ٣٥٨

١- (١). [س] القطع الطريقي المحض مع الخطأ يكون منجزاً أو لا-؟ [ج] كلاً، وإنما يكون قطعاً موضوعياً لقبح وحرمة الجراه. [س] إشكالكم في الموضوعي الطريقي تمام الموضوع مع الخطأ يخص الشرعي أو الموضوع القطع (الطريقي المحض)؟ [ج] في نفسه ممتنع بغض النظر عن الآخذ له وأنه الشرع أو العقل.

والقطع الموضوعى الطريقي جزء الموضوع مع الخطأ كما ذكر الآخوند.

كذا الصفتى جزء الموضوع مع الخطأ.

فتنحصر صورته الخطأ إمكاناً بالصفتى تمام الموضوع.

الشك الموضوعى الطريقي

أوقع الأعلام هذا التقسيم للقطع فى الظن والشك أيضاً كما سيأتى. وهنا يتساءل: إنَّ الشك الموضوعى الطريقي غير معقول؛ لأنَّ الشك لا حكاية فيه وحالُه حالُ الجهل المركب، بل لا يعقل حتَّى الطريقي المحض.

والجواب كما أشار إليه الفشاركى: إنَّ الشك البسيط يختلف عن الجهل المركب، حيث أنَّ فيه درجةً من العلم والإراءه، إلاَّ أنها هابطة إذ لا غفله مطلقه كما فى الجهل المركب. ومن ثمَّ كان العلم بأنه لا يعلم فضيله أو نصف العلم أو درجةً من العلم.

ومع هذا تتصور الطريقيه والإراءه فى الشك بل حتَّى فى الوهم باصطلاح المناطقه، ومن ثمَّ أمكن أن يؤخذ طريقياً سواء محضاً أو من قبل الشارع فى موضوع الحكم الشرعى. كذا يمكن أخذه فى الموضوع طريقياً تكوينياً مع خصوصيه تمنع من قيام شىء مقامه. وهذه الخصوصيه فى الشك هى اضطراب النفس والتردد، وفى الوهم هى التجافى وعدم الإعتناء به، وبهذا يكون صفتياً اصطلاحياً. ويمكن أيضاً أن يؤخذ بنحو الصفتيه التكوينييه على حدِّ أخذ العلم ومن نفس الحيثيه.

إشاره

والحديث فى هذه النقطه سيتم ضمن محاور متعدده:

المحور الأول: قىام الأماره والأصل مقام القطع الطريقى المحض

إشاره

(١)

إتفقت الكلمه على قىام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقى المحض و وقع الخلاف فى تخريج ذلك فنياً، و كانت صوره البحث علميه صرفه إلاّ- أنّ الحق أنّ للبحث ثمرات جمّه تظهر فى بحث الحجج، وله ثمرات فى المحاور الأخرى من بحثنا هذا كما سيتضح.

إشكالان فى قىام شىء مقام الطريقى المحض

السبب الذى حدا بالأعلام التفكير فى تخريج القىام علمياً وجود إشكالين يمنعان من قىام شىء مقام القطع الطريقى المحض، لا بدّ من الإجابة عنهما كى يكون القىام المتفق عليه سليماً من الناحيه النظرية العلميه.

الإشكال الأول: إنّ القطع الطريقى المحض عباره عن قطع موضوعى بنظر العقل فى قضيه عقليه ذات محمول عقلى وهو التنجيز.

وبعباره اخرى: إنّ العقل يأخذ العلم [الذى لم يأخذه الشارع فى تشريعه] موضوعاً لحكم العقل بتنجيز الحكم الشرعى، وتحديدأ: يأخذه موضوعاً فى حين أخذه بنحو الطريقيه؛ لأنّ العقل يحكم بتنجيز الواقع بلحاظ وصوله. ومن ثمّ كان البحث عن القىام مقام القطع الطريقى المحض فى الواقع بحثاً عن قىام الطرق والأصول مقام القطع الموضوعى [بأخذ العقل] والطريقى [بحكم العقل بالتنجيز].

ص: ٣٦٠

حينئذ يتساءل: إنَّ الشارع حينما يتعبد بالأماره والأصل وقيمهما مقام هذا القطع، هل يتصرف في موضوع القضية العقلية أو في الحكم العقلي [محمول القضية]؟

فإن قيل: في الموضوع، فإنه يقال: إنَّ الموضوع العقلي تكويني محدّد له أثر تكويني، ومثل هذا لا يقبل التوسعه الإعتباريه، فألف اعتبار لا يحقق موضوعاً تكوينياً كي يترتب أثره عليه.

وإن قيل: إنه في المحمول، فإنه يقال: إنَّ المحمول حكم عقلي أيضاً، ولا معنى لتدخل الشارع فيه.

وهذا الإشكال هو الذي سيكون محور الحديث في بحثنا هذا.

الإشكال الثاني: لو فرضنا جدلاً عموميه الموضوع في القضية العقلية للعلم والعلمى لدى العقل، فاعتبار الشارع لطريق معين يعنى الورود [لأنه إيجاد تعبدى لمصداق للموضوع العقلي فهو تصرّف في الموضوع الواقعي] وهو نوع من التصويب؛ لأنه يعنى حينئذ تسجيل المؤاخذه عقلاً على عصيان ما أفتى به المفتي وإن كان فتواه مخالفاً للواقع، لأنّ فتواه مصداق لموضوع حكم العقل.

بل المشكله قائمه حتّى لو كان تصرّف الشارع بنحو الحكومه الواقعيه، نعم مع الحكومه الظاهريه يرتفع الإشكال حيث لا تصويب.

وهذا الإشكال سوف يتناوله الأعلام بعمق تقريراً وجواباً في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وأما هنا فيكتفى بالمرور السريع على إجابته، والإلفات إلى النكته الأساسيه في حلّ الإشكال.

مباني التخرّيج العلمى فى هذا البحث

والسرّ في اختلاف الأعلام في التخرّيج العلمى لقيام الأماره والأصل مقام القطع الطريقي المحض [أى اختلافهم في الإجابة عن الإشكاليين المشار إليهما] يرجع إلى اختلاف مبانيهم في تفسير وفهم حقيقه الحجّيه في الطرق والأصول [حتّى بلغ عمدتها الخمسه].

فلا بدّ من معرفه الحجّيه أنها ما هي؟ كي يعرف أنّ تصرّف

الشارع أين هو؟ فإن كان في الموضوع أو المحمول للقضيه العقلية [الإشكال الأول] عولج هنا، وإن كان بنحو الورد الذي يستلزم التصويب [الإشكال الثاني] عولج في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

وبهذا يظهر الجواب عن السؤال عن الفرق لباً بين بحثنا هذا وبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي؛ فإنّ كلاً منهما يبحث عن القيام مقام القطع إلاّ أنه من زوايا متعدده، ومن ثمّ فبحثنا وإنّ عنون بالقيام مقام القطع إلاّ أنه عرّف أنه ليس كلّ البحث وإنما من زاويه محدّده أشرنا إليها.

علماً أنّ البحث لمعرفة ماهيه الحجّيه متفرع على معرفه الحثيات الثلاث في العلم [التي ألفت إليها الميرزا النائيني] لكي نحدّد الحث الذي تقوم الطرق والأصول مقامه.

الحجّيه في تفسير الشيخ

الشيخ الأعظم صوّر القيام بشكل إجمالي حيث ذكر أنّ التنجيز وإن كان أثراً للعلم، إلاّ أنه بتعبد الشارع واعتباره منجزاً يُجعل في رديف العلم.

علماً أنّ مبنى الشيخ الأنصاري في حقيقه الحجّيه جعل الحكم المؤدّي، بمعنى وجوب السوره ظاهراً المطابق للمخبر عنه بالخبر، وحرمة شرب الخمر وملكيه كذا. فمفاد الحجّيه مفاد الحكم الفقهي إلاّ أنه حكم فقهي صورته وأصولي لثباً لأنه طريق موصل للواقع. هذا المبنى هو مبنى الشيخ الأنصاري في أكثر الرسائل.

وله مبنى آخر أقلّ انتشاراً في الرسائل وهو أنّ حقيقه الحجّيه هي الأمر التكليفي بالعمل بخبر الواحد - مثلاً - ومتابعته، فمعنى حجّيه خبر الواحد في أنّ السوره واجبه وفي أنّ العصير العنبي حرام، هو وجوب العمل بهذا الخبر ومتابعته، لا - وجوب السوره ظاهراً وحرمة

العصير العنبي ظاهراً كما هو المبنى الأول. وعبارته (قدس سره) فى قيام الطرق والأصول مقام القطع الطريقي المحض تنسجم مع كلاً مبنيه.

والآخوند أيضاً كالشيخ الأنصارى فى إجمال تصويره للقيام حيث ذكر أنه جعل ما يكون منجزاً، كما أنه لم يستقر على مبنى واحد فى حقيقته الحجّة، وإنما ذكر مبنى الشيخ الأنصارى، وذكر مبنى الطريقيه [وقد سبقه إلى ذكره الشيخ الأنصارى فى الإسناد مع إيضاح له إلا أنه لم يعتمد] وذكر تفسيراً رابعاً وهو جعل المنجزيه والمعذريه.

وظاهر التعبير فى التفسير الرابع أنّ التصرف من الشارع حصل فى محمول القضية العقلية.

الحجّة فى تفسير الميرزا

الميرزا النائيني تكلم بإسهاب حول الموضوع، ويمكن أن نوجز كلامه ضمن النقاط التالية:

حيثه الكشف فى القطع

إنّ القطع له حيثتان تكوينيتان وأثران كذلك:

الحيثه الأولى: حيثه كونه صفه قائمه بنفس العالم، وهذا هو الصفته التكوينية حسب [رؤيه الميرزا النائيني] أو الإصطلاحى [حسب تصوّرنا]، وعلى أية حال لا يقوم مقامه شيء من هذه الحيثه.

الحيثه الثانيه: أنه كشف ونور لغيره.

ونضيف أنه لا يخفى أنّ الكشف لا يخص العلم القطعى، وإنما هو موجود فى الظن والشك والوهم كما ذكر الفشاركى، غايه ما هنالك أنّ أرقى أنواع العلم بل العلم التصديقى هو القطع، ويليه الظن، وأما الشك والوهم فالكشف فيهما تصوّرى لا أكثر مع حفظ فارق الدرجة بينهما.

الجرى العملى

ص: ٣٤٣

و الأثر الأول لتلك الحيشه هو الجرى العملى والإذعان ومتابعه العلم وعقد القلب والبناء عليه. وهذا أيضاً لا يخص العلم القطعى والكشف التام وإنما هو موجود فى العلم بالظنى إلا أنه بدرجه أخفّ تتناسب مع درجه العلم.

بل البناء والجرى العملى متصوّر فى الشك والوهم أيضاً بالبناء على أحد طرفى الشك والموهوم إلا أنه بدرجه هابطه تتناسب طردأً مع طبيعه الكشف.

هذا وقد ذكر الميرزا النائنى أن البناء والإذعان أثر قهرى غير اختيارى للقطع، ولكنّه تقدّم منّا أن الحق أنه أثر إختيارى (و جحدوا بها و استيقننّها أنفُسُهُمْ) (١) وإن كان الطبع السليم يتابع الكشف التام.

التنجيز

و أما الأثر الثانى لها فهو التنجيز واستحقاق العقوبه، وهو لازم ذاتى للحيشه الثانيه من القطع.

ونضيف أن تحقيقات المتأخرين من علماء الأصول لم تجعل التنجيز رهين العلم التصديقى فقط، بل يتصوّر أثراً ولازماً للعلم التصورى أيضاً وهو ألفتنا إليه فى بحث التجرى فى التنبه الأول، غايته أن الكشف التام التصديقى يلزمه التنجيز بشكل مطلق، وأما الإحتمال فيلزمه التنجيز معلقاً على عدم وجود مؤمن ومعدّر.

كما أن الأعلام لم يشترطوا فى لزوم التنجيز للكشف مقارنه الكشف للفعل، وإنما لو كان كشف عن حكم وغفل عنه تماماً قبل وقت الفعل، فإنه يبقى منجزاً [خاصه فى التكليف المرتبطه بالعقيده والدين] فإن العلم التصورى [وليس شرطاً التصديقى] وبصرف وجوده [وليس شرطاً استمراريته] يكون منجزاً للواقع وكافياً فى احتجاج المولى على عبده.

ص: ٣٦٤

إن لوحظ في التعبد الشرعى بغير العلم التصديقى التام حيثيه الكشف والإرادته، كان علماً تعبدياً وأماره.

وإن لوحظ في التعبد جهه البناء والجرى العملى كان أصلاً عملياً محرزاً.

فارق آخر بين الأماره والأصل و هو أنّ الأماره لم يؤخذ في موضوعها الشك بالمعنى الأعم [مطلق عدم العلم التام] من قبل الشارع وإنما أخذ عقلاً فقط، بخلافه في الأصول حيث أخذ في موضوعها الشك و عدم العلم من قبل الشارع. وهذا الفارق تترتب عليه آثار جمّه كما سيظهر فيما بعد.

الفارق بين أقسام الأصول العمليه الشرعيه

الفارق بين الأصل العملى الشرعى المحرز وبين باقى الأصول الشرعيه [حيث تنقسم الأصول إلى محرزه وتنزيليه ومحضه] من زاويتين:

الزاويه الأولى: إنّ الأصل المحرز نلا-حظه دوماً في مورد الأمارات الفعلية [فى قبال اللفظيه] كاليد فى قاعده اليد، فإنها أماره فعلية على الملكيه تُصادق دوماً معها، والأماره الفعلية ضعف فى كشفها وإحرازها من الأماره القوليه لعدم وجود لسان لها يمكن أن يتمسك بعمومه وإطلاقه و غير ذلك.

الزاويه الثانيه: البناء العملى [المقوم للأصل كما سبق] فى الأصل المحرز مستند إلى الأماره الفعلية [كشف الفعل] وليس بناءً عملياً تعبدياً صرفاً. وقد اختلف الأعلام فى أنّ المعبر شرعاً فى الأصل المحرز الكشف الضعيف ويلزمه البناء العملى، أو البناء العملى المستند إلى الكشف الضعيف. (1)

ص: ٣٦٥

١- (١). [س] مع الإلتفات إلى أنّ كل أماره فعلية فهى أصل محرز فهل فعلية الأماره تتقوم فى الكاشف أو المنكشف؟ [ج] كلامنا فى الكاشف عن السنّه، إن كان لفظاً فهو أماره لفظيه وإن كان المنكشف فعل المعصوم، وإن كان فعلاً فهو أماره فعلية كاليد، وإن كان المنكشف قول المعصوم بهذه القاعده.

الفارق بين الأصل العملى الشرعى التنزىلى عن باقى الأ-صول يتلخص فى أن جعله فيه للحكم الفقهى الظاهرى، المنزّل منزله الحكم الفقهى الواقعى.

أو بتعبير آخر: جعل الحكم الفقهى الظاهرى بلسان الحكم الواقعى أو كما ذكر الشيخ العراقى أنه يشترط فى الصلاه إحراز الطهاره، فيجرى المكلف أصاله الطهاره «كُلَّ شَيْءٍ لَمَكَّ طَاهِرٌ» و يدخل فى الصلاه و يتيقن الفراغ؛ لأنّ الأصل الجارى كان بلسان التنزيل منزله الواقع. فليس هذا الأصل فقط بناءً و جرياً عملياً وإنما بناءً عملى على وجود حكم وصياغه الظاهر بقالب الواقع.

مما تقدّم يعرف الفارق بين الأصل التعبدى المحض وبين سائر الأصول الشرعيه، حيث لا يوجد فيه سوى البناء و الجرى العملى من دون نظر للواقع [كما فى المحرز] ولا بصياغه الواقع [كما فى التنزىلى] نظير الإحتياط الشرعى فى الفروج والدماء، ومثل البراءه بناءً على أنّ مفادها الرفع، وأما بناءً على كون مفادها الترخيص وأنّ التعبير بالرفع كناية عنه كما هى وجهه نظر الشيخ الإصفهانى فقد يقال إنها أصل تنزىلى.

ألفتنا إلى أنّ الأماره اعتبرت فيها حيثيه الكشف عن الواقع، بمعنى أنها اعتبرت علماً تعبدياً، أى إنّ الحجّيه المحمول على الظن والأماره تعنى أنها علم. فالشارع اعتبر هذا المحمول وهو العلم للأماره، ويظهر من كلمات الميرزا النائينى أنّ الحجّيه بهذا المعنى حكم شرعى وضعى.

وحيث إنّ العلم الطريقى موضوع فى القضييه العقلية [التى محمولها وأثرها التنجيز] فهذه الحجّيه بالمعنى المذكور تحلّ محلّ الموضوع فى القضييه العقلية وينحلّ الإشكال الأوّل بأنّ الشارع

تصرف في الموضوع بجعل مصداق تعبدى له، و أما الأثر وهو التنجيز فيبقى عقلياً و لا يمكن أن يكون شرعياً.

الأصل المحرز التنزيلي

في الأصل المحرز التنزيلي [حيث دمّج بينهما في هذا البحث] فقد ذكر بيان مجمل أنها جعلت شرعاً مشتركه مع العلم في التنجيز. وفي بحث الإستصحاب ذكر أنّ الإعتبار فيه [وهو أصل محرز] اليقين السابق من حيث البناء العملى، وحينئذ قد يقال: إنّ المحرز علم تعبدى، وفي التنزيلي عبر أنه منجز للواقع بنفسه باعتبار أنه موصل للواقع، فإذا قطع به الإنسان ترتب الأثر وهو التنجيز.

في الأصل العملى المحض اعتبر منجزاً للواقع ولكن لا بنفسه وإنما بطريقه، بمعنى أننا نعلم وجداناً بالطريق للواقع، ومثل هذا العلم منجز كما ينجز العلم بالواقع مباشرة.

الحكومته الظاهريه

الأدله التي تعتبر بلحاظ أحد حيثيات العلم تكون حاكمه على الواقع بلحاظ الطريقى [الذى يكون بلحاظ القضيه الشرعيه، لا بلحاظ القضيه العقليه التي يكون العلم موضوعاً فيها]، إلا أنّ الحكومه ظاهريه لا واقعيه، فخير الواحد الحجّه و الظهور الحجّه يكون حاكماً بحكومته ظاهريه.

الحكومته والورود

ولأجل فهم فكره الحكومه الظاهريه [والتي هي من إبداعات الميرزا النائينى] لابدّ من معرفه الحكومه بشكل عام وتمييزها عن الورد، فقد عرفت بأنها توسعه أو تضيق تعبد لتعبد آخر بالتعبد، والورد تضيق أو توسعه تعبد لتعبد آخر بالوجدان.

مائر آخر: إنّ الحكومه فيها تضيق وتوسعه في حين أنّ غالب حالات الورد تضيق.

ومائز ثالث: إنّ الحكومه قد تكون فى الموضوع وقد تكون فى المحمول، فى حين أنّ الورود دوماً فى الموضوع.

ومائز رابع: الحكومه دوماً فيها ناظرية لدليل المحكوم [مع اختلافهم فى تفسير النظر] وفى الورود لا نظر.

ومائز آخر: إنّ الورود قسم واحد أو قسمان، فى حين أنّ للحكومه تقسيمات متعددة، واحده منها تقسيمها للحكومه الواقعيه والظاهريه.

فرق الحكومه الظاهريه عن الواقعيه

وفرق الحكومه الظاهريه عن الواقعيه [حسب تصور الميرزا النائينى] أنّ الدليل الحاكم فى الظاهريه وإن كان ناظراً لدليل المحكوم إلا أنه لا يوسّعه ويضيق واقع الدليل المحكوم، وإنما يوسّع ويضيق فى شبكه إحراز الواقع، فالواقع على حاله، فالتوسعه ظاهريه لا واقع لها بخلاف قوله: «الطواف بالبيت صلاه» فإنه يوسّع واقعاً فى شرطيه الطهاره.

هذا ويلوح من عباره الميرزا النائينى أنّ الأدله المعبره حاكمه ظاهراً حتى بالنسبه للقضيه العقليه.

وقد استفاد الميرزا النائينى من ابتكاره هذا فى حلّ الإشكال الأول، حيث إنه بعدما حدّد المراد من الحجّيه وأنه حكم وضعى تنزيلي، ذكر أنّ طبيعه العلاقه بين هذه الأدله والواقع هى علاقه الحكومه الظاهريه، أى التوسعه فى الإحراز وبها ينحلّ الإشكال وتقوم الأدله مقام العلم المحرز.

تخريج العراقى لقيام الطرق مقام القطع الطريقي المحض

الشيخ العراقى ناقش الميرزا النائينى وفى الوقت نفسه صاغ تخريجه الفنى للقيام مقام القطع الطريقي المحض.

ناقش فى تفسير الميرزا النائينى عن الأماره: بأنّ تفسير الحجّيه أنّها علم تعبدى يعنى أنّها حكم تنزيلي [أى تنزيل كشفها منزله الواقع] والحكم التنزيلي لا بدّ أن يكون بلحاظ أثر يكون مصححاً

للتنزيل؛ إذ بدونه لا معنى للتنزيل.

وهذا الأثر إما أن يكون عقلياً أو شرعياً. فإذا كان عقلياً فهو التنجيز وهو لا يكون موضوعه إلا العلم الوجداني، وتنزيل الأماره منزله العلم الوجداني لا يجعل منه وجدانياً كي يترتب الأثر العقلي عليه.

وهذه الملاحظه كما هو واضح هي الإشكال الأول الذي سبقت الإشارة إليه.

وإن كان الأثر شرعياً فليس هو الأثر العلم التعبدي وهو الأمر التكليفي باتباع الأماره [الذي هو مبني الشيخ الأنصاري في حقيقه الحجّيه]. ومثل هذا الأثر موجود في كلّ الأدلّه الشرعيه ولا يخص الأماره، وهو المعبر حقيقه للموضوع الذي هو الأماره أو الأصل، وفلسفه هذا الإعتبار وحكمته هو كاشفيه الأماره.

وبعباره موجزه: إنّ الأثر إذا كان عقلياً فالإشكال الأول لم يعالجه في حين أنّ التخريج العلمي لا بدّ أن يستهدف حلّ الإشكال.

وإن كان شرعياً فهو لا يخص الأماره أولاً، وهو المجعل ثانياً وليس العلم والكاشفيه.

ويضيف الشيخ العراقي: حيث ظهر أنّ الحجّيه المعتره عباره عن حكم تكليفي مجعول، وهو وجوب اتباع موضوع الحجّيه [الأماره] فلا حكم تنزيلي ولا حكم وضعي، وظهر أنّ هذا الإعتبار نفسه موجود في الأصول ولا يخص الأماره، فيظهر الإشكال الأول؛ وذلك لعدم تصرّف الشارع في موضوع حكم العقل [العلم] بتوسعته، وإنما كان التصرف في متعلقه. فالعلم الواقع مباشره موضوع التنجيز، كذا العلم الوجداني بالأمر باتباع الأماره الذي هو حكم ظاهري يكون منجزاً. (1)

ص: ٣٤٩

١- (١). [س] هل التنجيز هو للطريق [الذي هو المعلوم وجداناً]، وهو غير معقول، أو أنّ التنجيز لذي الطريق [وهو غير معلوم وجداناً وإتّما تعبداً] ومن ثمّ يعود الإشكال من جديد ولم يكن علاجاً للإشكال الأول؟ [ج] جيّد ولكن يمكن أن يقال: إنّ التنجيز للطريق بلحاظ الواقع.

وهذا البيان يفسّر كلام الميرزا النائيني في الأصل التنزيلي بعد العلم أنه إستثناء جزئي من الميرزا النائيني عن نظريته، حيث أنكر (قدس سره) الحكم الظاهري من أساسه ولم يقبله إلا في الأصل التنزيلي.

تحليل الفوارق في نظريه العراقي

الشيخ العراقي قَبِلَ كُلَّ الفوارق التي ذكرها الميرزا النائيني بين الأماره والأصل وبين الأصول بعضها مع البعض الآخر في عين اختلافه في حقيقه الحجّيه وكنه المجعول الأصولي المحمول على الأماره والأصل وأنه بمعنى واحد في الجميع. وهو بدوياً نوع من التنافي حيث أرجع الميرزا النائيني هذه الفوارق إلى اختلاف معنى الحجّيه في كلّ منها. (١)

إلا أنّ الشيخ العراقي (قدس سره) يجب: إنّ هذه الفوارق هي مبادئ وحكم وفلسفه وألسنه وعناوين الجعل المذكور [الأمر بالاتباع تكليفاً]، فالكاشفيه هي حكمه ومبدأ الأمر بالاتباع ولسان من ألسنه جعله. فما هو المعتبر واحد في الجميع وماهيته حكم تكليفي [الأمر بالاتباع]، وهذه الفوارق تنفع في بيان رتبه كلّ منهما ومدخليته في تقديم بعضها على البعض الآخر. (٢)

حجيه الأماره من باب الظن النوعي لا التنزيل بالعلم

قد يتساءل [والكلام ما زال للعراقي] أنّ الملاحظ يرى أنّ سيره العقلاء تتعامل مع الأماره [كخبر الواحد مثلاً] على أساس أنه

ص: ٣٧٠

١- (١). [س] هل الفوارق بنظر الشيخ العراقي مجعوله من قبل الشارع أو حقيقه، غايته أنها تؤخذ في لسان الشارع عند جعله للحجّيه والأمر التكليفي بالاتباع؟ [ج] حقيقه تؤخذ في لسان الشارع والجعل للأمر بالاتباع فقط.

٢- (٢). [س] في معرفه الرتبه الوقف على معرفه الحقيقه يتوقف على لسان الشارع أو هناك طريق آخر؟ [ج] معرفه الرتبه [إثباتاً] يتم من خلال لسان الشارع في صياغه الأمر بالاتباع أو من خلال معرفه كيفيه بناء العقلاء في الإضائيات.

كـالعلم يفيد الإطمئنان الشخصى، والشارع فى جعله للحججه أمضى ما عليه العقلاء ولم يؤسس شيئاً جديداً ممّا يدلّ على أنّ الحجّيه حكم وضعى وليس حكماً تكليفاً، وعليه يكون الحق مع الميرزا فى فهمه لحجّيه الأماره وأنها حكم تنزىلى أو وضعى. (١)

والجواب: إنّ العقلاء يتعاملون مع خبر الواحد على أساس أنه يفيد الظن النوعى وأنّ حجّيته لهذا السبب، لا لأنه بمنزله العلم. (٢)

مناقشه العراقى فى فكره الحكومه الظاهريه

ناقش العراقى فى فكره الحكومه الظاهريه لدليل اعتبار الأمارات وسائر الحجج الأخرى بأنّ هناك قضيتين واقعيتين:

الأولى: قضيه عقليه، موضوعها العلم الوجدانى بالواقع وأثرها حكم العقل بالتنجيز واستحقاق العقوبه على المخالفه.

الثانيه: قضيه شرعيه، موضوعها الخمر، ومتعلّق الحكم فيها

ص: ٣٧١

١- (١). [س] الأصل التنزىلى قوامه و وجوده يتمّ بلسان الشارع وليس له وجود سابق يكشف عنه الشارع، وذلك لأنه أمر صياغى [صياغه لظاهر بلسان الواقع] فلا وجود له قبلى كى يؤخذ بلسان الشارع عند الأمر باتباعه، بخلافه فى الأماره مثلاً، فإنّ الكشف الناقص موجود ويؤمر المكلف باتباعه ويصاغ الأمر بلسان يوضح أنّ فلسفه الإلتباع هى الكشف، ومعه كيف يتمّ كلام الشيخ العراقى من أنّ الفوارق حقيقه؟ [ج] صحيح، ولكن ماهيه التنزىل غير متقومه بالصياغه، ومن ثمّ قد يمكن بقاء الفارق الحقيقى.

٢- (٢). [س] الإشكال يستهدف دعم الميرزا النائى فى أنّ الحجّيه حكم وضعى تنزىلى من خلال سيره العقلاء وكيفيه بنائهم، وليس مركز السؤال أنهم يتعاملون معه كـالعلم بما أنه يفيد الإطمئنان كى ينصب جواب الشيخ العراقى أنه لا يفيد الإطمئنان وأنّ سيره العقلاء تعاملت معه على أساس أنه ظن نوعى؛ فإنه حتّى لو كان ظناً نوعياً يبقى السؤال أنهم تعاملوا معه على أساس أنه حكم وضعى تنزىلى والشارع أمضاه أو أنّ الحجّيه إمضائه وسيره العقلاء ليس فيها حكم تكليفى وإّما تكون فى الأحكام الوضعيه فالسؤال يريد أن يستفيد من ظاهره كون الحجّيه إمضائه. [ج] جيد، وصحيح و سيأتى فى المختار قولته صناعياً.

الشرب، والحكم الحرمة.

وأدله إعتبار الأماره والحجج بالنسبه إلى القضيه العقلية وارده لا حاكمه؛ لأنها بالأمر باتّباع الحجّه والأماره يحصل علم وجدانى بالأمر التكليفى الظاهرى [أى يتحقق الموضوع التكويني للحكم العقلى من خلال التعبّد والجعل لمتعلّق الموضوع].

وبالنسبه للقضيه الشرعيه فلا تصرّف فى الواقع كى يكون حكومه، فتسميته بالحكومه بلا مبرّر، والصحيح أن يسمّى محرزاً لا أكثر.

وما قيل: من وجود تصرّف وهو التوسعه فى دائره المحرز للواقع والكاشف عنه بعد أن كان محصوراً بالعلم.

فجوابه: إنّ هذا التصرف وإن كان، إلاّ أنّ أثره يظهر فى القضيه العقلية حيث إنّ المستهدف فيه التنجيز، وقد ذكرنا أنه ورود بالنسبه إليها، وأما صرف الكشف عن الواقع فلا أثر شرعى له كى يكون حاكماً.

تخريج الإصفهاني لقيام الطرق مقام القطع الطريقي

الشيخ الإصفهاني ناقش الميرزا النائيني أيضاً وصاغ تخريجه الفنى للقيام مقام القطع الطريقي المحض بالبيان التالى:

إنّ الجعل الشرعى لا يخلو إما أن يكون جعلاً وضعياً أو تكليفاً واقعياً أو ظاهرياً.

ويمتاز الأول عن الثانى بأنّ الوضعى اعتبارى صرف، والتكليفى فيه شائبه التكوينيّه [للباعثيه التى فيه وكونه ناشئاً من إرادته المولى للفعل وهى تكوينيه].

وأما الثالث فهو حكم أصولى وطريقى، وهو فى كلّ حالاته [فى الأماره أو الأصل] عبارته عن جعل حكم مماثل إما للمؤدى أو للواقع أو حكم بعنوان الواقع.

حينئذ يفهم أنّ ما ذكره الميرزا النائيني فى حقيقه الأماره والأصل

[من أنه إعتبار العلم] يعنى أنه من الحكم الوضعى؛ لعدم الباعثيه فيه كى يكون تكليفياً. والحكم الوضعى يحتاج إلى ملاحظه أثر يصحح جعله؛ فإن كان الأثر عقلياً وهو التنجيز فيلزم ما ذكر فى الإشكال الأول من أنّ موضوع التنجيز أمر تكوينى وهو العلم الوجدانى وهو لا يقبل التوسعه الإعتباريه.

وما ذكره الميرزا النائينى من الحكومه الظاهريه فى حلّ الإشكال يناقش بما ذكره الشيخ العراقى من أنه ورود وليس حكومه.

وإن كان الأثر المصحح شرعياً فلا بدّ أن يكون التنجيز شرعياً [أى يكون التصرف فى المحمول] فهو وإن لم يكن ممتنعاً [لما ذكرناه من أنّ الحسن والقبح اعتبار قانونى عقلائى وليس أمراً تكوينياً فللشارع أن يضع قانوناً غير قانونهم أو يوسّع فى قانونهم فى التنجيز]، إلاّ أنّ ما ذكره الميرزا النائينى من الحكومه لا موقع له، لأنّ موضوع مثل هذا التنجيز هو الإعتبار [من أماره أو أصل] فالشارع يحقق ويوجد موضوع التنجيز الشرعى بجعله وهو الحكم الوضعى وهذا ليس من الحكومه. إضافه إلى أنه لم يقل أحد بأنّ التنجيز شرعى، كما أنّ الحكم الوضعى قسم من الأحكام الواقعيه وليس من الأحكام الظاهريه.

فتلخص: أنّ تفسير الحجّيه بالحكم الوضعى [كما انتهجه الميرزا النائينى] غير صحيح.

الصحيح فى تفسير الحجّيه على مبنى الإصفهانى

الصحيح فى تفسير الحجّيه هو المعنى الثالث؛ وهو أنها حكم تكليفى مماثل، أو لا أقلّ [على صعيد حلّ الإشكال فى القيام] أنها حكم تكليفى كما ذكر الشيخ الأنصارى والشيخ العراقى وهو الأمر باتّباع الأماره.

حينئذ نقول فى حلّ إشكال القيام: إنّ التعبد الشرعى بالحكم المماثل توسعه عنوانيه لما هو الموضوع فى القضيّه العقليه، وليست

توسعه حقيقيه فلا ورود، وهذه التوسعه العنوانيه هي الحكومه الظاهريه لا ما ذكره الميرزا النائيني.

ويقصد من التوسعه العنوانيه هي التوسعه في الوجود إعتباراً وادعاءً لا حقيقه، نظير الوجود الكتبي فإنه وجود للفظ إعتباراً وادعاءً. فهو وجود عنواني له لا وجود حقيقي للفظ، يفرض أنّ هذا هو ذاك الوجود على حدّ المجاز عند السكاكي حيث يفرض أنّ وجود الرجل وجود ادعائي لوجود الأسد وعليه فالمعنى المجازي لا- يباين المعنى الحقيقي. وبخلافه في المجاز في الكلمه؛ فهناك تباين بين المعنى المجازي والحقيقي باستثناء المشابهه بينهما. فالحكم المماثل وجود عنواني للواقع بمعنى أنه وجود لنفس الواقع ادعاءً، فحرمة الزيب الظاهريه وجود عنواني للحرمة الواقعيه.

حينئذ يتعلّق العلم الوجداني بهذا الوجود الإدعائي فيترتب أثره، كما يترتب أثره في ما لو تعلّق بالوجود الحقيقي.

فالموضوع في القضيّه العقليه هو هو ولم يتصرف فيه الشارع وإنما الشارع وسّع من دائره متعلّقه [بعد أن كان خاصاً بالحكم الواقعي] إلى الحكم العنواني أيضاً.

ولكن مع عدم مطابقه الحكم المماثل [الوجود العنواني الإدعائي] للواقع لا تنجيز، وإنما كلّ ما يوجد صورته تنجيز. ومن ثمّ قلنا إنّ جعل الشارع هذا يرجع إلى الحكومه لا إلى الوجود خلافاً للعراقي؛ إذ الوجود يعني أنّ التنجيز يتحقق حتّى مع عدم الواقع لأنه ايجاد مصداق حقيقي للموضوع، وهو غير معقول.

فالحصيله: إنّ تفسير الحجّيه بالحكم التكليفي مع الحكومه الظاهريه [بالمعنى الذي قرر] يؤمّن لنا تخريج القيام مقام القطع الطريقي وحلّ الإشكال الأول المسجل عليه من خلال التوسعه الظاهريه في متعلّق موضوع القضيّه العقليه.

تفسير الحجّيه في بيان السيّد الخوئي

ص: ٣٧٤

السيد الخوئي دافع عن الميرزا النائيني في تفسيره للحججه في قبال العلمين الشيخ العراقي والشيخ الإصفهاني، فذكر أن مؤاخذه العلمين على تفسير الميرزا النائيني للحججه، هو أن هذا الإعتبار [إعتبار العلم] حكم وضعي، والحكم الوضعي يحتاج إلى مصحح كي لا يكون لغواً، ولا يعقل أن يكون الأثر شرعياً ولا عقلياً، فيكشف عن أنها ليست حكماً وضعياً. (١)

فأشكل عليهم [وهو على حق] أن الحكم الوضعي وإن كان غالباً ينظم الأحكام التكليفية [ومن ثم يجعل بلحاظ هذه الآثار الشرعية]، ولكن لا يمنع في بعض الحالات من وجود حكم وضعي لا يترتب عليه سوى أثر عقلي فقط. وليكن من هذه الحالات الحججه الوضعيه للطرق والأصول، فإنها جعلت بلحاظ الأثر العقلي وهو التنجيز فقط، ولا توجد آية وروايه تمنع من مثل هذا الجعل وتلغى مصححيه مثل هذا الأثر. (٢)

ويعزّز ما ذكره السيد الخوئي: إن الإباحه الوضعيه في المباحات العامه لم تكن إلاً بلحاظ أثر عقلي وهي الإباحه اللاإقتضائيه، التي ليست هي حكماً شرعياً.

ونضيف إلى كلام السيد الخوئي [رداً على الشيخ الإصفهاني في حصره الحكم الوضعي بالواقعي] إنه لو أتى خبر واحد ليحمل مفاداً وضعياً فعلي نظريه الشيخ الإصفهاني من جعل الحكم المماثل لابد أن يكون المجعول حكماً وضعياً طريقياً. (٣)

ص: ٣٧٥

١- (١). [س] على نظريه الشيخ الإصفهاني هل الحكم المماثل حكم أصولي أو فقهي ظاهري؟ [ج] إجمالاً- صورته فقهي، و لكنّه لباً أصولي لأنه طريقي و تفصيله في بحث الحجج.

٢- (٢). [س] الجعل الكلّي لحججه الخبر قبل جعل المؤدّي فإنّه ينحلّ إليه الجعل الكلّي هل هو حكم ظاهري عند الشيخ الإصفهاني أو لا؟ [ج] لم يفترض هناك جعلاً كلياً، و إنّما الجعل أولاً ما كان لجعل المماثل و التفاصيل في بحث الحجج.

٣- (٣). [س] إن السيد الخوئي لم يُجب على إشكالات العلمين في الحكم الوضعي. [ج] نعم، فقط أجاب عما ذكره من أن الحكم العقلي لا يتصور بالنسبه إلى الأثر العقلي.

تكميل لتفسير الخوئي عن الحجية

ولكن السيد الخوئي لم يجب عن إشكالات العلمين في الحكومه الظاهرية للميرزا، بأنّ نسبه الأدلّه إلى القضيّه العقليه نسبه الورود لا الحكومه، وإلى القضيّه الشرعيه لا حكومه [كما ذكر الشيخ العراقي] أو يرجع إلى التصرف في التنجيز [المحمول] وهو ممّا يحيله الميرزا النائيني ولا يقبله الشيخ الإصفهاني، ومن ثمّ تبقى نظريه الحكم الوضعي بحاجه إلى الخطوه الثانيه في حلّ الإشكال الأول، وهي تحديد العلاقه بينها وبين العلم والواقع.

وفي تصورنا أنّ الإشكالات المسجله على الحكومه الظاهرية حسب فهم الميرزا النائيني لها [ولا أقلّ بعضها] موقفه وصائبه.

وبالتالي إذا أردنا أن نكمل تفسير الميرزا النائيني للحجيه ودفاع السيد الخوئي عنه في حلّ الإشكال الأول فلا- طريق سوى الحكومه الظاهرية حسب فهم الشيخ الإصفهاني، حينها يتكامل الحلّ ويعرف أنّ الشارع لم يتصرف لا- في موضوع ولا- في محمول القضيّه العقليه وإنما في متعلّق الموضوع حيث وسّعه إلى الوجود الإدعائي ولم يحصره بالواقع الحقيقي.

تقرير الشاهرودي عن نظريه النائيني

في تقرير السيد الشاهرودي لبحوث الميرزا النائيني يقزّر نظريه الميرزا النائيني في كيفيه جعل الأماره بشكل يرتفع معه الإشكال الأول.

وهو بناء العقلاء على اعتبار الأماره إنما كان لغالبيه إصابتها للواقع، وإمضاء الشارع لما بنى عليه العقلاء وجعلّه للأماره [بأيه صيغه كانت اعتبارها؛ علماً أو بكيفيه اخرى] يزيد الثقه بهذا الطريق إلى حدّ يكون سبباً في حصول الإطمئنان والعلم العادي منه.

فالجعل الشرعى موجود ولا يهّمنا فى بحثنا هذا [وهو تخريج القيام وحلّ الإشكال الأول] أن نتعرف على كَيْفِيَّتِهِ بعد أن كان سبباً ومولداً للتكوين وهو العلم الوجدانى العادى بالواقع المعبّر عنه بالإطمئنان.

وبما أنّ السائد بين الناس فى أكثره معارفهم هذا النمط من العلم؛ إذ العلم الحقيقى واليقين بالمعنى الأخص ليس متوفراً عند الكثير وفى الكثير من القضايا، حينئذ يعرف أنّ موضوع القضية العقلية هو العلم الوجدانى الأعم من اليقين والإطمئنان.

وهذا الحلّ وإن كان صوره ورود [وبالتالي سيلزم ما ذكره الإصفهانى فى مناقشته للعراقى من لزوم ثبوت التنجيز حتّى للإطمئنان الحاصل من أماره غير مصيبه للواقع، وهو غير معقول] إلاّ أنه لبأ هو الحكومه الظاهرية [بالمعنى الذى ذكره الشيخ الإصفهانى] موضوعه عدم المنجزيه للظاهر وحده ومعه لا يبقى خلل فى هذا الحلّ. (١)

فالحصيله: إنّ ما ذكره الشاهرودى فى نفسه [سواء صحّت النسبه أم لم تصح، حيث لم يعهد هذا من أحد من تلامذه الميرزا النائينى أو التقريرات المتعدده لبحوثه] حلّ معقول للإشكال الأول، وتخريج سليم لقيام الأماره مقام العلم الطريقي المحض، بضميمه الحكومه الظاهرية للإصفهانى.

ص: ٣٧٧

١- (١). [س] كيف كانت حكومه ظاهريه مع أنّ التنجيز ليس للوجود الإدعائى وإئتما لمسببه وهو العلم العادى، ثمّ ما الحاجه إليها وإئتما يكون الإطمئنان والعلم العادى حال العلم، فمع إصابه العلم يكون موضوع التنجيز للواقع، ومع خطأه [الجهل المركب] علم ولكنه أيضا يكون موضوعاً للتنجيز ولكنه لواقع آخر وهو قبح الجراء، كذلك نقول فى العلم العادى المسبب عن التعبد أنه إن أصاب كان موضوع تنجيز الحكم الواقعى، وإن اخطأ فهو ليس بعلم ويكون موضوع تنجيز قبح الجراء فهناك تنجيز للواقع كلى يعلمه المكلف إما للواقع الشرعى أو لواقع التجرى؟ [ج] إئتما قلنا حكومه ظاهريه فى مجال رفع التصويب وثبوت التنجيز حتّى فى صوره الخطأ، فأوردنا القول أنّ التنجيز للواقع يخص العلم المصيب لا المطلق.

ألفتنا إلى أنّ الشيخ الإصفهاني قال بإمكان جعل الشرعي للتنجيز، وقد أحاله الكثير من الأعلام باعتبار أنّ التنجيز من مدركات العقل العملي غير المستقلة والواقعه في سلسله معلولات الحكم الشرعي، والتشريع في مثل هذه يقودنا إلى مشكله الدور والتسلسل، على حدّ ما يذكر في وجوب الطاعه، إلاّ أنّنا إنتهينا سابقاً إلى:

١. أنّ أحكام العقل العملي [ومنها وجوب الطاعه والتنجيز] تكوينيه لا اعتباريه.

٢. إنّ وجوب الطاعه يمكن أن يكون شرعياً، وما ذكره من المحاذير غير صحيحه، إلاّ أنه إثباتاً توجد قرينه على عدم شرعيته.

هنا نساءل: هل يمكن أن يكون التنجيز شرعياً، وإذا أمكن فهل هناك مانع إثباتي أولاً؟

وفي الجواب نقول: إنّ بدو الأمور ومنتهاها بالعقل، فإنّ التنجيز وإن لم يكن مانع عقلي من كونه شرعياً (١) إلاّ أنه بعد أن أمكن تصوير التشريع للحكم الشرعي ظاهراً، [حيث تخطينا الإشكال الأول من خلال الموضوع أو متعلقه]، يكون التشريع للتنجيز [المحمول] لغواً لا فائده منه. (٢)

ص: ٣٧٨

١- (١). [س] على رأيكم لا- مانع عقلي من جعل التنجيز شرعاً، والإشكال الأوّل في القيام مقام العلم أفترض أنّ التعبد يواجه مشكله في موضوع ومحمول القضية العقلية، حينئذ لم فضّلتم الحلول المرتبط بتفسير الموضوع أو متعلقه على حلّ جعل التنجيز، وكان بالإمكان من البدايه أن يفسر التعبد بأنه جعل شرعي للتنجيز [المحمول] وتنحلّ المشكله من أساسها ويخرج القيام بدلاً من كلّ التطويل المذكور في تخريجه من خلال الموضوع، ولا لغويه لعدم التشريع الظاهري للواقع لأنه إنّما يتصوّر إذا فسّرنا الحجّيه بغير المنجّزيه، كالعلم التعبدى أو ما يسبب العلم العادى أو الحكم المماثل. [ج] حينئذ يكون المجعول حكماً شرعياً كلامياً لا حكماً أصولياً ولا فقهيّاً.

٢- (٢). [س] التنجيز يكون بلحاظ الواقع، ومن ثمّ يبقى طريقياً فيكون حكماً أصولياً. [ج] صحيح، إلاّ أنّ السنّه أدلّه الجعل غير ظاهره في جعل المنجّزيه وإنّما ظاهره في غيرها كما سيتضح في بحث الحجج، ولو كانت ظاهره في جعل المنجّزيه لتّم ما ذكر في السؤال. [س] على هذا فليس المانع اللغويه وإنّما عدم ظهور الأدلّه. [ج] نعم، ولكن حيث ظهرت الأدلّه في تشريع حكم يكون عندها جعل المنجّزيه لغواً.

نعم، للشارع أن يخبر عنه ويحكم العقل بعده، كما أنّ تفاصيل العقوبة وحدودها وكيفيةها ممّا لا سبيل للعقل إلى إدراكه كان للشارع بيانها.

حلّ آخر للإشكال الأول

ومن هذا البيان ينبثق حلّ آخر للإشكال الأوّل الذي يعترض قيام التعبد مقام العلم الطريقي.

بيانه: إنّ ملاك حكم العقل باستحقاق العقوبة هو عدم أداء حق المولى، [وحقّه طاعته ومتابعته]، فمع وجود الحجّج [أيّاً كان المبني في تفسير الحجّج] فإنّ المتابعه أو التحفظ على الواقع هو فإنّه القدر المشترك بين كلّ النظريات، ومعه يترتب التنجيز على هذه الحجج وتكون موضوعاً له عند العلم بها لانطباق ملاك التنجيز عليها.

كما يتضح حلّ الإشكال الثاني أيضاً بما تقدّم من الشيخ الإصفهاني وغيره من أنّ العقوبة ليست على الظاهر مطلقاً حتّى مع الخطأ كما يلزم التصويب وإنما في خصوص حاله والإصابه، وفي حاله الخطأ لا تنجيز وإنما صورته تنجيز فقط. (1)

ص: ٣٧٩

١- (١). [س] يبدو من هذا العرض أنه عين حلّ الشيخ العراقي المتقدم. [ج] مع فارق: ١. إنّ حلّ الشيخ العراقي كان على مبناه في الحجّج و أنّه الأمر باتّباع الأماره و هذا على كلّ المباني مستفيداً من القدر المشترك. ٢. إنّ حلّ الشيخ العراقي لم يبين النكته لثبوت التنجيز للعلم الوجداني بالحجّج في حين أنّنا بينا ذلك في خلال ذكر ملاك التنجيز، و من ثمّ لا- يرد السؤال الذي أوردتموه على الشيخ العراقي.

ويبقى سؤال: إنَّ التنجيز هل هو حكم الواقع بشرط الوصول الوجداني [العلم] أو الوصول الظاهري أو العنواني أو العادي] حسب اختلاف التخريجات في حلّ الإشكال الأول] أو أنّ الإستحقاق على الظاهر من أماره أو أصل شريطه الإصابه للواقع؟
خلاف بين الأعلام، وإثارته تفصيلاً مع حسم الخلاف متروك إلى فرصه أخرى عند الحديث عن وجوب التعلّم والفحص، حيث يثار نفس السؤال هناك بأنّ استحقاق العقوبه على الواقع مع عدم الفحص أو على عدم الفحص بشرط مخالفه الواقع.

تلخيص البحث في المحور الأول

من كلّ ما تقدّم يمكن تلخيص الكلام في المحور الأوّل ضمن النقاط التاليه:

١. القطع الطريقي المحض [الذي لم يؤخذ في لسان الشارع موضوعاً] يأخذه العقل في موضوع قضيه عقليه وبنحو الطريقيه.

٢. قيام الأمارات والأصول مقام هذا القطع يواجه مشكلتين:

الأولى: مشكله التصرف في الموضوع أو المحمول العقلي بالتوسعه والإعتباريه وهو غير معقول، لأنّ القضايا العقليه تدور في إطار التكوين.

الثانيه: مشكله التصويب التي تنبثق من كون طبيعه العلاقه بين التعبد والقطع الطريقي علاقه ورود.

٣. إنّ بعض الحلول المتقدمه [حلّ النائيني مع دفاع السيّد الخوئي، وحلّ الإصفهاني، وحلّ الشاهرودي المنسوب للميرزا مع الحكومه الظاهريه للإصفهاني، والحلّ الذي أشرنا إليه] موقفه (١).

ص: ٣٨٠

١- (١). [س] ألفتّم إلى إشكالين في قيام التعبد، وفي تصوري وحسب ما فهمت من كلام الأعلام إنّ مراحل الحل تبدأ ببيان المبنى بالحجّيه والذي من خلاله يعالج الإشكال الأول، أو بإيجاد قدر مشترك بين الحجج من خلاله يعالج الإشكال الأول، وجميع الحلول المقبوله تلتقى في توسعه الموضوع أو متعلّقه، ومن ثمّ ينبثق الإشكال الثاني وهو إشكال التصويب المنبثق من التوسعه الشرعيه التي عولج بها الإشكال الأول والتي بدواً ورود، فتأتى المرحله الثانيه من الحلّ وهي الحكومه الظاهريه للإصفهاني أو الحكومه الظاهريه للميرزا - إن قبلت - والتي تعني أنّ التنجيز لا يثبت بالدليل الشرعي مطلقاً وإنّما في خصوص حاله الإصابه. وإن كان البحث في فكره الحكومه أو الورود في نفسه بحث عن طبيعه العلاقه بين التعبد والعلم بعد أن ثبت التوسعه، فيبحث أنها بأي شكل ولكن استفيد منه هنا لبيان العلاقه بين المحمول وبين البديل الشرعي وأنه مطلق أو مقيد بالإصابه. وهذا هو الظاهر أيضاً من كلامكم في الحلّ الأخير الذي ذكرتموه مع أنّ ظاهر كلامكم في تقرير كلام الميرزا النائيني أنّ الحكومه تكمله لحلّ الإشكال الأوّل. ينبثق سؤال أنّ التنجيز حكم من، هل هو حكم الظاهر مشروطاً بالإصابه أو الواقع مشروطاً بالوصول، حينئذ تأتي المرحله الثالثه للحل والتي تتم بها الصياغه النهائيه لقيام التعبد مقام العلم الطريقي من كلّ جهاته.

[ج] نعم، لا بأس بهذا الفهم.

بغض النظر عن سلامه بعض المباني و عدم سلامتها، إلا أنّ كلاً منها بالتسلسل والكيفيه المذكور يصلح لعلاج المشكله في قيام التعبد مقام القطع الطريقي.

ص: ٣٨١

(١)

١. ألفت الأعلام إلى أنه لا يوجد فى الفقه حاله يكون القطع المأخوذ فيها موضوعياً صفتياً، وقد أشرنا إلى صحّحه هذه المقوله غالباً وأنّ الطبع الأوّلى للقطع [مع عدم القرينه الخاصه] ظهوره فى الطريقيه، ومن ثمّ لا ثمره تذكر فى بحث قيام التعبد مقام مثل هذا القطع.

٢. وأمّا ثبوتاً فقد ذكر الأعلام أنّ أدلّه اعتبار الطرق [وبغضّ النظر عن الأدلّه الخاصه] لم تدلّ إلاّ على اعتبارها من حيث كاشفيتها، وأدلّه اعتبار الأصول لم تدلّ إلاّ على اعتبارها من حيث الجرى العملى والتنجز. ومعه لا تقوم مقام الصفتى التكوينى بل ولا الإصطلاحى أيضاً، لأنّ الإصطلاحى غير التكوينى هو الطريقي مع الخصوصيه التى لم تلحظ فى أدلّه اعتبار الطرق فضلاً عن الأصول.

نعم، للآخوند تصوير للقيام مقام الصفتى فى الأصل المحرز نشير إليه فى المحور الثالث.

ص: ٣٨٢

ليلتفت إلى أنّ بعض الإشكالات التي سجّلت في هذا البحث على القيام استهدفت الطريقي الإصطلاحى، وأنّ أخذه موضوعاً يساوى كونه صفتياً اصطلاحياً. والبعض الآخر قبل فكره الموضوعى الطريقي ولكنّه ناقش فى قيام التعبد الشرعى مقامه.

مناقشه الآخوند فى قيام التعبد مقام القطع الموضوعى الطريقي

والآخوند ناقش القيام وقد قرّبت مناقشته بتقريبين:

التقريب الأول: إنّ اعتبار الأدلّه للطرق والأصول كان من حيث كاشفيه العلم فهى نظرت لقطع الطريقي المحض بشكل آلى ونزلت الأماره منزلته، ولو أريد مع ذلك تنزيلها منزله الموضوعى بنحو الطريقيه لنظر للقطع فى دليل التنزيل إستقلالاً؛ لأنّ الموضوع ينظر إليه كذلك، فيجتمع النظر الآلى والإستقلالى للقطع المنظور والمحلوظ فى الأدلّه التى نزلت الأماره منزلته.

التقريب الثانى: إنّ اعتبار الأدلّه من حيث الطريقيه ينافى اعتبارها موضوعاً؛ لأنّ اعتبارها من حيث الأول يعنى ملاحظتها آلياً ومن حيث الثانى يعنى ملاحظتها إستقلالاً، فيجتمع اللحاظ الآلى والإستقلالى فى الأماره المنزله منزله العلم.

وفرق هذا التقريب عن سابقه واضح، حيث إنّ الأول صوّر اجتماع اللحاظ الآلى والإستقلالى فى القطع [المنزّل عليه] الذى يؤخذ ويلحظ فى دليل التنزيل منزلته فى المقامين [مقام القطع الطريقي المحض ومقام الموضوعى بنحو الطريقيه]، والثانى صوّر الاجتماع فى الأماره [المنزّل].

هذه المناقشه تنسج على القطع الموضوعى الطريقي الإصطلاحى المأخوذ فى الأحكام الفقهيّه أيضاً، مع أنّ الآخوند لم ينكر جواز إمكان أخذ الطريقي موضوعاً فى الأحكام الشرعيه الفقهيّه، فى حين أنه يلزم اجتماع الآليه والإستقلاليه فيه.

والميرزا النائىنى أجاب عن هذه المناقشه [بعد أن ألفت إلى سبق الإشكال وأنه من زمن الشيخ الأعظم] بما يلى: إن جزئيه القطع لموضوع الحكم الشرعى فى طول الجزء الآخر [بعد التذكير أن مبنى الميرزا النائىنى فى القطع الموضوعى الطريقى أنه يكون جزء الموضوع فقط، وأن الطريقى تمام الموضوع غير ممكن] إضافه إلى أنه إذا وجد القطع وجد الجزء الآخر لأنه محرز له وكاشف عنه، بخلافه فى الإجزاء العرضيه فإن إحراز أحدها وجداناً أو تعبداً لا يحرز الجزء الآخر وإنما يحتاج إلى إحراز آخر.

فأدله اعتبار الطرق والأصول علماً يلحظ القطع فيها [المنزّل عليها] والدليل [المنزّل] إستقلالاً من دون حاجه إلى لحاظه آله فى تنزيل التعبد منزله الطريقى المحض، وتترتب على هذا الدليل خاصيه القطع الواقعيه وهو أنه محرز الجزء الآخر وفى طوله.

ولا يأتى هذا التقريب فى قيام التعبد مقام الصفتى؛ لأن وجه الشبه بين المنزّل عليه والمنزّل فى أدله الإعتبار هو الكاشفيه وعلى هذا الأساس لا يقوم الأصل غير المحرز مقام الموضوعى الطريقى أيضاً، ومن ثم لا تقوم الأدله مقام الصفتى لعدم التنزيل عليه.

تقرير العراقى عن البحث

الشيخ العراقى قَبِلَ حلّ النائىنى أيضاً بناء على تفسير الحجّيه بجعل العلم، و شرح كلام الميرزا بما تقدّم منه سابقاً من أنّ المقنّن الجاعل يتعامل مع المفاهيم، فهو يأخذ قطع المكلف الطريقى المحض فضلاً عن الموضوعى فى دليل التنزيل مفهوماً وبالحمل الأولى ومن ثمّ يلحظه إستقلالاً، والقطع الملحوظ آله هو قطع المكلف نفسه بالحمل الشائع.

علماً أنه بهذا الحلّ عالج إشكاليه النائىنى فى القطع المأخوذ فى موضوع الحكم الفقهى بنحو الطريقيه تمام الموضوع.

وليلتفت إلى أنّ نكته إشكال الآخوند هنا هي نفسها التي اعتبرها الميرزا النائيني في منع الموضوعي الطريقي تمام الموضوع، ومن ثمّ جاء الحلّ من الشيخ العراقي في الموردين واحداً.

إشكال النائيني في قيام التعبد مقام القطع الموضوعي الطريقي

بعد هذا يثير الميرزا النائيني إشكالاً حول قيام التعبد مقام القطع الموضوعي بنحو الطريقيه، أمتن من إشكال الآخوند وخلاصته: أخذ العلم في موضوع الحكم الفقهي بنحو الطريقيه إذا لم يكن له خصوصيه فأخذه لغو، وإذا كان له خصوصيه كما هو الظاهر فلا يقوم شيء مقامه.

ونضيف في مجال تأكيد الخصوصيه ما ذكر من أنّ الأصل في القيود الإحترازيه، وحيث أخذ في لسان الشارع خصوص العلم، فالظاهر منه [بموجب قاعده الإحتراز] نفى أخذ الغير، وهو الذي عبّرنا عنه بالمفهوم الصغير.

ومن ثمّ يستظهر من الطريقي التكويني المأخوذ في الموضوع في لسان الشارع أنه صفتي اصطلاحي ولا وجود للطريقي الإصطلاحى، فلا يقوم شيء مقامه، وتختص القيام بالقيام مقام القطع الطريقي المحض.

أجوبته عن تلك المناقشات

أجاب الميرزا النائيني بثلاثه أجوبه، ناقش الأوّل والثاني منها وتبني الإجابته الثالثه وهى: حيث إنّ مفاد دليل التعبد الحكومه الظاهريه، فسيكون حاكماً على «صم للرؤيه» لأنّ دليل الإعتبار ناظر للعلم وتنزيل الأماره منزلته بشكل مطلق [سواء كان طريقاً محضاً أم موضوعاً بنحو الطريقيه]، فتكون العلاقه بينه وبين القضيه الفقهيه التى أخذ العلم موضوعاً فيها علاقه الحكومه ولكنها ظاهريه؛ لأنه مع الخطأ فى الأماره لا يوجد شيء. وحينئذ تقوم الأماره والأصل مقامه كما قامت مقام القطع الطريقي المحض [

الذى يأخذه العقل موضوعاً فى القضية العقلية [لنفس السبب.

والشيخ العراقى يقبل إجابته الميرزا النائينى إلا أنه يعقب: إنَّ الحكومه الظاهرية للتعبيد إنما هى بالنسبه إلى متعلق القطع الذى يشكّل الجزء الآخر من الموضوع كالهلال وأمثاله لأنَّ المدار على الواقع لا على مطلق الظاهر.

وأما بالنسبه إلى العلم فالحكومته واقعيه، فإنَّ التعبيد [فى صورته إصابته] يوسّع هذا الجزء من الموضوع [العلم] حقيقه.

مناقشه المحقق الإصفهانى

والشيخ الإصفهانى ناقش إشكال الآخوند [اجتماع الآليه والإستقلاليه] بأنَّ الآليه تتصور فى حاله تعدّد الآله وذى الآله وتغايرهما كوجود المرآه والصوره المنعكسه فيها، والقطع والمقطوع بالذات لا تعدّد فيهما ولا تغاير بينهما، فإنَّ القطع عين وجود المقطوع بالذات وليس وجوداً آخر ينظر به للمعلوم بالذات كى يكون آله ومرآه له.

وبتعبير آخر: إنَّ وجود القطع عين لحاظ المقطوع بالذات، و لحاظ المقطوع بالذات وجوده، فوجود القطع عين وجود المقطوع بالذات.

نعم، بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض تغاير، فقد ينظر إلى المعلوم بالذات بنفسه فالنظره استقلاليه، وقد ينظر إليه فانياً فى الخارج فيكون وجوداً آلياً وملحوظاً آله. (1)

ص: ٣٨٤

١- (١). [س] إذا كان العلم الطريقي هو ما يكون طريقاً إلى المعلوم بالعرض الخارجى فلا ينحلّ إشكال الآخوند بمناقشه الشيخ الإصفهانى حيث يجتمع اللحاظ الآلى والإستقلالى فى المعلوم بالذات بالنسبه إلى المعلوم بالعرض بالعرض كما ذكره هو (قدس سره). [ج] نعم، ولكنه لا يرى استحاله الاجتماع، ومن ثمّ لم يمنع من استعمال اللفظ فى أكثر من معنى بسبب اجتماع اللحاظين وإنما بسبب آخر، إضافة إلى حلّ آخر يذكره للاجتماع المدعى هنا، لم نعرضه.

إلا أنه ناقش قيام التعبد مقام القطع الموضوعى بنحو الطريقيه بمناقشه اخرى، وقال: ربما تكون هي مراد الآخوند من كلامه لا ما فهم من اجتماع اللحاظ الآلى والإستقلالى.

وحاصل المناقشه: إنَّ لسان الدليل [دليل التعبد والتنزيل منزله العلم] إما أن يكون الظن كالقطع وإما أن يكون المظنون كالمقطوع.

فإن كان الأول وكان المراد الجدوى منه أنَّ المظنون كالمقطوع، كان التعبير المذكور [الظن كالقطع] كنايةاً.

وأما إذا كان المراد الجدوى منه أنَّ نفس الظن الكاشف يشبه القطع ومنزّل منزلته، كان المراد الجدوى مطابقاً للمراد التفهيمى والإستعمالى فلا كناية. وتنزيلُ الظن منزله الموضوعى الطريقي لا بدّ أن يكون عبر الإستعمال الحقيقى الذى يراد جداً، وتنزيل الظن منزله الطريقي المحض يكون عبر الإستعمال الكنائى الذى يكون هو المراد جداً (المظنون كالمقطوع) ولا عبر المعنى الحقيقى (الظن كالقطع).

ومن الواضح عدم إمكان إرادته المعنى الحقيقى و الكنائى جداً معاً، حيث إنَّ المراد الجدوى إما أن يكون مطابقاً للمراد الإستعمالى الحقيقى فيكون التنزيل منزله الموضوعى بنحو الطريقيه، وإما أن يكون مطابقاً للمراد التفهيمى الكنائى فيكون التنزيل منزله القطع الطريقي المحض ولا يجتمعان لامتناع استعمال اللفظ فى اكثر من معنى.

هنا يشكل الإصفهانى على نفسه بأنه يمكن تصوير إرادتهما جداً معاً من خلال المدلول المطابقى و الإلتزامى بأن نفترض أنَّ المدلول الإستعمالى الحقيقى المطابقى هو أنَّ (الظن كالقطع) ولازمه هو أنَّ (المظنون كالمقطوع) وكلّ منهما مراد تفهيماً ومراد جداً، فثبت التنزيلان: التنزيل منزله القطع الطريقي المحض، ومنزله الموضوعى بنحو الطريقيه، ولا نواجه مشكله الإستعمال فى اكثر من معنى؛ لأنَّ المدلول الإلتزامى لا يستعمل فيه اللفظ.

ويجب الشيخ الإصفهاني: إنَّ التلازم ليس بين قضيتين (الظن كالقطع) و (المظنون كالمقطع) كي يصحَّ ما ذكر.

وبعبارة أخرى: ليس التلازم بين التنزيّلين. وإنما بين المنزّل [الظن] وبين المظنون، وبين المنزّل عليه [القطع] وبين المقطوع. وتلازم كلّ من المفردتين [الظن والقطع] مع المظنون والمقطع لا يعنى تلازم حكميهما، وهو التشبيه والتنزيل الثابت بين القطع والظن، فإنه لا دلالة على وجوده بين ملزومي كلّ منهما.

وبهذا العرض يظهر الخلل في ما ذكره الشيخ العراقي من حلّ لعقده المسأله [في مجال إجابته عن إشكال الآخوند] وعدم تأتية جواباً عن هذا الإشكال، لأنّ نظر الشارع وإن كان للمفهوم [لا لواقع القطع]، إلّا أنه إذا كان قد لوحظ القطع بالنسبة للتنجيز العقلي، [أي لوحظ التنزيل منزله القطع الطريقي المحض] كان استعمال الشارع له كثنائياً، وإن كان بالقياس إلى الحكم الشرعي كان الإستعمال حقيقياً.

وأمّا إذا كان لسان دليل التعبد والتنزيل هو الثاني (المظنون كالمقطع) فهو وإن كان مجرد فرض [لأنه ليس مفاد الأدلّه وإنما مفادها الظن كالقطع] إلّا أنه يمكن أن يلحظ تاره المظنون بالذات آله للحاظ الواقع الخارجي، وثانيه يلحظ استقلالاً بلحاظ نفسه.

وفي اللحاظ الأول يكون منزلاً- منزله القطع الطريقي المحض، وفي اللحاظ الثاني يكون منزلاً منزله الموضوعي بنحو الطريقيه. فالتنزيل منزلتهما يلزم منه اجتماع لحاظين الآليه والاستقلاليه، وهو وإن لم يكن محالاً على مبنانا [والكلام مازال للإصفهاني] إلّا أنه يلزم إشكال قانوني، وهو أنه في الموضوعي للمظنون والمقطع مدخليه من حيث هو مقطع وفي الطريقي المحض لا دخاله للقطع، ومدخليه شيء وعدم مدخليته لا يجتمعان في جعل قانوني واحد. (1)

ص: ٣٨٨

١- (١). [س] إشكال الشيخ الإصفهاني كاشكال الميرزا النائيني والآخوند يرجع إلى انكار الموضوعي الطريقي الإصطلاحى. [ج] هو في صدد بيان عدم إمكان تكفل الدليل للمفادين المتناقضين، فجعل المشكله في دلالة دليل الجعل والتنزيل، نعم يمكن سحب إشكاله إلى الطريقي الإصطلاحى وانكاره.

وفى المنتقى فهم من كلام الشيخ الإصفهاني أنه ناظر إلى من يبنى على أنّ الحجّيه جعل الحكم المماثل و غير ناظر إلى كلام الميرزا النائيني، إلا أنك عرفت عموميه كلامه وعدم تخصيصه للإشكال بمبنى دون آخر، بل هو فى صدد تأكيد الإشكال على كلّ المباني، وأن حلّ الميرزا النائيني والشيخ العراقي لا يعالج الإشكال بالشكل الذى هو صوراه.

ويستفيد من مجموع كلام الشيخ الإصفهاني أنّ المانع إثباتي، حيث يمكن تصوير التنزيلين وجمعهما بالإراداه الجديّه للمدلول المطابقي و الإلتزامي، أقصاه أنه لا-قرينه إثباتيه على تلازمهما بالحكمين، وحيث لو وجدت قرينه خاصه على التلازم أمكن اعتمادها.

ولكنك عرفت أنّ الحلّ من خلال القرينه الخاصه ليس حلاً إصولياً، وإنما هو حلّ فقهي، إذ الحلّ الأصولي يعتمد قرائن عامه. نعم، بركه حلّ الشيخ الإصفهاني لا امتناع، ومن ثمّ يمكن إثباتاً ومع القرينه الخاصه قبوله من دون حاجه إلى تأويله، وبخلافه مع المانع الذي ذكره الآخوند فإنه لو تمّ لا يفسح مجالاً للقرائن الخاصه، لأنه مانع ثبوتى ومحدور عقلي.

مناقشات الصدر فى قيام التعبد مقام القطع الطريقي

الشهيد الصدر ناقش فى قيام التعبد مقام القطع الموضوعى بنحو الطريقيه بثلاثه مناقشات:

المناقشه الأولى: إنّ مفاد دليل تنزيل التعبد منزله القطع الطريقي المحض، أنّ الملا-ك فى التنزيل هو التحفظ على الواقع وملاكاتة، فى حين أنّ مفاد دليل التنزيل منزله القطع الموضوعى بنحو الطريقيه -

إن وجد - أنه جزء من موضوع حكم جديد تأسيسي، له ملاك خاص.

وتباين المفادين واضح، فلا يجتمعان في لسان واحد، ومن ثم لا تفي بالثاني.

وواضح أنّ هذه المناقشه ترجمان عرفي لمناقشه الشيخ الإصفهاني الصناعيه [مدخلية القطع وعدم مدخليته] علماً أنّ هذه المناقشه مع مناقشه الشيخ الإصفهاني في قصور أدلّه الإعتبار في التزليل على القطعين، لا- في وجود القطع الموضوعي بنحو الطريقيه الإصطلاحيه.

المناقشه الثانيه: الملاك الأساسى لاعتبار الأماره بناء العقلاء الذى يعقبه إمضاء الشارع، وحينما ندرس هذا البناء نجد أنه تعامل مع الأماره كبديل عن القطع الطريقي المحض، حيث لم يكن للعقلاء فى قضاياهم العرفيه قطع موضوعى، بالإضافة إلى أنّ البناء العقلائى لا يتصرف فى الجعول الشرعيه فلا معنى لادعاء عموميه لقيام الأماره مقام القطع المأخوذ فى الموضوعات الشرعيه.

المناقشه الثالثه: أخذ العلم الوجدانى فى قضيه شرعيه ظاهر فى دخاله خصوصيه الوجدانيه، فاستظهار عدم المدخلية من دليل اعتبار الأماره والأصل وأنها تقوم مقامه خلاف الظهور الأولى لأخذ القطع.

وواضح أنّ هذا الإشكال يستهدف القضاء على وجود قطع موضوعى طريقي إصطلاحى، وأنّ كلّ قطع موضوعى طريقي تكوينى هو صفتى إصطلاحى، وهو تعبير آخر عن الإشكال الذى ذكره الميرزا النائينى.

من كلّ ما تقدّم تبلور أنّ الإشكالات المانع من قيام التعبد مقام القطع الموضوعى بنحو الطريقيه الإصطلاحيه على صنفين:

صغرويه: أنكرت وجود قطع موضوعى طريقي إصطلاحى فى الفقه وفى دليل الأحكام الأوليه الفقهيّه، و أنّ كلّ قطع أخذه الشارع بنحو الطريقيه التكوينيّه فإنما هو صفتى إصطلاحى، أى لوحظ مع خصوصيه تمنع من قيام غيره مقامه.

كبرويه: قبلت وجود الموضوعى بنحو الطريقيه الإصطلاحيه فى الفقه وإلا- أن دليل التعبد إما لمانع ثبوتى عقلى أو لمانع اثباتى دلالى لا يدل على قيام التعبد مقامه.

الرأى المختار

ويتضح من خلال نقاط:

١. مدّعانا على صعيد الصغرى: وجود القطع الموضوعى بنحو الطريقيه الإصطلاحيه فى الفقه، بمعنى أنه أخذ فى مجموعه من أدله الأحكام الأوليه.

وعلى صعيد الكبرى: دليل التعبد دلّ على قيامه مقام القطع الموضوعى بنحو الطريقيه، حتّى وإن كان بناء العقلاء هو الدليل الوحيد على الإعتبار فى الأماره، مع أنه ليس كذلك، حيث توجد أدله أساسيه اخرى على الإعتبار.

٢. نذكر بما تقدّم من انقسام القطع الموضوعى إلى الطريقي، والصفى. ونذكر لما ألفت إليه المحقق العراقى من أن الطريقي الإصطلاحى قد يكون بالنسبه إلى الأماره فقط وأما بالنسبه إلى الأصول فهو صفى إصطلاحى كما إذا أخذ العلم فى الدليل الفقهى من حيث مقابلته للشك والإضطراب والتردد، وقد يكون صفى إصطلاحى بالنسبه للجميع أو طريقياً إصطلاحى بالنسبه للجميع.

ونذكر بما اتفق عليه الأعلام من أن الظاهر من الأدله الأوليه أن العلم المأخوذ فى موضوعات الأحكام ليس صفى تكوينياً، وإنما أخذت حيثه الكاشفيه دوماً فى الموضوع، وقد قبلنا هذا الإتفاق ولكن بشكل غالب حيث تحفظنا فى التجرى.

ومع هذا ينحصر البحث الأصولى - ولو غالباً - فى الصغرى فى القطع الطريقي التكوينى أنه إصطلاحى أيضاً أو أنه صفى إصطلاحى فلايقوم حينئذ شىء مقامه.

ونعنى بالبحث الأصولى البحث فى القرينه والإستظهار العام

الطبعى الأولى من أخذ العلم الطريقي فى الموضوع لولا القرينه الخاصه، مع مناقشه الموانع التى ذكرت فى وجود الصغرى.

٣. طبيعه العلم الكاشفيه والإراءه وإنّ المدار على المعلوم لا عليه، وبهذا كان هذا العلم مختلفاً فى ظهوره عن بقيه القيود العقليه، حيث إنه فى طولها لا فى عرضها ممّا يعنى أنّ طبيعته ظاهره بشكل أوّلى فى عدم دخالته، وإنما هو آله وكاشف لا يرى نفسه وإنما يُرى المعلوم. ومن ثمّ فهى تدافع الموضوعيه، ومن هنا كان أخذه فى الموضوع يحتاج إلى قرينه زائده على أخذه فى لسان الشارع حيث ذكرنا آنفاً أنه قد يؤخذ فى لسان الشارع ولا- يظهر فى الموضوعيه بل يبقى ظاهراً فى الطريقيه المحضه وعدم دخالته كقيد شرعى فى موضوع مرتبه من مراتب الحكم الشرعى، وإنما أخذ للتعبير والإرشاد إلى أنّ المعلوم تمام الموضوع أو الإرشاد إلى أنّ التنجيز يكون به.

وحيثما تتوفر القرينه يؤخذ موضوعاً، والظاهر الأولى أنّ المأخوذ هو حيثه كشفه التكويني وإراءته وطريقته التكويني للواقع الخارجى بنفس الشكل الذى كان يظهر فيه الطريقي المحض ولم يتغير فيه سوى أخذه موضوعاً.

وظهوره فى الصفثيه التكوينيّه يحتاج إلى قرينه إضافيه، ومن ثمّ اتفق فهم الأعلام واستظهارهم بعد أن لم تكن القرينه الإضافيه فى كلّ الحالات الفقهيّه التى أخذ فيها موضوعاً، أنه موضوعى بنحو الطريقيه.

وحيث إنّ الطريقي المحض لم تكن فيه خصوصيه تمنع من قيام غيره مقامه فى ما لو اشترك معه فى الطبيعه ولو بالتعبد، وحيث إنه نفسه أخذ موضوعاً [ما لم تقم قرينه على الخلاف] فلا يمنع من قيام غيره مقامه، وهو الطريقي الإصطلاحى.

يبقى سؤال : لماذا أخذ موضوعاً بعد أن كان نفس الطريقي المحض ولا خصوصيه فيه، فما هو المبرر لأخذه موضوعاً بحيث

ترتفع لغويه مثل هذا الإجراء والجعل الشرعى؟ مع العلم أنّ الأعلام عالجوا اللغويه بالخصوصيه المانع، فأخذ موضوعاً من أجل التفرقه بينه وبين الطريقي المحض من خلال أخذ خصوصيه الكشف التام فيه التي تمنع من قيام غيره مقامه والذي هو الصفتي الإصطلاحى.

وبعبارة اخرى: حيث إنّ الشارع وجد أنّ إحراز الواقع بشكل عام يتمّ بالعلم وبما يقوم مقامه من تعبد، ففي الحالات التي أراد حصر إحراز الواقع بالعلم يأخذه في لسان الدليل موضوعاً لكي يغلق الطريق على غيره. هكذا فهم الأعلام فلسفه أخذه موضوعاً و حيث إنّنا لم نفرق بين الطريقي الموضوعى والتكويني من هذه الجبهه يمكن السؤال حينئذ عن الفرق الفارق بينهما، وما هي حكمه أخذه في الموضوع في حالات دون اخرى؟

والجواب: يمكن أن نصوّر خصوصيه إضافيه كانت وراء أخذه موضوعاً غير ما ذكره الأعلام، وهي خصوصيه التحفظ بشكل أكبر على إحراز الواقع، كما هو واضح في أخذ العلم النقلى في موضوع الأحكام الشرعيه كتوجيه لمقوله الأخباريين، فإنّ الشارع في أخذه العلم لم يكن من أجل حصر فرضه به وعدم قيام غيره مقامه وإنما من أجل أن لا يكون إحراز الواقع من أى طريق كان، وبالتالي قد تترتب عليه مضيعه الأحكام، فحرصاً وزياده في التحفظ أخذ العلم في الموضوع ولكن بما هو معتمد وكاشف، ومن ثم لا يمنع هذا الأخذ بهذه الخصوصيه من قيام غيره مقامه.

وظهور هذا الأخذ في خصوص الرتبة العليا من الكشف وهي الكشف التام النقلى [والذي هو الصفتي الإصطلاحى] يحتاج إلى قرينه خاصه إضافيه، علاوه على القرينه التي جعلت منه ظاهراً في الموضوعيه، على حدّ حاجه الصفتي التكويني، وإلا فالظهور الأوّلى هو أخذه بما هو معتمد وكاشف وحبّه لا غير.

وقد يصاغ التساؤل [بشكل أكثر صناعه] في أنّ قاعده إحترازيه القيود تثبت أنّ العلم الذي أخذ موضوعاً بنحو الطريقيه التكوينيّه

صفتي إصطلاحى كما تقدّم بيانه.

فالجواب روحاً هو الجواب عن التساؤل بصياغته السابقه، وتوضيحه بشكل أكثر تفصيلاً:

تقدّم أنّ طبيعه العلم كقيد يختلف عن سائر القيود التى تظهر نفسها استقلالاً حيث إنه لا يرى نفسه وإنما يرى غيره، وهذا يؤمّن لنا أنّ الظهور الأولى يدافع الصفته بقسميها التكوينيّه والإصطلاحيه، بل يدافع حتّى الموضوعيه، ولا يُخرج عن هذا الظهور إلاّ بقربنه خاصه وبقدرها.

وما ذكر من قاعده الإحترازيه كقرينه عامه على الصفته الإصطلاحيه جيّد لو كان الإحتراز محصوراً فيها، ولكنّه متصوّر حتّى مع الطريقيه الإصطلاحيه. وبعد الإلتفات إلى زاويه حساسه فى القاعده وهى أنّ الإحتراز يدلّ على عدم ترتب الحكم من دون القيد من دون أن يحدّد ويفسّر ويرسم حدود القيد، فإذا قال: الهلال المرئى يجب معه الصوم، فإنّ غايه ما يدلّ الإحتراز على انتفاعه لحكم عن صرف الهلال بوجوده بالواقعى من دون أن يفسّر الموضوع وأنّ المراد منه ما هو.

والإحتراز المتصور مع الطريقيه الإصطلاحيه هو الإحتراز عن الطرق غير المعتره، كذا عن توهم ترتب الحكم الفعلى على متن الواقع فى نفسه وبالتالي تترتب آثار على ذلك كالقضاء ونحوه.

وبعباره اخرى: إنّ الطريقي المحض يكون موضوع حكم العقل بالتنجيز، وبالتالي ففعله الحكم الناقصه والتامه تتحقق مع الجهل وتترتب آثارها حتّى لو لم يعلم بالتكليف، فى حين أنّ أخذ الشارع للعلم فى موضوع الحكم يعنى أنّ الفعليه [الناقصه أو التامه على الخلاف فى أخذه فى أيهما] لا تتحقق مع الجهل فلا تترتب آثار تلك المرتبه حينئذ إلاّ مع العلم.

وفى هذا وسابقه كفايه فى حفظ الإحتراز، فمع ضمه إلى الفتره الأولى لا يصلح الإحتراز قرينه على الصفته الإصطلاحيه.

حيث إنّ المستشكل إنما استفاد منها قرينه بعد أن توهم انحصار الإحتراز فى الصفته.

٤. بعد أن اتضح أنّ القطع المأخوذ موضوعاً [مع عدم القرينه الخاصه] هو الطريقي التكويني بل الإصطلاحى، [ومن ثمّ لا مانع من جهته من قيام غيره مقامه] كان من الضرورى البحث فى دليل التعبد لئرى أنّ فيه ما يدلّ على قيام التعبد مقام مثل هذا القطع أو لا- إذ لا- يكفى فى التعميم مجرد كون القطع الموضوعى طريقياً إصطلاحياً؛ لأنه غايه ما يدلّ على عدم المانع من تعميم الموضوع من دون إثبات لذلك.

و الحق: أنّ فى دليل اعتبار التعبد ظهور فى القيام بعد الإلتفات إلى النقاط التاليه:

النقطه الأولى: ما أشار إليه الصدر من أنه على كلّ مبانى الحجّيه فى الأمارات توجد جهه مشتركه وهى أنّ ملاك الجعل هو الكاشفيه والتحفظ على الواقع الشرعى، وأنه بدون جعل الأماره وإناطه تنجز الشريعه بالعلم فقط يكون سبباً فى ضياع الشريعه لندره توفر العلم، وهذا الملاك مقبول من الجميع على اختلافهم الحادّ فى تفسير الجعل وتحديد هويته.

النقطه الثانيه: تسالم الجميع على قيام الأمارات بل الأصول المحرزه مقام القطع الطريقي المحض بالأحكام أو الموضوعات التى لم يؤخذ العلم جزءاً منها، وإن اختلفوا فى كيفية تخريج ذلك فنياً.

النقطه الثالثه: إنّ علاقه العلم الموضوعى بنحو الطريقيه التكوينيّه الإصطلاحيه بل مطلق التكوينيّه مع الجزء الآخر للموضوع [الهلال] علاقه الطريقي المحض، فإن أصاب الواقع فالمدار على الواقع، وإلا- لم يتحقق الموضوع كلّ على حدّ علاقه القطع الطريقي المحض الذى لم يؤخذ فى لسان الشارع موضوعاً مع الحكم الشرعى من دون فرق، وأنّ موضوعيه القطع شرعاً تتصور بالنسبه للحكم الشرعى، لا لأجزاء الموضوع الأخرى.

فالقطة بموضوع الحكم طريقي محض دائماً، أخذ موضوعاً في لسان الشارع أو لم يؤخذ. وقد ألفت إلى ذلك الميرزا النائيني، وأن الإنقسام إلى طريقي محض وموضوعي إنما هو بالنسبة إلى الحكم الشرعي.

النقطة الرابعة: إن العلقه المذكوره بين القطة الموضوعي الطريقي وبين الجزء الآخر وهي العلقه الطريقيه المحضه هي بنفسها أخذت من قبل الشارع موضوعاً وقيداً وشرطاً في وجود الحكم وفعليته.

من هنا يتبلور أن هذا العلم الموضوع له إضافتان:

الأولى: إلى الجزء الآخر من الموضوع الشرعي، وهو علم طريقي محض.

الثانية: إلى الحكم الفقهي وهو موضوع له، ولم يؤخذ في موضوع الحكم الفقهي شيء وخصوصيه غير إضافته وعلقته مع الجزء الأول وهو الطريقيه المحضه، وهو لا يناقض قاعده الإحتراز كما تقدم.

وقد ألفت الشيخ العراقي إلى النقطتين الثالثه والرابعه حيث ذكر أن العلم بلحاظ الجزء الآخر من الموضوع محرز ظاهري. وهذه هي النقطة الثالثه حيث إن المعيار طريقيته المحضه، ومن ثم لا بد من إصابته وإلا لم يتحقق الموضوع، وهذا هو المقصود من الإحراز الظاهري.

وهذه العلقه الإحرازيه لها دخل واقعي في الحكم الفقهي، وهذه هي النقطة الرابعه. وحينئذ إذا دل دليل [والكلام ما زال للشيخ العراقي] التبعيد على القيام فهو حاكم ظاهراً بالنسبه للعلم بالقياس إلى الجزء الآخر [الهلال]، وحاكم واقعاً بالنسبه للعلم المأخوذ في الحكم الفقهي.

من هذه النقاط الأربعه يفهم سرّ دلاله دليل التبعيد وظهوره في قيام التبعيد مقام القطة الموضوعي بنحو الطريقيه الإصطلاحيه، حيث دلّ على أن ملاك الحكم الجعل لحفظ الواقع، ومن ثمّ دلّ على قيامه مقام

القطع الطريقي المحض مطلقاً سواء القطع بالحكم أم الموضوع.

والقطع بالجزء الآخر من الموضوع طريقي محض، فالأماره تقوم مقامه بموجب دلالة دليلها وتكون طريقاً محضاً إليه. (1)

وبما أنّ المعبر في موضوع الحكم الفقهي هذه الحثيه لا غير كانت الأماره الواجده لهذه الحثيه موضوعاً من هذه الحثيه.

إذا اتضح ما ذكرناه نعود إلى الإشكالات التي ذكرت على الكبرى [دلاله دليل التعبد على قيام الأماره مقام الموضوعى الطريقي الإصطلاحى] لمناقشتها.

مناقشه إشكال الثانى للصدر

فالحق أنه يوجد فى أحكام العقلاء علم موضوعى بنحو الطريقيه وبكثره كآثره.

ففى أحكام العقل العملى طراً [بناء على أنها أحكام عقلائيه لا تكوينيه] أخذ العلم جزءاً من الموضوع فيها على الخلاف فى المرتبه التى أخذ العلم جزءاً من موضوعها، وفى الأحكام العقلائيه الأخرى أيضاً نلاحظ فى كثير منها يشكّل العلم جزءاً من موضوعها مثل جواز التصرف فى مال الغير وعقوبه الجنايه وأمثالهما.

بل ألفتنا سابقاً إلى أنّ سيره العقلاء وبناء العقلاء وارتكاز العقلاء يقصد منه لغه القانون، والسيره والبناء والإتفاق آثار ومسببات عن تلك اللغه ولوازم لها، ومن ثمّ التقسيم الذى نجده فى الإعتبار الشرعى إلى تكليفى ووضعى، وظاهرى وواقعى وغيرذلك كلّها

ص: ٣٩٧

١- (١). [س] قد يقال: إنّ الحكومه لا بدّ أن تكون ناظره لأثر، وإنّ الحكم الوضعى والتنزيلى لا بدّ أن يكون بلحاظ أثر مصحح، وقيام الأماره مقام القطع الطريقي المحض بالحكم يكون بلحاظ أثر وهو التنجيز المفروض السابق رتبه على جعل الأماره، وأما قيامها مقام القطع الطريقي المحض بالموضوع الذى أخذ موضوعاً للحكم فلا أثر مصحح له، فلا معنى للجعل والتنزيل منزلته، فإنّ الجزء الآخر [الهلال] لوحده لا- أثر له ولا- يترتب عليه شىء لأنه ليس الموضوع وحده. [ج] جيّد، وهو إشكال الشيخ الإصفهاني فى مطلق الموضوعات المركبه الطويله. وسنجيب عنه إن شاء الله.

موجوده ومستوحاه من لغة القانون وليست لغة اخرى، وأقسامُ القطع واحده من مفردات تلك اللغة وليست من ابتكارات الشارع.

وجود القطع الموضوعى فى الأحكام الشرعيه

وأما ما ذكره (قدس سره) من أنه لو فرض وجود قطع موضوعى فى الأحكام العقلائيه إلاّ أنه لا يمكن تسريته إلى الأحكام الشرعيه، فجوابه:

نقضاً بالقطع الطريقي المحض الموجود فى أحكام العقلاء كيف سرى إلى الأحكام الشرعيه.

وَحالاً كما ذكره هو (قدس سره) فى أمكنه متعدده من كلامه وذكره آخرون: يكفى فى تحقق الإمضاء بواسطه عدم الردع وجود ارتكاز عقلائى فى معرض التعدى منه إلى الشرعيات، أى يكفى وجود لغة تقنين فى معرفه تعميمها إلى أحكام الشرع.

بل سيتضح بعدئذ أنّ ارتكاز العقلاء فى الإعتماد على خبر الواحد قد أسروه إلى الشرعيات، وحينئذ عدم ردع الشارع دليل الإمضاء.

الأثر المصحح للتنزيل

هناك إشكال آخر [لم نعرضه فى ما سبق وقد ألفت إليه السيد الصدر]، وهو: أنه نفترض أنّ دليل الجعل يجعل للأماره نفس حيثيه العلم الطريقي، وأنها هى بعينها التى أخذت جزء الموضوع.

ولكن دليل الجعل عند ما يجعل الطريقيه وينزلها منزله القطع فى طريقيته لا بدّ له من أثر يصحح هذا الجعل والتنزيل؛ لأنّ التنزيل بلغه الأصول هو التشبيه بلغه البلاغه، والتشبيه يحتاج فى صحته إلى وجه شبه الذى هو الأثر بتعبير الأصول، مع فارق أنّ التشبيه من شؤون اللفظ واستعمالاته، والتنزيل من شؤون الإنشاء والإعتبار.

والأثر العقلى موجود للقطع الطريقي المحض وهو التنجيز، فإذا كان هناك تنزيل فيكون بلحاظه، وأما القطع الموضوعى فأثره

شرعى وهو الحكم الشرعى المترتب عليه، فهل التنزيل كان بلحاظهما أو بلحاظ أحدهما؟

المعروف فى وسط الأ-صوليين أنّ عموم التنزيل يحتاج إلى مؤونه بيان زائد وإلا- يقتصر فيه على المتيقن وهو أبرز الآثار، ف-«الطواف فى البيت صلاه» يكون بلحاظ أبرز الآثار وهو الطهاره وما زاد وإن كان ممكناً إلا أنه يفتقر إلى دليل.

وفى ما نحن فيه الأثر المتيقن هو التنجيز، ومن ثمّ فالمتيقن تنزيل الأماره منزله القطع الطريقي المحض بالحكم.

وأما التنزيل بلحاظ الأثر الشرعى «يجب الصوم» منزله القطع الموضوعى بنحو الطريقيه فيحتاج إلى مؤونه زائده وهى مفقوده فى دليل جعل الأماره.

إشكال آخر فى مقام القطع الموضوعى الطريقي

وهناك إشكال آخر [لم نعرضه سابقاً] يمنع من دلاله دليل التبعء على قيام الحجّه مقام القطع الموضوعى الطريقي الإصطلاحى أيضاً وهو:

إنه مع التسليم فى أنّ الحثيه المجمعوله للأماره هى عين حثيه العلم، ولكن الملاحظ أنّ الأماره حينما تقوم مقام القطع الطريقي المحض هناك أثر مفروض فى الرتبه السابقه للمعلوم وهو الأثر الشرعى الفقهى الواقعى، وقد لوحظ فى عمليه التنزيل.

وأما فى ما نحن فيه فالمعلوم هو ذات الهلال وهو لوحده لا أثر شرعى له مفروض فى الرتبه السابقه لأنه ليس تمام الموضوع، وإنما بعد حصول العلم [المأخوذ جزءاً من الموضوع] يترتب الأثر الشرعى على كلّ من المحرّز والمحرّز معاً.

وجعل الإ-حراز فى الأدلّه المحرّزه يجب أن يكون بلحاظ أثر شرعى مفروض فى الرتبه السابقه وقبل جعل المحرّز مترتب على المعلوم يكون مصححاً لاعتبار و جعل إ-حراز المحرّز، ومع هذا لا

يدلّ الدليل على قيام التعبد مقام القطع الموضوعى الطريقي.

وهذا الإشكال أثاره الشيخ الإصفهاني في الأصل المحرز وقيامه مقام العلم الموضوعى، وهو مرتبط كلّ الارتباط بالموضوعات المركبة الطولية، ومن ثمّ سترك الإجابة عنه إلى هناك.

ونكتفى هنا بالإجابة على الإشكال الذى سبقه، فنقول:

أولاً: تعميقاً للإشكال أو توسعه لدائرته نلقت إلى أنّ المجموع الشرعى فى التنزيل من قبل الشارع حقيقه هو الأثر الذى يكون التنزيل بلحاظه، فالتنزيل وإن كان بلحاظ أبرز الآثار [مع عدم القرينه على العموم] إلاّ أنه لابدّ أن يكون شرعياً كى يجعل من قبل الشارع للمنزل، فى حين أنّ الملاحظ أنّ أبرز الآثار للقطع الطريقي المحض هو التنجيز وهو عقلى، وهو غير قابل للجعل الشرعى كما تقدّم.

ثانياً: هذا الإشكال هو الذى حرّك الذهن الأصولى الحديث للتفكير فى حقيقه التنزيل وأنه ما هو، بعد اتفاقهم على أنّ فى التنزيل جعلاً شرعياً، ولكنهم اختلفوا فى أنّ المجموع هو وجه الشبه [الأثر] أو التشبيه والمثليه، فكان ذلك محور بحثهم ومثار تفكيرهم.

وبعبارة ثانية: إنّ محور بحثهم فى أنّ التنزيل شأن من شؤون اللفظ الدالّ على الجعل، أو شأن من شؤون الجعل و القانون؟

وثالثاً: يلاحظ أنّ عناوين (ظاهر، أظهر، نص، عموم، خصوص، إطلاق، تقييد، وما شابهها) جميعاً أقسام وأصناف مرتبطة بالأدله لا بالأحكام المراده من الأدله [أى إنها مرتبطة بالدالّ لا بالمدلول والمراد الجدّى النهائى منه] فهى بنفسها ليست تشريعاً.

وبعبارة أخرى: إنّ الجعل وإن كان مراداً جدّاً إلاّ أنه ليس المفاد المطابقى، فجعل الطهاره للطواف المراد جدّاً فى قضيه «الطواف بالبيت صلاه» ليس مدلولاً مطابقاً لعدم ذكره فى الكلام.

فى حين أنّ عناوين «حكم استغراقى، وحكم مجموعى، وكفائى، ووضعى، وتكليفى، وواجب مطلق، ومشروط، وما شابهها» جميعاً

أقسام وأصناف لنفس القانون والمنشأ، أى أنها تمثل متن الحكم والشريعة، فهى من شؤون المدلول لا الدال والدلالة، أى إنَّ الجعل يكون مفاداً مطابقاً لقضيه التنزيل.

وبحوث الأصول جميعاً تتأرجح بين هذين البابين، وفصل البحوث وفرزها فى غايه الأهميه بعد أن كان لكل من البابين أحكام تخصه، فما كان مرتبطاً بالدال والدلالة يخضع لمقاييس وموازن الدلالة، وإلا خضع لموازن ومعايير القانون.

التنزيل من شؤون الدلالة أو القانون؟

رابعاً: بعد هذا يطرح هذا السؤال، هل التنزيل [بل والحكومه والورود] من الباب الأول أو الثانى؟

بعض التعبيرات فى الأصول عن الحكومه توحى أنها من الباب الأول، أى أنها شأن دلالى، مثل قولهم: إنَّ الحكومه لبأ تخصيص، فإنَّ ذلك يعنى أنها لبأ دلاله لفظيه، وإن كانت نتيجة هذه الدلالة [المدلول] شرعيه وهى الإخراج من الحكم.

ومثل قولهم: إنَّ شرط الحكومه فى كل أقسامها النظر إلى الدليل المحكوم، حيث يظهر من النظر أنها من الشؤون الدلاليه، فهى بنفسها ليست جعلاً وليست متن قانون، وإنما دالّه على الجعل.

إلا- أن الحق [على ما سيتضح تفصيله فى بحث التعارض] إنَّ بعض أقسام الحكومه من شؤون الدلالة، والأقسام الأخرى من شؤون الجعل والقانون، كذا الحال فى الورود فليس كل حالاته على شاكلة واحده.

وأما التنزيل [والذى هو محور بحثنا] فهو الحكومه - على ما هو التحقيق - وليس قسيمياً لها، ومن ثم فهو ينقسم إلى البابين، بل هو فى نفسه ينقسم وإن لم يكن حكومه، كما ينقسم الورود. مرتكز الأعلام هو الإنقسام، و تذبذب الكلمات شاهد على هذا الإنقسام المرتكز.

خامساً: فحينما نتأمل فى إشكال الشهيد الصدر حيث عبّر عن

التنزيل أنه لا بد أن يكون بلحاظ أثر فهو يعنى أن التنزيل من شؤون الدلالة، في حين أنا إذا تأملنا في الإضافه التي أضفناها للإشكال يفهم أنه بنفسه جعل فلا يحتاج إلى أثر كي يجعل للمنزّل.

في الوقت نفسه فإنّ لفظه التنزيل ظاهره في أنه من شؤون اللفظ، حيث أنها مأخوذه من علم البيان، في حين أنّ الأعلام عبّروا عن الأصول العمليه أنها تنزليه، وواضح أنها قانون وجعل وليس من شؤون اللفظ.

سادساً: الحكومه و التنزيل الذى هو من شؤون الجعل لا- يحتاج إلى ملاحظه أثر كي يجعل للمنزّل؛ إذ الحاجه إلى الأثر إنما تكون حاله كون التنزيل نوعاً من الدلاله فيحتاج إلى أثر يكون مدلولاً له هو المجعول شرعاً، وحينئذ يقال: إنّ التنزيل دالّ على أنّ الجعل لمطلق الآثار أو الأثر المتميز، وإن كان الحق أنه بلحاظ الأثر البارز لأنّ ديدن التشبيه الأولى أنه يكون بلحاظ أظهر وجوه الشبه فيكون قرينه مانعه عن الإطلاق.

بخلافه في حاله الأولى فإنه هو جعل فلا حاجه للتفكير بأثر فضلاً عن التفكير في أنه مطلق الأثر أو خصوص المتميز، بل إذا كان هو الجعل لا محاله تترتب عليه كلّ الآثار، أى كلّ ما أخذ في موضوعها المنزّل عليه، مثل الطهاره التي أخذت شرطاً في مجموعه من الجعول، ف-«كُلُّ شَيْءٍ لَمْ يَكُ طَاهِرًا»، تنزيل مرتبط بالجعل والقانون، ومن ثم تترتب عليهم كلّ الآثار الشرعيه التي أخذت الطهاره موضوعاً فيها.

علماً أنه إذا كان التنزيل من شؤون الدلاله لا معنى لأن يكون بلحاظ الأثر العقلى لعدم قابليته للجعل، ومن هنا قد يتوقف في حلّ السيّد الخوئي حيث صوّر الأثر الملحوظ عقلياً.

سابعاً: استعراض مجموعه من النماذج الفقهيّه، وبيان أنّ الإختلاف الواقع في حدود التنزيل والحكومه فيها بسبب الإختلاف في أنه تنزيل لفظى أو جعلى.

النموذج الأول: تبعيه أولاد الكافر للكافر

فقد اختلف في حدودها وأنّ مطلق أحكام الكفر تثبت للولد أو خصوص جواز الإسترقاق، وهو ناشٍ من الإختلاف في فهم لسان الدليل وأنه من شؤون الألفاظ والحكم.

والحق أنّ الدليل ظاهر في جعل حكم للولد وهو الكفر الظاهري [بمعنى الكفر بلحاظ عالم الدنيا] وهو حكم وضعى شرعى، ومثله الإسلام الظاهري فإنه حكم وضعى شرعى أيضاً.

النموذج الثانى: القطعه المبانه من الحى ميته

فاختلف في التنزيل منزله الميته بلحاظ حرمة الأكل أو مطلق آثار الميته كالنجاسه وحرمة التجاره، وذلك لاختلاف فهم لسان الدليل وأنه من شؤون اللفظ أو الحكم.

الحق أنّ الميته ليس عنواناً وجودياً وقاعياً كى يتصور التنزيل اللفظى في الدليل وتشبيه القطعه المبانه به وإنما حكم وضعى شرعى، وبالتالي فالدليل ظاهر في جعل الميته للقطعه المبانه.

النموذج الثالث: فى صلاه المسافر

فقد ذكروا أنّ الناوى عشره أيام مقيم، فقد اختلف فى أنّ «مقيم» جعلٌ مُعَدِّمٌ لعنوان السفر فتترتب كلّ الآثار كالصوم، أو تنزيل لفظى منزله المقيم وحينئذ لا يترتب إلاّ الأثر البارز وهو اتمام الصلاه، وقد انتهينا إلى الأول لقرينه خاصه دالّه عليه.

النموذج الرابع: الفقاع خمر استصغره الناس

فإن كان تنزيلاً وتشبيهاً لفظياً وزجراً للسائل فيدلّ على الحرمة فقط، ولكن الصحيح أنه ليس من التنزيل وإن كان لسانه لسان التنزيل وإنما من الإخبار عن حقيقته وأنه خمر تكويناً لا جعلاً وتشبيهاً.

النموذج الخامس: ماء الحمام كماء النهر

فإنه واضح فى أنه تنزيل لفظى، ومن ثمّ حمل على أبرز الآثار وهو الإعتصام، وأما مطهريته فليست كالجارى وعلى هذا الأساس

بنى السيد الخوئي أنه يغسل الثوب المتنجس بالبول مرتين به في حين أنه يغسل بالجاري مره واحده.

النموذج السادس: المطلقة الرجعية زوجه

فإنه ظاهر في التنزيل الجعلى بسبب كون المنزل عليه حكماً وضعياً ومن ثم ترتب عليه كل الآثار.

النموذج السابع: الطواف بالبيت صلاه

فإنه وإن كان عين النموذج السابق من حيث الصياغه إلا أن المنزل عليه لما لم يكن حكماً وضعياً كان ظاهراً في التنزيل اللفظي، ومن ثم يلحظ بالنسبه إلى أبرز الآثار وهو الطهاره.

ثامناً: من النماذج المشار إليها يمكن الإلفات إلى بعض الضوابط:

الضابطه الأولى: ليس كل لسان تنزيل يعنى أنه تنزيل حقيقى لفظى أو جعلى، وإنما قد يكون إشاره إلى الإندراج التكويني [كما لاحظناه فى النموذج الرابع]، وقد يحصل العكس بأن لا يكون اللسان ظاهراً فى التنزيل إلا أن ملاكه هو التنزيل [كما ستأتى الإشارة إلى مثاله].

الضابطه الثانيه: إذا كانت ماده قضيه التنزيل حكماً تكليفاً أو وضعياً يكون قرينه على أن التنزيل جعلى، [كما شاهدنا ذلك فى النموذج الثالث والأول والثانى والسادس].

الضابطه الثالثه: فى صورته حذف المشبه به يكون التنزيل ظاهراً فى أنه جعلى، كما فى مثل «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ».

الضابطه الرابعه: مع ذكر أداه التشبيه يظهر بوضوح فى كون التنزيل لفظياً، [كما فى النموذج الخامس].

تاسعاً: بعد كل هذا يتضح أن إشكال الشهيد الصدر والنقض الذى ذكرناه والإشكال الموجه للسيد الخوئي حول تصوير إمكانية التنزيل منزله الأثر العقلى كلها تستحكم إذا كان التنزيل فى ما نحن فيه تنزيلاً لفظياً، وأما إذا كان تنزيل التعبد منزله العلم الموضوعى الطبقى الإصطلاحى تنزيلاً جعلياً فلا موقع لكل هذه التساؤلات.

التنزيل جعل وضعي

والحق أنّ التنزيل في ما نحن فيه جعل، [أي أنه متن حكم وقانون وجعل وضعي كما سيتمّ التدليل عليه في بحث الحجج]، ومعه تترتب كلّ آثار العلم الشرعي والعقليه على التعبد.

وما يقال: من أنّ الظاهر هو التنزيل اللفظي من قولهم: «الأماره علم» المقتبسه من أدلّه حجّيتها، حيث يظهر من هذه الصيغه تشبيه الأماره بالعلم التكويني.

فجوابه: [ما تقدّم في بحث الإعتبار من] أنّ حقيقته وماهيته ليست إبداعيه، وإنما كلّ ماهيه إعتباريه لها وجود حقيقي، والفرض والإعتبار يكون لوجودها حيث يفرض لها وجود اعتباري. فالكفر وجوده الحقيقي هو الإنكار القلبي، والطهاره والزوجيه والطلاق كلّها لها وجودات حقيقه تكوينيه، والمعتبر يفرض لها وجودات ومصاديق إضافيه فرضيه إعتباريه.

الفرقه بين التشبيه والجعل

حينئذ حينما يؤخذ في دليل التنزيل ماهيه، لا بدّ من التريث لمعرفة أنّ المراد منها وجودها التكويني أو الإعتباري؛

فإذا فهم أنها بلحاظ وجودها التكويني كان اللسان لسان تشبيه وتنزيل لفظي، حيث تكون الماهيه منزلاً عليه ومشبهاً بها.

وإذا فهم أنها بلحاظ وجودها الفرضي فهو تنزيل جعلي، حيث تجعل هذه الماهيه للموضوع في قضيه التنزيل.

ونحن نفهم من صيغه «الأماره علم» أنّ المقصود من العلم العلم التعبدى لا الوجداني التكويني، ومن ثمّ فمفاد الصيغه يكون وجود جعل العلميه للأماره لا تشبيه الأماره بالعلم الوجداني.

وما يقال: إنّ اللسان لا يكون لسان تنزيل حينئذ وإنما هو مثل «تجب الصلاه» الدالّ على الجعل ولكن بدون تنزيل.

فالجواب: نعم، ولكن ملاك هذا الجعل هو تنزيل الأماره منزله

العلم الوجدانى بجعل العلم تعبدًا لها، أو بعبارة أدق: بجعلها وجودًا إعتباريًا للعلم.

ثمّ لابدّ من الإلتفات إلى أنّ الأثر [الذى أخذ فى كلمات القوم وأنه ممّا لابدّ من ملاحظته] قد وقع فى كلماتهم بنحو الإشتراك اللفظى [ممّا أوجب خلطاً ولبساً فى الإشكالات والحلول]، حيث إنّ الأثر يطلق ويراد منه تارة المصحح للجعل والإعتبار، والمخرج له عن اللغويه، وهذا ممّا لابدّ منه فى كلّ إعتبار تكليفى أو وضعى سواء كان الجعل من خلال التنزيل أم لا، ويكفى فيه أن يكون عقلياً لتحقيق الغرض به.

والسيد الخوئى فى مناقشته للعلمين ودفاعه عن الميرزا النائنى لاحظ هذا الأثر، ومن ثمّ لم يجد مشكله فى أن يكون عقلياً، فإنه يكفى تصحيح جعل التعبد الوضعى. سواء كان الجعل من خلال التنزيل أم لا.

و أخرى قد يطلق الأثر ويراد منه وجه الشبه فى دليل التنزيل، الذى يراد جداً جعله من قبل الشارع، وهذا لابدّ أن يكون شرعياً ولا يعقل أن يكون عقلياً، إلاّ أنه شرط فى خصوص التنزيل اللفظى دون الجعلى.

فالحصيله: إنّ تنزيل الأماره منزله العلم الموضوعى بنحو الطريقيه الإصطلاحيه جعلى، ومن ثمّ لا يحتاج إلى فرض وملاحظه الأثر المقوم للتنزيل لأنه هو متن جعل وقانون، والأثر المصحح له كجعل والمخرج له عن اللغويه يكفى فيه الأثر العقلى وهو التنجيز.

الحديث فى المحور السابق [إثباتاً أو نفيّاً] كان فى مطلق التعبد وأنه يقوم مقام العلم الموضوعى الطريقي أو لا، أعم من أن يكون أماره أو أصلاً محرزاً أو أصلاً تنزلياً أو أصلاً محضاً، على خلاف فى الأخير حيث نفى الآخوند قيامه؛ لأنه متن التنجيز فلا معنى لقيامه مقام العلم الذى حكمه التنجيز، ومن ثمّ فالبحث فيه فنى صرف حيث إنّ الأمر يدور بين قيامه مقام العلم الموضوع أو أنه جعل التنجيز مباشره.

وفى الأصل المحرز اختلفوا بين قائل بقيامه كالأماره وهم الشيخ الأنصارى والميرزا النائنى والشيخ العراقى، وبين منكر كالأخوند والشيخ الإصفهانى و السيد الروحانى و السيد الصدر، إلا أنه توقفوا فى قيامه لإشكال خاص فيه لا يأتى فى الأماره ومن ثمّ كان الفصل بينهما.

بيان المبانى فى الأصل المحرز

المبانى فى الأصل المحرز كالإستصحاب يمكن ضبطها فى سته:

الأول: اعتبار اليقين وجعل الأماره الفعلية علماً تعدياً، على حدّ الأماره اللفظية.

الثانى: اعتبار حكم تكليفى [الوجوب] متعلقه البناء والجري الذى هو فعل جانحى.

الثالث: اعتبار حكم تكليفى [الحرمة] متعلقه النقص العملى الجارحى، وقد يعبر عنه بوجوب البناء الجارحى.

الرابع: اعتبار الحكم المماثل ذى الصوره الفقيهيه والمحتوى الأصولى التحفظى.

الخامس: جعل المنجز وقد ذكر فى الإستصحاب.

السادس: جعل الملازمه بين البقاء والحدوث وقد ذكره الآخوند في تنبيهات الإستصحاب.

نسبه الحكم إلى متعلقه وإلى موضوعه

الموضوع للحكم الشرعى قد يكون بسيطاً وقد يكون مركباً من جزئين فصاعداً، وفي المركب قد تكون علاقته بين الأجزاء عرضيه وقد تكون طوليه.

ولا- مشكله فى الموضوع المركب سوى أنه لابد من الالتفات إلى ما ذكره الشيخ الإصفهاني من أن نسبه الحكم إلى متعلقه المركب من أجزاء تختلف عن نسبه إلى موضوعه المركب، ففي المتعلق ينسب الحكم الشرعى على كل جزء منه فكل جزء من الصلاه مثلاً واجب ضمناً، بخلافه فى الموضوع [قيود الوجوب] فإن الحكم لا ينسب على كل جزء منه وإنما هو يوجد ويترتب على مجموع تلك الأجزاء.

ومن هنا كان من الضرورى التقارن الرتبى بين أجزاء الموضوع وإحرازها من قبل الشارع دفعه كى يترتب الأثر وهو الحكم الشرعى عليها وإلا كان إحراز السابق لغواً، بخلافه فى المتعلق حيث إنه لما كان كل جزء يتصف ومحكوماً بالوجوب الضمنى لم تكن مشكله فى التقدم والتأخر الرتبى بين الأجزاء، ومن ثم أمكن جريان قاعده التجاوز فى القراءه وإحرازها وإن كانت متقدمه على باقى الأجزاء.

وقد ألفت الشيخ الأنصارى فى البراءه إلى هذه النكته [اختلاف نسبه الحكم إلى المتعلق والموضوع]، بل رتب ثمره عليها وهى جريان البراءه عند الشك فى جزئيه فعل للمتعلق من وجوبه الضمنى، بخلافه فى قيود الوجوب فإنه مع الشك فى قيديه قيد لا تجرى البراءه من الوجوب بالنسبه إلى هذا المشكوك، وبالتالي يترتب الوجوب على القيود المعلومه الأخرى فإن ذلك لا يتناسب مع

الإمتنان المأخوذ في تشريع البراءة، وإنما البراءة في مثل هذا الحال إما أن تجرى في كل الحكم أو لا، من دون تبويض.

علماً أنّ واحده من الوجوه الأساسية لجريان البراءة في الشك بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، هي النكته التي أشرنا إليها ويلاحظ أيضاً أنّ المحقق النائيني في بحث الصحيح والأعم في المعاملات قد ألفت إلى هذه النكته، ومن ثم منع من جريان البراءة لنفي القيود المشكوكه للحكم الوضعي.

والسيد الخوئي تمسك بأصالة الصحه في المعاملات في خصوص ما إذا كان الشك في الأجزاء والشرائط التي هي من قبيل المتعلق، دون الشك في الأجزاء والشرائط التي هي من قبيل الموضوع، فمثلاً عند الشك في رشد الزوجه وعدمه لا تجرى أصاله الصحه في النكاح، والسّر في ذلك هو تمييزه بين علاقته الحكم مع متعلقه وعلاقته مع موضوعه.

والخلاصه: أنه لَمّا كان علاقته الحكم مع موضوعه تختلف عن علاقته مع متعلقه وأنه لا- يترتب ولا- يوجد إلا مع انوجد كل أجزاء الموضوع لا أنه يوجد بقدر ما يوجد من أجزاء الموضوع ويتكامل حتى يستقر ويكتمل وجوده بانوجد الجزء الأخير كان من اللازم تقارن رتبه الجزئين وإحرازهما في الموضوع المركب وإن كان أحدهما يحرز بالوجدان والآخر بالتعبد.

مناقشه صاحب الكفايه في التنزيل

التنزيل منزله جزء من الموضوعات المركبه الطوليه يواجه مشكله [تنوعت الصياغات في عرضها]، هذه المشكله تنبثق من النكته التي ألفتنا إليها من اختلاف نسبه الحكم إلى متعلقه وموضوعه، ومن ثم ضروره تقارن إحراز كلا الجزئين للموضوع وعدم تقدّم أحدهما على الآخر.

والآخوند في حاشيته على الرسائل نظر لقيام الإستصحاب مقام

العلم الموضوعى الطريقي، بناء على أنّ حجّيته بمعنى جعل الحكم المماثل للواقع بالطريقه التاليه [مع إغفاله لعرض المشكله فضلاً عن علاجها]:

إنّ المجموع تنزيل المؤدّى منزله الواقع، وفي الموضوعات التى يكون العلم جزءاً منها يكون المؤدّى [الهلال] الجزء الآخر، فيكون التنزيل تنزيلاً لجزء الموضوع [المؤدى] منزله الواقع، وأما تنزيل العلم بالحكم الظاهرى [المؤدى] منزله العلم بالموضوع الواقعى، فهو تنزيل آخر لازم للتنزيل السابق يكون مدلولاً إلتزامياً لدليل التنزيل السابق.

هذا الوجه فى نفسه ضعيف، ومن ثمّ ناقشه هو (قدس سره) فى الكفايه بإنكار دعوى الملازمه العرفيه بين التنزيلين المانع حينئذ من قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعى الطريقي.

فى الوقت نفسه أثار المشكله الأمّ فى الموضوع المركب الطولى وضروره تقارن الرتبه فى عمليه التنزيل [والتى لم يؤمنها الوجه المذكور فى الرسائل] إنّ تنزيل المؤدّى منزله الواقع إنما يشمل حاله كون الواقع جزء الموضوع مع فرض وجود دليل آخر فى عرض الدليل الأول ينزل الجزء الآخر [العلم بالمؤدى] منزله العلم بالموضوع الحقيقى كى يكون التنزيل الأول مفيداً ويترتب عليه الأثر الشرعى، فى حين أنّ التنزيل الثانى بحكم كونه مدلولاً إلتزامياً متأخر عن التنزيل الأول.

محاولة العراقى لحلّ العويصه

الشيخ العراقى ناقش فى أصل فكره ضروره تقارن الإحرازين فى الموضوعات المركبه الطولىه بأنه لا يشترط ترتب الأثر الفعلى على أحد الجزئين [الهلال] فى إحرازه، وإنما يكفى ترتب الأثر تقديراً وعلى فرض إحراز وتحقق الجزء الآخر، فنسبه الأثر وهو الحكم الشرعى إلى الجزء الواقعى نسبه تعليقيه متوقفه على إحراز الجزء

الثانى.

فإحراز الجزء السابق رتبه لم يكن عديم الأثر كى يكون لغواً، وإنما أثره الحكم التعليقى لا الفعلى، وليس شرطاً أن يكون الحكم الفعلى.

وبهذا يتضح الخلل فى إشكال الآخوند، حيث يكفى فى تنزيل المؤدى منزله الواقع أن يكون بلحاظ الأثر الشرعى التعليقى حتى يتحقق التنزيل فى الجزء الآخر.

وبعبارة أخرى: إن فكره شرطيه تقارن رتبه نشأت من تصور أن السابق رتبه عديم الأثر فيكون جعله لاغياً، ولكنه تصور خاطئ لعدم الالتفات إلى أن من الأحكام ما هو تعليقى وهو الذى يترتب مع سبق الرتبه والإحراز، فليس شرطاً التقارن فى الموضوع المركب الطولى ولا فى التنزيل منزلته.

وبعبارة ثالثة: إن ما ادعاه الإصفهانى وغيره من اختلاف نسبه الحكم غير صحيحه، وإن علاقته الحكم مع موضوع تشبه علاقته مع المتعلق من جهة أن الحكم لا يترتب على مجموع القيود دفعه، وإنما يوجد تدريجاً ويشتد كلما تحقق قيد، فهو يتجزأ فى انوجاده بلحاظ أجزاء الموضوع.

تصوير الإصفهانى لحقيقه الحكم التعليقى

الشيخ الإصفهانى ناقش الشيخ العراقى فى الحكم التعليقى ومن ثم انتصر لفكرته من ضروره التقارن بين جزئى الموضوع.

وحصيله نقاشه: إن المبانى فى حقيقه الحكم التعليقى ثلاثه:

المبنى الأول: إنه سنخ حكم وضعى مباين للحكم الفعلى المقابل له.

وفى هذا العرض للمبنى مسامحه؛ لأن الحكم التعليقى يتصور فى التكليفى والوضعى معاً، مثل «العنب إن غلى يحرم» و «الغاصب يضمن مع التلف». والذى يريد أن يقوله صاحب هذا رأى بالدقه: إن الحكم التعليقى مباين سنخاً للحكم الفعلى المقابل له، على حد ما

ص: ٤١١

ندركه من التباين السنخي بين التكليفي والوضعي. فهناك من الأحكام ما تكون ماهيته تعليقيه كالضمان، فإننا ندرك الفرق بين ضمان الغاصب بمجرد وضع يده على العين، وبين دينه الفعلي في صورته تلف العين، فإن الضمان حكم شرعي إلا أنه على تلف العين.

ولكن المحقق الإصفهاني يعلق على هذا المبنى بأنه تفسير ودعوى تفتقر إلى الدليل.

المبنى الثاني: إن الحكم التعليقي [سواء كان وضعياً أم تكليفياً] مرحله من مراحل الحكم يشتدّ فيصبح فعلياً، كالفرق ما بين الإنشائي والفعلي فإنه فرق تشكيكي لا سنخي.

إلا- أن الفرق بين التعليقي والإنشائي أن الإنشائي فيه توقفٌ على الموضوع وفي التعليقي يؤخذ التعليق على الموضوع زياده على التوقف.

وبعبارة أخرى: في الإنشائي هناك توقف تكويني على الموضوع غير مجعول، والمجعول هو الحكم في ظرف الموضوع، أي الحكم مضيقاً، بخلافه في التعليق فإن المجعول علاوه على الحكم هو التعليق والحصر بالموضوع.

هذا ثبوتاً، وأما إثباتاً فهناك أدوات متمحضة في دلالتها على التعليق مثل «إن» الشرطية، فإذا استخدمها الشارع في جعله الحكم دلّ على جعل التعليق أيضاً، ومن ثمّ يثبت المفهوم بالتبع لهذه الجملة، لا- أن التعليق من خلال الشرط استخدام للدلالة على المفهوم فقط، وإنما المدلول المطابقي والمراد جداً بيانه هو التعليق وبتبعه يراد المفهوم.

وأما مثل «إذا» فإنها ظرفيه لا تدلّ على التعليق الشرعي إلا إذا ضمننت التعليق، وأوضح منه الجملة الحملية مثل «العصير العنبى المغلى حرام».

وبهذا يتضح فرق بين التعليقي والإنشائي في المصداق، حيث إن كلّ الأحكام فيها مرحلة الإنشائية والفعليه، بخلافه في التعليقيه

والفعلية المقابلة لها فانها تخص بعض الأحكام.

وعلق الشيخ الإصفهاني على هذا المبني: إننا لم نعهد مرحلة وراء مرحلة الإنشاء والفعلية في الحكم.

المبني الثالث: الحكم الشرعي ينقسم إلى حكم طبعي إقتضائي وإلى حكم مطلق فعلي. وأول من ألفت إلى ذلك حسب تتبعنا السيد محمد الفشاركي.

ونحن قد تعرضنا لهذا التقسيم شرحاً ومثلاً في بحث اجتماع الأمر والنهي وذكرنا إن مثل «جواز شرب الماء» حكم حيثي ثابت للماء من حيث طبيعته المبينه للخمر، ومن ثم لا يضافد حرمة الخمر حاله ما لو تصادقا فيبقى السائل المغصوب حلالاً شرعاً لكن لا مطلقاً وإنما من حيث هو ماء، ومنه يفهم معنى الإفطار المحرّم بمحلل وأنه يقصد منه الحلال الحيثي.

وفي قبال الحكم الحيثي يوجد الحكم المطلق كحرمة الغصب الثابت للغصب مطلقاً بمعنى أنه إما هو الموجود والفعلية أو لا وجود له، فلا يجتمع مع غيره ولا يتكيف مع حكم آخر وإنما يرتفع بالتخصيص أو الورود أو غير ذلك.

وعلى هذا الأساس ذكر الآخوند في بحث اجتماع الأمر والنهي أن الدليل إذا دلّ على أن كلا الحكمين مطلقان فعليان سيقع التعارض [بناء على الإمتناع] لعدم إمكان اجتماعهما، وأما إذا دلّ على أن أحدهما أو كليهما حيثي لم يقع تعارض [بناء على الإمتناع] وإنما تراحم إقتضائي(1) بالإضافة إلى ثمرات أخرى تظهر لهذا التقسيم في بحوث أخرى كتتجزيل العلم الإجمالي.

إذا اتضح هذا التقسيم فإن صاحب هذا الرأي يقول: إن الحكم التعليقي صنف من الحكم الحيثي، فحرمة العصير العنبي حرمة حيثيه من حيث الغليان وتعليقيه، وحرمة من حيث العنب حرمة

ص: ٤١٣

١- (١). [س] الحيثي والمطلق تقسيم للحكم التكليفي فقط أو يأتي في الوضعي؟ [ج] يأتي في الوضعي مثل جواز عقد الوكالة والهبة فإنه حيثي طبعي، ويلزم إذا أخذ شرطاً في عقد لازم آخر كالبيع.

حيثيه فعليه مقابله للتعليقيه، وأما حليّه العصير العنبي فهي حليّه مطلقه فعليه مقابله للحيثيه تتقدم على الحرمة الحيثيه المذكوره لأنها أقوى منها.

وقد علق الشيخ الإصفهاني على هذا المبني بأنّ الحكم الحيثي تحليل عقلي وليس بشرعي يرجع إلى التقدير الموجود بين الحكم الإنشائي وموضوعه، وهو لا- يترتب عليه أثر كالإنشائي، وإنما يترتب الأ-ثر على الحكم الجزئي الفعلي فإنه هو الذي يجري استصحابه وما شاكل ولا وجود له شرعاً مع الحيثي، ومن ثم لا يصلح أثراً مصححاً لاعتبار وإحراز السابق رتباً.

ومما تقدّم تتضح ضروره التقارن الرتبي في الموضوع المركب وتتأكد فكره اختلاف نسبه الحكم إليه عن نسبته إلى المتعلق، وبالتالي يكون الحق مع الآخوند في إشكاله على تنزيل الأصل المحرز منزله العلم الموضوعي.

إشكال آخر للشيخ الإصفهاني حول المبني ذاته

لو سلّمنا أنّ الإ-حرازين طوليان إلّا- أنه ينجم من ذلك أنه مع إحراز الجزء الأول [الهلال] للموضوع يحصل إحراز للحكم، لما هو المقرر من أنّ إحراز الموضوع من قبل الشارع يرجع لثبوتها وكنهاً إلى التعبد بالحكم؛ لأنّ الشارع لا يتدخل في الموضوعات التكوينية، فهو يتصرف صورته في الموضوع وأما ثبوتها فهو يتعبد بالحكم.

وإن شئت قل: إنّ التصرف في الموضوع شأن دلالي والمراد الجدّي هو التعبد بالحكم فهو صورته يقول: استصحب بقاء زيد، وأما واقعاً فيريد جعل الحكم.

فإذا كان إحراز الهلال يرجع إلى التعبد بالحكم فهو يعني جعل الحكم قبل إحراز الجزء الآخر من الموضوع وهو العلم، فيؤوّل في النتيجة إلى تقدّم الحكم على نفسه.

هذه الآثاره بنفسها وبغضّ النظر عما نحن فيه من المسائل

الأصولية المهمة والتي لم تعنون في كلماتهم بشكل مستقل وهي أنّ إحراز الموضوعات سواء كانت بسيطة أم مركبة، عرضيه أم طوله هل يرجع لئياً إلى التعبد بالحكم لأنّ الشارع لا يتصرف في الموضوعات، أو إنه إحراز تعبدى للموضوع ويحتاج التعبد بالحكم إلى دليل آخر، وهو نفسه يكون مصححاً للتعبد بالموضوع؟

التحقيق فى المسأله

يلاحظ أنّ البحث والسجال بين الأعلام فى قيام الأصل المحرز مقام العلم الموضوعى قد أثرت فى ثلاثه مسائل أصوليه حساسه لم تعنون فى كلمات الأصوليين بشكل مستقل ومن ثمّ وقع البحث فيها متناثراً، وهذه المسائل هى:

الأولى: حقيقه الإحراز التعبدى للموضوعات.

الثانيه: طبيعه علاقه الحكم مع موضوعه وأنه كعلاقته مع متعلقه أو تختلف وما هى حدود الإختلاف.

الثالثه: حقيقه الحكم الشرعى التعليقى.

ونحن سنسلط الضوء على هذه المسائل بالقدر الذى يسمح به المقام ثمّ نبحت رابعه عما نحن فيه وهو أنّ الأصل المحرز هل يقوم مقام العلم الموضوعى بنحو الطريقيه أو لا، بعد تجاوز كلّ العقبات العامه فى المسائل السابقه.

حقيقه الإحراز التعبدى للموضوعات

المسأله الأولى: إختلف الأعلام فى حقيقه احراز الشارع بالبينه والإستصحاب مثلاً لمصداق موضوع الحكم الشرعى إلى قولين:

١. فريق إنتهى إلى أنه يؤول لئاً إلى التعبد بالحكم الشرعى الفقهى الفعلى، وفى بعض عباراتهم إلى أنه يؤول إلى إحراز الحكم الشرعى الفقهى الفعلى لا إلى نفس متن الحكم الفقهى.

وبعباره اخرى: إنّ الحكم الأصولى يرجع إلى حكم فقهى أو إلى حكم أصولى ظاهرى آخر على إختلاف كلماتهم.

وذلك لأنه ليس من شأن الشارع بما هو شارع إلا جعل واعتبار و تشريع الحكم، وأما التصرف في الموضوع تكويناً أو اعتباراً فليس من مهام الشارع، فإذا وجد شيء من هذا القبيل فهو مجرد صورته، وأما اللب والواقع فهو جعل للحكم الفقهي أو إحراز أصولي له.

٢. فريق آخر ذهب إلى أنّ إحراز الشارع للموضوع إحراز له فقط، والتعبد بالحكم يحتاج إلى دليل آخر. نعم، التعبد بالموضوع يحتاج إلى مصحح وهو الأثر والحكم الشرعي، والذي يتكفله الدليل الآخر الدال على جعل الحكم، فهناك تعبدان لا تعبد واحد.

التعبد هو في إحراز الموضوع

والحق حسب فهمنا مع الفريق الثاني، وذلك:

١. إنّ الشارع لم يتصرف ولا يتصرف في الموضوع لا تكويناً ولا اعتباراً؛ لأنه ليس من شأنه بما هو شارع، وإنما كان تصرفه في إحراز الموضوع، وكل ما شرعه في هذا المجال إنما هو قواعد إحرازيه للموضوعات مستهدفاً بذلك رفع حيره المكلف.

٢. إنّ كلا الفريقين قبّل ظاهره التعبد الشرعي بالموضوع، وكلّ منهما اشترط مصححاً لهذا التعبد وهذا هو الحكم الشرعي، واختلفا في حقيقته المصححيه ما هي، ففهمها الفريق الأوّل أنها لب ومحتوى التعبد بالموضوع، في حين أنّ الصحيح هو أنّ حقيقته المصحح هو تضييق التعبد المصحح له في ضمن منطقه خاصه لا غير، من دون أن يكون هو محتوى ذلك التعبد، وإلاّ بم نفسّر قبول الكلّ للمصححات العقلية، فهل يعقل أن تكون هي لب ومحتوى التعبد الشرعي!؟

٣. إضافه إلى وضوح تباين التعبدين فالتعبد بالموضوع مرتبط بالشبهه المصداقيه، والتعبد بالأثر مرتبط بالشبهه الحكميه، ممّا يؤكد عدم رجوع أحدهما إلى الآخر، وإنّ التعبد بالموضوع لا يرفع حيره المكلف في الحكم.

٤. إنَّ التعبد بالموضوع مثل عدم القرشيّه يكون عبر تشريع كلى للإستصحاب - مثلاً - ومثل هذا التشريع الكلى لا نظر فيه للأحكام الفعلية الجزئية للحكم المترتب على عدم القرشيّه كى نقول: إنه عينها لبناً، وإنما هناك جعلان كليان إنشاءً يان أحدهما للدليل المحرز الذى ينحلّ إلى المحرز الشرعى الفعلى للموضوع، والآخ الحكم الفقهى الإنشائى الذى ينحلّ إلى حكم فعلى خارجى جزئى عند إحراز موضوعه. والعلاقه بين الموضوع وحكمه علاقته العله والمعلول، وهما إثنان فلا- معنى لأن يكون المنحلّ الشرعى الفعلى المحرز لوجود العله هو عين الحكم الفقهى الفعلى المعلول للموضوع أو عين المحرز للمعلول.

وقبل الخروج عن الموضوع لابدّ من التنويه إلى أهميه هذا الخلاف فى حقيقه المصحح وانعكاساته فى الفقه.

فاستصحاب عدم قرشيّه المرأه فى عشره الستين إن كان يرجع إلى التعبد بعدم تحيضا فهو يعنى أنّ الحكم بعدم التحيضا ثبت بالأصل العملى، وإن كان لا يرجع فهو يعنى أنّ عدم التحيضا يثبت بدليل إجتهادى، ومثل هذا له كبير الأثر فى باب التعارض.

علاقه الحكم مع موضوعه

المسأله الثانيه: إنّ علاقته الحكم مع موضوعه المركب تختلف تماماً عن علاقته مع متعلقه المركب، حيث ينبسط الوجوب فى الثانى على الأجزاء ويتجزأ بعددها، فى حين أنّ انوجاده لا يتدرج بقدر ما ينوجد فى الموضوع، وإنما ينوجد دفعه عند انوجاد تمام أجزاء الموضوع.

فما ركّز عليه الشيخ الإصفهانى وألفت إليه آخرون مقبول جدّاً، خلافاً للعراقى الذى سنناقش فكرته فى الحكم التعليقى وإنّ الحكم ينوجد ضمن حاله تشكيكيه متدرجه وليس دفعى الوجود.

مناقشتنا فى نتيجه كلام الإصفهانى

ولكننا نختلف مع الشيخ الإصفهاني في النتيجة التي أخذها من هذا التحليل [وهي ضرورة التقارن الرتبي في المركبات الطولية و إلا كان إحراز الجزء السابق من الموضوع عديم الأثر فيكون لاغياً] وذلك لأسباب:

الأول: إنَّ الطولية الرتبية المأخوذة في لسان الشارع أخذت في أجزاء الموضوع بعضها مع البعض الآخر ولم تؤخذ هذه الطولية في كيفية ترتب الحكم على موضوعه.

وبعبارة أخرى: إنَّ علاقة أجزاء الموضوع بعضها مع البعض وفي نفسها ووجودها الخارجي الطولية الرتبية، إلا أنَّ علاقة الأجزاء ونسبتها إلى بعضها بالنسبة إلى الحكم فهي نسبة عرضيه. فالسبب والتأخر لم يؤخذ بالقياس إلى الحكم كي نقول: إنَّ الحكم لا يترتب على السابق، ومن ثمَّ يكون أخذه عديم الأثر، وإنما السابق والمتأخر في أجزاء الموضوع أخذًا بالقياس إلى الحكم من حيث موضوعيتهما وعليه كلُّ منهما منضمًّا للحكم من دون إقحام للسبب والتأخر بينهما في الموضوعية للحكم.

وبعبارة ثالثة: إنَّ الحكم في ترتيبه على مجموع الأجزاء ليس طوليًّا كي نقع في أحد محذورين: إمَّا تجزئه الحكم على طريقه الشيخ العراقي أو لغويه جعل السابق لعدم ترتب الحكم عليه، وإنما الحكم يترتب على الأجزاء الطولية وجوداً بشكل عرضي، أي أنَّ كلاً من الطولين [العلَّة والمعلول] علَّة تامه للحكم وكلُّ منهما علَّة ناقصه للحكم مع عليهما أحدهما للآخر ومعلوليه الآخر للأول.

وتتلور هذه الفكرة بالتنظير بالموضوع المركب العرضي، فإنَّ العرضيه فيه من حيث الرتبة وأما من حيث الزمان فهناك سبق ولحوق بينها كالبلوغ والعقل، إلا أنَّ هذه الطولية الزمانية طوليه واقعيه خارجيه لا تؤثر على وجود الحكم حيث لا ينوجد إلا دفعه وعند انوجادها واجتماعها.

ومن ثمَّ فالسابق وجوداً كالسابق زماناً لا ينعكس على الحكم حتَّى

ندخل فى مشكل وإنما يستمر وجوده حتى يوجود لاحقه عندها يوجود الحكم.

فالإحراز الموجود للهلال وإن تقدم رتبه على إحراز الرؤيه أو حصل ترتب فى التنزيل منزلتهما إلا أنه مجرد تقدم وتأخر فى الوجود وليس بلحاظ الحكم.

الثانى: حيث انتهينا فى المسأله السابقه إلى أن إحراز الموضوع شرعاً لا يؤول إلى التعبد بالحكم وإنما هو مجرد مصحح له ليس أكثر، حينئذ أمكن أن نقبل ضروره الأثر المصحح لإحراز جزء الموضوع السابق، لكنّه ليس شرطاً أن يكون فعلياً كى نفع فى محذور التجزء أو فى فكره الحكم التعليقى، وإنما يمكن أن يكون الأثر المصحح هو الأثر المترتب بعدً عند اكتمال الموضوع.

نعم، لو كان التعبد بالموضوع يرجع إلى التعبد بالحكم لوقعنا حينئذ بمشكل تَشَطُّرِ الحكم أو لغويه جعل السابق.

كيفية تأخر الحكم عن موضوعه

الثالث: بناءً على تحليل الشيخ الإصفيهانى واستنتاجه سنواجه المشكله فى كلّ المركبات الطويله وليس فى خصوص الأصل المحرز، فإنّ عين المشكله موجوده فى الإمارات، بل و حتى فى أخذ العلم جزءاً من موضوع الحكم الشرعى، ولكن اللزم أن يمنع من ظاهره الموضوع المركب من العلم والمعلوم للطويله وعدم تقارن الرتبه بالنسبه للحكم الشرعى، ولا يقف النقض بالموضوع المؤلف من العلم والمعلوم وإنما يعمّ كلّ موضوع لحكم فقهى مركب من العله والمعلول والشرط والمشروط كما فى قطع مسافه ثمانيه فراسخ متصله، هذا كلّ نقضاً.

وأما حلاً فيعتمد على التذكير بمسأله [سبقت الإشاره إليها ولم تعنون فى كلمات الأعلام بشكل مستقل أيضاً وإنما ذكرت فى طيات مسائل اخرى كالترتب] وهى:

لا ريب أنّ الأحكام الشرعية متأخره عن موضوعها باعتبار أنّ الموضوع بمثابة العله الماديه للحكم، إلا أنّ الخلاف حصل فى أنّ التأخر الملحوظ هل هو التأخر الزمانى أو التأخر الرتبى وإن تقارن زمن وجود الحكم ووجود موضوعه؟

وبعبارة أخرى: هل الأحكام تدور مدار الزمن أو الرتبة؟

١. دليل القائلين أنها تدور مدار الزمن: إنّ المخاطب بالحكم الفقهى والأصولى هو المكلف بلحاظ عمله الخارجى، ومن ثمّ فهو قرينه على أنّ الملحوظ هو الوجود الخارجى، ومن ثمّ يلحظ الزمن السابق فى الموضوع فلا بدّ من تقدّم الموضوع زمنياً، فكلّ موضوع يؤخذ مفروض الوجود زمنياً، وأمّا الرتبة فحيث أنها تحليل عقلى فلا تلحظ.

كلّ هذا مع الإيمان أنّ الجملة الشرطيه فى أصل وضعها هى للترتيب الرتبى، إلاّ أنّ القرينه العامه وهى نظر الأحكام لعمل المكلف الخارجى تدلّ على أنّ السبق واللحوق المأخوذين هما السبق واللحوق الخارجى الزمنى، ومن هنا لا بدّ أن يكون الظرف الزمانى مقدراً فى الجمل الشرعيه.

٢. ودليل القائلين بالدوران مدار الرتبة وأنّ العبره بالسبق الرتبى للموضوع فى ترتب الحكم وإن كان مقارناً زماناً له هو: إنّ الشارع حيث صاغ القضيّه الشرعيه بصياغه الرتبة دلّ على أنها مأخوذه ومراده، ولو كان يريد الزمان قيده لأخذه كما نشاهد ذلك فى الصوم حيث أخذ الزمان فيه، فعدم أخذه يكشف عن عدم كونه قيده شرعياً.

كذا لا ملزم لأخذه قيده عقلياً، لعدم استحاله تقارن الحكم مع موضوعه زمنياً.

مختارنا فى المسأله

والحق فى المسأله التفصيل ، فالحكم يدور مدار الرتبة ولكن لا مطلقاً وإنما فى الجملة، ويدور مدار الزمان ولكن لا مطلقاً وإنما فى

وتوضيحه: إننا نقبل الرتبة بمقدار ما يأخذه الشارع في لسان الدليل والجعل، وأما غير ذلك من لوازم الرتبة وأحكامها العقلية مما لم يؤخذ في جعل الشارع فلا عبره بها.

والمأخوذ في لسان الشارع في عموم الأحكام هو جعلها في رتبة متأخره عن الموضوع، وأمّا مثل التعليق المستنتج من كون الموضوع بمثابة العلة المادية للحكم فلا نبني عليه إلا إذا أخذه الشارع في جعله كما في بعض الأحكام، وإلا يبقى عقلياً لا يدور الحكم مداره.

وما استدل به القائل بالزمن لنفي الرتبة عن نظر الأحكام للخارج مغالطه؛ لأنّ القائل بالرتبة لا يلغى زمانيه الحكم وانوجاده في الزمان وبعثه في الزمان وإنّ الحكم يعالج فعل المكلف في الزمان، وإنما يلغى شرطيه تقدّم الموضوع على الحكم زماناً لا غير.

ومن هنا تتضح ضروره الزمن أيضاً فالأحكام [ولا أقل التكليفية] لا تتمحض بالرتبة وإنما لابدّ من فرض تحققها في الزمان، وإلا لم يكن الجعل عرفياً، وهذا غير تأخرها الزماني عن موضوعاتها، فإنه ليس شرطاً كما أسلفنا وإنما لابدّيه انوجاد الحكم في الزمن.

وتظهر ثمره ذلك - مثلاً - في الموارد التي تترامى فيه الأحكام وتتوالد بحيث يكون الحكم موضوعاً لحكم آخر، كما في ملكية الولد لوالده الذي يقع موضوعاً للعتق، فهناك خلاف في أنّ الملكية رتبيه فقط أو أنها تتحقق ولو آناً ما وبعدها يتحقق العتق؟

وتظهر ثمره هذا الخلاف في مسائل وفروض فقهيه عديده، من قبيل ما لو كان هناك ماء قليل أريد إكماله كراً بماء قليل آخر نجس بحيث يكون آن ملاقاته النجس هو آن كريتته، فهل يحكم بطهارته او نجاسته؟

القائل بالرتبة قال بالإنفعال، والقائل بالزمن قال بالتعارض بين دليل «الكرّ معتصم» ودليل «القليل يتنجس بالملاقاه».

والسرّ في ذلك: إنّ الإعتصام متأخر رتبة عن الكرّ لأنه من صفاته الشرعيه، والملاقاه متقدمه رتبه على الكريه، لأنها علّه الكريه وجوداً إلاّ أنها مقارنه لها زماناً وفي الوقت نفسه هي موضوع الإنفعال.

فإذا لوحظت الرتبه يحكم بانفعال الماء؛ لأنّ الملاقاه للماء النجس سابقه على الكريه فالإعتصام رتبه.

وإذا لوحظ الزمن فحيث إنّ هناك تقارناً زمنياً بين الملاقاه للنجس والكريه فيقع التعارض بين الدليلين.

مثال آخر: ماء قليل نجس وصل بماء قليل طاهر آخر فيتممه كراً وفي نفس الآن نجساً، فالملاقاه للنجس ليست علّه للكريه وإنما اقترنت معها زماناً.

فالقائل بالزمن يقول بالتعارض أو النجاسه؛ وذلك لضروره تقدّم الكريه زماناً على الإعتصام لأنها موضوعه، وفي زمنها حصلت الملاقاه للنجس أي أنّ الملاقاه للنجس سابقه زماناً على الإعتصام، وحينئذ ستعاصر النجاسه مع الإعتصام زماناً فيتمّ التعارض، أو نقول بعدم تخصيص دليل الكرّ لعموم نجاسه الماء الملاقى للماء فيحكم بالنجاسه.

وأما القائل بالرتبه فالكريه وإن كانت سابقه على الإعتصام رتبه إلاّ أنها معاصره له زماناً، والملاقاه للنجس حيث إنها ليست علّه للكريه فهي ليست سابقه عليها وعلى الإعتصام وإنما معاصره زماناً لهما، ومن ثمّ لا يحكم بالنجاسه.

ومن موارد الثمره ما نحن فيه، حيث إنه على التفصيل الذي اخترناه في القاعده ينحلّ الإشكال الذي أثاره الشيخ الإصفهاني في المركبات الطويله مع النقوض التي وجهت له بنفس البيان الذي ذكرناه في مناقشتنا الأولى له من أننا نقتصر على الرتبه بمقدار ما يأخذه الشارع في جعله، وهو قد أخذ الرتبه بين أجزاء الموضوع وأخذ الرتبه بين الحكم وبين مجموع أجزاء الموضوع ولم يأخذها

بين الحكم وبين الموضوع على ترتيبه.

حقيقه الحكم التعليقى

وقد ألفتنا إلى أن الشيخ الإصفيهانى أشار إلى ثلاثه تفسيرات له فى المقام وناقشها جميعاً، إلا أن هناك تفسيرين آخرين أشار إليهما فى تنبيهات الإستصحاب وقد التزم بأحدهما.

التفسير الأول: يلاحظ فى بعض الأحكام أن التعليقيه فيها من ذاتياتها وداخله فى متن ماهيه الحكم، لا أنها خارجه عن ماهيته وتلحظ فى الصياغه بين الحكم وموضوعه. (١)

وذلك فى مثل الصفات قبل التلف والمطهره، فإن التعليق قد أخذ فى ماهيه كل منهما، وقد أفرط بعضهم فى منع التعليقى حتى فى مثل هذه الحالات. (٢)

التفسير الآخر: حيث إن الإعتبار خفيف المؤونه أمكن للشارع أن يعتبر الحكم التعليقى فى ظرف إعتبارى مغاير لظرف إعتبار الإنشائى والفعلى، كما أمكن إعتبار الإنشائى فى ظرف مغاير للفعلى بالعكس وحيث إنه اعتبر حكماً كلياً مشروطاً بقيود اتصاف وهو الإنشائى، واعتبر حكماً خارجياً جزئياً فعلياً فى ظرف تحقق الشروط، أمكن أن يعتبر ثالثاً وفى بعض الأحيان حكماً جزئياً إلا أنه

ص: ٤٢٣

١- (١). [س] بم تفترق هذه النظرية عن النظرية الأولى بالايضاح الذى ذكرتموه لها؟ [ج] النظرية الأولى كانت تركز على التباين السنخى بين التعليقى ومقابله وأنه ليس مرحله، والضمان ذكرناه كمثال، وإلا فهى تصور التعليق راجعاً إلى كيفية علاقه المحمول بموضوعه، بخلافه فى النظرية الرابعه.

٢- (٢). [س] مع هذا التفسير هل هناك ضمان بعد تلف العين فى يد الغاصب أو لا؟ فإن أجيب ببقاء الضمان فهو يعنى أن التعليقى ليس من ذاتياته و إنما يرجع إلى كيفية علاقه بين الحكم وموضوعه وإلا لزم تبدل الماهيه، وإن أجيب لعدم الضمان فبم نفسير تعبير الفقهاء بالضمان بعد التلف؟ [ج] ليس هناك ضمان و إنما هناك مديونيه فعليه. والتعبير بالضمان إن كان فهو تعبير مجازى عن حكم آخر فعلى ولكنه ليس مبايناً تمام البون للحكم التعليقى و إنما يشترك معه فى الجنس.

جاء هذا الكلام في مجال الرد على من أنكر واقعية التعليق وأنه إما أن يرجع إلى الحكم الإنشائي أو الفعلى ولا ثالث وراءهما. فالشيخ الإصفهاني قال بإمكان تصور الثالث سيما بعد أن كان الإعتبار خفيف المؤونه.

ونحن سنترك التحقيق في المسألة إلى بحث استصحاب الحكم التعليقي وبعد الإلفات إلى أننا نقبل وجود حكم تعليقي في الشريعة.

والذى يهمننا التركيز عليه هنا في مجال مناقشه الشيخ العراقي هو ما أثاره الأعلام في بحث استصحاب الحكم التعليقي من أن محور النزاع والنفي والإثبات إنما هو في التعليق الشرعى، وأما التعليق العقلي الذى ينتزع من علاقه الحكم الشرعى بموضوعه الشرعى وعلاقه المحمول بموضوعه فلا منكر له ولا نزاع فيه، كما لا تترتب عليه الآثار الشرعيه التى تترتب على التعليق الشرعى.

التعليق الشرعى والتعليق العقلي

حينئذ لابد من الإلتفات إلى كثره ما يحدث من الخلط بين التعليق الشرعى [على تقدير قبوله] والتعليق العقلي.(1)

ص: ٤٢٤

١- (١). لابد من التمييز بين التعليق الحرفى والترتب الحرفى من خلال المعانى الإسميه الموازيه لها. فكما أن هناك فرقاً بين الظرفيه والإبتداء، كذلك هناك فرق بين التعليق والترتب كما هو واضح وسبقت الإشارة إليه فى بحث مفهوم الشرط. والشارع فى الحكم التعليقى يأخذ التعليق بين الحكم وموضوعه علاوه على جعله للحكم. وبعبارة اخرى يجعله معلقاً على موضوعه. وأما فى الحكم الإنشائي فلا- يأخذ التعليق فيه. نعم يأخذ الترتب على موضوعه، فالشارع يجعل الحكم مرتباً على موضوعه، وليس الترتب عقلياً وإنما العقل ينتزع من هذا الترتب الشرعى التعليق. قد يقال: إن الترتب يختلف سنخاً عن التعليق فكيف ينتزع الثانى من الأول، بالاضافه إلى أن الترتب أعم من التعليق لأن التعليق ترتب خاص، فكيف ينتزع الخاص من العام؟ فالجواب: ذكرنا فى بحث الشرطيه أن الجمل التى لم يؤخذ التعليق فيها وإنما أخذ الترتب تدل على انتفاء شخص الحكم عند انتفاء قيده، وهذا يعنى أن هناك تعليقاً غايته أن طرفه شخص الحكم لا سنخه، هذا النوع من التعليق عقلي لأن المجعول هو صرف الترتب، ومثل هذا التعليق عقلي ينتزع من جعل الحكم مرتباً على موضوعه. ومثل هذا التعليق هو الذى يقع الخلط بينه وبين التعليق الشرعى. ثم إن الأعلام اختلفوا فى تفسير الترتب الشرعى الموجود بين الحكم الإنشائي وموضوعه على ثلاث مسالك: المسلك الأول: إنه ترتب قيدي وهذا هو الصحيح فلسفياً، وهو مفاد القضية الشرطيه. المسلك الثانى: إنه ترتب بنحو القضية الحينيه. المسلك الثالث: إن المجعول هو ذات القيد والمقيد المجموع. وهذا فى قيد الواجب أوضح منه فى قيد الوجوب. هنا قد يسأل عن الفارق بين الترتب القيدى وبنحو القضية الحينيه (التفسير الأول والثانى). فالجواب: إنه فى الحينيه ليس هناك جعل واعتبار للقيد ولا التقييد وإنما المجعول ذات المقيد مضيقاً من دون دخاله العنوان المضيق فى الجعل وإنما يؤخذ بنحو مشير، وفى الترتب القيدى التقييد مجعول شرعاً مع المقيد.

مثال ذلك: ما ذكره الشيخ الأنصاري [من دون جزم] من استصحاب صحّة الصلاه عند الشك في طرو مانع. وقد جزم المتأخرون عنه بعدم جريان الإستصحاب لأن الصحه المذكره عقليه، فهي ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي وإنما هي انتزاع وتحليل عقلي.

وذلك لأنّ الصحه في الأجزاء إما بلحاظ الأجزاء السابقه بمعنى أنها قابله لأن يلحق بها وينضم إليها باقى الأجزاء فيسقط التكليف أو بلحاظ الأجزاء اللاحقه، بمعنى أنها إذا وجدت مع فرض السابق يتم المجموع ويسقط التكليف، أو بلحاظ مجموع الأجزاء بمعنى مطابقه المأتى به للمأمور به - وهو الذى ذكر فى الصحيح والأعم - وواضح أنها فى الجميع انتزاع عقلي، وتقع موضوعاً لحكم عقلي وهو لسقوط الأمر ومعه لا يجرى الإستصحاب.

من هنا ينبثق هذا السؤال : إنه كيف نفسّر قاعده الفراغ والتجاوز مع أنهما جعلان شرعيان لإحراز الصحه وهى عقليه؟

علماً أنّ هذا التساؤل ثبوتى لا إثباتى لصراحه دليل القاعدتين على ارتباطهما بمورد الإمتثال، ومثله استصحاب الطهاره الحديثه والخبيثه فإنه أيضاً مرتبط بمورد الإمتثال.

والجواب: قد أشرنا سابقاً إلى أنه ليس من الضرورى انحصار تعبد الشارع الفقهى أو الإحرازى الأصولى بمنطقه الحكم بلحاظ موضوعه، بل يمكن أن يكون فى منطق الإمتثال، سواء كان واقعياً كما فى مثل «لا تعاد»، أو أحرارياً كما فى مورد السؤال، فإنها كلّها جعلت شرعيه بلحاظ رفع العقوبه المصحح لها. (١)

وقد نحى السيد الخوئى و السيد الميلانى منحى آخر فى الجواب حيث أرجعا [تبعاً للميرزا فى أحد قوليّه] كلّ هذه الجعول إلى أنها تصرّف فى الحكم واقعاً.

يبقى السؤال عن أصاله الصحه فى المعاملات هل هى عقليه أو

ص: ٤٢٦

١- (١). [س] بعد قبول الأصل المحرز فى مورد الإمتثال كقاعده الفراغ واستصحاب الطهاره لم لا نقبل استصحاب الصحه وأنه أيضاً بلحاظ رفع العقوبه كقاعده الفراغ؟ [ج] إنّ استصحاب الصحه فى أثناء الصلاه لا يترتب عليه الأثر العقلى [سقوط الأمر ورفع العقوبه] إلاّ بنحو مثبت، أى إذا انضمت إليه بقيه الأجزاء. حينها يمكن النقض بقاعده التجاوز. وجوابه: التعبد فى الإستصحاب إمّا لأثر شرعى أو موضوع أثر شرعى. ومن هنا لا بدّ أن نفسر الإستصحاب فى مقام الإمتثال فإنه ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعى. فنقول: إنّ الدليل إذا أردنا تعميمه لمقام الإمتثال من خلال التمسك بعمومه فلا يمكن، وإذا ورد فى خصوص مقام الإمتثال قبله. وذلك لأنّ الطبع الأولى للتعبد الإحرازى أنه تعبد بالحكم أو الموضوع وما عداه يحتاج إلى مؤونه بيان. هذا ولسان الدليل الخاص بمقام الإمتثال ليس التعبد الحفظى وإنّما لسان الإكتفاء بالملاك الناقص. وقد ينقض بروايات الإستصحاب فى مقام الإمتثال. فجوابه: إنّ الإستصحاب ليس سنخين ولسانين وإنّما هو سنخ واحد ولسان واحد وهو التحفظ على الملاكات والأحكام والذى كان من خلال التعبد بالطهاره، وليس بلسان الإكتفاء بالناقص. والصحه ليست أثراً شرعياً كى تستصحب تحفظاً، وإنّما التعبد بها يكون بلسان الإكتفاء بالناقص والإستصحاب لا يتكفله.

الجواب: إذا رجعت الصّحة إلى صحّح السبب فهي عقليه، لأنها تعنى مطابقه المسبب المأتى به للسبب الكلّي المجعول.

وإن رجعت لإحراز وجود المسبب عند السبب المشكوك أو عند الشك في السبب [على اختلاف تعبيراتهم] فهي أمر وضعي عرفي شرعي، وعلى فرض عقليتها فالحديث فيها كالحديث في الصّحة في المركبات المأمور بها.

بعد كلّ هذه المداخله نعرج على مقوله الشيخ العراقي بأنّ الأثر المترتب على الجزء السابق للموضوع الطولي هو الحكم التعليقي، ونقول له: إنّ هذا التعليق عقلي لا شرعي.

وذلك: لأنّ الجعل لم يلحظ إلاّ الطوليه بين الحكم ومجموع الجزئين الطولين في أنفسهما من دون أن يأخذه مترتباً على الموضوع بنحو الطوليه كى يقال إنّ الموجود من الحكم عند توفر الجزء الأول هو التعليقي.

فالتعليق لم يؤخذ في كلام الشارع في ما نحن فيه [المركبات الطوليه] نعم، العقل ينتزع التعليق بعد إنشاء الشارع للحكم المرتب على الموضوع الطولي وقبل فعليته، حيث يرى أنّ كلاً من الجزئين لو توفر منفرداً يترتب عليه الحكم الجزئي ولكنّه معلق على وجود الجزء الآخر حتّى يكون فعلياً.

من كلّ ما تقدّم اتضح أنّ الموضوع المركب الطولي لا مشكله فيه، وأنّ التقارن الرتبي ليس شرطاً فيه، ومن ثمّ يفتح المجال للبحث عن قيام الأصل المحرز مقام القطع الموضوعي بنحو الطريقيه الإصطلاحيه. ولكن عرفت أنّ الوجه الذي ذكره الآخوند في حاشيته على الرسائل ضعيف، فلا بدّ من تلمّس أدلّه اخرى تدلّ على القيام، مع الأخذ بعين الاعتبار اختلاف المباني في حقيقه الأصل المحرز، والتي أشرنا إليها في بدايه البحث.

الدليل على قيام الأصل المحرز مقام القطع الموضوعي الطريقي

وقد ذكر لذلك دليان:

الدليل الأول: افتراض حيثيه الإحراز

إن الأصل المحرز وإن اختلفوا في تصويره بسبب خفاء ماهيته [وذلك لاشتماله على بُعدى الإحراز والبناء العملى فلا يعلم حينئذ أن الشارع قد لاحظ في جعله جنبه الإحراز أو البناء العملى أو تنزيل البناء العملى منزله البناء العملى فى العلم - كما ذكر الميرزا النائنى - فكان ذلك وراء تعدد التفسيرات وتنوعها] إلا أننا حينما نطالع المبانى نجد أن أكثرهم متفقين فى افتراض أن الملحوظ فى الجعل حيثيه الإحراز، ومع له مشكله فى القيام مقام العلم الموضوعى بنحو الطريقيه الإصطلاحيه.

والذى يرصد الشواهد والقرائن يجد أن هذه المبانى [على اختلافها] أكثر واقعيه من الإتجاه الآخر الذى يفترض أن الجعل قد لوحظ فيه حيثيه البناء العملى.

فمثلاً- إن دليل الإستصحاب جاء فى مورد الشك فى الطهاره للصلاه، وهو دليل على ملاحظه وأخذ جنبه الإحراز؛ لأن الطهاره لابد من إحرازها فى سقوط التكليف بالصلاه.

ونرى الشارع قد سوغ للقاضى العمل بالأصول الإحرازيه فى تحديد المنكر والمدعى كالعامل بقاعده اليد وأمثالها. (1)

ص: ٤٢٨

١- (١). [س] هل يشترط فى تحديد القاضى للمنكر والمدعى الإحراز كى يدلّ تسويغ الشارع له العمل بالأصل المحرز أنه أخذ حيثيه الإحراز؟ [ج] نعم، ومن ثمّ لم يكف اعتماده على مثل البراءه وغيرها من الأصول العمليه المحضه. [س] هل ورد فى القاضى جواز اعتماده على الأصل المحرز، أو أن الأعلام بعد ما فهموا أن حيثيه الإحراز مأخوذه طبّقوه على القاضى، ومن ثمّ لا ينفع شاهداً على أخذ حيثيه الإحراز؟ [ج] لم يرد به نص، إلا أننا نجد فى أقضيه الإمام أميرالمؤمنين أنه قد مارسه، بالإضافة إلى أن الجميع قال بجواز اعتماد القاضى عليه، حتى من فسّر الأصل المحرز بالبناء، مع اشتراطهم جميعاً اعتماد القاضى على المحرز، كما أنهم لا- يقولون على الشخص أنه ممن بنى على أنه منكر وإنما يعبرون عنه منكرًا، فلو كان الأصل المزبور لم تؤخذ فيه حيثيه الإحراز وصح جدلاً الإعتماد عليه مع ذلك لكان اللازم أن يقال عن المنكر والمدعى أنه ممن بنى على أنه منكر أو مدّع.

ونجد أنه طبق الإستصحاب فى مورد الأهلّه فى اليوم المشكوك (١).

كلّ هذا وأمثاله يشهد على تعامل الشارع مع هذه القواعد من حيثها الإحرازية، بل يمكن القول إنّ هذه الشواهد تؤكّد التفسير الأوّل وأنها أمارات فعلية، وعلى هذا لا مشكله فى قيامها مقام العلم الموضوعى بنحو الطريقيه الإصطلاحيه.

وبعبارة اخرى:

١. لا- شبهه فى القيام فى الأصل المحرز إذا كان جعل قد أخذ فيه حيثه الإحراز. فالكلام فى قيام الأصل المحرز يتمحور فى تحديد أنّ الإحراز مأخوذ أو لا؟

٢. ومن ثمّ لا شبهه فى القيام على المبنى الأوّل وأنه أماره فعلية وحكمه مع حكم الأماره اللفظيه.

٣. كما لا شبهه فى عدم القيام بناء على المبنى الثانى [وجوب البناء الجانحى] والمبنى الرابع [الحكم المائل] مثلاً؛ إذ لا معنى للقيام بعد أن كان الإحراز التكويني غير ملتفت إليه فى الجعل الشرعى.

٤. الشواهد الإثباتيه إلى جنب أخذ الإحراز فى الجعل، ومن ثمّ كان الأصل المحرز كالأماره اللفظيه فى قيامه مقام العلم الموضوعى بنحو الطريقيه الإصطلاحيه.

ولابدّ من التنويه بأمرين:

ص: ٤٢٩

١- (١). [س] تطبيق الشارع وحده لا يدلّ على أخذه لحيثه الإحراز وبالتالي لا يصلح شاهداً على الإحراز. [ج] ظاهر روايات التطبيق أنّ الشارع يأخذ يوم الشك فى الحساب وأنه اليوم الثلاثون وليس مجرد أنه يرتب عليه آثار الشهر المستصحب، وهذا دليل على أخذ حيثه الإحراز.

الأول: الالتفات إلى ما ذكره الشيخ العراقي من أنّ الشارع قد يلحظ درجه معينه من الكشف فيكون صفتياً إصطلاحياً بالنسبه للأصل المحرز، وطريقياً إصطلاحياً بالنسبه إلى الأماره.

الثاني: إنّ الذي ينتهي إلى أنّ الأصل المحرز جعل الحكم المماثل أو البناء الجانحي العملي، يتعامل مع الشواهد التي أشرنا إليها على أساس أنها حكمه الجعل المزبور لا أنها مأخوذه في الجعل.

هذا وإنّ القائل بجعل الحكم المماثل في الأمارات سيواجه مشكله تكييف قيام الأماره مقام العلم الموضوعي بنحو الطريقيه؛ إذ الإحراز غير مأخوذ في عمليه الجعل الشرعي، أو فقل إنه سيواجه مشكله أخذه موضوعاً حيث لا معنى لأخذ الحكم موضوعاً.

الدليل الثاني: إطلاق دليل الأصل المحرز

يمكن إثبات قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعي بنحو الطريقيه [على كلّ المباني] من خلال التمسك بإطلاق «لا تنقض اليقين بالشك»،^(١) سواء اليقين بلحاظ المتيقن أو بلحاظ آثار نفسه التي منها كونه جزء موضوع الحكم الشرعي، فلا تنقض آثار اليقين مطلقاً وليس خصوص آثاره بلحاظ متعلقه [المتيقن] فيثبت أنّ الواقع المشكوك [المستصحب] موضوع الحكم كالواقع المعلوم.^(٢)

المناقشه في الدليل الثاني

وقد نوقش هذا الدليل بعدّه مناقشات:

الأولى: إنّ آثار اليقين و المتيقن مختلفه، ومن ثمّ كيف يمكن الجمع

ص: ٤٣٠

١- (١). [س] بل سيواجه مشكله الأمارات أو التعبد الذي يتحدث عن الموضوعات حيث لا معنى للحكم المماثل لها. [ج] نعم، ومن هنا اضطر القائلون [كما سيأتي في حينه] بالحكم المماثل للقول بأنّ إحراز الموضوع يرجع التعبد بالحكم المماثل للحكم الواقعي.

٢- (٢). [س] هذا الدليل خاص بالإستصحاب كما يظهر أو يعم كلّ الأصول المحرزه، وكيف؟ [ج] بدواً الظاهر الإختصاص.

وبعبارة اخرى: إن أحدهما مدلول حقيقي والآخر مدلول كئائي، فكيف جمعا باستعمال واحد؟

الثانية: إن النقص مقابل العقد والإحكام والإرتباط وإنما يكون مع المتيقن، فلا تنقض هذه العقده و الإرتباط مع المتيقن، ولا يدلّ الدليل على أكثر من هذا.

الثالثة: إن آثار اليقين زالت بزوال اليقين تكويناً وحلول الشك محله، فلا معنى للتكليف بعدم نقض آثاره بعد أن لم يكن لها وجود، إلا أن يقال بأن الشارع وسّع موضوع الحكم الشرعي إلى الواقع المستصحب ومثل هذه التوسعه فقهيه واقعيه لا أصوليه إحراراه.

بخلاف آثار المتيقن فحيث يمكن بقاؤها مع ذهاب اليقين أمكن التكليف بإبقائها بحكم أصولي إحراراه، حينئذ كيف يمكن أن يجتمع في دليل واحد وصياغه واحده جعل فقهيه وأصولي، واقعي وتحفظي إحراراه.

ردّ المناقشه

أولاً: بالنقض على المناقشه الثالثه بالأماره، فإن حجيتها حكم اصولي ولكن موضوعيتها بقيامها مقام العلم الموضوعي توسعه فقهيه، بالإضافة إلى أن اليقين مفقود فيها أيضاً واستبدل بالشك، فكيف بقت آثاره وقامت الأماره مقامه في جزئيه للموضوع؟

ثانياً: ما ذكرناه من الحلّ في الأماره يتأتى هنا وهو أن دليل الحجيه في الأماره أو الأصل المحرز نتحفظ عليه ويبقى مفاده حكماً أصولياً، غاية أنه حكم أصولي بلحاظ الواقع الذي هو جزء الموضوع، وأما بلحاظ الحكم الفقهيه الشرعي المترتب عليه فهو موضوع فقهيه كالعلم، والتوسعه فقهيه.

علماً أن هذه التوسعه الفقهيه في الموضوع بلحاظ الحكم الشرعي لا تتم إلا إذا كان مفاد الأصول والأمارات اصولياً.

ثالثاً: إنّ الشارع كما لغى الشك في الأماره معتبراً إياها علماً تعديداً، كذا في الأصل المحرز يلغى الشك وإن أخذ في موضوع الحجّه والحكم الأصولي إلا أنه حيث يجامع ظناً نوعياً كاليد و اليقين السابق يعتبره الشارع علماً.

رابعاً: إنّ رفع اليد عن اليقين رفع اليد عن المتيقن وبهذا يحصل نقض للأحكام الموجود مع المتيقن، ومن هنا إذا أردنا أن نتحفظ على ما ذكر في المناقشه الثانيه من أنّ النقص بلحاظ الإرتباط مع المتيقن، إلا أنه لا بدّ من عدم رفع اليد عن اليقين و إلاّ سنقع ممّا فرّ منه المستشكل.

خامساً: إنّ المتيقن حيث أنه جزء الموضوع فالأثر وهو الحكم الشرعي لا ينسب له وحده وإنما له وللجزء الآخر وهو اليقين، وكلّ منهما بمفرده لا أثر له. فرفع اليد عن اليقين يساوى عدم ترتب الأثر على الملكيه، وبهذا اتضح سلامه الدليل وإمكان التمسك بإطلاق دليل الإستصحاب لإثبات قيام مقام المقطع الموضوعى بنحو الطريقيه الإصطلاحيه.

يبقى أنه هل يدلّ على القيام على كلّ المباني في الإستصحاب أو خصوص المباني التي تفترض لحاظ الشارع لحيثيه الإحراز؟

ولابدّ من الإلتفات إلى الإستدراك الذي ذكرناه في ذيل الدليل الأول وتأتيه هنا، وإنّ قيام الإستصحاب إذا كانت طريقيه العلم الإصطلاحيه على إطلاقها وأما إذا كانت مقيده بمعنى أنه كان صفتياً بالنسبه للأصل المحرز فلا يقوم مقامه حينئذ.

٩ . أخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم

اشاره

ص: ٤٣٤

إنّ البحث فى أخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم يقع فى جهات ثلاث:

الجهة الأولى: أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه.

الجهة الثانية: أخذ العلم بالحكم فى موضوع حكم مضاد.

الجهة الثالثة: أخذ العلم بالحكم فى موضوع حكم مماثل.

والبحث بجهاته الثلاث يأتى فى الظن بالحكم واحتماله.

و ثمره البحث تظهر فى:

١. إنه توطئه للوجوه المختلفه للجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى، فمثلاً- أنّ هذا البحث له دخل فى كيفية جريان الأ-صول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى وعند تعارض الخبرين بلحاظ الحكم الواقعى.

٢. دخالته فى بحث إشتراك الأحكام المرتبطه بأصول الدين أو فروعها الأصوليه والفقهييه بين العالم والجاهل.

٣. أخذ قصد القربه فى الحكم الذى مآله إلى أخذ العلم بالحكم فى متعلّق الحكم، ومن ثمّ فهى ثمره غير مباشره لأخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم.

ص: ٤٣٤

إشاره

و يقع فى محورين:

المحور الأول: أخذه كذلك مع تساوى المرتبه

إشاره

(١)

أى أخذ العلم بالحكم الإنشائى أو الفعلى فى موضوع الحكم الإنشائى نفسه أو الفعلى.

آراء الأعلام

صاحب الكفايه قال باستحالته للزوم الدور، بتقريب أنّ الحكم يتوقف على العلم به، و العلم به متوقف على الحكم.

وقد قرّر الدورَ قدماء الأصوليين، والآخوند تلقّاه بالقبول هنا مع أنه ناقشه فى بحث التعبدى والتوصلى بأنّ العلم لا يتوقف على الوجود الخارجى العينى للمعلوم [المعلوم بالعرض] وإنما على المعلوم بالذات، والذى يتوقف على العلم هو المعلوم الخارجى لا المعلوم بالذات فلا دور.

والميرزا النائينى لم يرتض مناقشه الآخوند، وأقرّ الدور بتقريب أنّ المحمول المتوقف على العلم هو الحكم المقدر الوجود، والعلم وإن توقف على المعلوم بالذات ولكن لا- بما هو هو وإنما بما هو حاك عن الحكم المفروض وجوده فى الخارج، فما تعلّق به العلم هو بنفسه يتوقف على العلم.

والشيخ الإصفهانى يناقش تقريب الميرزا النائينى بمناقشتين:

الأولى: إنّ الوجود التحقيقى غير الوجود التقديرى، والذى يتعلّق به العلم هو الوجود التقديرى، والذى يتوقف على العلم هو الوجود الفعلى الخارجى التحقيقى.

ص: ٤٣٧

وبعبارة اخرى: إنّ المحمول فى القضية الإنشائية يتوقف على الإنشاء لا العلم، والمحمول فى الخارج يتوقف على العلم، والعلم يتوقف على المحمول التقديرى.

وقد ردّه صاحب المنتقى: [وهو على حق] بأنّ علم المكلف بالحكم الإنشائى ليس موضوعاً للحكم الفعلى؛ لأن الحديث فى فرض تساوى الرتبة. فالموضوع حينئذٍ هو علم المكلف بالحكم الفعلى، ومعه يلزم الدور بتقريب الميرزا النائى.

الثانى: إنّ الذى يلزم من موضوعيه العلم بالحكم هو الخلف لا الدور.

والفارق بين الخلف والدور هو أنه فى موارد الخلف هناك خلف فرض لشيء واحد، وفى موارد الدور هناك شيئان يتوقف أحدهما على الآخر.

وفى ما نحن فيه فالمعتبر اعتبر الحكم متقدماً رتبة على العلم لأخذه فى الموضوع، ثمّ فرضه نفسه متأخراً عن العلم وهذا خلف، ومحذوره لغويه مثل هذا الإعتبار.

وهذه المناقشه مقبولة وفى محلها، مع الإلتفات إلى أنه كثيراً ما يقع الخلط بين الدور والخلف فى الأمور الإعتباريه وغيرها. فالنتيجه: إنّ أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه مع تساوى المرتبه غير معقول.

المحور الثانى: أخذه كذلك مع اختلاف المرتبه

إشاره

(١)

بأن يؤخذ العلم بالحكم الإنشائى موضوعاً لنفس الحكم فى مرتبه الوجوديه الفعليه.

والآخوند قال بإمكانه، ودعواه هذه تعتمد على تحقيق مبنيين:

المبنى الأول: هل لدينا فى عالم الأحكام مراتب، أو فقل: هل للمُنشأ مراتب أو لا؟

ص: ٤٣٨

المبنى الثانى: إشكال الشيخ الإصفهانى والذى يرجع إلى فهم أحكام الرتبة.

المبنى الأول: مراتب الأحكام

فقد عرف المشهور الإنشاء: «استعمال اللفظ بقصد إيجاد المعنى فى وعائه الإعتبارى المناسب له».

وذكر فى المنتقى أنه على ضوء هذا التعريف ليس للمُنشأ مرتبه وجود إنشائى وإنما أول ما يوجد فعلياً، وذلك لأنه ليس لدينا إلاّ- الإنشاء والإعتبار العقلائى، وكلّ منهما ليس هو الحكم الإنشائى، إذ الإنشاء منصرم الوجود والإعتبار العقلائى هو الحكم الفعلى.

وعرّف الآخوند الإنشاء: «إيجاد المعنى بوجود إنشائى كى يكون موضوعاً للإعتبار العقلائى للآثار».

وذكر فى المنتقى: أنه على هذا التعريف يمكن تصور الحكم الإنشائى، وذلك لأنّ إنشاء الحكم عبارته عن إيجاد بنحو وجود إنشائى ويترتب عليه الإعتبار العقلائى. وهذا الحكم الإنشائى غير الإنشاء وغير الإعتبار العقلائى وإنما هو الوجود الإنشائى للحكم.

والميرزا النائينى ذكر أنّ هناك جعلاً و مجعولاً، وأنّ الجعل هو الإنشاء وأنّ المجعول هو الحكم، والمجعول له فعلية مقدّره وله فعلية خارجيه.

فلا وجود إنشائى للحكم وإنما وجوده أول ما يوجد فعلى، غايته أنّ فعليته على مرتبتين مقدّره وخارجيه.

الصحيح فى نظريه الميرزا

وليلتفت إلى أنّ ما ذكرناه عن الميرزا النائينى هو الرأى الصحيح الذى يتبناه ويظهر من بعض كلماته، فى الوقت الذى يظهر من كلمات اخرى ما يوجب اللبس، وهو أنّ الجعل هو الفعلى المقدّر، وأنّ المجعول هو الفعلى الخارجى.

وقد بنى على ذلك السيد الخوئى ورتب آثاراً عليه. بل حتّى الشيخ

الإصطفهاني في بعض عباراته ذهب إلى ذلك حيث ذكر أن النسبه بين الجعل والمجعول هي النسبه بين اليجاد والوجود فهما شيء واحد ذاتاً، فالفرق بينهما اعتباري، ومن ثم فعد الجعل يعارض بقاء المجعول بعد أن كانا شيئاً واحداً حقيقه.

المبنى الثاني: فهم أحكام الرتبه

والشيخ الإصطفهاني ناقش دعوى الآخوند في الحكم الإنشائي بدعوى أن الإستعمال إذا كان بقصد إيجاد المعنى بوجود إنشائي استحال وصوله إلى حدّ الفعلية؛ وذلك لأنّ المعنى المنشأ يتبع داعي الإنشاء دوماً، فكما لا يمكن أن ينقلب المنشأ باللفظ بداعي التهديد إلى الدعاء، كذلك إذا كان الداعي هو الوجود الإنشائي فلا يتعدى الحكم هذا الداعي إلى الفعلية.

ومن ثمّ في بعض كلماته يتابع مبنى الميرزا النائيني حرفياً في حقيقه الإنشاء وأنه الجعل والحكم وأنه المجعول ومراتبه المقدّر و الخارجى.

وصاحب المنتقى حيث باين بين مبنى الآخوند والمشهور [تبعاً لمباينه الآخوند في فوائده]، أخذ يستدل بشواهد على صحه مبنى الآخوند ووجود الحكم الإنشائي وإنّ هذه الشواهد [وهو على حق] يقرّها الجميع حتّى المحقق الإصطفهاني الذى ناقش فى الحكم الإنشائي وأنه مرتبه غير الفعلية.

إلا أننا أشرنا سابقاً إلى عدم التباين بين تفسير الآخوند والمشهور إلا على مستوى اللفظ والإصطلاح، وإنّ كلام المشهور يمكن تفسيره بشكل ينسجم مع الحكم الإنشائي، مع الإقرار بوجود نفر من المشهور أنكروا مرتبه الحكم الإنشائي إلا أنه ليس لازماً لتفسير المشهور.

كما أشرنا سابقاً إلى عدم التباين أيضاً بين تفسير الميرزا النائيني والآخوند إلا على مستوى التعبير. فايقاع المباينه بينهما كما صنع

صاحب المنتقى بل وحتى الميرزا النائيني والشيخ الإصفهاني غير مقبول.

تبين لمرحلة الإنشاء

إلى هنا اتضح أنّ هناك تفسيراً واحداً للإنشاء [وإن تعددت صياغته والتعبير عنه]، وهذا التفسير ينسجم مع مرتبه الحكم الإنشائي الكليّ وأنها غير مرتبه الفعلية والخارجية والجزئية. وزيادة في التوضيح نقول:

١. ألقت الأعلام في حواشيهم على المكاسب في إنشاء البيع أو أيّ معاملة إلى أنّ هناك ثلاثة عوالم إعتبارية؛ الإعتبار الشخصي والذي يتقوم بالمتعاقدين، وهو يكون موضوعاً لإعتبار العقلاء، والذي هو يكون موضوعاً لإعتبار الشارع.

والإعتبار الأول قد يتقوم بشخص واحد في ما كانت ماهيته متقومه بشخص، والإعتبار الثاني قد يختلف باختلاف الأعراف، والإعتبار الثالث قد يختلف مع الثاني سعه أو ضيقاً.

وذكر هؤلاء أيضاً إنّ البيع العرفي العقلائي موضوع أدلّه الصّحّه الشرعيه، وإنّ البيع الشرعي موضوع أدلّه اللزوم في المعامله.

وما ذكره الأعلام يتبه على أنّ تفسير المشهور ليس خاصاً بالإعتبار العقلائي العام، لوجود الإعتبارات العقلائية الخاصه والإعتبار الشخصي والشرعي، بعد الإلتفات إلى أنّ هؤلاء الأعلام لهم نظر إلى كلام المشهور بل ربما يتبنى الكثير منهم تعريف المشهور.

٢. من تفسير المشهور يعرف أنّ كنه الإنشاء إستعمالي دلاليّ وليس اعتبارياً وإنما هو سبب الإعتبار، في حين أنّ كثيراً من الأعلام افترضوا الإنشاء هو الإعتبار، وبالتالي فهو والمعتبر واحد ذاتاً مختلفان إعتباراً. أما على تفسير المشهور فالإنشاء يختلف عن الإعتبار فالمعتبر حقيقه و ذاتاً لأنه من سنخ الإستعمال [استعمال

اللفظ فى المعنى [بغرض ايجاده فى عالم الإعتبار.] كذا على تفسير الميرزا النائىنى الصحيح، فإنّ الإنشاء هو الجعل وهو غير المجعول حقيقه. نعم، على تعبيره الآخر يكون الإنشاء هو الجعل وهو الحكم الفعلى المقدر، ولكنّه غير مراد كما أسلفنا.]

بناءً على هذا الفهم وأنّ الإنشاء من سنخ الإستعمال لا يجرى فيه الإستصحاب لعدم حاله سابقه له لأنه متيقن ومردد بين متباينين، بالإضافة إلى عدم جريان الإستصحاب فى الشؤون الدلاليه، وبالتالي لا يعارض استصحاب بقاء المجعول بخلاف ما لو قلنا إنه من سنخ الإعتبار. ومن ثمّ يختلف عن المعتر اعتباراً فإنه سيتعارض استصحاب عدم الجعل مع استصحاب بقاء المجعول.

٣. من النكته الأولى والثانيه يتبلور أنّ مراد المشهور من الإنشاء السببيه للوجود فى عالم الإعتبار الأعم من الشخصى والعقلانى والشرعى، وليس خاصاً بالعقلانى والشرعى ومن ثمّ يلتقى مع مبنى الآخوند ولا تباين بينهما.

٤. ومراد الآخوند من الحكم الإنشائى الحكم الكلى غير الخارجى لتقيده بقيود لم توجد بعد، وهو عين المراد من الفعليه المقدره التى تعنى أنها ليست بتيه وخارجيه وإنما مرهون بتحقق القيود، ومن هنا لم يكن فرق بين تفسير الآخوند والميرزا النائىنى.

ومن هنا كان الأنسب الجمع بين التعبيرين وتقديم تعبير الفعلى المقدر ثمّ قرّنه بالإنشائى.

وذلك للتنيه على أنه ليس خارجياً وليس من سنخ الإنشاء الذى لا يتجاوز دائره الإنشاء كما فى شعر الشعراء وأدب الأدباء، لأنه لم يكن بداعى الإنشاء.

والحكم الإنشائى ليس من هذا السنخ من الإنشاء كى يُشكّل الشيخ الإصفهانى عليه باستحاله صيرورته فعلياً، وإنما من سنخ الإنشاء المعلق على قيوده. والآخوند أراد أن يبين أنّ هناك مرتبه قبل

الخارجيه يوجد فيها الحكم وهي الفعلية المقدّره. (1).

تصوير العراقي عن مرحله الإنشاء

بقي هناك مبنى آخر مال إليه الشيخ العراقي في تنبيهات الإستصحاب، وهو أنّ الإنشاء دوماً وأبداً مرحله واحده وهو إنشاء منشأ فعلي، وليس هناك فعلية مقدّره وخارجيه. وعلى هذا ليس هناك حكم كلى وجزئى منحلّ، بل المنشأ مجموع الأحكام الجزئيه الذى يسمّى بالكلى. غايته إذا وجد الموضوع لمكلف خاص تحدث نسبه حرفيه بين المكلف والحكم الفعلى، وصريح هذا المبنى أنّ الأحكام دوماً ومن حين إنشائها فعلية.

هل يمكن التفكيك بين الجعل والمجعول؟

ومن هنا يثار هذا السؤال : هل يمكن التفكيك بين الإنشاء والمنشأ و الجعل والمجعول على أساس هذا المبنى؟ مجموعه من الأعلام ذهبوا إلى عدم إمكان التفكيك لأنهما واحد ذاتاً والفرق بينهما اعتبارى كالايجاد والوجود.

مناقشتنا فى نظريه العراقي

وقد ناقشنا هذا المبنى سابقاً، ونذكر:

أولاً: إنّ العقلاء تباؤوا على وجود حكم جزئى منحلّ عن الكلى، ومن ثمّ يقال «وجب على كذا ولم يجب على كذا ولم يجب على فلان»، ويقول غير المستطيع للحج أبداً أنه «لم يجب على الحج»، ويقصد من ذلك الوجوب الجزئى، وإلا فالوجوب الكلى ثابت فى

ص: ٤٤٣

١- (١). [س] واحده من خواص الإنشائى الكلى، ومن خواص الفعلى الجزئيه. ومن الواضح أنّ الكلىه [المفهوم الذهنى] مع الجزئيه الخارجيه ليستا مرتبتين وجوديتين على حدّ الترتب الموجود بين الموجود المثالى والمادى مثلاً. [ج] الحكم الإنشائى كهيولى عالم الأجسام، فيه قابليه التحول إلى فعليات متعدده فهو كلى من هذه الحثيه وهي حثيه قابليه.

الشريعة المخاطب به الجميع.

وثانياً: إنّ النسبه التي ادّعاها الشيخ العراقي للمكلف الخاص والحكم الكليّ إن كانت تعنى اختصاص الحكم بهذا دون ذاك فهو الحكم الجزئيّ الفعلي، وإن كانت تعنى قابليه الإنطباق على كلّ واحد فهو موجود قبل النسبه لإذعانه بتوجه الخطاب للجميع. وثالثاً: إنّ الإعتبار مواز للتكوين، وحينما نأتى إلى القضايا العقلية نلاحظ أنّ فيها موضوعاً كلياً وجزئياً، وحكماً كلياً وجزئياً، فلماذا كان الحكم الشرعيّ مختلفاً، ولمّ كان لموضوعه حالتان [كليّه وجزئيه] ولم يكن للحكم ذلك؟

الإِنشاء عند السيّد الخوئي

ثمّ إنّ السيّد الخوئي فسّر الإنشاء بكيفيه اخرى وهى الإعتبار مشروطاً بالإبراز وليس إيجاد المعنى باللفظ. دور اللفظ إنما هو الإبراز لا أكثر، بل أحال أن يكون إيجاداً للمعنى باللفظ، كما فسّر الإعتبار بأنه اللحاظ الذهنيّ. ويلاحظ عليه:

أولاً: إنّ الإعتبار ليس اللحاظ الذهني وإنما هو أمر فرضي تخيلي يكون متعلّقاً بلحاظ. فالمعتبر ماهيه الشئ، والإعتبار وجود تلك الماهيه الفرضي، والذهن يلحظ ذلك الوجود وليس الماهيه فقط.

بل حتّى لو قلنا إنّ الإعتبار هو لحاظ الذهن وأنّ المعتبر هو وجود الماهيه الفرضي، لا يتمّ حديث السيّد الخوئي؛ لأنّ الحيثيه الايجاديه لم تؤخذ في الإعتبار وإنما له تقرر مستقل عن ايجاديه الشخص حتّى في الإعتبار الشخصى له تقرر مستقل عن حيثيه إيجاد الذهن له. (1)

ص: ٤٤٤

١- (١). [س] هل تريدون القول إنّ الملاحظ هو الموجود في الذهن بما هو هو من دون لحاظه مقيداً بالوجود الذهني، أى يلاحظ كالكليّ الطبيعي لا- كالكليّ العقلي. [ج] لا، وإن لوحظ مقيداً بالذهنيه كالكليّ العقلي، ولكن لم يؤخذ فيه [حتّى في الإعتبار الشخصى] حيثيه إيجاد اللاحظ الشخصيه فيه، كالكليّ العقلي فإنه مع تقيده بالوجود الذهني لم يؤخذ فيه حيثيه اللاحظ والمتصوّر وإنما له تقرر ماهوى ووجودى مستقل عنه، فى حين أنّ الذى يبدو من عبارته السيّد الخوئي دخاله ذلك.

وثانياً: استحاله كون الإعتبار ايجاداً للمعنى باللفظ إنما يصح [كما ذكر (قدس سره)] لو كان الإيجاد تكوينياً، ولكنه ليس كذلك وإنما هو ايجاد اعتبارى قد تبنى عليه العقلاء كتبانيهم على سببيه الموضوع للحكم، فإن الفاعل والموجد الحقيقى هو المعترى. هذا ثبوتاً.

وأما إثباتاً فلا- يعتبر العقلاء الإعتبار أنه مجرد اللحاظ الذهنى، وأنّ اللفظ مجرد حاك و إنّ «بعت» مثل «حصل البيع» وإنما يتعاملون مع اللفظ «بعت» كآله موجدته للاعتبار.

ونؤكد ثانياً إنّ اللفظ بمنزله السبب لايجاد المنشأ، وأما السبب الحقيقى فهو فرضهم واعتبارهم ولحافظهم إلا أنهم تبنوا على سببيه اللفظ وايجاديته.

كما أنّ الشارع كما درج فى تشريعاته معتمداً على لغة اللسان ولم يستحدث لغة خاصة به، كذلك درج على استعمال لغة القانون العقلانى إلا فى حالات، وهى ربما تكون تطبيقات وليست إستثناءات.

إلى هنا اتضح أنّ للإنشاء مراتب كما ذكر الآخوند وغيره، ومن ثمّ أمكن أخذ العلم بمرتبته سابقه للحكم فى موضوع الحكم فى مرتبه لاحقه.

مفردات الإنشاء

وقبل الإنتقال إلى فقره جديده من البحث نلفت النظر إلى مفردات الإنشاء:

١. اللفظ الذى يستعمله الالفاظ فى معنى.

٢. المعنى الذى يوجد بوجود اعتبارى [أى الماهيه المعتره أو الموجود المعترى.] وهذا هو الذى يقع المعترى وصفاً له لا للمفرده الثالثه.

٣. الوجود الإعتبارى الافتراضى.

ص: ٤٤٥

والعلاقه بين المفرده الثالثه والثانيه كالعلاقه بين وجود العلم ووجود المعلوم بالذات؛ فإنَّ وجود العلم وجود حقيقى تكوينى أصيل، وأما وجود المعلوم بالذات فهو وجود طفيلى تابع للوجود العلمى. هو وجود الماهيه بتبع وجود العلم، هو الموجود ذهنى الذى يقع وصفاً للماهيه، لا بما هي هي وإنما بما هي موجوده بتبع الوجود العلمى. وهذا الوجود التبعى نسبه من التحقق الا أنها ضعيفه وطفيليه. (١)

كذا فى الاعتبار فإنَّ وجود المعنى والماهيه المفترضه والمعتبره بتبع وجود الافتراض، وتوصف بالمعتبر كما هي موجوده بالتبع لا بما هي هي.

٤. إنَّ الفاعل لهذا الوجود الافتراضى الاعتبارى [والذى ينسب بالتبع للمعنى والماهيه المعتبره وبالحيقته والتكوين للاعتبار] ليس هو اللفظ وإنما المعتبر. ومن ثمَّ يقال: إنَّ الماهيه الموجوده بتبع الوجود الافتراضى موجودها حقيقه وتكويناً المعتبر لا اللفظ. وهذه المفردات الأربع متفق عليها بين الجميع. (٢)

٥. اللفظ سبب قانونى تبنى على سببته العقلاء ولكن للماهيه الموجوده بالتبع، للا للوجود الافتراضى؛ لأنَّ مدار القانون على الماهيات المفترضه من بيع وملكيه لا الافتراض من حيث هو وجود تكوينى. (٣)

ص: ٤٤٦

١- (١). [س] هل العلاقه بين وجود العلم ووجود المعلوم بالذات كالعلاقه بين الوجود العينى الأصيل وماهيته الاعتباريه، وإذا كان كذلك فقد ذكروا أنَّ وجود الماهيه بالعرض والمجاز وليست موجوده بالتبع؟ [ج] واحده من أقسام الوجود بالعرض ما ذكر فى المنظومه وهو الوجود بالتبع [المجاز الأخرى] بل ليس مجازاً أصلاً وإنما الماهيه كالصوره المنطبقه فى المرآه موجوده ولا- موجوده، فإنَّ الموجود حقيقه فى المرآه النور أما الصوره فلا- يمكن القول إنها ليست موجوده كما لا- يمكن القول إنها موجوده.

٢- (٢). [س] ما هي فلسفه أخذ اللفظ سبباً فى وجود المعتبر، من قبل العقلاء؟ [ج] جواب هذا السؤال يتكفله بحوث فلسفه القانون، ويمكن أن تكون واحده فى حَكَم هذا التبنى هو تنظيم الاعتبارات.

٣- (٣). [س] هل سبب اللفظ تعنى أنه لا- وجود للمعتبر مع عدم اللفظ، كيف وهو يتوجد بتبع وجود الافتراض الذى يفعله الإنسان ولا- يتقوم باللفظ؟ [ج] فلسفياً يبقى له وجود بتبع الوجود الحقيقى للافتراض، إلا أنَّ هذا الوجود بنظر القانون والعقلاء، بدون اللفظ كلا- وجود ولا- يترتب عليه أى أثر قانونى، بل كما ذكرنا أنَّ القانون يلغى النظر للفاعل الحقيقى للماهيه المعتبره، ويجعل السبب الموجد للمعتبر هو اللفظ فيدور مداره، مع أنَّ اللفظ ليس سبباً حقيقياً تكوينياً فى موجوديه المعنى، إذ قد يحصل الافتراض وتبعه وجود الماهيه بدون لفظ، إلا أنَّ العقلاء لا يرون للمعتبر مع عدم اللفظ وجوداً قانونياً.

وقد اختلف فى هذه المفردة حيث أنكر البعض سببه اللفظ القانونيه لموجوديه الماهيه المعبره. (1)

على أيه حال فالإفتراض والإعتبار كفعل مصدرى [المفردة الثالثه] ليس محطّ نظر وأثر للقانون، وإنما على المعبر والماهيات الموجوده بتبعه، ومن ثمّ إثارته فى القضايا الجعليه القانونيه فى مقام ترتب الأثر أو إحرازه أو فى مراحل الإستظهار والدلاله بعيد عن الصواب ولغه القانون.

نعم إثارته فى مقام التحليل ومعرفه عالم الإعتبار ولوازمه أو كمفرده توطئ المعرفه المعبر لا بأس به.

سلامه تعريف الآخوند للإنشاء

من كلّ ما تقدّم تبلور سلامه تعريف الآخوند والميرزا النائى للإنشاء، وبالتالى ثبوت المراتب للحكم مبتدئه بمرتبه الحكم الفعلى المقدر الإنشائى ثمّ الفعلى الخارجى الجزئى.

وموضوع الحكم الإنشائى ليس إلاّ إستعمال اللفظ فى المعنى بقصد ايجاده فى عالم الإعتبار، فإنه بمجرد أن يتحقق ذلك وجد الحكم المعبر فى مرتبته الأولى.

وأما القيود الشرعيه [التى تؤخذ فى كلام المشرع عند تشريعه

ص: ٤٤٧

١- (١). [س] وضع اللفظ للمعنى عمليه اعتباريه مع أنا نلاحظ أنها لا تتقدم باللفظ، وأنّ اللفظ وصفت لفظه زيد لولدى مجرد مبرز ومخبر وحاك. [ج] كلاً يتقوم باللفظ وإلاّ لم يكن له وجود قانونى، كما هو واضح عند التأمل ومجرد لحاظه من دون تلفظ لا يكون اعتباراً قانونياً.

للحكم كالزوال والبلوغ والإستطاعه [فهى موضوع الفعلى الخارجى، وأما الإنشائى فهو يوجد بما ذكرنا لا بالزوال. وما يتردد فى بعض العبارات [من أنّ هذه القيود موضوع الإنشائى] لا يقصد منه [كما صرّح الأعلام] أنها سبب وجوده، وإنما هى موضوع الإنشائى لكى يوجد فى الخارج، وهو الفعلى الخارجى.

دفع الإشكال عن صاحب الكفايه

وبهذا البيان يسهل تصوّر مدعى الآخوند فى أخذ العلم بالحكم فى مرتبه موضوعاً لنفسه فى مرتبه اخرى، فيؤخذ العلم بالحكم الإنشائى موضوعاً للإنشائى لكى يوجد فى الخارج أى يؤخذ دخيلاً فى الحكم الفعلى.

ويندفع الإشكال المثار من أنّ موضوع الفعلى الخارجى [لو سلّمنا أنّ للحكم مراتب] عين موضوع الفعلى المقدر، فلا يمكن حينئذ الإستفاده من اختلاف مرتبتهما، فإذا أخذ العلم بالحكم الإنشائى فى موضوع الفعلى الخارجى فهو قد أخذ فى موضوع الفعلى المقدر أيضاً؛ وذلك لأن صراط تحقّق الفعلى الخارجى يمرّ عبر الفعلى المقدر، فكيفيه صياغه الإنشائى مع موضوعه هى بنفسها تتجسد فى الخارج. فالقيد الذى يؤخذ فى الفعلى الخارجى مأخوذ فى الفعلى المقدر، فستكون النتيجة أخذ العلم بالحكم الإنشائى فى موضوع الحكم الإنشائى.

وجه الإندفاع هو أنّ الموضوع الذى يصوغه الشارع مع الحكم الإنشائى ليس موضوع الإنشائى وإنما موضوع الفعلى الخارجى، غاية أنه موضوع كلى نظر إليه بنحو السعه وحينما يتحقق فى الخارج يتحقق الحكم الفعلى الخارجى.

وبتعبير آخر: الذى يتجسد خارجاً و ينحلّ ليس هو كيفيه صياغه الإنشائى مع موضوعه، وإنما هو كيفيه صياغه الإنشائى إذا اريد انوجاده وهو الفعلى فالموضوع الجزئى للفعلى الخارجى لا يمرّ عبر

موضوع الإنشائي وإنما عبر الموضوع الكلي للفعلي الخارجي.

إلى هنا اتضح سلامه دعوى الآخوند من زاوية المبنى الأول الذي تعتمده.

إشكال الإصفهاني في مراحل الحكم

وأما المبنى الثاني: فقد ذكر الشيخ الإصفهاني أنّ اختلاف الرتبة في ما نحن فيه لا يؤثر في رفع محذور الدور، فإننا لو سلمنا [بأنّ للحكم مراتب وأنّ العلم بالحكم الإنشائي في الفعلي المقدّر يؤخذ في موضوع الفعلي الخارجي] إلاّ أنه عند التدقيق نلاحظ أنّ المشكله مازالت قائمه وذلك بسبب العلم؛ حيث أنه بمجرد العلم بالفعلي المقدّر يصبح الحكم فعلياً، فسيكون العلم بالفعلي المقدّر مساوقاً للعلم بفعليه الحكم الخارجي، فأخذ العلم بالإنشائي في موضوع الفعلي سيعين أخذ العلم بالفعلي في موضوع نفسه.

وواضح أنّ هذا الإشكال ينطلق من حيث التسليم بالمراتب للحكم، إلاّ أنّ السيد الخوئي [والذي ينكر المراتب للحكم] جعل هذا الإشكال دليلاً على استحاله مدّعى الآخوند، مع أنه إشكال مستقل، وإنكار المراتب وحده كاف في هدم دعوى الآخوند.

علماً أنّ السيد (قدس سره) نفى أن يكون للمكلف حكم غير المجعول [الفعلي الخارجي]، وأنّ الحكم في مرتبه الجعل [الفعلي المقدّر] ليس حكماً للمكلف وإنما حكم غيره.

مع أنّك عرفت أنّ تعبير الجعل والمجعول والفعلي المقدّر والخارجي مأخوذ من أحد تعبيرين للميرزا، ولكننا لم نستظهر منه إنكار مراتب الحكم وإنما قبوله للمراتب غايته أنّ الفعلي المقدّر هو الجعل ولكنه مرتبه من حكم المكلف.

على أيه حال فإنّ إشكال الشيخ الإصفهاني له نظائر ذكرت في فلسفه:

منها: إنّ تشخّص المعلول بالعلّه ولكن العله لا تؤثر ولا توجد إلاّ

ما هو متشخص، وهو يعنى أنّ التشخص سابق رتبه على الوجود.

وبعبارة أوضح: إنّ العلة توجد الموجود أو المعدوم؟! كلّ منهما محال.

ومنها: إنّ العلم لا يتعلّق بالمجهول، وإنما هو انكشاف الشيء [المعلوم بالذات] فيكشف، في حين أنّ الفرض أنّ العلم هو الكاشف فكيف يفرض أنه لا يتعلّق إلاّ بمنكشف الذى يعنى تقررّاً سابقاً للمعلوم بالذات على العلم وأنّ الماهية حاكيه وكاشفه قبل تعلّق العلم بها.

والحلّ فى الجميع هو أنّ العلم لا يتعلّق باللاشئ وإنما يتعلّق بماهيه متقرره، ولكن كشفها آت من العلم أى إنّ عين تعلّق العلم [الإنكشاف] بها عين حصول الكاشفيه لها، وليست الكاشفيه فى رتبه سابقه على العلم.

ومثله العلة فإنها لا بدّ وأن تتعلّق بماهيه متقرره ولكن من دون أن تقيّد بالوجود أو العدم أو اللابشرط الأعم من الوجود والعدم. وصفه الوجود وتشخص المعلول آت من العلة الذى هو عين تعلّق العلة به. (1)

كذا ما فى ما نحن فيه فإنّ العلم بالحكم الإنشائى وإن كان عين

ص: ٤٥٠

١- (١). [س] ما الفرق بين التعلّق والايجاد، حيث تعبرون تاره تعلّق العله، وأخرى ايجاد العله؟ ثم أطلقتم على الماهيه المتقرره قبل تعلّق العله أنها شئ مع أنّ الشئيه تساق الوجود. وما قبل الخلق والايجاد لا شئ فما معنى فرض ماهيه متقرره، مع أنّ الماهيه حد الوجود ومتفرعه عليه، فهل تريدون الإشاره إلى المبنى العرفانى وهو الأعيان الثابته أو ماذا؟ [ج] لا ريب أنّ فعله عزّ وجل لا بدّ أن يتعلّق بشئ مع أنّ صفه الوجود آتية من العله ويحكى هذه الحقيقه (أوجد الله السماء) مثلاً ولذا فى الروايات (خلق الله الأشياء لا من شئ) على نحو السالبه المحصله، ولا يوجد فى الروايات أنّ الله تعالى خلق من اللاشئ أو من العدم على نحو الموجبه المعدوله، لذا لا يوجد أنه خلق من شئ.

العلم بالفعلية ولكنّه لا محذور فيه ولا يؤدّي إلى أخذ الفعلية في موضوع نفسها وفي رتبه سابقه عليها؛ لأنّ الفعلية آتية منه.

وخلصه الجواب في الجميع: إنّ عين فرض التعلّق عين فرض الصفه، وهي ليست سابقه عليه وإنما آتية من تعلّق العلم والعلّه.

وهناك جواب آخر عرفي ألفت إليه صاحب المنتقى: وهو أنه مع العلم بالإنشاء وعدم تحقّق باقى أجزاء الموضوع الفعلى الخارجى، لا يكون حينئذ عين العلم بفعلية الحكم ولا عين فعلية الحكم ممّا يدلل على عدم صحّه النقض والإشكال.

من هنا اتضح إمكان أخذ العلم بالحكم في مرتبه سابقه موضوعاً لنفسه في مرتبه لاحقه كما ذكر الآخوند ولا محذور فيه.

نظريه متمم الجعل

والميرزا النائيني ألفت إلى حلّ آخر لمشكله أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، وهو حلّ متمم الجعل الذى ذكره الآخوند إلّا أنه شيده وبلوره.

وهذه الفكره تعنى أنه متى لم يمكن استيفاء الشارع الشرائط وقيود الجعل بلحاظ موضوعه أو متعلّقه فى جعله الأول، يتوسل إلى ذلك بجعل آخر يأخذ فيه ما لم يأخذه فى الجعل السابق.

وليس شرطاً أن يكون الجعل الثانى [المتمم] فى كلام مستقل آخر وفى مجلس تخاطب منفصل عن الأول، وإنما يمكن أن يكون فى مجلس واحد وفى سياق كلام واحد ولكن على شرط أن يكون بأداه إنشائيه اخرى أى بقضيه إنشائيه اخرى.

ويمكن التعبير عن علاقته الجعل الثانى [متمم الجعل] مع الجعل الأول أنهما جعلان صورته إلّا أنها لباً وملاكاً واحداً، أو أنهما جسدان مع روح واحده.

والميرزا النائيني قد استفاد منه فى حلّ مشكل عقلى فى عدّه حالات نشير إلى بعضها:

الحاله الأولى: فى التعبدى و التوصلى، حىث لا ىمكن عقلاً أخذ قصد الأمر فى متعلق الأمر لتقدمه رتبه على الأمر وتأخر المتعلق عنه فىتوسل لحل المشكله بأمر ثان بالعباده مشروط بقصد إمتثال الأمر الأول.

الحاله الثانىة: فى أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه، حىث لا ىمكن تقييد موضوع الجعل الأول بالعالم؛ لإشكاليه الدور فلا ىمكن التمسك حىنئذ بإطلاقه للعالم والجاهل، [حىث إنه إذا امتنع التقييد إمتنع الإطلاق] فىتوسل بجعل آخر يؤخذ العلم بالحكم الأول أو المطلق فى موضوع الحكم الثانى.

الحاله الثالثه: حاله تعارض الأمارات، فإنّ الدليل الدالّ على حجّيه الأماره لا يتكفل حلّ مشكله التعارض ورفع الحيره [فإنها من الإنقسامات الثانويه] فلا بدّ من متمّم للجعل وهى الأخبار العلاجه المنطلقه من نفس ملاك أدلّه الحجّيه.

الحاله الرابعه: إثبات العموم الأزمانى للحكم الإنشائى [عدم النسخ] أو للحكم الفعلى، فإنه ىحتاج إلى متمّم الجعل [لأنّ الزمان من القيود الثانويه] من قبيل: «حلالٌ محمّدٍ (صلى الله عليه و آله) حلالٌ إلى يوم القيامه و حرامٌ محمّدٍ (صلى الله عليه و آله) حرامٌ إلى يوم القيامه».

الحاله الخامسه: أصل جعل الحكم الظاهرى والطريقى إنما هو متمّم جعل للحكم الواقعى، حىث لا يتكفل الاىصال للمكلف فكان تشريع الطرق وغيرها لاىصال الأحكام الواقعيه للمكلفين، فهو متمّم الجعل لفاعليتها أو منجزيتها.

أطروحه (متمّم الجعل) تحت الملاحظه

هذا وإنّ هذه الفكره من أساسها وبغضّ النظر عن خصوصيه الموارد التى طبقت عليها لم تسلم من النقد والإشكال.

الإشكال الأول: [الذى أثاره السيّد الخوئى] و هو أنه مع امتناع التقييد لا ىمتنع الإطلاق وإنما ىكون ضرورياً؛ لامتناع الإهمال فى

الإشكال الثانى: [وذكره السيد الخوئى أيضاً] وهو إشكال بنائى لا مبنائى. وخلاصته: إنه لو سلّمنا أنّ الجعل الأول مهمل [لا مطلق ولا- مقيد] إلا- أنه مع ذلك لا- نحتاج إلى متّم الجعل فى التقييد، وذلك لأنّ القضية المهملة فى قوّه الجزئيه، والجزئيه تساوق التقييد. نعم، الإطلاق يحتاج إلى متّم الجعل.

الإشكال الثالث: [الذى أشار إليه الآخوند فى الكفايه فى بحث التعبدى والتوصلى] وهو أنّ متّم الجعل إما أن يقول: إنّ الحكم الأول مقيد بالعلم به نفسه، أو الحكم الثانى مقيد بالعلم به نفسه، أو الحكم الثانى مقيد بالعلم بالحكم الأول.

فإن كان الأول عاد الإشكال جذعاً، وإن كان الثانى فهو أجنبى عن الجعل الأول ولم يكن حينئذ متّمّاً له.

وإن كان الثالث فيتساءل عن كيفيه ارتباطه بالحكم الأول، حيث إنّ تقييد الثانى بالعلم بالأول إما أن يجعل الأول مقيداً أو لا؟ فإنّ جعله مقيداً عاد الإشكال من جديد، وإن لم يجعله لم يكن متّمّاً للأول، حيث لم يعوّض عما امتنع أخذه فيه.

إلا أن يقال: إنه لا يتصرف فى الجعل الأول ولكن لبّاً ملاك الأول لا يسقط إلا بالثانى.

فإنه يقال: إنّ الجعل الثانى لا دلالة فيه على ذلك فلا بدّ من فرض قرينه ثالثه من حكم العقل وأمثاله، ومعه لا حاجة إلى متّم الجعل

١- (١). [س] هل أنّ المستشكل يلتزم بحاجه التقييد إلى متّم الجعل، ومن ثمّ فهو قبول للفكره ولكن جزئياً؟ [ج] يمكن أن يصاغ الإشكال بكيفيتين؛ الأولى: إنّ الإطلاق لا يحتاج إلى متّم الجعل، وأما التقييد فيحتاج. ومن ثمّ يكون إشكالاً على الميرزا النائينى فى متّم الجعل والحاجه إليه مطلقاً فى الإطلاق والتقييد. الثانى: أنّه لما كان التقييد متّمّاً محالاً مطلقاً لم نحتاج إلى متّم الجعل فى الإطلاق.

ويكون لغواً لكفايه القرينه المفترضه الرابطه بين الجعلين، حيث إنها تبين نحو الملاك في الجعل الأول.

تقييم الملاحظات

هذه هي أهم الإشكالات على فكره متمم الجعل، ونحن بعد أن أثبتنا أن للحكم مراتب أمكن أن يؤخذ العلم بالحكم في مرتبه سابقه موضوعاً لنفسه في مرتبه لاحقاً فلا نحتاج إلى متمم الجعل في ما نحن فيه، ولكن مع ذلك لابد من تقييم هذه المناقشات، لأهميه الفكره وتنوع تطبيقاتها واحتياجنا إليها في ما نحن فيه في حاله اتحاد المرتبه.

فنعول: أما الإشكال الأول فيمكن الإجابة عنه بأن الإطلاق إنما يكون ضرورياً عند امتناع التقييد في الإطلاق والتقييد الذاتى [الذى سبقت الإشارة إليه أكثر من مره] بقسميه، و هى الإطلاق والتقييد فى الماهيه، والإطلاق والتقييد فى الملاك، فإن امتناع أحدهما دليل ضروريه الآخر؛ لأنّ العلاقه بينهما علاقه الضدين اللذين لا ثالث لهما أو علاقه التناقض، كما هو الصحيح.

والمشكل فى أخذ العلم أو قصد الأمر ليس فى هذه المرتبه؛ لأنّ الملاك تكويناً وواقعاً إما أن يكون خاصاً بالعالم أو عاماً له وللجاهل، وإنما المشكله فى الإطلاق والتقييد للحاظى أو الدلالى [فى كيفيه اللحاظ أو فى كيفيه التقنين] وفى كلّ منهما امتناع أحدهما لا يعنى ضروره الآخر؛ لأنّ العلاقه فى اللحاظى علاقه الضدين اللذين لهما ثالث، وفى الدلالى علاقه الملكه والعدم، ومن ثم فامتناع أحدهما فيه يعنى امتناع الآخر وليس عدم ضرورته فقط.

وأما الإشكال الثانى فيمكن الإجابة عنه أيضاً بما ذكره الأصوليون من أن الإهمال وكذا الإنصراف [الذى يعنى عدم الإطلاق] وإن كانا على مستوى النتيجة كالتقييد، إلاّ- أنهما كنهياً يختلفان عن التقييد، ومن ثم تبقى الحاجه إلى متمم الجعل ولا يكون لاغياً.

إن قلت: ولكن متمم الجعل وبصريح كلمات الميرزا النائيني ليس تقييداً وإنما يعطى نتيجة التقييد ومعه لا يضيف شيئاً للإهمال الموجود في الجعل الأول.

قلت: الإهمال غايه ما يوصلنا إلى الضيق [الذى هو قدر متيقن] من دون أن يدل على أخذ خصوصيه العالم كقيد اتصاف، وإنما يقول إن الحكم يترتب على طبيعه العامه فى هذا المورد والمتيقن من دون دلالة على مدخله خصوصيه المتيقن فى الإتصاف.

بخلاف متمم الجعل المقيّد موضوعاً بالعلم، فإنه [بضمّ كونه ناظراً للجعل الأول وأنّ الأول يلتقى روحاً وملاكاً معه] يدل على أنّ العلم قيد اتصاف وأنّ الحكم يترتب على خصوصيه العلم. أقصاه حيث لم يمكن أخذه مباشرة قيده فى الجعل الأول، استبدل ببركه قانونيه اخرى وهى متمم الجعل.

ومن هنا يتضح الفرق بين متمم الجعل وأنه فى النتيجة كالتقييد للجعل الأوّل مباشرة ولكن يختلف معه فى الإخراج القانونى بينما الإهمال لا يدل على تعنون العام بالخاص.

وتظهر الثمره فى أنه فى حاله التقييد ولو عبر متمم الجعل لابدّ من إحراز انطباق العنوان المقيّد على المصداق المشكوك ولا يكفى إحراز عدم اندراجه تحت الخاص فى ترتيب حكم العنوان المقيّد عليه.

وبتعبير آخر: أنّ الشبهه المصداقيه ستكون فى طرف العام المقيّد بخلافه فى حاله الإهمال والإنصراف فصّرف إحراز عدم اندراجه فى غير المتيقن المنصرف إليه كاف فى تطبيق حكم المتيقن والمنصرف إليه عليه.

وبعبارة ثالثة: إنّ الشبهه مصداقيه من طرف الخاص فقط.

وأما الإشكال الثالث فليس أحسن حالاً من سابقه؛ إذ يمكن الإجابة عنه بأنّ الشارع لا يتعامل مع أتباعه بإرشادهم إلى الملاكات وإنما طريقته العامه [كما سبقت الإشارة إلى ذلك فى بحث الإعتبار]

توجيه عبيده من خلال الأحكام، وأما الملاكات والمصالح فهي خفيه علينا وتكشف بالإِنّ وبنحو مجمل من خلال الأحكام.

وعلى هذا فنحتاج إلى متمم الجعل [جعل ثان] والذي هو صيغه قانونيه تعالج ما امتنع أخذه في الجعل الأول.

فتبلور ممّا تقدّم سلامه نظريه متمم الجعل كبروياً، [كما ذكر الميرزا النائيني] وإنّ الإشكالات التي أثّرت حوله غير مقبوله، ومن ثمّ يمكن للشارع أن يعتمد كمبركه قانونيه في الحالات التي يستعصى أخذ القيد في الجعل الأول.

إلا أننا نختلف مع الميرزا النائيني في ضروره متمم الجعل في أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، حيث أمكننا أن نصوّر أخذه في الجعل الأول من خلال اختلاف المرتبه. هذا بناء على أنّ قصد الأمر شرط في الواجب.

وأما بناءً على ما حققناه من أنّ الاختلاف بين التعبدى والتوصلى سنخى وليس بزيادة شرطه في الأول فلا- موضوع حينئذ للإشكال كى يقع الكلام في كيفية الإجابة عنه، ومن ثمّ ما يرد من أدلّه اخرى بعد جعل التعبدى فهي إرشاد إلى سنخيه الأمر ليس أكثر.

كذا في ما نحن فيه لا- نحتاج إلى جعل جديد في أخذ العلم بالحكم في مرتبه سابقه موضوعاً لنفسه في مرتبه لاحقه، حيث لا يواجه هذا الجعل مشكله الدور وما أشبه. نعم، قبول مثل هذا الجعل مشروط بقبول فكره المراتب للحكم ومثل الميرزا النائيني يقبلها كما تقدّم.

وأما مع اتحاد المرتبه فله صورتان:

الصوره الأولى: أن يؤخذ العلم بالإنشائي في موضوع الإنشائي.

الصوره الثانيه: أن يؤخذ العلم بالفعلى في موضوع الفعلى.

أمّا الصوره الأولى فلا- تعالج بمتمم الجعل [أى لا يمكن أن يؤخذ العلم بالحكم الإنشائي الأول في موضوع الحكم الإنشائي الثانى] وذلك لما ذكرناه من أنّ الحكم الإنشائي لا موضوع شرعى له وأنّ موضوعه [العقلى] ينحصر بالإنشاء واستعمال اللفظ فى المعنى

بقصد ايجاده، وأما ما يؤخذ في لسان الشارع من قيود فجميعها قيود فعلية.

وأما الصورة الثانية فيمكن علاجها بمتّم الجعل بأن يؤخذ العلم بالحكم الفعلى الأول في موضوع الحكم الفعلى الثانى.

فروع فقهيه قد أخذ فيها العلم بالحكم فى موضوع نفسه

اشاره

وفى نهايه المطاف نعرض لنموذجين فقهيين قيل إنّ العلم بالحكم قد أخذ فى موضوع نفسه.

النموذج الأول: الجهر والاخفات

وقد تذبذبت كلمات الميرزا النائينى فى تصوير الجعل فيهما. فى بعض كلماته ذكر أنّ الحكم الفعلى لكيفيه الصوت مقيده بالعلم، وتابعه فى ذلك السيدان الميلانى و الخوئى، ومن ثمّ احتارا فى توجيه المعصيه مع الجهل التقصيرى، حيث إنه لا معنى لها مع تقييد الحكم بالعلم، بالإضافة إلى أنه لا ينسجم مع مختار السيد الخوئى فى المسأله من عدم معقوليه أخذ العلم حتّى من خلال متّم الجعل.

وفى كلمات اخرى له أرجع التصرف إلى منطقه الفراغ والإمثال، وأنه تعبد بالإكتفاء بالناقص [فى حاله الجهر محلّ الإخفات وبالعكس جهلاً] ومثل هذا الخلاف وقع فى «لا تعاد» وأنه تصرّف بالجعل أو تعبد بالإكتفاء بالناقص.

النموذج الثانى: حرمه الربا التكليفيه

ومن ثمّ تتبعها الوضعيه، فإنها مقيده بالعلم عند الكثير [كما نقل ذلك السيد اليزدى فى ملحقات العروه] ويستدلّ على هذا الرأى بالأيه المباركه (فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ) (١) وما ورد من الروايات فى الباب الخامس من أبواب الربا فى الوسائل.

ص: ٤٥٧

فى قبال هذا الرأى رأى آخر يقول: إنَّ الحرمة التكللففه عامه للعالم والجاهل ولكن تنجفزها مقفد بالعالم، والجاهل معذور، والحرمة الوضعفه تتبع الحرمة العذرفه.

رأى ثالث: إنَّ الحرمة عامه ولكن هناك تفحصف فى الضمان، فلا ضمان مع الجهل، مع اختلاف بفن أصحاب هذا الرأى فى حدود التفحصف ومساحته.

ص: ٤٥٨

الآخوند قال باستحالته؛ لأنه يلزم فيه اجتماع حكيمين متضادين على متعلق واحد.

ونحن قد تحدّثنا عن تضاد الأحكام [بشكل مفصل فى بحث اجتماع الأمر والنهى] وانتهينا إلى أنّ التضاد موجود ولكنّه بلحاظ المبدأ أو المنتهى للحكم، وأما بين الأحكام أنفسها فلا- تضاد بموجب اعتباريتها، من دون فرق فى ذلك بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي. (١) وحينئذ يمتنع أخذ العلم بالحكم فى موضوع حكم مضاد بسبب التضاد بين مبدأى الحكيمين ومنتهاهما. (٢)

ص: ٤٥٩

١- (٢). [س] لا بد أنّ البحث هذا وما يليه مع وحده رتبه كلّ من الحكيمين، وأما مع اختلاف الرتبه كأن يؤخذ العلم بحكم إنشائي موضوعاً لحكم فعلى مضاد، لا مشكله فيه بعد أن كان لا مشكله فيه فى أخذه فى موضوع نفسه، وبعد أن لم تكن مشكله فى أخذ الظن بالحكم الإنشائي فى موضوع حكم فعلى كما سيأتى عن الآخوند والذي اعتمده الوجه الأساسى فى عمليه الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى. [ج] مع اختلاف الرتبه تبقى مشكله تضاد المبدأ، واختلاف الرتبه لا يحلّ سوى مشكله الوسط [الإراده] والمنتهى دون المبدء، ومن ثمّ كان حلّ الآخوند فى الظن والجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى لحلّ إشكاليه الوسط بعدما وجد أن كلّ الحلول تعالج مشكله المبدأ أو المنتهى، كما أنّ هذه المشكله لا نواجهها فى أخذ الحكم فى موضوع نفسه لعدم تعدّد المبدأ والملاك.

٢- (٣). [س] أخذ العلم بحكم فى موضوع حكم مضاد لا- يحقق لنا صغرى ومصداق لمسأله اقتضاء النهى عن الفساد لأنه سيؤول فى النتيجة إلى اجتماع حكيمين على متعلق واحد. [ج] أولاً: لا بدّ أن يلتفت إلى أنّ البحث فى مسأله الاجتماع واقتضاء النهى و الحكومه وأمثالها إنّما هو عن شؤون الأدله والأحكام عند اختلاطها وتصادقها. والبحث هنا عن كيفية الصياغه القانونيه، وكيفية وآليه عمليه الجعل وما هو الممكن منها وما هو غير الممكن. وثانياً: لا بدّ أن يكون الأمر عبادياً أو وضعياً كى يفكر فى اندراجة وعدم اندراجة فى تلك المسأله، وإلاّ فى صورته كون الأمر توصلياً لا ربط له بتلك المسأله كما هو واضح.

قيل قديماً: إنّ التماثل نوع من التضاد، ومن ثم سيكون هذا المحور كسابقه فى الإمتناع.

ولكن آخر التحقيقات انتهت إلى أنه لا تضاد؛ لأنه بلحاظ المنتهى يحصل اشتداد وتأكد، وبلحاظ المبدأ والملاك إن كان العلم الموضوع صفتياً فيمكن أن يوجب زياده واشتداداً فى الملاك الذى فى المتعلق.

نعم إذا كان العلم الموضوع طريقياً أمكن القول بعدم مدخليته فى الملاك سوى كاشفيتها عن الواقع، ومن ثم يشكل أخذ العلم بالحكم فى موضوع حكم مماثل.

ضابطه التأكد

ثم إن الميرزا النائنى والشيخ العراقى اختلفا فى ضابطه التأكد، حيث ذهب الأول إلى أن التأكد يحصل مع وحده متعلق الحكمين غير المتضادين كالوجوب ومثله أو الوجوب والإستحباب كما فى صلاه الليل المنذوره، وبالتالي يندرج ما نحن فيه تحت هذه الضابطه فيحصل تأكد فى الحكم لو اخذ العلم به فى موضوع مثله.

إلا أن الشيخ العراقى فصل فى المسأله؛ ففى حاله العرضيه بين متعلقى كل من الحكمين يحصل تأكد، وفى حاله الطوليه بينهما لا تأكد. فبمجرد تلاقى الحكمين بدءاً فى متعلق واحد لا يكفى فى القول بتأكدهما، وإنما لابد من التدقيق فى طبيعه العلاقه بين متعلقيهما. وهذه العلاقه لا تكتشف إلا من خلال معرفه طبيعه العلاقه بين موضوعى كل من الحكمين.

وذلك لأن قيود الحكم قيود للمتعلق أى تكون متعلق المتعلق، وإن شئت فقل: إن قيود الهيئه قيود للماده قهراً، ومن ثم فكما أن العلاقه

بين الحكمين [وأنها الطولية أو العرضيه] تعرف من خلال معرفه علاقته بين القيود، كذلك علاقته بين المتعلقين؛ لأنّ القيد قيد للحكم والمتعلق.

وواضح أنه مع الطولية لا- تأكّد لتعدّد المتعلق واقعاً إن كان صورته واحداً، ومعيار التأكّد هو وحده المتعلق واقعاً الكاشف عن وحده الملاك واشتداده.

مثلاً لو تعلّق النذر بصلاه الليل المستحبه لا يحصل تأكّد؛ وذلك للطوليه بين الصلاه المنذوره [متعلق الوجوب] وبين صلاه الليل [متعلق الحكم الإستحبابى] وذلك لأنّ صيغته النذر [موضوع الوجوب] حيث أخذ فيها أن تتعلّق بأمر راجح فى مرتبه سابقه، كان الوجوب متأخراً عن الإستحباب بخلافه فى الإجاره؛ فإنّ الوجوب الناشئ منها يؤكّد استحباب النيباه [لأنها لم يؤخذ فيها أن تتعلّق بأمر راجح فى مرتبه سابقه ومن ثمّ يطرأ الوجوب الإجارى واستحباب النيباه على الفعل فى عرض واحد.]

وبعباره أوضح: لمّا كانت العلاقه بين الإجاره والنيابه [موضوعا الحكمين] عرضيه، كانت العلاقه بين الوجوب والإستحباب عرضيه وفى مرتبه واحده، كذا تكون العلاقه بين المتعلقين هى العرضيه فيحصل التأكّد.

وإذا طبقنا هذه القاعده على أخذ العلم بالحكم فى موضوع حكم مماثل لوجدنا أنّ هناك طوليه بين الموضوعين؛ وذلك لأنّ موضوع الحكم الثانى هو العلم بالحكم الأول، والعلم متأخر عن المعلوم [الحكم] فضلاً عن موضوعه، فلا تأكّد.

بعد كلّ هذا يستدرك الشيخ العراقى ويقول: إنّ هذا التفصيل إنما هو مبنى على أنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين وأما إذا كانت تسرى إلى المعنون فكلام الميرزا النائينى صحيح؛ لأنّ وجود الصلاه المنذوره وصلاه الليل واحد فى الخارج وإن كان بين العناوين طوليه.

إن قلت:

ص: ٤٦١

١. كيف نميّز بين أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مماثل وأخذ العلم في موضوع نفسه، حيث أنهما صورته واحد؟

٢. معيار التأكد في كلام العراقي هل هو وحده المتعلق أو العرضيه بين المتعلقين؟

قلت:

١. يمكن التمييز من خلال الصياغه؛ فإذا قال: «إذا علمت بالحكم فهو عليك واجب»، [أى استخدم الضمير] فهو ظاهر في أخذه في موضوع نفسه، وإذا قال: «إذا علمت بوجوب صلاه الجمعه فتجب عليك صلاه الجمعه» كان ظاهراً في المماثل. وهذه المشكله نواجهها في الحكم الواقع والظاهري، ومن ثمّ ذكروا أنّ قوله: «فَهُوَ لَمَكَ حَلَالٌ»، ظاهر في الظاهري، ولو قال: «فَهُوَ حَلَالٌ» فهو ظاهر في أنه حكم الشيء الواقعي وفي نفسه.

٢. الشيخ العراقي يريد أن يقول: حيث إنّ قيود الحكم قيود المتعلق، فمع الطويله بينها لا يعقل أن تتوارد على متعلق واحد لعدم اجتماعها في الوجود. فلا بدّ أن يكن المتعلق متعدداً وإن كان صورته واحداً، وأما مع عرضيه القيود فلا مشكله في أن ترد على عنوان واحد صلاه البالغ في الزوال لاجتماعها في مرتبه وجوديه واحده. ومن ثمّ لاجابه للقول بالتعدد، ويكون العنوان الواحد [صوره] واحداً [واقعا].

فمعيار التأكد وحده العنوان مع عرضيه القيود الذى يعنى إمكان انوجاده فى العنوان الواحد، وأما مع الطويله فحيث لا يمكن انوجادها فى العنوان الواحد مع كونها قيوداً للمتعلق كان لا بدّ من تعدد المتعلق.

الحيثه التقيديه والتعليه

وإن قلت: ماذا يعنى من الحيثه التقيديه والتعليه فى علم الأصول، حيث استعملها الشيخ العراقي فى كلامه فى المقام فى

قلت: لم تستقر الحيشه التقيديه والتعليه فى الفلسفه والمنطق على اصطلاح واحد، فقد ذكرت فى الكلمات بمعان متعدده:

المعنى الأول والأشهر: إذا كان المحمول يسند إلى الموضوع حقيقه ولكن بتوسط علّه كانت العلّه حيشه تعليه، وإذا كان المحمول لا يسند إلى الموضوع حقيقه وإنما للحيشه، [ولكن بما أنّ الموضوع كان له ارتباط مع الحيشه أسند له الحكم إسناداً مجازياً عقلياً] كانت الحيشه تقيديه.

وواضح أنّ هذا المعنى يعتمد الفرق بين التقيديه والتعليه بلحاظ طبيعه الإسناد بين المحمول والموضوع.

المعنى الثانى: الحيشه العقلية الذهنيه حيشه تعليه، والحيشه الوجوديه الخارجيه حيشه تقيديه. وهاتان الحيشتان بهذا المعنى كلاهما ينفى عن الذات المقدسه فى بحث الصفات، فيطبق هذا المعنى على التركيب الذهنى الخارجى.

المعنى الثالث: علل القوام [سواء على أصله الوجود أم الماهيه] حيشه تعليه لأنها من الداخل، والعلل الخارجيه حيشه تقيديه لأنه من الخارج فهو بمثابة ضمّ شىء.

وهذا المعنى قد يرجع إلى سابقه وقد يغيره فإنه يحتاج إلى تأمل وتدقيق.

وهناك معان اخر ذكرت لهاتين الحيشتين من كلماتهم يمكن ضبطها بمراجعته كتب القوم. وفى الأصول أيضاً لم يستقر الإصطلاح على شىء واحد. وكحدّ أدنى استعملت فى كلمات الأصوليين لمعنيين:

المعنى الأول: [وهو الأشهر] نفس المعنى الأول الفلسفى.

المعنى الثانى: الحيشه التعليه التى تعمّم وتخصّص، مثل «لا تأكل الرمان لأنه حامض»، فهو فى قوّه «الرمان حامض، وكلّ حامض منهى منه، إذن الرمان منهى عنه».

والتقييده مثل حموضه الرمان مضره، التي لم يجعل المدار فيها على طبعى الحموضه. وإن شئت فقل: ما كان الموضوع فيها مركباً من القيد والمقيد، فتكون في قوه «هذا مصداق لحموضه الرمان، وكلّ حموضه الرمان منهي عنها، إذن هذا منهي عنه».

وليلتفت إلى أنّ هذا الإصطلاح عكس الإصطلاح الأول، فإنّ حيثه الحامض على الإصطلاح الأصولى الأول تقييده لأنّ الإسناد للرمان [الموضوع] غير حقيقى، وعلى الثانى تعليبه لأنها تعمّم وتخصص.

المعنى الثالث: التقييده وهى القضيه الحملية وما هو بقوتها من الشرطيات، والتعليبه الشرطيه المنحصره.

وإن قلت: موضوعات الأحكام طراً على الإصطلاح الأول تعليبه.

قلت: نعم، موضوعات الأحكام هى حيثيات تعليبه بالنسبه إلى أصل إسناد الحكم إلى متعلّقه، فالزوال حيثه تعليبه بالنسبه إلى إسناد الحكم للصلاه، فإنه يسند إلى الصلاه حقيقه.

وأما كيفيه إسناد الحكم إلى متعلّقه فقد يكون الموضوع حيثه تعليبه أيضاً، وقد يكون حيثه تقييده.

وبعباره اخرى: القيد يلعب دوراً فى تنويع اسناد الحكم إلى متعلّقه بعد أن كان القيد قيداً ومتعلّقاً للمتعلّق، فإسناد وجوب النذر إلى صلاه الليل إسناد إلى غير ما هو له، ممّا يعنى أنّ النذر حيثه تقييده، وأنّ الوجوب يسند حقيقه إلى الصلاه المنذوره.

وأما إسناد الوجوب الإجارى إلى صلاه الليل فهو إسناد إلى ما هو له، ممّا يعنى أنّ الإجاره حيثه تعليبه بالنسبه إلى صلاه الليل.

وبعباره ثالثه: إنّ نسبه الحكم إلى موضوعه وإن كانت تختلف عن نسبه إلى متعلّقه [كما أسلفنا] إلا أنّ كيفيه النسبه للموضوع لها دخل فى كيفيه النسبه للمتعلّق، فإذا كانت النسبه إلى الموضوعين طوليه كانت نسبه الحكم إلى المتعلّقين طوليه فلا تأكّد، و الموضوع حيثه تقييده بالنسبه لكيفيه نسبه الحكم إلى متعلّقه.

٤ . الجبهه الرابعه: أخذ الظن بالحكم فى موضوع الحكم

الآخوند انتهى إلى إمكان أخذه فى موضوع حكم مصاد أو مماثل حتى لو كان مصيباً على العكس من العلم.

وذلك لأنه حيث كان للحكم الظاهرى مجال مع الظن، كان دليلاً على تعليق الحكم الواقعى وتجميده، فأمكن أن يؤخذ الظن بالحكم الواقعى المجمع فى موضوع الحكم الظاهرى الفعلى. ولا مشكله فى ذلك بعد أن لم يكن هناك تضاد فعلى بين الحكمين بموجب عدم فعليه الواقع وتجميده.

ويريد الآخوند من تجميد الواقع أن هناك قيوداً شرعيه تؤاخذ فى مراتب اخرى من الحكم غير الفعلى و بلا- أن تكون قيود اتصاف، فتؤخذ من قبل الشارع قيوداً فى الفعلى التامه أو الفاعليه أو التنجيز.

وقد قبل المشهور هذا النوع من القيود و رفضها الميرزا النائينى وأتباعه جاعلاً لمثل النسيان والخرج والخطأ مخصصات للحكم الشرعى، وبالتالي لا تشريع ولا ملاك فى مواردھا. ومن ثم كانت الصلاه الحرجيه بحاجه إلى دليل على مشروعيتها.

أما المشهور فلم يجعل هذه القيود قيود اتصاف وفعلى وإنما هى قيود المراتب اللاحقه للحكم حتى لو كانت عقليه، وحينئذ مع تحقق الحرج يجمد الحكم الواقعى بمعنى أنه لا يكون فاعلاً أو منجزاً مع بقاءه على فعليته واتصاف متعلقه بالملاك.

كذا فى الحكم الظاهرى والواقعى؛ فإن الظاهرى فعلى تام والواقعى فعلى ناقص، وهو دليل على أن الظن بالواقع يمكن أن يؤخذ شرعاً فى موضوع الظاهرى الفعلى التام.

علماً أن ما ذكره الآخوند من كيفيه الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى لا يعالج إشكاليه اجتماع الحكمين من حيث المبدأ والمنتهى، وإنما هو حلّ لإشكاليه اجتماع الإرادتين، بعد أن وجد أن

الحلول المذكوره جميعاً تعالج إشكاليه التضاد فى المبدأ أو المنتهى دون الوسط [اجتماع إرادتين متضادتين] فجاء حلّه بتصوير أنّ الإراده للحكم الواقعى إقتضائيه ليكون الحكم الواقعى المراد إقتضائياً [فعلياً ناقصاً]، والإراداه للحكم الظاهرى فعليّه فيكون الحكم الظاهرى فعلياً تاماً، والإراداه الإقتضائيه هى صرف الشوق من دون أن يصل إلى حاله يستتبعها العمل.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ التفسير الصحيح للحكم الإقتضائى هو الفعلى الناقص والذى تكون إرادته إقتضائيه، فى قبال من أطلق الإقتضاء على مبدأ الحكم وهو الملاك قبل الإنشاء.

وليلتفت إلى أنّ المبنى الحقيقى للأخوند فى بحث العلم الاجمالي هو أنّ تنجيزه بنحو الإقتضاء وليس بنحو العليّه، وذلك لأنّ موضوع الحكم الظاهرى فى الأطراف محفوظ، فالحكم الواقعى المعلوم إجمالاً ليس فعلياً تاماً.

اشاره

ص: ٤٦٨

والكلام فيها يكون في نقاط:

١ . المحتملات في المقصود من (الموافقه الإلتزاميه)

كلمات الأعلام في عرض مرادهم من الموافقه الإلتزاميه لا تخلو من إجمال وتشويش واضطراب وايهام. فتجد أنّ كلام الواحد منهم كالشيخ الأنصارى وغيره يحتمل أكثر من معنى، وتجد آخر يفسرها بتفسير ويستدلّ عليها بما هو أجنبي عن تفسيره وهكذا.

ولأجل ضبط المراد بشكل دقيق نعرض أولاً للمحتملات في المقصود من الموافقه الإلتزاميه و هي أربعة ثمّ نشخص أيها المراد.

المحتمل الأوّل: والذي يطفح من بعض الكلمات و الإستدلالات أنّ الموافقه الإلتزاميه تعنى موافقه التكليف الفرعى [الأعم من الفقهى والأصولى الظاهرى والواقعى وإن لم يتبه الأعلام لذلك] بعقد القلب عليه والتسليم به كما في أصول الدين علاوه على وجوب طاعته عملاً وجارحاً.

المحتمل الثانى: الإنقياد القلبى والقربى بقصد الأمر حين الإتيان بالعمل، بحيث يكون المحرك نحو العمل كما في العبادات، حيث إنها لا تتخلص بفعل الجارحه وإنما تتقدم بفعل جانحى وهو الإنقياد بقصد الأمر والذي يكون الداعى والمحفز نحو الفعل الجارحى. (١)

ص: ٤٧٠

١- (١). [س] على هذا التفسير كيف يمكن تقسيم الأوامر إلى تعبدية وتوصليه؟ [ج] يمكن عدّ ما تقدّم في التعبدى والتوصلى من انقسام الأمر إليهما نقداً لهذا التفسير، كما يمكن اصلاح هذا التفسير بالإنقياد العام الذى هو بمثابة الجنس للإنقياد القربى، والذي يقع مقابلًا للتجرى.

وواضح الفرق بين هذا المحتمل وسابقه، حيث إنّ الأول لم يربط بين الفعل الجانحي والجارحي وإنما كلّ منهما مستقل عن الآخر، بخلافه في الثاني حيث يشكل الفعل الجانحي داعياً ومحرّكاً نحو العمل.

المحتمل الثالث: البناء العملي بالمعنى الذي يذكر في الأصول العمليه.

وفرقة عن سابقه أنه لا- يستبطن العباديه ومن ثمّ لم يشترط فيه الخلوص وعدم الرياء، فمن بنى عملاً على الطهاره رياءً في مورد أصل الطهاره لا يؤثّر على جريان الأصل، بل ولا يستبطن حتّى الداعويه وإنما هو بمعنى التصميم والقرار والالتزام لا أكثر، في حين أنّ الإنقياد يعنى الداعويه.

وأما فرقة عن الأول فأوضح من أن يذكر، حيث إنّ الأول فعل جانحي أقرب للعلم والإدراك كما سبق، والبناء العملي فعل جانحي أقرب للعمل.(1)

المحتمل الرابع: الإستناد نظير المجتهد حينما يريد الفتيا فإنه يستفد ويتكئ على الحجّه [الحكم الأصولي] القاطعه للعدر، ونظير التقليد [حسب تفسير البعض] فإنه إستناد واتكاء على مبرّر وحجّه.(2)

ص: ٤٧١

١- (١). [س] أشرت سابقاً إلى أنّ مبادئ الفعل التكوينيّه تبدأ بالعلم والإدراك ثمّ الإذعان والايمان وعقد القلب ثمّ الشوق ثمّ الإراده فتحريك العضلات فالفعل خارجاً، والسؤال: إنّ البناء العملي بعد أن لم يكن هو عقد القلب فأين موقعه من هذه السلسله بعد وضوح أنّه ليس الإراده، كذا الإنقياد هل هو الشوق أو شيء آخر وما هو؟ بعد التسليم بالفارق بين هذه الثلاثه ارتكازاً إلا أنّ السؤال عن حقيقتها وموقعها؟ [ج] البناء العلمى لون من ألوان الإعتبار ومن ثمّ لا- يجرى الأصل إلا- به، وبالتالي فهو يتقوم بالالتفات، فمن عمل مده من دون اعتناء بالطهاره والنجاسه فضلاً عن الشك ومراعاته، ثمّ بعد مده أراد أن يقيم أعماله فلا يكفى في صحتها أن تكون مطابقه لمفاد أصل الطهاره ما لم يجرى الآن لتصحيح أعماله السابقه.

٢- (٢). [س] بناءً على هذا التفسير يكون استناد المجتهد للحجّه واستناد المقلّد لحجّته [فتوى المجتهد] هو الموافقه الإلتزاميه وليس شيئاً آخر، ومن ثمّ بحثه في المقام يؤثّر على البحث في التقليد. [ج] نعم هو الموافقه الإلتزاميه بالنسبه للحكم الأصولي، ولكن يبحث هنا من أجل الثمرات التي سنذكرها ويبحث في التقليد من زوايا اخر، ولثمرات اخر. وضبط البحث وأحكامه هنا يؤثّر هناك.

واختلافه عن سابقه فضلاً عن الأول والثاني أيضاً واضح؛ فإنه يعنى جعل العمل متكئاً على وفق حججه.

ثم إنَّ المحتمل الأول ليس مراداً من بحث الأعلام في الموافقة الإلتزاميه [وإن كان ذا أهميه في نفسه وسنبحثه] وإن أقحمت أدلته على المراد في المقام الذى هو غيره، وذلك للتلازم بينه وبين المراد حسب تصورهم.

ومثله المحتمل الثاني، فإنه ليس المراد وإنما ذكر أو ذكرت أدلته للتلازم بينه وبين المراد حسب فهمهم.

وأما المحتمل الثالث والرابع فهما المرادان من الموافقة الإلتزاميه و هما محور النفي والاثبات.

ثم إنَّ الشيخ العراقى عمم البحث للحكم الشرعى الإعتقادى كوجوب الإيمان بالنبوه، حيث قد يقال فيها ما يقال في الأحكام الفرعيه من عدم كفايه الإتيان بمتعلقاتها [عقد القلب] وإنما لابد من الإلتزام [بأحد معانيه المردده] بوجوبها.

كما أنَّ الشيخ الإصفهانى ألفت إلى تشقيق [تظهر دقته بعد] وهو أن لازم الموافقه تاره يكون منبثقاً من نفس الأحكام الشرعيه، فإنَّ كل واحد منها كما يلزمنا بالعمل به وأدائه أو امثاله هو بنفسه يلزمنا بالإلتزام به، وأخرى يكون لزوم الموافقه مدلولاً عليه بدليل آخر يدل على أن التكليف كما لها طاعه والتزام عملى بالإتيان بمتعلقاتها لها طاعه والتزام جانحى بها.

ثمره هذا البحث تظهر فى:

١. نفس الموافقه الإلتزاميه وأنها واجبه أم لا؟ وهى تمهّد لثمره أهم وأخطر وهى:

٢. إنّ التكفيك بين اللوازم الواقعيه فى الأحكام الظاهريه [الأصول العمليه] غير عزيز فى الشريعه، كما تلحظ ذلك فى فتوى السيّد الخوئى بطهاره الجلد واللحم المشكوك التذكيه من جانبٍ وحرمة أكله والصلاه فيه من جانبٍ آخر، مع أنّ الطهاره و حليه الأكل متلازمان فى الواقع وحكمان لا ينفكّان عن الموضوع فى الواقع ولكنهما إنفكّا عند الشك وإجراء الأصل.

ومثله ما ذكره الشيخ الأنصارى من طهاره البدن وبقاء الحدث عند الوضوء فى سائل مرّد بين البول والماء. كذا ما يذكره الأعلام من صحّه الصلاه السابقه ولزوم الطهاره اللاحقه عند الشك فى الطهاره بعد الفراغ من الصلاه.

علماً أنّ الشيخ الأنصارى تمايل إلى قبول هذه القاعده فى الشبهات الموضوعيه دون الحكميه كما فى الأمثله السابقه.

وأما وجه ارتباط هذه القاعده بالبحث الذى نحن فيه فهو أنه قد يقال: مع البناء على عدم لزوم الموافقه المذكوره يمكن التفكيك، ومع القول باللزوم لا يمكن التفكيك.

أو تصوير العلامه بأنه مع القول بلزوم الموافقه كيف يمكن تخريج القول بالتفكيك؟ بل تردد البعض فى القول بالتفكيك حتّى مع عدم لزوم الموافقه الإلتزاميه.

٣. ذكر الأعلام عدّه موانع من جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى، كالمخالفه العمليه وتناقض الصدر والذيل ومناقضه الإحراز التعبدى للإحراز الوجدانى وعدم الثمره العمليه.

وواحد من الموانع التي تذكر هي الموافقة الإلتزامية، فإنه على القول بلزومها تكون مانعاً من جريان الأصول العمليه في أطراف العلم الإجمالي المنجّز أو غير المنجّز كما في حالات الدوران بين محذورين، وأما مع القول بعدم وجوب الموافقة الإلتزامية فيمكن جريان الأصول حينئذ.

مثلاً في صورته دوران الأمر بين حرمة وطئ هذه المرأة للنذر ووجوبه للنذر، فالأصل العملي هو أصالة الحلّ من الوجوب والحرمة معاً، مع العلم الإجمالي بوجود تكليف إلزامي في حقه، ولكن مع وجوب الموافقة الإلتزامية لا يجري الأصل بعد أن كان يمكن إمتثال التكليف اللزومي إلتزاماً بخلافه مع عدم لزوم الموافقة الإلتزامية.

ومثله العلم بطهاره أحد الإناءين؛ فإنّ استصحاب نجاستهما معاً وإن لم يستلزم مخالفه عمليه كي يمنع من جريان الأصل لأنّ المعلوم إجمالاً حكم ترخيصي، ولكن مع لزوم الموافقة الإلتزامية تكون هي المانع من جريان الإستصحاب للعلم بطهاره أحدهما يجب البناء العملي عليه أو الإستناد إليه، علماً أنّ النسبه بين هذه الثمره وسابقتها هو العموم من وجه.

نشير هنا إلى مثال افتراق كلّ منهما عن الآخر ومثال التقائهما.

مثال افتراق ثمره التفكيك عن ثمره جريان الأصل في الأطراف؛ حدّ الترخيص، فإنّ الخارج من بلده مسافراً إذا شك في نقطه أنها حدّ الترخيص أو لا، فإنه يستصحب العدم ويتمّ صلاته، والعائد من سفره إذا شك في نفس النقطه بالذات أنها حدّ الترخيص أو لا، يستصحب العدم فيقصر مثلاً.

ومثله الماء القليل والكثير في ما إذا أخذ من الكثير للقليل حتّى أصبحا في حدّ واحد وشك في كراهه هذا الحدّ، فإنه يستصحب قله القليل وكثره الكثير. ففي هذين المثالين وان كان فيهما علم إجمالي وجريان أصول، إلا أنّ المعلوم بالإجمال ليس تكليفاً إلتزامياً، والثمره

الثانيه هي حاله العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي، ففي هذين المثالين يلزم التفكيك جراء إجراء الأصول ولا تلزم مخالفه عمليه، فإن كان مانع فليس هو إلا الموافقه الإلزاميه.

ومثال افتراق ثمره جريان الأصول في الاطراف؛ الدوران بين محذورين كما في وطئ المرأه، فإن جريان الأصول لا يلزم منه التفكيك، كما لا يلزم منه مخالفه عمليه، فإن كان هناك مانع فهو الموافقه الإلزاميه. (1)

ص: ٤٧٥

١- (١). [س] ما هي الحالات التي لا يلزم منها مخالفه عمليه كي يكون المانع من جريان الأصول إن كان المخالفه الإلزاميه ليس إلا؟ [ج] الأولى: الدوران بين محذورين. والثانيه: حاله العلم بحكم ترخيصي إجمالاً كالعلم بطهاره أحد الإناءين. والثالثه: حاله الشك في التذكيه، فإن الأصل ينهينا إلى الطهاره مع حرمة الأكل وعدم جواز الصلاه، ومعه لا تلزم أيه مخالفه عمليه.

تاريخ هذه المسأله إبتدأ بعنونه الشيخ الطوسى بحثاً هو أنه (لا يجوز إحداث قول ثالث غير القولين الموجودين فى مسأله ما يعلم أنّ قول المعصوم فى أحدهما).

وواضح أنّ هذا العنوان مرتبط بالشبهه الحكميه، وأنّ الإحداث فعل جانحى.

كذا ذكر هذا العنوان فى بحث الدوران بين محذورين فإنه لا يجوز إحداث قول ثالث ولكن يتخير.

مناقشه الحلّى فى المعارج بأنّ التخيير قول ثالث.

والتزم آخرون جانب الطوسى بأنّ التخيير ليس قولاً ثالثاً وإنما هو إلتزام بأحد القولين.

وثالث دافع عن الطوسى أيضاً بأنه لم يُفْتِ بالتخيير وإنما هو متوقف على صعيد الفتوى، ومن ثمّ عملاً يتخير.

ثمّ الشهيد فى قواعدهُ وتحديداً فى القاعده رقم (١٠٥) ألفت إلى عدّه موارد ورد الدليل فيها على التفكيك بين اللوازم الواقعيه فى الأحكام الظاهريه.

وهكذا أخذت المسأله تتبلور و تنضح تدريجياً حتّى وصلت إلى ما وصلت إليه فى يومنا هذا بحيث أضحت من المسائل المهمه والمركزيه فى علم الأصول.

رأى الشيخ الأنصارى

هنا نستعرض كلام الشيخ الأنصارى وأدلته [بعد الإلتفات إلى أنّ الآخوند لا يبتعد عنه كثيراً إلاّ فى إضافات أضافها] فقد ذكر الشيخ:

إنّ وجوب الاعتقاد بالنبي (صلى الله عليه و آله) وبما جاء به لا- يقتضى وجوب الاعتقاد والتسليم لكلّ حكم حكم وبشكل تفصيلي، كذلك يقتضى وجوب الاعتقاد تفصيلاً لكلّ حكم حكم؛ إذ لا فرق بين الطاعة والاعتقاد بعد أن كان حدّهما الأوسط واحداً.

والحق أنّ مراد الشيخ الأنصارى والآخوند هو أنّ وجوب الاعتقاد مشروط بالعلم وليس مطلقاً بحيث يكون العلم من شروط الواجب [ومن ثمّ يجب عليه تعلّمه] وإنما هو من شروط الوجوب [ومن ثمّ لا- يجب العلم] نعم، يجب الاعتقاد عند حصول العلم.

فالشيخ الأنصارى وبتبعه الآخوند ليس فى صدد إنكار وجوب الاعتقاد التفصيلي مطلقاً حتّى مع حصول العلم، وبهذا يفترق الاعتقاد التفصيلي فى التفاصيل عن الاعتقاد بالأصول الاعتقادية؛ حيث إنّ الوجوب فيها مطلق، [وبالتالى يجب على المكلف السعى نحو تعلّمها بالإيمان وعقد القلب عليها]. وأمّا فى غير الأصول الاعتقادية فقد ذكرنا أنه لا يجب الاعتقاد فيها إلاّ بعد حصول العلم التفصيلي [التكويني التعبدى] وأما قبل حصول العلم فلا- يجب إلاّ الاعتقاد بها إجمالاً، (١) وذلك بالاعتقاد بما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله). (٢)

ص: ٤٧٧

١- (١). [س] هل يقصد من الاعتقاد الإجمالى المختزل وفى الجملة فى قبال العام أو العام المجموعى فى قبال العام الإستغراقى؟ [ج] العام المجموعى، ولكن مع التردد والإبهام فى الإنطباق لا مع وضوح المصاديق.

٢- (٢). [س] هذا صحيح فى تفاصيل العقيدة، وأما فى الفروع فحيث يجب امتثالها لابدّ أن يتعلمها ولا أقلّ بالنسبة للمسائل الإبتلائية ممّا يعنى أن العلم شرط واجب أيضاً كالأصول الاعتقادية. [ج] فى الأحكام الفرعية ليس العلم مقدّمه واجب فيها وإنّما مقدّمه عمل وامتثال وطاعه، ومن ثمّ لا- يجب تعلمها مع عدم لزوم مخالفه عمليه لها، كمن يتمكن من الإحتياط والإتيان بها رجاءً، بخلافه فى الأصول الاعتقادية فإنّ العلم شرط واجب.

ثمّ يتنزل الشيخ الأنصاري ويضيف: إنه لو سلّمنا أنّ وجوب الاعتقاد بما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله) يقتضى وجوب الاعتقاد تفصيلاً لكلّ حكم، إلّا- أنه لا- ينتج ولا- يثمر منع التفكيك بين اللوازم ومنع إجراء الأصل العملى فى أطراف العلم الإجمالى.

وذلك لأنّ التكليف بوجوب الاعتقاد تفصيلاً [والموافقه الإلتزاميه للتكاليف] مشروط بالقدره، ومع الإجمال لا يمكن أداء هذا التكليف فيجرى الأصل فى مورد العجز [الذى هو مورد العمل] ويقتصر فى الموافقه الإلتزاميه على ما يمكن [وهو الاعتقاد بالتكليف المجمل المشكوك]، بل الاعتقاد التفصيلى بأنّ هذا حرام وذاك حلال فى مورد العلم الإجمالى سيكون تشريعاً محرماً. فاتضح أنّ دليل وجوب الاعتقاد لا يعارض أدلته لأصول.

بل [و الحديث ما زال للشيخ] إنّ الأصول العمليه المنقحه للموضوع تكون وارده على دليل وجوب الاعتقاد ورود الحكم الظاهرى على الواقعى، فاستصحاب عدم نذر الوطء يخرج المرأه من موضوع وجوب الوطء الذى يجب الاعتقاد به، كذا يخرج من موضوع حرمة الوطء الذى يجب موافقته الإلتزاميه.

نعم، فى الشبهه الحكميه قد يقال بالتعارض؛ لأنّ الأصل العملى يجرى فى نفس الحكم لأنه المشكوك فيعارض نفس الحكم.

إلّا أنه يجب بما تقدّم من أنّ ما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله) غير محرز تفصيلاً فيجرى الأصل فى التفصيل ويقتصر فى الموافقه الإلتزاميه ووجوب الاعتقاد على المعلوم وهو المجمل.

ومن الواضح أنه فى مثل هذه الحاله لا تلزم مخالفه عمليه من

جراء إجراء الأصول، كما لا تلزم مخالفته التزاهيه.

وقد أفتنا فى بدايه البحث إلى أنّ محور حديث الأعلام إنما هو فى البناء العملى على الحكم و الإستناد إليه لا فى الإعتقاده والى الإنقياد إليه، وإنما جاء حديث الشيخ والآخوند فى الإعتقاد لأنه لمّ البناء العملى والإستناد. فمن وجوبه ننتقل إلى وجوبهما بقريته أنّ الشيخ الأنصارى صار فى صدد بيان المنافاه وعدمها بين إجراء الأ-صول العمليه التى هى بناء عملى وبين وجوب الإعتقاد وعدمه، وهو لا يكون إلاّ فى صورته استلزام الإعتقاد للبناء والإستناد حينها يكون للبحث عن المنافاه وعدمها بين البناءين العمليين معنى، وإلاّ- صرف وجوب الإعتقاد منفكاً عن البناء الذى يستتبعه لا ينافى البناء الموجود فى الأصول وإن كانت نتيجة الأصل مخالفه لما يعتقد به.

رأى المحقق العراقى

الشيخ العراقى إنتهى إلى أنّ وجوب الإعتقاد الإجمالى ممّا لا بدّ منه كما ذكر الشيخ الأنصارى، ولكن الموافقه الإلتزاميه لا تعنى الإعتقاد وإنما تعنى الإنقياد العام.

ولم يقيم دليل فى غير التعبيديات على أنّ كلّ حكم كما يبعث المكلف نحو الإتيان بمتعلّقه وبعثه نحو الإنقياد التفصيلى للتكليف، لا- من طبع التكليف ولا- من دليل آخر. نعم، أصل الإسلام يستلزم الإنقياد والتسليم العام الإجمالى لأحكام الشريعة والدين.

ويعرّز ما ذكره (قدس سره) من أنّ الهاتك لحرمت الدين إنما يحكم بارتداده لكشفه عن تزلزل اعتقاده، ممّا يعنى التلازم بين الإعتقاد الإجمالى العام والإنقياد الإجمالى العام. وعلى هذا فإذا وجدنا فى حاله فقهيه أنّ إجراء الأصل لا يقود إلى مخالفه عمليه فلا- تعارض بين أدلّه الأ-صول وبين دليل الإنقياد العام؛ لأنّ غايه ما يحصل من إجراء الأصل هو مخالفه الموافقه الإلتزاميه التفصيليه، وهى لم يقيم دليل على وجوبها.

الشيخ الإصفهاني لم يخرج عن افق كلام الأعلام في عدم دلالة الأدلة العامه على وجوب الموافقه الإلتزاميه التفصيليه، سوى أنه ألفت بشكل مركز على عدم دلالة نفس التكليف أيضاً على ضروره موافقته الإلتزاميه، بيان أن الملاك قائم بالمتعلق [العمل] فالتكليف لا يقتضى عقلاً إلا طاعته بالإتيان بالعمل دون الإلتزام به.

الرأى المختار

والتحقيق في المسأله يمرّ عن عدّه نقاط:

الأولى: ألفتنا إلى أن البحث في وجوب الموافقه الإلتزاميه وعدمه وإن كان في نفسه مفيداً [لأنه بحث عن ثبوت حكم شرعى عام وعدمه]، إلا أن أساس البحث إنما هو في الثمره [وهى التفكيك بين اللوازم الواقعيه]، وأن البحث في الموافقه الإلتزاميه يوطئ لهذه الثمره، حيث يقال: إن القطع بالحكم الشرعى كما ينبّج الحكم بنحو تقبح مخالفته العمليه، ينبّجه بنحو تقبح مخالفته الإلتزاميه، ومن ثم تكون هذه المخالفه وبما هى هى كالمخالفه العمليه مانعاً من جريان الأصل بالنحو الذى يؤدّى إلى التفكيك بين اللوازم الواقعيه، أو الذى لا ينسجم مع العلم الإجمالى بالتكليف الملزم.

ومن هنا كان القول بالتفكيك أو جريان الأصل مع العلم بالتكليف بحاجه إلى تخريج علمى أو إنكار وجوب الموافقه كما فعل الشيخ الأنصارى وآخرون.

الثانيه: بل حتّى مع إنكار وجوب الموافقه ليس القول بالتفكيك بذلك الوضوح [ومن ثم توقف البعض فيه] وذلك لأنّ الإستناد إلى الأصول المنتجه للتفكيك فى الشبهات الحكميه، يصطدم مع العلم بالخلاف، وأنّ حكم اللّه الواقعى عدم الإنفكاك.

وبعباره أوضح: قوام مفهوم الحجّيه بعدم العلم بالخلاف فى حين أنه فى مورد التفكيك يعلم بالخلاف ومعه تتزلزل حجّيه الأصول ولا

يمكن الإستناد إليها؛ إذ أنّ إستناد الفقيه إلى الأصل إنما هو باعتبار كونه معذراً أو حجّه، ومع علمه بمخالفته نتيجة الأصل للواقع يصعب القول بتعديره أو حجّيته.

نعم، في الشبهات الموضوعية يمكن أن يعالج الإشكال بما ذكره الشيخ الأنصارى من أنّ مهمّة الأصل إخراج المشكوك من دائره موضوع الحكم، ومعه لا يعلم بالخلاف فلا مشكله في الإستناد للأصل.

الثالثه: كذا البناء العملي كالإستناد لم يسلم من الإشكال، حيث لا يمكن البناء العملي على مفاد الأصل مع علمه بمخالفته للواقع، كذا نسبه مفاد الأصل وإسناده إلى الله مشكل مع علمه بأنّ حكم الله الواقعي مخالف له، وقوام حجّيه الأصل الشك بالواقع وعدم العلم بالخلاف.

وأنت خير بأنّ حلّ الشيخ الأنصارى المتقدم لا يفي بعلاج المشكله [بالشكل الذي قرّرناه] بعد أن عرفت توجيه الإشكال حتّى مع القول بعدم وجوب الموافقه.

الرابعه: ومع عدم وجود مخرج من هذين الإشكاليين [في الإستناد والبناء العملي] سيتحولان إلى دليلين على لزوم الموافقه الإلتزاميه، وسيكون وجوب الموافقه ثمره لهما وليس العكس.

الخامسه: وحلّ إشكال الإستناد يعتمد على الإلتفات إلى أنّ الإستناد والإتكاء على الحجّه يكون تاره من حيث العمل، وأخرى من حيث الحكايه والإخبار عن الواقع.

والأصول العمليه يستند إليها الفقيه في المنجزيه والمعذريه من زاويه وحيشه العمل، ومن ثمّ لا مشكله في الإستناد إليها وإجرائها في أطراف العلم الإجمالي في ما نحن فيه وإن أدت إلى التفكيك بعد أن لم يلزم منها مخالفه عمليه كما هو الفرض، وذلك لأنّ الإستناد إلى العلم الإجمالي إنما هو من حيث الكشف عن الواقع لا- من حيث العمل لاقتترانه بعلم إجمالي مضاد له، فالعلم بطهاره أحد الإناءين

مقرون بالعلم بنجاسه الآخر، ومن ثم لا يستند إليه من حيث العمل وإنما ينحصر الاستناد إليه من زاويه كشفه عن الواقع ليس أكثر.

فتلخص أن لا- تعارض بين الاستنادين [الاستناد إلى العلم وإلى الأصول] لاختلاف الحيث، وإن المشكله إنما تتعقد إذا كان الحيث واحداً حيث سيكذب أحدهما الآخر حينئذ.

وبتعبير آخر: إن الاستناد إلى الحجّه من حيث العمل موجود في الأصول دون العلم، وإن الاستناد إلى الحجّه من حيث الإخبار عن الواقع موجود في العلم دون الأصول، فلا تكاذب بينهما.(1)

السادسه: مثل الكلام المتقدم في الاستناد يعالج به إشكاليه البناء العملي في الأصول، فإن الحكم المعنون بأنه ظاهري و أنه لرفع الحيره والذي اخذ في موضوعه شرعاً الجهل والشك وعدم العلم لا مشكله في البناء العملي عليه بعد أن كان بهذه الحدود، ولم يكن بصدد الإخبار عن الواقع كى يناقض البناء العملي على العلم الإجمالي المزبور الذي هو من حيث حكايته عن الواقع لا من حيث العمل.

نعم، لو كان الحكم الظاهري في الأطراف مستفاداً من أماره لفظيه لوقع التعارض؛ لأن الاستناد إلى الأماره يكون من حيث الإخبار عن الواقع وحكايه حكم الله الواقعي علاوه على حيث العمل، فيعارض الاستناد إلى العلم الإجمالي حينئذ.(2)

ص: ٤٨٢

١- (١). [س] على ضوء هذه الحديث يعنى أنكم تمنعون من جريان الأصول المحرزه؛ لأن الاستناد إليها ليس من حيث العمل فقط، وإنما من حيث احراز الواقع، ومعه سيقع تعارض بين هذا الاستناد بالاستناد للعلم. [ج] كلاً، لا نمنع.

٢- (٢). [س] أفهم من أطروحتكم أنكم تريدون القول: إن الإشكال وبالتالي حلّه ليس معلقاً على حكم المواقع الإلتزاميه [الاستناد والبناء العملي] وأنها واجبه أو لا- كما يظهر من كلام الشيخ، وإنما زاويه الإشكال في متعلق الحكم [الاستناد والبناء العملي] وأن الاستناد إلى الأصل لا- يلتقى مع الاستناد إلى العلم سواء قلنا إن الاستناد واجب أم لا- وجاء الحلّ مركزاً على الاستناد وأنه قسمان، من حيث العمل ومن حيث الإخبار عن الواقع، وأن التعارض إنما يحصل لو كان الاستناد والبناء على العلم والأصل من حيث واحد، وهو ليس كذلك لأنه من حيثين كما بيّنتم. [ج] نعم، مع الإلتفات إلى أن ما ذكرناه إنما هو بلوره، والتفصيل لما ألفت إليه الشيخ بشكل مجمل يظهر للقارئ بعد التأمل في كلامه (قدس سره).

السابعه: أشرنا فى مدخل البحث إلى أنّ واحده من ثمرات البحث نفس وجوب الموافقه وعدمه، ومن هنا نقول:

إنّ ما ذكره الشيخ الأنصارى فى وجوب الاعتقاد وما ذكره الشيخ العراقى فى وجوب الإنقياد هو مختارنا، بل هو مختار كافة علماء الإسلام، وإنه لا يجب الاعتقاد فالإنقياد تفصيلاً فى التفاصيل [والتى منها الأحكام الشرعيه] إلاّ بعد العلم بها، وأمّا قبل العلم فلا يجب سوى الاعتقاد فالإنقياد العام بما جاء به النبى (صلى الله عليه و آله) على الإجمال.

إن قلت: هل وجوب الاعتقاد تفصيلاً بعد العلم تفصيلاً تكليف جديد أو طاعه ومعصيه مستقله وراء طاعه ومعصيه الحكم الشرعى بالإتيان به وعدم الإتيان به، ووراء وجوب الاعتقاد بما جاء به النبى (صلى الله عليه و آله) إجمالاً؟

قلت: الاعتقاد التفصيلى لازم الاعتقاد الإجمالى ولا يمكن أن ينفك عنه، فإنكار تفصيل من التفاصيل يستلزم أو يستبطن الإنكار الإجمالى، ومن ثمّ التكليف بالتفصيلى ليس تكليفاً جديداً وراء التكليف بالإجمالى، وإنما هو إمتداد له بمعنى أنّ وجوب الاعتقاد الإجمالى من الأحكام الإمتداديه فيمتدّ التكليف مع التفاصيل.

ومنه يتضح أنّ الفارق بين التفصيلى والإجمالى ليس متلخصاً بالفارق الإدراكى [كما هو الحال فى موارد العلم الإجمالى]، وإنما يفترقان حكماً حيث إنّ للتفصيل حكماً إضافياً ممتداً بالنسبه لحكم الإجمالى.

نعم، فى أصول العقائد يجب السعى لتعلمها؛ لأنّ وجوبها مطلق والعلم شرط واجب فيها.

اشاره

ص: ٤٨٥

منشأ الشبهه فى بحث العلم الإجمالى [وأنه هل هو كالتفصلى فى التنجيز أو لا؟] هو ابتلاء هذا العلم بالإجمال فى الأطراف ومحل انطباق المعلوم وبقيه مشخصاته، وإلا فالمعلوم لا إجمال فيه.

١. حثيات البحث

إشاره

ذكر الأعلام أنّ البحث فى العلم الإجمالى يكون من حيثيتين:

الحيثيه الأولى: حرمة المخالفه القطعيه. ويتم بحثها فى القطع؛ لأنّ فى المخالفه القطعيه مضاده صريحه للقطع.

الحيثيه الثانيه: وجوب الموافقه القطعيه. ويتم بحثها فى أصل الإشتغال؛ لأنها لا تكون إلاّ بالإتيان بكلّ الأطراف، ومجموعها ليس مورد العلم فيكون الزائد مجرى الأصل، ومن ثمّ اوكل بحث هذه الحيثيه إلى هناك.

هذا ما ذكره الأعلام فى فهرسه البحث.

ولكن ما وقع منهم عملاً- هو أنهم يبحثون فى أصل الإشتغال عن حرمة المخالفه القطعيه أيضاً، بل البحث عن أغلب جهاتها يتمّ هناك ويقتصرون هنا بالبحث تفصيلاً عن جهه واحده وهى:

هل يمكن للشارع أن يأذن ويرخص عبر الأصول العمليه فى مخالفه العلم الإجمالى قطعاً أو لا؟

بل سيتكرر البحث عن هذه الجهه الإمكانيه الثبوتيه أيضاً فى أصل الإشتغال.

التعبير المناسب للبحث

قد يقال: إنّ التعبير بتنجز العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه موهم، وإنّ الأوفق استبداله بالتعبير التالي:

هل ينجز العلم الإجمالي المخالفه القطعيه أو الإجماليه أم لا؟ أو هل ينجز العلم الإجمالي الموافقه الإجماليه أو القطعيه أم لا؟

والسرّ في هذا الإصلاح: إنّ التعبير الأول يوهم بأنّ هناك حيثيتين في العلم الإجمالي [وهما حيثيه الموافقه والمخالفه]، يتمّ البحث عن أحدهما في القطع وعن الآخر في أصل الإشتغال، وكأنّهما شيان منفصل أحدهما عن الآخر في حين أنّهما متلازمان. فحرمة المخالفه القطعيه تلازم وجوب الموافقه الإجماليه، ووجوب الموافقه القطعيه يلازم حرمة المخالفه الإجماليه. من هنا جاء التعبير الآخر رافعاً لهذا الوهم وأنّ الفارق بينهما في درجه الإحراز لا في متن الواقع، وأنّ الفارق ليس في أنّ أحدهما مخالفه والآخر موافقه، وإنما في أنّ المخالفه تاره إجماليه وأخرى قطعيه، أو أنّ الموافقه تاره قطعيه وأخرى إجماليه.

وتشخيص درجه الإحراز أمر مهم؛ لأنّ انوجد موضوع الأصول والتغلب على القطع إنما هو بتوسط ضعف الإجمالي.

ومن هذا البيان يفهم السرّ بوضوح في بحث الأعلام عن حرمة المخالفه القطعيه [وجوب الموافقه الإجماليه] في القطع وتأجيلهم البحث في وجوب الموافقه القطعيه [حرمة المخالفه الإجماليه] إلى بحث الأصول؛ وذلك لأنّ الموافقه الإجماليه هي القدر المتيقن من كشف القطع [ومن ثمّ بحث عن تنجز القطع لها في القطع] بينما الموافقه القطعيه حيث لا- تتحقق إلا- بكلّ الأطراف [وهذا زائد عن كشف القطع] فلا يقين في تنجز القطع له لاحتمال جريان الأصل في الزائد، ومن ثمّ بحث عنها في الأصول العمليه.

إشاره

من النكته التي ألفتنا إليها في تبرير انقسام البحث في العلم الإجمالي بالبحث عنه في القطع والأصول، كان رأى الشيخ الأنصارى وبتبعه الميرزا النائيني وليف من تلامذته التفصيل بالقول بعلية العلم الإجمالي التامه لحرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه الإحتماليه، فإنّ كشف العلم عنه متيقن، ومن ثم لا بدّ من هذه الموافقه وإلاّ كان تاركاً للقطع، واقتضائه للتنجيز لوجوب الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه الإحتماليه معلقاً على عدم المانع وهو عدم جريان الأصل.

وإن أصرّ الشيخ العراقي على النسبه إلى الشيخ الأنصارى أنه قائل بالعليه في المقامين تبنيّه لذلك في الوقت نفسه، إلاّ أنّ الصحيح في النسبه ما ذكرناه من التفصيل وكما فهمه الميرزا النائيني منه.

والشيخ الإصفهاني كالشيخ العراقي في عليه العلم الإجمالي للتنجيز في المقامين.

وأما الآخوند فالمعروف عنه في الأوساط العلميه أنه في بحث القطع قائل بالإقتضاء في المقامين، وفي بحث الإشتغال قائل بالعليه في المقامين.

ويفهم البعض من كلامه أنه قائل بالإقتضاء في المقامين.

ونحن نفهم من حاشيته في الكفايه في بحث القطع أنه قائل بالعليه في المقام الأول كالشيخ الأنصارى.

تفسير العلية والإقتضاء

المشهور في تفسير العلية أنّ العلم تمام موضوع التنجيز، وفي الإقتضاء أنّ العلم جزء موضوع التنجيز.

وهناك تفسير آخر [هو في الحقيقه لازم التفسير المشهور] وهو

أنّ العليّه تعنى عدم جريان الأصول، والإقتضاء يعنى إمكان جريان الأصول.

ومن الواضح أنّ عدم جريان الأصول لازم ونتيجته لكون العلم تمام موضوع التنجيز، وإمكان جريانها نتيجته كونه جزء الموضوع.

ويتبلور ممّا تقدّم إنّ القائل باقتضاء العلم الإجمالى للتنجيز وجوب الموافقه الإحتماليه [حرمة المخالفه القطعيه] ووجوب الموافقه القطعيه [حرمة المخالفه الإحتماليه]، يلازمه البحث فى جريان الأصول المعذّره والمفرغه فى المقامين، وتحديدًا جريانها فى كلّ الأطراف فى المقام الأول وفى البعض فى المقام الثانى، وأنّ القائل بالعليّه فى المقامين وأنّ العلم تمام موضوع تنجيز كلّ من وجوب الموافقه الإحتماليه والقطعيه لا معنى لأن يبحث فى جريان الأصل المعذّر بعد أن لم يكن هناك فسحه فى موضوع التنجيز يمكن أن يحتلها الأصل كمانع، والقائل بالتفصيل بالقول بالعليّه فى المقام الأول والإقتضاء فى المقام الثانى يلازمه البحث فى جريان الأصول المعذره فى بعض الاطراف.

إن قلت: من خلال هذا العرض يتضح أنّ البحث المنهجي لا بدّ أن يكون بالشكل التالى:

البحث فى القطع عن التنجيز فى كلا- المقامين وأنه بنحو العليّه أو الإقتضاء أو التفصيل، فإن كان بنحو الإقتضاء ولو فى المقام الثانى يتم البحث فى الأصول عن جريان الأصل. لا- ما ذكرتموه فى صدور البحث من أنّ البحث فى حيثه من حيثيات المقام الأول أو فى المقام الأول كما ذكروا لا غير.

قلت: ما ألفتنا إليه فى صدر البحث هى فهرسه الشيخ وتابعيه، ولها مبررها الذى أشرنا إليه. وما ذكر فى السؤال هى منهجه الآخوند، وإن صدر بحثه بالحديث عن المخالفه القطعيه إلاّ أنه فى استمرار حديثه يعمّم كلامه، كذا الشيخ الإصفهاني وآخرين.

(1)

ص: ٤٩٠

١- (١). [س] مطلع حديثكم كان يظهر أنّ الفرق بين المقامين إنّما هو فى درجه الإحراز، فى حين أنه يظهر أن هناك فرقاً آخر. [ج] إنّنا لا بدّ أن نستعين بعلية العلم للمخالفه القطعيه [كما هو مبنى الشيخ] ببيان: إنّ الأصل الذى يمانع من التنجيز للموافقه القطعيه لا بدّ من جريانه فى بعض الأطراف مع أنّ الأصل يجرى فى الكلّ وجريانه فى الكلّ يوجب التعارض بسبب عليه العلم لتنجيز المخالفه القطعيه، فيسقط جريانها للتعارض فيؤثر العلم المتيقن لتنجيز الموافقه القطعيه أثره، أو نقول بجريان الأصول فى بعض الاطراف دون آخر، وهو سيتم إبطاله. ثمّ ليلتفت إلى أنّ الجريان وعدمه فى كلام الأعلام بمعنيين: الأول: شمول الدليل [بطبعه وبغض النظر عن ابتلائه بمعارض] للأطراف، أو عدم شموله فى نفسه وبطبعه كما ذكر ذلك الشيخ فى دليل الاستصحاب، وأنه قاصر عن شموله للأطراف، والدليل الشامل بطبعه يسمى بالحجّه الإقتضائيه [التي يكون موضوعه موجوداً وهو شامل ولكن لم ينظر بعدُ إلى الموانع الخارجيه كالمعارض]. الثانى: شمول الدليل وعدم ابتلائه بمعارض أو أى مانع آخر كالمانع العقلى، فيكون حجّه فعليه يمكن التمسك بها. والأعلام حين ما ذكروا أنه مع عليه العلم لا- يسمح بجريان الأصل يقصدون المعنى الثانى للجريان أى أنه مبتلى بمعارض، لا- أنّ دليله قاصر فى نفسه عن شموله، ومن هنا تجددهم يعبرون أنّ الأصول تجرى فتعارض فتساقط، ويقصدون منه عدم الجريان بالمعنى الثانى. وإن كان البعض يرى أن العليه تمنع من الجريان

بالمعنى الأول الا أنه غير صحيح بتاتاً كما سيحقق فى محله. ومع اقتضاء العلم يحتاج إلى ضميمه موضوعيه كى يكتمل موضوع التنجيز وهى عدم المانع و تحديداً عدم جريان الأصول بالمعنى الثانى. ومن هنا ينبثق السؤال: أنه كيف نحقق عدم المانع تعارض الأصول بعد أن كان العلم المزبور لا يمنع من جريان الأصول؟

عدم إمكان التفكيك بين حرمه المخالفه القطعيه والإحتماليه

الآخوند ادعى عدم إمكان التفكيك في التفصيل بين المقامين [حرمه المخالفه القطعيه والإحتماليه] في تنجيز العلم لهما، فلا يمكن القول بأن العلم الإجمالي علّه لتنجيز حرمه المخالفه القطعيه ومقتض لحرمة المخالفه الإحتماليه، فإما أن نلتزم بالإقتضاء فيهما أو العليّه.

وذلك لأنّ الوجه الذي يذكر في تصوير العليّه في المخالفه القطعيه وعدم جريان الأصول وإذن الشارع بالمخالفه [من لزوم العلم

بالتناقض أو التضاد بين الحكم الفعلي المعلوم والحكم الترخيصى [نفسه يتأتى فى المخالفه الإحتماليه، غايته أنه لا يعلم باجتماع الضدين حينها وإنما يحتمله، والعقل لا يفرق بين احتمال التضاد والتضاد القطعى فى الإستحاله، فكما لا يقطع بالتضاد لا يحتمل وقوع التضاد. والحلّ الذى يذكر لتوجيه إجراء الأصول فى بعض الأطراف] ومن ثمّ المخالفه الإحتماليه لواقع الإحتمال، الرافع لاحتمال التضاد بعد الإنتهاء عن اقتضاء العلم وعدم عليّته [بعينه يجرى فى المخالفه القطعيه ويرفع القطع بالتضاد.

ويضيف الآخوند: إنّ التلازم ليس بين المخالفه القطعيه والمخالفه الإحتماليه فحسب وإنما هو موجود فى الشبهه البدويه [التى لا يكون الشك فيها فى أطراف العلم الإجمالى] فإجراء الأصل التعذيرى يلزم منه إحتمال التضاد الممتنع، ومن ثمّ يكون الحكم فيها منجزاً، أو يتفصى عن إشكال إحتمال التضاد بما يتفصى به فى المخالفه الإحتماليه فى العلم الإجمالى بالتصرف - مثلاً - بالواقع وجعله حكماً تعليقياً، أو نقول بالعليه فى الجميع بالقول بفعليه الحكم الواقعى، وبالتالي صيروره العلم به تمام موضوع التنجيز.

وإنما ذكر الآخوند هذه الإضافه؛ لأنّ الأعلام ذكروا حلاً لجريان الأصل فى الشبهه البدويه وغير المحصوره، فهو يريد أن يستفيد من هذا الحلّ فى المخالفه الإحتماليه بل وحتى القطعيه من خلال التلازم، فهو بعينه يجرى فيهما فيتصرف فى الحكم الواقعى من دون نفى له لئلا يلزم التصويب، وإنما بتجميده وجعله فعلياً ناقصاً وحكماً إقتضائياً، ومعه يكون العلم فى المقامين إقتضائياً وليس علّه تامه. (1)

إلا أنه فى هامش الكفايه يبنى على العليّه فى المقامين، والسرّ فى

ص: ٤٩٢

١- (١). [س] وهذا معناه أنه ليس قائلاً- بالإقتضاء فقط، وإنما به مع وجود المانع وهو الأصل الجارى كما هو مقتضى التنظير بالشبهه البدويه وغير المحصوره، ومعه لا- تنجيز حتىّ فى المخالفه القطعيه، وهو غير معقول. [ج] تركيز حديثه على الإقتضاء وإثباته، وأما وجود المانع وعدمه فى المقامين فتحقيقه موكولٌ إلى الأصول.

عدوله عن الإقتضاء هو قباحه الإذن والترخيص بمخالفه الحكم الواقعي الفعلي قطعاً وإحتمالاً، بعد العلم به فيكون العلم علّه تامه للتنجيز.

وقد استفاد العلمان من تصوير الآخوند للملازمه وبيانه للعليه، فقالا بعليه العلم الإجمالي للتنجيز في المقام الأول وبالملازمه في المقام الثاني بعد أن كان المعلوم الحكم الفعلي.

بل الشيخ الأنصاري والميرزا النائيني قالا- بالعليه في المقام الأول إنطلاقاً من نفس النكته، إلا أنهما في المقام الثاني [المخالفه الإحتماليه] قالا- بالإقتضاء لاحتمال إكتفاء الشارع بالموافقه الإحتماليه ورضاه بالمخالفه الإحتماليه، ولا قبح، و إلا قبح في مثل قاعده الفراغ التي ترجع إلى اكتفائه بالموافقه الإحتماليه ورضاه بالمخالفه الإحتماليه في مورد العلم التفصيلي بالتكليف.

إلا- أنهما في مقام الإثبات وكما ألفتنا إستعاناً بالعليه في المقام الأول وعدم جريان الأصل في المجموع في إثبات عدم المانع واكتمال موضوع التنجيز.

ألفتنا سابقاً إلى أنّ السيّد الفشاركي تبّه على أنّ الكشف عن الواقع موجود في ظرف الشك بل وحتّى مع الإحتمال، ولكن بنسبه تنسجم مع الشك والإحتمال، كما تبّهنا سابقاً إلى التنجيز لانزوم انكشاف الواقع وأنه مقتضٍ له بأيّ درجه كانت ولو إحتماليه بدليل إحتمال الضرر، إلّا مع معذّر عقلي كالبراءه أو شرعي.

ومن ثمّ ذكر الأعلام أنّ هذا التلازم بين التنجيز والإنكشاف يقصر الخطى في تصوير كيفية تنجيز العلم الإجمالي.

كما يفهم جعل الشارع الشك منجزاً في بعض الحالات.

وألفتنا إلى أنّ كشف العلم الإجمالي عن المقام الأوّل كشف متيقن؛ لأنّ الموافقه الإحتماليه تتحقق بمقدار المعلوم بالاجمال وبحدّه، بخلافه في الموافقه القطعيه فإنها لا تكون إلّا بكلّ الأطراف [ارتكاباً أو اجتناباً] وهي أكثر من حدّ المعلوم وقدره.

وربما يكون هذا الفرق هو خلفيه رأى الشيخ الأنصارى وتابعيه بالعليه في المقام الأول والإقتضاء في المقام الثاني.

فرق المقامين

وبالتأميل أكثر في الفرق نجد أنّ المقام الأول مرتبط بمقام إحراز التكليف وتنجزه، والمقام الثاني مرتبط بمقام إحراز إمتثال التكليف والذي هو آخر مراتب وتوابع الحكم.

توضيح ذلك: عندما يقال: «إنّ المخالفه القطعيه حرام» يقصد منه استحقاق العقوبه على مخالفه التكليف بنحو القطع، وليس هو إلّا التنجيز حيث لا يقصد منه إلّا استحقاق العقوبه على المخالفه العمديه والتي تكون في صورته القطع بالمخالفه.

وعندما يقال: الموافقه القطعيه، يقصد منه القطع بالموافقه، وهو

عبارة اخرى عن إحراز الإمتثال، لا- الإمتثال، لأنه قد يتحقق واقعاً بأحد الأطراف، وإنما إحرازه لا يكون إلا بالموافقه القطعيه والإتيان أو اجتناب كل الأطراف.

وما ذكرناه من الفرق هو المرتكز عند الأعلام وإن لم يصغه أحد بالشكل الذى قرّناه، علماً أنّ هذين المقامين [التنجيز وإحراز الإمتثال] نجدهما فى العلم التفصيلى بالحكم أيضاً، حيث إنهما طوران عقليان للحكم الشرعى من دون فرق بين أن يكون معلوماً إجمالاً أو تفصيلاً، ومن ثم نجد أنّ مثل قاعده الفراغ والتجاوز مرتبطان بالمقام الثانى، والحال أنّ الحكم المعلوم تفصيلاً منجّز، ممّا يدلّ على تباير المقامين فى العلم الإجمالى.

ولابدّ من الإلتفات إلى أنّ الشارع قد يكتفى بمحرز ضعيف فى المقام الأول [مقام تنجيز الحكم] وقد ينفى منجّزيه محرز قوى كما ادعى فى قطع القطّاع والظن الحدسى، كما أنّ الشارع قد يكتفى بالإمتثال الإحتمالى بديلاً عن الإمتثال المحرز علماً ووجداناً، كما فى قاعده الفراغ وقاعده حيلولة الوقت، فإنّ الحكم العقلى هو لزوم الفراغ اليقيني والشارع تصرّف فى متعلّق هذا الحكم وهو اليقين بالفراغ بأن اكتفى بالإمتثال الإحتمالى.

وأما كيفيه توجيه هاتين الظاهرتين ودفع ما يمكن أن يورد عليهما من إشكال فيتّم بعد عرض مقدمتين:

المقدمه الأولى: مراتب الحكم

سبق ولأكثر من مرّه ذكرنا أنّ للحكم الشرعى مراتب تبدأ من:

(١) الإنشاء والفعليه المقدّره، وهى مرتبه جعل القضيه الحقيقيه.

(٢) الفعليه الناقصه، والفعليه من قبل المولى والحكم الإقتضائى وهى التى تكون عند تحقّق الموضوع الذى أخذه الشارع.

(٣) الفعليه التامه، والفعليه من قبل المكلف التى تكون عند وصول التكليف للمكلف بدرجة الإحتمال، وتلزم هذه المرتبه:

(٤) الفاعليه الناقصه والباعثيه والمحركيه. ويأتى بعدها

(٥) الفاعليه التامه والتي يلزمها التنجيز ثم يأتى بعدها مرتبه امتثال الحكم وطاعته وأداؤه، بعدها تأتى المرحله الأخيره من توابع الحكم وهى:

(٦) إحراز الإمتثال. (١)

مع الإلتفات إلى أنّ البعض جعل مرحله الملاك فالإراداه من مراحل الحكم السابقه على إنشائه و جعله، فى حين صنفها آخرون فى سلسله مبادئ وعلل وجود الحكم الشرعى، كما لا بدّ من الإلتفات إلى أنّ هذه المراتب مراتب الحكم الفقهي التكليفى والوضعى [مع اختلاف يسير فى تطبيق المراحل على الثانى] ومراتب الحكم الشرعى الظاهرى الأصولى أيضاً.

علماً أنّ بعض هذه المراتب شرعيه، بمعنى أنّ محمولها متن الحكم الشرعى والبعض الآخر عقليه بمعنى أنّ المحمول فيها عقلى لا شرعى، إلاّ أنه من مدركات العقل غير المستقله التابعه للحكم الشرعى، وموضوعها الحكم الشرعى مع أجزاء اخرى كالعلم به

ص: ٤٩٦

١- (١). [س] إحراز الإمتثال ليس مرتبه مستقله عن التنجيز وإنّما مع تصرّف الشارع كما فى قاعده الفراغ و اكتفائه بالإمتثال الإحتمالى بدلاً عن الوجدانى تكون دائره التنجيز ضيقه وهى استحقاق العقاب على خصوص المخالفه العمديه القطعيه، وفى حاله عدم تصرفه وحكم العقل بلزوم الموافقه القطعيه فهو تعبير آخر عن استحقاق العقاب على المخالفه فى نفسها سواء حصلت عمداً قطعاً أو صادفت مع الإحتمال. [ج] البيان المتقدم يدلّ على أنّهما مرتبتان لا واحده [بغضّ النظر عن طبيعه التعبير عنهما] مرتبه إدراك العقل لقبح المخالفه العمديه القطعيه، ومرتبته إدراك العقل لدائره أوسع لقبح المخالفه فى نفسها ووجوب الموافقه الوجدانيه. ولو كانت مرتبه واحده لكان المفروض عدم وجود التنجيز من رأس عند تصرّف الشارع وتقييده فى مقام إحراز الإمتثال، كما هو الحال فى الفعليه الناقصه، فإنّه مع أخذ قيد زائد لا وجود لها من رأس مع عدم تحقّق هذا القيد وان تحققت سائر القيود الأخرى، فى حين أنا نلاحظ أنّ التنجيز موجود إلاّ أنه بدائره ضيقه مع تصرّف الشارع وبدائره أوسع مع عدم تصرفه ممّا يجعل منهما مرتبتين كالفعليه الناقصه والتامه.

المقدمه الثانيه: القيود الشرعيه ودورها

يظهر من كلمات الإصفهاني والعراقي، وبشكل خاص من كلمات الميرزا أنّ المراحل العقلية للحكم [التي تكون محمولاتها بإدراك من العقل] لا بدّ أن يكون موضوع كلّ مرحله منها بتحديد من العقل، ومن ثمّ أرجع الميرزا كلّ القيود الشرعيه إلى مرتبه الفعلية، وأنها دخيله في اتصاف المتعلّق بالملا-ك، والشيخ الأنصاري والآخوند تبعاً لمشهور الفقهاء قالوا بأنّ الغالب في القيود الشرعيه [سيّما إذا كانت بدليل خاص] أنها قيود وجوب، وهناك [وإن كان قليلاً] قيود شرعيه للمراحل العقلية للحكم، وذلك من خلال التصرف في موضوعاتها بالتوسعه أو التضييق.

من هنا ينبثق سؤال : إنه مع التسليم جدلاً بإمكان أخذ الشارع قيماً في الطور العقلي عبر موضوعه ولكن ماذا يعني هذا التصرف الشرعي في تلك المراتب؟

والجواب: إنه يعني عدم مدخليته في الملاك وفعليه الحكم على كلّ حال وجد هذا القيد أو لم يوجد.

ثمره البحث

اشاره

وتظهر ثمره هذا الإختلاف في الرؤيه في موارد متعدده في الفقه.

مثلاً يذهب السيّد الخوئي إلى أنّ الغسل الحرجي [لولا الأدلّه الخاصّه] غير مشروع بمقتضى الصنائه؛ لأنّ قيد «لا حرج» شرعي فهو قيد وجوب، فمع الحرج لا ملاك فلا وجوب فلا مشروعيه.

في حين أنّ المشهور قالوا بمشروعيته، لأنّ قيد «لا-حرج» الشرعي قيد التنجيز، فمع الحرج غايه ما ينتفى التنجيز واستحقاق العقوبه، فلا عزيمه مع بقاء الرخصه لفعليه الحكم وتاميه الملاك.

ويمكن القول: إنّ القيود المستفاده من أدلّه عامه مثل «لا حرج»

غالباً ما تكون قيوداً للمراتب العقلية وليست قيود الفعلية.

فمثلاً قيديه توفّر نفقه العيال في أثناء السفر إلى الحج أو بعد العوده مستفاد من دليل «لا حرج» وليس من دليل خاص، فمع ارجاع «لا حرج» إلى التنجيز يحسب الحجّ الإسلام لمن سافر من دون توفّره على هذه النفقه، وأمّا من يرجع القيود الشرعيه طراً إلى الفعلية فإنه يحكم بأنّ مثل هذا الحج يقع مستحباً لا يحسب حجّ الإسلام.

والملفت للنظر أنّ السيّد الخوئي أرجع مثل هذه القيود المستفاده من «لا حرج» في الحجّ إلى قيود شرعيه في التنجيز.

مثال آخر: «لا تعاد» فإنها على رأى الميرزا النائيني الأول والسيّد الخوئي والميلاني بأنها قيد شرعى في مرتبه الفعلية، ومن ثمّ تعبر عن عدم مشروعيه الصلاه، وعلى الرأى الصحيح والذى تبناه الميرزا النائيني في أواخر حياته العلميه أنها تصرّف في مرتبه عقليه للحكم وهو الإمتثال وأنها تعبر عن الإكتفاء بالإمتثال الناقص.

وممّا تقدّم يتلخص أنّ الشارع يمكنه أن يتصرف في إحراز الحكم كما فعل ذلك في الظنون المعتره، أو يتصرف في إحراز الإمتثال من دون أىّ تصرّف في ملاك الحكم. كلّ ذلك من خلال التصرف في الموضوع من دون أىّ مانع من ذلك بعد أن كان الحكم العقلي من غير المستقلات، وتابع للحكم الشرعى ومن شؤونه وأطواره ولمصلحته وحفظه، فهو يطلعنا على إمكان تصرّف الشارع في موضوعه.

وبعبارة اخرى: كلّ الإدراكات العقليه التى ترافق الحكم تدور مدار حفظ حق مولويه الحاكم وطاعته، فمع تصرّف الشارع تخفيفاً أو تشديداً أو تبديلاً يحكم العقل بإمكانه وضروره متابعتة.

من هنا كان للشارع أن يلغى منجزيه علم حتّى التفصيلي كالعلم الناشئ من الجفر و الرمل مثلاً، وتقييده بمناشئ خاصه كالكتاب والسنة من دون أىّ استحاله، كما لا يلزم التصويب بعد أن كان

الحكم غير المنجز بسبب الشارع فعلياً حيث لم يكن هناك أى تصرف في موضوعه. (1)

العلم الإجمالي مقتضى

يتضح ممّا تقدّم أنّ العلم الإجمالي ليس علّه للتنجيز ولا- لإحراز الإمتثال، بل حتّى العلم التفصيلي ليس علّه في كلا المقامين، وإنما هما في المقامين مقتضى لا غير يتوقف تأثيرهما على عدم المانع الشرعي.

وحيثما نرصد مرتكزات الأعلام نجد أنهم مع النتيجة التي قرّناها، فنجدهم قاطبه [على سبيل المثال لا- الحصر] وافقوا الأخباريين ثبوتاً وعلى صعيد الإمكان، وأنّ الشارع له الردع عن تنجيز بعض مصاديق العلم التفصيلي كالعلم الحاصل من الجفر والرمل، واختلفوا معهم إثباتاً ممّا يكشف عن أنّ العلم التفصيلي ليس علّه وإنما مقتضى يتوقف على عدم وجود المانع من قبل الشرع.

تأييد لإرتكاز الإقتضاء

و لا بدّ في المانع الشرعي في المقام الأول أن يكون بلسان أنّ العلم ليس منجزاً وبشكل واضح من دون فرق بين أن يستفاد ذلك مطابقه

ص: ٤٩٩

١- (١). [س] التقييد الشرعي في موضوعات الأحكام العقلية لا بدّ أن يكون عن ملاك لأنّه نوع من التشريع، ومعه نتساءل: ألا يحصل هناك اصطكاك بين هذا الملاك وملاك الحكم الشرعي؟ بطبيعته الحال سيحصل وهو عبارته اخرى عن التزاحم الملاكي، ورأيكم فيه تجميد الفعلية التامة في أحدهما، ممّا يعنى أنّ التصرف الشرعي في الواقع تصرف في الفعلية التامة وهي متن الحكم الشرعي [وليس في المرحله العقلية وإن كان صورته كذلك] ومن هنا سنقترب شيئاً ما من مبنى الميرزا النائيني. [ج] كلاً، فإنّ ظاهر «لا تعاد» مثلاً الحديث عن مقام الإمتثال شرعاً، غايته أنّ هذا التصرف الشرعي قد يؤثر على القيود العقلية للفعلية التامة ويعدمها، لا- أنه تصرف في الفعلية التامة مباشرة. ومن هنا يفتح الباب للحديث عن التزاحم الملاكي في مرحله ما بعد الفعلية التامة، وهو توسعه لموارده غير ما ذكره الآخوند.

أو تضمناً أو إلزاماً، وبدون هذا لا يمكن القول بأن الدليل الشرعى فى صدد المنع من التنجيز، كما حاول البعض أن يقوله فى «رُفِعَ عَنِّى مَا لَا يَعْلَمُونَ» بأنه مانع من تنجيز العلم الإجمالى من دون وجود قرينه على مانعيته.

ومثل هذا الحديث يأتى فى المانع من الإقتضاء فى المقام الثانى، وحينما نتأمل فى الجدل القائم بين الأعلام فى بحث الإشتغال نجد أنه يتمحور فى هذه النقطة، بمعنى أنّ حُجْلَ الخلاف بينهم إثباتى، وأنّ فى الدليل دلالة على المنع أو لا- فى العلية والإقتضاء [بالمعنى الذى ذكرناه] مع أنّ بعضهم قائل بالعليه فكان المفروض أن ينحو منحى آخر فى النقاش بأن يقول بعدم إمكان الدلالة.

كلّ هذا يؤكّد أنهم إرتكازاً مع الإقتضاء ومنه يكون البحث عن المانع وعدمه ومدى دلالة الدليل وعدمه.

المناقشه فى دليل العلية

الذين قالوا بالعليه فى المقام الأول كالشيخ الأنصارى استدلووا بقبح الإذن بالمخالفة لأنه إذن بالمعصية.

ويمكن المناقشه فى هذا الإستدلال بما ذكره الأعلام فى البحث الثبوتى مع الأخباريين من أنه مع الإذن لا معصية لعدم وجود طغيان وهتك وعدوان حينئذ، وإنما هو إذن بالمخالفة وليس كلّ مخالفة معصية بدليل المخالفة فى حالات التراحم الإمتالى، حيث يرتكب أحدهما ويترك الآخر، فإنه مخالفة لا عصيان لأنها مخالفة مع عذر، فصرف المخالفة ليست عصيانياً وإنما لابدّ من النظر فى وجود معذّر وعدمه، فمع عدم تكون المخالفة عصيانياً.

المناقشه فى دعوى الملازمه بين المقامين

الآخوند قال بالملازمه بين المقامين وأنه مع فعلية الحكم يكون العلم علّه، وإلاّ- لزم العلم بالتضاد أو احتمالاه، أو يتجمّد فعلية الحكم التامه ونقول حينئذ بالإقتضاء فى المقامين.

ويناقش بإمكان الإلتزام بفعليه الحكم مع اقتضاء العلم وعدم عليته، وتعليق تأثيره على عدم المانع الشرعى، وانتفاء التنجيز مع المانع الشرعى من دون أىّ مساس بفعليه الحكم، حيث لا- يلزم أىّ تضاد بين الحكم الفعلى المعلوم والمانع الشرعى لا- على مستوى متن الحكم الشرعى وماهيته لأنه موجود اعتبارى والتضاد يتصوّر فى التكوينيات.

ولا على مستوى الملاك بعد الإلتفات إلى أنّ المانع الشرعى حكم ظاهرى، وملاك الحكم الظاهرى ليس فى المتعلّق كى يلزم اجتماع الملا-كين المتضادين فى محل واحد، وإنما ملاكه [وكما سنبين أكثر فى مسأله الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى] هو التسهيل أو ما شاكل.(1)

ولا على مستوى المنتهى [الإمتثال]، لأنّ المفروض عدم تنجّز الحكم المعلوم، والتضاد إنما يتصوّر مع فرض تنجّزه حيث يضاد الترخيص حينئذ على مستوى الإمتثال.

كذا لا يلزم التضاد على مستوى الإراده الفعلية للحكم الشرعى والمعدّريه الموجوده فى المانع الشرعى بعد أن لم تكن الإراده بحدّ تكون باعته ومحرّكه. وهذا نظير التزاحم الإمتثالى، فإنه لم يدّع أحد وجود تضاد بين إرادته كلّ منهما حتّى لو كان أحدهما المهم، فإنّ إرادته الفعلية على حالها، ومن ثمّ تبقى فعلية الحكم على حالها، إنما الإراده للمهم لم تكن بحدّ الباعثيه والمحرّكيه.

فيتلخص ممّا تقدّم عدم التلازم بين فعلية الحكم وعليه العلم بعد أن لم يكن هناك تضاد، ومن هنا تفهم مقوله الأعلام: بأنّ مراتب الحكم

ص: ٥٠١

١- (١). [س] المانع الشرعى لا- ينحصر بالحكم الظاهرى فإنّ هناك أحكاماً واقعيه من قبيل «لاتعاد» و«لا حرج»، والحكم الواقعى مصلحته فى متعلّقه وبالتالي لا- يمكن التخلص من إشكاليه التضاد بين الملاكين فى المتعلّق. [ج] نعم، ولكن الأحكام الواقعيه الثانويه [الطارئه] كالحكم الظاهرى مصلحتها ليست فى المتعلّق، وما يذكر من أنّ المصالح والمفاسد فى المتعلّقات يقصد منه فى متعلّقات الأحكام الواقعيه الأوليه.

الشرعى بمشابه المقتضى للمراتب العقليه، فإنّ مدّعانا من أنّ العلم التفصيلى فضلاً عن الإجمالى وفى كلا المقامين مقتضى هو محتوى هذه المقوله.

قد يقال: إنّ تصوير عدم التضاد غايه ما يعالج إشكاليه احتمال التضاد، فإنه ينفى هذا الإحتمال بنفى موضوعه، وأمّا مع العلم بالتضاد [كما هو الحال فى المقام الأول] فلا يمكن الرضوخ لهذا التحليل النافى للتضاد من رأس فلا بدّ من التفكير فى حلّ آخر.

وبعبارة اخرى: إنه مع العلم بالتضاد تتعقد المشكله أكثر، حيث أنها ستكون مركبه من بُعدين: ثبوتى وهو التضاد، وإثباتى وهو وجدان اجتماع الضدين، والبعد الثانى لا يكفى فى علاجه نفى التضاد فى البعد الأول بعد أن كان انكشافه وجدانياً، فلا بدّ من علاج مباشر للبعد الثانى من المشكله لا بتوسط حلّ البعد الأول.

فالجواب: بعد أن اتضح عدم اجتماع الضدين ثبوتاً نضيف إلى ذلك: إنّ متعلّق العلم يختلف عن متعلّق الإذن والترخيص، فإنّ العلم متعلّق بالجامع، والإذن متعلّق بالاطراف.

وبتعبير آخر: إنّ متعلّق العلم هو الجامع [العنوان الإجمالى] ومتعلّق الإذن موضوع الشك وهو كلّ الأطراف [العنوان التفصيلى]، فعلاوه على عدم اجتماع الضدين وهما الحكمان [الإلزامى والترخيصى]، كذا لم يتوارد العلم والإذن على محل واحد.

نعم، غايه ما يلزم هو التصادم بينهما على مستوى الإمتثال وهو ليس بمحذور فى نفسه بعد فرض أنّ المخالفه القطعيه غير منجزه.

ويتلخص ممّا تقدّم: إنّ العلم التفصيلى فضلاً عن الإجمالى وفى كلا المقامين يشكّل جزءاً من موضوعات الأحكام العقليه المرتبطه والمترتبه على الحكم الشرعى، وليس عله لتلك الأحكام، من دون أىّ مساس شرعى أو عقلى بفعليه الحكم من قبل المولى، ومن دون أىّ مساس شرعى بفعليه الحكم التامه ومن قبل المكلف.

ويعزّز ما انتهينا إليه وأنه مرتكز الأعلام أيضاً ما ذكره فى

بحث منجزية القطع ومعذريته من أن استحقاق العقوبة وبالمقابل التعذير وصفان للمقطوع به في نفسه لا- للقطع، فإنه مجرد كاشف. و من ثم لو كان القطع بحكم ترخيصي أو بموضوع حكم شرعي أو بشيء لا علاقة له بالتشريع لم تكن هناك منجزية لا- يدلل أنها حكم عقلي للحكم الشرعي الإلزامي ولكن لا بما هو هو وإنما بما هو واصل ومقطوع به، فالقطع هو الجزء المتمم لموضوع المنجزية، بمعنى أن المخالفه للحكم لا تستوجب العقوبة إلا إذا علم به.

وبتعبير آخر: إن القطع بالنسبة إلى الحكم العقلي موضوعي لا طريقي، ولكن موضوعيته بنحو الطريقيه و جزء الموضوع، لا بنحو الصفته تمام الموضوع، وهذا كما هو واضح عباره اخرى عن كون القطع مقتضيا للتنجيز وليس عله.

ومع هذا، إذا اذن الشارع في مخالفه الحكم المقطوع به لا- يترتب الحكم العقلي لعدم إكمال موضوعه وهو الحكم الشرعي الصادر من مقام المولويه الإلزامي الواصل، حيث إنه مع إذن صاحب الطلب وترخيصه لا معنى لحكم العقل بعد أن كان يترتب على طلب الشارع وأمر الولي، وليس على القطع وَخِيْدَه كى يقال إنه موجود وإنه أمر تكويني يترتب عليه حكم عقلي تكويني، ولا يمكن التفكيك بين اللوازم التكوينية.

اشاره

هناك مجموعه من الأمثله استعرضها الشيخ الأنصاري وآخرون في ذيل هذا البحث يظهر منها بدواً أنّ الشارع قد أذن فيها بالمخالفه القطعيه للعلم الإجمالي ولم يعتن به، بل ولا حتّى بالعلم التفصيلي المتولد منه، ممّا ألجأ الأعلام إلى التفكير [خاصيه] وأنّ الكثير منهم قائل بالعليه لتنجيز حرمة المخالفه القطعيه [في ايجاد حلّ لهذا المشكل.

وسنرى أنّ هذا التفكير أنتج عدم صغرويه كلّ الأمثله المذكوره للعلم الإجمالي بالحكم الإلزامي والعلم التفصيلي المتولد منه.

وقد جاءت هذه النتيجة نتيجة طبيعيه للتعاقل والتوازن الفقهي الأصولي وعدم الإغراق في الأصول على حساب الفقه وقوّه تحرير الفرض الفقهي.

١- الودعي

لو أودع شخص درهمن عند زيد وأودع آخر درهماً، ثمّ تلف درهم من الثلاثه لا- على التعيين، فقد أفتى علماؤنا أنه يعطى لصاحب الدرهمين درهم ونصف، ويعطى نصف درهم لصاحب الدرهم. وهذه الفتوى بدواً مخالفه قطعيه للعلم الإجمالي بأنّ الدرهم المقسوم إما كلّه لصاحب الدرهمين أو لصاحب الدرهم.

تخريج الفتوى في الودعي

وقد ذكرت توجيهات ثلاثه في تخريج هذه الفتوى وعدم صغرويه المثال للعلم الإجمالي.

التوجيه الأول: إنّ اختلاط الدراهم عند المودع عنده يوجب الشركه الإمتزاجيه بنحو الشيعاء.

التوجيه الثاني: إنّ الشارع وليّ الأموال والأنفس فله أن يقهر على الصلح القهري بعد التردد.

التوجيه الثالث: قاعده العدل والإنصاف هي التي أوجبت مثل هذا التقسيم بعد أن كان الدرهم محتملاً لأحدهما، فمن العدل أن يصل إلى المالك الواقعي بعض ماله.

قاعده العدل والإنصاف

فهذا التوجيه الثالث أخرج الفرض الفقهي من العلم الإجمالي وأدخله في فرض أصولي آخر وهو لزوم الإتيان بالمقدمه العلميه، حيث إنّ تقسيم الشيء وتنصيفه في المثال مقدّمه علميه لحصول بعض العدل.

ومن هنا فسّر السيد الخوئي الإنصاف بالتقسيم مضيفاً: إلى أنّ قاعده العدل والإنصاف من باب ترجيح الموافقه القطعيه على حرمه المخالفه القطعيه.

وكأنه (قدس سره) يرمي إلى أنّ المثال فيه تراحم، إلّا أنه ليس تراحمًا ملاكيًا [الذي يكون في الفعلية التامه] ولا إمتثاليًا [والذي يكون في الفاعليه] وإنما تراحم في إحراز الإمتثال حيث يدور الأمر بين الموافقه القطعيه ببعض الدرهم [وإن رافقها مخالفه قطعيه في البعض الآخر] وبين الموافقه الإحتماليه بتمام الدرهم كما لو أقرع بينهما. (١)

فقاعده العدل والإنصاف الشرعيه رجّحت الموافقه القطعيه بالبعض على الموافقه الإحتماليه بالتمام، علماً أنّ التراحم الإحرازي له فروض عديده وحالات متنوعه ولحدّ الآن لم يمتنع الحديث عنه

ص: ٥٥

١- (١). [س] لم يقرع بينهما بعد أن كانت هناك روايات صحيحه في القرعه وأنها لا تخطئ؟ [ج] هناك نص بالتنصيف، والقرعه كما يفهم فقهاؤنا من نصوصها أنها شرعت كحلّ أخير للمشكل وبعد عقم كلّ الحلول الممكنه، وقاعده العدل والإنصاف بغضّ النظر عن النص في المقام حلّ من الحلول يمنع من وصول النوبه إلى القرعه.

ولم يعنون بشكل مستقل، كل ذلك بسبب عدم تشخص الدرجات العقلية للحكم.

كما يلاحظ أنّ الترجيح بين المتزاحمين في ما نحن فيه كان بتوسط الشارع وليس بتوسط العقل، حيث إنّ التصنيف المذكور وردت فيه روايه.

هذا وقد نوقش التوجيه الأول بأنّ مقتضى الشركه تقسيم الباقي بالنسبه، ومعه لا بدّ من إعطاء صاحب الدرهمين ثلث الدرهمين ولصاحب الدرهم ثلث الدرهمين، كما نوقش الإمتزاج بأنّ الموجود هو الإختلاط لا الإمتزاج. وضابطه كلّ منهما عقده لم تحلّ في باب الشركه.

٢- الإختلاف في تعيين الثمن أو المثل

الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مثمنه على وجه يقضى فيه بالتحالف ما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً أو جاريه أو في كون ثمن الجاريه المعينه عشره دنائير أو مائه درهم. فإنّ ردّ الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملكك البايع ثمناً للعبد أو الجاريه، وكذا الحكم برّد الجاريه مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري.

وكانت واحده من التوجيهات: إنّ تحالف البيعين [بعد أن كان كلّ منهما مدّعياً ومنكراً و لم تكن بينهما لهما] يوجب الإنفساخ القهري، فما اتفقا على انتقاله، اتفقا بالتحالف على رجوعه.

ويشهد على الإنفساخ ما ذكر في باب القضاء من أنّ المدعى بعد مطالبته المنكر بالحلف وحلف المنكر لا يستطيع أن يقيم البيئه حتّى لو لم يحكم الحاكم بعدد، للروايه الدالّه على أنّ اليمين ذهبت بحقّ المدعى، وقد فسّرت هذه الروايه بأنّ مطالبه المدعى المنكر بالحلف مصالحه له على التنازل عن حقه الذي يدّعيه بعد اليمين.

كذا في ما نحن فيه؛ فإنّ مطالبه كلّ منهما الآخر بالحلف مصالحه

ملزمه على إسقاط حقه الذي يدّعيه، والإسقاط في البيع يكون بالإقالة فيحصل الإنفساخ، ومثل هذا النتيجة يأتي أيضاً في:

٣- الإختلاف في ماهية المعامله

لو قال أحدهما: «بعتك الجاريه بمائه»، وقال الآخر: «وهبتنى إياها»، فقد حكم بعضهم بأنهما يتحالفان وتردّ الجاريه إلى صاحبها، مع أنا نعلم تفصيلاً بانتقالها من ملك صاحبها إلى الآخر.

٤- إتمام أحد واجدى المنى بالآخر

حكم بعض بصحة إتمام أحد واجدى المنى فى الثوب المشترك بينهما بالآخر، مع أنّ المأموم يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته من جهة حدثه أو حدث إمامه.

وواضح أنّ هذا الحكم لا يستقيم مع فرض شرطيه الصحه الواقعيه فى صلاه الإمام فى تصحيح صلاه المأموم، كذا لا يستقيم مع فرض شرطيه الصحه الإحرازيه من قبل المأموم. نعم، إذا قلنا إنّ الحكم الظاهري فى حق كلّ أحد نافذ واقعاً فى حق الآخر كان وجهاً لتخريج الحكم المذكور.

علماً أنه لم يرد نص يشخص لنا طبيعه الصحه المأخوذه وإنما تشخص من خلال مقارنة عدّه حالات فى صلاه الجماعه فيمكن حينئذ إقتناص طبيعه الصحه المأخوذه.

٥- الإقرار لشخصين متوالياً

لو أقرّ بعين لشخص ثمّ أقرّ بها لآخر، فإنه يدفع العين للأول ويغرم القيمه للثانى مع العلم بأنّ أحد الإقرارين باطل، كما أنّ هذا قد يؤدّي إلى اجتماع العين والقيمه عند واحد ويبيعهما بثمان واحد، فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه لكون بعض مثنه مال المقرّ فى الواقع، مع علمه بحرمة التصرف فيهما معاً.

وقد وجّه البعض مثل هذا الحكم بأنّ جواز تصرّف كلّ منهما فى العين والبدل مستند إلى الملكيه الثابته بالأماره الشرعيه وهى الإقرار ولكنّه علّق جواز تصرّف الثالث بهما وملكيته للمثمن كلّ لو باعهما على القول بأنّ الملكيه الظاهريه لأحد موضوع لجواز التصرف من قبل الآخر واقعاً.

ويلاحظ عليه: إنه مع تصوير أنّ الإقرار أماره، ستكون هناك أمارتان متعارضتان، فلا بدّ للقاضى أن يطبق قانون التعارض عليهما، أو على الأقل أنّ هناك كلاماً فى أنه يتعامل مع المتعارضين بوزان باب الفتوى أو بطريقه اخرى.

والصحيح أن يقال: إنّ هناك قاعدتين فى باب الإقرار [خلافاً للكثير من الفقهاء الذين قالوا بأنها قاعده واحده] وهما:

الأولى: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» وهذه غايه ما تثبت الضرر بالمقرّ وخروج العين عن ملكه من دون أن تثبت أنها للغير.

الثانيه: «من ملك شيئاً ملك الإقرار به للغير» وبواسطتها يتمّ إثبات العين للغير.

فالإقرار الأول بواسطه القاعدتين يثبت أنّ العين لزيد والإقرار الثانى يثبت أنه أ تلف مال الغير بإقراره الأول فيضمن قيمه.

فيكون الإقرار أشبه بالسبب الايقاعى، ومن ثمّ لم يكن هناك تعارض بين إقراريه، وكان ضمانه للقيمه للثانى وجيهاً بعد أن كان الإقرار سبباً لا أماره، فتعدده يكون من باب تعدد السبب لا من باب تعدد الكاشف كى يلزم التعارض.

أمّا وجه إجتماع العين والبدل فى يد ثالث، فإن قلنا بالسببيه المحضه فى الإقرار لم تكن هناك أيه مشكله؛ إذ لا علم إجمالى بملكيه المقرّ لأحدهما وإنما يعلم تفصيلاً أنّ العين ملك الأول والبدل ملك الثانى.

وإن قلنا بأنها وإن كانت سبباً إيقاعياً إلا أنّ فيها جنبه الأماريه أيضاً كالإفتاء، فإنه فى الوقت الذى هو إنشاء يستبطن الأخبار أيضاً،

وكحكّم القاضى فإنه لا يغيّر الواقع عما هو عليه، بدليل ذيل حديث «إنما أفضى بينكم» ولكنه مع ذلك فيه جنبه إنشاء، ومن ثمّ يترتب عليه آثاره.

وفى مثل هذه الحاله لابدّ من التعامل بحذر مع جنبتها الإخباريه، وليس حال الإقرار على هذا الإحتمال حال الأمارات المحضه كى تتساقط عند التعارض، ولا حال الإنشاءات المحضه.

وبما أنّ الثالث أجنبى عن موارد الإلزام القضائى فينظر إلى الجانب الخبرى فى الإقرار، ومن ثمّ يعلم إجمالاً بملكيه المقرّ واقعاً لأحدهما فلا يحق له التصرف فيهما.

ص: ٥٠٩

أشاره

ص: ٥١٠

و الكلام فيه كما يلي:

١. محل النزاع

محور الحديث في كفايه الإمتثال المعلوم وجداناً بالإجمال مع إمكان العلم التفصيلي به وجداناً أو تعبداً.

ومحور الخلاف بين المتأخرين في العبادات حاله استلزام الإحتياط التكرار، فقد ذهب المشهور إلى كفايته كسائر الصور الأخرى، ومنع منه القمى والميرزا النائيني.

علماً أنّ تأريخ المسألة لا يبدأ من المتأخرين وإنما طرحت في كلمات القدماء من الفقهاء في فروع الطهاره والوضوء والصلاه، فمنع الكثيرون من الإمتثال الإجمالى حتى ادعى الإجماع على ذلك.

ص: ٥١٢

ثمره هذا البحث تظهر فى:

١. صحه العباده وبطلانها، والبطلان أعم من أن يكون بمعنى الفساد أو بمعنى عدم إحراز الصحه، نظير ما يذكر من بطلان عمل العامى بلا تقليد، فإنه يقصد منه عدم إحرازه لصحه أفعاله، والأعميه جاءت من اختلاف الأدله كما سيتضح.
٢. فى جواز الإحتياط بدلاً من التقليد والإجتهد وعدمه، وفى جواز الإحتياط من قبل المفتى وعدمه، حيث نرى أن الميرزا النائينى منع المفتى من الإحتياط فى العبادات.

اشاره

الأدله التي تذكر على منع كفايه الإمتثال الإجمالى كبديل عن العلم به تفصيلاً وجدانا أو تعبداً، بعد الإلتفات إلى أنّ مركز حديثنا الآن فى الشبهه الحكيمه فى العبادات.

الدليل الأول: الإجماع

ويلاحظ عليه: إنه مدركى حيث إنّ المجمعين اعتمدوا وجوهاً اخرى يمكن أن تكون هى السبب وراء إجماعهم، فلا يكشف عن اعتمادهم على دليل خفى لم يصل إلينا كى يكون حجّه علينا.

الدليل الثانى: دليل كلامى

اشاره

مأخوذ من حكم العقل العلمى بأنّ الحسن والقبح الفاعلى لا يتمّ إلاّ بالإلتفات إلى الحسن والقبح الفعلى، وأنّ ذروه حسن الفعل بالحسن الفاعلى ومنتهى قبح الفعل بالقبح الفاعلى. فالحسن والقبح الفاعلى إشتداد وتمايمه الحسن والقبح الفعلى، وأنّ الفعلى بدون الفاعلى إقتضائى ليس أكثر.

وبضميمه أنّ الأحكام الشرعيه أطفاف فى العقل العملى [بمعنى أنّ الأحكام الشرعيه تكشف عن كمالات خفيه على العقل، إلاّ أنها مناط لحكم العقل بالحسن والقبح لو التفت إليها وحده] ينتج لزوم قصد الوجه والتمييز فى الأحكام الشرعيه.

وذلك لأنّ الإلتفات متمم لفعله الحسن والقبح فى الفعل. فملاك الفعل لا يستوفى إلاّ مع الإلتفات، وقصد الوجه هو الإلتفات إلى ما فى الفعل من ملاك، لأنّ الوجوب [المقصود] مشير إلى الملاك فى الفعل.

والإمتثال الإجمالى يفتقد قصد الوجه، بخلافه فى الإمتثال

ومن الواضح أنّ هذا الدليل يقتضى البطلان الواقعي مع عدم قصد الوجه،(٢) بعد الإلتفات إلى أنّ الحسن الفاعلي في الحكم العقلي هو الفعلية التامة والتنجز في الحكم الشرعي، وأنّ الحسن الفعلي هو الفعلية الناقصة والإقتضاء في الحكم الشرعي(٣)،
وحيث أنّ الإتيان

ص: ٥١٥

١- (١). [س] هذا الوجه يثبت ضروره قصد الوجه لا التمييز. [ج] إنّ قصد التمييز هو قصد الوجه في حاله الإختلاط فهو قصد الوجه التفصيلي ولكن في الأجزاء فإنه يميز واجبها بالوجوب الضمني عن غيره، وقصد الوجه يقصد منه في حاله عدم الإختلاط.
٢- (٢). [س] هذا الدليل يتأتى في التوصل إلى أيضاً، مع أنهم لم يترددوا في كفايه الإمتثال الإجمالي فيه. [ج] نعم، إذا أريد امتثالها والإتيان بها قربها إلى الله وتحصيل الثواب عليها فإنّ حسن الفعل لا يكتمل إلاّ بالحسن الفاعلي وهو متقوم بالإلتفات، وأما أدائها وصرف درء العقوبه عنها فقد دلّ الدليل على أنّ صرف الإتيان بالفعل كافٍ وإن لم يكن ملتفتاً إليه بل وإن صدر بلا اختيار. [س] هذا الوجه هل يمنع خصوص الإمتثال الإجمالي في صورته التكرار أو مطلقاً؟ [ج] مطلقاً حتّى في الأقل والأكثر لعدم المكنه من قصد التمييز بين الواجبات الضمنيه وغيرها.

٣- (٣). [س] الحديث في الإمتثال الإجمالي وهو مرتبط بمرحله ما بعد التنجز والحسن الفاعلي مرتبط بالتنجز وما قبله، فكيف انتقل الأصوليون من كلام المتكلمين المرتبط بالتنجز إلى الإمتثال الإجمالي، حيث قد يقال: إنّه يمكن تصويره حتّى مع العلم بالحكم وأنّ الواجب في عصر الغيبه صلاه الجمعه فيأتى بها مع صلاه الظهر احتياطاً من دون أن يؤثر ذلك على تنجز وجوب صلاه الجمعه وفعليته التامة. [ج] الصوره المذكوره امتثال تفصيلي يضم إليه امتثال إجمالي وهو غير ما نحن فيه وسنشير إليها في نهايه المطاف، وما نحن فيه هو الإمتثال الإجمالي الصرف ولا- يكون ذلك إلاّ مع فرض عدم الفعلية التامة والتنجز، كما في حالات الجهل بالحكم مع إمكان العلم بالفحص، وفي حالات العلم الإجمالي. [س] ولكن في حالات العلم الإجمالي يتعين الإمتثال الإجمالي حتّى عند القائلين بعدم كفايته لتعذر العلم التفصيلي فالإمتثال التفصيلي. [ج] نعم، شريطه تعذر العلم التفصيلي؛ إذ كثير من العلوم الإجماليه تنحل إلى التفصيلي بعد الفحص.

بالفعل بلا إلتفات يعنى أنه لا حكم فعلى تام ولا فاعلى ولا منجز فى حقه. (١)

الملاحظات

ويلاحظ على هذا الدليل:

١. نقضاً على الكبرى الكلاميه أو الإستفاده منها فى منع كفايه الإمتثال الإجمالى: بمراد تعذر الإمتثال التفصيلى؛ فإنّ الكلّ وبالإجماع قالوا بتعين الإمتثال الإجمالى. حينئذ نسال منهم هل يمكن قصد الوجه أو لا؟ فمع عدمه لا بدّ من سدّ باب الإمتثال؛ لأنه مرهون بالإلتفات وقصد الوجه، ومع إمكانه وتأتيه لا معنى للتفرقه بين حالات التعذر وعدمه.

والقول بأنّ قصد الوجه مع الإمتثال الإجمالى وإن أمكن إلا أنّ مثل هذا الإمتثال لا يستوفى الملاك كاملاً مردود و ذلك لأنه دعوى من دون دليل. (٢)

٢. ما ذكره الآخوند من عدم وجود دليل شرعى على أخذ قصد الوجه؛ إذ لو كان لبان بعد أن كان مثل هذا القصد محلّ الإبتلاء

ص: ٥١٦

١- (١). [س] لما كان الإلتفات شرطاً فى الفعلية التامه والتنجز فلم كان يقتضى البطلان الواقعى بعد أن كانت هناك فعلية ناقصه وملاك وحكم وإنما غايه ما يقتضى البطلان الإحرازى. [ج] البعض يستشكل فى الصحه مع عدم الفعلية التامه، كالجواهر فى عباد الصبى مع أنه يرى أنّ البلوغ قيد فى الفعلية التامه، كلّ ذلك بسبب تخيلهم أنّ الملاك ناقص ولم يبلغ تماميته.

٢- (٢). [س] ويمكن النقض بكيفيه اخرى، وهى أنهم يقولون بتنجز العلم الإجمالى وفعله الحكم التامه مع إمكان الفحص وقبله، ممّا يدل على أنّ الإلتفات وقصد الوجه ممكن وإن لم يتعدّ العلم التفصيلى، وإلاّ يتمّ يفسرون التنجز، حيث لا بدّ على مبناهم من القول بعدم التنجز إلى بعد الفحص، فإما أن ينحل العلم الإجمالى بالتفصيلى أو يتعذر التفصيلى فيتنجز الإجمالى مع أنهم قائلون به من حين حصوله. [ج] نقض مقبول.

اليومي، وإنَّ عامه الناس لا يهتدون إليه بأنفسهم، ولم تسمع شرطيته إلا في القرن الرابع.

وهذه المناقشه مقبوله إلى حدِّ ما، إلا أنها أقرب إلى النقض من الحلِّ أو أنها إنيه وليست في كنه الوجه.

٣. إننا نتساءل عن قصدهم من «الإلتفات» الذي يدركه العقل شرطاً وموضوعاً لحكمه بالحسن الفاعلي.

هل يقصدون منه الإختياريه؟ [الذي لا شك في مدخليته في حسن الصادر]، إلا أنه لا يخدم غرض المستدل ولا يوصلنا إلى المنع من الإمتثال الإجمالي؛ لأنه لا ينافي الإختيار.

أو يقصدون منه الإلتفات إلى عنوان الفعل، بأن يقصد الفاعل ويلتفت إلى قبح الظلم وحسن الإحسان؟ فهو وإن كان أيضاً لا شك في مدخليته إلا أنه يؤول إلى الإختيار [المعنى الأول] إذ مع الجهل بحسن الفعل لا يكون الصادر إختيارياً.

أو يقصدون منه الإلتفات إلى المضار والمفاسد أو المصالح والمنافع في الأفعال؟ وهذا واضح عدم لزومه ومدخليته وأن مفسده الكذب تترتب بصرف الإلتفات إلى أنه كذب وإن جهل أو لم يلتفت إلى مضاره ومفاسده.

أو يقصدون الإلتفات إلى حكم الفعل بمعنى الإلتفات إلى قبح الكذب وحسن الصدق؟ فهذا الارتكازي منه لا بد منه، إلا أنه يرجع إلى الإحتمال الثاني وهو الإلتفات إلى ماهيه الشيء.

والتفصيلي منه لا- دليل على شرطيته للحسن الفاعلي خاصه بعد الإلتفات إلى أنه يرجع إلى الإحتمال الثالث، ومن ثم لا يخدم غرض المستدل.

علماً أن مراد الأعلام هو هذا الإحتمال الأخير وقد عرفت ما فيه. (١).

ص: ٥١٧

١- (١). [س] تقدّم من الميرزا النائيني وقبلتم ذلك أن العلم جزء من موضوع الأحكام العقليه غير المستقله، وهو يعني أن فاعليه الحسن معلقه على العلم والإلتفات، فهل هو احتمال خامس أو يرجع إلى واحد من الأربعة؟ [ج] يرجع إلى الأول والثاني.

٤. ونضيف أنهم لم يحصروا قصد الوجه بامتنال الواجبات أعم من العباديه أو التوصليه، فلم يذكره شرطاً في المحرمات، مع أنّ القبح الفاعلى كالحسن الفاعلى يتقوم بالإلتفات، فدليلهم شامل للمحرمات.

ومع العموم سنواجه محذوراً وهو أنّ المحرم الشرعى لا- يكون منجزاً إلا- مع قصد المكلف وإلتفاته لجهه المفسده، ومن ثمّ فالمكلف الذى لا يتعلم الأحكام الشرعيه تقصيراً ويقع فى المحرم بلا التفات وعلم فلا بدّ أن لا يكون عاصياً لعدم تنجز الحرام وفاعليته فى حقه مع أنه لم يلتزم أحد بذلك. (١)

الدليل الثالث: تمكّن الإنبعاث عن أمر المولى

إشاره

ذكر الميرزا النائينى أنّ الإنبعاث فى مقام الإمتثال عن أمر المولى المعلوم مقدّم عقلاً على الإنبعاث عن احتمال أمر المولى، فمع التمكّن من قصد الأمر يتقدم على قصد احتمال الأمر.

وبعبارة أخرى: إنّ الإمتثال والتعبّد الجزمى مقدّم عقلاً على الإمتثال الإجمالى والتعبّد الإحتمالى، وهذا هو معنى مقوله القدماء: يشترط فى العباده الجزم بها أو يشترط فى إمتثالها الجزم بالأمر.

والفرق بين هذا الدليل وسابقه أنّ هذا الدليل يحوم حول النيه فى العبادات وأنّ نيه القربه لا- تتأتى ولا تتحقق العباديه بقصد احتمال الأمر إلا- فى حاله تعدّر الإنبعاث عن أمر المولى، فى حين أنّ الدليل السابق يحوم حول تحقّق الغرض وعدم استيفائه بدون قصد الوجه،

ص: ٥١٨

١- (١). [س] يمكن الملاحظه على هذا الوجه بأنّ الحرام كالتوصلى لا يتوقف فى أدائه وبالتالى فى مخالفته واستحقاق العقوبه على الإلتفات، وإنّما امتثاله واستحقاق المثوبه على طاعته تتوقف على الإلتفات، فقبح الحرام الفاعلى يتوقف على الإلتفات فى حاله دون حاله. [ج] إنّ هذا لا يلقى الإشكال، وإنّما يوسّع من دائرته ويدخل التوصلى ضمن دائره السؤال وهو أنه إذا وقع فى مخالفته مع الجهل والتقصير لا بدّ من عدم العقوبه.

وقصد الوجه لا يتأتى فى الإمتثال الإجمالى.

الملاحظات

وقد سجّلت مجموعه من الملاحظات على هذا الدليل:

١. إنه مصدره؛ لأنه قد صاغ المدعى بصورة دليل.

٢. إنّ الإنبعث عن الإحتمال أشدّ خضوعاً من الإنبعث عن الأمر.

٣. إنّ فى ما نحن فيه إنبعثاً عن الأمر الجزمى غايته الجزم فى ضمن احتمالات متعدده.

ويلاحظ على هذه المناقشه: إنّ امتثال كلّ طرف لا جزم فيه وليس إنبعثاً عن أمر جزمى، والعباده متقوّمه بكلّ طرف طرف.

٤. إنّنا لا- نرى فرقاً بين العلم بالأمر واحتماله فى تحقّق العباده؛ لأنّ العلم لا يخلو إمّا أن لا تكون له مدخلية فى تحقّق العباده إلاّ أنه واسطه و طريق ليس أكثر، حينها لا بدّ من إلغاء واسطه الإحتمال حينئذ، وإمّا أن يكون له مدخلية وموضوعيه بمعنى أنّ التعبد لا- يتحقق إلاّ- بقصد العلم بالأمر أو الأمر المعلوم، فإنه يناقش بأنّ العلم لا يحقق التعبد وإنما الخضوع للأمر هو الذى يحقق العباده.

ومما تقدّم يعرف الخلل فى هذا الدليل وعدم صلاحه للدلاله على منع الإمتثال الاجمالى فى عرض التفصيلى.

نعم، لا بدّ بعد هذه الإثارة [على ما فيها] من البرهنه على العرضيه لحصول الشك فى كفايه الإمتثال الإجمالى فى عرض التفصيلى، والشك فى مثله يرجع إلى الشك فى المحصل للواجب. ومعه يجرى الإشتغال المانع من الإمتثال الإجمالى أو يبرهن على كفايته فى عرض التفصيلى.

الدليل الرابع: لزوم العبث واللعب فى الإمتثال الإجمالى

اشاره

إذا كان يلزم التكرار فى الإمتثال الإجمالى فيلزم اللعب بأمر المولى، والعبث واللعب يضادان العباده ولا يجتمعان معها.

وهذا الدليل كسابقه فى أنه ينطلق فى منع الإمتثال الإجمالى من عدم صحّحه النهى، وإنّ اللهو والعبث يفسد الخضوع الذى لا بدّ منه فى التبعّد.

بل يمكن أن يكون هذا الوجه تفسيراً لما ذكره الميرزا النائنى وبيانا لخلفيه مدّعا.

ويفهم من هذا الدليل أنّ الداعى القربى قد يرافقه دواع اخرى فى عرضه أو فى طوله كالرزق الذى يكون داعياً للإتيان بصلاه الليل قربه، إلاّ أنّ بعض الدواعى المرافقه قد تفسد الداعى القربى وتضاده كالرياء فى عرض الداعى القربى فضلاً عن الذى فى طوله.

واللهو و العبث كالرياء لا يلتئم مع داعى التبعّد؛ لأنّ العباده تتقوم بالإراداه الجديّه للخضوع وهو يتقاطع مع العبث واللعب.

علماً أنّ المتأمل فى هذا الدليل يلحظ أنّ المشكله التى يفترضها فى النهى ليست هى احتمال الأمر وإنما العبث، كما أنّ الإمتثال الإجمالى مع التكرار لا يكون إلاّ مع العبث واللهو، و من ثمّ كان مبطلاً للعباده.

من هنا يكون هذا الدليل نقداً للمناقشه الرابعه للميرزا التى حاولت أن تساوى بين احتمال الأمر والعلم به، ومن ثمّ لا يكون مانعاً حيث عرفت أنّ المشكله ليست فى الإحتمال وإنما فى اللعب فإنه هو الذى لا ينسجم مع نيه القربه.(1)

الملاحظات

ولم يسلم هذا الدليل من النقد أيضاً حيث سجّلت عليه مجموعه من الملاحظات:

ص: ٥٢٠

١- (١). [س] هذا الحديث له صورته مع إمكان العلم الوجدانى والتفصيلى لا مع العلم التبعدى [الظن] حيث لا لعب بعد أن كان يقصد من الإحتياط والتكرار الواقع و العلم وجداناً بإصابته، حيث أنّ احتمال المخالفه فى الظن موجود. [ج] نعم، وحينئذ يمكن فرض أنّ هذا الدليل خاص بصوره إمكان العلم التفصيلى وجداناً.

١. إنّ متعلّق اللعب واللّهو يختلف عن متعلّق نيه القربه والتعبّد، حيث إنّ متعلّق الأول هو فرديه الفرد، ومتعلّق الثاني هو الطبيعه الموجوده فى الخارج لا مشخصاتها.

٢. إنّ اللعب فى كفيه الإمتثال لا فى طبيعته و أصله.

٣. إنّ اللعب فى أمر المولى لا يتعلّق بأمره، أى هناك لعب بإنشاء المولى لا بالخضوع الحاصل فى متعلّقه.

٤. لا لعب ولا لهو بعد أن كان يتصوّر غرض عقلائى فى التكرار.

تقييم الملاحظات

ونحن نذكر فى مجال تقييمنا لهذه الإجابات بما ألفتنا إليه من أنّ الدليل فى صدد بيان أنّ اللّهو واللعب لا ينسجم مع نيه التعبّد. ومن ثمّ فهذه الإجابات إن كانت تنفى مشاركته داعويه اللعب للداعى القربى كانت صحيحه وإلا فلا.

والملاحظ يجد أنّ بعض هذه الإجابات صوّرت الطوليه بين العبث ونيه التعبّد، و بعضها صوّر العرضيه والمشاركه فى الفرديه بعد أن كان الفرد يعنى الطبيعى فى الخارج.

نعم، إذا صوّرت العبثيه فى العوارض الأجنبيه عن الفرد أمكن القول بعدم تأثيره على التعبّد بالفرد لعدم الإشتراك، وبذا يختلف عن الرياء حيث إنه مبطل حتّى فى هذه الحاله كما ذكروا.

من هنا ونتيجته عقم هذه المناقشات نجد أنّ السيّد اليزدى فضّل فى الإمتثال الإجمالى، فمنعه مع اللعب والعبث، وقبّله إذا كان لغرض عقلائى.

مختارنا فى المناقشه

وفى تصوّرنا أنّ المناقشه الحقيقيه لهذا الدليل هى أنه مع عدم وجود غرض عقلائى لا- يعنى أن يكون عبثاً أو لهوياً، حيث قد يكون التكرار ناشئاً من العبث واللاهديه وترجيح المرجوح والكسل بعد أن

كان فى الفحص مؤونه، ومثل هذه الدواعى لا تتنافى مع قصد التعبد والخضوع إطلاقاً.

فنحن نقبل بنحو الشرطيه أنّ الإمتثال الإجمالى بنحو التكرار إذا كان بداعى اللعب والعبث لا ينسجم مع العباده ويطلبها، ونقبل أنّ هذا الداعى قد يتحقق ولكن بنسبه ضئيله جداً، كما أنه قد يتحقق فى حاله العلم التفصيلى ولا يخص الإجمالى، فالبحث فيه ليس بحثاً كلياً يستند إلى نكته صناعيه وإنما بحث فى الطوارى الإتفاقيه.

الأخذ بالإمتثال الإجمالى عزيمه

الأخذ بالأمارات والأصول التى نصبها الشارع هل هى رخصه أو عزيمه؟ فهل يمكن رفع اليد عن قاعده التجاوز - مثلاً - والإتيان بالجزء المشكوك أم إنّ الأخذ بها عزيمه لا يشرع معه الإحتياط والإمتثال الإجمالى؟ (١) وهذا التساؤل ينسحب على كلّ من المجتهد والمقلد.

قد يقال فى مجال الإجابة على السؤال بأنّ نفس أدلّه التعبد تدلّ على أنه عزيمه من خلال مفاد ألسنتها، «لَيْسَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا التَّشْكِيكَ فى ما يرويه عَنَّا ثِقَاتُنَا» و«فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطِعْ» و«لَا تَنْقُضِ اليَقِينَ بِالشَّكِّ» ومن ثمّ عبّروا حرمة النقض، و«فَأَمْضِهِ كما هو»، وهذا المفاد لو تمّ فإنه غايه ما يثبت البطلان الظاهرى؛ لأنه من المعلوم أنّ التعبد [مهما كان] لا عقوبه عليه فى نفسه وإنما بما هو

ص: ٥٢٢

١- (١). [س] مفروض البحث فى الإمتثال الإجمالى مع امكان التفصيلى وعدم الفحص، وأما بعد العلم التعبدى فكما هو مفروض المقدمه و سبق منكم لا- يكون امتثالاً إجمالياً اصطلاحياً وإنّما امتثال تفصيلى يضم إليه امتثال إجمالى وهو غير محل البحث. [ج] هناك مصداق آخر للإمتثال الإجمالى يكون بعد العلم التعبدى، ولكنّه لا يأتى بالمأمور به تفصيلاً استناداً إلى العلم التعبدى وإنّما على الإحتمال، من دون فرق بين أن يأتى به أولاً- أو يؤخره على الثانى، بل سيتضح من المقدمه اللاحقه أنّ الإمتثال الإجمالى [المصداق الأول] ليس قطعياً وإنّما تخيلى وأنّ المصداق الحقيقى له هو هذا الثانى.

هذه هي المقدمة الأولى والتي ألفت إليها الميرزا هاشم الآملي في بحث قاعده التجاوز، وهي في نفسها جيدة بغض النظر عن تطبيقها على ما نحن فيه. (١)

المقدمه الثانيه: إنّ الإحتياط التام في كلّ مسأله مسأله [على مستوى الشبهه الحكميه] بلحاظ الواقع ممتنع بحسب العاده للمقلّد من دون تقليد في كيفيته، بل وحتّى للمجتهد مع عدم الفحص، وذلك لأنّ حصر احتمالات الواقع في عدد معين لا يتسنى إلاّ من مجتهد بالفعل وهو يتقوم بالفحص في الأدله أو بالتقليد. (٢)

ومن هنا يتضح (٣) أنّ مقوله الأعلام « الأحوط » ليست احتياطاً محضاً وتركاً تاماً للفتوى، وإنما هو نوع من الفتوى في حصر الإحتمال وتحديدته، ومن ثمّ قد يشكل الإرجاع إلى الغير في الإحتياط

ص: ٥٢٣

١- (١). كأنّ هذا التساؤل مرتبط بوجود الموافقه الإلتزاميه وعدمه، وأنه مع وجوبها لا يشرع الإحتياط في مقام العمل، والقرينه على ما أقول هي أنّ حكم الأمارات والأصول هو الحجّيه وهي حكم وضعي فلا معنى لأن يقال إنها عزمه أو رخصه، فلا بدّ أن تكون العزمه أو الرخصه مرتبطه بالبناء العملي والإستناد إليها وعدمه.

٢- (٢). [س] إنكم تقبلون ظاهره العلم الإجمالي المحيط بتمام الواقع ولكن تعبداً، فلم لا- تقبلون الإمتثال الإجمالي ولكن التعبدى لا الوجدانى بأن يقف في فحصه عند العلم الإجمالي التعبدى ولا يصل به إلى علم تفصيلي. [ج] مع الفحص والإطلاع ولو بالمقدار الموجب للعلم الإجمالي سيكون الآخذ بالأماره الدليل عزمه فلا بدّ أن يواصل بحثه حتّى يصل إلى علم تفصيلي، وفي العلم الإجمالي نقبل تنجيزه للمخالفه القطعيه، وأما الموافقه القطعيه فلا نقبل أنه ينجز الإجماليه منها وإنّما التفصيليه.

٣- (٣). [س] بالعرض المذكور في الدليل الخامس معناه إنّنا لا نتصور تعذر الإمتثال التفصيلي، أو قل مع تعذره كيف نتصور امثالاً- إجمالياً قطعياً؟ [ج] يمكن القطع بمحتملات الواقع بعد الفحص، وإنّما منعنا من الإمتثال الإجمالي التام لا لعدم تحقّق القطع وإنّما لأن الآخذ بالأماره عزمه، وحيث يتعذر العلم التفصيلي من خلالها كفى ما أوصلتنا إليه من حصر محتملات الواقع فتصل حينئذ إجمالاً.

الوجوبى كما استشكل السيد الخوانسارى (قدس سره). (١)

من هاتين المقدمتين ينتج أنّ المكلف من أجل أن يتمكن من الإمتثال الإجمالى القطعى لابد أن يقف على الأدله [ولو بواسطه المجتهد] كى يتمكن من حصر محتملات الإحتياط، وإنّ الإمتثال الاجمالي بدون هذا تخيلى احتمالى وليس قطعياً وجدانياً. (٢)

وإذا وقف، وصل إليه التعب الشرعى فلا بد أن يلتزم به [بناءً على أن الأخذ به عظيمه] فلا يشرع له الإحتياط.

نعم، فى الشبهات الموضوعيه قد توجد أمارات يلزم الأخذ بها كما فى باب القضاء، فلا يشرع الإحتياط معها أيضاً. (٣)

و لابد من الإلتفات إلى أنّ المقدمه الأولى التى ذكرها الآملى (قدس سره) نتعامل معها هنا كأصل موضوعى، تاركين تحقيقها إلى بحوث الأمارات وإن لم تعنون هناك بشكل مستقل.

الدليل السادس: الإمتثال الإجمالى أكثر عبوديه من الإحتياط

ويمكن أن يكون هذا تعبيراً دقيقاً وعلمياً عن ما يقصده الميرزا النائينى: إننا إذا رصدنا إرتكاز العقلاء فى باب الموالى والعبيد لاحظنا أنّ العبد الذى يتحرى أمر مولاه ليتعرف عليه فيطيعه فهو أكثر خضوعاً واحتراماً من الآخر الذى يحتجب عن أمر مولاه ولكنه

ص: ٥٢٤

١- (١). [س] هل يفهم من هذا أنكم تتوقفون فى الإرجاع فى الإحتياط الوجوبى؟ [ج] فى بعض الموارد نعم، وفى أكثرها لا يشكل بتخريج نذكره بعدئذ.

٢- (٢). [س] من هذا العرض يتضح أنّ العلم الإجمالى المحيط بكل أطراف الواقع مستحيل الحصول وجداناً، ولابد من حصوله من الرجوع إلى الأدله، وبالنتيجه يكون العلم الإجمالى تعدياً. [ج] نعم، وبدونه يكون علماً تجزئياً لا أكثر.

٣- (٣). [س] دوماً يوجد تعبد من أصل أو أماره فى الشبهه الموضوعيه، فلا بد من الإلتزام به بناءً على أنّ الأخذ عظيمه ولا معنى للتبعيض. [ج] نعم، ولكن قد يقال بأن العلم بعدد محتملات الواقع لا يتوقف على الفحص، ومعه يمكن تصور الإمتثال الإجمالى لعدم العلم بالأماره، أو يقال: إنّ العزيمه فى الأخذ حينئذ فى الشبهه الحكيمه لا تعمم إلى الشبهه الموضوعيه.

يحتاط على مستوى العمل فيأتي بكلّ محتملات الواقع.

فالإرتكاز يفرّق بين التعبد الأول [بالمعنى الأعم بمعنى مطلق الإحترام والإلتعبد بالمعنى الأخص خاص بالله تعالى وهو الإحترام والخضوع المطلق] والثاني فيرى أنّ الأول إحترام مولاه بشكل كامل والثاني إحترامه ناقص.

وليس هذا الإرتكاز من باب أنّ للمقدمه العلميه [العلم بالأمر] موضوعيه، أو أنّ العلم بالأمر شرط وجود العمل كالطهاره للصلاه، ولا من باب أنه شرط في الإحراز وإنما عنوان التعبد في الأول أتمّ من الثاني، مع أنّ الثاني يجهد نفسه أكثر بتكراره للعمل، ولكن الأول ألصق بمولاه.

وبتعبير آخر: كما أنّ العلم أوصل من الإحتمال للواقع تكويناً، كذا هو أوصل في التعبد من الإحتمال وبما أنّ الإمتثال في الإمتثال الإجمالي يتقوم بكلّ طرف طرف [لأنّ كلّ طرف يتعلّق به الإمتثال والتعبد منفصلاً عن الطرف الآخر] فسيكون كيفية الإمتثال الإجمالي عبارته عن مجموعه إمتثالات إحتماليه ليس أكثر، ومن الواضح أنّ الإحتمال القطعي أكثر تعبداً أو قرباً، ومن المعلوم أنّ هذا الدليل يختلف عن سابقه حيث يقودنا إلى البطلان الواقعي مع الإمتثال الإجمالي.

وهذا الدليل في نفسه متين، حيث إنّ هناك فرقاً بين الإمتثال الإجمالي والعلمي من دون شك، ولكن السؤال الذي يدور في ذهننا هو أنّ هذا التفاوت هل هو بشكل يجعل من العلمي ملزماً، أو أنّ الإمتثال العلمي أتمّ والإحتمالي تام لا ناقص؟

نظير الفرق بين الإمتثال التفصيلي العلمي التعبدى وبين التفصيلي العملي مع ضميمه المحتملات الأخرى، فإنه لا ريب في أنه أتمّ عبوديه من التفصيلي التعبدى بمفرده، ولكن من دون أن يبلغ درجه الإلزام.

إشاره

لو تمّ الدليل الخامس والسادس فهما يمنعان من الإمتثال الإجمالي مع تيسر الإمتثال التفصيلي، ومع عدم تماميتهما فلا أقلّ من حصول الشك في كفايه الإجمالي في عرض الإمتثال التفصيلي. ومع الشك هناك من يقرب البراءة، وهناك من يصوّر الإشتغال.

تقريب البراءة

لو أراد الشارع التقييد بالتفصيلي لجعل، وحيث لم نجد تجرى البراءة.

وبتقريب آخر أعمق: إنّنا لا- نتعامل مع الأغراض وإنما مع القوالب القانونيه للأحكام، إلاّ إذا بيّن الغرض وضبط بصيغه قانونيه. ومن ثمّ حديث الوفاء التفصيلي بالغرض وعدم الوفاء الإجمالي به قد يكون صحيحاً إلاّ أنا غير مسؤولين به وليس من تكليفنا مراعاة الغرض إلاّ بالحدّ المبيّن بالقالب الشرعي القانوني، وحيث كان شك في أخذ شيء زائد في القانون تجرى البراءة منه.

تصوير الإشتغال

يشبه ما تقدّم من الآخوند في التعبدى والتوصلي وهو أنه لما استحال أن يؤخذ قصد الأمر في لسان الشارع [بأى شكل من الأشكال] فلم يكن رفعه و وضعه بيد الشارع فبالنتيجه كان الشك في مدخلته شكاً في المحصل للمأمور به فيجرب الإشتغال، ومعها وبطريق أولى لا تجرى البراءة عند الشك في درجه التعبد الكافيه بعد أن لم تجر في أصل التعبد.

وبيان آخر: نفس تقنين الشارع وتشريعه ومطالبته بمتعلّق خاص نحو من البيان الإجمالي [بالدلاله الإلتزاميه] لغرض ملزم في المتعلّق، و بما أنّ تحصيل الأغراض المبرزه ممّا لا بدّ منه فمع الشك

فى حصوله ىجرى الإشتغال.

ضابطه جريان البراءه أو الإشتغال فى بعض الحالات الغامضه

إشاره

علمأ أن مثل هذا البحث من الأبحاث الأساسيه فى البراءه والإشتغال؛ لأنه يحدّد الضابطه للكثير من الحالات الغامضه المردده بين جريان البراءه فيها والإشتغال، فهو فى نفسه مهم بغضّ النظر عن تطبيقه فى ما نحن فيه.

والتحقيق إنّ هناك ثلاثه مفردات لابدّ من الوقوف عندها كى تتمكن من حسم الخلاف بشكل صحيح تحت ضابطه كليّه:

المفرده الأولى: هل نحن ملزمون بمراعاة الأغراض وملاحظتها أم لا؟

المفرده الثانيه: إنّ العباديه مجعوله أو لا؟

المفرده الثالثه: هل كلّ غير مجعول لا تجرى فيه البراءه؟

هل البراءه تجرى فى غير المجعول؟

ونبدأ الحديث بالمفرده الأخيره مذكرين بما تقدّم ولأكثر من مرّه من أنّ الحكم الشرعى له مراتب شرعيه وأخرى عقليه، وقد اتفقت الكلمه على عدم جريان البراءه فى المراتب العقليه، وأنّ الجارى حصراً هو الإشتغال، ومن ثمّ تلخّص خلافهم فى الحالات التى تجرى فيها البراءه أو الإشتغال [كالأقلّ والأكثر والمتباينين] فى المراتب الشرعيه، بل صورته الخلاف فى هذه الحالات صغرويه؛ وهو أنّ الشكّ بين الأقلّ والأكثر - مثلاً - مرتبط بالمراتب الشرعيه [فتجرى البراءه] أو بالمراتب العقليه [فيجرى الإشتغال].

ومن هنا تجدهم يقولون بجريان الإشتغال مع الشكّ فى القدره العقليه على أداء الواجب كالصوم، ولم يسوّغوا الإحجام عن الإمتثال حتّى يتحقق العجز فيتيقن بسقوط التكليف عندئذ. كلّ ذلك بسبب العلم بالمراتب الشرعيه والعلم إلتزاماً بوجود غرض ملزم فلا بدّ من

ص: ٥٢٧

ويبدو أنّ هذا التصور من الإشتغال يختلف عن تصوير الآخوند والشيخ الأنصارى له، حيث إنّ بينهما أنّ غير المجعول شرعاً لا يمكن رفعه من قِبَل الشارع من دون فرق بين أن يكون مرتباً بالمراتب الشرعيه أو المراتب العقليه.

ولكن بالتأمل يظهر عدم الاختلاف وأنّ بيان الآخوند صغرى حيث أنه يريد بيان أنّ العباديه مرتبه عقليه، كما أنّ ما ذكره من جريان الإشتغال مع الشك في المحصّل يرجع إلى الشك في مرتبه عقليه للحكم الشرعى، ومن هنا جاءت محاوله الميرزا النائينى لإرجاع بعض صورهِ إلى الجعل الشرعى كى تجرى البراءه فيها.

فتلخص أنّ حركه البراءه إنما هى فى المراتب الشرعيه للحكم وأما المراتب العقليه فهى مغلقه للإشتغال.

قد يقال: ما الفرق بين البراءه الشرعيه وبين «لا- تعاد» و «لا حرج» و «قاعده الفراغ و التجاوز» فإنها جميعاً تصرفات شرعيه فى المراتب العقليه للحكم الشرعى، وتحديدأ فى موضوعات الأحكام العقليه، فلمَ لا تكون البراءه مثلها؟

والجواب: إنّنا نقبل إمكاناً و وقوعاً تصرّف الشارع فى موضوعات الأحكام العقليه ولكن دليل البراءه الشرعيه لم يدلّ على أنها تصرّف فى موضوع الحكم العقلى، حيث إنّ دلالتة لا تخرج إما على أنها بمعنى رفع المؤاخذه أو بمعنى الرفع الظاهرى.

والأول وإن كان يعنى رفع التنجيز إلا أنه أخذ فى موضوع هذا الرفع المراتب الشرعيه. (٢)

ص: ٥٢٨

١- (١). [س] وهل يعنى أنه لو كانت القدره شرعيه لجرت البراءه وكيف؟ [ج] نعم تجرى البراءه وفقاً للقاعده، وإن كان لنا بياناً آخر من جريان البراءه فى الموضوعات التى يتوقف العلم بها على الفحص.

٢- (٢). [س] بناء على هذا التفسير يصبح التصرف الشرعى فى المحمول [الحكم العقلى] مباشره لا من خلال موضوعه وهذا ممّا لم يقل به أحد. [ج] ومن هنا أشكل الشيخ الإصفهانى على هذا الفهم واستقرب الفهم الثانى وتدرجياً بدأ الفهم الثانى يأخذ طابع الإستقرار.

والثانى [وهو الأقرب] يعنى الرخصه والإباحه فهى حكم شرعى ظاهرى موضوعه الشك فى المراتب الشرعيه.(1)

هل العباديه مجعوله؟

وأما المفرده الثانيه: فقد أشبعنا الحديث عنها فى مبحث التعبدى والتوصلى وكانت خلاصه ما انتهينا إليه هو إنَّ العباده لا تتحقق بالجعل بصياغتها شرطاً أو شرطاً وإنما هى كالعله، وكلّ المتعلّق معلول. فهى لون من سنخ الأمر ولون من سنخ العمل، أو فقل: هى كالصوره النوعيه وليست كالجزيء القوامى وفى عرض بقيه الأجزاء ولا كالشرط، مع العلم أننا ناقشنا كلّ الوجوه المانع من أخذ الشارع قصد الأمر شرطاً فى الأمر الأول أو فى الأمر الثانى.

عدم جريان البرائه فى بعض الأغراض

وأما المفرده الأولى: فقد ألفتنا إلى صياغه كلّ من القائل بالبراءه والإشتغال، والحق مع القائل بالبراءه، وأنا لسنا ملزمين بالإعتناء

ص: ٥٢٩

١- (١). [س]أقد يقال: إنه لِمَ لا- تجرى البراءه عند الشك فى مثل الحرج والإضطرار وجريان قاعده الفراغ وإجراء «لا تعاد» وأمثالها من القيود الشرعيه الراجعه إلى المراتب العقليه، فإنّ الشك فيها شك فى جعل شرعى كالشك فى قيد راجع إلى الفعلية؟ [ج] إنَّ السر فى عدم جريانها هو ما ذكرناه من أنّ مفاد دليل البراءه ليس إحراز الإمتثال والتعذير عما حصل من التكاليف، وإنّما غايه ما يدل عليه دليلها هو رفع الشك فى الجعل الشرعى بلحاظ قيود الإلتصاف، فإنها تعذر المكلف عنها، لا أنّها تجرى فى كلّ شك فى العذر وإنّما فقط فقط وتعذر عند الشك فى البيان الواصل بالجعل الشرعى، ومن ثمّ ولنفس السبب لا- تجرى عند البعض حتّى فى القيود الشرعيه للفعلية الناقصه أو التامه التى لا مدخلية لها فى الإلتصاف، وإنّما قيد زائد أخذه الشارع فى خصوص مرتبه كالبلوغ، كذا لا تجرى فى الشبهه الموضوعيه إلاّ فى خصوص القيود الراجعه للجعل. ومن هنا يتضح ضابطه الافتراق بين موارد جريان البراءه والإشتغال، وأنّ النزاع دوماً فى الصغرى، وإلاّ فالكبرى متفقه عليها.

بالغرض ورعايته بأكثر ممّا بينه الشارع وصاغه بقالب قانوني، وما عداه من الحدود والتفاصيل التي لم تبين لنا مسؤولين عنه.

ولكن هناك بعض حدود الغرض ممّا لا يمكن بيانه في صياغه الجعل والإنشاء كالعباديه عند الآخوند، ولا يمكن بيانه لو أراد إلاّ عبر قناه الإخبار، أو علم أنها ممّا يحكم العقل بالإشتغال عند الشك فيه فيعتمد عليه.

ومن ثمّ لا يمكن جريان البراءه في مثل هذه الحدود التي لا يمكن بطبيعتها أن تؤخذ في الجعل الشرعي، وإنما يختص جريانها بخصوص ما يمكن بيانه بقناه الجعل وإلاّ جرى الإشتغال؛ لأنّ الشك عندئذ سيرجع إلى الشك في المراتب العقلية، وتحديداً في كيفية أداء الغرض المبيّن وامثاله هل مع المشكوك أو بدونه إلاّ أن يحصل الجزم بعدم دخالته في تحقيق الغرض.

ومن هنا نجد الأعلام يجرون الإشتغال في النيه وحدودها إلاّ مع الجزم بعدم دخالته كما في نيه الوجه لا بالإستعانه بالبراءه.

نعم، على ما انتهينا إليه من إمكان أخذ قصد الأمر جزءاً أو شرطاً فتجرى البراءه لو كان قد أخذ كذلك، ولكنّه ليس كذلك كما ألفتنا. ومن ثمّ يبقى السؤال هل تجرى البراءه أو الإشتغال عند الشك في أنّ سنخ الأمر عبادي أو لا؟

الحق عدم جريان البراءه [كما ذكرناه في بحث التعبدى والتوصلى] من أنّ بيان سنخ الجعل لا- يتمّ بالجعل والإنشاء وإنما بالإخبار إلى لازم من لوازمه وأثر من آثاره، كإجابته النبي (صلى الله عليه و آله) السائل عن السرّ في أمره (صلى الله عليه و آله) بإعادته وضوئه عدّه مرات؛ أنه لم يتدئ بالبسمله، فهي للدلاله على أنّ الوضوء توجهي قصدي، وإلاّ- فهي في نفسها ليست مأخوذه في الوضوء كما هو واضح.

وبدءاً قد يتصوّر جريان البراءه بعد أن لم تكن وظيفه الشارع منحصره في الجعل وإنما تعمّ الإخبار المتمّم للإنشاء، ولكن بالتأمل يظهر أنّ جريان الإشتغال هو الصحيح بعد أن كان يمكن للشارع أن يستعيض

عن البيان بالشك الحاصل لدى عموم المكلفين [المجتهدين] الذي يقودهم عقلاً إلى الإشتغال.

وبعبارة أخرى: لو افترض أنّ عامه المخاطبين لا يشكّون بالعباديه، لكان من وظيفه الشارع البيان و لو من خلال الإخبار، ومن ثمّ تجرى البراءة مع الشك في حصول هذا البيان، ولكن مع فرض أنّ الشك موجود عند الجميع فمن الممكن أن يتكئ الشارع على فطره المكلف في الرجوع عند الشك عقلاً للإشتغال بعد إحراز الغرض، ومعه لا يمكن جريان البراءة.

وهذا نظير ما ذكره الآملي تبعاً لأستاذه الشيخ العراقي من حجّيه الإطلاق المقامي إذا كان مجرى الشك البراءة وعدم حجّيته إذا كان الإشتغال، وذلك بسبب إمكان اعتماد الشارع عليه في البيان في حاله الثانيه.

وبعبارة أوضح: إنه في موارد البراءة عدم تقييد الشارع يوصل إلى البراءة فلو كان يريد القيد لقيّد، وحيث لم يقيد أمكن التمسك بالإطلاق لنفي القيد المشكوك. وأمّا في موارد الإشتغال فيمكن أن لا يذكر القيد اعتماداً على رسول الباطن [العقل] القاضى بالإشتغال. وحيث إنّ الإشتغال يجرى في حاله الشك والدوران بين التبدي والتوصل، فبطريق أولى يجرى عند الشك في درجه العباديه. ومعه لا- يمكن ولا- يسوغ التكرار في العبادات وإنما لابدّ من التقليد أو الإجتهد [أى الإمتثال التفصيلي التبدي].(1)

نعم، بعد الإمتثال التفصيلي يمكن ضمّ باقي المحتملات إليه، أو

ص: ٥٣١

١- (١). [س] بموجب الدليل الخامس وأنّ الأخذ بالتعبد عزيمه لابدّ أن لا يخص ذلك العباده في صورته تكرارها وإنّما يعم كلّ العبادات وكذا التوصلات، على الأقلّ على مستوى الحرمة التكليفية في الإمتثال الإجمالي أو التجري. [ج] لما كان البطلان إحرازياً فالتكليف إحرازي ليس أكثر، ولكن قد يحصل التجري وهو حرام، إلّا- إذا ادّعى في التوصل الترخيص به. ولتحقيق البحث أكثر يراجع الإنسداد.

فقل ضمّ الإجمالى إلى التفصيلى، أو ضمّ الإحتياط إلى الإجتهد أو التقليد من دون أية مشكله بل هو الإحتياط الأتم.

ويؤيد النتيجة التى توصلنا إليها ما ذكره فى مبحث الإنسداد من الإشكال فى مشروعيه الإحتياط فى كلّ الشريعة فضلاً عن الإلزام به، وأنه ليس من مذاق الشارع الذى يؤيد جعله التعبد بنحو العزيمه والرخصه.

كما يؤيد مدّعانا الروايه المباركه «يُهْرِيْقُهُمَا وَيَتَيَّمَمُ» الشامل لموارد إمكان الإحتياط، ولكن ليس الأمر بالإهراق بنحو العزيمه، ومن ثم كانت مؤيده لإرادته الشارع الإمتثال التفصيلى لا دليلاً.

الإشكال فى الإمتثال الإجمالى فى صيغه النكاح

ينقل السيّد الخوئى عن الشيخ الأعظم أنّ الإحتياط والإمتثال الإجمالى فى صيغه النكاح محلّ إشكال، سببه ما ذكره فى منع التعليق فى صيغ الإنشاء؛ لأنّ الإنشاء يتقوم بالإرادته الجدّيه للمنشى و مع التعليق يلزم الترديد فلا إرادته جدّيه، و الترديد المنبثق من الصيغه الإحتماليه كالترديد المنبثق من التعليق.

وقد أجاب السيّد الخوئى عن هذا بما ينسجم مع مبانيه فى حقيقه الإنشاء والإخبار ومّن قبل حقيقه الإعتبار.

والحق أنّ ما ذكر من وجه فى منع التعليق لا نرتضيه ونعتمد على وجه آخر فى المنع. وفى خصوص ما نحن فيه لا يوجد ترديد، وتوجد إرادته جدّيه فى كلّ صيغه إحتماليه يأتى بها العاقد. وذلك لما ذكره الأعلام [فى حواشيه على المكاسب] من أنّ العقد أو الايقاع يكون سبباً لتحقق الإعتبار الشخصى [وهو الذى يوجد فى أفق اعتبار المنشى ويسمى بيع المتعاقدين.]

وهذا المسبب يكون بدوره سبباً فى الإعتبار العقلانى، وهو [المسبب الثانى] يكون سبباً فى الإعتبار الشرعى.

والترديد يكون بلحاظ الإعتبار فى أفق الشارع، وأما بلحاظ أفق

الشخص أو العقلاء فلا ترديد؛ حيث إنَّ كلَّ صيغته تحقق الإعتبار من دون فرق بين «طالق» أو «طلّقت» أو «أطلقها» ، فيأتي بكلِّ صيغته على أساس أنها كافية ومحققه للمسبب عنده وعند العقلاء فيريدها جدّاً، والجزم المطلوب في الإنشاء هو جزم المنشأ لا غير.

خلاصه البحث

١. فى التوصليات لا- دليل اجتهادى ولا- أصل عملى يمنع من الإمتثال الإجمالى فى عرض الإمتثال التفصيلى، سوى احتمال التجرى لو تمّ أنّ الأخذ بالتعبد عزيمة ولم يكن هناك ترخيص فى التوصلى.

٢. فى العبادات مع التكرار هناك دليلان على المنع [هما الخامس والسادس]، والأول منهما يثبت البطلان الإحرازى والثانى الواقعى. ولو لم يتمّ فالنوبه تصل إلى الإشتغال بناءً على فهمنا للعباديه أو فهم الأعلام وعدم إمكان أخذها فى الجعل الأول أو الثانى و إلاّ تجرى البراءه.

٣. فى كلّ صور المنع نقبل الإمتثال الإجمالى الأتم الذى ألفت إليه الشيخ الأنصارى وهو الإمتثال التفصيلى التعبدى مع ضمّ الإحتمالات الأخرى إليه.

٤. إنّ الأدلّه المقبوله على المنع بعضها اعتمد على ضمان تحقيق الإمتثال الإجمالى للغرض.

وآخر اعتمد على أنّ التعبد اللازم لا يتحقق بالإمتثال الإجمالى.

وثالث على أنّ الإمتثال الإجمالى يكون سبباً فى إهمال التعبد الشرعى مع أنّ الأخذ به عزيمة.

والحمد لله ربّ العالمين

مباحث القطع

تعريف علم الأصول ١١

أصوليه القطع / ١٧

الضابط في أصوليه المسأله ٢٠

رأى المحقق صاحب الكفايه ٢٠

كلام الميرزا النائيني في الوسط و الحجّه ٢٠

الفرق بين الوسط المنطقي والأصولي ٢١

تشكيل القياس المنطقي في الحجج الطريقيه الظنيه عند العراقي ٢٢

خروج القطع من مباحث الأصول ٢٥

رأى المحقق الإصفهاني ٢٥

نظريه السيد الروحاني ٢٦

أقسام مسائل علم الأصول ٢٧

الفرق بين المسأله الأصوليه والقاعده الفقهيّه ٢٨

التقريب الأول لتصنيف القطع في علم الأصول ٢٨

التقريب الثاني لتصنيف القطع في علم الأصول ٢٩

أنماط وسطيه القطع في القياس ٣١

الكلام في الظن ٣٢

الحجج / ٣٣

تقسيم مباحث الحجج عند الشيخ ٣٥

ملاحظات على تقسيم الشيخ ٣٦

تقسيم الآخوند صاحب الكفايه ٣٨

ملاحظات الميرزا النائيني ٣٨

رأى المحقق العراقي والمناقشه فيه ٤٠

موضوع الحجج ٤٢

رأى المحقق العراقي ٤٢

ص: ٥٣٥

رأى المحقق الإصفهاني ٤٤

رأى المحقق الإصفهاني في التقسيم ٤٦

تقسيم السيد الخوئي لموضوع الحجج و ما يرد عليه ٤٦

حصيله النظريات ٤٨

الفرق بين الآراء ٤٩

نظريه النيابة ٤٩

نظريه التنزيل ٥٠

مختار السيد الأستاذ ٥٣

بيان المسالك في حقيقه جعل الحكم الأصولي ٥٣

الرأى المختار و الأدله عليه ٥٧

الوجه الأول: جعل الميزان لمن هو مكلف بالإستنباط ٥٧

الوجه الثاني: جواز الفتوى ل- (من تفقه) بمقتضى آيه نفر ٥٨

الوجه الثالث: لغويه عموميه الحكم الأصولي لهما ٦٠

الوجه الرابع: اختصاص الحكم الأصولي ب- (من يعرف) بمقتضى الأخبار ٦٠

الوجه الخامس: اللغويه في التعميم بيان آخر ٦١

محذور الإختصاص بالمجتهد في بيان الإصفهاني و الجواب عنه ٦٣

الفتوى بالحكم الفقهي لا تعنى الفتوى بالحكم الأصولي ٦٦

إختصاص موضوع الحجج بالمجتهد ٦٦

شمول المقسم للمقلد ٦٧

الإشكال على قيد الإلتفات ٦٧

الدفاع عن التقسيم الثلاثي للشيخ ٦٨

الفرق بين تحديد موضوع العلم وتحديد موضوع فصوله ٦٩

تعديل في تعريف علم الأصول ٧١

علم الأصول تمهيد للفهم الديني ٧١

وجه الحاجه إلى الإعتبار الشرعي ٧٢

منهج الإدراك النظري هو البحث العقلي ٧٣

ماهيه وجوب متابعه القطع / ٧٧

النظريات في تفسير الحجية الذاتية للقطع ٧٩

النظريه الأولى: للشيخ والآخوند ٧٩

النظريه الثانيه: للإصفهاني ٨٠

النظريه الثالثه: للطباطبائي ٨١

النظريه الرابعه: للروحاني ٨١

ثمرات البحث ٨١

الثمره الأولى: في تنجيز العلم الإجمالي ٨١

الثمره الثانيه: في تحديد الأصل الجارى عند الشك في التكليف ٨٢

ص: ٥٣٦

الثمره الثالثه: توجيه لدعوى الأخباريين ٨٢

الثمره الرابعه: الملازمه بين حكم العقل العملى وحكم الشرع ٨٢

الثمره الخامسه: تغير الشريعه ٨٢

الثمره السادسه: جديله علم الكلام ٨٢

الثمره السابعه: تعميم ملاكات العقل العملى لحكم الله ٨٣

نظريه المحقق الإصفهانى (شرح النظريه الثانيه) ٨٤

محور النزاع ٨٤

موازنه ما أفاده ٨٦

الإستدلال على رأيه ٩١

الدليل الأول ٩١

مناقشه الدليل الأول ٩١

الدليل الثانى ٩٢

مناقشه الدليل الثانى ٩٣

الدليل الثالث ٩٣

مناقشه الدليل الثالث ٩٤

الدليل الرابع ٩٩

مناقشه الدليل الرابع ١٠٠

الدليل الخامس ١٠٠

مناقشه الدليل الخامس ١٠٠

الدليل السادس ١٠١

مناقشه الدليل السادس ١٠١

الدليل السابع ١٠٣

مناقشه الدليل السابع ١٠٣

كلام العلامه الطباطبائي في الإعتبار (شرح النظرية الثالثه) ١٠٥

الإعتبار الإلهي ١١٧

نكات في كلامه ١٢٠

منشأ الإعتبار ١٢٣

جهات الحسن والقبح في الكليات الفوقانيه والمتوسطه ١٢٣

الإستغناء عن الإعتبار بالإخبار ١٢٤

الإعتبار في القوانين الوضعيه ١٢٦

محدوده العقل البشري منشأ لغه القانون الإعتباري ١٢٧

تعريف الإعتبار ١٢٧

نظريه السيد الروحاني (شرح النظرية الرابعه) ١٣١

نظريات في تفسير العقاب الأخرى ١٣١

المناقشه في تقرير صاحب المتقى ١٣٤

الحسن والقبح ١٣٧

تاريخ المسأله ١٣٧

الدور الأول: ما قبل الإسلام ١٣٧

ص: ٥٣٧

الدور الثاني: ابن سينا ١٣٧

الدور الثالث: المحقق الإصفهاني ١٣٨

٢. أدلّه واقعيه الحسن والقبح ١٣٩

بدايه المغالطه ١٤٠

العدل والظلم ١٤١

النظريه المختاره فى حقيقه وجوب متابعه القطع واستحقاق العقوبه ١٤٥

مباحث الإعتبار ١٤٧

دور الإعتبار فى رساله المعصوم ١٤٨

ميزان الإعتبار الإنشائي ١٤٩

الفرق بين اعتبار المعصوم وغيره ١٥٢

علاقه الإعتبار بالتكوين ١٥٤

تفسير العقوبه الأخرويه ١٥٥

علاقه إعتبار المعصوم بالإعتبار العقلاني ١٥٦

معنى اعتبار العقلاء ١٥٦

دور علم الأصول والمعاني فى فهم لغه القانون ١٥٧

دور فهم لغه القانون العقلاني فى الإستنباط ١٥٨

كيفية استخدام لغه القانون الوضعي فى عمليه الإستنباط ١٥٩

منطق الإعتبار العام ١٦١

البحث الأول: تقسيمات الإعتبار ١٦١

ميزان التبعدي والتوصلي ١٦٥

نوع العلاقة بين التعبدى والتوصلى ١٦٦

الفرق بين المولوى والإرشادى ١٦٧

البحث الثانى: هل يجرى البرهان فى الإعتباريات أولا؟ ١٧٠

جريان البرهان فى العلوم الإعتباريه فى ما هو تكوينى ١٧١

البحث الثالث: المتغير والثابت فى الإعتبار ١٧٤

الولاية التشريعيه ١٧٥

الفارق بين الفريضه والسنة ١٧٥

الولاية التشريعيه تتبع الولاية التكوينية ١٧٧

السنة تعنى التطبيق ١٧٨

الإعتبار المتغير والثابت ١٧٩

الحكم التشريعى والولوى والقضائى ١٧٩

مقياس التشريع الثابت والحكم الولوى ١٨١

كشف الأغراض العامة والإستفاده منها فى الحكم الولوى ١٨٣

الدوام فى الحكم الولوى ١٨٤

الحكم الواقعى والظاهرى فى الحكم العقلى ١٨٦

تحديد موضوع حججه القطع / ١٩١

المراد من القطع ١٩٣

ص: ٥٣٨

إطلاق الحجّ في ساحات مختلفه ١٩٥

الحجّ في القرآن ١٩٥

إطلاق الحجّ على القطع ١٩٧

اليقين الشرعي ١٩٨

العلم دخيل في فاعليه المقدمات ١٩٨

عدم إمكان الردع عن القطع وتعليقنا عليه ٢٠٠

حجّيه الإطمئنان ٢٠٣

القطع الغالبى الإطمئنان ٢٠٣

الصحيح في حجّيه الإطمئنان ٢٠٥

سعه حجّيه القطع / ٢٠٧

استعراض النظريات ٢١٠

نظريات الأخباريين ٢١٠

النظريه الأولى ٢١٠

النظريه الثانيه ٢١٠

النظريه الثالثه ٢١٠

نظريه الشيخ الأعظم ٢١٠

أدلّه إثبات سعه الحجّيه ٢١٢

الدليل الأول ٢١٢

الدليل الثاني ٢١٢

الدليل الثالث ٢١٣

الزوايه الأولى: صغرى حكم العقل ٢١٥

الزوايه الثانيه: قاعده الملازمه بين حكم العقل والشرع ٢١٧

حكم العقل النظرى ٢١٨

حكم العقل العملى ٢١٩

الجهه الأولى: هل يمكن للشارع الردع عن حكم العقل العملى؟ ٢٢٢

الجهه الثانيه: هل العقل يدرك الملازمه؟ ٢٢٣

صياغات النفى ٢٢٣

الصياغه الأولى: للأخباريين ٢٢٣

الصياغه الثانيه: لصاحب الفصول ٢٢٣

الصياغه الثالثه: للشيخ الإصفهانى ٢٢٤

الصياغه الرابعه: للسيد الصدر ٢٢٧

صياغات الإثبات ٢٢٨

الصياغه الأولى: للإصفهانى ٢٢٨

الصياغه الثانيه: للسبزوارى ٢٢٩

الصياغه الثالثه: للمحقق القمى ٢٢٩

الصياغه الرابعه ٢٢٩

الصياغة الخامسة: للعراقى ٢٣٠

الصياغة السادسة ٢٣٠

الصياغة السابعة ٢٣١

الصياغة الثامنة: للشيخ الأنصارى ٢٣٢

الصياغة التاسعة: المختار ٢٣٣

تقييم صياغة المختار ٢٣٧

الصياغة العاشرة ٢٣٧

الجهة الثالثة: عكس قاعده الملازمه ٢٤٠

نظريه المشهور ٢٤٠

نظريه الأشاعره ٢٤٠

نظريه الإصفهاني ٢٤٠

نظريه صاحب الفصول ٢٤١

نظريه الميرداماد ٢٤٣

التشريع لا يصطدم مع التكوين ٢٤٨

التلازم بين الغرض التكويني و الحكم الشرعى ٢٤٩

نماذج من الأحكام التى ثبتت بتوسط العقل النظرى ٢٥٠

استعراض لأدله الملازمه ٢٥٢

الدليل الأول ٢٥٢

الدليل الثانى ٢٥٢

الدليل الثالث: قاعده العنايه ٢٥٣

الدليل الرابع: قاعده اللطف الكلاميه ٢٥٤

الدليل الخامس: الدليل النقلي ٢٥٥

الزاويه الثالثه: الملازمه تنجيزاً وتعذيراً ٢٥٧

فى إمكان الردع عقلاً عن قاعده الملازمه ثبوتاً ٢٥٧

أصناف القيود الشرعيه ٢٥٩

فى تحقق الردع إثباتاً ٢٦٢

طوائف الروايات ٢٦٣

الطائفه الأولى ٢٦٤

الطائفه الثانيه ٢٦٤

الطائفه الثالثه ٢٦٤

الطائفه الرابعه ٢٦٤

الطائفه الخامسه ٢٦٤

الطائفه السادسه ٢٦٥

الطائفه السابعه ٢٦٥

مناقشات الأصوليين ٢٦٦

الجمع بين الروايات ٢٦٧

الوجه الأول ٢٦٨

الوجه الثانى ٢٦٨

ص: ٥٤٠

الوجه الثالث ٢٦٨

الوجه الرابع ٢٦٩

الوجه الخامس ٢٧٠

الوجه السادس ٢٧٠

الوجه السابع ٢٧١

الوجه الثامن ٢٧١

حقيقه الحكم الشرعى و مراتبه / ٢٧٥

النظريه الأولى: نظريه الآخوند ٢٧٧

النظريه الثانيه: نظريه الميرزا النائينى ٢٧٩

النظريه الثالثه: نظريه الشيخ العراقى ٢٨٠

النظريه الرابعه: نظريه الشيخ الإصفهانى ٢٨١

النظريه الخامسه: المختار ٢٨٣

تصور المبادئ فيه تعالى وجوابها ٢٨٣

حقيقه الحكم التكليفى ٢٨٥

الفرق بين الحكم الفعلى و الإنشائى ٢٩١

مراتب الفعليه ٢٩٣

الفعليه الناقصه ٢٩٣

الفعليه التامه ٢٩٥

النقطه الأولى: موقع الفعليه التامه ٢٩٥

النقطه الثانيه: الفارق الدقيق بين الفعليه الناقصه والتامه ٢٩٦

النقطة الثالثة: تنوع القيود الشرعيه ٢٩٧

النقطة الرابعه ٢٩٧

النقطة الخامسه ٢٩٨

النقطة السادسه: قيد القدره ٢٩٨

مرحله التنجيز ٣٠٠

مرحله الإمتثال ٣٠٢

مراتب مرحله الإمتثال ٣٠٢

بعض المراتب الأخر ٣٠٥

مراتب مبادئ الحكم ٣٠٥

مراتب الحكم الوضعى ٣٠٥

مراتب الحكم الظاهرى ٣٠٦

تطابق مراتب التشريع مع التكوين ٣٠٦

التجرى / ٣٠٩

موقع البحث فى التجرى ٣١١

ص: ٥٤١

زوايا البحث في التجري وأبعاده ٣١٢

أبعاد البحث الكلاميه والفقيهه والأصوليه ٣١٢

صور التجري وأقسامه ٣١٣

محور النزاع في التجري ٣١٤

نتائج البحث ٣١٦

طبيعته الأدله المستخدمه في البحث ٣١٩

إستدلال الشيخ الأعظم ٣١٩

استدلال الآخوند ٣٢١

إستدلال الميرزا النائيني ٣٢١

الجهه الأولى: في شمول أدله الأحكام الأوليه وعدم شمولها للمتجري ٣٢٢

الجهه الثانيه: في الإمكان العقلي الثبوتى لحرمة الفعل المتجري به شرعاً ٣٢٥

الجهه الثالثه: في قبح التجري والفعل المتجري به عقلاً ٣٢٧

الجهه الرابعه: في الدليل النقلى على حرمة التجري ٣٣٠

الدليل الأول: الإجماع ٣٣٠

الدليل الثانى: الأخبار ٣٣٠

تعليقات الأعلام على الجهه الرابعه من كلام الميرزا ٣٣٢

إستدلال السيد الخوئى ; ٣٣٤

إستدلال السيد الصدر ; ٣٣٥

ما أفاده السيد الخمينى ١ ٣٣٥

التجري في الكلام والتفسير والحديث ٣٣٧

الرأى المختار ٣٣٨

النقطه الأولى: فى قبح التجرى بحكم العقل العملى والنظرى ٣٣٨

محاذير قبح التجرى وأجوبتها ٣٤٤

النقطه الثانيه: فى الإمكان العقلى لحرمة التجرى شرعاً ٣٥٧

أدلّه الإمتناع العقلى والجواب عنها ٣٥٨

النقطه الثالثه: الأدلّه النقليه على حرمة التجرى (التباعد الإثباتى فى البحث) ٣٦٤

القاعده الأولى ٣٦٤

الآيات ٣٦٦

الروايات ٣٧٠

الطائفه الأولى ٣٧٠

الطائفه الثانيه ٣٧٢

الطائفه الثالثه ٣٧٥

الطائفه الرابعه ٣٧٦

الطائفه الخامسه ٣٧٧

الطائفه السادسه ٣٧٨

النقطه الرابعه: الأدلّه النقليه على حليّه التجرى ٣٨٠

الدليل الأول ٣٨٠

الدليل الثانى ٣٨١

ص: ٥٤٢

تنبيهات التجري ٣٨٢

التنبيه الأول: كلام صاحب الفصول ٣٨٢

مناقشات الأعلام ٣٨٣

التنبيه الثاني: مراتب التجري ٣٨٧

الخطور ٣٨٧

الشوق ٣٨٧

مخالفة الحكم الطريقي الظاهري ٣٨٨

التنبيه الثالث: في فسق المتجري وإن لم يكن حراماً شرعاً ٣٩٠

هل التجري من الكبائر أو الصغائر؟ ٣٩١

التنبيه الرابع: كلام الآخوند في العقوبة على العزم ٣٩١

تقييم كلام الآخوند في عدّه محاور ٣٩٣

القطع الطريقي و الموضوعي / ٣٩٩

فهرس عام للبحث ٤٠١

حقيقه القطع الموضوعي الصفتي والطريقي ٤٠٦

في تحقيق ما يمكن وما لا يمكن من أقسام القطع ٤١٤

مناقشه الإصفهاني في القطع الموضوعي الصفتي ٤١٤

مناقشه صاحب الكفايه ٤١٤

مناقشه النائيني في الطريقي تمام الموضوع ٤١٥

محاولة العراقي في حلّ معضله النائيني ٤١٥

تصوير الإصفهاني عن الطريقي تمام الموضوع على ضابطه الميرزا ٤١٦

مناقشتنا فى الطريقى تمام الموضوع ٤١٦

الشك الموضوعى الطريقى ٤١٧

فى قيام الطرق والأصول مقام القطع ٤١٩

المحور الأول: قيام الأماره والأصل مقام القطع الطريقى المحض ٤١٩

إشكالان فى قيام شىء مقام الطريقى المحض ٤١٩

مبانى التخرىج العلمى فى هذا البحث ٤٢١

الحجّيه فى تفسير الشيخ ٤٢٢

الحجّيه فى تفسير الميرزا ٤٢٣

حيثيه الكشف فى القطع ٤٢٣

الجرى العملى ٤٢٣

التنجز ٤٢٤

الفارق بين الأصل والأماره ٤٢٤

الفارق بين أقسام الأصول العمليه الشرعيه ٤٢٥

الحكومه الظاهريه ٤٢٧

الحكومه والورود ٤٢٨

فرق الحكومه الظاهريه عن الواقعيه ٤٢٨

تخرىج العراقى لقيام الطرق مقام القطع الطريقى المحض ٤٢٩

ص: ٥٤٣

تحليل الفوارق في نظريه العراقي ٤٣١

حجيه الأماره من باب الظن النوعي لا التنزيل بالعلم ٤٣٢

مناقشه العراقي في فكره الحكومه الظاهريه ٤٣٣

تخريج الإصفهاني لقيام الطرق مقام القطع الطريقي ٤٣٣

الصحيح في تفسير الحجيه على مبنى الإصفهاني ٤٣٥

تفسير الحجيه في بيان السيد الخوئي ٤٣٦

تكميل لتفسير الخوئي عن الحجيه ٤٣٨

تقرير الشاهرودي عن نظريه النائيني ٤٣٨

استحاله جعل التنجيز أو إمكانه ٤٤٠

حقيقه التنجيز ٤٤٢

تلخيص البحث في المحور الأول ٤٤٣

المحور الثاني: قيام التعبد مقام القطع الموضوعي الصفتي ٤٤٥

المحور الثالث: قيام التعبد مقام القطع الموضوعي الطريقي ٤٤٦

مناقشه الآخوند في قيام التعبد مقام القطع الموضوعي الطريقي ٤٤٦

محاولة النائيني للجواب عن مناقشه الآخوند ٤٤٧

تقرير العراقي عن البحث ٤٤٨

إشكال النائيني في قيام التعبد مقام القطع الموضوعي الطريقي ٤٤٨

أجوبته عن تلك المناقشات ٤٤٩

مناقشه المحقق الإصفهاني ٤٥٠

مناقشات الصدر في قيام التعبد مقام القطع الطريقي ٤٥٤

الرأى المختار ٤٥٥

الأثر المصحح للتنزيل ٤٦٤

إشكال آخر فى مقام القطع الموضوعى الطريقي ٤٦٥

التنزيل من شؤون الدلالة أو القانون؟ ٤٦٧

التنزيل جعل وضعى ٤٧٢

التفرقة بين التشبيه والجعل ٤٧٢

المحور الرابع: قيام الأصول المحرزه مقام القطع الموضوعى الطريقي ٤٧٥

بيان المبانى فى الأصل المحرز ٤٧٥

نسبه الحكم إلى متعلقه وإلى موضوعه ٤٧٦

مناقشه صاحب الكفايه فى التنزيل ٤٧٨

محاولة العراقى لحلّ العويصه ٤٧٩

تصوير الإصفهانى لحقيقه الحكم التعليقى ٤٨٠

التحقيق فى المسأله ٤٨٤

حقيقه الإحراز التعبدى للموضوعات ٤٨٥

التعبد هو فى إحراز الموضوع ٤٨٥

علاقه الحكم مع موضوعه ٤٨٧

كيفية تأخر الحكم عن موضوعه ٤٨٩

مختارنا فى المسأله ٤٩١

ص: ٥٤٤

حقيقه الحكم التعليقى ٤٩٣

التفسير الأول ٤٩٣

التفسير الآخر ٤٩٤

التعليق الشرعى والتعليق العقلى ٤٩٥

الدليل على قيام الأصل المحرز مقام القطع الموضوعى الطريقي ٤٩٩

الدليل الأول: افتراض حيثه الإحراز ٤٩٩

الدليل الثانى: إطلاق دليل الأصل المحرز ٥٠٢

المناقشه فى الدليل الثانى ٥٠٣

ردّ المناقشه ٥٠٣

أخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم / ٥٠٧

الجهه الأولى: أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه ٥١٠

المحور الأول: أخذه كذلك مع تساوى المرتبه ٥١٠

آراء الأعلام ٥١٠

المحور الثانى: أخذه كذلك مع اختلاف المرتبه ٥١٢

المبنى الأول: مراتب الأحكام ٥١٢

المبنى الثانى: فهم أحكام الرتبه ٥١٣

تبيين لمرحله الإنشاء ٥١٤

تصوير العراقى عن مرحله الإنشاء ٥١٧

هل يمكن التفكيك بين الجعل والمجعول؟ ٥١٧

الإنشاء عند السيد الخوئى ٥١٨

مفردات الإنشاء ٥٢٠

سلامه تعريف الآخوند للإنشاء ٥٢٢

إشكال الإصفهاني في مراحل الحكم ٥٢٤

نظريه متمم الجعل ٥٢٦

أطروحه (متمم الجعل) تحت الملاحظه ٥٢٨

تقييم الملاحظات ٥٣٠

فروع فقهيه قد أخذ فيها العلم بالحكم في موضوع نفسه ٥٣٣

النموذج الأول: الجهر والاحفات ٥٣٣

النموذج الثاني: حرمه الربا التكليفه ٥٣٤

الجهه الثانيه: أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مضاد ٥٣٥

الجهه الثالثه: أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مماثل ٥٣٦

الحيثه التقيديه والتعليه ٥٣٩

الجهه الرابعه: أخذ الظن بالحكم في موضوع الحكم ٥٤٢

الموافقه الإلتزاميه / ٥٤٥

المحتملات في المقصود من (الموافقه الإلتزاميه) ٥٤٧

ثمره البحث ٥٥١

ص: ٥٤٥

تاريخ المسأله ٥٥٤

آراء الأعلام ٥٥٥

رأى الشيخ الأنصارى ٥٥٥

رأى المحقق العراقى ٥٥٨

رأى المحقق الإصفهانى ٥٥٨

الرأى المختار ٥٥٩

تنجيز العلم الإجمالى / ٥٦٥

حيثيات البحث ٥٦٧

التعبير المناسب للبحث ٥٦٨

العلية أو الإقتضاء؟ ٥٧٠

تفسير العلية والإقتضاء ٥٧١

عدم إمكان التفكيك بين حرمه المخالفه القطعيه والإحتماليه ٥٧٣

المختار ٥٧٦

المقدمه الأولى: مراتب الحكم ٥٧٨

المقدمه الثانيه: القيود الشرعيه ودورها ٥٧٩

ثمره البحث ٥٨٠

العلم الإجمالى مقتضى ٥٨٢

تأييد لإرتكاز الإقتضاء ٥٨٣

المناقشه فى دليل العلية ٥٨٣

المناقشه فى دعوى الملازمه بين المقامين ٥٨٤

توهم إذن الشارع في المخالفه القطعيه في بعض الفروع الفقهيه ٥٨٨

١. الودعي ٥٨٨

٢. الإختلاف في تعيين الثمن أو المثلث ٥٩٠

٣. الإختلاف في ماهيه المعامله ٥٩١

٤. إتمام أحد واجدي المنى بالآخر ٥٩٢

٥. الإقرار لشخصين متواليًا ٥٩٢

الإمثال الإجمالي / ٥٩٥

محل النزاع ٥٩٧

ثمره البحث ٥٩٨

إستعراض الأدله ٥٩٩

الدليل الأول: الإجماع ٥٩٩

الدليل الثاني: دليل كلامي ٥٩٩

الملاحظات ٦٠١

الدليل الثالث: تمكّن الإنبعث عن أمر المولى ٦٠٤

الملاحظات ٦٠٥

ص: ٥٤٦

الدليل الرابع: لزوم العبث واللعب فى الإمتثال الإجمالى ٦٠٦

الملاحظات ٦٠٧

تقييم الملاحظات ٦٠٧

مختارنا فى المناقشه ٦٠٨

الدليل السادس: الإمتثال الإجمالى أكثر عبوديه من الإحتياط ٦١١

الشك فى كفايه الإمتثال الإجمالى ٦١٤

تقريب البراءه ٦١٤

تصوير الإشتغال ٦١٤

ضابطه جريان البراءه أو الإشتغال فى بعض الحالات الغامضه ٦١٥

هل البراءه تجرى فى غير المجعول؟ ٦١٥

هل العباديه مجعوله؟ ٦١٨

عدم جريان البرائه فى بعض الأغراض ٦١٨

الفهرس ٦٢٥

ص: ٥٤٧

سرشناسه:سند، محمد، ۱۹۶۲- م.

عنوان و نام پديد آور:سندالاصول بحوث في اصول القانون و مباني الدلاله/ تقريرالابحاث محمد السند ؛ بقلم جعفر السيد عبدالصاحب الحكيم.

مشخصات نشر:قم: فاروس: دار زين العابدين، ۱۴۳۸ق.= ۲۰۱۷م.= ۱۳۹۵ -

مشخصات ظاهري: ۲ ج.

شابك: ۸۰۰۰۰۰ ريال: دوره: ۹۷۸-۶۰۰-۸۳۸۳-۵۰-۵؛ ج. ۱: ۹۷۸-۶۰۰-۸۳۸۳-۴۸-۲؛ ج. ۲: ۹۷۸-۶۰۰-۸۳۸۳-۴۹-۹

يادداشت:عربي.

موضوع:اصول فقه شيعه

موضوع: * Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction

موضوع:مباحث الفاظ

موضوع:(Semantics Islamic law)

شناسه افزوده:حکيم، جعفر، ۱۳۵۲ -

رده بندي کنگره:BP۱۵۹/۸/س۹۲۷س ۹ ۱۳۹۶

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسي ملي: ۵۰۳۲۹۹۷

ص: ۱

سند الاصول بحوث فى اصول القانون و مبانى الدلاله

تقرير الابحاث محمد السند

بقلم جعفر السيد عبدالصاحب الحكيم

ص: ٣

مباحث الظن

اشاره

ص: ٥

١. الإعتبار

إشاره

ص:٧

و بسط الكلام فيه عبر نقاط كالتالى:

١ . المنهج الصحيح فى ترتيب مباحث الأصول

اشاره

صدر أكثر الأعلام حديثهم فى الظن بمسأله إمكان التعبد بالظن، وعقبه بالحديث عن الوقوع، و ذيله بعض منهم بالحديث عن السيره العقلانيه، وثالث تحدّث عن الإطمئنان قبل الحديث عن الظن بعد أن كان يختلف موضوعاً ومحمولاً [الحجّيه] عن الظن [وإن كان فى واقعه ظناً، إلا أنه الدرجه العاليه منه المتآخمه للعلم المكتسبه لآثاره.]

فى حين أننا سنتحدّث فى إمكان التعبد بالظن [سيّما مع وجود شبهات مهمّه أثرت حوله] ولكن بعد الحديث عن الإعتبار العقلاني الذى أحد مصاديقه الإطمئنان.

موقع باب الحجج

اشاره

المعروف فى الوسط الأصولي أنّ متن الأصول باب الحجج، مع اختلافهم فى مباحث الألفاظ فى أنها من علم الأصول أو بحث فى صغريات الحجج؟ والثانى أقرب عندهم. ومعه يكون البحث فى الألفاظ مقدمياً، وإن كانت هناك محاولات من المشهور [والحقّ معهم] لتصويرها من الأصول.

وكذا اختلفوا فى بحوث موزّعه فى مباحث الألفاظ بدرجه أكبر، وفى الحجج بدرجه أقلّ، [بعد اتفاقهم على أنها من المبادئ] هل هى من المبادئ الأحكاميه كما عليه البعض، أو من المبادئ

التصديقيه أو التصوريه كما عليه بعض آخر؟

صغويه مباحث الحجج لكبرى الإعتبار

الحق أن مباحث الحجج مباحث صغويه لبحوث كبرويه أثرت في مباحث الألفاظ غالباً، وهى تلك البحوث التى تناولت الإعتبار بما هو، وتحديدأ تلك التى أسماها الميرزا بالمبادئ الأحكاميه، ومقابلوه بالمبادئ التصوريه أو التصديقيه، [مع أن تسميتها بالمبادئ مسامحه؛ لأنها من صلب بحث الأصول، بل من أهم أبوابه] كالبحث عن الحكم ومراحله وقيوده وأنواعه واصطكاكه مع حكم آخر وأشكاله.

فالمبادئ [على حدّ تعبيرهم] المذكوره كبريات أصوليه، مصاديقها الحجج، ومصاديق بحث الحجج بعض مباحث الألفاظ، [وتحديدأ قسم الدلالات، كدلاله الجملة الشرطيه على المفهوم وعدمه، ودلاله صيغه الأمر وأدوات العموم وغيرها.]

ولا ضير أن يدرج فى مسائل علم واحد كبرى وصغراها وصغرى صغراها، فإنه ملحوظ فى كثير من العلوم كالفلسفه والنحو وغيرها.

السير المنهجي الصحيح لمباحث الأصول

اشاره

نعم، يؤخذ على الأصوليين عدم السير المنهجي فى بحث هذه المسائل، حيث إنه لا بدّ من البحث فى:

المرحله الأولى: عن الحكم العقلى النظرى والعملى المستقل وغير المستقل، وكبديل فى الوقت نفسه عن بحث القطع أيضاً.

المرحله الثانيه: البحث عن الإعتبار [المقسم والعام] بما هو، وعن الإعتبار العقلانى والشرعى، كلّ بما هو.

والبحوث التى أسموها بالمبادئ هى فى الواقع [وكما ألفتنا] بحوث عن الإعتبار من حيث هو الإعتبار، وإن طبّقها الأعلام على الحكم الواقعى، وجعلوها مقدّمات لها، كما نلاحظ ذلك فى بحث

اجتماع الأمر والنهي، واقتضاء النهي عن الفساد، مع أنها كبرويه وتنطبق حتى على الحكم الظاهري، ومن ثم نجدهم يستعينون بما حققوه في هذه المسائل في مباحث الحجج والحكم الظاهري، كبحث الجمع بين الحكم الظاهري الواقعي، مما يكشف عن أنّ زاوية البحث في هذه المبادئ [على حدّ تسميتهم] في الجبهه الأعم، وإن كانت صورته وعلى مستوى التطبيق مرتبطه بالحكم الواقعي.

المرحلة الثالثة: الحديث عن صغريات الحكم العقلي، [وإنما لم تقدّم على المرحلة السابقة بسبب تأثير العقل والإعتبار فيها.]

المرحلة الرابعة: البحث عن الظنون الخاصه المعتمده، وعن تعارض الأدله الشرعيه [وهي وإن كانت اعتبارات ولكن يتم فرزها لأهميتها.]

المرحلة الخامسة: في الدلالات اللفظيه

وما ذكرناه [حسب فهمنا] هو المنهج السليم لعلم الأصول، لا ما ذكره الأعلام وجرأوا عليه. وعلى كلّ التعديلات والتطور الذي حصل في المنهج، ولكن يبقى المنهج والتسلسل المنتظم للفكر الأصولي هو الشكل الذي ذكرناه وإن كان للأصوليين مبررهم أيضاً في الجرى على المنهج المألوف عندهم.

سرّ تقديم بحث الإعتبار

إنّ السرّ في التعديل الذي ذكرناه لمنهج علم الأصول، وسلامه المنهج المقترح، [حيث قدّمنا مباحث العقل - النظرى والعملى، المستقل وغير المستقل - على البحث في الحجج، وأوضحنا السرّ في لابدّيه استبدال بحث القطع به، وأنّه هو الموصوف بالحجّيه التكوينيّه لا القطع، بعد بيان مساحه كلّ منهما المستقل وغيره، في قبال من أهمل الحديث عنه بشكل مبوّب ومبلور؛ كما تحدّثنا وقدّمنا البحث أيضاً في الإعتبار في زاويه من زواياه، وسنتحدّث عن باقى شؤونه قبل الحديث في الظن الخاص]، إنّ السرّ في كلّ هذا [وبالذات

تقديم بحث الإعتبار على الظن، وتركيز الحديث عنه [هو الخلل الموجود فى المنهج المألوفه، ويمكن ضبطه فى أمور خمسہ:

١. إنَّ الأصوليين لخصوا موضوع الحجج فى الظنون مع أنَّ هناك غيرها.

٢. إنَّ الأصوليين صوّروا سيره العقلانيه [والى هى عنوان الإعتبار العقلاني ومتمه] فى عرض الظن، ومن ثمّ بحثوها فى ذيل الظن، مع أنَّ الأمر ليس كذلك؛ لأنَّ الظنون تكشف عن مرادات الشارع بشكل ظنى، والإعتبار العقلاني طريق قطعى لاستكشاف مراد الشارع، ومن ثمّ كان من حقّه أن يتقدم الظن ويلحق بالقطع.

٣. إنَّ الأصوليين اختزلوا البحث فى سيره عن الإعتبار العقلاني، مع أنّنا سنرى أنّها من الطرق الهامه لإثبات الأحكام الشرعيه.

٤. إنَّ الإعتبار العقلاني [الذى يقع محمولاً على موضوعاته] ينقسم إلى واقعى وظاهرى، والأصوليون حصروا بحثهم الأصولى فى الإعتبار العقلاني الظاهرى، فبحثوا عن حجّيته الشرعيه وإمضاءه من قبل الشارع من دون البحث عن الواقعى، فى حين أنّ الإعتبار العقلاني الواقعى وإن كان فقهياً، ولكن هناك بُعد أصولى فيه لا بدّ من إثارته فى الأصول، وهو البحث فى آليه اكتشاف الإمضاء، أو تحديد الضابطه والكيفيه التى على أساسها يتمّ تحصيل الإمضاء والقطع به.

٥. إنَّ الأصوليين الذين تحدّثوا عن سيره، تحدّثوا فى الواقع عن الإعتبار العقلاني [المحمول] فبحثوا عن إمضاءه شرعاً وكيفيه اكتشافه، وأهملوا الإعتبار العقلاني فى الموضوعات، كاعتبار الإطمئنان علماً، فى حين أنه لا بدّ من الحديث عن إمضاء مثل هذا الإعتبار وعدمه أيضاً، ومن هنا تتضح وجاهه منهج من قدّم الحديث فى الإطمئنان على الظن.

كما أنّ بحثهم فى سيره جاء عن بُعد عرضى على الإعتبار،

وليس عن كنهه كما سيتبين.

ص: ١٣

إشاره

المرحلة الأولى: البحث عن الإعتبار من حيث هو اعتبار.

المرحلة الثانية: البحث في الإعتبار العقلاني، ومحاولة التعرف على أقسامه.

المرحلة الثالثة: البحث عن ما اتصف من الإعتبار العقلاني بالإعتبار الشرعي، أو بتعبير آخر: البحث عن الحجّيه والإمضاء الشرعي للإعتبار العقلاني.

وأما حقيقه الإعتبار الشرعي فتفهم [كما تفهم حقيقه الإعتبار العقلاني] من فهم حقيقه الإعتبار؛ لأنّ صفه (الشرعي والعقلاني) يكتسبها الإعتبار من خلال معتبره، وإلا فهما من حيث الحقيقه والكنه واحد.

كما أنّ أقسام الإعتبار الشرعي تتبلور أيضاً وتنضبط في المرحلة الثانيه من البحث؛ لأنه يشترك مع العقلاني في كلّ الأقسام، [بل سيتضح أكثر من ذلك، مع اتضاح نكته الإشتراك]، وعلى هذا الأساس لم يفرد البحث مستقلاً عن الإعتبار الشرعي.

المرحلة الأولى: البحث في حقيقه الإعتبار

تقدّم الحديث عن المرحلة الأولى من بحث الإعتبار وبشكل مسهب في بحث القطع، حيث تحدّثنا عن حقيقته وضرورته وعلاقته مع التكوين من أكثر من جهه، كما تحدّثنا عن مساحته وحدوده.

وقد انتهينا هناك إلى أنّ الحاجه إلى الإعتبار حاجه فطريه، بعد أن كان طريق تكامل الإنسان الإختياري و رقيه الذي فطر عليه، من خلال الإعتبار وبواسطته، ومن هنا كانت الحاجه إلى القانون كالحاجه إلى البيان حاجه بشريه عامه تقضى بها الفطره.

والشارع جرى في تعامله مع البشر بلُغَتِيهِمْ [البيانيه والقانونيه]، فكما لم يستحدث لغه بيانيه خاصه وإنما اعتمد على لغه الناس التي

فطروا عليها، كذلك لم يستحدث نظاماً اعتبارياً ولغته قانونيه جديده خاصه به، وإنما وسيط لغه الإعتبار عند البشر فى بيان اعتباراته.

المرحله الثانيه: البحث فى الإعتبار العقلاى

اشاره

(١)

و سيتمركز حديثنا فى هذه المرحله عن الإعتبار العقلاى ضمن مجموعه نقاط:

١. تعريف الإعتبار العقلاى.

٢. وجه الحاجه إلى الإعتبار العقلاى، وموقعه من التشريع والعقل.

٣. تقسيمات الإعتبار العقلاى.

النقطه الأولى: تعريف الإعتبار العقلاى

والمقصود منه اعتبار العقلاء «بما هم عقلاء»، فى قبال بما هم متشرعه، أو بما هم فى زمن خاص، أو بما هم من قطر خاص، أو بما هم عرق خاص، أو بما هم مجتمع أو فئه خاصه.

ولا يراد منه [كما عن البعض] خصوص الإعتبار المتولد من عقلهم النظرى اليقيني البديهي، وإن كان يعتمه.

وبعباره أخرى: اعتبارهم بأنهم حقيقه بشريه، سواء نشأ من عاداتهم أو انفعالاتهم أو مقبولاتهم أو خلياتهم أو وهمهم أو عقلهم. ومن ثم كان الأولى استبدال العنوان ب-«إعتبار البشر بما هم بشر».

بل هو كما ذكر البعض: اعتبار البشر بما هم ليسوا بمتشرعه المترامن مع وجود المعصوم (عليه السلام) حتى لو كان خاصاً، كما إذا كان عرقياً أو فئوياً، فإنه كلاً يدخل تحت مصطلح إعتبار العقلاء، وإن لم يكن عاماً لكل البشر، حيث يكفى أن يكون إعتباراً وفى عصر المعصوم (عليه السلام).

تعدد التسميات

ص: ١٥

هذا وقد تعددت التسميات للإعتبار العقلاني كالسيره العقلانيه، والبناء العقلاني، والإرتكاز العقلاني، أو العرفي، وحكم العقلاء، إلا- أنها جميعاً تشير بالإلتزام إلى حقيقه واحده وهى الإعتبار العقلاني، وإن كانت مطابقه تحكى صفه عرضيه له وهى الإعتياد والتجدر والسلوك.

ومن ثم ذكرنا أنّ بحث الأصوليين لم يتناول الإعتبار مباشره، بل يبحث عن كنهه و حقيقته من خلال أعراضه. ومن البديهي أنّ البحث عن كنه الشئ مباشره أجدر من البحث عنه بواسطة أعراضه. وعلى هذا الأساس كان هذا واحداً من العوامل التي جعلتنا نعنون البحث بالإعتبار، ونبحث في صلبه ومنتنه مباشره بدلاً من البحث عن السيره والإرتكاز.

النقطه الثانيه: وجه الحاجه إلى الإعتبار العقلاني وموقعه من التشريع والعقل

فقد يتساءل: إنّ ظاهره النبوه رافقت البشريه من بدايه وجودها، وإنّ العقل الإنساني بعد أن وجد نفسه عاجزاً عن إدراك ملاكات الأفعال وكمالاتها [عدا البديهيات العامه منها] يحكم بضروره الرجوع إلى العقل الكلى المحيط، ومع هذا كيف وجد الإعتبار العقلاني مجالاً لنفسه؟

ثم إنّ دور الإعتبار الشرعى هل يتلخص في تكميل الإعتبار العقلاني وترميمه، أو أنه تأسيسي؟

والجواب: من الواضح أنّ البشريه جميعاً لم يتابعوا الأنبياء فكانوا [بحكم ضروره الإعتبار والحاجه إليه] بحاجه إلى قانون هم يضعوه يلبي حاجاتهم ويسد الفراغ في مجتمعاتهم، ومن هنا لم يكن كلّ الموروث البشرى من القانون المشترك موروثاً دينياً.

و بتعبير آخر: إنّ البشريه وجدت وهى تحمل رسول الباطن [أى العقل] وهو قادر على إدراك الكليات من العقل النظرى والعملى، وعلى ضوء هذا الإدراك تتحرك إرادته.

ولكن عندما تأخذ هذه الكليات بالنزول يعجز العقل عن إدراكها، فتبدأ منطقته الإعتبار ويكون هو الباعث للإنسان نحو تحصيل حاجاته، فإما أن يلتجئ إلى خالق العقل أو يتوجه نحو العقلاء. ومن هنا وجدت ظاهره اعتبار العقلاء التي هي نتيجة التمرد على اعتبار الشارع، هذا أولاً.

وثانياً: ألفتنا في الفقرة السابقة وفي بحث الإعتبار أن التشريع الإلهي قد ملأ كل الفراغات التي لا يصل إليها العقل باليقين الإدراكي، ولكن طبيعته التشريع السماوي أنه لا يتناول كل مدرجات الفعل الإنساني، وإنما يقتصر على كلياتها أيضاً كالعقل، ولكن بفارق أن الكليات التي يتناولها التشريع أخص من الكليات التي يدركها العقل، ومن التي يعجز العقل عن إدراك كمالها. فما يتبقى من الأفعال التي لم تنلها يد التشريع ولم يدركها العقل متروكة لاعتبار العقلاء وتقنينهم لها.

فالإعتبار العقلائي يأتي في الرتبة الثالثة بعد الشرع والعقل، ومن لم يتقيد منهم بالشرع الظاهر يوسع دائره اعتباراته لتلك المساحة أيضاً. (١)

ص: ١٧

١- (١). [س] في بحث الإعتبار ذكرت أن مساحه العقل والشرع تتحدّد بأنه في حاله عجز العقل ندخل منطقته الإعتبار الشرعي وبايعاز وتوجيه من العقل، وحددتم عجز العقل في ما عدا الكليات العاليه، ولكن لم تحدّد مساحه كل من الشرع والعقلاء، وأن الأمر متروك للعقلاء وفي حاله عدم وجود تشريع أو ماذا، والسؤال تحديداً عن الضابطه؟ [ج] في كل واقعه يوجد حكم شرعي، ولكن هناك بعض الأحكام الشرعيه إمضاءات لأحكام عقلائيّه أخذت موضوعاً لها، فهي ومصاديقها العقلائيّه من مساحه وشؤون اعتبار العقلاء. وبعباره أخرى: الضابطه هي كل حاله لا يوجد فيها تشريع مباشر مع صغرويتها بشكل وبآخر لاعتبارالشرع هي من شؤون العقلاء. فإن أمهات و جوامع الشرعي الظاهري هي مدركات العقل الباطن، وإن الإعتبارات العقلائيّه قد تؤخذ موضوعاً لاعتبار الشارع ومن ثم لا يمكن أن تعارض الإعتبار الشرعي.

ومن هنا يعرف أنّ الدين والشريعة لا يمكن أن تناقض مدركات العقل البديهي لأنها صرحها، وأنّ الإعتبار العقلائي لا يمكن أن يناقض التشريعي لأنه صرحه.

النقطة الثالثة: تقسيمات الإعتبار العقلائي

التقسيم الأول: ينقسم الإعتبار العقلائي إلى واقعي وظاهري، وبالتالي سيأخذ كلّ الأقسام التي ينقسم إليها الواقعي [من تكليفي ووضعي، تعبدى وتوصلي] أو الظاهري [من أماره وأصل].

وهذا طبعي بعد أن نعرف أنّ هذا التقسيم إنما هو للإعتبار ولا يخص الشرعي، وأنّ تقييد الإعتبار بالشرعي أو العقلائي أو أى فئه أخرى إنما هو بلحاظ المعبر.

بل هذه التقسيمات نلاحظها في العقل الذي هو مبدء الإعتبار، بعد أن كان الإعتبار على صله بالتكوين ومقتنص منه، فأقسامه مسئله عن التكوين وليست هي من اختراع المعبر.

ومن هنا ما ذكرناه من أقسام للحكم الشرعي و مراحل وقيود كلّها نجدها في الإعتبار العقلائي، حتى التعبديات حيث نلمس عند العقلاء قوانين تخص هذا المجال ولكن بمعناه الأعم [الاحترام والتعظيم].

التقسيم الثاني: [الذي بلوره الشهيد الصدر] إنّ العقلائي تاره يكون تأسيساً لحكم واقعي أو ظاهري كاعتبار خبر الواحد حجّه، أو اعتبار الضمان على المباشر مع أقوائته، ومثل هذا الإعتبار هو الذي يكون موضوعاً مباشراً لإمضاء الشارع لو أمضاه.

وأخرى يوجد الإعتبار العقلائي صغرى لكبرى شرعيه، كالمؤمنون عند شروطهم، فيتباني العقلاء على شرط معيّن كعدم الغبن عند المعامله.

ولعلّ المثال الصحيح لهذا القسم هو الحقوق المستجده على كثرتها، فإنها جميعاً اعتبارات عقلائية لاعتبار شرعي وهو

(المؤمنون عند شروطهم)، الذي أخذ في موضوعه الشروط عند العقلاء.

وإمضاء مثل هذه الإعتبارات [على فرضه] يكون من هذا الطريق وهو صغرويتها للإعتبار الشرعى، وإن كان هناك طريق آخر لاكتشاف إمضاء هذه المستجدات من الإعتبارات العقلانية، وهو النقل التجزيئى والتبعيضى للملكية، بمعنى أنا إذا فتحنا باب التبعض فى الملكية والنقل المبعوض، فالحقّ العقلانى صغرى للبعض، فإنّ نقله نقل تبعيضى. وهذا القسم مهم جداً؛ لأنّ عامل تغيير الزمان و المكان مقبول فى الفقه فى هذا الشق، فإنّ ما يستجد من اعتبارات صغرويه لا اعتبار شرعى يكون شرعياً وممضى.

وهذا غير باب تجدد الموضوعات، فإنه أضيق ومحدود بالنسبة إلى القسم المشار إليه الذى يشمل الموضوعات الصغرويه والجزئيه بعناوينها المختلفه والمتنوعه المندرجه تحت عنوان عام كبرى كالشروط، فإنه يضم تحته أنواع متعدده وأسناخ متكرره، فى حين أنه لا يقصد من استجداد الموضوعات واستحداثها سوى تجدد مصاديق مماثله للمصاديق الأخرى فى العنوان، كحدوث بيع جديد.

وهناك قسم ثالث يشترك مع سابقه فى أنه ايجاد صغرى لكبرى شرعيه، إلاّ أنه يختلف عنه فى عدم عموميته لكلّ العقلاء وملزميته لهم، بمعنى أنه تابع للإختيار فيمكن الخروج عنه بخلاف الثانى فإنه يكون ملزماً ولا يمكن لأحد الخروج منه.

ومثال الثالث الغبن الذى صنّفه السيد الصدر مثلاً للثانى، حيث يمكن للبائع أن يخرج من هذا الإعتبار بإسقاطه فى العقد.

ومثال الثانى [بالإضافة إلى ما ذكرناه] معاشره الزوجه بالمعروف، فإنّ كلّ معروف صغرى يتبانى عليه العقلاء فى زمن أو مكان معيّن يدخل تحت الكبرى الشرعيه التى أخذ فى موضوعها المعروف عند العقلاء، فيكون ممضى وملزماً للزوج. (1)

ص: ١٩

١- (١). [س] نحن نلاحظ [وكما ذكرتم فى بحث الفقه] أنّ عمليه التطبيق على المصاديق تاره تكون عقليه فالمصداق العقلى التكويني هو المصداق لا غير، وأخرى العرفيه وبتشخيص منهم كما إذا اكتفى الشارع بذلك وإن لم يكن عقلاً مصداقاً، كما فى باب الطهارات، وربما يكون هذا المثال من القسم الثانى، وأنّ المطلوب من الزوج معاشره بالمعروف بنظر العرف وتشخيصهم إذ لا يوجد قانون عقلائى للمصاديق، وإنما يوجد مصاديق عرفيه ليس أكثر؟ [ج] لَمَّا كان موضوع الحكم المعروف عند العقلاء وهو مما يتناوله التقنين، وكان له مصاديق متنوعه كلّها قوانين عقلائيه فى العشره وكيفيتها، وليست صرف مصاديق عرفيه، لم يكن من القسم الثانى، وإنما كان قسماً ثالثاً فى المصداق.

و شقّ رابع [هام للغاية لم يذكره السيّد الصدر] وهو الإعتبارات العقلانيه الصغرويه المندرجه تحت اعتبار عقلائي كبروى قديم ومتجذر ممضى فى غالب أمثله(١)، وقد لا نحرز مثل الإطمئنان على ما سيأتى تفصيله بعد إن شاء الله.

ونتوّه إلى أنه لا يقصد من الصغرويه الجزئى الحقيقى أو الإضافى المحدود بباب فقهي فقط، وإنما الجزئى الإضافى مطلقاً، ولو كان واسعاً منتشراً فى أبواب متعدده.

التقسيم الثالث: [الذى بلوره بعض المعاصرين] إنّ الإعتبار تاره يكون أدبياً ، وأخرى قانونياً .

والأول: الذى يعتبره المتكلم كشأن من شؤون دلالات الكلام، كالإعتبارات الموجوده فى باب الإستعاره والتمثيل وغيرها من الأبواب.

والثانى: مرتبط بالجعل والحكم، وقد ألفت هذا العلم إلى فوائد هذا التقسيم والخلط الذى وقع فيه الكثير من الأعلام فى كثير من الأمثله.

والحق أنّ جذر هذا التقسيم [حسب تتبعنا] نجده فى كلمات الشيخ العراقى حين فرّق بين الحكومه الدلاليه والحكومه من سنخ الجعل،

ص: ٢٠

١- (١) . [س] فى القسم الثانى والثالث ذكرتم أنه هناك اعتبار شرعى موضوعه اعتبار عقلائي كالشروط والمعاشره بالمعروف والإعتبارات العقلانيه تحقق صغرى لهذا الموضوع، ومعه ما فرقتها عن القسم الرابع فإنه أيضاً اعتبار عقلائي صغرى لكبرى عقلانيه ممضاه؟ [ج] إنّ الإمضاء فى القسم الثانى والثالث لفظى، بينما فى القسم الرابع ليس لفظياً.

وفرق بين آثار كل منهما، فهو الذى فتح الطريق للفرقة بين العالمين وآثارهما.

الفوارق بين الإعتبار الأدبى والإعتبار القانونى

ولإيضاح مساحه كل منهما نشير إلى الفوارق التالىة بينهما:

١. إن الإعتبار فى عالم الدلالة والظهور ليس إنشاء، وفى عالم الجعل والقانون إنشاء ومنشأ.
٢. إن خاصية الإعتبار فى عالم الدلالة الكاشفيه، فى حين أن الإعتبار القانونى اعتبار فى نفسه، وله موضوعيه حتى الظاهرى منه، فإنه مع طريقتيه له موضوعيه، وتترتب عليه آثار كالإجزاء والتعذير والتنجز.
٣. إن الإعتبار الأدبى من شؤون فهم أصل مراد الشارع، فى حين أن القانونى هو مراد الشارع المنكشف النهائى.
٤. إن الإعتبار الأدبى من صغريات الظهور، بمعنى أنه بمجموعه موضوعاً ومحمولاً يشكّل عقد الوضع فى قضيه (الظهور حجّه)؛ فى حين أن الإعتبار القانونى يتناول المحرك وأجزاء الموضوع المأخوذ فيه.
٥. إن الإعتبار الأدبى أول ما يواجه الفقيه فى مراحل استنباطه، ثم يتجاوزه إلى عالم المعنى الذى هو إمّا تكوينى أو اعتبار قانونى.

اقتصار العامه على البعد الأدبى

والمتمامل فى طريقه المفسّرين وأهل الحديث من علماء العامه يجدهم أنهم يقتصرون فى بحوثهم على البعد الأدبى وتحديد الدلالات اللفظيه، مع الإغماض عن المرحله الثانیه وهى البحث فى عالم المعنى، والذى هو لبّ البحث وذو المقدمه، وربما كان ذلك بسبب شعورهم أن هذه المرحله تقودهم إلى خلاف مذهبهم وتوصلهم إلى الحق الذى أعرضوا عنه.

وقد يقال: إن هذا الفصل الدقيق بين نوعى الإعتبار الأدبى

والقانونى يوصلنا إلى أنّ البحث فى الإعتبار الأدبى لىس من الأصول بعد أن كان الأصول قراءه فى لغه القانون فىخص الإعتبار القانونى.

فالجواب: لابدّ من إضافه نكته نصلح بها الكليه التى ذكروها [من أنّ كلّ شأن دلالى أدب] وهى:

دور علم المعانى فى علم الأصول

أنه لابدّ من استثناء شطر من علوم البلاغه [كحدّ أدنى، وهو علم المعانى من العلوم الأدبيه وعالم الظهور والدلاله]؛ لأنه سنخ علم يبحث عن المعنى بما هو هو، وعن الإنتقال من معنى إلى معنى. وقد أقرّ هذه الحقيقه خبراء الأدب الفارسى؛ حيث ذكروا أنّ علم المعانى فى العربيه خدم اللغه الفارسيه أيضاً، فهو جزء من لغه القانون ونواه علم الأصول، حيث إنّ علم الأصول بدء بحوثاً موسّعه فى علم المعانى بعد أن وجد أنها تعنى بالقراءه القانونيه أو المعانى التكوينيه الخبريه.

مبّرات منهج الأصول السائد فى تصدير مباحث الألفاظ

وبهذا يفهم واحده من مبّرات منهجه الأصول السائده وتصديرها بمباحث الألفاظ التى جلتها بحوث معانى موسّعه، فليس إلّا المبرّر التاريخى؛ حيث إنّ البحوث المشار إليها كانت بدايه الأصول و أمّا الحجج فلا تجد لها مساحه تذكر فى كتب الأقدمين. ومبرّر آخر: إنّ مباحث الألفاظ تنقح موضوع الحجّيه وهو الظهور، ومن ثمّ قدّمت.

ثمره تقسيم الإعتبار إلى أدبى وقانونى

بعد كلّ هذا يتساءل عن الثمره فى تقسيم الإعتبار إلى أدبى وقانونى، وتركيز الفرق بينهما وتأكيده.

فالجواب: تظهر الثمره فى مثل «رفع ما لا يعلمون» حيث كان

يفهمها الأعلام أنّ مفادها المطابقي جعل، حتى ذكر الشيخ الإصفهاني (رحمه الله) أنّ الأعلام خلطوا بين البعد الأدبي والقانوني في المفاد المطابقي، فإنه بُعد دلالي والمنكشف النهائي و الإعتبار القانوني هو معنى كنائي وهو الترخيص. ومثل ما ذكره الآخوند من خلط الأعلام بين البعدين في «كُلُّ شَيْءٍ لَمْ يَكْ طَاهِرٌ» في المفاد المطابقي، حيث تصوّروه هو المجعول، وبالتالي سيكون حكماً ظاهرياً، في حين أنّ المجعول معنى كنائي [وهو توسعه ما هو شرط في الصلاه أو جواز الأكل وأنه عدم العلم بالنجاسه، ومن ثمّ فهو أخذ للطهاره الظاهريه في الشرط الواقعي] وأنّ المفاد المطابقي شأن دلالي ليس مراداً جذاً ولا المنكشف النهائي.

ومن خلال ما تقدّم يمكن فهم مقوله الشيخ الإصفهاني من أنّ السّير والإرتكازات كالأحكام العقليه لا- تعارض بينها ولا تخصيص [والتي ارتضاها كثير ممن جاء بعده] فإنّ هذه المقوله ترجع إلى أنّ الإعتبارات العقلانيه من سنخ القانون ومن ثمّ لا تقع التنافيات المذكوره بينها؛ لأنها من شؤون الدلاله والإعتبار الأدبي.

ومثل هذا الكلام يأتي في الحكم الشرعي، فإنه لا يوجد فيها تعارض وتخصيص ما وراء الدلاله.

نعم، توجد تنافيات خاصه بها، كالتزاحم الملا-كي والحكومه والورود، فإنها من شؤون القانون، ومن هنا يفهم لِمَ لا- يوجد تخصيص في الأحكام العقليه ولا تعارض، وذلك لأنها متن الواقع لا دلاله.

علم المعصوم بالحكم الشرعي

ومن هنا تذكر نكته في بحث العقائد وهي: أنّ المعصوم (عليه السلام) حينما ينقل حكماً معيناً من قناه النور، أو من الجامعه، أو من مصحف فاطمه (عليها السلام) هل ينقلها عبر قنوات الدلاله، ومنها يصل إلى متن الحكم، فيعمل حينها التخصيص وقواعد التعارض وكلّ شؤون الدلاله،

فيكون المتن المنكشف ظنياً؟ أو أنه يصل إلى متن الحكم مباشرة لا من خلال الألفاظ وإنما من خلال التسديد والعلم اللدني؟

الحق هو الثاني، وستنفع هذه الأمارة في معالجه إشكاليه حديثه تتناول كيفية استنباط الفقهاء، يأتي ذكرها لاحقاً.

التقسيم الرابع: لما كان شأن الاعتبار العقلائي شأن بقية الإعتبارات ينقسم مثلها إلى قوانين عقلائيه ثابتة (التشريعات الدستورية) و متوسطة كالتشريعات البرلمانية وتشريعات خاصة بفصل الخصومات (الإعتبارات القضائيه) وتشريعات خاصة بالقوه الإجرائيه التنفيذية، والتي يعتمدها الوالي في أحكامه الولويه.

وكلّ قسم له اعتبارات ظاهريه و واقعيه، وقد أخذ هذا التقسيم طريقه إلى الفقه على مستوى التمييز والإثبات بعد أن لم يكن الفقهاء يميّزون بين التشريعات المرتبطه بالولاه والتشريعات الثابته، فيتعاملون مع الجميع على اساس أنه تشريع ثابت.

والبحث في الإمضاء لا يخص التشريعات العقلائيه الثابته، ومن هنا قيل: إنّ أكثر من نصف كتاب القضاء للمحقق الحلّي اعتبارات عقلائيه ممضاء، وفي كتاب الجهاد والأمر بالمعروف تجد الكثير من القواعد المرتبطه بالقوه الإجرائيه عقلائيه ممضاء.

المرحلة الثالثه: في الإمضاء الشرعي للاعتبار العقلائي

(١)

نبحث في هذه المرحله عن أمور:

الأول: البحث عن الإمضاء في التقسيم الأول بعد أن كانت الأقسام الأخرى تدخل فيه بنحو.

الثاني: عرض موجز للأدله التي ذكرت في الإمضاء.

١. رجوعه إلى حكم العقل النظري أو العملي، وهو حجّه في نفسه.

ص: ٢٤

١- (١). تقدّم البحث عن «المرحلة الثانيه» في صفحه ١٥.

٣. التمسك بقوله تعالى: (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ) (١)، ولم نعثر على أحد قد ذكر هذا الدليل.

٤. ما ذكره الشيخ الإصفهاني من أن الإعتبارات المستجده ترجع إلى إعتبارات عقلائيه كليه فطر عليها البشر، والشارع قد أمضاها.

٥. إنها صغريات الإعتبار الشرعي.

٦. إنَّ الشارع أَوْكَل ما زاد على تشريعه إلى اعتبار العقلاء.

٧. إنَّ الشارع أمضى اعتبار العقلاء بملاك حجّيه الإطمئنان، وبالتالي كلّ ما يوكد اطمئناناً من اعتبارات العقلاء فهو حجّيه، فيكون الإطمئنان مَصْنَع حجج.

وبدءاً نؤكد أن واحده من الشروط الأساسية في حجّيه الإعتبار العقلاني هو عدم مخالفته ومضادّته للكتاب والسنة. وقد ألفت الفقهاء في بحث الخيارات [قسم أحكام الشروط] إلى هذا الشرط، و اختاروا هذا الموقع لذكر هذا الشرط لأنّ الشروط واحده من البوابات التي تستوعب الإعتبارات المستجده، ومن هنا جاء بحثهم أصولياً وخلفياً ذلك هو رجوع البحث إلى الإعتبار العقلاني.

ويؤكد ذلك ما ذكره الأعلام من أنّ الضابطه المذكوره للمخالفه للكتاب والسنة لا تخص الشروط، وإنما تعمّ العناوين الثانويه الطارئه، فإنّ ذلك يؤكد أصوليه البحث، خاصه بعد الإلتفات إلى أنّ العناوين الطارئه بوابه أخرى تستوعب جملة من الإعتبارات المستجده. هذا كلّ شطر من البحث. (٢)

ص: ٢٥

١- (١). الأعراف / ١٩٩

٢- (٢). [س] أشعر أنّ البحث في الفقه يختلف عن البحث في الأصول وليس جميعه عن الردع، أو ليس جميعه من زاويه واحده؟ [ج] منهج الحديث تأخير الكلام عن الردع، والحديث أولاً عن أدلّه الإمضاء، ومن ثمّ سنصوغ السؤال بشكل أعمق، ونترك الإجابة عنه عند الحديث عن الردع.

والشطر الآخر من هذا البحث تم في خبر الواحد عند الحديث عن شروط الردع في سياق الكلام الناهية عن العمل بالظن، حيث ادعى فيها نهيها عن العمل بالسيره.(1)

ص: ٢٦

١- (١) . ما الفرق بين ما بُحث في علم الأصول في بحث كيفية استكشاف أنّ السيره مردوعه أو لا- [الذى تم بحثه في خبر الواحد أو فقل: كيف نكتشف أنّ الأدلّه اللفظيه رادعه أو لا] وبين ما بحث في علم الفقه في ضابطه المخالفه للكتاب والسنة. فإنّ الظاهر أنّهما بحث واحد، إلا أنّنا نجد أنّ الأقوال والمباني تختلف حتى عند العلم الواحد.

الدليل الأول: درك العقل

إشاره

إنّ العقل يدرك الكبريات العاليه؛ مثل حسن العدل وقبح الظلم، والعقلاء باعتباراتهم يحاولون إرساء هذه المدركات العقلية بتطبيقها على الأفعال الجزئية التي ترجع إليها.

وبتعبير آخر: إنّ العقلاء ينزلون الأحكام العقلية الأمّ إلى الجزئيات بواسطة اعتباراتهم، وبما أنّ مدركات العقل حجّه، كانت الإعتبارات المذكوره حجّه؛ لأنها تطبيقه ليس أكثر، فحجّيتها مستمدّه من حجّيه الكبريات.

نقد الدليل الأول

١. إنّنا لو سلّمنا جدلاً أنّ ظاهره الإعتبار عند العقلاء كلها بسبب الدافع العقلي، ومن ثمّ فهى ظاهره تطبيقه، إلاّ أنّنا لا بدّ أن لا ننسى أنّ عمليه التنزيل والتطبيق وتصنيف الأفعال تحت العناوين العامه ليست فى متناول العقلاء، ومن ثمّ كانت الحاجه إلى الشريعة الظاهره المعصومه التي تتلافى عجز البشر وتخبطهم بسبب جهلهم ووقوعهم فى الخطأ.

ومن ثمّ نحن لا- نقبل هذا الدليل، وفى خصوص الإعتبارات التي تكون بدافع عقلي إلاّ- فى الجملة، وهى التي تكون خارج مساحه التشريع الإلهي.

٢. مع الإلتفات إلى أنّ كثيراً من الإعتبارات العقلانيه ليست بدافع عقلي وبما لهم عقل [كما ألفتنا إلى ذلك فى تعريف الإعتبار العقلاني] وإنما بما هم بشر، والبشر فيه ما فيه من الإنفعالات والعادات والخلفيات. والدليل المذكور لا يشمل مثل هذه الإعتبارات، مع أنّ فيها ما هو الحجّه قطعاً كما سيتبين.

إشاره

وهو لا يختلف عن سابقه في كل الجهات وإنما في بعضها، وهو دليل سديد وقويم، وقد اعتمده الفقهاء دليلاً على مجموعه من الإعتبارات العقلانيه، فأثبتوا به حججه قول اللغوى وأهل الخبره وتوثيقات علم الرجال، بل استفادوا منه حتى في الموضوعات.

والمعروف أنّ دليل الإسناد يتألف من عدّه مقدمات:

[١] العلم يلزم العمل، [٢] إسناد باب العلم والعلمى، [٣] عدم مشروعيه الإحتياط، [٤] عدم جريان البراءه؛ ينتج تعين ما هو راجح.

والتمسك بالإسناد لا يختص بالظن، وإنما ظاهره توصل بها الأعلام عند إعواز الإعتبار التأسيسي للشارع، فيثبت بتوسط مقدماته الممهّده لحكم العقل، إما إمضاء الشارع للإعتبار العقلاني [وهو مبني الكشف] أو التنجيز والتعذير [وهو مبني الحكومه] وهو إمضاء العقل.

فهو محاوله لتخريج حججه الإعتبار العقلاني، والذي أحد مصاديقه الظن، ونتيجه هذه المحاوله هي الإمضاء على كل حال، إما الشرعي أو العقلي. (١)

والإمضاء الشرعي يمكن التعبير عنه بأنه تطبيق الكليات الشرعيه على اعتبارات العقلاء بتوسط الإسناد. (٢)

ص: ٢٨

- ١- (١). [س] نجد في كلمات الأعلام أنهم طبقوا الإسناد على الظنون والأحكام الظاهريه، لا على الأعم وهو الإعتبار العقلاني؟ [ج] نعم، ولكنّه بما أنه مصداق. إلا عندما تتأمل في كلماتهم عند عرضهم للمقدمات نجد أنها عن الإعتبار العقلاني مطلقاً.
- ٢- (٢). [س] الإمضاء الشرعي هو اعتبار خاص من الشارع لما وصل إليه العقل من تعين الأرجح، وليس فيه تطبيق الكليات المتنوعه عليه؟ [ج] ليس شرطاً في التطبيق أن يكون الإعتبار صغرى للإعتبار الشرعي أو إنما ولو كان مساوياً، كما في (أحلّ الله البئع) فإنه تطبيق لكلي شرعي على كلي عقلائي.

والإمضاء العقلاني هو تطبيق الكبريات العقلية على الإعتبارات العقلانية.

ساحه حجّيه الإعتبارات فى ضوء دليل الإنسداد

فيتلخص: أنّ الإنسداد دليل سليم على حجّيه الإعتبارات العقلانيه وإمضائها، فى المساحه التى لا يوجد فيها تشريع ولكن لا بنحو الموجبه الكليّه، وإنما فى خصوص انطباق المقدمه الأولى والتى هى ذات شقين:

الشقّ الأول: العلم الإجمالى بوجود أحكام إلزاميه، وقد ركّز عليه الأعلام وهو الذى يوصلنا إلى حجّيه الظن والإعتبار العقلاني الظاهري.

الشقّ الثانى: كلّ غرض وحكم نعلم أنّ الشارع لم يتركه سدى. وتوضيحه: إنّ غالب الإعتبارات العقلانيه الواقعيه تنوجد لتلبيه حاجات ضروريه وأغراض اجتماعيه وكمالات مفقوده لا يمكن للشارع أن يتركها نتيجة أهميتها وترتب نتائج فاسده على إهمال التقنين فيها، كما فى قوانين المرور والأمور الحسيه.

وفى مثل هذه وتوسط باقى المقدمات [من عدم إمكان الإحتياط والبراءه وعدم وجود حكم شرعى] ينتج إمضاء هذه الإعتبارات الواقعيه.

شمول الإنسداد للإعتبارات المستجده

ومع تماميه الدليل فى هذا الشقّ يشمل حتى الإعتبارات المستجده إذا كان سنخ الغرض فيها مما لا يمكن إهماله. ومن هنا يفهم إرتكاز الأعلام فى استنادهم إلى هذا الدليل فى المسائل المستحدثه.

وواضح أنّ تشخيص نوع الغرض لا يتسنّى لكلّ أحد، وإنما يحتاج إلى فقيه مجرّب وبارع وذى إمام وإحاطه بالأبواب الفقهيه ومداركها، كى يتمكن من تشخيص درجه الملاكات ومعرفه مذاق الشارع الأقدس.

رتبه دليل الإسناد في جنب سائر الأدله

وختاماً نذكر: أنّ ما انتهينا إليه من الإمضاء إنما هو بتوسط الإسناد، ومن ثمّ يأتي في رتبه متأخره عن باقي الأدله على الإمضاء، حيث إنّها لو ثبتت فهي من العلم أو العلمى.

كما أنّ غايه ما أوصلنا إليه الدليل هو الإمضاء الشرعى، فيبقى مشروطاً بعدم الردع والمخالفه للكتاب والسنة.

ومما تقدّم يعرف السّرّ في تقديم دليل الإسناد على الظن؛ لأنّ بحثنا ليس في مورد خاص [وهو الظن، نطبّق عليه دليل الإسناد] كى نصل إلى حجّيته وإمضائه وإنما في دليل الإسناد بما هو هو، الذى ينتج نتيجة قطعيه، وهى الإمضاء، وإن كانت بعض موضوعاته ظنيه، ومن ثمّ قدّم على الظن بلحاظ المفاد القطعى الذى ينتجه.

وبما أنّ الإسناد يفيد الحجّيه فى كليه موارد الإعتبار كان وثيق الصله به، ومن ثمّ ادرج فيه.

ومع كلّ هذا وحفاظاً على منهج الأعلام تركنا الحديث التفصيلى فى كلّ مقدّمه إلى هناك.

الدليل الثالث: العرف

اشاره

والمقصود منه ما تفشّى وتعرف بين جماعه من البشر، وليس هو إلاّ الإعتبار العقلائى، والأمر بمثل هذا إمضاؤه وقبوله.

وما يتوهم من أنه إمضاء مطلق للإعتبار العقلائى بنحو الموجه الكليه.

جوابه: أنه مخصّص بمساحه لا- يوجد فيها شريعته وعلى شرط أن لا يكون مخالفاً للكتاب والسنة، فيتلخص بالأمر بالعرف فى التطبيقات الجزئيه.

تفسير آخر للآيه

ص: ٣٠

وهناك قول آخر عند بعض مفسري العامه والخاصه وهو: إنَّ المقصود من (بِالْعُرْفِ) في الآية الكريمة «المعروف»، وهو تاره يحكم به العقل وأخرى الشرع وثالثه العقلاء، ولكن لا يمكن إحراز أنه معروف إلاَّ عند الإصابه، فلا تدلُّ الآية على إمضائه.

وإنما على هذا التفسير تكون الآية من الآيات الأدابيه والأخلاقيه، جامعه لأصول الأخلاق والمكارم، أو أنها وارده كتوجيه الرئيس في إدارياته وتعامله مع رعيته.

وهناك تقريبات أخرى ترجع إلى الثاني في روحها ومحتواها، فلا داعي لذكرها.

ترجيح التفسير الأول

وبالالتفات إلى ظاهره في سيره المعصومين (عليهم السلام) يرجح التفسير الأول، وتكون الآية دالَّة على الإمضاء، وهذه الظاهره هي: أنهم (عليهم السلام) لم يكن دأبهم وطريقتهم مخالفه السيره العقلانيه والردع عنها بشكل مفاجئ ودفعه، [خاصه في تلك الإعتبارات المرتبطه بالأداب]، لئلاَّ يستنكر عليهم من قبل العقلاء وينفر الناس منهم، وإنما كانت عمليه الردع والتغيير تدريجيه، كما نشاهد ذلك في مسأله إطاله الشعر من قبلهم (عليهم السلام) مجامله لما هو السائد آنذاك، مع أنَّ هناك روايات تدلُّ على أنَّ الحلق هو الراجح. فهذه الظاهره تشكّل قرينه على أنَّ المقصود من العرف ما يأنس به الناس. (١)

ظهور الآية في وظيفه الحاكم

ولكن الظاهر من الآية علاوه على ما ذكرناه: هي أنها في صدد

ص: ٣١

١- (١). [س] ولكن هذه القرينه تدلُّ على الردع، غايته أنه تدريجي لا الإمضاء؟ [ج] نحن في صدد بيان المقصود من مفرده العرف، وأنه ما يأنس به الناس، المعروف بالقرينه المذكوره، ولسنا في صدد بيان المحمول وهو الإمضاء وعدمه من خلال هذه القرينه.

بيان وظيفه الحاكم والرئيس والمتصدى [بغض النظر عن أنها وظيفه إلزاميه أو آدائيه] حين تطبيقه القانون وإجرائه بين الناس.

فآليه فى فقره (وَ أَمْرٌ بِالْعُرْفِ) توصى الرئيس بأنه إذا أراد إقامة أحكام الدين وإرسائها لابد أن يكون ذلك من خلال ما تعارف عليه الرعيه واعتادوا عليه بعد أن بنى عقلاؤهم واعتبروه، فيستيفد من العادات الموجوده فى ايجاد المفاهيم الشرعيه بدلاً من استحداث عرف جديد وعاده جديده.

فالحاكم - مثلاً - إذا أراد أن يطبق المفهوم الشرعى عند اختلاط النساء بالرجال، فليطبقه مع وفى العادات المألوفه فى وسط الرعيه آنذاك، لا باستحداث مظاهر جديده وأعراف مبتكره لم يألّفها هؤلاء ولم يأنسوا بها.

عدم دلاله الآيه على إمضاء الإعتبار

من هنا لم تكن الآيه دالّه على إمضاء الإعتبار والقانون العقلائى من رأس، لنظرها إلى خصوص الإعتبارات السائده والقوانين المتجدره بين الناس، وقبولها فى مجال تطبيق الشرعيه من خلالها.

وإن شئت فقل: هى إمضاء للإعتبار العقلائى بما هو مجرى لتنزيل الأحكام الشرعيه الكليه وتطبيقها.

بعد هذا الفهم للآيه يثار سؤال نترك الإجابة عنه إلى حين، وهو كيف نميز فى مجال الإستظهار من الأدله بين العاده التى طبق الحكم الشرعى فيها [التى تكون بمثابة الموضوع القابل للتبدل]، وبين الحكم الشرعى الكلى الخالد والباقي حتى مع انتفاء العاده وتغيرها؟

الدليل الرابع: إنها صغريات لاعتبارات شرعيه

اشاره

يكفى فى إمضاء الإعتبارات العقلائيه المستجده [غير المعاصره] كونها صغرى لاعتبار عقلائى معاصر كلى أعم من المستجدات وهى ممضى من قبل الشارع.

و المشكله التى تواجه هذا التصوير هى أنه ما هو الدليل على أنّ الإمضاء [الذى تناول الإعتبار المعاصر] قد أمضى الطبيعى الموجود فى ضمن ذلك الشخص، ولم يقتصر على شخص ذلك الإعتبار المعاصر [الذى هو فى عرض المستجدات]؟ كما فى إمضاء الشارع لاعتبار خبر الثقة حجّة عند العقلاء، فهل إنّ الإمضاء اقتصر على حجّيه خبر الثقة أو الإمضاء تعلق بالإعتبار الكلى الطبيعى الموجود بوجود فردة [أى الخبر] وهو حجّيه الإطمئنان المرتكز وغير المصرّح به فى دليل الإمضاء؟

وتتبلور ثمره هذه المشكله بعد معرفه أنّ امضاء المستجدات معلق على كون الممضى المعاصر هو الطبيعى الأعم [الذى تندرج تحته المستجدات] لا شخص خبر الثقة مثلاً [لأنه فى عرض المستجدات] فلا يتناول إمضاءه إمضاءها.

تقريب لصلاحيه الإمضاء للطبيعى

ويمكن حسم المشكله لصالح الإمضاء للطبيعى بالإلتفات إلى أنّ إعتبار العقلاء لحجّيه خبر الثقة لم يكن بسبب أنه خبر ثقة، وإنما من جهه أنه يفيد الإطمئنان، ولكنهم فى حينه لم يجدوا مصاديق إلاّ- خبر الثقة والظهور مثلاً- فاعتبروهما حجّه. والشارع حيث يعلم أنّ هذا الإعتبار يمكن تطبيقه على مصاديق أخرى فمعاصرته وعدم الردع عنه يكشف عن إمضاءه لها.

وبتعبير آخر: كلّ مخزون فى العقل الإجتماعى من الإعتبارات الكليه المعاصر للشارع هو مدعاه لأن يعمل به اللاحقون [بعد أن كان كلّ جيل لاحق يحمل المخزون الحضارى للجيل السابق، كما ذكر علماء الاجتماع] فعدم ردع الشارع عنه مع التفاته إليه دليل إمضاءه له.

علماً أنّ هذا التصوير مقتضى لا أكثر؛ حيث إنّه مشروط بعدم

المانع [وهو المخالفه للكتاب والسنة والردع].

حينئذ إذا ثبت إمضاء الكبرى العقلية نستفيد منه إمضاء المستجدات من المصاديق التي اعتبرها العقلاء، وهذا هو الوجه الذي ذكره المحقق الإصفهاني (رحمه الله).

إن قلت:

أولاً: هذا الوجه الذي ذكره الإصفهاني (رحمه الله) هل يتقوم بكون الإمضاء لفظياً؟ في حين أن الإعتبار عقلائي في عرض المستجدات. فأى مشكله في ما إذا قلنا: إن الكلى والطبيعي الموجود في الإعتبار المعاصر [مثل خبر الثقة] ملحوظ في نظر العقلاء بلا- داع لفرض اعتبار خبر الثقة بخصوصه، فإنه مصداق تكويني لكلى الإطمئنان، فالإمضاء ينال الإطمئنان مباشرة لا بتوسط خبر الثقة؟

ثانياً: بعد فرض أن الإمضاء قد نال خبر الثقة بملا-ك «الإطمئنان» الموجود فيه، كيف نكتفي بإمضاء الإطمئنان في إمضاء المستجدات؟ وبعد أن كان هناك اعتبار عقلائي للكلى وآخر للمصداق، كيف أمكن الإكتفاء باعتبار شرعي واحد للكلى دون المصداق، مع أن الإعتبار الشرعي من حيث الإعتبار لا يختلف عن العقلائي، فكما كانت هناك حاجة للتعدد في العقلائي كانت حاجة للتعدد في الشرعي؟

ثم في المستجدات، بل وحتى في خبر الثقة، هل العقلاء يعتبرون هذا الموضوع الإطمئنان أو المحمول [الحجية العقلية]؟

قلت:

أولاً: لا يشترط أن يكون الإمضاء لفظياً أخذ في موضوعه خبر الثقة، وإنما حيث لم يوجد معاصراً للشارع غير خبر الثقة والظهور مصداقاً للإطمئنان، يقع السؤال هل إن الإمضاء يتعلّق بهما خاصة أو بالطبيعي الموجود فيهما وإن لم يكن الإمضاء لفظياً؟ فيتساءل: إن سكوت الشارع مثلاً وعدم رده لهذا المعاصر مع كونه مدعاه

ص: ٣٤

للعمل به فى الشرعيات يدلّ على إمضاءهما أو إمضاء البعد المشترك الموجود بوجودهما؟

وأما وجه الحاجة إلى اعتبار العقلاء لخبر الثقة مصداقاً، وليس هو مصداق تكويني؛ لأنّ الإطمئنان المعتبر هو النوعى لا الشخصى، ومن ثمّ كان سبباً فى الحاجة إلى اعتبار المصداق، وحيث كان هناك اعتباران من العقلاء أحدهما فى بطن الآخر، كان تحليل موضوع إمضاء الشارع ضرورةً لمعرفة أنه إمضاء للمصداق المعتبر أو للكلى الموجود فيه.

ثانياً: فى الإعتبار العقلائى للإطمئنان هناك اعتباران؛ اعتبار الموضوع [وهو الكاشفيه النوعيه]، واعتبار المحمول [وهو اعتباره علماً]، وهناك اعتبار ثالث هو اعتبار المصداق. و الإمضاء الشرعى يكون للإعتبار علماً، كذا فى المصداق على مبنانا من حاجه كلّ جعل عقلائى إلى جعل شرعى يحتاج إلى اعتبار، ولكن لا- كلّ مصداق مصداق كى تقع فى إشكال عدم إمضاء المستجدات، وإنما كلى المصداق بأن يمضى الشارع كلى ما يعتبره العقلاء مصداقاً.

الدليل الخامس: كونها صغريات لكبريات شرعية

إشاره

أن تكون هناك كبريات شرعية لفظيه، موضوعاتها اعتبارات عقلائيّه؛ مثل (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) ، ومثل هذه الكبريات فى الوقت الذى تدلّ على إمضاء موضوعاتها العقلائيّه، يستفاد منها فى امضاء الإعتبارات المستجده، شريطه أن تكون صغرى للإعتبار الذى أخذه الشارع موضوعاً للإمضاء.

من هنا وحيث انتهينا إلى أنّ مجموعه من الحقوق المستجده [بعد تحليلها] بيوع تجزيئيه، وكان واحد من أدلّه إمضاءها كبرى (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) فهذا الدليل سليم ويسير، إلّا أنه يتطلب خبره عمليه عاليه فى

فهم هذه المستجدات وتحليلها، كى يتم تصنيفها تحت كلياتها بشكل

صحيح.

الخبرويه الموضوعيه

وقد ألفتنا سابقاً إلى مقوله الشعرانى وتوصيته بأن علم الفقه من أصعب العلوم؛ لأنه من زاويه المحمول فقه، وأمياً من زاويه الموضوع فكل باب علم، فلا بد من إمام الفقيه [ولو إجمالاً] بهذه العلوم كى يتمكن أن يستنتق الأدله بشكل سليم.

ومن هنا ذكر الفقهاء بأن المحقق أوسع باعاً من العلامه فى العبادات، والعلامه أوسع باعاً فى المعاملات لخبرته الموضوعيه.

إن قلت: لا بد على هذا إما من الإجتهد فى الموضوعات أو التقليد فيها لأهل الخبره والإختصاص، وصرف الإمام والثقافه العامه لا يكفى؟

قلت: نعم، خاصه أننا نؤمن أن الامام (عليه السلام) خاطب أهل الإختصاص والخبره، ولم يخاطب العموم إلا ما استثنى، كما فى الطهاره والنجاسه؛ حيث اكتفى بتشخيص العرف، مع الإلتفات إلى أننا نؤمن أن الإمام (عليه السلام) بحكم خبرته بالموضوعات قد اعتمد نكات علميه لا- يلتفت إليها إلا من كانت له إحاطه بالموضوع، فإنه يؤثر فى فهم الدليل جنباً إلى جنب الدقه الأدبيه التى لها مدخله كبيره فى جوده الإستظهار وقد لمسنا غفله البعض فى فهم بعض نكات الأدله فى بعض الأبواب، كالهلال نتيجه عدم خبرتهم الكافيه بالموضوع فلكياً، ممّا فوت عليهم نكات أساسيه لها مدخله كبيره فى تشكيل الظهور.

الدليل السادس: ايكال الأمر إلى العقلاء

اشاره

إن الحكم العقلى يحتل المرتبه الأولى فىنال الكليات العالیه، و الإعتبار الشرعى يأتى فى الدرجه الثانيه ليلفت إلى مصاديق الكليات التى يدركها العقل، حيث يعجز العقل عن تشخيصها.

ثم فى المساحه التى يترك الشارع الإعتبار فيها [وهى مصاديق

ص: ٣٦

الكليات الشرعية [أو كل الأمر في تشخيصها إلى الإعتبار العقلائي، بعد أن وجد أنهم قادرون على تشخيصها وتصنيفها بتجربتهم. ومن ثم كان هذا الايكال إمضاءً، وليس ذلك تعبيراً عن نقص الشريعة وعدم استيعابها، وإنما تعبير عن مرونتها وتجاوبها مع المستجدات على مَرِّ الظروف والازمان.

هذا حصيله ما يدور في كلمات الأعلام وبشكل خفى وفي زوايا كلماتهم. وقد ينسب إلى السيد أبي الحسن الإصفهاني (قدس سره) وغيره.

ولمعرفة حال هذا الدليل نلفت النظر إلى مقدمتين:

حقيقه الإمضاء

المقدمه الأولى: [التي كان من حقها أن تتقدم على عرض الأدله] إنَّ حقيقه الإمضاء الشرعي هي الجعل والإعتبار من قبل الشارع، إذ مع عدم الجعل والإعتبار لا تنجيز ولا تعذير ولا بيان من الشارع لكمال الفعل وعدمه.

وبعبارة أخرى: بدون الجعل لا يترتب أي شيء من المترتبات على الجعل الشرعي. نعم، في الحكم العقلي القطعي النظري يترتب عليه حكم العقل بالتنجيز والتعذير، حتى لو أنكرنا الملازمه بينه وبين حكم الشارع؛ لأنَّ العقل بنفسه منجِّز ومعدِّر، فلا يحتاج إلى توسيط الشارع.

نعم، لا فرق في الجعل الإمضائي بين أن يكون لفظياً أو لا. (1)

ص: ٣٧

١- (١). [س] التنجيز والتعذير في الأحكام العقليه من أحكام العقل العملي المترتب على العقل النظري وليس من مدركات العقل النظري نفسه، كما أنه ليس شرعياً، وفي تصوري أنَّ العقل العملي يحكم بالتنجيز والتعذير في حاله تفسير الإمضاء بالمتابعه والتعاطي وأنه ليس جعلاً كما أنَّ بيان الكمال وتشخيصه في الفعل يحصل باعتبار العقلاء وتصويب الشارع لهم بمتابعته وتعاطيه، فتفسير الإمضاء بالجعل والإعتبار مع الإصرار على ذلك لحدِّ الآن بدون دليل، بل ربما يكون لغواً مع وجود الإعتبار العقلائي وكفايته في الإلفات إلى كمال الفعل بعد تصويب الشارع له؟ [ج] نحن وإن قبلنا التنجيز والتعذير في مدركات العقل، ولكنّه لا- يعني ذلك عدم الحاجه إلى الإعتبار، فإنه يؤمن جوانب أخرى لا يؤمنها صرف إدراك العقل كما أشرنا إلى ذلك، ولكن في الإعتبار العقلائي لا نقبل حتى إدراك العقل العملي للتنجيز والتعذير بدون توسيط الشرع، وأنَّ التعاطي والتصحيح من قبل الشرع يرجع في واقعه إلى جعله واعتباره، وإلا لم يكن إمضاءً.

فما تصوّره البعض في أنّ الفرق بين التأسيس والإمضاء هو أنّ الأول جعل دون الثاني، فإنه متابعه وتعاطى من قبل الشارع من دون إنشاء [كما قد يظهر من عبارات بعض المتقدمين] في غير محله.

كذا ما تصوّره البعض من أنّ الفرق بينهما دالّي، حيث إنّ التأسيس ما ورد فيه نص لفظي، والإمضاء ما لم يرد فيه شيء، وإنما يحصل بمثل التقرير اللبي أيضاً في غير محله.

والصحيح: إنّ كلّاً منهما جعل، وكلّاً منهما قد يكون بلفظ وقد لا يكون بلفظ، وأنّ الفرق الحقيقي بينهما هو أنّ التأسيس اعتبار من رأس غير مسبوق باعتبار العقلاء، وأنّ الثاني اعتبار لا من رأس، وقد يتصادقان في مورد واحد من جهتين، فيكون الجعل من جهة من الجهات تأسيسياً ومن جهة أخرى إمضائياً، ومن ثمّ ذكر المتأخرون أنّ (أحلّ الله البئع) دليل إمضائي مع أنه لفظي.

ومما تقدّم يعرف: إنّ السكوت وعدم الردع [الذي قبّله البعض إمضاء] لا يعنى عدم الجعل، وأنه شيء مقابل للإمضاء [لو قلنا به] وإنما هو كاشف إثباتي عن رضا الشارع القانوني واعتباره الشرعي. فالإختلاف بين السكوت والتصريح القولي أو الفعلي إثباتي، وإلّا فكُنه المستكشف وهو الإعتبار وامضاء ما اعتبره العقلاء واحد. (١)

ص: ٣٨

١- (١). [س] كيف نتصوّر الإعتبار مع السكوت، مع أنه متقوم باللفظ كما تقدّم؟ كيف نصوّر أنّ السكوت كالتصريح في كون كلّ منهما دالّاً، مع أنّ الثاني هو الإعتبار، وبه يتقوم وليس دالّاً؟ [ج] السكوت كالفعل وكاللفظ آله انشاء، والإعتبار متقوم بالمبرز [سواء كان لفظاً أم فعلاً أم قولاً] في قبال رأى السيّد الخوئي من أنّ المبرز كاشف بحت وليس مقوماً للإعتبار.

نعم، يبقى السؤال : هل نقبل السكوت وعدم الردع دالاً على الإمضاء، أو لابد من التصريح قولاً أو فعلاً به؟

وبعبارة أخرى: هل في السكوت وعدم الردع دلالة وكاشفيه على الإمضاء أو لا؟

الحق في الجواب : التفصيل بين الإعتبار العقلاني المتجذر والمتفشي والمنتشر فيكفي سكوت الشارع وعدم رده في إمضائه، وبين غير المتجذر والمتفشي فيحتاج في إمضائه إلى تصريح، ولا يكفي في الدلالة والكشف صرفُ السكوت وعدم الردع.

وهناك تفصيل آخر [هو في الواقع تتميم للسابق] وهو أنّ الإعتبارات العقلائية المركبه [تركيباً معقداً من أسباب ومسببات، وبُعدين وضعي وتكليفي] تحتاج إلى إمضاء لفظي [حتى لو كانت متجذره] لأجل أن يوضح اللفظ معالم الإعتبار الممضي، فلو لم يرد (أحلَّ الله البيع) لا يمكن التمسك بإطلاق الإمضاء في كليه موارد البيع العقلاني حتى المشكوك منها إمضاء الشارع لها. وأما الإعتبارات الأخرى فيكفي فيها الإمضاء غير اللفظي.

المقصود من الإيكال

المقدمه الثانيه: إنّ الإعتبار العقلاني بما هو هو لا- يكون منجزاً ولا معذراً ولا محرزاً يقينياً للملاك، ومن هنا كان بحاجة إلى توسط اعتبار الشرع كي يحرز الكمال ويحصل التنجيز والتعذير وتتحقق الغايه من الإعتبار.

فالإعتبار العقلاني بدون الإمضاء لا ينفع، والإمضاء بدون تفسيره بالجعل لا ينفع.

بعد هذا نتساءل من القائل بالايكال، هل يقصد من الإيكال:

[١] إننا نستكشف رضا الشارع القانوني بهذه الإعتبارات العقلانية في منطقته ما وراء التشريع؟ فهذا جيد ومقبول، ولكنه لا ينسجم مع تقريب القائل بالايكال؛ لأنه افترض محدودية مساحه التشريع وأن ما وراءها من شأن العقلاء، فتصوير وجود إمضاء واعتبار شرعى يغطى المساحه المتروكه للعقلاء ويمنحها الشرعيه خلاف الفرض.

[٢] إن هناك كبريات شرعيه خصيبتها أنها قابله للإنطباق على مصاديق مستجده معتبره عند العقلاء؟ فهذا لا مانع منه، إلا أنه يرجع إلى بعض ما تقدم من الوجوه ولا يكون وجهاً مستقلاً.

والظاهر من دليل الإيكال هو هذا الإحتمال، بقريته تقسيمه الكليات إلى مدارج ثلاثه والترتب الذى وضعه العقل والشرع والعقلاء.

[٣] تخويل الشارع العقلاء فى التشريع والتقنين، بمعنى أن لهم التوليه فى التشريع ضمن مساحه ونطاق معين؟

فهذا مرفوض؛ لأن الشارع لم يخول أحداً بالتشريع فى عرضه، وإنما إذا كان هناك تخويل فهو فى طوله، والطوليه تعنى التطبيق ووجود اعتبارات عقلانيه تطبيقيه للإعتبارات الشرعيه، كما أن الإعتبارات الشرعيه تطبيق للتكبريات العقلية. وهذا كما ترى يرجع إلى الإحتمال السابق. (١)

ص: ٤٠

١- (١). [س] يظهر منكم قبول التوليه فى التشريع فى طول الشارع، وهنا لا- نحتاج إلى إمضاء الشارع لكل اعتبار عقلاني مستجد، وإنما تكفى التوليه على شرط أن لا يكون مصادماً للكبريات الشرعيه، كما فى حكم الشرع والعقل، فإن الشرع بعد أن له التوليه يكفى فى قبول قوله أن لا- يصادم كبريات العقل من دون حاجه إلى أن نتعرف على الموافقه، وأن نضع ضوابط لها كالإنسداد وأمثاله؟ [ج] نعم، كنهياً يرجع إلى التوليه، ولكن ضمن الضابطه الموضوعيه، وهى أن يكون الإعتبار العقلاني تطبيقاً وجعلاً لمصاديق موضوع عقلاني معتبر شرعاً، وبهذا يفترق عن الشارع، فإنه وإن كان تطبيقاً لموضوعات الحكم العقلى، إلا أنه لما كان معصوماً كان التشخيص إليه، ولم يحدّد فى ضمن ضابطه وقالب موضوعى لا يخرج عنه.

وبالتأمل فى الوجوه السابقه نلاحظ أنها لا تدلّ إلا على إمضاء الإعتبار العقلاني [الذى هو تطبيق موضوعي للإعتبار الشرعي]. نعم، هى فى الوقت الذى دلّت على إمضاء هذا النوع من الإعتبارات العقلانيه كلّ منها وضع ضابطه و حدّ للتطبيق الذى يمضيه الشارع.

فدليل الإنسداد مثلاً يدلّ على أنّ ضابطه إمضاء التطبيق هى حاله الإنسداد، لا كلّ تطبيق ولا كلّ اعتبار من العقلاء حتى لو لم يكن تطبيقاً.

الدليل السابع: حجيتها من باب الإطمئنان

إشاره

إنّ الإطمئنان حيث اعتبره العقلاء حجّه والشارع أمضاه، سيكون مَصْنَعاً مَوْلِداً للحجج الشرعيه؛ حيث إنّ كلّ مصداق مستجد يفيد الإطمئنان سيكون حجّه شرعاً.

ومن الواضح أنّ كنه هذه الدعوى تلتقى مع الوجه الذى ذكره الشيخ الإصفهاني، مع فارق سنشير إليه.

وقفه فى هذا الدليل

ولكن مع ذلك لنا وقفه مع هذا الدليل [خاصه بعد الإلتفات إلى أنّ البحث فى الإطمئنان بؤابه البحث فى كلّ الحجج] وهى:

إنّ الإطمئنان [الذى اعتبره العقلاء حجّه وعلماً] ليس هو الإطمئنان الشخصى وإنما هو النوعى.

والنوعى هو الذى يحصل عند الأ-كثر، وكلّ الحجج هى مصاديق الإطمئنان النوعى، حتّى الخبر الموثوق به، فإنّ القول بحجّيته يقصد منه النوعى لا الشخصى [كما توهم البعض].

ومن هنا فالمغايره بين القول بحجّيه خبر الثقة والموثوق به، بالنوعيه والشخصيه فاسده جداً، وإنما الفرق هو أنّ مبنى حجّيه خبر الثقة يحصر المنشأ بصدق لهجه المخبر، وأمّا حجّيه الخبر الموثوق به فمناشؤه غير محصوره، فالنسبه بينهما العموم والخصوص المطلق، لا من وجه [كما تصوّره البعض].

والشخصي يكون طريقاً لمعرفة حصول النوعي؛ لأنَّ المنشأ لا يكون إلا نوعياً، وعلى أساسه حصل الشخصي وإلا لم يكن عليه، فمنه يعرف أنه نوعي.

توضيح ذلك: إنَّ الإنسان في عقله الاجتماعي ومخزون ذاكرته [المسمّى بالعلم الإرتكازي والإجمالي والبسيط] يحمل علوماً جمّة، جاءت من الموروث البيئي وبشكل تلقائي عفوي ارتكازي ومن دون تحليل. والخبرة والتخصص والفن والإجتهد كلّه مطلوب في الإلتفات المركب لا- في العلم البسيط، ومن ثمّ لم يكن حكراً على البعض دون البعض الآخر، بل كان مفتوحاً للجميع.

والإتصال بالآخرين يكون عبر العقل الاجتماعي والمخزون المشترك [والأ- لم يكن صالحاً للإحتجاج به بينهم]، ومعه من الطبيعي يتمّ اكتشاف العام والنوعي والمشارك من خلال الشخصي؛ لأنّ ما لدى الشخص ليس إلا الموروث الاجتماعي، وهو لا يمتاز به عن غيره.

فالإطمئنان وسكون النفس [المتولّد من نوع المنشأ لنوع العقلاء وأكثريتهم] هو الذي اعتبرت له الحجّية العقلية، وكلّ هذا هو الذي يمضي من قبل الشارع.

ولمّا كان النوعي هو المعترف، كان بحاجة إلى اعتبار مصاديقه، والمصاديق عليها من قبلهم، ولا يكفي صرف كونه مصداقاً تكوينياً ما لم يتفشّ بينهم وينتشر، وهو لا يكون إلا باعتبارهم له. (١)

ولا يخفى أنّ هذا الدليل ينفع في خصوص الإعتبارات الظاهرية؛

لأنّ ذاتي الإطمئنان وحقيقته الكاشفيّة على خلاف دليل الشيخ الإصفهاني (رحمه الله)، فإنه دليل عام غايته أنا طبّقناه في مجال التمثيل له

ص: ٤٢

١- (١). [س] ما الفارق بين المنشأ والمصداق؟ [ج] المنشأ هو المصداق ولكن باختلاف اللحاظ، فالذي يولّد تكويناً درجه معينه من الإحتمال ويكون سبباً في تباني العقلاء عليه هو المنشأ وبعد التباني عليه واعتباره من العقلاء يكون مصداقاً للمعتبر الكلي.

خلل أخرى في دليل الإطمئنان

ومما تقدّم نستطيع أن نشخص الخلل في ثلاث طروحات في الإطمئنان:

الأولى: إنّ حجّيه الإطمئنان ليست عقلائية، وإنما باعتباره مصداقاً من مصاديق العلم، وهو حجّيه ذاتيه تكوينيه لا جعليه اعتباريه.

الثانية: إنّ هناك عرضيه بين الإطمئنان وبقية الأمارات العقلائية كالخبر والظهور، لا أنّ هذه مصاديق للإطمئنان وأنها اعتبرت لاستبطنائها الكلّي، [وهو الإطمئنان المعترقب قبلاً من العقلاء] .

الثالثة: إنّ خصوص حجّيه الظهور لمّا كانت مسلّمه، كانت كأنها ليست بمسأله أصوليه؛ ثمّ تطوّرت هذه الدعوى حتى قيل بأنّ الظهور لا يكون حجّه إلّا إذا ولد العلم الشخصي بالمراد، وعلى هذا الأساس يخرج من مباحث الحجج.

وقد راجت هذه الدعوى، سيّما مع تأييدها بما نراه من الأخذ بالظهور عند حصول العلم في حاله المشافهه مع الآخرين، وأنّ أيّ احتمال للخلاف يمنع من الأخذ به ويوجب سؤال المخاطب من المتكلّم حتى يتأكّد من مراده.

عدم انضباط الإطمئنان الشخصي

ووجه الخلل في الطرحه الثانيه والثالثه: أنّ الشخصى فى حدّ نفسه لا يصلح للمحاجه بين العقلاء؛ لأنّه ذاتى غير منضبط بمناشئ معينه، فلا يكون لغه خطاب مشتركه ما لم يكن أمراً نوعياً منضبطاً متبانياً عليه. ومن هنا كانت ظاهره الحجج بعد أن وجدها العقلاء منشئى تكوينيه توجب الإطمئنان عند النوع، فاعتبروها كمصاديق للكلّى النوعى الذى اعتبروه لغه تخاطبٍ و تفاهمٍ وتحاور بينهم.

وفى الواقع أنّ الدعوى الثالثه حصل فيها خلط، حيث إنّ صاحب الطرح أحسّ أنّ قيمه ليست للظهور بما هو ظهور، وإنما من جهه ما يستبطنه من إفادته الإطمئنان.

وهذا الإحساس صحيح جداً، ولكنّه ليس الإطمئنان الشخصى، وإنما النوعى لما ذكرناه من أنّ الشخصى لا يصلح لغه مشتركه يحتجّ بها أحدهم الآخر، ويجعلها وسيله لنقل مقاصده إلى الآخرين، وإنما خصوص ما كان من نوع المنشأ لنوع العقلاء.

ولا يخفى خطوره الأطروحه الثالثه، فإنّ النزاع وإن كان بدوّاً بين الشخصيه والنوعيه، ولكنّه تترتب عليه آثار خطيره؛ حيث إنّ البناء على أنّ الظهور الحجّه هو الذى يفيد الإطمئنان أو العلم الشخصى، يجرّنا إلى تجميد كثير من المعالجات الظهوريه الدلاليه، كتقديم الأظهر على الظاهر وانقلاب النسبه وحمل المطلق على المقيد وغيرها الكثير، فإنّها مع عدم توليدها العلم الشخصى لا بدّ من عدم قبولها.

حجّيه الإطمئنان النوعى

ومما تقدم يعرف الخلل فى الأطروحه الأولى، حيث ظهر أنّ الإطمئنان غير العلم، وبحاجه إلى مشاركته العقلاء واعتبارهم حجّيته حتى يصلح للمحاجه.

والنتيجه: إنّ الإطمئنان النوعى هو الحجّه، وأنّ الخبر والظهور وسائر الحجج هى فى طوله لا فى عرضه، مصاديق لا مبيانات له.

ومن هنا وعلى ضوء ما انتهينا إليه سيكون لنا عنايه فى بحث الحجج فى استنطاق أدلتها لفهم حجّيه كبرى الإطمئنان العقلانى، علاوه على دلالتها على حجّيه المورد والمصدق.

جريان سيره العقلاء على العمل بالإطمئنان الشخصى وتحليل هذه السيره

إن قلت: إنّ آحاد العقلاء لا يجرون على العمل بالإطمئنان ما لم يصل درجه الشخصيه، ومجرد نوعيته لا يكفى فى العمل به، فنحن

نقبل أنّ المعبر هو النوعى، ولكن على شرط أن يوصل إلى اطمئنان شخصى، وإلاّ -لا- يصلح للإحتجاج، وكأنّ المعبر هو الشخصى المنضبط، الذى يكون من منشأ نوعى.

قلت: هذا التساؤل ربما كان دليل واحد من الطروحات المتقدّمة.

وجوابه: لماذا لا يبنى العقلاء على الإطمئنان مع عدم الشخصيه؟ هل:

[١] لا لتباس فى المورد من جهه وجود أماره مقابله [وإن لم تكن فى نفسها حجّه، إلاّ أنها تمنع من شخصيه الإطمئنان فحجّيته، ومن ثمّ أخذ عدمها فى حجّيه الإطمئنان.

[٢] أو لأنّ الشخصى لم يحصل لايحاءات نفسيه، لأسباب ذاتيه غير موضوعيه؟

فعلى الأول: فإنه يعنى أنّ المنشأ النوعى مقيّد بعدم مصاد له، فمع وجوده لا اطمئنان شخصى، ولكن لعدم الإطمئنان النوعى لا معه، ومع عدم القرينه المضاده يحصلان معاً الشخصى والنوعى.

وعلى الثانى: يحاجّ من قبل العقلاء حتماً، ولا يعتنى بالأسباب الشخصيه التى حالت دون حصول الإطمئنان النوعى له.

النتائج التى انتهينا إليها من أدلّه الإمضاء

[١] إمضاء الإعتبارات العقلانيه التى تكون محلاً لتطبيق الحكم الشرعى، أو فقل: إمضاء المنطبق العقلاني على الإهمال مع ترك تشخيصه وتحديدده للوالى، [والذى يشمل المرجع أيضاً] وقد ظهر ذلك من الدليل الثالث.

[٢] إمضاء الإعتبارات المستجده الصغرويه التطبيقيه التى تكون مصداقاً لموضوع عقلائي كلى أخذ فى الدليل الشرعى، كما ظهر ذلك من دليل الشيخ الإصفهاني.

[٣] إمضاء الإعتبارات الصغرويه للأغراض التى نعلم أنّ الشارع لا يريد إهمالها، كما ظهر ذلك من دليل الإنسداد.

[٤] إمضاء حجّيه الإطمئنان ومصاديقه المعاصره والمستجده،

كما ظهر ذلك تفصيلاً من الدليل السابع، وعموماً من دليل الشيخ الإصفهاني والإنسداد. كما تبلورت حقيقة الإمضاء، وحقيقته النوعية وضرورتها.

الإعتبار الشرعي بنحو الإقتضاء

وختاماً نذكر أنّ غايه ما تثبته أدلّه الإمضاء هو الإعتبار الشرعي بنحو الإقتضاء، ومن ثمّ فهو معلق على عدم المانع؛ وهو الردع عن الإعتبار العقلاني الذي دلّ الدليل على إمضاءه، وعلى عدم مخالفته للكتاب والسنة.

وفي الواقع أنّ هذه المرحله من البحث الأصولي عن الإعتبار العقلاني [وهي المرحله الثالثه] ذات بُعدين:

البعد الأول: في حقيقه الإمضاء الشرعي للإعتبار العقلاني وأدلّته. وقد استوفينا البحث عنه.

البعد الثاني: في الردع والمخالفة.

إشاره

ويكون البحث فيه ضمن نقاط:

النقطه الأولى: الحديث عن عدم الردع في الأصول

قد وقع هذا البحث بشكل متناثر؛ حيث تكلم عنه الأصوليون في مواضع عديده عند الحديث عن الردع عن السير وخبر الواحد وأمثالهما.

وكذا عدم المخالفه للكتاب والسنة لم يبحث عنه [مع أنه بحث كلى] إلا في بحث الشروط في الفقه.

كما بحث الأصوليون في باب التعارض عن شرطيه عدم المخالفه عند بيان أنه شرط لحجيه الخبر في نفسه، وشرط لحجيه الخبر وتقدمه على الخبر الآخر عند التعارض.

فعرضت مسأله الردع والمخالفه ضمن مسائل أربع:

[١] شرطيه عدم مخالفه الكتاب والسنة في الشرط والصلح والنذر وأمر الوالد [الذى تم بحثه في الفقه في مسأله الشروط].

[٢] الردع [والذى تم بحثه في السير وخبر الواحد وغيرهما في الأصول].

[٣] شرطيه عدم مخالفه الكتاب والسنة في حجيه الخبر في نفسه، بمعنى أن حجيته الإقتضائية [أصل الحجيه] مشروطه بعدم المخالفه.

[٤] شرطيه عدم المخالفه في حجيه الخبر عند الترجيح، [وقد تم بحث هذه المسأله وسابقتها في بحث التعارض].

النقطه الثانيه: البعد المشترك بين المسائل الأربعة

إشاره

هناك سؤال آثرناه في هذه المرحله وهو السؤال عن الفرق بين حيثيتي البحث في المسأله الأولى والثانيه، وكذلك بين المسائل

الأخرى وقبل الدخول في البحث نلفت إلى البعد المشترك بين المسائل ضمن أمور:

أولاً: أشرنا سابقاً إلى التدرج بين العقل والشرع والعقلاء، ويترتب على هذا: أنّ ضابطه ما يمكن قبوله من النقل أن لا يصطدم بعقل بديهى [باتفاق الجميع]، ولا يتنافى مع النظرى [عند الأصوليين على اختلافهم فى الحدود، دون الأخباريين].

كذا العقلانى لا بدّ أن لا يصطدم مع الكتاب والسنة [القطعيين والظنيين] حتى يمكن أن يكون مورداً للقبول. والقطعى متيقن، والظنى مختلف فى حدوده.

كلّ هذا بعد فرض وجود مقتضى لاعتباره شرعاً من خلال أدلّه الإمضاء، فعدم المخالفه شرط.

وثانياً: ألفتنا إلى أنّ كلاً من الدليل النقلى والعقلانى، حجّيته مشروطه بعدم المخالفه القطعيه للعقل والكتاب والسنة بالإتفاق وإنما الإختلاف جرى فى المخالفه الظنيه على صعيد الكبرى [حيث لم يعتن الأخبارى - مثلاً - فى مخالفه النقل للعقل النظرى، فى حين أخذ الأصولى عدم المخالفه هذه أيضاً شرطاً فى الحجّيه].

أو على صعيد الصغرى كالإختلاف بين الأصوليين فى حدود شرطيه عدم المخالفه الظنيه للعقل.

والسرّ فى هذا الإتفاق والإختلاف: أنّ قوام حجّيه الدليل الظنى [النقل والعقلاء] هو الكشف و الطريقيه إلى الواقع، وواضح أنّ مثل هذا إذا اصطدم بكشف قطعى لا يعتنى به.

وأما مع المخالفه الظنيه؛ فحيث إنّ كلاً منهما ظنى وقع الخلاف فى الإشتراط وعدمه، ومع الإشتراط جرى البحث فى حدوده، [فهل يُعمل بالظن الأقوى أو لا، وما هو معيار الأقوائيه؟]

وقد اتضح [من كلّ ما تقدّم] فلسفه الترتب الطبعى بين العقل والشرع والعقلاء على مستوى الجعل وعلى مستوى الإحراز

والكشف.

هيمنه الكتاب والسنة

ثالثاً: بل الكتاب والسنة [القطعيان] ليسا ضابطتان لما يقبل وما لا يقبل من الإعتبار العقلاني فقط، وإنما هما ضابطتان لما يقبل وما لا يقبل من النقل الظني أيضاً. فشرط قبول النقل الظني هو أن لا يخالف العقل البديهي والنظري [على الخلاف] والنقل القطعي.

فالكتاب والسنة [القطعيان] يتلو العقل في الهيمنه على ما عداه [أعم من أن يكون نقلاً ظنياً أو اعتباراً عقلائياً].

قوه الدلاله وأهميه الحكم

ورابعاً: إنَّ هناك تناسباً طردياً غالباً بين درجه إحراز الدليل وبين درجه أهميه الحكم ومتن الجعل فالملاك؛ لأنَّ المقنن [أعم من أن يكون الشارع أو العقلاء] يوظف الدلالات بحسب درجه اهتمامه بالملاكات، فكُلِّما كان الملاك مهماً شدد في الدلاله عليه ليضمن وصوله أكثر.

ثمرات قاعده التناسب الطردى

ومن هذه القاعده يتبلور:

[١] إنَّ قوه دلاله الدليل دليل أهميه ملاكه ومحوريته في التشريع، فالكتاب والسنة [القطعيان] دليل إنَّى على أهميه الأحكام المدلوله ومحوريته، ومن ثمَّ كان لها الهيمنه والإشراف على ما عداها من الأحكام، فأخذ عدم مخالفتها شرطاً فيها ومرجحاً عند التعارض.

[٢] ترى الفقهاء في تعاطيهم مع الأدله القطعيه بشكل وفي تعاطيهم في الأدله الأخرى بشكل آخر. فتراهم في مسأله الربا وقتل النفس وأمثالهما يتعاملون مع أدلتها بمتنهى الدقه على مستوى تحديد القيود وتطبيق موازين الدلاله وحلّ التعارضات، بخلاف تعاملهم مع

ص: ٤٩

كان ذلك نتيجة إدراكهم أنّ الشارع فى أمهات التشريع وكلياته وكبرياته وأساسياته يوظف الدلالة عليها بشكل آكد، ومن ثمّ فهو يوظف الدليل الدالّ مؤكّداً على هذا المحور ويقولبه بدقه خاليه من الإيهام والإلتباس والإهمال.

[٣] إنّ سرّ ما ذكره الآخوند فى اجتماع الأمر والنهى [من أنّ الدليل الأقوى هو الفعلى، والأضعف هو الإقتضائى] هو ما ذكرناه من أنّ قوه الدلالة دليل الأهميه، فيكون هو الفعلى والآخر يجمّد ويكون اقتضائياً.

وبهذا يرتفع العجب وإشكال الكثير على الآخوند فى أنه لا علاقة بين قوه الدلالة وضعفها، بين قوه الملاك وضعفه.

ضوابط المخالفه

[٤] ذكرت مجموعه ضوابط للمخالفه وعدمها فى المسأله الأولى، وعندما نمنع النظر فيها نجد أنها جميعاً ضوابط أصوليه مما يشهد لعموميه البحث، [وإن ذكر فى الفقه وفى موارد خمسه لا غير]، وهذه الضوابط هى:

الأولى: ضابطه الشيخ الأعظم فى المخالفه المانعه عن الحجّيه هى المخالفه للحكم الفعلى المطلق فى دليله، دون المخالفه للحكم الطبعى [الذى لا- يدلّ إلا- على ترتب الحكم على موضوعه، من دون إطلاق فى الدليل وبغضّ النظر عن الطوارئ والعناوين الثانويه.]

وواضح أنّ هذه الضابطه أصوليه، وإن طبّقت على موارد محدوده، وذلك لتنوع ما يترتب عليها من الأحكام.

الثانيه: كلّ اعتبار فيه دوام المباينه مع الحكم المستفاد من الكتاب والسّنّه، فهو مخالف للكتاب والسّنّه؛ كنذر صلاه المستحب طول العمر، وأما إذا لم يكن بنحو الدوام بل كان التباين اتفاقياً ولّبّره،

فلم يكن مانعاً.

الثالثة: إن كانت المخالفة لحكم إلزامي فهي المانعة، دون ما إذا كانت لحكم مباح.

والظاهر أنّ المقصود من المباح، اللاإقتضائي منه، المعبر عنه في كلماتهم بمنطقه الفراغ.

الرابعة: إن كان الإشتراط بلسان جعل الحكم بعنوانه، فهو يخالف للكتاب والسنة؛ مثل «أشترط أن يكون هذا لك واجباً»، دون ما إذا لم يكن كذلك؛ مثل «أشترط أن تفعل أو أن لا تفعل».

الخامسة: ما يعدّ عرفاً مخالفاً فهو مخالف وإلا فلا.

السادسة: إن كانت المخالفة لحكم تكليفي مترتب على حكم وضعي فهي مخالفة ممنوعه؛ لأنّ الأحكام الوضعية لا تسلب عنها آثارها؛ مثل «أشترط عليك أن لا تتصرف في العين المشترية» وجواز التصرف مرتب على الشراء.

السابعة: في صورته وقوع التعارض مع الكتاب والسنة كان المورد مخالفاً وإلا فلا. وهذه الصياغة تصريح برجوع هذه المسألة إلى المسألة الثالثة والرابعة.

الثامنة: إن كانت المخالفة لمتن الحكم الشرعي فهي ممنوعه، وإن كانت للدليل فلا مانع منها. [ذكرها اليزدي محتملاً لها من كلام الشيخ الأنصاري.]

إلى غير ذلك مما ذكر من الضوابط للمخالفة الممنوعه، وكلّها [كما هو واضح] لا تخص الشرط، وإنما هي عامه لها ولغيرها مما يدلّ على أنها ضوابط أصولية.

فكان الأنسب ذكرها في الأصول، سيما أنه أخذ في خبر الواحد - بل في كلّ حجّة كما ذكرنا - نفس العنوان، ومن ثمّ تتأتى فيه كلّ ما ذكر في الفقه.

نعم، الشواهد الفقهية التي ذكرت مع كلّ ضابطه لها أثرها في تأمين صحة الضابطه وخطئها.

إشاره

بعد هذه المقدمات [والتي ركزت على بيان البعد المشترك بين المسائل] نشير إلى المآثر بين المسألة الثانية والأخرى.

المآثر بين المسألة الثانية والمسائل الأخرى

إنّ الحديث حول الردع عن السيره وعدمه، يفتقر إلى أمر زائد على ما ذكر في ضابطه المخالفه، لا بدّ من التوفّر عليه كي يتمّ الردع عن السيره، وإن انطبقت عليها ضابطه المخالفه إلّا أنّها [بدون تواجد هذه النكته] تكون حجّه، في حين أنه لو كان غيرها لما كان حجّه لتحقق المانع وهو المخالفه.

توضيح ذلك: إنّ السيره وسائر القوانين العقلانيه المتجزره لا يكفي في المنع عن حجّيتها صرفُ مخالفتها للكتاب والسّنّه، وإنما لا بدّ أن تكون دلالة المخالف من القوه بقدر يوازي التجذر الموجود في القانون العقلاني كي يكون صالحاً للمنع والردع عنه، وبدونه يكون القانون المتجزر حجّه من دون أن يتأثر بهذه المخالفه.

التناسب بين قوه دليل الردع ودرجه التجذر

وهذا القيد الزائد على ضابطه المخالفه بُعد إثباتي لا بدّ منه في تقديم الدليل المخالف على المخالف المتجزر.

وذلك أولاً: إنّ البناء المتجزر يصبح كالأمر البديهي في حياه العقلاء، ومن ثمّ يكون صالحاً لأن يعتمده الشارع كقرينه في كلامه، فإذا أراد الشارع العكس [بالمنع عنه لا باعتماده قرينه] فعليه تأكيد دلالة دليل المخالفه كي تكون صالحه للمنع والردع.

ومن هنا كان من الضروري التناسب الطردى بين قوه دليل الردع ودرجه التجذر، وهذا بخلاف ما لو لم يكن متجزراً؛ فإنّ صرف مخالفته [بإحدى الضوابط] كاف في المنع والردع وعدم الإعتبار الشرعي

للمخالف.

وثانياً: إنّ دور الشارع لا يتلخّص في التقنين والتبيين، وإنما يربّي العقلاء على الشريعة، ومع مخالفته قانون من قوانينهم للكتاب والسنة فهو منكر قانوني، فلا بدّ للشارع أن يقتلعه من جذوره وهو لا يكون إلا بالردع المركّز عنه بشكل يتناسب مع تجذره.

مأثر المسألة الثالثة عن الرابعه

إنّ المخالفه المانعه من حجّيه الخبر في نفسه هي المخالفه المستقره، أي تعارض الخبر مع الكتاب أو السنّه القطعيه بشكل مستقر، يكون مانعاً من حجّيه الخبر، ويكون ذلك في حاله التباين أو العموم من وجه.

وأما المخالفه المانعه من حجّيه الخبر عند تعارضه المستقر مع خبر آخر [الموجب لتقديم الآخر عليه] هي المخالفه غير المستقره مع الكتاب، كما إذا كان هناك عام قرآني وخبر خاص [فإنه مخالف غير مستقر، بحيث لولا تعارضه مع الخبر الآخر لخصّص القرآن] وآخر غير مخالف أصلاً معارض للخبر الأول، فإنه يتقدم عليه وي طرح المخالف غير المستقر.

المأثر بين المسألة الثالثه والرابعه وبين المسألة الأولى

البحث في المسألة الأولى [المذكوره في الفقه] عن ماهيه المخالفه المانعه وحققتها، من دون فرق بين أن يكون المخالف جعلاً فقهياً أو أصولياً، ومن ثمّ كان البحث أصولياً وإن ذكر في الفقه، والبحث في المسألتين الثالثه والرابعه في أنه كيف تتحقق وتثبت ماهيه المخالفه المانعه، هل مع الحكومه أو مع الورد أو مع التخصيص أو مع العموم من وجه أو مع التباين أو غير ذلك؟

الإمضاء وعدم الردع

و يبقى تساؤل أخير: أنه لم احتجاجنا إلى الإمضاء وعدم الردع، ولم

لا يكتفى بأدله الإمضاء عن البحث في عدم الردع؟

وجوابه: إنّ الإمضاء في نفسه بمنزلة الحجّة الإقتضائية، والمخالفة مانع، ومن هنا كانت ضروره البحث عن البعدين.

ص: ٥٤

وهذا البحث تذييل لبحث الإمضاء والردع ولا ينحصر فى زاويه واحده، وإنما يكون فى زوايا متعدده.

زوايا بحث إمضاء الإعتبارات العقلانيه أو ردعها

الزاويه الأولى: البحث فى تبدل الموضوع [الموجب لتبدل الحكم] التى قد يكون بظهور مصاديق جديده، أكثر تعقيداً مما كانت عليه فى عصر تشريع الحكم.

الزاويه الثانيه: فى البحث عن المحمول من جديد لمعرفة أنه من أى سنخ؟ [هل هو تنفيذى ولائى أو قضائى أو تشريعى ثابت، بعد أن كان التصور السابق عنها أنها جميعاً أو فى بعضها المعين تشريعيه ثابتة.]

الزاويه الثالثه: البحث عن طرؤ عناوين ثانويه على القضييه الشرعيه، ومعها يتمّ البحث عن طبيعه العلاقه بينهما، وأنّ التناقى دائمى أو اتفاقى وغير ذلك من الحيثيات.

الزاويه الرابعه: البحث فى موضوع الحكم الشرعى ثانيه للتأكد من أنّ المدلول المطابقى هو الموضوع حقيقه [كما كان يفهم]، أو أنّ الموضوع هو الطبيعى الموجود فيه؟ [كما لاحظنا ذلك فى خبر الثقه والإطمئنان.]

الزاويه الخامسه: [والتى ستكون محور حديثنا هنا] هل الموضوع الذى تم إمضاؤه أو ردعه كالربا [الذى هو المفاد المطابقى للدليل] هو الموضوع الذى أنيط به الحكم الشرعى [كما كان يتصور] أو لا، بل الموضوع شىء آخر كان يصدق على الربا آنذاك، وهذا التشريع مما أوجب حرمة الربا، وأما الآن فالربا [الذى هو المفاد المطابقى للدليل] وإن كان موجوداً إلا أنه ليس مصداقاً للموضوع الأصيلى بعد فلا يكون حراماً حينئذ؟

الزاوية السادسة: تغيّر الحكم وثباته بلحاظ الدرجه الإحرازيه للحكم؛ فإذا كانت ظنيه كالظهور كان قابلاً للتبدل، وإذا كانت قطعيه بحسب الدليل المحرز في نفسه لا بحسب وقوع الإختلاف فيه لم يكن قابلاً للتبدل.

وبعبارة أخرى: إنّ موضوع الحرمة هل هو الذى أخذ في لسان الدليل وهو الربا [ومن ثمّ تكون حرمة ثابتة في كلّ زمان ومكان] أو الموضوع عدم استئصال رؤوس الأموال الضعيفه، أو إضعاف رأس مال المسلمين [أعم من بيت المال أو الأموال الخاصه] وهو كان ينطبق على الربا آنذاك [بعد أن كانت العمله بيد غيرهم ولم يكن الإقتصاد مقنناً]، وأمّا اليوم فالربويات ليس فيها إضعاف لرأس مال المسلمين، حيث صار الإقتصاد مقنناً ومنضبطاً ومغلقاً، فيبقى الحرام ما كان فيه إضعاف لا-الربا السائد آنذاك.

ومثله ديه العاقله، فهل هي حكم شرعى في نفسها، أو أنّ الحكم الشرعى هو عقد ضمان الجريه الذى كان أحد مصاديقه ضمان العشيره، وأمّا الآن وبعد تفكك العلاقه الأسريه، فلا تكون العشيره مصداقاً للحكم الكلى؟

مناط الإمضاء الشرعى للإعتبار العقلاى

اشاره

لابدّ من الإلتفات [قبل الدخول في بحث الزاويه الخامسه] إلى أنّ القضييه العقلائيه الممضاه لا يلزم دوماً أن تكون صغرى لكبرى [وإن ذكرنا أنّ الإعتبار العقلاى يكون في الرتبه الثالثه - حسب التسلسل الطبعى بين العقل والشرع والعقلاء - وبالتالي فهو تطبيق للشرع، كما أنّ الشرع تطبيق بالنسبه إلى العقل]؛ وذلك لما ذكرناه من أنّ لفيفاً من العقلاء لم يتقيد بالدين، ومن ثمّ اضطروا إلى تقنين مجموعه من القوانين يملأ بها المساحه الخاصه بالشرع، والشرع لم يبلغ كلّ هذه الإعتبارات [بأن يؤسس شيئاً جديداً] وإنما نظمها

ومثل هذه الإعتبارات الممضاه هي في عرض الشارع وفي مصاف القضايا الشرعية، لا في طولها ومن صغرياتها، [نظير الأحكام الشرعية التي تكون في مصاف الأحكام العقلية وليست من صغرياتها، كالأحكام اللانزاه للعقل بناء على الملازمه]، والإمضاء الذي يتناول مثل هذه الإعتبارات ليس أكثر من اعتبار شرعي مطابق لهذه الإعتبارات العقلانيه، ومن ثم لو نسخ العقلاء اعتبارهم لا يتأثر اعتبار الشارع ويبقى ثابتاً لا يزول(١)؛ لأنّ الإمضاء لا يلزمه التقيد باعتبار العقلاء والدوران مداره وجوداً وعدمًا، حدوداً وبقاءً؛ حيث إنّ الإمضاء قد يكون لموضوع الحجّيه العقلانيه و المعتبر هو أيضاً من قبلهم، فيرهن الشارع اعتباره بالموضوع العقلاني، فإنه هو الموضوع لحكمه، ومعه لو غير العقلاء محمولهم لا- يتأثر اعتبار الشارع بعد أن كانت ماهيه البيع مازالت موجوده عند العقلاء، غايتها أنها بلحاظ المحمول أضحت فاسده بنظرهم.(٢)

أو أنّ الإمضاء يكون للبيع الصحيح عقلائياً، ولكن لا بنحو الأبد بحيث يعلّق بقاء الصحه الشرعيه على بقاء الصحه العقلانيه، وإنما الصحيح المعاصر له، وإن تبدّل اعتبارهم للصحه إلى فساد بعد ذلك.

ص: ٥٧

١- (١). [س] وهل يعني كلامكم أنه في الإعتبارات التطبيقية يتحقق الإنعدام دائماً بانعدام الإعتبار العقلاني دون الإعتبارات العرضيه، وإلا- لم بدأت الكلام بالتنبيه على وجود اعتبارات عقلائيه عرضيه؟ [ج] لأنّ شبهه انعدام الإمضاء بانعدام الإعتبار العقلاني تأتي في التطبيق، ومن ثمّ نوهنا بوجود الإعتبارات العرضيه، وأنها لا تستلزم الإنعدام دوماً، وإن كان الحق أنّ الإعتبار التطبيقي أيضاً لا يستلزم انعدام الإمضاء بانعدامه في كلّ الحالات، وإنما في حاله دون أخرى.

٢- (٢). [س] في مثل هذه الحاله الإمضاء يكون لاعتبار الموضوع من قبل العقلاء، ومن ثمّ نحتاج إلى جعل شرعي آخر للحجّيه وهو بطبيعته الحال سيكون تأسيسياً؟ [ج] نعم، ويسمى بالإمضاء بالمعنى الأعم في قبال الإمضاء بالمعنى الأخص الذي يكون إمضاءً للمحمول العقلاني، وفي قبال التأسيس البحث.

ومن هنا لابد أن ندقق جيداً في أن الشارع بأى نحو أناط إمضاءه للإعتبار السابق [للموضوع أو للمحمول أو لهما معاً، دائماً أو خصوص المعاصر؟] حينئذ نتمكن أن نحكم أنه من الإمضاء الثابت أو الممكن الزوال. (١)

فقه المقاصد

وأيضاً لابد من الالتفات إلى مسأله أثرت من قديم في أوساط الأصوليين والمتكلمين، وهى أننا هل نبني على فقه المقاصد أو فقه الأحكام؟ بمعنى أننا عندما نستظهر هل نجمد على المفاد المطابقي [وهو فقه الأحكام] أو نفتش عما وراء ذلك الحكم من مقصد وغايه وملاك [وهو فقه المقاصد] بنحو يكون المدلول المطابقي مجرد تطبيق للملاك؟

وقد تبنت مدرسة الرأي هذه الوجهه وإن كان المقصد ظنياً، في حين أن مدرسة الإماميه لم تقبل المقصد الظني، وأن العله إنما يؤخذ بها إذا ذكرت في لسان الشارع.

وقد أجاد الميرزا النائيني (قدس سره) في صياغه هذه الوجهه في قالب فني، حيث ذكر أن العله التي يؤخذ بها لابد من ذكرها في الدليل الشرعي، ومع حرف التعليل، ومع شرط فهم العرف لها أنها عله كقوله: لأنه مسكر.

ولا يخفى أن هذه المسأله وثيقه الصله بالزاويه التي نروم البحث عنها وإن كانت أعم؛ حيث لا يخصّ صوت البحث بالإعتبارات العقلانيه الممضاء وإنما يجرونها في عموم الأحكام الشرعيه، في

ص: ٥٨

١- (١). [س] إذن في مثل هذه الحاله لابد من قرينه معينه لكيفيه الإمضاء ومتعلقه، ومعها لا معنى لما ستذكروه من أن الأصل الأولى الثبات والديمومه؟ [ج] بل هذا هو الأصل الأولى مع الشك بأدله عدم النسخ المثبتة عدم تقيده بالزمان ودوامه واستمراره، والقرينه إن كانت على أن الإمضاء متعلق بالمحمول العقلاني مطلقاً تكون مخصصه لأدله النسخ.

حين أنّ مسألتنا خاصه فى الموضوعات العقلائيه الممضاة؛ حيث يبحث عن أنّ الإمضاء هل كان لها أو لموضوع آخر كان الموضوع المطابقى قد صادف أنه مصداقه عند التشريع؟

الأصل الأولى هو الثبات

الأصل الأولى فى كلّ دليل شرعى الثبات بمفاده المطابقى من دون فرق بين أن يكون تأسيساً أو إمضاءً، بدليل «حلال محمد (صلى الله عليه وآله) حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد (صلى الله عليه وآله) حرام إلى يوم القيامة» وأمثاله من الأدلّه على العموم الأزمانى وعدم النسخ.

فرغ اليد عن المفاد المطابقى يحتاج إلى قرينه مخصصه لأدلّه النسخ، وإلا مع عدم وجود القرينه وعند الشك فالمرجع هو الأصل الأولى.

قرائن عدم عموميه الإمضاء

إشاره

وقد تذكر مجموعه من القرائن التى يمكن الإعتماد على أحدها فى مسألتنا لاستظهار أنّ الموضوع غير ما ذكر مطابقه فى الدليل، وبالتالي فإمضاؤه ليس عاماً، وإنما مادام يصدق عليه الموضوع الأصلى المستظهر بواسطه القرينه، وهى:

١. قرينه الملاك والغرض [فقه المقاصد].

٢. استظهار أنّ الموضوع الممضى هو الطبيعى الموجود فى المذكور مطابقه، كما زعمناه فى الإطمئنان وخير الثقه.

٣. قرينه الإرشاد، وأنّ المطابقى لم يجعل وإنما مرشد إليه.

٤. انعدام مصداقه واستحداث مصداق جديد.

تقييم تلك القرائن

ومدى صلوحها للقرينه على عدم إرادته المفاد المطابقى جداً.

أما القرينه الأولى: فقد قبلها الأعلام بشرط أن تصاغ فى دليل الشارع وتجعل بشكل صريح فى التعليل وبعنوان مفهوم فى العله،

ولا يكفي صرف الحدس والظن بها في تقييد الحكم وتخصيصه أو العكس.

وغالب الإشارات الفقهية الجديده [التي تلتقى تحت عنوان تأثير الزمان والمكان في تغيّر الأحكام الشرعيه] تنطلق من هذه القرينه، ولكن المؤسف أنها كثيراً ما تعتمد الظن والحدس في اقتناص هذه القرينه، وهو لا يكفي في التلاعب بالحكم.

وما تردّد في كلمات بعض الأعلام [كالشاهد الصدر وغيره، من التعبير بروح الشريعة وجعله معياراً في تقييد بعض الأحكام] ليس هو من قبيل الاعتماد على الظن بالملاك والحدس به، وإنما هو من التمسك بجعل عام فوقاني في تقييد جعل تحتانيه نازله تصادفه أو تنافيه. فليس هو من رفع اليد عن المفاد المطابقى بقرينه التكهن بالملاك، وإنما ينطلق من قانون التنازع بين القوانين، وضروره عدم مصادمه التشريعات الفرعيه لكليات الشريعة وأساسياتها.

فإذا وجدنا أنّ التمسك بإطلاق قانون فرعى من قبيل «من حاز ملك» و«من أحيى أرضاً فهي له» يصطدم مع حكم مصرف الأنفال، وأنه لسدّ حاجه المسلمين، فلا بدّ من تقنيه بشكل لا يصادم سدّ الحاجه، فلا يسمح والحاله هذه لأصحاب رؤوس الأموال بأن يحوزوا كيف يشاءوا أو متى شاءوا.

وأما القرينه الثانيه: فهي مقبوله أيضاً، ولكن على شرط الإلتزام الدقيق بقواعد الظهور المدونه في الأصول، من قبيل قاعده احترازيه القيود وأمثالها.

وأما القرينه الثالثه: فتقبل مع القرينه الخاصه وضمن الضبط الأصولي [بعد أن كانت القاعده الاولى لصالح المولويه بل شرط منه، كما ذكروا، وهو التعيينى التعينى النفسى]، والقرينه على الإرشاد من قبيل وجود حكم عقلى مستقل، فنعلم أنّ الشارع ليس فى صدد تأسيس مستقل، خاصه إذا كان البيان الشرعى فيه بُعد تطبيقى لذلك المستقل.

وأما القرينه الرابعه: فنحن نقبل أنّ هناك كثيراً من الموضوعات

الشرعيه قد حصل خلط بين ماهيتها ومصاديقها التي كانت آنذاك، ومن هنا كان من الضروري تحرير ماهيه الموضوع وتجريدها عن مصاديقها، لأنها هي الموضوع لا غير، ومن ثمّ يمكن تطبيقها على كلّ مصداق جديد لظهور الماهيه فيه، ولكن كلّ هذا لا بدّ أن يتمّ بحذر أصولي دقيق.

وأما غير هذه الخطوه كتوسعه الماهيه من جانب وتضييقها من جانب آخر، [كما ذكر في الربا؛ حيث قيّد بالمجحف، ومن ثمّ حرّم - في عصرنا هذا - الربا الخارجي دون الداخلي] فلا دليل عليه.

نتيجه ما تقدّم

ومما تقدّم يعرف: أنّ الجمود ورفض كلّ المحاولات الجديده وإبقاء ما كان علماً، كان غير صحيح.

وبالمقابل لا بدّ أن تكون المحاولات منهجيه، وعلى ضوابط علم الأصول وأسسها لا مرتجله ومن دون غطاء أصولي، وإنما تنطلق من الإستسحان والتجاوب مع متطلبات العصر كيف ما كان، ولو كان ذلك على حساب الفقه الإمامي. (1)

ص: ٦١

١- (١). [س] إنّ كلامكم انصبّ على تقييم الظاهره الفقهيّه الجديده، وإلاّ قد يقال بضروره إعادته النظر في كثير من المعايير الأصوليه وكثير من الأصول الأوليه، فيعاد النظر في العموم الأزمانى مثلاً ومدى صلاحيه الإعتبار المعاصر المتجذر لكونه قرينه حاله مقيده للعموم الأزمانى، كذا المخصصات المنفصله - بالمعنى الأعم - الوارده بعد العمل بالعام وغير ذلك؟ [ج] نحن لا نمنع من إعادته النظر في ما ذكرت، وإنما كنّا في صدد بيان أنّ هناك ظاهره حديثه وهي فقهيه وإن هذه كانت بلا غطاء أصولي فهو تفقه من دون منهج، فلا بدّ من اخضاعها للقواعد الأصوليه التي أشرنا إليها، أو مراجعتها أولاً وتحديدتها ثمّ النزول لحلبه الفقه.

٢. التعبد بالظن

اشاره

ص: ٦٣

ألفت الآخوند صاحب الكفايه إلى أنّ الظن لا يتصف بالحجيه العقلية والشرعية بالذات، بمعنى أنه ليس هو علّه تامه للحجيه [بقسميها الشرعيه والعقلية] بل ولا مطلقاً [أى ولا مقتضى أيضاً للحجيه]، علماً أنّ اقتضاء الحجيه يقع على معان:

١. وجود دليل بالفعل يدلّ على حجّيته بعمومه بعد عدم وجود المانع.

فإن كان الآخوند أراد نفى هذا المعنى من الإقتضاء للحجيه في خصوص الحجيه الشرعيه، فهو مقبول بل قبله أغلب الأعلام.

٢. ما ذكره الفشاركي من أنّ صرف الإحتمال [فضلاً عن الشك والظن] فيه درجه من الكاشفيه، وعلى هذا الأساس كان فيه اقتضاء التنجيز عقلاً، ما لم يأت مؤمن يؤمن عنه يكون مانعاً من هذا الإقتضاء. وقد قرّر الخوئي هذا المعنى في بدايه أصله الإشتغال ولم يذكره هنا.

وهذا المعنى سليم ونقبله في الظن، وبالتالي نقول: إنه مقتض للحجيه عقلاً، بمعنى أنّ فيه درجه من الكاشفيه توجب التنجيز لولا المؤمن.

٣. وجود ملاك في الظن يجعله صالحاً لأن يعتبره الشارع.

وهذا المعنى أيضاً نقبله في الظن، فهو مقتض للحجيه الشرعيه بمعنى أنّ فيه ملاكاً اقتضائياً يجعله مؤهلاً. لأن يعتبره الشارع ويجعله.

كما أنّ هناك بحثاً في موضوع الحجّيه، هل هو الدرجه من الكاشفيه [الظن] أو منشؤه وموجه [خبر الواحد والظهور]؟
وتحديد أنّ المعتبر من الظن هو النوعى أو الشخصى يتوقف فى الجملة على تحديد موضوع الحجّيه، وأنّه الظن أو موجه. وقد
أثار الأعلام هذا البحث فى تضاعيف كلماتهم فى الظن، علماً أننا قد انتهينا فى بحث القطع إلى أنّ الحجّيه للدليل لا لدرجه
كاشفيه القطع خلافاً لما يظهر [وإن لم يقصدوه] من كلمات الأعلام.

إشاره

إنّ حديث الأعلام في هذا البحث يكون في الإمكان العقلي، فيقع بحثهم - حصراً - عن وجود أدلّه عقليه مانعه من التعبد وتقييمها، بعد أن كان الإقتضاء موجوداً [كما تقدّم في الرقم الأول] .

ولكن يلاحظ: أنهم في بحث حجّيه خبر الواحد والظواهر يشيرون إلى دعوى للأخباريين، وهي وجود أدلّه شرعيه مانعه عن العمل بالظن بشكل مطلق لا- في خصوص خبر الواحد أو الظهور [كالأيات الناهيه عن العمل بالظن التي ادّعى إباؤها عن التخصيص]، ومع هذا كان الأنسب استقدام ذلك البحث وجعله شقاً ثانياً لبحث إمكان التعبد بالظن، وهو إمكان التعبد بالظن شرعاً.

محاذير ابن قبه

إشاره

و ابن قبه ألفت إلى إشكالين في التعبد بالظن يمنعان من القول بالإمكان العقلي:

الإشكال الأول: لو جاز الإخبار عنهم (عليهم السلام) بخبر واحد ظني لجاز الإخبار عنه تعالى كذلك، وهو معلوم البطلان إجماعاً فالملزوم مثله.

وتقريب الملازمه: إنّ حكم المعصوم (عليه السلام) حكم الله تعالى، فمع إمكان الإخبار والظن عنه، معناه إمكان الخبر عنه تعالى ظناً وهو باطل إجماعاً.

الإشكال الثاني: لزوم تحليل الحرام وعكسه، ومنه انفتح البحث في كيفية الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

جواب الشيخ الأعظم عن الإشكال الأول

هناك إجماع - لو تم - على عدم الوقوع، وهو دليل تعبدى فيقتصر فيه على مورده وهو الإخبار عنه تعالى، هذا أولاً .

وثانياً: إنّ الإخبار الظني عن النبي (صلى الله عليه و آله) محال إذا كان بنحو الموجه

الكليّ، بما في ذلك أسس الدين وأصوله، وأمّا إذا كان بنحو الموجه الجزئيّ في تفاصيل العقيدة والفروع فلا- مشكله في الإخبار الظنيّ بها عنه (صلى الله عليه وآله).

وثالثاً: بل إنّ الدين [بنحو الموجه الكليّ] بُلغ وُبُتّ وأُعلن بنحو القطع، وأما الظن فهو في الإخبار عنهم بالواسطه وهو غير محال.

هذه أجوبه الشيخ المختصه بالإشكال الأول، وسنرى أنها أجوبه قانونيه عقليه قد اعتمد عليها الأعلام في الفقه.

جواب آخر من الشيخ

هناك جواب آخر منه إلا أنه مشترك بين الإشكاليين وهو التزام العقلاء بالإمكان حتى يثبت المانع، وهو تطبيق القاعده الشهيره التي ذكرها ابن سينا، ولو ثبتت في القانون - كما ذكر الشيخ - ترتبت عليها آثار جمّه، ولا- تخص الطرق وإنما تعمّ حتى الإعتبارات الواقعيه.

ولابدّ من الإلتفات إلى أنه قد ذكرت تفسيرات ثلاثه لهذه القاعده، واحده للشيخ وأخرى للآخوند وثالثه للسيد الخوئي وسنعرض لها بعدئذ.

كما أنه لا تنافي بين إمكان التعبد بالظن وبين كون الأصل العمليّ حرمة العمل بالظن كما سنوضّح.

عرض آخر من البحث

إشاره

هناك عرض آخر حديث ذكر في مجله تراثنا حاول أن يستفيد من هذه الشبهه في التسويه بين التجربه البشريه والقانونيه وبين القانون الديني، وهو: إننا إذا فتحنا باب الظن والتخمين في الشريعه وتناسينا وأغفلنا سماويه الشريعه وخلودها وسرّ وجودها الذي هو عجز البشر عن الإهتمام للكمالات الواقعيه، لا- يصبح فرق بينها وبين التجربه البشريه، فإنها مثلها تصيب وتخطئ ولا معنى لأولويه الشريعه

الظنية ونسبتها إلى السماء.

والسيد الجلالى أجاى عن هذه الشبهه: أنه من قال إنا نعلم الظن فى الشرىعه؟ بل إنما مسلكنا مسلك السىء المرتضى و ابن ادرىس و ابن قبه، و هو العلم بالإطمئنان و الموثوق به.

عرض الشبهه بلسان الفخر الرازى

عرض ثالث للشبهه أرسله أحد مشايخ الشام لأحد علماء البحرين يستهدف منها ضرب العصمه المطلقه التى يقول بها الإماميه للرسول والأئمه (عليهم السلام).

وهذا العرض مقتبس من الفخر الرازى، وهو: أن الإماميه إذا سوّغت العلم بالظن يلزمهم القول بالعصمه النسبيه فى الإمام لا المطلقه، وذلك لأن الإماميه يستدلّون على إطلاق العصمه بأن الحق إذا نصب شخصاً وكان يحتمل الخطأ والزلل فى حقه، فأمر عبيده باتباعه مطلقاً أمر منه تعالى بمعصيته، وهو ممتنع، ومن ثم كانت العصمه ضروره فى السفير الإلهى، حينئذ عليهم أن لا يعملوا بالظن لوجود المحذور فيه عينه، أو يرفعوا اليد عن ضروره العصمه.

وأجاى عنه الشيخ البحرانى بأن العمل بالظن مع الضروره والإضطرار كأكل الميتة لا ابتداءً.

الصيغه الحديثه للشبهه

وعرض رابع صيغ حديثاً: أن الإماميه أجاى عن شبهه ابن قبه بأن الإصابه الغالبية فى الظن كافيه عن قبح الأمر باتباعه، ومن ثم يقال لهم: هلاً- قلمت بذلك بعينه فى الإمام بدلاً من اشتراط عصمته، فإن إصابته الغالبه تكفى فى الأمر باتباعه وليس شرطاً أن يكون دائم الإصابه.

وهذا العرض استهدف إبطال شرطيه النص على الإمام بالإستعاضه عنه بالعداله والفقاهه، حيث إنهما يؤمّنان الإصابه الغالبه فى الزعيم العلمى أو الإدارى.

من الصياغات المتقدمه يتضح عمق الشبهه الأولى التي أثارها ابن قبه وما يترتب عليها من لوازم ونتائج خطيره، والغريب أن كثيراً من الأعلام بعد الشيخ أهمل الحديث حولها، مع أن خطورتها من جهه وأهميه الأجوبه التي ذكرها الشيخ [بما تستبطنه من قواعد قانونيه هامه في نفسها لا يستغنى عنها] تستدعي اهتمام الأعلام بها على حدّ اهتمامهم بالشبهه الثانيه.

تقييم الجواب الأول من الشيخ

في الجواب الأول للشيخ مسامحه؛ حيث يقبل الإمكان العقلي في الإخبار عن الله تعالى ظناً وأنه لا مانع عقلي منه، غايه الأمر يمنع عنه الإجماع التعبدى. وحيث إن حقيقة الإخبار عنه تعالى هي السفاره الإلهيه، فكلامه يعنى عدم شرطيه المعجز لولا الإجماع، مع أنهم ذكروا أدله متعدده على ضروره المعجز، وأنها هي التي تكسب الخبر عنه تعالى صفه العلميه، وبدونه يمتنع عقلاً أن يكون الخبر عنه تعالى حجّه.

تعليق المحقق العراقي

وقد علّق الشيخ العراقي على جواب الشيخ بإمكان التفكيك في الخبر عن الله تعالى بين الخبر بالحكم التكليفي عنه تعالى فيمكن التعبد، وبين الخبر الذي يلزمه الإخبار عن نبوه نفسه فلا يكفى الظن ويمتنع التعبد به، ولا بدّ من العلم الوجداني، إلا أنه استدرك على الشق الأول بأنه لا يكون حجّه، لأنه حدسى لا حسي.

وفي الواقع إن هذا الإستدراك منه (قدس سره) تخطئه لما ذكره أولاً من إمكان التفكيك، وأنّ الخبر عنه تعالى مهما كان المخبر به لا يكون إلا من خلال قناه النبوه والإمامه، ومعه لا بدّ من العلم ولا يكفى الظن.

الحق أنه جواب متين، وهو عين ما أثرناه في بحث الإعتبار من أن هناك تناسباً طردياً بين درجة الملاك ودرجة الدلالة عليه وإحرازه.

ويدل على ذلك:

الأول: حكم العقل العملي بأن الغرض والحكم [من دون فرق بين أن يكون عقائدياً أو فرعياً] كلما ازداد أهميته كان التحفظ عليه أكثر بالضروره لضمان تحصيله وتحقيقه، ولا يكون إلا بالعلم. وأساسيات العقيدة والفروع بدرجة من الأهمية تستوجب أن يكون حفظها بالعلم.

والثاني: تقدّم أن الإعتبار على وزان التكوين، والتكوين كلما كان أشدّ وجوداً كان أشدّ أثراً وظهوراً وجلالاً. ومن ثم نلاحظ أن الأدلة على التوحيد والمعاد [لقاء الله] أجلى من الأدلة على النبوه، والأدلة على النبوه العامه أجلى من الأدلة على النبوه الخاصه، والأدلة على النبوه أجلى من الأدلة على الإمامه. كل ذلك تناسباً مع الترتب الطبيعي بين هذه الحقائق من حيث الدرجه الوجوديه.

وبحكم موازاه الإعتبار للتكوين لا بدّ أن يكون الإحراز له أشدّ ظهوراً في الأهمّ ملاكاً.

والثالث: في الإعتبار العقلاني نجد ظاهره التناسب الطردى واضحه، فإنهم يعيدون أهميه كبرى لأساسيات اعتباراتهم دون الجزئيات والتفاصيل فتجدهم أنهم يعتنون بها ويبالغون في حفظها وديمومتها بنفس الدرجه.

وبما أن الإعتبار الشرعي يوازي الإعتبار العقلاني لا يشدّ عنه في هذه الحثيه. والإستقراء كفيل في إثبات ذلك، وأن الشارع جرى على ما جرى عليه العقلاء.

إتقان جواب الشيخ

ومما تقدّم يتضح أن ما أجاب به الشيخ ليس بدعاً في الفكر الديني

والشريعة، وإنما هو مقتضى القانون العقلي والعقلاني، وموافق للظاهر التكويني، والذي يرصد حركة الفقه يلاحظ بوضوح أنّ الفقهاء لا يعتمدون على القاعده الفقهيّه ذات الفروع والشعب الكثيره إذا كان دليلها روايه واحده عامه ما لم تعضد بالشهره وأمثالها، انطلاقاً من أنّ الدليل لا بدّ أن يتناسب طردأً مع قوتها ومحوريّتها.

من هنا كان من الضروري تصنيف الحجج والأمارات إلى درجات بعد أن كان بعضها لا يصلح دليلاً على إثبات قواعد أساسيه يبنى عليها في أبواب كثيره، وإنما تحتاج إلى نمط قوى من الأدله يتناسب طردأً مع قوتها، بعد الإلتفات إلى أنّ عمليه التصنيف ممارسه وبشكل ارتكازي في الفقه، ومن هنا تجدهم يعبرون: كيف يثبت هذا الحكم وليس فيه إلا - روايه ذكرها الشيخ ولم يذكرها الكليني و الصدوق، ولم يفت بها أحد؟ (١)

نتائج كلام الشيخ

ويستفاد من جواب الشيخ هذا:

أولاً: التدليل على مدّعي الآخوند في بحث اجتماع الأمر والنهي وهو: أنّ الدليل الأقوى دلالة أقوى ملاكاً فالحكم فيه فعلى، والأضعف دلالة أضعف ملاكاً فالحكم فيه اقتضائي.

ص: ٧٢

١- (١). [س] ما ذكره الشيخ تصنيف للأحكام إلى صنفين علمي وظني، والحجج بهذا القدر مصنّفه؟ [ج] ما ذكره الشيخ وما هو واقع في الفقه أكثر من صنفين؛ فإنّ الأحكام العلميه على درجات والظنيه على درجات، وهذا لم يبلور في الأصول، إلا أنّ الحجج مصنّفه، والذي يحتاج إلى تصنيف هي درجات الحكم وتمييز أسسه وتفصيله في الفقه لكي نضع إزاء كلّ درجه ما يوازيها من الحجج المذكوره في الأصول [المقرّر] ما ذكرته صحيح، ولكن هناك خلل أصولي، فخير الواحد - مثلاً - ليس حجّه مطلقاً و لم يثر التقييد في الأصول، و كذا لم يثر في الأصول - مثلاً - لا بدّيه توفر حجّتين في بعض المسائل الفقهيّه، بل لم يثر أنّ الظن درجات.

ثانياً: الإجابة عن الشبهه التي أثبت حديثاً (١) حيث إنّ الشريعة لم تشذ عن التكوين والإعتبارات العقلانيه فلم تعتمد الظن في كلّ تفاصيلها كي يكون حالها حال التجريه القانونيه البشريه، وإنما اعتمدت العلم في أسسها تاركه للجزئيات والتفاصيل. (٢)

ثالثاً: الإجابة عن شبهه الرازي التي نقلها الشيخ الشامي، حيث اتضح أنّ العصمه ضروره لتأمين العلم في المساحه التي أشرنا إليها على الأقل، [وهي أسس العقيدة والفروع] فلا بدّ من معصوم بعد أن لم تكن كلّ الشريعة على وتيره واحده، كما يقرّ هو أنّ هناك أصولاً وفروعاً، وأنّ منها الضروري والأساسي وغيره، ونحن لم نقبل الظن في الجميع، وإنما في خصوص التفاصيل والجزئيات.

رابعاً: ضروره مدارسه معارف الدين، لحفظه عن اندراسه و لبقاء أسسه علميه جيلاً بعد جيل، ومنه يتضح أنّ واحده من أهمّ مسؤوليات الحوزات العلميه هي حفظ هذه الأسس على مستوى العلم. فتلخص مما تقدّم:

[١] إنّ أساسيات الدين لا بدّ أن تكون قطعيه على صعيد الأصول والفروع، فلا يكفي فيها الإخبار الظني، ويمتنع التعبد بالظن فيها دون التفاصيل والجزئيات على الصعيدين فيكفي الظن فيها.

[٢] ومنه تتضح ضروره تعيين الإمام بالنص السماوي و ضروره عصمته لتأمين العلم في الأخذ عن السماء في الأساسيات.

ص: ٧٣

١- (١) . مجله تراثنا، عدد ٣٥ و ٣٦

٢- (٢) . [س] ما زالت الشريعة تساوي التجريه البشريه؛ حيث إنّ في الثانيه أيضاً علميات وظنيات، وبالتالي لم يوضّح الفرق عنها كي تكون الأولويه لها؟ [ج] الفرق أنّ القانون البشري على مستوى السّنّ (مقام الثبوت) ظني، والقطعي فيه يتلخص في مقام الإثبات والتبليغ، في حين أنّ قطعيات الشريعة مضمونه الحقّانيه والصواب؛ لأنها قطعيه على مستوى سنّ القانون باعتراف المستشكل فإنه من ربّ السماء، وعلى مستوى التبليغ، كما أنّ الظن في الشريعة غالب المطابقه - كما سيتضح - في حين أنّ الظن في القانون البشري لا تحرز مطابقتة الغالبية، بدليل أنّ هناك مجموعه من الظنون لم يعتمدها الشارع.

[٣] بل ضروره تأمين القنوات والوسائل العلميه حفظاً لهذه الأسس من الضياع، وصيانه لها من الإندراس، بل إدامتها علميه كما هو المطلوب فيها المناسب لأهميتها ومحوريتها. (١)

تقييم الجواب الثالث من الشيخ

فالحق أنه متين جداً ومكتمل لسابقه؛ حيث إنه يلخص ظاهره التعبد بالظن بالتفاصيل على صعيد الأصول والفروع في الإخبار بواسطة عن الله تعالى، أى في الإخبار عن المعصوم (عليه السلام)، وأما في الإخبار الأول الذى هو الإخبار عن الله تعالى فلا بد أن يكون قطعياً، مع ضروره استمرار القطعيه فى الأحكام الأساسيه إلى قيام الساعه.

وبتعبير آخر: هذا الجواب يلفت إلى نكته أخرى وهى ضروره كون الملقى الأول قطعياً «لا يؤدى عنك إلا أنت أو رجل منك» حتى فى أدق التفاصيل، وأما كيفيه الإلقاء والملقى إليه فلا مانع أن تكون ظنيه، ولكن فى التفاصيل دون الأسس.

المائز بين الجواب الثانى والثالث

وبهذا يتبلور الفرق بين هذا الجواب وسابقه، حيث إن السابق كان فى صدد بيان ضروره القطعيه فى الأسس [من دون فرق بين الخبر عنه تعالى مباشره أو بالواسطه، ومن كل الجهات على مستوى الملقى والملقى إليه وكيفيه الإلقاء] فلا بد أن يكون الملقى فيها قطعياً بأن يكون معصوماً

ص: ٧٤

١- (١). [س] الظاهر من جواب الشيخ أن تأمين العلم من مهام الإمام بأن يعرضها بكيفيه تبقى معها علميه إلى الأبد لا من مسؤوليه الرعيه، فى حين يظهر منكم أخيراً أن المسؤوليه مشتركه، فلولا- دور الحوزات العلميه لتأثرت هذه الأسس ولزالت قطعيتها على الأقل. [ج] المسؤوليه مشتركه، ولكن الحال نظير (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) ففى التقدير الكلى الإلهى وجود حَفَظَه للقرآن، كذا ما يرتبط بالأسس ففى التقدير أن تبقى علميه بييد الأتباع وجهودهم، ودور الفرد أن يكون مصداقاً «اجعلنى ممن تنتصر به لدينك ولا تستبدل بى غيرى».

[كما في الخبر عن السماء] أو تواتراً [كما في الخبر عن المعصوم] كذا لا بدّ أن تكون الكيفية قطعية بأن تكون نصاً في المضمون، ومثله لا بدّ أن يكون الملقى إليه قطعياً بأن يكون مجموعته من الناس يتحقق من نقلهم التواتر.

وأما الجواب الثالث فيتحدث عن خصوص الملقى دون الملقى إليه ودون كيفية الإلقاء، وعن خصوص الأول الذي ينقل عن السماء مباشرة دون من ينقل بالواسطة.

الإستدلال على رأى الشيخ (قدس سره)

والدليل على ما ذكره:

[١] إنّ دور الملقى الأول يختلف عن دور من ينقل عنه، فإنّ الأول مهمته الصدع بالرسالة والبثّ والنشر والإعلان الرسمي عن الفكره والحكم، فهو الناطق الرسمي عن السماء، بخلاف غيره فإنه مجرد ناقل ومخبر وراوٍ.

ومن البين أنّ الناطق الرسمي منزّل في عالم الإعتبار بمنزله المقتنّ، ومن هنا جاء «أنّ الرسول دليل عقل المرسل»^(١) فهو لسان المقتنّ، وهو نوع استخلاف له في المقتنّ، فحديثه ليس إخباراً صرفاً وإنما اعتبار ممزوج بالإخبار.

وعلى هذا الأساس كان من الضروري وجود نوع من السنخيه بين الملقى الأول والملقى عنه، وفي ما نحن فيه المقتنّ هو الله تعالى، فلا بدّ في خليفته أن يكون قطعياً حتى في الجزئيات الصغيره.

[٢] ثبت في الفلسفه والعرفان والروايات أنّ التلقّى عن الله

ص: ٧٥

١- (١). كما ورد في كلام أمير المؤمنين (عليه السلام) في غرر الحكم / ٨١ ح ١٢٧٢ «بعقل الرسول وأدبه يستدل على عقل المرسل». وورد بمضمونه في نهج البلاغه / ٥٢٨ ح ٣٠١ «رسولك ترجمان عقلك وكتابتك أبلغ ما ينطق عنك»، وفي شرح نهج البلاغه لابن أبي الحديد ٣٢٨/٢٠ ح ٧٦١ «عقل الكاتب في قلمه». وقد ورد في الحكم المنظومه: إذا كنت في حاجه مرسلأ فأرسل حكيماً ولا توصه

تعلی من سنخ خاص وهو التلقى الإنبائی، وهذا لا يتسنّى لكلّ أحد، وإنما لخصوص من ترقّت روحه إلى درجه خاصه يؤهّل فيها للإنباء. وفي هذه الدرجه يكون معصوماً عن الخطأ بحدّ لا يعقل، ولا موضوع للخطأ فيه، فيكون قطعياً بحيث يعرفه الآخرون أنه قطعي. ومن خلال ذلك يمكن اشتراط عداله خاصه والأعلميه في مرجع التقليد بقانون السنخيه أو بعنوان أنه أول مُلقٍ عن المعصوم.

وبهذا الجواب تتضح المغالطه في شبهه الرازي؛ حيث إنّنا لا نقبل المجتهد في أداء الأول، علاوه على عدم قبولنا لتقليده في الأسس والضروريات، فلا معنى للنقض على الشيعه في عقيدتهم بالعصمه بقبولهم بظاهره الإجتهد بعد أن تبلور أنّ القبول بظاهره الإجتهد في دائره ضيقه وفي ما عداها لا نقبل سوى العلم، ولا طريق له في الخبر الأول عن السماء سوى العصمه.

الإجابة عن شبهه الرابعه

ومن هدى هاتين الإجابتين يمكن علاج شبهه الرابعه، حيث عرفت أنّ الإماميه لا تكتفى بغلبه الإصابه بشكل مطلق، وإنما في خصوص التفاصيل والجزئيات، وأمّا الأسس فلا بدّ فيها من العلم، وكذا مطلقاً في الخبر المباشر عن السماء.

ونضيف: أنّ معيار الإصابه الغالبه في الظن والحكم الظاهري هو الحكم الواقعي، فإصابه الظن غالباً تكون بلحاظه، وأمّا مع عدم انضباط الواقع فلا موضوع للظن الغالب الإصابه، نظير التصويب المطلق فإنّه ممتنع؛ لأنه يلزم من فرضه انتفاؤه بعد أن لم يكن هناك واقع [حسب فرض التأمل] كذا مع استبدال العصمه المطلقه بالنسيه، واستبدال العلم بالظن يلزم عدمهما [عدم العصمه والظن] لعدم وجود ميزان واقعي يقاس إليه.

فتلخص: أنّ الإمام والعصمه المطلقه فالنص ضروره، وأنّ مقولتنا في إمكان التعبد بالظن ليست مطلقه وإنما في خصوص

التفاصيل، وفي التفاصيل يكون في خصوص الإخبار عن المعصوم (عليه السلام) من دون أن يلزم منه جواز الإخبار ظناً عن الله تعالى، للفرق بين الحالتين؛ لأنَّ الإخبار عن المعصوم صرف خبر وحكاية ورواية وكشف، والخبر عنه تعالى فيه حالة الصدع والبتّ والإعلان الرسمي.

صياغة أخرى للشبهه

نعم، بقيت هناك صياغة خامسه لشبهه تستهدف إلغاء شرطيه العصمه فالإمامه في الجانب العملي [الحكومه والسلطه] وهى مع إمكان نيابه الفقيه عن الإمام في الحكومه يلزمه عدم لزوم العصمه في هذا الجانب، فيكفى الفقيه العادل دوماً، أو ننكر الولايه للفقيه.

ردّ الشبهه

والجواب:

أولاً: إنّ العصمه والإمامه ضروره حتى في زمن الغيبه الكبرى، وفي حال نيابه الفقيه؛ لأننا نعتقد أنّ واحده من أهمّ أدوار الإمام (عليه السلام) دوره الوجودى والتكويني وهو الهدايه الإيصاليه [بالتصرف في النفوس وهدايتها من جانب وأرشده الطائفه عن الإعوجاج بحيث لا تزيغ جميعها] وهذا المقام لا يمكن أن ينوب عنه أحد فيه لا الفقيه ولا غيره، وإنما هو (عليه السلام) الذى يقوم بهذه المهمّه مباشره، ونحن ننتفع به ولو من وراء حجاب.

وعليه فولايه الفقيه ونيابته نسبيه لا مطلقه في جانب دون آخر، كيف وهو (عليه السلام) محور حياتنا، وما زلنا نعتصم به في مجال العمل.

ثانياً: إنّ قبولنا لنيابه الفقيه وولايته النسبيه وفي حيثه معينه من باب الإضطرار وانسداد باب الوصول إليه (عليه السلام)، ونحن من جملة أسباب غيبته وكنا وراء غيبته ووراء تأخير ظهوره، وإلا مع وجود الإمام [الذى هو الوضع الطبيعى المفروض] فلا موضوع لولايه غيره إطلاقاً.

ص: ٧٧

ثالثاً: ما ذكره الشيخ في جوابه الثالث لابن قبه يأتي بنفسه هنا وفي البعد العملي، حيث إنه لا بدّ من أمان، فكما أنّ المؤدّي الأول لا بدّ أن يكون معصوماً، كذلك في جانب العمل لا بدّ أن يكون المنفّذ الأول معصوماً. فمهمّة الإمام لا تتلخّص في حفظ الدين علماً وإنما حفظه عملاً. أيضاً، فهو (عليه السلام) الأمان من انحراف الأئمة على مستوى الفكر وعلى مستوى العمل والتطبيق، وبدونه لا مانع من انحراف الأئمة على كلّ الصعيدين بشكل كامل.

ولو فتشنا في أوراق علماء السنّة لوجدنا أنهم يؤمنون بالعصمه من دون تصريح، ومن ثمّ قالوا: إنّ مجموع الأئمة لا تجتمع على خطأ.

والحفظ العملي يتحقق بالجانب الملكوتي، والمحفوظ للإمام حتى في زمن غيبته لا- ينوب عنه أحد كما سلف، كذا يتحقق باستلام السلطه العامه على الأئمة، أو السلطه الخفيه كما كان في عهد الأئمة (عليهم السلام) حيث كانوا يمارسون الجانب العملي من خلال سلطتهم على شيعتهم وأتباعهم، فكانوا أشبه بالدوله في ضمن الدوله، ولم تكن دوله بنى أميه والعباس الوحيده وإنما كان الإمام يمارس السلطه بشكل خفي غير معلن.

وقد انتقلت هذه الظاهره في الحفظ إلى المرجعيه، فهي ليست مقاماً علمياً فقط، وإنما فيه جانب الحفظ العملي والسلطه والحكومه، والدراسات السياسيه الحديثه أقرت هذا الفهم للمرجعيه الشيعيه كما أنّ بعض التقارير التاريخيه يؤيد ذلك إلا أنّ دور الفقيه دون دور المعصوم (عليه السلام).⁽¹⁾

تقييم جواب الشيخ المشترك عن إشكالي ابن قبه

ص: ٧٨

١- (١). قد بحث شيخنا الأستاذ عن النظام السياسي عند الشيعة الإماميه في دراسته مستوعبه جداً قد قرره الشيخ مصطفى الإسكندري وقد طبع تحت عنوان «أسس النظام السياسي عند الإماميه».

وقد اشتهر في لسان المحققين بقاعده الإمكان وينسب إلى الشيخ الرئيس حيث قال في آخر النمط العاشر من الإشارات والتنبيهات: «بل عليك الإعتصام بحبل التوقف وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحاله إليك. فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعه الإمكان ما لم يذك عنه قائم البرهان»^(١).

واختار الشيخ الأعظم إمكان التعبد بالظن بدعوى أنّ بناء العقلاء على الحكم بالإمكان ما لم تثبت الإستحاله.

مناقشه صاحب الكفايه

واستشكل عليه صاحب الكفايه بوجه ثلاثه:

أحدها: إنه لم يثبت بناء من العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه.

ثانيها: إن هذا البناء العقلاني يحتاج إلى إمضاء، والقطعي منه غير موجود، والظني منه غير مفيد؛ إذ لا يمكن إثبات إمكان العمل بالظن بنفس الظن.

و ثالثها: مع التنزل لا فائده في هذا البحث أصلاً؛ إذ مع قيام الدليل على الوقوع لا نحتاج إلى البحث عن الإمكان، فإن الوقوع أخص من الإمكان. ومع عدم الدليل على الوقوع لا فائده في البحث عن الإمكان؛ إذ البحث أصولي لا بد فيه من ترتب ثمره عليه.

والظاهر أنّ الإمكان في عبارته ابن سينا بمعنى الإحتمال البدوي، ويقصد من مقولته هذه عدم المسارعه في الحكم على شيء أنه ممتنع، وإنما إبقاؤه مردداً حتى يتضح أمره.

نقد المناقشه الثالثه

إن الوقوع إنما يكون أدلّ دليل على الإمكان حاله كون الدليل الدالّ على الواقع قطعياً وبديهاً، وأما مع كونه ظنياً فلا يصلح دليلاً على الإمكان، سيما مع وجود شبهه في الإمكان. ومن ثم يفهم تأويل

ص: ٧٩

البعض للدليل الظنى على الواجب المعلق أو المشروط مع وجود دليل على الإمتناع والإستحالة، مع أنّ الوقوع والتعبد حاصل بمنطق الآخوند.

بل حتى مع الدليل القطعى النظرى على التعبد لا يصلح دليلاً على الإمكان بحدّ يغنى عن البحث فيه لقبوله التزلزل حتى بالظن وإن لم يكن معتبراً [كما أوضحناه فى بحث القطع فى البحث مع الأخباريين].

إتقان إثارة الشيخ

ومن هنا وبعد أن اتضح أنّ الوقوع ليس دائماً دليلاً على الإمكان، تأتى إثارة الشيخ فى محلّها، وهى أنه فى الدليل الحجّج فى نفسه [من دون فرق بين أن يكون فى الأصول أو فى الفروع، قطعياً نظرياً أو ظنياً] هل يتابع من دون حاجة إلى إثبات الإمكان بمعنى بيان زيف الأدلّة المعارضه المثبتة للإمتناع [سواء الذاتى أم الوقوعى] بل إنّ إثارته عامه لكلّ اعتبار، وليست خاصه بالظاهرى. فالدليل الدالّ على قاعده فقهيه مثلاً هل يؤخذ به بنفسه ويكتفى به أو لابدّ من إحراز إمكان هذه القاعده بتنفيذ الأدلّة الدالّة على امتناعها وبطلانها؟

بل هذه الإثارة منطقيه مرتبطه بكلّ معرفه [دينيه كانت أو غيرها] فهل يستند إلى الدليل المعتمد فى نفسه فى إثبات شىء أو لابدّ من بيان إمكان الشىء ببيان فساد الأدلّة المانع والمعارضه؟ فما ذكره الآخوند من أنّ الوقوع دليل كاف على الإمكان، ومن ثمّ لا نحتاج إلى دليل آخر عليه مرفوض فى الوقوع الظنى والقطعى النظرى، وغالب التعبد من هذين القسمين.

وإنما يكون لإثارة الشيخ معنى وموقع إذا فرضنا [كما هو الحق] أنّ الحجّج لا تسند إلى الحاله النفسيه [من قطع أو ظن] وإنما للمقدّمات والدليل فى الأول، وللمنشأ [من ظهور وخبر واحد] فى الثانى؛ إذ لو كانت للحاله النفسيه لم تكن قابله لحاله مقابله. فالقطع

إذا كان هو الحجّة كان تمام الموضوع ولا معنى لتعليقه على بيان زيف ما قيل في الإمتناع.(1)

وعلى أساس ما اخترناه [وهو المرتكز عند الأعلام] كان البحث مع الأخباريين في تحديد العلاقة بين العقل والنقل والذي هو بحث عويص؛ إذ أنّ كلاً من الفريقين كان على حق في زاوية من زوايا البحث. وقد انتهينا هناك إلى أنّ العلاقة هي الإنطلاق من بديهيتهما إلى نظريتهما. ومن دون كون الحجّيه للمقدّمات لم يكن مجال للموازنة المذكوره. وسيوافينا بحث لا- يقلّ إشكالاً وتعقيداً عن البحث في العلاقة بين النقل والعقل وهو البحث عن كيفية الجمع بين الثقليين، الكتاب والسنة اللذين هما رمز الثقليين.

بعد هذه الإثارة اختار الشيخ (قدس سره) الإمكان استناداً إلى بناء العقلاء، علماً أنّ حديثه (قدس سره) في الإمكان الوقوعى لا الماهوى الذاتى؛ لأنّ الإعتبار خفيف المؤونه فلا مانع منه، بالإضافة إلى ما تقدّم في الأمر الأول من اقتضاء الظن للحجّيه عقلاً وشرعاً، والإشكال كله في الإمكان الوقوعى، كما أنّ بناء العقلاء بعد الفحص عن المانع الوقوعى وعدم الوجدان من دون فرق بين عدم العثور على دليل أو مع العثور عليه وعدم كونه مقنعاً و إن لم يتمكن من بيان زيفه، فينبون على الإمكان ولا يشترطون عدم الوجود.

تقريب الإصفهاني لمختار الشيخ

والشيخ الإصفهاني قرب مختار الشيخ بالإلفات إلى أنّ المعرفة الدينيه عقائديه وعمليه. و الأول يطلب فيه معرفه الشىء بما هو هو، فالكمال في نفس العلم نظير الحكمه النظرية. و الثانى نظير الحكمه

ص: ٨١

١- (١). [س] لم يتضح لِم أنّ هذه البحوث تجد مجالها مع فرض أنّ الحجّيه للمقدّمات والمنشأ لا للحاله النفسيه، هل لعدم إمكان تعليق القطع أو الظن أو لعدم إمكان تعليق حجّيتها؟ [ج] لأنه وهو ظان لا يحتمل أن ينعكس ظنه وينقلب، كذا وهو قاطع، إلا أن نقول إنّ الحجّيه هو الظن والقطع المستقر، وهذا عبارته أخرى عن ملاحظه المنشأ.

العملية، فإنَّ المطلوب فيه العمل والجري، لا معرفه الشيء بما هو هو.

وفى القسم الأول لا يعقل الجزم بثبوته إلا مع الجزم بإمكانه، فلا يجمع احتمال الإستحاله، وفى الثانى يكفى صرف وجود الحجّه عليه من دون حاجه للجزم بتحققه فلا- ينافى احتمال الإستحاله، فإنه ليس بحجّه، والحجّه لا يزاحمها إلا الحجّه. وهذا التقريب جيّد، ولكنّه يحتاج إلى تعميق وإصلاح.

تعميق فى تقريب الإصفهاني

التعميق هو أنّ المعرفة العقائديه تتعلّق بالتكوينيات والخارج، والمعرفة العمليه تتعلّق بالإعتبارات.

وقد ألفتنا إلى أنّ ملاك الإعتبار لا يصل إليه العقل [ومن ثمّ كان الإعتبار ضروره لسدّ الفراغ الذى يعجز العقل عن ملئه] وعلى هذا لا معنى لمطالبه العقل أن لا يتابع الإعتبار إلا بعد معرفه ملاكه. وشرطيه معرفه الإمكان الوقوعى وتعليق التعبد بالظن أو بأى اعتبار عليه، هو عبارته أخرى عن تعليق التعبد على معرفه ملاكه وأنّه صحيح وليس بلغو ولا خاطئ. نعم، المقنّن لابدّ أن يعرف صواب الملاك وأثره، دون العامل سوى علمه الإجمالى بالملاك، من جهه حجّيه نفس المقنّن لديه.

فالشيخ حينما قال ببناء العقلاء على الإمكان لا- يقصد الإمكان الماهوى ولا- الإحتمال وإنما يقصد الإمكان الوقوعى فى الإعتباريات، وهو عبارته عن بنائهم على تماميه الحجّه وبلوغ نصابها عند عدم وجدان المانع من دون حاجه إلى إثبات عدم الوجود المعلّق على اكتناه الملاك ومعرفته، وهو مما لا سبيل للعقل إليه. نعم، لابدّ من الفحص، فلربّما يصل العقل إلى موانع فى حالات معينه، ولكن يكتفى بعدم ثبوتها وعدم وجدان موانع أخرى فى البناء على الإمكان.

وهذه اللفته من الشيخ هي تعبير عما أكد عليه أهل البيت (عليهم السلام) من «أنّ دين الله لا- يصاب بالعقول» لعجزها ومحدوديتها.

نقد المناقشه الثانيه للآخوند

من هنا يتبلور ما فى مناقشه الآخوند الثانيه للشيخ من ضعف؛ حيث اتضح أنّ هذا البناء هو نفس البناء على لغه القانون أو أصل الإعتبار دليل إمضاءه عقلى وهو إدراك العقل لعجزه، ومن ثمّ إدراكه لضروره الإعتبار، فلا يحتاج إلى إمضاء شرعى خاص.

وبتعبير آخر: إنّ بناء العقلاء على الإمكان بعد الفحص وعدم الوجدان هو نتيجة بنائهم على لغه الإعتبار كبديل وكتعويض عن عجز العقل. فاشترط عدم الوجود نقض لخلفيه تأسيس لغه الإعتبار وهى عجز العقل؛ لأنّ عدم الوجود يحتاج إلى إحاطه بالملاك والواقع التكويني وهو مسدود.

قاعده الإمكان وليده قاعده التناسب

هذه القاعده هي فى الواقع وليده قاعده التناسب الطردى بين أهميه الحكم ودرجه الدلاله عليه، فالجذر العقلى لقاعده الإمكان فى الإعتباريات هو التناسب المذكور، وعلى أساسه كان بناء العقلاء، بعد أن عرفت أنه لا يكون جزافاً وإنما ينطلق من نكته عقليه مع خلفيه البناء.

ففى الدليل العقائدى لا بدّ من التثبت من الإمكان وعدم الإعتماد عليه لوحده بخلاف الفروع لأنها دون الإعتقادات فى الأهميه.

نعم، تفاصيل العقيدة كالفروع فالظن المعتر حجه فيها ويكفى فيها

عدم الوجدان فى البناء على الإمكان، وليس شرطاً العلم بعدم الوجود. وهذا هو إصلاح فى بيان الشيخ الإصفهانى.

جريان قاعده الإمكان فى العقيدة

بل بعد الإلتفات إلى الجذر العقلى أمكن إجراء قاعده الإمكان]

ولكن بحكم العقل لا ببناء العقلاء [فى أساسيات العقيدة أيضاً، بل فى مجمل المعرفة العقلية، وأنه ليس شرطاً العلم بعدم وجود المانع وإنما يكفى عدم الوجدان] سواء كان عدم العثور أم عدم وضوح ما ذكر مانعاً وإن لم يتمكن من بيان زيفه [نعم، لا بد من وضوح الأدلة المثبتة وصراحتها مع الفحص الكافى والمفعم عن المانع وفيه. حينئذ يحكم العقل بالإمكان ويدعو الإنسان إلى الإلتزام بالأدلة المثبتة [والتي هى الأرجح] وعدم اللهث وراء احتمال المانع المرجوح والإلتزام به، وإنكار ما دلّ الدليل عليه أو التشكيك فيه الذى يستبطن الحطّ من قيمه دلالة الدليل المثبت، وترجيح كفه القوى الدونيه المشاغبه.

وقد أهمل منطق أرسطو البحث فى هذه الزاويه [وهى بيان طبيعه العلاقة بين العقل النظرى والعملى بالقوى الدونيه المشاغبه] فى حين أنّ مدرسه أهل البيت نظرت لهذه العلاقة، حيث ذكرت الروايه: «لا تجعلوا يقينكم ظناً ولا ظنكم يقيناً» فإنّها تعنى: أنّ المقدمات التى تقرب من البديهيات أو المفعمه بالفحص قد تعارض بقوه مشاغبه تحول بين هذه المقدمات ونتائجها حيث تملى على الإنسان أن يرفع يده عنها وتدعوه للايمان بها.

فعلى الإنسان فى مثل هذه الحاله البناء على الإمكان الوقوعى - بحكم العقل - استناداً إلى هذه المقدمات التى لم تفد علماً بسبب الموانع التى لم يتمكن من علاجها والإكتفاء بالظن وبالبناء عليه بدلاً من الشطب عليها وعدم الأخذ بها مستبدلاً إياها بالشبهات الواهيه المرجوحه فى قبال الأدلة المثبتة.

ألفتنا سابقاً إلى الإشكال الثاني لابن قبه المانع عن التعبد بالظن، وهو لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال.

وقد ذكرت محاذير ذلك في أربعه محاور:

[١] محور الحكم، حيث يلزم اجتماع المتقابلين أو الضدين.

[٢] محور الإراده، حيث يلزم اجتماع الإراده والكراهه.

[٣] محور الملاك، حيث يؤدى إلى الإلقاء فى المفسده أو تفويت المصلحه.

[٤] محور الإمتثال، حيث لا يعقل الجمع بين الإنبعاث وعدمه.

علماً أنّ إشكال ابن قبه لا يخص الإعتبار الشرعى وإنما هو عام لكلّ اعتبار، كما أنه لا يخص الحكم الظاهري الأصولي وإنما هو إشكال على الحكم الظاهري فى نفسه، سواء كان أصولياً أم فقهياً، كأصالة الطهاره والحل.

ومن هنا يعرف أنّ هذا البحث فى الواقع فصل من فصول بحث الإعتبار العام وليس خاصاً بالظن وبالشرعى منه. ويعرف أيضاً أنّ الجواب عن إشكال ابن قبه ليس هو كلّ البحث وإنما واحده من أهدافه الجزئيه، وإلا فهناك ثمرات تترتب على هذا البحث أهم بكثير من ثمره الإجاباه عن ابن قبه، وهى:

١. بحث طبيعه العلاقه بين الحكم الظاهري والواقعي فى نفسها بغضّ النظر عن إشكال ابن قبه.

٢. ارتباط بحث الإجزاء والقول به وعدمه بالفقره السابقه.

٣. معرفه سنخ الحكم الظاهري وأنه واحد أو متعدّد؟

٤. معرفه أنّ درجات الأحكام الظاهريه ورتبها مختلفه أو أنها جميعاً فى رتبه واحده؟

٥. معرفه مراتب الحكم الواحد، وبالتالى لا بدّ أن يرصد التنافى بين الأحكام أنه فى أى مرتبه؟

٦. معرفه أنّ التنافى فى كلّ مرتبه يخلّف ماهيه، وبالتالى علاجاً عن التنافى فى مرتبه أخرى.

الأقوال فى حقيقه الحكم الظاهرى

إشاره

القول الأول: إنه الحكم الطرىقى، أو الحكم المماثل، أو الواقع التنزىلى [على اختلاف تعبيرات القوم] ويجمع كلّ هذه أنّ جعل الحكم الظاهرى هو جعل المؤدى .

القول الثانى: الأمر باتّباع الأماره أو متابعتها. ويختلف عن سابقه أنّ هذا وجوب تكليفى طرىقى، متعلقه اتّباع الأماره فى كلّ الأمارات ومهما كان مفادها، فى حين أنّ السابق يتبع المؤدى، فيختلف باختلافه؛ إن كان حرمةً فحرمةً وإن كان وجوباً فوجوباً وهكذا، فهو نسخه بدل عن الواقع.

القول الثالث: إنه طريق محض، بمعنى أنه حكم وضعى يسمّى الطرىقيه أو العلم التعبدى أو إلغاء احتمال الخلاف أو تنزيل الظن منزله العلم، [وهو الذى تبناه الميرزا وذكره الشيخ فى إحدى تنبيهات الإنسداد بشكل مفصل وفى أول بحث التعارض بشكل موجز] (١).

والفرق بين هذا القول وسابقه: أنّ الطرىقيه هى عين الجعل وهى حكم وضعى، فى حين أنّ الأول يفسّر الظاهرى بأنه حكم تكليفى فرعى، ملاكه الإستطراق والكاشفيه لا أنّ المجعول هو الإستطراق.

علماً أنّ الحكم الطرىقى لا- ينحصر بهذا القسم، وإنما هناك قسم آخر ملاكه الحفظ والوجوب الإحتياط فى الفروج والدماء، وقسم ثالث ملاكه التسهيل كأصالة الحلّ على قول، وأقسام أخرى، وإن

ص: ٨٦

١- (١). [س] الطرىقيه أمر تكوينى فما معنى جعلها، فهى ليست سوى الكشف عن الواقع وهو أمر تكوينى لا- يقبل الجعل إلاّ بمعنى الأمر باتّباعه أو جعل الحكم الطرىقى فيعود إلى الثانى أو الأول حينئذ؟ [ج] هذه واحده من الشبهات على مبنى الميرزا التى لم يعالجها أحد من تلامذته سوى السيّد محمود الشاهرودى وسيأتى الحديث عنها.

سميت مثل هذه بالحكم الطريقي لأنّ في ملاكها شائبه من الإستطراق ولكن ليس هو فقط. وجامع الكل أنّ متنها ليس الكشف وإنما المعبر مظنون الظن ومنكشف الكاشف.

القول الرابع: إنه حكم وضعي وهو الحجّيه لا الطريقيه، وهو ما يصحّ الاحتجاج به.

القول الخامس: [على كلامٍ أنه قول مستقل عن الرابع أو لا] إنه جعل المنجز والمعذر.

القول السادس: [أيضاً على كلامٍ في اختلافه عن الأول] إنه حكم طريقي متأخر رتبه عن الواقع.

القول السابع: إنه المنجز والمعذر العقلي، بمعنى أنّ الطرق غير مردوع عنها شرعاً، وهو كاف في منجزيتها ومعذريتها عقلاً.

التصويب والتخطئه

هذه مقدّمه لعرض نظريه الشيخ وهي البحث عن حقيقه التصويب وأقسامه وفرقه عن التخطئه، ومنه ينجز الحديث إلى اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل والاستدلال عليه.

التصويب المنسوب إلى جلّ الأشاعره

[مع تشكيك الميرزا في هذه النسبه وأنّه لم يقل به إلا القليل] هو خلوّ الواقع عن الحكم وعدم شريعته واقعيه في مساحه الظن، وإنما هي مؤدّى الحكم الظاهري، الذي هو مؤدّى رأى المجتهد.

وقد نوقش ذلك:

أولاً: بامتناعه شرعاً للإجماع على وجود واقع [قد يصاب وقد لا يصاب] لا أنه يصاغ على ضوء ما يصل إليه المجتهد، بالإضافة إلى الروايات الكثيره جداً على وجود واقع، من قبيل: «مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرَّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَ مَا مِنْ

شَيْءٍ يُفَرِّبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَيُيَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ» (١)

ثانياً: باستحالته عقلاً [بالعقل غير المستقل] لأنَّ الطريق الشرعي والحكم الظاهري - أيّاً كان - إنما شرّع لأجل طريقيته، وإنما يؤخذ به لأجل إصابته وتنجزه، فلا بدّ من فرض واقع يطابقه.

وبعبارة أخرى: لم يفحص المجتهد ويحاول أن يصوغ فهماً لنفسه لولا وجود واقع يحاول اكتناحه واكتشافه؟ وما قد يقال جواباً: إنّ الشارع أوجب عليه ذلك؛ فإنه يقال: إنه يعني أنه مع عصيانه لهذا الوجوب لا يوجد سوى عصيان واحد لا عصيانات متعدده بعدد أحكام الشريعة، وهو خلاف الضرورة.

وثالثاً: باستحالته بحكم العقل المستقل؛ حيث ألفتنا إلى أنّ في كلّ فعل للإنسان كمالاً أو نقصاً [غايته أنّ الإنسان يعجز عن إدراكه بعقله فيستعين بالشرع سداً لهذا النقص] فالواقع أمر تكويني من حفظ، والإعتبار الشرعي ليس إلاً وسيلة كشف عن ذلك الواقع بشكل غالبى من دون أن يتخطاه. وعلى هذا الأساس كانت النبوه والشريعة ضروره، وبهذا يبطل التصويب القائم على فرض إنكار الواقع فالإعتبار الشرعي.

وجذر نظريه التصويب هذه إنكار الحسن والقبح العقليين، وأنه تعالى يفعل ما يشاء لا عن سابق حكمه.

ورابعاً: إذا كانت الشريعة تصاغ على ضوء فهم المجتهدين، وهم يختلفون بالوجدان، فينتج أنّ الشريعة متناقضه متخالفه وهو باطل بالضروره.

التصويب المنسوب إلى المعتزله

إنّ هناك واقعاً للشريعة، ولكن [بعد فهم المجتهد على خلاف الواقع] ينقلب الواقع في حقه وحق تابعيه إلى ما فهمه.

ص: ٨٨

١- (١). الكليني، الكافي ٧٤/٢ (كتاب الايمان والكفر، الباب ٣٦: باب الطاعه والتقوى، الحديث ٢).

ولم يتضح مرادهم بالدقه من كلماتهم، فبقى مردداً بين أمرين:

الأول: إنّ التشريع والإنشاء والإعتبار معلق على عدم فهم المجتهد على خلافه.

الثانى: إنّ الحكم فى طور وجوده الفعلى معلق على عدم فهم المجتهد على خلافه.

والأول نظير ما التزم به الميرزا فى «لا تعاد» من تقييد تشريع الأجزاء غير الركنيه بالعالم، وهو يرجع إلى تقييد الأحكام بالعالم، وأنّ الجاهل لا واقع فى حقه.

ويناقش فيه:

١. الإجماع على الإشتراك فى الأحكام بين العالم والجاهل.

٢. الروايات الكثيره جداً الدالّه على وجود واقع مشترك بين الجاهل والعالم.

٣. إنشاءات الأحكام جميعاً لم تقيّد بالعالم، فرفع اليد عن مثل هذا الإطلاق غير معقول.

وتوهم استحاله الإشتراك وبالتالي تقيّد مرحله الخطاب والتنجز وأنّ ذلك عين تقييد التشريع، أكل الدهر عليه وشرب؛ حيث إنّ فيه خلطاً بين مراحل الحكم [بين التشريع والإنشاء وبين التنجز].

٤. دليل الحاجه إلى الإعتبار نفسه [الذى استفدنا منه فى إبطال التصويب الأشعري وإثبات أنّ هناك واقعاً، كذلك] نستفيد منه فى إثبات أنّ هذا الواقع مشترك بين الجميع، إلاّ إذا دلّ دليل خاص على الإختصاص فى حاله معينه.

والثانى يرجع إلى أنّ الحكم الإنشائى لم يقيد بشى، وبالتالي الفعلى الناقص ومن قبل المولى مثله لمطابقه هذه المرحله لمرحله الإنشائى تماماً، والفارق هو أنّ القيود التى أخذت فى الإنشاء من قبل الشارع قد تحققت فى الفعلى الناقصه.

وحينئذ سيكون قيد العلم راجعاً إلى الفعلى التامه، وهى لا مانع من أن تتخالف مع الفعلى الناقصه، فقد تقيّد بعدم الحرج وعدم

الضرر، كذا قد تقيّد بعدم فهم المجتهد لخلاف الواقع.

وبهذا القدر من التصويب لا- دليل عقلي على بطلانه، بل التزم به الآخوند كما سيتضح، ومن ثم نترك تقييمه إلى حين عرض كلام الآخوند.

نظريه الشيخ في الحكم الظاهري

المبنى الرسمي للشيخ في الحكم الظاهري أنه حكم طريقي أو جعل المؤدى. والحلّ الذي اقترحه لعلاج الإشكال الثاني لابن قبه هو المصلحه السلوكيه [الذي سبقه إليه القمي والفصول، بل هو (قدس سره) ينقل عن العلامة أنه يلتزم بها تبعاً للشيخ] وهذا الحلّ [كما سنرى] يعالج المحذور على صعيد الملاك، وأنه مستلّ من الروايات.

وقد ذكره الشيخ حلاً في صورته انفتاح باب العلم حيث لا يكفي غلبه إصابه الظن حلاً للمشكل، فلا بدّ من تميم ملاكي لتلافي محذور ابن قبه يتدارك به ما يفوت من الملاك، في حين أنّ الظاهر من الآخرين أنها حلّ مطلقاً مع الإنفتاح ومع الإسداد.

كنه المصلحه السلوكيه

وكنه المصلحه السلوكيه أنّ في المتابعه والإنقياد والبناء العملي والإلتزام والتقيّد بالحكم الظاهري مصلحه يتدارك بها ما يفوت من كمال الفعل.

وبعبارة أخرى: في التسليم والإنقياد [الذي هو فعل جانحي] مصلحه تعوض ما يفوت مع الخطأ، فهي تتدارك مصلحه الوقت الفائته بسبب الحكم الظاهري لو انكشف الخلاف خارج الوقت، وتتدارك مصلحه فضيله أول الوقت لو انكشف الخلاف أثناء الوقت، وترمم المفسده والنقص الذي وقع فيه المكلف لارتكابه الحرام الواقعي بسبب خطأ الحكم الظاهري.

المناقشه في النظرية

وقد نوقش هذا الحلّ بأنه صياغه أخرى للتصويب الباطل بالإجماع؛ إذ مع عدم انكشاف الواقع إلى الأبد ستكون المصلحه السلوكيه بديلاً لمصلحه الواقع، فيكون الواقع ذا مصلحتين، فيكون الحكم الواقعي تخييراً بالنسبه للظان بخلافه وهو نحو من أنحاء التصويب.

جواب الشيخ عن المناقشه

وأجاب عنه الشيخ [في تفسير من تفسيرات كلامه] أنّ المصلحه السلوكيه لم تتغير الواقع عما هو عليه؛ لأنّ المصلحه في سلوك الحكم الظاهري والالتزام والإنقياد له والتسليم به لا في المتعلق (1)، فإنّ

ص: ٩١

١- (١). [س] ذكرتم أنّ الإنقياد موجود في صورته الإصابه وعدمها، كذا في صورته الإنفتاح وعدمه. وأضيف: أنه موجود في صورته العلم بالواقع المصيب. حينئذ تصبّح الفروض: أ - علم مصيب. ب - حكم ظاهري مصيب. ج - - حكم ظاهري مخطئ ومن الواضح أنّ المكلف في صورته الإصابه يحصل على كمالين، كمال الفعل وكمال الإنقياد للحكم الواقعي في حاله إصابه العلم، وكمال الإنقياد للحكم الظاهري في حاله إصابته. ومع ذلك كيف يعقل - والسؤال على صعيد الإمكان - أن يكون الإنقياد للحكم الظاهري المخطئ يتدارك ما يفوت، مع أنه كمال واحد والفائت كمالان كمال الإنقياد وكمال الفعل. وإن شئت قل: إنّ الإنقياد في صورته الخطأ يوازي الإنقياد في صورته الإصابه، فيبقى كمال الفعل الفائت من دون مقابل، اللهم إلا أن نقول: إنّ الإنقياد في صورته الخطأ ضعيف الإنقياد في صورته الإصابه الزائد فيه يكون قبال ما فات من الفعل. وهذا خلاف الوجدان أولاً، خاصه مع انفتاح باب العلم وإمكانه الإنقياد للحكم الظاهري يدلّ على حاله من الإهمال وعدم المبالاه بالواقع. وثانياً: إنّ المكلف لا يعرف حين العمل أنّ حكمه مصيب ومخطئ كي تتصور تفاوت الإنقياد بينهما، بل قد لا ينكشف له إلا في الآخرة؟ [ج] الإنقياد الموجود في صورته العلم يختلف سنخاً مع الإنقياد الموجود في الحكم الظاهري مع الخطأ، لأنه في الأول انقياد للحكم الواقعي دون الثاني، بالإضافة إلى اختلاف آخر هو: أمّا في الظاهري المصيب والمخطئ: فإنّهما وإن اشتركا في الإنقياد للحكم الظاهري [مع امتياز المصيب بالحصول على كمال الفعل الواقعي] إلا أنّ المقابله ليست بين انقياديهما وإنما بين المصلحه الكامنه في الفعل عند الإصابه والإنقياد في المخطئ، ومع ذلك يمكن تصور تدارك هذا الإنقياد ولما فات من مصلحه الفعل وليس بمستحيل، والإمكان كاف في حلّ الإمتناع الذي ذكره ابن قبه، والوقوع متروك الروايات. [ما زال التهافت على حاله، وهو نظير ما يقال من أنّ التجري على المعصيه وهي ليست بمعصيه أشدّ قبحاً من التجري على المعصيه في صورته تحققها، فمن تجرى على الخمر بكوب ماء أكثر تجريباً ممّن تجرى على الخمره بالخمر، مع أنه بالوجدان غير معقول؟] [المقرّر]

الإنياد فعل جانحي يتدارك بمصلحته ما فات المكلف من كمال الفعل، فلا علاقه له بالتصويب.(1)

ولا- يخفى أنّ الإنياد والتسليم والإخبارات بين الكمال والمصلحة؛ لأنه تسخير للقوى الدونيه لقوه العقل، وإن كان في الفعل مفسده. ومن ثم فهو [هذا الكمال وتلك المصلحة] موجود حتى في مورد

ص: ٩٢

١- (١). [س] على المستوى النظري أقبل الفرق بين التصويب والمصلحة السلوكيه، فنسلم أنّ الواقع - على الثاني - هو هو ولم يتغير، ولكن لا- تختلف الآثار بين التصويب المعترلي والمصلحة السلوكيه لا- على مستوى الدنيا من وجوب القضاء وأمثاله كالضمان والحدّ، ولا على مستوى الآخرة من ترتب الإثم وعدمه، بعد الإلتفات إلى أنّ كلاً منهما مقيّد بالفحص إلى حدّ استفراغ الوسع والجهل القصورى، فعلى المصلحة السلوكيه واستمرار الجهل إلى الأبد لا- يترتب أى أثر سوى القول بأنّ هناك واقعاً مجهولاً- ولكنّه منفك عن الأثر، فهو والتصويب واحد من هذه الجهه؟ [ج] إنّ القائل بالتصويب استهدف تصويب الكلّ في الأصول والفروع، فى حين أنّ القائل بالتخطئه استهدف تخطئه الكلّ عدا فرقه جاء ذلك من خلال قول الأول بتبدل الواقع حسب نظر المجتهد، وقول الثانى إنّ الواقع على حاله، وبالتالى فهناك ضلال وإن كان عن قصور. [ولكن تصويب الكلّ لم يأت من التنظير للتصويب المعترلي، وإنما من سوء استفادتهم من النظرية حيث لم يلتزموا بشرطيه الفحص واستفراغ الوسع والجهل القصورى، وإلا لو التزموا بذلك لما صوّبوا الكلّ بل خطئوهم عدا فرقه. فالنتائج المختلفه التى انتهى إليها كلّ منهما ليست بسبب اختلاف النظرية وإنما بسبب عدم الدقه فى تطبيق النظرية وإقحام الجانب السياسى فى الجانب العلمى، فلا فرق على مستوى التنظير فى الجانب العلمى والأثر، فى حين أنّ الإجماع على بطلان التصويب والقول بالتخطئه يفهم منه أنّ هناك واقعاً وأنّه منشأ أثر لا أنّ هناك واقعاً وإن لم يكن له أثر، والمصلحة السلوكيه لا تؤمن هذا الهدف] [المقرّر]

انسداد باب العلم، كذا فى مورد مطابقه الحكم الظاهرى للواقع لوجود الإنقياد.

بل لحسن الإنقياد كان التقيد بشريعه سماويه [وإن لم تكن الإسلام] أو عقلائيّه أفضل وأكمل من عدم التقيد والإنضباط، مع أنّ المدرّك شىء باطل، ولكّنه من حيث الإنقياد والإنضباط وتسخير قواه الدونيه للعقل كان أكمل من التحرر وانفلات القوى النازلّه، بل وتسخير العقل لها.

نتائج البحث

ويتلخّص:

[١] إنّ المصلحه السلوكيه يمكن لها أن تعالج إشكال ابن قبه على مستوى الملاك بأن تتدارك ما يفوت من مصلحه الفعل.

[٢] وتداركها لما يفوت لا يخص صورته إمكان العلم بالواقع وانفتاحه، بل يعمّ الإنسداد أيضاً.

[٣] وهى غير التصويب الباطل؛ حيث إنّها تحفظ الواقع على واقعيته ولا تتلاعب به.

[٤] والكمال والمصلحه فى الإنقياد بيّن لا يحتاج إلى دليل.

الدليل على وقوع هذا التدارك

نعم، وقوع هذا التدارك من قبل الشارع [لما يفوت من مصلحه الفعل على تقدير خطأ الحكم الظاهرى] يحتاج إلى دليل، وبه يكون هذا الحلّ المقترح واقعياً.

والدليل هو الروايات المتظافره المذكوره فى كتاب وسائل الشيعه (١)؛ فإنّ جملة منها كالروايه السادسه والثالثه عشر والتاسعه عشر وغيرها دلّت على أنّ السعه فى الأخذ بالحكم الظاهرى إنما هو لنكته التسليم، وهذا يعنى أنها ليست فى صدد بيان المعذريه فقط،

ص: ٩٣

١- (١). فى أبواب صفات القاضى، الباب ٩: باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفه وكيفيه العمل بها (ج ٢٧)، ص ١٠٦ وما بعدها)

وإلا لقال: «بأيهما عمِلت»، وإنما التسليم وراء هذه السعه.

وقد ذكرنا أنّ التسليم بين المصلحه، فإلغات الإمام إليه يدلّ على أنّ فيه تعويضاً عمّا يفوت من الواقع. (١)

وفي الوقت نفسه تدلّ هذه الروايات على التخيير عند التعارض [بغضّ النظر عن كونه فقهياً أو أصولياً] الذي أنكره السيد الخوئي وأنكر وجود روايات معتبره عليه. (٢)

ص: ٩٤

١- (١). [س] الإنقياد والتسليم للأماره على وزان واحد، في حين أنّ الكمال الواقعي في الأفعال مختلف على نحو التشكيك، فكيف يتدارك كلّ من الفائق الكبير والقليل بالإنقياد للأماره الذي هو متواطى وبشكل واحد؟ [ج] أولاً: إننا لا نقبل أنّ الإنقياد على مشاكله واحده، وإنما يختلف شدّه وضعفاً باختلاف الأفعال سواء أصاب الحكم الظاهري أم لا. ثانياً: لا يخفى أنّ ملاك الفعل إذا كان من الأهميه بمكان لا- يكفي فيه الظن، وإنما لابدّ من العلم كما تقدم، فيبقى الظن حجّه في دائره الملاكات المتقاربه.. [يلاحظ على الإجابة الأولى - وإن أصرّ الشيخ الأستاذ عليها وحاول أن يبيّن بيانات وعبارات متعدده وأمثلة متكره - أنّ التشكيك في الإنقياد وإن كان إلا- أنه ليس بسبب التشكيك في الواقع فقط، وإنما تربيّه الإنسان ومزاجه ودرجه عقله وإيمانه والمجتمع وغير ذلك كلّ دخیل في اختلاف الإنقياد وباختلاف الأفعال. فالحكم الظاهري - كفتوى المجتهد - إن كان حرمه الجهاد في شرائط معينه لم يحتج الإنقياد إلى الترك إلى كثير مؤونه عند البعض، مع أنّ الجهاد من الأفعال الأساسيه والمهمه، فإنه إن كان واجباً واقعاً في هذا المورد لم يعرض الإنقياد للحرمة الظاهريه عنه. من هنا أمكن القول: إنّ المصلحه السلوكيه بالبيان الذي بيّنه الشيخ الأستاذ عن الشيخ لا يصلح جواباً على صعيد الإمكان عن شبهه ابن قبه، ولا حلاً لمشكله الأثر الوضعي، ولا بديلاً كافياً لنظريه التصويب المعتزلي. كما أنّ تعميم البعض لها كحلّ للمشكل في صورته الإنسداد جيد إن كانت هناك مشكله، وهي غير واضحه، نعم شبهه الأثر الوضعي تتأتى في صورته الإنسداد. وقد لوح الأستاذ إلى أنّ هناك بياناً وعرضاً آخر للمصلحه السلوكيه، وهو الذي ذكره القمي وينسجم مع الروايات، عسى أن يكون شافياً لحلّ الأسئلة العالقه. [المقرّر]

٢- (٢). [س] إنّ ظاهر ما عرضتموه من الروايات كون موردها هو صورته الإنسداد [بقريته التعارض إذ مع الإنفتاح لا موضوع للتعارض ولكان بدوياً] ومع كونها في صورته الإنسداد لا تدلّ على التدارك؟ [ج] هناك روايات ظاهره في الإنفتاح لوجود المعصوم وإمكان الوصول إليه، هذا أولاً. وثانياً: إنّ التعارض ليس دليلاً - عند البعض - على الإنسداد إذ حتى مع الإنفتاح قد يتصور التعارض إذا قلنا بأنّ الظن في عرض العلم، وأنه لا- يجب الفحص عن الواقع بحدّ العلم. [يلاحظ عليه: أنّ العرضيه فرع تصوير المصلحه السلوكيه وثبوتها، وإلا كان الظن في طول العلم كما صرّح بذلك الشيخ، والروايات لا دلالة فيها على المصلحه السلوكيه كى يقال إنّ التعارض لا يدلّ على الإنسداد] [المقرّر] وثالثاً: إنّ إلغات الإمام (عليه السلام) إلى التسليم، والذي هو بين المصلحه دليل على أنّ فيه تعويضاً، سواء في حاله الإنسداد أم الإنفتاح. [ولكن قد يكون التعويض عن ما فات من الملاك الملزم دون الزائد مما يمكن تداركه أو لا يمكن] [المقرّر]

إن قلت: القول بالمصلحة السلوكية وثبوتها في الروايات يدلّ على إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي كقاعده عامه إلا ما دلّ الدليل على استثنائه؟

قلنا: كلاً إلا بمقدار ما فات، ومن ثمّ لو انكشف الخلاف في الوقت فلن يفته إلا فضيله الأداء في أوّل الوقت، فتتداركها المصلحة السلوكية، و لو انكشف بعد الوقت فلن يفته سوى فضيله الوقت، فتتداركها المصلحة السلوكية، وأمّا القضاء فلم يفته حتى يتدارك، فلا تدلّ المصلحة السلوكية على الإجزاء.

العرض الصحيح للمصلحة السلوكية

الحق في المصلحة السلوكية ما ذكره القمي في القوانين [وهو الذي يظهر من الروايات، ويختلف عن بيان الشيخ لها] وهي:

إنّ المصلحة والكمال في سلوك الأماره والحكم الظاهري لا- لموضوعيه له، وإنما بما هو مصداق أوجده الشارع للتسليم والإخبات والإنقياد العام للرسول والمعصومين (عليهم السلام)، في حين أنّ الشيخ صوّر المصلحة في نفس الإنقياد للحكم الأصولي بما هو هو، مع أنّ الظاهر من الروايات أنّ المصلحة إما كانت في الأخذ بالحكم الظاهري [من جهه أنّ الأخذ به أخذ بقول المعصوم الذي أمرنا باتباعه] فهو مصداق من مصاديق التسليم والردّ إليهم ونوع من

أنواع امتثال الأمر العام الواقعي في نفسه [أى الأمر بالتسليم لهم] وإن كان من حيث مصداقيته هو الحكم الظاهري [لأن مصداقيته كانت بتوسط الشارع وجعله له].

وبعبارة أخرى: إنّ المصلحة ليست في الإنقياد إلى القانون الظاهري، وإنما الإنقياد له بما أنه يحقق صغرى الإنقياد للمقنن. (١)

نتائج العرض الصحيح

وبهذا العرض للمصلحة السلوكية يتبلور أمران:

الأمر الأول: الفرق بين الصياغتين

إنّ صياغة التصويب هي كون الواقع على ضوء ما فهمه المجتهد، وقد جاءت أكثر المناقشات للتصويب على ضوء صياغته [

ص: ٩٤

١- (١). هذا العرض كسابقه لا يعالج الأمور التالية: الأول: حسن الإحتياط عقلاً، إذ لا معنى له مع التدارك. والثاني: عدم تقديم تصوير معقول للتدارك، فكما لا يعقل في التجري من دون معصيه أن يكون أكثر شدة فقبحاً من التجري مع الإصابه كذا في الإنقياد، ومن ثمّ ومع عدم تماميه بيان التدارك لا يمكن القول بالحجّيه مع الإنفتاح، وسيكون الظن في طول العلم. والثالث: إذا كان الإنقياد يتحقق في حاله تخيل الحكم الظاهري بحجّه أنه يتقوم بالعنوان [بعد أن كان فعلاً جانحياً وإن تخلف الواقع] كذا وبنفس البيان يمكن تصويره على تصوير الشيخ. والرابع: إنه مع الخطأ وعدم التسليم لا يحصل تدارك، في حين أنه مع الإصابه أو العلم حتى لو لم يكن تسليم يحصل على كمال الواقع. وقد أجاب الشيخ الأستاذ عن الثالث: أنّ الظاهر من كلام الشيخ أنّ متعلّق الأمر حصه من الإنقياد، وهي الإنقياد للحكم الظاهري الموجود، فمع عدم وجوده وإن كان هناك انقياد إلّا أنه ليس بالمأمور به، بخلافه في عرض القمي فإنّ الإنقياد لقول الرسول عبارته عن الإنقياد لمقام الرساله، ومثل هذا يتحقق حتى لو لم يكن للمصداق وجود، وإنما تخيله فقط، ولا يقيد بالواقع. وأجاب عن الرابع: نعم، مع عدم التسليم لمقام الرساله ولعدم الإلتفات لا يحصل التدارك. [إذن بقي هناك فرق عن الواقع، ولم يتكفل تصوير التدارك مطلقاً] [المقرّر]

بما فى ذلك مناقشه الشيخ له، ودفاعه عن المصلحه السلوكيه بتصويره أنها ليست تصويماً لأنّ الواقع على ما هو عليه وأنّ المصلحه فى الإنقياد للحكم الظاهرى [فى حين أنّ جذر التصويب وخلفيته هو وضع تفسير وتبرير قانونى لممارسات الصحابه فى قبال الرسول (صلى الله عليه و آله)] بجعل موضوعيه لاجتهادهم وفهمهم فى قبال النص [فجااء هذا التفسير بالصياغه التى أشرنا إليها.

وكان الحرى أن يؤخذ بعين الإعتبار هذا الجذر فى مناقشه التصويب بإلغاء كلّ محوريه وموضوعيه للمجتهد وتلخيصها وحصرها بالواقع بما هو هو، والإنقياد لقول المعصوم بما هو هو.

والصياغه التى ذكرناها للمصلحه السلوكيه تكفلت هذا الأمر حيث إنها حفظت الواقع على ما هو عليه، وألغت موضوعيه الحكم الظاهرى [ومنه رأى المجتهد] بتصوير أنّ المصلحه فى الإنقياد إلى قول الرسول (صلى الله عليه و آله)، فقالت بالتخطئه على الصعيدين، وتنفى موضوعيه الحكم الظاهرى من زاويتين.

أما بالنسبه لصياغه الشيخ فإنّها ركزت على حفظ التخطئه بالنسبه إلى الواقع والحكم الفقهي بتصوير أنّ المصلحه فى الإنقياد، ولكنّها على صعيد الحكم الظاهرى جعلت موضوعيه للحكم الظاهرى [والذى منه رأى المجتهد وفتواه] وبالتالي فهو نوع تصويب بالنسبه إلى الحكم الأصولى، فى حين أنّا ذكرنا أنّ مفاد الروايات [عندما قالت إنّ هناك مصلحه فى سلوك الحكم الظاهرى] لم تكن فى صدد حفظ التخطئه بالنسبه إلى الواقع فقط [بتصوير أنّ المصلحه فى الإنقياد] وإنما تريد بيان أنّ منشأ المصلحه من جهه أنّ الأخذ بالأماره أخذ وتسليم لقول المعصوم (عليه السلام)، وإن لم يكن امتثالاً للواقع المجهول.

الأمر الثانى: تصوير الإنقياد فى صورته الخطأ

إنّ متعلّق الأمر هو الإنقياد، ومتعلّق المتعلّق هو الحكم الظاهري بما أنه مصداق لقول المعصوم (عليه السلام)، من هنا قد يتصور أنه مع عدم قول الرسول [وخطأ الحكم الظاهري] لا مجال للإنقياد على حدّ ما لو أخطأ الحكم الظاهري الواقع، فإنه لا يتحقق امتثالٌ للواقع. كذا مع عدم صدور هذا الحكم الظاهري من الرسول لا بدّ أن لا يتحقق انقياد فيه، ومن ثمّ لا تدارك في صورته الخطأ لعدم المصلحه.

ولكن الحقّ تحقق الإنقياد لأنه فعل جانحي، ومن ثمّ فهو كسائر الأفعال الجانحيه يتقوم بالصوره الذهنيه للحكم الظاهري، وهو حاصل في صورته الخطأ ولا يتخلف أبداً، وإن لم يكن هناك واقع وخارج له.

توضيح ذلك: إنّ الحكم الظاهري تاره يكون مصيباً وأخرى مخطئاً وثالثه لا- يكون له وجود وإنما يتخيل الإنسان أنه حكم ظاهري [كما لو كان المجتهد مشتبهاً في استدلاله أو تصوّر أنّ السند صحيح ولم يكن كذلك، وغير ذلك من الحالات التي ترجع إلى التقصير في السعي وعدم استفراغ الوسع بالشكل المطلوب] وفي هذه الحاله على تصوير الشيخ للمصلحه السلوكيه لا يتحقق الإنقياد لعدم وجود حكم ظاهري، فلا يتحقق الإنقياد للحكم الظاهري، بخلافه على ما تصوّرناه؛ فإنّ الإنقياد لما كان لقول الرسول [الذي هو في الواقع انقياد لمقام الرساله] أمكن تحقيقه ولو مع التخيل؛ لعدم تقيده بالواقع. ومع ذلك لو لم يكن هناك واقع للحكم الظاهري أمكن تصور الإنقياد لمقام الرساله نتيجة تصور الحكم الظاهري وتخيله.

عرض نظريه صاحب الكفايه

الآخوند عالج الإشكال على مستوى الملاك بأنه في موارد العسر والخرج تكفي أغلبه الإصابه مسوّغاً لجعل الحكم الظاهري، فلا ملاك في عرض ملاك الفعل الواقعي كي يلزم المحذور عند خطأ

الحكم الظاهري، وإنما الملاك هو التحفظ على الواقع، والفائت اليسير لا قبح فيه إزاء حفظ الكثير. هذا في الأمارات والأصول المحرزه.

وأما في الأصول غير المحرزه فالمصلحه فيها هي التسهيل ورفع الحيره وانتظام المعيشه، وهي ستكون مزاحمه لمصلحه الواقع إلا أنها [لما لم تكن في الفعل، وإنما كانت في جعل الحكم الظاهري] لم يحصل كسر وانكسار في ملاك الواقع فيبقى على حاله. وهذا العلاج يتمشى مع مجموعه من التفسيرات التي سيدكرها للحكم الظاهري.

اختلاف كلمات الأخوند في تفسير الحكم الظاهري

وفي علاجه للمحذور على مستوى متن الحكم، فقد اختلفت كلماته في تفسير الحكم الظاهري، وعلى ضوء ذلك اختلف الحل. ففي بعض كلماته أنه جعل التنجيز والتعذير، وفي بعض آخر أنه جعل مفهوم الحجية كحكم وضعي، وفي ثالثة أنه جعل الحجية بمعنى جعل الأمر التكليفي باتباع الأماره، وفي رابعه أنه جعل الحكم الطريقي كالشيخ الأعظم (رحمه الله).

نتائج التفسيرات على صعيد اجتماع الحكمين

وعلى كل هذه التفسيرات لا مشكله على صعيد اجتماع الحكمين؛ لأنه في الأول والثاني والثالث المجعول هو الحكم الأصولي، ولا جعل للحكم الفقهي كي يلزم اجتماع المتماثلين أو الضدين.

وفي الرابع، وإن كان المجعول هو الحكم الفقهي إلا أنه طريقي، وقد ذكروا أنه في صورته الخطأ لا وجود له، وفي صورته الإصابه فهو ظل الحكم الفقهي الواقعي وفي طولله، لا في عرضه ومماثل له.

نتائج التفسيرات على صعيد التنافي في الإراده

وأما محذور التنافي في الإراده فهو (قدس سره) تاره صورته في خصوص

الأصول العمليه غير المحرزه [كأصالة الحلّ] مع كون الواقع إزامياً، و أخرى صوره فى كلّ حكم ظاهرى حتى لو كان هو إزامياً والواقع ترخيصياً.

رفع التنافى بذكر حلين

وقد اقترح حلين لهذا التنافى [بعد أن لم يكن الحلّ المذكور لتنافى الحكامين كافياً] عدل من الأول منهما إلى الثانى لسبب سنذكره.

الحلّ الأول: الواقع فى مرحله الإراده إنشائى مجمّد وبالتالي فلا يصل نفس الحكم الواقعى إلى مرحله الفعلية حتى الناقصه.

الحلّ الثانى: الواقع فى مرحله الإراده والحكم، فعلى ناقص من قبل الولى.

والإيراده الإنشائيه إرادته تعليقيه [معلقه على الموضوع] لا- وجود لها إلا- بالقوه ومن ثم لا- تنافى الإراده الموجوده الفعلية فى الحكم الظاهرى، والإيراده الفعلية الناقصه تجتمع مع إرادته أخرى فعلية تامه إذا كان التضاد بينهما اتفاقياً لا غالبياً ولا دائماً، وإلاّ وقع التعارض بينهما.

وسرّ الاجتماع أنّ الفعلية الناقصه عبارته عن الشوق الفعلى للحكم الواقعى غير الواصل لدرجه تحريك العضلات، والفعلية التامه عبارته عن الشوق الذى بلغ حدّاً لا يتخلّف عند معلوله.

سرّ عدوله من الحلّ الأول إلى الثانى

الأول: إنّ الفعلى الناقص يطابق الإنشائى، فكلّ قيد يؤخذ فى الإنشائى إذاً ذلك القيد يتحقق الفعلى الناقص، والفرض أنّ القيود الشرعيه للحكم الواقعى قد تحققت، فلا معنى حينئذ لأن نفرض الحكم الواقعى إنشائياً غير فعلى.

والثانى: إنّ الإنشائى لا يترتب عليه أى أثر [لما ذكرناه من أنّ

إرادته لولائيه، والحكم لا وجود له سوى على مستوى الصياغه، والفعل لا يتصف بالملاك] فالقول بأنّ الحكم الواقعى إنشائى صرف

نوع من التصويب؛ إذ الأمارات [بعد أن لم يكن للواقع خارجيه] تصيب إلى أى شىء وتخطى عن أى شىء؟

فالمتمعن هو الحلّ الثانى بعد الإلتفات إلى أنّ الشيخ ألفت إليه بشكل خاطف، وإن لم يتبّه إلى ذلك الأعلام.

والدليل عليه أنّ التنافى بين الإرادتين كاشف إنى عن أنّ الشارع أخذ فى الفعلية التامه للحكم الواقعى عدم كون الظاهرى على خلافه.

أطروحه المحقق الإصفهانى (قدس سره) فى حلّ التنافى

الإصفهانى نفى التضاد بين الأحكام أنفسها لأنها اعتباريه، والإعتبار خفيف المؤونه، لا يجرى فيه أحكام التكوين [وقد قبل ذلك الشيخ العراقى وكلّ من جاء بعد الإصفهانى].

ونفى أيضاً وجود التنافى فى مقام الإمتثال؛ وذلك لوصول الظاهرى وعدم وصول الواقعى.

كما نفى التنافى على صعيد الملاك بما ذكره الآخوند، وعالج التنافى على صعيد الإراده بالحلّ الثانى للآخوند.

حقيقه الحكم الظاهرى عند الإصفهانى (قدس سره)

ذهب فى أكثر مواضع من أصوله إلى أنه جعل الحجّيه كحكم وضعى وفى بعض كلماته إلى أنه جعل الحكم المماثل.

وفى أكثر مواضع من فقهه أنه جعل الحكم المماثل وفى تعبيره أنه اعتبار الشارع للخبر بحيث يصحّ أن يحتج به، وربما يقصد منه جعل الحجّيه.

اختلاف ألسنه الأدله على حجّيه خبر الواحد

مع إلفاته مهمه منه [وهى صحيحه] وهى أنّ ألسنه الأدله على حجّيه خبر الواحد والأمارات ليست موخده وإنما بعضها بلسان جعل الحجّيه، وآخر بلسان جعل الحكم المماثل، وثالث بلسان جعل الأمر بالإتباع، ورابع بلسان جعل التنجيز والتعذير.

وجه اتخاذ القول بجعل الحكم المماثل عند الإصفهاني

والذى أُلجأه إلى القول بجعل الحكم المماثل فى الأماره، مبناه [حسب الكثير من كلماته] فى الحكم الشرعى الفقهى من أنّ فعليته بوصوله، حيث يفترض أنّ الحكم الشرعى له مراتب ثلاث:

الأولى: جعل ما يمكن أن يكون داعياً وهى مرتبه الإنشاء.

الثانيه: مرحله تحقق الموضوع.

الثالثه: الفعلية، وهى متقومه بالوصول، وإلاّ لم يكن داعياً وباعثاً فعلاً بعد أن كانت الدعوه فعلاً متقومه بالوصول.

وهذا عين ما ذكره الكثير من الأعلام فى الحكم الأصولى بحجّه أنّ الحجّيه [مهما فسّرت] فهى لأجل التنجيز والتعذير، وقوام ذلك بالوصول.

وهذا هو الذى اضطر الشيخ الإصفهاني لأين يقول بأنّ الحكم الأصولى هو الحكم المماثل بعد أن وجد أنّ كلّ الصياغات الأخرى فى تفسير الحجّيه لا تحقّق الوصول.

أطروحه النائينى فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى

الميرزا [كما هو المعروف عنه] رفع التنافى بين الحكم الواقعى والظاهرى بذهابه إلى عدم وجود حكم ظاهرى فى الإمارات والأصول المحرزه.

وهل المقصود من ذلك عدم وجود حكم ظاهرى فقهى مماثل [وإن كان هناك حكم أصولى وهو العلم التعبدى] أو عدم وجود حكم ظاهرى مطلقاً حتى الأصولى وإنما هناك علم؟

الظاهر هو الأول؛ لأنه فى صدد نفي كلام الشيخ، فالحكم الظاهرى الأصولى موجود حتماً لوجود جعل وتعبد للظن علماً، وهو الذى يعبر عنه بجعل الطريقيه.

إلاّ أنّ السيد الشاهرودى (رحمه الله) ينفرد فى تفسير مبنى الميرزا، أنه

ينفى الحكم الظاهرى الفقهى والأصولى معاً، وإن كان هناك جعل وتعبد.

مقدمه فى خصائص العلم التكوينى

وقبل الدخول فى تفاصيل هذه الزاويه لابدّ من التنبه إلى مقدمه ألفت إليها الميرزا وهى: إنّ العلم التكوينى له ثلاث خصائص:

الأولى: كونه صفة قائمه بنفس العالم [من حيث إنشاء النفس فى صقعها صوراً على طبق ذى الصورة وتلك الصورة هى المعلومه بالذات.]

الثانيه: الكاشفيه التامه عن المعلوم والمحرزیه له [وهى جهه إضافه الصورة لذى الصورة] وهذه الخصيصه مترتبه على الأولى؛ لأنّ إحراز الواقع وكشفه إنما يكون بتوسط الصورة.

الثالثه: الجرى والبناء العملى على وفق العلم [وهو وليد العلم وأثره].

معنى اعتبار الشئ علماً

ويسمى العلم بلحاظ الخاصيه الأولى بالقطع الصفتى التكوينى، وبلحاظ الخاصيه الثانيه بالقطع الطريقي التكوينى. والمجعول فى باب الطرق والأمارات هى الخاصيه الثانيه من خصائص العلم، وفى باب الأصول المحرزه هى الثالثه.

وتوضيحه: حيث إنّ الأمارات والأصول المحرزه بديل اعتبارى للمحرز التكوينى [وهو العلم] وإنّ الإعتبار على وزان التكوين، كان من الضرورى فى اعتبار شئ بديلاً للعلم، أن يلحظ فيه أحد جهات العلم وخصياته.

نعم، لو لم ينزل منزله العلم ولم يعتبر كبديل عنه فليس شرطاً ملاحظه أحد خواصه. أما الحيثيه الأولى فلم تلحظ فى أى اعتبار من الشارع وأما الحيثيه الثانيه فقد لوحظت فى اعتبار الأمارات، فالمجعول فيها هو نفس الطريقيه والمحرزیه والكاشفيه؛ حيث

اعتبرها الشارع كاشفه وجعلها علماً من حيث كاشفيته تعيداً. وقد استشهد لذلك بصحة احتجاج العقلاء على من قامت عنده الأماره أنه: ألم يقيم عندك علم؟ وما ورد في وجوب التعلم؛ حيث جعل مصداقه الفحص في أخبار الثقات.

وأما الخاصيه الثالثه فقد لوحظت في:

اعتبار الأصول المحرزه [كالإستصحاب] وليدأ من الكشف، ومن ثم كان البناء إحرارياً.

وفي اعتبار الأصول التنزيليه [كأصالة الطهاره] ولكنه لا- بما أنه متولد من الكاشفيه، فإن المجعول فيها هو الطهاره البنائيه لا الطهاره في نفسها، بقريته «كل شيء لك طاهر» فهي طهاره أصوليه بنائيه لا فقيهيه، ومن ثم اختلفت عن الإستصحاب.

وإنما سميت تنزيليه لأن الحكم المنشأ فيها حكم منزل منزله الواقع، فالطهاره المجعوله في الأصل من سنخ الطهاره الواقعيه، فهو من سنخ الحكم الطريقي الذي إن أصاب كان مطابقاً للواقع، أو من سنخ الحكم الطريقي الذي هو في صورته الحكم الواقعي.

وأما الأصول العمليه التعبدية المحضه [كأصالة البرائه الشرعيه] فلم يجعل فيها حتى البناء، وإنما جعل منشأ التعذير والتنجز فهي لرفع الحيره والتردد فقط.

فاتضح أن الجعل في الأصل المحرز هو للبناء، ولكنه البناء المتولد من الكشف ولكن العبارات حول تفسير رؤيه الميرزا في حقيقه المجعول في الأصول المحرزه تعددت واضطربت؛ حيث تجد أن البعض يعبر أن المجعول فيها أماريتها [لأنه يعبر في الإستصحاب أن اليقين السابق اعتبر أماره] وآخر يحكى عن الميرزا أن المجعول هو البناء وحرمة النقص.

والحق بعد تتبع طويل أن المجعول في الأصول المحرزه عند الميرزا هو البناء العملي المتولد من الكاشفيه، وبالتحديد هو حكم تكليفي [الوجوب] متعلق بفعل أصولي [البناء].

نعم، بالتبع أو بالعرض أو بالانتزاع يكون الجعل لأماريته [وهو جعل وضعي، نظير جعل الجزئي والشرطي] فهو نحو اعتبار له بواسطه أثره وهو البناء، مع الالتفات إلى أنّ كاشفيه غالب الأصول المحرزه فعل، وهو أقل كاشفيه من اللفظ، ومن ثمّ سمّي أماره، إلاّ أنها أماره فعليّه، علاوه على تسميته بالأصل.

المائز بين الأماره والأصل المحرز

وبهذا يتبلور الفرق بين الأماره والأصل المحرز، فإنّ الأصل المحرز برزخ بين الأماره والأصل، فهي فرش الأمارات وعرش الأ-صول، بالإضافة إلى فرق آخر وهو أنّ الأماره لم يؤخذ في موضوعها الشك وعدم العلم شرعاً، وإنما أخذ عقلاً بخلافه في الأصل فإنّ الشك مأخوذ شرعاً في موضوع الأصل.

الأصل المحرز عند الآخوند

إلاّ أنّ الآخوند والإصفهاني يؤكّدان على أنّ حقيقه الأصل المحرز جعل المؤدّي أو الحكم المماثل.

وهذا يعني إرجاعه إلى الأصل التنزيلي الذي هو صورة حكم فقهي، ولتّبياً حكم أصولي؛ لأنه مجعول في ظرف الشك، حيث أخذ في موضوعه شرعاً.

مناقشه العراقي في الأصل التنزيلي

ثمّ إنّ الشيخ العراقي ناقش في الأصل التنزيلي بأنّ العقل يحكم بضروره إحراز المصلّي يقيناً أو تعبداً لشرائط الصلاه حتى يسوّغ له الدخول والفراغ منها، وكثير من الأحيان يُحرز الشرط بأصاله الطهاره مع أنه أصل تنزيلي.

ومن ثمّ إمّا أن نقول: إنّها أصل إحرازي [وهو مما لا يلتزم به أحد] أو أنّ ما هو شرط الصلاه، هي الطهاره الأعم من الواقعيه والظاهريه [ولازمه القول بالإجزاء حيث حقق ما هو شرط الصلاه

واقِعاً وهو الطهارة الظاهرية.]

الإجابة عن مناقشه العراقي

وقد حاول الأعلام الإجابة عن هذا الإشكال، يعثر عليه القارئ في خفايا كلماتهم.

وخلصته: إنّ الأصل التنزيلي مثل «كلّ شيء لك طاهر» لا يستفاد من حكم واقعي كما فعله الآخوند تبعاً للنراقي، وذلك بقريته «لك» [التي تشكّل قريته على أنّ الشارع جعل هذا الحكم البنائي مستهدفاً في ذلك رفع الحيره بالبناء تنزيلاً على وجود الطهارة لكي ترتب عليها الآثار].

وبعبارة أخرى: جعل لرفع الحيره تجاه تحقيق شروط الصلاة، فالشارع يعذر عن حكم العقل بالإحراز.

وبيان آخر أكثر وضوحاً وعمقاً: إنّ العقل يحكم بضروره إحراز الطهارة إما يقيناً أو تعبداً، ولكّنه من دون أن يقيد الطهارة بالواقعيه، وأصالة الطهارة توفّر إحرازاً وجدانياً للطهارة الظاهرية [لا إحرازاً تعبدياً للطهارة الواقعيه] وهذا لا يعنى الإجزاء؛ لأنّ غايه ما يفيد «لك طاهر» البناء على وجود الشرط الظاهري المجعول بلسان التنزيل والإناطه والتعليق والرهن بالواقع فهو جعل مراعى ومغيبى بعدم انكشاف الواقع «لك طاهر حتى تعلم»، لا بلسان الواقع وتوسعه الشرط كى يحصل إجزاء.

وأخيراً فرق الأصل الشرعى العملى المحض عن العقلى أنّ العقلى لا بناء فيه وإنما تعذير وتنجيز صرف، و فى الشرعى بناء عملى. وقيل: إنّ الفرق فقط أنّ هذا شرعى وذاك عقلى. ولكن الحق هو الأول.

تقرير الشاهرودى لمبنى النائينى (قدس سرهما)

بعد هذه المقدّمه، وبعد أن اتضح أنّ المجعول فى الإمارات

الكاشفيه نرجع إلى ما ذكره السيد الشاهرودى، فقد أثار تساؤلاً- حول ما يظهر من الكلمات عن الميرزا فى جعل الأماره علماً
تعبداً أنه كيف يعتبر الشىء الذى ليس بعلم علماً، إن كان بلحاظ التنجيز والتعذير أو البناء عادت الأماره أصلاً؟

وبيان آخر: إنَّ التنجيز منوط بالعلم، وقبح العقاب معلق على عدم العلم، فالتعبد كيف يوجد الظن علماً حقيقه كى يترتب التنجيز
ويرتفع قبح العقاب؟

علم تعبدى أو علم وجدانى حاصل من التعبد

من هنا ذكر (قدس سره) أنّ مبنى الميرزا هو أنه لا يريد أن يقول إنّ المجعول حكم وضعى [هو مفهوم الطريقيه والعلم] لأنّ
كلّ الطرق بناءات عقلانيه ممضاه من قبل الشارع [وهى نكته أساسيه نستفيد منها فيصلاً للأمر، وقد قبلها الشيخ الإصفهاني] فلا
جعل تأسيسى فيها وإنما جعل إمضائى، والإمضاء يكون سبباً تكوينياً فى حصول حاله العلم العادى والإطمئنان عند العقلاء، وأنّ
ما اعتادوا به من أمارات ليست إصابتها غالبيه وإنما أكثر من الغلبه. فالعلم التعبدى يقصد منه علم وجدانى بسبب التعبد [أى إنّ
الإضافه نشويه، فهو علم ناشئ من التعبد.]

تساؤلات حول تقرير الشاهرودى لمبنى النائينى

هذا وقد أثرت مجموعه من التساؤلات حول نظريه الميرزا:

التساؤل الأول: إن كان الظن علماً فاعتبار الشارع له علماً

ص: ١٠٧

تحصيل للحاصل، وإن لم يكن علماً فلا معنى لصيرورته علماً بالإعتبار والجعل.

وقد أجاب السيد الشاهرودي عن الشق الثاني من السؤال وقد تقدّم.

وأما الشق الأول فيدفعه: أنّ اعتبار الشارع إن كان تأسيساً فهو تحصيل للحاصل، وأما إذا كان إمضاءً لما اعتبره العقلاء فلا تحصيل للحاصل؛ إذ هو جعل شرعي إمضائي للعلم العقلاني.

التساؤل الثاني: هل اعتبار العقلاء للظن علماً من جهه الكاشفيه أو من جهه الإذعان والوثوق؟ والكاشفيه هل تزداد في الظن باعتبار العقلاء وتبدل أو لا؟

ومصّب هذا التساؤل [كما هو واضح] هو الإعتبار العقلاني، في حين أنّ الأول موجّه للحجّيه الشرعيه.

اعتبار الأماره حكم تكليفي

التساؤل الثالث: [والذي أثاره المحقق العراقي] أنّ اعتبار الأماره علماً حكم وضعي، وقانون الحكم الوضعي أن يكون بلحاظ حكم تكليفي يكون موضوعاً له، فلا يمكن [والحاله هذه] حصر اعتبار الأماره علماً في إطار جعل وضعي فقط وإنما لابدّ من جعل تكليفي أيضاً يكون الجعل الوضعي بلحاظه.

ومن ثم ذهب الشيخ الأنصاري إلى أنّ الحكم الوضعي غير متأصل بالجعل، وأنّ المتأصل هو التكليفي.

وآخرون تمكّنوا من تصوير تأصله، ولكنهم مع ذلك اشترطوا ترتّب الأثر التكليفي عليه.

وهذا هو المنسجم مع تعريف الفقه بأنه العلم الباحث عن الإقتضاء واللاإقتضاء في فعل المكلف، الدالّ على انحصار محمولات الفقه بالحكم التكليفي.

ولكن مع كلّ هذا، خالف السيد الشاهرودي هذا الإتّجاه تماماً حيث

صوّر أنّ المتأصل هو الوضعي وأنّ التكليفي يكون بلحاظه.

صياغات للتساؤل الثالث

ويضيف المحقق العراقي أنّ الحكم التكليفي المجعول في مورد الأمارات هو وجوب إتّباع الأماره والإستناد إليها كفعل أصولي.

وفي صياغه أخرى لتساؤله إنّ جعل الأماره علماً تنزيلاً، والتنزيل لابدّ أن يكون بلحاظ أثر المنزّل عليه، وليس هو إلّا الحكم التكليفي

بأبّاع الأماره؛ إذ لم يعهد تنزيل بدون أثر ووجه شبه.

وصياغه ثالثه: إنّ جعل الأماره علماً من دون جعل تكليفي لغو.

وهذه الصياغات الثلاث تختلف نسخاً؛ فإنّ الأولى تنطلق من فهم كلام الميرزا أنّ الجعل في الأمارات حكم وضعي، و الثانيه من فرض أنّ الجعل من خلال التنزيل اللفظي البياني، و الثالثه تنطلق من قانون الجعل مهما كان نوعه لا بدّ له من مصحح وإلاّ كان لغواً.

ملاحظات على التساؤل الثالث

ويلاحظ على الصياغه الأولى: إنّ القاعده منخرمه في عدّه موارد من الفقه، حيث إنّ هناك جملة من الأحكام الوضعيه لا يترتب عليها أي أثر تكليفي، وإنما تقع موضوعاً مباشراً للحكم العقلي، فليكن ما نحن فيه من تلك الموارد، فلا حاجة إلى فرض جعل تكليفي علاوه على الجعل الوضعي للأماره علماً.

ويلاحظ على ما ذكر في تعريف الفقه: بأنّ الحكم الوضعي أيضاً مرتبط بفعل المكلف فهو من المحمولات كالإقتضاء واللاإقتضاء.

أقسام التنزيل

ويلاحظ على الصياغه الثانيه: إنّ التنزيل [وكما أشرنا سابقاً تبعاً للمحقق العراقي وتفصيل السيّد الصدر] على قسمين:

أحدهما: بمعنى التشبيه، وهو شأن لفظي بلاغي دلالي. وفيه يذكر الأعلام أنه لا بدّ أن يكون بلحاظ كلّ أو أهم آثار المنزّل عليه، مع بناء الأ-كثر على الثاني [أهم الآثار] مع العلم بأنّ المجعول في هذا القسم هو الأثر، وأما التنزيل فليس بجعل، وإنما هو تشبيه لا أكثر.

ثانيهما: أن يكون من سنخ الحكم والجعل لا- من سنخ الدلاله على الجعل، فهو بنفسه جعل وإن جاء في لسان الشارع بصوره تشبيه، إلاّ أنه لبّاً وكنهاً جعل، ولساناً وشكلاً تنزيل.

ويظهر الفرق بين القسمين في ترتب أهم الآثار أو كلّها، حيث إنّ

فى القسم الأول يكون جعل لأهم الآثار وأبرزها. وفى القسم الثانى لكل الآثار.

والضابطه فى التمييز بين القسمين أنّ المشبه به إن كان حكماً وجعلاً فهو تنزيل من القسم الثانى، وإن لم يكن من سنخ الجعل بأن كان أمراً تكوينياً فهو تنزيل من القسم الأول، أى إنه تنزيل لفظى بيانى دلالى. (1)

اعتبار الأماره من أى أقسام التنزيل؟

والمحقق العراقى فهم من تنزيل الأماره منزله العلم [على تقدير كونه تنزيلاً] أنه تنزيل من القسم الأول؛ لأنّ المشبه به أمر تكوينى وهو العلم. [ومن ثمّ فرّع عليه أنه لا بدّ أن يكون بلحاظ أهم آثاره، ويكون ذلك الأثر هو المجمعول وليس إلاّ الحكم التكليفى بالإتباع.]

وهذا صحيح إن كان التنزيل من القسم الأول، إلاّ أنه يمكن أن

ص: ١١٠

١- (١). [س] بعد أن كان اللسان فى القسم الثانى التنزيل واللب الجعل لم يبق فرق بينه وبين سابقه، لأن القسم الأول لسانه تنزيل ولبه جعل الأثر؟ [ج] بغض النظر عن كيفية بيان القسمين والفرق بينهما، فإنّ واقع المطلب أنّ فى كلمات الشارع نجد نحوين من التنزيل، أحدهما يكون المشبه به جعلاً شريعياً كالميته، فالتنزيل عليه يكون من سنخ الجعل بمعنى أنه جعل للموضوع للمنزل وبالتالي تترتب عليه كلّ الآثار، وأخرى لا يكون كذلك بأن يكون المشبه به - مثلاً - أمراً تكوينياً، فلا بدّ من وجه شبهه، وقد ذكروا فى البلاغّه أنّ التشبيه لا يكون بلحاظ كلّ أوجه الشبه وإنما بلحاظ الأثر المهم والبارز، وبالتالي لا يثبت من الجعل سوى جعل هذا الأثر.

يكون من القسم الثاني بالإلتهفات إلى أن هناك حالاتٍ جُعِلَ فيها العلمُ الإعتباري [كما في البيّنه حيث إنها ظن إلا أنها جعلت بيّنه وعلماً] ومعهُ يمكن أن يكون تنزيل الأماره من باب الجعل والتوسعه في الوجود الإعتباري للعلم.

وبعباره أخرى: ليس دوماً [إذا كان المشبه به عنواناً تكوينياً] يكون التنزيل لفظياً وبلحاظ أهم آثاره، وإنما إذا كان العنوان التكويني له أفراد اعتباريه مجعوله أمكن أن يكون التنزيل بلحاظها، ومن ثمّ يكون من سنخ الجعل. وحيث إنّ بعض الظنون [كشهاده عدلين] قد اعتبرت علماً وبيّنه، أمكن أن يكون تنزيل باقي الظنون من الأمارات من سنخ الجعل وتوسعه الوجود الإعتباري للعلم.

والمتمامل في كلمات الميرزا يجد قرائن على أنه يفهم أنّ جعل الأماره وضعي لا تنزيلي كي يطالب بالأثر.

الفرق بين مصحح الجعل وأثره

ويلاحظ على الصياغه الثالثه: إنّ المتأخرين ميزوا بين مصحح الجعل وأثره؛ حيث يكفي في المصحح أن يكون أثراً عقلياً. ففي الإستصحاب مثلاً ذكروا أنه لا بدّ أن يجري إما في أثر شرعي أو في موضوع أثر شرعي، ولكنّه مع ذلك نجد أنّ الإستصحاب يجري في الطهاره لتصحیح الصلاه مع أنه استصحاب في مقام الإمثال، مما أوجب أن يتنبه الأعلام لنكته وهي أنه ليس شرطاً في الإستصحاب أن يكون في أثر أو موضوع أثر شرعي، وإنما شرط الجعل إما الأثر أو المصحح وإن كان أثراً عقلياً.

إذا تضح هذا نقول: يكفي في جعل الأماره علماً المصحح، وهو الأثر العقلي [التنجيز والتعذير] واللغويه مع عدم المصحح لا مع عدم الأثر.

ومع وجود المصحح لا يلزم وجود جعل تكليفي جنباً إلى جنب جعل الأماره علماً، فلا يثبت مطلوب المحقق العراقي.

المختار في المسأله

الحق مع الميرزا في تفسيره لحقيقه جعل الحكم الظاهري، إماماً لامتناع الوجوه الأخرى أو لعدم موافقتها للأدله الشرعيه؛ وذلك لأنّ الحكم الواقعي يتنجز على المكلف بالعلم، وهذه قضيه عقليه موضوعها الحكم الواقعي المعلوم ومحمولها التنجيز.

وجعل الحجّيه [مهما فسّر] لا يعقل أن يكون جعلاً للتنجيز

والتعذير؛ لأنهما شأنان عقليان، في حين أنّ هذا الجعل لا يخرج عن كونه نيابه وبديلاً عن القطع في المنجزيه والمعدّريه. ومن ثمّ ذكروا أنّ ملاك جعل الحجّه هو التنجيز والتعذير، ومع هذا لا بد أن يكون الجعل للحيثه التي تكون بدلياً عن موضوع القضيّه العقليه وهو العلم.

عدم إمكان تصرف الشارع في موضوع القضيّه العقليه

إلا أنّ هذا البيان يواجه إشكالاً أشار إليه الأعلام وهو: أنّ الشارع كما لا يمكنه التصرف في محمول القضيّه العقليه لأنه عقلي، كذا لا معنى للتصرف في الموضوع، لأنّ العقل يحكم على ضوء ما يراه هو موضوعاً وعله، وإلا لم يحكم.

جواب الأعلام

وقد أجاب الأعلام عن هذا الإشكال: أنّ حكم العقل بالتنجيز والتعذير من حكم العقل غير المستقل المنبثق عن حكم الشرع وإرادته، وبالتالي فهو منوط بإرادته الشارع، فله أن يجعل بدائل للعلم في استعمال شريعته، كما أنّ له أن يمنع من الإعتماد على بعض حالات العلم كطريق إلى شرعيته.

إلا أنّ هذه الإجاباه غير وافيّه بعد أن كان إدراك العقل وحكمه قد علّقه على العلم بحكم الشارع، فأىّ بديل لا يكون علماً لا يعنى به العقل، ومن ثمّ جاءت نظريه الميرزا جواباً وحلاً لهذا المشكل، حيث صوّرت أنّ بدائل الشارع قد اعتبرها علماً، ومن ثمّ يتحقق موضوع حكم العقل وهو العلم بالحكم الواقعي، ولكنّه علم تعبدى لا وجدانى.

وأما المباني الأخرى فإن كانت في صدد وضع تفسير للحجّه بما أنها منجزه للحكم الواقعي فهي غير موفقه لعدم تصويرها وجود علم بالحكم الواقعي لا وجداناً ولا تعبداً.

وإن كانت في صدد وضع تفسير بلحاظ تنجز الحكم الظاهري [والذي يستبطن تنجيز الواقع بشكل] فهي ممكنه ثبوتاً لوصول الحكم

الظاهري [مهما كان تفسيره] وجداناً، إلا أنها خلاف ظاهر الأدلة الدالة على حجّيه الأمارات.

ولو لاحظنا الأدلة اللفظية على حجّيه خبر الواحد - مثلاً - لوجدنا أنّ ألسنتها مختلفه، فبعضها يدلّ على الحكم المماثل مثل «فَعْنَى يُوَدِّي»، وآخر يدلّ على أنه واجب الإتيان مثل «خذ ما اشتهر بين أصحابك»، وثالث يدلّ على أن كنه الظاهري جعله علماً مثل «ليس له التشكيك»، ورابع على أنه مفهوم الحجّيه مثل «إذا قامت عليه الحجّه».

ولكن لما كانت كلّ هذه الأدلة إمضائية لا تأسيسية، وتشير إلى ما تباني عليه العقلاء لا بدّ من ملاحظه ما حصل عليه التباني وهو جعل الأماره علماً، بشهاده صحه الإحتجاج على من قام عنده الخبر «ألم يقيم عندك علم؟» بعد الإلتفات إلى أنّ الجعل لا يمكن أن يكون لكلّ الألسنه وإنما لواحد منها. (1)

هذا ما كُنّا نبني عليه سابقاً في الأصول.

منجّز به الإحتمال

هناك لفته رائعه ألفت إليها الأعلام في الأصول العمليه وهي أنّ صرف الإحتمال منجّز، ولا يرتفع تنجيزه إلاّ مع مؤمن ومعدّر. ومعه لا حاجه إلى ادعاء أنّ الظن علم، وإنما نفس كونه ظناً منجّز، بل ذكرنا سابقاً أنّ الإحتمال درجه نازله من العلم، وهو العلم

ص: ١١٣

١- (١). [س] إذن ما هو مبرر اختلاف الألسنه إذا لم تكن هي المجمعوله؟ [ج] ظاهره طبيعیه نجدها في كثير من الأدلة وهي أنّ الشارع يتوّع في تعبيره عن الحقيقه، ويكون ذلك من خلال الآثار واللوازم، وفي ما نحن فيه كذلك، فإنّ واقع جعل الأماره هو جعلها علماً، إلاّ- أنّ الشارع استخدم تعبيرات متعدده وتشير إلى تلك الحقيقه. [س] وهذا يعني أنّ الحكم المماثل ومفهوم الحجّيه ووجوب الإتيان كلّها تلازم جعل الأماره علماً؟ [ج] نعم، ولكنها ملازمات عقليه كالجزيه والشرطيه.

التصوري في قبال الجهل المركب. وخبر الواحد وأمثاله من الأمارات سيكون سبباً تكوينياً في حصول العلم التصوري بالواقع والذي يكفي في حصول التنجيز.

ثمرات هذا المبني

هذا المبني لو تمّ لا- يواجه إشكال كيفية تصرف الشارع في القضية العقلية، ومن ثمّ لا- يحتاج إلى إجابة السيد الشاهودي المتقدمه، كما أنّ هذا المبني الذي ذكره في الأصول العمليه لا ينسجم مع محاولات الأعلام في وضع تفسير للحكم الظاهري لا يواجه إشكال ابن قبه وإشكال محذور التصرف في القضية العقلية.

ومن جهه ثالثه أنّ هذا المبني سيجعل من مسار تصور الحجج شكلاً آخر غير ما ذكره الأعلام.

تساؤلات حول مبني منجزيه الإحتمال

القول بمنجزيه مطلق العلم [حتى أضعف درجاته وهو العلم التصوري الوهمي باصطلاح المنطق] يواجه مجموعه من الأسئلة:

السؤال الأول: كيف نفسّر الأمارات على ضوء هذا المسلك، حيث إنّه قد يقال بعدم الحاجه إلى جعل الحجّه الإعتباريه بعد أن كان الإحتمال منجزاً، والأماره بنفسها توجب الإحتمال تكوينياً، فلا تحتاج إلى جعل شرعي، ومع تصوير الحاجه يقع السؤال عن حقيقه هذا الجعل؟ وبعباره أخرى: السؤال عن الملاك ثمّ عن الحقيقه.

السؤال الثاني: ما هو تفسير جعل البراءه الشرعيه؟ إذ يقع السؤال عن طبيعه علاقتها مع العلم المنجز بقول مطلق.

السؤال الثالث: ما هي فائده الإحتياط الشرعي بعد أن كان الإحتمال منجزاً؟

السؤال الرابع: كيف نفلسف البراءه العقلية، فهل هي من عرض إدراك العقل لمنجزيه الإحتمال أو في طوله وكيف؟

السؤال الخامس: من الواضح إمكان تصرّف الشارع مع

الإحتمال، ومن ثم يتساءل لِمَ أمكن؟ مع أن الإحتمال منجَز عقلاً، ولم يمكن تصرفه في العلم التصديقي الجازم مع أن كلاً منهما منجَز ذاتاً؟

السؤال السادس: هل الحجّيه والتنجيز في الإحتمال والظن وما بعده من المراتب على نسق واحد أو مشكك؟

السؤال السابع: الإحتمال دوماً يقابله ترجيح الطرف الآخر، فليَم كان الإحتمال منجَزاً ولم يكن الترجيح المقابل له معذراً مع أنه أقوى درجه منه.

الفرق بين نظريه حق الطاعه ونظريه منجزيه الإحتمال

قد يتصور أن نظريه الشهيد الصدر [حق الطاعه] هي عين ما ذكره الأعلام في الأصول العمليه من منجزيه حتى الإحتمال، إلا أن الصحيح أن هذا التصور خاطئ، وأنهما مسلكان متباينان، مع الإقرار بأن الشهيد الصدر قد خطا خطوات إيجابيه بالقياس إلى ما نظره الأعلام هنا، ولكنه لم يبين حقيقه الحكم الظاهري، كما أنه لم يُجب على مجموعه من الأسئلة المتقدمه بالإضافه إلى ملاحظتنا على أصل نظريته.

بيان نظريه حق الطاعه

ولابد من بيان نظريته كي يتبلور الفرق بينها وبين ما نظره الأعلام في الأصول العمليه.

الشهيد الصدر يدعى أن تفرقه الأعلام بين وجوب الطاعه والتنجيز في غير محلّها، وأن الصحيح هو أن التنجيز عين وجوب الطاعه، فالذي تجب طاعته هو الذي يستحق العقوبه على مخالفته؛ لا ما ذكره الأعلام من أن وجوب الطاعه مرحله سابقه على مرحله التنجيز ثبوتاً ومتأخره عنها إثباتاً، لأنّ التنجيز هو الذي يكشف عنها كشافاً إنياً.

وقد خطأ السيد الصدر الأعلام في جعلهم موضوعيه للكاشف [والتي على أساسها فرّقوا بين التنجيز ووجوب الطاعه] وأنّ

الصحيح هو أنّ الموضوعية للمنكشف، وأنّ عيار التنجيز هو المحتمل، غايته أنّ وجوب الطاعة يختلف من مولى إلى آخر؛ ففي المولى العرفي وجوب طاعته متوسط، [وبتبعه يكون التنجيز متوسطاً، ومن ثمّ كان بحاجه إلى منجز قوى] بخلافه في مولى الموالى فإنّ وجوب طاعته غايه في الشده [فكذا تنجيزه، ومن ثمّ يتحقق بأدنى احتمال.]

ثمّ بعدئذ يناقش في صحّه قبح العقاب بلا بيان [وقد سبقه إلى ذلك المحقق الإصفهاني بحجّه أنّ الحسن والقبح اعتباريان لا عقليان] إلا- أنّ الشهيد الصدر لم يدخل في المناقشه من خلال المحمول، وإنما من خلال الموضوع، حيث ذكر أنّ العدل و الظلم يعينان عدم تجاوز الحق وتجاوزة، والحق أمر اعتباري؛ فالمحمول [وهو الحسن والقبح] اعتباريان، فالقاعده تجرى في الحقوق الإعتباريه، وهى مختصه حينئذ في الموالى العرفيين، حيث إنّ حقوقهم اعتباريه، وأمّا مولى الموالى فحقه لّمّا كان ذاتياً فالإحتمال منجز لأحكامه ولا تجرى القاعده فيها.

المناقشه في نظريه حق الطاعه

إلا- أنه لم يُجب عن معنى جعل الأمارات ومبرّره، وما هى حقيقته، إذ لا نحتاج إلى أكثر من مخصّص ومضيق للبراءه الشرعيه، وليس شرطاً أن يكون بصيغه الجعل، وإنما يمكن أن يكون بلسان التحديد؛ بالإضافة إلى أنّ ما ذكره من العينيه غير مقبول، فإنّ استحقاق العقوبه غير وجوب الطاعه الذى يعنى حق المولى على العبد أن يطيعه؛ فإنّ الأول غير منوط بالعلم، والثانى منوط به، وهذا دليل المغايره.

منشأ نظريه حق الطاعه

ولعلّ السبب فى تصوّر الشهيد الصدر العينيه ما ذكر فى العقل العملى من أنّ حسن العدل واستحقاق المدح عليه، عين قبح الظلم

واستحقاق الذم عليه، واستحقاق الذم والمدح عند الشارع عقوبته ومثوبته وبما أنّ وجوب الطاعة يقصد منه حسن الطاعة واستحقاق المدح عليها، فهي عين قبح المعصية واستحقاق الذم عليها.

إلا أنّ الحق عدم العينية، وأنها إدراكان وحكمان؛ فإنّ القبح معلق على العلم دون الحسن. ففي شكر المنعم يترتب الكمال على فاعله وإن لم يلتفت، وأمّا في المعصية فإنّها متقدمه بالطغيان والجموح والعصيان، وكلّها متقومه بالعلم. وبعبارة أخرى: الحسن يعنى الكمالات، والقبح يعنى الدركات، فهما شيئان لا شيء واحد.

نعم، هما حكمان يترتب التنجيز فيهما على وجوب الطاعة، وليس في عرض واحد.

والنتيجة: أنّ التنجيز وإن أخذ فيه الواقع الواصل فالمحتمل غير مغفول عنه، ولكن لا بدّ من الوصول، فهو جزء من موضوع التنجيز وبدونه لا يتحقق التنجيز، بخلافه في وجوب الطاعة.

وأما ما ذكره من أنّ الحق اعتباري، ومن ثمّ بنى على اعتباريه قاعده القبح، فجوابه قد تقدّم في بحث القطع، حيث ألفتنا إلى أنّ الحق تكويني فلا يصلح دليلاً على الإعتبار.

كما أنّ ما ألفت إليه من عدم أهميه تحديد وبيان حقيقه الجعل في الأمارات [لأنّ كلّ المباني تبرز أهميه الواقع عند الشارع، ومن ثمّ يكفي ذلك في التنجيز] يلاحظ عليه أنّ العلم الحاصل باهتمام الشارع:

إن كان يعنى العلم بجعل الإحتياط الشرعى، فهو حكم ظاهرى يرد عليه ما أوردناه على الأعلام.

وإن كان يعنى العلم بجعلها علماً اعتبارياً، فهو يرجع إلى مبنى الميرزا لا غير.

وإن كان يوجب العلم الوجداني فهو يرجع إلى كلام السيّد الشاهرودى وقد أوضحنا ما فيه.

وإن كان يرجع إلى الإحتياط العقلى فجوابه أنّ المجعول نفسه

منجّز لا- الإحتياط العقلي، ومن ثمّ يتضح أهميه بيان حقيقه الجعل، وإن كان كلام الشهيد الصدر يعالج إشكال ابن قبه على صعيد الملاك.

مدّعاتنا

مدّعاتنا التي تجيب عن ما تقدّم من التساؤلات وترسم خارطه الحجج، ومن ثمّ يظهر الفرق مع ما نظّره الشهيد الصدر هي:

١. إنّ التنجيز دوماً تكويني وليس بالجعل، ويحصل حتى مع الإحتمال، وأنه ليس متواطياً وبدرجه واحده، وإنما مشكك.
٢. الشارع اعتبر الأمارات وجعلها، وحقيقه هذا الجعل جعلها علماً، ولكنّه ليس تصرفاً في التنجيز، لا في محموله ولا في موضوعه، وإنما تصرف في قضيه شرعيه أخرى.
٣. قاعده قبح العقاب بلا بيان ليست عقليه، وإنما عقلائيّه. ولكن لا بيان الشيخ الإصفهاني ولا بيان السيّد الصدر، وإنما بيان آخر ألفت إليه في الجمله الميرزا الكبير، وبالتالي فالبراءه الشرعيه إمضاء لها.

الإستدلال على المدّعات

ويبدأ من بيان علاقه البراءه الشرعيه مع الحكم الواقعي، وأنه كما ذكر الآخوند قيد شرعي في الفعلية التامه للحكم الشرعي، بمعنى أنها رفع شرعي لعزيمه الحكم الواقعي، حيث لا طريق للجمع بينها وبينه إلاّ بهذه الكيفيه، بعد أن كان الحكم فعلياً من قبل المولى لتمايمه ملا-كه بتحقيق قيود الإتصاف، وبعد أن لم يمكن التصرف في الأ-طوار العقليه للحكم لا-موضوعاً ولا محمولاً، خلافاً لما تقدم منّا من إمكان التصرف في الموضوع.

فالإحتمال منجّز ولكن على شرط أن يكون المحتمل هو الحكم الشرعي الفعلي التام، فإنه هو الذي يكون فاعلاً وبالتالي منجّزاً.

وفي مورد البراءه الشرعيه [الجهل القصورى] ليس هناك حكم

فعلى تام كى يكون منجّزاً؛ لأنّ الفعلى التام مقيد شرعاً بعدم الجهل التصديقى تقصيراً، فمع العلم التصورى لم يتحقق القيد، فلم يكن الحكم فعلياً تاماً. وهذا التصوير لا يلزم منه التصويب بعد أن كان ملاك الواقع على ما هو عليه من دون أى تصرف فيه.

الجمع بين إدراك العقل للبراء وإدراكه لمنجّزه الإحتمال

وأما البراءه العقليه فهى تواجه إشكالاً عويصاً أشار إليه الأعلام فى آخر بحث البراءه، وأشرنا إليه فى التساؤلات، وهو أنه كيف نفسّر إدراك العقل للبراءه وقبح العقاب مع إدراكه لمنجّزه الإحتمال واستحقاق العقوبه معه ووجوب دفع الضرر المحتمل؟

المقصود من البيان

وقد تصدّى الأعلام [ابتداءً من الشيخ] للإجابة عن هذا الإشكال، فكانت النتيجة أجوبه متعدده إلا أنّ عمدتها هو: أنّ المقصود من البيان ليس مطلق العلم حتى التصورى الإحتمالى بعد الفحص، وإنما ما تبنى عليه العقلاء وسيله للتفهم والتفاهم، وهو العلم التصديقى النوعى الموضوع فى أيدي عموم الناس بحيث يمكنهم تحصيله. فالعلم التصورى ليس بياناً، وكذلك العلم التصديقى الذى لا يتم الحصول عليه بالفحص ليس بياناً، ومن ثمّ فلو فحص عن العلم التصديقى بالنحو المتعارف ولم يحصل عليه كان بلا بيان، فيقبح معاقبته وإن حصل له علم تصورى.

ولو دققنا فى هذه الإجابة لوجدنا أنها تحلّل القاعده إلى قضيتين، عقليه مترتبه على قضيه عقلائيه. العقليه هى قبح العقاب بلا حكم إلزامى موجود، والعقلائيه هى أنّ إلزاميه الحكم [فعليته التامه] مقيده بالعلم التصديقى الموضوع فى أيدي عموم الناس. ونسبه هذه القاعده إلى الإحتمال المنجّز كنسبه البراءه الشرعيه إلى الإحتمال المذكور، بل إنّ البراءه الشرعيه إمضاء لما بنى عليه العقلاء. ومع هذا لا تتدافع البراءه مع وجوب دفع الضرر المحتمل؛ إذ لا ضرر

محتمل في مورد البراءة لعدم وجود حكم إلزامي محتمل الذي هو موضوع البراءة العقلية، وعدم الحكم الإلزامي الفعلي التام لعدم توفر قيده، وهو العلم الخاص الذي أخذه العقلاء قيدياً، وكان للشارع أن يتخطى بناء العقلاء هذا فلا يمضيه ويجعل الإحتياط منجزاً.

ومما تقدم فهم السر في جعل البراءة شرعاً، حيث كان له الردع عن البراءة العقلانية وجعل العكس وهو جعل الإحتياط منجزاً. (1) ومنه يبرز ضروره جعل الأماره بل وجعلها علماً، من أجل أن يوفر الشارع قيد الفعلية التامه وهو العلم، فهي تعبدات بلحاظ القضايا

الشرعيه، لا بلحاظ القضية العقلية.

كما يظهر السبب في عدم كون الإحتمال [المقابل لاحتمال الحكم الفعلي المتنجز والذي هو الإحتمال الأكبر] معذراً؛ حيث إن منجزية الإحتمال حتى الضعيف لا- تكون إلا- مع فرض اعتبار الطريق وجعله حتى يكون المحتمل هو الحكم الفعلي، وفي مثل هذه الحالة لا يقابله إلا احتمال عدم وجود الحكم من رأس؛ إذ لا يعقل احتمال الفعلي الناقص بعد فرض أن الطريق معتبر.

فيختص الإحتمال المعذر في ما إذا كان متعلقه غير الفعلي التام، ولم يكن الفعلي التام محتملاً.

على هذا يكون احتمال الحكم الفعلي منجزاً، ومعناه احتمال الحكم

ص: ١٢٠

١- (١). [س] البراءة عقلائية لا عقلية، ومن ثم كانت بحاجة إلى إمضاء شرعي، ولكن احتمال الضرر ووجوب دفعه عقلي، ومعه لا- حاجة إلى جعل الإحتياط الشرعي، بل يكفي عدم إمضاء البراءة العقلانية في أن يلعب الإحتمال دوره في التنجيز، ويتضح السؤال أكثر بالالتفات إلى ما ذكرتموه من أن البراءة العقلانية تقييد في الفعلية التامه، فيكفي في الشارع أن لا يقيد فعلية أحكامه التامه، فيكون احتمالها عندئذ منجزاً من دون حاجة إلى جعل الإحتياط الشرعي؟ [ج] نعم، لا معنى لجعل الإحتياط الشرعي. نعم، لا بد من الردع الشرعي عن بناء العقلاء على البراءة، وإلا فالكسوت مع مثل هذا البناء القوي المتجذر إمضاء، وهو المقصود من الإحتياط الشرعي، الذي هو احتياط عقلي وتنجيز في موارد البراءة العقلانية التي ردع الشارع عنها في قبال الإحتياط العقلي الصرف الذي هو في غير موارد البراءة العقلانية.

المعلوم تعبدًا أو وجدانًا، وهو لا يخلو من تهافت خاصه في العلم الوجداني. نعم، مع تقييد العلم بالنوعى أو ما يمكن حصوله قد تنحل المشكلة؟

قلت: مع العلم الوجداني بالحكم الواقعى لا معنى للإحتمال المنجّز لوجود العلم، وفي العلم التعبدى فلا يوجد غير احتمال الحكم الواقعى كى يكون منجّزًا، إذ مع العلم التعبدى لا نعلم بالحكم الواقعى الفعلى وجدانًا، وإنما نحتمله وجدانًا لا أكثر لاحتقال خطأ العلم، فلا فعليه تامه عندئذ. (١)

ثمرات نظريتنا

ثم إن هناك مشكلات أخرى ستنحلّ على ضوء ما نظرناه فى المقام، لم نشر إليها فى التساؤلات:

منها: الفحص، حيث وقع الأعلام فى مشكله من حيث تخريج لزومه ومنجزيته بعد أن كان دليل البراءه مطلقًا، فى حين أنا لا نواجه مثل هذه المشكله على نظريتنا؛ لأن جعل البراءه لا إطلاق فيه

ص: ١٢١

١- (١). [س] الفعلى التام هو الحكم المعلوم وجدانًا أو تعبدًا، فالبراءه على هذا تعبير آخر عن جعل الأمارات، وليس جعلًا فى طول الأمارات، أو تعبير عن عدم وجود الحكم الفعلى التام فى مورد عدم العلم الوجداني والتعبدى الذى هو لازم طبيعى لقيديه العلم بقسميه فى الحكم الفعلى التام؟ أو يقال: إن البراءه هى صيغه التقييد العقلائى أو الشرعى للفعليه التامه بعلم خاص، والأمارات من باب جعل المصدق، فليس الفرق حينئذ أن الأماره أخذ فى موضوعها الشك عقلاً، والأصل [بما فى ذلك البراءه] أخذ فى موضوعه الشك شرعًا. ولا معنى للقول: إن البراءه أصل عملى، وإنما هى صيغه تقييد للحكم الشرعى كأى قيد شرعى آخر؟ [ج] ما ذكر فى السؤال سليم جدًا لو لم تكن البراءه الشرعيه جعلًا شرعيًا علاوه على كونها تقييدًا وتحديدًا، إلا أن الحق كما عليه المحقق الإصفهاني أنها فى الوقت التى هى تقييد هى جعل للترخيص، وعلى هذا الأساس كانت أصلًا وقد أخذ فى موضوعها الشك شرعًا. وقد ألفتنا سابقًا إلى أن التخصيص كذلك كما يكون تحديدًا بحثًا قد يكون بصيغه الجعل كما فى مثل «لا تكرم العالم الفاسق».

وإنما هو لبيان أنّ العلم الخاص قيد الفعلية التامه.

ومنها: مع كون الإحتمال منجزاً لا مؤونه كبيره فى التدليل على منجزيه العلم الإجمالى، حيث يتكفل التنجيز أصل الإحتمال، وأمّا العلم فله فائده أخرى وهى أنه يسبب تعارض الأصول، بل إنّ مبنى منجزيه الإحتمال يساهم فى حسم الخلاف فى أنّ التنجيز بنحو الإقتضاء أو العلية.

ومنها: إنّ الأحكام الطريقيه التى لا تكون بياناً للواقع على مستوى الصياغه القانونيه، وإن كانت ملاكاً من أجل الواقع، ستكون هى المنجزه بالعلم الوجدانى بها، وتنجزها تنجز للواقع لبناً وملاكاً على فرض إصابتها.

ومن ثمّ من فسّر حقيقه جعل الأماره بأنها جعل الحكم الطريقي سيكون المنجز قانوناً هو الحكم الطريقي لا الواقع، وإن كان يستبطن لبناً تنجيز الواقع بعد وجود العلم الوجدانى به.

ومنها: إنّ قاعده «قبح العقاب بلا بيان» قاعده عقلائيه مخصوصه بالأحكام العقلائيه، فلا تعذر فى الأحكام الشرعيه، نعم حيث إنّ الشارع أمضى تلك البراءه وحذا حذوهم فى أحكامه كان التعذير شرعياً.

عود إلى شبهه ابن قبه

إنّ المبنى الذى اخترناه فى حقيقه جعل الأماره [وهو جعلها علماً] يعالج المحذور على مستوى الحكم والإراداه؛ إذ لا حكم ظاهرى متعلق بالفعل [الذى تعلق به الحكم الواقعى] كى يصطدم الحكمان أو الإرادتان، ولكنه قاصر عن حلّ الشبهه على صعيد الملاك، وقد سبق أنّ المصلحه السلوكيه حلّ جيد للمشكله فى الملاك وتدلّ عليه الروايات.

أقسام التراحم

وهناك حلّ آخر جيد [أشار إليه الشيخ العراقى وبلوره الشهيد

الصدر] حاصله: إنَّ التزاحم تارة يكون إمتثالياً، وهو الذى يكون بين الأطوار العقلية للحكم الشرعى [الفاعليه أو التنجيز] ومثل هذا لا يتكفل الشارع علاجه، وإنما متروك للعقل.

وأخرى يكون التزاحم ملاكياً [ألفت إليه الآخوند فى مسأله اجتماع الأمر والنهى وشيّدناه] ويكون بين الحكمين فى طورهما الشرعى الفعلية التامه، وقد يظهر من كلمات الآخوند أنه فى الفعلية الناقصه.

وثالثه يكون التزاحم حفظياً [على حدّ اصطلاح السيد الصدر] وهو تزاحم ملاكى من صنف آخر وهو أنّ بعض الأحكام الواقعيه تكون ملاكاتهما بدرجه من الأهميه تجعل الشارع يبادر إلى حفظها حتى فى ظرف جهل المكلفين بعد أن وجد أنّ الإنشاء الواقعى وإن لم يقيد قانوناً بالعلم إلاّ أنه لبّاً وواقعاً وعملاً لا يتحفظ على الملاك إلاّ فى ظرف العلم. وذلك كما فى مثل الدماء والفروج عند الجميع، والأموال عند المتقدمين.

فى قبال بعض الملاكات الملزمه والتي لا- تستدعى إلاّ- إنشاء حكم شرعى واقعى على ضوئها لا غير، أو أنّ التحفظ عليها فى ظرف الجهل يسبب ضياع الأهم فى أفعال أخرى.

فعلى هذا الأساس جاء تشريع الحكم الظاهرى، ومعه لا يبقى لشبهه ابن قبه على صعيد الملاك موقع. (1)

ص: ١٢٣

١- (١). [س] هذه النظرية نظريه لا- يصدّقها الواقع الموجود فى الإمارات، حيث إنّها تناولت أدقّ الجزئيات فى كلّ الأبواب، فأين هو حفظ شيء على حساب شيء؟ نعم بجعل الحجج تحفظ أكثر الأحكام الواقعيه لأنها غالبيه الأصابه إلاّ أنّ هذا بُعد كمى، والنظرية تناولت البعد الكيفى وهو حفظ الأهم على حساب المهم؟ [ج] هناك الأهميه المجموعيه وهى الأكثرية، فإنّ مثل هذا الكمّ يكون أهم بلحاظ المجموع بالقياس إلى الأقل. فواحد من زوايا التزاحم الحفظى حفظ الأكثر؛ لأنه بمجموعه أهم. وهناك الأهم الفردى كالدماء والفروج ويتمّ حفظها بالأمارات وإلاّ فأصل ملزم. وهناك الأهم المجموعى كالتسهيل والسماحه التى أكّدت عليه الروايات فى الشريعة الإسلاميه، ويتمّ حفظه بالأصول الترخيصيه. ومن الواضح أنّ الأهم الفردى أهم من ما بعده، ومن ثمّ لا يكون مورداً للأصول الترخيصيه.

وبعض فسّر التراحم الحفظى بالتراحم بين الأحكام الملزمه وغير الملزمه، وأنّ الحيطه فى كلّ حكم فى ظرف الجهل متعذر أو متعسر، فيوظفها لشارع من خلال جعل الحجّه لحفظ الأحكام الإلزاميه. وهذا التفسير يرجع إلى التراحم الحفظى الإحرازى، وهو التراحم فى مقام إحراز الإمتثال.

التشكيك فى التنجيز

وأخيراً نلقت إلى أنّ التنجيز تشكيكى فى قبال دعوى الأعلام أنّ المتنجّز لا يتنجّز، فى حين أنّ الحق أنه يتنجّز لقابليته للإشتداد، نظير تعدد البراهين وتنوعها على إثبات واقع واحد. وبتبعه يختلف اليقين بالنتيجه ويكون ذا درجات. ومن البديهى عند العقل أنه كلما ازداد العلم اشتدّت المؤاخذة على مخالفه المعلوم، فيشتدّ استحقاق المؤاخذة. فالعقل لا يساوى بين من لديه حجّه واحده ومن لديه حجج كثيره.

نعم، على مبنى السيّد الصدر من أنه لا دخاله للإحتمال وأنّ معيار التنجيز هو المحتمل، سيكون التنجيز كله على درجه واحده، سواء احتمل الواقع أو علم به، وهو كما ترى مخالف لضروره العقل.

الحكم الصورى

أشرنا إلى أنّ من ذهب إلى أنّ حقيقه الحكم الظاهرى [فى الجملة أو بالجملة] الحكم الطريقي والمماثل، يعالج شبهه ابن قبه بتصوير أنّ التنجيز للحكم المماثل المعلوم وجداناً.

إلاّ- أنهم ذكروا أنه فى موارد عدم إصابه الحكم الطريقي للواقع، هناك صورته حكم لا- حكم حقيقى ولا- إرادته تشريعيه له، وذلك تفادياً لشبهه التصويب.

من هنا ينبثق هذا السؤال: إنّ هذا يعنى أنّ الحكم الطريقي منوط

بالواقع، وحيث لا طريق لنا إلى الواقع فلا يكون الحكم الطريقي منجزاً للشك في وجوده النابع من الشك في الواقع.

وهذا التساؤل وجيه مع المبني المتقدّم، ولكن الحق أنّ الحكم الطريقي موجود حتى مع عدم الواقع، حيث لا ينحصر دفع التصويب بإنكار وجود الحكم الطريقي.

كيف وإشكال التصويب يأتي حتى مع وجود الواقع، ووجهه وجود الحكم الطريقي حقيقه مع الحكم الواقعي في فعل واحد، فهو نوع من التصويب أو اجتماع المتماثلين. ومن ثم ما يقدم هنا من حلّ هو بعينه حلّ لحاله عدم الواقع. (١)

والحل: أنّ إرادته الحكم الطريقي ليست في نفس الفعل المتعلّق للحكم الواقعي، وإنما نابعه من التحفظ على الواقع، فهو شبيه بالإحتياط في أطراف العلم الإجمالي، ومثل هذه الإرادة موجوده في الحالين مع الإصابه وبدونها.

خلاصه ما تقدّم

١. حقيقه جعل الأماره جعلها علماً.

٢. والعلم التعبدي قيد في الفعلية التامه للأحكام الواقعيه ملحق بالعلم الوجداني.

٣. والعلم الوجداني أخذ قيداً في البراهه الشرعيه الدالّه على جعل الترخيص في الوقت نفسه.

٤. والبراهه الشرعيه إمضاء في الأحكام الشرعيه لبناء العقلاء

ص: ١٢٥

١- (١). [س] هل تفرق علاقته التنجيز الظاهري بالتنجيز الواقعي عن علاقته الحكم الظاهري بالواقعي، علماً أنّ الحكم الظاهري يجتمع مع الحكم الواقعي في حاله إصابته؟ [ج] من حيث الكنه لا يختلفان، ولكن الحكم الظاهري يجتمع مع الواقعي، أما التنجيز الظاهري فلا- يجتمع مع الواقعي، وذلك لأنّ الواقعي معلق على الوصول الصائب أعم من أن يكون احتمالاً أو علماً، والظاهري معلق على الوصول غير الصائب أعم من أن يكون علماً أو احتمالاً. ومن الواضح أنّ الوصول الصائب وغير الصائب لا يجتمعان.

على تقييد فعلية الأحكام العقلائية التامه بالعلم الوجدانى.

٥. ومن ثمّ قبح العقاب بلا بيان حكم العقل بقبح العقاب بلا حكم فعلى تام.

٦. ومع الفعلية التامه لا يقبح العقاب بل يحسن حتى مع الإحتمال.

٧. شبهه ابن قبه على مستوى الملا-ك معالجه بالمصلحه السلوكيه والتي دلّ الدليل عليها وبالتزاحم الحفظى الذى لوحظ فيه الأهم فى تشريع الحجّه.

٨. على الأصعبه الأخرى لا مشكله بعد أن كان الحكم الظاهرى جعلاً وضعياً اصولياً وهو جعل العلم التبعدى.

٩. ظاهره الحكم الطرىقى نقبلها فى الجملة، حيث إنّ له وجوداً متفرقاً فى الفقه، كما أنه حقيقه بعض الأصول العمليه كما سيأتى.

١٠. الحكم الطرىقى موجود مع وبدون الحكم الواقعى، ولا تصويب فى الحالتين.

١١. موضوع التنجيز الحكم الطرىقى، ومن ثمّ فالعلم به يحقق التنجيز وهو يستبطن تنجيز الواقع.

١٢. المختار فى جعل الأصول العمليه

فى مثل أصاله الحلّ والطهاره حكم تنزىلى طرىقى مماثل.

وفى البراءه الشرعيه حكم تنزىلى بالإباحه تبعاً للشيخ الإصفهانى وليس أصلاً محضاً.

والإستصحاب والأصول المحرزه مردّد بين الأماره والحكم المماثل ووجوب الأخذ والبناء، والأخير هو الصحيح، فإنه ليس حكماً مماثلاً ولا طريقتاً وإنما برزخ بينهما. وتفاصيل كلّ منهما متروك إلى محلّه.

مشكله الإسناد فى الأمارات

انتهينا إلى أنّ الجعل الشرعى للأماره تصرف فى قضيه اعتباريه شرعيه، وليس تصرفاً فى القضيه العقلية.

حينئذ يتوجه هذا السؤال : كيف نسند الحكم إلى الشارع مع أنه منوط بالعلم والإحراز، في حين أنّ صرف الإحتمال منجّز؟

وبعبارة أخرى: مع قيام الأمااره وعلم المفتى بها وجداناً، لا يعلم المفتى وجداناً بالفعل عليه التامه، وإنما يحتملها فقط [وهذا الإحتمال منجّز] لأنّ العلم التبعدي أخذ في موضوع الفعل التام بنحو الطريقيه، فمع خطئه لا فعلى تام، وهو غير مضمون الإصابه، ومن ثمّ لا- يعلم المجتهد بالفعل التام، وإنما يحتمله فقط، ومعه لا- يجوز له إسناد هذا المحتمل إلى الشارع، لأنه مشروط بالعلم به وإحرازه، والشارع لم يتعدنا بشيء في العلم والإحراز.

والجواب: حرمة الإسناد والإفتاء قضيه شرعيه قيّدت فعليتها التامه بعدم العلم الوجداني أو التبعدي بالحكم الواقعي، أي قيّدت بعدم الفعلية التامه للحكم الواقعي، فمع التبعّد بالحكم الواقعي وفعليته التامه لا حرمة في الإسناد والإفتاء.

الفروق بين الحكم الظاهري والتخيلي

الميرزا فرّق بين الحكم الظاهري والتخيلي، وقد أثبت في بحث الأجزاء مسأله أجزاء الحكم الواقعي وأجزاء الحكم الظاهري وأجزاء الحكم التخيلي، فيتساءل عن الفرق بين الحكم الظاهري والتخيلي.

فالمجتهد مثلاً إذا تمسك بعام بعد الفحص عن الخاص [من دون تفصيل وعدم العثور عليه] ثمّ بعد فتره عشر على الخاص، فهل تمسكه بالعام ظاهري أو تخيلي؟

ومثله من كان يبني على صحه أسناد كامل الزياره ثمّ عدل، أو من كان يرى ضعف راوٍ فلا يعتمد روايته، ثمّ تبين له بقرائن أنه ثقّه أو عدل، أو كان يبني على أنّ «إذا» أداه شرط، ومن ثمّ قال بالمفهوم، ثمّ تبين أنها أداه ظرف، أو كان يفهم من كلمه «لا ينبغي» في الروايات أنها دالّه على الحرمة، ثمّ تغير رأيه، وهكذا عشرات الأمثله. فهل ما كان يبني عليه من حكم [قبل عدوله عن المبني أو

البناء [ظاهري أو تخيلي؟ وما هي ضابطه الفرق بينهما على فرض أنهما اثنان؟

الحق هو الفرق، ويمكن أن نجمل الفروق في الزوايا التالية:

الفرق الأول: إنَّ الحكم التخيلي صرف تخيل لا- وجود فيه للحكم حتى على مستوى الإنشاء لا- واقعاً ولا- ظاهراً، في حين أنَّ الظاهري [في صورته عدم إصابته] له وجود إنشائي وإن لم يكن الحكم الواقعي موجوداً أصلاً حتى على مستوى الإنشاء.

الفرق الثاني: إنَّ التخيلي كالظاهري قد يكون منجزاً ومعذراً، ولكن التنجيز في التخيلي [مع عدم الإصابه تقصيراً] للتقصير، و[مع الإصابه للإحتمال التكويني] للواقع الفعلي التام؛ لأنه بلا مؤمن، والتعذير [في صورته عدم الإصابه قصوراً] للجهل القصورى بالواقع، كما إذا بذل المجتهد قصارى جهده في الفحص، ولكنّه غفل في تطبيق بعض موازين الاستدلال، فلا- دخل للحكم التخيلي في التنجيز والتعذير إطلاقاً، في حين أنه في الحكم الظاهري يستند التنجيز والتعذير إليه حقيقه [مهما فسّرنا حقيقه الجعل فيه] لأنه هو الذى يرى الواقع، ومن ثم أخذ في فعليته التامه.

الفرق الثالث: إنَّ الشارع يرتب آثاراً على الحكم الظاهري في الأبواب الفقهيّه، مثل نفوذ حكم الحاكم فى القضاء والحدود اعتماداً على الشهاده المستنده للحكم الظاهري وجواز الإلتتمام بإمام يستند إلى حكم ظاهري، وعدم وجوب النهى عن المنكر إذا كان فاعله قد استند إلى حججه، بخلافه فى التخيلي، فإنَّ فاعل المنكر وإن كان معذوراً، إلا أنه يجب تعليمه، كما لا يحق الإلتتمام بمن استند إلى حكم تخيلي ولا القضاء على ضوء الشهاده المستنده إلى حكم تخيلي.

الفرق الرابع: إنَّ الحكم التخيلي لا يجزى عن الواقع، فى حين أنَّ الحكم الظاهري قد يقال بإجزائه عن الواقع.

الفرق الخامس: [وهو فرق ثبوتى وإثباتى] إنَّ الظاهري هو الذى استتمت فيه موازين الحجّيه والاستدلال، والتخيلي عكسه وإن

كان قصوراً.

ومعرفه تماميه موازين الاستدلال وعدمها لا تتحقق إلا لمن أحاط إحاطه تامه بعلم الأصول ومقدمات الإستنباط حتى يتمكن من تشخيص أنّ الحكم الذى توصل إليه المجتهد ظاهرى وتخليلى.

هذه مجمل الفروق بين الحكمين، وحينما ترجع إلى كلام القدماء تجد أنهم فى عين كونهم مخطئه لا يقولون بصوريه الحكم الظاهرى فى نفسه مع عدم الإصابه وإنما له وجود، خلافاً للمتأخرين حيث تحاشوا التصريح بذلك.

ومن ثمّ أسماه الوحيد البهبهانى أنه حكم واقعى ثانوى، على حدّ «لا ضرر ولا حرج»، فكما أنها عناوين طارئه كذا الشك عنوان طارئ، غايته أنّ الشك فيه إراءه دون مثل الضرر والحرج، فالحكم الظاهرى نوع من أنواع الأحكام الواقعيه الثانويه.

هذا وللحديث تتمه نتركها بعد استعراض المقام الثانى من البحث لتوقفها عليه كما سيتبين.

ص: ١٢٩

اشاره

بعد أن انتهينا من إثبات إمكان التعبد بالظن وبيان حقيقه هذا التعبد، يقع الحديث في النقطة المقابله للبحث السابق [وهو حاله الشك في التعبد والحجبه مهما كان تفسيرها وحقيقتها]. فما هو الحكم الظاهري عند الشك في جعل الشارع لحكم ظاهري ما؟ ومن ثم يعرف أن الحكم الظاهري يترامي، حيث إن هناك حكماً ظاهرياً للحكم الظاهري. فلا ينحصر الحكم الظاهري بمرتبته واحده وهو الحكم الظاهري عند الشك في الحكم الواقعي.

نظريه مدرسه الوحيد

مدرسه الوحيد البهبهاني ذكرت أن الحكم الظاهري يختلف عن الواقعي في أن فعليته مقيدته شرعاً بالعلم؛ لأن الغرض منه والملاك في جعله هو التنجيز والتعذير، فمع عدم العلم لا ملاك، وهو التنجيز والتعذير لتقيدهما بالعلم، فلا وجود ولا فعلية ولا خارجيه للحكم الظاهري.

وقد تبني الآخوند والشيخ الإصفهاني هذه النظرية؛ وعليه فلو نقب المجتهد عن الحجبه ولم يعثر عليها لم يكن لها فعلية ووجود في الخارج.

نظريه أخرى

اشاره

وتقابل هذه النظرية نظريه أخرى تفترض أن الحكم الظاهري كالواقعي لم تقيّد فعليته بالعلم، وإنما العلم قيد فعليته التامه فتنجيزه، ومن ثم حتى لو لم يعلم به المجتهد ولم يصل إليه كان له وجود خارجي وفعلية.

واستشهد أصحاب هذه النظرية بما ذكره الأعلام [من أن المجتهد لو لم يفحص وكان هناك خبر واحد يكون منجزاً عليه] ممّا يدلل

على أنّ فعلية الحجّيه غير مقيدة بالعلم، وإلاّ لم يكن معنى للتنجيز في هذه الحالة.

وذكروا أيضاً إنه بناء على تعريف التقليد بالمطابقه [مطابقه عمل العامى لفتوى الأعلم الحى] لابدّ من عدم تقييد فعلية الأماره بالعلم كى يمكن القول بالأجزاء لو طابق عمله فتوى الأعلم الحى، وإن لم يكن ملتفتاً وعالمماً بأماريته، وإلاّ كان تفسير التقليد هذا غير صحيح، أو لا يمكن تصحيح العمل لعدم كون الأعلم الحى مع الجهل به أماره.

تحديد دائره العلم

نحن نتساءل من أصحاب النظريتين: هل يراد من العلم [المختلف فى قيديته للفعلية التامه] العلم بالموضوع [وهو ذات الأماره] أو العلم بالحكم [وهو الجعل الظاهرى للأماره]؟

الظاهر من عبارات الأعلام أنه العلم بالموضوع، بمعنى أنهم اختلفوا فى أنّ وصول الأماره والعلم بها، هل هو قيد فى فعليتها أو لا؟

ونتساءل ثانياً: هل العلم المختلف فيه هو العلم النوعى أو العلم الشخصى؟

والجواب عن هذا السؤال يتوقف على الإلتفات لصور الجهل:

[١] عدم الدليل فى أيدينا، كما نراه بوضوح فى فتاوى القدماء التى لا نعلم مدرکہا.

[٢] عدم عثور المجتهد على الحكم الظاهرى [كالأخاص] بعد الفحص المضنى مع وجوده واقعاً.

[٣] الجهل به لعدم الفحص.

ويلاحظ أنّ المفقود فى الصوره الأولى هو العلم النوعى والشخصى، والمفقود فى الصوره الثانيه هو العلم الشخصى مع وجود العلم النوعى، والمفقود فى الصوره الثالثه هو العلم الشخصى

مع إمكان تحققه فضلاً عن وجود العلم النوعي.

حينئذ نقول: إن كان المراد هو الوصول النوعي للموضوع فلا ريب في مدخليته وشرطيته في فعلية الحكم الظاهري؛ إذ مع وجود خبر زراره مثلاً عند القدماء وضياعه وعدم وصوله إلينا، لا معنى للقول بأنه موجود ولكنّه غير منجز، حيث إنّه عدم الوصول إلينا يعني أنّ ذات الحكم الظاهري وماهيته مفقوده وهي الكاشفيه، فهي كانت موجوده والآن لا وجود لها.

والنظريه الثانيه أيضاً تقبل مدخلية العلم النوعي في الفعلية، وأنّه بدونه لا وجود للحكم الظاهري، ففي الصوره الأولى من الجهل لا كلام في عدم فعلية الحكم الظاهري، كما أنه لا ريب في عدم مدخلية العلم الشخصي الفعلي في فعلية الحكم الظاهري، حتى عند أصحاب النظريه الأولى.

وفي الصوره الثالثه من الجهل لا ريب في فعلية الحكم الظاهري ومنجزيته؛ لأنه ليس المطلوب من الشارع إلا أن يعيدنا بأماره يمكن العلم بها نوعاً، بمعنى أنه يضعها في متناول العموم.

والنزاع إنما يكون في الصوره الثانيه من الجهل، بمعنى أنّ شرط الفعلية هل هو النوعي فقط، أو النوعي مع إمكان الشخصي؟ فعلى الأول فالحكم فعلي إلا أنه غير منجز، وعلى الثاني غير فعلي وغير منجز، لعدم إمكان العلم الشخصي.

مختارنا في شرط الفعلية

إشاره

والحق أنّ شرط الفعلية في الحكم الظاهري ليس إلا الوصول النوعي، فمعه يصحّ أن يقال: إنّ الشارع قد أخبر، وإن كان من لم يتمكن وقوعاً من الوصول الشخصي إليها معذوراً، إلا أنها [أي الحجّه] موجوده ولكنها ليست منجزه.

قد يقال بالنسبه إلى من لم يتوفر على العلم الشخصي بالحجّه: إنه لم تقم لديه الحجّه ولكن لا يقصد من ذلك الفعلية، وإنما ما بعد الفعلية

من مراحل، فالظاهري يشارك الواقعي في مراحل، فله فعلية وله تنجيز كما للواقعي. (1)

وما ذكرناه هو الذي عليه العقلاء في تقنيناتهم، فإنه يضبطون ذلك بالعلم النوعي، والشارع جرى في ذلك مجرى العقلاء ولم يؤسس شيئاً جديداً في هذا المضمار، بالإضافة إلى أنّ الشك في الحجّيه يستبطن إراءه للواقع إلا أنها إراءه تصوريه لا تصديقيه، فهو نحو وصول شخصي تصوري للحكم الظاهري، وهذا كاف في انوجاد الحكم الظاهري مع أنه ليس منجزاً وإن كنا نقبل أنّ هناك حالات لا علم بالحكم الظاهري فيها حتى بمقدار التصور كما في حالات الغفله، إلا أنه العلم الشخصي في غالب الحالات في الصورة الثانيه موجود والمفقود هو العلم التصديقي مع إمكانه ذاتاً لا وقوعاً.

ولا تظن أنّ القائل بتقييد الفعلية في الحكم الظاهري بالعلم الشخصي يجرؤ على المبالغه في القول بأنه العلم التصديقي.

وبناء على ما اخترناه من انفكاك فعلية الظاهري عن تنجيزه يعرف أنّ الشك في الحجّيه له محصل، حيث يتصور حينئذ لزوم الفحص لتحصيل العلم الشخصي بعد أن كان يحتمل الفعلية المساوق

ص: ١٣٣

١- (١). [س] على مبناكم في الحكم الظاهري لا تنجيز له، وإنما هو جعله قيداً في الفعلية التامه للواقعي وهو الذي يكون منجزاً، بل هذا على كلّ المباني عدا مبني جعل الحكم المماثل، فليس هناك على مبناكم إلا جعل أصولي وضعي، وهو جعل العلميه الذي بواسطه البراهه الشرعيه يجعل قيداً في الفعلية التامه للحكم الواقعي؟ [ج] نحن قبلنا الحكم الطريقي المماثل في الجمله في بعض الأصول وأما في الأمارات [على ما اخترناه أنها جعلت علماً] فهي ستكون منجزه [بالكسر] للواقع بواسطه أخذها قيداً في الفعلية التامه للواقع كما ذكر في السؤال، وصحيح أنها لا تنجيز لها إلا أنه يصح أن يقال عنها: إنها منجزه [بالفتح] وإن كانت حكماً وضعياً، إلا أنه بلحاظ أثرها، وهو تنجيز الواقع وجواز الإسناد والإستناد. وعدم كون الحجّيه منجزه بالذات لا يمنع من أنّ لها فعلية كسائر الأحكام الوضعيه، ولا يمنع من البحث إنّ العلم الشخصي دخيل في فعليتها أو لا، أو أنّ العلم الشخصي بها دخيل في قيديتها ولو بلحاظ بعض الآثار كجواز الإسناد والتعذير وكذا جواز الإستناد.

لاحتمال وجوده، حيث إنّ وجوده غير معلق على العلم الشخصي لا أنه ينوجد بعد الفحص كما هو على القول الآخر.

آثار الحكم الظاهري

من كلّ ما تقدّم تبلور محور النزاع في هذه المسألة والأقوال فيها ومختارنا تصوراً. وقبل الإنتقال إلى عرض الأدلّة وتقييمها نذكر بما ألفتنا إليه في الفرق بين الحكم الظاهري والتخيلي من أنّ الحكم الظاهري قد رتب عليه الشارع آثاراً أصوليه وفقهيه، وقد أشرنا هناك إلى جملة من الآثار ونضيف هنا:

[١] جواز الإفتاء والإسناد إلى الشارع.

[٢] جواز الإستناد إليها في مقام العمل.

[٣] الإجزاء عند المشهور، وقبله المتأخرون في الجملة. وهذه آثار أصوليه.

وأما الآثار الفقهيه فهي:

[٤] شرطيه قيام الحجّيه المنجزه عند المتأخرين، والفعليه عند المشهور في كفر منكر الضروري.

[٥] جواز تعامل المتعاملين على أساس الحكم الظاهري.

من هنا لابدّ من الالتفات إلى الأدلّة التي سندكرها و إنفا في صدد نفى وجود الحجّيه مع عدم العلم الشخصي، أو نفى أثر من آثارها، ونفى الأثر لا يلزم نفى الحجّيه.

أدلّة تعليق الحجّيه على العلم

اشاره

هناك ستة أدلّة ألفت إليها الأعلام مدّعين دلالتها على تعليق وجود الحجّيه بالعلم والوصول الشخصي.

الدليل الأول: ذكره الشيخ الأنصاري

ص: ١٣٤

الآية المباركة (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلالاً قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (١)

والتقريب: إن الإفتاء إسناد ما لم يعلم، واختلاف الشيء من نفسه أعم من أن يكون موجوداً في الواقع أو لا. وبعبارة أخرى: الإفتاء عدم الاستناد على الواقع في الإسناد، وإنما هو يبنى على إيجاده ووجوده، فإسناده من دون مراعاة الواقع.

وتقريبه: أن التبكيت في الآية ليس على واقع التحريم ولا على وصوله النوعي وإنما على وصوله الشخصي بقريته الإذن، وإلا لعتبر «الله حرم أو هناك من أخبر». وبمقابله الفرية للإذن يفهم عدم جواز إسناد ما لم يعلم وجوازه مع العلم.

وأيد استدلاله بروايه «القضاء أربعة» (٢) الظاهره في أن العلم الشخصي شرط جواز القضاء، وبحكم موازاه القضاء مع الفتيا كانت الروايه مؤيده.

مناقشه الآخوند في تقريب الشيخ

وناقشه الآخوند: بأن الآية في صدد تحريم الإسناد والإفتاء مع الشك لا في صدد نفي الحجية عند الشك، والإسناد ليس لازماً للحجية لا وجوداً ولا عدماً، فالظن على الحكومه أماره على الفراغ وحجّه، ولكن لا يسوّغ إسناد مفاده إلى الشارع، وإنما يفتى بالمفرغ عندئذ لا بالمثبت للأحكام.

ومثله [كما أضاف الشيخ العراقي] الإحتياط قبل الفحص، فإنه حجّه ومنجز، ولكن لا يجوز إسناد مؤداه إلى الشارع، فحرمة الإسناد لا تعنى دوماً عدم الحجية.

ص: ١٣٥

١- (١). يونس / ٥٩

٢- (٢). الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٢/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤: عدم جواز القضاء والإفتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين (عليهم السلام)، الحديث ٦).

ويلاحظ على الآخوند والشيخ العراقي: أن كلام الشيخ ليس في مطلق المنجز والمعذر كى ينقض عليه بالأصول وإنما في الأمارات ولم ينقض العلمان بأماره لا تلازم جواز الإسناد.

الحق في الإشكال على الشيخ

فالحق في الإشكال على الشيخ ما ذكرناه آنفاً من أن الإسناد قضيه شرعيه أخذ في موضوعها الحجّه الناجزه الواصله شخصياً [كما يظهر من الآيه وحكم العقل بقبح إسناد ما لم يعلم]، ونفى الإسناد يلازم نفى تلك المرتبه والأثر وهى التنجيز، لا نفى فعليه الحجّه التى لم يؤخذ في موضوعها إلا الوصول النوعى. (١)

ص: ١٣٦

١- (١). [س] فى أواخر بحث إمكان التعبد بالظن ذكرتم أن حرمة الإسناد قضيه شرعيه قيدت الفعلية التامه فيها بعدم العلم النوعى بالحكم الواقعى، [الذى هو قيد الفعلية التامه للحكم الواقعى] فى حين أن الذى يظهر منكم هنا أنها مقيدته بعدم العلم الشخصى بالحكم الظاهرى. فهل هذا هو قيد إضافى أو نفس ما تقدم؟ لأن العلم الشخصى بالحكم الظاهرى هو الذى يحقق العلم النوعى بالحكم الواقعى فيكون فعلياً تاماً، ومن ثم يكفى الإحتمال التكوينى لمثل هذا الحكم الواقعى فى تنجيزه. أو أن الكلام هنا - ولا - أظن - فى إسناد الظاهرى، وهناك فى اسناد الواقعى. ومع ذلك اختلفت القيود فى الظاهرى عن الواقعى؟ [ج] هناك قضيتان لا بد من التفكيك بينهما: الأولى: التنجيز، وهو يتحقق بالإحتمال التكوينى للفعلية التامه، والفعلية التامه للحكم الواقعى تتحقق بالعلم النوعى الوجدانى أو التعبدى من دون فرق بين أن يحصل علم شخصى أو لا - فما دام هناك علم نوعى متحقق الفعلية التامه فاحتمالها يكون منجزاً، والعلم الشخصى لا يضيف للإحتمال شيئاً، حيث يبقى الإحتمال على حاله حتى مع العلم الشخصى، ولا - يضيف للتنجيز شيئاً حيث إنه حاصل بدونه. والثانيه: الإسناد فإنه مقيد فى فعليته التامه بالعلم الشخصى بالحجّه والعلم النوعى، ولا يكفى صرف تنجيز الحكم فى جواز الإسناد، فقد يكون الحكم منجزاً إلا أنه يجوز إسناده لعدم العلم الشخصى، كما أنه ليس قيد الإسناد والعلم الشخصى وحده كيفما كان، وإنما الشخصى المأخوذ فى مقدمات اعتمدها الشارع، أى المأخوذ من نوعى.

وبعبارة أخرى: إننا في صدد الاستدلال على نفي وجود الحجية مع الشك، في حين أن الدليل الذي ذكره الشيخ نفي آثار الحجية وهي التنجيز والإسناد. ولا بدّ بموجب هذا الدليل البناء على عدم هذه الآثار مع الشك في الحجية، لا نفي كل الآثار [بما في ذلك جواز الإستناد إلى هذه الحجّة] حيث إنّ هناك فرقاً بين إحراز عدم الحجية [الذي يترتب عليه نفي كل آثارها الأصولية والفقهية] وبين عدم احراز الحجية [الذي يترتب عليه بدلاله الآيه حرمة الإسناد] بل الآيه [وبقرينه الإذن] تدلّ على أكثر من ذلك، وأنّ العلم الشخصي بالحجّة وحده ليس كافياً في جواز الإسناد، وإنما لا بدّ من اقترانه بالإذن، وأنّ الفتيا ليست مجرد حكاية بحثه وخبر عن الواقع فيكون كذبها وصدقها مرهوناً بالحجّة واللاحجّة. وإنما لا بدّ من الإذن، والإذن يكشف عن أنّ المأذون به مورد سلطه الآذن، فالفتيا تصرف في مورد ولاية الغير، فصرف الإجتهد والعلم الشخصي بالحجّة لا يسوغ الإفتاء بعد أن تبين أنه ليس حكاية بحثه عن واقع قد اكتشف بالإجتهد، وإنما هو حق وولايه.

ومن هنا كان الأصل الأولى في جواز إفتاء المرأه وعدمه مع الشك، العدم لا الجواز.

كما يفهم تخريج ما ارتكز عند فقهاء الشيعة من شرطيه حياه المجتهد، حيث إنّ الميّت يفقد منصب ولايه الإفتاء، فجعل ولايته نافذه يحتاج إلى دليل بالإضافة إلى الأدلّه والجهات الأخرى حول هذا الشرط.

ويفهم أيضاً ما عليه الأ-كثر من التفرقه بين الرأى والفتوى، وأنّ الثانى متقوم بالإنشاء وصرف معرفه الرأى غير كافيه في جواز التقليد، لأنه لا يعدو عن كونه خبراً عن الواقع، وهو ليس حجّه على المكلف.

تلخيص المطلب

فيتلخص: أنّ قرينه الفريه تدلّ على ضروره العلم الشخصى بالحجّه الناجزه فى جواز الإسناد، وأنّ قرينه الإذن تدلّ على قيد إضافى فى جواز الإسناد وهو الإذن، وأنّ صرف العلم الشخصى لا يكفى فى جواز الإسناد.

ومنه فهم أنّ مقام الإفتاء مقام ولايه كمقام المرجعيه والحكم والقضاء، ومن ثمّ فالفتوى مزيج من الخبر والإنشاء.

ولو رجعنا إلى القانون العقلائى لوجدنا الحال نفسه؛ فإنّ القوه التشريعيه [التى توازى الإفتاء] نوع ولايه تحتاج إلى إذن لا أنها مفتوحه لكلّ من علم بالحجّه.

العلاقه بين حرمة الإسناد وحرمة التشريع

ثمّ إنه قد يتساءل عن طبيعه العلاقه بين حرمة الإسناد وحرمة التشريع.

فالجواب: أنّ الظاهر من تعريف التشريع المحرم [البدعه: إدخال ما ليس فى الدين فيه] هو إدخال ما لا وجود له ولا أساس فى الدين، ومن ثمّ فالإسناد مع وجود واقع وإن كان محرماً [لأنه فريه ولا إذن] إلا أنه ليس تشريعاً.

إلا أنّ النراقى ذكر أنّ حرمة التشريع لا تدور مدار ما ذكر، فإنه غير مانع [كما فى فتوى المجتهد بالحكم الظاهرى غير المصيب] وغير جامع [كما لو كان هناك حكم و أفتى بغير علم] فالتشريع وعدمه يدور مدار عدم العلم المعدّر وجوده، لا مدار ما ذكره المشهور، ومعه تنطبق موارد حرمة الإسناد مع حرمة التشريع، فتكون الآيه دالّه على جواز الفتيا وحرمة التشريع حينئذ.

الدليل الثانى: ذكره الآخوند

إنّ الشكّ فى الحجّيه مساوق لعدم الحجّيه [لأنها غير واصله] بمعنى أنه لا يرتب عليها الآثار [لأنها غير فعليه] فلا تسند ولا

يستند إليها الآثار.

المناقشه في الدليل الثاني

ويلاحظ عليه بما أشكله على الشيخ من أنّ انتفاء الآثار يساوق انتفاء التنجيز لا انتفاء الوجود والفعليه. ولعلّ مراده (قدس سره) هو نفى الآثار لا الفعليه، لأنّ الحديث في حاله الشك وتحديد الوظيفه لترتيب الآثار وعدمه.

الدليل الثالث: ذكره الشيخ

استصحاب عدم الحجّيه عند الشك فيها.

ملاحظه الميرزا على الشيخ

ولاحظ عليه الميرزا بأنه تحصيل للحاصل بل من أردأ أنواعه؛ لأنّ الإستصحاب غايه ما ينفع أنه ينفي الآثار من قبيل جواز الإسناد والإستناد، وهذا حاصل بحكم العقل عند الشك فلا حاجه إلى الإستصحاب. وإنما كان أردأ لأنه تحصيل اعتبارى لما هو حاصل عقلاً وتكويناً.

تابع الملاحظات

الشيخ العراقي والشيخ الإصفهاني أجابا الميرزا: إنّ استصحاب عدم الحجّيه يرفع موضوع حكم العقل وهو الشك، فإنّ التعبد الشرعى يلغى الشك ويحرز عدم الحجّيه.

إلا أنّ الشيخ العراقي [فى موضع آخر] لم يرتض هذه الإجابه؛ حيث ذكر أنّ موضوع حرمه الإستناد والإسناد هو «ما لم يُعلم» لا «الشك»، و«ما لم يعلم» أعم من المعلوم وعدمه والمشكوك، فلم يرتفع موضوع حكم العقل بالإستصحاب.

ولكنّه رجع وقال: إنّ «ما لم يعلم» له فردان: أحدهما وجدانى وهو الشك وهو موضوع حكم العقل، والشارع يحرز الفرد الآخر،

ومنه يرتفع موضوع حكم العقل وهو لا يدركه العقل فلا تحصيل

للحاصل.

كذا ذكرت مجموعته من النقوض حول ما ذكره الميرزا من تحصيل الحاصل:

النقض الأول: البراءة الشرعية والعقلية.

النقض الثاني: استصحاب الطهارة الرفع لأصالة الطهارة، مع أنّ الشارع قد تعيّدنا بها [أصالة الطهارة] بمجرد الشك، فجريان الإستصحاب تحصيل الحاصل.

النقض الثالث: مع امتثال أحد أطراف العلم الإجمالي أو تلفه يبقى التنجيز قائماً في الأطراف الأخرى بقاعده الإشتغال، ولكنّه مع ذلك قالوا بجريان الإستصحاب في الأطراف الأخرى، وهو استصحاب التكليف المعلوم بالإجمال.

النقض الرابع: جريان الإشتغال عند الشك في أداء الصلاة في الوقت مع جريان استصحاب بقاء التكليف.

النقض الخامس: استصحاب الحِلّ مع جريان أصالة الحِلّ بنفس البيان المتقدّم في النقض السابق.

ملاحظات حول النقض الخامس

الشيخ العراقي أجاب عن النقض الخامس: بأنّ جريان الإستصحاب ثمره وليس تحصيلاً للحاصل، لأنّ هناك خلافاً فقهياً في أنّ صحه الصلاة معلّقه على كون اللباس مما يحلّ أكله ظاهراً أو واقعاً، وأصالة الطهارة أصل تنزيلي وهو لا يثبت أكثر من الحِلّ الظاهري، في حين أنّ الإستصحاب يحرز الحِلّ ويكشف عنه بحكم كونه أماره فعليه.

والميرزا أجاب بكيفيه أخرى وهي: أنّ أصالة الحِلّ لا تجرى في اللباس المشكوك، لأنها لا تفيد إلاّ الحِلّ بحسب الوظيفة والبناء العملي لرفع الحيره ولا تثبت الحِلّ الطبيعي وإنما يثبت الإستصحاب،

ص: ١٤٠

والصلاه مشروطه بكون اللباس مما يحلّ أكله طبعاً.

كذا ذكر في أصاله الطهاره، وإنها لا تجرى عند الشك في طهاره حيوان مذبوح، وذلك كما بنى عليه من أنّ التذكيه تكون للحيوان الطاهر بطبعه، وأصاله الطهاره لا تثبت الطهاره الطبيعه لهذا الحيوان المذبوح بطريقه شرعيه، وإنما الذى يثبت ذلك الإستصحاب إن جرى. فلا تحصيل للحاصل فى جريانه.

ولكن الشيخ العراقى فى بحث اللباس المشكوك لم يقبل أنّ مفاد أصاله الطهاره والحل هو الحلّ والطهاره العمليان فقط، وإنما المجموع فيها مطلق يشمل الطبيعى، فكلّ شىء لك حلال أو طاهر ليس بلحاظ الشك والحيره الفعلية فقط، وإنما بلحاظ الشك فى الحليه والطهاره الطبيعه أيضاً.

بعض الحديث حول الحكم الطبيعى والفعلى

وحيث انجزّ الكلام إلى الحكم الطبيعى والفعلى يحسن تسليط الضوء عليها بعض الشىء وإن كان الحديث عنهما قد تقدّم مفصلاً فى بحث اجتماع الأمر والنهى.

فالحكم الطبيعى: ما حكم الشارع على شىء بصورته النوعيه والطبيعه كحليه شرب الماء وحرمة شرب الخمر.

والحكم الفعلى: هو حكم الشارع على الشىء لا بصورته النوعيه، وإنما على حيثه من حيثاته كحرمة التصرف بالمغصوب.

والأحكام الثانويه [من قبيل لا حرج ولا ضرر] كلّها من الحكم الفعلى، إلا أنها على قسمين: ما يكون طرؤه اتفاقياً كالحرج، وما يمكن أن يكون دائماً كالغصب.

وعندما نرجع إلى الفقه نجد الكثير من الأمثله للحكم الفعلى أو على الأقلّ يمكن أن يكون الحكم فيها فعلياً، من قبيل تحريم الصادق (عليه السلام) المتعه على كبار صحابته فى المدينه، ومثل تحريم الرسول (صلى الله عليه و آله) لأكل

الخيال والبغال، وكذا «إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل

لحمه»^(١) حيث وقع الحديث أنه بلحاظ الطبعي فلا يعمّ الجلال لأنه بطبعه حلال الأكل أو ما يشمل الفعلي فيجب التطهر من بول الجلال.

الحكم المطلق والحكم الحيثي

ثم إنّ هناك تقسيماً آخر أشار إليه الأعلام وهو انقسام الحكم إلى مطلق وحيثي، وهو تقسيم مغاير لما تقدّم وإن كان يقرب منه كثيراً، ويراد من المطلق هو الذي لا يرفع الشارع عنه اليد في أيّ حال من الأحوال [ومن هنا كان يقرب من الفعلي] ويراد من الحيثي [الذي قد يصطلحوا عليه بالمقيّد] هو الذي رتبته الشارع على حيثيه من الحيثيات [وعلى هذا كان يقرب من الطبعي].

العودة إلى البحث

بعد كلّ هذا نرجع إلى جواب الميرزا على النقضين الثاني والخامس: بأنّ في جريان الإستصحاب ثمره وهي إحراز الحكم الطبعي [الذي أخذ شرطاً في الصلاه] بعد أن كانت غالب الأصول العمليه غير الإحرازيه من التنزيليه والمحضه لا تُعيّن الواقع بما هو، وإنما تستخدم في رفع حيره المكلف والقضاء على تردده.

وأما النقض الرابع فقد منع الميرزا من جريان استصحاب بقاء التكليف عند الشك في الإمتثال لأنه تحصيل للحاصل، فلا يصلح النقض نقضاً عليه.

ويضاف لإشكال الميرزا إشكال آخر: أنّ الشك في بقاء الحكم في حاله المذكوره ليس بسبب الشك في بقائه شرعاً لاحتتمال انتفاء موضوعه، وإنما للشك في تحقق الإمتثال المسقط له عقلاً، و في

ص: ١٤٢

١- (١). الحرّ العاملي، وسائل الشيعه ٣/٤٠٥ (كتاب الطهاره، أبواب النجاسات، الباب ٨: باب نجاسه البول والغائط من الإنسان ومن كلّ ما لا يؤكل لحمه إذا كان له نفس سائله، الحديث ٢).

مثله لا- يجرى الإستصحاب لأنه أثر عقلي، كما أنّ استصحاب عدم الإمتثال لا يترتب عليه شرعاً بقاء التكليف وإنما عقلاً، فهو مثبت.

وأما النقض الثالث: فالكلام فيه عين الكلام في الرابع، فلم يجر الميرزا الإستصحاب كي ينقض عليه، وذلك لأنه تحصيل للحاصل بعد حكم العقل بالمنجزية في أطراف العلم الإجمالي كما يرد عليه إشكال آخر وهو أنّ الشك في منجزية باقى الأطراف مسبب عن الشك في الإمتثال.

ولكن لا بدّ من الإلتفات إلى أنّ الإشكال في جريان الإستصحاب في بقاء التكليف في الوقت وباقى أطراف العلم الإجمالي يختلف عن الإشكال في جريانه عند الشك في الحجّيه، حيث إنّ الإشكال فيهما أنّ المستصحب أمر عقلي لا شرعى في حين أنّ الحجّيه أمر شرعى، فالمستصحب هو عدم الأمر الشرعى. نعم، أثر هذا المستصحب عقلي وهو قبح الإسناد والإستناد.

وأما النقض السادس: فقد ذكر أنّ استصحاب عدم التكليف لا يرجع إلى محض، لأنه إمّا أن يراد من اليقين السابق ما كان قبل الشريعة، أو قبل البلوغ، أو قبل الوقت في المؤقتات. وفي الأول لا يجرى الإستصحاب لعدم وحده الموضوع، فما بعد شريعته الإسلام يؤخذ المكلف بما هو مسلم، وما قبله يؤخذ بما هو ليس كذلك. ومن ثمّ استشكلوا في استصحاب أحكام الشرائع السابقة، أو قالوا بجريانه إلاّ أنه يحتاج إلى إمضاء. وبالتالي فاستصحاب عدم التكليف إن كان يقصد منه الإباحه الشرعيه فهى بحاجه إلى إمضاء، وإن كان يقصد الإباحه الأصليه فهى عقليه لا تستصحب.

والكلام نفسه يأتى في الثانى؛ فإنّ تبدل الموضوع واضح فيه.

نعم، قَبِلَ البعض الإستصحاب في الثالث، ولكن - وهو الحق - أشكل الآخر بأنّ قبل الوقت ومعه موضوعان.

وأما النقض الأول: فعلى ما حقّقناه في حقيقه البراءه العقليه [وأنها عقلائيّه لا تجرى في الأحكام الشرعيه] لا إشكال بل لا خيار

وأما على القول بأنها عقلية فقد أجاب الشيخ بأن البراءة العقلية وإن كانت موجودة، إلا- أنّ الشارع لما كان له رفعها برفع موضوعها [وكما فعل ذلك في الفروج والدماء عند الجميع، والأموال عند المتقدمين والحق معهم] بجعل الإحتياط الشرعي، كان لجعل البراءة الشرعية فائده [وهى رفع توهم الإحتياط، وإذن في رفع الحق بجعل الإحتياط.]

جريان استصحاب عدم الحجّيه من دون محذور تحصيل الحاصل

مما تقدّم اتضح أنّ في جريان الإستصحاب في بعض الحالات ليس تحصيلاً للحاصل، وفي البعض الآخر التزم الميرزا بعدم جريان الإستصحاب أيضاً ولنفس السبب المذكور في عدم جريانه عند الشك في الحجّيه وهو تحصيل الحاصل.

ولكن الحق أنّ إشكال الميرزا على الشيخ غير صحيح، وأنّ الصحيح جريان استصحاب عدم الحجّيه ولا- تحصيل للحاصل. ويتّضح ذلك بعد الإلتفات إلى مقدّمه هي:

إنّ العقل قد يحكم ببعض الآثار التي تترتب على الحكم الظاهري، ولكن لما كانت هناك آثار أخرى شرعية لا يدركها العقل، كفى في جعل الحكم الظاهري وجريانه. ووجود الحكم في مثل هذه الحالة لا يكون حثياً [وبلحاظ خصوص الأثر الذي لم يدركه العقل] وإنما بلحاظ كلّ الآثار. وذلك: لأنّ الإستصحاب - مثلاً - ليس استصحاباً للأثر، وإنما استصحاب لذى الأثر. اللهم إلا على مقوله أنّ الإستصحاب في الموضوعات لباً وحقيقه استصحاب للأحكام المترتبة عليه، وصوره وشكلاً استصحاب للموضوع، فإنه حينئذ يمكن القول بأنّ الأثر المترتب خصوص الأثر الذي لم يدركه العقل؛ لأنّ استصحاب الآثار التي أدركها العقل تحصيل للحاصل. إلا أنّ هذه المقوله لا نصيب لها من الصحه كما سبق ويأتى. كما أنها لو

تمت فإنما تتم في الموضوعات غير المجعولة شرعاً، فلا تشمل محور البحث وهو الحجية لأنها مجعولة شرعاً.

ولا يخفى على اللبيب خطوره هذه المقولة حيث إنها تغير خارطة الإستصحاب وتترتب عليها ثمرات مهمّة؛ من قبيل أنّ الآثار إذا كانت متعدّدة ستجرى استصحابات متعدّدة، ومثل ما إذا كان هناك دليل يعارض الإستصحاب في أثر واحد فسينحصر التعارض في خصوص الأثر بناءً على هذه المقولة، بخلاف ما لو قيل من واقعه استصحاب الموضوع، فإنّ التعارض سيكون مع الجميع.

كذلك لا معنى لحكومته الإستصحاب أو وروده إذا لم يجر في الموضوع، بخلاف ما لو جرى؛ فإنه سيكون أسبق رتبة فيكون حاكماً.

إذا انضح ما تقدّم نقول: إنّ أثر عدم الحجية ليس أصولياً فقط كى نقول: إنّ العقل يحكم به فلا حاجة إلى الإستصحاب، وإنما هناك آثار فقهية لا يدركها العقل، فيجرى الإستصحاب الموضوعي، وهو استصحاب عدم الحجية وبلحاظ كلّ الآثار.

الدليل الرابع: جريان البراءة في الحجية عند الشك فيها

وقد يلاحظ على جريان البراءة بعد حكم العقل بأنه تحصيل للحاصل بل أردأ أنواعه كما ذكر في الإستصحاب، إلا أنّ الجواب هنا كالجواب هناك.

ولكن هناك ملاحظه أخرى ربما تسجّل على جريان البراءة، بل وحتى على الإستصحاب وهي: إنّ تنجيز الحجية إنما هو بلحاظ الواقع، سواء قلنا: إنّ الحجية واسطه ثبوت وحيثه تعليليه لتنجيز الواقع [كما هو ذلك على كلّ المباني في حقيقتها عدا مبني الحكم المماثل] أم واسطه عروض، بمعنى أنها هي المنجزه حقيقه [كما هو على مبني الحكم الطريقي المماثل، إلا أنّ تنجيزها يكون واسطه في عروض التنجيز للواقع.] ومع كون التنجيز بلحاظ الواقع، فمع

الشك في جعل الحجّة لابدّ من إجراء المؤمّنات والمعدّرات سواء كانت إجتهاديه أم عمليه في الواقع لا في الحجّة والحكم الظاهري.

وبصياغه أعمق: إننا لو أجرينا المؤمّن عن الحكم الظاهري يبقى الشك في الواقع على حاله، فنحتاج إلى مؤمّن آخر؛ إذ تأمين الواقع من خلال تأمين الظاهر مثبت، ومع جريانه في الواقع يلغو جريانه في الظاهر.

ولو تنزلنا فعلى الأقلّ يمكن جريان البراءة من الواقع فتكون مغنيه عن جريانها في الحكم الظاهري.

عدم لغويه تنجّز المنجّز ثانياً

وهذه الملاحظه وجيهه مع المبني الذي يصرّح به الأعلام من دون أن يلتزموا به وهو: أنّ المنجّز لا يتنجّز، ولكن الصحيح [كما أشرنا سابقاً في بحث إمكان التعبد بالظن] أنه يتنجّز لقابليته للإشتداد. بل حتى مع عدم قبوله للإشتداد فهو يقبل أن يتنجّز، ولا لغويه في التنجيز الثاني، وذلك لأننا لا نقبل ما يظهر من الأعلام من أنّ تداخل الأسباب مطلق، وإنما نقبل التداخل الكبير دون الصغير.

معنى التداخل الكبير

والتداخل الكبير هو وحده المسبب وعدم تعدّده [الذي يعني تداخل الأسباب وتأثيرها وإيجادها مسبباً واحداً] في قبال عدم التداخل الذي يعني أنّ لكلّ مسبب سبباً.

التداخل الصغير

والتداخل الصغير هو أنه مع تداخل الأسباب الكبير ووحده المسبب لا يصح نسبة المسبب إلى السبب الآخر لو وجد بعد السبب الأول، ولا يصح إسناد المسبب إلى كلّ سبب بنحو الإستقلال لو وجد دفعه، في مقابل عدم التداخل [الذي يقبل وحده المسبب والتداخل السابق] إلا أنه يصح نسبة هذا المسبب الوجداني لكلّ سبب على

نحو الإستقلال [بقاءً في حاله تعاقب انوجاد الأسباب، وحدوثاً وبقاءً في حاله انوجادها دفعه] بمعنى أنّ كلّ سبب يصلح بنفسه [وبشكل مستقل] لإيجاد المسبب، وإن كان الآن مع انضمامه إلى الأسباب الأخرى جزء السبب؛ نظير الحكم بقتل الجاني وتنفيذ الحكم في حقه لارتكابه ثلاث جرائم قتل عمديه وبشكل متعاقب، فإنّ القتل [المسبب] وإن كان واحداً ولا يقبل التعدّد ولا الإشتداد، إلاّ أنه يصحّ نسبه إلى كلّ سبب بشكل مستقل، فلو ظهر أنّ واحده أو اثنتين من جرائمه كانت من القتل الخطأ كفى الآخر في ترتب المسبب المذكور.

معنى اشتداد التنجيز وعدم اشتداده

إذا اتضح ما تقدّم يفهم أنّ القول باشتداد التنجيز يساوى القول بعدم التداخل الكبير لأسباب التنجيز، والقول بعدم اشتداده يساوى القول بالتداخل الكبير. وقد أوضحنا سابقاً أن لا تداخل كبير وأنّ التنجيز يشتدّ، وإلاّ لم يكن هناك تفسير معقول لحرص الأعلام على الإستدلال في كلّ مسأله بأكبر قدر ممكن من الأدلّه، فليس ذلك إلاّ لقبولهم [ارتكازاً] أنّ العلم يشتدّ، فالمسؤوليه بتبعه تشتدّ.

كما يفهم أنّ القول بالتداخل الصغير أيضاً [جنباً إلى جنب التداخل الكبير] يساوى أنّ المتنجّز لا يتنجّز، وأمّا مع القول بعدم التداخل الصغير [وهو الحق] فالمتنجّز يتنجّز حتى لو قلنا بعدم اشتداده [أى حتى لو قلنا بالتداخل الكبير].

التعذير مثل التنجيز يقبل الإشتداد

إذن فالواقع يقبل التنجيز بطرق مختلفه متعدده، ولما كان التعذير ملازماً للتنجيز فهو مثله. فالواقع كما يتنجّز بالحجّيه المشكوكه [والإحتمال التكويني المتعلّق بالواقع مباشره] فالتعذير مثله قد يكون من خلال تلك الحجّيه المشكوكه بإجراء البراءه فيها، وقد يكون بإجراء البراءه في الواقع مباشره، فكلّ منهما يصلح سبباً مستقلاً

للتعذير، والمتعذر يتعذر؛ إذ لا تداخل صغير باعترافهم في فروعاتهم الفقهية بل على مبانيهم لا بدّ من إجراء براءتين بعد ما كان هناك سببان مستقلان للتنجيز، ولم يكن هناك تداخل بين السببين. فالتعذير عن الواقع المنجز بالإحتمال لا يعذر عن الواقع المنجز من حيث الحجّة الواصلة إلّا بإجراء البراءة فيها أو استصحاب عدمها أو أي مؤمن آخر، لا لغويه وإنما هي ضروره.

فتلخص: إنه على مبني الأعلام من عدم التداخل [ولا أقل الصغير والذي لمسناه من خلال ممارستهم الفقهية على مستوى التطبيق وإن ظهر منهم خلافه في الأصول على صعيد التنظير] يكون التنجيز وكذا التعذير قابلاً للإشتماد ولا أقل قابلاً للتنجيز والتعذير ولو من دون اشتداد.

وعلى مبناهم من أنّ الإحتمال للواقع منجز والحجّة المشكوكه منجزه، تكون النتيجة أنّ التعذير عن الحجّة ليس لغواً، وإنما ضروره لا بدّ منها؛ حيث لا يكفي التعذير عن الواقع.

نعم، على فرض أنّ الإحتمال التكويني بالواقع المنجز متولّد من الحجّة المشكوكه، كان التنجيز واحداً، فالتعذير كذلك ولا حاجة إلى التعدّد.

ملاحظه وجواب

كلّ هذا مع مباني الأعلام، وهناك ملاحظه [يمكن أن تسجل على جريان البراءة] تعتمد على ما أسسناه [من أنّ العلم النوعي قيد الفعلية التامه للأحكام الواقعيه و الظاهريه] حيث يتساءل عن كيفية تصوير الشك في الحجّيه أولاً لكي نرى ثانياً أنه مجرى البراءة أو لا.

والجواب: أنّ هناك نحوين من الشك:

الأول: الشك في وجود العلم النوعي وعدم وجوده، مع القطع بعدم وصوله إلينا على فرض وجوده.

الثانى: [وهو كثيراً ما يواجهه المجتهد] الشك فى وصول الحجّه إلينا وعدم وصوله، وهذا يستبطن الشك فى وجوده وعدمه، إلاّ أنا لا نقطع بعدم وصوله النوعى إلينا على فرض وجوده.

وكيفيه التعذير فى النحو الأول من الشك تختلف عن الثانى [مع أنّ الأعلام يوحّـدون ذلك انطلاقاً مما حققناه] فتجرى البراءه فى النحو الأول من الفعلية التامه [بمعنى أنّ قطعه بعدم وصوله النوعى إلينا قطع بعدم وجود القيد للفعلية التامه للحكم الواقعى، و هو مفاد البراءه، أو فقل: هو قطع بعدم وجود و فعلية الحكم الظاهرى.]

وأما فى النحو الثانى فلا تجرى البراءه حتى بعد الفحص واليأس عن العثور والعلم الشخصى، وذلك لأنّ البراءه تقيد الفعلية التامه بالبيان النوعى، والفرض أنه فى شك من وصول البيان، وهو شبهه مصداقيه للبراءه فلا تجرى. (1)

بل حتّى مع تفسير الأعلام للبراءه [من أنها قيد التنجيز] يبقى النحو الثانى من الشبهه المصداقيه، فلا بدّ أن لا تجرى البراءه، وإن كان تصريحهم خلاف ذلك، إلاّ أنّ ارتكازهم يوافق ما ذكرناه، حيث نلمح فى تعبيراتهم أنّ المجتهد معذور لعجزه وغفلته من دون أن يعلّوه من جهه الجهل و«رفع ما لا يعلمون»، وإنما لاستنادهم على

ص: ١٤٩

١- (١). إنّ هذا يعنى أنّ البراءه لا تجرى فى صوره الشك، وإنما هى العلم الشخصى بعدم البيان النوعى، والعلم التعبدى فى أيدينا والشك فى وجوده سابقاً وعدمه لا- أثر له، إذ حتى مع العلم بوجوده آنذاك والعلم بعدم وصوله إلينا هو البراءه، كما ذكرتم ذلك فى تحرير النزاع فى المسأله (الشك فى الحجّيه). ويؤكّد ذلك عدم جريانه فى النحو الثانى من الشك الوجدانى، مع أنه شك فى وجود القيد وعدمه فى أيدينا. اللهم إلاّ أن يقال: إنّ المعلوم وجداناً عدمه هو وجود القيد (الحكم الظاهرى، العلم التعبدى) ولكن هناك شك وجدانى بالواقع، وبدليل البراءه يحصل علم تعبدى ورفع ظاهرى لفعلية الواقع التامه، إلاّ أنه يقال: إنّ على مبناكم أنّ البراءه تقييد لفعلية الحكم الواقعى التامه بالعلم وبدليل الأماره وجعلها علماً يتوسع القيد للعلم التعبدى، فمع العلم بعدم القيد مضافاً إلى عدم العلم الوجدانى بالحكم الواقعى نعلم بعدم الفعلية التامه للواقع وجداناً، فلا شك تعبداً ولا وجداناً بالواقع، فالبراءه ليست أصلاً عملياً أخذ فيه رفع الحيره إذ لا حيره.

الدليل الخامس: دلالة البدائل على عدم حجّيه المشكوك

إنّ هناك بدائل للحجّيه المشكوكه بلحاظ الحكم الذى تناولته، إما متأخره عنها رتبته [كالأصول] أو فى عرضها [كالعمومات والحجج الثابته الأخرى]، وهى تنقّح الحال فى ذلك الحكم، ومن ثمّ تدلّ بالإلتزام على عدم حجّيه المشكوك. فالحجّيه الثابته البديله تنقّح الحال من بُعدين: من الواقع ومن الحجّيه المشكوكه.

ويلاحظ على هذا الدليل

١. إنه أخص من المدعى؛ لأنّ مورده صورته تخالف الحجج مع الحجّيه المشكوكه فى الحكم، وإلا فمع التوافق لا تنفى حجّيه المشكوك، وعلى الأقل لا تظهر الثمره.

٢. أشرنا سابقاً إلى أنّ الدليل إنما يكون حجّيه فى مدلوله الإلتزامى إذا كان المدلول لازماً لطبيعته الدليل عموماً وفى كلّ أفراده أو لطبيعته بما هى هى التى هى قالب المدلول المطابقى، وأما المدلول اللازم لفرد من الطبيعه فليس بحجّيه، لأنه ليس التزامياً للدليل ومدلولاً له وإنما لازم وجود الفرد، ولا دليل على حجّيه مثل هذه اللوازم.

وفى ما نحن فيه نفى الحجّيه المشكوكه لازم الفرد لا الطبيعى، فلا يكون حجّيه مثل هذا النفى، فالعموم دوماً يخالف الخاص، إلاّ أنه لا ينفيه إلاّ عند الشك فى حجّيه الخاص. (١)

ص: ١٥٠

١- (١). [س] الأصل العملى لا يدلّ التزاماً على نفى الحجّيه المشكوكه إذا كانت أماره، لأنه هو فى طولها؟ [ج] هذا السؤال يثار بدقه وعمق فى البراءه، وجوابه يعتمد على التفرقه بين المدلول الإلتزامى لمؤدى الدليل (المدلول) وبين المدلول الإلتزامى للدليل. وإن شئت قل: التفرقه بين المدلول الإلتزامى للجعل وبين المدلول الإلتزامى للمجعول، وكيفيه الفرز بين المدلولين متروك إلى محلّه.

الدليل السادس: التمسك بالآيات الناهية عن العمل بالظن

بتقريب: أنّ الشارع قد أسس عموماً لفظياً يرجع إليه عند الشك في التخصيص، وهو عدم حجّيه الظن.

وقد لاحظ عليه الميرزا: بأنّ دليل اعتبار الحجّة [لو قدّر وجوده] حاكم على هذا العموم، لأنّ الدليل يقول: «هذا الظن علم»، فيتصرف في موضوع «لا- تتبع الظن». ومع الشك في اعتبار الحاكم يكون التمسك بالعام من باب التمسك به في الشبهه المصدقيه؛ لأنّ الحكومه إخراج المصدق من موضوع الدليل، والدليل العام [حيث لا يتكفل إثبات موضوعه] لا يكون حجّه حينئذ في هذه الحالة.

وقد ذكر البعض: أنّ نسبه دليل اعتبار الظن الخاص إلى عموم النهي نسبه الورود لا- الحكومه، إلا- أنه كالحكومه لا- يمكن التمسك بالعام مع الشك في الإعتبار.

ولا- يخفى أنّ هذه الملاحظه يمكن تسجيلها على الوجه السابق، حيث أنّ الحجّه المشكوكه [لو قدر حجّيتها] لكانت مقدّمه على الحجّه البديله، لأنها علم، فمع الشك في اعتبارها يكون شكاً في المصدق. (١)

الفرق بين الشك في الخاص والشك في الحاكم

وقد يتساءل عن الفرق بين الشك في الخاص والمقيّد، والشك في الحاكم والوارد، فلم صح التمسك بالعام في الأولين دون الشك في الحاكم والوارد؟

جواب النائيني (قدس سره)

فالجواب: على مبنى الميرزا أنّ التخصيص إخراج حكّمى لا

ص: ١٥١

١- (١). [س] إنّ هذا يبتنى على أنّ العلاقة بين الحجج الطولية أيضاً علاقه الحكومه، كعلاقه الحجّه مع عموم النهي؟ [ج] نعم، المعروف عن غير الآخوند أنه ورود أو حكومه، و أما الآخوند فيقول بالتوفيق العرفى والذى يرجع لباً إلى التخصيص، ومن ثمّ يمكن التمسك بالعموم.

موضوعي، فلا شبهه مصداقيه، بخلاف الحكومه والورود؛ فإنّ الشكّ فيهما نظير الشكّ في المصداق [أنه فاسق أو لا] مع القطع بوجود الخاص.

وقد أجاب الأعلام بأجوبه متعدده عن إشكال الميرزا، تلتقى جميعاً في النتيجة، وهي إمكان التمسك بالعموم مع الشكّ.

جواب السيّد الخوئي (رحمه الله)

وأحد الأجوبه ما ذكره السيّد الخوئي من أنّ قوام الحكومه والورود بالوصول، إذ مع عدم العلم بالحاكم و الوارد لا علم بالخروج عن الموضوع.

وهذا الجواب غير تام وذلك لأنّ فعلية الحجّه ليست بالعلم الشخصي، حيث إنّ وزانها وزان بقيه الأحكام، فوجودها يعنى العلم النوعي دون الشخصي.

جواب السيّد الصدر (قدس سره)

والجواب الآخر [ما ذكره الميرزا وبلوره الصدر]: أنّ الحكومه والورود على قسمين:

[١] حكومه و ورود دلالي لا يكون التصرف في الموضوع حقيقياً وإنما صوري، فالإخراج فيهما لسانی شكلي لا أكثر، وأما لباً وواقعاً فالحكومه تخصيص والورود تخصص.

[٢] حكومه و ورود في الجعل ومتن القانون، الذي يكون للشارع فيهما جعل حقيقي للمصداق وليس للحكم فقط.

وللتفرقه بينهما إثباتاً [وبشكل غالب لا دائم] يلحظ ما ذكرناه سابقاً في التنزيل من أنّ الموضوع إذا كان حكماً وضعياً فالتنزيل [ومثله الحكومه والورود] حقيقي، وإن كان تكوينياً فهو دلالي بلحاظ ما له من الأثر الشرعي.

بعد الإلتفات إلى أنّ ما ذكره الميرزا [في إشكاله في المقام] ذو بعد كلي وهو أنّ كلّ حاله يكون الشكّ فيها في الحاكم لا يمكن

التمسك بالعام [لأنَّ الشبهه مصداقيه] يتضح الجواب المذكور، وهو أنَّ الإشكال الكلى يخص ما إذا كانت الحكومه من سنخ الجعل لا الدلاله لا يمكن التمسك بالعام، وأما إذا كانت من سنخ الدلاله، فحيث إنها لباً تخصيص أمكن التمسك بالعام، لعدم كون الإخراج موضوعياً وإنما حكمى فلا شبهه مصداقيه.

ولكن هذه الإجابته تحكّم الإشكال فى ما نحن فيه؛ لأنّ مبنى المشهور فى تفسير جعل الأماره علماً وأنه تصرف فى موضوع القضيّه العقليه بتوسعه، فالحكومه عندهم فى جعل الأماره من باب الجعل لا الدلاله.

مختارنا فى الجواب

ومن ثمّ فالجواب الحق فى المسأله عن الإشكال على صعيد الكبرى والصغرى هو أنّ هناك فرقاً بين الإخراج التبعدى والخروج التكويني؛ فإنّ التبعدى لا يعدم تكويناً مصداقيه الفرد لموضوع العام، وإنما يعدمها تبعداً فقط، ومن ثمّ تبقى مصداقيته التكوينيّه على حالها، فالشك فى اعتبار الحاكم أو الوارد ليس شكاً فى مصداقيه المشكوك لموضوع العام تكويناً كى يمنع من التمسك بالعام، وإنما المصداقيه التكوينيّه معلومه، والشك فى إخراج الفرد من حكم العام بلسان إخراج التبعدى من الموضوع، فيمكن التمسك بالعام لأنّ الشبهه حكميه لا مصداقيه.

والفرق بين الحكومه الدلاليه والجعليه وان كان حقاً إلاّ أنه لا تظهر ثمرته هنا، لأنّ الإخراج فيهما تبعدى فالشك فيهما لباً شك فى الإخراج الحكمى، والمانع من التمسك بالعام الشك فى الخروج التكويني.

فتلخص: أنه مع الشك فى اعتبار حجّه يمكن التمسك بعموم الآيات الناهيه عن العمل بالظن لنفى الحجّيه.

٣. الظهورات

اشاره

ص: ١٥٤

بعد أن انتهينا من إمكان التعبد بالظن، يقع الكلام في الظنون الخاصه [وأنه هل حصل التعبد بها أو لا، وعلى فرض حصوله ما هي حدوده] وطريقه الأعلام أنهم يبدأون الحديث بالأمارات المرتبطه بالمضمون، وبعدها يتحدثون عن الأمارات المرتبطه بالصدور والنقل وبالتبع جهه الصدور.

أصعده البحث في الظهور

القدماء كانوا يبحثون في الظهور على ثلاثة أصعده:

الصعيد الأول: البحث في أصل حجّيه الظهور [وأنّ النص خارج منه لأنّ دلالته قطعيه، والصريح داخل فيه لأنه ظهور ولكنّه قوى.] وقد ذكر الكثير أنّ أصل الحجّيه ليس محل نزاع، فلا موضوع للبحث فيه.

الصعيد الثاني: البحث في أمارات الظهور من جهه الوضع وتحديد المعنى الموضوع له، كالبحث عن حجّيه قول اللغوى.

الصعيد الثالث: البحث في أمارات الظهور من جهه تعيين المراد، وهى الأصول اللفظيه النافيه للقرائن [من قبيل أصاله الحقيقه والعموم وعدم القرينه.]

والشيخ الأعظم غير خارطه القدماء للبحث، والآخوند [والحق معه] غير خارطه الشيخ.

أقسام الظهور

الظهور الذى سيتم البحث عن حجّيته أعم من:

[١] ظهور اللفظ فى المدلول الإستعمالى [وهو المدلول الآحادى لكلّ كلمه كلمه.]

[٢] ظهوره فى المراد التفهيمى [وهو المتحصل من تركيب الكلام.]

[٣] ظهوره فى المراد الجدى.

وقد أشرنا فى بحوث الألفاظ إلى أنّ هذه المداليل قد تتطابق [بأن يكون المراد الإستعمالى والتفهيمى والجدى واحداً] وقد تختلف، فيكون المراد التفهيمى غير المراد الإستعمالى [كما فى الكنايه والمجاز فى الإسناد] وقد يكون للكلام مراد تفهيمى من دون إرادته جديّه [كما فى حديث الهازل].

علماً أنه لا يقصد من المراد الجدى بيان الواقع فى قبال التقية، فإنه مرتبط بوجه صدور الكلام لا بالظهور بعد أن كان المتكلم يريد جداً من المخاطب البناء على كلامه.

أنواع القرائن

اشاره

يعرف من إمكانيه اختلاف مرادات الكلام أنّ القرائن على أنواع. فهناك قرائن للمراد الإستعمالى فى حاله اختلافه مع المدلول الوضعى، وهناك قرائن للمراد التفهيمى فى حاله اختلافه مع سابقه، وهناك قرائن المراد الجدى.

كما يعرف أنّ الأصول اللفظيه [سواء كانت وجوديه أم عدميه] موزّعه، وفى قبال القرائن التى هى بصدد نفيها خلافاً للشيخ والآخوند حيث وحدوا بينهما، وتلخص الخلاف بينهما فى أنها وجوديه أو عدميه.

فأصالة الإطلاق والعموم مثلاً- مرتبطه بالمدلول التفهيمى أو الجدى، ولا- علاقه لها فى تحديد المراد الإستعمالى فى حين أنّ أصاله عدم القرينه على المجاز و أصاله الحقيقه قبال المجاز

المشهور مرتبطه بالمدلول الإستعمالي، وأما أصله الظهور مثلاً فهي مرتبطه بالمراد الجدى.

دور علم اللغة والنحو والبلاغه فى شؤون الكلام

حيث اتضح أنّ للكلام مراحل وأنها قد تختلف، يتضح أنّ كلّ واحد من علوم اللغة المعنيّه بشؤون الكلام يتكفل مرحله من المراحل. فعلم اللغة بالمعنى الأخص معنى بالمدلول التصورى وشيء من الإستعمالي، خلافاً لما هو السائد من أنّ اللغوى لا يعنى بضبط المعنى الحقيقى وفرزه عن غيره، وإنما دوره ضبط ما استعمل فيه اللفظ.

وعلم النحو والصرف يتكفلان الشطر الباقى من المدلول الإستعمالي والمدلول التفهيمى؛ لأنّ البحث فيهما عن الهيئه التركيبيه وامتزاج ماده بالهيئه وهما مرتبطان بالمراد التفهيمى.

وهناك علم الإشتقاق الكبير والأكبر وعلم النحت وهى جميعاً تتكفل ضبط المدلول التصورى والإستعمالي من جهات غير الجبهه التى تكفلها علم اللغة.

وعلم البلاغه بأقسامه الثلاثه [المعانى - وهو أهمها - والبيان والبديع] يتكفل رصد القرائن العامه التفهيميه، ومن الخطأ بمكان الإعتقاد باختصاص هذا العلم باللغة العربيه، حيث إنه لا علاقته له باللغة أصلاً، وإنما هو مرتبط بالإنتقال من معنى إلى معنى [أى من المدلول الإستعمالي إلى التفهيمى] فهو وثيق الصله باللغة من دون أن تكون موضوعه ومحور بحثه.

وشاهد آخر على عدم اختصاص البلاغه باللغة العربيه [بل لا علاقته لها باللغة] هو أنّ كثيراً من المسائل البلاغيه تمّ بحثها فى علم المنطق والأصول حتى أنّ بدايه البحث الأصولى كانت عبارته عن تعميق لبحوث علم المعانى.

ومن الواضح أنّ علم المنطق والأصول لا يخصان لغه معينه،

وإنما الأول منها مرتبط ببلغه الفكر وهي عامه، وثانيهما مرتبط ببلغه القانون وهي عامه. فبحث المسائل البلاغية فيهما يعبر عن عموميه علم البلاغه أيضاً.

فهم النص في ظل دراسته ظروف النص

وأما المراد الجدى فيعتنى به شطر من علم البلاغه، ولكن الشطر الأكبر تتكفله الدراسات المرتبطه بمعرفه البيئه الفكرية والزمانية والسياسيه والتاريخيه للنص التي تشكل رصيلاً لفهم النص والمراد الجدى منه.

ومن هذه الدراسات شروح الأحاديث التي قام بها أمثال المجلسي ومن قبله الصدوق وإلى حد ما الطوسي ٤.

وقد اهتمّ القدماء [وبتبعهم من المتأخرين شيخ الشريعة الإصفهاني وتلميذه السيد البروجردى وأتباعه] بدراسة ظروف النص ومناخه وأجوائه. وبعد أن انتهوا إلى أنّ السنّه لها نظر شرح وتفسير للكتاب العزيز، وأنّ روايات الأئمه (عليهم السلام) لها نظر لروايات النبي (صلى الله عليه وآله)، ولها نظر إلى الجوّ العلمى الذى كان سائداً آنذاك حتى أنّ كثيراً من الفقه الشيعى كان بمثابة التعليق على الفقه السنّى، لم يتناولوا النص إلاّ مع مراجعه الكتاب والسنّه النبويه و فقه العامه، لأنها جميعاً تساهم فى فهم المراد الجدى لكلام الإمام (عليه السلام) .

وبهذه الرؤيه وطريقه فهم النص ينحلّ كثير من حالات التعارض؛ حيث إنّ لكل طائفه جواً وبيئه خاصه بها، فيراد منها ما لا يتنافى مع الطائفه الأخرى.

وهذه مرحله أساسيه فى عمليه الإستنباط، ولكن على شرط أن تكون جنباً إلى جنب أعمال القواعد والصناعه من أجل أن تأتى العمليه الفقهيّه متكامله.

خارطه الظهورات فى نظام الشيخ

ألفتنا إلى أنّ الشيخ الاعظم غير أسلوب القدماء فى بحث

[١] البحث في كبرى حجّيه الظهور وفي ذلك لا يختلف عن القدماء.

[٢] الشك في المدلول مطلقاً [سواء كان وضعياً أم استعمالياً أم تفهيمياً أم تصديقياً] فيبحث في هذا المقام عن ما يرفع الشك [كحجّيه قول اللغوى والنحوى والبلاغى وسائر العلوم التى أشرنا إليها المعنيه بوضع ضوابط تحدّد مدلول الكلام على كلّ أصعدته] خلافاً للقدماء حيث خصّوا هذا المقام بما يرتبط بتحديد الموضوع له.

[٣] الشك في التركيب الدالّ [وأنه هل نصب قرينه على التخصيص أو المجاز أو الكنايه أو لا] فيبحث في هذا المقام عن الأصول اللفظيه الرافعه لهذا الشك بنفيها للقرائن [من قبيل أصاله الحقيقه والعموم والإطلاق وعدم القرينه] خلافاً للقدماء حيث جعلوا المقام الثالث في معالجه الشك في المراد، واعتبروا الأصول اللفظيه تجرى لتحديد المراد ونفى الشك فيه، مع أنّ الأصول اللفظيه أمارات تعالج الشك في التركيب الدالّ الذى يستتبع للشك في المدلول المراد، وإلّا فمع الشك ابتداءً في المراد بعد إحراز الدالّ لا تجرى هذه الأصول.

ومن هنا تعرف وجاهه تغيير الشيخ لمقامات البحث بعد أن أهمل القدماء الشك في الدالّ، وبعد أن كانت الأصول تجرى فيه لا في الشك في المراد، وهو يعالج بالعلوم المختصه على حدّ علاج الشك في الوضع، فلا مبرّر لحصر المقام الثانى فيه.

ولا يخفى أنّ البحث في المقام الثالث في صغرى صغرى الظهور [أى تحديد الدالّ عليه] وفي المقام الثانى في صغرى الظهور [أى فى تحديد المعنى الظاهر] وفي المقام الأول فى أصل حجّيه الظهور وكبراهها.

وسنبحث على أساس خارطه الشيخ فى مقامات.

منشأ حجّيه الظهور

إشاره

ذكر الشيخ أنّ حجّيه الظهور عند الشارع بديهيّه لا- تحتاج إلى دليل. وفي تعبير آخر له ذكر أنّ دلالة الظاهر على المراد دلالة قطعيه مع العلم بعدم القرينه في التركيب الدالّ، ولكن [لما كان غالباً يتمّ إحراز الدالّ عبر الأصول اللفظيه وهي ظنيّه، وبضمّ أنّ النتيجة تتبع أحسن المقدمتين] تكون دلالة الظاهر ظنيّه، فالدلالة القطعيه تعليقه على إحراز الدالّ وجداناً وبالعلم.

والآخوند استدلّ على الحجّيه بسيره العقلاء غير المردوعه من الشارع، بل التي تعاطى بها و جرى عليها.

وعلى أساس الإتفاق على الحجّيه أخرجها السيد الخوئي من علم الأصول، بحجّه أنّ العلم يبحث في المسائل المتنازع عليها.

معنى تقنين العقلاء

والحق في المسأله أنّ مسيره العقلاء ترجع إلى تقنين العقلاء، وتعبيرهم عن التقنين بالسيره لأجل بيان أنها مورست عملياً ولأجل بيان السرّ في حجّيته.

وعندما نقول: إنّ للعقلاء تقنيناً في باب الظهور، فلا بدّ أن يعرف أنه يضمّ فصولاً وأبواباً، ولا يقتصر على قضيه «الظهور - بعد تماميته - حجّه» [والتي هي المقام الأول من البحث] وإنما تشكّل الظهور، وتماميته يتمّ أيضاً بتقنين العقلاء وفهم الذين اعتبروا العلقه الوضعيه وقواعد اللغه والأصول اللفظيه، كلّ ذلك لتأمين موضوع الحجّيه العقلانيه وهو الظهور.

فقضيه «الظهور حجّه» تعنى «الظهور - بما له من كيان وقوام اعتباري عند العقلاء - حجّه عندهم.» وهذه القضيه بهذا الحجم هي

حجّيه الظهور من باب الضروره الفطريه

اشاره

بل يمكن الاستدلال على حجّيه الظهور بالضروره الفطريه، بتقريب: أنّ الفطره التي دعت البشر إلى وضع الألفاظ للمعاني هي التي تدعوهم إلى التعامل والتفاهم من خلال الظهور؛ لأنه أقرب وسيله لاختزال الجهود والطاقات، والشارع أقرّ هذه الفطره.

وهذا الاستدلال يرجع إلى [ما ذكرناه سابقاً من] قاعده الملازمه بين حكم العقل النظرى والشرع، أى بين الإراده التكوينيّه والإرادته التشريعيّه. (١)

فتلخص: أنّ دليل حجّيه الظهور هو السيره والفطره، وأنّ الحجّيه تثبت للظهور ككيان وباب قانونى.

ومن ثمّ فعليه ما يلزمنا من البحث فى المقام الثانى والثالث، هو ضبط المفردات والصغريات، وأنها من ضوابط الظهور وبنوده وفصوله من دون حاجه للبحث عن حجّيتها.

توجيه لناجزيه دلالة الظهور القطعيه فى المدلول التصورى

ألفتنا إلى أنّ الشيخ قال بأنّ دلالة الظهور قطعيه إلاّ أنها تعليقيه وليست ناجزه.

وهنا من ذهب إلى أنها قطعيه ناجزه كالنص حتى لو كان إحراز الدالّ ظنياً.

والحق أنه يمكن توجيه الدلالة القطعيه الناجزه فى المدلول

ص: ١٦٢

١- (١). [س] مع وجود الدليل الفطرى ما هو مبرر اعتبار العقلاء وتقنينهم حيث يكون لغواً؟ [ج] إنّ الدليل الفطرى يثبت لنا الحجّيه فى الجملة، وإن شئت قل: أصل الحجّيه، وأمّا تفاصيل وحدود الظهور الحجّيه فيتكفلها الإعتبار والتقنين، وقد ألفتنا سابقاً إلى أنّ العقل النظرى يدرك المسائل الكليه العامه، ويدرك أنّ الشارع لم يتجاوز بتشريعه ما صمّم عليه التكوين والفطره، دون التفاصيل والجزئيات فإنّها ليست فى متناول إدراك العقل وقدراته.

التصوري [الوضعى] بعد البناء [وهو الحق] على الملازمه التكوينييه بين اللفظ والمعنى الموضوع له بسبب القرن الأكيد، وإن كان مبدأ العلاقة اعتبارياً، حينئذ ستكون الدلاله ذاتيه قطعيه.

كذا يمكن توجيه الدلاله القطعيه الناجزه فى المدلول الإستعمالى، فإنّ العلاقة كذلك تكوينيه غايته أنها مقيدده بإرادته المتكلم.

الدلاله التعليقيه فى المدلول التفهيمى والجدى

وأما المدلول التفهيمى؛ فحيث إنّه مستحصل من مجموع تركيب الجملة فنقبل القطعيه التعليقيه لا- غير، بمعنى أنه على تقدير العلم بالتركيب الدالّ، وأنّ علاقته بالمعنى تكوينيه وإن بدأت اعتباريه فهو يدلّ على المعنى المقصود وإفهامه بشكل قطعى.

وأما المدلول الجدى كالتفهيمى نقبل قطعيته التعليقيه دون الناجزه. ويدلّنا على ذلك أمور ثلاثه:

الأمر الأول: [ما ذكره الشيخ و صاحب المنتقى من] أنّ إحراز تماميه التركيب الدالّ يتمّ عبر الأصول اللفظيه، فهو إحراز ظنى [من دون فرق فى المتكلم بين أن يكون معصوماً أو غيره، بعد أن كان السامع ومن نقل إليه الكلام ليس معصوماً.]

وما ذكر فى المنتقى [من أنّ الأصول ليست مرتبطه بالظهور الذى هو الدلاله، وإنما مرتبطه بالدالّ فتبقى الدلاله قطعيه] مرفوض؛ لأنّ الأصول من العناصر المكونه للظهور، حيث تتكفل ضبط حدود الدالّ، والظهور لا يتلخص بالدلاله، وإنما يبدأ بالدالّ وينتهى بالدلاله على المراد الجدى الواقعى.

الأمر الثانى: كذا أصاله الجدّ النافيه لكون المتكلم فى مقام الهزل أو التوريه أو الإمتحان أو أىّ داع آخر [غير التقيه فإنها غير مرتبطه بالظهور] وأنّه قد نصب قرينه على أحدها، فإنها ظنيه، وبالتالي ستكون دلالة الكلام على المراد الجدى ظنيه، بل أكثر ظنيه لأنها فى

الوقت الذى تتوقف على جريان الأصول الظنيه فى المراحل السابقه تحتاج إلى جريان أصاله الجدّ الظنيه، ومن ثمّ لا يمكن قبول قطعيه الدلاله سوى التعليقيه.

الأمر الثالث: [ولم يذكره الشيخ] أنّ الإنتقال من المدلول الإستعمالى إلى التفهيمى، ومن المدلول التفهيمى إلى الجدى يحتاج إلى فنون ونكات ومدافه وتعمّق فى علوم متعدده تساهم فى استنطاق النص وبلوره ظهوره، وتطبيق مثل هذه العلوم الظنيه [فالظهور المستحصل من الكلام بعد إعمال الإنسان غايه جهده فى تطبيق الموازين] ظنى.

وما يقال [من أنّ كلام الوحي والمعصوم ملقى إلى عموم الإنسان، ويخاطب به فهم البقال والطار، ومن ثمّ فالظهور الحجّه ما يفهم هؤلاء - لا الظهور المستخلص من إجراء مجموعه معادلات علميه ومعقده بحيث لا يفهمه إلاّ - القلّه من البشر، ومن ثمّ فالظهور العام والحجّه قطعى] فيجىء جوابه فى النقطه اللاحقه.

أى ظاهر هو الحجّه؟

اشاره

السائد بين الأعلام أنّ الظهور حجّه، ولكن مع التعمق فى الآيه والروايه والمدافه فيهما بإعمال شتى العلوم الأدبيه، فهل يكون مثل هذا الظهور حجّه، أو أنّ الحجّه خصوص الظهور العرفى؟

حجّيه الظهور العرفى

نفى البعض الحجّيه عن المعنى المفهوم إذا خرج عن الظهور العرفى:

[١] لبناء العقلاء على أنّ الحجّه هو الذى يستفیده عموم الناس، فإذا خرج عن قدره العامه لم يكن ظهوراً، فلم يكن حجّه، وإنما كان تحدّساً أو قراءة ما خلف النص.

ولذا بعض الأعلام نفى حجّيه أدلّه الإستصحاب فى استصحاب العدم الأزلى، بدعوى أنّ استفادته منها ليس عرفياً، وإنما بالعلوم

ونشاهد أنّ السيّد الصدر أعرض عن وجه فنى دقيق [يصوّر وصول النوبه إلى الأصل الطولى فى أحد الأطراف بعد تساقط الأصول فى الأطراف لتعارضها] بحجّه أنه وإن كان صحيحاً فى نفسه إلا أنه بعيد عن أذهان العرف فاستفادته من الأدلّه ليس من الظهور الحجّه.

وفى الفقه يلحظ من الكثير التحاشى عن الفذلكات الصناعيه والأصوليه الدقيقه.

[٢] وآخر ذكر أنّ الشريعه والقرآن الكريم قد خوطب بها الجميع، فاستفاده شىء من نصوصها غير ما يستفيده العامى خلف اشتراك الخطاب، ومن ثمّ فهو تأويل لا ظهور. ومثله ما ذكر: أنّ كثيراً من السائلين للمعصوم (عليهم السلام) لم يكونوا من ذوى الإختصاص والخبره والفقاهه، فحمل الروايه على معنى لا يفهمه السائل لا معنى له.

حجّيه الظهور الدقى

والحقّ أنّ الشواهد النقليه والأدبيه على خلاف ما ذكر، وأنّ العمق والدقه [مهما بلغا] لا يؤثران على الظهور وحجّيته ما دام على الموازين الأدبيه وليست هى تحميلاً على الأدب وتأويلاً فى الكلام، وإنما لمس بواسطتها النكات التى كانت خفيه على العموم.

أمّا الشواهد النقليه فمثل: «أعربوا حديثنا فإننا قوم فضيحاء» (١)، «ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا» (٢)، «أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا إن كلامنا لينصرف على

ص: ١٦٥

١- (١). الكلينى، الكافى ٥٢/١ (كتاب فضل العلم، الباب ١٧: باب روايه الكتب والحديث وفضل الكتابه والتمسك بالكتب، الحديث ١٣، عن أبى عبدالله (عليه السلام).

٢- (٢). المجلسى، بحار الأنوار ١٨٤/٢ (كتاب العلم، الباب ٢٦: إن حديثهم (عليهم السلام) صعب مستصعب وإنّ كلامهم ذو وجوه...، الحديث ٥: عن أبى عبدالله (عليه السلام).

سَبْعِينَ وَجْهًا» (١)، «إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ وَمُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ» (٢)، «عَلَيْنَا إِقَاءُ الْأُصُولِ وَعَلَيْكُمْ التَّفْرِيعُ» (٣)، «رُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ» (٤)، «فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» (٥) والتفقه يعنى الفهم، وهو لا- يستعمل فى الفهم المتوسط. والآيات الكثيره المذيله بأولى الألباب، وما ورد بالنسبه إلى القرآن «الْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِ وَ الْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَ اللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَ الْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ» (٦)

كل هذه تدل على أن العمق لا- يؤثر على الظهور، بل هو مطلوب؛ لأنّ الكلام مع أنه وسيله التفاهم الفطريه التى أودعها الله الإنسان إلا أنه يتحمل ويستبطن معان عميقه ومتعدده، وقد لا يفهم السامع والسائل من كلام الإمام إلا بقدر مستواه، ولكن يبقى فى كلامه حينئذ بطون ونكات يلتفت إليها المختص والخبير بفنون الكلام فقط.

وأما الشواهد الأدبيه فعلم النقد الأدبى خير دليل على أن العلم

ص: ١٦٦

١- (١) . المجلسى، بحار الأنوار ١٩٩/٢ (كتاب العلم، الباب ٢٦: إن حديثهم (عليهم السلام) صعب مستصعب وإنّ كلامهم ذو وجوه... الحديث ٥٧، عن أبى عبدالله (عليه السلام).

٢- (٢) . الحرّ العاملى، وسائل الشيعة ١١٥/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩: باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفه وكيفيه العمل بها، الحديث ٢٢، عن أبى الحسن الرضا (عليه السلام).

٣- (٣) . الحرّ العاملى، وسائل الشيعة ٦٢/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٦: باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأى والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنيه فى نفس الأحكام الشرعيه، الحديث ٥٢، عن أبى الحسن الرضا (عليه السلام).

٤- (٤) . الكلينى، الكافى ٤٠٣/١ (كتاب الحجّه، الباب ١٠٣: باب ما أمر النبى (صلى الله عليه و آله) بالنصيحه لأئمه المسلمين واللزوم لجماعتهم ومن هم؟، الحديث ١، عن أبى عبدالله (عليه السلام).

٥- (٥) . التوبه / ١٢٢

٦- (٦) . المجلسى، بحار الأنوار ٢٧٨/٧٥ (كتاب الروضه، أبواب المواعظ، الباب ٢٣: مواعظ الصادق (عليه السلام)، الحديث (١١٢).

المركب والحذلقه فى النص الأدبى أمر طبيعى بل ضرورى، ومن ثمّ نشهد تطوّر هذا العلم والتنافس فيه، وتاريخ هذا العلم يرجع إلى الجاهليه، حيث يحدثنا التاريخ أنّ الشعراء فى سوق عكاظ كانوا يحتكمون إلى شخص خبير - وربما هو امرأه - فى هذا المجال يحكم من هو أشعر العرب.

ويلاحظ أنّ المتكلم فى كثير من الأحيان قد لا يكون ملتفتاً إلى ما يذكره الناقد تفصيلاً، وإنما جرى عليه بشكل إنسيابى وارتكازى، بحيث لو اطّلع عليه لقال: نعم، أنا قصدت ذلك.

فتبلور أنّ الظهور الحجّه هو ما يفهم من الكلام على طبق الموازين والمعايير الأدبيه، مهما كان عميقاً وخفياً على عموم الناس.

إن قلت: إنّ ما ذكر معقول فى كلام الإمام (عليه السلام) حيث إنّه محيط بكلّ شىء فيمكن أن يقصد المداليل المتراميه والخفيه التى تحتاج إلى لون من الدقه، وأمّا المتكلم العادى فحيث إنّه يفقد خصوصيه الإحاطه فلا معنى لإعمال الدقه فى كلامه والوصول إلى مداليل لم يلتفت إليها ولم يقصدها.

قلت: لا- يشترط فى حجّيه الظهور إلتفات المتكلم [المركب والتفصيلى] للمدلول وقصده، وإنما يكفى الإلتفات الإرتكازى البسيط والدمجى، وهو موجود فى المتكلم العادى [الذى نشأ مع اللغه وربّى عليها حتى أصبحت جزءاً من وجوده] ولكن فى صورته انطباق الموازين الأدبيه، لا يتم ذلك إلاّ مع توفر القرائن الكافيه.

ومن هنا يتبلور الفرق بين كلام المعصوم [وبدرجه ثانيه كلام خبراء اللغه] وبين كلام الشخص العادى، فإنّ الثانى [وكتبيجه لعدم إحاطته التامه بمداليل الكلام] لا يقيم قرائن على مجموعه من المداليل وقيّمها المعصوم. ويأعمال الموازين فى دراسه كلام كلّ منها تظهر النتيجه مختلفه، حيث إنّ لكلام المعصوم ظهوراً أوسع من كلام غيره.

إن قلت: إنّ الروايات وإن دلت على أنّ فى كلامهم بطوناً، ولكن

مع النقل عنهم بالمعنى وعدم نقل نص كلماتهم لا- يمكن الإستظهار منه على حدّ الإستظهار من كلمات المعصوم، لوضوح اختلاف المستوى.

قلت: إنّ الكثير [إن لم يكن أكثر] من روايات الشيعة قد نقلت بالنص، بل كان ديدنهم [وحتى من أمثال زراره] تدوين الحديث، بالإضافة إلى مهاره كثير في حفظ الألفاظ ونقلها كما هي.

وأما الشطر اليسير الذى لم يدوّن ولم يحفظ وإنما نقل بالمعنى فجوابه يأتي بعدئذ.

ص: ١٦٨

اشاره

نقل عن الميرزا القمي (قدس سره) أنه يفضل في الحجبه بين من قصد إفهامه وبين من لم يقصد، فقال بالحجبه في الأول دون الثاني. ولكن عند مراجعته كلماته في القوانين وجدنا أنه يذكر عدّه نقاط يحاول من خلالها القضاء على حجبه الظهور أو تقليص مساحه الحجبه.

التفصيل بين من كان في عصر النص وبين من لم يكن

النقطه الأولى: التفصيل بين من كان في عصر النص وصدور الكلام [سواء قصد إفهامه أو لا] وبين من لم يكن في عصر النص [قصد إفهامه أو لا] فالأول حجبه دون الثاني.

واستدل لهذا التفصيل بعدم إمكان الجزم لمن لم يكن في عصر النص بالجوّ العلمي وغيره من القرائن الحاليه الجّمه التي اعتمدها المتكلم، مما يشكّل عقبه أمام حجبه الظهور بالنسبه له، إذ لا ظهور محرز في حقه.

وقد عمّت بعض الإتجاهات العلمانيه هذا الدليل واعتمده في شلّ النص الديني بالنسبه لنا.

والذي يتأمل في منهج السيد البروجردى أنه يبغى معالجه هذه الشبهه وتلافيها بالكيفيه التي ذكرها (قدس سره) .

التفصيل بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد

اشاره

النقطه الثانيه: التفصيل بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد، فالأول حجبه دون الثاني.

واستدل لهذا التفصيل بأنّ المتكلم يعتنى لنصب القرائن لمن يقصد إفهامه والمخاطب بكلامه جداً [بقريته أنه متكلم حكيم عاقل بصدد الإفهام] وأما من لم يقصد إفهامه فلا دليل على نصب القرائن له

حتى يكون الكلام حجّه بالنسبه له.

ولا يخفى أنّ عباراته هنا تتراوح بين أمرين:

الأول: تمييزه بين الخطاب الجدى القانونى والتفهيمى، حيث قال بعموميه الأول للكُلِّ وخصوصيه الثانى لمن قصد إفهامه، ومن ثمّ يوصل من لم يقصد إفهامه إلى الإنسداد فى الخطاب القانونى مع عموميته لهم، إلاّ أنه لا طريق لهم إليه بعد أن كان التفهيمى خاصاً بجماعه وليس الجميع.

والثانى: [وهو الأوجه] أنّ الخطاب الجدى القانونى لخصوص من قصد إفهامه، بمعنى أنه متطابق مع الخطاب التفهيمى ولا يعمّ عامه المكلفين، وإنما سنّ لهم القانون وشرّعت لهم الشريعة بخطاب آخر وهو قاعده الإشتراك، نظير ما يقوله الأعلام فى الخطابات الموجهه للذكور أنها تعمّ للنساء بقاعده الإشتراك لا بنفس الخطاب.

وحيث إنّنا [نحن الذين لم يقصد إفهامنا] لم نعرف بالضبط أنّ المكلف المقصود بالإفهام ماذا فهم من الكلام كى نعمّمه بقاعده الإشتراك ستكون النتيجة هى الإنسداد.

حجّيه الظن الشخصى

النقطه الثالثه: الملاحظ اختلاف الأفهام فى قراءه النص الدينى؛ ففى آيه الوصيه مثلاً هناك عدّه تفسيرات للتعبديه فى قوله تعالى: (مَنْ بَعْدَ وَصِيَّتِهِ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ) (١) وبما أنّ الظهور [الذى هو ظن نوعى] واحد واقعاً لا يمكن القول بأنّ هذه جميعاً حجّه من باب الظهور، فإنّ واحداً من هذه التفسيرات هو الظهور والباقى خاطئ وإن تخيل أصحابها أنها هى الظهور. ومع ذلك نجد أنّ كلّ تفسير حجّه على صاحبه، مما يدلّ على أنّ الحجّيه ليست للظهور، وأنّ موضوعها شىء آخر غير الظهور وهو الظن الشخصى بالظهور، فبعد أن انسدّ باب الوصول إلى الظهور مع الايمان بحجّيته لم يكن

ص: ١٧٠

طريق سوى فتح باب الحجّيه للظن الشخصى بالظن النوعى.

بعض موانع الوصول إلى الظهور

النقطة الرابعه: إنّ الكثير من القواعد الأصوليه والفقهيّه [التى تدخل فى عمليه الإستنباط من النص] ليست من عناصر الظهور، من قبيل حجّيه العام بعد الفحص وحجّيه العام فى الباقي بعد التخصيص، فإنّ هذه وأمثالها لا يمكن دعوى أنّ الظهور الذاتى للكلام الواحد شامل لها، فهى قواعد أسست لأجل الظن بالمراد الواقعى لا لأجل إحراز الظهور.

وبعبارة أخرى: لَمّا كان الوصول إلى الظهور مسنداً، شيدت هذه القواعد لأنها تساهم فى حصول الظن الشخصى المتراكم بالواقع، لاسيّما إذا التفتنا إلى أنّ الأخبار الشريفه قد طرأ عليها سوانح، من قبيل التقطيع فى الروايات الذى مارسه المحدّثون كالكلينى والصدوق.

ونضيف إنا عثرنا على تقطيع مارَسَهُ نفس الرواه المباشرين عن الأئمه (عليهم السلام) حيث نرى أنه يروى فقره لشخص ويرويها مع إضافه لشخص آخر وهكذا.

ونضيف أيضاً: أنّ واحده من السوانح ضياع كثير من الكتب الحديثيه من قبيل كتاب مدينه العلم وكذا إحراق الكثير من المكتبات.

هذه السوانح وغيرها تكون سبباً فى حصول العلم الإجمالى بأنّ المضمون ليس على ما هو عليه الذى يشكل عائقاً عن الوصول إلى الظهور، ومن تمّ ما نحصل عليه بعد الفحص ليس سوى الظن الشخصى بالواقع، وهو الحجّيه علينا من باب الإنسداد.

موجز عوامل العجز عن الوصول إلى ظهور النص الدينى

ويتلخّص مما تقدّم: أنّ الظهور حجّيه، إلّا أنّ الطريق للوصول إليه انسَدَّ علينا، للملاحظات الأربعة التى أشير إليها والتى يمكن تلخيصها:

ص: ١٧١

الأولى: عوامل التفسير فى الفهم اللغوى للسامع المانع من الوصول إلى ظهور النص الدينى.

الثانية: عوامل عدم الوصول إلى عين متن النص الدينى.

الثالثة: كثره الاختلاف المعبره عن أنها أفهام وليست متن القانون الشرعى.

الرابعة: السوانح والطوارئ التى اعتورت النص الدينى.

كلّ هذه تنبئ عن العجز عن الوصول إلى الظهور ومراد الشارع الواقعى، وأنّ الحجّه بتوسط الإنسداد هى أفهامنا [إى الظنون الشخصيه]، فنحن معبّدون بالشريعته من وراء حجاب الفهم.

وكلّ هذا فى المسائل النظرية الظنيه لا الضرورية. (١)

ملاحظات على حجّيه الظهور

(٢)

مجموعه من المفكرين المعاصرين [إسلاميين وغيرهم] أثاروا الملاحظات التى سجّلها الميرزا القمى على الظهور أو ما يقرب منها وبشكل معمّق، ومن ثمّ وجدنا الأنسب وقبل الإجابة على ملاحظات الميرزا القمى عرض كلمات هؤلاء ومؤاخذاتهم، ثمّ الإجابة عنها دفعه واحده.

تأثير البيئه على فهم النص

ص: ١٧٢

١- (١). [س] بعد أن كان (قدس سره) يرى حجّيه ما وصل إليه المجتهد كما يراه القائل بإمكان حصول الظهور، فالفارق بين الفريقين سيكون علمياً لا عملياً؟ [ج] هناك فارق عملى وليس فقط علمياً، وهو أنّ الميرزا القمى حيث انتهى إلى الإنسداد فهو يطبق موازين الإنسداد، ومن ثمّ لم يقتصر فى تشخيص مدلول الكلام على الموازين الأدبيه، وإنما يعمم إلى مثل جبر الدلاله بفهم الفقهاء. كما أنه قال بأنّ كلّ ظن حجّه بما فى ذلك الإجماع المنقول وأمثاله، بخلاف القائل بالإنفتاح وإمكان الحصول على الظهور. نعم، قد يشترك مع القائل بالإنفتاح فى فهم نص أو أكثر ولكن على مستوى الإستظهار العام وعلى مستوى الحجج يختلفان.

٢- (٢). أنظر الأجوبه عن تلك الملاحظات فى صفحه ٢٠٩ وما بعدها.

المؤاخذه الأولى: [والتي سجّلها المحدثون بقوه في البحث الأدبي] هي عين الملاحظه الأولى للقوى ولكن بصياغه جديده مع تعميق، مع الالتفات إلى أنّ بعض الأعلام قد استشكل في جريان أصاله عدم النقل (الإستصحاب القهقري) لقناعته بوجهه هذه الملاحظه.

وحاصل هذه المؤاخذه: أنّ هناك عوامل عديده جداً توجب نحت المعنى وتغيير معاني أصل اللسان الواحد بالزياده والنقيصه، بل ربما تأتي على جذر المعنى وتستبدله بمعنى آخر. وخلفيه هذه العوامل هي الرسوبات الإجتماعيه والحضارات المتعدده التي تتناوب على اللغه الواحده، فالمجتمع الذي تطغى عليه حماسه الحرب تتأثر بها لغه ذلك المجتمع، فتتصرف إلى معاني تتناسب وثقافه الحرب، والخلق الذي يسود بيئه تتداعى المعاني المناسبه له من لغه أهل تلك البيئه، وهكذا كلّ الظروف السياسيه والإجتماعيه والثقافيه والصحيه كلّها تلقى بظلالها على اللغه فتتصرف إلى ما يناسب الجوّ العام لأهل تلك اللغه.

ويزيد المشكله تعقيداً أنّ الإنسان إذا استعمل اللفظ في مصداق المعنى الكلى، يتداعى ذلك المصداق بعدئذ، وقد ينتقل إلى مصداق آخر ومنه إلى معنى كلى آخر. فمع مثل هذا الكمّ الهائل من الظروف المتنوعه المتغيره وبشكل سريع التي مرّ بها المجتمع الإسلامى تتبدل اللغه حتماً من معنى إلى آخر، ومن ثمّ يشكل مانعاً من قراءه النص الدينى على ما هو عليه، وسيكون كلّ تفسير وقراءه ليس سوى فهم يتناسب مع جوّ القارئ المحيط به ليس أكثر، ومن هنا لا يمكن جريان أصاله عدم النقل لإثبات أنّ ما وصلنا إليه هو ما فهمه المعاصرون للنص، وهو المراد الواقعى للمتكلم.

ويعرّز ما ذكرنا ما يلحظ من اختلاف فهم التركيب الواحد من بلد إلى آخر المعبر عن تأثير البيئه فى فهم اللفظ.

تأثير الجوّ الذهني على فهم النص

ص: ١٧٣

المؤاخذه الثانية: إنَّ الإنسان [وهو يدرّس نصّاً دينياً] مهما ادّعى من تجريد نفسه والموضوعيه في تطبيق المعايير العلميه، إلا أنه مع ذلك لا- يأتي إلى النص إلا- مع جوه الذهني الخاص المؤثر على استظهاره. فليس هناك قنوات ذهنيه مشتركه إلى معنى النص، وإنما دوماً يتلوّن الفهم بلون القناه، ودوماً إلى جنب موضوعيته مهما كانت بُعد ذاتي، وبالتالي ليس هناك ظهور موضوعي خالص، وإنما دوماً مشوب بالذاتيه الشخصيه.

تأثير العلوم على فهم النص

المؤاخذه الثالثه: من مسلّمات كيفيه قراءه النص والإستنباط مراعاة القرينه العقلية والمسلمه القطعيه، بمعنى أنه يؤقلم ظهور النص معه، والمعرفه في العلوم التجريبيه تؤثر في صياغه القرينه العقلية، وكلّما تبدّلت هذه المعرفه وتطوّرت، تغيّرت المسلّمات القطعيه في العلوم العقلية فضلاً عن النقليه، فمثلاً هناك بعض النظريات الجديده في الذره لازمها أن أبعاد الجسم عشره لا أربعه كما هي عليه الآن، ويتنبأ الباحثون أن العلوم على مدى خمسين سنه ستتغير بشكل هائل على فرض صحه هذه الفرضيه.

تأثير معرفه الموضوع على فهم النص

ويضاف إلى هذا الإشكال إشكال مسانخ له هو أن موضوعات الحكم الشرعي تكوينيه وتندرج تحت علوم متعدده، ومن البديهي أن ضبط الموضوع وفهمه بشكل دقيق يؤثر على فهم الحكم من النص واستظهاره من الدليل فضلاً عن فهم نفس الموضوع ومراد المعصوم منه.

وطبيعي أن العلوم التجريبيه متحركه متكامله، وبالتالي ففهم الموضوعات سيتغير مما يؤثر على فهم النص بموجب أن النص محكوم بالقرائن العقلية المحيطه به.

تأثير اختلاف الآراء في فهم النص

المؤاخذه الرابعه: من الظواهر البارزه في العلوم الدينيه ظاهره الإختلاف ابتداءً بعلوم العقيده من الكلام والفلسفه والعرفان ومروراً بالتفسير والأخلاق والحديث وانتهاء بعلوم الفقه من أصول وفقه ودرايه ورجال. وهذه الإختلافات تبدأ من الإختلاف المنهجي وتنتهي بأدق التفاصيل، فيلاحظ مثلاً أنّ موسوعه البحار محاوله تفسيريه لكلام المعصوم (عليه السلام) في كلّ المعارف الدينيه بمنهج كلامي، في حين تجد أنّ الأحسائي يشرح معارف المعصوم بلغه عرفانيه، ويأتي ثالث ويتناولها بلغه فلسفيه كملاً صدرا في أسفاره وشرح أصول الكافي.

ولم يقف الإختلاف حتى وصل إلى ساحه مسأله الحكومه الإسلاميه في عصر الغيبه، فاختلف فيها بين رافض بالكليه وبين من يراها ضروره، كما اختلف في صيغتها وتفصيلها.

تفسير ظاهره الإختلاف

وفي الحقيقه أنّ هذه الظاهره مشهوره من القديم إلى يومنا هذا، ولا يختلف عليها اثنان، ومن ثمّ لا تحتاج إلى مزيد من الأمثله. فالإختلاف هو الذي أوصل الإنسان إلى السفسطه والإلحاد، أو أرسله إلى الغلو أو إلى التوحيد بمراتبه. ومن ثمّ لا يخلو الحال: إمّا أن تكون الآراء المختلفه في القضيه الواحده حقاً فيلزم أن تكون الشريعه متعدده ولا معنى للتخطئه حينئذ، وإمّا أن يكون واحد منها حقاً والباقي خطأً فالأفهام تيه وضياح، وإمّا أن تكون معبّره عن حاله تكاملية متطوره وأنّ كلّ رأى لا يعنى أنه آخر أفق الواقع، وإنما هو اكتشاف لجزء من الحقيقه [يكمله ويطوره الرأى الآخر] وحينئذ لا -قداسه لرأى ولا- مبرّر لإلغاء الآخريين وحذفهم. وعدم إمكان الجمع بين المختلفات لا يدلّ على تقاطعها سلباً، حيث يمكن للعلم أن يتطوّر فيجمع ويلائم بينها.

والإحتمال الأخير هو الحق؛ لأنّ التناقض ينشأ من نظر المتابع

للإختلاف بين الآراء وأنها متباينه، فى حين أنه قد لا- يكون هناك تباين فى الواقع. فالتقابل فى العدم والملكه والضدين والمتضايين وإن كان يرجع لباً إلى تقابل التناقض، إلا أن لمس التناقض يكون من خلال لمس التقابلات الأخرى، فَمَن لمس التنافر بين (أ) و (ب) يفهم التلازم بين (أ) و عدم (ب) وإلا لزم اجتماع النقيضين (ب) و عدمه، ولكن لا يمكن الجزم بالتنافر بين (أ) و (ب) لاحتمال أن كلاً منهما يحكى جزء الواقع.

تأثير العلوم فى المعرفة الدينيه

المؤاخذة الخامسه: واحده من المسلّمات عند الجميع أن العلوم متكافله يخدم بعضها بعضاً، وهو مشهور لكل من مارس البحث فى علم من العلوم.

والفهم البشرى للطبيعه والكون [فى شتى أبعاده وجوانبه] فى تطوّر دائم وبشكل سريع وملحوظ. ومعه لا- يمكن دعوى ثبات العلوم العقلية فضلاً عن ثبات فهم النص الدينى، وإنما لابد أن تتغير.

وبصياغه ثانيه [تنسجم مع ما تقدّم منا] أن الدين فى كل أبعاده المعرفيه والقانونيه نسخه أخرى عن الكون، فالفروع نسخه أخرى عن حقائق الأفعال وملاكاتهما التكوينيّه، والمعارف نسخه عن حقائق الكون، ومن هنا كان الدين معرفه كونيّه، وكان القرآن ذا وجودات أربع: كتيبى ولفظى وذهنى وعينى، ووجوده العينى هو الكون، و وجوده الكتيبى يحكى الكونى.

ومن ثمّ كلما ازدادت معرفتنا الكونيه بتوسط العلوم التجريبيه الإنسانيه والعقلية، أثر ذلك على المعرفة الدينيه لأنهما وجهتان لشيء واحد، فتغيّر أحدها يؤثّر على الآخر لا- محاله؛ ومثله العكس [كما اعترف به البعض] فإنّ ذا العقل الفلسفى الدينى تنعكس خبرته هذه على نتائج تجاربه.

لا رأى يمثل الحقيقه

ص: ١٧٦

المؤاخذة السادسة: واحده من أسباب تولد الضروريات والمتواترات أن يصوغ مفكّر نظريه ذات أسس ضعيفه، ولكنّه لقوه شخصيته وهيمنته توحى لمعاصريه بمتابعته بل والدفاع عنه أحياناً، وتأتى الطبقة الثانيه وتدعن إجلالاً وإكباراً من دون أن تتعمق فى هذه النظرية. ويزيد فى النظرية رسوخاً وانتشاراً أنّ العامه فى كلّ طبقه تتبع علماءها، وهكذا حتى تأخذ هذه النظرية طابع المسلمات وتتجذّر فى النفوس خاصه فى الطبقات اللاحقه وبعد مرور عشرات السنين فضلاً عن المئات منها، حتى تصل الحاله إلى حدّ لا يلتفت إليها أحد تفصيلاً، وإنما يتم التعامل معها ارتكازاً، ولو التفت أحد وأخذ يفكّر فإنه يواجه كونها مسلّمه ضروريه.

ومع هذا كيف يمكن الحكم بأنّ كلّ الضروريات صائبه؟ وكيف يمكن قبول مسلمات وهى فى بدء وجودها خاطئه؟

من كلّ ما تقدّم يتلخّص: أن لا رأى يمثّل الحقيقه على إطلاقها، وأن لا ثبات فى الفهم البشرى، وبالتالي لا قداسه لرأى، ولا خطوط حمراء يحظر تجاوزها، وإنما كلّ شىء يمكن نقده وإعادة التفكير به وتطويره وتجديده.

نتائج تلك المؤاخذات

وفى الختام أنّ النتائج التى يتوّخونها من هذه المؤاخذات يمكن تلخيصها ضمن:

[١] وجوب حذف فكره التخطئه والتناقض والتدافع من قاموس الفكر البشرى.

[٢] كلّ ما توصل إليه الإنسان متغير، ولا معنى للثبات بعد أن كان قابلاً للتغيير زياده ونقيصه، بل التخطئه من رأس. ومن ثمّ لا بدّ أن لا يحصل يقين وإذعان وإخبات وإنما كلّ ما هو منهجى هو إبداء احتمالات وتصورات، ولا يخفى أنّ هذا نوع من السفسطه وإن نفوا عن أنفسهم ذلك.

[٣] دوام النقد والفحص والتنقيب. وهو جيّد لولا- أنهم جعلوه نتيجة للأمر الثاني، وأنه مع الجزم لا يبقى مجال للسؤال ولتحجّر الإنسان، ويعمّ ذلك حتى الضروريات العلميه والدينيه.

[٤] عدم اعتماد الفهم الدينى إلّا- بعد الإحاطه بالعلوم المعاصره، وإلّا- كان فهماً متخلفاً، وهم يعتبرون هذا المحور مغزى فكرتهم.

تهيئه للجواب عن الملاحظات

ومقدّمه له نلفت النظر إلى مجموعه من الأمور المنهجيه فى كيفيه التعاطى مع هذه الإشكالات وأجوبتها:

الأمر الأول: إنّ النفس الإنسانيه ذات جنبتين: إدراكيه وعمليه [وعلى أساسهما تنقسم صفاتها إلى قسمين] وقابليات النفوس فى كلتا الجنبتين مختلفه؛ فقد تكون قابليه النظرية واسعه دون العمليه، وقد يكون العكس، وقد تكون ضعيفه فى الجنبتين، وقد يكون العكس.

ومعالجه الإنسان للمسائل النظرية غالباً ما تتأثر بأمراض الإدراك وبالجانب العملى، ومن ثمّ [بالإضافة إلى سلامه الموازين وسلامه التطبيق] احتاج فى تأمين سلامه معالجاته إلى الصحه النفسيه والموازنه بين الصفات وعدم إفراط بعضها وضمور الآخر، وإلّا- فقد يدخل الإنسان فى متاهات الإشكالات وأجوبتها، ويصاب بمرض الشك وعدم الجزم والإستقرار حتى على ما هو صائب.

وقد التفتت النصوص إلى مساوى الجدال [عموماً حتى ما كان على حق] إلّا أن تكون هناك مُمكنه علميه وعمليه.

الأمر الثانى: يلاحظ أنّ مجموعه من المفكرين المعاصرين [الذين سمحوا لأنفسهم نقد المعرفه الدينيه وتحليل النص الدينى] ليسوا من ذوى الإختصاص فى هذا الجانب، أو أنهم مختصون فى شعبه إلّا أنهم توسّعوا فى دراساتهم لكلّ الشعب، فتجد البعض يتناول الخلاف الأخبارى الأصولى من زاويته العلميه، فيحلّله ويدرس خلفيته ويحكم لصالح أحد الطرفين، أو يحاول التوفيق بينهما، أو

ينقدهما معاً من دون أن يكون مختصاً بعلم أصول الفقه.

الأمر الثالث: لم يَجْرِ جُهد بشري مثل ما جرى حول اللغة العربية، فهي التي كانت في الهجره من حيث الممارسه الإرتكازيه في أوج قمتها الأدبيه، ومن ذلك الحين وعلى مدى أربه عشر قرناً تظافرت الجهود العلميه الأدبيه في تحليل هذه اللغه ودراستها.

الأمر الرابع: النص الدينى الإسلامى كان محور دراسه مجموعه من العلوم من تفسير وفقه وكلام وشرح الحديث وغير ذلك، وهذا لا نجده فى نص دينى آخر كالتوراه والإنجيل.

الأمر الخامس: مسائل ومواد الفلسفه مجموعه من مسائل الأدب وأصول الفقه وعلم النقد الأدبى، وليست هى علماً فى قبال هذه العلوم.

الأمر السادس: إنَّ هناك بوناً شاسعاً من حيث الكيف والعمق والدقه بين أصول فقه الشريعه [الذى يعتمد فى الحوزات العلميه] وبين أصول فقه القانون [بما فى ذلك القانون الفرنسى] بشهاده مجموعه من طلبتنا الذين مزجوا بين الدراسه الحوزويه والجامعيه، كما لمسنا ذلك شخصياً فى بعض المواد المطروحه فى أصول فقه القانون؛ حيث وجدنا أنها أقل من ابتدائيات كتب الحوزه.

و سرّ ذلك هو تراكم الجهود فى حوزاتنا بشكل مكثّف ومن تأريخ بعيد الذى خرّج نوابغ فى مجال القراءه القانونيه.

الأمر السابع: إنَّ علم أصول الفقه [على حدّ تعبير بعض الأعاضم] هو العلم الحارس لفهم الدين، وقد سبق منّا فى بحث القطع توضيح هذه المقوله والتدليل عليها.

عرض الأجوبه

بعد هذه المقدمه ندخل فى الإجابه عن الإشكالات والمؤاخذات

التي تناولت النص الدينى والظهور والظن النوعى وحاولت أن

ص: ١٧٩

تلخص معرفه الدينيه بالفهم الشخصى.

الجواب الأول: معطيات الإختلاف

إن الإختلاف منطقياً على قسمين: اختلاف تقابل [والذى يحمل فى طياته التناقض] واختلاف مخالفه [وهو لا يحمل فى طياته التناقض، بل هو ظاهره صحيحه لأنه يعنى التطور، ومن البديهى أن النظرية المطوره ليست ناقضه لسابقتها، وإنما تبتنى عليها معمقه لها وشارحه ومفصّله، مثل علم الرياضيات من يوم أسّس، والذى يرجع تاريخه إلى ما قبل المسيح وإلى يومنا هذا. فقد قفزت نوعيه، إلا أن ما وصل إليه اليوم لا يدلّ على فشل الآراء القديمه والشطب عليها، كيف وهى الحجر الأساس الذى هداهم إلى ما وصلوا إليه اليوم.]

وغالب الإختلافات فى العلوم الإسلاميه هى من قبيل المخالفه، فإنّ اللاحق يعدّ تدقيقاً وعميقاً وتفريعاً وضرب القاعده للسابق، [وإن كنا لا ننكر أن هناك تجديداً ونقضاً إلا أنه محدود.]

فالإختلاف أسلوب منطقي تقتضيه طبيعه البحث العلمى فهو لا- يعبر عن العلمى ولا الإبتعاد عن الحقيقه، وإنما هو الذى يقرب نحو الحقيقه ويساعد على اكتشافها أكثر وأكثر ويعمق المعرفه البشريه. فلا بدّ منه للإحاطه بكلّ زوايا الحقيقه. ومثل هذه المعطيات لا- يمكن أن تأتى من الإختلاف التناقضى ويستحيل أن يؤدّى إلى هذه النتيجة. وإنما يأتى من الإختلاف بنحو التخالف، حيث يكون فى كلّ من الطرفين صواب وحقائيه، وإلا- لما التزم به قائل لو كان بطلاناً محضاً، ومن ثمّ فالإختلاف بينهما ليس فى كلّ شىء.

الإختلاف عبور عن حدود السذاجه فى إدراك الواقع

ومن ثمّ ذكرنا مراراً أنّ واحده من مناهج المعرفه استلال حيثيه الصواب فى كلّ نظريه وتجميعها كى تصبح نظريه أكثر شموليه وتعبيراً عن الحقيقه. ومن الخطأ تخطئه نظريه بشكل كامل فى مسأله

من المسائل، وإنما لابدّ من البحث في كلّ منها عن جهه المطابقه للواقع وفرزها عن الجهات الأخرى التي لم توفّق فيها. فمثلاً: الخلاف الأصولي الأخباري ظاهره صحيه بعد أن كان كلّ من الإتجاهين يشير إلى بُعد من الحقيقه. فالنزعه الأصوليه لَمّا كانت تجريدية إلى حدّ أوصلت إلى الإنسداد أبعدت أصحابها عن جَوّ الروايات مما جاء التشدّد الأخباري في وقته ومحلّه حيث أعاد المسيره العلميه إلى توازنها، ومن جهه أخرى كانت فائده الإتجاه الأصولي من الشيخ المفيد و إلى البهبهاني [أي مرحله ما قبل إفراطه] أنها قضت على مساوئ الإتجاه الأخباري من الجمود والتخليط وعدم الدرايه في الحديث.

وحيثما نستنتق الروايات نجد أنها تدلّ على ما ذكرناه وبوضوح من قبيل: «إضربوا بعض الرأى ببعض يتولّد منه الصواب»^(١)، وأمثال ذلك من التوصيات المنطقيه التي أهملها المنطق الأرسطي حيث ركّز على الموازين الإدراكيه وأهمل البحث في القوى العمليه، مع أنّ لها مدخليه في سلامه النتائج.

والخلاصه: إنّ عدم الإختلاف نكبه بشريه حيث توقف الإنسان عند حدود السذاجه والبساطه في إدراك الواقع، والشىء المثالى هو الجمع بين المناهج والآراء، فهو الذى يجنّب الإنسان الإفراط، وبالتالي يفتح له الطريق للإلمام بالواقع أكثر وأكثر.

فمطلق التعدد لا- يعبر عن التناقض، بل غالباً ما يكون علامه على التطور، مع العلم أنّ كلاً من النافى والمثبت يحتاج لتعزيز رأيه إلى الإستقراء، ونحن قد لمسنا ما ندّعيه من خلال ممارستنا فى العلوم الدينيه.

الجواب الثانى: هو النقض

على البشريه جمعاء بمختلف لغاتها أن لا تعتمد على ما تفهمه من

ص: ١٨١

تراثها التاريخي [على أساس الإشكالات المتقدّمة] في حين أنّنا نرى العكس تماماً، حيث نشهد توجهاً لفك رموز اللغات الحجرية والمسمارية من أجل التوفر على قراء الآثار ودراستها. ومثل هذه المحاولات وإن كانت غالباً ظنية إلا أننا لم نسمع من أحد أنه ادّعى أنها مضطربة مشوشة لا تعبر عن الواقع شيئاً.

الجواب الحلّي

وحلّه أنّ قوالب اللغه وقواعدها موجوده منذ كانت اللغه وما دامت، واللغه مهما تغيّرت تبقى هناك ثابت لم تتغير، فقواعد اللغه والنحو والصرف لم تتغير كلها.

كذا نفس المعاني التي هي قوالب ذهنيه للحقائق الخارجيه، فيها ثابت لم تتغير. نعم، تزداد وتتكاثر مع بقاء السابق على حاله، فماهية التراب هي هي حتى بعد اكتشاف أنه ليس عنصراً، بل مركب من مجموعه عناصر.

فالألفاظ وموازينها والمعاني وقوالبها هي الجسور لتوليد المعاني الجديده، ولولاها لما أمكن التطور، مع قبولنا ظاهره النحت والتغير والخطأ، إلا أنها تبقى محدوده. ومع ذلك هناك رقابه ورصد ومنهج من قبل الباحثين وبشكل دؤوب لفرزها وتشخيصها، وليست حاله معدمه مشوشه مضطربه. ومع كلّ هذا لا يمكن لمثل هذه الاختلافات أن تسلب النتائج قيمتها ووزنها.

ويؤكّد ما ذكرنا أنّ خبراء الأدب والقانون جميعاً يقفون بشكل مضاد للإشكالات المذكوره، في قبال أصحاب الإشكالات الذين هم غالباً ليسوا من ذوى الاختصاص في علوم قراءه النص.

الجواب الثالث: ظهور بطون القرآن تدريجياً

هناك حقيقه صعبه [كما دلّت الروايات على ذلك] وهي ظهور تأويل القرآن على صعيد التأويل الخارجى العيانى، ويقصد منه مجيء البطون على منصّه الظهور بحيث يكون ظاهراً للجميع بعد

أن كان خاصاً بالبعض.

والإعتقاد بالتأويل من أغرق العقائد الإسلاميه عند جميع الفرق والطوائف، غايته أن البعض خصّ التأويل بالله تعالى.

من جانب آخر: تسالم العقل البشرى على استمرار مسير المعرفة البشريه ودوامه وأنّ الحقائق لا تقف عند حدّ، حتى أن بعض الفلاسفه يعتقد أن المسيره لا تنقطع مادام الخالق خالقاً والمخلوق مخلوقاً؛ لأنّ الخالق لا متناه.

وقد ألفتنا إلى أنّ القرآن بوجوده الكتبى يوازى الكون فهو صفحه عنه، فكما أنّ المعرفة البشريه الكونيه فى حركه مستمره، كذا فى المعرفة القرآنيه و الدينيه، فيظهر تدريجياً من بطون القرآن ما لم يكن ظاهراً. ومن ثم قيل: إنّ الظهور نسبى.

ومن هنا كان الشك والتساؤل منهجياً إذا كان من أجل الوصول إلى نتائج أكبر وإذعانات جديده وحقائق لم يتوصل إليها بعد؛ إذ بدونه يراوح الإنسان فى مكانه عند الحقيقه الناقصه المبتوره. كذا النقد والشك الذى يحدّ من معرفه الإنسان، بل يربك عليه حتى معلوماته القديمه ويحولها إلى مجموعه تصورات وشكوك فهو غير منهجى ومرفوض، بل يخالف ما فطر الإنسان عليه من أنّ الشك مقدمه لليقين.

بين حدّين: الشك واليقين

من هنا فالباحث بين حدّين خطيرين، حيث لا- يمكنه أن يتنازل عن الشك والسؤال فالفحص والتنقيب إلّا- أنه فى معرض الإرتكاس فى هذا الشك وعدم الخروج منه إلى حقائق جديده، كما ابتلى به البعض، حيث افترض أنّ ما يتوصل إليه الإنسان لا يتصف بالثبات والقداسه، فلا يمكن الإذعان به والعمل على أساسه.

ثبات معرفه الواقع

ولكن الحق أنّ هذا الوصول النسبى للواقع ومعرفه شىء من

الحقيقه بمقدار ما هو وصول، له ثبات وقداسه لا يمكن تقويضه والإستهانه به؛ لأنّ غايه ما يثبت الدليل هو تطوّر الفهم، وهو يعنى عدم التناقض بين النتائج و إن تناقضت فى الحدود، أى فى بُعد (بشرط لا-) وأما على مستوى الماهيه اللابشرط فلا تناقض. وبالتالي فالإختبات لا بدّ منه بمقدار ما وصل إليه الإنسان، ويكون مقدساً بهذا القدر. نعم، ليس من حقه أن يلغى وينفى ما عداه من دون دليل؛ إذ وصوله لا بدّ أن لا يؤثر على عدم وصوله وبالعكس، فلا بدّ أن يبقى على حاله الفاحص المتأمل المتدبر لا على حاله الشك والتردد والحيره، كما لا على حاله الجزم المطلق وأنّ ما وصل إليه هو كلّ شىء. والطرف المقابل يذعن بالوصول النسبى إلاّ أنه يأخذ نتيجة مناقضه، وهى حاله التردد والشك التى لا تنسجم إلاّ مع فرض التناقض لا مع الوصول النسبى، وإلاّ فهو لا ينسجم مع عدم الجزم بتاتاً وعدم التوقير وعدم الحرمة لفكر أو اتجاه. (١)

التردد مع وجود الدليل وكذا الرفض من دون دليل غير منهجى

وقد ألفت الأئمه (عليهم السلام) إلى ما ذكرناه، حيث ورد: «لا تَجْعَلُوا عِلْمَكُمْ جَهْلًا وَ يَقِينَكُمْ شَكًّا» (٢) وهو عبارته عن أنّ التردد [والذى قد يصل

ص: ١٨٤

١- (١). ما ذكرتموه صحيح بالنسبه إلى عدم الجزم المطلق الذى هو سفسطه مبطنه، ولكن ذلك الطرف يدعو على ضوء نظريته وإشكالاته إلى عدم إلغاء الآخر بالتفسيق والتكفير والتسخيف، لأنّ كلّ الإتجاهات الأخرى صحيحه نسبيه، نظير ما هو موجود فى العلوم التجريبيه. وقد أقرتم ذلك حيث منعتم من الإنكار، وإنّ ذيلتموه بقولكم من دون دليل، فهل مع الدليل يعنى أنّ الفكره أخرى مناقضه، فالإتجاه السنّى بكلّ حيثياته - مثلاً - يعدّ مناقضاً للإتجاه الشيعى، ومثله الإتجاه الإلحادى مع الإتجاه الدينى، والإتجاه الإسلامى مع غيره من الإتجاهات، فإنّ فى هذا وأمثاله نحن ننكر ما يتبناه الطرف الآخر ومع الدليل أو بلا دليل، وهل حينئذ مناقضه أو لا؟ ومع مناقضتها فكيف كانت غالب الإختلافات ليست بنحو المناقضه؟ [المقرر]

٢- (٢). المجلسى، بحار الأنوار ٣٦/٢ (كتاب العلم، الباب ٩: استعمال العلم، والإخلاص فى طلبه وتشديد الأمر على العالم، الحديث ٤١، عن أمير المؤمنين (عليه السلام)).

إلى حالة الإنكار مع وجود الدليل الموصل [غير منهجى، بالمقابل إلغاء الآخر ورفضه من دون دليل غير منهجى أيضاً.

بل ألفتنا سابقاً إلى أنّ الإذعان والإخبات والإعتقاد كمال وجودى للإنسان، ومن ثمّ لا- نغالى فى القول إذا قلنا: إنّ الإعتقاد والجزم والركون من مقدمات غير صحيحه [كما فى العقائد الفاسده] أسلم من التردد الشاك مع المقدمات الصحيحه، على كلّ من السلبات الموجوده فى مثل هذا الإعتقاد والمرافقه له من التقصير فى البحث إلى غير ذلك، إلّا أنه توفر على ايجابيه الإخبات التى تعنى إذعان قوى الإنسان العمليه الغريزيه للعقل النظرى. وهذا كمال نسبي دنيوى يفتقده المتردد، المعبر عن انفلات قواه العمليه وعدم السيطرة عليها.

فيتلخّص: أنّ تحليل الطرف الآخر لظاهره الإختلاف صحيح، ولكن النتائج والأهداف التى تبنّاها جاءت مناقضه لما ذكره، بل هى سفسطه مبطنه.

الجواب الرابع: الإختلاف دليل على وجود ميزان للفهم

قبول الإختلاف والتعدد ثمّ الدعوة إلى التنقيب والفحص هو بنفسه دليل وجود ميزان نوعى، وإلّا- لم يكن معنى للإختلاف والتخاصم والتحاكم ومناقشه البعض للآخر.

وبعبارة أخرى: نفس كلام الميرزا القمى [عدم إمكان وجود مداليل متعدده لآيه واحده] آيه وجود مشترك فى الفهم وميزان نوعى، على ضوئه تمّ الحكم بعدم وجود مداليل متعدده، بل الجزم بتطبيق ذلك المشترك على الآيه، وإلّا لم يحكم بخطأ الأكثر من الواحد. ومثله تعبير المعاصرين بتبدل الأفهام دليل وجود المشترك، كذا الإذعان بالتطور يلازم وجود الواحده والقاسم المشترك. وذلك لأنه مع التكثر البحث والمغايره الصرفه والتباين التام لم تكن نسبه بينها ولا سنخيه ولا علاقته، فلم يكن معنى للتحول والتبدل والتغير،

كما لم يكن معنى للإختلاف بالتخطئه والتناقض. (١).

بل ذكر الأعلام [وهو الحق] أنّ الكثرة بما هي كثره [من دون أن ترجع إلى وحده] مستحيله لا وجود لها في واقع ولا في حقل من حقول المعرفة، وكان دالاً على عدم وحدانيه الله؛ لأنها آيات متخالفه السنخ، وأنها وجود نازل من سلاسل مختلفه المبدأ.

بل هم في عين نفيهم للوحده أذعنوا بها، وفي عين نفيهم للتقييد بالخطوط الحمراء أذعنوا به، وفي عين نفيهم للمطلق آمنوا به، وذلك في القضية التي أسسوها وهي (لا ثابت ولا مطلق، وإنما كل فهم متغير وشخصي) وفرضوها هي القضية الأتم لكل العلوم.

الجواب الخامس: تأثير البيئه في قراءه النص

ما ذكر [من أنّ قارئ النص الديني لا- يتمكن من التجرد في قراءته، وإنما يأتي إليه مع ما يحمله من ثقافه ورواسب اجتماعيه وبيئيه] صحيح ولكنه ليس أمراً سلبياً وإنما هو إيجابي.

في جانب الموضوع

بل هو ضروره لا بد منها في قراءه النص القانوني في طرف الموضوع؛ لأنّ الفقه يعنى بملاحقه الموضوعات المستجده وتصنيفها في الموضوعات الكليه لمعرفة أحكامها [انطلاقاً من شموليه الشريعه] والموضوعات المستجده هي وليده البيئه والمجتمع والظروف المتنوعه المحيطه بالإنسان.

ومن هنا نُقل عن العلامة الطباطبائي أنّ الأتمه تحتاج في كلّ عقد

ص: ١٨٦

١- (١). [س] الإختلاف دليل وحده الواقع واضح، أمّا كونه دليل وحده الميزان والطريق فما زال غير واضح، والذي هو محور حديثنا؟ [ج] بل دليل وحده الطريق والميزان أيضاً، إذ مع فرض تخالف الأفهام سنخاً لكانت معلومتين منفصلتين، فلا معنى للإختلاف وتخطئه البعض للآخر والتناقض، ومن ثمّ ذكروا لتحقق التناقض وحدات لا بد من توفرها كي يتحقق التناقض، ومع عدم توفرها ولو في الجملة لم يكن تناقضاً، ولكانت كلّ قضيه صادقه.

إلى تفسير جديد. ولا يقصد من ذلك خطأ السابق وإنما يستنتق منه الحلول لما استجد من موضوعات ومفاهيم هي نتائج بيئه الإنسان وثقافته الجديده.

فى جانب المحمول

وأما من جانب المحمول فالقارئ الذى يأتى إلى النص [مع ما يحمله من رواسب] إن كان من دون مراعاة الموازين الأدبيه والقانونيه فما يخرج به من نتائج لا يمكن الأخذ بها واعتبارها، لافتقادها الغطاء العلمى، وإنما هي فهم ذاتى شخصى ليس أكثر. وإن كان مع مراعاة الموازين ومع ذلك كانت الثقافه الخاصه لها تأثير فى استنتاج النص فهو لا يكون إلا مع تشكيل هذه الخلفيه قرينه قطعيه. ومثل هذه لا مشكله فيها بل لابد منها كى تكون دراسه النص مستوعبه وكامله.

التخطئه فى الجمله لا بالجمله

على أساس هذه الضابطه يفهم أنّ التخطئه المطلقه للآراء غير صائبه، كما أنّ التصويب المطلق وأنّ أفهام الجميع صائبه حتى ما لم يكن برهانياً غير صائب، وإنما الحق ما عليه الإماميه من التخطئه فى الجمله لا- بالجمله. نعم، دائره العذر لا- تخص الرأى الصائب، وإنما تعم الآراء الخاطئه إذا كانت مع استفراغ الوسع.

وقد ألفتنا سابقاً إلى أنّ حيويه الفحص ومحفزه يكون مع التخطئه ولكن لا المطلقه، إذ التصويب المطلق ومثله التخطئه المطلقه يشلان الحركه العلميه ويؤثران على نموها.

دور العلوم فى تشكيل قرينه الفهم

فالنتيجه أننا نقبل ما ذكره هؤلاء [من تأثير تكافل العلوم والرواسب الفكرية والإجتماعيه وغيرها فى استنتاج النص القانونى] ولكن بمقدار ما تشكّل قرينه قطعيه، وإلا كان الميزان هو المحكم

فى تخطئه مثل هذه الأفهام الشخصيه. كذا نقبل تغير القرائن العقليه ولكن لا نتنازل عن قرينه قطعيه إلا إلى أخرى نظيرها، لا أن كل فهم ولو كان بقرائن استحسانيه نحكم بصحته، كما لا نحكم بخطئه وعدم حجّيته مع مثل هذه القرائن.

دور المعرفة البشريه فى مستوى المراد الجدى

وأما على صعيد المعارف فمع تطوّر المعرفة البشريه يحصل تغيير على مستوى المراد الجدى، بمعنى أنه تتفصل بعض الأمور المبهمه وتظهر جنبات لم تكن من قبل مكتشفه. وأما أصل المعنى بما له حدّ وعلى مستوى المدلول الإستعمالى والتفهيمى فلا يتغير.

فقوله تعالى: (بَغَيْرِ عَمَدٍ تَرْوُونَهَا) (١) - مثلاً - حيث كانت واحده من التفسيرين لها أنه بدون عمد مرئى، وكان يتصور آنذاك أنه حطب وما شاكل ذلك، وبعد اكتشاف قانون الجاذبيه وأنه هو العمد لم يؤثر ذلك على ظهور الآيه فى مرادها الإستعمالى والتفهيمى، نعم أثر على المراد الجدى.

الجواب السادس: المعرفة ليست على وزن واحد

أفتنا فى بحث الإعتبار إلى أن المعرفة العقليه النظرية والعملية ليست كلها على نمط واحد من حيث الوضوح والخفاء. فهناك دائره البديهيّات [التى هى قمّه فى الوضوح مع حفظ التفاوت بينها طبعاً] ثم كلما قربت المعلومه من البدهاه كانت أوضح، وكلما ابتعدت عنها كانت أكثر خفاء وأكثر نظريه.

وأشرنا هناك إلى أن معيار القرب والبعد هو الكليه والجزئيه بمعنى السعه والضيق [حيث إنّ القضيّه كلما كانت أكثر سعه كانت أكثر وضوحاً] حتى تصل إلى البديهيّات التى هى الكليات العامه فى

ص: ١٨٨

المعرفة البشرية. وهذا المعنى نلحظه في الحضورى والحصولى، حيث إن الأول أكثر وضوحاً من الثانى مع حفظ التفاوت فى الأول كما هو فى الثانى.

تغاير شاكله الإعتبارات

كما نلحظه فى الإعتبارات [أعمّ من كونها شرعيه ووضعيه] حيث إنها ليست على شاكله واحده، وإنما منها الإعتبارات الفوقانيه الأعمّ [والتي هى بمنتهى الوضوح، وأدلتها قطعيه] وتأخذ بالنزول فالإبتعاد عن الوضوح، مع الإلتفات إلى أنّ منطقته الإعتبار هى فى المساحه التى يعجز العقل عن اكتشافها [وهى الجزئيات بحدّ لا ينالها حتى العقل النظرى.]

ومن ثمّ يتلخّص: أنّ المعرفة البشرية ليست على وزان واحد، وإنما تتفاوت بالوضوح والخفاء. فالمعرفة الحضوريه أوضح من المعرفة الحصوليه [لأنها من دون واسطه، والحصولى بواسطه المفهوم] والمعرفة الحصوليه العقلية أوضح من المعرفة ذاتها الإعتباريه.

كما أنّ لكلّ واحد من الثلاث [الحضورى والحصولى والإعتبارى] بديهياته ونظرياته وكلياته وجزئياته، وأنّ النظرية تتعمق كلّما ابتعدت عن المركز والمحور. والإختلاف فى المنهج والرأى وبالتالي الفهم وما يرافقه من ظواهر حاده كالشجار والنزاع والخصومه يشتدّ كلّما كانت المسأله نظريه أكثر.

وهذه سنّه كونه فى كلّ علم بما فى ذلك الشريعه فى بعدها القانونى والمعرفى.

وإنما أشرنا إلى ذلك لبيان خطأ المنهج الذى يطلب وضوح كلّ المعارف البشرية على حدّ وضوح البديهيات، فإنّ ما يطلبه هذا المنهج غير ممكن لما ذكرناه من أنّ العلم الحصولى أقلّ وضوحاً من العلم الحضورى، وهو على درجات ثمّ ينقل للآخرين عبر الألفاظ،

فكيف نطلب من اللفظ أن يكون واضح الدلالة على حدّ العلم الحضوري؟! (١)

فالدليل الظني وإن كان في أدنى درجات الظن، إلا أنه مع توفر الميزان يكفي في إثبات المسألة، لأنّ المبنى هو الإكتفاء بالدلالة الظنية، فهي تكفي في الفتوى وتكون معذّره. (٢)

الظاهر والباطن في كلام الله على مقتضى السنّة الكونية

ويعرف ممّا تقدّم أنّ ما ورد [من أنّ في كلام الله سبحانه ظاهراً وباطناً] هو على مقتضى السنّة الكونية، فلا يتوقع أن يكون كلّ المراد بدرجه الظاهر. وأتينا نجد في ما ورد في بيان حكمه امتحان الحق سبحانه عباده بالفتنه والشبهه [(إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ) (٣)] والذى دلّت عليه الروايات [ما ذكرناه من أنّ طبيعه ترمى المسائل أنها كلّما ابتعدت عن المركز كانت أقلّ وضوحاً وأكثر خفاءً فاخْتِلافاً الموجب للشبهه والفتنه فيها.

وعندما نرجع إلى القرآن نجد بوضوح أنه تعالى يوبخ الكفار على

ص: ١٩٠

١- (١) . [س] الألفاظ وإن كانت بطبيعتها أضعف كشافاً عن الواقع [لأنها تعبر عن العلم الحصولي وهو يحكي الواقع] ولكن الإشكاليه المشاره في الألفاظ أنها منقوله لنا من مئات السنين، وبالتالي لا يمكن فهمها على حدّ فهم بعضنا للآخر في ألفاظه. ومثل هذه المشكله ليست سنّه تكوينيه حيث لا نظير لها كي نقول: إنّ غايه ما يمكن هو هذا النمط من الوضوح، ومن ثمّ يمكن أن يدعى أنه لا- يحصل منها وضوح إطلاقاً؟ [ج] لها نظير وهو دراسه اللغات القديمه جداً التي هي أقدم من لغه الإسلام كالسريانيه.

٢- (٢) . إلا- أنه غايته أنه معذّر وهو لا يعنى أنه الواقع، ومن هنا في تصوري أنّ حلّ هذه الشبهات في ما يرتبط بالقانون أننا لا ندعى الوصول إلى الواقع، وإنما كلّ ما هناك حكم ظاهري منجز ومعذّر قد يكون في الواقع مصيباً وقد لا يكون. فما بأيدينا هو اجتهاد وفهم للإسلام لا واقع الإسلام، إلا أنه فهم منضبط يكون معذّراً في قبال الفهم الذاتي الذي لا يخضع لضابطه فلا يكون معذّراً؟ [المقرر]

٣- (٣) . الأعراف / ١٥٥

مطلبهم [أن تكون المعارف فى الوضوح على وتر واحد] فالقرآن ىرد عليهم أن المعرفة ليست على وتر واحد، فالغيب ليس كالحس مثلاً. فلا يتوقع أحد أن يكون وزان الوضوح فى كل الإعتقادات بشكل واحد، وأن مثل هذا المطلب اقتراح على الله تعالى بما يخالف سنته التكوينية، فهو ضلال ما بعده ضلال (أن يؤتى صُحُفاً مُنَشَّرَةً). (١)

والخطر الذى وقع به البعض اليوم أنه ما إن تطرح مسأله فى المعرفة الدينيه ليس الدليل فيها كالدليل على التوحيد فى وضوحه يستخف بها، فى حين أن السير المنهجى يفرض الخضوع للسنة الكونية والإقتصار على المتاح تكويناً لنا، بدلاً من الرفض والإنكار الذى هو عين السفسطه، وبدلاً من التصويب المطلق. وفى ذلك كله نوع من الكبر الذى هو وضع الذات فى غير محلها.

كيف والنسبى (صلى الله عليه و آله) يتلقى المعرفة حضورياً، ولكن على شكل درجات [وحي، ومن وراء حجاب وبواسطه الرسول جبرئيل] ومعه لا أساس لمثل هذا المطلب فى التكوين وهو أن تكون تفاصيل العقيدة بوضوح أصل التوحيد.

الجواب السابع: التقطيع والنقل بالمعنى

إن التقطيع يشبه النقل بالمعنى، حيث يلاحظ أنه من الظواهر السائده عند العقلاء، فإن الحادته الواحده ينقلها العقلاء بشكل مُقَطَّع لكل شخص بحسبه. بل كما ألفتنا أن هذا العمل مارسه الرواه المباشرون عنهم (عليهم السلام). (٢) وصرف احتمال الخطأ لا يؤثر على ظهور المقطع، فإنه

ص: ١٩١

١- (١). المدثر/ ٥٢

٢- (٢). [س] ما هو الفرق بين النقل بالمعنى والإجتهد بالدقه؟ وعلى أى أساس أُلحق التقطيع بالنقل بالمعنى دون الإجتهد، مع أن فيه إعمالاً للفهم، فهو حجّه على صاحبه لا- غير؟ [ج] إن الإجتهد يتكفّل الوصول إلى المراد الواقعى للمتكلم من خلال ملاحظه ودراسه مجموع كلماته ومقولاته حتى المنفصله والجمع بينهما، فى حين أن النقل بالمعنى لا يعنى إلا بالمقوله الواحده. وليس معنى ذلك أن إعمال الفهم وتحديد مدلول الكلام الواحد [كما نلاحظه فى طريقه الفقهاء عندما يتناولون النصوص واحده واحده ودراسه مفاد كل منها على حده قبل الجمع والمقارنه بينها] كلّه من النقل بالمعنى؟ كلاً، وإنما الإجتهد يتصور فى الكلام الواحد عندما يكون بصدد استخراج المراد الواقعى النسبى من الروايه، والنقل بالمعنى مرتبط بالمدلول الإستعمالى والتفهيمى لا غير، ومثله التقطيع.

موجود فى النقل بالمعنى أيضاً^(١) بل وحتى فى نقل اللفظ. والأصل اللفظى العقلاى هو الذى ىنفى مثل هذا الإحتمال بعد الإلتفات إلى أن الراوى مارس التقطیع مع التفاته وأمانته.

نعم، إذا لمسنا قرائن توجب الظن بوجود خطأ فى عملیه التقطیع أو النقل بالمعنى لابدّ من الفحص؛ إذ لا تجرى حينئذ أصاله عدم الإشتباه كما هو الحال فى روايات عمار الذى كان مبتلى بالعجمه.

عدم وجاهه بعض التفاصيل

ومن هنا يتضح عدم وجاهه تفصیل البعض بین العلم بالتقطیع وعدمه بنفى الحجیه فى الأول دون الثانى، اللهم إلا أن يكون التقطیع المعلوم بسبب العلم بغفله الراوى أو العلم بضیاع ورقه من الوصیه - مثلاً - فإنّ الأصل لا ىجرى والظهور لا ىعتمد.

كما تتضح عدم وجاهه التفصیل أيضاً بین فقاهاه الراوى وعامیته، فیؤخذ بتقطیع الأول دون الثانى، لما عرفت من أنّ التقطیع لا ىعتمد على فهم الإجتهادى و الملكه فى الإستنباط، و إنما ىعتمد على فهم القول المرتبط بالمعنى الإستعمالى والتفهیمى وهو متوفّر فى العامى. نعم، لابدّ من التفات المقطّع [فقیهاً كان أو عامياً] إلى ممارسته

ص: ١٩٢

١- (١). [س] هل ىمكن أن ننظر إلى النقل بالمعنى كالتترجمه بلغه أخرى كما ىنقل شخص ما سمعه بالعربیه إلى الفارسیه؟ [ج] فى التترجمه لابدّ من توفّر عنصر الخبرویه بالإضافه إلى خبر الواحد، فلا بدّ أن ىكون المترجم ملتمياً بمرادفات اللغه الفارسیه للعربیه، ولا نحتاج إليه فى النقل بالمعنى بعد أن كان بلغه واحده، والتعامل مع اللغه إرتكازى فطرى.

للتقطيع فى حجّيه ظاهر المقطع.

بل بالتأمل أكثر يمكن القول بأنّ التقطيع أرقى من النقل بالمعنى؛ لأنه بمثابة الإخبارات المتعدده، حيث كان الخبر ذو الفقرات المتعدده فى قوه أخبار متعدده، فتقطيعه لا- يؤثر شيئاً على ظهور المقطع، وليس فيه أى إعمال للإجتهد وإنما هو نقل لخبر من جملة أخبار بتمام ألفاظه.

وبهذه الأ-جوبه يتضح الوهن فى كلّ التفصيلات التى ذكرها القمى التى استهدفت القضاء على حجّيه الظهور من باب الظن الخاص، فلا بدّ من تحكيم موازين الإنسداد، كما ظهر الجواب عن الإشكالات المعاصره مع بيان جملة من المغالطات والإلتباسات التى وقع بها أصحابها.

دعوى الإنصراف من دون دليل

وفى الختام ولا- يفوتنا أن نعرض بظاهره جرى عليها البعض وهى دعوى الظهور أو الإنصراف أو التبادر من دون التديل عليه ومن دون تقريب وذكر للقرائن والشواهد والضوابط التى ارتكز عليها فى دعواه هذه، ويأتى آخر ويدعى العكس من دون أن يستطيع كلّ منهما إلزام الآخر، مما يوحى عدم وجود ضابطه صغرويه لتمييز النوعى عن الشخصى والموضوعى عن الذاتى، فى حين أنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ [وكما ألفتنا] أنّ هناك موازين لفظيه حرّ بعضها فى علوم الأدب وآخر فى الأصول لا بدّ أن يستند إليها الظهور كى يكتسب صفه النوعيه فالحجّيه، ومثله الإنصراف لا بدّ أن يستند إلى شاهد من حال أو مقال كى يأخذ طابعاً علمياً.

وقد أشرنا سابقاً إلى نكته ألفت إليها صاحب الفصول (قدس سره) وهى أنّ هناك نمطين من المجتهدين: الأول: الذى يلتفت ارتكازاً وإجمالاً إلى النتيجة، ولكنّه يحلّل ويدلّل على ما التفت إليه إجمالاً، والثانى: يدخل إلى الموازين مباشره وينساق معها إلى حيث تقوده.

وقد صوّب (قدس سره) الطريقه الأولى وهو على حق؛ لأنّ الطريقه الثانيه تحدّ من أفق المجتهد فتؤطره في إطار ضيق، بخلاف الأولى فإنّها بفضل إحساسه وارتكازه يذهب وراء كلّ ما يمكن أن يكون صالحاً لتأطير هذا الإرتكاز وتشخيص حدوده.

الظن الشخصى فى حجّيه الظهور

حجّيه الظهور هل هى مشروطه بالظن الشخصى به أو بعدم الظن الشخصى بخلافه؟

صاحب الكفايه أجاب [وهو على حق] أنه لا- يشترط، وذلك لما ذكرناه من أنّ الظهور ليس أمراً عشوائياً، وإنما هو منضبط بالعلوم والموازن. وما يقال: من أنّ الظن بالخلاف قد يعبر عن ارتكازٍ ما، جوابه: أنه مع عدم إمكان التدليل عليه لا يمكن اعتماده واتباعه.

و ما يقال: إنّ مثل هذا الإرتكاز يوجب التوقف عن الأخذ بالظهور، جوابه: كلاً، بعد أن كان الظهور مستدلاً، إلا أن يستشهد على الخلاف بشواهد ارتكازيه توجب الإطمئنان بأنّ ارتكازه لغوى، وإن لم يستطع تحليل هذا الفهم والتنظير له، نظير استشهاد فقهاء الفرس بفقهاء الحله وجبل عامل إذا أجمعوا على فهم متن لغه، وإن لم يستطع فقهاء الفرس تحليل كيفية فهم الفقهاء العرب لذلك. وأما صرف الإرتكاز من دون تنظير له وتحليل، ومن دون تعزيز له بشواهد إرتكازيه فلا قيمه له؛ لاحتمال أن يكون ذاتياً لا موضوعياً.

الآراء حول ظواهر الكتاب

إشاره

هناك مجموعه نظريات:

النظريه الأولى: [المنسوبه إلى الأخباريين] النافيه لحجّيه ظواهر الكتاب، ويمكن أن نعبر عنه بنظريه «حسبنا السنّه».

النظريه الثانيه: [لصاحب تفسير الميزان وأتباعه] وهى معاكسه للأولى تماماً ويمكن التعبير عنه بنظريه «حسبنا كتاب الله» فى فهمه مآلاً لا ابتداءً.

النظريه الثالثه: [لبعض العلمانيين] ومفادها تفخيم شأن العقل فى هذا الميدان ويمكن أن نعبر عنه بنظريه «حسبنا العقل».

النظريه الرابعه: [لمشهور الأصوليين]

النظريه الخامسه: [للسيد البروجردى تبعاً للعلامة المجلسى صاحب موسوعه بحار الأنوار] ومفادها: أن متن القانون هو القرآن، وسنّه الرسول (صلى الله عليه و آله) متممه للقانون، وسنّه الأئمه (عليهم السلام) شرح لهما.

ومن الحرى فرز جهات الصواب والخطأ فى تلك النظريات ثم صياغه نظريه متكامله تعبر عن الحقيقه بشكل أكبر.

العلاقه بين الكتاب والسنّه

ثم إنّ واحده من أسباب التوجه إلى هذا البحث هو تأمين الإجابة للسؤال التالى: ما هى طبيعه العلاقه بين الكتاب والسنّه؟ هل إنّ كلاً منهما دليل مستقل أو أنّهما دليل بنحو المجموع، وعلى الثانى فهل يكون بنحو الطويله أو العرّضيه؟

بعدها يقع السؤال عن طبيعه العلاقه بين العقل والنقل و مساحه حركه كلّ منهما وحدود فاعليه كلّ منهما.

والشواهد القرآنيه والروائيه القطعيه المتضاربه كانت وراء تعدد

من هنا كان من المنهجي تصدير الحديث بهذه الشواهد، ثمّ الدخول لعرض النظريات ومناقشتها الحساب.

شواهد الأخباريين:

الشاهد الأول: جملة من الآيات القرآنية من قبيل: (وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) (١) و (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ*فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ*ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ) (٢) و (وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) (٣) و (فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ*لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) (٤) و (يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ) (٥) المكرره في سور متعدده، و (بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ). (٦)

الشاهد الثاني: طوائف من الروايات من قبيل الروايات الناهية عن تفسير القرآن بالرأى إلا بالتورث (٧)، والروايات الناهية عن ضرب القرآن بعضه ببعض (٨)، والروايات الناهية عن اتباع المتشابه

ص: ١٩٦

١- (١) . النحل / ٤٤

٢- (٢) . القيامة / ١٧ - ١٩

٣- (٣) . آل عمران / ٧

٤- (٤) . الواقعة / ٧٨ - ٧٩

٥- (٥) . البقره / ١٢٩ وآل عمران / ١٦٤ والجمعه / ٢

٦- (٦) . العنكبوت / ٤٩

٧- (٧) . الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨٨/٢٧ و ١٨٢ و ١٧٩ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٣: باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفه تفسيرها من الأئمه، الحديث ٣٤: عن أبي الحسن الرضا(عليه السلام)، والحديث ١٩: عن أبي عبدالله(عليه السلام)، والحديث ٦، عن أحدهما(عليهما السلام).

٨- (٨) . كما ورد عن أبي عبد الله(عليه السلام) عن أبيه(عليه السلام): ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلا كفر. (الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨٣/٢٧ * كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٣: باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفه تفسيرها من الأئمه(عليهم السلام)، الحديث ٢٢).

القرآني (١)، وحديث الثقلين الدالّ على أنّ القرآن وحده ليس بحجّه، فلا بدّ أن يشفّع ظهوره بروايه.

وما ورد من أنّ: ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن. (٢) أو: لا يفسّر القرآن إلّا من عرف ناسخه من منسوخه ومحكمه من متشابهه. (٣)

الشاهد الثالث: العلم الإجمالى بوجود مخصصات ومقيدات كثيره للعمومات القرآنيه، وأنها لم تصل إلينا كلّها، ممّا يوجب التوقف عن الأخذ بالظاهر القرآني.

الشاهد الرابع: دعوى وقوع التحريف فى القرآن.

وهذه الشواهد وإن لم تصلح دليلاً على مدّعاهم، إلّا أنها ذات قيمه علميه فى نفسها، حيث تدفع مدّعى العلامه المعاكس لمدّعى الأخباريين.

وقد خرّج الأخباريون من هذه الشواهد بنتيجه كليّه هى عدم حجّيه القرآن لنا، بمعنى أنّ دلّالته ليست حجّه مطلقاً لغير الأئمه (عليهم السلام). فلو عثرنا على ظاهر ليس فى ذيله روايه لا يصح التمسك به، وأمّا مع

ص: ١٩٧

١- (١). المجلسى، بحار الأنوار، ٢/٢٣٧ (كتاب العلم، الباب ٢٩: علل اختلاف الأخبار وكيفيه الجمع بينها والعمل بها ووجوه الإستنباط وبيان أنواع ما يجوز الإستدلال به، الحديث ٢٩: عن أبى عبد الله (عليه السلام) و١٩١/٢٣ (كتاب الإمامه، الباب ١٠: باب أنهم (عليهم السلام) أهل علم القرآن والذين أتوه والمنذرون به والراسخون فى العلم، الحديث ١٢: عن أبى عبد الله (عليه السلام).

٢- (٢). الحرّ العاملى، وسائل الشيعه ١٩٢/٢٧ و٢٠٣ و٢٠٤ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٣: باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلّا بعد معرفه تفسيرها من الأئمه (عليهم السلام)، الحديث ٤١: عن أبى جعفر (عليه السلام)، والحديث ٧٣: عن أبى جعفر (عليه السلام)، والحديث ٧٤: عن أبى عبد الله (عليه السلام).

٣- (٣). الحرّ العاملى، وسائل الشيعه ١٨٣/٢٧ و١٩١ و١٩٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٣: باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلّا بعد معرفه تفسيرها من الأئمه (عليهم السلام)، الحديث ٢٣: عن أبى عبد الله (عليه السلام)، والحديث ٣٩: عن أبى جعفر (عليه السلام)، والحديث ٥١: عن أبى الحسن (عليه السلام).

وجود روايه فالتمسك صحيح، ولكنه في الواقع تمسك بالروايه لا بالآيه. وتظهر الثمره في حاله عموم الآيه وخصوص الروايه، فإنه لا يمكن التمسك بالعموم، كما نلاحظ ذلك في الآيات الوارده في ذيل الآيه الناهيه عن اللهو.

نعم، قد يظهر من بعض كلماتهم أنّ الروايه إذا دلت على أنّ ظاهر الآيه مراد في الجملة [كما في حاله كونها مفسّره أو مطبقه لا مؤوله] أمكن التمسك بالظاهر القرآني بكلّ خصوصياته وإن كانت مفقوده في الروايه.

شواهد العلامه الطباطبائي

الشاهد الأول: بعض آيات الكتاب العزيز مثل: (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) (١) و (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ*عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ*بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) (٢) لا مجمل، و (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ) (٣) و (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) (٤) و (إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ) (٥) و (هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ) (٦) ووصفه بأنه (هُدًى) (٧) و (هُدًى لِلْمُتَّقِينَ) (٨) و (النُّورِ) (٩) و (ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ) (١٠) و أنه يكون (تبييناً

ص: ١٩٨

١- (١). الزخرف / ٣

٢- (٢). الشعراء / ١٩٣ - ١٩٥

٣- (٣). إبراهيم / ٤

٤- (٤). محمّد (صلى الله عليه و آله) / ٢٤

٥- (٥). الزمر / ٤١

٦- (٦). آل عمران / ١٣٨

٧- (٧). البقره / ٩٧ و ١٨٥

٨- (٨). البقره / ٢

٩- (٩). المائده / ١٥

١٠- (١٠). يوسف / ١٠٤ * ص / ٨٧ * القلم / ٥٢ * التكوير / ٢٧

لِكُلِّ شَيْءٍ (١) و (تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ) (٢).

الشاهد الثاني: الروايات من قبيل حديث الثقلين، الدالّ على أنّ القرآن حجّه في نفسه، وإلا كان تمسكاً بالسنة فقط.

وما دلّ على عرض الأخبار على القرآن (٣) في مقام استعلام حجّيه الخبر، بمعنى أنه علاوه على حجّيته في نفسه لا بدّ أن لا يناقض القرآن.

وفي مقام التعارض لا بدّ في تماميه حجّيته وترجيحه على الآخر أن لا يخالف القرآن (٤).

رأى العلامة في المتشابه

وعلى أساس هذه الشواهد صاغ العلامة نظريته التي أشار إليها في حاشيته على الكفايه ومقدمه تفسير الميزان وفي ذيل آيه المحكم والمتشابه، بعد استعراضه للأقوال الكثيره في معنى المتشابه

ص: ١٩٩

١- (١) . النحل / ٨٩

٢- (٢) . يوسف / ١١١

٣- (٣) . الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ح ١٠ * ج ٢٨، ص ١٠٩، ح ١٠ * ص ١١٠، ح ١١ * ص ١١٠، ح ١٢ * ص ١١١، ح ١٤ و ١٥ * ص ١١٢، ح ١٨ و ١٩ * ص ١١٨، ح ٢٩ * ص ١١٩، ص ٣٥ * ص ١٢٠، ح ٣٧ * ص ١٢٣، ح ٤٧ و ٤٨ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩: باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفه وكيفيه العمل بها).

٤- (٤) . [س] كيف نصوّر الفرق بين المقامين، حيث إنّه مفروض أنه لم يخالف الكتاب في المقام الأول، فما معنى عرضه ثانيه؟ وكيف نفسّر مخالفته مع عدم مخالفته في المقام الأول؟ [ج] المخالفه في المقام الأول يقصد منها المعارضه والمناقضه المستقره، وفي المقام الثاني يقصد منها المخالفه غير المستقره كالتخصيص، فإنّ الخبر إن كان مخصصاً للقرآن، وكان الآخر موافقاً للقرآن في عمومه رجّح الثاني، ومخالفه الأول ليست مخالفته لولا التعارض.

وتخطتها جميعاً لعدم انسجامها مع إعجاز القرآن وبلاغته وعريته، بل سميت العربية بالعربية لظهورها، فكيف وقد وصفت عربية القرآن بالمبين.

ومن ثم استقر رأيه (قدس سره) على أنّ المتشابه ليس في مجال الألفاظ ودلالاتها على معانيها، وإنما في الإنتقال من معنى إلى آخر، المسبب عن انصراف أذهاننا عن المعاني الشامخه الرفيعه إلى خصوص المصاديق الماديه [لألفه الذهن لها وأنسه بها.]

وبعبارة أوضح: أنّ سرّ التشابه هو الغفله عن وضع الألفاظ لروح المعاني، الذي ألفت إليه الآخوند مقتبساً إياه من الروايات، من قبيل إنّ الله «سَمِيعٌ بَعِيرٌ جَارِحٌ» (١) الدالّه على انطباق السمع على المجرد، الكاشف عن عدم اختصاصه - بالوضع - بالمصداق المادى، فتفتن الآخوند إلى أنّ اللفظ لم يوضع للمعنى المضيق بفرد المادى، وإنما للمعنى بما هو هو الشامل للمصداق المادى و المجرد.

والخطأ الذى يقع فيه الإنسان هو فى تطبيقه المعنى على الفرد المادى انطلاقاً من رواسبه الذهنيه وألفته لعالم الماده.

افتراق نهج القرآن عن نهج المحاورات العرفيه

وسرّ آخر للتشابه هو تصنيف القرآن فى الكلام والمحاورات العرفيه، مع أنّ نهج القرآن يختلف عن نهج المحاورات العرفيه الأخرى؛ فإنّ نهج القرآن هو عدم إمكان الوصول إلى المراد الجدى لآيه إلاّ بعد ملاحظه كلّ الآيات التى تتعرض لموضوع الآيه أو لمفرده منها، سواء كانت بنفس اللفظ أم بلفظ آخر، لأنّ القرآن جامع لكلّ العلوم ويخاطب كلّ المستويات ويعالج كلّ المشكلات، ممّا أوجب اختلافه عن سائر المحاورات التى يمكن معرفه المراد الجدى فيها من دون حاجه لمراجعته القرائن المنفصله.

ص: ٢٠٠

١- (١). الكلينى، الكافى ١/٨٣ (كتاب التوحيد، الباب ٢: باب إطلاق القول بأنه شىء، الحديث ٦: عن أبى عبد الله (عليه السلام).

النقطنان الهاتمان في تفسير القرآن عند العلامة

فالتفسير الحق لا- يكون إلا- بمراعاة هاتين النقطتين، ولا بدّ من حصول الملكة على التجرد عن المصداق المادى، وتشخيص القرائن القرآنية المنفصلة وضمّ بعضها إلى الآخر. ومثل هذه الملكة لا تحصل إلا بالخوض التام فى روايات أهل البيت (عليهم السلام) وقد نقل أنه (قدس سره) لم يدخل التفسير إلا بعد أن قرأ البحار مرتين، فإنها توقفه على موارد تطبيقه صحيحة متكرره تخلصه من الرواسب الذهنيه، كما أنها تطلعه على منهج القرآن وكيفيه الإستفاده منه.

المعنى الصحيح للروايات الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى عند العلامة

وكلّ الروايات الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى وعن ضرب بعضه ببعض، فى رأى العلامة كانت بلحاظ المنهج الخاطئ لا بلحاظ أصل التفسير المستلزم لهجر القرآن، ومنه يعرف «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ إِنْ أَصَابَ لَمْ يُؤْجَرْ» (١).

ويشهد لذلك الروايات الكثيره على عرض الأخبار على القرآن (٢) والتمسك به فى الفتن والأهواء والمشكلات، وهى لا تنسجم مع فهم الروايات الناهيه أنها ناهيه عن أصل التفسير المستتبع لهجر القرآن والإكتفاء بالسنة.

وبعد حصول الملكة لا- يحتاج التفسير عند العلامة إلى أى روايه وبيان عن الرسول، فضلاً عن أهل البيت!؛ لأنّ دورهم دور التعليم والإرشاد إلى الطريق لفهم القرآن لا إيجاد الطريق فضلاً عن إيجاد إمكان فهم القرآن.

شواهد لنظريه العلامة

ص: ٢٠١

-
- ١- (١). الحرّ العاملى، وسائل الشيعه ٢٠٢/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٣: باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفه تفسيرها من الأئمه (عليهم السلام)، الحديث ٦٦: عن أبى عبدالله (عليه السلام).
- ٢- (٢). قد مرّ فى الصفحه السابقه قسّم من مصادرها.

ويدلّ على ذلك قوله تعالى: (وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ) (١) حيث يعني أنّ هناك شيئاً موجوداً يرشد إليه النبي (صلى الله عليه وآله) ويربى أمته على الاستفادة منه في فهم القرآن. ومنه يتضح أنّ المفسّر يحتاج إليهم (عليهم السلام) في البدء كي لا يرتكب ضرب القرآن بعضه ببعض، وكي لا يكون تفسيره بالهوى، حتى يتوفّر على الملكة وحينها يسير بمفرده.

ويضيف (قدس سره): إنّ القرآن لا ينسخ بالسّنّه القطعيه، لأنه ينافى قوله تعالى: (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ) (٢) والنسخ إبطال، بالإضافة إلى أنّ حجّيه السنّه بالقرآن.

بعدها يشكل على نفسه: إذن أين التمسك بالعترة؟ ثمّ يجيب: إنّ التمسك بهم في البدء وأما بعد التوفّر على الملكة فإننا نكتفى بالقرآن، ولكن في المعارف وأما في تفاصيل المعاد وتفاصيل الأحكام الشرعيه فلا بدّ من الاستعانه بهم؛ لأنّ القرآن لم يتصدّ لبيانها.

تلخيص النظرية

[١] حجّيه ظاهر القرآن بل حتى ما وراءه من البطون من دون أن يكون مشروطاً بحجّيته بالثقل الآخر، وإنما هو حجّه مستقلة فهو يتكفل بيان نفسه بنفسه.

[٢] دور العترة التعليم والإرشاد إلى كيفية الفهم المنهجي للقرآن، فلا بدّ من الرجوع إليهم قبل الدخول في التفسير لتحصيل الملكة على ذلك، وإلا لم يكن فهمه حجّه ولا تفسيره صائباً.

[٣] ضروره الرجوع إليهم في تفاصيل المعاد والأحكام الفرعيه.

[٤] النسخ لا يكون إلا بالقرآن.

ملاحظات على العلامة

ص: ٢٠٢

١- (١). البقره / ١٢٩ وآل عمران / ١٦٤ والجمعه / ٢

٢- (٢). فصلت / ٤٢

ويلاحظ على نظريه العلامه:

أولاً: دور المعلم في إراءه الطريق

لا- ريب في أن علم الرياضيات [الذى يتوصل إلى نظرياته من بديهياته من دون أن يحتاج إلى علم آخر] قد تضافرت جهود جتّاره على هذا العلم، ولكن ما زالت بعض مسائله من دون حلّ لحدّ الآن، مضافاً إلى أنّ مسلماته [التى هى عبارته عن سته معادلات] ما زالت غير مستدله، وقد قبلها العقل البشرى اضطراراً مع أنّ أدلتها موجوده فى داخل نفس العلم، مما يكشف عن أنّ بدهاته لا- تغنى عن الحاجه إلى المعلم المعصوم، فإنّ طريق الحلّ وإن كان موجوداً لا يخلقه المعلم، ولكن تبقى الحاجه إليه فى هدايته و إراءته لهذا الطريق.

والظاهره نفسها نجدها فى كلّ العلوم البشريه البديهيه المستغنيه عن غيرها كالفلسفه، فإنّها فى عين بدهاتها لم تعالج الكثير من معضلاتها.

تفسير القرآن بالقرآن يحتاج إلى عصمه الفهم

ومن ثمّ فما ذكره العلامه من تفسير القرآن بالقرآن، وإن كان منهجياً يمكن المشى معه (١) إلا- أنّه رهين العصمه، وأمّا غير المعصوم فلا بدّ أن يرجع فى تفسيره القرآن بالقرآن إلى المعصوم (عليه السلام).

ثانياً: فهم خفايا القرآن يحتاج إلى الإحاطه بمراتب الخلقه

من المتسالم عليه بين كثيرين أنّ المصحف المكتوب وجود نازل

ص: ٢٠٣

١- (١) . يمكن أن يستشّم هذا المعنى من بعض الروايات، كما ورد عن أميرالمؤمنين (عليه السلام): **وَ يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ**. (نهج البلاغه، الخطبه ١٣٣)، وما ورد عن أبى جعفر الباقر (عليه السلام) فى حديث طويل: **ثُمَّ قَالَ (عليه السلام): لَوْ وَجَدْتُ لِعِلْمِي الَّذِي آتَانِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَمَلَةً لَنَشَرْتُ التَّوْحِيدَ وَ الْإِسْلَامَ وَ الْإِيمَانَ وَ الدِّينَ وَ الشَّرَائِعَ مِنَ (الصَّمَدِ)**. (التوحيد/ ٩٢، ح ٦)

اعتبارى يحكى وجوداً حقيقياً تكوينياً، ويستفاد هذا المعنى من الكتاب والسنة والعقل. والوجود الحقيقى ذو مراتب أعلاها مرتبه أم الكتاب [التى هى نور النبى - كما فى روايه جابر - أو مرتبه أدنى منها] فالقرآن مجموع عالم الخلقه. ومن البديهي أن إحاطه الجميع بعالم الخلقه واكتناهه خفاياه ليست على شاكله واحده، فكانت الحاجه إلى الإمام لإحاطته بتلك المرتبه العليا، بل بعض المراتب العليا مغلقه على البشريه ولا يمسه إلا الإمام (عليه السلام).

وجمله من الروايات التى تمسك بها الأخباريون لنفى حجيه القرآن هى فى الواقع تشير إلى بطون القرآن لا- ظهوره. فكون القرآن نوراً وبيانا وتبيانا لكل شىء دليل على ضروره الهادى القيم (آياتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ) (١) فلا بد من الرجوع إلى الثقل الآخر فى فهم القرآن من دون أن يعنى ذلك عزل القرآن وهجره.

بل حتى فروع الدين موجوده كلها فى القرآن، وقد استدل الأئمه (عليهم السلام) على مجموعه من الأحكام به، وقد ورد أنه «إذا حَدَّثْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَاسْأَلُونِي عَنْهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ» (٢). ومثله تفاصيل المعاد، ولا طريق للتعرف عليها من القرآن إلا بمراجعته المعصوم، كما نقل العلامة ذلك وقد أحسن، وليته فعل ذلك فى الجميع.

ثالثاً: قول النبى ٩ فى عرض القرآن من حيث الحجيه

إنّ لازم ما ذكره من عدم نسخ القرآن بالسنة القطعيه، أنّ من كان معاصراً للرسول (صلى الله عليه و آله) وأخبره أن آيه كذا منسوخه، لا بد أن لا يعمل بقوله. ومثل هذا بعيد وغريب عن بديهيات المسلمين.

والحق أنّ حجيه كلام النبى (صلى الله عليه و آله) ليست منحصره بالقرآن فقط،

ص: ٢٠٤

١- (١). العنكبوت / ٤٩

٢- (٢). المحاسن ٢٦٩/١ ح ٣٥٨

ويشهد لذلك أنه (صلى الله عليه وآله) حينما قام بالدعوة كان دليل صدقه صفاته المعروفة بين الناس (الصادق الأمين) بالإضافة إلى معاجزه الأخر، من قبيل شق القمر.

بل هناك مجموعه من الآيات تشير إلى أنّ واحده من أدلّه حجّيه القرآن صفاته (صلى الله عليه وآله)، من قبيل: (أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ) (١) بناء على واحده من تفاسير الآيه، وليس هو بغريب بعد معرفه أنّ الحجج متكافله. فحينما نلاحظ مطلع الزياره الرضويه نجد أنّ واحده من أدلّه صدق الرسول (صلى الله عليه وآله) صفات الأئمه على مستوى العلم والعمل، فى الوقت الذى كان دليل إمامتهم هو نص الرسول (صلى الله عليه وآله).

بالإضافه إلى أنه المؤتمن على القرآن، فكيف لا يكون نسخه حجّه؟! بالإضافة إلى أنه (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ) (٢) و (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) (٣)، بالإضافة إلى أنّ حقيقه النسخ تخصيص أزمانى، فلم يقبل العلامة التخصيص الأفرادى بالسنة ولا يقبل التخصيص الأزمانى؟!!

فالنتيجة: إنّ كلامه (صلى الله عليه وآله) ليس دون القرآن فى الحجّيه بل فى عرضه، فليس شرطاً أن يكون نسخ القرآن بلغه القرآن، وإنما يمكن أن يكون بكلامه (صلى الله عليه وآله) بل هو مهيمن على القرآن، والمعجزه أثر من آثاره.

ولعلّ نظر العلامة فى منع النسخ بالسنة إلى نسخ التلاوه، وهو الذى لم يقل أحد من الشيعة بوقوعه، ومع ذلك فهو ممكن أيضاً لما تقدّم.

رابعاً: أقسام الروايات الواردة فى ذيل الآيات

إنّ الروايات الواردة فى ذيل الآيات المباركه على أنحاء:

منها: من نحو التطبيق على المصاديق، ومعه يبقى الظهور على

ص: ٢٠٥

١- (١) . المؤمنون / ٦٩

٢- (٢) . النجم / ٣

٣- (٣) . الحشر / ٧

حاله ولا تخصص الآيه المصداق المذكور في الروايه.

ومنها: تأويله، وهي أيضاً لا تسقط الظهور عن الحجّيه، كما أشار إلى ذلك العلامه خلافاً لما كان سائداً من حصر الآيه بالمعنى التأويلي.

ومنها: التفسيرى الذى يفسر القرآن بالقرآن.

ومنها: التفسيرى الذى يحدّد ظهور الآيه وإن كان خلاف الظاهر حسب ما بأيدينا من موازين اللغه والأدب. فالعمل يكون على الروايه لا على الظاهر اللغوى [سواء تمكّننا من العثور على شواهد كُنّا غافلين عنها - تقرب ما حدّدته الروايه - أم لم نعثر] خلافاً للعلامه حيث قدّم الظاهر اللغوى، فى حين أنّ الصحيح هو تقديم الروايه بعد الإلتفات إلى عصمه الأئمه (عليهم السلام) وأنهم أخبر بالوضع وشؤون التركيب، فهم أفصح من نطق بالضاد.

فتلخص: أنّ الروايات ليست جميعاً تفسيريه، كما توهمه جمله من القدماء، ومن ثمّ رتبوا على ذلك حصر الآيات بمورد الروايات.

كما أنّ التفسيرى منها ليس جميعاً من باب تفسير القرآن بالقرآن وتحديد الظهور ضمن مقاييس الأدب المألوفه.

نظريه العلمانيين

يمكن عنوانه هذه النظرية بنظريه «حسبنا عقولنا»، وترمى لإسقاط حجّيه القرآن واعتباره.

جذور النظرية فى كلمات العرفاء

نجد جذور هذه النظرية فى كلمات بعض العرفاء من قبيل شمس تبريزى. ومن ثمّ فهى ليست بكرة، سوى أنها صيغت بصياغات متعدده تلتقى جميعاً فى روحها.

فهى فى صياغه العرفاء: إنّ الله عزّوجلّ لا محدود، وفيضه دائم مستمر، والقرآن ليس إلاّ مَبْلَغ قابليه النبى (صلى الله عليه و آله). وإن شئت قل: هو الكشف المحمدى، فمقدار ما استوعبه (صلى الله عليه و آله) هو القرآن، ولكن فيضه

تعالى أوسع من ذلك، فليس القرآن هو منتهى فيضه، وما زالت قناه القلوب والعقول أوعيه لاغتراف فيوضات جديدته.

وهناك صياغه أخرى لتلك النظرية وهي: إنَّ العقول كانت تحتاج إلى النبي (صلى الله عليه و آله) لقصورها، وقد رشدت الآن، فهي تنكئ على الإلهامات الذاتيه العقلية للأفراد. فختم النبوه لا يعنى خلود الدين وإنما ختم حاجه البشر للنبوه.

وبأيدينا صياغه ثالثه حديثه وهي: يلحظ أن شطراً من القرآن يخص ويعالج وينظر الثقافه البيئيه التي نزل فيها [من قبيل الأمثله والأعراف والسُنن والآداب] وهي ليست صالحه لمعالجه مشاكل اليوم. فيقتصر فيه على المعانى العقلية. وبتعبير آخر: لا بدّ من التفكيك بين اللسان العقلانى واللسان البيئى فى القرآن.

ملاحظات على الصياغه العرفانيه

أولاً: إنها تشتمل على مغالطه، حيث افترضت أن فعل الله سبحانه لا محدود، وهو وإن كان صحيحاً، إلا أن دورتنا البشريه التي ابتدأت بآدم وتنتهى بالقيامه محدوده. ومن ثم لا فيض لا محدود على منطقه، والحال أن هذا الفعل محدود. ولا بدّ أن يفرض فيه إمكان وجود واحد قد سبق الجميع على مستوى قابليته وعلى مستوى ما حصله من الكمال. وسبقه لا يلزم منه تأخره زماناً عن الجميع، وإنما أن يكون فى وسط دوره أو بدايتها، وهناك شواهد على وقوع مثل هذا السبق وتحققه فى النبي محمّد (صلى الله عليه و آله).

ثانياً: بالنقض بالأسماء الإلهيه، التي تبني عرفاء الإماميه [تبعاً لما نظره أهل البيت (عليهم السلام)] أنها مخلوقه، وأنها مظاهر الذات المقدسه لا عينها، وهم يقبلون أن هناك اسماً جامعاً محيطاً بكلّ الأسماء، مع أنها لا محدوده أزلاً وأبداً.

وقبل ذكر الحّل يجدر الإشاره إلى أن هناك روايات بألسنه متعدده

تشير إلى أنهم (عليهم السلام) الأسماء الحسنى وكلمات الله التامات، والقرآن الكريم يدل أيضاً على هذا المعنى.

والإسم لغيره هو العلامة، وبالتالي مصداقه الحقيقي ليس هو اللفظ، وإنما ما كان ذاتاً وتكويناً علامه، فهم (عليهم السلام) آيات الله وكلماته وعلاماته.

غايته أن وجود الشيء إن نُظر إليه بما أنه رابط كان آية وعلامه واسماً لعلته، وإن نُظر إليه مستقلاً ذا ماهية كان محمداً وعلياً و... (عليهم السلام) الخ.

من هذه المقدمة يتضح الحل؛ حيث إن النبي (صلى الله عليه وآله) ممرّ ومجرى وقناه يمرّ من خلالها الفيض الأزلي، فلا يقف تكامله عند حدّ، وإنما يكامل كلما مرّ فيه فيض، فما أن يفرض فيض وهو الوجود الرابط، فالحقيقه المحمديه بحكم وساطتها تكون هي المتفيضة. فدوماً هو الأكمل وبالتالي دوماً هو المرجع ولا يستغنى عنه.

ثالثاً: يذكر الأعلام [وأشرنا سابقاً] أنّ للقرآن بطوناً ودرجات ومراتب أعلاها أم الكتاب، وهو الوجود التكويني الجامع لكلّ كمالات عالم الإمكان. ومن ثم لا يشدّ منه كمال، أى إنّ كلّ كلمه نجدّها فيما بأيدينا من القرآن المكتوب هو وجود اعتباري للقرآن التكويني اللامحدود، فهو وجود نازل لأم الكتاب، وحيث تنزّلت تلك المعاني والوجودات التكوينية فكانت نهايه تنزّلها بالألفاظ القرآنيه. وهذه الألفاظ قد استوعبت كلّ ما يمكن تنزّلها، وإن كانت محدوده بالدقّتين.

فلا يعقل أن توجد كمالات متنزّله لم يستوعبها اللفظ القرآني كى نقول: إنّّه محدود لا يعبر عن التكاملات البشريه اللامتناهيّه. وحتى ما قاله الرسول إنشاءً، وما جاء بصيغه حديث قدسى، أو ما تفوه به أئمتنا من معارف، كلّها موجوده فى القرآن ومحدوده ألفاظ القرآن لا- تمنع من استيعاب ما يمكن تنزّله على سعتّه، وإلا- فحروف اللغه العربيّه ومفرداتها محدوده أيضاً لا- يمكنها استيعاب المتنزّلات

وإذا تصفحنا - مع تأمل - آيات الكتاب العزيز لوجدنا أنها تشير وبوضوح إلى كلتا النقطتين:

الأولى: حقيقه القرآن ومراتبه ودرجاته التي أعلاها أم الكتاب.

الثانية: إنَّ كلَّ ما يمكن تنزله من المراتب قد تنزّل في ألفاظ المصحف الشريف على محدوديه ألفاظه.

فقد وصفها القرآن في القرآن بأنه (أُمُّ الْكِتَابِ) (٢) و (فِي لَوْحٍ

ص: ٢٠٩

١- (١). [س] حروف العرييه وإن كانت محدوده، والمفردات المستعمله وإن كانت محدوده، ولكن تبقى دائرتها أوسع بكثير من اللفظ القرآني بالبدايه والوجدان، ومن هنا يمكن أن يدعى المستشكل أن اللفظ والتراكيب القرآنيه لا تستوعب كلَّ ما يمكن تنزله لمحدوديتها بالقياس إلى ما يمكن تركيبه من الحروف ومفردات اللغه، ومن ثمَّ نتيجه تطور وتكامل البشر هناك درجات نازله مستجده لا- تعبّر عنها الصياغه القرآنيه، فلا بد من صياغات جديده، وليس هو بصدد نفى درجات القرآن وأم الكتاب، وإنما إشكاليته منصبه على الوجود اللفظي للقرآن، وعدم شموليته لما تنزل من الكمالات؟ [ج] أولاً: لا بدّ من الإلفات إلى نكته ظريفه ألفت إليها الفلاسفه وهي أنَّ الماده لا تستوعب اللامحدود بشكل دفعي، وأما بشكل تدريجي فيمكنها استيعابه. ثانياً: أننا إذا جرّدنا المعاني عن مصاديقها الماديه وتمسكنا بنظريه روح المعاني، أمكن لهذه المعاني على محدوديتها أن تغطى كلَّ المستجدات على كثرتها وعدم وقوفها عند حدّ، بل ذكر الفلاسفه أنَّ المجردات لا تزداد ولا تنقص، وإنما هي ثابتة على حدّ، فالزياده والجدّه دوماً في المصاديق لا في المعاني الكليّه، وهي مهما كثرت وتغيّرت وتبدّلت تبقى مصاديق لتلك الكليات، من دون حاجه إلى استحداث ألفاظ جديده بمعان جديده، بل لا يمكن. نعم، الأعلام الشخصيه هي التي تزداد، لأنَّ ما يوجد منها لا- يغطى تلك المصاديق. ويحدّد العلم أنَّ هناك نزاعاً حاداً بين أدباء اللغه في تغطيه اللغه القديمه لما استجد من موضوعات وآلات وظواهر ونمط معيشه ومدنيه وعدم تغطيتها، وبالتالي لا بدّ من استحداث ألفاظ جديده بتراكيب جديده تعبّر عن هذه المستجدات. وقد جنحت الكثره الكاثره منهم إلى كفايه اللغه القديمه لتغطيه كلَّ المستجدات لأنها لا تعدد المصاديق، ولكن شريطه تدخل وتوسط الأخصائيين في تصنيف المصاديق تحت كليّاتها. كلّ ذلك بسبب أنَّ الألفاظ قد وضعت للمعاني لا للمصاديق، والمعاني الكليّه ثابتة في عددها لتجردها لا تزداد ولا تنقص.

٢- (٢). آل عمران / ٧ والرعد / ٣٩ والزخرف / ٤

مَحْفُوظٍ (١) و (الْكِتَابِ الْمُبِينِ) (٢) و (مُهَيِّمًا عَلَيْهِ) (٣) و (ذِكْرًا لِلْعَالَمِينَ) (٤) و (قُرْآنًا مَجِيدًا) (٥) و (المجد يعنى العظمه، فلا يبلى ولا يندثر، و (تَبَيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ) (٦) و فيه (تَفْصِيلٌ كُلُّ شَيْءٍ) (٧) و (وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ) (٨).

كما وَصَفَ الْقُرْآنُ الرَّسُولَ الْأَعْظَمَ وَدِينَهُ بِأَنَّهُ (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ) (٩) و (خَاتَمَ النَّبِيِّينَ) (١٠) الداله على الهيمنه و (آيه الميثاق) الداله على الهيمنه أيضاً، وأنه (رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ) (١١) فما كان من كمال للعالمين يكون من خلاله، و (لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (١٢) (أَفَعَيِّرُ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ) (١٣) (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ) (١٤).

ص: ٢١٠

- ١- (١) . البروج / ٢٢
- ٢- (٢) . يوسف / ١ والشعراء / ٢ والقصاص / ٢ والزخرف / ٢ والدخان / ٢
- ٣- (٣) . المائدة / ٤٨
- ٤- (٤) . يوسف / ١٠٤ و ص / ٨٧ والقلم / ٥٢ والتكوير / ٢٧
- ٥- (٥) . البروج / ٢١
- ٦- (٦) . النحل / ٨٩
- ٧- (٧) . يوسف / ١١١
- ٨- (٨) . الإسراء / ٨٩
- ٩- (٩) . التوبه / ٣٣ والفتح / ٢٨ والصف / ٩
- ١٠- (١٠) . الأحزاب / ٤٠
- ١١- (١١) . الأنبياء / ١٠٧
- ١٢- (١٢) . آل عمران / ٨٣
- ١٣- (١٣) . آل عمران / ٨٣
- ١٤- (١٤) . آل عمران / ٨٥

هذه الآيات وغيرها الكثير تدلّ على أنّ الشريعة لا تنسخ، وأنّ قوانين الإسلام لا تتغير، وأنّ الحاجة مازالت إلى القرآن، فليس هو بحق نسبي جزئي، وإنما حق مطلق إلى قيام الساعة، وأنّ معرفه الإنسان دوماً من خلال النبوه الخاتمه فلا يصل إلى الحقيقه من دون واسطه، كيف! وهى نبوه وإن لم يسموها بذلك فهى لا تنسجم مع النبوه الخاتمه.

رابعاً: إننا نقرّ ما ذكر في نظريه هؤلاء من أنّ البشريه لا يقف سعيها ولا تسكن حركتها وهى دوماً فى حاله تكامل، ولكن لا بدّ من الإلتفات إلى أنّ هذه الظاهره البديهيه لازمه أمرين بديهين، هما:

الأول: وجود حقيقه وكمال يبغي البشر الوصول إليه، وإلاّ لما أمكن تفسير سعى البشر وحركتهم.

الثانى: إنّ البشريه لن تصل فى يومٍ ما إلى تمام الحقيقه، لا على صعيد فكرها ولا على صعيد سلوكها ما دامت فى عالم الدنيا، وإلاّ لوقف السعى.

من ثمّ [وبقاعده اللطف المرتبطه بالعقل العملى، والعنايه المرتبطه بالعقل النظرى] يثبت أنه من الواجب عن الله تعالى تسديد البشريه بوضع المنهج النظرى المرسل إلى تمام الحقيقه وجعله فى متناول الجميع، لأجل إتاحة الفرصه لهم بالوصول إلى تمام الحقيقه.

خامساً: إنّ البشريه عاجزه عن وضع شريعه كامله تستوعب كلّ تفاصيل الحياه ومستجداتها، ولكن لما كان الواضع هو الله سبحانه المحيط بالجميع أمكن أن يضع شريعه كليه جامعته تستوعب كلّ الجزئيات. بل يمكنه وضع شريعه كامله وبنحو القضييه الخارجيه لكلّ الجزئيات، وإلاّ إننا بحكم محدوديتنا لا يمكن لنا استيعاب مثل هكذا شريعه، بالإضافة إلى أنّ بيان الكلّيات يغنى عن بيان الجزئيات.

سادساً: النقض والحل بمدركات العقل النظرى والعملى البديهيه المحدوده، ولكن من دون أن يشدّ عنها واقعه من الوقائع، فحيث

أمكن هنا فليمكن في الشريعة على محدوديتها أن تستوعب كل الوقائع من دون أن يشدّ عنها شيء، ومن دون أن نحتاج إلى بيان جديد وقانون جديد، خاصه بعد الإلتفات إلى موقع الإعتبار والقانون من العقل، وأنه يأتي في الدرجه الثالثه بعد العقل العملى والنظرى، بل العقل النظرى، فالعملى يعتبر لبّ الشريعة الدينيه، ومع ذلك فهو ثابت ومحدود، ومع استيعابه للمصاديق التى لا تقف عند حدّ، فالشريعة مثله.

سابعاً: يستحيل وجود متغير من دون ثابت، وقد أخطأ أصحاب القول بالتغير بنفيهم لكلّ ثبات، حيث إنّ في الإنسان بُعدين؛ أحدهما ثابت، والآخر متغير. والثابت لم يزل ولا يزال هو من يوم وجد الإنسان إلى حين قيام الساعة، على كثره ما حصل من تغيرات، بل قفزات في حياه البشريه في كلّ جوانبها، ولكن مع كلّ هذا نجد في كلّ زاويه أيضاً ثابتاً لا يتغير سواء في الجانب الإقتصادي أم الإجتماعى أم غيرهما كالحاجه إلى الأكل والتعاون والنظم والجنس وطلب الحقيقه. والذى نفى الثبات ركّز على الجانب المتغير في الإنسان من دون التفات إلى جانب الثبات.

والقانون والشريعة تعالج الجانب الثابت في حياه البشريه، والتغير يؤمن مصاديق لذلك الثابت. فالثابت هو الموجود في المتغيرات كلّها، وهو القاسم المشترك بين كلّ أفراد الإنسان، والإنسان يطبق الثابت على المتغير وينفّذ الشريعة فيه.

ومن هنا يظهر الجواب عمّا ذكر في القرآن من أنه يعالج المشاكل الخاصه لمجتمع مكه والمدينه في بعض آياته، وبالتالي فهو لا ينفعنا اليوم، حيث إنّ ما ذكر صحيح ولكن لا بدّ أن يعرف أنّ القرآن إنما عالج المشاكل الخاصه وعرض الأمثله الخاصه بالبيئه العربيه من زاويه ثباتها، وبما أنه مصداق كلى، لا من حيث خصوصيتها كى تكون عديمه الفائده اليوم.

ولو طالعنا مثل القانون الإنكليزى [الذى يعتمد في صياغته على

جمع تجارب القضاة واستخلاص الكليات منها [لوجدناه أنه يعتمد التجارب القضائية لعهد ما قبل المسيح التي بقيت محفوظة، مع أن التغيير الحاصل من ذلك العهد إلى عهدنا لا- يمكن أن يوصف، ولكنه مع ذلك لم يتغافل عن تلك التجارب على خصوصيتها، وإنما استفاد منها من جهة ثباتها. فالتغافل عن الثبات تغافل عن وجه الله وتغافل عن التوحيد.

ثامناً: نحن نلمس جهة حق في نظريه هؤلاء وهي أنّ صرف سلامه القوانين الكليّة وأحكامها ووفائها وتغطيتها لكلّ المستجدات، مع كون المتغيرات شديده الإلتباس والتعقيد لا يكفي حلاً للمشكلة ما لم تنزل تلك الكليات في المتغيرات الملبسه المعقده بصواب وسداد، وإلا ما زلنا ندور في الفراغ، إذ صرف معالجه الشريعة لجهات الثبات، وتصوير استيعاب الكليات للجزئيات، وأنّ القرآن تنزل لكلّ ما يمكن تنزله، وأنّ الرسول دوماً أكمل من البشر، كلّ ذلك وغيره مما ذكر لا يعالج المشكله في بعدها التطبيقي العملي، وإن عالجه على المستوى التجريدي النظري.

ومعه للمستشكل أن يسجل هذه المؤاخذه وهي أن هناك نقصاً في الرساله والشريعة حيث لم تردم هذا الفراغ مما يضطر البشريه إلى أعمال فكرها واجتهادها الشخصي وسنّ قوانين بشريه لهذه التغيرات.

والحقّ أنّ ما تقدّم من الأجوبه لم يعالج هذه الزاويه من الإشكال، ولكن إقرار المشكله لا يعنى إقرار الحلّ الذي وضعوه، فإنه خطأ بعد أن كان هناك قرآن ناطق جنباً إلى جنب القرآن الصامت يرافق البشريه ما دامت موجوده، وهو المعصوم (عليه السلام) فإنّ واحده من مهامه وشؤونه هي تنزيل الكليّ على مصداقه، وإيصال إرادات الله الجزئيه وتحكيمها على إرادته النفس.

والإشكال الحق - لولا ما ذكرناه من الحلّ - بدليل (اليوم أكملتُ

لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيَتْ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا (١) فمن دون الإمامه لم يكن الدين كاملاً، ومن ثم جاء: (يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ) (٢) لأنها ليست صرف التنظير الكلي.

من الملاحظات التي سجلناها على كل من النظريات الثلاث تبلور ضروره معيه القرآن والسنة، ومعيتها مع العقل. ويشهد لذلك حديث الثقلين؛ حيث دل على أنّ التمسك لابد أن يكون بهما معاً لتلازمهما، ومن ثم فالتمسك بأحدهما يعنى عدم التمسك بهما معاً، فمقوله: «حسبنا كتاب الله» وإن كانت براقه، إلا أنّ محتواها كما تبين: «حسبنا ما نتخيله كتاب الله»، ومثله: «حسبنا السنة».

كما أنّ قوله (صلى الله عليه و آله): «إني تارك فيكم الثقلين» أي: في العقلاء، ومن ثم يظهر أهميه العقل، وأنه بدونه لا يحصل تمسك.

ففى فهم القرآن لابد من ملاحظه السنه القطعيه [وهو صواب رؤيه الأخباريين] مع ملاحظه القرائن القرآنيه الأخرى [وهو صواب رؤيه العلامة.]

مع ملاحظه القرائن العقلية، ومع مزج هذه الأمور الثلاثة يأتى فهم القرآن متعادلاً، ولا يكون من التفسير بالرأى، ولا يؤدى إلى ضرب القرآن بعضه ببعض.

وسنذكر بعد عرض رؤيه السيد البروجردى (قدس سره) إلى طبيعه النسبه بين هؤلاء الثلاثة: (القرآن والسنة والعقل) وبيان مدى كل منها فى فهم القرآن والإعتماد على السنة والعقل.

والذى أردنا تأشيره فى هذه الفقره من البحث هو أنّ النتيجة التى خلصنا إليها من دراسه النظريات المذكوره هى أنها جميعاً تتأرجح بين الإفراط والتفريط، وأنّ تعطيل السنه أو العقل أو الكتاب غير

ص: ٢١٤

١- (١) . المائده / ٣

٢- (٢) . المائده / ٦٧

صحيح وليس منهجياً.

نظريه السيد البروجردى

إن هناك معيّه بين القرآن والسنة، إلا أن هناك طوليه إثباتيه بينهما.

فالقرآن الكريم متن القانون (الدستور) و سنته الرسول (صلى الله عليه و آله) بعض منها متمم للمتن والآخر شرح المتن إلا أنه جوامع الشرح، وسنته الإمام (عليه السلام) شارحه لمتن القانون و متممه مع شرحها للشرح فهى تفاصيل الشرح.

وقد استقى نظريته هذه من ممارسه العلامة المجلسى (قدس سره) عملياً لها فى البحار، ومن قبله شيخ الطائفة الطوسى (قدس سره).

والممارس لهذه الطريقه فى الفقه يلحظ أثرها بوضوح، وأن هناك بوناً شاسعاً فى الإستظهار واستنطاق الأدله بين هذه الطريقه والطريقه الأخرى التى غيب القرآن فيها، كما نشير إلى ذلك فى نقطه لاحقه.

وبالإلتفات إلى الفرق الأصولى بين النظريتين يتبلور الفرق أكثر. فالدليل الناظر إلى دليل آخر بنحو تكون علاقته معه علاقته الحكومه التفسيريه يختلف عما لو فرضناه فى عرض الدليل الآخر وأجنيباً عنه فى كيفية التعامل معه والاستفاده منه.

السنة ناظره إلى القرآن

و السيد البروجردى يريد أن يقول: إن السنة ناظره إلى القرآن، وإن لم تكن الروايه فى ذيل الآيه فهى القرينه والقرآن ذو القرينه، بل فى الوقت التى هى قرينه شارحه للآيه ومفسّره لا بدّ من المعيه؛ لأنّ القرينه لا يفهم معناها إلا مع ذى القرينه. ومن ثمّ ذكروا أنّ الحاكم من دون محكوم لغو، غايته أنّ القرينه أقوى من ذى القرينه ومفسّره لها لا أنها تغنى عنها، بل العلاقة بينهما أعمق من ذلك، فإنّ القرينه متبادلّه بينهما، أى إنّ ذا القرينه [وهو القرآن] أيضاً قرينه على

السنة في عين أنه مشروح ومفسر بها؛ لأن الرواية صدرت في جو القرآن، ومن ثم قد يكون فهمها لوحدها عكس ما لو لوحظ القرآن معها.

وهو نظير ما قاله (قدس سره) من أن السنة ناظره إلى فقه العامة، مما يعني أن فقه العامة يشكّل قرينه على فهم الروايات.

وعلى هذا الأساس ستتحدد الرواية بما يلائم الآيه وسترتفع كثير من التعارضات، وسيتبلور سرّ إعراض المشهور عن بعض الروايات الصحيحة في بعض المسائل لمخالفتها للقرآن. فهما باختصار قرينتان مزدوجتان، كلّ منهما قرينه على الآخر.

تصوّر المعية على صعيد الحجية

وأنت خبير بارتباط هذه الصياغة الأصولية لتصوير المعية بينهما بالدلالة، وهناك صياغة أخرى أصولية تصوّر المعية بينهما على صعيد الحجية، وهي: أنّهما حجّتان مشروطتان كلّ منهما بالأخرى، بمعنى أنّ حجّيتهما مجموعيه لا استغراقيه، فليس حجّيه كلّ منهما مستقلة، وإنما حجّيه كلّ منهما بنحو الإستغراق معلقه على الآخر، فلا بدّ من مراعاة ذلك في الممارسه الأحاديه للكتاب والسنة.

وما قد يقال من أنّ القرآن لم يستوعب كلّ التفاصيل [ومن ثم نجد كثيراً من الروايات لا يوجد مضمونها في القرآن، وقد يحصل العكس] فلا معنى للمعية وتقييد حجّيه كلّ منهما بالآخر.

فإنه يقال: لو سلّمنا ما ذكر فلا بدّ من المعية فيما وجد مضمونه في الاثنتين، على أنّ مراد السيّد البروجردى من المعية هو أنّ التفاصيل وإن لم يوجد تفصيلاً في القرآن إلا أنّ قواعدها وعموماتها موجودة فيه، فلا بدّ من المعية حينئذ. (١)

ص: ٢١٤

١- (١). [س] يمكن أن نخلص إلى أنّ الفرق بين الصياغة الأصولية والفقهية هو أنّ الأصولية صوّرت المعية في الحجية والمعية في الدلالة، والفقهية صوّرت تفصيل هذه المعية، وأنها بنحو الطولية لا العرضية (متن، شرح، شرح الشرح)؟ [ج] هذا فارق، وفارق آخر: أنّ البعد الأصولي بُعد إثباتي كاشف عن القانون، والبعد الفقهي مرتبط بكنه المدلول المنكشف في نفسه، لا بما هو منكشف.

الدليل الأول لهذه الصياغه اتفاق علماء الإماميه على أنّ أحد شرائط حجّيه الخبر المنفرده موافقه مضمونه لكتاب الله، وهذا هو الذى ذكر فى المعاملات من أنّ صحه الشرط مشروطه بأن لا يكون مخالفاً لكتاب الله [فى تعبير] أو أن يكون موافقاً للكتاب [فى تعبير آخر].

والإختلاف فى التعبير جاء من اختلاف فهم شرط الحجّيه وصحه الشرط فى المعاملات بين أن لا يكون مضاداً للكتاب، وبين ضروره موافقته للكتاب باندرجه تحت عموم قرآنى.

ويقصد من الموافقه فى الفهم الثانى تطابق الإجمالى مع التفصيلى لا المطابقه التامه، وإلا أغنى أحدهما عن الآخر، بل يصعب تحصيله غالباً بينهما، وإنما نظير من يرى شبحاً ويراها الآخر تفصيلاً، فإنّ المرئى الثانى مطابق للأول مطابقه الإجمالى للتفصيلى. و هذا القدر يمكن تحصيله فى الكتاب العزيز، فلا بدّ أن لا تخرج تفاصيل السنّه عن الحدود العامه فى الكتاب العزيز.

والدليل إلى هنا يثبت تعليق حجّيه السنّه على الكتاب، ولكن بضميمه ما ذكره الأخباريون من الروايات الدالّه على خطأ التفرد فى فهم القرآن يتكامل الدليل على معيه حجّيتهما واشتراط كلّ منهما بالآخر.

الدليل الثانى: التأييد الوارد فى حديث الثقلين ظاهر فى المعيه فى كلّ المراحل.

والجدير بالإنتباه أنّ حديث الثقلين أيضاً موجود فى القرآن فى قوله تعالى: (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) (١) و (بَلْ هُوَ

ص: ٢١٧

آياتٌ بَيَّنَّتْ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ (١) و (قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ) (٢) وآيات أخرى جمعناها في بحث الإمامه.

والمؤسف أننا لم نعثر على أحد من المتكلمين والمحدثين قد نبه على أن سند حديث الثقلين في القرآن.

كما أن دليل الصياغه الأصوليه الأولى والصياغه الفقهيه هو الإستقراء في أبواب المعارف والفقه، حيث نلاحظ هناك أن الكثير من القواعد والعمومات قرآنيه والروايات مذيله لها شارحه ومفصله ومفسره ومستنطقه.

فالإخلاصه: أن منهج السيد البروجردى هو معيه الكتاب والسنة، فكما أن العام لا يكون حجّه إلا بعد الفحص عن الخاص، كذلك الخاص لا يكون حجّه إلا بملاحظه نسبه إلى العام، لأنّ التخصيص شأن دلالي فلا يمكن فهمه إلا بملاحظته للعام، وإن كان فيه جعل إلا أنه من سنخ الجعل الواقعي، فليس هو المخصص. كذلك الإنفراد في فهم القرآن أو السنة من دون ملاحظه الآخر لا ينهى إلى معنى محصل.

آثار نظريه المعيه

ومن يمارس هذه النظرية في الفقه والمعارف يلمس آثارها المهمه، فمثلاً في بحث الحج بعد أن حكّمنا الآيات الثلاثه الدالّه على وجوبه على الطوائف المتعارضه في روايات الإستطاعه، انحل التعارض بعد أن انتهينا إلى أن الإستطاعه قيد تنجيز لا وجوب، ومن ثمّ لو حجّ غير المستطيع أجزاءه عن حجّه الإسلام وقد التزم بذلك المشهور عملاً لا تصريحاً.

ص: ٢١٨

١- (١) . العنكبوت / ٤٩

٢- (٢) . الرعد / ٤٣

ومن الثمرات: أنّ التشريعات العامه فى القرآن المبيّنه لحدود الله وفرائضه لا تقبل النسخ ولا التضاد ولا التراحم، وقد علّل الإعادة فى الخمس فى حديث «لا تعاد» بأنّ الخمس فريضه فى القرآن والباقي سنّه والسنّه لا تنقض الفريضه، وهذا الفهم لم يتشكل إلاّ بعد مراجعه القرآن، وقد حاول البعض تعميم مفاد الحديث لغير الصلاه كالحج لنفس النكته. (1)

وما ذكره (قدس سره) تفصيل لما بنى عليه الأصوليون مجملاً فى قبال الأخباريين والعلامه من معيه القرآن والسنّه، وعدم الإنفراد بأحدهما وإهمال الآخر، بل ولا حتّى الاستقلال بأحدهما أيضاً، وإنما حجّيتهما بنحو المجموعيه، كما أوضحنا ذلك مفصلاً.

العلاقه بين الكتاب والسنّه والعقل

اختلف الأعلام [القائلون بحجّيه كلّ من ظواهر الكتاب والسنّه والعقل] فى تصوير وبيان العلاقه بين هذه الحجج بين:

قائل: بالحجّيه بنحو الاستغراق، فكلّ منها حجّه استقلالاً.

وآخر: أنها حجّه بنحو المجموع.

وثالث: أن نأخذ بمجموع محكمات القرآن والسنّه والعقل ونعرض متشابهات كلّ منها على الجميع.

ورابع: ما ذكره السيّد البروجردى فى العلاقه بين الكتاب والسنّه، ودور العقل أنه المخاطب. فمتن الحكم القرآن، والسنّه شارحه، والعقل المخاطب، بمعنى أنه فى باب المعارف لم تخاطب الذهنيه البشريه على مستوى الحس والوهم، وفى الفروع لم يخاطب الذهن العام، وإنما الذهن الإختصاصى، ومن ثم لا يحمل الدين على

ص: ٢١٩

١- (١). [س] لما كانت تشريعات القرآن كلّها فريضه وهى ممّا لا تنسخ، تكون النتيجة عدم إمكان نسخ القرآن بالسنّه؟ [ج] الإجماع على إمكان النسخ بالسنّه فى الوقت الذى قام الإجماع على عدم وقوعه، وما ذكرناه تفسير لما هو واقع، وأنّه ليس من شأن السنّه نسخ فرائض الله.

مستوى النازل من المعرفة.

وخامس: إنَّ العقل ومثله القلب لغه، واللغه ما يكون التصور بسببها، وأمّا التصديق الذى هو إذعان بالنسبه فهو شأن القرآن والسنة.

من هنا قد يقال: إنَّ العقل على هذا ليس بحجّه.

فالجواب: بل هو حجّه بعد الإلتفات إلى ما ذكره المناطقه من أنّ الحدود [التعاريف] هي حدود وسطى فى البرهان، ويفترق هذا عن سابقه بالتفصيل مع كونه ذا طابع أصولى أكثر.

وسادس: إنَّ أوليات المعرفة على مستوى العقيدة والفروع عقلية [وهذه هي المسماه بالشريعة الفطرية] وما بعد هذه الأوليات من الكليات النازله تكون الحاجه إلى القرآن والسنة مع حفظ دور العقل كمخاطب.

والروايه الأخيره من كتاب العقل والجهل فى أصول الكافى [على نسخه الصفوانى لا النعمانى] تشير إلى هذه العلاقه.

وسابع: إنَّ الصراط والمسلك هو القرآن والسنة، والمستطرق السالك هو العقل.

وبصياغه أخرى [ترجع إلى الرابع] أنّ النور هو القرآن والمستفيد المستضىء المستنير هو العقل، والروايه التى أشرنا إليها فى النظرية السابقه تشير إلى هذه الصياغه.

وثامن: القرآن عقل ظاهر، والعقل قرآن باطن، والرسول رسول ظاهر، والعقل رسول باطن.

وصياغه هذه النظرية صناعياً أنّ العقل لو اطلع على نمط تسلسل العلوم فى القرآن لأذعن بها والرأى أنها مبرهنه عقلياً، لأنّ التسلسل منطقى برهانى لّمى.

وبعباره أخرى هناك طريق لّمى يمكن الإستغناء به عن كلّ علم، ولكن لعجز عقولنا لا يمكن لنا معرفه ذلك الطريق، وأنّ هذا الطريق هو العلم الإلهى الحقيقى، وما يوجد من فلسفه فهى تعبر عن قصور

ص: ٢٢٠

العقل البشرى، حيث لا تتعدى الكشف الإثني. وقد أشار إلى هذا المعنى ابن سينا في الشفاء.

بالمقابل ما يدركه العقل لا ينفيه القرآن، كيف! وأنّ الدين دين الفطره. وقد استدللّ على ذلك في بحث الملازمه (كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس).

وتاسع: إنّ متن الواقع واحد والحقائق واحده، وكلّ من القرآن والسّنّه والعقل كواشف عن ذلك المتن الواحد. وهذه الرؤيه تقارب الرؤيه السابقه التي قرّرها ابن سينا.

وعاشر: ما ذكره العلّامه في الميزان من أنّ المعارف - ما عدا المعاد - من مدركات العقل والقرآن والسّنّه، والمعاد مختص بالقرآن والسّنّه.

وشبيه بهذه النظرية ما ذكره الآخوند و كثيرون: أسس المعارف وأركانها من إدراكات العقل علاوه على القرآن والسّنّه، وأمّا تفاصيل المعارف كلّها فهي من شأن النقل، على شرط أن لا يضاد المحكمات العقليه.

وحادى عشر: إنّ القرآن والسّنّه القطعيين [بعد حقّانيه الدين بالدليل العقلي فحقّانيه مؤدياتهما] يقعان حدّاً وسطاً في البرهان، كما أشار إلى ذلك الآخوند، وكذا ابن سينا في المعاد الجسماني.

ومن ثمّ لا بدّ في المعارف من الفحص عن قطيعات الكتاب والسّنّه، وإن كانت المسأله نظريه.

وتوسّع البعض فقال: بإمكان التعبد بالظن في تفاصيل المعارف [وهو الحق تبعاً لكبار الأعلام كالشيخ الطوسي والمحقق الطوسي والبهائي والمجلسي والميرزا القمي] فيؤخذ الظن المعبر حدّاً وسطاً ينتج نتيجة ظنيه إلاّ أنها معتبره.

وعلى هذا سيكون الرجوع إلى الكتاب والسّنّه والفحص فيها أكثر ضروره وأوسع نطاقاً. (١)

ص: ٢٢١

١- (١). الصياغه الأخيره وإن كانت جامعته وتعالج إشكاليات مهمه في العلاقه، ولكن مازالت هناك بعض الفراغات تحتاج إلى معالجه مثل: هل العقل قرينه على فهم القرآن أو العكس فقط؟ وما هو القرينه هل خصوص العقل البديهي أو النظرى أيضاً؟ هل هناك طوليّه بين العقل النظرى [قبال البديهي] والقرآن، كما بين السّنّه والقرآن في عين أنهما قرينتان مزدوجتان؟ هل ينحصر دور العقل في المسائل النظرية باستتال الأدلّه العقليه التي ذكرها القرآن، أو من حقّه أن يفكر لوحده، وأن يصوغ أدلّه لم تذكر في القرآن ولا- السّنّه، ولكن يراعى الموافقه العامه للقرآن؟ في عمليه فهم القرآن، السّنّه ناظره وحاكمه، ومن ثمّ تحمل على القرآن مع بقائها ضمن الجوّ القرآني، فهل العقل يحمل على القرآن أو العكس؟

بل يمكن أن يقال بضروره مراجعته حتى الظن غير المعتمد، لدخالته في توسعه أفق الباحث والأحاطه باحتمالات المسأله كلها، ممّا يقربه أكثر إلى إصابه الواقع والوصول إلى الحقيقه والخروج بنتائج متكامله.

وتوضيحه: إنّ من المعروف أنّ العقل حينما يريد أن يصل إلى التعرف على مجهول يقوم بالفحص، ثم الإدراك، ثم الإذعان.

ومن البديهي أنّ هناك تناسباً طردياً بين سعه دائره الفحص وبين سلامه القوانين وإحكامها، ووضوح الإدراك وعمق الايمان، فكلمما كانت رقعته الفحص أوسع ومنتوعه كانت حركه الفكر أسلم، وكان الإدراك للنتيجه أكثر وضوحاً، وكان الايمان أشدّ عمقاً ورسوخاً.

وقد أشارت الروايات الشريفه إلى هذا من قبيل: «أَعْلَمُ النَّاسِ مَنْ جَمَعَ عِلْمَ النَّاسِ إِلَى عِلْمِهِ» (١) و«مَنْ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا» (٢) بالإضافة إلى الروايات الناهيه عن الاستبداد بالرأى.

وفى عمليه الفحص هناك مباد تصوريه وأخرى تصديقيه، وكلّ منها معين للوصول إلى النتيجه، فقد تسولم فى العلوم أنّ الإحتمال أول درجات العلم، وأنّ التصور مهم بل بالغ الأهميه، وأنّ التصديق

ص: ٢٢٢

١- (١). الأمالى للشيخ الصدوق / ٧٢، ح ٤

٢- (٢). نهج البلاغه / ٥٠٠ ح ١٦١

لا يكون إلا عن تصوّر مسبق. وكثير من حالات الجهل هي في الواقع بسبب فقدان التصوّر وغيابه لا بسبب عسر التصديق.

من ثمّ المقولات المنسوبة إلى الوحي أو إلى المعصوم وإن لم تكن حجّة، إلاّ أنه لا ريب في إحداثها تصورات واحتمالات لم يلتفت إليها الفكر البشري، بالإضافة إلى أنها تحدث مزعمه معينه غير مضمونه الخطأ، فلا بدّ من التأكد من مدى صحتها.

على هذا فعدم استيعاب الفحص فضلاً عن عدم الفحص بالمره، لا تكون النتيجة منطقيه ومنهجيه وإن حصل إذعان.

ولهذه النكته لم يقتصر الآخوند بل ولا حتى الإشراق على ما اقتصر عليه المشاء من الإستبداد بالعقل وعدم الرجوع إلى الكتاب والسنة، بل وتحميل ما وصل إليه العقل عليهما.

تحصيل التواتر المعنوي في روايات المعارف

ومن المؤسف أن تهجر روايات المعارف مع كون واحده من آليات القطع التواتر المعنوي، وهو ممّا يمكن الحصول عليه ولكن بعد سبر طويل يرافقه خبره وفقاهه في استنطاق النصوص، بالإضافة إلى ما تحدّثه من تصوّرات وتثيره من احتمالات.

فمثلاً روايه «نحن حجج الله على خلقه و جدّتنا فاطمه حجه الله علينا»^(١) يمكن القول أنها متواتره معني، يعرف ذلك من خلال ما تدّعن به الإماميه بمصحف فاطمه (عليها السلام) [الذي هو تلقى عن الغيب] فإنه كان مصدراً للأئمه، ومن ثمّ فهي واسطه بين الغيب وبينهم (عليهم السلام) ولكن لا يعنى ذلك أنّ الإمام يفتح مصحف فاطمه (عليها السلام) ويفحصه على حدّ فحصنا، حيث إنّ علمهم لدنّى حضوري، وإنما في تلقّيهم الغيبى للقرآن الواقعي، ومصحف فاطمه (عليها السلام) يكون بتوسط النبي (صلى الله عليه وآله) و فاطمه روي فداها.

فهو يتنزّل على النبي و فاطمه (عليهما السلام) ومنه يتنزّل إلى الإمام (عليه السلام).

ص: ٢٢٣

والروايات في مصحف فاطمه (عليها السلام) وأنه واسطه للأئمه كثيره، فينتج تواتر الروايه المزبوره معنى.

ومثال آخر: التستري في مقدمه كتاب الأوائل يقول: إنَّ خبر «نزهونا عن الربوبيه وقولوا فينا ما شئتم» (١) موضوع، في حين أنه ليس موضوعاً، بل يمكن دعوى التواتر المعنوي فيه، بعد ملاحظه أمثال «ياعلى، ما عرفك إلا الله وأنا» (٢) الدال على أنهم (عليهم السلام) بالنسبه إلى البشر غير محدودين و «أول ما خلق الله نور نبيك» (٣) بضميمه القاعده العقليه أن الصادر الاول جامع لكل كمالات عالم الإمكان، وغيرها من الروايات.

بالإضافه إلى كل هذا: أن المعارف كلها مستلّه من القرآن والسنة مما يضيف ضروره إضافيه للفحص، ومن قبل أصحاب الملكه والخبره في الشؤون العقليه حتى يمكنهم استتلال هذه الأدله والنكات من النص.

ومع عدم الفحص والإعتماد على الخبره البشريه فقط لا- تكون النتائج البرهانيه مجزيه، فلا- يكون معذوراً عقلاً في المعارف النظرية. (٤)

بهذا العرض تتبلور المعيه - مع تفصيل ذلك - بين الحجج الثلاث، والصيغات المتقدمه صحيحه جميعاً بعد أن كان كل منها قد وضع إصبه على جانب من الحقيقه. (٥)

ص: ٢٢٤

- ١- (١). مشارق أنوار اليقين / ١٠١
- ٢- (٢). تأويل الآيات / ١٤٥
- ٣- (٣). المجلسي، بحار الأنوار ٢٤/١٥ (تاريخ نبينا صلى الله عليه و آله)، الباب ١: بدء خلقه وما جرى له في الميثاق و ... الحديث (٤٣).
- ٤- (٤). [س] بهذا البيان لابد من فتح باب التقليد في العقائد على مصراعيه كما في الفروع، حيث يعجز العامي من اكتناه الحقيقه من الأدله التفصيليه بنفسه؟ [ج] نعم، في تفاصيل العقائد دون أسسها.
- ٥- (٥). [س] حينما نلاحظ تأكيد القرآن على المعارف وآلاف الروايات فيها، كيف ينسجم مع مقوله البعض: إنه لا يجب الاعتقاد بها إلا إذا علم بها، فهل يقبل أن يتكلم الأئمه بهذا القدر، ولا يجب على أحد السعي للمعرفه والايمان. أليس تذكرون في الفقه أن التأكيد بالتكرار يعبر عن أهميه الحكم عند الشارع؟ [ج] التعلّم واجب على العلماء بنحو الكفايه كي لا- تندرس معالم الدين ويوجد من يدافع عن شريعته سيد المرسلين، وأما على العوام فلا يجب عليهم الاعتقاد إلا إذا علموا. وهذا نظير ما يذكر في الفروع أن العامي يجب عليه أن يتعلم ما يمكن أن يتلى به لا كل الفقه، مع الوجوب الكفائي لتعلم البعض واجتهادهم في كل الفقه. [س] ولكن تصوير الوجوب الكفائي من أجل أن لا تندرس معالم الدين مازال لا يتناسب مع حجم هذه الروايات؟ [ج] هناك ندب عيني واستحباب للتعلم، فالإيمان موجه للجميع، وسنبحث هذه المسأله في ذيل حجّيه خبر الواحد إن شاء الله.

سرّ البحث في تواتر القراءات

من البديهي في حجّيه القرآن [علاوه على قطعيه سنده] أن يكون متنه قطعياً كي يكون ظهوره ودلالته الظنيه حجّه.

وبعبارة أوضح: كون الدلالة ظنيه فالنتيجه ظنيه لا- ينافي ضروره قطعيه المتن جنباً إلى جنب قطعيه السند و إلا- أخل بحجّيه الظهور. وإن شئت قل: إنّ حجّيه ظهور القرآن مشروطه بقطعيه المتن جنب قطعيه السند.

من هنا قد يقال: إنّ اختلاف القراءات يززع قطعيه المتن القرآني، وبالتالي سيؤثر على ظهور القرآن صغرياً، فلا يمكن البناء على حجّيه ما يظهر لنا، للشك في كونه ظهوراً قرآنياً.

وعلى هذا الأساس يفهم حرص علماء المسلمين لتصوير تواتر هذه القراءات تفادياً لهذه المشكله، فكان المشهور على أنها متواتره.

التشكيك في تواتر القراءات من السيّد الخوئي (قدس سره)

اشاره

ولكن البعض كالسيّد الخوئي شكّك في هذا التواتر بأنها مرويه بروايات آحاد، أو أنّ القرآن نزل على الرسول (صلى الله عليه و آله) بلفظ واحد

والإختلاف نشأ من عدم ضبط النص القرآني في الذاكره أو من إختلاف اللهجات أو من خلوّ المصاحف آنذاك من النقط والتشكيل الإعرابي، أو أنّ قراءات السبعه أو العشره اجتهادات، أو لطعن أحمد بن حنبل في وثاقه بعض السبعه، أو للعلم الإجمالي بعدم صدور بعض القراءات عنه، للقطع بأنه نزل على حرف واحد وأنّ ما ورد بأنه نزل على سبعه أحرف لا يعمل به لضعفه أو لاحتمال التقيه.

تقويه تواتر القراءات

بالمقابل تصدّى البعض لمناقشه هذه الإشكاليات ليصبّ في صالح القول بتواتر القراءات، حيث ذكر أنّ عمليه الحصر بالسبعه أو العشره ارتكبتها «مجاهد» [وهو من أفذاذ الفن في أوائل القرن الثالث أي آخر الغيبه الصغرى] مستدلاً بأنّ أمصارهم مجمعون على قراءتهم والإعتماد عليهم، بالإضافه إلى كونهم من أهل الفن في علوم القرآن والأدب والحديث.

و أنّ سبب الإختلاف ليس اجتهادياً [لخلوّ المصاحف عن النقط] بل الصحابه كانوا مختلفين، وكلّ من القراء روى عن صحابي غير من روى عنه الآخر.

و أنّ تضعيف ابن حنبل يكون في خبرويتهم في الحديث لا في صدق لهجتهم، وهو لا يؤثر على الإعتماد على قراءاتهم بعد أن كانوا من أهل الإختصاص والخبره فيها.

وهذه لفته مهمه جداً أخذت تغيب في هذه الأعصار وهى أنّ توثيق الراوى يكون من جهتين: عدم تعمّده الكذب مع ضبطه، وعدم تخليطه. وطعن الرجاليين قد يتناول إحدى الجهتين دون الأخرى، ومن ثمّ فالطعن في الجبهه الثانيه لا- يؤثر على قبول رواياته فضلاً عن قراءته، إلاّ مع الشك فلا يعمل بالروايه بمقدار منطقته الشك.

بل نقول إنّ كثيراً من طعن الرجاليين إنما هو في الجبهه الثانيه لا

فى صدقه. ونقول: إن مصطلح الضعيف كان يعنى عند القدماء عدم الضبط لا تعمّد الكذب، خلافاً لما يفهم منه اليوم.

فما ذكره هذا البعض جريد فى نفسه، إلا- أنه لا يثبت له مطلوبه كما سترى. ويضيف أنّ سرّ اختلاف الصحابه فى القراءات هو انتماؤهم لقبائل عربيه مختلفه ذات لهجات متعدده، إلا أنّ قراءتهم كانت بمحضر منه (صلى الله عليه وآله) وقد أمضيت وأقرت، فهى وإن لم يكن منشؤها الوحى إلا أنها مع ذلك قبلها الرسول (صلى الله عليه وآله) ولو للتسهيل، بل إنّ الرسول (صلى الله عليه وآله) قد قرأ بلهجات متعدده تسهياً على تلك القبائل، بعد أن كان المعنى منحفظاً وواحداً فى الجميع.

أربع نقاط لبيان الحقّ فى المسأله

إشاره

بهذا وغيره ينتهى إلى تواتر القراءات، ولكن الحقّ أنّ ما ذكره من شواهد وإن كان متيناً، إلا- أنها لا تثبت التواتر، فى الوقت الذى لا نرتضى فيه مبنى السيد الخوئى. ومن أجل بلوره الحقّ فى المسأله نلقت النظر إلى أربعة نقاط كمقدمه.

قطعيه القرآن سندا ومنتأ لا دلالة

النقطه الأولى: إنّ سند القرآن قطعى وكذلك متنه قطعى لما دلّ من الآيات والروايات على أنه مصون عن التحريف. وأما دلالاته فمنها القطعى، ومنها الظنى، ومنها المتشابه وهو غير حجّه.

اختلاف القراءات لا يستلزم التحريف

النقطه الثانيه: اختلاف القراءات يؤثر على دلالة النصّ القرآنى لا- على متنه، حيث إنّ غالب الآيات التى اختلفت فى قراءتها لم يتبدل فيها جوهر اللفظ فضلاً عن جوهر المعنى، وبالتالي فالقول بعدم تواتر القراءات لا يستلزم القول بالتحريف.

وتوضيح ذلك: يقال فى علم اللغه إنّ أصل المتن هو ماده التى

يصاغ بأشكال مختلفه، و أمّا الإعراب مثلاً فهو على هامش المتن لا من صميمه [بل هو منتفٍ في بعض اللغات] وكذا أصل المعنى في ضمن المتن، ومن ثمّ المعنى الإعرابي والتركيبي يُعدّ من هوامش المعنى لا من أصله.

كذا في علم المكتبات يذكر أنّ أصل المتن هو المادة [وهي النسخة الخطيه مثلاً أو الطبعة الأولى] وهي ما دامت محفوظه لم يتلاعب بها فالكتاب لا يعدّ محرّفاً، فإن حصل تغيير في بعض طبعاته فهو تحريف في تلك الطبعة لا في الكتاب.

تأثير اختلاف القراءات في الدلالة

ونحن لا ننكر أن تفسير الإعراب أو الهيئه التركيبية بسبب اختلاف القراءات له أثر إلاّ أنّ أثره دلالي مرتبط بتشكّل المادة لا بأصلها ومنتها وجوهرها، وإلاّ لو كان اختلاف القراءات بضميمه عدم تواترها تحريفاً لكان الاختلاف في تشخيص الإسم المرفوع أنه مبتدأ أو فاعل، أو في تشخيص كون الواو عاطفه أو استثنافيه في مثل قوله تعالى: (وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) (١) تحريفاً؛ لأنّ فرض الواو عاطفه يعنى وحده الكلام، وفرض كونها استثنافيه يعنى تعدّده، مع أنه لم يختلف اثنان في أنه ليس تحريفاً.

فتبين:

[١] إنّ اختلاف القراءه أجنبي عن التحريف، وبالتالي فعدم تواترها لا يشكّل مشكله على هذا الصعيد.

[٢] وإنّ القرآن مصون عن التحريف ومصون وجوده اللفظي ومحفوظ في الأئمّه بمادته، بالإضافة إلى حفظه بكلّ مراتبه [بما في ذلك وجوده النازل واللفظي] كما نزل على قلب محمّد (صلى الله عليه و آله) عند المعصوم المنتظر * .

ص: ٢٢٨

[٣] ومن ثم يفهم اجماع المسلمين على عدم التحريف جنباً إلى

جنب قبولهم لظاهرة اختلاف القراءات، مع ذهاب كثير إلى عدم تواترها.

مناشئ اختلاف القراءات

النقطة الثالثة: إن جملة من منشئ اختلاف القراءات [تاريخياً] سياسيه دينيه عقائديه، حيث نشأت هذه الظاهرة بعد إدبار المسلمين عن الرجوع إلى المصدر الحافظ المنسوب من قبل الخاتم (صلى الله عليه وآله) وهو أمير المؤمنين (عليه السلام) وعدم توحيدهم على أتباعه، مع أنه كان من المسلم عندهم [كما فى رواياتهم] أنه كان لديه مصحف وأراد أن يطلعهم عليه فأبوا، فاحتفظ به هو (عليه السلام) وبقي ينتقل فى ذريته الطاهره.

بالإضافه إلى أن خطوه عثمان بحرق ما كان من مصاحف وتوحيدها بمصحف واحد، كان واقعها أن جملة من المصاحف الموجوده آنذاك يخطئ ما ابتدعه من أحكام فى الوضوء وغيره، وإلا بَمَ نفسير إقدام عثمان الفردى وعدم تنسيقه مع كبار الصحابه فى مثل هذا المشروع الهام والخطير. وكذا جمع المصحف عند الأول والثانى، إنما هو لتأليف السور والآيات فى كلِّ سورة بالشكل الذى يخدمهم، لا بالشكل الذى نزلت وليس كما يعلن أنه بسبب خدمه القرآن والدين.

ونجد فى بعض الروايات «من أراد أن يقرأ القرآن غضاً كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد»^(١) أى ابن مسعود وذلك من جهه أنه حافظ على واقع ما نزل، فى حين نجد الحساسيه بينه وبين عثمان على أشدها، وأن قراءته قد هجرت تماماً مما يؤكد ما ذكرناه من أن إخفاء كثير من القراءات كان بدافع سياسى مذهبى لعدم انسجامها مع المنهج السياسى آنذاك.

ص: ٢٢٩

١- (١). المجلسى، بحار الأنوار ٢١٣/٣١ - ٢١٨ (كتاب المطاعن، الباب ٢٥ / تفصيل مثالب عثمان و....، الطعن السابع نقلاً عن مصادر العامه كالاستيعاب).

النقطة الرابعة: إنَّ المقصود من ما ورد من «أنَّ للقرآن سبعة أحرف أو سبعين حرفاً» أنه نزل على مراتب من المعانى الغزيره العميقه والبطون لا القراءات المتعدده، كما حَقَّق ذلك المفسِّرون.

نتيجه النقاط الأربع عدم إثبات تواتر القراءات

بعد هذه المقدمه نلاحظ على من أثبت تواتر القراءات أنَّ ما ذكره من شواهد لا يدلُّ على التواتر؛ لأنَّ مشجره الطرق للقراءات السبعه أو العشره تنتهى فى النتيجه إلى صحابى أو اثنين، فلا تواتر فى الطبقة الأولى، كما أنَّهم غير معصومين.

وعباره مجاهد وغيره تدلُّ على أنَّ أهل المصر أجمع على القراءه لا أنَّ القراءه كانت بسبب إجماع أهل المصر، ومثل هذا ينفع فيما سنختار لا فى إثبات التواتر.

بل حذف كثير من القراءات من مجاهد تستلفت الإنتباه، حيث إننا نجد فى رواياتنا ترجيح الأئمه لقراءه على أخرى فى آيه، أو تعيين القراءه الصحيحه لآيه مما لا وجود لها الآن، ممَّا يدلُّ على أنَّ هناك تعتيماً على حقيقه و إقصاءً لحقِّ قام به مجاهد، على حدِّ ما قام به سلفه من إلغاء بعض المصاحف وعدم فسح المجال لها لأن تأخذ طريقها بين المسلمين.

والغريب من بعض الأعلام إعراضه عن مثل هذه الروايات بحجّه أنها من روايات التحريف المجمع على بطلانه، أو أنها لا توافق المتواتر من القراءات، كيف؟! والقراءات كانت كثيره جداً، وبعضها ذات سند صحيح، واختلافها لا علاقه له بالتحريف فلم لا يؤخذ بها؟!!

بالإضافه إلى كلِّ ما تقدّم: أنَّ انتخاب السبعه من بين القراءات لا ينسجم مع كونها متواتره، إذ معه لا معنى للإنتخاب، فهو وإن

لم

يكن اجتهاداً محضاً وهدساً في كيفية القراءة، ولكنه يدلّ على عدم التواتر، وإعمال الإجتهد في الترجيح بين روايات القراءات.

كما أنه مع تباين المعنى الموجود في القراءات [وهو العلم الإجمالي الذي أشار إليه الخوئي] كما في مثل (يَطْهُرُونَ وَيَطْهُرُونَ) ومثل (خير أمه، وخير أمته، على قراءة ابن مسعود) كيف يمكن دعوى أنّ الرسول (صلى الله عليه وآله) أمضى كلا- المعنيين المتباينين.

وما ذكره البعض في تفسير اختلاف القراءات أنه بسبب تمادى الوقت وخيانه الذاكره، يدلّ على أنها لم تمض كلها، مع قبولنا أنّ بعضها كان بسبب اختلاف اللهجات.

بعد كلّ هذا يتبلور عدم صحه دعوى التواتر، ولكن لا نقبل رأى السيّد الخوئي أيضاً.

دعوى الإجماع والمناقشه فيها

كما لا نقبل محاوله بعض الأعلام المتأخرين إثبات الإمضاء الشرعى للقراءات السبعه أو العشره، من خلال الإجماع المؤكد الذى ذكره أقطاب الطائفه كالتوسى فى التبيان والطبرسى وآخرين.

ووجه عدم القبول هو أنّ المتيقن من الإجماع هو أجزاء القراءة بهذه القراءات فى الصلاه، وهو بهذا المقدار لا- يدلّ على القرآنيه، وإنما يدلّ على أجزاء ما هو موجود. فاستظهار الحكم الشرعى والمعرفه الدينيه حينئذ غير متيقن من الإجماع، خاصه بعد ملاحظه ترجيح الأعلام لقراءه على أخرى فى مقام الاستظهار، وإن كان يمكن أن يقال: إنّه ترجيح لمتواتر على متواتر آخر، او لما هو سنده صحيح على ما هو سنده صحيح.

والخلاصه: أنّنا نقبل أنّ الإجماع فى الجملة، وأما بالجملة فلم يثبت لنا.

بيان المختار

اشاره

ومن ثمّ تصل النوبه لبيان المختار:

تقدّم أنّ عدم القول بالتواتر لا يستلزم القول بالتحريف وأنّ من مناشئ اختلاف القراءات [مع حصرها بالعدد المذكور] البعد السياسي والعقائدي.

والمهم أنّ في الباب الرابع و السبعين من أبواب القراءه فى الوسائل مجموعه روايات، من ضمنها ما هو تام سنداً [على مبانينا الرجاليه] تدلّ على:

[١] تخطئه كلّ القراءات عدا قراءة أبيّ، وسند هذه الروايه لا بأس به، وفى الكافى إضافه وجود ربيعه الرأى من مشاهير فقهاء العامه.

[٢] إمضاء القراءات التى عليها الناس [أى التى كانت شائعه آنذاك] بالإضافه إلى الشواهد الدالّه على شهرتها وشيوعها فى زمنهم (عليهم السلام) مما يكشف عن إمضائهم (عليهم السلام) لها.

[٣] إنّ موردها أعم من القراءه فى الصلاه، لأنّ القرآن إنما سمى قرآناً لأنه مقروء، فحينما يعبر (عليه السلام) «أقرءوا كما علّمتم» (١) يكون ظاهراً فى أنه اجعلوا القرآن كما علّمتم، ومن ثمّ يستفاد منه فى الصلاه، والإستظهار والحجاج وغير ذلك. ويؤكد ذلك أنّ أسئله الرواه ليست عن التلاوه، وإنما عن قرآنيه القرآن.

حصول إمضاء القراءات فى زمن الأئمه (عليهم السلام)

والذى نفهمه [بعد الإلتفات إلى المواد التى أشرنا إليها] أنّ الإمضاء حصل فى زمن الأئمه (عليهم السلام) لا فى زمن الرسول (صلى الله عليه وآله)، وما ذكره من الشواهد على التواتر تدلّ على شيوعها فى زمن الأئمه (عليهم السلام) لا فى زمن الرسول (صلى الله عليه وآله)، وهم (عليهم السلام) لم يردعوها، وهو كاف فى الإمضاء فى مثل هذه الأمور الخطيره، بل حتى الردع الضعيف لا يكفى ما لم يكن موازياً

ص: ٢٣٢

١- (١). الكلينى، الكافى ٦٣١/٢ (كتاب فضل القرآن، الباب ١٤: باب النوادر، الحديث ١٥: عن أبى عبدالله (عليه السلام).

فى قوته لحجم السيره ومدى رسوخها وتجذرها.

الإمضاء ظاهري

ولكن هذا الإمضاء إمضاء ظاهري لا واقعي، فهو يتحدد بمستوى الفهم والإستظهار الفقهي ولا يشمل بعض المسائل ذات البعد العقائدي أو القرآني الذي له صلة بالعقيدة، من قبيل اعتقاد الإماميه بأنّ قرآن عليّ هو الصحيح. ويظهر ذلك بوضوح من ردعهم (عليهم السلام) وتخطئتهم لكلّ القراءات عدا قراءة أبيّ، وأمثال ذلك.

فالروايات أمضت القراءات ولو لحكمه التقيه، وفي الأعم من القرآن والصلاه بعد أن دلّت على شيوع هذه القراءات فى زمنهم (عليهم السلام). (1)

ثمره بحث تواتر القراءات

وفى الختام: ننوّه إلى أنّ الثمره تظهر على مبنى تواتر القراءات فى الحكم بتعارض القراءتين على حدّ تعارض الآيتين.

وأمّا على مبنى صحه السنّه أو السيره الممضاه [كما هو المختار] فمع تعدّد القراءه يقع التعارض إلّا أنه على حدّ تعارض الطريقتين الظنيين.

وأمّا على مبنى السيّد الخوئي الذى أنكر التواتر وصحه السند، ولم يقل إلّا-بالإجزاء فى قراءه الصلاه، فمع اختلاف القراءات يؤخذ بالقدر المتيقن فى مقام الإستظهار.

ص: ٢٣٣

١- (١). [س] كيف استفدنا استمرار حكم التقيه وعدم كونه مؤقتاً؟ [ج] لأنّ السيره قويه، فالرابع لابدّ أن يكون قوياً، فإذا لم توجد إلّا روايه واحده كما فيما نحن فيه لا تصلح للمعارضه، وسيكون الإمضاء من دون قيد، ومن ثمّ فهمنا من روايه الأمر بقراءه أبى عدم الإمضاء فى خصوص المسائل العقائديه. ويمكن الإستفاده من ذيل: «يأتى من يعلمكم» على استمرار التقيه إلى حين ظهوره (عليه السلام)؟

إشاره

قد بحث الشيخ عن الأصول اللفظية فى بحث الحجج [خلافاً لسابقه حيث ذكرها فى مباحث الألفاظ] والسرّ فى ذلك [مع كون البحث صغرياً] أنها أصول ظنيه، فكانت بحاجه إلى البحث عن وجه حجّيتها ومداه، خاصه بعد أن كانت سيّاله جداً فى بحث الإستنباط.

معنى الأصل اللفظى

إشاره

قد يقال: إنّ الأصل اللفظى [بحكم كونه لفظياً] دليل اجتهادى و [بحكم كونه أصلاً] وظيفه رافعه للتحرير فى مقام العمل، وهما لا يجتمعان.

فالجواب: إنّ الأصل اللفظى ليس لفظاً، وإنما هو قرينه نوعيه غير ملفوظه قد تبنى عليها العقلاء، تنضم إلى اللفظ فى صياغه الظهور وتشكيله. فالتباني ليس مجرداً كى تكون من الأصول العمليه، و إنما مرتبط باللفظ.

فمن حيث البناء كانت أصلاً بالإضافه إلى أنّ النوبه لا تصل إليها إلا بعد فقد القرينه اللفظيه الجزئيه الخاصه، ومن حيث ارتباط هذا البناء باللفظ كان لفظياً.

الأصل اللفظى هل هو تعبدى أم لا؟

قد يتساءل: أنّ الأصل اللفظى هل هو تعبدى [بمعنى أنّ بناء العقلاء وتقنينهم للأصول اللفظيه للحجاج والتنجز والتعذير لا للإراءه و الحاكيه، وإن شئت قل: إنّ التقنين هذا يرجع إلى مولويه المجموع على الأفراد ولا بدّيه التسليم للقانون لا من باب الكشف.] أو غير تعبدى [بمعنى أنّ غرض التقنين هو الإراءه و الحاكيه أيضاً، وليس

صرف التنجيز والتعذير.]

ولا يخفى أنّ هذا السؤال قريب الأفق إلى السؤال الأول أو له ارتباط به.

ثمره هذا البحث

كما لا يخفى الثمره المترتبه على هذا التساؤل، حيث إنّه مع الشك في قرينه الموجود أو مع وجود القرينه المجمله في الجمله يؤخذ بظاهر الكلام بناءً على التعديده، ولا يؤخذ به بناءً على الأمازيه لعدم بنائهم على الأمازيه في هذه الحاله.

ثم إنّ هذا التساؤل ينسحب على كلّ البناءات العقلانيه الظاهريه [سواء الأصوليه منها أم الفقهيه] فهل إنّ هذا النمط من التقنين كان لصرف المتابعه [و من باب الموالى والعييد على حدّ تعبير الفقهاء] أو الأمازيه؟ فاليد - مثلاً - هل هي قانون قننه العقلاء للإحتجاج وقطع العذر وحكمته وخلفيته الحاكيه، أو أنّ الأمازيه والحاكويه هي المجمعوله؟ ومثله في الإقرار وتظهر الثمره في ما لو أقرّ على نفسه بإقرارين، فإنّهما يتساقطان على الأمازيه، ولا يتساقطان مع التعديده.

استخدام لغة القانون في الشرع

اشاره

ونذكر ثانياً بما بيناه سابقاً من أنّ علاقته القانون الشرعي بالقانون العقلاني تشبه علاقته القرآن الكريم باللغه العربيه، فكما أنّ اللغه العربيه ليست مجمعوله ومع ذلك نزل القرآن بها، فهو في عين أنه لم يؤسس اللغه ولم يحددها بما لها من علوم مرتبطه بها، وهو معجز وأبرز مراتب إعجازه لعامه الناس هو البعد الأدبي البلاغي.

وبعبارة أخرى: ما زال الابتكار محفوظاً للقرآن، في عين أنه لم يستحدث لغة جديده.

كذا في لغة القانون، فإنّ جرى الشارع على تلك اللغه وعدم تأسيسه للغه جديده لا يعنى أنّ الشريعه في متناول الجميع و أننا في

غنى عنها حيث يمكن وصول العقلاء إلى أسرارها، كلاً وإنما الشارع استخدم هذه اللغة في بيان قضاياها وتصديقاته القانونية التي يعجز البشر عن نيلها وإدراكها بنفسه.

المراد من الإمضاء في باب المعاملات

ثم إن ما ذكره الأعلام في باب المعاملات أنها إمضائه يقصدون منه شيئاً آخر غير إمضاء لغة القانون المركوزه وجريه عليها، وإنما للعقلاء قوانين تصديقيه وقضايا قانونيه أقرها الشارع علاوه على إقراره لأصل اللغة والمبادئ التصوريه للقانون، ومن ثم حتى لو ردع عن كل هذه التصديقات الإعتباريه يبقى جارياً وممضياً للغة القانون بدليل أنه لم يبتكر لغة جديده.

ضروره الإلمام بالمبادئ التصوريه القانونيه

وعلى أساس هذه اللغة لا بدّ أولاً [وقبل الدخول في أي باب فقهى كالفقه الجنائي] الإلمام بالمبادئ التصوريه القانونيه لذلك الباب، حيث يؤثر جداً في فهم تشريعات الباب، نظير ضروره الإلمام بعلوم اللغة والأدب والدخول إلى القرآن والروايه كما أنّ على الفقيه أن يقدم تعريفاً قانونياً لموضوع كلّ مسأله، كالغناء - مثلاً - جنباً إلى جنب التعريف اللغوي والعرفي.

وانطلاقاً من هذه الضروره أخذ متأخرو الأعلام بالتفكير بإلحاق باب جديد لعلم الأصول هو باب اللغة القانونيه جنباً إلى جنب مباحث الألفاظ والحجج والدليل العقلي.

وبعد كلّ هذا يتضح مره أخرى أنّ السيره والبناء العقلائي هما نتيجة وثمره للتقنين العقلائي، وبالتالي يتضح أنّ الأصول اللفظيه حينئذ قوانين سنّها العقلاء لمعالجه مشكلات المحاوره وتنظيم عمليه التفاهم، ولكن هل فقط جعلت للحجاج وقطع العذر أو جعلت أماره؟

أقسام الأصول اللفظيه

ص: ٢٣٦

الأصول اللفظية على أقسام؛ فبعضها لتشخيص الوضع [كأصالة الحقيقة عند المرتضى بعد إحراز المراد وقول اللغوي إذا كان ظناً] وبعضها لتشخيص مراد المتكلم.

والثاني منها ما يشخص المراد الإستعمالي [كأصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينه على المجاز اللغوي] وآخر يشخص المراد التفهيمي بعد الالتفات إلى أنه لا يتطابق هذا مع سابقه [كما في الكناية والمجاز السكاكي.]

وثالث لتحديد المراد الجدوى وهو أيضاً قد لا يتطابق مع سابقه [كما في الإستفهام التعجيزي، حيث إن المراد التفهيمي منه التحدى، والمراد الجدوى إلفاتهم إلى عجزهم لا التحدى لعلمه بعدم قدرتهم.]

ولا يخفى أن ثمره عدم التطابق هي تقديم المراد المتقدم رتبة عند التعارض.

وأصالة العموم مرتبطة بتحديد المراد التفهيمي لوجود دال على العموم، بينما أصالة الإطلاق تحدد المراد الجدوى عند الأكثر.

مرجع الأصول اللفظية

يظهر من الشيخ أن الأصول الوجودية على اختلاف مراتبها ترجع إلى عدميه، ويظهر من الآخوند العكس.

والحق أنهما أصلان لا يرجع أحدهما إلى الآخر، فإن الأصل الوجودى بمثابه المقتضى، والأصل العدمى بمثابه عدم المانع.

والدليل على ما نقول: إن للعموم أدواته ودوائه وللتخصيص كذلك، وبالتالي لابد من أصل يؤمن وجود أداه العموم ودالاتها، ومن آخر ينفي التخصيص، وهكذا فى سائر الأصول الوجودية ومقابلاتها العدمية، ف-«الحقيقة» لها مقتضيها [وهو العلقه الوضعيه] ولها موانع [وهى القرينه] فأصالة الحقيقة تؤمن لنا إرادته العلقه الوضعيه، وأصالة عدم القرينه تؤمن لنا عدم القرينه الصارفه.

بيان الإصهانى لعدم التعارض بين الأصول اللفظية

الشيخ الإصفهاني أشكل على فكره التعارض بين الأصول اللفظية فتقديم أحدها على الآخر، وذلك لأنَّ الأصول هذه مجعوله من العقلاء، ولا- يتعلل التعارض بين جعل العقلاء بعد فرض إلتفاتهم إلى جعلهم، نظير جعلولات الشارع الواقعيه فإنها لا يعقل تعارضها بعد أن كان الشارع الأقدس ملتفتاً ومحيطاً بالواقع، فينحصر التعارض في الكواشف.

تعميم الإشكال إلى كلِّ الجعول العقلائية

ولا يخفى أن دليل الشيخ الإصفهاني هذا لا يخص الأصول اللفظية، وإنما هو شامل لكلِّ الجعولات العقلائية سيما الظاهريه منها، فلا تعارض بين الخبرين بعد فرض أن دليل حجتيه سيره العقلاء، كما لا تعارض بين حجيتن، وإنما يعمل مباشرة بالراجح منهما، بمعنى أن جعلهم ينصبّ على الأماره الأقوى، و أمّا الأضعف فلا يجعلونها.

وبعبارة أخرى: إنهم من البدايه يقننون الكليات بشكل محدود بحيث لا يصطدم بعضها مع بعض.

وفيما نحن فيه مع دوران الأمر بين العموم و الشك في المخصص لا تعارض بين حجيتن وإنما هناك أماره واصله وأخرى غير واصله، والعمل يكون على الواصله ولا يعتنى بغير الواصله سيما في الحكم الأصولي، حيث إنَّ روحه الوصول والتنجز، فلا تحير عند العقلاء كي يرفعوا تحيرهم من خلال جعل الأصول اللفظية. (1)

ملاحظات على الإصفهاني

ص: ٢٣٨

١- (١). [س] بيان هذا لا- ينفي فكره الأصل، وإنما يثبت رجوع الأصل العدمي إلى وجودي؟ [ج] كلاً لأنه لا شك حتى نتمسك بالأصل ونحتاج إليه، لأنَّ العلقه الوضعيه وأداه العموم مثلاً بنفسها أمارات، فلا تصل النوبه إلى الأصل كي يجعل من قبلهم.

أولاً: إنّ التضاد المنفى فى جعول العقلاء ما كان بسبب جهلهم وعدم إلتفاتهم [كما ذكر فى الدليل] وأما التضاد الذى يحصل بسبب تنزل الكليات واصطكاك المصاديق وتزاحمها [والذى لابد منه سواء كان المقنن الهياً أم عقلائياً] فلم ينفه فى دليبه. (١)

ثانياً: إنّ العقلاء ليست لهم الحيطه الكامله بالحقيقه والواقع، والملاحق القانونيه التى تذيّل بها القوانين دليل محدوديتهم وتطوّرهم تدريجياً واكتشافهم للحقيقه أكثر وأكثر مع الزمن [وهاتان الملاحظتان مرتبطتان بالكبرى.] (٢)

ص: ٢٣٩

١- (١). [س] هذا البيان معناه أنه لا معنى للتساقط مع التعارض، بعد أن كان التعارض فى المصاديق بسبب التنزل، فلا يكون إلا فى العموم من وجه، ولا يتحقق تعارض بنحو التباين بين الكليات، بل لا- موقع للتكاذب، وإنما يكون من التزاحم وأمثاله؟ [ج] الغرض كما تقدم أنّ التشريع غالبى، أى أنّ الشريعة ظاهره، فالشارع ملتفت إلى الإصطكاك، ومع ذلك صاغ الجعل كلياً لمصلحته، ففى مورد الإلتقاء يمكن تصور التكاذب. [س] مع التكاذب فالتساقط فى مورد الإلتقاء يعنى تقييد القضييه الشريعه الواقعيه ولا تبقى على كليتها، وهو عين ما ذكره الاصفهاني؟ [ج] نعم، ولكن حينئذ فى الجعول الظاهريه الكواشف يقع التكاذب. فى حين يظهر من كلامه أو لازم كلامه نفى التعارض فى الكواشف أيضاً ما دامت مجعوله من قبل العقلاء.

٢- (٢). [س] ولكن هذا متصور فى القوانين الخاصه لا- فى قوانين العقلاء بما هم عقلاء، ومن ثمّ إمضاء الشارع مع التهذيب بالزياده والنقيصه فى القوانين الخاصه، وأما فى القوانين العامه بما هم عقلاء فهى تمضى وتفصل من قبل الشارع لا تخطى؟ [ج] العقلاء بما هم عقلاء يشمل القوانين الخاصه، وبالتالي فهى قابله للتخطئه والزياده والنقيصه والإمضاء والردع. [س] ولكن أفهم أنّ العقلاء بما هم عقلاء اصطلاح يشمل القوانين العامه التى لا يختلف اثنان من العقلاء عليها، وأما القوانين الخاصه فهى للعقلاء بما هم قوم أو قبيله أو عرف أو أبناء منطقته أو عرف أو غير ذلك، وهى قد يمضيها الشارع وقد لا يمضيها، وقد يهذبها بالزياده والنقيصه، وأما القوانين العامه [أى بسبب كونهم عقلاء] فهو ممضى حتماً والشارع لا يخطئه، وإنما يفصله؟ [ج] نحن لا ننكر أنّ فى القوانين الخاصه ما كان بسبب العرف والعاده، ولكن فى هذه الأقسام يمكن أن توجد للعقلاء بما هم عقلاء تقنينات وبناءات، فالمشهورات بكلّ أقسامها فى المنطق يمكن أن نجد فيها بناءات عقلاييه من حيث هم عقلاء.

ثالثاً: [وهي ملاحظه مرتبطه بتطبيقه الكبرى على المقام] إنّ متعلّق الشك في الأصول اللفظيه هو أنّ الأماره هل هي العلقه
الوضعيه أو القرينه المتصله، لا أنّ كلتا الأمارتين موجودتان ومتعلّق الشك في الواصل منهما.

وبعباره أخرى: إنّ الشك في إحراز التركيبه الخاصه للكلام الواحد، فنجري الأصل لإحرازها، لا أنّ التركيب محرز وشك في
القرينه المنفصله.

وجه حجّيه الأصول اللفظيه

مما تقدم لاح وجه حجّيه هذه الأصول، وهو أنها قوانين عقلايه لإحراز صغرى الظهور ظناً بعد تعذره قطعاً، قد تجذرت ولم
يردع الشارع عنها الكاشف عن إمضائه لها، ومن ثمّ من ظنّ بالظهور عبر قناه الأصل اللفظي فهو مصداق لحجّيه الظهور جنباً إلى
جنب الظهور القطعي.

وليلتفت إلى أنّ حجّيه الأصول لا من باب اندراجها تحت حجّيه الظواهر كما توهمه البعض.

شرط حجّيه الأصول اللفظيه

كلمه أخيره: إنّنا ألفتنا إلى أنّ جريان الأصول اللفظيه لرفع حيره المخاطب و شكّه في ظهور الكلام الواحد، فهي تعينه في رفع
الإجمال عن الكلام، حيث تنقح له صغرى الظهور بالظن النوعي المعتبر من قبل الشارع ولا علاقه لها بالقرائن المنفصله، والتي
هي تعارض ذا القرينه في حجّيته لا- في ظهوره، ومن ثمّ لا بدّ من الفحص الكامل عن القرائن المنفصله، وإلا- أثر على حجّيه
الظهور وإن انعقد بتوسط الأصل.

كما ألفتنا إلى أنّ حجّيه الأصول مشروطه بالشك بعد الفحص التام

والمستوعب عن القرائن المتصله لفظيه وحاليه، وإلا- لم تصل النوبه إليها ولا تكون حجّه، فلا يكون الظهور الظنى المنعقد بها صغرى لكبرى الظهور حجّه.

بل من المنهجى الفحص عن القرائن والأدلّه المنفصله الخاصه على المراد [الموافقه فى النتيجة للأصل] ولا- يكتفى بالأصل اللفظى، فمثلاً- فى بيع المعاطاه تمسك البعض بعموم (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (١) فى كونها بيعاً بعد أن لم يعثر على قرائن من الخارج تنفى ذلك، فأجرى الأصل وانعقد الظهور فى العموم وبنى على حجّيته، بينما لم يكتف كاشف الغطاء حتى وجد سبع أو أكثر قرائن خاصه تؤكد العموم. وقد كان دأب المتمرسين فى العمل الفقهى والضليعين فى الإستنباط ذلك.

وأشرنا ونؤكد أنّ هذا المنهج هو الصحيح، لما عرفت أنّ النوبه لا تصل إلى الأصل مع وجود الدليل، مع قبولنا عدم استناد كلّ الفقه على الأدلّه الخاصه، وأنّ للأصل مجالاً ومساحه، والمساحه التى يفقد فيها الدليل الخاص.

ص: ٢٤١

أهميه هذا البحث

إنّ صغرى الظهور ومثنه والّدالّ بدلاله ظنيه على المراد؛ إمّا أن تحرز بالقطع [من خلال التبادر مثلاً] أو تحرز بالظن [من خلال قول اللغوى.]

ومنه يعرف أهميه البحث عن حجّيته؛ لأنه [على فرض الحجّيه] سيتأمن لدينا ظن نوعى لإثبات المتن عند الشكّ فى الدالّ على الظهور من جهه العلقه الوضعيه، نظير الأصول اللفظيه فإنها وسائل ظنيه.

تعميم البحث لكلّ علوم الأدب

اشاره

البحث ليس عن حجّيه قول اللغوى فقط [علم وضع اللفظ لمعناه] وإنما عن كلّ علوم الأدب. فيقع البحث عن حجّيه قول النحوى والبلاغى و أمثالهما وإن كان ظاهر عباره الأعلام الأول.

مهّمه اللغوى

المعروف بين الأعلام أنّ همّ اللغوى تجميع المعانى التى استعمل فيها اللفظ من دون فرز للمعنى الحقيقى عن المجازى.

ولكن حين مراجعه كتب فقه اللغه التى ألفها القدماء كالمزهر للسيوطى يصرّحون بأنّ مهمه اللغوى تشخيص المعنى الحقيقى وفرزه عن المجازى.

ونحن حين تتبعنا الأمر وجدنا أنّ الصحيح ما ذكره السيوطى، وأنّ جمعاً من اللغويين يصرّحون بالمعنى الحقيقى و المجازى، من قبيل ابن فارس فى مقاييس اللغه و الزمخشرى فى أساس اللغه، وابن دريد فى الإشتقاق و الجمهرة وابن جنى فى الإختصاص و أبى على

الفارسي وقبلهم جميعاً الخليل في العين.

أضف إلى ذلك أنّ علماء الإشتقاق بأقسامه، المعنيتين في دراسته المادة بكلّ تقبّلاتها الإشتقاقية يشخّصون بالدقه المعنى الحقيقي، بل هم يلاحقون ظاهره اشتراك مادتين في حرف أو أكثر والاختلاف في الباقي، فانتهاوا في دراستهم إلى ضروره و لا بديه الإشتراك المعنوي بينهما في الجملة.

بل كلّ كتب اللغة تميّز المعنى الحقيقي عن المجازي ولكن من دون تصريح، وإنما حرصت على ذكر المعاني المجازيه جنباً إلى جنب المعنى الحقيقي لإدراكهم عدم كفايه الوصول إلى المعنى الظاهر بصرف الحيطه بالوضع لإمكان احتفاف الكلام بقرائن عامه تصرفه عن ظهوره في معناه الحقيقي، وهم من خلال ذكرهم للمعاني الأخرى يحاولون وضع اليد على تلك القرائن العامه واستلالها ووضعها في خدمه الباحث.

فما ينسب إلى اللغويين من عدم اعتنائهم بتمييز المعنى الحقيقي ناش من عدم المداقه في حقيقه مهنتهم.

عدم اعتناء اللغويين بذكر السند

إنّ البعض قد صنّف اللغويين في المحدثين والنقله في الجملة أو بالجملة على اختلاف النسبه على حدّ محدّثي الأخبار.

ولكن هذا غير صحيح؛ لأننا لا نجد أنّ المتأخر منهم ينقل عن المتقدم حتى تصل السلسه إلى مثل الخليل و سيويه، فلا نجدهم يعتنون بذكر السند ولا يظهر منهم النقل عن أحد دائماً، وإنما استفادوا ذلك بخبرتهم من كلام العرب، بل قد لا يأتي بعضهم حتى بمثال من العرب وإنما هو يمثّل مثلاً من نفسه أو يوضّح الفكره بما ينسجم مع كلام العرب.

فليس كلّ كلمه نقلوها عن غيرهم، وليس كلّ كلمه لها شواهد جاءت في كلامهم بصيغه نقل وكمحدّثين.

أدله حججه قول اللغوى وتقييمها

ذكرت جملة أدله على حججه قول اللغوى:

الأول: الإجماع، وحاله وضاح لا يحتاج إلى كلام.

الثانى: سيره المتشرعه المعاصره لهم (عليهم السلام) من دون ردع، الكاشف عن الإمضاء.

ولكنه مجمل، حيث لا نعرف أن رجوعهم إلى اللغوى هل كان من جهه أنه يورث القطع أو الظن المعتبر؟ سيما أنهم كانوا من أبناء اللغه وكانوا قريبي عهد باللغه الأصيله.

الثالث: إنه يوجب الظن، وهو أولى بالحججه بعد حججه فى الأحكام، ولكنّه حدس ظنى لا يمكن الأخذ به.

الرابع: إنه حجّه من باب الإنسداد الكبير أو الصغير ولكن لو قلنا بعدم الحججه فلا انسداد كبير لإمكان تحصيل القطع والجزم [بالفحص] فى كثير من الحالات. والإنسداد الصغير [فى بعض الأبواب أو المسائل] لا يستلزم حججه الظن بعد أن لم يكن الإحتياط متعذراً.

الخامس: إنهم من أهل الخبره، والعقلاء بنوا على الرجوع لهم فى كل المجالات، وهو بناء كبرى مضمي من قبل الشارع.

وهذا هو العمده، فلو كانت هناك تساؤلات حول إمضاء الكبرى لا بد من الإجابة عنها، وإشكالات على الصغرى لا بد من حلها.

فالتساؤلات حول إمضاء الكبرى من قبيل: هل نحتاج فى الإمضاء إلى ممارسه العقلاء وتطبيقهم للقانون على جزئياته فى عهد المعصوم أو يكفى تطبيقهم بنحو الموجهه الجزئيه فى إمضاء الكبرى بحيث تشمل ما يستجد من صغريات لم تكن فى عهده (عليه السلام)؟

ومن قبيل: هل تشترط ممارسه العقلاء للقانون بمرأى وبمسمع من الإمام وفى أمور لها صلّه بالشرعيات حتى يكون مضمي أو لا يشترط ذلك؟

وأما الإشكالات على الصغرى فهى:

الأول: إنَّ القدر المتيقن من حجّيه قوله ما أورث الإطمئنان هنا أو الجزم.

الثاني: اللغوى لا يمتهن نقل الأوضاع اللغويه غالباً، حيث يعتنى غالباً بتجميع ما استعمل فيه اللفظ وتدوينه.

الثالث: إنَّ اللغوى ليس عالمماً خبيراً وإنما محدّث راوٍ ناقل للآثار، لأنّه ما نقل كان حسيّاً لا يحتاج إلى توسيط فهم وبالتالي فملاك حجّيته كونه ثقة لا يتعمد الكذب.

الرابع: إنَّ البناء على الحجّيه وإن كان من باب أنه خبير، ولكنّه لا ينفع الفقيه المجتهد بعد أن كان شرط ملكته أن يكون لغويّاً أديباً. ورجوع أهل الخبره لأهل الخبره ممنوع؛ لأنّ العقلاء بنوا على رجوع الجاهل للعالم، لا العالم للعالم.

ملاحظه حول الإشكال الأول

يلاحظ أنّ الإشكال الأول يتكرر فى كثير من المسائل، وبالتأمل فيه نجد أنه ناش من أخذ موضوع الحجّيه وموصوفها القطع والإذعان، ومثله الإطمئنان، مع أنّنا ذكرنا فى بحث القطع والإطمئنان أنّ الحجّيه للمقدّمات [الموجه للعلم] والمنشأ [الموجب للإطمئنان]. فلا تدور الحجّيه مدار القطع والإطمئنان وإنما مدار سببهما، غايته أنّ منشأ الإطمئنان استلزام ظنى اعتدّ به الشارع أو العقلاء، ومنشأ العلم استلزام ضرورى لابدئ.

ومن ثمّ ذكرنا أنّ ما اشتهر من كون حجّيه القطع ذاتيه لا- أساس له، وأنّ الأعلام يبنون عملاً على ما ذكرنا وإن جاءت تصريحاتهم خلاف ذلك.

وممّا تقدّم يعرف أنّ التردد فى الحجّيه بين الظن أو الإطمئنان النوعى أو الشخصى أو ما قيل من أنّ الحجّيه هو الإطمئنان الشخصى، لأنه مردف وملحق بالعلم فمع عدمه لا معنى لأن يكون حجّيه ناشئ من جعل الحجّيه وصفاً للدرجة الإذعانيه، وأمّا مع

إرجاعها وصفاً إلى المنشأ والمقدمات لا معنى للترديد بين النوعى والشخصى فضلاً عن التعيين فى الشخصى.

معنى الإطمئنان الشخصى

إذا اتضح ما تقدّم نلفت النظر إلى نكته مهمه وهى أنّ المنشأ قد يضبط عند العقلاء ويقنون ويجعل رسمياً مثل خبر الثقة، فى قبال مناشئ لم يعتدّ بها العقلاء فلم يقنّوها، إمّا لعدم كثرتها أو عدم ابتلاء النوع بها أو عدم إصابتها الغالبه أو غير ذلك.

ولكن مثل هذه المناشئ إذا انضم بعضها إلى بعض تولد الظن أو الإطمئنان أو العلم عند النوع، فإنّ مثل هذا التراكم حجّه اعتدّ به العقلاء، مع ضبطهم وتأطيرهم له.

وربما يكون مراد الأعلام من الإطمئنان الشخصى [الذى أخذوه موصوف الحجيّه] هو الذى لم يرجع إلى منشأ منضبط خاص، وإنما وليد قرائن متراكمه تجمّعت عنده ولم تتجمّع عند غيره. ولو تجمّعت لغيره لحصل له الإطمئنان أيضاً لأنه المنشأ من النوع الموجب للإطمئنان عند النوع، غايته أنه لم يتلفت إليه إلاّ هذا الشخص.

فتلخص:

[١] إنّ الحجيّه فى العلم والإطمئنان والظن للمنشأ لا للحاله الإذعانيه.

[٢] بل الحجيّه للمنشأ بما هو لا بما هو موجب لإذعان النوع، وإنما خصيسته كقضيّه واقعيه هى أنه موجب لإذعان النوع وإلاّ فالعقلاء لم يلحظوا الدرجه الإذعانيه أصلاً وإنما اعتبروه لدرجه الإصابه.

[٣] إنّ المنشأ يكون خاصاً كخبر الثقة وقد يكون عاماً، أى عباره عن مجموع مناشئ لم يعتدّ بها العقل والعقلاء إلاّ أنه اعتدّ بها كمجموع؛ لأنّ درجه إصابتها حينئذ على حدّ درجه إصابه المنشأ

ص: ٢٤٦

الأمارات العقلانيه المستجده

هناك جمله من الامارات التي اعتبرها العقلاء لم تكن في عهد المعصوم (عليه السلام) وإنما استجدت نتيجة الحاجة في عصر متأخر عنه، وغالبها مرتبط بالشبهات الموضوعية من قبيل ما تبانى عليه العقلاء في ضبط النسخ. فهل هناك تخريج أصولي لحجيتها وإمضاءها من قبل الشارع أو لا؟

تخريج أصولي لحجيتها

أشرنا في بحث الإعتبار إلى أن هناك قوانين ممضاه من قبل الشارع تصلح لأن تستوعب الحقوق والموضوعات الجديدة العقلانيه، فيمكن العثور على أحكام كليها عقلائيها أمضيت من قبل الشارع تستوعب كل ما يستجد من مصاديق كليها لها.

إمضاء الشارع هل يكون للكبرى أو للصغرى؟

وإمضاء الشارع تارة يكون لنفس الكبرى، ومن ثم تشمل كل ما يستجد لها من مصاديق [شريطه أن يكون اعتبار العقلاء للمصداق من جهه أنه مصداق للكبرى الممضاه فقط، وإلا لو كان اعتبارهم لحثيات متعدده، أحدها صغرويته للكبرى الممضاه لم يمكن إثبات إمضاءه حينئذ من خلال امضاء الشارع لكبراه.] وأخرى لا يكون مصب إمضاء الشارع الكبرى مباشره، وإنما يمضى صغرى من صغرياتة، فهل يرجع مثل هذا الإمضاء إلى إمضاء الكبرى [ومنه نستفيد إمضاء كل الصغريات حتى المستجده [أو لا؟ فمثلاً لو أمضى حجيه قول اللغوى؛ فهل هو إمضاء له لأجل كونه لغوياً أو لأجل أنه من أهل الخبره، فإمضاءها إمضاء للنكته التي على أساسها اعتمد العقلاء قوله؟

وإنما يكون لهذا التساؤل معنى إذا كانت الحثيه التي اعتمدها

العقلاء في قول اللغوي هي حيشه الخبرويه فقط، وإلا لم يكن معنى للسؤال إذا كان اعتمادهم لخبرويته وشيء آخر.

شواهد دالّة على إمضاء الكبرى

محققو الأصول المتأخرون أفتوا إلى عدّه شواهد تدلّ على إمضاء الكبرى:

الشاهد الأول: إنّ اعتبار الصغرى للعقلاء لم يكن إلاّ - لصغرويتها لكبراهم، فالإمضاء لها لم يكن إلاّ لنفس الحيشه، وهو يعنى إمضاء الكبرى.

الشاهد الثاني: ليس شرط الإمضاء الشرعي للقانون العقلاني معاصرته للمعصوم مع اتصاله وتماثّه مع الشرعيات، إذ يكفي في استكشاف الإمضاء والرادعيه كونه في معرض الإتصال بالشرعيات ولو في غير زمن المعصوم؛ لأنّ مهمه المعصوم (عليه السلام) ليست منحصره بمعالجه خصوص القوانين المتصله بقوانينه المعاصره له، وإنما تعمّ ما كان مؤهلاً وقابلاً لذلك ولو في غير عصره، ومن ثمّ فعدم ردعه كاشف عن الإمضاء.

الشاهد الثالث: نلاحظ أنّ الأعلام بنوا على إمضاء الشارع لقوانين لم تكن في عصره متصله بالشرعيات من خلال عدم ردعه، ولم يكن ذلك إلاّ لكونها في معرض الإتصال بالشرعيات.

الشاهد الرابع: إنّ الشريعه [في بُعدها الفقهي والأصولي] استوعبت كلّ أفعال المكلف [على تنوعها واختلافها] وواحد من أفعاله تشريعاته القانونيه، فلا بدّ أن يكون للشارع فيها نظر، إنّ بالقبول وإنّ بالردع. وواضح أنّ تقنيات العقلاء إن كانت شريعته في قبال شريعته الدين فهى مردوع عنها، كذا إن كانت تُصادم التشريع الدينى فهى مردوع عنها، وأمّا إذا لم تكن كذلك فإمضاؤه لصغرى [كالفنوى وقول اللغوي] إمضاء للكبرى. (1)

ص: ٢٤٨

١- (١). [س] يلاحظ على الشاهد الأول أنّ إمضاء الصغرى وان كان إمضاءً للكبرى إلاّ - أنه لا- يدلّ إلاّ على إمضاء النكته الكبرى جزئياً في خصوص هذه الصغرى، وأمّا الباقي فمسكوت عنه، وهو كاف في عدم الإمضاء، أو نقول: إنّ عدم ردعه كاشف عن الإمضاء كما هو الظاهر من كلّ الشواهد، ولكنّه أول الكلام، إذ عدم الردع إنّما يكشف عن الإمضاء حينما كان متصلاً بالشارع في زمانه، وأمّا ما لم يكن كذلك فلا دلالة لعدم الردع على الإمضاء، والإمضاء الجزئى لا يدلّ على الإمضاء للكلى ما لم ينضم إليه عدم الردع. وبعبارة أخرى: إنّنا نقبل أنّ إمضاء الكلى إمضاء لكلّ جزئياته حتى المستجده. ونقبل إمكانيه إمضاء الكلى مباشره باللفظ، بأخذه موضوعاً للإمضاء، ولكن الكلى حيث لا وجود له إلاّ بوجود مصاديقه، فلا يتصور إمضاؤه المباشر بالسكوت والتقرير وعدم الردع، وإنما يتمّ ذلك - لو تم - من خلال المصاديق، فأهل الخبره لا وجود له إلاّ في اللغوي والمفتى والمنجم وغيرهم هذا أولاً وثانياً: في إمضاء المصدق بالتقرير وعدم الردع فهو غايه ما يكشف عن إمضاء الكلى المتشخص فيه، فإمضاء قول اللغوي يكشف عن إمضاء الخبير اللغوي وأمّا مطلقاً خاصه ما لم يكن، وإنما يستجدّ، فالسكوت دليل لبي كالإجماع لا إطلاق فيه فيؤخذ بالمتيقن وهو الجزئى. وثالثاً: مع فرض الردع عن صغرى من صغريات أهل الخبره مثلاً لم كان هذا هو الإستثناء، ولم لا نقول: إنّ ردع الصغرى ردع للكبرى، وبالتالي إمضاء الصغرى الأخرى يكون تخصيصاً واستثناءً؟

[ج] لا بد من النظر إلى قانون العقلاء كشرعيه وهرم متكامل، لم يترك شيئاً إلا واعتبر فيه ومن ثم لا معنى للتعامل مع قانون من قوانين هذه الشرعيه بطريقه اقتطاعيه تجزيئيه. فالشارع حينما يتعامل مع قانون ما يتعامل مع الشرعيه القانونيه، لأنّ واقع هذا القانون هو أنه بعض من كلّ متكامل ومترايط، حينئذ إذا كانت ماهيه الجزئي من قبيل الموضوع المستنبط للكبرى، فهو وإن كان بحاجه إلى جعل التقنين إلا أنه ليس مبتدئاً، لأنّ التقنين نال الكلّي أولاً وهذه من تطبيقاته، ومن ثم ذكر الفقهاء خطأ التعامل مع روايات إحياء الموات وحدها و تطبيقها قبل إرجاعها إلى كبرياتها، وإلا أدى ذلك إلى استغلال شخص لأراضى مدينه كامله جراء إمكاناته. فالمنهجى دراسه القوانين الجزئيه بعد إرجاعها إلى كبرياتها التي تنزّلت عنها وتعدّ تفصيلاً لها. وفي إمضائه أيضاً لا معنى لتجريدته عن كليه، وإلا- لم ننظر إليه بعد أن كان واقعه الكلّي إلا مع التصريح بذلك، وبدونه مع فرض مخاطبه الشارع للعقلاء بلغتهم وهو يعلم أنهم يفهمون أنّ هذا الجزئي وذاك واحد فى الماهيه القانونيه، فإمضاء هذا يفهموه إمضاء لذاك أيضاً، كان إمضاء الشارع للجزئي كاشفاً عن إمضاء الكلّي.

تأثير إجاز الملاك في الإضاء

قد يقال: إن الإعتبار الشرعى التأسيسى يشمل الإعتبارات الشرعية الموافقه لاعتبار العقلاء فى الصياغه القانونيه المختلفه معه ملاكاً، وبالتالي فالإضاءى يخص ما كان موافقاً فى ملاكـه ملاكـك العقلاء علاوه على التوافق فى الصوره. وقد ألفت الشيخ العراقى فى بحث الصحيح والأعم فى المعاملات إلى أن إضاء الشارع لا يشترط أن يكون بنفس ملاك العقلاء.

ومن ثم فإضاء الشارع لبعض الصغريات لا يمكن أن يكشف عن إضاء الكلى بعدد، ما لم نحرز وحده الملاك قبلاً، وإلا كان يحتمل أن يكون اعتباراً تأسيسياً، وهو يمنع من التعدى إلى غيره إذ لا يتأتى فيه البيان السابق فى كيفية التعميم.

بل فى مثل قول أهل الخبره نجد نهياً عن بعض الصغريات [كقول المنجم فى الهلال] جنباً إلى جنب إضاءه لصغريات أخرى، مما يكشف عن عدم اتفاهه معهم فى الكبرى وملاك جعلها.

تخطئه المصداق لا الملاك

والجواب: إن ما ذكر وجيه جداً على صعيد الإمكان بل هو واقع كموجه جزئيه، ولكن من ناحيه إثباتيه يحمل الإضاء مع عدم القرينه على الإختلاف فى الملاك مع العقلاء على التطابق معهم ملاكاً وصوره معاً. وذلك:

١. لأن إقرار الصغرى كقول اللغوى والمفتى ظاهر فى إقراره بما له من تقرّر ماهوى عند العقلاء، وليس هو إلا كونه من أهل الخبره، فىكون ظاهراً فى إضاء قانونيه وحجيه قول أهل الخبره، وإلا كان عليه أن ينصب قرينه على خلاف ذلك.

٢. لأن إضاء الكبرى عموم كسائر العمومات قابل للتخصيص،

واستثناء قول المنجم بالردع عنه من التخصيص، والذي يرجع إلى تخطئه الشارع للعقلاء في المصادق لا في الملاكات.

٣. إن الردع عن قول المنجم ليس من زاوية كونه خبيراً ولم يعتد به الشارع [بدليل ما ذكره الفقهاء من حججه قوله مع غيم السماء أو السجن، بل تقدمه على كل ظن] وإنما الردع من جهة أن العلم متيسر وفي متناول الجميع، واعتبار العقلاء لقول أهل الخبرة إنما هو في حاله تعسر العلم ولزوم اختلال النظام بالتكليف به.

ومن ثم ذكرنا أن تخطئه الشارع في المصادق لا الملاك.

حججه قول اللغوي من باب أنه من أهل الخبرة

ومن كل ما تقدم يتلخص: أن حججه قول اللغوي عقلياً من باب أنه من أهل الخبرة ليس أكثر، وانتهى البحث إلى:

[١] أن إمضائه إن حصل وثبت فهو إمضاء لكبراه، لما عرفت أن إمضاء الإرتكاز ليس لمورده وإنما لعمومه.

[٢] وبالتالي كل الأمارات المستجده التي تدرج تحت تلك الكبرى فهو حجه لحججه كبراهها، بل كبرى قول أهل الخبرة هي صغرى لكبرى تشملها وتشمل غيرها [كخبر الواحد والظهور والإستفاضه و غيرها] وهي حججه الإطمئنان الذي اعتبره العقلاء [ولكن لا- الإطمئنان بما هو درجة إذعانيه فضلاً عن كونه الشخصي، وإنما درجة معينه من الكاشفيه والإصابه مع عدم وجود مفسده.] فإمضاء قول أهل الخبرة وخبر الواحد والظهور وأمثالها يرجع إلى إمضاء هذه الكبرى لا إلى إمضائها كمصاديق. ومن ثم فكل ما يستجد من أمارات موضوعيه عند العقلاء [بل الحكميه أيضاً] فهي ممضاه من الشارع من خلال إمضاء كبراهها، ولكن على شرط أن لا يكون اعتبار العقلاء لها إلا من جهة اندراجها تحت الكبرى المذكوره.

فالبحت في الحجج من باب الدرج على ما درج عليه العقلاء، وإلا فهي صغريات لتلك الكبرى الممضاه، لا في عرضها وإن كانت

الصغرى أيضاً تحتاج إلى تقنين [لأنها أشبه ما تكون بالموضوع المستنبط فلا يمكن ترك تحديدها لعامه الناس.]

ومثل هذا نجده في التشريع الديني، حيث لم يكتف بتشريع الكليات حتى تصدى لتشريع صغريات ذلك التشريع الكلي، كما في مثل (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (١) فإنه تصدى للعقود المندرجه تحت هذا الكلي أيضاً، ولم يتركها بيد المكلف.

فتبلور أن في الأحكام الأصوليه (الأمارات) هناك كبرى أم [تندرج تحتها كبريات أصغر منها] وتحت هذه الكبريات كليات أنزل منها، وقد تناول العقلاء في تقنينهم كل هذه السلسله، والإمضاء الشرعي للجزئي يكشف عن ترامي الإمضاء حتى الكبرى التي ما بعدها كبرى.

وقد صرح الجميع بإمضاء الشارع للإطمئنان الناشئ من تراكم القرائن غير المعبره في نفسها، وإن كانت أو بعضها مستجدّه، والذي أسماه البعض بالإطمئنان الشخصي في قبال الإطمئنان النوعي الناشئ من مناشئ خاصه، كالظهور وخبر الواحد.

إلا أنا ألفتنا ونكرر:

الإمضاء ليس للإذعان بل لمنشأه

[١] إن الحجية والإمضاء [وقبله جعل العقلاء] ليس للحاله الإذعانيه [وهى الإطمئنان الشخصي] وإنما للمنشأ، غايته أن المنشأ ليس خاصاً وإنما هو منشأ عام تراكمي اعتبر من قبل العقلاء وأقر من قبل الشارع عند وصول هذا التراكم حدّاً تكون درجه كشفه وإصابته كالمنشأ الخاص.

الخطأ في تعبير الإطمئنان الشخصي

[٢] إن هذا المنشأ التراكمي يوجب الظن والإطمئنان النوعي،

ص: ٢٥٢

وإنما عُبر عنه بالإطمئنان الشخصى خطأً، أو كما ذكرناه من أنّ هذه القرائن توفّرت لهذا المطمئن دون غيره، ولو توفّرت للجميع لكانت سبباً فى اطمئنان النوع.

وأما الإطمئنان والظن الناشئ من مناشئ خاصه فلم يجزم الجميع بإمضاء المستجدّ منه، وإن جزم بعض المتأخرين بذلك وهو الحقّ كما أسلفنا.

وقد نبهنا أيضاً إلى أنّ الممضى ليس هو السيره والشيوخ فى أوساط العقلاء، وإنما القانون العقلانى الذى كان سبباً فى السيره و الإنتشار.

قانون العقلاء شريعته كامله

وتبهنّا كذلك إلى أنّ قانون العقلاء شريعته كامله تضم كلّ أبواب الفقه، بل تعمّ الأحكام الأصوليه، فليست هى عبارته عن جملته قوانين مبعثره ومتناثره، ومن ثمّ فالشارع يواجه مثل هذه الحقيقه، فسكوته وعدم ردعه عنها يكشف عن قبوله بها بضميمه إمضائه اللفظى العام إلا ما ردع عنه.

وجه إمضاء الكبرى من خلال الصغرى

ومن هنا يتساءل عن الحاجه إلى معرفه إمضاء الكبرى من خلال إمضاء الصغرى، بعد أن أمكن معرفه إمضائها مباشره؟

فالجواب: أنّ الكبريات ليست مواد للتعاطى والتنفيذ والإجراء المباشر، وإنما تحتاج إلى جعل من العقلاء لموضوعاتها وصغرياتها كى تكون قابله للعمل، فالأوثق فى الدلاله على الإمضاء وقبول الشارع بها أن يكون من خلال الصغرى التى هى تفصيل للكبرى، ولا يكتفى بصرف كون الكبرى معلومه للمعصوم (عليه السلام) وأنها فى معرض الإبتلاء فى الكشف عن إمضائها.

وأنت خير بشمره معرفه الكليات المتسلسله للصغريات المندرجه تحتها حيث إنّها تساهم فى معرفه أهميه حكم الصغرى ودرجه ملاكه

لوضوح ملاك الكبريات لقربها وتماسها مع حكم الشريعة العقلية الفطرية.

وبالإضافة إلى مساهمتها في تحديد نطاق الصغريات، فبعد التعرف على أنّ إحياء الموات يندرج تحت كبرى «العدل حسن»، يمكن التعرف على عدم شرعية الإحياء، وأنّه لا يوجب الملك في بعض الحالات التي تتناقض مع العدالة.

وقد حاول البعض تحديد عموم «من حاز ملك» أو «من أحيى أرضاً ميتة فهي له» من خلال مصادقه العموم لروح الشريعة أو من خلال المقاصد، إلا أنه لا يخفى أنّ مثل هذا غير منضبط بحدّ، ربما يكون استحياسياً في بعض تطبيقاته، بخلاف ما ذكرناه، فإنّ الكبرى القانونية ترسم بدقه حدود صغرياتها.

من جميع ما تقدّم تبلور: أنّ الإشكال الأول على حجّيه قول اللغوي [الذي حاول إرجاع الحجّيه إلى الإطمئنان الشخصي من باب تراكم القرائن] في غير محلّه بعدما عرفت أنه صغرى لكبرى الخبرويه.

الملاحظه على الإشكال الثاني

كما يلاحظ على الإشكال الثاني ما ذكرناه في مقدمه من عدم التفات الأعلام إلى مهمه اللغوي، وربما يكون السبب في ذلك عدم الإلمام بلغه اللغوي ومصطلحاته.

بالإضافة إلى أنّ الإشكال لو تم [وأنّ مهمه اللغوي تجميع المعاني التي استعمل فيها اللفظ لا أكثر] لا يعني ذلك سقوط قوله عن الحجّيه و الثمره، لأنه نوع من ايصال العرف الارتكازي العربي القديم إلينا، فهو حلقة الوصل بيننا وبين لغه النص، ولا تخفى أهميه مثل هذا، حيث إنّ منه نتعرف على التبادر والإشتراك والقرائن وغير ذلك.

الملاحظه على الإشكال الثالث

ومثله في الضعف الإشكال الثالث، حيث يلاحظ عليه ما ذكرناه في المقدمه من أن الكثير من نقولاتهم غير مسنده وكثيراً من أمثلتهم مرتجله، مع وضوح أعمالهم للحدس الملحوظ في تخطئه بعضهم للبعض، فكل هذا يكشف عن أنهم ليسوا رواه محدّثين.

الملاحظه على الإشكال الرابع

وأخيراً يلاحظ على الإشكال الرابع أنه لا يشترط في الإجتهد أن يكون مجتهداً في المقدمات البعيده، فليس من شروط المجتهد أن يكون أديباً بل ولا رجالياً ولا محدّثاً. وقد غالى البعض فقال بعدم شرطيه اجتهاده في بعض مسائل الأصول، إلا أنه مسامحه بعد أن نعرف أن الأصول باب من أبواب الفقه.

نعم، لا بدّ في اجتهاده إلمامه بالمقدمات القريبه بحدّ يكون من أصحاب الرأى فيها، وما عدا ذلك يمكن له التقليد بالرجوع إلى أهل الخبره، إلا- إذا كان من ذوى الملكه فى الأدب، فلا- يكون قول الأديب فى حقه حجّه حينئذ؛ إذ سيكون من قبيل فتوى المجتهد بالنسبه إلى مجتهد آخر.

ولكننا نقول: إنّه مع ملكته إذا لم يستنبط بالفعل فى مسألهٍ مّا كمبرّر وجيه أمكنه الرجوع إلى المجتهد الأديب أيضاً فى تلك المسأله.

ولم يشترط العقلاء فى حجّيه قول الأديب [بل فى مطلق قول أهل الخبره] شىء علاوه على خبرويته عدا عدم مظنه الكذب، وأمّا الوثاقه والرجوله والحياه فليس شرطاً. ومثلها الأعلميه إلا مع التعارض مع الإختلاف الفاحش، وأمّا مع الإختلاف اليسير والتساوى فالحكم هو التساقط. (1)

ص: ٢٥٥

١- (١). [س] ولكن لِمَ اشترط العقلاء فى خبر الواحد والذى يكون عن حس الوثاقه، أو وثاقه الصدور، واكتفوا فى أهل الخبره الحدسى بعدم مظنه الكذب، فما هو الفرق الفارق بينهما؟ [ج] ربما يكون السبب أنّ الحس يكثر معه احتمال الكذب والاشتباه، ومن ثمّ أخذت الوثاقه بمعنى عدم تعمد الكذب مع الثبوت شرطاً، أمّا فى أهل الخبره فالضبط والثبوت محرز بحكم كونه من أهل الخبره، واحتمال الكذب أقل فى المسائل العلميه.

وفى الختام لابد من الإنتباه إلى أنّ سير العقلاء على صنفين:

الأول: ما كان لأجل استيفاء الأغراض والحصول عليها [أى أنّ قانونهم جاء لأجل تحصيل الواقع لا للتعذير والتنجيز] ومعه يتقيدون بأكثر الشروط حتّى قيل: إنه مع وجود عام وخاص لا يقدّم الخاص، أو لا يقدّم بعد العمل بالعام، بل إنّ الظهور ليس بحجّه وإنما لابدّ من حصول الإطمئنان. (١)

الثانى: الحصول على الفرض والواقع ولكن من قناه التنجيز والتعذير، وحجّيه قول الأديب من هذا الصنف.

علماً أنّ هذا الصنف [الثانى] على شكلين:

الشكل الأول: أن يكون التقنين من باب الأماره والإراءه عن الواقع، ومثاله قول اللغوى.

الشكل الثانى: أن يكون من باب التعبد والتحاّج من دون نظر إلى الإراءه والحكايه.

ص: ٢٥٦

١- (١). [س] هل الإحتياط فى الشريعة فى الأموال والدماء والفروج من سنخ هذا النوع من القانون العقلانى؟ [ج] نعم، من سنخه ولكن ليس عينه، والتفاصيل فى بحث الفقه. [س] فهل معنى ذلك أن لا يتقدم الخاص على العام، أو بعد العمل به على الأقل فى مثل أدلّه الدماء والفروج والأموال؟ [ج] كلاً، يعمل بالخاص حتى بعد العمل بالعام، وقد ذكرنا أنه من سنخ السيره المزبوره لا عينه، وبالتالي لا يعنى اشتراكهما فى كلّ الأحكام.

٤. الإجماع

أشاره

ص: ٢٥٧

الأولى: سرّ اختصاص البحث بالإجماع المنقول بخبر الواحد

عنون الأعلام البحث فى الإجماع «بالإجماع المنقول بخبر الواحد» أو «حجّيه خبر الواحد فى نقل الإجماع»، والسّرّ فى ذلك [بعد أن كان محور البحث الإجماع لا- خبر الواحد] ما ذكره الشيخ من أنّ كشف الإجماع عن رأى المعصوم قطعى فلا بحث فى حجّيته، فينحصر البحث فى خبر الواحد الناقل له، أى إنّ البحث فى الواقع فى الإجماع المنقول لا المحصّل.

وتوجيه آخر: إنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّه الأربعة [والتى منها الإجماع] إلاّ أنّ البحث ليس عن متنها وإنما عن كواشفها، والخبر كاشف ظنى عنه.

والحقّ أنّ ما ذكر من توجيه لا- يعدو كونه توجيهاً للتعبير الذى أخذ عنواناً للبحث، وإلاّ- فإنّ واقع بحث الأعلام لم يقف عند خصوص الخبر الناقل، وإنما بحثوا حتى عن حجّيه الإجماع المحصّل جنباً إلى جنب بحثهم عن شمول حجّيه الخبر الواحد للخبر الناقل للإجماع باعتبار الإشكالات الناجمه من هذا النقل؛ لأنّ المنقول ليس حكماً شرعياً، بالإضافة إلى أنه ليس أمراً حسياً وإنما هو الكاشف عن رأى المعصوم [بالتصويرات المختلفه] فهو مختلف عن المنقولات الأخرى بخبر الواحد من الأحكام وموضوعاتها.

ومن ثمّ كان من الضرورى مثل هذا البحث، والملفت أنّ الأعلام

تَبَهوا على شرائط مهمه فى حجّيه خبر الواحد هنا لم يلفتوا لها هناك.

الثانيه: دور المعصوم فى حجّيه الإجماع

لا- حجّيه للإجماع عند الإماميه وراء المعصوم وفى عرضه خلافاً للعامه، بل العامه أيضاً لا يدعون حجّيه ذاتيه للإجماع وإنما حجّيته مستمده من قوله (صلى الله عليه و آله): «لا تجتمع أمتى على خطأ» أو «ضلاله»^(١)، ولكن مع ذلك يبقى فرق بيننا وبينهم فى نظرتنا للإجماع؛ إذ على فرض صحه الحديث فإننا نفهمه أنّ المجموع إنما لا يخطأ لأنه شامل للمعصوم، فالعبره ليست للكّم [كما فهمه هؤلاء] وإنما للمعصوم.

والدراسات الحديثه تؤكّد على عدم القيمه الذاتيه للظواهر الإجتماعيه فى المسائل النظرية ما لم يكن هناك ضمان ومؤمن لصوابها.

والقرآن الكريم ذمّ الكثره العديديه؛ لأنها غالباً ما تنساق خلف الغرائز، [كما فى وصيه الإمام الكاظم (عليه السلام) لهشام^(٢)]، فالمعيار للكيف والنوع لا للكّم.

وما ورد فى الروايات [من أنّ من خالف الجماعه ضلّ] قد فسّرت «الجماعه» ب- «على أمير المؤمنين وأهل بيته (عليهم السلام)»^(٣) والروايات

ص: ٢٦٠

- ١- (١). الطبرانى، المعجم الكبير ٣٤٢/١٢ ورماه كثير من محدّثيهم بالضعف كما فى عون المعبود ١١٧/٧.
- ٢- (٢). الكلىنى، الكافى ١٥/١ (كتاب العقل والجهل، الحديث ١٢) يا هشام، ثم مدح القله فقال عزّ وجل: (وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِى الشَّاكِرِينَ)، وقال: (وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ)، وقال: (وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّىَ اللَّهُ)، وقال: (وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ)، وقال: (وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)، وقال: (وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ)، وقال: (وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ).
- ٣- (٣). المجلسى، بحار الأنوار ٢٢١/٣٢ و ٢٥٧ (أبواب ما جرى بعد قتل عثمان من الفتن والوقائع والحروب وغيرها، الباب ٤: باب احتجاجه (عليه السلام) على أهل البصره وغيرهم بعد انقضاء الحرب وخُطبه (عليه السلام) عند ذلك، الحديث ١٧٣ و ١٩٩) * الكلىنى، الكافى ٤٠٣/١ (كتاب الحجّه، الباب ١٠٣: باب ما أمر النبى (صلى الله عليه و آله) بالنصيحه لأئمه المسلمين واللزوم لجماعتهم ومن هم؟، الحديث ٢).

تصرّح أنّ الجماعه هي من كانوا على الحق وإن قلّوا. (١)

وهذه الروايات صريحه في أنّ الجماعه هي من كانوا على الحق وإن قلّوا.

الثالث: ما هو المنكشف بالإجماع؟

إنّ المنكشف بالإجماع تاره يكون رأى المعصوم، وأخرى قوله المروى بروايه وقعت في أيدي المجمعين وخفيت علينا، وثالثه تقرير المعصوم للسيره.

وقد ادّعى الأعلام خصوص الأول، ولكن الواقع هو أحد الثلاثة مع الإلتفات إلى ارتباط الثالث بالسيره، والثاني بخبر الواحد، فيبقى الأول مورد البحث هنا.

ومن ثمّ فما ذكره المرحوم المظفر من أنّ الإجماع كاشف عن السنّه في غير محلّه، لأنّ السنّه اصطلاحاً هي قول المعصوم وفعله وتقريره، والإجماع قد يكشف عن رأيه (عليه السلام) وهو غير قوله.

الرابع: الإجماع في الإستعمالات المختلفه

قد يطلق الإجماع ويراد منه الإتيان المطبق المعبر عن ضروره الطائفه، وقد يطلق ويراد منه الإتيان المطبق بين الفقهاء المساوي لكونه ضروره فقهيّه، وقد يطلق ويراد منه تسالم الفقهاء، وقد يطلق ويراد منه الشهره العظيمه جداً بين الفقهاء.

والفرق بين التسالم والإتيان أنّ الثاني مجرد انطباق رأى أحدهم على الآخر، والأول يزيد عليه بإذعانهم بأنّه كذلك، وأنّه ثابت لا يחדش فيه من دون أن يصل إلى حدّ الضروره لأنّه استدلالى لا بديهي. وبالذقه الفرق بين التسالم والضروره كالفرق المذكور في

ص: ٢٤١

١- (١). المجلسي، بحار الأنوار ٢/٢٦٦ (كتاب العلم، الباب ٣٢: البدعه والسنّه والفريضه والجماعه والفرقه... الحديث ٢٣).

المنطق بين المسلّمات واليقينيات.

ولا نزاع فلا بحث فى الإجماع بمعنى الضروره [سواء الفقيهه أم المذهبيه] ومن ثم فسقوا المخالف للإجماع بهذين المعنيين.

وقد جاء فى روايه مولانا الإمام الكاظم (عليه السلام) المبينه لأصول الإستدلال: (إجماع الأمه) ويقصد منه الضروره.

ومن ثم فليس كلّمما ورد تعبير الإجماع فهو يعنى قابليته للبحث وبالتالى القبول أو الرد، فالبحث ينحصر فى الإجماع بمعنى الإلتفاق والشهره، وأمّا بمعنى التسالم فهل هو مورد بحث، وهل يمكن مخالفته مع الإلتفات إلى أنه مدركى أو لا؟ جمله من الأعلام أيضاً فسق من يخالفه.

الخامسه: الإجماع القولى والعملى

الإجماع قد يكون قولياً وقد يكون عملياً. ويقصد من الإجماع القولى وقوع الإجماع على قالب لفظى، ويترتب عليه إمكان التسمك بالإطلاق لأنّ معقد الإجماع لفظى إن كان للفتوى اللفظيه إطلاق.

ويقصد من العملى تاره الإلتفاق غير الملفوظ [مثل استنادهم إلى كتاب على بن جعفر] و أخرى إلتفاق الفقهاء على قاعده فقيهيه [ويترتب عليه دعوى الإجماع فى تطبيق هذه القاعده على صغرياتهما، كما نشاهده فى جمله من إجماعات الشيخ فى المبسوط وابن زهره فى الغنيه و المرتضى فى بعض كتبه وغيرهم. ويقصد من الإجماع هذا الإجماع التقديرى الذى يحصل لمقتضى القاعده، وإلّا فالفقهاء لم يجمعوا إلّا على القاعده.] و ثالثه إجماع السيره، حيث يعبر عنه بالعملى أيضاً [ويقصد منه سيره المتشرعه فيقال: إجماع العقلاء وإجماع المتشرعه.]

السادسه: الإجماع منشأ خاص أو منشأ عام؟

فى بحث الإجماع وكذلك الشهره وشطر من خبر الواحد تم البحث عنها من زاويتين: الأولى: إنها منشأ خاص [يوجب الظن النوعى

كالظهور [أولاً، و الثانية إنها منشأ عام] يوجب الظن النوعى من جهة تراكم القرائن وتراكم الإحتمال [.

السابعه: رتبه الإجماع فى الحجّيه

إشاره

إنّ الإعتقاد على الإجماع والشهره فى وسط علماء الإماميه أكثر ما ظهر عند مدرسه الوحيد البهبهانى، حيث بنى على الإنسداد وحجّيه الظن المطلق، ولما كان كلّ ظن حجّيه [والإجماع والشهره يوجبان الظن] اعتمد عليه.

وقد نجم عن هذا [مع قبول أهميه مراجعه كلمات الأعلام فى تحرير الفرض الفقهي والتعرف على نكات المسأله] عدم التضلع بالفقه الروائى والقرآنى، مما شكّل فجوه فقهيّه واضحه فى الاستدلال.

وبتعبير آخر: إنّ هؤلاء القائلين بالإنسداد اكتفوا بمثل هذه الظنون [الموجبه من الإجماع والشهره] عن مراجعه أعمق وأشمل للنصوص لتحصيل الظنون منها.

وتلاحظ هذه الظاهره بوضوح فى مثل الرياض و الخزائن و الجواهر بل وحتى فى المستمسك و التنقيح بشكل مخفف، و هى ظاهره خطيره بعد الإلتفات إلى أنّ رتبه الإجماع فى الحجّيه متأخره عن رتبه الدليل الإجتهادى [وتحديداً ظواهر الكتاب والروايات الشريفه] وأنّ علاقته معهما كعلاقه الأصل العملى مع الدليل الإجتهادى [لا تصل النوبه إليه إلاّ بعد فقده.] فالإغراق فى الإعتقاد على الإجماع يوجب تدريجاً ضياع المعالم الروائيه وضياع الدلالات القرآنيه، من دون أن يعنى ذلك ضرب هذه الإجماعات على الجدار، وإنما نستفيد منها كمثبات على وجود أدلّه روائيه أو قرآنيه على معقد الإجماع.

وراء كلّ إجماع دليل

ولا نغالى إن قلنا: إنّ وراء كلّ الإجماعات أدلّه قرآنيه وروائيه،

وإنّ ما نقل عن السيّد اليزدي في حوار له مع الشيخ العراقي «أنّ هناك أكثر من مائتي فرع لا دليل عليه سوى الإجماع» لا نقبله، وقد لاحظنا في تجربتنا الفقيه المحدوده في كتاب الطهاره ما يقرب من عشرين مورداً لحدّ الآن ادّعى فيها الإجماع فقط، مع أنّنا عثرنا لها بأدله روائيه وشواهد قرآنيه.

وحيثما نرجع إلى إجماعات المتقدّمين نلاحظ أنّهم لا يستدلّون بالإجماع غالباً إلّا في حاله كون معقده من الضروريات أو من المتسالم عليه أو من باب تطبيق القواعد المجمع عليها على صغرياتهما، سيما المحدثين كالصدوق و الطوسي في كتب حديثه كالتهذيب.

وفي ما عدا ذلك يذكرون دليلاً روائياً أو قرآنياً، ولم يستدلّوا بالإجماع وحده إلّا في قبال العامه، كما نلاحظ ذلك في الخلاف للشيخ الطوسي و انتصار السيّد المرتضى وأمثالهما من كتب الفقه المقارن.

الثامن: الإجماع الكاشف عن السبب أو المسبب

الإجماع قد يكون كاشفاً عن المسبب وهو رأى الامام (عليه السلام)، وقد يكون كاشفاً عن السبب كاتفاق الأعلام. وهذا الإنقسام نجده في المحصّل والمنقول معاً؛ فالمحصّل من الإجماعات ينقسم إلى إجماع تم تحصيله كاشفاً عن السبب وآخر عن المسبب، والمنقول من الإجماعات ينقسم أيضاً إلى الكاشف عن السبب وآخر عن المسبب.

أدله حججه الإجماع المحصل بمعنى الإتفاق وتطابق الآراء بعضها مع البعض الآخر

إشاره

الدليل الأول: قوله (صلى الله عليه و آله): «لا تجتمع أمتي على خطأ أو على ضلاله»^(١)، وقوله تعالى: (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ) ^(٢) وقد استدلل بذلك العامه.

ويلاحظ عليه: إن الآيه بحكم سياقها [حيث جاءت بعد مجموعه من الآيات التي ذمّت المنافقين والمعاندين من المسلمين] ظاهره فى حججه طريقه النخبه من المؤمنين [الذين صدق إيمانهم وخلص اعتقادهم] فإن متابعتهم متابعه لمنهج الرسول (صلى الله عليه و آله)؛ لأن ما اتخذه من طريقه متلقى من المعصوم.

وهذا نظير ما ورد عنهم (عليهم السلام) من أن الجماعة هم جماعه الحق وإن قلوبا. فهو فى صدد بيان حججه سيره المتشرعه لا حججه الإجماع [بما هى ظاهره جماعيه وبما هى كثره كميّه] أو أنها ظاهره فى التوجيه المنطقى لمن قامت عنده المقدمات وتمت إلا- أنه لم يذعن بالنتيجه لوسوسه. فالآيه تقول: إن التزام المؤمنين من ذوى المتانهِ واللّب كاف فى القضاء على مثل هذا التردد وتوفير جوّ من الإطمئنان والاستقرار بحدّ قاطع للعذر.

الدليل الثانى: أن يكون مفاد الإجماع المطابقي بنحو قطعى هو رأى المعصوم (عليه السلام)، ولكن بدلاً من التعبير بأنه رأى المعصوم عبّر عنه بمثل: أنه دين الإماميه، أو أنه مذهب الإماميه، أو أن مذهبنا كذا، وما شاكل هذه التعبيرات الحاكيه عن رأى الإمام (عليه السلام) وبنحو قطعى. ونجد مثل هذا فى كلمات الأقدمين كالصدوق والكلينى وابن

ص: ٢٦٥

١- (١) . الطبرانى، المعجم الكبير ١٢ / ٣٤٢

٢- (٢) . النساء / ١١٥

الدليل الثالث: أن يكون مفاده كاشفاً بنحو قطعى عن اتفاق أصحاب الأئمة والرواه اللصيقين بهم (عليهم السلام)، ومثل هذا الإتفاق المنكشف كاشف بالملازمه عن رأيه (عليه السلام) . ومثل هذه الإجماعات نجدها أيضاً فى كتب القدماء مثل الغيبه للشيخ الطوسى .

قاعده اللطف

الدليل الرابع: قاعده اللطف لإثبات حجيه الإجماع والإتفاق الصرف فى عصر من العصور. وقد ألفت الى ذلك الشيخ الطوسى وتوبع به إلى القرن العاشر. وهذا الدليل ليس على مذاق المحدّثين وإنما على مذاق الفقهاء والمتكلمين. ومن ثم لم نجده فى كتب الشيخ نفسه الحديثيه وإنما ذكره فى كتبه الأخرى .

وتقريب هذا الدليل: إنّ اللطف واجب عن الله تعالى والرسول والإمام [وقد كان يستدلّ به فى الحكمه النظرية الى عهد الفارابى، حتى جاء ابن سينا ومَن بعده فلم يستدلّوا بالعقل العملى فى الحكمه النظرية] فاللازم على المعصوم إرشاد أتباعه [على الأقل] الى الصواب فيما إذا اتفقوا على خطأ فى تكليف فعلى غير ساقط حتى لا تنطمس معالم الدين ولا تندرس أحكامه. فمع عدم حصول الخلاف يكشف عن موافقه ما اتفق عليه لرأيه (عليه السلام) .

مناقشه السيد المرتضى فى قاعده اللطف

ولم يرتض السيد المرتضى تطبيق قاعده اللطف على ما نحن فيه؛ لأنّ وجوده وبذله نفسه وإن كان لطفاً إلا أنّ الحرمان منه كان منّا، لأنه لو بقى (عليه السلام) ظاهراً لقتل. وبغيته حُرّمنا من أُلطف كثيره من قبيل إقامه

الدوله والحكومته وإقامه العدل وتوزيع الحقوق وهدايه العقول. وليس خفاء الحكم الواقعى وضياعه علينا بأعظم من تلك الأُلطف التى

ونضيف الى مناقشه السيّد ما ورد من روايات دالّه على خفاء جملة من الأحكام حتى يظهر الإمام (عليه السلام).

وتتالت النصوص على تطبيق الشيخ لقاعده اللطف من قبيل كفايه الخلاف السابق على عصر الإتفاق، وليس شرطاً في اللطف أن يتحقق الخلاف في عصر الإتفاق، فلا يكشف الإتفاق حينئذ عن موافقه رأى المعصوم (عليه السلام).

ومن قبيل أنه لو حصل اتفاقان متعاكسان في عصرين، فأَيُّهما الحجّة الكاشف عن رأى الإمام (عليه السلام)؟!

الدليل الخامس: [وذكره الشيخ الطوسي أيضاً في بعض كتبه ولم يلفت إليه الأعلام] وهو: أنّ الإمام (عليه السلام) حافظ للدين يردّ عنه شُبّه المبطلين في كلّ عصر. وهذا مستفاد من الروايات التي ربما تكون متواتره، والآيات الدالّه على أنّ الإمام لا يسمح باندراس الدين في كلّ عصر إلى يوم القيامة.

فإذا حصل اتفاق في عصر كشف عن رأى الامام، وإلّا لو كان على باطل لتدخل الإمام (عليه السلام) بإلقاء الخلاف وإظهار الحقّ ولو من خلال واحد.

والحقّ أنّ كلا-الدليلين للشيخ لا يمكن الإعتماد عليهما كلياً [للنقوض والإشكالات التي ذكرها الأعلام] ولكن في المقابل لا نفيهما كلياً، وإنما نعتمدها جزئياً في حاله وصول الإتفاق في عصر إلى درجة التسالم بحيث أصبح قريباً من البداهه، المستلزم لانطماس شيء من أركان الدين وأساسياته لو كان باطلاً بحدّ قد تؤول معه كلمات الأوائل. ومثل هذا لا يكون - مورداً - إلا في فروع الدين البارزه لا في الجزئيات التي لا يوجب الإتفاق الباطل عليها اندراس الدين.

فمثل هذه الإجماعات حجّجه وكاشفه عن رأى المعصوم بدليلي الشيخ، من قبيل ما ذكره بحرالعلوم [وغيره الذين ينكرون انطباق

قاعده اللطف على الإجماع [أن ما تعتقده الإماميه الآن في ما يرتبط بشؤون الإمام] من علمه بأعمال العباد جميعاً وأن للإمام عموداً من نور يرى فيه العوالم جميعاً [أصبح من الضروريات في الوقت الذي كان يعدّ ذلك سابقاً من الغلو.

دليل تراكم القرائن

الدليل السادس: [وهو العمده في إثبات الكليه] الذي سمى بتراكم القرائن [كما جاء ذلك في كلمات الشيخ و صاحب المقاييس و الكاظميني التستري] وحساب الاحتمالات [كما جاء في تعبير السيد الصدر] والطريق الحدسي [وإن كان الإنصاف أنه قريب من الحس بسبب تصاعد الاحتمال.]

والإجماع بهذا الدليل قد يكشف عن رأى المعصوم، وقد يكشف عن نص كان بأيدي المجمعين خفى علينا، وقد يكشف عن السيره.

والسيره المنكشفه بهذا الإجماع هي سيره المشرعه، وهي تمتاز عن سيره العقلاء ولا تخضع لضوابطها، حيث إنها تلقى من الشارع بنحو الفعل أو القول أو التقرير أو التريه، بخلاف سيره العقلاء فإنها ناشئه من تقنين العقلاء ولا علاقه لها بالشارع، غايته أن الشارع أقرّ شرطاً منها و ردع عن شطر مع استعماله نفس اللغه. ومن ثمّ وقع البحث عن حقيقه الإمضاء والردع وكيفيه اكتشافهما، مع البحث عن حقيقه هذه اللغه ونظامها وموقعها من التكوين للتعرف من خلالها على الإعتبار الشرعى وموقعه وأقسامه.

وكثير من المتأخرين ركّزوا على أن الإجماع [بمعنى الإتفاق] إن كان له صورته فهو يرجع إلى سيره المشرعه من الأقدمين والمتقدمين، فإنها هي التي تكشف عن رأيه، خاصه بعد الإلتفات إلى أن الأقدمين لم يكونوا اجتهاديين كثيراً، ممّا يبعد احتمال كون اتفاقهم حدسياً.

شروط كشف الإجماع عن وجود نص خفى علينا

أما كشف الإجماع هذا عن وجود نص خفي علينا بحساب الإحتمال وتراكم القرائن؛ فقد ذكروا [خاصة مدرسه السيد البروجردى] أنه حاصل ولكن بشروط لا بد أن تتوفر مجتمعه وهى:

الشرط الأول: أن يكون هناك عموم قرآنى أو روائى أو روايات كثيرة [وإن لم تكن مستفيضه] لم يعمل الفقهاء به بل اتفقوا على عكسه، من دون أن يذكروا دليلاً على هذه المخالفه سوى وجه لا يعتد به، مع عدم وجود ابتلاء عملى كى يفترض أن هناك سيره، فلا وجه حينئذ لمثل هذا الإتفاق [مع توفر باقى الشروط] سوى وجود نص خفى علينا لسبب كالضياح أو ما يشبه ذلك.

الشرط الثانى: أن يكون معقد الإجماع من المسائل المتلقاه لا من المسائل التفريعيه [ويعنى من المتلقاه أنها تلقيت من عصر الأئمه، حيث اثرت آنذاك، وبالتالي فهى تعبدية توقيفيه، فى قبال المسائل التى لم تكن مثاره آنذاك، وإنما استحدثها الفقهاء بتفريعهم وتشقيقهم، ويصطلح عليها بالمسائل الإجتهديه] وأهميه الإجماع تظهر فى النوع الأول دون الثانى لعدم وجودها فى عصر المعصوم (عليه السلام).

وغالب كتب المتقدمين مسائلها متلقاه كالتهايه والمقنعه والهدايه والمقنعه والمراسم و الوسيله والمهذب وجمل العلم والعمل والإنتصار وغيرها. وقد شدّد السيد البروجردى على طباعتها ونشرها لهذا السبب، وهو أنّ مسائلها متلقاه، فهى تنفع خاصه فيما لا نص عليه منها.

قرائن تزيد درجه الكشف المزبور

وهذان الشرطان إذا توفرا كان الإجماع كاشفاً بدرجه الإطمئنان عن وجود نص معتبر خفى علينا، ولكن مع الإلتفات إلى جملة قرائن تصعد من درجه الكشف المزبور، وهى:

[١] إنّ المتقدمين قد وقعت فى أيديهم مصادر روائيه حُرّمتنا منها نحن، وبشكل كاف ومستوعب، من قبيل مدينه العلم للصدوق

وكتاب الرحمة للأشعري وغيرهما من الكتب التي أشار إليها المحقق في المعتبر في المقدمه الرابعه منه.

[٢] إن إفتاء المتقدمين عادة كان بنصوص الروايات لا- بإنشاء منهم، [كما يلاحظ ذلك في فتاوى الصدوقين و الشيخ في النهايه.]

[٣] إن فتاوى المتقدمين عادة كانت من الروايات لا من أدله اجتهاديه [كما ذكر ذلك الشيخ في ديباجه المبسوط.]

[٤] إن المتقدمين لم يكتبوا كتباً استدلاليه بل كانت كتاباتهم بشكل كتب الفتوى، ومن ثم يتعقل أن نجد اتفاقاً منهم على فتوى من دون أن نجد النص، لعدم ذكره مع الفتوى وإنما يذكر في كتب الحديث وقد ضاع جمله منها.

وما ذكر من القرائن ليس حصراً وإنما أمثله بارزه، وتحصيل غيرها من القرائن العامه أو الخاصه متروك إلى سعه باع المجتهد في علوم الرجال والفقه والحديث مع إحاطته بالفروع الفقيهيه، فإنه ربما يطلع على كم معتد به من القرائن التي تصعد من قيمه هذه الإتفاقات أو بعضها بحدّ يكون كاشفاً نوعياً عن النص المعتبر.

كاشفيه الإجماع عن السيره

وأما كشفه عن السيره فقد ذكر متأخرو الأصوليين أنه مشروط بوجود شواهد على وقوع السيره في أوساط المتقدمين أو الأقدمين أو أصحاب الأئمه (عليهم السلام) الرواه، وذلك لأن سيره المتأخرين بما أنها مبتلاه بموانع فيضعف احتمال كونها متلقاه من الأئمه (عليهم السلام). وهذه الموانع [على سبيل المثال لا الحصر] احتمال كونها متولده من فتاوى الفقهاء، واحتمال كونها ناشئه عن تقصير ولا مبالاه المتشرعه.

وهذا على العكس من اكتشاف رأى المعصوم من الإجماع، فإنهم لم يشترطوا في كاشفيته إجماع المتقدمين، بل [على حدّ تعبير بعض المتأخرين] إن اتفاق المتأخرين في المسائل النظرية قد يكون

أصوب من اتفاق المتقدمين بل حتى المعاصرين للإمام (عليه السلام) [كالمدرسه القميه] لأن المتأخرين أدقّ نظراً أو أشمل إطلاً وإحاطة بالروايات؛ إذ الحوزات الروائيه آنذاك لم تلم بكل الروايات. ومن ثمّ قد تظهر جملة من الإتفاقات عندهم ليست مدركيه، وإنما هي نتيجة جملة من المعادلات بين القواعد الفقهيّه والإنتقال من لازم إلى آخر. ومثل هذه الإتفاقات وبحساب الإحتمال تكشف عن رأى المعصوم (عليه السلام).

الحسّ الفقهي

وعلى هذا الأساس قيل: إنّه لو أجمع الفاضلان والشهيدان والمحققان والكركي على مسأله نظريه يقطع بأنه رأى المعصوم (عليه السلام). وسرّه ما ذكرناه من أنّ واحده من مناهج الاستدلال ما يسمّى بالحسّ الفقهي، وهو الحركه من خلال اللوازم الفقهيّه والإستنتاج من معادله القواعد بمنطق عقليه استنتاج المراد.

موانع تضعف من درجه الكشف المزبور

ولكن بالمقابل هناك عدّه موانع تضعف من درجه الكشف المطلوبه في الحجّيه ما لم يحرز الباحث المحصّل للإجماع عدم وجودها، وقد ذكرت هذه الموانع في حاشيتين على إجماع القوانين لعلمين في الأصول، خلاصتها: إنّ فتاوى الفقهاء ترجع إمّا إلى النص، أو إلى أعمال الإجتهد [كالجمع العرفي] أو إلى عدم وجدان الدليل الخاص، فتحكيم العمومات الفوقانيه جداً أو الأصل العملي أو إلى الغفله عن نكته دالّه على الخلاف. ولأجل هذا ذكرنا أنه لا- يعتمد على المتقدمين حتى لو اتفقوا في المسائل النظرية لاحتمال الغفله.

والإتفاق الكاشف عن رأى المعصوم أو السيره أو النص إنما يكون إذا أحرز عدم اعتمادهم في الفتوى على الأسباب الثلاثه الأخيره.

والحق أنّ المتقدمين أيضاً عندهم إعمال للنظر، حتى من مثل الصدوق والكليني كما نلاحظ ذلك في مثل إرث المجوسى حيث تقيد الطوسى بإطلاق النص، ولكن الصدوق فضّل فيه عن اجتهاد وإعمال نظر.

ونلاحظ في موارد أخرى يرفع اليد عن العمل بالروايات لقواعد معينه، ممّا يكشف عن أنّ الرجل قد مارس الترتيب الصناعى بين الأدلّه.

ونرى الكليني في أبواب متعدده كالطلاق والعدّه يكتفى بكلام الفضل بن شاذان ويبيّن فروعاً متعدده ورد النص فيها، إلاّ أنه يخرجها على القواعد.

بالإضافه إلى التقطيع فى الروايات الذى مارسه (قدس سره) بكثره، فإنه دليل إعمال الإجتهد، وهو ما لا نجده عند الطوسى الذى هو [على حدّ تعبير البعض] أخبارى أكثر من الأخباريين، حيث يورد الروايه كلّها، ولو أوجب ذلك أن يكررها أكثر من مرّه.

ومن ثمّ فاتفقهم صرفاً لا يدلّ على التلقّى من المعصوم، وإنما لابدّ من التأكد أولاً من أنّهم لم يعملوا مقدّمات إجتهاديه، وإلاّ كان الإتفاق مدركياً.

ومن الموانع أيضاً أنّ كتب المتقدمين فتوائيه فقط لا استدلال فيها، وبالتالي يصعب مع الفحص اليسير السريع معرفه أنّ الإتفاق ليس مدركياً، وليس مستنداً إلى عدم وجدان الدليل على الخلاف، وليس عن اجتهاد، وإنما لابدّ من الفحص المضنى حتى يقترب من الواقع أكثر، ويتجاوز الموانع المحتمله التى تحول دون كشف الإتفاق عن رأى المعصوم (عليه السلام).

ومن الموانع مطابقتها الفتوى التى اتفقوا عليها لعموم، بمعنى أنّهم التزموا فى المورد الخاص بمفاد العموم ولو مع الزيادة، مع وجود روايات مخصّصه، ولكنّها ليست صريحه، وإنما فيها فذلكه صناعيه

تحتاج إلى فحص وتأمل حتى يلتفت إليها. فمثل هذا الإتفاق لا يكشف عن رأيه (عليه السلام) ما لم يحرز عدم مثل هذا الدليل.

ومن الموانع [التي لا بدّ من أخذها بعين الإعتبار] ما نلاحظه في فتره ما بعد الشيخ الطوسي إلى ابن ادريس [فإنها فتره الهيمنه العلميه للشيخ] ممّا يضعف قيمه الإتفاقات آنذاك [لأنها لا- تكشف عن رأى المعصوم (عليه السلام) وإنما هي نتيجة لتأثر بالشيخ] ما لم يحرز بعد الفحص وبتريث أنه اتفاق عن قناعه لا عن تقليد مبطن.

وهذه الظاهره نلاحظها في بعض تلامذه السيّد الخوئي، حيث جاءت فتاواهم في الجملة مطابقه لفتاوى أستاذهم نتيجة التأثير به وهيمنتهم عليهم.

ونلاحظها في مباني الصدوق الرجاليه حيث تابع شيخه ابن الوليد في ذلك [كما صرح هو (قدس سره) بذلك] وإن كان الظاهر أنّ ذلك كان في النصف الأول من حياته العلميه الشريفه، وأمّا في النصف الثاني منها فإنه تحرّر من هذه التبعية.

تكافؤ القرائن الموجبه للتقويه أو للتضعيف

وممّا تقدّم نخلص إلى هذه النتيجة وهي: أنّ القرائن الموجبه لتقويه كشف الإجماع يقابلها قرائن معاكسه بحجمها، وما ذكرناه كان من باب الأمثله والشواهد البارزه لا الحصر، فلا بدّ من التحري جيّداً واستفراغ الوسع في الفحص قبل الإستقرار على نتيجة في اتفاق من الإتفاقات.

التمسك بالروايات

الدليل السابع: التمسك بما ورد من روايات قد يفهم منها الدلاله على الحجّيه للإجماع بالمعنى الذي قرّره الإماميه لا العامه.

منها: صحيحه عمر بن حنظله المذكوره في الكافي (1) ونقلها

ص: ٢٧٣

١- (١). الكليني، الكافي ١/٦٧ (كتاب فضل العلم، الباب ٢١: اختلاف الحديث، الحديث ١٠).

الوسائل (١) أيضاً في أبواب صفات القاضى إلا أنه لم ينقلها كلها.

والروايه صحيحه لا- مصححه فضلاً عن كونها مقبوله، لأن عمر بن حنظله [بقرائن متعدده تقرب من العشرين أشرنا إليها فى كتاب هيويات فقيهه] من أتراب محمّد بن مسلم بل أفقه منه، كما يشير إلى ذلك نفس محمّد بن مسلم فى روايه صحيحه عنه.

وتفصيل الكلام فى هذه الروايه والروايه الأخرى المذكوره فى الوسائل مرسله فى أبواب صفات القاضى (٢) [ورواها المفيد مسنده فى الإختصاص مع اشتمال السند على مجهولين] نوكله إلى بحث الشهره لاستدلال البعض بروايه ابن حنظله على حجّيه الشهره، فكان حديث الأعلام عنها هناك، ومنه تتضح قيمه هذا الدليل. (٣)

هل يمكن الإستدلال على حجّيه الإجماع بخبر الواحد؟

ص: ٢٧٤

١- (١). الحرّ العاملى، وسائل الشيعه ١٠٦/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩: باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفه وكيفيه العمل بها، الحديث ١).

٢- (٢). الحرّ العاملى، وسائل الشيعه ١٠٣/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٨: باب وجوب العمل بأحاديث النبى (صلى الله عليه و آله) والأئمه (عليهم السلام) المنقوله فى الكتب المعتمده وروايتها وصحتها وثبوتها، الحديث ٨٤: عن أبى الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام).

٣- (٣). [س] يمكن تلخيص ما اخترتموه وجمعه بالتالى: إنّ الإجماع بادئ ذى بدء متبه على الدليل، فلا بدّ أن يتعقّبه فحص مضمّن، وعلى فرض عدم العثور فهو حجّه بنفسه فى الموارد التاليه: إجماع جميع المحدثين القدماء فضلاً عن المتأخرين، وهو كاشف قطعى عن الضرورات المذهبيه والفقيهيه والمتسالمات. الإجماع فى عصر الموجب للإندراس، وهو حجّه بقاعده اللطف ودليل كون الإمام حافظاً. إجماع المتقدمين حجّه على النص بدليل تراكم الإحتمال. إجماع المتقدمين حجّه على سيره المتشرعه بدليل تراكم الإحتمال. إجماع المتأخرين فى المسائل النظرية حجّه على رأى المعصوم بدليل تراكم الإحتمال. فالإجماع قيمته استدراك ما ضاع أو قَصِرَ باعْنا عن الوصول إليه؟ [ج] جيّد وصحيح ولكن لا يمكن لنا أن ندعى الكليّه فى حجّيه الإجماع المحصّل.

تذييل: ألفتنا إلى أنّ العامه استدّلوا على حجّيه الإجماع بروايه أو روايتين عنه (صلى الله عليه و آله)، وقد أشكل الإماميه [علاوه على الإشكال فى الدلاله] بأنه لا يمكن أن يكتفى فى حجّيه الإجماع بروايه أو روايتين.

ومن هنا ينبثق سؤال: لِمَ لا- يكفى فى إثبات الحجّيه بالروايه والروايتين بعد أن كان خبر الواحد حجّيه، وبعدهما ألفت السيّد بحر العلوم إلى إمكان ترمى الحجج بمعنى أن تثبت حجّيه معتبره حجّيه حجّيه أخرى.

وحيثما نفّش فى كلمات الأعلام نلاحظ حاله أكثر مشابهه لما تقدّم، فالشيخ الطوسى فى سجلاته مع العامه ينقض عليهم بأنّ الدليل خبر واحد وهو لا يعوّل عليه، مع أنه قائل بحجّيته فى قبال السيّد المرتضى مستدلاً بأنّ دليله خبر واحد.

ونظيره إباء الفقهاء العمل بخبر الواحد المخالف للقاعده إذا كانت محكمه جداً فى سندها أو مضمونها. فلم كلّ هذا بعد أن كان الخبر حجّيه معتبره من قبل الشارع؟

الترتب بين الحجج

والجواب: من البديهى أصولياً أنّ هناك تسلسلاً رتبياً بين الحجج، فالأماره متقدّمه رتبه على الأصل العملى الشرعى، وهو متقدّم رتبه على الأصل العملى العقلى. وفى الأصل الشرعى يتقدّم المحرز منه على غير المحرز، وهكذا.

كذلك هناك ترتب بين الأمارات اللفظيه، وليست هى فى عرض بعضها البعض، إلا أنّ الأعلام لم يحدّدوا معالم هذا الترتب ولم يضعوا له ضابطه. نعم، فى الظهور ذكروا تقدّم الأظهر على الظاهر [كالخاص على العام والصريح على الظاهر وأمثالها] وأمّا فيما عدا ذلك فلا نجد سوى أمثله متناثره وبعض الضوابط الجزئيه فى باب التعارض.

ضروره التناسب بين الدليل وبين المدعى

ونحن قد أشرنا في بحث الإعتبار إلى ضابطه كليه في القانون وهي لابدية التناسب بين الدليل وبين المطلوب إثباته، فكلمًا كانت القاعده القانونيه أوسع كان المفروض في دليلها أن يكون أبين وأصرح من أدله القاعده الأضيقة فضلاً عن تفرعاتها، خاصه مع وجود فاصله مراتب بين القاعده الأصل والفرع.

ضروره التناسب بين مقام الثبوت وبين مقام الإثبات

وهذا التناسب كما هو بين الأدله كذلك بين الملاكات أيضاً. ومن ثم ملاك القاعده الأصل أهم من ملاك الفرع، فالملاكات ليست في عرض واحد، وإنما هي متدرجه مترتبه. كذا أدله الأحكام والقواعد الكاشفه عن الملاكات ليس في عرض واحد وإنما متدرجه مترتبه. فهناك تناسب بين الثبوت والإثبات، فكلمًا كان الملاك أهم كان الدليل أعرف وأبين وأشدّ وضوحاً.

وبحكم أنّ الإعتبار على وزان التكوين يعرف أنّ جذر هذا القانون تكويني، فحينما نقايس بين أدله التوحيد والإمامه نجد أنّ الأولى أبين من الثانيه، وما ذلك إلا لأنّ الوجود كلمًا كان أقوى كان ظهوره أشدّ. (١)

ص: ٢٧٦

١- (١). [س] قانون التكوين (كلمًا كان الوجود أقوى كان ظهوره أقوى) لا- يثبت أكثر من أنه كلمًا كان الملاك أهم كان القانون الفقهي أهم وأقوى، بأنّ يكون وجوباً لا استحباباً أو وجوباً مغلظاً لا وجوباً عادياً وهكذا، ولا يثبت ضروره أقوائه الدليل الأصولي والذي هو المراد إثباته، وهو الترتب بين الحجج. وبعبارة أخرى: ما هو الموازي التكويني للدليل الأصولي والذي يعدّ ظهوراً للوجود التكويني؟ [ج] الموازي التكويني هو أثر الأثر، فكلمًا كان الوجود أقوى كان ظهوره وظهور ظهوره وهكذا أقوى. ولكن إذا لاحظنا ترامي الآثار فليس هناك موجه كليه في التكوين، إذ ليس إلا- الوجود الواجب مسلسله آثاره المتراميه، فالوجود حقيقه واحده مشككه، والموجه الكليه تتعقد من فرض كثره عرضيه. وهذا صحيح مع ملاحظه جهه «ما منه الوجود»، فإنّ كلّ عالم الإمكان آثاره تعالى، ولكن بملاحظه حيثه «ما به الوجود»، فإنّ الفواعل متكثره، ومنها تصاغ الموجه الكليه، وإن كانت بلحاظ هي روابط وآثار للمبدء.

ولم يحالفنا التوفيق لحدّ الآن لتنظيم الأمارات على أساس هذه الضابطه، سوى أنّ ما ذكره الأعلام من مفردات هي تطبيقات لهذه الضابطه. (١)

لا يمكن إثبات حجّيه الإجماع السنّي بروايه

فالإجماع بالمعنى السنّي يراد منه أن يكون حجّيه في عرض خبر الواحد بل في عرض المعصوم، فلا يمكن أن تثبت حجّيته بروايه أو روايتين، وليس هذا تنازلاً عن حجّيه الخبر وإنما حجّيه الخبر.

كذا في مثل حجّيه الشهره لا يمكن أن نثبتها بروايه عمر بن حنظله فقط إذا كنّا نريد أن تكون في مصاف خبر الواحد في إثبات الحكم الشرعي بل أوسع، كما رام البعض ذلك. نعم، روايه عمر بن حنظله [لو كانت وحدها] تنفع في إثبات حجّيه الشهره بمقدار كونها معاضده وشرطاً لا حجّيه مستقله.

وفي الإستصحاب لم يقبلوا حجّيته إلّا- بخبر مستفيض، ومن ثمّ من لم يلتفت إلى الاستفاضه استشكل في حجّيته في الشبهات الحكميه بروايه واحده.

وفي حجّيه البيئه لم يكتفوا بروايه مسعده بن صدقه؛ لأنها قاعده

ص: ٢٧٧

١- (١). [س] ذكرتم سابقاً أنّ النظريات تفصيل للبديهيات، فمع فرض أنّ البديهيه الأولى هي وجوده تعالى كان ما ذكرتموه من قانون التكوين واضحاً، ولكن مع القول إنّ البديهيه الأولى هي استحاله اجتماع النقيضين، كيف يستقيم أنّ كلّ ما كان وجوده أقوى على مستوى العلم الحصولي؟ [ج] نعم، البديهيه الأولى هي العلم الحصولي بوجوده تعالى بعلم إرتكازي بسيط لا المركب، وهو يعني أنّ كلّ الأدلّه التي ذكرت على وجوده متبّهات لا- أكثر وكذا إنّ إنكار البديهيه الأولى يلزمها الوقوع في السفسطه الكليّه، وهو حاصل في إنكار استحاله اجتماع النقيضين وإنكاره تعالى، فإنه يلزم منه السفسطه في كلّ العلوم. وهناك بحث فلسفي يذكر فيه أنّ إنكار أي حقيقه بما هي حقيقه يلزم منه السفسطه كليّه، وبه يتفسر ما ورد من أنّ إنكار الرسول (صلى الله عليه وآله) يستلزم إنكار كلّ الرسل، وما ورد من أنّ من أنكر حجريه الحجر فقد كفر. وهو واضح بعد أن كان الدليل الذي يعتمد عليه في الإنكار يتأتى في كلّ حقيقه.

شرعيه واسعه، ومن ثمَّ عَنفَ البعض على المستمسك في اكتفائه بذلك.

ومما تقدّم يتضح أيضاً عدم صحه مقوله إنّ المتنجز لا يتنجز، حيث تبين أنّ بعض القواعد تقتضى تظافر التنجيز وتأكده، بعد أن كانت تتطلب حججاً أكبر وأدله أكثر. (١)

ص: ٢٧٨

١- (١). [س] ولكن التنجيز ليس للدليل (الحكم الأصولي) وإنما لمفاده (الحكم الفقهي) فكثره الأدله لا تقتضى تأكيد التنجيز، اللهم إلاّ بالواسطه، حيث إنّ تكثّر الأدله يكشف عن تأكيد الحكم وأهميته وبالتالي تأكيد تنجيزه واشتداده؟ [ج] تأكيد الأدله وتكثرها يوجب اشتداد التنجيز مباشره للقانون الكلامي، وهو أنّ الحجج كلما كانت أكثر كانت العقوبه أشدّ، بالإضافة إلى أنّ كثرة الحجج تثبت أهميه الحكم الفقهي، وأهميته توجب شدة تنجيزه. وفي القرآن ما يدلّ على ذلك، مثل قوله تعالى: (إِنِّي مُنَزَّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ) [المائدة/ ١١٥].

إشارة

إنّ البحث في الإجماع المنقول بحث في خصوصيات الخبر الواحد، أكثر مما هو بحث عن الإجماع.

شروط حجّيه خبر الواحد

إشارة

خبر الواحد حجّيه فيما إذ كان مستند الناقل في ما يخبره الحس أو الحدس القريب من الحس.

وشروط الحجّيه أن يتوفّر أمران في الناقل: أحدهما مرتبط بالجانب العلمي [وهو الضبط والخبره] والآخر مرتبط بالجانب العملي [وهو الصدق والأمانه] ولكن الشرط الثاني هو الأهم، وهو الركن للحجّيه والأول تابع له على العكس من حجّيه الخبره، فإنّ الشرط الأول هو الركن الأهم والثاني تابع له. (١)

وعلى هذا الأساس كانت حجّيه خبر الواحد مخصوصه بما كان مستنداً إلى الحس أو القريب منه، وأمّا إذا انضمت إليه مقدّمات حدسيه فليس بحجّيه. ومن ثمّ فإنّ كان النقل للاتفاق كاشفاً عن السبب كالنص أو كان المنقول هو السبب كسيره أصحاب الأئمه فهو نقل حسّي حجّيه من هذه الجهه، وإن كان كاشفاً عن المسبب فهو حدسي لا يتناوله دليل حجّيه الخبر الواحد، ما لم يكن المسبب مستنداً إلى سبب تام جداً، بحيث يجعل من المسبب قريباً من الحس كاتفاق كلّ علماء الطائفه فإنّ الخبر حجّيه فيه، لأنّه مدلوله الإلترامي.

ما هو دليل توفّر الشرطين في حجّيه الخبر؟

ص: ٢٧٩

١- (١). [س] ماذا يقصد من الأهميه والتبعيه، هل ما ذكر في قول اللغوى أنه لا يشترط إحراز الشرط في التابع بالظن النوعي به، وإنما يشترط عدم مظنه الكذب في الخبير وعدم مظنه الإشتباه في خبر الواحد؟ [ج] نعم، وتفصيله يأتي.

أشرنا إلى ضروره توفر أمرين كى يكون خبر الواحد حجّه: الأمانه والضبط. ومنه ينبثق هذا السؤال: إن نفس أدله الحجّيه داله على الحجّيه فى نطاق هذين الشرطين، أو أنّ الشرطيه ثبتت بأدله أخرى؟

رأى الشيخ الأعظم (رحمه الله)

الشيخ الأ-عظم أصرّ على أنّ أدله الحجّيه لم تأخذ إلاّ- شرطيه الأمانه، خصوصاً آيه النبأ، وأمّا الضبط فإذا كان الراوى متصفاً بالضبط وشك فى اشتباهه فنجرى أصاله عدم الاشتباه العقلائيّه لنفى مثل هذا الشك، وأمّا شرطيه الضبط [كصفه لايدّ من توفرها فى الراوى كى يكون خبره حجّه] فأيضاً تثبت بأصاله عدم الاشتباه، فإنّها وإن كانت تجرى فى الصغرى إلاّ أنّ العقلاء لم يقنّوها إلاّ لحالات الشك الصغرويه فى اشتباه الراوى الثبت بدرجه متعارفه.

ويستشهد لذلك [والصحيح ما ذكر] أنّ القدماء من أعلام الرجال كانوا يصنّفون الرواه درجات فى الثبت، ممّا يكشف عن شرطيه صفه الثبت.

ونحن تأييداً للشيخ نضيف أنّ غالب الرجاليين القدماء حينما يعبرون «ضعيف» لا يقصدون منه عدم الأمانه وإنما عدم الضبط.

وكما لا- يجرى العقلاء الأصل المذكور مع عدم كون الراوى ثبناً، كذا لا يجرّونه مع كونه مستنده حدسياً؛ إذ أنّهم قنّوا هذا الأصل فى نطاق ما لم يكن مثار الاشتباه، والحدسى مثار الاشتباه.

وناتج ما تقدّم: أنّ الإخبار عن الإجماع إن كان إخباراً عن المسبب ولم يكن قريباً من الحس فهو ليس بحجّه، وإن كان إخباراً عن السبب فيمكن أن يكون حجّه من هذه الزاويه.(1)

ص: ٢٨٠

١- (١). [س] ولكن المنقول هو الإجماع وهو حسى، سواء كان بمعنى الكاشف عن السبب أو عن المسبب؟ [ج] الإجماع والاتفاق هو السبب، فتاره يكون النقل له، و أخرى للمسبب مباشره من دون أن ينقل كلمات الأعلام، بل قد لا توجد لهم كلمات، كما إذا لم تكن المسأله معنونه، وإنما يحكى بالإجماع رأى المعصوم الذى حدس به من خلال اتفاق الأعلام على قاعده تنطبق على معقد الإجماع بفذلكه صناعيه اجتهاديه.

اشاره

من زاويه أخرى قد يمنع من حجّيه الخبر الحسى الناقل للسبب وذلك: لأنّ الخبر الحجّه هو المنتهى إلى أثر شرعى [بأن يكون إخباراً بالمطابقه أو بالإلتزام عن الحكم أو عن موضوعه.]

والإخبار عن اتفاق جملة من العلماء لا يلازم رأى الإمام [كى يكون إخباراً عن حكم شرعى أو موضوعه] وإنما هو مع ضميمه جملة أخرى من الآراء يحصل عليها، يلازم المجموع رأى الإمام.

أما لو كان الإخبار عن اتفاق كاشف عن رأى المعصوم كان مدلول الخبر الإلتزامى حكماً شرعياً فيمكن فرض حجّيه الخبر فيه.

ولكن ألفت الميرزا وفصل المظفر بأنّ حجّيه الخبر فى مدلوله الإلتزامى مشروط بكون اللزوم يتناً بالمعنى الأخص أو الأعم [كما عليه الأ-كثر فى قبال من خصه بالبين بالمعنى الأخص] من دون فرق بين أن يكون منشأ الملازمه عقلياً أو عرفياً، وأما إذا لم يكن يتناً فالخبر ليس حجّه فيه من باب الظهور. وفيما نحن فيه غالب الإجماعات المنقوله لا- ملازمه يتنه بينها وبين رأى المعصوم، وإنما هى ملازمه نظريه يتم الوصول إليها بمقدّمات لا بدّ من إضافتها [يحصّئلمها المجتهد بنفسه أو بضمّ إجماعات أخرى فى مجال آخر.]

فهل خبر الواحد حجّه فى مثل هذه الحاله [بعد أن كان مفاده المطابقى والإلتزامى البين ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً له؟]

تسريه العويصه إلى موارد أخرى

وهذه المشكله نجدها فى خبر الواحد بالواسطه، كخبر الكلينى فإنه ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً له لأنه إخبار لخبر الراوى.

ونجدها فى أسئله الرواه للإمام، فإنّ السؤال ليس حكماً ولا موضوعاً، لا بمفاده المطابقى ولا بمفاده الإلتزامى.

ونجدها في الفعل الذي يحكيه الراوي عن نفسه ويقرّه الإمام، فإنه ليس حكماً ولا موضوعاً.

حلّ العويصه في تلك الموارد

والحقّ أنّ سؤال الراوي وإن لم يكن موضوعاً لحكم فقهي ولا - حكماً فقهيّاً إلاّ أنه موضوع الحكم الأصولي [وهو الظهور] لأنّ حاكميه دلالة السؤال على الجواب من جهه، وبالعكس من جهه أخرى، ووحده السؤال والجواب من عناصر صياغه الظهور الذي هو متعلّق الحجّيه.

ومثله خبر الواحد بالواسطه، فإنّ مفاد خبر الكليني هو وجود خبر العطار، فهو موضوع لحكم أصولي وهو وجوب تصديق خبر العطار. فحجّيه خبر الكليني تثبت لنا موضوع وجوب تصديق خبر العطار، وهو وجود خبر العطار.

وأما الفعل الذي قرّره الإمام (عليه السلام) فهو يرجع إلى الظهور إن كان نقل التقرير ظنياً، وأما إذا كان قطعياً فلا كلام لنا فيه؛ لأنّ البحث في حدود حجّيه الظن الخاص وكيفيه شمولها للموارد المذكوره. (١)

حلّ العويصه في نقل الإجماع

وأما نقل الإجماع [السبب] بالخبر فالحقّ هو التفصيل بالقول بالحجّيه في بعض الحالات وعدمها في الحالات الأخرى ولكن من دون أن يكون لغواً.

فإن كان الإجماع المحكي والمنقول بخبر الواحد أو سيره أصحاب الأئمه (عليهم السلام) أو ضروره المذهبيه أو الفقهيه أو كان المنقول هو الإتفاق الخاص الموجب لاندراست مَعْلَم من معالم الدين فبقاعده

ص: ٢٨٢

١- (١). [س] لم لا- نقول: إنّ فعل الراوي موضوع للحكم الشرعي المستفاد من التقرير، فالنقل له نقل للموضوع الشرعي؟ [ج] فعل الراوي فعل خارجي جزئي دالّ على الموضوع الكلّي للتقرير، وهو ما ذكرناه من رجوعه إلى الظهور، فليس هو الموضوع، وإنما هو مصداقه وفرده.

اللفظ أو اللطف الشرعى يكشف عن موافقه الإمام (عليه السلام)، فمثل هذا الخبر حجّه؛ لأنّ مفاده الإلتزامى البين هو رأى المعصوم (عليه السلام) فإنّ الإتفاقات المذكوره تلازم رأيه (عليه السلام) بملازمه بينه عاديه.

ولو أبيت إلاّ- عن كون الملازمه نظريه [كما فى اللطف] فسيأتى فى تنيهات خبر الواحد صياغه وجه للحجّيه لم يبلور فى كلماتهم.

التفصيل هو المختار

خلاصته: أنّ ما اشتهر بين الأعلام [من وجوب كون مفاد الأماره إمّا حكماً شرعياً أو موضوعه] لم يلتزم به فى الفقه عملاً، حيث وجدنا أنّهم وسّعوا الحجّيه للموضوع العقلى لأثر شرعى أو عقلى تابع للشرعيات كالإمتثال وبراءه الذمه والفراغ، أى أنّهم وسّعوا الحجّيه للوازم البينه وإن لم تكن شرعيه ولكنّها من شؤون الشرعيات.

بل توسّعوا أكثر من ذلك، حيث قالوا بحجّيه الأماره والأصل فى الموضوع العقلى الذى يترتب عليه حكم شرعى بالملازمه النظرية، ولكن لا من جهه أنّ من مداليلها ومفادها اللازم النظرى [فإنّها مقصوره على مفادها] وإنما من جهه توسعه مصححيه الحجّيه، ومصحح الحجّيه غير مفاد الحجّيه [كأصل العملى يجرى فى شىء يترتب عليه عقلاً أثر عقلى أو شرعى.]

وفيما نحن فيه لو قال قائل: إنّ رأى المعصوم ليس لازماً بيناً للإجماعات المذكوره، فيمكن لنا تصوير حجّيه الخبر الناقل لمثل هذه الإجماعات بالتوسّع الثانى [أى من خلال مصحح الحجّيه.]

وأما نقل الإجماع الحدسى الذى يحتاج إلى ضمائم فهو ليس بحجّه؛ لأنّ رأى المعصوم (عليه السلام) ليس لازماً بيناً لمفاد الخبر وهو الإجماع كى يكون حجّه فيه من باب الظهور.

كذا ليس رأى المعصوم بمفرده لازماً نظرياً للإجماع يترتب عليه بحكم العقل كى يشمله مصحح الحجّيه.

ولكن يبقى لمثل هذا النقل ثمره؛ لأنه وإن كان ظناً تكوينياً غير معتبر إلا أنه لا يخرج عن كونه قرينه يضم إليه بقية القرائن فيحصل قطع.

فما ذكره الشيخ من حججه نقل الإجماع [السبب] مطلقاً لا نقبله، كما لا نقبل ما ذكره المظفر من عدم الحججه مطلقاً واللغويه.

وإنما الحق هو التفصيل، مع الثمره والفائده فى مورد عدم الحججه.

تنبيهات بحث الإجماع

وقبل الخروج من الموضوع لابد من التنبيه على أمور:

الأول: هناك جمله من الآيات [غير ما ذكرناه] استدلل بها العامه على حججه الإجماع [بالمعنى الذى قرّوه] وقد أجاب عنها الشيخ الطوسى فى العده، كذا أجيب عنها فى كتب الكلام، ومن ثم نكتفى بالإشاره إلى مواقع هذه الآيات تاركين التفاصيل إلى المراجع.

والآيات: البقره/ ١٤٣، آل عمران/ ١١٠، لقمان/ ١٥، الأعراف/ ١٨١، النساء/ ٥٩.

وهذه الآيات كسابقتها تدل على ضروره الإمام وحججه ما نهجه حواريو الإمام وأصحابه، وأجوبه الشيخ وإن لم تشر إلى ذلك إلا أن الروايات أرشدت إلى هذا البعد العقلى فى الآيات.

الثانى: إن الإجماع [ومثله الشهره] من متممات الأدله على حدّ الإستصحاب، بمعنى أنّهما دليلان لبيان تصل النوبه إليهما عند إعواز الدليل اللفظى، فعند توفرّ الدليل اللفظى لا قيمة لها بعد أن كانت زوايا المسأله مستوعبه، فإنّ الإجماع حينئذ سيكون مدركياً لا حججه له سيما أنه فى طول السنّه [أى إنه كاشف عن رأى المعصوم].

الثالث: الإجماع المركب إن رجع إلى إجماع بسيط على نفى الثالث فهو حججه فى نفى الثالث، ومن المسامحه القول بأنه يرجع إلى

بسيط لأنه في الواقع إجماع بسيط مع اختلاف بين المتفقين في جهاتٍ ما، وأمّا إن لم يرجع إلى إجماع بسيط فهو ليس بحجّه.

ص: ٢٨٥

٥. الشهره

اشاره

ص: ٢٨٧

البحث فى الشهره بحث عن حجّيتها المستقله على حدّ حجّيه خبر الواحد والإجماع، ومن ثمّ سيقترن على الشهره الفتوائيه لوضوح عدم حجّيه الشهره العمليه والروائيه بمفردهما.

نعم، فى ذيل هذا البحث سنبحث عن قيمه الشهره التى ليست بحجّه، و هل أنها جابره وكاسره لضعف الخبر وقوّته فى سنده أو دلّالته؟ و هل أنها جابره للخبر مع اختلاف النسخ؟ و هل أنها جابره لجهه صدوره؟ وغير ذلك من الحيثيات.

١ . أقسام الشهره

الشهره إما فتوائيه أو روائيه أو عمليه.

[١] شهره الفتوى: هو توافق جماعه كثيره على فتوى، أعم من أن يكونوا قد استندوا فيها إلى مستند واحد أو مختلف، مصرح به أو غير مصرح به.

[٢] شهره الروايه: كثره الطرق إلى روايه واحده، ولها أقسام ذكرت في علم الدرايه.

[٣] الشهره العمليه: العمل بروايه معينه أو دلالة خاصه وان اختلفت فتاواهم لاختلاف اجتهادهم في الدليل المذكور.

شهره الفتوى قريه الأفق من الإجماع لا تختلف عنه إلا بالمرتبه، وبالتالي فهي تشترك معه في ما ذكرناه من مقدمات وأقسام.

ص: ٢٩٠

استدلّ للحجّيه بأدله متعدده:

الأول: أولويه الشهره فى الحجّيه من خبر الواحد، لتوفّرها على ملاك حجّيته [وهو الظن النوعى] بدرجة أرفع.

ولوحظ عليه: أنها أولويه ظنيه لعدم القطع بملا- كيه ما ذكر، بل لا يوجد حتى الظن بعد أن نرى أنّ الشارع قد نهى عن ظنون أرجح من خبر الواحد، واعتبر ظنوناً أدنى من ظن خبر الواحد [كالأمارات الفعلية] ممّا يكشف عن أنّ معيار الحجّيه ليس هو الظن وإنما كثرة الإصابه. (١)

الثانى: صحيحه عمر بن حنظله، وتحديدأ قوله (عليه السلام): «فإنّ المجمع عليه لا- ريب فيه» بتقريب: أنه لا يراد من «المجمع» الإجماع [بعد أن طبّقه (عليه السلام) على المشهور بقريته الشاذ] وبقريته سؤال الراوى [حيث يدلّ على أنّ المجمع عليه ليس قطعياً وإلا- لم يكن معنى للسؤال] وبقريته الحكم الذى هو الفتوى يكون المراد من الشهره هى الشهره الفتوائيه وهى حجّه متأخره عن الأدله اللفظيه؛ لأنها جعلت مرجحاً لأحد الخبرين المتعارضين، ولو كانت حجّيتها فى عرض الخبر لما كانت مرجحاً.

ويلاحظ على ما ذكر: أنه لا يعدو الإحتمال، لوجود احتمالات معاكسه متكافئه، فلا ظهور فى الشهره الفتوائيه وإنما كلّ الشهرات الثلاث محتمله.

فالضمير فى قوله (عليه السلام) «المجمع عليه» يحتمل رجوعه إلى الخبر بقريته «يؤخذ به ويترك الشاذ»، فالشهره روائيه أو عمليه، سيما أنّ

ص: ٢٩١

١- (١). [س] قياس الشهره على الخبر خطأ؛ لأنّ ملاك حجّيه الشهره هو الخبرويه والحدس، والخبر مرتبط بالحس، فأحدهما أجنبى عن الآخر؟ [ج] بعد أن كان موضوع الحجّيه الظن النوعى وكانت الشهره تفيد الظن بشكل أقوى، كان معنى للقياس.

ابن حنظله فهم الشهره الروائيه [كما هو فى ذيل الروايه «فإن كان الخبران مشهورين» بتقريب أنه جعل الشهره وصف الخبر، والفتوائيه لا تصلح وصفاً للخبر] وبقرينه قوله: «قد رواهما الثقات عنكم».

لا- بتقريب الشيخ من «أن شهرتين فتوائيتين فى مسأله واحده لا- يعقلان» فإن ذلك غير صحيح، وذلك لوجودهما وفى عصر واحد ومتعدده.

ردّ الملاحظه

ولكن مع كل هذه القرائن المضاده، هناك قرينه دامغه لصالح المستدلّ [بعد أن يجاب على فهم ابن حنظله بأنه ليس بحجّه] هى أنّ قوله (عليه السلام): «إنّ المجمع عليه لا ريب فيه» ظاهرٌ فى الحجّيه المستقله [بقريته «لا ريب فيه» فإنه مطلق لا نسبي، وبقرينه ما ذكره (عليه السلام) بعدئذ من الحلال البين] ولا يصلح شىء للحجّيه المستقله من الشهرة سوى الشهره الفتوائيه [لأنّ الشهره الروائيه والعمليه لا- تقبل الحجّيه المستقله حيث إنّ ماهيتها غير مستقله] فالإمام (عليه السلام) استدللّ بالحجّيه المستقله على الحجّيه غير المستقله وهى المرجح.

ومن هنا ولشده وضوح ما ذكر لم يناقش السيد الخوئى فيه وإنما فسّر «المجمع عليه» بالإجماع القطعى و«الشاذ» بالمخالف للسنة القطعيه.

ولكن القائل بدلاله فقره على حجّيه الشهره يرد على السيد الخوئى بأنّ «المجمع» جعل مرجحاً فى الرتبه الخامسه أو السادسه، فلو كان بمعنى الإجماع القطعى لكان مقدّمًا - على الأقل - على الترجيح بالصفات [لأنها ظنيه] بالإضافة إلى أنه طبّق على المشهور.

ومن ثمّ وتخلصاً من هذه القرينه فهم السيد الخوئى وغيره الشهره

ص: ٢٩٢

بمعناها اللغوى وهو الوضوح.

عدم دلالة المقبوله على الحجّيه المستقله للشهره الفتوائيه

وبعد كلّ هذا نقول: إنّ الروايه الشريفه لا تدلّ على الحجّيه المستقله للشهره الفتوائيه، وذلك لوجهه ما ذكر من القرائن على العدم، وضعف قرائن المستدلّ على الحجّيه.

فبحكم رجوع الضمير فى قوله «فيؤخذ به» وباقي الضمائر إلى الخبر، مع ضميمة أنّ الأوصاف يتلو بعضها بعضاً، سيكون الظهور من ضمير «عليه» فى قوله «فالمجمع عليه» أنه يرجع إلى الخبر، وعلى الأقلّ أنه يحتمل قوياً ذلك، يضاف إليه فهم عمر بن حنظله ذلك. فلو كان الإمام فى صدد بيان حجّيه الشهره الفتوائيه، لما انتقل عمر فى تسلسل سؤاله للإمام إلى فرض «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» أى فرض توفّر كلّ منهما على المرجّح المذكور، وبالتالي يسأل عن المرجّح الذى يليه.

وقد يجاب: بأنّ الإمام (عليه السلام) أراد المطلق، إلّا أنّ عمر سأله عن فردين الروائيه والعمليه.

إلّا أنه يلاحظ عليه: أنه لا يمكن أن يريد الإمام بيان الحجّيه المستقله لمطلق الشهرة، بعد أن عرفت أنّ ماهيه الروائيه والعمليه قاصره عن الإستقلال.

كذا نجد أنّ الإمام (عليه السلام) لم يعتبر عن الإجماع أو الشهره بـ«لا ريب فيه»، وإنما «المجمع عليه»، والمجمع عليه هو الخبر، فهو وصف الخبر مما يعنى أنّ حديثه (عليه السلام) فى المرجّح لا فى تأسيس حجّيه مستقله.

مضافاً إلى أنه (عليه السلام) كما طبّق البيّن على «المجمع عليه»، طبّق «المشكل» على «الشاذ»، فهو قرينه على أنّ البيّن ليس بقول مطلق، وإنما قبال «المشكل» فهو البيّن النسبى، ومعه يكون مرجّحاً لا حجّه مستقله، لأنه وإن كان لا ريب فيه إلّا أنه بالنسبه لا فى نفسه.

دعوى وحده الملاك فى حججه الخبر وحججه الشهره الفتوائيه

ألفت الآخوند إلى أن من بينى على أن حججه الخبر بالإمضاء الشرعى للسيره العقلائيه، أمكنه القول بحججه الشهره الفتوائيه، فإنّ الملاك فيها واحد لو لم يكن فى الشهره أقوى.

وتوضيحه [سيما على ما التزمنا به من أن الحجج العقلائيه مصاديق مجعوله من قبلهم لحججه كليه عقلائيه هى التى أمضاها الشارع - وهى حججه الإطمئنان النوعى الحاصل من منشأ عام كتراكم القرائن أو من منشأ خاص] إنّ العقلاء قد جعلوا الشهره مصداقاً للموضوع الكلى الحججه الممضى من قبل الشارع بما أنها من منشأ خاص كخبر الواحد وقول الخبير الواحد، بل هى أولى منهما لأقوائيه الظن فيهما.

ولكن يلاحظ عليه: إنّ هذا الجعل لا- يخدم فى المقام؛ لأنّ الكلام ليس فى رجوع الجاهل إلى العالم الخبير، وإنما فى رجوع الخبير إلى الخبير. والعلاء اعتبروا الشهره الفتوائيه مصداقاً للكلى الحججه على العامى الممضاء من قبل الشارع، ولا دليل على وجود اعتبار عقلائى على مصداقيه الشهره لكلى الحججه على الخبير.

وقد يقال: إنّ الشهره الفتوائيه مصداق للمنشأ العام الحججه عند العقلاء والشارع؛ لأنها عبارته عن كتله قرائن. (١)

وهو حق بمقدار أنها جزء الحججه، لأنّ التراكم فيها غايه ما ينتج الظن، والكلى الحججه هو الإطمئنان. نعم، مع ضمّ قرائن أخرى إليها [بحيث ينتج المجموع الإطمئنان النوعى] هى نفعه.

أدله عدم حججه الشهره

(١) استدلال النراقى على عدم حججه الشهره

ص: ٢٩٤

١- (١). [س] لكن كونها جزء الحججه [كما ستذكرون] تكوينى لا- يحتاج إلى جعل من العقلاء أو يحتاج؟ [ج] نعم، تكوينى أفادتها الظن، ولكن للعلاء مدخلية فى تحديد الدرجه الإحرازيه وعدم الإفراط والتفريط فيها.

استدلّ النراقي على عدم حجّيه الشهره الفتوائيه المستقله بأنّ المسلّم من الأدلّه [ولو لعدم الدليل على الجواز] حرمة رجوع المجتهد إلى مجتهد آخر، والرجوع لشهره الفتوى لبأ رجوع المجتهد إلى أقرانه.

ملاحظه نقديه من النراقي

ثمّ أشكل على هذا الإستدلال بالفرق الموضوعي بين رجوع الفقيه إلى الفقيه [فإنه تعويل على فتوى واحده ومن حيث هي فهم المفتى] وبين رجوعه إلى الفقهاء [فإنه تعويل على تظافر الفهم، وهو خصيصه مفقوده في فتوى الفقيه الواحد.]

إجابه عن إشكال النراقي

ويلاحظ على هذا الإشكال: بأنّ التقليد لا يتقوم بالرجوع إلى مجتهد واحد [وإن درج ذلك في عصرنا] وإنما يتحقق بالرجوع إلى جماعه متفقين، فالرجوع إلى الشهره لا يعدو التقليد.

ملاحظه أخرى على الإستدلال

نعم، يمكن الملاحظه على الاستدلال بأنه وإن كان تقليداً إلاّ أنه من نمط خاص، لا دليل على حرمة، أو أنّ رجوع الخبير إليهم من جهه خاصه وهي التظافر لا غير، أو أنّ حرمة التقليد قابله للتخصيص كما عند الإنسدادى.

ومع هذا ليس الرجوع إلى الشهره من باب تقليد الخبير للخبير المحرّم.

وجاهه إستدلّاله

ولكن يبقى استدلاله وجيهاً بعد أن لم يكن هناك دليل خاص على الجواز يسمح للمجتهد أن يرجع إلى المجتهد بهذا القدر.

(٢) القول بحجيتها يستلزم عدم حجيتها

دليل آخر على عدم الحجية: القول بحجيه الشهره الفتوايه يستلزم عدم حجيتها؛ لأن مشهور علماء الأصول و الفقه على عدم حجيه الشهره الفتوايه.

ولا يخفى أن هذا الاستدلال من باب شمول القضييه لنفسها، وهو ممتنع قانوناً لا ملاكاً، بل قال بعض بالإمتناع الكلى. وتفصيل الكلام فيه فى خبر الواحد.

(٣) عدم إمكان إثبات حجيتها بروايه واحده

دليل ثالث على عدم الحجية: إن المطلوب هو إثبات حجيتها فى كل الأبواب ولو كتمّم للأدله عند إعواز النص، ومثل هذا لا يمكن أن يثبت بروايه واحده، خاصه مع عدم صراحه دلالتها وذلك لما ذكرناه فى بحث الإجماع من ضروره تناسب الدليل مع أهميه المطلوب إثباته.

تغايير ماهيه الشهره الروائيه والعمليه مع ماهيه الشهره الفتوائيه

ماهيه الشهره الروائيه والعمليه ليست مستقلة؛ لأن مصبها ومتعلقها ليس الحكم الشرعي، وإنما هو صدور الروايه وسندها وطريقها، ومن ثم لا- معنى للحديث عن حجّيتها المستقلة، بخلاف الشهره الفتوائيه، فإنّ متعلقها هو الحكم الشرعي، وبالتالي أمكن الحديث عن حجّيتها المستقلة إضافة على الحديث في حدّ حجّيه خبر الواحد والظهور.

معنى الجبر

الجبر هو الترميم لنقص في شيء، وبالتالي فهو الانضمام والجزئيه، لا- الاستقلال والكلّيه، علماً أنه كثيراً ما لا يتم الوصول إلى المطلوب [الحكم الفقهي] إلا- بعد طي حجج متعدده ينضم بعضها إلى الآخر [كخبر الواحد والظهور] حتى يمكن التعرف على الحكم الفقهي.

ولكن لا- يعنى ذلك أنّ خبر الواحد أو الظهور في مثل تلك الحالات ليس حجّه مستقلة؛ لأنّ الحجّه المستقلة لا تعنى إمكان الإستنباط منها وحدها، وإنما تعنى أنها ليست حجّه أفقيه وفي عرض حجّه أخرى. فهي وإن لم تكشف عن الواقع مباشرة ولكنها تبقى مستقلة؛ لأنّ علاقتها مع الحجج الأخرى [التي لا بدّ منها معها في استنباط الحكم] علاقه طوليه. فخير الواحد يكشف عن الظهور، والظهور يكشف عن الواقع، فهو كاشف عن الكاشف وليس ضمناً وغير مستقل. فالطوليه نحو انضمام وحاجه وتكافل، ولكن ليست من نحو الضميمة والجزء العرضي.

عدم الملازمه بين الحجية المستقلة وغير المستقلة

الحجيه المستقله و غير المستقله سنخان [أحدهما أجنبي عن الآخر] فلا يلزم أحدهما الآخر، لا طرداً ولا عكساً. فكلّ منهما يحتاج إلى دليل يثبتته. فخير الواحد حجّه مستقله، إلاّ أنه لا يصلح مرجحاً عند التعارض، وقاعده اليد حجّه مستقله من دون أن يعنى ذلك أنها مرجح عند التعارض، والشهره الفتوائيه [عند القائل بحجيتها المستقله] لا يلزم كونها جابره وكاسره، وإنما لا بدّ من استئناف دليل على ذلك.

بالمقابل، صفات الراوى - مثلاً - حجج غير مستقله، يُرّجح بها عند التعارض من دون أن يلزم ذلك حجيتها المستقله.

وباختصار: الدليل على حجيه أحدهما أو عدم حجّيته لا يدلّ على حجّيه الآخر أو عدم حجّيته.

مما تقدّم يتبلور اللبس الذى وقع به البعض من أنّ الشهره لَمّا لم تكن حجّه مستقله فهى ليست جابره كاسره [إذ لا يعقل أن يكون غير الحجّه كاسراً للحجّه أو جابراً للضعيف بحيث يرقى به إلى مصاف الحجّه.]

وجه اللبس: أنه دمج بين الحجّتين المستقله وغير المستقله مع أنّهما سنخان على صعيد المحمول. توضيحه: أنّ الشهره الروائيه والعملية ماهيه غير مستقله فلا يعقل أن تكون حجّه مستقله، وأنّ الحجّه المستقله [الشهره الفتوائيه] لا يتأتى منها الجبر والكسر فإنها متأخره رتبه عن خبر الواحد، الذى يؤكّد عدم ملازمتها للجبر والكسر.

معنى حجّيه الشهره

اشاره

يتلخص: أنّ الشهره [إن كانت حجّه] فهى جزء الحجّه ماهيه ومحمولاً. نعم، قد يكون بعض أقسامها [وهو الشهره الفتوائيه] حجّه مستقله، ولكن فى مقام آخر [وهو الجبر والكسر] هى حجّه

غير مستقلة على حدّ المَرَجِّح بين المتعارضين ولكن مع فارق أنّ المَرَجِّح جزء الحَجِّه من طرف المحمول، وأنّ الشهره جزء الحَجِّه من طرف الموضوع [أى إنها تحقق صغرى لموضوع كبرى وهى الوثاقه] هذا فى الجبر، وفى الكسر تفعل العكس [أى أنها تعدّ صغرى الموضوع. (١)]

تقريب لجابريه الشهره

يمكن الإستدلال بصحيحه عمر بن حنظله على جابريه الشهره وكاسريتها؛ لأنّ الصحيحه دلّت على أنها حجّه غير مستقلة [بمعنى المَرَجِّح] والمَرَجِّح إما مساو للجابريه والكاسريه أو أعمّ منهما [لأنه مرتبط بالمحمول، والجبر والكسر مرتبط بالموضوع] وفى الحالين يمكن القول بحجّيه الشهره غير المستقلة بمعنى الجبر والكسر أيضاً.

هذا على صعيد الحجّيه للشهره كمنشأ خاص [يحرز تعبداً أو يعدم تعبداً صغرى الموضوع الكلّى.]

وأما على صعيد حجّيتها كمنشأ عام [من جهه أنها عباره عن قرائن متراكمه توجب الوثوق والإطمئنان] فإنّ بنينا فى حجّيه خبر الواحد على «حجّيه الخبر الموثوق بصدوره»، فدور الشهره واضح فى أنها توجد تكويناً صغرى الموضوع أو تعدمه.

وإنّ بنينا على «حجّيه خبر الثقه» فدور الشهره يتضح مع القول بأنّ حجّيه خبر الثقه مشروطه بعدم الظن بالخلاف [لا لمعارضته ومن باب تدافع الظنون] وإنما لقصور دليل اعتبار الحجّيه عن شموله لمثل هذه الحاله نظير ما يبحث من أنّ حجّيه الظهور هل هى

ص: ٢٩٩

١- (١) . على هذا فالأدله [سواء الأمارات أو الأصول] التى تحرز لنا وجود موضوع الحكم الشرعى وصغراه لا بدّ أن تكون جزء الحجّيه، فخير الواحد إذا كان حجّه فى الموضوعات، حجّيته غير مستقلة، و الأصول المحرزه أو المنقحه لصغرى الموضوع لا بدّ أن تكون حجّيتها غير مستقلة، مع أنه لم يسمع أخبر أنّ الواحد مثلاً حجّه غير مستقلة؟

مشروطه بعدم الظن بالخلاف أو لا؟ فإنّ الظن وإن لم يكن حجّه مستقلة ولكنّه قد يكون جزء الحجّه [بمعنى أنّ دليل اعتبار الظهور حجّه لا إطلاق فيه، وإنما مقيّد بعدم الظن بالخلاف أولاً.]

متعلق الجبر والكسر

الشهرة تجبر وتكسر السند والطريق وقيل: إنها قد تجبر وتكسر:

[١] المتن: كما قيل في روايات قاعده الميسور، بأنّ هناك شهرةً على وجود تقدير خفى علينا بحدّ من سعه دلالتها.

[٢] فهم الظهور (الدلالة): كما تبناه المحقق الإصفهاني في (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) حيث اعتمد في فهمها على فهم فقهاء العرب.

[٣] جهه صدور الروايه: كما إذا كانت الروايه بحسب الظاهر ليست مختلفه في جهه صدورها، إلا أنّ المشهور بنى على أنها صدرت تقيه أو العكس، كما إذا كانت هناك قرائن على التقيه، إلا أنّ المشهور لم يبن على ذلك.

[٤] مفردات الطريق كالشهره على وثاقه رجل.

تصحيح ما قد قيل

والصحيح عدم جود علاقته بين هذه الأقسام وبين جبر الشهره وكسرها. أما في فهم الظهور [الرقم ٢] فلم يعتمد على شهره فقهاء العرب من جهه كونها جابره، وإنما من جهه الإستشهاد بارتكازهم وتبادرهم بما أنّهم من أهل اللغه، حيث لا يعقل تقديم تبادر الأجنبي عن اللغه على تبادر أهل اللغه.

وأما في القسم الأخير [الرقم ٤] فيرجع إلى توثيق الرجل لا- إلى جبر الشهره [لأنّ المبنى العمده عند الرجاليين في الجرح والتعديل هو تحصيل الإطمئنان، والشهره توجب الإطمئنان.]

كذا في جهه الصدور [الرقم ٣] ليس الإعتماد على الشهره من جهه أنها حجّه غير مستقلة [جابره وكاسره] وإنما من جهه أنّ

أصالة الصدور أصل عقلائي، فمع بناء المشهور على أنّ خيراً مّا للتقيه لا يجرى الأصل العقلائي، لأنه إنما يجرى مع الشك العادي لا الشك المستند إلى جمهره فقهاء. فدور الشهره هو أنها تززع أصاله البيان، وهو أجنبي عن كونها جابره وكاسره.

وأما المتن [الرقم ١] فيشكل البناء عليه مطلقاً، كما يشكل ردّه مطلقاً؛ لأنه يحتمل في الشهره رجوعها إلى الإخبار عن اللفظ الساقط، أو ترجيح نسخه، أو الإجمال في الإطلاق وأنّ الإمام (عليه السلام) ليس في مقام البيان للإطلاق.

فمع الإحتمال الاول والثاني فقد ذكروا أنها ليست بحجّه ما لم تتوفر فيها شرائط الخبر؛ لأنّ حقيقتها ترجع إلى الإخبار عن المعصوم (عليه السلام).

ومع الإحتمال الثالث فهي معتمده إذا كانت شهره متقدّمين، حيث يمكن في حقهم إطلاعهم على قرينه حاله خفيت علينا، فلا تجرى حينئذ أصاله الإطلاق وعدم التقييد ولكن اعتمادها لا من باب الجبر والكسر، وإنما من باب أنها قرينه مجمله، أو كاشفه عن قرينه تمنع من الإطلاق. (١)

ص: ٣٠١

١- (١). [س] إنكم في الأقسام الأربعة اعتبرتم الشهره فما معنى قولكم «لا- من حيث الجبر و الكسر»؟ [ج] الشهره الجابره الكاسره [الحجّه غير المستقله] هي التي توجد صغرى لكبرى حجّه. هذه الصغرى هي في نفسها ليست حجّه [أي أنها ليست صغرى كالخبر الضعيف] وإنما بترميم الشهره تكون صغرى وحجّه، أو أنّ الصغرى في نفسها حجّه وصغرى، ولكن الشهره تعدم صغرويتها وحجيتها. [س] هذا المعنى نجدّه في توثيق الرجل، فإنّ ما ذكرتموه من أنها تفيد الإطمئنان لا يخرجها عن كونها جابره أو كاسره، لأنّ دليل جبرها وكسرها هو إفادتها الإطمئنان نتيجة تراكم القرائن؟ [ج] كلاً، لأنّ وثاقه الرجل ليست صغرى لكبرى حجّيه الخبر. ومن ثمّ من لم يبين على أن مدرّك الجرح والتعديل الإطمئنان، وإنما الشهاده مثلاً لا يعتدّ بالشهره.

٦. خبر الواحد

اشاره

ص: ٣٠٣

النقطه الأولى: أقسام الخبر

اشاره

ينقسم الخبر إلى الخبر المتواتر والمستفيض والواحد.

والأول والثاني خارجان عن بحث الحجّيه [الذى سيتم الكلام عنه هنا] ولكن حيث إنه قد يقع الخلط صغرياً كان المحبذ الوقوف عندهما شيئاً مّا.

الخبر المتواتر

فالتواتر هو تعدّد الخبر بعدّ يحصل القطع بعدم تواطئهم على الكذب [بتخريجات مختلفه منها ما ذكره السيد الصدر وهو تخريج رياضى يسمّى بحساب الإحتمالات.]

ويلاحظ من التعريف أنه لم يؤخذ الصحه والإعتبار فى عناصر التواتر وأجزائه وآحاده، فهو يتشكل حتى من الاخبار الضعاف؛ لأنّ انتاج الحجّيه التكوينيّه بسبب تراكم الإحتمالات والظنون لا بسبب الحجّيه المعبره، فلا معنى لمقوله: إنّه من ضمّ ضعيف إلى ضعيف لا تتولد حجّه.

وهى مغالطه خطيره؛ لأنها تنتهى إلى التشطّيب على الاخبار الضعيفه فى تراثنا وعدم الإستفاده منها إطلاقاً، فى حال أنّنا لو التفتنا إلى ما ذكره المحقق الخراسانى صاحب الكفايه واحداً من أقسام التواتر [وهو التواتر الإجمالى الذى لا يعنى سوى القطع بصدور

بعض الأخبار، كالقطع بصدور بعض أخبار الوسائل الضعيفه [وأنّ مثل هذا القطع منجز، فتكون النتيجة هي الإعتناء بكلّ الأخبار [بالإحتياط بالعمل بمضمونها الفقهي] وهي نتيجة معاكسه تماماً لما استهدفه البعض من طرح الضعاف وإهمالها تماماً.

التواتر المعنوي

واحد من أقسام التواتر هو التواتر المعنوي، وهو اتفاق مجموعه من الروايات في مدلولها الإلتزامي مع اختلافها لفظاً وفي المدلول المطابقي. ومثل هذا النوع ليس في متناول كلّ أحد [بما فيهم المجتهدون] ما لم ينضمّ إلى فقاهتهم واجتهادهم إحاطه وتتبع مستوعب في الأبواب والروايات. فالخبير الرجالي والمحدّث وفقه الفروع والمعارف من دون تتبع وإحاطه لا يحقّ لهم منهجياً نفى التواتر المعنوي في مسأله أو فرع.

ومن هنا يعرف الخطأ الذي ارتكبه التستري [وهو خبير رجالي ليس أكثر وله جهود مشكوره في هذا المضممار] حينما وصف حديث «نزهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم»^(١) بالوضع مع أنّه مستفيض بألفاظ متقاربه، ومتواتر معني.

ومثل التستري معذور في عدم اكتشافه إلاّ أنه في الوقت نفسه لا يحقّ له أن يصف الحديث بالوضع.

الخبير المستفيض

والخبير المستفيض يشارك المتواتر في النكات المذكوره، ويفترق

ص: ٣٠٤

١- (١). الموجود في مصادرنا هو هكذا: «إجعلونا مخلوقين وقولوا فينا ما شئتم فلن تبلغوا» المجلسي، بحار الأنوار ٢٧٩/٢٥ (كتاب الإمامه، أبواب علامات الإمام وصفاته وشرائطه وما ينبغي أن ينسب إليه وما لا ينبغي، الباب ٩: باب نفى الغلو في النبي والأئمه صلوات الله عليه وعليهم وبيان معاني التفويض وما لا- ينبغي أن ينسب إليهم منها وما ينبغي، الحديث ٢٢) وكذلك: «إجعل لنا رباً نؤب إليه وقولوا فينا ما شئتم» (نفس الباب، الحديث ٣٠) وكذلك: «قولوا فينا ما شئتم واجعلونا مخلوقين» (نفس الباب، الحديث ٤٥).

عنه في أنه عباره عن تعدّد الخبر بنحو يطمئن بعدم تواطئهم على الكذب.

درجات التواتر

ثم إن واقع كلّ من المتواتر والمستفيض ذو دوائر تتسع وتضيق، فهناك تواتر عند البشريه، وقد يكون عند أمه معينه، وقد يكون عند مدينه [كالمسائل المرتبطه بتراثها وحضارتها] وقد يكون بين أهل الاختصاص [كبعض خصائص اللغه المتواتره عند اللغويين.] وخلفيه هذا التنوع هو اختلاف درجات اليقين ومراتبها.

ولا يؤثر على التواتر الخاص [كتواتر أهل علم أو مله] الشكّ الخارج عن دائرتهم، كما لا يؤثر على التواتر عدم التواتر عند كلّ راو؛ لأنّ غايه ما يتفق هو انتفاء التواتر عند الأمه وعند البشريه دون التواتر الخاص.

وقد يبدأ التواتر وسيعاً ويتقلص في الدرجات الدنيا وقد يكون بالعكس، بل قد يتحول من تواتر إلى خبر واحد في طبقات لاحقه، وبالعكس.

التواتر متكفل لتأمين الطريق وأجنبي عن المضمون

وقبل أن ننتهي من الحديث عن التواتر ننوّه إلى أنّ التواتر [في أي مورد فرض وجوده] لا يتكفل أكثر من تأمين الطريق، و أمّا المضمون فقد يكون عن معصوم وقد يكون عن غيره، وقد يكون حسياً وقد يكون ممزوجاً بالفهم، وهكذا. ولكلّ من هذه الحالات حكمها الخاص بها، والتواتر أجنبي عنها حيث إنّه لا يعنى سوى عصمه الطريق لا أكثر.

الخبر الضعيف

ص: ٣٠٧

خبر الواحد ينقسم إلى معتبر وغير معتبر [مع اختلاف بين الأعلام في حدود المعتبر ومساحته.]

وغير المعتبر هو الخبر الضعيف، وله إطلاقان:

الأول: الضعيف بالمعنى الأعم، الشامل للخبر الموضوع والمدلس والمدسوس والمكذوب.

الثاني: الضعيف بالمعنى الأخص [الذى لم تتوفر فيه شرائط الحجّيه] فى قبال المدسوس [الذى علم أو قامت أماره على الدس فيه.]

والظاهر من الضعيف حينما يطلق فى كلمات الأعلام من دون قرينه هو الثانى لا الأول.

أحكام الخبر الضعيف

ومن الضرورى أن نؤشر إلى جملة من أحكام الخبر الضعيف المهمه:

الحكم الأول: ما ذكرناه فى التواتر من أنه ماده خصبه لتشكيل التواتر والإستفاضه.

الحكم الثانى: أنه يحرم ردّه باتفاق الأصوليين والأخباريين. وقد وردت روايات بهذا الأمر، وفيها تنبيه على أنّ المخالفه للكتاب [التى تؤثر على الحجّيه] هى المخالفه المستقره، علماً أنّ حرمة الرد لا تلازم الحجّيه؛ لأنها ليست أكثر من حرمة الحكم عليه بأنه باطل.

الحكم الثالث: الخبر الضعيف لا يخرج عن كونه احتمالاً علمياً، فلا معنى لإهماله وتهميشه، فكما يعتنى برأى رائد من رواد العلم لاحتمال إصابته الواقع لا بدّ من الاعتناء بما يحتمل كونه من السماء.

بل ذكرنا أنه حتى لو بنينا فى العقائد على عدم حجّيه الظن مطلقاً أو الخبر الضعيف فقط، يمكن الإستفاده منه فى مجال الإستقراء والفحص فى كلّ احتمالات المسأله.

وبتوضيح أكثر: العلم إما تصديق أو تصور [وإنما عبّر عن

التصور الإجمالي علماً لأنه يقابل الجهل المركب، ومن ثمّ كان مرتبه من مراتب العلم [والخبر الضعيف يوجب تصوراً، فهو درجه من درجات العلم ينفع على صعيد المبادئ التصوريه للمسأله، حيث يوسع من أفق الباحث ويكوّن له احتمالات إضافيه لا بدّ منها في استفراغ الوسع.

الحكم الرابع: الخبر الضعيف ينفع في العناصر الفقهيه المحضه، كتشخيص مدلول كلمه في عصر النص. فإنّ الضعيف وإن كان مدسوساً إلاّ- أنه حيث صدر في ذلك العصر فهو جار على استعمالات ذلك العصر. كذا ينفع في معرفه جوّ المسأله وظروفها والمنحى الفكرى لتلك الفتره.

هذه نبذه عن فوائد الخبر الضعيف، وقد عرفت أنها جميعاً إلزاميه.

الخبر المدسوس

هناك دعوى علم إجمالي بوجود دسّ في الروايات [مما حدا ببعض الإماميه التوقف في الصغرى، حيث لا طريق إلى إحرازها، مع بنائه كبروياً على حجّيه خبر الواحد، وقد يبدو من كلمات الشيخ تمايله لذلك].

وقد قوبلت هذه الدعوى بدعوى انحلال مثل هذا العلم لغربله الأصحاب الحديث.

ومن هنا لا بدّ من وضع حلّ لهذا المشكل، كما سنفعل في تنبيهات البحث، وسنعرف هناك المائز الدقيق بين الخبر الصحيح والمدسوس بعد أن كان محتملاً فيه الدس، بل ألصق به من الخبر الضعيف.

والمدسوس صغرى خير ملفقه، فهو ليس خبراً، ومن ثمّ فمن الخطأ جعله مقابل الضعيف فقط، حيث إنّه قسيم المقسم وهو الخبر. ومن هنا كانت البدايه المنهجيه التمييز بين الخبر وعدمه، وبيان كيفيه معرفه ذلك.

النقطة الثانية: تخريجات العمل بروايات الكتب الأربعة

روايات الكتب الأربعة والكتب المشهوره صغرى خارجيه لخبر الواحد من دون شك. وهذه الصغرى قد أجمع الشيعة على العمل [بها فى الجملة أو بالجملة] مع اختلافهم فى تخريج ذلك:

[١] فالسيد المرتضى ومن نحى منحاه فى إنكار حجيه خبر الواحد قالوا بأنّ غالب موارد الصغرى من خبر الواحد هو المحفوف بالقرينه القطعيه.

[٢] الأخباريون ذهبوا إلى قطعيه أخبار الكتب الأربعة أو موثوقيتها [على اختلاف بينهم] بالجملة، وقطعيه ما فى غيرها [من الكتب المشهوره] فى الجملة.

[٣] الميرزا النائينى [تبعاً للمحدّث النورى] ذهب إلى أنّ روايات الكافى معتبره بالجملة.

[٤] يلوح من السيد البروجردى [الذى بنى على حجيه خبر الواحد الإطمئنانى] أنّ غالب أخبار الكتب الأربعة قد حصل الإطمئنان بها.

[٥] من بنى على حجيه خبر الثقة أو الخبر الموثوق الظنى خرّج العمل بالكتب الأربعة على هذا الأساس و خرّج العمل بالكتب المشهوره من باب الإنسداد. وإنما ذهب إلى الإنسداد لشبهه التذليس، أو لعدم تماميه حجيه خبر الواحد، أو لعدم كفايه ما هو حجّه فى انحلال العلم الإجمالى.

هذه تخريجات العمل بما فى الكتب الأربعة والكتب المشهوره، ولا بدّ من التدقيق فى الواقع الموضوعى للصغرى لمعرفة أنها مع أى تخريج تلتئم.

وسنبيّن ذلك عند الحديث عن التذليس وبعد الفراغ عن الكبرى، ولكن لا بدّ من التنبه إلى أنّ حسم هذا الأمر يحتاج إلى خبره درائيه حديثه رجاليه.

اشاره

أشرنا سابقاً إلى أنّ التقنين يبدأ بكليات عاليه وتنزل حتى يصل إلى الجزئيات. ونلفت هنا إلى أنّ الحكايه عن مدارج الإعتبار أيضاً ذات درجات؛ فهناك حكايه حسيه كالإخبار بالروايه، وهناك حكايه حدسيه كالإخبار بالفتوى، وهناك حكايه حدسيه أكثر كالحكايه بالحكم [حكم الحاكم والقاضى ...]

وحكايه الحس غالباً ما تكون حكايه عن الكليات الشرعيه الفوقانيه، والتناسب واضح؛ لأنّ الحس أوثق فى النقل من الوسائل الأخرى، والكليات أهمّ مما هو تحتها فهى تطلب الوثاقه أكثر.

والفتوى [التى هى حكايه وإخبار بواسطه الفهم] غالباً ما تتعلّق بالكليات المتوسطه؛ حيث لم تنقل بالحس وإنما يتصيدا الفقيه من خلال المعادلات.

والحكم إخبار بواسطه الفهم أيضاً يتعلّق بالوقائع الجزئيه بالنزول إليها من خلال تطبيق الكليات عليها، ومن ثمّ كان أبعد عن الحس من الفتوى.

وبهذه المقابله بين أقسام الخبر والإعتبار يتحدّد موقع الخبر الحسى وفرقه الماهوى عن الخبرين الآخرين. ومن ثمّ عندما ندخل الأدلّه نكون على بينه فلا نخلط بينهما. فالأدلّه بعضها فى دائره حجّيه الفتوى، وآخر فى دائره حجّيه الحكم القضائى، وثالث فى دائره حجّيه الخبر الحسى.

فماهيه الإخبار الحسى [حتى لو كان بالمعنى] نقل ما سمعه من دون اعتماد على ملكه الإجتهد، وإنما يقتصر على الحافظه أو على الفهم اللغوى عندما يكون النقل بالمعنى. ومن ثمّ يكون المنقول عاده قوالب شرعيه؛ لأنها هى التى صدرت عن المعصوم [سواء قوالب لفظيه أم ذهنيه كما فى النقل بالمعنى].

بينما ماهيه الفتوى هى إخبار المجتهد عن الحكم الكلى الشرعى بواسطه ما فهمه من الأدلّه.

وماهيه الحكم القضائي إنشاء حكم جزئي من باب تطبيق الحكم الكلي على الجزئي، ومن ثم كان مستتبناً للفتيا لتوقفه على تحديد الكلي أولاً وهو فتوى.

تقريبٌ لحجّيه الخبر الحسى

حينئذ يمكن القول بأن أدلّه حجّيه الحكم والفتوى دالّه على حجّيه الخبر الحسى مع وضوح عدم إمكان العكس، بتقريب:

إنّ القاضى لا يقضى فى الجزئى إلا بعد فهمه، فالدليل الدالّ على حجّيه حكمه دالّ على حجّيه فتواه، وإذا أوّمن على التطبيق والإستنباط دلّ بدلاله الإقتضاء على حجّيه خبره، ومثله الحديث فى أدلّه حجّيه الفتوى.

وهذه المقوله جيده سوى أنها لا- تخدم؛ لأنّ غايه ما يثبت حجّيه إخبار القاضى والمفتى بالشرائط المقرره فيهما، فى حين أنّ المتوخى إثبات حجّيه الخبر بنحو أوسع [الشامل لغيرها من العدول بل الثقات أو الموثوق بصدوره أو كليهما.]

بالإضافه إلى أنّنا لا نعلم أنّهما هل استندوا فى الفوقانيات على الخبر الظنى أو على العلم. فالفتوى والحكم لا يكشفان عن إخبار المفتى والقاضى عن الفوقانيات.

فالتقريب المذكور جيّد فى حدود إثبات الحجّيه فى الجملة.

النقطه الرابعه: مراحل عمليه الإستنباط

واحد من الفوارق أيضاً بين الخبر الحسى والفتوى هى أنّ عمليه الإستنباط فى المسأله الواحده تعتمد على ثمان مراحل لا بدّ من طيّها [الأربعة الأول منها فقيهه والباقى أصوليه صناعيه.]

والفقيهيه تبدأ أولاً بتحرير الفرض الفقهى بشكل دقيق وبكلّ أبعاده وحيثياته.

ثمّ ثانياً: تجميع الأقوال فى المسأله وتحقيقها، فإنّها تجعل من الفقيه ممسكاً بخيوط المسأله ومدى ارتباطها بالمسائل الأخرى،

بالإضافة إلى أن الأقوال شرح معتمق للحديث. والمرحلتان المذكورتان تُوطئان للمرحلة اللاحقة، حيث إنه بعد الإلتفات إلى مناسبات المسألة قد يحصل الفقيه على جملة من الأدلة على مطلوبه هناك.

ثالثاً: تجميع المواد الفقهية للمسألة، ومنه يتبين مفاد الحديث على صعيد مدلوله التصوري والإستعمالي.

رابعاً: الصنائه الفقيهيه، وإن شئت قل: مرحله تكيف القواعد الفقيهيه مع مواد المسأله. والبحث في هذه المرحله لا يرتبط بالظهور العام والخاص والدلالات، وإنما هو بحث في الملازمات بين القوانين الفقيهيه، فمساحته ودائره حركته في عالم الإعتبار ومتن الأحكام وواقع القانون.

ثم تصل النوبه إلى المراحل الأصوليه وهى:

أولاً: تحديد الأصل الأولى اللفظى والعملى.

ثانياً: إعمال النكات الأصوليه فى ما تم تجميعه من مواد، وهى مرحله مرتبطه بالمدلول التفهيمى والجدى.

ثالثاً: ملاحظه مدى انسجام النتائج مع شقوق وفروض المسأله بعد ملاحظه استيعابها لها.

رابعاً: تحديد لوازم النتائج ومدى انسجامها مع أبواب أخرى، أعم من أن تكون اللوازم فقيهيه أو أصوليه.

وحيثما نطالع فقه الأعلام نلاحظ أن البعض قد تنمّر فى مرحله أو أكثر، بل قد يصبح بعضهم صاحب مدرسه مع كونه متوسطاً فى باقى المراحل بل ربما يكون حتى دون المتوسط.

فالشهيد الثانى تميّز فى المرحله السابعه، والشهيد الأول و كاشف الغطاء تميّزا فى المرحله الثامنه، والكركى و الشيخ الأنصارى فى المرحله السادسه، و صاحب الحدائق أبدع فى المراحل الثلاث الأولى [لا نغالى إن قلنا: إنه خدم من بعده خدمه جليله، حيث حقّق قفزه فى المسار الفقهى فى هذه المراحل] و السيد الخوئى وتلامذته

تميّزوا وبشكل ملفت في المرحلتين الخامسة والسادسة، و السيد البروجردى وأتباعه في المرحله الأولى والثالثه، والحكيم والكلبيانگانی في المراحل الأربعة الأولى.

وبعد كلّ هذا يتضح أنّ بين الخبر الحسى والنتيجه الفتوائيه مراحل، فالخبر يوصل إلى مشارف المقوله الملفوظه من المعصوم (عليه السلام) ولا يرسل إلى متن القانون.

ولابدّ من التمييز بين عالم الدلاله والقانون، حيث قد تترامى الطرق حتى تصل النوبه إلى القانون، ولا يخفى أنّ علم الأصول مع معونه علم القواعد الفقهييه يخدم البُعدين الدلالى والقانونى.

النقطه الخامسه: جهات البحث عن حجّيه الخبر

هناك عدّه جهات في الحجّيه للخبر الحسى، وأدلّه حجّيه الخبر لا تؤمّن إلّا حجّيه الطريق والصدور والوصول، بل حتى الصدور له جهتان: جهه عدم تعمد الكذب وجهه عدم الاشتباه العلمى، ومن ثمّ يتساءل إنّ الدليل على الحجّيه هل يؤمّنهما معاً، أو يتكفل حجّيه الطريق من جهه عدم تعمد الكذب فقط؟

النقطه السادسه: تقسيمات الحديث الأربعة

اشاره

ذكر البعض أنّ العلامه هو أوّل من قسّم الحديث إلى أقسام أربعه [الصحيح والموثق والحسن والضعيف]، إلّا أنّ الحق أنه كان موجوداً عند القدماء وبشكل مستوعب أكثر، والعلامه لم يفعل شيئاً سوى أنه نظّم الأقسام مع اختزالها، حيث جاء في كلمات القدماء أربعه تقسيمات واقتصر العلامه على تقسيم واحد.

وهذه التقسيمات [باختصار] هي:

التقسيم الأول: تقسيمه على أساس الصفات العمليه. وهذا التقسيم هو الذى ذكره العلامه، إلّا أنه اختزله بالصحيح والحسن والقوى والموثق والضعيف. وعندما نراجع إلى كلمات القدماء نلاحظ أقساماً أخرى في هذا التقسيم كـ-«الصحيح الأعلاى» و«العادل الإمامى فى

لهجته» و«ثقه ثقه» وغير ذلك.

التقسيم الثاني: على أساس الصفات العلمية، كانقسامه إلى «ضبط» و«ثبت» و«ليس براويه» و«ناقد للأخبار» و«فقيه» وغيرها.

التقسيم الثالث: تقسيمه على أساس مضمون الخبر، مثل «أخباره كلها متينه» أو «كلها غلو».

التقسيم الرابع: على أساس جهه الصدور، مثل إن الراوى الثقه «كان قاضياً» أو «كاتباً عند السلطان» و«قريب الأمر لنا» و«وزيراً».

ولا يخفى أن هذه التقسيمات جميعاً بلحاظ حججه الصدور، وإن كان أساس بعضها مرتبط بالمضمون أو جهه الصدور، إلا أن المقسم هو الخبر الحجه من جهه صدوره وطريقه.

أهميه تلك التقسيمات

وتظهر أهميه هذه التقسيمات فى:

[١] الكون على بينه عند الدخول فى الأدله المذكوره للتعرف على أنها تثبت الحججه لكل الأقسام أو لواحد أو أكثر دون الباقي.

[٢] إن الحججه على مراتب ودرجات، فهناك ترتب بين الأخبار بحسب الأقسام، كما ينفع ذلك فى الترجيح عند التعارض.

[٣] فقه الروايه، فإن الراوى - مثلاً - إذا كان فقيهاً أمكن التمسك بإطلاق جواب الإمام [لأنه فى مقام البيان] بخلاف ما إذا كان وزيراً، وهكذا.

ولم يكتف الفقهاء بتقسيم الخبر الحجه حتى وجّهوا عنايتهم للخبر الضعيف، فذكروا له أقساماً ودرجات ضمن نفس الأسس المتقدمه والتقسيمات التى أشرنا إليها ولم يتركوه على إطلاقه.

فالضعيف المرسل مثلاً قسّموه إلى «شديد الإرسال» و«ضعيفه»

و«المظنون عدم إرساله».

ومن جهه أخرى قسّموه إلى «مخلّط» و«متساهل» و«يشته عليه الحديث» وهكذا.

بركات تلك التقسيمات

وتظهر بركات هذا العمل [بعد أن نعرف فائده هذا التقسيم] فى:

[١] تنظيم كيفية نشوء الوثوق بالصدور والإستفاضه والتواتر؛ لأنّ التقسيم المذكور يحدّد الدرجه الإحتماليه لكلّ قسم.

[٢] إنّ خبر الواحد قد يكون ضعيفاً من جهه وصحيحاً من جهه أخرى، ومن ثمّ يكون حجّه فى حاله فيعمل به، ولا يكون حجّه فى حاله أخرى فلا يعمل به.

ومن هنا يفهم مثل موقف الصدوق من سماعه، حيث يطرح خبره لأنه واقفى إلاّ أنه فى مكان آخر يعمل برواياته، وهذا الموقف ليس تناقضاً منه (قدس سره) إذ أنّ سماعه ضعيف فى جانبه العلمى، فإذا شك فى الخبر بحيث يرجع الشك إلى بُعد العلمى المنحرف لا يؤخذ بخبره وإلاّ عمل به.

وهكذا الأمر فى مثل سهل الذى ضعّف لأنه مخلّط فلا يُعمل بروايته مع الشك الراجح إلى تخليطه لعدم جريان أصل عدم الاشتباه.

ويتلخص من كلّ ما تقدّم: أنّ زوايا الشك لما كانت متعدّده لا معنى لحصر التقسيم بالصفات العمليه للراوى، وأنّ الضعف لما كان نسبياً لا معنى لإهمال تقسيمه وتركه على إطلاقه.

النقطه السابعه: وجوب حفظ الدين على صعيد العلم والعمل

لا يخفى أنّ مدارس الدين واجبه بالحدّ الذى يحفظه عن الإندراس أولاً، ويجعل من النظريات ضروريات ثانياً [كما نلاحظ ذلك فى مسأله بطلان التجسيم، فإنّها كانت مسأله نظريه، وبالمدارسه تحوّلت إلى ضروريه.]

والمدارسه واجبه بكلّ أشكالها [كالدرس والخطابه والتبليغ وحفظ الحديث ونشره إلى غير ذلك.]

هذا على صعيد الحاله العلميه، ومثله الحال على مستوى الجانب العملي، فإنه يجب حفظ الدين في هذا الجانب، وإن كان الأعلام قد تشدّدوا في البعد الأول أكثر، فكانوا حريصين على حفظ الحاله العلميه وإبقاء العلم بالدين على نطاق وسيع.

وإنما أثرنا هذه النقطه تمهيداً لما سيأتي من نظر بعض الأدلّه لهذا الأمر، لا لإثبات حجّيه الخبر، فلأجل البصيره وتجنب الخلط ذكرنا هذه اللفتة.

وبعد كلّ هذه التمهيدات ندخل صلب البحث في خبر الواحد وسنبداً من استعراض الأدلّه.

ص: ٣١٧

ونكتفى بالمرور السريع عليها [وستقف عندها طويلاً عند الحديث في أدله الإثبات، حيث كانت بعض تلك الأدله متقومه بدفع أدله المنع، فبحثها الأعلام هناك بعمق.]

الدليل الأول: الكتاب العزيز

إنّ الكتاب في آياته المباركه الناهيه عن العمل بالظن يصرّح بعدم الإعتناء بالظن بما في ذلك: خبر الواحد. وقد تمّ التعرض لها وتحقيق دلالتها في بحث سابق وهو بحث الشك في الحجّيه.

الدليل الثاني: طوائف من الروايات

هناك طوائف من الروايات من قبيل «ما خالف كتاب ربّنا لم نقله» و«خذوا ما وافق الكتاب» داله على ضروره وجود شاهد إلى جانب الخبر وغير ذلك. (١)

وسياتى أنّ بعضها متعرض لشرائط مضمون الخبر الحجّيه.

وقد أشكل الشيخ و الآخوند على هذا الدليل بأنها أخبار آحاد لا معنى لاعتمادها في نفى حجّيه أخبار الآحاد. نعم، هي متواتره إجمالاً فيؤخذ بالمتيقن منها، وهو أنّ الخبر الحجّيه مشروط بعدم مخالفته للكتاب.

ويلاحظ عليهما: أنّ كلّ طائفة من هذه الطوائف مستفيضه، ولكن

ليست هي في صدد نفى حجّيه الخبر، كما سيتبلور بعد.

ص: ٣١٨

١- (١). راجع: وسائل الشيعه، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٤: باب عدم جواز القضاء والإفتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين (عليهم السلام)، الأحاديث ١، ٢، ٣، ٥، (صلى الله عليه و آله)، ٩، ١٠، ١٩، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣ (صلى الله عليه و آله) * الباب ٦: باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأى والإجتهد والمقاييس ونحوها من الإستنباطات الظنيه في نفس الأحكام الشرعيه، الأحاديث ١، ٢، ٥، ٦، ٨، ٩، ١٢، ٣٢، ٣٨، ٤٢

الدليل الثالث: الإجماع

وقد أقرّ الشيخ الطوسى وجود دعاوى إجماع من قبل متكلمي الإماميه، كما أنه لم يعثر (قدس سره) على مصرّح بالإجماع على الحجّيه وإنما استند إلى الإجماع العملى.

وقد اتفق كلا الفريقين على العمل بالأخبار المودعه فى الكتب المشهوره، مع اختلافهم فى تخريج ذلك كما سبق.

كما وجد الشيخ الطوسى دعاوى الإجماع على عدم الحجّيه بأنهم قالوه فى قبال العامّه [لعدم استطاعتهم ردّ أخبارهم بحجّه فسق الرواه خاصه وضاع الحديث الذين برزوا فى عصر الدوله الأمويه.] ويستشهد فى العده على أنّ عملهم قائم على خبر الواحد، ودعوى «أنّ الأخبار التى تمّ العمل بها، مستفيضه أو لها شواهد قرآنيه وغير ذلك» جزاف.

وفصل الكلام سيكون عند البحث فى الإجماع على الحجّيه.

الدليل الرابع: العقل

بصياغات متعدده من قبيل صياغه ابن قبه، [وقد تقدّم الحديث عنها فى بحث إمكان التعبد بالظن] وقبح إسناد شىء لله تعالى من دون علم، وأنّ الإشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني والظن ليس فراغاً يقينياً، وغير ذلك.

وجواب الكلّ واحد، وهو أنه مع ثبوت الحجّيه واعتبار الشارع لها ينعدم موضوع هذه الأدلّه، فهى أدلّه تعليقيه لا ناجزه.

لابد من التنبه إلى وجود شرائع طوليه فطريه وعقلانيه وشرعيه.

و الشرعيه مبنيه على الشريعه العقلانيه فى لغتها التصوريه، وكثير من بنودها على مستوى التصديق.

من هنا دأب الأعلام عند وجود حكم فطرى عقلى وورود حكم شرعى مطابق له، حملة على الارشاد مطلقاً، أو فيما إذا كان فى سلسله معلولات الحكم الشرعى كوجوب الطاعة.

والقائل بالإطلاق لم يكن بسبب قاعده الملازمه بين حكم العقل والشرع، وإنما من باب كل ما حكم به العقل يغنى عن الشرع، فيصبح منجزاً ومعدراً وضمن الشريعه، كيف لا والشريعه شريعه الفطره. (١)

فوجود الحكم العقلى - كما لاحظنا - يؤثر فى الإستظهار من الدليل الشرعى، حيث ينفع فى رفع اليد عن الظهور فى المولويه، بل حتى من يستظهر المولويه فى الجمله ينفع الحكم العقلى فى معرفه دائره التشريع وحدوده.

كذلك الحكم العقلانى له أثر فى استظهار الدليل الوارد فى الحجّيه علماً أنه لابد من حملة على المولويه، ولكّنه مع ذلك يؤثر فى فهم قيوده وموضوعه وغير ذلك من شؤونه.

وبعبارة أوضح: الدليل النقلى يتأرجح بين كونه إمضاءً أو تأسيساً،

ص: ٣٢٠

١- (١). [س] القائل بالإرشاديه مطلقاً لما ذكره من كفايه الحكم العقلى عن الشرعى مع وجود حكم العقل ينكر الملازمه، لأنها تعنى ثبوت حكم شرعى مولوى؟ [ج] مع القول بالإرشاد لا للقرينه الخاصه، وإنما لما ذكره من الإغناء لابد أنه ينكر الملازمه، إذ القول بالملازمه يلزمه القول بالمولويه. نعم، قد يقول أحد بالملازمه، ومع ذلك يحمل دليلاً ما على الإرشاد لقرينه خاصه. [س] ولكن منكر الملازمه هذا يبقى طرفاً للنزاع مع الأخباريين، لأنهم أنكروا الملزوم وهو حكم العقل، وأنه ماده تشريع وهو يقبله؟ [ج] نعم.

ووجود تقنين من العقلاء له دور فى حسم الأمر.

ومن هنا يتضح النقص فى البحث التجريدى ومن دون مراعاة القرينه المؤثره فى قراءه الدليل وكيفيه علاجه. نعم، يمكن تبرير البحث التجريدى، ولكن كمقدمه لا إلى نهايه المطاف؛ لأنّ الدليل النقلى من سنخ الأدله. فلا بدّ أولاً من معالجه الدالّ فى نفسه وعلى مستوى دلالتة التصوريه والإستعمالیه، ثمّ [وعند تحديد المراد الجدى وحتى التفهيمى] تلحظ القرائن المنفصله ومنها الحكم العقلى والعقلانى.

ومن هنا كان الأسلم منهجياً الدخول أولاً ببحث السيره، ثمّ الإنتقال منه إلى النقل [الذى هو إمضاء لها] إن ثبت أنّ لها وجوداً وإلاً- كان تأسيساً. ولكن جرياً على طريقه الأعلام سيتمّ البحث أولاً- فى النقل بشقيّه [الكتاب والسّنّه] ثمّ يتمّ البحث فى بناء العقلاء. ولكن كما عرفت سيكون البحث ناقصاً وتجريدياً لعدم مراعاته لبناء العقلاء.

ص: ٣٢١

إشاره

استدلوا لحججه خبر الواحد بآيات من الكتاب الكريم.

الآيه الأولى: آيه النبأ

و هي قوله تعالى (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِبْحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ). (١)

سبب نزول الآيه

سبب نزول الآيه كما ذكره المفسرون أن الرسول (صلى الله عليه و آله) أرسل الوليد بن عقبة لجمع صدقات قوم كان بينه وبينهم دم، ومع ذلك قد خرج هؤلاء تكريماً له وإعطائه الصدقات إلا أنه توهم أنهم يريدون التآمر منه، فرجع إلى النبي (صلى الله عليه و آله) وأخبره بأنهم ارتدوا وامتنعوا من دفع الصدقه، فغضب (صلى الله عليه و آله) ومن معه، واستقر الرأي على غزوهم، إلا أنه (صلى الله عليه و آله) تريث، كما تشير الآيه إلى ذلك: (وَاعْلَمُوا أَن فِىكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ). (٢)

وقفه مع مفردات الآيه

ص: ٣٢٢

١- (٢). الحجرات / ٦

٢- (٣). الحجرات / ٧

«إِنَّ» أداة شرط ممحضة في الشرطية، بل هي من أدلّ أدوات الشرط. وملتوّ «إِنَّ» مجيء الفاسق نبأ، والنبأ لم يقيد بشيء.

والجزاء حيث كان فعل أمر صدّر بالفاء.

«فَتَبَيَّنُوا» فيها كلام: إنها أمر إرشادي، غيرى، نفسى، طريقى؟

«بِجَهَالِهِ» مردّده بين عدم العلم والسفاهة وإن كان الثانى أقرب؛ لأنّ الجهل لغه أخذ مقابل العقل العملى، فهو صفة عمليه ممزوجة بالإدراك، ومن هنا عنون باباً فى الكافى تحت عنوان «كتاب العقل والجهل» وعنون كتاب العلم به وحده.

سيما الجهالة فإنه أوضح من الجهل فى السفاهة، وربما يندر وقوعها بمعنى عدم العلم.

شرط الدلالة على المفهوم

الدلالة على المفهوم مشروطه بأن يكون الموضوع الأصولى للحكم غير الشرط، وإلا لما كان للجمله مفهوم وإنما انتفى الحكم بانتفاء موضوعه.

الإستدلال بمفهوم الشرط

تقريب دلالة الآيه على الحجّيه بمفهوم الشرط: إنّ الآيه اشترطت التبين، وأى شىء فسّرنا به التبين فهو يعنى عدم حجّيه خبر الفاسق، وإلا لم يكن معنى للتبين.

وشرط وجوب التبين هو مجيء الفاسق، فإذا لم يأت به هو وإنما جاء به العادل فهو حجّه لا يتبين خبره.

المناقشه الأولى فى هذا التقريب

وقد نوقش فى هذا التقريب بأنّ الآيه لا مفهوم لها؛ لأنها مسوقه لبيان الموضوع نظير إن رزقت ولداً فاختنه.

وهذه المناقشه يمكن بيانها بشكلين:

الأول: إنّ الموضوع هو تمام الشرط [وهو إنباء الفاسق نبأ.]

الثانى: إنّ الموضوع هو جزء الشرط [وهو النبأ.]

وعدم الدلالة على المفهوم بالبيان الأول واضح. وأما على البيان

الثانى فلأنّ الشرط يتصور انعدامه كله بما فى ذلك الموضوع، ويتصور مع انعدام جزءه [وهو ما عدا الموضوع] بقاء الموضوع ومعه يتعقل المفهوم.

فالمتمكّم إن لم يرد التعليق فى كلامه لم يثبت المفهوم فى الحالات الثلاث ولا مشكله، وإن أراد التعليق بكلامه الحاوى للحالات الثلاث فهو غير معقول بعد أن كانت الحالتان لا يتعقل فيهما المفهوم. (1)

التفكيك بين الشرط والموضوع

وقبل تقييم هذه المناقشه لابدّ من توضيح ما ذكرناه فى النقطه الثالثه من أنّ الدلاله على المفهوم مقيده بعدم كون الموضوع هو الشرط.

إذ قد يتساءل: إنّ الشرط قيد الحكم أيضاً كالموضوع، فهو جزء الموضوع الأصولى للحكم، كما أنّ الموضوع واحد من شروط الحكم وقيوده، فلا معنى للتفكيك بين الشرط والموضوع وتصوير أنّهما شيان.

ص: ٣٢٤

١- (١). [س] إنّ هذا يعتمد على فرض عدم التعليق مع كون الشرط هو الموضوع، لا أنّ التعليق مقصود وأداه الشرط - خاصه المتمحضه به مثل إن - مستعمله فى معناها، لكن مع ذلك لا يثبت المفهوم. وبعبارة أخرى: فى الجمل الشرطيه المسوقه لبيان الموضوع، هل هناك تعليق من دون مفهوم؟ [وحيث لا - مشكله فى الشكل الثانى] أو لا - مفهوم لعدم التعليق؟ [ج] يذكر الأ-صوليون أنّ أداه الشرط حتى المتمحضه منها مع عدم المفهوم لم تستعمل فى التعليق وإنما فى الظرفيه، فتدلّ على صرف الترتب، ومن هنا كان المفهوم عندهم ليس مراداً جدياً وتفهيماً فحسب، وإنما هو مراد استعمالى، حيث ذكروا أنه على حافه المدلول المطابقى، فليس مدلولاً إلتزامياً؟ وبالتالى فأدوات الشرط حتى المتمحضه مستعمله استعمالاً مجازياً فى مورد الجمل الشرطيه المسوقه لبيان تحقق الموضوع، وإنما سميت شرطيه حيثئذ بملاحظه صورتها، وإلاّ فإنّ واقعها هو الحمله.

فالجواب: إنّ مرادهم من الموضوع قيد الحكم وشرط الإتيان، كما أنّ الشرط قيد للحكم و الموضوع. وبهما معاً يوجد الحكم خارجاً ويتصف متعلقه بالملاك. وبانتفاء كلّ منهما ينتفى الحكم، سوى أنّ القيود فى صياغتها القانونيه على نمطين:

[١] الذى يعدّ ركناً ركيناً فى موضوع الحكم وقيوده.

[٢] الذى يعدّ هامشياً ومن الذبول، كأن لا يكون قيوداً مباشراً للحكم وإنما من قيود قيوده أو يكون قيوداً مباشراً إلا أنه ليس محور القيود.

ثمرات تقسيم القيود

ولهذا التقسيم ثمرات:

منها: إنّ المشهور أفتى بوجوب إتمام الصلاة فيمن طوى المسافه الشرعيه قاصداً للمعصيه وبعدها نوى الطاعه، كما أفتى بوجوب التمام فى العكس أيضاً [أى فيمن طوى المسافه الشرعيه قاصداً الطاعه ثم نوى المعصيه.]

وقد سجّل الأعلام على هاتين الفتويين أنّهما متناقضتان؛ لأنّ عدم قصد المعصيه إمّا أن يكون ركناً فى موضوع وجوب القصر كالمسافه الشرعيه، فالفتوى الثانيه صحيحه دون الأولى؛ وإمّا أن يكون من قيود المسافه، فالفتوى الأولى صحيحه دون الثانيه. وبهذا تتضح ثمره كون القيد ركناً أو لا.

ومنها: الإستصحاب فى الشبهات الحكميه، فإنه يجرى مع بقاء الموضوع الركنى للحكم ويمكن أن يعدّ هذا ضابطاً إنياً للتمييز بين ما هو ركن عما هو ليس كذلك.

الفرق بين الشرط والموضوع

هذا بالإضافة إلى فارق آخر وهو: إنّ نحو ارتباط الشرط بالمشروط يختلف عن نحو ارتباط الموضوع بالحكم على مستوى

اللفظ والدلالة، فإنَّ نحو الأول تعليقى ونحو الثاني ترتبى، ومن ثمَّ نحصل على المفهوم فى الأول دون الثانى.

وقد اتفق الأعلام على هذا الفارق على المستوى المذكور وإن اختلفوا فيه على مستوى متن القانون، فقال بعضهم: إنَّ كلَّ القيود أخذت بنحو الترتب فى الحكم، فلا يوجد الحكم إلا بتوفرها جميعاً، وقال آخر كالسيد بحر العلوم و المحقق العراقى ويلوح من كلمات الشيخ: إنَّ ما يؤخذ بنحو التعليقى على صعيد الدلالة يؤخذ كذلك على صعيد القانون. ومن ثمَّ تبلور قسم جديد من الحكم عندهم، وهو الحكم التعليقى الذى أصرَّ المحقق النائنى على إنكاره بشده.

تقريب آخر للإستدلال بالشرط

وإذا اتضح ما تقدّم نقول: إنَّ ظاهر الآيه المباركه أنَّ هناك شرطاً قد علّق الحكم عليه، وموضوعاً قد رتب الحكم عليه.

فالشرط هو متلوّ الأدهاء [وهو مجىء الفاسق وإنباؤه] والموضوع الركنى [وهو طبعى النبأ] هو المحور لوجوب التبين وعدمه. وذكره قبل الجزاء لا يعنى أنه شرط أو جزء الشرط، بعد أن كانت هناك قرينه على كونه موضوعاً [باصطلاح الجمله الشرطيه] لا شرطاً [وهى أنه متعلّق المتعلّق] ولكن لا يجب تبينه مطلقاً، وإنما إذا كان محققه وموجده إنباء الفاسق.

وهذه الجمله نظير ما لو قال: النبأ إن جاء كم فاسق به فتبينوه. فالنبأ متعلّق المتعلّق فهو جزء من الجزاء والجزاء قضيه حمليه ممّا يدلل على أنَّ نحو ارتباطه بالحكم ترتبى، كما يدلل على أنه ليس جزءاً من الشرط فضلاً عن كونه هو الشرط كله.

ويدلّ على ما ذكرناه إمكان جريان استصحاب وجوب التبين لو أنبأ الفاسق نبأً وبعده صار عادلاً، فنشكك أنَّ الفسق حدوداً شرط الوجوب، فيجب التبين فى نبئه حين فسقه إن صار عادلاً، أو أنَّ الشرط هو الفسق حدوداً وبقاءً فلا يجب التبين؟ وبما أنَّ ركن

الإستصحاب [وهو الموضوع الركني، أى النبأ] موجود أمكن جريان استصحاب الوجوب مما يدل على أن الموضوع غير الشرط.

بل لو دققنا أكثر لوجدنا أن الذى أخذ شرطاً هو الوصف [وهو الفسق] وهو ليس موجداً للنبأ لا حدوثاً ولا بقاءً، وإنما الموجد له المنبئ من دون أى مدخلية لفسقه فى الإيجاد.

المناقشه فى التقريب

فيتلور أن الآيه ليست مسوقه لبيان تحقق الموضوع، ولكن قد يقال: إن المشكله لم تحسم بشكل كامل؛ لأن غايه ما انتهينا إليه أن الموضوع الأصولي للحكم أصبح مركباً من النبأ [الذى هو الموضوع باصطلاح الجمله الشرطيه] وإنشاء الفاسق [الذى هو الشرط باصطلاح الجمله الشرطيه].

أنماط الموضوعات التركيبية

وقد ذكر المحقق النائيني أن الموضوعات التركيبية على نمطين:

[١] تركيبية انضماميه عرضيه، فليس أحدها وصف الآخر وإنما كل من الجزئين قيد الحكم مباشره.

[٢] تركيبية نعتيه طوليه، أى ليست تمام الأجزاء قيود الحكم مباشره، وإنما واحد منها قيد مباشر [وهو الموصوف والمنعوت] والوصف قيد القيد.

وقد أضاف (قدس سره): أن هذا التقسيم يتأتى فى المتعلقات أيضاً.

ونضيف نحن: أنه قد عثرنا على حالات تكون علاقته الجزء الاول مع الثانى نعتيه، كذا علاقته الأول مع الثالث، ولكن علاقته الثانى والثالث انضماميه. وقد يكون الثالث نعت الثانى، والثانى نعت الأول، أى ترامى النعتيه.

نمره هذا التقسيم

ص: ٣٢٧

وتظهر الثمره [فى التقسيم إلى الإنضمامى والنعته] فى الإحراز، حيث يمكن إحراز كل من الجزئين على حده فى الإنضمامى [كأن يحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد] دون النعته.

تقريب لعدم المفهوم للجمله الشرطيه

هذا ولكن المحقق النائنى فى استصحاب العدم الأزلى قد ارتكب خلاف ما ذكره من التقسيم، حيث ذهب إلى أن الموضوعات الانضماميه تؤدى نتيجة التحصيل؛ لأنّ الجزء الأول لا- يترتب عليه الحكم مطلقاً، وإنما على خصوص الحصره المقارنه للجزء الثانى. ومن ثمّ يتلخص الفارق بين النعته والانضماميه أنّ فى الأول قد أخذ عنوان المعيه والتقارن والتقييد فى الموضوع دون الثانى، فإنّ المقنن أخذ فيه واقع المتقارنين فى ظرف المقارنه.

ومع هذا فالموضوع فى الجمله الشرطيه وإن كان النبأ وكان ارتباطه مع الشرط بنحو الانضمام، إلا أنّ الواقع أنّ موضوع الحكم الأصولى سيكون هو الحصره، فلا مفهوم للجمله الشرطيه حينئذ؛ لأنها ستكون مسوقه لبيان تحقق الموضوع [وهو الحصره.]

جواب عن هذا التقريب

والجواب:

أولاً: إنّ ما ذكره المحقق النائنى فى بحث استصحاب العدم الأزلى خُلف تقسيمه الموضوعات المركبه إلى قسمين؛ لأنّ الإنضماميه حينئذ [وبالبيان الذى ذكره] ستكون عين النعته، بعد الإلتفات إلى حقيقه النعته وأنّ ذات النعت غير مأخوذ، وإنما المأخوذ هو تقييد المنعوت به وكمعنى حرفى لا اسمى، فيرجع إلى أخذ واقع الضيق، وهو عين ما ذكره فى الإنضماميه. (1)

ص: ٣٢٨

١- (١). لازم بيانكم هذا أنّكم لا تقبلون فكره متمم الجعل فى بحث التعبدى وأخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم الذى هو نتيجة التقييد، حيث ظهر منكم أنّ التقييد ليس إلاّ أخذ واقع الضيق. هذا أولاً. وثانياً: إنّ الحديث عن المفهوم مرتبط بالدلاله، وما ذكره الميرزا فى حقيقه الإنضمام ومآله مرتبط بالواقع ومتن القانون، مع قبوله الفرق على صعيد الدلاله، وربما يكون هو السبب فى عدم ذكره ما ذكره هناك فى هذا البحث، ويدل ذلك قبول فكره نتيجة التقييد بتمم الجعل مع رفضه لإمكان التقييد لوجود مشكله - هو رآها - على صعيد التقنين.

مع أننا بالوجدان نَمَيِّز بين الأعمده الثلاثه المقومَه للسقف، وبين العمود الصلب المقوم له، ففي الأول لا ربط لعمود بعمود آخر، وإنما كل عمود مؤثر مطلقاً [لا- الحصه] إلا- أن تأثيره محدود وناقص يتم بانضمام العمودين الآخرين له، بخلاف الثاني فإن الصلابه دخيله في تماميه فاعليه الفاعل [وهو تأثير العمود في رفع السقف.]

وبعبارة أكثر وضوحاً: إن الموضوعات الإنضماميه بمثابة الفواعل الناقصه، وأما الوصف في الموضوعات النعتيه فهو متمم لفاعليه الفاعل أو قابليه القابل. ومن ثم كان الموضوع في الإنضمامي هو المجموع، وفي النعتي هو الحصه.

وما ذكره المحقق النائيني من أن الجزء في الإنضمامي لا يوجد الحكم مطلقاً، وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يعني أن الموجد هو الحصه، وإنما هو مجموع العلل الناقصه.

ثانياً: إن لازم ما ذكره هو منع المفهوم في كل الجمل الشرطيه، لتحصص الموضوع بالشرط، ففي مثل: «إذا جاءك زيد فأكرمه» ليس الموضوع مطلق حالات زيد، وإنما زيد في حاله المجيء.

وهذا اللازم باطل لبداهه ثبوت المفهوم في الجمله الشرطيه في الجمله.

ثبوت المفهوم للجمله الشرطيه في الجمله

فتلخص: أن الجزء الإنضمامي مطلقاً موضوع لا حصه منه، إلا أنه موضوع ناقص، ومعه أمكن ثبوت المفهوم للجمله الشرطيه إذا كانت علاقته الموضوع مع الشرط علاقته الإنضمام.

نعم، فى مورد تكون العلاقه فيه نعتيه سيكون الموضوع هو الحصه، فلا مفهوم عندئذ.

وعلى صعيد الإثبات غالباً ما تكون الأدوات الحرفيه كالواو والباء تعبر عن الإنضمام، مع اختلافهم فى بعض الأدوات أنها تعبر عن النعتيه أو الإنضماميه. وإذا كانت معان اسميه كانت معبره عن العلاقه النعتيه.

العلاقه بين الموضوع والشرط إنضماميه فيثبت المفهوم

إذا اتضح ما تقدم نأتى إلى ما نحن فيه: فقد عرفت أنّ هناك موضوعاً وشرطاً، فليس الموضوع تمام الشرط، بل ولا حتى جزء منه.

ولكن ما هى طبيعته العلاقه بينهما بعد أن كانا موضوعاً أصولياً مركباً للحكم، فهل هى الإنضماميه أو النعتيه، فلا يثبت المفهوم مع الثانى دون الأول؟

الحق أنّ العلاقه انضماميه بقرينه الباء الداخله على النبا. وكون إنباء الفاسق أحد محققات وموجدات طبيعى النبا لا يعنى أنه وهو ليسا جزئين إنضماميين.

فتلخص أنّ العلاقه بينهما [بما أنهما جزءان من الموضوع الأصولى للحكم] إنضماميه، وأنّ المانع من المفهوم هى العلاقه النعتيه وكذا الإنضماميه إذا آلت إلى التخصيص، وقد عرفت فساده وبهذا ارتفع أحد الموانع من ثبوت المفهوم، وربما أنّ أحدهما ركنى [موضوع فى الجملة الشرطيه] والآخر ذيل مع كونه قيدهً مباشراً للحكم، فقد ارتفع المانع الآخر عن المفهوم.

وقد عرفت أنّ كلاً- المانعين يتوقف تصوير ارتفاعهما على فرض أنّ النبا ليس جزء الشرط فضلاً عن أن يكون هو، وقد تم تقريب ذلك.

وبهذا ينتهى الحديث فى المناقشه الأولى ونقدها.

المناقشه الثانيه [التى اعتمدها الشيخ الطوسى و الطبرسى وغيرهما]: أن «أن تصيبوا» تعليل لوجوب التبين، والعلمه تعمم وتخصيص، فيما أنها موجوده حتى فى خبر الثقة والعدل يجب التبين فيهما لتغلب العله على المفهوم [لأن المفهوم مدلول تبعى للمنطوق - بل قديماً كان يصنف فى المدلول الإلتزامى] فى حين أن التعليل مدلول مطابقى.

ولا يخفى أنه لابد من تكييف هذا القول مع ما اختاره فى العده من إجماع الطائفة على العمل بخبر الواحد.

ملاحظات على هذه المناقشه

وقد ذكرت أجوبه متعدده لهذه المناقشه:

الجواب الأول: إن «أن تصيبوا» ليست تعليلاً، وإنما متعلق (احذروا) الذى يجب أداءه.

الجواب الثانى: إن الجهاله لا تعنى «عدم العلم» وإنما تعنى «السفاهه» التى هى نقص فى العقل العملى جنباً إلى جنب نقص العقل النظرى، ومن ثم لا يشمل التعليل خبر العدل والثقة لعدم إيجابه السفاهه.

وما قد يقال: إن فى الجواب مصادره؛ لأنه مبنى على فرض حجيه خبر العدل والثقة فى مرحله سابقه، مع أنه المطلوب إثباته.

فجوابه: إن المطلوب إثباته هو الحجيه الشرعيه، والثابت فى مرحله سابقه هو الحجيه العقلانيه.

ولكن يمكن القول حينئذ إن ثبوت الحجيه العقلانيه فى مرحله سابقه لا يكفى إلا فى إثبات أنه ليس سفاهه عند العقلاء، وإلا قد يكون سفاهه عند الشارع فى الوقت الذى لا يرى العقلاء العمل به سفاهه.

إلا أنه يجاب عنه: بأن العناوين المأخوذه فى الموضوعات مع

عدم القرينه كما تحمل على معانيها اللغويه، كذا تحمل على وجوداتها الإعتباريه والتكوينييه.

ويبقى إشكال هو أنّ ظاهر الآيه أنّ الأصحاب أقدموا على ترتيب الأثر على خبر الوليد بالتهيو لغزو القوم، ومثل هذا الإقدام لا ينسجم إلا بتفسير الجهاله بعدم العلم، إذ لا يتعقل إقدامهم على سفاهه.

وجوابه: أنّ ذيل الآيه: (وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ) دليل على أنّ الجهاله بمعنى السفاهه؛ لأنه تويخ وهو لا يكون إلا على العمل السفهى لا على الجهل وحده.

الجواب الثالث: [ذكره المحقق النائنى] إنّ خبر الثقة بعد اعتباره من خلال المفهوم يكون علماً تعدياً، فالفاهه منفيه حينئذ لانتفاء احتمال الوقوع فى الخطأ.

وبعباره أخرى: إنّ المفهوم يكون حاكماً على التعليل لا أنّهما يتعارضان فيقدم التعليل لأنه أقوى دلالة.

ولاحظ المحقق العراقى على هذه الإجابه بأنّ التدافع بين التعليل والمفهوم فى مرحله الدلاله، وحيث يمكن العلاج الدلالى [بتقديم الأقوى دلالة وهو التعليل] لا تصل النوبه إلى معالجه المحقق النائنى [التى هى معالجه قانونيه مرتبطه بحلّ المشكل على صعيد المراد الجدى].

هل المعالجات القانونيه تكفى فى حلّ التعارض فى الأدله المتصله؟

وهاهنا نكته كليه يجدر الإلتفات إليها وهى أنّ المعالجات القانونيه تكفى فى حلّ التعارض بين الأدله المنفصله، ولكن هل تكفى فى حلّ التعارض فى الأدله المتصله؟

ظاهر المحقق النائنى ذلك [بدليل ما ذكره فى حلّ تعارض الآيه] وظاهر المحقق العراقى العدم [لأنّ الدلاله لا تكتمل] فإنّ أمكن العلاج الدلالى فيها، وإلا- كان الدليلان مجملين فلا- تصل النوبه إلى العلاج القانونى أبداً؛ لأنه فرع تصادم المرادين الجديين، وهما فرع

تشكل الظهور الإستعمالي والتفهيمي، وهو مفقود بسبب التصادم وعدم العلاج.

والحقّ التفصيل بين حاله وضوح كلّ من القضيتين في الدليل المتصل [بحيث لو كانتا منفصلتين لكانتا تامتي الدلاله، فإنّ العلاج القانوني يؤثر عند فقد العلاج الدلالي.

ومثله ما كان التعارض بين بعض مصاديقهما التي انحلّ إليها القضيتان، فإنّ الإنحلال أساساً مرتبط بالمرحل القانونيه، وليس شأنًا دلاليًا، وهو لاريب في فائده العلاج القانوني.]

وبين ما إذا لم يكن الظهور تامًا، ولا التعارض بلحاظ الإنحلال، وإنما كان بلحاظ أصل المعنى التفهيمي أو الإستعمالي، فيشكل حينئذ العلاج القانوني.

وفيما نحن فيه حيث كان التعارض بين التعليل والمفهوم على صعيد المعنى التفهيمي، وأمکن العلاج الدلالي بتقديم التعليل على المفهوم لأقوائته، كان الحقّ مع المحقّق العراقي، ولا تصل النوبه إلى معالجه المحقّق النائيني أبدأ.

ملاحظه الصدر على النائيني

ولاحظ السيد الصدر على إجابته المحقّق النائيني أيضاً: بأنّ مفاد كلّ من التعليل والمفهوم في رتبه واحده؛ لأنّ مفاد المفهوم (خبر العادل علم) ومفاد التعليل (خبر الواحد ليس علماً) ومعه لا معنى لفرض حكومه المفهوم على التعليل.

نقد ملاحظه الصدر

ويمكن نقد هذه الملاحظه: بأنّ مفاد التعليل لا يخلو إمّا أن يكون اعتباراً لعدم علميه خبر الواحد، أو إخباراً عن عدم علميته، أو ردعاً عن حجّيته.

والإحتمال الأول لا معنى له كبروياً؛ لأنّ عدم الإعتبار كاف في

العدم من دون حاجه إلى اعتبار العدم إلا في مثل المانع، فإنه يحتاج إلى اعتبار عدمه، وما نحن فيه ليس من قبيل المانع.

كذا لا معنى للإخبار؛ لأنه تحصيل للحاصل في الفاسق، والتعليل فيه وفي العادل جاء بصيغه واحده.

أما الردع فحقيقته في الأفعال التكليفية الإنشاء والاعتبار، سيما مع تأكيد البيانات، كما إذا كانت هناك سيره على فعل محرّم، فالردع يكون بصيغه التحريم.

وحقيقته في السير الوضعيه أيضاً الإنشاء، ولكن للتكليف؛ لأنّ محض الوضع لا يكفي سيما في السير المتفشيّه، ومثل هذا الإنشاء كاف في الردع من دون حاجه إلى اعتبار لحكم وضعي.

ومنه يتضح أنّ فيما نحن فيه لا يوجد اعتبار لعدم الحجّيه، وإنما كلّ ما هو موجود هو عدم اعتبار الحجّيه، ويكون التعليل إرشاد له.

وعدم الإعتبار لا يقاوم الإعتبار للحجّيه، والارشاد لا يكون لغواً بعدما كان عاماً، وكان اعتبار الحجّيه خاصاً بالعادل الثقه.

الجواب الرابع: لو افترضنا تماميه التعليل، إلاّ أنه لامحاله منتقض في كليته في مثل البيئه [التي هي حجّه في الموضوعات التي هي مورد نزول الآيه] ومنتقض بحجّيه خبر الثقه [الثابت بأدله أخرى] مما يكشف عن أنّ الشارع لم يرد عموم التعليل وإنما أرادته عند وجود الشرط لا غير.

و هذا الجواب ينطلق من نكته كليّه وهي أنّ أيّ دليل إذا أردنا الوصول إلى دلالتّه النهائيه ومراده الجدي الواقعي لا بدّ أن لا يتمّ دراسته بشكل تجريدي ثمّ مقايسه مراده الواقعي مع سائر مرادات الأدلّه الأخرى الواقعيه والأقلمه بينها، وإنما المنهجى مراعاة نسبه وملاحظه مفاده بضميمه مفادات الأدلّه الأخرى، حيث قد تكشف عن توائم ذاتي بينها بالعثور على نكات في الأدلّه لا يتسنى العثور عليها لو أخذت مجرده، وقد لمسنا أثر المنهج هذا في فقه المشهور في

المناقشه الثالثه فى الإستدلال بآيه النبأ

المناقشه الثالثه: لا- ريب أن ثبوت كفر شخص لا- يتم بخبر الواحد وإنما لابد من البيئه، وفى كفر القوم لا تكفى حتى البيئه [خاصه مع ملاحظه ما يترتب عليه من جهاد وإراقه دماء] فإن نهج مثل هذه المسائل العامه ليس فقط قطع العذر، وإنما توخى الواقع بحسب وسع الحاكم [كما فى مثل قضيه ثبوت الهلال، فإنه يكفى للشخص الإعتماد فى ثبوته على البيئه القاطعه للعذر، وأما الحاكم - الذى يريد الحكم بثبوته لعموم الناس - فلا تكفيه البيئه المعذره وإنما لابد له من الفحص عن المعارضات بعد تجميع أكبر قدر ممكن من الشهود وفى مناطق مختلفه والتدقيق فى تفاصيل رؤيتهم إلى أن يحصل له الإطمئنان بوجود الهلال، حينها يمكن له الحكم به.

ص: ٣٣٥

١- (١). [س] لم استوعب الإخراج الأصولى لهذه النكته على ضوء ما تقدم من مبانيكم من التفرقه بين القرينه المتصله والمنفصله، وأن الأولى تساهم فى تشكيل الظهور الإستعمالى والتفهيمى، وأما الثانيه فلها دور فى صياغه ظهور المراد الجدى، ومن ثم هل تعنون من ملاحظه الأدله الأخرى أنها قرائن منفصله تؤثر فى صياغه المراد الجدى القانونى كما هو الحال فى الدليل الحاكم والمحكوم مثلاً، أو تقصدون ما ذكرتموه فى الخبر الضعيف فى المعارف فيكون الرجوع إلى الأدله الأخرى كالرجوع إلى آراء العلماء سبباً فى الإلتفات والإلمام بكل احتمالات الروايه ونكاتها وزواياها، مما يقصر عنه ذهن الإنسان لوحده، خاصه بالإلتفات إلى ما ذكرتموه من أن المشرع واحد والواقع واحد، والمشرع محيط بالواقع و بكل دلالاته عليه مما يشكل قرينه على أن مراجعه الأدله الأخرى ينفع فى العثور على نكات فى داخل الدليل، وبالتالي تتلائم الأدله فى ذاتها قبل الوصول إلى تعارض المرادات الواقعيه، ثم موافقتها بالحلول المذكوره هناك؟ [ج] الإحتمال الثانى، وثمرته: أولاً: يندر خروج إحدى الروايات المتعدده فى مفادها كمفاد ناشز، أى سيندر التعارض المستقر، وسيقل حجمه كثيراً. وثانياً: عند ملائمه الروايه مع روايات أخرى نلحظ وجود دلالات جديده وشقوق جديده، ما كنا نصل إليها لو استعملنا الطريق الأصولى المحض من التقييد والإطلاق و غيرهما.

والعكس بالعكس، فإنه لا يكفيه في الحكم بعدم ثبوته الإستصحاب مع عدم تصديقه لجمع الشهادات، وإنما لا بد له أن يتصل بالبلدان، ويتصدى لمعرفه ما يوجد من شهادات، وحينئذ إذا لم يطمئن يحكم بعدم الثبوت. [

وفيما نحن فيه مورد نزول الآيه كفر قوم، فمع دلالة الآيه على حججه الخبر العادل تعنى ثبوت كفر هؤلاء به مع أنه لا يثبت بالبينه فضلاً عن ثبوته به، وتعنى ثبوت الموضوعات بخبر العادل مع أنها لا تثبت إلا بالبينه، مما يكشف عن عدم وجود مفهوم للآيه.

ملاحظات على هذه المناقشه

قد أجيب عن هذه المناقشه بعدّه أجوبه:

الجواب الأول: إنّ الضرورى انسجام المنطوق مع مورد النزول [الذى هو مصداق الموضوع] دون المفهوم.

وهذه الإجابة فى الجملة صحيحة لا بالجملة؛ لما نلمسه من أقوائيه المنطوق من المفهوم.

الجواب الثانى: إنّ المفهوم يدلّ على حججه خبر العادل مطلقاً، إلا أنه يقيد بالأدلة الأخرى التى اشترطت البينه فى الموضوعات.

ويلاحظ عليه: أنه فى التنفيذيات لا بدّ من العلم ولا تكفى حتى البينه، ومعه لا يفرق بين خبر العادل والفاسق.

الجواب الثالث: إنّ المنطوق فى بعض الأحيان قد لا يشمل المورد فضلاً عن المفهوم.

والحقّ فى المقام: أنّ مورد نزول الآيه فى الموضوعات الهامه التى لا بدّ فيها من العلم كما ذكر فى تقرير الإشكال.

ولكن لا- يعنى هذا عدم حججه خبر العادل فيها وفى الموضوعات التى اشترطنا فيها البينه، فهو حجّه يؤخذ به وليس كالفاسق، غاية أنه حجّيته وافتراقه عن الفاسق فى جهه دون جهه [وهى الجهه العمليه] حيث لا يجب الثبوت فيه، وينحصر وجوب الثبوت فيه فى

الجانب العلمى فقط، حيث لا تجرى أصاله عدم الاشتباه العقلانيه لخطوره الموضوع. (1)

المناقشه الرابعه فى الإستدلال بآيه النبأ (الخبر مع الواسطه)

المناقشه الرابعه [وهى لا- تخص آيه النبأ وإنما تعم كل أدله حجيه الخبر وتنصب هذه المناقشه على حجيه الخبر بالواسطه] وتقررها:

من الواضح فى وسط الأعلام أنّ القضييه الشرعيه لا تتكفل إيجاد موضوعها وإنما الموضوع يوجد بآلياته الخاصه فيترتب عليه المحمول الشرعى، فى حين أننا نلاحظ أنّ قضييه «خبر الواحد حجّه» توجد أفراد موضوعها وتنطبق عليها. فعندما يخبر الكلينى عن ابراهيم بن هاشم [وهكذا حتى يصل الإخبار عن قول الصادق (عليه السلام) بوجوب السوره]

ص: ٣٣٧

١- (١). [س] هذا التعليل ينسجم مع فرض أنّ الأدله المثبتة لحجيه الخبر تثبت حجتيه فى الجانب العلمى فقط، وأمّا الجانب العلمى فتستقى حجتيه من دليل آخر وهو بناء العقلاء، أما مع دلالة الأدله على الحجيه فى الجانبين لا نحتاج إلى الأصل العقلاني كى نعلل عدم حجتيه فى الجانب العلمى فى الأمور الخطيره بعدم جريان أصاله، وإنما لابد من التماس دليل آخر مقيد، كما قيدت أدله البيئه حجتيه فى الموضوعات؟ [ج] صحيح، ونحن نبني - وكثير من الأصوليين - على أنّ الأدله تتكفل بيان الحجيه من الجانب العلمى، وأمّا الجانب العلمى فدليله سيره العقلاء وبنائهم. [س] ألا يمكن القول بأنّ المفهوم يدل على عدم وجوب التثبت فى خبر العادل، أمّا أنه يكفى فى العمل أن يكون به وحده أو يحتاج إلى ضميمة، فهذا مما لا تثبت ولا تنفيه الآيه، فإنها ليست فى مقام البيان من هذه الناحيه، وإنما يلتمس من مراجعه أدله الموارد واحده واحده، فما دل على كفايته وحده أخذ به، وما دل على لابدّيه التعدد فخبر العادل يؤمن ركناً فى البيئه وما دل على لابدّيه العلم فخبر الواحد يؤمن رقماً فى تأمين عناصر العلم، فى حين أنّ خبر الفاسق لا- يكفى وحده فى مورد الوحده، ولا- يعدّ واحداً فى البيئه، وليس رقماً كرقم العادل فى مورد شرطيه العلم. وبهذا البيان يتضح الخلل فى الجواب الثانى، حيث لا تقييد حينئذ. ويتضح الخلل فى الملاحظه على هذا الجواب؟ [ج] خلاف ظاهر المفهوم، حيث إنّه ظاهر فى أنه حجّه مطلقاً.

نلاحظ أنّ وجود خبر إبراهيم بن هاشم حصل بتركه قضيه «خبر الواحد حجّه» [المنطبق على خبر الكليني المعلوم لنا بالتواتر.]
فحجّيته تثبت لنا مفاده [وهو وجود خبر إبراهيم بن هاشم] وهو فرد من موضوع خبر الواحد أيضاً، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ حجّيه الخبر معلوله للوجود العلمى للأثر، والذي هو بدوره معلول بوجوده الخارجى للحجّيه فى حين أنّا نلاحظ أنّ قضيه
حجّيه الخبر موجدّه لعلّتها؛ لأنّ الأثر من حجّيه خبر الكليني هو ثبوت وجود خبر إبراهيم بن هاشم.

ويمكن صياغه هذا الشق من الإشكال بطريقه أخرى: وهى أنّ الحجّيه جعل واعتبار، وكلّ اعتبار بملا حظه أثر له يخرج عن
اللغويه، وفى الحجّيه رافع لغويتها هو الأثر الشرعى المتوخّى منها، وأمّا إذا لم يكن لها أثر سوى نفسها فجعلها لغواً. وفيما نحن فيه
لا- أثر من جعل حجّيه خبر الكليني سوى ثبوت خبر إبراهيم بن هاشم وحجّيته، وهما من سنخ واحد، فيلزم أن يكون أثر حجّيه
خبر الواحد هو حجّيه خبر الواحد وهو لغو.

حلول لهذه المناقشه

وقد تعدّدت تقارير هذا الإشكال بشقّيه إلا أنّ محور الجميع ما ذكرناه، كما تعدّدت الأجوبه عنه، ونحن بدورنا نعرض جملة
منها وبيان المختار:

حلّ الشيخ الحائرى

فى الشق الأول: إنّ المفاد المطابقى لخبر الكليني هو خبر إبراهيم ولكن مفاده الإلتزامى قول الصادق (عليه السلام) بوجوب
السوره، وخبر الواحد كما هو حجّيه فى مفاده المطابقى هو حجّيه فى مفاده الإلتزامى.

وكأنّه (قدس سره) يريد أن يقول: إنّنا لا نحتاج فى إثبات قول المعصوم (عليه السلام) إلى تولد حجج وتكرار انطباق، وإنما
يكفينا حجّيه خبر الكليني لحجّيته فى لوازمه.

ومنه يتضح حلّ الشق الثاني بأنّ الأثر ليس هو حجّيه الخبر وإنما قول الصادق (عليه السلام) بوجوب السوره.

ملاحظه على حلّ الحائري

ويلاحظ على حلّه للشق الأول من الإشكال: أنّ الثابت هو حجّيه خبر الواحد في اللوازم القطعيه الحسيه أو العقليه، وقول الصادق (عليه السلام) ليس لازماً حسيّاً لخبر الكليني [بمعنى أنّ تحمل الكليني له كان عن حس] كما أنه ليس لازماً عقلياً قطعياً له، وإنما لازم ظني.

اللهمّ إلّا- أن يريد أنّ خبر علي بن ابراهيم لازم حسي لخبر الكليني يخبر عنه [بواسطه الدلاله الإلزاميه] عن حس، وللازم خبر علي بن ابراهيم الحسي خبر هاشم، وهكذا حتى يصل إلى قوله (عليه السلام) فيكون لازماً حسيّاً لخبر الكليني، ولكن بالواسطه.

إلّا- أنه يلاحظ عليه أيضاً أنّ هذه اللوازم إن لم تثبت حجّيتها لا تثبت الحجّيه للازم الأخير، وإن كانت اللوازم المتوسطه حجّه فببركه حجّيه خبر الواحد، فيعود الإشكال جذعاً.

ويلاحظ على حلّه للشق الثاني من الإشكال: أنّ قوله (عليه السلام) وإن كان أثراً لحجّيه خبر الكليني إلّا أنه ليس أثراً مباشراً، وإنما الاثر المباشر هو خبر علي بن ابراهيم، وهو لا يصلح مصححاً لحجّيه نفسه.

حلّ الآخوند

للشق الأول يُعطى حلّين:

[١] إنّ قضيه «خبر الواحد حجّه» قضيه كليّه استغراقيه منحلّه إلى أفرادها، فحينما يقال: «إنّ القضيه لا تتكفل إيجاد موضوع نفسها» يقصد منه في مثل قضيتنا المنحلّه أنّ كلّ فرد منها لا يوجد موضوع نفسه ويطبّق محموله عليه.

و حينما نأتى إلى مثل «خبر الكليني حجّه» نجد أنّ الحجّيه منطبقه عليه من دون أن يكون موجداً لخبر الكليني، وإنما موجد لخبر علي بن ابراهيم الذي تنطبق عليه حجّيته وهكذا.

فكل فرد يكون موجداً لفرد آخر ومنطبقاً لمحموله، لا أن كل فرد يكون موجداً لنفسه كي يلزم المحذور، وإنما الموضوع الفرد بعد وجوده بقضيه أخرى تنطبق عليه الحجية.

[٢] وعلى فرض وجود مانع تقينى أو دليلى من انطباق كلّى حجّيه خبر الواحد على الوسائط، إلاّ أنّ ملاك الجعل فى خبر الكلينى [وهو كونه ثقّه عادلاً] موجود فى الوسائط، فتثبت حجّيه الوسائط بتنقيح المناط.

ولا يخفى متانه الحلّ الأول وإن كُنّا لا نحتاجه كما سينضح بعد قليل.

وأما الحلّ الثانى فلنا وقفه معه؛ إذ أنّ تنقيح المناط (١) كالقرينه

ص: ٣٤٠

١- (١). [س] لا- جعل مماثل وإنما بتنقيح المناط يكتشف عموم الملاك، وإن كان الجعل قاصراً، فهو من نوع الكشف عن استوساع الجعل. ثم لم أفقه نكته التساؤل، هل هى فى استعمال الإصطلاح وأنّ ما ذكره على صحته ولكنّه لا يسمّى تنقيح مناط، أو أنّ ما ذكره ليس صحيحاً، ومن ثمّ كيف صحّ ما ذكره فى تصحيح العباده بقصد الملاك عند عدم إمكان الخطاب؟ [ج] أردنا الإشاره إلى أنّ هناك موردين لتنقيح المناط: أحدهما توسعه الجعل، والآخر الإستفاده من الملاك. ثم هل من ثمره عمليه لهذا النزاع فى أصل المسأله أو أنّ الحجّيه فى الوسائط أمر مفروغ عنه، غايته أنّ الحديث فى الإخراج العلمى الأصولى لذلك فالحديث علمى صرف؟ مضافاً إلى أنّ الإشكال فى الشق الأول انطلق من قضيه أنّ القضيه الشرعيه لا تتكفل بإيجاد نفسها ولكن لم يذكر ما هو المحذور فى ذلك، وهل هو خاص بالقضيه الشرعيه أو يعمّ كلّ القضايا؟ ثم هل المحذور سار فى الإحراز، أى أنّ القضيه لا تتكفل إحراز نفسها؟ [ج] إنّ هاهنا موردين لتنقيح المناط: أحدهما توسعه الجعل، والآخر الإستفاده من الملاك. ثمّ النزاع فيما نحن فيه علمى صرف، نعم يثمر فى موارد أخرى غير الحجّيه من قبيل تصوير ترامى الشهادات فى القضاء، وترامى حكم الحاكم وسائر تراميات المحمولات الشرعيه. وأيضاً إنّ المحذور عقلى فى كلّ قضيه، فإنه يستحيل فى القضيه أن تتكفل بإيجاد موضوعها، وحتى فى الإحراز مستحيل، ولكن قد يوجد جعلان أحدهما ظاهرى طريقي محرز موضوع الأول وهو لا ينفع فى الإيجاد، لأنه يحتاج إلى جعلين أصليين.

الإثباتية في توسعه دلالة الدليل، وأن المورد لا يخصص الوارد، فهو يوسع الجعل لا أنه يكشف عن جعل مماثل، في حين أن الظاهر من الآخوند أنه استفاد من تنقيح المناط في اكتشاف جعل آخر مماثل. (1)

وأما حلّه للشق الثاني: كفايه وجود الأثر الشرعي المغاير ولو في نهايه المطاف فلا لغويه، إذ ليس شرطاً في المصحح أن يكون أثراً مغايراً بالمشابهة.

الحلّ المختار

للشق الأول: ما ذكره المحقق العراقي من أن هناك مغالطة في الإشكال وهي أن حجّيه الخبر لا تولّد تكويناً موضوعات الوسائط، وإنما هي موجودة في واقعها وبغض النظر عن حجّيه الخبر. نعم، حجّيه الخبر تحرز تلك الموضوعات [وهو الذي يعبر عنه بالوجود التعبدى] ومن ثم لا تصل النوبة إلى حلّ الآخوند الأول.

وأما حلّ الشق الثاني بصياغته الأولى [وهي أن القضية الشرعية توجد أثرها الذي هو متقدّم عليها رتبته؛ لأنه جزء من موضوعها] فحلّ الآخوند وإن كان متيناً إلا أن الأمتن منه هو أن المصحح للحجّيه ضروره، ولكن [كما ذكرنا في بحث القطع] ليس شرطاً أن يكون متقدّماً رتبته وإنما يمكن أن يكون مقارناً أو متأخراً، وهو يكفي في تصحيح جعل الحجّيه عقلاً.

وبعبارة أوضح: إن كلّ القيود العقلية للأحكام الشرعية [الفقهيه

ص: ٣٤١

١- (١). [س] ما هو الفرق بين تنقيح المناط وفهم عدم الخصوصيه سنخاً ومورداً؟ [ج] تنقيح المناط مبنى على القطع، ومن ثمّ يجرى حتى في الأدلّه اللبّيه، بينما فهم عدم الخصوصيه مبنى على الظهور. كذا تنقيح المناط يكون دليلاً عاماً يوسع دليلاً عاماً آخر، في حين فهم عدم الخصوصيه غالباً يكون دليلاً خاصاً ويعمّم بفهم عدم الخصوصيه. كذا في تنقيح المناط قد يكون إرجاع حكم إلى قاعده كليّه وقانونيه، بخلاف فهم عدم الخصوصيه. وتنقيح المناط معالجه قانونيه، وفهم عدم الخصوصيه بحث دلالي.

أو الأصوليه، الوضعيه أو التكليفيه [تختلف عن القيود الشرعيه، وإن القيود الشرعيه ليست جميعاً لمرحله واحده عند الحكم، وإنما متنوعه [كما سبق] وهو مرتكز المشهور خلافاً لمدرسه المحقق النائيني و السيد الخوئي.

وذكرنا سابقاً أن تسميه القيود العقليه قيوداً للحكم الشرعي تعبير فيه تسامح كبير؛ إذ لا- معنى لأن يقيد العقل جعل الشارع وحكمه، وإنما هي قيود للاحكام العقليه المرتبطه بالحكم الشرعي، يأخذها العقل في موضوعات تلك الأحكام.

ومصحح الحجيه ليس قيوداً شرعياً، وإنما قيد عقلي للحكم الشرعي الأصولي [أي قيد عقلي للحكم العقلي المرتبط بالحكم الوضعي الأصولي وهو الحجيه، المترتب عليه، الذي يعد من شؤونه وأطواره.]

والحكم العقلي دوماً في مرتبه متأخره عن الحكم الشرعي كالفاعليه والتنجز، أو سابقه كما في الحكم العقلي المرتبط بمبادئ الحكم الشرعي.

ومما تقدم اتضح أن مصصح الحجيه متأخر رتبه عنها. وأما حلّ الشق الثاني بصياغته الثانيه فهو حلّ الآخوند.

فالإخلاصه: تماميه دلالة الآيه على الحجيه بمفهوم الشرط.

الإستدلال على الحجيه بمفهوم الوصف

كذلك قربت دلالة الآيه على الحجيه بمفهوم الوصف، وهو تقريب سليم بعدما تقدم من أن الوصف يدل على المفهوم [ولكنه المفهوم الصغير، وهو انتفاء الحكم عن طبيعي الموضوع] ومن ثم تكون الآيه داله على عدم وجوب التبين في مطلق الخبر.

الإستدلال على الحجيه بمفهوم التحديد

ويمكن تقريب دلالتها بمفهوم التحديد أيضاً [والذي هو أقوى المفاهيم وقريب الأفق من الروايات البيانيه، بحيث يكون كالنصريح

بأنّ الحدّ هذا [لأنّ الآية جاءت في مقام التحديد والتفصيل و سنّ القاعده، فإنّ المورد لا يخصص الوارد حتى في الأحكام الجزئية السياسيه فتدلّ على حجّيه خبر غير الفاسق لتحديدّها وجوب التبيّن بالفسق.

التقريب الآخر لدلاله الآيه

إنّ الآيه ناظره إلى السيره السائده من الرجوع إلى خبر الواحد [كما يتضح ذلك بمراجعته المورد وتأهب المسلمين للجهاد إثر خبر الوليد، المعبّر عن وجود السيره على المتابعه] فهى فى صدد الردع والإمضاء [الردع عن خبر الفاسق وإمضاء خبر غيره.] ولكن لا- يعنى الردع وجود سيره عقلائيه على متابعه خبر الفاسق، وإنما للتأكيد على فصل ما هو قانون عندهم عما هو غيره من الظواهر العاديه والأعراف والعصبيات التى تنشأ ملاصقه للسيره وتختلط معها.

ومثل هذا الردع الجزئى بالشكل المذكور يلزمه إمضاء القانون العقلائى بعدما ذكرنا التداخل الموجود بين السيرتين، وعدم انفصال وأجنيبه كلّ منهما عن الآخر.

وهذا التقريب يثبت لنا الحجّيه حتى لو لم يكن شرط ووصف، ومن حقّه أنّ يذكر أولاً ثمّ تذكر الدوال الأخرى كالشرط والوصف لما ذكرناه فى بدايه البحث من أنّ الأدلّه لابدّ وأن تكون ناظره إلى السيره، فلا معنى لدراستها مجردة، فكما أنّ مورد نزول الآيه يؤثّر فى فهم الآيه، كذا السيره مؤثّره فى فهم الأدلّه.

دائرته حجّيه خبر العادل؛ لسانه أو أعماله؟

بعد أنّ تبلور دلالة الآيه على الحجّيه فى خبر العادل ينبثق هذا السؤال: هل هى فى صدد إثبات حجّيه خبر العادل فى أعماله أو حجّيه خبر العادل فى لسانه؟

وبتعبير آخر: هل يجب التبيّن فى خبر الفاسق فى أعماله حتى لو

كان صادق اللهجه وبالتالى لا يجب التبين فى خبر العادل فى أعماله، أو يجب التبين فى خبر الفاسق فى لسانه فلا يجب فى خبر العادل فى لسانه وإن كان فاسقاً فى غير لسانه.

فإن كان الأول فسوف تكون مخصصه لأدله حجيه خبر الثقة، وإلا كانت متطابقه معها.

الحق هو الثانى، وذلك لأن أكثر الإستعمالات القرآنيه للفسق جاءت فى الفسق اللسانى مثل (تبينوا) فهو قرينه على أن المراد هو الفسق اللسانى و (وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ) قرينه على أن المراد هو الفسق اللسانى، وإلا كان الكفر من الفسوق، وعصيان الرسول (صلى الله عليه وآله) منه، فى حين أن الظاهر تباين العناوين الثلاث، وليس من عطف الخاص على العام، والعام على الخاص، فإنه إنما يكون فيما إذا كان هناك عنوانان لا ثلاثه.

و روايه الصدوق عن زيد الشحام فى ذيل آيه الحج، فسّر الإمام (عليه السلام) الفسوق فيها بالكذب والقول عليه بآيه النبأ.

و كذا مناسبه الحكم والموضوع فى آيه النبأ [حيث إن موضوعها الإخبار وهو يتناسب مع الكذب لا مع مطلق الفسق] بل فى الإستعمالات القرآنيه استعمل الفسوق فى الكذب اللسانى الخاص كالكذب على الله ورسوله والقذف وغير ذلك.

الفرق بين التبين والطرح

منطوق الآيه وإن كان عدم حجيه خبر الفاسق، ولكنه لا بمعنى طرحه ونبذه وعدم الإعتناء به، وإنما عدم الأخذ به من دون تثبت وتبين. وهذا واضح، فإننا ندرک بالوجدان الفرق بين (تبينوا) وبين «إطرحه» و«إنبذه»، و«اضربه على الجدار» فإن التعبير الأول يدل على أنه ذو شأن، ومن ثم لا بد من فحص قرائن توافقه تتعاضد جميعاً بما فى ذلك هو فيحصل اطمئنان لا أنه كالعدم، كما هو مدلول

التعبير الثانى.

إذن من هنا يتضح الفرق بين الخبر المدسوس المدلس والخبر الضعيف ببركه منطوق الآيه، فإن الثانى لا يجوز طرحه وتكذيبه ما لم يثبت ذلك، وإلا لا بد من فحص قرائن توافقه.

معنى وجوب التبين

ذكرت سته احتمالات فى حكم التبين: وجوب طريقي، وجوب غيرى، وجوب نفسى، حكم وضعى [هو مفاد عدم الحجية]، وجوب شرطى، إرشاد إلى حكم العقل بعدم الحجية.

والثلاثة الأولى واضحه الفساد، وأخريات لا تقاطع فيما بينها. (١)

الآيه الثانيه: آيه النفر

وهى قوله تعالى (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ). (٢)

إن الآيه الكريمة تنفع أيضاً فى باب الإجتهد والتقليد وتبليغ الأحكام، وتكشف عن أن منصب الإفتاء كان من عهده (صلى الله عليه و آله) فليس هو من المناصب المستحدثه فى عهد الغيبه.

تقريب الإستدلال

التقريب الإجمالى للآيه:

[١] إنها دلّت على وجوب التفقه (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) ، فإن (لو لا)

ص: ٣٤٥

١- (١) . [س] هل الإرشاد إلى الحجية فى خبر غير الفاسق هو الإمضاء لسيره العقلاء؟ [ج] الإمضاء لا يسمّى إرشاداً، لأنّ الإرشاد خبر لا غير، بينما الإمضاء اعتبار وإنشاء.

٢- (٢) . التوبه / ١٢٢

[سواء كانت تهديديه أم تحضيضيه] فهى مستبطنه للطلب، وهو مع عدم الإذن فى الترخيص ظاهر فى الوجوب.

[٢] ودلت على وجوب الإنذار.

[٣] بعدها رتبت غاية وهى (لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)، وهو دليل حجيه القول المنذر به، وإلا لم يكن معنى لوجوب الحذر.

ووجوب الحذر إما مستفاد من «لعل»، أو من أن غاية الواجب [وهى الإنذار] واجبه، أو من لزوم لغويه الحذر، إذ لا ينسجم إلا مع لزومه.

مجموعه من الإشكالات على الإستدلال بآيه النفر

وقد واجه الإستدلال بالآيه صخباً من الإشكالات وعلى أصعده متعدده:

الإشكال الأول: المناقشه فى معنى لعل

ذكره المحقق العراقى والمحقق الإصفهانى تبعاً للجوهري فى الصحاح، [وهو يستهدف ما ذكر فى «لعل» من أنها أده وضعت للترجى بوجوده الإنشائى، سواء كان بداعى وجوده الحقيقى التكوينى أم غيره] وخلاصته: أنها لم توضع فقط للترجى، وإنما تستعمل أيضاً فى الشك والإحتمال والإمكان، ومع عدم القرينه [كما هو الحال فى الآيه] لا تتعين دلالتها على الترجى بداعى الطلب.

تقييم الإشكال

ولكن الصحيح ما ذكره المشهور من أنها لا تستعمل فى صرف الإحتمال [بدليل الخلل المشهود فى المعنى لو استبدلت «لعل» بكلمه «يحتمل» مثلاً] وإنما هى المستعمله فى الإحتمال الذى يتعقبه صفه نفسانيه [أعم مما يرغب حصوله أو يشفق من وقوعه] فهى

ترقب مع رغبه أو خشيه ومن ثم تبقى دلالتها على الوجوب سليمه من دون إجمال.

الإشكال الثاني: كيفية ترتب الحذر على الإنذار

بعد التسليم بدلاله «لعل» على الطلب إلا أن هناك إجمالاً في الترتب بين الحذر والإنذار فهل هو ترتب استغراقي على كل إنذار إنذار [فيكون مقيداً لحججه الإنذار] أو هو ترتب مجموعي [بمعنى أنه يجب الحذر على مجموع الإنذارات وتحديداً حاله حصول العلم منها، بمعنى أن الإنذارات وسيله لتأمين العلم للمكلفين، لا أن كلاً منها بديل شرعي عنه.]

وهذا التردد نشأ من أن الإنذار الواجب إن كان هو الفتيا والروايه فالترتب استغراقي، وإن كان الواجب هو نشر الدين وإشاعته وإذاعته وإبقاؤه بدرجة العلم ولو في وسط محدود فالترتب مجموعي.

تقييم الإشكال

وهذا الإشكال وجيه كتساؤل لا بد من إثارته في كل دليل لتحديد مفاده، وأنه لأي الواجبات ناظر.

وفي الآيه لا إجمال لما جاء في ثنايا كلمات الأعلام من أن الإنذار يصدق في مورد جهل المنذر فيكون من باب الإيقاظ، وأما مع علم المنذر فلا يسمى إنذاراً وإنما هو تذكير. ويلاحظ ذلك بوضوح في قوله تعالى: (لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ) (١).

ومع هذا لا ينسجم إلا مع كون الإنذار الواجب هو الفتوى أو الروايه، وحينئذ سيكون الترتب استغراقياً، فدالاً على الحججه، أما مع فرض أن الواجب هو نشر الدين وإبقاء الحاله العلميه له في وسط الأمه، فلا ينسجم مع الانذار، وإنما مع التذكير كي لا يندرس

ص: ٣٤٧

الإشكال الثالث: لا بد من علم المنذر

إن المنذر به لا بد أن يكون واقعاً وحقيقه كى يكون للإنذار معنى، ومن ثم لا بد من علم المنذر كى يحرز الواقع، فيكون الإنذار إنذاراً فيحذر، فلا تدل على الحجية.

تقييم الإشكال

وجوابه: يكفى فى تحقق الإنذار كون القائل ممن يعتد به، وإن لم يعلم المنذر بالواقع وإنما احتمله احتمالاً معتداً به.

وفى الواقع أن الجواب هذا تقريب آخر لدلالة الآية على الحجية، لأنها أطلقت الإنذار على قول المتفقه، مما يدل على أنه ممن يعتد بهم، فقوله حجه وإلا لم يكن إنذاراً.

ولا يخفى أن الإنذار وصف الأنبياء، فجعله وصفاً للفقهاء تشریف لهم وتعبير عن علو مكانتهم.

الإشكال الرابع: عدم صدق الإنذار على الرواية

إن الإنذار لا يصدق على رواية الراوى، لما ذكرناه فى بحث

ص: ٣٤٨

١- (١). [س] ولكن قد يقال: إن عمليه نشر الدين أول ما تبدأ ظنيه، ثم بعد الشيوخ والذويوع تتحول إلى علميه، ومن ثم يعقل الإنذار بها، بل بالإنذار المكثف والمجموعى تتحول إلى علم، وبالتالي يعقل الحذر فلا يرتفع الإجمال؟ [ج] الفتوى والرواية، الوعظ، الأمر بالمعروف، تعليم الأحكام وغيرها كلها مفردات لنشر الدين، ولكننا قصدنا من نشر الدين [الذى أخذناه قبال الفتوى والرواية] هو نشر خاص، وهو حفظ وإدامه حاله التواتر للدين ولو فى وسط خاص. ومثل هذا لا يتحقق إلا بعد حصول العلم عند المنذر، فالحذر سيكون مترتباً على العلم فى حين أن ظاهر الآية ترتيب الحذر على الإنذار. بالإضافة إلى ما ذكرناه فى المتن من أنه مع العلم لا يكون إنذار وإنما تذكير وإدامه، وقبل العلم ليس هناك نشر الدين بالمعنى الخاص كى يتعلق به إنذار، وإنما هناك نشر بالمعنى العام، وإذا تعلق به الإنذار فهو استغراقى لا مجموعى، فالتفت.

القطع من عدم حجّيه الروايه على العامى، أو حجّيتها فى حقّه ولكن لعجزه ينوب الفقيه منابه، فى حين أنّ الإنذار عام ممّا يدلّ أنه بالفتوى.

وقد أجاب الآخوند عن هذا الإشكال بجواب ضعيف [للخلط الموجود فيه بين التذكير والتنجز] بين مهمه الواعظ والراوى. ونحن سنؤجل الإجابة الحقه لحين، فانتظر.

الإشكال الخامس: الآيه تثبت حجّيه الفتوى لا الروايه

قد ورد فى الآيه التفقه، والفقه بمعنى الفهم، فالإنذار يكون بما فهم لا بما سمع وحفظ، فالآيه تثبت حجّيه الفتوى لا الروايه.

لا فرق بين الفتوى والروايه فى زمن النص

وقد أجاب البعض: بأنّ التفقه فى زمن النص لم يكن بالإتساع والتعقيد الموجود اليوم، فلم يكن الإفتاء يحتاج إلّا لفهم مسوّغ للنقل بالمعنى، ومن ثمّ كانت أجوبه الإستفتاءات بنصوص الروايات. فالآيه وإن ذكرت التفقه إلّا أنه مع الروايه واحد. فحجّيته تعنى حجّيه الروايه، ومن ثمّ يفهم قوله (عليه السلام): «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّ الله» (١) و«... انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا» (٢).

ويلاحظ على هذا الجواب: أنّنا عندما نطالع التأريخ وسيره الرواه ونمارس الروايات نجد عشرات الشواهد تؤكّد أنّ الأمر ليس كما ذكر فى الجواب، فقد ورد: «حديث تدريبه خير من ألف حديث

ص: ٣٤٩

-
- ١- (١). الحرّ العاملى، وسائل الشيعة ١٤٠/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١١: باب وجوب الرجوع فى القضاء والفتوى إلى رواه الحديث من الشيعة فيما رووه عن الأئمه (عليهم السلام)، الحديث ٩: توقيع مولانا صاحب الزمان (عليه السلام).
 - ٢- (٢). الكلينى، الكافى ٤١٢/٧ (كتاب القضاء والأحكام، الباب ٨: كراهيه الإرتفاع إلى قضاءه الجور، الحديث ٥: عن أبى عبدالله (عليه السلام).

ترويه» (١) و«اعرفوا مَنَازِلَ النَّاسِ عَلَى قَدْرِ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا» (٢) و«رَبِّ حَامِلِ فِقْهِهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ» (٣)، وغيرها الدالّة على أنّ الرواية ليست عين الفقه.

كذا من خلال النظر في أسئلة الرواه وتشقيقاتهم نلاحظ التفاوت بينهم، وليس هو إلاّ في الفهم والفقه لا- في الرواية، وظاهر الإحتجاجات ظاهره فقهيه لا روائيه، وانتقاء المحدّث لحديث دون غيره في مقام الإجابة على سؤال نوع من الإجتهاد.

وسؤال البعض من الإمام: من أين يفهم هذا من كتاب الله؟ دليل أنّ الفقه آنذاك غير الرواية.

ومن ثمّ يعرف خطأ ما اشتهر بين المتأخرين من عدم وجود سيره على الرجوع إلى المجتهد في زمن النص لتطابق الإجتهاد والرواية آنذاك. فالجواب الحق ما سنذكره بعد إن شاء الله.

الإشكال السادس: عدم حجّية الظن في الأصول

إنّ التفقه تعلق بالدين، والدين أصول وفروع، وفي الأصول لا- يتحمل الفقيه روايه، وإنما جزم ويقين. فإبلاغه وإعلامه الآخرين لا بدّ أن يكون كذلك، ممّا يكشف أنّ الآيه ليست بصدد جعل الحجّية الظنيه. (٤)

ويؤكّد ذلك ما ورد في الحديث في ذيل الآيه أنّ من مواردها

ص: ٣٥٠

- ١- (١). الصدوق، معاني الأخبار/ ٢، الحديث ٣
- ٢- (٢). الكليني، الكافي ٥٠/١ (كتاب فضل العلم، الباب ١٦: النوادر، الحديث ١٣: عن أبي عبد الله (عليه السلام).
- ٣- (٣). الكليني، الكافي ٤٠٣/١ (كتاب الحجّيه، الباب ١٠٣: ما أمر النبي (صلى الله عليه و آله) بالنصحية لأئمة المسلمين والزموم لجماعتهم ومن هم؟، الحديث ١: عن أبي عبد الله (عليه السلام) من خطبه رسول الله (صلى الله عليه و آله) في مسجد الخيف).
- ٤- (٤). [س] في الفروع أيضاً لا- يتحمل الرواية، وإنما ما فهمه منها، فلا بدّ أن يكون إبلاغه للفتوى لا- للرواية، فلم خص الإشكال بالأصول؟ [ج] باعتبار أنّ الرواية حجّيه عليه، ومنها يستنبط الحكم أمكن أن يبلغها، ولكن الرواية في الأصول ليست حجّيه، وإنما هي تشكّل قرينه لا أكثر.

أصول الدين، حيث ذكرت أنّ حكمه التفقه هي معرفه الإمام. (١)

وهذا الإشكال لا يخص آيه النفر وإنما يتأتى في آيات وروايات أخرى.

وهذه هي مجمل الإشكالات التي تواجه دلالة الآيه على حجّيه خبر الواحد، وقد لاحظنا أنّ بعضها لا يخص الآيه، وقد تمت الإجابة عن بعضها، وتركنا جواب الباقي إلى عرض المختار.

المختار في تقريب الإستدلال وحلّ المناقشات

لابدّ من الإجابة عن هذا السؤال أولاً- [كمقدّمه لحلّ الإشكالات المتقدّمه] ثمّ تحديد مفاد الآيه. و السؤال هو: أنّ وجوب الفتوى والروايه والوعظ والنشر وغيرها، هل يمكن أن تجتمع في جعل واحد ولسان واحد أو لا؟

وهذا السؤال يواجهنا في حالات كثيره ومتنوعه ولا- يخص ما نحن فيه، فضلاً عن اختصاصه بالآيه. فالإستصحاب - مثلاً - في الشبهه الحكميه مسأله أصوليه وفي الشبهه الموضوعيه قاعده فقهيه، وسنخ الحكم الأصولي مختلف عن سنخ الحكم الفقهي. وفي مثل «كلّ شيء طاهر» [على ما ذكره النراقي] ثلاث قواعد هي: الطهاره الواقعيه والظاهريه والإستصحاب.

وعلى ما ذكره الآخوند فإنّ مفاد الحديث حكم ظاهري، بالإضافة إلى توسعه موضوع الحكم الواقعي (لا صلاه إلا بطهور).

و نجيب أنّ هناك طريقتين:

الأول: أن يكون هناك جعل عام تنصوي تحته الجعول المتعدده، ومثل هذا مشروط بإثبات مثل هذا الجعل العام مع عدم تباين الجعول الخاصه كي يمكن أن تلتقى في القاسم المشترك وهو الجعل العام.

الثاني: أن تكون الجعول متعدده في كلام واحد، وهذا أيسر من

ص: ٣٥١

١- (١). راجع: الكافي ٣٧٨/١ (كتاب الحجّه، الباب ٨٩: باب ما يجب على الناس عند مضى الإمام)

سابقه لإمكان توفّر الكلام الواحد على إنشاءات متعددة باستعمالات متعددة، كأن يكون صدر الجملة إنشاءً وذيلها كذلك، أو يكون مطابقها إنشاءً والتزامها إنشاءً آخر.

فالحديث كلّه يتمحور في الطريق الأول، خاصة أنه لم يبلور في كلمات الأعلام، فنقول:

استفاده الإمضاء من الكلّي الفوقاني

ذكرنا سابقاً أنه قد يكون هناك جعل عقلائي فوقاني ممضى يحتاج في تنزله إلى جعل حيث لا ينحلّ قهراً، فإذا وجدت جعل عقلائي في الكلّيات النازلة أمكن الإستفاده من إمضاء كليها في إمضائها [حتى لو كانت سيراً متجدده غير معاصره للمعصوم، فضلاً عما لو كانت السير السائده في عهد المعصوم] فاستفاده إمضائها من العموم الفوقاني أولى من دون حاجه إلى أن ينزل الشارع جعله الفوقاني بجعل متعدده خاصه فيها. وذلك لتفشي السير المذكوره فروعها يحتاج إلى تكثيف، فكيف وهناك عموم شرعي شامل لها فإنه يفيد الإمضاء حتماً.

فمثلاً - فيما نحن فيه - هناك سيره على متابعه خبر الثقة، فمع جعل الشارع عموماً فوقانياً [وهو وجوب نشر الدين] سيكون إمضاءً للسيره المذكوره. فلو فرضنا أنّ آيه النفر في صدد هذا الجعل الكلّي الفوقاني فستكون إمضاءً لسيره العقلاء في متابعه الخبر.

الإستدلال بالأولويه في آيه النفر

وهناك تقريب آخر ينفع في استفاده الحجّيه لخبر الواحد من الآيه وهي الأولويه. ذكرنا سابقاً أنّ مشهور الفقهاء قد استفاد للترجيح في باب الروايه والفتوى، بالمرجحات المذكوره من روايه عمر بن حنظله [الوارده في بيان مرجحات الحكم القضائي عند التعارض] ولم يذكر لهذه الخطوه تقريب سوى أنّ حجّيه الفتوى متقدّمه رتبه

على حجّيه الحكم، فما يأتي من إمضاء أو دليل على حجّيه حكم القاضي يدلّ بدلاله الإقتضاء على حجّيه فتواه، كذلك ما يرد في مقام التعارض.

والروايه كالفتوى في تقدّمها رتبه على الحكم، بل هي متقدّمه رتبه حتى على الفتوى.

ومن ثمّ حتى لو كانت آيه النفر في صدد جعل الحجّيه للفتوى، فهي تدلّ بدلاله الإقتضاء على حجّيه الروايه له.

بعد هذه المقدّمه نرجع إلى معالجه الإشكالات المتقدّمه.

جواب الإشكال الرابع

إنّ مضمون الروايات يستبطن الإنذار، سواء كان بيان العقوبه الأخرويه أم الحكم الإلزامي، فإنّ الإلزاميه تدلّ على ترتب العقوبه على المخالفه وهو إنذار.

ويمكن الجواب بشكل آخر: بأنّ الروايه فيها إنذار للمجتهد؛ لأنها حجّه من الحجج وإن لم تكن نهائيه، إلّا أنّ فيها تنجيلاً وتعديراً.

جواب الإشكال الخامس

إنّ الإشكال متأثر من الإصطلاح السائد في الفقه مع أنّ حقيقته ليست إلّا الفهم، غايته أنه ذو عرض عريض. وحفظ الروايه وتحملها نوع من حفظ الدين وفهمه، وجهه الفهم وإن كانت غير جهه السمع ولكن الراوى ليس ببغاء وإنما يحفظ مع إدراك، ومن هنا روى أنّ رجلاً جاء إلى النّبىّ (صلى الله عليه وآله) ليعلّمه القرآن فأنتهى إلى قوله تعالى (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) (١) فقال: يكفيني هذا وانصرف. فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): انصرف الرجل وهو فقيه. (٢)

ص: ٣٥٣

١- (١). الزلزله / ٧ - ٨

٢- (٢). المجلسي، بحار الأنوار ١٠٧/٩٢ (كتاب القرآن، الباب ٩: فضل التدبر في القرآن، الحديث ٢).

فالتفقه شامل لروايه الحديث على حدّ شموله للفتوى على اختلاف المرتبه بينهما.

جواب الإشكال السادس

إنّ الآيه المباركه طبقت فى الروايات على موارد ظنيه، وهى نشر الأحكام التى تتعلّم عن الأئمه (عليهم السلام) كروايه الفضل بن شاذان فى عله الحج.

بالإضافه إلى أنّ مورد نزولها ليس فى أصول الدين فلا- معنى لتخصيصها به، بل أصل أصول الدين قطعى لا يحتاج إلى بثّ المتفقه له، حيث لا يكون الإسلام إلّا به.

بل سنبين أنّ الدرجه الإحتماليه فى الأصول أيضاً منجيه.

وأما تفاصيل أصول الدين فما اشتهر من لابدیه كونها قطعيه غير صحيح كما سنبين.

الجواب عن الجبهه المشتركه فى الإشكالات

هذا كلّ على صعيد الأوجه الخاصه عن كلّ إشكال بمفرده، وأمّا الجبهه المشتركه فى بعض الإشكالات [من أنه كيف يمكن أن يكون الجعل متعدداً] قد أجبنا عنه فى المقدمه وبيّناه صغروياً فى ثنايا الإجابات الخاصه حيث عرفت أنّ الفقه مطلق فهم الدين، ابتداءً من الروايه [التى هى فهم مبسط] وانتهاءً بالفهم المعمق [وهو الإجتهد] وما بينهما متوسطات، وأنّ هذا الفقه بكلّ درجاته مطلوب، وأنّه بهذا الحجم يجب الإنذار به، وهو ليس إلّا عباره عن وجوب نشر الدين. (1)

ص: ٣٥٤

١- (١). [س] إنّ وجوب نشر الدين ينحلّ بواسطة جعل عقلائيّه، ومن ثمّ لابدّ من سير عقلائيّه فى هذه الصغريات كى تكون ممضاه بالجعل الكلى ولكن الصغريات المذكوره كالفتوى لا توجد سيره فيها بخصوصها [وإنما هى صغرى لكبرى عقلائيّه وهى الرجوع إلى أهل الخبره، وهى مع وجوب نشر الدين بينهما عموم من وجه] كيف نخرّج الإمضاء؟ [ج] التقريب الدقيق كالتالى: إنّ وجوب نشر الدين إنما يدلّ على الحجّيه، لأنه خطاب للعقلاء بالنشر بالطرق المألوفه عندهم، حيث لم يستحدث طريقاً خاصاً، فهو يدلّ على الإمضاء الصريح وليس فقط عدم الردع، فتكون الآيه دالّه على الحجّيه حينئذ.

ومما تقدّم اتضح دلالة الآيه وبوضوح على حجّيه الخبر، وقد كانت تقرّيات الحجّيه أربعه، ذكر القوم ثلاثاً منها.

موضوع الحجّيه هو الفهم العام للدين

وأما موضوع الحجّيه ومتعلّقها، فإنّما أن يكون الفتوى [وهو يستلزم حجّيه الروايه] وإمّا أن يكون الفهم العام للدين [وهو المختار] بمفرداته التي منها الروايه.

وتقريب كون الموضوع هو الثاني أنّ هناك جعلاً فوقانياً عاماً يكون إمضاء لسيره عقلائيّه وتقنيناتٍ لصغرياتّه معاصره للمعصوم، وأنّ هناك جعلاً فوقانياً عاماً مستفاداً من الآيه [وهو وجوب نشر الدين بعد الفهم] قد خوطب به العقلاء من دون تحديد لوسائله وطرقه [ممّا يعنى أنه بالطرق المألوفه عندهم والتي أشهرها خبر الواحد] فيكون إمضاءً صريحاً لتلك الطرق وليس مجرد عدم الردع.

وبهذا العرض يتبلور أهميه مفاد الآيه المباركه وأنها ماده دستوريه أوجبت نشر الدين الذي تندرج تحته مفردات وطرق متعدّده كالروايه والإفتاء، كما تدلّ على أنّ الإفتاء منصب من عهد الرسول (صلى الله عليه وآله) قد أذن فيه وقد قننه وليس مستحدثاً في عصر الغيبه. (١)

الآيه الثالثه: آيه الكتمان

ص: ٣٥٥

١- (١). [س] بعد دلالة الآيه على وجوب نشر الدين لا الفتوى فهي لا تدلّ على وجود الفتوى آنذاك، وإنما تدلّ على أنّ الفتوى لو كانت فهي ممضاه، فنحتاج إلى دليل آخر لإثبات وجود سيره أو وجود ظاهره الفتوى أيام المعصوم، لا أنّ الآيه تدلّ على ذلك؟ [ج] بل الآيه تدلّ لأنها تشير إلى مصاديق عقلائيّه موجوده من دون شك، والروايه ليست أبرز المصاديق لفهم الدين، وإنما الفتوى، فإنها أكثر إراءه لواقع الدين.

وهى قوله تعالى (إِنَّ الدِّينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ البَيِّنَاتِ وَ الهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ
اللّاعنون). (١).

تقريب الإستدلال

إن مفاد الآيه الكريمة كمفاد آيه النفر [بمعنى أنّ حرمة الكتمان تساوق وجوب الإنذار] وبالتالي فهي داله على وجوب نشر الدين بنفس التقريبات المذكوره فى الآيه السابقه.

فالدين بعدما يتن للناس [بمعنى أبلغ رسمياً بحيث أصبح جاهزاً للعمل والتنفيذ والتطبيق لمن يتوفر فى حقه الموضوع] لابد من نشره وإذاعته حيث يحرم كتمانها.

المراد من (ما بيناه للناس)

ولا يقصد من بيانه للناس وصوله إليهم، وإلا لم يكن موضوع للكتمان وإنما ما ذكرناه هو على حدّ صدور القانون فى الجريده الرسميه فى يومنا هذا، وهى مرحله متوسطه بين الإنشاء والفعليه، فإنّ صرف إنشاء الحكم من دون إبراز وإعلان رسمى وإبلاغ الجهات المعنيه كالرسول (صلى الله عليه و آله) والأئمه (عليهم السلام) لا يكفى فى تفصيل القانون وجعله فى صراط التنفيذ.

عرض الإشكالات على تقريب الإستدلال

ولكن دلالة الآيه إنما تتم بعد تجاوز ما ذكر من إشكالات حول دلالتها والإجابة عنها.

الإشكال الأول: الكتمان لا يتحقق فى مضمون خبر الواحد

إنّ الكتمان يتعقل فى ما كان من طبعه الإنتشار فيقف أمامه سداً ويخفيه [كما فعل علماء اليهود والنصارى حيث أخفوا التوراه

ص: ٣٥٦

والإنجيل بل حرّفوها بمحو ما دلّ على نبوه الخاتم (صلى الله عليه وآله) [ومن ثمّ لا تدلّ على حجّيه خبر الواحد؛ إذ مضامينه ليس من طبعها الإنتشار والظهور حتى يصدق معه الخفاء.

تقييم الإشكال

إنّ ما ذكر هو مورد من موارد الكتمان، والمورد الآخر هو ما لم يكن من طبعه الإنتشار، ولكنّه يكتمه أى لا يساهم فى نشره [كما نلاحظ ذلك فى آيه الشهاده (وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثَمٌ قَلْبُهُ) (١) فَإِنَّ الشَّهَادَةَ لَيْسَتْ مِنْ طَبْعِهَا الْإِنْتِشَارَ .]

وبعبارة أخرى: إنّ الكتمان مستعمل فى ما من حقّه أن ينشر، سواء كان بطبعه الإنتشار أم لم يكن.

الإشكال الثانى: عنوان (فى الكتاب) لا يشمل الروايات

إنّ قوله تعالى: (فى الكتاب) قرينه على أنها مرتبطة بتكليف أهل الكتاب، وعلى فرض تعميمه فيكون المراد منه جنس الكتاب فلا يشمل الروايات، فالآيه خاصه بما نزل من السماء من خلال الوحي.

تقييم الإشكال

إنّ موردها وإن كان علماء الكتاب إلا أنه لا يخصص الوارد خاصه مع ما يلحظ من استدلالهم (عليهم السلام) بالآيه فى حالات عديده فى غير موردها بل وحتى فى غير سياقها.

فالإخلاصه: تماميه دلالة الآيه الشريفه على الجعل الكلى، فتشمل خبر الواحد على حدّ دلالة آيه النفر.

الآيه الرابعه: آيه الذكر

ص: ٣٥٧

و هي قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (١).

و قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (٢).

التقريب الإجمالي

إيجاب سؤال أهل الذكر دليل حجّيه قولهم فى مقام الجواب [وإلا- كان الإلزام بالسؤال لغواً، فمقتضى الإلزام بالسؤال حجّيه الجواب] وأهل الفتوى أبرز مصداق لأهل الذكر [فإنّهم رواه وزياده] وبالدرجه الثانيه الرواه [فإنّهم مصداق أهل الذكر أيضاً.]

عرض الإشكالات

ذكرت خمسہ إشكالات استهدفت دلالة الآية على الحجّيه وهي:

[١] إنّ مورد نزول الآية علماء أهل الكتاب، فهُمْ أهل الذكر لا غيرهم.

[٢] إنّ أهل الذكر هم الأئمة (عليهم السلام) [بقريته آيه أخرى تدلّ على أنّ الذكر هو الرسول (صلى الله عليه و آله) (قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا*رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ) (٣) فأهله هم الأئمة.]

[٣] إنّ غايه السؤال تحصيل العلم بقريته قوله (إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) .

ص: ٣٥٨

١- (١) . النحل / ٤٣

٢- (٢) . الأنبياء / ٧

٣- (٣) . الطلاق / ١٠ - ١١

[٤] إنها في صدد إيجاب السؤال عن أصول الدين ولا بدّ فيه من تحصيل العلم مع أنّ الخبر ظني.

[٥] أهل الذكر هم أهل العلم، والراوى لا يعدّ من أهل العلم بالحكم الإلهي، وإنما الفقيه المجتهد هو العالم بالحكم الإلهي.

الجواب عن الإشكالات

أما عن الأول: فإنّ المورد لا يخصص الوارد بل حتى لو ذكر أهل الكتاب في الآية بدلاً من أهل الذكر لما خصص الوارد، كما نلاحظ ذلك في آيه أخرى، فكيف قد صرح بعنوان عام كلي.

وعن الثاني: إنهم (عليهم السلام) أبرز المصاديق لا أنّ المعنى منحصر بهم.

فالحصر بهم (عليهم السلام) إضافي [بمعنى أنّهم المرتبه العاليه] بقريته الحكم المذكور في الآية.

بالإضافه إلى أنّ الذكر لم يخصص في الروايات بالنبي (صلى الله عليه و آله) ممّا يشكّل قرينه على العموم أيضاً.

وعن الثالث: إنّ الجهل [مع التقيد حرفياً بتركيب الآية] شرط وجوب السؤال لا غايته، فليس مفاد الآية «إسألوا كي تعلموا» وإنما «إذا لم تعلموا فاسألوا».

وعن الرابع: إنّ الله سبحانه وتعالى أمرهم في مجال معرفه نبوه النبي (صلى الله عليه و آله) بالرجوع إلى الحجّه المفروغ عنها [وهى سؤال أهل الذكر] فهى حجّه فطريه مسلّمه عامه لا تخصص وإن صرح المورد في الآية.

وعن الخامس: إنّ الذكر كالتفقه، فما أجبنا به هناك نجب به هنا.

فرق آبه الذكر مع آيتي النفر والكتمان

بعد كلّ هذا أمكن القول بأنّ الآية متعرضه لحكم جامع كآيه النفر والكتمان، ولكن مع فرقٍ هو أنّ الوجوب في آيتنا ملقى على عاتق عموم المكلّفين، حيث يجب عليهم التعلّم بالسؤال وأمّا في آيه الكتمان فالوجوب ملقى على عاتق الحوزات العلميه، وفي آيه النفر تعرضت

الشارع تكلم بلغه العقلاء

وما قد يدور في بعض الأذهان من أنّ ما فهمناه من الآيات المباركة ليس ظاهراً منها، وعلى الأقل لم تكن الآيات أكثر صراحة في المضمون الذي فهمناه مع أهميته البالغة بحيث يكون فهمه أيسر وفي متناول العموم؟

جوابه: إنّ الخفاء الذي يحيط بالآيات المذكورة جاء نتيجة دراسته كلّ منها مجردة عن القانون العقلاني السائد، أمّا بعد دراستها في جوّ لغة العقلاء تصوراً وتصديقاً فتكون ظاهره بوضوح في ما ذكرناه.

و بتعبير آخر: إنّنا لا بدّ أن لا ننسى [ونحن في صدد تحديد مفاد الآيه] أنّ الشارع تكلم بلغه العقلاء كما تكلم بلغه العرب، فكما أنّ دراسته كلامه بعيداً عن قوانين اللغة والأدب خطأ، كذا دراسته بمعزل عن قوانين لغة العقلاء خطأ.

وما ذكرناه نظير ما تبّه عليه علماء الأصول من أنّ الشريعة الإسلاميّة وإن نسخت رسمياً الشرائع السابقة إلا أنها لم تبدل كلّ ما كان في تلك الشرائع، ومن ثمّ احتاج التغيير في حكم من الأحكام السابقة إلى تنبيه وإلا كشف عن إقراره في شريعتنا. (1)

ص: ٣٦٠

١- (١). [س] الخفاء الملحوظ في الآيات يرجع إلى البعد الأدبي، حيث فهمتم الفقه والسؤال من أهل العلم بشكل واسع لا تساعد عليه مرتكزات اللغة، وليست المشكّلة قانونية حتى تكون مرتبطة بالدراسة التجريدية عن قانون العقلاء؟ [ج] صحيح على مستوى فهم الكبرى، ولكن إنّما ذكرنا الملاحظة هذه من أجل هضم فكره أنه لو كان هناك جعل كبرى، فإنه يتنزل إلى الصغريات المتنوعة على حدّ ما هو موجود في قانون العقلاء. وبالإضافة إلى أنّ الكبرى موجودة عند العقلاء، حيث إنّ واحده من الواجبات النظامية هي التفقه في القانون ونشره وتعميم ثقافته وبث وعى الإلتزام به وغير ذلك. وليعلم: أنّ التشريعات الدينية كلّها ناظره إلى تشريعي العقلاء وتقنينهم فتهذب وتحذف وتضيف لا أنها تنسخ ذلك.

الآيه الخامسة: آيه الأذن

و هي قوله تعالى: (وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ). (١)

التقريب الإجمالى لدلاله الآيه

إنه (صلى الله عليه و آله) (يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ) واللام إذا تعلقت بماده الايمان تعنى الطريق فتعنى الإطمئنان. فهو (صلى الله عليه و آله) يطمئن للمؤمنين وبنحو الإستغراق سيما مع كونه (صلى الله عليه و آله) أذناً [التى هى تعنى حسن الإستماع للآخرين، أو أنه يحدث كثيراً عما يسمع] ممّا يدلّ على حجّيه قول المؤمن.

المناقشه فى دلاله الآيه

ولكن ناقش عموم الأعلام فى دلالتها لوجود قرائن على أنّ اللام ليست للإستطراق، وإنما لنفع المؤمن بنحو لا يضرّ الآخرين.

فمن القرائن أنّ مورد نزول الآيه سماعه (صلى الله عليه و آله) لأطراف متناقضه متباغضه، فلا ينسجم مع حجّيه أقوالهم، وإنما مع كونه يرتّب الأثر الذى ينفع كلّ واحد منهم من دون أن يتضرر الآخر.

ومن القرائن قوله تعالى: (رَحْمَةٌ) الدالّ على أنّ المتابعه كانت للشفقه ومن باب الحمل على الصحه وحسن الظن لا لحجّيه أقوالهم، مع الإلتفات إلى أنّ حسن الظن لا يعنى السداجه وعدم الحذر. ومن ثمّ فالآيه تدلّ على أنّ واحده من وظائف المعصوم التعامل بالظاهر وإن كان يعلم الواقع من طرق أخرى.

تقويه دلاله الآيه بروايتين

ص: ٣٤١

إلا- أن جملة من الأعلام أصروا على دلالتها على الحجية لروايتين صحيحتين استدلت فيهما الإمام بالآية على حجيه الخبر. والروايتان هما صحيحه حرير في الكافي (١)، وعمر بن يزيد في الوسائل (٢).

عدم دلالة الروايتين على المدعى

إلا أن الحق عدم دلالة الروايتين على الحجية لنكته وهي أن

ص: ٣٤٢

١- (١). الكليني عن علي بن إبراهيم عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عيسى عن حريز قال: كانت لإسماعيل بن أبي عبد الله (عليه السلام) دنانير وأراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن فقال إسماعيل يا أبت إن فلاناً يريد الخروج إلى اليمن وعندي كذا وكذا ديناراً فترى أن أذفعتها إليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن. فقال أبو عبد الله (عليه السلام): يا بني أما بلغك أنه يشرب الخمر. فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس. فقال: يا بني لا تفعل فعصى إسماعيل أباه ودفع إليه دنانيره فاستهلكها ولم يأت به بشيء منها فخرج إسماعيل وقضى أن أبا عبد الله (عليه السلام) حج وحج إسماعيل تلك السنة فجعل يطوف بالبيت ويقول: اللهم اجزني وأخلف علي فليحقه أبو عبد الله (عليه السلام) فهمزه بيده من خلفه. فقال: له مه يا بني فلا والله ما لك على الله [هكذا] حجه ولا لك أن يأجررك ولا. يخلف عليك وقد بلغك أنه يشرب الخمر فائتمنته فقال إسماعيل: يا أبت إنني لم أراه يشرب الخمر إنما سمعت الناس يقولون، فقال: يا بني إن الله عز وجل يقول في كتابه (يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم ولا تأتمن شارب الخمر فإن الله عز وجل يقول في كتابه (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم) فأى سفيه أسفه من شارب الخمر إن شارب الخمر لا يزوج إذا خطب ولا يشفع إذا شفع ولا يؤتمن على أمانه فمن ائتمنه على أمانه فاستهلكها لم يكن للذي ائتمنه على الله أن يأجره ولا يخلف عليه. الكافي ج ٥، ص ٢٩٩، ح ١ كتاب المعيشة، باب آخر منه في حفظ المال وكراهه الإضاعه)

٢- (٢). محمد بن الحسن الصفار عن عبد الله بن محمد - يعنب ابن عيسى - عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن محمد بن عبد الله، عن يونس، عن عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله أرأيت من لم يؤمر (بإتكم في ليله القدر كما ذكرت) ولم يجده قال: أما إذا قامت عليه الحجة ممن يثق به في علمنا فلم يثق به فهو كافر وأما من لم يسمع ذلك فهو في عذر حتى يسمع ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام) (يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين). وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٧، ح ١٩ (كتاب الطهارة، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٢: ثبوت الكفر والإرتداد)

أصله الصّحة الأخلاقية «ضع فعل أخيك على أحسنه» وإن كان لا يترتب عليها أثر شرعي إلا أنه في الجملة لا بالجملة، حيث نرى في بعض الحالات ترتب الأثر كما في الشاهد أو المخبر العادل قبل الشهادة والإخبار إلا أنه شك في حصول الفسق بالشهادة والإخبار بأن كانتا زوراً أو كذباً، أو شك في كون شهادة العادل عن عداوه وبغضاء. فتدفع هذه الإحتمالات الموجبه للشك في مصداقيه الخارج للعموم بأصله الصّحه.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ المفاد المطابقى للآيه هو أصله الصّحه بحمل فعل المؤمن عليها، ومورد نزولها الأقوال التي حدّثوا النبي بها، فما كان منه (صلى الله عليه وآله) إلا أنّ حملهم على الصّحه، من دون أن يعنى ذلك حجّيه قولهم، كما شاهدناه في فعله (صلى الله عليه وآله) حيث التزم بالأصله من دون ترتيب لآثار القول. فالأصله أخلاقية وتبقى أخلاقية لا يترتب عليها أى أثر شرعي، فلا تكون أصله فقهيه. نعم، هي قد تؤخذ في موضوع حكم شرعي بمعنى أنها تحرز صغراه، كالعداله التي هي صفه نفسانيه، فإنّها شرط في حجّيه قول الشاهد، ولكن بما هي حاكيه عن استقامته في أفعاله، بل الإستقامه هي العداله حسب فهم البعض، ولا بدّ لهذه الإستقامه الفعلية أن تمتدّ حتى إلى فعله الأخير وهو الشهاده، فمع الشك في فعله هذا نتمسك بأصله العموم للبناء على أنّ شهادته لا- عن كذب ولا- عن عداوه لا- أكثر، من دون أن تقول رتب الأثر، حيث يقوله دليل الحجّيه، نظير استصحاب الدم - مثلاً- فإنه غايه ما يثبت لنا صغرى الموضوع، من دون أن يقول «إنه نجس» وإنما يتكفل ذلك دليل «الدم نجس».

فتلخص من مجموع ما تقدّم دلالة جميع الآيات المذكوره على الحجّيه.

إجمال ما ذكره الأعلام

إنّ الشيخ استعرض طوائف من الروايات على حجّيه خبر الواحد مع مثال لكلّ طائفه.

والمحقّق الخراساني اكتفى بالإشاره إلى أنّ هناك تواتراً [على الأقل، الإجمالي منه، الذي هو العلم بصدور بعضها من دون وجود اشتراك معنوي بينها، نظير العلم الإجمالي بصدور بعض التكليف.]

وأضاف: أنّ المتيقن منها خبر العادل، ومن ثمّ يتوسع إلى غيره بروايات عدول مفادها حجّيه خبر الثقة.

وقد قام المتأخرون عنه بذكر صغريات تلك الروايات.

ملاحظات عامّه على ما ذكره الأعلام

يلاحظ على الأعلام:

[١] إنّ الطوائف غير محصوره [بمضمونها وأبوابها] فيما ذكره الشيخ؛ حيث يلاحظ مثل هذه الروايات في كتاب الكشي و خاتمه المستدرک و أصول الكافي، والأخبار الوارده في حجّيه الخبر في الموضوعات الدالّه على حجّيته في الشبهه الحكميه بما ذكره المستمسك [من أنّ التقسيم المذكور من اصطلاح الأعلام، وأنّ مفاد الخبر ثبوت كلام الإمام وصدوره منه وهو موضوع خارجي سواء كان مفاده الحكم أو الموضوع.]

[٢] إننا لا- نحتاج إلى التوسعه بالكيفيه التي جاءت فى كلام الآخوند [وإن كنا قد بنينا عليها سابقاً بعد أن ذكرنا أن القدر المتيقن هو الصحيح الأعلائي، وبواسطته ثبت حجيه الصحيح المتوسط، وهو يثبت لنا حجيه الصحيح العادى، وهو يثبت لنا حجيه خبر الثقة. ولكننا وجدنا بعدئذ أن هناك تواتراً على خبر الثقة، واستفدنا ذلك من الإلتفات إلى نظر الروايات جميعاً - إلا نادراً - إلى السيره، وأنها ليست فى صدد تأسيس الحجيه.]

بل فى التوسعه المذكوره تأمل، وذلك لما ذكرناه [تبعاً لأستاذنا الميرزا هاشم الآملى (قدس سره) فى حجيه البيئه] من ضروره تناسب الدليل مع أهميه المفاد والقانون، ومثل حجيه خبر الثقة الذى ثبت به أحكام كثيره من أول الفقه إلى آخره هو من الأهميه بمكان لا يمكن أن يكتفى فى دليلها بخبر أو خبرين.

تقييم الملاحظه

ولكن يمكن الملاحظه على هذا التأمل:

١. إن الخبر أو الخبرين إمضاء لسيره العقلاء، والمجموع صالح لإثبات حجيه الخبر الثقة.

كيف والأعلام اكتفوا بعدم الردع فى اكتشاف الإمضاء، فكيف مع وجود التصريح ولو من خبر واحد.

٢. إن الآخوند وأمثاله لم يقتصرُوا فى الدليل على حجيه خبر الثقة بالخبر الصحيح الواحد أو الإثنين، وإنما استدلُّوا بالآيات والإجماع أيضاً، والمجموع صالح لإثبات حجيه خبر الثقة.

٣. إنه يمكن العثور على أخبار صحيحه ثبت حجيه خبر الثقة أكثر ممَّا ذكره الأعلام، وأضفناه نحن إلى حدِّ الإستفاضه، ومن ثم لا مشكله فى إثباتها حجيه خبر الثقة لتناسبها معها.

عرض طوائف الروايات

ص: ٣٦٥

عرض طوائف الروايات [التي ذكرها الشيخ وأكثرها في أبواب صفات القاضي.]

الطائفة الأولى [وهي مستفيضه]: الأخبار العلاجية وتسمّى بأخبار التخيير والترجيح أيضاً وهي ما دلّ على علاج المتعارضين، بتقريب أنّ ذلك دليل على كون كلّ واحد من الخبرين يؤخذ به لولا التعارض. (١)

الطائفة الثانية: أخبار الإرجاع إلى آحاد الرواه كمحمد بن مسلم وزراره والحارث بن النضر وأبان ويونس [وهي صحيحه السند وبعضها صحيح أعلائي، والمجموع مستفيض] بتقريب أنه يظهر من هذه الطائفة أنّ العمل بخبر الثقة كان مفروغاً عنه وإنما المقصود من السؤال والجواب هو تعيين الصغرى. (٢)

الطائفة الثالثة: أخبار الإرجاع إلى عموم رواه الأحاديث أو ثقات الإمام، الدالّة بالأولوية على الإرجاع إلى الراوى. (٣)

الطائفة الرابعة: أخبار تُحْتَمَلُ على تحمّل الحديث وكتابه وحفظه ونقله [وإن كان بالمعنى] وبثّه بين الناس (٤)، بتقريب أنه لو لم يكن الخبر حجّة لكان مثل هذه الروايات لغواً؛ لبداهه أنّ كثيراً من الأحكام لم تصل إلينا إلاّ عبر خبر أو خبرين، بالإضافة إلى ناظره مثل هذه الروايات إلى السيره مما يعنى أنها إمضاء تصريحي لها.

الطائفة الخامسة: أخبار عرض بعض كتب الأصحاب الحديثية على الأئمة (عليهم السلام) وتأيدهم لجميع ما فيه أو بعضه (٥) ممّا يحكى عن حجّيه

ص: ٣٦٦

- ١- (١). قد جمعها صاحب الوسائل، الحرّ العاملي، في كتاب القضاء (الباب ٩ من أبواب صفات القاضي) فراجع.
- ٢- (٢). الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، ج ٢٧ (كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي)
- ٣- (٣). الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، ج ٢٧، (كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي)
- ٤- (٤). الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، ج ٢٧ (كتاب القضاء، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي)
- ٥- (٥). الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، ج ٢٧ (كتاب القضاء، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي)

خبر الواحد؛ لأنّ الأخبار المودعه في تلك الكتب لم تكن متواتره.

الطائفة السادسة: الأخبار الدالّة على أنّ هناك من يكذب على الأئمة (عليهم السلام) (١)، فلو لم يكن خبر الواحد طريقاً متبعاً لما توسّل الكذاب بالخبر الكاذب.

الطائفة السابعة: الأخبار الآمره بالرجوع إلى الأئمة (عليهم السلام) في الأحكام الشرعيه فإنهم مصدرها وتدلّ بالالتزام على صحه الروايه والتحديث عنهم (عليهم السلام) (٢).

خلاصه الإستدلال بهذه الطوائف

[١] إنّ من البيّن وجود قانون عقلائي سائد على العمل بخبر الواحد.

[٢] من البديهي أنّ وسائل النقل والانتقال والتفاهم لا- يمكن أن تكون بدرجه العلم بشتى المجالات، نعم يمكن ذلك في ساحات محدوده ضيقه.

ويؤكد ما ذكرنا أنّا حينما نطالع ما بأيدينا من الأحكام نجد أنّ أكثرها ظني.

[٣] وجود طوائف [أشرنا إليها] تدلّ بالمطابقه على وجود آثار سابقه ومتفرعه تحوم حول الحجّيه. ومثل هذه الآثار لا معنى لها إلا مع حجّيه الخبر. (٣)

ص: ٣٦٧

١- (١) . الطوسي، اختيار معرفه الرجال (المعروف برجال الكشي)، الحديث ٥٤٩، قال أبو عبدالله (عليه السلام): إنّ أهل بيت صادقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا فيسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس.

٢- (٢) . الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، ج ٢٧ (كتاب القضاء، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي)

٣- (٣) . لا بدّ من التفرقه بين قاعده احترازيه القيود المثبتة للمفهوم الصغير وبين الأخذ بالقدر المتيقن وهو الوصف عند إجمال الدليل أو لبّيه الدليل، فإنه لا يثبت المفهوم، ومن ثمّ لو ورد دليل آخر يوسّع من دائره الحكم فإنه ينافي الدليل الذي يأخذ القيد لتصادمه مع المفهوم، ولا ينافي الدليل الذي يكون القيد قدراً متيقناً منه. وفيما نحن فيه دلالة الروايات على الصحيح من باب المتيقن لا من باب أخذ الوصف.

ولكن هذا التقريب لا- يتم إلا- مع فرض ناظرية الأخبار للقانون العقلاني وهو كذلك؛ إذ لا يمكن أن تكون ناظره إلى الأخبار القليلة المتواتره.

حدود حجّيه الخبر بحسب الأخبار

بعد أن اتضح دلالة الأخبار على الحجّيه، يقع الحديث في حدود الحجّيه بحسب هذه الأخبار، علماً أنّنا في راحه بعد أن فرضنا ناظرية الأخبار إلى السيره [التي هي جاريه على حجّيه خبر الثقة والموثوق بصدوره كما سنبين.]

ولكن على مباني الآخريين يمكن القول أنّ التواتر قام على حجّيه خبر الثقة وأنه هو المتيقن من الأخبار المتواتره بطوائفها المتنوعه. ومع غصّ النظر عن هذا التقريب والقول بأنّ المتيقن منها حجّيه الخبر الصحيح بل الصحيح الأعلاني، يقع السؤال عن وجود خبر صحيح يدلّ على حجّيه ما دونه؟(1)

و الجواب: إنّ هاهنا أخباراً ادّعى أنها صحيحه وتامه وهي: ١. صحيحه حريز. ٢. صحيحه عمر بن يزيد. ٣. صحيحه عبد العزيز. ٤. صحيحه الحميري. ٥. حسنه إسماعيل الهاشمي.

وأما مفاد صحيحه حريز فهي حجّيه خبر الثقة، ومفاد صحيحه

ص: ٣٤٨

١- (١). [س] يلاحظ أنّ جملة من الطوائف دلالتها أعم من حجّيه الخبر أو بقاء التراث محفوظاً بدرجة العلم، مثل طائفه الحفظ والتدوين والترخيص في روايه الكتب الحقه وغيرها؟ [ج] كلاً، وذلك لتعدّد صلاحيه الطرق المذكوره لتوفير العلم، بشهاده أنّ كثيراً من الأحكام التي بين أيدينا لم تصل إلاّ بخبر أو خبرين، مما يدلّل على أنّ جهود الرواه وعلى تنوعها لم توفر الحاله العلميه للشريعه، بل ولا يمكن ذلك، فيكون مجموع الطوائف كلّه للإلفات إلى حجّيه الخبر بالدلاله الإلتزاميه أو بدلاله الإقتضاء.

عمر بن يزيد هي حجّيه خبر الثقة الإمامي. (١)

وهنا نكته يجدر الالتفات إليها وهي أنّ الفرق بين الخبر الصحيح والموثق ثبوتى، فالأول ما تمخّض رواته فى الإمامي دون الثانى.

ولكن الفرق بين الصحيح والحسن وبين الموثق والقوى ليس ثبوتياً، وإنما إثباتى فى درجه الإحراز. فتاره تحرز عداله الإمامي أو صدق لهجته يقيناً أو اطمئناناً فهو الصحيح، وأخرى يحرز أحدها بالاعتبار الشرعى فهو حسن.

كذا فى غير الإمامي تاره يحرز صدق لهجته وجداناً فهو الثقة، وأخرى تعبداً فهو القوى. هذا ما عليه مشهور الرجاليين وهو الحق، خلافاً لمن جعل الفرق ثبوتياً.

مفاد الصحيحين

إذا انضح ما تقدّم نقول: إنّ صحيحه عمر بن يزيد تدلّ على حجّيه الخبر الصحيح [أى ما كان رواته إماميين، عدولاً أو ثقات بالوجدان] لأنه قال (عليه السلام) «أما إذا قامت عليه الحجّة ممن يثق به فى علمنا» فإنّ «يثق» بمعنى «يطمئن» فلا يدلّ على حجّيه الخبر الحسن.

نعم، ذيلها «يؤمن بالله» يدلّ على الشمول حتى لغير الإمامي.

وصحيحه حرّيز من جهه المورد أصرح فى شمولها لخبر الثقة دون الحسن والقوى.

روايه عبد العزيز بن المهتدي

ومثل هاتين الصحيحتين أخبار عبد العزيز بن المهتدي القمي الوارده فى حقّ يونس بن عبد الرحمن.

[١] ما رواه الكشى عن محمّد بن نصير، عن محمد بن عيسى، عن عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن على بن يقطين جميعاً عن الرضا (عليه السلام) قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني أفئوس بن عبدي الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه

ص: ٣٦٩

مِنْ مَعَالِمِ دِينِي؟ فَقَالَ: نَعَمْ. (١)

[٢] ما رواه الكشي عن علي بن محمّد القتيبي عن الفضل بن شاذان عن عبد العزيز بن المهدي وكان خير قمي رأته وكان وكيل الرضا (عليه السلام) وخاصته قال: سألت الرضا (عليه السلام) فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت فعمّن أخذ معالم ديني؟ فقال: أخذ عن يونس بن عبد الرحمن. (٢)

[٣] وما رواه الكشي عن جبرئيل بن أحمد عن محمد بن عيسى عن عبد العزيز بن المهدي قال قلت للرّضا (عليه السلام): إن شقّتي بعيدة فلست أصل إليك في كل وقت فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال: نعم. (٣)

فإنّ الظاهر منها المفروغية عن كبرى حجّيه خبر الثقة عند السائل، وأنّ السؤال عن صغرويه يونس ومصداقته لتلك الكبرى [بسبب موقف القميين من يونس وتكفيرهم له بالغلو لتبنيّه بعض الأفكار الكلامية كانوا يرون أنها غلو.]

المناقشه في روايه عبد العزيز

ولكن لم تسلّم هذه الصحيحه من الإشكالات على صعيد السند

والدلاله.

أمّا الإشكال السندي فهو في محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني

ص: ٣٧٠

١- (١) . الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، ج ١٤٧/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١: باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواه الحديث من الشيعه، الحديث ٣٣).

٢- (٢) . الحرّ العاملي، وسائل الشيعه ١٤٨/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١: باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواه الحديث من الشيعه، الحديث ٣٤).

٣- (٣) . الحرّ العاملي، وسائل الشيعه ١٤٨/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١: باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواه الحديث من الشيعه، الحديث ٣٥).

حيث ضعّفه الشيخ في فهرسته (١) ورجاله ووصفه في رجاله بأنه يونسى. (٢)

والجواب: [١] إنّ الروايه عن عبد العزيز لا تنحصر بمحمّد بن عيسى بن عبيد، بل الفضل بن شاذان، الثقة المعروف، يروى أيضاً هذا المضمون عن عبد العزيز بن المهتدي [كما في روايه الرقم ٢].

[٢] مضافاً إلى أنّ محمّد بن عيسى بن عبيد ثقة، بعد مراجعته كلمات الأعلام وتجميع القرائن فيه.

[٣] خاصه وأنّ يونس ثقة.

[٤] وأنّ روايته هذه ليست عن يونس، والصدوق توقّف في روايته مع انفراده عن يونس.

أمّا الإشكال في الدلاله

[١] فإنّ مراد الراوى من «ثقه» العدالة، بقريته توثيق الإمام ليونس، فلا تدلّ إلاّ على حجّيه خبر العدل.

والجواب: ما ذكرناه كتقريب لدلاله الروايه، وهو أنّ السؤال إنّما هو عن يونس كصغرى لكبرى مفروغ عنها لا عن يونسى يونس كى يكون للإشكال موقع.

[٢] إنّ «معالم الدين» تشمل أصول الدين، ومن المقطوع عدم حجّيه الظن فيها، مما يشكّل قرينه على أنّ السؤال عن يونس أنه يفيد العلم أو لا.

والجواب: ما يأتى في التنبهات من أنّ خبر الواحد حجّه في شطرواسع من تفاصيل أصول الدين، وسؤال الراوى ليس عن أصل التوحيد والنبوه والإمامه والمعاد، وإنما عن تلك التفاصيل التى يعتمد

ص: ٣٧١

١- (١). محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى، ضعيف، استثناه أبو جعفر ابن بابويه من رجال نواذر الحكمه وقال: لا أروى ما يختص بروايته. وقيل: إنه كان يذهب مذهب الغلاه. (الفهرست، الرقم ٦١٢)

٢- (٢). محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى، يونسى، ضعيف. (رجال الشيخ، باب الميم من أصحاب الإمام على بن محمد الهادى (عليه السلام)، الرقم ٥٧٥٨)

فيها على الخبر.

وعلى فرض إطلاق الرواية يرفع اليد عن حججه الخبر بمقدار أصول أصول الدين.

[٣] إن الرواية في صدد حججه الفتيا بقريته «ما أحتاج إليه» ولم يقل «أخذ عنه ما يرويه؟»

والجواب: تقدّم في سياق الحديث عن الآيات، حيث أشرنا إلى كيفية تكفل الدليل الواحد جعل حجّتين أو أكثر معاً.

صحيحه الحميري

والصحيحه الرابعه: ما رواه الكليني عن محمّد بن عبد الله الحميري و محمد بن يحيى [جميعاً] عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألتُه وَقُلْتُ مَنْ أَعْمَلُ (وَعَمَّنْ) أَخْذُ وَقَوْلَ مَنْ أَقْبَلُ؟ فَقَالَ: الْعَمْرِيُّ ثَقْتِي فَمَا أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّي وَمَا قَال لَكَ عَنِّي يَقُولُ، فَاسْمِعْ لَهُ وَأَطِعْ فَإِنَّهُ الثَّقَةُ الْمَأْمُونُ. قَالَ: وَسَأَلْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ (عليه السلام) عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ، فَقَالَ: الْعَمْرِيُّ وَابْنُهُ ثَقَّتَانِ فَمَا أَدَّى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ وَمَا قَالَا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمِعْ لَهُمَا وَ أَطِعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ. (١)

وقد أشكل على دلالة الراوية:

[١] إن توثيق المعصوم فوق العدالة، ويؤيده أنه (عليه السلام) في صدد النيابة الخاصة التي تحتاج إلى مرتبه عاليه من العدالة.

والجواب: إن الإمام (عليه السلام) في عين بيانه لعمره العمري بإضافته إلى نفسه الشريفه إلا أنه ذيل الحديث بقوله «فإنه الثقه المأمون» الظاهر في تعليقه حججه قوله بكبرى مفروغ عنها.

[٢] إنها في صدد حججه الفتوى أو الولاية الخاصه، بقريته «فما أدّى إليك فعني يؤدّي» وقريته «فاسمع له وأطع».

ص: ٣٧٢

١- (١). الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٣٨/٢٧ (كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١: باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواه الحديث من الشيعة، الحديث ٤).

والجواب: إننا لا ننفي ما ذكر من أن الرواية في صدد الوكاله الخاصه فى عهد العسكرين، توطئه للنياه الخاصه فى عهد الغيبه الصغرى، إلا أنها فى الوقت ذاته متعرضه لحججه القول أيضاً بقرينه «ما قال لك عنى فعنى يقول» وتعليه (عليه السلام) ب-«الثقه المأمون» الذى يتناسب مع الوثاقه فى القول. وأما قوله «فاسمع له وأطع» فلا يتنافى مع حججه الروايه، حيث إن فيها سماعاً وطاعه بالأخذ بها.

روايه إسماعيل بن الفضل الهاشمى

رواه الكلينى عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن الفضل الهاشمى قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المتعنه، فقال: ألقى عبد الملك بن جريج فسأله عنها فإن عنده منها علماً. فلقبته فأملى عليّ شيئاً كثيراً فى استخلالها وكان فيما روى فيها ابن جريج أنه ليس لها وقت ولا عدد... إلى أن قال: فأتيت بالكتاب أبا عبد الله (عليه السلام) فقال: صدق وأقر به. (١)

وفى تلك الحسنه أحال الإمام إسماعيل بن الفضل على فقيه من فقهاء العامه كان يميل للصادق (عليه السلام) وهو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريح الرومى الأموى، فإن ذلك يدل على حججه خبر الثقه، إلى حد أن إسماعيل روى عنه بمقدار كتاب كامل عن المتعنه من دون أن يقيده الإمام بعرضه عليه.

وقد يستشكل فى هذا التقريب أن الإمام كان يعلم أن عبد الملك صادق، فالراوى سيعلم بصدقه.

وجوابه: إن إسماعيل لم يحصل له علم بروايات عبد الملك جراء إحاله الإمام عليه، بدليل عرضه ما أخذه من عبد الملك على الصادق (عليه السلام) وكان جواب الإمام أنه صدق [أى لم يكذب] من دون أن يستنكر عليه عرضه بدعوى أن الإحاله معناها أن كلام عبد الملك يفيد العلم

ص: ٣٧٣

١- (١). الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، ج ١٣٨/٢٧ (كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥)

ويصيب الواقع.

ص: ٣٧٤

إشاره

ادّعى انعقاد الإجماع على حجّيه خبر الواحد بأربعه أشكال:

١. الإجماع المنقول.

٢. الإجماع المحصّل.

٣. الإجماع العملى عند المشرعه.

٤. الإجماع العملى عند العقلاء.

والأخيران خارجان عن بحث الإجماع كما سنبيّن، حيث يدخلان فى باب جديد مع دليل العقل و دليل الإنسداد [وهو باب العلاقة بين الشريعة السماويه والعقلانيه] وهو بحث كبرى طّبّق على صغرى هو خبر الواحد.

تدافع دعوى الشيخ والسيد فى هذا الإجماع

أبرز ما فى الإجماع المنقول على حجّيه خبر الواحد هو تدافع دعوى الشيخ والسيد؛ حيث إنّ الشيخ الطوسى وأتباعه ادّعوا الإجماع على حجّيه الخبر، مع دعوى السيد المرتضى وأتباعه الإجماع على العكس، مع تقارب عصرهما، بل شدّه علاقته بينهما والتفات الشيخ الطوسى إلى دعوى أستاذه، فى الوقت الذى نلحظ الشيخ الطوسى كالتبرسى ينتهى إلى عدم الحجّيه فى ذيل آيه النبأ.

ما ذكر فى حلّ هذا التدافع

وقد تصدّى الأعلام لتوجيه هذا الإختلاف ببيانات متعدده [بعد الإلتفات إلى فائده الإطاله فى هذا البحث، وأنها تكمن فى تشخيص

نظرات الأعلام فى الصغرى (روايات الكتب المعتره) وأنها إذا كانت محفوفه بقرائن، فما هى هويه تلك القرائن؟ [

التوجيه الأول: [وعليه الأكثر] إنَّ الخلاف بينهما فى تخريج العمل بالروايات الموجوده فى الكتب المعتره، بعد اتفاهما على أنَّ ضروره الطائفه على العمل بما فى هذه الكتب.

فوجه الشيخ الطوسى العمل بها على أساس كبرى حجيه الخبر ووجه السيد المرتضى على أساس أنها أخبار آحاد حُفَّت بالقرينه القطعيه.

ومع قبول هذا التوجيه للخلاف فهو يعنى أنَّ الخلاف بين العلمين تجرى نظرى لا عملى.

التوجيه الثانى: إنَّهما متفقان كبرى وصغرى؛ لأنَّ مراد السيد عدم حجيه الخبر المروى من طرق العامه لا الخاصه، فإنَّ الثانى خضع للجهود الجباره التى بذلت فى غربلته وتصفيته، ومن ثم صار مأموناً عن الدس والتدليس، ومحفوفاً بقرائن كفيله بدفع مثل هذه الإحتمالات. وليس مراد الشيخ الطوسى من حجيته إلا هذا لا على الإطلاق.

وبعباره أوضح: هما متفقان على حجيه الخبر الموثوق بصدوره.

التوجيه الثالث: ذكر الشيخ الطوسى أنَّ السيد يريد نفي الحجيه فى مقام الحجاج مع العامه، حيث لم يتمكن من التفوه بعدم حجيه رواياتهم، خاصه وأنَّ أكثر أرباب الجرح والتعديل كانوا من النواصب، بالإضافة إلى عدم حجيه الخبر الواحد فى المسائل الإعتقاديه بل الشيخ المفيد كان لا يعمل بالخبر المستفيض فى مسائل اعتقاديه عديده.

التوجيه الرابع: إنَّ الشيخ يكتفى بالخبر من دون حاجه إلى قرائن تعضد المضمون، أما الصدور فلا بدَّ من قرينه تعضده، والسيد لم ينف حجيه الخبر بمفرده إلا- من جهه الصدور، كما يظهر من تعبيره «الخبر الواحد والخبر العلمى» فإنَّ هذين التعبيرين مرتبطان بجهه

الصدور لا بالمضمون.

فالتتيجه أنّهما متفقان في حجّيه الخبر الموثوق بصدوره.

التوجيه الخامس: إنّ السيد إنّما أنكر حجّيه الخبر لعدم الدليل [كما يظهر من عباره ابن زهره الموافق للسيد] والإجماع الذي ادّعاه على عدم العمل إجماع تقديري [بمعنى أنّ هناك إجماعاً على كبرى، وهي عدم جواز العمل من دون دليل، وقد طبقه على خبر الواحد عند عدم وصوله إلى دليل على حجّيته] ويعزّز هذا التوجيه كثره الإجماعات التقديرية في كلمات السيد و ابن زهره.

الإلفات إلى نكته مهمه

هاهنا نلفت إلى نكته وهي: إنّ الأخبارى والإنسدادى يستفيدان من اتفاق المثبت لحجّيه خبر الواحد والنافى لها، على لزوم العمل بما في الكتب الروائيه المعتمره، ومثل هذا الإتفاق حقيقته سيره متشريع عند الطائفة ممضاه من الأئمه (عليهم السلام)، والإختلاف منحصر في تخريج هذا الوجوب واللزوم.

ومن ثمّ حتى لو لم يصل الباحث إلى نتيجة واضحة في مسأله الحجّيه أو وصل إلى عدم الحجّيه لابدّ أن يعمل بما في هذه الكتب، وإن لم يستطع تحليل وجه لزوم العمل بهذه الطرق؛ إذ يكفي وجود الإتفاق الممضى من قبل المعصوم (عليه السلام) في إثبات اللزوم.

ومثل هذا الإتفاق ليس مدر كياً كى يخدش في حجّيته؛ وذلك لأنه سيره عمليه ودليل لئبى وتسالم إجمالى. فكلّ التخريجات هي من قبيل الدليل بعد الوقوع. ومن ثمّ لو اكتشف المستدلّ خطأ التخريج لا يرفع يده عن التسالم هذا، فيعمل به وإن لم يعرف وجهه.

والحقّ أنّ كلاً من النافى والمثبت متفقان على الكبرى [وهي حجّيه خبر الواحد] إلا أنّ السيد ادّعى الإجماع على قضيه صغويه يتفق معه الشيخ الطوسى فيها أيضاً [وهي أنّ حجّيه خبر الثقة تدفع احتمال الكذب، وأصالة عدم الإشتباه تدفع احتمال الخطأ العلمى.]

ص: ٣٧٧

وهناك شك ثالث لا يعالج إلا بالعلم [بعد أن لم يؤمنه حججه الخبر ولا أصله عدم الإشتباه] وهو الشك في التدليس على الثقة، فإنّ السند [المذكور في روايه ما] صحيح على شرط أن يكون سنداً حقيقياً لا منتحلاً ومجوعلاً، وهو ما لا نعلمه؛ إذ قد يكون هناك مَنْ جعل هذا السند بهذه الأسماء تماماً أو بعضها. ومثل هذا الشك لا سبيل إلى نفيه تعبداً، وإنما ينتفى بالعلم بعدم التدليس.

فكلّ خبر لا يمكن العمل به ما لم نعلم مسبقاً أنه خبر ثقة؛ إذ يمكن أن يكون مجوعلاً باسمه. وهذا هو الذى يظهر من كلمات السيّد، لا أنّ الخبر لا يمكن العمل به ما لم نعلم بصدوره، بل يريد أن يقول: إنّ الخبر لا يمكن العمل به ما لم نعلم أنه خبر ثقة وصغرى لكبرى حججه خبر الثقة.

وعند مراجعه كلمات الشيخ الطوسى في العده نجد أنه يقبل هذه الإلفاته حيث قال: «بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم» فإنّ هذه العبارة تعنى أنّ الخبر حتى لو كان حججه [كما هو كذلك] وكان صحيحاً أعلائياً صوراً، لا يمكن العمل به لوحده ما لم نعلم أنه حقاً صحيح، أى ما لم ننقح الصغرى أولاً بالوجدان كى نطبق الكبرى التعبدية.

بالإضافه إلى أنّ واحده من موجبات العلم بعدم التدليس العلمُ بوثاقه صاحب الكتاب الروائى الذى يبدأ منه السند وضبطه على درجه عاليه وليس هذا لأجل إحراز وثاقته وعدم كذبه، إذ يمكن أن يثبت ذلك بالظن المعترف، وإنما لأنّ مقتضى العلم ثبوت هذه الأوصاف العاليه له تحرزه فى كتابه عن التدليس.

والجدير بالإلتفات إنّ هذه الشبهه غير شبهه العلم الإجمالى بالدس فى بعض الروايات؛ لأنّ المطروح هنا هو الشك المجرد فقط [وسنعالج كلتا الشبهتين فى التنبهات، وسنرى أنّ بعض ما ذكره من علاج لشبهه العلم الإجمالى يصلح علاجاً لشبهه الشك المجرد.]

هذا وإنّ شبهه التدليس جرّت البعض إلى القول بقطعيه ما في الكتب الأربعة، وجرّت آخرين إلى القول بالإنسداد مع قبولهم كبرى حجّيه الخبر.

بل في يومنا هذا تأثر البعض بشبهه التدليس إلى حدّ الإعراض عن الروايات والتشكيك في صحتها وعدم الإعتماد عليها بالمرّه، مع أنّ المفروض لمن استحكمت عنده الشبهه ولم يجد فيها مخرجاً هو القول بالإنسداد فتطبيق قوانينه.

ص: ٣٧٩

العلاقة بين التقنين الشرعى والبشرى

سيكون حديثنا عن السيره المتشرعيه وكذا العقلايه كدليل على حجيه خبر الواحد كما صنع الأعلام، ثم فى ذيل كل منهما نجردهما عن خصوصياتهما الصغويه ونبحث فيهما بحثاً كبيرياً، وهو بحث هام جداً؛ حيث يعالج لنا إشكاليه العلاقة بين التقنين الشرعى والتقنين البشرى.

والحال هو الحال فى الدليل العقلى على الحجيه ودليل الإنسداد، ومن ثم يمكن القول بأن صميم البحث من هنا إلى آخر الإنسداد ليس عن خبر الواحد - على أهميته - وإنما عن كبرى العلاقه المذكوره. وسيكون تركيزنا على النقاط المرتبطه بها، وأمياً ما يرتبط بالصغرى فنكتفى بالمرور السريع بعد أن تم إثبات الحجيه بالأدله الخاصه. على العكس من الأعلام حيث لم يبلوروا الكبرى وركزوا حديثهم على زاويه خبر الواحد.

تمييز سيره المتشرعه عن سيره العقلاء

ذكروا فى تمييز السيره المتشرعيه عن العقلاء عدّه أمور:

[١] سيره المتشرعه هى سيره المتدينين بما هم متدينون، بمعنى أنها السيره المتلقاه من المعصوم، فهو الذى اعتبر القانون وتفشى فى

أوساط أتباعه، بينما سيره العقلاء فإنها بما هم عقلاء، أى إنَّ واضع القانون وجاعله هو العقلاء.

[٢] سيره المتشرعه قد تكون على حكم فقهى ومتفشييه فى أوساط عامه المتدينين، وقد تكون سيره على حكم فقهى ومخصوصه بدائره الفقهاء فقط، وقد تكون سيره على حكم أصولى وحجّه من الحجج الإستنباطيه، ومن الطبيعى اختصاص مثل هذه السيره بأجواء الفقهاء.

والقسم الأخير هو المعبر عنه فى كلام الأعلام - كصاحب الجواهر - بديدن الأصحاب وطريقتهم.

[٣] السيره العقلانيه قد تكون مستجده، وقد تكون معاصره للمعصوم، أما المتشرعيه فهى معاصره فقط.

[٤] إنَّ المتشرعيه لا تحتاج إلى إمضاء بل هى عين التشريع، بخلاف العقلانيه فإنها تحتاج إلى إمضاء، وهذا هو الفارق الحكمى وسينعكس هذا الفارق على تصوير السيره على خبر الواحد.(١)

تصادقُ السيرتين فى مورد

إنَّ سيره المتشرعه والعقلاء قد يتصادقان فى مورد، لكن لما

ص: ٣٨١

١- (١). [س] البدايه فى سيره المتشرعه [وهى تقنين الإمام] هل يتم باللفظ أو بالعمل أو بالتقرير؟ والأول لا يحتمل، والثانى يواجه مشكله على السيره و على الأحكام الأصوليه [حيث إنه (عليه السلام) ليس مجتهداً كى يمارس الإستنباط من الحجج عملاً ومنه يتفشى بين الأصحاب؟] فيبقى التقرير. ولكن يبقى السؤال عن الصحابى الذى مارس الفعل أمام الإمام (عليه السلام)، على أى أساس فعل؟ هل كان بشكل عفوى أو بنحو التجرى أو ماذا؟ والسؤال خاص بالموارد التى ليس فيها سيره عقلائيّه، وإلاّ كانت ممارسه الأصحاب من وحى الارتكاز؟ [ج] يمكن أن تكون البدايه باللفظ، حتّى فى المسائل الأصوليه، ولكن لا لممارسه المعصوم الإستنباط، فإنه ليس بحاجه له، وإنما للتعليم كما توجد شواهد على ذلك من قبيل جوابه (عليه السلام) عن سؤال الراوى، أين يعرف هذا من كتاب الله، فأجاب (عليه السلام): لمكان الباء، وأمثاله. المهم أننا لا نملك دليلاً لفظياً فى المسائل سوى عمل الأصحاب الذى قطع تبليغهم ذلك من المعصوم.

كانت العقلانيه أقدم وأكثر تجذراً من المتشريع، فالسيره المذكوره تسمى عقلانيه وتكون محكومها لقانون السيره العقلانيه، والمتشريع إضاء لها. نعم، قد تكون هناك عنايه خاصه في المورد كما في خبر الثقه فتأخذ السيره خصوصيات سيره المتشريع أيضاً.

تقرير دليل سيره المتشريع لإثبات حججه الخبر

أفضل تقرير لدليل السيره هو التمسك بالممارسه العمليه للمسلمين بروايه الروايات التي لا يحتمل أنه كان لأجل تأمين التواتر و الإستفاضه [لوجود الكثير الكثير منها الذي لم يبلغ الدرجه المذكوره] وإنما كانت متشريع لأنهم كانوا يتعاطون روايه الحديث على أساس أنه شأن ديني وشرعي.

بل في موارد السيرتين ومصاديقها لا محاله تعود العقلانيه إلى متشريع؛ إذ سيره المتدينين إنما كانت لإضاء إمامهم لها وإلا لما وجدت السيره العقلانيه طريقاً في أوساط المتدينين، إلا أن تكون على أمر لا علاقته له بشرعياتهم.

أقسام السيره العقلانيه

ومن ثم يطرح هذا السؤال وهو: أين مورد السيره العقلانيه إذن؟ فهل تختص بالسيره غير المعاصره أو ماذا؟

والجواب: إننا نتحفظ على تعريف كل منهما المتقدم موضوعاً ومحمولاً، أقصاه أننا لا بد من تقسيم السيره العقلانيه إلى قسمين:

الأول: العقلانيه المعاصره للشارع التي جرت عليها المتشريع ولكن بما هم عقلاء، ولكن لم يوسعوها إلى شرعياتهم مع كونها في معرض التوسع. وعبر عنه المحقق الإصفهاني والسيد الصدر بالأحكام العقلانيه المركوزه في بناءات المتشريع [لخفائها وقلتها] من دون أن يعملوا بها في دائره الشرعيات.

الثاني: العقلانيه المعاصره التي جرت عليها المتشريع في

شروعاتهم، ولكنهم بنوا عليها بما هم عقلاء وبنوا على حجيتها بما هم متشرعه، أى أنهم مارسوها موضوعاً بما هم عقلاء ومحمولاً بما هم متشرعه.

فأئده التقسيم

وتظهر ثمره هذا التقسيم فى أن القسم الثانى كالسيره المتشرعيه لا- يحتاج إلى إمضاء فنكتشف حجيتها على حدّ الكيفيه فى السيره المتشرعيه.

فهذا القسم من السيره العقلانيه سيره متشرعيه حكماً، وسيره عقلانيه موضوعاً. وبالتالي فحديث الإمضاء والردع وأنه يكفى فى الإمضاء عدم الردع أو لابد من التصريح، خاص بالقسم الأول.

فلو بنينا على أن عدم الردع يكفى فتكون الفائده جمّه؛ لأنّ الإمضاء [من هذا النوع] للقانون العقلاني الكلى يشمل كلّ أفراده حتى المستجده، وغالب هذه السير توجد فى قوانين كليه دستوريه لم تنتزل بعد، وإلا لكان قد عمل بها فى الشرعيات.

وعلى هذا فالإمضاء يتعلّق بالكبرى المركوزه ويمكن سرايه هذه العمليه إلى القسم الثانى من السيره العقلانيه [كما ألفت المحقق الإصفهاني و السيد الصدر ومارسه الشهيد الأول] فإنّ السيره وإن كانت على خبر الواحد إلا أنّ الإمضاء لها إمضاء للكبرى التى يندرج تحتها بالاولويه.

ومن العرض المتقدم نرى أنّ دعوى وجود السيره العقلانيه والمتشرعيه على خبر الواحد مسامحه، بعد أن كانا موضوعاً متباينين، وإنما الحق أنها سيره عقلانيه موضوعاً ومتشرعيه حكماً.

وجود السيره على العمل بخبر الثقه

بعد هذا نرجع إلى ما كنّا فى صددده من أنّ هناك سيره على العمل بخبر الثقه متلقاه من المعصوم، ومن ثمّ تفسّدت فى أوساط المتدينين

على أساس أنه شيء شرعى.

والسيره هذه تكون على العمل بخبر الثقة فضلاً عن الموثوق لصدوره، كما يشهد لذلك أنّ الأعلام اكتفوا فى كثير من الفروع بخبر الثقة من دون شاهد يجعل منه موثقاً بصدوره.

ويشهد أيضاً روايه أهل السنّه بما هم مسلمون عن نجوم رواه الشيعة لأنهم ثقات وكذا العكس حيث روت الشيعة عن غيرهم معللين ذلك بأنهم ثقات.

ومما تقدّم يتضح تقرير السيره العقلايه أيضاً، غايته أنّنا بحاجه إلى تصوير السيره على خبر الثقة والموثوق بصدوره. ويتضح ذلك بما ذكرناه فى بحث القطع من أنّ الحجّيه ليست للقطع وإنما للمقدمات والمدرك [الصغرى والكبرى] كذلك فى خبر الثقة وسائر الظنون الخاصه فإنّ الحجّيه لم يجعلها العقلاء إلاّ لها باعتبارها مناشئ لاحظوا أنّ إصابتها غالبه سواء حصل وثوق عند من حصل له المنشأ أم لم يحصل، فكما أنّ الحجّيه فى القطع للمقدمات سواء حصل قطع منها أم لا، كذلك الحجّيه فى الظن للمنشأ الذى إصابتها غالبه بتقدير العقلاء سواء حصل منه ظن أم لا.

عدم حجّيه الخبر الموثوق بصدوره بالوثوق الشخصى

ومما تقدّم يمكن القول: إنّ لا سيره على حجّيه الخبر الموثوق بصدوره [بعد أن كان يعنى الوثوق الشخصى بالصدور] حيث ذكرنا أنّ العقلاء لم يجعلوا الحجّيه وصفاً للحالات النفسانيه. ولكن هذا كلّه فيما كان المنشأ منضبطاً، وأمّا ما لم يكن منضبطاً فالعقلاء اعتدوا بتلك المناشئ بالنحو المجموعى بعد وضع قالب وضابط عام لها. فإنهم لم يعتدوا بتلك المناشئ كلاً على انفراد لما وجدوا أنّ إصابتها ليست غالبه إلاّ أنّهم لم يهملوها بالمرّه وإنما استفادوا منها منضماً بعضها

إلى البعض بحدّ يشكّل مجموعها الإصابه الغالبه كالمناشئ الخاصه، ولمّا لم يكن ذلك منضبطاً ضبطوه بالإطمئنان النوعى.

ولذا كانت واحده من فوائد بحث الإسناد هو هذا البحث لا من جهه حجّيته [حيث تتكفّله - على الأقل - السيره] وإنما ينفع بابّ الإسناد هذا القسم من جهه تفصيل الظنون غير المعتمره بتحديد درجه كلّ منها.

دعوى رادعيه الآيات (الناهيه عن الظن) عن السيره

ذكر الأعلام إشكالاً [لا يختص بخبر الواحد وإنما هو موجه إلى كلّ سيره عقلائيّه على الظنون] وهو رادعيه الآيات [الناهيه عن الظن] عن السيره، بتقريب أنّ النهى عن الظن هو باعتبار أنّ الظن ذاتاً لا يقبل الإعتبار، فكانت عمومات الآيات الناهيه آبيّه عن التخصيص وتشكّل رادعاً عن السيره.

ردّ الدعوى

وأجيب بعدّه أجوبه:

الأول: إنّ السيره على خبر الواحد ليست عقلائيّه فقط بل متشرعيه أيضاً وهى بنفسها دليل فتخصّص إطلاق الآيات. وهذا الجواب هو العمده فى كلمات القوم، ونضيف أنه سيره عقلائيّه موضوعاً ومتشرعيه محمولاً. وهو جواب متين صغروباً [فى خصوص خبر الواحد] إلا أنه لا يعالج جذر الإشكال وكبراه [وهو رادعيه الآيات عن السيره العقلائيّه] فتبقى الحاجه إلى الأجوبه الأخرى.

الثانى: إنّ الآيات مختصه بالظنون المتعلّقه بالإعتقادات فلا يصلح التعويل على الظن فى المسائل الإعتقاديّه، وهو حق فى بعض الآيات.

بالإضافه إلى أنّ هاهنا نقطه وهى أنّ اليقين والعلم والظن وكذلك الشك والوهم فى القرآن ليس يعنى درجه الكشف والإذعان وإنما هى

ص: ٣٨٥

أسماء للمناشئ [التي هي الأدلّه.] فالظن هو المنشأ الذي ليس تاماً وإنما هو صورته دليل، والشك منشأ لا يشبه الدليل، والوهم من دون منشأ وإنما هو تخيل وهو لا أكثر.

الثالث: الآيات تنهى عن الإعتقاد على الظن المنفرد و أما إذا كان الإعتقاد عليه بما وراءه من الدليل القطعي فغير مشمول بالآيات ويكون خارجاً عنها تخصصاً؛ لأنّ الإعتداد حينئذ ليس بالظن وإنما بالدليل القطعي.

الرابع: إنّ القرآن شرّع مجموعه من الظنون [سواء في الشبهه الموضوعيه أم الحكميه كما في باب الشهاده وآيه النفر] ممّا يدل على أنّ عدم الإعتداد بالظن ليس بملاحظه ذات الظن بما هو هو وإنما بما هو فاقد الإعتبار، فإذا وجد دليل على الإعتبار يعتمد عليه.

فالآيات بمثابه بيان الأصل العملي، وهو أنه مع عدم الدليل لا يبنى على حجّيه لا أنّ الظن في نفسه لا يصلح للإعتقاد عليه.

وبعبارة أخرى: إنّ مفاد الآيات يدور بين احتمالات ثلاث:

[١] إنّ الظن في نفسه وبذاته لا يقبل الإعتبار كالوهم، ومع هذا الإحتمال يكون الجواب الرابع [كما أنّه نقض] متيناً.

[٢] إنّ الظن [حيث لا- دليل عليه] لا- يحق اتّباعه [وهو عين مفاد الأصل العملي إلا- أنه خاص بمسأله معينه ونقيض للمفاد السابق] ومعه يكون الجواب الثالث والأول متيناً، وأمّا الجواب الرابع فلا يتكفل التدليل على حجّيه السيره على الظن الخاص. (١)

[٣] إنّ مفاد الآيات نفى حجّيه الظن لا بنحو عدم القابليه وإنما بنحو العموم القابل للتخصيص.

ص: ٣٨٤

١- (١). [س] ولكنّه ينفع في نفى الفهم الأول للآيات، نعم هو لا يتكفل بيان الوجه في حجّيه السيره؟ [ج] نعم، ولكن بمقدار تعيين المفاد الثاني وترجيحه على الأول، ولكن من يريد أن يستدلّ برادعيه الآيات - على الفهم الثاني - عن السيره لا يصلح الجواب الرابع لنفي الرادعيه عنها، وإنما عن خصوص الظنون المشرعه في القرآن، بخلافه في الجواب الأول والثالث.

ومن هنا يتضح أنّ الأجوبه متعدده المباني في فهم الآيات، فلا بدّ من الالتفات وفرز الاحتمالات وعلى ضوءها الأجوبه.

أمّا على المفاد الأول فمن الواضح أنّ السيره مردوعه، وعلى المفاد الثاني لا تصلح الآيات للردع؛ لأنّ مفادها ليس الردع وإنما نفى الحجّيه عن الظن المشكوك الحجّيه، وفي الظن المقنّن من قبل العقلاء لا شك في حجّيته [بعد أن كان الكشف في السيره متوفراً بنحو الإقتضاء] فلا ردع [وهو كاف في الكشف عن الإمضاء الشرعي] وعلى المفاد الثالث [الذي عليه غالب مفادات العمومات] يدور الأمر بين رادعيه الآيات عن السيره ومخصّصيه السيره.

حكومه السيره على الآيات الناهيه

الخامس: [ذكره المحقّق النائيني بناءً على ما تبناه في حقيقه الحجّيه من أنها علم تعبدى] إنّ السيره حاكمه على الآيات الناهيه؛ لأنّ السيره تجعل الخبر كالعلم، ومن ثمّ لا يرى العقلاء أنفسهم مشمولين للنهي.

وظاهر كلامه هذا أنّ التقنين العقلائي [حتى لو لم يكن ممضى] هو المتصرف في الموضوع الشرعي، وفي بعض عباراته أنّ التقنين العقلائي كاشف عن أنه علم تعبدى عند الشارع، وهذا هو الحاكم على الآيات.

ولمعرفة مدى تماميه هذا الجواب لابدّ من معرفه مبانيه في طبيعه العلاقه بين التقنين الشرعي والعقلائي، سيما مع ما ذكرناه سابقاً من أنّ لغه التقنين الشرعي هي لغه العقلاء، فإنه يوضح الكبرى المطويه في جوابه.

السادس: [ذكره الحكيم و السيد الصدر] أنّ السيره إذا كانت بنحو القرينه المتصله حين صدور الآيات فإنّها تكون مخصّصه، وأمّا إذا لم تكن متصله فلا تكون حجّه ومخصّصه.

وترجع هذه اللفته إلى أنّ التقنين العقلائي إذا كان محتفياً بالقانون

الشرعى يكون قيداً، من ثمّ يأتى السؤال أنه كيف يؤثر التقنين العقلائى فى الشرعى؟ وما هو وجه الفرق بين المتصل والمنفصل إذا كان كل واحد منهما ممضى، وكيف يمكن للمتصل التصرف فى الشرعى إذا لم يكن ممضى؟

تناسب الردع مع المردوع

السابع: [واعتمده الأكثر] إنّ الردع لا بدّ أن يكون متناسباً مع حجم ما يكون بصدد الردع عنه، فإذا ورد شيء [كالإطلاق والعموم] لم يصل فى قوته إلى درجه كافيه، لا يصلح للردع عما يكون متجذراً.

وحيث كانت السيره على قسمين: عميقه الممارسه متجذره واسعه الانتشار فى قبال التى تمارس هامشياً أو فى أبواب قليله أو فى أحكام جزئيه فالردع لا بدّ أن يكون متناسباً مع حجمها، بخلافه فى السيره الهامشيه.

وعلى هذا الأساس من التفصيل قد اكتفى البعض فى الردع عن السيره الإستصحابيه بعموم البراءه.

والوجه فيما ذكر أنّ وظيفه الشارع [علاوه على كونه شارعاً] هو التريه بالإضافه إلى كونه بليغاً وحكيماً، فلا بدّ فى التقنين المتجذر الذى لم يقبله الشارع أن يردع عنه بشكل يتناسب طرداً مع حجم السيره كى يتنبه إلى ذلك كما نشهد ذلك فى القياس.

وخبر الواحد أكثر تجذراً وتفشياً من القياس مع أنّا لم نلاحظ ما يصلح للردع عنه بقدر ما ورد فى الردع عن القياس.

والمحقّق النائى يفصل فى الكبرى بأنّ السيره إن كانت فى غير المعاملات فالتفصيل فى محلّه، وأمّا إن كانت فى المعاملات فلا يكفى عدم الردع بل لا بدّ من إمضاء لفظى ومن ثمّ يكفى فى الردع عنها [حتى المتجذره منها] الرادع البسيط وإن لم يتناسب معها

طردياً.

وقد يستوحى من بعض كلماته الحاجه إلى إمضاء لفظى فى السيره على الأحكام الوضعيه مطلقاً حتى ما كان منها مرتبطاً بالعبادات. ويظهر من كلمات أخرى الحاجه إلى الإمضاء الواصل فى التقنين الوجودى ولا- يكفى فيه عدم الردع، بخلاف التقنيات العدميه حيث يكفى فى الإمضاء عدم الردع.

ويظهر من المحقق الخراسانى عدم الإلتزام بالتفصيل المزبور فى موارد متعدده كما فى بحث الإستصحاب؛ حيث أقر بوجود السيره عليه وأنها متجزره إلا أنها مردوعه بالآيات الناهيه عن الظن أو مردوعه بعمومات البراءه.

كذا الفقهاء لم يلتزموا بالتفصيل المذكور فى أبواب فقهيه عديده؛ حيث اكتفوا فى تقييد السيره العقلانيه وتخصيصها بالخبر الواحد الصحيح، مع أن المساحه الملغاه أيضاً متجزره بل اكتفوا بذلك حتى فى السيره العقلانيه موضوعاً المتشريع حكماً.

من هنا ينبثق هذا التساؤل: إن العلاقة بين التقنين العقلاني والشرعى هل هى فى مرحله الدلاله والإثبات [بمعنى أن التقنين العقلاني الممضى كاشف عن الشرعى، وكيف نحرز أنه ممضى أو مردوع؟] أو فى مرحله القانون [أى نبحت العلاقة بين متنى القانونين؟]

وبعبارة أخرى إن التقنين العقلاني تاره لا قيمه له سوى الكاشفيه عن التقنين الشرعى فالعلاقة بينهما إثباتيه لا أكثر، و أخرى إن التقنين العقلاني داخل فى متن التقنين الشرعى على حدّ موضوع الحكم ممّا يعنى أن الصله بينهما ثبوتيه.

والحق أن كلتا العلاقتين موجوده كما سنبيّن.

كون الشارع رئيس العقلاء

الثامن: [ذكره المحقق الإصفهاني] أن وجه كشف السيره عن القانون الشرعى هو كون الشارع رئيس العقلاء، فديده ديدنهم ومن ثمّ

ص: ٣٨٩

لا يحتاج إمضاؤها إلى مؤونه لفظيه بل يكفي في استكشافه عدم الردع، وأما إذا أراد الشارع أن يخالف العقلاء في شيء احتاج إلى قرينه صريحه. وبالتالي فكاشفيه السيره العقلانيه لسيت تعليقيه وإنما هي ناجزه فتكون مخصصه للعمومات.

وقد نوقش بأن هذا الجواب يذكره الأصوليون في حجية الأحكام العقلية [التي هي بديهيه أو نظريه قريبه منها] لا العقلانيه [التي هي جعليات مقترحه منهم لتقنين عادياتهم ومسلماتهم لتنظيم حياتهم وسد حاجاتهم] فهو يسد العقلاء في أحكامهم العقلية لا العقلانيه، فلا ضروره في مشاركه الشارع للعقلاء ووحده مسلكه معهم.

ولتحليل ما ذكره المحقق الإصفهاني والتساؤل المثار حوله لابد من الالتفات إلى أنّ أحكام العقل العملي لها تمام الصله بالعمل، وأحكام العقلاء أيضاً مرتبطه بالعمل فهما متشابهان من هذه الجبهه، بل إنّ المحقق الإصفهاني يبني على أنّ أحكام العقل اعتباريه مشهوره، فلا فرق بينها وبين الأحكام العقلانيه من هذه الجبهه، وإن كانت العقلانيه تعم كل المشهورات والعقل العملي يخص قسمًا منها.

ونحن لا نقبل ما ذكره المحقق الإصفهاني، إلا أنه لابد من الالتفات إلى أنه (قدس سره) انطلق من العلاقه الثبوتيه بينهما واستفاد منها في العلاقه الإثباتيه. وهو على حق فيما ذكره من العلاقه الثبوتيه، وهي أنّ الشريعه العقلية تشكل البنيه التحتيه للتشريعات القانونيه برمتها، فهي الغطاء الدستوري لكل التشريعات.

فترتب على ذلك أنّ الأحكام العقلانيه قريبه الأفق من الأحكام العقلية بأن كانت مستله منها مباشره أو بواسطه قريبه لم يردع عنها الشارع، بل قد يمتنع لأن مدركها نفس الحكم العقلي بل نرى في ممارسات الفقهاء أنّهم يعرضون عن النهي والردع عن مثل هذه الأحكام، وليس ذاك إلا لأنهم يرونها آبيه عن التخصيص.

ومما تقدّم اتضح صواب ما ذكره المحقق الإصفهاني في الجملة بحدود المساحه التي ذكرناها لا مطلقاً كما رام ذلك (قدس سره).

هذا ونحن لا نرتضى استدلال الأعلام بما ذكره المحقق الإصفهاني على حجّيه «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع» خاصه ممن يرى تكوينيه الحكم العقلي، فهو أنسب بالأحكام الجعليه التواضعيه [كما صنع المحقق الإصفهاني] غايته أنه لا ينفع مطلقاً وإنما في خصوص السيره العقلائيه المتوسطه فإنّها كالسيره المتشرعيه، فكما أنها لا تحتاج إلى إمضاء [لأنّ حجّيتها ذاتيه - إن صحّ التعبير - متلقاه من الشارع يداً بيد] كذا العقلائيه من هذا النمط. فإنّ المتشرعه وإن لم يمارسوها في شرعياتهم وبما أنّهم متشرعه إلا أنّهم مارسوها بما هم عقلاء وكانت معاصره للمعصوم وفي معرض التعدّي إلى الشرعيات، فيما أنّ الشارع سيدهم فهي متلقاه يداً بيد منه بما أنه سيّد العقلاء لا بما أنه شارع.

فضيه الدور في الرادعيه

التاسع: الآيات لا يمكن أن تكون رادعه فإنّ في رادعيتها دوراً واضحاً فتبقى السيره بلا رادع ولكن يبقى السؤال بأنّ السيره هل هي مخصّصه بما أنها شرعيه ممضاه أو بما أنها تقنين عقلائي؟ وعلى الثاني يعود السؤال المثار في الجوابين السابقين [وهو أنه كيف يمكن للتقنين العقلائي التصرف في التقنين الشرعي؟] اللهم إلا أن يراد أنّ الكاشف عن الإمضاء الشرعي [وهو عدم الردع] ذو حقيقه تعليقيه.

وقد أشكل المحقق الخراساني صاحب الكفايه على نفسه [بعد ذكره هذا الجواب] بأنّ حجّيه خبر الثقة بالسيره أيضاً لا يكون إلا على وجه دائر.

وأجاب بأنّ سيره العقلاء على العمل بخبر الواحد قبل نزول الآيات المذكوره كانت بلا رادع، وبعد نزول الآيات يدور الأمر بين تخصيص الآيات بها أو كون الآيات رادعه عنها [كما هو الحال في

الخاص المتقدم على العام، إذ يدور الأمر بين كونه مخصصاً للعام

أو منسوخاً به. [وقد سبق منه أنّ الأولى وهو التخصيص، وعلى فرض التوقف فالمرجع إلى استصحاب الحجّيه.

وليلتفت إلى أنّ هذا الجواب يفترق عن جوابه بأنّ رادعيه الآيات دورى فإنه فى الجواب الأول [دوريه الردع] جعل متن السيره [أى التقنين العقلائى] هو المخصص، لا محمولها [الذى هو الإمضاء الشرعى] وإلاّ كان الدور من الجانبين، وحيث خصّه فى جانب الرادعيه دون التخصيص كان قرينه على ما ذكرناه.

وهو جواب ضعيف [كما ذكر الأعلام] إذ لا صلاحيه للعقلاء أن يتصرفوا فى التقنين الشرعى، كيف وحقيقه ردع الشارع عن سيره العقلاء لا تعنى سوى نفى حجّيتها، وردع أتباعه عن أتباعها واستبدالها بحكم آخر بينما فى هذا الجواب جعل اعتبار الشارع للسيره القبلى هو المخصص للإعتبار الشرعى العام المتأخر، وبه تخلص من إشكاليه الدور من الجانبين؛ لأنه لا يلزم إلاّ فى فرض التعاصر. (١).

ومن ثمّ يتضح أنّ فى جواب صاحب الكفايه هذا إلفاتاً إلى نكته اصوليه مهمه وهى أنه (قدس سره) يعتبر أنّ حجّيه الأمارات الشرعيه [بل شطر كبير من الأحكام الظاهريه] معلول ثبوتاً للحكم الشرعى، فى

ص: ٣٩٢

١- (١). [س] ولكن إشكال الآخوند بالدور من الجانبين ذكره فى ذيل الجواب الأول، مع أنه لا يتصور إلاّ مع فرض المخصص هو الإعتبار الشرعى للسيره مع المعاصره، ممّا يدلّ على أنّ الجواب الأول كان يفترض أنّ السيره المخصصه هى السيره محمولاً لا موضوعاً، غايته أنّ هذا الجواب لم يعتن بقضيه عدم المعاصره الذى يعالج إشكال الدور من الجانبين، فجاء الإشكال. ومن جوابه يعرف أنّ هذا الإشكال لا يرد إلاّ مع فرض أنّ المخصص هو السيره محمولاً مع التعاصر، وجاء الحلّ بتصوير عدم التعاصر بينهما ولكن العام المتأخر - على فرض أنه ليس بناسخ وإنما مخصص - يكشف عن أنّ العموم من البدايه لا حين وروده، ومن ثمّ سيكون معاصراً مع السيره المخصصه؛ فيلزم الدور من الجانبين؟ [ج] لزوم الدور من الجانبين إنما يكون مع تعاصر الكاشفين لا التعاصر بين المنكشفين، كما هو الحال فيما نحن فيه.

الوقت التي هي علل إثباتيه إنَّيه. فما كُنَّا نعتبره أنه حكم شرعي هو في الواقع معلول له أو تصرف شرعي في الأحكام العقلية المعلوله للحكم الشرعي.

وقد بنى جملة من الأعلام على هذه النكته إرتكازاً، فإنَّ الظن في الإنسداد على مبنى الحكومه هو من معاليل الحكم الشرعي.

وعلى مبنى الكشف ذكروا أنه يكشف عن تكليف شرعي، ولكن نلحظ أنَّ المقدمات التي استخدمت لإثباته هي نفس مقدمات الظن على الحكومه، وسرّه أنَّ هذا التعبد الشرعي مرتبط بمعلولات الحكم وتعبّد الشارع بالظن ومقام الإمتثال.

كذا عندما نظر إلى كلماتهم في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي نلحظ بوضوح تصنيف الحكم الظاهري في سلسله المعاليل.

خلافاً لابن قبه حيث افترض أنه حكم في عرض الحكم الواقعي في حين أنَّ الواقع أنَّ الأمارات قريبه السنخ من قاعده الفراغ، فهي إحرازات للفراغ سوى أنها عقلائيّه لا شرعيه، فما ورد من أدلّه شرعيه لا يعدو الارشاد، فهي ليست تأسيساً للحجّيه ولا إمضاء لما بنى عليه العقلاء.

نعم، للشارع أن يتصرف فيها ضيقاً وتوسعه، بعين التقريب المذكور في قاعده الفراغ وأمثالها من التصرفات في منطقهِ الإمتثال. (١)

بعد هذا ذكر (قدس سره) تعليلاً لجواز الإعتماد على السيره إذا لم يثبت الردع، فقال (قدس سره): «ضروره أنَّ ما جرت عليه السيره المستمره في مقام الإطاعه والمعصيه وفي استحقاق العقوبه بالمخالفه وعدم استحقاقها مع الموافقه ولو في صورهِ المخالفه عن الواقع، يكون

ص: ٣٩٣

١- (١). [س] علّتم عدم حاجه مثل هذه السير إلى الشرعيه، بأنَّ المساحه عقليه لا يمكن للشارع التصرف بها، ومعه كيف أمكن الردع الذي هو تضيق فهو تصرف. [ج] الردع كما قد يكون تضيقاً قد يكون توسعه، ولا نقصد من عدم تصرف الشارع عدم الإمكان، وإنما عدم الشانيه، وإلا له أن يتصرف بالكيفيه التي ذكرناها سابقاً، وذلك من خلال إعدام الموضوع.

عقلاً في الشرع متبعاً مما لم ينهض دليلاً على المنع عن أتباعه في الشرعيات».

وظاهر هذا الكلام إنه (قدس سره) صنّف إحرار الحكم في معاليل الحكم [نظير الإمتثال ووجوب الطاعة والتنجز مما ذكره المحقق النائيني في تقسيمه للأحكام العقلية إلى ما يقع منها في سلسلة علل الحكم وما يقع منها في سلسلة المعاليل.] وهو مخالف لتصنيف المحقق النائيني في الأحكام العقلية المحرزه؛ حيث صنّفها المحقق الخراساني في سلسلة المعاليل [لأنها وليده وجوب الطاعة ومعلوله له] في حين صنّف المحقق النائيني الحكم العقلي الإحراري في سلسلة العلل.

ثم إنه يريد (قدس سره) من كلامه جواباً آخر من إشكاليه الدور في هذا الشطر من الأحكام العقلية [التي هي الأحكام الأصولية بعد الالتفات إلى أنه من خلال جوابيه يقبل إشكال الدور في الطرفين في أنفسهما لولا وجود المرجح من خارج للسيرة] وحاصله: إن هذا النمط من السير حجّه من دون حاجه إلى الإمضاء؛ لأن جذرها حكم عقلي [هو وجوب الطاعة، الواقع في سلسلة معلولات الحكم التي هي مساحه عقليه لا شرعيه] وهي مساحه ليس يلزم أن يتصرف الشارع فيها ومن ثم لا يحتاج الحكم العقلي والعقلاني المنتزّل منه إلى إمضاء واعتبار شرعي.

العاشر: [المختار في الجواب] أفتنا إلى أنّ خوضنا في هذا البحث من بُعدين:

[١] صغرى وهو ما يرتبط بخبر الواحد، وهو مهم لأنه إذا ثبت رادعيه الآيات عن الظن في الاعتقادات فهو يعنى عدم إمكان الإعتقاد على الخبر وغيره من الظنون في مطلق الاعتقادات حتى تفاصيلها.

[٢] كبرى وهو البحث عن العلاقة بين التقنين العقلي والشرعي.

تصنيف الآيات الناهية عن الظن

ص: ٣٩٤

والظاهر أنّ الآيات الناهية عن الظن لا- تنهى عن الظن بما هو ظن وإنما تنهى عنه من حيث أنه لا يتكئ على دليل قطعى أو من حيث توفر الدليل القطعى أو لأنّ المورد لا يكتفى به فى الظن وإنما لابدّ من تحزى القطع كما فى أساسيات الاعتقادات، فيتركه ويذهب إلى الظن.

ويدلّ على ذلك: إنّ قسماً من الآيات تُقسّم الظنّ مما يعنى أنّ الظنّ فى نفسه ليس حجّجاً؛ وهى قوله تعالى (إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ) (١) وقوله تعالى (وَظَنَنْتُمْ ظَنَّنَ السَّوْءِ وَ كُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا) (٢) وقوله تعالى (يُظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ) (٣) وقوله تعالى (الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ) (٤) بل فى قسم آخر منها مدح نوعاً من الظنّ (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ) (٥) ومثله (أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ) (٦) وقوله تعالى (فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا) (٧) وقوله تعالى (لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرِ) (٨).

وآيات أخرى ظاهره فى أنّ النهى عن الظنّ فى العقائد لتوفر الدليل القطعى أو لألنّ القضية لا- يمكن إثباتها بالظنّ كما فى أساسيات العقائد كالتوحيد. (٩)

ص: ٣٩٥

١- (١) . الحجرات / ١٢

٢- (٢) . الفتح / ١٢

٣- (٣) . آل عمران / ١٥٤

٤- (٤) . الفتح / ٦

٥- (٥) . البقره / ٤٦

٦- (٦) . البقره / ٢١٨

٧- (٧) . الكهف / ١١٠

٨- (٨) . الأحزاب / ٢١

٩- (٩) . [س] هل يعنى كلامكم أنه لا يمكن الإعتماد على الظنّ الخاص مع إمكان الحصول على دليل قطعى كالتواتر أو الدليل العقلى؟ ثمّ إنّ بعض الآيات الناهية موردها أساسيات العقائد وقد ذكروا أنّ المورد لا يخصص الوارد. [ج] أولاً: ظاهر الآيه أنه مع توفر الدليل القطعى البديهى، الإعتماد على الظنّ المخالف والإعراض عن هذا الدليل الفطرى منهى منه. وثانياً: صحيح أنّ المورد لا يخصص الوارد الا أنه لا يخصصه شخصاً لا نوعاً وطبعاً، فالآيات الوارده فى التوحيد لا يمكن التعدى منها إلى باقى العقائد فضلاً عن الفروع. وأما بالتعليل فيسندده سياق الآيات وهو الظنّ المخالف مع الدليل القطعى لا يقبل وليس بحجّج وهذا نقبله حتى فى الظنّ المعترى فإنه مع توفر دليل قطعى على خلافه لا يعتمد الظنّ.

فالنتيجه فى الصغرى عدم رادعيه الآيات عن السيره العقلانيه على العمل بخبر الثقة، بل الحق أنّ السيره على خبر الواحد سيره عقلانيه موضوعاً، متشريع حكماً [كما ذكر فى الجواب الأول] فهى بنفسها دليل فتكون مخصصه لإطلاق الآيات.

العلاقة الثبوتيه بين التقنين الشرعى والعقلانى

وأما البحث الكبروى فتاره يكون عن العلاقة الثبوتيه وأخرى عن العلاقة بينهما إثباتاً.

ويعنى من العلاقة الثبوتيه أنّ التقنين العقلانى إما عين التقنين الشرعى أو يكتفى به عنه [كما فى مسلك الآخوند فى التقنيات الأصوليه وكلّ من يظهر منه أنّ التقنين العقلانى الأصولى لا يحتاج إلى الإمضاء.]

والعينيه بمعنى أنّ المبادئ التصوريه [التى يعتمدها العقلاء فى تقنيناتهم] هى التى يعتمدها الشارع فى تقنيناته وهو الذى يعبر عنه بأنّ الشارع استعمل لغه العقلاء فى تقنيناته.

أما فى العلاقة الثبوتيه التصديقيه فقد ذكرنا فى بحث الإعتبار أنّ بدء الأحكام وكلياتها العاليه هى شريعته العقل العملى وهى الشريعته الفطريه البديهيّه. وهذه الأحكام تنزّل إلى اعتبارات عقلانيه وبديلها الشرعيه، فشريعته العقل هى الدستور، وشريعته العقلاء والشارع

تفصيل لذلك الدستور وتنزيل له.

من هنا يأتي السؤال: إنه هل يمكن فرض أنّ التقنين الشرعى يكون تنزيلاً للتقنين العقلاني؟

وهل يمكن فرض أنّ التقنين العقلاني يكون تنزيلاً للتقنين الشرعى الكلى المتوسط؟

ويبقى السؤال: إنه هل يمكن مع فرض عدم ورود دليل لفظي - فرض أن التقنين العقلاني يكون تنزيلاً للتقنين العقلي الفوقاني إذ لتقنين شرعى فوقاني جداً لم يتنزل بتقنين شرعى.

ثم هل هناك فرق بين التقنين العقلاني الوجودى والعدمى فى العلاقة مع التقنين الشرعى؟ [بعد الالتفات إلى أنّ الحديث فى العلاقة سيكون فى خصوص التشريع الثابت دون الحكم الولوى والقضائى.]

الفوارق بين العموم الفوقاني وما دونه من العمومات

وقبل الدخول فى صميم البحث نشير إلى جملة من الفوارق بين العموم الفوقاني الذى لا يتنزل إلا من خلال جعل وتقنين وبين العموم الفوقاني المذكور فى باب العام والخاص الذى يتنزل قهراً.

الفارق الأول: إنّ الفرد فى باب العام يكون تكوينياً بيناً وبالتالي يكون انطباق العموم عليه قهرياً وبيناً، فى حين أنّ الفرد فى العموم الفوقاني [الذى يحتاج إلى تنزيل] غير بين فكان بحاجة إلى جعل ليكون مبيّناً.

الفارق الثانى: إنّ باب العام غالباً يكون إثباتياً وبلحاظ عالم الدلالة، بخلاف العموم الآخر فإنّ عمومته ثبوتى وبلحاظ سعه القانون.

الفارق الثالث: إنّ ملاك الفرد فى العام عين ملاك العام لا يختلف عنه بشى، بينما ملاك الفرد المتمنزل بالجعل قد يختلف عن ملاك العام المتوفر فيه بزياده بعض الخصوصيات، فجعل الفرد متميز عن

جعل كليّه و متميّز عن جعل الفرد الآخر بخصوصيات يختص بها وبدرجه الملاك وغيرهما.

الفارق الرابع: إنّ الجعل فى العام القانونى الفوقانى ينصبّ على الماهيه النوعيه المتنزله، بينما انحلال العام تكويناً يكون إلى الطبيعى الموجود فى الخارج لا إلى فرديه الفرد.

ومن هنا يعرف سرّ الحاجه إلى الجعل فى الأول دون الثانى، فإنّ دخاله الخصوصيه المنوعه لا يمكن أن يتعرف عليها من دون جعل ومن ثمّ ينحلّ العام الفوقانى إلى كليات أدنى منه بالجعل ولكن العام ينحلّ إلى الجزئيات تكويناً.

الوجه فى تفسير العلاقه الثبوتيه بين التقنينين

بعد هذا ندخل فى صلب البحث ونبديّ بعرض الوجه فى تفسير العلاقه الثبوتيه بين التقنينين [بعد استثناء ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من القوانين العقلائيه الأ-صوليه فإنها لا تحتاج إلى إمضاء الشارع؛ لأنها ترتبط ثبوتاً بحكم العقل، المعلول للحكم الشرعى وبعد استثناء القانون العقلائى المتنزل من حكم العقل مباشره أو بواسطه قريبه؛ حيث لا يمكن الردع عنه.]

الوجه الأول: الإنسداد ولا- يخفى عليك إنه ليس دليلاً- لخصوص اعتبار الظن بل هو أحد تطبيقاته بل هو كبرى عقليه مرتبطه بالإعتبار العقلائى فى كيفيه كونه بديلاً عن الإعتبار الشرعى على الحكومه أو عينه على الكشف.

ومن ثمّ تجدهم طَبَقُوا دليل الإنسداد فى الرجال بل صرّح البعض بإمكان تطبيقه حتى فى بعض الأبواب الفقهيّه بل سنرى أنه المدرّك الوحيد لاعتبار بعض التقنينات العقلائيه.

وهذا الوجه هو الفذلكه فى العبارة التى تنسب إلى السيّد أبى الحسن الإصفهانى: «لو وقع فى أيدينا زمام الحكم فما وجد من تقنين للشارع أخذنا به وإلاّ نعمل بالتقنين العقلائى.»

ومن هنا كان الحرى ذكره فى ذيل دليل العقل أو الإعتبار لا فى ذيل بحث الظن، كما أنّ بحثنا فى ذلك الدليل [المهجور اليوم] سيكون استمراراً لكشف العلاقة بين التقنين العقلانى والشرعى لا من جهة تطبيقه على الظن؛ حيث لا نحتاج إلى ذلك بعد أن انتهينا إلى حجّيه الخبر كبروياً وعالجنا المشكلات المرتبطه بالصغرى.

الوجه الثانى: بعض العمومات من قبيل «المؤمنون عند شروطهم» و«أوفوا بالعقود» بتقريب أنّ المعاقده والمشارطه لا- تخص المعاملات وإنما تعمّ كلّ العقود حتى السياسيه والدوليه والقضائيه [المعبر عنها فى يومنا بالإتفاقيات.]
فهى تدلّ على شرعيه كلّ القوانين ما دامت مصداقاً للمشارطه والمعاقده شرطيه أن لا تخالف الكتاب والسنة.

وبتقريب آخر: إنّ عقد المدنيه والمواطنه يرجع إلى التعاقد والمشارطه على الإلتزام بالقوانين العقلائيه المرتبطه بهذا الجانب ولكن شريطه أن لا يخالف الكتاب والسنة وهو شرط ثابت وسار فى كلّ الوجوه.

الوجه الثالث: حكم العقل [النظرى والعملى] والشرع على ضروره النظم «الله الله فى نظم أمركم» و«إنّ الله لا يحب الفساد فى الأرض». وهذا النظم لأجل الوصول إلى الأغراض التكوينيّه والشرعيه معاً مع الإلتفات إلى أنّ الغرض التشريعى منبسط يصبّ فى الغرض التكوينى. والنظم كما يتحقق بالصناعات [ومن ثمّ وجبت كفايه] كذا يتحقق بالتقنين والإلتزام به ومن ثمّ يجب ويكون منجزاً ومعدّراً حيث كان شرعياً من جهة كونه يحقق النظام. (١)

ص: ٣٩٩

١- (١). [س] فهل وجوب التقنين ووجوب الإلتزام به من باب أنه مقدّمه لحفظ النظام أو مصداق علماً أنه ذكر البعض فى الصناعات أنها تجب لأنها مقدّمه ولكنها مقدّمه توليديه ومن ثمّ فهى واجبه بالوجوب النفسى. [ج] لا فرق بين عدّها مصداقاً أو مقدّمه بعد أن كانت توليديه وبالتالي فهى واجبه بالوجوب الشرعى النفسى.

الوجه الرابع: (حُذِّ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ) (١) وقد أشرنا في بحث الإعتبار إلى وجه دلالتها فراجع.

الوجه الخامس: قد يقع التقنين العقلاني موضوعاً للمحمول الشرعي مما يعنى أنّ الشارع لم يستحدث شيئاً على صعيد الموضوع وإنما بالتقنين العقلاني. وهذا دليل جزئي كما لا يخفى ولكن هناك أدلّه جزئيه أخرى بضمّ بعضها إلى الآخر تكون الحصيله وافرّه.

ثمّ لا- يخفى أنه بعد أن تحدّدت العلاقه الثبوتيه بين أنماط من القوانين العقلائيه والحكم الشرعي، لا نحتاج بعدد إلى البحث الإثباتي فيها [وأنها ممضاه أو لا؟] حيث اتضح شرعيه هذه الأنماط من خلال كونها مصداقاً لكلّي شرعي، أو موضوعاً لحكم شرعي، أو مقدّمه لوجود واجب شرعي، أو بديلاً أو عين الحكم الشرعي، أو أنها موضوعاً عقلائيّه إلّا- أنها حكماً ومحمولاً متشرعيه، [واقعه في سلسه معلولات الحكم الشرعي كالقوانين الأصوليه في الجملة، قريبه الأفق من الحكم العقلي.]

والبحت عن الإمضاء والردع إنما نحتاجه مع خفاء العلاقه الثبوتيه وكون القانون في معرض الإبتلاء، عندها يتمّ التفتيش عن اعتبار شرعي مطابق لقانون العقلاء وعدمه.

ص: ٤٠٠

إشاره

وقد ذكرت أدلّه ثلاثه ونحن نتعرض لها للإستفاده من فذلكتها لا- للتركيز على إنتاجها وعدمه؛ حيث ذهب الكثير إلى عدم إنتاجها مع عدم الإستعانه بدليل الإنسداد.

الدليل الأول: وجود العلم بصدور كثير من الأخبار المتضمنه للتكاليف الشرعيه. ومثل هذا العلم يتبهننا إلى حجّيه الأقرب للعلم فالأقرب إلى حدّ انحلال العلم الإجمالي المذكور [من دون فرق بين كون الخبر مثبتاً أو نافياً ما لم يكن المورد مورداً لقاعده الإشتغال أو استصحاب التكليف، فإنه لا يعمل بالخبر حينئذ.]

وقد ناقش الشيخ في هذا الدليل بأن العلم الإجمالي الكبير لا- ينحلّ بالعلم الإجمالي المذكور، وذلك لأننا لو انتزعنا بعض الأخبار وجعلنا مكانها الأمارات الأخرى لوجدنا أنّ العلم الكبير لم ينحل.

ويمكن أن يخطر بالبال أنّ مناقشه الشيخ مصادره؛ حيث إنّ التبدل هو سرّ عدم الإنحلال لا أنه يكشف عن عدم الإنحلال بالعلم الإجمالي الصغير. والملفت أنّ الأعلام كثيراً ما يستخدمون التبدل للتدليل على عدم انحلال الكبير بالصغير.

والحقّ أنه لا مصادره؛ لأنّ الأعلام لا يريدون من التبدل الإتيان بدائل تخالف في المفاد للمنتزع وإنما بدائل توافق ما ينتزع من العلم في المفاد تختلف معه في الدرجه الإحتماليه بأن يكون البديل أضعف إراءه، فيدلّ على أنّ عدد المحتملات الموجوده في العلم الصغير لا- تفي بالمحتملات الموجوده في العلم الصغير ومن ثمّ لا بدّ من اتّساع دائره الحجّيه إلى الأوسع من خبر الثقة بل لا بدّ من الاحتياط في

دائرة الضعاف أيضاً كى يضمن انحلال الكبير.

وبعبارة أخرى: إنَّ الشيخ يريد أن يقول إنَّ الإنحلال كما يتقوّم بالكيف يتقوّم بالكمّ أيضاً فلا بدّ أولاً من وفاء عدد الاحتمالات فى العلم الصغير للمحتملات فى العلم الكبير كى يؤثر الكيف أثره.

وصاحب الكفايه أصرّ على الإنحلال وانتصر له البعض ببناء صاحب المعالم على هذا الوجه ومثله الأردبيلى، وبالتالى بناؤهما على حجّيه الخبر الصحيح والأعلائى وأمثاله باعتباره القدر المتيقن ومع ذلك تمكّنوا من بناء فقه كامل من دون أى خلل وفراغ.

إلاّ- أننا نقف إلى جانب الشيخ بعد أن وجدنا شذوذ مثل صاحب المعالم والأردبيلى فى كثير من المسائل خلافاً لما أفتى به المشهور وما ذاك إلاّ بسبب مسلكهم. كذا نجدهم بنوا فى موارد بنى عليها المشهور من دون وجود صحيح أعلائى بل غايه ما يوجد هو الخبر الموثق.

ومثل هذا يصلح مؤاخذه على مبنى السيّد الخوئى [من عدم جابريه الشهره وكاسريتها] حيث وجدنا فى كثير من الحالات اعتماده على الشهره فقط وإن استبدله بتعبير التسالم.

ثمّ إنّ هناك تفسيراً آخر لكلمات الشيخ فى مناقشته [ربما هو الأقرب لعبارته] هو إنّنا نستبدل مجموعه من الاخبار بجميع الأمارات الأخرى الضعيفه [سواء وافقّتها فى المفاد أم خالفّتها] ومع ذلك يبقى العلم الإجمالى الصغير مما يكشف عن أنّ دائرة العلوم أوسع مما ذكر ويعنى أنّ دائرة العلوم فى العلم الصغير أضيق من دائرة العلم الكبير فلا يحلّه.

الكشف والحكومه

وقد ناقش الآخوند فى الوجه الأول أنّ مؤدّى العلم هو الإحتياط فى الأخبار المظنونه لا حجّيتها.

وتوضيحه أنّ عمده دليل الإنسداد [الذى ننتهى به إلى تنجيز

الظن [هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف [ومن قبيله العلم الإجمالي بوجود تكاليف صادرة في الأخبار.]

وهناك مبيان في الإنسداد: أحدهما الظن على الحكومه، وهو لا يعنى حجيه الظن [وإنما اكتفاء العقل بالإمتثال الظنى في هذا المقام بدلاً من الإحتياط في الجميع] و الآخر الظن على الكشف، وهو يعنى إحراز التكليف وحجيه الظن.

وعلى الأول لا- مجال للتخصيص والتقييد والحكومه، فإنها من شؤون الحجّه. ومنه يظهر الفارق العملى الجوهرى بين المبنيين. والذى يظهر من صاحب الكفايه اعتماده على مبنى الحكومه.

ولكن قد يمكن المقاربه بين الحكومه والكشف بما ذكره صاحب الكفايه [من أنّ إحراز الحكم يقع في سلسله معلولات الحكم الواقعى لباً وإن كان بصوره الحكم الشرعى] فإنه على ذلك يكون الكشف كالحكومه في كونه واقعاً في سلسله معلولات الحكم، وثمره الكشف والإحراز ليس إلاّ التنجيز والتعذير في مقام الإمتثال مما يعنى الحجيه.

ولما لم يكن التخصيص والتقييد تصرفاتٍ في الحكم الواقعى [كى يشكّل فارقاً بين الكشف والحكومه] وإنما هي تصرفات في المحررات للإمتثال لم يكن فارق بين المبنيين. (1)

ص: ٤٠٣

١- (١). [س] مع مقاربتكم اللميه بين الكشف والحكومه [استناداً إلى كون إحراز التكليف واقعاً في سلسله المعلولات] لا بدّ من المقاربه بين تفسيرات الحكم الظاهرى فإنه ما دام الحكم الظاهرى في سلسله المعلولات فهو لباً يرجع إلى التنجيز والتعذير والإختلاف سيكون صورياً لا- يترتب عليه أثر ولا- يشكّل فارقاً. ثم إنّ هذه المقاربه لا تثبت أكثر من كون التنجيز والتعذير واحتراز الإمتثال من ثمرات إحراز التكليف لا أنه هي لباً ومن ثمّ فالتخصيص مرتبط باحراز التكليف ولا معنى لرجوعه إلى احراز الإمتثال لباً وإنما ثمرته احراز الإمتثال. ومعها تبقى كلّ مرتبه لها خواصها ولوازمها لا أنها تشترك جميعاً في اللوازم والآثار. في هذا نظير ما ذكرتموه في الحكم الظاهرى بأن غايه الجعل عند الجميع هي التحفظ على الواقع والتنجيز والتعذير ولكن حقيقته اختلف فيها فكان واحداً من المباني أنه التنجيز والتعذير لا جميعها ولم يقل أحد هناك بالوحده بين الغايه والمغيبى. [ج] سيأتى تفصيل الجواب في بحث الإنسداد إن شاء الله تعالى.

كذا ألفت المحقق العراقي إلى إمكان المقاربه بين الحكومه والكشف بالبيان التالي: إن التقييد والتخصيص يتصور أيضاً على مبنى الحكومه ولكن على شكل نتيجه التقييد والتخصيص لا بالتقييد والتخصيص اصطلاحاً؛ فإن الخبر المثبت للتكليف يرفع به اليد [بيركه العلم الإجمالى] عن العمومات القرآنيه النافيه من دون فرق بين الكشف والحكومه.

أما مع كون الخبر نافياً فحيث إننا نعلم بصدور الأخبار فهو ينتج علماً بالتخصيص والتقييد وهو ينتج علماً باختلال العمومات المثبتة وهو ينتج انتفاء حجيتها الخاصه للعارض الذى حصل بينها بالعرض فيتقدم الخبر ويعمل به.

فالخلاصه: سواء قلنا بالكشف أو الحكومه فالنتائج واحده ولكن الفذلكه مختلفه لا أكثر.

وتقييم هذه المقاربه [والتي هي إنيه] وسابقتها [التى هي لميه] نتركه إلى بحث الإنسداد فانتظر.

الدليل الثانى: إننا نعلم وجوب إتيان الماهيات المركبه [سواء العباديه أم المعاملية] بل نعلم ضروره ذلك، والطريق الوحيد لمعرفة ذلك هو خبر الواحد الموجود فى الكتب المعتره، فهو حجه على شرط عمل الأصحاب به.

الدليل الثالث: إننا نعلم وجوب الأخذ بالسنة، وهو يؤلّد لنا علماً بوجوب العمل بالأخبار فى الجملة، المنتج لوجوب العمل بالأخبار المظنونه الصدور لأنها القدر المتيقن.

والفارق بين الأدله الثلاثه [بعد أن تشترك فى العلم الإجمالى مع اختلافه فيها عن العلم الإجمالى الكبير] إنّ المعلوم فى الأول هو الحكم الظاهرى، والمعلوم فى الثانى هو الضروره الفقهيّه الخاصه بالمركبات، والمعلوم فى الثالث حكم طريقي [وجوب التمسك بالسنة

الشريفه [وهو أرفع شأنًا من الوجوب المعلوم بالعلم الكبير] الذى هو التكليف الواقعيه التى يترتب عليها مثوبه وعقوبه.]

ومن ثم يتضح أنّ إشكال الشيخ على الدليل الثالث بأنه إما أن يرجع إلى الإنسداد أو إلى الوجه الأول فى غير محلّه [كما نبّه الآخوند] إذ هو مختلف سنخاً عنهما كما عرفت.

ومع أنّ كلّ علم من هذه الثلاثه قد لا ينتج لنا حجّيه خبر الواحد إلّا أنه تبقى قيمه لهذه العلوم وهى أنها تلفتنا إلى وجود أدلّه متعدّده [عقائديه وفقهيه وأصوليه] على ضروره العمل بأخبار الآحاد علاوه على العلم الإجمالى الكبير والأدلّه الخاصه، فالتفريط بهذا المدرك الشرعى تفريط بعده أحكام ومخالفه لأكثر من وجوب.

التنبيه الأول: حجّيه خبر الثقة أو الموثوق به؟

إشارة

والمعروف أنّ مَنْ يختار أحدهما لا يختار الآخر [بعد الالتفات إلى تعريف الموثوق به بما يولّد الوثوق الشخصي، وأنّ خبر الثقة قد لا يحقق الوثوق الشخصي] وبعض المتأخرين اختار الاثنين.

تعريف الخبر الموثوق به

ولكن التعريف المذكور للموثوق به خطأ؛ لأنّ العقلاء إن شاركوا الشخص في وثوقه فهو نوعي، ومع عدم مشاركتهم فهو تخطئه له، فلا- يمكن عدّه مصداقاً لبنائهم على حجّيه الخبر [الذي هو الأساس في الحجّيه وسائر الأدلّه إمضاء لها.] فلا بدّ من حفظ الجهه النوعيه في تعريفه، ومعه لا- فرق بينه وبين خبر الثقة من هذه الجهه؛ لأنّ الخبر الموثوق به ليس أماره أسسها الشارع وإنما الشارع أسس المحمول [وهو الحجّيه] أو أمضاها.

الفارق بين خبر الثقة والخبر الموثوق به

والفارق بينهما إنّ منشأ الوثوق النوعي في الخبر الموثوق به لا ينحصر بوثاقه الراوي بل يحصل من مجموع قرائن متعدّده [حتى لو كانت أجنبيه كفتوى الفقهاء] تتراكم وتتصاعد حتى يحصل الوثوق، ولكنّ المنشأ الذي اعتمده العقلاء في خبر الثقة آحادى وهو وثاقه الراوي بينما في الخبر الموثوق به فالمنشأ جملة مناشئ ينضمّ بعضها إلى الآخر فتولّد وثوقاً يعتنى به العقلاء.

وقد عنى علماء الدرايه بجمع تلك القرائن وتبويبها وتقسيمها وضبطها. (١)

ص: ٤٠٦

١- (١). [س] قد يقال إنّ هذا التوجيه صحيح على مبناكم من أنّ الحجّيه للمنشأ، وأما على مباني القوم من أنّ الحجّيه للحاله النفسانيه فيمكن فرض أنّ الحجّيه لهذا النوع من الوثوق الشخصي؟ [ج] في الوصول إلى رأى علم من الأعلام لا بدّ من ملاحظه ارتكازه في المسأله [والذى يتبلور في الفروع والمسائل المتعدده والمتشبهه] من دون الإكتفاء بالقولبه والتصريح، كما لاحظنا ذلك في القطع فإنه على مستوى التصريح جعلوا الحجّيه للحاله النفسانيه مع أنهم ارتكازاً [وهو الصحيح] جعلوها للمنشأ. وفيما نحن فيه كذلك فإنهم وإن عبّروا بالوثوق الشخصي إلا- أنّ في ممشاهم العملي جعلوا المدار للوثوق النوعي وتعاملوا مع الشخصى كطريق لا- أكثر. والقرينه على ذلك ما نراه من تخطئه بعضهم لبعض مما يدلّ على وجود مشترك على أساسه يتحاكمون، وكذلك ما صرّح به البعض من أنّ بناء العقلاء على حجّيه الخبر الموثوق به يدلّ على الوثاقه النوعيه.

وربما يكون هذا هو السرّ في تعبير الأعلام بالوثوق الشخصى باعتبار أنه أماره على الوثوق النوعى [بمعنى أن يستعلم حصول الوثوق النوعى من خلال الوثوق الشخصى كما هو الحال فى الظهور بعد أن لم يكن المنشأ منضبطاً وآحادياً]. فهو طريق لا مدار، ومن ثمّ كان لزاماً عليه أن يبيّن المناشئ النوعيه التى اعتمدها فى الإستظهار والإستيثاق من أجل أن يأخذ طابع النوعيه والموضوعيه ويكون حجّه.

هذا هو الفارق الماهوى الموضوعى بينهما.(1)

وأما الفارق بينهما على مستوى الأدلّه فالأدلّه [النقلية أو العقلية] التى تتعرض لحجّيه الخبر بما هو خبر هى فى صدد بيان حجّيه خبر الثقة. ولكن لا يعنى ذلك عدم وجود دليل على حجّيه الخبر الموثوق

ص: ٤٠٧

١- (١). [س] لم انصبّت أدلّه الإمضاء الكثيره على خبر الثقة دون الموثوق به، ألا يعنى ذلك [وهى فى مقام التحديد] الردع عن حجّيه خبر الموثوق به أو يعنى أنّ خبر الثقة ليس حجّه عقلائيه فالأدلّه تأسيسيه لا إمضائيه خاصه بعد الإلتفات إلى أنّ نسبه كبيره من الأحكام تثبت بالخبر الموثوق به وإن كانت أقلّ من خبر الثقة؟ [ج] لما كان لخبر الثقة منشأ محدّد أمكن إمضاؤه، أما الخبر الموثوق به فلا يعنى سوى المطمئن به فلا يحتاج إلى إمضاء وراء إمضاء الإطمئنان. وفى الإطمئنان وإن كنّا لا نجد الأدلّه الوافره على إمضائه مع أنه أساس الحجج ولكنّه أساس كلّ شىء بعد أن كان اليقين المركب نادراً جداً ومحصوراً بالبديهيات وما يقرب منها، فلا بديل سوى العلم العادى وإلا توقف كلّ شىء.

به نوعاً أيضاً؛ إذ يمكن الاستدلال عليه بحجّيه الإطمئنان، والخبر الموثوق به [بواسطة تراكم القرائن] صغرى من صغريات الإطمئنان، وبالتالي فهو حجّج على حدّ حجّيه خبر الثقة [أعنى أنه حجّج عقلائيّه ممضاه من الشارع].

وعليه فالتحقيقات القضائيه [المعتمده على تجميع القرائن] إن وصلت إلى حدّ الإطمئنان فهي حجّج في الموضوع وتحديد المدّعى والمنكر، ولكن القاضى يبقى في حكمه معتمداً على البيّنه واليمين. نعم، إذا أوصلت هذه الوسائل [والتي يقوم بها المتخصصون] القاضى إلى العلم أمكن له الحكم بعلمه إذا قبلنا كبرى جواز حكم القاضى بعلمه.

ثمره وجود الفارق بين خبر الثقة والخبر الموثوق به

ومن ثمرات هذا البحث أنّ الحديث في جبر الشهره وكسرها للخبر يفتح مع القول بحجّيه الخبر الموثوق به دون ما إذا قلنا بحجّيه خبر الثقة فقط كما سنبيّن ذلك في تنبيه لاحق إن شاء الله.

وتلخص أنّ خبر الثقة يفيد الظن تكويناً وإنما اعتمده العقلاء حيث اطمأنوا له عندما وجدوا أنّ إصابته غالبه. فغالبه الإصابه حيثه تعليليه لاعتبار العقلاء إياه، بينما الخبر الموثوق به يؤلّد الإطمئنان تكويناً، والإطمئنان حجّج عند العقلاء لأنه غالب الإصابه، وكلاهما يحتاج إلى جعل لحجّيته.

أهمیه المسأله وغموضها

ولا تخفى أهمیه هذا البحث وقد بحثه الأعلام في تنبيهات الإنسداد مع أنّ موقعه هنا؛ لأنّ الإنسداد دليل كبروى يوظف لحجّيه الظنون لا خصوص الخبر، بل سيتضح أنه دليل كبروى لإمضاء مطلق الإعتبارات العقلانيه سواء المعاصره أم غيرها فهو لا يختص بالظنون وإنما لبيان طبيعه العلاقه بين الإعتبار العقلاني والشرعى.

والمسأله شائكه لأنّ مقدماتها كلاميه والأخيره منها أصوليه [وهى لا تتضح إلّا بفهم تلك المقدمات] وبالتالي فهى مسأله برزخيه وكثيراً ما ظلمت أجواء مثل هذه المسائل نتيجة ترابط العلوم وحاجتها إلى التضلع فى كلّ منها، ونحن سنكتفى بالإلماح للبعد الكلامى الفلسفى ونقف عند البعد الأصولى.

[١] المعروف عند المتكلم [إمامياً كان أو غيره] عدم إمكان التمسك بالخبر حتى لو كان صحيحاً أعلانياً بل وحتى لو كان مستفيضاً.

[٢] وقلمه من المتكلمين - وهُم أتباع المدرسه الظاهريه - والمحدّثون من الفريقين على العكس من ذلك حيث يتمسكون بالخبر فى كلّ وارده وشارده.

[٣] وكثير من الفقهاء ذو مشرب كلامى فكان منحاهم منحى المتكلم.

[٤] ولكن جملهم منهم قبلوا الأخذ بالخبر فى الجمله لا بالجمله [أى فى تفاصيل العقائد دون أسسها وبنائها التحتيه] ومن هؤلاء الشيخ الطوسى؛ حيث نسب إليه أنّ المعتقد للحق [بدليل ظنى] ناج وإن كان مقصراً، فإنه يستشعر من ذيلها جواز الإستناد إلى الخبر فى التفاصيل، ومنهم نصيرالدين الطوسى والبهائى والمجلسى الأول والثانى والأردبيلى وتلميذه صاحب المدارك والمحقّق القمى.

ويلاحظ في هؤلاء جامعتهم واختصاصهم في الفقه والكلام.

[٥] والشيخ الأنصارى صناعياً تمايل إلى ذلك إلا أنه توقف بسبب الشهره المانع.

[٦] والمحقق الإصفهاني يقرب بطريقه فلسفيه معقوليه ذلك من دون أن يثبت بذلك إثباتاً.

[٧] والمحقق العراقي يستشكل تبعاً لأستاذه صاحب الكفايه.

[٨] والسيد الخوئي ارتضى الحجّيه لإطلاق الأدلّه ولكنّه فصل بين الإعتقاديّات التي تجب فيها المعرفه فالخبر ليس حجّه [لأنه لا معنى لذلك كما سيتضح] وبين الإعتقاديّات التي لا تجب فيها المعرفه وإنما التبانى وعقد القلب فالخبر حجّه، وهذا التفصيل مأخوذ من المحقق الإصفهاني.

ولم نعر على استدلال للمجوزين القائلين بالحجّيه غير هذا، حيث اكتفوا بإبداء الرأى أكثر من التركيز على الدليل.

أدلّه المانعين

الدليل الأول: إنّ المطلوب فى العقائد عقد القلب واليقين، والخبر ظنى لا ينتج اليقين فلا يعقل حجّيته فى هذا المضمّر.

الدليل الثانى: لزوم الدور؛ حيث إنّ مدرك حجّيه الخبر هو الشرع وهو لا يمكن ثبوته بالخبر وإلا دار. وواضح أنّ هذا الدليل يخص جزءاً من أساسيات العقائد.

الدليل الثالث: لا يتعلّق الحجّيه فى العقائد؛ لأنّ المطلوب فى العقائد إن كان اليقين وحصل من خبر الواحد فرضاً فلا ثمره بعدُ للحجّيه، وإن لم يحصل فيأتى الدليل الأول.

وإن كان المطلوب الظن فهو حاصل تكويناً فلا معنى للحجّيه؛ لأنّ التبعّد والحجّيه [على تفسيراتها] ذات جنبه عمليه والمطلوب فى العقائد الإدراك والمعرفه، وعلى هذا الدليل اعتمد الشيخ الأنصارى.

الدليل الرابع: إنه لا معنى للتبعّد بعد أن كانت القضيه العقائديه

خارجيه تكوينيه.

الدليل الخامس: الآيات الناهيه عن العمل بالظن والتقليد فإنّ الإعتقادات هو القدر المتيقن من هذه الآيات فتكون الآيات مخصّصه لأدلّه حجّيه الخبر والظن المعبر على فرض عمومها.

الدليل السادس: ما ورد مستفيضاً «إنّ على الله البيان»^(١) فإنّ البيان يتقاطع مع كونه فريضه وتعبداً وتكليفاً على المكلف وإنما هو شيء تكويني.

المختار في المسأله

والكلام يقع في جهتين: ثبوتاً وإثباتاً.

ونعني من الثبوت أنه هل يمكن تصوير الحكم الفقهي في مجال الإعتقادات أو لا؟ ونعني من الإثبات أنه هل يمكن تصوير الحكم الأصولي في الإعتقادات أو لا؟

ولا يخفى أنّ الحديث لا يخص خبر الواحد بل يجري في مطلق الظن المعبر كالظهور.

وكثير من فلاسفه الإماميه وغيرهم لم يتعللوا التعبد [بمعنى الحكم الفقهي] في العقائد ومن ثمّ لم يرتضوا بالدليل النقلي تعبدياً [حتى القطعي منه] وإنما ارتضوه كدليل إثباتي برهاني، ويتضح منه أنهم لا يقبلون التعبد الأصولي أيضاً [لما سيتبلور من أنّ إمكان التعبد الفقهي شرط في إمكان التعبد الأصولي].

الفارق بين الحكم الفقهي والأصولي

إنّ في الحكم الأصولي جنبه إراءه وحكايه عن حكم آخر بخلاف الأول.

ص: ٤١١

١- (١). الكليني، الكافي ١/١٦٣ (كتاب التوحيد، الباب ٣٢: باب البيان والتعريف ولزوم الحجّه، الحديث ٥: عن أبي عبدالله عليه السلام) * المجلسي، بحار الأنوار ٢/٩٨ (كتاب العلم، الباب ١٤: من يجوز أخذ العلم منه ومن لا يجوز، وذمّ التقليد والنهي عن متابعه غير المعصوم في كلّ ما يقول ... ، الحديث ٥١: عن أبي جعفر الباقر عليه السلام).

وعلى ضوء هذا فإنّ في الفقه دوماً التطبيق وفي الأصول الإستنباط. وبمراجعته الأدلّه ثانيه نلاحظ أنّ مفاد الدليل الخامس منع التعبد الأصولي، أما الأخرى فهي تمنع التعبد الفقهي.

الجهه الأولى: تصوير الحكم الفقهي

محدّثوا الإماميه قالوا بإمكان التعبد حتى في أصل التوحيد؛ حيث ذكرت الروايات أنّ أول الدين معرفته وأول الفرائض تويده. ولكنّ المتكلمين والحكماء ذهبوا إلى استحالة التعبد الفقهي في تويده تعالى أو في أساسيات العقائد للزوم الدور كما تقدّم بيانه.

والحقّ مع المحدّثين لظاهر بعض الآيات والروايات حيث تدلّ على وجود التعبد.

وللاستيضاح نقول:

القوى الثلاثة للنفس

إنّ في النفس قوى إدراكية [كالعقل النظري] وقوى عمليه وقوه برزخيه بين القوه الإدراكية والقوى العمليه [وهو العقل العملي الذي هو درّاك وعمّال].

وللنفس ثلاثة أفعال:

[١] فعل إدراكي [الذي يحصل بالانتقال والحركة في المعلومات والفحص والفكر.]

[٢] الإدراك [الذي هو نتيجة الفعل السابق حيث يصل إلى المجهول ويعلم به] وهذان الفعلان شأن القوى النظرية الدرّاكه.

[٣] الإذعان والتصديق والتسليم والإخبات والبناء والإلتزام والإنقياد، فإنها عناوين تشير إلى فعل واحد أو مراحل فعل واحد.

ومثل هذا الفعل لا تقوم به النفس بقوه إدراكية بحته أو قوه عمليه بحته وإنما تقوم به القوه البرزخيه الدرّاكه العمّاله، أي العقل العملي، فهي عمل ممزوج بالإدراك متعلّق به بحيث يتوقف عليه كنه وجوده.

الايمن هو الفعل الإختيارى

وكأصل موضوعى من علم الكلام إنَّ الايمان هو الفعل الثالث دون الأول والثانى، ومعه إذا قيل «إنَّ أول الايمان معرفته» لا يتنافى مع كون الايمان الفعل الثالث بعدما عرفت أنه ممزوج بالإدراك.

وعلى ضوء هذا يتضح التعبير بأنَّ الايمان هو الحبِّ والتولَّى.

ثمَّ إنَّ النفس لها قدره البحث فالإدراك من دون إيمان عناداً ولجاجةً وغير ذلك مما يعنى أنَّ الفعل الثالث اختيارى عند الإنسان، لا كما يبدو من كلام بعض الحكماء من أنه قهرى الحصول.

وهذه اللفته من روائع المحدثين والمتكلمين ولم يبلورها الفلاسفة ولا بدَّ من الإلتفات إلى نداءات علميه تدعو إلى تكميل المنطق الأرسطى؛ لأنه لا- يؤمن إلا- الحفاظ عن الخطأ فى الفعل الأول إلى الثانى دون الثالث، ولكن التكميل يحصل بتهذيب النفس ومعالجه أمراضها.

إمكان التعبد فى الايمان

بعد هذا يمكن القول بأنَّ الفعل الثالث [لما كان فعلاً اختيارياً فهو من حيث الإمكان الثبوتى] قابل لأن يكون متعلقاً للحكم الفقهى حتى لو كان الفعل هذا هو الايمان بتوحيد الله. وبمراجعة النصوص نلاحظ المدح والذم على الايمان بوحدايته ونلاحظ تسجيل المثوبه على الايمان والعقوبه على عدمه، والحكم الفقهى ليس إلاّ البعث والزجر بالمثوبه والعقوبه بالإضافة إلى ما ورد من أنه أول الفرائض وأهمها.

فلا مشكله فى تعلّق الحكم الفقهى ثبوتاً بالايمان مهما كان متعلقه، بعد أن كان فعلاً اختيارياً بل هو واقع كما ذكرنا ذلك.

بل العقل يدرك [بعد فحصه وعلمه بوجود الله تعالى وتوحيده] أنّ لله تعالى إرادات وكراهات متعلقه بالأفعال توجب المدح والذم والمثوبه والعقوبه، وليس الايمان بالتوحيد إلاّ واحداً من هذه الأفعال

الإختياريه فيثبت وجوبها الشرعى بتوسط إدراك العقل هذا؛ لأنّ الحكم الفقهي ليس أكثر من البعث بالمشوبه والزجر بالعقوبه مع كون متعلّقه فعلاً- اختياريّاً وكلا الركنين متوفّران في الايمان بالتوحيد. فالفقه والتشريع لا يخصّ الفروع وإنما يعمّ أصول الدين حتى التوحيد.

وسبب الخلط الذى وقع فيه الأعلام هو دمجهم بين الأفعال الثلاثه للنفس؛ فجعلوا الإعتقاد والايان كالفحص والإدراك حيث لا يقبلان التشريع فى التوحيد، بينما اتضح أنه يمكن البعث نحو التسليم والايان بما أدركه وإن لم يمكن ذلك فى الفحص والإدراك؛ لأنه يلزم الدور. فإذا كان الحال فى التوحيد كذلك ففى ما عداه من الإعتقادات كالنبوه والإمامه والمعاد يمكن تعلّق الحكم الفقهي بالايان بها بالأولويه، بل تعلّق الحكم الفقهي بالفحص فيها [بأن يبعث شرعاً نحو الفحص] أيضاً معقول.(1)

شبهه الدور فى وجوب الفحص فى النبوه

نعم، قد تأتى شبهه الدور فى النبوه بالنسبه للحكم بالفحص.

ولكن يمكن الإجاباه بأنّ الدور معقول فيما لو كان النبى واحداً، أما مع تعاقب النبوات فيمكن للسابق البعث نحو الفحص عن اللاحق.

وجواب آخر ذكره الكافي فى آخر حديث من كتاب «العقل والجهل» على نسخه الصفوانى: أنّ العقل الذى هو الحجّه الباطنه

ص: ٤١٤

١- (١). [س] إذن يمكن تصوير الحكم الفقهي فى الفحص عن وجوده تعالى وتوحيده. [ج] كلاً حيث لم يثبت الشرع والشريعه فى تلك المرحله. وأما فى الفحص عن النبوه فإنه بعد إدراكه توحيد الله تعالى وإيمانه يدرك أن لله تعالى إرادات وكراهات وأنها يترتب عليها مدح وذم وأنّ مدح الشارع وذمّه مثبتّه وعقوبته وليس الشرع والشريعه أكثر من هذا فهو قد أدركها ومن ثمّ يدرك العقل أنّ الفحص عن حامل هذه الشريعه كمال يترتب عليه مدح وعلى ذمه عقوبه فيلازم وجود حكم شرعى فقهي بالفحص، ليس شرطاً فى المشوبه والعقوبه أن تكون أخرويه، وهناك بعض المشوبات والعقوبات الدينويه كما يظهر من الروايات، وقد قيل إن مثل عقوبه الظهار دينويه.

يمكن إدراك بعض التشريعات ولا- ينحصر إدراك التشريع بالرسول الظاهر. ومن ثمّ يمكن أن تكون واحده من مدركاته الشرعيه هي لزوم الفحص عن النبي، كما كانت واحده من مدركاته لزوم الايمان بالله الواحد ذى الصفات الثبوتيه الكماليه.

خلاصه البحث فى الجبهه الأولى

[١] إنّ الحكم الشرعى يتقوم بأن يكون متعلّقه فعلاً اختيارياً.

[٢] إنّ حقيقه الحكم الفقهي هو البعث بالثوبه والزجر بالعقوبه.

[٣] إنّ وصول الحكم لا ينحصر بالرسول الظاهر؛ حيث يمكن أن يصل إليه العبد من خلال الحجّه الباطنه، فيمكن إدراكه قبل الايمان بالرسول الظاهر، ومن هنا كان العقل مصدرراً من مصادر التشريع.

[٤] على ضوء [١] يمكن أن يتعلّق الحكم الفقهي بالايمان بالله ورسوله باعتبار أنّ الايمان فعل يقوم به الإنسان باختياره.

[٥] وعلى ضوء [٢] و [٣] يمكن القول بوقوع ذلك وأنّ هناك وجوباً شرعياً تعلق بالايمان بالله تعالى ورسوله.

[٦] إنّ الفحص عن الله وعن النبي أيضاً فعل اختياري فلا- مانع من تعلق الحكم الفقهي لولا- إشكاليه الدور فى الأول دون الثانى.

[٧] بل الحكم الشرعى الفقهي قد تعلق بالفحص عن النبي ووقع بإدراك العقل بأنّ هناك أحكاماً فلا بدّ أن يكون هناك نبي، فالفحص عنه كمال مراد لله يترتب عليه مثوبه وعلى تركه عقوبه فيثبت وجوبه الشرعى.

[٨] ويمكن القول بوجود تعبد فقهي فى كلّ موارد الأحكام العقلية العمليه التى استدلت بها المتكلم شريطه توفّر ركنى الحكم الفقهي [الفعل الإختياري والمدح والذم.]

[٩] بل حتى فى بعض موارد حكم العقل النظرى يمكن القول بوجود التعبد الفقهي كما بيناه فى بحث الملازمه.

شبهه لغويه الحكم الفقهي بعد وجود حكم العقل في التوحيد

بقى تساؤل: أنه مع حكم العقل وإلزامه بالايمان بتوحيد الله سيكون الحكم الشرعي الفقهي لغوياً فكيف يمكن التخلص من هذه المشكله؟

والجواب: إن هذا التساؤل ينسجم مع مبنى المحقق الإصفهاني في قاعده الملازمه، حيث خالف المشهور القائل بالملازمه وقال: بعد أن كان في الحكم العقلي باعثيه وزاجريه لم يبق مبرر للحكم الشرعي؛ لأن حقيقه الحكم جعل واعتبار ما يمكن أن يكون باعثاً.

إلا- أنه في الوقت نفسه وافق المشهور في أنّ روح الحكم العقلي وأثره كالحكم الفقهي [أي المبادئ والماهيه والآثار واحده سوى أنه لا يوجد اعتبار من قبل الشارع] وبهذا تنحل المشكله ويبقى التعبد الفقهي في العقائد ممكناً بل وواقعاً في الجملة.

مضافاً إلى اختلافنا معه في المبنى، حيث أوضحنا في محلّه عدم اللغويه في اعتبار الشارع.

هذا كلّ بالنسبه إلى الحكم الفقهي، حيث انتهينا إلى إمكانه بل ووقوعه في الايمان بالتوحيد والفحص والايمان بالنبي وما شاكل.

الجهه الثانيه: الحكم الأصولي

قد ألفتنا إلى أنه مع استحاله الحكم الفقهي لا يُعقل؛ لأنه قد أخذ فيه الناظرية والإحراز وحيث أمكن الحكم الفقهي ووقع فهل يعقل ويمكن التعبد بالحكم الأصولي [أي الظن] في مجال العقيدته؟

عدّه من الحكماء ذهبوا إلى استحاله الأخذ بالقطع الشرعي على نحو التعبد فضلاً عن الظن، وليس ذلك إلا لعدم معقوليه الحكم الفقهي عندهم في العقائد [ومن ثم يتعاملون مع القطعيات كواسطه إثبات وطريق برهاني لوجوب الإلزام العقلي] في حين أنّ القطعيات [بعد تصوير الحكم الفقهي] لها ثمره فقهيه تعبدية علاوه على وسطيتها في البرهان.

وأما الظن [أعمّ من الظاهر وخير الواحد والمستفيض] فيما أن يكون في الأساسيات من قبيل التوحيد والنبوه، أو في الأساسيات من قبيل الإمامه والمعاد، أو في تفاصيل المعارف كالرجعه والبرزخ وغيرهما.

وما ذكرناه سابقاً عن الأعلام القائلين بإمكان التعبد إنما هو في القسم الثالث [تفاصيل المعارف] من دون أن يتكلموا شيئاً في الحكم الفقهي وأنه يمكن التعبد به في العقائد أو لا؟ إلاّ أنا أوضحنا أنّ تسويغ الحكم الأصولي يستلزم القول بإمكان التعبد بالحكم الفقهي.

حقيقه التعبد بالظن في العقائد

ذكرنا أنّ للنفس أفعالاً ثلاثه: الفحص والإدراك والإذعان. وأنّ الثالث يقوم به العقل العملي [الذي هو قوه درّاه عمّاله معاً] وهذا الفعل الثالث هو منطقته التكليف ونظرت إليه الآيات والروايات.

وحيث أنّ الحجّيه تعنى الوسط في الإثبات والعلم، فالحكم الأصولي لا يتعلّق مباشرة بالفعل الثالث بل يتعلّق بالفعل الأول والثاني ثمّ يترتب عليه الفعل الثالث.

ومن هنا يظهر واحده من الفوارق بين الحكم الأصولي والفقهي حيث إنّ الحكم الفقهي يتعلّق بالايان والحكم الأصولي بالعلم والإدراك، وبالتالي حينما نسأل أنّ الظن هل هو معتبر في العقائد؟ يعني هل يصلح أن يكون الظن مثبّثاً وحاكياً وكاشفاً عن الواقع ومن ثمّ يترتب عليه الايمان أم لا؟⁽¹⁾

المشهور شهره عظيمه [إن لم يكن اتفاقاً] أنه لا يتأتى التعبد

ص: ٤١٧

١- (١). [س] الحكم الأصولي وإن كان مثبّثاً كاشفاً إلاّ أنه يكشف عن الحكم الفقهي المتعلّق بالايان كما هو الحال في الفروع لا أنه يثبت لنا واقع القضية الايمانيه، وإنما يكشف لنا قول الإمام وأنّ مفاده الحكم بوجوب الاعتقاد. [ج] ليس شرطاً في الحكم الأصولي الكشف مباشرة عن الحكم الفقهي وإنما يمكن أن يكون كاشفاً عن صغرى وموضوع الحكم الفقهي كما هو الحال فيما نحن فيه حيث إنّ ما يثبت الحكم الأصولي هو صغرى وجوب الايمان بالغيب كما سندكر.

بالظن فى القسم الأول والثانى [أى أساسيات العقائد مطلقاً] أما الثالث [أى تفاصيل المعارف] فقد أجازهُ المحدثون وجملهُ من الفقهاء والمتكلمين.

ودليلهم على المنع فى القسم الأول لزوم الدور؛ لأنَّ التبعُد من الشرع ولَمَّا يثبت الشرعُ بعدُ.

وفى القسم الثانى وإن انتفت شبههُ الدور ولكن هناك اتفاق على المنع بسبب أن من يعتمد الظن فى هذا القسم لا يأمن من الإنحراف فلا بد من تحرّى القطع لإحكام إيمانه والتأمين عليه إلى آخر عمره، وهو الحق.

نعم، من اعتمد الظن واعتقد فهل هو مؤمن أو لا؟ شيخ الطائفة الطوسى يجزم أنه مؤمن ناج ولكنّه قصير وفرط فى حكم شرعى وهو الفحص وكذا كثير من المحققين قالوا بأنه ناج وهو الحق.

وفى القسم الثالث [أى التفاصيل] يقع البحث فى نقطتين:

[١] فى المقتضى [إنه هل هناك دليل على التبعُد الأصولى فى هذا القسم؟]

[٢] فى المانع [هل يمكن الإجابة عن أدلّه المنع؟]

البحث فى المقتضى

أما النقطة الأولى: فعموم دليل حجّيه الخبر الواحد والظواهر وبقية الظنون المعتره شامل لتفاصيل الاعتقادات [كما ذكر ذلك السيد الخوئى والمحقّق الإصفهانى] لاسيما وأنَّ تفاصيل العقيدة من سنخ فروع الدين.

إن قلت: هل هناك عموم فقهى يدلّ على وجوب الايمان بتفاصيل الاعتقادات؟ ومع وجوده لِمَ لم يذكره من صوّر وقوع التبعُد الأصولى بالاعتقادات بعد أن كان وجود الحكم الأصولى فرع وجود الحكم الفقهى؟

قلت: نعم، هناك وجوب فقهى متعلّق بتفاصيل الاعتقادات إلا أنه

ليس وجوباً مطلقاً بحيث يجب الفحص عن تلك التفاصيل وإنما هو مقيد بالعلم والظن المعبر.

وهذا العموم هو الآيات الدالّة على وجوب الايمان بالغيب وبنبوه نبينا (صلى الله عليه و آله) و وجوب التسليم بكلّ ما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله) الذي يقتضى أنّ ما علمت أنه قد جاء به النبي (صلى الله عليه و آله) لا بدّ من الايمان به، وربما لم يذكره الأعلام لوضوحه.

البحث في المانع

وأما النقطة الثانية فيمكن المناقشه في الدليل الخامس بما ذكره الأعلام:

[١] إنّ بعض الآيات تنهى عن الظن الذي لم يستند إلى يقين، والبعض الآخر تنهى عن العمل بالظن مع توفّر اليقين كالمعجزه، والثالث لسانها خاص بأساسيات العقيدة كالتوحيد، والرابع مع إمكان تحصيل العلم.

[٢] وجود آيات بالمقابل تمدح الإعتقادات الظنيه بل حتى ما كان ناشئاً من درجه احتماليه كقوله تعالى (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ) (١)، وقوله تعالى (فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ). (٢).

من هنا لا بدّ من معرفه اصطلاح الظن واليقين، وهو الذي ذكرناه سابقاً من أنّ القيمه والحجّيه للمقدّمات ومن ثم يترتب عليها الدرجه الإدراكيه أو لم يترتب. وبالتالي فالآيات المادحه قد لُحِظَ فيها تماميه المقدّمات، والآيات الناهيه يقصد منها ما كانت مقدّماته غير تامه.

ومعه إذا لاحظ الشارع أنّ خبر الواحد مثلاً- ذو إصابه غالبه فاعتبره حجّه فيمكن المناقشه في الدليل الثالث والأول من أدلّه المانعين بأنهما نتيجه الخلط بين أفعال النفس وعدم إمكان تصوير

ص: ٤١٩

١- (١). البقره / ٤٦

٢- (٢). الكهف / ١١٠

فاليقين يعبر عن الدرجة الإدراكية والقطع من درجات الفعل الثالث، والإحتمال يعبر عن الدرجة الإدراكية والشك من درجات الفعل الثالث، والظن يستعمل في الإدراك والفعل سوى أنه في الإصطلاح القرآني يستعمل في المقدمات.

ومتعلق الحكم الفقهي إن كان هو الإدراك فالإشكالان في محلّهما، وإن كان المتعلق هو الفعل الثالث [والمفروض أنه اختياري ومن ثم احتاجت النفس إلى البعث والزجر كي تقوم به] فلا- موقع للإشكال الثالث؛ إذ لا- تحصيل للحاصل، كما لا- موقع للإشكال الأول؛ إذ عقد القلب مشكل، له درجات فيمكن حصوله حتى مع عدم العلم.

إشاره

الخبر الحسن ما رواه الإمامى الممدوح من دون توثيق، والخبر القوى هو ما رواه الممدوح من دون توثيق.

وليس من الغلو إن قلنا إن هذا البحث يعادل بحث حجّيه خبر الثقة لكثرة الروايات الحسنه. والرأى السائد خاصه عند المتأخرين هو عدم الحجّيه، بينما نلاحظ فى ممشى أكثر الفقهاء العمل بالخبر الحسن ما لم يعارض بأدنى معارضه.

والكلام يقع فى حجّيه الخبر الحسن منفرداً لا مع الضميمة توجب صغرويته للخبر الموثوق به، من قبيل عمل الفقهاء به الموجب للوثوق كما حاول البعض تخريجه بذلك. (1)

والبعض الآخر حاول تخريج عمل الفقهاء على مبنى الإنسداد، فإنّ الخبر الحسن يفيد الظن، وهو جيّد ولكن منهم من ليس كذلك.

وجه العمل بخبر الحسن

وهذا البحث يمكن أن يحزّر بشكّلين:

الأول: بحث كبروى فى حجّيه الخبر الحسن، كما بحثوا فى حجّيه خبر الثقة، وقد اتخذ الشهيد الثانى هذا التحرير.

الثانى: بحث صغروى بمعنى أنا نلحق صغروياً الخبر الحسن والقوى بإلحاق إحرأزى لا حقيقى تكوينى بخبر الثقة والصحيح.

ص: ٤٢١

١- (١). [س] لكن كقضيه خارجيه ليس هناك خبر حسن غير معارض بأدنى درجات التعارض إلا وقد عمل الفقهاء به مما يوجب الوثوق به ومعها ما يدرينا أنه حجّه منفرداً أو لأنه صغرى للخبر الموثوق به، وما فائده البحث فى كيفية حجّيته؟ [ج] بل هناك حسن لم يعمل به إما لعدم تحرير الفرض الفقهى المرتبط به فى كلماتهم أو لذكره فى باب لا يرتبط بالمسأله وما شاكل ذلك من العوامل التى لا- تجعل من الإعراض عنه معارضاً وموهناً له. بالإضافة إلى أنا فى صدد معرفه الوجه فى استناد الفقهاء الأقدمين له حيث لم تسبقهم شهره عمل كى يكون العمل به من باب الوثوق.

ومنهجياً لا بدّ أن يحزّر البحث بالشكل الثاني؛ لأنّ الدليل القائم على الحجّيه - كما سنرى - دلّ على الإلحاق الصغرى.

ولعلّ الوجه فى العمل بالخبر الحسن والقوى أنّ منطوق آيه النبأ يقصّر المنع على الفاسق، والفاسق هو المعلن للمعصيه والمجاهر بها [كما هو فى الإصطلاح الشرعى] ومن ثمّ يشمل بمفهومه الخبر الحسن والقوى.

و يناقش أنّ المفهوم إمّا العادل أو الثقة بقربنه التعليل الوارد فى ذيل الآيه، فإنّ هذا التعليل ينتفى فى صورته الوثوق، وعلى الأقلّ لا يمكن الجزم بصحة هذا الدليل ولا خطأه، لأنّ فى الآيه إشعاراً كحدّ أدنى بما ذكره الشهيد.

وأما الدليل على الإلحاق الصغرى فقد ذكرت فى مبحث الشهادات مسأله مسلّمه عندما يترافع خصمان عند القاضى فى قضيه وأقام المدعى البيّنه، فإنّ عداله الشاهد إنما يحرز بحسن الظاهر وعدم الفسق المعلن ما لم يחדش المنكر فى عداله الشاهد، فإنّ خدش فلا يكتفى القاضى عندئذ بحسن الظاهر. ومستند هذه الفتوى روايات جعلت حسن الظاهر أماره موضوعيه لمعرفة العداله.

ولازم هذه المسأله حجّيه الخبر الحسن والقوى بحسن الظاهر الذى جعله الشارع أماره موضوعيه.(1)

توضيح المسأله

ولانضاح المسأله وأدلّتها لا بدّ من تقديم مقدّمات:

درجات الإحراز لصفات الراوى

المقدّمه الأولى: ليس الفارق بين الخبر الصحيح والحسن والخبر

ص: ٤٢٢

١- (١). [س] لماذا لم يستدلّ بحسن الظاهر الذى يكتفى به فى عداله إمام الجماعه ومرجع التقليد؟ [ج] لأنّ هناك كلاماً فى كيفية إثبات عداله مرجع التقليد، وفى إمام الجماعه يكتفى بالظن بالعداله، بخلاف المسأله التى ذكرناها فإنها متفق عليه.

الموثوق به والقوى ماهوياً خارجياً وإنما هو تقسيم بلحاظ درجات الإحراز منه لصفات الراوى.

بخلاف الفارق بين الخبر الصحيح - مثلاً - والموثوق فإنه ماهوى؛ لأنّ الراوى فى الأول إمامى وفى الثانى عامى موثق، أما الحسن الذى هو الإمامى الممدوح فقد يكون فى زمانه من العدول والثقات إلا أنه خفى علينا كما فى إبراهيم بن هاشم الذى كان لفته ممدوحاً حتى اكتشف عدالته بل ظهر أنه من كبار الأجلء.

فالصحة والمدح والإهمال هى درجات إحرازنا فى هذه الأزمان لصفات الراوى ومثله الموثوق والقوى والمجهول.

نعم، على بعض التقادير قد يصوّر الإختلاف ماهوياً ولكن الحاله العامه هى أنّ الإختلاف إحرازى.

أصالة العدالة

المقدّمه الثانيه: إنّ حسن الظاهر وإن كان أماره على العدالة فى الشاهد بالإتفاق، إلاّ أنها مشوشه جداً فى كلمات الفقهاء والرجاليين حيث تنوعت كلماتهم بين تعبيرات ثلاث: «أصالة العدالة» و«أصالة عدم الفسق» و«كلّ مسلم لم يثبت فسقه فهو عادل» مما أوجب النسبه إليهم بأنّ مبناهم أنّ كلّ مسلم عادل حتى يثبت العكس، حتى أنّ مثل السيّد الخوئى توقّف فى بعض توثيقات القدماء خشيه اعتمادهم على أصاله العدالة.

والصحيح أنه لا يلتزم أحد بأصالة العدالة وقد سبرنا كلّ ما ذكر من شواهد من قبل المتأخرين على أنّ المتقدمين يبنون على أصاله العدالة ولم نجد ما تدلّ على ما نسب إليهم وإنما كلّ ما وجدناه هو اعتمادهم على حسن الظاهر فى التوثيق صغروباً، وقد صرّح بذلك صاحب الجواهر.

ويضمّ إليه استصحاب عدم الفسق فتكتمل الأماره الموضوعيه لا أننا نتمسك بأصاله عدم الفسق عند الشك من دون توقّف حسن الظاهر

وإنما مع وجود فقرات من حسن الظاهر واستصحاب عدم الفسق يتم البناء على العدالة أو الوثاقه.

حسن الظاهر مغاير للعدالة

المقدمه الثالثه: إن حسن الظاهر مغاير للعدالة حتى مع مثل تفسير السيد الخوئي لها بأنها عباره عن حسن السلوك والإستقامه في جاده الشرع لا- الملكه، فالعلم بالأول لا- يعنى العلم بالثانى، وهو واضح بعد أن كان المراد من حسن الظاهر يخص استقامه السلوكيات التى من شأنها الظهور لا مطلق السلوك.

أدله أماريه حسن الظاهر

بعد كل هذا ندخل فى الأدله على أماريه حسن الظاهر كأماره موضوعيه إحراريزه تعبيديه.

الروايه الأولى: موثقه عبدالله بن أبى يعفور

روى الصدوق فى الفقيه بإسناده عن عبد الله بن أبى يعفور، قال: قلت لأبى عبدالله (عليه السلام): بِمَ تُعْرَفُ عِدَالَةُ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ؟ فَقَالَ: أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسَّتْرِ وَالْعَفَافِ (وَكَفِّ الْبُطْنِ) وَالْفَرْجِ وَالْيَدِ وَاللِّسَانِ وَيُعْرَفُ بِاجْتِنَابِ الْكِبَايِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللَّهُ عَلَيْهَا النَّارَ مِنْ شُرْبِ الْخَمْرِ وَالزَّوْنِ وَالرِّبَا وَعُقُوقِ الْوَالِدَيْنِ وَالْفِرَارِ مِنَ الزَّحْفِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَ الدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ (أَنْ يَكُونَ سَيِّئاً) لِجَمِيعِ عُيُوبِهِ حَتَّى يَحْرَمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مَرَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِنْ عَثْرَاتِهِ وَعُيُوبِهِ وَتَفْتِيشُ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ وَيَجِبُ عَلَيْهِمْ تَرْكِيئُهُ وَإِظْهَارُ عِدَالَتِهِ فِي النَّاسِ وَيَكُونُ مِنْهُ التَّعَاهُدُ لِلصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ إِذَا وَاطَبَ عَلَيْهِنَّ وَحَفِظَ مَوَاقِيئَهُنَّ بِحُضُورِ جَمَاعِهِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ لَا يَتَخَلَّفَ عَنْ جَمَاعَتِهِمْ فِي مُصَيِّلِهِمْ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَازِمًا لِمُصَيِّلِهِمْ عِنْدَ حُضُورِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ، فَإِذَا سَيَّلَ عَنْهُ فِي قَبِيلِهِ وَمَحَلَّتِهِ قَالُوا مَا رَأَيْنَا مِنْهُ إِلَّا خَيْرًا مُوَاطِبًا عَلَى الصَّلَوَاتِ مُتَعَاهِدًا لَأَوْقَاتِهَا فِي مُصَلَّاهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يُجِيزُ شَهَادَتَهُ وَعِدَالَتَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَ

ذَلِكَ أَنَّ الصَّلَاةَ سِتْرٌ وَكَفَّارَةٌ لِلذُّنُوبِ وَ لَيْسَ يُمَكِّنُ الشَّهَادَةَ عَلَى الرَّجُلِ بِأَنَّهُ يُصَلِّي إِذَا كَانَ لَا يَحْضُرُ مُصِلاً وَ يَتَعَاهَدُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَ إِنَّمَا جُعِلَ الْجَمَاعَةُ وَ الْإِجْتِمَاعُ إِلَى الصَّلَاةِ لِكَيْ يُعْرَفَ مَنْ يُصَلِّي مَنْ لَا يُصَلِّي وَ مَنْ يَحْفَظُ مَوَاقِيتَ الصَّلَاةِ مِمَّنْ يُضَيِّعُ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يُمَكِّنْ أَحَدٌ أَنْ يَشْهَدَ عَلَى آخَرَ بِصَلَاةٍ لَأَنَّ مَنْ لَا يُصَلِّي لَا صَلَاحَ لَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) هَمَّ بِأَنْ يُحْرِقَ قَوْمًا فِي مَنَازِلِهِمْ لِتَرْكِهِمُ الْحُضُورَ لِجَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ وَ قَدْ كَانَ فِيهِمْ مَنْ يُصَلِّي فِي بَيْتِهِ فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ ذَلِكَ وَ كَيْفَ يَقْبَلُ شَهَادَةً أَوْ عِدَالَةً بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ مِمَّنْ جَرَى الْحُكْمُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنْ رَسُولِهِ (صلى الله عليه و آله) فِيهِ الْحَرْقُ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ بِالنَّارِ وَ قَدْ كَانَ يَقُولُ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يُصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ مَعَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ (١).

«بم تعرف» أى بَمَ تحرز.

«والدلاله على ذلك كله» يدلّ على أنّ العداله أمر واقعى لا- تتحقق إلا- باجتناح المحرمات كلها، ويكفى حسن الظاهر وعدم بروز الفسق فى ثبوت عدالته. وبالتالى فقولنا «ما رأينا منه إلا خيراً مواظباً على الصلاه» ليس شهاده مباشره على العداله [سواء فسرت بالملكه أو السلوك المستقيم.]

«مواظباً» تمثيل لا حصر، أى أنه واحده من السلوكيات الصالحه البارزه منه، لا أنّ بدو الصلاح منحصر فيها، والعمده «ما رأينا منه إلا خيراً» أى ما برز منه إلينا سوى الخير.

الروايه الثانيه: صحيحه حريز

روى الشيخ فى التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن أبى أيوب الخزاز، عن حريز، عن أبى عبدالله (عليه السلام) فى أَرْبَعِهِ شَهِدُوا عَلَى رَجُلٍ مُحْصَنٍ بِالزَّانَا فَعَدَّلَ مِنْهُمْ اثْنَانِ وَ لَمْ يُعَدَّلِ الْآخَرَانِ فَقَالَ: إِذَا كَانُوا أَرْبَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ لَيْسَ يُعْرَفُونَ

ص: ٤٢٥

١- (١). الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، ج ٣٩١/٢٧ (كتاب الشهادات، الباب ٤١: ما يعتبر فى الشاهد من العداله، الحديث ١)

بشهادته الزور أجزت شهادتهم جميعاً و أقيم الحيد على الذي شهدوا عليه، إنميا عليهم أن يشهدوا بما أبصروا و علموا و على الوالى أن يجيز شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق. (١)

جاء فيها «وعلى الوالى أن يجيز شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق» وهذا التعبير قد يوهم أماريه عدم الفسق المعلن فقط، ومن ثم أعرض عنها السيد الخوئى (قدس سره) وعمل بالروايات الأخرى.

ولكن الصحيح أن هذه الفقرة داله على أماريه حسن الظاهر وعدم كفايه عدم الفسق المعلن، بعد الالتفات إلى أن محيط الإنسان يبدأ بمحيطة الخاص الذى هو محيط أسرته، ويأتى بعده محيط خاصته وأصدقائه، ثم محيط محلته وقبيلته.

والذى يرجع إليه فى معرفه حسن الظاهر هو المحيط الثالث [كما ورد فى الروايه السابقه] فعندما لا يعرف فى ذلك الوسط بالفسق مع أنه يعاشرهم فهو يعنى أن سلوكه حسن؛ لأن معاشرته معهم على مستوى الظاهر. فإذا لم يلحظ فى ذلك الوسط [فى سلوكيات هذا الإنسان الظاهره] فسق معلن [أعم من فعل حرام أو ترك واجب كأداء حقوق الناس] فهو حسن الظاهر.

وأما معرفيته بعدم الفسق فى الوسط الأول والثانى فهو أخص من حسن الظاهر.

كما أن عدم معرفيته بعدم الفسق فى غير محلته وقبيلته [ممن هو أجنبى عنهم ولا- يعاشرهم] أعم من حسن الظاهر المطلوب الذى هو عدم ارتكاب الحرام المعلن مع اتصافه ببعض مظاهر الصلاح البارزه للناس فى ذلك الوسط.

ومثله فى الأعميه من حسن الظاهر عدم معرفيته فى الفسق فى

الأوساط التى لا يعيشها، كما لو اعتمد الشيخ الطوسى على حسن

ص: ٤٢٤

١- (١). الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، ج ٣٩٧/٢٧ (كتاب الشهادات، الباب ٤١: ما يعتبر فى الشاهد من العدالة، الحديث ١٨)

الظاهر فى راو من جيل آخر، فإنّ حسن الظاهر هذا [إن صحّ التعبير عنه] وعدم معرفيته بالفسق لا تعنى حسن الظاهر [الأماره التى صار الإمام (عليه السلام) فى صدد تشريعها فى هذه الروايه حتى يكون مفادها أصاله عدم الفسق الأعمّ من حسن الظاهر.] وإنما الإمام (عليه السلام) صار فى صدد تشريع عدم المعروفيه بالفسق فى الوسط الثالث، وهذا هو حسن الظاهر الذى يقبله مثل السيّد الخوئى وغير أصاله عدم الفسق التى لا يقبلها ولا نقبلها نحن بل ولا أى أحد.

الروايه الثالثه: موثقه ابن أبى يعفور

روى الشيخ فى التهذيب والإستبصار بإسناده عن أبى القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن الحسن بن على بن فضّال، عن أبيه، عن على بن عقبه وذيبيان بن حكيم الأودى، عن موسى بن أكيل، عن عبد الله بن أبى يعفور، عن أخيه عبد الكريم بن أبى يعفور، عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ وَالنِّسْوَةُ إِذَا كُنَّ مَسْتُورَاتٍ مِنْ أَهْلِ الْبُيُوتَاتِ مَعْرُوفَاتٍ بِالسُّتْرِ وَالْعَفَافِ مُطِيعَاتٍ لِلْأَزْوَاجِ تَارِكَاتٍ لِلْبَدَاءِ وَالتَّبَرُّجِ إِلَى الرَّجَالِ فِي أَنْدِيَتِهِمْ. (١)

جاء فيها: «إذا كنّ مستورات» أيضاً فى الوسط الثالث لا فى الأوساط الخاصه.

«من أهل البيوتات» إذا كان بيت كرامه وصلاح ومعروف بالتربيه.

«مطيعات للأزواج» قد يتخيل أنه فى الدائره الأولى إلا أنه لا مشكله؛ لأنه لم تتعلّق شهاده حسن السلوك على هذه الدائره وإنما هى قضيه واحده وعلامه من علامات حسن الظاهر تضم إلى سائر العلامات المتقدمه المرتبطه بحسن الظاهر فى محيط البيئه.

ص: ٤٢٧

١- (١). الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، ج ٣٩٨/٢٧ (كتاب الشهادات، الباب ٤١: ما يعتبر فى الشاهد من العدالة، الحديث ٢٠)

إلى هنا قد انتهينا إلى أنّ حسن الظاهر أماره على العدالة وهو مورد اتفاق من الجميع، ومن ناقش [كالسيد الخوئي] في كلمات الأعلام أو أعرض عن روايه فلظنه أنهم يكتفون بأصالة العدالة وأصالة عدم الفسق.

ولازم هذا القول قبول الخبر الحسن والقوى لصغريين من صغريات الخبر الصحيح والموثق بأماره حسن الظاهر التعدييه المحرزه للموضوع وهو العدالة.

عدّه ملاحظات

ولاكتمال البحث نلفت إلى جملة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: خلاف بين الفقهاء في كيفية تحقّق حسن الظاهر، هل هو بأربعة قرائن على الصلاح أو ثلاثة أو غير ذلك بالإضافة إلى عدم الفسق المعلن؟ ومثل هذا الخلاف لا يؤثر على ما نروم إثباته وهو أماريه حسن الظاهر كما هو واضح.

الملاحظة الثانية: على مستوى الممارسه الفقهيّه فمشهور الفقهاء عملوا بالخبر الحسن، وعمده مستندهم ما ذكرناه. هذا ونؤكد على أنّ من يبنى على حجّيه حسن الظاهر في الشبهات الموضوعيه لابدّ من البناء عليه في الشبهات الحكميه، والتفكيك بينهما ناجم من عدم تصور فذلكه المسأله.

الملاحظة الثالثة: إنّ مدرك حجّيه حسن الظاهر كأماره موضوعيه لا ينحصر بالروايات وإنما هناك بناء عقلائي على قبول تحقّق الظاهر فما ورد من روايات يكون إمضاءً لها.

الملاحظة الرابعة: بناءً على أماريه حسن الظاهر يتبلور الفرق بين الخبر الصحيح والحسن، فإنّ الأول من أحرز وثاقته وجداناً والثاني تبعداً فالفارق إحرازي لا صفتي ماهوي، ومثله الفرق بين الموثق والقوى.

ومع تبني هذا المبني والفرق نكون في راحه في علم الرجال؛ لأنّ

المدح وإن لم يوصلنا إلى الصحه [لأنه ليس توثيقاً] ولكنّه يوصلنا إلى حسن ظاهر الرجل وبالتالي فهو ملحق صغروباً بالثقه.

ص: ٤٢٩

إشاره

والبحت وإن كان فقهيّاً [لارتباطه بالشبهه الموضوعيه فلا يقع في طريق الإستنباط] إلا أننا نذكره استطراداً، لشمول أدلّه حجّيه الخبر له.

عدم حجّيه خبر الواحد في الموضوعات عند القدماء

ويظهر من عبارات القدماء عدم حجّيه الخبر في الموضوعات، إلا أنّ الحلّي وآخرين بنوا على الحجّيه مع تفصيل، وفي عصرنا بنوا على حجّيته مطلقاً في الموضوعات.

المختار في المسأله

والحق الحجّيه مع التفصيل لا- مع الإطلاق، لأنّ بناء العقلاء [الذي هو أهمّ أدلّه الحجّيه] قام على اعتباره في الموضوعات الساذجه [على حدّ تعبير العلّامه] في قبال الموضوعات غير الساذجه بحيث تكون مدعاه للنزاع وإن لم يكن فيها نزاع فعلى إلاّ أنها صالحه لأنّ تكون موضوعاً قضائياً، فإنّ العقلاء في مثل هذه الموضوعات بنوا الإعتماد على خبرين وما شاكل، لا على خبر الواحد(1)، فالعقلاء يضيّقون وسيله الإثبات في الموضوعات التي تكون مدعاه للنزاع ولو بعيداً.

وهناك روايات متعدده تدلّ على حجّيه الخبر في الموضوعات، إلاّ أنها لا إطلاق فيها، بل ترجع إلى الموضوعات الساذجه.

ص: ٤٣٠

١- (١). [س] المعروف أنّ خبر الواحد يشمل حتى المستفيض فاكتفاء العقلاء باثنين لا يخرج عن خبر الواحد، ومن ثمّ يقع السؤال عن الفرق بين خبر الواحد والبينه في الشهاده. وفي تصوري أنّ الشهاده فيها إنشاء واعتبار. [ج] الشهاده خبر حسي من دون واسطه وبالتالي فخير الواحد يشمل الشهاده وزياده واعتبار العقلاء اليّنه في موارد التحاق اعتبار لخبر خاص وهو خبر واحد حسي من دون واسطه متعدده. وهناك رأى يفسّر الشهاده أنها اعتبار وإنشاء يتحقق في قوله «أشهد».

بالإضافة إلى عموم أدلّه حجّيه خبر الواحد فى الشبهات الحكيمه للشبهات الموضوعيه.(1)

تقريب المستمسك

بل يمكن القول [كما ذكر فى المستمسك فى باب الإجتهد والتقليد] أن أدلّه حجّيه الخبر تشمل أولاً الشبهات الموضوعيه ثم بالتبع الشبهه الحكيمه؛ لأنّ الراوى عندما يروى «قال الصادق (عليه السلام)» فهو إخبار عن فعل جزئى خارجى، غايته أن هذا الفعل يترتب عليه أثر كلى.

ص: ٤٣١

١- (١). [س] إن صحّ شمول دليل الإمضاء الواحد لجعلين عقلايين - كما ذكرت - وقبلنا أنّ هناك تقنيين، أحدهما لخبر الواحد فى الشبهه الحكيمه والآخر لخبر الواحد فى الشبهه الموضوعيه فى الجملة ولكن ما هى القرينه على أنّ الإمضاء لكلا الجعلين؟ إذ صرف العموم لا يكفى بعد أن كان فى الدليل الشرعى نظر للسيره فانه لا عموم حينئذ كى يمكن التمسك به. ثمّ إنه لما كان الردع الجزئى متعلقاً فهلا- يمكن الأخذ بالعموم الشرعى واثبات حجّيه الخبر فى الموضوعات مطلقاً حيث يعتبر رادعاً عن ذلك التفصيل والتضييق فى السيره حتى يحصل التحاق والنزاع حينئذ قام الدليل الشرعى على ضروره البينه. [ج] يمكن أن يكون الجعل والتقنين العقلائى فيهما واحداً إلا أنه مقيد فى الشبهه الموضوعيه وهما مصداقان تكوينيان له. ويمكن أن يكونا جعلين إلا- أنهما يندرجان تحت جعل فوقانى والإمضاء إنما هو له، بل حتى لو قلنا إنّ الإمضاء للصغرى وهى الشبهه الحكيمه فى بعض والموضوعيه فى آخر، فقد تقدم أنّ إمضاء الصغرى إمضاء للكبرى. والأدله الشرعيه الإمضايه للقوانين العقلائيه تاره تكون موازيه للقانون العقلائى بأن يكون موضوعها تكوينياً والمحمول شرعياً إلا- أنها ناظره لامضاء المحمول العقلائى. وأخرى يؤخذ الموضوع العقلائى موضوعاً فيها فتكون ممضيه له ولمحموله. ومثاله (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) ومثال الأول خبر الواحد حجّه. وفى الحالين عموم الدليل وحده لا يصلح للتوسعه وإلغاء القيود العقلائيه فلا بدّ من موازنه اضافيه كى يدل على ردع الشارع عن قيد العقاء، وذلك لأنّ فى العموم جنبه الإمضاء فمزجها مع التأسيس - فى مساحه الردع والغاء القيد العقلائى - يحتاج إلى قرينه.

ولكن قد يلاحظ على هذا التقريب: أنّ الجارى فى التقنين العقلائي من أمارات فى الشبهات الحكميه وإن أمكن إرجاعها إلى شبهه موضوعيه ولكنهم لم يلاحظوا ذلك وافترضوا أنّ الأماره قائمه على الشبهه الحكميه، ومن ثمّ قُسمّ الأمارات إلى قسمين ولم يحرز أحد على التعميم إلاّ- بشاهد قوى، ولم يكتف أحد [حتى سيّد المستمسك] بالتعميم من أحدهما للآخر بما ذكر من التقريب. (١)

ص: ٤٣٢

١- (١). [س] التعميم المذكور من الشبهات الحكميه إلى الموضوعيه دون العكس؟ [ج] بالتأمل يتضح العكس فأصالة الطهاره مثلاً- [مع فرض كونها موضوعيه] يمكن تعميمها إلى الشبهه الحكميه كالكتابى [إذ لم يصل الفقيه إلى رأى قاطع بشأنه وأنه نجس أو طاهر] بنكته أنّ مآل الشبهات الحكميه إلى الشبهات الموضوعيه، فيتمسك بأصالة الطهاره فى هذا الكتابى وذاك الكتابى. نعم، هذه النكته فى التعميم غير نكته المستمسك؟ فإنّ نكته المستمسك خاص بالخبر وأنّ المخبر به فعل خارجى محتواه حكم كلى ولكنها قريبه منها. وذكر الأعلام أن لا عموم ولا إطلاق مع الشروط والقيود العقلائيه، فمع الشك فى أخذ قيد أو شرط عند العقلاء لا يمكن التمسك بإطلاق وعموم الدليل الشرعى لنفيه، نعم يمكن التمسك بالعموم والإطلاق لنفى القيد الشرعى المشكوك لا غير.

الآراء فی المسأله

[١] البعض خصّ الجبر بالشهره العمليه دون الفتوائیه؛ لأنّ الفتوائیه ليست أكثر من الموافقه للخبر من دون إحراز لاستنادهم إلى الخبر [إذ قد يكون استنادهم إلى نكات أخرى كالعوموم وما شاكل] ومثله الكسر فهناك إعراض عن الخبر وهناك فتوى مخالفه للخبر من دون إحراز أنه لأجل توهين الخبر. ومن ثمّ يمكن أن يكون مستندهم الإعتقاد على أدلّه أرجح من الخبر الصحیح.

ومثل الشهره الفتوائیه وجود خبر في كتاب لم يكن في متناول طبقه من الفقهاء أو لم يعرف تتبعهم للخبر أو لأنه مندرج في باب لا يتناسب مع المسأله.

[٢] والبعض الآخر خصّ الجبر والكسر بالشهره العمليه عند القدماء أو بدايه المتأخرين دون من سواهم. وهذا هو الذي نعتمده بعد الإلتفات إلى أنّ الحديث في الجبر والكسر مرتبط بالسند لا بالمضمون والدلاله.

[٣] وثالث اختار العكس، حيث خصّ الجبر والكسر بشهره المتأخرين معللاً بأنهم أحذق وأثقب نظراً من المتقدمين.

[٤] ورابع بنى على الجبر والكسر مطلقاً.

في جبر الشهره العمليه

الحقّ أن من بينى على حجّيه الخبر الموثوق به لا بدّ أن يقبل جبر الشهره خاصه من القدماء؛ لأنّ ممارستهم كانت أولاً وبالذات حديثيه ولا- يعتنون بالتفريع الصناعى، بالإضافة إلى قرب عهدهم سيما مع ما ذكرناه من تخريج صناعى للحجّيه وهو تراكم الإحتمال فإنّ عمل المشهور يوجب الوثوق من غير ترديد.

نعم، الشهره العلميه ذات درجات، منها ما تكون بنفسها جابره،

ومنها ما لا تكون بنفسها جابره، كما إذا لم نطلع على سعه دائره العمل ولكنه يبقى الإعتماد بهذا العمل المحدود كقرينه من القرائن التي تنفع في حصول الوثوق.

علماء أنّ فكره الجبر لا تعنى اصولياً حجّيه الجابر مستقلاً ومنفرداً على حجّيه خبر الواحد والظهور وإنما هو شبيه بحجّيه المرجح والموهن في باب التعارض، مما يكون له دور ودخاله في الحجّيه بنحو الشرط أو عدم المانع.

مع فرق بين البابين وهو أنّ المرجح والمانع شرط ومانع في الحجّيه في مورد تعارض الحجّيتين الإقتضائيتين، أما الجابر والكاسر فهو شرط وعدم مانع بلحاظ الخبر في نفسه.

المناقشه في رأى السيد الخوئي (قدس سره)

ومما تقدّم لا معنى للإشكال من مثل السيد الخوئي على الشهره حيث أخذها على أساس أنها حجّه مستقله وناقش فيها.

فإنّ مسلك جمع القرائن لتحصيل الوثوق لا يتوخى فيه الإعتماد بالقرينه على أساس أنها حجّه مستقله كما لا يتوخى فيه على كون هذه القرينه قرينه منفرده تضمّ إلى ذى القرينه فتوجب حجّيته وإن كانت قد تكون كذلك. وإنما دور القرينه أنها تساهم في تصاعد الإحتمال وتراكمه وازدياد نسبه فتحقق شرطاً أو ترفع مانعاً عن ذى القرينه.

وبعبارة أخرى: القول بحجّيه الخبر الموثوق به وحجّيه الإطمئنان شبيهة بالإعتماد الذي يعتمد فيه على تجميع الظنون وتقديم الأقوى على الأضعف ومن ثمّ لا يعتمد على ظن بمفرده ويبحث في كلّ الظنون حتى غير المعتمده عند من يرى انفتاح باب العلمى.

بعد هذا نلاحظ على السيد الخوئي (قدس سره) أنّ البحث في جبر الشهره للخبر ليس كشرط وحيد يوجب الحجّيه.

ومنه يلاحظ عليه أيضاً أنه يرى حجّيه الإطمئنان وذكر استثناء

فى مصباح الأصول فى بحث الشهره وهو: «إلا أن يوجب الإطمئنان».

ومع مثل هذا المبني لابد أن يقبل الشهره جابره بمفردها أو كجزء من القرائن التى تنضم إلى الخبر وترفع من ضعفه.

إلا أن الملاحظ فى فقهه يرى أنه لم يعتمد الشهره إلا نادراً وفى كثير من الأحيان يطرحها بصوره التسالم فى حين أنه لا تسالم وإنما شهره. فتلخص [بناء على حججه الخبر الموثوق به] الشهره العمليه للقدماء جابره للخبر.

أدله جابريه الشهره وتقييمها

وقد يستدل أيضاً على جابريه الشهره بصحيحه عمر بن حنظله، حيث ورد فيها «خذ بما اشتهر بين أصحابك».

وهو حسن بمقدار المتيقن منها وهو أنها مرجح وشرط الحججه فى مقام التعارض، ومنه يستأنس جابريه الشهره بعد أن عرفت تخريج حججه الشهره وأنها ليست حججه مستقلة وإنما شرط فهى تخلق مصداقاً للخبر الموثوق به.

وقد يستدل أيضاً بأن ضعف الخبر إن كان نتيجة ضعف الراوى ومجهوليته، فعمل القدماء بهذا الخبر يكشف عن توثيق القدماء له. وقد دأب بعض الرجاليين لملاحقه هذا النوع من العمل لكاشفيتها عن توثيق مثل هؤلاء، ولا يخفى أن هذا التخريج ينهينا إلى تصنيف الخبر المنجبر بخبر الثقه.

والحق أن ديدن الرجاليين فى توثيق راوٍ [مهمل أو مجهول] عدم الإكتفاء بمجرد عمل القدماء بروايه واحده، وإنما مع تكرار عملهم برواياته المتعدده، ومع يخرجه عن جبر الشهره ويكون توثيقاً له، مثل ما ورد عن الشيخ الطوسى (قدس سره) أنه قد عملت الطائفه بروايات فلان فإنه وإن أفاد التوثيق إلا أنه ليس من باب جبر الشهره.

نعم، لا ينكر أنّ عمل الفقهاء بروايه ضعيفه يشكّل قرينه من قرائن توثيق الراوى، لا أنه توثيق مستقل يكتفى به فى التوثيق.

بل معنى الجبر يستبطن عدم وثاقه الراوى لا أنه يعنى ضعف الخبر وهو يجبره من باب أنه شرط الحجّيه لا من باب التوثيق للراوى وإلا لم يكن الخبر ضعيفاً.

فى جبر الشهره الفتوائيه

فى الشهره الفتوائيه حيث إنه لم يُعلم استناد المشهور فى فتواهم هذا إلى هذا الخبر بخصوصه فهى ليست جابره بانفرادها وإنما هى قرينه ضعيفه تحتاج إلى ضمّ قرائن آخر حتى يحصل الوثوق.

ومعاناتنا مع الفقهاء القدماء أنّ كثيراً من شهراتهم فتوائيه لا- عمليه لعدم وجود كتب استدلاليه عندهم، حيث أنها كتب بين حديثيه وفتوائيه وقليلاً ما توجد كتب استدلاليه.

إعراض المشهور عن الخبر الصحيح

إعراض المشهور عن الخبر الصحيح هل يوجب كسره أو لا؟

والسيد الخوئى (رحمه الله) نفى الكسر بعد أن كان يبنى على حجّيه خبر الثقة ولم يشترط فى حجّيته عدم الظن بالخلاف.

علماً أنّ الإعراض تاره عملى [بمعنى أنهم نصّوا على عدم اعتمادهم على هذا الخبر] وأخرى فتوائى [لا يعلم أنهم التفتوا لهذا الخبر وأعرضوا عنه، أو التفتوا إليه ولكن لم يعملوا به لوجود معارض أقوى.]

والشهره العمليه المخالفه تضرّ بالخبر الموثوق به؛ لأنها قرينه معاكسه منصّبه على تمرىض صدور الخبر، ومثلها الفتوائيه إلا أنها معاكسه بدرجة أقلّ من سابقتها؛ لأنها قد تكون مبتنيه على نكته اجتهاديه لا نوافقهم عليها.

وأما خبر الثقة فما ذكره السيد الخوئى (قدس سره) تام فى الجملة لا بالجملة؛ لأنّ الشهره قد تصل إلى حدّ قريب من التسالم وفى مثل هذا الحال

تنبئ عن وجود خلل صغرى فى سند الخبر.(١)

هذا تمام الحديث فى جبر الشهره وكسرها للخبر الموثوق به والثقه. وقد تلخص:

[١] جبر الشهره العمليه للخبر الضعيف، بناء على حججه الخبر الموثوق بصدوره.

[٢] وهذا الجبر قد يحصل بها مستقلاً وقد تكون قرينه من بين قرائن أخرى لا بد من توفرها.

[٣] الشهره العمليه تصلح قرينه من قرائن توثيق الراوى ومن ثم فهى ليست عديمه الأثر بناء على حججه خبر الثقه.

[٤] الشهره العمليه تكسر الخبر الصحيح الذى يكون صغرى لحججه الخبر الموثوق به.

[٥] الشهره العمليه العظيمة قد تكشف عن وجود خلل صغرى فى سند الخبر.

[٦] الشهره الفتوائيه قرينه ضعيفه تساهم إلى جنب القرائن الأخرى فى تحصيل الوثوق.

جبر الدلاله وكسرها بالشهره

تاره يرجع الجبر فى الدلاله أو الكسر فيها إلى الصدور [كوجود كلمه فى الخبر ليست فى سائر الأخبار، فإن مثل هذا الجبر يرجع إلى صدور هذه اللفظه، كذا فى الكسر فإن إعراضهم عن العموم قد يرجع إلى صدور تخصيص لم يصل إلينا] فهذا النوع يرجع بحته إلى السابق.

وأخرى يكون الجبر والكسر للدلاله وقد تقدّم الحديث عنه فى

ص: ٤٣٧

١- (١). [س] لم لم تجعلوا الإعراض قرينه ضعيفه على الخلل فى الراوى بناء على حججه خبر الثقه؟ [ج] لأن الإعراض قد يكون لعامل غير ضعف السند كالشدوذ وأمثاله، بينما فى الخبر الضعيف لما لم يكن حججه إلا بوثاقه كل راوٍ راوٍ كانت الشهره قرينه ضعيفه على الوثاقه.

بحث حجّيه قول اللغوى فليراجع.

والمائز أنّ التصرف إن كان على مستوى اللفظ [أى إحراز الألفاظ الصادره] فهو القسم الأول، وإن كان على مستوى المراد [التفهيمى والكبرى] فهو القسم الثانى.

ص: ٤٣٨

إشاره

وسرّ ذكرها فی ذیل خبر الواحد أنّ مجرد إثبات الكبریات لا ینفع للأصولی [بعد أن كان هناك علم إجمالي بوجود الدس مما یلزم الباحث إحرار الصغری] ومن ثمّ التجأ البعض إلى الإسناد لهذه المشكله الصغریه.

والشیخ الأعظم عنون الشبهه وذكر مصادرها وهی روايات مذكوره فی أبواب صفات القاضی تصرّح بوجود الدس والكذب. ویبدو من ذكر الشیخ لهذه الشبهه أنه كان ینى سابقاً على هذه الشبهه فی الإسناد.

حلّ شبهه الدس

[١] إنّ الأخباریین جمعوا قرائن كثيره متنوعه على قطعيه ما فی الكتب الأربعة وبعض الكتب الأخرى، وهذه الشواهد صالحه لحلّ العلم الإجمالي بالدس. وهذه النتيجة هی الحدّ الأدنى لتلك الشواهد.

[٢] هناك شواهد أخرى [غير ما ذكره الأخباریون] توصلنا إلى أنّ الأصحاب قاموا بجهد بالغ جداً فی تنقیه الروایات وغربلتها لعدّه مرّات [مرّه فی عهد الإمام الصادق (عليه السلام) وثانيه فی عهد الإمام الرضا (عليه السلام) والإمام الجواد (عليه السلام) وثالثه فی بدايه الغيبه الصغری ورابعه فی آخر الغيبه الصغری.] وقد كانت هذه الغربله بدعوه من الأئمه (عليهم السلام).

بل بمراجعه الشواهد يكاد يقطع الإنسان بضیاع بعض الروایات الصحیحه نتیجه تشزدهم.

[٣] إنّ بالتدبر فی نفس القرائن [التي ذكرها الشیخ لشبهه الدس] یلحظ أنها مذئله بوجود التصفيه وفي فترات تاريخیه متعدده، وإنّ الروایات المدسوسه والرواه الكاذبه والكذابه ظاهره ومعلومه من قبل الأئمه (عليهم السلام).

ومرّه ثانيه نوّكّد على أنّ إثارتنا لهذا التنبيه مع أنه صغروي ورجالي، إنما هي للتأكيد على أنّ الأخذ بخبر الواحد والعمل به لا يحسم بمجرد إثبات حجّيته كبروياً ما لم تعالج هذه الأبعاد الصغرويه فيه.

ص: ٤٤٠

اشاره

إنّ من الضروري معرفه تقسيمات الحديث في علم الدرايه، فإنّ لها دوراً في معرفه الصغريات المعبره لخبر الواحد؛ إذ كثير من الشبهات التي نلاحظها في الوسط العلمي [فضلاً عن الثقافي] هو الغفله عن تلك الأقسام.

الضعيف والمدسوس

فمثلاً-الضعيف بالمعنى الأخص يقابل كلاً من الخبر المعبر و المدلس، في حين تصوّر البعض أنه في قبال المعبر فقط، مع أنّ الضعيف بالمعنى الأعم [الشامل للمدلس وغيره] هو يقع في قبال الخبر المعبر فقط.

والبعض الآخر أفرط وجعل الضعيف مساوياً للمدلس، وهذا خطأ فاحش؛ لأنّ الضعيف [في علم الدرايه] هو ما لم تتوفر فيه شرائط الحجّيه [الذي غالباً يرجع إلى عدم إحرازنا للوثاقه كما في المهمل والمجهول والمرسل].

نعم، في بعض الموارد يكون الراوى فاقداً لشرائط الحجّيه كالضبط ولكن لا يعني ذلك أنه كذب في هذه الروايه، بل حتى لو صرح أنه كذاب وأنه أكذب البريه أو وضاع للحديث.

ومن ثمّ ليس المدسوس من وصف الراوى بأنه كذاب وإنما قامت قرائن على أنه خبر موضوع فيحكم عليه أنه مدسوس، وأما فيما عدا ذلك فإنه لا يوجب أكثر من التوقف في روايته.

فتلخص: إنّ الضعيف بالمعنى الأخص لا يعني المدسوس وإنما يقابله ويقابل المعبر، وكذا الضعيف بالمعنى الأعم لا يساوى المدسوس وإنما يشملها، وأنّ المدسوس لا يعني أكثر من خبر حكم عليه بالدس لوجود القرائن، وإلاّ صرف كذب الراوى لا يلزم كون روايته هذه مدسوسه؛ إذ الكاذب قد يصدق. نعم، وصفه بالكذب يوجب التوقف في روايته.

مثال آخر: اصطلاح الصحيح عند المتأخرين يختلف عن الصحيح عند القدماء وقد غفل عنه الكثير من الأكابر، فإنه في اصطلاح القدماء [كما ذكر الشيخ البهائي] يعنى المعتبر ، وفي اصطلاح المتأخرين يعنى العدل الإمامى .

ونحن وإن كنا نفرق الفرق إلا أنه لا نقبل الفارق الذى ذكره البهائي، بل هو الذى أوجب الغفلة عند الأخباريين حيث قالوا بصحة روايات الكتب الأربعة واعتبارها لشهاده مؤلفيها أنهم لم يذكروا فيها إلا الخبر الصحيح. وعند المحقق النائيني حيث جزم بصحة روايات كتاب الكافي، لشهاده الكليني بصحته، وأوجب ذهاب السيد الخوئي إلى صحة روايات كامل الزيارات وتفسير على بن ابراهيم؛ لأنهم صرحوا بصحة رواياتهم.

فى حين أننا بالتبع ورصد القرائن وجدنا أنّ اصطلاح القدماء [بمعنى الأكثر استعمالاً وإن استعملوه قليلاً فى المعتبر] يعنى الخبر الخالى من شبهه الدس فضلاً عن الحكم به، فىشمل كلاً من المعتبر و الضعيف بالمعنى الأخص. وإنما جاء الإصطلاح بهذا الشكل لقيام الطائفة بعملية الغربله والتنقيه للروايات، فاصطلحت على ما تبقى بالصحيح أى الخالى من شبهه الدس والتدليس. هذا وقد نوهنا سابقاً إلى أنّ غالب استعمال القدماء للضعيف إنما هو الضعيف فى الجانب العلمى لا العلمى.

الرؤية المجموعيه

مثال ثالث: إنّ المنهج الصحيح هو التعامل مع الروايات برؤيه مجموعيه، فى حين دأب البعض العكس حيث يقيم كلّ روايه على حده، والحال أنّ التواتر والإستفاضه والوثوق وليد الرؤيه المجموعيه. والإختلاف فى ضابطه التواتر والإستفاضه لا يعنى إهمال هذه الرؤيه.

وهذه النظرة الأحادية لم تخصص الطريق وإنما تسربت إلى الدلالة أيضاً.

فالصحيح هو الإهتمام بالرؤية المجموعيه بعد دراسته كلاً روايه روايه على حده ولكن بعدها لابد من عطف النظر إلى ملاحظتها ككل.

والتواتر كما يعتمد على الجانب الكمي والكيفي لابد من الالتفات إلى عدم انحصاره باللفظي وإنما قد يكون تواتراً معنوياً وقد يكون إجمالياً [الذي ابتكره صاحب الكفايه واختلف الأعلام في تفسيره.]

واختلاف الروايات والطرق حسب صفات الراوى بديهى، فالمجهول له أقسام والمرسل له أقسام. ومن ثم لا معنى لمعامله كل ضعيف على أساس أنه فى منتهى الضعف؛ إذ من الضعيف ما يكاد أن يكون معتبراً بل نجدهم يعنون حتى بتقسيم المعبر إلى درجات وليس ذلك إلا بُغية فتح الطريق أمام التواتر والمستفيض.

وبما تقدم يتضح هشاشه المقولات [ومدى الجنايه فيها على التراث] التى وردت فى شأن مثل المستدرک والبحار [بأن جميع روايات المستدرک والكثير من البحار ضعيف، فلا- ينفعان] حيث تبلور أنها تنفع فى تحصيل التوثيق والإستفاضه والتواتر بأقسامه، ولكن الغفله نشأت من الرؤيه والتعامل الأحادى التجزيئى مع الروايات.

والذى صار سبباً فى صدور مثل هذه المقولات وسبباً فى إهمال الكثير من الروايات، دعوى أنها ضعيفه، فكان ذلك وراء تضييع كثير من الحقائق وخفاء جمله من الأحكام.

ويتضح أيضاً أنّ عدم اعتماد الفلاسفه والمتكلمين على النقل فى العقائد [بغض النظر عن فساد إطلاق المبنى كما تقدم] فى غير محلّه؛ إذ الخوض فى النقل ضروره، لأنّ من لم يمنع التعبد الفقهي يمكنه تحصيله من التواتر المفيد للقطع، فكما أنه يتوخى العلم من

الأدلة العقلية القطعية كذا لا بد أن يتوخاه من النقل بالأولوية، مع الإلتفات إلى أن التواتر المعنوي يحتاج إلى مهاره وتضلع في الروايات وفقهها خاصة وأن بعض المفادات ربما لا تكون مصنفة في نفس الباب أو تحتاج إلى عارضه فقهيه قويه وإحاطه بالروايات.

وحتى من منع التعبد الفقهي فإن التواتر ينفع في كونه وسطاً برهانياً فلا بد من التضلع في النقل من أجل الوصول إلى معارفهم (عليهم السلام) العلميه.

بل حتى لو لم نقبل فكره الوسطيه، فإن ترتيب المقدمات في البرهان لا يتم إلا بعد الفحص والتنقيب واستفراغ الوسع واستقراء كافه الإحتمالات، وهو لا يتم إلا بمراجعته النقل حتى الضعيف فإنه على الأقل يعطى صورته احتماليه في البحث، ربما تغير من منحاه أو توسع له أفقه وتُلفته إلى زوايا أو أدله جديده في المسأله.

التنبیه الثامن: أدله حجّیه الخبر هل تشمل الجانب العلمی أيضاً؟

إنّ مطابقه خبر الواحد للواقع يخضع لعاملين: الصفات العمليه كالعدل والصدق فى الراوى، والصفات العلميه كالضبط والثبت وخبرته فى الروايات. ومن المسلم تكفُّل الأدلّه [أدلّه حجّیه خبر الواحد] للجانب العلمی [كعداله الراوى وصدقه ووثاقته] وأما الجانب العلمی [كخبرويته وضبطه] فهل الأدلّه تشمله أو لا؟ فهذا تساؤل أثاره الشيخ عبدالكريم الحائرى والميرزا الآشتيانى (قدس سرهما). والظاهر من توثيقات الرجالين [حيث أنهم لا- يكتفون بالجانب العلمی كوثاقه الراوى بل يردفونه بالجانب العلمی كضبطه أيضاً] أنّ الخبره العلميه [ولو بحدّ أدنى] لا بدّ منها. (١)

وإثبات حجّیه الخبر فى الجانب العلمی بالأدلّه المتقدمه ينفع فى مجال التمسك بالإطلاق بخلاف ما لو ثبتناه بالسيره فإنها دليل لى لا إطلاق فيه.

بالمقابل إنّ الحجّیه إذا كانت بالبناء العقلانى فلا يقتصر فى الترجيح بالصفات العمليه فى باب التعارض على خصوص ما ورد فى الروايات وإنما كلّ الصفات العلميه ستكون مرجّحات وما ورد فى الروايات مجرّد أمثله تشير إلى البناء العقلانى العام، وأما إذا كانت الحجّیه تأسيسيه فيقتصر على الصفات الوارده فى النص.

ص: ٤٤٥

١- (١). [س] ولكن لما كان الخبر عن حس فلا- يحتاج إلّا إلى حافظه وذاكره فالخبره المطلوبه ما هو حدّها وكيف نظر لها، نعم النقل بالمعنى يحتاج إلى خبره. [ج] نحن لا- نشترط شيئاً فى الجانب العلمی أكثر من توفر الآليات التى لا بد منها فى كلّ اختصاص، مثلاً حفظ القرآن يحتاج إلى خبره فى مجاله ولا يكفى مجرد الحافظه والذاكره بل يحتاج إلى شىء من الإلمام بعلم التجويد والعربيه أيضاً حتى لا يحصل منه تخليط، كذلك فيما نحن فيه لا يكفى صرف كونه عادلاً فى أفعاله أو لسانه مع حفظ جيد وإنما لا بد من شىء من الفهم فى الحديث والعربيه، خاصه مع السماح بالنقل بالمعنى.

والذى حدا بنا لإثاره هذا التنبيه [بعد أن ذكرناه فى مطلع البحث عن خبر الواحد] الإشاره إلى بُعد صغرى فيه وهى إن كثيراً من المتأخرين أغفلوا الجانب العلمى فى الراوى واقتصروا على الصفات العمليه، مع أن علماء الرجال آنذاك كانوا يتحركون على المحورين: محور العلم ومحور العمل. ومن ثم جاءت تقييماتهم على شكلين: شكل مرتبط بالصفات العلميه وآخر بالصفات العمليه. فلو دققنا مثلاً فى الطعن الرجالى على سهل بن زياد نلاحظ أنه مرتبط بخلل فى الرجل فى صفاته العلميه.

ولا- يخفى أن الحاجه إلى أصاله الضبط إنما نحتاجها فى حاله الشك فى صورته المتن أو السند وهى محدوده بالقياس إلى الصفات العمليه، فإن الشك دوماً موجود فى وثاقه الراوى وصدقه مما يجعلنا بحاجة مستمره إلى التوثيق.

٧. حجيه الظن المطلق

اشاره

ص: ٤٤٨

إنّ هذا البحث هو البحث في البديل عن الحجج الخاصة [على فرض عدم تماميه أدلتها وعدم ثبوت حجّيتها] ففي تلك الحال تنتهى إلى حجّيه الظن المطلق. وبالتأمل فى كلمات القدماء نجد أنهم لا يريدون حجّيه مطلق ظن المجتهد كيفما حصل وإنما الظن الحاصل من مناشئ وموازين خاصه.

وعليه فهذا البحث لكلّ من بنى على حجّيه الظنون الخاصه تعليقى فرضى، ولكن من الضرورى الوقوف عنده لوجود فوائد عامه مهمه فى هذا البحث.

من فوائد هذا البحث

التمييز بين الحكم الأصولى والحكم الفقهى جاء بصوره رائعه فى كلمات المحقّق الإصفهانى [حيث صوّر الحكم الأصولى محرزاً للحكم الفقهى وكاشفاً عنه وناظراً إليه، بينما الحكم الفقهى يفقد خاصيه الإحراز حيث يتعلّق بالفعل ليس أكثر.]

ولكن فى البحث عن الظن المطلق وخاصه فى دليل الإنسداد تثار نكته أروع تُوسّع من مساحه الحكم الأصولى وتُعَمِّمه إلى المحرز للحكم الأصولى أو الفقهى [وهو ما عبّرنا عنه بترامى الحجج] من قبيل جريان الإستصحاب فى الحكم الأصولى، وملاك الأقوائيه فى ترجيح الظن الأقوى على الضعيف. وقد جاءت هذه اللفته فى كلماتهم بصياغات متعدّده من قبيل الظن على الظن.

إشاره

الأعلام قد بذلوا غاية جهدهم فى تنقيح هذا البحث فأقاموا على حجّيه الظن المطلق دلائل، رابعها هو المعروف بدليل الإنسداد وسنقف عنده طويلاً بعد استعراض سريع لسائر الأدلّه.

الدليل الأول: وجوب دفع الضرر المحتمل

إشاره

وهو دليل قيم يستدلّ به فى العقائد وفى بحث الإجتهد والتقليد وفيما نحن فيه. و تقرّبه أنّ مخالفه المجتهد لما ظنّه [من الحكم الوجوبى أو التحريمى] مظنّه للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم.

أما الصغرى فلأنّ الظن بوجوب شىء أو حرمة يلازم الظن بالعقوبه على مخالفته أو الظن بالمفسده فيها [بناء على تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد] وأما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون.

التحقيق فى الظن بالعقوبه الأخرى

وقد علّق صاحب الكفايه على الكبرى بأنها لا تعتمد على التحسين والتقييح فقط [كما تخيله العضدى] لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما فتوجد أدلّه أخرى كالضروره الفطريه والطبعيه الغريزيه التى يشترك فيها الإنسان والحيوان.

فالكبرى مسلّمه، ولكن إلى حدّ ما حيث ناقش السيّد الخوئى فى إطلاقها حيث لا يسلم الكبرى فى الضرر الدنيوى فى الجملة.

كما علّق صاحب الكفايه (قدس سره) على الصغرى [وهو بحث حساس بوّابه للبحث فى الأصول العمليه] بأنّ الملازمه بين الظن بالحكم والظن بالعقوبه الأخرى ممنوعه، فإنّ صرف الظن بالحكم [ولو لم يكن منجزاً] لا ينتهى إلى الظن بالعقوبه، وإنما الملازمه بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبه عليها، لا بين مطلق المخالفه

والعقوبه بنفسها، وبمجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتنجز به كى يكون مخالفته عصيانه.

ثم يتراجع صاحب الكفايه عن هذه الملاحظه بأن الظن بالحكم الشرعى [على الأقل] يلازم الشك فى العقوبه، فتتحقق صغرى الدليل. فإن ظن المجتهد وإن لم تثبت حجتيه ولا منجزيته إلا بعد إحراز الصغرى، ولكن لم يقد دليل أيضاً على عدم الحكم الواقعى ومن ثم سنشك فى العقوبه لعدم المؤمن لها.

ولا يخفى أن الأعلام قبلوا إشكال صاحب الكفايه وناقشوه فى تراجعه بأن مع وجود البراءه العقليه لا يشك فى العقوبه.

التحقيق فى المسأله

ولتحقيق الحق نلفت الإنتباه إلى أمور:

[١] إن جملة من الأعلام لا يقبل البراءه العقليه ونحن أيضاً نمنع البراءه العقليه [ولكن بدليل يختلف عن دليل المحقق الإصفهانى والصدر، بدعى أن حقيقتها عقلائيته ترجع إلى العقليه ولم يعممها العقلاء إلى التقنين الشرعى، فلا بد من براءه شرعيه وإلا فالإحتياط، والتفاصيل لاحقاً فى بحث البراءه إن شاء الله] وعليه فيبقى تراجع صاحب الكفايه على حاله.

[٢] مع فرض فقدان الأدله الخاصه و وصول النوبه إلى الدليل العام [إذا كان بعض أدلتها قرآنيه وصريحه فى عموم الشبهات الحكميه] فهل من المعقول التمسك بالبراءه العقليه أو الشرعيه؟ لأن المفروض وجود شريعه معلومه يعدم موضوع البراءه العقليه والشرعيه إجمالاً. وليس هذا من باب منجزيه العلم الإجمالى، بل نتمسك بالعلم الذى هو موضوع لا- بمحموله الذى هو المنجزيه. (١)

ص: ٤٥٢

١- (١). [س] ولكن البيان فى قاعده «قبح العقاب بلا بيان» يعنى الحججه، والحججه يعنى المنجز، فالرافع لموضوع البراءه تنجز العلم لا ذاته. وأما التعبير ب-«الحججه» فإن كان لتعميمه إلى الظن الخاص فنسأل أنه قبل التعميم كان العلم وبعد التعميم أصبح المنجز. ثم ما هو الإصرار على تصوير أن الرافع لموضوع البراءه هو العلم لا منجزيته. [ج] لا إصرار سوى أنه ورد فى النص هكذا حيث قال «بلا بيان» ولم يقل «بلا بيان منجز».

وهذا هو سرّ مقوله صاحب الكفايه من أنه لا دليل على عدم الشك، ولكن لا بدّ من التقييد بـ«إجمالاً»، كما قيدنا نفي العلم لموضوع البراءة عموماً وإجمالاً وذلك للتويه على أنه إذا امتثلت الأحكام المثبتة وانحلّ العلم الإجمالي لا يبقى علم بوجود شريعته فلا ينعدم موضوع البراءة فيمكن التمسك بها في الباقي حيث يكون الشك فيه بدوياً.

[٣] كيف صوّر الأعلام البراءة في ردّ كلام صاحب الكفايه (قدس سره) مع أنّ هناك تدافعاً بين قاعده «وجوب دفع الضرر المحتمل» وقاعده «قبح العقاب بلا بيان»، حيث يصوّر ورود الأولى على الثانيه [لأنها بيان عقلي] و ورود الثانيه على الأولى [بأنّ المقصود من البيان هو العلم.]

وقد ذكر الشيخ الأنصاري (قدس سره) وجوهاً للحلّ من دون جزم، وإن كان الأعلام لا يبنون عملاً على التعارض اعتماداً على التسالم وما شابه، ومعه كيف قدّموا البراءة بضرر قاطع ولم يعكسوا؟ وعلى الأقلّ كان المفروض أن يترددوا بعد أن لم يكن هناك وجه قاطع للتقديم. (١)

ص: ٤٥٣

١- (١). [س] أولاً: إذا قبلنا قاعده وجوب الدفع بياناً فهي بيان على متعلّقه [الضرر المحتمل] ومن ثمّ لم يتضح ورود قاعده القبح عليها. ثانياً: في النتيجة الأعلام قد انتهوا إلى عدم التعارض وتقديم البراءة ولو بالتسالم فلا معنى لتردهم هنا. ثالثاً: إنّ الإشكال نفسه يأتي على الآخوند الذي جزم بالملازمه فانطبق قاعده وجوب الدفع. [ج] أولاً: قاعده الدفع تنجز الواقع المحتمل، وقاعده القبح تقول إنه غير منجز ما لم يحصل علم بالواقع، فيبقى التدافع قائماً كما هو واضح. ثانياً: ما ذكره من وجوه للجمع هناك مثل إجراء قاعده الدفع قبل الفحص وقاعده البراءة بعدها لا ينسجم مع ما ذكره هنا، بخلاف ما ذكره الآخوند خاصة بالبيان الذي شيّدنا به نظره. ثالثاً: ولكننا بالتصوير الذي ذكرناه لتشيد كلام الآخوند يتضح وجه عدم ترده في المقام.

فتبلور أنّ غايه ما يثبت بهذا الدليل هو مقدّمه من مقدّمات الإنسداد فلا يثبت حجّيه الظن المطلق من دون ضمّ باقى مقدّمات الإنسداد.

وذلك لأنّ القاعده تثبت ضروره تجنّب الضرر المحتمل فينتج ضروره الإحتياط فى غالب الفروع لا الظن المطلق، فلا بدّ من إبطال الإحتياط وسائر الطرق الأخرى كالأصول العمليه المثبتة وتقليد من قال بالإنفتاح حتى تصل إلى حجّيه الظن المطلق، وهذا هو دليل الإنسداد.(1)

والغريب من الأعلام الخدشه فى هذا الدليل مع أنهم يقبلوه دليلاً على مقدّمه من مقدّمات الإنسداد كما سيأتى.

التحقيق فى الضرر الدنيوى

وأما الضرر الدنيوى فقد علّق صاحب الكفايه عليه [١] بأننا وإن لم نكن أشعريه ولكن ليس شرطاً أن تكون المصلحه فى المتعلّق؛ إذ قد تكون فى التشريع ومن ثمّ لا ملازمه بين الظن بالحكم والظن بالضرر الدنيوى.

[٢] مضافاً إلى أنه لو سلّمنا انحصار المصلحه فى المتعلّق

ولكن لا نسلم أنّ فى تفويت مصلحه الأحكام الوجوبيه مفسده، ولا

ص: ٤٥٤

١- (١). [س] ولكن بالبيان الذى ذكرتموه ينتج حجّيه الظن المطلق إذ به ينحل العلم الإجمالى ولا يبقى علم بوجود شريعته وإنما شك بدوى فلا حاجه إلى ضمّ باقى المقدّمات. [ج] ينتج لنا الإحتياط فى الظن وإن شئت قل حكم العقل بضروره الإمتثال الظنى وليس هذا هو الظن على الحكومه لأنّه يعنى حجّيه الظن بما هو طريق وكاشف عن الواقع بحكم العقل وهذا يختلف بفارق دقيق عن الإحتياط فى الظن جوهرأً وأثراً كما سنبيّن. [وسياتى من شيخنا الأستاذ فى المقدّمه الرابعه عدم الفرق بين الظن على الحكومه والإحتياط فى الطرق، وسيشير هناك إلى الفارق الدقيق ويجيب عنه.] المقرّر

نسلّم أنّ ارتكاب الضرر الدنيوي والمفسده في الأحكام التحريميه محرّم مطلقاً؛ إذ الضرر الذي يجب اجتنابه هو الضرر البالغ أو الإجتماعي النظامي. وقد تابع الأعلامُ صاحبَ الكفايه في إشكالاته.

ولكن يرد على الإشكال الأول أنّ غالب التشريعات مصالحها ومفاسدها في متعلقاتها؛ لأنّ الدليل العقلي والنقلي على إبطال مدّعي الأشاعره يقتضى بنفسه كونها في المتعلقات غالباً.

ويرد على الإشكال الثاني أنّ التشريعات النظاميه [سواء كانت وجوبيه أم تحريميه] وإن ترتّب عليها الضرر الإجتماعي إلاّ أنه يعود في الأخير إلى الفرد ولو بوسائط، بل مع عدم عوده إلى الفرد إلاّ أنّ الإضرار بالمجتمع أيضاً حرام عقلاً ونقلاً «لا ضرر ولا ضرار»، كما أنه سيأتى في بحث «لا ضرر» أنّ الصحيح حرمة الإضرار بالنفس وبالغير كما عليه المشهور مطلقاً، لا مرتبه منه كما ذكر الآخوند والسيد الخوئي (قدس سرهما).

تفويت المصلحه هل هو ضرر؟

وأما كون تفويت المصلحه ضرراً، فهو يرجع إلى أنّ التشريع الإلهي هل يتكفل إسعاد الفرد في الدنيا والآخره معاً أو في الآخره فقط؟ والتمرد على التشريع هل يسبّب شقاوه الإنسان في الدنيا أيضاً أو في الآخره فقط؟

وعندما ندقق في كلام صاحب الكفايه [من عدم شرطيه وجود المصلحه في المتعلق] نلاحظ أنه يرى أنّ التشريع يهتم بعمارته الآخره دون الدنيا إلاّ أنّ المعروف تقسيم التشريع إلى عبادات ثم ما يرتبط بعلاقه الإنسان بمجمعه.

وفي الأول أثبت الأدلّه وجود مصالح تبعيه تعود على المجتمع من قبيل (تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ) (١). وفي الثاني دلّ الدليل على أنّ مصلحتها في متعلقاتها، وأنّ التشريع فيها يؤمّن سعادته الإنسان في

ص: ٤٥٥

دنياه وآخرتة. فالنتيجة أنّ هذا التقريب للملازمة تامّ في نفسه إلاّ أنه كسابقه لا ينتج لنا إلاّ مقدّمه من مقدّمات الإسناد لا أكثر. هذا وإنّ الحديث في الكبرى والصغرى وإن جاء بطابع أصولي، إلاّ أنّ الوجه الآخر للبحث أو خلفيه البحث عقائديه؛ حيث إنّ التقريب [بعد أن كان تاماً في نفسه على صعيد الكبرى والصغرى] يصلح بياناً لضرورة الدين والتشريع. ومن ثمّ ليس البحث في الضرر الدنيوي بما هو ضرر دنيوي بحث لا صلة له بالأحكام الشرعيه كالضرر المحتمل من مواجهه حيوان مفترس فيبحث عن حرمة، وإنما يصبّ مصبّ الضرر الأخرى في صالح ضروره الدين والشريعه. نعم، الإستفاده من هذا الدليل أصولياً ينتج لنا نتيجة إثباتيه وهي ضروره الإلتزام بالتشريع.

ثمّ إنّ الدليل يثبت لنا أنّ الدين والشريعه ضروره بشريه حيث لا تستغنى عن الدين. وهذه الضروره غير الضروره عنه وإن فعل التشريع مفروض صدوره عنه تعالى وإن كان يترتب وجود الدين عليها إلاّ أنّ الحثيه مختلفه.

الدليل الثاني: رجحان العمل بالظن

إنّ العمل بالظن عمل بالراجح وتركه عمل بالمرجوح وهو مما يقبحه العقل. وبالإلتفات إلى هذا الدليل يتضح أنه يثبت مقدّمه من مقدّمات الإسناد [وهي المقدّمه الخامسه.]

ويؤاخذ عليه أنه لم يثبت ضروره الأخذ بالظن إذ لم يثبت المقدّمه الأولى [وهي العلم بوجود أحكام شرعيه إلزاميه] كذا لم يثبت المقدّمات الأخرى حتى تصل النوبه إلى المقدّمه الخامسه.

الدليل الثالث: ما ذكره صاحب الرياض

لا شك في وجود أحكام إلزاميه في الشريعه يلزم امتثالها

والإحتياط المطلق فيها [الذى هو مقتضى العلم] ولكنه يعارض قاعده العسر والخرج المنفيين فى الشريعة، فالجمع بين حكم العقل بالإحتياط ودليل نفي العسر والخرج هو الأخذ بالمظنونات.

ويلاحظ عليه أنه كسابقه لا يثبت أكثر من مقدمه من مقدمات دليل الإنسداد، مضافاً إلى أن ما ذكره لا يوصل إلى حججه الظن؛ لأن مقتضى الجمع هو الإحتياط فى المظنونات، وهو غير حججه الظن بما أنه طريق معتبر، فإن الإختلاف بينهما جوهرياً وعلى صعيد الآثار كما سيتضح فى دليل الإنسداد، كما أنه لم يبين سرّ عدم جريان الأصول العمليه المثبتة والمفروغه.

الدليل الرابع: دليل الإنسداد

مقدمه فى بيان أهميه دليل الإنسداد وبيان عموم فائدته وأنه لا يتلخص بحدود ما استفيد منه فى بحث الإنسداد [وهو حججه الظن المطلق] فإنه واحده من صغرياته وجزئياته وتطبيقاته. إننا وإن اخترنا حججه الظنون الخاصه إلا- أن ذلك لا- يمنع عن الحديث فى دليل الإنسداد [المثبت لحججه الظن المطلق] وذلك لوجود عدّه فوائد تترتب عليه، منها: تأمين دليل أصولي إضافي مع لحاظ أن ديدن أساطين الفن عدم الإكتفاء بدليل واحد فى المسأله سيما إذا كانت من المسائل الأم.

والجذر المنطقي لهذه العاده أن التعدّد [مع فرض صحه كلّ الأدله] يكشف عن زوايا مختلفه للواقع، مما يفتح مجالاً لفرضيات أمتن وأكثر شموليه.

وأما مع خطأ بعض الأدله أو صوابه فى نفسه إلا أنه لا يثبت المطلوب ففائده تعدد الأدله تتجلى أكثر.

إن دليل الإنسداد صار سدّاً ومانعاً عن كثير من الشبهات المعاصره التى استهدفت التراث، فإننا لو سلّمنا جدلاً بما ذكر من

شبهات فإنها لا تنتج رفع اليد عن الدين والأخذ بالطرق المعهوده

وإنما تنتج الإسناد فحجيه الظن المطلق.

وقد سبق منّا عرض مجموعه من هذه الشبهات فى بحث الظهور، التى حاولت [عن قصد أو لا عن قصد] القضاء على الطرق المعهودة فى عمله استنباط الحكم الشرعى، وقد أجبنا عنها، ولكن نضيف هنا أنّ تلك الطروحات لو تمت لا تنتج حجيه الإجتهد الشخصى وتصويب كلّ الآراء؛ لأنّ النوبه تصل إلى الإسناد المنتج لحجيه الظن المطلق، بعد الإلتفات إلى أنّ المراد به الظن النوعى لا الشخصى، ومن ثمّ يبقى الإستنباط منوطاً بالنوع وبالتراث الذى خلفه السلف وبالطرق التى شيدها الأعلام.

ولكن مع كلّ هذه الفائده فأهميه بحث الإسناد أوسع من ذلك بكثير. وبيانه يتمّ عبر نقاط:

[١] إنّ الشارع كما لم يستحدث لغه لسانيه خاصه به فى خطابه مع الآخرين، كذا لم يستحدث لغه قانونيه خاصه به وإنما جرى على ما هو مرتكز قبل الإسلام، ومن ثمّ الخصوصيات والأقسام والأحكام الموجوده فى قانون الإسلام موجوده بعينها فى لغه القانون البشرى.

ولا يعنى ذلك أنّ الشارع أمضى كلّ القضايا القانونيه، وإنما المفردات التصوريه القانونيه هى التى جرى عليها الشارع، وأما على المستوى التصديقى فقد يمضى وقد يردع، بل قد يغيّر بعض المفردات التصوريه كما فى الحقيقه الشرعيه والصحيح والأعمّ.

[٢] إنّ ما جرى فى كلمات الأعلام من التعبير بالسيره العقلانيه وديدن العقلاء وبنائهم وارتكازهم يقصد منه التقنين العقلاني الذى فشى وانتشر وشاع. فالسيره صفه عرضيه للتقنين، ومراد الأعلام من السيره هو الموصوف الذى اتصف بهذا الوصف. ومن ثمّ لا بدّ أن تلحظ السيره كقانون لا كعاده مستمرله غير منضبطه.

كما لا بدّ حينئذ أن لا ينظر إلى بناءات العقلاء بشكل مجزء ومبعثر وإنما لا بدّ من دراستها ككلّ لمعرفة تناسبها وتسلسلاتها الهرميه؛ لأنّ القانون عباره عن منظومه متكامله.

[٣] بعد أن اتضح أنّ السيره قانون والقانون شريعه ومنظومه، وأنّ الشارع لم يستحدث لغه جديده على صعيد القانون وبموجب ما ذكرنا في نقطه [١] يظهر أنّ تنظيم العلاقه بين المنظومتين [الشرعيه والعقلانيه] يتمّ على اشتراك البنيه التحتيه والحجر الأساس لها وهو الأحكام العقليه النظرية والعملية البديهيّه، وأيضاً أنّ المنظومه الشرعيه في طول المنظومه العقلانيه وناظره لها، حيث لم ينسخ الشارع شريعه العقلاء وإنما أقرّها مع تهذيب وإضافه.

وعلاقه ثالته بينهما هي الإنسداد، فإنه يشكّل رابطاً بين التقنين العقلاني والشرعي حيث أنه يوصلنا إلى إمضاء الشارع لتقنين العقلاء في موارد متعدده التي منها الظن المطلق.

ومنها: نظم الحكم ونظم القضاء العقلانيه، فإنّ الإنسداد يلعب دوراً في الكشف عن مطابقه الشارع وإمضائه لهذه القوانين شريطه عدم اصطدامها مع العمومات الشرعيه الوارده في مجال الحكم والقضاء.

ومنها: الجهاد الابتدائي حيث كانت واحده من أدلّته [التي أقامها السيّد الخوئي (قدس سره)] هي الإنسداد.

ومنها: ولاية المؤمنين العدول، فإنّ الإنسداد وسيط في إمضاء الشارع.

ومنها: باب النسب والأوقاف وغيرهما التي ورد فيها النص، إلا أنّ عدّه من الفقهاء اعتبروا مدرك العمل بالظن والشياع فيها هو الإنسداد الذي يكشف عن إمضاء الشارع لموازن العقلاء وأنّ الروايه تقرير وإمضاء لا تأسيس.

ومنها: لزوم إقامه الحكم حيث يستدلّ عليه [من بين أدلّته] بالإنسداد.

ومنها: باب الظنون الرجاليه، حيث أثبتوا حجّيه الموازين العقلانيه بالإنسداد الصغير.

هذا وإنّ كثيراً من سجلات الأعلام في هذه الحالات وغيرها ليس

فى حجّيه الإنسداد وعدمه وإنما فى أنّ مقدمات الإنسداد هل هى متوفّره أو لا؟ وفى كيفيه صياغه مقدمات الإنسداد.

وبتعبير أكثر وضوحاً إنّ الإنسداد هو ضابطه لمعرفة الإمضاء الشرعى فى مجالات تقنيته عقلائيه متعدّده ولا يخص الظن ويتبلور ذلك أكثر عند مطالعه مقدماته، ولكن الأعلام فى عرضهم للمقدمات خلطوها بصغرى مورد الظن.

ومن ثمّ سنعرض لهذه المقدمات بشكل سريع ثمّ نأخذ بفرزها وتقشيرها عن الصغرى ليتبلور كبرويه دليل الإنسداد.

ص: ٤٤٠

إشاره

يتشكّل دليل الإنسداد من مقدمات:

المقدّمه الأولى: إنّ هناك علماً بالشريعة.

المقدّمه الثانيه: باب العلم والعلمى إلى معظم أحكام الشريعة منسّده.

المقدّمه الثالثه: إنّ العلم بالشريعة منجز عقلاً، وقد يعبر: إنا نعلم أنّ الشارع لا يرضى بترك تلك الأحكام.

المقدّمه الرابعه: إنّ الإحتياط التام والبراءه الشرعيه والعقليه والأصول العمليه [المثبتة والنافيه] وتقليد من يرى الإنفتاح كلّها غير حجّيه.

المقدّمه الخامسه: يدور الأمر بين الأخذ بالظن أو مقابله. والعقل يحكم بلزوم ترجيح الراجح على المرجوح.

ينتج حجّيه الظن [عقلاً أو شرعاً] أو الإحتياط فى الظن.

بعد هذا العرض السريع نأخذ بعملية الفرز والتقسير كى نصل إلى مقدمات الإنسداد الكبرى.

ترميم المقدمات

أما المقدّمه الأولى فلا بدّ أن تصاغ كالتالى: العلم بغرض شرعى مهم أو العلم بوجود أحكام شرعيه، ولا مبرر للحصر فى الثانى.

وأما المقدّمه الثانيه فلا بدّ من ترميمها بانسداد الإعتبار الشرعى الواصل أعمّ من أن يكون أصولياً أو فقهيّاً.

وأما الثالثه فتكمل بأنّ العلم بالشريعة والغرض منجز أو عدم رضا الشارع بترك الأحكام والأغراض عمومّاً وخصوصاً.

وأما الرابعه فصياغتها الجديده هى إبطال الطرق والوظائف المذكوره فى المورد المطلوب إثباته.

و الخامسه تستبدل بتعيين الأخذ بالقانون العقلائى المفروض فى

وجه اجراء التعديلات

وإنما أجرينا التعديل على المقدمه الأولى لأنّ الفقيه قد لا يعلم بالحكم وإنما يعلم بالأغراض [المعبر عنه في كلمات أهل السنّه] بالمقاصد أو روح الشريعة أو علّه الحكم أو فلسفه الأحكام ونعبر عنه بالعمومات الفوقانيه بالمعنى الثانى تميزاً له عن العموم الفوقانى فى الرائج الذى يمكن تطبيقه بسهولة على مصداقه، بينما المعنى الثانى فهو يحتاج فى تطبيقه وتنزله إلى تشريع وجعل لمصدايقه [أى يعلم بالتشريعات الفوقانيه ولا يعلم بتنزلاتها الشرعيه.

ثم إننا استبدلنا التعبير لضبط المسأله وعدم الوقوع فى خداع تلك التعبيرات التى قادت البعض إلى المصالح المرسله وأمثالها، فى حين أنّ تعبيرنا يعنى أنها تشريع ولكنّه من قسم التشريعات الدستوريه.

فلا بدّ للفقيه من تحديد العمومات الفوقانيه فى كلّ باب ومن تشخيص الآيات والأحاديث النبويه المرتبطه بكلّ باب كى تأتى عمليه الإستنباط سليمة.

بعد كلّ هذا يعرف أنّ الإنسداد يصلح وسيله كشفٍ عن إمضاء الشارع لتقنيات العقلاء التى هى تنزلات للعمومات الفوقانيه.

كما أنّ وجه التعديل على المقدمه الثانيه أصبح واضحاً بعد أن عُرّف إمكان الإستفاده من دليل الإنسداد فى المجال الفقهي أو فى مسائل اصوليه غير الظن المطلق أو فى باب الرجال.

والمقدمه الثالثه هى أساساً لأجل بيان التنجيز عقلاً أو شرعاً بأن يكون هناك علم آخر غير المذكور فى المقدمه الأولى [وهو العلم بعدم رضا الشارع بترك الحكم أو الإهمال فى الأحكام] ومن ثمّ فسعتها وضيقتها تابعه للمقدمه الأولى، وحيث قد وسّعناه فلا بدّ من توسعه المقدمه الثالثه.

ويمكن صياغتها بصياغه شرعيه أخرى وهو أنه يلزم من ترك

امتنال الأحكام محاذير لا يرضى بها الشارع كالخروج عن الدين أو الهرج والمرج [كما فى ترك القضاء والقصاص] ومن ثم كانت واحده من أدله الفقهاء على لزوم إقامة الحدود فى عصر الغيبه هو دليل الإنسداد بالصياغه هذه للمقدمه الثالثه.

وأما المقدمه الرابعه [والتي مضمونها إلغاء سائر الحلول القانونيه - أصوليه كانت أو فقهيه - عدا حلّ واحد كالظن فى مسأله حجّيه الظن المطلق] فلا- تخفى وُغوره هذه المقدمه؛ إذ تفرض على الفقيه الإحاطه والتضلّع بكلّ القوانين المحتمله التى قد تكون موزّعه على أبواب مختلفه وذات درجات مختلفه، فيحتاج الفقيه إلى خبره عميقه فى الحلول القانونيه والمعادلات الفقهيه، وهذا ما يفتقده الكثير، بالإضافة إلى ضروره استحضاره للشرائط العامه كشرائط التكليف وشرائط العقود.

كما لا بدّ من التفاته إلى العمومات الناهيه وشرائط المنع العامه كحرمه الربا وعدم الغرر فى المعاملات ودرء الحدود بالشبهات، وربما تفوق هذه العمومات على العمومات السابقه فى الأهميه.

مع الإلتفات إلى أنّ بعض العمومات الفوقانيه قد تنصوى تحتها جعل نازل من دون أن يظهر منها هذا التنزيل الجعلى [لتباين بعضها مع البعض ظاهراً.]

هذه اللفطات وأمثالها لا بدّ من مراعاتها وهو لا يكون إلاّ مع التضلّع والخبره العاليه فى الفقه.

بعد كلّ هذا نكرر ثانيه صياغه المقدمه الرابعه للإنسداد الكلى بإلغاء كلّ الإعتبارات الشرعيه الأخرى سواء كان أصولياً أم رجالياً أم فقهياً عدا الخيار المذكور فى المقدمه الخامسه [والذي هو الإعتبار العقلانى] فيكتشف إمضاؤه شرعاً ببركه هذا الإنسداد.

التحقيق فى المقدمه الأولى

صاحب الكفايه (قدس سره) [ككثير من المحققين] ادعى انحلال العلم الإجمالي الكبير [العلم بوجود تكاليف وأحكام شرعية] بالعلم الإجمالي الصغير [وهو العلم بوجود أحكام في الروايات الواصلة إلينا المدونه في الكتب الروائية] إذ لا علم بالتكاليف وراء هذا العلم.

ومع انحلال العلم وتبدل المقدمه الأولى لا تتوفر باقى المقدمات [التى أهمها إبطال الإحتياط من خلال لزوم الحرج واختلال النظام] إذ لا يلزم كل ذلك من الإحتياط فى الأخبار.

والسيد الأستاذ الروحانى (قدس سره) شيد هذه اللفته بيانٍ يخرج به كلام صاحب الكفايه (قدس سره) عن مجرد الدعوى إلى كلام رصين متين (1) و انتهى إلى أنّ دعوى العلم الإجمالى ثم وجوب الإحتياط لا- ينهض على إثبات حجّيه الخبر بالمعنى المطلوب فى باب الحجّيه من صلاحيته لتقييد المطلقات وتخصيص العمومات وسائر وجوه التأليف الدلالى بين الأدلّه (2).

فالتنبيه واحده، سوى أنه لا بدّ من علاج بعض الإشكالات:

[١] الإشكال بالفرق، حيث إنّ الدليل الخاص صالح لتقييد المطلقات وتخصيص عمومات الكتاب والأحاديث النبويه المتواتره، بخلاف ما إذا لم يكن بحجّه.

والجواب: بل يمكن حتى مع الإحتياط المزبور لوجود علم إجمالى بصدور مخصصات لعمومات الكتاب والأحاديث النبويه، ومثل هذا العلم يسقطها عن الحجّيه ولا بدّ من الإحتياط ولا يكون إلاّ بالتأليف بينها وبين الأخبار المقيده (3).

ص: ٤٦٤

١- (١) . منتقى الأصول، ج ٤، ص ٣١٣ و ٣١٤

٢- (٢) . منتقى الأصول، ج ٤، ص ٣١٤

٣- (٣) . [س] ولكن إذا كان العام إلزامياً فالإحتياط يقتضى التمسك به لا تخصيصه بالخبر الدالّ على الترخيص. [ج] هذا صحيح لو كان العلم الإجمالى هو العلم بوجود أحكام فى الواقع فى مورد الأخبار، أو بتعبير آخر: العلم بالحكم فى مورد الأخبار بلحاظ الواقع، ولكن المدعى ليس كذلك، وإنما العلم بالحكم فى الأخبار بلحاظ قناه الأخبار. والإحتياط فى مثله لا يكون إلاّ بما ذكره السيد. وهذا بالضبط نظير ما يقوله الأخباريون من أنّ الحكم لا قيمه له من نفسه ما لم يكن من قناه الخبر وصادراً من فم المعصوم (عليه السلام)، فلا علم بالحكم فى غير هذه الصورة، إذ الخبر وصدوره من فم المعصوم (عليه السلام) له موضوعيه. وعليه فالعلم الإجمالى الصغير هو العلم بوجود أحكام من قناه الخبر وهذه الأخبار التى يبلغ عددها عشره آلاف مثلاً تصبح بالتأليف ألفين فقناه الخبر هى المحصل من هذا التأليف، بخلاف ما لو كان العلم متعلقاً بوجود الأحكام فى الواقع فى مورد الاخبار ودائرتها فإنّ كفيه الإحتياط ستأخذ لوناً آخر حينئذ.

[٢] إن مقتضى الإحتياط العمل بالأصول المثبتة فى مورد الروايات المرخصه.

والجواب: هناك علم إجمالى بصدور أخبار فى موردها يوجب سقوطها عن الحجّيه.

والحقّ قبول دعوى صاحب الكفايه (قدس سره) [من انحلال العلم الكبير بالعلم الصغير] ويكفى فى الدليل على ذلك إجماع الإماميه العملى على الإقتصار على الأخبار وإجراء البراءه فى ما عداها، حتى الشيخ الذى أنكر الإنحلال يجرى البراءه بل وحتى فى الخبر الضعيف.

بالإضافه إلى أنّ إشكال الشيخ على الإنحلال لو تمّ يرد حتى على القول باعتبار الظن الخاص، لأنّ صرف اعتبار الظن لا يكفى فى انحلال العلم ما لم يتطابق المعلوم الصغير مع المعلوم الكبير وقد نفاه الشيخ.

ولكن تختلف مع الآخوند فى نفيه العسر والخرج واختلال النظام فى الإحتياط [لوضوح وجوده فى المعاملات بالمعنى الأعم] بل امتناعه؛ إذ ليس من المعقول إقامه النظام الإجتماعى بكلّ حيثياته على الإحتياط واستبدال القانون به.

وأما فى العبادات فيمكن القول بانتفاء الحرج الشخصى، إلا أنّ تعميمه [بحيث يصبح ظاهره عامه فى أوساط المكلفين] يوجب العسر والخرج النوعى، وهو منفى فى الشريعه كما سنبين.

كما يلاحظ على السيد الروحاني (رحمه الله) أنّ تحديد قدر الأحكام الواصلة لا يمكن أن يتمّ من خلال التأليف بين الأخبار؛ لأنه بعد فرض عدم اعتبار الظن الخاص والعام لا ينفى للتأليف شرعيه، فيكف نرتكب التخصيص مع أنّ العام يصدق عليه أنه خبر في كلّ دائرته؟ لولا- أنّ الخاص أقوى ظناً، وصرف الإحتياط ومنجزيه العلم لا تكفي في تقديم الأقوى ما لم نثبت جميعاً بالإسداد، ومن ثمّ لا بدّ من مراعاة الإحتياط في العام سيما إذا كان مثبتاً.

بل حتى في عمومات القرآن مقتضى الإحتياط العمل بها إذا كانت مثبتة، لأنّ العلم الإجمالي غايه ما ينتج هو سقوط ظهورها عن الحجّيه الخاصه، والإحتياط عسر فلا بدّ من الإسداد وحجّيه الظن المطلق. (1)

ولكن قد يقال: بأنّ هناك فرقاً بين الإحتياط في المسأله الأصوليه والإحتياط في المسأله الفقهيه وصاحب الكفايه (قدس سره) يريد من الإحتياط الأول، وهو لا يوجب الحرج واختلال النظام وبه نستغنى عن دليل الإسداد.

والجواب: نقبل إنه فرق إلاّ أنه لا يكفي في إثبات الإحتياط الأصولي وإنما لا بدّ من ترتيب جمله من مقدّمات الإسداد أولاً حتى يثبت هذا الإحتياط.

وسنبيّن ضروره ترتيب مقدّمات الإسداد على المسأله الأصوليه قبل ترتيبها على المسأله الفقهيه.

ص: ٤٦٦

١- (١). [س] ولكن لا- يمكن القول بانحلال العلم الإجمالي الصغير بالعلم الإجمالي الأصغر بعد التأليف كما هو الحال عند القائل بالحجّيه الخاصه والعامه فإنه يرى الإنحلال بما يصل إليه من أحكام وهي هي من حيث القدر كالأحكام بعد التأليف، وفي مثل هذه الحاله مقتضى الإحتياط فيها هو العمل بالمشبّات وهو ليس بعسر وهو عين نتيجه الحجّيه الخاصه للظن أو العامه؟ [ج] يمكن قبول الإنحلال المذكور كما لا كيفاً، لأنّ الإحتياط في الدائرته الصغرى في المعاملات عسر ومتعذر وليس حاله حال ما لو ثبت حجّيه الظن الخاص والعام، فإنّ النتائج ستكون مختلفه وإن كانت متقاربه في القدر إلاّ أنّ العسر والحرج مفقود فيها دون ما إذا كان من خلال الإحتياط.

التحقيق فى المقدمه الثانيه

وهى دعوى انسداد باب العلم والعلمى ولكن بينا حججه الظن الخاص [كبروياً وصغروياً] حيث عالجتا شبهه الدس [كما سبق فى تبيهاات خبر الواحد] وأثبتنا حججه الظن الرجالى حيث عالجتا شبهه الإنسداد الرجالى بل آمنّا بانفتاح باب العلم فى الرجال، خلافاً للشيخ حيث يظهر منه التوقف فى حججه الخبر صغروياً لشبهه الدس، وهو وإن أجاب عنها ولكن يبدو من مسلكه وكيفيه استدلالاته الفقيهيه وعنايته بتصوير دليل احتياطى، أنّ فى نفسه شيئاً.

التحقيق فى المقدمه الثالثه

اشاره

وهى دعوى تنجيز العلم الإجمالى الموجود فى المقدمه الأولى.

والمحقق العراقى يذكر أنّ هذه المقدمه تؤثر مباشره على رسم النتيجة، [هل هى الظن بنحو الكشف أو الحكومه] وباقى المقدمات كالمُعده، ببيان أنه إذا اعتمدنا على المنجز الشرعى فالظن حججه من باب الكشف، وإذا اعتمدنا على المنجز العقلى فالنتيجه حججه الظن عقلاً أو التبعض فى الإحتياط ومع اعتمادنا عليهما معاً فالنتيجه تتبع أشرف المقدمتين [وهى حججه الظن من باب الكشف].

وما ذكره يأتى فى المقدمه الثالثه للإنسداد الكبروى، فإنّ المعلوم فى المقدمه الأولى [الذى هو الجعل فوقانى] إما أن يكون عقلياً أو شرعياً، والأول ينتهى فى تنجيزه إلى حججه الإعتبار العقلائى، والثانى تنجيزه قد يقتضى الحججه الشرعيه وقد يقتضى الحججه العقلائيه. ولا يخفى أنّ الصياغه الكبرويه تساهم فى تقييم صياغه مقدمات الصغرى [حججه الظن المطلق] وكشف المغالطات إن كانت؛ إذ الأعلام انتهوا إلى حججه الظن شرعاً أو عقلاً من دون أن يثيروا احتمال كونها عقلائيه ممضاه.

آراء الأساطين فى هذه المقدمه

ص: ٤٦٧

إنَّ صاحب الكفاية نفى تماميه المنجَز العقلي للعلم الإجمالي الموجود في المقدمه الأولى، لمبناه من سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز مع الإضطرار إلى بعض أطرافه مطلقاً [معيناً كان أولاً، سابقاً كان على العلم أو مقارناً أو لاحقاً] وذلك لأنه يرى أنَّ العلم الإجمالي علّه للتنجيز [خلافاً للشيخ والمحقّق النائيني (قدس سرهما)] فهناك تلازم بين الموافقه القطعيه والمخالفه القطعيه، ففي أيّ مورد لا تجب الموافقه القطعيه لا تحرم المخالفه القطعيه [وتابعه في ذلك المحقّق الإصفهاني (قدس سره).]

وفيما نحن فيه بمقتضى المقدمه الرابعه الآتيه لا- يجب الإحتياط التام فلا تجب الموافقه القطعيه، فلا يمكننا البناء على منجزيه العلم الإجمالي وحرمة المخالفه القطعيه.

والمحقّق العراقي اختار عليه العلم الإجمالي للتنجيز فيما إذا كان الإضطرار إلى غير المعين، بخلاف ما إذا كان إلى معين، فإنه يسقط فيه عن التنجيز إذا كان مقارناً دون ما إذا كان متأخراً.

وفيما نحن فيه لمّا كان الإضطرار معيّن المورد ومقارناً للعلم، كان العلم ساقطاً عن المنجزيه العقليه فتتخصر بالمنجزيه الشرعيه على مبنى المحقّق العراقي (قدس سره).

وأما الشيخ والمحقّق النائيني فاختارا التوسط في التنجيز [بمعنى اقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز في وجوب الموافقه القطعيه وعلّيته في حرمة المخالفه القطعيه ومن ثمّ إمكان التفكيك بين وجوب الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه.]

فظهر أنّ الخلاف في عليه العلم واقتضائه إنما هو في وجوب الموافقه القطعيه، وإلاّ على مستوى المخالفه القطعيه فهناك اتفاق على العليه.

ولكن الظاهر من العلامه المجلسي و المحقّق القمي (قدس سرهما) خلاف ما ذكره المحقّق النائيني (قدس سره)، بل قد يظهر ذلك من الآخوند في تنبيهات القطع، والتفاصيل إلى وقتها.

وفيما نحن فيه لا- يسقط العلم عن المنجزيه في المخالفه القطعيه بعد تعدد الإحتياط والإضطراب الناشئ من اختلال النظام وما شاكل.

والحق أنّ العلم الإجمالي المذكور ليس علماً وجدانياً وإنما هو مجموعه علوم لأننا نعلم في كلّ باب بل في كلّ مجموعه مسائل بوجود حكم أو أحكام في الأخبار المترابطه بها، ومن ثمّ فطُرُو الإضطراب لا يصطدم مع العلم الواحد كي يحيل كلّ النتيجة على مبناه.

بل حتى لو حصل الإضطراب في كلّ باب إلى موهوماته ومشكوكاته [لعدم إمكان الإحتياط فيها] لا ينتفى العلم في الباقي، وإنما يبقى العلم بوجود أحكام إزميه في مظنونات كلّ باب، فالتنجيز باق على حاله على كلّ المباني. (1)

بالإضافه إلى أنّ ما ذكره المحقق العراقي من أنّ الإضطراب فيما نحن فيه إلى المعين وهو الموهومات، وبالتالي رتب عليه انحلال العلم الإجمالي وسقوطه عن المنجزيه في غير محلّه؛ لأنه لا- مبرر لتعيين الإضطراب في دائره الموهومات دون المظنونات سوى مقدّمات الإنسداد التي تعين قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

فالتعين آتٍ من دليل الإنسداد فمثل هذا الإضطراب على المعين

ص: ٤٦٩

١- (١). [س] ما دام أنّ هناك علماً إجمالياً في مظنونات كلّ علم فحق الجواب تاره: بأنّ المعلومات متعدده ودائرتها أوسع من دائره الإضطراب ومن ثمّ حتى إذا خرجت المشكوكات والموهومات يبقى علم إجمالي حقيقي بوجود أحكام في المظنونات فهو منجز، بل لا داعي حينئذ لإثارة تعدد العلم إذ العلم الإجمالي بالأحكام موجود في ما عدا رقعته الإضطراب لنكته تعدد المعلوم. وأخرى تعدد العلم تبعاً لتعدد المعلوم والإضطراب وإن كان في كلّ علم ولكن يبقى المعلوم في كلّ علم أوسع دائره من الإضطراب. وما ذكرتموه قبل هذا الجواب من تعدد العلم يصلح مقدّمه لجوابكم لا جواباً مستقلاً كما يبدو منكم. ثم بعد فرض وجود علم إجمالي في المظنونات ومنجزيته ينتج الإحتياط في المظنونات وهو غير عسر، لا حجّيه الظن. [ج] صحيح ولكن بعدما يثبت التنجيز شرعاً لا أثر للتنجيز العقلي كما سنبين.

متأخر رتبه عن العلم الإجمالي ومثله لا يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز كما صرح (قدس سره).

وقد اتضح تماميه منجزيه العلم الإجمالي عقلاً.

المنشأ الشرعي لتنجيز العلم الإجمالي

قد ذكرنا أنّ المقدّمه الثالثه مبنيه على دعوى تنجيز العلم الإجمالي الموجود فى المقدّمه الأولى، ومنشأ تنجيز هذا العلم إما عقلى أو شرعى. وللشرعى منه صياغات:

[١] إنّ الشارع لا يسوّغ إهمال الشريعة؛ لأنه خروج عن الدين.

[٢] الإجماع القطعى على عدم إمكان إهمال الأحكام الشرعيه. ودليل الإنسداد وإن لم يكن محرراً فى كلمات المتقدمين إلاّ أنه يكفى الإجماع التقديرى القطعى فى ما نحن فيه.

[٣] إنّ مذاق الشارع فى التعامل مع الشريعة ليس على أساس الإحتمال، وإنما امثال كلّ حكم بعنوانه لا يمعنى قصد الوجه.

[٤] دعوى اتحاد مرحله الفعلية والتنجيز [كما هو مبنى المحقق الإصفهاني (قدس سره)] وسيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى.

ونلقى الضوء فى هذا المقام على تلك الصياغات تبعاً.

الصياغه الأولى

لزوم الخروج عن الدين بالبناء على عدم منجزيه التكليف المعلومه بالعلم المذكور فى المقدّمه الأولى، حيث يرجع إلى إنكار نفس التكليف.

وحديث الأعلام ليس فى صّرف الترك العملى [الموجب للفسق أو غيره] وإنما حديثهم فى الإهمال والترك [المستند إلى البناء على عدم التكليف] بقريته أنّ هذا الخروج يحصل بسبب الإستناد إلى البراءه وأمثالها المنتج للبناء العملى على عدم التنجيز والمسؤوليه.

ومن الواضح أنّ العلم فى هذه المقدّمه يختلف عن العلم فى المقدّمه الأولى بوجود تكاليف وعقوبات تترتب على إهمالها؛ إذ العلم

هنا هو العلم بشدّة اهتمام الشارع، نظير حرمه الزنا وتشريع الجلد على ممارسته فإنه يؤكّد حرمه الزنا، كذلك تشريع الرده وتسجيل العقوبه عليها، مع أنها عملاً ليست أكثر من الترك للتكاليف المشترّعه والتي سجّلت عقوبه عليها. كذا ما نحن فيه هناك تشريع معلوم وراء العلم بالتكاليف وهو حرمه إهمال الشريعة ككلّ الذي ينتج تشريع الإحتياط الشرعى والتنجز الشرعى.

وبعبارة مختصرة: إنّ الشارع لم يكتف بتسجيل العقوبه على كلّ حكم حكم، حتى سجّلها على الخروج على المجموع اهتماماً وتأكيداً على الإلتزام بتلك التكاليف، نظير تسجيل العقوبه الدنيويه على الزنا وراء حرمة (1).

الصياغه الثانيه

الإجماع بل الضروره الفقهيّه القائمه عند الفقهاء على عدم جواز إهمال الشريعة ولزوم الرعايه الذى يعنى التنجز. وليس معقد كلامهم المبالاه واللامبالاه الخارجيه وإنما البناء وعدم البناء على

ص: ٤٧١

١- (١). [س] لم نسمع من قبل حرمه الخروج عن الدين سوى بمعنى الرده، وأما الإهمال بسبب الإستناد إلى أصل شرعى أو عقلى مفرغ، وإن أوجب الخروج عن الدين إلا أنه ليس محرماً وراء حرمه ترك الواجبات وفعل المحرمات حيث نعلم بارتكابها مع إجراء البراءه. [ج] ما ذكر فى جريان البراءه فى أطراف العلم الإجمالى ليس أكثر من المخالفه العمليه القطعيه. بينما هنا يراد القول إنّ جريان البراءه فى أطراف العلم الإجمالى يوجب البناء على عدم وجوبها وحرمتها ومن الواضح أنّ قسماً من هذه التكاليف من الضروريات والبناء على عدم الإلزام فيها يساوق إنكارها وهو الخروج عن الدين. [س] ولكن بهذا البيان يتضح أنه مبنى على أنّ صرف إنكار الضرورى موجب للرده والخروج عن الدين لا- بشرط أن يرجع إلى إنكار الرساله وإلا لا يلزم من جريان البراءه فى الأطراف سوى المخالفه العمليه القطعيه وهو غير الخروج من الدين. [ج] نعم، ومبنانا مبنى المشهور من أنّ صرف إنكار الضرورى يوجب الخروج.

لابديه الطاعه والتنجز الذي هو لازم ذاتي للحكم الإلزامي. (١)

الصياغه الثالثه

وهناك صياغه ثالثه [يعرضها المحقق النائيني] وهي أنّ الشيخ (قدس سره) نقل كلام عدّه من المتقدّمين والمتأخرين، ومفادها عدم تسويغ الرجوع إلى الأصول العمليه المثبتة والنافيه.

وهذا يدلّ على أنّ إجماع الفقهاء يكشف عن عدم جواز امتثال الأحكام في الشريعه بعنوان الإحتمال، أي إنّ مذاق الشارع في التعامل مع الشريعه وامتثال أحكامها كلّ بعنوانه. (٢)

وقد تساءل المحقق العراقي (قدس سره) عن مراد المحقق النائيني، حيث إنّ تعبيره يوهّم أنّ مذاق الشارع امتثال الحكم بقصد الوجه مع أنّ المحقق النائيني كالتأخرين لا يرى شرطيه قصد الوجه.

والجواب: إنّ مراد المحقق النائيني (قدس سره) أنّ مذاق الشارع هو امتثال

ص: ٤٧٢

١- (١). [س] ولكن هذا الإجماع بل الضروره ليس حجّه مستقله لأنّ مدركه ما تقوم من حرمة الخروج عن الدين. [ج] لنذكر في ذيل دليل الإنسداد سلبياته وإيجابياته، وأحد سلبياته أنّ الشهرة والإجماعات والضرورات قد تعامل معها الأعلام على أساس أنّها تعبديه مع أنّها مدركيه، وليس ذلك تقيلاً من شأنها وإنما العكس حيث يحفزنا على العثور على الدليل كي لا يندرس عن المداوله العلميه - كذا نتخلص عن لبيته وبالتالي الإقتصار على القدر المتيقن فيه. كذا نتخلص من سلبيه المبني الذي يبني على عدم حجّيه الشهره والإجماع وبالتالي يرجع إلى الأصل العملي. ونتخلص عن إشكاليه التقليد الخفي والمبطن الذي حكم المدرسه الفقيهيه لقرون.

٢- (٢). [س] من أين علمنا أنّ مذاق الشارع هذا بعد أن كان الهدف من التشريع تكامل الإنسان وتحقيق المصالح المخبوه في المتعلّقات من خلال الإمتثال، فالتعبد مثلاً والنظم الإجتماعي يتحققان بأيّ صيغه كان الإمتثال، إنّ بالإمتثال الإحتمالي وإنّ بالإمتثال بالعنوان. ومن ثمّ نظر الكثير لحسن الإحتياط. نعم هو أسلوب غير مألوف ليس أكثر. ثمّ إنّ الميرزا ذكر هذه اللفته في صياغه الإجماع على عدم الإحتياط لا في صياغته الإجماع على عدم إهمال الشريعه فهل يفرق الأمر أو لا؟ [ج] سنبيّن كلا الشقين لاحقاً إن شاء الله تعالى.

الحكم بما هو ثابت ولو ظاهراً، لا أن قصد الوجه شرط وإنما الممثل حين امتثاله يمثل حكماً ثابتاً لا حكماً محتملاً.

وبالدقه إنَّ المحقّق النائبي (قدس سره) يريد أن الإمتثال لا بدّ أن يكون امتثالاً للحكم الاوّل لا من باب الاحتياط، وهذا لا علاقه له بقصد الوجه.

وبعبارة أخرى إنَّ العلم بالحكم واحتماله من أوصاف الحكم فتأثيره على الإمتثال وإن أوحى أنه قصد الوجه ولكنّه ليس كذلك.

هناك مطلب ذكره المحقّق النائبي في تنبيهات القطع عند دوران الأمر بين الإمتثال الإحتياطي [ولو كان قطعياً وجدانياً] والتفصيلي [ولو كان تعدياً] فإنه لا يسوّغ الإحتياط إلّا مع تعذّر الإمتثال التفصيلي التعبدى اجتهاداً وتقليداً.

ومثله ذكره في العبادات بأنّ التعبد والإبتعاث عن الأمر الإحتتمالي أدون طاعه وامتثالاً- ومتأخر رتبه عن الإبتعاث عن الأمر التفصيلي ولو التعبدى.

ومراده (قدس سره) أنّ الباعث والملزم هو العلم التفصيلي في قبال الإحتتمالي لا أنه يريد قصد الوجه.

وربما يصلح هذا الإجماع دليلاً للميرزا (قدس سره) لما ذكره في تنبيهات القطع.

هذا وإنّ المحقّق النائبي قد ذكر هذا في المقدّمه الرابعه، وإنما أقحمناه في هذه المقدّمه؛ لأنّ صياغه هذا الإجماع بهذا الشكل [وهو رجوعه إلى لزوم امتثال الأحكام بعناوينها] يعني أنّ الملزم عنده والمنجز علاوه على ما ذكر هو لزوم الإمتثال بالكيفيه المذكوره.

وهذه الصياغه تؤدّي إلى حجّيه الظن على الكشف بنحو صريح بخلاف المنجزات الشرعيه الأخرى فإنّ إنتاجها الظن على الكشف يحتاج إلى مؤونه.

الدليل على الصياغه الأولى

الدليل على حرمه الخروج عن الدين وعدم رضا الشارع بإهمال الشريعة [الذى يعدّ من الأحكام الضرورية] هو الآيات المتعدّده على أنّ حكمه بعث الرسل هو البلاغ والبيان المبين وإقامه الحجّه وما شابه ذلك، وهو يعنى ضروره إقامه الحجّه والطريق بل وينحو مبيّن لا مجزّد تشريع الأحكام وإنشائها وإنما علاوه على ذلك تنجزها وإيصالها إلى الناس.

بل كلّ الأدلّه الكلاميه على ضروره النبوه والشريعة تستبطن ضروره المنجز لأنه الطريق والغايه التوسطيه للوصول إلى الغايه النهائيه من التشريع.

أدلّه الصياغه الثالثه

كما يمكن الإستدلال على ما ذكره المحقّق النائينى [من أنّ مذاق الشارع ليس الإمثال الإحتمالى] بعده أدلّه:

الدليل الأول: ما ذكره هو (قدس سره) فى خصوص العبادات من أنّ التعبد والإنبعاث عن الأمر الإحتمالى [مع فرض توفّر التعبد التفصيلى إلاّ أنه تخلصاً من الفحص اكتفى بالإحتياط] أدون من التعبد والإنبعاث عن الأمر التفصيلى. وليس محلّ هذا البحث وتنقيحه هاهنا.

الدليل الثانى: ويتضح من خلال نقطتين:

[١] إنّ الشارع لم يستحدث لغه قانونيه خاصه به وإنما جرى على لغه العقلاء [على الأقلّ فى المبادئ التصوريه بل فى كثير من القضايا التصديقيه.]

[٢] نلاحظ وجود مبدأ بديهى فى القانون العقلائى وهو عدم كون الإحتياط طريقاً لمتابعه القانون كمجموع للفرد فضلاً عن عموم المجتمع، وهى ماده أوليه فى فكره القانون، وذلك لأنّ من الأغراض المهمه للتقنين هى النظم وهو لا يتحقق بالإحتياط.

الدليل الثالث: الآيات الكثيره النافيه للعسر والحرّج والمثبتة للتكليف مع سهوله.

وهذا الدليل ليس رافعيه الحرج ومن ثم لم يستدل أحد من الأعلام بالآيه المباركه (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) (١) على رافعيه الحرج الشخصى وإنما هذه الآيه فى صدد بيان خلفيه الشريعه وفلسفتها والأساس الذى بنيت عليه. ومن ثم لو كان باب الإحتياط مفتوحاً لكانت الشريعه شريعه عسر وحرج.

الصياغه الرابعه

وهناك صياغه رابعه للتنجيز الشرعى للمحقق الإصفهانى (قدس سره) تنطلق من مبناه من أنّ مرحله الفعلية فى الأحكام التكليفية الشرعية عين مرحله التنجيز. فإن العلم عنده مقوم لماهية الحكم الشرعى وفعليته ومن ثم اتحدت عنده المرحلتان.

نعم، أخذ القدره فى التنجيز دون الفعلية ومن هنا أمكن انفكاك التنجيز عن الفعلية فى صورته العجز.

ومع هذا المبني بالإضافة إلى مبناه فى سقوط التنجيز العقلى للعلم الإجمالى بالإضطرار [فإذا سقط التنجيز سقطت الفعلية ومعه يسقط الحكم] فلا مفرّ من وجود منجز شرعى.

وبيان آخر: يصرح المحقق الإصفهانى والمحقق العراقى (قدس سرهما) أنّ الإضطرار حدّ التكليف، فمع تحققه يسقط الحكم عن الفعلية.

وفى العلم الإجمالى لما اضطر إلى بعض الأطراف، فعلى فرض أنها هى المحكوم به بحكم إلزامى فالتكليف ساقط لعدم العلم بوجود التكليف واجد للحدّ.

فلا مفرّ من فرض وجود إلزام وتنجيز شرعى لوجود الإجماع الذى يعنى وجود الحكم ووصوله وتنجزه ولا منجز سوى الشرعى؛ إذ العلم الإجمالى غير منجز، والإحتياط الشرعى وظيفه لا- إراءه فيه فلا- يوصل الحكم الشرعى بل هو متعلق بفعل المكلف لا بالطرق، غايته أنه فعل أصولى ملاكه التحفظ على الفعل الفقهى فى حين أنّ

ص: ٤٧٥

الإجماع يفرض وصولها وتنجزها.

ومثله الشك والوهم فإنه غير موصل، كذا الظن بحكم العقل ليس منجزاً وإنما هو نتيجة وجود تنجيز سابق، فينحصر بحججه الظن شرعاً.

وقبل تقييم هذه الصياغة نوضح اصطلاحاً أشار إليه المحقق الإصفهاني (قدس سره) هنا، وهو «الطريق الواصل بنفسه، والطريق الذي اعتباره بطريق آخر».

ويقصد من الأول الطريق الواصل بدليل قطعي، ومن الثاني الطريق الواصل بدليل أصولي آخر.

ومن هنا يعرف أن المسائل الأصولية قد تتراعى، ولأجل أن تتبلور الفكرة أكثر، نشير تساؤلاً ونجيب عنه:

التساؤل: من المعروف أن مثبتات الأصل العملي ولوازمه ليست حججه، عكس الأماره فإن لوازمها حججه. ولكن قد يقال: إن الأصل الثابت حججه بدليل لفظي، لوازمه مدلول إلتزامي للدليل اللفظي، فلم لا تكون حججه؟

والجواب: يقصد من لوازمه فرد منه، فأصالة الحل في مورد الإستصحاب في حاله قد يكون من اللوازم، ومثل هذه اللوازم تعد لوازم مدلول الدليل [الذي هو الأصل] لا لوازم دليله [الذي هو الروايه]. وهذا هو المعبر عنه في كلمات البعض أن اللازم قد يكون للجعل وقد يكون للمجموع. (1)

وبديهى تغاير المدلول مع الدليل وإلا لما كان مثل أصل الطهاره أصلاً عملياً وإنما كان خيراً واحداً صحيحاً مع أنه بديهى البطلان،

ص: ٤٧٦

١- (١). [س] على هذا هل يمكن ضبط الفرق بين الجعل والمجموع أو الدليل والمدلول بالفرق بين الطبيعه والفرد، بين المعنى والمصدق، بين المدلول المطابقي ومنطبقه، بين الحكم الإنشائي والفعلي؟ [ج] خبر زواره فرد لكلى حججه الخبر نظير أصل الطهاره فى ثوب، فلم كان لوازم الأول حججه دون الثانى، مع أن لوازم الأول لوازم فرد فلا يصلح مدلولاً إلتزامياً لكلى دليل حججه خبر الواحد كى يكون حججه.

فحجّيه الخبر ليس نفسه أصل الطهاره وإنما مؤدى الخبر الأصل، ومن ثمّ ترمى القانون الأصولى طولاً.

وإثباتاً يمكن التفرقة بين لوازم الدليل والمدلول، بأنّ اللازم إن كان للفرد فهو للمدلول وإن كان للطبيعه فهو مدلول إلتزامى للدليل؛ لوضوح أنّ المدلول الإلتزامى ما كان لازماً للمعنى لا للمصداق.

ومن ثمّ إذا عثرنا على لازم لكلّ أفراد الأصل فهو مدلول إلتزامى للدليل اللفظى والأصل جعل الأصل العملى لا لفرده.

ثمّ إنّ الإصطلاح المذكور يفتح لنا أفقاً جديداً فى بحث الإسداد وهو أنّ مقتضى حجّيه الإسداد هل هى حجّيه الظن بنفسه أو بطريقه؟ [أى إنّ الظن الحجّيه هل هو الظن على الواقع الفقهي أو الظن على الظن؟]

وبعبارة أخرى: هل الظن الحجّيه هو الظن فى المسأله الأصوليه أو الظن بالحكم الفقهي؟ فهل الظن الحجّيه هو الظن المعين للطرق والظنون الخاصه، أو الظن المعين للحكم الشرعى الفقهي مباشره؟

فإن كان الأول فهو حجّيه الظن الخاص بطريقه الذى هو الظن المطلق، وإن كان الثانى فهو حجّيه الظن المطلق الواصل بنفسه أى بدليل قطعى وهو الإسداد.

صاحب هدايه المسترشدين وصاحب الفصول أصراً على أنّ دليل الإسداد يجرى فى المسأله الأصوليه لا الفقهيّه، بينما الدارج هو الظن بالحكم الفقهي، والحقّ مع الأول كما سنبيّن. (1)

ص: ٤٧٧

١- (١). [س] هذا غير ما ذكرتموه سابقاً فى الإحتياط وأنه الإحتياط الأصولى أو الفقهي، فإنّ الأصولى والفقهي وصفان للإحتياط فهو مرتبط بالمجتهد والمقّامد. أما هنا فالأصولى والفقهي كلاهما مرتبط بالمجتهد ويقصد منه حجّيه الظن المطلق لإثبات الواقع مباشره أو لإثبات حجّيه الظن الخاص. وفى تطبيق الإصطلاح على ما نحن فيه إن أخذنا الظن المطلق فهو ثابت بنفسه على الشقين [سواء كان مفاده الواقع الفقهي أو الظن الخاص] وإن أخذنا الظن الخاص فهو وإن كان ثابتاً بطريقه إلاّ أنه ليس موضوع البحث، إضافه إلى أنه لا يتأتى فيه الإحتمال الآخر وهو ثابت بنفسه، لأنّ الثابت بنفسه فى دليل الإسداد على فرضه هو الظن المطلق. فهذا الإصطلاح أجنبى عما نحن فيه سوى أنه ينفع فى نتيجته وهو فكره الحجج المتراميه. [ج] توضيح ما ذكره الإصفهانى أنّ الإصفهانى بعد أن أبطل كلّ الخيارات المذكوره فى المقدمه الرابعه للخروج عن عهد العلم الإجمالى لم يبق إلاّ الظن حيث نعلم أنه طريق اعتبره الشارع. وهذا الظن الحجّيه إما أن يكون الظن بالحكم الشرعى الفقهي، فالحكم الشرعى واصل بطريق واصل بنفسه. وإما أن يكون الظن الحجّيه هو الظن بالحكم الأصولى - وهو الحق - . بيان أننا توصلنا إلى العلم بوجود طريق معتبر اعتبره الشارع ولا- طريق علمى لمعرفه هذا الطريق فتوصل إليه من خلال الظن فيكون الحكم الشرعى ثابتاً بطريق واصل بطريقه. وبعبارة أخرى: إنّ صياغه الإصفهانى تنهينا إلى حجّيه الظن شرعاً فى الجمله قطعاً، يبقى: هل إنّ مطلق الظن حجّيه أو بعضه، وعلى الثانى يرجع فى تعيينه - البعض - إلى الظن. فتكون النتيجة هى الظن بالظن. ولا- يخفى أنه على هذا قد وظف دليل الإسداد الذى أقيم على الأحكام الواقعيه لتجديد إقامته على الحكم الأصولى، لأنه يؤدى إلى العلم بوجود طريق معتبره ولا

يمكن معرفتها وتشخيصها إلا من خلال الظن. وإن شئت قل: إنّ الإسناد الفقهي أثبت لنا المقدمه الأولى في الإسناد الأصولي. [س] الإسناد الذى يثبت لنا حجّيه الظن بالحكم الفقهي أيضاً انسداد أصولي أى رتب لإثبات مسأله اصوليه وهى حجّيه الظن. [ج] نعم، هو انسداد أصولي بلحاظ النتيجة وبه يفترق عن الإسناد الذى يقام لمثل قضاء الفوائت، ومسائل القضاء فإنه انسداد فقهي، ولكن إنما عبّرنا عن هذا الإسناد الأصولي أنه فقهي، بلحاظ مقدمته الأولى والثانيه حيث أخذ فيها الأحكام الفقهيّه.

اشاره

ألمح الأعلام إلى أنّ المقدمه الرابعه والخامسه تنهينا إلى وجود حجّه ومنجّز [وهو الظن] فهل هو مفرغ عن التنجيز الذى تم إثباته فى المقدمه الثالثه [كما هو المطلوب] أو أنه محرز للحكم الواقعى فهو منجّز آخر غير المنجّز السابق.

إشكال وجواب

وتوضيحه: مع العلم بوجود صلاه الظهر وامثالها، فالعلم بالوجوب هو الذى يحرز الحكم وينجّزه، وإحراز الإمتثال إما بالعلم

ص: ٤٧٨

أو قاعده الفراغ، فالعلم وقاعده الفراغ مفرغان والمفرغ متعلقه بالإمتثال، والمنجز متعلقه بالحكم.

فهل وظيفه المقدمتين أنهما يفرغان عن التنجيز الثابت في المقدمه الثالثه، ومعه لا يتلاءم مع تصوير أن الحجّه هو الظن بالحكم لا الإمتثال؟

والجواب: نعم، سوف نصل إلى منجز آخر يوجب انحلال التنجيز الإجمالي في المقدمه الثالثه، إلّا أن يصوّر مانع وهو ابتناء وجود المنجز في المقدمه الرابعه والخامسه على المنجز في المقدمه الثالثه، فكيف يوجب والحاله هذه زواله، لأنّ المنجز الأصغر مستند في كفيّه إثباته وصياغته ووجوده إلى المنجز السابق، فلا يعقل أن يزيله.

ومع بقاء المنجز على حاله يعود السؤال إلى أن الحاجه إلى مفرغ لا منجز. (1)

ص: ٤٧٩

١- (١). [س] يمكن الإجابة عن السؤال في المنجز الشرعي بالبيان التالي: أنه بعد فرض عسر الإحتياط وعدم إمكان الموافقه القطعيه لا- يمكن أن تكون دائره التنجيز الشرعي بسعه الدائره السابقه التي كانت منجزه عقلاً- مهما كانت صياغه التنجيز الشرعي - ومع تضييقها ليست هي منجزاً سابقاً على منجزيه الظن كي يرد السؤال وإنما هي عين منجزيه الظن شرعاً، ومن هنا ذكر الميرزا صياغته في المقدمه الرابعه ونحن إنما استقدمناها لأجل بيان صيغه التنجيز، وإلّا فهو قد ذكرها في الخيارات مما يؤكد أنّ التنجيز واحد. كما يمكن الإجابة عن السؤال في المنجز العقلي بالبيان التالي: إنّ امتثال كلّ حكم يتمّ بالإتيان بمتعلقه، فامتثال الحكم الفقهي المتعلق بالصلاه يتمّ بالإتيان بالصلاه. أما الحكم الأصولي فامتثاله يتمّ بالأخذ بمضمونه والبناء عليه والإلتزام به، فحجّيه خبر الواحد كحكم أصولي [سواء قلنا إنه وضعي كما هو مختاركم أو تكليفي] متابعته أو امتثاله وتطبيقه يكون بالبناء عليه والأخذ به سواء جاء بمضمونه خارجاً أم لا، فإنه مرتبط بامتثال المضمون [الحكم الفقهي] ومن ثمّ سيكون أي خيار من الخيارات المذكوره في المقدمه الرابعه أو الخامسه مفرغاً عن الحكم المعلوم بالإجمال بالبناء عليها والأخذ بها ومنجزاً للحكم الفقهي فلا- مشكله. [ج] نحن لم نتعقل لحدّ الآن ما يذكر في كلمات الأعلام من أنّ امتثال الحكم الأصولي بالبناء والأخذ والإلتزام [كما يلحظ ذلك في تعبيرهم في التقليد] إذ الأماره ليس إلّا- جعلها علماً، فكما أنّ العلم التفصيلي لا امتثال له وراء امتثال الواقع المعلوم كذا في العلم التعبدى، ومن ثمّ لم يكن له عقوبه مستقله ولا مثوبه كذلك. وسنشير إلى ذلك إن شاء الله.

وجواب آخر: إنّ المنجّز الثاني وإن لم يكن مفرغاً إلاّ- أنّ امتثاله يفرغ عن كلا- التنجيزين، قطعي بالنسبه إلى الثاني وتعبدي بالنسبه إلى الأول.

وتوضيحه: إنّ إحراز التكليف غايه ما يصنع أنه يوجب التنجيز، والتنجيز مرحله تتلوها مرحله وجوب الإمتثال، وهي يتلوها مرحله وجوب إحراز الإمتثال والقطع بالموافقه.

ومن ثمّ يتضح أنّ إحراز الحكم يصبّ في مراحل امتثال الحكم، فإذا كان حال المحرز هذا فالنتيجه تخرج بها من المقدمتين الرابعه والخامسه هي الإمتثال لا- الإنحلال؛ وذلك لأنّ إحراز الحكم سيما إذا كان تعبدياً [ومن ثمّ قيل إنّ ملاك الحكم الظاهري التحفظ على الواقع جنباً إلى جنب كشفه وارهائه عنه] موطن للزوم الإمتثال.

ومن هنا أغنى الإمتثال للإحراز التعبدي عن الإمتثال للإحراز الوجداني الإجمالي كما إذا قامت بينه على القبله مع العلم الإجمالي بجهتها.

وهذا الإمتثال وجداني للبينه [الإحراز التعبدي] وامتثال تعبدي ومطابقه تعبديه للواقع.

فتبلور أنّ الإحراز التعبدي ينتظم في سلك مراحل الإمتثال لا- في مراحل وجود الحكم، فثمره إحراز الأحكام في الشبهات الحكميه [التي غالباً ما تكون مورداً للعلم الإجمالي] الإمتثال التعبدي للواقع.

وهذا الإحراز وإن ميّزه الأعلام عن إحراز الإمتثال بشكل يرجع إلى ارتباطه بمتن الحكم ووجوده، إلاّ أنّ الصحيح ما عرفت.

مؤاخذة على التبعض في الإحتياط

وبهذا العرض يمكن لنا أن نسجّل مؤاخذة على أطروحه التبعض في الإحتياط [التي أصرّ عليها الشيخ وآخرون، بحجّه أنّ المقدمه

الثالثة تثبت التنجيز، والمقدمه الرابعه تبطل الخيارات الأخرى غير الظن.

إلا أنّ الدليل المبطل للإحتياط لا يبطله من رأس وإنما غايه ما يثبت بطلانه كحاله عامه، أى يبطل ضروره الإحتياط فى الجميع، أما التبعض فى الإحتياط فلا دليل على بطلانه فلا تصل النوبه إلى المقدمه الخامسه وهى حجّيه الظن على الحكومه أو الكشف.

والمؤاخذه: إنّ الشيخ يقبل الإقتصار على الإمتثال الظنى للعلم الإجمالى بحكم العقل بالتبعض بالإحتياط، فى حين أنّ الإمتثال الظنى عبارته أخرى عن كونه لازماً لملزوم سابق عليه [وهو الظن الكاشف عن الحكم] ومعه ما هو المائز بين هذا وبين حجّيه الظن على الحكومه؟ حيث لا- تعنى أكثر من حكم العقل بأنّ الظن محرز كاشف الذى يرجع إلى الإكتفاء والإقتصار بالإمتثال الظنى الذى هو امتثال وجدانى للظن وظنى للواقع.

بيان الفرق بين التبعض فى الإحتياط والظن على الحكومه

وخلال- صه السؤال: أنه ما الفرق بين القولين؟ [التبعض فى الإحتياط والظن على الحكومه الذى أصرّ الشيخ على الأول وأنكر وصول النوبه إلى الثانى] مع أنّ الأول ليس إلا- حكم العقل فى مرحله إحراز الإمتثال والثانى حكم العقل فى مرحله إحراز الحكم وتنجيزه، وقد عرفت أنّ هذا الإحراز يصبّ فى مراحل الإمتثال.

وعندما ننظر القضية من جانب أنها من وظائف المجتهد يتأكد السؤال أكثر؛ إذ الإحراز هو مهمه وهدف المجتهد لا الإمتثال الذى هو وظيفه مشتركه بين المجتهد والعامى، مما يكشف عن أنّ التبعض فى الإحتياط يرجع إلى الإستنباط والإحراز، ومعه يتساءل عن الفرق بين حجّيه الظن على الحكومه.

وبالمقارنه بين هذه السؤال وسابقه [بعد الإلتفات إلى أنّ السابق

كان قد انبثق من توظيف الأعلام المقدّمه الرابعه والخامسه للخروج بمنجّز آخر، سواء تم ذلك أم لم يتم، فكان السؤال أنه كيف نخرج بمنجّز آخر مع وجود السابق، فإنه إن أوجب اللاحق انعدام السابق كان موجِباً لانعدامه هو أيضاً كما بينا، وإن لم يوجب فإننا بحاجة إلى مفرغ لا- منجّز [يتبلور أنهما من واد واحد؛ لأنّ كلاهما يتعلّق من فرض المغايره بين مرحله إحراز الحكم ومرحله امتثاله وأنّ الأول مرتبط بوجوده والثاني بالفراغ منه. (1)]

توضيح السؤال ثانياً

ولأجل أن يتبلور التساؤل الثاني نعيده ثانيه بشى من التوضيح:

إنّ إحراز الإمتثال على درجات، والبحث قد يفرض فيه على صعيد الشبهه الحكيمه وأخرى على صعيد الشبهه الموضوعيه، فامتثال الصلاه تاره يحرز بالظن المعتر، وأخرى يقطع بالفراغ عنها وثالثه يشك. والشك هذا من قسم الشبهه الموضوعيه.

وقد يكون الشك فى الإمتثال ناشئاً من شبهه حكيمه [كما فى ما نحن فيه] فان الإمتثال الظنى هو المستند إلى ظن فى الشبهه الحكيمه لا فى الشبهه الموضوعيه كما هو الحال فى الحاله السابقه.

ص: ٤٨٢

١- (١). [س] هذا التساؤل وجيه عندى بينى على أنّ العلم الإجمالى المذكور فى المقدّمه الأولى منجّز عقلاً، ومن ثمّ يوجّه السؤال لمن ذهب إلى التبعض فى الإحتياط وأنه بم يفرق بينه وبين الظن على الحكومه. أما من يرى سقوط منجّز العلم الإجمالى عقلاً وأنّ المنجّز منحصر بالشرعى، أو مع وجود المنجّز الشرعى [والذى قبله الشيخ] ينتج الظن على الكشف وإن كان المنجّز العقلى باقياً لا- معنى للتبعض بالإحتياط ولا- الظن على الحكومه فلا- تصل النوبه للتفكير بالفرق بينهما. فالبحت كلّ تقديرى، حيث أنكم تقبلون المنجّز وبالتالى حجّيه الظن على الكشف. [ج] نعم، على مبنانا ومبنى مثل الميرزا يكون البحت تقديرياً، ولكن مثل الشيخ لم يفرض أنّ المقدّمه الثانيه ترسم النتيجة وبالشكل الذى ذكرناه وذكره الميرزا والإصفهاني. وهو فى عين قبوله للمنجّز الشرعى انتهى إلى التبعض فى الإحتياط، ومع هذا لا بدّ أن يكون البحت العلمى مستوعباً لكل الآراء، بالإضافة إلى أهميه هذه الإثاره فى بحث الإجتهد والتقليد.

فإحراز الإمتثال فى حىن أنه مرله أخيره فى الحكم إلا أنه ىنقسم بدوره إلى شبهه موضوعيه وحكميه، والظن فيه تاره ظن فى شبهه الموضوعيه وأخرى فى شبهه الحكميه.

بل هذا التقسيم ىجرى فى كل مراحل الحكم عدا الإنشائه، فإحراز الحكم ىمكن أن يفرض على نحو شبهه الحكميه [كما فى العلم الإجمالى بوجود أحكام فى الشريعة] وأخرى بنحو شبهه الموضوعيه [كالعلم بتحقق الزوال ونجاسه الإناء.] والفعليه إن كانت مقدّره فهى حكميه وإن كانت خارجيه فهى موضوعيه.

ومما تقدّم ىتضح الحاجه إلى تشقيق البحث فى العلم الإجمالى إلى شبهه الحكميه والموضوعيه لاختلاف علاج كل منهما.

بل البحث فى كل شىء فى مرحلتين، الأولى: فى كون العلم منجزاً، والأخرى: فى كيفيه امتثال العلم الإجمالى.

بعد هذا نرجع إلى التساؤل ثانیه: إنه قد فرق الشيخ وغيره بين التبعض فى الإحتياط فى شبهه الحكميه والظن على الحكومه، وكأنّ هذه التفرقه ترجع إلى أنّ التبعض مرتبط بالشبهه الموضوعيه، والظن على الحكومه مرتبط بالشبهه الحكميه.

فى حال أنّ هذا غير صحيح؛ لأن الإمتثال الظنى يرجع إلى شبهه الحكميه الناشئ من الظن بالحكم المنجز ومن ثم لا ىبقى فرق بين القولين.

وإن شئت قل: إنّ البحث فى الإحتياط وتبعيضه فى شبهه الحكميه بحث أصولى لا فقهى، فهو بحث حججى إحرازى.

الجواب عن السؤال

وقد ىجاب دفاعاً عن الفرق بأنه بناء على حجيه الظن ىكون الظن منجزاً ومعدّراً ولوازمه حجّه، بخلافه على الإحتياط فإنّ لوازمه ليست حجّه والظن بالإمتثال والحكم معدّر فقط والمنجز هو العلم.

إلا أن هذا الجواب غير تام لأنه مبني على أن التبعض في الشبه الموضوعي لا الحكمي وأنه احتياط فقهي لا أصولي.

بيان المائز بين الإحتياط الفقهي والأصولي

ومن أجل أن تبلور ملاحظتنا على الجواب لابد من التفرقة بين الإحتياط الفقهي والأصولي:

[١] الإحتياط الأصولي يختلف سنخه عن الإحتياط الفقهي، فإن الأول في الشبهات الحكمية والثاني في الشبهات الموضوعية.

فالشبه الحكمية لما كانت تعالج بعلاج أصولي فالإحتياط فيها أصولي، والشبه الموضوعية لما كانت تعالج لعلاج فقهي فالإحتياط فيها فقهي.

[٢] إن دائرة الإحتياط الأصولي أضيق من دائره الإحتياط الفقهي، فإذا دار الأمر بين مجتهدين متساويين فهناك رأى بأن العمل يكون بأحوط القولين.

ومثل هذا الإحتياط أصولي، وهو غير الإحتياط الذي يذكر في أول الرسالة العملية من أن الإنسان إما أن يكون مجتهداً محتاطاً أو مقلداً.

فإن الأول احتياط في الطريق [ومن ثم يبقى محصوراً في دائره معينه] بخلاف الإحتياط في الواقع بما هو واقع فإنه لا يتم إلا بملاحظه كل احتمالات المسأله، وهو الإحتياط الفقهي. (١)

ص: ٤٨٤

١- (١). [س] ولكن هذا احتياط فقهي في الشبه الحكمية، وهو ينافي لما تقدم منكم أن الإحتياط الفقهي خاص بالشبه الموضوعية. [ج] نحن نستهدف أمرين في بيان الفوارق الأول: التفرقة بين الإحتياط الفقهي والأصولي. وقد تبين بهذا الفراق الذي ذكرناه. الثاني: اختصاص الفقهي بالشبه الموضوعية والأصولي بالحكمية وهو مورد السؤال، والجواب: أن الإحتياط الفقهي هذا ليس في الشبه الحكمية كما هو الحال في الإحتياط الأصولي وإنما هو احتياط فقهي عند الشبه الحكمية إلا أنه لم يعالج هذه الشبه وإنما عالج الموضوع مباشرة فهو احتياط فقهي عند الشبه الحكمية في الشبه الموضوعية.

[٣] إنّ الأصولى هو مراعاة الواقع من قناه الطريق الأصولى [أو فقل: هو التحفظ على الواقع من طريق الحكاىه والإحراز الأصولى] فهو متعلق بالواقع ولكن عبر الطريق والحكم الأصولى، بينما الفقهى هو التحفظ على الواقع بما هو هو ومباشره.

وهذا الفارق يعتمد على فهم كنه الحكم الأصولى، فإنه على اختلاف المبانى فيه يشترك الجميع فى أنّ ملاك الإستطراق والتحفظ على الواقع، فهو حكم طريقى.

ومن خواص الحكم الطريقى:

١. إنه لا عقوبه عليه فى نفسه [على ما هو الدارج بين الأعلام.]

٢. إنّ امتثاله وعصيانه بلحاظ الواقع.

ومن ثمّ فالإحتياط فى الطرق لا يعدو التحفظ على الواقع ولكن من خلال إطار الطريق؛ لأنّ الطريق معذّر [بمعنى أنه لا يجب التحفظ على الواقع وراءه] ومنجّز [بمعنى أنه لا بدّ من الإتيان بالواقع من خلاله.] فالإحتياط الأصولى هو التحفظ على الواقع بقدر ما يريه مجموعها.

[٤] الأصولى يتولد من العلم بوجود جعل للطرق من الشارع، فيحفظ على الواقع بقدر ما يكشفه مجموعها فقط، أما الفقهى فهو يتولد من العلم بوجود أحكام فيتحفظ على الواقع بقدر كلّ احتمالاته.

[٥] الإحتياط فى الطرق لا يختلف بتاتاً عما لو كان الطريق معلوماً تفصيلاً أنه حجّه بالأخذ بمدلوله المطابقى والإلتزامى والتخصيص به فكيفيه العمل وكميته واحده والوجه مختلف، ففى الوقت الذى هو احتياط هو عمل بالطريق ومتابعه له.

أما الإحتياط الفقهى فهو وظيفه عمليه بحته فلا تكون مثبتاته حجّه

وغير ذلك فهو نظير العلم التفصيلى بالحكم الفقهى.

وبعبارة أخرى: إنّ الفرق بينهما كالفرق بين العلم التفصيلى

بالحكم الأصولي والعلم تفصيلاً بالحكم الفقهي. (١)

الخلط بين القسمين من الإحتياط في كلمات الأعلام

وإذا اتضحت هذه الفوارق تتبلور ملاحظتنا على الدفاع عن الفرق بين التبعض بالإحتياط والظن على الحكومه، بل يبدو أنّ هناك خلطاً بين القسمين من الإحتياط، وأنه هو السرّ في عدم التنبه إلى وحده القولين.

فالآخوند مثلاً ذكر انحلال العلم الكبير بالعلم الصغير، وأنّ الإحتياط فيه ليس بعسر ومن ثمّ لا تصل النوبه إلى الظن.

واستشهد الآخوند وغيره على عدم عسر الإحتياط بأنه كما لم يلزم العسر بالعمل بالأخبار جميعاً من باب الظن الخاص [كما فعل ذلك الأخباريون] كذا لا يلزم مع الإحتياط.

وهذا يرجع إلى ما ذكرناه من أنّ كيفية العمل واحده والمستند مختلف فبعض جعله العلم التفصيلي وآخر العلم الإجمالي.

ولكن يلاحظ عليه أنّ العلم الإجمالي المذكور متعلّق بالأحكام الفقهيه فهو ينتج احتياطاً فقهياً، ما ذكر في كلماتهم هو الإحتياط الأصولي؛ لأنّ الإحتياط الفقهي يعنى مراعاة كلّ احتمالات الواقع، بينما هم لم يصوغوا الإحتياط بالشكل الفقهي بقريته تنظيرهم إياه بالعمل بالأخبار من باب الظن الخاص.

ص: ٤٨٦

١- (١). [س] بل كالفرق بين الحكم الأصولي والحكم الفقهي، فإنّ الإحتياط الأصولي هو حكم أصولي فهو كالعلم التعبدى، والإحتياط الفقهي كالحكم الفقهي. ومن ثمّ لا تكون لوازم الإحتياط الأصولي حجّه لأنّ مثبتات الأصل ليست حجّه كما أنه على هذا لم يتضح وجه العينيه فى الكميّه حينئذ والكيفيه. وتصويركم إياه كالعلم التفصيلي بالحكم الأصولي إخراج له عن كونه حكماً أصولياً. ومع هذا فآثار العلم التفصيلي تبقى مختلفه عن آثار العلم الإجمالي فى دائره التنجيز وعلى مستوى الإمثال. ثمّ الإحتياط الفقهي هل هو عين العمل بالحكم الفقهي أو لا؟ [ج] لم نقصد من الملاحظه هذه سوى التنويه إلى أنّ الإحتياط الفقهي عمل فقهي، والأصولي عمل أصولي، ولا نقصد من العينيه أكثر من ذلك.

بعد كل هذا تبلور أنّ تفرقه الشيخ بين التبعض فى الإحتياط والظن على الحكومه فى غير محلّه؛ لأنّ التبعض المذكور متولد من الظنون المحرزه والطرق للواقع، فاعتباره يساوى اعتبار الظن والطريق.

وبعبارة أخرى: الإمتثال الظنى فى الشبهه الحكميه لابد أن يكون ناشئاً من ظن بالشبهه الحكميه ومعه لا يبقى فرق مع الظن على الحكومه.

وإن شئت قل: إنّ الإحتياط المذكور فى كلمات الشيخ أصولى لا فقهى وإلا لزم العسر والحرص حتماً [بعضنا أو لم نبعض] حتى لو كان فى باب واحد.

والإحتياط الأ-صولى يلازم العلم الإجمالى بنصب الطرق والإحتياط فى دائرتها الذى يرجع إلى العمل كما لو كانت معلومه تفصيلاً، فلا يفترق عن حجيه الظن على الحكومه الذى هو اجترأ العقل بهذا القدر من الموافقه للعلم الإجمالى بنصب الطرق.

إبطال الإحتياط وسائر الخيارات الأخرى عدا الظن

أما الإحتياط الكلى فقد ذكروا أنه يؤدى إلى اختلال النظام، والبعض أضاف إلى أنه حتى لو كان جزئياً فهو يوجب العسر والحرص.

وصاحب الكفايه يعلق على هذه الضميمه بأنّ قاعده العسر إنما تجرى على مسلك الشيخ [الذى هو أنّ الأدله نافية مباشره للحكم الحرجى والضررى فلا حرج ولا ضرر أى: لا حكم ضررى]. وأما مسلك الآخوند فهو رفع الفعل الضررى والحرجى وهو يرجع لبأ إلى رفع أثره وهو حكمه.

وقد أشكل البعض على رأى الآخوند بأنّ لازمه عدم رفع الآثار الاوليه وإنما لازمه رفع الآثار التى اتخذت من الحرج والضرر

موضوعاً لها [أى قيد الحكم] فالحرج قيد حكم التكليف الذى هو الكراهه، والضرر قيد حكم حرمة الضرر فيحرم القيام بفعل يوجب الضرر، أما مثل الصلاة فلم يؤخذ فى موضوعها الحرج كى يرفع حكمها مآلاً.

ويلاحظ عليه: إنَّ مراد صاحب الكفايه من ارتفاع الأثر ليس خصوص ما ذكر وإنما الأثر الاولى أيضاً بطرؤ الحرج والضرر على العقل، نظير الخطأ والنسيان فإنَّ الرفع للأثر الأولى للفعل لولا الخطأ والنسيان، لا رفع الأثر المترتب على نفس الخطأ والنسيان.

وصاحب الكفايه ذكر أنه على مسلكه فى قاعده العسر والحرج لا- تجرى القاعده إذا لزم من الإحتياط فيما نحن فيه العسر والحرج؛ وذلك لأنَّ الفعل المعلوم بالإجمال فى واقعه ليس حرجياً وإنما الحرج تولد من مراعاة مجموع الأطراف وهى غير نفس الفعل.

بخلافه على مسلك الشيخ وذلك لأنَّ الحكم المعلوم بالإجمال سبب للإحتياط الذى هو أثر عقلى للحكم الشرعى، فيتصف الحكم الشرعى بأنه حرجى، فيرتفع بتوسط قاعده العسر والحرج.

ومن ثم لا مشكله على مبنى الآخوند فى التبويض بالإحتياط، بخلافه على مبنى الشيخ فإنَّ ما هو عسر من التبويض باطل دون ما هو ليس كذلك.

الميرزا النائينى والمحقق الإصفهانى قالا- بطلان الإحتياط شرعاً، كلِّ بصياغه. وكلتا الصياغتين تبطل الإحتياط من رأس حتى التبويض بالإحتياط.

مناقشات

ولنا ملاحظات على كلام الأعلام جملة وتفصيلاً:

[١] إنَّ المراد من الإحتياط إن كان الفقهى [كما يظهر من كلمات الأعلام] فهو يؤدى إلى اختلال النظام مهما بعضنا فيه حتى فى الباب الواحد من المعاملات بالمعنى الأعم.

[٢] إن الإحتياط إذا كان أصولياً [كما قد يظهر من عبارته الآخوند] لا يلزم منه اختلال النظام ولا عسر و حرج متى لو كان كلياً، لما ذكرناه من أنه عين العمل بالطرق لو كانت معلومه تفصيلاً. (١).

قاعده الحرج الثانيه

[٣] هناك قاعده حرج أخرى بتوسطها يرفع أصل الإحتياط حتى الجزئي لا بمقدار الحرج الشخصى كما ذكره الشيخ.

وقاعده الحرج الثانيه [سيأتى بحثها مفصلاً فى قاعده الحرج] خلاصتها: [مع العلم أن مشهور الفقهاء إلى صاحب الجواهر قد التزم بها] أن المراد بالحرج: النوعى، وهو تاره يراد منه نوع الفعل، وأخرى نوع الإنسان استفراغاً، وثالثه المجموع الغالب للمكلفين.

والمراد بالنوعى فى الحرج المنفى هو النوع الثالث.

ومثاله موقف الشيعة فى عرفه، فإنه لو أزم الشيعة بالموقف الواقعى للزمه الحرج النوعى، بمعنى أن المجموع يقعون فى حرج.

ص: ٤٨٩

١- (١). [س] ألا يمكن تصوير الإحتياط الأصولى نتيجته مباشره للعلم الإجمالى بالحكم الفقهى، ومعه لا يكون العمل بالإحتياط عين العمل بالطريق إذ لابد من الأخذ بكل العموم حينئذ، إذا كان مثبتاً من دون تخصيصه بالخاص المرخص، بخلاف ما إذا كان العلم الإجمالى متعلقاً بالطرق فإن الإحتياط فيه عين العلم بالطرق عندما تكون معلومه تفصيلاً، لأن متعلقه الحجة فعندما ينجز ينجز كل الحجج، ولكن بهذا البيان: ما فرقه عن تقريب السيد الروحانى (قدس سره) المتقدم فى المقدمه الأولى، حيث يظهر منه الإحتياط الأصولى وإن لم يصرح بذلك. [ج] الشيخ والآخوند صورا الإحتياط الأصولى نتيجته مباشره للعلم الإجمالى بالحكم الشرعى، ولكنه غير صحيح كما سنبين فى التنبيه الأول، وعلى فرض صحته فهو أيضاً عين العمل بالطرق كما سيتضح. وأما تمايزه عن بيان السيد الروحانى فإن كان يقصد الإحتياط الأصولى فلا تمايز بينهما سوى أنه غير مبلور وإنما هو ارتكازى [وهو ارتكاز الآخوند كما يظهر من عبارته أخرى له] وأنه لا يثبت لمجرد انحلال العلم الإجمالى وإنما لابد من إثبات مقدمات أخرى.

وإن شئت قل: إنه يسبب حرجاً للطائفه.(١)

أدله القاعده

ولانضاح هذا النوع من الحرج نلقت الانتباه إلى أدله هذه القاعده:

منها: «بعث بالحنيفيه السوجه».(٢)

ومنها: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) (٣)، وغيرها مما هو ظاهر في بيان أساس التشريع وفلسفه الأحكام.

وكثير لم يستفد من هذه الأدله حكماً شرعياً؛ لأنّ الظاهر منها هو بيان حكمه الأحكام لا علّتها.

إلا أنّ الحقّ ما ذكرناه سابقاً من أنّ العمومات فوقانيه كلّها تشريعات وليست فقط أنها بيان للمقاصد وروح الشريعه.(٤)

ص: ٤٩٠

١- (١). [س] لم يتضح الفرق بين النوع الإستغراقى والمجموعى، إلا أن نفسير المجموعى بما به ضرر أو حرج للعنوان كالطائفه والمذهب والذى هو بالتالى استغراقى. [ج] نعم، وان شئت قل: إن الحرج النوعى المنفى بهذه الأدله هو فى المورد الذى يكون عام البلوى، أو التكليف الإبتلاىى الغالب أو ما يلزم منه الحرج فى الهيئه الإجتماعيه.

٢- (٢). عوالى اللالكى ٣٨١/١، الحديث ٣

٣- (٣). البقره / ١٨٥

٤- (٤). [س] ولكن ما هى القرينه على أنها تشريعات وليست بيانات للملاكات التى بنى على أساسها التشريع، خاصه وأنكم تميلون إلى ما نقلتموه عن العلامه من أنّ القرآن الكريم عاده ما يبين الرؤيه الكونيه ثم يتبعه بيان الملاكات ثم بيان التشريعات الدستوريه، فعلى الأقل لا بد من ملاحظه سياق هذه الآيات لمعرفه أنها فى صدد بيان أى شىء. [ج] أولاً: هذه الآيات لا يخلو أمرها إما أن تكون تشريعيه وإما أنها مرتبطه بجو التشريع وبيان ملاكاته، وبالتالى وعلى أى حال هى صادره من الله تعالى من حيثيه كونه شرعاً. ثانياً: أنّ الأصل الاولى فى البيانات الصادره من هذه الهيئه أنها تشريعات ما لم تقم قرينه على الخلاف وأنها فى صدد بيان الملاك أو شىء آخر، ولم يختلف اثنان من الأعلام على هذا الأصل، وإنما تردد البعض فى ما نحن فيه لعله أخرى وهى أنّ هذه العمومات فوقانيه جداً، على فرض أنها تشريع - لا يمكن لنا الاستفاده منها حيث يعسر أو يتعذر تنزيلها، مما شكل قرينه على أنها ليست تشريعات. ثالثاً: نكته هذا الأصل الاولى هى أنّ البيانات المتكفله لعرض الملاك أقل القليل وأن الغالب هو التشريع ومن ثم كان الأصل هو ما لم تقم قرينه على العكس.

وقد استفاد منها الفقهاء القدماء فى موارد خمسة، بل زاد عليها المحقق القمى، بل زاد عليها الشيخ جعفر كاشف الغطاء فى قواعده الستة عشر.

والعمده فى هذه القاعده فهمها وفهم فذلكتها الأصوليه.

وملخصاً [والتفاصيل فى قاعده الحرج] أنّ هذه القاعده بحكم كونها عمومًا فوقانيًا تكون مهيمنه على التشريعات النازله، بمعنى أنّ لها نوعاً من التقديم إما على إطلاق التشريع النازل أو بنحو آخر.

ومثله ما نحن فيه فإنّ الشريعه بحكم سهولتها لا يمكن أن تبنى على الإحتياط، بحيث تكون وظيفه عموم الأتباع هو الإحتياط.

[٤] ما قالوه فى قاعده الحرج الأولى [من التفصيل بين مبنى الشيخ والآخوند فى ما نحن فيه] محلّ تأمل.

والوجه أننا لسنا فى صدد نفي الثمرات الأخرى، ولكن فى خصوص ما نحن فيه لا تظهر الثمره؛ لأنّ الحرج وصف يصح أن يسند إلى الحكم والفعل بالواسطه، فإنّ الحكم الشرعى ليس من نفسه حرجياً لولا العلم الإجمالى والتنجز العقلى، فهو حرجى بواسطه أثره، وهو التنجز العقلى.

والفعل كذلك ليس فى نفسه حرجياً ولكن حكم العقل بضروره إحراز الإمتثال والفعل هو الذى سيكون وراء حرجيه الفعل بعد أن كان الفعل معلوماً بالإجمال.

فكلّ منهما يتصف بالحرجيه بالواسطه لا بالمباشره. فلا معنى للتفصيل بين المبنيين فيما نحن فيه. هذا أولاً .

وثانياً: إنّ أحد الأدلّه التى أعدّها الآخوند فى اختياره هو أنّ الحرج وصف حقيقى للفعل ويسند مجازاً للحكم. ولازم هذا الدليل أن لا يفرق الآخوند هنا بين المبنيين، وذلك لأنّ مختاره أنّ كلّ مورد

يوصف به الحكم بالحرَج فهو نابع من اتصاف الفعل حقيقه في مرتبه سابقه، مع أنه قبل على مبنى الشيخ ترتب الحرَج على الحكم دون الفعل.

والعمده في الملاحظات المذكوره الأولى والثانيه، حيث إن الإحتياط الفقهي يلزم منه العسر والحرَج بل اختلال النظام مهما بعض، وأن الإحتياط الأصولي هو الصحيح وهو الذي نلحظه مرتكزاً بين الأعلام، وأن الملاحظه الثالثه كفيله بإبطال الإحتياط الفقهي حتى الجزئي.

فإخلاقه: ١. الإحتياط الفقهي الكلي مرفوع [بالإتفاق وإن اختلفت الأدله] بالإخلال بالنظام وبقاعده الحرَج النوعي والشخصي، ومرفوع بصياغتين المحقق النائيني والمحقق الإصفهاني الشرعيتين.

٢. الإحتياط الفقهي الجزئي مرفوع بالحرَج الشخصي والإخلال بالنظام في المعاملات، والحرَج النوعي، وصياغتا المحقق النائيني والمحقق الإصفهاني.

٣. الإحتياط الأصولي الكلي والجزئي لا يلزم منه شيء من المحاذير السابقه، لا اختلال النظام ولا العسر والحرَج الشخصي كذا النوعي ولا صياغه المحقق النائيني ولا صياغه المحقق الإصفهاني.

إبطال البراءه وسائر الأصول النافيه

ويكفي فيه ما ذكر دليلاً على التنجيز في المقدمه الثالثه بكل صياغاته الشرعيه العقليه.

إبطال الأصول المثبتة

صاحب الكفايه لم يمنع من الرجوع إلى الأصل المثبت لموافقته للتنجيز.

ومع ضمّ ما ثبت من أحكام بالأصل إلى ما علم ضروره أنه من الدين فلا يبعد انحلال العلم الإجمالي الكبير فيمكن الرجوع للأصل

المفرغ في الباقي.

وقد ضجّ الأعلام من هذه الدعوى؛ لأنّ مقدار ما يثبت الأصل أقلّ قليل في الفقه حتى مع ضمّ الضروريات الفقهيه وليس فقط الضروريات الدينيه.

نعم، يمكن أن نوسّع الضروره الفقهيه بما ذكره السيد المرتضى (قدس سره) من عدم الحاجه للظن في الفقه لثبوتة بالعلم، ويقصد منه الإستفاضه والأخبار المقرونه بقرائن تفيد الوثوق والإطمئنان. ومن ثمّ يمكن تفسير كلام الآخوند (قدس سره) وتصحيحه.

ولكن ما ذهب إليه السيد المرتضى لا يمكن أن يدّعيه ويمارسه إلاّ أحد اثنين:

١. من كان قريب العهد من عهد النص كالسيد المرتضى.

٢. من كان متضلعاً في الفقه وبشكل شمولي كالشيخ كاشف الغطاء بحيث يرسى المسائل على أدلّه قريبه ومتآخمه للعلم ولا يكتفى بالظن، خاصه في المسائل العامه والكبريات الأم.

فالتتيجه أنّ الأصل المثبت لا يبطل إلاّ أنه لا يغني حيث لا ينحلّ به العلم الإجمالي.

إبطال القرعه

بعض ذكر اختصاصها بالشبهه الموضوعيه ولكن الحقّ عموميتها للشبهه الحكميه لمعتبره محمّد بن حكيم.

وآخر ذكر أنّ طبيعه الجعل في القرعه ليس كقاعده عامه في كلّ الفقه بحيث يرجع إليها دوماً ويرسى الفقه عليها وإنما كشيء استثنائي جداً بل هي استثناء في الحكم الثانوي ومن ثمّ كانت آخر الحلول.

من هنا يجدر الإلفات إلى أنّ الحكم الثانوي أيضاً ضيق النطاق؛ إذ الشارع لا يريد به بشكل دائم أو مستمر وإنما في حاله الطوارئ. ومن ثمّ على الفقيه أن لا يبرز الحكم الثانوي بصوره الحكم الاولى

مما يجعله في معرض سوء الإستفاده وعدم الدقه في تشخيص موضوعه والتسامح في إيجاد المخرج الموضوعي منه، مع أنّ المطلوب عند الشارع هو التحفظ قدر الإمكان على ملاكات الأحكام الأوليه، وأن يستفرغ الوسع تماماً في ذلك.

إبطال الرجوع إلى من يرى الإنفتاح

وقد ذكروا أنّ الإنسدادي يرى خطأ القائل بالإنفتاح. (1)

ولكن كيف نحكم بخطأ فتاوى القدماء بعد أن كانت المصادر عندهم أثرى فلا يمكن تخطئه القائل بالإنفتاح آنذاك، إلا أن يمنع من الرجوع إليهم من باب عدم جواز تقليد الميت بالقطع، وإلا إذا كانت هذه المسأله ظنيه فحالها حال المسائل الأخرى.

نعم، يمكن إبطاله بما ذكر من أنّ أدله التقليد لا تتناول المجتهد، وهذا دليل على عدم حجيه فتوى المجتهد على المجتهد سواء كان معاصراً أم قديماً.

كذا قد يقال في إبطاله إنّ الظن الحاصل من فتوى المجتهد القديم ليس أقوى من الظن الذي يستحصله الإنسدادي بل قد يكون أضعف.

ص: ٤٩٤

١- (١). [س] قد يكون الإنسداد بسبب إجمال الأدله لديه لا بسبب عدم دلالتها، وفي مثله يخطأ القائل بالإنفتاح. [ج] الإجمال الذي يستند عليه المجتهد على شكلين: الأول: أن يناقش ويخطئ كلّ التقريبات لا يصل، ومن ثمّ مثله يرى خطأ القائل بالإنفتاح. الثاني: أن لا يصل إلى نتیجه في الدليل بأن لم يتمكن من حله صناعياً، ومثل هذا ليس مجتهداً. وعلى هذا الأساس لا بدّ من التمييز بين الفتوى بالإحتياط الذي هو من قبيل الأول، وبين الإحتياط في الفتوى الذي يرجع إلى الثاني، وفي مثل الأول لا يجوز الرجوع إلى غيره دون الثاني. وما يلحظ من كثرة الإحتياطات من النوع الثاني وان كان يعبر عن عدم الإجتهد، إلا أنه غير مغلق بعد أن تعرف ما ذكره الآخوند من أنه لا فقيه مطلق.

وذلك لأن فتوى المجتهد وإن كانت أماره إلا أنها متأخره رتبه عن الأمارات والأصول لأنها متولده منها، حيث أنها ظن حاصل من تلك الظنون.

ونحن قد ذكرنا مراراً أننا نتعامل مع الإجماع والشهره كمتبّه على وجود دليل فهي أماره متأخره وليست أماره مباشره على الحكم، فلا بدّ من الفحص عن الأماره السابقه عليها.

في المقدمه الخامسه

والمقدمه الخامسه لا دور لها سوى تعيين الموضوع وأنه الظن في قبال الوهم والشك لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وقد اكتفى الأعلام في حديثهم عن هذه المقدمه بهذا القدر تاركين التفاصيل إلى التنبهات، فإنها هي التي تتكفل تفصيل هذه النتيجة.

ص: ٤٩٥

التنبيه الأول: الظن بالطريق والظن بالواقع

إشاره

إنَّ الشيخ والآخوند (قدس سرهما) يتوافقان على أنَّ مقتضى المقدمات السالفه حجّيه الظن المتعلّق بالحكم الفقهي والأصولي. والدليل عليه أنه كلّ ما كان مفرغاً في فرض العلم التفصيلي [في الإنفتاح] فمع تعدّد العلم تصل النوبه إلى ما هو دونه فيكون مفرغاً؛ لأنّ همّ العقل إنما هو تحصيل الأمن من تبعه التكاليف المعلومه، كما لا شبهه في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها. ولا شبهه أيضاً في أنّ كلّ ما كان القطع به مؤمناً في حال الإنفتاح، كان الظن به مؤمناً حال الإنسداد جزماً، وأنّ المؤمن في حال الإنفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك [لا- بما هو معلوم ومؤدّى الطريق] أو بإتيانه الجعلي. ولا- يخفى ذلك أنّ قضيه ذلك هو التنزّل إلى الظن بكلّ واحد من الواقع والطريق.

بتلخيص منّا: إنّ المفرغ في فرض الإنفتاح هو القطع [سواء كان متعلّقاً بالحكم الأ-صولي أو الفقهي؛ لأنّ كليهما يولّد القطع بالفراغ] والإنسداد لا يفعل شيئاً سوى أن يجعل الظن بديلاً عن القطع.

دعوى الإختصاص بالظن الواقع أو بالظن بالطريق

ثمّ يتصدى العلمان لردّ دعويين:

الدعوى الأولى: إنّ الظن الحجّيه هو المتعلّق بالواقع [أي الحكم الفقهي].

الدعوى الثانيه: إنّ الحجّيه هو خصوص الظن المتعلّق بالطريق [أي الحكم الأصولي].

منشأ توهم الإختصاص بالظن بالواقع

واستدلّ للأولى بأنّ العلم المأخوذ في المقدمه الأولى هو العلم بالأحكام الشرعيه، فالمقدمات ألفت على الإنسداد في المسأله الفقهيه لا الأصوليه.

وأجابا بأنّ المستهدف في دليل الإنسداد هو تفرغ الذمه، وهو كما يحصل بالعلم بالواقع والحكم الفقهي، كذا يحصل بالظن بالطريق والحكم الأصولي، فإنّ الظن بالطريق يولد الظن بالفراغ، وسنبيّن لاحقاً أنه هو ما ذكرناه من أنّ التبويض في الإحتياط هو الظن على الحكومه.

منشأ توهم الإختصاص بالظن بالطريق

واستدلّ للثانيه بوجهين:

الأول: [ولعله للمحقّق التستري في كشف القناع] إنّ لنا علماً إجمالياً بنصب الطرق وبه ينحلّ العلم الإجمالي الحكم الشرعي، ومن ثمّ يؤلف دليل الإنسداد على المسأله الأصوليه لا الفقهيه، وينتج حجّيه الظن بالطريق والحكم الأصولي لا حجّيه الظن بالواقع والحكم الفقهي.

ولوحظ عليه من قبل الآخوند والشيخ (قدس سرهما):

[١] إنّ العلم الإجمالي هذا يقتضى الإحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومه بالإجمال لا حجّيه الظن، ولا يلزم منه عسر وخرج [بشهاده أنّ الأخباريين عملوا بكلّ الأخبار من دون أن يلزم شيء] والإحتياط ليس أكثر من العمل بتلك الطرق نظير ما لو كانت معلومه تفصيلاً [كما بيّنا ذلك عند الحديث في المقدمه الرابعه.]

هذا إذا كانت الطرق من سنخ واحد [وهو خبر الواحد] أما إذا كانت من سنخين [كالشهره والإجماع] فإنّ الإحتياط الأصولي يسقط عند التعارض.

[٢] إنكار وجود علم إجمالي بنصب الطرق.

[٣] على فرض وجوده، هناك قدر متيقن؛ لأنّ العلم الإجمالي

ورد بين الأقل والأكثر، ومعه لا يكون التنجيز إلا بحدود المتيقن، ومن ثم لا يلزم الإحتياط فيه العسر والحرص.

وجود القدر المتيقن في العلم الإجمالي بنصب الطرق

وتوضيحه: قد ثبت للأصولي دليل عام على ضرورة نصب الشارع للطرق أو وقوع نصب للطرق [ولم يشر الأصوليون في بحوث الظنون الخاصة إلى هذا، حيث اقتصروا على الأدلة الخاصة، بينما اللازم البحث عن الأدلة العامة على الضرورة أو الوقوع.]

ومع وجود هذه الأدلة العامة يريد الشيخ والآخوند (قدس سرهما) إلفات نظر المحقق التستري (قدس سره) إلى أن قيمة هذا الدليل العام عين قيمة الدليل الخاص. ومن خلال القدر المتيقن [والذي هو حجّيه خبر الواحد الثقة أو الموثوق به] وبالتالي فالأدلة العامة [على فرض وجودها] يستدلّ على حجّيه خبر الثقة أو الموثوق به، وبالتالي لا انسداد وإنما انفتاح في خصوص المتيقن.

هذا ولا يراد من المتيقن الذي يحلّ العلم الإجمالي كلّ متيقن وإنما بمقدار حدّ المعلوم بالإجمال. وإلا كلّ قدر متيقن يمكن فرض أقلّ منه حتى تصل إلى واحد، وهو لا ينفع في حلّ العلم الإجمالي ما لم يكن بقدر حدّ المعلوم حتى يمكن الإنحلال.

[٤] على فرض وجود علم إجمالي بالطرق وأنه لا يمكن الإحتياط فيه وأن لا متيقن، فإنه لا ينتج خصوص حجّيه الظن بالطريق وإنما الأعم؛ لأنّ المستهدف من جعل الطرق هو تنجيز الواقع ثمّ الفارغ عنه. فالظن بالواقع أيضاً مفرغ منجز، فإنّ الطريق طريق بحث لا موضوعيه له.

فالنتيجة عامه سواء رتبنا مقدّمات الإنسداد في المسألة الفقهيّة أم الأصوليّة، والوجه هو أنه كلما كان القطع مفرغاً في حاله الإنفتاح [سواء كان وجدانياً أم تعبدياً الذي هو القطع بالطريق] كذا في الظن فإنه بديله.

وفى ذيل هذا الجواب هناك عبارة لصاحب الكفاية (قدس سره) لا تخلو من غموض [ولم يقف عندها تلامذته سوى الحائري] والعبارة هي: «هذا، مع عدم مساعده نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد، غايته أن العلم الإجمالي بنصب طرق وافيه يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعيه إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبه من التكاليف الفعلية، والإنحلال وإن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق من التكاليف الواقعيه، إلا أنه إذا كان رعايه العلم بالنصب لازماً، والفرض عدم اللزوم، بل عدم الجواز. وعليه يكون التكاليف الواقعيه كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب فى كفايه الظن بها حال انسداد باب العلم، كما لا يخفى.»

ويقصد منها أن ترتيب دليل الإنسداد فى المسأله الأصوليه ولزوم مراعه العلم الإجمالى بنصب الطرق إنما هو بعد انحلال العلم الإجمالى بالحكم الفقهي، وهو لا ينحلّ إلا إذا كانت مراعه العلم الإجمالى بالطرق لزومياً ومنجزاً، والفرض عدم اللزوم بل عدم الجواز.

وقد عمل بعض الشراح عدم اللزوم بعسر الإحتياط فلا يلزم فيسقط العلم الإجمالى عن التنجيز، وعلل عدم الجواز بأنه خلاف مذاق الشارع.

وهذا التعليل وإن كان جيداً إلا أنه يجعل كلام الآخوند جديلاً؛ لأنه جواب حسب مسلمات الآخر، حيث بنى على عسر الإحتياط [وإلا فالآخوند لم يبين مع العسر فى الإحتياط الأصولى ولا على اختلال النظام] فتصل النوبه إلى الظن بالطريق.

فالآخوند (قدس سره) يقول: إذا كان الإحتياط عسراً [كما يراه التستري] فهو يوجب سقوط العلم عن المنجزيه، بل لا يجوز؛ لأنه خلاف مذاق الشارع، ومع عدم منجزيه العلم بالطريق فلا يوجب انحلال العلم الإجمالى بالواقع، فلا بد من ترتيب مقدمات الإنسداد على أساسه.

ومن ثم شرحها الحائري (قدس سره) ينحو آخر برهاني بعد مقدّمه وهي: إنّ هناك بحثاً بين الأصوليين لم يعنون في كلماتهم، وهو أنّ الأخذ بالطرق في الشبهات الحكميه هل هو عزيمة تعيينيه أو أنه رخصه يستطيع العمل بها أو الإحتياط؟ ونظير هذا البحث في الأمارات القائمه في الشبهات الموضوعيه وأنّ الأخذ بها عزيمة تعيينيه أو رخصه، له أن يتركها إلى الإحتياط؟ (1)

وباتضح المقدّمه المذكوره يقول الحائري:

إنّ الأخذ بالطرق ليس عزيمة وإنما رخصه، ومعه لا يكون العلم الإجمالي منجزاً، ولا ينفى العلم الإجمالي بالواقع.

وهذا الشرح جيّد في تصوير عدم اللزوم، إلاّ أنه لم يشرح عدم الجواز.

١- (١). [س] إنّ جذر هذا البحث هل يرجع إلى بحث سابق وهو أننا مسؤولون عن الحكم بما هو هو أو بما هو من طريق وقناه المعصوم، ثمّ في ذلك البحث هل يعني أنّ قول المعصوم له موضوعيه في الحكم بنحو الطريقيه أو أنه طريق بحت. [ج] يظهر من الأخباريين [وإن كانت كلماتهم غير منظمه] أنّ العلم التعبدي قيد فعليّه، ويظهر من كلمات بعضهم أنّ العلم التعبدي أعم من قول المعصوم حيث يصل إلى ما في اللوح المحفوظ. ومختارنا أنّ قول المعصوم القطعي سنداً ودلاله قيد فعليّه، شريطه أن لا يكون من خلال العقل البديهي فالملازمه وأنّ خبر الواحد وسائر الطرق بما هو علم تعبدي بقول المعصوم لا بما هو علم تعبدي بالواقع شرط صحه وقيد واجب لأنه يرجع إلى المتابعه والتولى لهم، ونحن نرى أنّ الولاية شرط صحه. هذا في العبادات، وأما في المعاملات فهو واجب شرعي إلاّ أنه ليس شرط صحه. وعلى هذا البيان يكون الأخذ بالطرق عزيمة وليس رخصه. وبهذا يصلح أن نصوغه دليلاً شرعياً على عدم مشروعيه الإحتياط، يضاف إلى صياغه الميرزا المستوحاه من الإجماع بأنه نعلم من مذاق الشارع عدم قبوله الإحتياط في مقام الإمتثال. بالبيان التالي: أنّ العلم الاجمالي لا ينجز الأحكام بالإحتياط الفقهي وإنما من خلال بياناتهم.

وهناك شرح ثالث يعتمد على مقدّمه وهى أنه هل للحكم الأصولى مراحل نظير مراحل الحكم الفقهى، أو أنه ذو مرحلتين: إنشائيه، وفعليه؟ [وهى التنجيز كما عليه مشهور المتأخرين، استناداً إلى أنّ الحكم الأصولى حقيقته الإستطراق والايصال، فإذا لم يكن هو واصلاً كيف يكون موصلاً، فماهيته وفعليته قائمه بالتنجيز ووصوله إلى المكلف.]

وعلى المسلك الثانى فالعلم الإجمالى بنصب الطرق يعتمد عدم فعليتها لعدم وصولها تفصيلاً فهو لسى بمنجز بل لا يجوز مراعاته لعدم فعلية الطريق وتنجزه.

وعلى هذا التقريب لا تختص المسأله بالإنسداد، وإنما الآخوند (قدس سره) يريد أن يقول إنّ العلم الإجمالى بالحكم الأصولى يختلف عن الحكم الفقهى، سواء فى باب الإنسداد الكبير أم فى غيره كما إذا حصل فى باب من الأبواب.

فالإجمال فى الحكم الأصولى يجعله حكماً إنشائياً ولا- يكون فعلياً ما لم يعلم به تفصيلاً فلا يكون منجزاً بل لا تجوز مراعاته والبناء على انحلال العلم الإجمالى الفقهى وإنما يبقى العلم الإجمالى الفقهى منعقدًا ومنجزاً.

إشكال وجواب

ومما تقدّم ينبثق هذا السؤال : إنا نلاحظ أنّ الأصوليين قد التزموا بالتنجيز فى العلم الإجمالى بالحكم الأصولى فى عدّه موارد؛ كمورد تساوى المجتهدين، حيث ذهب البعض إلى منجزيه العلم بالقول بالإحتياط، وكموارد تعارض الخبرين، حيث ذهب المحقق النائينى إلى أنّ مقتضى القاعده الاولى هو التنجيز، وهو نوع من الإحتياط الأصولى كما سيأتى، وفى موارد اشتباه الحجّه باللاحجّه فقد اتفقوا على الإحتياط بما فيهم الآخوند (قدس سره).

والجواب: إنّ الآخوند (قدس سره) ذكر فى هامش ملحوظته هذه بأنّ عدم

منجزه العلم الإجمالي بالحكم الأصولي فيما إذا كانت الأطراف كثيرة دون ما إذا كانت الأطراف قليلة فإنه منجز.

وهذا الترميم يمكن تفسيره حتى يتم بأن الكثرة توجب التوغل في الإبهام ولو لم تصل حدّ عدم الحصر ولم تصل حدّ الخروج عن محلّ الإبتلاء، وإزدياد الإبهام وشدّته لا ينسجم مع ماهية الحكم الأصولي، بخلاف ما إذا كانت الأطراف محدوده.

درجات إراءه العلم الإجمالي عن الواقع

وهذا التفسير يفتح لنا أفقاً في بحث العلم الإجمالي وهو أنّ قلّه أطراف العلم الإجمالي وكثرتها توجب تفاوت حكايته عن الواقع تفاوتاً تشكيكياً، فهو في منتهى ضعف حكايته عند وصوله حدّ عدم الحصر وهذا الضعف دون الظن التفصيلي قطعاً.

وهكذا تتصاعد نسبه حكايته كلّما قلّت الأطراف فتصل الذروه إذا تلخّصت الأطراف في اثنين، وفي مثله لا يكون الإراءه دون الظن التفصيلي ولو كان تعبدياً، بل هو أرفع حكاية وإراءه.

ومع هذا كلّما ازدادت الإراءه ازدادت القيمة الإجماليه في كلّ طرف، والعكس بالعكس. وما ذكرناه ينسجم مع ما ذكر في المعقول من أنّ العلم ليس متواطياً وإنما ذو درجات. بل نفس اختلاط الإجمال مع العلم دليل أنّ العلم ذو مراتب وليس حكراً على التفصيلي.

وهذه اللفته ستنتفع كثيراً في مبحث العلم الإجمالي حيث سنرى أنّ كثيراً من الإشكالات هناك جاءت نتيجة التسويه في درجات العلم.

استدلال هدايه المسترشدين لاختصاص نتيجة الإنسداد بالظن بالطريق

الوجه الثاني لاختصاص الحجّيه بالظن بالطريق [الذي ذكره هدايه المسترشدين] أنه لا بدّ للإنسان [كوظيفه أوليه] إحراز الإمتثال بالعلم، ومع تعدّد العلم تصل النوبه إلى الظن بالفراغ ولكن بحكم الشارع [كما في قاعده الفراغ في الشبهه الموضوعيه فإنها ظن تعبدى بالفراغ.]

ومعه لا بد من تحصيل الظن بحكم الشارع بفراغ عهدها من التكليف في شبهة الحكمية. وأحكام الشارع هي الأحكام الأصولية، فالظن الحجّة هو الظن بالطريق والحكم الأصولي.

ولاحظ عليه الآخوند:

[١] إنّ الحاكم على الإستقلال في باب تفرغ الذمه بالإطاعة والإمتثال إنما هو العقل، وليس للشارع في هذا الباب حكم مولوى يتبعه حكم العقل، ولو حكم في هذا الباب كان يتبع حكمه إرشاداً إليه. وقد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو مفرغاً، وأنّ القطع به [حقيقة أو تعبداً] مؤمن جزماً، وأنّ المؤمن في حال الإنسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمناً حال الإنفتاح، فيكون الظن بالواقع أيضاً مؤمناً حال الإنسداد.

فما ذكره من ضروره الإستحصال على حكم الشارع بالفراغ غير وجيه؛ لأنّ المطلوب هو استحصال الحكم العقلي بالفراغ، والعقل لا يفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق على مستوى الفراغ.

[٢] سلّمنا وجوب الفراغ بحكم الشارع إلا أنه يشمل الظن بالحكم الفقهي أيضاً، وذلك لأنّ الظن الذي يتعلّق بالحكم الفقهي يلازم الظن بقيام طريق معتبر عليه.

وبعبارة أخرى: إنه لو سلّمنا بحجّيه الظن بالطريق فقط، إلّا- أننا صغروياً نتمكّن من التوسّع منجهه أنّ الظن بحكم فقهي يلازم الظن بوجود طريق.

وهذا نظير ما صنعها الأصوليون مع الأخباريين، حيث أنّ الأخير حصر الحجّيه بما يصدر من المعصوم (عليه السلام)، دون ما حكم به العقل، وقد قبل الأصوليون هذه الكبرى إلّا أنهم حلّوا المشكله صغروياً، حيث قالوا: إنّ ما يدركه العقل من الأحكام يلازم صدوره من فم المعصوم (عليه السلام).

ثمّ يستشكل صاحب الكفايه (قدس سره) على نفسه بأنه على هذا الأساس لا بد من الأخذ بالحكم الفقهي المظنون بالقياس مع أنّ القياس مردوع

وأجاب: إنا لا نعمل بالظن لأنه وليد القياس وإنما بما هو ملازم للظن بقيام طريق معتبر عليه.

تبين استدلال صاحب الحاشيه (قدس سره)

ولا يوضح عمق أطروحه صاحب هدايه المسترشدين (قدس سره) وضعف مناقشات صاحب الكفايه (قدس سره) نثير تساؤلين ونجيب عنهما:

التساؤل الأول: إنَّ التنجيز يصبّ في مرحله إحراز التكليف، والتعذير يصبّ في مرحله إحراز الإمتثال، فهما سنخان، فكيف اجتماعاً في الحجّه حيث أنها منجزه ومعذّره، ولم يستشعر الأعلام التنافي في ذلك؟

التساؤل الثاني: عندما تكون أماره معذّره فهو يعنى وجود منجز وراءها، إذ لولا التنجيز لم يكن للتعذير معنى.

ومعه كيف يكون هذا المعذّر منجزاً عند إصابته، إذ يلزم منه اجتماع منجزين مع أننا بحاجة إلى مفرغ.

وهذا التساؤل عين التساؤل الأول الذى أثرناه فى مطلع الحديث فى المقدمه الرابعه ولم نجب عنه هناك علماً أنّ الإجابة عن هذين السؤالين ستبرز لنا خصيصه فى الحكم الأصولى فى الشبهه الحكميه، مفقوده فى كلّ العلم من الحكم الفقهي، والأماره فى الشبهه الموضوعيه.

والجواب: أنّ المنجز ابتداءً ليس خصوص الأمارات والظنون الخاصه فضلاً عن الظنون العامه، وإنما الأدلّه العقليه والنقلية الموجهه للإعتقاد بالله ورسوله والشريعه [والى كانت وراء حصول العلم الإجمالى بالأحكام الشرعيه.]

وهذا العلم لا- ينعدم تكويناً بتوسط الظن الخاص أو العام وإنما يبقى على حاله سوى أنه ينحلّ حكماً [بمعنى أنّ الظن الحجّه يعلّق منجزيته ويضيقها به.]

وإن شئت قل: إنَّ المنجِّزَ التعبدى اللاحق يحدُّ من دائره المنجِّز السابق ويلخصها به، ومن ثمَّ ففي صورته الظنَّ الحجَّه [أصاب أو لم يصب] يبقى العلم الإجمالى السابق على حاله تكويناً ولكن منجِّزته تجمد [بمعنى أنه ينحلَّ حكماً] أقصاه أنه فى حاله عدم إصابه الظنَّ الواقع نحتاج إلى معذِّر عن الواقع لوجود المنجِّز السابق، والمعذِّر هو الظنَّ فإنه يكون بمنزله المفرغ عن المنجِّز السابق ومخرجاً عن عهده.

وبالإلتفات إلى ما تقدّم [من أنَّ الحكم الأصولى يقع فى سلسله معاليل الحكم الفقهى ثبوتاً، لا فى سلسله علله وإن كان كذلك إثباتاً] تتضح المسأله أكثر؛ حيث إنَّ خصيصه الحكم الأصولى فى الشبهه الحكميه التفرغ عن الحكم الفقهى المنجِّز بالعلم الإجمالى فى صورته خطأ بل الظنَّ مفرغ حتى فى صورته الإصابه.

بيبان: أنَّ الإنسان لما كان مسؤولاً عقلاً عن الشريعة المعلومه، كان مسؤولاً عقلاً عن إحراز الإمتثال والفراغ، وهو إما أن يتم بالعلم الوجدانى به من خلال الإحتياط، وإما أن يتم بالعلم التعبدى فى الشبهه الحكميه، حيث يقوم بتشخيص التكليف كخطوه أولى فى طريق الفراغ، فإن أصاب فيكون معذراً عن الواقع.

وبالعرض هذا تبلور متانه أطروحه صاحب هدايه المسترشدين (قدس سره) وخلل مناقشه صاحب الكفايه (قدس سره) عليه من أننا لا نحتاج إلى مفرغ شرعى، وذلك لأنَّ تعذير الحجَّه ليس أكثر من كونها مفرغه، غايته أن مثل الآخوند فهم من صاحب الهدايه (قدس سره) أنه يتحدّث عن التفرغ الموضوعى الجزئى ومن ثمَّ أشكل عليه، مع أن حديث صاحب الحاشيه (قدس سره) فى التفرغ فى الشبهه الحكميه، وهو يختلف عنه فى الشبهه الموضوعيه. (1)

ص: ٥٥

١- (١). [س] نحن إما أن نتنازل عن منجِّز الظنَّ ونستبدلها بأنها مشخص تفصيلى تبعدى للتكليف المنجِّزه مسبقاً، وعلى فرض الخطأ فهو معذِّر. وبالتالي عندما يقال إنَّ الظنَّ منجِّز، يعنى أنه مفصّل للإجمال ومشخص للمنجِّز، والإنحلال الحكمى يحصل من زاويه تعذيره وتفصيله التعبدى. وإما أن نقبل أنَّ الظنَّ منجز حقيقه، ولكن تنجيزه يختلف عن تنجيز العلم الإجمالى، فإنَّ العلم الإجمالى بالتكليف أو العلم بوجود رسول وشريعته مأخوذ فى موضوع التكليف - قيد فعليه ووجود - والظنَّ منجِّز مفرغ، أو نقول إنَّ للتنجيز مرحلتان إحداهما تقع فى طريق التفرغ عن الحكم والآخر مرتبط بوجود الحكم ثبوتاً أو شىء من هذا القبيل. [ج] لا بدّ من الإلتفات إلى أنه مع وجود الإراءه هناك تنجيز، وفى الظنَّ إراءه فهو منجِّز، ومن ثمَّ يشتد التنجيز فى مورد إصابته خلافاً للأعلام الذين قالوا: إنَّ المنتجِّز لا ينتجِّز. وفى صورته خطأه يكون مفرغاً ومعذراً عن تنجيز العلم الإجمالى. إلا أنه مفرغ على مستوى الشبهه الحكميه لا الموضوعيه. ومن ثمَّ يختلف مع مثل قاعده الفراغ، فإنها تجرى فى العمل الخارجى الجزئى الذى تم الإتيان به امثالاً، فتحرز امثاله تعبداً، بينما الظنَّ يجرى فى الحكم المنجِّز وقبل امثاله فيعذر عن امثاله.

الشیخ والآخوند (قدس سرهما) بنیا علی أنّ مقتضى مقدمات الإنسداد هو التبعیض فی الإحتیاط بحکم العقل، فلا تصل النوبه إلى الكشف، فالظن لیس بمحرز وإنما هو مفرغ.

والمحقق العراقی ذکر أنه مع حجیه الظن علی الحکومه لا تصل النوبه إلى الكشف، والمحقق النائینی والمحقق الإصفهانی فرضا وصول النوبه إلى الكشف.

ویضیف الآخوند (قدس سره):

أولاً: إنّ قاعده «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» لا تجری فی الأحکام العقلیه الواقعه فی سلسله معلولات الحکم الشرعی وآثاره [والتي أسماها البعض بالأطوار العقلیه للحکم الشرعی.]

وعندما ندقق فی هذه اللفته نلاحظ أنها إنکار لقاعده الملازمه فی الأحکام الأصولیه؛ لأنّ البحث لیس فی الشبهه الموضوعیه وإنما فی الشبهه الحکمیة، وحکم العقل فی الشبهه الحکمیة حکم أصولی.

والمیرزا الکبیر قبل القاعده فی الحکم الأصولی، كما یلاحظ ذلك فی البراءه حیث استدلل علی شرعیتها بحکم العقل بها الملازم لحکم الشرعی.

ثانياً: يشكل على نفسه أنه مع إنكار قاعده الملازمه كيف نفسّر إمكان أن يتعبدا الشارع بنصب الطرق، حيث يعنى إمكان الحكم الشرعى. ومعه تجرى قاعده الملازمه.

ويجب أنّ الحكم الشرعى الأصولى مع وجود حكم عقلى يصبح لغواً، لعدم ترتب آثاره عليه كتنجيز الواقع حيث حصل بالعلم الإجمالى، وكتعديره الحاصل بحكم العقل بالتبعيض فى الإحتياط.

ويفهم من كلامه أنه فى صدد بيان أنّ المانع من جريان قاعده الملازمه هو لغويه الحكم الأصولى الشرعى.

ويلاحظ على الشيخ والآخوند: أنّ ما ذكرناه من التبعيض فى الإحتياط يرجع كنههاً ولباً إلى حجّيه الظن على الكشف وليس قولاً فى قبالة كما توهمه الكثير.

ومثله الظن على الحكومه، فإنه يرجع فى الواقع إلى الظن على الكشف، بل ذكرنا سابقاً أن لا فرق بين نظريه الظن على الحكومه والتبعيض فى الإحتياط إلا فى الإسم.

وتصوير الرجوع تقدّم سابقاً:

[١] إنّ المفرغ فى الشبهات الحكميه يختلف سنخاً عن المفرغ فى الشبهات الموضوعيه فى أنّ الأول عين المنجز دون الثانى.

[٢] إنّ الحكم الأصولى يقع فى سلسله الفراغ من الحكم الفقهي ثبوتاً.

[٣] الفرق بين الإحتياط الأصولى والفقهي.

وعلى ضوء هذه الأسس يتبلور ما ذكرناه؛ إذ أنّ الإحتياط التام الذى أبطله الأعلام فى المقدمه الرابعه هو الإحتياط الفقهي، ومنه وصلت النوبه عندهم إلى تعيّن العمل بالظن، ونحن معهم.

إلا أنا قد ألفتنا سابقاً إلى أنّ الظن فى الشبهه الحكميه حكم أصولى، وأنّ الفقهي هو المتعلّق بالشبهه الموضوعيه، فالإنتقال من الإحتياط الكلى الفقهي [والخيارات الأخرى] إلى تعيّن العمل بالظن يساوى القول بحجّيه الحكم الأصولى وأنه معذور ومفرغ.

لأنّ تعيّن العمل بالظن يعنى أنه مسؤول عن الحكم بحدود بدائره الظن ومعدور عما وراءه، فهو غير مرتبط بالإمتثال والفراغ والتطبيق الخارجى مباشره، وإنما يحرز الحكم، فالعمل بالظن فعل أصولى مرتبط بالإستنباط والإراءه. وهذا هو الحجّيه وليست شيئاً آخر. (١)

بعد هذا يقع السؤال : إنّ الحجّيه هذه هل هى شرعيه أو عقليه؟

والجواب: أنها شرعيه على كلّ الأحوال، وتسميتها بالعقلية غفله ولا يعدو الإسم، وذلك: لأنه إن بنينا فى المقدمه الثالثه على أنّ المنجز شرعى، فالنتيجه هى حجّه الظن شرعاً، ولا مشكله.

وإن بنينا على أنّ المنجز عقلى ليس غير، فتعيّن العمل بالظن لا يتمّ إلّا بإبطال كلّ الخيارات فى المقدمه الرابعه، وهو لا يكون إلّا بتوسط الشرع دون العقل فإنه يحكم بالإحتياط التام.

وهذا كاف فى صيروره النتيجه شرعيه، بل يكفى فى شرعيه النتيجه إثبات أو إبطال ولو شق واحد من أى مقدمه بتوسط الشرع،

ص: ٥٠٨

١- (١). [س] بعد فرض أنّ الإنتقال من منجزيه العلم الإجمالى للحكم الفقهيّ لحجّيه الحكم الأصولى أعمّ من أن يكون حجّيه الظن بالواقع أو حجّيه الظن بالطريق، هل الحكم الأصولى المذكور هو الظن بالحكم الفقهيّ، ومعه فالبيان المذكور لا يصلح إلّا لتصوير أنّ الحجّيه شرعيه، أما أن الحجّيه هى الظن بالطريق دون الظن بالحكم فهذا ما لم يتمّ إثباته بعد. وإن كان الحكم الأصولى هو الظن بالطريق، فهذا لازم لتصريحهم أنّ الظن بالحجّه أعمّ من الظن بالواقع أو بالطريق، وليس لازماً لخصوص تعيّن العمل بالظن. وإن شئت قل هو لازم ما ذكره فى التنبيه الأول لا المقدمه. ومن مجموع ما تقدّم يبدو أنّ الخلاف فى النتيجه وأنه الظن الشرعى أو الظن على الحكومه أو التبويض فى الإحتياط، وكلّ من الأول والثانى حكم أصولى، والثالث فقهيّ بتصوير الأعلام إلّا أنكم صورتم أنه أصولى وأنه عين الظن بالواقع، ثمّ صورتم أنه كلّ شرعى. وهناك خلاف آخر: إنّ النتيجه هل هى الظن بالطريق أو الظن بالواقع أو كلاهما وناقشتم من خصه بالثانى إلّا أنّ القضيّه لم تحسم لصالح الأول فقط بعد؟ [ج] الحكم الأصولى المذكور هو حجّيه الظن بالحكم الفقهيّ، وإثبات حجّيه الظن بالظن يأتى الحديث عنها.

وذلك لأنّ النتيجة العقلية لا بدّ أن تكون كلّ مقدماتها قطعية، ومع ظنيه شيء من المقدمات لا بدّ أن تكون النتيجة تعبدية.

وإن شئت قل: إنّ العقل يحكم على ضوء تعبد الشرع وبتبعه، ويقصد من حكمه اكتشافه النتيجة على أساس أنها لازم التعبد.

وبعبارة أخرى: إنّ النتيجة بعد كون بعض مقدماتها تعبدية لا يمكن أن تكون من مصاديق حكم العقل المستقل وإنما هي من غير المستقلات العقلية التي تكون الملازمه فيها عقلية قطعية واللازم شرعي، نظير غير المستقلات العقلية كوجوب المقدمه (1).

ومما تقدّم يتضح أن لا موضوع لما ذكره الآخوند (قدس سره) من عدم

ص: ٥٠٩

١- (١). [س] إنّ هذا يعنى أنّ كلّ الأطوار العقلية للحكم الشرعي هي شرعية والعقل يحكم بالملازمه ليس أكثر؟ [ج] نعم، هي ليست مصاديق للعقل المستقل. ولكن العقل غير المستقل على شكلين: الشكل الأول: أن يحكم العقل بالملازمه واللازم شرعي، أى أنّ العقل كاشف عن شرعية اللازم بموجب لزوم الملزوم شرعي. والشكل الثاني: أن يحكم العقل باللازم، ومن ثمّ لا يكون اللازم شرعياً ولكنه منبثق عن ملزوم شرعي. ومثال الثاني: وجوب الطاعة والتنجز الخاص - أى للحكم الخاص - والإمتثال وإحرازه. ومثال الأول: وجوب المقدمه - على بعض المباني - وما نحن فيه. فإنّ الشارع عندما يبطل كلّ الخيارات الأخرى يكشف العقل عن اعتبار الشارع للظن، لا أنه هو الذى يحكم بحجّيته. [س] بل هو الذى يحكم، لأنه قد حكم العقل بمنجزيه العلم الإجمالى، والشارع لم يفصل شيئاً سوى أنه قلص أطراف العلم بحذف الموهومات والمشكوكات. فيبقى الباقي وهو المظنونات ضمن دائره التنجز ولا جديد إضافه الشارع. [ج] بالبيان المذكور لا يثبت إلاّ الإحتياط الفقهي فى الجملة [فى دائره الظن] وإن شئت قل: لا يثبت إلاّ الإمتثال الإحتمالى فى الدائره المذكوره فى حين أنا نرى أنّ هناك اعتباراً للارائه الموجوده فى الظن ومن ثمّ كان منجزاً ومعدراً، ولم يقتصر فى التنجز على إرائه العلم الإجمالى، كما لم يقتصر فى التعذير على حذف الشارع ما عدا الظن، بل الظن منجزاً ومعدراً، ومثل هذا لا يحكم به العقل وإنما يكشف عن شرعيته العقل.

جريان قاعده الملازمه، لأنَّ حكم العقل ليس مستقلاً.

إضافه إلى أنه تصور أنَّ البحث في الإمتثال وإحرازه الفقهي، بينما الحديث في الإحراز الأصولي بقرينه أنَّ البحث في الشبهه الحكيمه.

نعم، ما ذكره من عدم جريان قاعده الملازمه في الحكم العقلي يحتاج إلى وقفه وتأمل وستعرض له مفصلاً في بحث البراءه.

وعلى أى حال: فقد اتضح ضروره التفكيك بين البعد الفقهي والأصولي في كلِّ من الإحتياط والظن والإمتثال العقلي؛ فإنَّ الكثير من الغفلات جاءت نتيجة الخلط بينهما.

التنبیه الثالث: تعميم النتيجة بلحاظ الأسباب والموارد والمراتب

اشاره

ثم إنَّ الآخوند (قدس سره) حاول تعميم النتيجة بلحاظ الأسباب والموارد والمراتب، ويقصد من الأول الشهره والإجماع وخبر الواحد والظهور.

إلا أننا سنرى أنهم لا يلتزمون في الأسباب أكثر من الأسباب المعهوده في الإستنباط، أما مثل العلوم الغريبه فلا يعملون بها ومن ثمَّ ربما يقصد من الأسباب هي التي يحتمل اعتبارها.

ويقصد من الثاني الأبواب الفقيهيه طراً.

ويقصد من الثالث درجه الظن الحجّه أعمّ من الإطمئنان والظن الصادق في كلِّ درجاته.

أقسام الطريق

وهناك اصطلاحات ثلاثه أخرى في المقام:

١. الطريق الواصل بنفسه.

٢. الطريق الواصل بطريقه.

٣. والطريق غير الواصل.

والوصول وصف لاعتبار الطريق أيضاً، لا وصف الطريق فقط، ومن ثمَّ يقع السؤال أنه مع الإنسداد ما معنى كونه معتبراً؟

والجواب: المقصود من الإعتبار ما هو الواصل بتوسط طريق الإسناد لا بغض النظر عنه، فعندما نقيم دليل الإسناد تارة نتيقن باعتباره من دليل الإسناد فهو واصل بنفسه، وأخرى: واصل بطريقة في ظرف دليل الإسناد، أى أنّ دليل الإسناد لا يثبت وإنما لابدّ من إقامه طريق آخر علاوه على دليل الإسناد، وذلك الطريق إنسداد ثان وقد يتراعى إلى ثالث ورابع. أو إجماع أو قدر متيقن أو ما شاكل ذلك. ومثله يقام فى المسأله الأصوليه محضاً، وثالثه: مع فرض إقامه دليل الإسناد لا تصل لا به ولا بتوسط انسداد آخر. ومن ثمّ لابدّ من الإحتياط فيها باحتياط أصولي. وهذه الإصطلاحات أفرزتها مبان ثلاثة فصارت أقوالاً:

[١] إنّ البعض يصوغ دليل الإسناد بنحو يثبت لنا الأول.

[٢] يصاغ دليل الإسناد بنحو ثبت لنا الثانى إما بخصوصه أو مع الأول.

[٣] يصاغ دليل الإسناد بنحو يثبت لنا الثالث إما بخصوصه أو مع الأولين.

حقيقه الحجّيه

وتوضيحه يعتمد على أنّ حقيقه الحجّيه [الحكم الظاهرى] ما هى؟ هل هى نظير الحكم الفقهى فى مراحل الثلاث الأساسيه [الإنشائيه، الفعلية، التنجيز] أو أنّ له مرحلتين [الإنشاء، التنجيز] والفعلية مندكّه فى التنجيز؟

ومن يبنى على الثانى لا محاله يثبت القول الأول [وهو أنّ دليل الإسناد ينتج لنا حجّيه الطريق الواصل بنفسه] أى أنّ الحجّيه هو خصوص الواصل بتوسط دليل الإسناد وإلاّ لم يكن فعلياً.

أما من يلتزم بالأول فلا محاله أنه سيلتزم بالقول الثالث؛ لأنّ الحجّيه لم ترهن فعليتها بالوصول، ومن ثمّ يصوغ دليل الإسناد بشكل يثبت الحجّيه لكلّ طريق موجود وصل أو لم يصل. وتكون

الحجّه فعلية ومن ثمّ يمكن أن تنتجّز بالعلم الإجمالي، بخلاف من التزم بالثاني فإنّ العلم الإجمالي لا يوجب الفعلية، ومع عدم الفعلية لا يعقل التنجيز، ومن ثمّ يمتنع الإحتياط الأصولي في الحكم الأصولي.

ولا يخفى أنّ البحث المذكور لا يختص بدليل الإسناد حيث يعمّ كلّ دليل يثبت حكماً أصولياً، فدليل حجّيه الخبر هل يثبت لنا الخبر الواصل بنفسه؟

ومن ثمّ إذا فحص المجتهد بشكل تام ولم يعثر على روايه موجوده واقعاً، لا- تكون حجّيه على القول الأول، وحجّيه على القول الثالث.

كذا لو لم يبين على حجّيه خبر الثقة لفته ثمّ التفت إلى شمول الدليل له، فاعتبار خبر الثقة لم يصل إليه في تلك الفتره فعلى القول الأول ليس بحجّيه وعلى الثالث حجّيه.

فهذا البحث في الواقع عن العلاقة بين دليل المسأله الأصوليه والحكم الأصولي.

وأما الفرق الثاني فيعتمد البناء على أنّ الحجّيه ذات مرحلتين أيضاً، ولكن يمنع أن يكون الوصول التفصيلي بنفسه فقط؛ إذ يكفي الوصول التفصيلي بطريقه.

وإن شئت قل: لا ينحصر الوصول بالوصول الوجداني، وإنما يعمّ الوصول التفصيلي التبعدي. ومنه يعرف أنّ الأحكام الأصوليه قد تترامى.

بعد هذا نرجع إلى الآخوند في تعميمه النتيجة إلى الأسباب والموارد والمراتب لنستمع إلى دليله حيث يذكر وضوح تعميم النتيجة إلى الأسباب والموارد على القول بالتبعيض في الإحتياط، عدا ما يعلم من الشارع أنه لم يكتف فيها بالظن كالفروج والدماء.

وأما التعميم بلحاظ المرتبه فالمعيار عدم العسر والحرّج.

أما على القول بالحجّيه [أعمّ من الكشف والحكومه] مع فرض أنّ النتيجة هي الحكم الأصولي الواصل بنفسه. فلا تكون النتيجة عامه لكلّ الأسباب وإنما يقتصر على القدر المتبقى وهو خبر الثقة؛

لأنه ما من قائل بالإنفتاح إلا قال بحجّيته، وما من قائل بالإنسداد إلا قبله حجّه.

نعم، يمكن التعميم بلحاظ الموارد إلا مع الدليل الخاص كالفروج والدماء، لذا يمكن التعميم بلحاظ المراتب في خبر الثقة إلا إذا حصل قدر متيقن فيقتصر عليه.

ومع فرض اختيار اعتبار الطريق ولو بطريقه فمع وجود المتيقن [في مجال الأسباب] الواصل بنفسه ومع وفائه بالفقه يقتصر عليه، وإلا لابدّ من إجراء الإنسداد ثانيه أو أى دليل آخر قطعي كالإجماع كى يتوصل لطرق تعين الطرق بقدر يفى بكلّ الفقه. (١)

وأما بلحاظ المراتب والموارد فكسابقه.

ومع فرض اختيار اعتبار الطريق ولو غير الواصل فإنه يؤدي إلى الإحتياط الأصولي، لأنّ العلم الإجمالي سيكون منجزاً حينئذ.

التنبیه الرابع: في كيفية تعقل عموم النهي عن القياس في حال الإنسداد

إشاره

وتقريره [على ما في رسائل الشيخ] أنه كيف يجامع حكم العقل

ص: ٥١٣

١- (١). [س] ماده الوفاء بالفقه جديده، فهل المقصود منها أن ما وراء المتيقن إذا كان لا يوجب العسر والحرص فالعلم الإجمالي منجز فيه ومن ثم لابد من ظن آخر حجّه وهكذا حتى يصل الأمر إلى حاله العسر والحرص. [ج] نعم. [س] ثم إن العلم الإجمالي لما كان منجزاً والمقدمه الرابعه لم تحذف إلا المشكوك والموهوم فيبقى الظن بكلّ أشكاله منجزاً وحجّه فلم كان الإقتصار على المتيقن أولاً من ناحيه الأسباب. حتى نحتاج إلى دليل آخر للتوسعه؟ [ج] دليل الإنسداد لئيه لا إطلاق فيه، ومن ثم اتقصر على القدر المتيقن. [س] ولكن الإقتصار على القدر المتيقن في ظرف الشك أما عدم الشك فلا بدّ للإقتصار، وفيما نحن فيه نعلم ببركه دليل الإنسداد بأنّ التنجيز انحسر عن الشك والوهم وبقي في دائره الظن كله. [ج] التنجيز الذى كان للعلم الإجمالي بالأحكام والشريعة هو التنجيز الفقهي المستتبع للإحتياط الفقهي. ودليل الإنسداد لم يقلص من دائره هذا التنجيز والإحتياط فقط كى يصح ما ذكر في السؤال. وإنما استبدل الإحتياط الفقهي بالإحتياط الأصولي، ولا علم بالإطلاق فيقتصر على المتيقن لأنه لبي.

بكون الظن كالعلم مناطاً للإطاعه والمعصيه، ويقبح على الأمر والمأمور التعدى عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الإطمئنان من القياس، ولا يجوز الشارع العمل به، فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن، أو خصوص الإطمئنان لو فرض ممكناً، جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً، إذ لعله نهى عن أماره مثل ما نهى عن القياس بل وأزيد واختفى علينا، ولا دافع لهذا الإحتمال إلا قبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص.

وبجمله: إن حكم العقل بلزوم اتباع الظن لا يقبل التخصيص [لأن موضوعه علمه تامه له] فكيف اشتهر القطع بخروج القياس عن عموم نتيجته دليل الإنسداد؟

وأجاب الشيخ بأجوبه كثيره، اختار منها الآخوند مجموعه وأمتنها: إن حكم العقل بلزوم اتباع الظن ليس على نسق حكم العقل بلزوم اتباع العلم، فإن الثانى تنجيزى، والأول تعليقى على مقدمات الإنسداد [التى أحدها عدم وصول التعبد من الشارع فمع وجود التعبد لا موضوع لحكم العقل، كما هو الحال فى القياس فإن النهى عنه ضرورى.]

والإشكال مبدئى على أن تمام موضوع الحجيه هو الإنسداد، مع أن الموضوع هو الظن مع عدم التعبد الواصل، فالتعبد بالنهى عن القياس يدل بالالتزام على وجود تعبد خاص فى الأصل العملى يلزم الرجوع إليه وأن ظنه كـ«لاظن»، فهناك علمان بتعبدين.

ويضيف الآخوند أن الأخرى أن يصاغ الإشكال بهذه الكيفيه: إن

النهي عن القياس عام شامل للإسداد وغيره، كذا الموارد الإصابه وغيره.

ومن هنا قد يقال: إنّ النهي هذا يستلزم النهي عن الواقع وهو يستلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال. وهذا الإشكال وجيه في أصل النهي عن القياس، لا في شموله للإسداد بعد الفراغ عن صحته.

وجوابه نفس جواب ابن قبه.

إشكال آخر في المقام

وهناك إشكال آخر في عموم النهي عن الظن القياسي لحال الإسداد [مع تسليمه خروج الظن المزبور عن موضوع الحكم العقلي] يلزمه أن لا يحكم العقل بلزوم أتباع الظنون [المحتمل أنها منهي عنها في الواقع] لأنه مع تعقل مانعيه نهى الشارع عن حكم العقل، يكون احتمالاً أيضاً مانعاً عن حكم العقل. فإنّ الظنون [بالقياس إلى منع الشارع عنها] على ثلاثه أنماط: نمط نهى الشارع عنه معلوم [كالقياس] ونمط عدم نهى الشارع عنه [لا بالخصوص ولا بالعموم] معلوم [وإن كان محكوماً بعدم الإعتبار أيضاً من باب أنّ الأصل عدم الحجية] ونمط نهى الشارع عنه محتمل. ففي هذا النمط لو لم يكن في البين قدر متيقن أو كان ولم يف بالفقه، فإنّ حكم العقل بالحجيه يكون عاماً وشاملاً له أيضاً؛ إذ احتمال المنع لا يمنع عن حكم العقل؛ لأنه مع فرض عدم وفاء الظنون الأخرى بالفقه، سترتب مقدمات الإسداد ثانيه بالنسبه إلى الظن المحتمل، المنتج لحكم العقل بتأ بلزوم الإلتباع.

ولو ظهر أنها منهي عنها في الواقع لا يؤاخذ عليها المكلف فإنّ احتمال النهي لا يمنع من جريان مقدمات الإسداد، بخلاف العلم بالنهي فإنه يمنع من الجريان. وأما لو ظن بالنهي عنه فلا يشمله دليل الإسداد للإكتفاء بالقدر المتيقن.

ما ذكره بعض المحققين في الجواب عن الإشكال

ثم يتعرض الآخوند لجوابين ذكرهما الشيخ وعلق عليهما الآخوند بأنهما جوابان للإشكال على أصل النهي عن الظن لا على الإشكال على عموميته.

والجواب الأول: أنّ النهي عن القياس لغلبه خطئه.

والجواب الثانى: أنّ النهى إنما كان لغلبه المفسده على المصلحه.

وبالتأمل يظهر أنّ هذين الجوابين يصلحان أيضاً جواباً على إشكال التعميم؛ لأنّ العقل إنما حكم بالظن لأقربيته للواقع، فمع غلبه خطئه أو مفسدته لا يحكم العقل بحجّيته بتوسط تعبد الشارع.

سرّ الإكتفاء على الظنون المعهودة

ثمّ ما هو السر وراء اقتصار الأعلام على الظنون المعهودة كالروايات والظهور ولم يتعدّوا إلى مثل الظنون الحاصله من المنامات والإستخارات والعلوم الغريبه؟

وجوابه: إنّ الظنون المعهودة قدر متيقن، وليس معناه اليقين باعتبارها بلحاظ ما قبل الإنسداد وإنما ما بعد ترتيب مقدمات الإنسداد.

بتقريب أنها إما ظنون خاصه قد اعتبرها الشارع، أو يقطع بشمول دليل الإنسداد لها. ومن ثمّ ترى الإنسدادى والإنفتاحى متفقين فى العمل فى الأعم الأغلب.

وجواب آخر: ما ذكره الأصولى والأخبارى فى تبيّهات القطع [من أنّ العلم الحجّه هل يشمل ما كان متولّداً من مقدّمات عقليه] من وجود روايات متواتره تنهى عن الإستبداد بالرأى فى الوصول إلى حكم الله الواقعى، وتحصر الطريق والمصدر بالعقل البدئى والكتاب والسّنّه.

وهذه الروايات كما حصرت الطريق لحكم الله بالمعصوم كذلك حصرت الطريق للمعصوم بالروايات.

حيث جاء التعبير فى تلك الروايات «برواياتنا» مما يعنى أنّ الطريق إلى قول المعصوم (عليه السلام) ليس الجفر والمنام وإنما روايه الرواه عنهم.

ولم يستبعد المحقّق النائنى أنّ مفاد هذه الروايات تقييد الأحكام الواقعيه فى مرحله التنجيز أو الفعلية التامه بقول المعصوم [أى إنّ

المنجّز الوحيد والمعذّر الوحيد هو قول المعصوم.]

ومثله الإخبار عن المعصوم، كما يظهر من مطاوى كلامه.

وجواب آخر: ما ذكره الأصولى فى بحث الموافقه الإلزاميه [من أنّ أحد معانيها التى لاقت قبول كلّ الأصوليين فى لزومها هى التسليم لأئمة الدين وأخذ الأحكام عنهم، وهو أحد معانى ولايتهم والتولّى لهم.]

وهذان الجوابان يفسيّران السرّ فى حصر الجميع الطريق بالظنون المعتاده بما فى ذلك الإسناديون وبما فى ذلك الأصوليون، فإنهم وإن اختلفوا مع الأخباريين إلا أنّ الإختلاف لم يكن فى هذه النقطه.

التنبیه الخامس: عدم الفرق بين أقسام الظن بالحكم

ذكر صاحب الكفايه (قدس سره) أنّ الظن الحجّج لا يختص بالظن بالحكم الشرعى وإنما يعمّ الظن بموضوع الحكم الشرعى.

ومن أمثله: الظنون القائمه على ألفاظ الروايات [التى هى ظنون من سنخ علم اللغه] ويذكر الآخوند (قدس سره) أنه حتى لو لم يكن فى اللغه انسداد، فالظن حجّج عند الإسنادى، لأنه ظن بالحكم الشرعى بالواسطه.

ومن أمثله: الظنون الرجاليه فإنه حتى لو لم يتمّ البناء على الوجوه المذكوره لاعتبار قول الرجالي [كما يظهر ذلك من الشيخ] فإنّ الإسناد الكبير فى الفقه يكفى فى اعتبار الظنون الرجاليه؛ لأنها تحرز صغرى للظن بالحكم الشرعى.

ومثال ثالث: الظنون المذكوره فى علم الدرايه والحديث المرتبطه بكيفيه الكتب واعتبارها واختلف السنخ وكيفيه الإجازة و ما شابه ذلك.

وباختصار: كلّ الظنون المرتبطه بمقدّمات الإستنباط حجّج؛ لأنها تولّد لنا ظناً بالحكم الشرعى وإن كانت هى غير معتبره فى تلك العلوم.

التنبیه السادس: الظن فی الشبهات الموضوعیه

هل الظن فی الشبهات الموضوعیه حجّه عند الإنسدادی أو لا؟

فی الکفایه نفی الحجّیه، ومن ثمّ فالظن فی الوصایا والأوقاف والإقرارات لیس بحجّه؛ إذ لا دلیل علی حجّيته إلاّ فی الأبواب التي انسَدَ فیها العلم بالموضوع الخارجی مع العلم بشدّه اهتمام الشارع بالباب أو القاعده أو المسأله كما فی النسب وبعض الأوقاف العامه.

وهذا تمام الكلام فی تنبیهاً دلیل الإنسداد التي ألفت إليها الأعلام.

ص: ٥١٨

إشاره

بعد هذا نعرض للمختار في أمور ثلاث:

الأمر الأول: صياغه جديده لدليل الإسداد

إشاره

هناك صياغه أخرى لدليل الإسداد تمنع من وصول النوبه إلى الصياغه السائده، وهذه الصياغه مبنيه على العلم الإجمالى بنصب الطرق.

وقد سبق فى التنبيه الأول الإلفات إلى أنّ الشيخ (قدس سره) قد شكك فى جعل الشارع للطرق وحاول أن يقرب ذلك بشواهد. ولكن لنا شواهد على وجود العلم المذكور.

الشاهد الأول

[١] إنّ لغه القانون كلغه اللسان مشتركه بين قانون السماء وقانون البشر كما تمت الإشارة إلى ذلك وبتفصيل.

[٢] من أوليات وضروريات التقنين البشرى العقلانى انقسامه إلى قوانين من سنخ القوانين الفقيهيه ومن سنخ القوانين الأصوليه، بل لا يمكن تشريع القوانين الفقيهيه من دون تشريع القانون الأصولى إلى جنبها. وذلك لأنّ طبيعه الأغراض لا يمكن التوصل لها بالتقنيات الفقيهيه فقط.

[٣] بموجب ما تقدّم يعرف أنّ الشارع قد شرّع أحكاماً أصوليه جنباً إلى جنب أحكامه الفقيهيه. (١)

ص: ٥١٩

١- (١). [س] إنّ هذا غير بيّن ولا- مبيّن، بعد أن أمكن للشارع أن يستعيض عن نصب الطرق بالعلم والعلم العادى [الإطمينان المتأخّم للعلم] وأن تكون حركه الأئمه لبثّ علومهم وحثّهم على حفظ وتدوين وتداول الحديث لأجل هذا الغرض وهو توفير قرائن متعدده بتراكمها يحصل الإطمئنان. اللهمّ إلاّ أن يقال إنّ الإطمئنان يحتاج إلى جعل لأنه فى الأخير قسم من الظن [كما هو مختاركم] ولكن مع ذلك يمكن القول إنّ الشارع اقتصر على هذا الطريق فقط - ومن ثمّ لا الإسداد وإنما انفتاح - ولم يتعدّ إلى الظنون النازله، وكلّ ما يفعله العقلاء لا يكون ملزماً للشارع. بل يمكن القول بالعلم بنصب الشارع للطريق الا أنه يمكن أن يكون الطريق هو دليل الإسداد المثبت لحجّيه الظن شرعاً ومعه لا- دليل على وجود علم أسبق بنصب الشارع للطرق. وصرف

تقنين العقلاء للحكم الأصولى وجرى الشارع على لغتهم لا يعنى متابعتهم فى التفاصيل وإنما فى أصل فكره تشريع الحكم الظاهرى، فلا علم إجمالى بنصب الطرق.

ومع ثبوت العلم الإجمالي بنصب الطرق، فإن كان هناك قدر متيقن فإنه يوجب انحلال العلم إليه، وليس ببعيد دعوى القدر المتيقن بالبيان المتقدم في التنبيه الثالث.

ومع عدم القدر المتيقن أو عدم وفائه بالفقه، فلا بد من ترتيب بقيه مقدمات الإسناد بالشكل المتقدم.

وبهذا انتهى الحديث في الإسناد وتبنيها، وقد تم إنجاز الحقائق التالية:

[١] تصوير الإسناد الكبروى أو تصوير الإسناد كبروياً.

[٢] إرجاع التبعض في الإحتياط الفقهي إلى الظن على الحكومه، بعد التمييز بين الإحتياط الأصولى والفقهى ومن ثم الإستقرار على الحجّيه.

[٣] إرجاع الظن على الحكومه إلى الظن على الكشف، بنكته أنّ العقل غير مستقل.

[٤] إثبات عسر الإحتياط الفقهي حتى بنحو الجزئيه.

[٥] تصوير أنّ الإحتياط الأصولى عين العمل بالطرق.

[٦] تصوير وجود دليل عام على حجّيه الطرق [على فرض نصب طرق].

[٧] تصوير الإسناد على المسأله الأصوليه.

[٨] بل إرجاع النتيجة في الإسناد الفقهي إلى الإسناد

[٩] وبالتالي فالحجّه هو الظن بالطريق، لولا القدر المتيقن وهو خبر الثقة والموثوق.

[١٠] فالحصيله: حجّيه خبر الثقة والموثوق شرعاً بالإنسداد.

الأمر الثاني: في تاريخ الإنسداد

الشيخ جعل البدايه بالبهائي ارتكازاً وبذره، وبالخونساري تفصيلاً وبلوره إلاّ أنا بالتبع وجدنا أنّ البذره بذرها القدماء كالطوسي والمرتضى، حيث جاء في كلماتهم تعبير «لو كان لبنان»، في مجال الاستدلال على إمضاء سيره من سير العقلاء، وهو يرجع بالتحليل إلى الإنسداد.

وبقى الإنسداد مرتكزاً في كلمات الفقهاء حتى الوحيد البهبهاني الذي شيده وبنى عليه، وتبعه في ذلك كثير ممن تأخر عنه بما في ذلك الشيخ، فإنه وإن كان كبروياً انفتاحياً إلاّ أنه لإشكالات صغرويه نهج منهج الإنسداد ولكن من دون تصريح.

الأمر الثالث: في فوائد الإنسداد وسلبياته إلى حدّ الخطوره

إشاره

مقدمه: عندما نستعرض تاريخ الفقه والفقهاء من زاويه التدوين نلاحظ أنه مرّ بمراحل:

الأولى: مرحله الأقدمين [كالإسكافي وابن الجنيد] وهؤلاء كما يذكر الطوسي في مقدمه المبسوط: كانوا يتحاشون تحرير الفتوى عن الروايه فجاءت كتبهم روائيه.

ص: ٥٢١

١- (١). ولكن يبقى فرق، إذ الإنسداد الفقهي ينتهي إلى التعيين بحجّيه القدر المتيقن من الظن بالحكم الفقهي، بينما بالإنسداد الأصولي فينهينا إلى النتيجة بحجّيه القدر المتيقن من الظن على الظن. هذا بالإضافة إلى أن تشخيص القدر المتيقن بالخبر الثقة والموثوق لم يلبور. بالإضافة إلى عدم تصوير القدر المتيقن، إذ المذكور يظهر منه أنه من قبيل الإجماع المركب، مع أنّ المفروض تصوير أنه متيقن من نفس الدليل لقرائن.

الثانيه: مرحله المتقدمين [والتي تبدأ بالمفيد وتنتهي بابن إدريس] وهؤلاء في الأعم الأغلب لم يكتبوا فيها استدلالياً وإنما اختصروا على كتب الفتوى جنباً إلى جنب كتب الروايه. وإن وجدت كتباً استدلاليه كالإنتصار والتهذيب فهي مختزله جداً.

الثالثه: مرحله المتأخرين [والتي تبدأ من المحقق الحلّي وتنتهي بالشهيد الثاني] وقد ظهرت في هذه مرحله الكتب الإستدلاليه إلا أنها ليست كامله، مع اقتصار كثير منهم على كتاب واحد استدلالى والبنيه فتوائيه. وقد أخذ أعلام هذه مرحله بصياغه أدلّه لتسالمات القدماء وشهراتهم من دون أن يؤخذ منهم. ولكن المشروع لم يأت مستوعباً لعدم تكامل كتبهم الإستدلاليه.

الرابعه: مرحله متأخرى المتأخرين [والتي تبدأ بالمقدس الأردبيلي وتنتهي إلى ما قبل الوحيد وصاحب الحدائق] وفي هذه مرحله أخذ الفقه الإستدلالي المدوّن مجاله.

ظاهره المرحله الرابعه

ويلاحظ في السير الفكرى لأعلام هذه المرحله ظاهره الإشكال بل المنع للعديد من الفتاوى التي تسالم عليها الفقهاء القدماء فضلاً عما اشتهر بينهم بحجّه عدم توفّر الدليل الكافى، وأنّ ما ذكر من الأدلّه ضعيف في الوقت الذي يجعل من تلك التسالمات مدركيه.

تقييم تلك الظاهره

ولتقييم هذه المنحه الفكرية لابدّ من الإلتفات إلى:

[١] إنّ كميه الكتب الروائيه التي اعتمدها القدماء أكبر بكثير من الكتب الروائيه التي اعتمد عليها المتأخرون، حيث حصروا مصادرهم الروائيه بالكتب الأربعة وبعض آخر.

كذا يختلف تبويب وفهرست جمله من الكتب الروائيه القديمه جداً عن تبويب الكتب الأربعة وأمثالها المتأخره عنها.

ولا يخفى أنّ الإختلاف الكمي والتنظيمى ينعكس على طبيعه

[٢] إنّ كيفية تدريس الفقه الإستدلالي إلى زمن الشهيد الثاني كانت بالشكل التالي: قراءة الكتب الروائية من أولها إلى آخرها ودراسة فقه كلّ روايه بما هي وتحديد كلّ مفاداتها وإن كانت مختلفه السنخ ومرتبطة بمسائل متعدده.

ومن ثمّ يفهم ما ذكره المحدث النورى (قدس سره) فى فائده من خاتمه المستدرک: من أنّ بحوزته نسخه من التهذيب، عليها خطوط تلاميذ الشهيد الثاني، حيث يعنى أنهم درسوا التهذيب روايه روايه فقهاً وسنداً.

كذا يفهم ما ذكره فخر المحققين فى روايه: أنّ أباه كان قد فسّرها عند قراءة التهذيب عليه أول مرّه بشكل يختلف عن تفسيره عندما درس التهذيب عليه ثانيه.

بينما اختلفت الكيفيه من بعد الشهيد وإلى يومنا هذا حيث أنها صارت على أساس المسائل ودراسة الروايه بما هي مرتبطه بالمسأله.

ولا- تخفى إيجابيه الكيفيه الأولى حيث أنّ الباحث لا- يتأطر بإطار معين فى دراسة الروايه ومن ثمّ سيدرسها من كلّ جوانبها ويستخرج كلّ ما فيها من مفادات.

ومن هنا أمكن أن نفسّر جمله من مسلّمات القدماء التى تركوها من دون استدلال: إنّ ذلك بسبب وفره الأدله المتفرقه والمتناثره هنا وهناك ووضوح النتيجة التى تم العثور عليها بسبب المنهج الدراسى المتبع آنذاك.

[٣] إنّ جمله من كتب القدماء كالإنتصار للمرتضى والخلاف للطوسى [أعم من الكلاميه أو الفقيهيه] لم تؤسّس على أساس من الإستدلال على الطريقه الإماميه، وإنما على أساس الإستدلال الجدلى التى هي أحسن مع الآخرين بالإستفاده من القواسم المشتركه أو من مسلّماتهم.

لهذا أمثاله أخذ المتأخرون بالتفكير والبحث عن أدلّه لهذه التسالمات تنسجم مع المنهج الإمامي.

ولكن الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك والمعالم، كذا السبزواري بعدهم، صنّفوا هذه التسالمات مدركيه بسبب الأدلّه مع تصورهم أنّ تمام الدليل هو ما ذكره المتأخرون أو ما وجد في كتبهم الخلافية.

المرحلة الخامسة: متأخروا الأعصار [وتبدأ من الوحيد البهبهاني وتنتهي بالآخوند] والوحيد قد بنى على الإنسداد بسبب الدقه المفرطه نتيجة صراعه مع الأخباريين.

وبسبب الإستناد على الإنسداد تمّ البناء على مطلق الظن المتعارف بما في ذلك الإجماع والشهره، ومن هنا تجد عناية كبيره بجميع الأقوال لتحصيل الشهره والإجماع في الدورات المطوله التي كتبت في هذه الحقبه.

وقد تركت هذه المرحلة آثارها على المرحلة السادسة فتجد في المتسمسك مثلاً أنه يعتمد في موارد عديده على الإجماع والشهره، سواء في أصل الحكم أو جبر دليل أو ترجيحه أو...

المرحلة السادسة: [وتمتاز بالتدقيق بسبب الأعلام الثلاثة، خاصه دقه المحقق الإصفهاني التجزيئيه والتي انسحبت على تلامذته] وكانت سمه هذه المرحلة هي سمه المرحلة الرابعه في موقفهم من الإجماع والشهره عدا ما ذكرناه. هذا في حاضره النجف الشريف، وأما في حاضره قم فقد بقيت ملامح المرحلة الخامسة إلى يومنا هذا.

سليات الإنسداد

بعد هذا العرض ندخل في صلب الموضوع:

إنّ تكريس المرحلة الخامسة وإشباعها في البحث عن أقوال العلماء وآرائهم صار على حساب البحث المعمق في الكتاب والسنة، حيث يكتفى في كثير من المسائل على الإجماع والشهره [والتي هي

طريق غير مباشر على الحكم الشرعي [وإذا قدر لهذه الحالة الإستمرار فسوف تظهر شذورات في الفقه.

إيجابيات الإنسداد

نعم، هناك إيجابيه في الإنسداد وهي:

[١] أحصى تسالمات الأصحاب وشهراتهم في المراحل الأربعه. وهو مهم، لأنّ أقلّ فائده يمكن أن تسجّل للإجماعات والشهرات أنها منبّه على وجود روايات أو نكات في الدلاله قد اعتمدها هؤلاء، ولم تسجّل لهم بسبب عدم وجود كتب استدلاليه لهم أو كيفيه دراستهم للفقه الإستدلالي وأمثال ذلك.

ومن ثمّ لا بدّ في مثل هذه الإجماعات والشهرات أن تكون سبباً في لزوم الفحص للعثور على الدليل المباشر على الحكم.

[٢] إنّ فتاوى الفقهاء بمثابه الشروح للروايات، وقد أوصى العلّامه ولده الفخر بالإعتناء بهذه الفائده بل المعروف عن البعض أنّ الذي لا يلّم بأقوال الفقهاء لا يجزيه اجتهاده حتى عن نفسه. (١)

[٣] تحصيل السير المتشرعيه المتصله بالمعصوم، فلربما كثير من الإجماعات والشهرات هي في واقعها سير متشرعيه.

فقاهاه الفقيه بالتفطن على الأدلّه الإجتهاديه

ومما تقدّم يتبلور أنّ فقاهاه الفقيه إنما هي بالتفطن على الأدلّه الإجتهاديه وعدم الإتكاء على الأصل العملي، وكذا الإجماعات بما هي هي إلا مع الإضطرار.

فما يظهر من أعلام المرحله الخامسه [من الإعتناء على الإجماعات والشهرات والإكتفاء بها، وظاهره التوسع في الأصول

ص: ٥٢٥

١- (١). [س] ولكن المفروض أنّ الإجماعات لا روايات وراءها، فكيف صورت كلمات الفقهاء شروحاً لها وبياناً لأكبر قدر من حيثياتها. [ج] هذه الفائده لمنهج المرحله الخامسه وهو استقصاء آراء الفقهاء والإعتناء بكلماتهم والتدقيق فيها.

العملية وضمور البحث في الأدلة الاجتهادية إلى حدّ أن أخذ البعض بتأسيس قواعد مستجده على الأصول العملية [غير مقبول علمياً؛ لأنّ المفروض هو بناء الفقه على الدليل الاجتهادى بل الفقهاء المتضلعون يتسابقون في توفير أكبر قدر ممكن من الأدلة الاجتهادية إلى حدّ العلم إن أمكن. وهو منهج منطقي، فإنّ بناء القضييه على العلم أضمن لصحتها ومطابقتها للواقع من بنائها على الظن فضلاً عن الأصل العملي.

بل ألفتنا أكثر من مرّه إلى أنّ هناك تناسباً طردياً بين مقام الثبوت والإثبات فكّلما كانت القضييه أساسيه وأمّ وقاعده كانت بحاجه أكبر إلى أدله أوفر.

من ثمّ و لتفادي هذه السلبيه نلفت النظر إلى كيفية الفحص ومعرفه مظانّ المسأله من أجل العثور على دليل اجتهادى عليها. فنقول:

مراحل الإستنباط الفقيه

سبق أن بيّنا مراحل الإستنباط الثمانيه، وكانت الأربعة الأخيره منها فقيهه، وهى:

المرحله الأولى: تحرير الفرض الفقهى موضوعاً ومحمولاً ومخاطباً وما إلى ذلك. وقد اعتنى السابقون بهذه المرحله اعتناء فائقاً، فى حين أهمل ذلك المتأخرون [المرحله الأخيره] مع أنها ضروره سيّما فى المسائل الأمّ.

وتحليل الفرض الفقهى قد يحلّ المسأله إلى مسائل من خلال تحليل الموضوع أو المحمول، ومعه سيجد الفقيه نفسه أمام منافذ متعدده لمراجعته دليل المسأله.

المرحله الثانيه: ملاحقه رصد الأقوال فى المسأله.

وقد تقدّم فائده ذلك بأنها تعدّ شروحاً للأحاديث وبياناتاً لحيثيات متعدده فى الأدله والمسأله.

بالإضافة إلى تنبيه المباحث إلى أنّ المسألة في أيّ الأبواب قد عنونت.

وتنبيه الباحث أيضاً إلى قواعد جديدة أصوليه وفقهيه مرتبطة بالمسألة علاوة على الأدلّة الخاصه.

كذا قد يتنبّه إلى طوائف روايات لم يكن ملتفتاً إلى دليبيتها.

بالإضافة إلى إسهام ذلك في تحرير الفرض الفقهي، ولا- فرق بين القول المستدل أو غير المستدل، إذ الثاني لما كان يعنون بعنوان كانت ذات فائده للباحث.

وقد عدّ البعض فقاهه الفقيه وبراعته في هذه المرحله.

وأما قول العامه فنرى فقهاءنا بين من يهمل مراجعتها وبين من يدّعي ذلك كالسيد الفقيه البروجردى (قدس سره) بحجّه:

[١] إنّ روايات أهل البيت (عليهم السلام) وأسئله الرواه تناولت المسائل التي كانت معنونه في الأنديه العلميه آنذاك، وبالتالي فالإمام بأقوال العامه قد يساهم في معرفه خلفيات مرتكزات الأسئله ومن ثمّ سنصل إلى المرمى الدقيق للسؤال فالجواب.

وبدون ذلك لا يمكن الوصول إلى حاق فرضيه المسألة في الروايات لعدم معرفته للجوّ العلمى المحيط بالنص.

وعلى أساس هذه اللفته قسّم المسائل إلى قسمين:

المتلقاه الأصلية [التي تمّ تلقّيها من الأئمه من خلال السؤال والجواب أو مبادره الإمام (عليه السلام)] ومثل هذه أصلية لأنها هي الغطاء للقسم الثاني.

التفريعيه [التي فرّعها الفقهاء بعد عصر النص.]

وكيفيه البحث تختلف في القسمين، حيث يكفى الفحص بشكل معقول في الثانيه ولكن تحتاج إلى مداقه وصناعه كبيره. أما في الأول فهو يحتاج إلى جهد كبير وفحص مستوعب ومنه مراجعه أقوال العامه.

فعمليه الإستنباط تتركز في الدرجه الأولى في القسم الثاني،

بخلاف القسم الأول حيث تتمظهر ظاهره التبعية للنقل والإستقراء والتتبع.

[٢] إنَّ هناك أدلّه مشتركه كالكتاب استدل بها العامه ومن ثمّ لا تخلو من فذلكات ولفقات ربما لم يشر إليها في فقهننا، ومن ثمّ لا بدّ من مراجعتها كي تكون عمليه الفحص مستوعبه.

ومهما كان فهى جهود بذلت حول الكتاب وسنه الرسول (صلى الله عليه و آله) ومثل هذا مبرر للإعتناء والمراجعه.

المرحله الثالثه: مرحله تحصيل الآيات والروايات، وقد تبلور مدى تأثير المرحلتين الأولى والثانيه فى التحصيل هذا.

توصيات للمرحله الثالثه

ولكن مع ذلك تبقى توصيات من الجدير الإلتفات إليها: بادئ ذى بدء [كما ذكر الكركى] أنه لا بدّ من الرجوع إلى آيات الأحكام.

وهى بحقّ لفته منهجيه بعد أن كان القرآن هو المحور؛ إذ سيكون الآيه قرينه على الروايات المرتبطه بنفس المضمون، كما هو العكس بل قد يساهم القرآن فى تقسيم الروايات إلى طوائف كما يتضح ذلك بالممارسه.

وللعلامه المجلسى (قدس سره) فضل السبق فى هذا المنهج [كما يظهر من البحار.]

بعد هذا لا بدّ من الرجوع إلى الروايات المفسّره، والجوامع النبويه التى هى [على حدّ تعبير السيّد البروجردى] متممه للدستور، كلّ هذا قبل الدخول إلى تفاصيل الروايات.

وتوصيه ثانيه: معرفه منهج وديدن المحدّثين فى كتبهم الروائيه، إذ بعضهم قد نهج منهج التقطيع للروايات - مثلاً - وربما تواجه الباحث مسائل لا تعالج بشكل صحيح إلا بالرجوع إلى الروايه كامله.

وآخر لم يجعل كتاب الخمس فى الفروع وأنما فى أصول الكافى، ومن ثمّ تصوّر البعض أنّ الكافى خال من كتاب الخمس. وهو يعنى

ص: ٥٢٨

تعامل هذا الإنسان مع الكتب الروائية بشكل رسمى ومن دون اعتياد وألفه واستيناس.

توصيه ثالثة: عدم الإقتصار على الوسائل، ولا بدّيه الرجوع إلى الكتب الأربعة، فإن مراجعته التهذيب تعطى بصيره فى فقه الروايات، وقد لاحظنا أنّ روايه يذكرها الوسائل فى باب الطهاره ولكن التهذيب ذكرها فى الإجاره.

ومن ثمّ جاءت توصيه الآخوند أنه لا يجزى الإقتصار على الوسائل ولا تبرأ الذمه، ما لم يرجع الباحث إليها فى مظانها، بل كان يوصى حتى بمراجعته المستدرک.

وباختصار: إنّ هذه المرحله ليست عقليه وإنما هى مرحله تتبع واستقراء وفحص فلا بدّ أن يأتى مستوعباً، وهو لا يكون بالإقتصار على الوسائل، ولا ياهمال كتب العامه، ولا بالإكتفاء بالروايات دون الآيات.

وإنما لا بدّ أن يستوفى الفحص كى تكون الحصيله متكامله.

المرحله الرابعه: استحصال المفاد الفقهي من الأدلّه، وهو يتمّ عبر خطوات:

[١] تحصيل المفاد إجمالاً من الروايات والآيات.

[٢] الإتيان بكلّ القواعد المناسبه لفرض المسأله، وهو المعبر عنه فى كلماتهم بيان مقتضى القاعده الاوليّه فى المسأله.

[٣] معالجه النسبه بين الخطوتين السابقتين. وقد يسمّى بمحاوله تطبيق مفاد القواعد على مفاد الروايات.

[٤] التشقيق فى فروع المسأله [وهو منهج الشهيد الثانى].

وضروره الخطوه الأولى بينه، فإنه لا بدّ من دراسته فقه الروايات بعد إعمال القواعد الأصوليه فى مباحث الألفاظ، وتحليل المفاهيم التركيبيه فى الروايات.

بعد هذا يأخذ الفقيه بملاحظه القواعد الفقهيّه فى المسأله بمعزل عن الروايات ومع غضّ النظر عن الدليل الخاص.

حينئذ يخطو نحو التوفيق بين القواعد والروايات، وفي هذه المرحلة تميّز فقهاء كالشهيدي الأول وكاشف الغطاء والثام، حيث أنّ القاعده الفقهيّه تشمل أبواب متعدّده ومن ثمّ أخذ هذا النوع من الفقهاء المقارنه بين الأبواب والقواعد.

بعدها يأتي دون التشقيق للمسأله الكليه وتصوير المسأله بصور متعدّده، وتطبيق ما توصل إليه بعد التوفيق بين الروايات والقواعد على كل شق شق.

وقد يظهر هنا عدم انسجام النتيجة مع واحده من الشقوق مما يفرض إعاده النظر في صياغه النسبه بين القواعد والروايات.

مثال ذلك: نفقه الزوجه حيث يظن للوهله الأولى أنّ موضوعها التمكين [نتيجه ظهور الروايات في ذلك] ولكن بعد تشقيق المسأله نلاحظ أنها ثابتة في حاله مرض الزوجه وسفرها الواجب، مما يعنى أنّ الموضوع ليس هو التمكين.

ومثال آخر: ما ذكره كاشف الغطاء من اللوازم الثمانيه الفاسده أو البعيده للقول بأنّ المعاطاه المقصود بها التمليك تفيد الإباحه.

وهذا المنهج يوسّع أفق البحث ودائرته، كما يوفّر قواعد جديده لم تكن متوفّره من قبل.

والحمد لله رب العالمين على إتمام هذه المباحث تقريراً لما أفاده شيخنا ونرجو منه تعالى إنجاز هذا العمل بعونه ومثّه.

مباحث الظن

الإعتبار ٧/

المنهج الصحيح فى ترتيب مباحث الأصول ٩

موقع باب الحجج ٩

صغرويه مباحث الحجج لكبرى الإعتبار ١٠

السير المنهجى الصحيح لمباحث الأصول ١٠

سرّ تقديم بحث الإعتبار ١٢

المنهج المقترح فى البحث عن الإعتبار ١٤

المرحلة الأولى: البحث فى حقيقه الإعتبار ١٤

المرحلة الثانية: البحث فى الإعتبار العقلانى ١٥

النقطة الأولى: تعريف الإعتبار العقلانى ١٥

تعدد التسميات ١٦

النقطة الثانية: وجه الحاجة إلى الإعتبار العقلانى وموقعه من التشريع والعقل ١٧

النقطة الثالثة: تقسيمات الإعتبار العقلانى ١٨

الفوارق بين الإعتبار الأدبى والإعتبار القانونى ٢٢

اقتصار العامه على البُعد الأدبى ٢٣

دور علم المعانى فى علم الأصول ٢٣

مبّرات منهج الأصول السائد فى تصدير مباحث الألفاظ ٢٤

ثمره تقسيم الإعتبار إلى أدبى وقانونى ٢٤

علم المعصوم بالحكم الشرعى ٢٥

المرحلة الثالثة: في الإمضاء الشرعي للاعتبار العقلائي ٢٦

عرض أدلّة الإمضاء ٢٩

الدليل الأول: درك العقل ٢٩

نقد الدليل الأول ٢٩

الدليل الثاني: دليل الإنسداد ٣٠

ساحه حجّيه الاعتبارات في ضوء دليل الإنسداد ٣١

شمول الإنسداد للاعتبارات المستجده ٣٢

رتبه دليل الإنسداد في جنب سائر الأدلّه ٣٢

الدليل الثالث: العرف ٣٣

ص: ٥٣٢

ظهور الآيه في وظيفه الحاكم ٣٤

عدم دلالة الآيه على إمضاء الإعتبار ٣٥

الدليل الرابع: إنها صغريات لاعتبارات شرعيه ٣٦

مشكله هذا التصوير ٣٦

تقريب لصلاحيه الإمضاء للطبيعي ٣٦

الدليل الخامس: كونها صغريات لكبريات شرعيه ٣٩

الخبرويه الموضوعيه ٣٩

الدليل السادس: ايكال الأمر إلى العقلاء ٤٠

حقيقه الإمضاء ٤١

الفرق بين التأسيس والإمضاء ٤٢

كاشفيه السكوت عن الإمضاء ٤٣

المقصود من الإيكال ٤٤

الدليل السابع: حجيتها من باب الإطمئنان ٤٥

وقفه في هذا الدليل ٤٦

دور الإطمئنان الشخصى فى حصول النوعى ٤٦

خلل أخرى فى دليل الإطمئنان ٤٨

عدم انضباط الإطمئنان الشخصى ٤٨

حجيه الإطمئنان النوعى ٤٩

جريان سيره العقلاء على العمل بالإطمئنان الشخصى وتحليل هذه السيره ٥٠

النتائج التى انتهينا إليها من أدله الإمضاء ٥١

الإعتبار الشرعى بنحو الإقتضاء ٥١

فى الردع الشرعى وعدمه ٥٣

النقطه الأولى: الحدیث عن عدم الردع فى الأصول ٥٣

النقطه الثانيه: البعد المشترك بين المسائل الأربعه ٥٤

هيمنه الكتاب والسنة ٥٥

قوه الدلاله وأهميه الحكم ٥٥

ثمرات قاعده التناسب الطردى ٥٦

ضوابط المخالفه ٥٧

النقطه الثالثه: بيان المائز بين المسائل الأربعه ٥٨

المائز بين المسأله الثانيه والمسائل الأخرى ٥٩

التناسب بين قوه دليل الردع ودرجه التجذر ٥٩

مائز المسأله الثالثه عن الرابعه ٦٠

المائز بين المسأله الثالثه و الرابعه وبين المسأله الأولى ٦٠

الإمضاء وعدم الردع ٦١

سريان الإمضاء فى عمود الزمان ٦٢

زوايا بحث إمضاء الإعتبارات العقلانيه أو ردعها ٦٢

ص: ٥٣٣

مناط الإمضاء الشرعى للإعتبار العقلانى ٦٣

فقه المقاصد ٦٥

الأصل الأولى هو الثبات ٦٦

قرائن عدم عموميه الإمضاء ٦٧

تقييم تلك القرائن ٦٧

التعبد بالظن / ٧١

معانى إقتضاء الحجّيه ٧٣

إمكان التعبد بالظن ٧٥

محاذير ابن قبه ٧٥

جواب الشيخ الأعظم عن الإشكال الأول ٧٦

جواب آخر من الشيخ ٧٦

عرض آخر من البحث ٧٧

عرض الشبهه بلسان الفخر الرازى ٧٧

الصيغه الحديثه للشبهه ٧٨

عمق الشبهه الأولى ٧٨

تقييم الجواب الأول من الشيخ ٧٨

تعليق المحقق العراقى ٧٩

تقييم الجواب الثانى للشيخ ٧٩

إتقان جواب الشيخ ٨٠

نتائج كلام الشيخ ٨١

تقييم الجواب الثالث من الشيخ ٨٣

المائز بين الجواب الثاني والثالث ٨٤

الإستدلال على رأى الشيخ (قدس سره) ٨٥

الإجابة عن الشبهه الرابعه ٨٦

صياغه أخرى للشبهه ٨٧

ردّ الشبهه ٨٧

لزوم العصمه علماً وعملاً ٨٨

تقييم جواب الشيخ المشترك عن إشكالى ابن قبه ٨٩

مناقشه صاحب الكفايه ٨٩

نقد المناقشه الثالثه ٩٠

إتقان إثاره الشيخ ٩٠

تقريب الإصفهانى لمختار الشيخ ٩٢

تعميق فى تقريب الإصفهانى ٩٣

نقد المناقشه الثانيه للآخوند ٩٤

قاعده الإمكان وليده قاعده التناسب ٩٤

ص: ٥٣٤

جريان قاعده الإمكان فى العقيدة ٩٥

الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى ٩٧

الأقوال فى حقيقه الحكم الظاهرى ٩٨

التصويب والتخطئه ١٠٠

التصويب المنسوب إلى جلّ الأشاعره ١٠٠

التصويب المنسوب إلى المعتزله ١٠١

نظريه الشيخ فى الحكم الظاهرى ١٠٣

كنه المصلحه السلوكيه ١٠٤

المناقشه فى النظرية ١٠٤

جواب الشيخ عن المناقشه ١٠٤

العرض الصحيح للمصلحه السلوكيه ١١٠

نتائج العرض الصحيح ١١١

الأمر الأول: الفرق بين الصياغتين ١١١

الأمر الثانى: تصوير الإنقياد فى صورته الخطأ ١١٣

عرض نظريه صاحب الكفايه ١١٤

اختلاف كلمات الآخوند فى تفسير الحكم الظاهرى ١١٤

نتائج التفسيرات على صعيد اجتماع الحكمين ١١٥

نتائج التفسيرات على صعيد التنافى فى الإراده ١١٥

رفع التنافى بذكر حلين ١١٥

أطروحه المحقق الإصفهانى (قدس سره) فى حلّ التنافى ١١٧

حقيقه الحكم الظاهري عند الإصفهاني (قدس سره) ١١٧

اختلاف ألسنه الأدله على حجيه خبر الواحد ١١٧

وجه اتخاذ القول بجعل الحكم المماثل عند الإصفهاني ١١٨

أطروحه النائيني في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ١١٨

مقدمه في خصائص العلم التكويني ١١٩

معنى اعتبار الشيء علماً ١١٩

المائز بين الأماره والأصل المحرز ١٢١

الأصل المحرز عند الآخوند ١٢٢

مناقشه العراقي في الأصل التنزيلي ١٢٢

الإجابيه عن مناقشه العراقي ١٢٣

تقرير الشاهرودي لمبني النائيني (قدس سرهما) ١٢٤

علم تعبدى أو علم وجداني حاصل من التعبد ١٢٤

تساؤلات حول تقرير الشاهرودي لمبني النائيني ١٢٥

اعتبار الأماره حكم تكليفي ١٢٥

صياغات للتساؤل الثالث ١٢٦

ملاحظات على التساؤل الثالث ١٢٧

أقسام التنزيل ١٢٧

اعتبار الأماره من أى أقسام التنزيل؟ ١٢٨

الفرق بين مصحح الجعل وأثره ١٢٩

المختار فى المسأله ١٣٠

عدم إمكان تصرف الشارع فى موضوع القضيّه العقليه ١٣٠

جواب الأعلام ١٣٠

منجزيه الإحتمال ١٣٢

ثمرات هذا المبني ١٣٢

تساؤلات حول مبني منجزيه الإحتمال ١٣٣

الفرق بين نظريه حق الطاعه ونظريه منجزيه الإحتمال ١٣٤

بيان نظريه حق الطاعه ١٣٤

المناقشه فى نظريه حق الطاعه ١٣٥

منشأ نظريه حق الطاعه ١٣٦

مدّعياتنا ١٣٧

الإستدلال على المدّعيات ١٣٨

الجمع بين إدراك العقل للبراء وإدراكه لمنجزيه الإحتمال ١٣٩

ثمرات نظريتنا ١٤٢

عود إلى شبهه ابن قبه ١٤٣

أقسام التراحم ١٤٣

التشكيك فى التنجيز ١٤٥

الحكم الصوري ١٤٥

مشكله الإسناد فى الإمارات ١٤٨

الفروق بين الحكم الظاهرى والتخلى ١٤٩

الشك فى الحجّيه ١٥٢

نظريه مدرسه الوحيد ١٥٢

نظريه أخرى ١٥٢

تحديد دائره العلم ١٥٣

مختارنا فى شرط الفعلية ١٥٥

آثار الحكم الظاهرى ١٥٧

أدله تعليق الحجّيه على العلم ١٥٧

الدليل الأول: ذكره الشيخ الأنصارى ١٥٨

مناقشه الآخوند فى تقريب الشيخ ١٥٨

ملاحظه على مناقشه الآخوند ١٥٩

الحق فى الإشكال على الشيخ ١٥٩

العلاقه بين حرمه الإسناد وحرمه التشريع ١٦٢

الدليل الثانى: ذكره الآخوند ١٦٢

ص: ٥٣٦

المناقشه فى الدليل الثانى ١٦٢

الدليل الثالث: ذكره الشيخ ١٦٣

ملاحظه الميرزا على الشيخ ١٦٣

تتابع الملاحظات ١٦٣

بعض الحديث حول الحكم الطبعى والفعلى ١٦٥

الحكم المطلق والحكم الحثى ١٦٦

جريان استصحاب عدم الحجّيه من دون محذور تحصيل الحاصل ١٦٩

الدليل الرابع: جريان البراءه فى الحجّيه عند الشك فيها ١٧٠

عدم لغويه تنجّز المنجّز ثانياً ١٧١

معنى التداخل الكبير ١٧١

التداخل الصغير ١٧٢

معنى اشتداد التنجيز وعدم اشتداده ١٧٢

التعذير مثل التنجيز يقبل الإشتداد ١٧٣

الدليل الخامس: دلالة البدائل على عدم حجّيه المشكوك ١٧٦

ويلاحظ على هذا الدليل ١٧٦

الدليل السادس: التمسك بالآيات الناهيه عن العمل بالظن ١٧٧

الفرق بين الشك فى الخاص والشك فى الحاكم ١٧٨

جواب النائينى (قدس سره) ١٧٨

جواب السيد الخوئى (رحمه الله) ١٧٨

جواب السيد الصدر (قدس سره) ١٧٨

مختارنا فى الجواب ١٧٩

الظهورات / ١٨١

تمهيد ١٨٣

أصعده البحث فى الظهور ١٨٣

أقسام الظهور ١٨٤

أنواع القرائن ١٨٤

دور علم اللغة والنحو والبلاغه فى شؤون الكلام ١٨٥

فهم النص فى ظلّ دراسه ظروف النص ١٨٦

خارطه الظهورات فى نظام الشيخ ١٨٧

المقام الأول: البحث فى حجّيه الظهور ١٨٩

منشأ حجّيه الظهور ١٨٩

معنى تقنين العقلاء ١٨٩

حجّيه الظهور من باب الضروره الفطريه ١٩٠

توجيهً لناجزيه دلالة الظهور القطعيه فى المدلول التصورى ١٩١

ص: ٥٣٧

الدلالة التعليقيه فى المدلول التفهيمى والجدى ١٩١

أى ظاهر هو الحجّه؟ ١٩٣

حجّيه الظهور العرفى ١٩٣

حجّيه الظهور الدقى ١٩٤

المقام الثانى: تحديد دائره حجّيه الظهور عند المحقق القمى ١٩٨

التفصيل بين من كان فى عصر النص وبين من لم يكن ١٩٨

التفصيل بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد ١٩٨

حجّيه الظن الشخصى ١٩٩

بعض موانع الوصول إلى الظهور ٢٠٠

موجز عوامل العجز عن الوصول إلى ظهور النص الدينى ٢٠١

ملاحظات على حجّيه الظهور ٢٠٢

تأثير البيئه على فهم النص ٢٠٢

تأثير الجوّ الذهنى على فهم النص ٢٠٤

تأثير العلوم على فهم النص ٢٠٤

تأثير معرفه الموضوع على فهم النص ٢٠٤

تأثير اختلاف الآراء فى فهم النص ٢٠٥

تفسير ظاهره الإختلاف ٢٠٥

تأثير العلوم فى معرفه الدينيه ٢٠٦

لا رأى يمثّل الحقيقه ٢٠٧

نتائج تلك المؤاخذات ٢٠٨

تهيئه للجواب عن الملاحظات ٢٠٩

عرض الأجوبه ٢١١

الجواب الأول: معطيات الإختلاف ٢١١

الإختلاف عبور عن حدود السداجه فى إدراك الواقع ٢١٢

الجواب الثانى: هو النقض ٢١٣

الجواب الحلى ٢١٤

الجواب الثالث: ظهور بطون القرآن تدريجياً ٢١٥

بين حدّين: الشك واليقين ٢١٦

ثبات معرفه الواقع ٢١٦

التردد مع وجود الدليل وكذا الرفض من دون دليل غير منهجى ٢١٧

الجواب الرابع: الإختلاف دليل على وجود ميزانٍ للفهم ٢١٨

الجواب الخامس: تأثير البيئه فى قراءه النص ٢١٩

فى جانب الموضوع ٢١٩

فى جانب المحمول ٢٢٠

التخطئه فى الجملة لا بالجملة ٢٢٠

دور العلوم فى تشكيل قرينه الفهم ٢٢١

ص: ٥٣٨

دور المعرفة البشريه فى مستوى المراد الجدى ٢٢١

الجواب السادس: المعرفة ليست على وزان واحد ٢٢٢

تغير شاكلة الإعتبارات ٢٢٢

الظاهر والباطن فى كلام الله على مقتضى السنه الكونيه ٢٢٤

الجواب السابع: التقطيع والنقل بالمعنى ٢٢٥

عدم وجاهه بعض التفاصيل ٢٢٦

دعوى الإنصراف من دون دليل ٢٢٧

الظن الشخصى فى حججه الظهور ٢٢٨

المقام الثالث: حججه ظواهر الكتاب ٢٣٠

الآراء حول ظواهر الكتاب ٢٣٠

العلاقه بين الكتاب والسنه ٢٣٠

شواهد الأخباريين ٢٣١

شواهد العلامه الطبائى ٢٣٤

رأى العلامه فى المتشابه ٢٣٥

افتراق نهج القرآن عن نهج المحاورات العرفيه ٢٣٦

النقطتان الهامتان فى تفسير القرآن عند العلامه ٢٣٧

المعنى الصحيح للروايات الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى عند العلامه ٢٣٧

شواهد لنظريه العلامه ٢٣٨

تلخيص النظرية ٢٣٩

ملاحظات على العلامه ٢٣٩

أولاً: دور المعلم في إراءه الطريق ٢٣٩

تفسير القرآن بالقرآن يحتاج إلى عصمه الفهم ٢٤٠

ثانياً: فهم خفايا القرآن يحتاج إلى الإحاطه بمراتب الخلقه ٢٤٠

ثالثاً: قول النبي (صلى الله عليه و آله) في عرض القرآن من حيث الحجّيه ٢٤١

رابعاً: أقسام الروايات الوارده في ذيل الآيات ٢٤٣

نظريه العلمانيين ٢٤٤

جذور النظرية في كلمات العرفاء ٢٤٤

ملاحظات على الصياغه العرفانيه ٢٤٥

نظريه السيد البروجردى ٢٥٤

السنة ناظره إلى القرآن ٢٥٤

تصوّر المعيه على صعيد الحجّيه ٢٥٥

دليل صياغه المعيه ٢٥٦

آثار نظريه المعيه ٢٥٨

العلاقه بين الكتاب والسنة والعقل ٢٥٩

ضروره الرجوع إلى الظن ولو غير المعبر منه ٢٦٢

تحصيل التواتر المعنوى في روايات المعارف ٢٦٤

ص: ٥٣٩

المقام الرابع: البحث في تواتر القراءات القرآنية وعدمه ٢٦٧

سرّ البحث في تواتر القراءات ٢٦٧

التشكيك في تواتر القراءات من السيد الخوئي (قدس سره) ٢٦٧

تقويه تواتر القراءات ٢٦٨

أربع نقاط لبيان الحقّ في المسأله ٢٦٩

قطعيه القرآن سنداً ومتناً لا دلاله ٢٦٩

اختلاف القراءات لا يستلزم التحريف ٢٧٠

تأثير اختلاف القراءات في الدلاله ٢٧٠

مناشئ اختلاف القراءات ٢٧١

بطون القرآن ٢٧٢

نتيجه النقاط الأربع عدم إثبات تواتر القراءات ٢٧٣

دعوى الإجماع والمناقشه فيها ٢٧٤

بيان المختار ٢٧٥

حصول إمضاء القراءات في زمن الأئمه (عليهم السلام) ٢٧٦

الإمضاء ظاهري ٢٧٦

ثمره بحث تواتر القراءات ٢٧٧

المقام الخامس: الأصول اللفظيه ٢٧٨

معنى الأصل اللفظي ٢٧٨

الأصل اللفظي هل هو تعبدى أم لا؟ ٢٧٨

ثمره هذا البحث ٢٧٩

استخدام لغه القانون فى الشرع ٢٧٩

المراد من الإمضاء فى باب المعاملات ٢٨٠

ضروره الإلمام بالمبادئ التصوريه القانونيه ٢٨٠

أقسام الأصول اللفظيه ٢٨١

مرجع الأصول اللفظيه ٢٨٢

بيان الإصفيهانى لعدم التعارض بين الأصول اللفظيه ٢٨٢

تعميم الإشكال إلى كلّ الجعول العقلانيه ٢٨٣

ملاحظات على الإصفيهانى ٢٨٤

وجه حجّيه الأصول اللفظيه ٢٨٥

شرط حجّيه الأصول اللفظيه ٢٨٥

المقام السادس: حجّيه قول اللغوى ٢٨٧

أهميه هذا البحث ٢٨٧

تعميم البحث لكلّ علوم الأدب ٢٨٧

مهّمه اللغوى ٢٨٧

عدم اعتناء اللغويين بذكر السند ٢٨٨

أدلّه حجّيه قول اللغوى وتقييمها ٢٨٩

ص: ٥٤٠

معنى الإطمئنان الشخصي ٢٩١

الأمارات العقلانيه المستجده ٢٩٢

تخريج أصولي لحجيتها ٢٩٣

إمضاء الشارع هل يكون للكبرى أو للصغرى؟ ٢٩٣

شواهد داله على إمضاء الكبرى ٢٩٤

تأثير إحراز الملاك في الإمضاء ٢٩٤

حجيه قول اللغوى من باب أنه من أهل الخبره ٢٩٧

الإمضاء ليس للإذعان بل لمنشأه ٢٩٩

الخطأ في تعبير الإطمئنان الشخصي ٢٩٩

قانون العقلاء شريعته كامله ٣٠٠

وجه إمضاء الكبرى من خلال الصغرى ٣٠٠

أصناف سير العقلاء ٣٠٣

الإجماع / ٣٠٥

نقاط تمهيديه فى الإجماع ٣٠٧

الأولى: سرّ اختصاص البحث بالإجماع المنقول بخبر الواحد ٣٠٧

الثانيه: دور المعصوم فى حجيه الإجماع ٣٠٨

الثالثه: ما هو المنكشف بالإجماع؟ ٣٠٩

الرابعه: الإجماع فى الإستعمالات المختلفه ٣١٠

الخامسه: الإجماع القولى والعملى ٣١١

السادسه: الإجماع منشأ خاص أو منشأ عام؟ ٣١١

السابعه: رتبه الإجماع فى الحجّيه ٣١١

وراء كلِّ إجماعٍ دليلٌ ٣١٢

الثامنه: الإجماع الكاشف عن السبب أو المسبب ٣١٣

الإجماع المحصّل ٣١٤

أدلّه حجّيه الإجماع المحصّل بمعنى الإتفاق وتطابق الآراء بعضها مع البعض الآخر ٣١٤

قاعده اللطف ٣١٥

مناقشه السيّد المرتضى فى قاعده اللطف ٣١٦

دليل تراكم القرائن ٣١٧

شروط كشف الإجماع عن وجود نص خفى علينا ٣١٨

قرائن تزيد درجه الكشف المزبور ٣١٩

كاشفيه الإجماع عن السيره ٣٢٠

الحس الفقهي ٣٢١

موانع تضعف من درجه الكشف المزبور ٣٢١

إعمال النظر من المتقدّمين ٣٢٢

ص: ٥٤١

تكافؤ القرائن الموجبه للتقويه أو للتضعيف ٣٢٤

التمسك بالروايات ٣٢٤

هل يمكن الاستدلال على حججه الإجماع بخبر الواحد؟ ٣٢٥

الترتب بين الحجج ٣٢٦

ضروره التناسب بين الدليل وبين المدعى ٣٢٧

ضروره التناسب بين مقام الثبوت وبين مقام الإثبات ٣٢٧

لا يمكن إثبات حججه الإجماع السنّى بروايه ٣٢٨

الإجماع المنقول بخبر الواحد ٣٣٠

شرط حججه خبر الواحد ٣٣٠

ما هو دليل توفّر الشرطين في حججه الخبر؟ ٣٣١

رأى الشيخ الأعظم (رحمه الله) ٣٣١

عويصه في حججه الخبر الناقل للإجماع ٣٣٢

تسريه العويصه إلى موارد أخرى ٣٣٣

حلّ العويصه في تلك الموارد ٣٣٣

حلّ العويصه في نقل الإجماع ٣٣٤

التفصيل هو المختار ٣٣٥

تنبيهات بحث الإجماع ٣٣٦

الشهره / ٣٣٩

مصّبّ البحث ٣٤١

أقسام الشهره ٣٤٢

أدله حججه الشهره وتقييمها ٣٤٣

عدم دلالة المقبوله على الحججه المستقله للشهره الفتوائيه ٣٤٥

دعوى وحده الملاك فى حججه الخبر وحججه الشهره الفتوائيه ٣٤٦

أدله عدم حججه الشهره ٣٤٧

(١) استدلال النراقى على عدم حججه الشهره ٣٤٧

ملاحظه نقديه من النراقى ٣٤٧

إجابه عن إشكال النراقى ٣٤٨

ملاحظه أخرى على الإستدلال ٣٤٨

وجاهه إستدلاله ٣٤٨

(٢) القول بحججيتها يستلزم عدم حججيتها ٣٤٨

(٣) عدم إمكان إثبات حججيتها بروايه واحده ٣٤٩

جابرته الشهره وكاسريتها ٣٥٠

تغاير ماهيه الشهره الروائيه والعملية مع ماهيه الشهره الفتوائيه ٣٥٠

معنى الجبر ٣٥٠

ص: ٥٤٢

عدم الملازمه بين الحجّيه المستقله وغير المستقله ٣٥١

معنى حجّيه الشهره ٣٥٢

تقريب لجابريه الشهره ٣٥٢

متعلّق الجبر والكسر ٣٥٣

خبر الواحد / ٣٥٧

نقاط تمهيديه ٣٥٩

النقطه الأولى: أقسام الخبر ٣٥٩

الخبر المتواتر ٣٥٩

التواتر المعنوى ٣٦٠

الخبر المستفيض ٣٦١

درجات التواتر ٣٦١

التواتر متكفل لتأمين الطريق وأجنبى عن المضمون ٣٦٢

الخبر الضعيف ٣٦٢

أحكام الخبر الضعيف ٣٦٢

الخبر المدسوس ٣٦٤

النقطه الثانيه: تخريجات العمل بروايات الكتب الأربعة ٣٦٤

النقطه الثالثه: الفرق بين درجات الحكايه (الروايه والفتوى والحكم) ٣٦٥

تقريبٌ لحجّيه الخبر الحسى ٣٦٧

النقطه الرابعه: مراحل عمليه الاستنباط ٣٦٧

النقطه الخامسه: جهات البحث عن حجّيه الخبر ٣٦٩

النقطة السادسة: تقسيمات الحديث الأربعة ٣٧٠

أهميه تلك التقسيمات ٣٧١

بركات تلك التقسيمات ٣٧٢

النقطة السابعة: وجوب حفظ الدين على صعيد العلم والعمل ٣٧٢

أدله المانعين ٣٧٤

الدليل الأول: الكتاب العزيز ٣٧٤

الدليل الثاني: طوائف من الروايات ٣٧٤

الدليل الثالث: الإجماع ٣٧٥

الدليل الرابع: العقل ٣٧٥

أدله المثبتين ٣٧٧

الدليل الأول: القرآن الكريم ٣٧٩

الآيه الأولى: آيه النبأ ٣٧٩

سبب نزول الآيه ٣٧٩

وقفه مع مفردات الآيه ٣٨٠

ص: ٥٤٣

شرط الدلالة على المفهوم ٣٨٠

الإستدلال بمفهوم الشرط ٣٨٠

المناقشه الأولى فى هذا التقريب ٣٨١

التفكيك بين الشرط والموضوع ٣٨٢

ثمرات تقسيم القيود ٣٨٣

الفرق بين الشرط والموضوع ٣٨٣

تقريب آخر للإستدلال بالشرط ٣٨٤

المناقشه فى التقريب ٣٨٥

أنماط الموضوعات التركيبية ٣٨٥

ثمره هذا التقسيم ٣٨٦

تقريب لعدم المفهوم للجمله الشرطيه ٣٨٦

جواب عن هذا التقريب ٣٨٧

ثبوت المفهوم للجمله الشرطيه فى الجمله ٣٨٨

العلاقه بين الموضوع والشرط إنضماميه فيثبت المفهوم ٣٨٨

المناقشه الثانيه فى الإستدلال بآيه النبأ ٣٨٩

ملاحظات على هذه المناقشه ٣٩٠

هل المعالجات القانونيه تكفى فى حلّ التعارض فى الأدلّه المتصله؟ ٣٩١

ملاحظه الصدر على النائينى ٣٩٢

نقد ملاحظه الصدر ٣٩٣

المناقشه الثالثه فى الإستدلال بآيه النبأ ٣٩٥

ملاحظات على هذه المناقشه ٣٩٦

المناقشه الرابعه فى الإستدلال بآيه النبأ (الخبر مع الواسطه) ٣٩٧

حلول لهذه المناقشه ٣٩٨

حلّ الشيخ الحائرى ٣٩٩

ملاحظه على حلّ الحائرى ٣٩٩

حلّ الآخوند ٤٠٠

الحلّ المختار ٤٠٢

الإستدلال على الحجّيه بمفهوم الوصف ٤٠٣

الإستدلال على الحجّيه بمفهوم التحديد ٤٠٣

التقريب الآخر لدلاله الآيه ٤٠٤

دائرته حجّيه خبر العادل؛ لسانه أو أعماله؟ ٤٠٥

الفرق بين التبيين والطرح ٤٠٦

معنى وجوب التبيين ٤٠٦

الآيه الثانيه: آيه النفر ٤٠٧

تقريب الإستدلال ٤٠٧

مجموعه من الإشكالات على الإستدلال بآيه النفر ٤٠٨

ص: ٥٤٤

الإشكال الأول: المناقشه فى معنى لعلّ ٤٠٨

تقييم الإشكال ٤٠٨

الإشكال الثانى: كيفيه ترتب الحذر على الإنذار ٤٠٨

تقييم الإشكال ٤٠٩

الإشكال الثالث: لابدّ من علم المنذر ٤١٠

تقييم الإشكال ٤١٠

الإشكال الرابع: عدم صدق الإنذار على الروايه ٤١١

الإشكال الخامس: الآيه تثبت حجّيه الفتوى لا الروايه ٤١١

لا فرق بين الفتوى والروايه فى زمن النص ٤١١

الإشكال السادس: عدم حجّيه الظن فى الأصول ٤١٣

المختار فى تقريب الاستدلال وحلّ المناقشات ٤١٣

استفاده الإمضاء من الكلّى فوقانى ٤١٥

الإستدلال بالأولويه فى آيه نفر ٤١٥

جواب الإشكال الرابع ٤١٦

جواب الإشكال الخامس ٤١٦

جواب الإشكال السادس ٤١٧

الجواب عن الجهه المشتركه فى الإشكالات ٤١٧

موضوع الحجّيه هو الفهم العام للدين ٤١٨

الآيه الثالثه: آيه الكتمان ٤١٩

تقريب الإستدلال ٤١٩

المراد من (ما بيناه للناس) ٤٢٠

عرض الإشكالات على تقريب الاستدلال ٤٢٠

الإشكال الأول: الكتمان لا يتحقق في مضمون خبر الواحد ٤٢٠

تقييم الإشكال ٤٢٠

الإشكال الثاني: عنوان (في الكتاب) لا يشمل الروايات ٤٢١

تقييم الإشكال ٤٢١

الآية الرابعة: آية الذكر ٤٢١

التقريب الإجمالي ٤٢٢

عرض الإشكالات ٤٢٢

الجواب عن الإشكالات ٤٢٣

فرق آية الذكر مع آيتي النفر والكتمان ٤٢٤

الشارع تكلم بلغه العقلاء ٤٢٤

الآية الخامسة: آية الأذن ٤٢٥

التقريب الإجمالي لدلاله الآيه ٤٢٥

المناقشه في دلاله الآيه ٤٢٦

تقويه دلاله الآيه بروايتين ٤٢٦

ص: ٥٤٥

عدم دلالة الروايتين على المدعى ٤٢٧

الدليل الثاني: السنه ٤٢٩

إجمال ما ذكره الأعلام ٤٢٩

ملاحظات عامه على ما ذكره الأعلام ٤٢٩

تقييم الملاحظه ٤٣٠

عرض طوائف الروايات ٤٣١

خلاصه الإستدلال بهذه الطوائف ٤٣٣

حدود حجّيه الخبر بحسب الأخبار ٤٣٤

مفاد الصحيحتين ٤٣٥

روايه عبد العزيز بن المهتدى ٤٣٥

المناقشه فى روايه عبد العزيز ٤٣٧

صحيحه الحميرى ٤٣٨

روايه إسماعيل بن الفضل الهاشمى ٤٤٠

الدليل الثالث: الإجماع ٤٤١

تدافع دعوى الشيخ والسيد فى هذا الإجماع ٤٤١

ما ذكر فى حلّ هذا التدافع ٤٤٢

الإلفات إلى نكته مهمه ٤٤٣

الشك فى التدليس على الثقة ٤٤٤

الدليل الرابع: السيره ٤٤٧

العلاقه بين التقنين الشرعى والبشرى ٤٤٧

تميز سيره المتشرعه عن سيره العقلاء ٤٤٨

تصادقُ السيرتين في مورد ٤٤٩

تقرير دليل سيره المتشرعه لإثبات حججه الخبر ٤٤٩

أقسام السيره العقلانيه ٤٥٠

فائده التقسيم ٤٥٠

وجود السيره على العمل بخبر الثقة ٤٥١

عدم حججه الخبر الموثوق بصدوره بالوثوق الشخصى ٤٥٢

دعوى رادعيه الآيات (الناهيه عن الظن) عن السيره ٤٥٣

ردّ الدعوى ٤٥٣

حكومه السيره على الآيات الناهيه ٤٥٥

تناسب الردع مع المردوع ٤٥٦

كون الشارع رئيس العقلاء ٤٥٨

قضيه الدور في الرادعيه ٤٦٠

تصنيف الآيات الناهيه عن الظن ٤٦٤

العلاقه الثبوتيه بين التقنين الشرعى والعقلاني ٤٦٦

الفوارق بين العموم الفوقانى وما دونه من العمومات ٤٦٧

ص: ٥٤٦

الوجه في تفسير العلاقة الثبوتية بين التقنينين ٤٦٨

الدليل الخامس: العقل ٤٧٢

الكشف والحكومه ٤٧٤

تنبيهات تتعلق بخبر الواحد ٤٧٨

التنبيه الأول: حجّيه خبر الثقة أو الموثوق به؟ ٤٧٨

تعريف الخبر الموثوق به ٤٧٨

الفارق بين خبر الثقة والخبر الموثوق به ٤٧٨

ثمره وجود الفارق بين خبر الثقة والخبر الموثوق به ٤٨١

التنبيه الثاني: حجّيه الخبر أو عدم حجّيته في الاعتقادات ٤٨٢

أهميه المسأله وغموضها ٤٨٢

أدلّه المانعين ٤٨٣

المختار في المسأله ٤٨٥

الفارق بين الحكم الفقهي والأصولي ٤٨٥

الجهه الأولى: تصوير الحكم الفقهي ٤٨٥

القوى الثلاثة للنفس ٤٨٦

الايمان هو الفعل الإختياري ٤٨٧

إمكان التعبد في الايمان ٤٨٧

شبهه الدور في وجوب الفحص في النبوه ٤٨٩

شبهه لغويه الحكم الفقهي بعد وجود حكم العقل في التوحيد ٤٩٠

الجهه الثانيه: الحكم الأصولي ٤٩١

حقيقه التعبد بالظن فى العقائد ٤٩٢

البحث فى المقتضى ٤٩٣

البحث فى المانع ٤٩٤

التنبية الثالث: كيفية تخريج الخبر الحسن والقوى ٤٩٤

وجه العمل بخبر الحسن ٤٩٧

درجات الإحراز لصفات الراوى ٤٩٨

أصاله العدالة ٤٩٩

حسن الظاهر مغاير للعدالة ٤٩٩

أدله أماريه حسن الظاهر ٥٠٠

عدّه ملاحظات ٥٠٤

التنبية الرابع: حجّيه خبر الواحد أو عدم حجّيته فى الموضوعات ٥٠٤

عدم حجّيه خبر الواحد فى الموضوعات عند القدماء ٥٠٤

المختار فى المسأله ٥٠٤

تقريب المستمسك ٥٠٨

التنبية الخامس: فى جبر الضعيف بالشهره العمليه والفتوائيه وكسر الخبر الصحيح بهما ٥٠٩

ص: ٥٤٧

الآراء في المسأله ٥٠٩

في جبر الشهره العمليه ٥٠٩

المناقشه في رأى السيد الخوئى (قدس سره) ٥١٠

أدلّه جابريه الشهره وتقييمها ٥١١

في جبر الشهره الفتوائيه ٥١٢

إعراض المشهور عن الخبر الصحيح ٥١٣

جبر الدلاله وكسرها بالشهره ٥١٤

التنبيه السادس: في حلّ شبهه الدس في أخبار الإماميه ٥١٦

حلّ شبهه الدس ٥١٦

التنبيه السابع: في ضروره معرفه اصطلاحات علم الحديث ٥١٨

الضعيف والمدسوس ٥١٨

الصحيح والمعتبر ٥١٩

الرؤيه المجموعيه ٥٢٠

التنبيه الثامن: أدله حجّيه الخبر هل تشمل الجانب العلمى أيضاً؟ ٥٢٢

حجّيه الظن المطلق / ٥٢٥

من فوائد هذا البحث ٥٢٧

أدلّه حجّيه الظن المطلق ٥٢٩

الدليل الأول: وجوب دفع الضرر المحتمل ٥٢٩

التحقيق في الظن بالعقوبه الأخرويه ٥٢٩

التحقيق في المسأله ٥٣٠

التحقيق فى الضرر الدينوى ٥٣٣

تفويت المصلحه هل هو ضرر؟ ٥٣٤

الدليل الثانى: رجحان العمل بالظن ٥٣٥

الدليل الثالث: ما ذكره صاحب الرياض ٥٣٦

الدليل الرابع: دليل الإسداد ٥٣٦

مقدمات دليل الإسداد ٥٤١

ترميم المقدمات ٥٤١

التحقيق فى المقدمه الأولى ٥٤٤

التحقيق فى المقدمه الثانيه ٥٤٨

التحقيق فى المقدمه الثالثه ٥٤٨

آراء الأساطين فى هذه المقدمه ٥٤٩

المنشأ الشرعى لتنجيز العلم الإجمالى ٥٥٢

الصياغه الأولى ٥٥٢

الصياغه الثانيه ٥٥٤

الصياغه الثالثه ٥٥٤

ص: ٥٤٨

الدليل على الصياغه الأولى ٥٥٦

أدله الصياغه الثالثه ٥٥٧

الصياغه الرابعه ٥٥٨

التحقيق فى المقدمه الرابعه ٥٦٢

إشكال وجواب ٥٦٢

مؤاخذه على التبعض فى الإحتياط ٥٦٥

بيان الفرق بين التبعض فى الإحتياط والظن على الحكومه ٥٦٦

بيان المائز بين الإحتياط الفقهى والأصولى ٥٦٩

إبطال الإحتياط وسائر الخيارات الأخرى عدا الظن ٥٧٣

قاعده الحرج الثانيه ٥٧٥

أدله القاعده ٥٧٦

إبطال البراءه وسائر الأصول النافيه ٥٧٩

إبطال الأصول المثبتة ٥٧٩

إبطال القرعه ٥٨٠

إبطال الرجوع إلى من يرى الإنفتاح ٥٨١

فى المقدمه الخامسه ٥٨٢

تنبيهات الإنسداد ٥٨٣

التنبيه الأول: الظن بالطريق والظن بالواقع ٥٨٣

دعوى الإختصاص بالظن الواقع أو بالظن بالطريق ٥٨٣

منشأ توهم الإختصاص بالظن بالواقع ٥٨٤

منشأ توهم الإختصاص بالظن بالطريق ٥٨٤

وجود القدر المتيقن في العلم الإجمالي بنصب الطرق ٥٨٥

عبارة غامضة لصاحب الكفايه (قدس سره) ٥٨٦

شرح الحائري (قدس سره) ٥٨٧

شرح آخر لكلام الآخوند (قدس سره) ٥٨٩

درجات إراءه العلم الإجمالي عن الواقع ٥٩٠

استدلال هدايه المسترشدين لاختصاص نتیجه الإنسداد بالظن بالطريق ٥٩١

تبين استدلال صاحب الحاشيه (قدس سره) ٥٩٢

التنبیه الثاني: الكشف والحكومه ٥٩٥

التنبیه الثالث: تعميم نتیجه بلحاظ الأسباب والموارد والمراتب ٦٠٠

أقسام الطريق ٦٠٠

حقيقه الحجّيه ٦٠١

التنبیه الرابع: في كيفية تعقّل عموم النهي عن القياس في حال الإنسداد ٦٠٤

سرّ الإكتفاء على الظنون المعهوده ٦٠٧

التنبیه الخامس: عدم الفرق بين أقسام الظن بالحكم ٦٠٨

ص: ٥٤٩

التنبیه السادس: الظن فی الشبهات الموضوعیه ٦٠٩

المختار فی دلیل الإنسداد ٦١٠

الأمر الأول: صياغه جدیده لدلیل الإنسداد ٦١٠

الشاهد الأول ٦١٠

الشاهد الثاني ٦١١

الأمر الثاني: فی تاریخ الإنسداد ٦١٢

الأمر الثالث: فی فوائد الإنسداد وسلبیاته إلى حدّ الخطوره ٦١٣

سلبیات الإنسداد ٦١٦

ایجابیات الإنسداد ٦١٧

فقاهاه الفقیه بالتفطن علی الأدلّه الإجتهاديه ٦١٨

مراحل الإستنباط الفقیهیه ٦١٩

الفهرست / ٦٢٥

ص: ٥٥٠

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 آباده 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
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

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