



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

المبطلون الأصوات

تأليف

الشيخ محمد إسحاق الفياض

الجزء الثامن



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلې)

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت في الطباعة:

دفتر آيت الله حاج شيخ محمد اسحاق فياض

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٧	المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلئ) المجلد ٨
٧	اشاره
٨	المباحث الأصوليه
١٢	المرحله الثالثه: وقوع التعبد بالإمارات الظنيه
٥٤	المقام الأول: فى الظواهر
٨١	المقام الثانئ: فى حجيه الظواهر
٩٩	نتيجه البحث إلى هنا عده نقاط
١٤٢	حجيه قول أهل اللغه
١٤٧	الاجماع المنقول
١٩٥	تنبيه
١٩٩	نتائج البحث عده نقاط
٢٠١	الشهره الفتوائيه
٢٠٩	مبحث التواتر
٢١١	اقسام التواتر ثلاثه: الاجمالئ والمعنوى واللفظئ
٢١٩	حجيه خبر الواحد
٢٩٤	حجيه الاخبار مع الواسطه
٣١٨	الاستدلال على حجيه خبر الواحد بأيه النفر
٣٥٣	أيه الكتمان
٣٥٧	أيه الذكر
٣٤١	الاستدلال بالسنه على حجيه خبر الواحد
٣٧٤	الاستدلال بالإجماع
٣٧٩	الاستدلال بسيره العقلاء على حجيه أخبار الاحاد
٣٨١	التنبيه على عده نقاط

٣٨٥	شبهه رادعيه الآيات الناهيه عن السيره
٤٢٨	حجيه اخبار الثقه بالأدله العقليه
٤٨٩	دليل الانسداد
٥٤١	نتائج بحوث دليل الانسداد عدّه نقاط
٥٤٥	فهرس المحتويات
٥٦٩	تعريف مركز

سرشناسه: فياض، محمد اسحاق، ۱۹۳۴ - م

عنوان و نام پديدآور: المباحث الاصوليه / تاليف محمد اسحاق الفياض.

مشخصات نشر: قم: دفتر آيه الله العظمى الشيخ محمد اسحق الفياض (دام ظلّه)

مشخصات ظاهري: ۱۵ ج.

شابك: دوره ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۱-۷؛ ج ۱. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۸-۷؛ ج ۲. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۹-۵؛ ج ۳. ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۰-۹؛ ج ۱۲. ۹۷۸-۶۰۰-۹۰۴۶۲-۱-۸؛ ج ۱۴. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۵۹-۴؛ ج ۱۵. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۹۳-۸؛

يادداشت: عربي.

يادداشت: فهرستنويسي بر اساس جلد چهارم: ۱۳۸۲.

يادداشت: ج. ۱-۳ (چاپ دوم: ۱۳۸۵).

يادداشت: ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

يادداشت: ج. ۱۵ (چاپ اول: ۱۳۹۵).

يادداشت: جلد دوازدهم كتاب حاضر توسط انتشارات عزيزي منتشر خواهد شد.

يادداشت: جلد چهاردهم و پانزدهم كتاب توسط انتشارات صاحب الامر (عج) منتشر شده است.

يادداشت: كتابنامه.

مندرجات: - ج. ۱۵. التعارض و الترجيح

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: دفتر آيت الله العظمى شيخ محمد اسحاق فياض

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸/ف ۹م ۲ ۱۳۰۰ ي

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملى: م ۱۸۵۹۳-۸۲

ص: ۱

المباحث الأصولية

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

وقوع التعبد بالإمارات الظنيه

ص: ٤

المرحلة الثالثة: وقوع التعبد بالإمارات الظنية

وقبل الشروع في البحث عن ذلك ينبغي تقديم مقدمه، وهي أن الأصل الأولى عند الشك في حجيه الإماره هل هو عدم حجيتها أو لا؟

والجواب: أنه لا شبهه في أن مقتضى الأصل الأولى عند الشك في حجيه الإماره عدم حجيتها، وإنما الكلام في وجه ذلك، وقد استدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: ان الشك في الحجيه مساوق للقطع بعدمها، وقد أفاد السيد الأستاذ قدس سره في وجه ذلك، بتقريب ان الشك في الحجيه تاره يكون في مرحله الجعل، واخرى في مرحله المجعول، وأما في المقام فيكون في مرحله الجعل، حيث إنا لا ندرى ان المولى جعل اخبار الثقه حجه وكذا ظواهر الالفاظ أو لا، وأما ترتيب الاثار عليها، فإنما هو في مرحله المجعول، وهي مرحله فعليتها بفعليه موضوعها في الخارج، وهذه الاثار متمثله في صحه استناد الفقيه إليها في مقام عمليه الاستنباط، وصحه اسناد مؤداها إلى الشارع، ومن الواضح ان هذين الاثرين لا يترتبان على الإماره إذا كانت مشكوكه الحجيه، لوضوح أن الاستناد إليها في مقام العمل مع الشك في حجيتها تشريع عملي وهو محرم، واسناد موادها إلى الشارع مع هذا الشك تشريع قولى، حيث أن التشريع هو ادخال ما لم يعلم انه

ص: ٥

وأما تنجيز الواقع، فهل هو من آثار حجيه الاماره أو لا، فيه وجهان: فذهب السيد الاستاذ قدس سره إلى الوجه الثانى، وقد افاد فى وجه ذلك أن تنجيز الواقع غير مستند إليها بل هو مستند إلى العلم الاجمالى بوجود الاحكام الالزاميه فى الشريعه المقدسه فى المرتبه السابقه، فإذا علم المجتهد اجمالاً فى يوم الجمعه أن الواجب عليه فى هذا اليوم أما صلاه الجمعه أو الظهر، فالتنجيز مستند إلى العلم الاجمالى لا إلى حجيه الاماره.

والخلاصه ان تنجيز الواقع لا يكون من آثار حجيه الاماره بل هو من آثار العلم الاجمالى (1) هذا.

والصحيح انه من آثار حجيه الاماره دون العلم الاجمالى، لانه ينحل بقيام الاماره فى اطرافه، فإذا قامت إماره على وجوب صلاه الجمعه فى يومها، أنحل العلم الاجمالى حكماً، وبعد انحلاله فلا يمكن ان يكون التنجيز مستنداً إليه، فإذن لا محاله يكون تنجيز وجوب صلاه الجمعه مستنداً إلى حجيه الاماره، وأما بالنسبه إلى وجوب صلاه الظهر، فيرجع إلى اصاله البراءه، ومع الاغماض عن ذلك وافترض أن العلم الاجمالى لا ينحل بقيام الاماره على بعض اطرافه، ولكن حينئذ يكون تنجيز الواقع فى موارد الإمارات مستنداً إلى كليهما معاهما الاماره والعلم الاجمالى، ولا يمكن أن يكون تنجيزه مستنداً إلى العلم الاجمالى فحسب، لانه ترجيح من غير مرجح، حيث ان نسبته فى آن قيام الامارات إلى كليهما على حد سواء، ولا إلى أحدهما لا بعينه، لانه ان اريد به المفهومى، فلا واقع موضوعى له ما عدا وجوده فى عالم الذهن، وان اريد به الفرد المردد فى الخارج، فهو

مستحيل، فإذا لا محاله يكون مستنداً إلى كليهما معاً، وأيضاً لازم ذلك أن لا تكون الإماره المعتمده القائمه على وجوب شىء أو حرمة آخر منجزه إذا لم تكن فى اطراف العلم الاجمالي أو كانت بعد انحلاله وهو كما ترى.

ودعوى أنه مستند إلى أسبق العلل وهو فى المقام العلم الاجمالي، مدفوعه بانها مبنيه على أن سرحاجه الاشياء إلى العله إنما هو كامن فى حدودها، فإذا حدثت استغنت عن العله بقاءً، وقد فصلنا الحديث عن هذه النظرية فى مبحث الجبر والتفويض، وقلنا هناك أن هذه النظرية اسرفت فى تحديد مبدأ العله وناشئه من عدم الوعى والادراك الصحيح لمبداء العله كنظام عام للكون، واخطأت فى فهم سر حاجه الممكن إلى العله، وتمام الكلام هناك.

فالتتيجه أن ما أفاده السيد الاستاذ قدس سره من ان تنجيز الواقع ليس من اثار حجيه الاماره غير تام.

ثم أن المراد من أن الشك فى حجيه الاماره مساوق للقطع بعدم حجيتها، القطع بعدمها فى مرحله الفعلية، يعنى عدم ترتيب اثارها عليها، وليس المراد منه ان الشك فى جعل الحجيه مساوق للقطع بعدم جعلها، بداهه أن القطع ضد الشك، فلا يمكن اجتماعهما فى شىء واحد، ولا يعقل ان يكون الشىء مساوقاً لصدده.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى المقام يرجع إلى نقطتين:

الأولى: أن الشك فى الحجيه فى مرحله الجعل لا يمكن أن يكون مساوقاً للقطع بعدمها فى هذه مرحله، والالكان مردّه إلى اجتماع الضدين أو النقيضين.

الثانيه: أن تنجيز الواقع ليس من آثار حجيه الامارات.

وكلتا النقطتين قابله للمناقشه.

أما النقطه الأولى، فهى مبنيه على عدم امكان تخصيص الاحكام الشرعيه

بالعالم بها وعدم ثبوتها للجاهل منها حجيه الامارات.

ولكن قد تقدم فى ضمن البحوث السالفه، أنه لا- مانع من هذا التخصيص ثبوتاً، بأن يأخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول، وعلى هذا فلا مانع ثبوتاً من اخذ العلم بحجيه الإمارات فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسها فى مرتبه المجعول، ونتيجه ذلك هى أن حجيتها مجعوله للعالم بها لا- للأعم منه ومن الجاهل، فإذن الشك فى الحجيه فى مرحله الجعل مساوق للقطع بعدم جعلها للشاك بلحاظ انه جاهل، فما ذكره قدس سره من أن الشك فى جعل الحجيه لا يعقل أن يكون مساوقاً للقطع بعدم جعلها، مبنى على عدم امكان اخذ العلم بالحجيه فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسها فى مرتبه المجعول.

وبكلمه ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أن الشك فى الحجيه فى مرحله الجعل مساوق للقطع بعدمها فى مرحله الفعلية أى القطع بعدم ترتيب اثارها عليها فى هذه المرحله، تام على ضوء نظريته قدس سره من ان اخذ العلم بالحكم فى مرحله الجعل فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول غير ممكن.

وأما على ضوء نظريه أن ذلك ممكن ثبوتاً كما هو الصحيح، فلا- يعقل ان يكون الشك فى جعل حجيه الإمارات للعالم بها مساوقاً للقطع بعدم جعلها له وإلا- لزم التناقض، نعم أنه مساوق للقطع بعدم جعلها للشاك، باعتبار انه جاهل وخارج عن موضوعها، هذا بحسب مقام الثبوت، وأما فى مقام الاثبات، فهل هناك دليل على هذا التخصيص؟

والجواب انه لا دليل عليه، لأن مقتضى إطلاق الكتاب والسنة هو أن الاحكام الشرعيه مجعوله لطبيعي المكلف الجامع بين العالم بها والجاهل، وتقييدها بحصه خاصه من المكلف وهى العالم بحاجه إلى قرينه ولا قرينه عليه لا من

الداخل ولا من الخارج إلا فى بعض الموارد.

ولكن قد يقال كما قيل انه إذا أمكن تخصيص حجيه الإمارات بالعالم بها فى مقام الثبوت، أمكن ذلك فى مقام الإثبات أيضاً، بتقريب أن أدله حجيه الإمارات تمتاز عن سائر الأدله فى نقطه، وهى أن شمول تلك الأدله بإطلاقها للجاهل بها لغو، فلا يمكن الأخذ بهذا الإطلاق، وذلك لأن الغرض من وراء جعل الحجيه للإمارات أمران:

الأول صحه إسناد مؤداها إلى الشارع.

الثانى صحه الإستناد إليها فى مقام الافتاء والعمل.

وكلا- الأمرين لا- يترتبان على مشكوك الحجيه، فإذن جعل الحجيه للجاهل بها وأن كان بسيطاً لغو، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، بينما لا يلزم من شمول إطلاق أدله سائر الأحكام الشرعيه للجاهل بها محذور اللغويه، وذلك لأن الغرض من وراء جعل الأحكام الشرعيه هو إيجاد الداعى فى نفس المكلف والمحرك، وهو أمر معقول حتى فى موارد الجهل كما تقدم، إذ بإمكان الشارع جعل وجوب الاحتياط بملاك التحفظ عليها بمالها من المبادئ والملاكات، على أساس شده اهتمام المولى بها وعدم رضاه بتفويتها حتى فى حال الجهل والشك، وقد تقدم ان معنى جعل وجوب الاحتياط هو جعل المنجز والمحرك فى دائره أوسع من دائره الواقع.

وبكلمه أوضح أن جعل الأحكام الواقعيه للجاهل بها أمر معقول ولا- يكون لغواً، حيث أنه يمكن الحفاظ على داعويتها ومحركيتها حتى فى حال الشك والجهل بإيجاب الاحتياط الكاشف عن اهتمام المولى بمالها من الملاكات والمبادئ الواقعيه التى هى حقيقه الأحكام الشرعيه وروحها، ولهذا لا مانع من الأخذ باطلاقات

أدلتها وشمولها للجاهل أيضاً ولا- موجب لتقييدها بالعالم بها، وأما جعل الحجية التي هي حكم ظاهري، فلا يمكن للجاهل والشاك فيها، لأن ما هو الداعي إلى جعلها من الأثر، فلا يمكن الحفاظ عليه في موارد الشك والجهل بها ولو يوجب الاحتياط، ضروره أن ما يدعو المولى إلى جعل الحجية للإمارات من الأثر المشار إليه أنفاً إنما هو ترتيبه على الحجية الواصلة جزماً، ومن الواضح ان إيجاب الاحتياط لا ينقح موضوع هذا الأثر وهو وصول الحجية والعلم بها هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أن الحجية لما كانت من الأحكام الظاهريه، فقد تقدم ان الاحكام الظاهريه اللزوميه أحكام طريقيه وفي طول الاحكام الواقعيه والغرض منها تنجيزها في دائره أوسع من دائره الواقع، ومن هنا قلنا أنها لا- تقتضى امثالها في مقابل امثال الأحكام الواقعيه، لأن امثالها إنما هو بامثالها، ولهذا لا عقوبه على مخالفتها ولا مثوبه على موافقتها، وإنما العقوبه والمثوبه على مخالفه الأحكام الواقعيه وموافقتها، ومن هنا لا تقبل التنجز في مقابل الاحكام الواقعيه، وعلى ضوء ذلك فلا معنى لجعل المنجز في موارد، لأنها في انفسها غير قابله للتنجز حتى يمكن جعل وجوب الاحتياط لتنجيزها، وحينئذٍ فلا موضوع لجعل وجوب الاحتياط في موارد ولا مقتضى له.

وقد اجيب عن ذلك تاره بالنقض واخرى بالحل.

أما الأول: فلان اطلاق أدله الأحكام الواقعيه في موارد الجهل المركب والقطع بعدم ثبوتها في الواقع محفوظ رغم استحاله محركيه هذه الاحكام وداعويتها في هذه الموارد، وعلى هذا فإذا كان المكلف جاهلاً بتلك الاحكام وقاطعاً بعدم ثبوتها، فلا يعقل كونها محركه وداعيه له، فإذا لا- محاله يكون جعلها في حقه لغواً وجزافاً، وعليه فما هو الجواب عن النقض هناك هو الجواب هنا.

وأما الثانى: فلان اللغو إنما هو فى تخصيص جعل الحجية بالجاهل بها والشاك فيها، وأما جعلها للجامع بينهما أى للاعم من العالم والجاهل، فلا مانع منه ولا يكون لغواً، إذ يكفى فى الخروج عن اللغويه ترتب الأثر على أحد فردى الجامع هذا.

وقد يستشكل على النقض، بتقريب أن الحكم المجعول على طبيعى الموضوع لا محاله ينحل بانحلال افراده فى الخارج، فتكون هناك جعول متعددة بعدد افراد موضوعه فيه، وعلى هذا فالمكلف الذى هو موضوع الحكم ينحل إلى اصناف متعددة متباينه، الصنف الأول العالم بالحكم، الثانى الجاهل به بجهل بسيط، الثالث الجاهل به بجهل مركب، الرابع الناسى ويدخل فيه الغافل، وعلى هذا فالشارع لا يخلو من أن يجعل الحكم على جميع هذه الاصناف فرداً فرداً أو على بعضها دون بعضها الآخر ولا ثالث فى البين، لاین الاهمال فى الواقع مستحيل، أما الأول فهو لا يمكن، ضروره أن جعل الحكم للناسى والغافل لغو محض، فلا يترتب عليه أثر، لاین الغرض منه امكان داعوته للمكلف وتحريكه نحو الامتثال والاطاعه الذى هو حق المولى، والمفروض استحاله كونه داعياً للناسى والغافل طالما يكون ناسياً أو غافلاً، فإذن لا يمكن جعل الحكم للناسى والغافل ثبوتاً، لانه لغو، أما الجاهل المركب فهل هو كالناسى والغافل أو لا؟

والجواب أنه كالناسى ولا- فرق بينهما إلا- فى الاسم، لوضوح أن القاطع بعدم الحكم غافل عنه فى الواقع، فكيف يعقل جعل الحكم له بعد استحاله كونه داعياً ومحركاً له لانه لغو، فإذن يتعين الثانى وهو أن الحكم مجعول للعالم والجاهل بجهل بسيط، وعلى هذا فلا- يمكن جعل الحجية للقاطع بعدمها لانه لغو، وغير خفى أن هذا الايراد مبنى على كون معنى الاطلاق فى مقام الثبوت الجمع بين

القيود وان الحكم المجعول للمطلق مجعول لتمام قيوده بعناوينها الخاصه واسمائها المخصوصه، وعلى هذا فبطبيعته الحال لا يمكن جعل الحكم للناسى والغافل والجاهل المركب بملاك واحد وهو اللغويه.

ولكن هذا المبني غير صحيح، ضروره أن معنى الاطلاق ليس الجمع بين القيود كافه بل معناه أما رفض القيود كما اختاره السيد الاستاذ قدس سره أو عدم لحاظ القيد كما قويناه، وعلى كلا التقديرين فالحكم مجعول للطبيعي الجامع بدون اخذ أى خصوصيه من الخصوصيات فيه، مثلاً وجوب الحج مجعول فى الشريعه المقدسه على الإنسان البالغ العاقل المستطيع بدون لحاظ أى عنوان من العناوين الخاصه الوجوديه أو العدميه فيه كخصوصيه العلم أو الجهل أو النسيان أو غير ذلك، وهو قد ينطبق فى الخارج على العالم وقد ينطبق على الجاهل وعلى الناسى وهكذا، غايه الامر أنه إذا انطبق على الناسى أو الغافل أو الجاهل المركب، فلا يعقل أن يكون وجوب الحج داعياً ومحركاً له، وهذا لا يوجب كون جعل وجوب الحج على الجامع لغوياً، وعلى هذا فلا مانع من جعل الحجيه للامارات على الطبيعى الجامع بين العالم بها والجاهل ولا يكون لغوياً، نعم لا يمكن جعل الحكم لخصوص الناسى أو الغافل أو الجاهل المركب، لانه لغو وجزاف ولا يمكن داعويته ومحركيته له، لأن المكلف طالما يكون ناسياً أو غافلاً أو جاهلاً- مركباً، فلا يعقل داعويته له، وإذا صار ذاكراً أو عالماً، انقلب الموضوع إلى موضوع آخر، فإذن ينتفى الحكم بانتفاء موضوعه، فالنتيجه أن الجواب الحلى تام.

إلى هنا قد تبين أنه لا موجب لاخذ العلم بالحجيه فى مرحله الجعل فى موضوع نفسيها فى مرحله المجعول، إذ لا مانع من جعل حجيه الامارات للجامع بين العالم بها والجاهل والشاك، هذا اضافته إلى أن احتمال حجيه أماره فى مورد

منجز لو لم يكن هناك اصل مؤمن على خلافه، ومعذر لو لم يكن هناك اصل ملزم فيه كايجاب الاحتياط، لما تقدم من أن اثر حجيه الاماره لا ينحصر بصحه اسناد مؤداها إلى الشارع وصحه الاستناد إليها في مقام الافتاء والعمل، بل من أثرها تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير لدى الخطأ، وعلى هذا فاحتمال حجيه الاماره في المسأله منجز لها، مثلاً إذا قامت الاماره على وجوب شيء أو حرمة آخر ويحتمل أنها حجه في الواقع، كان هذا الاحتمال منجزاً للواقع، غايه الامر أن هناك أصولاً مؤمنه من العقليه والشرعيه وهى تجرى في موارد الشك فيها بعد الفحص والبحث عن وجود القرائن على صحتها أو فسادها وعدم وجدانها في مظانها كما هو الحال في سائر الشبهات الحكميه، لأن احتمال الحجيه كاحتمال الوجوب والحرمة مساوق لاحتمال العقوبه، ولهذا يكون في نفسه منجزاً، ولكن الاصول المؤمنه مانعه عن التنجيز واستحقاق العقوبه، وعلى هذا فمعنى أن الشك في الحجيه مساوق للقطع بعدمها أى بعدم تنجيزها للواقع وعدم استحقاق العقوبه على مخالفته، وقد تقدم ان الحجيه حكم ظاهري طريقى لاشأن لها في مقابل الحكم الواقعي ما عدا كونها منجزه له على تقدير الاصابه، ولهذا لا تقبل التنجيز ولا الامتثال في مقابل تنجيز الواقع وامتثاله، ولا عقوبه على مخالفتها في مقابل العقوبه على مخالفه الواقع، وعلى هذا فاصاله البراءه عن احتمال الحجيه ترجع إلى اصاله البراءه عن احتمال الوجوب أو الحرمة في الواقع، غايه الامر أن منشأ احتمال الوجوب أو الحرمة فيه هو احتمال حجيه الامارات وجعلها لها، ولكن لا قيمه لاحتمال الحجيه في نفسه الابلحاط انه منشأ لاحتمال الوجوب أو الحرمة في الواقع، ولذا لا يتصور مخالفه الحجه إلا بمخالفه الواقع ولا موافقتها إلا بموافقتة.

وبكلمه أنه لا فرق في جريان الاصول المؤمنه من العقليه والنقليه في

الشبهات الحكميه بعد الفحص والتحقيق بين ان يكون منشأ الشبهه عدم النص فى المسأله أو أو اجماله أو تعارض النصوص، ولا فرق بين أن يكون الشك فى حجيه الدلاله أو السند أو الشك فى حجيه اماره فى مورد خاص، فإن المرجح فى جميع هذه الموارد هو الأصول المؤمنه كاصاله البراءه أو الاستصحاب أو نحوهما.

نعم إذا كان الشك فى أصل جعل الحجيه للإمارات كاخبار الثقه وظواهر الالفاظ ونحوهما، فالأصل المؤمن عندئذٍ منحصر باصاله البراءه العقلية، وأما أصاله البراءه الشرعيه والاستصحاب ونحوهما من الاصول المؤمنه الشرعيه، فحيث أن مدركها الروايات التى يشك فى حجيتها، فلا يمكن التمسك بها، نعم لو كان الدليل على هذه الاصول قطعياً، فلا مانع من التمسك بها حينئذٍ، وأما أصاله البراءه العقلية فبناء على ما هو الصحيح من أنها الاصل الأولى فى الشبهات الحكميه دون قاعده حق الطاعه و هى قاعده الاشتغال، فلا مانع من جريانها فى موارد الشك فى الحجيه، باعتبار أن مرجع هذا الشك إلى الشك فى ثبوت الواقع، وقد تقدم انه لا فرق فى جريان هذه الاصله بين أن يكون منشأ الشك فى الشبهات الحكميه الشك فى الحجيه أو غيره.

والخلاصه أن أصاله البراءه كما تجرى فى موارد القطع بعدم الحجيه كذلك تجرى فى موارد الشك فيها.

إلى هنا قد تبين أن الشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدم تنجزها للواقع واستحقاق العقوبه على مخالفته، وأما بالاضافه إلى الأثرين الآخرين هما صحه اسناد المؤدى إلى الشارع وصحه الاستناد إليها فى مقام العمل والافتاء، فلا يمكن التمسك بالاصول المؤمنه لنتيجهما، أما عدم ترتبهما على الحجيه المشكوكه فى الظاهر، فهو قطعى كانت هناك أصول مؤمنه أم لا، أما عدم ترتبهما عليها فى

الواقع فهو مشكوك.

وبكلمه واضحه أن الشك في حجه الامارات في مرتبه الجعل مساوق للقطع بعدم تنجيزها وتعذيرها وعدم استحقاق العقوبه على مخالفتها وعدم صحه الاسناد والاستناد إليها في الخارج، وأما ما قيل من أن عدم جواز صحه الاسناد والاستناد إليها في مقام العمل، فإنما هو من جهه التشريع وهو محرم كتاباً وسنه فسوف يأتي الكلام في ذلك.

النقطه الثانيه: وهو القطع بعدم التنجيز والتعذير واستحقاق العقوبه، فإنما هو من جهه الاصول العمليه المؤمّنه كاصاله البراءه العقليه والنقله واستصحاب عدم التكليف وأصاله الطهاره وغيرها، ولولا تلك الاصول لكان احتمال الحجيه منجزاً للواقع، على أساس أن احتمال ثبوتها منشأ لاحتمال ثبوت الواقع، وهذا الاحتمال هو المنجز له مباشره، وأما الحجيه فهي بنفسها غير قابله للتنجيز، لانها حكم ظاهري طريقى لاشأن لها في مقابل الحكم الواقعي، وعلى هذا فالمانع عن تنجيز احتمال الحجيه إنما هو هذه الاصول المؤمّنه، ومن الواضح انه يكفي في خروج جعل الحجيه عن اللغوويه في موارد الشك والجهل، ترتب أثر لولائي عليها في هذه الموارد، يعني لولا الاصول العمليه فيها، كان الاثر مترتب عليه وهو التنجيز، ومعه لا يكون جعلها لغواً فيها هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أن موضوع أصاله البراءه العقليه عدم البيان، والحجيه المشكوكه ليست بيانا، ضروره أن المراد من البيان أن كان هو العلم الوجداني فالامر واضح، وان كان الاعم منه ومن العلم التعبدى، فأيضاً الامر كذلك، لأن احتمال الحجيه لا يكون بياناً لا وجدانا ولا تعبداً وكذلك احتمال الواقع الناشئ منه، فإذن لا مانع من جريان أصاله البراءه العقليه والتمسك بها في موارد الشك

ص: ١٥

فى الحجية، كما أنه لا مانع من التمسك بها فى موارد القطع بعدمها، وأما البراءة الشرعية فعلى تقدير تمامية أدلتها سنداً ودلاله، فمقتضى إطلاقها عدم الفرق فى جريانها بين موارد القطع بعدم جعل الحجية للإمارات وموارد الشك فى جعلها، لما تقدم من أن المنجز للواقع مباشرة فى موارد الشك فى الحجية واحتمالها هو احتمال ثبوت الواقع فيها دون احتمال الحجية، غاية الأمر أنه منشأ له إذا لم يكن له منشأ آخر بقطع النظر عن قيام الإماره عليه، وأما الاستصحاب فلا شبهه فى إطلاق دليله لموارد الشك فى الحجية، بل لا مانع من استصحاب عدم جعلها بدلاً عن استصحاب عدم ثبوت الواقع بل هو حاكم عليه إذا كان منشأ الشك فى ثبوت الواقع الشك فى الحجية، وأما إذا لم يكن منشأ ذلك، فلا أثر لاستصحاب عدم جعل الحجية، إذ لا يترتب عليه عدم الشك فى ثبوت الواقع، لفرض أن الشك فيه من جهة أخرى لا من جهة الشك فى ثبوتها، وأما نفس الحجية فلا أثر لها، لأنها حكم ظاهرى طريقي، فلا شأن لها بقطع النظر عن ثبوت الواقع وأما إصالة الطهاره، فأيضاً لا مانع من جريانها فى موارد الشك فى الحجية.

والخلاصه أن التمسك بهذه الأصول العمليه الشرعيه فى موارد الشك فى حجيه الإمارات كإخبار الثقة وظواهر الألفاظ ونحوهما إنما هو فيما إذا فرض أن دليل اعتبارها قطعياً، وأما إذا كان ظنياً كإخبار الثقة، فلا يمكن التمسك بها للشك فى حجيه الإمارات الظنيه، وعليه فينحصر الأصل المؤمن فى موارد الشك فى الحجية بإصالة البراءة العقلية.

ثم أن الآثار المترتبة على الحجية متمثلة فى نوعين:

الأول: الآثار المترتبة على الحجية الواصلة إلى المكلف وهى التنجيز والتعذير وصحة الإسناد والاستناد فى مقام العمل، فإن هذه الآثار من آثار حجيه

الامارات بوجودها العلمى الواصل لا بوجودها الواقعى، لانها لا تترتب عليها فى الواقع وان لم تصل.

الثانى: الآثار المترتبة على حجيه الامارات الواقعيه وأن لم تكن واصله كحكومته الامارات على الاصول العمليه، لأن الامارات إن كانت حجه فى الواقع كانت حاكمه على الاصول العمليه، سواء أكانت واصله أم لا، وإن لم تكن حجه فى الواقع لم تكن حاكمه عليها.

فالتبججه أن الحكومه من آثار حجيه الامارات واقعاً لامن آثار وصولها والعلم بها، وقد ذكرنا فى باب التعادل والتراجيح أن مرد الحكومه إلى التخصيص فى الواقع ومقام الثبوت، وعلى هذا فإن كانت الاماره حجه، فهى مخصصه لاطلاق أدله الاصول العمليه كأصالة البراءة والاستصحاب وأصالة الطهاره ونحوها، وان لم تكن حجه فلا- مخصص لاطلاقها، وأما إذا شك فى حجيتها، فحيث أن مرجعه إلى الشك فى تخصيص أدله الاصول العمليه بغير موارده، فلا مانع من التمسك باطلاقها، لأن المقتضى وهو الاطلاق موجود والمانع مفقود.

نعم بناء على ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من ان معنى حكومه الامارات على الاصول العمليه، هو أنها تنفى موضوعها تبعداً وهو الشك، باعتبار أن الامارات علم شرعاً^(١)، فلا يمكن التمسك باطلاق أدله الاصول العمليه الشرعيه فى موارد الشك فى الحجيه، لأنه من التمسك بالمطلق فى الشبهه المصدقيه، فإن الامارات إن كانت حجيه فى الواقع، فلا موضوع لها شرعاً لكى يمكن التمسك باطلاقها، وأن لم تكن حجه فيه، فلا- مانع من التمسك به، فإذا شك فى انها حجه فى الشريعه المقدسه أولاً، فبطبيعه الحال يشك فى وجود موضوعها وتحققه، ومعه لا يمكن

ص: ١٧

التمسك باطلاقها، لانه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه وهو لا يمكن.

ولكن ما ذكره قدس سره غير تام، لانه مبنى على مسلكه قدس سره فى باب الامارات من أن المجمعول فيها الطريقيه والكاشفيه واعتبارها علماً تعبداً، وعليه فبطبيعته الحال تكون حاكمه عليها ورافعه لموضوعها تعبداً هذا.

ولكن قد تقدم موسعاً ان هذا المسلك غير تام ولا يمكن الالتزام به ثبوتاً ولا إثباتاً، وأما إذا قلنا بأن تقديم الامارات على الاصول العمليه الشرعيه من باب الورد، فأيضاً لا يكون موضوع الاصول العمليه محرزاً فى موارد الشك فى حجيه الامارات، ومع عدم احرازه، لا يمكن التمسك باطلاق ادلتها، لانه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، وتفصيل كل ذلك ياتى فى مبحث التعادل والترجيح.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهى ان الشك فى الحجيه فى مرتبه الجعل لا يمكن ان يكون مساوياً للقطع بعدمها فى هذه المرتبه الابناء على ان العلم بالحجيه فى هذه المرتبه مأخوذ فى موضوع نفسها فى مرتبه المجمعول، فإنه على هذا المبنى إذا شك شخص فى حجيه الاماره، فهو قاطع بعدم جعلها للشاك والجاهل.

وأما ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان تنجيز الواقع ليس من آثار حجيه الامارات بل هو مستند إلى العلم الاجمالي الكبير أو الصغير (١).

فلا يمكن المساعده عليه، أما أولاً فلان الامارات كاخبار الثقه وظواهر الكتاب والسنة إذا ثبتت حجيتها شرعاً كما هو كذلك، أنحل العلم الاجمالي الكبير بها، ولا علم بثبوت الاحكام الشرعيه فى غير موارد، فإذا انحل العلم الاجمالي

ص: ١٨

فبطبيعته الحال يستند تنجيز الاحكام الشرعيه فى موارد الامارات الى حجيتها، ضروره انه لا منجز لها غيرها بعد انحلال العلم الاجمالى، ولا يعقل بقاء المعلول بعد ارتفاع العله، فاذا علمنا اجمالاً فى يوم الجمعة إما بوجوب صلاتها فيه أو صلاه الظهر، وحينئذٍ فاذا قامت الاماره المعتبره كخبر الثقه على وجوب صلاه الجمعة فيه دون صلاه الظهر، إنحل العلم الاجمالى شرعاً، فاذا لامانع من الرجوع إلى أصله البراهه عن وجوب صلاه الظهر، بل لاحاجه إلى التمسك باصالة البراهه لنفى وجوب صلاه الظهر، فإن الاماره تدل بالدلاله المطابقه على وجوب صلاه الجمعة فى يومها وبالالتزام على نفى وجوب صلاه الظهر فيه، للقطع بأن الواجب فى هذا اليوم صلاه واحده، واحتمال وجوب الصلاتين فيه غير محتمل، وهذا القطع الوجدانى يشكل الدلاله الالتزاميه للاماره الداله على وجوب صلاه الجمعة، ولهذا لا يمكن أن يكون تنجيز وجوب صلاه الجمعة مستنداً إلى العلم الاجمالى المنحل، فإن لازم ذلك بقاء المعلول بدون العله وهذا كما ترى، فاذا لا محاله يكون تنجيزه مستنداً إلى الاماره.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن العلم الاجمالى لا ينحل بقيام الامارات المعتبره على بعض اطرافه، فمع هذا لا يكون التنجيز مستنداً إلى العلم الاجمالى فحسب دون الاماره، وذلك لان التنجيز معلول للمنجز ويدور مداره وجوداً وعدماً، ولا يمكن بقاء المعلول مع انتفاء العله، لانه مرتبط بها ذاتاً وحقيقه بل هو عين الربط، وعلى هذا فالتنجيز فى كل آن بحاجه إلى وجود المنجز فى هذا الان ولا يكفى وجوده فى الآن السابق، وحينئذٍ فاذا اجتمع على الواقع منجزان فى آن واحد، فبطبيعته الحال يستند تنجيزه إلى كلا المنجزين معاً، بحيث يكون كل منهما جزء العله لاتمامها كما هو الحال فى جميع موارد اجتماع علتين مستقلتين

على معلول واحد، إذ لا يمكن أن يكون مستنداً إلى أحدهما المعين دون الأخرى، لأنه ترجيح من غير مرجح، وأما تقدم إحدى العلتين على الأخرى في الوجود، فهو لا يصلح أن يكون مرجحاً ومانعاً عن تأثير الأخرى، لأن وجود المعلول في كل آن مرتبط بوجود العلة في هذا الآن ولا أثر لوجودها في الآن السابق، لأن وجودها وعدم وجودها في ذلك الآن على حد سواء، وعلى هذا فإذا قامت إماره على وجوب صلاة الجمعة في يومها، ففي آن قيامها على وجوبها قد اجتمع عليه منجزان: أحدهما العلم الإجمالي والأخر الإماره المعتبره، وعندئذٍ فبطبيعته الحال يستند تنجز وجوبها إلى مجموع المنجزين لا إلى أحدهما المعين دون الأخر، وعلى هذا فيكون التنجز مستنداً إلى الإماره أيضاً، غايه الأمر بنحو الاشتراك، فما أفاده قدس سره من أن التنجز مستند إلى العلم الإجمالي دون الإماره غير تام.

بقي هنا شيء وهو ان للمحقق الخراساني قدس سره في المقام كلاماً وحاصل هذا الكلام، ان صحه الاستناد إلى الإماره في مقام العمل والافتاء وصحه اسناد مؤداها إلى الشارع ليست من آثار حجيتها، إذ يمكن أن لا يكون الشيء حجه، ومع هذا يصح اسناد مؤداه إلى الشارع والاستناد إليه في مقام العمل إذا قام دليل على ذلك، ويمكن ان يكون الشيء حجه ومع ذلك لا يصح اسناد مؤداه إلى الشارع كالظن الأنسدادي على القول بالحكومه، ومن هنا اشكل على شيخنا الأنصاري قدس سره القائل بأن صحه الاستناد إلى الإماره في مقام العمل وصحه اسناد مؤداها إلى الشارع من آثار حجيتها (1) هذا.

وما أفاده قدس سره لا يمكن المساعده عليه.

أما ما ذكره قدس سره من انه يمكن ان لا يكون شيء حجه ومع ذلك يصح اسناد

ص: ٢٠

١- (١) كفايه الأصول: ص ٢٨٠.

مؤداه إلى الشارع، فهو مجرد فرض لا- واقع موضوعي له، ضروره أن الدليل لودل على صحه اسناد مؤدى الاماره إلى الشارع، لدل بالالتزام على انها حجه، لوضوح ان معنى حجيه شىء صحه اسناد مؤداه إلى الشارع وصحه الاستناد إليه فى مقام العمل، إذ لا- يمكن افتراض انه يصح اسناد مؤدى الاماره إلى الشارع ويصح الاستناد إليها فى مقام العمل ومع ذلك أنها لا تكون حجه، فالنتيجه أن ما دل على صحه اسناد مؤدى الاماره من الوجوب أو الحرمة أو غيرها إلى الشارع بالمطابقه، فبطبيعته الحال يدل بالالتزام على حجيتها ولا يمكن التفكيك بينهما، ضروره أنه كيف يمكن صحه الاسناد والاستناد إلى شىء وهو لا يكون حجه.

وأما ما ذكره قدس سره من أنه إذا قام دليل من الخارج على صحه أسناد مؤدى الاماره إلى الشارع، فيصح اسناده إليه وان لم تكن الاماره حجه، فلا يرجع إلى معنى صحيح، لان مفاد الدليل الخارجى إن كان ثبوت مدلول هذه الاماره فى الشريعه المقدسه فمعناه انها حجه، إذ كيف يعقل ثبوت مدلولها شرعاً بدون كونها حجه، غايه الأمر ان الدليل الخارجى يدل بالمطابقه على ثبوت مدلولها بما هو مدلولها وبالالتزام على حجيتها للملازمه بينهما وعدم امكان التفكيك، وان كان مفاده ثبوت هذا المدلول والمضمون فى الشريعه المقدسه، سواء أكان مدلول هذه الاماره ومضمونها أم لا، فلا يدل بالالتزام على حجيتها، لانه يدل على ثبوت هذا المدلول والمضمون ولا يدل على ثبوته بعنوان انه مدلول هذه الاماره ومضمونها، وحينئذٍ فلا يصح اسناده إلى الشارع بعنوان انه مدلولها ومضمونها، ويصح بعنوان انه ثابت فى الشريعه المقدسه وهذا خارج عن محل كلامه.

وأما ما ذكره قدس سره من أن الظن الانسدادي على القول بالحكومه حجه ومع ذلك لا يصح اسناد مؤداه إلى الشارع فهو غريب جداً، لان الظن الانسدادي على

القول بالحكومه ليس بحجه شرعاً، وأما عقلاً فلان العقل ليس بجاعل، لان شأنه الادراك دون الجعل، وعليه فمعنى حكم العقل بحجيه الظن على القول بالحكومه إنما هو حكمه بوجوب الاحتياط فى خصوص المظنونات دون المشكوكات والموهومات، إذ العقل إنما يحكم بهذا التبعض بعد ما لا- يمكن الاحتياط التام، ونتيجته مقدمات الاسناداد على القول بالحكومه هى وجوب الاحتياط التام عقلاً، وبما أنه غير ممكن او حرجى، فلا- مناص من التبعض فيه ويتعين التبعض فى الاحتياط بالمظنونات دون المشكوكات والموهومات، وأما العكس فهو لا يمكن لاستلزامه ترجيح المرجوح على الراجح.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بالنتائج التاليه:

الأولى: أن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أن الشك فى الحجيه فى مرتبه الجعل لا يعقل أن يكون مساوفاً للقطع بعدمها فى نفس هذه المرتبه، مبنى على عدم امكان اخذ القطع بالحجيه فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسها فى مرتبه المجعول، وأما بناء على امكان ذلك، فلا مانع على تفصيل تقدم.

الثانيه: ان المراد من اصاله عدم الحجيه هى الاصول العمليه الشرعيه والعقليه، وهذه الاصول كما هى مؤمنه فى موارد القطع بعدم حجيه الاماره كذلك مؤمنه فى موارد الشك فيها.

الثالثه: ان مرجع الشك فى حجيه الاماره إلى احتمال ثبوت حكم ظاهرى طريقي، وهذا الاحتمال منجز للواقع لو لا- الاصول المؤمنه التى تدل على عدم تنجيزه، ولا يدل دليل اصاله البراءه أو الاستصحاب على نفى الحجيه وان كان دليلها قطعياً، باعتبار ان مفادها التعذير ونفى استحقاق العقوبه فى ظرف الشك والاحتمال لانفى الموضوع وهو احتمال الحجيه والشك فيها، فإن الاصول المؤمنه تدل على شلّ هذا الاحتمال وعدم تأثيره وتنجيزه للواقع لا على نفيه كما هو

الحال فى موارد الشك فى التكليف واحتمال ثبوته فى الواقع مع القطع بعدم حجيه الاماره فى مواردھا. ومن هنا يظهر انه لا فرق بين ان يكون دليل هذه الاصول المؤمنه قطعياً أو ظنياً، فإنه على كلا التقديرين لا يفيد القطع بعدم الحجيه ولا يوجب نفى احتمالھا.

الرابعه: ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان التنجيز والتعذير ليسا من آثار حجيه الامارات غير تام ولا يبنى على اساس صحيح.

الخامسه: ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من ان صحه اسناد مؤدى الاماره إلى الشارع وصحه الاستناد إليها فى مقام العمل، ليستا من آثار حجيه الاماره غير صحيح، بل لا يرجع إلى معنى محصل كما تقدم.

الوجه الثانى: ما ذكره شيخنا الأنصارى قدس سره من أن مقتضى اطلاق الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن عدم جواز الاعتماد على الإمارات المشكوك حجيتها، لأن المتيقن هو تخصيص عموم هذه الآيات والروايات بالإمارات المعبره، واما تخصيص عمومها بالإمارات المشكوكه فهو غير معلوم بل معلوم العدم، لانه من الشك فى التخصيص الزائد والمرجع فيه عموم تلك الآيات والروايات.

والخلاصه أن الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن تشمل الإمارات المشكوكه وتدل على عدم جواز العمل بها، وعلى هذا فلا تكون تلك الإمارات منجزه للواقع عند الاصابه ومعذره لدى الخطاء، ولا يصح اسناد مؤداھا إلى الشارع كما لا يصح الاستناد إليها فى مقام العمل، وهذا معنى ان الأصل الأولى عند الشك فى حجيه الإمارات عدم حجيتها(1) هذا.

ص: ٢٣

وقد اورد عليه المحقق النائيني قدس سره بأن تقديم الامارات المعتبره على العمومات الناهيه من الكتاب والسنة إنما هو من باب الحكومه لا من باب التخصيص، بتقريب ان معنى حجيه الامارات جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى، فإذا كانت الإمارات علماً تعبداً بمقتضى دليل حجيتها، فهي رافعه لموضوع هذه العمومات، وحينئذٍ فالعمل بها ليس عملاً بالظن بل عمل بالعلم، وعلى هذا فخروج الامارات المعتبره عن تلك العمومات يكون موضوعياً لاحكامياً، ونتيجته ذلك هي انه إذا شك في حجيه أماره، فلا يكون هذا الشك شكاً في التخصيص الزائد حتى يتمسك بها لنفيه، بل شكاً في تحقق موضوع هذه العمومات، فإن هذه الاماره إن كانت حجه في الواقع فهي علم تعبداً لاظن وخارجه عنها موضوعاً لاحكاماً، وان لم تكن حجه فهي ظن وداخله في موضوعها، وعلى هذا فالشك في حجيتها يرجع إلى الشك في تحقق موضوع تلك العمومات وعدم تحققه ومعه لا يمكن التمسك بها، لانه من التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، باعتبار أنها لا تدل على ان الاماره ليست بعلم بل تدل على عدم جواز العمل بها على تقدير كونها ظناً، أما أن هذا التقدير ثابت أو غير ثابت، فهي ساكته عنه وغير ناظره إلى ثبوته ولا إلى عدم ثبوته كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقيه(١).

وان شئت قلت ان موضوع هذه العمومات الظن بالواقع وتدل على حرمه العمل به، وحيث انها قضيه حقيقيه، فترجع إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، وعليه فمفادها حرمه العمل بالظن على تقدير تحققه في الخارج، وأما انه متحقق فيه أو لا، فلا تدل عليه، واحراز تحققه فيه لا بد

ص: ٢٤

١- (١) لاحظ اجود التقريرات ج ٢: ص ٧٣-٧٤.

أن يكون من طريق آخر، وعلى هذا فإذا شك في حججه أماره، كان مرجعه إلى الشك في أنها علم أو ظن، فإن كانت حججه في الواقع، كانت علماً رافعاً لموضوع العمومات الناهية، وان لم تكن حججه فهي ظن ومشموله لها، وحيث أنا نشك في أنها حججه أو لا، فبطبيعته الحال نشك في تحقق موضوعها، ومع هذا الشك فلا يمكن التمسك بها، لانه من التمسك بالعالم في الشبهه المصادقيه، هذا نظير ما إذا امر المولى باكرام كل عالم وشك في ان زيداً عالم أو لا، فلا يمكن التمسك بعموم أكرم كل عالم، لانه من التمسك بالعام في الشبهه الموضوعيه، وقد ناقش فيه السيد الاستاذ قدس سره بامرین:

الأول: ان النهى عن العمل بالظن في الآيات والروايات نهى ارشادى لامولوى، ويكون مفاده الارشاد إلى ما استقل به العقل وهو تحصيل المؤمن من العقاب في مقام الامتثال والطاعه، حيث ان تمام هم العبد في هذا المقام هو الخروج عن المسؤليه أمام الله تعالى والادانه والعقاب لا الوصول إلى الواقع، فالاماره إذا كانت معتبره فالعمل بها مؤمن وان كانت مخالفه للواقع، ومن الواضح أن المؤمن من العقاب ليس ذات الاماره بل القطع بحجيتها شرعاً مباشره كان أم بالواسطه بقانون أن كل ما بالغير لابد أن ينتهى إلى ما بالذات، وكذلك الاصول العمليه فإنها إذا كانت معتبره مؤمنه من العقوبه على مخالفه الواقع.

وأما إذا لم تكن الاماره معتبره شرعاً، فلا تكون مؤمنه، لأن ملاك مؤمنيتها القطع بحجيتها، فطالما لم يكن المكلف قاطعاً بها فلا تكون مؤمنه، ومفاد الادله الناهيه عن العمل بالظن الارشاد إلى أن الظن بما هو ظن ليس بمؤمن، والمؤمن إنما هو القطع وهو غير موجود، وعلى هذا فخرج الامارات المعتبره عن عموم تلك الادله ليس بالتخصيص ولا بالحكومه وإنما هو بالورد، لان موضوع الادله الناهيه

الظن بما هو غير مؤمن، باعتبار انه موضوع حكم العقل بتحصيل المؤمن، فإذا جعل الشارع الاماره حجه فهي مؤمنه وجدانا، فإذا تبدل غير المؤمن بالمؤمن بالعلم الوجداني، وعليه فينتفى النهى فى تلك الادله بانتفاء موضوعه وجدانا(١).

والخلاصه أن الامارات المعتره كما أنها وارده على العمومات المذكوره ورافعه لموضوعها وجدانا، كذلك أنها وارده على قاعده قبح العقاب بلا بيان ورافعه لموضوعها وهو عدم البيان وجدانا، أو فقل: أن بيانه الاماره المظنونه ومؤمنيتها متقومتان بالقطع بحجيتها، فالاماره من جهه اتصافها بصفه البيان وجدانا رافعه لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان كذلك، ولهذا يكون تقديمها عليها من باب الورد، وكذلك على العمومات الناهيه عن العمل بالظن، لان موضوعها ليس ذات الظن بل بصفه أنه غير مؤمن، وأما إذا اتصف بهذه الصفه واقعا فيرتفع موضوعها وجدانا، ومن هنا فالامارات المعتره خارجه عن موضوعها واقعا وحقيقه، حيث ان موضوعها الامارات المظنونه بقيد عدم كونها مؤمنه لا مطلقا.

فالتتيجه أن ما ذكره كل من شيخنا الانصارى قدس سره من أن خروج الامارات المعتره عن العمومات المذكوره إنما هو بالتخصيص والمحقق النائينى قدس سره من ان خروجها عنها إنما هو بالحكومه، مبنى على أن يكون مفاد العمومات المذكوره النهى المولوى، ولكن الامر ليس كذلك كما عرفت.

الثانى: أنا لو سلمنا ان مفادها النهى المولوى، فحينئذٍ وان كان ما افاده المحقق النائينى قدس سره من أن تقديم الامارات المعتره على العمومات الناهيه عن العمل بالظن إنما هو بالحكومه صحيحا، على اساس ان معنى حجيه الامارات أنها

ص: ٢٦

علم فى عالم التشريع، فاذن يكون خروجها عنها موضوعياً لا حكماً، إلا أن ذلك لا يمنع من التمسك بها عند الشك فى حجيه الاماره، ولا يكون هذا من التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه، وقد افاد فى وجه ذلك ان الحكومه مترتبه على حجيه الاماره بوجودها العلمى لا- بوجودها الواقعى، فإذا وصلت حجيه الاماره إلى المكلف، كانت حاكمه على العمومات المذكوره ورافعه لموضوعها تعبداً، وأما إذا لم تصل إليه وان كانت حجه فى الواقع، فلا تكون حاكمه عليها، فإذن لا مانع من شمول العمومات لها ولا- يمكن التمسك بها بالنسبه إليها من التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه، لان الشبهه فى المقام إنما تكون مصادقيه إذا كانت حكومتها بملا-ك حجيتها فى الواقع، فعندئذ إذا شك فى انها حجه أو لا، فلا يجوز التمسك بها، لانه شك فى تحقق موضوعها، وأما إذا كانت بملاك حجيتها الواصله، فلا تكون الشبهه مصادقيه للقطع بعدم وصولها.

فالتنتيجه أن حكومه الامارات المعتمره على العمومات المذكوره ان كانت بملاك حجيتها الواقعيه فالشبهه مصادقيه، وان كانت بملاك حجيتها الواصله لم تكن الشبهه مصادقيه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى ان حكومه الامارات المعتمره على العمومات المتقدمه لو كانت بملاك حجيتها الواقعيه، فلا يمكن التمسك بعموم أدله الاصول العمليه فى كل مورد يحتمل وجود الحجه فيه، ومع هذا الاحتمال تكون الشبهه مصادقيه، باعتبار ان احتمال وجود الحجه فى الواقع فى موارد مساقه للشك فى تحقق موضوعها فيها ومعه لا- يمكن التمسك بعموم أدلتها، لانه من التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه، ولا فرق فى ذلك بين الشبهات الحكميه والموضوعيه، كما انه لا فرق بين ان يكون الشك فى أصل وجود الحجه أو فى حجيه الموجود، ولذلك لا يمكن

ان تكون حكومه الامارات المعتمده على العمومات الناهيه من جهه حجيتها بوجودها الواقعي والالزم هذا المحذور، فإذن لا محاله تكون حكومتها عليها من جهه حجيتها بوجودها العلمى الواصل.

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق النائيني قدس سره وتعليق على ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره.

أما الأول: فلان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من الحكومه، مبنى على أن يكون المجعول فى باب الامارات الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى، ولكن قد ذكرنا فى غير مورد انه لا- جعل ولا- مجعول فى باب الامارات بمقتضى دليل حجيتها لا الطريقيه والكاشفيه ولا المنجزيه والمعدريه ولا الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعي فى صورته المطابقه والمخالف فى صورته عدم المطابقه، لما ذكرناه من أن عمدته الدليل على حجيتها بناء العقلاء على العمل بها وإمضاء الشارع لهذا البناء، وقد تقدم انه يكفى فى الامضاء السكوت وعدم الردع، فلهذا ليس فى هذا الباب شىء مجعول من قبل الشارع فضلاً عن كون المجعول الطريقيه والعلم التعبدى، بل قد تقدم ان جعلها للإمارات ثبوتاً لا يمكن حتى يصل الدور إلى مقام الاثبات، هذا مضافاً إلى قصور الدليل فى هذا المقام، لان عمدته الدليل فيه سيره العقلاء على العمل بها، ومن الواضح انها لا تدل على الجعل فيها ولا تكشف عنه، لانها عبارته عن عملهم بها كعملهم باخبار الثقه دون اخبار غيرها، وحيث ان عملهم بها لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا نكته، فالنكته فيه قوه درجه الكشف النوعى لاخبار الثقه عن الواقع من اخبار غير الثقه فلا جعل فى البين من قبل العقلاء، وأما من قبل الشارع فلا يكون إلا امضاء هذه السيره وتقريرها، ويكفى فى الامضاء السكوت وعدم الردع، نعم هذا الامضاء يكون منشأً لا نتراع الحجيه لها بمعنى المنجزيه والمعدريه، وهذا معنى ما ذكرناه من انه لا جعل ولا مجعول فى باب

الامارات، وأما الآيات والروايات على تقدير دلالتها على حجيه اخبار الثقه وظواهر الالفاظ، فمفادها الارشاد إلى السيره والتأكيد لها، لا- أن مفادها التأسيس، ولذلك لا- مجال للبحث عن ان المجعول فى باب الامارات هل هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى أو المنجزيه والمعدريه أو الحكم الظاهرى المماثل أو المخالف وقد تقدم تفصيل كل ذلك.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المجعول فى باب الامارات هو الطريقيه والكاشفيه، فحينئذٍ وان كانت الاماره المعتره حاكمه على العمومات المذكوره، إلا أنا ذكرنا فى محله ان مرجع الحكومه إلى التخصيص فى الواقع ومقام الثبوت ولكن بلسان نفى الموضوع تعبداً لا واقعاً، لان التخصيص تاره يكون بلسان نفى الحكم واخرى بلسان نفى الموضوع تعبداً ولكن فى الحقيقه نفى الحكم لا الموضوع.

وعلى هذا فحكومه الامارات المعتره على العمومات الناهيه لا توجب انقلاب الواقع وجعل ما ليس بعلم علماً، ضروره ان هذه الامارات أمارات ظنيه، ومجرد ان الشارع اعتبرها علماً وطريقاً إلى الواقع، لا تصبح علماً واقعاً وإنما صارت علماً فى عالم الاعتبار والجعل لا فى عالم الواقع، ومن الواضح ان كون الشبهه مصداقيه إنما هو بلحاظ عالم الواقع والخارج، فإذا قال المولى أكرم كل عالم وشككنا فى ان زيداً عالم أو لا، كانت الشبهه مصداقيه، وحيث ان موضوع العمومات الناهيه عدم العلم، فالرافع لموضوعها إنما هو العلم الوجدانى، وأما الامارات الظنيه وان كانت حجه فهى ليست بعلم واقعاً وإنما هى علم فى عالم الاعتبار والجعل وهو لا يؤثر فى الواقع، فاذن يكون خروجها عن تلك العمومات

حكماً لا- موضوعياً، غايه الأمر ان لسان الدليل فى مقام الاثبات نفى الموضوع تعبداً لا واقعاً، وعلى هذا فإذا شك فى حجيه اماره، كان الشك فى التخصيص الزائد والمرجع فيه هو عموم الادله الناهيه، إذ لا شك فى تحقق موضوعها وهو عدم العلم والظن، حيث لا شبهه فى أنها من افراده، فإذن لا تكون الشبهه مصداقيه.

وان شئت قلت ان الشبهه المصداقيه إنما هى فى مرحله التطبيق الخارجى أى انطباق موضوع العام على أفراده فى الخارج، وهذا الانطباق امر قهرى، فطالما يكون الفرد فرداً له فهو منطبق عليه قهراً وذاتاً، ولا- يمكن نفى هذا الانطباق الذى هو امر تكوينى بالاعتبار والجعل، بداهه ان اعتبار زيد العالم غير عالم لا يمنع عن انطباق العالم عليه، إذ لا قيمه لهذا الاعتبار من هذه الناحيه، لان الاعتبار لا يمكن ان يؤثر فى التكوين وإنما تكون له قيمه بالنسبه إلى الآثار الشرعيه التى هى بيد الشارع فحسب.

فالتتيجه أنه لا- مانع من التمسك بالعمومات المذكوره بالنسبه إلى الامارات التى يشك فى حجيتها، حيث أنه لا يشك فى انطباق موضوع هذه العمومات عليها، والشك إنما هو فى ثبوت حكمها لها وهو حرمة العمل بها، فما ذكره المحقق النائينى قدس سره من عدم جواز التمسك بها عند الشك فى الحجيه معللاً بانه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، لا يمكن المساعده عليه.

وأما الثانى: وهو التعليق على ما أفاده السيد الاستاذ قدس سره:

أما ما أفاده قدس سره أولاً من أن مفاد العمومات الناهيه عن العمل بالظن من الآيات ووالروايات أرشاد إلى ما استقل به العقل وهو لزوم تحصيل المؤمن فى مقام الامتثال والطاعه، ومن هنا ذكر قدس سره انه لو لم تكن تلك العمومات، كفى حاكم

العقل بذلك، فيرد عليه ان مفادها وان لم يكن حكماً تكليفاً مولوياً وهو حرمة العمل بالظن شرعاً كحرمة أكل مال الغير مثلاً بدون اذنه، إلا- انه ليس بارشادي صرف أيضاً بحيث يكون في الحقيقه إخباراً عن حكم العقل بدون أعمال المولويه فيه، بل ارشاد إلى عدم حجيه الظن شرعاً، وعلى هذا فتكون هذه العمومات الناهيه في عرض أدله حجيه الامارات الظنيه، لانها تدل على أن الشارع جعل هذه الامارات حجه والعمومات المذكوره تدل على أنها ليست بحجه.

وبكلمه واضحه أن مفاد العمومات الناهيه ليس حرمة العمل بالظن حرمة تكليفيه، كما أن مفادها ليس مجرد الارشاد إلى حكم العقل والاخبار عنه، فإن كلا الأمرين غير محتمل.

أما الأمر الأول فلا- يعقل أن يكون العمل بالظن محرماً ذاتاً، وذلك لان معنى العمل بالظن هو الاتيان بمؤداه، فإن كان مطابقاً للواقع بأن يكون الواقع الوجوب، فلا- معنى لحرمة بل لا- يعقل، لاستلزامه اجتماع الضدين في مرحله المبادى كالمصلحه والمفسده والاراده والكراهه والحب والبغض، فإن اجتماعهما في شىء واحد مستحيل، وان كان الواقع الحرمة، فيحتمل وان كان لا يلزم اجتماع الضدين لافى مرحله الجعل ولا في مرحله المبادى، وأما فى الأولى فلان اجتماع حرمتين فى شىء واحد بما هما امران اعتباريان فلا محذور فيه، وأما فى الثانيه فلان احدى المفسدتين تندك فى الاخرى فتصبحان مفسده واحده أقوى واكد من كل منهما بحددها، ولكن لا يمكن الالتزام به فى مقام الاثبات إلا أن يكون المراد من الحرمة الحرمة التشريعيه كما هو غير بعيد.

وأما الأمر الثانى فلان حمل هذه العمومات الناهيه على مجرد الاخبار عن حكم العقل بدون أعمال المولويه اصلا بحاجة إلى قرينه، لان كل كلام صادر من

المولى ظاهر فى المولويه وحمله على الاخبار بحاجه إلى قرينه تدل على ذلك، وحيث انه لا قرينه على هذا، فلا يمكن حملها عليه، فإذن يتعين حملها على الارشاد إلى عدم حجيه الامارات الظنيه فإن فيه أعمال المولويه، لان جعل الحجيه وعدم جعلها بيد المولى، وعليه فلا- يكون مفادها مجرد الارشاد بل فيه أعمال المولويه أيضاً، هذا نظير أدله الاجزاء والشرائط، فإن مفادها ليس الحكم التكليفى فحسب كوجوب الايمان بها، بل مفادها الارشاد إلى جزئيتها وشرطيتها، ومن هنا قلنا أن الاوامر المتعلقة باجزاء العبادات والمعاملات وشرائطها، ظاهره فى الارشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه.

وأما ما فاداه قدس سره ثانياً من أن حكومه الامارات المعتبره على العمومات المذكوره ليست بملاك حجيتها بوجودها الواقعى حتى لا- يمكن التمسك بها بالنسبه إلى الامارات المشكوكه، باعتبار انه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه بل بملاك حجيتها بوجودها العلمى الواصل، وحيث ان حجيه تلك الامارات غير واصله، فلا- مانع من التمسك بها لاثبات حرمة العمل بالامارات، ولا يكون هذا من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

فيرد عليه أولاً ما عرفت من أن مفاد العمومات المذكوره الارشاد إلى عدم حجيه الظن فى الشريعه المقدسه، ولهذا يكون فى عرض أدله حجيته، ولا- فرق فى ذلك بين أن تكون الحجيه بمعنى الطريقه والكاشفيه أو المنجزيه والمعدريه أو التنزيل أو الحكم الظاهرى المماثل أو المخالف، لان مفاده العمومات عدم جعل الحجيه لها باى معنى كانت، وعلى هذا فإذا ثبتت حجيه الاماره كاخبار الثقه، فيكون دليل حجيتها مخصصاً للعمومات المذكوره، لان مفادها نفى مدلولها وهو عدم الحجيه لا نفى موضوعها، ونسبته إليها نسبه الخاص إلى العام، وعلى هذا

فإذا شك في حجيه إماره، فحيث انه من الشك في التخصيص الزائد، فلا مانع من التمسك بالعمومات لإثبات عدمه.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان تقديم الامارات المعتبره عليها يكون من باب الحكومه الامن باب التخصيص، فمع ذلك لا مانع من التمسك بها بالنسبه إلى الامارات التي كان يشك في حجيتها، لما تقدم من ان مرجع الحكومه إلى التخصيص في مقام الثبوت والواقع، ولا- فرق بينهما في هذا المقام، وإنما الفرق بينهما في مقام الاثبات، فإن لسان الدليل الحاكم نفى الموضوع ظاهراً وتعبداً لا واقعاً، ولسان الدليل المخصص نفى الحكم مباشره، ولكن لا أثر لهذا المقدار من الفرق بينهما ولا يمنع من التمسك بالعمومات المذكوره ولا- يكون من التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه، لان التمسك بالعام فيها إنما هو في مرحله الانطباق، فإذا كان الموجود في الخارج من أفراد، كان انطباقه عليه قهرياً، وحينئذٍ فإذا شك في ثبوت حكمه له، فلا مانع من التمسك بعمومه لإثبات انه محكوم بحكمه، وحيث أن الامارات التي يشك في حجيتها مصداق لها حقيقه وواقعاً، فبطبيعته الحال يكون انطباقها عليها قهرياً باعتبار أنها من أفراد موضوعها واقعاً، وحينئذٍ فإذا شك في ثبوت حكمها لها، فلا مانع من التمسك بها لإثبات حكمه، ولا- يكون هذا من التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه ومجرد ان لسان الدليل الحاكم نفى الموضوع تعبداً، فإنه لا- يمنع عن الانطباق كيف فإن الانطباق أمر تكويني ونفى الموضوع أمر اعتباري، ولا يعقل أن يؤثر الامر الاعتباري في الامر التكويني والا لكان تكوينياً وهذا خلف.

وأما ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان الحكومه ليست من آثار الحجيه الواقعيه بل من آثار الحجيه الواصله، وعلى هذا فلا يكون التمسك بالعمومات

المذكوره بالنسبه إلى الامارات المشكوك حجيتها من التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه باعتبار أنه لا أثر لاحتمال حجيتها.

فلا- يمكن المساعده عليه، إذ لا- شبهه فى أن الحكومه من آثار الحجيه الواقعيه، فإن معنى حجيه الامارات الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى، فإذا كانت الاماره حجه فى الواقع بهذا المعنى، كانت حاكمه على العمومات المذكوره وان لم تصل، لان حكومتها من آثار حجيتها بمعنى الطريقيه والعلميه، وأما إذا كانت حجيتها بمعنى المنجزيه والمعدريه أو الحكم الظاهرى فلا تكون حاكمه عليها، فالنتيجه أن حكومه الاماره منوطه بان يكون المجعول فيها الطريقيه والعلم التعبدى، فإذا كان المجعول فيها ذلك، كانت حاكمه عليها وان لم يصل إلى المكلف.

وان شئت قلت ان حاكميه الامارات على العمومات الناهيه منوطه بان يكون المجعول فيها الطريقيه والعلم التعبدى، فإذا كان المجعول فيها ذلك كانت حاكمه عليها، سواء أكان المكلف عالمًا بها أم لا، هذا اضافه إلى أن حكومتها لو كانت منوطه بوصول طريقيتها، فلازم ذلك أن تكون الامارات وارده عليها لا أنها حاكمه، لان معنى ذلك أن موضوع دليل المحكوم مقيد بعدم وصول طريقيتها لا بعدم طريقيتها فى الواقع، فالوصول قيد مقوم للدليل الحاكم.

والخلاصه ان حكومه الامارات على هذا القول ان كانت بملا-ك ان المجعول فيها الطريقيه والعلم التعبدى من دون دخل لوصولها والعلم بها فى حكومتها، فمعنى ذلك أن موضوع الدليل المحكوم مقيد بعدم طريقيتها شرعاً فى الواقع، لان ملاك حكومتها اتصافها بالطريقيه والعلم التعبدى، ومن الواضح أنها تتصف بذلك بمجرد جعل الشارع الطريقيه لها، ولا يتوقف على وصولها والعلم بها وان كانت بملاك وصول طريقيتها والعلم بها، فمعنى ذلك ان موضوع الدليل المحكوم مقيد

بعدم وصولها والعلم بها، فإذاً تكون الامارات على هذا القول وارده عليها لاحكامه، لانها رافعه بوصولها لموضوعها وجداناً وهو عدم الوصول.

تحصل ان تقديم الامارات على العمومات المذكوره إن كان بملاك حجيتها بمعنى الطريقيه بوجودها الواقعي فيكون من باب الحكومه، وان كان بملاك حجيتها بوجودها العلمى الواصل فيكون من باب الورود، فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان التقديم بملاك حجيتها الواصله ومع ذلك يكون من باب الحكومه لوجه له، هذا اضافه إلى ان التقديم لو كان بملاك وصول الحجه والعلم بها، فلا- فرق بين أن تكون الحجيه بمعنى جعل الطريقيه والعلم التبعدي أو بمعنى المنجزيه والمعدريه أو الحكم الظاهري، ضروره انه لا خصوصيه لوصول الحجيه بمعنى الطريقيه والعلم التبعدي حتى يكون موضوع الدليل المحكوم مقيداً بعدمه، بل موضوعه مقيد بعدم العلم بالحجه وهو يرتفع وجداناً بالعلم بها وان كانت بمعنى المنجزيه والمعدريه أو الحكم الظاهري.

لحد الآن قد تبين ان الآثار المترتبه على الحجيه على قسمين: أحدهما ما يترتب على الحجيه الواصله مطلقاً أى بلا فرق بين ان تكون الحجيه بمعنى الطريقيه والعلم التبعدي أو بمعنى المنجزيه والمعدريه أو الحكم الظاهري، الثاني ما يترتب على قسم خاص منها وهو الحجيه بمعنى الطريقيه والعلم التبعدي لا- مطلقاً كالحكومه، فإنها مترتبه على اتصاف الاماره بالطريقيه والعلم التبعدي فى الواقع، والمفروض أنها متصفه بها بمجرد جعل الشارع الطريقيه لها وان لم يعلم المكلف بها.

وأما ما ذكره قدس سره من النقض بمعومات أدله الاصول العمليه التى قد اخذ الشك وعدم العلم فى موضوعها فهو غير تام
لامرين:

الأول: ان حقيقه الحكومه هى التخصيص فى الواقع وارتفاع الحكم مع بقاء الموضوع، غايه الامر أن لسان الدليل الحاكم نفى الموضوع فى مقام الاثبات تعبداً لا واقعاً، وقد تقدم ان هذا لا يغير الواقع ولا يجعل ما ليس بعلم علماً ولا يزول الشك، ضروره أن اعتبار الشارع الاماره علماً لا يؤثر فى واقعها التكويني، والمفروض أن الشبهه الموضوعيه إنما هى بلحاظ الانطباق الخارجى، فإذا كان موضوع العام موجوداً فى الخارج واقعاً، انطبق عليه العام قهراً وذاتاً والا فلا، وحيث ان موضوع عمومات أدله الاصول العمليه الشرعيه موجود فى موارد الامارات المشكوك حجيتها واقعاً وهو الشك وعدم العلم، ومجرد احتمال أنها حجه فى الواقع لا يؤثر فيه ولا يصلح ان يكون منشأً للشك فى تحقق موضوعها، كيف فإن موضوعها الشك وعدم العلم وهو متحقق بالوجدان، وقد عرفت استحاله تأثير الامر الاعتبارى فى الامر التكويني، فإذا لا مانع من التمسك بعمومات أدله الاصول العمليه فى موارد الامارات المشكوك حجيتها ولا يكون هذا من التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه.

الثانى: على تقدير تسليم انه لا- يمكن التمسك بعمومات أدله الاصول العمليه، إلا- أنه لا- مانع من التمسك ببدلها وهو الاستصحاب الموضوعى أى استصحاب عدم حجيتها عند الشك فيها، وبذلك يمكن سد هذا النقص فى كل مورد شك فى حجه أماره، لان استصحاب عدم حجيتها يبنى عن التمسك بادلها الاصول العمليه.

الوجه الثالث: التمسك بأدله حرمه التشريع كقوله تعالى: (أَلَلَّهٗ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) ١ والروايات الداله على أن ادخال ما لم يعلم أنه من الدين فى

الدين تشريع محرم^(١)، وهذه الأدلة باطلاقها تشمل موارد الشك في الحجية، إذ الخارج منها الامارات المعتمده، وأما الامارات المشكوك اعتبارها فلا- نعلم بخروجها عنها، فأذن يكون الشك في اصل خروجها عن عموم هذه الأدلة، ومعه لا مانع من التمسك بعمومها ولا يكون هذا من التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، لان موضوع هذه الأدلة عدم العلم بان المشكوك من الدين وهو أمر وجداني غير قابل للشك.

ثم ان الفرق بين هذا الوجه والوجه السابق هو أن مفاد هذا الوجه حرمة التشريع تكليفاً، ومفاد الوجه السابق الارشاد إلى عدم حجيه الظن لاحرمه العمل به، على أساس أن متعلق النهى في هذا الوجه الافتراء على الله تعالى أو ادخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين وهو تشريع محرم، ومتعلق النهى في الوجه السابق الظن، ولا معنى لحرمة العمل بالظن إلا الارشاد إلى عدم حجيته هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أن الاستدلال بهذا الوجه على عدم حجيه الامارات المظنونه التي لم تثبت حجيتها شرعاً، إنما هو بملاك ثبوت الملازمه بين حرمة الاسناد وعدم الحجيه، إذ لو كان الظن حجه، جاز اسناد مؤداه إلى الشارع والالم يجز.

قد يقال كما قيل ان هذه الملازمه غير ثابتة، فإن الاثر المترتب على حجيه الامارات التنجيز والتعذير، فإن كانت الاماره مطابقه للواقع كانت منجزه، وان كانت مخالفه له كانت معذره، لا إثبات الواقع والاسناد إنما هو من آثار اثباته، والمفروض أن حجيه الاماره لا- تؤدي إلى إثبات الواقع وان كانت حجيتها بمعنى جعل الطريقيه والعلم التعبدى، لانه مجرد اعتبار من المولى لا يؤثر في الواقع

ص: ٣٧

١- (١) الوسائل ج ١٨: ص ٩ ب ٤ من صفات القاضى.

تكويناً ولا يجعل ما ليس بعلم علماً، فإذن يبقى الواقع عليه على ما هو عليه من عدم العلم به.

وبكلمه أن حجيه الامارات الظنيه سواء أكانت بمعنى جعل الطريقيه والعلم التعبدي أم كانت بمعنى المنجزيه والمعدريه أو بمعنى التنزيل وجعل الحكم الظاهري لا تثبت الواقع الانتجيزاً أو تعديراً لا واقعاً، فإذن لا ملازمه بين حجيه الامارات وصحه اسناد مؤداها إلى الشارع.

والجواب ان هذه المقاله مبنيه على أن صحه اسناد المؤدى متوقفه على ثبوته واقعاً، ولكن هذا المبني غير صحيح إذ يكفي في صحه الاسناد ثبوت الواقع شرعاً، والمفروض أن الواقع في موارد الامارات المعتمره ثابت شرعاً، فإذا ثبت كذلك صح اسناده إلى الشارع، ولا تتوقف صحه اسناده على ثبوته واقعاً، ضروره أن ما هو ثابت من قبل الشارع يصح اسناده إليه، وعلى هذا فإذا ثبتت حجيه الامارات شرعاً، ثبتت مؤدياتها كذلك ولو تنجيزاً وتعديراً، فإذن بطبيعته الحال يصح اسنادها إلى الشارع، ومن هنا لا شبهه في صحه أسناد الاحكام الاجتهاديه إلى الشارع، فإنها وان كانت وليده افكار المجتهدين، إلا أنها لما كانت ذات طابع اسلامي صح اسنادها إلى الشارع، وكذلك الحال في المقام، فإن الامارات لو لم تكن حجه فلا تكون مؤدياتها أحكاماً شرعيه، وأما إذا ثبتت حجيتها شرعاً، فتصبح مؤدياتها ذات طابع شرعي، وعلى هذا فيصح اسنادها إلى الشارع.

وبكلمه واضحه أن الكلام يقع في الأدله المذكوره من عده جهات:

الجهه الأولى: أنه لا فرق في صحه اسناد الحكم الثابت في الشريعه المقدسه إلى الشارع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، لأن كلا الحكمين مجعول من قبل الشارع، فإذا ثبت الحكم الواقعي شرعاً صح إسناده إليه تعالى، وإذا ثبت الحكم

الظاهري كذلك صح اسناده إليه تعالى أيضاً، غايه الأمر ان اسناد الأول يكون على مستوى الواقع والثاني على مستوى الظاهر، وموضوع صحه الاسناد في الأول القطع بالحكم الواقعي وفي الثاني القطع بالحكم الظاهري.

وعلى هذا فإذا ثبتت حجيه الامارات شرعاً، صح اسناد مؤدياتها إلى الشارع في الظاهر، ولا يكون هذا من اسناد ما لا يعلم بل هو من أسناد ما يعلم أنه من الشرع ظاهراً، فلا يكون مشمولاً لعمومات الأدله المذكوره.

ومن هنا يظهر أن في مقاله المذكوره خلطاً بين صحه اسناد المؤدى إلى الشارع ظاهراً وبين صحه اسناده إليه واقعاً وما لا يمكن هو الثاني دون الأول، فحجيه الامارات لا تنقح موضوع صحه الاسناد واقعاً، فإن صحته منوطه بثبوت الواقع واقعاً، والمفروض أنها لا تثبت الواقع كذلك، وإنما تثبت الواقع ظاهراً وتنقح موضوع صحه الاسناد كذلك أما تنجيزاً أو تعذيراً.

الجهه الثانيه: أن جواز الاسناد هل هو من آثار ولوازم الحجيه بوجودها العلمى الواصل إلى المكلف أو من آثار ولوازم الحجيه بوجودها الواقعي فيه وجهان:

فالصحيح هو الوجه الأول، وذلك لأن المأخوذ في موضوع دليل حرمة الاسناد عدم العلم بالدين، وعليه فبطبيعته الحال يكون المأخوذ في موضوع جواز الاسناد العلم به، وعلى هذا فإذا ثبتت حجيه الامارات شرعاً، فإن وصلت إلى المكلف، جاز اسناد مؤداها إلى الشارع، لأنه من اسناد ما علم أنه من الدين، وأن لم تصل إليه وشك فيها، لم يجز اسناد مؤداها إلى الشارع، لأنه داخل في اسناد ما لم يعلم أنه من الدين وهو محرم.

الجهه الثالثه: أن تقديم الامارات المعتبره شرعاً على الأدله المذكوره هل هو

من باب الورد أو الحكومه أو التخصيص، فيه وجوه:

الظاهر هو الوجه الأول، وذلك لان متعلق الحرمة في لسان الآيه المباركه عنوان الافتراء وموضوعه عدم الاذن، وعلى هذا فاسناد مؤدى الاماره المعتبره شرعاً إليه تعالى يكون مع الأذن والترخيص الظاهري جزءاً، فإذن تنتفى الحرمة بانتفاء موضوعها وجداناً وهو عدم الاذن، لانه كما ينتفى وجدانا بالاذن الواقعي ينتفى كذلك بالاذن الظاهري، لان كليهما إذن من قبل الشارع، غايه الأمر إن كان الاذن واقعياً، فالاسناد أسناد ما علم أنه من الدين واقعاً، وان كان ظاهرياً، فالاسناد اسناد ما علم أنه من الدين ظاهراً وأن لم يعلم أنه منه واقعاً.

وبكلمه أنه إذا ثبتت حجيه الامارات شرعاً، فإن وصلت إلى المكلف جاز اسناد مؤداها إلى الشارع، لأنه من اسناد ما علم أنه من الدين ظاهراً وانه مأذون فيه كذلك، وأن لم تصل إليه وشك فيها لم يجز الاسناد، لانه من اسناد ما لم يعلم أنه من الدين واقعاً ولا ظاهراً، فلا يكون مأذوناً فيه ولو ظاهراً.

فالتنتيجه ان تقديم الامارات المعتبره شرعاً على الادله المذكوره يكون من باب الورد، سواء أكان الموضوع عدم الاذن كما هو مقتضى الآيه الشريفه أو عدم العلم بانه من الدين كما هو مقتضى ظاهر الروايات، لان الاماره إذا كانت معتبره شرعاً فهي أذن من الله تعالى في اسنادها إلى الشرع ولا يكون افتراءً.

وأما إذا شك في حجيه أماره، فهل يجوز التمسك باطلاق الادله المذكوره؟

والجواب انه يجوز، لان الموضوع في الآيه المباركه بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه عدم احراز الأذن لا- عدم الاذن الواقعي، بقريته أن موضوع جواز الاسناد هو احراز الاذن لا- الاذن الواقعي، لأن جواز الاسناد لا يترتب على الاذن الواقعي وإنما هو مترتب على احراز الاذن، وأما الموضوع في الروايات فهو

عدم العلم بانه من الدين، وهذا الموضوع متحقق في موارد المشكوك حجيتها. نعم لو كان الموضوع في الآيه المباركه عدم الأذن الواقعي، فعندئذٍ لا- يجوز التمسك باطلاقها بالنسبه إلى الامارات التي يشك في حجيتها، فإنها أن كانت حجه فهي أذن وإلا- فلا- فالموضوع وهو عدم الاذن غير محرز، ومع عدم احرازه فلا- يجوز التمسك باطلاقها، لانه من التمسك بالمطلق في الشبهه المصداقيه، وهذا بخلاف ما إذا كان الموضوع عدم العلم بانه من الدين، فإنه محرز وجداناً، لان الاماره المشكوك حجيتها لم يعلم أنها من الدين كذلك.

ودعوى أن تقديم الامارات المعتبره على الأدله المذكوره لو كان من باب الورد، فلا يمكن التمسك بعمومها عند الشك في حجه الاماره، لانه من التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، فإنها أن كانت حجه في الواقع، صح اسناد مؤداها إلى الشارع، لانه من اسناد ما يعلم أنه من الدين، وان لم تكن حجه لم يصح اسناده إليه، لأنه من اسناد ما لا يعلم أنه من الدين، فإذن لا يكون موضوع تلك الادله محرزاً، فلا يجوز التمسك بعمومها.

مدفوعه بأن تقديم الامارات المعتبره على تلك الأدله من باب الورد كما مرّ لا يمنع من التمسك بها عند الشك في حجه الاماره، لان موضوعها عدم العلم وهو متحقق في الاماره المشكوك حجيتها.

أو فقل أن الشبهه الموضوعيه لا تتصور في الامور الوجدانيه وإنما تتصور في الامور الواقعيه، وعلى هذا فورد الامارات المعتبره إما من جهه افتراض أنها علم بدليل حجيتها أو من جهه وصول حجيتها، وعلى هذا فإذا شك في حجه أماره فلم يحرز أنها علم، لان الشك فيها عين عدم العلم بها وهو أمر وجداني، كما أن وصول حجيتها إلى المكلف وعدم وصولها أمر وجداني، فالنتيجه هي أن

الاماره المعبره وإن كانت وأرده على الادله المذكوره، ولكن مع هذا الامانع من التمسك بعمومها عند الشك فى الحجيه.

الوجه الرابع: التمسك باستصحاب عدم جعل الحجيه عند الشك فيها، ويمكن تقريب ذلك باحد نحوين:

الأول: جريانه بلحاظ الشك فى أصل جعل الحجيه للامارات، وحيث ان جعلها أمر حادث مسبق بالعدم، فإذا شك فى جعلها فلا مانع من استصحاب عدم جعلها.

الثانى: جريانه بلحاظ الشك فى اتصاف الاماره بالحجيه بنحو الاستصحاب فى العدم الازلى، بتقريب أن الاماره فى زمان لم تكن موجوده بمفاد كان التامه ولا- اتصافها بالحجيه بمفاد كان الناقصه ثم وجدت وشك فى اتصافها بالحجيه، فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بها، وبه يثبت أن هذه الاماره التى وجدت بالوجدان لم تكن حجه بالاستصحاب.

والخلاصه أن استصحاب عدم الحجيه تاره يكون بلحاظ مرحله الجعل واخرى بلحاظ مرحله المجعول وهى مرحله فعليتها بفعليه موضوعها، فعلى الأول يجرى استصحاب عدم جعل الحجيه لها، وعلى الثانى يجرى استصحاب عدم اتصاف الاماره بها بنحو الاستصحاب فى العدم الازلى، وهذا الاستصحاب مختص بالشبهات الموضوعيه ولا يعم الشبهات الحكميه هذا.

وقد أورد المحقق النائينى قدس سره على التقريب الأول باشكالين:

الاشكال الأول: أن اركان الاستصحاب ثلاثه الأول اليقين بالحدوث الثانى الشك فى البقاء الثالث ترتب أثر عملى عليه، فإذا توفر هذه الاركان الثلاثه فى مورد جرى الاستصحاب فيه وإلا فلا، ثم ذكر قدس سره ان الركن الأول والثانى متوفر

فى المقام وأما الركن الثالث فهو غير متوفر، وقد افاد فى وجه ذلك أن عدم جواز الاستناد والاسناد وإن كان مترتباً على عدم حجيه الاماره واقعاً، إلا- أنه مترتب على الشك وعدم العلم بها أيضاً، لأنه أثر مشترك بينهما ومترتب على عنوان أحدهما وهو عدم العلم بالحجيه الجامع بين العلم بعدمها وعدم العلم بها، وعلى هذا فكما أن عدم جواز الاسناد أو الاستناد مترتب على العلم بعدم الحجيه واقعاً، فكذلك مترتب على عدم العلم بها، وحيث ان الفرد الثانى فى المقام محرز بالوجدان فلاحاجه إلى احراز الفرد الأول بالاستصحاب، لأن الموضوع إذا كان محرزاً بالوجدان، فاحرازه فى ضمن فرد آخر مره ثانيه بالتعبد تحصيل الحاصل بل هو من أردأ أنحانه، لان ما هو ثابت بالوجدان فلا معنى لاثباته ثانياً بالتعبد.

وعلى الجملة فعدم جواز الاسناد أو الاستناد وان كان اثراً لكل من الواقع والشك فيه، ولكن إذا شك فى حجيه أماره فى مورد كان أحد فردى الموضوع وهو الشك فى الحجيه محرزاً بالوجدان ومعه لا موجب لاحراز فرد آخر منه بالاستصحاب أو بغيره لانه لغو.

الاشكال الثانى: أن الأثر فى المقام مترتب على نفس الشك والجهل بالواقع فحسب لاعلى نفس الواقع، لان عدم جواز الاسناد أو الاستناد من اثار الشك فيه وعدم العلم به لا من آثار الواقع، على أساس أن التشريع عباره عن أدخل ما لا يعلم أنه من الدين فى الدين، لا أنه عباره عن أدخل ما ليس من الدين فى الدين(1).

وقد ناقش السيد الاستاذ قدس سره فى كلا الاشكالين:

أما الأشكال الأول: فاورد عليه أن ما يحكم به العقل بمجرد الشك إنما هو

ص: ٤٣

عدم الحجية الفعلية، فإذا شك المكلف في حجيه أماره، فالعقل يحكم بأنها ليست بحجه فعلاً، بمعنى عدم ترتيب أثارها عليها من جواز الاستناد إليها في مقام العمل وجواز اسناد مؤداها إلى الشارع، وأما ما هو مورد الاستصحاب ومصبه هو عدم جعل الحجية لها في مقام الانشاء، فإذا ما هو ثابت بالوجدان غير ما هو ثابت بالتعبد الاستصحابي، فلا يلزم حينئذٍ تحصيل الحاصل.

وأما الأشكال الثاني: فقد اجاب قدس سره عنه أولاً بالنقض بالروايات الداله على المنع عن العمل بالقياس، وما فائده هذا المنع مع كون العقل مستقلاً بعدم جواز الاسناد والاستناد إليه، وبما دل على البراءة الشرعية في موارد الشك في التكليف كحديث الرفع ونحوه مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وثانياً بالحل وهو أن حكم العقل في جميع هذه الموارد منوط بعدم الوصول والبيان من الشارع، فإذا ثبت التعبد الشرعي، يترتب الاثر عليه وينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه، فلا يكون التعبد لغواً.

وبعبارة أخرى ليس حكم العقل في هذه الموارد في عرض الحكم الشرعي حتى يلزم كونه لغواً، بل هو في طوله، حيث ان للشارع أن يتصرف في موضوع حكم العقل ببيان الحجه أو عدمها ولا يكون ذلك لغواً، أذ الأثر الذي كان مترتباً عليه بما هو مشكوك الحجية مترتب بعد التعبد على ما هو مقطوع عدم حجيته واقعاً بالتعبد الشرعي فلا يكون لغواً (1).

وننظر إلى كلتا المناقشتين:

أما المناقشه الأولى: فلان مورد حكم العقل وان كان غير مورد الاستصحاب، إلا ان تعدد المورد لا يجدى إذا كان الأثر مشتركاً بينهما، فإن هذا

ص: ٤٤

الأثر المشترك إذا كان ثباتاً في مورد حكم العقل بالوجدان، فإثباته ثانياً بالاستصحاب تحصيل الحاصل بل من ارداء انحائه، فالنتيجة أن هذا الاشكال لا يندفع بتعدد موردى الاستصحاب وحكم العقل إذا كان الأثر المترتب عليهما مشتركاً.

وأما المناقشه الثانيه: فهي تامه، لأن الامر كما ذكره قدس سره من أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وبقاعده الاشتغال معلق على عدم البيان من قبل الشارع نفيًا أو إثباتًا ويكون في طوله، فإذا ورد البيان من قبل الشارع، فهو رافع العقل في كلا الموردين بارتفاع موضوعه، وعلى هذا فإذا ثبتت حجيه الاماره فهي بيان وجداناً، وحيثُذ فإن كان مفادها الوجوب أو الحرمة فهي وارده على قاعده القبح ورافعه لموضوعها وجداناً، وإن كان مفادها الترخيص فهي وارده على قاعده الاشتغال ورافعه لموضوعها كذلك، بل قد ذكرنا أن حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه أيضاً حكم تعلقي وليس بتنجيزي، فإن حكمه في كلا الموردين معلق على عدم اذن المولى في ترك الطاعه وترخيصه في المخالفه، ومع الأذن والترخيص من قبل المولى، ينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه.

ثم إن هذه الكبرى تامه، وإنما الكلام في ان المقام هل هو من صغرياتها أو لا؟

والجواب ان تفصيل ذلك يتطلب النظر إلى عده نقاط:

النقطه الأولى: قد تقدم ان حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان وبدفع العقاب المحتمل وكذلك حكمه بحسن الطاعه وقبح المعصيه، حكم تعلقي وليس بتنجيزي وفي طول الحكم الشرعى ومعلقاً على عدمه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن محل الكلام ليس من صغريات هذه الكبرى، لأن

الدليل على أصالة عدم حجيه الظن وحرمة الاسناد والاستناد إليه ليس هو العقل، إذ ليس العمل بالظن أمراً قبيحاً لدى العقلاء ومستنكراً ولا يحكم العقل بقبحه كحكمه بقبح الظلم، ولهذا قد استدل على أصالة عدم حجيه الظن التي تتبعها حرمة الاسناد والاستناد إليه بوجه:

الأول الاصول العمليه كاصاله البراءه العقلية والنقلية وأصالة الطهاره والاستصحاب، فإنها تدل على حرمة الاسناد والاستناد، ومقتضى اطلاقها عدم الفرق في جريانها بين موارد عدم الحجيه وموارد الشك فيها، فإذن الحاكم بعدم حجيه الظن هو هذه الاصول العمليه دون العقل، إذ ليس هنا منشأ ومبرر له، وعلى هذا فالمراد من أصالة عدم حجيه الظن الاصول العمليه المشار إليها.

الثاني العمومات الناهيه عن العمل بالظن، وقد تقدم أن مفادها الارشاد إلى عدم حجيه الظن، ولهذا تكون في عرض أدله الحجيه لا في طولها.

وأما ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أن مفاد هذه العمومات الارشاد إلى حكم العقل بتحصيل الامن من العقاب في مقام الامتثال، وحيث ان الظن بما هو ظن لا يكون مؤمناً بنظر العقل، فيحكم بعدم الاكتفاء به في مرحله الامتثال.

فيرد عليه أولاً ما تقدم من أن مفادها الارشاد إلى عدم حجيه الظن لا إلى حكم العقل بتحصيل الامن.

وثانياً أن العقل مستقل بتحصيل الامن من العقاب في مقام أداء الوظيفه، وليس للعقل تعيين الصغرى وهي أن الظن مؤمن أو ليس بمؤمن، وهذا يعنى أن العقل لا يستقل بان الظن غير مؤمن حتى تكون العمومات المذكوره ارشاده إليه، لان العقل مستقل بلزوم تحصيل المؤمن في مقام الامتثال والطاعه، وأما أن الظن مؤمن او انه ليس بمؤمن فلا يستقل به، فإذن كيف يكون النهى فيها ارشاداً إلى

حكم العقل بأن الظن ليس بمؤمن، ولهذا قلنا بان مفادها الارشاد إلى عدم حجيه الظن.

الثالث الآيه الشريفه وهى قوله تعالى: (أَلَلَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) وجمله من الروايات، فإن الآيه الشريفه وكذلك الروايات تدل على حرمه التشريع وهو أدخل ما لا يعلم انه من الدين فى الدين، وعلى هذا فالدليل على حرمه الاسناد والاستناد الآيه مع الروايات لا الدليل العقلى.

الوجه الرابع: الاستصحاب على تفصيل تقدم.

فالتتيجه ان ما أفاده السيد الاستاذ قدس سره من الكبرى فى المقام وان كان تاماً إلا أن ما نحن فيه ليس من صغرياتهما.

النقطه الثانيه: ان ظاهر كلمات جماعه من المحققين كالشيخ الأنصارى والمحقق الخراسانى والاصفهانى والنائينى والسيد الاستاذ (قدس سرهم) أن حرمه الاسناد والاستناد كما تترتب على عدم حجيه الاماره واقعاً، كذلك تترتب على مجرد الشك فيها وان كانت حجه فى الواقع.

ولكن يمكن المناقشه فيه، لان ما ذكره هؤلاء المحققين لا يستفاد من أدله هذه الحرمة، إذ الدليل عليها ان كان استصحاب عدم الحجيه، فهى مترتبه على الواقع ظاهراً وهو عدم الحجيه، وان كان الدليل عليها أصاله البراءه، كانت حرمه الاسناد والاستناد من آثارها لا من آثار الشك فى الحجيه بما هو شك.

وان شئت قلت ان حرمه اسناد مؤدى الظن إلى الشارع والاستناد إليه فى مقام العمل لا- تترتب على مجرد الشك فى حجيته، لفرض ان العقل لا يحكم بحرمته بملاك لزوم تحصيل المؤمن، لما عرفت من انه ليس للعقل تعيين ذلك ولا يحكم بأنه مؤمن أو غير مؤمن، بل حكمه بذلك معلق على حكم الشرع بأنه مؤمن أو غير

مؤمن، ومع الشك في حكم الشرع بذلك فلا حكم للعقل، وان كان الدليل على حرمة الاسناد والاستناد العمومات الناهية عن العمل بالظن، كانت الحرمة مترتبة على عدم الحجية الاعم من الواقعيه والظاهريه، باعتبار أن مفادها الارشاد إلى عدم حجيه الظن في عرض أدله حجيته لا على الشك بما هو.

وان كان الدليل عليها الآيه الشريفه وهى قوله تعالى: (آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ) كانت الحرمة مترتبة على عدم الأذن الاعم من الاذن الواقعي والظاهري لا على الشك.

فالنتيجه أن الدليل على أصاله عدم حجيه الظن ليس هو الشك في حجيته بما هو شك فيها، بل الدليل عليها أحد الوجوه المتقدمه، ومقتضى تلك الوجوه حرمة الاسناد والاستناد إليه في مقام العمل، وعلى هذا فلا يمكن الاخذ بظاهر كلمات هؤلاء المحققين بل لابد من حملها على ما ذكرناه، نعم أن الشك وعدم العلم بالواقع موضوع لهذه الحرمة لا أنه دليل عليها.

النقطه الثالثه: قد ظهر مما ذكرناه ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من النقص بالروايات الناهيه عن العمل بالقياس غير وارد، وذلك لان العقل لا يكون مستقلاً بحرمة العمل بالقياس حتى لا تكون لهذه الروايات فائده مولويه غير الارشاد والتأكيد لحكم العقل، بل لو لا تلك الروايات لكان العقل حاكماً بالقياس، باعتبار انه موافق للارتكاز الذهني لدى العرف والعقلاء (1).

فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان العقل مستقل بحرمة العمل بالقياس غريب جداً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهى أنه لا شبهه في أن مقتضى

ص: ٤٨

الأصل الأولى عدم حجيه الظن عند الشك فيها والدليل عليه أحد الوجوه المتقدمه. هذا تمام الكلام فى الاصل الأولى عند الشك فى حجيه الظن.

وبعد ذلك يقع الكلام فيما هو خارج عن مقتضى هذا الأصل وهو أمور.

الظواهر

المقام الأول: فى الظواهر

لا شبهه فى حجيه ظواهر الالفاظ لدى العرف والعقلاء، ولهذا لاختلاف بين الاصوليين فى كبرى المساله وهى حجيه الظواهر بما هى ظواهر، وإنما الخلاف فى بعض صغريات المسأله هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان عمدته الدليل على حجيه الظواهر السيره القطعيه العقلانيه الجاريه على العمل بها، وعلى هذا فيقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: أن النظر إلى السيره يتطلب التكلم فيها من عدة جهات:

الجهه الأولى: فى أنواع السيره وأقسامها ومناشئها.

الجهه الثانيه: فى امضاء السيره من قبل الشارع حتى تكون حجه وإلا فلا قيمه لها من وجهه النظر الشرعيه.

الجهه الثالثه: فى تعيين حدود السيره سعه وضيقاً.

أما الكلام فى الجهه الأولى فيقع فى عدة نقاط:

النقطه الأولى: ان منشأ سيره العقلاء على العمل بشيء قد يكون المرتكزات الذهنيه الثابته فى أعماق نفوسهم، وهذه المرتكزات تحصل عادة فى النفوس بالمزاولة والاستمرار على العمل بشيء، وهى تحدّد مواقف الإنسان فى

الخارج وتحركه إليها كالجبله والفطره، ومن هذا القبيل التقاليد والعادات الموجوده بين مجتمعات العالم على اختلافها من مجتمع إلى مجتمع آخر وهي تحدد مواقف المجتمع وسلوكه الخارجى سعه وضيقاً.

وقد يكون منشأوها الخصوصيه الكامنه فى نفس ما تقوم به السيره، مثلاً قد جرت السيره العقلانيه على العمل بالظواهر، ومن الواضح ان هذه السيره من العقلاء لا يمكن ان تكون جزافاً وبلا نكته، بداهه أنه لا يعقل بناء العقلاء على العمل بشيء جزافاً وبلا نكته، والنكته المبرره لعمل العقلاء بها هي اقربيتها إلى الواقع من ظواهر الافعال واقوائيتها فى الكشف، وهذه النكته هي التى تبرر عملهم بها دون غيرها، فالسيره الجاريه من العقلاء على العمل بها تدور مدار هذه النكته وجوداً وعدمأ سعه وضيقاً.

النقطه الثانيه: ان السيره المرتكزه فى الاذهان الناشئه من مناسبات الحكم والموضوع الارتكازيه قد يكون لها دور فى تكوين ظهور اللفظ أو تحديده سعه وضيقاً، لأنها بمثابه القرينه اللبيه المتصله بالكلام الموجه لتكوين الظهور له على وفقها والمنع عن انعقاد ظهوره على خلافها.

ومن هذا القبيل سيره العقلاء الجاريه فى باب المعاوضه على التساوى بين العوضين فى المالىه حسب مؤشرات وضع السوق وقانون العرض والطلب وعدم التفاوت الفاحش بينهما، فإن هذه السيره المرتكزه فى أذهانهم تحدد مواقف كل من البايع والمشتري فى هذا الباب، وهي أن كلا- منهما يرفع اليد عن خصوصيه ماله من الثمن أو المثلث ويحافظ على مالىته بما تساوى مالىه مال الآخر، مثلاً البايع يرفع اليد عن خصوصيه المبيع ويحافظ بما تساوى مالىه الثمن، والمشتري يرفع اليد عن خصوصيه الثمن ويحافظ على مالىته بما تساوى مالىه المبيع، ولهذه

السيره المرتكزه دور فى تكوين ظهور حال كل من المتعاملين بايعاً كان أم مشترياً فى عدم الالتزام بالمعامله والرضا بها إذا كان التفاوت بينهما فاحشاً فى المالىه وخارجاً عن قانون وضع السوق وما هو متقضى العرض والطلب، وحيث ان هذه السيره تحدد مواقفهما فى المعامله ايجاباً وسلباً، فبطبيعته الحال ان كان العوضان فيها متساويين فى المالىه، كان كل منهما راضياً بها وملتزمًا، وان كانا متفاوتين بتفاوت غير مقبول لدى العقلاء، لا يكون راضياً بها ولا ملتزمًا فموقفهما ايجابى فى صورته التساوى وسلبى فى صورته عدم التساوى، ومرد ذلك إلى أن كلاً منهما يشترط على الآخر فى ضمن المعامله شرطاً ضمناً بأن يكون كل من العوضين مساوياً مع الآخر فى المالىه وإذا تخلف هذا الشرط، ثبت الخيار لمن تخلف شرطه ويسمى هذا الخيار بخيار الغبن، وكذلك الحال بالنسبه إلى سلامه العوضين، فإن السيره جاريه عليها، فإذا كان المبيع معيباً، ثبت الخيار للمشتري وبالعكس.

النقطه الثالثه: ان السيره إذا كان على الحكم الشرعى البحث، فهى سيره متشرعيه محضه وليس منشأؤها الارتكاز العرفى العقلانى الثابت فى النفس، لان منشأؤها أحد أمور: الأول وصولها من زمن المعصومين عليهم السلام إلى زماننا هذا ومعاصرتها لزمانهم عليهم السلام، الثانى حسن الظن بجماعه من الفقهاء، الثالث مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه أو موافقه القاعده المسلمه عند الكل أو غير ذلك، باعتبار أن هذه السيره اجماع عملى من الفقهاء فى مقابل الاجماع القولى.

وقد تكون سيره المتشرعه هى سيره العقلاء، لأنها بعد امضاء الشارع لها تصبح سيره المتشرعه كسيره الفقهاء وأصحاب الأئمه عليهم السلام على حجيه الظواهر وأخبار الثقه، وهذه السيره من المتشرعه معاصره لزمان التشريع وموجوده فى زمن المعصومين عليهم السلام وهى نفس سيره العقلاء، غايه الأمر ان المتشرعه يعملون بها من

جهه أنها ممضاه شرعاً لا من جهه أنها سيره العقلاء.

ثم أن السيره العقلانيه التي تنقح موضوع الحكم الشرعى كالتى تنقح ظهور اللفظ وانعقاده وتحده سعه وضيقاً أو التي تثبت الشرط الضمنى فى باب خيارى الغبن والعيب تكون حجيتها على القاعده، فلا تتوقف على وجود دليل أو امضاء من الشرع لها، لاین معنى حجيتها هو إثباتها موضوع الحكم الشرعى، فإذا اثبت الموضوع، كانت حجه وإلا- فلا والظهور موضوع للحكم الشرعى الامضائى وهو الحجيه، والشرط الضمنى موضوع لثبوت خيارى الغبن والعيب، فإن الكبرى ثابتة شرعاً. كحجيه الظواهر واخبار الثقه ونحوهما، فإذا ثبتت الصغرى وهى الظهور طبقت عليها الكبرى فثبتت بذلك حجيتها، لأنها تدور مدار ثبوتها باى مقدمه كان، وكذلك ثبوت الخيار عند تخلف الشرط، فإنه بمثابه الكبرى شرعاً، فإذا ثبت الشرط فى معامله ولو ضمناً، ترتب عليه الكبرى وهى ثبوت الخيار عند تخلف هذا الشرط.

وأما السيره القائمه على الحكم الشرعى كحجيه الظواهر واخبار الثقه ونحوهما سواء أكانت عقلائييه أم متشرعيه، فلا تكون حجه فى نفسها، فحجيتها منوطه بالامضاء شرعاً قولاً أو فعلاً أو تقريراً وإلا فلا قيمه لها، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون مدلول السيره حكماً كلياً واقعيّاً كالسيره التى ادعى على وجوب الجهر بالبسملة أو وجوب الجهر بالقراءه فى صلاه الظهر يوم الجمعة وهكذا، أو حكماً كلياً ظاهريّاً كحجيه الظواهر واخبار الثقه وما شاكلهما.

وأما الكلام فى الجبهه الثانيه: فيقع فى إثبات الامضاء الشرعى للسيره سواء كانت عقلائييه أم متشرعيه.

ثم ان السيره إن كانت قائمه على الحكم الشرعى البحت، فهى متمحصه فى

المتشرعيه ولا- صله لها بالعقلاء وأحكامهم ومواقفهم، وان كانت على الحكم العقلاني الامضائي كحجيه الظواهر واخبار الثقه ونحوهما، فهي سيره عقلائييه ومتشرعيه معاً، أما عقلائييه، فلان العقلاء يعملون بها بما هم العقلاء بقطع النظر عن وجود الشرع والشرعيه، وأما متشرعيه، فلان المتشرعه يعملون بها إستناداً إلى امضاء الشارع لها لا بما هي سيره العقلاء.

فإذن يقع الكلام تاره في حجيه سيره العقلاء واخرى في حجيه سيره المتشرعه.

أما الكلام في الأولى: فلان حجيتها شرعاً منوطه بتوفر عنصرين: الأول أن تكون السيره معاصره لزمان التشريع وموجوده في زمان المعصومين عليهم السلام.

الثاني امضاء الشارع لها بالنص أو بالتقرير، فإذا توفر العنصر الأول فيها كفى في امضائها شرعاً سكوت الشارع وعدم صدور الردع عن العمل بها، إذ لو كانت لاسيره مخالفه للاغراض الشرعيه، فبطبيعه الحال يقوم الشارع بردعها، فعدم القيام به والسكوت عنه كاشف عن امضائه لها وتقريره إياها، وأما إذا لم تكن السيره العقلائييه معاصره لزمان التشريع كسيره العقلاء على حق التأليف وحق النشر ونحوهما، فلا تكون حجه، لان حجيتها منوطه بالامضاء الشرعي ولا يمكن إثبات أنها ممضاه شرعاً لعدم الطريق إليه، ومن هنا قلنا ان حق التأليف وكذلك حق النشر لم يثبت شرعاً، وأما سيره العقلاء الجاريه على هذا الحق، فحيث أنها مستحدثه وفي زمان متأخر عن زمان التشريع، فلا يمكن اثبات امضائها شرعاً لعدم الطريق إليه واحتمال الردع عنها لو كانت في زمان التشريع ولا دافع لهذا الاحتمال، ولا يمكن لنا اليقين بعدم الردع، لانه بحاجه إلى علم الغيب وهو مفقود.

وبكلمه أن حجيه السيره العقلائييه منوطه بتوفر عنصرين:

الأول معاصرتها لزمن التشريع وثبوتها في زمن المعصومين عليهم السلام.

الثاني الجزم بعدم الردع عنها.

أما العنصر الأول فلا شبهه في اعتباره، ومن هنا أكد الفقهاء ان الحجج هي السيره العقلائيه الموجوده في زمن المعصومين عليهم السلام.

وأما السيره العقلائيه المستحدثه وهي التي حدثت في ازمنه متاخره عن زمن التشريع، فلا قيمه لها ولا طريق لنا إلى احراز امضاء الشارع لها ولا يقين بل لا اطمئنان بانها لو كانت موجوده في زمن التشريع لكانت ممضاه من قبل الشارع، فلا يمكن دعوى ذلك إلا رجماً بالغيب، ومن هنا لا يمكن إثبات ان حق التأليف وحق النشر ونحوهما من الاختصاصات المعنويه حقوقاً شرعيه بالسيره العقلائيه.

ودعوى أن هذه الحقوق المعنويه كحق التأليف ونحوه أمر مرتكز في أذهان العرف والعقلاء، وحيث أن هذا الارتكاز ثابت في أعماق النفس فهو موجود في زمن التشريع، وحينئذٍ فلو كان هذا الارتكاز مخالفاً للاغراض الشرعيه، فبطبيعته الحال كان يصدر من الشارع الردع عنه، فعدم صدوره والسكوت امضاء له.

مدفوعه، أولاً- بأن سيره العقلاء في العصور المتأخره وأن جرت على أنها حقوق، إلا- أن منشأها ليس ارتكازيه هذه الحقوق وثبوتها في اعماق النفوس، بل الظاهر ان منشأها مراعاة حال الناشر والمؤلف بلحاظ تحملهما المتاعب والمصاعب في طريق النشر والتأليف.

وثانياً ان المرتكزات العقلائيه لا تكشف عن ثبوت جذورها منذ وجود العقلاء على سطح الأرض، بل هي تتبع عللها ومنشئها، وحيث ان العلل والمناشئء تختلف باختلاف العصور، فقد تكون موجوده منذ القدم وقد تكون حادثه، فعلى الأول توجد مرتكازتهم منذ وجود العقلاء على سطح الكره وعلى

الثانى توجد مرتكزاتهم عند حدوثها ولم تكن موجوده منذ وجودهم.

والنكته فى ذلك ان المجتمع العقلانى يختلف باختلاف العصور والازمنه، فالمجتمع العقلانى البدائى غير الناضج يختلف عن المجتمع العقلانى الناضج فكرياً وثقافياً واجتماعياً، ومن الطبيعى ان المجتمع العقلانى كلما نضج وتطور يواجه الوقائع والموضوعات الجديده المختلفه التى قد تكون ملائمه لطبع المجتمع ومرتكزاته وقد تكون منافره له، وحق التأليف والنشر ونحوه من هذا القبيل، فإنه حادث بحدوث موضوعه، وحيث انه موافق لطبع العقلاء ومرتكزاتهم، على اساس انهم يرون ان من المناسب ان يستفيد الناشر والمؤلف من جهدهما لا غيرهما، فلهذا بنى العقلاء على انه حق، ولكن بما ان هذا الارتكاز حادث بحدوث هذا الحق، فلا يعقل ان يكون كاشفاً عن ثبوته منذ القديم.

وثالثاً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا الارتكاز ثابت فى زمن التشريع، إلا أن مجرد ذلك لا يكفى، بل لابد من اثبات امضاء هذا الارتكاز حتى يكون دليلاً على إثبات الحق المذكور.

فالنتيجه فى نهايه المطاف ان سيره العقلاء إذا حدثت بعد زمن التشريع ولم تكن موجوده فى زمن المعصومين عليهم السلام، فلا يمكن اثبات امضاءها شرعاً ولا طريق لنا إلى ذلك وان كان منشأها الارتكاز الثابت فى إذهانهم.

وأما الكلام فى الثانيه وهى السيره المتشرعه. فيمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول أن تكون معاصره لزمن التشريع وموجوده فى زمن المعصومين عليهم السلام.

القسم الثانى ان معاصرتها لزمن التشريع غير معلومه أو معلومه العدم.

أما القسم الأول، فلا شبهه فى حجيتها بل هى من الأدله القطعيه، على

أساس ان منشأها الشرع وهو قد وصل إلينا طبقه بعد طبقه ويداً بيد بشكل قطعي، ولكن هذا القسم من السيره المتشرعه لا وجود له فى الفقه من البدايه إلى النهايه كافه، فإذن السيره المتشرعيه المعاصره لزمان التشريع مجرد فرض لا واقع موضوعى له.

وأما القسم الثانى فحجيه السيره المتشرعيه فيه متوقفه على توفر أمرين، الأول إثبات معاصرتها لزمان المعصومين عليهم السلام، فإذا ثبت أنها معاصره لزمانهم عليهم السلام فهى حجه بنفسها ولا تتوقف على الامضاء.

الثانى امضاءها شرعاً بسبب أو آخر إذا لم يمكن اثبات معاصرتها، وكلا الأمرين غير ثابت.

أما الأمر الأول، وهو معاصره السيره لزمان التشريع ووصولها إلينا من ذلك الزمان يدأ بيد وطبقه بعد طبقه، فإثباته بحاجه إلى دليل.

وقد استدل على إثباته بوجه:

الوجه الأول: أنه يمكن إثبات أنها معاصره لعصر التشريع بنقل جماعه من القدماء الذين يكون عصرهم قريباً من عصر أصحاب الأئمه عليهم السلام كالشيخ الطوسى ومن تقدمه من أصحاب الحديث، فإذا نقل هؤلاء السيره المتشرعيه من زمان الأئمه عليهم السلام على وجوب شىء أو حرمة آخر، كان ذلك النقل دليلاً على أنها موجوده فى زمان الأئمه عليهم السلام.

والجواب أولاً أنه لا طريق لنا إلى احراز ان هؤلاء القدماء قد نقلوا هذه السيره من أصحاب الأئمه عليهم السلام طبقه بعد طبقه، لأن الموجود فى كتبهم وكلماتهم دعوى الاجماع ونقله فى المسأله، أما ان منشأ هذا النقل هل هو الحدس أو الحس فهو غير معلوم، باعتبار ان نقل الاجماع عن غير واحد منهم أما أن يكون مبنياً

على الحدس والاجتهاد أو على القاعده كقاعده اللطف التي هي غير تامه فى نفسها أو على تطبيق القاعده العامه على المسأله، ومن هنا كان نقل الاجماع من شخص واحد فى مسأله واحده مختلف حسب اختلاف كتبه كالشيخ الطوسى قدس سره، فإذن كيف يمكن احراز انه وصل إليهم من زمن الأئمه عليهم السلام، ومجرد اجماع عملى من المشرعه بين المتأخرين لا يكون دليلاً على وجوده بين المتقدمين ووصوله إليهم طبقه بعد طبقه، إذ لا طريق لنا إلى ذلك، لان سيره المشرعه تختلف من عصر إلى عصر آخر من جهه اختلاف فتاوى الفقهاء.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان سيره المشرعه ثابتة بين القدماء من الاصحاب، إلا أنه لا طريق لنا إلى احراز أنها وصلت إلينا يداً بيد وطبقه بعد طبقه، لاحتمال أن منشأ ذلك فتاوى الفقهاء أو فتاوى معظمهم أو البارز منهم.

الوجه الثانى: ان السيره المشرعيه على شىء تكشف عن ثبوتها فى زمن المعصومين عليهم السلام، على أساس ان جذور هذه السيره ثابتة منذ زمن التشريع وهى مضمونها ومدلولها المتمثل فى الحكم الشرعى العام الثابت منذ وجود الشرع والشريعه، فإذن بطبيعته الحال لم تكن السيره مستحدثه بل هى واصلها من زمن التشريع، إذ احتمال تحول سيره المشرعه القائم على حكم شرعى فجأه إلى حكم شرعى آخر على خلافه غير محتمل عادة، فإذن بطبيعته الحال تكون السيره المشرعه مستنده إلى عصر التشريع، وإلا فلازمه تحول السيره فجأه إلى سيره اخرى وهو لا يمكن.

والجواب أولاً أن التحول الفجائى وان قلنا أنه غير ممكن عادة، إلا أن عدم امكانه كذلك لا يكشف عن اتصال السيره بزمن المعصومين عليهم السلام، لاحتمال انها حدثت فى زمن متأخر، فلا ملازمه بين الامرين.

وثانياً، انه لا مانع من تحول السيره تدريجياً، بأن تكون سيره المتشرعه وبنائهم فى فتره زمنيه على وجوب الجهر فى صلاه الظهر يوم الجمعه ثم جاء فقيه ناقش فى مدرك الوجوب وبالتالى افتى بوجوب الاخفات فى يوم الجمعه أيضاً وعدم الفرق بين صلاه الظهر فى هذا اليوم وبينها فى سائر الأيام، فالوظيفه هى الاخفات فيها فى جميع الايام، وفرضنا موافقه سائر الفقهاء من المعاصرين والمتأخرين له فى هذه المسأله إلى أن اصبح هذه الفتوى موقفاً عملياً للمتشرعه واستقر عملهم على الاخفات فى صلاه الظهر بل هذا التحول واقع فى المسائل الفقهيّه، فإن سيره المتشرعيه قولاً وعملاً قد استقرت بين القدماء على نجاسه ماء البئر بالملاقاه وتحولت هذه السيره إلى السيره الاخرى بين المتأخرين وهى السيره على طهاره ماء البئر وعصمته وعدم تنجسه بالملاقاه.

والخلاصه أنه لا يمكن احراز اتصال السيره المتشرعه بزمن المعصومين عليهم السلام بهذه الطريقه.

الوجه الثالث: ان السيره المتشرعيه إذا قامت على شىء كحجيه أخبار الثقه مثلاً- وشكك فى اتصالها بزمن المعصومين عليهم السلام، فبامكاننا إثبات اتصالها بامرین:

الأول، ان هذه السيره لو لم تكن ثابتة فى زمن المعصومين عليهم السلام، فبطبيعته الحال كان يكثر السؤال عن العمل باخبار الثقه وعدم العمل بها فى الروايات، مع انه لا عين له فيها ولا أثر، ومن الطبيعى ان السكوت وعدم السؤال عن ذلك، يدل على ثبوت هذه السيره فى زمن المعصومين عليهم السلام، نعم لا يدل ذلك على أن هذه السيره على العمل بها أو على عدم العمل بها، باعتبار أن منشأ عدم السؤال عن ذلك نفيّاً أو إثباتاً إنما هو ثبوت هذه السيره فى زمن المعصومين عليهم السلام، ومع ثبوتها سواء أكانت على العمل بها أو عدم العمل لا يبقى مجالاً للسؤال.

الثانى، ان السيره المتشريه المعاصره لزمان التشريع لو كانت على عدم العمل باخبار الثقه، لاشتهر بين المتشرعه وذاع وشاع، فعدم الاشتهار قرينه على أنها على العمل بها، هذا مضافاً إلى أن العمل بها هو الشايح والمرتكز فى الاذهان.

والجواب ان تماميه هذا الوجه ترتكز على ركيزتين: الأولى، أن تكون السيره المتشريه على المسائل الاصوليه، على اساس أنها مسائل عامه لا تختص بباب دون باب، كالسيره على حجيه الظواهر واخبار الثقه ونحوهما.

الثانيه، أن يكون منشأ هذه السيره النكته الارتكازيه الموجوده فى أعماق النفوس، كالسيره على حجيه اخبار الثقه وظواهر الالفاظ وما شاكلهما، فإن منشأها الارتكاز الثابت فى النفس، فإذا تمت هاتين الركيزتين، تكشف عن معاصره السيره لزمان التشريع، وهذا بخلاف ما إذا كانت السيره تعبيديه، بأن يكون منشأها الشرع لا الارتكاز، فلا يمكن إثبات معاصرتها لزمان التشريع وان كانت السيره على المسائل الاصوليه.

هذا اضافته إلى أن منشأ السيره إذا كان النكته الارتكازيه، فهى سيره عقلائيه ثابتة بقطع النظر عن وجود الشرع والشريعه وليست سيره متشريه، لأن منشأ السيره المتشريه ثبوت الشرع، حيث أنها عبارته عن استقرار بناء المتشرعه وأصحاب الأئمه عليهم السلام على وجوب شىء أو شرطيه آخر أو غير ذلك فى الشريعه المقدسه، ولهذا تكون سيره تعبيديه لا ارتكازيه، نعم قد تكون السيره العقلائيه سيره متشريه بعد امضاء الشارع لها، فإن منشأ عمل المتشرعه بها إنما هو الامضاء الشرعى لا ما هو منشأ عمل العقلاء، وأما السيره المتشريه الابتدائيه يعنى غير المسبوقه بالسيره العقلائيه، فهى سيره تعبيديه ولا منشأ لها غير ثبوت الشرع.

والخلاصه ان السيره المتشرعيه إذا كانت مستحدثه ولم تكن معاصره لزمان المعصومين عليهم السلام، فلا يمكن إثبات اتصالها ومعاصرتها لزمانهم عليهم السلام ولا طريق لنا إلى احراز ذلك، والوجوه التي ذكرت لإثبات اتصالها ومعاصرتها، فقد مرَّ أنها غير تامه ولا قيمه لها، لأنها اما مبنيه على الحدس والاجتهاد أو على الاحتمالات والفرضيات التي لا واقع موضوعي لها، ولو تمت فلا تفيد إلا الظن بالاتصال والمعاصره ولا أثر له، ومن هنا قلنا في بحث الفقه بعدم حجيه الاجماع لا القولي منه ولا العملي في شيء من المسائل الفقهييه، لان الاجماع في نفسه لا يكون حجه، وحجيته منوطه بمعاصرتة لزمان الائمة عليهم السلام ووصوله إلينا من ذلك الزمان يداً بيد وطبقه بعد طبقه وليس بإمكاننا احراز ذلك، لان احرازه منوط بتوفر امرين: الأول أن يكون هذا الاجماع ثابتاً بين القدماء من الاصحاب الذين يكون عصرهم قريباً من عصر أصحاب الائمة عليهم السلام، الثاني أن يكون هذا الاجماع تعبيرياً، وكلا- الامرين غير ثابت، أما الأول فلانه لا طريق لنا إلى ثبوته بين أصحابنا المتقدمين ووصوله إلينا يداً بيد وطبقه بعد طبقه، وذلك لأن الموجود في الكتب الفقهييه دعوى الاجماع في المسأله أو نقله فيها عن جماعه، وأما ان هذا الاجماع ثابت بين القدماء ووصل إلى المتأخرين يداً بيد، فلا طريق إليه ولا شاهد عليه.

وأما المتأخرون وإن كانوا قد ينقلون الاجماع من المتقدمين، إلا أنه داخل في الاجماع المنقول بخبر الواحد المستند غالباً إلى الحدس والاجتهاد دون الحس، ولهذا لا يكون الاجماع المنقول حجه.

وأما الثاني فلو سلمنا احراز تحقق الاجماع بين المتقدمين، إلا انه لا يمكن احراز أن هذا الاجماع اجماع تعبدى وقد وصل إليهم من زمان الائمة عليهم السلام يداً بيد وطبقه بعد طبقه، إذ لا طريق لنا إلى ذلك ولا سيما مع اختلاف المتقدمين في

دعوى الاجماع فى المسأله من كتاب إلى كتاب آخر، هذا اضافه إلى أن دعوى الاجماع من بعضهم مبنى على قاعده اللطف التى هى فى نفسها غير تامه أو مبنى على تطبيق القاعده العامه على المسأله ثم دعوى الاجماع فيها.

فالتبجىه أن الاجماع المدعى فى كلمات الفقهاء أو المنقول منهم، سواء أكان قولياً أم عملياً فلا يمكن إثبات معاصرته لزمن الأئمه عليهم السلام ووصوله إلينا من ذلك الزمان يداً بيد، ولهذا لا يمكن للفقهاء أن يعتمد على الاجماع فى شىء من المسائل الفقهيّه فى مقام الاستنباط.

ودعوى ان السيره لو لم تكن معاصره لزمن الأئمه عليهم السلام، فبطبيعه الحال كان يكثر السؤال عن حكم المسأله التى قامت السيره عليها، كما إذا فرض أنها قامت على وجوب الجهر فى صلاه الظهر يوم الجمعة، فإنها لو لم تكن ثابتة فى زمن المعصومين، فبطبيعه الحال كان يكثر السؤال عن حكم الجهر فى صلاه الظهر يوم الجمعة نفيّاً أو إثباتاً، وحيث أنه لم يقع السؤال عنه فى الروايات، فيدل عدم السؤال فيها على ثبوتها فى ذلك الزمن.

مدفوعه، بإنها لو تمت فإنما تتم فيما إذا كانت المسأله مرتكزه فى أذهان العرف، لأن ارتكازها منشأ للسؤال عن حكمها إذا لم يكن ثابتاً، وأما إذا كانت المسأله تعبيديه، فلا يكون هنا مبرر للسؤال عن حكمها لانفيّاً ولا إثباتاً، هذا إضافة إلى أن عدم السؤال لا يدل على اتصالها ومعاصرتها لزمن المعصومين عليهم السلام.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى ان السيره العمليه المستحدثه للمتشرعه حالها حال الاجماع القولى، فلا تكون حجه ولا يمكن الاعتماد عليها فى مقام عمليه الاستنباط هذا من ناحيّه.

ومن ناحيه اخرى أن ثبوت الامضاء للسيره المعاصره لزمن المعصومين عليهم السلام

وعدم ورود الردع عنها، فإن كانت السيره السيره المتشرعيه، فلا مجال لهذا البحث، وذلك لأن السيره المتشرعيه متمثله في سلوك المتشرعه وعملهم على طبق الشرع ولهذا تسمى بالسيره المتشرعيه، فالسيره على وجوب الجهر في صلاه الظهر يوم الجمعه مستنده إلى ثبوت وجوبه في الشريعه المقدسه في هذا اليوم وهو يحدد سلوك المتشرعه وموقفهم العملي في الخارج، ومن الواضح أنها لا- تقبل الامضاء الشرعي، لأن سلوك المتشرعه إذا كان مستنداً إلى الشرع، فلا معنى لامضاءه شرعاً ولا موضوع له.

وبكلمه أن محل الكلام في المقام إنما هو في السيره المعاصره لزمان التشريع، فإن كانت السيره سيره المتشرعه، كانت مستنده إلى الاحكام الشرعيه مباشره، لانهم يتلقون تلك الاحكام من الائمه الاطهار عليهم السلام حساً، وحينئذٍ فلا معنى للردع عنها، فإن معنى الردع هو أن سلوكهم الخارجى غير مستند إلى الشرع وهذا خلف الفرض، كما انه لا- معنى لامضاءها شرعاً، لأن الامضاء إنما يصحح استنادها إلى الشرع، والمفروض أنها مستنده إليه ذاتاً وفي المرتبه السابقه فلا موضوع للإمضاء.

وأما إذا كانت السيره سيره العقلاء وسلوكهم الخارجى ومواقفهم العمليه، فهي قد تستند إلى المرتكزات الذهنيه الثابته في أعماق نفوسهم، وقد تستند إلى النكات العقلانيه الارتكازيه الكامنه في نفس ما كانت السيره قائمه عليها، وعلى كلا التقديرين فهذه المرتكزات هي التي تحدد مواقف العقلاء وسلوكهم في الخارج، ولا تستند تلك المواقف والسلوك إلى الشرع، وعليه فيبحث عن أمضاءها من قبل الشارع أوردعها، فإن امضاءها الشارع فهي حجه شرعاً وإلا فلا تكون حجه، وحينئذٍ فإن كان هناك دليل على الامضاء شرعاً، سواء أكان ذلك الدليل دليلاً

عملياً أم قولياً فهو، وأما إذا لم يكن دليل عليه، فهل يكفي في الامضاء عدم صدور الردع من الشارع، وهل هناك ملازمه بين عدم الردع عن السيره وامضائها شرعاً؟

والجواب انه يكفي فيه عدم الردع والسكوت لثبوت الملازمه بينهما.

بيان ذلك أن الشريعة الإسلامية المقدسه التي جاء بها النبي الاكرم صلى الله عليه وآله من قبل الله تعالى متمثله في عنصرين أساسيين:

العنصر الأول: العبادات ونقصد بها الأحكام الشرعيه التعبديه صرفه ولا يعلم بملاكاتها ومبادئها الواقعيه إلا الله تعالى ومن علمه بها وهي اعم من الوجوبات والتحريمات، ولا- طريق للعقل إلى تلك الاحكام ولا- إلى مبادئها، كما أنه ليس للعقل طريق للوصول إليها حتى في العصر الحديث وهو عصر العلم والاكتشاف، على اساس أن الاحكام الشرعيه علاقه روحيه معنويه بين العبد و ربه ولا- تتأثر بتأثر الحياه العامه ولا تتطور بتطورها، لأن نفس الاحكام الشرعيه الموجوده في عصر التشريع موجوده في هذا العصر بدون أى تغيير فيها لا كمّاً ولا كيفاً، فالصلاه هي نفس الصلاه التي جاء بها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والصيام والحج ونحوهما في الوقت الحاضر هو نفس ذلك الصيام والحج في وقت التشريع بما لها من الاجزاء والشروط وهكذا، على أساس ما عرفت من أن علاقه الإنسان بها علاقه معنويه فهي لا تتأثر بتأثر الحياه العامه وتطورها، وهذا بخلاف علاقه الإنسان بالحياه العامه، فإنها علاقه ماديه فتتأثر بتأثرها وتتطور بتطورها وقتاً بعد وقت وعصر بعد عصر.

العنصر الثاني: المعاملات ونقصد بها النظام العقلائي الممضى من قبل الشرع في الجملة، باعتبار أن الإسلام قد الغى جملة من المعاملات العقلائييه روحاً وشكلاً

وهي المعاملات المحذوره المعيقه للقيم الدينيه كالربا، فإن الإسلام الغاه بكافه اشكاله وبيع الخمر ولحوم الميتة والخنزير وهكذا، كما أن الإسلام الغى القمار والغناء ونحوهما، حيث يرى ان في هذه المعاملات خطراً على الاغراض الشرعيه، والشارع بحكم مسؤوليته من قبل الله تعالى مكلف بتصحيح اخطاء العقلاء وتعديل أوضاعهم الاجتماعيه وسلوكهم الخارجى ومواقفهم العمليه وسدهم عن الانحرافات السلوكيه وايجاد التوازن والعداله الاجتماعيه بينهم، ولا- يمكن افتراض عدم قيام الشارع بالردع عن السلوكيات المنحرفه وعدم منعهم عنها، والا- فمعناه أن الشارع خالف وظيفته وهو كما ترى، مثلاً إذا كان سلوك العقلاء على العمل باخبار الثقه فى أمورهم الاجتماعيه والفرديه والماديه والمعنويه خطأً، فلا محاله يقوم الشارع بردعهم عن العمل بها، فإذا لم يصدر ردع عنه، كان عدم صدوره كاشفاً جزمياً عن الامضاء باعتبار أنه فى مرأى ومسمع منه، إذ لا يمكن فرض ان بناء العقلاء وسلوكهم الخارجى على شىء كان خطأً وعلى خلاف الغرض الشرعى ومع ذلك يكون الشارع ساكتاً عنه، لأن معنى ذلك أنه خالف مسؤوليته أمام الله تعالى وهو لا يمكن.

فالتنتيجه أنه لا شبهه فى ثبوت الملازمه بين عدم الردع عن السيره الموجوده فى عصر التشريع وإمضائها، وتشكل هذه الملازمه دلالة التزاميه لعدم الردع، فيدل حينئذٍ على الامضاء بالدلاله الإلتزاميه.

ودعوى أن كشف عدم الردع عن الامضاء جزماً مبنى على أن عدم وصول الردع إلينا كاشف عن عدم ثبوته واقعاً وجزماً، ولكن من الواضح أنه لا ملازمه بين عدم وصول الردع وبين عدم ثبوته فى الواقع، ضروره أنه يمكن ان يكون الردع صادراً من الشارع فى الواقع ولكنه غير واصل إلينا لسبب أو آخر، فإذن لا

يمكن الجزم بالامضاء من مجرد عدم وصول الردع.

مدفوعه بأن السيره العقلانيه إذا كانت ثابتة وموجوده فى عصر التشريع، فبطبيعته الحال يكون ثبوتها بثبوت جذورها فى أعماق النفوس، والمفروض أن هذه الجذور تحدد مواقف الناس وسلوكهم فى الخارج، وعلى هذا فالناس فى عصر التشريع سواء أكانوا من التابعين أم من غيرهم يتحركون على طبق هذه السيره بطبعهم بدون أن يخطر ببالهم المنع أو الردع عنها.

فإذن بطبيعته الحال لا يمكن أن يتحقق المنع عن العمل بهذه السيره والردع عنه وقلع جذورها ببيان واحد، بل يتوقف على إصدار بيانات متعددة المؤكده وفى موارد و مناسبات مختلفه، لوضوح أنه لا يمكن أن يتحقق المنع عن عمل الناس بتقاليدهم المرتكزه فى أعماق نفوسهم طوال السنين فى مجلس واحد، بل لابد من تشديد المنع وتكراره فى كل مناسبه حتى يمكن ردع المجتمع عن تقاليدهم الخاطئه.

وبكلمه أن تحول المجتمع عن تقاليدهم المرتكزه الخاطئه وسلوكهم المنحرفه التى تمتد جذورها فى أعماق نفوسهم طوال القرون إلى التقاليد الصحيحه القيمه الإسلاميه من أصعب الاشياء وبحاجه إلى تشديد فى المنع والردع وتكراره فى كل مجلس ومناسبه وبيان مفسد التقاليد الجاهليه الخاطئه وأنها خطر على الاغراض الشرعيه ومزايا التقاليد الإسلاميه حتى يؤثر فى نفوس الناس ويؤدى إلى قلع جذورها فى نهايه المطاف.

ومن الواضح أن تكرار الردع عن السيره والتأكيد عليه فى كل مناسبه حيث انه ينعكس فى الروايات تماماً وبشكل مكثف، فلا محاله يصل إلينا، فإذن صدور الردع عن السيره ملازم لوصوله.

والخلاصه ان السيره العقلانيه المرتكزه فى اذهان الناس الثابته جذورها فى نفوسهم طوال القرون كالسيره على حجيه اخبار الثقه وظواهر الالفاظ إذا كانت خاطئه لدى الشرع ويكون وجودها خطراً على الاغراض الشرعيه اللزوميه، فمن الطبيعى انه لا يمكن ان يتحقق ردع الناس عن العمل بها وقلع جذورها عن أذهانهم بالنهى عنها مره واحده، ضروره أن صرف الناس عن العمل بها وتحولهم عن تقاليدهم المرتكزه الخاطئه إلى التقاليد الصحيحه القيمه يتطلب الردع عنها بمختلف الطرق والاشكال قولاً وعملاً وبيان مفسدها والتأكيد عليها حتى يردع الناس عنها ويقلع جذورها، فإذا لا يمكن فرض صدور الردع من الشارع عن السيره المذكوره بدون وصوله إلينا.

ومن هنا يظهر أنه إذا وصل الردع عنها بخبر واحد، فإنه لا يكفى، ضروره أن الردع عن مثل هذه السيره المرتكزه فى اذهان الناس لا يمكن إلا بالتأكد عليه فى مختلف المناسبات والمجالس حتى يصبح الردع عنها واضحاً ومعروفاً لكل فرد، فإذا وصل الردع إلى هذا الحد، تحقق الردع وحصل الغرض، وأما إذا لم يصل إلا فى ضمن خبر واحد مع خلو سائر الاخبار عنه، فإنه لا يجدى بل هو قرينه على عدم صحه هذا الخبر، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الخبر معتبراً فى نفسه أو لا، لان خلو سائر الروايات عنه وعدم اشتهاار الردع عنها بين الناس قرينه على عدم صدوره قطعاً.

وللمحقق الاصفهاني قدس سره فى المقام كلاماً وهو أنه يكفى فى حجيه السيره عدم احراز الردع عنها لاعدم الردع عنها واقعاً، وقد افاد فى وجه ذلك أن للشارع حيثيتين، الاولى حيثيه كونه من العقلاء بل سيدهم وفى طليعتهم.

الثانيه حيثيه كونه شارعاً ومرسلاً من قبل الله تعالى لتصحيح اخطاء العقلاء

وتعديل مواقفهم الاجتماعيه والفرديه والماديه والمعنويه، وعلى هذا فالشارع من حيث كونه رئيس العقلاء ومن افراده، فيكون موقفه موقف العقلاء، ولا- يمكن فرض المخالفه بين موقفه وموقفهم والا لزم خلف فرض انه من افراد العقلاء، فمن هذه الحثيه لا يمكن فرض ان موقف الشارع مخالف لموقف العقلاء وإلا لزم أحد محذورين: إما أنه ليس من افراد العقلاء وهذا خلف، أما ان لا تكون هذه السيره سيره العقلاء وهذا كما ترى.

فالتتيجه أن الشارع من هذه الحثيه يكون موقفه وسلوكه في الخارج موقف العقلاء وسلوكهم فيه.

وأما من حثيه كونه شارعاً ومبعوثاً من قبل الله تعالى، فلا يعلم أنه موافق للعقلاء في المواقف والبناء العملي أو مخالف لهم فيها، فإذن ليس هنا إلا مجرد احتمال ان الشارع بلحاظ كونه شارعاً لم يمض هذه السيره، وهذا مجرد احتمال فلا قيمه له بعد احراز موافقته للسيره من حيث كونه من العقلاء.

وان شئت قلت: أن موافقه الشارع للسيره العقلانيه من حثيه كونه رئيس العقلاء معلومه واحتمال ردعه لها من حثيه كونه شارعاً لا يمنع عن العمل بها وحجيتها، إذ لا يعتنى بمجرد الاحتمال والشك في الامضاء(1).

وقد يناقش فيه بان السيره العقلاء تاره تكون ناشئه من النكات الارتكازيه العقلانيه كسيرتهم على العمل باخبار الثقه وظواهر الالفاظ وما شاكلهما، واخرى ناشئه من العوامل غير العقلانيه كالعواطف القبلية والمشاعر الطائفيه التي هي من العوامل المؤثره في قرارات المجتمعات، والشارع بما هو عاقل إنما يوافق العقلاء في قراراتهم وموقفهم وسيرتهم في الفرض الأول دون الثاني،

ص: ٦٧

لان مواقفهم فى الفرض الثانى ليست بعقلائيه حتى يكون الشارع بما هو عاقل موافقاً لهم.

ولكن هذه المناقشه غير وارده، لان محل كلامه قدس سره إنما هو فى السيره العقلائيه بما هى سيره العقلاء، وأما سيرتهم فى الفرض الثانى فهى ليست من السيره العقلائيه، ولهذا تكون خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام إنما هو فى السيره العقلائيه الناشئه من النكات الارتكازيه الثابته جذورها فى أعماق النفس بقطع النظر عن العوامل غير العقلائيه كالعواطف الطائفيه والحزبيه والاقليميه ونحوها هذا.

والصحيح فى الجواب ان يقال ان موافقه الشارع بما هو عاقل لسيره العقلاء وسلوكهم الخارجى لا تكون امضاءً لها وإنما تكون موافقه لها امضاءً إذا كانت من حيث كونه شارعاً لا من حيث كونه من افراد العقلاء، فإذن يكون الشك فى أصل الإمضاء لا أن اصل الامضاء معلوم والشك إنما هو فى الرادع، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان الشارع بما انه رسول من الله تعالى ومبعوث من قبله ومأمور بتبليغ ما أوحى الله إليه من الاحكام الشرعيه والوظائف الإلهيه، سواء أكانت موافقه للمواقف العقلائيه أم لا، فيكون موظفاً ببيان الاحكام الشرعيه التابعه للملاكات والمبادئ الواقعيه التى لا طريق للعقلاء إليها، ولهذا تكون الشرعيه المقدسه مصححه لاختفاء العقلاء فى مواقفهم وسلوكهم سعه وضيقاً، ومن هنا قد الغى الشارع بعض سلوك العقلاء روحاً وشكلاً كالربا وغيره من المعاملات المحذوره المعيقه للقيم الإنسانيه، وعلى هذا فإذا استقرت سيره العقلاء على شىء فحجيتها شرعاً منوطه بالامضاء لها ولا بد من احرازه وإلا فهى مشكوكه الحجيه، وقد تقدم أن الشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدم ترتيب الأثر عليها، فإذن كيف

لا يكون عدم احراز الردع عنها مانعاً عن حجيتها.

وأما الكلام في الجبهه الثالثه: فيقع تاره في مفاد السيره ومدلولها ومقدار ما يثبت بها، واخرى في مفاد دليل الامضاء سعه وضيقاً.

أما الأول، فلا شبهه في أن مفاد السيره في المسائل الفقهيه مجمل، باعتبار ان السيره دليل لبي فلا اطلاق لها، فإذا قامت السيره على العمل بشيء، فلا تدل على وجوبه بلحاظ أنها مجمله والقدر المتيقن منها رجحان العمل به، وأما وجوبه فهو بحاجه إلى قرينه.

وعلى الجملة فالسيه لا تدل على شيء معين ومحدود، ولكن بما انها تبتنى على نكته وتلك النكته في السيره المتشرعه تدعو المتشرعه إلى العمل بها وفي السيره العقلائيه تدعو العقلاء إلى العمل بها، غايه الامر ان تلك النكته في السيره المتشرعيه تعبيده وفي العقلائيه ارتكازيه، وهذه النكته هي التي تحدد مدلول السيره سعه وضيقاً، وعلى هذا فإذا كانت السيره على المسائل الأصوليه كالسيه القائمه على حجيه أخبار الثقة أو ظواهر الالفاظ، فلا اجمال في مدلولها من ناحيه تحديده بأخبار الثقة في مقابل اخبار غيرها وبظواهر الالفاظ في مقابل ظواهر غيرها، وأما من ناحيه أفراد سعه وضيقاً فهي مجمله، لانه ليس فيها ما يدل على أنها تشمل أخبار الثقة كافه وإن كان الثقة مبتلاً بكثرة النسيان والخطاء أو بضعف الحافظه أو غير ذلك، فإذا قدر المتيقن منها حجيه اخبار الثقة الاعتياديه.

وأما الثاني، فقد تقدم ان السيره المعاصره لعصر المعصومين عليهم السلام فهي ممضاه شرعاً إذا لم يصل إلينا ردع جزمي عنها، وأما إذا كانت السيره، السيره المتشرعيه فهي بنفسها مستنده إلى الشرع فلا موضوع للإمضاء.

وأما إذا كانت السيره، السيره العقلائيه، فقد تقدم أنه يكفي في امضاها

سكوت المولى عن الردع، فإنه يدل على امضائها وتقريرها عملاً، مثلاً إذا قامت سيره العقلاء على أن احياء الأرض سبب لعلاقه المحيى بها على مستوى الملك أو الحق، وحيث ان منشأ هذه السيره النكته الارتكازيه الثابته جذورها فى أعماق النفوس، فلا يمكن تخصيصها بزمان دون آخر و بقرن دون قرن آخر، فإن تلك النكته هى منشأ لهذه السيره وتحدد حدودها سعه وضيقتاً وهى عباره عن أن الاحياء سبب للعلاقه بين الأرض المحياه والمحيى وهى متمثله فى أن كل فرد يملك آثار عمله وجهده ونتيجته، ولا- فرق فى ذلك بين أن يكون الاحياء بالوسائل البدائيه أو الوسائل المتطوره الحديثه، فإنه لا خصوصيه لادوات الاحياء وإنما الخصوصيه كلها فى نفس عمليه الاحياء، ومن الواضح ان هذه العمليه لا تتأثر بتأثر الادوات ولا تتطور بتطورها، نعم ان ادواتها تتطور من قرن إلى قرن آخر ومن زمان إلى زمان آخر، وأما ذات العمليه وهى احياء الاراضى، فهى لا تختلف باختلاف الازمان والقرون ولا- تتطور فى طول التاريخ، لان النكته التى لها تأثير فى الملك أو الحق متمثله فى ذات العمليه ونفسها بقطع النظر عن اسبابها وأدواتها.

وبكلمه واضحه لا يعترف العقلاء بعلاقه الإنسان بالارض على مستوى الملك أو الحق إذا كانت سيطرته عليها بالقوه والاحتكار والتحكم على الآ-خرين، فإنها تسبب تضييع حقوقهم بمعنى عدم إتاحة الفرصه لهم للانتفاع بها، ومن الطبيعى ان ذلك يضر بالعداله الاجتماعيه التى يؤمن الإسلام بضروره ايجادها بين طبقات الامه ولا يعترف الإسلام بها، على أساس أن الاسلام يرى أنها مظهر من مظاهر القوه والتحكم وتضييع حقوق الآ-خرين، وإنما يعترف الإسلام بهذه العلاقه على أحد المستويين إذا كانت سيطرته على الأرض، على أساس بذل الجهد والعمل لخلق الشروط فيها وإتاحة الفرصه لاستثمارها والانتفاع بها الذى هو

ذات قيمه اقتصاديه، لأن ما هو منشأ لعلاقه الإنسان بالأرض على مستوى الملك أو الحق إنما هو بذل الجهد والعمل لخلق الشروط فيها لكي تتيح استثمارها، ومن الواضح انه لا فرق بين ان يكون بذل الجهد والعمل وخلق الشروط بالوسائل البدائيه أو الوسائل الحديثه المتطوره، فلاموضوعيه للوسائل والادوات والاسباب.

والخلاصه أن كل عامل يملك نتيجة عمله في الأرض الميتة وهي خلق الشروط فيها التي تتيح للفرد الاستفادة منها والانتفاع بها، حيث أنها لم تكن متوفره فيها قبل قيام العامل باحيائها، وإنما هي نتجت عن عمليه الاحياء وهي بذل الجهد والعمل فيها، سواء أكان بقوه اليد أم كان بقوه الكهرباء أو الذره، فالعامل إنما يملك تلك الشروط والفرصه فيها للاستثمار، وهذه الشروط إنما تبرر علاقته العامل برقبه الأرض على مستوى الحق، فالسيره العقلانيه جاريه على أن علاقته الإنسان بالارض الميتة إنما هي بالاحياء ومنشأ هذه السيره النكته الارتكازيه وهي أن كل عامل يملك نتيجة عمله، وهذه النكته لا تختص بوقت دون وقت.

وأما الأرض إذا كانت حيه بطبيعتها، فالعامل لا يخلق فيها صفة ذات قيمه اقتصاديه، باعتبار ان شروط الاستثمار متوفره فيها ذاتاً بدون جهد بشري، وإنما يقوم العامل بالانتفاع من زرعها وغرس أشجارها ونحو ذلك، فلذلك لا يملك العامل إلا نتيجة عمله وهو الانتفاع من الزرع أو الغرس ولا- يملك صفة في الأرض طالما لم يخلق فيها شيئاً، ومن الطبيعي ان عمله الانتفاعي لا يبرر اختصاص العامل برقبه الارض، نعم ما دام هو يمارس العمل فيها ويواصل في زراعتها، كان أحق من غيره بالانتفاع بها وليس لغيره أن يزاحمه فيه.

ومن هذا القبيل سيره العقلاء الجاريه في تملك الثروات الطبيعيه المنقوله

بالحيازه، وهى عبارته عن بذل الفرد الجهد فى السيطرة عليها وجعلها فى حوزته بشكل مباشر أو غير مباشر، ومنشأ هذه السيره النكته الارتكازيه الثابته جذورها فى أعماق النفس، وهى ان كل عامل يملك نتيجة عمله وجهده، ولهذا لا تختص حجيته هذه السيره بزمان التشريع، لان حجيتها تدور مدار هذه النكته الارتكازيه التى لا تختص بزمان دون آخر وبعصر دون آخر وهكذا، ولا فرق فى ذلك بين ان تكون حيازتها بالوسائل البدائيه القديمه أو بالوسائل الحديثه المتطوره، إذ لا خصوصيه لادوات الحيازه ووسائلها، نعم إذا قام فرد باحياء الأراضى الواسعه الشاسعه بالوسائل الحديثه بحيث يضر بالعداله الاجتماعيه والتوازن، فللحاكم الشرعى أن يمنع عن ذلك بما يتناسب مع مبدأ العداله.

فالنتيجه فى نهايه المطاف ان منشأ السيره العقلايه فى جميع هذه الموارد النكته المرتكزه فى اذهان العقلاء، وهى ان كل عامل يملك نتيجة عمله وجهده، سواء أكان فى عمليه الاحياء أم فى الحيازه، وهذه السيره ممضاه فى كافه الموارد المذكوره، حيث ان الشارع يرى ان تحقيق العداله الاجتماعيه والتوازن وحفظ الحقوق فى المجتمع إنما هو بذلك.

نتيجه ما ذكرناه عدّه نقاط

النقطه الأولى: أن السيره العقلايه ناشئه من أحد الملاكين: الأول أن ما قامت عليه السيره العقلايه فهو أمر ارتكازى ومرتكز فى أذهان العقلاء وثابت فى أعماق نفوسهم كالجبله والفطره. الثانى النكات الارتكازيه الثابته فى اذهانهم.

النقطه الثانيه: ان السيره المستحدثه فى العصور المتأخره عن عصر التشريع سواء أكانت عقلايه أم كانت متشرعيه، فلا طريق لنا إلى أمضائها شرعاً.

النقطة الثالثة: ان السيره إذا كانت معاصره لزمان المعصومين عليهم السلام، فإن كانت متشريعيه، فلا معنى للبحث عن امضائها وردعها، لفرض أن مصدر السيره المتشريعيه الشرع، فإذا كان مصدرها الشرع، فكيف يمكن تصوير ردعها شرعاً أو امضائها كذلك، إذ على الأول يلزم التهافت والتناقض، وعلى الثاني يلزم كون الامضاء لغوياً.

النقطة الرابعه: ان الردع عن السيره العقلائيه المعاصره لزمان التشريع ملازم لوصولها إلينا جزءاً، على اساس ان تحقق الردع عن السيره التى تبتنى على المرتكزات الذهنيه وقلع جذورها عن أذهان الناس بحاجه إلى الردع عنها بكل تأكيد ومناسبه وفى كل مجلس والتأكيد عليه حتى صار معروفاً ومشهوراً عند كل فرد.

النقطة الخامسه: ان اتصاف السيره بالحجيه منوط باحراز امضائها شرعاً وإلا فلا تكون حجه، ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من انه يكفى فى حجيتها عدم احراز الردع عنها غير تام.

النقطة السادسه: ان السيره إذا كانت فى المسائل الفقهييه البحثيه، فهى مجمله ولا اطلاق لها، لأنها دليل لبي، فلا بد حينئذٍ من الاخذ بالمقدار المتيقن منها، وأما إذا كانت فى المسائل العقلائيه كما فى باب المعاملات أو فى المسائل الاصوليه، فتكون سعه السيره وضيقها تدور مدار منشأها كذلك على تفصيل تقدم.

النقطة السابعه: ان سعه مدلول الامضاء وضيقه إنما هى تتبع سعه منشأ السيره وضيقه على ما تقدم.

المقام الثاني: في حجيه الظواهر

الكلام فيها يقع في عدة جهات:

الجهة الأولى في أصل حجيه الظواهر بما هي ظواهر.

وغير خفى ان عمده الدليل على حجيه الظواهر السيره القطعيه العقلائيه الجاربه على العمل بها، وقد تقدم ان السيره على قسمين الأول السيره المتشرعيه، الثاني السيره العقلائيه. والأولى إنما تكون في مقابل الثانيه إذا كان موردها الأحكام الشرعيه التعبيديه الصرفه كالوجوب أو نحوها، وهذه السيره لا تصلح ان تكون دليلاً على المسأله، لان المسأله في المقام حجيه اخبار الثقه وظواهر الالفاظ وهى احكام عقلائيه امضائيه وخارجه عن مورد هذه السيره، هذا إذا كانت السيره معاصره لزمان الأئمه عليهم السلام، وأما إذا كانت متأخره عنه ولم تكن معاصره، فقد تقدم انه لا طريق إلى احراز معاصرتها لزمان المعصومين عليهم السلام واتصالها به.

وأما الثانيه وهى السيره العقلائيه، فإن كانت مستحدثه ولم تكن موجوده في زمن المعصومين عليهم السلام، فلا تكون حجيه لعدم الطريق إلى امضائها شرعاً حتى تصلح ان تكون دليلاً على المسأله، وان لم تكن مستحدثه وكانت موجوده في زمن المعصومين عليهم السلام فهى ممضاه شرعاً، وتصلح حينئذ أن تكون دليلاً على المسأله لأنها سيره عقلائيه بالذات وناشئه من المرتكزات العقلائيه الذهنيه أو من النكات الارتكازيه، وعلى كلا التقديرين فهى سيره عقلائيه محضه، نعم بعد امضاء الشارع لها اتصف بالمتشرعيه بالفرض، باعتبار ان عمل المتشرعه بها من جهه أنها ممضاه شرعاً لا من جهه عقلائيتها، فإذاً تكون هذه السيره ذات حيثيتين، لأن المتشرعه

يعملون بها من حيث أنها ممضاه شرعاً، والعقلاء من حيث أنها ناشئه من المرتكزات العقلانيه.

ثم أن الاستدلال بهذه السيره على حجيه الظواهر يقع فى مقامين:

الأول: الاستدلال بها على حجيه الظواهر فى الاوضاع الاقتصاديه المعاشيه والاغراض الخارجيه اليوميه.

الثانى: الاستدلال بها على حجيه الظواهر فى الاحكام المولويه الشرعيه أو العرفيه.

أما الكلام فى المقام الأول: فالظاهر أنه لا يصح الاستدلال بالسيره العقلانيه على حجيه الظواهر فى الاغراض التكوينييه اليوميه والامور المعاشيه، لأن العقلاء لا يعملون فى هذه الموارد إلا بالاطمئنان والثوق الشخصى لا بالظواهر تعبداً، إذ لا يمكن افتراض أن العقلاء يعملون بشيء تعبداً وبدون نكته تبرر عملهم به، ومن هنا فالتاجر ما لم يطمئن باوضاع السوق من حيث العرض والطلب ومؤشراته الايجابيه لم يقم باستيراد السلع من الخارج، ولا يمكن فرض انه يقوم بعمليه الاستيراد بدون الاطمئنان باستقراء السوق والنفع فيه، وكذلك الحال فى سائر الاغراض الخارجيه التكوينييه والامور الاقتصاديه ولا سيما إذا كانت خطره.

وإن شئت قلت ان كل عاقل لا يمكن ان يقدم على عمل جزافاً وتعبداً بدون وجود مبرر له، لان التعبد إنما يكون فى الاحكام المولويه لا فى الامور الخارجيه التكوينييه التى لا ترتبط بالمولى.

إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن التمسك بالسيره العقلانيه على حجيه الظواهر فى الاوضاع الاقتصاديه والفوائد الدنيويه والاغراض الاعتيادييه التكوينييه، لان

العقلاء لا يعملون في هذه الموارد جميعاً إلا- بالاطمئنان والوثوق الشخصى لا- بالظواهر مطلقاً وتعبداً وان لم تفد الاطمئنان والوثوق، وإذا أفادت فالعمل بالاطمئنان لا بالظواهر، هذا اضافه إلى انا لو سلمنا أن السيره العقلانيه جاريه على العمل بالظواهر فى تلك الموارد إلا- أنه لا- معنى لامضاء الشارع لها، باعتبار أن الموارد المذكوره جميعاً من الامور التكوينييه، سواء أكانت من الامور المعاشيه أم من الفوائد الدنيويه أم الاغراض العاديه فى الحياه اليوميه فلا ترتبط بالشارع اصلاً، وعلى هذا فلا يترتب على امضائها شرعاً أى أثر كالتنجز أو التعذير حتى تتصف بالحجيه والمنجزيه ولهذا يكون امضائها لغوياً، فلا يمكن صدوره من الشارع.

لحد الآن قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهى أن السيره العقلانيه لم تجر على العمل بالظواهر فى الاغراض والفوائد الاقتصاديه الدنيويه والاوزاع الخارجيه، لان العقلاء لا يعملون فى هذه الموارد إلا بالاطمئنان والوثوق الشخصى لا بالظواهر بما هى ظواهر، ومع الاغراض عن ذلك وتسليم ان العقلاء يعملون بها فى الموارد المذكوره إلا أنها غير ممضاه شرعاً.

ودعوى ان هذه السيره من العقلاء ثابته فى الاغراض التكوينييه أيضاً، بتقريب أن هذه السيره بقطع النظر عن تحليل مناشئها ودوافعها باعتبارها سلوكاً يومياً عاماً فى حياه كل عاقل الاعتياديه فسوف تشكل عاده وجبله ثانويه للإنسان العرفى، بحيث يكون باب العاده لا باب التعقل والتبصر والدرايه، ومع تحول السلوك العقلانى من سلوك تعقل وتبصر إلى سلوك عفوى غير مدروس وهو يصبح تدريجاً سلوكاً عقلائياً ونهجاً عرفياً يعاقب الإنسان على مخالفته والخروج عنه وهو التقاليد العقلانيه والعرفيه، وعلى هذا فإذا كانت هذه التقاليد العقلانيه التى تشكل عاده وجبله ثانويه للإنسان مخالفه للاغراض الشرعيه، فعلى

الشارع ردعهم عن ذلك وعن استخدام هذه الطريقه العاديه فى مجال التشريعات.

مدفوعه، أما أولاً- فلما مر من أن السيره العقلانيه غير جاريه على العمل بالظواهر فى الاغراض التكوينييه، لما تقدم من أن عمل العقلاء بشيء لا يمكن ان يكون جزافاً وتعبداً، وعليه فلا يمكن أن تكون سيرتهم على العمل بالظواهر بما هى ظواهر وان لم تفد الظن فضلاً عن الإطمئنان، لان العمل بشيء تعبداً إنما يتصور فى الامور التعبدية المولويه لافى الامور الخارجيه الاعتياديه.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان سيره العقلاء جاريه على العمل بالظواهر فى هذه الموارد، إلا أن من الواضح ان عملهم بها ليس بما هى ظواهر بل من جهه حصول الاطمئنان والوثوق منها بالواقع ولو بسبب وجود القرآئن والخصوصيات المحفوفه بها، منها أن الناقل إذا كان ثقه وكان نقله عن موضوع خارجى بلا واسطه حصل منه الاطمئنان والوثوق غالباً ولا سيما إذا كانت هناك قرائن، اخرى على صدقه من الحاليه أو المقاميه، لأن احتمال الخطاء فى الامور الحسيه غير وارد غالباً واحتمال تعمد الكذب خلف فرض انه ثقه.

وثالثاً أن التفهيم والتفهيم فى الامور التكوينييه والاغراض الخارجيه غالباً يكون بالنص أو الاظهر، لا بالاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه.

هذا اضافته إلى ما عرفت من أن سيره العقلاء على العمل بالظواهر لو كانت جاريه فى الامور التكوينييه، فهى غير ممضاه شرعاً فلا تكون حججه.

وأما الكلام فى المقام الثانى: فلا شبهه فى ان السيره العقلانيه قد قامت على العمل بالظواهر فى باب المولويات أعم من الشرعيه والعرفيه، كما انه لا شبهه فى امضاء هذه السيره شرعاً وحجيتها.

ويمتاز هذه المقام عن المقام الأول بعده أمور:

الأول: أن الغرض في المقام الأول إنما هو الوصول إلى الواقع، لأن الاثر مترتب عليه بينما الغرض في المقام الثاني إنما هو بتحصيل الحجة في مقام العمل، سواء أكان العمل مطابقاً للواقع أم لا.

الثاني: أن العقلاء في المقام الأول لا يعملون بالظواهر بما هي ظواهر في مجال الاغراض التكوينية ما لم تفد الاطمئنان أو الوثوق، بينما هم في المقام الثاني يعملون بالظواهر بما هي ظواهر في مجال التشريعات بين الموالى والعبيد، سواء أكانت الموالى من الموالى الحقيقيه أم من الموالى العرفيه، لأن وظيفه العبد هي العبوديه والاطاعه والانقياد للمولى تعبداً بما وصل إليه من التشريعات بدون أى حق للسؤال عن سبب ذلك ومنشأه، وهذا هو موقف العبد بالنسبه إلى مولاه، وهذا الموقف ثابت بين الموالى والعبيد مطلقاً أى بلا فرق بين المولى الحقيقى والعرفى.

الثالث: أن حجيه الظواهر في المقام الأول غير معقوله ثبوتاً، لأن لازم حجيتها التنجيز والتعذير وهو لا يعقل في الخطابات المتبادله بين العقلاء في الاغراض الخارجيه التكوينية والامور الاقتصادية، لأن معنى التنجيز استحقاق العقوبه على المخالفه والمثوبه على الموافقه وهو غير متصور في تلك الخطابات، بينما حجيتها في المقام الثاني معقوله ثبوتاً وواقعاً، ولا مناص من الالتزام بها في ظواهر الخطابات الشرعيه والعرفيه المولويه، لأنها منجزه على تقدير الاصابه ومعذره على تقدير الخطاء.

الرابع: ان التفهيم والتفهم بين العقلاء في الامور المعاشيه وأوضاعها والاغراض الخارجيه كثيراً ما يكون بالالفاظ الصريحه المتبادله بينهم مشافهه أو بالكتابه، على أساس أن موردهما في هذا المقام غالباً الاشياء باسمائها الخاصه،

ومن الواضح أن دلالة كل اسم على مدلوله ومسماه بالنص، مثلاً إذا اراد التاجر ان يستورد البضائع من الخارج يرسل القوائم إلى الطرف الثاني ويعين فيها اسماء البضائع ونوعها وجنسها ومالها من الصفات والخصوصيات، والمصدر من الخارج إذا وافق على القائمة عين قيمه البضائع والسلع وتاريخ ارسالها ودلاله كل هذه الاسماء على مسمياتها قطعيه بدون أى اجمال وليس فى البين، وكذلك الحال بالنسبه إلى أوضاع السوق ومؤشراتها وقانون العرض والطلب، فإنه مطمئن بان وضع السوق مناسب لاستيراد البضائع من النوع الفلانى أو الجنس الفلانى بما لها من المواصفات ولا يكتفى فى شىء من ذلك بالظن ولا بالظهور التى لا تفيد الاطمئنان، وهذا بخلاف التفهيم والتفهيم بين الموالى والعبيد، فإنه غالباً يكون بالظهور وان لم يفد الظن فضلاً عن الاطمئنان ولا سيما إذا لم يكن وصول الخطاب من المولى إلى العبد مباشره كما هو الغالب، وعليه فإذا صدر أمر بشىء من المولى، فإنه ظاهر فى الوجوب، وهذا الظهور حجه وان لم يفد الظن وكذلك سائر خطاباتة.

فالتبجيه ان هذه الفروق بين المقامين تشكل قرينه على أن الظهور لا تكون حجه فى الامور الاقتصادية المعاشيه والاغراض الخارجيه، بينما تكون حجه فى الامور المولويه.

إلى هنا قد تبين أنه لا اشكال فى قيام السيره القطعيه من العقلاء على العمل بالظواهر بما هى ظواهر وان لم تفد الظن فى الاحكام المولويه سواء أكانت شرعيه أم عرفيه، وأما امضاء هذه السيره، فقد تقدم انه يكفى فيه عدم الردع عنها وسكوت الشارع، لانه امضاء لمثل هذه السيره على اساس أنها مشتهره بين الناس حتى التابعين للشرع ومرتكزه فى اذهانهم وهم يعملون على طبقها طالما لم

يرد الردع عنها، وعلى هذا فلو كانت هذه السيره مخالفه للاغراض الشرعيه فبطبيعه الحال صدر من الشارع الردع عنها ويؤكد عليه حتى يقلع جذورها عن أذهانهم هذا.

ولكن قد يقال كما قيل ان الشارع قد قام بردع هذه السيره تاره بالعمومات الناهيه عن العمل بالظن، واخرى باطلاقات أدله الاصول العمليه، فإنها باطلاقتها تشمل موارد الظن أيضاً، باعتبار أن المراد من الشك فيها الشك بمعناه العرفي لا بمعناه عند المناطقه وهو التساوى بين الطرفين.

أما الأول، فتقريبه ان حجيه السيره العقلائيه تتوقف على الامضاء الشرعي وتدور مداره وجوداً وعدمًا، وعلى هذا فاتصافها بالحجيه منوط باحراز امضائها شرعاً بنحو الجزم، اذ مع الشك في الامضاء واحتمال عدمه نشك في حجيتها، وقد تقدم ان الشك في الحجيه مساوق للقطع بعدمها أى بعدم ترتيب الأثر عليها، ومن هنا قيل انه إذا ورد ردع عنها في ضمن روايه ضعيفه، فهو مانع عن اتصافها بالحجيه، باعتبار ان هذه الروايه وان كانت ضعيفه سنداً إلا أنها تصلح أن تكون منشأ لاحتمال الردع عنها، ومع هذا الاحتمال لا يقين بحجيتها، ومع عدم اليقين بها فلا يمكن ترتيب آثار الحججه عليها.

وعلى هذا فهذه الاطلاقات إن كانت حججه، فهي رادعه لها لا محاله، وان لم تكن حججه فتصلح ان تكون منشأ لاحتمال الردع عنها، على أساس احتمال مطابقتها للواقع، ومع هذا الاحتمال فلا جزم بالامضاء، ومع عدم الجزم به فلا يقين بحجيتها، فمن اجل ذلك لا يمكن التمسك بهذه السيره في مقابل هذه العمومات الناهيه عن العمل بالظن، ومن هنا يظهر وجه تقريب الاستدلال بالثاني وهو اطلاقات أدله الاصول العمليه الشرعيه، فإن هذه الاطلاقات وان قلنا بعدم

حجيتها ولكن احتمال مطابقتها للواقع موجود، ومع هذا الاحتمال لا جزم بالامضاء، وبدونه فلا يقين بحجيتها، والمفروض ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها.

والجواب انه لاشبهه في ان هذه السيره موجوده منذ عصر التشريع وهو عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلى عصر الأئمه الاطهار عليهم السلام والناس والتابعون لهم من الاصحاب يعملون بها طوال هذا التاريخ في مرأى ومسمع منهم عليهم السلام، وسكوتهم وعدم الردع عن ذلك يدل على الامضاء.

وعلى الجملة فلاشبهه في ان المتشرعه يعملون بظواهر الكتاب والسنة في عصر المعصومين عليهم السلام، فلو كان العمل بها على خلاف الاغراض الشرعيه، كان عليهم المنع عن العمل بها، إذ لا يكون هناك مانع عن الردع، ومع هذا فعدم صدور الردع عنهم وسكوتهم والحال هذه، دليل على الامضاء وقربنه على ان هذه العمومات لا تصلح ان تكون رادعه عنها وإلا لأشاروا إليها.

والخلاصه ان هذه السيره المرتكزه في أذهان العرف والعقلاء لو كانت خاطئه ومنافيه للاغراض الشرعيه، فبطبيعته الحال كان يصدر من الشارع الردع عنها والتنبيه على خطائها، فعدم صدور الردع والتنبيه طوال فتره زمن المعصومين عليهم السلام، كاشف جزمى عن امضائها وعدم منافاتها لها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان العمومات المتقدمه من الآيات والروايات قد صدرت في وقت كان المتشرعه يعملون بالسيره المذكوره في زمانهم عليهم السلام وفي حضورهم بدون ان يخطر ببالهم ان تلك العمومات رادعه عنها، ومن الواضح أنها لو كانت رادعه عن العمل بها في الواقع وكان العمل بها خطراً على الشرع، لكان على الشارع تنبيه الناس على رادعتها والتأكيد عليها مع انه لا عين له ولا أثر.

وبكلمه واضحه، قد تقدم ان منشأ سيره العقلاء لا يخلو من ان تكون المرتكزات الذهنيه التي تمتد جذورها في أعماق نفوسهم أو النكات العقلانيه الارتكازيه التي هي كامنه في نفس ما قامت السيره عليه.

وأما في المقام، فالسيره العقلانيه الجاربه على العمل بظواهر الالفاظ، فيكون منشائها النكته الارتكازيه الكامنه في نفس ظواهر الالفاظ، وهي أنها أقرب إلى الواقع نوعاً من غيرها كظواهر الأفعال واقوى كشافاً، وهذه النكته هي المنشأ لبناء العقلاء وسيرتهم على العمل بظواهر الكتاب والسنة دون غيرها، وهذه السيره قد اصبحت في اذهانهم كالجبلة والفطره الثانويه.

وعلى هذا فالناس منذ زمن البعته والتشريع يعملون بهذه السيره حسب جبلتهم وفطرتهم، غايه الأمر ان المشرعه كانوا يستندون عملهم بها إلى الشرع أيضاً، فلو كانت هذه السيره والطريقه المألوفه بين العقلاء في باب المولويات خاطئه وخطراً على الاغراض الشرعيه، فلا- يمكن ان يسكت النبي الأ-كرم صلى الله عليه وآله عن ردها، باعتبار انه شارع ومرسل من قبل الله تعالى لارشاد الناس إلى الطريق المستقيم وتصحيح اخطائهم، بل يقوم بردها بشتى الوسائل والطرق وفي كل مناسبه حتى تقلع جذورها عن الازهان، هذا وحده لا يكفي، بل على الشارع اختراع طريقه أخرى للافاده والاستفاده والتفهيم والتفهم من النصوص التشريعيه كالكتاب والسنة بعد المنع عن العمل بظهورها.

ومن الواضح ان الشارع لو اخترع طريقه اخرى للافاده والاستفاده والتفهيم والتفهم من النصوص التشريعيه على خلاف الطريقه العقلانيه المألوفه والمركزه لدى الناس، لكانت حادثه فريده من نوعها وغريبه، باعتبار أنها كانت على خلاف مواقف العقلاء وتقاليدهم المرتكزه ولانعكست في الكتب والتواريخ

واخبار الائمة عليهم السلام واشتهرت بين الناس فى فتره زمنيه قليله، باعتبار ان كل امر غريب اذا حدث، اشتهر فى اقل ازمته مع انها لم تسجل لا فى كتب التاريخ ولا فى اخبار الائمة عليهم السلام.

فالتتيجه ان سكوت النبى الأكرم صلى الله عليه وآله عن ردع هذه السيره من ناحيه وعدم اختراع طريقه اخرى للافاده والاستفاده من الكتاب والسنة من ناحيه اخرى، قرينه قطعيه على موافقه لها وامضائها. هذا اضافه إلى أن هذه السيره لما كانت مرتكزه فى الاذهان وثابته جذورها فيها، فلا- يمكن ردعها إلا- بما يتناسب حجم السيره بان يقوم الشارع بردعها بشتى الوسائل والطرق والتشديد عليه واستنكار العمل بها صراحه حتى تقلع جذورها وتتيح الفرصه لتزويد النفس بغريزه الدين.

وعلى ضوء هذا الاساس انه يمكن القول بان هذه السيره الجاربه بين المتشرعه المرتكزه فى اذهانهم. بمثابه القرينه اللببه المتصله المانع عن انعقاد ظهور المطلقات فى الاطلاق.

إلى هنا قد وصلنا إلى هاتين النتيجتين:

الأولى، ما تقدم من ان الاطلاقات المتقدمه لا تصلح ان تكون رادعه لهذه السيره، هذا اضافه إلى انه لا يمكن ردعها بها، لما عرفت من انها حيث كانت مرتكزه فى الاذهان، فلا يمكن ردعها بالاطلاق ومقدمات الحكمه، بل لابد ان يكون بالبيان الصريح وبمختلف الالسنه، لان مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه تقتضى ان يكون الردع بما يتناسب المردوع فى الحجم.

الثانيه، ان هذه السيره حيث أنها كالجبله، فلا يبعد أن تكون قرينه لببه متصله مانعه عن انعقاد ظهور المطلقات فى الاطلاق، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان السيره المذكوره لا تصلح ان تكون قرينه لببه متصله، إلا أنها تصلح

أن تكون قرينه لبيه منفصله ومانعه عن حجيه اطلاق هذه المطلقات.

نعم بناء على ما ذهب إليه السيد الاستاذ قدس سره من ان المراد من عدم القرينه الذي هو جزء من مقدمات الحكمه، اعم من عدم القرينه المتصله والمنفصله، فالسره حينئذٍ مانعه عن جريان مقدمات الحكمه وبالتالي عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق.

ولكن ذكرنا في مبحث التعادل والترجيح ان هذا المبني غير صحيح، وان ما هو جزء المقدمات خصوص عدم القرينه المتصله لا الاعم منها ومن المنفصله، فإذا كانت السيره بمثابه القرينه المنفصله، فهي تمنع عن حجيه ظهور المطلق في الاطلاق لا عن اصل انعقاد ظهوره هذا.

وأما مدرسه المحقق النائيني قدس سره فقد اتخذت جواباً آخر عن شبهه رادعيه العمومات الناهيه عن العمل بالظن، وحاصل هذا الجواب هو ان نسبه هذه السيره إلى المطلقات المزبوره نسبه الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم، بتقريب ان مفاد السيره حجيه الظواهر بمعنى الطريقيه والعلم التعبدى، وعلى هذا فالسيره تدل على ان الظواهر علم تعبداً، فإذا كانت علماً كذلك كانت رافعه لموضوع العمومات المذكوره وهو الظن تعبداً، فإذا تخرج الظواهر عن موضوع هذه العمومات بالحكومه، فلهذا لا تصلح ان تكون رادعه عنها^(١).

وللنظر في هذا الجواب مجال.

أما أولاً: فلما مرّ آنفاً من أن العمومات المذكوره لا تصلح أن تكون رادعه عن هذه السيره المرتكزه في أعماق النفوس، لان الردع عنها لا بد ان يكون بيان واضح وصريح ولا يمكن بها، بل قلنا أن هذه السيره بمثابه قرينه متصله مانعه عن

ص: ٨٤

انعقاد ظهور هذه العمومات في العموم، ومع التنزيل عن ذلك إنما تصلح ان تكون بمثابة قرينه منفصله مانعه عن حجيه ظهورها فيه.

وثانياً: ان ما ذكره مدرسه المحقق النائيني قدس سره مبنى على ان يكون مدلول السيره جعل الحجيه للظواهر، ومعنى الحجيه الطريقيه والكاشفيه، وكلا الامرين غير صحيح.

أما الامر الأول: فلان السيره عباره عن عمل العقلاء بالظواهر وترتيب أثارها عليها لاجعل الحجيه لها، ضروره ان مدلولها العمل بالظواهر خارجاً في باب الموليوات، على اساس توفر نكته عقلائية فيها، كما انها لا تكشف عن جعل الحجيه لها في المرتبه السابقيه، لوضوح ان السيره لا-تتوقف على هذا الجعل وإنما تتوقف على وجود مبرر لها والمبرر له في المقام أمران: الأول ان حفظ النظام العام في باب الموليوات يتوقف على العمل بها، الثاني ان تخصيص العمل بخصوص ظواهر الالفاظ من جهه أنها أقرب إلى الواقع نوعاً من غيرها واقوى كشفاً.

وأما الأمر الثاني: فقد تقدم موسعاً أنه لا يمكن ان يكون المجعول في باب الامارات الطريقيه والكاشفيه ثبوتاً لانه لغو، حيث انه لا- يؤثر في الامارات اصلاً لا تكويناً ولا تشريعاً إلا أن يكون مرده إلى تنزيل الامارات الظنيه منزله العلم والقائل بهذا القول لا يقول به.

وعلى تقدير تسليم إمكان ذلك ثبوتاً، إلا أن السيره لا تدل على هذا الجعل في مقام الاثبات، وأما الامضاء الشرعي فهو أيضاً لا يدل عليه، لانه عباره عن قبول الشارع عمل العقلاء بالسيره، ولهذا يكفي فيه سكوت المولى عن عمل العقلاء بها وعدم الردع عنه.

فالتتيجه ان سيره العقلاء الجاربه على العمل بالظواهر لا تدل على الجعل

لابنفسها ولا بالامضاء الشرعى.

وثالثاً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مقتضى السيره الممضاه شرعاً جعل الطريقيه والكاشفيه للإمارات منها ظواهر الالفاظ، فمع ذلك لا- تكون السيره حاكمه على العمومات المتقدمه، وذلك لما ذكرناه سابقاً من أن مفاد هذه العمومات الارشاد إلى عدم حجيه الظن فى مقابل ما دل على حجيته، وحينئذٍ فإن كان مفاد دليل الحجيه جعل الطريقيه والكاشفيه للإمارات الظنيه، فالعمومات المذكوره تنفى حجيتها بهذا المعنى، لان مدلولها نفى الحجيه عن الامارات الظنيه فى مقابل أدله حجيتها التى تثبتها لها، ولا فرق فى ذلك بين ان تكون الحجيه بمعنى الطريقيه والعلم التعبدى أو بمعنى المنجزيه والمعذريه أو بمعنى جعل الحكم الظاهرى، فإذن تكون العمومات فى عرض أدله الحجيه فيقع التنافى بينهما، وحيث ان نسبه السيره القائمه على العمل بالظواهر إلى تلك العمومات نسبه الخاص إلى العام، فلا بد من تخصيصها بغير موردها، فإذن يكون التقديم من باب التخصيص لامن باب الحكومه.

وأما المحقق الخراسانى قدس سره فقد اتخذ جواباً ثالثاً عن شبهه رادعيه العمومات الناهيه عن العمل بالظن، وحاصل هذا الجواب هو ان رادعيه العمومات المتقدمه عن السيره مستحيله، وقد افاد فى تقريب ذلك ان رادعيته عنها تتوقف على أن لا تكون السيره مخصصه لها، إذ لو كانت مخصصه لم يكن عمومها حجه حتى يكون رادعاً لها، وعدم مخصصيه السيره يتوقف على رادعيته عنها وإلا فهي مخصصه لها، فإذن يلزم توقف رادعيته على رادعيته وهو محال، لانه من توقف الشىء على نفسه.

ثم قال قدس سره ان هذا الدور يلزم فى طرف مخصصيه السيره للعمومات أيضاً،

بتقريب ان مخصصيه السيريه للعمومات تتوقف على أن لا تكون تلك العمومات رادعه عنها وإلا فلا تصلح أن تكون مخصصه لها، وعدم رادعيه هذه العمومات يتوقف على أن تكون السيريه مخصصه لها، فإذا نلزم توقف مخصصيه السيريه على مخصصيتها وهو محال، لانه من توقف الشيء على نفسه.

فالتتيجه، كما ان رادعيه العمومات عن السيريه مستحيله، كذلك مخصصيه السيريه للعمومات، لأن كليهما دوريه (1).

وقد اجيب عن ذلك بعدم لزوم الدور من ناحيه تخصيص السيريه للعمومات، بدعوى ان مخصصيه السيريه للعمومات لا تتوقف على عدم الردع عنها فى الواقع حتى يلزم الدور، بل يكفى فى تخصيصها لها عدم ثبوت الردع وهو لا يتوقف على مخصصيتها لها لكى يلزم الدور، لانه مستند إلى عدم صلاحيه العمومات للردع، فإذا نل دور من هذه الناحيه.

وهذا الجواب غريب جداً، لما تقدم من ان اتصاف السيريه بالحجيه منوط بالقطع بامضائها شرعاً حتى يقطع بحجيتها، لأن الشك فيها مساوق للقطع بعدمها أى بعدم ترتب الأثر عليها، وعلى هذا فمخصصيه السيريه منوطه باتصافها بالحجيه جزماً وهو متوقف على القطع بامضائها شرعاً، ومن الواضح ان القطع بالامضاء مساوق للقطع بعدم الردع، ضروره أنه لا يمكن القطع بالامضاء مع احتمال الردع عنها فى الواقع.

وعلى هذا فلا يكفى فى مخصصيه السيريه عدم ثبوت الردع لانه ينسجم مع الشك فيه، ومن الطبيعى انه مع الشك فيه لا يمكن القطع بالامضاء وبالتالي القطع بحجيه السيريه حتى تصلح ان تكون مخصصه للعمومات المذكوره هذا من ناحيه.

ص: ٨٧

ومن ناحيه أخرى قد ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان الامر بالعكس تماماً فى المقام، لان مخصصيه السيره للعمومات المذكوره تتوقف على عدم الردع عنها فى الواقع ولا يكفى فيها عدم ثبوت الردع، بينما لا تتوقف رادعيه العمومات عن السيره على عدم المخصص لها فى الواقع، بل يكفى فيها عدم ثبوت مخصصيه السيره لها، وقد افاد قدس سره فى وجه ذلك ان عموم العام حجه فى موارد الشك فى المخصص، لان السيره العقلائيه جاريه على التمسك بعموم العام واطلاق المطلق ما لم يثبت المخصص أو المقيّد له، ومع الشك فيه يرجع إلى عموم العام أو اطلاق المطلق، فإذن لا دور فى جانب رادعيه العمومات عن السيره، لانها لا تتوقف على عدم مخصصيه السيره فى الواقع حتى يلزم الدور، بل تتوقف على عدم ثبوت مخصصيتها لها وهو مستند إلى عدم الدليل عليها لا إلى حجيّه العمومات ورادعيّتها، فإذن لا دور فى هذا الجانب(1) هذا.

وللمناقشه فيه مجال، وذلك لان ما أفاده قدس سره تام فيما إذا كان المخصص لفظياً، باعتبار ان له مقامين ثبوتياً واثباتياً وقد ينفك أحدهما عن الآخر، كما إذا كان المخصص فى الواقع موجوداً ولكنه لم يصل إلى المكلف فى مقام الاثبات، وحيث ان المانع عن التمسك بعموم العام واطلاق المطلق وجود المخصص والمقيّد فى مقام الاثبات أى وصوله ووجوده العلمى، فلا يمنع وجوده فى الواقع عن التمسك به. وأما إذا كان المخصص لبياً كما فى المقام، فما ذكره قدس سره غير تام، إذ ليس للمخصص اللبى مقامان؛ الثبوت والاثبات بل له مقام واحد، وهو ان مقام ثبوته عين مقام إثباته، فالمخصص فى المقام حيث انه متمثل فى السيره العقلائيه، فهو دليل لبي، لان السيره بذاتها معلومه خارجاً وهى عمل الناس بالظواهر،

ص: ٨٨

فليس لها واقع ثبوتى وإثباتى بل ثبوتها عين إثباتها، وأما حججه السيره، فهي على أساس القطع بامضائها شرعاً وعدم الردع عنها.

وعلى هذا فإن حصل القطع بامضاء هذه السيره شرعاً ولو من سكوت الإمام عليه السلام، فهي مخصصه لتلك العمومات، وأن لم يحصل القطع بامضائها شرعاً، فلا تصلح ان تكون مخصصه لها، فإذا بقي الدور بحاله، لان رادعيه العمومات المذكوره عن السيره تتوقف على عدم مخصصيتها لها واقعاً لا على عدم ثبوتها فى مقام الاثبات.

وان شئت قلت ان مقام الثبوت والاثبات إنما يتصور فى الادله الظنيه اللفظيه، وأما إذا كانت الأدله قطعيه، فلا يتصور فيها مقامان مقام الثبوت والاثبات، لان مقام ثبوتها عين مقام إثباتها، وحيث ان الادله اللبيه ادله قطعيه وجدانيه فمقام ثبوتها عين مقام إثباتها، وكذلك إذا كانت الادله اللفظيه قطعيه، فإنه لا- يتصور فيها مقامان: الثبوت والاثبات معاً بل مقام ثبوتها عين مقام إثباتها، لأن القطع بثبوتها فى الواقع عين إثباتها، فالمقامان إنما يتصوران فى الأدله الظنيه، إذ قد يكون الشىء ثابتاً فى الواقع ولا علم به فى مقام الاثبات.

والصحيح فى الجواب عن الدور ان يقال،

أما أولاً- فلما ذكرناه سابقاً من ان العمومات الناهيه عن العمل بالظن فى الآيات والروايات لا تصلح ان تكون رادعه عن هذه السيره التى قد استقرت جذورها فى أعماق نفوس الناس كالعاده، هذا اضافته إلى أن هذه العمومات على أساس ان دلالتها إنما هى بالاطلاق ومقدمات الحكمه لا بالنص فلا تصلح ان تكون رادعه عن مثل هذه السيره المرتكزه، وحيث ان الدليل على حججه الظواهر منها ظواهر العمومات والمطلقات الناهيه عن العمل بالظن السيره العقلانيه، فلا

يمكن الاستدلال بظواهر هذه العمومات والمطلقات على ردع هذه السيره وعدم حجيتها، ضروره أن حجه هذه الظواهر متوقفه على حجه السيره وعدم ردعها، وعليه فالاستدلال بها على عدم حجه السيره يرجع إلى الاستدلال بها على عدم حجه نفسها، لان السيره إذا لم تكن حجه، فالظواهر لا تكون حجه منها هذه الظواهر.

فالتتيجه ان الاستدلال بظواهر العمومات والمطلقات المذكوره على ردع السيره وعدم حجيتها يرجع في الحقيقه ونهايه المطاف إلى الاستدلال بها على عدم حجه نفسها وهو مستحيل، إلا أن يكون هناك دليل خاص يدل على حجه ظواهر هذه العمومات والمطلقات بقطع النظر عن السيره، فعندئذ لا يلزم من الاستدلال بها على ردع السيره وعدم حجيتها المحذور المذكور، ولكنه مجرد فرض لا واقع له.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان العمومات المذكوره في نفسها صالحه للردع عن السيره، إلا أنه لما كانت نسبه السيره إليها نسبه القرينه اللبب المتصله كانت مانعه عن انعقاد ظهورها في العموم، فإذن لا موضوع لرادعيتها.

وثالثاً مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم ان نسبتها إليها نسبه القرينه اللبب المنفصله لا المتصله، فمع ذلك لا بد من تقديمها عليها، على أساس ان نسبتها إليها نسبه الخاص إلى العام، فإذن لا بد من تخصيصها بها تطبيقاً لقاعده حمل العام على الخاص، ولكن قد يقال بلزوم الدور في هذا الفرض، بتقريب ان مخصصيه السيره للعمومات المذكوره تتوقف على عدم رادعيه العمومات عن السيره وهو يتوقف على كون السيره مخصصه لها.

فالتتيجه ان مخصصيه السيره تتوقف على مخصصيتها وهذا مستحيل، لانه

من توقف وجود الشيء على وجود نفسه.

والجواب ان استحاله الدور إنما هي من جهة أن مرده إلى عليه الشيء لنفسه وهي مستحيله، وعلى هذا فالدور المحال هو توقف المعلول على العله وبالعكس وهو توقف العله على المعلول، ونتيجته ذلك توقف العله على نفسها وهذا معنى عليه الشيء لنفسه.

وأما في المقام فلا يلزم هذا المحذور، لأن كون السيره مخصصه يتوقف على امضائها شرعاً لا على عدم رادعيه العمومات المذكوره، فإنه لا يلزم امضائها، والامضاء هو السبب والعله لا تصافها بالمخصصيه لا عدم رادعيها، فإذن لا دور، لأن مخصصيه السيره تتوقف على الامضاء من باب توقف المعلول على العله، والامضاء لا يتوقف على مخصصيتها حتى يلزم الدور، وأما عدم الرادعيه فيما انه أمر عدمي، فلا يصلح ان يكون عله لا تصاف السيره بالمخصصيه، فإن علتها الامضاء ولازم الامضاء عدم رادعيه هذه العمومات.

وان شئت قلت ان توقف عدم رادعيه هذه العمومات على مخصصيه السيره فعلى، وأما توقف مخصصيه السيره على عدم رادعيه العمومات لولائي، يعني لو لا السيره لكانت العمومات حجه وراذعه عن العمل بالظواهر، والتوقف اللولائي الشأني ليس بتوقف حقيقه وواقعاً هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات، فالعلم بكون السيره مخصصه يتوقف على العلم بامضاء الشارع لها أما بالتنصيص أو السكوت وهو لا يتوقف على العلم بكونها مخصصه، فإذن لا دور في المسأله لا في مقام الاثبات ولا في مقام الثبوت.

نتيجه البحث إلى هنا عدة نقاط

النقطة الأولى: أن عمده الدليل على حجيه ظواهر الالفاظ سيره العقلاء الجاربه على العمل بها منذ عصر التشريع ولم يرد ردع عنها من الشارع ولهذا تكون ممضاه شرعاً.

النقطة الثانيه: ان السيره على قسمين:

١ - السيره العقلائيه منشائها الارتكاز الذهني.

٢ - السيره المتشرعيه منشائها الشرع، وعلى كلا التقديرين ان كانت السيره معاصره لزمان التشريع فهي حجه، سواء أكانت عقلائيه أم متشرعيه، نعم إذا كانت عقلائيه وكان هناك ردع من قبل الشارع لم تكن حجه.

النقطة الثالثه: ان السيره إذا لم تكن معاصره لزمان التشريع بأن تكون مستحدثه ومتاخره عن عصر المعصومين عليهم السلام، فلا تكون حجه، أما إذا كانت متشرعيه، فإن حجيتها منوطه بوصول هذه السيره من زمان المعصومين عليهم السلام إلى الآن يداً بيد وطبقه بعد طبقه، ولكن تقدم انه ليس لنا طريقه إلى ذلك وأما إذا كانت عقلائيه، فتتوقف حجيتها إلى امضاء الشارع لها، وقد مر انه لا طريق لنا إلى امضاءه لها.

النقطة الرابعه: قد يقال كما قيل ان العمومات الناهيه عن العمل بالظن من الآيات والروايات رادعه عن السيره الجاربه على العمل بالظواهر وعليه فلا تكون حجه.

النقطة الخامسه: ان المحقق النائيني قدس سره قد اجاب عن هذا الاشكال بأن العمومات المذكوره لا تصلح ان تكون رادعه عن السيره، لان نسبه السيره إليها نسبه الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم فتتقدم عليها بالحكومه، ولكن تقدم ان هذا

النقطة السادسة: أجب المحقق الخراساني قدس سره عن ذلك، بأن رادعيه العمومات عن السيره مستحيله لاستلزامها الدور، كما أن مخصصيه السيره لهذه العمومات أيضاً مستحيله بعين الملاك وهو لزوم الدور و هذا تناقض غريب.

ولكن تقدم ان هذا الجواب غير صحيح ولا دور في المسأله.

النقطة السابعه: أن العمومات المذكوره لا تصلح ان تكون رادعه عن هذه السيره، لان الردع عن مثل هذه السيره المرتكزه في الاذهان كالعاده بحاجه إلى بيان واضح وصريح حتى يمكن قلع جذورها عن النفوس.

هذا اضافه إلى أن كون هذه العمومات رادعه عن السيره مستحيل، لان رادعيها عنها انما هي بحجيه ظهورها، والمفروض ان الدليل على حجيه ظهورها السيره، فلو كانت العمومات المذكوره رادعه عنها، فمعناه أنها رادعه عن حجيه نفسها وهو كما ترى.

النقطة الثامنه: أنه على تقدير تسليم صالحيه هذه العمومات للرادعيه في نفسها، إلا أنها لا تصلح ان تكون رادعه عن هذه السيره، باعتبار أنها من جهه ارتكازيتها في النفس تكون بمثابه القرينه اللبيه المتصله المانع عن انعقاد ظهورها في العموم، ومع الاغماض عن ذلك وتسلیم أنها ليست بمثابه القرينه المتصله، إلا- أنه لا- شبهه في أنها بمثابه القرينه المنفصله لها، وحيثُ فلا بد من تخصيص عمومها بها تطبيقاً لقاعده حمل العام على الخاص.

الجهه الثانيه: أن لكل كلام عرفي ظهورات ودلالات ثلاث:

١ - الدلاله التصوريه وقد يعبر عنها بالظهور التصوري وهي عباره عن خطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ ولو من لا فظ بغير شعور واختيار،

وهذه الملازمه التي هي ثابتة بين تصور اللفظ وتصور المعنى ملازمه تكوينيه قهريه، غايه الأمر أن تصور اللفظ يكون أولاً وبالذات والمعنى يكون ثانياً وبالتبع، ولا تتوقف هذه الدلاله على أى مقدمه خارجيه ما عدى الوضع ولا تمنع عن هذه الدلاله القرينه المتصله أيضاً، فإذا قيل رأيت أسداً يرمى فمجرد سماع لفظ الاسد، ينتقل الذهن إلى الحيوان المفترس قهراً، وإذا سمع لفظ يرمى انتقل إلى الرجل الشجاع الذى هو معنى مجازى، فيستقر فى الذهن المعنى المجازى دون المعنى الحقيقى، فإن التصور يمر من المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى ويستقر فيه.

فالتتيجه أن هذه الدلاله هي الدلاله الوضعيه خلافاً للسيد الاستاذ قدس سره، حيث انه يرى ان هذه الدلاله ليست بدلاله وضعيه بل هي مستنده إلى الانس الذهني بين اللفظ والمعنى وان الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه لا تصوريه، وهذا الذى افاده قدس سره من أن الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه لا تصوريه، مبنى على مسلكه قدس سره فى باب الوضع وهو انه عباره عن التعهد والالتزام النفسى، إذ على ضوء هذا المسلك لا بد من الالتزام بأن الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه وليست بتصوريه هذا.

ولكن قد تقدم بشكل موسع عدم صحه هذا المسلك فى باب الوضع، وقلنا هناك ان الصحيح ما هو المشهور بين الاصوليين فى هذا الباب من ان الدلاله الوضعيه دلاله تصوريه لا تصديقيه.

٢ - الدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده التفهيميه، فإن كل كلام صادر من متكلم عرفى يدل على انه اراد تفهيم معناه، وهذه الدلاله تتوقف زائداً على الوضع على عنصرين.

الأول: صدوره من متكلم شاعر مختار.

الثانى: ان لا- ينصب قرينه متصله على الخلاف، وهذه الدلاله مستنده إلى ظهور حال المتكلم فى انه اراد تفهيم معناه، ولهذا تكون اخص من الدلاله التصوريه.

٣- الدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الجديه، وهذه الدلاله تتوقف زائداً على العناصر المتقدمه على عنصرين آخرين: الأول أحرار ان المتكلم فى مقام بيان المراد الجدى، الثانى ان لا ينصب قرينه على خلاف ذلك، ومجموع هذه العناصر منشأ لظهور حال المتكلم فى انه اراد ظاهر كلامه عن جد، سواء أكان مفاده انشاءً أم اخباراً وانه ليس بهازل، وهذه الدلاله اخص من الدلاله الثانيه، باعتبار ان الدلاله الثانيه موجوده فيما إذا كان المتكلم هازلأ أيضاً مع كونه شاعراً ومختاراً، بينما الدلاله الثالثه غير موجوده فى هذه الحاله.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى ان للفظ الصادر من المتكلم العرفى ثلاث دلالات: الدلاله التصوريه الوضعيه، الدلاله التصديقيه التفهيميه، الدلاله التصديقيه الجديه النهائيه.

الجهه الثالثه

يقع الكلام فيها فى عدّه نقاط:

أصاله الظهور

النقطه الأولى: أن أصاله الظهور، هل هى اصل برأسه أو انها ترجع إلى اصول اخرى، وهى الاصول العدميه كأصاله عدم القرينه.

النقطه الثانيه: أن اصاله الظهور على تقدير تسليم أنها اصل مستقل، هل تتوقف على أصاله عدم القرينه فى الواقع وفى المرتبه السابقه أو لا؟

النقطه الثالثه: ان موضوع حجيه اصاله الظهور، هل هو الظهور التصديقى

ص: ٩٥

أما الكلام في النقطة الأولى: فقد ذهب شيخنا الأنصاري قدس سره إلى أن أصالة الظهور ليست أصلاً برأسها بل هي ترجع إلى الاصول العدمية كإصالة عدم القرينه، بتقريب أن الشك في إرادته الظهور حيث انه ناشئ من الشك في وجود القرينه في الواقع، فلا بد من الرجوع إلى اصل ينفي الشك في وجودها وهو أصالة العدم، وأما أصالة الظهور فهي بنفسها لا تنفي هذا الشك، فلذلك ترجع إلى الأصل العدمي.

وبكلمه ان الاصول الوجوديه كإصالة العموم وإصالة الاطلاق وإصالة الحقيقه جميعاً ترجع إلى الاصول العدميه، باعتبار أن الاصول الوجوديه بنفسها لا تنفي الشك، فإذن لا بد من الرجوع إلى الاصول العدميه لنفيه هذا.

وذهب المحقق الخراساني قدس سره إلى أن الاصول الوجوديه أصول برأسها ولا ترجع إلى الاصول العدميه، وقد أفاد في وجه ذلك أن بناء العقلاء قد جرى على الاصول الوجوديه بنفسها، وأما الاصول العدميه فلا دليل عليها^(١).

وذهب السيد الاستاذ قدس سره إلى التفصيل في المقام بين ما إذا كان الشك في المراد من جهه عدم انعقاد الظهور للكلام من ناحيه احتمال وجود القرينه في البين، وما إذا كان الشك في المراد من جهه احتمال أن الظهور المنعقد للكلام غير مراد، إما من جهه غفله المتكلم عن نصب القرينه على الخلاف أو من جهه أنه ترك القرينه متعمداً لسبب أو آخر، أو من جهه احتمال أنه اتكل على القرينه الحالیه، وعلى هذا ففي الصوره الثانيه يكون المرجع أصالة الظهور ابتداءً، ولا يتوقف على اجراء اصاله عدم القرينه في المرتبه السابقه، لان الظهور التصديقي

متحقق في هذه الصورة على الفرض ولا شك فيه والشك إنما هو في انه مراد للمتكلم عن جد أو لا، والمرجع فيه أصالة الظهور لإثبات انه مراد له جداً، ولا- يعنى باحتمال الخلاف، لان موضوع بناء العقلاء الظهور، وقد تقدم ان عمده الدليل على حجيه الظواهر إنما هي بناء العقلاء الجارى على العمل بها وامضاء الشارع له، وعلى هذا فما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من أن أصالة الظهور ليست أصلاً برأسها بل هي ترجع إلى أصالة عدم القرينه لا وجه له أصلاً، لان الدليل على حجيه الظواهر إنما هو سيره العقلاء وهي جاريه على العمل بأصالة الظهور، على أساس إنها كاشفه عن الواقع لا على العمل بأصالة عدم القرينه، ولهذا لا دليل على حجيتها إلا أن ترجع إلى أصالة الظهور.

وأما في الصورة الأولى، فلا- يمكن التمسك بأصالة الظهور من جهه أنه لا موضوع لها وهو الظهور، فإذن لا بد أو لا من إثبات الظهور بالأصل في المرتبه السابقه وهو أصالة عدم القرينه، باعتبار ان منشأ عدم الظهور هو احتمال وجود القرينه، وعلى هذا فيتمسك بأصالة عدم القرينه أولاً، لإثبات الموضوع وهو الظهور وبعد إثباته يتمسك بأصالة الظهور، باعتبار ان بناء العقلاء إنما هو على العمل بها لا بأصالة عدم القرينه.

فالتبيجه ان التمسك بأصالة عدم القرينه في المقام إنما هو لتحقيق الموضوع، وأما التمسك بأصالة الظهور فإنما هو لتحقيق الحكم وترتيب الآثار الشرعيه عليها(١).

ولنا تعليق على ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره وتعليق على ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره.

ص: ٩٧

أما التعليق على الأول، فلا- شبهه في أن أصالة الظهور من الاصول العقلانيه برأسها، والسيره العقلانيه قد جرت على العمل بها بنفسها، على أساس كاشفيتها عن الواقع ولا- ترجع إلى الاصول العدميه كإصالة عدم القرينه، والوجه في ذلك هو ان عمده الدليل على حجيه الظواهر إنما هي سيره العقلاء المرتكزه في أذهانهم وهي جاريه على العمل بها، وحيث أنها ممضاه من قبل الشارع، فتدل على حجيه الظواهر، فيكون موضوع الحجيه الظهور لا- عدم القرينه، أو فقل ان مورد بناء العقلاء الظهور لا عدم القرينه، ومن الواضح ان ما هو مورد بناء العقلاء هو موضوع للحجيه لا ما لا يكون مورداً لبنائهم، وعلى هذا فإذا تحقق الظهور التصديقي، كان بناء العقلاء على العمل به جزءاً، سواء كان هناك احتمال القرينه أم لا، لأن الاحتمال المذكور لا يمنع من تحقق الظهور والعمل به.

وأما إذا لم يكن الظهور متحققاً، سواء أكان عدم تحققه مستنداً إلى احتمال وجود القرينه أو احتمال قرينه الموجود أو غير ذلك، فلا موضوع لبناء العقلاء، لان موضوعه الظهور التصديقي وهو غير متحقق، فإذا كما لا تجرى أصالة الظهور لعدم تحقق موضوعها، كذلك لا تجرى أصالة عدم القرينه لعدم ترتب أثر شرعي عليها، ومن هنا يظهر أن الصحيح في المسأله عكس ما افاده شيخنا الانصارى قدس سره من أن الاصول العدميه إن كانت ترجع إلى الاصول الوجوديه فهو، وإلا فلا قيمه لها وليست أصولاً عقلانيه برأسها.

وأما التعليق الثاني وهو: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من التفصيل في المسأله، فيرد عليه أن أصالة عدم القرينه لا تخلو من أن تكون حجه لبناء العقلاء أو بالتعبد الشرعي، فعلى الأول لا تجرى أصالة عدم القرينه لإثبات الظهور للفظ، لأنها إنما تثبت الظهور له إذا كانت حجيتها من باب الاماريه والطريقيه، ومن

الواضح أن أصاله عدم القرينه بنفسها لا تكون اماره وكاشفه عن الواقع، لان ما هو اماره وكاشفه عنه هو الظهور، وعلى هذا فلا يعقل بناء العقلاء على هذه الاصاله، لان بناء العقلاء على شىء تعبداً وبلا مبرر لا يمكن، وحيث أنه لا مبرر لبناء العقلاء على اصاله عدم القرينه، فلا يمكن افتراض حجيتها بينائهم.

وعلى الثانى وهو حجيتها بالتعبد الشرعى فلا دليل عليها، ولو سلمنا وجود الدليل على حجيتها كذلك، فهى حينئذٍ وان كانت حجه تعبداً، إلا أنها لا تثبت ظهور اللفظ، وبدون ذلك لا اثر لها من هذه الناحيه.

إلى هنا قد تبين أن اصاله عدم القرينه إنما تكون حجه ببناء العقلاء إذا رجعت إلى أصاله الظهور لا فى نفسها وبقطع النظر عنها.

وان شئت قلت، أن اصاله عدم القرينه فى نفسها ليست من الاصول اللفظيه التى هى تكشف عن الواقع وتحكى عنه كسائر الامارات الشرعيه لعدم وجود ما يكون كاشفاً عن الواقع فى موردها بقطع النظر عن أصاله الظهور، وعلى هذا فلو كانت معتبره فلا محاله يكون اعتبارها من باب الاصل العملى دون اللفظى كاستصحاب عدم القرينه، ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، لان محل الكلام إنما هو فى الاصل اللفظى والفرض أصاله عدم القرينه أصل لفظى، ولكن الكلام فى انها هل هى اصل لفظى مستقل أو أنها ترجع إلى أصاله الظهور، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنها أصل عملى متمثل فى الاستصحاب، إلا أنه لا يجرى فى المقام، لان جريانه منوط بترتب أثر عملى على المستصحب فى ظرف الشك ولا يترتب عليه أثر عملى، والاثر إنما هو مترتب على الظهور، والمفروض أنه لا يثبت الظهور به الاعلى القول بالاصل المثبت.

فالتتيجه لحد الان قد تبينت أن اصاله الظهور لا ترجع إلى أصاله عدم

القرينه، بل لا دليل على حجية أصاله عدم القرينه إلا أن ترجع إلى أصاله الظهور، وهذه الاصله ثابتة بيناء العقلاء الممضى شرعاً وموضوعها الظهور التصديقي، فإذا تحقق الظهور في كلام المولى فهو المتبع واحتمال وجود القرينه في الواقع لا يكون مانعاً منه، فإذا لا حاجة إلى التمسك باصله عدم القرينه لا في هذا الفرض ولا في فرض عدم تحقق الظهور.

وأما الكلام في النقطة الثانيه: فقد ذهب المحقق النائيني قدس سره إلى ان المانع عن الظهور التصديقي القرينه بوجودها الواقعي وتبعه فيه السيد الاستاذ قدس سره، وقد افاد في وجه ذلك ان الظهور التصديقي بلحاظ الاراده الاستعماليه متقوم بعدم وجود القرينه المتصله، وأما بلحاظ الاراده الجديه فهو متقوم بعدم القرينه المنفصله، وعلى هذا فتنتيح موضوع أصاله الظهور يتوقف على أصاله عدم القرينه المتصله والمنفصله، لان موضوعها الظهور التصديقي بلحاظ الاراده الجديه، وبأصله عدم القرينه المتصله نحرز الظهور التصديقي بلحاظ الاراده الاستعماليه وبأصله عدم القرينه المنفصله نحرز الظهور التصديقي بلحاظ الاراده الجديه، فإذا جرت كلتا الاصلتين ثبت موضوع الاصله، وحينئذٍ فلا مانع من التمسك بها عند الشك في المراد الجدى للمتكلم(1).

وبكلمه ان ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ قدس سره في المقام من ان هناك اصلين طوليين احدهما ينقح موضوع الاخر، فأصله عدم القرينه المتصله والمنفصله تثبت موضوع اصله الظهور، فتكون اصله الظهور في طول اصله عدم القرينه، يختلف عما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من أن الاصول الوجوديه ترجع إلى الاصول العدميه، لان معنى ذلك ان اصله الظهور في نفسها ليست اصلاً

ص: ١٠٠

برأسها بل هي ترجع إلى أصله عدم القرينه وهي أصل برأسها وحجه بعنوانها.

أو فقل حيث ان الشك في كون الظهور مراداً للمتكلم مسبب عن الشك في القرينه، فإذا جرت أصله عدم القرينه، ثبت كون الظهور مراداً للمتكلم باعتبار أنها من الاصول اللفظيه فمبثباتها تكون حجه، فإذن لا يبقى موضوع لإصالة الظهور وهو الشك في مراد المتكلم، لانه يرتفع باصالة عدم القرينه، وعليه فليس هنا إلا أصل واحد وهو أصله عدم القرينه، فإذن لا يرتبط البحث عن هذه الجهه وهي الجهه الثانيه بالبحث عن الجهه الأولى.

والخلاصه أن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في هذه الجهه لا يرجع إلى ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره في الجهه الأولى، فإن ما ذكره المحقق النائيني مبنى على أن أصله عدم القرينه تنقح موضوع أصله الظهور، وعليه فكلتا الاصالتين تجرى في المقام، غايه الأمر يكون أحدهما في طول الاخرى، وما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره مبنى على ان اصله عدم القرينه ترفع موضوع أصله الظهور لانها ترجع إليها.

فما في بعض الكلمات من أن ما افاده المحقق النائيني قدس سره يرجع إلى ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره وانه لا فرق بينهما غير صحيح، لان الفرق بينهما واضح كما عرفت، هذا.

وللنظر فيما افاده المحقق النائيني والسيد الاستاذ قدس سره مجال، بيان ذلك ان لنا دعويين: الأولى عدم صحه ما افاده قدس سرهما.

الثانيه: الصحيح أن المانع عن حجه أصله الظهور إنما هو وصول القرينه المنفصله لا وجودها في الواقع.

أما الدعوى الأولى: فيقع الكلام تاره في الشك في القرينه المنفصله واخرى في القرينه المتصله.

أما الكلام في الفرض الأول: فلا- شبهه في ان القرينه المنفصله بوجودها الواقعي لا تكون مانعه عن الظهور التصديقي بلحاظ الاراده الجديه.

والنكته في ذلك هي ان منشاء الظهور التصديقي النهائي إنما هو ظهور حال المتكلم العرفي، لانه إذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله على الخلاف إلى ان فرغ من الكلام، فظهور حاله يقتضى ان المراد التصورى مطابق للمراد الاستعمالي، والمراد الاستعمالي مطابق للمراد الجدى النهائي وان لم يكن مراده الاستعمالي مطابقاً للمراد التصورى لاني بقرينه متصله، باعتبار انه كان في مقام البيان، أو إذا لم يكن مراده الجدى مطابقاً للمراد التصورى لاني بقرينه منفصله والا لزم خلف فرض انه في مقام البيان.

فالنتيجه أن منشأ الظهور التصديقي بتمام مراتبه ظهور حال المتكلم العرفي إذا كان في مقام البيان، وأما احتمال وجود القرينه المنفصله في الواقع لا يمنع عن هذا الظهور، على أساس أن منشأ هذا الظهور هو ظهور حال المتكلم والمفروض انه فعلى، سواء أكان هناك شك في وجود القرينه المنفصله في الواقع أم لا، لانه يتبع ظهور حال المتكلم ويدور مداره وجوداً وعدمه، ولا دخل لاحتمال وجود القرينه المنفصله في الواقع، لان وجود هذا الاحتمال كعدمه فلا أثر له.

هذا اضافه إلى أن عدم وجود القرينه المنفصله في الواقع لا يمكن ان يكون له دخل في تكوين الظهور التصديقي النهائي للفظ، وذلك لان دلالة اللفظ على المعنى لا تخلو من أن تكون بالوضع كدلاله العام الوضعي على العموم، ودلاله الامر على الوجوب والنهي على الحرمة وهكذا أو تكون بالاطلاق ومقدمات الحكمه.

أما على الاول، فلا شبهه في ان دلالة اللفظ على المعنى بالدلاله التصديقيه

النهائية لا تتوقف الاعلى مقدمتين: الأولى كون المتكلم فى مقام البيان، الثانية عدم نصب قرينه متصله على الخلاف، فإذا تمت هاتان المقدمتان، فقد انعقد الظهور التصديقى النهائى للكلام، واحتمال ان المتكلم ينصب قرينه على الخلاف فى المستقبل، فلا أثر له ولا يمنع عن انعقاد ظهوره النهائى، فإذا صدر كلام من المولى، كما إذا قال اكرم كل عالم، دلت كلمه (كل) على العموم بالوضع، وإذا لم يأت بقرينه متصله، دلت عليه بالدلاله التصديقيه النهائيه، وأما احتمال وجود القرينه المنفصله فى الواقع، فهو لا يمنع عن هذا الظهور والدلاله، ولا- يمكن أن يكون مانعاً عنها، وإلا فلازمه أن يكون لعدم القرينه المنفصله دخلاً فى تكوين الظهور والدلاله التصديقيه النهائيه، وهذا خلف فرض انعقاد الظهور التصديقى النهائى بمجرد انتهاء المتكلم العرفى عن الكلام وعدم إيتانه بقرينه متصله، فالنتيجه أنه لا شبهه فى انه لا دخل لعدم القرينه المنفصله فى تكوين ظهور الكلام التصديقى النهائى.

وأما على الثانى، فظهور الكلام التصديقى النهائى وان كان متوقفاً على مقدمات الحكمه منها عدم القرينه، إلا أنه لا شبهه فى ان المراد من عدم القرينه الذى هو جزء المقدمات، عدم القرينه المتصله لا الاعم منه ومن عدم القرينه المنفصله، نعم ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان عدم القرينه المنفصله فى وقت وصولها جزء المقدمات، ولكن تقدم بطلان هذا القول بشكل موسع فى مبحث العام والخاص وسوف يأتى الكلام فيه فى مبحث التعادل والتراجيح، ومن هنا قلنا ان عدم القرينه المنفصله لو كان جزء المقدمات، لزم اجمال جل مطلقات الكتاب والسنة لولا الكل، فإن هذا الاحتمال أى احتمال القرينه المنفصله فى الواقع موجود لكل مطلق من مطلقاتها إلا ماندر، وهذا الاحتمال مانع عن انعقاد ظهورها فى الاطلاق، إذ معه لا تكون مقدمات الحكمه محرزه بتمام اجزائها وهذا

كما ترى.

فالتيجة ان احتمال ان يكون عدم القرينه المنفصله جزء المقدمات غير محتمل.

وأما الكلام فى الفرض الثانى: وهو الشك فى القرينه المتصله، فيمكن تصويره بعده صور:

الأولى أن يكون الشك فى القرينه المتصله ناجما عن احتمال غفله المتكلم إذا لم يكن معصوماً من الخطأ، يعنى ان مراده الجدى من المطلق كان هو المقيد ولكنه غفل عن نصب قرينه على ذلك.

الثانيه: ان يكون الشك فيها ناجماً عن احتمال قرينه الموجود.

الثالثه: ان يكون الشك فيها ناجماً عن احتمال اسقاط الراوى القرينه عن الروايه عامداً ملتفتاً.

الرابع: أن يكون الشك فيها ناجماً عن احتمال سقوط القرينه عند تقطيع الروايات وتبويبها.

أما الصوره الأولى: فيدفع الشك باصاله عدم الغفله، فإن هذه الاصاله من الاصول العقلانيه التى تبتنى حجيتها على الاماريه والكاشفيه عن الواقع، لان احتمال ان المتكلم غفل عن نصب القرينه أو السامع عن سماعها ضعيف ولا يعتنى به، فإذا صدر من الإنسان شىء واحتمل انه صدر منه غفله، فيدفع هذا الاحتمال باصاله عدم الغفله ومنشأها ظهور حال الفاعل فى انه صدر منه باختياره واراادته لا غفله.

وعلى هذا فبأجراء أصاله عدم غفله المتكلم عن نصب القرينه وعدم غفله السامع عن سماعها، نحرز موضوع أصاله الظهور، وحينئذٍ فلا مانع من التمسك بها.

ص: ١٠٤

والخلاصه أن الكبرى مسلمه وهى اصاله الظهور، فإذا ثبتت الصغرى وهى الظهور باصالة عدم الغفله، تحققت الصغرى والكبرى معاً، وعندئذٍ فلا مانع من التمسك بالكبرى.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ قدس سره من أن اصالة عدم القرينه منقحه لصغرى اصالة الظهور، إنما يتم فى هذه الصورة بناء على ان يكون المراد من أصالة عدم القرينه اصالة عدم الغفله.

كما أنه يظهر مما ذكرناه ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن اصالة عدم القرينه ترجع إلى اصالة الظهور لا يتم فى هذه الصورة، لان اصالة عدم الغفله فيها أصل مستقل فى مقابل اصالة الظهور، لا أنها ترجع إليها، كيف فانها محققة لموضوعها وفى مرتبه متقدمه عليها، وأصالة الظهور فى طولها لا فى عرضها.

فالتنتيجه أن فى هذه الصورة احتمال غفله المتكلم عن نصب القرينه المتصله أو غفله المخاطب عن سماعها، مدفوع باصالة عدم الغفله.

وأما الصورة الثانيه: وهى ما إذا كان الشك فى القرينه المتصله ناجماً عن احتمال قرينه الموجود، فليس فيها ما يدفع به هذا الاحتمال، فإذن لا- محاله هو يوجب اجمال الكلام، فلا- يجوز حينئذٍ التمسك باطلاقه، مثال ذلك الاستثناء المتعقب لجمل متعدده، كما إذا قال المولى أكرم العلماء وتصدق على الفقراء واضف الشعراء إلا الفساق منهم، فإن المستثنى يصلح ان يكون قيلاً للجميع وان كانت قيديته للجمله الاخيره متيقنه، وهذه الصلاحيه تمنع عن انعقاد ظهور هذه الجملات فى العموم وتوجب اجمالها ما عدا الجمله الاخيره.

وعلى الجمله فاحتمال ان الاستثناء قيد للجميع موجود ولا دافع لهذا الاحتمال، إذ ليس هنا أصل يدفع به هذا الاحتمال عن ما عدا الجمله الاخيره،

فإذا لم يكن له دافع، فلا- محاله يوجب الاجمال وعدم انعقاد الظهور فى الاطلاق حتى يمكن التمسك به، فيكون المقام حينئذٍ داخلاً فى كبرى مسأله احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه.

وأما الصورة الثالثه: وهى ما إذا كان الشك فى القرينه المتصله ناجماً عن احتمال ان الراوى كان يسقطها عامداً وملتفتاً فهى غير محتمله، لاین مثل هذا الاحتمال مدفوع بوثاقه الراوى وأمانته، لوضوح أنه إذا كان ثقه واميناً، فاحتمال أنه اسقط القرينه المغيره للمعنى متعمداً خلف فرض انه ثقه وامين، ومن هنا اعتبر الفقهاء فى حجيه الروايات وثاقه الراوى.

وأما الصورة الرابعه: فحيث ان تقطيع الروايات وتبويبها كان بايدى الثقات والامناء وأهل الخبره بالاحاديث وخصوصياتها، فلا يحتمل سقوط القرينه عند التقطيع، لاین احتمال الاسقاط عامداً ملتفتاً غير محتمل، حيث ان ذلك خلف فرض أنهم امناء على الروايات، واحتمال انه من جهه الغفله والخطاء منهم خلاف الأصل العقلائى، واحتمال انه من جهه عدم خبرويتهم بها خلاف الفرض.

وبكلمه واضحه أن تقطيع الاحاديث وتبويبها وفصل روايات كل باب عن باب آخر بعد ما كانت مختلطه بين الابواب كفصل روايات باب الصلاه عن باب الحج والصوم وهكذا، حيث ان ذلك كان من المشايخ الثالثه، فاحتمال السقوط غير محتمل، لانهم من أهل الفن والمعرفه بالاحاديث ويعرفون معرفه جيده أن هذه القطعه من الحديث ترجع إلى باب الصلاه وتلك إلى باب الصيام وهكذا، فلذلك احتمال السقوط والتغيير ضعيف جداً للاطمئنان والوثوق بالعدم، وأما احتمال الاسقاط العمدى أو الخطائى، فهو خلاف الاصل فلا يعتنى به.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى ان احتمال وجود القرينه

المتصله إن كان ناجماً عن غفله المتكلم أو السامع، فهو مدفوع باصالة عدم الغفله، وان كان ناجماً عن احتمال قرينه الموجود، فلا دافع له، فإذا لم يكن له دافع، كان يوجب اجمال الكلام، وان كان ناجماً عن احتمال اسقاط الراوى القرينه عامداً ملتفتاً، فهو مدفوع بوثاقه الراوى وامانته، وان كان ناجماً عن فصل الروايات وتقطيعها، فهو مدفوع بان ذلك إنما هو بايدى أهل الخبره والمعرفه بالروايات والاحاديث.

وأما الدعوى الثانيه: وهى ان المانع عن العمل باصالة الظهور إنما هو وصول القرينه المنفصله لا وجودها الواقعى فهى صحيحه، لان القرينه المنفصله إذا وصلت إلى المكلف، فهى مانعه عن العمل باصالة الظهور، لانها حينئذٍ لا تكون حجه على اساس تقديم القرينه على ذيها، وأما إذا لم تصل إليه، فلا أثر لمجرد وجودها فى الواقع، لانه لا يمنع عن العمل بها ولا لاصل الظهور، لوضوح أن بناء العقلاء إنما هو على العمل بالظواهر وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف ما لم يصل.

ثم أن وصول القرينه يكون مانعاً عن حجيه الظهور والكشف، وهذا يعنى ان كشفه عن الاراده الجديه لا يكون حجه لا أنه مانع عن اصل ظهوره وكشفه، لانه الشىء إذا وقع وتحقق لا ينقلب عما هو عليه، فإذا انعقد ظهور العام فى العموم أو المطلق فى الاطلاق، استحال ان ينقلب عما وقع عليه، ولكن هذا الكشف والظهور يكون حجه ظاهراً طالما لم يكن المكلف عالماً بالقرينه، فإذا وصلت القرينه إليه، كان وصولها مانعاً عن حجيه ظهور العام فى العموم وكشفه عنه، وهذا التقديم والمنع إنما هو بنظر العرف أما بملاك الحكومه أو الورود أو بملاك تقديم القرينه على ذيها أو الاظهار على الظاهر، ولا يصل الأمر بينهما إلى التعارض.

وأما الكلام في الجبهه الثالثه: وهى ان موضوع حجيه اصاله الظهور هل هو الظهور التصورى أو التصديقى، فيه قولان: فذهب المحقق الاصفهاني قدس سره إلى ان موضوعها الظهور التصورى مع عدم العلم بالقرينه على الخلاف وفي موارد الشك فى القرينه، سواء أكان الشك فى القرينه المتصله أم فى المنفصله، يرجع إلى أصاله الظهور ابتداءً بلا حاجه إلى أصاله عدم القرينه فى المرتبه السابقه، على أساس ان الظهور التصورى محفوظ على كل حال اى سواء كان هناك شك فى القرينه أم لا هذا(1).

ولكن ماذهب إليه قدس سره غير تام بل لا يرجع إلى معنى محصل، وذلك لان الظهور التصورى لا يصلح أن يكون موضوعاً لحجيه اصاله الظهور، باعتبار ان هذا الظهور ذاتى وجدانى تكوينى لا واقع موضوعى له فى الخارج غير وجوده فى افق الذهن ولا يحكى عن شىء فى الواقع، لانه عباره عن الملازمه الذهنيه بين تصور اللفظ وتصور المعنى، ومن الواضح أن ذلك لا يعقل ان يكون موضوعاً للحجيه لدى العرف والعقلاء، ضروره ان حجيه الظهور عندهم على أساس كاشفيته وطريقته إلى الواقع وحكايته عنه، والظهور الكاشف عنه إنما هو الظهور التصديقى دون التصورى، فإنه بنفسه لا يكون كاشفاً وحاكياً اصلاً والا لزم خلف فرض كونه تصورياً،

نعم ان الظهور التصورى مقدمه للظهور التصديقى ومندمج فيه ولا يمكن تحقق الظهور التصديقى بدون التصورى، فإذا صدر كلام من متكلم، انتقل ذهن السامع إلى معناه قهراً وبدون اختيار، لانه لا يتوقف على شىء غير الوضع، فلهذا يكون ذاتياً، وإذا فرغ من الكلام ولم ينصب قرينه على الخلاف وكان فى مقام

ص: ١٠٨

البيان، أصبح المعنى مورداً للظهور التصديقي الذي هو في طول الظهور التصوري، لان الذهن ينتقل منه إليه ويستحيل انتقاله إلى الظهور التصديقي بدون الظهور التصوري، غايه الامر ان الظهور التصوري لا يكون في مرتبه الظهور التصديقي، لان الموجود في هذه المرتبه ظهور واحد وهو الظهور التصديقي لا- ظهوران: أحدهما تصوري والآخر تصديقي، لانه خلف فرض ان الظهور التصديقي في طول الظهور التصوري، وكذلك الحال بين مراتب الظهور التصديقي، فإن الظهور التصديقي النهائي في طول الظهور التصديقي بلحاظ الاراده الاستعماليه، ولهذا لا يوجد في مرتبه الظهور التصديقي النهائي، فإن الموجود في هذه المرتبه هذا الظهور لا ظهوران أحدهما الظهور التصديقي بلحاظ الاراده الاستعماليه والآخر الظهور التصديقي النهائي أى بلحاظ الاراده الجديه، والا لزم خلف فرض الطويله بينهما.

وعلى هذا فان اراد قدس سره بالظهور التصوري، الظهور التصوري البحت، فهو لا يصلح ان يكون موضوعاً لحجيه أصاله الظهور عند العرف والعقلاء، ضروره أن الظهور الذي يكون موضوعاً للحجيه هو الظهور الكاشف عن الواقع لا الظهور التصوري الذي لا يتعدى عن افق الذهن إلى الخارج، ولهذا يكون ذاتياً للنفس ولا واقع موضوعي له، وان اراد قدس سره به الظهور التصوري الذي انتقل الذهن منه إلى الظهور التصديقي إذا لم ينصب المتكلم قرينه متصله على الخلاف رغم كونه في مقام البيان، فهو صحيح وهذا هو مراده قدس سره، بقرينه أنه قيد الظهور التصوري بعد العلم بالقرينه، ومن الواضح ان الظهور المستند إلى عدم العلم بالقرينه إنما هو الظهور التصديقي، إذ لا يمكن ان يكون الظهور التصوري مستنداً إليه، لانه مستند إلى حاق اللفظ بقطع النظر عن أى خصوصيه من الخصوصيات، ضروره أنه يكفي فيه سماع اللفظ وتصوره، لانه بمجرد السماع يدخل في الذهن قهراً بدون

التوقف على أى شىء، فإذاً كيف يعقل ان يكون الظهور المستند إلى عدم العلم بالقرينه ظهوراً تصورياً.

وعلى الجملة ففى كلامه قدس سره قرينتان على ان مراده من الظهور التصورى الظهور التصديقى، وتعبيره قدس سره عنه بالظهور التصورى، باعتبار انه اصله واساسه ومصدره وينتقل منه إليه، فإذاً المسامحه إنما هى فى التعبير والمراد معلوم.

القرينه الأولى: تقييد الظهور الذى هو موضوع الحجية بعدم العلم بالقرينه، ومن المعلوم ان الظهور المستند إلى عدم العلم بالقرينه ظهور تصديقى فلا يمكن ان يكون تصورياً.

القرينه الثانية: ان المتكلم إذا فرغ من كلامه ولم ينصب قرينه، كان ظهور كلامه ظهوراً تصديقياً، لان الظهور التصورى لا يتوقف على فراغه وعدم نصبه القرينه على الخلاف، بل هو يتحقق بمجرد سماع الكلام. إلى هنا قد تبين ان الصحيح هو ان موضوع حجية اصاله الظهور، الظهور التصديقى النهائى.

نتيجة ما ذكرناه أمور:

الأول: ان ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من ان الاصول الوجوديه ترجع إلى الاصول العدميه، لا يمكن المساعدة عليه بل لا- يرجع إلى معنى صحيح، لان السيره العقلائيه قد جرت على العمل بالاصول الوجوديه برأسها وعنوانها من دون النظر إلى الاصول العدميه.

الثانى: ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن الاصول العدميه ترجع إلى الاصول الوجوديه لا يتم مطلقاً، فإن اصاله عدم القرينه فى صورته الشك فيها من جهه الشك فى غفله المتكلم أو السامع، اصل برأسها وحجه مستقلة فى مقابل اصاله الظهور ومنقحه لموضوعها.

ص: ١١٠

الثالث: ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان عدم القرينه المنفصله جزء مقدمات الحكمه عند وصولها غير تام، لان جزء المقدمات عدم القرينه المتصله فحسب.

الرابع: ان المانع عن العمل باصالة الظهور إنما هو وصول القرينه لا- وجودها الواقعي، ولا- أثر لا احتمال وجودها في الواقع ولا يمنع عن حجيه اصاله الظهور والعمل بها.

الخامس: ان موضوع حجيه اصاله الظهور، الظهور التصديقي النهائي.

إلى هنا قد تبين ان مسأله حجيه اصاله الظهور، مسأله مسلمه كبرويه ولا- خلاف فيها بين الاصحاب، وإنما الخلاف بينهم في صغريات المسأله وهو في عده مقامات.

المقام الأول: في تشخيص موضوع أصاله الظهور وتحديد سعه وضيقاً.

المقام الثاني: التفصيل في حجيه الظهور بين ما قام الظن على خلافه وما لم يقيم، وعلى الثاني قد يقال بان حجيته مشروطه بافاده الظن.

المقام الثالث: التفصيل في حجيه الظواهر بين المقصودين بالافهام وغير المقصودين به.

المقام الرابع: التفصيل بين ظواهر الكتاب وظواهر السنه.

أما الكلام في المقام الأول: فيمكن تصنيف الدليل إلى ثلاثه اصناف:

الصنف الأول: أن يكون مدلوله مردداً بين أمرين متكافئين أو امور متكافئه بلحاظ عالم الاثبات والتصديق، ويسمى هذا الدليل بالدليل المجمل.

الصنف الثاني: ان يكون مدلوله معيناً ومحدداً تصوراً وتصديقاً بنحو لا يحتمل خلافه، ويسمى هذا الدليل بالدليل الناص.

الصنف الثالث: أن يكون مدلوله مردداً بين أمرين أو أمور غير متكافئه، بان يكون الدليل ظاهراً في احدهما أو احدهما عرفاً عند الاطلاق، ويسمى هذا الدليل بالدليل الظاهر، ثم ان هذا التقسيم إنما هو بلحاظ المدلول التصديقي، ضروره أنه لا فرق بين الالفاظ بلحاظ المدلول التصوري، لانه ذاتي وجداني تكويني قهري عند سماع اللفظ.

أما الصنف الأول: فيقع الكلام في ان رفع اجمال الدليل هل يمكن بالقرينه المنفصله؟

والجواب انه ممكن، وقد ذكرنا في التعاليق المبسوطه في مبحث الكركيفيه معالجه رفع الاجمال عن الدليل بالقرينه المنفصله وطريق حل هذه المشكله بشكل موسع هناك فراجع.

وأما الكلام في المقام الثاني: فيقع في ان حجيه الظواهر هل هي مقيده بما إذا لم يتم الظن غير المعبر على خلافها، وإذا لم تكن مقيده بذلك، فهل يعتبر في حجيتها افاده الظن بالوفاق؟

والجواب ان شيئاً من القيد غير معتبر في حجيه الظواهر، لان عمدته الدليل على حجيتها سيره العقلاء وهي جاريه على العمل بها مطلقاً، أى سواء أكان هناك ظن غير معتبر على خلافها أم لا، وعلى الثاني سواء أفادت الظن بالواقع أم لا، وهذه السيره ممضاه شرعاً بدون التقييد باحد القيدين.

ولكن قد يقال كما قيل ان السيره العقلانيه لم تجر على العمل بالظواهر مطلقاً بل فيما إذا لم يكن هناك ظن غير معتبر على خلافها، وإلا فلا سيره على العمل بها أو أنها مضافاً إلى ذلك مقيده بما إذا افادت الظن بالمطابقه لا مطلقاً، ومن هنا إذا وصل مكتوب من شخص إلى تاجر ويتضمن المكتوب أوضاع

السوق واسعار السلع أو غيرهما من الاغراض التكوينية، ولكن لم يحصل للتاجر الظن بمطابقه ما فى المكتوب للواقع أو حصل له الظن بالخلاف، لم يعمل بمضمون المكتوب، فلو كانت سيره العقلاء على العمل بالظواهر جاريه مطلقاً، لكان التاجر يعمل بظواهر ما فى المكتوب.

والجواب ان هذا القول مبنى على الخلط بين سيره العقلاء على العمل بالظواهر فى باب المولويات الشرعيه والعرفيه، وبين سيرتهم على العمل بالظواهر فى باب الاغراض التكوينية، فإن سيرتهم على العمل بالظواهر ان كانت فى باب المولويات سواء أكانت شرعيه أم عرفيه، فهى مطلقه وغير مقيده بعدم قيام الظن غير المعبر على خلافها، أو بافاده الظن بالمطابقه، والشارع امضى هذه السيره كما كانت، وان كانت فى باب الاغراض التكوينية، فعملهم بالظواهر ليس بما هى ظواهر، بل عملهم بها مقيد بالاطمئنان والوثوق بالواقع، فبالنتيجه أن عملهم فى باب الاغراض التكوينية إنما هو بالاطمئنان والوثوق لا بالظواهر بما هى، فإذن لا سيره للعقلاء على العمل بالظواهر فى باب الاغراض التكوينية، وإنما يكون عملهم فى هذا الباب بالاطمئنان والوثوق بالواقع.

والنكته فى هذا الفرق بين البابين، هى ان المطلوب فى الباب الأول الخروج عن عهده المسؤليه أمام الله تعالى وتحصيل الامن من العقاب، بينما يكون المطلوب فى الباب الثانى هو الوصول إلى الواقع، وحيث ان الظواهر حجه ببناء العقلاء فى باب المولويات، فهى مؤمنه من العقاب وموجه للخروج عن عهده المسؤليه أمام الله تعالى، وهذا هو المطلوب فى ذلك الباب لا الوصول إلى الواقع، ولا تكون حجه ببنائهم عليها فى باب الاغراض التكوينية، باعتبار انه لا بناء لهم على العمل بها بما هى ظواهر، وإنما يكون عملهم فى هذا الباب بالاطمئنان بالواقع والوثوق به،

فإن حصل من الظاهر الاطمئنان، فالعمل به لا بالظاهر، والا فلا أثر له وان افاد الظن، إذ لا قيمة للظن بها فى الاغراض التكوينية والفوائد الدنيوية، والمعيار عندهم فيها إنما هو الاطمئنان والثوق بها مباشرة.

وبكلمه ان نقطه الفرق بين البابين هي ان السيره العقلائيه قد جرت على العمل بالظواهر فى الاحكام المولويه شرعيه كانت أم عرفيه بملاك الطريقه والكاشفيه النوعيه المنجزه للواقع عند الاصابه والمعذره عند الخطاء مطلقاً حتى فيما إذا قام الظن غير المعبر على خلافه، على اساس أن المطلوب من المكلف العمل بالوظيفه الشرعيه، سواء أكان عالماً بمطابقتها للواقع أم لا، إذ ليس اهتمام المكلف بتحصيل العلم بالواقع والاطمئنان به بقدر ما يكون اهتمامه بتحصيل المؤمن من العقاب والقطع به وان لم يحصل القطع بالواقع بل ولا الظن به، وهو أى القطع يحصل بطاعه المولى والعمل بالوظيفه الشرعيه وان لم يعلم بمطابقتها للواقع بل ولا الظن بها، وحيث ان الشارع قد امضى هذه السيره مطلقاً وبدون التقييد لا بعدم قيام الظن غير المعبر على خلافها ولا بافاده الظن بالمطابقه، فبذلك يكون العمل بها مؤمناً مطلقاً حتى فى صوره الظن بالخلاف، والشارع بهذا الامضاء كما كان يراعى مصالح العباد العامه التسهليليه، كذلك كان يراعى الحفاظ على الاغراض التشريعيه، لان غرض المولى واهتمامه بالحفاظ على الملاكات الواقعيه والاغراض التشريعيه وعدم رضائه بتفويتها، وفى نفس الوقت كان يهتم بمصالح العباد النوعيه واخذها بعين الاعتبار، ولهذا قد يرجح مصالح العباد التسهليليه النوعيه على ملاكات الاحكام الواقعيه، على اساس ان المولى يعلم بان تحصيل العلم الوجدانى بالاحكام الشرعيه والاغراض التشريعيه غير ممكن، وأما الاحتياط أما انه غير ممكن او يستلزم وقوعهم نوعاً فى ضيق وحر ج وهو مرفوع بالنصوص التشريعيه.

وأما فى باب الاغراض التكوينية الشخصية، فلا تقوم سيره العقلائية على العمل بالظواهر فيها بما هى ظواهر، لنكته وهى انه لا يمكن ان يتصور عمل العاقل بشىء تعبداً وجزافاً وبلا نكته مبرره له، لان التعبد إنما يتصور فى الاغراض المولويه، سواء أكانت شرعيه أم عقلائية هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى ان المطلوب لكل فرد فى الاغراض الشخصية التكوينية الوصول إلى الواقع مباشره، إذ لا يتصور أثر آخر لها غير ذلك، ومن هنا يكون عمل العقلاء فى الاغراض التكوينية مبنياً على حصول الاطمئنان والثوق بالواقع، وعلى هذا فعملهم بظواهر الالفاظ واخبار الثقه إنما هو فى فرض حصول الاطمئنان منها والثوق بالواقع لا مطلقاً.

فالنتيجه أن هذا التفصيل فى الحقيقه ليس تفصيلاً فى محل الكلام فى المسأله، لان محل الكلام فيها إنما هو فى حجيه الظواهر فى الاحكام المولويه لا مطلقاً حتى فى الاغراض التكوينية لكى يكون هذا القول تفصيلاً فى المسأله.

وأما الكلام فى المقام الثالث: وهو التفصيل فى حجيه الظواهر بين المقصودين بالافهام وغير المقصودين بها وأنها حجه للطائفه الاولى دون الثانيه.

فقد استدل عليه بوجهين:

الوجه الأول: ان عمدته الدليل على حجيه الظواهر سيره العقلاء الممضاه شرعاً، وحيث انها دليل لى، فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن منها وهو حجيه الظواهر للمقصودين بالافهام دون غيرهم.

الوجه الثانى: ان من يكون مقصوداً بالافهام من الخطاب الموجه إليه، فلا منشأ لاراده خلاف الظاهر بالنسبه إليه إلا اختفاء القرينه عليه بسبب غفلته عنها، وهذا الاحتمال مدفوع باصالة عدم الفعله التى هى من الاصول العقلائية وحجه

بملاك الكاشفيه والطريقيه، ومنشائها ظهور حال المتكلم فى انه غير غافل، بينما لا ينحصر منشأ احتمال اراده خلاف الظاهر بالنسبه إلى من لم يكن مقصوداً بالافهام باحتمال اختفاء القرينه عليه، إذ كما يحتمل ذلك، يحتمل ان تكون هناك قرينه لبيه بين المتكلم والمقصودين بالافهام أو قرينه عهديه بينهما أو اصطلاح خاص بينه وبين المقصودين بالافهام وغير ذلك ولا دافع لهذه الاحتمالات.

وبكلمه واضحه أن من يكون مقصوداً بالافهام، فاحتمال اراده خلاف الظاهر فى حقه منحصر باحتمال الغفله عن القرينه، والمفروض ان هذا الاحتمال مدفوع باصالة عدم الغفله، وأما من لم يكن مقصوداً بالافهام، فلا ينحصر احتمال اراده خلاف الظاهر باحتمال الغفله عن القرينه بل هناك احتمالات اخرى.

منها: احتمال ان لا يكون المتكلم فى مقام البيان بل فى مقام الاهمال والاجمال، ومن هنا قد يكون المخاطب قاطعاً بعدم نصب قرينه على الخلاف، فمع ذلك يحتمل اراده خلاف الظاهر منه، وهذا ليس الامن جهه احتمال انه ليس فى مقام البيان، ولكن باب هذا الاحتمال منسد بالنسبه إلى المقصودين بالافهام، حيث انه لو لم يكن فى مقام البيان بالنسبه اليهم، فلا معنى لكونهم مقصودين بالافهام، ففرض كونهم مقصودين به، فرض انه فى مقام البيان.

ولكن هذا الاحتمال ضعيف جداً، ضروره أن حال كل متكلم إذا خرج عن الصمت والسكوت إلى البيان ظاهر فى انه فى مقام البيان، لان كونه فى مقام الاهمال والاجمال بحاجه إلى قرينه تدل على ذلك، وطالما لم تكن هناك قرينه فى البيان، فظاهر حاله انه فى مقام البيان، فإذن لا اثر لهذا الاحتمال ولا يكون مانعاً عن العمل باصالة الظهور، هذا اضافه إلى ان هذا الاحتمال لو تطرق فإنما يتطرق فى الخطابات الشخصيه المتبادله بين الناس فى اغراضهم الخاصه، فإنه يحتمل فيها

ان يكون المخاطب فى مقام البيان بالنسبه إلى المخاطبين المقصودين بالافهام بقرائن مرتكزه فى اذهانهم أو معهوده بينهم.

وأما فى الخطابات العامه الموجهه إلى كافه البشر بلا استثناء كخطابات القرآن الكريم والسنه النبويه، فلا يحتمل ان لا يكون الشارع المقدس فى تلك الخطابات فى مقام البيان بالنسبه إلى الغائبين والمعدومين ويكون فى مقام البيان بالنسبه إلى المشافهين الحاضرين فى مجلس الخطاب فقط، ضروره أنه لا يمكن ان لا يكون الشارع فى مقام البيان فى هذه الخطابات العامه لكافه البشر إلى يوم القيامه، وقد تقدم تفصيل ذلك فى مبحث العام والخاص.

ومنها احتمال ان يكون المتكلم قد اعتمد فى بيان مراده الجدى للمخاطب على قرينه حاله أو عهديه بينهما، ولكن هذا الاحتمال أيضاً لا قيمه له ولا يعتنى به فى مقابل اصله الظهور، ضروره أن مثل هذا الاحتمال لو تطرق، فإنما يتطرق فى الخطابات الخاصه بين فردين أو افراد معدودين فى الاغراض الشخصيه، ولا يتطرق فى الخطابات العامه إلى الناس كالخطابات الشرعيه، فإنها خطابات موجهه إلى كافه البشر، ولا يحتمل ان الشارع كان يقصد فى هذه الخطابات العامه إفهام المشافهين بقرائن خاصه الحالیه أو المقامیه دون غيرهم.

ومنها احتمال ان المتكلم اراد خلاف الظاهر من كلامه ونصب على ذلك قرينه منفصله غير اصله الينا، ولكن باب هذا الاحتمال منسد بالنسبه إلى المقصودين بالافهام، لان معنى ذلك ان المتكلم لا يعتمد فى بيان مراده على القرينه المنفصله، وإلا لزم خلف فرض انهم مقصودين بالافهام.

ولكن هذا الاحتمال أيضاً لا يكون مانعا عن العمل باصله الظهور، لما تقدم من ان احتمال ان المتكلم يأتي بقرينه منفصله على الخلاف فى المستقبل،

لا- يكون مانعاً عن انعقاد ظهور الكلام فى العموم أو الاطلاق، وأما العموم فإذا كان بالوضع فهو واضح، وأما إذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمه، فقد تقدم ان عدم القرينه المنفصله ليس جزء المقدمات، نعم وصول القرينه المنفصله مانع عن حجيه العام فى العموم والمطلق فى الاطلاق لا وجودها فى الواقع.

ومنها احتمال ان المتكلم قد سلك فى تفهيم مراده الجدى من كلامه طريقه خاصه فى المحاوره بينه وبين المخاطب المقصود بالافهام.

ولكن هذا الاحتمال غير محتمل، أما أولاً فلان محل الكلام إنما هو فى المتكلم العرفى الاعتيادى، ومن الواضح انه لا يسلك فى مقام التفهيم والتفهيم إلا- الطريقه المألوفه المتعارفه لدى العرف العام فى محاوراته، وأما من خرج فى مقام التفهيم والتفهيم عن الطريقه المألوفه الاعتياديه فى المحاوره، فهو ليس بمتكلم عرفى.

وثانياً أن ظهور حال المتكلم يقتضى انه لم يخرج فى مقام التفهيم والتفهيم عن الطريقه المألوفه فى المحاورات والخروج بحاجه إلى قرينه.

وثالثاً انه لا منشأ لهذا الاحتمال فى الخطابات العامه كخطابات الآيات والروايات، ضروره انه لا يحتمل ان الشارع قد خرج عن الطريقه المألوفه والمتعارفه لدى العرف العام فى التفهيم والتفهيم بها، لان هذا الاحتمال لو تطرق فإنما يتطرق فى الخطابات الشخصيه لا فى الخطابات العامه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى انه لا- يحتمل ان يكون للشارع طريقه خاصه فى التفهيم والتفهيم من خطابه فى الكتاب والسنه وإلا لنبه على هذه الطريقه وعينها مع انه لا عين لها ولا أثر.

ومنها ان احتمال اراده خلاف الظاهر ناشىء من احتمال اسقاط القرينه الموجوده فى الكلام، وهذا يعنى ان المتكلم قد نصب قرينه متصله فى كلامه، ولكن

الراوى اسقطها عامداً ملتفتاً أو انها غير واصله بسبب تقطيع الروايات.

والجواب، أما احتمال اسقاط الراوى عامداً ملتفتاً، فهو مدفوع بانه خلف فرض وثاقته وأمانته فى الروايات كما تقدم.

وأما احتمال ضياعها بسبب تقطيع الروايات، فقد مرّ انه مدفوع بان التقطيع إنما كان من أهل الفضل والعلم والخبره بالاحاديث وخصوصياتها ومعرفة أبوابها المناسبه لها.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى ان هذه الاحتمالات باجمعها لا تصلح ان تكون مانعه عن حجيه اصاله الظهور لغير المقصودين بالافهام، فإذن لا- فرق بين المقصودين به وغير المقصودين، فإن اصاله الظهور حجه للجميع بملاك واحد وهو الظهور العرفى، بلا فرق بين من قصد وغير من قصد، فلا وجه للقول بالتفصيل بينهما هذا من جانب.

ومن جانب آخر الخطابات الشرعيه من الكتاب والسنة وان كانت موجهه إلى الحاضرين فى مجلس الخطاب ولا يمكن توجيه الخطاب حقيقه إلى الغائب فضلاً عن المعدوم، ولكن من الواضح ان المقصود بالافهام فى هذه الخطابات ليس خصوص المشافهين والحاضرين فى المجلس بل كافه البشر إلى يوم القيامه، بمعنى ان كل من وصلت إليه هذه الخطابات، فهو المقصود بالافهام منها.

أو فقل انه لا شبهه فى ان الخطابات المذكوره خطاب حقيقى للمشافهين الحاضرين فى المجلس وخطاب انشائى للكل إلى يوم القيامه، وقد فصلنا الحديث فى هذه الخطابات من هذه الناحيه فى بحث العام والخاص موسعاً، وقلنا هناك انه لا ملازمه بين اختصاص الخطاب بالمشافهين وبين انهم خاصه مقصودون بالافهام، لان اختصاص الخطاب بالمشافهين ليس أمراً قصدياً بل هو من جهه أن الخطاب

متقوم بان يكون موجهها إلى مخاطب خارجي حاضر، وإلا فهو ليس بخطاب حقيقه، فالخطابات الشرعيه وان كانت موجهه إلى الحاضرين فى المجلس، إلا أن مضامينها تعم الجميع والجميع مقصودون بالافهام.

هذا اضافه إلى ان جميع خطابات الكتاب والسنة لا تكون مزينه بأداه الخطاب بل المزين بها مجموعه منها، وأما مجموعه كبيره منها فهى غير مزينه بها وتكون بنحو القضايا الحقيقه بدون اداه الخطاب كقوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) وما شاكله.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان حجيه الظواهر مختصه بالمقصودين بالافهام، إلا- أنه مع ذلك لا يترتب عليه انسداد باب العلم والعلمى كما ذهب إليه المحقق القمى قدس سره، وذلك لأن الآيات الكريمة فى الكتاب العزيز قد وصلت إلينا يداً بيد وطبقه بعد طبقه بالتواتر الجزمى ولا- يتطرق إليه احتمال الخلاف، وعلى هذا فكل طبقه متأخره مقصوده بالافهام من طبقه المتقدمه عليها مباشره طول السلسله إلى أن وصلت إلى النبى الأكرم صلى الله عليه وآله، فإذن طبقه الأولى مقصوده بالافهام من النبى الا-كرم صلى الله عليه وآله وكذلك الحال فى الروايات، غايه الأمر انها وصلت إلينا بطريق الاحاد، فكل طبقه متأخره مقصوده بالافهام من طبقه المتقدمه، باعتبار أن كل طبقه تنقل الروايات من طبقه المتقدمه إلى طبقه المتأخره إلى أن وصلت السلسله إلى الإمام عليه السلام مباشره.

وحيث ان هذه الطبقات جميعاً ملحوظه بنحو المعنى الحرفى، فيكون جميع الطبقات فى طول السلسله بمنزله طبقه واحده تنقل عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام مباشره ومقصوده بالافهام، إذ كل طبقه فى نهايه الشوط تنقل عن

النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام، باعتبار أن الوسطاء جميعاً ملحوظة اليه وبنحو المعنى الحرفي.

فالتتيجه ان هذا التفصيل لو تم، فلا يتم فى الخطابات الشرعيه.

وأما الكلام فى المقام الرابع: وهو التفصيل بين ظواهر الكتاب وغيره، وقد اختار هذا التفصيل الاخباريون وقد استدلوا عليه بوجوه:

الوجه الأول: أن العلم الاجمالى بوجود مخصصات ومقيدات وقرائن لعمومات الآيات ومطلقاتها مانع عن العمل بظواهرها، إذ لا يمكن العمل بظواهر كل الآيات، لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه، والتبعيض ترجيح من غير مرجح.

والجواب أولاً- بالنقض بالعلم الاجمالى بوجود مخصصات ومقيدات وقرائن لعمومات الروايات ومطلقاتها، فما هو جواب الاخباريين عن العلم الاجمالى فى باب الروايات، هو جوابنا عن العلم الاجمالى فى باب الآيات.

وثانياً، أن هذا العلم الاجمالى يوجب الفحص عن تلك المخصصات والمقيدات والقرائن فى روايات أئمه الاطهار عليهم السلام، لأنه يوجب سقوط ظواهر الآيات عن الحجيه، وهذا العلم الاجمالى ينحل بالفحص عنها فى الروايات فى الابواب المناسبه لها والظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال.

نعم لو لم ينحل هذا العلم الاجمالى بالفحص، لكان مانعاً عن حجيه الظواهر والعمل بها، ولكن عدم الانحلال مجرد افتراض لا واقع موضوعى له، لوضوح ان الفقيه إذا قام بالفحص عن المخصصات والمقيدات المذكوره فى مظانها، فبطبيعته الحال يعثر على مقدار منها تفصيلاً لا- يقل عن مقدار المعلوم بالاجمال، وبذلك ينحل العلم الاجمالى إلى علم تفصيلى وشك بدوى، ومن الواضح ان المقدار المعلوم من المخصصات والمقيدات لا يكون أكثر من المقدار الذى عثر عليه تفصيلاً

بالفحص والبحث، وعليه فينطبق المعلوم بالأجمال على المعلوم بالتفصيل، وهذا الانطباق هو الميزان في انحلال العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وحينئذ فيكون المرجع في موارد الشك البدوي أصاله العموم أو الاطلاق.

الوجه الثاني: وقوع التحريف في القرآن وعلى هذا فيحتمل وجود قرينه متصله في الآيات ولكنها من جهه التحريف فيها سقطت، ومع هذا الاحتمال لا ينعقد لها الظهور في العموم أو الاطلاق، على أساس أن احتمال وجود قرينه متصله بالكلام مانع عن انعقاد ظهوره.

والجواب أولاً- أنه لم يقع تحريف في القرآن الكريم لا- بالزياده ولا- بالنقصه، بداهه انه لا- يليق بمكانه القرآن وعظمته وشأنه واهتمام المسلمين به وفي حفظه، هذا اضافته إلى أن قوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) يدل على عدم التحريف وان الله تعالى هو الحافظ له، وعليه فالقرآن النازل هو هذا القرآن بعينه، وتفصيل الكلام في ذلك في محله.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان التحريف قد وقع في القرآن، إلا أنه لا علم اجمالي بوجوده في آيات الاحكام.

وأما العلم الاجمالي بوقوعه في القرآن الجامع بين آيات الاحكام وسائر الآيات، فهو وان كان موجوداً، إلا أنه لا أثر له، لأن العلم الاجمالي إنما يكون منجزاً إذا كان متعلقاً بالتكليف القابل للتنجيز على كل تقدير أى سواء أكان في هذا الطرف أو ذاك الطرف، وأما في المقام فإن كان التحريف في سائر الآيات غير آيات الأحكام فلا أثر له ولا يكون مانعاً عن العمل بها، وان كان في آيات الاحكام، فإنه وان كان له أثر ومانع عن العمل بها، إلا أنه لا علم به فيها، وبدونه فلا مانع من الرجوع إلى أصاله الظهور فيها والتمسك بها، واحتمال التحريف لا

يكون مانعاً عنه طالما لا يكون مقترناً بالعلم الاجمالي.

فالتيجة أن التحريف غير واقع في القرآن جزماً وان القرآن الموجود فعلاً هو القرآن النازل على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بلا زياده ونقصه، وعلى تقدير العلم الاجمالي بوقوعه فيه، فلا أثر له بالنسبة إلى آيات الاحكام لعدم العلم بوقوعه فيها خاصة.

هذا اضافته إلى أن هناك طوائف من الروايات تدل على حجيه ظواهر الكتاب، وهذه الروايات تبلغ من الكثرة حد التواتر الاجمالي ويمكن تصنيف هذه الروايات إلى أربع طوائف:

الطائفة الأولى: ما جاءت بلسان ان ما يخالف من الروايات للكتاب والسنة، فهو زخرف وباطل وغير صادر عن المعصومين عليهم السلام (1)، وهذه الطائفة تدل على حجيه ظواهر الكتاب، بتقريب أنه لا يمكن حمل الروايات المخالفة على المخالفة لنص الكتاب، فإن مثل هذه المخالفة لو لم يكن معدوماً فإنه نادر جداً، ومن الواضح انه لا يمكن الإلتزام بهذا الحمل، لانه حمل على الفرد النادر وهو قبيح.

وبتقريب آخر أن الآيات المتكفلة للأحكام الشرعية الإلزاميه لا تكون ناصه في مدلولها وقطعيه في دلالتها ولو كانت فهي نادره جداً، لأن دلالتها على الاحكام الشرعية غالباً تكون إما بالاطلاق ومقدمات الحكمه أو بالعموم الوضعي أو بالظهور اللفظي وضعاً، كما في دلاله الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة، وأما دلالتها بالنص فلو كانت، فهي نادره هذا من ناحيه.

ص: ١٢٣

١- (١) وسائل الشيعه ج ١٨: ص ٧٨ و باب ٩ من صفات القاضي ح ١٢ و ١٤، ومستدرک الوسائل ج ١٧: ص ٣٠٤ ب ٩ من صفات القاضي ح ٦.

ومن ناحيه أخرى ان المراد من المخالفه فى هذه الروايات المخالفه بنحو التباين أو العموم من وجه، فإن مثل هذه المخالفه لا يمكن صدورها عن المعصومين عليهم السلام، لانهم حفظه القرآن وأحكامه التشريعيه، فلا يعقل ان يصدر منهم المخالفه بنحو المباينه والمضاده، وأيضاً حيث ان لسان هذه الطائفه لسان الاستنكار والتحاشى والاستبعاد، فإنه قرينه واضحه على أن المراد من المخالفه فيها، المخالفه بنحو التباين والتضاد للعلم الاجمالى بصدور الروايات المخالفه لعموم الكتاب والسنة أو اطلاقهما من المعصومين عليهم السلام جزماً فى أبواب الفقه.

فالتتيجه أن هذه الطائفه تدل على أن ظواهر الكتاب والسنة حجه، وأن ما يخالف ظاهرهما بنحو التباين والتضاد من الروايات فهو زخرف وباطل لا يكون حجه.

الطائفه الثانيه: تدل على ان حجيه الروايه منوطه بموافقها للكتاب والسنة أو يكون عليها شاهد منه، كقوله عليه السلام: > إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وهو إلا فالذى جائكم به أولى به < (١) وغيره.

وتقريب دلالتها ان من الواضح ان المراد من الموافقه، موافقه ظاهر الكتاب أو السنة، ولا يمكن ان يراد منها موافقه نصه القطعى فحسب، ضروره أن لازم ذلك الغاء حجيه الروايات جميعاً إلا ما يكون موافقاً لنص الكتاب وهو نادر جداً لو لم يكن معدوماً، هذا اضافته إلى أن جعل الحجيه للروايه الموافقه لنص الكتاب لغو ولا- يترتب على حجيتها أثر بعد وجود نص من الكتاب فى المسأله، وأيضاً لازم ذلك حمل هذه الطائفه على الفرد النادر وهو لا يمكن، وعلى هذا فلا محاله

ص: ١٢٤

١- (١) وسائل الشيعه ج ١٨: ص ٧٨ ب ٩ من صفات القاضى ح ١١.

يكون المراد من الموافقه في هذه الطائفة موافقه ظاهر الكتاب، فإذن تدل هذه الطائفة على أن ظاهر الكتاب حجه في المرتبه السابقه وكذلك ظاهر السنه.

الطائفة الثالثه: تدل على ان حجيه الروايه منوطه بعدم مخالفتها للكتاب، منها قوله عليه السلام: > ان على كل حق حقيقه وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه <(١) ومنها غيرها.

وتقريب الاستدلال بها ان المراد من المخالفه للكتاب مخالفه ظاهره بنحو التباين، ضروره أنه لا يمكن حمل المخالفه فيها على المخالفه لنص الكتاب أو السنه، لانه حمل على الفرد النادر فلا يمكن، فإذن تدل هذه الطائفة على حجيه ظواهر الكتاب والسنه في المرتبه السابقه، وإلا فلا معنى لاناظه حجيه الروايات بعدم مخالفتها لها.

الطائفة الرابعه: تدل على نفي الشرط المخالف للكتاب أو السنه، ونقصه بالشرط مطلق الالتزامات كالعهد واليمين والنذر والنكاح وغيرها من الالتزامات المعاملية، والمراد من نفيه، نفي الامضاء يعنى كل معامله والتزام إذا كانت مخالفه للكتاب والسنه فهى غير ممضاه شرعاً، والمراد من مخالفه الكتاب، مخالفه ظاهره لا مخالفه نصه القطعى، وإلا فلا يبقى لها مورد، إذ لا يحتمل صدور التزام أو معامله من العبد عاده على خلاف نص الكتاب أو السنه، ولا يتوهم أنه ممضى شرعاً، بل حمل المخالفه في هذه الطائفة على المخالفه لنص الكتاب أو السنه لغو، إذ لا مورد لها أو لا أقل أنه حمل على الفرد النادر والشاذ.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى ان هذه الطوائف من الاخبار تنص على حجيه ظواهر الكتاب بالسنه مختلفه.

ص: ١٢٥

١- (١) وسائل الشيعه ج ١٨: ص ٧٨ ب ٩ من صفات القاضى ح ١٠.

الوجه الثالث: قوله تعالى: (الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زُرْعَةٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ) ١ وتقريب الاستدلال به ان المتشابه يشمل الظاهر، لان المتشابه ما يكون له احتمالان، وهذا الاحتمالان قد يكونا متساويين وقد يكون أحدهما ارجح من الآخر وكلاهما من المتشابه الممنوع اتباعه، ومعنى المنع عن اتباعه هو الارشاد إلى عدم حجتيه، فإذا تدل الآيه الشريفه على أن ظواهر الكتاب لا تكون حجه.

وقد اجاب عن ذلك جماعه من المحققين الاصوليين، أولاً بأن الظاهر داخل في المحكم لا في المتشابه، لان المحكم لا يختص بالنص بل هو عباره عن المتقن، والظاهر بما أن معناه واضح ومبين، فهو داخل في المتقن، فإذا كان اللفظ ظاهراً في إرادته معنى دون معنى آخر، كلفظ الاسد مثلاً الظاهر في إرادته الحيوان المفترس دون الرجل الشجاع فهو من المتقن والمحكم لدى العرف والعقلاء، وصيغه الامر ظاهره في إرادته معناها الموضوع له وهو الوجوب، وقابليه استعمالها في النذب و ارادته منها لا تجعلها من الالفاظ المتشابه، وكذلك الحال في سائر الالفاظ الظاهره في إرادته معانيها، لانها من المتقن و ارادته غيرها بحاجة إلى قرينه.

فالتتيجه أنه لا يشبهه في ان الظاهر ليس مصداقاً للمتشابه، لانه بنظر العرف العام من المحكم، والواضح والمرتكز في اذهان العرف والعقلاء من كلمه المتشابه والمتبادر منها، تساوى نسبه دلالة اللفظ إلى كل من المعنيين، بحيث يكون احتمال اراده كل منهما شبيه باحتمال اراده الآخر، ولهذا يسمى بالمتشابه يعنى لا يفهم منه شىء.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الظاهر داخل في المتشابه، إلا انه حينئذ لا يمكن الاستدلال بهذه الآيه على عدم حجيه ظواهر الكتاب، باعتبار أن

الاستدلال بها إنما هو بظهورها، والمفروض ان الكلام إنما هو في حجية ظواهر الكتاب، فكيف يمكن الاستدلال بها على عدم حجيتها، وإلا لزم من فرض حجية هذه الآيه عدم حجيتها وهو محال.

وكلمه ان هذه الآيه المباركه لا تخلو من أن يكون مفادها مجعولاً بنحو القضييه الحقيقيه أو بنحو القضييه الخارجيه، فعلى الأول تنحل الآيه المباركه بانحلال موضوعها في الخارج وهو المتشابه الجامع بين المجمل والظاهر، وقد اخذه المولى مفروض الوجود في الخارج ويجعل له الحكم وهو عدم الحجيه، وعلى هذا فالآيه الشريفه تدل على عدم حجيه ظواهر الكتاب المتحققه في الخارج، وحيث ان هذه الدلاله دلالة بالظهور، فالآيه تدل على عدم حجيتها أيضاً، وهذه الدلاله أى الدلاله الثالثه لها الفرضيه أيضاً دلالة بالظهور، فتكون مشموله للآيه المباركه وهكذا إلى ما لا نهايه له.

وحيث ان هذه الدلالات، دلالات فرضيه لا واقع موضوعي لها في الخارج، فلا تكون مشموله لادله الحجيه، فالدلاله التي لها واقع موضوعي هي دلالة الآيه الشريفه على عدم حجيه المتشابه الجامع بين المجمل والظاهر، فإذن تدل الآيه باطلاقها على عدم حجيه الظواهر منها ظواهر الكتاب وبالتالي على عدم حجيه نفسها باعتبار أنها من ظواهر الكتاب، وعلى هذا فيلزم من فرض حجيه ظاهر هذه الآيه عدم حجيته تعبداً، وما يلزم من وجوده عدمه فوجوده مستحيل.

هذا اضافته إلى أنا لو سلمنا أن الآيه لا تشمل نفسها بالاطلاق والدلاله اللفظيه، إلا أنه لا شبهه في شمولها لها بالملاك، لوضوح أنه لا فرق بين ظهورها وبين سائر الظهورات، فالنتيجه عدم صحه الاستدلال بها على عدم حجيه ظواهر الكتاب، هذا كله فيما إذا كان مفاد الآيه بنحو القضييه الحقيقيه.

وأما إذا كان مفادها بنحو القضية الخارجيه، بأن يكون ناظراً إلى الآيات المتشابهات الموجوده فى القرآن الكريم، فلا تشمل نفسها، لاستحاله أن تشمل هذه الآيه الشريفه الموجوده فى الكتاب العزيز نفسها، بدهاه ان الشمول يقتضى الاثنيه بين الشامل والمشمول ولا يتصور الشمول بين الشئ ونفسه، نعم تشمل ملاكاً بمعنى أنها تشترك مع سائر الآيات المتشابهات فى الملاك، وعلى هذا فإذا لم تكن ظواهر سائر الآيات حجه، فظهور هذه الآيه أيضاً كذلك بنفس الملاك، ولهذا لا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه ظواهر الكتاب، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما فى مقام الاثبات، فهل يشمل دليل حجيه الظواهر، ظاهر هذه الآيه الشريفه أو يختص بغيره من ظواهر سائر الآيات أو لا هذا ولا ذاك؟

والجواب ان عمده الدليل على حجيه الظواهر سيره العقلاء وهى قد جرت على العمل بظواهر الالفاظ مطلقاً فى باب الموليوات، ومن الواضح انه لا يمكن القول بتخصيص هذه السيره بظاهر هذه الآيه وعدم شمولها لظواهر سائر الآيات وذلك.

أما أولاً فلان هذا التخصيص بحاجه إلى دليل واضح يدل عليه وإلا فنسبه السيره إلى الجميع على حد سواء، والفرض أنه لا دليل على ذلك.

وثانياً أن ظواهر سائر الآيات إذا لم تكن مشموله لدليل الحجيه، فلا تكون حجه فى نفسها، وعلى هذا فلا معنى لجعل الحجيه لظاهر هذه الآيه، لان معنى حجيتها التعبد بثبوت مدلولها ظاهراً وهو عدم حجيه ظواهر سائر الآيات، والمفروض ان عدم حجيتها ثابت فى المرتبه السابقه من جهه عدم الدليل عليها، ومعها لا معنى للتعبد بعدم حجيتها ثانياً، فإنه لغو.

وأن شئت قلت: أن الآيه الشريفه إذا كانت ناظره إلى ظواهر سائر الآيات القرآنيه، فنقول أن شمولها لها إنما هو بالاطلاق لا بالنص، وعلى هذا فما هو الدليل على حجيه ظاهر هذه الآيه، لان حجيته على الفرض ليست بذاتيه بل هي جعليه وبحاجه إلى دليل، فإن كان الدليل عليها سيره العقلاء، فهي لا يمكن ان تشمل ظاهر هذه الآيه وظواهر سائر الآيات معاً، لاستحاله الجمع بين حجيته وحجيه ظواهر سائر الآيات، لان معنى حجيتها التعبد بمفادها وهو عدم حجيه ظواهر سائر الآيات، فإذا لا يمكن شمول السيره لكليهما معاً، أما شمولها لظاهر هذه الآيه دون ظواهر سائر الآيات فهو لا يمكن، لانه يلزم من فرض الشمول عدم الشمول، لاننا نعلم بعدم الفرق في ملاك عدم الحجيه بين ظهور سائر الآيات القرآنيه وظهور هذه الآيه، فإذا ثبت عدم حجيه سائر الظهورات القرآنيه، يلزم من ذلك عدم حجيه ظهور هذه الآيه بالدلاله الالتزاميه، وأما شمولها لظهور سائر الآيات القرآنيه دون ظهور هذه الآيه، فلا يستلزم أى محذور.

والخلاصه أن دليل حجيه الظواهر كالسيره لا يشمل ظهور هذه الآيه الشريفه وظهور سائر الآيات القرآنيه معاً، لا ستلزامه التهافت والتناقض مضافاً إلى أنه يستلزم عدم حجيه ظهور نفسها أيضاً وشموله لظهور هذه الآيه فحسب، فإنه مضافاً إلى أن هذا ترجيح من غير مرجح، يستلزم عدم حجيه ظهورها أيضاً، وأما شموله لظهور سائر الروايات، فهو بلا مانع ولا بد من تقييد اطلاق دليل الحجيه بغير ظهورها هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن هذه الآيه الكريمه بحسب صدرها وذيلها اجنبيه عن محل الكلام وهي قوله عز من قائل: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا

تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ۗ لَآنَ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ بِمَجْمُوعِ صَدْرِهَا وَذَيْلِهَا تَدُلُّ عَلَى ذَمِّ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَنِفَاقٌ وَبَغْضٌ لِلْإِسْلَامِ، لَآنَهُمْ يَقُومُونَ بِاتِّبَاعِ الْمُتَشَابِهِ مِنَ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَةِ بِغَايَةِ إِيجَادِ الْفِتْنَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَالتَّفْرِيقِ بَيْنَهُمْ وَتَشْوِيشِ أَذْهَانِهِمْ وَتَشْوِيهِ سَمْعِهِ الْإِسْلَامِ وَالمُسْلِمِينَ مِنْ خِلَالِ تَأْوِيلِ مَا تَشَابَهَ بِأَرْوَاقِهِمُ الْعِدْوَانِيَّةَ، وَيَكُونُ هَدْفُهُمْ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ الْمَشَاغِبِ وَالإِسْتِهْزَاءِ وَتَهْمِيشِ دُورِ الْإِسْلَامِ فِي السَّاحَةِ، وَسُوفَ نَشِيرُ إِلَى تَوْضِيحِ ذَلِكَ وَبَيَانِ الْمُرَادِ مِنَ الْمُتَشَابِهِ وَالتَّأْوِيلِ، فَاذْنِ لَيْسَ مَقَادِ الْآيَةِ الْإِرْشَادِ إِلَى عَدَمِ حُجِيِّهِ ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ هَذَا مِنْ جَانِبٍ.

وَ مِنْ جَانِبٍ آخَرَ أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ تَارَهُ يَكُونُ التَّشَابُهَ فِي الْمَعْنَى وَالمَدْلُولِ الْإِسْتِعْمَالِي كَالْأَلْفَاظِ الْمُشْتَرَكَةِ، فَإِنَّهَا مُتَشَابِهَةٌ وَمَجْمَلَةٌ فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ كَلْفِظٌ (عَيْنٌ) وَ لَفْظٌ (قَرَأَ) وَغَيْرُهُمَا مِنَ الْإِلْفَاظِ الْمُشْتَرَكَةِ، وَفِي مَقَابِلِ ذَلِكَ مَا لَآ يَكُونُ مُتَشَابِهًا وَمَجْمَلًا فِي مَعْنَاهِ الْمَوْضُوعِ لَهُ كَالْإِلْفَاظِ غَيْرِ الْمُشْتَرَكَةِ، وَآخَرَى يَكُونُ التَّشَابُهَ وَالإِجْمَالَ فِي الْمَصْدَاقِ الْخَارِجِي، بِمَعْنَى أَنَّهُ مَجْمَلٌ وَمُتَشَابِهٌ فِي الْخَارِجِ مَعَ وَضُوحِ الْمَفْهُومِ الْمُسْتَعْمَلِ فِيهِ اللَّفْظِ.

ثُمَّ إِنْ الْمُرَادُ مِنَ الْمُتَشَابِهِ فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ، هَلْ هُوَ التَّشَابُهَ فِي الْمَعْنَى وَالمَفْهُومِ أَوْ فِي الْمَصْدَاقِ الْخَارِجِي؟ فِيهِ وَجْهَانِ:

فَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ قَدَسَ سِرُّهُ إِلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ التَّشَابُهَ الْمَصْدَاقِي، وَقَدْ اسْتَدَلَّ عَلَى ذَلِكَ بِوُجُوهٍ:

الْوَجْهَ الْأَوَّلُ: أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ التَّشَابِهِ فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ لَوْ كَانَ التَّشَابُهَ الْمَفْهُومِي، فَهُوَ لَآ يَنْسَجِمُ مَعَ تَوْصِيْفِ اللَّهِ تَعَالَى الْقُرْآنَ بِأَنَّهُ هَدَى وَنُورٌ وَبَيَانٌ وَتَبْيَانٌ وَلسَانٌ

عربى مبين وهكذا، فإن هذه التعبيرات فى الكتاب تدل على انه لا اجمال ولا تشابه فى المعنى الموضوع له والمفهوم (1) هذا.

ويمكن المناقشه فيه، وذلك لان النور والهدى والبيان والتبيان كل ذلك صفة للقرآن ولا شبهه فى أن القرآن بما هو القرآن نور وهدى وبيان وتبيان، والمراد من النور المعنوى الحقيقى، باعتبار أن القرآن يزود الإنسان بنور الإيمان، وليس المراد منه مدلول القرآن اللفظى، فإذن يكون النور فى مقابل الظلمه والجهل.

والمراد من الهدى المعنوى، باعتبار ان القرآن يجهز الإنسان بغريزه الدين التى تهذب سلوك الإنسان فى الخارج وتمنع عن الانحرافات السلوكيه، وبهذا الاعتبار يكون القرآن هدى، فإذن الهدى فى مقابل الضلال، ومن الواضح ان المراد منه ليس وضوح دلالة القرآن على مدلوله اللفظى، ومناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه تقتضى ذلك أيضاً، إذ الآيات المذكوره فى مقام بيان أهميه القرآن وعظمه شأنه، وهى تقتضى ان يكون المراد من النور والهدى ما ذكرناه لا دلالتة اللفظيه.

والمراد من البيان والتبيان الحججه، يعنى ان القرآن بما هو القرآن حجه على الناس، وهذا لا يستلزم ان لا يكون شىء من آياته متشابهاً ومجماً مفهوماً، هذا اضافه إلى أن لفظ البيان، التبيان مشترك بين الفصاحه كما فى الحديث ان لمن البيان سحراً وفلان أبين من فلان أى افصح وأبلغ منه، وبين ما يتبين به الشىء من الدلاله وغيرها، فإذن تلك الآيات اجنبية عن الدلاله على ان كل آيه من الآيات القرآنيه بيان، يعنى واضح الدلاله والمفهوم ولا اجمال ولا تشابه فى المفهوم، ومعناها الموضوع له، ضروره أنها لا تدل على ذلك.

ص: ١٣١

والخلاصه أن القرآن على ضوء ما استظهرناه نور وهدى وحجه وان كان بعض آياته مجملاً ومتشابهاً مفهوماً، هذا اضافته إلى أنا لو سلمنا ان المراد من هذه الالفاظ هو أن القرآن واضح الدلاله على معانيه، ولكن هذه الآيات لا تدل على أن كل آيه من آيات القرآن واضحة الدلاله على معناها ولا اجمال في شىء منها بحيث لا توجد في القرآن ولو آيه واحده متشابهه مفهوماً، لوضوح أن الآيات المتقدمه لا تنص على ان كل آيه موضوعه للدلاله على معنى واضح ومبين، بل تنص على ان القرآن بما هو القرآن بيان وتبيان ونور وهدى لا أن كل آيه منه كذلك.

فالتتيجه أن الآيات المذكوره لا تكون ناظره إلى أن القرآن بكافه آياته واضحة الدلاله والمعاني ولا اجمال فيها، بل هي ناظره إلى ما ذكرناه.

الوجه الثانى: ان التعبير بالاتباع فى قوله تعالى فيتبعون ما تشابه، يدل على أن المراد من المتشابه ليس المتشابه المفهومى إذ الاتباع يتطلب وجود مدلول ظاهر يتعين فيه اللفظ لكى يصدق الاتباع، وأما المتشابه المفهومى فلا يكون له مدلول معين حتى يصدق الاتباع له.

وهذا بخلاف التشابه المصادقى، فإن هؤلاء الكفار الذين فى قلوبهم نفاق وزيف يتبعون الآيات التى لها مصاديق فى الخارج متشابه مجمله لا- تناسب مع المصادق الواقعى الغيبى الذى ينطبق عليه مفهوم الآيه، فمثلاً- كلمه الصراط فى (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) ١ والعرش والكرسى فى الآيات الأخرى التى مدلولها اللغوى واضح لا لبس فيه ولا تشابه، إلا أن مصاديقه الخارجيه سنخ مصاديق لا تنسجم ان تكون هى المقصوده من هذه الآيات، فمن فى قلبه زيغ يتبع مثل هذه الآيات

ويطبقها على مصاديقها الخارجيه المتشابهه المجله بغرض المشاعبه والقائه الفتنه وتشويه سمعه الإسلام والمسلمين.

والجواب ان كلمه اتباع ما تشابه لا تتطلب مدلولاً معيناً للفظ وإلا لم يكن من اتباع المتشابه بل من اتباع المحكم، وأما المتشابه كاللفظ المشترك بين معنيين متباينين وان لم يكن ظاهراً في احدهما، فلا- شبيهه في ان من يحمله على احد معنييه بلا- مبرر وقرينه انه اتبع المتشابه، ولا يكون صدقه منوطاً بان يكون الاشتباه في المصداق الخارجى لا فى المفهوم، والاشتباه فى الامثله المذكوره وان كان فى المصداق الخارجى لا فى المفهوم، إلا ان اتباع المتشابه لا ينحصر بها وبامثالها.

والخلاصه أنه يصدق اتباع المتشابه على حمل اللفظ المشترك كلفظه (عين) على أحد معنييه بلا قرينه ومبرر وبمجرد ميله وارادته بل يصدق عليه التاويل أيضاً، لان التاويل عباره عن حمل اللفظ على معنى هو غير ظاهر فيه، سواء اكان ظاهراً فى غيره أم لا، كما ان حمل اللفظ الظاهر فى معنى على خلاف ظاهره تاويل، كذلك حمل اللفظ المجله معنى على احد معنييه تاويل، يعنى خلاف الظاهر، لان التاويل اسم لحمل اللفظ على خلاف الظاهر، غايه الأمر أن لفظ المجله والمتشابهه كالمشترك، ظاهر عند اطلاقه فى اراده أحدهما غير المعين وحمله على المعين خلاف ظاهره ولهذا هو تأويل.

الوجه الثالث: ان كلمه التاويل فى قوله تعالى (وَإِنِّيغَاءَ تَأْوِيلِهِ) تدل على ان المراد من المتشابهه ليس المتشابهه المفهومى بل المتشابهه المصداقى مع وضوح المفهوم، لان معنى التاويل حمل اللفظ على خلاف معناه، وهذا لا ينطبق إلا على اللفظ الظاهر فى معنى لا على اللفظ المتشابهه المتساوى الطرفين، يعنى لا ظهور له

إلا- فى هذا المعنى ولا- فى ذاك، وحمله على أحدهما ليس من التأويل، بينما حمل اللفظ الظاهر فى معناه على خلاف ظاهره
تأويل، فإذن لفظ التأويل فى الآيه المباركه قرينه على أن المراد من المتشابه، المتشابه المصادق لا المفهومى.

والخلاصه أن هذه الآيات لا تكون مجمله فى معناها الموضوع له وظاهره فيه، ولكن مصادقه فى الخارج لا ينسجم مع مصادقه
الواقعى الغيبى، لأن هذا فى عالم الغيب وذاك فى عالم الشهود والماده، وحيث انه لا طريق للعقل إلى عالم الغيب ولا يمكن
إدراكه لعجزه عنه، إذ لا يعلم الغيب إلا الله ورسوله الخ، فلذلك اخذ الاعداء والمشاعين المصادق الخارجى بغرض القاء الفتنة
والبلبله بين الناس، بدعوى ان الله يد كيد البشر وكرسى كالكبرى الخارجى وهكذا، وتشويه سمعه الإسلام والمسلمين، والآيه فى
مقام بيان ذم هؤلاء الناس المشاعين واجنبيه عن الدلاله على عدم حجيه ظواهر الكتاب.

والجواب قد تقدم ان كلمه التأويل كما تصدق على حمل اللفظ الظاهر فى معنى على خلاف ظاهره، كذلك تصدق على حمل
اللفظ المجمل والمتشابه كالمشترك على احد معنيه معيناً، فإن كلا الحملين خلاف الظاهر وبحاجه إلى قرينه وعنايه زائده هذا
من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى انه لا- يمكن تطبيق الآيه الشريفه على مصاديق الآيات المذكوره الخارجيه، لأن مصاديقها الخارجيه معينه
ومعلومه فى الخارج ولا- اجمال ولا- اشتباه فيها اصلاً وكذلك مفاهيم تلك الآيات، وعلى هذا فتمسك الاعداء والمشاعين
بمصاديق هذه الآيات الخارجيه ليس من اتباع المتشابه والمجمل ولا من التأويل، لفرض ان هذه المصاديق معينه فى الخارج، ولا
يمكن ان يراد من المتشابه تشابه هذه المصاديق الخارجيه مع مصاديقها الغيبه، إذ لا تشابه بينهما، فإنها

خارجيه وعينيه وتلك غيبه، فلاصله بينهما حتى كان بينهما تشابه، بل ان المصاديق الخارجيه إنما هي مصاديق للآيات المذكوره بلحاظ الإراده التصوريه، ويستحيل ان تكون من مصاديقها بلحاظ الإراده الجديه.

فالتتيجه أن تطبيق عنوان اتباع الآيات المتشابهات وعنوان التأويل على مصاديقها الخارجيه المعلومه لا يمكن، إذ لا يصدق على اتباع مصاديقها الخارجيه المعلومه عنوان اتباع المتشابهات، كما انه لا يصدق عليه عنوان ابتغاء التأويل، لانها ليست من المتشابهات ولا حمل الآيات عليها من التأويل.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان هذه الآيه أجنبيه عن محل الكلام، لانها بصدد ذم المنافقين والمشائين الذين يتمسكون بظواهر هذه الآيات بغرض القاء الفتنة والبلبله بين الناس وتشويه سمعه الإسلام والمسلمين، وليست فى مقام الردع والنهى عن العمل بظواهر الآيات القرآنيه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مفادها الارشاد إلى عدم حجيه ظواهر الكتاب، فلا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه ظواهر الكتاب، وإلا فلازمه دلالتها على عدم حجيه ظهور نفسها أيضاً، باعتبار أنها أيضاً من ظواهر الكتاب، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، أن هذه الآيه لا تشمل الظواهر، لما عرفت من أنها داخله فى المحكمات لا فى المتشابهات.

الوجه الرابع: الروايات التى استدلت بها على عدم حجيه ظواهر الكتاب على طوائف.

الطائفة الأولى: الروايات التى تدل على عدم جواز التمسك بالكتاب بدون

الرجوع إلى الأئمة الاطهار عليهم السلام(١)، وتقريب الاستدلال بها أن مفاد هذه الروايات هو الغاء حججه الكتاب وعدم امكان الاعتماد عليه في استنباط الحكم الشرعى ولا فى تكوين القواعد العامه.

والجواب انه ان اريد بذلك ان مفاد هذه الروايات عدم جواز التمسك باصالة الظهور فى الآيات القرآنيه كاصاله العموم والاطلاق بدون الفحص والبحث عن وجود القرائن على خلافها، غايه الأمر ان البحث والفحص فى زمن الحضور إنما هو بالرجوع إلى الأئمة الاطهار عليهم السلام والسؤال منهم عليهم السلام عن وجود القرائن على خلاف إرادته الظاهر، وفى زمن الغيبه بالرجوع إلى الروايات الواصله إلينا من مظانها، فإن وجد فيها المخصص أو المقيّد فهو، وإلا فالمرجع هو اصاله العموم والاطلاق، ففيه أن هذا وان كان صحيحاً وتاماً، إذ لا شبهه فى انه لا يجوز التمسك بظواهر الآيات القرآنيه بدون الفحص عن مخصصها ومقيدها فى الروايات أو بدون الرجوع إليهم عليهم السلام فى زمن الحضور، إلا- أن هذا لا يختص بظواهر القرآن فظواهر السنه أيضاً كذلك، فإذن لاوجه للاستدلال بهذه الروايات على عدم حججه ظواهر الكتاب قبل الفحص، لما عرفت من انه لا- فرق بين الكتاب والسنه من هذه الناحيه، ولعل هذه الروايات ناظره إلى أن الأئمة عليهم السلام أحد الثقلين وهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض، فلا يمكن العمل باحدهما والاستغناء عن الآخر، كيف لانهما شريعته واحده فلا يمكن التجزئه.

وان اريد به ان مفادها عدم حججه ظواهر الكتاب مطلقاً حتى بعد الفحص، فيرد عليه أنها عندئذ تكون من الروايات المخالفه للسنه القطعيه فلا بد من طرحها، لان الروايات الوارده من الأئمة الاطهار عليهم السلام فى الاهتمام بالقرآن

ص: ١٣٦

١- (١) انظر الوسائل ج ١٨: ص ١٢٩ ب ١٣ من صفات القاضى.

والرجوع إليه والعمل به وان القرآن هو مصدر التشريع ومرجع المسلمين متواتره اجمالاً، هذا اضافه إلى عمل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والائمة الأطهار عليهم السلام والمسلمين قاطبه بالقرآن بحيث يكون هذا العمل مرتكزاً في أذهانهم، ومن الواضح انه لا- يمكن حمل هذه الروايات على ان مصدر التشريع ومرجع المسلمين خصوص نص القرآن لا- الأعم منه ومن ظاهره، لانه حمل على الفرد النادر، إذ قلما توجد آية من آيات الاحكام تكون ناصه في مدلولها، هذا اضافه إلى أن هذا الحمل لا- يناسب اهتمام الائمة عليهم السلام في هذه الروايات بالرجوع إلى الكتاب، وكذلك لا يمكن ان تكون السيره العمليه من المسلمين قاطبه على نص الكتاب فقط، فإذن بطبيعته الحال يكون المصدر والمرجع هو ظاهر الكتاب وكذلك السيره العمليه جاريه على العمل بظاهره، فالنتيجه أن هذه الروايات لا تصلح ان تكون رادعه عن السيره، لان هذه السيره، سيره المسلمين كافه وهي قطعيه، فلا يمكن ردعها إلا بالدليل القطعي، ضروره أن الدليل الظني لا يصلح ان يعارض الدليل القطعي العملي.

الطائفة الثانيه: الروايات الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى، وقد ورد في بعض هذه الروايات (ان من فسر القرآن برايه فقد افترى على الله الكذب، (وما آمن بي من فسر كلامي برأيه)^(١) وهكذا، وتقريب الاستدلال بها ان حمل القرآن على ظاهره من التفسير بالرأى وهو ممنوع.

والجواب ان حمل اللفظ على ظاهره عرفاً ليس من التفسير فضلاً عن كونه بالرأى، لان معنى التفسير كشف القناع وازاله الستر، ولا- قناع للظاهر ولا سترله، لانه ليس مستوراً بل هو مكشوف، ولو سلمنا انه تفسير ولكنه ليس من التفسير بالرأى، لوضوح ان حمل اللفظ على ظاهره العرفي ليس من التفسير بالرأى وان

ص: ١٣٧

١- (١) وسائل الشيعه ج ١٨: ص ١٤٩ ب ١٣ من صفات القاضي ح ٦٦ وح ٧٩.

سلمنا انه تفسير.

وعلى هذا فحمل الكتاب على معناه الظاهر فيه عرفاً ليس مشمولاً لتلك الروايات.

ثم ان المراد بالرأى فى هذه الروايات أحد المعنيين:

الأول أن المراد به تفسير القرآن حسب رغبته وميله الذاتى الشخصى لا الموضوعى، بمعنى أن موقفه الشخصى يتطلب تفسير القرآن على طبق موقفه لا- موضوعياً فى مقابل انه يقوم بتفسير القرآن موضوعياً وبقطع النظر عن موقفه الذاتى الذى لا- واقع موضوعى له.

الثانى ان المراد من المدرسه الفقيهيه التى كانت قد أسست فى مقابل مدرسه أهل البيت عليهم السلام، فإنها غالباً كانت مبنيه على الافكار والنظريات التخمينيه والظنيه كالاستحسانات والقياسات ونحوهما كمدرسه أبى حنيفه وغيرها.

ومن الواضح انه لا يجوز تفسير القرآن بالرأى بكل من هذين المعنيين.

وأما الرأى بمعنى الاجتهاد والاستنباط حسب القواعد والموازن المقرره فى الاصول، فهو مسموح شرعاً بل لا بد منه، لان عمليه الاجتهاد والاستنباط التى هى عباره عن تطبيق القواعد العامه على عناصرها الخاصه فى الحدود المسموح بها شرعاً ضروريه بضروره متطلبات الدين هذه العمليه.

الطائفة الثالثه: الروايات التى تدل على ان فهم القرآن مختص بالمعصومين عليهم السلام ولا يفهم القرآن إلا من خوطب به، وقد ورد ذلك فى مرسله شعيب فى قصه أمام الصادق عليه السلام، وفى روايه زيد الشحام منع الباقر قتاده من تفسير القرآن بقوله:

ويحكك إنما يعرف القرآن من خوطب به(١).

ص: ١٣٨

١- (١) وسائل الشيعه ج ١٨: ص ١٣٦ ب ١٣ من صفات القاضى ح ٢٥.

والجواب، أولاً ان هذه الروايات ضعيفه سنداً فلا يمكن الاعتماد عليها.

وثانياً ان هذه الروايات على خلاف الوجدان والمشاهد فى الخارج، لان الناس يفهم نصوص القرآن وظواهره، ضروره ان القرآن ليس من الالغاز بل هو نزل بلسان عربى مبين كما فى الآيه، هذا اضافته إلى أنه كيف يمكن تخصيص مثل قوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) وقوله تعالى: (يا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ) ونحوهما بخصوص النبی الأ-كرم صلى الله عليه وآله أو مع أئمه الأطهار عليهم السلام، لانه من اظهر مصاديق التخصيص بالفرد النادر، فإذن تكون هذه الروايات بظاهاها مقطوعه البطلان، إلا ان تحمل على ان المراد من اختصاص فهم القرآن بالمعصومين عليهم السلام، اختصاص فهم باطنه ومتشابهاته لظواهره، ولكن هذا الحمل لا يمكن، لان هذه الروايات تدل على اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به، ومن الواضح ان القرآن خوطب بظاها آياته لا بباطنها.

وثالثاً ان هذه الروايات مخالفه للسنة، فإنها تدل على ارجاع الناس بالقرآن فى مختلف الموارد وبمختلف إلالسنه قولاً وفعلاً وتقريراً، وهذا معناه ان فهم القرآن لا- يختص بالمعصومين عليهم السلام، وإلا فلا معنى لارجاع الناس إليه، فإذن تدخل هذه الروايات فى الروايات المخالفه للسنة فلا تكون حجه.

فالتنتيجة أن هذه الطوائف الثلاث من الروايات اجنبية عن الدلالة على حجيه ظواهر الكتاب.

ثم لو سلمنا ان الطوائف المذكوره من الروايات تامه سنداً ودلاله ولكنها معارضة بروايات اخرى تبلغ من الكثره حد التواتر الاجمالي، هذا مضافاً إلى أنها مخالفه للسيرة القطعية المتشريع الجارية على العمل بظواهر الكتاب طول التاريخ أى من زمن النبی الأكرم صلى الله عليه وآله إلى زماننا هذا، وعلى هذا فتلك الطوائف من

الروايات معارضه للسنة قولاً وعملاً، ولهذا لا بد من طرحها والحكم بطلانها:

ثم أن الروايات التي تدل على حجيه طواهر الكتاب على عدة اصناف:

الصنف الأول: روايات الثقلين (١)، فإنها تدل على حجيه طواهر الكتاب والسنة، لان معنى التمسك بهما العمل على اساس ان وظيفه الناس شرعاً التمسك والعمل بهما، ومن الواضح أن المراد من التمسك بهما في الحديث التمسك بظاهرهما، ولا يمكن حمل ذلك على التمسك بنصهما، لانه من الحمل على الفرد النادر ولا يمكن، كما لا يمكن حمل الحديث على ان المراد من التمسك بالكتاب التمسك بنصه، والمراد من التمسك بالسنة التمسك بالاعم من نصها وظاهرها، لان هذا تفرقه بين الكتاب والسنة، وقد اخبر في الحديث بانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض، هذا اضافته إلى أن هذه التفرقة ركيكه وغير عرفيه.

فالتتيجه أن دلالة حديث الثقلين على حجيه طواهر الكتاب والسنة واضحة.

الصنف الثاني: الروايات الامر به عرض الاخبار على الكتاب، وهذه الروايات تدل بوضوح على حجيه طواهر الكتاب في المرتبه السابقه، ولا يمكن ان يكون المراد منه العرض على نص الكتاب لانه حمل على الفرد النادر.

الصنف الثالث: الروايات الامر بعرض الاخبار المتعارضه على الكتاب، فإن هذا يدل على أن ظاهر الكتاب حجه في المرتبه السابقه، فإن كان احد المتعارضين موافقاً لظاهر الكتاب والآخر مخالفاً له، فالموافق حجه دون المخالف، ولا يمكن ان يراد بعرض الاخبار على الكتاب، العرض على نصه لانه من الحمل على الفرد النادر وهو لا يمكن.

ص: ١٤٠

١- (١) وسائل الشيعه ج ١٨: ص ١٥١ ب ١٣ من صفات القاضي ح ٧٧.

الصنف الرابع: الروايات الآمره بعرض الشروط في باب المعاملات على الكتاب، فكل شرط يكون مخالفاً للكتاب فهو مردود وباطل (١)، وتقريب الاستدلال به نفس ما مر من التقريب في الاصناف المتقدمه.

الصنف الخامس: الروايات الآمره للناس بالرجوع إلى الكتاب بمختلف الالسنه، فتاره بالقول واخرى بالفعل وثالثه بالتقرير (٢)، وتقريب الاستدلال بها على حجيه ظواهر الكتاب ما مر من التقريب في سائر الاصناف، وهذه الاصناف من الروايات حيث أنها روايات متواتره جزماً وتدل بوضوح على حجيه ظواهر الكتاب، فتدخل الروايات المتقدمه بجميع طوائفها في الروايات المخالفه للكتاب، والروايات المخالفه له باطله ولا يمكن صدورها عن المعصومين عليهم السلام.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذه الروايات لم تبلغ حد التواتر اجمالاً، فمع ذلك لا بد من تقديم هذه الروايات على الروايات السابقه من جهه أمكان الجمع العرفي الدلالي بينهما، لان هذه الروايات اظهر من الروايات الأولى دلالة، فإذا كانت كذلك، فلا بد من تقديمها عليها تطبيقاً لقاعده حمل الظاهر على الاظهر.

قد يقال كما قيل ان المراد من الكتاب في الصنف الاول من الروايات والصنف الرابع منها، أما الاطلاق اللفظي أى لفظ الكتاب أو مدلوله المفسر بالروايه، والمراد من الكتاب في الصنف الثاني والثالث هو لفظ الكتاب فحسب، لان الروايات في هذين الصنفين ظاهره في ان مرجعيه الكتاب مرجعيه مستقله، فاذن احتمال ان يكون المراد من الكتاب اعم منه ومن مضمونه ومدلوله المفسر

ص: ١٤١

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ج ١٢: ص ٣٥٣ ب ٦ من أبواب الخيار.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ج ١٨: ص ٤١ ب ٧ من صفات القاضى.

بالخبر غير محتمل، لان مرجعيه مضمونه، ليست مرجعيه مستقله بل بواسطه الخبر المفسر له، ولهذا لا تكون مشموله للروايات التي هي ظاهره في ان الكتاب مرجع مستقل، باعتبار انه الاصل والروايات فرع، فلهذا يقيس الروايات به صحه وسقما هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى ان قرينه الحال تقتضى اختصاص الروايات في هذين الصنفين بمخالفتها لظاهر الكتاب، إذ احتمال الكذب على الائمه عليهم السلام على خلاف نص الكتاب غير محتمل عادة، فإذن تكون هذه الروايات اخص من الروايات المتقدمه، لانها تعم ظواهر الكتاب ومتشابهاته، وعليه فتخصص الروايات المتقدمه بهذه الروايات.

والجواب الظاهر ان المراد من الكتاب في جميع هذه الاصناف هو نفس الكتاب ولفظه في مقابل السنه لا الاعم منه ومن مضمونه المعين، فإن بحاجه إلى عنايه زائده وقرينه تدل عليه، هذا اضافه إلى أنه حينئذ لا يقابله بينهما، مع ان ظاهر الروايات المتقدمه ان الكتاب في مقابل السنه وبالعكس، وعليه فلا وجه لتخصيص ذلك بخصوص الروايات في الصنف الثانى والثالث.

فالتتيجه ان الكتاب ظاهر عرفاً في المتمثل باللفظ النازل بالوحى من الله تعالى على نبيه الاكرم صلى الله عليه وآله واراده الاعم منه ومن مدلوله بحاجه إلى قرينه هذا من جهه.

ومن جهه اخرى أنه لاوجه لتخصيص الروايات في الصنف الثانى والثالث بالروايات المخالفه لظاهر الكتاب فقط، فإنه بحاجه إلى عنايه وقرينه تدل عليه وإلا فهي باطلاقها تشمل الروايات المخالفه لنص الكتاب أيضاً، هذا اضافه إلى ما ذكرناه من أن دلالة هذه الروايات بتمام اصنافها على حجيه ظواهر الكتاب اقوى

واظهر من دلالة الروايات المتقدمه على عدم حجية ظواهر الكتاب، فتتقدم عليها بملاك الاظهرية والاقوائيه فلا تعارض بينهما عرفاً.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم ان هذه الروايات لا تكون أظهر من الروايات المتقدمه، ولكن مع ذلك لا بد من تقديمها عليها.

والنكته في ذلك ان القرآن العظيم ليس مجرد كتاب الغاز ومعميات ورموز، بداهه أن ذلك لا يناسب مكانه القرآن النازل من قبل الله تعالى على رسوله صلى الله عليه وآله لهدايه البشر كافة، بل قد صرح في نفس الكتاب انه نزل بلسان عربي مبين، وكيف يعقل ذلك لانه مصدر التشريع ومرجع المسلمين، وعلى هذا فبطبيعته الحال تكون ظواهره كظواهر سائر الالفاظ، لان طريقه الافاده والاستفاده والتفهم والتفاهم من الكتاب، نفس الطريقه المألوفه بين العقلاء في الافاده والاستفاده من الالفاظ في محاوراتهم لا طريقه اخرى، وحيث ان طريقه العقلاء في الافاده والاستفاده إنما هي العمل بالظواهر، فبطبيعته الحال تكون طريقه الشارع فيها نفس هذه الطريقه، إذ لو كانت هذه الطريقه خاطئه عند الشارع، فلا بد من الردع عنها والمنع عن العمل بها واختراع طريقه اخرى للمفاهيم من الكتاب والسنة إذا لم تكن ظواهرهما حجه، والمفروض أنه لم يرد منع من الشارع عن العمل بظواهر الكتاب والسنة في مقام الافاده والاستفاده، كما ان الطريقه الاخرى للمفاهيم لم تصل إلينا من قبل الشارع، ومن الواضح انه لو كانت هناك طريقه خاصه من الشارع للتفهم والتفهم لو وصلت إلينا واصبحت معروفه ومشهوره بين المتشرعه ومسجله في التاريخ، لان ذلك حدث مهم في الساحة مع انه لا عين لها ولا أثر.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن الروايات الأولى بكافه طوائفها لا تصلح ان تكون رادعه عن سيره المتشرعه الجاربه على العمل بظواهر

الكتاب منذ عهد التشريع لحد الآن، فلو كان هذا العمل خطأً ومخالفاً لغرض الشارع وهدفه الاساسى، فبطبيعته الحال صدر عنه الردع عنها جزماً وبشكل صريح والتأكيد عليه بين حين واخر فى مختلف المناسبات والمقامات حتى تردع المتشرعه عنها، باعتبار ان هذه السيره مركوزه فى إذهانهم، فلا يمكن ردعها بظاهر هذه الروايات، ولا يخطر ببالهم أنها رادعه عنها.

بقى فى المقام أمور:

الأمر الأول: ان موضوع حجيه اصاله الظهور، الظهور التصديقى العرفى النهائى ويعبر عنه بالظهور الموضوعى فى مقابل الظهور الذاتى الشخصى.

ونقصد بالظهور الموضوعى، الظهور الحاصل للفظ بسبب توفر العناصر الثلاثه فيه، العنصر الأول ان يكون المتكلم انساناً موضوعياً عرفياً بدل ان يكون انساناً ذاتياً.

العنصر الثانى ان تكون علاقته المتكلم باللفظ علاقته موضوعيه عرفيه لاذاتيه شخصيه.

العنصر الثالث ان يكون اسلوبه فى الافاده والاستفاده عرفياً أى بالطريقه المألوفه بين العرف العام.

فإذا توفرت هذه العناصر الثلاثه، تحقق الظهور العرفى الموضوعى فىكون حججه، ونقصد بالظهور الذاتى الشخصى، الظهور الحاصل للفرد بسبب العوامل الذاتيه كالعوامل النفسيه التى تتأثر نفس الانسان بها ومؤثره فى سلوكه الشخصى فى الخارج وظروفه وملابساته وعلاقته الخارجيه بالناس ولها دور كبير فى ذلك، فإذا كان ظهور اللفظ مستنداً إلى تلك العوامل النفسيه الذاتيه، فهو ظهور ذاتى وشخصى، ولهذا يختلف هذا الظهور باختلاف الافراد، باعتبار انه معلول للعوامل

النفسيه الذاتيه وهى تختلف من فرد إلى فرد آخر ومن زمن إلى زمن آخر، ولا يمكن جعل ذلك تحت ضابط عام، ومن هنا قد يفهم فرد من اللفظ معنى ولا- يفهم فرد آخر منه ذاك المعنى وهكذا. وهذا الظهور لا يكون موضوعاً للحجيه، ولهذا لا قيمه له هذا، من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، هل هنا طريق لإثبات ان هذا الظهور، ظهور موضوعى أو لا؟ والجواب ان لا ثبات ذلك طريقين:

الطريق الأول: التبادر لدى العرف العام، فإذا كان المتبادر لدى العرف العام من اللفظ عند اطلاقه معنى، وكان هذا التبادر مستنداً إلى حاق اللفظ لا إلى جهات اخرى كالقربنه، كان هذا الظهور، ظهوراً عرفياً موضوعياً.

الطريق الثانى: ان الفرد الخاص إذا فهم من اللفظ معنى، فتاره يعلم انه مستند إلى العوامل النفسيه الذاتيه كالوسواس والقطاع والشكاك، فإن جميع ذلك ترجع إلى العوامل النفسيه والحالات الطارئه على الإنسان التى تؤثر فى حصول الشك مما لا ينبغى ان يحصل الشك منه، وفى حصول القطع مما لا ينبغى حصوله منه وهكذا.

والخلاصه ان العوامل النفسيه الذاتيه غير المعتاده تؤثر فى سلوك الإنسان الخارجى، كما أنها تؤثر فى نفوس الإنسان وطريقه تلقى المعنى من اللفظ وتبادره منه.

واخرى لا- يعلم بذلك ويحتمل انه ظهور عرفى موضوعى، وحينئذ فبامكانه ان يرجع إلى غيره ويرى انه يفهم هذا المعنى من اللفظ الفلانى ويتلقاه منه عند اطلاقه أولاً- فإذا رأى أنه فهم هذا المعنى منه عند اطلاقه وهكذا وهكذا، فيحصل له الوثوق والاطمئنان بانه ظهور عرفى موضوعى مستند إلى حاق اللفظ لا إلى

عوامل اخرى، كما ان له ان ينظر إلى حالاته النفسيه وتقاليده وعاداته، فإن كان فيها كالإنسان الاعتيادى، فهو إنسان موضوعى لا ذاتى وإلا فلا.

فالتتيجه أن بإمكان الشخص احراز الظهور الموضوعى العرفى بهذه الطريقه التى يسمى بالاطراد، وهذه الطريقه أكثر عملياً من الطريقه الأولى، باعتبار ان الإنسان غالباً يكون غافلاً عن ان العوامل النفسيه مؤثره فى فهم الإنسان المعنى من اللفظ أو فى اعتقاده بشىء كالتقطاع، لانه غير ملتفت إلى أن قطعه هذا حصل من سبب غير اعتيادى أو الوسواس، فالتتيجه أن احراز الظهور العرفى الموضوعى بالاطراد أكثر واقعياً وعملياً فى الخارج من الطريقه الأخرى.

الأمر الثانى: أن الظهور العرفى للفظ الذى هو الموضوع للحجيه، هل هو الظهور العرفى فى زمن صدور الآيات القرآنيه والسنن النبويه وروايات الأئمه عليهم السلام أو الاعم منه ومن الظهور العرفى فى زمن وصولها إلينا.

والجواب ان المناط إنما هو بالظهور العرفى لالفاظ الكتاب والسنه فى زمن صدورهما، على اساس ما ذكرناه سابقاً من ان حجيه أصاله الظهور ليست تعبيديه محضه، بل هى بملاك ظهور حال المتكلم الكاشف عن مراده الجدى فى الواقع عند توفر العناصر الثلاثه المتقدمه فيه، ومقتضى ذلك ان المناط إنما هو بظهور حال المتكلم الكاشف عن مراده الجدى من كلامه، ومن الواضح ان هذا الظهور هو الظهور فى حال الصدور.

وعلى هذا الأساس، فإن علم ان الظهور الثابته لالفاظ الكتاب والسنه عند وصولها هى نفس الظهور الثابته لها حال صدورهما، فلا كلام حينئذٍ.

وان شك فى ذلك، فهل يمكن إثبات ان هذه الظهورات الموجوده فى الكتاب والسنه فعلاً هى نفس الظهورات الموجوده فيهما حين صدورهما فى زمن التشريع أم لا؟

والجواب ان الاصوليين قد حاولوا لإثبات ذلك بالتمسك باصالة عدم النقل ونقصد بها الاستصحاب القهقرائى الذى يكون المشكوك فيه متقدماً زمنياً على المتيقن على عكس الاستصحاب المتعارف، بتقريب ان ظهور الكتاب والسنة ثابتة فعلاً ونشك فى أنها ثابتة لهما منذ تاريخ صدورهما، فلا مانع من الحكم فى أنها كانت ثابتة لهما منذ ذلك التاريخ، وبذلك يثبت ان هذه الظهورات للآيات القرآنية والروايات ثابتة لهما منذ تاريخ صدورهما.

وللمناقشه فيه مجال، وذلك لان عمده الدليل على حجيه الاستصحاب الروايات، والمستفاد من هذه الروايات ان للاستصحاب اركاناً ثلاثة:

الركن الأول: اليقين بالحدوث.

الركن الثانى: الشك فى البقاء وهو لا يتحقق إلا باتحاد القضية المشكوكه مع القضية المتيقنه موضوعاً ومحمولاً، وإلا فلا يكون الشك شكاً فى بقاء ما هو المتيقن، فإذا لم يكن الشك فى البقاء، فلا يكون مشمولاً لقوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك.

الركن الثالث: ترتب أثر عملى على بقاء الحاله السابقه فى ظرف الشك.

فإذا توفرت هذه الاركان الثلاثة جرى الاستصحاب وإلا فلا يجرى، وأما فى المقام فالركن الأول والثالث وان كانا متوفرين، إلا أن الركن الثانى غير متوفر فيه، لادن الشك فيه ليس فى بقاء الحاله السابقه، لوضوح أن الشك فى المقام إنما هو فى ان ما هو متيقن الآن نشك فى انه كان كذلك منذ زمن التشريع، مثلاً الفاظ القرآن ظاهره فعلاً فى معان ونشك فى أنها كانت كذلك من حين صدورهما، وحيث ان هذا الشك ليس شكاً فى بقاء المتيقن السابق بل هو شك فى حدوث المتيقن الفعلى من السابق، بمعنى أنا لا ندرى انه حدث من الآن او من السابق، فلا يكون

مشمولاً لقوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك)^(١)، فإنه ظاهر في تعلق الشك ببقاء المتيقن السابق، ولا تشمل ما إذا كان الشك في حدوث المتيقن الفعلي من السابق فإنه ليس شكاً في البقاء.

وبكلمه ان تطبيق هذه الكبرى وهي قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك على الشك في بقاء الحاله السابقه التي هي كانت متعلقه لليقين، لا يخلو من ان يكون تعدياً صرفاً أو يكون ارتكازياً ومرتكزاً في أذهان العرف والعقلاء.

أما على الأول كما قويناه، فلا يمكن التعدي عن مورد الشك في البقاء إلى مثل المقام الذي لا يكون الشك فيه في البقاء بل في حدوث المتيقن من الاول، ولا يصدق عرفاً على رفع اليد عن هذا الشك وهو الشك في حدوث المتيقن نقض اليقين بالشك، فإذا لا يمكن تطبيق قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك على المقام، لانه ليس بعرفي، فإذا تيقن بعداله زيد فعلاً وشك في انه كان عادلاً من الاول أو قبل سنه أو أكثر أو أنه اتصف بها فعلاً، فلا يمكن جرّها إلى الورا وانه كان متصفاً بها من الأول، لان قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك، لا يشمل ذلك والدليل الآخر غير موجود.

وأما على الثاني فأيضاً لا يمكن، لان هذه الكبرى وان كانت ارتكازيه إلا أن تطبيقها على المقام ليس موافقاً للارتكاز ولا يرى العرف ان المقام من صغرياتها، لان ما هو مرتكز في الازهان، هو بقاء المتيقن في ظرف الشك لا- البناء على ان المتيقن قد حدث من الأول ومنذ صدور الكتاب والسنة وبقي لحد الآن، فإنه ليس بارتكازي ولا بعرفي، أو فقل ان المرتكز هو ابقاء المتيقن في ظرف الشك لاجرّه إلى الورا.

ص: ١٤٨

١- (١) وسائل الشيعه ج ١: ص ١٧٤ ب ١ من نواقض الوضوء ح ١.

ومن هنا يظهر أنه لا- دليل على حجيه الاستصحاب القهقرائي، لان الروايات كما عرفت لا تدل على حجيته لعدم إطلاق لها من هذه الناحيه، والدليل الآخر غير موجود هذا.

ويمكن ان يكون المراد من اصاله عدم النقل، إصالة الظهور الثابته حجيتها بالسيره العقلانيه، على أساس ان نقل اللغات من معانيها الظاهره فيها عرفاً إلى معان اخرى نادر جداً، لأن الفاظ الكتاب والسنة مستعمله في معانيها اللغويه والعرفيه، وأما النقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي فهو نادر ولا يعنى باحتمال، فيكون هناك وثوق واطمئنان بعدم النقل، فلذلك تكون اصاله عدم النقل حجه بالسيره العقلانيه بملاك الكاشفيه والاماريه ومرجعها إلى اصاله الظهور وليست اصاله عدم النقل أصلاً آخر في مقابل اصاله الظهور، لان الفاظ العبادات مستعمله في معانيها اللغويه والعرفيه في الروايات والآيات، والحقيقه الشرعيه غير ثابتة.

والخلاصه أنه يمكن اثبات الظهور العرفي الموضوعي لالفاظ الكتاب والسنة من حين صدورها باصاله عدم النقل التي تكون حجه بملاك الاماريه والكاشفيه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اصاله عدم النقل لا تكون حجه، بدعوى انها ليست من الاصول اللفظيه حتى تكون مورداً للسيره العقلانيه.

ولكن لنا طريق آخر لاثبات الظهور العرفي والموضوعي للكتاب والسنة من حين صدورها، وهذا الطريق متمثل فيما يلي:

ان هذا الظهور حيث انه مستند إلى العوامل الموضوعيه كعرفيه المتكلم والمخاطب وعلاقتهما باللغه علاقته عرفيه لا ذاتيه واسلوب التعبير، بان يكون عرفياً اعتيادياً لا خارجاً عنه، فهو لا يختلف باختلاف الازمنه، لأن العوامل

العرفيه الموضوعيه لا تختلف باختلاف المتكلم، كما انها لا تختلف باختلاف الازمنه والامكنه والافراد.

وعلى هذا فلا شبهه فى ان العوامل المؤثره فى تكوين ظهور الفاظ الكتاب والسنه فى زمن وصولها عوامل عرفيه موضوعيه، بنكته أنها لو لم تكن كذلك لوقع الخلاف فى ظهورها بين النفى والاثبات، مع انه لا خلاف فى ظهور معظم الآيات القرآنيه والسنيه العرفيه لدى الباحثين واهل اللسان، نعم قد يقع الخلاف فى ظهور بعض الالفاظ، باعتبار ان انعقاد ظهوره مبنى على نكات اخرى وفيها خلاف، فإذا كانت هذه العوامل عوامل عرفيه موضوعيه، فبطبيعته الحال هى موجوده منذ عصر التشريع ومن حين صدورها، باعتبار أنها لا- تختلف باختلاف الازمنه والقرون ولا- باختلاف الامكنه ولا باختلاف الافراد، وإنما تختلف باختلافها العوامل الذاتيه.

والخلاصه أن احتمال التغيير فى وضع اللغات والنقل فهو غير محتمل عادة، ولو كان فانه نادر لا يعتنى به، إذ احتمال ان صيغته الامر ظاهره فى الوجوب فعلاً لدى العرف العام ولم تكن ظاهره فيه فى عصر التشريع ومن صدورها غير محتمل، إذ لا يحتمل ان العرف فى ذاك الزمان غير العرف فى زماننا هذا، لان الاختلاف فى العوامل العرفيه الموضوعيه غير متصوره وإنما يتصور ذلك فى العوامل الذاتيه.

ودعوى، أن احتمال النقل فى الفاظ الكتاب والسنه موجوده، غايه الامر أنه لم يصل إلينا، وهذا الاحتمال يؤدي إلى اجمالها وعدم جواز العمل بها.

مدفوعه، بأن هذا الاحتمال ضعيف جداً ولا يصلح أن يكون مانعاً عن العمل بظواهر الكتاب والسنه، لوضوح انه لو وقع النقل فى الفاظ العبادات والمعاملات، لاشتهد بين الاصحاب ووصل إلينا، باعتبار ان له دخلاً فى الحكم الشرعى.

وعلى الجملة ففي كل مورد ثبت النقل في الفاظ العبادات والمعاملات إما بالوضع الجديد أو بالعلاقة، فقد اشتهر بين الاصحاب، مثلاً لفظ (حج) فإن معناه اللغوي القصد، وأما في الشرع فقد استعمل في النسك الخاص المحدد كماً وكيفاً إما بوضعه بإزاء هذا المعنى من جديد، ولكن هذا بعيد، وإما باستعماله فيه بسبب العلاقة بينه وبين معناه اللغوي، وهذا قريب.

فالتبعية أن النقل في الفاظ العبادات والمعاملات في الكتاب والسنة إذا وقع في مورد، فقد اشتهر بين الاصحاب والمشرعة، وعليه فعدم اشتهاره يكشف عن عدم وقوعه، ثم ان توسعه اللغه وتطورها بحسب الكم والكيف عصباً بعد عصر بتطور المجتمع وتوسعه، باعتبار ان اللغه من أهم مظاهر المجتمع، فكلما تطور المجتمع تقنياً وأقتصادياً وهكذا، توسع وتطور اللغه فيه أيضاً.

ولكن ذلك لا يرتبط بمحل الكلام وهو احتمال نقل الفاظ الكتاب والسنة من معانيها اللغويه إلى معان اخرى شرعيه.

تحصل مما ذكرناه ان احتمال ان الفاظ الكتاب والسنة من حين صدورهما كانت ظاهره في معان غير المعاني التي هي غير ظاهره فيها فعلاً- غير محتمل عرفاً، وإذا احتمل ذلك بالنقل، فلا مانع من التمسك باصالة عدم النقل لا بالاستصحاب القهقرائي، لما عرفت من انه لا دليل عليه.

نتائج البحث عده نقاط:

النقطه الاولى: ان الدليل إذا كان مجملاً، فهل يمكن رفع اجماله بقرينه منفصله أو لا؟ والجواب انه ممكن.

النقطه الثانيه: أن حجيه الظواهر لم تكن مقيده بعدم قيام الظن غير المعتبر على خلافها ولا مقيده بافاده الظن بالواقع، لان عمده الدليل على حجيتها السيره العقلائيه الممضاه شرعاً بدون تقييدها بهذا القيد أو ذاك.

النقطة الثالثة: ان حجيه الظواهر بالسيره العقلائيه إنما هي في باب المولويات سواء أكانت شرعيه أم عرفيه لا في باب الاغراض التكوينييه، فإنها لا تكون حجه فيها إلا إذا أفادت الوثوق والاطمئنان بالواقع، بنكته أن المطلوب في الاغراض المولويه هو تحصيل الامن من العقاب لا الوصول إلى الواقع، والمطلوب في الاغراض التكوينييه هو الوصول إلى الواقع.

النقطة الرابعه: أن حجيه الظواهر لا تكون مختصه بمن قصد أفهامه بل هي حجيه مطلقاً حتى لمن لم يكن مقصوداً بالأفهام، غايه الامر أن من كان مقصوداً بالأفهام إذا لم ينصب المتكلم قرينه متصله، كان كلامه ظاهراً في ان مراده الجدى النهائى هو المطلق فى الواقع لا-المقيد، لعدم احتمال انه اعتمد على بيان مراده الجدى على القرينه المنفصله، وإلا-لزم خلف فرض انه مقصود بالأفهام، بينما إذا كان غير مقصود به، كان هذا الاحتمال موجوداً ولكن لا أثر له، كما انه لا أثر لاحتمال ان المتكلم لم يكن فى مقام البيان أو انه اعتمد فى بيان مراده الجدى على القرينه الحالیه أو العهديه بينه وبين المخاطب، إذ لا-أثر لشيء من هذه الاحتمالات ولا يمنع عن انعقاد ظهور خطاب المتكلم فى العموم أو الاطلاق.

النقطة الخامسه: أنه لا-فرق بين ظواهر الكتاب وظواهر السنه، فكما أن ظواهر السنه حجه فكذلك ظواهر الكتاب، والعلم الاجمالى بوجود مخصصات ومقيدات لعمومات الكتاب ومطلقاته فى الروايات لا-يمنع عن حجيتهما، غايه الأمر انه يوجب الفحص والبحث عنهما فى الروايات وبعد الفحص والظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال من المخصصات والمقيدات، انحل العلم الاجمالى إلى علم تفصيلى وشك بدوى، وهذا العلم الاجمالى موجود بالنسبه إلى ظواهر السنه أيضاً، ولا-فرق بين ظواهر الكتاب والسنه من هذه الناحيه.

النقطة السادسة: ان التحريف لم يقع فى القرآن الكرىم حتى يكون مانعاً عن التمسك بعمومه أو اطلاقه، وعلى فرض انه واقع فلا يكون العلم الاجمالى بوقوعه مؤثراً.

النقطة السابعة: ان المراد من المخالفه فى الروايات الداله على أن المخالف للكتاب والسنة زخرف وباطل، المخالفه لظاهر الكتاب بنحو التباين أو العموم من وجه لا- لنصه فقط، لان المخالف لنصه لو كان فهو نادر فلا يمكن حمل تلك الروايات عليه، لانه من اظهر مصاديق الحمل على الفرد النادر، إذ احتمال صدور روايه عن الأئمة الاطهار عليهم السلام المخالفه لنص الكتاب غير محتمل، بدهاه لا يمكن ان يصدر منهم عليهم السلام ما يكذب القرآن بالصراحه، ولهذا لا يمكن لاي فرد ان يجعل الكذب عليهم عليهم السلام بما يكون مخالفاً لنص القرآن.

النقطة الثامنه: ان المراد من موافقه الكتاب، موافقه ظاهره لانصه فقط وإلا لزم حمل الطائفه التى تدل على اناطه حجيه الروايات بموافقه الكتاب على الفرد النادر من جهه والغاء حجيه الروايات حتى ما يكون موافقاً لنص الكتاب، فإنه مع وجود نص الكتاب فى المسأله، يكون جعل الحجيه للخبر الموافق له لغواً.

النقطة التاسعه: أن ظاهر الكتاب الكرىم ليس من المتشابه بل هو داخل فى المحكم، وعلى تقدير تسليم ان المتشابه يشمل الظاهر، فلا يمكن الاستدلال بقوله تعالى: (الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ) على عدم حجيه ظواهر الكتاب، لان هذا من الاستدلال بظاهر الكتاب على عدم حجيه ظاهره وهو لا يمكن، لانه يلزم من فرض وجود الشىء عدمه.

النقطة العاشره: ان المراد من المتشابه فى الآيه المباركه أعم من المتشابه المصادق والمتشابه المفهومى، ولا وجه لتخصيصه بخصوص الأول.

النقطة الحادية عشر: أن الآيه الشريفه فى مقام ذم المنافقين الذين فى قلوبهم نفاق وكفر، فإنهم يتبعون المتشابه بغرض المشاغبه والنفاق وايجاد البلبله بين الناس وتشويه سمعه الإسلام والمسلمين، وليست فى مقام الردع عن العمل بظاهر الكتاب وعدم حجيتة.

النقطة الثانيه عشر: ان الاخباريين قد استدلو على عدم حجيه ظواهر الكتاب بعده طوائف من الاخبار، ولكن شىء من هذه الطوائف لايدل على عدم حجيتها، هذا اضافه إلى أنها معارضه بالروايات المتواتره الداله على حجيه ظواهر الكتاب، فإذن لا بد من طرحها لأنها داخله فى الروايات المخالفه للسنة.

النقطة الثالثه عشر: ان الروايات التى استدل الاخباريون على عدم حجيه ظواهر الكتاب لو تمت، فلا تصلح ان تكون رادعه عن سيره المتشرعه الجاربه على العمل بظواهر الكتاب منذ عصر التشريع لحد الآن، فإن هذه السيره مستقره فى اذهان المتشرعه وثابته فى نفوسهم، فلا يمكن ردعها إلا بنص صريح، وهذه الروايات على تقدير تماميتها ظاهره فى ذلك ولا يمكن ردعها بظهورها، لان قطعيه السيره قرينه على رفع اليد عن ظهورها وحملها على معنى آخر.

النقطة الرابعه عشر: ان موضوع حجيه أصله الظهور، الظهور الموضوعى التصديقى النهائى لألفاظ الكتاب والسنة منذ صدورهما فى عصر التشريع، ولإثبات ذلك عدّه طرق: الأول الاطراد، الثانى اصاله عدم النقل لا بملاك الاستصحاب القهقرائى، فإنه غير حجه، بل بملاك الإماريه والكاشفيه، الثالث ان الظهور الموضوعى العرفى الموجود لالفاظ الكتاب والسنة فعلا- هو نفس ظهورها فى عصر صدورهما، وإلا لم يكن هذا الظهور، ظهوراً عرفياً موضوعياً وهذا خلف.

الأمر الثالث أن قول أهل اللغة هل هو حجه أو لا فيه قولان:

فنسب إلى المشهور القول بالحجيه بل حكى عن السيد المرتضى دعوى الاجماع عليه، والصحيح فى المقام ان يقال انه لاشبهه فى حجيه قول أهل اللغة فى تعيين موارد استعمال الالفاظ وإثباتها إذا كان ثقته، بناء على ما هو الصحيح من حجيه قول الثقه فى الموضوعات أيضاً، لأن حرفه اللغوى تجميع موارد الاستعمالات والمسموعات ونقلها، وحيث ان هذا النقل نقل عن الحس، فيكون مشمولاً لاطلاق دليل حجيه اخبار الثقه، فحال اللغوى من هذه الجبهه حال ناقل التواريخ والقضايا المسموعه والمرثيه.

وعلى هذا فإذا اخبر اللغوى باستعمال كلمه (صعيد) فى مطلق وجه الأرض، كان قوله حجه إذا كان ثقته، ويترتب على حجيه قوله اطلاق كلمه (صعيد) فى الآيه المباركه(١) لمطلق وجه الأرض، أو فقل ان المترتب على حجيه قوله هو ان المراد من كلمه (صعيد) مطلق وجه الأرض وأنها مستعمله فيه بلحاظ الإراده الجديده، فأذن أرادته حصه خاصه من هذه الكلمه بحاجه إلى قرينه تدل على أنها المراد منها، والأفمقتضى شهاده أهل اللغة ان المراد منها مطلق وجه الأرض لاحصه خاصه منها.

وبكلمه أن استعمال كلمه (صعيد) فى مطلق وجه الأرض وثبوتها بقول أهل اللغة إذا كان ثقته وان كان صحيحاً، إلا أنه وحده لا يكفى فى ترتب الاثر الشرعى عليه، بل لابد من إثبات ظهورها عرفاً فى مطلق وجه الأرض حتى يترتب عليه

ص: ١٥٥

الأثر الشرعى كجواز التيمم ونحوه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، هل اللغوى من أهل الخبره فى اللغات وتعيين معانيها وحدودها سعه وضيقاً أو لا؟

والجواب أنهم ليسوا من أهل الخبره فى تمييز المعانى الحقيقه عن المعانى المجازيه، فإن لذلك عوامل اخرى كالتبادر لدى العرف العام والاطراد ونحوهما، وأما أهل اللغه فهم غير عارفين بان هذه المعانى معان حقيقه للالفاظ وتلك معان مجازيه لها إلا من طريق التبادر أو الاطراد.

ولكن لا- يبعد ان يكونوا من أهل الخبره بالنسبه إلى خصوصيات المعانى وحدودها سعه وضيقاً، فانهم قد يقومون باعمال الحدس والنظر فى تعيين خصوصيات معانى الالفاظ وحدودها وقيودها، باعتبار ان لكثره ممارستهم اللغات وموارد استعمالاتها دوراً مهماً فى خبرويتهم بخصوصيات اللغات وهى مفقوده فى غيرهم، فإذا اخبر اللغوى ان اللفظ الفلانى استعمل فى المعنى الفلانى الخاص أو فى المعنى الفلانى العام أو نحو ذلك من الخصوصيات، فلا يبعد حججه قوله.

ومن ناحيه ثالثه، هل قول أهل اللغه حججه فى اثبات الوضع أو لا؟

والجواب ان اللغوى إذا اخبر عن ان اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى، فإن كان اخباره يرجع إلى الاخبار عن سببه الكاشف عنه كالتبادر لدى العرف العام أو الاطراد وكان ثقته ثبت الوضع، واما إذا لم يرجع اخباره عن الوضع إلى اخباره عن سببه الكاشف عنه، فلا- يكون قوله حججه وان كان ثقته، لان هذا الاخبار ليس اخباراً عن الحس حتى يكون حججه، ولا يكون من أهل الخبره بالنسبه إلى الوضع حتى يكون اخباره حججه من باب حججه اخبار أهل الخبره وإن كان بالحدس هذا.

وقد استدل على حججه قوله بوجه:

الوجه الأول السيره العقلانيه.

الوجه الثاني الاجماع من العلماء.

الوجه الثالث دليل الانسداد.

أما الوجه الأول: فتقريبه ان السيره العقلانيه قد جرت على مراجعه كتب اللغه والعمل بقول اللغويين فيها، وهذه السيره حيث أنها من صغريات سيره العقلاء على حججه قول أهل الخبره، فتكون حجه، لان اللغوى من أهل الخبره.

وقد أجب عن ذلك، بأن اللغوى ليس من أهل الخبره بالنسبه إلى أوضاع الالفاظ وتعيينها و تمييز المعانى التى وضعت الالفاظ بازائها عن المعانى المجازيه، لان نسبه اللغوى وغيره بالنسبه إلى هذه المسأله على حد سواء.

وهذا الجواب صحيح، ولكن قد مرّ آنفاً أنه لا يبعد كونه من أهل الخبره بالنسبه إلى خصوصيات المعانى وحدودها سعه وضيقاً، بلا- فرق بين كون تلك المعانى من المعانى الحقيقيه أو المجازيه، لان اللغوى من أهل الخبره بالنسبه إلى تلك الخصوصيات باعتبار ممارسته لها.

وأما بالنسبه إلى الوضع، فلا يكون من أهل الخبره، ضروره أن تعين الوضع للفظ بازاء معنى لا يتوقف على اعمال نظر واجتهاد وحدس، بل هو ثابت بالحس والوجدان، لان ثبوته إما بالتنصيص أو بالتبادر العرفى أو الاطراد، وكل ذلك أمر محسوس ووجدانى، وعليه فاخباره عن الوضع ان كان يرجع إلى اخباره عن التنصيص أو التبادر أو الاطراد، فهو حجه إذا كان ثقه وإلا فلا.

وأما الوجه الثانى: وهو الاجماع، فإن اريد به الاجماع القولى من العلماء فى المسأله، فيرد عليه أنه ليس فى المساله اجماع، لان هذه المسأله من المسائل

ص: ١٥٧

المستحدثه وغير معنونه فى كلمات القدماء حتى يكون هناك اجماع منهم عليها وهو واصل إلينا، هذا اضافه إلى إنا لو سلمنا ثبوت هذا الاجماع بين القدماء، ولكن لا طريق لنا إلى إحراز انه وصل إليهم من زمن الأئمه عليهم السلام يداً بيد وطبقه بعد طبقه وبدون ذلك لا أثر له.

وان اريد به الجماع العملى، وهو رجوع العلماء إلى اللغه وترتيب الأثر عليها، ففيه أن الامر وان كان كذلك، إلا أن رجوعهم إلى اللغه ليس بملاك حجيه قول اللغوى تبعداً، بل بملاك حصول الوثوق والاطمئنان منه بمناسبه الحكم والموضوع أو بملاك حجيه قوله إذا كان ثقه أو من أهل الخبره لا بملاك الاجماع.

وأما الوجه الثالث: وهو دليل الاسناد، بتقريب أن باب العلم والعلمى منسد باللغه، أما انسداد باب العلم فهو واضح، وأما انسداد باب العلمى، فلانه لا دليل على حجيه قول اللغوى شرعاً، فإذن لا بد من الحكم بحجيه قوله بملاك الانسداد.

والجواب ان الدليل الانسداد مبنى على مقدمات وهى غير تامه فى هذه المسأله، فإن المقدمه الاولى للانسداد العلم الاجمالى بوجود تكاليف فعليه الزاميه وهذه المقدمه فى هذه المسأله غير محرزه، لان العلم الاجمالى بمطابقه بعض اقوال أهل اللغه وان كان موجوداً، إلا- أنا لا نعلم بان ذلك البعض موضوع للحكم الالزامى، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون موضوعاً للحكم الترخيصى أو لا يكون موضوعاً لحكم اصلاً، فإذن ليس هنا علم اجمالى بالتكاليف إلزاميه يكون باب العلم والعلمى بها منسداً، والنكته فى ذلك ان حاجه الفقهاء فى مقام عمليه الاستنباط من نصوص الكتاب والسنه بالرجوع إلى اللغه قليله جداً، على اساس ان الفاظ الكتاب والسنه غالباً من اللالفاظ الدارجه بين العرف العام وواضحه

المعاني وظاهره فيها عرفاً، وأما الحاجه بالرجوع إلى اللغه فإنما هي في بعض الالفاظ أو بعض الخصوصيات وهي قليله، وعلى هذا فإن كانت نصوص الكتاب والسنه ظاهره عرفاً في إرادته معانيها، فهذا الظهور حجه، ولا فرق بين أن يكون منشائه الوضع أو القرينه، باعتبار ان موضوع الحجيه الظهور العرفي إذا كان في المعنى الحقيقي أم المعنى المجازي.

وإن كانت مجمله بسبب من الاسباب، فالمرجع في موارد القواعد العامه من الاصول اللفظيه كاصاله العموم أو الاطلاق ان كانت وإلا فالاصول العمليه، فلذلك لا نعلم ان المعلوم بالاجمال في هذا العلم الاجمالي، هل هو موضوع للحكم الالزامي أولاً؟ ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المعلوم بالاجمال موضوع للحكم الالزامي، إلا أنه لا مانع من الاحتياط في اطراف هذا العلم الاجمالي ولا يلزم محذور العسر والخرج حتى نرفع اليد عن الاحتياط التام ونلتزم بالتبعيض فيه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي ان قول اللغوي ان كان اخباراً عن مورد استعمال اللفظ في معناه، فهو حجه إذا كان ثقته، وان كان اخباراً عن خصوصيات المعنى بالحدس والاجتهاد، فلا يبعد حجيته من باب حجيه اخبار أهل الخبره وإلا فلا يكون حجه، والرجوع إليه حينئذ يكون من باب التأييد أو حصول الوثوق والاطمئنان منه.

وأما الاستدلال بالسيره، فإن كان من باب جريانها على حجيه اخبار الثقه أو اخبار أهل الخبره، فلا باس به إذا كان اللغوي ثقته أو من أهل الخبره، وإلا- فلا يمكن الاستدلال بها على حجيه قول اللغوي بما هو قول اللغوي، لعدم جريان السيره على حجيه قوله كذلك، وأما الاجماع على حجيه قوله، فهو غير ثابت.

الاجماع فى نفسه لا يكون حجه شرعاً، لانه عباره عن أقوال الفقهاء، ومن المعلوم ان اقوال الفقهاء فى نفسها لا تكون حجه، لانها ليست من الكتاب أو السنه حتى تكون حجه، وعلى هذا فإن كان الاجماع محصلاً ووصل هذا الاجماع المحصل إلينا من زمن المعصومين عليهم السلام يداً بيد وطبقه بعد طبقه بالتواتر فهو حجه، إما من جهه أنه يتضمن قول الإمام عليه السلام أو كاشف عنه.

وأما الاجماع المحصل عند المتقدمين الواصل إلى المتأخرين بالتواتر، فهو إنما يكون حجه إذا احرزنا أنه وصل إلى المتقدمين من زمن الأئمه عليهم السلام يداً بيد وطبقه بعد طبقه ولو بطريق الاحاد المعتبر، هذا بحسب الافتراض.

وأما بحسب الواقع الخارجى، فلا يمكن احراز الاجماع التعبدى بين المتقدمين فى المسأله، وعلى تقدير احرازه، فليس لنا طريق إلى انه وصل إليهم يداً بيد وطبقه بعد طبقه ولو بطريق معتبر.

وأما الاجماع المنقول بخبر الواحد، فلا يمكن إثبات حجتيه باحراز انه وصل إلينا من زمن المعصومين عليه السلام يداً بيد، ولكن مع هذا قد استدل على حجتيه بوجوه:

الوجه الأول: ان أدله حجه خبر الواحد تشمل الاجماع المنقول أيضاً، لأنه من افراده.

الوجه الثانى: ان حجتيه تقوم على اساس كشفه عن الحكم الشرعى فى المسأله أو الدليل الشرعى فيها.

الوجه الثالث: ان حجتيه تقوم على اساس قاعده اللطف.

الوجه الرابع: ان حجيته تقوم على اساس اخبار المعصوم عليه السلام بعدم خطاء المجمعين.

أما الوجه الأول: فلان شمول دليل حجيه خبر الواحد للاجماع المنقول مبنى على مقدمتين:

الأولى: أن يكون نقل الفقهاء الاجماع فى المسأله عن حس أو ما هو بحكم الحس.

الثانيه: أن يكون المخبر به بأخباره، وهو اجماع الفقهاء فى المسأله، ملازماً عاده لقول المعصوم عليه السلام، بأن يدل الأخبار عن الاجماع على ثبوته بالمطابقه وعلى قول المعصوم عليه السلام بالالتزام.

ولكن كلتا المقدمتين غير تامه:

أما المقدمه الأولى: فلان دليل حجيه خبر الواحد لا يشمل الخبر الحدسى، وذلك لأن عمده الدليل على حجيه أخبار الاحاد هى سيره العقلانيه الجاربه على العمل بأخبار الثقه، ومن الواضح أن سيره العقلاء على العمل بخصوص اخبار الثقه دون مطلق الاخبار، فلا محاله يكون مبنياً على نكته ولا يمكن ان يكون جزافاً، وتلك النكته هى ان اخبار الثقه اقرب إلى الواقع من غيرها، فلذلك جرت سيره العقلاء على العمل بها فى خصوص المحسوسات، باعتبار ان احتمال الخطأ فى الحس نادر، ولو شك فيه فهو منفى باصالة عدم الخطأ فيه، واحتمال تعمّد الكذب فيه منفى بالوثاقه.

وهذا بخلاف ما إذا كان الاخبار عن حدس، فإن احتمال الكذب وان كان منقياً فيه بالوثاقه، إلا أنه لا يمكن نفي احتمال الخطأ فى الحدس، إذ ليس هنا أصل ينفي هذا الاحتمال، لأن اصالة عدم الخطأ إنما تجرى فيما إذا كان احتمال

الخطأ في الحس، وأما إذا كان في الحدس، فلا يكون هنا أصل ينفيه.

وحيث ان نقل الاجماع غالباً يكون مبنياً على الحدس والاجتهاد، لانه قد يكون مستنداً إلى حسن الظن بجماعه من الفقهاء، وقد يكون مبنياً على تطبيق قاعده مسلمه على المسأله، وقد يكون مبنياً على الاستنباط من روايه فى المسأله وهكذا، فمن الواضح أنه لا يكون مشمولاً لدليل حجيه اخبار الثقه.

وأما المقدمه الثانيه: فعلى تقدير تسليم المقدمه الأولى، فلانها تقوم على اساس ثبوت الملازمه بين اجماع الفقهاء فى مسئله وبين كشفه عن قول المعصوم عليه السلام فيها، فلو كانت هذه الملازمه ثابتة فى الواقع، فمع ثبوت المقدمه الأولى، كان الاجماع المنقول حجه شريطه أن يكون الناقل ثقه، حيث لا فرق فى حجيه اخبار الثقه بين ان يكون قول المعصوم عليه السلام مدلولاً مطابقاً لها أو مدلولاً التزامياً، فعلى كلا التقديرين فهى حجه، فمن اخبر عن الاجماع فى المسأله بالمطابقه، فقد أخبر عن قول المعصوم عليه السلام فيها بالالتزام، لان الملازمه المذكوره تشكل الدلاله إلتزاميه لها.

ولكن كلتا المقدمتين خاطئه.

أما المقدمه الأولى، فقد تقدم أن نقل الاجماع من الفقهاء فى المسأله غالباً يكون مبنياً على الحدس والاجتهاد.

وأما المقدمه الثانيه على تقدير تماميه المقدمه الأولى، فهى مبنيه على تماميه الملازمه بين ثبوت الاجماع فى المسأله وقول المعصوم عليه السلام فيها.

فإذن يقع الكلام فى مقامين:

الأول فى نوع هذه الملازمه.

الثانى فى شروط هذه الملازمه المقومه لها.

أما الكلام فى المقام الأول: فقد ذكر الأصوليون منهم المحقق الخراسانى قدس سره ان الملازمه على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الملازمه العقليه، وقد مثلوا لها بالملازمه بين ثبوت التواتر والعلم بصدقه أو الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدمته.

القسم الثانى: الملازمه العاديه ولها امثله كثيره فى حياتنا اليوميه، منها الملازمه بين طول عمر الإنسان بين الهرم والشيخوخه، ومنها الملازمه بين بقاء زيد حياً وبين انبات لحيته وهكذا، وهذه الملازمه اعتياديه، على اساس ان الهرم ليس من اللوازم العقليه لطول عمر الإنسان بحيث يستحيل انفكاكه عنه، ضروره أنه لا مانع من انفكاكه عنه عقلاً.

القسم الثالث: الملازمه الاتفاقيه، وهى تقع دائماً فى كل الظروف والاحوال وعند حدوث كل حادث، فإن أى حادثه تقع فى الخارج، فلا محاله يكون وقوعها مصادفاً لوقوع كثير من الحوادث الاخرى، ومن امثله ذلك حصول العلم لشخص من الخبر المستفيض، فإنه اتفاقى منوط بحالته النفسيه وظروفه الخاصه، ولهذا لا يحصل لغيره هذا العلم، باعتبار انه يختلف معه فى الحاله النفسيه وفى الظروف الحياتيه أو الاجتماعيه(1).

وبعد ذلك يقع الكلام فى عدده نقاط:

النقطه الأولى ان هذا التقسيم هل هو صحيح أو لا؟

النقطه الثانيه ما هو الفرق بين الاجماع المنقول والخبر المتواتر؟

النقطه الثالثه هل الملازمه بين الخبر المتواتر والعلم بصدقه عقليه أو لا؟

أما الكلام فى النقطه الأولى: فلا شبهه فى أن هذا التقسيم عنائى و مبنى

ص: ١٦٣

على التسامح، ضروره ان الملازمه الاتفاقيه حقيقه مصادفه وليست بملازمه، لان الملازمه إذا كانت بين شيئين، فهي بطبيعه الحال ناشئه من الخصوصيه بينهما، فإن كانت تلك الخصوصيه ذاتيه، فالملازمه بينهما عقليه كالملازمه بين العله والمعلول وبين المعلولين لعله ثالثه وهكذا، وان كانت اعتياديه، فالملازمه بينهما عاديه ولا يتصور لها منشأ آخر غير هاتين الخصوصيتين.

نعم لا باس بهذا التقسيم بنحو التسامح، فإن الخصوصيه ان كانت ذاتيه فالملازمه عقليه، وان كانت اعتياديه فالملازمه عاديه، وان كانت اتفاقيه فالملازمه اتفاقيه.

وان شئت قلت ان الملزوم ان كان ذات الشئ ووجوده مهما كان وفي أى حال من الأحوال وظرف من الظروف، فالملازمه بينه وبين لازمه عقليه، باعتبار ان منشأ الملازمه الخصوصيه الذاتيه الكامنه فى ذات الملزوم ووجوده، وهى تتطلب بنحو الوجوب، وجود اللازم كالملازمه بين النار والحراره، فإن الخصوصيه الذاتيه الكامنه فى نفس النار ووجودها هى تقتضى وجود الحراره بالذات، لانها فى الحقيقه تتولد منها وليس لها وجود مستقل فى قبال وجودها.

وان كان الملزوم الشئ فى حاله خاصه وظروف مخصوصه التى هى متواجده فيه عاده، فالملازمه بينه وبين لازمه فى هذه الحاله اعتياديه.

وان كان الملزوم الشئ فى حاله قد تتواجد فيه، فالملازمه بينه وبين لازمه اتفاقيه، وتسميه ذلك بالملازمه مبنيه على التسامح والعنايه، لانها فى الحقيقه مصادفه.

فالتتيجه أن هذا التقسيم عنائى ومبنى على التسامح وليس بتقسيم واقعى، ولا فرق بين ان يكون التقسيم بلحاظ الملازمه أو بلحاظ الملزوم.

وأما الكلام فى النقطة الثانية: فيقع فى الفرق بين الاجماع والتواتر، وهذا الفرق من وجوه:

الوجه الأول: ان الاجماع هو إخبار عن فتاوى الفقهاء وهى القضايا الحدسيه الاجتهاديه، والتواتر هو اخبار عن القضايا الحسيه، واحتمال الخطأ فى القضايا الحدسيه أكثر من احتمال الخطأ فى القضايا الحسيه، لان احتمال فى القضايا الحسيه نادر ومدفوع باصالة عدم الخطأ وهى اصل عقلاى ثابت ببناء العقلاء الممضى شرعاً، بينما لا تجرى هذه الاصالة فى القضايا الحدسيه، ولا يمكن دفع احتمال الخطأ بها لعدم بناء العقلاء عليها فى تلك القضايا.

الوجه الثانى: ان المخبر به فى الاخبار المتواتره قضيه واحده إما بالمطابقه أو بالالتزام، بمعنى انه إما مدلول مطابق لها أو التزامى، فإذا أخبره مأه شخص مثلاً عن موت زيد، حصل العلم الوجدانى بموته، فإن اخبار المأه سبب للعلم الجزمى بالقضيه وهو أعلى مرتبه التصديق، واحتمال الخلاف فى الجميع معدوم نهائياً، وهذا بخلاف ما إذا خبر كل واحد من المأه عن موت جاره، مثلاً- زيد أخبر عن موت جاره وعمرو أخبر عن موت جاره وبكر عن موت جاره وهكذا، فإن احتمال الخطأ فى كل واحد منها موجود بدرجات متفاوتة كخمسين بالمأه أو ثلاثين بالمأه أو أقل أو أكثر، نعم قد يحصل لنا العلم الاجمالى بمطابقه بعضها للواقع، فإذا ن تكون اخبار هؤلاء المأه من الاخبار المتواتره أجمالاً، وأما فى الاجماع فالمخبر به فيه فتاوى الفقهاء وهى لا تصب فى دائره واحده حتى إذا كانت فى المسأله روايه تامه سنداً وجهه، فإن الفقهاء وإن كانوا قد اجمعوا على دلالتها على الحكم المجمع عليه، ولكن هذا الاجماع منهم لا يصب على محور واحد، لا احتمال ان فتوى بعضهم مستنده إلى أن دلالتها كسندها تامه عنده، وفتوى بعضهم الآخر

مستنده إلى قاعده الاشتغال في مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وفتوى ثالث مستنده إلى أنها موافقه للمشهور وهكذا، فإذن احتمال الخطأ والاشتباه في فتوى كل واحد منهم موجود ولا دافع له، لما تقدم من ان اصله عدم الخطأ لا تجرى ولا- تدفع احتمال الخطأ في الأمور الحدسيه الاجتهاديه وهذا بخلاف الاخبار الحسيه، فإن المخبر به فيها واحد إما بالدلاله المطابقه أو الالتزاميه أو بعضها بالدلاله المطابقه وبعضها الآخر بالدلاله الالتزاميه، فإنها جميعاً تصب على دائره واحده، ولهذا يكون احتمال الخطأ والاشتباه فيها على حساب الاحتمالات يصل إلى درجه الصفر فيعدم نهائياً ويحصل اليقين بالصدق ومطابقته للواقع.

وأما إذا لم تصب على دائره واحده بل على دوائر متعدده، فعندئذ لا تفيد العلم بثبوت قضيه واحده معينه في الواقع، ولكن قد تفيد من جهه الكثره العلم الاجمالي بمطابقه بعضها للواقع، إلا أن هذا الفرض خارج عن محل الكلام.

والخلاصه أن المخبر به في التواتر قضيه واحده حسيه وهى مصب الاخبار ومحورها، بينما المخبر به في الاجماع فتاوى الفقهاء، وحيث أنها حدسيه واجتهاديه فلا تصب على دائره واحده، بل كل واحد منها مستنده إلى مقدمه.

الوجه الثالث: ان كل مخبر في الاخبار المتواتره حيث ان اخباره كان عن حس، فلا يقع تحت تأثير الآخر، باعتبار ان الكل في اخباره استند إلى الحس والمشاهده فلا معنى لاتباع غيره، فإذا أخبر شخص عن موت زيد استناداً إلى الصباح في بيته الكاشف عن موته والآخر أخبر عن موته استناداً إلى تجمع الناس حول بيته والثالث أخبر عن موته استناداً إلى رؤيته خروج الجنازه من بيته وهكذا، ومن الواضح ان كلا منهم لا يقع تحت تأثير الآخر في اخباره عنه، بل قد

لا يطلع احد عن اخبار الآخر كما هو الغالب، بينما المخبر فى الاخبار الحدسيه كالمخبر عن الاجماع، قد يقع تحت تأثير الآخر، فإنه إذا رأى فى المسأله آراء الفقهاء، فهو مؤثر فى فتواه فيها بالموافقه مع سائر الفقهاء.

فالتتيجه ان فتوى المتقدمين فى المسأله تلعب دوراً مهماً فى موافقه المتأخرين معهم فيها فى الجملة، بينما لا يكون هذا التأثير فى الأخبار المتواتره.

الوجه الرابع: ان منشأ الخطأ فى الأخبار الحسيه يختلف من مخبر إلى مخبر آخر، مثلاً إذا أخبر جماعه عن موت زيد، فحيث ان اخبار بعضهم عن موته مستند إلى سماع الصياح فى بيته واخبار آخر عنه مستند إلى تجمع الناس حول بيته وأخبار ثالث عنه مستند إلى لبس ابنائه الأسود والاخبار رابع عنه مستند إلى رؤيته خروج الجنازه عن بيته وهكذا، واحتمال الخطأ فى كل واحد من هذه الاخبار إنما هو فى الحس، لاحتمال ان يكون الخلل فى سماعه أو فى عينه مع ان مجرد الصياح فى داخل البيت لا يكون اماره قطعيه على الموت، وكذلك لبس الاسود وتجمع الناس حول بيته، بينما يكون منشأ الخطأ فى الاخبار الحدسيه الاجتهاديه إنما هو فى الحدس والاجتهاد، واحتمال الخطأ فيه أما فى تكوين القواعد العامه أو فى تطبيقها على عناصرها الخاصه غافلاً عن بعض شروط التكوين أو التطبيق أو من جهه عدم مقدرته العمليه للوصول إلى توفير هذه الشروط، ولا يمكن دفع شىء من هذه الاحتمالات بالاصل، لانه أصاله عدم الخطأ لا تجرى فى الامور الحدسيه الاجتهاديه، وإنما تجرى فى الامور الحسيه وتدفع احتمال الخطأ فيها، ومن هنا إذا وصل الاخبار عن حس من حيث الكثره درجه التواتر، تفيد اليقين الجزمى بالصدق، بينما الاخبار عن حدس وان وصل من حيث الكثره حد التواتر، فلا تفيد القطع بالصدق ومطابقتها للواقع، فإذا افتى

الفقهاء جميعاً بوجوب السوره فى الصلاه، فلا يفيد القطع بوجوب السوره فيها، لان تراكم هذه الفتاوى وضم بعضها إلى بعضها الآخر كافه لا يفيد اليقين بالصدق ومطابقه للواقع، لان فتوى بعضهم بوجوب السوره من جهه الروايه وإن كانت غير تامه سنداً، والآخر من جهه تقديم الروايه الداله على الوجوب على الروايه الداله على عدم الوجوب، والثالث من جهه عمل المشهور بالروايه أو من جهه أن وجوبها مشهور وهو يتأثر بفتوى المشهور، والرابع من جهه قاعده الاشتغال فى مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين دون اصاله البراءه، ومن الواضح ان ضم هذه الفتاوى بعضها إلى بعضها الآخر، لا ينتج تقليل احتمال الخطأ، باعتبار ان احتمال الخطأ فى فتوى لا- يرتبط باحتمال الخطأ فى فتوى آخر، مثلاً- احتمال الخطأ فى فتوى مستنده إلى قاعده الاشتغال لا- يرتبط باحتمال الخطأ فى فتوى مستنده إلى عمل المشهور وهكذا، فخطأ الفتوى الأولى لا يستلزم صدق الفتوى الثانيه، ولا- يقلل من احتمال خطائها، لعدم ارتباط بينهما من هذه الناحيه أصلاً، ومن هنا يحتمل الخطأ فى جميع هذه الفتاوى والاجتهادات ولا يعلم اجمالاً بمطابقه بعضها للواقع.

والخلاصه أن فتاوى الفقهاء فى المسأله جميعاً، لا- تخلو من أن تكون مداركها معلومه أو لا- فعلى الأول يرجع إلى تلك المدارك، ونظر إليها وانها صحيحه وقابله لان تكون مدركاً لفتاويهم فى المسأله أو لا، فإذا العبره إنما هى بتلك المدارك لا بفتاوى الفقهاء، وهذه المدارك على تقدير صحتها لا تفيد إلا الظن بالواقع دون العلم الذى هو يمثل درجه أعلى من التصديق كما هو الحال فى التواتر، وعلى الثانى فالفتاوى بنفسها لا تكشف عن الحكم الشرعى، إلا إذا احرزنا ان هذا الحكم الشرعى كوجوب السوره مثلاً فى الصلاه قد وصل إلينا

بالاجماع من زمن المعصومين عليهم السلام يداً بيد وطبقه بعد طبقه، ولكن لا يمكن احراز ذلك لعدم الطريق لنا إلى احرازه.

وأما النقطة الثالثه: فهل الملازمه بين التواتر وصدق القضيه المتواتره عقليه أو لا؟

والجواب أنها عقليه على المشهور بين الفلاسفه، فإنهم جعلوا التواتر من القضايا الست الأوليه العقليه، لان التواتر وان كان أمراً حسياً وعباره عن أخبار جماعه بدون التوافق القبلى بينهم عن قضيه ما، ولكن إذا بلغ عدد اخبارهم من الكثره حد التواتر، حكم العقل بصدق القضيه المتواتره على اساس حكمه فى المرتبه السابقه باستحاله طواطؤهم على الكذب اتفاقاً وصدفه، لأن الصدفه لا تدوم.

والخلاصه أن الملازمه بين اخبار جماعه عن مساله ما تبلغ عدد اخبارهم من الكثره حد التواتر وبين صدق القضيه المتواتره قائمه على اساس مبدأ عقلى مسبق وهو حكم العقل باستحاله دوام الصدفه، وهذه القضيه اى القضيه أن الصدفه لا تدوم من القضايا الأوليه على المشهور كمبدأ عدم التناقض والعليه وما شاكلهما، ولا يمكن اقامه البرهان عليها، وإلا لزم عدم كونها من القضايا الأوليه وهو خلف، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، أن العلم بصدق القضيه المتواتره مستند إلى نفس التواتر الذى هو عباره عن تراكم الاخبار عليها بنحو يحصل العلم الوجدانى بصدقها واقعاً ومطابقتها للواقع على حساب الاحتمالات ولا يكون العلم بصدقها مستنداً إلى قضيه عقليه فى المرتبه السابقه، لان التواتر من القضايا التجريبيه الحسيه وهى من المبادئ الأوليه، فإذا لا- يمكن أن يكون العلم الوجدانى الحاصل منها بصدق

القضية المتواتره مستنداً إلى قضيه عقليه فى المرتبه السابقه، وإلا- لم يكن التواتر من القضيه التجريبيه، بل هى من القضايا والمبادئ الأوليه العقليه، وهذا خلف، وبكلمه ان اليقين الحاصل بشىء يمكن تصنيفه إلى ثلاثه أقسام:

الأول: اليقين الذاتى، ونقصد به اليقين الحاصل للإنسان من جهه تأثره بالعوامل النفسيه الذاتيه والظروف الخاصه كالقطاع والوسواس، ولا مبرر موضوعى لحصول هذا اليقين.

الثانى: اليقين الموضوعى، ونقصد به اليقين الحاصل من سبب موضوعى، بمعنى ان هذا السبب سبب لليقين لكل فرد متعارف إذا حصل عنده بقطع النظر عن وجود أى عوامل نفسيه أو بيئيه.

الثالث: اليقين الفلسفى، وهو اليقين المنطقى، فإنه لا يعتبر يقيناً إلا بضم أحد العلمين إلى الآخر، كما إذا قال زيد عالم وزيد عالم عادل، فالقضيه الثانيه تتضمن القضيه الأولى، فزيد إذا كان عالماً عادلاً، كان عالماً لا محاله، هذا العلم يعتبر اليقين المنطقى، وهنا يقين رياضى وهو اليقين الحاصل نتيجة الجمع بين العددين أو نتيجة ضرب أحدهما فى الآخر وهكذا، وبعد ذلك نقول، أن اليقين الحاصل بصدق القضيه المتواتره ومطابقتها للواقع ليس يقيناً منطقياً ولا رياضياً، وذلك لان سببيه التواتر للعلم بصدق القضيه المتواتره ووقوعها فى الخارج ليس بمعنى استحاله عدم سببته كما هو الحال فى اليقين المنطقى واليقين الرياضى بشىء، فإنه يستحيل عدم حصوله، فإذاً يكون اليقين الحاصل بوقوع القضيه المتواتره من التواتر، يقين موضوعى لا ذاتى ولا فلسفى ولا رياضى، وهو يمثل أعلى درجه التصديق وهو الجزم بالقضيه الواقعيه، مثلاً إذا علم أن جاره قد جاء من السفر فيواجه أمران:

الأول: يواجه قضيه واقعيه تعلق بها اليقين، وهي ان جاره قد جاء من السفر.

الثاني: يواجه ان يقينه بها يمثل أعلى درجه التصديق وهي الجزم بها الذي لا يوجد في اطاره أى احتمال خلاف.

وبعد ذلك نقول، أن العلم الحاصل بصدق القضيه المتواتره من التواتر، علم يمثل أعلى درجه التصديق وهو الجزم واليقين بها، وهو علم حاصل من السبب الاعتيادى الذي هو سبب لحصوله لكل انسان اعتيادى.

ولا- فرق بين ان يكون حصول هذا العلم على اساس حساب الاحتمالات أو على اساس مبدأ عقلى أولى كاستحاله الصدفة والطواطؤ على الكذب، فعلى الأول هو علم موضوعى لا يتضمن أى فكره لاستحاله خلافه، وعلى الثانى علم فلسفى أو رياضى يتضمن فكره استحاله خلافه هذا من جانب.

ومن جانب آخر، هل هذا العلم، علم موضوعى حاصل من تراكم الاخبار كماً وكيفاً على اساس حساب الاحتمالات، أو أنه علم فلسفى يتضمن استحاله خلافه؟

والجواب ان قضيه أن الصدفة لا تدوم ان كانت قضيه اوليه عقليه كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العليه ونحوهما، فهذا العلم علم فلسفى، وان لم تكن قضيه اوليه عقليه، فهذا العلم علم موضوعى يحصل من التواتر وهو داخل فى التجريبيات التى هى من القضايا الأوليه الحسيه لا العقليه.

هذا والصحيح ان اليقين الحاصل من التواتر، يقين موضوعى لا فلسفى ولا رياضى، وذلك لان عدم سببيه التواتر لليقين بالقضيه المتواتره ليس مستحيلاً عقلاً وذاتاً كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العليه، نعم انه مستحيل وقوعاً لا ذاتاً، ضروره

أن عدم حصول اليقين من التواتر ليس بمحال عقلاً، وان هذا اليقين لا يتضمن أى فكره لاستحاله عدم تحققه.

ثم ان التواتر هو أخبار جماعه كثيره عن واقعه واحده مطابقه أو التزاماً أو بعضهم مطابقه وبعضهم الآخر التزاماً يفيد العلم الجزمى بثبوت هذه الواقعه، فإذن لا- فرق بين كون وحده المصب بالمدلول المطابقى أو الإلتزامى، وأما إذا كان المصب متعدداً ولا تكون الاخبار مشتركه فى مصب واحد لا مطابقه ولا التزاماً، فيكون التواتر مفيداً للعلم الاجمالى لا العلم التفصيلى.

والخلاصه أن اخبار الجماعه إن كانت عن واقعه واحده بالدلاله المطابقيه أو الإلتزاميه، وكانت تبلغ حد التواتر، فهى تفيد العلم الوجدانى بثبوت هذه الواقعه، وهذا التواتر تواتر تفصيلى وهو محل الكلام فى المقام، وان كانت عن وقائع متعدده وبلغت من الكثره حد التواتر، فهى تفيد العلم الاجمالى بصدق أحد هذه الوقايح، وهذا التواتر تواتر اجمالى.

ثم ان التواتر المتمثل فى اخبار جماعه يختلف من مورد إلى مورد آخر كماً وكيفاً، فإن الجماعه إن كانوا كلهم ثقات وعدول، فإخبارهم مفيد للعلم بصدق الواقعه فى عدد أقل من المعتاد، لان للعامل الكيفى وهو صفات الرواه دوراً كبيراً وتأثيراً هاماً فى حصول العلم بصدق الواقعه، وأما إذا كانوا كلهم غير ثقات وعدول، فيكون تأثير أخبارهم فى حصول العلم بطيئاً، لان المؤثر فى هذا الفرض هو العامل الكمى فقط لعدم توفر العامل الكيفى وهو صفات الرواه، ولهذا يكون تأثيره فى حصول العلم بالقضيه بطيئاً، وهناك خصوصيات أخرى وهى تختلف باختلاف الموارد، وقد يكون تأثير بعضها فى حصول العلم أسرع من تأثير بعضها الآخر وهكذا.

نتيجة ما ذكرناه امور:

الأول، أن الاجماع المنقول بخبر الواحد لا يكون مشمولاً لدليل حجيه خبر الواحد، لاختصاص دليلها بالاخبار الحسيه وعدم شموله للاخبار الحدسيه، ونقل الاجماع حيث انه داخل في الاخبار الحدسيه فلا يكون مشمولاً له.

الثاني: ان الخبر المتواتر مفيد لليقين بصدق القضية المتواتر فيها، وأما إذا كان بلا واسطه فهو واضح، وأما إذا كان مع الواسطه فأيضاً الأمر كذلك، شريطه أن يكون الخبر متواتراً في جميع الطبقات، ولا فرق بين أن يكون اليقين الحاصل منه بصدق القضية المتواتره مستنداً إلى مبدأ عقلي في المرتبه السابقه أو مبدأ حسي وهو تراكم الاخبار على حساب الاحتمالات وان كان الصحيح هو الثاني، ولكن في المقام لا تترتب على هذا الفرق أى نتيجته.

الثالث: أن الاجماع ليس مثل التواتر، لما عرفت من وجود الفوارق بينهما، ومن أجل هذه الفوارق لا يفيد الاجماع اليقين بقول المعصوم عليه السلام في المسأله ولا- اليقين بوجود دليل معتبر فيها، لا على اساس مبدأ حساب الاحتمالات، إذ لا يمكن تطبيق هذا المبدأ الا على الاخبار الحسيه دون الاخبار المستنده إلى الحدس والاجتهاد وإعمال النظر ولا على اساس مبدأ عقلي أولى.

وأما الكلام في المقام الثاني فيقع في موردين:

الأول، أن اجماع الفقهاء في عصر الغيبه هل هو كاشف عن امضاء الشارع له، وإذا لم يكن كاشفاً عن الامضاء، فهل هو كاشف عن وجود مدرك معتبر في المسأله أو لا؟

الثاني، هل يمكن اثبات اتصال الاجماع في كلمات الفقهاء في عصر الغيبه إلى زمن المعصومين عليهم السلام يداً بيد وطبقه بعد طبقه أو لا؟

ص: ١٧٣

أما الكلام فى المورد الأول: فلا طريق لنا إلى إثبات امضاء الشارع له إلا بالتمسك بذيل قاعده اللطف، ولكن سوف نشير إلى أن هذه القاعده غير تامه.

ودعوى، أن اتفاق العلماء فى مسأله كاشف عن موافقه الإمام عليه السلام وامضائه من باب ان اتفاق المرؤسين على شىء كاشف عن امضاء الرئيس له.

مدفوعه، بأن ذلك إنما هو فيما إذا كان الاتفاق فى رأى ومسمع من الرئيس، بان يكون فى عصره، وأما اتفاق المرؤسين فى عصر متأخر عن عصره كما فى زمن الغيبه، فلا يكون كاشفاً عن الامضاء والموافقه.

فالتتيجه ان الاجماع فى عصر الغيبه لا يكون كاشفاً عن الامضاء.

وهل هو كاشف عن وجود دليل معتبر فى المسأله أو لا؟

فيه وجهان:

قد يقال كما قيل، انه كاشف عن وجود دليل معتبر فى المسأله وهو مدرک لاجماع الفقهاء فيها، وتقريب ذلك ان مدرک المجمعين إذا كان روايه تامه سنداً، ولكنهم فهموا جميعاً من الروايه حكماً خاصاً كالوجوب أو الحرمة أو غير ذلك، وعلى هذا فاحتمال ان واحداً منهم قد اخطأ فى فهم هذا الحكم من الروايه بقطع النظر عن الآخرين وان كان وارداً بنسبه خاصه كالخمسین بالماء مثلاً، إلا- أن جميعهم قد أخطأوا فى فهم هذا الحكم من الروايه على حساب الاحتمالات ضئيل جداً، وفى مقابل ذلك الاطمئنان بعدم الخطأ بل قد يذوب احتمال الخطأ نهائياً، وفى مقابل ذلك اليقين بعدم الخطأ وتاميه دلالة الروايه.

والخلاصه ان مصب الخطأ هو دلالة الروايه، حيث انه واحد فاحتمال ان كلهم قد أخطأوا فى البناء على ظهور هذه الروايه ودالتها على الحكم المذكور غير محتمل، كيف فإنهم أهل الفن والمعرفه وبإمكانهم تشخيص ظهور الروايه

المستقر بعد الفحص عن موانعه وعوائقه وعدم وجدانها في مظانها، والمفروض ان ظهورها العرفي امر واضح، فإذن احتمال انهم جميعاً قد اخطأوا في تشخيص ظهورها ودلالاتها عرفاً غير محتمل أو ضئيل جداً، وعليه فبطبيعته الحال يحصل اليقين والاطمئنان بتاميه الروايه سنداً ودلاله وبالامكان الافتاء على طبقها.

وان شئت قلت، أن اجماع الفقهاء في المسأله على حكم شرعي لا- يمكن ان يكون جزافاً وبلا- مبرر، لانه ينافي عداله هؤلاء ووثاقتهم، فإذن لا محاله يكون اجماعهم في المسأله كاشفاً عن وجود مدرک معتبر فيها كروايه تامه سنداً، إذ لو كانت ضعيفه سنداً لم يتحقق الاجماع في المسأله، أذ كثير من الفقهاء لم يعملوا بالروايات الضعيفه من جهه أنها غير حجه، فإذن بطبيعته الحال يكشف اجماعهم عن وجود مدرک معتبر في المسأله.

والجواب، أن هذا الوجه لو تم فإنما يتم فيما إذا علم بان مدرک اجماع الفقهاء في المسأله الكذائيه إنما هو الروايه الفلانيه التامه سنداً وجهه، إذ حكم المسأله المجمع عليها اذا كان معلوماً تفصيلاً، فبطبيعته الحال يكون مدرکه أيضاً معلوماً كذلك، إذ لا يحتمل ان يكون مجهولاً، ضروره ان مدرک اجماعهم إذا كانت روايه معتبره في المسأله، فلا- محاله اشاروا إليها في مقام الاستدلال بها على حكم المسأله، فإذن كيف يعقل ان تكون الروايه التي هي مدرک الاجماع مجهوله، ولكن من الواضح ان مثل هذا الاجماع خارج عن محل الكلام، لان الاجماع إذا كان معلوماً للمدرک في المسأله، فيرجع إلى مدرکه فيها وينظر إليه وانه تام او لا، لا إلى الاجماع، فإن وجوده وعدمه حينئذٍ بالسويه، نعم قد يكون لفهم هؤلاء المجمعين من الروايه الحكم الفلاني في المسأله تأثيراً في فهم الآخرين ومانعاً عن المخالفه، ولكن هذا ليس معناه ان فهم هؤلاء حجه بل هو مؤيد ومؤكد بفهمهم نفس ما

فهموا هؤلاء من الروايه، وأما لو حصل الاطمئنان بان فهم هؤلاء المجمعين الحكم الفلاني من الروايه صحيح ومطابق للواقع، كان ذلك الاطمئنان حجه لا فهم هؤلاء.

هذا اضافته إلى أن هذا الوجه لا يتم في نفسه، لأن فتاوى الفقهاء جميعاً وان كانت تصب على محور واحد، إلا أنه لا يمكن نفي احتمال الخطأ عن الجميع، على اساس حساب الاحتمالات ولا يقاس الاجماع بالتواتر من هذه الناحيه، لما مر من الفرق بينهما، فإن هذه الفتاوى وان كانت مستنده جميعاً إلى تماميه دلالة الروايه مثلاً، إلا أن كثير من تلك الفتاوى تأثرت بالآخرى بسبب أو آخر كحسن الظن أو غيره، فمن أجل ذلك لا- يمكن نفي الخطأ عن الكل بحساب الاحتمالات، نعم يمكن تقليده بها وتضليله، وأما نفيه نهائياً فهو لا- يمكن، كما لا يمكن تطبيقه على الاحتمالات في المسائل النظرية الحدسيه مطلقاً، ومن هنا قد ينكشف بطلان المسأله النظرية التي كانت مورد الاتفاق عند الكل، فإذن لا يقاس المسائل النظرية بالمسائل الحسيه.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان الاجماع في عصر الغيبه لا يكشف عن قول المعصوم عليه السلام لاعاده ولا عقلا، أما الأول فلانه مبني على ثبوت الملازمه العاديه بين الاجماع وقول المعصوم عليه السلام وهي غير ثابتة، وأما الثاني فهو مبني على ثبوت الملازمه بينهما عقلا بقاعده اللطف وهي غير تامه، وأما الاجماع الدخولي فلا نقول به بل هو غير محتمل، كما انه لا- يشكف عن وجود مدرك معتبر في المسأله وإلا- فهو خارج عن محل الكلام، لان محل الكلام إنما هو في الاجماع التعبدي، وأما الاجماع المعلوم مدركه فيرجع إلى مدركه، فإن كان تاماً كفي ذلك مدركاً للحكم ولا أثر للاجماع، وان كان غير تام كشف ذلك عن بطلان

مدرك فتاويهم بالوجوب أو الحرمة، وأما إذا شككنا في ان مدرك فتاويهم في المسألة هذه الروايه غير التامه سنداً أو دلالة أو ان لها مدركاً آخر فيها معتبراً، فأيضاً لا يكون هذا الجماع حجه، لانه لا يكون كاشفاً عن مدرك معتبر بحساب الاحتمالات، إذ لا- يمكن نفى مدركيه هذا المدرك الفاسد بحسابها، والنكته في ذلك اختلاف الفقهاء في الآراء والنظريات حول تكوين القواعد الاصوليه العامه سعه وضيقاً وشروطها وتطبيقها على عناصرها الخاصه، مثلاً من الفقهاء من يقول بحجيه كل روايه إذا كانت مرويه بطريق اصحابنا، بان يكون راويها امامياً فحسب وان كانت ضعيفه، ومنهم من يقول بحجيه كل روايه عمل بها المشهور وسقوط كل روايه معتبره باعراض المشهور عنها، ومنهم من يقول بحجيه روايه الثقه وهكذا، وكذلك اختلافهم في الجمع بين الروايات المتعارضه وتشخيص ان التعارض بينها مستقر أو لا وفي علاج المعارضه، ومع هذا الاختلاف كيف يمكن نفى مدركيه هذه الروايه غير المعتبره عند الجميع بحساب الاحتمالات وان مدرك فتاويهم جميعاً في المسألة مدرك معتبر، وأما إذا لم يوجد فيما يحتمل كونه مدركاً لاجماعهم في المسألة، فهل يكشف هذا الاجماع بحساب الاحتمالات عن مدرك صحيح لم يصل إلينا وبه يثبت الحكم في المسألة أو لا؟

فيه وجهان: فذهب بعض المحققين قدس سره إلى الوجه الأول، بتقريب ان الاجماع إذا كان من المتأخرين، فلا أثر له، وأما إذا كان من المتقدمين من الاصحاب كالمفيد والمرتضى والطوسي والصدوق قدس سرهما، فهو يكشف بحساب الاحتمالات عن مدرك صحيح، بتقريب انهم إذا اجمعوا على حكم في المسألة كالوجوب أو الحرمة أو غيرهما، فبطبيعته الحال لا- يحتمل ان يكون فتواهم بالوجوب أو الحرمة في المسألة جزافاً وبلا مدرك ومبرر، ضروره أنه لا ينسجم مع عدالتهم وتقواهم

وأمانتهم على الشريعة وجلاله قدرهم، ولا يحتمل في حقهم انهم قد غفلوا عن مقتضى القاعده الأوليه المخالفه لتلك الفتوى كقاعده البراهه فى المسأله مثلاً، ولا يحتمل ان يكون مدرک هذه الفتوى فى المسأله الروايه المعبره ولم تصل إلينا، إذ لو كانت هناك روايه عندهم استندوا إليها، لا- شاروا إليها فى كتبهم الفقيهيه الاستدلاليه أو الروايه وذكروها فيها، كيف فإنهم نقلوا الروايات الضعاف فى كتبهم التى لم يستندوا إليها فضلاً عن الروايه المعبره عندهم واستندوا إليها، فإذن هذه الاحتمالات غير محتمله (١).

وعلى هذا فلا بد من الالتزام بان هذا الحكم قد وصل إليها من الطبقة المتقدمه عليهم لا قولاً بل عملاً وارتكازاً، وهذه الطبقة همزه الوصل بينهم وبين أصحاب الأئمه عليهم السلام مباشره أو بالواسطه، وهذا الارتكاز ليس روايه لكى تنقل بل هو استفاد من مجموع دلالات السنه من فعل المعصوم أو تقريره أو قوله على اجمالها هذا.

ويمكن المناقشه فيه، أولاً، ان هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعى له فى الخارج، إذ لا طريق لنا إلى احراز مثل هذا الاجماع بين المتقدمين من الاصحاب، لان الطريق الوحيد لنا هو كتبهم الفقيهيه الاستدلاليه والروايه الواصله إلينا، ولا يوجد فى هذه الكتب اجماع تعبدى منهم بحيث لا يوجد فيما يحتمل كونه مدرکاً له، والاجتماعات المدعاه فيها إما مبنيه على قاعده اللطف كما عن الشيخ الطوسى قدس سره، أو مبنيه على تطبيق قاعده مسلمه على المسأله، أو على حسن الظن بالآخرين أو غير ذلك، هذا اضافه إلى اختلاف هؤلاء فى دعوى الاجماع باختلاف كتبهم، فالشيخ ادعى الاجماع فى كتابه فى مساله، وادعى الاجماع فى كتابه الآخر

ص: ١٧٨

على خلافه وهكذا، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى انه ليس لجميع أصحابنا المتقدمين كتاب الاستدلالي حتى نرجع إليه ونعلم رايه في المسأله، لان الموجود في كتب المتأخرين دعوى الاجماع مطلقاً أو من جماعه من القدماء أو بعضهم، كل ذلك لا يدل على أن الاجماع ثابت عندهم فضلاً عن كونه تعبيرياً، أو ان المتأخرين ادعوا الاجماع في المسأله وفي نفس الوقت نقلوا آراء القدماء فيها، وهذا لا يدل على أن ارائهم مستند إلى الاجماع.

فالنتيجه أنه لا طريق لنا إلى إثبات الاجماع بين أصحابنا المتقدمين على حكم في المسأله تعبيراً.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم احراز ثبوت الاجماع التعبدى بينهم في المسأله، فإنه حينئذٍ وان كان كاشفاً عن وصول الحكم إليهم من الطبقة المتقدمه لا بالنقل وإلا لشاروا إليه بل بالارتكاز، بمعنى ان هذا الحكم كان مرتكزاً عندهم بتقرير الإمام عليه السلام أو فعله أو قوله بنحو الاجمال بدون تحديد، وسوف تاتي المناقشه فيه.

وأما الكلام في المورد الثاني: فهل بإمكاننا إثبات اتصال الاجماع في كلمات الفقهاء إلى زمن الأئمه عليهم السلام يدأ بيد وطبقه بعد طبقه أو لا؟

والجواب ان إثبات ذلك يتطلب توفر امور:

الأول: ان يكون هذا الاجماع بين القدماء من الاصحاب الذين يكون عصرهم قريباً بعصر اصحاب الأئمه عليهم السلام، وأما الاجماع بين المتأخرين من دون ان يكون بين المتقدمين فلا قيمه له.

الثاني: ان يكون ذلك الاجماع تعبيرياً محضاً، بان لا يكون له مدرك لا قطعاً

ولا- احتمالاً- أما على الأول فينظر المجتهد إلى مدركه، فإن كان تاماً فهو حجه دون الاجماع، وان كان غير تام فلا قيمه له ولا للاجماع، فعندئذ لا بد من الرجوع في مورد الاجماع إلى الأصل اللفظي من العموم أو الاطلاق ان كان وإلا فالى الأصل العملي.

وأما على الثاني فلان حجيه الاجماع منوطه باحراز اتصاله بزمن المعصومين عليهم السلام، ومع احتمال وجود المدرك له لم يحرز اتصاله به، ومع عدم احراز الاتصال لم يحرز حجيته، وقد تقدم ان الشك في الحجيه مساوق للقطع بعدمها.

الثالث: ان لا- تكون المسأله التي ادعى الاجماع فيها من المسائل العقلية أو من المسائل المطابقه للقواعد العقلية، وإلا فلا يمكن احراز الاجماع التعبدى فيها، فإذا توفرت هذه الشروط في الاجماع، كان كاشفاً عن اتصاله بزمن المعصومين عليهم السلام.

أما اعتبار الشرط الأول، فلان ثبوت الاجماع بين المتأخرين بدون ثبوته بين المتقدمين، فلا قيمه له إصلاً للجزم بعدم اتصاله بزمن المعصومين عليهم السلام، ضروره أنه لو كان متصللاً بزمانهم عليهم السلام لكان اتصاله من طريق المتقدمين من الاصحاب وبواسطتهم، وأما الطريق الآخر فهو غير موجود الاعلى القول بالاجماع الدخولى وهو غير ثابت، فإذا كان هذا الاجماع، اجماعاً مستحدثاً بين المتأخرين ولا أثر له.

الثالث: ان لا- تكون المسأله التي ادعى الاجماع فيها من المسأله العقلية أو من المسائل المطابقه للقواعد العقلية، وإلا فلا يمكن احراز الاجماع التعبدى فيها، فإذا توفرت هذه الشروط في الاجماع، كان كاشفاً عن اتصاله بزمن المعصومين عليهم السلام أما اعتبار الشرط الأول فلان ثبوت الاجماع بين المتأخرين بدون ثبوته بين المتقدمين فلا قيمه له إصلاً للجزم بعدم اتصاله بزمن المعصومين عليهم السلام، ضروره أنه

لو كان متصللاً بزمانهم عليهم السلام لكان اتصاله من طريق المتقدمين من الاصحاب وبواسطتهم، وأما الطريق الآخر فهو غير موجود الاعلى القول بالاجماع الدخولى وهو غير ثابت، فإذا كان هذا الاجماع، اجماعاً مستحدثاً بين المتأخرين ولا أثر له.

وأما الاجماع إذا كان بين المتقدمين الذين يكون عصرهم قريباً بعصر أصحاب الأئمه عليهم السلام، فاحتمال أنهم تلقوا الحكم الشرعى في المسأله منهم يداً بيد وطبقه بعد طبقه وإن كان محتملاً في نفسه، إلا أنه لا طريق لنا إلى إحرازه إلا باحد الطريقتين:

الطريق الأول: ان يكون لكل من أصحابنا المتقدمين كتاب استدلالى يتضمن المسائل التى كانوا مجمعين عليها، وأن هذه الكتب الاستدلالية قد وصلت إلينا جميعاً لكى نرجع إليها للاطلاع على اجماعاتهم فى المسأله.

الطريق الثانى: وصول اجماعاتهم إلينا بالتواتر فى كافة الطبقات، لادن وصولهم ان كان بخبر الواحد فحجيته غير معلومه، لأن اجماع المتقدمين ان كان كاشفاً عن وصوله إليهم من زمن الأئمه الأطهار عليهم السلام، فعندئذ الاخبار عنه مشمول لدليل الحجيه إذا كان المخبر ثقاه، وإن لم يكن كاشفاً عنه فلا يكون مشمولاً له حتى يكون حجه، وكلا الطريقتين غير متوفر.

أما الطريق الأول، فلانا نعلم إما انه ليس لكل واحد من اصحابنا المتقدمين كتاب استدلالى فى الفقه يتضمن المسائل الاجماعيه أو كان ولكنه لم يصل إلينا، فالنتيجه أنه ليس الموجود عندنا الكتب الاستدلالية للجميع التى تحتوى على المسائل الاجماعيه. وأما الكتب الواصله إلينا من جماعه من فقهاءنا المتقدمين كالشيخ الطوسى والمفيد والصدوق والسيد المرتضى والكلينى وغيرهم، فهى لا

تحتوى على المسائل الاجماعيه لدى الكل، وأما كتب الصدوق والكلينى وغيرهما فهى تحتوى على متون الروايات الواصله إليهم من أصحاب الأئمه عليهم السلام ولا تحتوى على المسائل الاجماعيه الفقيهيه، وأما كتب الشيخ الطوسى والمفيد والسيد المرتضى وغيرهم وان كانت من الكتب الفقيهيه الاستدلاليه، إلا أن حال الاجماعيات الموجوده فيها معلومه، فإن اجماعات الشيخ قدس سره مبنيه على قاعده اللطف أو على حسن الظن، وسوف نشير إلى أن هذه القاعده غير تامه، وكذلك لا أثر للاجماع المبني على حسن الظن والاجتهاد، وأما اجماعات السيد المرتضى قدس سره، فلانها إما مبنيه على الحدس بتطبيق قاعده مسلمه على المسأله أو على

الاجتهاد وحسن الظن وكذلك اجماعات غيرهما، ومن الواضح انه لا قيمه لهذه الاجماع ولا تكشف عن قول المعصوم عليه السلام.

هذا اضافه إلى اختلافهما في دعوى الاجماع من كتاب إلى كتاب آخر، وهذا الاختلاف يدل على ان اجماعهم على الحكم في مسأله ليس مبنياً على تلقي الحكم من أصحاب الائمه عليه السلام، فالنتيجه أنه لا طريق لنا إلى احراز الاجماع بين القدماء.

وأما الطريق الثانى، فعلى تقدير تسليم الطريق الأول، وهو احراز الاجماع بين القدماء، ولكن لا طريق لنا إلى انه وصل إليهم من زمن الائمه عليهم السلام يداً بيد، بيان ذلك هو انا لو فرضنا ان الفقهاء المتقدمين كاه قد اجمعوا على حكم فى مسأله وهى خاليه عن الدليل من الآيه أو الروايات، فمع ذلك لا يمكن الجزم بان اجماعهم على المسأله قد وصل إليهم من زمن المعصومين عليهم السلام يداً بيد وطبقه بعد طبقه، لاحتمال أن منشأ ذلك حسن ظن بعضهم ببعض آخر، وفى نهايه المطاف إما ان يرجع إلى الاجتهاد والاستنباط بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه أو

سمع بعضهم حكم المسأله ممن تقدم عليهم واطمئن به، ولهذا أدعى الاجماع عليه والباقي وافقه على أساس حسن الظن والوثوق والاطمئنان أو غير ذلك من الخصوصيات والمناسبات، فإن كل ذلك محتمل.

والخلاصه أن الجزم بان هذا الاجماع منهم فى المسأله تعبدى صرف، بمعنى انه وصل إليهم من زمن الائمه عليهم السلام طبقه بعد طبقه مشكل جداً، بل لا يمكن مع أخذ حالاتهم وطريقتهم فى دعوى الاجماع بعين الاعتبار.

قد يدعى ان القدماء كالمفيد والمرتضى والطوسى والصدوق وغيرهم، إذا استقر فتواهم على حكم فى المسأله ولم يوجد فيها ما يقتضى هذه الفتوى بحسب

الصناعه وهى مخالفه للقواعد العامه وهم كانوا ملتفتين إلى تلك القواعد، حيث أنها منقوله بواسطتهم فى كتبهم الروائيه.

فهناك اربعة احتمالات:

الأول، ان تكون تلك الفتاوى من هؤلاء الاجلاء المتقدمين من الاصحاب جزافاً وبلا دليل ومدرك.

الثانى، ان يكون ذلك من جهه غفلتهم وتخيلهم بأن هذه الفتاوى مطابقه للقواعد العامه، وهى تقتضيها إذا لم يكن دليل خاص على خلافها.

الثالث، احتمال ان تكون هناك روايه معتبره عندهم وهم قد استندوا إليها ولكنها لم تصل إلينا.

الرابع، احتمال انهم تلقوا الحكم من أصحاب الأئمه عليهم السلام بالارتكاز وهم حلقة الوصل بينهم وبين الأئمه عليهم السلام مباشره هذا.

أما الاحتمال الأول، فهو غير محتمل فى حقهم، فإن جلاله قدرهم وتورعهم وعدالتهم تمنع عن هذا الاحتمال وتنفيه بشكل قاطع.

وأما الاحتمال الثانى، فهو غير مدفوع ولا مبرر لدفعه، فإن القواعد العامه كقاعده البراءه وقاعده الاستصحاب وقاعده الطهاره ونحوها وان كانت روايتها منقوله منهم، إلا أن قد يقع الخطأ فى تطبيقها على عناصرها الخاصه، إذ قد يتخيل أن هذه المسأله من عناصرها مع أنها ليست منها، وهذا يتفق كثيراً ولا سيما فى ذلك العصر، حيث لم تكن تلك القواعد منقحه سعه وضيقاً بما يستحقها.

فالنتيجه أنه لا- دافع لهذا الاحتمال إلا- إذا فرض ان اجماعهم على الحكم فى المسأله كان مخالفاً لمقتضى القاعده وهم كانوا ملتفتين إلى ذلك، ومع هذا قد افتوا به فيها، ولكن هذا فرض فى فرض، ومع صحه هذا الفرض، فالاجماع تعبدى

محض وواصل إليهم من أصحاب الأئمة عليهم السلام.

وأما الاحتمال الثالث فهو غير محتمل، إذ لو كانت هناك روايه قد وصلت إليهم وتكون هذه الروايه مدرکاً لاجماعهم، لأشاروا إليها في كتبهم الروائيه والفقيهيه، لان كتبهم معده لجمع الروايات فيها المعبره وغير المعبره، فإذن عدم وجودها في كتبهم دليل جزمى على عدم وجودها.

والخلاصه أنهم كانوا فى مقام جمع الاحاديث الواصله إليهم من أصحاب الأئمه عليهم السلام وان كان وصولها بطريق غير صحيح، فلو كان هناك حديث هو مدرک لفتاويهم جميعاً فى المسأله، فكيف يمكن فرض عدم ذكره فى كتبهم واحتمال الغفله عنه غير محتمل.

وأما الاحتمال الرابع، وهو أنهم تلقوا الحكم من أصحاب الأئمه عليهم السلام بالارتكاز الثابت عندهم بتقرير الإمام عليه السلام او فعله طبقه بعد طبقه، فهو أيضاً محل منع، إذ كما يحتمل ان يكون هذا الحكم ثابتاً عند أصحاب الأئمه عليهم السلام بالارتكاز بسبب التقرير أو الفعل من الإمام عليه السلام لا- بالروايه منه، يحتمل أن يكون منشأ هذا الاجماع حسن الظن ببعض من تقدم عليهم وحصول الاطمئنان من قوله أو مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه أو غير ذلك من الخصوصيات، أو أن الحكم عند الطبقة المتقدمه ليس قطعياً بل هو ظنى ومستند إلى اجتهاداتهم، لان فرض ان هذا الحكم قطعى بالارتكاز، بمعنى انه كاشف عنه تكويناً وقطعاً من زمن الأئمه عليه السلام لا يمكن اثباته ولا طريق لنا إليه، هذا اضافه إلى ان هذا الحكم لو كان ثابتاً بالارتكاز بتقرير الإمام عليه السلام او فعله، لأشاروا إلى أنه ثابت بالتقرير أو الفعل، كما انه لو كان ثابتاً بالروايه لأشاروا إليها.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى إننا لو فرضنا أن اصحابنا

المتقدمين قد اجمعوا على حكم فى المسأله ولم يوجد فيها مدرک له كروايه أو آيه، فمع ذلك لا يمكن الجزم بانهم قد تلقوا هذا الحكم من أصحاب الأئمه عليه السلام بالارتكاز مباشره وعن حس، لان المنفى فى المقام إنما هو احتمال انهم استندوا فى الفتوى بتلك المسأله بروايه أو آيه، ولكن ليس بالامكان نفى ما يلى من الاحتمالات.

الأول، احتمال أن منشاء هذا الاجماع هو حسن الظن لبعضهم ببعضهم الآخر.

الثانى، احتمال أن منشاء الاجتهاد فى المسأله بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه.

الثالث، احتمال الخطأ فى تطبيق القاعده.

الرابع، ان هذا الحكم الواصل إليهم لو كان قطعياً بالارتكاز الكاشف عنه تكويننا وقطعاً، فبطبيعته الحال اشاروا إلى ان هذا الحكم قطعى وواصل منهم إلينا بالقطع والوجدان، وليس بإمكاننا نفى هذه الاحتمالات جميعاً بالقطع ولا

بالاطمئنان، لعدم الطريق إلى ذلك. تحصل مما ذكرناه امور:

الأول: أنه لا طريق إلى احراز الاجماع بين أصحابنا المتقدمين كما مر تفصيله.

الثانى: انه على تقدير احراز الاجماع بينهم، ولكن لا طريق لنا إلى احراز انه اجماع تعبدى.

الثالث: انه على تقدير تسليم احراز انه اجماع تعبدى، إلا أنه لا يمكن احراز ان الحكم المجمع عليه قد وصل إليهم من أصحاب الأئمه عليهم السلام بالارتكاز مباشره كما عرفت.

ومن هنا لا أثر ولا قيمه للاجماع فى المسائل الفقهيّه نهائياً ولا يمكن الاستدلال به فى شىء منها، ولهذا لا نعتد على الاجماع فى المسائل الفقهيّه كافه.

وأما الشرط الثالث، فلان المسأله إذا كانت من المسائل العقليه أو لم تكن منها ولكنها كانت موافقه للقواعد العامه العقلانيه أو الشرعيه، لم يكشف اجماع المتقدمين عليها عن انهم تلقوا حكم المسأله من الجيل السابق من الاصحاب، وذلك الاحتمال ان منشأ اجماعهم فى المسأله حكم العقل أو تطبيق القاعده العامه عليها، ومع هذا الاحتمال لا يكون اجماعهم كاشفاً عن وصول الحكم إليهم من الجيل السابق يدأ بيد.

ومن هنا يظهر ان هذا الشرط ليس شرطاً مستقلاً، بل هو يرجع إلى الشرط الثانى وهو احراز ان اجماعهم فى المسأله اجماع تعبدى، بمعنى انه لا يوجد فيها مدرک من روايه أو آيه، وأما إذا كان الاجماع موافقاً للقاعده، فيحتمل ان مدرکه القاعده.

ثم ينبغى الاشاره إلى عدّه نقاط:

النقطه الأولى: ان ناقل الاجماع تاره يقصد نقل السبب هو فتاوى العلماء فى المسأله واقوالهم واراتهم فيها، وأخرى يقصد نقل المسبب وهو قول المعصوم عليه السلام. وعلى الأول، فالمنقول والمخبر به وان كان أمراً حسيّاً وهو فتاوى الفقهاء واراتهم، إلا أنه لما لم يكن بنفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً للحكم شرعى، فلا يكون مشمولاً لدليل حجيه اخبار الثقه، هذا إذا كان غرضه من نقل الاجماع إثبات السبب فحسب، وأما إذا كان غرضه من نقله إثبات المسبب وهو قول المعصوم عليه السلام، فإنه مبنى على ثبوت الملازمه بينهما بنحو تشكل الدلاله إلا لتزاميه

للاجتماع، ولكن قد مر أن الملازمه بين الاجتماع وقول المعصوم عليه السلام غير ثابتة حتى فيما إذا كان الاجتماع بين المتقدمين فضلاً عن الاجتماع بين المتأخرين.

ومن هنا ذكر المحقق الاصفهاني قدس سره انه ان اريد بنقل الاجتماع إثبات الحجية له بلحاظ مدلوله الالتزامي، فيرد عليه انه لا ملازمه في البين لكي يكون للاجتماع مدلول التزامي، وان اريد إثبات حجيته بلحاظ مدلوله المطابقي، فيرد عليه انه ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً له^(١)، وهذا الذي افاده قدس سره متين جداً.

النقطة الثانيه: قد تبين مما ذكرناه ان اجتماع المتأخرين في المسأله كما لا يكشف عن قول المعصوم عليه السلام، لعدم الملازمه بينهما بنحو يكون الاخبار عن الاجتماع اخباراً عن قول المعصوم عليه السلام التزاماً، كذلك لا يكشف عن وجود مدرك معتبر في المسأله كروايه معتبره أو آيه لدى الجميع بلا استثناء حتى تصلح ان تكون مدركاً للاجتماع، وأما إذا كانت الروايه معتبره عند بعض دون آخر، فلا تصلح ان تكون مدركاً له.

النقطة الثالثه: ان الاجتماع الذي يمكن الاعتماد عليه هو اجتماع الفقهاء المتقدمين الذين يكون عصرهم قريباً لعصر اصحاب الائمة عليهم السلام وانه وصل منهم إليهم يداً بيد وطبقه بعد طبقه، ولكن تقدم انه لا يمكن المساعدة عليه، أولاً أنه لا طريق لنا إلى احراز الاجتماع بينهم، وثانياً على تقدير تسليم ثبوته بينهم، إلا أنه لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليهم السلام.

ص: ١٨٧

مما ينقص عن قيمه الاجماع هو ان من ينظر إلى الكتب الفقهيه الاستدلاليه ويقوم بالبحث والفحص والتحقيق فى المسائل التى ادعى الاجماع فيها، يظهر له ان أكثر الاجماع بين المتقدمين والمتأخرين مبنيه على التخمين والحدس والاجتهاد وحسن الظن لا على البحث والتحقيق عن أقوال الفقهاء فى المسأله.

ومن هنا قد توجد دعوى الاجماع فى المسائل الفقهيه، ولكن إذا بحث عن أقوال الفقهاء فيها، فلا يوجد إلا أقوال جماعه من الصحاب دون الجميع، بل قد يدعى الاجماع فى المسائل المستحدثه التى لم تكن معنونه فى كلمات المتقدمين وهكذا، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى ان الاجماع الذى هو محل البحث فى المقام، اجماع الفقهاء فى تمام الطبقات من عصر الشيخ الطوسى والمفيد قدس سره إلى هذا العصر، ولكن من الواضح ان تحصيل مثل هذا الاجماع فى المسائل الفقهيه النظرية مجرد فرض لا واقع موضوعى له، وعلى تقدير ان له واقعا موضوعيا، فلا طريق لنا إلى احرازه.

بيان ذلك ان المسائل الفقهيه على ثلاثه اقسام:

الأول: انها مسائل ضروريه، وهى المسائل التى تحتفظ على ضرورتها من

زمن التشريع لحد الآن.

الثانى: أنها مسائل قطعيه، وهى المسائل التى تحتفظ على قطعيتها طوال هذه القرون والسنين.

الثالث: أنها مسائل نظريه، وهى المسائل التى تمثل الغالبية العظمى للمسائل

الفقيهه، بحيث ان نسبة المسائل الضرورية والقطعيه الى المسائل النظرية لا تتجاوز عن نسبة ستة بالمأه بنسبه تقريبيه.

وأما فى المسائل الضرورية والقطعيه، فلا مجال لدعوى الاجماع فيها، لأنها قد وصلت إلينا بالضرورة والقطع الوجدانى، ولهذا لا مجال للاجتهد وعملية الاستنباط فيها ولا للتقليد، لان نسبة تلك المسائل إلى المجتهد والعامى على حد سواء، ولا موضوع لرجوع العامى إلى المجتهد فيها، لان العامى عالم بها وجداناً كالمجتهد.

وأما المسائل النظرية التى يتوقف إثباتها على عملية الاجتهد والاستنباط، فهى مورد دعوى الاجماع بين الفقهاء، ومن الواضح ان تحصيل الاجماع فى المسأله النظرية بين جميع طبقات الفقهاء من زمن الشيخ الطوسى قدس سره إلى زماننا هذا غير ممكن ولا طريق لنا إلى احراز مثل هذا الاجماع، وأما الاجماع بين الفقهاء فى عصر واحد، فلا- قيمه له، وكذلك لا أثر للاجماع بين المتقدمين مع عدم وجوده بين المتأخرين وبالعكس.

وأما الطريق الثالث، لاثبات حجيه الاجماع، هو قاعده اللطف وذهب جماعه من المتقدمين وعلى رأسهم شيخ الطائفه الشيخ الطوسى قدس سره إلى هذه القاعده وبنى حجيه الاجماع عليها، وذكر المتكلمون ان قاعده اللطف مبنيه على العدل الإلهى ونقصد بها إدراك العقل ما هو واجب على الله تعالى بحكم كونه عادلاً، وقد استدل بها فى علم الكلام لإثبات النبوه، بمعنى ان بعث الرسل وإنزال الكتب وتبليغ الاحكام الشرعيه للناس إنما هو من متطلبات هذه القاعده.

وأما الشيخ الطوسى قدس سره فقد ذكر ان حجيه الاجماع تقوم على اساس هذه القاعده، بتقريب ان قاعده اللطف تقتضى ان فى كل عصر يكون الحق مع احد

الفقهاء فى صورته الاختلاف، وأما فى صورته الاتفاق، فىكون الحق مع الجميع، بمعنى ان الحكم المجمع عليه فى المسأله مطابق للواقع، إذ لو كان مخالفاً للواقع، كان العدل الإلهى يقتضى القاء الخلاف بينهم، أما بالتصرف فى ذهن بعضهم وانصرافه عن الحكم المجمع عليه واستقراره على حكم مطابق للواقع المخالف للحكم المجمع عليه، أو ان الله تعالى أمر الإمام عليه السلام بالقاء الخلاف بينهم، وعدم وقوع شىء من ذلك، كاشف جزماً عن أن الاجماع مطابق للواقع على ضوء هذه القاعده، هذا ويقع الكلام هنا فى مقامين.

قاعده اللطف

الأول ان قاعده اللطف هل هى بنفسها ثابتة أو لا؟

الثانى انه على تقدير ثبوتها، نبحت عن حدودها سعه وضيقاً.

أما الكلام فى المقام الأول: فقد يقال كما قيل أنها غير ثابتة، لان معنى القاعده تعيين التكليف لله تعالى وإدراك العقل ما يجب عليه، ومن الواضح ان عقل الانسان ليس بدرجه يقوم بتعيين ما هو تكليف لله تعالى، وعلى هذا فلا دليل على ثبوت هذه القاعده.

والجواب ان فيه خلطاً بين تعيين العقل الوظيفه لله تعالى وبين إدراكه، بان كل ما يصدر منه تعالى ويفعله فهو مقتضى عدله ولطفه، كما انه يدرك ما هو مقتضى قدرته الذاتيه وعلمه كذلك، فالنتيجه انه لاشبهه فى ثبوت أصل هذه القاعده.

وأما الكلام فى المقام الثانى: فلا شبهه فى ان مقتضى هذه القاعده ارسال الرسل وانزال الكتب وتبليغ الاحكام الشرعيه بنحو المتعارف بغرض انقاذ البشر من المهالك الدينويه والاخرويه وهدايتهم وتهذيب سلوكهم الخارجى وتزويدهم بالملكات الفاضله والاخلاق الحميده وتجهيزه بالايمان بالوحدانيه والرساله،

ص: ١٩٠

والهدف الاساسى من كل ذلك تحقيق التوازن والعدالة الاجتماعيه والأمن والامان فى البلد، وأما قبول الناس الدين وعدم قبولهم له، فهو مرتبط باختيارهم وارادتهم ولا يرتبط بالعدل الإلهى ولطفه.

وبكلمه أن العقل الفطرى يدرك بان مقتضى العدل الإلهى ولطفه على الناس بعث الرسل وإنزال الكتب وبيان الاحكام الشرعيه، ولا يدرك بان مقتضى العدل الإلهى ولطفه تصحيح اخطاء الفقهاء فى أحكامهم الاجتهاديه، فإذا اجمع الفقهاء على مسأله، فلا يمكن اثبات ان اجماعهم مطابق للواقع بقاعده اللطف، ضروره أن تصحيح اخطاء الفقهاء لو كان واجباً عليه تعالى فى حال اجماعهم على المسأله، كان واجباً عليه تعالى بمقتضى لطفه وعدله تصحيح خطأ فقيه واحد أيضاً فى المسأله، وأيضاً لازم تاميه هذه القاعده أنه لو انحصر الفقيه فى عصر بواحد، لكان مقتضاًها مطابقه جميع فتاويه للواقع، لانه إذا كان متعدداً ومختلفاً فى الفتوى، كان فتوى واحد منهم مطابقاً للواقع بمقتضى هذه القاعده، وان كان واحداً، كان جميع فتاويه مطابقاً للواقع بمقتضاها، ولازم ذلك ان تكون فتاويه كافه من السنه القطعيه، فلا تجوز مخالفتها لانه من المخالفه للسنه القطعيه، وايضاً لازم ذلك انه لا يجوز الاجتهاد فى مقابلها، ضروره انه مع وجود السنه القطعيه، فلا- موضوع للاجتهاد فى مقابلها، إذ لا بد من العمل بها كسنه قطعيه وهو كما ترى.

الطريق الثالث: ما روى عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله (لا تجتمعوا على ضلاله) (1) وفى روايه اخرى (لا- تجتمع امتى على ضلاله)، بدعوى ان النبى الأكرم صلى الله عليه وآله قد اخبر عن ان الامه لا تجتمع على خطأ.

والجواب: أولاً، أن الروايه ضعيفه سنداً فلا يمكن الاعتماد عليها.

ص: ١٩١

١- (١) سنن أبى داود ج ٢: ص ٣٠٢ ح ٤٢٥٣ والمعجم الكبير للطبرانى ج ٣: ص ٢٩٢ ح ٣٤٤٠.

وثانياً، ان اخبار النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عن عدم اجتماع الامه على ضلاله، باعتبار الإمام المعصوم عليه السلام، داخل في الأمه، لوضوح ان كل اجتماع منهم إذا كان فيه الإمام المعصوم عليه السلام، فإنه على صواب.

وثالثاً، أن معنى الضلاله الانحراف والعصيان وهو غير خطأ المجتهد في الفتوى، لان الخطأ لا يوجب الضلال، ولهذا لو اخطأ المجتهد في فتواه، فلا يكون آثماً ولا ضالاً، هذا اضافه إلى احتمال ان كلمه (لا) ناهيه لا نافية.

نتائج البحث عده نقاط

الأولى: أن اجماع الفقهاء في عصر الغيبه لا يكون كاشفاً عن الامضاء الشرعى لا بقاعده اللطف ولا بالملازمه الاعتياديه، كما أنه لا يكشف عن وجود مدرک معتبر في المساله، ودعوى ان إجماع الفقهاء في المسأله على حكم لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا مدرک، فإذن لا محاله يكشف عن وجود مدرک معتبر فيها سنداً ودلاله وجهه.

مدفوعه بان الاجماع إذا كان مدرکه معلوماً، فهو خارج عن محل الكلام، لان محل الكلام إنما هو في الاجماع التعبدى.

الثانيه: انه إذا لم يوجد لاجماع الفقهاء المتقدمين في المسأله مدرک، فهل يشكف هذا الاجماع بحساب الاحتمالات عن مدرک صحيح لم يصل إلينا، فذهب بعض المحققين قدس سره إلى انه كاشف عنه، إذ احتمال أن اجماعهم في المسأله على حكم كان بلا مدرک غير محتمل، لانه ينافى عدالتهم ووثوقهم وتقواهم وأمانتهم على الشريعه وجلاله قدرهم، واحتمال الغفله في الجميع غير محتمل، هذا ولكن تقدم

الثالثه: ان اجماع الفقهاء المتقدمين على تقدير ثبوته، لا يمكن احراز اتصاله بزمن المعصومين عليهم السلام يداً بيد وطبقه بعد طبقه، فإنه يتوقف على توفر امور وهي غير متوفره فيه على تفصيل تقدم.

غير خفى ان البحث عن حجيه الشهره الفتاويه إنما يكون له مجال إذا قلنا بحجيه الاجماع فى المسأله السابقه، وأما إذا لم نقل بحجيته فيها، فلا- مجال للبحث عن حجيه الشهره الفتاويه، لأنها دون الاجماع وتمثله فى فتاوى معظم الفقهاء، والاجماع متمثل فى فتاوى جميع الفقهاء، وكيف كان فقد استدل على حجيه الشهره الفتاويه بوجه:

الوجه الأول: ان ملاك حجيه الخبر الواحد إنما هو افادته الظن بالواقع، فإن السير العقلايه إنما قامت على العمل باخبار الثقه، على أساس أنها تفيد الظن والوثوق بالواقع، والظن الحاصل من الشهره الفتاويه قد يكون اقوى من الظن الحاصل من اخبار الثقه، فإذا ن تكون مشموله لها ملاكاً.

والجواب ان مطلق خبر الواحد لا يكون حجه، ولا دليل على حجيته حتى نقول ان ملاك حجيته افاده الظن بالواقع، والحجه إنما هى خصوص الاخبار الثقه عن حس بمقتضى سيره العقلاء وملاك حجيتها أفادتها الوثوق النوعى بالواقع لا الظن.

وهذان القيذان هما كون اخبار الثقه عن حس وافادتها الوثوق النوعى غير متوفرين فى الشهره الفتاويه، لأنها اخبار عن حدس لاعن حس ولا تفيد نوعاً الوثوق بالواقع، فإذا ن لا تدل السيره على حجيه الشهره الفتاويه ولا تكون مشموله لها، كما ان اخبار كل من الفقهاء لا يكون مشمولاً لها، لان المخبر وان كان ثقه وعدلاً، إلا أن اخباره ليس عن حس بل عن حدس واجتهاد.

والخلاصه ان السيره لا تشمل اخبار غير الثقه لعدم الدافع عن احتمال تعمد الكذب فيها، كما انها لا تشمل اخبار الثقه إذا كانت عن حدس لعدم الدافع عن احتمال الخطأ والاشتباه فيها، وحيث ان الشهره الفتوائيه اخبار عن حدس واجتهاد، فلا تكون مشموله لها، باعتبار انه لا دافع لاحتمال الخطأ والاشتباه فيها، بينما إذا كانت عن حدس، فالدافع لهذا الاحتمال موجود فيها وهو أصاله عدم الخطأ والاشتباه التي هي من الاصول العقلانيه الممضاه شرعاً، على اساس ان احتمال الخطأ والاشتباه في الامور الحسيه نادر، فإذا شك فيه فالاصل عدمه

الوجه الثاني: ان مقتضى عموم التعليل في آيه النبأ(1) جواز العمل بالشهره الفتوائيه، بتقريب ان المراد من الجهاله في الآيه المباركه السفاهه، لان الآيه تدل على ان العمل بخبر الفاسق حيث انه سفهي عند العقلاء فلا يجوز، ومن الواضح أن العمل بالشهره الفتوائيه ليس سفهياً عند المتشرعه حتى يكون مشمولاً لمنطوق الآيه المباركه بل هو عمل عقلائي، فإذا كان كذلك، فهو مشمول لاطلاق مفهوم الآيه الكريمه.

والجواب، أو لا ما سيأتي من المناقشه في دلالة الآيه الكريمه على أصل حجيه خبر العادل فما ظنك بالشهره الفتوائيه.

وثانياً على تقدير تسليم ان الآيه تدل على حجيه اخبار العدول أو الثقه، إلا أنها إنما تدل على حجيه هذه الاخبار إذا كانت عن حدس، وأما إذا كانت عن حدس واجتهاد، فلا تدل عليها، ضروره أن الآيه الكريمه إنما تدل على حجيه اخبار الثقه إذا كانت عن حدس، وأما إذا كانت عن حدس واجتهاد، فلا تدل على حجيتها، بل قد ذكرنا في محله ان مفاد الآيه الكريمه التاكيد على ما هو ثابت

ص: ١٩٥

بالسيره العقلائيه وامضاء لها لا ان مفادها التأسيس هذا.

وقد أورد عليه السيد الاستاذ قدس سره ان مجرد عدم كون العمل بالشهره الفتوائيه سفهياً لا يدل على جواز العمل بها، وقد افاد في وجه ذلك ان عموم التعليل إنما يقتضى ثبوت الحكم في كل مورد كانت العله موجوده فيه، ولا يقتضى نفى الحكم عن كل مورد لا- توجد العله فيه، إذ لا مفهوم للتعليل، لانه فرع دلالة القضييه على انحصار العله حتى تدل على المفهوم وهو الانتفاء عند الانتفاء، مثلاً تعليل حرمه الخمر بالاسكار، يدل على توسعه دائره الحرمه بتوسعه دائره الاسكار، ولا يدل على نفى الحرمه عما لا يوجد فيه الاسكار، إذ يمكن ان لا يكون المايح مسكراً ومع ذلك يكون حراماً.

فالتتيجه ان الآيه لا تدل على جواز العمل بكل شىء لا يكون سفهياً، إذ يمكن ان لا يكون الشىء سفهياً ومع ذلك لا يجوز العمل به(1).

ولكن للمناقشه فيه مجالاً، لان ما ذكره قدس سره من الكبرى وان كان تاماً، إلا انه لا ينطبق على المقام، لان وجوب التبين عن شىء فى الآيه المباركه ارشاد إلى عدم حجتيه، كما ان عدم وجوب التبين ارشاد إلى الحجتيه، لان الشىء إذا كان حجه لم يجب التبين عنه، وإذا لم يكن حجه وجب التبين عنه، وعلى هذا فالشىء أما ان يكون حجه أو لا- ولا ثالث لهما، فعلى الأولى يجوز العمل به، لانه ليس عملاً بالسفاهه، وعلى الثانى لا يجوز، لانه عمل بالجهاله والسفاهه، وكذلك حال الشهره الفتوائيه، فإنها إن كانت حجه، جاز العمل بها، لانه ليس عملاً بالجهاله والسفاهه، وان لم تكن حجه لم يجر العمل بها، لانه عمل بالجهاله والسفاهه.

وبكلمه أن ما ذكره قدس سره تام بالنسبه إلى الحكم التكليفى ولا يتم بالنسبه إلى

ص: ١٩٤

١- (١) مصباح الاصول ج ٢: ص ١٤٥.

الحكم الوضعى وهو الحجية فى المقام، لان وجوب التبين فيه ارشاد إلى عدم الحجية، مثلاً- وجوب التبين عن خبر الفاسق فى الآيه ارشاد إلى عدم حجيتها، فإذا لم يكن حجه، فلا محاله يكون العمل به عملاً بالجهالة والسفاهة، كما ان عدم وجوب التبين عن خبر العادل ارشاد إلى حجيتها، وان العمل به ليس عملاً بالجهالة، وعلى هذا فإن لم يكن العمل بالشهرة الفتوائية عملاً بالجهالة والسفاهة، فهى حجه لا محاله، وإلا فلا تكون حجه ولا يتصور ان لا يكون العمل بها عملاً بالجهالة والسفاهة فمع ذلك لا- تكون حجه، ضروره أنها لو لم تكن حجه، فالعمل بها عمل بالجهالة والسفاهة، فلا يمكن الجمع بين ان لا يكون العمل بها عملاً بالجهالة والسفاهة وبين عدم حجيتها.

الوجه الثالث: مقبولة عمرو بن حنظله ومرفوعه زراره، وقد جاء فى المقبولة (ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمتنا ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه)^(١)، وأما المرفوعه فقد جاء فيها (خذ بما اشتهر بين أصحابك)^(٢).

أما الاستدلال بالمقبولة، فيتوقف على مقدمه وهى ان المراد من المجمع عليه فيها المشهور، بقريته اطلاقه عليه فى قوله عليه السلام ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور، وبعد هذه المقدمه نقول، ان تقريب الاستدلال بالمقبولة والمرفوعه أنهما ظاهرتان فى ان تمام الملاك والعله لوجوب الاخذ بالمشهور هو الشهرة، فيدور وجوب الاخذ حينئذ مدارها وجوداً وعدمها، سواء أكانت الشهرة صفة الروايه أم الفتوى، لان

ص: ١٩٧

١- (١) وسائل الشيعه ج ١٨: ص ٧٥ ب ٩ من صفات القاضى ح ١.

٢- (٢) مستدرک الوسائل ج ١٧: ص ٣٠٣ ب ٩ من صفات القاضى ح ٢.

الحكم يدور مدار علتة سعه وضيقاً لا مدار مورده.

وعلى هذا فلا- فرق بين الشهره الروائيه والشهره الفتوائيه، فكما ان الأولى حجه فكذلك الثانيه، لان الملاك في كليهما واحد وهو الشهره.

والجواب، أولاً ان كلتا الروائيتين ضعيفه سنداً.

أما المرفوعه، فلانه ناقش في سندها من ليس دأبه المناقشه في سند الروايات كصاحب الحدائق قدس سره الذى يرى ان جميع روايات الكتب الاربعه قطعيه السند، ومع هذا ناقش في سند المرفوعه(1)، وأما المقبوله فهى وان كانت مقبوله لدى الفقهاء، إلا أنها ضعيفه سنداً، فإن في سندها عمرو بن حنظله وهو لم يثبت توثيقه فلذلك لا يمكن الاعتماد عليها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنهما تامان سنداً، إلا أن المراد من المشهور فيهما الروايه المشهوره دون الاعم منها ومن الفتاوى المشهوره، وذلك لقرائن:

القرينه الأولى: ان الشهره في هاتين الروائيتين جعلت من مرجحات الروايات المتعارضه، فإذا كانت هناك روايتان متعارضتان، فإن كانت احدهما مشهوره بين الاصحاب دون الاخرى، قدم الروايه المشهوره على الروايه الشاذه، والفرض ان الشهره الفتوائيه لا تكون من مرجحات باب المعارضه.

والخلاصه ان الروائيتين إنما هما في مقام بيان مرجحات باب المعارضه، وقد جعل الشهره فيهما من احدى مرجحات هذا الباب، ومن الواضح انهما ظاهرتان في ان المرجح هو الشهره التى تكون صفه للروايه لا مطلق الشهره وان لم تكن صفه لها.

ص: ١٩٨

القرينه الثانيه: انه قد فرض فى هاتين الروائتين الشهره فى كلتا طرفى المسأله، وهذا قرينه قطعيه على ان المراد من الشهره فيهما الشهره الروائيه، إذ لا يمكن فرض فتوائين مشهورتين فى طرفى المسأله، فإذا فرضنا أن فى المسأله قولين، فلا يعقل ان يكون كلا القولين فيها مشهوراً، فإذا كان احدهما مشهوراً فالآخر شاذ لا محاله، بينما لا يكون مانع من ان تكون كلتا الروائتين المتعارضتين مشهوره بين الاصحاب بمعنى ان المشهور قد نقلوا كلتا الروائتين معاً.

القرينه الثالثه: ان الشهره الروائيه ليست فى مقابل الاجماع بل ينسجم معه، وقد اطلق الاجماع على الشهره فى المقبوله بينما تكون الشهره الفتوائيه فى مقابل الاجماع.

القرينه الرابعه: ان قوله فى المقبوله (فإن المجمع عليها لا ريب فيه) قرينه واضحه على ان المراد من الشهره، الشهره الروائيه دون الاعم منها ومن الشهره الفتوائيه، لان الروايه المشهوره هى الروايه التى اشتهر نقلها بين معظم الاصحاب أو جميعهم، ومن الواضح ان الروايه إذا وصلت بهذه الدرجه من الشهره، كانت قطعيه ولهذا عبر عنها فى المقبوله بالمجمع عليه الذى لا ريب فيه، وهذا بخلاف الشهره الفتوائيه، فإن فيها ريباً وشكاً على أساس أنها لا تفيد إلا الظن.

ودعوى، ان المراد من نفى الريب، نفى الريب النسبى، وعلى هذا فلا مانع من انطباقه على الشهره الفتوائيه بلحاظ انه لا ريب فى افادتها الظن.

مدفوعه، بان اراده نفى الريب النسبى من نفى الريب فيها بحاجه إلى قرينه، لان اراده المقيد من المطلق تتوقف على وجود قرينه على التقييد وإلا فلا يمكن. قد يقال ان المراد من نفى الريب، نفى الريب عن حجيه المجمع عليه شرعاً لا نفى الريب عن صدوره قطعاً ومطابقته للواقع، وعليه فيشمل المجمع عليه الشهره

الفتاويه أيضاً.

والجواب أولاً، ان الظاهر منه قطعيه صدوره لا قطعيه حجته، إذ لا مانع من أن يكون الخبر الشاذ أيضاً حجه.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المراد منه نفى الريب عن حجته، فمع ذلك لا يشمل المجمع عليه الشهره الفتاويه، لان الروايه المشهوره مما لا ريب في حجيتها بينما لا قائل بحجيه الفتوى المشهوره.

فالنتيجه أن المقبوله والمرفوعه على تقدير صحتها سنداً، فلا تشملان الشهره الفتاويه، إلى هنا قد تبين انه لا دليل على حجيه الشهره الفتاويه.

الوجه الرابع: ان الشهره الفتاويه لا- تقل عن الاجماع في الكشف عن قول المعصوم عليه السلام، غايه الأمر ان الاجماع كاشف عنه بالعلم الوجداني، والشهره الفتاويه كاشفه عنه بالعلم التعبدي لا الوجداني.

والجواب أولاً، ما تقدم منا موسعاً من أن الاجماع الذي يمكن احرازه والوصول إليه هو الاجماع بين المتأخرين وهو لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، لان الاجماع الذي يمكن ان يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام هو الاجماع بين المتقدمين الذين يكون عصرهم قريباً من عصر أصحاب الائمه عليه السلام، ولكن لا طريق لنا إلى احرازه، وعلى تقدير احرازه، فلا يمكن احراز انه اجماع تعبدي وليس مبنياً على قاعده عقليه أو غيرها.

وأما الشهره الفتاويه، فإن كانت بين المتأخرين فلا قيمه لها، وان كانت بين المتقدمين فلا يمكن احراز انها تعبديه قد وصلت إليهم من زمن المعصومين عليهم السلام وإلا فلا قيمه لها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاجماع كاشف عن قول

ص: ٢٠٠

المعصوم عليه السلام، إلا انه لا تقاس الشهره الفتوائيه بالاجماع، لان الاجماع إذا تحقق بين المتقدمين وكان تعبيراً، فلا محاله يكون كاشفاً عن وصوله إليهم من أصحاب الأئمه عليهم السلام يداً بيد وطبقه بعد طبقه على تفصيل تقدم.

وهذا بخلاف الشهره الفتوائيه، فإنها لو تحققت بين المتقدمين، لم تكن كاشفه عن أنها وصلت إليهم من زمن المعصومين عليهم السلام طبقه بعد طبقه، ضروره أن الامر لو كان كذلك، فلا يتصور خلاف فى المسأله، لان المشهور اشاروا إلى أنها وصلت من أصحاب الأئمه عليهم السلام يداً بيد، فوجود الخلاف فى المسأله قرينه على أنها لم تصل إليهم من زمان أصحاب الأئمه عليهم السلام بشكل جزمى، غايه الأمر ان وصولها كذلك يكون مظنوناً لا مقطوعاً والظن لا يكون حجه.

تحصل مما ذكرناه انه لا دليل على حجيه الشهره الفتوائيه وان قلنا بحجيه الاجماع.

ص: ٢٠١

والغرض من التعرض لهذا البحث امران:

الأول: ان البحث عن مسأله التواتر ومفرداته ليس بحثاً عن المسائل الاصوليه، لاین المسائل الاصوليه مسائل نظريه تتكون من أعمال النظر والدقه فى تكوينها وفق شروطها العامه، ومن هنا قلنا ان علم الاصول موضوع لتحديد النظريات والقواعد العامه وتكوينها فى الحدود المسموح بها فى الكتاب والسنة وفقاً لشروطها العامه، وعلم الفقه موضوع لتطبيق النظريات والقواعد العامه على عناصرها الخاصه وفق شروطه المحدوده، فالاصول والفقه كلاهما علم نظرى، غايه الامر ان الاصول علم نظرى من حيث تكوين النظريات والقواعد العامه، والفقه علم نظرى من حيث تطبيق القواعد العامه على عناصرها الخاصه، ومن هنا تكون نسبه الاصول إلى الفقه نسبه العلم النظرى إلى العلم التطبيقي، ويتوقف الفقه على عمليه الاستنباط والاجتهاد بتطبيق النظريات العامه على عناصرها الخاصه، وهذا بخلاف مسأله التواتر، لان العلم بالواقع حاصل منه بدون التوقف على أى عمليه كعمليه الاستنباط والاجتهاد.

والخلاصه أن المسائل الضروريه والمسائل القطعيه خارجة عن المسائل الاصوليه، على أساس أن المسائل الاصوليه مسائل نظريه اجتهاديه.

الثانى: ان منشأ العلم الوجدانى الحاصل من التواتر بالواقع مباشره، هل هو على اساس تطبيق الكبرى العقليه فى المرتبه السابقه على الصغرى المحسوسه، أو على اساس تراكم الاحتمالات وتقييمها ووصولها إلى درجه تنقلب إلى العلم

والجواب ان هنا قولين:

القول الأول: من المناطقه، فإنهم عرفوا التواتر فى المنطق بانه متمثل فى اخبار عدد هائل وكبير عن موضوع يصل إلى حد يحكم العقل بامتناع تواطؤهم على الكذب واتفاقهم عليه، وهذا التعريف يحتوى على مقدمتين:

المقدمه الأولى: محسوسه، وهى عبارته عن جمع عدد كثير وهائل من الاخبار على قضيه واحده محدده زماناً ومكاناً، بان تكون فى زمان واحد ومكان واحد، وهذه المقدمه بمثابه الصغرى.

المقدمه الثانيه: ان العقل يحكم بامتناع تواطؤ هؤلاء على الكذب واتفاقهم عليه، وهذه المقدمه بمثابه الكبرى، ولكن تطبيق هذه الكبرى على الصغرى المذكوره وحده لا يجدى فى حصول العلم وجداناً بثبوت القضيه المتواتره، بل لابد من ضم مقدمه ثالثه إليهما وهى ان الصدغه لا تدوم نهائياً، ولكن الكلام فى ان هذه المقدمه أى المقدمه الثانيه، هل هى مقدمه عقليه مبدأها احدى الضروريات الست التى هى مبدأ كافه العلوم النظرية، أو أنها قضيه تجريبية مبدأها التجربه ونواتجه من تراكم الاحتمالات.

والجواب أن المناطقه تقول بالأول، لأذن الخبر إذا وصل من الكثره حد التواتر، بان اخبر عدد كثير وهائل عن قضيه واحده محدده، حكم العقل بامتناع تواطؤهم على الكذب، لفرض ان كل واحد منهم اخبر عن تلك القضيه بدون الاطلاع على اخبار غيره بها، فإذن كيف يتصور التواطؤ والاتفاق بينهم على الكذب، وأما احتمال الصدغه فهو غير محتمل، لانه الصدغه النسبيه وان لم تكن محالاً عقلاً ولكنها غير واقعه فى الخارج، لان المحال هو الصدغه المطلقه أى وجود

المعلول بلا عله لا الصدفة النسبيه المتمثله فى التقارن بين حادثتين بدون علاقه السببيه، مع ان حدوث كل من الحادثتين نتيجه توفر سببه، والصدفه والاتفاق إنما هى فى اقتران احدى الحادثتين بحادثه اخرى، ولهذا تسمى بالصدفه النسبيه، وهل ان الصدفه النسبيه التى لا تدوم ولا تتكرر باستمرار بين ظاهرتين وحادثتين فى الخارج مبدأ عقلى قبلى أو أنها نتيجه الاستقرار، فإنه يكشف عن عدم تكرار الصدفه النسبيه، فيه خلاف بين نظريه المنطق القديمه وبين نظريه الاستقراء الجديده، وهذا البحث خارج عن محل الكلام فى المقام.

اقسام التواتر ثلاثه: الاجمالى والمعنوى واللفظى

أما التواتر الاجمالى:

فهو ممثل فى عدد كبير من الاخبار المتباينه موضوعاً ومحمولاً، بمعنى أنها لا تشترك فى المدلول المطابقى ولا التضمينى ولا الإلتزامى، فإذا فرضنا أن مأه فرد أخبر بمأه قضيه مستقلة موضوعاً ومحمولاً، كان احتمال الكذب فى اخبار كل واحد منهم موجوداً بنسبه معينه ولا علم بصدق شىء منها معيناً، وأما احتمال كذب الجميع فهو غير موجود، إذا لا يحتمل ان يكون الدافع على الكذب عند الكل شيئاً واحداً، فإنه مع استقلال كل واحد منهم فى اخباره عن قضيه وعدم علمه والتفاته باخبار الاخرين عن القضايا الاخرى غير محتمل، كما ان احتمال كذب الجميع من باب الصدفه غير محتمل، ضروره أن الصدفه لا تدوم ولا تستمر، وعلى هذا فنعلم اجمالاً بصدق بعضها للواقع ولا أقل واحد منها، وأما الباقي فلا

ص: ٢٠٤

علم بصدقه ولا بكذبه.

ثم ان تنجيز هذا العلم الاجمالى منوط بتوفر أمرين:

الأمر الأول: ان يكون المعلوم بالاجمال حكماً الزامياً على كل تقدير، أى سواء أكان فى هذا الخبر أو ذاك وهكذا، فعندئذ يكون العلم الاجمالى منجزاً، وأما إذا كان المعلوم بالاجمال جامعاً بين الاحكام الالزاميه والاحكام الترخيصيه، كما إذا كانت جملة من الاخبار المذكوره متكلفه للاحكام الالزاميه وجملة أخرى منها متكلفه للاحكام الترخيصيه، فلا يكون العلم الاجمالى منجزاً، لانه ليس علماً بالتكليف الالزامى على كل تقدير.

الأمر الثانى: ان لا تكون نسبه المعلوم بالاجمال إلى كل طرف من اطرافه نسبه ضئيله جداً، لانه كلما تناقصت قيمه احتمال نسبته إلى كل واحد من اطرافه، كبرت قيمه احتمال نسبه مقابله وهو احتمال نسبه عدمه إلى كل واحد منها، فإن القيمه الاحتماليه فى الأول إذا تناقصت إلى أن وصلت إلى درجه الوهم، فبطبيعته الحال كبرت القيمه الاحتماليه فى الثانى بنفس النسبه يعنى أنها وصلت إلى درجه الاطمئنان.

وعلى هذا فإذا فرضنا أن المعلوم بالاجمال فى المثال واحد بالماء، وحينئذ فالقيمه الاحتماليه لنسبه المعلوم بالاجمال إلى كل واحد من افراده نسبه واحده بالماء، والقيمه الاحتماليه لنسبه عدمه إلى كل واحد منها نسبه تسعه وتسعين بالماء، ونتيجه ذلك هى أن المكلف يطمئن بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد من اطرافه بحدده الخاص، وهذا الاطمئنان حجه عقلائيه وهو مانع من تنجيز العلم الاجمالى.

وأما إذا كان المعلوم بالاجمال أكثر من واحد كالعشره مثلاً، فيكون العلم

الاجمالي منجزاً، والخلاصه أنه إذا توفر في هذا العلم الاجمالي الأمران المذكوران، كان منجزاً وإلا لم يكن منجزاً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان الاحتمالات في اطراف العلم الاجمالي على نحوين:

الأول: احتمالات مستقله غير منافيه وغير مشروطه بعضها مع بعضها الآخر كما في المثال المتقدم، فإن كل خبر مستقل غير مشروط بالآخر وهكذا، فالقيمه الاحتماليه لصدقه لا تؤثر في القيمه الاحتماليه للآخر، فلا يتأثر بعضها بافتراض صدق الآخر من جهه عدم ارتباط احدهما بالآخر في الصدق والكذب.

الثاني: الاحتمالات المشروطه كما هو الغالب في اطراف العلم الاجمالي، كما إذا علمنا اجمالاً بنجاسه أحد الانائين دون الآخر، وفي مثل ذلك كلما تناقصت القيمه الاحتماليه لنجاسه أحدهما، كبرت القيمه الاحتماليه لنجاسه الآخر بنفس الدرجه، فإذا وصلت الأولى إلى حد الصفر، تحولت الثانيه إلى اليقين بالنجاسه على حساب الاحتمالات، وإذا علم بوقوع قطره دم في احد الانائين الاسود أو الابيض، فإن كان احتمال وقوعها في الاناء الاسود سبعين بالماء، كان احتمال وقوعها في الاناء الابيض ثلاثين بالماء وبالعكس، وإذا بلغت القيمه الاحتماليه في الأول تسعين بالماء، تضألت القيمه الاحتماليه في الثاني عشره بالماء، وإذا وصلت الأولى إلى درجه الاطمئنان، انحل العلم الاجمالي، وإذا بلغت المأه بالماء، تحولت إلى اليقين بوقوعها فيه، والثانيه تحولت إلى اليقين بعدم وقوعها فيه أي في الثاني، وإذا فرض ان عدد الاناء عشره وعلم بوقوع قطره دم في أحد هذه الانآت، ففي مثل ذلك تكون القيمه الاحتماليه لوقوعها في كل واحد منها بنسبه واحد بالعشره، لان الواحد يقسم على العشره، فالنتيجه أن هنا عشره احتمالات مشروطه، فإذا بلغت القيمه الاحتماليه لوقوعها في واحد معين منها بنسبه تسعين بالماء، تضألت

القيمة الاحتمالية لوقوعها في سائر الانآت ووصلت بنسبه واحد وتسع واحد بالمأه، وهل يسقط العلم الاجمالي في المقام عن الاعتبار، على اساس الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد من الانآت الباقيات أو لا؟

والجواب انه لا يسقط عن الاعتبار، لان العلم الاجمالي في هذه الحاله ينقسم إلى فئتين من الاحتمال:

الأولى احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على واحد معين من هذه الانآت بنسبه تسعين بالمأه، وقيمه هذا الاحتمال كبيره وان لم تصل إلى حد الاطمئنان.

الثانيه احتمال انطباقه على مجموع الباقي من الانآت بنسبه عشره بالمأه، وقيمه هذا الاحتمال وان كانت ضئيله ولكنها لم تصل إلى حد الوهم، والعلم الاجمالي بين هاتين الفئتين من الاحتمال منجز.

وأما إذا كان نسبه المعلوم بالاجمال إلى جميع افراده البالغ عددها المأه على حد سواء بنظر العرف، فتكون القيمه الاحتماليه لانطباقه على كل فرد بنسبه واحد بالمأه، وفي المقابل تضائلت القيمه الاحتماليه، لعدم انطباقه عليه بنسبه تسعه وتسعين بالمأه على حساب الاحتمالات المشروطه.

وعلى هذا فهل هذا العلم الاجمالي يكون منجزاً أو لا؟

والجواب الظاهر انه منجز، وذلك لان القيمه الاحتماليه لعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه بحده الخاص وان كبرت ووصلت إلى نسبه تسعه وتسعين بالمأه والقيمه الاحتماليه إذا كبرت بهذه النسبه، فهل هي اطمئنان أو لا؟

والجواب الظاهر أنها لم تبلغ درجه الاطمئنان، ومن هنا إذا احتمل شخص ان السفر من هذا الطريق مثلاً خطر على نفسه واحداً بالمأه، لم يقدم على السفر

منه بل اختار طريقاً آخر، وأما إذا سلمنا أنها اطمئنان فهو حجه، وما قيل من أن مثل هذا الاطمئنان في اطراف العلم الاجمالي في الشبهه المحصوره لا- يكون حجه، لان حجيتة إنما هي بالسيره العقلائيه ولا يمكن احرازها في المقام، لا يمكن المساعده عليه، وذلك لان الظاهر ان حجيه الاطمئنان ذاتيه لا أنها بالسيره، فإذن لا فرق في حجيتة بين المقام وغيره، هذا اضافه إلى أنا لو سلمنا ان حجيتة إنما هي بالسيره، ولكن من الطبيعي ان السيره إنما هي على العمل بالاطمئنان بما هو اطمئنان، بلا فرق بين ان يكون في اطراف العلم الاجمالي أو في مقام آخر، وعلى الأول لا فرق بين الشبهه المحصوره كالمثال المتقدم وغير المحصوره، وكما إذا علم شخص ان في مكتبته التي بلغ عدد كتبها مائة الف، كتاباً مغصوباً لا- يدرى أنه من كتب التفسير أو الاصول أو الفقه أو التاريخ أو اللغه وهكذا، وعلى هذا فأى كتاب اخذناه من المكتبه، فقيمه احتمال انه مغصوب واحد من مائة الف، ومن الواضح ان هذا الاحتمال لا- قيمه له، لان قيمه احتمال انه لا يكون مغصوباً قد كبرت ووصلت إلى درجه أعلى مراتب الاطمئنان هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان المؤثر في حصول اليقين بالقضيه المتواتره في التواتر الاجمالي هو العامل الكمي والكيفي معاً، لان عدد المخبرين إذا كثر مع اختلاف ظروفهم وحالاتهم وعدم اطلاع بعضهم عن الاخرين مؤثر في حكم العقل بامتناع تواطؤهم على الكذب، وأما الصدفة فهي لا- تدوم، وكذلك الحال إذا كان المخبرون جميعاً من الثقات أو العدول، فإن مثل هذا العامل الكيفي، مؤثر في حصول اليقين بالقضيه المتواتره بعدد أقل.

وقد يكون المؤثر هو العامل الكمي فحسب، كما إذا كان عدد المخبرين عدداً هائلاً مع كونهم متقاربين في ظروفهم وحالاتهم وعدم كونهم من الثقات،

فمع ذلك يفيد اليقين بنفس الملاك.

وأما التواتر المعنوى: فهو عبارة عن اخبار عدد كبير عن موضوع واحد ولكن بالسنه مختلفه وعبارات متعدده فالجميع يحكى عنه، ولكن بعضها بالمطابقه والآخر بالالتزام والثالث بالتضمن وهكذا، وناخذ لذلك بمثالين:

المثال الأول شجاعه المولى أمير المؤمنين عليه السلام، حيث ان الاخبار عن شجاعته عليه السلام قد تواترت فى كتب التاريخ وغيرها المنقوله فى كتب التاريخ وغيرها بالسنه مختلفه، تاره بلسان المطابقه واخرى بلسان التضمن وثالثه بلسان الالتزام وفى وقايح متعدده الهائله، والغرض من الكل اثبات شجاعته عليه السلام.

المثال الثانى: جود الحاتم، فانه ثابت بالاخبار المتواتره الحاكيه عنه بعناوين مختلفه وفى وقايح متعدده، لان الكل يحكى عنه بعبارات متعدده ولكن الغرض واحد وهو إثبات جود الحاتم.

ثم ان المؤثر فى حصول اليقين بالجامع المشترك عاملان:

الأول العامل الكمى

الثانى العامل الكيفى

أما العامل الكمى، فتأثيره فى حصول اليقين بالجامع واضح، لان عدد المخبرين إذا وصل إلى ألف أو أكثر، فاحتمال ان دوافع الجميع الكذب فى هذه القضييه الموجوده تصادفاً أو اتفاقاً فغير محتمل، اذ لو كانوا فى زمن واحد ومكان واحد فمع هذا اتفاقهم على الكذب فى هذه القضييه الواحده لسبب أو آخر غير محتمل، إذ لا يمكن ان يوجد لدى الجميع دافع للكذب فيها اتفاقاً وتصادفاً، ضروره أن الصدفة لا- تدوم مع انهم كانوا مختلفين فى الزمان والمكان والحالات، ومن هنا يكون حصول اليقين بالقضييه المتواتره فى التواتر المعنوى اسرع من

حصوله بالقضيه المتواتره فى التواتر الاجمالى، على اساس أن احتمال الكذب فى التواتر الاجمالى فى خبر كل مخبر لا يتوقف على الاشتراك مع الاخرين فى المصالح والدوافع للكذب، بينما احتمال الكذب فى التواتر المعنوى فى خبر كل مخبر يتوقف على الاشتراك مع الاخرين فى دوافع الكذب.

وأما العامل الكيفى، ككون المخبرين من الثقات أو العدول، فله تأثير كبير فى حصول اليقين بالقضيه المتواتره بعدد أقل مما إذا كانوا من غير الثقات أو العدول.

وأما التواتر اللفظى: فهو يتمثل فى نقل عدد كبير من الافراد قضيه واحده بلفظ واحد بلا زياده ونقيصه كالقرآن الكريم، فإنه بالفاظه الخاصه وجمالاته المخصوصه وقد وصل من النبى الأكرم صلى الله عليه وآله إلى المسلمين بنحو التواتر بلا أى زياده ونقيصه وكحديث غدیر وغيرهما.

ثم ان حصول اليقين بالقضيه المتواتره فى التواتر اللفظى اسرع من حصول اليقين بها فى التواتر المعنوى والاجمالى، لان احتمال تواطؤ المخبرين على الكذب بها بصيغه واحده لفظيه غير محتمل، لانا إذا فرضنا أن الدافع للكذب بالقضيه موجود لدى الجميع، إلا ان فرض وجود الدافع للكذب بها بلفظ واحد وبصيغه واحده موضوعاً ومحمولاً مجرد فرض لا واقع له، ولا يتصور له مبرر عمداً فضلاً عن مجرد الصدفة، لان الصدفة لا تدوم.

والخلاصه انه لا يتصور ان تكون مصالحهم ودوافعهم إلى الكذب عن قضيه بلفظ واحد وبصيغه واحده موضوعاً ومحمولاً لفظاً ومعنى، وان كان يتصور ان تكون بالفاظ مختلفه وبصيغ عديده.

ثم انه ليس للتواتر ضابط كلى ومحدد، لوضوح انه يختلف باختلاف الموارد

والمقامات، وقد يكون للعامل الكيفى دوراً بارزاً وكبيراً فى الاسراع بحصول اليقين بالقضيه المتواتره، فالعبره إنما هى ببلوغ عدد الاخبار من الكثره بحد تفيد اليقين بوقوع القضيه مع اخذ الخصوصيات المكتنفه بالقضيه المتواتره ككونها من القضايا الارتكازيه أو غيرها، والخصوصيات المكتنفه بالمخبرين ككونهم من الثقات أو العدول أو غيرها فى عين الاعتبار، كما ان المراد من اليقين الحاصل من التواتر، هو اليقين للانسان الاعتيادى وان لم يحصل للإنسان غير الاعتيادى.

غير خفى ان مسأله حجيه خبر الواحد من أهم المسائل الاصوليه وأكثرها سعه وشمولاً، بل أنها مسأله وحيدته تقع فى طريق عمليه الاستنباط فى تمام أبواب الفقه.

وبكلمه واضحه أن غالب الاحكام الشرعيه الفقيهيه أحكام نظريه والوصول إليها لا يمكن الا من طريق عمليه الاستنباط التى هى عبارته عن تطبيق القواعد والنظريات العامه الاصوليه على عناصرها الخاصه، وأما الاحكام الشرعيه الضروريه أو القطعيه فهى قليله جداً ولا تتجاوز نسبتها إلى تمام الاحكام الشرعيه عن سته بالمأه بنسبه تقريبيه، ولهذا لا تعالج مشاكل الإنسان فى كافه ميادين حياته من الاجتماعيه والفرديه فى تمام العصور، ومن هنا لو لا- مسأله حجيه اخبار الاحاد لكان باب العلم والعلمى معاً منسداً بالاحكام الشرعيه، وحينئذٍ فلا مناص من الاحتياط فى جميع موارد الاختلاط والاشتباه، ومن الواضح ان الاحتياط فى جميع هذه الموارد يستلزم العسر والجرح، ولا- يكفى فى دفع العسر والجرح التمسك بسائر الادله غير مسأله حجيه خبر الواحد، لان تلك الادله إما انها غير ثابتة أو لا تكفى إلا فى قليل من المسائل الفقيهيه.

أما الاجماع، فإن كان بين المتأخرين فلا- قيمه له، لان الاجماع فى نفسه لا- يكون حججه، وحجتيه منوطه بشوته فى زمن المعصومين عليهم السلام ووصوله إلينا يداً بيد وطبقه بعد طبقه، ولا طريق لنا إلى احراز ذلك بل لا طريق لنا إلى احراز أنه وصل إلينا من أصحابنا المتقدمين ولهذا لا يكون حججه.

وأما الاجماع بين القدماء، فعلى تقدير ثبوته، فلا يكون كاشفاً عن أنه وصل إليهم من زمن المعصومين عليهم السلام يداً بيد على تفصيل تقدم فى مسأله حجيه الاجماع.

وأما الدليل العقلى النظرى، فلا- وجود له صغرياً، حيث أنه لا- طريق للعقل إلى إدراك المبادئ والملاكات الواقعيه للاحكام الشرعيه، نعم لو ادرك ملاك الحكم فى مورد وأدرك انه تام ولا مزاحم له، لكان دليلاً على ثبوت الحكم تطبيقاً لمبدأ تبعه الاحكام الشرعيه للملاكات والمبادئ الواقعيه، فالنتيجه أن الكبرى وان كانت ثابتة، ولكن الصغرى غير ثابتة فى شىء من المسائل الفقهيه وقد تقدم تفصيل ذلك.

وأما الدليل العقلى العملى كحكم العقل بالحسن والقبح، فهو وان كان ثابتاً إلا أن الاحكام الشرعيه ليست تابعه للحسن والقبح العقلين، لأنها تابعه للمصلحه والمفسده الواقعتين، والمصلحه ليست مساوقه للحسن والمفسده مساوقه للقبح، وقد تقدم تفصيل ذلك ضمن البحوث السابقه.

وأما الكتاب، فلان الآيات المتكفله للاحكام الشرعيه قليله بالنسبه إلى سائر الآيات، هذا اضافه إلى أنها متكفله لها بشكل عام من دون التعرض لتفاصيلها وخصوصياتها من الشروط والموانع وغيرهما، فالآيات وحدها لا تحل مشاكل الإنسان، ولهذا تكون مسأله حجيه خبر الواحد من أهم واوسع المسائل الاصوليه، حيث أنها تتكفل عمليه استنباط الاحكام الشرعيه فى كافه أبواب الفقه.

وبعد هذه المقدمه نقول ان عمليه الاستنباط والاجتهاد فى المسائل الفقهيه من اخبار الاحاد تتوقف على توفر أمور:

الأمر الأول: حجيه الاخبار من ناحيه السند كقاعده عامه.

الأمر الثاني: حجيتها من ناحيه الدلاله كقاعده عامه.

الأمر الثالث: حجيتها من ناحيه الجبهه كقاعده عامه.

فإذا توفرت هذه الأمور الثلاثة فيها، يستطيع الفقيه حينئذٍ ان يقوم بعملية استنباط الاحكام الشرعيه منها.

أما الأمر الثاني، فقد تقدم الكلام فيه موسعاً، وقلنا هناك انه لا شبهه في حجيه الظواهر كقاعده عامه، بلا فرق في ذلك بين ظواهر الكتاب وظواهر السنه.

وأما الأمر الثالث، فايضاً لا أشكال في حجيه الجبهه كنظريه عامه، بنكته ان كل كلام صادر من متكلم مختار، ظاهر في انه لبيان مراده الواقعي عن جد، وحمله على انه صدر منه تقيه بحاجه إلى قرينه.

وأما الأمر الأول: فهو محط البحث والكلام في المقام، ويقع في ثلاث مراحل:

المرحله الأولى في أدله المفكرين لحجيه اخبار الاحاد مطلقاً.

المرحله الثانيه في أدله القائلين بحجيتها في الجملة.

المرحله الثالثه في تحديد دائره حجيتها سعه وضيقتاً حسب شروطها العامه.

أما الكلام في المرحله الأولى: فقد نسب إلى جماعه من القدماء منهم السيد المرتضى قدس سره القول بعدم حجيه خبر الواحد في الشريعه المقدسه.

وقد استدل على ذلك بعده وجوه:

الوجه الأول: دعوى اجماع الطائفة على عدم حجيه اخبار الاحاد، وقد جاء في اجوبته عن مسائل الموصليات ان عدم حجيه خبر الواحد من الواضحات بل من ضروريات المذهب كعدم حجيه القياس.

والجواب: أولاً ما حققناه من أن الاجماع لا يكون حجه إلا إذا احرز انه وصل من زمن المعصومين عليهم السلام يبدأ بيد وطبقه بعد طبقه، ولكن تقدم انه لا طريق لنا إلى احراز ذلك، هذا اضافه إلى أن الاجماع لو كان حجه لكان الدليل على حجته دليل حجه خبر الواحد، فإذن كيف يمكن الاستدلال به على عدم حجه خبر الواحد.

وثانياً ان اجماعه معارض باجماع الشيخ الطوسي، فانه قدس سره قد ادعى اجماع الطائفة على حجه خبر الواحد فى المسائل الفقهيّه خلافاً للسيد قدس سره رغم انه معاصر له، لان كليهما من تلامذه الشيخ المفيد قدس سره وبعد وفاه الشيخ المفيد تلمذ الشيخ عند السيد قدس سره (1)، فالنتيجه أن شيئاً من الاجماعين غير ثابت.

وثالثاً ان ما ذكره قدس سره من الاجماع مقطوع البطلان، لما سيأتى فى ضمن البحوث القادمه من ان سيره المتشرعه القطعيه جاريه على العمل باخبار الاحاد الثقه، على اساس ان هذه السيره هى سيره العقلاء المرتكزه فى الازهان، ولكن بعد امضاء الشارع لها، اصبحت سيره المتشرعه، وعلى هذا فحيث ان هذه السيره دليل قطعى، فهى تكذب ما ادعاه السيد قدس سره من الاجماع على عدم العمل بها جزمًا، ومن هنا يمكن ان تكون دعوى السيد قدس سره الاجماع فى المسأله مبنيه على احد أمور:

الأول: ان يكون مراده قدس سره من خبر الواحد صنف خاص منه وهو الخبر الضعيف فى مقابل خبر الثقه.

وفيه ان خبر الضعيف وان لم يكن حجه، إلا أنه من جهه عدم الدليل على حجته لا أن الاجماع من الفقهاء قام على عدم حجته او ضروره المذهب.

ص: ٢١٥

الثانى: أن تكون دعواه الاجماع مبنيه على الاجتهاد والحدس أو تطبيق قاعده عامه على المسأله، كقاعده ان مقتضى الاصل الاولى عدم حجيه الظن.

وفيه ان الكلام فى المقام ليس فى هذه القاعده، بل الكلام إنما هو فى خروج مسأله حجيه خبر الواحد عن هذه القاعده.

الثالث يحتمل ان تكون دعواه الاجماع على عدم حجيه خبر الواحد مطلقاً مبنيه على اعتقاده بقطعيه سند الروايات الموجوده فى الكتب الاربعه، وهذا الاعتقاد منه قدس سره يكون سبباً لانكار حجيه خبر الواحد وظن ان غيره أيضاً يقول بذلك.

وفيه انه لا منشأ لهذا الاحتمال.

فالتتيجه أن ما ذكره السيد المرتضى قدس سره من دعوى الاجماع على عدم حجيه خبر الواحد لا أساس له ولا يرجع إلى معنى محصل.

الوجه الثانى: الروايات الوارده فى المسأله وهى على طوائف:

الطائفة الأولى: تدل على عدم حجيه خبر الواحد إذا كان مخالفاً للكتاب أو السنه.

الطائفة الثانیه: تدل على عدم حجيه خبر الواحد إذا لم يكن موافقاً للكتاب أو السنه.

الطائفة الثالثه: تدل على عدم حجيته إذا لم يكن عليه شاهد من الكتاب أو السنه.

ومقتضى الطائفة الأولى، ان حجيه خبر الواحد منوطه بان لا يكون مخالفاً للكتاب أو السنه.

ومقتضى الطائفة الثانیه، ان حجيته منوطه بان يكون موافقاً للكتاب أو السنه.

ومقتضى الطائفة الثالثة، ان حجتيه منوطه بان يكون عليه شاهد من الكتاب أو السنه.

ونتيجه مجموع هذه الطوائف هي ان خبر الواحد بما هو خبر الواحد لا- يكون حجه، لان مقتضاها أن حجتيه منوطه بان يكون معنوياً باحد هذه العناوين:

١ - عدم المخالف للكتاب أو السنه.

٢ - الموافق للكتاب أو السنه.

٣ - عليه شاهد من الكتاب أو السنه، وإلا- فلا- يكون حجه، أو فقل ان مقتضى هذه الروايات بطوائفها الثلاث، ان خبر الواحد بعنوانه الأولي لا يكون حجه، وأما إذا كان معنوياً بعنوان ثانوي وهو عنوان الموافق للكتاب أو السنه أو الشاهد عليه من الكتاب أو السنه، فيكون الحجه في الحقيقه هي الكتاب أو السنه دون خبر الواحد هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان الاستدلال بهذه الطوائف الثلاث منوط بكونها قطعيه الصدور تفصيلاً أو اجمالاً، وإلا فلا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه خبر الواحد، وإلا لزم من فرض الحجيه لها عدم حجيتها وهو محال.

ثم انه لا شبهه في أنها ليست قطعيه الصدور تفصيلاً، وأما اجمالاً فقد يقال بأنها غير بعيدة، لان مجموع هذه الطوائف الثلاث يبلغ من الكثره بمقدار يعلم اجمالاً- بصدور بعضها عن المعصومين عليهم السلام، وفي مثل ذلك يؤخذ بالقدر الجامع بين هذه الطوائف الثلاث وهو المتيقن صدوره، وفي المقام يكون الجامع اخص هذه الطوائف واخصها الطائفة الأولي، لان الروايه المخالفه للكتاب أو السنه تتضمن العناوين للطائفتين الآخريين أيضاً، لان الروايه المخالفه للكتاب أو السنه لا تكون موافقه لهما ولا يكون عليها شاهد منهما.

ص: ٢١٧

والخلاصه ان هذه الطوائف لو فرض أنها متواتره اجمالاً، فالمتعين هو الاخذ بالطائفة الأولى، على اساس أنها واجده لخصوصيات الجميع، فتكون قدراً مشتركاً بين الكل، وحينئذٍ فهذه الطوائف لا تدل على عدم حجيه خبر الواحد إلا إذا كان مخالفاً للكتاب أو السنه، وعليه فتكون النتيجة أخص من المدعى، لان مدعى المنكرين عدم حجيه خبر الواحد مطلقاً، هذا بناء على القول بأنها متواتره اجمالاً، ولكن الظاهر أنها لم تبلغ حد التواتر، باعتبار أنها لا تتجاوز عن ست أو سبع روايات، فإذا لم تبلغ تلك الطوائف إلى حد التواتر، فلا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه خبر الواحد، لان الاستدلال بها يتوقف على حجيتها، فإذا فرض أنها حجه، لزم من فرض حجيتها عدم حجيه اخبار الاحاد، والمفروض أنها من اخبار الاحاد، فإذا لزم من فرض حجيتها عدم حجيه نفسها وهو مستحيل.

نعم لو كان هناك دليل خاص يدل على حجيه هذه الطوائف خاصه، فحينئذٍ لا مانع من الاستدلال بها على عدم حجيه اخبار الاحاد إذا لم تكن موافقه للكتاب أو السنه أو لم يكن عليها شاهد منهما أو كان مخالفاً لهما، ولكن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، حيث لا يوجد دليل خاص كذلك، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان هذه الروايات بتمام طوائفها اجنبيه عن الدلاله على عدم حجيه اخبار الاحاد وذلك لامور:

الأول: ان الطائفة التي تدل على عدم حجيه ما لا يوافق الكتاب أو السنه، هل هي عباره أخرى عن الطائفة الأولى أو الاعم منها؟

والجواب، الظاهر ان ما لا يوافق الكتاب أو السنه عباره أخرى عن المخالف لاحدهما، على اساس ظهور الفضيئه السالبه في سلب المحمول لا في الاعم

منه ومن سلب الموضوع، فالنتيجة أن المراد من الطائفة الأولى والثانية واحد، وهو أن الخبر المخالف للكتاب أو السنه لا يكون حجه.

الثاني: ان مخالفه خبر الواحد للكتاب أو السنه على انحاء:

١ - ان تكون المخالفه بنحو التباين.

٢ - ان تكون بنحو العموم من وجه.

٣ - ان تكون بنحو العموم المطلق.

ثم انه لا- شبهه في ان المراد من المخالفه في هذه الروايات المخالفه على النحو الأول والثاني دون الثالث، وذلك لوجود قرائن تنص على ذلك:

القرينه الأولى، أنه لا شبهه في ان الروايات المخالفه لاطلاق الكتاب أو السنه أو عمومهما قد صدرت من النبي الاكرم صلى الله عليه وآله والائمة الطهار عليهم السلام جزماً وفي كل أبواب الفقه، فإذن بطبيعته الحال يكون المراد من المخالفه في تلك الروايات المخالفه على النحو الأول أو الثاني، فإن مثل هذه المخالفه لا يمكن صدوره من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والائمة الاطهار عليهم السلام.

القرينه الثانيه، ان التحاشى والاستنكار في هذه الروايات عن صدور المخالف للكتاب أو السنه، يدل بوضوح على ان المراد من المخالفه، المخالفه بنحو التباين أو العموم من وجه، حيث قد ورد فيها تاره بلسان ان كل حديث مردود إلى كتاب الله، فما لم يوافقه فهو زخرف وباطل، واخرى بلسان ان ما خالف كتاب الله لم اقله وهكذا، ومن الواضح ان هذا اللسان لا ينطبق الاعلى المخالفه بنحو التباين أو العموم من وجه، ضروره أنه لا شبهه في صدور المخالف للكتاب أو السنه منهم عليهم السلام بنحو العموم المطلق في أبواب الفقه كافه، ولا معنى للاستنكار والتحاشى عنه لانه معلوم الصدور في الخارج.

القرينه الثالثه، ان المخالف لا- طلاق الكتاب أو عمومه لا- يعد في العرف العام مخالفاً له، ومن هنا لا يرى العرف التنافي بين القرينه وذيها لامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، لان القرينه بنظر العرف مفسره للمراد من ذيها، والمفروض أن الخاص والمقيد والاظهر والنص والحاكم كل ذلك يكون بنظر العرف قرينه لبيان المراد من العام والمطلق والظاهر والمحكوم.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان المراد من المخالفه في تلك الروايات، المخالفه بنحو التباين أو العموم من وجه ولا- تشمل المخالفه بنحو العموم المطلق، فإذا ن يكون مفاد هذه الروايات، أن الروايات المخالفه للكتاب أو السنه بنحو التباين أو العموم من وجه زخرف وباطل ولم تصدر من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمه عليهم السلام ولهذا لا ترتبط بمحل الكلام في المسأله وهي حجيه خبر الواحد.

الثالث: ان مدلول الطائفه الثالثه عدم حجيه الخبر الذي لا شاهد عليه من الكتاب أو السنه.

والجواب، أن هذه الطائفه نفسها لا تخلو من ان عليها شاهداً من الكتاب أو السنه أو لا، وعلى الثاني لا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه اخبار الاحاد التي لا شاهد عليها من الكتاب أو السنه، لفرض أنها من تلك الاخبار، فإذا ن يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها، لان مدلولها عدم حجيه الاخبار التي لا شاهد عليها من الكتاب أو السنه، والمفروض أنها من هذه الاخبار.

وبكلمه ان مفاد هذه الطائفه كغيرها قضيه حقيقيه، والحكم فيها مجعول للموضوع المقدر وجوده في الخارج، وهو الخبر الواحد الذي لا شاهد عليه من الكتاب أو السنه، وعدم الحجيه مجعول له وهو يعم هذه الطائفه أيضاً، لأنها خبر

الواحد لا- شاهد عليه من الكتاب أو السنه، فإذن عدم الحجيه مجعول لها أيضاً، وهذا معنى انه يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها، وكل ما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده محال.

وعلى الثانى وان كانت لها مزيه، وهى ان عليها شاهد من الكتاب أو السنه، إلا أنه ليس هنا دليل خاص يدل على حجيه اخبار الاحاد التى عليها شاهد من الكتاب أو السنه، لان عمدته الدليل على حجيه اخبار الاحاد السيره العقلائيه وهى جاريه على حجيه اخبار الثقه مطلقاً، أى سواء أكان عليها شاهد من الكتاب أو السنه أم لا.

هذا اضافته إلى انه اريد بالشاهد نص الكتاب والسنه، فيرد عليه أن لازم ذلك عدم حجيه جميع الروايات التى ليس عليها شاهد من نص الكتاب أو السنه وهو كما ترى، لوضوح ان اخبار الثقه حجه وان لم يكن عليها شاهد من الكتاب أو السنه فضلاً عن كون الشاهد نص الكتاب أو السنه.

وان اريد به اعم منه ومن عموم الكتاب واطلاقه، فيرد عليه ان لازم ذلك عدم حجيه الاخبار التى لا- يكون عليها شاهد من الكتاب أو السنه اصلاً، والاخبار التى تكون مخالفه لعموم الكتاب أو السنه أو اطلاقهما وهو كما ترى، ضروره أن اخبار الثقه حجه بالسيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعاً، سواء اكانت موافقه لعموم الكتاب أو السنه أو مخالفه له على تفصيل يأتى فى ضمن البحوث القادمه، وهذه الطائفه باطلاقها لا تصلح ان تعارض السيره التى هى دليل قطعى على حجيه اخبار الثقه، فإذن لا بد من حملها على صورته التعارض بين الاخبار وتقديم ما عليه شاهد من الكتاب أو السنه على ما لا شاهد عليه منهما، وهذا معنى تقديم الخبر الموافقه للكتاب أو السنه على الخبر المخالف له فى مقام

التعارض، لان موافقه الكتاب من احدى مرجحات باب المعارضه.

بقى هنا شيء وهو انه قد جاء في تقرير بحث السيد الاستاذ قدس سره ما حاصله:

من انا لو سلمنا دلالة هذه الطائفة على عدم حجيه كل خبر واحد لا شاهد عليه من الكتاب أو السنه، ولكنها عندئذ تكون معارضه للدليل الدال على حجيه اخبار الثقه، وحيث ان نسبه ذلك الدليل إلى هذه الطائفة نسبه الخاص إلى العام، فيخصصها بغير اخبار الثقه(١).

وغير خفى ان هذا لعله من سهو القلم، لان النسبه بينهما عموم من وجه لا عموم مطلق، حيث ان كلا منهما خاص من جهه وعام من جهه أخرى، أما الدليل الدال على حجيه اخبار الثقه، فهو خاص من جهه اختصاصه باخبار الثقه وعام من جهه ان عليها شاهداً من الكتاب أو السنه أو لا، وأما هذه الطائفة فهي خاصه من جهه اختصاصها بالاخبار التي عليها شاهد من الكتاب أو السنه وعامه من جهه أنها اخبار الثقه أو لا، فإذن يكون مورد الاجتماع الاخبار الثقه التي ليس عليها شاهد من الكتاب أو السنه، فإن مقتضى الدليل المذكور حجيتها ومقتضى هذه الطائفة عدم حجيتها.

فالتجيه أنا لو سلمنا دلالة هذه الطائفة على عدم حجيه اخبار الاحاد إذا لم يكن عليها شاهد من الكتاب أو السنه، لكنت بينها وبين دليل حجيه اخبار الثقه معارضه، لان النسبه بينهما عموم من وجه لا عموم مطلق، ولكن مع ذلك لا بد من تقديم دليل الحجيه على إطلاق هذه الطائفة، لانه ناص في حجيه اخبار الثقه في مورد الاجتماع وهو يتقدم على اطلاقها فيه، ومن هنا فالصحيح ما ذكرناه من انه لا بد من حمل هذه الطائفة على صورته التعارض وانها في مقام بيان

ص: ٢٢٢

المرجح لاحد الخبرين المتعارضين على الخبر الآخر.

الوجه الثالث: الآيات الناهيه عن العمل بالظن وبغير العلم والعمده آيتان:

الأولى، قوله تعالى: (وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) ١، وتقريب الاستدلال بهذه الآيه الكريمة أن المراد من الظن مطلق الامارات التي لا تفيد إلا الظن بالواقع منها اخبار الاحاد، فإذن تشمل الآيه المباركه باطلاقها خبر الواحد وان كان ثقه ومفادها الإرشاد إلى عدم حجيه الظن.

وقد اجيب، بان الآيه وردت في ذم الكفار الذين يتبعون الظن ويعتمدون على الاجتهادات والتخمينات الظنيه لا- على العلم بالواقع، فالآيه في مقام استنكار هذه الطريقه وبيان أنها لا تجدى ولا تغنى عن الواقع، وليس مفادها قاعده شرعيه تأسيسيه وهى عدم حجيه الظن في أصول الدين التي يكون المطلوب فيها الوصول إلى الواقع، فإذن الآيه اجنبيه عن الدلاله على عدم حجيه الظن في الفروع.

ولكن هذا الجواب غير صحيح، لامن الآيه المباركه وان كان موردها ذم طريقه الكفار الذين يعولون في المسائل على الظنون بالتخمينات والاجتهادات إلا- ان المورد لا يكون مخصصاً، لوضوح ان مفاد الآيه الكريمة الارشاد إلى عدم جواز التعويل على الظن بما هو ظن لا في الاصول ولا في الفروع ولا سيما الظن الحاصل من الاجتهادات والتخمينات.

ودعوى ان المراد من الحق الواقع، ومن الواضح ان الظن لا- يكون موصولاً- إليه وان كان حجه، مدفوعه بان المراد من الحق ما ينبغى العمل على طبقه، لان الحق في كل مورد بحسبه، فالحق في الاحكام الاعتقاديه هو الوصول إلى الواقع، ولهذا لا يكفى الظن فيها وان كان حجه، والحق في الاحكام العمليه هو العمل بها

المؤمن من العقوبه، ومن الطبيعي ان الظن بعد حجتيه منجز للواقع إذا اصاب ومؤمن إذا اخطأ.

وبكلمه ان المطلوب فى الاحكام الاعتقاديه الوصول إلى لب الواقع، وفى الاحكام العمليه الامن من العقاب والادانه لا الوصول إلى الواقع، والظن بما هو ظن كما لا يكون موصلاً إلى الواقع كذلك لا يكون مؤمناً أيضاً، ومفاد الآيه الكريمه ان الظن بما هو لا- يجدى ولا يغنى لا فى الاصول ولا فى الفروع، لانه لا يغنى ولا يجدى حتى فيما إذا كان حجه، إذ لا اطلاق للآيه من هذه الناحيه، وعلى هذا فإن كان الظن حجه فهو، وان كان لا يغنى فى أصول الدين باعتبار ان المطلوب فيها الايصال إلى الواقع جزءاً إلا- انه يغنى فى الفروع، والآيه لا اطلاق لها بالنسبه إلى الظن إذا كان حجه شرعاً، لان ظاهر الآيه ان الظن بما هو ظن لا يغنى لا بما هو حجه.

فالنتيجه أن مفاد الآيه الكريمه ليس نفى الحجيه عن الظن حتى تصلح ان تعارض ما دل على حجتيه، بل مفادها ان الظن بنفسه لا يكون حجه كالقطع، وعلى هذا فإذا كان هناك دليل يدل على حجتيه، فالآيه لا تنافيه لانها ساكنه وغير ناظره إلى حجتيه لا نفيًا ولا إثباتاً.

الثانيه قوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) ١، فإنه يدل على عدم جواز اتباع غير العلم، وحيث ان خبر الواحد غير العلم فلا يجوز اتباعه، وعلى هذا فمفاد الآيه الكريمه ارشاد إلى عدم حجيه ما لا يفيد العلم كخبر الواحد ونحوه.

وقد اجيب عن ذلك بأن القفو فى الآيه المباركه قد فسر فى اللغه بالبهتان

والقذف، ويؤكد ذلك التعليل بقوله تعالى: (إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصِيرَةَ وَ الْفُؤَادَ كُلَّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُلاً) ١ ، وعليه فتكون الآية اجنبية عن محل الكلام.

ولكن هذا الجواب لا يتم، لان المنهى عنه فى الآية الكريمة الاقتفاء وهو بمعنى الاتباع، فإذن تدل الآية على عدم جواز اتباع غير العلم الشامل لخبر الواحد هذا.

والصحيح فى المقام ان يقال، ان مفاد الآية المباركة النهى عن اتباع غير العلم، بمعنى انه لا يجوز جعل غير العلم كخبر الواحد دليلاً وسنداً فى المسأله بما هو، وعلى هذا فالآيه لا تنافى ما دل على حجيه خبر الواحد، لان اتباع خبر الواحد حينئذٍ من جهه العلم بحجيته لامن جهه أنه غير العلم، وعلى هذا فدليل حجيه اخبار الاحاد لا ينافى الآية الكريمة، لان الآية تدل على عدم جواز اتباع خبر الواحد بملاك انه غير العلم، ودليل الحجيه يدل على ان وجوب اتباعه بملاك العلم بحجيته.

وبكلمه ان اتباع خبر الواحد يتصور على نحوين:

الأول: اتباعه وجعله سنداً ودليلاً على اساس انه ظن.

الثانى: اتباعه وجعله سنداً ودليلاً على اساس انه حجه.

والآيه الشريفه تنهى عن اتباعه بما انه ظن لا بما انه حجه، ولهذا لا تنافى بين دليل الحجيه والآيه المباركه، فإن الآية تدل على عدم جواز اتباع خبر الواحد بما أنه ظن، ودليل الحجيه يدل على وجوب اتباعه بما انه حجه، والمفروض ان الآية لا تنفى وجوب العمل به إذا كان حجه، لانها ساكتة من هذه الجهه نفياً وإثباتاً.

والخلاصه ان المراد من الموصول فى الآيه الشريفه الشىء المجهول وغير المعلوم وهو يشمل خبر الواحد أيضاً، وعليه فتدل الآيه على عدم جواز اتباعه وجعله سنداً ودليلاً طالما يكون المكلف غير عالم به، ولا تنفى جواز اتباعه إذا كان عالماً بحجتيه.

ودعوى ان النهى فى الآيه الكريمه أرشاد إلى عدم حجيه ما لا- يكون بعلم كخبر الواحد، فإذن تنافى الآيه دليل حجيه خبر الواحد.

مدفوعه بأن ظاهر الآيه المباركه ان النهى فيها نهى تشريعى لا ارشادى ومفاده انه لا يجوز جعل ما ليس بعلم سنداً ودليلاً لانه تشريع ومحرم.

فالنتيجه فى نهايه الشوط ان ما استدل به على عدم حجيه خبر الواحد من الوجوه لا يتم شىء منها.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مفاد الآيه المباركه إرشاد إلى عدم حجيه ما ليس بعلم كخبر الواحد، فعندئذ هل تصلح الآيه ان تعارض أدله الحجيه؟

والجواب، أنها لا تصلح لذلك، إذ لابد من تقديم أدله الحجيه عليها، وإنما الكلام فى ان هذا التقديم هل هو من باب الحكومه أو التخصيص، فيه قولان، والصحيح هو القول الثانى.

وقد اختار القول الأول المحقق النائنى قدس سره وتبعه فيه السيد الاستاذ قدس سره، وقد افاد فى وجه ذلك ان المجعول فى باب الامارات الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى، وعلى هذا فاخبار الثقه بمقتضى ادله حجيتها علم تعبداً، فإذا كانت علماً، فهى رافعه لموضوع الآيه المباركه تعبداً فتكون حاكمه عليها(1).

ص: ٢٢٦

ولكن قد ذكرنا في ضمن البحوث السالفه وسنذكره ان عمده الدليل على حجيه اخبار الثقه هي السيره القطعيه العقلائيه الجاربه على العمل بها الممضاه شرعاً، وحيث ان سيره العقلاء جاربه على العمل باخبار الثقه دون اخبار غيرها، فبطبيعته الحال لا يمكن ان تكون جزافاً وبلا- نكته، للفرق بين اخبار الثقه واخبار غيرها وتلك النكته هي، ان اخبار الثقه اقوى كشفاً عن الواقع واقرب طرقاً إليه من اخبار غيرها، ولا يكون من قبل الشارع إلا امضاء هذه السيره، ويكفي في الامضاء السكوت وعدم ورود الردع عنها، فإذن لا- يكون هناك جعل من قبل الشارع حتى يكون المعجول الطريقيه والكاشفيه، هذا اضافه إلى ما ذكرناه سابقاً من ان جعل الطريقيه والكاشفيه شرعاً لاخبار الثقه غير معقول ثبوتاً على تفصيل تقدم، ومن هنا يظهر وجه صحه القول الثاني في المسأله، هذا تمام الكلام في المرحله الأولى.

وأما الكلام في المرحله الثانيه: فيقع في ادله القائلين بحجيه خبر الواحد، وهي أربعه: الكتاب والسنة والاجماع والعقل.

أما الكتاب فبآيات:

منها قوله تعالى: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) ١ .

يقع الكلام في الآيه في جهات ثلاث:

الجهه الأولى: في دلالة الآيه الشريفه على حجيه خبر العادل بمفهوم الشرط.

الجهه الثانيه: في دلالتها على حجيته بمفهوم الوصف

الجهه الثالثه: على تقدير دلالة الآيه على حجيه خبر العادل، فهل هناك

مانع عن الاخذ بها أو لا؟

وأما الكلام في الجبهه الأولى: فبتقريب ان الآيه الكريمة مشتمله على القضييه الشرطيه وهى قوله تعالى: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) .

والقضييه الشرطيه تتضمن عنصرا اساسيان:

العنصر الأول، ارتباط الحكم المجعول في القضييه بموضوعها وهو ارتباط شخصى ولهذا يكون عقلياً، على اساس ان الحكم لا يتصور بدون موضوع. العنصر الثانى، ارتباط الحكم المجعول فيها بالشرط، وهذا الارتباط يكون وراء ارتباطه بالموضوع في القضييه، ولهذا يكون مولوياً لا عقلياً، ويترتب على هذا ان المرتبط بالشرط يكون طبيعى الحكم لاشخص الحكم المجعول في القضييه.

وبكلمه ان دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم في مقام الاثبات تتوقف على ان يكون ارتباط الحكم الذى هو مفاد الجزاء بالشرط مولوياً وراء ارتباطه بموضوعه، بمعنى ان الحكم لا يتوقف ذاتاً على الشرط كما يتوقف على موضوعه كذلك، ولكن المولى قد علق الحكم في القضييه على الشرط، ولهذا يكون ارتباطه به مولوياً لا عقلياً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى ان الحكم المعلق على الشرط طبيعى الحكم وسخنه لا- شخص الحكم المجعول في القضييه، لانه مرتبط بالموضوع ذاتاً ولا يعقل ارتباطه ثانياً بشىء آخر أيضاً، والالزم تعدده وهو خلف، فإذن بطبيعته الحال يكون المعلق على الشرط طبيعى الحكم الجامع بين شخص الحكم المجعول في القضييه وبين فرد آخر المماثل له.

والخلاصه أن ارتباط الجزاء بالشرط حيث انه مولوى وراء ارتباطه بالموضوع، فبطبيعته الحال تدل القضييه الشرطيه على المفهوم وهو انتفاء الجزاء عند

انتفاء الشرط. فإذا قال المولى ان جاءك زيد فآكرمه، فإنه يدل على المفهوم وهو انتفاء وجوب الاكرام بانتفاء الشرط وهو
المجىء.

لحد الآن قد تبين ان الميزان فى دلالة القضية الشرطيه على المفهوم ان يكون تعليق الجزاء على الشرط مولوياً وراء تعليقه على
الموضوع الذى هو عقلى.

وبعد ذلك نقول ان دلالة القضية الشرطيه فى الآيه الكريمه على المفهوم منوطه بالأمر التالى:

الأول: ان الموضوع فى القضية الشرطيه النبأ والشرط فيها مجىء الفاسق والجزاء وجوب التبين.

الثانى: ان ارتباط الجزاء بالموضوع حيث انه شخص الجزاء المجعول فى القضية فىكون عقلياً.

الثالث: ان ارتباط الجزاء بالشرط حيث انه وراء ارتباطه بالموضوع فىكون مولوياً، فإذا لا محاله يكون المرتبط بالشرط طبيعى
الحكم لا- شخصه فإنه مرتبط بالموضوع، فلا يعقل ارتباطه ثانياً بالشرط وإلا لزم تعدده وهذا خلف، فإذا بطبيعته الحال يكون
المعلق على الشرط طبيعى وجوب التبين، فإذا كان الطبيعى، فلا محاله تدل القضية الشرطيه على المفهوم وهو انتفاء سنخ الحكم
بانتفاء الشرط وإلا لكان التعليق لغوا.

والخلاصه ان تعليق الحكم فى القضية على الشرط إذا كان مولوياً، فلا- محاله يكون مبنياً على نكته وتلك النكته متمثله فى
أمرين:

الأول، ان يكون المعلق طبيعى الحكم لا-فرد، لانه مرتبط بموضوعه وينتفى بانتفائه، ومعه لا يمكن ارتباطه بالشرط أيضاً، فإذا
بطبيعته الحال يكون المرتبط بالشرط طبيعى الحكم.

الثانى، انه ينتفى بانتفاء الشرط وإلا- لكان التعليق لغوًا، وهذا معنى ان المفهوم هو انتفاء طبيعى الحكم بانتفاء الشرط، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى ان وجوب التبين هل هو وجوب نفسى أو غيرى أو شرطى أو ارشادى؟

والجواب ان الاحتمال الاول وهو الوجوب النفسى غير محتمل، بداهه ان التبين عن خبر الفاسق ليس من احد الواجبات فى الشريعه المقدسه.

وأما الاحتمال الثانى وهو الوجوب الغيرى، فقد اختاره المحقق العراقى قدس سره، بدعوى ان وجوب التبين عن خبر الفاسق وجوب غيرى مقدمى، لانه مقدمه للعمل به، والمراد بالتبين تحصيل الظن لا العلم ولا الاطمئنان، وإلا فحينئذ يكون العمل بالعلم أو الاطمئنان لا بخبر الفاسق(١).

ويرد عليه أولاً: أن ارداه الظن من التبين خلاف الظاهر، لان معنى التبين الوضوح والعلم، وحمله على الظن بحاجه إلى عنايه زائده.

ثانياً: أن الظن لا يكون حجه حتى يكون تحصيله واجباً، بل قد يفيد خبر الفاسق الظن بنفسه بلا حاجه إلى التبين، فلو كان التبين من أجل تحصيل الظن، فلا بد من تقييد وجوب التبين عن خبر الفاسق بما إذا لم يفد الظن وإلا لم يجب.

وثالثاً: ان العمل بخبر الفاسق لا- يكون واجباً لا- شرعاً ولا- عقلاً- حتى تجب مقدمته، نعم إذا كان خبر الفاسق متكفلاً للحكم إلزامى فى الشبهه الحكميه، فعندئذ يجب الفحص على اساس ان الشبهه حكميه، ولا يجوز الرجوع فيها إلى الاصل المؤمن إلا بعد الفحص عن الدليل فيها، وليس الفحص عن خبر الفاسق وانه صادق أو كاذب، إذ لا طريق لنا إلى ذلك بل الفحص إنما هو عن وجود

ص: ٢٣٠

الدليل على صحه مدلوله، فإذا لم يوجد فالمرجع أصاله البراءه عنه، فإذاً يكون خبر الفاسق منشأً للشبهه، ومن هنا إذا كان خبر الفاسق منشأً للشبهه الموضوعيه، فلا يجب الفحص عنها، وان كان مدلوله حكماً الزامياً أو كان منشأً للشبهه الحكميه ولكن مدلوله لم يكن حكماً الزامياً، فإنه لا يجب الفحص عنه.

فالتتيجه أن وجوب الفحص إنما هو بملاك كون الشبهه حكميه لا بملاك كون منشأ الخبر، خبر فاسق.

وأما الوجوب الشرطي، فقد اختاره شيخنا الأنصارى قدس سره بتقريب، ان حجيه خبر الفاسق مشروطه بالتبين والفحص، بينما حجيه خبر العادل لا تكون مشروطه به، وإن شئت قلت ان العمل بخبر الفاسق بدون التبين غير جائز.

وأما العمل بخبر العادل بدون التبين، فهل هو جائز مطلقاً أو غير جائز كذلك.

والجواب انه لا- يمكن الالتزام بالثاني، والا- لزم كون خبر العادل أسوأ حالاً- من خبر الفاسق وهو كما ترى، فإذاً يتعين الأول، وهذا معنى ان حجيه خبر العادل غير مشروطه بالتبين، وعلى هذا فالآيه تدل بضميمه هذه المقدمه على جواز العمل بخبر العادل مطلقاً(١).

والجواب ان التبين لا- يمكن ان يكون شرطاً لحجيه خبر الفاسق بل التبين إنما هو لتحصيل العلم أو الاطمئنان بالمسأله وعدم الاعتداد بخبر الفاسق والغائه، فإنه ان حصل العلم أو الاطمئنان بالمسأله فالعمل به، وإلا فالمرجع فيها الاصول العمليه.

فالتتيجه انه لا يمكن ان تكون حجيه خبر الفاسق مشروطه بالعلم بمطابقته

ص: ٢٣١

للوّاقع أو الاطمئنان، ضروره ان جعل الحجيه له فى هذه الحاله يكون لغواً، لان العمل حينئذٍ إنما هو بالعلم أو الاطمئنان لا بالخبر هذا.

فالصحيح ان وجوب التبين وجوب ارشادى فيكون ارشاداً إلى عدم حجيه خبر الفاسق، كما ان عدم وجوب التبين عن خبر العادل ارشاد إلى حجيته.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى ان الآيه الكريمه تدل على عدم حجيه خبر الفاسق بالمنطوق مباشره وعلى حجيه خبر العادل بالمفهوم كذلك هذا.

وقد اورد على دلالة الآيه المباركه على حجيه خبر العادل بوجوه عمدتها وجهان:

الوجه الأول: ان القضيّه الشرطيه فى الآيه الكريمه مسوقه لبيان تحقق الموضوع، ومن الواضح ان الشرط فى القضيّه الشرطيه إذا كان نفس الموضوع فيها أو قيده المقوم فلا يدل على المفهوم، لان حال الشرط عندئذٍ حال اللقب.

بيان ذلك ان القضيّه الشرطيه متقومه بعناصر ثلاثه:

العنصر الأول موضوع القضيّه.

العنصر الثانى الشرط فى القضيّه.

العنصر الثالث الجزاء فى القضيّه.

ثم ان الشرط فى القضيّه قد يكون مغايراً للموضوع فيها ذاتاً ووجوداً، مثل قولنا < ان جاءك عالم فاكرمه >، فإن الموضوع لوجوب الأكرام فى القضيّه العالم والشرط فيها المجيء وهما متغايران فى الخارج، فلا يكون الشرط عين الموضوع فيه ولا قيده المقوم له ولا محققاً له فى ضمن فرد بل هما متباينان ذاتاً ووجوداً، وقد يكون الشرط محققاً للموضوع فى الخارج، كما فى مثل قولنا < ان رزقت ولداً فاختنه >، فإن الموضوع فى القضيّه الولد والشرط فيها رزق الولد وهو عين

الموضوع فى الخارج، ولا فرق بينهما إلا بالاعتبار كالفرق بين الایجاد والوجود.

وبكلمه ان الشرط فى القضيّه الشرطيه يتصور على انحاء:

الأول ان يكون الشرط عين الموضوع فى الخارج كالمثال المذكور وكقولنا إذا طلعت الشمس فالنهار موجود، وما شاكله.

الثانى ان يكون الشرط محققاً للموضوع بنحو العليه أو ملازماً له فى الوجود الخارجى بحيث ينتفى الموضوع بانتفائه.

الثالث ان يكون الشرط من أحد اسباب وجوده فى الخارج، بمعنى ان وجوده لا يتوقف على وجود الشرط فى الخارج، فإنه كما يوجد بوجوده كذلك يوجد بوجود غيره.

الرابع ان يكون الشرط مغايراً للموضوع وجوداً وذاتاً ويكون من الحالات الطارئه على الموضوع كقولنا ان جاءك زيد فاكرمه أو ما شاكله.

وعلى هذا فإن كانت القضيّه الشرطيه على النحو الأول فهى مساوقه للقب، كقولنا أكرم زيداً ولا تدل على المفهوم أصلاً، لما تقدم من أن دلالة القضيّه الشرطيه على المفهوم منوطه بأن يكون تعليق مفاد الجزاء على الشرط مولوياً وراء تعليقه على الموضوع الذى هو عقلى، فإذا كان الشرط عين الموضوع فى الخارج كقولنا إن رزقت ولداً فاختنه أو ما شاكله، فالمعلق على الشرط حينئذٍ شخص الحكم المجعول فى القضيّه وهو عقلى لا- مولوى، ومن الطبيعى ان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه أمر عقلى ولا- يرتبط بالمفهوم، لان المفهوم عبارته عن انتفاء سنخ الحكم المجعول فى القضيّه.

ومن هنا لا- تكون القضايا الشرطيه المسوقه لبيان تحقق موضوعها فى الخارج من القضايا الشرطيه الواقعيه بل هى من القضايا الشرطيه صورته لارواحاً،

وان كانت القضية الشرطيه على النحو الثانى فأيضاً لا تدل على المفهوم، لان دلالتها عليه منوطه ببقاء الموضوع فى كلتا الحالتين هما حاله وجود الشرط وحاله انتفائه حتى يقع البحث عن دلاله القضية على ان الحكم ينتفى عن الموضوع بانتفاء شرطه أو لا، وأما إذا كان الموضوع ينتفى بانتفاء الشرط، فلا- مجال لهذا البحث، لان انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع عقلى وقهرى لا يرتبط بدلاله القضية على المفهوم.

وان كانت القضية الشرطيه على النحو الثالث، فلا- مانع من دلالتها على المفهوم، على اساس ان الموضوع فى القضية لا ينتفى بانتفاء الشرط، باعتبار انه من أحد اسباب وجوده فى الخارج وله اسباب اخرى فيه أيضاً، وعلى هذا فلا مانع من تعليق سنخ الحكم المجعول فى القضية على الشرط وراء تعليقه بموضوعه فيها.

وإن كانت القضية الشرطيه على النحو الرابع، فلا اشكال فى دخولها فى محل الكلام فى المسأله.

وبعد ذلك نقول أما القسم الأول والثانى من القضية الشرطيه فهو خارج عن محل الكلام، وأما القسم الثالث والرابع فهو داخل فى محل الكلام.

وعلى هذا فننظر إلى القضية الشرطيه فى الآيه الكريمه، وهل هى من قبيل القسم الثالث من القضية الشرطيه أو من القسم الرابع؟

والجواب انها من قبيل القسم الثالث، بمعنى انه يمكن تطبيق هذا القسم عليها دون القسم الرابع، بتقريب ان الموضوع فى الآيه الكريمه طبيعى النبا، والشرط فيها إنما اوجد حصه منه وهى النبا الذى جاء به الفاسق، وله فرد آخر يوجد بسبب آخر وهو الذى جاء به العادل، وعلى ذلك فمعنى الآيه الشريفه ان كان الجائى

بالنبا فاسقاً وجب التبين، وإن كان عادلاً لم يجب، وقد تقدم ان وجوب التبين عند مجيء الفاسق بالنبا، ارشاد إلى عدم حجيته، وعدم وجوب التبين عند مجيء العادل به، إرشاد إلى حجيته.

وبكلمه ان الشرط فى الآيه المباركه سبب لايجاد فرد من الموضوع، وهنا اسباب اخرى لايجاد سائر افراده فى الخارج، ولهذا لا ينتفى الموضوع بانتفاء الشرط، لان المتنفى بانتفاء الشرط، فرد من الموضوع لانفس الموضوع.

وقد اورد على ذلك المحقق الاصفهانى قدس سره، بأنه لو كان المراد من النبا فى الآيه الكريمه طبيعى النبا لانبا الفاسق، فبطبيعه الحال حينئذٍ ينحل وجوب التبين المتعلق به بانحلال افراده ويسرى منه إلى تمام افراده فى الخارج، ولازم ذلك ان الفاسق إذا اخبر عن نبا وجب التبين مطلقاً حتى من نبا العادل، باعتبار انه من افراد طبيعى النبا، وهذا خلاف الوجدان والضروره، ولهذا لا يمكن ان يكون موضوع وجوب التبين طبيعى النبا بل حصه خاصه منه وهى نبا الفاسق، فإذا نى الموضوع حينئذٍ بانتفاء الشرط، باعتبار ان الشرط محقق لموضوع الحكم فلا مفهوم له.

والخلاصه ان موضوع وجوب التبين فى الآيه لو كان طبيعى النبا، فحيث انه مشروط بمجىء الفاسق به، فبطبيعه الحال إذا جاء الفاسق به، وجب التبين عن كل فرد من افراده، وان كان نبا العادل، باعتبار ان شرط وجوب التبين عن طبيعى النبا قد تحقق وهو مجىء الفاسق به.

ثم اجاب قدس سره عن ذلك، بان المراد من الطبيعى ليس الطبيعه المطلقه بنحو الجمع بين تمام القيود، بحيث يكون المراد منه الطبيعه المتحققه فى ضمن نبا الفاسق والعادل معاً، بل المراد منه الطبيعه اللابشرط القسمى، بمعنى عدم لحاظ قيد معها

أى طبيعى النبأ الغير الملحوظ معه نسبه إلى الفاسق ولا عدمها، وان هذا الطبيعى يتخصص من قبل المعلق عليه وهو الشرط وجوداً وعدمًا، لانه يتخصص بحصه بمجىء الفاسق به وهى موضوع وجوب التبين ويتخصص بحصه اخرى بعدم مجيئه به وهى موضوع لعدم وجوب التبين.

وملخص هذا الجواب ان موضوع وجوب التبين ليس طبيعى النبأ بل حصه خاصه، وهى نبأ الفاسق، وموضوع عدم وجوب التبين حصه اخرى منه وهى متمثله فى نبأ العادل وموضوع الشرط فى القضييه طبيعى النبأ، بمعنى انه وارد على الطبيعى وهو يتخصص بهاتين الحصتين بمجىء الفاسق به وعدم مجيئه به (1).

وفيه، ان هذا الجواب غير تام، لادن مرده إلى ان موضوع وجوب التبين حصه خاصه من النبأ وهى نبأ الفاسق، وأما عدم وجوب التبين فهو لا- يحتاج إلى الموضوع، إذ يكفى فيه عدم تحقق موضوع الوجوب، وبكلمه ان الحصه مباينه لحصه اخرى، فإذا كان موضوع وجوب التبين حصه من النبأ وهى نبأ الفاسق، فإذا كان موضوع وجوب التبين حصه من النبأ وهى نبأ الفاسق لا طبيعى النبأ، ولا معنى للقول بأن موضوع وجوب التبين فى الآيه طبيعى النبأ وحصه منه موضوع له فى المنطوق وحصه منه موضوع لعدمه فى المفهوم، فإن معنى هذا ان موضوع المنطوق غير موضوع المفهوم وهذا مما لا يمكن إلا لتزام به، لان الموضوع لا بد ان يكون واحداً فى المنطوق والمفهوم، والاختلاف إنما هو فى تعليق الجزاء على احدى حالات الموضوع، وأما إذا كان الموضوع متعددًا، فيكون الجزاء معلقاً على موضوع فى جانب المنطوق غير الموضوع فى جانب المفهوم، فمثل هذه القضييه الشرطيه لا مفهوم لها، لان مفهومها السالبه بانتفاء الموضوع، نعم إذا كان الموضوع

ص: ٢٣٦

فى القضيـه الشرطيـه جزئياً لا كلياً، كقولنا ان جاء ك زيد فاكـرمه، فإن الموضوع فى طرفى المنطوق والمفهوم زيد ولا يتصور ان يكون متعددأ، غايـه الأمر ان الجزء معلق على احدى حالاته وهى مجيئه، فإنه من حالاته ولا ينتفى الموضوع بانتفائها ولا من مقوماته، بينما إذا كان الموضوع كلياً، فقيده الموجب لتخصـصه بحصه خاصه مقوم للحصه، لا انه من حالاتها غير المقومه.

ويمكن ان يجاب عن ذلك، بان موضوع وجوب التبين فى الآيه المباركه طبيعى النبأ وهو ينحل بانحلاله، فيثبت وجوب التبين لكل نبأ مشروطاً بمجىء الفاسق به لا مطلقاً، لا أن مجىء الفاسق بالنبأ شرط لوجوب التبين لكل نبأ وان كان نبأ العادل.

والخلاصه ان وجوب التبين لا ينحل بانحلال النبأ مطلقاً بل بما هو مشروط بمجىء الفاسق به، فإذن وجوب التبين المنحل بانحلال النبأ مشروط بثوته بمجىء الفاسق به، فإذا جاء به وجب التبين عنه وإلا فلا.

وفيه ان هذا الجواب مبنى على ان كل قيد فى مقام الاثبات لا يرجع لبا إلى الموضوع، وفى المقام مجىء الفاسق قيد للوجوب لا للموضوع فى الآيه، فإن الموضوع فيها طبيعى النبأ لا حصه خاصه منه وهى نبأ الفاسق.

ولكن هذا المبنى صحيح إذا كان الشرط من حالات الموضوع فى القضيـه، وأما إذا كان الشرط مقوماً ومخصصاً له بحصه خاصه فلا يتم، والمقام كذلك، لان الموضوع فى الآيه إذا فرض انه طبيعى النبأ، فبطبيعـه الحال يكون مجىء الفاسق به موجباً لتخصـصه بحصه خاصه وهى نبأ الفاسق فى الواقع، فإذن لا يمكن ان يكون وجوب التبين ثابتاً لطبيعى النبأ وإلا لزم وجوب التبين عن كل نبأ وان كان نبأ العادل، فلا محاله يكون ثابتاً للحصه خاصه منه وهى نبأ الفاسق، فإذن لا مفهوم

للايه المباركه، لان مفهومها السالبه بانتفاء الموضوع.

فالتتيجه، ان هذا الجواب تام إذا كان موضوع القضييه الشرطييه جزئياً، وأما إذا كان كلياً كما هو المفروض في المقام، فهو لا يتم مطلقاً.

تحصل مما ذكرناه انه لا- يمكن ان يكون للآيه المباركه مفهوم، لان دلالتها عليه تتوقف على ان يكون موضوع وجوب التبين طبيعى النبأ وهو لا يمكن كما عرفت.

وقد أورد السيد الاستاذ قدس سره على دلاله الآيه على المفهوم بأنها ظاهره عرفاً في بيان تحقق الموضوع لا في تعليق الجزاء على الشرط بعد الفراغ عن تحقق الموضوع، وقد أفاد في وجه ذلك ان الموضوع في الآيه الكريمه نبأ الفاسق والشرط هو مجيء الفاسق به، وعلى هذا فوجود الشرط سبب لوجود الموضوع وعله له، وعندئذ فبطبيعه الحال ينتفى الموضوع بانتفائه، فلا يكون تعليق الجزاء على الشرط حينئذ مولوياً وراء تعليقه على الموضوع وزائداً عليه، لان وجوب التبين عن نبأ الفاسق، يتوقف عقلاً على وجوده في الخارج وهو يتوقف على مجيئه به، هذا نظير قولك < ان اعطاك زيد درهماً تصدق به >، فإن موضوع وجوب التصديق لا يتحقق إلا بالاعطاء، والمفروض ان وجوب التصديق يتوقف على وجود الدرهم عنده عقلاً.

فالتتيجه ان الموضوع في القضييه إذا انتفى بانتفاء الشرط، فلا موضوع للنزاع فيها، فإن محل النزاع إنما هو فيما إذا كان الموضوع في القضييه باقياً في كلتا الحالتين، هما حاله وجود الشرط وحاله انتفائه، وأما إذا انتفى الموضوع فيها بانتفاء الشرط، فهي كالقضييه المسوقه لبيان تحقق الموضوع ولا مفهوم لها.

ثم انه قدس سره قد عدل عن ذلك واختار ان الآيه الكريمه تدل على المفهوم، وقد افاد في وجه ذلك ان الشرط في الآيه المباركه مركب من أمرين:

أحدهما النبأ والآخر كون الفاسق جائئاً به، والأول موضوع للحكم المذكور في طرف الجزاء وهو وجوب التبين، باعتبار انه متوقف عليه عقلاً.

والثاني وهو كون الجائي به فاسقاً شرط، وحيث ان الجزاء لا يتوقف عليه، فبطبيعته الحال يكون تعليقه عليه مولوياً وراء تعليقه على موضوعه، وعلى هذا فالآيه تدل على المفهوم وهو انتفاء وجوب التبين عند انتفاء كون الجائي به فاسقاً، نظير ما إذا قال المولى > ان جاءك زيد وكان عالماً فاستقبله <، فإن الشرط في هذه القضية الشرطيه مركب من أمرين، أحدهما مجيء زيد والآخر كونه عالماً، والأول موضوع لوجوب الاستقبال، باعتبار انه متوقف عليه عقلاً، والثاني شرط ولا يتوقف عليه الجزاء عقلاً ويكون تعليقه عليه مولوياً، فدلاله القضية في المثال على المفهوم إنما هي باعتبار الجزاء الثاني وهو كونه عالماً لا باعتبار الجزاء الأول (1) هذا.

ويمكن المناقشه فيه ثبوتاً وإثباتاً.

وأما إثباتاً، فلان ما ذكره قدس سره خلاف ظاهر الآيه الكريمه عرفاً، لان ظاهرها ان الموضوع نبأ الفاسق خاصه لا طبعي النبأ، وعلى هذا فاراده الطبيعي بحاجه إلى قرينه داخلية أو خارجيه ولا توجد القرينه على ذلك.

أما عدم وجود القرينه الخارجيه فهو واضح.

وأما الداخليه فهي تبنتى على توفر أحد الأمرين:

الأول ان يكون النبأ معرفاً باللام لكي يدل التعريف على افتراض وجود النبأ في مرتبه سابقه وبقطع النظر عن تعليق الجزاء على الشرط، بان يكون تعليق الجزاء على الشرط في طول النسبه بين الموضوع والمحمول في القضية وفي مرتبه متأخره عنها.

ص: ٢٣٩

ولكنه غير معرف باللام فى الآيه المباركه، فلا يدل على ذلك.

الثانى: ان يكون الموضوع مقدماً على الشرط، بأن تكون الآيه هكذا مثلاً النبأ إذا جاء كم فاسق به فتبينوا، فإن تقديم الموضوع فى مثل الآيه الكريمه يدل على انه فرض وجود الموضوع فى المرتبه السابقه على تعليق الجزاء على الشرط، وحيث ان النبأ فى الآيه متاخر عن الشرط لا مقدم، فلا تدل الآيه على فرض وجوده فى المرتبه السابقه بل الظاهر منها انه وجد بوجود الشرط.

والخلاصه أن الآيه الكريمه ظاهره فى ان موضوع وجوب التبين حصه خاصه من النبأ وهى نبأ الفاسق ولا قرينه فيها على ان المراد منه طبيعى النبأ.

أما ثبوتاً، فلان دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم ترتبط ثبوتاً بامور:

الأول، أن يكون الشرط قيماً لمفاد الهيئه فى طرف الجزاء أى قيماً للحكم لا- للموضوع وإلا- لكان حاله حال اللقب فلا تدل القضييه على المفهوم.

الثانى، ان يكون تعليق الجزاء على الشرط متفرعاً على فرض وجود الموضوع وارتباط الجزاء به فى المرتبه السابقه، فإذا قال المولى ان جاءك عالماً فاكرمه، فإنه ظاهر فى ان المولى لاحظ وجود العالم وارتباط وجوب الاكرام به فى المرتبه السابقه ثم علق وجوبه على مجيئه الذى هو شرط، وعلى هذا فلو كان الشرط مسوقاً لبيان تحقق موضوع القضييه، فليس هنا إلا ارتباط واحد وهو ارتباط الجزاء بالموضوع، لان الشرط هو الموضوع.

والخلاصه أن الجمع فى القضييه الشرطيه بين الموضوع والشرط فى لحاظ واحد غير ممكن، لان لحاظ الشرط فى طول لحاظ الموضوع ومتفرع عليه، وإلا كان الشرط هو الموضوع لا شىء آخر متفرع عليه.

الثالث ان يكون تعليق الجزاء على الشرط مولوياً وبعنايه من المولى لاذاتياً.

ثم ان هذه العناصر الثلاثة وان كانت مختلفه فى الصوره ولكنها متحده فى الجوهر، لان الشرط إذا كان قيداً للحكم، فمعناه انه غير الموضوع فى القضيّه، فإذا كان غيره فلا محاله يكون ملحوظاً فى طول لحاظ الموضوع ومتفرعاً عليه، فإذا كان الأمر كذلك، فبطبيعته الحال يكون تعليق الجزاء على الشرط مولوياً لا عقلياً.

وبعد ذلك ننظر إلى الآيه الكريمه وهل تتوفر العناصر الثلاثة المعتره فى دلالة القضيّه الشرطيه على المفهوم فيها.

والجواب أنها غير متوفره فيها، لان ظاهر الآيه المباركه ان الشرط قيد للموضوع ومسوق لتحقيقه وملحوظ بلحاظه فليس شيئاً آخر غيره، فإذا لا- يكون تعليق الجزاء عليه مولوياً وراء تعليقه على الموضوع، بل تعليقه عليه تعليق على الموضوع، فيكون عقلياً لا مولوياً، وعلى هذا فالآيه الكريمه فاقده لشروط دلالة القضيّه الشرطيه على المفهوم.

ثم ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أن الشرط فى الآيه المباركه مركب من جزئين:

أحدهما موضوع فى القضيّه، والثانى شرط قد علق الجزاء عليه، فلا يمكن المساعده عليه، لان الشرط لا يعقل ان يكون مركباً من جزئين، لوضوح ان الشرط ان كان مسوقاً لبيان تحقق الموضوع فهو عين الموضوع فى الخارج، والفرق بينهما بالاعتبار كالفرق بين الایجاد والوجود، وعليه فلا يكون الشرط مركباً، وحيثئذٍ فبطبيعته الحال يكون تعليق الجزاء عليه من تعليقه على الموضوع لا على الشرط وراء تعليقه على الموضوع وان لم يكن مسوقاً لبيان تحقق الموضوع بأن يكون غيره، وحيثئذٍ فبطبيعته الحال يكون تعليق الجزاء عليه وراء تعليقه على موضوعه ويكون مولوياً لا عقلياً لعدم توقفه عليه ذاتاً وعقلاً.

أو فقل ان الشرط إذا كان اجنبياً عن الموضوع، فبطبيعته الحال يكون لحاظه في طول لحاظ الموضوع وبعد الفراغ عنه، ولهذا لا يمكن الجمع بينهما في لحاظ واحد، ومن هنا يظهر انه لا- يمكن ان يكون الشرط مركباً، إلا- ان يكون مراده قدس سره من المركب، المركب الصوري بمعنى ان في القضية الشرطيه أمرين:

أحدهما الموضوع فيها والآخر الشرط، والتعبير بالمركب مبني على التسامح، ولهذا كان ينبغي للسيد الاستاذ قدس سره ان يقول ان الموضوع في الآيه الكريمه ذات النبأ والشرط هو كون الجائي به فاسقاً لا ان الشرط مركب من جزئين.

لحد الآن قد تبين ان الآيه المباركه ظاهره في ان الشرط فيها مسوق لبيان تحقق الموضوع ولا مفهوم لها وان حالها حال القضية الحملية المركبه من الموضوع والمحمول هذا.

ومن هنا يظهر ان العجب ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من ان الشرط في القضية مسوق لبيان تحقق الموضوع، ومع ذلك التزم بدلاله الآيه الكريمه على حجيه خبر العادل، بدعوى ان مفهومها حينئذٍ وان كان السالبه بانتفاء الموضوع، ولكن مع هذا تدل الآيه على حجيه خبر العادل بنكته هي:

دلالة الآيه حينئذٍ على حصر وجوب التبين بخبر الفاسق، فإن لازم ذلك انتفاؤه عن خبر العادل.

وجه الظهور ان الآيه الكريمه إذا كانت ظاهره في ان الشرط فيها مسوق لبيان تحقق الموضوع، كان مفادها القضية الحملية ويكون مفادها وجوب التبين عن خبر الفاسق بدون النظر إلى خبر العادل لا نفيًا ولا إثباتًا، باعتبار انه موضوع آخر، فإذن كيف تدل الآيه على نفي وجوب التبين عن خبر العادل، لان هذه الدلاله منوطه بتوفر أحد أمرين:

الأول، دلالة الآية على المفهوم، بان يكون الشرط قيداً للحكم لا- للموضوع. الثاني ان تكون الآية مشتملة على اداه الحصر، والمفروض عدم توفر شيء من الامرين في الآية، فإذن لا دلالة لها على نفى وجوب التبين عن خبر العادل أصلاً (1)، فالنتيجة أن ما افاده المحقق الخراساني قدس سره غير تام.

وقد يشكل في دلالة الآية الشريفه على المفهوم، بأن مفادها الأرشاد إلى عدم حجيه خبر الفاسق، ومرد الأرشاد إلى الاخبار عن انه ليس بحجه، والقضيه الشرطيه إذا كانت خبريه فلا- تدل على المفهوم، وعلى هذا فحيث ان مفاد الآية الكريمه الاخبار ولا تكون متكفله لحكم شرعي مولوي، فلا تدل على المفهوم هذا.

والجواب ان المعيار في دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم إنما هو بتوفر امور: الأول ان يكون الشرط غير الموضوع في القضيه.

الثاني ان يكون ارتباط الجزاء بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع، وهذا معنى أن الشرط يكون قيداً للحكم.

الثالث ان يكون هذا الارتباط مولوياً، فإذا توفرت هذه الامور في القضيه الشرطيه، دلت القضيه على المفهوم سواء كان مفادها حكماً مولوياً أم كان ارشادياً.

وعلى هذا فالموضوع في الآية الشريفه إن كان طبعي النبأ المفروض وجوده في المرتبه السابقه وكان الشرط فيها مجيء الفاسق به، لكانت الآية الشريفه داله على المفهوم، وحينئذٍ فإذا فرض أن الآية نزلت هكذا ان كان الجائي بالنبأ فاسقاً لم يكن نباؤه حجه، وان كان عادلاً كان حجه فتدل على المفهوم، باعتبار ان

ص: ٢٤٣

الآيه لو كانت بهذه الصيغه لكانت ظاهره فى ان الموضوع هو طبيعى النبأ، ولكن تقدم ان هذا البيان غير تام من ناحيه اخرى، وهى ان الموضوع فى الآيه لا يمكن ان يكون طبيعى النبأ، لان الشرط فيها مقوم للموضوع ومخصص للطبيعى بحصه خاصه وهى نبأ الفاسق، وهذه الحصه هى الموضوع للجزاء فى الآيه، ولهذا لا- تدل القضييه على المفهوم، لان مفهومها السالبه بانتفاء الموضوع، ثم ان الآيه وان كان مفادها الارشاد، ولكن فيه اعمال المولويه وليس ارشاداً صرفاً حتى يكون مفادها اخباراً نظير الأوامر الوارده فى ابواب العبادات والمعاملات، فإن مفادها وان كان الارشاد إلى الجزئيه والشرطيه والمانعيه، إلا أن فيه اعمال المولويه وهى جعل الجزء والشرط والمانع فيها.

وأما إذا كانت القضييه الشرطيه خبريه صرفه، فأيضاً تدل على المفهوم إذا توفرت فيها العناصر الثلاثه، فما فى هذا الاشكال من الفرق بين ان يكون مفاد القضييه الشرطيه اخباراً وبين ان يكون مفادها انشاءً، فعلى الأول تدل على المفهوم دون الثانى لا وجه له، لان المناط فى دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم توفر العناصر الثلاثه المذكوره سواء أكانت انشائيه أم اخباريه، غايه الامر إذا كانت اخباريه فتعليق الاخبار على الشرط يكون مولوياً وراء تعليقه على الموضوع فى القضييه، وإذا كانت انشائيه فتعليق الانشاء على الشرط كذلك.

فالتتيجه انه لا- فرق فى دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم بين كونها انشائيه أو اخباريه، كما أنه لا فرق فى عدم دلالتها على المفهوم إذا كانت مسوقه لبيان تحقق الموضوع بين كونها انشائيه أو اخباريه، كما انه لا فرق بين أن تكون القضييه الشرطيه سالبه أو موجبه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتائج:

الأولى: ان دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم منوطه بان يكون ارتباط الجزاء بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع، وان يكون هذا الارتباط مولوياً وان يكون المرتبط بالشرط طبعى الحكم لا شخص الحكم المجعول فى القضييه، فإنه مرتبط بالموضوع فلا يعقل ارتباطه بالشرط أيضاً، ولازم ذلك انتفاء طبعى الحكم بانتفاء الشرط.

الثانيه: الصحيح ان وجوب التبين وجوب ارشادى لا نفسى ولا غيرى ولا شرطى، لان الآيه ظاهره فى الارشاد إلى عدم حجيه خبر الفاسق منطوقاً وإلى حجيه خبر العادل مفهوماً لو كان لها مفهوم.

الثالثه: ان القضييه الشرطيه فى الآيه الكريمه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا- مفهوم لها، لان الموضوع فيها نبأ الفاسق ومجىء الفاسق به محقق له، ودلاله القضييه الشرطيه على المفهوم متقومه بان يكون الشرط غير الموضوع فيها، وبانتفائه لا- ينتفى الموضوع.

الرابعه: ان الشرط فى القضييه الشرطيه يتصور على انحاء.

الأول: أن يكون عين الموضوع فيها.

الثانى: ان يكون محققاً له، كما إذا كان الشرط عله أو ملازماً له فى الوجود.

الثالث: أن يكون الشرط من أحد اسباب وجود الموضوع فى الخارج.

الرابع: أن يكون الشرط مغايراً للموضوع واجنبياً عنه.

فإذا كان الشرط من قبيل الأول والثانى، فهو خارج عن محل البحث فى المسأله ولا تدل القضييه الشرطيه على المفهوم. وأما إذا كان من قبيل الثالث والرابع، فهو داخل فى محل النزاع.

الخامسه: أن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أن الشرط فى الآيه المباركه

مركب من أمرين:

الأول: النبأ.

الثاني: مجيء الفاسق به، وتعليق وجوب التبين على الجزء الأول عقلي وعلى الثاني مولوي، فلهذا تدل الآيه على المفهوم غير تام ثبوتاً وإثباتاً كما تقدم.

السادس: أن الآيه الكريمه إذا كان مفادها الارشاد إلى عدم حجيه خبر الفاسق فلا- تدل على المفهوم، لان مرد الارشاد إلى الاخبار والقضيه الشرطيه إذا كانت خبريه فلا مفهوم لها، ولكن تقدم أنه لا اساس لذلك، لان ملاك دلاله القضيه الشرطيه على المفهوم توفر شروطها بلا- فرق بين كونها خبريه أو انشائية، هذا اضافه إلى ان مفاد الآيه ليس هو الارشاد المحض بل فيه أعمال المولويه.

الوجه الثاني: التمسك بالآيه الكريمه بمفهوم الوصف.

ويمكن تقريب ذلك باحد الوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان الوصف يدل على المفهوم ولكنه ليس كمفهوم الشرط، لان مفهوم الشرط انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الشرط كما تقدم.

وأما مفهوم الوصف، فلا- يكون انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الوصف، بل هو تخصيص الحكم بحصه خاصه من الموضوع وهي الحصه المقيده بالوصف، فإذا قال المولى أكرم العالم العادل، دل تقييد العالم بالعداله على ان وجوب الأكرام لم يثبت لطبيعي العالم وان كان فاسقاً وإلا كان قيد العداله لغواً وبلا فائده، فإذن لا محاله يكون وجوبه ثابتاً لحصه خاصه من العالم وهي العالم العادل، وهذا هو معنى دلاله القضيه الوصفيه على المفهوم، وعلى هذا فبمقتضى مفهوم الوصف ان وجوب التبين في الآيه الكريمه مختص بحصه خاصه من النبأ وهي نبأ الفاسق لا طبيعي

ص: ٢٤٤

النبا وإلا كان القيد فى الآيه لغواً، وهذا نتيجة ظهور القيد فى الاحتراز.

ثم اورد قدس سره على هذا التقريب بان الوصف إنما يدل على المفهوم إذا احرز انه على منحصره للحكم فى القضية لكى يدل على انحصار الحكم به، وعلى هذا فالاستدلال بالايه على مفهوم الوصف منوط باحراز ان وصف الفسق على منحصره لوجوب التبين ولا قرينه على ذلك لا فى نفس الآيه ولا من الخارج، فإذن لا تدل الآيه على انحصار وجوب التبين بخبر الفاسق لكى تدل على عدم وجوبه عن خبر غير الفاسق (١).

وفيه أو لا، أن الوصف إذا كان على منحصره لسنخ الحكم المجعول فى القضية، دل على المفهوم بمقتضى دلالة على الحصر، فيكون هذا من مفهوم الحصر لا مفهوم الوصف.

وثانياً، أن ما ذكره قدس سره من المفهوم للوصف، ليس مفهوماً مصطلحاً عند الاصوليين، لان المفهوم المصطلح عندهم للقضية الشرطيه أو غيرها نفى سنخ الحكم المجعول فى القضية عن موضوعها عند انتفاء احدى حالاته المتمثله فى الشرط أو الوصف، وعليه فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من المفهوم للوصف مجرد اصطلاح.

بيان ذلك ان المولى إذا قيد موضوع القضية بقيد، كما إذا قال أكرم عالماً عادلاً، كان القيد ظاهراً فى الاحتراز، بمعنى انه يدل على ان موضوع الحكم المجعول فى القضية حصه خاصه من العالم وهى العالم العادل، لا الطبيعى المطلق الجامع وإلا كان القيد لغواً.

ومن الواضح ان انتفاء شخص الحكم المجعول فى القضية بانتفاء موضوعه

ص: ٢٤٧

١- (١) مصباح الأصول ج ٢: ص ١٦١.

عقلی ولس من المفهوم فی شیء، لاین المفهوم مستند إلى الدلاله اللفظیه كالمنطوق، وعلى هذا فالمجوعول فی الآیه الکریمه شخص وجوب التبین لحصه خاصه من الخبر وهی خبر الفاسق، وانتفاؤه بانتفائه عقلی لاصله له بدلاله اللفظ علی المفهوم، لان المفهوم عباره عن انتفاء طبعی الحکم بانتفاء الشرط ونحوه.

فالتیجه: ان الوصف فی الآیه لا يدل علی المفهوم.

الوجه الثانی: ان وجوب التبین فی الآیه المبارکه قد علق علی خبر الفاسق، فلو كان ثابتاً حتی لخبر العادل وان كان بجعل فرد آخر من وجوب التبین له، لكان التقیید بالفسق لغواً، فإذن هذا التقیید يدل علی انتفاء جعل فرد آخر من وجوب التبین لموضوع آخر كخبر العادل بانتفائه، لاین الفرد الثابت لخبر الفاسق لا یمكن ثبوته لخبر العادل، فلو كان ثابتاً له فلا محاله یكون فرد آخر مماثل للفرد المجعول لخبر الفاسق.

والجواب، ان هذا الوجه وان كان صحیحاً کبرویاً، لما ذكرناه فی مبحث المفاهیم من أن الوصف يدل علی المفهوم بنحو القضیه المهمله المساوقه للجزئیة، ولكن هذه الكبرى لا ینطبق علی الآیه الکریمه، لان وجوب التبین فیها وجوب ارشادی، فیکون ارشاد إلى عدم حجیه خبر الفاسق بدون النظر إلى أن خبر العادل حجه أو لا، نعم لو كان وجوب التبین وجوباً تکلیفياً، فعندئذٍ تقییده بمجیء الفاسق نبأً وتعلیقه علیه يدل علی أنه غیر ثابت عند مجیء العادل به فی الجملة وإلا كان تقییده بمجیء الفاسق به لغواً.

وان شئت قلت ان وجوب التبین ان كان وجوباً تکلیفياً، فعندئذٍ تدل الآیه علی عدم وجوب التبین عن خبر غیر الفاسق فی الجملة، وإلا كان التقیید بخبر الفاسق لغواً. وأما إذا كان وجوب التبین وجوباً ارشادياً، فلا مفهوم لها أصلاً، لان

مفادها الارشاد إلى عدم حجيه خبر الفاسق، وأما خبر غير الفاسق، فهل هو حجه أو لا، فالآيه ساكته عنه نفيًا وإثباتًا.

الوجه الثالث: ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره، من انه إذا اجتمع في الخبر وصفان.

أحدهما: الوصف الذاتى وهو الخبريه.

الثانى: الوصف العرضى وهو كونه خبر الفاسق، فإذا كان الوصف الذاتى عله لوجوب التبين، فلا يصح تعليله بالوصف العرضى، فإنه بمشابه تعليله نجاسه البول مثلاً- بملاقاته للدم وهو كما ترى، وفى المقام إذا كان الوصف الذاتى سبباً لوجوب التبين، فلا مجال للتعليل بالوصف العرضى، مع ان ظاهر الآيه الكريمة ان سبب وجوب التبين الوصف العرضى دون الذاتى، وبكلمه أخرى ان عله وجوب التبين ان كان الوصف الذاتى، فلا فرق فى وجوبه بين خبر الفاسق وخبر العادل لأنهما مشتركان فى هذا الوصف، مع ان ظاهر الآيه الكريمة ان عله وجوب التبين فسق المخبر لا خبريه الخبر، لوضوح ان الآيه تدل على إناطه وجوب التبين بكون المخبر فاسقاً، فإذا ن عله وجوب التبين الوصف العرضى لا الذاتى، هذا اضافه إلى أن الوصف الذاتى لو كان يصلح للعليه، فلا يصل الدور إلى التعليل بالوصف العرضى.

ودعوى ان مجموع الوصفين عله لوجوب التبين.

مدفوعه بان ذلك خلاف ظاهر الآيه الكريمة، لان ظاهرها ان الوصف العرضى تمام العله، فإن اناطه وجوب التبين بالوصف العرضى، تدل على انه العله له ولا دخل للوصف الذاتى به (1) هذا.

ص: ٢٤٩

١- (١) فرائد الاصول: ص ٧٢.

وقد نوقش فيه بمناقشتين:

الأولى: ان كلا الوصفين عرضى لا ان احدهما عرضى والآخر ذاتى، فكما ان فسق المخبر وصف عرضى له فكذلك خبريه الخبر، وعلى هذا فكل منهما يصلح فى نفسه ان يكون عله لوجوب التبين، ولا يلزم من عليه أحدهما لوجوب التبين عدم صلاحيه الآخر للعليه.

والجواب أولاً أن هذه المناقشه غريبه جداً، لأنها مبنيه على الخلط بين الذاتى باب المنطق وهو الجنس والفصل والذاتى باب البرهان بمعنى لوازم الشىء، ومن الواضح ان مراد الشيخ قدس سره من الذاتى ليس الذاتى باب المنطق، بل مراده من الذاتى باب البرهان أى لوازم الشىء الذى لا ينفك عنه فى مقابل الوصف العرضى الذى قد ينفك عن معروضه، مثلاً نجاسه الدم ذاتيه بمعنى أنها ليست جنسه أو فصله بل هى وصف اعتبارى ثابت له ولا ينفك عنه خارجاً.

ومن الطبيعى ان الوصف الذاتى إذا كان عله، لكان المعلول مستنداً إليه لا إلى الوصف العرضى، فلا تصل النوبه إلى الاستناد إليه.

وثانياً لو سلمنا إنه لا مانع من أن يكون كل منهما عله فى عرض الآخر، إلا أن ظاهر الآيه الكريمة إناطه وجوب التبين عن الخبر بوصف الفسق لا- بوصف الخبريه، فإذا المناط إنما هو بظهور الآيه، باعتبار انه حجه ولا يمكن رفع اليد عنه إلا بقريته ولا قريته فى المقام.

فالتتيجه ان الآيه المباركه تدل على أن وجوب التبين معلق على الوصف العرضى دون الذاتى.

الثانيه: ان جعل وجوب التبين فى الآيه المباركه ثبوتاً لا يخلو من أن يكون مجعولاً للخبر مقيداً بكون المخبر فاسقاً أو مجعولاً له مطلقاً، أى بلا فرق بين كون

المخبر فاسقاً أو عادلاً ولا ثالث لهما، لاستحاله الاهمال فى الواقع ومقام الثبوت.

وعلى هذا فتقييد وجوب التبين عن الخبر فى مقام الاثبات بكونه خبر فاسق فى الآيه الكريمه، لا يدل على انه عله له، لاحتمال ان هذا التقييد للتنبيه على فسق الوليد، وهذا الاحتمال يوجب اجمال الآيه وعدم دلالتها على ان عله وجوب التبين فسق المخبر.

وهذه المناقشه أيضاً غريبه، لان التقابل بين الاطلاق والتقييد فى مقام الثبوت لا يخلو من أن يكون من تقابل العدم والملكه أو التضاد أو الايجاب والسلب، وعلى الأول فمعنى الاطلاق عدم خاص وهو العدم فى مقابل الملكه، وعلى الثانى فمعناه أمر وجودى وهو لحاظ عدم القيد، وعلى الثالث أمر عدمى وهو عدم لحاظ القيد، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما فى مقام الاثبات، فإذا قيد الجائى بالخبر فى الآيه المباركه بكونه فاسقاً، فلا يمكن ان يكون هذا التقييد جزافاً وبلا فائده، فإذا ن بطبيعته الحال يدل على نكته وهو كون الفسق عله لوجوب التبين، وأما كونه عله منحصره له فلا لان دلالة التقييد على ذلك منوطه بتوفر امرين:

الأول: ان يكون للقييد مفهوم.

الثانى: أن يكون القيد عله منحصره، وكلا الأمرين غير متوفر.

أما الأول، فقد تقدم ان القيد لا يدل على المفهوم، وأما الثانى فلان القيد فى نفسه لا يدل على الحصر، لان الحصر بحاجه إلى عنايه زائده ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلانه بحاجه إلى لحاظ زائد على لحاظ ذات القيد، وأما إثباتاً فلانه بحاجه إلى أداه الحصر لكى تدل عليه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان احتمال ان هذا التقييد لمجرد التنبيه على فسق الوليد

بدون ان يكون له موضوعيه غير محتمل، إذا لا تنافى بين ان يكون هذا التقييد تقييداً واقعياً موضوعياً وان يكون منها على فسق الجائى أيضاً، لوضوح ان وجوب التبين مرتبط بفسقه وهو القيد لوجوب التبين فى الآيه ولا خصوصيه لشخص الوليد، ضروره أن عدم قبول قوله إنما هو من جهه أنه فاسق.

ومن هنا ذكر المحقق النائنى قدس سره ان مقصود الشيخ قدس سره هو ان المتفاهم العرفى من الآيه الكريمه بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه ان عله وجوب التبين الوصف العرضى العرفى دون الذاتى، لان الوصف الذاتى لو كان عله مستقله أو جزء العله، لم يصح اناطه الحكم فى الآيه بالوصف العرضى، فإذن الآيه تدل على ان عله وجوب التبين الوصف العرضى دون الذاتى، ومن الواضح ان مجرد اناطه وجوب التبين بالوصف العرضى لا تدل على المفهوم، لان الدلاله عليه كما مر تتوقف على توفر أمرين:

الأول: دلاله القيد على المفهوم، والمفروض انه لا يدل عليه.

الثانى: دلاله الآيه على انه عله منحصره لوجوب التبين.

ومن الواضح ان الآيه لا تدل على ذلك، لان هذه الدلاله منوطه بوجود أداه الحصر فيها والمفروض أنها غير موجوده.

فإذن ما أفاده شيخنا الأنصارى قدس سره من التقريب لدلاله الوصف فى الآيه على المفهوم غير تام(1).

الوجه الرابع: ان المحقق الأصفهانى قدس سره قد ذكر ان دلاله الآيه على حجيه خبر العادل بمقتضى مفهوم الوصف تتوقف على مقدمتين:

المقدمه الأولى: ما ذكره قدس سره فى حاشيته على الكفايه من أن فى الآيه الكريمه

ص: ٢٥٢

١- (١) أجود التقريرات ج ٢: ص ١٠٤-١٠٥.

الأول: أن يكون كل من الوصف الذاتى، والوصف العرضى عله لوجوب التبين.

الثانى: أن يكون مجموع الوصفين عله له، بحيث يكون كل منهما جزء العله لاتمامها.

الثالث: أن يكون أحدهما عله بعنوانه الاجمالى لا بعنوانه التفصيلى.

الرابع: ان يكون الوصف الذاتى عله دون الوصف العرضى.

الخامس: عكس ذلك، بان يكون الوصف العرضى عله دون الوصف الذاتى.

أما الاحتمال الأول، فهو خلاف الظاهر من الآيه المباركه، إذ لو كان الوصف الذاتى عله لوجوب التبين، لكان ذكر الوصف العرضى فى الآيه لغواً، لان الوصف الذاتى حيث انه كان فى المرتبه السابقه على الوصف العرضى، فبطبيعته الحال يستند وجوب التبين إليه فى تلك المرتبه، فإذن لا محاله يكون ذكر الوصف العرضى فى الآيه لغواً.

وان شئت قلت: أن وصف الخبريه لو كان عله لوجوب التبين، فلا يعقل دخل الوصف العرضى فيه والالزم خلف فرض كون الوصف الذاتى دخيلاً فيه وعله له، إذ معنى كونه عله له هو ان موضوع وجوب التبين طبيعى الخبر، سواء أكان الجائى به عادلاً أم كان فاسقاً، وحيث ان ظاهر الآيه المباركه دخل الوصف العرضى فى وجوب التبين دون الذاتى، فلا يمكن رفع اليد عن هذا الظهور.

وأما الاحتمال الثانى، فهو أيضاً خلاف ظاهر الآيه الكريمه، لان ظاهرها ان الوصف العرضى تمام العله لا أنه جزء العله، هذا إضافه إلى أنه لو كان جزء العله، فأيضاً يكون وافياً بالمطلوب فى المقام من الآيه الشريفه وهو انتفاء وجوب التبين

بانتفاء الفسق سواء أكان تمام العله أم جزؤها، باعتبار ان العله تنتفى بانتفاء أحد اجزائها.

وأما الاحتمال الثالث، فهو أيضاً خلاف ظاهر الآيه المباركه، حيث ان ظاهرها كون الوصف العرضى بعنوانه عله لوجوب التبين لا أن العله هى الجامع بينه وبين الوصف الذاتى بدون خصوصيه له.

وأما الاحتمال الرابع، فقد ظهر حاله مما مر من ان الآيه لا تدل على ان الوصف الذاتى عله لوجوب التبين اصلاً، وإنما تدل على ان الوصف العرضى عله له.

وأما الاحتمال الأخير، هو دلالة الآيه على ان الوصف العرضى عله لوجوب التبين دون الذاتى، فهو المتعين فى هذه الاحتمالات.

فالتتيجه: ان هذه المقدمه تنفى احتمال كون العله لوجوب التبين فى الآيه الشريفه الوصف الذاتى، ولكنها لا تنفى احتمال وجود عله عرفيه أخرى له.

المقدمه الثانيه: فإذا فرض احتمال وجود عله عرفيه أخرى لوجوب التبين فى الآيه، فهل حينئذ يكون كل واحد منهما بعنوانه الخاص عله مستقله أو أن العله هى الجامع بينهما.

والجواب انه لا يمكن الالتزام بشىء منهما.

أما الأول: فلانه يستلزم صدور الواحد عن الكثير وهو مستحيل، لان وجوب التبين وجوب واحد ولا يمكن ان يكون المؤثر فيه متعدداً، والا لزم صدور معلول واحد من علل متعدده وهو محال.

وأما الثانى: فلان ظاهر الآيه الشريفه أن الوصف العرضى بعنوانه الخاص واسمه المخصوص عله لوجوب التبين لا أن العله الجامع بينه وبين غيره، فإن

لازمه الغاء خصوصيه الوصف العرضى وهو خلاف الظاهر، فإذا بطل كلا الأمرين المفروضين، ثبت ان عله وجوب التبين منحصره فى الوصف العرضى، وبهذه المقدمه تثبت نفى احتمال وجود عله عرفيه أخرى لوجوب التبين، وبضمها إلى المقدمه الأولى، يثبت انحصار عله وجوب التبين بالوصف العرضى، فإذا ثبت انحصار العله به، دل على المفهوم وهو انتفاء وجوب التبين عن الخبر بانتفاء الفسق عن المخبر، ونتيجه ذلك حجيه خبر العادل(1)، هذا.

وللمناقشه فيه مجال وذلك، لان ما افاده قدس سره من تطبيق كبرى استحاله صدور الواحد عن الكثير على المقام غير صحيح، لان المقام ليس من صغريات هذه الكبرى، لان الكبرى المذكوره وان كانت مسلمه فى واقع العلل والمعاليل التكوينييه الخارجيه، لاستحاله وجود الشىء فى الخارج بدون وجود عله فيه، لان مبدأ العليه مبدأ عام أولى للأشياء التكوينييه الواقعيه كافه، واستحاله وجود شىء بلا عله، كما ان مبدأ السنخيه والعلاقه الذاتيه بين العلل والمعاليل مبدأ عام أولى، فلا يتصور تأثير شىء فى شىء بدون هذه العلاقه وإلا لزم تأثير كل شىء فى كل شىء.

ونتيجه ذلك انهيار التام لنظام العالم بأسره وهو كما ترى، ولهذا لا يكون المعلول اجنبياً عن العله بل هو من مراتب وجودها النازله، ومن هنا يستحيل صدور الواحد بالنوع من العلل المتعدده المتباينه، وإلا لزم تأثير كل شىء فى كل شىء وهو خلاف الضروره والوجدان، لان الواحد بالشخص لابد ان يصدر من الواحد بالشخص سنخاً، والواحد بالنوع لابد ان يصدر من الواحد بالنوع كذلك، بدهاه أن وحده الأثر تكشف عن وحده المؤثر، ولكن المقام ليس من صغريات

ص: ٢٥٥

هذه الكبرى ولا صلة له بها نهائياً، لأن نسبه شرط الحكم إليه ليست نسبه العله إلى المعلول بل نسبه الموضوع إليه، والموضوع ما أخذ من قبل الشارع مفروض الوجود في مرحلة الجعل، وعلى هذا فإن أريد من الحكم الجعل، فهو فعل اختياري للمولى ويجعله على موضوع مفروض الوجود لا- أنه معلول للموضوع ومتأثر منه، لأن التأثير والتأثر لا- يتصور في الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ما عدأ وجودها في عالم الاعتبار والذهن باعتبار المعبر.

وان أريد به الحكم الفعلي بمعنى ان فعليته في الخارج معلوله لفعله موضوعه فيه.

فيرد عليه أولاً: ان الحكم بما هو اعتبار بالحمل الشايح، يستحيل ان يصير فعلياً في الخارج وموجوداً فيه وإلا لكان خارجياً، وهذا خلف فرض كونه أمراً اعتبارياً.

وثانياً: ان المراد من فعلية الحكم بفعله موضوعه في الخارج، فعلية فاعليته ومحركيته للمكلف وداعويته له وهي امر تكويني لا اعتباري.

فالتتيجه أن ما افاده قدس سره في المقام غريب من مثله قدس سره هذا، ولكن يظهر منه في بحث مفهوم الوصف التردد في تطبيق هذه القاعده على المقام.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه التتيجه، وهي ان الآيه المباركه لا تدل على المفهوم أى على حجيه خبر العادل لا بمفهوم الشرط ولا بمفهوم الوصف.

وأما الكلام في الجبهه الثالثه: وهي أنا لو سلمنا دلالة الآيه الكريمة بالمفهوم على حجيه خبر العادل، فهل هناك مانع عن الآخذ بدلالاتها على حجيته، فيه وجهان: فذهب جماعه إلى الوجه الأول بقريته أن تعليل وجوب التبين بعدم اصابه القوم بجهاله، يدل على ان عله المنع عن العمل بخبر الفاسق الجهل وعدم العلم

بالواقع لافسقه، وهذه العله مشتركه بين خبر الفاسق والعاقل، فكما ان خبر الفاسق ليس بعلم فكذلك خبر العاقل، والعبيره إنما هي بعموم العله وهو مانع عن ظهور الآيه فى المفهوم.

وقد اجيب عن ذلك بوجه:

الوجه الأول: أن عموم التعليل وان كان ينافى دلالة الآيه على المفهوم، إلا أنه لابد من تقديم المفهوم على عموم التعليل، باعتبار ان نسبه المفهوم إليه نسبه الخاص إلى العام، لان التعليل باطلاقه يشمل خبر الفاسق والعاقل معاً، فإذن لابد من تقييد اطلاقه بغير خبر العاقل تطبيقاً لقاعده حمل المطلق على المقيد والعام على الخاص.

وللمناقشه فيه مجال، لان الخاص إنما يتقدم على العام إذا كان بنظر العرف قرينه لبيان المراد النهائى الجدى منه كما هو الغالب، وأما إذا كان لسان العام أو المطلق فى مورد لسان الحكومه والتفسير للمراد الجدى من الخاص أو المقيد، فلا بد من تقديمه عليه من باب تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، وإن كان الدليل المحكوم اخص من الدليل الحاكم على أساس ان النسبه لا تلحظ بين دليلى الحاكم والمحكوم.

وأما فى المقام فلو كان التعليل فى آيه مستقله منفصله عن آيه النبأ، لامكن القول بتقديم المفهوم على عموم العله، إذ على هذا لا يكون قوله تعالى ان لا تصيبوا قوماً بجهاله عله لوجوب التبين فى الآيه الاخرى، لانهما اتيان مستقلتان منفصلتان أحدهما عن الاخرى، غايه الأمر تدل الآيه الأولى على عدم جواز العمل بغير العلم والآيه الثانيه على جواز العمل بخبر العاقل رغم انه لا يكون علماً. فإذن لابد من تخصيص عموم الآيه الأولى بغير خبر العاقل تطبيقاً لقاعده

حمل العام على الخاص هذا.

ولكن حيث ان التعليل فى الآيه الكريمه متصل بها، فمن أجل ذلك يشكل تقديم المفهوم على عموم التعليل، على أساس ان لسان دلالة الآيه على المفهوم كحجيه خبر العادل إنما هو نفى وجوب التبين عنه بدون النظر إلى موضوع التعليل وملاكه وهو الجهل بالواقع وعدم العلم به، بينما لسان التعليل لسان النظر إلى ملاك وجوب التبين وهو الجهل وعدم العلم وانه عله لوجوبه.

ومن الواضح ان الحكم يتبع علته فى السعه والضيق، فإذا كان لسان التعليل لسان النظر والبيان لملاك الحكم المعلن، فبطبيعته الحال يدل على الغاء المفهوم، باعتبار ان الحكم تابع لملاكه سعه وضيقاً، ولا يمكن القول بان الجهل وعدم العلم لا يكون ملاكاً لوجوب التبين فى خبر العادل ويكون ملاكاً له فى خبر الفاسق، لان التعليل ناص فى انه تمام الملاك لوجوب التبين، وعليه فلا يمكن الفرق بينهما.

وان شئت قلت ان التعليل فى الآيه الكريمه، حيث انه يدل بوضوح على ان ملاك وجوب التبين بالواقع وعدم العلم به لا شىء آخر، فإذا نـ لا يبقى شك فى عموم الملاك، وحيث ان حقيقه الحكم وروحه ملاك، فيكون ذلك قرينه على الغاء دلالة الآيه على المفهوم، لان الآيه بمفهومها لا تدل على أن الجهل بالواقع ليس ملاكاً لوجوب التبين لكى تصلح ان تعارض عموم التعليل، وإنما تدل على حجيه خبر العادل ونفى وجوب التبين عنه بدون النظر إلى ملاك وجوبه لا نفيًا ولا إثباتاً، والمفروض ان عموم التعليل ناظر إلى ملاك وهو الجهل بالواقع، ولا فرق بين الجهل فى مورد خبر الفاسق والجهل فى مورد خبر العادل، لان كليهما جهل، وحيث ان الحكم يدور مدار ملاك سعه وضيقاً، فعندئذ لا بد من تقديم عموم التعليل فى الآيه على مفهومها على اساس الحكومه، بمعنى ان وجود الملاك

فى خبر العادل مانع عن انعقاد ظهور الآيه فى المفهوم، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان التعليل لا يصلح ان يكون قرينه عرفيه مانعه عن انعقاد ظهور الآيه فى المفهوم، إلا- انه يصلح ان يكون سبباً لاجمال الآيه وعدم دلالتها على المفهوم ولا على عموم التعليل، أما الأول فلان الآيه لما كانت مذييله بهذا التعليل، فيكون التعليل بمثابة القرينه المتصله المانعه عن انعقاد ظهورها فى المفهوم.

وأما الثانى: فلان عموم التعليل لو كان بالوضع، فلا شبهه فى أنه مانع عن انعقاد ظهور الآيه فى المفهوم، ولكن حيث انه لم يكن بالوضع بل بالاطلاق ومقدمات الحكمه، فلا بد من احراز المقدمات جميعاً منها عدم القرينه على التقييد، وليس بإمكاننا احراز عدمها فى المقام، لاحتمال دلالة الآيه على المفهوم، ومع هذا الاحتمال لا يمكن احراز مقدمات الحكمه كافه، ومع عدم احرازها كذلك، فلا يكون الاطلاق محرزاً، وهذا معنى اجمال الآيه من كلتا الجهتين، أى من جهه دلالتها على المفهوم ومن جهه عموم التعليل.

فالنتيجه: ان الآيه المباركه مجمله صدرأً وذيلأً فلا تدل على المفهوم، هذا وقد أورد على هذا الوجه باشكال آخر وهو أن النسبه بين مفهوم الآيه والتعليل عموم من وجه، لان لمفهوم الآيه فردين:

أحدهما مجيء العادل بالنبأ والآخر عدم مجيء أى احد به لا العادل ولا الفاسق بان تكون القضيه سالبه بانتفاء الموضوع.

وعلى هذا فمورد الالتقاء والاجتماع بين المفهوم وعموم التعليل خبر العادل، فإن مقتضى اطلاق المفهوم عدم وجوب التبين عنه، ومقتضى عموم التعليل وجوب التبين عنه، فإذن لا موضوع لتخصيص عموم التعليل بمفهوم الآيه الكريمه، ونتيجه هذا التعارض عدم ثبوت حجيه خبر العادل.

والجواب: انه لا- واسطه بين مجيء العادل بالنبأ ومجىء الفاسق به على القول بدلاله الآيه الكريمة على المفهوم، إذ الموضوع حينئذٍ طبعى النبأ، غايه الامر ان كان الجائى به فاسقاً وجب التبين عنه، وان كان عادلاً لم يجب التبين عنه ولا واسطه بينهما.

وإن شئت قلت ان دلالة الآيه الشريفه على المفهوم مبنيه على تصور طبعى النبأ فى المرتبه السابقه، وحينئذٍ قد يفرض كون الجائى به فاسقاً وقد يفرض كون الجائى به عادلاً، فعلى الأول يجب التبين دون الثانى، نعم ان كان مفاد الآيه مجيء كل من الفاسق والعادل نبأه، كانت بينهما واسطه وهى ان عدم المجيء أى منهما به، وعلى هذا فلا تدل الآيه على المفهوم، لان القضييه الشرطيه حينئذٍ مسوقه لبيان تحقق موضوعها، فلا تدل على المفهوم.

الوجه الثانى: ان الاشكال فى دلالة الآيه الكريمة على المفهوم مبنى على ان يكون المراد من الجهاله عدم العلم بالواقع، فإنه عندئذٍ تكون عله وجوب التبين مشتركه بين خبر العادل وخبر الفاسق.

وأما إذا كان المراد منها السفاهه كما مال إليه المحقق الخراسانى قدس سره واحتمله شيخنا الأنصارى رحمه الله وقواه السيد الاستاذ قدس سره، فلا- اشكال فى دلالة الآيه على المفهوم، إذ على هذا فيختص التعليل بخبر الفاسق، لان العمل به من دون فحص وتدقيق يعد بنظر العرف والعقلاء عملاً سفهياً، بينما العمل بخبر العادل لا يعد عملاً سفهياً بدون الفحص والتدقيق بل هو عمل عقلائى هذا.

وللنظر فيه مجال، أما أولاً فلان اطلاق الجهاله وإرادته السفاهه منها وان كان أمراً شائعاً فى العرف العام فى العصر الحاضر بل لعله كان كذلك فى العصور السابقه أيضاً، إلا أنه لا شبهه فى أنه اطلاق عنائى، على اساس ان العمل الصادر

من السفه لا يصدر عادة إلا من الجاهل، وهذه المناسبه هي المبرره لصحه مثل هذا الاطلاق لدى العرف والعقلاء وإلا فلا ريب فى أن الجهل موضوع للدلاله على عدم العلم بالواقع، واستعماله فى السفاهه بحاجه إلى قرينه حاله أو مقالیه.

وعلى هذا فاراده السفاهه من الجهاله فى الآیه المباركه بحاجه إلى قرينه وإلا فهى ظاهره فى عدم العلم ولا قرينه فى المقام، ولا يعد العمل بخبر الفاسق عملاً سفهياً لدى العرف والعقلاء.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان لفظ الجهل مشترك بين معنيين:

احدهما: عدم العلم بالواقع نظرياً والآخر السفاهه عملياً، إلا أنه لا يمكن ان يراد من الجهاله فى الآیه الكريمه السفاهه، لانه ان اريد بها السفاهه فهى لا تنطبق على مورد الآیه، لان موردها عمل الصحابه بخبر الوليد من جهه أنهم لا يعلمون بفسقه، ولا يمكن أن يكون عملهم به فى أمر خطير وهو رمى طائفه بنى المصطلق بالكفر عملاً سفهياً، فإذن لا يمكن ان يراد من الجهاله فى الآیه السفاهه، لانها بهذا المعنى لا تنطبق على موردها.

وثالثاً مع الاغماض عن ذلك أيضاً ولكن فى الآیه قرينه على ان المراد من الجهاله عدم العلم لا السفاهه وهى جعل الجهاله فيها فى مقابل التبين الظاهر فى تحصيل العلم بالواقع، وهذا التقابل قرينه على ان المراد من الجهاله فيها عدم العلم بالواقع، ويكون مفاد الآیه حينئذٍ وجوب تحصيل العلم بالواقع حذراً من العمل بالجهل الذى قد يؤدي إلى خلاف الواقع، هذا اضافه إلى أن الظاهر من الندامه فى الآیه الكريمه الندامه فى عدم مطابقه العمل للواقع لا فى العمل السفهى، لان فيه وان كانت ندامه إلا ان الندامه فيه فى نفس العمل لا فى عدم اصابه الواقع.

وللمحقق الاصفهاني قدس سره فى المقام كلام وهو انه لو اريد من الجهاله السفاهه

فهى تشمل العمل بمطلق ما لا يكون حجه شرعاً، لان العمل بالاحكام الشرعيه بدون قيام حجه من قبل الشرع عمل سفهى، وعلى هذا فلا- فرق بين خبر الفاسق وخبر العادل، فكما ان العمل بخبر الفاسق عمل سفهى فكذلك العمل بخبر العادل إلا إذا اثبتت حجيته، وعليه فاخراج العمل به عن السفاهه يتوقف على إثبات حجيته، فإن ثبتت حجيته قبل الآيه فهو، وإلا فالعمل به داخل فى السفاهه، وأما حجيته بالآيه فهى خلف فرض ان الكلام فى أصل دلالة الآيه على حجيته، فإذن عموم التعليل يشمل خبر العادل أيضاً(١).

والجواب ان ما افاده قدس سره وان كان صحيحاً كبروياً وهى ان العمل بالاحكام الشرعيه بدون قيام حجه عليها عمل سفهى وغير عقلاى، إلا ان هذه الكبرى لا تنطبق على خبر العادل، وذلك لانه حجه لدى العقلاء.

وقد جرى بنائهم على العمل به بل بكل خبر ثقه وان لم يكن عدلاً، والشارع امضى هذا النبأ منهم منذ بدايه الشريعه وقبل نزول هذه الآيه المباركه، وعليه فلا- يكون العمل بخبر العادل من العمل السفهى، نعم لو لم يكن خبر العادل إلا بهذه الآيه المباركه فالأمر كما افاده قدس سره.

وقد اجاب بعض المحققين قدس سره عن ذلك، بأن العمل بخبر العادل ليس عملاً سفيهاً عند العقلاء وان فرض انه ليس بحجه عند الشارع، باعتبار انه حجه عندهم ويعملون به، ومجرد عدم حجيته شرعاً لا يجعل العمل به غير عقلاى طالما جرى بناء العقلاء على العمل به، وهذا بخلاف خبر الفاسق، فإنه لا بناء للعقلاء على العمل به، فلهذا يكون العمل به سفيهاً وغير عقلاى(٢).

ص: ٢٦٢

١- (١) نهايه الدرايه ج ٣: ص ٢١٠.

٢- (٢) بحوث فى علم الاصول ج ٤: ص ٣٦٠.

ويمكن المناقشه فيه، بتقريب ان خبر العادل إذا لم يكن حجه شرعاً، فلا يجوز العمل به وترتيب الآثار الشرعيه عليه.

ومن الواضح ان العمل الذى غير مشروع لدى الشارع، فالإتيان به بعنوان المشروع عمل سفهى وغير عقلائى من منظور الشرع وان كان عقلائياً من منظور العقلاء، وعلى هذا فالعمل بخبر العادل وترتيب آثار الحجيه عليه شرعاً مع انه ليس بحجه عند الشارع عمل غير عقلائى ولا- ينبغى صدوره من المكلف، نعم العمل به بما هو لا- بوصف كونه حجه شرعاً عمل عقلائى ولعل نظر المحقق الاصفهانى قدس سره إلى ذلك وهو غير بعيد، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان الكلام فى المقام إنما هو فى وجود المانع عن دلالة الآيه على حجيه خبر العادل بالمفهوم، بمعنى ان دلالتها على حجيته تامه فى نفسها، وإنما الكلام فى ان التعليل الوارد فى ذيلها هل هو مانع عن الأخذ بها أو لا، وعلى هذا فإذا كان المراد من الجهاله السفاهه العمليه المساوقه للعمل بشىء لا يكون حجه، فلا يصلح التعليل حينئذٍ ان يكون مانعاً عن دلالة الآيه على المفهوم بل دلالتها عليه تكون رافعه لموضوع التعليل وجداناً، لان موضوع التعليل العمل بغير الحججه ولا نظر له إلى أن خبر العادل حجه أو لا- ولهذا لا- يعارض مفهوم الآيه، وحيث ان مقتضى مفهوم الآيه حجيه خبر العادل، فلا يكون العمل به حينئذٍ عملاً- سفهياً موضوعاً، لان موضوع السفه هو العمل بغير الحججه، وهذا عمل بالحجه ولهذا يكون مفهوم الآيه وارداً على التعليل ورافعاً لموضوعه وجداناً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى انه لا يمكن ان يراد من الجهاله فى الآيه الكريمه السفاهه، بل المراد منها الجهل وعدم العلم بالواقع.

الوجه الثالث: ما ذكره مدرسه المحقق النائنى قدس سره منهم السيد الاستاذ قدس سره،

من ان مفهوم الآيه حاكم على عموم التعليل ورافع لموضوعه تعبدًا، بتقريب ان المجعول فى باب الامارات الطريقيه والعلم التعبدى، بمعنى ان الشارع جعل الامارات علمًا تعبدًا، ولهذا تقوم مقام العلم الموضوعى، وعلى هذا فالآيه تدل بمقتضى مفهومها ان خبر العادل علم تعبدًا ويترتب عليه آثار العلم، فإذا كان علمًا كذلك، كان خارجًا عن موضوع عموم التعليل، لان موضوعه عدم العلم، وحيث ان خبر العادل علم بحكم الشارع، فلا يكون العمل به عملاً بغير العلم بل هو عمل بالعلم، فيكون خارجًا عن موضوع عموم التعليل تعبدًا، وهذا معنى حكومه مفهوم الآيه على عموم التعليل.

وبكلمه ان التعليل فى الآيه بعمومه يدل على عدم جواز العمل بالجهل وما ليس بعلم، ولا نظر له إلى وجود موضوعه فى الخارج وعدم وجوده فيه، لان مفاده عدم جواز العمل بما ليس بعلم بدون النظر إلى تحقق العلم فى الخارج وعدم تحققه، وعلى هذا فإذا كان هناك دليل يدل على ان خبر العادل علم فلا تنافى بينه وبين عموم التعليل، لان التعليل بعمومه لا يدل على انه ليس بعلم حتى ينافى ما دل على انه علم.

وعلى هذا فمفهوم الآيه حاكم على عموم التعليل ورافع لموضوعه تعبدًا، والمفروض ان التعليل غير ناظر إلى إثبات موضوعه، لان مفاده إثبات الحكم على تقدير ثبوت موضوعه (1).

والجواب، أولاً- ما ذكرناه غير مره من انه لا- جعل ولا مجعول فى باب الامارات أصلاً، لان عمدته الدليل على حجيه الامارات كاخبار الثقة سيره العقلاء الجاربه على العمل بها، ومن الواضح انه ليس من قبل العقلاء إلا عملهم خارجاً

ص: ٢٦٤

باخبار الثقة دون اخبار غير الثقة، وهذا العمل منهم لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا نكته، ضروره ان الفرق بين اخبار الثقة واخبار غير الثقة وعملهم بالاولى دون الثانيه لا يعقل ان يكون لغواً، فلا محاله يكون مبنياً على نكته مبرره لذلك، وهى ان طريقه اخبار الثقة وكاشفيتها عن الواقع اقوى واقرب من طريقه اخبار غير الثقة نوعاً، فلهذا بنى العقلاء على العمل بالاولى دون الثانيه.

وأما من قبل الشارع فليس إلا-امضاء هذه السيره ويكفى فى الامضاء السكوت وعدم صدور الردع عنها، ولهذا لا جعل ولا مجعول فى باب الامارات الشرعيه لامن قبل العقلاء ولا من قبل الشرع.

ودعوى ان الآيات والروايات التى استدلت بها على حجيه اخبار الثقة، تدل على أنها مجعوله لها شرعاً لظهورها فى التأسيس وحملها على التأكيد بحاجه إلى قرينه.

مدفوعه بأننا لو سلمنا دلالتها على حجيه اخبار الثقة، فهى ظاهره فى التأكيد لا فى التأسيس، لان مفادها الإرشاد إلى ان حجيتها ثابتة عند العقلاء فى المرتبه السابقه فيكون تأكيداً لها وامضاء للسيره.

ومن هنا يسأل الإمام عليه السلام عن وثاقه الراوى بقوله: < افيونس بن عبدالرحمن ثقه أخذ منه معالم ديني > (١) ، فإن هذا السؤال يدل على ان حجيه خبر الثقة امر مفروغ عنه، والسؤال إنما هو عن الصغرى وهى وثاقه الراوى، فإذا كان الراوى ثقه كان قوله حججه.

والخلاصه أن حجيه اخبار الثقة حيث أنها أمر مرتكز فى الاذهان، فتصلح ان تكون قرينه على ان مفاد الآيات والروايات التأكيد والتقريب لا التأسيس

ص: ٢٦٥

١- (١) وسائل الشيعه ج ١٨، ص ١٠٧ ب ١١ من صفات القاضى ح ٣٣.

والجعل بل عرفت ان بعض الروايات ظاهر في التأكيد.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان دليل الحجية يكون مفاده الجعل والتأسيس، إلا أن المجعول لا يمكن ان يكون طريقه اخبار الثقة وكاشفيته وكونه علماً تعبداً، لان الطريقه الذاتيه التكوينيّه سواء أكانت قطعيه كطريقه القطع الوجداني أم ظنيه كطريقه اخبار الثقة غير قابله للجعل، لان الجعل الشرعي لا يمكن ان يتعلق إلا بالامر الاعتباري دون الامر التكويني، على اساس ان الجعل عين المجعول فلا فرق بينهما إلا بالاعتبار كالايجاد والوجود في عالم التكوين، وعليه فلا يعقل ان يكون الجعل أمراً اعتبارياً والمجعول أمراً تكوينياً.

وأما جعل الطريقه لها اعتباراً، فهو مجرد لقلقه اللسان، ضروره انه غير مؤثر فيها، أما تكوينياً فهو واضح، وأما تشريعياً فيكون وجوده كالعدم.

ومن هنا قلنا ان جعل الطريقه والعلميه لاخبار الثقة مستحيل ثبوتاً، لان جعل التكويني خلف الفرض والجعل التشريعي لغو وبلا فائده، إلا أن يكون مرد جعل الطريقه إلى تنزيل اخبار الثقة بمنزله العلم أو جعل آثار العلم لها ظاهراً، ولكن حينئذ لا يكون المجعول الطريقه والكاشفيه وهذا خلف الفرض.

وبكلمه اخرى انه ان اريد بجعل الطريقه والعلميه لاخبار الثقة، ترتيب آثار الطريقه الحقيقيه عليها ظاهراً.

فيرد عليه ان ترتيبها عليها لا يتوقف على جعل الطريقه لها، بل يكفي في ذلك تنزيل اخبار الثقة بمنزله العلم، نظير قولنا الطواف في البيت صلاه، لان معنى التنزيل ترتيب آثار المنزل عليه على المنزل واقعاً إن كان التنزيل واقعياً وظاهراً ان كان التنزيل ظاهرياً كتنزيل اخبار الثقة بمنزله القطع.

وان اريد بجعلها، جعل آثارها لها ظاهراً، ففيه انه ليس بجعل الطريقه

والكاشفيه لها، مع ان مدرسه المحقق النائنى قدس سره تقول بان المجعول فى باب الامارات الطريقيه والعلم التعبدى لا آثارها فحسب (١).

فالتتيجه فى نهايه المطاف انه لا يمكن ان يكون المجعول فى باب الامارات الطريقيه والكاشفيه لا تكويناً ولا تشريعاً.

وثالثاً مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم انه لا مانع من ان يكون المجعول فى باب الامارات الطريقيه والعلم التعبدى ثبوتاً، إلا انه لا دليل عليه فى مقام الاثبات، لان عمده الدليل على ذلك السيره العقلائيه الممضاه شرعاً، وقد تقدم ان لسان السيره ليس لسان الجعل حتى يكون المجعول الطريقيه والكاشفيه، فإذن لا- دليل فى مقام الاثبات على ان المجعول فى باب الامارات الطريقيه والعلميه.

ورابعاً إننا لو سلمنا ان مفاد دليل الحجيه جعل الطريقيه والكاشفيه لخبار الثقه، ولكن مع ذلك لا يكون حاكماً على عموم التعليل، وذلك لان الآيه بمقتضى مفهومها تدل على حجيه اخبار العدول بمعنى الطريقيه والعلم التعبدى، وبمقتضى التعليل تدل على نفى الحجيه عنها، باعتبار ان مفاد المفهوم ارشاد إلى حجيه اخبار العدول ومفاد التعليل ارشاد إلى عدم حجيتها، بلا فرق فى ذلك بين ان يكون معنى الحجيه الطريقيه والكاشفيه أو المنجزيه والمعذريه، وجعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صورته المطابقه والمخالف له فى صورته عدم المطابقه.

وان شئت قلت، ان مفاد التعليل فى عرض مفاد المفهوم، غايه الأمر ان مفاد المفهوم ارشاد إلى إثبات الحجيه لخبار العدول وان كانت بمعنى الطريقيه والعلميه

ص: ٢٤٧

ومفاد التعليل ارشاد إلى نفي هذه الحجية عنها وكلاهما في عرض واحد، ولهذا فلا موضوع للحكومه، لان الحكومه تتطلب الطوليه، بل بينهما حينئذ تناف بنحو العام والخاص والمطلق والمقيد، وحينئذ فلا بد من تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق.

فما ذكره مدرسه المحقق النائيني قدس سره من ان مفهوم الآيه حاكم على عموم التعليل ورافع لموضوعه تعبدًا، مبنى على نقطه خاطئه وهي ان مفاد التعليل حكم تكليفي مجعول للموضوع المقدر وجوده خارجًا، وهو عدم جواز العمل بشيء على تقدير عدم كونه علمًا، ومن المعلوم ان التعليل حينئذ لا تكون ناظرًا إلى انه علم أو لا كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقيه، فإنها تدل على ثبوت الحكم للموضوع المقدر وجوده في الخارج، وأما انه موجود فيه أولاً، فهي غير ناظره إليه لا نفيًا ولا إثباتًا. وعلى هذا فالتعليل يدل على عدم جواز العمل باخبار الثقه على تقدير عدم كونها علمًا.

وأما مفهوم الآيه، فحيث انه يدل على انها علم، فيكون حاكمًا على التعليل ورافعًا لموضوعه تعبدًا.

وأما خطأ هذه النقطه، فلما عرفت من ان مفاد التعليل ارشاد إلى نفي ما يثبت بالمفهوم، فإن كان الثابت به الطريقيه والعلميه لاخبار الثقه، كان المنفى بالتعليل نفس الطريقيه والعلميه عنها، وان كان الثابت به المنجزيه والمعذريه لها، كان المنفى نفس المنجزيه والمعذريه عنها وهكذا.

ثم ان المحقق الاصفهاني قدس سره قد اورد على حكومه المفهوم على عموم التعليل بانها دوريه، بتقريب ان ظهور الآيه الكريمه في المفهوم يتوقف على عدم صلاحيه التعليل للقرينه وإلا لم ينعد الظهور لها فيه، باعتبار ان التعليل متصل بها، فلو

كان صالحاً للقرينيه، كان مانعاً عن انعقاد ظهورها في المفهوم، فلو كان عدم صالحيه التعليل للقرينيه متوقفاً على ظهور الآيه في المفهوم، لزم الدور وتوقف الشيء على نفسه، فلا موضوع حينئذٍ للحكومه (١).

والجواب، ان هذا الایراد في غير محله بل هو غريب من مثله قدس سره، لانا لو سلمنا الحكومه، فلا تنافی بين ظهور الآيه في المفهوم وبين عموم التعليل، لان الآيه بمقتضى مفهومها، تدل على حجيه اخبار العدول بمعنى الطريقيه والعلميه، والتعليل يدل على عدم جواز العمل بها على تقدير عدم كونها علماً، ولا نظر له إلى ان هذا التقدير ثابت أو لا، فإذن التعليل لا يصلح ان يكون قرينه.

ومن الواضح انه لا- تناف بين دليلين يكون احدهما ناظراً إلى موضوع الآخر دون العكس، فإن الأول حاكم على الثاني ورافع لموضوعه، ويكون الثاني في طول الأول وما نحن فيه من هذا القبيل.

نعم ما ذكره قدس سره من الدور إنما يتم لو قلنا بان نسبه مفهوم الآيه إلى عموم التعليل نسبه الخاص إلى العام، فعندئذٍ تتوقف مخصصيه المفهوم لعموم التعليل على عدم صالحيه التعليل للقرينيه، وإلا لكان مانعاً عن انعقاد ظهور الآيه في المفهوم، وعدم صالحيته يتوقف على أن يكون المفهوم مخصصاً له فإذن يلزم الدور.

والصحيح في المقام ما ذكرناه من انه لا أصل لحكومه مفهوم الآيه على عموم التعليل بل هما في عرض واحد، وحيث ان التعليل متصل بالآيه فيصلح ان يكون قرينه مانعه عن انعقاد ظهور الآيه في المفهوم أو لا اقل من الاجمال.

وهنا اشكالات اخرى على حكومه مفهوم الآيه على عموم التعليل.

الأول: أن المفهوم إنما يصلح ان يكون حاكماً على عموم التعليل إذا فرض

ص: ٢٦٩

ان التعليل كان مقتضراً بقوله تعالى: (أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) ، فعندئذٍ نقول بالحكومه بالتقريب المتقدم، ولكن التعليل مذيّل بذيل وهو قوله تعالى: (فَتُصَيِّبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) ، وهذا الذيل يكون مانعاً عن الآخذ بالمفهوم، على أساس ان الندم لا يكون إلا لأجل الوقوع فى مفسده خلاف الواقع أو فوت المصلحه.

ومن الواضح كما ان العمل بخبر الفاسق لا يكون مؤمناً عن الوقوع فى مفسده الواقع او تفويت المصلحه كذلك العمل بخبر العادل، فإنه لا- يؤمن عن الوقوع فى المفسده أو تفويت المصلحه فأذن التعليل بمقتضى الذيل مشترك بين خبر الفاسق وخبر العادل، وعليه فلا يمكن الاخذ بالمفهوم والتفصيل بينهما، فإن لازم التفصيل الغاء التعليل رأساً وهو لا يمكن.

والجواب ان الظاهر من الندم فى الآيه الكريمة بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه وهو الندم المستند إلى العمل على خلاف الوظيفه الشرعيه، فإنه يوجب الندامه باعتبار ما يترتب عليه من الإدانه والعقوبه، وليس المراد منه مجرد الوقوع فى مفسده الواقع وان كان معذوراً، بمعنى انه عمل بوظيفته الشرعيه ولكن كان عمله غير مطابق للواقع فأدى إلى الوقوع فى المفسده أو تفويت المصلحه ولا أثر لذلك، باعتبار ان الواقع غير منجز بما له من الملاك، فأذن لا يكون هذا الذيل مانعاً عن الاخذ بالمفهوم، لان المكلف إذا عمل بخبر العادل، فلا ندامه فيه وان كان مخالفاً للواقع، لانه عمل بوظيفته الشرعيه الظاهريه وهو مؤمن من العقاب على مخالفه الواقع لو كان عمله مخالفاً له.

فالتتيجه أن لا أساس لهذا الاشكال.

الثانى: ان معنى الحكومه هو ان يكون الدليل الحاكم نافياً للحكم الثابت بالدليل المحكوم بلسان نفى موضوعه او مثبتاً له بلسان اثبات موضوعه، والأول

مثل لارباً بين الولد والوالد أو الزوج والزوجه وما شاكل ذلك، والثانى كقوله عليه السلام (الفقاع خمر استصغره الناس) (١)، و (الطواف فى البيت الصلاه) (٢) ونحوهما.

والخلاصه: ان الميزان فى الحكومه ان يكون لسان الدليل الحاكم نفى موضوع الدليل المحكوم أو إثبات موضوعه، وهذا المعنى من الحكومه لا- ينطبق على المقام، لان الآيه تدل بمقتضى مفهومها على عدم وجوب التبين عن خبر العادل بالمطابقه وعلى انه علم تعبداً بالالتزام، فإذن ليس لسان مفهوم الآيه لسان نفى موضوع التعليل ابتداءً، وإنما يستكشف ذلك تبعاً والتزاماً، لان مفاد المفهوم أولاً- وبالذات هو عدم وجوب التبين عن خبر العادل، ولكن ذلك يستكشف عن ان الشارع جعل خبر العادل علماً تعبدياً، فأذن لا- تكون الآيه بمقتضى مفهومها حاكمه على عموم التعليل، لان لسانها ليس لسان نفى الموضوع بالمطابقه، مثل لارباً بين الوالد والولد، فإن لسانه نفى الموضوع ابتداءً وان كان فى الواقع نفى الحكم.

وأما إذا كان لسان الدليل نفى الحكم ابتداءً، فلا حكمه فى البين بل هو تخصيص، وإن كان يكشف عن نفى الموضوع تعبداً، مثلاً إذا ورد فى الدليل لا يحرم الربا بين الوالد والولد، فهو مخصص لأدله حرمة الربا لا أنه حاكم عليها، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن لسان مفهوم الآيه المباركه نفى وجوب التبين عن خبر العادل ابتداءً ويستكشف منه حجتيه بمعنى الطريقيه والعلميه.

والجواب ان هذا الاشكال مبنى على ان يكون وجوب التبين وجوباً تكليفاً ولكن الأمر ليس كذلك، وقد تقدم انه ارشادى، فالآيه بمقتضى مفهومها

ص: ٢٧١

١- (١) وسائل الشيعه ج ١٧: ص ٢٩٢ ب ٢٨ من الاشربه المحرمه ح ١.

٢- (٢) مستدرک الوسائل ج ٩: ص ٤١٠ ب ٣٨ من الطواف ح ٢.

ارشاد إلى حجيه خبر العادل، وبمقتضى منطوقها ارشاداً إلى عدم حجيه خبر الفاسق، فيأذن ينفي المفهوم بمدلوله المطابقي موضوع عموم التعليل تعبداً، وهذا معنى حكومته عليه.

وقد اجيب عن هذا الاشكال، بان مفهوم الآيه وان لم يكن حاكماً على عموم التعليل بمدلوله المطابقي، إلا انه حاكم عليه بمدلوله الالتزامي، لان مدلوله الالتزامي حجيه خبر العادل بمعنى الطريقيه والعلميه، فإذا كان خبر العادل علماً تعبداً بحكم الشارع واعتباره، فبطبيعته الحال يكون حاكماً على عموم التعليل ورافعاً لموضوعه وهو الجهل تعبداً.

ولكن هذا الجواب غير صحيح، لما ذكرناه غير مره من أن المدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي حدوثاً وبقاءً، والمفروض في المقام ان المدلول المطابقي للمفهوم معارض لعموم التعليل، وحيثُ فلا بد من علاج المعارضه بينهما، فإن قدم المفهوم على عموم التعليل بالتخصيص، باعتبار انه اخص منه فلا حكومه في البين، لان المدلول الالتزامي يتبع المدلول المطابقي وليس هو طرف المعارضه مستقلاً، وإلا- لزم خلف فرض كونه تابعاً له وليس له شأن واستقلال في مقابل المدلول المطابقي من هذه الناحيه، وان قدم عموم التعليل على المفهوم، فقد سقط المدلول الالتزامي للمفهوم بسقوط مدلوله المطابقي، إذ لا يعقل بقاء المدلول الالتزامي مع سقوط المدلول المطابقي.

ولنا تعليق على ذلك، هو ان مفهوم الآيه الكريمه إذا دل على ان خبر العادل علم تعبداً بالدلاله الالتزاميه، كانت النتيجة خروج خبر العادل عن موضوع وجوب التبين تعبداً لا عن حكمه فحسب، ولازم ذلك ان المدلول المطابقي له في الحقيقه انتفاء وجوب التبين بانتفاء موضوعه، أو فقل: ان الآيه

بمقتضى مفهومها وان كانت تدل على عدم وجوب التبين عن خبر العادل، ولكن هذه الدلالة تكشف عن ان الشارع اعتبر خبر العادل علماً تعبدياً في المرتبه السابقه، فعدم وجوب التبين عنه إنما هو من جهه أنه فى الواقع خارج عن موضوعه بحكم الشارع لا عن حكمه فقط، والدلاله المطابقه وان كانت متقدمه على الدلاله الائتمانيه فى مقام الاثبات، ولكن لا مانع من ان يكون المدلول الائتماني متقدماً رتبه على المدلول المطابقى فى مقام الثبوت، وعلى هذا فلا مانع من ان يكون مفهوم الآيه حاكماً على عموم التعليل، إذ لا يعتبر فى الحكومه ان يكون الدليل الحاكم نافياً لموضوع الدليل المحكوم بلسانه فى مقام الإثبات، بل يكفى وان كان نفيه بمدلوله الائتماني.

والخلاصه: ان الآيه وان كانت تدل على عدم وجوب التبين عن خبر العادل بالمطابقه، إلا أنها تكشف بالالتزام عن ان الشارع جعل خبر العادل علماً تعبدياً، وعليه فنفى وجوب التبين عنه من جهه أنه علم لا- انه تخصيص فيه، فأذن دلالة الآيه على نفى وجوب التبين عن خبر العادل ليس بملا-ك التخصيص بل بملا-ك الحكومه وهى نفى الحكم بنفى موضوعه، وهذا المقدار يكفى فى الحكومه ولا- يعتبر فيها ان تكون دلالة الدليل على نفى الموضوع بالمطابقه، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون التعليل فى جمله متصله بجمله المنطوق او منفصله عنها، نعم على الفرض الأول يمكن ان يكون التعليل مانعاً عن انعقاد ظهور الآيه فى المفهوم إذا كان صالحاً للقرينه، وحينئذٍ يدخل المقام فى كبرى مسأله احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه.

الثالث: ان ضابط الحكومه هو ان يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى مدلول الدليل المحكوم و شارحاً له سعه أو ضيقاً، بحيث لو لا الدليل المحكوم لكان الدليل

الحاكم لغوياً، كما هو الحال في مثل لارياً بين الوالد والولد وما شاكل ذلك.

وهذا الضابط لا- ينطبق على المقام، لأن مفهوم الآيه لا يكون ناظراً إلى مدلول التعليل وشارحاً له، بحيث لولاه لكان مفهومها لغوياً، ضروره انه لا- مانع من دلالة الآيه على المفهوم سواء اكان هناك تعليل في ذيلها أم لا، لان دلالتها على المفهوم لا تتوقف على التعليل المذكور في ذيلها، فإذن لا يمكن ان يكون تقديم المفهوم على التعليل من باب الحكومه لعدم توفر ضابطها فيه.

والجواب ان الحكومه لا تنحصر بذلك، فإن هذا قسم من الحكومه، وهنا أقسام اخرى كحكومه الامارات على الاصول العمليه، لأن حكومتها عليها ليست مبنية على النظر إلى مداليل الاصول العمليه، بحيث لولاها لكان جعل الامارات لغوياً وما نحن فيه من هذا القبيل، لان الآيه بمقتضى مفهومها تدل على ان الشارع اعتبر خبر العادل علماً تعبيرياً بدون ان تكون الآيه ناظره إلى عموم التعليل، وعلى هذا فيكون مفهوم الآيه حاكماً على كل دليل يكون الجهل وعدم العلم مأخوذاً في موضوعه، ومن هذا الدليل عموم التعليل، وقد مر انه لا فرق في الحكومه بين ان يكون الدليل الحاكم رافعاً لموضوع الدليل المحكوم بالمطابقه أو بالالتزام.

الرابع: ان موضوع التعليل لا يخلو من ان يكون عدم العلم الوجداني بالواقع أو الاعم منه ومن عدم العلم التعبدي.

أما على الأول، فلا- يصلح مفهوم الآيه للحكومه، لأن خبر العادل بمقتضى المفهوم وان كان علماً تعبيرياً إلا- انه ليس بعلم وجداني، فإذن لا- يكون رافعاً لموضوع التعليل، لفرض ان موضوعه عدم العلم الوجداني، والمفروض انه ليس بعلم وجداني، وعليه فلا يكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل.

وأما على الثاني، فإن كان مفاد التعليل حرمة العمل بغير العلم الوجداني والتبعدي، فالمفهوم حينئذٍ يكون وارداً على عموم التعليل، لأن خبر العادل بمقتضى المفهوم علم تبعدي، فإذا كان علماً تبعدياً كان رافعاً لموضوع عموم التعليل وجداناً، فإذا كان يكون تقديم المفهوم على عموم التعليل من باب الوجود لا من باب الحكمه.

فالتبعية ان مفهوم الآيه الكريمة لا يكون حاكماً على عموم التعليل على كلا التقديرين، أى سواء أكان المراد من الجهالة عدم العلم الوجداني بالواقع كما هو الظاهر، أم المراد منها أعم من العلم الوجداني والعلم التبعدي به، وان كان مفاد التعليل توسعه مفاد المنطوق فلا حكمه أصلاً، لأن المفهوم والتعليل حينئذٍ كانا فى مرتبه واحده فلا موضوع للحكمه.

بيان ذلك ان مفاد مفهوم الآيه اعتبار خبر العادل علماً تبعدياً، ومفاد المنطوق نفى هذا الاعتبار عن خبر الفاسق.

وأما التعليل فى الآيه، فهو يوجب توسعه دائره مفاد المنطوق وتعميمه إلى كل ما لا يكون علماً وجداناً، لأن المفهوم يدل على ان الشارع اعتبر خبر العادل علماً تبعدياً، والتعليل يدل على عدم اعتباره علماً كذلك، فإذا لا موضوع لحكمه المفهوم على عموم التعليل، لأنهما فى عرض واحد فتكون بينهما معارضه.

والخلاصه: ان مفاد التعليل هو نفى الحجيه عن كل ما ليس بعلم وجداني، فإذا كان معنى حجيه الاماره اعتبارها علماً تبعدياً، كان مفاد التعليل نفى هذا الاعتبار، وقد تقدم ان الامر بالتبين ارشاد إلى عدم حجيه خبر الفاسق، والتعليل يوسع دائره عدم الحجيه إلى تمام ما ليس بعلم وجداني وان كان خبر العادل أو الثقه، فإذا لا طوليه بين المفهوم وبين التعليل بل هما فى عرض واحد، فلا مجال

لحكومه المفهوم عليه حينئذٍ، وعلى هذا فإن كان التعليل منفصلاً عن المفهوم وانعقد ظهوره في العموم والاطلاق، كان المفهوم مخصصاً له، باعتبار ان نسبته إليه نسبه الخاص إلى العام، وان كان متصلاً به، فحيث ان التعليل يصلح ان يكون قرينه على المفهوم، فلا ينعقد ظهور الآيه فيه بل يوجب اجمالها من هذه الناحيه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان حكومه مفهوم الآيه على التعليل على القول بان معنى الحجيه الطريقيه والعلميه، مبنيه على ان يكون مفاد التعليل حرمة العمل بغير العلم.

وأما بناء على ما هو الصحيح، من ان مفاده الارشاد إلى نفي الحجيه بأى معنى كانت، فلا مجال للحكومه، لانهما حينئذٍ فى عرض واحد ولا طوليه بينهما، والحكومه منوطه بان يكون الدليل الحاكم متقدماً على الدليل المحكوم رتبه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، قد تقدم منا ان معنى حجيه الامارات ليس الطريقيه والعلميه، بل لا يمكن ان يكون المجعول فى باب الامارات ذلك ثبوتاً، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه ممكن ثبوتاً، إلا ان الدليل فى مقام الاثبات قاصر عن الدلاله على ذلك، لان عمده الدليل على حجيه اخبار الثقه، سيره العقلاء القطعيه.

ومن الواضح أنها قائمه على اساس نكته واقعيه ذاتيه وهي ان طريقيتها الناقصه الذاتيه أقوى من طريقيه اخبار غير الثقه، لا على اساس النكات التعبديه وتمام الكلام فى ذلك قد تقدم.

ثم ان هناك مناقشات اخرى على دلالة الآيه على المفهوم الأولى من المحقق الاصفهاني قدس سره، بتقريب ان الآيه لا تدل على المفهوم، لان المراد من النبأ فيها ان

كان خصوص نبأ الفاسق، كانت القضية مسوقه لبيان تحقيق الموضوع فلا مفهوم لها، وان كان المراد منه طبعى النبأ الجامع بين نبأ الفاسق ونبأ العادل، كان لازم ذلك وجوب التبين عن طبعى النبأ، وان كان فى ضمن نبأ العادل عند مجيء الفاسق به، لان وجوب التبين الثابت لطبعى النبأ المنحل بانحلال افراده فى الخارج مشروط بمجيئ الفاسق به، فإذا جاء الفاسق به، ثبت وجوب التبين عنه وان كان فى ضمن نبأ العادل وهو كما ترى، ولهذا لا تدل الآيه على المفهوم، لان دلالتها عليه منوطه بكون المراد من النبأ فيها طبعى النبأ، وقد مرّ انه لا يمكن ان يراد من النبأ فيها الطبعى وإلا لزم المحذور المذكور(١).

وقد اجاب عن ذلك السيد الاستاذ قدس سره، بان القيود فى مقام الاثبات تختلف باختلاف الموارد والمقامات، فمنها ما يرجع إلى الموضوع كالوصف، مثل قوله أكرم العالم العادل، والشرط إذا كان الجزاء متوقفاً عليه عقلاً، كما فى القضية الشرطيه الموسوقه لبيان تحقق الموضوع وغير ذلك، ومنها ما يرجع إلى الحكم كالشرط فى القضية الشرطيه الذى لا يتوقف الجزاء عليه عقلاً، فإنه قيد للحكم دون الموضوع، والقضية الشرطيه إنما تدل على المفهوم فيما إذا كان الشرط قيداً للحكم دون الموضوع لكى تدل القضية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، ومن هنا يكون مفاداه الشرط عرفاً ولغه تعليق الجزاء على الشرط.

والخلاصه: ان القيد فى مقام الاثبات تاره يكون قيداً للموضوع واخرى يكون قيداً للحكم دون الموضوع.
وأما فى مقام الثبوت فالقيود باجمعها ترجع إلى الموضوع، لاستحاله ثبوت الحكم المقيد للموضوع المطلق.

ص: ٢٧٧

وعليه فالحكم بوجود التبين عن النبأ معلقاً على مجيء الفاسق به، لا- يقتضى وجوب التبين عن كل نبأ حتى نبأ العادل، فإن مجيء الفاسق نبأً وان كان قيدهم للحكم فى مقام الاثبات، إلا انه يرجع إلى الموضوع بحسب اللب ومقام الثبوت، وهذا لا يمنع عن دلالة القضية على المفهوم فى مقام الاثبات، باعتبار انه قيد للحكم فى هذا المقام دون الموضوع، ونظير ذلك قوله عليه السلام: < الماء إذا بلغ قدر كرم لم ينجسه شىء >، فإن ظاهر القضية أن الموضوع لها طبعى الماء الجامع بين القليل والكثير، وبلوغه قدر كرم شرط لعدم انفعال الماء، ولكنه لا يقتضى الحكم بعدم انفعال كل ماء بالملاقاه إذا اتصف فرد منه بالكريه، بل مقتضاه عدم انفعال خصوص الماء البالغ حد الكرم لا مطلق الماء وان كان قليلاً(١).

وللنظر فيما افاده قدس سره مجال، أما ما افاده قدس سره من ان القيود فى مقام الإثبات تارة ترجع إلى الموضوع واخرى إلى الحكم فهو صحيح.

وأما ما افاده قدس سره من ان جميع القيود فى مقام الاثبات ترجع إلى قيود الموضوع فى مقام الثبوت والواقع، فهو غير تام فى الجملة، بيان ذلك ان هناك ثلاثه فروض:

المفروض الأول: ان يكون موضوع القضية كلياً والقيود المأخوذه فيها فى لسان الدليل مفروضه الوجود فى الخارج فى مقام الاثبات ترجع إلى الموضوع فى مقام الثبوت والواقع وتكون من قيوده لباً وحقيقه.

الفرض الثانى: هذا الفرض ولكن القيود والشروط المأخوذه فى القضية فى لسان الدليل مفروضه الوجود فى مقام الإثبات، اجنبية عن الموضوع فى القضية ولا يمكن ان ترجع إليه لباً وفى مقام الثبوت.

ص: ٢٧٨

الفرض الثالث: ان يكون الشرط من حالات الموضوع فى القضيه لامن قيوده المقومه له، كقولنا < ان جاءك عالم فأكرمه >، فإن الموضوع فى القضيه العالم والشرط فيها المجيء، وهذا الشرط لا يمكن ان يرجع إلى الموضوع لباً وفى مقام الثبوت.

وبعد ذلك نقول ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره إنما يتم فى الفرض الأول لا فى الفرض الثانى ولا فى الثالث.

أما تماميته فى الفرض الأول، فلان جميع الشروط والقيود المأخوذه فى لسان الدليل فى مرحله الجعل مفروضه الوجود قيوداً للموضوع لباً وثبوتاً، وهذا هو المراد من قوله ان الحثيات التعليليه فى مقام الاثبات ترجع إلى الحثيات التقيديه فى مقام الثبوت، كالبلوغ والعقل والاستطاعه والسفر ودخول الوقت وهكذا، فإنها شرط للحكم فى مقام الاثبات كما أنها شرط للموضوع فى مقام الثبوت، ولا يعقل ان تكون الاستطاعه قيداً لوجوب الحج وشرطاً له من دون ان تكون قيداً لموضوعه بأن تكون موضوعه مطلقاً، لان هذا غير معقول، وكذلك الحال فى أمثالها من الشروط.

والخلاصه: ان القيود المأخوذه فى لسان الادله مفروضه الوجود إذا كانت من حالات الموضوع فى القضايا الكليه الحقيقيه، فلا محاله ترجع إليه لباً وثبوتاً، وتقيده بها كالقيود والشروط المتقدمه وما شاكلها، وفى هذا الفرض يصح ان يقال ان الحثيات التعليليه فى مقام الاثبات ترجع إلى الحثيات التقيديه فى مقام الثبوت.

وأما عدم تماميته فى الفرض الثانى، فلان الشرط فى هذا الفرض المأخوذ فى لسان الدليل قيداً للحكم فى طرف الجزاء فى مقام الاثبات، لا يرجع إلى الموضوع

فى مقام الثبوت، لانه اجنبى عن الموضوع، كما إذا قال المولى انجاء ولدك من السفر سالماً فإكرم العلماء، أو قال > ان رزقت ولداً فليصدق على الفقراء <، فإن موضوع وجوب الأكرام فى المثال الأول طبيعى العلماء وموضوع وجوب التصديق فى المثال الثانى طبيعى الفقراء، ووجوب الأكرام فى الأول معلق على مجيء الولد من السفر سالماً، ووجوب التصديق فى المثال الثانى معلق على رزق الولد ووجوده، فالشرط فى كلا المثالين شرط للحكم وقيد له فحسب ولا يرجع لياً وثبوتاً إلى الموضوع فى القضية ضروره أنه اجنبى عن الموضوع فى المثالين وما شاكلهما جميعاً ولا يمكن ان يرجع إليه لياً وثبوتاً وإنما هو شرط لحكمه فحسب ثبوتاً وإثباتاً.

ومثل هذه القضية الشرطيه محل الكلام فى أنها تدل على المفهوم أولاً- على أساس أن الموضوع فيها باقياً ولا ينتفى بانتفاء الشرط لان الشرط اجنبى عن الموضوع ولا يكون له دخل فيه لا وجود أو لا عدماً.

فما ذكره قدس سره من أن قيود الحكم فى مقام الإثبات ترجع إلى قيود الموضوع فى مقام الثبوت لا يتم فى هذا الفرض لان قيود الحكم فيه وشروطه لا ترجع إلى الموضوع لياً وثبوتاً أصلاً.

وأما عدم تماميه ما ذكره قدس سره فى الفرض الثالث فلأن الشرط فى هذا الفرض من حالات الموضوع ولا يكون من القيود المقومه له فإذا قال المولى «أن جاءك عالم فأكرمه»، فإن الموضوع هو العالم والحكم له وجوب الأكرام والشرط مجيئه ومن الواضح ان هذا الشرط إنما هو شرط لوجوب الأكرام لانه معلق عليه ولا يرجع إلى موضوعه لأن الموضوع هو طبيعى العالم فى المثال ثبوتاً وإثباتاً وهو منحل بانحلال افراده ووجوب إكرام كل فرد منه مشروط بمجيئه فإذا انتفى هذا الشرط فهل ينتفى وجوب الإكرام عن الموضوع وهو طبيعى العالم.

والجواب: أنه مبنى على دلالة القضية الشرطية على المفهوم.

ومن هذا القبيل ماذا كان الموضوع جزئياً حقيقياً كما إذا قال المولى «ان جاءك زيد العالم فإكرمه» لأن الشرط وهو المجيء قيد لوجوب الإكرام لأنه معلق عليه وليس قيد الزيد العالم بل لا يعقل ان يكون قيداً له ثبوتاً.

والخلاصه: ان شروط الحكم فى القضية أن كانت من القيود المقومه للموضوع فيها ثبوتاً كما فى الفرض الأول فما ذكره قدس سره من ان الحثيات التعليليه فى مقام الإثبات ترجع إلى الحثيات التقييديه فى مقام الثبوت تام كما فى القضايا الحقيقه التى اخذ الموضوع فيها مفروض الوجود لا مطلقاً وأما إذا كانت الشروط اجنبيه عن الموضوع فى القضية أو كانت القضية خارجيه وكانت الشروط من حالاته فلا يتم ما أفاده قدس سره.

ثم ان الآيه الشريفه لو كانت داخله فى الفرض الأول فتدل على المفهوم وقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره فى وجه ذلك ان موضوع وجوب التبين طبيعى النبأ فى الآيه وهو مشروط بمجىء الفاسق به وهذا الشرط شرط للحكم فى مقام الإثبات باعتبار انه لا يتوقف عليه عقلاً فإذن بطبيعته الحال يكون تعليق وجوب التبين على مجىء الفاسق بالنبأ مولوى.

ثم ان هذا الشرط فى مقام الإثبات وان كان يرجع إلى الحكم دون الموضوع ولكنه فى مقام الثبوت يرجع إلى الموضوع، لان قيود الحكم فى مقام الاثبات باجمعها ترجع إليه فى مقام الثبوت، لاستحاله ثبوت الحكم المقيد للموضوع المطلق.

وعلى هذا فالآيه تدل على المفهوم وهو انتفاء وجوب التبين عن طبيعى النبأ عند انتفاء الشرط وهو مجىء الفاسق به.

ولكن تقدم ان ما افاده قدس سره غير تام، أما أولاً، فلأن ظاهر الآيه الكريمة ان الموضوع حصه خاصه من النبأ وهي نبأ الفاسق لا طبعى النبأ، كما انه لا ظهور للآيه فى أن الموضوع طبعى الجائى أو الفاسق أو المخبر به، فإن كل ذلك مجرد احتمال لا أصل له، وظاهر الآيه بحسب المتفاهم العرفى هو ان الموضوع خصوص نبأ الفاسق، فإذن الآيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها.

وثانياً: أنه لا- يمكن ان يكون الموضوع طبعى النبأ فى الواقع، لاین مجيء الفاسق به مقيد ومخصص له بحصه خاصه وهي نبأ الفاسق، فإذن بطبيعته الحال تكون هذه الحصه هي موضوع لوجوب التبين لا- طبعى النبأ، والالزم وجوب التبين عن الطبعى الموجود فى ضمن نبأ العادل أيضاً وهذا كما ترى، فإذن يكون الشرط فى المقام محققاً للموضوع واقعاً وحقيقه، ولا يكفى مجرد رجوع القيد إلى الحكم فى مقام الإثبات دون الموضوع فى الدلاله على المفهوم بعد ما كان القيد قيداً للموضوع أيضاً فى مقام الثبوت، وعليه فلا تدل الآيه على المفهوم هذا.

ويمكن المناقشه فيه بان الموضوع طبعى النبأ ثبوتاً وإثباتاً وهو منحل بانحلال افراده فى الخارج، ووجوب التبين عن كل فرد من افراده مشروط بمجيئ الفاسق به، وعند انتفاء هذا الشرط فهل ينتفى وجوب التبين عن طبعى النبأ فى ضمن فرد آخر وهو نبأ العادل أم لا؟

والجواب: نعم بناء على دلالة القضية الشرطيه على المفهوم، ومن جميع ما ذكرناه ظهر ان محل الكلام فى دلالة القضية الشرطيه على المفهوم، منوطه بان لا يكون الشرط من القيود المقومه للموضوع كما فى الفرض الثانى والثالث.

وأما إذا كان الشرط مقوماً للموضوع واقعاً وحقيقه، فلا- تدل على المفهوم، لاین القضية حينئذ مسوقه لبيان تحقق الموضوع ومفهومها السالبه بانتفاء الموضوع

وهو ليس من المفهوم فى شىء.

المناقشه الثانيه: من شيخنا الأنصارى قدس سره وحاصل هذه المناقشه أن مورد الآيه الكريمه الشبهه الموضوعيه وخبر العدل الواحد لا- يكون حجه فيها ولا بد من التعدد، وعلى هذا فلا يمكن الاخذ بمفهوم الآيه وهو حجه خبر العادل مطلقاً، وان كان واحداً، فلا بد حينئذٍ اما من تقييد اطلاق المفهوم بما إذا انضم إليه خبر العدل الآخر وهو لا يمكن، لان تقييد المفهوم بدون تقييد المنطوق والتصرف فيه غير ممكن، لان المفهوم لازم للمنطوق إطلاقاً وتقييداً، ورفع اليد عن اطلاق المفهوم من جهه أنه معارض بمادل على عدم حجه خبر عدل واحد فى الشبهات الموضوعيه دون اطلاق المنطوق لا يمكن.

ثم اجاب قدس سره عن ذلك، بأن المراد بنبأ العادل ان كان جنس النبأ الصادق على الواحد وما زاد، فمقتضى إطلاق المفهوم حجه خبر العادل مطلقاً وان كان واحداً، وعندئذٍ يتعين رفع اليد عن إطلاق المفهوم وتقييده بما إذا كان خبر العادل متعدداً، والقرينه على هذا التقييد ما يدل على اعتبار التعدد فى الموضوعات.

وان كان المراد منه خبر العدل الواحد كما هو مقتضى تنوين النبأ فى قوله تعالى: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ) ، فإنه يدل على ان الحجه هو نبأ عدل واحد، فلا- بد من رفع اليد عن المفهوم نهائياً والغاؤه بمقتضى ما دل على عدم حجه خبر العدل الواحد فى الموضوعات هذا.

والصحيح فى المقام ان يقال ان عمده الدليل على عدم حجه خبر العدل الواحد أو الثقة الواحده، موثقه مسعده بن صدقه وقد جاء فيها > كل شىء فيه حلال وحرام، فهو حلال حتى يستبين لك أو تقوم به اليينه <(1) وتقريب الاستدلال

ص: ٢٨٣

١- (١) وسائل الشيعه ج ٢: ص ١٠٥٤ ب ٣٧ من النجاسات ح ٤.

بها ان فيها دلالتين:

الأولى: دلالة ايجابية، وهي دلالتها على إثبات الموضوع الخارجى بالعلم الوجدانى أو البيئه.

الثانية: دلالة سلبية، وهي دلالتها على عدم حجيه خبر العدل الواحد فى الموضوعات بالاطلاق، وحيث ان هذا الاطلاق ناشىء من السكوت فى مقام البيان، فلا يصلح ان يعارض سائر الدلالات، وان كانت ناشئه من الاطلاق ومقدمات الحكمه، باعتبار ان الاطلاق الناشىء من السكوت فى مقام البيان من اضعف مراتب الدلالات، فلا يصلح ان يقاوم أى دلالة أخرى.

وعلى هذا فلا يمكن ان يعارض الاطلاق السكوتى للموثقه دلالة الآيه المباركه على المفهوم وان كانت دلالتها عليه بالاطلاق ومقدمات الحكمه فضلاً عما إذا كانت بالوضع، فإذن لابد من رفع اليد عن إطلاق الموثقه والحكم بان خبر العادل حجه وان كان واحداً، تطبيقاً لقاعده حمل الظاهر على النص أو الأظهر.

والخلاصه: حيث ان الموثقه كانت تدل على عدم حجيه خبر عدل واحد فى الموضوعات بالدلاله السكوتيه، فلا تصلح ان تقاوم دلالة الآيه المباركه على المفهوم وان كانت دلالتها عليه بالاطلاق ومقدمات الحكمه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اطلاق الموثقه اطلاق لفظى ناشىء من مقدمات الحكمه لامن السكوت فى مقام البيان، فمع ذلك لابد من تقديم اطلاق مفهوم الآيه على إطلاق الموثقه فى مورد إلتقاء والاجتماع بينهما، وذلك لان الموثقه باطلاقها تشمل الشبهات الحكميه والموضوعيه معاً والآيه موردها وان كانت الشبهات الموضوعيه، إلا أنها باطلاقها تشمل الشبهات الحكميه أيضاً،

وعلى هذا فلا- يمكن تقديم الموثقه على إطلاق مفهوم الآيه فى مورد الاجتماع، والالزم إخراج موردها عن إطلاقها وهو أمر مستهجن وغير عرفى، باعتبار ان القدر المتيقن من كل دليل إرادته مورده فلا يمكن تخصيصه بغيره.

وان شئت قلت، أن مورد الآيه الشبهه الموضوعيه، ولكن باطلاقها تشمل الشبهات الحكميه أيضاً، وعلى هذا فالقدر المتيقن من الآيه بحسب المنطوق والمفهوم هو الشبهه الموضوعيه.

وعلى هذا فالتعارض بين إطلاق مفهوم الآيه وإطلاق الموثقه بالعموم من وجه، ومورد إلتقاء بينهما الشبهه الموضوعيه، ولكن لا بد من تقديم إطلاق المفهوم فى مورد الاجتماع على إطلاق الموثقه فيه، وأما العكس وهو تقديم إطلاق الموثقه فى مورد الاجتماع على إطلاق المفهوم، فهو لا يمكن لأمرين:

الأول: ان مورد الآيه منطوقاً ومفهوماً هو الشبهه الموضوعيه، وعلى هذا فالآيه بمفهومها ناصه فى موردها وهو حجيه خبر عدل واحد فى الشبهه الموضوعيه، والموثقه باطلاقها ظاهره فى عدم حجيتها فيها، فإذن لا بد من تقديم مفهوم الآيه على الموثقه فى مورد إلتقاء تطبيقاً لقاعده حمل الظاهر على النص.

الثانى: انه لو قدم إطلاق الموثقه على إطلاق المفهوم فى مورد الاجتماع، لزم تقييد إطلاق المفهوم بغير مورده وهو قبيح، فإذن لا بد من العكس وهو تقديم إطلاق المفهوم على إطلاق الموثقه فى مورد الاجتماع، هذا كله بناء على ما قويناه من ان دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم إنما هى بالوضع.

وأما بناء على ان دلالتها على المفهوم بالاطلاق و مقدمات الحكمه، بتقريب ان اثبات كون المعلق على الشرط طبيعى الحكم، إنما هو بالاطلاق لا بالوضع، فلا مانع من تقييد اطلاق المفهوم إذا كانت هناك قرينه على هذا التقييد،

كما انه يمكن المنع عن اصل هذا الاطلاق إذا كانت هناك قرينه مانعه عن انعقاد اصل ظهورها فيه، لان الآيه بمنطوقها تدل على تعليق الجزاء على الشرط، ومقتضى الاطلاق ومقدمات الحكمه هو ان المعلق على الشرط طبيعي الحكم لا- شخص الحكم المجعول فى القضيه، فإذا كان المعلق على الشرط طبيعي الحكم، فلا محاله تدل القضيه على انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الشرط وهذا هو المفهوم، وعلى هذا فمورد الآيه الكريمه منطوقاً الشبهه الموضوعيه لا- منطوقاً ومفهوماً، لان مفهومها نتيجة اطلاق منطوقها الثابت بمقدمات الحكمه وليس مدلولاً وضعياً لها، وإطلاق التعليق يشمل الشبهه الموضوعيه والحكميه معاً، لان مورد أصل التعليق هو الشبهه الموضوعيه، وأما كون المعلق طبيعي الحكم الثابت بالاطلاق ومقدمات الحكمه، فنسبته إلى كلتا الشبهتين على حد سواء، فإذا لا مانع من رفع اليد عن اطلاق المفهوم فى الشبهه الموضوعيه وعدم حجيته فيها بواسطة دليل خارجي كالموثقه المتقدمه، وهذا ليس من تخصيص الدليل بغير موردته حتى يكون مستهجناً عرفاً، لان الشبهه الموضوعيه مورد المنطوق لا المفهوم، فإن المفهوم مدلول إطلاق التعليق لا أصله، ولا يستلزم هذا التقييد تقييد المنطوق بغير موردتها وهو الشبهه الموضوعيه بل هو يستلزم تقييد اطلاق المنطوق هذا.

ولكن هذا التقريب غير صحيح، لانه مبنى على دلالة الموثقه على عدم حجيه خبر عدل واحد فى الشبهات الموضوعيه بالاطلاق اللفظي الثابت بمقدمات الحكمه، ولكن الأمر ليس كذلك، لان الموثقه مختصه بالشبهه الموضوعيه ولا تعم الشبهه الحكميه، وهذا لا من جهه كلمه البيئه فيها، لان الظاهر منها البيئه العرفيه لا المصطلحه، لان لفظ البيئه الوارد فى الكتاب والسنه، ظاهر فى معناها العرفي وهو ما يتبين به الشئ لا خصوص شهاده العدلين لانها من أحد مصاديقها،

فأراد البينه المصطلحه منها بحاجه إلى قرينه، ولا قرينه في الموثقه على ان المراد منها البينه المصطلحه ولا من الخارج، بل من جهه تقسيم الشئ في صدرها إلى الحلال والحرام، فإنه ظاهر في التقسيم الفعلى وهو لا ينطبق إلا على الشبهه الموضوعيه.

وعلى هذا فدلاله الموثقه على عدم حجيه خبر عدل واحد ليست بالاطلاق اللفظى الثابت بمقدمات الحكمه، لعدم توفر مثل هذا الاطلاق لها، بل دلالتها على ذلك إنما هي بالاطلاق السكوتى الناشئ من سكوت المولى فى مقام البيان، ولذلك قلنا ان الموثقه لا تصلح ان تعارض دلاله الآيه على المفهوم ولو بالاطلاق ومقدمات الحكمه، لان الاطلاق اللفظى يتقدم على الاطلاق السكوتى.

فالنتيجه فى نهايه المطاف ان الآيه الكريمه لو دلت على حجيه خبر العادل بالمفهوم، فالموثقه لا تصلح ان تعارض الآيه فى مورد الاجتماع، ولا بد من تقديم الآيه عليها فيه وان كانت دلالتها على المفهوم بالاطلاق ومقدمات الحكمه.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره شيخنا الأنصارى قدس سره من ان ما دل على اعتبار تعدد خبر العدل فى الشبهات الموضوعيه كموثقه مسعده وغيرها، يتقدم على مفهوم الآيه المباركه، اما بتخصيص إطلاق المفهوم بغير الشبهات الموضوعيه، أو بالغائه نهائياً غير تام، لما عرفت من ان الموثقه لا تصلح ان تعارض مفهوم الآيه وان كان بالاطلاق ومقدمات الحكمه فضلاً عما إذا كان بالوضع (١).

بقى هنا امران:

الأول: ان أدله حجيه اخبار الاحاد تشمل باطلاقها اخبار السيد عن الاجماع على عدم حجيتها باعتبار انه عادل، وحينئذ فيلزم من حجيه اخباره

ص: ٢٨٧

عدم حجيته، باعتبار انه من افراد خبر الواحد.

والجواب أولاً: ان ادله حجه اخبار الاحاد مختصه بالاخبار الحسيه فلا تشمل الاخبار الحدسيه، وحيث ان خبر السيد عن عدم حجه اخبار الاحاد خبر حدسى فلا- يكون مشمولاً لها، ومن هنا قلنا ان الاجماع المنقول بخبر الواحد لا يكون مشمولاً لادله حجه اخبار الاحاد.

وثانياً: انه معارض بنقل الشيخ الطوسى قدس سره الاجماع على حجه اخبار الاحاد، فيسقط من جهه المعارضه.

وثالثاً: ان مدلول خبر السيد عدم حجه مطلق اخبار الاحاد اعم من ان تكون اخبار العدول أو الثقه أو الضعاف، ومدلول أدله حجه اخبار الاحاد التى عمدتها سيره العقلاء الممضاه شرعاً اخبار الثقه، وحيث ان السيد ثقه فيكون خبره حجه، فاذا نفع المعارضه بين خبر السيد وادله حجه اخبار الثقه، وحيث ان نسبه خبر السيد إلى أدله حجه اخبار الثقه، نسبه العام إلى الخاص والمطلق إلى المقيد، فلا بد من تقييد إطلاقه بغير اخبار الثقه تطبيقاً لقاعده حمل المطلق على المقيد.

ونتيجه ذلك هى اختصاص عدم حجه اخبار الاحاد الذى هو مدلول خبر السيد بغير اخبار الثقه.

ورابعاً: ان أدله الحجيه لا يمكن ان تشمل خبر السيد، لأنها لو تشمل خبره، لكان حجه، فإذا كان حجه، فمعناه ان اخبار الاحاد لا تكون حجه منها خبره لأنه خبر الواحد، فإذا ن يلزم من فرض حجه خبر السيد عدم حجيته، وما يلزم من فرض حجته عدم حجيته، فحجته مستحيله.

وان شئت قلت ان خبر السيد لا يمكن ان يكون مشمولاً لاطلاق أدله

حجيه خبر الواحد، لأنها لو شملت خبر السيد، فلا يمكن شمولها لسائر اخبار الاحاد إذ لا يمكن الجمع بينهما، وحيث لا بد من تخصيص إطلاق أدله الحجيه بخبر السيد فقط وخروج سائر اخبار الاحاد عنه كافه، وهذا كما ترى، بداهه أنه لا يعقل تخصيص أدله حجيه اخبار الاحاد منها سيره العقلاء بخبر السيد فقط.

هذا اضافه إلى ان الاجماع الذى نقله السيد على عدم حجيه اخبار الاحاد، يشمل شخص خبره أيضاً بعنوانه، باعتبار ان مفاده قضيه حقيقه وهو يشمل الافراد المحققه والمقدره معاً أو بالملاك، فإذن يلزم التهافت والتناقض فى داخل خبر السيد.

وان قلت ان المحكى بخبر السيد هو الاجماع على عدم حجيه اخبار الاحاد السابقه على خبره، فلا يكون خبره مشمولاً للاجماع.

قلت أولاً: ان مفاد الاجماع قضيه حقيقه لا يختص بالاخبار المتقدمه.

وثانياً: ان لازم ذلك اختصاص أدله حجيه اخبار الاحاد بخبر السيد وهو كما ترى.

حجيه الاخبار مع الواسطه

الأمر الثانى: أن أدله حجيه اخبار الاحاد، هل تشمل الاخبار مع الواسطه أو تختص بالاخبار بلا واسطه؟

والجواب: أن الصحيح هو الوجه الأول، وأنها تشمل اخبار الاحاد كافه مع الواسطه وبدونها، شريطه توفر الشروط كوثاقه الراوى فى تمام الطبقات والوسائط وكونها اخبار حسيه كذلك وهكذا.

وبكلمه واضحه، أن شمول أدله الحجيه لاخبار الأحاد منوط بشروط:

الشرط الأول: تحقق الموضوع وهو خبر الثقة.

الشرط الثاني: ان يكون الخبر عن حس، فالأخبار الحدسية لا تكون مشموله لأدله الحجية.

الشرط الثالث: ان يكون للمخبر به أثر شرعى مترتب عليه، فإذا توفرت هذه الشروط فى الخبر كان مشمولاً لأدله الحجية، وعلى هذا فإذا كان خبر الثقة بلا واسطه كالأخبار عن قول المعصوم عليه السلام مباشرة، فهو حجه لتوفر شروطها فيه، منها ان يكون المخبر به بنفسه قابلاً للتعبد الشرعى أو موضوعاً له.

وأما إذا كان الخبر مع الواسطه، كما إذا أخبر الكلينى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن الإمام عليه السلام، فهنا اشكالان:

الاشكال الأول: إن خبر الكلينى خبر ثقة وهو حسى لا- حدسى، فالشرطان الأولان متوفران فيه، وأما الشرط الثالث وهو كون المخبر به حكماً شرعياً بنفسه أو موضوعاً فلا يكون متوفراً فيه، لان المخبر به بخبر الكلينى خبر على بن إبراهيم وهو ليس بحكم شرعى بنفسه وإنما هو موضوع لأثر شرعى، ولكن هذا الأثر الشرعى نفس حجيه الخبر، فعندئذٍ يلزم اتحاد الحكم مع الموضوع، لان موضوع الحجية مركب من أمرين الأخبار بشىء وترتب الأثر على ذلك الشىء، فترتب الأثر على المخبر به مأخوذ فى موضوع الحجية، فإذا فرض ان ذلك الأثر هو نفس الحجية، لزم اتحاد الحكم مع الموضوع ومعه لا يمكن شمول أدله الحجية للأخبار مع الواسطه.

وبكلمه واضحه: ان دليل الحجية لو شمل الأخبار مع الواسطه، لزم اتحاد الحكم مع الموضوع أو الشرط مع المشروط.

بيان ذلك، ان الكلينى إذا أخبر عن على بن إبراهيم عن أبيه عن الإمام عليه السلام،

كان شمول دليل الحجية لخبر الكليني منوطاً بكون المخبر به بخبره أثراً شرعياً بنفسه كالوجوب أو الحرمة أو الجزئية أو الشرطية وهكذا، أو موضوعاً لأثر شرعي، وإلا لم يكن مشمولاً له.

وفي المقام حيث ان المخبر به لخبر الكليني خبر على بن إبراهيم وهو ليس بنفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي ما عدا حجيته المرتبه عليه، فلا يكون مشمولاً لدليل الحجية، لان موضوعه مركب من امرين:

أحدهما الاخبار عن شيء والآخر ترتيب الأثر الشرعي على ذلك الشيء إذا لم يكن بنفسه أثراً شرعياً، فإذا توفر الأمران، تحقق الموضوع فيكون مشمولاً له.

وأما في المقام فالموضوع غير متحقق، لأن الجزء الأول وهو خبر الكليني وان كان متحققاً، إلا أن الجزء الثاني منه وهو ترتب الأثر الشرعي على المخبر به في المرتبه السابقه غير متحقق، لان المخبر به له خبر على بن إبراهيم وهو ليس بنفسه اثراً شرعياً ولا موضوعاً له، وأثره الشرعي الوحيد إنما هو حجيته والمفروض أنها حكم له، ولهذا لا يمكن شمول دليل الحجية لخبر الكليني في المقام، وإلا لزم اتحاد الحكم مع الموضوع وهو مستحيل.

فالتتيجه: أنه لا يمكن ان تكون الاخبار مع الواسطه مشموله لدليل الحجية.

الاشكال الثاني: انه لا- يمكن ان يكون دليل الحجية شاملاً للاخبار مع الواسطه وإلا لزم تأخر الموضوع عن حكمه، وذلك لان خبر الكليني في المثال ثابت بالوجدان، وأما خبر على بن إبراهيم فهو غير ثابت لنا بالوجدان وإنما ثبت بالتعبد وهو متوقف على حجيه خبر الكليني، فإذا ن كيف يعقل ان تكون هذه الحجية حكماً لخبر على بن إبراهيم أيضاً وإلا- لزم تقدم الحكم على موضوعه.

ونتيجه ذلك ان خبر الواسطه فى طول الحكم وهو الحجيه الثابته لخبر الكلينى، باعتبار ان ثبوت خبر الواسطه يتوقف على حجيه خبر المباشر له، وعليه فلا- محاله يكون ثبوت الواسطه فى طول حجيه خبر المباشر مع ان الواسطه موضوع لها، فمن اجل ذلك شمول دليل الحجيه لخبار مع الواسطه يستلزم محذور تقدم الحكم على الموضوع.

ثم ان هذين الاشكالين مختلفان فى الملاك والمورد، أما فى الملاك فلان ملاك الاستحاله فى الاشكال الأول، هو انه يلزم من شمول دليل الحجيه لخبار مع الواسطه اتحاد الحكم مع الموضوع وهو مستحيل.

وفى الاشكال الثانى، هو انه يلزم من شموله لها تأخر الموضوع عن الحكم وهو خلف.

وأما فى المورد، فلان الاشكال الأول يجرى فى الخبر المباشر أيضاً كخبر الكلينى، ولا يجرى فى الخبر الاخير الذى يكون مفاده الاخبار عن قول الإمام عليه السلام مباشره، بينما الاشكال الثانى لا يجرى فى الخبر المباشر ويجرى فى الخبر الأخير الذى هو مباشر لقول المعصوم عليه السلام.

والخلاصه: ان الاشكالين مختلفان ملاكاً ومورداً.

فالتتيجه: هى استحاله شمول دليل الحجيه لخبار مع الواسطه.

ويمكن الجواب عن هذه الشبهه فى ثلاث مراحل طويله:

المرحله الأولى: ان هذه الشبهه مبنيه على نقطه خاطئه لا واقع موضوعى لها، وهى ان مفاد دليل حجيه خبر الواحد ثبوت حجيه واحده، ومن الواضح انه لا يمكن ثبوت هذه الحجيه الواحده بدليل واحد للخبر المباشر وخبر الواسطه معاً، لإستلزام ذلك احد المحذورين المتقدمين.

ولكن هذه النقطة خائطه جداً ولا واقع موضوعي لها، ضروره أن مفاد دليل حجيه خبر الواحد إنحلالها بإنحلال أفراد الخبر في الخارج، بلا فرق في ذلك بين أن يكون دليل الحجيه دليلاً لفظياً أو سيره العقلاء.

أما الأول، فلأن مفاد دليل حجيه اخبار الأحاد كمفهوم الآيه الكريمه ونحوه قضيه حقيقيه، والحكم فيها مجعول للموضوع المقدر وجوده في الخارج، ومن الطبيعي ان هذا الحكم ينحل بإنحلال افراد موضوعه فيه، بمعنى ثبوت الحكم لكل فرد من أفرادها، فهنا أحكام متعدده وموضوعات كذلك، وعلى هذا فدليل الحجيه يدل على ثبوت الحجيه لكل فرد من خبر الواحد، فهنا حجج متعدده بعدد أفرادها وجعول كثيره بكثره افرادها.

وعلى هذا فالحجيه المجعوله لخبر الكليني غير الحجيه المجعوله لخبر الواسطه وتعدد الحجيه بتعدد الواسطه، فإذن لا يلزم من شمول دليل الحجيه لاخبار مع الواسطه شيء من المحذورين المتقدمين لا- اتحاد الحكم مع الموضوع، لان الحكم فرد من الحجيه والمأخوذ في الموضوع فرد آخر منها، ولا تقدم الحكم على الموضوع، لان الحكم الثابت للخبر المباشر كخبر الكليني فرد من الحجيه، وثبوت الموضوع تعبداً وهو خبر على بن إبراهيم وان كان متوقفاً عليه، ولكنه ليس أثراً له حتى يلزم تأخر الموضوع عن الحكم بل اثره فرد آخر من الحجيه، فإذن لا- يلزم تأخر الموضوع عن الحكم، ولا- مانع حينئذٍ من شمول دليل الحجيه لاخبار مع الواسطه.

وأما الثاني وهو سيره العقلاء، فإنها قائمه على العمل باخبار الثقه، بلا فرق بين أن تكون بلا واسطه أو مع الواسطه، ضروره أنها قد جرت على العمل بكل خبر ثقه في الخارج، لان كل خبر ثقه عندهم موضوع للحجيه من دون فرق بين

أن يكون اخبار الثقة عن شىء بلا- واسطه أو مع الواسطه، ولهذا لا- موضوع لكلا الاشكالين، لان كليهما مبنى على فرض ان المجعول وهو الحجيه فى باب الإمارات واحد، وأما إذا كان المجعول متعدداً بتعدد افرادها، فلا موضوع لهما بل لا يعقل ان يكون المجعول واحداً شخصياً، ضروره انه لغو صرف لا يمكن صدوره من المولى الحكيم، إلا أن يكون المراد من الواحد، الواحد بالنوع لا بالشخص، ولكن هذا يرجع إلى تعدد المجعول.

والخلاصه: انه لا- شبهه فى ان مفاد أدله حجيه الإمارات كاخبار الثقة ونحوها قضايا حقيقيه والحكم فيها مجعول للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج، وعليه فبطبيعته الحال ينحل هذا الحكم بإنحلال أفراد موضوعه فيثبت لكل فرد حكم مستقل، بلا فرق بين أن يكون ذلك الحكم حكماً تكليفاً كالوجوب أو الحرمة أو نحوهما أو حكماً وضعياً كالحجيه ونحوها.

وعلى هذا فلا أساس للاشكال فى شمول أدله الحجيه للاخبار مع الواسطه بكلا تقريبيه، هذا اضافه إلى أن التقريب الثانى مبنى على الخلط بين مقام الأثبات ومقام الثبوت، وما هو متأخر عن الحجيه الوجود الإثباتى والاحرازى للموضوع، وهو خبر الواسطه، وما هو موضوع لها هو خبر الواسطه بوجوده الواقعى وهو ليس بمتأخر عن الحجيه بل الحجيه فى طوله ومتأخره عنه رتبه.

المرحله الثانیه: مع الاغماض عن الجواب فى المرحله الأولى، يمكن ان يجاب عن الشبهه بان دليل الحجيه لا يشمل الاخبار مع الواسطه إذا كانت الواسطه ملحوظه بنحو الموضوعيه والاستقلال، بأن يكون كل واسطه خبراً مستقلاً موضوعاً ومحمولاً.

وأما إذا كانت الواسطه ملغيه، بأن يلحظ مجموع السلسله الطويله خبراً

واحداً ويكون كل واسطه جزء الموضوع لاتمامه والموضوع هو تمام السلسله، وقول الإمام عليه السلام حكم لهذا الموضوع وأثر شرعى له، وعليه فمجموع السلسله بمثابة خبر واحد يحكى عن قول الإمام مباشرة وبلا- واسطه، ويمكن تقريب ذلك باحد الوجهين:

الوجه الأول: التقريب الذى ذكره السيد الاستاذ قدس سره وملخصه: هو انه لا فرق فى حجيه اخبار الثقه بين ان يكون المخبر به تمام الموضوع للحكم الشرعى أو جزؤه، شريطه أن يكون الجزء الآخر للموضوع محرزاً اما بالوجدان فى عرض الجزء الأول أو بالتعبد، فإذا أخبر الكلينى عن على ابن إبراهيم عن أبيه عن الإمام عليه السلام، كان مجموع هذه السلسله موضوعاً لحكم شرعى وهو قول المعصوم عليه السلام، ويكون كل واحد من قطعه هذه السلسله جزء الموضوع لاتمامه حتى يقال انه لا أثر له شرعاً(1).

وبكلمه ان دليل الحجيه يشمل مجموع السلسله فى عرض واحد، بمعنى ان المجموع بمثابة خبر واحد يترتب على مدلوله أثر شرعى إذا لم يكن المدلول بنفسه أثراً شرعياً، ولا يمكن شمول دليل الحجيه لها طويلاً، ضروره انه لا يشمل خبر الشيخ إلا فى عرض شموله لخبر المفيد وهكذا، لان المجموع خبر واحد وموضوع للآثر لا كل واحد منها، لان كل واحد منها جزء الموضوع لاتمامه.

وعلى هذا فلا- فرق بين الاخبار مع الواسطه والاخبار بلا- واسطه فكلاهما مشموله لادله الحجيه، غايه الأمر ان الصنف الأول مشمول لها بملاك ان كل خبر الواسطه جزء الموضوع والموضوع مركب من جزئين أو أكثر، والصنف الثانى مشمول لها بملاك انه وحده تمام الموضوع، ونتيجته ذلك الغاء الواسطه.

ص: ٢٩٥

ومن هنا يظهر ان الشبهه فى المسأله مبنيه على ان دليل الحجيه لا يشمل الخبر إلا إذا كان المخبر به فيه تمام الموضوع للحكم الشرعى، وأما إذا كان جزء الموضوع، فلا يكون مشمولاً له، وحيث ان كل واحد من خبر الواسطه جزء الموضوع لاتمامه غير الخبر الأخير الحاكى لقول الإمام مباشره، فلا يكون مشمولاً لدليل الحجيه، ولكن عرفت أن هذا البناء غير صحيح.

الوجه الثانى: ما ذكره بعض المحققين قدس سره، من أن الشيخ الكلينى رحمه الله إذا أخبر عن الصفار عن الإمام عليه السلام، فقد أخبر بالالتزام عن صدور الخبر عن الإمام عليه السلام على تقدير عدم كذب الصفار، فالمدلول الإلتزامى قضيه شرطيه وهى انه لو لم يكذب الصفار، فقد صدر الخبر عن المعصوم عليه السلام، وحيثئذ يمكن تطبيق دليل الحجيه على خبر الكلينى بلحاظ هذا الأثر الشرعى لا بلحاظ حجيه خبر الصفار والالزم أحد المحذورين المتقدمين، فنثبت بتطبيق دليل الحجيه على خبر الكلينى المحرز لنا وجداناً القضيه الشرطيه المزبوره، ثم نثبت شرطها وهو عدم كذب الصفار فى اخباره عن الإمام عليه السلام، باعتبار انه ثقه فلا يكذب بمقتضى دليل حجيه خبر الثقه، وبذلك يثبت الجزاء وهو قول المعصوم عليه السلام.

وبكلمه أخرى ان الملازمه بين عدم كذب الكلينى وعدم كذب الصفار وبين صدور الخبر عن المعصوم عليه السلام ثابتة بنحو القضيه الشرطيه، وصدق القضيه الشرطيه إنما هو بصدق الملازمه لا بصدق طرفيها، فإن طرفيها وان كانا مستحيلين، فهى صادقه إذا كانت الملازمه فى الواقع ثابتة، نعم مجرد ثبوت الملازمه فى الواقع لا يكفى فى إثبات حجيه الخبر وصدوره عن المعصوم عليه السلام، بل يتوقف على تحقق الشرط فى الخارج وهو وثاقه الكلينى والصفار وهى ثابتة اما وجدانا أو تعبداً، وتطبيق دليل حجيه اخبار الثقه على خبر الكلينى إنما هو بلحاظ مدلوله

الإلتزامى وهو القضييه الشرطيه على تقدير صدق الصفار فى اخباره، وحيث انه ثقه، فبتطبيق دليل حجيّه خبر الثقه يثبت صدق خبره(١).

ويمكن المناقشه فيه بتقريب.

ان الدلاله الإلتزاميه تتبع الدلاله المطابقيه ثبوتاً وحجيّه وسقوطاً.

وعلى هذا فثبوت المدلول الإلتزامى فى المقام منوط بثبوت المدلول المطابقى وتابع له، والمفروض فى المقام عدم ثبوت المدلول المطابقى وهو خبر الصفار الذى هو مدلول مطابقى لخبر الكلينى فى المثال، فإذا لم يدل خبر الكلينى على ثبوت مدلوله المطابقى، فبطبيعته الحال لا- يدل على ثبوت مدلوله الإلتزامى، لانه إنما يدل على المدلول الإلتزامى بتبع دلالاته على المدلول المطابقى، فإذا توقف ثبوت مدلوله الإلتزامى على ثبوت مدلوله المطابقى عاد المحذور.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره قدس سره من ان حجيّه الاخبار عن المدلول الإلتزامى، لا تتوقف على ثبوت المدلول المطابقى وجداناً أو تعبداً لكى يلزم احد المحذورين المذكورين غير تام.

وجه الظهور هو ان الكلينى فى المثال المزبور قد أخبر عن المدلول الإلتزامى على تقدير ثبوت المدلول المطابقى، لانه أخبر عن ان الصفار لو لم يكذب فى اخباره لصدور الخبر من المعصوم عليه السلام، وهذا الاخبار عن القضييه الشرطيه يعنى الملازمه لا يكفى فى حجيّه اخباره، لانهما تتوقف على إحراز صدقه فى اخباره لانه الشرط فى القضييه.

ومن الواضح انه لا يمكن احراز صدقه فيه إلا بتطبيق دليل الحجيّه على خبر الكلينى وخبر الصفار معاً، فإذا ن يعود المحذور.

ص: ٢٩٧

لان هذه الملازمه وهى انه لو أخبر الصفار ولم يكذب، لكان الخبر صادراً من المعصوم عليه السلام ثابتاً من الأزل لا أنها توجد باخبار الصفار، ضروره أن الملازمات أمور واقعيه ثابتة إزلاً وغير مسبوقة بالعدم، وعلى هذا فالكلينى قد أخبر عن الملازمه وهى ان الصفار لو لم يكذب فى اخباره لثبت قول المعصوم عليه السلام، وهذه الملازمه ثابتة من الأزل، والاخبار عن هذه الملازمه بنحو القضييه الشرطيه لا- يكفى فى حجيه اخباره، لانها تتوقف على احراز عدم كذب الصفار فى اخباره من جهه أنه ثقته، ولا يمكن احراز ذلك إلا- بتطبيق دليل حجيه خبر الثقه عليه، فإذا نعود محذور اتحاد الحكم مع الموضوع أو تقدم الحكم على الموضوع، باعتبار ان هذا الجواب مبنى على فرض وحده الجعل والمجعول، وأما بناء على تعدد الجعل وان هناك جعول متعدده بعدد افراد خبر الثقه، فلا موضوع للاشكال فى شمول دليل الحجيه للاخبار مع الواسطه حتى دعت الحاجه إلى مثل هذا الجواب.

وان شئت قلت: ان المدلول الإلتزامى حصه خاصه من اللازم المقيد بالملزوم، لوضوح ان من أخبر عن سقوط زيد من شاهق، فقد أخبر عن موته بالالتزام، ولكنه أخبر عن حصه خاصه من الموت وهى الموت المستند إلى سقوطه من الشاهق، أو إذا أخبر عن ان السياره الفلانيه قد سحقت زيدا، فقد أخبر عن موته لا مطلقاً بل مستنداً إلى سحق السياره، أو إذا أخبر عن شرب خالد السم، فقد أخبر عن موته لا مطلقاً بل مستنداً إلى السم وهكذا.

وفى المقام أخبر الكلينى عن قول الإمام عليه السلام بنحو القضييه الشرطيه على تقدير صدق الشرط وهو صدق الصفار فى اخباره لا مطلقاً، بل مقيداً لصدور الاخبار منه الذى هو مدلول مطابقى لخبر الكلينى، ومعنى هذا ان الشرط فى القضييه الشرطيه صدق الصفار فى اخباره لا مطلق صدقه، بل صدقه الخاص وهو

صدقه فى اخباره عن الإمام عليه السلام، ومن الطبيعى انه لا يمكن إثبات صدقه الخاص إلا بتطبيق دليل الحجيه على خبر الكلينى بلحاظ مدلوله المطابقى فإذن يعود المحذور.

والخلاصه: ان المدلول الالتزامى لخبر الكلينى هو نفس الشرطيه والملازمه بين الشرط والجزاء، والشرط هو عدم كذب الصفار فى اخباره لاعدم كذبه مطلقاً، والجزاء هو قول المعصوم عليه السلام، لان الكلينى اخبر بالمطابقه عن خبر الصفار عن الإمام عليه السلام، وبالالتزام عن الملازمه بين عدم كذبه فى اخباره هذا وقول المعصوم عليه السلام، وهذا لا بكفى، بل لابد من احراز الشرط فى المقام وهو اخبار الصفار عن الإمام عليه السلام وعدم كذبه فيه، وحيث ان الصفار ثقه، فإثبات عدم كذبه فيه إنما هو بتطبيق دليل الحجيه، وحيثئذ يعود المحذور.

وذكر قدس سره وجهاً آخر وحاصله، أن موضوع الحجيه وثاقه المخبر لا اخباره.

وعلى هذا فإذا اخبر الكلينى عن الصفار عن الإمام عليه السلام، فقد اخبر بالالتزام عن القضييه الشرطيه، وهى انه إذا لم يكذب الكلينى ولم يكذب الصفار، فقد صدر الخبر عن المعصوم عليه السلام، والشرط فى هذه القضييه الشرطيه مجموع الأمرين هما عدم كذب الكلينى وعدم كذب الصفار، وكلا هذين الشرطين يثبتان عن طريق تطبيق دليل الحجيه على وثاقه الرجلين المحرزه وجدانا أو تعبدًا من الخارج، لان مقتضى وثاقه الكلينى انه لا يكذب ومقتضى وثاقه الصفار انه لا يكذب أيضاً، وبذلك يحرز كلا الشرطين فيحرز الجزاء.

والخلاصه: ان موضوع الحجيه وثاقه المخبر لا اخباره، ووثاقه كل من الكلينى والصفار محرزه لنا بالوجدان، وبتطبيق دليل الحجيه عليهما أنهما لا يكذبان، وبذلك يثبت الجزاء وهو قول المعصوم عليه السلام، فإذن لا اشكال ولا يلزم

أحد المحذورين المتقدمين، لان وثاقه كل منهما محرزه بالوجدان من الخارج ومقتضاها إنهما لا يكذبان، وبتطبيق دليل الحجية عليهما معاً يثبت الجزاء، فالشرط هو مجموع الأمرين العرضيين، والجزاء هو قول المعصوم عليه السلام مترتب على المجموع.

وعلى هذا فترجع الاخبار مع الواسطه إلى الاخبار بلا واسطه، باعتبار ان وثاقه كل من الكليني والصفار ليست موضوعاً للحجيه بالاستقلال بل المجموع موضوع لها، هذا نظير ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان مجموع الاخبار مع الواسطه موضوع للحجيه بلحاظ ما يترتب عليه من الأثر الشرعي وهو قول المعصوم عليه السلام، ويكون كل خبر جزء الموضوع لها(1)، هذا.

ولكن الاقرب هو ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من التقريب، وذلك لان الظاهر من أدله الحجيه ولا سيما السيره العقلانيه هو ان موضوع الحجيه اخبار الثقه لا وثاقه المخبر، لانها جهه تعليليه للموضوع، والسيره إنما هي على العمل باخبار الثقه الحاكيه عن الواقع.

المرحله الثالثه: مع الاغماض عما ذكر من الجواب في المرحله الثانيه وتسليم ان دليل الحجيه لا يشمل إلا الخبر الذي يكون مدلوله بنفسه حكماً شرعياً أو تمام الموضوع للحكم الشرعي، وأما إذا كان جزء الموضوع، فلا يكون مشمولاً له، فما هو العلاج والدافع عن الشبهه والاشكال عن شمول دليل الحجيه للاخبار مع الواسطه حينئذٍ، وقد أجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من أن دليل الحجيه إذا كان لفظياً، فإنه وان قلنا بأنه لا يشمل الاخبار مع الواسطه من جهه أحد المحذورين المتقدمين هما لزوم اتحاد الحكم مع الموضوع وتأخر الموضوع عن الحكم، إلا أنه

ص: ٣٠٠

مع ذلك لا مناص من الحكم بحجيتها من جهة وجود ملاكها فيها، إذ لا فرق بين خبر الثقة بلا واسطه وخبر الثقة مع الواسطه في الملاك المقتضى للحجيه، لادن ملاك جعل الحجيه لاخبار الثقة إنما هو أقوائه كشفها عن الواقع نوعاً من اخبار غيرها، وهذه النكته مشتركه بين اخبار الثقة بلا واسطه واخبارها مع الواسطه، إذ لا يحتمل أن يكون خبر الصفار عن الإمام عليه السلام إذا كان بلا واسطه كان حججه، وإذا كان معها لم يكن حججه.

وعلى هذا فلا بد من التعدى عن مورد دليل الحجيه وهو اخبار الثقة بلا- واسطه إلى اخبار الثقة مع الواسطه لعموم الملاك، والحكم يدور مدار الملاك سعه وضيقاً لانه حقيقه الحكم وروحه (1).

والجواب: ان حجيه اخبار الثقة وان كانت بملاك أنها أقرب إلى الواقع نوعاً من اخبار غير الثقة، باعتبار ان احتمال تعمد الكذب فيها غير محتمل، لانه خلف فرض وثاقه المخبر، واحتمال الخطأ والاشتباه خلاف الأصل العقلائي، إلا أنه مع ذلك فرق بين اخبار الثقة بلا واسطه واخبارها مع الواسطه في الملاك، لأن ملاك الأول أقوى من الثانى، حيث ان احتمال الخطأ فى الأول إذا كان بنسبه عشره فى المائه وفى الثانى أكثر بحساب الاحتمالات، إذ كلما زادت الواسطه، زاد احتمال الخطأ بنفس النسبه.

وعلى ضوء هذا الأساس، فإذا فرض ان دليل الحجيه مختصاً بخبر الثقة بلا واسطه، فلا يمكن التعدى عن مورده إلى خبر الثقة مع الواسطه، لان التعدى عن مورد الدليل إلى سائر الموارد بتنقيح المناط إنما هو فى أحد موردين:

الأول: ان يكون ملاك الحكم فى سائر الموارد أقوى منه فى مورده.

ص: ٣٠١

الثانى: أن يكون مساوياً له، بحيث لا- يحتمل مزيه له فى مورد الحكم، وأما إذا كان الملا-ك فى سائر الموارد اقل مرتبه من الملاك فى مورد الحكم، فلا يمكن التعدى، والمقام من هذا القبيل.

الوجه الثانى: ما ذكره قدس سره أيضاً من ان الحجيه مجعوله لطبيعى الخبر بلحاظ طبيعى الأثر، وعندئذٍ فلا يلزم اتحاد الحكم مع الموضوع، لان الحكم هو الحجيه فى المقام والمأخوذ فى الموضوع فى مقام الجعل طبيعى الأثر لا خصوص الحجيه، وأما انطباق هذا الطبيعى على الحجيه فى مرحله الفعلية باعتبار أنها من أحد افراده ومصاديقه، فإذن لا يلزم اتحاد الحكم مع الموضوع، لان الحكم الحجيه والمأخوذ فى الموضوع طبيعى الأثر.

وبكلمه ان محذور اتحاد الحكم والموضوع فى مقام الجعل إنما يلزم إذا كان المأخوذ فى الموضوع خصوص الحجيه، والمفروض انها حكم لهذا الموضوع، وأما إذا كان المأخوذ فيه طبيعى الأثر، فلا يلزم هذا المحذور، نعم ينطبق طبيعى الأثر على الحجيه فى مرحله الفعلية، فيتحد الحكم مع فرد من الموضوع فى هذه المرحله لا مع الموضوع نفسه فى مرحله الجعل، ولا مانع من اتحاد الحكم مع ما ليس بموضوع كفرده، لان المحذور إنما هو فى اتحاد الحكم مع الموضوع فى مقام الجعل، ضروره أنه لا- يعقل ان يكون الحكم والموضوع شيئاً واحداً، لانهما يتطلبان التعدد والاتنينيه، وكون الموضوع فى المرتبه المتقدمه على الحكم، وأما ما ليس بموضوع، فلا مبرر لان يكون فى المرتبه المتقدمه عليه حتى لا يمكن اتحاده معه.

والخلاصه: ان الكلينى إذا أخبر عن الصفار عن الإمام عليه السلام، فالمأخوذ فى موضوع حجيه خبر الكلينى وهو طبيعى خبر الصفار، طبيعى الأثر لا كل أثر أثر، لان معنى الاطلاق عدم لحاظ القيد لا لحاظ كل قيد وطبيعى الأثر، وان كان

ينطبق على حجيه خبر الكليني وعلى غيرها في الخارج، إلا أنه لا محذور فيه، لأنه من اتحاد الحكم مع مالميس بموضوع له، وان كان فردة في الخارج والمحذور إنما هو في اتحاد الحكم مع موضوعه في مرتبه الجعل.

والجواب: ان هذا التقريب إنما يدفع الاشكال بكلا- النحويين في مرحله الجعل، فإن الموضوع في هذه المرحله، مفهوم خبر الصفار في المثال وهو ليس في طول الحجيه التي هي حكم لهذا الموضوع، فإن ما هو في طوله ثبوته الخارجى، وهذا جزء الموضوع وجزؤه الآخر طبيعى الأثر، فإذن لا يلزم في هذه المرحله لا اتحاد الحكم مع موضوعه ولا تقدم الحكم على موضوعه، إلا أن محل الكلام في المسأله ليس في مرحله الجعل، إذ لا يلزم شىء من المحذورين في هذه المرحله، ضروره أن الموضوع مفهوم الخبر والمأخوذ في طبيعى الآ-ثر، ولا- يلزم حينئذٍ لا-الاتحاد ولا تاخر الموضوع عن الحكم، بل محل الكلام إنما هو في مرحله الفعلية والانطباق، فإن الحكم وهو حجيه خبر الكليني متقدمه على خبر الصفار مع ان خبر الصفار موضوع لها ومتحده مع حجيه خبر الصفار في هذه المرحله، ولهذا لا يمكن تطبيق دليل الحجيه على خبر الكليني في المثال، لان حجيته متوقفه على أن يكون للمخبر به لخبره أثر شرعى ولا أثر له على الفرض غير الحجيه، فإذن يلزم اتحاد الحكم مع الموضوع، لان موضوع الحجيه الاخبار بشىء وترتيب الأثر الشرعى على ذلك الشىء، وحيث انه لا أثر له غير حجيته، فيكون الحكم متحداً مع جزء موضوعه، وايضاً يلزم تقدم الحكم على نفسه، لان ثبوت خبر الصفار حيث انه يتوقف على حجيه خبر الكليني، فيكون في طولها ومتأخر عنها وكذلك حجيته مع انها عين حجيه خبر الكليني وهذا معنى تقدم الحكم على نفسه.

وبكلمه انه لو كان المجعول في الواقع ومقام الثبوت حجيه واحده ودليل

الحجيه يدل عليها فى مقام الإثبات، فلا يمكن تطبيقها على الاخبار مع الواسطه لاستلزامه أحد المحذورين المزبورين.

وان كانت هناك جعل متعدد بعدد افراد خبر الثقة فى الخارج ثبوتاً، فعندئذٍ لا إشكال فى شمول دليل الحجيه لها ولا يلزم شىء من المحذورين، وقد تقدم ان الأمر كذلك، لانه ادله حجيه خبر الثقة مسوقه بنحو القضييه الحقيقيه، والحكم فيها وهو الحجيه مجعول للموضوع المقدر وجوده فى الخارج وهو خبر الثقة، فإذن بطبيعته الحال ينحل الحجيه بانحلال افراد موضوعها فى الخارج ويثبت لكل فرد من افراده فرد من الحجيه مستقلاً، وعليه فلا إشكال فى شمول دليل الحجيه للاخبار مع الواسطه.

الوجه الثالث: ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني قدس سره منهم السيد الاستاذ قدس سره، من ان المجعول فى باب الامارات الطريقيه والعلميه، ودليل الحجيه يدل على ان خبر الثقة علم تعبداً، فإذا كان علماً فهو يثبت متعلقه مطلقاً وان لم يكن حكماً شرعياً بنفسه ولا موضوعاً له.

وعلى هذا فشمول دليل الحجيه لخبر الكليني لا يتوقف على ان يكون لمخبر به لخبره أثر شرعى، بل هو يشمل وان لم يكن أثراً شرعياً بنفسه ولا- موضوعاً له، باعتبار انه علم بخبر الصفار، فإذن يثبت خبر الصفار بالعلم التعبدى وان لم يكن له أثر شرعى، وكذلك خبر الصفار علم بقول الإمام عليه السلام، فإذا أخبر الشيخ عن المفيد عن الصفار عن الإمام عليه السلام، كان خبر الشيخ من جهه أنه ثقة علم بخبر المفيد تعبداً، فيثبت خبر المفيد بالعلم التعبدى وان لم يكن له أثر شرعى، وخبر المفيد من جهه أنه ثقة علم تعبدى بخبر الصفار، فيثبت خبر الصفار بالعلم التعبدى، سواء أكان له أثر شرعى أم لا، وخبر الصفار علم بقول الإمام عليه السلام

تعبداً، فيأذن لا- مانع من تطبيق دليل الحجية على الاخبار مع الواسطه، لانه بتطبيقه على خبر الشيخ، يثبت انه علم تبعدي بخبر المفيد، والمفيد بما انه ثقه بتطبيقه على خبره، يثبت انه علم تبعدي بخبر الصفار، والصفار حيث انه ثقه، فتطبيقه على خبره يثبت انه علم تبعدي بقول المعصوم عليه السلام، ولهذا لا إشكال في شمول دليل الحجية للاخبار مع الواسطه، نعم لو كان المجعول في باب الإمارات تنزِيل المؤدى منزله الواقع أو جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي على تقدير المطابقه والمخالف على تقدير عدم المطابقه، فلا يمكن تطبيق دليل الحجية على الاخبار مع الواسطه، لان شموله لخبر الشيخ قدس سره في المثال يتوقف على أن يكون للمخبر به لخبره أثر شرعي، والمفروض انه لا- أثر له في المقام ما عدا الحجية، ومن الطبيعي انه لا يمكن تطبيق دليل الحجية على خبر الشيخ بلحاظ نفسها(1).

وللمناقشه فيه مجال، بتقريب انا لو سلمنا ان المجعول في باب الإمارات الطريقيه والعلم التبعدي، إلا أن ذلك لا يجدى في تطبيق دليل الحجية على الاخبار مع الواسطه، لان ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني قدس سره مبنى على قياس العلم التبعدي بالعلم الوجداني، فإن العلم بالعلم بشيء، علم بذلك الشيء في العلم الوجداني، وأما في العلم التبعدي، فلا يصح هذا القياس، لان العلم التبعدي في الواقع ليس بعلم بل هو في الحقيقه شك وظن، نعم الشك بالشك في شيء، شك في ذلك الشيء تكويناً بقياس المساواه، والظن بالظن بشيء ظن بذلك الشيء كذلك.

وأما إذا اعتبر الشارع الظن بالظن بشيء علماً اعتباراً، فهو علم تبعدي اعتباري بالظن به وليس بعلم تبعدي اعتباري بنفس ذلك الشيء بقياس المساواه، لان المعبر بمقدار الاعتبار، والمفروض ان الشارع اعتبره علماً بالظن به لا علماً

ص: ٣٠٥

بنفس ذلك الشيء مباشرة، لوضوح ان العلم الوجداني بالملزوم، علم كذلك بلوازمه وملازماته.

وأما العلم الاعتباري به ليس علماً اعتبارياً بلوازمه وملازماته، وعلى هذا فإذا أخبرنا لشيخ عن المفيد والمفيد عن الصفار عن الإمام عليه السلام، فخبير الشيخ بما أنه ثقة، فالشارع اعتبره علماً بخبير المفيد تعديلاً واعتباراً، وهو ليس علماً كذلك بخبير الصفار وبقول الإمام عليه السلام، لان ذلك بحاجة إلى اعتبار آخر، ضروره أن اعتبره علماً بخبير المفيد لا يستلزم اعتباره علماً بخبير الصفار وبقول الإمام عليه السلام، اما قهراً كترتب المعلول على العلة فهو غير معقول في الاعتبارات، لأنها فعل اختياري للمعتبر مباشرة، فلا يتصور فيها العلية والمعلولية والتلازم والملازمات، أما اختياراً بمعنى أن الشارع كما اعتبره علماً بخبير المفيد، اعتبره علماً بخبير الصفار وبقول الإمام عليه السلام، فلا دليل عليه في مقام الإثبات، وان كان ممكناً ثبوتاً، بينما إذا كان خبر الشيخ علماً وجدانياً بخبير المفيد عن الصفار عن الإمام عليه السلام، فهو علم وجداني بقول الإمام عليه السلام، لان العلم بالعلم بشيء علم بذلك الشيء وجدانياً.

وعلى هذا فبتطبيق دليل الحجية على خبر الشيخ، يثبت انه علم تعديلي اعتباري بخبير المفيد الذي هو مدلوله، وهذا العلم الاعتباري لا يكون منجزاً، لان خبر المفيد ليس بحكم شرعي أو موضوعاً لحكم شرعي حتى يكون قابلاً للتنجيز، بل لو كان العلم الوجداني بخبير المفيد بما هو خبر المفيد لا يكون منجزاً، لانه ليس علماً بحكم شرعي أو بموضوع لحكم شرعي، ولهذا فلا يمكن تطبيق دليل الحجية على خبر الشيخ بلحاظ ما يترتب على مدلوله وهو خبر المفيد من الأثر الشرعي المتمثل في الحجية، ضروره أنه لا يمكن شمول دليل الحجية لخبر الشيخ بلحاظ ما يترتب من الحجية على مدلوله وهو خبر المفيد لاستلزامه أحد المحذورين المتقدمين.

وعلى هذا فلا- فرق بين ان يكون المجعول فى باب الامارات الطريقيه والعلميه أو المجعول تنزيل المؤدى منزله الواقع أو جعل الحكم الظاهرى، وعلى جميع التقادير فلا يمكن شمول دليل الحجيه لاخبار مع الواسطه فى جعل واحد.

والخلاصه: أن مدرسه المحقق النائنى قدس سره ان ارادت ان خبر الشيخ فى المثال علم بقول المعصوم عليه السلام كما هو الظاهر من مدرسته من باب ان العلم بالعلم بشىء علم بذلك الشىء.

فيرد عليه ان هذا القياس غير صحيح فى العلم الاعتبارى التعبدى، وإنما يصح فى العلم الوجدانى، وقياس العلم التعبدى الاعتبارى بالعلم الوجدانى التكوينى قياس مع الفارق، وان ارادت ان خبر الشيخ علم بمدلوله وهو خبر المفيد تعبداً واعتباراً، فإن اريد بذلك انه علم بخبر المفيد بما هو خبره، فلا أثر له ولا يكون مشمولاً لدليل الحجيه، وان اريد به انه علم بما له من الاثر الشرعى وهو حجيته، فيعود المحذور، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى قد اورد المحقق النائنى قدس سره اشكالا آخر فى المقام هو انه يلزم من شمول دليل الحجيه لاخبار مع الواسطه اتحاد الحاكم والمحكوم، بتقريب ان حجيه خبر الشيخ منقحه لموضوع حجيه خبر الواسطه، وحيث ان دليل الحجيتين واحد، فيلزم اتحاد الحاكم والمحكوم أى الحجيه الحاكمه والحجيه المحكوميه وهذا مستحيل، لان الحكومه لا بد ان تكون بين دليلين فى مقام الإثبات والكشف، على اساس ان الحكومه من شأن الأدله فى مقام الإثبات لا فى مقام الثبوت، ولهذا تكون من أحد موارد الجمع الدلالى العرفى(1).

والجواب عنه ان هذا ليس إشكالا جديداً غير إشكال اتحاد الحكم مع

ص: ٣٠٧

الموضوع، غايه الأمر قد قرر قدس سره هذا الاشكال بصيغه أخرى.

وأما البحث في ان هذه الحكومه حكومه واقعيه أو ظاهريه وأقسام الحكومه، فسياتي في أواخر باب الاستصحاب وأوائل باب التعادل والترجيح بعونه تعالى.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي إنا لو فرضنا أن الجعل واحد في أدله حجيه خبر الواحد، فلا يمكن تطبيقها على الاخبار مع الواسطه على جميع الأقوال في المسأله، ولكن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، إذ لا شبهه في ان هنا جعل متعدد في الواقع ومقام الثبوت، والادله في مقام الإثبات كاشفه عن ذلك، فإذن لا إشكال في تطبيقها على الاخبار مع الواسطه ولا موضوع للإشكال حينئذٍ، لان الاشكال مبني على نقطه فرضيه لا واقع موضوعي لها.

نتائج البحث حول آيه النبأ عده نقاط:

الأولى: ان الآيه المباركه لا تدل على حجيه خبر العادل بمقتضى مفهوم الشرط، لأنها ظاهره عرفاً في أن الشرط محقق للموضوع لا- أنه قيد للحكم وراء تقييده بموضوعه، والقضيه الشرطيه إذا كانت مسوقه لبيان تحقق الموضوع، فمفهومها السالبه بانتفاء الموضوع.

الثانيه: أنها لا تدل على حجيه خبر العادل بمقتضى مفهوم الوصف أيضاً، وما ذكر من الوجوه لدلاله الوصف على المفهوم لا يتم شيء منها.

الثالثه: على تقدير تسليم دلاله الآيه الشريفه بمفهومها على حجيه خبر العادل، فهل التعليل في ذيلها مانع عن هذه الدلاله؟

والجواب: ان الاصوليين قد اختلفوا في ذلك، فذهب بعضهم إلى أن العله

بعمومها مانعه عن دلالة الآيه على المفهوم، والآخر إلى عكس ذلك، بدعوى ان المفهوم أخص من العله، وثالث إلى أن المفهوم حاكم عليها، وقد تقدم الكلام في كل ذلك.

الرابعه: الظاهر ان المراد من الجهاله فى الآيه المباركه هو عدم العلم بالواقع، وإرادته السفاهه منها بحاجه إلى عنايه زائده ثبوتاً وإثباتاً، وقد تقدم الكلام موسعاً حول هذه المسأله نفياً وإثباتاً.

الخامسه: الصحيح انه لا يمكن الجمع الدلالى العرفى بين المفهوم والتعليل بل بينهما معارضه، لان المفهوم ارشاد إلى حجيه خبر العادل والتعليل ارشاد إلى نفي حجيته فهما فى عرض واحد.

ومن هنا فالتعليل مانع عن العمل بالمفهوم، فإن كان منفصلاً، كان مانعاً عن حجيه ظهور الآيه فى المفهوم، وان كان متصلاً، كان مانعاً عن انعقاد أصل ظهورها فى المفهوم.

السادسه: أن دليل الحجيه باطلاقه يشمل الاخبار مع الواسطه، ولا فرق بينها وبين الاخبار بلا واسطه، وأما شبهه استحاله شموله لها، فهى مبنيه على نقطه افتراضيه لا واقع موضوعى لها، وهى ان مفاد دليل الحجيه جعل واحد ثبوتاً وإثباتاً لاجعول متعدده مع ان الأمر ليس كذلك جزماً بل لا يعقل ذلك.

السابعه: انه لا- مانع من شمول دليل الحجيه بجعل واحد مجموع السلسله من الوسائط، باعتبار ان المجموع من حيث المجموع موضوع للحجيه وكل واحد منها جزء الموضوع، والمجموع بما هو مشمول لدليل الحجيه فى عرض واحد ومحكوم بحكم واحد.

الثامنه: انه لا فرق فى عدم شمول دليل الحجيه بجعل واحد للاخبار مع

الواسطه فى فرض كون كل خبر الواسطه تمام الموضوع بين القول، بأن المجمعول فى باب الامارات الطريقيه والعلميه أو المجمعول فيه تنزيل المؤدى منزله الواقع أو جعل الحكم الظاهرى.

ص: ٣١٠

الاستدلال على حجية خبر الواحد بآيه النفر

منها آيه النفر وهو قوله تعالى: (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) .

وتماميه الاستدلال بهذه الآيه المباركه تتوقف على مجموعه من النقاط التاليه:

النقطه الأولى: دلالة الآيه الشريفه على وجوب الحذر، وهذه الدلاله تتوقف على تماميه أحد امور:

الأول: أن كلمه لعل في الآيه المباركه لم تستعمل في الترجي الحقيقى الذى هو صفه نفسانيه، لاستحاله وجوده في ذاته تعالى، بل استعملت في الدلاله على محبوبه مدخولها، وعليه فكلمه لعل تدل على ان الحذر محبوب، فإذا كان محبوباً كان واجباً، وإلا فلا يكون محبوباً.

الثانى: ان الحذر غايه للواجب وهو النفر، وغايه الواجب واجبه.

الثالث: ان الحذر لو لم يكن واجباً، كان وجوب الإنذار لغواً.

النقطه الثانيه: ان وجوب الحذر مترتب على الأندار بعنوانه الأولى، وتدلل على ذلك أمور:

الأول: ان مقتضى إطلاق الآيه الكريمه أنه مترتب على إنذار المنذر بعنوانه وان لم يفد العلم لا على العلم الحاصل منه، لان تقييد ترتب وجوب الحذر على انذاره بما إذا افاد العلم بالواقع أو الاطمئنان، خلاف ظاهر إطلاق الآيه المباركه

وبحاجه إلى عنايه زائده ثبوتاً وإثباتاً، ولا عنايه فى المقام لا فى نفس الآيه الكريمه ولا من الخارج.

ونتيجه ذلك هى وجوب الحذر عند الانذار مطلقاً وان لم يفد العلم أو الاطمئنان.

الثانى: ان مقابله الجمع بالجمع تدل على التوزيع، يعنى ان كل منذر ونافر يرجع إلى بلده وقومه، لان ذلك هو مقتضى إطلاق المقابله.

الثالث: ان الطريقه المتعارفه المرتكزه فى الاذهان من زمن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله إلى زمننا هذا، وهى أن كل نافر بعد التفقه فى الدين يرجع إلى بلده وينذر قومه، لا أن الكل يرجع إلى بلد واحد، قرينه على التوزيع.

وعلى هذا فالآيه تدل على أن انذار كل منذر حجه مطلقاً وان لم يفد العلم أو الاطمئنان، إذ التقييد بما إذا افاد العلم أو الاطمئنان بحاجه إلى قرينه تدل على ذلك ولا قرينه فى المقام، أو فقل ان انذاره لو لم يكن حجه مطلقاً، لمنع عن العمل به مع انه لا عين له ولا أثر.

النقطه الثالثه: ان المراد من الحذر، الحذر من الوقوع فى الادانه والعقوبه لا الحذر من القوع فى المفسده غير المنجزه أو تفويت المصلحه كذلك، وتدل على هذا عدّه قرائن:

الأولى: أن ظاهر الآيه الشريفه بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه ان المراد من الحذر فى الآيه هو الحذر من العقوبه، باعتبار ان إنذار المنذر إنما هو بالاحكام الشرعيه وبيان الواجبات والمحرمات للناس وما يترتب على مخالفتها من الادانه والعقوبه.

الثانيه: قد تقدم ان الحذر واجب باعتبار انه غايه للواجب، ووجوبه قرينه

على ان المراد منه الحذر من العقوبه، وإلا فلا يكون الحذر واجباً وهذا خلف.

الثالثه: ان كلمه الحذر فى الآيه الكريمه، هل هى ظاهره فى الخوف النفسانى أو لا؟

والجواب: الظاهر منها التحذر العملى لا مجرد الخوف النفسانى.

النقطه الرابعه: ان وجوب الحذر وجوب ارشادى ومفاد الآيه الكريمه ارشاد إلى حجيه انذار المنذر، لوضوح انه لو لم يكن انذاره حججه، فلا يجب العمل به إلا فيما إذا افاد العلم أو الاطمئنان بالواقع، وقد تقدم ان مقتضى إطلاق الآيه الشريفه أنه حججه مطلقاً لا فيما إذا افاد العلم أو الاطمئنان، وإلا فالعلم أو الاطمئنان حججه دون الانذار، وهذا خلاف ظاهر الآيه، فإن ظاهرها هو ان الانذار بعنوانه حججه.

فإذا تمت هذه النقاط الأربع، فلا مانع من الاستدلال بالآيه الشريفه على حجيه انذار المنذرين واخبارهم.

وعلى هذا فننظر إلى تماميه هذه النقاط ومدى صحتها.

أما النقطه الأولى: فللمناقشه فى جميع وجوهها مجال.

أما الوجه الأول: فلان كلمه لعل لا تدل على ان مدخولها واجب، وإنما تدل على انه مطلوب إما انه بنحو اللزوم فهو بحاجه إلى قرينه، لان كلمه لعل لا تدل على ذلك، بل ذكر المحقق الاصفهانى قدس سره أنها موضوعه للدلاله على ترقب وقوع مدخولها لا على وقوعه، سواء أكان مدخولها محبوباً أم مكروهاً أم مبعوضاً، وعلى هذا فكلمه لعل فى الآيه تدل على ترقب الحذر لا على وقوعه ووجوده فى النفس وهو الخوف من العقاب.

والخلاصه: ان كلمه لعل فى الآيه الشريفه تدل على ترقب الحذر من

المنذرين بالفتح عند انذار المنذرين بالكسر، ولا تدل على انه حصل لهم الحذر بالفعل، لان مفادها عرفاً كما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره هو الترقب، وعليه فكلمه لعل في الآيه تدل على ترقب الحذر وهو الخوف من العقاب لا على فعليته، فإذن لا- تدل الآيه على ان انذار المنذر حجه، إذ لو كان حجه حصل لهم الحذر والخوف فعلاً، والمفروض ان الآيه لا تدل الاعلى ترقبه لا- على حصوله فعلاً في النفس، لان حصوله فيها فعلاً منوط بالعلم و الاطمئنان بالواقع، فإذا حصل ذلك من انذار المنذر، ترتب عليه الحذر وإلا فهو لا يترتب على انذاره بما هو، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى انا لو سلمنا ان كلمه لعل تدل على وجوب التحذر، فهل يكشف هذا الوجوب عن حجه انذار المنذر أولاً، فيه وجهان:

فذهب بعض المحققين قدس سره على ما في تقرير بحثه إلى التفصيل في المساله، فإن الشبهه إذا كانت مورداً لاصاله البراءه، فوجوب التحذر فيها كاشف عن حجه انذار المنذر واخباره، وان كانت مورداً لاصاله الاشتغال كالشبهه قبل الفحص أو المقرونه بالعلم الاجمالي، فوجوب التحذر فيها لا يشكف عن حجه انذار المنذر واخباره، لانه ثابت فيها بنفسه وبقطع النظر عن انذار المنذر.

ثم استظهر قدس سره ان هناك قرينه على ان مورد الآيه القسم الثاني من الشبهات لا القسم الأول منها، وهي ان تعليل وجوب التحذر في قوله تعالى: (وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) ظاهر في ان تحقق الانذار من المنذرين إلى قومهم ليس شرطاً لمطلوبيه الحذر ومن مقدمات وجوبه، بل هو شرط لوجوده في الخارج ومن مقدمات وجوده فيه، وأما مطلوبيه التحذر، فهي ثابتة مطلقاً كان هناك أنذار أم لا، مثلاً إذا < قيل توضعاً لكي تصلى > فيكون الوضوء من مقدمات وجود الصلاه لا من مقدمات وجوبها، وإذا قيل < أنذر لكي تفي بنذرك >

فيكون النذر من مقدمات وجوبه، ولا معنى للأمر بإيجاد شرط وجوب شيء ثم تعليقه به، وظاهر التعليل في الآية الكريمة، هو ان تحذرهم مطلوب في نفسه وبقطع النظر عن الانذار، بمعنى ان الانذار ليس هو سبب التنجيز ووجوب التحذر، بل التنجيز ووجوب التحذر ثابت مطلقاً والانذار مما يساعد على وقوعه في الخارج، حيث انه يكون منبهاً ومؤكداً لتحريمهم إلى العمل وتخوفهم مما يترتب على مخالفته الواقع من العقوبه (1) هذا.

ويمكن المناقشه فيه، إذ لا- شبهه في ان الآية المباركه ظاهره في ان منشأ التحذر والخوف النفسى هو انذار المنذر واخباره بالواقع، لا- انه حاصل في النفس، والآيه المباركه مو كده له، لوضوح ان قوله تعالى: (وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) ظاهر عرفاً في ان الانذار هو السبب والمنشأ للتحذر، لا انه ثابت في نفسه ومطلقاً سواء أكان هناك انذار أم لا، ولا يقاس الآية الكريمة بالمثل الذى ذكره قدس سره، هو قولك < أنذر لكى تفى بنذرك >، فإن هذا التعليل فيه غير صحيح، إذ لا معنى للأمر بإيجاد شرط لوجوب شيء ثم تعليقه به، كما فى المثال، فإنه لا يصح الأمر بالنذر بغايه وجوب الوفاء به، ضروره أن وجوب الوفاء بالنذر لا- يصلح ان يكون عله للأمر به بل هو متفرع عليه، باعتبار ان النذر من مقدمات وجوب الوفاء به لا من مقدمات وجوده، بينما يصح ان يكون انذار المنذر فى الآية الكريمة سبباً لوجوب الحذر ظاهراً، لوضوح ان الآية ظاهره عرفاً فى ان الانذار هو السبب لوجوب تحذر القوم وتخوفهم الظاهرى، لا- أنه ثابت فى نفسه وبقطع النظر عن انذار المنذر، ويكون انذارهم من مقدمات وجوده لا وجوبه، لان حمل الآية على ذلك خلاف الظاهر.

ص: ٣١٥

والخلاصه: ان الآيه الشريفه فى نفسها ظاهره فى ان انذار المنذرين هو السبب لوجوب تحذر القوم وتخوفهم، لا انه ثابت فى نفسه والانذار منبه ومؤكد، ولا مانع من تعليل وجوب التحذر والتخوف على القوم بانذار المنذرين، فإذن لا وجه لما ذكره قدس سره من تخصيص الآيه المباركه بالشبهات التى يكون الحكم الواقعى فيها منجزاً، أما من جهة أن الشبهه قبل الفحص أو من جهة أنها مقرونه بالعلم الاجمالى، ضروره أنه لا وجه لهذا التخصيص، بل تعم الآيه جميع الشبهات الحكميه، لوضوح ان كثير من الناس يكون غافلاً ولا يكون الحكم الواقعى فى حقه منجزاً، وإنما يثبت تنجيزه بانذار المنذرين، ولا يكون الأمر بالانذار بغايه وجوب التحذر على القوم كالأمر بالندر وبغايه وجوب الوفاء على الناذر، لان وجوب الوفاء لا يمكن ان يكون غايه للأمر بالندر ويتطلب ايجابه، بينما وجوب التحذر على القوم يصلح ان يكون غايه للأمر بالانذار وايجابه، لوضوح الفرق بين الأمرين.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى انا لوسلمنا ان كلمه لعل فى الآيه تدل على وجوب التحذر عند إنذار المنذرين، فلا شبهه فى عدم اختصاص الآيه بالشبهات التى يكون الحكم الواقعى فيها منجزاً فى المرتبه السابقه، بل تشمل الشبهات التى لا يكون الحكم الواقعى فيها منجزاً، غايه الأمر ان كان الانذار فى الاولى، كان مؤكداً ومنبهاً لا منجزاً، وان كان فى الثانيه، كان منجزاً له، فالتخصيص بالاولى بلا مبرر، إذ لا ريب فى ان الآيه تشمل الثانيه ايضاً، والطريقه المتعارفه فى الخارج وهى ان انذار من يرجع إلى قومه بعد التفقه لا يختص بالقسم الأول من الشبهات، بل يعم القسم الثانى منها ايضاً قرينه على العموم وعدم التخصيص، وسوف نشير إلى ذلك بصيغه أكثر دقه.

وأما الوجه الثاني: وهو ان الحذر حيث انه غاية للواجب وهو إنذار المنذرين، فيكون أولى بالوجوب.

فيرد عليه ان ذلك تام إذا كانت الغايه مقدوره للمكلف ولو بالواسطه وان لم تكن قابله لان يتعلق التكليف بها مباشره كالمصلحه الملزمه المترتبه على الصلاه مثلاً، فإنها غاية لايجاب الصلاه، والغرض من الأمر بالصلاه هو استيفاء تلك المصلحه وايجادها فى الخارج، وحيث ان الأمر لا يتعلق بها مباشره، فلهذا يتعلق بما هو محصل لها.

ومن هنا قلنا أنها هى حقيقه الوجوب وروحه ومطلوبه بالذات، وقد تكون الغايه قابله لان يتعلق بها التكليف مباشره، كما إذا أمر المولى بالدخول فى المسجد للصلاه فيه، فإن الغايه وهى الصلاه متعلقه للتكليف مباشره.

وأما إذا كانت الغايه فعل شخص آخر الخارجه عن اختيار الشخص المأمور بذئها، فلا يمكن القول بان غاية الواجب أولى بالوجوب، ولا يمكن تطبيق هذه القاعده على المقام، فإنها إنما تنطبق فيما إذا كانت الغايه مقدوره له ولو بالواسطه، وأما الغايه فى مورد الآيه المباركه وهى الحذر، حيث أنها فعل المنذرين بالفتح، فهى خارجه عن إختيار المنذرين بالكسر، فإذا لا يمكن تطبيق قاعده ان غاية الواجب أولى بالوجوب على الغايه فى مورد الآيه، باعتبار أنها فعل المنذرين بالفتح وخارجه عن قدره المنذرين بالكسر واختيارهم، فإذا لا تدل الآيه على وجوب التحذر عند انذار المنذرين.

ودعوى ان الأمر بالانذار ظاهر فى الارشاد إلى حجيه انذار المنذر واخباره ومقتضى إطلاقه انه حجه وان لم يفسد العلم، وهذا معنى دلالة الآيه على حجيه خبر الواحد.

مدفوعه بأنه كما يحتمل ذلك، يحتمل ان يكون الأمر بالإندار فى الآيه بغايه ترقب حصول العلم منه لا مطلقاً بل الآيه ظاهره فى الثانى، لما تقدم من ان كلمه لعل موضوعه للدلاله على ترقب الحذر، ولا تدل على ترتيبه على الانذار فعلاً لكى يقال ان مقتضى إطلاقه انه مترتب عليه وان لم يفد العلم.

قد يقال كما قيل ان الآيه الشريفه ظاهره فى ان الأمر بالانذار أمر طريقي، والغرض منه ايجاب التحذر لدفع الادانه والعقوبه على مخالفه الواقع.

والجواب: ما تقدم من ان الأمر بالانذار إنما هو بغايه ترقب الحذر، والقربنه على ذلك كلمه لعل، لانها موضوعه للدلاله على الترقب.

وعلى هذا ففى مورد الآيه تدل على ان الغرض من الأمر بالانذار الترقب من الحذر، وأما ان الحذر تحقق عند الانذار، فالآيه لا تدل عليه.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهى ان قاعده:

ان غايه الواجب أولى بالوجوب لا تنطبق على مورد الآيه الشريفه، باعتبار ان الغايه فى موردها ترتبط بصنف آخر غير الصنف المأمور بإيجاد ذبيها، هذا اضافته إلى أن كلمه لعل فى الآيه المباركه تدل على ان الغايه من الانذار ترقب الحذر لانفس الحذر.

وأما الوجه الثالث: هو ان التحذر لو لم يكن واجباً، لكان وجوب الانذار لغواً.

فيرد عليه، أن الغايه من الأمر بانذار القوم ترقب التحذر منهم لا حصوله لهم فعلاً، لما تقدم من ان كلمه لعل تدل على ترقب الحذر من المنذرين بالفتح ولا تدل على وجوب التحذر عليهم.

وما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان كلمه لعل تدل على ان ما بعدها غايه لما

قبلها وان كان صحيحاً، إلا ان الغايه هي الترقب، مثلاً وقولك اشترت داراً لعلّى اسكنها، فكلمه لعل تدل على ان الغايه ترقب السكنى الذى هو جزء من الترجى لا لسكنى الفعلى، نعم لو قال اشترت داراً لاسكنها، فالغايه هي السكنى (١).

فالتتيجه: ان كلمه لعل تدل على ان الغايه هي ترقب وقوع مدخولها، سواء أكان مكروهاً أم مبعوضاً أو محبوباً ومطلوباً، وأما تعيين ذلك فى كل مورد، فإنما هو بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه العرفيه.

وأما مدخول الترقب فى الآيه الشريفه، فإنه مطلوب ومحبوب من جهه أن ترقب الحذر غايه الانذار والانذار غايه للتفقه.

ومن الواضح ان محبوبيه التفقه من جهه محبوبيه إنذار القوم بما تفقه، ومحبوبيه الانذار من جهه محبوبيه ترقب التحذر من العقاب، فإذا الآيه تدل على ان مدخول الترقب فيها التحذر هو محبوب ومطلوب، أما انه مطلوب عند انذار المنذرين أو عند حصول العلم منه بالواقع، فالآيه لا تدل على انه مطلوب عند إنذارهم وان لم يفد العلم أو الاطمئنان.

إلى هنا قد تبين أن النقطه الأولى بتمام وجوها غير تامه.

وأما النقطه الثانيه: فقد ظهر حالها مما تقدم، فإنها مبنيه على ان المترتب على الانذار وجوب التحذر، ولكن تقدم ان المترتب عليه ترقب التحذر ورجاؤه لا التحذر الفعلى، وعليه فالانذار لا يكون سبباً للتحذر الفعلى بل هو منوط بحصول العلم من الانذار أو سبب آخر.

فالتتيجه: ان وجوب التحذر لا يترتب على إنذار المنذر بما هو انذار، لان المترتب عليه ترقب الحذر لا وجوبه فعلاً بقريته كلمه لعل التى تدل على ذلك،

ص: ٣١٩

وهذه الكلمه فى الآيه المباركه تمنع عن دلالتها على حجيه انذار المنذر وترتب وجوب الحذر عليه.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى المقام من ان ظاهر الآيه ترتب وجوب الحذر على انذار المنذر بما هو وتقييد وجوب الحذر بما إذا حصل منه العلم بالواقع موجب لالغاء عنوان الانذار، إذ العمل حينئذ إنما هو بالعلم ولا خصوصيه للانذار، غايه الامر انه من احد اسباب حصوله، غير تام، لان ظاهر الآيه المباركه إنما هو ترتب ترقب الحذر على الانذار بقريته كلمه لعل، لا ترتب وجوب الحذر عليه، نعم لو لم تكن هذه الكلمه فى الآيه المباركه، لدلت الآيه على وجوب التحذر وترتبه على إنذار المنذر وبالتالي على حجيه انذاره.

وأما النقطة الثالثه: فلا شبهه فى ان ظاهر الآيه الكريمه هو ان المراد من الحذر فيها، الحذر من الادانه والعقوبه الاخرويه لا الحذر من الوقوع فى المفسد أو تفويت المصالح الواقعيه غير المنجزه، وذلك لان الآيه فى مقام بيان ان النافرين بعد التفقه بالاحكام الشرعيه، كانوا يرجعون إلى أوطانهم ويقومون بانذار قومهم بها وما يترتب على مخالفتها من الأدانه والعقوبه، ومن هنا يحصل لهم الحذر منها، بينما لا يحصل الحذر من الوقوع فى المفسده الواقعيه غير المنجزه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره على ما فى تقرير بحثه من ان المراد من الحذر، التحفظ والتجنب العملى الخارجى لا مجرد الخوف النفسانى(1)، لا- يمكن المساعده عليه، وذلك لأن الظاهر من الحذر فى الآيه الكريمه هو الخوف النفسانى من الإيدانه والعقوبه، وهذا الخوف هو السبب والمنشأ للتحفظ والتجنب العملى الخارجى والمحرك له، وانه يدعوا لمكلف إلى الاجتناب عما يوجب الإيدانه

ص: ٣٢٠

والعقوبه، فالآيه فى مقام بيان الداعى والمحرك للعمل الخارجى وهو الخوف النفسانى.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى ان الآيه الشريفه ظاهره بمقتضى المتفاهم العرفى فى أن المترتب على إنذار المنذر ترقب التحذر لا وجوبه، فإن وجوبه منوط باحراز الواقع والعلم به، ونتيجته ذلك هى ان الآيه الكريمه لا تدل على حجيه انذار المنذرين واخبارهم، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان الآيه الشريفه تدل على ان المترتب على انذار المنذرين هو وجوب التحذر مباشره، فحينئذٍ هل تدل الآيه على حجيه خبر الواحد أو لا؟

والجواب: ان هاهنا مجموعه من الاشكالات:

الاشكال الأول: ان الآيه الشريفه مختصه بالشبهات الحكميه التى يكون التكليف فيها منجزاً فى المرتبه السابقه كالشبهات قبل الفحص والشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى.

وتقريب هذا الاشكال، ان تعليل الأمر بشىء بعلة، ظاهر فى ان وجود ذلك الشىء المأمور به شرط لوجود تلك العله لا لوجوبها ومطلوبيتها، وهذا يعنى انه من مقدمات وجوده لا- وجوبه، كما إذا قيل توضاً لكى تصلى او تغتسل من الجنابه قبل الفجر لكى تصوم غداً وهكذا، فإنه ظاهر فى ان وجود الضوء فى المثال الأول شرط لوجود الصلاه لا وجوبها، فإن وجوبها ثابت، ووجود الغسل قبل الفجر شرط لوجود الصيام وصحته لا لوجوبه، فإنه ثابت سواء اغتسل قبل الفجر من الجنابه أم لا، ولا يصح التعليل فيما إذا كان وجود الشىء المأمور به شرط لوجوب العله لا لوجودها، كقولك اشترط حتى تفى بشرطك أو انذر لكى

تفى بنذرك، فإن الشرط والنذر مقدمه وشرط لوجوب الوفاء لوجوده، ومن الواضح انه لا معنى للأمر بايجاد شرط وجوب شىء، ثم تعليل الأمر به بوجوبه، فلا يعقل تعليل الأمر بالنذر الذى هو شرط لوجوب الوفاء به بنفس هذا الوجوب، وبعد ذلك نعود إلى تطبيق هذه الكبرى على الآيه الشريفه ونقول، قد علل فى الآيه الامر بالنذر بعلة وهى التفقه وتعلم الاحكام الشرعيه، وعلل الأمر بالتفقه فيها بعلة وهى الانذار، وعلل الأمر بالانذار بعلة وهى التحذر، وعلى ضوء ما ذكرناه من الكبرى، فالتعليل فى الجملة الاولى ظاهر فى ان النذر شرط لوجود التفقه لا لوجوبه ومطلوبيته ويكون من مقدمات وجوده، وفى الجملة الثانيه ظاهر فى ان التفقه شرط لوجود الانذار لا لوجوبه، وفى الجملة الثالثه ظاهر فى ان الانذار شرط لوجود التحذر لا لوجوبه.

ونتيجه ذلك ان وجوب التحذر ثابت فى الواقع، سواء أكان هناك انذار أم لا، وهذا قرينه على اختصاص الآيه الشريفه بالشبهات الحكميه التى يكون المرجع فيها قاعده الاشتغال، ولا تنطبق على الشبهات الحكميه التى يكون المرجع فيها قاعده البراءه، والا لزم تعليل الأمر بالانذار بوجوب التحذر وهو غير صحيح، ولا معنى له، لان معناه ان الأمر بالانذار الذى يكون وجوده شرطاً لوجوب التحذر معلولاً لوجوبه، وهذا كما ترى.

والجواب: ان تعليل الأمر بشىء بعلة وان كان ظاهراً فى ان وجود ذلك الشىء المأمور به شرط لوجود تلك العلة لا لوجوبها، إلا ان ذلك لا ينافى ان يكون وجود هذا الشىء شرطاً لوصول وجوب العلة إلى المكلف وتنجزه عليه لا لأصل ايجاد وجوبها، لان المستحيل إنما هو تعليل الأمر بشىء بعلة إذا كان وجود ذلك الشىء المأمور به شرطاً وسبباً لأصل مطلوبيه العلة ووجوبها فى الواقع، فإن

ذلك لا- يمكن، لان مطلوبه العله تتوقف على وجود ذلك الشيء المأمور به، ووجوده يتوقف على الأمر به وهو متوقف على مطلوبه العله ووجوبها فى الواقع، فلذلك لا يمكن تعليل الأمر بشيء بعله يكون وجود ذلك الشيء المأمور به سبباً وعله لوجوب العله، كقولك انذر حتى تفى بندرك.

وبكلمه أخرى، ان تعليل الأمر بالنفر فى الآيه الكريمة للتفقه، ظاهر فى وجوب التفقه فى الواقع واهتمام المولى به وعدم رضائه بتفويته، فإن ذلك هو الدافع للمولى إلى الأمر بالنفر بغايه التفقه، فيكون الأمر بالنفر من مقدمات وجوده لا وجوبه فإنه ثابت فى الواقع، سواء أكان هناك أمر بالنفر أم لا، وكذلك الحال فى الأمر بالتفقه فى الآيه بغايه الانذار، فإنه ظاهر فى أن التفقه من مقدمات وجود الإنذار لا وجوبه، فإنه واجب فى الواقع سواء أكان هناك أمر بالتفقه أم لا.

وأما تعليل الأمر بالانذار فى الآيه بالتحذر، ظاهر فى ان الانذار شرط لوجوب التحذر بوجوب ظاهرى طريقي، بمعنى انه طريق إلى الاحكام الواقعيه الإلزاميه وشأنه ايصالها تنجيزاً للحفاظ عليها بما لها من الملاكات الواقعيه، لا أنه شرط للأحكام الواقعيه التى يكون انذار المنذرين بها، ضروره انها ثابتة فى الواقع كان هناك إنذار بها أم لا، ومن الواضح انه لا مانع من كون الانذار شرطاً لوجوب التحذر الظاهرى الذى لا شأن له إلا تنجيز الواقع.

وبكلمه ان عله الأمر بالانذار وسببه اهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ اللزوميه وعدم الرضا بتفويتها حتى فى موارد الاشتباه والالتباس، وعليه فيكون الأمر بالانذار من المقدمات الوجوديه بالنسبه إلى اهتمام المولى، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان وجوب التحذر الواقعى العملى المتقوم بالخوف

النفساني مترتب على العلم الوجداني بالواقع، ولا- يمكن ان يكون مترتباً على إنذار المنذرين إلا إذا افاد العلم، فحينئذ يكون مترتباً على العلم لا- على الانذار، والمترتب على الانذار إذا كان حجه شرعاً، وجوب التحذر الظاهري الطريقي والغرض منه، إثبات الاحكام الواقعيه، تنجيزاً لا حقيقه عند الاصابه وتعذيراً عند الخطأ.

وعلى هذا، فيكون وجوب التحذر الظاهري أثراً لحجيه الإنذار، فإذا لا- يمكن ان يكون الانذار بوصف كونه حجه مقدمه وجوديه بالنسبه إلى وجوب التحذر الظاهري بل هو مقدمه وجوبيه بالنسبه إليه، وعلى هذا فتختلف الفقره الأخيره من الآيه المباركه عن الفقرتين الأوليتين، فإن الفقره الأولى والثانيه ظاهرتان في انهما من مقدمات وجود التفقه والإنذار لا وجوبهما. بينما الفقره الاخيره لا- يمكن ان تكون من مقدمات وجود التحذر بل هي من مقدمات وجوب التحذر الظاهري، لان المترتب على حجيه الانذار شرعاً وجوب التحذر الظاهري لا وجوده.

ودعوى كما ان عله الأمر بالانذار بما تفقه من الاحكام الشرعيه وسببه اهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الشرعيه الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات اللزوميه، كذلك عله وجوب النفر والتفقه وسببه أيضاً اهتمام المولى بالحفاظ عليها كذلك، فلا فرق من هذه الناحيه بين وجوب الانذار ووجوب النفر والتفقه، وهذه الدعوى وان كانت صحيحه، ولكن الفرق بينهما من ناحيه أخرى، وهي ان غايه وجوب النفر المباشره التفقه الواقعي، وغايه وجوب التفقه المباشره الانذار الواقعي، بينما لا- تكون غايه وجوب الانذار التحذر الواقعي، لانه لا يترتب إلا على العلم بالواقع دون الانذار بما هو إنذار، والمترتب عليه بوصف كونه حجه هو التحذر

الظاهري وهو أثر شرعي مترتب على حجيته لا أنه غايه لها، وحينئذ فإن كان إنذار المنذر في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي أو قبل الفحص، فهو وارد على قاعده الاحتياط فيها ورافع لموضوعها وجدانا وهو احتمال العقاب، وان كان في الشبهات التي تكون من موارد اصاله البراءه فهو ايضاً وارد عليها.

وان شئت قلت، ان الغايه الواقعيه التي تدعوا المولى إلى ايجاب النفر والتفقه والإنذار هي الحفاظ على الاحكام الشرعيه بما لها من المبادئ والملاكات الواقعيه، فإن الجميع مشترك في هذه النقطه، والاختلاف إنما هو في نقطه أخرى وهي ان الغايه المباشره لوجوب النفر التفقه، والغايه المباشره لوجوب التفقه الإنذار بما تفقه، ويكون كل منهما من مقدمات وجود هذه الغايه لا وجوبها، بينما لا يكون التحذر الواقعي غايه لوجوب الانذار مباشره، لانه لا يترتب عليه، وأما التحذر الظاهري فهو من الأثر المترتب على حجيته الانذار، فلا يصلح ان يكون غايه لها، ولهذا يكون الانذار من مقدمات وجوبه.

الاشكال الثاني: ان مدلول الآيه الكريمه وجوب التحذر عند إنذار المنذر وترتبه عليه، وهذا اللسان مختص بالاخبار المتكفله للأحكام الإلزاميه التي يترتب عليها التحذير، وأما الاخبار المتكفله للأحكام الترخيصيه، فلا يتصور فيها التخوف والتحذر لا في فعلها ولا في تركها.

وبكلمه ان لسان الآيه الشريفه ليس تنزيل المؤدى منزله الواقع ولا جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي عند المطابقه والمخالف عند الخطأ، ولا جعل الطريقيه والكاشفيه حتى لا تكون مختصه بالاحكام الإلزاميه وتشمل الاحكام الترخيصيه أيضاً، بل لسانها لسان التحذير والتخويف عن الوقوع في مخالفه الواقع، وهذا اللسان لسان وجوب الاحتياط في الشبهات التي تقوم فيها

الاجبار المتكفله للأحكام الإلزاميه لا جعل الحجيه لها، فإذن لا تدل الآيه على أكثر من ايجاب الاحتياط عند إنذار المنذر لا على حجيته.

والجواب: ان لسان الآيه الشريفه وان كان ترتب وجوب التحذر على إنذار المنذر، إلا ان وجوب التحذر وجوب ظاهري طريقى وشأنه إثبات الاحكام الواقعيه تنجيزاً على المنذرين بالفتح، فإذن الآيه تدل على وصول الاحكام الواقعيه إلى المنذرين بالفتح تنجيزاً أو تعديراً بانذار المنذرين بالكسر، وظاهر الآيه أن تنجز الاحكام الواقعيه مستند إلى حجيه انذار المنذرين لا إلى ايجاب الاحتياط فى المرتبه السابقه، فإذا كانت إنذارهم وإخبارهم حجه من جهه توفر شروطها، فلا فرق بين الاخبار عن الاحكام الإلزاميه والاخبار عن الاحكام الترخيصيه.

وبكلمه أن وجوب التحذر فى نفسه كما ينسجم مع ايجاب الاحتياط فى الشبهات المتضمنه للإحكام الإلزاميه، كذلك ينسجم مع كون إنذار المنذر حجه، ولكن فى المقام قرينه على ان وجوب التحذر مستنداً إلى حجيه إنذار المنذرين لا إلى وجوب الاحتياط، وذلك لان ترتب وجوب التحذر على إنذار المنذر قرينه على إنه مستند إلى حجيته لا إلى احتمال اصابته للواقع، فإنه يحاجه إلى قرينه تدل على ذلك، ولا قرينه فى المقام حتى نرفع اليد عن ظهور الآيه الكريمه فى إسناد وجوب التحذر إلى إنذار المنذر بما هو، ومن الطبيعى ان اسناده إليه باعتبار انه حجه لا باعتبار إنه منشأ لاحتمال اصابته للواقع، إذ على هذا فلا موضوعيه للإنذار، لان العبره إنما هى باحتمال ثبوت الواقع، سواء أكان من ناحيه الإنذار أم من ناحيه أخرى.

فالتتيجه: ان اسناد وجوب التحذر إلى ايجاب الاحتياط فى الشبهات

المذكوره، معناه الغاء عنوان الإنذار وعدم خصوصيه له، والمناط إنما هو باحتمال ثبوت الواقع وعدم وجود المؤمن فى البين وهذا خلاف ظاهر الآيه الكريمه، لأنها ظاهره فى إسناد وجوب التحذر إلى إنذار المنذر وترتبه عليه.

ومن هنا لا- يمكن حمل الآيه الشريفه على انها فى مقام بيان إيجاب الاحتياط فى موارد إنذار المنذرين المتضمنه للأحكام الإلزاميه لا فى مقام بيان حجيه إنذارهم، لان الظاهر من الآيه عرفاً الثانى، وإرادته الأول بحاجه إلى عنايه زائده ثبوتاً وإثباتاً.

الاشكال الثالث: ان التحذر فى الآيه الكريمه مترتب على إنذار المنذرين لا على إخبارهم، والإنذار هو الاخبار المتضمنه للخوف أى الاخبار عن أمر مخوف، فإذا لم يكن هناك ما يوجب الخوف فى المرتبه السابقه على الاخبار، فلا- يصدق عليها عنوان الإنذار، فإذا أخبر شخص عن وجوب شىء منجز وجوبه فى المرتبه السابقه، صدق عليه عنوان الإنذار.

وأما إذا أخبر عن وجوب شىء غير منجز فى المرتبه السابقه، فلا يصدق عليه عنوان الإنذار وإنما هو مجرد اخبار عنه بدون ان يتضمن التخويف.

وعلى هذا فمورد الآيه الكريمه ما يكون التكليف الواقعى منجزاً فى المرتبه السابقه حتى يصدق على الاخبار عنه عنوان الإنذار، فإذا تختص الآيه المباركه بالشبهات الحكيمه التى يكون التكليف فيها منجزاً كالشبهات قبل الفحص والشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى، فلا تدل الآيه حينئذٍ على حجيه الاخبار والإنذار، ولا يمكن استفاده حجيتها من ترتب التحذر على الإنذار فى الآيه الشريفه، باعتبار انه مستند إلى تنجز التكليف فى المرتبه السابقه لا إلى حجيه الاخبار.

وبكلمه: أن الآيه الكريمة اجنبية عن الدلاله على حجيه اخبار الاحاد، على أساس ان موردها إنذار المنذر وهو عباره عن الاخبار عن شىء مخوف فى المرتبه السابقه، ووجوب التحذر مستند إليه لا- إلى إنذار المنذر، لان الواقع منجز بمنجز سابق كقاعده الاشتغال أو العلم الاجمالي، ولهذا يجب على المكلف التحذر عنه سواء أكان هناك إنذار أم لا، هذا.

والجواب: ان هذا الاشكال مبنى على ان صدق الإنذار على الخبر منوط بكون مدلوله منجزاً فى المرتبه السابقه بمنجز آخر كقاعده الاشتغال أو نحوها، وإلا فلا يصدق عليه عنوان الإنذار.

ولكن هذه الاناطه غير صحيحه، لان عنوان الإنذار كما يصدق على الخبر الذى يكون مدلوله منجزاً بمنجز فى المرتبه السابقه، كذلك يصدق على الخبر الذى يكون مدلوله حكماً الزامياً إذا كان حجه، فإنه حينئذٍ يكون منجزاً المدلوله، فإذا تنجز، وجب التحذر عنه باعتبار انه حينئذٍ يكون مخوفاً على أساس ترتب العقوبه على مخالفته.

وعلى هذا فكما يصدق عنوان الإنذار على الخبر الذى يكون مدلوله منجزاً فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن الإنذار به، كذلك يصدق على الخبر الذى يكون حجه لإثبات مدلوله الإلزامى.

وبكلمه: ان الآيه المباركه تدل على ترتب التحذر على إنذار المنذر، وهذا الترتب تاره من جهه حجيه الإنذار ومنجزيته لمدلوله إذا كان حكماً الزامياً، واخرى من جهه تنجز الواقع فى المرتبه السابقه وبقطع النظر عن الإنذار، والآيه بإطلاقها تشمل كلا الفرضين ولا وجه لتخصيصها بالفرض الثانى، لانه بحاجه إلى قرينه.

هذا إضافة إلى ما مر من ان ظاهر الآيه الشريفه هو ان التخوف والتحذر مترتب على الإنذار بما هو ومستند إليه لا إلى تنجيز الواقع من دون دخل الإنذار فيه.

فالتتيجه: ان هذا الاشكال أيضاً غير وارد.

الإشكال الرابع: ما ذكره شيخنا الأنصاري قدس سره من ان وجوب التحذر في الآيه الكريمة مترتب على الإنذار الواجب من جهة انه غايه للتفقه الواجب، وغايه الواجب واجبه، والمراد من الإنذار فيها الإنذار بالدين، بقرينه قوله تعالى:

(لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ).

وعلى هذا فوجوب التحذر على المنذرين بالفتح في الآيه الشريفه، يتوقف على إحرازهم بأن الإنذار يكون بالدين وإلا فلا يجب عليهم التحذر، ومع إحراز كون الإنذار بالدين ومطابقاً للواقع، فلا معنى لجعل الحجية للإنذار، فإنه لغو وجزاف (١).

والخلاصه: ان وجوب التحذر على القوم في الآيه المباركه منوط بإحراز كون الإنذار بالدين ومطابقاً للواقع، فإذا احرزوا مطابقه الإنذار للواقع وانه من الدين، وجب عليهم التحذر وإلا فلا، لاستحاله ثبوت الحكم بدون إحراز موضوعه، نعم لو كان لسان الآيه الشريفه لسان وجوب العمل بالإنذار بدون تقييده بالدين، لأمكن ان يقال ان مفادها جعل الحجية للإنذار ولكن الأمر ليس كذلك، بل لسانها ان الإنذار إذا كان بالدين، وجب التحذر وإلا فلا.

وعلى هذا ترتب وجوب التحذر على الإنذار منوط بإحراز انه من الدين ومعه لا موضوع لجعل الحجية للإنذار، فإنه لغو صرف هذا.

ص: ٣٢٩

وقد اجاب عن ذلك السيد الاستاذ قدس سره على ما فى تقرير بحثه بتقريب، ان الاخبار بوجوب شىء أو حرمة آخر لا ينفك عن الاخبار بما تفقه من الدين، لوضوح ان الاخبار بالوجوب اخبار بالعقاب على تركه بالالتزام، والاخبار بالحرمة اخبار بالعقوبه على ارتكابها كذلك، لان الاخبار عن وجوب شىء أو حرمة آخر، يدل بالدلاله المطابقه على وجوبه أو حرمة، وبالذلاله الإلتزاميه على الإدانه والعقوبه لدى مخالفته، وأما كون المخبر به مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، فهو خارج عن مدلول الخبر، لان الخبر لا يدل على مطابقه مدلوله، فهو خارج عن مدلول الخبر، لان الخبر لا يدل على مطابقه مدلوله للواقع وعدم مطابقته له، لان مدلوله قصد الحكايه عن ثبوت شىء فى الواقع أو نفيه عنه، أما أنه مطابق للواقع أو لا، فلا يدل الخبر عليه، وبذلك تمتاز الجملة الخبريه عن الجملة الإنشائية، فإن الجملة الإنشائية موضوعه للدلاله على قصد الإنشاء والابراز أى إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى هذا(١).

وغير خفى ان السيد الاستاذ قدس سره كانه فهم من كلام الشيخ قدس سره ان إشكاله فى الآيه المباركه مبنى على ان صدق الإنذار بالدين على إخبار المخبر يتوقف على كون مدلوله مطابقاً للواقع، وإلا فلا يصدق عليه عنوان الإنذار بالدين، ولهذا اجاب قدس سره عن ذلك، بأن الاخبار عن وجوب شىء بالمطابقه إنذار بالعقاب على تركه بالالتزام، والاخبار عن حرمة شىء بالمطابقه إنذار بالعقاب على فعله بالالتزام، ولا يتوقف صدق الإنذار بالدين على ان يكون مدلوله مطابقاً للواقع.

فإذن ما ذكره الشيخ قدس سره عن ان صدق عنوان الإنذار بالدين، يتوقف على كون مدلوله مطابقاً للواقع غير تام، لصدق عنوان الإنذار بالدين على الاخبار

ص: ٣٣٠

بالجوب أو الحرمه إذا كان حجه، ولا يتوقف على كون مدلوله مطابقاً للواقع، وفيه ان مراد الشيخ قدس سره من الاشكال ليس ان صدق عنوان الإنذار على الاخبار يتوقف على كون مدلوله مطابقاً للواقع حتى يرد عليه أن الأمر ليس كذلك، حيث لا شبهه فى صدق عنوان الإنذار على الخبر الذى يكون مدلوله حكماً الزامياً إذا كان حجه وان لم يعلم بمطابقته للواقع، بل مراده قدس سره ان مفاد الآيه المباركه تقييد موضوع وجوب التحذر بأن يكون المنذر به من الدين ومطابقاً للواقع، فإذن لا بد فى الحكم بوجوب التحذر من إحراز موضوعه وهو كون الإنذار بالدين، ومع إحراز ذلك فلا معنى لجعل الحجيه للإنذار، لانه لغو محض.

فالتتيجه: ان جوابه قدس سره لا يرتبط بهذا الاشكال.

واجاب قدس سره عنه بجواب ثان غير موجود فى تقرير بحثه، وتقريبه ان موضوع وجوب التحذر وان كان إنذار المنذر بالدين وكونه مطابقاً للواقع، إلا ان احراز هذا الموضوع المقيد، تاره يكون بالعلم الوجدانى واخرى يكون بالعلم التعبدى.

وعلى هذا فيمكن احراز كون الإنذار بالدين بجعله حجه، فإنه إذا صار حجه، كان علماً تعبدياً بان مدلوله من الدين.

وان شئت قلت ان لثبوت الحكم الواقعى مرتبتين:

الأولى: ثبوته مباشره وهو ثبوته بالعلم الوجدانى.

الثانيه: ثبوته بثبوت الحكم الظاهرى، على أساس ان الحكم الظاهرى ليس حكماً فى مقابل الحكم الواقعى وفى عرضه، بل هو فى طوله وطريق إلى إثباته تنجيزاً، وعلى هذا فإذا كان الخبر حجه، كان مثبتاً للواقع تنجيزاً على تقدير ثبوته واقعاً، وهذا يكفى فى وجوب التحذر وترتبه عليه، باعتبار ان إنذار المنذر إذا كان حجه، فهو يثبت كون إنذاره بالدين شرعاً، فإذا ثبت ذلك، ترتب عليه وجوب التحذر.

وفيه ان هذا الجواب مبنى على ان يكون وجوب التحذر الظاهري وجوباً مولوياً مستقلاً لموضوع كذلك وهو الإنذار بالدين، وهذا الموضوع كما يثبت بالعلم الوجداني كذلك يثبت بالعلم التبعدى، باعتبار انه يقوم مقام العلم الوجداني.

ولكن من الواضح ان هذا الوجوب ليس وجوباً مولوياً ولا يحتمل ذلك، بل يدور امره بين ان يكون طريقاً أو ارشادياً، وعلى كلا التقديرين فهو ليس بحكم شرعى مستقل فى موضوع كذلك وهو الإنذار بالدين، أما على الأول فلان الحكم الطريقى الذى هو فى طول الواقع فليس بحكم شرعى فى مقابل الحكم الواقعى وفى عرضه، ولهذا لا شأن له غير تنجيز الواقع.

وعلى هذا فوجوب التحذر وجوب طريقى عبارته عن الحكم بمنجزيه الواقع عند إنذار المنذر به، ولا واقع موضوعى له غير تنجيز الواقع، ومنشأؤه احتمال ثبوت الواقع، وهذا اللسان وهو الحكم بمنجزيه الواقع من السنه جعل الحجية للإمارات وايجاب الاحتياط، فإذن وجوب التحذر فى الآيه الكريمة وجوب طريقى، والهدف من وراء جعله الحفاظ على الملاكات الواقعيه الإلزاميه، وحيث ان الحكم الظاهري الطريقى ليس حكماً مستقلاً فى عرض الحكم الواقعى، ولا له موضوع مستقل فى عرض موضوعه، بل هو فى طول الحكم الواقعى ومن شؤنه وموضوعه وملاكه، هو موضوع وملاكه الحكم الواقعى، ومنشأؤه احتمال ثبوت الواقع والشك فيه، فهو اما ان يكون عبارته عن ايجاب الاحتياط، أو يكشف عن حجيه الإماره فى المرتبه السابقه، وفى المقام حيث ان وجوب التحذر الذى هو مفاد الآيه الكريمة وجوب ظاهري طريقى، فهو إما متمثل فى ايجاب الاحتياط فى الشبهات الحكميه أو يكشف عن حجيه إنذار المنذر فى المرتبه المتقدمه، ولكن الآيه ظاهره فى الثانى، وان وجوب التحذر من آثار حجيه الإنذار ومترتب عليها.

وعلى هذا فموضوع الحجية الإنذار المقيد بالدين، ولا يمكن ان تكون هذه الحجية مثبتة لموضوعها والإلزام الدور هذا.

ويمكن المناقشه فيه أولاً: ان المراد من الدين المأخوذ قيلاً لموضوع الحجية أعم من الدين الواقعي والظاهري.

وعلى هذا فإذا أخبر النافر قومه بوجوب شيء، فدلليل حجيته يثبت ان المخبر به والمنذر به من الدين، وعليه فإخباره وإنذاره به إنذار بالدين، ولا مانع من شمول دليل الحجية لإنذاره بالوجوب أو الحرمة، بتقريب ان المولى فرض الإنذار بالدين وجعل الحجية له، وحينئذٍ فإذا انذر المنذر بوجوب شيء أو حرمة آخر، فهو بنفس شمول دليل الحجية له صار من الإنذار بالدين، غايه الأمر ان كون هذا الإنذار إنذاراً بالدين، تاره يكون بنفس دليل الحجية واخرى فى المرتبه السابقه له ولا مانع من ذلك، ولا يلزم منه اى محذور لا الدور، لان شمول دليل الحجية لا يتوقف على ثبوت الدين فى المرتبه السابقه وبدليل آخر، بل يكفى ثبوته بنفس شمول دليل الحجية ومقارناً له زماناً، لان الموضوع مقارن للحكم من حيث الزمان وتقدمه عليه رتبى ولا أثر له فى الخارج، فإذا كان الموضوع ثابتاً مقارناً لثبوت الحكم، كفى ذلك سواء أكان ثبوته بنفس دليل الحكم أو بدليل آخر، هذا اضافه إلى انه لا يمكن حمل الآيه الكريمه على أن يكون الدين الذى هو قيد الموضوع ثابتاً قبل إنذار المنذر وإلا لكان إنذاره به لغواً.

ومن هنا لا شبهه فى ظهور الآيه فى ان الدين ثابت بنفس دليل حجيه الإنذار، أو ان هذا الظهور من الآيه قرينه على ان الدين ليس قيلاً لموضوع الحجية.

وثانياً: ان الآيه الكريمه لا تدل على ذلك، فإنها لو دلت فإنما تدل على تقييد الإنذار بما تفقه فى الدين، وحينئذٍ فإن كان إنذار المنذر حجه، ثبت كون ما

تفقه من الدين وإلا فلا، هذا اضافه إلى أن الآيه لا تدل عليه، فإن المستفاد منها ان مورد إخبار المنذر وإنذاره ما تفقه، وأما كونه قيداً فلا يستفاد ذلك من الآيه كما هو الحال فى سائر الموارد، فإن موضوع الحجيه الإماره والخبر، وأما المخبر به فلا يكون قيداً للموضوع.

إلى هنا قد تبين إنه لا وجه للإشكال المتقدم، فالصحيح هو ما ذكرناه، وأما على الثانى فهو إرشاد إلى حجيه الإنذار بما تفقه فى الدين، فالإنذار به موضوع للحجيه لا انه موضوع لوجوب التحذر، إذ لا شأن له غير ارشاده إليها.

ومن الطبيعى ان الإنذار الموضوع للحجيه هو الإنذار المشكوك مطابقتة للواقع، إذ لو كان معلوماً، فلا موضوع لجعل الحجيه له.

فالتبنيه ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان موضوع وجوب التحذر الإنذار بالدين، غير تام إلا بناء على ان يكون المراد منه الحكم المولوى، وأما بناء على ما هو الصحيح من انه أما طريقي أو ارشادى، فلا- يتم، لان موضوعه على كلا التقديرين احتمال ثبوت الواقع، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى هل وجوب التحذر فى الآيه وجوب طريقي أو ارشادى؟

والجواب: انه ارشادى لنكتتين:

الأولى: ان ظاهر سياق الآيه الشريفه أنها فى مقام التقرير والامضاء لما هو المرتكز والمتعارف لدى العقلاء من التفقه والتعلم ثم الإنذار والإخبار بما تفقه وتعلم، والآيه الكريمه فى مقام التأكيد على ذلك وتثبيته وإمضائه، وليست الآيه فى مقام بيان الحكم الابتدائى فى الشريعه المقدسه.

وان شئت قلت ان قوله تعالى: (يحذرون) ظاهر فى أن وجوب التحذر

على المنذرين بالفتح عند إنذار المنذرين بالكسر ليس حكماً ابتدائياً مجعولاً في الشريعة المقدسه، بل هو حكم ثابت بين العقلاء وموافق للإرتكاز، فلذلك يكون مفاد الآيه إرشاداً إلى ما بنى عليه العقلاء وتقرير له لا أن ذلك حكم تأسيسى، لان الاحكام المذكوره فى الآيه المباركه جميعاً أحكام عقلائيّه ثابتة عند العقلاء والآيه تأكيد وإمضاء لها.

الثانيه: ان تعبير الآيه الشريفه عن المخبرين بالمنذرين يدل على أن اخبارهم حجه فى المرتبه السابقه، ولذلك اطلق عليهم فى الآيه عنوان المنذرين، إذ لو لم تكن اخبارهم حجه، فلا يصح إطلاق المنذرين عليهم، لان الإنذار والتخويف حينئذ لا يكون مستنداً إلى اخبارهم بل هو مستند إلى تنجيز الواقع بمنجز آخر فى المرتبه السابقه، وهذا خلاف ظاهر الآيه، فإن ظاهرها ان التحذر مترتب على الإنذار ومستند إليه لا إلى إيجاب الاحتياط ولا قرينه فى المقام على رفع اليد عن هذا الظهور.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهاتين النتيجةين:

الاولى: ان وجوب التحذر ليس وجوباً طريقياً، لان مفاد الآيه الشريفه ليس جعل الوجوب الطريقي المتمثل فى جعل إيجاب الاحتياط أو جعل الحجيه للأمارات.

الثانى: ان وجوبه وجوب ارشادى، وعليهذا فإما ان يكون إرشاداً إلى ايجاب الاحتياط فى المرتبه السابقه وبقطع النظر عن إنذار المنذرين كما فى الشبهات قبل الفحص أو المقرونه بالعلم الاجمالى، أو يكون ارشاداً إلى حجيه إنذار المنذرين واخبارهم، والآيه الكريمه ظاهره فى الاحتمال الثانى، بقرينه ان ترتب التحذر على إنذار المنذرين، ظاهر فى إنه مستند إليه لا إلى تنجيز الواقع فى

المرتبه السابقه وبقطع النظر عن إنذارهم فإنه خلاف الظاهر، حيث ان ذلك يوجب الغاء عنوان الإنذار وعدم دخله في وجوب التحذر اصلاً، وهذا بحاجة إلى قرينه ولا قرينه على ذلك.

ومن هنا يظهر ان هذا الاشكال من الشيخ قدس سره مبنى على ان يكون المراد من وجوب الحذر وجوب مولولي وموضوعه الإنذار بالدين، ولكن عرفتم ان وجوبه اما طريقي أو ارشادي ولا يعقل ان يكون مولوياً، وعلى هذا فلا موضوع لهذا الإشكال.

تحصل من جميع ما ذكرناه ان وجوب التحذر وجوب ارشادي، فيكون ارشاداً إلى حجيه إنذار المنذرين، هذا على تقدير تسليم ان مفاد الآيه ترتب وجوب التحذر على الإنذار مباشره، وأما بناء على ما هو الصحيح من ان الآيه بمقتضى كلمه لعل تدل على ان المترتب على الإنذار ترقب التحذر لا التحذر الفعلي، فلا تدل الآيه على حجيه الانذار.

الاشكال الخامس: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره وغيره من ان الآيه الشريفه تدل على حجيه صنف خاص من الخبر وهو الخبر المتضمن للإنذار والتخويف، ومن الواضح ان هذا مختص بما إذا كان الاخبار من الفقيه لكي يصدق عليها عنوان الإنذار، ولا يصدق ذلك على اخبار كل راوٍ، لان المعبر في صدق الإنذار على الخبر، فهم المخبر معنى الروايه من الوجوب أو الحرمة حتى يكون منذراً به الناس من تبعاته، وحيث انه لا- يعتبر في الرواي ان يكون عالماً بمعنى الروايه، وإنما المعبر فيه ان يكون حافظاً للروايه بمالها من الإلفاظ الصادره من الإمام عليه السلام، سواء أكان يفهم معناها أم لا، فلا يصدق عليها عنوان الإنذار، بل

ربما يكون الراوى عامياً أو من غير أهل اللسان(١).

والخلاصه: ان الإنذار حصه خاصه من الخبر وهى الخبر الذى يكون المخبر عالماً بمدلوله الإلزامى وقصد باخباره به التخويف والإنذار، وأما إذا لم يكن المخبر عالماً بمدلول الخبر الإلزامى أو كان عالماً به ولكنه غير قاصد الإنذار به والتخويف، فلا يصدق عليه عنوان الإنذار، فإذا تختص الآيه الشريفه بفتوى الفقيه، فإنه كان يقصد بفتواه بالوجوب أو الحرمة إنذار العامى به وتخويفه من تبعاته.

ودعوى ان القول بعدم الفصل بين حجيه الفتوى وحجيه الروايه، يكفى للتعدى عن مورد الآيه الكريمه إلى سائر الموارد.

مدفوعه أولاً أنه غير ثابت بل الثابت خلافه، إذ كثير ما يكون الاخبار عن حس حجه دون الاخبار عن حدس.

وثانياً: على تقدير تسليم ان القول بعدم الفصل بينهما ثابت، إلا أنه لا يكون حجه، حيث إنه لا يزيد على الاجماع المنقول الذى لم يثبت حجيته.

وعلى هذا فلا تثبت الملازمه بين حجيه الفتوى وحجيه الروايه حتى تشكل الدلاله الالتزاميه للآيه المباركه بان تدل على حجيه الفتوى بالمطابقه وعلى حجيه الروايه بالالتزام.

والجواب: أنه لا أصل لهذا الاشكال، لان الآيه الكريمه تدل على ان فرقه من كل طائفه تتحمل مسؤوليه النفر للتفقه فى الدين ثم يرجعون إلى قومهم بغايه الإنذار لهم بما تفقهوا من الدين.

ويمكن تصنيف هذه الفرقة إلى ثلاثه اصناف:

ص: ٣٣٧

١- (١) كفايه الأصول: ص ٢٩٨-٢٩٩.

الصف الأول: ينقل آرائه ونظرياته لأهل بلده سواء أكانت مطابقه لظاهر الآيات والروايات أم لا.

الصف الثاني: ينقل أقوال المعصومين عليهم السلام حرفياً للناس وأهل بلده بدون اظهار نظر ورأى فى المسأله، نعم قد يوضح معنى الروايه للناس أو يبين مضمونها لهم كما هو الحال فى سائر موارد نقل الاخبار والقضايا، فإن الناقل قد ينقل القضايا بالفاظها وخصوصياتها حرفياً، وقد ينقل مضامينها التى هى ظاهره فيها عرفاً بنحو لا يخرج عن حدود الترجمة، ونقله على كلا التقديرين يكون حجه.

ومن هنا فرق بين نقل التاريخ ونقل ارائه واجتهاداته، فإن الأول حجه إذا كان الناقل ثقه دون الثانى، باعتبار ان خبر الثقه إنما يكون حجه إذا كان عن حس لا- ما إذا كان عن حدس واجتهاد، ونقل القضايا التاريخيه بالفاظها أو بمضامينها داخل فى الأول دون الثانى.

وعلى هذا فنقل الروايات من المعصومين عليهم السلام بمضامينها التى هى ظاهره فيها عرفاً، داخل فى الاخبار عن حس لا عن حدس، لان ذلك لا- يعد بنظر العرف اجتهاداً بل هو ترجمه لها بالمعنى الظاهر المكشوف لدى العرف العام، فإذن إنذار المنذرين واخبارهم للناس بأقوال المعصومين عليهم السلام تاره يكون بنفس الأقوال الصادره منهم عليهم السلام حرفياً واخرى بما كانوا يفهمون من ظواهرها المكشوفه عند أهل اللسان، وعلى كلا التقديرين فإنه حجه ومشمول لأدله حجه اخبار الثقه، لان نقل الروايه بالمعنى الظاهر منها عرفاً داخل فى نقلها عن حس لا عن حدس واجتهاد، لانه بحاجه إلى مؤنه زائده، وكذلك الحال فى زمن الغيبه، فإن ناقل الفتوى تاره ينقلها بعين الفاظها حرفياً واخرى بمضمونها الظاهر والمكشوف منها، بحيث لا يخرج عن حد الترجمة، وعلى كلا التقديرين يكون نقله حجه وداخلاً فى

الاخبار عن حس أو قريب منه لا فى الاخبار عن حدس.

الصنف الثالث: ينقل أقوال المعصومين عليهم السلام تاره بدون إظهار رأى ونظر فيها واخرى مع إظهار الرأى والنظر.

وعلى هذا فالرواه الذين يتحملون علوم آل محمد عليهم السلام ومشقه التفقه بالدين ثم يرجعون إلى بلدانهم بغايه نشر ما تحمלו من العلوم وتفقهوا من الدين بين الناس، لا يخلو من أحد هذه الاصناف الثلاثه.

وبعد ذلك فنقول أما الصنف الأول من الفرقه فهو غير محتمل عاده، لوضوح ان من تحمل مشقه النفر والتفقه بالدين بغايه أنه إذا رجع إلى بلده يقوم بانذار أهل بلده بما تفقه فى الدين ونشره، لا يحتمل انه يقوم بإنذارهم بآرائه واجتهاداته، فإذا هذا الصنف مجرد افتراض لا- واقع موضوعى له، ولو فرض وجوده فهو نادر وشاذ لا- يعتنى به، وبذلك يظهر حال الشق الثانى من الصنف الثالث أيضاً، وأما الصنف الثانى والشق الأول من الصنف الثالث من هذه الفرقه، فهو المتعارف نوعاً بين النافرين إذا رجعوا إلى بلدانهم بعد التفقه فى الدين، هذا فى زمن الحضور.

وأما فى زمن الغيبه، فالأمر أوضح من ذلك، لان الاجتهاد فيه أصعب بكثير من زمن الحضور هذا من جهه.

ومن جهه اخرى ان من يرجع إلى بلده، كان ينقل فتاوى الفقهاء والمجتهدين بدون ان يظهر رأيه، ولو كان فهو نادر لا يعتنى به.

وقد اجاب السيد الاستاذ قدس سره عن هذا الاشكال، بتقريب ان الرواه فى زمن الأئمه الاطهار عليهم السلام كانوا من الفقهاء، باعتبار ان التفقه فى زمن المعصومين عليهم السلام لم يكن بالصعوبه الموجوده فى زماننا هذا، على أساس ان الفراغ بين عصر التشريع

ص: ٣٣٩

وعصر الاجتهاد مهما زاد وطال، تواجه النصوص التشريعية الشكوك والأوهام أكثر فأكثر من مختلف الجوانب والجهات.

ومن هنا كانت عملية الاجتهاد فى الزمن المعاصر عمليه صعبه ومعقده ومحفوفه بالشكوك والأوهام والمخاطر، بينما الاجتهاد فى عصر التشريع عمليه سهله لا- تواجه هذه الشكوك والأوهام من مختلف الجهات، ولم يكن بحاجه إلى تكوين القواعد والنظريات العامه فى الاصول بل يكفى فيه فهم معنى الروايه الواصله إليه من المعصومين عليهم السلام مباشره أو بالواسطه، فإنه إذا فهم معناها فهو فقيه، وحيثُذا ثبت حجيه خبر الراوى الفقيه بمقتضى الآيه الكريمه، ثبتت حجيه خبر الراوى غير الفقيه أيضاً بعدم القول بالفصل(١).

ولكن هذا الجواب غير تام، لوضوح ان كل من فهم معنى الروايه لم يكن رأيه حججه وان كان فقيها لغه، وإنما الحججه هى روايته قول المعصوم عليهم السلام، ومن الواضح ان الرواه الذين كانوا يفهمون معانى الروايات كامثال زراره ومحمد بن مسلم والحلبى وما شاكلهم، إنما كانوا ينقلون الروايات التى يتلقونها من المعصومين للناس لا آرائهم واجتهاداتهم، والآيه الشريفه تدل على حجيه اخبارهم ورواياتهم من جهه أنهم رواه لامن جهه أنهم فقهاء، فإذا لا حاجه إلى التمسك بعدم القول بالفصل، مع انه لا يكون حججه ولا- يمكن الاستدلال به على التعدى من مورد الآيه إلى سائر الموارد، هذا اضافه إلى عدم الحاجه إلى التمسك بعدم القول بالفصل، إذ لا يحتمل ان تكون لفقاهه الراوى دخل فى حجيه روايته، ضروره أن الراوى إذا كان ثقه، فروايته حججه سواء أكان فقيهاً أم كان غيره عالماً أم كان جاهلاً.

ص: ٣٤٠

فالتتيجه: أنه لا أساس لهذا الاشكال.

بقى هنا شيء هو ان بالامكان استفاده حجيه إنذار المنذرين واخبارهم من نفس الأمر المتعلق بالانذار، لا من جهه ترتب وجوب التحذر عليه لكي يقال انه لا- يترتب على الإنذار، والمترتب عليه إنما هو ترقب التحذر لا- وقوعه فعلا بل من جهه ان الأمر بالإنذار لا يخلو من أن يكون أمراً مولوياً نفسياً أو غيرياً أو طريقياً أو ارشادياً ولا خامس في البين.

أما الأول فهو غير محتمل، لوضوح ان الإنذار والاخبار ليس من أحد الواجبات في الشريعه المقدسه كالصلاه والصيام ونحوهما.

وأما الثاني فهو أيضاً غير محتمل، ضروره أن إنذار المنذرين ليس من المقدمات الوجوديه للواجبات الواقعيه في الوقاع ونفس الأمر، لأن الاتيان بتلك الواجبات لا يتوقف على إنذارهم، هذا اضافه إلى ما ذكرناه في بحث مقدمه الواجب من أنها ليست بواجبه شرعاً.

وعلى هذا فيدور الأمر بين كون ايجاب الإنذار طريقياً أو إرشادياً، وعلى كلا التقديرين يدل على حجيته.

وأما على الأول، فالآيه تدل على حجيته تأسيساً.

وأما على الثاني، فتدل على حجيته امضاء، وقد تقدم ان الأظهر هو الثاني دون الأول هذا من جانب.

ومن جانب آخر ان المراد من الحذر هو التحذر العملي، فيكون معنى قوله تعالى: (لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) ، أي لعلمهم يعملون، فعندئذ لا مانع من الالتزام بدلاله الآيه على حجيه إنذار المنذرين واخبارهم، إذ لا ملازمه بين حجيه إنذارهم وبين عمل المنذرين بالفتح في الخارج، لانهم قد يعملون على طبق إنذارهم وقد لا

يعملون، وليس المراد من الحذر مجرد الخوف النفساني، فإنه خلاف ظاهر قوله تعالى: (لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) ، لانه ظاهر في ان تحذره وتحرهم كان باختيارهم، وهذا لا ينطبق الاعلى العمل الخارجى دون الخوف النفسانى، فإنه خارج عن اختيارهم، نعم انه منشأ للعمل الخارجى.

وعلى هذا الأساس فالاقرب دلالة الآيه الشريفه على حجيه اخبار الأحاد، غايه الأمر ان كانت دلالتها على حجيتها تأسيسيه، فلا بد من تقييد إطلاقها بما دل على اعتبار الوثاقه فى الراوى.

وان كانت دلالتها عليها ارشاديه، فلا تدل على أكثر من حجيه اخبار الثقه، باعتبار ان الارشاد يتبع المرشد إليه فى السعه والضيق، وحيث ان المرشد إليه حجيه اخبار الثقه دون غيرها، فبطبيعته الحال يكون الارشاد إليها لا إلى أكثر منها.

نتائج البحث حول آيه النفر أمور:

الأمر الأول: ان الاستدلال بآيه النفر على حجيه خبر الواحد، يتوقف على تماميه عدّه نقاط تقدم تفصيلها.

الأمر الثانى: ان كلمه لعل موضوعه للدلاله على ترقب وقوع مدخولها فى الخارج كما ذكره المحقق الاصفهانى قدس سره، وعلى هذا فالآيه تدل على ترقب وقوع الحذر لا على وقوعه، وعليه فالغايه للانذار الترقب للحذر لا الحذر الفعلى.

الأمر الثالث: قاعده أن غايه الواجب أولى بالوجوب لا ينطبق على مورد الآيه الكريمه، لان مورد هذه القاعده ما إذا كانت الغايه مقدوره للمكلف ولو بالواسطه، والغايه فى مورد الآيه المباركه فعل المنذرين بالفتح وتكون خارجه عن اختيار المنذرين بالكسر.

الأمر الرابع: ان المراد من الحذر هو التحذر العملى عن الأدانه والعقوبه الاخرويه لا الحذر من الوقوع فى المفسد غير المنجزه.

الأمر الخامس: أن الآيه الشريفه تشمل الشبهات الحكيمه كافه، أى سواء أكانت من الشبهات التى يكون التكليف الواقعى فيها منجزاً على تقدير ثبوته بمنجز فى المرتبه السابقه كالشبهات قبل الفحص والمقرونه بالعلم الاجمالى، أم من الشبهات التى لا يكون التكليف الواقعى فيها منجزاً.

الأمر السادس: ان تعليل الأمر بشىء بعلة ظاهر فى ان ذلك الشىء المأمور به شرط لوجود تلك العله لا لوجوبها، فإذا قيل > توضاً لكى تصلى < ظاهر فى ان الوضوء شرط لوجود الصلاه لا لوجوبها، ولا يصح تعليل الأمر بشىء بعلة يكون ذلك الشىء المأمور به شرطاً لوجوب العله لا لوجودها، كما إذا قيل تعهد لكى تفى بعهدك.

وأما فى الآيه الكريمه، فالنفر شرط لوجود التفقه لا لوجوبه، والتفقه شرط لوجود الإنذار لا لوجوبه، وأما الإنذار فهل هو شرط لوجود التحذر أو لوجوبه؟

والجواب: أنه شرط لوجوب التحذر الظاهرى الطريقي، فإنه مترتب عليه ومعلول له، وأما التحذر بوجوده الواقعى، فهو لا يترتب على الإنذار بما هو إنذار، وإنما يترتب على العلم بالواقع، فلا معنى لان يكون الإنذار بما هو شرط وعله لوجوده على تفصيل تقدم.

الأمر السابع: قيل ان مفاد الآيه الشريفه يختص بحجيه الاخبار المتكفله للأحكام الإلزاميه، بقرينه أن وجوب التحذر إنما يترتب عليها لا على الاخبار المتكفله للأحكام الترخيصيه، ولكن هذا القول غير صحيح، لان وجوب التحذر مستند إلى حجيه إنذار المنذرين فى المرتبه السابقه ولا يوجب تخصيص حجيتها

بالاخبار المذكوره، لوضوح ان إنذارهم واخبارهم إذا كانت واجده لشروط الحجية فهي حجه، سواء أكانت في الاخبار الإلزاميه أم الاخبار الترخيصيه.

الأمر الثامن: ان ظاهر الآيه الشريفه أن وجوب التحذر مستند إلى حجيه إنذار المنذرين واخبارهم لا إلى ايجاب الاحتياط في المرتبه السابقه، ومن هنا لا يختص مورد الآيه بالشبهات الحكميه التي يكون التكليف المشكوك فيها منجزاً في المرتبه السابقه، بل تشمل الشبهات الحكميه التي لا يكون التكليف فيها منجزاً.

الأمر التاسع: ان ظاهر الآيه الشريفه أن وجوب التحذر مترتب على إنذار المنذرين ومستند إليه بما هو حجه لا بما هو كاشف عن وجوب الاحتياط في المرتبه السابقه، فإن لازم ذلك الغاء عنوان الإنذار والعبره إنما هي باحتمال ثبوت التكليف في الواقع، وهذا خلاف الظاهر وبحاجه إلى قرينه.

ومن هنا يظهر ان ما قيل من أن الآيه الشريفه في مقام بيان ايجاب الاحتياط في موارد إنذار المنذرين المتكفله للأحكام الإلزاميه لا يمكن الإلتزام به، لان ظاهر الآيه ان وجوب التحذر مستند إلى حجيه إنذار المنذرين لا إلى ايجاب الاحتياط.

الأمر العاشر: ان وجوب التحذر ليس وجوباً مولوياً ويكون موضوعه الإنذار المقيد بالدين، بل وجوبه لا يلخو من ان يكون طريقياً أو ارشادياً وان كان الأظهر الثاني، وعلى كلا التقديرين فهو يدل على حجيه إنذار المنذرين، لان وجوب التحذر في موارد الإنذار بالدين، معناه جعل المنجزيه والاهتمام بالواقع، وهذا بنفسه لسان من السنه جعل الحجيه أو ايجاب الاحتياط، والمفروض ان الحكم الظاهري الطريقى ليس حكماً مستقلاً عن الحكم الواقعى لكى يكون له موضوع مستقل واقعى، بل هو طريق محض وشأنه تنجيز الواقع والحفاظ عليه، فإذا كان مفاد الآيه الشريفه وجوب التحذر الظاهري الطريقى، فهو ليس حكماً

موضوعه الإنذار المقيد بالدين بل هو حكم بتنجز الواقع المنذر به وموضوعه وملا-كه هو موضوع الحكم الواقعي وملا-كه ومنشاؤه احتمال ثبوته في الواقع.

وما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان موضوع وجوب التحذر الإنذار بالدين، وهو كما يثبت بالعلم الوجداني كذلك يثبت بالعلم التعبدي، لا يمكن المساعدة عليه، لانه مبنى على ان يكون وجوب التحذر وجوباً مولوياً مستقلاً مع ان الأمر ليس كذلك.

الحادي عشر: لو سلمنا ان موضوع وجوب التحذر أو الحجية الإنذار المقيد بالدين، ولكن المراد من الدين أعم من الواقعي والظاهري، وحينئذٍ فدليل الحجية كما يثبت الحجية، يثبت موضوعها أيضاً وهو الدين ظاهراً ولا دور في البين، هذا اضافه إلى ان الآيه الكريمة لودلت على هذا التقييد، لدلت على تقييد بما تفقه في الدين، وحينئذٍ فإن كان إنذار المنذر حجه، ثبت كون ما تفقه من الدين وإفلا مع ان في دلاله الآيه الكريمة على هذا التقييد إشكال بل منع، فإن المستفاد من الآيه المباركه هو ان مورد اخبار المنذر إنذاره ماتفقه لا انه قيد له كما هو الحال في سائر موارد الاخبار.

الثاني عشر: ان مفاد الآيه الشريفه ليس حجيه فتاوى الفقهاء بالمطابقه، وبعدم القول بالفصل يثبت حجيه اخبارهم، بل مفادها حجيه إنذار المنذرين واخبارهم، سواء أكانوا قاصدين بها لتخويف أيضاً أم لا.

وما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان الرواه في زمن المعصومين عليهم السلام كانوا من الفقهاء، باعتبار ان التفقه في ذاك الزمان كان سهلاً وبسيطاً لا يتوقف على مقدمات معقده كما في زماننا هذا وان كان صحيحاً في الجملة، إلا ان حجيه رواياتهم ليست من جهه أنهم من الفقهاء بل من جهه أنهم من الرواه، هذا اضافه إلى ان الرواه في عصر الأئمه عليهم السلام تصنف إلى ثلاثه اصناف كما تقدم.

من الآيات التي استدلت بها على حجية خبر الواحد آيه الكتمان وهي قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) ١ .

وتقريب الاستدلال بها ان الآيه الشريفه تدل على حرمة الكتمان ووجوب الاظهار، وهي تستلزم وجوب القبول والإل لكان وجوب الاظهار لغواً، وإطلاق الآيه يقتضى وجوب القبول حتى فى صورته عدم حصول العلم من الاظهار، وهذا معنى حجية خبر الواحد، نظير قوله تعالى: (وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ) ٢ فإنه قد استدلت بهذه الآيه على وجوب قبول قول المرأه وإلا لكانت حرمة الكتمان عليها لغواً.

وقد أورد على الاستدلال بهذه الآيه بوجه:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أن الآيه الكريمة وان دلت على حرمة الكتمان ووجوب الاظهار، إلا ان من المحتمل قوياً ان يكون وجوب الاظهار بدافع حصول العلم منه فى نهايه المطاف لا بدافع قبوله تعبداً، إذ يكفى فى الخروج عن اللغويه ان يكون اظهار كل فرد جزء السبب للقبول لاتمام السبب له، لان مفاد الآيه عام استغراقى لا انه موجه إلى فرد واحد، لكى يقال انه لو لم يجب قبول قوله، لكان وجوب الاظهار عليه لغواً وبلا فائده، وأما إذا كان الخطاب عاماً،

فيكفي في الخروج عن اللغويه أن يكون اظهار كل فرد جزء السبب لاتمامه(١).

هذا إضافة إلى إمكان المناقشه في أصل الملازمه حتى بين وجوب الإظهار على فرد، ووجوب قبول قوله تعبدًا وان لم يحصل العلم منه، لاحتمال ان الغرض من وراء ايجاب الإظهار عليه، رجاء حصول العلم منه ولو بضميمه خصوصيات المقام وقرائن الحال.

ومن هنا يظهر ان قوله تعالى: (وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ) ٢ لا يدل على وجوب قبول قول المرأه مطلقاً، نعم قد ثبتت حجيه قولها في امثال الموارد من الخارج حتى إذا لم يحصل العلم أو الاطمئنان منه.

وبكلمه: ان هذه الآيه تختلف عن آيه النفر في نقطه، وهي ان آيه النفر تدل على أن التحذر غايه لانذار المنذرين ومرتب عليه، وحيث ان الآيه ظاهره في ان وجوب التحذر مستند إلى إنذارهم، فيكون كاشفاً عن حجيته، بينما في هذه الآيه لا يكون القبول غايه لوجوب الإظهار، فلذلك يمكن ان يكون وجوب القبول منوطاً بحصول العلم.

فالتتيجه: ان هذا الاشكال وارد على الاستدلال بهذه الآيه الكريمه، لانها ليست في مقام البيان من هذه الجبهه أى جبهه القبول وإنما هي في مقام البيان من جبهه حرمة الكتمان ووجوب الاظهار، ولهذا لا إطلاق لها حتى يتمسك به لاثبات وجوب القبول مطلقاً وان لم يحصل العلم، فإذن لا تدل الآيه على وجوب القبول مطلقاً وإنما تدل على وجوبه في الجملة، والقدر المتيقن منه هو ما إذا حصل العلم بالواقع.

ص: ٣٤٧

الوجه الثاني: ان من المحتمل قوياً ان تكون حرمة الكتمان حرمة نفسيه لا طريقه ولا إرشاديه، على اساس ان الكتمان عبارته عن إخفاء الحقيقه متعمداً عناداً للدين الإسلامى.

ومن الواضح ان العناد للدين واخفاء رساله الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله من اعظم المحرمات الإلهيه، ولهذا جعل فى الآيه الكريمه مورداً للعن من الله تعالى ومن اللاعنين.

والجواب: انه لا- يحتمل ان تكون حرمة الكتمان حرمة نفسيه، إذ لو كانت حرمة نفسيه، فبطبيعته الحال كانت ناشئه من وجود مفسده ملزمه فى نفس الكتمان بقطع النظر عن أى عنوان آخر، ولكن من الواضح أنها غير ناشئه عن وجود مفسده ملزمه فيه، لان الكتمان عبارته عن إخفاء الحقيقه التى يجب اظهارها ويحرم كتمانها، واهتمام الشارع إنما هو باظهار تلك الحقيقه وإبرازها وتمام الملاك فيها، وعلى هذا فلا يمكن ان تكون حرمة الكتمان حرمة نفسيه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى هل حرمة الكتمان حرمة طريقه أو ارشاديه؟

والجواب أنها ارشاديه ولا- موضوع لكونها طريقه، لان الحكم الطريقي ظاهرى وفى طول الحكم الواقعى، بينما حرمة الكتمان ليست حرمة ظاهرية، أما كونها ارشاديه، فمن جهه ان العقل مستقل بوجوب إظهار رساله الرسول صلى الله عليه وآله وحرمة كتمانها كوجوب الإطاعه وحرمة المعصيه.

ولسان الآيه المباركه وهى قوله تعالى: (أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) لسان الإرشاد إلى ما استقل به العقل ولسان اللعن والتهديد والإدانته، وهذا اللسان لا يناسب ان تكون حرمة الكتمان حرمة نفسيه بل هو مناسب لكونها ارشاديه.

وبكلمه: ان مورد الآيه الشريفه علماء اليهود والنصارى، حيث انهم قاموا باخفاء ما بين الله تعالى فى التوراه والإنجيل من صفات النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وعلائم نبوته وبشائرها كاسمه واوصافه وتوقيت بعثته، فإن كل ذلك كان موجوداً فيهما والآيه المباركه فى مقام التوييخ ولعن هؤلاء على كتمان ما بينه تعالى من البيئات والهدى، ومن المعلوم ان لسان الآيه لسان الإرشاد والتهديد والتوييخ لا لسان الجعل.

ومن ذلك يظهر ان الآيه الشريفه اجنبية عن الدلاله على حجيه خبر الواحد، ضروره ان خبر الواحد لا يكون حجيه فى إثبات الرساله للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.

الوجه الثالث: ان الآيه تدل على حرمه كتمان شىء واخفائه فيما إذا كان المقتضى لظهاره موجوداً، بحيث لولا الكتمان لظهر وحصل العلم، لوضوحه وجلائه كصفات النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وبشائره التى بينها الله تعالى فى التوراه والإنجيل، بحيث لولا الاخفاء والكتمان من قبل هؤلاء المعاندين للاسلام، لظهرت الحقيقه وحصل العلم بها لتماميه المقتضى لجلائها ووضوحها.

وأما إذا لم يكن كذلك، كما فى موارد عدم حصول العلم من الاخبار، فلا يصدق الكتمان لتدل الآيه على حرمة وبالتالى على حجيه الاخبار.

والجواب: أولاً- ان الأمر ليس كذلك، لان الكتمان يصدق على اخفاء شىء سواء أكان المقتضى لظهاره موجوداً أم لا، لان اخفاء كل شىء بحسبه، فمن لا يفيد قوله العلم والاطمئنان والوثوق لعدم وثاقته أيضاً، يصدق الكتمان على اخفائه.

وثانياً: ان الآيه إذا دلت على حجيه الاخبار فى الفرض الأول، دلت على حجيتها فى الفرض الثانى ايضاً، إذ لا- يحتمل دخل خصوصيه ووجود المقتضى

للإظهار في حجيته.

إلى هنا قد تبين ان هذه الوجوه غير تامه، فلو كانت الآية الشريفه داله على حجه خبر الواحد، لم تمنع تلك الوجوه عن دلالتها عليها، ولكنها في نفسها اجنبيه عن الدلاله على حجه خبر الواحد.

أما أولاً: فلان موردها كتمان صفات النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وبشائره المسطوره في كتب العهدين وهي من اصول الدين، فلا تثبت بخبر الواحد.

وثانياً: ان الله تعالى قد بين بشائر نبوته واسمه وصفاته في كتب العهدين، بحيث لولا كتمان علماء اليهود والنصارى وإخفائهم عن الناس، لظهرت وتجلت تلك العلام وحصل العلم بها، فإذا لا تدل الآية على وجوب القبول مطلقاً عند الإظهار وان لم يحصل العلم.

آيه الذكر

من الآيات التي استدل بها على حجه خبر الواحد آيه الذكر وهي قوله تعالى: (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ١ .

وتقريب الاستدلال بها ان الآية الكريمة تدل على وجوب السؤال عن أهل الذكر والإطلاع بالمطابقه وعلى وجوب القبول بالالتزام، على اساس استفاده الملازمه بينهما وإلا- لكان وجوب السؤال لغواً، ومقتضى الإطلاق وجوب القبول مطلقاً وان لم يحصل العلم من الجواب.

وأما أهل الذكر، فهو لا يختص بائمه الأطهار عليهم السلام وان كان الأئمه عليهم السلام من

أظهر مصاديقه، بل المراد منه مطلق أهل العلم والإطلاع، وهو بهذا المعنى يشمل كافة أهل الذكر والإطلاع، فالرواه أهل الإطلاع بالروايات بالنسبة إلى غيرهم، كما ان المجتهدين أهل العلم والإطلاع بالنسبة إلى العوام، وأما المعصومون عليهم السلام فهم أهل العلم والإطلاع بالنسبة إلى كافة البشر، فإذن لا إشكال فى الآيه من هذه الناحيه.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره بايرادين:

الأول: انه لا ملازمه بين وجوب السؤال ووجوب القبول تعبداً كما هو الحال فى آيه الكتمان، لإحتمال ان يكون الدافع من وراء وجوب السؤال حصول العلم من الجواب لا-قبوله تعبداً، وهذا المققدار يكفى فى عدم كونه لغواً، ويؤكد ذلك تعليق وجوب السؤال على عدم العلم، فإنه يدل على أن الغرض من السؤال حصول العلم من الجواب لا قبوله مطلقاً وان لم يحصل العلم، فإذن لا إطلاق للآيه (1).

فما ذكره قدس سره من الإيراد متين، إذ لا- منشأ للملازمه بين وجوب السؤال ووجوب القبول مطلقاً إلا دعوى كون وجوب السؤال لغواً، ولكن يكفى فى الخروج عن اللغويه ان يكون الغرض من السؤال تحصيل العلم لا- القبول مطلقاً وان لم يحصل العلم.

الثانى: ان مورد الآيه الشريفه أصول الدين، حيث ان المشركين كانوا منكرين نبوه النبى الأكرم صلى الله عليه وآله، بدعوى ان البشر لا- يمكن ان يكون سفيراً وممثلاً- من قبل الله تعالى، بل لابد ان يكون ملكاً من الملائكه والآيه فى مقام رد هؤلاء وان الأنبياء والرسل كافة من البشر، ولهذا تحدى لهم بالسؤال عن أهل الذكر كعلماء اليهود والنصارى (إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ، حيث انهم كانوا من أهل الذكر

ص: ٣٥١

والعلم بالنسبه إلى علائم نبوه نبيناً محمد صلى الله عليه وآله وبشائر نبوته التي بينها الله تعالى في التوراه والإنجيل، وعلى هذا فمن الواضح ان الغرض من السؤال تحصيل العلم لا قبول الجواب تعبداً، إذ لا قيمه للتعبد في باب العقائد وأصول الدين(١).

وعلى هذا فالمراد من الذكر الكتاب والدين بمعنى فاسئلوا أهل الكتاب وأهل الديانتين.

فالتتيجه: ان كلا الإيرادين وارد على الآيه الكريمه، فلا يمكن الاستدلال بها على حجيه خبر الواحد.

قد يقال كما قيل ان المراد من قوله تعالى: (إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) أعم من العلم الوجداني والعلم التعبدى، بقرينه ان مفاد الآيه الشريفه قضيه ارتكازيه فطريه وهى رجوع الجاهل إلى العالم، والعالم يختلف باختلاف الموارد، وقد يكون عالمياً بالعلم الوجداني وقد يكون عالمياً بالعلم التعبدى كرجوع العامى إلى المجتهد والمريض إلى الطبيب وهكذا، فإن الجاهل فى هذه الموارد يرجع إلى العالم بالعلم التعبدى.

والحاصل ان الآيه تدل على حجيه قول أهل الخبره والنظر تعبداً، والرواه من أهل الخبره بالنسبه إلى الروايات.

والجواب: أولاً- أن الآيه الشريفه كما عرفت وارده فى مقام رد المشركين المنكرين لرساله رسول الأكرم صلى الله عليه وآله وموردها اصول العقائد، فلا يكون خبر الواحد حجه فيها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مدلول الآيه الشريفه القضيه الارتكازيه الفطريه وهى رجوع الجاهل إلى العالم، إلا ان هذه القضيه الفطريه لا

ص: ٣٥٢

تنطبق على الراوى، فإنه إنما ينقل ما سمعه من الإمام عليه السلام مباشرة أو بالواسطة حرفياً، بل قد كان لا يفهم معناه، فلا يصدق عليه عنوان أهل الخبرة لاختصاصه بأهل الرأى والنظر كالطبيب والمهندس ونحوهما. فإذا سمع زيد قضيه عن بكر ونقلها إلى عمرو، فلا يصدق عليه عنوان أهل الخبرة، باعتبار انه إنما أخبر عن مسموعاته لا عن رأيه ونظره، فلا يكون مشمولاً للآيه الشريفه لانها تدل على حجيه اخبار أهل الخبرة.

والخلاصه: ان الآيه الكريمه لو كان مدلولها القضيه الارتكازيه الموافقه للفظه وهى الرجوع إلى أهل الخبرة والنظر فى كل فن، لم تشمل الروايات التى وصلت إلى الفقهاء حرفياً بدون اعمال أى رأى ونظر فيها، إذ لا يصدق عنوان أهل الخبرة والنظر على روايتها سواء أكانوا يفهمون معانيها أم لا.

ولكن الظاهر عدم اختصاص مدلولها بها، باعتبار ان المذكوره فيها أهل الذكر لا أهل العلم وهو يشمل مطلق أهل الإطلاع، ومن الواضح ان الرواه من أهل الإطلاع بالروايات بالنسبه إلى غيرهم فتكون مشموله لإطلاق الآيه الشريفه.

فالنتيجه: أن الآيه لا تدل على حجيه خبر الواحد، لان الظاهر منها أن الغرض من السؤال إنما هو تحصيل العلم لا القبول تعبداً.

هذا تمام الكلام فى الاستدلال بالآيات على حجيه خبر الواحد، وقد تحصل مما ذكرناه ان شيئاً منها لا يدل على حجيه خبر الواحد.

الاستدلال بالسنة على حجية خبر الواحد

غير خفى انه لا- يصح الاستدلال بالسنة على حجية خبر الواحد إلا- إذا كانت متواتره بأن تكون قطعيه الصدور، وإلا فلا يعقل الاستدلال بها، لأنها ليست بحجة على الفرض، ومعه كيف يمكن الاستدلال بها على حجية نفسها، لأنه من الاستدلال على حجية خبر الواحد بخبر الواحد.

نعم ذكر المحقق الخراساني قدس سره ان بإمكاننا إثبات حجية خبر الواحد بالأخبار المتواتره إجمالاً ولا يلزم أن تكون متواتره تفصيلاً^(١).

بيان ذلك، إذا فرضنا وجود مجموعه من الروايات المختلفه التي لا يمكن الإستدلال بكل واحد منها على حجية خبر الواحد، لانه من الاستدلال على حجية خبر الواحد بخبر الواحد وهو لا يمكن، ولكننا نعلم إجمالاً بصدور بعضها عن المعصومين عليهم السلام، ويمكن تصنيف هذه الروايات إلى اصناف:

الصف الأول: ما يدل على حجية خبر الواحد مطلقاً بدون إعتبار أى عنوان خاص فيه.

الصف الثاني: ما يدل على حجية خبر الواحد إذا كان راويه إمامياً.

الصف الثالث: ما يدل على حجية خبر الواحد إذا كان راويه ثقه.

الصف الرابع: ما يدل على حجية خبر الواحد إذا كان راويه عدلاً إمامياً.

ثم ان كل احد من هذه الاصناف الأربعة مشكوك الصدور من الإمام عليه السلام

ص: ٣٥٤

ولا نعلم به، ولكننا نعلم بأن الجامع بينها وهو الواجد لتمام خصوصيات الأصناف الأربعة قد صدر عن المعصوم عليه السلام جزماً، وحيث ان أخص من هذه الأصناف هو الصنف الرابع، باعتبار انه يتضمن خصوصيات سائر الأصناف كافة، فلهذا نعلم بأن مضمونه قد صدر عن المعصوم عليه السلام على أساس العلم الاجمالي بصدور واحد من تلك الأصناف، فإن كان الصادر هو الصنف الأول، فالصنف الرابع واجد لخصوصيته، وان كان الصنف الثاني والثالث فكذلك، فإذا نعلم إجمالاً ان الصنف الرابع قد صدر عن المعصوم عليه السلام أما بلفظه الخاص أو بمضمونه.

وعلى هذا فلا مانع من الاستدلال بهذا الصنف على حجيه خبر الواحد إذا كان راويه عدلاً إمامياً، ولكن تماميه الاستدلال على حجيه خبر الواحد بهذه الطريقه ووقوعها في الخارج تتوقف على تماميه مقدمات:

المقدمه الاولى: أن الروايات التي استدلت بها على حجيه خبر الواحد تبلغ من الكثره حد التواتر الإجمالي.

المقدمه الثانيه: أن تكون دلالتها على حجيه خبر الواحد تامه.

المقدمه الثالثه: أن تكون النسبه بين أصناف هذه الروايات عموماً وخصوصاً مطلقاً، بمعنى أن يكون بينها جامع مشترك واجداً لتمام خصوصيات الأصناف، وهذا الجامع هو القدر المتيقن صدوره من الإمام عليه السلام، ولكن لا نعلم ان صدوره بهذه اللفظ الخاص أو ذاك.

وان شئت قلت ان الصنف الأخص واجد لتمام الصفات والخصوصيات المأخوذه في سائر الأصناف، وحيث قد فلا مانع من الاستدلال بهذا الصنف على حجيه خبر الواحد، باعتبار ان مضمونه وهو خبر العدل الإمامي قد صدر عن الإمام عليه السلام جزماً وان لم يعلم صدوره بلفظ هذا الصنف، فإذا كان مفاده حجيه

خبر العدل الإمامي، ثبتت حجيته.

وعلى هذا فإذا فرضنا أن في هذا الصنف خبراً يدل على حجيه خبر الثقة، فلا مانع من الاستدلال به على حجيته، وبهذه الطريقة يمكن إثبات حجيه خبر الثقة وان لم يكن إمامياً ولا عدلاً، فإذن يقع الكلام في هذه المقدمات:

أما المقدمه الأولى: فقد صنف التواتر إلى ثلاث أصناف:

الصنف الأول: التواتر اللفظي، وهو وصول الخبر بتمام خصوصياته الشخصية اللفظية وغيرها من الإمام عليه السلام بطريق قطعي في جميع طبقاته، وهذا الصنف من التواتر قليل في الروايات جداً.

الصنف الثاني: التواتر المعنوي، وهو اشتراك جميع الأخبار التي يعلم بصدور بعضها عن المعصومين عليهم السلام إجمالاً في معنى واحد، سواء أكان ذلك المعنى مدلولاً مطابقاً أم تضمنياً أم التزامياً وقد مرت الاشارة إليه.

الصنف الثالث: التواتر الإجمالي، وهو ما إذا علم بصدور بعض الروايات عن المعصومين عليهم السلام بدون الاشتراك في معنى واحد لا مطابقه ولا تضمناً ولا التزاماً، كما إذا علمنا إجمالاً بصدور بعض الروايات التي يكون بين بعضها وبعضها الآخر التباين في المدلول.

وعلى هذا فيجوز الاستدلال على حجيه خبر الواحد بالصنف الأول من التواتر إذا كان فيه ما يدل على حجيته وكذلك بالصنف الثاني كما مر، وأما بالصنف الثالث، فلا يجوز الاستدلال به على حجيه خبر الواحد، أما عدم جواز الاستدلال بكل واحد من رواياته، فمن جهة عدم العلم بصدوره وأنه من الاستدلال على حجيه خبر الواحد بخبر الواحد، وأما بمجموع رواياته فمن جهة عدم اشتراكها في معنى واحد.

ص: ٣٥٦

وأما المقدمة الثانية: فالظاهر ان دلالة كثير من الروايات التي استدلت بها على حجيه خبر الواحد غير تامه.

ويمكن تصنيف هذه الروايات إلى عدة مجموعات:

المجموعه الأولى: الأخبار العلاجيه، وهى الاخبار التي تدل على ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بموافقه الكتاب ومخالفه العامه^(١)، وهذه الاخبار تدل على حجيه خبر الواحد بالالتزام، وإلا فلا يتصور التعارض بينهما.

ويمكن المناقشه فيها، بان هذه الأخبار وهى الأخبار العلاجيه أخبار أحاد لم تبلغ من الكثره حد التواتر المعنوى، وعليه فلا يمكن الاستدلال بها على حجيه خبر الواحد بقطع النظر عن ثبوت حجيته من الخارج، وقد يناقش فيها بأن موضوع الاخبار العلاجيه، الخبران المتعارضان ومدلولها الاخذ بالخبر الموافق للكتاب وطرح الخبر المخالف له.

وعلى هذا فكما يمكن ان تكون هذه الروايات فى مقام ترجيح الموافق على المخالف بعد افتراض ان كل واحد منهما حجه فى نفسه، يمكن ان تكون هذه الروايات فى مقام تمييز الحجه عن اللاحجه والصادق عن الكاذب فيما إذا افترض ان كل واحد منهما قطعى السند فى نفسه، ولكن إذا وقع التعارض بينهما، نعلم بان أحدهما كاذب والآخر صادق، إذ لا يمكن صدور كليهما معاً.

وعلى هذا فنعرضهما على كتاب الله وسنه رسوله صلى الله عليه وآله لتمييز الخبر الصادق عن الكاذب، فما وافق كتاب الله فهو صادق وما خالفه فهو كاذب، فإذا كان يمكن أن يكون عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب من جهة ترجيح الموافق على المخالف، يمكن أن يكون من جهة تمييز الصادق عن الكاذب أو الحجه عن

ص: ٣٥٧

١- (١) لاحظ وسائل الشيعه ج ١٨: ص ٧٥ ب ٩ من صفات القاضى.

اللائحة، وكذلك الحال بالنسبة إلى عرضهما على العامة، فإنه كما يمكن ان يكون للترجيح يمكن ان يكون لتمييز ما صدر لبيان الحكم الواقعي وما لم يصدر.

وعلى هذا فلا تدل هذه الروايات على حجيه خبر الواحد، فإن دلالتها عليها مبنيه على ظهورها في كون الخبرين المتعارضين غير قطعيين ولا ظهور لها في ذلك ولا في كونهما قطعيين، فلهذا تكون مجمله من هذه الناحيه هذا.

وللنظر في هذه المناقشه مجال، إذ لا شبهه في ظهور هذه المجموعه من الروايات في أنها في مقام الترجيح لا في مقام التمييز، والقرينه على ذلك ان هناك طائفتين من الروايات:

الطائفة الأولى: الروايات التي جاءت بهذا النص، (ما جاء من الخبر مخالف للكتاب أو السنه فهو زخرف أو باطل أو لم أقله)^(١) وهكذا، وهذه الالسنه السنه التحاشي والاستنكار لصدور ما خالف الكتاب أو السنه، وهذه الطائفة بهذه الالسنه في مقام التمييز وبيان ان المخالف كاذب وغير صادر ولا إجمال فيها.

الطائفة الثانيه: الروايات التي تدل على ان الخبرين المتعارضين إذا كان أحدهما موافقاً للكتاب أو السنه والآخر مخالفاً له خذ بالأول واترك الثاني^(٢)، وهذا اللسان لسان الترجيح، حيث انه قد فرض في مورد التعارض بين الخبرين، ولا يمكن فرض التعارض بينهما إلا إذا كان كل منهما في نفسه حجه.

فالنتيجه ان العمده هي الاشكال الأول على هذه المجموعه.

المجموعه الثانيه: الروايات الوارده في أفراد خاصه من رواه الأحاديث وحملتها المتضمنه لبيان حالاتها وهي على صيغ مختلفه:

ص: ٣٥٨

١- (١) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ٧٨ ب ٩ من صفات القاضي ح ١٢ و ١٤.

٢- (٢) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ٨٤ ب ٩ من صفات القاضي ح ٢٩ و ٣٦.

الصيغه الأولى: قد جاءت بهذا النص: لو لا هؤلاء يعنى زراره ومحمد بن مسلم وأبو بصير وبريد والحلبى وغيرهم من الرواه المعدودين لاندست آثار النبوه(١).

الصيغه الثانيه: قد جاءت بهذا النص: (أن هؤلاء أمناء الله على حلاله وحرامه) مشيراً إلى جماعه خاصه من الرواه(٢).

الصيغه الثالثه: قد جاءت بهذا النص: (أنهم حفظه الدين) مشيراً إلى فئه مخصوصه من الرواه وحمله الأحاديث(٣).

الصيغه الرابعه: قد جاءت بهذا النص: (إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس) مشيراً إلى زراره(٤).

الصيغه الخامسه: قد جاءت بهذا النص: (ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفى فإنه قد سمع من أبى أحاديث وكان عنده وجهاً)(٥).

الصيغه السادسه: قد جاءت بهذا النص: (ممن أخذ معا لم دينى من زكريا بن آدم القمى المأمون على الدين والدينا)(٦).

الصيغه السابعه: قد جاءت بهذا النص: فى حق أبان بن تغلب، (فإنه قد سمع منى حديثاً كثيراً فما رواه لك فاروه عنى)(٧)، وغير ذلك من الموارد.

ص: ٣٥٩

- ١- (١) وسائل الشيعه ج ١٨: ص ١٠٣ ب ١١ من صفات القاضى ح ١٤ و ٢٠.
- ٢- (٢) انظر وسائل الشيعه ج ١٨: ص ١٠٣ ب ١١ من صفات القاضى ح ١٤.
- ٣- (٣) وسائل الشيعه ج ١٨: ص ١٠٩ ب ١١ من صفات القاضى ح ٤٣.
- ٤- (٤) وسائل الشيعه ج ١٨: ص ١٠٤ ب ١١ من صفات القاضى ح ١٩.
- ٥- (٥) وسائل الشيعه ج ١٨: ص ١٠٥ ب ١١ من صفات القاضى ح ٢٣.
- ٦- (٦) وسائل الشيعه ج ١٨: ص ١٠٦ ب ١١ من صفات القاضى ح ٢٧.
- ٧- (٧) وسائل الشيعه ج ١٨: ص ١٠٦ ب ١١ من صفات القاضى ح ٣٠.

وتقريب الاستدلال بها ان هذه المجموعه من الروايات التي جاءت بصيغ مختلفه وان كانت تتضمن الاحاله على أفراد خاصه من رواه الأحاديث وحملتها من أصحاب الأئمه عليهم السلام، إلا أنه من غير المحتمل ان يكون ملاك حجيه أخبار هؤلاء موضوعيه أشخاصهم خاصه وبقطع النظر عن الأوصاف الطارئه عليهم، كما انه من غير المحتمل ان يكون ملاك حجيتها كون هؤلاء من أصحاب الأئمه عليهم السلام، بل ملاك حجيه أخبارهم بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه صفه أمانتهم ووثافتهم وأنهم من حفظه الدين.

وعلى هذا فحجيه الأخبار تدور مدار ملاكها سعه وضيقاً، فإذا كان الراوى ثقه واميناً فروايته حجه وان لم يكن من أصحاب الأئمه عليهم السلام، بل وان لم يكن أمامياً، لان المعيار إنما هو بكون الراوى ثقه واميناً وحافظاً للدين، هذا.

وللمناقشه في هذا التقريب مجال، وذلك لان توصيف الإمام عليه السلام هؤلاء الرواه المعدودين مباشره باوصاف تليق تلك الأوصاف بالأئمه الأطهار عليهم السلام. بل هي من أوصافهم، لأنهم حفظه الدين وأمناء الله على حلاله وحرامه واقعاً، يدل على أنهم في أرقى وأعلى مرتبه الأمانه والوثاقه، فإنهم في هذه الأوصاف يكونوا التالي تلو الإمام عليه السلام.

وعلى هذا فحجيه اخبار هؤلاء لا تستلزم حجيه اخبار مطلق الثقه، لان ملاك الحجيه أقصى وأعلى مرتبه الوثاقه والأمانه لا مطلق مراتبها.

والخلاصه: ان هذه المجموعه من الروايات تدل على حجيه اخبار هؤلاء الأفراد المعينه في الخارج، على اساس أنهم في أعلى مرتبه الوثاقه والأمانه، ولا تدل على حجيه اخبار الثقه مطلقاً وبنحو القضييه الحقيقيه، والتعدى من مواردنا إلى سائر الموارد، لا يمكن لعدم احراز الملاك فيها.

وأما بلوغ هذه المجموعه حد التواتر المعنوى فهو غير بعيد، والقدر المتيقن منها حجيه قول من يكون فى أعلى مرتبه الوثاقه والأمانه، لان المستفاد من هذه المجموعه أن الإمام عليه السلام اعتبر قول من يكون اميناً واقعاً وحافظاً للدين وثقه كذلك، ولا يستفاد منها أكثر من ذلك، إذ فرق بين توصيف الإمام عليه السلام الشخص بانه أمين وثقه ومن حفظه الدين وبين توصيف غيره، فإنه على الأول متصف بهذا الوصف واقعاً وعلى الثانى ظاهراً.

ومن الواضح انه لا ملازمه بين حجيه قول الثقه والأمين الواقعى وحجيه قول الثقه والأمين الظاهرى.

المجموعه الثالثه: وهى الروايات التى تنص على اهتمام الإمام بنقل الأحاديث والروايات وترغيب الناس إليه بشكل عام أو خاص.

والأول كقوله عليه السلام (أعرفوا منازل الرجال بقدر رواياتهم عنا)(١).

والثانى كقوله عليه السلام (يا جميل ارو هذا الحديث لاخوانك)(٢) وغير ذلك. وتقريب الاستدلال بها ان الطائفه الاولى منها تدل على حجيه خبر الواحد، بقريته أنه لو لم يكن نقله حجه ومثبناً لقول المعصوم عليه السلام، لم يكن موجباً لسمو منزله الناقل ورفع مقامه وشأنه، حيث ان وجوده وعدمه حينئذٍ على حد سواء، غايه الأمر نقيده إطلاقها باعتبار الوثاقه فيه.

والطائفه الثانيه منها، تدل على ان حجيه قول الجميل إنما هى من جهه أنه ثقه، ضروره أنه لا يحتمل ان تكون لشخص الجميل خصوصيه ولها دخل فى حجيه خبره، فإذا تدل هذه المجموعه على حجيه اخبار الثقه.

ص: ٣٤١

١- (١) وسائل الشيعه ج ١٨: ص ٥٤ ب ٨ من صفات القاضى ح ٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه ج ١٨: ص ٦٢ ب ٨ من صفات القاضى ح ٤٠.

والجواب: أولاً أن هذه المجموعه بنفسها لا تبلغ من الكثره حد التواتر الاجمالي، وعليه فلا يمكن الاستدلال بها على حجيه خبر الواحد هذا من جانب، ومن جانب آخر ان هذه المجموعه ليست أخص من جميع المجموعات مضموناً حتى تكون حجه من باب القدر المتيقن.

وثانياً: أنها لا تدل على حجيه خبر الواحد.

أما الطائفة الأولى، فلان اهتمام الأمام عليه السلام بنقل الاحاديث والروايات وترغيب الناس به لا يدل على انه حجه مطلقاً وان لم يحصل العلم منه، إذ من المحتمل قوياً ان يكون الدافع من وراء ذلك نشر الروايات والأحاديث بين الناس لكي يحصل لهم الوثوق والإطمئنان أو العلم بها، ومع هذا الاحتمال فلا ظهور لها في حجيه خبر الواحد مطلقاً وتعبداً.

وأما الطائفة الثانيه، فلان أمر الإمام الشخص المعين بنقل الاحاديث والروايات، يدل على انه عليه السلام يعلم بأنه لا يكذب أصلاً وانه في أعلى مرتبه الوثاقه والإمانه والتقوى ولا- أقل من احتمال ذلك، فإذا ن- يمكن التعدى عن مورده إلى سائر الموارد والحكم بحجيه خبر الثقة مطلقاً، لاحتمال ان الخصوصيه المذكوره دخيله في حجيه خبره وهى غير متوفره فى غيره، ومع هذا الاحتمال لا يمكن التعدى.

المجموعه الرابعه: وهى الروايات التى تدل على اهتمام الأئمه الاطهار عليهم السلام بكتابه الأحاديث والروايات وحفظها وتدوينها وترغيب الناس بها، وقد ورد فى بعضها (اكتب وبث علمك فى إخوانك فإن مت فاورث كتبك بنيك، فإنه يأتى على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم)^(١).

ص: ٣٦٢

١- (١) وسائل الشيعه ج ١٨: ص ٥٦ ب ٨ من صفات القاضى ح ١٨.

وقد جاء في بعضها الآخر > اكتبوا فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا < وفي ثالث احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها(1) وغيرها.

وتقريب الاستدلال بها أن أمر الإمام عليه السلام بكتابه الأحاديث والروايات وحفظها والاهتمام بذلك، يكشف عن أنها حجة وإلا فلا مبرر للاهتمام بكتابتها وحفظها.

والجواب: أولاً أنها أخبار احاد، فلا يمكن الاستدلال بها على حجة خير الواحد هذا من جانب.

ومن جانب آخر ان هذه المجموعه ليست أخص مضموناً من سائر المجموعات حتى تكون حجة من باب القدر المتيقن.

وثانياً: أنها لا- تدل على حجة أخبار الاحاد تعبداً، إذ لا إطلاق لها من هذه الناحية، والقدر المتيقن منها هو كتابه الأحاديث والروايات الواصلة من الأئمة الأطهار عليهم السلام لا مطلق الأحاديث، ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أنها مطلقه ولكن من المحتمل قوياً ان يكون الهدف من وراء الأمر بالكتابه والاهتمام بها المحافظه عليها وعدم إندراسها، لا أن كل فرد من هذه الأحاديث حجة تعبداً، فلا- ملازمه بين كتابه الأحاديث ووجوب حفظها وبين وجوب قبولها تعبداً، لانها بحاجه إلى دليل والروايات المتقدمه لا تدل عليه.

هذا اضافه إلى ان حفظ الأحاديث والروايات وآثار الأئمة الأطهار عليهم السلام وكتابتها أمر حسن في نفسه ومحجوب وليس بواجب قطعاً على كل فرد.

ومن هنا لا شبهه في حسن حفظ الأدعيه والزيارات سواء أكان لها سند معتبر أم لا، لان حفظها برجاء أنها صادرة في الواقع من الإمام عليه السلام حسن

ص: ٣٦٣

١- (١) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ٥٦ ب ٨ من صفات القاضي ح ١٦.

ومحبوب، وما نحن فيه كذلك هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أنا لو سلمنا أن حفظ الروايات وكتابتها واجب، إلا أن هذا الوجوب لا يكون وجوباً نفسياً ولا غيرياً ولا طريقياً، أما الأول فواضح، وأما الثالث فلان الوجوب الطريقي اما أن يكون متمثلاً في وجوب الإحتياط في الشبهات الحكميه أو يكون كاشفاً عن حجيه الروايات، وهذا لا ينسجم مع لسان هذه الروايات الامر بكتابه الأحاديث وحفظها، لان هذا اللسان ظاهر في ان المطلوب كتابه أحاديث الأئمه الأطهار عليهم السلام وحفظها بغايه عدم إندراسها، ولا يكون ظاهراً في إيجاب الاحتياط في مواردنا ولا في حجيتها تعبداً بل لا أشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلاله، فإذن لا محاله يكون هذا الأمر أمراً ارشادياً، فاما أن يكون ارشاداً إلى التحفظ بها بمقتضى العلم الإجمالي بصدور جملة كثيره منها عن المعصومين عليهم السلام أو إلى حجيتها عند العقلاء ولا ظهور لها في الثاني.

فالنتيجه: أنه لا يمكن الاستدلال بهذه المجموعه على حجيه خبر الواحد لا من جهه السند، لانه ليس بقطعي ولا من جهه الدلاله.

المجموعه الخامسه: هي الروايات التي تدل على حجيه اخبار الثقه، وعمده هذه المجموعه صحيحه الحميري، (قال اجتمعت أنا والشيخ أبو عمر وعثمان بن سعيد رحمه الله عند أحمد بن إسحاق، فغمزني أحمد بن إسحاق أن أسأله عن الخلف أي الحجه (عج)، فقلت يا أبا عمرو اني اريد ان اسئلك عن شيء وما أنا بشاك فيما اريد ان اسئلك عنه، فإن اعتقادي وديني ان الأرض لا تخلو عن حججه إلا- إذا كان، إلى ان قال: ولكني احببت ان ازداد يقيناً، وأن إبراهيم سئل ربه عز وجل ان يريه كيف يحيى الموتى، قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي).

وقد أخبرني أبو علي أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام (قال سألته

قلت من اعامل أو عمن اخذ وقول من أقبل، فقال له العمرى ثقنى فما أدى إليك عنى فعنى يؤدي وما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون) وأخبرنى أبو على انه سئل أبا محمد عن مثل ذلك (فقال له العمرى وابنه ثقتان فما اديا إليك عنى فعنى يؤديان وما قال لك فعنى يقولان فاسمع لهما واطعهما فهما ثقتان المأمومان فهذا قول إمامين قد مضيا فيك) الخ (١).

يقع الكلام فى هذه الروايه تاره فى سندها واخرى فى دلالتها.

أما الكلام فى الأول فهى صحيحه اعلائييه من جهتين:

الجهه الأولى: أن كل واحد من روايتها يكون مذكراً بأكثر من عدلين، فالرواي الأولى الكلينى رحمه الله ولا إشكال فى عدالته ووثاقته ودقته فى الاحاديث وجماله قدره وانه فى أعلى مرتبه العداله، كما إنه لا اشكال فى كتابه الكافى فإنه قد وصل إلينا بالتواتر.

والرواي الثانى الذى يروى الكلينى عنه شخصان: أحدهما: محمد بن عبدالله الحميرى وهو جليل القدر، وقد اتفق الأصحاب على عدالته ووثاقته وأمانته ومكانته وله مراسلات مع الإمام عليه السلام، والآخر محمد بن يحيى العطار، وهو شيخ القميين ووجههم وهو ثقة جليل القدر والمنزله عند الأصحاب، والرواي الثالث، عبدالله بن جعفر الحميرى الذى هو من أجلاء الطائفة وجيل القدر والمنزله، وكان شديد الضبط والحساسيه فى الروايات بدرجة لا يروى عمن يروى عن الضعفاء.

الجهه الثانيه: قله الواسطه بين الكلينى رحمه الله والإمام عليه السلام، وقد وصلت إلى الكلينى من الإمام عليه السلام بواسطتين فقط، فمن أجل توفرهاتين الجهتين فيها يحصل الإطمئنان بصدورها عن المعصوم عليه السلام، وعليه فتكون الروايه بحكم الروايه

ص: ٣٦٥

١- (١) الكافى ج ١: ص ٣٢٩ ح ١.

المتواتره، فلا مانع من الاستدلال بها على حجيه خبر الواحد الثقه هذا.

ولكن توفر الجهتين المكذورتين فى الروايه لا يجعلها قطعيه بل ولا اطمئنايه عاده، نعم قد يحصل لشخص الاطمئنان بصدورها لاسباب ذاتيه، ولكن لا يمكن ان يجعل ذلك ضابطاً كلياً.

فالتتيجه: أنه لا يمكن الاستدلال بها على حجيه اخبار الثقه.

وأما الكلام فى الثانى، فالصحيحه تدل على حجيه خبر الثقه بفقرتين:

الأولى: قوله عليه السلام العمري ثقنى فما أدى إليك عنى فعنى يؤدي وما قال لك فعنى يقول فاسمع له واطع فإنه الثقه المأمون.

الثانيه: قوله عليه السلام العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان وما قال لك عنى فعنى يقولان فاسمع لهما واطع فإنهما ثقتان المأمومان.

وهاتان الفقرتان مشتركتان فى المعنى والمضمون وهو حجيه خبر الثقه المأمون.

ثم أن الأمر بالسمع والاطاعه فيهما، هل هو أمر طريقي أو ارشادى، وأما احتمال انه نفسى أو غيرى، فهو غير محتمل.

وعلى هذا فعلى الأول يكون مفاده جعل الحجيه تأسيساً لخبر العمري وابنه ومن كان بدرجتهم من الوثاقه والأمانه لا مطلقاً.

وعلى الثانى يكون مفادها الارشاد إلى ما هو عليه بناء العقلاء والمرتكز لديهم وهو حجيه اخبار الثقه مطلقاً وان لم تكن وثاقته وأمانته بدرجه وثاقه العمري وأمانته، على أساس ان بناء العقلاء على حجيه اخبار الثقه مطلقاً وان كانت وثاقته ظاهريه وبمرتبته دون مرتبه وثاقه العمري وابنه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، هل هذا الأمر ظاهر فى الأرشاد أو فى الطريقيه، فيه

وجهان، الظاهر هو الأول، بقرينه تعليل الأمر بالإطاعه والسماع بالوثاقه والإمانه، وهذا التعليل يدل على ان الإمام عليه السلام فى مقام تطبيق الكبرى على الصغرى، بمعنى ان سماع قول الثقة وإطاعته فيه أمر مفروغ عنه لدى العقلاء، والعمري حيث انه ثقة، يكون قوله حجه ومطاعاً ومسموعاً، ولا يقاس هذه المجموعه بالمجموعه الثانيه، فإنها تدل على حجيه قول هؤلاء الرواه المعينين فى الخارج بنحو القضيهِ الخارجيه بدون تعليل حجيه قولهم بالوثاقه والإمانه، وأما فى هذه المجموعه فقد جعل حجيه قول العمري وابنه متفرعه على وثاقتهم وأمانتهما، وهذا التفرع يدل على أن المقام من تطبيق الكبرى وهى حجيه خبر الثقة على الصغرى وهى قول العمري وابنه، باعتبار إنهما ثقتان مأمونان، فإذن تدل هذه المجموعه على ان الكبرى مسلمه وهى حجيه خبر الثقة، والإمام عليه السلام كان بصدد تطبيق هذه الكبرى على الصغرى فى المقام.

ونظيرها صحيحه محمد بن عيسى عن الرضا عليه السلام: > قال قلت لأبى الحسن عليه السلام جعلت فداك إنى لا أكاد أصل إليك اسئلك عن كل ما احتاج إليه من معالم دينى افيونس بن عبدالرحمن ثقة اخذ عنه ما احتاج إليه من معالم دينى، فقال عليه السلام نعم <(1) حيث ان السؤال فيها عن وثاقه يونس لاعن حجيه خبره، فيدل هذا السؤال على ان الكبرى مسلمه وهى حجيه خبر الثقة، فإذا ثبت الصغرى وهى وثاقه يونس، انطبقت الكبرى عليها. فالنتيجه: حجيه خبر يونس هذا.

ولكن لا يخفى ان الأمر المذكور فى هذه المجموعه إذا كان ارشادياً، فلا يصح الاستدلال بها على حجيه اخبار الثقة، لأن مفادها حينئذٍ ارشاد إلى أن حجيه اخبار الثقة ثابتة بالسيره العقلانيه الممضاه شرعاً فى المرتبه السابقه، وهذه المجموعه

ص: ٣٤٧

من الروايات فى مقام تحقيق الصغرى لهذه الكبرى وليست فى مقام تأسيس الكبرى وهى حجيه اخبار الثقه. هذا اضافه على أنها اخبار الاحاد فلا يمكن الاستدلال بها على حجيه خبر الواحد، لانه من الاستدلال على حجيه خبر الواحد بخبر الواحد وهو مصادره.

وأما المقدمه الثالثه: فقد ظهر مما تقدم أن اخص هذه المجموعات من الروايات مضموناً المجموعه الثانيه، فإنها متضمنه لتمام خصوصيات سائر المجموعات، ولكن قد مر انه لا يمكن التعدى عن موردها إلى سائر الموارد.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى انه لا يمكن الاستدلال على حجيه خبر الواحد بالسنه بمختلف مجموعاتها، لان تواترها لفظاً غير ثابت، وأما اجمالاً بأن يكون بينها قدر متيقن يكون واجداً لجميع القيود المأخوده فى الكل وان كان موجوداً كالخبر الصحيح الاعلاى، إلا أنه لا يدل إلا على حجيه الخبر الصحيح الاعلاى، ولا يوجد فى هذا الصنف خبر يدل على حجيه خبر الثقه مطلقاً، ولهذا لا يمكن إثبات حجيه خبر الثقه بالسنه كما انه لا يمكن إثبات حجيته بالآيات.

قد يستدل على حجيه خبر الواحد بالإجماع، ونقصد بالاجماع الأعم من الاجماع القولى والىجماع العملى.

أما الأول، فلا يمكن الاستدلال على حجيه خبر الواحد بالاجماع المنقول، إذ لا دليل على حجيته إلا أدله حجيه خبر الواحد، فإذن كيف يمكن الإستدلال به على حجيته لانه مصادره.

وأما الاجماع المحصل القطعى، فلا طريق لنا إلى إحرازه فى شىء من المسائل الفقهيّه فضلاً عن هذه المسأله، إذ معنى الإجماع المحصل هو إحرازه من زمن الأئمه عليه السلام إلى زماننا هذا فى جميع الطبقات بشكل قاطع، ولا طريق لنا إلى ذلك لا فى هذه المسأله ولا فى سائر المسائل على تفصيل ذكرناه فى الفقه، ومن هنا قلنا إنه لا يمكن الاعتماد على الإجماع فى شىء من المسائل الفقهيّه.

وأما الثانى وهو الاجماع العملى، فإن أريد به عمل الفقهاء بالمسأله فلا أثر له، إلا إذا كان كاشفاً عن امضاء الشارع، ومن الواضح إنه لا يمكن ان يكون كاشفاً إلا إذا احرزنا اتصاله بزمن المعصوم عليه السلام وانه وصل إليهم يداً بيد وطبقه بعد طبقه ولا طريق لنا إلى إحراز ذلك، وان اريد به سيره المتشرعه المتمثله فى سيره أصحاب الأئمه عليهم السلام والتابعين لهم، فيتوقف الاستدلال بها على حجيه خبر الواحد إحراز هذه السيره من زمن الأئمه عليهم السلام ووصولها إلينا يداً بيد وطبقه بعد طبقه بشكل قطعى وإلا فلا اثر لها.

وقد استدل على إثباتها بعده طرق:

الطريق الأول: الروايات المتقدمه التي جاءت بعناوين مختلفه وبالسنة متعدده، فإنها تدل على اهتمام أصحاب الأئمة عليهم السلام وعلماء الطائفة بها في مقام العمل.

ومن الطبيعي انه من غير المحتمل عادة أنهم لا يعملون بها إلا إذا كانت قطعيه بالتواتر أو بالقرائن الخارجيه، فإذن لا محاله كانوا يعملون بأخبار الاحاد لا- مطلقاً بل فيما إذا كانت روايتها من الثقات، لوضوح أنهم لا- يعملون بأخبار الوضاعين ولا- بأخبار المجهولين أحوالهم، فالقدر المتيقن أنهم كانوا يعملون بأخبار الثقات مطلقاً، وسيرتهم جاريه على العمل بها في المسائل الفقهيه كافه.

فالنتيجه: ان اهتمام أصحاب الأئمة عليهم السلام بالروايات والعمل بها وكذلك علماء الطائفة من المتقدمين والمتأخرين، يكشف عن وجود هذه السيره بين أصحاب الأئمة عليهم السلام ووصولها إلينا يداً بيد وطبقه بعد طبقه.

وغير خفي ان مجموع هذه الروايات من حيث المجموع وان دلت على وجود هذه السيره بين اصحاب الأئمة عليهم السلام والتابعين لهم، إلا أنها لا تدل على أن هذه السيره هي سيره المشرعه الحادثه بعد زمن التشريع، بل أنها تدل على أن هذه السيره هي سيره العقلاء الممضاه شرعاً.

الطريق الثاني: أن الفقهاء الإماميه كافه كانوا قد عملوا بأخبار الثقه في جميع أبواب الفقه ولا يحتمل أن يكون عملهم بها جزافاً وبلا مبرر، وإحتمال أن يكون المدرك لعملهم بها السنه القطعيه الواصله اليهم غير محتمل، إذ لو كان الأمر كذلك لشاروا إليها في كتبهم مع إنه لا- عين لها ولا أثر، فإذن بطبيعته الحال يكون المدرك لهم وصول سيره أصحاب الأئمة عليهم السلام إليهم طبقه بعد طبقه هذا.

وللمناقشه فى هذا الطريق مجال، لأنه إنما يتم فى فرض توفر أمرين:

الأول: أن لا- يكون بين الفقهاء المتقدمين خلاف فى وجه العمل باخبار الاحاد، بان يكون سبب عملهم بها كونها أخبار ثقه لا غير.

الثانى: أن لا يحتمل ان يكون مدرک عملهم بها أحد الأدله المتقدمه من الكتاب أو السنه أو الاجماع، ولكن كلا الأمرين غير متوفر فى المقام.

أما الأمر الأول فلان جماعه من القدماء كانوا يعملون بالأخبار بملاك أنها قطعیه سنداً لا بملاك أنها أخبار احاد كالسيد المرتضى وغيره، ومنهم من يعمل بمطلق الأخبار الإماميه وهكذا.

وأما الأمر الثانى: فمن المظنن به أن مدرک عملهم بالاخبار، اما الأدله المتقدمه أو السيره العقلانيه، فليس وجه عملهم بها كونها اخبار الثقه فحسب.

فالتتيجه: ان هذا الطريق أيضاً غير تام.

الطريق الثالث: إنا نعلم من الخارج ان سيره أصحاب الأئمه عليهم السلام قد جرت على العمل بأخبار الثقه، على أساس أن كل فرد من المكلف لا يتمكن من الوصول إلى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمه الأطهار عليهم السلام وأخذ معالم دينه منه مباشره، فإن ذلك غير ميسور لكل فرد من أفراد أهل المدينه المنوره فضلاً عما إذا كان فى سائر البلدان الإسلاميه.

وغير خفى ان هذا الطريق وان كان صحيحاً ولا- شبهه فيه، إلا- أنه لا- يكشف عن وجود سيره متشرعه على العمل بها بين الأصحاب والتابعين، بل هو يكشف عن وجود سيره للعقلاء على العمل بها المرتكزه فى الأذهان الممضاه شرعاً منذ زمن التشريع.

والخلاصه: أن الفرق بين السيره التشريعيه والسيره العقلانيه هو ان الاولى

مستنده إلى الشرع، بينما السيره العقلانيه مستنده إلى ما هو المرتكز والثابت في أعماق النفوس أو على النكته العقلانيه، وعمل الأصحاب والتابعين بالاخبار الثقه منذ عهد التشريع إنما هو من جهه سيره العقلاء الممضاء شرعاً.

فالتتيجه: أنه لا يمكن إثبات حجيه خبر الثقه بسيره المشرعه.

الاستدلال بسيره العقلاء على حجيه أخبار الاحاد

لا شبهه في أن سيره العقلاء قد جرت على العمل باخبار الثقه في الأحكام المولويه التشريعيه بين المولى والعبيد أعم من المولى الحقيقيه والعرفيه، وهذه السيره ثابتة بينهم قبل التشريع ومستمره بعد التشريع أيضاً.

وحيث ان سيرتهم على العمل باخبار الثقه دون غيرها لا- يمكن ان يكون جزافاً وبلا ملاك مبرر، فبطبيعه الحال يكون هناك مبرر له، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان الإنسان بحكم علاقته مع الآخرين سواء كانت العلاقه على مستوى العلاقه بين المولى والعبيد أم كانت على مستوى العلاقه مع المجتمع، لا يمكن ان يعمل في كافه ميادين هذه العلاقه بالعلم الوجداني، ضروره أنه لا يفي لاشباع حاجه الإنسان في تمام تلك الميادين.

ونتيجه هاتين الناحيتين تتطلب العمل بالامارات المفيده للظن، وحيث ان العمل بقسم منها يكفي لاشباع الحاجه، فلهذا قد بنى العقلاء على العمل باخبار الثقه في كافه الميادين، إلا فيما إذا كان المطلوب فيها إثبات الواقع بالعلم الوجداني دون أخبار غيرها، والنكته المبرره لهذه التفرقه في بناء العقلاء هي أن أخبار الثقه أقرب إلى الواقع من أخبار غيرها نوعاً، ولذلك جرت سيرتهم على العمل بها

وان شئت قلت ان كل خبر محفوف بامرین مضعفين:

الأول: إحتمال تعمد الكذب.

الثاني: إحتمال الخطأ والاشتباه.

وعلى هذا الأساس، فإذا كان الراوى ثقه، كان فاقداً للمضعف الأولى وهو إحتمال تعمد الكذب، لانه منتفى فى خبر الثقه بملاك وثاقه المخبر.

وأما الثانى، وهو إحتمال الخطأ والاشتباه، فهو مدفوع بالاصل العقلائى وهو أصاله عدم الغفله والخطأ، فلذلك بنى العقلاء على العمل باخبار الثقه دون أخبار غيرها.

وهذه السيره مستمره إلى ما بعد عهد التشريع، لان الناس يعملون باخبار الثقه بعد التشريع بما هم عقلاء لا بما هم متشرعه، فلو كانت هذه السيره مخالفه للأغراض الشرعيه، فبطبيعته الحال كان يصدر من النبى الأكرم صلى الله عليه وآله الردع عنها بشكل صريح ويؤكد عليه فى كل مناسبه ومجلس حتى يردع الناس عن العمل بهذه السيره المرتكزه فى أذهانهم كالتقاليد الثابته فيها، إذ منع الناس عن العمل بها لا يمكن إلا بقلع هذا الارتكاز عن أنفسهم.

ومن الواضح ان ذلك بحاجه إلى إصدار نصوص واضحه وصريحه فى كل مناسبه فى فتره من الزمن ولا يمكن المنع عنها بإصدار نص واحد، وحيث إنه لم يرد من النبى الأكرم صلى الله عليه وآله الردع عنها كذلك، فإنه يكشف عن أنها موافقه لأغراضه الشرعيه وممضاه من قبل الشارع، إذ يكفى فى الإمضاء عدم ورود الردع عنها.

النقطه الاولى: أن السيره العقلانيه تفترق عن السيره المتشريه فى نقطه وهى ان السيره العقلانيه ناشئه عن أحد الملاكين.

الملاك الاول: المرتكزات العقلانيه الثابته فى أعماق نفوس الناس وموافقه للفطره والجبله.

الملاك الثانى: المصالح العامه العقلانيه النوعيه، بينما السيره المتشريه ناشئه من الشرع ومعلوله له ولا منشأ لها غيره.

النقطه الثانيه: ان السيره الحادته بين الناس بعد عهد التشريع على شىء سواء أكانت عقلانيه أم متشريه، فلا طريق لنا على أنها ثابتة فى عهد التشريع، وقد وصلت من هذا العهد إلينا يداً بيد وطبقه بعد طبقه، كما أنه ليس بإمكاننا إثبات امضائها شرعاً إلا إذا كانت هناك قرائن وعوامل اخرى تكشف عن الامضاء.

ومن هذا القبيل حق التأليف والنشر، فإن بناء العقلاء وان كان على هذا الحق، إلا أن هذا البناء لما كان مستحدثاً بينهم وفى زمن متأخر عن عهد التشريع، فلا يمكن إثبات امضائه شرعاً حتى يثبت شرعيه هذا الحق، نعم لو كان منشأ هذه السيره المستحدثه الارتكاز العقلاني الثابت فى أعماق النفوس الموافق للفطره والجبله ولم تكن هناك عوامل سلبيه مانعه عن الامضاء، كان بالإمكان كشف امضائها شرعاً، على أساس أن الشارع لم يردع عن الارتكاز المذكور، وعدم الردع عنها امضاء لها.

وان شئت قلت ان بناء العقلاء على شىء الناشىء من العوامل الارتكازيه، تاره يكون منذ عهد التشريع واخرى يكون متأخراً عنه، باعتبار ان الشىء الذى بنى عليه العقلاء لم يكن موجوداً فى عهده التشريع وإنما وجد بعده وفى زمن متأخر، وعلى كلا التقديرين فهذا البناء التقديرى ممضاه، شرعاً سواء أكان موجوداً فى عهد التشريع أم لا، لان المعيار فى الإمضاء الشرعى إنما هو بوجود العوامل الإرتكازيه فى النفس، فإنها تتطلب البناء على شىء سواء أكان ذلك الشىء فى عصر التشريع أم كان متأخراً عنه، والنكته فى ذلك هى أن العوامل الارتكازيه الثابته فى أعماق نفوس الناس لو كانت خطراً على الأغراض الشرعيه، على أساس أنها تؤثر فى سلوكهم ومواقفهم العملى ضد الإسلام، لكان على الشارع الردع عنها وعدم ترتيب الأثر على طبقها ولو فى المستقبل، وسكوت الشارع وعدم المنع عن العمل والتحرك على طبق هذه العوامل، يكفى فى رضاء الشارع بالعمل على وفقها والتحرك نحوها، وهذا امضاء من الشارع لتلك العوامل الارتكازيه والتحرك على وفقها.

وأما بناء العقلاء على حق التأليف والنشر وما شاكلهما، فهو غير ناشىء من العوامل الارتكازيه الثابته فى أعماق نفوس الإنسان، بل هو ناشىء عن المصالح الخاصه والحقوق المالىه لدى العقلاء، ولا طريق لنا إلى أن الشارع قد اعترف بهذا الحق، لان الثابت فى الشريعه المقدسه إنما هو اعتراف الشارع بحقيه كل فرد نتيجه عمله وجهده فى الخارج أو ملكيته لها.

ومن الواضح ان نتيجه عمل المؤلف وجهده واثره التأليف وهو انتساب معنوى غير قابل للتصرف والنقل والانتقال.

وأما نشر الكتاب أو المجله أو غير ذلك، فهو ليس متعلقاً لحق المؤلف

شرعاً، فيجوز لكل من ملك الكتاب أو المجله أو غير ذلك بالشراء أو الهدية أن يقوم بنشره، لانه ملكه وله ان يتصرف فيه ما شاء وأراد.

وأما كونه ملكاً للمؤلف، فهو بحاجه إلى دليل ولا دليل عليه لا الخاص ولا العام، لان مقتضى القاعده عدم كونه ملكاً له، باعتبار أنه ليس نتيجة عمله وجهده.

وبكلمه أن الإسلام إنما اعترف بملكيه كل فرد نتيجة عمله وجهده، لان العمل هو المصدر الاساسى للحق أو الملك، فإذا قام شخص باحياء الأرض، ملك نتيجة عمله وجهده وهو أحياء الأرض، وإذا قام بحيازه الثروات الطبيعیه، ملك منها نتيجة جهده وعمله وهو المقدار الذى حازه وجعله فى حوزته، ولا يملك بالاستيلاء والسيطره على الأراضى الواسعه والثروات الطبيعیه بالقوه بدون بذل أى جهد وعمل فى سبيل ذلك ولا يعترف الإسلام بهذا.

فالنتيجه: ان النشر حيث انه ليس نتيجة عمل المؤلف وجهده، فلا يكون حقاً له شرعاً، لان الإسلام لا يعترف بذلك إلا بما إذا كان نتيجة عمله مباشره، وتام الكلام فى محله فراجع.

النقطه الثالثه: ان السيره إذا كانت معاصره لعهد الأئمه عليهم السلام، فإن كانت متشرعيه، فلا معنى للبحث عن أنها ممضاه أو مردوعه، لان السيره المتشرعيه بنفسها مستنده إلى الشرع ومعلوله له، ومعها لا موضوع للبحث عن امضائها الشرعى لاستلزامه الخلف والتهافت، وان كانت عقلائيه كان للبحث عن أنها ممضاه أو لا- مجال، بإعتبار أنها لا تخلو من ان تكون مستنده إلى العوامل الارتكازيه الثابته فى أعماق النفوس أو إلى المصالح والجهات الاخرى.

وعلى كلا- التقديرين، فإتصافها بالحجيه شرعاً يتوقف على امضاء الشارع لها، فإذا امضاها الشارع، تحولت من السيره العقلائيه البحثه إلى السيره المتشرعيه.

النقطه الرابعه: ان السيره العقلايئه المعاصره لعهد التشريع إذا كانت على خلاف المصالح الشرعيه بحيث يكون بقاؤها خطراً على الأ-غراض الشرعيه، فلا- محاله يقوم الشارع بردعها، ولكن حيث ان هذه السيره مرتكزه فى الاذهان ومستقره فيها، فلا يتحقق غرض الشارع بالردع عنها مره واحده وفى مجلس واحد، لان إزاله هذا الإرتكاز عن أذهان الناس بحاجه إلى التاكيد على الردع عنها وبيان مفاستها وتكراره من مجلس إلى مجلس آخر ومن مناسبه إلى مناسبه اخرى حتى يتمكن من قلع جذورها عن أذهان الناس وتزويدها بالعوامل الاخرى التى تتطلب الحفاظ على المصالح الشرعيه وأغراضها.

ومن هنا يكون الردع عنها ملازماً لوصوله إلينا، فإن الردع عنها لا يمكن إلا بشيوعه بين الناس واشتهاره.

ومن الطبيعى ان شيوعه بين الناس واشتهاره ملازم لوصوله إلينا يدأ بيد. وعلى هذا فإذا لم يصل الردع عنها إلينا، نجزم بعدمه فى الواقع.

النقطه الخامسه: أن السيره لا تكون منجزه ومعذره إلا باحراز امضائها شرعاً بنحو الجزم لكى يعلم بحجيتها، ومن المعلوم ان العلم بها لا يمكن إلا باحراز عدم الردع عنها جزماً.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من انه يكفى فى حجيتها عدم إحراز الردع عنها لا تتوقف على احراز عدم الردع(1)، لا يمكن المساعده عليه، لان مرد ما ذكره قدس سره إلى أن الشك فى حجيه السيره من جهه الشك فى ردعها، لا- يمنع من ترتيب آثار الحجيه عليها وهو كما ترى، لانه ينافى ما بنى عليه قدس سره وكذلك غيره من ان الشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها.

ص: ٣٧٧

شبهه رادعيه الآيات الناهيه عن السيره

شبهه رادعيه الآيات الناهيه عن السيره

هل ان الآيه الناهيه عن العمل بالظن، كقوله تعالى: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) ١ ، وقوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) ٢ وغيرها رادعه عن السيره أو لا؟

والجواب: قد يقال كما قيل إنها رادعه عنها، بتقريب ان هذه الآيات بإطلاقها تشمل اخبار الاحاد وان كانت اخبار ثقه، ومقتضى إطلاق مدلولها عدم جواز العمل بأخبار الاحاد وان كانت من الثقات، ولذلك تكون رادعه عن السيره التي يكون مدلولها جواز العمل بأخبار الثقه وحجيتها.

ومن الواضح أن السيره إنما تكون حجه إذا كانت كاشفه عن إضائها شرعاً، ومع وجود تلك الآيات لا يمكن أن تكون كاشفه عنه.

وان شئت قلت، ان الآيات الناهيه تدل على عدم جواز العمل بأخبار الأحاد مطلقاً وان كانت من الثقات بالمطابقه وعلى ردع السيره بالالتزام.

وقد اجيب عن هذه الشبهه بعده وجوه:

الوجه الأول: أجاب مدرسه المحقق النائيني قدس سره عن تلك الشبهه، بأن السيره حاكمه على الآيات الناهيه ورافعه لموضوعها تعبداً، بتقريب ان مفاد السيره حجه خبر الثقه، ومعنى الحجه عندهم الطريقيه والعلم التعبدى، فإذا جعل الشارع خبر الثقه علماً تعبدياً، كان رافعاً لموضوع الآيات الناهيه، لان موضوعها الظن

والمفروض ان خبر الثقة علم، فإذا كان علماً تعبداً، كان خارجاً عن موضوع الآيات، وهذا معنى حكومه السيره عليها، فإذا لا تصلح الآيات ان تكون رادعه عن السيره باعتبار أنها تنتفى عن مورد السيره بانتفاء موضوعها(1).

وللمناقشه فيه مجال، أما أولاً فلانه مبنى على أن يكون المجعول فى باب الإمارات الطريقيه والعلم التعبدى، ولكن هذه المبنى غير صحيح ثبوتاً واثباتاً.

أما ثبوتاً، فلان الطريقيه التكوينيّه سواء أكانت ظنيه أم كانت قطعيه، غير قابله للجعل تشريعاً وإلا لكانت تشريعيه لا تكوينيه وهذا خلف.

وأما الطريقيه الاعتباريه، فهى وان كانت قابله للجعل والاعتبار، إلا ان معنى جعل خبر الثقة طريقاً تشريعاً وهو جعل آثارها لا جعل نفسها، ضروره أن جعل نفس الطريقيه لاخبار الثقة مجرد لقلقه اللسان، إذ لا تأثير له فى طريقيه اخبار الثقة لا تكويناً كما هو واضح ولا تشريعاً إلا أن يرجع إلى جعل آثارها وهذا خلف، ولذلك لا يمكن جعل الطريقيه والعلميه لأخبار الثقة ثبوتاً، لانه لغو ومجرد لقلقه اللسان.

وأما اثباتاً، فعلى تقدير تسليم امكانه ثبوتاً، فلان السيره لا تدل على ان المجعول فى باب الامارات الطريقيه والعلميه، لوضوح ان هذه السيره سيره عمليه لا- لسان لها، وعبارته عن عمل العقلاء بأخبار الثقة دون أخبار غيرها، وهذا العمل حيث انه لا يمكن ان يكون جزافاً وبدون نكته مبرره له، فالنكته المبرره له هى ان اخبار الثقة أقوى فى الكشف عن الواقع واقرب إليه من غيرها.

ومن الواضح ان هذه الأقوائيه والأقربيه لها ذاتيه لا أنها مجعوله، لما مر من استحاله تعلق الجعل بها لا تكويناً كما هو واضح ولا تشريعاً.

ص: ٣٧٩

فالنتيجه: إنه لا- يمكن ان يكون المجعول فى باب الإمارات الطريقيه والعلم التعبدى لا ثبوتاً ولا إيجاباً، فإذن لا موضوع لحكومته السيره على الآيات الناهيه.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المجعول فى باب الإمارات الطريقيه والعلميه، إلا ان حكومه السيره على الآيات الناهيه مبنيه على ان يكون مفاد الآيات الناهيه حرمه العمل بالظن تكليفاً، وعندئذ فتكون السيره حاكمه عليها ورافعه لموضوعها تعبداً، لأنها تدل على حرمه العمل بشيء على تقدير كونه ظناً، ودليل حجيه اخبار الثقه يدل على ان هذا التقدير غير ثابت وان خبر الثقه علم تعبداً وليس بظن، فإذن يكون دليل الحجيه كالسيره رافعاً لموضوع الآيات الناهيه تعبداً.

والخلاصه: أن الآيات الناهيه تدل على حرمه العمل بالظن على تقدير وجوده، وأما أنه موجود أو غير موجود فى الخارج، فالآيات غير ناظره إليه، وحينئذ إذا كان هناك دليل على ان خبر الثقه ليس بظن فهو لا ينافى الآيات، لانه رافع لموضوعها وهى غير ناظره إلى ثبوتها، فلهذا تكون السيره حاكمه عليها ورافعه لموضوعها تعبداً.

ولكن الأمر ليس كذلك، لان مفاد الآيات الناهيه عن العمل بالظن إرشاد إلى حجيته لا أن العمل به محرم تكليفاً.

وعلى هذا فيكون مفاد الآيات فى عرض السيره لا- فى طولها، لان السيره تدل على حجيه خبر الثقه والآيات تدل على عدم حجيته، فالنفي والاثبات وارد على موضوع واحد بلا تقدم وتأخر بينهما، فإذن لا موضوع لحكومته السيره على الآيات بل بينهما تعارض، لان السيره تثبت حجيه خبر الثقه والآيات تنفى حجيته، ولا فرق فى ذلك بين ان تكون الحجيه بمعنى الطريقيه والعلم التعبدى أو

بمعنى المنجزيه والمعذريه أو بمعنى جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي في صورته المطابقه والمخالف في صورته المخالفه أو بمعنى التنزيل، لان السيره تدل على حجيه خبر الثقة بأى معنى من هذه المعانى كان والآيات تنفيها كذلك.

ودعوى ان سيره العقلاء لا تصلح ان تكون حاكمه على الآيات ورافعه لموضوعها تعبدًا، لان الدليل الحاكم هو الدليل المتصرف فى موضوع الدليل المحكوم شرعاً وتعبدًا، ولهذا لا بد ان يكون الحاكم دليلًا شرعيًا، وأما سيره العقلاء فحيث أنها ليست من قبل الشارع، فلا يكون للعقلاء التصرف فى موضوع الدليل الشرعى نفيًا أو إثباتًا.

مدفوعه بأن حكومه السيره على الآيات إنما هي بلحاظ امضائها شرعاً، فالسيره بعد الإمضاء من قبل الشارع واتصافها بالحجيه شرعاً، تكون حاكمه عليها لا بلحاظ نفسها وبما هي سيره العقلاء.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم ان مدلول الآيات الناهيه حرمة العمل بالظن تكليفاً، فمع ذلك لا تكون السيره حاكمه عليها، وذلك لأن المراد من هذه الحرمة التشريعيه ونقصدها بها حرمة استناد العمل على الظن واسناد مؤداه إلى الشارع.

ومن الواضح ان هذه الحرمة معلوله لعدم حجيه الظن فى المرتبه السابقه، وعلى هذا فالآيات التى تدل على هذه الحرمة بالمطابقه، تدل على عدم حجيه الظن بالالتزام، فإذن تكون الآيات بمدلولها الإلتزامى تعارض السيره، لان السيره تدل على حجيه خبر الثقة والآيات بمدلولها الإلتزامى تنفى حجيته وان كانت بمعنى جعل الطريقيه والعلميه، فإذن لا- موضوع للحكومه، لان موضوع الحكومه إنما هو فيما إذا كان مدلول الآيات فى طول مدلول السيره، والمفروض أنه فى

عرضه لانهما يردان على موضوع واحد.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي، ان السيره لا- تصلح ان تكون حاكمه على الآيات الناهيه، فإذن لا محاله تقع المعارضه بينهما، فتسقط السيره عن الاعتبار فلا يمكن احراز إمضائها.

وهنا إشكال آخر على هذه الحكومه، وهو أن حكومه سيره العقلاء على الآيات الناهيه غير متصوره، لأن معنى الحكومه، هي تصرف الدليل الحاكم في موضوع الدليل المحكوم تبعداً، لان التعارض بين الدليلين سواء أكان مستقراً أم لا كما في موارد الجمع الدلالي العرفي، لا يتصور إلا إذا كان كلا الدليلين من مشرع واحد أو بحكم مشرع واحد كالأئمه الأطهار عليهم السلام، وأما إذا كان أحدهما من مشرع والآخر من مشرع آخر، فلا يتصور التعارض والتنافي بينهما، لان كلا منهما صدر من مشرع لا يرتبط أحدهما بالآخر ولا الحكومه بينهما، فالحكومه بين الدليلين تتطلب ان يكون الدليلان من متكلم واحد حقيقه أو حكماً، وإلا- فلا- يعقل الحكومه كقوله عليه السلام: < الفقاع خمر استصغره الناس > (١)، فإنه حاكم على دليل حرمه شرب الخمر بإعتبار ان كلا الدليلين من متكلم واحد.

وعلى هذا فلا- يعقل الحكومه بين سيره العقلاء والآيات الناهيه، لان سيره العقلاء لا ترتبط بالأدله الشرعيه، ضروره إنه ليس للعقلاء التصرف في موضوع الأحكام الشرعيه سعه أو ضيقاً، لوضوح ان التصرف في الأحكام الشرعيه وموضوعاتها سعه أو ضيقاً بيد الشارع وليس للآخر كالعقلاء أى ربط بالأحكام الشرعيه أو موضوعاتها.

وبكلمه: أن عمل العقلاء بخبر الثقة لا يعقل ان يكون موجباً لتضييق دائره

ص: ٣٨٢

١- (١) وسائل الشيعه ج ١٧: ص ٢٩٢ ب ٢٨ من الأشربه المحرمه ح ١.

موضوع حرمة العمل بالظن وتقييده بغير خبر الثقة، ضروره أنه ليس بدليل شرعى حتى يقيده، وعندئذ فإن اريد بها أن السيره العقلانيه بما هي وبقطع النظر عن امضائها شرعاً حاكمه على الآيات الناهيه، فهى غير معقوله، وان اريد بها أنها يامضاء الشارع لها حاكمه ومتصرفه فى موضوع الآيات الناهيه، فهو وان كان صحيحاً، إلا أن الكلام بعد فى امضاء الشارع لها وأنها ممضاه شرعاً أو لا، ومع وجود هذه الآيات الناهيه لا يمكن احراز امضائها شرعاً، ومع عدم احراز الإمضاء لها، يشك فى حجيتها، والشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها.

والخلاصه: أنا لو سلمنا أن السيره العقلانيه إذا كانت ممضاه شرعاً، كانت حاكمه على الآيات الناهيه، إلا أن الكلام فى إحراز امضائها، ومع وجود هذه الآيات الناهيه لا يمكن استكشاف امضائها شرعاً بنحو الجزم، لان الشك فى امضائها مساوق للشك فى حجيتها، ومع الشك فيها يقطع بعدم حكومتها عليها، لان حكومتها فى مرتبه متاخره عن الإمضاء الشرعى لها، إذ لا بد أولاً من إحراز امضائها فى المرتبه السابقه ثم الحكم بحكومتها على الآيات الناهيه، ولا يمكن إثبات امضائها فى المرتبه السابقه مع احتمال ان هذه الآيات رادعه عنها، لان امضائها مسبقاً يتوقف على عدم صلاحيه الآيات الناهيه للرادعيه، وهو يتوقف على حكومه السيره وهى تتوقف على إثبات امضائها فيلزم الدور، ولهذا لا يمكن إثبات امضائها مع وجود هذه الآيات الناهيه وغيرها.

فما ذكره مدرسه المحقق النائيني قدس سره من الحكومه غير تامه حتى فيما إذا قلنا ان السيره إذا كانت ممضاه شرعاً كانت حاكمه عليها ورافعه لموضوعها تعبداً^(١) هذا، ولكن تقدم ان هذه السيره حيث كانت مستقره فى الأذهان وثابته

ص: ٣٨٣

فيها كالفطره، فلا يمكن ردعها ورفع اليد عنها وقلع جذورها عن النفس إلا بالنص الصريح والتأكيد عليه في مختلف المناسبات وبيان مفسدها عملاً وقولاً، ولا يكفي في ردعها إطلاق هذه الآيات وغيرها، مع أن الكلام في أصل دلالتها على ذلك، لوضوح ان الناس يعملون على طبق هذه السيره المرتكزه في أذهانهم ويتحركون على وفقها كتحر كهم على طبق سائر تقاليدهم وعاداتهم المرتكزه بدون التفاتهم إلى أن مثل هذا الإطلاق رادع عنها، وقد تقدم تفصيل ذلك.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من عدم صلاحية الآيات الناهيه للرادعيه عن السيره، وقد افاد قدس سره في وجه ذلك أمور:

الأمر الأول: ان رادعيه المطلقات كآيات الناهيه مستحيله لأنها دوريه، بتقريب ان رادعيه المطلقات من الكتاب والسنة للسيره تتوقف على عدم كون السيره مخصصه لها، وإلا فلا تكون رادعه، وعدم كون السيره مخصصه لها يتوقف على رادعيته.

فالتبنيه حينئذٍ توقف رادعيته على رادعيته وهو مستحيل هذا. ثم أورد على نفسه بأن إثبات حجيه خبر الثقة بالسيره أيضاً دوري، لأن حجيه خبر الثقة بالسيره متوقفه على كونها مخصصه للمطلقات، وتخصيصها لها متوقف على عدم كون المطلقات رادعه عنها، وإلا فلا تكون مخصصه، وعدم رادعيه المطلقات عنها، يتوقف على كون السيره مخصصه لها، فيلزم حينئذٍ توقف الشيء على نفسه وهو توقف مخصصيه السيره على مخصصيتها وهو مستحيل.

ونتيجه هذا كما ان رادعيه المطلقات عن السيره مستحيله من جهه الدور، كذلك مخصصيه السيره لها وهذا غريب، ضروره أن رادعيه المطلقات لو كانت مستحيله، لكانت مخصصيه السيره ضروريه وبالعكس، لاستحاله مخصصيه السيره

وعدم مخصصيتها معاً أولاً لزم ارتفاع النقيضين.

وأجاب قدس سره عن ذلك، بأن مخصصيه السيريه للمطلقات لا تتوقف على عدم الردع عنها في الواقع، بل يكفي فيها عدم العلم بالردع، بينما رادعيه المطلقات للسيره تتوقف على عدم مخصصيه السيره لها في الواقع، فإذن لا دور، لأن ما يتوقف عليه رادعيه المطلقات عدم مخصصيه السيره لها في الواقع، وما يتوقف عليه مخصصيه السيره هو عدم العلم برادعيه المطلقات لا عدم رادعيته في الواقع، فإذن لا- يلزم الدور وتكون السيره حجه وممضاه شرعاً لعدم العلم بردعها، وهو يكفي في حجيتها وعدم العلم لا يتوقف على شيء.

وعلى هذا فإطلاق المطلقات لا يكون حجه، فإن احتمال ان السيره في الواقع مخصصه له مانع عن حجيتها، وأما السيره فهي حجه، لأن احتمال رادعيه الآيات الناهيه في الواقع لا يمنع عن حجيتها ما لم يعلم برادعيته لها(1).

وهذا الجواب منه قدس سره غريب، وذلك لأن حجيه السيره وكونها مخصصه لعمومات الآيات الناهيه، تتوقف على احراز امضائها شرعاً والعلم به، ومع احتمال وجود الرادع لها في الواقع فلا- علم بحجيتها، بل هي مشكوكه من جهه الشك في أنها مردوعه في الواقع أولاً، والمفروض ان الشك في الحجيه مساوق للقطع بعدمها.

فما ذكره قدس سره من انه يكفي في حجيه السيره ومخصصيتها لعمومات الآيات الناهيه، عدم العلم بكونها رادعه عنها وان احتمال رادعيته في الواقع، غريب جداً.

وبكلمه: أن مخصصيه السيره لعمومات الآيات تتوقف على حجيتها، ولا يمكن إحراز حجيتها والعلم بها إلا باحراز امضائها والعلم به وعدم احتمال كون

ص: ٣٨٥

العمومات رادعه عنها في الواقع، وأما مع احتمال أنها رادعه عنها في الواقع، فلا- يمكن إحراز حجيتها، ومع عدم احرازها، لا يمكن ان تكون السيره مخصصه لها.

فالتتيجه: ان مخصصيه السيره تتوقف على ثبوت عدم الردع في الواقع وإحراز الامضاء لها ولا يكفي عدم ثبوت الردع، هذا.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره أولاً: أن عدم ثبوت الردع لو كان كافياً في صحه تخصيص الآيات الناهيه بالسيره، لكان عدم ثبوت التخصيص كافياً في الردع أيضاً ولا يظهر وجه لمنع التوقف في أحدهما دون الآخر.

وثانياً: ان التحقيق عكس ما ذكره قدس سره، لان تخصيص العمومات بالسيره متوقف على حجيتها المتوقفه على الأمضاء ولا يكفي عدم ثبوت الردع على ما افاده قدس سره، بل لابد من ثبوت عدم الردع فيكون التخصيص دورياً، وهذا بخلاف الردع، فإنه غير متوقف على ثبوت عدم التخصيص، بل يكفي عدم ثبوت التخصيص، إذ العمومات حجه ببناء العقلاء ما لم يثبت خلافها.

وعلى هذا فيكفي في رادعيه العمومات للسيره عدم ثبوت تخصيصها بها، والمفروض انه غير ثابت، لاحتمال ان السيره مردوعه، فإذا لا دور في رادعيه العمومات للسيره، وإنما الدور في تخصيص السيره للعمومات.

فالتتيجه: أن العمومات رادعه للسيره والسيره لا تكون مخصصه لها، لان ظهور العام في العموم حجه ما لم يعلم بوجود المخصص له، واحتمال وجوده في الواقع لا أثر له ما لم يصل إلى المكلف، فإذا لا دور في المقام.

هذا وغير خفي ان الجواب الأول جدلي لا واقعي ولا أثر له (١).

وأما الجواب الثاني: فلا يكفي ثبوت هذه العمومات للردع عن هذه

ص: ٣٨٤

السيره، لما تقدم من أن هذه السيره المرتكزه فى الأذهان حيث أنها قد اصبحت كالعاده والجبله، فلا يمكن ان يكون مثل هذه العمومات رادعه عنها، لان الناس يتحركون حسب جبلتهم وفطرتهم نحو العمل باخبار الثقه فى العلاقات العائليه والاجتماعيه الماديه والمعنويه غافلين عن كون هذه العمومات رادعه.

ومن هنا قلنا ان الردع عن مثل هذه السيره بحاجه إلى النص الخاص الصريح والتأكيد عليه فى مختلف المناسبات.

هذا اضافته إلى أن صدور هذه العمومات للناس كان متأخراً عن هذه السيره، لأنها موجوده بين الناس قبل التشريع ومنذ بدايته، فلو كانت هذه السيره خطراً على الأغراض التشريعيه، فبطبيعته الحال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يمنع الناس عن العمل بهذه السيره وأكد عليه وبين مفسدها للناس مع أنه لم يصدر منه صلى الله عليه وآله منع ولا ردع، وعدم صدوره كاشف عن الامضاء وأنها لا تكون خطراً على الأغراض الشرعيه.

الأمر الثانى: ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره فى الهامش من أن نسبه السيره العقلانيه إلى الآيات الناهيه حيث أنها نسبه الخاص المتقدم إلى العام المتأخر، فيدخل المقام فى كبرى دوران الأمر بين التخصيص أو النسخ، وهذا يعنى ان الخاص المتقدم هل هو مخصص للعام المتأخر أو العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم.

وأما فى المقام فيما ان السيره متقدمه على نزول العمومات من الآيات والروايات، فبطبيعته الحال تكون ممضاه شرعاً منذ عصر التشريع وقبل نزولها، وحينئذٍ فلا محاله يدور الأمر بين كونها مخصصه لعموم الآيات أو الآيات ناسخه لها ورادعه عنها، وحيث ان الصحيح فى تلك المسأله تقديم الخاص على العام،

ففى المقام لا بد من تقديم سيره على العمومات.

ودعوى ان الآيات الناهيه ظاهره فى الردع عن السيره منذ أوائل التشريع، باعتبار ان مضامينها ثابتة منذ ذلك العصر، فلا يكون المقام حينئذٍ داخلًا فى تلك الكبرى ومن صغرياتها.

مدفوعه بأنه لا- ظهور لها فى ذلك، لان التشريعات الصادره من النبى الأكرم صلى الله عليه وآله ليس لها ظهور فى ثبوتها من الأول، لأن تشريع الأحكام الشرعيه من الله تعالى إنما كان بالوحى على النبى الأكرم صلى الله عليه وآله ونزول الوحى عليه صلى الله عليه وآله كان تدريجياً.

وعلى هذا ففى أى وقت نزل الوحى على النبى الأكرم بحكم من الأحكام الشرعيه، كان جعله من هذا الوقت لا من الأول، نعم ان الخطابات الشرعيه الصادره من الأئمه الأطهار عليهم السلام تكشف عن ثبوت مضامينها فى زمن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله، باعتبار ان الوحى قد انقطع بعده صلى الله عليه وآله، فيكون بيانها متأخراً، بينما الخطابات الصادره من النبى الأكرم صلى الله عليه وآله لا تكشف عن ذلك إلا إذا علم من الخارج ان جميع الأحكام الشرعيه قد نزلت على نفس النبى الأكرم صلى الله عليه وآله بالوحى ولكن بيانها كان تدريجياً، هذا وان كان ممكناً إلا أن ذلك بحاجة إلى دليل ولا دليل على ذلك، فإذن لا ظهور للعمومات الناهيه فى ثبوت الردع من الأول، وعليه فتكون من العام المتأخر زماناً عن الخاص.

ويترتب على ذلك أنه إذا صدر من الإمام عليه السلام خاص متقدم زمنًا وعام متأخر كذلك، فإنه إنما يكون من صغريات الكبرى المذكوره إذا احرز أنهما كذلك بحسب الوحى من الله تعالى على النبى الأكرم صلى الله عليه وآله.

وقد يناقش فيه بأن كون المقام من صغريات تلك الكبرى مبنياً على أن

سكوت النبى الأكرم صلى الله عليه وآله فى أول البعثه عن ردع السيره كاشف عن أمضائها، ولكن

هذا المبني خاطئ، فإن سكوته صلى الله عليه وآله في أول البعثة لا يكشف عن الإمضاء، إذ من المحتمل قوياً ان يكون سكوته صلى الله عليه وآله من جهة عدم نزول الوحي عليه بالردع أو الإمضاء، باعتبار انه صلى الله عليه وآله (لا ينطق عن الهوى ان هو إلا وحي يوحى)، كما ان سكوته صلى الله عليه وآله في أول البعثة عن كثير من المحرمات، لا يدل على الامضاء بل هو من جهة عدم نزول الوحي عليه بتحريمها.

فالتتيجه: ان الحكم الإمضائي كالحكم التأسيسي لابد ان يكون بوحي من الله تعالى.

ولكن هذه المناقشه قابله للنقد، وذلك لان مثل هذه السيره الثابته في أعماق نفوس الناس كافه كالجبله والفظره لو كانت مخالفه للأغراض التشريعيه وخطراً عليها، فبطبيعته الحال لا يمكن سكوت الشرع في مقابلها، بمعنى ان الله تعالى لا محاله أوحى نبيه بردع الناس عن العمل بها، باعتبار ان الله يرى أنها خطر على شريعته الغراء، فإذن لا يعقل فرض كون السيره المذكوره خطراً على الأغراض التشريعيه واهدافها النبيله، ومع ذلك لم يأمر الله تعالى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بالردع عنها، أو فقل أن هذه الشريعه شريعته الهيه، فإذا فرض ان السيره المذكوره خطر عليها، فكيف يمكن فرض السكوت وعدم أمر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بالردع عنها.

فالصحيح في المسأله ان يقال، ان المقام ليس من صغريات الكبرى المتقدمه، لان الصغرى لهذه الكبرى إنما هي متمثله في الخاص اللفظي المتقدم زمنياً على العام كذلك، وعندئذ فيقع التعارض بين ظهور الخاص في العموم الازماني وظهور العام في العموم الأفرادي، ويدور الأمر بين تقديم الخاص على العام وتخصيصه به تطبيقاً لقاعده حمل العام على الخاص، وبين تقديم العام المتأخر على الخاص المتقدم وجعله ناسخاً له، وفي مثل ذلك يقدم ظهور الخاص في العموم الازماني

على ظهور العام فى العموم الأفرادى، على أساس ان الخاص معد للقرينيه على العام بنظر العرف، بلا فرق فى ذلك بين ان يكون الخاص متأخراً عن العام أو متقدماً عليه، لادن العرف لا- يرى التنافى بين ظهور القرينه وظهور ذيها، بملاك انه يرى ان الأول تفسير للمراد النهائى الجدى من الثانى.

وأما فى المقام، فالخاص دليل لى وهو سيره العقلاء ولا- ظهور لها فى العموم الازمانى لى تصلح ان تعارض ظهور الآيات الناهيه فى العموم الأفرادى.

ومن هنا إذا شك فى امضاء هذه السيره من جهه احتمال رادعيه الآيات الناهيه عنها فلا تكون حجه، على أساس ان الشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها، بينما لو كان لها ظهور كالمخصص اللفظى وكان حجه بدليل حجيه الظهور، لم يكن الشك فى رادعيه الآيات الناهيه عنها مانعاً عن حجيه ظهورها، لانه حجه ما لم يثبت الدليل على خلافه.

ومن هنا يكون ظهور العام فى العموم حجه ولا- يرفع اليد عنه بمجرد الشك فى التخصيص، وفى المقام إذا كان الخاص لفظياً فظهوره فى العموم الأزمانى حجه، ولا- يرفع اليد عنه بمجرد احتمال ان العام المتأخر ناسخاً له، وأما إذا كان المتقدم دليلاً لياً كالسيره كما فى المقام، فحيث انه لا ظهور له فى العموم الازمانى، باعتبار انه دليل لى، فبمجرد الشك فى ناسخيه العام المتأخر له، كان يشك فى حجيته ومع الشك فيها لا- يكون حجه، لان الشك فيها مساوق للقطع بعدمها، هذا هو الفارق بين الخاص المتقدم اللفظى والخاص المتقدم اللبى.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن نسبه السيره إلى الآيات الناهيه، حيث أنها نسبه الخاص المتقدم إلى العام المتأخر، فيدخل المقام فى كبرى دوران الأمر بين كون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر أو العام المتأخر

ناسخاً للخاص المتقدم، مبني على الخلط بين الخاص المتقدم اللفظي وبين الخاص المتقدم اللبني (١).

وما ذكره قدس سره إنما ينطبق على الأول دون الثاني، والمفروض أن الخاص في المقام من قبيل الثاني.

وعلى هذا فظهور الآيات الناهية في العموم حجه، فلو كانت صالحه للرادعيه كانت رادعه عن السيره وممانعه عن حجيتها ولا يمكن تقديم السيره عليها.

فالنتيجه: ان هذا البيان في نفسه تام، إذ فرق بين كون الخاص المتقدم على العام لفظياً وبين كونه لبياً، ولكن المقام ليس من صغريات هذه الكبرى، لما تقدم من أن الآيات الناهية لا تصلح ان تكون رادعه عن هذه السيره، فلا يدور الأمر بين كون السيره مخصصه لها وبين كونها رادعه عنها.

الأمر الثالث: ما ذكره قدس سره في الهامش أيضاً من أنا لو سلمنا ان كل من الآيات والسيره لا تصلح ان تكون قرينه لرفع اليد عن الاخرى فيما إذا دار الأمر بين رادعيه الآيات ومخصصيه السيره، أو بين كونها مخصصه للآيات أو كون الآيات ناسخه لها، فتصل النوبه إلى الأصل العملي وهو في المقام متمثل في إستصحاب بقاء حجيه خبر الثقة للشك في بقائها من جهه الشك في رادعيه الآيات، فإنها ان كانت رادعه عن السيره، فقد سقط حجيه خبر الثقة، وان لم تكن رادعه فهي باقيه، ومع الشك في رادعيته، فبطبيعته الحال يشك في بقاء حجيته فيستصحب بقاؤها (٢).

ص: ٣٩١

١- (١) كفايه الأصول: ص ٣٠٣.

٢- (٢) حاشيه كتاب فرائد الأصول: ص ٧٢.

وقد أورد عليه السيد الاستاذ قدس سره بوجه:

الأول: ان هذا الاستصحاب، استصحاب فى الشبهات الحكيمه، وقد استظهرنا عدم جريانه فيها من جهه المعارضه.

الثانى: أن هذا الاستصحاب مبنى على ان تكون السيره ممضاه قبل نزول الآيات، وأما إذا فرضنا عدم ثبوت امضائها قبل نزولها، فلا موضوع لهذا الاستصحاب، لان الشك حينئذٍ فى اصل ثبوت الحجيه لأخبار الثقة لا فى بقائها بعد الفراغ عن ثبوتها.

الثالث: ان الدليل على حجيه الاستصحاب إنما هو اخبار الثقة، وعليه فلا يمكن التمسك به لإثبات حجيه اخبار الثقة لاستلزامه الدور، لان حجيه اخبار الثقة متوقفه على الاستصحاب وهو متوقف على حجيه اخبار الثقة، فيلزم توقف حجيه اخبار الثقة على حجيه اخبار الثقة وهو مستحيل هذا.

الرابع: ان الآيات الناهيه كما تصلح ان تكون رادعه عن العمل بالسيره، كذلك تصلح ان تكون رادعه عن العمل بالاستصحاب، على أساس انه عمل بغير العلم، وعليه فنسبه الآيات إلى كل من السيره والاستصحاب نسبه واحده، فتصلح ان تكون رادعه عنهما فى مرتبه واحده^(١).

ويمكن المناقشه فى الوجه الأول والثانى والثالث والرابع:

أما الوجه الأول: فلان الاستصحاب وان لم يجر فى الشبهات الحكيمه، لكن لامن جهه أنه معارض باستصحاب عدم جعل الزائد بل من جهه أنه لا يجرى فى نفسه، إذ لا يترتب عليه أثر إلا باحراز الكبرى وهى جعل الزائد، والمفروض ان الكبرى غير محرزه لا وجداناً ولا تعبداً، بل مقتضى الاستصحاب عدم الجعل

ص: ٣٩٢

الزائد على تفصيل يأتي في مبحث الاستصحاب.

وأما الوجه الثاني: فلا شبهه في أمضاء هذه السيره منذ عصر التشريع، ضروره أنها لو كانت مخالفه للأغراض التشريعيه وخطراً عليها، لردع عنها منذ ذلك العصر ومنع عن العمل بها، فلا يمكن تأخير الردع إلى زمن نزول الآيات.

ومن هنا قلنا انه لا يمكن ردع هذه السيره بأطلاق الآيات الناهيه، ولهذا لا شبهه في ان العمل باخبار الثقه في زمن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كان متداولاً ومتعارفاً بين الناس، حيث أنهم كانوا يعتمدون عليها في مختلف جوانب حياتهم العاديه الشخصيه والتشريعيه الماديه والمعنويه في الموضوعات والاحكام، وسكوت النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في مقام عمل أصحابه وتابعيه بها، كاشف قطعي عن الإمضاء لفرض ان بإمكانه المنع عن ذلك، واحتمال ان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لم يعتمد على خبر الثقه ولو في مورد واحد لا في الأحكام ولا في الموضوعات في فتره قبل نزول الآيات غير محتمل.

ودعوى ان حجيه السيره منوطه بالقطع بامضائها شرعاً ومع الشك لا تكون حججه، ومن الواضح ان هذه العمومات الناهيه تصلح ان تكون منشأ للشك في حجيتها، لاحتمال رادعتها عنها.

مدفوعه بأن الأمر وان كان كذلك بالنسبه إلى من يحتمل ذلك، ولكن ذكرنا ان هذه السيره بما أنها مرتكزه في أذهان الناس وثابته في أعماق نفوسهم كالجبله والقطره، فلهذا كان الناس يتحركون عملياً على طبقها بدون الالتفات إلى أن مثل هذه العمومات رادعه عنها بل كانوا معتقدين بأنها لا- تصلح ان تكون رادعه عنها، فانهم مع التفاتهم إلى هذه العمومات، كانوا يتحركون على طبق هذه السيره ويعملون بها، ولا يمكن الردع عنها إلا بنص صريح كما تقدم.

وأما الوجه الثالث: فلو وصل الدور إلى الاستصحاب، فالأمر كما أفاده قدس سره من انه لا يمكن التمسك به لإثبات حجبه خبر الثقة.

وأما الوجه الرابع: فلما تقدم من أن الآيات الناهية لا تصلح ان تكون رادعه عن السير المذكوره، فإذن لا تصلح ان تكون رادعه عن العمل بالاستصحاب أيضاً، باعتبار ان الدليل على الاستصحاب خبر الثقة والمفروض انه حجه بالسيره.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان الآيات الناهية لا يمكن ان تكون رادعه عن السيره، وقد افاد في وجه ذلك أمرين:

الأول: دعوى القطع بعدم ورود الردع في الشريعة المقدسه عن هذه السيره التي هي مستمره بين الناس والمتشرعه وأصحاب الأئمه عليهم السلام حتى بعد نزول هذه الآيات، لوضوح ان عمل الصحابه والتابعين بأخبار الثقة غير قابل للأنكار حتى في زمان الأئمه عليهم السلام، لان عملهم بها أمر مركوز في أذهانهم، فلو كانت هذه الآيات رادعه عنها، انقطعت هذه السيره بعد نزولها مع أنها باقيه ومستمره، وهذا الاستمرار يكشف عن ان هذه العمومات الناهية لا تصلح ان تكون رادعه عنها بنظر الناس التابعين، فلو كانت رادعه عنها في الواقع بنظر الشارع، فلا بد من التنبيه على ذلك بالنص الخاص والتأكيد عليه، وإلا فالناس يتحركون على طبق عاداتهم وتقاليدهم وارتكازاتهم، لانهما تحدد سلوك الإنسان في الخارج طالما لا يكون هناك مانع قطعي.

وما ذكره قدس سره صحيح، ولكنه لم يبين نكته عدم صلاحية الآيات للرادعيه، وقد مرت الإشاره إليها وسوف نشير إليها أيضاً.

الثاني: الظاهر من الآيات الناهية هو أنها أرشاد إلى ما استقل به العقل وهو

تحصيل المؤمن من العقاب المحتمل في مقام الامتثال والاطاعة، والمؤمن بالذات هو العلم الوجداني، لان كل مؤمن بالغير لا بد ان ينتهي إلى ما بالذات، فالظن لا يكون مؤمناً إلا إذا كان حجة، فإنه حينئذٍ وان كان مؤمناً إلا أن المؤمن في الحقيقة هو العلم بحجته لا الظن بما هو ظن.

وعلى هذا فمفاد الآيات إرشاد إلى ان الظن بما هو ظن ليس بمؤمن، بل لا بد من تحصيل المؤمن في مقام الامتثال وهو العلم الوجداني اما مباشرة أو بالواسطة، فإذا لم يكن مفاد الآيات قابلاً للتخصيص، لأنه حكم العقل بتحصيل المؤمن وهو لا يقبل التخصيص.

وعلى هذا فخير الثقة بعد قيام السير على حجته خارج عن عموم الآيات الناهية بالورود، للقطع بأنه بعد حجته مؤمن جزماً كما هو الحال في سائر الإمارات المعتبرة، فإذا لم تكن السير القائمة على حجته اخبار الثقة واردة على الآيات الناهية ورافعه لموضوعها وجدانا وهو عدم المؤمن، لأن خير الثقة بعد حجته مؤمن من العقاب المحتمل قطعاً، فيكون خارجاً عن موضوع الآيات جزماً، فإذا لم يكن حال خير الثقة بعدم قيام السير على حجته مع الآيات الناهية كحال الإمارات المعتبرة مع الاصول العقلية، فكما أن الإمارات المعتبرة واردة على الاصول العقلية ورافعه لموضوعها وجداناً، فكذلك خير الثقة فإنه وارد على الآيات الناهية ورافعه لموضوعها.

فالتنتيجة: ان هذه الآيات لا تصلح ان تكون رادعه عن السير، لان مفادها ليس الردع والمنع عن العمل بالسير بل مفادها الإرشاد هذا.

وان شئت قلت ان الإمارات الظنية المعتبرة قطعاً منها أخبار الثقة كما أنها واردة على الأصول العملية العقلية ورافعه لموضوعها وجداناً، كذلك أنها واردة

على الآيات الناهيه ورافعه لموضوعها كذلك.

وللنظر فيما أفاده قدس سره مجال، وذلك لان هذه الآيات تصنف إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: ما يكون مفاده خاصاً باصول العقائد.

الصنف الثانى: ما يشمل مدلوله الوظائف العمليه أيضاً بلسان الافتراء.

الصنف الثالث: ما يكون كذلك ولكن بلسان عدم العلم.

أما الصنف الأول: كقوله تعالى: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) ١ بتقريب ان نفى كفايه الظن عن الحق بنحو الاطلاق إنما يناسب اختصاص الآيه باصول العقائد، وعليه فالمراد من الحق فى الآيه هو العلم بالله وحده لا شريك له وبرساله رسوله صلى الله عليه وآله، والظن لا- يغنى عنه ولا- يقوم مقامه مطلقاً وان كان حجه، بينما الظن يقوم مقام العلم فى الاحكام الفرعيه العمليه إذا كان حجه أو لا- أقل إذا كان مطابقاً للواقع وان لم يكن حجه، مع أن مقتضى هذه الآيه الكريمة هو ان الظن لا يغنى من الحق أصلاً وان كان مطابقاً للواقع، وهذا لا ينطبق الا على الواجبات المعنويه العقائديه ولا ينسجم إلا معها دون الاحكام الفرعيه، ولعل هذا المعنى هو المناسب لسياق الآيه، لانها وارده فى سياق التنديد بالكفار الذين كانوا يعتمدون على الظنون والتخمينات، ومع التنزل عن ذلك، فالمحتمل فى هذه الآيه الكريمة أمران:

الأول: احتمال ان يكون مفادها الإرشاد إلى ما استقل به العقل وهو تحصيل المؤمن فى مقام الإمتثال من العقاب المحتمل.

الثانى: ان يكون مفادها الإرشاد إلى عدم حجيه الظن، فعلى الأول ارشاد محض إلى حكم العقل وهو ان الظن بما هو ظن لا يكون مؤمناً، وعلى الثانى

ارشاد إلى حكم مولوى وهو عدم حجيه الظن شرعاً.

والظاهر من الآيه بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه هو الاحتمال الثانى، هذا إضافة إلى أن حمل الآيه على الإرشاد إلى حكم العقل خلاف الظاهر، لأن الظاهر منها كخطاب شرعى هو اعمال المولويه، ولهذا لا بد من حملها على الاحتمال الثانى دون الأول فإنه بحاجه إلى قرينه.

وأما الصنف الثانى: كقوله تعالى (آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) فهو وان كان يعم الوظائف العمليه، إلا أنه يختص بما ينطبق عليه عنوان الافتراء من القول أو الفعل، ومن الواضح ان الافتراء إنما يكون فى اسناد العمل أو القول إلى الله تعالى مع عدم إذنه فيه، وأما مع الإذن فلا يكون إفتراء.

وعلى هذا فإذا كان خبر الثقة حجه، فلا يكون اسناد مؤداه إلى الشارع افتراء بل هو مأذون فيه وخارج عن موضوع الآيه بالورود لا- بالحكمه، لان الاسناد إذا كان بإذنه تعالى فلا يكون افتراء جزماً، وعلى ضوء ذلك فيكون تقديم السيره على هذه الآيه الكريمه إنما هو بالورود لانها رافعه لموضوعها وجدانا، باعتبار ان العمل بالسيره يكون مع الاذن فلا يكون مصداقاً للافتراء حقيقه.

فالتتيجه: ان مفاد الآيه الشريفه حرمة الافتراء على الله تعالى تشريعاً لا ذاتاً، ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان مفاد الآيه ارشاد إلى ما استقل به العقل وهو تحصيل المؤمن من العقاب المحتمل فى مقام الامتثال، لا يمكن المساعده عليه، لان مفادها حرمة الافتراء تشريعاً، يعنى ان الآيه تدل على حرمة التشريع، حيث ان سياقها التثريب لا الارشاد إلى حكم العقل فى مقام الامتثال، لان مفادها هو ان كل ما لم يأذن الله تعالى به فهو محرم اسناداً

واستناداً فإنه افتراء، وحملها على الارشاد بحاجه إلى قرينه، وكون لسان الآيه آيياً عن التخصيص لا يصلح ان يكون قرينه على حمل الآيه على الارشاد، فإنها على كلا التقديرين لا تقبل التخصيص، فكما ان مفادها لو كان الارشاد فهو غير قابل للتخصيص، فكذلك إذا كان مفاد الحرمة التشريعيه، لان لسانها على هذا حرمة الافتراء وهذا اللسان غير قابل للتخصيص، إذ لا يمكن فرض الافتراء على الله تعالى ولا يكون محرماً، فإذن لا فرق بين الرأين من هذه الناحيه.

ثم ان هذا القسم من الآيات لا تدل على تعيين الصغرى، لان مفاده هو ان كل ما لا يكون مأذوناً فيه من قبل الله تعالى فلا يجوز العمل به، وكل ما يكون مأذوناً فيه يجوز العمل به، ولا نظر للآيه إلى ان الشئ الفلانى فى الخارج ماذون من قبل الله تعالى دون الشئ الآخر فإنه غير مأذون فيه، لوضوح ان كل دليل لا يكون ناظراً إلى موضوعه فى الخارج لا نفيّاً ولا إثباتاً وإنما يكون ناظراً إلى ثبوت الحكم له على تقدير ثبوت موضوعه، وأما أن هذا التقدير ثابت أولاً، فالدليل لا يدل عليه.

ومن هنا لا يصلح هذا القسم من الآيه للردع عن السيره، لأن مفاد الآيه هو أن السيره إذا كانت حجه بامضاء الشارع، جاز العمل بها لانه عمل مع الأذن فيه، وان لم تكن حجه كذلك لم يجز العمل بها، وأما أنها ممضاه شرعاً أو لا، فالآيه لا تدل على ذلك لا نفيّاً ولا- إثباتاً، لانها كسائر الأدله التى تدل على ثبوت الحكم على تقدير وجود موضوعه فى الخارج، وأما ان موضوعه موجود فيه أو لا، فلا تدل عليه ولا نظر لها إليه لا نفيّاً ولا إثباتاً.

وعلى أساس ذلك، فإذا ثبت امضاء السيره شرعاً، تعين العمل بها، لأنها حينئذٍ خارجه عن موضوع الآيه وجدانا لعدم كون العمل بها عندئذٍ افتراءً جزمياً.

وأما الصنف الثالث: هو قوله تعالى (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) فهو ظاهر في عدم جواز اتباع غير العلم، ومقتضى إطلاقه عدم جوازه في الاصول والفروع.

وهل هذه الآية ظاهره في الإرشاد إلى عدم حججه غير العلم كالظن ونحوه، أو في الإرشاد إلى أن غير العلم لا يكون مؤمناً؟

والجواب: ان الظاهر هو الأول، لأنه مقتضى مناسبه الحكم والموضوع الأرتكازيه دون الثاني، لانه لا يناسب مع ظهور الخطاب الشرعى فى المولويه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، لا- يبعد ان يكون المراد من العلم فى الآيه مطلق الحججه، والتعبير عنها بالعلم باعتبار انه من أظهر مصاديق الحججه وأفرادها، وذلك بقرينه ذيل الآيه وهو قوله تعالى: (إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُلاً) فإنه قرينه على ان المراد من العلم مطلق الحججه، باعتبار ان متابعه الحججه ترفع المسؤليه أمام الله تعالى وان لم تكن علماً، ولا خصوصيه للعلم الوجدانى فى ذلك.

فإذن تدل الآيه المباركه على عدم جواز الاعتماد على كل ما لا يكون حججه بدون الدلاله على تعيين الصغرى، فما كان حججه شرعاً جاز الاعتماد عليه والاستناد به، وما لا يكون حججه لا يجوز الاستناد به والاعتماد عليه، وأما ان أى شىء يكون حججه فى الخارج، فالآيه لا تدل عليه، لانها غير ناظره إلى موضوعها فى الخارج لانفياً ولا أثباتاً كما هو الحال فى جميع القضايا الحقيقيه.

وعلى هذا فالآيه لا تدل على أن السيره ليست بحججه، وحينئذٍ فإذا ثبتت حجيتها شرعاً بالامضاء، جاز العمل بها والاستناد إليها وتخرج عن موضوع الآيه

نعم لو كان المراد من العلم فى الآيه العلم الوجدانى، لكانت الآيه رادعه عن السيره باعتبار أنها ليست بعلم وجدانى، لان مفادها الإرشاد حينئذ إلى عدم حجيه مطلق ما ليس بعلم وجدانى كاخبار الثقه ونحوها، وعندئذ إذا ثبتت حجيتها بالسيره الممضاه شرعاً أو نحوها، فتكون مخصصه لعموم الآيه بغيرها، ولا- مانع من تخصيصها بها، وبذلك تمتاز عن الآيه السابقه، لأنها أبيه عن التخصيص كما تقدم.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى أن الآيات الناهيه لا تصلح أن تكون رادعه عن السيره إلا الآيه الأخيره بناء على أن يكون المراد من العلم فيها العلم الوجدانى، ولكن مع هذا إذا اثبت امضاء الشارع السيره، فهى مخصصه لعموم الآيه ومقيده لاطلاقها.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهانى قدس سره من أنه لا- دليل على حجيه ظواهر الآيات الناهيه حتى تكون رادعه عن السيره، وذلك لما تقدم من أن الدليل على حجيه الظواهر إنما هو سيره العقلاء الجاربه على العمل بها.

ومن الواضح انه مع انعقاد السيره على العمل باخبار الثقه، لا يمكن انعقادها على العمل بظواهر الآيات الناهيه، لان ظواهر الآيات إذا كانت حجه بالسيره، كانت مانعه عن حجيه اخبار الثقه بها ورادعه للسيره، فلا يمكن الجمع بين السيره على العمل باخبار الثقه والسيره على العمل بظواهر هذه الآيات، فإن معنى السيره الاولى ان اخبار الثقه حجه ومعنى السيره الثانيه ان ظواهر الآيات حجه، فإذا كانت حجه فالسيره على العمل بالأخبار الثقه مردوعه بها ولا تكون

حجه وهذا كما ترى(١).

ولكن يرد عليه انه لا- تنافى بين سيره العقلاء على حجه الظواهر وبين سيرتهم على حجه اخبار الثقة، وإنما التنافى بين سيره العقلاء على خصوص حجه ظواهر الآيات الناهيه وبين سيرتهم على حجه اخبار الثقة، فإن الجمع بين هاتين السيرتين لا يمكن، إلا أن الأمر ليس كذلك، فإن السيره إنما كانت على حجه ظواهر الالفاظ لا على حجه ظواهر هذه الآيات الخاصه.

ومن الواضح انه لا- تنافى بين هذه السيره والسيره على حجه اخبار الثقة إلا- بالاطلاق والتقييد، ولا مانع من الجمع بين كلتا السيرتين ولا يلزم من الجمع بينهما الجمع بين النقيضين.

وقد أورد على ذلك بعض المحققين قدس سره على ما فى تقرير بحثه بايرادين:

الأول: ان معنى قيام السيره على العمل بخبر الثقة هو ان عملهم بخبر الثقة فى امور معاشهم أو فى الأوامر المولويه العرفيه، يقتضى جريهم لو خلوا وطبعهم على نفس المنهج فى أوامر المولى، ولا تنافى بين اقتضاء قيام السيره على العمل بخبر الثقة، العمل بأوامر المولى وبين فعلية العمل بظهور الردع، فإذا لم يكن معنى اجتماع السيرتين قيام السيره على النقيضين، فإن مقتضى السيره الأولى ليس إلا- اقتضاء العمل بخبر الثقة فى الأحكام الشرعيه، وعليه فإذا كان مقتضى السيره الثانيه هو فعلية العمل بالظهور الرادع عن العمل بخبر الثقة لم يكن أى تناف بين السيرتين، لوضوح انه لا تنافى بين ما يقتضى العمل بشيء اقتضاء وبين ما يقتضى العمل بخلافه فعلاً.

الثانى: إننا لو فرضنا أن السيره العقلانيه تقتضى العمل بأخبار الثقة فى

ص: ٤٠١

الشرعيات فعلاً- خلافاً لظهور الآيات في الردع، فلا تنافي دعوى السيره على العمل بالظهور، فإن المقصود منها قيام السيره على حجيه الظهور وكاشفيتها عن الواقع، وليس المقصود منها هو العمل بالفعل بظهور كلام الشارع، إذ قد يعصى العقلاء ظهور كلامه بل نصه، فيأذن المقصود هو سيره العقلاء على حجيه الظهور وكاشفيتها عن المراد الجدى للمولى، ولا- تنافي بين كشفها مراد الشارع الجدى بظهور كلامه في الردع عن العمل بخبر الثقة، وبين فرض عملهم بخبر الثقة عصباناً للمولى سبحانه وتعالى(1).

وغير خفى ان كلا- الإيرادين قابل للمناقشه، أما الإيراد الأول، فلا-نه لا- يمكن حمل سيره العقلاء على العمل باخبار الثقة فى الشرعيات بنحو الاقتضاء، يعنى ان المقتضى للعمل بها موجود لا فعليته، إذ لا شبهه فى ان المسلمين فى صدر الإسلام ومنذ بدايه التشريع يعملون بأخبار الثقة فى الامور الشرعيه، كما أنهم يعملون بها فى أمور معاشهم والأوامر المولويه العرفيه، لان المقتضى للعمل بأخبار الثقة موجود وهو السيره المرتكزه فى أذهانهم، والمانع عنه وهو الردع عن العمل بها مفقود فى صدر الإسلام، فيأذن كيف يمكن حمل ذلك على الاقتضاء بدون وقوع العمل فى الخارج وفعليته.

وان شئت قلت ان سيره العقلاء الجاربه على العمل باخبار الثقة إنما هى بنكته أنها أقرب إلى الواقع من اخبار غيرها، ولا فرق فى اقتضاء السيره العمل باخبار الثقة بين أن تكون فى الأوامر العرفيه أو فى الأوامر الشرعيه، لا أن عمل العقلاء باخبار الثقة فى امور معاشهم فى الأوامر المولويه العرفيه يقتضى جريهم لو خلوا وطبعهم على نفس المنهج فى الأوامر المولويه الشرعيه، فإن معنى ذلك ان

ص: ٤٠٢

سيره العقلاء تتطلب العمل منهم باخبار الثقة فى امور معاشهم وفى الأوامر المولويه العرفيه فعلاً ولا- تتطلب العمل منهم فى الأوامر المولويه الشرعيه إلا اقتضاء وهذا كما ترى، وذلك لان ارتكازيه السيره فى النفوس هى تحدد موقف الناس فى العمل باخبار الثقة، بلا فرق بين ان يكون العمل بها فى الأوامر المولويه العرفيه أو فى الأوامر المولويه الشرعيه، لأن المحرك والمحدد للموقف العمل فى كلا الفرضين واحد.

فالتتيجه: ان ما ذكره من التوجيه وان كان ممكناً ثبوتاً، إلا أن وقوعه بحاجه إلى قرينه ولا قرينه على ذلك.

وأما الإيراد الثانى: فإن التناقى بين السيرتين وان كان يندفع بذلك، إلا انه لا يمكن الالتزام به فى الواقع الخارجى، إذ لا شبهه فى ان المراد من سيره العقلاء على العمل بالظواهر وهو عملهم بها خارجاً فى أمور معاشهم وعلائقهم الاجتماعيه والعائليه وفى الأوامر المولويه العرفيه، كما ان المراد من سيرتهم على العمل باخبار الثقة هو عملهم بها خارجاً فى الامور المذكوره، وهذا العمل ان كان ممضاً من قبل الشارع، فهو كاشف عن حجيه الظواهر فى الفرض الأول وحجيه اخبار الثقة فى الفرض الثانى، ولا يمكن الجمع بينهما.

ومراد المحقق الإصفهانى قدس سره ان سيره العقلاء على العمل بالظواهر منها ظواهر الآيات الناهيه لا تجتمع مع سيرتهم على العمل باخبار الثقة لا عند العقلاء، لان عملهم بظواهر الآيات الناهيه معناه ردع العمل باخبار الثقة كما أن عملهم بأخبار الثقة معناه ردع عملهم بظواهر الآيات الناهيه، أو فقل ان معنى عملهم بظواهر الآيات الناهيه أنها حجه عندهم.

ومن الواضح ان حجيتها تستلزم عدم حجيه اخبار الثقة لديهم، إذ لا يمكن الجمع بين الحجيتين لاستلزامه الجمع بين النقيضين، كما أنها لا تجتمع معها عند

الشارع أيضاً، إذ لا يمكن فرض إمضاء كلتا السيرتين معاً لاستلزامه التناقض.

وأما توجيه ذلك بأن المراد من سيره العقلاء على العمل بالظهور حجتيه وكاشفيتها عن مراد المولى الجدى، والمراد من سيرتهم على العمل باخبار الثقة، سيرتهم على العمل بها عصيانياً للمولى سبحانه وتعالى، فلا يمكن الأخذ به، ضروره أنه لا يمكن فرض بناء العقلاء على العمل باخبار الثقة عصيانياً، لأن العصيان حاله فرديه، حيث ان الفرد قد يعصى المولى وقد لا يصعب وليس من الحاله الجماعيه والبنائيه، والموجود فى كلام المحقق الأصفهاني قدس سره هو فرض السيرتين والبنائين من العقلاء على العمل باخبار الثقة وبظهور الآيات الناهيه وعدم إمكان الجمع بينهما، فإذا لا يمكن ان يراد من عملهم بأخبار الثقة، عملهم بها عصيانياً للمولى سبحانه وتعالى.

إلى هنا قد تبين ان ما أورده بعض المحققين قدس سره من الإيرادين على ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره وان كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن الالتزام به فى مقام الإثبات والواقع.

فالصحيح: هو ما ذكرناه من أنه لا تنافى بين السيرتين إلا بالاطلاق والتقيد.

الوجه الخامس: ما ذكره بعض المحققين قدس سره من ان الآيات الناهيه لا- يمكن ان تكون رادعه، عن السيره المتشرعيه المعاصره للمعصومين عليهم السلام، لان هذه السيره ثابتة بين أصحاب الأئمه عليهم السلام والناس التابعين لهم جميعاً رغم وجود هذه الآيات الناهيه، فلو كانت هذه الآيات رادعه عنها، فبطبيعه الحال كان يصدر منهم عليهم السلام التنبيه على ذلك، لانهم يرون أنها مخالفه للاغراض التشريعيه وخطر عليها.

نعم ان الآيات المذكوره تصلح ان تكون رادعه عن السيره العقلائيه،

باعتبار ان حجيتها بحاجة إلى الإمضاء من الشارع وإلا فلا تكون حجه، وأما السيره المتشريه فهى بنفسها حجه، لانها مستنده إلى الشرع ومتقومه به فلا تتوقف حجيتها على الإمضاء، لان ما كان حجه بنفسه، فلا معنى لتعليل حجيتها بشيء خارج عنه (1).

وفيه ان ما ذكره قدس سره صحيح، ولكن السيره المتشريه الجاريه على العمل بأخبار الثقة فى زمن الأئمه عليهم السلام ليست سيره مستحدثه فى عصر التشريع ومستنده إليه بل هى سيره العقلاء، غايه الأمر أنها قبل الشرع كانت مستنده إلى نكته عقلاييه وهى أقربيه أخبار الثقة للواقع، وأما بعد الشرع فهى مستنده إلى أمضاء الشارع لها لانه الجزء الأخير من العله التامه لحجيتها، فإذن السيره الموجوده بين أصحاب الأئمه عليهم السلام والتابعين لهم جميعاً هى سيره العقلاء، غايه الأمر أنها تحولت منها إلى المتشريه، على اساس ان عملهم بها مستند إلى امضاء الشارع لها لا مستند إلى نكته عقلاييه فقط كما كان الأمر كذلك قبل الشرع.

والخلاصه: ان هذه السيره ليست من السيره المتشريه المعاصره للمعصومين عليهم السلام، بل هى سيره العقلاء الثابته قبل الشرع والشريع، غايه الأمر أنها بعد الشرع فقد تحولت إلى السيره المتشريه، ولا تكون هنا سيرتان الاولى السيره المتشريه الحادثه فى زمن المعصومين عليهم السلام على العمل بأخبار الثقة، والثانيه السيره العقلاييه الثابته قبل الشرع والشريع حتى يقال ان الآيات الناهيه لا يمكن ان تكون رادعه عنها، لانها مستند إلى الشرع، فكيف يعقل ان تكون الآيات رادعه عنها لا ستلزامه التهافت، بل هنا سيره واحده وهى سيره العقلاء على العمل بأخبار الثقة، فإنها مستمره بين الناس إلى عصر المعصومين عليهم السلام ولا يتصور

ص: ٤٠٥

ان تكون هنا سيران:

احدهما: السيره التشريعيه على العمل بأخبار الثقه الحادته فى عصر التشريع.

الثانيه: السيره العقلانيه على العمل بها فى مقابل الأولى، ضروره أن السيره الجاريه بين الناس على العمل بأخبار الثقه هى سيره العقلاء، غايه الأمر ان عملهم بها فى عصر التشريع مستند إلى امضائها شرعاً، وعدم الردع عنها باعتبار انهم من العقلاء المتشريعين هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى ان شبهه رادعيه الآيات الناهيه عن السيره فى المقام مما لا اساس لها لسببين:

الأول: ما تقدم من أن هذه السيره حيث أنها مركوزه فى أذهان الناس وثابته فى أعماق نفوسهم كالجبله والفظره، فلا يمكن ردعها باطلاق هذه الآيات الناهيه، باعتبار ان الناس كانوا يتحركون على طبق هذه السيره ويعملون بها غافلين عن ان مثل هذا الإطلاق رادعاً ومانعاً عن العمل بها، رغم أنهم كانوا ملتفتين إلى هذه الآيات، فلهذا يتوقف ردع هذه السيره وقلع جذورها على نص صريح والتأكيد عليه فى مختلف المناسبات، هذا اضافه إلى أن هذه السيره لو كانت خطراً على الأغراض التشريعيه، فبطبيعته الحال كان النبى الأكرم صلى الله عليه وآله يردع عن العمل بها منذ زمن التشريع قبل صدور الآيات الناهيه، فسكوته صلى الله عليه وآله فى أول ازمته التشريعيه مع انه كان بإمكانه الردع عن العمل بها، يكشف عن امضائه لها وتقريره إياها.

والخلاصه: ان هذه الآيات الناهيه لو كانت رادعه عن السيره، فحيث ان رادعيته كانت مغفولاً عنها لدى عامه الناس حتى فى زمان نزول هذه الآيات

وصدورها من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، فبطيعة الحال كان على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله التنبيه على ذلك، وبيان ان الآيات المذكوره رادعه عنها مع انه لم يرد منه صلى الله عليه وآله تنبيه على ذلك ولا من الأئمه الأطهار عليهم السلام طول التاريخ، وهذا يكشف جزماً عن أنها لا تصلح للرادعيه.

الثانى: ان هذه السيره حيث أنها كانت مرتكزه فى الأذهان، فتكون بمثابة القرينه المتصله المانع عن انعقاد ظهور الآيات الناهيه فى الإطلاق، لاین القرينه اللبيه تاره تكون بمثابة القرينه المتصله المانع عن أصل ظهور اللفظ فى معناه، واخرى تكون بمثابة القرينه المنفصله المانع عن حجيه الظهور لا- عن أصله، وهذه السيره من جهه وضوح ارتكازيتها فى أذهان الناس لا يبعد ان تكون بمثابة القرينه المتصله المانع عن ظهور هذه الآيات فى الأطلاق.

وأما إذا كانت هذه السيره بمثابة القرينه المنفصله، فلا- تكون مانعه عن ظهور هذه الآيات فى الإطلاق، وعندئذٍ فهل يكون إطلاقها رادعاً عن السيره أو ان السيره مخصصه له؟

والجواب: ان ها هنا عدّه أتجاه:

الاتجاه الأول: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن السيره مخصصه لإطلاقها، وأما إطلاقها فلا يكون رادعاً عنها، وقد أفاد فى وجه ذلك ان مخصصيه السيره لا تتوقف على عدم حجيه إطلاق الآيات واقعاً بل تتوقف على عدم ثبوت حجيتها فى مقام الإثبات وان كانت ثابتة فى الواقع ومقام الثبوت، فإنها ما لم تصل فلا اثر لها، بينما رادعيه إطلاق هذه الآيات عن السيره تتوقف على عدم مخصصيه السيره لإطلاقها واقعاً فإذن لا دور.

والخلاصه: ان مخصصيه السيره تتوقف على عدم ثبوت رادعيه عموم

الآيات لها وهو لا يتوقف على مخصصه السيره لعمومها واقعاً، لان عدم ثبوت الرادعيه ثابت في نفسه ولا يتوقف على شيء (١).

ولكن هذا الاتجاه غير صحيح، لان مخصصه السيره منوطه بالقطع بحجيتها وهو متوقف على القطع بامضاءها شرعاً، ومع الشك في رادعيه عمومات الآيات الناهيه عنها في الواقع وان لم تصل إلينا، لا- يمكن القطع بحجيتها وامضاءها شرعاً، بل الشك في الرادعيه مساوق للشك في حجيتها، والمفروض ان الشك في الحجيه مساوق للقطع بعدمها، فإذن كيف يمكن توقف مخصصه السيره على عدم ثبوت رادعيه عموم هذه الآيات وان كان في الواقع رادعاً، فإذن الدور باقى.

الاتجاه الثانى: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره وغيره كالمحقق الاصفهاني قدس سره من ان حجيه عموم الآيات الناهيه لا تتوقف على عدم مخصصه السيره في الواقع بل تتوقف على عدم العلم بمخصصيتها، بتقريب ان العام حجه ولا يمنع عن حجيته وجود المخصص له في الواقع طالما يكون غير واصل.

وعلى هذا فلا- أثر لاحتمال وجوده في الواقع، ضروره انه لو كان احتمال وجوده مانعاً عن حجيه العام في العموم، فلا يمكن التمسك بأكثر من عمومات الكتاب والسنة، لوجود هذا الاحتمال في جل هذه العمومات والمطلقات، وعدم جواز التمسك بها بمجرد هذا الاحتمال خلاف الضروره الفقهييه، وكذلك الحال في المقام، لان احتمال كون السيره في الواقع مخصصاً لعموم الآيات الناهيه بدون العلم به، لا- يكون مانعاً عن التمسك بعمومها على اساس ان ظهور العام في العموم حجه طالما لم يعلم بوجوده المخصص له، ولا- اثر لاحتمال وجوده في الواقع بدون ثبوته، وهذا بخلاف مخصصه السيره لظهور هذه الآيات في العموم، فإنها تتوقف

ص: ٤٠٨

على عدم رادعيه ظهورها في العموم عن السيره واقعاً، إذ احتمال رادعيته عنها يوجب الشك في حجيتها من جهة الشك في امضائها شرعاً، فتكون المسألة على عكس ما أفاده المحقق الخراساني قدس سره تماماً، وعلى هذا فلا دور، لان حجيه الآيات في العموم تتوقف على عدم ثبوت مخصصيه السيره في مقام الاثبات لا- على عدم مخصصيتها في الواقع ومقام الثبوت، بينما مخصصيه السيره لعموم الآيات تتوقف على عدم رادعيته لها في الواقع ومقام الثبوت، لا على عدم ثبوت رادعيته، فإذن ما يتوقف عليه حجيه عموم الآيات المذكوره غير ما يتوقف عليه مخصصيه السيره، فلهذا لا دور هذا.

وقد أورد عليه بعض المحققين قدس سره على ما في تقرير بحثه، بتقريب ان هذا البيان إنما يتم إذا كان المخصص لفظياً، لان مقام الثبوت والاثبات إنما يتصور في المخصص اللفظي، حيث ان مقام الثبوت فيه قد ينفك عن مقام الإثبات، فالمخصص موجود في مقام الثبوت ولكنه غير واصل في مقام الإثبات، فإن وصل في هذا المقام فهو مخصص، وإلا فلا أثر له وان كان موجوداً في الواقع ومقام الثبوت.

وأما إذا كان المخصص لياً كالسيره، فإن مقام إثباته عين مقام ثبوته، لان حجيه السيره إنما هي على أساس العلم الوجداني بامضائها المساوق للعلم الوجداني بمخصصيتها لعموم الآيات الناهيه، لأن مخصصيتها متقومه بحجيتها وهي متقومه بكشفها عن الامضاء، وكشفها عن الامضاء إنما هو بالعلم به، والعلم ليس له مقامان: الثبوت والاثبات، ولا يمكن فرض وجود العلم واقعاً وعدم وصوله إلينا في مقام الإثبات.

وبكلمه: ان المخصص إذا كان لفظياً، فيتصور فيه مقام الثبوت ومقام

الإثبات، كما هو الحال في سائر الأدلة اللفظية، لأن المخصص قد يكون حجه شرعاً في الواقع ومقام الثبوت، ولكن حججه غير واصله إلى المكلف في مقام الإثبات. والنكته في ذلك هي ان حججه إنما هي من قبل الشارع، ولهذا لا ملازمه بين جعل الحججه للادله اللفظيه كالعالم والخاص في مقام الثبوت وبين علم المكلف به في مقام الإثبات، فإنه قد يصل إليه وقد لا يصل.

وما إذا كان المخصص لبياً كالسيره أو نحوها، فلا يكون له مقام ثبوت ومقام إثبات، لان مقام ثبوته عين مقام إثباته، على أساس ان حججه السيره متقومه بالعلم بها، فإن علم بامضائها شرعاً فهي حجه ومخصصه لعموم الآيات الناهيه واقعاً، وإلا فلا تكون مخصصه كذلك ولا ثالث في البين(1).

ولنا تعليق عليه، بتقريب ان الدليل اللبي ان كان من قبيل حكم العقل بالحسن أو القبح والمصلحه أو المفسده، فلا يتصور فيه مقام الثبوت ومقام الإثبات، لأن العقل لا يخلو من أن يدرك أو لا ولا يعقل ان يشك في إدراكه.

وأما إذا كان الدليل اللبي كالسيره، فحيث ان السيره بذاتها لا تكون حجه، فحينئذ ان كانت حجيتها من جهه كشفها عن إمضاء الشارع وعدم الردع عنها، فلا يتصور فيها مقام الثبوت ومقام الإثبات، لأنها أما ان تكون كاشفه عن الإمضاء أو لا ولا يتصور ان تكون كاشفه عنه في الواقع، ولكن المكلف لا يعلم بكشفها، لأنه خلف فرض أنها كاشفه.

وأما إذا كانت حجيتها من جهه امضاء الشارع لها، فيتصور فيها مقام الثبوت والإثبات، إذ يمكن فرض ان الشارع امضى السيره في الواقع ولكن امضاؤه غير واصل إلينا في مقام الإثبات، كما إذا كان إمضاء الشارع لها بالنص،

ص: ٤١٠

فإنه قد يصل وقد لا يصل، وكذلك الحال إذا كان الكاشف عن الإمضاء سكوته، فإنه قد يحصل منه الجزم بالامضاء وقد لا يحصل ويشك فيه، ومعلوم ان الشك فيه مساوق للشك في حجه السير في الواقع ومقام الثبوت، لأن الشارع ان امضاها في الواقع فهي حجه فيه، ولكن لا طريق لنا إليه في مقام الإثبات، لان الطريق إليه هو سكوت الشارع عن الردع وهو قد لا يفيد الجزم بالامضاء وعندئذ فيشك فيه.

نعم السير العقلائي ان كانت مرتكزه في الإذهان وثابته في أعماق النفوس، كالسيره على العمل بأخبار الثقة في الموضوعات والتشريعات، فلا شبهه في أن سكوت الشارع امام عمل الناس بها كاشف جزمي عن الإمضاء، ضروره ان هذه السير لو كانت خطراً على الاغراض الشرعيه، فلا يمكن سكوت الشارع في مقابلها، فإذن لا محاله يكون سكوت كاشفاً جزمياً عنه.

وان لم تكن السير بهذه الدرجه والمنزله، فإن سكوت الشارع أمامها قد يكون كاشفاً عن إمضاها وقد لا يكون كاشفاً عنه، بل إمضاؤها بحاجه إلى نص يدل عليه.

والخلاصه: ان في ذات السير وان لم تتصور فيها مقام الثبوت والإثبات ولكنها بذاتها ليست دليلاً في المسأله، وأما في حجيتها فحيث أنها من قبل الشارع فيتصور فيها مقام الثبوت والإثبات.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بالنتيجتين التاليتين:

الاولى: ان كل دليل إذا كان ضرورياً أو قطعياً، فلا يتصور فيه مقام الثبوت والإثبات، لأن مقام ثبوته عين مقام إثباته، ولا فرق في ذلك ان يكون الدليل لبياً أو لفظياً، لان مقامي الثبوت والإثبات إنما يتصوران في الأدله اللفظيه إذا لم تكن

قطعيه.

الثانيه: ان ما افاده قدس سره من الإشكال فى أنه لا يتصور فى السيره العقلانيه مقام الثبوت ومقام الإثبات، لا يتم بنحو الكبرى الكليه.

وأما فى المقام وأمثاله فهو تام، لان السيره العقلانيه على العمل باخبار الثقه حيث أنها ضروريه كالقضيه الفطريه، فسكوت الشارع أمامها كاشف قطعى عن الإمضاء فلا يتصور فيه الشك.

وأما إذا لم تكن كذلك، فلا يكون سكوت الشارع أمامها كاشفاً قطعياً عن الإمضاء بنحو الكبرى الكليه حتى لا يتصور فيه مقامي الثبوت والإثبات.

فإذن ما ذكره قدس سره من ان السيره حيث أنها دليل لبي، فلا يتصور فيها مقامي الثبوت والإثبات لا يتم مطلقاً.

وعلى هذا فما ذكره قدس سره من الإشكال على السيد الاستاذ قدس سره وارد فى خصوص المقام، إذ لا فرق بين ان يقول بأن حجيه ظهور الآيات الناهيه وراذعيته عن السيره تتوقف على عدم مخصصيه السيره واقعاً، وبين ان يقول بأن حجيته تتوقف على عدم ثبوت مخصصيتها، لان مقام ثبوتها عين مقام إثباتها فلا فرق بين التعبيرين فى الواقع.

الاتجاه الثالث: ما ذكره بعض المحققين قدس سره فى علاج مشكله الدور، وتقريبه ان مخصصيه السيره وحجيتها تتوقف على عدم حجيه عموم الآيات فى نفسها أى بقطع النظر عن السيره، بمعنى ان السيره لا تكون حجه إذا كانت الآيات حجه، بأعتبار ان حجيتها معلقه على عدم حجيه عموم الآيات فى نفسها وينتفى المعلق بانتفاء المعلق عليه، وحجيه عموم الآيات تتوقف على عدم مخصصيه السيره وحجيتها بالفعل، بمعنى أن الآيات لا تكون حجه إذا كانت السيره حجه ومخصصه

ص: ٤١٢

لها بالفعل، فإذن لا دور، لأن ما تتوقف عليه حجيه السيره ومخصصيتها غير ما تتوقف عليه حجيه عموم الآيات، فإن الأول عدم حجيه عموم الآيات في نفسها، والثاني عدم حجيه السيره بالفعل.

وعلى هذا فالمانع عن حجيه السيره، حجيه عموم الآيات في نفسها، والمانع عن حجيه عموم الآيات، حجيه السيره بالفعل أى في حال حجيه عمومها في نفسها، وفي مثل ذلك يكون عموم الآيات حجه دون السيره، باعتبار ان عمومها إذا كان حجه في نفسه كان مانعاً عن حجيه السيره، بينما حجيه السيره في نفسها لا تكون مانعه عن حجيه عموم الآيات، فإذا وقع التعارض بين الدليلين كذلك، قدم ما تكون حجيته في نفسه مانعه على الدليل الآخر الذى تكون حجيته بالفعل مانعه لا في نفسه.

وأما إذا كانت حجيه كل من العموم والسيره متوقفه على عدم حجيه الآخر في نفسه أو بالفعل، لزم محذور الدور(1) هذا.

ويمكن المناقشه فيه، فإن الدور وان كان يندفع بهذا البيان، إلا انه مجرد افتراض، إذ كما يمكن فرض ان حجيه السيره معلقه على عدم حجيه عموم الآيات الناهيه في نفسها، بمعنى ان حجيتها حجيه لولائيه أى لولا حجيه عموم الآيات، كذلك يمكن فرض ان حجيه عموم الآيات معلقه على عدم حجيه السيره في نفسها بمعنى الحجيه لولائيه، هذا إضافة إلى انه لا دليل على هذه التعليق بل الدليل على الخلاف موجود.

أما أولاً: فلما تقدم من ان هذه السيره، حيث أنها مرتكزه في الاذهان ومستقره في النفوس كالجبله والقطره، فلا يمكن ان تكون الآيات الناهيه بعمومها

ص: ٤١٣

أو إطلاقها رادعه عنها، بل قدم ان ارتكازيه هذه السيره تحدد مواقف الناس أمامها، وانهم على ضوء هذا الارتكاز كانوا يعملون بأخبار الثقة غافلين عن ان هذه الآيات الناهيه بعمومها أو إطلاقها رادعه عنها رغم التفاتهم إلى هذه الآيات، فإذا كيف تكون حجيه هذه السيره معلقه على عدم حجيه عموم هذه الآيات في نفسها.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذه الاطلاقات تصلح ان تكون رادعه عن السيره في نفسها، وحينئذٍ فتقع المعارضه بينها وبين السيره، إذ لا-وجه لحمل حجيه السيره على الحجيه لولائيه أي لو لا حجيه المطلقات في نفسها لكانت السيره حجيه، وذلك لان هذا الحمل بحاجه إلى قرينه واضحه تدل عليه، والمفروض انه لا قرينه في المقام على ذلك، وبدونها فلا يمكن الإلتزام به، فإذا لا تكون حجيه السيره معلقه على عدم حجيه المطلقات في نفسها، فإذا لم تكن معلقه فلا محاله تقع المعارضه بينها وبين حجيه المطلقات، وحيث ان نسبه السيره إليها نسبه الخاص إلى العام، فلا بد من تقديمها عليها تطبيقاً لقاعده حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد.

وثالثاً: لو سلمنا ان السيره لا تتقدم على عمومات الآيات وإطلاقاتها من باب التخصيص بسبب أو آخر، ولكن حينئذٍ تقع المعارضه بينهما فتسقطان معاً من جهه المعارضه، فلا تثبت لاحجيه السيره ولا حجيه العمومات.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من ان المقام داخل في موارد التراحم بين المقتضى التنجيزى والمقتضى التلعيقي، بتقريب ان المقتضى لاحجيه العمومات تنجيزى وهو ظهورها في العموم، وإنما الشك في مانعيه السيره عن تأثير هذا المقتضى، بينما المقتضى لاحجيه السيره وهو الإمضاء تليقي، باعتبار ان

امضائها معلق على عدم وجود الرادع.

ومن الواضح ان المقتضى التعليقى لا يصلح ان يزاحم المقتضى التنجيزى ولا يصلح ان يكون مانعاً عن تأثيره، إذ لو كان مانعاً لزم الدور، لان تأثير المقتضى التعليقى متوقف على وجوده وتحققه فى الخارج، وهو متوقف على عدم تأثير المقتضى التنجيزى، وعدم تأثيره متوقف على تأثير المقتضى التعليقى وما نعيته، فإذن يلزم توقف تأثير المقتضى التعليقى على تأثير المقتضى التعليقى وهو من توقف الشيء على نفسه. فالنتيجه: ان المؤثر هو المقتضى التنجيزى فى المقام دون التعليقى هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى انه قد يقال بأنه يلزم الدور من تأثير المقتضى التنجيزى أيضاً، بتقريب ان تأثيره يتوقف على عدم وجود المانع الذى هو الجزء الأخير من العله التامه، فلو كان عدم المانع متوقفاً عليه لزم الدور(1) هذا.

وللنظر فيه مجال، أما أولاً- فلما تقدم من ان المقتضى لحجيه السيره الجاريه على العمل باخبار الثقه تام وتنجيزى بمعنى العله التامه، ولا يمكن ان يكون إطلاقات الآيات المذكوره مانعه عن تأثيره وراذعه عنها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المقتضى لحجيه السيره بنحو العله التامه إلا انه ليس تعليقىاً، لان السيره بنفسها تقتضى الإمضاء إذا لم يكن هناك مانع وراذع لا ان المقتضى لحجيتها الامضاء الشرعى، لانه عين حجيتها ونفسها لا انه مقتضى لها، هذا إضافه إلى ان الإمضاء الشرعى ليس معلقاً على عدم الردع من الشارع، لان عدم صدور الردع من الشارع كاشف عن الإمضاء، لا ان الإمضاء معلق عليه، باعتبار ان الردع مضاد للإمضاء لا انه مانع عنه وبينهما

ص: ٤١٥

١- (١) نهايه الدرايه ج ٣: ص ٢٥٠-٢٥١.

مضاده ولا تمنع بين الضدين، فلا يكون وجود أحدهما مانعاً عن وجود الآخر حتى يكون عدمه من عدم المانع.

فالتبعية: ان ما افاده المحقق الاصفهاني قدس سره في علاج مشكله الدور غير تام، وأما ما ذكره قدس سره من تقريب الدور في تأثير المقتضى التنجيزي، فلا يرجع إلى معنى صحيح، لان عدم المانع عن تأثيره في المقام لا يتصور إلا متمثلاً بعدم المقتضى التعليقي، وقد مر ان المقتضى التعليقي لا يعقل ان يكون مانعاً إلا بنحو دائر.

نتيجة البحث عده نقاط

النقطة الاولى: ان سيره العقلاء قد جرت على العمل باخبار الثقة في امور معاشهم وفي التشريعات المولويه العرفيه بين الموالى والعييد دون اخبار غير الثقة، والمبرر لهذه السيره هو اقربيه اخبار الثقة إلى الواقع نوعاً من اخبار غيرها.

النقطة الثانيه: الفرق بين السيره العقلانيه والسيره المتشريعيه هو ان الاولى ناشئه من نكته عقلائييه ارتكازيه والثانيه ناشئه من الشرع.

النقطة الثالثه: ان السيره العقلانيه التي حدثت بين العقلاء على العمل بشيء في زمن متأخر عن زمن المعصومين عليهم السلام، فإن كان منشأها الارتكاز الذهني الثابت في أعماق النفوس الموجود في عصر التشريع ولم يرد من قبل الشارع أى ردع ومنع عن التحرك على وفق هذا الارتكاز ولو في المستقبل لا نصاً ولا كناية، يكشف ذلك عن امضاء الشارع له، إذ لو كان فيه خطر على الإغراض التشريعيه، فبطبيعته الحال كان يصدر من الشارع ردع ومنع عن التحرك على وفقه في الخارج.

وأما إذا لم يكن منشأها الارتكاز الذهني كذلك، فلا طريق إلى امضاءها

كبناء العقلاء على حق التأليف والنشر وما شاكلهما من الحقوق المعنويه لدى العقلاء التي لم تثبت لدى الشارع.

النقطه الرابعه: ان السيره المتشريه هي السيره التي ناشئه من الشرع، فلا موضوع للبحث عن امضائها شرعاً، وهذا بخلاف السيره العقلانيه، فإنها حيث كانت مستنده إلى نكته عقلانيه ارتكازيه، فحجيتها تتوقف على امضاء الشارع لها.

النقطه الخامسه: ان السيره العقلانيه إذا كانت في عصر التشريع، فإن كانت خطراً على الأغراض الشرعيه، كان على الشارع ردعها وعدم الردع عنها كاشف عن امضائها جزماً.

النقطه السادسه: قيل ان رادعيه الآيات الناهيه عن العمل بالظن عن السيره العقلانيه الجاريه على العمل باخبار الثقه دوريه، فلا يمكن ان تكون رادعه.

واجيب عن هذه الدور تارة بأن رادعيه الآيات عن السيره تكون دوريه بينما لا- تكون مخصصيه السيره لعموم الآيات دوريه وأخرى بعكس ذلك تماماً، وثالثه بان حجيه السيره معلقه على عدم حجيه عموم الآيات في نفسها دون العكس، هذا وتقدم نقد كل ذلك.

وعلى تقدير المعارضه بينهما، لا بد من تقديم السيره على العمومات تطبيقاً لقاعده حمل المطلق على المقيد والخاص على العام.

النقطه السابعه: الصحيح ان عمومات هذه الآيات لا تصلح ان تكون رادعه عن هذه السيره لامرين:

الأول: ان هذه السيره حيث كانت مرتكزه في أذهان الناس وثابته في

اعماق نفوسهم، فهي تحركهم نحو العمل بها والجرى على طبقها معتقدين بان مثل هذه العمومات لا تصلح ان يكون رادعاً عنها.

الثانى: ان صدور هذه العمومات كان متأخراً عن وجود هذه السيره بين الناس، لانها موجوده منذ عصر التشريع، فلو كانت هذه السيره على خلاف الأغراض الشرعيه وخطراً عليها، كان على الشارع ردعها والتأكيد عليه، فسكوته أمام عمل الناس بها وعدم صدور الردع عنه، كاشف جزمى عن امضائها.

النقطه الثامنه: ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من ان السيره فى المقام حيث انها متقدمه على عمومات الآيات زمنا، فيدخل المقام فى كبرى دوران الأمر بين كون الخاص المتقدم كالسيره مثلاً مخصصاً للعام المتأخر أو العام المتأخر يكون ناسخاً للخاص المتقدم، غير تام، لانه منى على الخلط بين ما إذا كان الخاص المتقدم لفظياً وما إذا كان لبياً.

وما ذكره قدس سره من الكبرى إنما هو فيما إذا كان الخاص المتقدم لفظياً، وأما إذا كان لبياً فلا يكون داخلاً فى هذه الكبرى، وحيث ان الخاص فى المقام لبي وهو السيره، فلا يكون من صغريات هذه الكبرى.

النقطه التاسعه: انه لا يمكن التمسك باستصحاب بقاء حجيه خبر الثقه بعد سقوط كل من السيره والعمومات.

النقطه العاشره: ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان مفاد هذه الآيات ارشاد إلى ما استقل به العقل فى مقام الامتثال وهو تحصيل المؤمن من العقاب المحتمل وخبر الثقه بعد حجيته، حيث انه مؤمن جزماً خارج عن موضوع هذه الآيات جزماً، فلهذا لا تصلح ان تكون رادعه عن السيره هذا.

وقد تقدم المناقشه فيه بشكل موسع فلاحظ.

النقطة الحادية عشر: ان ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره من أنه لا دليل على حجيه ظواهر الآيات الناهيه إلا السيره، ومع انعقاد السيره على العمل باخبار الثقة لا يمكن انعقادها على العمل بظواهر الآيات غير تام، لان السيره إنما هي على العمل بظواهر الالفاظ منها هذه الآيات، وهذه السيره لا تنافي السيره الجاربه على العمل باخبار الثقة إلا بالاطلاق والتقييد.

وأما ما أورده عليه بعض المحققين قدس سره، فقد تقدم المناقشه فيه.

النقطة الثانيه عشر: ان ما ذكره بعض المحققين قدس سره من ان السيره المتشريه المعاصره للمعصومين عليهم السلام لا يمكن ان تكون مردوعه بعموم هذه الآيات، لانها لو كانت رادعه عنها، فعلى المولى التنبيه عليها باعتبار غفله الاصحاب والتابعين عن رادعتها تام، ولكن هذه السيره الجاربه بين الاصحاب والتابعين فى عصر المعصومين عليهم السلام على العمل باخبار الثقة هي سيره العقلاء لا المتشريه، غايه الأمر ان العمل بها ان كان مستنداً إلى الشرع فتسمى السيره المتشريه أيضاً، وإلا ففي الحقيقه هي سيره العقلاء، وأما السيره المتشريه فى مقابل سيره العقلاء، فهي الحادته بعد الشرع ومستنده إليه ولا موضوع للردع عنها ولا للامضاء شرعاً.

النقطة الثالثه عشر: أن هذه السيره حيث أنها مركوزه فى أذهان الناس وثابته فى أعماق نفوسهم كالعاده، فلا يمكن ان يكون اطلاق هذه الآيات رادعاً عنها، أما أولاً فلان ردع هذه السيره وقلع جذورها متوقف على نص صريح والتأكيد عليه، ولا يكفى مثل هذه الإطلاقات. وثانياً ان هذه السيره من جهه ارتكازيتها فى الذهن، تكون بمثابة قرينه لبيه متصله مانعه عن انعقاد ظهور هذه الآيات فى الإطلاق.

النقطة الرابعه عشر: إذا كانت السيره المذكوره بمثابة القرينه المنفصله، فقد

ذكر المحقق الخراساني قدس سره أنها مخصصة لعمومات الآيات، وأما رادعيه العمومات عن السير، فهي تتوقف على عدم مخصصيتها لها في الواقع، بينما يكفي في مخصصيتها عدم ثبوت رادعيها وهو لا يتوقف على شيء.

ولكن تقدم ان مخصصيه السير تتوقف على العلم بامضائها، ومع الشك في رادعيه الآيات يشك في الامضاء، والشك فيه مساوق للشك في حجيتها ومع الشك فيها، كيف تكون مخصصه.

النقطه الخامسه عشر: ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان حجيه العمومات الناهيه لا تتوقف على عدم مخصصيه السير في الواقع ومقام الثبوت بل يكفي في حجيتها عدم ثبوت مخصصيتها في مقام الإثبات ووصولها إلينا كما هو الحال في جميع موارد التمسك بالعام.

وعلق عليه بعض المحققين قدس سره ان هذه الكبرى تامه فيما إذا كان الدليل المخصص لفظياً، وأما إذا كان لبياً كما في المقام فلا يتم، لان مقام ثبوته عين مقام إثباته، وعليه فلا فرق بين عدم مخصصيه السير في الواقع وبين عدم ثبوت مخصصيتها، لأنهما واحد والاختلاف إنما هو في التعبير.

ولكن تقدم المناقشه في هذا التعليق وعدم تماميته بنحو الاطلاق وان كان تاماً في المقام.

النقطه السادسه عشر: ذكر بعض المحققين قدس سره من ان حجيه السير تتوقف على عدم حجيه عمومات الآيات في نفسها، وأما حجيه عموماتها فهي تتوقف على عدم حجيه السير بالفعل، فإذن لا دور، وكلما دار الأمر بين الدليلين كذلك يتعين الأخذ بالدليل الذي تكون حجيته في نفسه ما نعه عن حجيه الدليل الآخر، هذا وقد تقدم منا التعليق على ذلك بشكل موسع.

النقطه السابعه عشر: ذكر المحقق الأصفهاني قدس سره من ان المقام داخل في موارد التراحم بين المقتضى التنجيزى والمقتضى التعليقى، فإن المقتضى لحجيه العمومات تنجيزى والمقتضى لحجيه السيره تليقى.

ولكن تقدم المناقشه فيه فلاحظ.

حجيه اخبار الثقه بالأدله العقليه

وهذه الأدله على أنواع:

النوع الأول: العلم الاجمالي بصدور مجموعه كبيره من الروايات الموجوده فى الكتب المعتمره عن الأئمه الأطهار عليهم السلام، ولا شبهه فى وجود هذا العلم الاجمالي وانما الكلام فى مقامين:

المقام الأول: يقع الكلام فى عدده مراحل:

المرحله الاولى: فى تنجيز هذا العلم الاجمالي.

المرحله الثانيه: فى نسبه الروايات التى نعلم بصدور مجموعه منها عن المعصومين عليهم السلام إلى الاصول العمليه الشرعيه والعقليه.

المرحله الثالثه: فى نسبه هذه الروايات إلى الاصول اللفظيه كالعوموم أو الاطلاق.

المقام الثانى: فى تحديد دائره حجيه الاخبار سعه وضيقاً وشروطها.

أما الكلام فى المرحله الأولى، فقد اعترض شيخنا الأنصارى قدس سره فى تنجيز هذا العلم الاجمالي، بدعوى ان مثل هذا العلم الاجمالي لو كان منجزاً، فلازمه وجوب العمل بجميع الامارات الظنيه من الروايات وغيرها لعدم اختصاصه

وقد أورد عليه السيد الاستاذ قدس سره بان هناك علوماً إجمالية ثلاثه:

الأول: العلم الاجمالي الكبير، واطرافه جميع الشبهات، ومنشأؤه العلم بوجود الشريعة المقدسه، إذ لا معنى للشريعة الخاليه عن التكليف.

الثاني: العلم الاجمالي المتوسط، واطرافه قيام الامارات أعم من المعتمره وغير المعتمره، ومنشأؤه كثره الامارات بحيث لا يحتمل مخالفه الجميع للواقع، بل نعلم اجمالاً بمطابقه مجموعه كبيره منها للواقع.

الثالث: العلم الاجمالي الصغير، واطرافه خصوص الاخبار الموجوده في الكتب المعتمره، فإننا نعلم اجمالاً بصدور جمله من هذه الاخبار عن المعصومين عليهم السلام.

وحيث ان العلم الاجمالي الأول ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، والثاني ينحل بالثالث، فلا يجب الاحتياط إلا في أطراف العلم الاجمالي الثالث، وعليه فلا- يجب الاحتياط في جميع الشبهات ولا في موارد مطلق الامارات أعم من الروايات وغيرها، حيث لا علم بوجود تكليف الزامى في غير اطراف العلم الاجمالي الثالث من الموارد المشتبهه المخالفه لاطرافه، وفصل قدس سره الحديث عن ذلك في المقام (٢).

وقد أورد عليه بعض المحققين قدس سره بتقريب، أن العلم الاجمالي الكبير وان انحل بالعلم الاجمالي الوسط، لان المعلوم بالاجمال في الأول ليس بأكثر من المعلوم بالاجمال في الثاني، إلا أن انحلال العلم الاجمالي الوسط بالعلم الاجمالي الصغير مورد إشكال بل منع، وقد أفاد في وجه ذلك ان العلم الاجمالي الوسط لا ينحل بالعلم الاجمالي الصغير في دائره الروايات، لان العلم الاجمالي الوسط بحسب

ص: ٤٢٢

١- (١) فرائد الأصول: ص ١٠٣-١٠٤.

٢- (٢) مصباح الأصول ج ٢: ص ٢٠٣-٢٠٤.

الحقيقه تلفيق وتجميع لعلوم إجماليه متعدده بعدد أنواع الامارات، قائمه على اساس اجراء حساب الاحتمالات فى كل نوع من الامارات، ومن أجل توضيح الفكره لنفترض انحصار الامارات الظنيه فى صنفين:

الروايات والشهرا، ولنفترض ان مجموع الروايات مائه ومجموع الشهرا مائه أيضاً، ويعلم اجمالاً فى كل من الصنفين بمطابقه عشره أماره للواقع، إذ لا يحتمل كذب الجميع من كل صنف بحساب الاحتمالات، ونفترض أنهما متطابقان فى تسعين مورداً ومجتمعان فيه ومتفرقان فى عشره مورد من كل من الصنفين، وحيث نقول يستحيل ان ينحل العلم الاجمالى بعشره أحكام مثلاً مطابقه للواقع فى مجموع أطراف الامارتين وهى مائه عشره حسب ما فرضناه وهو العلم الاجمالى الوسط بالعلم الاجمالى بمطابقه عشره روايات ضمن مجموع الروايات، ببرهان ان العلم الاجمالى الوسط كما رأينا تلفيق بين العلمين الصغيرين العرضيين، وحيث ان افترض انحلال العلم الوسط بأحد العلمين الصغيرين وهو مائه روايه بالخصوص دون مائه عشره فهو ترجيح بلا مرجح، وان فرض انحلاله بمورد الاجتماع والتطابق بينهما وهى التسعين، فهذا معقول إلا أنه لا ينتج المطلوب وهو حجه تمام الروايات، كما انه خلاف فرض المستدل، لان معناه وجود علم اجمالى اصغر من العلم الاجمالى الصغير إلى آخر ما ذكره قدس سره فى المقام فى وجه عدم انحلال العلم الاجمالى الوسط بالعلم الاجمالى الصغير على ما فى تقرير بحثه فراجع (1).

ما ذكره قدس سره فى المقام يرجع إلى نقطتين:

النقطه الاولى: ان العلم الاجمالى المتوسط حيث انه ملفق من علمين إجماليين الصغيرين العرضيين، فلا ينحل بالعلم الاجمالى الصغير، فإنه ان اريد

ص: ٤٢٣

انحلاله له باحد العلمين دون العلم الآخر فهو ترجيح بلا- مرجح، وان اريد انحلاله بالعلم الاجمالي بمطابقه العشره فى موارد الاجتماع والتطابق بين العلمين الصغيرين، فهذا وان كان معقولاً إلا انه لا ينتج المطلوب وهو حجيه تمام الروايات، وإنما ينتج حجيه الروايات فى موارد الاجتماع بينهما، هذا مضافاً إلى أن فرض وجود علم إجمالى ثالث أصغر من العلمين الإجماليين الصغيرين خلاف فرض المستدل.

النقطه الثانيه: ان الميزان فى انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير، هو ان يكون المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالي الصغير مساوياً للمعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالي الكبير، وهذا الميزان أيضاً لا ينطبق على المقام، لأننا إذا أفرزنا بمقدار المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالي الصغير من مورد الاجتماع بين الروايات والشهراء فى العلم الاجمالي الوسط، وان لم يبق علم إجمالى بملاحظه الباقي من أطراف العلم الاجمالي الوسط، إلا أنه لا ينتج المطلوب وهو حجيه تمام الروايات وهو المائه، وان أفرزنا بمقداره من مورد افتراق احدى الامارتين عن الاخرى، لم ينحل العلم الاجمالي الوسط بل هو باق فى سائر أطرافه، لان المفروض عدم احتمال كذب الاماره الاخرى بتمامها.

وللنظر فى كلتا النقطتين مجال.

أما النقطه الاولى: فلانها مبنيه على فرضيه لا- واقع موضوعى لها فى الخارج، لان أى فئه من الإمارات سواء أكانت الاجماع أم الشهره لا تكون كفوفاً للروايات لا فى الكميّه ولا فى الكيفيه، أما فى الاولى فواضح، لان الروايات الموجوده فى الكتب المعتمره روايات كثيره موجوده فى أبواب الفقه كافه بل فى كل مسأله من المسائل الفقيهيه، بينما الشهره الفتوائيه أو الاجماع المنقول ليست كذلك، لان الشهره الفتوائيه غير المستنده إلى الروايات فى المسأله قليله جداً بل الغالب

أنها موافقه للروايات فيها وكذلك الحال فى الاجماع المنقول، فالشهره الفتوائيه فى المسائل الفقهيه الخاليه من الروايات المخالفه لها قليله ليست بدرجة يعلم بمطابقه بعضها للواقع وكذلك الحال فى الاجماع المنقول.

والخلاصه: ان افتراض الشهيرات الفتوائيه فى المسائل الفقهيه غير موافقه للروايات بحد يعلم اجمالاً بمطابقه بعضها للواقع مجرد افتراض لا- واقع موضوعى له، وعلى هذا فالعلم الاجمالى الوسط ليس ملفقاً من علمين اجمالين عرضيين، بل هو علم اجمالى واحد وهو العلم بمطابقه بعض الامارات للواقع اعم من الروايات والشهره والاجماع المنقول، وليس هنا صنفان أو اصناف من الإمارات المتكافئه لا كما ولا كيفاً، أما الأول فلان الشهيرات الفتوائيه لا تكافئوا الروايات فى الكم، لانها بالنسبه إليها قليله جداً، ولا علم اجمالى بمطابقه بعضها للواقع فى موارد الافتراق وكذلك الحال فى الاجماع المنقول.

وأما الثانى فلا شبهه فى أن القيمه الاحتماليه فى الروايات أكبر من القيمه الاحتماليه فى الشهيرات الفتوائيه والاجماع المنقول، على أساس ان الروايات أمارات حسيه، بينما الشهيرات الفتوائيه والاجماع المنقوله أمارات حدسيه، ونتيجه ذلك ان الشهره الفتوائيه وكذلك الاجماع المنقوله ليست كفوئاً للروايات لا- كماً ولا كيفاً، لان موارد افتراقها عن الروايات ليست من الكثره بدرجة يعلم اجمالاً بمطابقه بعضها للواقع.

وعلى هذا الاساس، فالمعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الصغير فى دائره الروايات الأعم من أن تكون فى موارد الاجتماع والتطابق مع الشهيرات أو الاجماع، أو تكون فى موارد الافتراق عنها لا يقل عن المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى بمطلق الامارات الاعم من الروايات والشهيرات والاجماع وغيرها،

وينحل هذا العلم الاجمالي بالعلم الاجمالي فى الروايات فحسب.

ولا علم إجمالى بين الشهرة فى موارد افتراقها عن الروايات، والعلم الاجمالي بينها وبين الشهرة الموافقه للروايات لا أثرله، ثم ان العلم الاجمالي بين الروايات كاهه ينحل بالعلم الاجمالي بين الروايات فى الكتب المعتره أو روايات الثقة، هذا أولاً.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الشهرة الفتوايه كفو للروايات كما وكيفا، فمع ذلك ما ذكره قدس سره غير تام، ولناخذ بنفس المثال الذى ذكره قدس سره مائه روايه ومائه شهره فتوايه وهما مجتمعتان فى تسعين مورداً من المائه ومتفقتان فيه ومتفقتان فى عشره موارد، ولنفرض ان المعلوم بالاجمال فى كل منهما عشره، وهنا علم إجمالى بصدق العشره فى مورد الاجتماع والتطابق والعلم الاجمالي الوسط متعلق بمائه وعشره أماره، والمعلوم بالاجمال فيه عشره أماره، وحينئذٍ وان كان لا يمكن انحلال العلم الاجمالي الوسط باحد العلمين الاجماليين الصغيرين العرضيين معيناً لانه ترجيح من غير مرجح، ولكن لا مانع من انحلاله باحدهما، فإذا افرزنا من فئه الروايات عشره، فلا علم اجمالى بالمطابقه فى الباقي، وأما فئه الشهرة، فما كان منها مطابقاً للروايات حاله حالها ولا أثرله، وما كان منها مخالفاً لها، فلا علم أجمالى بمطابقه البعض منه للواقع، وكذلك الحال إذا افرزنا من فئه الشهرة عشره، فإن العلم الاجمالي انحل بنفس البيان المتقدم.

ودعوى ان احتمال كذب الفئه الاخرى بتمام افرادها غير محتمل وان كانت صحيحه، إلا- ان ما كان من افرادها مطابقاً للفئه الأولى فحالها حالها، وما كان منها مخالفاً لها، فلا- علم بمطابقه بعض منه للواقع، كما انه لا مانع من الالتزام بانحلاله بالعلم الاجمالي فى موارد الاجتماع والتطابق.

ودعوى ان انحلال العلم الاجمالي الوسط به لا- ينتج المطلوب وهو حجيه تمام الروايات، وإنما ينتج حجيه الروايات فى مورد الاجتماع والتطابق.

مدفوعه بان مقصود القائل بالانحلال، هو ان العلم الاجمالي الكبير ينحل بالعلم الاجمالي المتوسط وهو ينحل بالعلم الاجمالي الصغير، وليس للعلم الاجمالي الصغير عنوان مميز خاص، بل قد يكون العلم بالروايات الموجوده فى الكتب المعتمده وقد يكون العلم بروايات الثقات وقد يكون العلم بموارد الاجتماع والتطابق، وحيث ان فى هذا الفرض أى فرض ان سائر الامارات كفوءاً للروايات لا يمكن إنحلال العلم الاجمالي الوسط بالعلم الاجمالي بفته دون فته اخرى للترجيح من غير مرجح، ولكن لا مانع من إنحلاله بالعلم الاجمالي فى مورد الاجتماع والتطابق.

فالنتيجه: ان الغرض هو ان المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالي الصغير ليس أقل من المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالي الوسط، غايه الأمر ان العلم الاجمالي الصغير الموجب لانحلال العلم الاجمالي الوسط لا يتصور على هذا الفرض إلا بالعلم الاجمالي فى موارد الاجتماع والتطابق بين الروايات وسائر الامارات، ولا مانع من الالتزام بذلك فى هذا الفرض.

وثالثاً ان كون العلم الاجمالي الوسط تلفيقياً، مبنى على كون كل فته من الإمارات ملحوظه بنحو الاستقلال والموضوعيه أى بالمعنى الأسمى، ولكن الأمر ليس كذلك، فإن الملحوظ بالاستقلال والمعنى الإسمى هو الواقع، وأما الإمارات القائمه عليه، فهى ملحوظه بنحو الطريقيه والمعنى الحرفى.

وعلى هذا فمتعلق العلم الاجمالي الواقع فى العلم الاجمالي الكبير والوسط والصغير وهو ملحوظ بنحو الموضوعيه والمعنى الإسمى، وأما الامارات فهى

ملحوظه بنحو الطريقيه والمعنى الحرفى كما هو شأنها، إذ لا- موضوعيه لها عدا كونها حاكيه عن الواقع، فإذن المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الوسط هو الواقع، والمعلوم بالاجمال فى كل من العلمين الاجماليين الصغيرين مرآه له، فالواقع المرئى واحد فيهما وله طريقان ومرآتان، وفى الحقيقه يكون المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الوسط هو الواقع يعنى مجموعه من الاحكام الواقعيه الإلزاميه التى تدل عليها الإمارات الأعم من فئه الروايات وغيرها، إذ لا موضوعيه لها إلا كونها طريقاً إليها وحاكيه عنها، والمعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الصغير أيضاً مجموعه من الاحكام الواقعيه الإلزاميه، وحيث أنها لا- تقل عن المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الوسط، فلهذا ينحل به.

وعلى ضوء ذلك فالمعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الكبير مجموعه من الاحكام الشرعيه الإلزاميه التى تعالج بها مشاكل الإنسان فى مختلف جوانب حياته الإجتماعيه والفرديه وعلاقته مع الآخريين الماديه والمعنويه لا- أكثر، والمعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الوسط أيضاً مجموعه من الأحكام الشرعيه الإلزاميه التى لا تقل من الاولى، غايه الأمر ان دائره الاحتمالات فى الأول مطلق الشبهات أعم من ان تكون فيها أمارات أو لا، ودائره الاحتمالات فى الثانى مطلق الإمارات، والمعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الصغير أيضاً مجموعه من الأحكام الشرعيه الإلزاميه التى لا تقل عن المجموعه الاولى ولا الثانيه، فإذن بطبيعته الحال ينحل العلم الاجمالى الأول بالثانى والثانى بالثالث.

ومعنى الإنحلال هو استقرار العلم الاجمالى بالثالث وزوال العلم الاجمالى الأول عن أفق الذهن وكذلك العلم الاجمالى الثانى، إذ لا علم بثبوت الحكم الشرعى الواقعي اللزومى فى موارد افتراق سائر الإمارات عن الروايات، وبذلك

يظهر حال النقطة الثانيه وأنه لا واقع موضوعى لها.

إلى هنا قد تبين أن الاشكال فى المسأله مبنى على أن تكون للعلمين الاجماليين الصغيرين والعلم الاجمالي الوسط الملقق منهما خصوصيه وموضوعيه، فعندئذٍ للإشكال المذكور مجال، وهو ان انحلال العلم الاجمالي الوسط بأحدهما دون الآخر لا يمكن، لانه ترجيح من غير مرجح، وإنحلاله بمورد الاجتماع بينهما وان كان ممكناً ولا محذور فيه من هذه الناحيه، إلا أنه لا ينتج المطلوب وهو حجيه تمام الروايات حتى فى موارد الافتراق، أو وجوب العمل بتمامها كذلك مع انه المطلوب من هذا الدليل.

وأما إذا كان العلمان الإجماليان الصغيران يرجعان إلى علم إجمالى واحد وهو العلم بالواقع فى دائره الإمارات حقيقه، والعلم الاجمالي الوسط مرآه لهذا العلم الاجمالي بالواقع، لانه ملحوظ بنحو المعرفيه والطريقه إليه ومنشأ له، فلا موضوع لهذا الاشكال، ولهذا يكون المعلوم بالاجمال فى جميع العلوم الاجماليه الثلاثه ثبوت الأحكام الشرعيه الواقعيه الإلزاميه فى الشريعه المقدسه، والاختلاف إنما هو فى الطرق إليه، ولا موضوعيه للطرق ولا أثر لاختلافها لأنها جميعاً مرآه إلى الواقع.

ومن هنا يظهر انه لا موضوعيه لمورد الاجتماع بين الإماراتين أى بين الروايات والشهرات فى المثال، ولا لموردى الافتراق بينهما، لأن العبره إنما هى بالواقع وكل ذلك طريق إليه ومرآه له بدون أى خصوصيه وموضوعيه له، والعلم الاجمالي فى الحقيقه متعلق بالواقع الملحوظ بنحو الاستقلال والمعنى الاسمى، وأما العلم الاجمالي بمطابقه بعض الإمارات للواقع، فهو طريق إليه ولا موضوعيه له، فإذن لا خصوصيه لكون الإمارة روايه أو شهره أو إجماعاً، فإن الجميع ملحوظ

ومن هنا يظهر دفع إشكال آخر، هو ان العلم الاجمالى فى المقام دائر بين الأقل والأكثر، لأننا نعلم إجمالاً بوجود عشره أحكام فى مورد الاجتماع بين الإماراتين أو ازيد إلى عشرين فى موردى الافتراق بينهما، وحيث ان موضوع الأقل غير موضوع الأكثر، فإن موضوع الأقل فى ضمن الأ-كث حتى يكون قدرأ متيقناً، وينحل العلم الاجمالى به إلى علم تفصيلى بالأقل وشك بدوى فى الأكثر.

وان شئت قلت ان الأقل والأكثر فى المقام متباينان موضوعاً، ولا يكون الأقل فى ضمن الأكثر، فلهذا لا ينحل العلم الاجمالى فى المقام، فإذا افرزنا بمقدار عشره أحكام من مورد الافتراق لاحدى الإماراتين ولاحظنا الباقي، كان العلم الاجمالى فيه باقياً على حاله، إذ لا يحتمل كذب الإمارة الأخرى بتمامها، فإذن يدور هذا العلم الاجمالى بين الأقل والأكثر، وحيث ان موضوع الأقل غير موضوع الأكثر، فلا ينحل، لان الانحلال منوط بإحراز احتمال الانطباق على كل تقدير وهو غير محرز، لان المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الصغير ينطبق على المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الوسط على تقدير كونه الأقل، ولا ينطبق عليه على تقدير كونه أكثر بأن يكون شىء منه فى مورد الافتراق.

وجه الظهور أما أولاً فلاين فئتين من الإمارات فى مورد الاجتماع بمشابه فئه واحده وهى مائه وعشره أماره فى المثال، إذ لا خصوصيه لكونها من الروايات أو من الشهرة أو الاجماع، لان النظر إنما هو بمطابقه بعضها للواقع.

ومن الواضح انه لا خصوصيه لكون المطابق للواقع من الإمارات المذكوره الروايه أو الشهره أو الاجماع، ويكون متعلق هذا العلم الإجمالى الجامع بين المائه وعشره أماره بما هى، نعم على فرض ان الشهره الفتوائيه كفوأ للروايات، فهنا

أحدهما: العلم الاجمالي بين فئه الروايات، والآخر العلم الاجمالي بين فئه الشهرة، ولكن ليس العلم الاجمالي بين الإمارات ملفقاً من هذين العلمين الاجماليين، بل هو علم إجمالي مستقل في مقابلهما، لانه متعلق بالجامع بين الإمارات بعنوانها الخاص المميز.

وعلى هذا فالمعلوم بالإجمال بين المائة وعشر أماره إذا كان عشره أماره، فحيث أنها مردده بين الأقل والأكثر في موضوع واحد، فينحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوى في الأكثر، لانا إذا افرزنا العشره من المائة وعشره من اى طرف لم يبق في الأطراف الأخرى علم إجمالي، وهذا معنى الإنحلال بالأقل وشك بدوى في الأكثر، باعتبار ان الأقل في هذا الفرض في ضمن الأكثر وليس في موضوع غير موضوع الآخر حتى لا ينحل.

وثانياً: إنه لا خصوصيه لموردى الاجتماع والافتراق، فإن النظر في كلا الموردین إلى الواقع، فإنه ملحوظ بنحو الاستقلال والمعنى الاسمى دونهما، فإذا كان المعيار بالواقع بدون أى موضوعيه للطريق إليه، فمرد العلم الاجمالي بالإماره إلى العلم الاجمالي بالواقع المردود بين الأقل والأكثر، وحيث أن الأقل حينئذٍ في ضمن الأكثر وليس في موضوع مستقل عن موضوع الآخر، فينحل العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي بالأقل والشك البدوى بالأكثر، ولا مانع عندئذٍ من الرجوع إلى أصله البراءه عن الأكثر.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى أن الاشكال المذكور مبنى على ان يكون لكل من العلم الاجمالي بالروايات والعلم الاجمالي بالشهرة خصوصيه وموضوعيه؛ بان يكون الكل ملحوظاً بنحو الاستقلال والموضوعيه حتى يكون

لخصوصيه مورد الاجتماع بينهما و موردى الافتراق دخل فى المقصود، وأما إذا كان ملحوظاً بنحو المعرفيه والطريقه إلى الواقع، فلا موضوع لهذا الاشكال هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، هل العلم الاجمالى بالشهراة فى مورد الاجتماع منجز للواقع؟

والجواب: انه على المشهور لا- يكون منجزاً، باعتبار انه متأخر عن العلم الاجمالى بالروايات، ومن شروط تنجيز العلم الاجمالى عند المشهور أن لا- يكون بعض اطرافه منجزاً بمنجز سابق والافلا- يكون منجزاً، وأما فى مورد الافتراق، فلا علم فيه بالتكليف الإلزامى الواقعى حتى يكون منجزاً له، وعليه فلا مانع من الرجوع فيه إلى الاصول المؤمنه هذا.

وأما فى مورد الاجتماع، فإن اريد بالشرط المذكور أن المنجز السابق منجز له حدوداً وبقاءً، ففيه انه غير معقول، وإلا- لزم انفكاك المعلول عن العله، وان أريد به انه فى حال اجتماعه مع المنجز اللاحق، كان تنجزه مستند إلى المنجز السابق، ففيه انه ترجيح من غير مرجح، لان نسبه المعلول إلى كليهما فى حال الاجتماع نسبه واحده، فلا يمكن اسناده إلى الأول دون الثانى أو بالعكس.

وبكلمه: ان تنجز المعلوم بالاجمال معلول للعلم الاجمالى ويدور مداره حدوداً وبقاءً، ضروره أن حدوده لا يكون عله لحدوث تنجزه وبقائه معاً.

ومن هنا إذا ازال العلم زال التنجز، لاستحاله بقاء المعلول بدون العله، وعلى هذا ففى الان الذى اجتمع عليه العلمان الاجماليان معاً، فلا- محاله يكون تنجزه مستنداً إلى كليهما معاً نظير اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، ولا يمكن ان يكون تنجزه مستنداً إلى أسبق العلتين، فإن لازم ذلك هو ان

الحدوث بحاجة إلى عله دون البقاء، وهذا خلاف الضرورة، لأن الممكن عين الفقر والحاجة وفي كل آن مرتبط بالعله ذاتاً، ضروره ان مبدأ التعاصر بين العله والمعلول من المبادئ الأوليه التي قياساتها معها.

وعلى هذا ففي ان الاجتماع لا- محاله يستند تنجزه إلى كليهما معاً، لان استناده إلى الأول دون الثاني ترجيح من غير مرجح، باعتبار ان نسبه إلى كليهما في هذا الآن على حد سواء، فإذن كلا العلمين الاجماليين مؤثر في تنجيز الواقع في هذا الآن هذا نظير ما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه أحد الانائين ثم لاقى الإناء الثالث أحدهما وبعد الملاقات تولد علم إجمالي آخر، وهو العلم أما بنجاسه الملقى بالكسر أو الإناء الآخر، وفي مثل ذلك يكون الإناء الآخر مورداً لكلا العلمين الاجماليين، فعلى المشهور لا أثر للعلم الاجمالي الثاني، لان أحد طرفيه منجز بمنجز سابق. وأما بناء على ما هو الصحيح فهو مؤثر ومنجز، لانه حين اجتماع كلا العلمين الاجماليين على الإناء المذكور لا محاله يكون تنجزه في هذا الآن مستنداً إلى كليهما معاً والإلزم الترجيح بلا مرجح.

لحد الآن قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان العلم الاجمالي الكبير ينحل بالعلم الاجمالي المتوسط، وهو العلم الاجمالي بمطابقه جملة كبيره من الإمارات للواقع بدون أي خصوصيه لاصنافها، ومرجح هذا العلم الاجمالي إلى العلم الاجمالي بوجود الاحكام الشرعيه الواقعيه اللزوميه في مواردنا وهو ينحل بالعلم الاجمالي بوجودها في موارد الروايات فحسب.

وأما الشهرة الفتوائيه، فما كانت منها موافقه للروايات بأن تكون مضامينها مضامين الروايات، فلا تؤثر في زياده عدد المعلوم بالاجمال، ولهذا يكون وجودها كالعدم، وأما إذا كانت مخالفه لها، فهي قليله جداً في المسائل الفقهيه ولا

علم بوجود الاحكام الشرعيه فى مواردھا، هذا كله فى المرحله الاولى.

وأما الكلام فى المرحله الثانيه: فيقع فى الفارق بين وجوب العمل بالروايات على أساس العلم الاجمالي بصدور مجموعه منها عن المعصومين عليهم السلام، وبين وجوب العمل بها على أساس حجيتها شرعاً، وما هو هذا الفارق؟

والجواب: ان هذا الفارق بينهما متمثل فى عدہ نقاط:

النقطه الأولى: فى الفرق بين ما هو مقتضى العلم الاجمالي وما هو مقتضى دليل حجيتها.

النقطه الثانيه: فى الفرق بينهما بلحاظ جريان الاصول العمليه فى اطرافه وعدم جريانها فيها، بينما لا تجرى إذا كانت الروايات حجه.

النقطه الثالثه: فى الفرق بينهما بلحاظ جريان الاصول اللفظيه فى أطرافه وعدم جريانها فيها، بينما انها لا تجرى فى مواردھا إذا كانت حجه.

أما الكلام فى النقطه الاولى: فيفترق العلم الاجمالي بالروايات عن حجيتها فى أمور:

الامر الأول: ان مقتضى العلم الاجمالي تنجز التكليف المعلوم بالإجمال مباشره أو بالواسطه على القولين فى المسأله، ولا فرق فى ذلك بين كون العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز أو مقتضياً له.

ونتيجه العلم الاجمالي بالروايات إيجاب الاحتياط فى مواردھا لا حجيتها.

وأما دليل الحجيه، فإنه يقتضى حجيتها مطلقاً أو بعنوان اخبار الثقه، ويترتب عليها تمام آثارها المشار إليها آنفاً، ولا فرق فى ذلك بين ان تكون الحجيه بمعنى الطريقيه والعلم التعبدى، أو بمعنى المنجزيه والمعذريه، أو بمعنى جعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صوره المطابقه للواقع والمخالف له فى صوره عدم المطابقه.

الأمر الثاني: ان وجوب العمل بالروايات ان كان بملاك العلم الاجمالي ووجوب الاحتياط، لم يجز اسناد مؤداها إلى الشارع، ولا الاستناد إليها في مقام العمل والافتاء، وان كان بملاك حجيتها، جاز اسناد مؤداها إلى الشارع والاستناد إليها في مقام العمل والافتاء بمضامينها المحدده.

الأمر الثالث: ان وجوب العمل بالروايات ان كان بملاك العلم الاجمالي لم تكن مثبتاتها حجه، وان كان بملاك حجيتها كانت مثبتاتها حجه.

وأما الكلام في النقطة الثانيه فيقع في صور:

الصوره الأولى: ما إذا كان مفاد الاخبار أحكاماً الزاميه ومفاد الأصول العمليه أحكاماً ترخيصيه، كالأصول المؤمنه من البراءه العقلية والشرعية واستصحاب عدم الوجوب أو الحرمة، هذا بناء على ان يكون دليل حجه الأصول الشرعيه قطعياً.

وأما إذا كان دليل حجيتها أخبار الاحاد، فلا- تكون حجه بناء على عدم حجه أخبار الاحاد كما هو المفروض، فإذا كان المرجع في المسأله أصاله البراءه العقلية، وأما بناء على حجيتها شرعاً، فهل تجرى في موارد الروايات أو لا؟

والجواب أنها لا تجرى فيها سواء أكان وجوب العمل بها من باب تنجيز العلم الاجمالي أم كان من باب حجه أخبار الاحاد، فإنه على كلا التقديرين تلغى الاصول المؤمنه ولا تجرى في موارد، ولكن ملاك عدم جريانها فيها إذا كانت الروايات حجه أحد امور، اما الحكومه أو الورد أو الجمع الدلالي العرفي على ما يأتي شرح كل ذلك في ضمن الابحاث القادمه انشاء الله تعالى، وملاك عدم جريانها فيها إذا كان وجوب العمل بها من باب تنجيز العلم الاجمالي، أما عدم

شمول أدلتها بنفسها لأطراف العلم الاجمالي أو من جهة وقوع التعارض بينها وسقوطها من هذه الجهة.

وأما البراءة العقلية، فسقوطها على القول بحجية الروايات يكون من باب الورود، لأنها رافعه لموضوعها وجدانا.

وأما على القول بان وجوب العمل بها من باب تنجيز العلم الاجمالي، فيكون سقوطها من جهة قصورها في نفسها عن شمول أطراف العلم الاجمالي.

فالنتيجة: أن الاصول العمليه المؤمّنه لا تجرى في موارد الروايات، سواء أكان وجوب العمل بها من باب تنجيز العلم الاجمالي أم كان من باب حجيتها.

الصورة الثانية: ما إذا كانت الاصول العمليه متكفله للأحكام الالزاميه كقاعده الاشتغال واستصحاب المثبت للتكليف، كاستصحاب بقاء الوجوب في مسأله أو الحرمة فيها بناء على أن يكون دليل الاستصحاب قطعياً أو يكون خبر الواحد حجه.

وعلى هذا فإن كان مفاد الأصل موافقاً للروايه، وحينئذٍ فإن كان الخبر حجه شرعاً، فيتقدم على الأصل، وعندئذٍ فإن كان الأصل إصالة الاشتغال، كان تقديمه عليها من باب الورود، لأن موضوع إصالة الاشتغال احتمال العقاب، والخبر إذا كان حجه، كان رافعاً لموضوعها وهو احتمال العقاب وجدانا، وان كان الأصل الاستصحاب، فتقديمه عليه اما من باب الجمع الدلالي العرفي أو من باب الحكومه أو من باب الورود على تفصيل يأتي تفصيله في ضمن الأبحاث القادمه بعونه تعالى. وأما إذا لم يكن الخبر حجه، بأن يكون وجوب العمل به من باب تنجيز العلم الاجمالي، وعندئذٍ فإن كان الأصل الموافق للخبر قاعده الاشتغال، فهل يتقدم وجوب العمل بالخبر على وجوب العمل بالقاعده أو الأمر بالعكس أو

والجواب: أنه لا- موجب ولا- مبرر لتقديم الخبر على القاعده ولا تقديمها على الخبر، على اساس ان وجوب العمل بكليهما من باب الاحتياط وقاعده الاشتغال، فلا ترجيح لاحدهما على الآخر، وعلى هذا فيكون تنجيز الواقع مستنداً إلى كليهما معاً لعدم التنافى بينهما على الفرض، هذا بناء على ان يكون تنجيز كل طرف من أطراف العلم الاجمالي بحده الخاص مستنداً إلى قاعده الاشتغال، واحتمال التكليف فيه المساوق لاحتمال العقاب، وأما بناء على ان تنجيز كل طرف من أطرافه مستند إلى نفس العلم الاجمالي مباشره، فلا يبعد تقديم وجوب العمل بالخبر بملاك تنجيز العلم الاجمالي على القاعده، باعتبار ان العمل على الأول مستند إلى العلم الاجمالي، وعلى الثاني مستند إلى الاحتمال والاحتمال ليس في عرض العلم، وأما إذا كان الأصل الموافق للخبر الاستصحاب، فإن كانت حجته ثابتة بدليل قطعي، فهو يتقدم على الخبر، لان مفاد الاستصحاب إثبات التكليف الشرعي ظاهراً ومعه لا- يبقى موضوع لقاعده الاشتغال، لان موضوعها احتمال وجود التكليف في الواقع وعدم ثبوته لا- واقعاً ولا- ظاهراً، والمفروض في المقام ثبوته ظاهراً بالاستصحاب، ولهذا يكون الاستصحاب وارداً على القاعده ورافعاً لموضوعها وجداناً، نعم إذا لم تثبت حجه الاستصحاب بدليل قطعي، على أساس ان أخباره لم تبلغ حد التواتر ولا محفوفه بالقرائن القطعيه وكان وجوب العمل به من باب الاحتياط وتنجيز العلم الاجمالي، لم يكن موجب لتقديمه على الخبر في مورد، كما انه لا موجب لتقديم الخبر عليه، باعتبار أن وجوب العمل بكليهما يكون من باب الاحتياط وتنجيز العلم الاجمالي، وعندئذ يكون تنجيز الواقع في مورد اجتماعهما عليه مستنداً إلى كليهما معاً لا

إلى أحدهما دون الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح.

هذا بناء على ما هو الصحيح من ان تنجيز العلم الاجمالي إنما يكون بالافتضاء، وأما بناء على القول بان تنجيزه يكون بنحو العلية التامة، فلا- يبقى موضوع لجريان الاصول العمليه فى أطرافه، سواء أكانت من الأصول المخالفه أم الموافقه، وإلا لزم خلف فرض كون تنجيزه بنحو العلية التامة.

وأما إذا كان مقتضى الأصل العملى مخالفاً للروايه، كما إذا كان مقتضى الأصل العملى وجوب شىء، ومقتضى الروايه حرمة، وعندئذٍ فلا بد من التفصيل فى المقام بين الاستصحاب المثبت للتكليف وقاعده الاشتغال، لان الأصل العملى ان كان متمثلاً فى الاستصحاب، فلا- مناص من تقديمه على الروايه فى مورد، باعتبار ان وجوب العمل بالروايه إنما هو من باب قاعده الاحتياط، والاستصحاب يتقدم على القاعده، لان موضوع القاعده عدم ثبوت التكليف لا- واقعاً ولا- ظاهراً وإنما هو احتمال، ومفاد الاستصحاب إثباته ظاهراً، هذا بناء على ان يكون الاستصحاب حجه، كما إذا كان الدليل على حجته قطعياً كسيره العقلاء أو نحوها.

وأما إذا لم يكن الاستصحاب حجه، فعندئذٍ لا يمكن الاحتياط بالجمع بين العمل بروايات الاستصحاب والعمل بروايات المخالفه لها، لان مفاد الروايات المخالفه حرمة شىء ومفاد روايات الاستصحاب وجوب هذا الشىء، فلهذا لا يمكن الجمع بينهما فى مقام العمل لانه من الجمع بين المحذورين.

وأما إذا كان متمثلاً فى قاعده الاشتغال، فتقع المعارضه حينئذٍ بين القاعدتين الاشتغاليتين، لان مقتضى احدهما وجوب العمل بشىء ومقتضى الاخرى وجوب الاجتناب عنه، فيدور الأمر بين المحذورين ولا يمكن الاحتياط،

والوظيفة عندئذٍ التخيير بينهما في مقام العمل والتطبيق.

ودعوى ان قاعده الاشتغال إذا كانت على خلاف العلم الاجمالي بالروايات، فلا تجرى في أطرافه لا كلا ولا بعضاً، وعلى هذا فلا يمكن العمل بها في المقام.

مدفوعه أولاً بان قاعده الاشتغال إنما هي في بعض اطراف العلم الاجمالي المعين، وحيث ان وجوب الاحتياط في كل طرف من أطراف العلم الاجمالي على اساس قاعده الاشتغال مباشره لا العلم الاجمالي، فبطبيعته الحال تسقط كلتا القاعدتين المخالفتين في مورد الاجتماع، بمعنى ان العقل لا يحكم بهذه ولا بتلك فيه لا أن سقوطهما إنما هو من جهة التعارض، ضروره ان التعارض لا يتصور بين القاعدتين العقليتين، فإن معنى هذا هو ان العقل يحكم بحكمين متناقضين وهو كما ترى.

ولهذا لا- يمكن فرض وجود المعارضه بين الاحكام العقلية الضرورية أو القطعية، فإذا بطبيعته الحال يحكم العقل في مورد الاجتماع بالتخيير بعد ما لا يمكن العمل بكلتا القاعدتين فيه، هذا بناء على القول بالافتضاء.

وأما على القول بالعليه التامه، فلا مجال لهذه القاعده، إذ على هذا القول لا يتصور وجود مانع عن التنجيز، هذا كله على القول بأن تنجز كل طرف من أطرافه مستند إلى احتمال التكليف فيه مباشره لا إلى العلم الاجمالي كذلك.

وأما بناء على ما هو الصحيح من أن تنجز التكليف في كل طرف من أطراف العلم الاجمالي مستند إلى العلم الاجمالي مباشره، فلا مجال للقاعده، لان تنجز كل طرف من أطرافه مستند إلى العلم الاجمالي بدون واسطه ومعه لا مجال لقاعده الاشتغال على خلافه.

وثانياً: لو سلمنا ان قاعده الاشتغال المخالفه لمقتضى العلم الاجمالي تشمل جميع اطرافه من الروايات، وحينئذٍ نعلم اجمالاً بمطابقه مجموعه من هذه القاعده التي تكون على خلاف الروايات للواقع، ولا موجب عندئذٍ لتقديم قاعده الاشتغال في أطراف العلم الاجمالي بالروايات على هذه القاعده التي هي على خلافها، فإذن لا محاله تسقط كلتا القاعدتين بمعنى ان العقل لا يحكم بشيءٍ منهما في المقام وإنما يحكم فيه بالتخير من جهة أن الأمر يدور فيه بين المحذورين، هذا بناء على أن تنجيز التكليف في كل طرف مستند إلى احتماله مباشرة دون العلم الاجمالي.

وأما بناء على ما هو الصحيح، من أن تنجيز التكليف في كل طرف مستند إلى العلم الاجمالي مباشرة، فلا تصلح قاعده الاشتغال ان تعارض العلم الاجمالي، وكذلك على القول بان العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز، إذ لا يمكن فرض ان تكون قاعده الاشتغال مانعه عن تنجيزه، لانه خلف فرض كونه عله تامه له.

الصوره الثالثه: ما إذا كان الأصل العملي مثبتاً للتكليف والخبر نافيّاً له ولو بالدلاله الإلزاميه، كما إذا كان مدلوله المطابقى الإباحه، فإنه حينئذٍ يدل بالالتزام على نفي الوجوب أو الحرمة.

والأصل المثبت للتكليف متمثل في اصلين:

الأول: أصاله الاشتغال في أطراف العلم الاجمالي، بناء على القول بأن المنجز للتكليف في كل طرف إحتماله مباشرة وفي الشبهات الحكميه قبل الفحص.

الثاني: الاستصحاب المثبت للتكليف كالوجوب أو الحرمة أو غيرها، وعلى هذا فإن كان الخبر النافي للتكليف حجه، فلا شبهه في تقديمه على الأصل العملي المثبت للتكليف، وحينئذٍ فإن كان الأصل متمثلاً في أصاله الاشتغال، كان تقديمه

عليها من باب الورد، لان موضوع اصاله الاشتغال عدم المؤمن من احتمال العقاب على مخالفه الواقع، والمفروض ان الخبر إذا كان حجه، كان مؤمناً قطعاً.

وان كان الأصل متمثلاً في الاستصحاب، فيكون تقديمه عليه اما من باب الجمع الدلالي العرفي أو من باب الورد أو الحكومه على تفصيل يأتي في ضمن المباحث الآتية.

وأما إذا لم يكن الخبر النافي للتكليف حجه، فعندئذ لا أثر للعلم الاجمالي، فإن المعلوم بالاجمال حينئذ حكم ترخيصي غير قابل للتجنيز.

وعلى هذا فالمرجع إصاله الاشتغال أو الاستصحاب المثبت في موارد الأخبار النافية للتكليف، فإذا افترضنا قيام خبر على عدم وجوب جلسته الاستراحة في الصلاه، وكان هذا الخبر من أطراف العلم الاجمالي بصدور بعض الاخبار النافية للتكليف، فحيث ان هذا الخبر لا يكون مؤمناً عن احتمال العقاب على ترك جلسته الاستراحة في الواقع، فلا يكون مانعاً عن اصاله الاشتغال إذا كانت الشبهه الحكميه قبل الفحص، لان المانع إنما هو العلم بالمؤمن، والمفروض ان الخبر طالما لا يكون حجه لا يكون مؤمناً جزماً، فإذا لا مناص من الرجوع إلى قاعده الاشتغال، إذ الاستصحاب لتحصيل الأمن من العقاب المحتمل.

ومن أمثله ذلك ما إذا علم شخص إجمالاً بان الواجب عليه في هذه الحاله اما الصلاه قصرًا أو الصلاه تماماً، كما إذا سافر إلى مكان وكانت المسافه بينه وبين بلده أربعة فراسخ ولم يرجع إلى بلده في نفس اليوم وبقي فيه دون عشره أيام، وشك في ان وظيفته في هذه المده التي هي دون العشره في هذا المكان قصر أو تمام، ففي مثل ذلك إذا فرض ان الدليل على وجوب القصر أو التمام غير تام عنده، فبطبيعته الحال يعلم إجمالاً اما بوجوب القصر عليه أو التمام، كما انه يعلم إجمالاً

بعدم وجوب احدهما عليه في الواقع، باعتبار ان الواجب على كل مكلف في الشريعة المقدسه واقعاً في كل يوم خمس صلوات لا أكثر في كل الأحوال.

ومن الواضح ان العلم الاجمالي بعدم وجوب احدى الصلاتين عليه في الواقع لا- يمنع عن جريان قاعده الاشتغال في كلتا الصلاتين معاً، باعتبار ان مفاد القاعده ليس إثبات وجوبهما واقعاً حتى يكون العلم الاجمالي المذكور مانعاً عن جريانها، بل مفادها الاحتياط وضم الواجب إلى غير الواجب لتحصيل الأمن من العقاب وموضوعها احتمال العقاب، والمفروض ان العلم الاجمالي المزبور لا يرفع موضوعها، لانه لا ينافي احتمال العقاب على ترك كل من الصلاتين ولا يكون رافعاً لهذا الاحتمال بل هو ملائم له، لان العلم الاجمالي بوجوب احدهما، والعلم الاجمالي بعدم وجوب الاخرى منشأ لهذا الاحتمال أى احتمال العقاب على ترك كل واحده منهما، والرافع لهذا الاحتمال إنما هو العلم التفصيلي بعدم وجوب احدهما ووجوب الاخرى، فإذن لا مانع من جريان قاعده الاشتغال في كلتا الصلاتين معاً، ونتيجته: وجوب الاحتياط والالتيان بهما معاً، ولا اثر للعلم الاجمالي بعدم مطابقه احدهما للواقع ما دام موضوع القاعده متحققاً في كل واحده منهما بحددها.

فالنتيجه: ان الثمره تظهر بين القولين في المسأله، فعلى القول بحجيه خبر الواحد المتكفل للحكم الترخيصى لا- تجرى إصالة الاشتغال في مورده، لانه رافع لموضوعها وجداناً.

وعلى القول بعدم حجيته، لا يكون مانعاً عن جريانها فيه وان كان من اطراف العلم الاجمالي، لان العلم الاجمالي إذا كان معلومه بالاجمال حكماً ترخيصياً فلا قيمه له.

وأما الاستصحاب المثبت للتكليف في مورد الخبر النافي له، كما إذا قام الخبر على جواز استمتاع المراه بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، ومقتضى الاستصحاب بقاء حرمة إلى ان تغتسل، فإن كان الخبر حجه لم يجز الاستصحاب، وأما إذا لم يكن حجه شرعاً، فلا- مانع من جريانه، لأن مجرد كون الخبر المذكور من اطراف العلم الاجمالي، لا يصلح ان يكون مانعاً عنه، باعتبار ان هذا العلم الاجمالي حيث ان معلومه بالاجمال حكم ترخيصي فلا أثر له ولا يصلح ان يكون مانعاً عن جريانه، فإنه إنما يصلح لذلك إذا كان رافعاً لموضوعه، والمفروض انه غير رافع له، فإن الرفع لموضوعه إنما هو العلم التفصيلي.

ومن هنا يفترق العلم الاجمالي عن العلم التفصيلي، فإن العلم الاجمالي بعدم الحكم الإلزامي لا يمنع عن جريان الاصل العملي في أطرافه، باعتبار ان موضوعه فيها محفوظ، بينما العلم التفصيلي بعدم الحكم الإلزامي مانع عن جريانه، باعتبار انه رافع لموضوعه وجدانا، هذا إذا كان الاستصحاب حجه بدليل قطعي أو كانت رواياته قطعية بالتواتر أو بسبب اقترانها بالقرائن القطعية.

وأما إذا لم تكن حجه كذلك ولا- رواياته قطعية، فعندئذ يكون المرجع في المسألة قاعده الاشتغال إذا كانت الشبهه حكميه وكانت قبل الفحص، وقد مرّ أنها تتقدم على الخبر المتكفل للحكم الترخيصي.

وهنا إشكالان: الأول إثباتي، الثاني ثبوتي.

أما الأول: فقد ابداه شيخنا الأنصاري قدس سره، بتقريب ان أخبار الاستصحاب قاصره عن شمولها لاطراف العلم الاجمالي، وذلك للمناقضه بين إطلاق صدر هذه الأخبار وإطلاق ذيلها، فإن مقتضى إطلاق الصدر وهو قوله عليه السلام

لا تنقض

ص: ٤٤٣

اليقين بالشك(١) جريانه فى أطراف العلم الاجمالى، لانه يشمل الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى والشبهات البدويه معاً، فإذا علم إجمالاً- بطهاره أحد الإنائين كانا نجسين، فمقتضى إطلاق الصدر جريان إستصحاب بقاء نجاسه كل من الإنائين لليقين بثبوتها لكل منهما والشك فى بقائها، فيكون موضوع الاستصحاب متحققاً فى كل واحد منهما.

ولكن مقتضى إطلاق الذيل عدم شمول الصدر لأطراف العلم الإجمالى، لأن المراد من اليقين فى قوله (ولكن تنقضه بيقين آخر) أعم من اليقين التفصيلى واليقين الاجمالى كما هو مقتضى إطلاقه، فأذن تقع المعارضه بين إطلاق الصدر وإطلاق الذيل، فإن مقتضى إطلاق الصدر وهو قوله عليه السلام (لا- تنقض اليقين بالشك) جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الاجمالى، ومقتضى إطلاق الذيل عدم شموله لأطرافه، أو فقل أن مقتضى إطلاق الصدر حرمة نقض اليقين بالشك فى أطراف العلم الإجمالى، ومقتضى إطلاق الذيل وجوب نقضه بيقين آخر فيها وهو اليقين الاجمالى، وحيث انه لا ترجيح فى البين، فيسقط كلا الإطلاقين معاً وتصبح أخبار الاستصحاب مجمله، فالقدر المتيقن منها الشبهات البدويه(٢).

وللنظر فيه مجال: أما أولاً، فلان المراد من اليقين فى قوله عليه السلام (ولكن لا تنقضه بيقين آخر) خصوص اليقين التفصيلى دون الأعم منه ومن اليقين الاجمالى بقريته اسناد النقض إليه، فإنه قريته قطعيه على أن المراد من اليقين الناقض اليقين التفصيلى، لان اليقين الاجمالى لا يصلح ان يكون ناقضاً لليقين السابق، باعتبار ان متعلق اليقين الاجمالى غير متعلق اليقين السابق، إذ متعلق اليقين السابق الفرد بحدده

ص: ٤٤٤

١- (١) وسائل الشيعه ج ١: ص ١٧٤ ب ١ من نواقض الوضوء ح ١.

٢- (٢) فرائد الأصول: ص ٣٢٤.

الفردى ومتعلق اليقين الاجمالى الجامع بينه وبين غيره، ولا يعقل ان يكون هذا اليقين ناقضاً للأول، ضروره أن اليقين بشىء لا يعقل ان يكون ناقضاً لليقين بشىء آخر لعدم صله بينهما، فاليقين الناقض لابد ان يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين المنقوض، ولهذا يكون هذا الاسناد قرينه على ان المراد من اليقين الناقض هو اليقين التفصيلى.

فإذا علم إجمالاً بطهاره أحد الإنائين كانا نجسين سابقاً، فاليقين المتعلق بطهاره أحدهما لا يمكن ان يكون ناقضاً لليقين السابق وهو بخاسه هذا الإناء بعينه وذاك الإناء كذلك، لان متعلق اليقين الجامع الانتزاعى وهو طهاره أحدهما ومتعلق اليقين السابق الفرد وهو نجاسه هذا الإناء بعينه وذاك الإناء كذلك، ولا يعقل ان يكون اليقين بالجامع ناقضاً لليقين بالفرد لعدم صله بينهما، ضروره ان الناقض له هو اليقين بطهاره هذا الإناء بعينه أو ذاك الإناء كذلك تفصيلاً، والمفروض ان اليقين التفصيلى غير موجود فى موارد العلم الاجمالى، والموجود فيها إنما هو اليقين بالجامع وهو لا يعقل ان يكن ناقضاً لليقين بالفرد بحده الفردى.

فالتتبعه: ان لفظ اليقين وان كان يعم اليقين الاجمالى، إلا أن اسناد النقص إليه قرينه قطعيه على ان المراد منه اليقين التفصيلى المتعلق بعين ما تعلق به اليقين السابق، فإذن لا مناقضه بين إطلاق صدر روايات الاستصحاب وإطلاق ذيلها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المراد من اليقين فى قوله عليه السلام < ولكن تنقضه بيقين آخر > أعم من اليقين الاجمالى، إلا- ان لازم ذلك عدم إمكان الاستدلال على جريان الاستصحاب فى موارد العلم الاجمالى بالروايات التى تكون مذيله بهذا الذيل، ولكن هناك روايات اخرى لا تكون مذيله بهذا الذيل ولا مانع من الاستدلال بها على جريان الاستصحاب فى الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى

واجمال تلك الروايات لا يسرى إليها.

ولعله قدس سره من هذه الجهة لا يلتزم بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي إذا كان متعلقه حكماً ترخيصياً، مع أن مقتضى ما ذكره من التناقض بين إطلاق الصدر وإطلاق الذيل عدم جريانه في أطرافه مطلقاً وان كان المعلوم بالاجمال حكماً ترخيصياً وتمام الكلام في ذلك في محله.

وأما الثاني وهو الإشكال الثبوتى، فقد أبداه المحقق النائنى قدس سره بتقريب، ان المانع عن جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي ثبوتى لا- إثباتى، وقد أفاد في وجه ذلك أن العلم الإجمالى بانتقاض الحاله السابقه فى بعض أطراف العلم الاجمالي مانع عن جريانه فى جميع الأطراف، مثال ذلك ما إذا توضحاً المكلف بماء وبعد الوضوء شك فى أنه كان نجساً أولاً، ويتولد من هذا الشك شكاً أخران:

الأول: الشك فى نجاسه أعضاء الوضوء، فإن الماء ان كان نجساً فى الواقع، تنجست أعضاؤه وإلا فلا.

الثانى: الشك فى رفع الحدث، فإن الماء ان كان نجساً فى الواقع، فالوضوء باطل ولا يكون رافعاً للحدث، وان لم يكن نجساً فيه، فالوضوء صحيح ويكون رافعاً للحدث.

وعلى هذا، فهل يجرى استصحاب بقاء طهاره الاعضاء فى الأول وبقاء الحدث فى الثانى؟

والجواب: نعم يجرى كلا- الاستصحابين معاً، والعلم الاجمالي بمخالفه أحدهما للواقع لا- يمنع عن جريانهما، لان موضوع الاستصحاب وهو اليقين بالحدوث والشك فى البقاء متحقق، واليقين الاجمالي لا- يكون ناقضاً لليقين السابق، لان متعلقه غير متعلق اليقين السابق، فلذلك لا يعقل ان يكون ناقضاً له.

ومن هذا القبيل ما إذا اعلم إجمالاً بنجاسه كلا الإنائين معاً ثم علم بطهاره أحدهما إجمالاً، أما من جهة اصابه المطر له أو من جهة اتصاله بالماء الجارى أو الكر، ففي مثل ذلك لا مانع من جريان استصحاب بقاء نجاسه هذا الإناء خاصه وبقاء نجاسه ذاك الإناء كذلك، والعلم الاجمالي يانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما لا يمنع عن ذلك، لان المانع عن جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الاجمالي أحد أمرين:

الأول: أن يكون العلم الاجمالي رافعاً لموضوع الاستصحاب وناقضاً لليقين السابق.

الثانى: انه يلزم من جريانه المخالفه القطعيه العمليه، وكلا- الأمرين غير لازم فى المثال، أما الأول، فقد مر انه لا يعقل ان يكون اليقين الاجمالي ناقضاً لليقين السابق التفصيلي.

وأما الثانى، فلان جريانه فى المقام لا- يستلزم المخالفه القطعيه العمليه، فإنه إنما يستلزم ذلك فيما إذا كان المعلوم بالاجمال حكماً الزامياً.

ولكن مع هذا فقد منع المحقق النائيني قدس سره عن جريان الاستصحاب فى كلا المثالين وما شاكلهما، بدعوى انه لا يمكن التعبد بنجاسه كلا الإنائين معاً مع العلم الوجدانى بطهاره أحدهما، لانه من التعبد على خلاف العلم الوجدانى(1).

والجواب: انه لا يلزم من جريان كلا الاستصحابيين فى أمثال المقام التعبد على خلاف العلم الوجدانى، لان العلم الاجمالي متعلق بالجامع، وأما الاستصحاب فهو تعبد ببقاء فرد الجامع بحده الفردى، وهذا ليس من التعبد على خلاف العلم الوجدانى بل تعبد ببقاء الحاله السابقه فى ظرف الشك فيه، والتعبد إنما يكون على

ص: ٤٤٧

خلاف العلم الوجداني إذا كان التعبد ببقاء نفس الجامع المعلوم بالاجمال، لانه تعبد على خلاف العلم الوجداني ولا يمكن، وأما التعبد ببقاء كل فرد فهو ليس من التعبد على خلاف العلم الوجداني، لفرض ان الفرد ليس متعلقاً للعلم وإلا لكان العلم تفصيلاً لا إجمالاً وهذا خلف.

وفى مثال الإنائين، نجاسه كل أناء بحده الخاص كانت متيقنه والآن يشك في بقائها ولا علم بطهارته حتى يكون التعبد ببقاء نجاسته تعبداً على خلاف العلم الوجداني، فإذن لا مانع من استصحاب بقاء نجاسه كل من الإنائين بحد نفسه، لانه تعبد ببقائها في ظرف الشك فيه، والمفروض ان اركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء والأثر الشرعي في كل من الإنائين تامه.

والخلاصه: أن ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من المانع الثبوتى مبنى على تماميه أمرين:

الأول: أن مرجع الاستصحابيين في الإنائين وما شاكلهما إلى استصحاب واحد وهو استصحاب بقاء نجاسه كل الإنائين معاً، ومن الطبيعي انه لا يمكن استصحاب بقاء نجاسه كلا الإنائين معاً باستصحاب واحد، لانه تعبد على خلاف العلم الوجداني وهو العلم بطهاره أحدهما وجداناً.

ولكن هذا الأمر غير تام، لانه ان اريد من رجوع الاستصحابيين في المقام إلى استصحاب واحد حقيقه فهو غير معقول، لان وحده الحكم وتعددده تتبع وحده موضوعه وتعددده، فإذا كان الموضوع واحداً فالحكم واحد، ويستحيل ان يكون متعدداً، وإلا لزم ثبوت الحكم بلا موضوع، وإذا كان متعدداً فالحكم متعدد، ويستحيل ان يكون واحداً، وإلا لزم ثبوت الموضوع بلا حكم وهذا خلف.

وفى المقام حيث ان موضوع الاستصحاب متعدد، باعتبار انه موجود بتمام

اركانه فى كل من الإنائين، فبطبيعه الحال يتعدد الاستصحاب بتعدد موضوعه، ويستحيل ان يكون واحداً، وإلا لزم تخلف الحكم عن الموضوع.

فالتتيجه: أنه لا يمكن ارجاع الاستصحابين إلى استصحاب واحد حقيقه، وان اريد بذلك رجوعهما إلى استصحاب واحد حكماً، بمعنى ان استصحاب بقاء نجاسه هذا الإناء واستصحاب بقاء نجاسه ذاك الإناء يرجع حكماً إلى أن هذا الإناء وذاك معاً نجس، وهذا لا يجتمع مع العلم الوجدانى بطهاره أحدهما فى الواقع.

فيرد عليه انه لا- ممانع من الحكم بنجاسه كلا الإنائين معاً مع العلم الوجدانى بطهاره أحدهما، وذلك لأن الحكم بالنجاسه حكم ظاهرى والحكم بالطهاره حكم واقعى، ولا- تنافى بين نجاستهما ظاهراً وطهاره أحدهما واقعاً، لان الحكم الظاهرى تابع لتحقيق موضوعه فى الخارج، والمفروض ان موضوعه متحقق فى كل من الإنائين، ومع تحقق موضوعه لا محاله يتحقق الحكم لاستحاله إنفكاك الحكم عن موضوعه المتحقق فى الخارج، غايه الأمر إنا نعلم إجمالاً بعدم مطابقه أحد الاستصحابين للواقع، وهذا العلم الاجمالى لا يمنع عن جريانهما معاً، لان الممانع عنه أحد أمرين:

الأول: اليقين التفصيلى بعدم المطابقه.

الثانى: لزوم المخالفه القطعيه العمليه، وشىء من الأمرين غير لازم فى المقام.

وبكلمه: قد تقدم فى مبحث الجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى انه لا تنافى بينهما أصلاً، لان الحكم الظاهرى ان كان حكماً ترخيصياً، فالدافع من وراء جعله المصلحه العامه التسهيليه وهى تتقدم على المصالح الشخصيه فى مقام المزاحمه.

وان كان حكماً الزامياً، فهو فى طول الحكم الواقعى وطريق إليه، والغرض من جعله الحفاظ على الأحكام الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات حتى فى موارد الاشتباه والاختلاط، فالنجاسه الظاهريه المجمعوله لكل من الإنائين نجاسه طريقيه فى طول الواقع وليست فى عرضه، إذ لا- شأن لها غير تنجيز الواقع والحفاظ عليه بما له من الملاك، لان اهتمام المولى بالحفاظ عليه حتى فى موارد الاشتباه والشك هو الداعى والسبب إلى جعلها، وأما الطهاره الواقعيه فهى لا تمنع عن هذا الجعل، إذ لا مانع من جعل النجاسه الظاهريه للشئ المشكوك طهارته بغرض الحفاظ على الواقع، نظير جعل الوجوب الظاهري للشئ المشكوك اباحتة أو الحرمة الظاهريه، فإن اباحتة فى الواقع لا تمنع عن ذلك.

الثانى: ان الاستصحاب اماره كما بنى عليه السيد الاستاذ قدس سره ومدلوله إثبات الواقع، وعلى هذا فلا يمكن الجمع بين استصحاب بقاء نجاسه كلا الإنائين معاً وبين طهاره أحدهما وجداناً، باعتبار ان الاستصحاب حيث انه إماره يثبت النجاسه الواقعيه لكل منهما.

ومن الواضح انه لا يمكن الجمع بين نجاسه كلا الإنائين واقعاً وبين طهاره أحدهما كذلك.

والجواب: ان هذا الوجه أيضاً غير تام، أما أولاً فلان الاستصحاب ليس أماره بل هو أصل عملى حتى عند المحقق النائنى قدس سره، ولهذا لا- يكون مدلوله الإلترامى حجه، وإلا فلا يمكن جريانه فى كلا الإنائين معاً لا من جهه ما ذكره قدس سره، بل من جهه وقوع التعارض بين المدلول المطابقى لكل من الاستصحابين والمدلول الإلترامى للآخر، فيسقطان معاً، فإذن لا استصحاب لا فى هذا الإناء ولا فى ذاك الإناء.

فالنتيجه: أن الاستصحاب أصل عملي وليس ياماره، غايه الأمر انه من الأصول المحرزه لدى المشهور ولهذا لا تكون مثبتاته حجه.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انه من الإمارة، فمع ذلك لا مانع من جريانه في كل واحد من الإنائين ولا يكون من التعبد على خلاف العلم الوجداني، لفرض انه لا علم بطهاره هذا الإناء ولا ذاك الإناء بالخصوص حتى يكون التعبد ببقاء نجاسته من التعبد على خلاف العلم الوجداني، فإذن لا مانع من جريانه في كل واحد منهما لتوفر موضوعه بتمام اركانه فيه، والمفروض ان مثبتاته لا تكون حجه حتى على هذا القول لكي تقع المعارضه بين المدلول المطابقي لكل منهما والمدلول الإلزامي للآخر.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي انه لا مانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي بالحكم الترخيصي ولا يلزم منه أي محذور، فإذن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي، معللاً بانه تعبد على خلاف العلم الوجداني غير تام، هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو نسبه الاصول العمليه للزوميه إلى الروايات المرخصه، فإنها على تقدير حجيتها تتقدم عليها، وعلى تقدير عدم حجيتها، فالعلم الاجمالي بصدور بعضها لا يمنع عن جريان الاصول العمليه في مواردھا.

وأما الكلام في المرحله الثالثه: وهي ملاحظه نسبه الأصول اللفظيه كاصاله العموم أو الاطلاق إلى الروايات المعلومه إجمالاً صدور بعضها عن المعصومين عليهم السلام فيقع في عده صور:

الصوره الأولى: ما إذا كانت الروايات متكفله للأحكام الإلزاميه، وعمومات الكتاب متكفله للأحكام الترخيصيه، ونقصد بعمومات الكتاب أعم من

مطلقاته وبالخصوصات اعم من المقيدات، وحينئذٍ فإن كانت الروايه حجه، كانت مخصصه لعموم الكتاب أو السنه، بناء على ما هو الصحيح من جواز تخصيص الكتاب والسنه بخير الواحد، وان لم تكن حجه بأن يكون وجوب العمل بها بملاك تنجيز العلم الاجمالي، فهل يمكن التمسك باصالة العموم أو لا؟

والجواب: انه لا- يمكن، لان العلم الاجمالي بصدور مجموعه من الروايات الخاصه من بين الروايات التي بايدنا مانع عن التمسك بها للعلم الاجمالي بتخصيص جمله من عمومات الكتاب والسنه بهذه الروايات الخاصه ومعه لا يمكن شمول دليل الحجيه لهذه العمومات، لان العلم الاجمالي المذكور يشكل الدلاله الالتزاميه لها، لان كل طائفه من هذه العمومات تدل على العموم بالمطابقه وعلى تخصيص الطوائف الاخرى بالالتزام، فاذا نفع المعارضه بين المدلول المطابقى لكل منها فى اطراف العلم الاجمالي والمدلول الالتزامى للاخرى فيسقطان معاً من جهه المعارضه، فلا يمكن شمول دليل الحجيه لها، هذا نظير ما إذا ورد فى الدليل يستحب أكرام العلماء ثم علم إجمالاً- اما بحرمة اكرام العالم الفاسق أو العالم النحوى، ففي مثل ذلك تقع المعارضه بين إصالة العموم لإثبات وجوب اكرام العالم الفاسق واصالة العموم لإثبات وجوب اكرام العالم النحوى، لأن أصالة العموم فى الأول تدل بالمطابقه على وجوب اكرام العالم الفاسق وبالإلتزام على عدم وجوب اكرام العالم النحوى وفى الثانى بالعكس، ومنشأ هذا التعارض هو العلم الاجمالي بتخصيص العام بأحدهما، فإنه يشكل الدلاله الإلتزاميه لكل منهما لنفى المدلول الإلتزامى للاخرى.

وبكلمه: ان سقوط اصالة العموم فى اطراف العلم الاجمالي إنما هو بملاك التعارض بين المدلول المطابقى لها فى كل طرف والمدلول الإلتزامى للاخرى فى

طرف آخر. ولهذا لا يختص سقوط الاصول اللفظية المؤمنه في أطراف العلم الاجمالي بالعلم الاجمالي المتعلق بحكم الزامى، بل يشمل ما إذا كان متعلقاً بحكم ترخيصى أيضاً، فإذا علم تفصيلاً بنجاسه مائين في الخارج ثم علم بطهاره أحدهما إجمالاً، ففي مثل ذلك إذا قامت اليينه على نجاسه أحدهما وقامت بينه أخرى على نجاسه الآخر، فبطبيعته الحال تقع المعارضه بين المدلول المطابقي لكل واحده منهما والمدلول الالتزامى للآخر، لان العلم الاجمالي بطهاره أحدهما يشكل الدلاله الالتزاميه لكل منهما لنفى المدلول المطابقي للآخر، وبذلك تمتاز الاصول اللفظيه عن الاصول العمليه، فإن الاصول اللفظيه حيث ان مثبتاتها حجه، فلهذا تقع المعارضه في أطراف العلم الاجمالي بين المدلول المطابقي لكل منهما والمدلول الالتزامى للآخر، بلا فرق في ذلك بين ان يكون المعلوم بالاجمال حكماً الزامياً أو حكماً ترخيصياً، ومنشأ هذا التعارض هو العلم الاجمالي، بينما الاصول العمليه المؤمنه حيث ان مثبتاتها لا تكون حجه، فلهذا لا يشكل العلم الاجمالي الدلاله الالتزاميه لها، فإذن سقوطها في أطراف العلم الاجمالي ليس من جهه وقوع المعارضه بين المدلول المطابقي لكل واحد منها والمدلول الالتزامى للآخر، بل من جهه أن جريانها في جميع أطراف العلم الاجمالي يستلزم المخالفه القطعيه العمليه، وفي بضعتها المعين دون بعضها الآخر ترجيح من غير مرجح، وفي بعضها غير المعين لا يمكن، على تفصيل يأتي بحثه في مبحث التعادل والترجيح.

ولهذا يختص سقوطها في أطراف العلم الاجمالي بما إذا كان المعلوم بالاجمال حكماً الزامياً، واما إذا كان حكماً ترخيصياً، فلا مانع من جريان الاصول العمليه اللزوميه في تمام أطرافه، إذ لا يلزم منه أى محذور كما تقدم، هذا كله بناء على ان لادله الاصول العمليه المؤمنه اطلاقاً تشمل باطلاقها أطراف العلم الاجمالي كافه،

ولكن تسقط من جهه المعارضه، ومنشأ المعارضه لزوم المخالفه القطعيه العمليه من جريانها فى جميع الاطراف.

وأما بناء على ما هو الصحيح من أنه لا اطلاق لها بالنسبه إلى أطراف العلم الاجمالى لانصرافها عنها عرفاً على تفصيل يأتى فى محله، فعندئذ يكون الفرق بين الاصول اللفظيه والاصول العمليه المؤمنه، أن لادله الأولى إطلاقاتاً تشمل بإطلاقها جميع أطراف العلم الاجمالى ولكنها تسقط بالمعارضه، بينما لا يكون لادله الثانيه إطلاق بالنسبه إلى أطراف العلم الاجمالى.

ومن هنا تفترق الاصول العمليه المؤمنه المرخصه عن الاصول العمليه اللزوميه، فإن لأدله الثانيه اطلاقاً تشمل بإطلاقها تمام أطراف العلم الاجمالى إذا كان المعلوم بالاجمال حكماً ترخيصياً وتجربى فى جميع أطرافه بدون لزوم أى محذور كما مر.

ثم انه لا تظهر ثمره العمليه فى هذه الصوره بين القول بحجيه الروايات المتكفله للاحكام اللزوميه وبين القول بوجوب العمل بها بملاك تنجيز العلم الاجمالى بصدور مجموعه منها عن المعصومين عليهم السلام، فإنه على كلاً القولين لا بد من العمل بالروايات دون إصالة العموم أو الإطلاق، غايه الأمر على الأول تكون الروايات مخصصه لهذه الاصاله، وعلى الثانى تسقط الاصاله فى موارد هذه الروايات من جهه المعارضه، فإذاً تكون الثمره بين القولين علميه لا عمليه.

كما إنه لا تظهر ثمره عمليه فى هذه الصوره بين ان يكون فى مقابل الروايات المذكوره الاصول اللفظيه أو الاصول العمليه المؤمنه، فإن كليهما قد سقطت فى أطرافها بلا فرق بين أن يكون وجوب العمل بالروايات بملاك حجيتها أو بملاك تنجيز العلم الاجمالى.

وأما العلم الاجمالي بمطابقه مجموعه من العمومات المذكوره للواقع وعدم ورود التخصيص عليها، فلا يكون مانعاً عن العمل بالروايات المزبوره حتى على القول بعدم حجيتها، لما مر من أنه لا أثر للعلم الاجمالي بالحكم الترخيصى ولا يمنع عن جريان الاصول العمليه فى أطرافه كإصالة الاشتغال أو الاستصحاب المثبت للتكليف.

الصورة الثانية: ما إذا كان العام الكتابى متكفلاً للحكم الإلزامى، والروايه متكفله للحكم الترخيصى عكس الصورة الأولى، وحينئذٍ فإن كانت الروايه حجه، كانت مخصصه للعام بناء على ما هو الصحيح من جواز تخصيص عموم الكتاب والسنة بخبر الواحد.

وأما إذا لم تكن الروايه حجه وكانت من أحد أطراف العلم الاجمالي، فعندئذٍ هل يمكن التمسك بإصالة العموم فى الكتاب أو السنة على اساس أنها قطعيه سنداً وحجه دلالة؟

والجواب: أنه لا يمكن التمسك بها، وذلك لان العلم الاجمالي بصدور جملة من الروايات الخاصه وهى الروايات التى تكون نسبتها إلى عمومات الكتاب أو السنة نسبة الخاص إلى العام، يوجب سقوط أصالة العموم عن الحجية فى جميع أطرافه، للتعارض بين المدلول المطابقى لها فى كل فئة من هذه الروايات، والمدلول الالتزامى لها فى سائر الفئات، فتسقط من جهة المعارضه الداخليه وهى المعارضه بين أفرادها، ومنشأ هذه المعارضه هو ان هذا العلم الاجمالي يشكل الدلالة الالتزاميه لها، وقد تقدم انه لا فرق فى سقوط إصالة العموم عن الحجية فى أطراف العلم الاجمالي بين أن يكون المعلوم بالاجمال حكماً الزامياً أو حكماً ترخيصياً.

والخلاصه: ان أصالة العموم تسقط فى دائره هذه الروايات من جهة

التعارض بين المدلول المطابق لها في كل طرف من أطراف هذا العلم، والمدلول الالتزامى لها في سائر الاطراف، لا من جهه لزوم المخالفه القطعيه العمليه، فإنها لا- تلزم فى المقام، باعتبار ان المعلوم بالاجمال فيه حكماً ترخيصياً وغير قابل للتنجيز واستحقاق العقوبه على مخالفته.

وعلى هذا فتصل النوبه إلى الأصل العملى فى المقام وهو أصاله الاشتغال، على أساس ان عمومات الكتاب والسنة التى هى فى دائره هذه الروايات متكفله للاحكام الإلزاميه والروايات متكفله للأحكام الترخيصيه، فإذن لا بد من طرح الروايات المذكوره جميعاً، إذ لا يلزم منه أى محذور، لانها متكفله للأحكام الترخيصيه ولا مانع من ترك العمل بها، بينما لا يمكن طرح العمومات المزبوره جميعاً، لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه، ولهذا لا بد من العمل بموارد تلك العمومات احتياطاً على اساس تنجيز العلم الاجمالى بمطابقه بعضها للواقع بعد سقوطها عن الاعتبار ومن هنا تظهر الثمره بين القولين فى هذه الصوره، إذ على القول بحجيه الروايات، كانت الروايات مخصصه للعمومات باعتبار ان نسبه الروايات إليها نسبه الخاص إلى العام.

وأما على القول بعدم حجيتها، فلا بد من العمل بموارد العمومات بمقتضى قاعده الاشتغال، باعتبار ان العلم الاجمالى بصدور جملة من تلك الروايات يوجب سقوط هذه العمومات عن الحجيه.

الصوره الثالثه: ما إذا كان كل من الخبر والعام الكتابى متكفلاً للحكم الإلزامى، وعندئذٍ فإن كان الخبر حجه كان مخصصاً للعام، وأما إذا لم يكن حجه وكان وجوب العمل به بملا-ك تنجيز العلم الاجمالى، باعتبار انه من اطرافه، فهل يمكن التمسك بعمومات الكتاب أو السنة فى موارد الاخبار الخاصه على أساس

ان هذه العمومات حجه دون الاخبار المذكوره.

والجواب: انه لا يمكن التمسك بها للعلم الاجمالي بتخصيص جمله من هذه العمومات بالاخبار المذكوره، وهذا العلم الاجمالي مانع عن التمسك بها فى اطرافه، على اساس انه يشكل الدلاله إلتزاميه لها، فتقع عندئذٍ المعارضه بين المدلول المطابقى لها فى كل طرف والمدلول الإلتزامى للاخرى فى سائر الأطراف، فتسقطان معاً فلا يمكن شمول دليل الحجيه لها هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان أصاله العموم إذا سقط عن الاعتبار من جهه المعارضه، فتصل النوبه إلى الأصل العملى وهو أصاله الاشتغال من جهه العلم بمطابقه بعض هذه العمومات للواقع.

وعلى هذا فكما انه لا يمكن طرح جميع هذه العمومات لاستلزامه القطع بالمخالفه العمليه، فكذلك لا يمكن طرح جميع الاخبار الخاصه بعين الملاك.

والخلاصه: ان هنا علمين اجمالين: الأول العلم الاجمالي بمطابقه جمله من هذه العمومات للواقع.

الثانى: العلم الاجمالي بصدور جمله من هذه الاخبار الخاصه عن المعصومين عليهم السلام.

وعلى هذا ففى مورد الاجتماع والالتقاء بين العام والخاص حيث ان وجوب العمل بكل منهما إنما هو بملاك تنجيز العلم الاجمالي وقاعده الاشتغال، فلا ترجيح لاحدهما على الآخر، وعندئذٍ فإن كان مدلول العام وجوب شىء ومدلول الخاص حرمه ذلك الشىء، فيكون مورد الاجتماع من قبيل مسأله دوران الأمر بين المحذورين، على اساس ان المكلف لا يتمكن من العمل على طبق مقتضى كلا العمليين الاجماليين فى مورد الاجتماع، فإن فى هذا المورد كما يحتمل وجوب شىء

يحتمل حرمة أيضاً وكلا- الاحتمالين منجز بالعلم الاجمالي ولا يمكن الجمع بينهما، فإذن لا مناص من التخيير بعد ما لم يكن هناك ترجيح لاحد الاحتمالين على الاحتمال الآخر كما هو الحال في مسأله دوران الامر بين المحذورين.

فالتتيجه: أن المقام ملحق بمسأله دوران الأمر بين المحذورين حكماً لا موضوعاً، باعتبار ان مسأله دوران الأمر بين المحذورين متمثله في مسأله يكون جنس التكليف فيها معلوماً، ولكنه مردد بين نوعيه هما الوجوب والحرمة.

وأما في المقام، فلا يكون جنس التكليف فيه معلوماً وإنما هو مجرد احتمال الوجوب واحتمال الحرمة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان الثمره لا تظهر في الصوره الاولى بين القول بحجيه الروايات الخاصه والقول بوجوب العمل بها على أساس العلم الاجمالي، فإنه على كلا القولين يجب العمل بالروايات دون اصاله العموم، فإنها تسقط اما بملاك التخصيص أو بملاك التعارض.

نعم تظهر الثمره بينهما في الاسناد والاستناد القلبي إليها، فإنه على القول بالحجيه يجوز اسناد مؤداها إلى الشارع والاستناد إليها في مقام الافتاء، وعلى القول بعدمها ووجوب العمل بها على أساس العلم الاجمالي، لا يجوز الاسناد ولا الاستناد.

وأما في الصوره الثانيه، فتظهر الثمره بين القولين، فإنه على القول بحجيه الروايات لا بد من تخصيص العمومات بها، وعلى القول بعدم حجيتها لا بد من العمل بإصاله العموم في مواردھا، باعتبار ان الروايات متكفله للاحكام الترخيبيه فلا تتطلب العمل بها.

وأما في الصوره الثالثه: فأيضاً تظهر الثمره بين القولين، فعلى القول بحجيه

الروايات لا بد من تخصيص العمومات بها، وعلى القول بعدم حجيتها وان وجوب العمل بها إنما هو على اساس العلم الاجمالي لا على اساس حجيتها، فكما يجب العمل بها على اساس العلم الاجمالي، فكذلك يجب العمل بالعمومات في مواردنا على نفس هذا الأساس بعد سقوط اتصاله العموم عن الاعتبار بالتعارض، وحيث انه لا يمكن العمل بكليهما معاً في مورد الاجتماع بين العام والخاص، فالنتيجه: وهى التخيير فيه.

هذا كله فى نسبة الروايات إلى عمومات الكتاب والسنة من ناحيه ونسبتها إلى الاصول العمليه العقلية والشرعية لو كان الدليل على حجيتها قطعياً من ناحيه أخرى.

بقى الكلام فى مسأله وهى ملاحظه نسبة الروايات بعضها مع بعضها الآخر فى كل مسأله من المسائل الفقهيّه، بيان ذلك أنه بناء على ان أخبار الاحاد لا تكون حجه لا مطلقاً ولا خصوص أخبار الثقة أو العدول، فعندئذٍ ينتهى الأمر إلى العلم الاجمالي بثبوت أحكام الزاميه فى الشريعه المقدسه، وقد تقدم ان هذا العلم الاجمالي ينحل بالعلم الاجمالي بثبوت احكام الزاميه فى دائره الروايات الموجوده فى الكتب المعتمره على تفصيل تقدم.

وأما الروايات النافيه للتكليف أو المتكفله للأحكام الترخيصيه، فلا أثر لها، لان وجودها كالعدم، إذ ليس لها أى دور فى إنحلال العلم الاجمالي أو عدم انحلاله، نعم قد يترتب على العلم الاجمالي بصدور هذه الروايات عن المعصومين عليهم السلام فى الجملة أثر شرعى، وهو ان هذا العلم الاجمالي يمنع عن التمسك باصالة العموم فى أطرافه، لوقوع المعارضه بين المدلول المطابقى لها فى كل طرف من أطرافه والمدلول الالتزامى للآخرى فى سائر اطرافه، وتسقط من جهه المعارضه ويرجع حينئذٍ إلى

الأصل العملي وهو قاعده الاشتغال، ومقتضاها وجوب العمل بالعمومات من الكتاب والسنة فى موارد هذه الروايات، على أساس العلم الاجمالى بمطابقه مجموعها للواقع.

وأما الروايات، فحيث أنها متكلفه للأحكام الترخيصيه، فلا- أثر للعلم بصدور جمله منها، فالنتيجه ان أصاله العموم وان كانت تسقط عن الحجيه من جهه المعارضه بين أفرادها فى أطراف العلم الاجمالى، إلا أنه لا بد من العمل بمضمونها على أساس تنجيز العلم الاجمالى وقاعده الاشتغال على تفصيل قد مر.

وعلى أساس هذه النظرية، فالاصل الأولى فى كل مسأله من المسائل الفقهيّه يتمثل فى أحد من الاصلين:

الأول: أصاله البراءه العقليه.

الثانى: أصاله الاحتياط العقليه.

وأما الا-صول العمليه الشرعيه، فحيث ان أدله حجيتها ليست بقطعيه على أساس انحصارها بالروايات، فلهذا لا تكون حجه ولا يمكن التمسك بها.

وعلى ضوء هذه النظرية، فالفقيه إذا حاول القيام بعملية الاستنباط فى كل مسأله من المسائل الفقهيّه، فوظيفته ان ينظر إلى المسأله، فإن كانت خاليه عن الروايات المتكلفه للأحكام الإلزاميه من جهه وعدم وجود نص من الكتاب أو السنة لا بالعموم والاطلاق ولا بغيره من جهه أخرى، فهل المرجع فيها قاعده الاشتغال أو البراءه العقليه؟

والجواب: ان المرجع فيها قاعده البراءه دون قاعده الاشتغال، لأن الرجوع إلى قاعده الاشتغال مبنى على ان الاصل الأولى فى كل مسأله قاعده حق الطاعه، وقد تقدم الاشاره إليها، وقلنا هناك ان الاصل الاولى فى كل مسأله قاعده

قبح العقاب بلا بيان، واحتمال التكليف في المسأله وان كان من المولى الذاتى إذا كان بعد الفحص، لا يصلح ان يكون منجزاً لدى العرف والعقلاء ولا العقل يحكم بكونه منجزاً، وقد اشرنا فى ضمن البحوث السالفه إلى عدم ثبوت قاعده حق الطاعه فى الشبهات البدويه بعد الفحص، وسيأتى بحثها فى ضمن الابحاث القادمه أيضاً بعونه تعالى.

وان كانت فى المسأله روايه متكلفه للحكم الإلزامى، وحينئذٍ فإن لم تكن فى مقابلها روايه اخرى مخالفه لها فى المضمون، تعين العمل بها فى المسأله على أساس تنجيز العلم الاجمالى، وان كانت فى مقابلها روايه متكلفه للحكم الإلزامى على خلاف ما هو مدلول الروايه الاولى، وعندئذٍ فالنسبه بين الروائتين لا تخلو من أن تكون بنحو العموم المطلق أو العموم من وجه أو التباين فهنا صور ثلاث:

الصوره الأولى: أن تكون النسبه بينهما عمومًا مطلقًا.

الصوره الثانيه: ان تكون عمومًا من وجه.

الصوره الثالثه: أن تكون التباين.

أما الصوره الأولى: فوظيفه الفقيه فيها ليست الافتاء فى المسأله بل وظيفته الحكم بالاحتياط، على أساس تنجيز العلم الاجمالى فى مورد الافتراق للعام، وأما فى مورد الاجتماع بينه وبين الخاص فلا يمكن الاحتياط فيه، لان الأمر فيه يدور بين احتمالين متباينين هما احتمال الوجوب واحتمال الحرمة، فإذا نـ لاـ مناص من الحكم بالتخير فيه كما هو الحال فى مسأله دوران الأمر بين المحذورين، نعم يختلف المقام عن هذه المسأله فى نقطتين:

النقطه الأولى: ان فى مسأله دوران الأمر بين المحذورين يكون جنس التكليف معلومًا والشك إنما هو فى نوع التكليف كالوجوب والحرمة، بينما فى المقام

لا يكون جنس التكليف معلوماً بل مجرد احتمال الوجوب واحتمال الحرمة في مورد الاجتماع بدون العلم بوجود الجامع بينهما.

النقطة الثانية: انه لا- مانع من جريان اصاله البراءه عن تعيين كل من الحكمين في مسأله دوران الأمر بين المحذورين، والعلم بالجامع بينهما وهو جنس التكليف لا- يمنع عن جريانها، لان الجامع غير قابل للتنجيز على اساس استحاله مخالفته القطعيه وكذلك موافقته القطعيه، بينما لا تجرى اصاله البراءه في المقام عن احتمال الوجوب والحرمة في مورد الاجتماع، باعتبار انه من أطراف العلم الاجمالي، والا-صول المؤمّنه لا تجرى في أطرافه اما لعدم المقتضى أو لوجود المانع، ومن هنا تكون وظيفه الفقيه في مثل المقام التخيير فتواً وعملاً.

أما الصورة الثانية: وهي ما إذا كانت النسبه بينهما عموماً من وجه، فحيث ان في المسأله مورد افتراق لكل من الروائتين ومورد اجتماع بينهما، فتكون وظيفه الفقيه الاحتياط في موردى الافتراق على اساس تنجيز العلم الاجمالي، وأما في مورد الاجتماع فحيث أنه لا- يمكن الاحتياط فيه للتنافى بين احتمال الوجوب والحرمة ولا- ترجيح لاحدهما على الآخر في البين، ولا- يمكن الرجوع إلى مرجحات باب المعارضه، لان مورد هذه المرجحات ما إذا كانت المعارضه بين الروائتين كانتا حجتيين في نفسها لا ما إذا كانت بين الاحتمالين، فلذلك لا مناص حينئذٍ من الحكم بالتخيير.

وأما الصورة الثالثه: وهي أن التنافى بين الروائتين بنحو التباين، فتقع المعارضه بين الاحتمالين المتباينين الناشئين منهما لا بين الحجتيين، لفرض عدم حجيتهما، وان وجوب العمل بهما إنما هو على اساس العلم الاجمالي وتنجيزه، ولا يمكن الرجوع إلى مرجحات باب المعارضه، لاختصاص هذه المرجحات بما

إذا كانت المعارضه بين الروايتين المعبرتين لا بين الاحتمالين، ولا إلى مرجحات باب المزاحمه لاختصاصها بما إذا كان التراحم بين الحكمين المجعولين فى الشريعه المقدسه لايين الحكمين المحتملين لا- يعلم بجعل إى منهما، وعلى هذا فإن كان هناك مرجح بنظر الفقيه لاحد الاحتمالين على الاحتمال الآخر فهو، وإلا فلا مناص من التخيير.

وان شئت قلت انه على ضوء نظريه انسداد باب العلم والعلمى بالاحكام الشرعيه وانتهاء الأمر إلى العلم الاجمالي بصدور مجموعه كبيره من الروايات الموجوده فى الكتب المعبره وعدم جواز رجوع الفقيه إلى الاصول العمليه الشرعيه كاصاله البراءه والاستصحاب وأصاله الطهاره وقاعدتى الفراغ والتجاوز ونحوهما من القواعد الفقيهيه، باعتبار أنها ليست بحجه شرعاً على أساس أنه لا- دليل عليها إلا الروايات وهى لم تثبت حجيتها ولا إلى قواعد الجمع الدلالى العرفى لاختصاصها بما إذا كانت الروايات حجه، فوظيفه الفقيه فى جميع المسائل الفقيهيه ما ذكرناه من الاحتياط أو التخيير دون الفتوى وسوف يأتى تفصيل ذلك.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى ان مقتضى هذا الوجه من الأدله العقلية هو وجوب العمل بالروايات على أساس العلم الاجمالي وتنجيذه لا على اساس حجيتها.

الوجه الثانى والثالث: من الأدله العقلية التى استدلت بها على حجيّه خبر الواحد، حيث أنهما لا يرجعان إلى معنى محصل، فلا حاجه إلى التعرض لهما واطاله البحث فيهما وان اطال شيخنا الأنصارى قدس سره الكلام فيهما وكذلك غيره.

حجه اخبار الثقه

ص: ٤٦٣

نستعرض نتائج هذا البحث في عدة نقاط:

النقطة الأولى: أن هنا علوماً إجمالية ثلاثه:

١ - العلم الاجمالي الكبير.

٢ - العلم الاجمالي المتوسط.

٣ - العلم الاجمالي الصغير.

والأول ينحل بالثاني والثاني بالثالث والمعيار في هذا الانحلال، هو ان المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير ليس باقل من المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي المتوسط، والمعلوم بالاجمال فيه ليس باقل من المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير.

النقطة الثانيه: ذكر بعض المحققين قدس سره ان العلم الاجمالي الوسط في الحقيقه تجميع لعلمين اجماليين صغيرين عرضيين هما الأخبار والشهره الفتوائيه مثلاً ولهذا لا ينحل بالعلم الاجمالي الصغير، لان انحلاله باحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح، وإنحلاله بالجامع بينهما وان كان ممكناً، إلا أنه لا ينتج المطلوب وهو حجيه الاخبار مطلقاً وإنما ينتج حجيتها في مورد الاجتماع فحسب.

ولكن تقدم المناقشه فيه وان سائر الإمارات كالشهره الفتوائيه أو الاجماع المنقول ليست كفوفاً للأخبار لا كما ولا كيفاً.

النقطة الثالثه: ان كون العلم الاجمالي الوسط تجميعاً لعلمين إجماليين صغيرين مبني على أن تكون كل فئه من الإمارات ملحوظه بنحو الاستقلال والموضوعيه، وأما إذا كان النظر إلى الواقع والإمارات بكافه فئاتها ملحوظه بنحو الطريقيه والمعنى الحرفي، فلا يكون العلم الاجمالي الوسط تجميعاً بلحاظ الواقع

الملحوظ بنحو الموضوعيه والمعنى الاسمى.

النقطه الرابعه: ان ما ذكره بعض المحققين قدس سره من أن العلم الإجمالى الوسط مردد بين الأقل والاكثر المتباينين موضوعاً، فلهذا لا ينحل بالعلم التفصيلى بالاقل والشك البدوى فى الأكثر، مبنى على أن يكون كل من موردى الافتراق والاجتماع ملحوظاً بنحو الموضوعيه والمعنى الاسمى، وأما إذا كان ملحوظاً بنحو المعنى الحرفى وكان النظر إلى الواقع، فالعلم الاجمالى حينئذٍ يدور بين الأقل والأكثر، وعلى هذا فبطبيعته الحال يكون الأقل فى ضمن الأكثر فى موضوع واحد، فإذن لا محاله ينحل إلى علم تفصيلى بالأقل وشك بدوى فى الأكثر.

النقطه الخامسه: ان تنجيز المعلوم بالاجمال فى مورد الاجتماع بين الاخبار والشهره الفتوائيه مستند إلى كلا العلمين الاجماليين لا إلى العلم الاجمالى بالاخبار فقط.

النقطه السادسه: ان الشهره الفتوائيه فى المسأله ان كانت موافقه للروايات فيها فلا دور لها، وان كانت غير موافقه لها بان تكون فى مسأله خاليه عنها، فلا تكون من الكثره بحد يعلم إجمالاً بمطابقه بعضها للواقع، وكذلك الحال فى الاجماعات المنقوله.

النقطه السابعه: ان الفرق بين وجوب العمل بالروايات على أساس العلم الاجمالى بصدور مجموعه كبيره منها عن المعصومين عليهم السلام وبين وجوب العمل بها على أساس حجيتها من وجوه: الأول ان المتقضى لوجوب العمل بها على الأول تنجيز العلم الاجمالى مباشره أو بالواسطه، وعلى الثانى حجيتها الشرعيه مباشره الثانى، على الأول لا يجوز اسناد مؤدى الروايات إلى الشارع ولا الإستناد إليها فى مقام العمل والافتاء، وعلى الثانى يجوز ذلك، الثالث على الأول لا تكون

ص: ٤٦٥

مثبتاتها حجه وعلى الثانى حجه.

النقطه الثامنه: ان الروايات ان كانت حجه شرعاً تتقدم على الأصول العمليه الشرعيه والعقليه مطلقاً، وان كانت من الاصول المثبتة للتكليف بلا فرق بين ان تكون الروايات متكلفه للأحكام الترخيصيه أو للأحكام الإلزاميه وان لم تكن حجه وكان وجوب العمل بها على أساس تنجيز العلم الاجمالي، فعندئذٍ ان كانت الروايات متكلفه للأحكام الإلزاميه وكانت الاصول من الاصول المؤمنه لم تجر فى أطرافه، اما لعدم المقتضى أو لوجود المانع، وان كانت متكلفه للأحكام الترخيصيه وكانت الاصول من الاصول المثبتة للتكليف، فلا بد من العمل على طبق هذه الاصول ولا قيمه للعلم الاجمالي إذا كان المعلوم بالاجمال حكماً ترخيصياً.

نعم إذا كانت الروايات أيضاً متكلفه للأحكام الإلزاميه على خلاف الاصول المثبتة، فحينئذٍ تقع المعارضه فى مورد الاجتماع، وعلى هذا فإن كانت الاصول متمثله فى قاعده الاشتغال فالمرجع فيه التخيير، وان كانت متمثله فى الاستصحاب، فلا يبعد تقديمه على قاعده الاشتغال فيه.

النقطه التاسعه: ذكر شيخنا الأنصارى قدس سره ان روايات الاستصحاب لا تشمل أطراف العلم الاجمالي للمناقضه بين إطلاق صدرها وإطلاق ذيلها، وذكر المحقق النائينى قدس سره ان المانع عن شمول دليل الاستصحاب لاطراف العلم الاجمالي ثبوتى لا اثباتى.

ولكن تقدم انه لا مانع من شمولها لاطراف العلم الاجمالي لا إثباتاً ولا ثبوتاً.

النقطه العاشره: ان الروايات ان كانت حجه، فهى مخصصه لعمومات

الكتاب مطلقاً وان كانت متكلفه للأحكام الإلزاميه، بلا فرق بين أن يكون مفاد الروايات الحكم الإلزامى أو الترخيصى، وان لم تكن حجه كما هو المفروض فى المقام وكان وجوب العمل بها على أساس تنجيز العلم الاجمالى، فأيضاً تسقط العمومات فى أطرافه من جهه المعارضه، غايه الأمر ان كانت العمومات متكلفه للأحكام الإلزاميه، فتصل النوبه إلى الأصل العملى فى مواردنا وهو أصاله الاشتغال إذا كانت الروايات متكلفه للأحكام الترخيصيه، وأما إذا كانت متكلفه للأحكام الإلزاميه أيضاً، فتقع المعارضه بين اصاله الإشتغال فى موارد الروايات وأصاله الإشتغال فى موارد العمومات.

النقطه الحاديه عشر: ملاحظه الفقيه نسبه الروايات بعضها مع بعضها الآخر فى كل مسأله من المسائل الفقيهيه، فتاره تكون النسبه بينهما عمومياً وخصوصاً مطلقاً واخرى تكون عمومياً وخصوصاً من وجه وثالثه تكون التباين، وعلى جميع التقادير فتاره يكون أحدهما متكفلاً للحكم الإلزامى والآخر الحكم الترخيصى واخرى يكون كلاهما متكفلاً للحكم الإلزامى، وعلى الأول فلا بد من العمل على طبق الخبر المتكفل للحكم الإلزامى، وعلى الثانى تقع المعارضه بينهما على تفصيل تقدم.

وأما الكلام فى المقام الثانى: فيقع فى تحديد دائره حجيه الروايات سعه وضيقاً وشروطها فى عدّه جهات:

الجهه الاولى: فى تحديد مدلول دليل الحجيه سعه وضيقاً وفق شروطها العامه.

الجهه الثانيه: هل المعتبر فى حجيه الخبر الوثوق النوعى أو الوثوق الشخصى، بمعنى أن الحجه هل هى خبر الثقة أو الخبر المفيد للوثوق الشخصى.

الجهة الثالثه: ان اعراض المشهور عن خبر الثقة، هل يوجب سقوطه عن الاعتبار أو لا؟

أما الكلام فى الجهة الأولى: فقد تقدم ان عمده الدليل على حجيه أخبار الاحاد السيره العقلانيه الممضاه شرعاً الجاريه على العمل بها إذا كانت روايتها ثقات لامطلقاً، وقد مر ان هذه السيره المرتكزه فى الأذهان جاريه على العمل باخبار الثقة دون أخبار غيرها، بنكته أن اخبار الثقة أقوى منها نوعاً فى الكشف عن الواقع واقرب طرقاً إليه، فإذن موضوع الحجيه أخبار الثقة.

وأما السنه، فلانها وان كانت تدل على حجيه أخبار الثقة، إلا أن مفادها ليس تأسيس الحجيه لها بل تأكيد لها وارشاد إلى ما جرت عليه السيره العقلانيه.

وأما الآيات، فمنها آيه النفر والكتمان، وقد تقدم المناقشه فى دلالتهما على حجيه أخبار الأحاد.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنهما تدلان على حجيه خبر الواحد، إلا أن مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه تقتضى أن مفادهما الإرشاد إلى ما هو مركز فى أذهان الناس وقت نزولهما وثابت فى أعماق نفوسهم وهو حجيه خبر الثقة، وهذا الارتكاز بمتابه القرينه المتصله لصرها عن الظهور فى التأسيس إلى التأكيد.

وبكلمه أن دلالة آيه الكتمان على حجيه خبر الواحد مبنيه على ثبوت الملازمه بين وجوب الإظهار ووجوب القبول، ومن الواضح ان المتفاهم العرفى من هذه الملازمه على أساس ما هو المرتكز فى الأذهان من حجيه خبر الثقة ودون خبر غيرها هو وجوب القبول إذا كان المظهر ثقة لا مطلقاً، وكذلك الحال فى آيه النفر، فإن الارتكاز المذكور قرينه على أن الملازمه بين إنذار المنذر وحصول

الخوف إنما هو فيما إذا كان المنذر ثقة، ضروره أن العرف العام لا يفهم منها أكثر من ذلك، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنهما مطلق، فحينئذٍ لابد من تقييد إطلاقهما بمفهوم آيه النبأ، باعتبار ان المراد من الفسق فيها بمناسبة الحكم والموضوع الاتكازيه الفسق الخبرى.

وأما آيه النبأ، فإنها تدل بمفهومها على حجيه خبر العادل فحسب وبمنطوقها على عدم حجيه خبر الفاسق.

وعلى هذا، فقد يتوهم وقوع المعارضه بين سيره العقلاء التى تدل على حجيه خبر الثقة وان كان فاسقاً، وبين منطوق آيه النبأ الذى يدل على عدم حجيه خبر الفاسق وان كان ثقة، وعلى هذا فخير الفاسق الثقة مورد الالتقاء والاجتماع بينهما، فإن مقتضى السيره حجيته ومقتضى إطلاق المنطوق عدم حجيته، فإذن يسقط كلا الدليلين فى مورد الاجتماع من جهه المعارضه، ويكون المرجع فيه الأصل الأولى فى المسأله وهو أصاله عدم الحجيه عند الشك فيها.

ولكن هذا التوهم غير صحيح، أما أولاً فلان السيره باعتبار أنها مرتكزه فى الأذهان وثابته فى أعماق نفوسهم كالجبله والفظره، فإطلاق الآيه الكريمه لا يصلح ان يكون معارضاً أو رادعاً لها، لما تقدم من أن الرادع لمثل هذه السيره لابد ان يكون نصاً صريحاً ومؤكداً من قبل الشارع، ومن هنا لا يخطر ببال المشرعه أن إطلاق منطوق آيه النبأ رادع لها.

وثانياً، ان مناسبة الحكم والموضوع الاتكازيه تقتضى ان يكون المراد من الفسق فى الآيه الكريمه الفسق الخبرى دون الفسق الشرعى، وذلك لوجود قرائن:

الاولى: ان الأمر بالتبين والتثبت قرينه على ان المراد من الفسق فيها الفسق الخبرى لا الشرعى إذ لو كان المراد منه الفسق الشرعى، وحينئذٍ فإذا كان الفاسق

ثقه فى قوله وجاء به، فلانزمه وجوب التبين عنه مع انه غير مناسب وغير ملائم لوثاقته، بل لا- معنى له، لان المرتكز فى اذهان الناس والمستقر فيها هو حجيه خبر ثقته، ومع هذا إذا أمر بالتبين والتثبت منه، فمعناه انه ليس بحجه، ولهذا لا يمكن ان يكون المراد من الفسق فيها الفسق الشرعى.

الثانيه: ان تعلييل وجوب التبين باصابه القوم بالجهاله قرينه على ان المراد من الفسق الفسق الخبرى دون الشرعى، بتقريب ان المراد من الجهاله ان كان السفاهه، فمن الواضح ان العمل بخبر الثقه والاعتماد عليه ليس عملاً سفهياً، بل هو عمل عقلائي، وان كان المراد منها الجهل بمعنى عدم العلم بالواقع أو الحججه شرعاً، فلا يكون العمل بخبر الثقه عملاً بالجهل يعنى بغير الحججه لدى العرف والعقلاء.

الثالثه: أن الآيه فى نفسها ظاهره عرفاً بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه، ان المراد من الفسق هو الفسق الخبرى، لان فسق كل شىء بحسبه، هذا اضافته إلى ان كلمه الفاسق فى الآيه المباركه مستعمله فى معناها اللغوى وهو مطلق الانحراف الجامع بين الانحراف فى القول أو العقيدته أو العمل، والمعنى الشرعى غير ثابت فى وقت نزول الآيه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان هذه القرائن كما تدل على ان المراد من الفسق فى الآيه الفسق الخبرى، والمراد من العدل العدل الخبرى يعنى الوثاقه فى القول وعدم الانحراف فيه، كذلك تدل على ان مفاد الآيه تأكيد لا تأسيس وارشاد إلى ما هو المرتكز فى الأذهان وهو حجيه خبر ثقته.

فالتتيجه أن المراد من الفسق فى الآيه المباركه الفسق الخبرى، فإذن لا تنافى بين منطوق الآيه الكريمه والسيره، وعلى هذا فالآيه تدل بمنطوقها على عدم

حجيه خبر غير الثقة وبمفهومها على حجيه خبر الثقة.

إلى هنا قد تبين أن مفاد جميع الأدله حجيه خبر الثقة، ولكن مفاد الآيات والروايات تأكيد لا تأسيس وموضوع الحجيه أخبار الثقة فحسب، ومن هنا قلنا أن عمده الدليل سيره العقلاء الممضاه شرعاً.

وأما الكلام فى الجبهه الثانيه: فهل موضوع الحجيه خبر الثقة فقط وان لم يقد الوثوق بالواقع فعلاً كما هو مقتضى سيره العقلاء، أو أن موضوعها الخبر المفيد للوثوق بالواقع فعلاً وان لم يكن خبر ثقة، فكل خبر مفيد للوثوق بالواقع فعلاً فهو حجيه، سواء أكان خبر الثقة أم كان غيره، وكل خبر لا- يفيد الوثوق بالواقع فعلاً فلا يكون حجيه وان كان خبر ثقة، فإذن تدور حجيه الخبر مدار افادته الوثوق الفعلى بالواقع وجوداً وعدمًا، وعليه فالنسبه بين خبر الثقة وما هو حجيه عموم من وجه.

والجواب ان موضوع الحجيه هو خبر الثقة فحسب لا- الخبر المفيد للوثوق فعلاً وان لم يكن ثقة لا مرين: الأول، ما مر من أن مفاد جميع الأدله من الآيات والروايات والسيره حجيه خبر الثقة سواء أفاد الوثوق الفعلى بالواقع أم لا، وقد تقدم ان عمده هذه الأدله هى سيره العقلاء الجاربه على العمل بأخبار الثقة فى مقابل اخبار غير الثقة.

الثانى، أنه لا يمكن ان يكون موضوع الحجيه الخبر المفيد للوثوق بالواقع فعلاً، إذ على هذا فلا موضوعيه للخبر، فإن العبره إنما هى بالوثوق، فإذا حصل الوثوق بالحكم الواقعى فعلاً فهو حجيه من أى سبب كان سواء أكان من الخبر أم كان من غيره كالشهره الفتوائيه أو الاجماع، وحينئذٍ فلا- يكون الخبر موضوعاً للحجيه، والموضوع إنما هو الوثوق والاطمئنان، وهذا خلف فرض أن الكلام إنما

هو فى حجيه خبر الواحد وشروطها وحدودها سعه وضيقاً لا فى حجيه الوثوق والاطمئنان، فإنه حجه عقلائيّه وممضاه من قبل الشارع ولا إشكال فيها.

فالتتيجه، أن القول بان موضوع الحجه الخبر المفيد للوثوق بالواقع فعلا لا يرجع إلى معنى محصل.

وأما الكلام فى الجبهه الثالثه: فهل عمل المشهور بروايه ضعيفه جابر لضعفها ويجعل الروايه حجه ومشموله لأدله الحجيه أو لا؟
والجواب ان فيه قولين:

القول الأول انه جابر لضعف الروايه، وهذا القول هو المعروف والمشهور بين الاصوليين.

القول الثانى انه غير جابر.

أما القول الأول: فيمكن الاستدلال عليه بوجهين:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن الخبر الضعيف إذا عمل به المشهور كان حجه بمقتضى منطوق آيه النبأ، لان مفاد منطوقها حجيه خبر الفاسق مع التبين، ومن الطبيعى ان عمل المشهور تبين(١).

والجواب ان هذا التقريب غير تام، لان المراد من التبين فى الآيه الكريمه تحصيل الحجه فى المسأله بعد ما لم يكن خبر الفاسق حجه، والمراد من الحجه هنا العلم الوجدانى أو الاطمئنان والوثوق، ومن الواضح ان العمل حينئذٍ إنما يكون بالعلم أو الاطمئنان لا بخبر الفاسق، لان وجوده وعدمه سيان، والمفروض ان التبين لا يجعل خبر الفاسق حجه ومشمولاً لأدله الحجيه، لما عرفت من أن معنى التبين هو تحصيل العلم الوجدانى أو الاطمئنان بالمسأله، فإذن حصل العلم أو

ص: ٤٧٢

الاطمئنان بها فهو حجه ولا يرتبط حجته بالخبر، وإذا لم يحصل فلا حجه في المسأله.

وان شئت قلت أن وجوب التبين وجوب ارشادى، فيكون ارشاداً إلى عدم حجيه خبر الفاسق في المسأله وتحصيل الحجه فيها، وحيث ان عمل المشهور لا- يكون حجه فلا أثر لضمه إلى خبر الفاسق، فإنه من ضم اللاحجه إلى اللاحجه، ومن الطبيعى انه لا يوجب الانقلاب وجعل ما ليس بحجه حجه، ولو فرضنا أن عمل المشهور فى نفسه حجه، كان العمل به لا بخبر الفاسق ولا أثر لضم الحجه إلى غير الحجه.

وأما حصول الاطمئنان والوثوق لفقيه فى المسأله دون فقيه آخر، فلا يمكن جعله ضابطاً كلياً، لانه تابع للحالات النفسيه الذاتيه التى تختلف باختلاف الاشخاص والمسائل، فالنتيجه أن هذا الوجه ساقط بل غريب من مثل المحقق النائينى قدس سره.

الوجه الثانى: ان عمل المشهور بالخبر الضعيف هو كاشف عن صدوره عن المعصومين عليهم السلام ولهذا يكون مشمولاً لأدله الحجيه.

والجواب، انه ان اريد بكاشفيته عنه الكشافيه النوعيه، فيرد عليه مضافاً إلى انه ليس بكاشف نوعاً انه لا دليل على اعتبار هذه الكاشفيه إلا فى الاخبار الثقه وظواهر الالفاظ، فإذا فرضنا أن عمل المشهور كاشف نوعى عن الواقع كاخبار الثقه، إلا ان حجيته على اساس هذه الكاشفيه بحاجه إلى دليل ولا دليل على حجيه كل ما كانت له هذه الكاشفيه، وأما الاطمئنان والوثوق الشخصى منه إذا حصل فهو يختلف من فقيه إلى فقيه آخر ومن مسأله إلى مسأله أخرى وليس لذلك ضابط كلى.

وان أريد بها الكاشفيه الظنيه، فلا دليل على أنها حجه، لان الدليل قد قام على حجه أمارات خاصه كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ ونحوهما، ولا دليل على حجه مطلق الظن فى الاحكام الشرعيه.

وان اريد بها الكاشفيه القطعيه أو الاطمئنايه، فهى تتوقف على تماميه مقدمتين:

المقدمه الاولى، أن يكون العمل بالخبر الضعيف مشهوراً بين الفقهاء المتقدمين الذين يكون عصرهم متصلًا بعصر أصحاب الأئمه عليهم السلام.

المقدمه الثانيه، وصول هذه الشهره إليهم من زمن الأئمه عليهم السلام يداً بيد وطبقه بعد طبقه.

ولكن كلتا المقدمتين غير تامه.

أما المقدمه الأولى: فلانه لا طريق لنا إلى أحرار أن القدماء من الأصحاب قد عملوا بهذا الخبر الضعيف فى المسأله واستندوا إليه فى مقام الافتاء، إذ لا- طريق لنا إلى احرار ذلك مباشره، وأما أحراره بالواسطه فأيضاً لا يمكن، لان غايه ما يمكن ان يقال فى تخريج ذلك أحد الطريقين.

الطريق الأول ان عملهم بالخبر الضعيف فى المسأله واستنادهم إليه قد وصل إلينا يداً بيد وطبقه بعد طبقه.

الطريق الثانى، وصول كتبهم إلينا بطريق معتبر أو متواتر، وكلا الطريقين غير تام.

أما الطريق الأول، فلان المتأخرين وان كانوا ينقلون أراء المتقدمين وفتاويهم فى مؤلفاتهم، إلا أن مجرد ذلك لا يكفى بل لابد من احرار انهم استندوا فى المسأله ومقام الافتاء بالخبر الضعيف فيها، ومجرد ان ارائهم فى المسأله موافقه

لروايه الضعيفه لا يدل على أنهم استندوا في المسأله إليها، أما أولاً فلأنهم غالباً كانوا يقولون أن المشهور قالوا كذا في المسأله بدون استقصاء آرائهم فيها، بل قد يكتفون بنقل آراء بعضهم دون الجميع، وحينئذٍ فلا ندرى ان الباقي موافق لهم في المسأله أو لا.

وثانياً أن المتأخرين كانوا غالباً ينقلون آرائهم في المسأله بدون مدركها ومستندها فيها، مثلاً ينقل ان الشيخ الطائفه قد استند في المسأله إلى روايه ضعيفه فيها وينقل قول السيد المرتضى قدس سره موافقاً للشيخ رحمه الله وهكذا بدون ان يذكر انه استند فيها إلى نفس هذه الروايه، ومن الواضح ان مجرد ان آراء الفقهاء في المسأله موافق للروايه الضعيفه فيها لا يدل على أنهم استندوا إليها فيها، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أنهم استندوا في المسأله إلى شيء آخر أو أن بعضهم استند إليها فيها وبعضهم الآخر استند إلى شيء آخر، فبالنتيجه أنه لا يمكن احراز أنهم جميعاً استندوا في المسأله إليها.

وعلى الجملة فالفقهاء المتأخرون غالباً كانوا ينقلون في كتبهم اتفاق القدماء في المسأله بدون ذكر مستند الوجوب فيها، فإذا فرضنا حينئذٍ وجود روايه ضعيفه في المسأله تدل على الوجوب، لم يكن قرينه على أنهم استندوا إليها في المسأله، إذ كما يحتمل ذلك، يحتمل ان يكون استنادهم في المسأله إلى شيء آخر وهكذا.

وثالثاً، ان المتأخرين مختلفون في نقل أقوال المتقدمين في المسأله، مثلاً ينقل بعضهم من الشيخ قدس سره قولاً في المسأله والآخر قولاً آخر في نفس المسأله وهكذا، وهذا الاختلاف في النقل يدل على أحد أمرين على سبيل مانعه الخلو: الأول ان أقوال المتقدمين لم تصل إلى المتأخرين بالتواتر ولا بطريق معتبر حسبي، الثاني أنهم مختلفون في آرائهم في مسأله واحده، مثلاً ينقل عن الشيخ رأيان أو أكثر في

مسأله واحده وهكذا عن السيد المرتضى قدس سره وغيرهما، فالنتيجه فى نهايه المطاف أنه لا طريق لنا إلى احراز عمل القدماء من الأصحاب فى المسأله بروايه ضعيفه.

وأما الطريق الثانى، فهو مبنى على ان يكون لكل واحد من الفقهاء المتقدمين كتاب استدلالى كان يذكر فيه مدرک فتاويه ومستندها وهو اصل إلينا بطريق متواتر يداً بيد وطبقه بعد طبقه أو بطريق معتبر.

ولكن لا واقع موضوعى لذلك، ضروره انه لم يصل إلينا كتاب استدلالى فى الفقه من كل واحد منهم، وهذا كاشف عن أحد امرين، اما انه ليس لكل واحد منهم كتاب استدلالى، أو إذا كان فلم يصل إلينا.

إلى هنا قد تبين ان الطريق إلى احراز عمل الفقهاء المتقدمين بروايه ضعيفه فى المسأله منسد ولا- يمكن احرازه، وأما عمل المتأخرين فلا أثر له.

وأما المقدمه الثانيه: فمع الاغماض عن المقدمه الأولى وتسليم أنها تامه، إلا أن مجرد ذلك لا يكفى بل لابد من احراز ان هذه الشهره بينهم فى المسأله تعبدية، بمعنى أنها وصلت إليهم من أصحاب الأئمه عليهم السلام يداً بيد وطبقه بعد طبقه، ولكن لا طريق لنا إلى احراز أنها وصلت إليهم من زمن المعصومين عليهم السلام كذلك، إذ كما يحتمل ذلك، يحتمل ان يكون عملهم بها فى المسأله من جهه حسن الظن أو مطلق الظن أو الوثوق الشخصى بسبب أو آخر، أو أن خبر الواحد إذا كان راويه إمامياً فهو حجه عندهم وان كان فاسقاً وهكذا، ولهذا لا يمكن احراز أنهم إنما عملوا بها من جهه وصوله إليهم من زمن المعصومين عليهم السلام يداً بيد.

هذا اضافته إلى ان الروايه لو كانت واصله إليهم من زمن المعصومين عليهم السلام كذلك، فبطبيعته الحال اشاروا إليها فى كتبهم، حيث أنهم كانوا ملتزمين بالتحفظ على هذه الخصوصيات وذكر طرق وصولها إليهم، حيث ان بنائهم على ذكر

طرقهم إلى أصحاب الأئمة عليهم السلام كالصدوق والشيخ والنجاشي وغيرهم، ومع هذا لا يتصور اهمالهم الروايه الواصله إليهم من زمن الأئمه الأطهار عليهم السلام بالتواتر أو بطريق معتبر، فإذن اهمالهم هذه الجبهه قرينه على أنها لم تصل إليهم بالتواتر أو بطريق معتبر.

قد يقال كما قيل، أن عمل المشهور بالروايه الضعيفه فى المسأله مستند إلى وجود قرينه واصله إليهم يداً بيد وطبقه بعد طبقه من أصحاب الأئمه عليهم السلام، وهذه القرينه تدل على صحه هذه الروايه، إذ لا يمكن ان يكون عملهم بها جزافاً وبدون مستند.

والجواب، ان هذه القرينه لا- تخلو من أن تكون لفظيه أو لبيه، أما الاولى فهى لا تحتل، إذ لو كانت هناك قرينه لفظيه متصله بالروايه أو منفصله عنها تدل على صحتها، لكان عليهم الإشاره إليها فى كتب أحاديثهم فى مقام النقل لالتزامهم بنقل الأحاديث بتمام خصوصياتها، فلا- يعقل اهمال مثل هذه القرينه فى مقام النقل، فانه نوع خيانه فى هذا المقام، فإذن احتمال وجود قرينه لفظيه واصله إليهم من زمن المعصومين عليهم السلام وغير واصله إلينا غير محتمل جزماً.

وأما الثانيه، وهى القرينه اللبيه الإرتكازيه وهى عمل الأصحاب بالروايه بدون ردع منهم عليهم السلام فهى أيضاً غير محتمله، لأنها لو وصلت إليهم طبقه بعد طبقه بالتواتر أو بطريق معتبر لاشاروا إليها جزماً فى المسأله، وعدم الإشاره شاهد على عدم وجود مثل هذه القرينه ووصولها إليهم.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى ان ما يصلح ان يكون جابراً للضعف الروايه هو عمل المشهور من الفقهاء المتقدمين وجابرته مبنيه على تماميه المقدمتين المذكورتين وقد مرَّ ان كليهما غير تامه.

وأما عمل المشهور من الفقهاء المتأخرين، فلا يصلح ان يكون جابراً ولا قيمه له هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى ان اعراض المشهور عن روايه معتبره، هل هو كاسر لاعتبارها ومسقط لصحتها وخروجها عن دليل الاعتبار أو لا؟

والجواب ان هنا قولين:

المعروف والمشهور بين المتأخرين انه كاسر، وتاميه ذلك تتوقف على تاميه مقدمتين:

المقدمه الاولى، ان يكون هذا الاعراض من الفقهاء المتقدمين الذين يكون عصرهم متصلاً بعصر أصحاب الأئمه عليهم السلام.

المقدمه الثانيه، ان يكون هذا الاعراض قد وصل إليهم من زمن الأئمه عليهم السلام يداً بيد مباشره أو بواسطه القرينه.

وكلتا المقدمتين غير تامه.

أما المقدمه الأولى: فلانه لا طريق لنا إلى احراز اعراضهم عن روايه صحيحه فى المسأله وعدم استنادهم إليها فى مقام الافتاء، لما مرّ من أن الطريق إلى ذلك منحصر باحد الطريقتين المتقدمين، الأول وصول اعراضهم عن الروايه الصحيحه الينا يداً بيد.

الثانى ان يكون لكل واحد منهم كتاب استدلالى واصل إلينا، ولكن تقدم ان كلا الطريقتين غير واقعي.

أما الطريق الأول: فلان كل فقيه إذا رجع إلى كتب المتأخرين، يرى أنهم مختلفون فى نقل آراء المتقدمين فى المسأله من جهه واكتفائهم بنقل آرائهم فيها فقط من دون نقل مستندها ومدركها من جهه أخرى، وأيضاً أنهم قد كانوا يكتفوا بان

ص: ٤٧٨

المسأله مشهوره بين المتقدمين أو أنها اجماعيه بدون بيان طريق وصول هذه الشهره إليهم، فالنتيجه أنه لا طريق لنا إلى أحرار اعراض المتقدمين عن الروايه الصحيحه فى المسأله.

وأما الطريق الثانى: فقد مرّ انه لا يمكن احرار ان لكل من المتقدمين كتاب استدلالياً فى المسأله ولو كان فى الواقع فهو لم يصل إلينا، فإذن لا طريق لنا إلى إحرار إعراضهم عن الروايه الصحيحه فى المسأله.

وأما المقدمه الثانيه: فمع تسليم المقدمه الاولى و احرار ان المتقدمين قد اعرضوا عن روايه معتبره فى المسأله، إلا ان مجرد ذلك لا يكفى بل لابد من احرار ان اعراضهم عنها رغم صحتها سنداً إنما هو من جهه انه وصل اليهم من الأئمه عليهم السلام يداً بيد ما يدل على عدم صدورها عن المعصومين عليهم السلام من القرينه اللفظيه أو اللبنيه، ولكن فرض وجود القرينه كذلك غير واقعى، لانه ان اريد بالقرينه، القرينه الظنيه فلا قيمه لها، وان اريد بها القرينه القطعيه أو الاطمئنانيه، فإن كانت متمثله فى القرينه اللفظيه متصله كانت ام منفصله، فوجودها غير محتمل، اذ لو كانت هناك قرينه كذلك وواصله إليهم بطريق متواتر أو معتبر، كان اللازم عليهم الإشاره إليها فى كتبهم فى مقام النقل، والا لكان ذلك خيانه منهم فى هذا المقام، وهذا لا ينسجم مع عدالتهم ووثاقتهم فى النقل وأمانتهم فيه واهتمامهم بالحفاظ على تمام خصوصيات الأحاديث ولا سيما الخصوصيات التى لها دخل فى المسأله، فإذن كيف يتصور فى حقهم اهمال القرينه وعدم الاشاره إليها مع انها تغير وجه المسأله.

وان اريد بها القرينه العمليه، يعنى اعراض أصحاب الأئمه عنها فى حضورهم عليهم السلام ووصول هذا الاعراض إليهم بطريق متواتر أو معتبر فهى غير

محتمله، إذ لو كانت هذا الاعراض العملى موجوداً فى الواقع وواصلًا إليهم كذلك، لكان عليهم الإشارة إليها وإلا لكان عدم الأشاره والاهمال خيانه لهم فى مقام نقل الاحاديث والحفاظ عليها، لأنهم امناء على الاحاديث بكافه خصوصياتها، فكيف يعقل الاهمال منهم بالنسبه إلى ما يغير وجه المسأله وحكمها.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى ان احتمال كون اعراضهم عن الروايه الصحيحه فى المسأله من جهه وصول القرينه على عدم صدورها من الأئمه عليهم السلام إليهم بالتواتر أو بطريق معتبر غير محتمل، فإذن لا- محاله يكون اعراضهم مبنياً على الحدس والاجتهاد وحسن الظن وما شاكل ذلك ولهذا لا أثر له.

ومن ذلك يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من انه إذا تسالم المتقدمون والمتأخرون على العمل بروايه ضعيفه، كان كاشفاً عن صحتها، وكذلك إذا تسالموا على الاعراض عن روايه صحيحه فى المسأله (١) غير تام، وجه الظهور ان تسالم المتأخرين لا قيمه له، وأما تسالم المتقدمين وحده، لا يكشف عن صدورها أو عن عدم صدورها طالما لم يحرز وصول هذا التسالم اليهم من زمن الأئمه عليهم السلام.

بقى هنا أمران:

الأمر الأول: قد يحصل للفقيه من عمل المشهور بروايه ضعيفه الوثوق والاطمئنان بصحتها بسبب او آخر، وفى هذه الحاله يجب عليه العمل على طبق الاطمئنان والوثوق، على أساس انه حجه لا أن الروايه حجه، ولهذا من لا يحصل له الوثوق والاطمئنان لا يعمل بها باعتبار أنها ليست بحجه.

الأمر الثانى: ان عمده الدليل على حجه أخبار الثقة سيره العقلاء وهى جاريه على العمل باخبار الثقة إذا كانت حسيه أو قريب منها، وأما اذا كانت

ص: ٤٨٠

حدسيه صرفه كفتاوى الفقهاء، فهى غير مشموله لها، ومن هنا لا- تكون فتوى الفقيه حجه على فقيه آخر، وأما حجيتها على مقلديه فهى ثابتة بدليل آخر لا بالسيره على حجه أخبار الثقة هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، أنه يكفى فى حجه خبر الثقة أقل مراتب الوثاقه لاطلاق السيره من هذه الناحيه وعدم اشتراطها بالمرتبه العاليه منها وهذا واضح.

فالنتيجه ان موضوع السيره، طبيعى خبر الثقة وهى يصدق على خبر من يكون فى أدنى مراتب الوثاقه.

نتائج البحث عدّه نقاط

النقطه الأولى: ان موضوع الحجيه خبر الثقة وان لم يفسد الوثوق فعلاً، لان ذلك هو مقتضى أدله الحجيه، حيث ان عمدتها سيره العقلاء وهى جاريه على العمل باخبار الثقة والآيات والروايات تأكيد لها.

النقطه الثانيه: ان المراد من الفسق فى آيه النبأ الفسق الخبرى لا الشرعى، ولهذا لا معارضه بين منطوق الآيه وبين السيره.

النقطه الثالثه: ان عمل المشهور بروايه ضعيفه فى المسأله لا- يكون جابراً، وما ذكره المحقق النائنى قدس سره من أن الروايه الضعيفه إذا عمل بها المشهور، كانت حجه بمقتضى منطوق آيه النبأ على أساس ان عمل المشهور مصداق للتبين، غير تام.

النقطه الرابعه: ان جابريه عمل المشهور منوطه بتوفر امرين: الأول ان يكون العمل من الفقهاء المتقدمين، ولا أثر للشهره بين المتأخرين إذا لم تكن بين المتقدمين.

الثانى ان يكون عملهم بالروايه الضعيفه وأصلاً إليهم من زمن الأئمه عليهم السلام أما بطريق متواتر أو معتبر، ولكن لا طريق لنا إلى أحراز كلا الأمرين.

النقطه الخامسه: ان اعراض المشهور عن روايه صحيحه، لا يكون كاسراً لها.

الانسداد

دليل الانسداد

غير خفى ان دليل الإنسداد هو دليل حجيه مطلق الظن، وهو متأخر مرتبه عن الأدله الخاصه التى تدل على حجيه الإمارات الخاصه وفى طولها ومبنى على عدم تماميه تلك الأدله، وحيث أنها تامه كما تقدم فلا تصل النوبه إلى دليل الإنسداد، ومن هنا يكون البحث عن هذا الدليل مبنياً على الفرض والتقدير، وهذا يتطلب منا الاقتصار على أركان هذا البحث ومكوناته الأساسيه والغاء فروعاته الفرضيه التقديرية.

وهذا الدليل مركب من مقدمات، ويقع الكلام حول هذه المقدمات فى عدّه جهات.

الجهه الأولى، فى بيان هذه المقدمات كماً وكيفاً.

الجهه الثانيه، فى صحه هذه المقدمات وعدم صحتها كلاً أو بعضاً.

الجهه الثالثه، فى نتيجه هذه المقدمات على تقدير تماميتها، وهل أنها الحكومه أو الكشف.

الجهه الرابعه، فى ان نتيجتها هل هى مهمله أو مطلقه.

أما الكلام فى الجهه الأولى: فقد ذكر شيخنا الأنصارى قدس سره وتبعه فيه السيد

ص: ٤٨٢

الاستاذ قدس سره ان دليل الانسداد مؤلف من أربع مقدمات (١).

المقدمه الأولى، العلم الاجمالي بوجود أحكام الزاميه فعليه فى الشريعه المقدسه كالوجوبات والمحرمات وغيرهما.

المقدمه الثانيه، أن باب العلم الوجدانى منسد بمعظم الاحكام الشرعيه ولا يتيح لأى فقيه تعيين هذه الأحكام بالعلم الوجدانى التفصيلى، وهذا الانسداد نتيجه الفصل الزمنى بين العصر الحاضر وعصر التشريع وسائر الملايسات والموانع والظروف غير الملائمه، ولهذا تكون الأحكام الشرعيه الضروريه أو القطعيه قليله جداً ولا تتجاوز نسبتها إلى مجموع الاحكام الشرعيه بنسبه تقريبيه عن سته فى المأه، ولذلك لا تحل مشاكل الإنسان الكبرى، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان باب العلمى أيضاً منسد ونقصد بالعلمى الإشارات المعبره بدليل خاص، فالنتيجه ان باب العلم الوجدانى وباب العلمى كليهما منسد بمعظم الاحكام الشرعيه النظرية.

المقدمه الثالثه، ان الاحتياط التام فى اطراف العلم الاجمالي من المظنونات والمشكوكات والموهومات، اما انه غير ممكن لاستلزامه اختلال النظام، أو غير واجب شرعاً لاستلزامه العسر والخرج.

المقدمه الرابعه، انه لا- يمكن الرجوع إلى الاصول العمليه المؤمنه فى اطراف العلم الاجمالي، وهذه الاصول تتمثل فى أصاله البرأه العقليه فحسب، باعتبار ان الدليل على اصاله البرأه الشرعيه وكذلك الاستصحاب الروايات، وهى لم تثبت حجيتها ولا إلى اصاله الطهاره، لان الدليل على حجيتها أيضاً الروايات.

ونتيجه هذه المقدمات، هى ان الأمر يدور بين العمل بالمظنونات وترك

ص: ٤٨٣

١- (١) انظر فرائد الاصول: ص ١١١ ومصباح الأصول ج ٢: ص ٢١٩.

المشكوكات أو بالعكس، وحيث ان فى الثانى ترجيح المرجوح على الراجح فيتعين الأول هذا.

وزاد المحقق الخراسانى قدس سره مقدمه اخرى وجعلها مقدمه ثالثه، وقال ان دليل الإنسداد مركب من خمس مقدمات: الاولى العلم الاجمالى بثبوت تكاليف فى الشريعة. الثانى انسداد باب العلم والعلمى بها، الثالثه أنه لا يجوز اهمالها رأساً، الرابعه عدم جواز الرجوع إلى الاصول المؤمنه فى جميع المسائل، الخامسه لا يجوز الأخذ بالموهومات والمشكوكات فى مقابل المظنونات.

واشكل عليه السيد الاستاذ قدس سره، بان هذه المقدمه التى زادها قدس سره ليست مقدمه اخرى فى مقابل المقدمه الاولى بل هى مطويه فيها، لان العلم الاجمالى بالاحكام الشرعيه اللزوميه يوجب تنجزها ووجوب امثالها وعدم جواز اهمالها، فالمقدمه الاولى تتضمن هذه المقدمه، فإذن ليست مقدمه مستقلة فى مقابل المقدمه الاولى، فالصحيح ان مقدمات الإنسداد اربع (1).

وما ذكره قدس سره من الاشكال وان كان صحيحاً، إلا ان نفس هذا الاشكال يرد عليه بالنسبه إلى المقدمه الرابعه، لانها ليست مقدمه مستقلة فى مقابل المقدمه الأولى بل هى فى طولها ومن تبعاتها، لان عدم جريان الاصول المؤمنه فى أطراف العلم الاجمالى إنما هو من أثر تنجزه، فإذن هى مطويه فيها، لان العلم الاجمالى بالاحكام الشرعيه اللزوميه يمنع عن جريان الاصول المؤمنه فى اطرافه، وعليه فهذه المقدمه ليست فى مقابل المقدمه الاولى وفى عرضها، بل هى فى طولها كالمقدمه الثالثه فى كلام صاحب الكفايه قدس سره.

وعلى هذا فالصحيح ان دليل الإنسداد مؤلف من مقدمات ثلاث:

ص: ٤٨٤

١- (١) مصباح الأصول ج ٢: ص ٢١٩.

المقدمه الاولى، والمقدمه الثانيه، والمقدمه الثالثه، وأما المقدمه الرابعه فهى من شؤون المقدمه الاولى وفى طولها، وكذلك ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من المقدمه.

وأما الكلام فى الجبهه الثانيه: فلا- شبهه فى تماميه المقدمه الاولى وهى العلم الاجمالى بثبوت أحكام الزاميه فعليه فى الشريعه المقدسه، ومنشأ هذا العلم الاجمالى هو الاعتقاد بالدين والشريعه، لان معنى الشريعه هو جعل الاحكام الشرعيه اللزوميه وغيرها على طبق المصالح والمفاسد بما يحل مشاكل الإنسان الكبرى من المشاكل الاجتماعيه والعائليه والفرديه والماديه والمعنويه ويحقق العداله الاجتماعيه والتوازن.

ودعوى ان الإنسان حيث انه مضطر إلى ارتكاب بعض اطراف هذا العلم الاجمالى الكبير، باعتبار ان كل فعل فى الخارج مشتبه وامره دائر بين الواجب أو الحرام أو غيره، فالإنسان حينئذٍ اما فاعل او تارك ولا- يتصور ثالث لهما، وعلى الأول احتمال انه ارتكب محرماً، وعلى الثانى احتمال انه ترك واجباً، فهذا الاضطرار مانع عن تنجيز العلم الاجمالى.

مدفوعه أولاً ان الاضطرار اذ كان إلى غير المعين، لا يوجب انحلال العلم الاجمالى، فإذا علم اجماً بنجاسه أحد الانائين ثم اضطر إلى شرب أحدهما لا بعينه، لم يوجب انحلاله ولا يمنع هذا الاضطرار عن تنجيزه.

وثانياً لو سلمنا ان الاضطرار إلى أحد اطراف العلم الاجمالى غير المعين يوجب انحلاله كما بنى عليه المحقق الخراسانى قدس سره (١)، إلا انه إنما يوجب إنحلاله إذا كان المعلوم بالاجمال قابلاً للانطباق عليه كما فى المثال المذكور، وإما إذا كانت

ص: ٤٨٥

دائره المعلوم بالاجمال أوسع من دائره الاضطرار، فلا- يوجب الانحلال كما فى المقام، لان المعلوم بالاجمال فيه لا ينطبق تماماً على المقدار المضطر إليه من أطراف العلم الاجمالى، باعتبار ان دائرته اوسع بكثير من دائره الاضطرار، فإذن يبقى العلم الاجمالى بالنسبه غير موارد الاضطرار بحاله، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى ان هنا علوماً اجماليه ثلاثه:

الاول، هذا العلم الاجمالى الذى يسمى بالعلم الاجمالى الكبير، باعتبار ان دائرته تعم مطلق الشبهات سواء أكانت مقرونه بالإمارات أم لا.

الثانى، العلم الاجمالى بوجود أحكام الزاميه فى الشريعه فى حدود دائره مطلق الإمارات، ويسمى هذا العلم الاجمالى بالعلم الاجمالى الوسط.

الثالث، العلم الاجمالى بوجود أحكام الزاميه فى الشريعه المقدسه فى حدود دائره الروايات، ويسمى هذا العلم الاجمالى بالعلم الاجمالى الصغير.

ثم ان العلم الاجمالى الكبير ينحل بالعلم الاجمالى الوسط، لان المعلوم بالاجمال فى الأول ليس أكبر عدداً من المعلوم بالاجمال فى الثانى، فإذا لم يكن أكبر فينطبق عليه، فإذن ينحل العلم الاجمالى الكبير بالعلم الاجمالى الوسط، ولا علم بوجود أحكام شرعيه الزاميه فى خارج حدود دائره الإمارات.

ثم ان العلم الاجمالى الثانى ينحل بالعلم الاجمالى الصغير وهو العلم الاجمالى بالاحكام الشرعيه اللزوميه فى مورد الروايات الموجوده فى الكتب المعبره، باعتبار ان المعلوم بالاجمال فيه لا يقل عن المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الوسط، وقد تقدم تفصيل ذلك بشكل موسع.

إلى هنا قد تبين أن المقدمه الاولى وان كانت تامه فى نفسها، ولكن لا بحجمها الكبير بل بحجم أصغر وهو العلم الاجمالى بثبوت الاحكام الشرعيه

اللزوميه فى موارد الروايات الخاصه كالروايات فى الكتب المعتمبره أو روايات الثقات، لوضوح انه لا علم بان الاحكام الموجوده فى دائره مطلق الشبهات أو فى دائره مطلق الإمارات أكبر عدداً من الاحكام الشرعيه الموجوده فى دائره أخبار الثقه، وقد مرّ فى الدليل العقلى تفصيل ذلك.

وأما المقدمه الثانيه: فهى تامه بالنسبه إلى العلم الوجدانى، لانه منسد بمعظم الاحكام الشرعيه حتى فى زمن الحضور، إذ ليس بامكان كل فرد من أى بلد ان يأخذ الاحكام الشرعيه من النبى الأكرم صلى الله عليه وآله أو الأئمه الأطهار عليهم السلام مباشره، فلا محاله كان ياخذها بواسطه الثقات.

وأما انسداد باب العلمى فهو غير صحيح، لما تقدم من قيام الدليل على حجيه أخبار الثقه وظواهر الإلفاظ، وهذا الدليل متمثل فى السيره القطعيه العقلانيه الممضاه شرعاً والآيات والروايات تؤكد ذلك.

نعم لو بنينا على عدم حجيتها فقد انسد باب العلمى أيضاً، وأما إذا قام الدليل على حجيه أخبار الثقه دون حجيه الظهورات، فهل النتيجة أيضاً الإنسداد.

والجواب نعم، وذلك لان ظهور روايات الثقات إذا لم تكن حججه، فانحصر الدليل فى أخبار الثقات التى تكون قطعيه الدلاله، ومن الواضح ان هذه الأخبار قليله جداً ولا تكفى إلا فى شطر قليل من المسائل الفقهيه، وأما إذا كان الأمر بالعكس، بان تكون الظواهر حججه دون أخبار الثقه فأيضاً باب العلمى منسد، لان الدليل منحصر حينئذٍ بظواهر الأخبار التى تكون قطعيه السند وهى قليله جداً.

وبكلمه ان انفتاح باب العلمى يتوقف على حجيه روايات الثقات سنداً ودلاله معاً، وأما إذا كانت حججه سنداً لا دلاله، فلا يكفى فى انفتاح باب العلمى بل هو منسد كما عرفت، وأما إذا كانت حججه دلاله لا سنداً فأيضاً الأمر كذلك،

بلا فرق في ذلك بين أن يكون عدم حجيتها سنداً من جهة عدم ثبوت الكبرى أي قصور الدليل أو من جهة الصغرى كالمناقشه في توثيقات الشيخ والنجاشي والكشي وغيرهم، بدعوى ان توثيق هؤلاء لأصحاب الأئمه عليهم السلام لا يمكن ان يكون بنحو المباشر، بل لا محاله يكون بالواسطة والوسطاء مجهولون عندنا، فعندئذٍ تدخل توثيقاتهم في الأخبار المرسله ولهذا لا تكون حجه، وعلى هذا فلو تمت هذه المناقشه، فباب العلمى منسد وان كان الدليل على حجه أخبار الثقة بنحو الكبرى الكليه تاماً.

فالتتيجه أن المقدمه الثانيه غير تامه.

وأما المقدمه الثالثه: فتماميتها مبنيه على تماميه المقدمه الثانيه، فإنه إذا لم تثبت حجه أخبار الثقة لا سنداً ولا دلالة انسد باب العلمى أيضاً، فإذا نصل النوبه إلى دور العلم الاجمالي ومقتضاه الاحتياط التام، وحيث انه لا يمكن فلا بد من التبعض بالاخذ بالمظنونات وترك الموهومات والمشكوكات، ولكن تقدم ان العلم الاجمالي الكبير انحل بالعلم الاجمالي المتوسط وهو ينحل بالعلم الاجمالي الصغير وهو العلم الاجمالي بوجود احكام الزاميه في موارد الروايات الموجوده في الكتب المعتميره، بل دائره العلم الاجمالي الصغير أضيق من دائره الروايات المذكوره وهو دائره روايات الثقات، ومن الواضح ان الاحتياط التام في موارد روايات الثقات بمكان من الامكان، بل الأمر كذلك حتى في موارد الروايات الموجوده في الكتب المعتميره ولا يلزم منه عسر ولا حرج ولا- ضرر فضلاً عن اختلال النظام، وعلى هذا فلا موجب للتبعض في الاحتياط مطلقاً أو بتقديم الاحتياط في المظنونات على الاحتياط في المشكوكات والموهومات، والمبرر لذلك احد أمرين:

الأول عدم إمكان الاحتياط التام في تمام أطراف العلم الاجمالي لاستلزامه

الثانى عدم وجوبه شرعاً فى تمام اطرافه لاستلزامه العسر والحرص، وشىء من الأمرين غير لازم فى المقام، فأذن بطبيعته الحال يكون وظيفته الاحتياط التام فى تمام اطرافه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان العلم الاجمالى الكبير لا ينحل بالعلم الاجمالى الصغير او انه وان كان منحلاً به، ولكن الاحتياط التام فى جميع موارد الروايات الموجوده فى الكتب المعتبره يستلزم العسر والحرص، وعلى هذا فيجب الاحتياط طالما لا يستلزم العسر والحرص، فإذا استلزم لم يجب، وكذلك حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط إذا استلزم اختلال النظام، فإنه بوجوده الفعلى مانع عن وجوب الاحتياط عقلاً وشرعاً لا بوجوده الشأنى.

والخلاصه أن اختلال النظام أو العسر والحرص لا يمنع عن أصل وجوب الاحتياط، وإنما يمنع عن المقدار الزائد الذى يؤدي إلى هذا المحذور، فإذاً يجب الاحتياط فى كل طرف من اطراف العلم الاجمالى، وهذا الوجوب ثابت ومستمر طالما لا يستلزم اختلال النظام أو العسر والحرص، فإذا استلزم ذلك فهو غير واجب.

ثم ان الدليل الدال على عدم وجوب الاحتياط إذا كان حرجياً أو موجباً لاختلال النظام، لا يدل على تعيينه فى بعض اطراف العلم الاجمالى كالمشكوكات مثلاً- أو الموهومات أو المظنونيات، والعلم الاجمالى يقتضى وجوب الاحتياط فى جميع أطرافه على حد سواء، باعتبار ان نسبته إلى جميع اطرافه نسبه واحده بلا تفاوت أو مع التفاوت، بان تكون نسبته إلى بعض الاطراف بدرجه الظن وإلى بعضها الآخر بدرجه الشك وإلى الثالث بدرجه الوهم، فإنه ينجز الجميع بنسبه

واحده فلا- مزيه للمظنونات من اطرافه على المشكوكات والموهومات منها، ولا- يمكن القول بان تنجيزه للمشكوكات أو الموهومات فى طول تنجيزه للمظنونات، ضروره ان الظن إذا لم يكن حجه، فحاله حال الشك والوهم فلا فرق بينهما، فإذا ن عدم وجوب الاحتياط فى بعض أطراف العلم الاجمالى المعين بالمقدار الذى يرتفع به العسر والحرج أو اختلال النظام بحاجه إلى مقدمه اخرى وهى حكم العقل بلزوم تطبيق ترك الاحتياط على الاطراف المشكوكه والموهومه، بدعوى ان تقديم الامثال الشكى والوهمى على الامثال الظنى، ترجيح المرجوح على الراجح فيتعين العكس.

ويمكن تخريج ذلك بوجه:

الوجه الأول: ان الاحتياط التام إذا لم يمكن عقلاً أو شرعاً، فالظن من جهه قوه احتمالها من جهه وعدم سقوط العلم الاجمالى من جهه اخرى، يصلح بنظر العقل ان يوجب صرف تنجيز العلم إلى خصوص اطرافه المظنونه دون اطرافه المشكوكه أو الموهومه، وهذا معنى حجه الظن بحكم العقل فى باب الانسداد.

والجواب ان الظن إذا لم يكن حجه شرعاً، فكما لا يصلح ان يكون منجزاً للحكم المظنون الذى هو مؤداه مباشره، فكذلك لا يصلح ان يوجب صرف تنجيز العلم الاجمالى إلى خصوص اطرافه المظنونه، لان ذلك بحسب الصنائه غير معقول، حيث ان نتيجته هذا إنحلال العلم الاجمالى تنجيزاً، إذ معنى ان الظن يوجب صرف تنجيز العلم الاجمالى إلى خصوص المظنونات انه يضيق دائره تنجيزه فى خصوص اطرافه المظنونه دون اطرافه المشكوكه والموهومه، وحينئذٍ فلا- مانع من الرجوع إلى الاصول المؤمونه فى غير المظنونات.

ومن الواضح ان الصرف بهذا المعنى غير متصور، لان الظن لو كان حجه

شرعاً، لكان موجِباً لسقوط العلم الاجمالي وإنحلاله، والتنجز عندئذٍ مستند إلى الظن بوصف كونه حجه شرعاً لا إلى العلم الاجمالي.

وأما إذا لم يكن حجه شرعاً كما هو المفروض في المقام، فلا يعقل ان يكون موجِباً لصرف تنجز العلم الاجمالي إلى خصوص اطرافه المظنونه دون سائر اطرافه من المشكوكات والموهومات، وذلك لادن مرد هذا إلى انحلال العلم الاجمالي في مرحله التنجز، والانحلال في هذه المرحله مع عدم انحلاله في مرحله المقتضى ولا في مرحله المانع غير معقول، ونقصد بالانحلال في مرحله المقتضى، إنحلاله حقيقه من العلم بالجامع إلى العلم بالفرد بحده الفردي، فينتفى حينئذٍ تنجزه بانتفاء موضوعه وهو العلم الاجمالي، ونقصد بالانحلال في مرحله المانع، الإنحلال الحكمي مع بقاء الموضوع حقيقه وهو الإنحلال في تأثيره في التنجز من جهه وجود مانع شرعي، كقيام الإيماره المعتبره على بعض اطرافه أو جريان الأصل فيه دون غيره، فإن كل ذلك يمنع عن تأثير العلم الاجمالي في التنجز، ويسمى هذا بالانحلال الحكمي، يعنى ان الشارع حكم بإنحلاله مع انه في الواقع غير منحل.

فالنتيجه، ان العلم الإجمالي إذا لم ينحل لا- في مرحله المقتضى ولا- في مرحله المانع أى لا- حقيقه ولا- حكماً، فالإنحلال في مرحله التنجز غير معقول، ضروره أنه لا يمكن فرض الإنحلال في هذه المرحله بدون فرض الإنحلال في المرحلتين الأوليين.

أما على القول بان العلم الاجمالي عله تامه للتنجز فالأمر واضح، إذ لا يتصور على هذا القول وجود مانع يمنع عن تأثيره في التنجز أو تخصيصه بطرف دون طرف آخر، فإن كل ذلك خلف فرض انه عله تامه للتنجز.

وأما على القول بالاختضاء، فيتوقف تأثيره في التنجز على عدم وجود

المانع عنه، والمانع إنما هو جريان الاصول المؤمّنه فى بعض اطرافه دون بعضها الآخر بسبب أو آخر، كخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء أو عدم ترتب اثر شرعى عليه وهكذا، وحيثُ فلا يكون العلم الاجمالى منجزاً، ومرد عدم تنجيزه إلى حكم الشارع بإنحلاله وان وجوده كالعدم فلا أثر له.

وأما إذا لم يكن المانع موجوداً، كما إذا كان الأصل المؤمن فى كل طرف معارضاً مع الأصل المؤمن فى الطرف الآخر، فيسقط من جهه المعارضه، أو انه لا يجرى فى شىء من أطرافه فى نفسه ومن جهه عدم المقتضى، فإذن لا مانع من تنجيزه.

ودعوى أن العلم الاجمالى المقترن بعدم المانع عن تأثيره عله تامه للتنجيز، لان العله التامه مركبه من وجود المقتضى وهو العلم الاجمالى فى المقام والشرط وهو صلاحيته للتنجيز وعدم وجود المانع، والمفروض أن الشرط فى المقام متحقق مع المقتضى، فإذا تحقق عدم المانع، أصبح العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز، وعليه فلا يعقل ان يكون الظن فى بعض اطرافه مانعاً عن تنجيزه فى بعضها الآخر وتخصيصه بمورده، إذ معناه انفكاك المعلول عن العله التامه أو كون المعلول اخص منها وكلاهما غير معقول.

مدفوعه، فإن معنى ان العلم الإجمالى مقتضى للتنجيز انه يمكن فرض المانع عن تنجيزه، وعليه فكما ان خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء مانع عن تنجيزه، فكذلك يحتمل ان يكون الظن بمطابقه بعض اطرافه للواقع أيضاً مانعاً عنه، فلو كان العلم الاجمالى للتنجيز عله تامه، فلا يعقل فرض كونه مانعاً عنه أو احتمال انه مانع، والالزم خلف فرض كونه عله تامه، فالعمده فى المقام هى ان الظن حيث انه لا يكون حجه، فلا يصلح ان يكون مانعاً.

أو فقل ان مانعيه الظن في بعض اطراف العلم الاجمالي أمر ممكن ثبوتاً، ولكن لا- دليل عليها في مقام الإثبات، فلو كان العلم الاجمالي عله تامه، فلا تتصور مانعيته ثبوتاً أيضاً.

الوجه الثاني: أن أطراف العلم الاجمالي في المقام حيث انها متفاوتة، فإن فته منها مظنونه وفته منها مشكوكه وفته منها موهومه، والاحتياط في جميع هذه الفئات غير واجب شرعاً للعسر والجرح أو لاختلال النظام، فإذا بطبيعه الحال تقع المزامحه بين هذه الفئات المحتمله في وجوب الاحتياط، إذ احتمال سقوطه عن الجميع غير محتمل، وعندئذ فيكون الظن بنظر العقل مرجحاً، إذ احتمال تقديم الشك أو الوهم عليه غير محتمل.

والجواب، أن الظن حيث انه ليس بحجه شرعاً، فلا- يصلح ان يكون مرجحاً لدى العقل أيضاً، ولا يحكم بتقديمه على الشك والوهم في أطراف العلم الاجمالي، باعتبار انه لا- يكون مؤمناً، وحاله من هذه الناحيه حال الشك والوهم، فإذا لم يكن مؤمناً، فيكف يحكم العقل بتعيينه، ضروره ان حكم العقل لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا مبرر، فإذا لا قيمه للظن والعلم الاجمالي في المقام، حيث انه يوجب تنجيز التكليف في تمام اطرافه بجميع فئاتها من المظنونه والمشكوكه والموهومه على حد سواء، مقتضى ذلك وجوب الاحتياط في الجميع وحيث انه حرجي فلا يجب الاحتياط فيه، وعليه فوظيفته التبويض، وأما ترجيح الاحتياط في الاطراف المظنونه على الاحتياط في الاطراف المشكوكه والموهومه، فهو بحاجه إلى مرجح بعدما كانت نسبه العلم الاجمالي إلى الجميع على حد سواء، والظن حيث انه لا يكون حجه، فلا قيمه له ولا يصلح ان يكون مرجحاً.

فالتتيجه أن العقل لا يحكم بوجوب الاحتياط في الاطراف المظنونه تعييناً

دون الاطراف المشكوكه والموهومه.

الوجه الثالث: ان الظن بملاك قوه احتماله يصلح ان يكون مرجحاً، باعتبار ان ذلك من مرجحات باب التزاحم.

والجواب ان قوه الاحتمال لا- تكون من موجحات باب التزاحم، فإن من مرجحاته اهميه احد المتزاحمين عن المزاحم الآخر أو احتمال اهميته، وهذا المرجح مفقود فى المقام، لان المظنون ليس أهم من المشكوك أو الموهوم أو محتمل الاهميه، هذا اضافه إلى انه لا يمكن تطبيق مرجحات باب التزاحم على المقام، لان التزاحم فى المقام إنما هو بين الاحتمالين لابين التكليفين الثابتين، ومرجحات باب التزاحم مختصه بالثانى دون الأول.

الوجه الرابع: ان العقل لم يحكم بتقديم الظن بملاك ك انه مرجح، بل بملاك ان الأمر فى المقام يدور بين الخروج عن عهده التكليف المعلوم بالاجمال بالظن والخروج عن عهده بالشك والوهم، بمعنى ان الامتثال الظنى مقدم بنظر العقل على الامتثال الشكى والوهى إذا دار الأمر بينهما كما فى المقام، حيث ان المؤمن بنظره فى هذه الحاله هو الامتثال الظنى دون الشكى والوهى.

وان شئت قلت، ان المكلف يعلم بان وظيفته فى هذه الحاله اما التخيير بين الامتثال الظنى والامتثال الشكى والوهى، أو تعيين الامتثال الظنى لقوه احتماله دون الشكى والوهى، وأما احتمال ان وظيفته الامتثال الشكى والوهى دون الظنى فهو غير محتمل، والعقل فى مثل ذلك يحكم بتعيين الامتثال الظنى.

والجواب، انه لا- موجب لحكم العقل بالتعيين فى المقام، لان حكمه بالتعيين فى مسأله دوران الامر بين التخيير والتعيين إنما هو فى موردين:

المورد الاول: مسأله دوران الأمر بين حجيه شىء تعيينا وحجيته تخييراً،

وفى هذه المسأله يحكم العقل بالتعيين على أساس أن محتمل التعيين حجه يقيناً اما تعييناً أو تخبيراً بينما الآخر مشكوك الحجه.

المورد الثانى: مسأله دوران الأمر بين التعيين والتخير فى مقام الامتثال، والتطبيق بعد تعيين التكليف فى مرحله الجعل بتمام حدوده من حيث المتعلق والموضوع، كما إذا دار أمر المحصل للمأمور به فى الخارج بين الأقل والأكثر دون نفس المأمور به، وفى مثل ذلك يحكم العقل بالتعيين على أساس أن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، وأما المقام فهو غير داخل فى احدى هاتين المسألتين كما هو واضح، ولهذا لا مبرر لحكم العقل بتعيين الامتثال الظنى دون الشكى والوهى بعد ما لم يكن الظن حجه شرعاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى ان هذه المقدمه أى حكم العقل بتقديم الاحكام المظنونه فى مرحله الامتثال على الاحكام المشكوكه والموهومه غير تامه ولا مبرر لحكم العقل بذلك.

ثم ان دائره التبويض فى الاحتياط سعه وضيقاً تختلف باختلاف افراد المكلفين، فقد يكون الفرد قادراً على الاحتياط فى المظنونات والمشكوكات معاً بدون لزوم أى حرج، وقد يكون قادراً عليهما مع مقدار من الموهومات، وقد لا يكون قادراً إلا على الاحتياط فى المظنونات فقط أو المشكوكات فقط وهكذا، فإذاً تختلف وظيفه المكلفين سعه وضيقاً باختلاف قدرتهم على الامتثال كذلك، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى قد تكون التكاليف المشكوكه أو الموهومه أهم من التكاليف المظنونه، وعندئذٍ لابد من الاحتياط فى المشكوكات دون المظنونات.

وعلى هذا فعلى الفقيه ان ياخذ هذه الجهات والخصوصيات بعين الاعتبار،

وليس بإمكانه الحكم بتقديم المظنونات على المشكوكات والموهومات مطلقاً.

وأما المقدمة الرابعة: وهى عدم جريان الاصول المؤمّنه فى أطراف العلم الاجمالى فى المقام، ونقصد بالاصول المؤمّنه فى المسأله إصالة البراءة العقلية، وأما اصالة البراءة الشرعية فحيث ان مدركها الروايات، فلهذا لا تكون حجه من جهه عدم حجيه الروايات كما هو المفروض فى محل البحث، وكذلك الحال فى استصحاب عدم التكليف، وأما الآيات فقد تقدم أنها لا تدل على حجيه أصالة البراءة الشرعية، وعلى هذا فالاصل المؤمن فى المقام منحصر باصالة البراءة العقلية، وهل يمكن التمسك بها أو لا؟

والجواب انه لا يمكن لوجوه:

الوجه الأول: اجماع الطائفة، إذ لا يحتمل فى حق أى فقيه ان يفتى بجواز الرجوع إلى أصالة البراءة فى جميع المسائل الفقيهيه من البدايه إلى النهايه.

الوجه الثانى: ان الرجوع إلى أصالة البراءة فى أبواب الفقه كافه، يوجب الخروج من الدين، وقد قيل فى وجه ذلك ان جريانها عن جميع الاحكام الالزاميه فى تمام المسائل الفقيهيه مع العلم الوجدانى بمخالفته للواقع تكذيب للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله، لانا نعلم بجعل مجموعه كبيره من هذه الاحكام الالزاميه فى الشريعه المقدسه، واجراء البراءة عن جعلها كافه لا محاله يكون تكديباً لرساله الرسول صلى الله عليه وآله.

ولكن هذا القيل خاطئ جداً ومبنى على الخلط بين نفى الاحكام المشكوكه فى اطراف العلم الاجمالى بتمام مراتبها ظاهراً وبين نفيها واقعاً، فعلى الأول لا يكون تكديباً لرساله النبي الاكرم صلى الله عليه وآله، فإن هذا النفى لا ينافى ثبوتها واقعاً، وعلى الثانى يكون تكديباً لها، ولكن مفاد أصالة البراءة هو الأول دون الثانى، فمن يقول بها فى المقام، كان يعترف بثبوت الاحكام الشرعيه فى الواقع، ولكن لا يجب

امثالها فى الظاهر بمقتضى اصاله البراءه، وترك الامتثال لا- يوجب الكفر، فإذن يكون المراد من الخروج عن الدين الخروج العملى، نعم أنها خلاف الضروره الفقهيّه، فالنتيجه انه لا يجوز الرجوع إلى أصله البراءه.

الوجه الثالث: ان العلم الاجمالى حيث انه منجز للتكليف المعلوم بالاجمال مطلقاً، أى سواء أكان فى هذا الطرف أم ذاك الطرف، فيكون مانعاً عن جريان الاصول المؤمنه فى اطرافه، اما على القول بانه عله تامه للتنجيز فواضح، وأما على القول بالاقضاء فايضاً كذلك.

والجواب، ان هذا الوجه صحيح، فإن الاصول المؤمنه لا تجرى فى أطراف العلم الاجمالى، اما من جهه قصور أدلتها عن شمول اطراف العلم الاجمالى أو من جهه وجود المانع وهو وقوع المعارضه بينها فى أطرافه، هذا فى الاصول المؤمنه الشرعيه على تقدير كونها حجه فى المقام، أما الاصول المؤمنه العقليه كقاعده قبح العقاب بلا بيان، فهى بنفسها قاصره عن شمول اطراف العلم الاجمالى، لان التعارض بينها فى اطرافه غير معقول، باعتبار أنها قطعيه.

ومن هنا يظهر ان الوجه الثانى والثالث تام ولا باس بهما.

وأما الوجه الأول: فهو غير صحيح، لانه ان اريد باجماع الطائفه فيه الاجماع التعبدى فيه غير متحقق، لوضوح ان مسأله الإنسداد مسأله مستحدثه بين المتأخرين وغير معنونه بين المتقدمين، ولهذا لامعنى لدعوى الاجماع فيها.

وان اريد به الاجماع الارتكازى، فلا- شبهه فى ثبوته، ضروره ان المرتكز فى ذهن كل فقيه هو عدم جواز الرجوع إلى اصاله البراءه فى جميع المسائل الفقهيّه من باب الطهاره إلى آخر باب الديات، ولا يخطر فى ذهن أحد من الفقهاء الرجوع إليها فى تمام هذه الابواب، وهذا الارتكاز ثابت من زمن الأئمه عليهم السلام، وثبوته فى

زمانهم كاشف عن امضاء هذا الارتكاز فيكون حجه، ومن هنا كان ينبغي الاستدلال بهذا الارتكاز لا بالاجماع، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى ان منشأ هذا الارتكاز الوجه الثانى، وهو الرجوع إلى إصالة البراءة فى جميع أبواب الفقه، يستلزم الخروج من الدين، فإذن ليس الوجه الأول وجهاً مستقلاً فى قبال الوجه الثانى بل هو يرجع إليه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى ان المقدمه الاولى المتمثله فى العلم الاجمالى بثبوت أحكام الزاميه فى الشريعه المقدسه تامه فى نفسها وان انحل هذا العلم الاجمالى بعلم إجمالى صغير، وحيث انه موجود، فهو يقتضى ايجاب الاحتياط والمنع عن الرجوع إلى الاصول المؤمنه.

وأما المقدمه الثانيه، وهى انسداد باب العلم والعلمى معاً، فهى غير تامه، فإن باب العلم وان كان منسداً بمعظم الاحكام الفقهيّه، إلا أن باب العلمى غير منسد به.

وأما المقدمه الثالثه، وهى حكم العقل بوجوب الاحتياط فى الاحكام المظنونه دون الاحكام المشكوكه والموهومه بعد عدم وجوبه فى الجميع للعسر والخرج أو اختلال النظام، فهى غير تامه من جهات كما مرّ.

وأما المقدمه الرابعه، التى هى فى طول المقدمه الاولى، فهى تامه كما تقدم.

وأما الكلام فى الجبهه الثالثه: فإذا بنينا على ان مقدمات الإنسداد جميعاً تامه، فهل نتيجة هذه المقدمات الحكومه أى حكم العقل بحجيه الظن أو الكشف أى كشف هذه المقدمات عن حجيه الظن شرعاً.

والجواب ان فى المسأله قولين: الأول الحكومه، الثانى الكشف.

أما القول الأول فقد فسر الحكومه بتفاسير:

الأول: حكم العقل بحجيه الظن، بمعنى انه منجز و معذر. الثانى ان الظن فى باب الانسداد كالقطع فى باب الانفتاح، الثالث حكم العقل بالعمل بالظن على اساس التبعض فى الاحتياط وترجيحه على الشك والوهم.

أما التفسير الأول فقد اختاره المحقق الخراسانى قدس سره، ويمكن تقريبه باحد وجهين:

الوجه الأول: ما تقدم من ان الظن فى حال الانسداد يوجب صرف تنجيز العلم الاجمالى إلى مورد فحسب واخراج موردى الشك والوهم عن دائرته أى التنجيز(١).

ولكن قد مر ان هذا غير معقول، مع فرض عدم حجيه الظن شرعاً وبقاء العلم الاجمالى على حاله وعدم إنحلاله لا حقيقه ولا حكماً، ومعه لا يعقل فرض الإنحلال فى مرحله التنجيز وقد تقدم ذلك موسعاً.

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن الاضطرار إلى بعض اطراف العلم الاجمالى يوجب سقوطه عن الاعتبار وان كان الاضطرار إلى البعض غير المعين، وحيث ان الاحتياط التام فى المقام غير واجب، فبطبيعته الحال يجب على المكلف ترك الاحتياط فى بعض أطراف العلم الاجمالى بمقدار يرتفع به العسر والجرح، وهذا المقدار الذى يجوز ترك الاحتياط فيه بملاك الاضطرار وان كان غير متعين فى اطراف العلم الاجمالى وقابل للتطبيق على كل فئه من فئاته، ولكنه مع ذلك يوجب سقوط العلم الاجمالى عن الاعتبار، فإذا سقط العلم الاجمالى عن الاعتبار، فمقتضى القاعده عدم الزام المكلف بشيء وانه مطلق العنان، ولكنه لا يمكن الالتزام به رغم ان باب العلم والعلمى منسد بمعظم الاحكام الشرعيه،

ص: ٤٩٩

١- (١) كفايه الأصول: ص ٣١٢.

والاحتياط غير واجب من جهة سقوط العلم الاجمالي عن الاعتبار، وذلك لانا نعلم وجداناً بان التكاليف الواقعيه ثابتة فى الواقع وغير ساقطه عن المكلف، ضروره انه ليس كالبهائم والمجانين جزماً بان يكون مطلق العنان، فاذاً لا بد من الرجوع إلى العقل فى تعيين التكاليف الواقعيه وأمام العقل فى هذه الحاله الظن والشك والوهم، ومن الواضح ان الشك والوهم لا يصلح ان يكون حجه عليها، فاذاً بطبيعته الحال يحكم العقل بحجيه الظن عليها ومنجزيته لها فى هذه الحاله، ولا يعقل ان يكون حكم العقل بالعمل بالظن على اساس التبعض فى الاحتياط، إذ لا منشأ لوجوب الاحتياط إلا تنجيز العلم الاجمالي، والمفروض انه قد سقط عن الاعتبار بالاضطرار إلى ترك الاحتياط فى بعض اطرافه، ولهذا لا يمكن ان يكون حكم العقل بالعمل بالظن بملاك التبعض فى الاحتياط، فلا محاله يكون بملاك حجيه الظن ومنجزيته (١).

وان شئت قلت، انه بعد انسداد باب العلم والعلمى بمعظم الاحكام الشرعيه، وعدم سقوط تلك الاحكام عن المكلف فى هذه الحاله وعدم وجوب الاحتياط على الغرض، فلا- محاله يحكم العقل بحجيه الظن وتعيين التكليف الواقعى به من باب التردد والدوران، ولا يمكن الحكم بحجيه الشك أو الوهم، فإنه غير صالح لذلك هذا.

والجواب ان ذلك غير تام من وجوه:

الوجه الأول: ان الاضطرار إلى ترك الاحتياط فى أطراف العلم الاجمالي إذا كان إلى غير المعين، فلا- يوجب سقوط العلم الاجمالي عن الاعتبار، لان سقوطه بالاضطرار من جهة انه يوجب انحلاله، والفرض ان الاضطرار إذا كان الى غير

ص: ٥٠٠

المعين فلا يوجب انحلاله، مثلاً إذا علم المكلف بوجوب احدى الصلاتين عليه اما صلاه القصر أو التمام، ثم اضطر إلى ترك احدهما لا على التعيين، وحيث ان متعلق هذا الاضطرار غير ما هو متعلق التكليف واقعاً، فلا يوجب انحلال العلم الاجمالي، لان متعلق الوجوب فى الواقع اما خصوص صلاه القصر بحددها أو التمام كذلك، واما متعلق الاضطرار الجامع بينهما وهو عنوان احدهما، فإذن ما هو متعلق التكليف واقعاً لم يتعلق الاضطرار به وما تعلق به الاضطرار لم يكن متعلق التكليف، ومن الطبيعى ان الاضطرار إنما يكون رافعاً للتكليف إذا تعلق بنفس ما تعلق به التكليف وهو مقتضى قوله عليه السلام (رفع ما اضطر إليه) (1)، وحيث ان الاضطرار فى المقام إلى غير المعين، فلا- يتعلق بما تعلق به التكليف لكى يوجب رفعه ويؤدى إلى إنحلال العلم الاجمالي، نعم ان الاضطرار إلى غير المعين وان لم يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي، ولكنه يمنع عن الموافقه القطعيه العمليه، باعتبار ان المكلف المضطر مرخص فى تطبيق المضطر إليه على أى طرف من أطراف العلم الاجمالي شاء، ومن الواضح ان هذا الترخيص التخيري لا- ينافى ثبوت الحرام فى الواقع وإنما ينافى إطلاقه لكل طرف من أطرافه، إذ لا بد حينئذٍ من تقييد إطلاقه بالنسبه إلى كل طرف بعدم اختياره لدفع اضطراره، فإذا اختاره فهو ليس بحرام على تفصيل يأتي فى محله انشاء الله تعالى.

فالنتيجه أن الاضطرار إلى غير المعين لا- ينافى العلم الاجمالي ولا- يمنع من تنجيزه، وهذا بخلاف الاضطرار إلى المعين، فإنه يوجب انحلال العلم الاجمالي، كما إذا فرض ان المكلف اضطر إلى ترك خصوص صلاه التمام فى المثال المتقدم، فإنه يوجب انحلال العلم الاجمالي إلى عدم وجوب التمام تفصيلاً والشك فى وجوب

ص: ٥٠١

١- (١) وسائل الشيعه ج ١١: ص ٢٩٥ ب ٥٦ من جهاد النفس ح ١.

وللمحقق العراقي قدس سره فى المقام كلام، وهو ان الاضطرار فى المقام وان كان متوجهاً أولاً إلى غير المعين إلا انه فى نهايه المطاف متوجه إلى المعين، على اساس ان اطراف العلم الاجمالى فى المقام متفاوتة، فإن فئه منها مظنونه وفئه منها مشكوكه وفئه منها موهومه، والأمر يدور بين تطبيق المضطر إليه على الفئه المظنونه وبين تطبيقه على الفئه الموهومه مع المشكوكه أو بدونها، وفى مثل ذلك بطبيعه الحال يحكم العقل بتعيين الثانى دون الأول، وإلا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح (1).

والجواب، أن هذه المحاوله منه قدس سره غريبه جداً، لأن حكم العقل بوجوب العمل بالظن والخروج عن عهده التكليف المعلوم بالاجمال به، وتعيين تطبيق ترك الاحتياط على الموهومات أو مع المشكوكات إنما هو معلول لتنجيز العلم الاجمالى وفى طوله، فلا يعقل ان يكون مانعاً عنه وموجباً لسقوطه عن الاعتبار.

وبكلمه ان الاضطرار إلى غير المعين الذى يعود فى نهايه الشوط إلى المعين لو كان موجباً لانحلال العلم الاجمالى، فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه فى غير ما ينطبق عليه المضطر إليه، فلو انطبق المضطر إليه على المشكوكات والموهومات، فلا مانع من الرجوع إلى إصاله البراءه العقلية فى الاطراف المظنونه، للشك البدوى فى ثبوت التكليف فيها بعد إنحلاله، إلا أن يقال أن هنا علماً اجمالياً آخر وهو العلم الاجمالى فى دائره المظنونيات، إذ احتمال ان يكون تمام الاحكام المظنونه غير مطابقه للواقع غير محتمل، فلا محاله يعلم بمطابقه جملة منها للواقع، وهذا العلم الاجمالى مانع عن جريان أصاله البراءه العقلية.

الوجه الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاضطرار إلى غير المعين كالاضطرار إلى المعين، يوجب إنحلال العلم الاجمالي وسقوطه عن الاعتبار بسقوط موضوعه، غايه الأمر ان الاضطرار إذا كان إلى المعين، فإنه يوجب سقوط التكليف الواقعي عن متعلقه مباشرة لو كان في الواقع متعلقاً به، وأما إذا كان الإضطرار إلى غير المعين، فهو يوجب الترخيص تخبيراً، وحيث انه ينافي الحرمة الواقعيه، فيكون مانعاً عن تنجيز العلم الاجمالي وموجباً لإنحلاله.

والجواب أولاً ما تقدم من أن الاضطرار إلى غير المعين لا يكون رافعاً للتكليف الواقعي ومنافياً له، باعتبار ان متعلق الاضطرار الجامع هو ليس متعلق التكليف، ومتعلق التكليف الفرد بحدده الفردي وهو ليس متعلق الاضطرار، ولهذا لا يوجب إنحلال العلم الاجمالي.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاضطرار إلى غير المعين يوجب إنحلال العلم الاجمالي، إلا انه إنما يوجب إنحلاله إذا لم تكن دائره المعلوم بالاجمال أوسع من دائره المضطر إليه، وأما إذا كانت دائرته أوسع من دائره المضطر إليه، فلا يوجب الاضطرار سقوط العلم الاجمالي عن الاعتبار وإنحلاله، وحيث ان دائره المعلوم بالاجمال في المقام اوسع من دائره المضطر إليه، فلا اثر للاضطرار ولا يوجب إنحلال العلم الاجمالي.

وثالثاً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان دائره المعلوم بالاجمال في المقام ليست أوسع من دائره المضطر إليه، وحيث ان سلمنا ان الاضطرار يوجب سقوط العلم الاجمالي عن الاعتبار وإنحلاله، إلا ان هناك علماً إجمالياً آخر وهو العلم الاجمالي بين المظنونات فقط، وهو يقتضى وجوب الاحتياط فيها ويمنع عن الرجوع إلى إصالة البراءة عنها، على اساس انه بيان رافع لموضوعها وجداناً

فتنتفى بانتفاء موضوعها، أو فقل ان إصالة البراءة العقلية فى نفسها قاصره عن شمول أطراف العلم الاجمالى.

الوجه الثالث: ان الاضطرار إلى غير المعين، لو فرض انه يوجب سقوط العلم الاجمالى وإنحلاله ولكن النتيجة ليست هى حجيه الظن عقلاً، وذلك لان العلم الاجمالى إذا فرض انه سقط عن الاعتبار وانحل فلا طريق عندئذٍ إلى الواقع، لان باب العلم والعلمى منسد بالواقع، وحينئذٍ فهل يسقط الواقع عن المكلف أو انه مكلف به؟

والجواب، لا- شبهه فى انه مكلف به وليس كالمجنون أو البهائم، ولا- يمكن الرجوع إلى أصالة البراءة العقلية فى هذه الحالة لاستلزامه الخروج من الدين وانه خلاف الضروره من الشرع، ومن الطبيعى ان ذلك يكشف عن ان الشارع جعل الظن حجه ومنجزاً وإلا- فلا- مانع من الرجوع إلى إصالة البراءة العقلية، لان موضوعها متحقق وهو عدم البيان وأنها غير قابله للتخصيص إلا برفع موضوعها، وأما قيام الضروره على عدم جواز الرجوع إليها فى حاله المذكوره وانه خروج من الدين، فهو يشكف عن ان الشارع جعل الظن حجه فى باب الإنسداد، ولا- يكشف ذلك عن حجيه الظن عقلاً، لان العقل ليس شأنه الجعل بل شأنه الإدراك ليس إلا- نعم قد يستكشف الجعل كما إذا أدرك مصلحه ملزمه فى فعل أو مفسده ملزمه فى آخر، فإنه يستكشف جعل الوجوب شرعاً على الأول وجعل الحرمة كذلك على الثانى.

وأما التفسير الثانى، فأيضاً ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن الظن فى باب الإنسداد كالقطع فى باب الانفتاح، فكما ان حجيه القطع بمعنى المنجزيه والمعذريه ذاتيه، فكذلك حجيه الظن فى باب الإنسداد، غايه الأمر ان الحجيه

ليست من لوازم ماهيه الظن كما هو الحال في القطع، بل هي من لوازم وجوده بشرط إنسداد باب العلم والعلمى، وهذا يعنى أنها من لوازم حصه خاصه من الظن وهي الظن في حال الإنسداد، ويترتب على هذا ان العقل يدرك بعد تماميه مقدمات الإنسداد جميعاً أن الظن حجه وبيان على الواقع ومنجز ورافع لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان(١).

ويرد عليه أولاً، ما ذكره المحقق النائنى قدس سره، من أن كاشفيه القطع ذاتيه، وأما كاشفيه الظن فهي ليست من ذاتياته، ومن الطبيعى ان ما ليس بذاتى للشىء، فيستحيل ان يكون ذاتياً له في حال من حالاته، بداهه أن ما ليس فصلاً أو جنساً لشيء، فلا يعقل ان يكون فصلاً أو جنساً له في أى حال من حالاته، والمفروض ان الكاشفيه ليست ذاتيه للظن وفصلاً مقوماً له، فيستحيل ان تكون ذاتيه له في حال الإنسداد، وكذلك لا يعقل ان تكون من لوازم ذات الظن في باب الإنسداد، ضروره ان ما ليس بذاتى للشىء من الذاتى باب البرهان، يستحيل ان يكون ذاتياً له في وقت من الأوقات.

وثانياً أن الظن بقطع النظر عن تماميه مقدمات الإنسداد كافه منها العلم الاجمالى بالاحكام الشرعيه، وتنجزه لها لا يكون بياناً وحجه ورافعاً لموضوع القاعده كالقطع، وفرض حجتيه بعد تماميه هذه المقدمات لا يمكن إلا بالجعل، والمفروض ان الفعل مدرك لاجاعل ومشروع(٢).

والخلاصه ان ماذهب إليه المحقق الخراسانى قدس سره من أن نتيجته مقدمات الإنسداد حجه الظن عقلاً لا يرجع إلى معنى محصل.

ص: ٥٠٥

١- (١) كفايه الأصول: ص ٣١١.

٢- (٢) اجود التقريرات ج ٢: ص ١٢٩.

وأما التفسير الثالث للحكومة، فهو ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أن معناها التبعض في الاحتياط وليس معناها حجبه الظن عقلاً، ضروره ان العقل ليس بجاعل، وقد افاد في وجه ذلك ان الحاكم في باب الاطاعه والامتثال هو العقل لا غيره، وعلى هذا ففي باب الانسداد إذا تمت المقدمات، فالعقل يحكم بتعين الامتثال الظنى وعدم كفايه الامتثال الشكى أو الوهمى، بمعنى ان العقل يرى المكلف معذوراً وغير مستحق للعقاب على مخالفه الواقع مع الاخذ بالظن والعمل به، ويراه مستحقاً للعقاب على مخالفه الواقع على تقدير عدم الاخذ بالظن والاقتصار بالامتثال الشكى أو الوهمى.

وبكلمه ان الاحتياط التام في المقام اما أنه غير ممكن أو غير واجب شرعاً، فإذن لا بد من التبعض فيه، فإذا وصلت النوبه إلى التبعض، يحكم العقل بوجوب الاحتياط في المظنونات وتركه في المشكوكات والموهومات، وأما العكس فهو لا يمكن، لانه من ترجيح المرجوح على الراجح، والنكته في ذلك هي ان الحاكم في باب الامتثال إنما هو العقل، فإذا دار الأمر بين الامتثال الظنى والامتثال الشكى والوهمى، استقل العقل بتعين الامتثال الظنى وعدم كفايه الامتثال الشكى والوهمى، وهذا هو معنى الحكومه في باب الانسداد.

ولكن تقدم ان الظن إذا لم يكن حجه شرعاً، فلا يصلح ان يكون مرجحاً لدى العقل أيضاً، ولا يحكم بتقديمه على الشك والوهم في اطراف العلم الاجمالي، باعتبار انه لا يكون مؤمناً كالشك والوهم، والعلم الاجمالي في المقام حيث انه منجز للتكليف في تمام اطرافه بكافه فئاتها من المظنونه والمشكوكه والموهومه، فيكون مقتضاه وجوب الاحتياط في الجميع على حد سواء، ولكن بما انه حرجى فلا يجب، فإذن لا بد من التبعض والظن، حيث انه لا يكون حجه شرعاً، فلا

يكون مؤمناً كالشك والوهم، ولهذا لا يصلح ان يكون مرجحاً في مقام الامتثال، واحتمال العقاب في الجميع موجود على حد سواء، فياذن ما هو المبرر لحكم العقل بتعيين الاحتياط في المظنونات وتركه في المشكوكات والموهومات، وعلى هذا فوظيفه المكلف في فرض عدم التمکن من الاحتياط التام التخيير، بمعنى انه مخير في تطبيق الاحتياط على الاحكام المظنونه أو المشكوكه أو الموهومه أو المختلط، فيقوم بالاحتياط في أطراف العلم الاجمالي وهي المسائل الفقهييه، سواء أكانت مظنونه أم مشكوكه أو موهومه طالما لم يصل إلى حد الحرج، فإذا وصل إلى هذا الحد فلا يجب، فالنتيجه هي التبعض في الاحتياط بهذا الشكل.

وأما القول الثاني، وهو القول بالكشف، فقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان هذا القول مبني على الاختلاف في تقرير المقدمه الثالثه، فإن قررناها بان الشارع لا يرضى بالاحتياط أو الامتثال الاجمالي في معظم الاحكام الشرعيه، بدعوى الاجماع على ذلك، لاین الاحتياط وان كان حسناً في نفسه، إلا أنه ليس كذلك فيما إذا كان الامتثال في معظم الاحكام الشرعيه منحصرأ بالامتثال الاجمالي المنافي لقصده الوجه والجزم بالنيه، وتكون النتيجه على هذا التقرير هي الكشف، إذ بعد فرض فعليه التكليف وانسداد باب العلم والعلمى به وعدم رضا الشارع بالامتثال الاجمالي وعدم سقوطه عن المكلف رأساً، يستكشف بان الشارع جعل لنا حجه في هذه الحاله وطريقاً إلى أحكامه، وحيث ان كل من فتوى الفقيه والقرعه وغيرهما لا يكون حجه في مفروض المسأله، فيستكشف ان الظن هو الطريق المنسوب من قبل الشارع في هذا الفرض.

وأما القول بالحكومه، فهو مبني على تقرير هذه المقدمه بان الاحتياط التام غير واجب من جهه لزوم العسر والحرج، لا أن الشارع لا يرضى به، وعلى هذا

فلا- مناص من التبعض فى الاحتياط، والعقل فى مثل هذا الفرض يحكم بترجيح العمل بالظن على العمل بالشك والوهم(1) هذا.

والصحيح فى المقام ان يقال ان تقرير المقدمه الثالثه بهذا الشكل وهو ان الشارع لا يرضى بالاحتياط والامتثال الاجمالى فى معظم الاحكام الشرعيه الفقهيه، بدعوى الاجماع على ذلك لا يرجع الى معنى محصل، اذ ليس فى المسأله إجماع ولا من يدعى الاجماع كذلك، ولو قيل ان منشأ عدم رضاء الشارع بالاحتياط والامتثال الاجمالى اعتبار قصد الوجه، فيرد عليه أولاً ان لازم ذلك عدم مشروعيه الاحتياط مطلقاً لا فى حال الانسداد فقط ولا يمكن الإلتزام به، اذ لا دليل على اعتبار قصد الوجه فى حال الانفتاح فضلاً عن حال الانسداد.

وثانياً، لو قلنا باعتباره فرضاً، فإنما نقول به فى أصل العبادات لا فى اجزائها وشروطها فضلاً عن سائر الواجبات والمحرمات، وعليه فلا مانع من الاحتياط فى تمام اطراف العلم الاجمالى ما عدى نفس العبادات.

وقد يدعى ان المراد من الاجماع فى المسأله هو سكوت الفقهاء قولاً وعملاً، أما قولاً فلعدم افتائهم فى معظم المسائل الفقهيه بالاحتياط، وأما عملاً فلعدم عملهم به فى معظم تلك المسائل، وهذا السكوت منهم كذلك كاشف عن عدم رضا الشارع بالاحتياط والامتثال الاجمالى فى معظم الاحكام الشرعيه، اذ لو كان الشارع راضياً بالاحتياط كذلك، فبطبيعته الحال كان يوجد بين هؤلاء الفقهاء طول هذه السنين من يعمل بالاحتياط فيها ويفتى به.

وهذه الدعوى غريبه جداً، أما اولاً- فلان سكوت الفقهاء عن ذلك قولاً وعملاً لا يكشف عن انه غير مشروع، لان سكوت المعصومين عليهم السلام عن حكم

ص: ٥٠٨

شيء لا يكشف عن عدم مشروعيته فضلاً عن غيرهم.

وثانياً، ان هذه المسأله وهى مسأله انسداد باب العلم والعلمى لم تكن من المسائل المعنونه بين الفقهاء المتقدمين حتى يدعى اجماعهم عليها بل هى من المسائل المستحدثه بين المتأخرين.

وثالثاً، ان منشأ سكوتهم عن الفتوى بالاحتياط فى معظم المسائل الفقهيّه وعدم عملهم به فيها إنما هو من جهه انفتاح باب العلم والعلمى بمعظم تلك المسائل، وعندئذٍ فلا مبرر للاحتياط لا قولاً ولا عملاً.

قد يقال كما قيل ان المرتكز فى أذهان المشرعه هو عدم مشروعيه الاحتياط فى معظم الاحكام الفقهيّه، وهذا كاشف عن عدم رضا الشارع به وإلا لصدر منه ردع عن هذا الارتكاز.

والجواب ان هذا القول ايضاً غريب، أما أولاً فليس المرتكز فى أذهان المشرعه ذلك، بل المرتكز فى إذهانهم حسن الاحتياط بلحاظ انه ارقى مراتب العبوديه.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا الارتكاز موجود فى اذهانهم، إلا انه لا قيمه له ما لم يحرز اتصاله بزمن المعصومين عليهم السلام، ومن الواضح انه لا طريق لنا إلى ذلك، لان منشأ فتوى الفقهاء بعدم وجوب الاحتياط فى معظم الاحكام الفقهيّه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، قد يقال انه مع الاغماض عن جميع ما ذكرناه وتسليم ان تقرير المقدمه الثالثه بان الشارع لا يرضى بالاحتياط فى معظم الاحكام الشرعيه تام، فمع ذلك لا تكون النتيجة الكشف، لان باب العلم والعلمى منسد على الفرض والعلم الاجمالى ملغى من جهه عدم رضى الشارع بالاحتياط فى

اطرافه وانه غير مشروع، ومع هذا فالتكليف الواقعي فعلى وغير ساقط عن المكلف، وهذا التكليف حينئذٍ منجز بالاحتمال، لان الاحتمال منجز ما لم يكن أصل مؤمن في البين، والمفروض أن الاصل المؤمن المتمثل في اصاله البرأه العقليه غير جار في المقام لاستلزامه الخروج من الدين، ونتيجه ذلك هي حكم العقل بوجود العمل بالظن بعدما لا يمكن العمل بجميع الاحتمالات من جهة لزوم العسر والخرج لا كشف ذلك عن حجيته الظن شرعاً، وذلك لان الحاكم في باب الاطاعه والامتثال إنما هو العقل لانه يعين كيفيه الامتثال وطريقه، فإذا كان التكليف منجزاً فالعقل يحكم بلزوم امتثاله بالعلم الوجداني أو التعبدى ان امكن وإلا فبالظن، لان الامتثال الظنى في طول الامتثال العلمى، وفي المقام حيث ان التكليف الواقعي منجز فالحاكم بامتثاله هو العقل، فإنه يعين كيفيه امتثاله من الامتثال العلمى ان امكن وإلا فيصل الدور إلى الامتثال الظنى وهكذا، وعليه فلا موجب لادراك العقل بان الشارع جعل الظن حجه، لان الواقع منجز بالاحتمال، فلا مبرر لجعل منجز آخر ولا دليل عليه في مقام الإثبات وان كان ممكناً ثبوتاً.

والخلاصه ان شأن العقل الإدراك لا الحكم والجعل سواء أكان عملياً أم كان نظرياً، لان الفرق بين العقل العلمى والعقل النظرى إنما هو في المدرك لا في الإدراك، لان المدرك ان كان مما ينبغى ان يعمل وان لا يعمل فهو عقل علمى، وان كان مما ينبغى ان يدرك ويعلم فهو عقل نظرى، والحاكم في باب الاطاعه والامتثال، العقل العلمى وهو يعين كيفيه الامتثال وطريق الطاعه هذا.

ولكن هذا الاشكال غير وارد على تقرير المقدمه الثالثه بالشكل المذكور وهو عدم رضا الشارع بالاحتياط والامتثال الاجمالى في معظم الاحكام الشرعيه، لان العمل بالظن وترجيحه على الشك والوهم عمل بالاحتياط وتبعيض فيه،

غايه الأمر ان منشأ الاحتياط تاره يكون العلم الاجمالي واخرى يكون احتمال التكليف، سواء أكان الاحتمال ظنياً أم شكياً أم وهمياً، فإنه منجز إذا لم يكن أصل مؤمن على خلافه، والمفروض ان الظن لا- يكون حجه شرعاً والعقل لا يكون جاعلاً حتى يجعل الحجيه للظن، فإذا لا محاله يكون العمل به من باب الاحتياط وهو مشروع.

فالتبيجه ان القول بالكشف مبنى على إثبات عدم رضا الشارع بالاحتياط فى معظم الاحكام الفقهيّه، ومعنى ذلك عدم المنجز للتكليف الواقعي لا العلم الاجمالي ولا الاحتمال، لانه غير قابل للتنجيز من حيث الامتثال الاجمالي، فإذا العمده ما ذكرناه من انه لا- يمكن إثبات عدم رضا الشارع بالاحتياط فى معظم الاحكام الشرعيّه، ولا دليل على ذلك بل الدليل على الخلاف موجود، وعليه فلا اصل للقول بالكشف فى المسأله.

وأما الحكومه بمعنى حكم العقل بحجيه الظن فهى غير معقوله، لان العقل شأنه الإدراك لا الجعل والحكم، وبمعنى حكم العقل بالتبويض فى الاحتياط فأيضاً غير تامه، لما تقدم من ان الظن إذا لم يكن حجه شرعاً، فلا يصلح ان يكون مرجحاً، لان نسبه العلم الاجمالي إلى الجميع على حد سواء، والتكليف الواقعي منجز فى أى طرف من أطرافه كان، واحتمال العقاب على المخالفه موجود فى كل طرف بلا فرق بين المظنون والمشكوك والموهوم، ومجرد ان الظن اقرب إلى الواقع لا أثر له إذا لم يكن حجه، لان تنجيز الواقع مستند إلى العلم الاجمالي لا إلى أقربيه الظن إلى الواقع، ومن الواضح ان حكم العقل بترجيح الظن على الشك والوهم لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا مبرر ولا مبرر له، والأقربيه لا تصلح ان تكون مبرره طالما لم تكن حجه، وقد تقدم الاشاره إلى ذلك بشكل اوسع، وبمعنى

ان الظن فى باب الانسداد، كالقطع فى باب الانفتاح، فقد تقدم انه لا يرجع إلى معنى محصل.

وأما الكلام فى الجبهه الثالثه: فيقع فى نتيجة مقدمات الإنسداد، وهل هى مهمله أو مطلقه أو هنا تفصيل.

والجواب ان الإطلاق والاهمال تاره يكونا ملحوظين بالنسبه إلى الأسباب واخرى بالنسبه إلى المراتب وثالثه بالنسبه إلى الموارد، وعلى جميع التقادير، فتاره يقع الكلام فى ذلك على القول بان نتيجة المقدمات فى باب الانسداد الكشف واخرى على القول بان النتيجة الحكومه.

أما على القول الأول، فقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان النتيجة من ناحيه الاسباب مطلقه، وقد افاد فى وجه ذلك أنه ليس هناك قدر متيقن بينها، إذ لا يرى العقل فرقاً بين الأسباب التى يحصل منها الظن، فلا يرى الفرق بين الظن الحاصل من الاجماع المنقول والظن الحاصل من الشهره الفتوائيه أو من فتوى الفقيه، بل العقل يرى بعد تماميه المقدمات على الكشف، بان الشارع جعل الظن حجه من أى سبب حصل إلا السبب الذى نهى الشارع عن العمل به كالظن الحاصل من القياس أو نحوه.

والنكته فى ذلك ان العقل يكشف على ضوء تماميه مقدمات الإنسداد ان الشارع جعل الظن حجه ومنجزاً للواقع فى هذه الحاله، وموضوع الحجيه بنظر العقل الظن بما هو ظن من أى سبب كان بلا خصوصيه له.

وأما النتيجة من ناحيه المراتب، فهى مهمله، إذ لا-يحتمل ان يكون الظن بتمام مراتبه من المرتبه الدانيه إلى المرتبه العاليه التى هى تالى تلو مرتبه الاطمئنان على حد سواء، فإذن تكون النتيجة بطبيعه الحال مهمله مردده بين

حجيه الظن بتمام مراتبه أو ببعضها، وحيث ان العقل يكشف عن حجيه الظن شرعاً بمقدار يفى بمعظم المسائل الفقهيّه، فحينئذٍ ان كان الظن القوي وافياً بمعظم تلك المسائل، فهو الحجه شرعاً دون غيره، بمعنى ان مقدمات الإنسداد لا تكشف الا عن حجيه الظن القوي الوافي كالظن الحاصل من اخبار الثقة، فإنه اقوى من الظن الحاصل من الشهره الفتوائيه أو من الاخبار غير الثقه أو من الاجماعات المنقوله أو فتاوى الفقهاء أو غيرها، وعندئذٍ ينحل العلم الاجمالي حكماً به، ولا مانع وقتئذٍ من الرجوع إلى الاصول المؤمّنه في موارد سائر مراتب الظنون، وان لم يكن وافياً فاضيف إليه من المراتب الاخرى الاقرب فالاقرب إلى ان يفى بمعظم الاحكام الفقهيّه.

وأما النتيجة من ناحيه الموارد، فهي أيضاً مهمله، لان منشأ القول بالكشف الغاء العلم الاجمالي عن التأثير وتنجيز الواقع، اما من جهه الاضطرار إلى ترك الاحتياط في بعض اطراف العلم الاجمالي أو من جهه ان الشارع لا يرضى بالاحتياط في معظم الاحكام الفقهيّه، وأما إذا كان منشأ الفرض الأول، فهو يقتضى عدم وجوب الاحتياط التام وعدم تنجيز العلم الاجمالي للتكليف المعلوم بالاجمال في جميع اطرافه وموارده، وهذا لا ينافي وجوب الاحتياط في بعض موارد المهمه مثل الدماء والأعراض والأموال الخطيره، فإنه لا بد من الاحتياط فيها وان كان احتمالها ضعيفاً وكان بدرجة الوهم، وعلى هذا فلا بد من الاقتصار على حجيه الظن شرعاً في الموارد المتبقيه، بحيث إذا ضمت إلى الموارد المذكوره، فإن كان المجموع بمقدار معظم المسائل الفقهيّه فهو، وإلا فاضيف من الموارد الاخرى إلى الموارد المتيقنه لكي يصير المجموع بمقدار معظم المسائل.

وان كان منشأ الفرض الثاني، فمن الواضح ان عدم رضا الشارع بوجوب

الاحتياط في معظم الاحكام الفقيهيه لا- ينافى وجوب الاحتياط في الموارد الخاصه التي اهتم الشارع بها كحفظ النفوس والاعراض والاموال، باعتبار ان الاحتياط فيها ليس احتياطاً بمعظم المسائل الفقيهيه حتى يكون ممنوعاً وغير مشروع، فإذن لا يكون الظن حجه إلا في الموارد المتيقنه، بحيث إذا ضمت إلى هذه الموارد، كان المجموع بمقدار معظم المسائل الفقيهيه.

وبكلمه ان حجيه الظن بحسب الموارد مردده بين حجيته في تمام الموارد وحجيته في بعض الموارد دون بعضها الآخر، ولهذا لا بد من الاقتصار على القدر المتيقن وهو ما عدا مسائل الدماء والاعراض والاموال الخطيره، وفيما عدا هذه المسائل أيضاً لا بد من الاقتصار بالمقدار المتيقن وهو المقدار الذي يفي بمعظم المسائل الفقيهيه بضميمه المسائل المذكوره لا أكثر.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان حجيه الظن على القول بالكشف لا تكون مهمله من ناحيه الاسباب ومهمله من ناحيه الموارد والمراتب.

وأما على القول بالحكومه، فقد ذكر المحقق الخراساني قدس سره انه لا اهمال في النتيجة لاسبباً ولا مورداً ولا مرتبه، بدعوى، ان الاهمال في حكم العقل غير متصور، ضروره ان الحاكم لا يعقل ان يشك في حكمه ولا يدرى انه مطلق أو مقيد.

أما من ناحيه الاسباب، فلان العقل لا يرى تفاوتاً بين الاسباب ولا يرى فرقاً بين الظنون الحاصله منها بما هي ظنون، ولا يحكم بان الظن الحاصل من الاخبار أو أخبار الثقة حجه، وأما الظن الحاصل من الشهره الفتوائيه لا يكون حجه، إذ لا فرق بنظره بينهما من حيث حصول الظن منهما، نعم إذا كان بين الاسباب قدر متيقن، فلا تكون النتيجة حينئذٍ مطلقه.

وأما من ناحيه المورد، فلان النتيجة مقيده ولا اهمال فيها، لان العقل مستقل بحجيه الظن ومنجزيته للواقع فى غير الموارد التى اهتم الشارع بالحفاظ عليها حتى فى ظرف الشك والاشتباه كالدماء والفروج ونحوهما، وأما فى هذه الموارد فالعقل مستقل بوجود الاحتياط فيها والغاء الظن وعدم حجيته فى تلك الموارد، فإذا ظن المكلف بان هذا الرجل مهدور الدم مع احتمال انه محقون الدم، فلا يجوز قتله ولا بد من الاحتياط.

وأما من ناحيه المرتبه، فالنتيجه ايضاً مقيده ولا اهمال فيها، لان العقل مستقل بحجيه الظن الاطمئنانى دون ما عداه من المراتب على اساس انه المتيقن، وحينئذ فإن وفى فى رفع العسر والحرج فهو، وإلا فاضيف إليه ما دونه مع مراعاة الاقرب فالاقرب بما يفى لرفع العسر والحرج (١).

ولنا خذ بالنظر إلى ما أفاده قدس سره.

أما ما أفاده قدس سره من انه لا اهمال فى النتيجة من ناحيه السبب فهو صحيح، والنكته فيه ان موضوع حكم العقل بحجيه الظن ومنجزيه الظن بما هو ظن بدون النظر إلى سببه وما فيه من الخصوصية، لان حاله فى باب الانسداد كحال القطع فى باب الانفتاح، وتفاوت الاسباب من حيث القوه والضعف لا يؤثر فى اصل سببيتها للظن بما هو ظن.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره قدس سره من ان النتيجة من ناحيه الاسباب إنما تكون مطلقه إذا لم تكن بينها قدر متيقن غير تام، فإن اريد بالقدر المتيقن من حيث افادته وسببته للظن فهذا خلف الفرض، لان المفروض حصول الظن من جميع هذه الاسباب، وان اريد به ان هذا السبب حجه سواء أكان غيره حجه أم لا،

ص: ٥١٥

فيرد عليه ان هذا التيقن إنما هو في حالة الانفتاح لا في حال الانسداد، إذ في هذه الحالة لا يكون شىء منها حجه وإنما الحجه بحكم العقل الظن دون السبب.

وأما ما افاده قدس سره من أنه لا اهمال في النتيجة من ناحيه المورد فهو صحيح، أما على مسلكه قدس سره من ان الظن في حال الانسداد على القول بالحكومه يكون حاله حال القطع في حال الانفتاح، فلا يتصور فيه الاهمال لا من ناحيه السبب ولا من ناحيه المورد.

وأما بناء على ان المراد من حجيه الظن في باب الانسداد انه يوجب صرف تنجز الاحكام الشرعيه الواقعيه إلى موارد وانحلال العلم الاجمالي في مرحله التنجيز بها والرجوع إلى الاصول المؤمنه في غير موارد من اطراف العلم الاجمالي بعد انحلاله فأيضاً لا-اهمال، فإن العقل إنما يحكم بحجيه الظن ومنجزيته بالمقدار الوافى في معظم المسائل الفقهيه لا أكثر ولا أقل، ضروره ان العقل لا يحكم بالامثال والاطاعه بأكثر من العمل بها، فإذا عمل المكلف بها، فقد خرج عن المسؤليه أمام الله تعالى.

وأما بناء على ان حكم العقل بحجيه الظن ومنجزيته إنما هو بملاك دفع العسر والحرج، فعندئذٍ أيضاً لا اهمال في النتيجة، لان العمل به إنما يجب بالمقدار الذى يدفع به العسر والحرج لا أكثر ولا أقل، ولكن هذا الفرض مبنى على تفسير الحكومه بالتبعيض في الاحتياط لاحجيه الظن عقلاً.

وأما ما ذكره قدس سره من انه لا-اهمال في النتيجة من ناحيه المرتبه فهو أيضاً صحيح، لان العقل في هذه الحاله إنما يحكم بحجيه الظن بالمقدار الوافى لا أكثر ولا أقل، وأما الموارد التى اهتم الشارع بالحفاظ عليها حتى في حال الاشتباه والالتباس، فلا بد من الاحتياط فيها في حاله الانفتاح فضلاً عن حال الانسداد.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان دليل الانسداد دليل فرضي لا واقع موضوعي له، ولهذا لا مبرر لاطاله الكلام فيه وفي فروعاته الفرضيه كما عن شيخنا الأنصاري قدس سره، كالبحت عن ان نتیجه مقدمات الانسداد واصله بنفسها أو بطريقها أو غير واصله، والبحث عن المتمم فيها إذا كانت النتيجة مهملة وغيرهما، فإن هذه البحوث كلها فرض في فرض، هذا إضافة إلى أنه لا شبهه في ان نتیجه المقدمات واصله بنفسها وغير مهملة إذا تمت، لان كل ذلك خلف فرض أن المقدمات إذا تمت، تعين الوظيفة في حال الانسداد.

بقي هنا مسألتان:

المسألة الأولى: هل يمكن الرجوع في باب الانسداد إلى قواعد اخرى كقاعده الاستصحاب والقرعه والتقليد وما شاكل ذلك؟

والجواب، أما قاعده الاستصحاب، فإن قلنا أن الدليل على حجيتها الروايات، فلا تكون حجه على اساس عدم حجه الروايات في حال الانسداد إلا إذا فرض أنها قطعيه السند أو كان الدليل على حجيتها بناء العقلاء، فعندئذ تكون قاعده الاستصحاب حجه، وعلى هذا فإن كان الاستصحاب نافياً للتكليف لم يجر، لان حاله حينئذ حال إصالة البراه فيسقط من جهه المعارضه في أطراف العلم الاجمالي او محذور آخر، وان كان مثبتاً للتكليف فلا مانع من جريانه إلا انه من جهه قلته في الشبهات الحكميه فلا يجدى للانسدادي، لان ضمه إلى الاحكام الضروريه أو المقطوعه، لا يجوز انحلال العلم الاجمالي الكبير هذا.

وقد نوقش في هذا الاستصحاب بامرین:

الأول، ان هذا الاستصحاب، استصحاب في الشبهات الحكميه والاستصحاب فيها لا يجرى، وهذا الاشكال صحيح لما حققناه في محله من ان الاستصحاب

ص: ٥١٧

لا يجرى فيها في نفسه من جهة عدم ترتب أثر عملي عليه لا من جهة المعارضه كما ذكره السيد الاستاذ قدس سره.

الثاني، ما ذكره شيخنا الأنصاري والمحقق النائيني قدس سرهما من ان العلم الاجمالي مانع عن جريان الاستصحاب في اطرافه، غاية الأمر ان الشيخ قدس سره قال ان المانع إثباتي والمحقق النائيني قدس سره قال انه ثبوتي، وقد تقدم الكلام في ذلك، وقلنا انه لا مانع من جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي لا ثبوتاً ولا إثباتاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انا لو بنينا على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه، فلا مانع من جريان هذا الاستصحاب في المقام إذا كان دليل حجيته قطعياً أو بناء العقلاء، والعلم الاجمالي بعدم ثبوت المستصحب في جميع موارد لا يمنع عن جريانه، لان المانع منه لزوم المخالفه القطعيه العمليه وهو في المقام غير لازم، باعتبار ان الاستصحاب يثبت التكليف الواقعي ظاهراً من الوجوب أو الحرمة، وأما لزوم المخالفه القطعيه الإلزاميه، فلا يمنع من الاستصحاب كما انه لا يمنع من الافتاء على طبقه.

وأما المحقق الخراساني قدس سره، فقد اجاب عن ذلك بان عمليه الاستنباط عمليه تدريجيه من مسأله إلى اخرى والمجتهد خلال عمليه الاستنباط في مسأله غير ملتفت غالباً إلى سائر المسائل، وعلى هذا فلا يكون الشك في جميع اطراف العلم الاجمالي في عرض واحد وفعلياً، لان المجتهد خلال عمليه الاستصحاب في طرف يكون غافلاً عن سائر الاطراف نوعاً بل لا يمكن ان يكون ملتفتاً إلى جميع الاطراف بعرضها العريض في آن واحد (١).

ص: ٥١٨

ولكن هذا الجواب غير صحيح، لا من جهة ما قيل من كفايه الشك الارتكازى وهو موجود فى الجميع، وذلك أولاً أن الشك فى بقاء الحاله السابقه ليس أمراً ارتكازياً ثابتاً فى اعماق النفس، بل حال هذا الشك حال سائر الشكوك تابع لتحقيق منشاءه.

وثانياً ان موضوع الاستصحاب الشك الفعلى الموجود فى افق الذهن دون الاعم منه من الشك الارتكازى، بل من جهة انه بعد عمليه الاستنباط يعلم اجمالاً ان بعض هذه الاستصحابات مخالف للواقع ومعه لا يمكن الافتاء على طبق الجميع هذا.

ولكن تقدم انه لا مانع من جريان هذه الاستصحابات جميعاً حتى فيما إذا فرض ان المجتهد ملتفت إلى تمام اطراف الشبهه، إذ لا يلزم منه محذور المخالفه القطعيه العمليه، وأما المخالفه القطعيه الإلتزاميه فلا تكون مانعه عنه.

وأما القرعه، فلا- يمكن للإسدادى ان يتمسك بها، اما أولاً فلان الدليل على حجيتها أخبار الاحاد وهى لا تكون حجه على الفرض، وثانياً أنها مختصه بالشبهات الموضوعيه ولا يمكن التمسك بها فى الشبهات الحكميه لتمييز الحكم الشرعى عن غيره.

وأما التقليد، فلا- يجوز للمجتهد الإسدادى ان يرجع إلى المجتهد الانفتاحى، حيث انه يرى خطأه، إذ بنظره أن الدليل على حجيه أخبار الاحاد كأخبار الثقه غير تام، فمن بنى على حجيتها فهو بنظره خاطئ، فإذن كيف يجوز له ان يرجع إليه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى انه لا يمكن علاج مشكله الإسداد وحلها بالرجوع إلى قواعد اخرى.

المسألة الثانية: أن قاعده لا ضرر ولا حرج هل هي حاكمه على قاعده الاحتياط في المقام أو لا؟

فيه خلاف، فذهب شيخنا الأنصارى قدس سره إلى أنها حاكمه عليها^(١)، وخالف في ذلك المحقق الخراساني قدس سره واختار عدم حكومتها عليها، وقد افاد في وجه ذلك ان عنوان الضرر والحرج عنوان للفعل الضرري والفعل الحرجي، كقوله لا ربا بين الوالد والولد، وعلى هذا فإن كان الفعل حرجياً كالوضوء مثلاً، كان وجوبه مرفوعاً بلسان نفي الموضوع، وعلى هذا فيكون مفاد حديث لا حرج ولا ضرر هو نفي الحكم حقيقه بلسان نفي الموضوع كما هو مفاد حديث لا ربا بين الوالد والولد، وأما إذا لم يكن الفعل المتعلق للوجوب حرجياً أو ضرورياً، فلا يمكن تطبيق قاعده لا ضرر أو لا حرج عليه، إذ لا موضوع لها فيه وما نحن فيه من هذا القبيل، لان متعلقات الاحكام الواقعيه من الوجوبات والتحريمات ليست بنفسها حرجيه، ولهذا لو كان باب العلم والعلمي مفتوحاً، فلا حرج في الاتيان بمتعلقاتها ولا ضرر، وإنما نشأ الحرج أو الضرر من الاحتياط وهو الجمع بين احتمالات الواجب وترك تمام احتمالات الحرام، والمفروض ان الاحتياط - وهو الجمع بين المحتملات - ليس متعلق التكليف، فإذا ما هو متعلق التكليف في الواقع ليس حرجياً ولا ضرورياً وما هو ضرري أو حرجي وهو الجمع بين الواجب وغير الواجب ليس متعلق التكليف، ولهذا لا يكون حديث لا ضرر ولا حرج حاكماً على قاعده الاحتياط ورافعاً لوجوبه.

والخلاصه أن مفاد حديث لا ضرر ولا حرج نفي الموضوع الضرري أو الحرجي، وحيث ان نفيه لا يمكن خارجاً فبطبيعته الحال يكون طريقاً إلى نفي

ص: ٥٢٠

حكمه، كقوله لا ربا بين الوالد والولد ولا رهبانية في الإسلام وهكذا، وأما متعلقات الاحكام الواقعيه فحيث أنها لا تكون ضرريه ولا حرجيه، فلا تكون مشموله لاطلاق حديث لا ضرر أو لا حرج، وأما المجمع بين محتملاتها وان كان ضررياً أو حرجياً، إلا انه ليس متعلقاً للتكليف الواقعي، لان وجوب الجمع بينها عقلي لا شرعي (١) هذا.

ويمكن المناقشه فيه، بان الضرر أو الحرج ليس عنواناً للفعل ومنطبقاً عليه أنطباق العنوان على المعنوي، وعلى هذا فلا يكون معنى حديث لا- ضرر ولا حرج نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، لان عنوان الضرر أو الحرج ليس من عناوين الفعل، فلا يقال الفعل ضرر أو حرج بل يقال الفعل ضرر أو حرجي، لانه معنون بهذا العنوان لا بعنوان الضرر أو الحرج هذا.

ويمكن تفسير الحديث باحد تفسيرين.

التفسير الأول: ان المراد من الضرر أو الحرج المنفي في الحديث هو الحكم الشرعي الذي هو منشأ وسبب له ويكون المرفوع حقيقه الحكم الناشئ منه الضرر أو الحرج، وعليه فمعنى قوله عليه السلام لا ضرر، أى لا حكم مجعول في الشريعه المقدسه ينشأ منه الضرر، ومعنى قوله عليه السلام لا حرج، أى لا حكم مجعول في الشريعه المقدسه ينشأ منه الحرج.

فالتتيجه أن الحكم الناشئ منه الضرر أو الحرج غير مجعول في الشريعه المقدسه، فإذا فرض ان وجوب الوضوء ضرر أو حرجي أو وجوب الغسل كذلك، فإنه مرفوع بمقتضى الحديث فيكون مصب النفي الحكم مباشره بعنوان ثانوي وهو كونه ضررياً أو حرجياً، وقد اشير إليه بعنوان لا ضرر ولا حرج،

ص: ٥٢١

فالنفي موجه إلى الحكم المملون بلون الضرر أو الحرج وملبس بلباسه مباشره، وقد اختار هذا التفسير شيخنا الأنصاري قدس سره (١) وتبعه فيه مدرسه المحقق النائيني قدس سره (٢) منهم السيد الاستاذ قدس سره (٣).

التفسير الثاني: ان المنفى هو نفس الضرر أو الحرج الناشئ من قبل الشارع لا الضرر أو الحرج الخارجى، فإنه غير قابل للرفع الشرعى، بينما الأول قابل للرفع مولوياً.

وبكلمه أن الفرق بين التفسيرين هو ان مصب النفي فى التفسير الأول نفس الحكم الشرعى الناشئ منه الضرر أو الحرج بشكل مباشر، غايه الأمر قد اشير إليه بعنوان ثانوى وهو عنوان الضرر أو الحرج، لانه مأخوذ فى لسان الدليل بنحو المعرفيه والمرآتية للحكم الضررى أو الحرجى.

والخلاصه أن مصب النفي فى التفسير الأول السبب والعله مباشره وهو الحكم، بينما يكون مصب النفي فى التفسير الثانى نفس الضرر أو الحرج الذى هو ناشئ من الحكم المولوى ومسبب عنه.

وعلى هذا ففى المسأله أقوال ثلاثه:

القول الأول: أن مفاد حديث لا ضرر ولا حرج نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وهذا القول مختص بما إذا كان متعلق الحكم بنفسه ضررياً أو حرجياً، وأما إذا لم يكن بنفسه ضررياً أو حرجياً بأن يكون الضرر أو الحرج ناشئاً من الجمع بين احتمالاته، فلا يكون مشمولاً للحديث، وقد اختار هذا القول صاحب الكفايه قدس سره.

ص: ٥٢٢

١- (١) فرائد الأصول: ص ٣١٤.

٢- (٢) (٢) أجود التقريرات ج ٢: ص ١٦٤.

٣- (٣) (٢) مصباح الاصول ج ٢: ص ٥٢١

القول الثاني: أن مفاده نفي الحكم الشرعى الذى ينشأ منه الضرر أو الحرج مباشرة وينفيه ينتفى الضرر أو الحرج، وهذا القول لا يتوقف على ان يكون متعلق الحكم بنفسه ضررياً أو حرجياً بل يكفى ان يكون الجمع بين محتملاته فى موارد الاشتباه والاختلاط ضررياً أو حرجياً، ومنشأ هذا الجمع الحكم الشرعى اللزومى المنجز كالوجوب، فإنه مرفوع إذا كان منشأ للضرر.

القول الثالث: أن مفاده نفي نفس الضرر أو الحرج الذى هو مسبب عن الحكم الشرعى المولوى المنجز بالعلم الاجمالي ومعلول له، وهذا القول أيضاً لا يتوقف على ان يكون متعلق الحكم بنفسه ضررياً أو حرجياً، بل يكفى كون الجمع بين محتملاته ضررياً أو حرجياً الذى هو واجب بحكم العقل، ومنشأ وجوبه تنجيز الحكم الشرعى فى الواقع المشتبه ومصعب النفي على هذا القول نفس الضرر أو الحرج الناشئ من الحكم الشرعى المنجز، بينما مصعبه على القول الأول متعلق الحكم وعلى القول الثانى نفس الحكم.

أما القول الأول: الذى اختاره المحقق الخراسانى قدس سره (١)، فقد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره باشكالين:

الأشكال الأول، ان ظاهر حديث لا ضرر ولا حرج ليس نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، لان المأخوذ فى لسان الدليل ليس الفعل الضررى أو الحرجى، بل المأخوذ عنوان الضرر أو الحرج وهو ليس عنواناً للفعل حتى يكون النفي راجعاً إلى الفعل الضررى، وعلى هذا فلو كان الحديث ظاهراً فى نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، لكان مفاده نفي حرمه الضرر أو الحرج بلسان نفي موضوعها وهو الضرر أو الحرج، كما هو الحال فى قوله عليه السلام (لا رباً بين الوالد

ص: ٥٢٣

والولد)، فإن المراد منه نفى حرمة الربا بينهما، ومن الواضح ان المراد من قوله عليه السلام لا ضرر، ليس نفى حرمة الاضرار بالغير، إذ لا شبهه في حرمة وكذلك في حرمة الاضرار بالنفس في الجملة، فلا يمكن ان يراد من الحديث نفى حرمة ولا يلتزم به احد حتى صاحب الكفايه قدس سره.

الاشكال الثانى، أن اطراف الشبهه المقرونه بالعلم الاجمالى فى المقام تدريجيه والضرر أو الحرج إنما هو فى الاتيان بالافراد الاخيره، وعلى هذا فإذا كان الاتيان بها حرجياً، فقد علم بعدم التكليف بها، لان التكليف فى الواقع ان كان متعلقاً بالافراد المتقدمه، فقد امثله المكلف على الفرض، وان كان متعلقاً بالافراد الاخيره كان متعلقه حرجياً، فيرتفع بقاعده نفى الحرج (1).

وكلا الاشكالين تام، أما الاشكال الأول فهو ظاهر، لوضوح ان عنوان الضرر ليس عنواناً للفعل كما عرفت.

وأما الاشكال الثانى، فلانه تام فى خصوص محل الكلام، لان الاحتياط فى أطراف العلم الاجمالى الكبير لا محاله يكون تدريجياً فى مقام الامتثال، إذ لا يمكن الاتيان بالجميع دفعه واحده، وليس المراد من التدريجيه والطوليه فى المقام التدريجيه فى متعلق التكليف ولا- فى فعليته، ضروره ان الاحكام الواقعيه فى اطراف هذا العلم الاجمالى فى عرض واحد من ناحيه المتعلق والفعليه والتنجز، فلا طوليه بين متعلقاتها ولا فى فعليتها ولا فى تنجزها، لان الطوليه بحاجه إلى مبرر فلا يمكن ان تكون جزافاً، أما عدم الطوليه بينها فى المتعلق فهو واضح، لان لكل واحد منها متعلق مستقل لا يرتبط بمتعلق الآخر وهكذا، أما فى الفعليه فلان فعليه كل منها منوطه بفعليه موضوعه فى الخارج فلا ترتبط بفعليه الآخر، وأما فى التنجز

ص: ٥٢٤

فإن تنجيز كل منها مستند إلى العلم الاجمالي، والمفروض ان نسبه الكل إلى العلم الاجمالي على حد سواء.

وعليه فالتدرج والطوليه في المقام إنما هي في ظرف الامتثال فإنه واجب طالما لا يكون ضرورياً، وأما إذا وصل إلى حد الضرر، فهو غير واجب بنفس البيان المشار إليه آنفاً.

ثم ان هاهنا عده محاولات في تطبيق قاعده لا ضرر ولا حرج على مبنى المحقق الخراساني قدس سره.

المحاولة الأولى: دعوى ان قاعده لا ضرر ولا حرج تشمل الاحتياط الثابت وجوبه بحكم العقل إذا كان حرجياً أو ضرورياً، على أساس انه من تبعات التكاليف الواقعيه ولوازم ثبوتها تنجيزاً بالعلم الاجمالي، ولهذا يكون قابلاً للرفع برفع منشائه تبعاً، ولا مبرر لتخصيص نفي الحكم في القاعده بلسان نفي الموضوع بالحكم الشرعي مباشره.

والجواب ان مفاد الحديث هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إذا كان الموضوع بنفسه ضرورياً أو حرجياً، وحيث ان هذا النفي نفي شرعي، فلا محاله يكون المنفي عن الموضوع الحرجي أو الضرري هو نفس الحكم الشرعي الثابت له مباشره، وأما وجوب الاحتياط فحيث انه حكم عقلي، فلا يدل الحديث على نفيه بلسان نفي موضوعه وهو الاحتياط أي الجمع بين المحتملات مباشره، وأما نفي وجوب الاحتياط بنفي منشائه وهو الحكم الشرعي الواقعي المنجز بالعلم الاجمالي وان كان ممكناً ثبوتاً، إلا ان الحديث لا يدل على نفيه بنفي منشأه إذا لم يكن موضوعه ضرورياً أو حرجياً.

وان شئت قلت، أن الحديث لا يدل على نفي وجوب الاحتياط بنفي

موضوعه مباشرة، باعتبار انه حكم عقلي لا يمكن نفيه تشريعاً، وأما نفيه بنفى منشأته وهو الحكم الشرعي فهو منوط بان يكون متعلق منشأته ضرورياً أو حرجياً وإلا فلا يمكن نفيه بدون ذلك.

فالتتبع انه لا يمكن نفي وجوب الاحتياط بنفى منشأته بعد ما لم يكن متعلق منشأته ضرورياً أو حرجياً كما هو المفروض، فإذن لا تتم هذه المحاولة.

المحاولة الثانية: ان متعلق التكليف الواقعي وان كان ذات الفعل وهي ليست بضرريه أو حرجيه بنفسها إلا انه ذو حصتين: الحصه الأولى مقترنه بالاحتياط أى الجمع بينها وبين غيرها من الافعال، والحصه الأخرى غير مقترنه به، والأولى ضرريه أو حرجيه، وعلى هذا فالتكليف المتعلق بالجامع بين الحصتين وان كان غير حرجي، لان الجامع بين الحصه الحرجيه والحصه غير الحرجيه غير حرجي، إلا ان الحصه غير المقترنه فى حكم غير المقدور للجهل بها، وعليه فيكون التكليف بالجامع بينهما تكليفاً بالفعل الحرجي أو الضرري، باعتبار ان الجامع بين الفعلين الحرجيين حرجي، مثلاً إذا أمر المولى بالصلاه الجامعه بين الصلاه فى مسجد الكوفه والصلاه فى الحرم، وفرضنا ان الصلاه فى مسجد الكوفه حرجيه أو ضرريه واما الصلاه فى الحرم فهى غير حرجيه أو ضرريه بنفسها، ولكن إذا فرضنا أنها أصبحت بحكم غير المقدور، فبطبيعته الحال كان الأمر بالصلاه الجامعه بين الصلاتين أمراً بالصلاه الحرجيه أو الضرريه وهو مرفوع بمقتضى حديث لا ضرر أو الحرج بلسان نفي موضوعه، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الحصه غير المقترنه بالاحتياط إذا كانت بحكم غير المقدور، فلا محاله يكون الأمر بالجامع بينهما حرجياً، فإذا كان حرجياً فهو مرفوع بلسان رفع موضوعه وهو الجامع.

والجواب ان الحصه غير المقترنه بحكم غير المقدور من جهه الجهل بها، إلا

أن ذلك لا يوجب كون متعلق التكليف الواقعي حرجياً أو ضرورياً، لوضوح انه بنفسه وعنوانه ليس حرجياً أو ضرورياً، ومن هنا لو كان باب العلم أو العلمي مفتوحاً، فلا يكون في الاتيان بمتعلقات الاحكام الواقعيه بعناوينها أى ضرر أو حرج، وعلى هذا فالضرر أو الحرج ليس فى الحصه وإنما هو فى ضمها إلى الوقائع والافعال الاخرى، والمفروض ان هذا الضم ليس متعلق للحكم الشرعى بل هو متعلق للحكم العقلى وهو وجوب الاحتياط.

وبكلمه ان متعلقات التكاليف الشرعيه بانفسها وعناوينها الخاصه ليست بحرجيه أو ضرريه، سواء أكان المكلف متمكناً من الاتيان بها بدون اقترانها بالوقائع والافعال الاخرى ام لم يكن متمكناً من الاتيان بها كذلك، فعلى كلا التقديرين لا تكون حرجيه أو ضرريه، وعلى هذا فلا- يكون الضرر أو الحرج مستنداً إلى الشارع، ومن هنا يظهر ان قياس المقام بمثال الصلاه قياس مع الفارق، لان الحصه غير الحرجيه أو الضرريه إذا كانت بحكم غير المقدور تعين التكليف بالحصه الأخرى، وحيث أنها حرجيه أو ضرريه فيكون التكليف بها مرفوعاً بلسان نفي الموضوع بمقتضى الحديث، بينما فى المقام لا يمكن تطبيق الحديث على حكم العقل بوجوب الاحتياط، وأما حكم الشرع فلا يكون متعلقه حرجياً أو ضرورياً، وإنما الحرج أو الضرر نشأ من ضمه إلى الوقائع والافعال المحتمل انطباقه عليها، وحيث ان الحاكم بهذا الضم العقل فلا- يكون مشمولاً للحديث، فإذا ما هو متعلق الحكم الشرعى ليس بحرجى أو ضررى حتى يكون مشمولاً لحديث لا حرج أو لا ضرر، وما هو ضررى أو حرجى وهو الاحتياط ليس متعلقاً للحكم الشرعى حتى يكون مشمولاً للحديث، وعليه ففى هذه المحاوله خلط بين كون الحصه بنفسها ضرريه أو حرجيه أو من جهه اقترانها بغيرها من الحصص المحتمل،

وتخيل أنها على الفرض الثانى أيضاً مشموله للحديث مع ان الأمر ليس كذلك.

المحاولة الثالثة: ان بالامكان تطبيق الحديث على وجوب الاحتياط الشرعى المحتمل ثبوته فى المقام وينفيه بنفى ملاكه، لان ملاكه اهتمام الشارع بالحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ حتى فى موارد الالتباس والاشتباه، ومن هنا يكون فى طول الاحكام الشرعيه، فإذا كان حرجياً أو ضرورياً فهو منفى بالحديث، ومعنى نفيه ليس نفيه كحكم ظاهرى بل بنفى ملاكه، إذ لا يعقل نفي وجوب الاحتياط شرعاً مع فرض بقاء ملاكه فى الواقع، لان حقيقه الحكم وروحه ملاكه ولا سيما الحكم الظاهرى كوجوب الاحتياط الشرعى، فإنه وجوب طريقي مجعول بغرض الحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات ولا شأن له فى مقابلها غير تنجيزها فى صورته المطابقه.

وعلى هذا فتطبيق الحديث على وجوب الاحتياط الشرعى المحتمل ثبوته فى نفسه، يثبت عدمه وبالتالي يثبت عدم اهتمام المولى بالاحكام الشرعيه بما لها من الملاكات والمبادئ الالزاميه فى الواقع وموارد الاشتباه والاختلاط، فإذا ثبت عدم اهتمام المولى بها، انتفى موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط، على اساس ان حكمه به معلق على عدم الترخيص الشرعى، على اهتمام المولى بالملاكات الالزاميه فى الواقع فى موارد الاشتباه والاختلاط، فإذا ثبت بتطبيق حديث لا ضرر على الاحتياط الشرعى عدم اهتمام المولى بالملاكات والمبادئ الواقعيه، فهذا ترخيص شرعى فى ترك الاحتياط، فإذا نفع حكم العقل بوجوب الاحتياط بارتفاع موضوعه.

فالنتيجه انه يمكن تطبيق الحديث على المقام فى ضوء هذا التحليل والمحاولة.

والجواب ان هذه المحاولة أيضاً غير تامه.

أما أولاً فلأنها مبنية على إمكان جعل الاحتياط الشرعى فى المقام ولكنه غير ممكن ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأن جعل وجوب الاحتياط شرعاً فى المقام لغو بعد استقلال العقل به بمقتضى تنجيز العلم الاجمالي فلا يترتب عليه أثر، هذا نظير الأمر بالطاعة مولوياً، فإنه لغو بعد استقلال العقل بوجوبها لعدم ترتب أثر عليه، فيكون وجوده كالعدم، هذا على المشهور، وأما بناء على ما قويناه من أنه لا مانع ثبوتاً من الأمر بالطاعة مولوياً وكذلك الأمر بالاحتياط ولا يكون لغواً، فإنه يؤكد حكم العقل ويكشف عن اهتمام المولى بهما أكثر مما يدركه العقل، فلا يكون وجوده كعدمه على تفصيل ذكرناه فى محله.

وأما إثباتاً فلأنه لا دليل على وجوب الاحتياط فى المقام، بل لا دليل على وجوبه فى الشبهات التحريمية البدويه فضلاً عن الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، فإن وجوب الاحتياط شرعاً فى المقام غير محتمل، فإذا لم يكن محتملاً، فلا يمكن تطبيق القاعده عليه لكى ينفى بها وبالتالي اهتمام المولى بالملاكات الإلزاميه فى المقام، فإذن لا ترخيص من قبل المولى فى اطراف العلم الاجمالي، وبدون الترخيص الشرعى يكون العقل مستقلاً بوجوب الاحتياط بمقتضى تنجيز العلم الاجمالي، والحكم العقلي بوجوب الاحتياط وان كان حرجياً او ضرورياً، إلا انه لا يمكن تطبيق القاعده عليه على ضوء مبنى المحقق الخراسانى قدس سره من ان مفادها نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان وجوب الاحتياط الشرعى مجعول فى المقام، إلا ان المفروض فى هذه المحاوله احتمال جعل وجوب الاحتياط شرعاً، ونفى هذا الاحتمال بتطبيق القاعده عليه انما هو بنفى اهتمام المولى بالاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات الإلزاميه احتمالاً، وبذلك لا يرتفع حكم العقل

بوجوب الاحتياط بارتفاع موضوعه، باعتبار انه معلق على عدم وصول الترخيص الشرعى، ولا يكفى فى ارتفاع موضوعه مجرد احتمال الوصول، إذ مع هذا الاحتمال، احتمال اهتمام المولى بالواقع موجود ومعه يكون موضوع حكم العقل متحققاً ومع تحققه يستقل العقل بوجوبه.

وثالثاً، مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم ان وجوب الاحتياط مجعول شرعاً فى المقام، إلا أن هذا الاحتياط إذا كان ضرورياً أو حرجياً فهو مرفوع تطبيقاً للقاعده، ولكن حيث ان هذا الرفع رفع امتنانى، فلا يدل على رفع الملاك وإلا لم يكن امتنانياً، ضروره أن معنى كونه امتنانياً، ان ملاك الحكم ومقتضيه ثابت، وإلا لكان انتفاء الحكم بانتفاء ملاكه وهو امر قهرى فلا يعقل ان يكون امتنانياً.

وعلى هذا فرفع وجوب الاحتياط الشرعى من جهه كونه ضرورياً أو حرجياً حيث انه امتنانى، فلا يدل على رفع اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات الواقعيه حتى فى موارد الشك، بل يدل على ان اهتمامه بها ظل ثابتاً كذلك، فلهذا يكون فى رفعه امتنان.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى ان تطبيق القاعده على وجوب الاحتياط الشرعى فى المقام لا- يستلزم نفي وجوب الاحتياط العقلى بنفى موضوعه.

ورابعاً، ان ملاك حكم العقل بوجوب الاحتياط إنما هو العلم الاجمالي بالاحكام الواقعيه الإلزاميه وتنجزه لها، لا شده اهتمام المولى بالملاكات الواقعيه اللزوميه لعدم الطريق إليها، وعلى هذا فإذا فرض ان الشارع جعل وجوب الاحتياط، فبطبيعته الحال كان ذلك كاشفاً عن شده اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات والواقعيه، وأما إذا كان ذلك حرجياً أو ضرورياً، فهو منفى بتطبيق القاعده

عليه بنفى ملا-كه وهو شده الاهتمام، وأما إذا كان وجوبه عقلياً فهو لا ينتفى بنفى شده الاهتمام، باعتبار ان ملاك وجوبه العلم الاجمالي لاشده الاهتمام وهو يدور مداره.

نعم لو كان المنفى بالقاعده نفس الاحكام الواقعيه الإلزاميه، لكان لازم ذلك انتفاء حكم العقل بوجوب الاحتياط بانتفاء موضوعه ولكن الأمر ليس كذلك، لفرض انه لا ضرر ولا- حرج فى متعلقاتها، والمفروض ان ملا-ك حكم العقل بوجوب الاحتياط العلم الاجمالي لاشده الاهتمام ولا ينتفى حكم العقل بانتفائها، هذا على مبنى المحقق الخراسانى قدس سره.

وأما على مبنى الشيخ الأنصارى قدس سره، فيمكن تطبيق القاعده على نفس التكاليف الواقعيه اللزوميه ونفيها بها باعتبار انها منشأ الضرر أو الحرج فى باب الإنسداد، فإذن ينتفى وجوب الاحتياط بانتفاء منشأه.

وقد نوقش فى هذا التقريب، بانه إنما يتم على المسلك القائل بان العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز، فإنه عندئذ يكون الضرر أو الحرج مستنداً إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه للتكليف فحسب، وأما على المسلك القائل بالاقضاء، فلا يكون الحرج أو الضرر مستنداً إلى التكليف المعلوم بالاجمال فحسب بل مع ضم عدم الترخيص فى اطرافه إليه، فإذن يكون وجوب الموافقه القطعيه العمليه مستنداً إلى مجموع الأمرين هما ثبوت التكليف وعدم الترخيص فى مخالفته، فإذن لا يمكن تطبيق القاعده على التكليف فقط بل لابد من تطبيقه على مجموع الأمرين.

والجواب، ان منشأ الضرر أو الحرج إنما هو تنجيز التكليف أو التكليف المنجز، غايه الأمر ان سبب تنجيزه تاره يكون العلم الاجمالي فقط بناء على القول بانه عله تامه للتنجيز، واخرى العلم الاجمالي مع عدم الترخيص فى اطرافه، بناء

على القول بأنه مقتضى للتنجيز، وعلى كلا- التقديرين يكون سبب حكم العقل بوجوب الاحتياط هو تنجيز التكليف فى الواقع، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون سبب التنجيز أمراً واحداً أو مجموع امرين، فإذن لا فرق بين القولين فى المسأله.

وان شئت قلت ان الضرر أو الحرج لم يكن مستنداً إلى نفس التكليف فى الواقع بل هو مستند إلى تنجزه الذى هو سبب حكم العقل بوجوب امتثاله الاجمالى والاحتياط، فالضرر والحرج على كلا المسلكين مستند إلى التكليف المنجز لا إلى نفس التكليف فى الواقع بقطع النظر عن تنجيزه هذا.

أما القول الثانى: وهو ان مفاد الحديث نفى الحكم الناشئ من قبله الضرر كما اختاره شيخنا الأنصارى قدس سره، فهو الموافق للارتكاز العرفى، لان المرتكز فى الأذهان هو ان النفى الشرعى متوجه إلى الحكم الشرعى مباشره لا- إلى غيره كالضرر أو الحرج، فإنه لا يكون منفيماً شرعاً إلا بنفى منشأه وهو الحكم الشرعى، فإذن يكون اسناد النفى إلى الضرر مجازى وعنائى وبحاجه إلى قرينه، على اساس ان صحه الاسناد إليه بلحاظ انه منفى بنفى منشأه لا- بنفسه ومباشره، ودعوى ان اسناد النفى فى لسان الحديث إلى الضرر مباشره مبنى على هذا المجاز وتقدير الحكم خلاف الاصل، مدفوعه بان هذا الاسناد حيث انه مجازى، فهو قرينه على التقدير بضميمه الارتكاز.

هذا اضافه إلى انه لا تظهر ثمره عمليه بين القولين، لان النفى فى الحديث فى مقام الاثبات سواء أكان مستنداً إلى الضرر مباشره أم إلى الحكم كذلك، فهو فى مقام الثبوت مستند إلى الحكم وانه منفى فى الحقيقه أى غير مجعول فى الشريعه المقدسه.

ومن هنا يظهر حال القول الثالث فى المسأله، وهو ان النفى فى الحديث

مستند إلى نفس الضرر، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى يمكن تطبيق القاعده على مسلك الشيخ قدس سره على نفس وجوب الاحتياط مباشره، باعتبار انه من تبعات حكم الشرع المنجز، وعليه فهو قابل للرفع بارتفاعه، وحينئذ فلا مانع من تطبيق القاعده عليه.

وأما ما اورده المحقق الخراساني قدس سره من انه لا يمكن تطبيق القاعده على وجوب الاحتياط، باعتبار انه حكم عقلي غير قابل للرفع شرعاً، فهو مبنى على الخلط بين الحكم العقلي الذي هو من تبعات الحكم الشرعي ومعلول له وبين الحكم العقلي المستقل الذي هو ليس من تبعاته، فإن ما هو غير قابل للرفع الثاني دون الأول، فإنه بيد الشارع رفعاً ووضعاً، غاية الأمر لا بالمباشره بل بالواسطه، فإذاً لا مانع من تطبيق القاعده عليه ونفيه بنفي منشأه وهو الحكم الشرعي هذا.

ولكن لا- تظهر الثمره بين تطبيق القاعده على وجوب الاحتياط ونفيه بنفي منشأه وهو الحكم الشرعي في الواقع المنجز، وبين تطبيقها على الحكم الشرعي المزبور مباشره، ونفيه ينتفي وجوب الاحتياط قهراً.

النقطه الثالثه: ان ما هو المشهور في الالسنه من ان الامر إذا دار بين العمل بالظن و ترك العمل بالشك والوهم و بالعكس، تعين الاول دون الثاني لانه من ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح، مبنى على القول بالتبعيض في الاحتياط لا- على القول بالكشف ولا- على القول بالحكومه أى حكم العقل بحجيه الظن، إذ على هذين القولين لا يدور الأمر بين حجيه الظن وحجيه الشك والوهم، لان الشك والوهم في نفسه لا يصلح ان يكون حجه وطريقاً إلى الواقع، ومن هنا تكون نتيجة مقدمات الانسداد مباشره، اما حجيه الظن شرعاً أو عقلاً أو التبعض في الاحتياط لا أن الحجيه إنما تثبت للظن بضم مقدمه أخرى، وهي ان ترجيح

المرجوح على الراجح قبيح هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، أن ما هو المشهور بين الأصحاب من أن الاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات، مبنى على فرض عدم التفاضل في المبادئ والملاكات، وأما مع التفاضل فيها فلا يتم ذلك بنحو الكبرى الكليه، بل على الفقيه في كل مورد ملاحظه ذلك المورد من حيث اهميه المحتمل، لان المحتمل المشكوك قد يكون أهم من المحتمل المظنون فهو صحيح ولا بأس به.

نتائج بحوث دليل الانسداد عده نقاط

النقطه الاولى: أن دليل الانسداد متأخر عن الأدله الخاصه التي هي دليل على حجيه الإمارات الخاصه وهو مؤلف من مقدمات أربع أو خمس على الخلاف بين شيخنا الأنصارى قدس سره وصاحب الكفايه هذا، الصحيح أنه مؤلف من ثلاث مقدمات.

النقطه الثانيه: لاشبهه في العلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعيه اللزوميه في الشريعه المقدسه، ومنشأ هذا العلم الاجمالي لكل مسلم هو الاعتقاد برسالة الرسول صلى الله عليه وآله، وهذا العلم الاجمالي لا ينحل بالاضطرار إلى بعض أطرافه غير المعين، ولكنه ينحل بعلم اجمالى اصغر وهو العلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعيه اللزوميه في موارد الروايات الموجوده في الكتب المعبره أو روايات الثقات.

النقطه الثالثه: ان المقدمه الثانيه وهي انسداد باب العلم والعلمى معاً غير تامه، لان باب العلم الوجدانى وان كان منسداً، ولكن باب العلمى غير منسد وهو

حجيه أخبار الثقة دلالة وسنداً وكذلك ظواهر الكتاب، وأما إذا فرضنا ان هذه المقدمه تامه، فأذن تصل النوبه إلى المقدمه الثالثه وهى ان الاحتياط التام يوجب العسر والخرج أو اختلال النظام، ولكن هذه المقدمه أيضاً غير تامه، لأنها مبنيه على عدم انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير، وأما إذا قلنا بانحلاله كما هو كذلك، فلا مانع من الاحتياط فى أطراف العلم الاجمالي الصغير وهو الروايات الموجوده فى الكتب المعتميره أو روايات الثقات، ولا يلزم منه العسر أو الخرج فضلاً عن اختلال النظام.

النقطه الرابعه: إذا فرضنا ان الاحتياط فى المقام حرجى حتى فى اطراف العلم الاجمالي الصغير، فعندئذٍ هل يتعين تقديم الظن بالاحكام الشرعيه على الشك والوهم، فيه وجهان الظاهر عدم التعين.

النقطه الخامسه: الاصول المؤمنه المتمثله بإصالة البراءه العقليه فى حال الإنسداد، لا تجرى فى اطراف العلم الاجمالي فى نفسها، وأما الاصول المؤمنه الشرعيه، فحيث ان مدركها الروايات فلا تكون حججه.

النقطه السادسه: ان الحكومه فى المقام قد فسرت بثلاثه تفاسير:

الأول، حكم الفعل بحجيه الظن ومنجزيته للاحكام الواقعيه فى موارد، بمعنى انه يوجب إنحلال العلم الاجمالي فى مرحله التنجيز، ولكن قد سبق ان هذا التفسير باطل ولا يرجع إلى معنى محصل.

الثانى، ان حال الظن فى باب الإنسداد كحال القطع فى باب الانفتاح، فكما ان القطع حجه ذاتاً فكذلك الظن فى حال الإنسداد، وقد اختار هذا التفسير صاحب الكفايه قدس سره، ولكن تقدم ان هذا التفسير ايضاً لا يرجع إلى معنى محصل.

الثالث، حكم العقل بالتبعيض فى الاحتياط وتقديم الظن على الشك

والوهم، وقد اختار هذا التفسير السيد الاستاذ قدس سره، ولكن هذا التفسير مبنى على ترجيح الظن على الشك والوهم، وقد تقدم الاشكال فيه.

النقطة السابعة: ان القول بان نتیجه مقدمات الإنسداد الكشف غير صحيح، لانه مبنى على تقرير المقدمه الثالثه بان الشارع لا يرضى بالاحتياط والامثال الاجمالي في معظم الاحكام الشرعيه بالاجماع، ولكن تقدم انه لا اجماع في المقام.

النقطة الثامنه: ان نتیجه مقدمات الإنسداد على القول بالكشف لا- تكون مهمله من ناحيه الاسباب ومهمله من ناحيه المراتب والموارد، وعلى القول بالحكومه، فلا اهمال في النتيجة لامن ناحيه الاسباب ولا من ناحيه الموارد والمراتب.

النقطة التاسعه: لا يجوز الرجوع في حال الإنسداد إلى قواعد اخرى كالاتصحاب والقرعه والتقليد على تفصيل تقدم.

النقطة العاشره: ان ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من ان مفاد حديث لا ضرر نفي الحكم بلسان نفي الموضوع غير تام، لان الضرر ليس عنواناً للفعل ومنطبقاً عليه انطباق العنوان على المعنون.

النقطة الحاديه عشر: أن للحديث تفسيرين: الأول ان يكون المراد منه نفي الحكم الشرعي الذي ينشأ منه الضرر، فيكون مصب النفي الحكم الشرعي مباشره وبنفيه ينتفى الضرر، الثاني ان يكون المراد منه نفي الضرر الناشئ من قبل الشارع لا- الضرر الخارجى، فإنه غير قابل للرفع شرعاً بينما الأول قابل للرفع كذلك.

النقطة الثانيه عشر: ان هناك عده محاولات لتطبيق القاعده على ما اختاره المحقق الخراساني قدس سره من ان مفاد الحديث نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ولكن

جميع هذه المحاولات غير تامه، فإذن لا يمكن حمل الحديث على ذلك.

النقطه الثالثه عشر: الاظهر فى المسأله هو ما اختاره شيخنا الأنصارى قدس سره من ان مفاد الحديث نفى الحكم الناشئ من قبله الضرر دون القول الآخر، وهو ان مفاد الحديث نفى الضرر الناشئ من قبل الشارع مباشره وان كان فى الواقع نفيه بنفى منشأه وهو الحكم الشرعى.

هذا آخر ما اوردناه فى هذا الجزء وهو الجزء الثامن من المباحث الأصوليه، وقد تم به مبحث الظن.

الحمد لله أولاً وآخراً وصلّى الله على محمّد وآله الطيبين الطاهرين.

ص: ٥٣٧

فهرس المحتويات

المرحلة الثالثة: وقوع التعبد بالإمارات الظنيه ٥

مقدمه: تأسيس الأصل في الشك في حجيه الأماره ٥

وجوه أصاله عدم الحجيه: ٥

الوجه الأول: الشك في الحجيه مساوق للقطع بعدمها ٥

ما أفاده السيد الاستاذ قدس سره في تقريب الوجه الأول ٥

مناقشه في كلام السيد الاستاذ قدس سره ٦

كلام المحقق الخراساني قدس سره في بيان الاصل عدم الحجيه ٢٠

مناقشه مع المحقق الخراساني قدس سره ٢٠

نتائج البحث في عده نقاط ٢٢

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ الأنصاري قدس سره ٢٣

اعتراض المحقق النائيني قدس سره على الشيخ قدس سره ٢٤

مناقشه السيد الاستاذ قدس سره المحقق النائيني قدس سره بأمرين ٢٥

تعليق على ما أفاده السيد الاستاذ قدس سره ٣٠

الوجه الثالث: التمسك بادل حرمه التشريع ٣٦

الفرق بين الوجه الثاني والثالث ٣٧

الوجه الرابع: التمسك باستصحاب عدم الحجيه بتقريبين ٤٢

ايراد المحقق النائيني قدس سره على التقريب الأول باشكالين ٤٢

مناقشه السيد الاستاذ قدس سره فى كلا الاشكالين ٤٣

نظره إلى لكنا المناقشتين ٤٤

تفصيل الكلام فيما هو خارج عن مقتضى الأصل ٤٩

المقام الأول فى الظواهر: النظر إلى السيره وهى عمده الدليل على حجيه الظواهر

وفيه جهات من ال -..... ٤٩

الجهه الاولى: فى أنواع السيره ومناشئها والكلام فيها فى عده نقاط: ٤٩

النقطه الأولى: منشأ سيره العقلاء ٤٩

النقطه الثانيه: دور السيره فى تكوين ظهور اللفظ أو تحديده ٥٠

الجهه الثانيه: فى اثبات الامضاء الشرعى للسيره ٥٢

فى حجيه سيره العقلاء ٥٣

فى حجيه سيره المشرعيه ٥٥

الوجوه التى استدلت بها على معاصره السيره المشرعيه لزمن التشريع ٥٦

الوجه الأول والجواب عنها ٥٦

الوجه الثانى والجواب عنها ٥٧

الوجه الثالث والجواب عنها ٥٨

كلام المحقق الاصفهانى قدس سره فى حجيه السيره والنقاش فيه ٦٦

الجهه الثالثه: فى مفاد السيره وفى مفاد دليل الامضاء ٦٩

نتائج ما ذكرناه ٧٢

المقام الثانى: فى حجيه الظواهر ٧٤

الجهه الأولى: فى أصل حجيه الظواهر بما هى ظواهر ٧٤

الاستدلال بالسيره العقلائيه على حجيه الظواهر فى الأغراض التكوينيّه والامور المعاشيه ٧٥

الاستدلال بالسيره العقلائيه على حجيه الظواهر فى باب المولويات ٧٧

الفوق بين البابين ٧٧

فى عدم الردع عن السيره العقلائيه على حجيه الظواهر فى باب المولويات ٨٠

محاولة المحقق النائيني قدس سره لرفع شبهه رادعيه العمومات الناهيه ٨٤

مناقشه مع المحقق النائيني قدس سره ٨٤

ما افاده المحقق الخراساني قدس سره فى رفع شبهه الرادعيه ٨٤

ص: ٥٣٩

مناقشه فيما اورد على المحقق الخراسانى قدس سره ٨٧

عدم تماميه كلام المحقق الخراسانى قدس سره والصحيح فى الجواب عن الدور ٨٩

نتائج البحث فى عده نقاط ٩٢

الجهه الثانيه: فى ظهورات ودلالات اللفظ الصادر عن المتكلم العرفى ٩٣

الجهه الثالثه: الكلام فى عده نقاط ٩٥

النقطه الأولى: اصاله للظهور هل هى أصل برأسه أم لا؟ ٩٦

تعليق على كلام الشيخ الأنصارى قدس سره فى المقام ٩٨

تعليق على تفصيل السيد الاستاذ قدس سره فى المقام ٩٨

النقطه الثانيه: اصاله الظهور هل تتوقف على اصاله عدم القرينه فى الواقع أم لا؟ ١٠٠

كلام المحقق النائنى قدس سره والسيد الاستاذ قدس سره فى المقام ١٠٠

عدم رجوع ما افاده مدرسه المحقق النائنى قدس سره افاده إلى ما ذكره الشيخ الأنصارى ١٠١

النظر فيما افاده المحقق النائنى والسيد الاستاذ قدس سره فى قرظين ١٠١

الصحيح فى المانع عن حجيه اصاله الظهور وصول القرنيه المتفصله لا وجودها فى الواقع ١٠٧

النقطه الثالثه: أن موضوع حجيه اصاله الظهور هل هو الظهورا لتصورى أو التصديقى ١٠٨

بيان مراد المحقق الاصفانى قدس سره فى المقام ١٠٨

الفرض الأول فى القرينه المنفصله ١٠٢

الفرض الثانى فى القرينه المتصله ١٠٤

نتائج للبحث فى عده امور ١١٠

وقوع الخلاف بين الاصحاب فى صغريات مسأله حجيه اصاله الظهور فى عده مقامات ١١١

المقام الأول: فى تشخيص موضوع اصاله الظهور وتحديدده ١١١

المقام الثاني: التفصيل فى حجيه الظهور بين ما قام الظن على خلافه ومالم تقيم ١١٢

المقام الثالث: التفصيل بين من قصد افهامه وغيره ١١٥

المقام الرابع: تفصيل الاخباريين بين ظواهر الكتاب وغيره ١٢١

ادله الاخباريين على التفضيل ١٢١

الوجه الأول ومناقشتها ١٢١

الوجه الثاني: الاستشهاد بمسأله التحريف والجواب عنها ١٢٢

الروايات الداله على حجيه ظواهر الكتاب ١٢٣

ص: ٥٤٠

الطائفه الأولى وتقريب دلالتها ١٢٣

الطائفه الثانيه وتقريب دلالتها ١٢٤

الطائفه الثالثه وتقريب دلالتها ١٢٥

الطائفه الرابعه وتقريب دلالتها ١٢٥

الوجه الثالث: التمسك بآيه (الذين فى قلوبهم...) والجواب عنه ١٢٦

المراد من المتشابه فى الآيه الكريمه ١٣٠

ذهاب بعض المحققين إلى ان المراد التشابه المصداقى والاستدلال عليه بوجه ١٣٠

الوجه الأول ومناقشتها ١٣٠

الوجه الثانى والجواب عنها ١٣٢

الوجه الثالث والجواب عنها ١٣٣

الوجه الرابع: التمسك بطوائف منا لروايات ١٣٥

الطائفه الأولى والمناقشه فى الاستدلال بها ١٣٥

الطائفه الثانيه والمناقشه فى الاستدلال بها ١٣٧

الطائفه الثالثه والمناقشه فى الاستدلال بها ١٣٨

اصناف الروايات الداله على حجيته ظواهر الكتاب ١٤٠

التنبيه على امور ١٤٤

الأمر الأول: فى موضوع حجيته اصاله الظهور وعناصر تحققه ١٤٤

طريق إثبات الظهور الموضوعى ١٤٥

الأمر الثانى: هل المناط فى الظهور العرفى للفظ هو زمن صدور الفاظ الكتاب والسنه أم زمن وصوله إلينا ١٤٦

التمسك بالاستصحاب القهرقرانى فى المقام ومناقشته ١٤٦

التمسك باصالة عدم النقل بيان آخر ١٤٩

طريق آخر لاثبات الظهور الموضوعي للكتاب والسته من حين صدورها ١٤٩

نتائج البحث في عدة نقاط ١٥١

الأمر الثالث: في حجيه قول أهل اللغة ١٥٥

أدله حجى قول اللغوى والخذشه فيها ١٥٧

الاجماع المنقول ١٦٠

ص: ٥٤١

وجوه الاستدلال على حجيه الاجماع المنقول ١٦٠

الوجه الأول والرد عليها ١٦١

التقسيم الثلاثى للملازمه عنائى ١٦٣

وجوه الفرق بين الاجماع والتواتر ١٦٥

هل الملازمتميين التواتر وصدق القضييه المتواتره عقليه أو لا ١٦٩

نتيجه ما ذكرناه فى عده أمور ١٧٣

الوجه الثانى والرد عليها ١٧٣

هل الاجماع يكون كاشفاً عن امضاء الشارع له؟ ١٧٣

وهل هو كاتف عن وجود دليل معتبر فى المسأله أو لا؟ ١٧٣

هل يمكن اثبات اتصال الاجماع إلى زمن الأئمه عليهم السلام يداً بيد أو لا؟ ١٧٩

فى عدم وجود طريق لنا لا حراز الاجماع بين القدماء ١٨١

فى عدم الجزم بتبعديه الاجماع بين القدماء ١٨٢

فى عدم احراز وصول الحكم المجمع عليه من اصحاب الأئمه عليهم السلام بالاتكاز مباشره ١٨٤

اشاره إلى عده نقاط ١٨٧

تنبيه: فى ان أكثر الاجماعات مبنيه على الحدس ١٨٨

الوجه الثالث والاشكال فيها ١٨٩

هل قاعده اللطف بنفسها ثابتة أو لا؟ ١٩٠

حدود القاعده سعه وضيقاً على تقدير ثبوتها ١٩١

الوجه الرابع: الاستدلال بالمروى عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله ومناقشتها ١٩٢

نتائج البحث فى عده نقاط ١٩٢

الشهره الفتاويه ١٩٢

الوجه الأول من وجوه الاستدلال على حجيه الشهره الفتاويه والجواب عنها ١٩٤

الوجه الثاني والمناقشه فيها ١٩٥

كلام السيد الاستاذ قدس سره فى مقتضى عموم تحليل الآيه ومناقشته ١٩٦

الوجه الثالث والمناقشه فيها ١٩٧

الوجه الرابع والمناقشه فيها ٢٠٠

مبحث التواتر ٢٠٢

الغرض من التعرض لمبحث التواتر ٢٠٢

اقسام التواتر ٢٠٤

ص: ٥٤٢

التواتر الاجمالي ٢٠٤

التواتر المعنوي ٢٠٩

التواتر اللفظي ٢١٠

حجيه خبر الواحد ٢١٢

توقف عمليه الاستنباط فى المسائل الفقهييه من اخبار الاحاد على أمور ثلاثة ٢١٣

الامر الأول يقع فى ثلاث مراحل ٢١٣

المرحله الأولى: فى أدله المنكرين لحجيه اخبار الاحاد مطلقاً ٢١٣

الوجه الأول: دعوى الاجماع والرد عليها ٢١٤

الوجه الثانى: الروايات ٢١٦

المناقشه فى الاستدلال بالروايات ٢١٥

الوجه الثالث: الآيات الناهيه عن العمل بالظن والمناقشه فى الاستدلال بها ٢٢٣

المرحله الثانيه: فى أدله القائلين بحجيه خبر الواحد ٢٢٧

آيه النبأ والكلام فيها فى جهات ثلاث ٢٢٧

الجهه الأولى: من دلالة الآيه الشريفه على الحجيه بمفهوم الشرط ٢٢٨

اناطه دلالة القضييه الشرطيه فى الآيه على المفهوم بأمر ٢٢٩

وجهات فى رد الدلاله ٢٣٢

الوجه الأول ٢٣٢

أنحاء تصور الشرط فى القضييه الشرطيه ٢٣٣

بيان للمحقق الاصفهانى قدس سره فى المراد من النبأ فى الآيه ٢٣٥

مناقشه مع المحقق الاصفهانى قدس سره ٢٣٦

بيان السيد الاستاذ قدس سره في دلالة الآيه الكريمة على المفهوم ٢٣٨

مناقشه مع السيد الاستاذ قدس سره ٢٣٩

الوجه الثاني والرد عليها ٢٤٣

نتائج البحث ٢٤٥

الوجه الثانيه: في التمسك بالآيه الكريمة بمفهوم الوصف ٢٤٦

الوجه الأول: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره والايراد عليه ٢٤٦

الوجه الثاني: والجواب عنها ٢٤٨

ص: ٥٤٣

الوجه الثالث ما ذكره الشيخ الانصارى قدس سره والمناقشه فيها ٢٤٩

الوجه الرابع: بيان للمحقق الاصفهاني قدس سره ٢٥٢

مناقشه مع المحقق الاصفهاني قدس سره ٢٥٥

الوجه الثالثه: على تقدير دلالة الآيه على المفهوم هل هناك مانع عن الاخذ بدلالاتها ٢٥٦

وجوه عدم المانع ٢٥٦

الوجه الأول ومناقشتها ٢٥٧

الوجه الثاني والتطريفها ٢٦٠

بيان للمحقق الثاني قدس سره فى المقام ٢٦١

مناقشه مع المحقق الاصفهاني قدس سره ٢٦٢

جواب بعض المحققين قدس سره عن المحقق الاصفهاني قدس سره والمناقشه فى كلامه قدس سره ٢٦٢

الوجه الثالث: ما ذكره مدرسه المحقق النائيني قدس سره ٢٦٣

ايراد المحقق الاصفهاني قدس سره على حكومه المفهوم على عموم التعليل والجواب عنه ٢٦٨

اشكالات اخرى على الحكومه ٢٦٩

الاشكال الأول والجواب عنه ٢٦٩

الاشكال الثاني والجواب عنه ٢٧٠

الاشكال الثالث والجواب عنه ٢٧٣

الاشكال الرابع والجواب عنه ٢٧٤

مناقشه اخرى فى دلالة الآيه على المفهوم من المحقق الاصفهاني قدس سره ٢٧٦

جواب السيد الاستاذ قدس سره عن المناقشه ٢٧٧

النظر فيما افاده السيد الاستاذ قدس سره ٢٧٨

مناقشه الشيخ الأنصارى فى دلالة الآيه على المفهوم والجواب الصحيح عنها ٢٨٣

التنبيه على امرين:

الأمر الأول: هل تمثل ادله حجيه اخبار الاحاد واخبار السيد قدس سره عن الاجماع ٢٨٧

الأمر الثانى: فى شمول ادله حجيه أخبار الاحاد للاخبار مع الواسطه ٢٨٩

الاشكال الأول فى الشمول: لزوم اتحاد الحكم مع الموضوع ٢٩٠

الاشكال الأول فى الشمول: لزوم تأخر الموضوع عن الحكم ٢٩١

الجواب عن الشبهه فى مراحل:

ص: ٥٤٤

المرحلة الأولى ٢٩٢

المرحلة الثانية: ويمكن تقربها باحد الوجهين ٢٩٤

الوجه الأول: تقريب السيد الاستاذ قدس سره ٢٩٥

الوجه الثاني: ما ذكره بعض المحققين قدس سره ٢٩٦

المناقشه فى تقريب بعض المحققين قدس سره ٢٩٧

تقريب آخر منه قدس سره ٢٩٩

المرحلة الثالثة: فى علاج اشكال شمول دليل الحجية للاخبار مع الواسطه مع الاغماض عما ذكر فى المرحلة الثانيه ٣٠٠

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره والجواب عنه ٣٠٠

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره أيضاً والجواب عنه ٣٠٢

الوجه الثالث: ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني قدس سره المناقشه فيه ٣٠٤

اشكال آخر للمحقق النائيني بناءً على شمول دليل الحجية لأخبار مع الواسطه والجواب عنه ٣٠٨

نتائج البحث حول آيه النبأ عده نقاط: ٣٠٨

الاستدلال على حجيه خبر الواحد بآيه نفر ٣١١

تماميه الاستدلال بها يتوقف على نقاط ٣١١

المناقشه فى تماميه النقطه الأولى ٣١٣

المناقشه فى تماميه النقطه الثانيه ٣١٩

النقطه الثالثه فى أن المراد من الحذر الحذر من العقوبه الأخرويه ٣٢٠

عدم المساعده على ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى المراد من الحذر ٣٢٠

مجموعه من الاشكالات على فرض تسليم كون المترتب على الأنداز هو وجوبه التحذر مباشره الاشكال الأول والجواب عنه ٣٢١

الاشكال الثانى والجواب عنه ٣٢٥

الاشكال الثالث والجواب عنه ٣٢٧

الاشكال الرابع: ما ذكره الشيخ الأنصارى قدس سره ٣٢٩

جواب السيد الاستاذ قدس سره عن الشيخ قدس سره والمناقشه فيه ٣٣٠

جواب آخر للسيد الاستاذ قدس سره والمناقشه فيه ٣٣١

وجوب التحذر فى الآيه الكريمه ارشادى لنكتتين ٣٣٤

ص: ٥٤٥

الاشكال الخامس: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره ومناقشته ٣٣٦

نتائج البحث حول آيه النفر ٣٤٢

الاستدلال على حجيه خبر الواحد بآيه الكتمان ٣٤٦

الوجه الأول في الايراد على الاستدلال: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره ٣٤٦

الوجه الثاني في الايراد على الاستدلال والجواب عنها ٣٤٨

الوجه الثالث في الايراد على الاستدلال والجواب عنها ٣٤٩

الاستدلال على حجيه خبر الواحد بآيه الذكر

تقريب الاستدلال بالآيه ٣٥٠

ايرادان من السيد الاستاذ قدس سره على التعريب ٣٥١

استدلال آخر بالآيه على الحجيه والجواب عنه ٣٥٢

الاستدلال بالسنة على حجيه خير الواحد ٣٥٤

تقريب المحقق الخراساني للاستدلال بالاخبار المتواتره اجمالاً على حجيه خبر الواحد ٣٥٤

توقف الاستدلال بهذه الطريقه على مقدمات ٣٥٥

المقدمه الأولى وعدم تماميتها ٣٥٦

المقدمه الثانيه وعدم تماميتها ٣٥٧

نضيف الروايات المستدل بها على حجيه خبر الواحد إلى عدده مجموعات

المجموعه الأولى: الاخبار العلاقيه ٣٥٧

المجموعه الثانيه: الاخبار الوارده في خاصه من الرواه ٣٥٨

المجموعه الثالثه: الروايات المرغيه للناس بنقل الاحاديث ٣٦١

المجموعه الرابعه: الروايات الداله على اهتمام الائمة عليهم السلام بكتابه الحديث ٣٦٢

المجموعه الخامسه: الروايات الداله على حجيه اخبار الثقه ٣٦٤

عدم تماميه المقدمه الثالثه ٣٦٧

الاستدلال بالاجماع على حجيه خبر الواحد ٣٦٩

الاستدلال بسيره العقلاء على حجيه اخبار الاحاد ٣٧٢

التنبيه على عده نقاط من المقام ٣٧٤

شبهه رادعيه الآيات الناهيه عن السيره ٣٧٨

من وجوه الجواب عن الشبهه:

ص: ٥٤٦

الوجه الأول: المدرسه المحقق النائيني والمناقشه فيها ٣٧٨

اشكال آخر على حكومه سيره العقلاء على الآيات الناهيه ٣٨٢

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام في ضمن امور ٣٨٤

الأمر الأول: في استحاله رادعيه الآيات للدور وجوابه قدس سره ٣٨٤

في غرابه جواب قدس سره ٣٨٥

فيما اورده السيد الاستاذ قدس سره على المحقق الخراساني قدس سره وعدم تماميته ٣٨٦

الأمر الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني في الهامش ٣٨٧

من الاشكال على المحقق الخراساني قدس سره ٣٨٩

الأمر الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني في الهامش أيضاً ٣٩١

ايرادات من السيد الاستاذ قدس سره ٣٩٢

المناقشه في ايرادات السيد الاستاذ قدس سره ٣٩٢

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الاستاذ في ضمن امرين ٣٩٤

النظر فيما افاده السيد الاستاذ قدس سره ٣٩٦

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره والايراد عليه ٤٠٠

ايرادين لبعض المحققين على المحقق الاصفهاني ٤٠١

المناقشه في كلا الايرادين ٤٠٢

الوجه الخامس: ما ذكره بعض المحققين ٤٠٤

في الرد على الوجه الخامس ٤٠٥

اتجاهات مختلفه في رادعيه الآيات للسيره أو مخصصيه السيره للآيات ٤٠٧

الاتجاه الأول: ما ذكره المحقق الخراساني من مخصصيه السيره والايراد عليه ٤٠٧

الاتجاه الثاني: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره وغيره ٤٠٨

ايراد بعض المحققين قدس سره على السيد الاستاذ قدس سره ٤٠٩

التعليق على ايراد بعض المحققين قدس سره ٤١٠

الاتجاه الثالث: ما ذكره بعض المحققين قدس سره في علاج مشكله الدور ٤١٢

المناقشه في كلام بعض المحققين قدس سره ٤١٣

الاتجاه الرابع: ما ذكره الحق الاصفهاني قدس سره والنظر فيه ٤١٤

نتيجه البحث في عدة نقاط ٤١٦

ص: ٥٤٧

الأدلة العقلية على حججه أخبار الثقة وهي على أنواع ٤٢١

النوع الأول: العلم الاجمالي والكلام فيه فى مقامين:

المقام الأول فى عده مراحل:

المرحلة الأولى: فى تنجيز هذا العلم واعتراض الشيخ الأنصارى فى النتيجة قدس سره ٤٢١

ايراد السيد الاستاذ قدس سره على الشيخ الأنصارى قدس سره ٤٢٢

ايراد بعض المحققين قدس سره على السيد الاستاذ ٤٢٢

النظر فى كلام بعض المحققين قدس سره ٤٢٤

اشكال آخر فى المقام ودفعه ٢٣٠

من عدم تاثير الشهرة الفتوائية الواقعة للروايات فى زياده عدد المعلوم بالاجمال ٤٣٣

المرحلة الثانية: فى الفارق بين وجوب العمل بالروايات بين... فى عده نقاط ٤٣٤

النقطه الأولى ٤٣٤

النقطه الثانية فيفع من صور

الصوره الأولى ٤٣٥

الصوره الثانى ٤٣٦

الصوره الثالثه ٤٤٠

اشكالى اثباتى للشيخ الأنصارى فى عدم شمول الاستصحاب لا طراف العلم الاجمال ٤٤٣

النظر فى كلام الشيخ الأنصارى قدس سره ٤٤٤

اشكال ثبوتى للمحقق النائى فى المقام ٤٤٦

فى الرد على المحقق النائى ٤٤٧

المرحلة الثالثه: ملاحظه نسبه الاصول اللفظيه إلى الروايات ٤٥١

المعلوم اجمالاً صدور بعضها

الصورة الأولى: فيما لو تكفلت الروايات لاحكام الزاميه وعمومات الكتاب لاحكام ترخيصيه ٤٥١

الثانيه: عكس اصوره الأولى ٤٥٥

الثالثه: ما لو تكفلت كل من الخبر والعام الكتابي لحكم الزامى ٤٥٦

ثمره القولين فى الصوره الثلاثه ٤٥٨

مسأله: ملاحظه نسبه الروايات بعضها مع البعض فى كل مسأله ففهيه ٤٥٩

الصوره الأولى: ما لو كانت النسبه فيهما عموماً مطلقاً ٤٦١

الصوره الثانيه: ما لو كانت النسبه فيهما عموماً وجه ٤٦٢

الصوره الثالثه: ما لو كان النسبه فيها التباين ٤٦٢

النوع الثانى والثالث من الأدله العقلية ٤٦٣

ص: ٥٤٨

نتائج البحث فى عده نقاط ٤٦٤

المقام الثانى: فى تحديد دائره حجيه الروايات وشروطها ٤٦٧

الجهه الأولى: فى تحديد مدلول دليل الحجيه سعه وضيقاً وفق شروطها العامه ٤٦٨

الجهه الثانيه: هل المعتبر فى حجيه الخبر الوثوق النوعى أو الشخصى؟ ٤٧١

الجهه الثالثه: عمل المشهور بروايه ضعيفه هل يوجب جبر ضعفها أو لا؟ ٤٧٢

الوجه الأول فى الاستدلال على الجبر: ما ذكره المحقق النائنى قدس سره والجواب عنه ٤٧٢

الوجه الثانى الجواب عنه ٤٧٣

اعراض المشهور عن روايه معتبره هل هو كاسر لاعتبارها أو لا؟ ٤٧٨

مختار مشهور المتأخرين - وهو الكسر - والرد عليه ٤٧٨

التنبيه على امرين ٤٨٠

نتائج البحث فى عده نقاط ٤٨١

دليل الانسداد ٤٨٢

الجهه الأولى: فى بيان مقدمات دليل الانسداد ٤٨٢

الجهه الثانيه: فى صحه هذه المقدمات وعدمها كلاً أو بعضاً ٤٨٥

وجوه ترجيح الظن بالاحكام على الشك أو الوهم بها مع فرض حرجيه الاحتياط ٤٩٠

الوجه الأول والجواب عنه ٤٩٠

الوجه الثانى والجواب عنه ٤٩٣

الوجه الثالث والجواب عنه ٤٩٤

الوجه الرابع والجواب عنه ٤٩٤

المقدمه الرابعه: فى عدم جريان الاصول المؤمنه فى اطراف العلم الاجمالى ٤٩٦

الوجه الثالثه: نتيجه مقدمات الانسداد هل هى الحكومه أو الكشف؟ ٤٩٨

التفسير الأول فى الحكومه: المحقق الخراسانى ٤٩٩

الوجه الأول فى عدم تماميه كلام المحقق الخراسانى قدس سره ٥٠٠

كلام للمحقق العراقى قدس سره فى المقام والجواب عنه ٥٠٢

الوجه الثانى ٥٠٣

الوجه الثالث ٥٠٤

التفسير الثانى للحكومه للمحقق الخراسانى أيضاً ٥٠٤

ص: ٥٤٩

مناقشه المحقق النائيني قدس سره فى المقام ٥٠٥

التفسير الثالث للحكومہ للسيد الاستاذ قدس سره ومناقشته ٥٠٦

كلام السيد الاستاذ قدس سره فى ابتناء القول بالكشف على الاختلاف فى تقرير المقدمه الثالثه ٥٠٧

مناقشه مع السيد الاستاذ قدس سره ٥٠٨

الجهه الثالثه: الكلام فى نتيجه مقدمات الاسناد وهل هى مهمله أو مطلقه أو هنا تفصيل ٥١٢

كلام السيد الاستاذ قدس سره فى المقام على القول بالكشف ٥١٢

كلام المحقق الخراسانى فى المقام على القول بالحكومہ ٥١٤

النظر فيما افاده قدس سره ٥١٥

مسألتان: المسأله الأولى: هل يمكن الرجوع فى باب الانسداد إلى قواعد اخرى؟ ٥١٧

المسأله الثانيه: أن قاعده لا ضرر ولا ضحرج هل هى حاكمه على قاعده الاحتياط فى المقام أو لا؟ ٥٢٠

كلام المحقق الخراسانى فى المقام قدس سره ومناقشته ٥٢٠

اشكالان للسيد الاستاذ قدس سره على اختبار المحقق الخراسانى قدس سره ٥٢٣

محاولات فى تطبيق قاعده لا ضرر ولا حرج على مبنى المحقق الخراسانى

المحاوله الأولى والجواب عنها ٥٢٥

المحاوله الثانيه والجواب عنها ٥٢٦

المحاوله الثالثه والجواب عنها ٥٢٨

تطبيق القاعده على مبنى الشيخ الأنصارى قدس سره ٥٣١

نتائج بحوث دليل الانسداد فى عدة نقاط ٥٣٤

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 آباه اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

