



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرأيا
عليكم يا صابغين

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تحريرات في الاصول

كاتب:

مصطفى خميني

نشرت في الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني رحمه الله عليه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
20	تحريرات فى الاصول المجلد 6
20	اشارة
20	اشارة
25	المقصد السابع فى القطع و أحكامه
25	اشارة
26	المقدمة
26	اشارة
26	أحدها: حول أصولية مسألة القطع
26	اشارة
28	تذنب
29	ثانها: إشارة إلى الخلط بين مباحث القطع و مباحث الظن و الاشتغال
30	ثالثها: فى أنه لا وجه لاعتبار قيد التكليف
31	رابعها: فى أن التقسيم إلى القطع و الظن و الشك مجرد عنوان
34	خامسها: فى المختار فى تقسيم حالات العاقل
36	المبحث الأول فيما يتعلق بالقطع جعلاً و ردعاً
36	اشارة
38	تمهيد
39	الجهة الأولى: فى عدم ذاتية الطريقية و الكاشفية
41	الجهة الثانية: فى أن الحجية أمر انتزاعى
44	الجهة الثالثة: فى اتصاف الاحتمال أحياناً بالحجية
44	اشارة
44	إمكان سلب حجية القطع و إمكان الردع عن العمل به

51 طريقتنا فى كىففة رءع الشارع عن القءع ءعلا و امءالا

54 ءءنفة

55 الءهة الرابعة: ءول ءعل الءءفة للقءع و ءوب موافءة

60 المءءء الءانى فى ءءرى

60 اءارة

62 الءهة الأولى فى المراد من ءءرى لعة و اصءلاءا

62 اءارة

63 وهم و ءفع

65 الءهة الءانىة فى أن مسألة ءءرى فقهفة

65 اءارة

66 إءكال و ءفع

69 الءهة الءالءة فى عرض الأقوال فى ءءرى

72 الءهة الرابعة فى المءءار من ءءم ءءرى

73 المسألة الأولى هل ءءرى- بما هو ءءر- ءرام شرعا، أم لا؟

73 اءارة

78 البءء الأول: فى نفى القءء الءانى للءءرى

78 اءارة

79 ءبفه: فى أن قءء الظلم لفس ءافا

80 البءء الءانى: هل الظلم فسءبع العقوبة أم لا؟

80 اءارة

85 وهم و ءفع: ءول مصادفة العاصى للواقع ءون المءءرى

87 إعصال عءم اءءارىة الإرادة و انءلاله

89 هل فسءبع الظلم العقاب بناء على اسءلزام القءء للعقوبة؟

90 وهم و ءفع

91	فذلكة الكلام
93	البعث الثالث: حول قاعدة الملازمة بين حكم العقل و الشرع
97	المسألة الثانية فى حرمة المتجرى به
97	اشارة
102	الأدلة الإثباتية على حرمة الفعل المتجرى به
103	وهم و دفع
108	المسألة الثالثة حول تحقق الامتثال بالفعل المتجرى به بناء على حرمة
112	المبعث الثالث فى أقسام القطع
112	اشارة
114	الصورة الأولى: تعلق الحكم بعنوان بما هو هو
114	اشارة
115	وهم
117	الصورة الثانية: تعلق الحكم بعنوان بما هو مقطوع
117	اشارة
120	إعضالات و انحالات
127	الصورة الثالثة: أن يكون العلم بالحكم موضوعا
127	اشارة
127	الفرض الأول: أن يكون العلم بالحكم موضوعا لحكم آخر متعلق بموضوع آخر
128	الفرض الثانى: أن يكون العلم بالحكم موضوعا لحكم مضاد يتعلق بنفس ذلك الموضوع
131	الفرض الثالث: أن يكون العلم بالحكم، قيدا أو شرطا لمتعلق الحكم الآخر المماثل، بذلك الموضوع أو الشرط
134	الفرض الرابع: أن يكون العلم بالحكم، مأخوذا قيدا أو شرطا فى موضوع نفس ذلك الحكم
138	نقل مختار الوالد المحقق- مد ظله- و نقده
139	وهم و دفع
140	التحقيق فى جواب الدور
144	بقى شىء: حول تكفل الدليل لقيدية العلم فى الموضوع و الحكم

144	تنزيل حول أقسام القطع وما يختص به من الأحكام
144	اشارة
145	التبیه الأول
145	التبیه الثاني
146	التبیه الثالث
148	المبحث الرابع قيام الأمارات و الأصول مقام القطع
148	اشارة
150	الجهة الأولى: فى قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض
152	الجهة الثانية: فى قيامها مقام القطع الطريقي المأخوذ فى الموضوع على أن يكون جزء
152	اشارة
152	المقام الأول: فى إمكانه
152	اشارة
157	تنزيل
157	المقام الثاني: فى النظر إلى أدلة حجية الأمارات
157	اشارة
158	وهم و دفع
160	وهم و دفع آخرين
162	الجهة الثالثة: فى قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ تمام الموضوع
163	الجهة الرابعة: فى قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ صفة فى الدليل
164	الجهة الخامسة: فى قيام الاستصحاب مقام القطع
169	الجهة السادسة: فى قيام قاعدة التجاوز و الفراغ مقامه
170	الجهة السابعة: قيام أصل الحل و الطهارة أو الاستصحاب مقامه
171	الجهة الثامنة: تقرب قيام الأصول العملية مقام القطع
171	اشارة
172	توضيح و إفادة

174	تتميم و تكميل: فى كيفية قيام البراءة الشرعية مقام القطع
175	تذييل: فى وجه قيام العلم الإجمالى و الاحتمال المنجز مقام القطع
176	الجهة التاسعة: فى قيام الظن الأنسدادى مقامه ..
178	المبحث الخامس فى الموافقة الالتزامية ..
178	اشارة ..
180	المقام الأول فى مرحلة الثبوت ..
184	المقام الثانى فى مرحلة الإثبات ..
188	المبحث السادس فى العلم الإجمالى ..
188	اشارة ..
190	أحدها: فى حقيقة العلم الإجمالى ..
192	ثانيها: فى بيان محل النزاع ..
193	ثالثها: فى أن البحث عقلى محض ..
194	رابعها: فى الوجوه و الأقوال فى المسألة ..
194	اشارة ..
202	إيقاظ: فيه إشارة لبعض الأدلة الشرعية على تنجيز العلم الإجمالى ..
203	المرحلة الأولى فيما هو الحق فى مسألة تنجيز العلم الإجمالى ..
203	اشارة ..
205	تحقيق و تقريب ..
208	بقى شىء: فى بيان النسبة بين مصب الأحكام الواقعية و مصب الأصول العملية الحكمية ..
208	بقى شىء آخر: فى عدم استلزام جعل حلية المشكوك لمحال ..
209	بحث و تحقيق فى منجزية العلم الإجمالى ..
213	تتميم و تحليل حول تنجيز ضمان المثليين و التكاليف عند العلم الإجمالى ..
214	نقل مختار المحقق الأصفهانى فى تنجيز العلم الإجمالى و نقده ..
214	المرحلة الثانية فى كفاية الامتثال الإجمالى و عدم كفايته ..
214	اشارة ..

217	الجهة الأولى: فى إمكان تحصيل قصد الوجه بالامثال الإجمالى
218	الجهة الثانية: فى صحة الامثال الإجمالى
226	تذنيب: فى دوران الأمر بين الامثال الإجمالى و الظن الانسدادى
227	الخلاف حول مراتب الامثالين التفصيلي و الإجمالى
229	فذلكة البحث
232	المقصد الثامن فى الظن
232	اشارة
234	مقدمة
234	اشارة
234	الجهة الأولى: فى تقيح محل النزاع
236	الجهة الثانية: فى المراد من «الإمكان» المزبور
236	اشارة
239	بقى شى ء
240	بقى شى ء آخر
241	الجهة الثالثة: حول المحاذير التى يمكن أن تذكر للتعبد بما يؤدى إلى خلاف الواقع أحيانا
241	اشارة
243	انقسام المحاذير العقلية إلى ثلاث طوائف
243	اشارة
244	الطائفة الأولى: المحاذير الممنوعة عقلا
248	الطائفة الثانية: ما هو المحذور عند الإمامية حسب المذهب
248	اشارة
251	تتميم: حول اجتماع المصلحة و المفسدة بناء على المختار
253	الطائفة الثالثة: ما لا يلتزم بها المسلمون
253	اشارة
258	تذنيب: فى حل المشكلة بلحاظ الأصول المتصدية لجعل الحكم أرفعه

- 260 بيان محذور جعل الأحكام مع علم الشارع باندراسها فيما بعد
- 261 فذلكة البحث وعصارى الغائلة
- 261 أجوبة الأصحاب عن المشكلة ونقدها
- 265 توهم: عدم إمكان جعل الحجية مع الالتفات إلى خطأ الطريق
- 269 حلّ المشكلة عن طريق الخطابات القانونية
- 272 بقى شىء وهو سبيل حلّ المشكلة بلحاظ المذاهب المختلفة في باب الأمارات
- 272 تذييب: في حلّ المشكلة من ناحية قاعدتى الفراغ والتجاوز
- 274 ذنابة: في حلّ المشكلة من ناحية قواعد الحلّ والطهارة والبراءة
- 276 بقى شىء: في حلّ المشكلة من ناحية القطع
- 277 بقى أمر آخر: وهو حلّ مشكلة فعليّة الأحكام المندرسة
- 277 إيقاظ: حول حلّ المشكلة من ناحية اعتبار التكاليف ديونا على العهدة
- 279 الجهة الرابعة: حول تأسيس الأصل
- 279 اشارة
- 279 المقام الأول: حول تمكّن الشارع من الردع عن الأمارات وعدمه
- 279 اشارة
- 282 تذييب: حول عدم تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجية
- 282 اشارة
- 283 البحث الأول: في أنّ الشكّ في الحجية يساقط القطع بعدمها
- 286 البحث الثانى: في الخروج عن التساوق
- 286 المقام الثانى: حول آثار الحجية
- 286 اشارة
- 290 حكم الآثار بالنسبة إلى الأمارة مشكوكة الاعتبار
- 291 إيقاظ: في تقسيم جواز الإسناد إلى واقعى وظاهرى
- 292 تميم: في دعوى اختصاص جواز الإسناد بالأمارات
- 293 تذييب

294	المقام الثالث: فى تقاريب تحرير الأصل
294	اشارة
298	فذلكة الكلام
303	تبييه: فيه تقاريب آخر لمساقفة الشكّ فى الحجّية مع القطع بعدمها
306	الإيراد على حديث المساقفة
309	فذلكة البحث
312	المبحث الأول فى الظواهر
312	اشارة
314	أحدها: فى عدم البحث عن حجبة الظواهر بعنوانها
314	اشارة
316	المحتملات فى الطرق
320	ثانيها: فى تحرير محطّ النزاع فى مسألة حجبة الظواهر
322	ثالثها: فى بيان مقدّمات انعقاد الظهور التصديقى
322	اشارة
325	تتقيح و توضيح: فى بيان المراحل الثلاث التى يتوقف عليها الظهور التام للكلام
330	بقى شىء: فى أنّه متى يجب إحراز اتحاد المرادين الحقيقى والاستعمالى
330	لزوم البحث عن حجبة الظهور بعد حصول المراحل الثلاث السابقة
332	ثبوت الحجبة الذاتية للظواهر
333	تتميم: فى بطلان التمسك على حجبة الظواهر بالروايات المستشهدة بالكتاب
334	شبهات و حلول
334	اشارة
334	الشبهة الأولى: فى اختصاص حجبة الظواهر بحصول الوثوق أو الظن بالوفاق
335	الشبهة الثانية: فى انتفاء الحجبة مع الظن بالخلاف
336	الشبهة الثالثة: فى التفصيل بين المقصودين بالإفهام وغيرهم
336	اشارة

- 339 بقى شىء: وهو وجه للاختصاص بمن قصد إفهامه مع جوابه.
- 340 الشبهة الرابعة: فى منع الأخباريين لحجية ظواهر الكتاب.
- 340 اشارة.
- 343 بقى شىء: حول بعض أدلة حفظ الكتاب و تحريفه.
- 347 تذييب: حول عصر كتابة القرآن المجيد.
- 348 بقى شىء: حول عدم اضرار العلم الإجمالى بالتحريف.
- 350 تسميم الكلام و توضيح المرام.
- 352 الأول: حول ما دلّ على اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به.
- 352 و الثانى: حول ما دل على النهى عن تفسير القرآن بالرأى.
- 353 الشبهة الخامسة: فى عدم إمكان الاستدلال على حجية الظواهر بالدليل اللفظى.
- 353 اشارة.
- 353 بقى شىء: حول شمول الآيات الناهية عن الظن لحجية الظواهر.
- 357 بقى شىء: فيما يرد على الدليل العقلى على حجية الظواهر.
- 360 المبحث الثانى فى حجية قول اللغوى.
- 360 اشارة.
- 362 تمهيد وجه افراد هذا البحث.
- 365 أدلة حجية قول اللغوى.
- 365 اشارة.
- 365 الأمر الأول: الإجماع اللفظى القائم على ذلك خصوصا.
- 365 الأمر الثانى: الإجماع العملى و السيرة المخصوصة برجوع القوم إلى اللغويين.
- 365 الأمر الثالث: السيرة العامة الكلية.
- 366 الأمر الرابع: أن مقتضى أدلة حجية خبر الواحد، حجية قولهم.
- 367 الأمر الخامس.
- 368 الأمر السادس: دليل الانسداد.
- 369 تذييب: حول محاذير حجية قول اللغوى.

372	المبحث الثالث في حجّية الإجماع المنقول
372	اشارة
374	تمهيد
374	اشارة
374	الجهة الأولى: في تعريف الإجماع
376	الجهة الثانية: في عدم تفرّع هذه المسألة على حجّية خبر الواحد
377	الجهة الثالثة: في توقف هذه المسألة على معرفة الإجماع المحصّل
377	الجهة الرابعة: في وجه حجّية الإجماع المحصّل
377	اشارة
382	بقي شىء: في صعوبة تحصيل صغرى الإجماع المحصّل
385	الجهة الخامسة: هل الإجماع حجة أو ما يحكى عنه؟
386	التحقيق في حجّية الإجماع المنقول
386	اشارة
390	تذنيب: في أنّ الإجماع المنقول من الظنون النوعية الخاصة
391	تبيه: في حجّية الإجماع المقيد بالسبب
391	وهم و دفع
394	المبحث الرابع في الشهرة
394	اشارة
396	تمهيد في أقسام الشهرة
397	أدلة حجّية الشهرة
397	اشارة
397	الوجه الأوّل
401	الوجه الثانى: مقتضى عموم التعليل في مقبولة عمر بن حفظة حجّيتها
403	الوجه الثالث: مرفوعة زرارة
404	الوجه الرابع: أنّ مقتضى حجّية خبر الواحد حسب الأدلة الشرعية، حجّية الشهرة، للأولوية، أو لمفهوم الموافقة، أو لأجل إلغاء الخصوصية

- 405 تذييب: حول حجية الشهرة لاستلزامها للوثوق
- 407 تذييل: حول الشهرة العملية
- 407 اشارة
- 409 المسألة الأولى في جبر الشهرة العملية للسند
- 409 اشارة
- 412 فرع: في كفاية احتمال الاستناد للجبر
- 414 المسألة الثانية في كسر الشهرة العملية للروايات الصحيحة المخالفة
- 416 بقى شىء: حول تعارض السنة المفتى بها مع الصحاح المعروض عنها
- 418 ذنابة
- 419 تذييب: في حكم الشك في تحقق الإعراض
- 421 بقى شىء: في التمسك بالبناء العقلاني عند الشك في الإعراض
- 422 بقى شىء: في صعوبة تحصيل الشهرة
- 424 المبحث الخامس في حجية الخبر الواحد، و خبر الواحد
- 424 اشارة
- 426 مقدّمة
- 426 اشارة
- 426 الأمر الأوّل: في إشارة لموضوع علم الأصول و شموله لخبر الواحد
- 430 الأمر الثاني: حول أصل الصدور و جهته و تشخيص الظهور و أصالته
- 431 الأمر الثالث: في أنّ بحث حجّية الخبر قليل الجدوى
- 436 الموقف الأوّل في الأدلّة الناهية عن اتباع الظنّ
- 436 اشارة
- 436 الوجه الأوّل: الآيات
- 436 اشارة
- 442 حول وجوه المنع عن دلالة الآيات الناهية عن اتباع الظنّ
- 448 تذييل: حول دلالة آية النبا على عدم حجية الخبر

450	الوجه الثاني الروايات و الأخبار
450	اشارة
451	الطائفة الأولى:
451	الطائفة الثانية:
453	الطائفة الثالثة:
455	الطائفة الرابعة:
457	الطائفة الخامسة:
458	بقى شىء: فى اختصاص الأخبار السابقة بعصر الأنمة عليهم السلام
459	تتمّة:
460	الوجه الثالث الإجماع المحكى عن السيد رحمه الله
461	الوجه الرابع العقل
464	الموقف الثاني حول الأدلة الناهضة على حجّية الخبر الواحد
464	اشارة
466	الوجه الأوّل الآيات الشريفة
466	اشارة
466	الجهة الأولى: حول اختصاص الآية بالمؤمنين
466	الجهة الثانية: حول دلالة «إن» الشرطية على الشكّ
467	الجهة الثالثة: فى المراد من الفاسق
469	الجهة الرابعة: فى احتمالات المنطوق شرطاً وجزاء
469	اشارة
471	محتملات الجزاء
471	منع دلالة الآية على حجّية الخبر
475	تبيه: حول قراءة «فتبتوا»
476	الجهة الخامسة: حول مفاد «النبا»
476	اشارة

- 477 تذييب: حول حجّية خبر العادل واقعا وإن لم يصل إلينا
- 478 الجهة السادسة: في مفاد قوله تعالى: أن تصيبوا قوما بجهالةٍ ...
- 478 إشارة
- 485 بقى شىء: وهو إبطال عليّة الذليل وحذف الفعل
- 488 الجهة السابعة: حول التقارب التي يتمسك بها لحجّية خبر العدل والثقة
- 488 إشارة
- 489 أحدها: التمسك بمناسبة الحكم والموضوع
- 491 ثانيها: التمسك بمفهوم الوصف
- 493 ثالثها: التمسك بمفهوم الشرط
- 498 مناقشاتنا في الاستدلال بآية النبأ
- 498 إشارة
- 498 المناقشة الأولى:
- 500 المناقشة الثانية:
- 500 إشارة
- 502 فذلكة البحث:
- 503 بقى شىء: حول التمسك بالأولوية لحجّية خبر العادل
- 504 المناقشة الثالثة:
- 504 تذييب: في منع حجّية المفاهيم
- 505 ذنابة: حول خروج مورد نزول الآية عن المفهوم
- 507 حول منع دلالة الآيات الأخر
- 508 بقى شىء: في بطلان الاحتجاج على الظنون الخاصة بالطواهر والأخبار
- 510 الوجه الثاني السنّة
- 510 إشارة
- 511 الجهة الأولى: في اعتبار تواتره
- 512 الجهة الثانية: في وجود التواتر المعنويّ أو الإجماليّ بعد عدم تحقّق اللفظيّ منه

- 514 فذلكة البحث:
- 516 بقى شىء: حول استدلال الوالد المحقق على عموم المدعى وما فيه
- 517 الوجه الثالث الإجماع
- 518 الوجه الرابع بناء العقلاء
- 518 إشارة
- 519 بحث و تحصيل: فى عدم إمضاء السيرة و ردعها
- 520 مشكلات التمسك بالسيرة العقلانية و أجوبتها
- 520 إشارة
- 520 أمّا المشكلة الأولى:
- 525 و أمّا المشكلة الثانية:
- 530 و أمّا المشكلة الثالثة:
- 532 تذييب: فى حكم الشكّ فى إمضاء السيرة بالنسبة إلى الموضوعات مثلاً
- 533 الوجه الخامس سيرة المشرعة
- 533 إشارة
- 533 بقى شىء: و هو مناقشة فى اعتبار السيرة
- 535 تنبيهات
- 535 التنبيه الأول: حول استلزام حجّية الخبر لعدم حجّيته
- 540 التنبيه الثانى: حول مشكلة الأخبار مع الوسائط
- 540 إشارة
- 546 أجوبة أخرى: عن مشكلة الأخبار مع الوسائط
- 552 جولة حول ما ذكرناه
- 553 تذييب: حول إخبار العدول عن شىء واحد
- 554 التنبيه الثالث: حول الإشكال الناشئ من عدم حجّية الخبر فى الموضوعات
- 555 التنبيه الرابع: حول مغايرة حجّية الخبر لوجوب العمل به
- 558 التنبيه الخامس: فى أنّه لا فائدة فى تقسيم الخبر إلى أقسامه

559 تذبذب: فى الوجه العقلى على حجبة الخبر

567 تعريف مركز

المقصد السابع في القتع و أحكامه

إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وفيه مقدمة و مباحث:

المقدمة

إشارة

أما المقدمة، فتشتمل على أمور:

أحدها: حول أصولية مسألة القطع

إشارة

في كون هذه المسألة من المسائل الأصولية (1) و عدمه خلاف (2)، فالأكثر على الثاني، معللاً: بأن تعريفها غير منطبق عليها، ضرورة أن نتيجة المسألة الأصولية، هي الواقعة كبرى قياس استنتاج الأحكام الفرعية، واستنباط الفروع الفقهية (3)، وإذا كان القطع بالحكم حاصلًا، تكون النتيجة حاصلة قبل القياس و التوسط بالحد الوسط. وهذا ما صرح به الشيخ قدس سره (4) و تبعه الأكثر (5).

و يترتب عليه حسب ما يظهر منه، عدم صحة إطلاق «الحجة» عليه (6)، لما

1- نهاية الأصول: 394، تهذيب الأصول 2: 5.

2- كفاية الأصول 296، نهاية النهاية 2: 11، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 9، نهاية الدراية 3: 11.

3- حاشية كفاية الأصول، القوجاني 2: 3، الهامش 1، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 9، نهاية الدراية 3: 11.

4- فوائد الأصول 1: 4.

5- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 9، نهاية الأفكار 3: 10-11، مصباح الأصول 2: 5.

6- فوائد الأصول 1: 4.

سيأتي تحقيقه: من أن حقيقة الحجة عبارة عن الوسط(1)، و حجية القطع لا- تحتاج إلى الوسط، ولا تقبل قياسا وشكلا، كما لا يقبل بطلان التناقض قياسا وشكلا(2).

والآذى هو التحقيق الحقيقي بالتصديق: أن مسألة حجية القطع ذاتا، ليست من الواضحات الغنية عن البيان، بل سيظهر إنكارها، وأنها- كسائر الحجج- مما تنالها يد الجعل والتشريع إثباتا ونفيا، ويكون حمل «الحجة» عليه كحملها على سائر الأمارات والأصول(3).

ولكن مع ذلك كله، بناء على تعريف الأصول بما هو المشهور عنهم(4)، لا تكون المسألة المزبورة من المسائل الأصولية، لعدم وقوع القطع ولا الظن حدا وسطا لإثبات الحكم الفرعي.

نعم، لو قلنا: بأن المقصود من التعريف المزبور، أعم من الكبرى المتوسطة لإثبات الحكم، أو لتنجز التكليف(5)، تكون هذه المسألة من المسائل الأصولية، مثلا يصح أن يقال: «وجوب صلاة الجمعة مما تعلق به القطع، وكل ما تعلق به القطع يكون منجزا، فوجوب الصلاة منجز».

فبالجملة: لا يستنبط من القطع ولا الظن حكم شرعي، بل هما- بناء على حجيتهما مطلقا، أو في مورد- من المتوسط لتنجز الحكم، ولا يعدان وسطا لاستنباط الحكم واستخراجه.

1- يأتي في الصفحة 264-265.

2- الحكمة المتعالية 1: 90.

3- يأتي في الصفحة 26-28.

4- من أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية، وهذا التعريف أشهر التعاريف، انظر: قوانين الأصول 1: 5- السطر 4، الفصول الغروية: 2- السطر 4، كفاية الأصول: 23.

5- كفاية الأصول: 23، نهاية الدراية 1: 41.

اللهم إلا أن يقال: بأن صورة قياس الاستنباط «هو أن وجوب صلاة الجمعة أخبر به الثقة، و كل ما أخبر به الثقة مطابق للواقع، فالوجوب مطابق للواقع» و حينئذ تندرج مسألة القطع فى الأصول على التعريف المزبور، بناء على عدم حجيتة الذاتية، كما لا يخفى.

و هكذا إذا قلنا: بأن موضوع الأصول هى الحجة فى الفقه (1) و أريد من «الحجة» ما يحتج العقلاء بعضهم على بعض على الوجه المحرر فى محله (2)، و ليست هى بمعنى الوسط فى القياس، و لا- المجموع المركب من الصغرى و الكبرى، ضرورة أن القطع مما يحتج به العقلاء- بعضهم على بعض- فيما يبتلون به فى مسائلهم العملية. و من هنا يظهر ما فى «تهذيب الأصول» (3).

كما ظهر: أن القوم ظنوا أن وجه عدم كونها من مباحث الأصول، أنه حجة ذاتا، و قد عرفت أنه ليس حجة ذاتا، كما يأتى تفصيله (4). مع أنه و لو كان حجة بالإمضاء، فلا يكون وسطا للاستنباط، كالظن على الحكومة أو الكشف.

تذنيب

لا شباهاة بين مسألتنا هذه و مسائل علم الكلام، إلا على وجه يشبه سائر الأمارات المورثة لاستحقاق العقوبة. مع أن فى الكلام لا ينعقد البحث عن هذه المسألة، و هو يشهد على أجنبيتها عنه.

نعم، يشبه المسائل العقلية و الكلامية، لأجل كونه صفة من الكيفيات

1- نهاية الأصول: 15، أنوار الهداية 1: 270.

2- نهاية الأصول: 16.

3- تهذيب الأصول 2: 5.

4- يأتى فى الصفحة 26- 28.

النفسانية. و أما من حيث الطريقية أو الموضوعية، فلا يبحث عنه في غير الأصول، ولا سيما بعض مباحثه، كقيامه مقام الأمارات ونحوه، و الأمر سهل.

ثانيها: إشارة إلى الخلط بين مباحث القطع و مباحث الظن و الاشتغال

لا- ينبغي الخلط بين مباحث القطع، و مباحث الظن و الاشتغال، فإن ما هو المبحوث هنا- من أول بحوث القطع إلى آخرها- هو العلم بالتكليف و بروح الإرادة المولوية، و أنه إذا كان الحكم معلوما بحسب الواقع و نفس الأمر، و لا يحتمل الخلاف، هل يكون العلم المزبور قابلا لسلب الحجية عنه، أم لا؟

أو إذا تخلف في صورة العصيان، هل يستتبع العقوبة أم لا؟ كما هو البحث في التجري.

و أنه إذا حصل العلم المزبور إجمالا، هل هو كالتفصيلي، أم لا؟

و في مباحث الظن ربما يتعلق العلم بالحكم الظاهري، بمعنى قيام الحججة على الحكم، و هذا العلم لا أثر له، و تشترك معه الحججة القائمة على الحججة، كقيام الظواهر على حججة خبر الثقة.

فتوهم: أن متعلق العلم في مباحث القطع، أعم من الحكم الواقعي و الظاهري (1)، يكون منشؤه الخلط بين المبحثين، ضرورة أنه في بحث الظن، لا يكون النظر إلى تعيين الصغرى لبحث القطع.

و أما العلم الإجمالي بالحججة، فالبحث عنه موكول إلى مباحث الاشتغال، و يختلف هذا العلم عن ذاك، لإمكان الترخيص على خلافه هناك، و لا يمكن هنا.

كما لا ينبغي الخلط بين ما هو المبحوث عنه هنا، و ما هو المبحوث عنه في

مقدمات الانسداد، فإن البحث هنا في حجية العلم الإجمالى بالحمل الأولى، من غير لزوم كون الباحث عالما بشىء أو جاهلا، وفيما يأتي يكون فى الحمل الشائع منه، فلا تخلط، كما يستشتم من «التهذيب»(1).

ولا يتوهم أنه يلحق بهذا العلم والقطع، العلم العادى والاطمئنان بحسب الأحكام فى الجملة(2). ودعوى قلة القطع بالحكم الواقعى غير مسموعة، فإن الأحكام الضرورية كثيرة جدا.

ثالثها: فى أنه لا وجه لاعتبار قيد التكليف

اعلم: أن المسائل الأصولية، عبارة عن الصناعة الخاصة التى ينالها العقل والعقلاء، ويستعملونها فى مسائلهم العرفية، وفى القوانين العقلانية التى تكون لنظام الملك والأمة فى شتى الجهات، ومختلف الأمور. وعلماء الشريعة أيضا- بما أنهم منهم- ألّفوا تلك المباحث فى محل خاص، ودخلوا فى مباحثها لتقيحها مستقلة، لكثرة الابتلاء بها، ولدورانها فى شتى الفروع.

ولا معنى لكونها مخصوصة بعنوان «المكلف» أو «المجتهد» أو كذا وكذا، بل لكل أحد التدخل فى هذه البحوث، وبعد ما خرج منها إما يحصل شيئا أم لا، فما ترى فى كلمات القوم من قولهم: «إن المكلف إذا التفت...»(3) أو «إن من وضع عليه قلم التكليف، إذا توجه...»(4) كله ناشئ عن الغفلة، فإن لغير البالغ أيضا الدخول فيها، وربما كان بعض علمائنا ينظرون فيها قبل بلوغهم، كما يمكن أن يتدخل فيها الكفار

1- تهذيب الأصول: 2: 6 و 7 و 139.

2- لاحظ مفاتيح الأصول: 452- السطر 3.

3- فرائد الأصول: 1: 2.

4- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 426.

و لو قلنا: بعدم كونهم مكلفين بالفروع.

فعلم الأصول ما ينتفع منه جميع علماء الحقوق، سواء كانوا من علماء الفقه الإسلامي، أو كانوا من علماء الفقه غير الإسلامي، أو كانوا من علماء فقه العرف والقوانين المشرعة في مجالس النواب. ولأجل ذلك كان بعض تلاميذ الأصول، يدرسون عندنا، ويقضون في المحاكم الظالم أهلها، خذلهم الله تعالى.

فبالجملة: أخذ عنوان «المكلف» وما شابهه بلا وجه، و سيمر عليك زيادة تحقيق في الأمر الرابع إن شاء الله تعالى.

رابعها: في أن التقسيم إلى القطع و الظن و الشك مجرد عنوان

إن من الأمور المتعارفة بين العقلاء في ابتداء مقالاتهم و رسائلهم، ذكر عنوان المقالة و الرسالة، و يعبر عنه في ألسنتهم ب (تيتير) و النظر في ذلك إلى نقل ذهن القارئ إلى ما هو موضوع البحث فيها، من غير كونه في مقام إفادة أن الرسالة متضمنة لجميع أحكامه، بل هو من هذه الجهة ساكت، و له إبهام و إهمال.

و هذا أمر دارج بين السلف و الخلف، و منهم علماء الفرقة الحقة، فإن النظر في ذكر القطع و الظن و الشك بأقسامه، إلى أن هذه الرسائل المختلفة تبحث حول هذه الأمور، و على هذا لا يجوز ذكر الخصوصيات، فضلا عما هو مورد الاختلاف بينهم في أحكام هذه الأمور، و ليس هذا من المهم في البحث، حتى يعتبر الشيخ الأنصاري أمرا (1)، و يناقشه من تأخر عنه (2)، ثم يدافع عنه الآخرون (3) إلى ما

1- فرائد الأصول 1: 2.

2- كفاية الأصول: 296.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 4، نهاية الدراية 3: 15، نهاية الأفكار 3: 4، مصباح الأصول 2: 11.

لا يمكن أن يرضى الطائفة، لأن هذا الخلاف ناشئ من الخلاف فى أحكام هذه العناوين.

فعلى هذا، يتبين سقوط هذا البحث رأساً، ويظهر حسن الإشارة إلى عنوان الرسالة و البحث و المقصد، ليكون الطلبة على خبروية إجمالية بما يطلبونه فيها، و من هنا انتقلوا إلى دراسة الفهارس، فإنها كثيرة التّفّع جدا للطلاب، وربما كانت بعض الكتب بدونها غير قابلة الانتفاع، لأن نيل غرض المؤلف يصعب، بخلاف ما إذا أشير إليه بجملة قصيرة، فتدبر و اغتتم.

فبالجملة: ثلاثية التقسيم، و ثنائية الأقسام، أو وحدانيتها، كلها خروج من المنظور الأصلي فى بيان العناوين.

و توهم: أن الظن ليس عنوانا لمسألة الأمارات العقلائية(1)، فى غير محله، لأن الظن النوعي و النظامي هو المعبر عن تلك الأمارات، فأخذ الظن إيماء إلى تلك الظنون الخاصة، و رمز لها، و أى رمز!! فإنه كما هو رمز للظنون الخاصة النوعية، رمز للظن الشخصى فى مسألة الانسداد.

و من هنا يظهر: أن التقسيم ليس ثلاثيا، بل هو أكثر، لأن الشك على تقدير عنوان رسالة، و على آخر عنوان أخرى، و تختلف تلك الرسائل حسب الموضوع المزبور، لأجل اختلاف القيود المأخوذة فى الشك، كما هو الواضح.

فبالجملة: الناس بحسب حالاتهم و إن تختلف وظائفهم، إلا أن الباحث الأصولي ربما لا يكون موصوفا بتلك الحالات، أو لا ينفعه، و مع ذلك، فيصح بحثه و فحصه، و تحصل له تلك الحالات و المقررات على التقدير، كما لا يخفى.

إن قلت: ليس الاستصحاب من الأمارات العقلائية.

قلت: نعم، وكذلك البراءة الشرعية، وليست من الحجج العرفية، إلا أن هذا أيضا من الخلط بين ما هو مرام الباحث في البحث، وبين ما هي الجهة المبحوث عنها، فإن من القوم من يقول بحجتيته لأجل البناء العقلاني (1)، أو لأجل إمضاء الشك و تميمه لكشفه الناقص (2). و كون دليله عند المتأخرين منحصرًا في الأخبار (3)، لا يضر بما هو المرام في المقام.

و من هنا يظهر حال التمسك بدليل شرعي للبراءة، فتأمل، و الأمر سهل.

و من هنا يظهر: أن القول بأن المرام من «المكلف» هو المجتهد (4)، ليس كما ينبغي، لأنه ليس للاجتهاد خصوصية، وإن كان الباحث عن تلك المسائل لا بد و أن يكون عارفا بها، ولكنه يمكن أحيانا أن لا يكون مجتهدا حسب الاصطلاح، لعدم اطلاعه على الفقه كلا، أو لكونه غير واجد لسائر ما يعتبر في الاجتهاد اصطلاحا، فلا تخلط.

و توهم: أن خطاب «لا تقتض...» كذا و كذا (5)، ناشئ عن الغفلة عن أنه ليس بخطاب شخصي، و لا بإيجاب نفسي، بل هو حكم على عنوان كلي ربما لا- يكون خطاب فيه، مثل ما إذا ورد: «من كان على يقين فشك...» (6) فإن موضوعه أعم، إلا أن إحراز الموضوعية ربما يكون منوطا ببعض الشرائط، كما لا يخفى.

1- الفصول الغروية: 369- السطر 17، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 331، منتهى الأصول 2: 409.

2- أنوار الهداية 1: 110.

3- كفاية الأصول: 440، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 334، نهاية الأفكار 4: 37.

4- كفاية الأصول: 296، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 3.

5- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 4.

6- الخصال: 619، وسائل الشيعة 1: 246، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 6.

خامسها: في المختار في تقسيم حالات العاقل

اعلم: أن العاقل في قبال الوظائف الإلهية و المقررات الشرعية، لا يخلو- على سبيل المنفصلة الحقيقية- من أحد أمور: إما يكون بين يديه الطريق القطعي إليها عرفا و عقلا، أو عرفا محضاً، كالعلم العادي و الاطمئنان الذي يراه العرف علما.

أو تكون بين يديه الأمارات العرفية العقلانية، أو الشرعية.

أو يكون جاهلا بالواقع جهلا عن التفات، و يسمى ب «الشك».

أو يكون غافلا بالمرّة. و لا شبهة في أن الغافل و لو كانت غفلته عن قصور، لا يكون خارجا عن عناوين الوظائف العامة الإلهية، و المقررات الشرعية، ضرورة أن التكليف كلها- سواء فيها الوضعيات و غيرها- موضوعها العناوين، و لا يختلف في ذلك حتى المقررات العرفية و العقلانية، فجميع الأصناف بالعناوين الخاصة مورد التكليف الكلية.

و على هذا، لا وجه لقيد «الالتفات»⁽¹⁾ لأن الغافل و غير الملتفت، إذا كان فارغا عن الحجج العقلية و العقلانية و الشرعية، و لم تكن الاحتجاجات موجبة لتنجز التكليف، يلزم كونه خارجا عن التكليف، و هذا ضروري البطلان، و لا سيما الغفلة عن تقصير.

فبالجملة: النظر في هذا التقسيم، إلى أن الإنسان إما يكون بين يديه المنجز العقلي و المؤمن القطعي، أو المنجز و المؤمن العرفي العقلاني، أو الشرعي، و لا خصوصية للالتفات في هذا الأمر، بل يلزم كون غير الملتفت خارجا، و هو غير صحيح، فعلى هذا لا بد و أن يراد من «الشك» أعم من الشك التفصيلي،

1- فرائد الأصول 1: 2، كفاية الأصول: 296.

و الجهل عن غفلة.

إن قلت: المقصود بالبحث هنا هذه الطوائف الثلاث، ولا يلزم أن يكون الغافل في محط البحث هنا ولو كان مشمولاً للأدلة والعناوين (1).

قلت: إن النظر في هذا التقسيم مع قيد الالتفات، إلى استيعاب الأفراد والعناوين، فعليه يتوجه الإشكال، ضرورة أن غير الملتفت والغافل، لا بد وأن يندرج في الثلاثة تقديراً، أو يكون قسماً رابعاً، وعلى كل تقدير لا بد وأن يكون العنوان المأخوذ فارغاً عن قيد الالتفات والتوجه. وعلى هذا يقال: الإنسان في قبال المقررات الإلهية والوظائف الشرعية، إما يكون قاطعاً بها، أو ما يشبه القاطع، كالأطمئنان المعبر عنه ب «العلم العادي» ويكون بين يديه القاطع والطريق الأعلى.

أو يكون في قبالها بين يديه الطريق العرفي والعقلاني.

أو لا يكون كذلك.

فعلى الثالث: إما يكون شاكاً، أو يكون غافلاً.

و البحث في الأصول العملية موضوعه الشك، ولا بد من عقد بحث آخر للغافلين المستضعفين، أو المقصرين، و حالهم إما ملحقة بحال القاطع، أو الحالة الثانية، أو الثالثة، فليتدبر جيداً.

المبحث الأول فيما يتعلق بالقطع جعلاً و ردعا

اشارة

لا شبهة في أن القطع والعلم من الممكنات ذات الماهية، وله الوجود المجعول تكويناً، كسائر الماهيات حسب المعروف المشهور⁽¹⁾.
 ومن المحرر عندنا في «القواعد الحكمية»⁽²⁾: أن الماهيات والمعلومات الذاتية والأولية، قائمة بالنفس قيام صدور، لا حلول، وهي نفس الماهية، والعلم إضافة إشراقية، نحو الوجود المنبسط على رؤوس الأعيان الممكنة، وليس داخلاً في المقولات بهذه النظرة.
 وأما إذا نظرنا إلى نفس الماهية، فهو عين النظر إلى الماهية الموجودة في الأعيان، المركبة من شئ ء هو حده، وشئ ء آخر هو وجوده، وتمام الكلام في محله.

ولا تضر ولا تنفع هذه المسألة فيما يهمنا من البحث في هذه المسائل، فلا تخلص.

وإنما المقصود والغرض الإشارة إلى ما اشتهر بين أبناء الأصول: «من أن العلم له وجود و ماهية، والقطع مركب وزوج تركيبى»⁽³⁾ فإنه قد اشتهر بين

1- الحكمة المتعالية 3: 278 و 382، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 141.

2- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره (مفقودة).

3- نهاية الدراية 3: 19، تهذيب الأصول 2: 9، مصباح الأصول 2: 15.

الآخرين (1)، إلا أنه يصح في لحاظ، ولا يصح في لحاظ آخر خارج عن أفقهم، والله هو المستعان.

إذا تبين هذا الأمر فاعلم: أن القطع يوصف في الظاهر بأوصاف الطريقية، والكاشفية، والمنجزية، والمعذرية، والحجية، وحيث اشتهر: «أن كاشفيته ذاتية» (2) و اشتهر: «أن منجزيته و حجيته أيضا ذاتية» (3)، لا- تنالها يد الجعل تكويننا» على ما قيل (4) «و تشريعا» على ما اشتهر (5)، فلا بد من النظر إلى هذه الأوصاف، حتى يتبين الذاتى من غير الذاتى فى ضمن جهات:

الجهة الأولى: فى عدم ذاتية الطريقية و الكاشفية

المشهور أن وصف الطريقية و الكاشفية، من الأوصاف الذاتية للقطع.

وقيل (6)- وهو الظاهر من العلامة الأراكى قدس سره-: «إنه عين القطع، و ليس معنى يوصف به القطع» (7).

و يتوجه إليه: أن حقيقة القطع هى ماهيته، و هل يعقل أن تكون الماهية بلا

-
- 1- لم نجزم بمراده قدس سره من «الآخرين» و لكن اشتهر القول بذلك فى كلمات الفلاسفة و المتكلمين، لاحظ شرح المواقف 1: 61، الحكمة المتعالية 3: 278، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 141.
 - 2- فرائد الأصول 1: 4، درر الفوائد، المحقق الخراسانى: 25، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 3: 6، نهاية الدراية 3: 18.
 - 3- فرائد الأصول 1: 4، كفاية الأصول: 297، نهاية الأفكار 3: 6.
 - 4- درر الفوائد، المحقق الخراسانى: 25.
 - 5- فرائد الأصول 1: 4، درر الفوائد، المحقق الخراسانى: 25، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 3: 6، نهاية الدراية 3: 18-19.
 - 6- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 3: 6-7، نهاية الدراية 3: 48.
 - 7- نهاية الأفكار 3: 6.

عروض الوجود عين النورانية و الكشف؟! فالكاشفية تعرضه لأجل عروض الوجود، وإلا فالقطع كيف نفساني، و من الأعراض، و البسائط الخارجية جنسها مضمن في فصلها و بالعكس، و إذا وجد و تحقق في النفس يستضاء به، و يترتب عليه أثره، و هو رؤية المقطوع بالعرض إن كان له مقطوع بالعرض و معلوم بالعرض.

و يتوجه إلى المشهور: أن توصيف القطع و العلم بالكاشفية، إن أريد منه الكشف عن الواقع فهو باطل، لتخلف العلم عنه في موارد الجهل المركب، فكيف يكون ذاتياً؟! و إن أريد منه أن من هو قاطع يرى المعلوم بالعرض، و هذا دائمى الحصول، فهو أيضاً باطل، لأن من المعلوم ما لا معلوم بالعرض له، و يمتنع أن يكون له، كالقطع بامتناع اجتماع النقيضين، و ارتفاعهما، و هكذا، فلا يكون المعلوم بالذات - الذي هو القطع في كلماتهم - موصوفاً بالكاشفية عن شيء، إذ لا شيء وراء القطع المزبور الذي هو عين المعلوم بالذات.

و ما في «تهذيب الأصول» هنا من المناقشة: «بأن القول بكون القطع تكون الكاشفية ذاتية له في نظر القاطع، غير تام، لأن الذاتى لا يختلف باختلاف الأنظار»⁽¹⁾ غير جيد، فإن الكاشفية الدائمة هي أن يرى القاطع المعلوم بالعرض، و هذا دائمى الوجود، إلا أنه ربما تختلف حكايته عن الواقع، فلا تغفل.

فتحصل: أن الطريقية و الكاشفية ليستا من الأوصاف الدائمة للقطع و العلم، حتى تكونا ذاتيتين على الوجه المتراءى منهم قدس سرهم.

و غير خفى: أن نفى الذاتية عنهما، لا يستلزم كونهما من الأمور القابلة لتعلق الجعل التشريعى بهما، كما لا يخفى.

و ربما يمكن دعوى: أن الكاشفية بالمعنى المزبور، و إن لم تكن مثل العلم

الحضورى، كعلم العلة بذاتها وبمعلولاتها، مما لا يتوسط الصورة العلمية بين العالم والمعلوم بالعرض، ولكنها بمعنى أن كل شىء إذا كان هو نفس العلم، يصح أن ينتزع منه العالمية والمعلومية، والكاشفية والمكشوفية عنه، فتكون من الذاتى فى باب البرهان، فلا تنالها يد الجعل تكويننا وتشريعنا.

وعلى كل تقدير: ليست الكاشفية والطريقة، أمرين مجعولين بالجعل التأليفى للعلم - حضوريا كان، أم حصوليا - مطلقا، لا تكويننا، ولا تشريعنا.

نعم، على التقدير الأول يكونان من المنتزعين المجعولين بمجعولية المنشأ، كالفوقية والتحتية، وعلى الثانى يكونان من المحمولات الخارجة عن الذات والذاتى فى باب البرهان.

وغير خفى: أن الكاشفية المنتزعة عن الماهية المعلومه بالذات، ليست من عوارض الماهية بما هى هى، و التى تنتزع من العلة العالمية بذاتها وبمعلولاتها، تكون منتزعة عن حاق الذات، وعن أصل الوجود بما هو هو، و كل ذلك على أصالة الوجود.

الجهة الثانية: فى أن الحجية أمر انتزاعى

توصيف القطع بالمنجزية والمعذرية - وهكذا الحجية التى هى إجمال المعذرية والمنجزية - يعلل: بأنه لمكان كاشفيتها عن الواقع ينجز و يعذر، فإنه إذا كان العقل يدرك لزوم التبعية للواقعيات - كما فى باب إطاعة المولى وعصيانه - فإذا انكشف لديه الواقع، يكون القطع منجزا و معذرا و حجة، لتلك الكاشفية (1).

ولست الحجية منتزعة عنه على نعت خارج المحمول، و لذلك يوصف بها

1- فرائد الأصول 1: 4، درر الفوائد، المحقق الخراسانى: 24.

سائر الأمارات العقلانية فى الخارج من محيط الشرع، من غير الحاجة إلى الشرع فى الإمضاء بالضرورة، فإن العقلاء لا يختلف عندهم القطع وغيره فى هذه الجهة بالضرورة، و ليس حمل «الحجة» عندهم على سائر الأمارات، من باب التنزيل و الادعاء، كما قد يتخيل (1).

فعلى هذا، هذه الأوصاف الانتزاعية مشتركة فيها جميع الطرق العقلية و العرفية، و يكون من المحرر فى محله: أن انتزاع العنوان الواحد- مثلا كالحجية و الزوجية- من الأمور المختلفة غير ممكن، إلا لأجل اشتراكها فى جهة جامعة هى منشأ الانتزاع واقعا (2)، فكما أن الزوجية لا تنتزع عن الأربعة بما هى هى، بل هى منتزعة عن القابل للقسمة إلى المتساويين فى الكم المنفصل، ضرورة انتزاعها من الستة و العشرة، كذلك الحجية لا تنتزع عن القطع بنا هو هو، بل هى منتزعة عما هو المشترك بينه و بين سائر الأمارات، و هى المرآتية عن الواقع نوعا، أو كلا مثلا.

و غير خفى: أن المعانى الانتزاعية ليست مندرجة فى المقولات، لانتزاع العناوين الكثيرة عن الذات الإلهية.

و أيضا: لا يلزم أن تكون الانتزاعيات من الخارج المحمول، لانتزاع الخالقية و الراقية من ذاته تعالى باعتبار قيام الخلق- صدورا- به تعالى، كما لا يخفى.

فالحجية ليست من الذاتيات فى باب الإيساغوجى بالضرورة، و لا- فى باب البرهان بالنسبة إلى القطع و سائر الأمارات، حتى لا يكون معللا- إلا- أن معنى «المعللية» ليس أن يكون له العلة المفيضة للوجود خارجا، لأنه أمر ذهنى لا خارجية له، نظير انتزاع الخالقية و المنعمية و الراقية.

فبالجملة: لا ينبغى الخلط بين كون شىء ذاتيا حسب مصطلحات القوم، و بين

1- نهاية الدراية 3: 12، نهاية الأفكار 3: 74.

2- الحكمة المتعالية 1: 133.

كون شىء غير محتاج إلى الجعل الخارجى، لكونه دون الجعل، ضرورة أن الحجية و المعذرية ليست داخلية في المقولات، ولا تكون من دار الوجود، بل هي من خلاقية النفس عند قياس شىء إلى شىء، أو عند إدراك أمر، كلزوم الإطاعة، وإدراك انكشاف الواقع. وهي كالزوجية، فكما أنها تدرك عقيب إدراك القسمة إلى المتساويين، ولا تكون من لوازم ذات الأربعة بما هي أربعة، كذلك الحجية، وكما أنها لا تتألف يد الجعل تكويناً زائداً على أصل جعل الأربعة، كذلك الحجية.

فالمحصول مما قدمناه في هذه الجهة: هو التوطئة للبحث الآتى، و تمكين الباحثين من إمكان التدخل في نفى الحجية و سلبها عن القطع، كما يمكن سلبها عن سائر الطرق. وبذلك تمتاز عن الزوجية و الإمكان بالنسبة إلى ماهية الإنسان، و غير ذلك من اللوازم الإدراكية وراء الماهيات، فافهم و اغتنم جيداً.

و بالجملة: ظهر أنها ليست من الذاتى فى كلا البابين حتى يمتنع سلبها، فلو لا المحاذير الاخر الآتية، لا يكون هذا الأمر محذورا فى سلبها عنه.

إن قلت: الحجية للقطع و سائر الطرق ليست ذاتى باب الإيساغوجى، إلا- أنها ذاتى باب البرهان (1)، لأن المراد من «الذاتى» فى باب البرهان، ما ينتزع عن صراح الذات، أو عن الذات بلحاظ الأمر الآخر، بشرط أن لا يكون من الضمائم الزائدة على الذات، فإنه عندئذ يكون محمولاً بالضميمة، و الحجية و إن كانت هى مشتركة بين الأمارات كلا فى محيط العقلاء، إلا أنها تنتزع بلحاظ ليس زائداً على ذات القطع، و لا سائر الأمارات، فلا يمكن السلب.

قلت أولاً: لازمه عدم إمكان السلب بالنسبة إلى سائر الأمارات، و هذا مما لا يلتزم به.

و ثانياً: إن الجهة المشتركة لانتزاع الحجية، هى أصل الكشف المشترك بين

الكل، و أما الرتبة الشديدة أو الأشد، فلا تكون دخيلة في اتصاف الحجية بكونها ذاتية الحجية عن كونها ذاتية.

ومما يشهد على أن المنجزية و المعذرية و الحجية من الأمور الانتزاعية: أنها لا تنتزع عن مطلق العلم بالواقعيات، مثلا العلم بأن الجسم مركب من المادة و الهولي، ليس ينتزع منه هذه الأمور، فيكون انتزاعها من مقايسة انكشاف الواقع في المسائل المخصصة إلى درك لزوم الإطاعة، و درك قبح العصيان.

نعم، انتزاعيتها عنه بعد المقايسة المزبورة قهري، و لا تنالها يد الجعل التكويني التأليفي إلا باعتبار تعلق الجعل البسيط بمناشئها، فتكون هي مخلوقة النفس عند حصول تلك المواد و الإدراكات الخاصة، فافهم و اغتتم.

الجهة الثالثة: في اتصاف الاحتمال أحيانا بالحجية

إشارة

المنجزية و الحجية كما تكون من أوصاف الكواشف العقلية و العقلانية، يوصف بها الاحتمال، كما في الشبهات قبل الفحص، و المهمم بها. و لو تدخل الشرع في تلك الشبهات بالترخيص و الارتكاب، لا يوصف الاحتمال بها، و لو لم يرخص الشرع بارتكاب فعل خاص مثلا يكون الاحتمال منجزا، فسعة مصاديق هذه العناوين و ضيقها، دائرة مدار حدود مداخلة الشرع نفيًا و إثباتًا.

ثم إن الحجية و أخواتها ليست إلا معنى إثباتيا، و تنالها يد الجعل استقلالا.

إمكان سلب حجية القطع و إمكان الردع عن العمل به

إذا تبين ذلك يقع البحث في تجويز سلب الحجية عن القطع، و الردع عنه، و تحريم العمل على طبقه، أو عدم إيجاب العمل على وفقه. و المراد من ذلك هو المنع

عن لزوم اتباعه، بمعنى عدم كونه عذرا ولا منجزا، فقد اشتهر بينهم امتناع ذلك (1).

والذى يقع مورد البحث هنا مسألتان:

الأولى: هي أن المعذرية والحجية، هل يمكن سلبها عن القطع ولو فى الجملة، أم لا؟

الثانية: هي أن الردع عن تبعية المقطوع به يمكن أم لا؟

ولا ينبغي الخلط بين المسألتين، كما يظهر الفرق بينهما.

أما المسألة الأولى: فالحق إمكان سلب الحجية ولو فى الجملة عن القطع، وسلب المعذرية عنه، وذلك لأن معذرية القطع تشبه معذرية السهو والنسيان والغفلة، بل والاضطرار والإكراه والإجبار فى بعض الموضوعات، فكما يمكن أن يعلن المولى: أن السهو الكذائى والغفلة الكذائية الحاصلة بالمبادئ العمدية، ليست عذرا عندى، وأن الاضطرار والإكراه الحاصلين بالمبادئ العمدية والقصدية، ليسا عذرا وحجة، فإذا ابتلى المكلف بهذه الأمور، وإن لم يتمكن المولى من توجيه الخطاب إليهم فرضا، كما هو كذلك بناء على الخطابات الشخصية، ولكنها لا تعد عذرا، ويكون العبد مستحق العقوبة، ولا يورث سقوط الهيئة الناشئ من سوء السريرة صحة الاعتذار بها.

كذلك للمولى أن يعلن: أن القطع الحاصل من خبر الثقة، أو الحاصل من الأسباب الكذائية، أو الحاصل من الارتياضات النفسائية بالنسبة إلى الأحكام الإلهية، ليس عذرا، فإذا كان العبد عارفا بهذا القانون، وعالما بلزوم تبعية المولى فى الأحكام الواقعية إطاعة، ويدرك قبح العصيان ومخالفته، فلا بد أن يدرك ممنوعية تطرق سبيل ينتهى إلى حصول القطع بها، حذرا من ذلك، فإن القاطع قبل أن يحصل

1- فرائد الأصول 1: 5، كفاية الأصول: 297، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 3: 7.

القطع، يجد تخلف كثير من الأقطاع والعلوم عن الواقع.

وأما إذا اتفق له القطع بذلك الحكم، فلا يتمكن المولى من منعه بعد حصول قطعه، كما سيأتى تحريره فى المسألة الآتية، ولا هو نفسه، لما يرى الواقع فى خصوص قطعه الموجود.

ولكنه بحسب الواقع، لا يكون معذورا إذا تخلف عن الواقع، فهو حين القطع يجب عليه تبعية المقطوع به، كما أن المضطر إلى الجيفة بعد الاضطرار، يجب عليه أكل الجيفة، ومع ذلك يعاقب على واجبه العقلى، والمكره على شرب الخمر إذا تعمد فى حصول الإكراه، فحين الإكراه لا- يمكن ردعه، أى منعه عن المكره عليه بالضرورة، لأن حفظ النفس واجب، ولكن يستحق العقوبة، لأنه بالاختيار امتنع الأمر عليه.

وهكذا فى القطع، يمكن منع المعذرية عنه فى هذا الفرض، فإن مجرد الكاشفية عن الواقع لا يلازم ذلك، ضرورة إمكان توصل المولى إلى منع معذريته بمنع السبيل المنتهى إلى القطع بالحكم، ونتيجة ذلك جواز التخلف.

وأما القول: «بأن تجويز التجرى فى حد تجويز المعصية» كما فى حواشى العلامة الأصفهانى قدس سره (1) ففى غير محله، لما سيأتى من إمكان ذلك لعروض العناوين الاخر، وعند المقتضيات الاخر (2)، بخلاف العصيان، فإنه يلزم من تجويزه انتفاء موضوعه، وهو خلف.

فبالجملة: تحصل إمكان منع حجية القطع و معذريته فى الجملة، من غير رجوعه إلى تقييد موضوع الحكم بقيد، حتى يلزم الخلف، ضرورة أنه جائز واضح، كما سنشير إليه فى ابتداء المسألة الآتية إن شاء الله تعالى.

1- نهاية الدراية 3: 20.

2- يأتى فى الصفحة 31.

ثم لا يخفى: أن ما ذكرناه في هذه المسألة مما يشير إليه بعضهم، كالشيخ في موضع من «الرسالة»⁽¹⁾ و«الكفاية» في أوائل مسألة القطع⁽²⁾، وآذنى كان يهمننا هو التفكيك بين مسألة ردع القطع عن المعذرية، وبين المسألة الآتية إن شاء الله تعالى، وقد ابتلى بعض منهم بالخلط⁽³⁾. وعليه يترتب جواز نفي عذرية قطع الوسواس و القطع وغيرهما، كما صرح به في «العروة الوثقى»⁽⁴⁾ فراجع.

و من هنا يظهر: أن النزاع المعروف بين الأخباريين والأصوليين⁽⁵⁾ قابل للطرح، لأن من المحتمل أن يكون مرادهم من نفي حجية القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، نفي معذريته في صورة الخطأ، ولعل مقتضى إطلاق كلام الأصوليين كلا، أيضا عدم معذرية الجهل المركب التقصيري. وعلى ما ظهر يتبين أيضا فساد قول العلامة النائيني رحمه الله من المناقشة في هذه المسألة⁽⁶⁾، فراجع.

و أما المسألة الثانية: وهى حول إمكان ردع الشرع عن اتباع المقطوع به حين القطع، فالمشهور المقطوع به فى كلماتهم امتناعه⁽⁷⁾، معللين: «بلزوم اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا، و حقيقة فى صورة الإصابة» كما فى «الكفاية»⁽⁸⁾.

وفيه: ما مر فى محله من أن التضاد الاصطلاحى، ممنوع بين الأحكام كلاً، بل لا يلزم اجتماع الحكمين فى محل واحد، لأن التحريم متعلق بالخمير، و التحليل

1- فرائد الأصول 1: 15.

2- كفاية الأصول: 297.

3- لاحظ حاشية كفاية الأصول، القوچانى 2: 12، منتهى الأصول 2: 7 و 49.

4- العروة الوثقى 1: 74، فصل طريق ثبوت النجاسة، المسألة 1.

5- الفوائد المدنية: 128-131، الحدائق الناظرة: 125-133، فرائد الأصول 1: 29، كفاية الأصول: 311.

6- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 7.

7- نهاية النهاية 2: 15، نهاية الدراية 3: 19، مصباح الأصول 2: 17.

8- كفاية الأصول: 297.

ينتهي إلى تجويز فعل الشرب (1).

نعم، يلزم المناقضة في الإرادة، ضرورة أن مفروض الكلام هو ما إذا كان دليل حرمة الخمر له الإطلاق، ويكون موضوع الحرام هو «الخمر» من غير تقييد بشيء، ضرورة أنه إذا كان الخمر المقطوع بها حلالا يلزم الخلف، وهو أمر غير سائغ قطعاً.

فما هو محط البحث صورة كون موضوع الحكم ذات الخمر، وكان لدليل حرمتها الإطلاق، فإنه من ضم الصغرى الوجدانية إلى الكبرى الشرعية المقطوع بها، يحصل العلم بحرمة الخمر الموجودة بين يديك، فلو رخص الشرع في شربها، فإما يكون ترخيصاً إنشائياً فهو لا بأس به.

وأما إذا كان ترخيصاً جدياً فلا بد من التصرف في الكبرى، أو الصغرى، وأما مع انحفاظهما على حالهما فيلزم اجتماع الإرادتين المتنافيتين: إرادة الزجر، وإرادة الترخيص، مع وحدة الموضوع، فالشارع بشارعته لا يمكن من أن يكون مجداً في التحريم والتحليل بالضرورة، سواء تعلق التحليل بالخمر، أو تعلق بترك العمل بالقطع المزبور.

وأما ما اشتهر من لزوم التناقض (2) فتقريبه: أن من تحليل المخالفة في صورة الإصابة، يلزم انتفاء تحريم الخمر، مع أن المفروض حرمتها. ولكن الاستحالة مستندة إلى الأمر الأقرب: وهو امتناع اجتماع إرادة التحليل مع التحريم، فتدبر.

ولو تعلق الردع بالصغرى، أى بالمناقشة فيها، فإنه وإن يمكن زوال القطع بها، إلا أنه أيضاً خروج من حريم البحث.

1- تقدم في الجزء الرابع: 211-212.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 9، درر الفوائد، المحقق الحائري: 325، نهاية الأفكار 3: 8.

وغير خفى: أن هذا الإشكال فى مسألة القطع، زاوية من الإشكالات فى بحث الظن حول مشكلة ابن قبة(1)، فإن ترخيص الطريق المؤدى إلى خلاف الواقع، يستلزم المشاكل، والمنع عن الطريق الواصل فيما نحن فيه، أيضا ينتهى إلى المعضلات فى ناحية الحب والبغض، و المصلحة والمفسدة، والبعث، والإرادة، وغير ذلك مما لا يخفى.

ومن الغريب توهم انتقاض ما نحن فيه، بردع الشرع عن الظن القياسى على الحكومة فى باب الانسداد(2)!! ضرورة أن تقرب الشبهة يتم إذا كان الطريق منحصرًا بالظن القياسى، وإلّا فمع إمكان الظنون الخاصة لا يلزم إشكال رأسا. وأما فى مورد القطع فلا يعقل الردع ذاتا، كما عرفت.

وبالجملة: الظن فى ذاته يقبل الردع، بخلاف القطع، وفى باب الانسداد يكون المردوع حصة من الظن، لا المطلق منه، فمن ثم على تقدير تمامية مقدمات الانسداد لا يمكن الردع عن الظن، لحكم العقل بلزوم اتباعه، فلا تخلط.

فبالجملة تبين: أن نفي المعذرية فى البحث السابق، لا يستلزم الإشكال جدا، وقد صرح بإمكانه- على ما اطلعت عليه أخيرا- العلامة العراقى قدس سره(3). وأما نفي المنجزية- بتجويز مخالفة القطع فى فرض الإصابة- فيستلزم امتناع حصول الإرادة الجديدة لتحليل ما هو مورد التحريم واقعا.

نعم، فى فرض عدم الإصابة، لا يمكن أن يصل المولى إلى مقصوده من الأمر بمخالفة القطع، لأن القاطع دائم الخلاف بالنسبة إلى الأمر المزبور.

اللهم إلا أن يقال: بأن ترخيص المخالفة لا يتوقف على الأمر. هذا مع أن من

1- يأتى فى الصفحة 223-224.

2- تقريرات المجدد الشيرازى 3: 271، بحر الفوائد: 13- السطر 15.

3- تعليقة المحقق العراقى على فوائد الأصول 3: 64- الهامش 2.

الممكن أن يخالف القاطع قطعه تجريا، فيكون المولى واصلا إلى مقصوده بعد ما لم يكن عباديا، وسيأتي ما هو الحجر الأساس في محله (1).

وتوهم: أن الترخيص يلزم تجويز التجري، وهو في حد تجويز العصيان (2).

في غير محله، كما مر في المسألة السابقة.

ووقوع التناقض في نفس القاطع (3) لا يضر بشيء من المقصود. مع إمكان أن يكون القاطع قاطعا بحكم الخمر، و خميرية ما عنده، و قائمة عنده الأمانة الظنية على جواز مخالفة القطع، فإنه حينئذ لا يلزم تناقض في نفسه، كما هو الواضح.

وتوهم: أنه خروج عن محط الكلام (4) غير جائز، لأن البحث حول إمكان سلب منجزية العلم و القطع بعد وجوده، إذا كان تعلق بالحكم الشرعي و موضوعه، لا بجميع ما يرتبط بالمسألة، فلا تخلط.

فتحصل: أن ترخيص الشرع في مخالفة القطع المتعلق بوجوب صلاة الجمعة، لا يخلو إما أن يكون في مورد الإصابة، أو في مورد الإخطاء:

ففي الصورة الأولى تلزم المناقضة، و عدم إمكان الجمع بين الإرادة المتعلقة بوجوب صلاة الجمعة المستلزمة للعقاب عند التخلف، و بين الإرادة المتعلقة بالترخيص المستتبع لعدم العقاب على تركها.

و في الصورة الثانية لا- يلزم إشكال عقلي، بعد كون المولى عارفا بأن القطع الحاصل لزيد خلاف الواقع، و يكون جهلا مركبا. فما في كلماتهم من امتناع الردع في الصورتين (5)، غير موافق للتحقيق.

1- يأتي في الصفحة 89- 91.

2- نهاية الدراية 3: 19- 20.

3- تقريرات المجدد الشيرازي 3: 237- 238.

4- لاحظ أوثق الوسائل: 4- السطر 29.

5- كفاية الأصول: 297، نهاية النهاية 2: 15، نهاية الدراية 3: 19- 20.

تنبيه

القطع الذي لا يجوز عقلا تجويز مخالفته وإنكار منجزيته، أعم من القطع المعذر وغير المعذر.

ثم إن الترخيص الممنوع أعم من أن يكون بنحو التجويز والتحليل، وبشكل الأمر الترخيصي، أو كان بنحو إيجاب المخالفة، فإنه لو صح تجويز المخالفة صح إيجابها أيضا.

هذا تمام الكلام حول مسألة إمكان الردع عن العمل بالمقطوع به، وإمكان المنع عن منجزية القطع، وقد عرفت أن تمام الجهة المانعة، امتناع ترشح الإرادة الجديدة في عرض الإرادة الجديدة المتعلقة بحرمة الخمر.

طريقتنا في كيفية ردع الشارع عن القطع جعلاً وامتثالاً

وعندى في المسألة طريق، ربما ينتهي إلى إمكان أن يتوسل المولى إلى ترشيح تلك الإرادة في عرض الإرادة الأولى، والبحث يتم في مقامين:

مقام الجعل والتشريع.

ومقام الامتثال.

أما في مقام الجعل، فقد تقرر منا في مباحث الترتب: إمكان كون الأحكام فعلية بالنسبة إلى العاجزين، والغافلين، والساهين، والناسين، و الجاهلين، كما هي فعلية بالقياس إلى مقابلتهم، وذلك فيما يكون الحكم كليا قانونيا عاما، وتفصيله يطلب من تلك المباحث (1).

فعلى هذا الأصل الأصيل، إذا جعل المولى وأراد تحريم الخمر، يكون الخمر محرمة سواء تعلق به القطع، أم تعلق به خبر الثقة، أو لم يتعلق به شئ ء.

وله أيضا إيجاب مخالفة القطع بنحو كلي، لا القطع الخاص المتعلق بحكمه، بل هو فى مقام الإيجاب لا يلاحظ إلا عنوان مخالفة القطع، وإذا كان تحت هذا العنوان غرض و مصلحة سياسية أو غيرها، يصح له أن يوجب مخالفته.

وما هو الموجب للامتناع هو إيجاب القطع الخاص، أى الحاصل المتعلق بحرمة الخمر.

وأما إذا أوجب مخالفة القطع على الإطلاق - سواء كان متعلقا بالأحكام، أو الموضوعات الشرعية، أو تعلق بالمسائل العرفية، وعلى فرض تعلقه بالحكم الشرعى سواء فيه الإصابة، والخطأ - تكون النسبة بين الإيجاب المزبور و تحريم الخمر مثلا عموما من وجه، و يكون الحكم على العنوان المذكور فعليا، كما يكون حكم الحج بالنسبة إلى عنوان «المستطيع» فعليا، سواء كان ذاكرا، أم غافلا، عاجزا، أم قادرا، مع أنه لا يعقل فعلية الحكم بالنسبة إلى خصوص الغافل، ولا يترشح الجدل، ولكنه يتمكن من الإيجاب العام، فإيجاب مخالفة القطع لا ينحل إلى الإيجابات الكثيرة فى الخطاب.

فتحصل: أن الامتناع إذا كان مستندا إلى عدم تمكن المولى من الإيجاب الجدى فى مقام الجعل، فهو قابل للدفع.

وأما إذا كان وجه الامتناع مستندا إلى المقام الثانى و هو مقام الامتثال، فنقول:

إن القاطع بحرمة الخمر، لا يمكن أن يكون قاطعا بإيجاب الشرع مخالفة القطع، على إطلاقه الشامل لقطعه المتعلق بالحكم.

نعم، للشرع إيجاب مخالفة القطع المتعلق بأن شرب ماء الورد يفيد، أو شرب الفقاع يفيد، فإنه يمكن إيجاب مخالفة هذا القطع، فيكون إطلاق الدليل المزبور عنده

غير تام، ولكن المولى ليس غرضه من الإيجاب المزبور، التوصل إلى أن يكون الأمر باعثة، كما لا يمكن ذلك في سائر القوانين بالنسبة إلى الغافل وغيره، ولكن يمكن أن يكون النّظر في هذا التقنين العام في مورد الغافل على الدوام، أن لا يكون الغافل على حجة بالنسبة إليه، بل يكون محجوجا بعد ما لم تكن الغفلة المطلقة عذرا.

و أما فيما نحن فيه، فالعبد القاطع بحرمة الخمر إما يمثل نهيه، أو لا يمثل:

فإن امتثل نهيه فله أجر و ثواب ترك المنهى، وله أن يعتذر في مخالفة الإيجاب المزبور. ولو امتثل و خالف قطعه الواقع فيمكن أن لا يكون قطعه عذرا، لحصوله من السبب الخاص، فيكون الإيجاب المزبور حجة عليه، ويستحق العقوبة، وهذا المقدار كاف لأن تترشح الإرادة الجدية في مرحلة الجعل على نحو التقنين، كما عرفت في الغافل آنفا.

ولو خالف قطعه و شرب الخمر مثلا، استحق المثوبة على الواجب التوصل، فإن كان قطعه عند المخالفة مطابقا للواقع، فلا يكون معذورا، لأن مخالفته للقطع كانت مستندة إلى ميله، لا إلى حجة، ولو كان مخالفا للواقع يكون متجريا.

فبالجملة تحصل: أن الأحكام ربما تكون فعلية بالنسبة إلى أشخاص، مع عدم كونهم مطلعين عليها طول العمر، كما في الجاهل المركب المقصر، و الغافل، و الساهى، و العاجز، و لا يتوسل المولى إلى بعثهم إلى مأموله، ولكنها مع ذلك فعليات.

و كذلك الأمر المتعلق بإيجاب مخالفة القطع، فإنه بالنسبة إلى المجموع من المكلفين مؤثر، لما أن كثيرا من القطع و العلوم متعلقة بالمسائل العرفية التي لا محذور في مخالفة القطع فيها، فإن العقلاء يخالفون قطعهم بمنافع كثيرة في المحرمات. فهذا الإيجاب الكلى ليس لغوا، فإطلاقه بالنسبة إلى القطع المتعلق

بالحكم في صورة الإصابة، ليس مؤثراً من جهة الباعثية، ولكن يترتب عليه بالواسطة تبعاته، كما أشير إليه آنفاً، فتأمل جدا.

ثم إن العلامة العراقي قدس سره احتمل إمكان نفى المنجزية، إذا كانت حجية القطع معلقة، كما تكون حجية الطرق معلقة على عدم ردع الشرع (1).

وأنت خير: بأن التعليق ممتنع إلا بالمعنى المعروف في محله (2)، فإنه يجوز القضية الشرطية في القضايا الممتنعة، أى يجوز أن يقال: «لو كان التناقض في الخارج كان ممكناً» وما أفاده يرجع إلى ذلك.

ثم إنه غير خفى: أن نفى حجية القطع في الجملة ممكن، كما مر، وأما نفى حجية جميع مصاديقه حتى القطع المتعلق بنفى حجيته في الشرع، فهو بعد حجية الظن ممكن، لانقطاع التسلسل بكفاية الظن بحجية الظن، كما هو كذلك، ونعتذر من الإخوان من جهة الإطالة.

تذنيب

بناء على ما تحرر كان لما ذهب إليه أصحابنا الأخباريون (3) وجه، إلا أنه في مرحلة الإثبات غير وجيه، لقصور الأدلة الموجودة عن إفادة مقصودهم، والمسألة في مرحلة الإثبات تحتاج إلى فحص خاص خارج عن عهدة الأصوليين، وقد أفاد الشيخ بعض ما استدلوا به مع جوابه (4). وعلى كل تقدير تكون المسألة محولة إلى محل آخر.

1- نهاية الأفكار 3: 8 و 43.

2- شرح الشمسية: 102-103، شرح المنظومة، قسم المنطق: 123.

3- الفوائد المدنية: 129-131، الحدائق الناظرة 1: 125-133.

4- فرائد الأصول 1: 16.

الجهة الرابعة: حول جعل الحجية للقطع و وجوب موافقته

قد تعرض في «الدرر» مستقلاً لأمر آخر: وهو أن القطع هل يقبل أن يتعلق به أمر المولى، أم لا؟⁽¹⁾ ونحن نشير إلى محتملات المسألة، مع رعاية الاختصار:

فنقول تارة: يكون المجعول حكماً وضعياً، وهي الحجية المتعلقة بذات القطع، وهذا ربما يكون باطلاً، لأجل لزوم اللغوية، أو يكون باطلاً لأجل اجتماع المثليين، بعد الفراغ من إمكان جعل الحجية.

وفيه: أن المراد من «الحجية» إن كان المعذرية، فقد عرفت إمكان جعلها، لما تحرر من إمكان الردع عن المعذرية، فلا لغوية، ولا اجتماع المثليين⁽²⁾، وهكذا إذا قلنا: بأن الردع عن العمل بإيجاب مخالفة القطع، يلزم نفي حجيته و منجزيته، إلا أنه ممنوع كما أشرنا إليه.

ولكن لزوم اللغوية ممنوع مطلقاً، لأجل أن الفرار عن اللغوية في جعل الحجية، لا ينحصر بترتب الأثر على المجعول بالذات، بل يكفي لو ترتب عليه الأثر لأجل أمر آخر، فإن الأخباريين القائلين بعدم حجية القطع، يرددون عن مقالتهم لأجل ما يدل على حجية القطع مطلقاً، وهذا المقدار كاف كما لا يخفى.

وربما يشير إلى بعض ما ذكرناه، قوله عليه السلام في أخبار الاستصحاب: «و لكن ينقضه بيقين آخر»⁽³⁾ ولو كان ذلك ممتنعاً لكان الأمر بذلك غير جائز، وخلاف ظاهر، فاغتنم.

1- درر الفوائد، المحقق الحائري: 329.

2- تقدم في الصفحة 26-29.

3- تهذيب الأحكام 1: 8-11، وسائل الشيعة 1: 245، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

وأما لزوم اجتماع المثليين، فهو كلزوم اجتماع الضدين، وقد تحرر في محله، أن هذه الأمور لا تسرى إلى الأحكام التي لا خارجية لها إلا بالاعتبار، كالحجية، والوجوب، والحرمة(1).

وبالجملة: لو سلمنا حجية القطع، فهي ليست ذاتية اصطلاحية، بل هي كلازم الماهية لا ينفك عنها، مع عدم انتزاعها من صراح ذاتها، فلا تكون خارجية، كالأمكنان والوجوب من المواد الثلاث، فجعل الحجية له لا يستلزم اجتماع المثليين، الممنوع عقلا في مثل اجتماع المصادقين للبياض في موضوع واحد. هذا كله لو كان المجمعول عنوان «الحجية» التي يكون مصبها القطع طبعاً.

وأخرى: يكون المجمعول حكماً تكليفاً، كما إذا أوجب موافقة القطع، فإنه أيضاً لا يستلزم محذورا ولو كان مورد التكليف القطع المتعلق بالحكم الوجوبي، فضلا عن القطع المتعلق بالأعم منه والاستحبابي، فإنه في الفرض الأول يلزم من إطاعة أمر الصلاة- إذا كان مقطوعاً به- موافقة الأمرين، كما لو نذر فعل الصلاة الواجبة، ومن مخالفة أمر الصلاة مخالفة الأمرين.

وفي الفرض الثاني يلزم في صورة المخالفة عصيان الأمر الواحد، كما هو الواضح.

وأما لو كان مصب الإيجاب المزبور إطاعة الأمر المقطوع به، فربما يقال: بأن ذلك من اللغو، لأن المكلف إما ينبعث من أمر الصلاة، أو لا ينبعث، فإن انبعث فلا حاجة إلى الأمر الثاني، وإن لم ينبعث فلا داعية له أيضاً، فيكون الأمر الثاني لغوا على كل تقدير(2).

وفيه أولاً: أنه إشكال لا يختص بالقطع، لاشتراك سائر الطرق معه

1- الحكمة المتعالية 2: 100-105، لاحظ نهاية الدراية 2: 22-24 و 308-312.

2- لاحظ تقارير المجدد الشيرازي 2: 238، درر الفوائد، المحقق الحائري: 329.

فى هذه الجهة.

و ثانيا: أنه لو كان المكلف لا ينبعث من الأمر الأول، يلزم لغويته أيضا.

و ثالثا: أن الأمر ليس إلا فى حكم الإعداد أحيانا للبعث، و لأجل استتباعه للتوابع- كالعقاب و الثواب- يكون محركا بالعرض و المجاز، فإذا كان المكلف ملتفتا إلى تبعات الأمرين فربما ينبعث، مع أنه لا ينبعث عند الالتفات إلى توابع الأمر الواحد، فلا تخلط.

ثم إن الإيجاب المزبور إذا كان متعلقا بإطاعة الأمر الأعم من الإيجابى و الندبى، فلا يكون لغوا فى الفرض الثانى، و يكون كأوامر العناوين الثانوية المتعلقة بالمندوبات. بل فيما تعلق بالواجبات يلزم بعض ما فيه مع ما فيه، و لا سيما على القول: بأن الأوامر الحاصلة من العناوين الثانوية، متعلقة بما تعلقت به الأوامر الأولية، فاعتنم.

و هنا إشكال ثان على إيجاب إطاعة أمر المولى المقطوع به: و هو لزوم التسلسل و الأوامر غير المتناهية(1)، ضرورة أن الأمر المتعلق بالصلاة يدعو نحوها، و الأمر المتعلق بالإطاعة يدعو نحو الإتيان بها بعنوان الإطاعة، و حيث إن الأمر بالإطاعة ينحل إلى الكثير، يكون للأمر المتعلق بالإطاعة أيضا إطاعة، و هى متعلقة الأمر... وهكذا.

و ما فى «الدرر» من تجويز ذلك (2)، ناشئ من عدم التوجه إلى ما هو الإشكال، ضرورة أن هذا الكثير من الأوامر لا بد و أن تكون تأسيسا مستقلا، مع أن الكل يسقط بامثال الأمور به بالأمر الأول، و هذا محال، لامتناع ترشح الإرادة بالنسبة إلى تلك الأوامر إلا تأكيدا، و هو خلف.

1- أوثق الوسائل: 4- السطر 12، حاشية كفاية الأصول، القوجانى 2: 11.

2- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 329.

ولذلك يظهر من «تهذيب الأصول» امتناع إيجاب الإطاعة، للزوم العقوبات غير المتناهية⁽¹⁾، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، ضرورة أن العقل يأبى عن كون عصيان الأمر الواحد، مستلزما لمثله.

أقول: الذي يساعده الإنصاف عدم وجوب الإطاعة شرعا، والذي يتناوله العقل إمكان ذلك عقلا، لما يمكن من الأغراض الشتى فى ذلك. وأما امتناع ترشح الإرادة التأسيسية، فهو فى مورد كانت النسبة بين الأمر المتعلق بالصلاة والإطاعة متساوية، أو عموما و خصوصا مطلقا، و أما فيما إذا كانت من وجه فلا بأس به.

وبالجملة: لا ينبغى الخلط بين الامتناع العقلى والاستبعاد العرفى.

ثم إن هذه الشبهة يشترك فيها القطع وغيره من الطرق فى صورة الإصابة، ويختص القطع غير المصيب بها، كما لا يخفى.

وأما الإشكال الآخر وهو رابع الشبهات: فهو أن إيجاب الإطاعة غير معقول، لأن حقيقة الإطاعة ومقتضى مادة «الطاعة» هو الإتيان بالفعل بداعى أمره، فلا يعقل أن يكون الأمر بها داعيا إليها، وإلا للزم عدم تحقق موضوع الإطاعة، ويمتنع أن يكون الأمر المتعلق بعنوان داعيا إلى إيجاد غير ذلك العنوان⁽²⁾.

وفيه: أن مادة «الإطاعة» تقضى بعد كونها واجبة إتيان الصلاة بداعى أمرها، وأيضا تقضى أن يأتى بالإطاعة المحققة بفعل الصلاة بداعى الأمر بالإطاعة، فلا ينبغى الخلط بين مقتضى الهيئة و المادة.

فما فى «الدرر» جوابا⁽³⁾ غير تام، كما أنه فى تقرير الشبهة غير واف، فإن الشبهة: هى عجز المكلف عن الامتثال، لما لا يتمكن من قصد الأوامر غير

1- تهذيب الأصول 2: 8.

2- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 329.

3- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 330.

المتناهية التعبدية.

وما هو الجواب: هو أن الأمر الإيجابى المتعلق بالطاعة توصلى، و لا يعتبر أن تكون الإطاعة بداعى أمرها، فلو صلى العبد جاهلا بأمر الإطاعة، يسقط أمرها، ويؤجر عليه، على ما تحرر من إمكان استحقاق الثواب على التوصليات (1)، فلا تخلط.

فتحصل: أن تدخل الشرع بإيجاب الإطاعة، و الإتيان بالمقطوع به تحت عنوان الإطاعة، مما لا محذور فيه عقلا أيضا، و الأمر سهل، و نعوذ بالله تعالى من أن نكون من المسرفين.

و بالجملة: لا ينبغى الخلط بين ما يناله العقل، و ما يدركه العقلاء، فإن الأول هو إمكان إيجاب الإطاعة شرعا، و الثانى هو عدم وجوبها و لو اقتضت الهيئات ذلك، لأن الموقف ليس لائقا بالإيجاب التكليفى.

و لو قيل: النسبة بين الإطاعة و متعلق الأوامر هى المساواة، و لا يعقل ترشح الإرادتين التأسيسيتين.

قلنا: الإطاعة الواجبة شرعا، أعم من إطاعة الأمر و النهى، و من إطاعة ما يستقل به العقل، و فى موارد سقوط الأمر بالمزاحمة على القول به، و على هذا يمكن أن يتخيل كون النسبة بين متعلق الإيجاب فى باب الإطاعة، و متعلق الوجوب فى باب الصلاة مثلا، عموما من وجه، فاغتنم و تأمل تعرف.

المبحث الثاني فى التجرى

اشارة

وقبل تحرى بحثه لا بأس بالإشارة إلى بعض جهات، لتوضيح نكات:

الجهة الأولى فى المراد من التجرى لغة و اصطلاحا

اشارة

اعلم: أن «التجرى» هو الجرأة على المولى لغة، ويشترك فيه العصيان.

و اصطلاحا: هو أن يخالف الحكم المقطوع به الإلزامى، تحريما كان، أو إيجابا، مع كون القطع مخالفا للواقع.

و هو ذو مراتب، و المرتبة العليا منه مخالفة الحكم المقطوع به، كما إذا شرب الماء المقطوعة خمريته، و المقطوعة حرمة، ثم تبين - على سبيل منع الخلو- أنه ماء، أو أن الخمر ليس بحرام مثلا.

و المرتبة الدنيا مخالفة العلم العادى المتعلق بحلية شرب التبغ، مع كونه موافقا للواقع، فإن من كان محتاطا فى هذه المرحلة، لا يكون متجريا على المولى بالضرورة، بلحاظ الاحتمال الموجود فى البين، و من لا يحتاط، و كان يحتمل احتمالا موهوما- وإن كان مأمورا فى الشرع بطرحه- فإنه يعد متجريا عند العقل

على مولاه، و ما بينهما المتوسطات.

و توهم: أن هذا لا يعد من التجري، لأن في تعريفه «أن يكون القطع مخالفا للواقع» في غير محله.

نعم، التجري الآذى هو مورد الخلاف أخص منه، و يكون مخصوصا بما إذا تعلق القطع أو ما بحكمه بتحريم شىء أو إيجابه، و قد تخلف المكلف عنه، لأجل عدم المبالاة بالعصيان وغيره.

و أما المراتب النازلة فلا يلتزم أحد بممنوعيته، كمن يشرب الماء المقطوع بمائيته، تشبها بالخمير في الكيفية و الحالة، فلا تخلط.

و بالجملة: ما هو محط النزاع هي المرتبة الأولى، و ما يدنو منها، كمخالفة الحجة، و منها الاحتمال المنجز، كما في الشبهات المهمم بها.

و غير خفى: أن من التجري ما إذا قطع بحرمة الخمر و ارتكبتها، و كانت الخمر محرمة، و لكن قطعه غير حاصل من الطرق المرضية، بناء على ما مر من إمكان توسل المولى إلى ذلك قبل حصول القطع (1)، و امتناع الردع بعد حصوله لا يوجب امتناع الردع قبله، فليتدبر.

وهم و دفع

لأحد أن يقول: بأنه في موارد الطرق و الأمارات لا يكون تجر، لأن العبد ربما يرتكب لأجل احتمال عدم الإصابة، و يرتكز في نفسه ذلك إلى حد يبادر إلى مخالفتها برجاء عدم اصابتها، و خلافها المشاهد في كثير من الموارد، فالتجري مخصوص بمورد يشترك فيه العاصى و المتجري (2).

1- تقدم في الصفحة 26-27.

2- لاحظ نهاية الأفكار 3: 41.

وفيه: أن كلمات جل منهم وإن كانت مخصوصة بالقطع (1)، ولكن الأظهر عدم الفرق، وذلك لأن اختلاف مراتب التجري، لا يورث خروج المفروض عن البحث، بعد اقتضاء بعض أدلة تحريمه حرمة الفعل المتجرى به الأعم، ضرورة أن القبح إذا كان سببا للتحريم أو لاستحقاق العقوبة، فهو موجود.

ولو قيل: إنه في مورد القطع يكون القبح موجودا، بخلاف غيره من الأمارات، لأنه قبح تقديري (2).

قلنا: ما هو التقديري هو القبح الفعلي، و أما القبح الفاعلي فهو موجود بالفعل بالوجدان، فلو كان يكفي القبح الفاعلي لاستحقاق العقوبة أو التحريم، فهو حاصل في موارد التخلف عن سائر الطرق و الأمارات.

نعم، على القول بالتصويب لا يتصور التجري، لما لا يكشف الخلاف. بل مقتضى ما تخيله القائلون بالتصويب، لزوم كون القطع مستتبا للحكم عند الخطأ أيضا، ضرورة أن صفة القطع من الممكنات المستندة إلى الشارع تكوينيا، فلو كان الترخيص التشريعي في باب الطرق و الأمارات، مستتبا للحكم المماثل، يكون الأمر كذلك في إيجاد الطريق الخاطئ أيضا، فاعتنم.

ثم إنه لا يتصور التجري فيما كان القطع تمام الموضوع، لما لا تخلف له عن الواقع.

1- فرائد الأصول 1: 8، تقارير المجدد الشيرازي 2: 272، بحر الفوائد: 15- السطر 11، كفاية الأصول: 298.

2- درر الفوائد، المحقق الخراساني: 41.

الجهة الثانية فى أن مسألة التجرى فقهيّة

إشارة

إن مسألة التجرى من المسائل الفقهيّة، لأن البحث حول حرمة، وعدم حرمة، أو حول كون العبد مستحقاً للعقوبة عقلاً وعدمه، حتى يترتب عليه فسقه، وعدم قبول شهادته، فيكون بحثاً صغورياً محتاجاً إلى الإثبات، إما بدعوى شمول الأدلة الشرعية والقوانين الكلية له، أو بدعوى كشف العقل فى مورده- لأجل الملازمة- حرمة الشرعية، أو لأجل أنه قبيح، ويكون من مصاديق القاعدة الكلية:

«وهى أن كل قبيح عقلى يستحق العبد العقوبة عليه».

فما يظهر من بعضهم: من احتمال كونها أصولية أو كلامية⁽¹⁾، خال من التحصيل جداً، ضرورة أن الخلط بين المسألة الفقهيّة وبين دليلها، غير جائز.

وبعبارة أخرى: يتفحص الأصولى فى هذه المسألة عن إمكان شمول الإطلاقات للتجربى وعدمه، لا عن الدليل و حجيتها، كما هو الظاهر، وهكذا يتفحص عن إمكان إدراج التجربى فى قاعدة استحقات العقاب على القبيح وعدمه، ولذلك ليس قبح العصيان أيضاً من المسائل الكلامية، فإنها بحث كلى حول عنوان القبيح، واستحقاق العقوبة عليه، من غير تعرض لخصوص مصادقه، عصياناً كان، أو تجريباً،

1- تقريرات المجدد الشيرازى 3: 272، درر الفوائد، المحقق الخراسانى: 36، حاشية كفاية الأصول، القوجانى 2: 14، الهامش 4، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 3: 50، درر الفوائد، المحقق الحائرى: 335.

و مما ذكرنا يظهر مواقف النَّظَر في كلمات جمع منهم (1)، و الأمر سهل.

إن قلت: إذا ثبت حرمة التجري شرعا أو عقلا، لذاته، أو لعنوان عرضه، فيستنتج منه الصغريات الجزئية، فتكون المسألة أصولية.

قلت: هذا غير كاف لكون المسألة أصولية، ضرورة أنه إذا ثبت وجوب إكرام العلماء، يستنتج منه الصغريات الجزئية، ويتشكل الشكل الأول، ولكنها قاعدة فقهية كلية، و مسألتنا هذه- بعد قيام الدليل عليها- ترجع إلى أن التجري مثلا حرام، و هذا قانون فقهي كلي، كما يقال: «الخمير حرام» فافهم و اغتتم.

ثم إنه ربما يمكن أن يبحث هنا في أصل قاعدة الملازمة، ولكنه أجنبي عن مبحث التجري، كما هو الظاهر.

نعم، به تنحل معضلة التجري حكما، و هذا لا يورث كونه من المسائل الأصولية.

فبالجملة: البحث هنا يرجع إما إلى حرمة التجري بذاته، أو لأجل الأمر العارضى، أو حرمة المتجري به لذاته، أو لأمر عارضى، و إما إلى استحقاق العقوبة الملازم للتحريم الشرعي، أو مطلقا، و على كل تكون فقهية، لإمكان هذه المباحث حول الكذب، و الظلم، و شرب المسكر، و غير ذلك من المقبحات العرفية. نعم على بعض التقادير تعد من المبادئ التصورية.

إشكال و دفع

اختار الوالد المحقق - مد ظله - أن المسألة ليست فقهية، للزوم كون العبد

1- تقريرات المجدد الشيرازي 3: 272، درر الفوائد، المحقق الخراساني: 36، حاشية كفاية الأصول، القوچاني 2: 14، الهامش 4، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 47.

مستحقا للعقوبات غير المتناهية(1)، كما عرفت في البحث السابق تقريبه (2).

وأنت خير بما فيه، فإن كون المسألة فقهية، لا ينافي عدم تمامية حكمها، لأجل الامتناع المحرر في باب العصيان والطاعة.

هذا مع أن التجري إذا ثبت حرمة الشرعية، يكون بعنوان التجري حراما، لا بعنوان أنه أمر واقعي يكون عصيانا، وهذا مما يكون في مبدأ السلسلة، ولا يتجاوز إلى الحرمة المتعلقة بالتجري، فإنها حرمة واقعية، لا تجرى بالقياس إليها، فيقطع التسلسل، فما هو مورد البحث هو التجري المصطلح عليه المضاف إلى القطع المخالف للواقع، فلا تخلط، وكن على بصيرة.

وبالجملة تحصل: أن البحث إما يكون بحسب المحمول، حول الحرمة المستفادة من إطلاقات العناوين الأولية، أو المستفادة من القاعدة العقلية، أو يكون حول قبح التجري، أو حول أنه يستحق العقوبة:

فإن كان الأول، فكون المسألة فقهية واضح.

وإن كان الثالث، فهو بحث غلط، لأن التجري- بما هو هو- لا يورث الاستحقاق، بل يورثه لأجل كونه قبيحا.

وإن كان الثاني، فلا بأس بعده من المبادئ التصورية لمسألة فقهية، أو لمسألة كلامية، والأمر سهل.

و من الغريب توهم: أن البحث عن كونه قبيحا من المسألة الأصولية(3)!! مع أن قبح التجري إذا انضمت إليه الكبرى الكلامية، يورث النتيجة المطلوبة.

1- تهذيب الأصول 2: 11.

2- تقدم في الصفحة 38-39.

3- درر الفوائد، المحقق الحائري: 335، حقائق الأصول 2: 11.

و أما جعل قبح التجري كبرى كلية⁽¹⁾، فهو بلا أثر، مثلا إذا قيل: «هذا العمل الكذائي تجر، و التجري قبيح» تصير النتيجة: «أن العمل المزبور قبيح» و هذا لا ينفع الأصولي في الفقه إلا بعد ما إذا تشكل القياس الآخر «و هو أن التجري قبيح، و كل قبيح يستلزم العقوبة، فالتجري يستلزم العقوبة» فاعتنم.

الجهة الثالثة في عرض الأقوال في التجري

الأقوال والوجوه في مسألة التجري كثيرة، لا بأس بالإشارة إليها:

فمنها: ما ذهب إليه الشيخ قدس سره: وهو أن في موارد التجري لا تكون حرمة شرعية، ويكون العمل المتجري به باقيا على حكمه الأولى وحسنه و محبوبيته.

نعم، يستكشف سوء سريرته، وهو لا يقتضى إلا اللوم، كما في مورد البخل والحسد، ونحوهما من الأوصاف المذمومة التي لا يترتب عليها استحقاق العقاب ما لم تبرز في الخارج مثلا(1).

ومنها: ما يظهر من «الكفاية»(2) وغيره(3): وهو اقتضاء التجري القبح الفاعلي، دون الفعلي، ويكفي لاستحقاق العقوبة انطباق العنوان القبيح - كالطغيان - عليه، من غير أن يكون عنوانا محرما شرعا.

ومنها: أن الفعل الصادر له جنبتان: جنبه ذاته، و جنبه وجوده وصدوره، فمن حيث الذات لا قبح، و من حيث الصدور قبيح و لا يستحق العقوبة، لأن مناط الاستحقاق هو القبح الفاعلي المتولد من قبح الفعل، لا من سوء السريرة(4).

ومنها: أن المتجري يستحق العقوبة لمجرد العزم على العصيان محضا، من

1- فرائد الأصول 1: 9.

2- كفاية الأصول: 298.

3- نهاية الأفكار 3: 30-31، نهاية الأصول: 416.

4- بحر الفوائد: 19- السطر 12، فرائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 42.

غير ارتباط بينه وبين الفعل المتجرى به، نظرا إلى أن التجري من الأمور الجوانحية(1).

ومنها: ما نسب إلى «الفصول» وهو الاستحقاق و الحرمة الشرعية، لأجل العنوان الطارئ عليه، ولكن ذلك في صورة مغلووية الملاكات الواقعية بالنسبة إلى ملاك التجري، فربما يكون بالعكس، فيكون الفعل باقيا على حاله الأولية، وذلك كما إذا اعتقد خميرية ماء، ثم تبين ماثيته المباحة، فإن الغلبة مع ملاك العنوان الطارئ، ولو تبين أنه كان يجب شربه فربما يبقى الفعل على حاله (2).

ومنها: الحرمة الشرعية مطلقا، نظرا إلى أن ملاك التجري أقوى دائما بالقياس إلى تلك الملاكات، وذلك لأن قبحه ذاتي لا يختلف بالوجوه والاعتبارات، كقبح الظلم و حرمة، فيكون المتجرى به حراما و لو كان بحسب الواقع واجبا(3).

ومنها: أنه حرام حسب الأدلة الأولية، لا- الاستكشاف العقلي، فلا- يهمننا أن يكون قبيحا، أم لا، أو يسرى قبحه إلى الفعل وجودا، أو لا يسرى، وعلى السراية يسرى إلى ذات الفعل، أم لا(4).

ومنها: أن التجري تارة: يكون في الموارد التي لها الإضافة إلى الخارج، ويكون هناك الفعل المتجرى به، كما في التكليف التي لها متعلق المتعلق، نظير شرب الخمر، وإكرام العالم.

وأخرى: لا يكون له الفعل المتجرى به، كما إذا اعتقد وجوب صلاة الجمعة،

1- درر الفوائد، المحقق الحائري: 337.

2- المناسب هو الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول 1: 10، لاحظ الفصول الغروية: 431- السطر 39.

3- نسبه في بحر الفوائد إلى الأكثرين: 16- السطر 30، وفي أوثق الوسائل: 23- السطر 29 إلى المشهور.

4- فوائد الأصول (تقريبات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 207.

ثم تركها تجرّيا في الوقت المضروب لها.

ففي الصورة الأولى يمكن أن يقال بحرمة الفعل، دون الثانية، فلا بد عندئذ من التفصيل، ففيما كان من قبيل الأولى يكون الفعل مورد القبح والاستحقاق والحرمة، وفي غيره يكون نفس عنوان التجري.

أو يقال: إن القبيح أو الحرام، هو ذات عنوان التجري دون فعله، لامتناع التفكيك مثلا.

وغير خفي: أن التجري بالنسبة إلى متعلق التكليف أيضا، ربما يكون له المتجري به، كما إذا اعتقد حرمة صلاة الجمعة فارتكبتها، ثم تبين وجوبها، أو اعتقد حرمة ذبح الشاة في الحج مثلا، ثم تبين وجوبه، فما يظهر من القوم في مسألة التجري: من تخيل الملازمة بين التجري و المتجري به، غير صحيح.

الجهة الرابعة في المختار من حكم التجري

من الأقوال و الوجوه التي ذكرناها يظهر: أن البحث يقع في مسائل لا يجمعها بحث واحد، و ذلك لأن البحث تارة: يكون في أن التجري- بما هو هو- هل يكون حراما شرعا، أو قبيحا عقلا، و يستحق العقوبة عليه، أم لا؟ من غير النظر إلى الفعل المتجري به، لما عرفت: أن من التجري ما لا يكون له الفعل المتجري به.

و أخرى: يكون في أن الفعل المتجري به، هل يمكن أن يكون محرما شرعا، و هكذا إلى آخره؟

و الثالثة: في أن الفعل المتجري به إذا كان بحسب الواقع واجبا، هل يسقط أمره و لو كان عباديا، أم لا، أو يفصل بين فرضي التوصلية و العبادية؟

فهناك ثلاث مسائل.

إذا عرفت هذه الجهات، فيتمحض البحث في تلك المسائل، و لا بأس بالإشارة إلى كل واحدة منها، مع ما يمكن أن يكون دليلا عليها.

المسألة الأولى هل التجري - بما هو تجر - حرام شرعا، أم لا؟

إشارة

وهذا يرجع إلى أن هذا العنوان الذي لا تخلف له عن الواقع، يكون محرما في الشريعة، كسائر العناوين المحرمة، أم لا، وجهان.

و أما توهم: أن التجري من الانتزاعات، فلا يقبل التحريم، فهو فاسد، لأن القدرة على المنشأ و مبادئه، تكفي لتحريمه.

و أما توهم: أن تحريم التجري - كتحریم العصيان - مما يستلزم العقوبات غير المتناهية، ويستتبع الخلود (1)، فهو في محله حسب المذاق العقلاني، و أما حسب الإدراك العقلي، فقد فرغنا من إمكانه في وجه خاص (2).

هذا مع أنه يمكن أن يكون المحرم التجري الاصطلاحى، دون التجري المشترك بينه وبين العصيان، و النهى المتعلق بالتجري يكون مخالفته عصيانا، لا تجريا حسب الاصطلاح، فلا ينبغى الخلط بين التجري و العصيان، كما يستشم من

1- تهذيب الأصول 2: 11.

2- تقدم في الصفحة 47-48.

«تهذيب الأصول» و«الدرر»(1).

وبالجملة: للمولى التصريح بحرمة العصيان الأول، لا عصيان النهى المتعلق بالعصيان على نعت الانحلال، وهكذا في باب التجري، فلا تخلط، فإمكان تحريم التجري مما لا مناقشة فيه، وإنما المناقشة في دليله إثباتا.

إن قلت: لا يعقل تحريم التجري بما هو هو، لما لا يتمكن المولى من زجر العبد عنه، ضرورة أن العبد- حسب اعتقاده- يرى نفسه عاصيا، فلا يبقى مورد لأن ينزجر عن النهى المزبور(2).

ولأجل هذه الشبهة وبعض ما مر التزم في «الدرر» و«تهذيب الأصول» بامتناع قبول عنوان التجري للتحريم الشرعي، سواء فيه التحريم حسب الدليل الثقلي، أو العقلي(3).

قلت: قد عرفت فيما مر عمومية محل النزاع في مسألة التجري، وأن مخالفة سائر الطرق والأمارات تكون من التجري(4)، ولا شبهة في أن المتخلف عنها يحتمل تجريه وعصيانه معا، فتحريمه ممكن بالنسبة إليها.

ثم بعد إمكان ترشح الإرادة القانونية بالنسبة إلى التجري في موارد الطرق والأمارات، يمكن أن تكون الحرمة فعلية في موارد القطع أيضا، لما تحرر منا في محله: من إمكان فعلية الحكم بالنسبة إلى الغافل في مجموع عمره، وهكذا العاجز وغيرهما(5)، ويكون التجري في موارد القطع محرما شرعا أيضا، وتصح العقوبة على التخلف عن الواقع، وهو حرمة التجري بلا عذر عند العقلاء، كما ترى.

1- تهذيب الأصول 2: 11، درر الفوائد المحقق الحائري: 335.

2- تقريرات المجدد الشيرازي 3: 279، لاحظ درر الفوائد، المحقق الخراساني: 37.

3- درر الفوائد، المحقق الحائري: 335، تهذيب الأصول 2: 11.

4- تقدم في الصفحة 44-45.

5- تقدم في الجزء الثالث: 449.

هذا مع إمكان أن يكون المولى مصرحا بحرمة العصيان الأعم من الواقعي و التخيلى، فمن كان عارفا بهذا الحكم، يرى أنه فى صورة قطعه بحكم كذا يستحق عقوبتين: عقوبة على الواقع، و عقوبة إما على العصيان، أو التجرى، فلو تخلف بعد ما حصل له القطع لا يعد معذورا، و لا- يمتنع على المولى أن ينهى - بنحو القانون الكلى- عن العصيان الأعم، لأنه فى صورة القطع يمكن الانزجار عن نهيه فى الجملة، و هو كاف فى الخطابات القانونية، حسب ما تحرر تفصيله فى بحوث الترتب (1). هذا تمام الكلام فى مرحلة الثبوت و فى المقام الأول.

و أما فى مرحلة الإثبات، فما يمكن أن يكون دليلا على التحريم أمور:

أحدها: الإجماع (2)، و قد قامت الشهرة و الاتفاق فى مسألة ظن ضيق الوقت و التأخير على العصيان، و استحقاق العقاب إذا تبين خلافه (3)، و فى مسألة سلوك الطريق المظنون الضرر، بأن السفر حرام يتم فيه، و إن لم يكن ضرر واقعا (4).

وفيه:- مضافا إلى أخصيته من المدعى، و هو حرمة التجرى مطلقا، لا فى خصوص مورد- أنه إجماع منقول يمكن الفتوى على خلافه.

هذا مع أن الذى تحرر منا سابقا خروج القطع الموضوعى الذى يكون تمام

1- تقدم فى الجزء الثالث: 450-455.

2- ادعاء الإجماع منسوب إلى العلامة الحلى رحمه الله، كما فى كشف اللثام 1: 169- السطر 15 و مفتاح الكرامة 2: 61، و لكن للتأمل فى هذه النسبة مجال واسع، لاحظ منتهى المطلب 2:

3- ادعى الاتفاق عليه فى قوانين الأصول 1: 120- السطر 3، و أفتى به فى قواعد الأحكام:

4- نسب الشيخ الأنصارى عدم الخلاف إلى الأصحاب فى فرائد الأصول 1: 8 و أفتى به فى قواعد الأحكام: 50- السطر 15 و مدارك الأحكام: 278- السطر 34 و مستند الشيعة 1:

الموضوع للحكم عن هذه المسألة(1)، لما لا تخلف له، ولعل الحكم فيما نحن فيه كذلك، ولذلك يشترك فيه الظن الموضوعى أيضا. و هذا لا ينافى كون الضرر تمام الموضوع أيضا، فيكون الحرام ذا عنوانين، فليتدبر.

ثانيها: أن مقتضى طائفة من الأخبار أن «الراضى بفعل قوم كالداخل معهم فيه»(2) وقوله تعالى: «وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً»(3) ناظر إلى هذه الطائفة من الذين ليسوا بظالمين، ولكنهم رضوا بفعالهم، وهكذا قصة قوم شعيب(4)، وعلى هذا يكون المتجرى راضيا بالعصيان والظلم، فيكون من العصيين، وهذا لا يكون إلا لأجل ممنوعة التجري و حرمة الشرعية.

وبعبارة أخرى: إن معنى «من رضى بفعل قوم فهو منهم» هو أن الراضى بمخالفة المولى مخالف و عاص، و المتجرى راض بمخالفة المولى و إن لم تتفق المخالفة، وقضية الطائفة الأخرى أن القصد إلى المعصية من المعصية(5)، و المتجرى يقصد المعصية، فيكون التجري بعنوانه معصية.

1- تقدم فى الصفحة 45.

2- وسائل الشيعة 1: 141، كتاب الأمر و النهى، أبواب الأمر و النهى، الباب 5، الحديث 12.

3- الأنفال (8): 25.

4- الكافي 5: 55-1، وسائل الشيعة 16: 146، كتاب الأمر و النهى، أبواب الأمر و النهى، الباب 8، الحديث 1.

5- كقوله عليه السلام: «إن الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة». المحاسن: 262-325، وسائل الشيعة 2: 48، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب 5، الحديث 5. كقوله عليه السلام: «إنما خلد أهل النار فى النار، لأن نياتهم كانت فى الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبدا...». الكافي 2: 85-5، وسائل الشيعة 1: 50، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب 6، الحديث 4.

و أنت خبير: بأن الأخبار والآيات فى الطائفة الأولى، ربما كانت فى موقف ترك الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، ضرورة أن الراضى بفعل قوم يكون تاركا لما هو الواجب عليه، و هكذا كانت قصة قوم شعيب.

و أما الثانية: فهى لا تفيد حرمة التجرى إلا بالقياس، ضرورة أن المفروض فيها قصد المعصية.

هذا مع أنها معارضة بخلافها(1)، و مع أن لازم ذلك أن يكون فى مورد المعصية عقابان، و من شاء تفصيله فعليه بالرجوع إلى «الرسائل» للشيخ قدس سره (2) مع أنها لا تخلو من مناقشات، إلا أنه من مراجعتها يظهر أن إمكان استفادة حرمة التجرى على الوجه المدعى فى المقام، مسدود جدا.

ثالثها: أن التجرى قبيح، و كل قبيح يستحق عليه العقوبة عقلا، فالتجرى يستحق عليه العقوبة، ثم بعد ذلك نقول: إن العقوبة على القبيح مما يحكم به العقل، و كل ما يحكم به العقل يحكم به الشرع، فالعقوبة على القبيح مما يحكم به الشرع، فيكون التجرى مما يعاقب عليه شرعا. و لا نعنى من «الحرمة» إلا الممنوعة الشرعية، و استحقات العقوبة شرعا على فعل شىء.

1- كما ورد فى روايات متعددة: «من هم بسيئة لم تكتب عليه». الكافى 2: 428-1، و سائل الشيعة 1: 51، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب 6، الحديث 6. كقوله عليه السلام: «إن المؤمن ليهم بالسيئة أن يعملها فلا تكتب عليه». الكافى 2: 428-2، و سائل الشيعة 1: 51، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب 6، الحديث 7. كقوله عليه السلام: «من هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه حتى يعملها...». التوحيد: 408-7، و سائل الشيعة 1: 55، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب 6، الحديث 20. كقوله عليه السلام: «لو كانت النيات من أهل الفسق يؤخذ بها أهلها إذا أخذ كل من نوى الزنا بالزنى... و لا يؤخذ أهل الفسق حتى يفعلوا». قرب الإسناد 9: 28، و سائل الشيعة 1: 55، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب 6، الحديث 21.

2- فرائد الأصول 1: 12.

وإن شئت قلت: إن ارتكاب القبيح مما يحكم العقل بممنوعيته، فيكون التجري ممنوعاً عقلاً وشرعاً.

أقول: هنا بحوث لا بد من الإشارة إليها على إجمالها، حتى تتم بها مسألة التجري، و مشكلة الفعل المتجري به أيضاً:

البحث الأول: في نفي القبح الذاتي للتجري

إشارة

قد اشتهر بينهم: «أن التجري قبيح، وأن قبحه ذاتي، لا يختلف بالوجوه والاعتبارات الطارئة»⁽¹⁾.

أقول: عنوان القبح مما يؤخذ من عناوين المعصية، والظلم، و ترجيح المرجوح على الراجح، بل و الترجيح بلا مرجح، و أمثال ذلك، و ما هو القبيح- حسب التجزئة والتحليل- هي الجهة المشتركة، لامتناع انتزاع العنوان الواحد عن الكثير بما هو كثير، وإذا راجعنا تلك العناوين الكثيرة، يمكن أن نصل إلى أن كلا من التجري و المعصية... إلى آخرها، قبيحة لأجل قبح الظلم، لأن ما هو القبيح ذاتاً و يكون القبح منتزعا عن صراح ذاته- حسب ما هو المعروف بينهم- هو الظلم، فيكون قبح التجري و هكذا قبح المعصية معللاً: بأنه ظلم إما لأنفسهم، أو للباري عز اسمه و المنعم الحقيقي، على الوجه الخاص، فتأمل.

فبالجملة: ليس قبح التجري ذاتياً اصطلاحاً، فما هو القبيح هو الظلم، لا التجري، و على هذا لو كان القبيح في الشرع محكوماً بحكم فرضاً، فلا يمكن أن يكون التجري بعنوانه مورد ذلك الحكم، ضرورة أن الحثيات التعليلية في الأحكام العقلية، ترجع إلى الحثيات التقييدية، و تكون عناوين موضوعاتها.

1- فرائد الأصول 1: 11، بحر الفوائد: 22-31، درر الفوائد، المحقق الخراساني: 42-25، فرائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 54، نهاية الأفكار 3: 42.

نعم، للشرع أن يحكم بحرمة التجري، لأجل أمر من الأمور، دون العقل، فلا تخلط و اغتتم.

ثم بناء على هذا ينقلب القياس المزبور من ناحية صغراه، و يصير هكذا «إن التجري ظلم، و الظلم قبيح، فالتجري قبيح، و كل قبيح يستحق العقوبة عليه...» إلى آخره، فيتقوم حصول النتيجة بثلاثة قياسات.

بقى شىء نلقى احتمالاه، و عليك بالتأمل: هل قبح الظلم من الفطريات و الأحكام العقلية، و مما يناله العقل الفطرى العام الفارغ من كل غش، و من كل ظلمة، و أنه من المدركات العقلية عند كل ذى عقل؟

أو هو من الأمور الحاصلة فى المحيطات الخاصة، و فى الآفاق المعينة، و لأجل الإلقاءات و البناءات و التعاليم و الأقاويل؟

مثلا: التجاوز على الفرد لبقاء النوع، و التعدى على الأفراد حفاظا على النظام النوعى، ليس من الظلم على الفرد وجدانا، أم هو ظلم و تعد بالقياس إلى الفرد، و لكنه مما يدرك العقل حسنه بالقياس إلى النوع و الأمر الأهم.

و إن شئت قلت: ربما يكون الفعل ظلما من دون أن يكون الفاعل مقبحا، لما أنه ناظر إلى الخير الأكثر، و أما بالقياس إلى حال زيد بن عمرو و الشخصى، فإنه مظلوم، و فداء للأكثر، و تقاد للمجتمع، فلا يوصف الظلم فى كل حال بالقبح، و هكذا ربما لا يكون تجاوز الناس قبيحا، لما أن العادة و المسجل على ذلك، فلا يدركون القبح من التجاوز.

و لو لا المخالفة من بعض الأمور الخارجة عن حد القارئين، لأشرت إلى ما هو الواقع فى الكون، مع ما هو جوابه المتين، و كفاك هذا رمزا.

تنبيه: فى أن قبح الظلم ليس ذاتيا

لا شبهة فى أن القبح، ليس ذاتيا للظلم حسب مصطلح باب الإيساغوجى،

و الكليات الخمس، فيكون جزء ذاته أو تمامها.

و أما أنه ذاتى باب البرهان، فيكون من خارج المحمول، فهو أيضا مندفع بما أشير إليه آنفا. و على هذا تنهدم كبرى القياس المتشكل آنفا «و هو أن التجرى ظلم، و كل ظلم قبيح».

فما فى كتب الأصوليين و المتكلمين، بل و أحيانا فى بعض أساطير أهل العلم: «من أن القبح ذاتى الظلم»⁽¹⁾ فى غير محله، فضلا عن أن يكون ذاتى التجرى و العصيان.

نعم، هو إدراك عقيب إدراك الظلم فى محيط خاص، و بالقياس إلى جهة خاصة، ضرورة أن تضحية الفرد و فداءه بداعى الأمر الأهم، ظلم بالقياس إلى الفرد، و خير بالقياس إلى كلية النظام، فلا يكون قبيحا فى الفرض الأول، و يعد حسنا بالقياس إلى عموم العائلة النظامية، فاعتتم.

البحث الثانى: هل الظلم يستتبع العقوبة أم لا؟

إشارة

قد اشتهر بينهم و بين أهل التكلم: «أن كل قبيح يستحق العقوبة عليه عقلا»⁽²⁾.

و حيث يتوجه إليه: أن كثيرا من المقبحات- و منها ترجيح المرجوح على الراجح، و أمثال ذلك، كالإقدام على ما لا يؤمن معه من الضرر- ليست تستتبع

1- لاحظ كشف المراد: 302، هداية المسترشدين: 438-السطر 29، الفصول الغروية: 371-السطر 33، مطارح الأنظار: 230-السطر 10، نهاية الدراية 3: 31.

2- كشف المراد: 408، مطارح الأنظار: 101-السطر 3، تقارير المجدد الشيرازى 3: 282، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 3: 46، نهاية الدراية 3: 28 و ما بعدها، نهاية الأفكار 3: 30.

صحة المؤاخذة بالضرورة، لإمكان تدخل الشرع في ذلك بتجويزه، مع عدم مساعدة العقل ولا العقلاء على المؤاخذة على كل قبيح بالضرورة، فنقول: إن الحسن والقبح لهما إطلاقان:

فتارة: يراد منهما الحسن والقبح العقليان.

وأخرى: الحسن والقبح العقلانيان.

وما هو مقصود القائلين بأن القبح يستتبع صحة المؤاخذة، هو العقلي، لا العقلاني.

وقد أنكر الأشعري الحسن والقبح العقليين (1)، لإنكاره الاختيار، دون العقلانيين، مع أن الذين هجموا عليهم خلطوا بينهما (2)، فإنه بناء على صحة مرامهم في باب العلل والمعاليل، يتم مسلكهم هنا، وإنما الشأن فساد مشربهم في مسألة الاختيار والجبر.

وعلى هذا، ما هو القبيح عقلاً يستتبع صحة العقاب، وليس هو إلا الظلم، وسائر العناوين كلها ترجع إليه، كعنوان المعصية، والتجري، والمخالفة، والهتك، والإهانة، لما مر من أن هذه الكثير ترجع إلى واحد في المدارك العقلية، وذلك الواحد هو الظلم، وعلى هذا يكون الظلم - حسب العقل - مستتبعا لجواز العقاب، وليس للعناوين الأخر - بما هي هي - مدخلية، للزوم الخلط بين المقبحات العرفية والعقلانية، والعقلية.

إذا تبين ذلك، فهل الظلم بما هو ظلم يستتبع العقوبة، أم لا؟ حتى يكون التجري - بالعرض - مستتبعا لها، كما لا يخفى.

1- لاحظ شرح المواقف 8: 192، شرح المقاصد 4: 291.

2- كشف المراد: 302، هداية المسترشدين: 435- السطور الأخيرة، فوائد الأصول، المحقق الخراساني: 124، منتهى الأصول 2: 46.

فالذى هو الحق فى هذا الميدان: هو أن العقاب و الثواب إما يكونان مجعولين، أو يكونان ملازمين للأفعال السيئة التى كشف عنها الشرع:

فإن قلنا فى هذه المسألة بالجعل، فلا معنى لاستحقاق العقوبة على الظلم- بما هو ظلم- إلا بعد جعل الشرع عقابا عليه، و حيث إنه ليس فى الشريعة لعنوان الظلم عقاب مجعول، بل العقاب مجعول على العناوين الخاصة- كعنوان الغصب، و القتل، و ضرب اليتيم، و أكل مال الغير، و قطع الطريق، و أمثال ذلك- فلا معنى لاستحقاق العقوبة على الظلم بما هو ظلم، بل العبد إذا ارتكب إحدى المحرمات الشرعية، يستحق العقوبة عليها بالضرورة، كما هو الواضح.

و ما ترى من التحذير من الظلم فى الآيات، فهو- بناء على هذا- يرجع إلى التحذير مما هو المحرم شرعا، و المجعول عليه العقاب، ضرورة أنه لو كان للغصب عقاب، و لشرب المسكر عقاب، و للظلم عقاب، يلزم تعدد العقاب.

مع أن جعل العقاب على الظلم، لا يمكن إلا باعتبار تحريم الظلم شرعا، و تحريمه ممتنع، ضرورة أنه يلزم اجتماع الإرادتين التأسيسيين المستقلتين فى مثل الغصب و غيره، لأنه باعتبار الغصب منهى، و باعتبار الظلم منهى بنهى آخر، و هذا لا يعقل إلا بين العناوين التى بينها العموم من وجه، و بين الظلم و الغصب و سائر العناوين المحرمة، عموم و خصوص مطلق، و قد مر منا توضيح امتناعه بما لا مزيد عليه مرارا(1).

فبالجملة: لو كان العقاب من المجعولات الشرعية(2)، فاستحقاق العقوبة على الظلم تابع جعل المولى، و هذا غير ممكن بالنسبة إلى عنوان الظلم، إلا بأن يرجع جميع المحرمات إلى حرمة الظلم، و هذا مما لا يلتزم به أحد، فحرمة الظلم-

1- تقدم فى الجزء الرابع: 142-146.

2- شرح الإشارات 3: 371، نهاية الدراية 3: 28.

بما هو هو- ممتعة، واستحقاق العقوبة عليه- حسب هذا المبنى في العقاب- ممتنع أيضا، فاعتنم.

فتحصل: أن تشكيل القياس على الوجه الذي مر توضيحه، غير تام.

و كان ينبغي أن يتشكل هكذا: «و هو أن التجري ظلم، و الظلم يستتبع العقوبة عقلا» أو «الظلم الذي يدرك قبحه يستتبع العقوبة» أو «القبح العقلي- و هو الظلم فقط، لا الأمر الآخر- يستتبع العقوبة، فالتجري يصح العقاب عليه».

وقد عرفت ممنوعة الكبرى لو كان استتباع العقاب، بمعنى أن الظلم و القبح العقليين، يستتبعان العقاب المجعول عليهما، و قد تبين أنه لا عقاب مجعول على عنوان الظلم، و لا المقبح العقلي في الشريعة، و لا يمكن ذلك.

و لو أريد من «استتباع العقاب» أن العقل يرى صحة العقوبة عليه و إن لم يكن مجعولا في الشريعة، و لم يخبر به الرسول صلى الله عليه و آله (1) فإنه أيضا من العقاب الجعلي، إلا أنه جعلى غير مجعول في الشريعة، في قبال القول: بأن العقاب من تبعات الأعمال و الأخلاق، و من تجسم الأفعال و الأفكار (2)، فالحق أيضا أنه غير تام، و ذلك لأنه في الشريعة تكون العقوبات- كثيرا ما- مجعولة على المحرمات مثلا، و العبد يستحقها عند التخلف، سواء أدرك قبح الظلم، أم لم يدرك، و سواء أدرك صحة العقوبة على القبيح، أم لم يدرك، فإنه إذا أدرك لزوم اتباع النواهي و المحرمات الإلهية مثلا، فإن تخلف و عصى يستحق المجعول عند كافة العقول، إلا الأشعري، فإنه يمنع ذلك، لإنكاره الاختيار عقلا، و يرى ذلك عرفا و عقلا (3).

1- تقريرات المجدد الشيرازي 3: 282، نهاية الدراية 3: 29.

2- الحكمة المتعالية 9: 225 و ما بعدها و 290-296، نهاية الدراية 1: 297-299، أنوار الهداية 1: 55.

3- شرح المواقف 8: 185، شرح المقاصد 3: 282.

فلو كان ارتكاب المقبح العقلي و الظلم مستلزما لجواز العقاب، يلزم تعدد الاستحقاق فيما إذا عصى سيده، ضرورة أن ارتكاب المحرم الشرعي، يوجب عقوبة مجعولة في الشريعة، و ارتكاب الممنوع العقلي - وهو العصيان - يوجب عقابا آخر، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، فدعوى أن درك القبح العقلي يلازم درك جواز العقاب، غير تامة.

و أما قول الأشعري: بأن المحرم الشرعي هو القبيح العقلاني، وليس شيء آخر قبيحا(1)، فهو واضح الفساد، و لا ينفع في المقام.

و يقرب منه القول: بأن استحقاق العقوبة على العصيان، لا يستتبع إلا العقاب المجعول(2)، لأنه من تخصيص القاعدة العقلية.

و هذا هو المراد من «التداخل» في كلام بعضهم(3)، و لو أريد من «التداخل» هو التهاثر القهري فهو واضح المنع، لأن العقاب الجعلي لا يعقل تداخله القهري، بعد اختلاف العناوين، و موجبات الاستحقاق.

فتحصل لحد الآن: أن إثبات استحقاق العقوبة على المقبح العقلي الذي هو الظلم المدرك قبحه، و لا شيء آخر قبيحا إلا لأجل كونه ظلما، فيكون لأجل الظلم مستتبع العقوبة، في غاية الامتناع، ضرورة أنه في الشريعة ربما يكون مثل الغضب و القتل، محرما شرعا و ظلما، فلو كان القول المعروف صحيحا، للزم أن يستحق العبد العقوبة ثلاث مرات: مرة على الغضب، و مرة على الظلم الذي هو الغضب و القتل، و مرة على العصيان، بل و مرة رابعة على عصيان الرسول الباطني، و هو العقل حيث منعه عن الغضب بما أنه ظلم، و خامسة: على هتك المولى، بخرق حجابيه، و الدخول

1- لاحظ كشف المراد: 302.

2- حقائق الأصول 2: 20، منتهى الأصول 2: 43.

3- الفصول الغروية: 87- السطر 34.

فى سلطانه وهكذا، ولا ينبغي أن يشك أحد بعد ذلك إلا بأن المقبح العقلى، لا يترتب عليه شىء، بناء على مقالة الجعالة فى العقاب.

وهم و دفع: حول مصادفة العاصى للواقع دون المتجرى

لأحد أن يقول: إن التجرى والعصيان، مشتركان فيما يوجب الاستحقاق، ومختلفان فيما لا يوجب الاستحقاق، وهو الإصابة، وعدم الإصابة، وهما غير اختياريين (1)، وعلى هذا لا يستحق العبد العقاب المبعول، ويستحق العقاب غير المبعول الحاكم به العقل، وهو ارتكاب المقبح العقلى وهو الظلم، وهذا هو اشتراك بين التجرى والعصيان، ولا يتعدد العقاب بالقياس إلى الأمور الخارجية الواقعية.

وبعبارة أخرى: الأمر والنهى والواقعات طرف القضية المنتهية إلى استحقاق العبد العقوبة، فإنه بدونهما لا يحصل الامتحان، وإن جميع الأوامر والنواهي امتحانية، فيكون العقاب على أمر يشترك فيه المتجرى والعاصى.

وأما وجه كونها امتحانية، فلما أشير إليه: من أن الواقعات غير اختيارية، فلا معنى لكون الأمر والنهى واقعيين، فتكون امتحانية.

ومما يشهد على ذلك: أنه لو اطلع العبد على المصلحة الملزمة للمولى، أو على المفسدة الملزمة، وتخلف عما أدركه يستحق العقوبة، مع أنه لا أمر ولا نهى، ولا عصيان ولا مخالفة. نعم يكون جريئاً على مولاه.

وأما قضية المصلحة والمفسدة الملزمتين، فإن الله تبارك وتعالى والشرع الأقدس، أعز شأناً من أن يحتاج إلى شىء من المصالح والمفاسد المأمور بها، والمنهى عنها، حتى يقال: «إنه أضرم مولاه» أو «أفسد الأمر عليه» أو «أعجزه عن

1- تقريرات المجدد الشيرازى 3: 282، ولاحظ فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائنى) الكاظمى 3: 46، أجود التقريرات 2: 28.

مصالحه» أو «أوقعه فى مفسد» فلا يكون فى البين إلا الامتحان الذى لم ينجح العاصى و المتجرى فيه على حد سواء، و تبين أنهما جريئان على مولا هما و سيدهما على حد سواء.

ففى الصورة المشار إليها التى لا- أمر فيها و لا- نهى، و لا إفساد عليه و لا تفويت، يكون شىء واحد يشترك فيه الصنفان: العاصى، و المتجرى، و ما اشتهر فى هذا الباب (1) ناشئ من قياس المولى الحقيقى بالموالى العرفيين.

و تندفع هذه الشبهة على التقريب المزبور: بأن الإصابة و اللإصابة- بمعنى الانطباق و الانطباق- قهريان، و لكن الضرورة قاضية بأنه إذا بنى العبد على أن يشرب المسكر، و يقتل النفس المحترمة، و كان بصدد تطبيق ما أدركه على الخارج، و صادف الواقع، يكون ما صدر منه- و هو الشرب و القتل- اختياريين بالقطع، فلا ينبغى الخلط بين مفهوم الانطباق، و ما هو مقصود العاصى و هو التطبيق، لأنه بذلك- و هو التطبيق- يصل إلى مرامه و مقصوده، و غاية فعله، و الغرض من حركته نحو الشرب و القتل.

فما هو المحرم واقعا هو الشرب و القتل، و عليهما الاستحقاق، للمخالفة و بحكم العقل الضرورى، و يكون المحرم المزبور خارجيا، و يصير فى الخارج بإيجاده و إرادته و قصده و تطبيقه، فما اشتهر: «من أن الإصابة ليست اختيارية» (2) من الغلط الواضح، لأن مبادئها اختيارية.

و من هنا يظهر: أن إنكار الأوامر و النواهى، و العقوبة على التخلف عنها- بتوهم لا اختيارية الواقع- فى غير محله.

1- الفصول الغروية: 431-432، درر الفوائد، المحقق الحائرى: 340، نهاية الأصول: 416.

2- بحر الفوائد: 16-15، كفاية الأصول: 302، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 3: 47، نهاية الأصول: 418.

وأما أجنبية المولى عن المصالح والمفاسد بمعنى التباعد عنها، فهي واضحة قطعية، ولكن ذلك لا يستلزم كون الأوامر امتحانية، لأنه تعالى عن امتحان العباد أيضا، غنى وأجنى.

فما يمكن أن يكون مقصودا بالعرض في هذه الأوامر والنواهي التي تكون تابعة للمصالح والمفاسد، هو التحفظ على ما يتلى به المكلفون، وما يحتاجون إليه في النشآت مطلقا، فيأمر وينهى عن تلك الواقعات مما يصل المنافع والمضار فيها إلى نفس العباد.

وهذا هو معنى أن للمولى غرضا إلزاميا في ناحية الواجب، أو الحرام، فتدبر تعرف. وسيمر عليك أن العقاب إذا كان من تبعات هذه الأمور، يكون التحريم والواقعية أوضح، ويحصل هناك الفرق بين المتجرى والعاصى بوجه أحسن وأبين.

وبالجملة تحصل: أن ما هو الموجب لاستحقاق العاصى، هو العصيان والتخلف عن النهى الواصل إليه عن الرسول صلى الله عليه وآله والواجب عليه اتباعه، بعد درك ذلك بالرسول الباطنى، لا الأمر المشترك بينه وبين المتجرى، وهو ظهور سوء سريرتهم، وخبث باطنهم، يارادتهم الاختيارية الموجبة لاتصافهم بـ «المتجرى» و «العاصى» وبحصول التجرى والعصيان، فيكون ما فى الحقيقة سبب الاستحقاق أمرا واحدا، وهو الظلم المنتزع من التجرى والعصيان، لا عنوانهما، ولا الواقعات، ولا سوء السريرة وخبث الباطن قبل ظهورها يارادة اختيارية، فإن ذلك غير مطابق للتحقيق، بعد إمكان كون الخارج والواقعات اختيارية بحسب التطبيق.

إعزال عدم اختيارية الإرادة و انحلاله

ربما يقال: إن الأفعال النفسانية بين ما هى اختيارية كالإرادة، وما ليست اختيارية، كالتصور، والشوق، وأمثال ذلك أحيانا، وما هو الاختيارى منها يوصف

بالقيح، بخلاف غيره (1)، وعندئذ تأتي الشبهة المعروفة، وهي أن اختيارية الإرادة لا بد وأن تستند إلى إرادة، فيلزم التسلسل (2).

ويمكن أن يقال: إن الأفعال المحرمة والأحداث الممنوعة شرعا، لا يكون تطبيقها على الخارج وإيجادها في أفق الأعيان إلا بالإرادة، فتكون اختيارياتها باختيارية الإرادة، واختيارية الإرادة متقومة بإرادة اختيارية أخرى، وهكذا فيتسلسل.

ولا يترتب على هذه المقالة، أن العقاب مخصوص بما هو بالاختيار، وهو العزم على الطغيان، وقصد العصيان، لا على الفعل الصادر. وهذا هو المعنى المشترك بين المتجرى والعاصي، كما يظهر من «الكفاية» قدس سره (3).

فبالجملة: قضية الشبهة المذكورة على الوجهين المزبورين، ليس إلا التسلسل في الإرادة.

نعم، يمكن دعوى عدم اختيارية الأفعال الخارجية على الوجه المزبور، إلا أنها فاسدة، و مبين بطلانها بما مر.

و الجواب عن هذا الإعضال والإشكال، قد مضى في بحوث الأوامر و مباحث الإرادة بما لا مزيد عليه (4).

و إجمال ذلك: أن هناك اختيارا ذاتيا وإرادة ذاتية، بها ينقطع دور التسلسل.

و في الأجوبة الاخر أنظار فصلنا حدودها في «قواعدنا الحكمية» (5) فإن للمسألة

1- درر الفوائد، المحقق الحائري: 337.

2- الفصول الغروية: 325- السطر 37، مطروح الأنظار: 97- السطر 15، كفاية الأصول: 300، نهاية الدراية 1: 287.

3- كفاية الأصول: 300.

4- تقدم في الجزء الثاني: 52 و ما بعدها.

5- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره (مفقودة)، لاحظ التنبيه الخامس من تنبيهات مباحث الطلب والإرادة في الجزء الثاني: 52 و ما بعدها، الحكمة المتعالية 6: 288-291.

أهلا لا بد من مراعاتهم، و مراجعة كتبهم، و اللّهُ هو الموفق.

و ما فى «الكفاية» هنا و هناك (1)، لا يخلو من تأسفات شديدة، ضرورة أن من له أدنى إمام بالمسائل العقلية، لا ينبغي أن يخلط بين الذاتى الذى لا يعلل، و بين الشقاوة و السعادة التى هى من تبعات الوجود، و من خصائص المواد و الطبائع، حسب الانحراف عن جادة الاعتدال بالاختيار، فإن الطبيعة مخمورة، و تصير محجوبة حسب الاختيارات المنتهية إلى الآباء، أو الأمهات، أو أنفس الأولاد، فلا تكن من الغافلين، و الحمد لله.

هل يستتبع الظلم العقاب بناء على استلزام القبيح للعقوبة؟

تتميم: هذا كله بناء على القول: بأن معنى استحقاق العقاب، هو استحقاق العقوبة جعالة، فإنه مما لا يتم، فلا تتم كبرى القياس المزبور: «و هى أن القبيح العقلى يستتبع استحقاق العقوبة» أو «الظلم يلازم ذلك».

و أما إذا قلنا بانحصار العقوبة بلوازم الأفعال و الأعمال، فالتجرى مما لا يكون فى ذاته عملا، و أما الفعل المتجرى به فسيأتى فى المسألة الآتية توضيح حاله.

و لو قلنا: بأن العقوبة تكون من لوازم كل قبيح و لو لم يكن فعلا خارجيا، كالإرادة فإنها فيما تعلق بالمتجرى به تكون قبيحة، ضرورة أن الإرادة اختيارية حسب ما تحرر، و تكون الإرادة المتعلقة بالحسن حسنة، و بالقبح قبيحة، و أن العبد فى صورة التجرى قد أوجد القبيح عقلا، و هى الإرادة، و تستتبع هذه الإرادة استحقاق العقاب و العقوبة.

أقول: هذه المسألة ولو كانت كلية عقلية و مبرهنة في محالها(1)، إلا أن مصاديقها مما لا ينالها العقل، لعدم اطلاعه على خصوصيات تبعات الأخلاقيات، لإمكان وجود بعض الأمور المانعة منها، أو لعدم تمامية المقتضيات.

ولذلك لو تم هذا الكلام، للزم عدم جواز إجراء البراءة العقلية أو الشرعية في موارد الشبهات، و حيث هي واضحة عند كافة العقول، و مؤيدة بالشرع المقبول، يستبان منه أن مجرد إدراك القبح غير كاف، ضرورة أنه في صورة العصيان، يحشر المرء مع صورة مؤذية من سنخ ما شر به، نعوذ بالله تعالى، و أما في صورة التجري، فكون ذات الإرادة مستتعبة لأمر، و لصورة مؤذية و لعقاب، فهو غير معلوم، لعدم منع من الشرع.

نعم، لو كان يكفي مجرد القبح للزم ذلك، كما مر في مثل العصيان و الظلم، و كثير من المحرمات، فليتأمل جدا.

وهم و دفع

لأحد دعوى: أن الإرادة في صورة التجري ليست قبيحة، لأنها ليست منبعثة عن المحرم، ضرورة أن المتجري في صورة القطع بالمحرم، لا ينبعث نحو المحرم بإرادة التجري، و في صورة قيام الأمارات الاخر على الحرام، أيضا لا يريد أن يتجرأ على مولاه، بل يريد شرب المسكر، فإن صادف هذه الإرادة الواقع فقد أتى بالإرادة القبيحة، و إلا فلا تكون الإرادة قبيحة، و بذلك ينحل الإشكال.

و يندفع: بأن لازم هذا التقريب عدم قبح إرادة من يريد التبريد بشرب الخمر، و أنه لا يستحق العقوبة، لأن العقوبة مترتبة على إرادة منبعثة عن عنوان محرم، و في المثال المزبور ليست الإرادة هكذا، فلا قبح، و لا استحقاق، و حيث إنه

1- لاحظ العرشية: 66-68، الشواهد الربوبية: 329.

لا يمكن الالتزام بذلك، يتبين أن قبح الإرادة- بعد كونها اختيارية، واندفاع التسلسل في صورة إرادة العصيان، أو صورة إرادة التبريد، وفي صورة التجري- مشترك و حاصل على نعت واحد، إلا أنه ربما يكون في الضعف و الشدة مختلفا، ضرورة أن في صورة التجري أقوى من المثال المزبور.

فذلكة الكلام

على القول: بأن معنى استحقاق العقاب، هو استتباع الأفعال القبيحة أو الأعمال النفسانية القبيحة، أو الصفات القبيحة للعقوبة، و الصور المؤذية(1)، فكون الفعل المتجري به قبيحا يأتي في المسألة الآتية.

و أما الإرادة، فهي لو سلم قبحها لكونها اختيارية، فهي لأجل كونها ظلما، كما مر.

و كون القبيح مستتبعاً للعقوبة مما لا يمكن تصديقه، لأن عليية القبيح- و لو كان فعلا اختياريا- لتلك الصورة غير الملائمة، غير معلومة، بل الظاهر من الشرع عدمه، فلزوم تعدده ممنوع في مثل العصيان مع كون مورده ظلما و قبيحا عقليا، كالقتل و نحوه.

هذا مع أن استتباع الإرادة لا يلزم عموم المدعى، و هو استحقاق المتجري للعقاب، لما مر أن من التجري ترك مقطوع الوجوب (2)، و في هذا المورد لا إرادة.

و أما توهم: أن القبح الناشئ من سوء السريرة لا يستتبع العقاب، دون الناشئ من قبح الفعل (3)، فهو أفحش فسادا، للزوم تكرار التبعات في العصيان دون التجري فيما إذا كان المتجري يريد المخالفة.

1- لاحظ الحكمة المتعالية 9: 290-296، أنوار الهداية 2: 54-55.

2- تقدم في الصفحة 51.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النابيني) الكاظمي 3: 49.

وأما إذا لم تكن إرادة في البين، فإن قلنا: بأن تبعات العقاب أعم من الأفعال والصفات، كما يظهر من طائفة من الأخبار(1)، فيثبت به عموم المدعى، لأن المتجرى والعاصى مشتركان في سوء السريرة وخبث الباطن.

وتوهم: أن هذه الأمور ليست اختيارية، فلو كانت مستتعبة يلزم العقاب على أمر غير اختياري(2)، في غير محله، لما أشير إليه: من أنها كلها قابلة للزوال، إلا أن زوالها يحتاج إلى الجد والاجتهاد، والعزم والتصميم، والاستعانة بالله العزيز، ومرافقة الأبرار والأخيار، وعلى هذا يجوز للشرع تحريمها، وإيجاب إزالتها.

ولكن الشأن أن عليية هذه الأمور للتبعات ممنوعة، بل هي معدات ربما تمنع من تأثيرها الأفعال الاخر الخيرة، كالصوم، والصلاة، و أمثالها، فلا وجه لما اشتهر:

«من أن القبيح يستلزم العقوبة، ويستتبع الصور المؤذية وغير الملائمة»(3) إلا على وجه الإعداد.

نعم، يبقى شىء: وهو أن احتمال الاستتباع، يكفى لدرك العقل لزوم القيام بهدم بنيان سوء السريرة، وخبث الباطن، المنتهى إلى العصيان والطغيان، والتجرى والكفران(4).

وفيه: أن من سكوت الشرع الأقدس، بل ومن رفع الحسد فى حديث الرفع(5)، يستكشف أن هذه الصفات المذمومة والقبيحة، لا تستتبع شيئاً إذا لم تنجر

1- كالأخبار الواردة فى ذم الكبر والحسد، لاحظ بحار الأنوار 70: 179-262.

2- تعليقة المحقق العراقي على فوائد الأصول 3: 49.

3- الحكمة المتعالية 9: 290-296، الشواهد الربوبية: 329، نهاية الدراية 1: 297-299، أنوار الهداية 1: 54-55.

4- لاحظ بحر الفوائد: 19- السطر 34.

5- الخصال: 417-9، التوحيد: 353-24، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب 56،

الحديث 1.

إلى المخالفة الخارجية، فإن الحسنات يذهبن السيئات، قال الله تعالى: أقيم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات (1) فافهم واغتنم، وكن على بصيرة من أمرك، فإن الله غفور رحيم.

و مما ذكرناه إلى هنا يتبين مواضع الضعف في كلمات القوم- رضى الله عنهم-(2) ولا سيما «الكفاية»(3) و من يحدو حذوه (4).

وتبين هنا أمر آخر: وهو أن القبيح المستتبع للعقوبة، أعم من القبيح الفعلى و النعتى، و أن النعتى و إن لم يكن حصوله بالإرادة أحياناً، إلا أن إمكان إزالته بها يكفى لصحة العقاب عليها، و لكن الله رءوف بعباده، و هو المستعان.

البحث الثالث: حول قاعدة الملازمة بين حكم العقل و الشرع

قد عرفت فيما سلف: أن تحريم التجرى إما بالأدلة النقلية، أو العقلية:

أما الأولى: فقد عرفت عدم تماميتها(5).

و أما الثانية: فكانت موقوفة على القياسات الثلاثة المترتبة، بمعنى أن نتيجة كل قياس متقدم صغرى للقياس المتأخر، فإنه قد تحرر الشكل الأول هكذا:

«التجرى ظلم، و الظلم قبيح، فالتجرى قبيح» و «كل قبيح يستتبع العقوبة، فالتجرى يستتبع العقوبة بحكم العقل» و «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، فالتجرى ممنوع بحكم الشرع» و حيث قد عرفت ما يتعلق بالقياسين الأولين، فلا بأس

1- هود(11): 114.

2- الفصول الغروية: 430-431، مطارح الأنظار: 99، تقارير المجدد الشيرازى 3: 288.

3- كفاية الأصول: 300.

4- نهاية الدراية 3: 29، نهاية الأفكار 3: 31، نهاية الأصول: 416.

5- تقدم فى الصفحة 56 و ما بعدها.

بالإشارة إلى القياس الأخير و كبراه المعروف بينهم.

فنقول: إن من الأباطيل المشهورة هذه القاعدة، التي ربما تعارفت في الكتب الأصولية(1)، آخذين عن بعض الكتب الكلامية(2). و من الغريب تخصيصهم هذه القاعدة بما يحكم به العقل في سلسلة العلل و المصالح و المفسدات للأحكام، دون سلسلة المعاليل، لامتناع كون العصيان محرماً، للزوم التسلسل(3)!! و فيه: أن القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص، لأن العقل بملاك واحد يحكم، و هو مشترك بين السلسلتين بالضرورة.

هذا، و قد مر: أن التسلسل المزبور يرجع إلى أن العبد يستحق العقوبة أبداً، و هذا ليس من التسلسل المحال، و قد عرفت أن التسلسل ينقطع إلى حد يكون تحريم العصيان، قابلاً للزاجرية(4).

و أما الإشكال: بأن العقل ليس إلا يدرك الشئ، فهو لا يضر بالمقصود، لأنه حينئذ ترجع القاعدة إلى أن كل ما أدرك العقل ممنوعيته، أدرك ثانياً ممنوعيته شرعاً، فيكون التجري ممنوعاً شرعاً، فعليه لا تكون القاعدة باطلة من هذه الجهة.

نعم، هي باطلة لما مر منا في أوائل البحث الأول: و هو أن مما يدركه العقل ممنوعية الظلم بالضرورة، و مما يدركه العقل أيضاً هو لزوم الفرار من القبيح العقلي الذي هو الظلم بالذات، و أما غير الظلم فيكون قبيحاً لأجله، على الوجه المحرر

-
- 1- هداية المسترشدين: 435، الفصول الغروية: 337، مطارح الأنظار: 230، تقارير المجدد الشيرازي 3: 277، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 60.
 - 2- الظاهر إن أول من تكلم في القاعدة و أشار إليه هو بدر الدين الزركشي، لاحظ مطارح الأنظار: 230-السطر 34.
 - 3- تقارير المجدد الشيرازي 3: 277، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 46-47.
 - 4- تقدم في الصفحة 47-48.

سابقاً، مع ما عرفت حوله (1)، فلو كان الظلم ممنوعاً شرعاً، للزم ممنوعية المحرمات الكثيرة في الشرع مرتين: مرة لعناوينها الذاتية، ومرة لعنوان الظلم، فيكون القتل بغير حق وضرب اليتيم، ممنوعين بعناوينهما الذاتية، وممنوعين لأجل الظلم المنطبق عليهما.

وهذا- لمكان أن النسبة بين الظلم و ذلك المحرم، عموم مطلق- لا يعقل تحريمه تأسيساً، كما عرفت في محله (2). مع أن الالتزام بتعدد العقاب (3) مما لا سبيل إليه.

وأما حديث التداخل (4) فهو غير معقول، لا في الشرعيات، أى على القول:

بأن العقاب شرعى وجعلى، لأن التداخل من الأمور القهرية. ولا على القول: بأن العقاب قهرى وطبعى، لأن دار الآخرة دار التجزئة والتحليل بين الحثيات، فيكون الغضب بما أنه غصب- لمكان كشف الشرع- مستتبعا لصورة مؤذية، وبما أنه ظلم كذلك. وعلى كل تقدير نعلم بالضرورة: أن ما يترتب على هذه المحرمات الشرعية، ليس إلا آثارها.

لا يقال: إن النسبة بين الظلم وبين المحرمات الشرعية، عموم من وجه لا مطلق، وما مر سابقاً غير تام، لأن من المحرمات الشرعية ما ليس بظلم عقلاً، وما قاله الأشعرى (5) غير تام، ومن المحرم الشرعى المستكشف بحكم العقل، ما ليس بمحرم شرعى ثابت بالأدلة النقلية، فإن ظلم النفس بتحصيل الصفات المذمومة، ليس مورد التحريم الشرعى ظاهراً، وعلى هذا لا منع من تأسيس الإرادتين.

1- تقدم فى الصفحة 59.

2- تقدم فى الصفحة 63.

3- مطارح الأنظار: 101- السطر 3- 4.

4- الفصول الغروية: 87- السطر 34.

5- تقدم فى الصفحة 65.

لأننا نقول: ما مر سابقا كان بيانا لتوضيح أن النسبة بين الظلم والمحرّمات، عموم وخصوص مطلق، وأن الظلم كان أخص، لأنه في كل مورد يكون ظلم يكون محرّما بعنوانين خاصة، ولا عكس، ويقتضى هذا البيان أن يكون الظلم أعم، ولا يجوز ملاحظة المحرّمات الشرعية بعنوانينها الكلية مع الظلم، بل يلاحظ النسبة بين الظلم والغضب مثلا، فيكون الغضب أخص، ويلزم عدم حرّمته إما رأسا، أو حرّمته ثانيا، وكلاهما غير ممكن الالتزام به، كما لا يخفى.

فتحصل إلى هنا: أن طريق تحريم التجري بما هو تجر، مسدود جدا.

كما تبين: أن طريق القول باستحقاق العقوبة على جميع تقادير الاستحقاق، ممنوع قطعاً.

وتبين أيضا: أن التجري لو كان قبيحا، فهو لأجل الحيثية الأخرى، وهى الظلم.

وتحصل فيما مر: أن ما اشتهر «من قبح الظلم ذاتا»⁽¹⁾ غير تام. نعم كثيرا ما يدرك العقل - وراء إدراك الظلم - قبحه، فاعتنم.

وتبين أيضا: أن قاعدة الملازمة لا - أساس لها، لا على الوجه المحرر فى «الفصول» مستدلا بالوجه الستة المنتهية إلى التفصيل بين الملازمة الواقعية فأنكرها، والظاهرية فأثبتها⁽²⁾، ولا على ما اعتقده بعض الأصوليين، خلطا بين عنوان القبيح بالذات وهو الظلم، وبين ما هو القبيح بالعرض، كالكذب المضر وغيره⁽³⁾، فلاحظ و تدبر فيما أوضحناه، حتى يتبين لك مصب القاعدة أولا، وعدم تماميتها ثانيا.

1- تقدم فى الصفحة 60-61.

2- الفصول الغروية: 337 وما بعدها.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 3: 61-62.

المسألة الثانية في حرمة المتجرى به

إشارة

و أما استحقاق العقوبة عليه، فبعد ما عرفت: أن استحقاق العقوبة على ذات التجري بلا شاهد، بل ممنوع (1)، فاستحقاقه على المتجرى به أولى بالممنوعة، فلا سبيل إلى تحريمه شرعا بمقدمات عقلية، لما مضى من أنها غير منتجة جدا.

نعم، ربما يتوهم إمكان تحريم الفعل المتجرى به من ناحية الخطابات الأولية (2).

وبالجملة: ما حررناه حول ذات التجري تمام الكلام في مسألة التجري، و حيث لا تكون هي ممنوعة شرعا، و لا مستوجبة للعقاب عقلا، فالفعل لو كان مورثا فهو لأجل طريان عنوان التجري، فلا يمكن تحريمه بتلك المقدمات العقلية الممنوعة.

و أما الدليل الآخر، فيحتاج قبل أن يحرر إلى ذكر مقدمة تحتوى على ما قيل

1- تقدم في الصفحة 56 و ما بعدها.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 37-39.

لامتناع تحريمه، وأن الفعل المتجرى به يمتنع تحريمه، وهذا البحث وإن كان قليل الجدوى، إلا أنه لا بأس بالإشارة إلى شبهاته:

الشبهة الأولى: ما في «الكفاية» «إن الفعل المتجرى به أو المنقاد به- بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب- لا يكون اختياريا، فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي، لا بعنوانه الطارئ الآلي. بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا، و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا؟!»⁽¹⁾ انتهى ما أردنا نقله.

وفيه أولا: نقض بأن لازم ذلك إما أن يكون شرب الماء فعلا غير اختياري، فيكون صادرا بلا اختيار، ولا إرادة، أو لا يكون صادرا، لا سبيل إلى الثاني، فإنه قد تحقق، فتعين الأول، وهو خلاف الوجدان.

وثانيا: أن حله بأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وما دام لم ينسد جميع الأعدام الممكنة لا يتحقق، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد وأن يصير قبل أن يوجد واجبا، وإذا كان واجبا فلا بد وأن يكون متشخصا، فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، والتشخص يساوي الجزئية والوجود ويخالفه بالاعتبار.

فعلى هذا، ما هو متعلق القدرة والإرادة والحركة، ليس إلا ما هو في الخارج، وأما العناوين الكلية فهي ربما تكون بعد التطبيق واقعية، وربما تكون خطأ وغير واقعية، وليس في جميع الحركات الإرادية تلك العناوين، مورد الإرادة والقدرة بالحمل الشائع، بل ما هو متعلق الإرادة والقدرة والاختيار، هو الذي ينسد باب أعدامه، وهو الذي يصير خارجيا، وهي الحركة التي انتهت إلى شرب الماء، وأما الأغراض والغايات وما لأجله الحركات، فكلها خارجة عن هذه المرحلة، كما لا يخفى على أهله.

وبالجملة: اختيارية الفعل منوطة بالتصور، والتصديق، والميل، والإرادة، ولكن تلك الأمور قد تحصل بصورة مفصلة ملتفت إليها، وقد تحصل بالارتكاز والإجمال، نظير الإرادات الحاصلة بالنسبة إلى المقدمات المنتهية إلى وجود ذى المقدمة، مع أن تلك المقدمات مورد التصور والتصديق والإرادة ارتكازا، فلا تخلط. ويكفى لاختيارية هذا الفعل جواز العقوبة عليه، إذا كان شرب الماء ممنوعا لأمر النذر وغيره، وكان قطعه من سوء اختياره، فإنه قد مر: أن من القطع ما لا يكون معذرا(1).

ثم إن ما ذكره قدس سره لا- يورث عدم إمكان الفعل المتجرى به بالتحريم أو المنقاد به بالوجوب إلا- فى القطع، دون سائر الطرق و الأمارات، وقد عرفت أن النزاع فى التجرى أعم (2)، فافهم.

فتحصل: أن إنكار اتصاف الفعل المتجرى به بالقبح- بدعوى أنه غير اختياري- فى غير محله قطعاً.

نعم، هو لا- يوصف بالقبح ولا التجرى إلا لأجل الظلم، و الظلم فى التجرى لو سلم كونه قابلاً للتطبيق، ولكنه فى الفعل المتجرى به غير قابل للتطبيق، كما هو الواضح.

ولنا المناقشة فى كون التجرى ظلماً، فضلاً عن الفعل المتجرى به، وذلك لأن معنى الظلم هنا يرجع إلى أنه تجاوز إما على الحرام الشرعى، أو تجاوز على النفس، لاستتباعه العقوبة، وكل واحد منهما غير ثابت بعد، فيلزم الدور، لأن ظلمية التجرى موقوفة على استتباعه الهتك أو العقوبة، والهتك موقوف على كونه محرماً، والعقوبة منوطة بأن يكون التجرى ظلماً، كما لا يخفى.

فإنكار القبح بإنكار الظلم بالقياس إلى الفعل المتجرى به صحيح. بل بالقياس

1- تقدم فى الصفحة 26-28.

2- تقدم فى الصفحة 44-45.

إلى نفس التجرى أيضا لازم، فلا تخلط.

و من هنا يظهر حكم سائر العناوين المترائية فى كلماتهم، من الطغيان، و التعدى، و العصيان، و التجرى، كما عرفت بما لا مزيد عليه، فإن جميع هذه العناوين تستجمعها الجهة الواحدة التى بها تعد قبيحة، و هو الظلم.

و أما تطبيق الظلم على الخارج، فهو ليس من وظائف العقل، و لا يمكن أن ينال ذلك إلا فى الفرض المزبور، و هو فى مثل التجرى غير ممكن، لأن كونه ظلما بعد كونه دخولا فى حريم حرمة المولى، أو تعديا على النفس لاستتباعه العقوبة، و كلامها أول الكلام فى المقام.

نعم، فى مثل ضرب اليتيم و الغصب، يكون ظلما لليتم و المالك و للشرع و للنفس، لأن الحرمة و العقاب مفروغ منهما، فلا تخلط، و كن على بصيرة.

الشبهة الثانية: أن الفعل المتجرى به إن صار محرما، فإما تبقى الجهة الموجودة فيه من المحبوبة، أو لا، فإن بقيت يلزم اجتماع الضدين: و هما المحبوبة، و المبغوضية، و إن لم تبقى فيلزم انقلاب الواقع، لعروض هذه الصفة الطارئة، و هو أسوأ حالا من اجتماع الضدين، فحرمة الفعل المتجرى به غير ممكنة (1).

وفيه: نقض بأن من الأفعال المتجرى بها، ما لا يكون فيها جهة المبغوضية، و أما الإباحة فرىما نشأت من اللاقتضاء، فلا يتم عموم المدعى: و هو امتناع تحريم الفعل المتجرى به مطلقا.

و حله: أن المحرم ليس العنوان الذاتى، و هو شرب الدواء فى فرض كونه واجبا واقعا، و شرب الماء فى فرض كونه مباحا ناشئا عن الاقتضاء، بل المحرم هو العنوان العرضى، كما فى باب مقدمة الواجب، فإن الملازمة - حسب التحقيق -

لا توجب وجوب ذات المقدمة بعنوانها الأولى، بل توجب على الفرض عنوان الموقوف عليه (1).

وهكذا فيما نحن فيه، فإن المحرم ليس إلا عنوان المتجرى به، لأن الحرمة إذا ثبتت بالعقل، تكون الجهة التعليلية نفس العنوان الموضوع للحكم، فعليه لا يلزم اجتماع المتخالفين رأساً، ولا الانقلاب كما فى باب الاجتماع والامتناع، والنسبة بين العنوانين عموم من وجه.

فبالجملة: لو كان مصب التحريم العنوان الذاتى بعلية التجرى، فلا يعقل حل المشكلة، ولكنه فرض باطل.

الشبهة الثالثة: وهى فى تقدير شبهة فى المسألة، وقد مضت، وفى تقدير إشكال على الجواب الذى ذكرناه آنفاً: وهى أن مصب التحريم إما ذات الفعل المتجرى به، أو عنوان «المتجرى به».

فإن كان ذات الفعل بعنوانه الأولى، فيلزم ما أشير إليه.

وإن كان العنوان فلا يعقل تحريمه، لأنه من العناوين المغفول عنها، كعنوان النسيان (2).

والذى هو حلها ما مر: وهو أن النزاع فى التجرى أعم من التجرى فى باب القطع وسائر الطرق والأمارات، وإذا كان الأمر كذلك فعنوان «المتجرى به» يقبل التحريم، على ما هو التحقيق فى باب الخطابات الكلية، وأنها خطابات قانونية يمكن التوسل بها إلى تحريم الشىء مطلقاً، ولو كان المكلف ذاهلاً وغافلاً وعاجزاً طول عمره، وتفصيله فى محله (3)، فعنوان «المتجرى به» يقبل التحريم القانونى حتى فى

1- تقدم فى الجزء الثالث: 27 و 184-185.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 3: 50.

3- تقدم فى الجزء الثالث: 450-455.

صورة القطع مع كونه مغفولا عنه، فليتأمل جيدا.

و من هنا يظهر مواضع الخلط(1)، و ما فى كلام العلامة العراقى قدس سره و أن الشبهة لا تختص بلزوم اجتماع المحبوبة و المبعوضة، بل يلزم اجتماع الحرمة و الوجوب (2)، و يمكن دفع ذلك من غير حاجة إلى ما فى كلامه مما لا- يرجع إلى معنى تام، و كلام قابل للتصديق، و لولا مخافة التطويل لكشفنا النقاب عنه، فراجع.

فتحصل لحد الآن: أن المانع العقلى من تحريم الشرع قابل للدفع وإنما الكلام فيما يكون دليلا عليه إثباتا:

الأدلة الإثباتية على حرمة الفعل المتجرى به

الوجه الأول: أن المستفاد من الأدلة الأولية و الخطابات الإلهية المتوجهة إلى الأمة الإسلامية، هو أن الخمر المعلوم محرم، و هذا إما لأجل دعوى فهم العقلاء و العرف و دعوى الانصراف.

أو لأجل المقدمة العقلية، و هى أن طبيعة الخمر- بما هى هى و طبيعتها ملحوظة فى حال القدرة و العجز- ليست قابلة للتحريم بالضرورة، فيكون المحرم هى الحصة المقدورة، و هى الحصة المعلومه، ضرورة أن الحصة المجهولة ليست مقدورة، لامتناع فرض القدرة بالقياس إلى المجهول.

فعلى هذا، يكون المتجرى عاصيا، لأنه- حسب هذا التقريب- ارتكب ما هو المحرم، و هو الخمر المعلومه خمريته (3).

1- لاحظ كفاية الأصول: 298-299، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 38، درر الفوائد، المحقق الحائري: 337، نهاية الأفكار 3: 36-37.

2- نهاية الأفكار 3: 32.

3- لاحظ فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 38.

إن قلت: إن كان العلم المأخوذ المدعى جزء الموضوع، فالمتجرى لم يعص الله.

وإن كان تمام الموضوع يلزم كونه خارجاً عن محل النزاع، لأن المتجرى - حسب المصطلح - مورد النزاع، وهو لا يتصور في هذه الصورة كما مر.

قلت: نعم، إلا أن النزاع ليس مقصوداً حول حصار الاصطلاح، بل التّظر هنا إلى إثبات أن من اعتقد بأن ما في الإناء خمر فشربه، فقد عصى سيده وإن لم يكن خمرًا، فلا ينبغي الخلط، وليتدبر جيداً.

وهم و دفع

العلم المأخوذ إن كان جزء الموضوع، فلا يترتب عليه الأثر المقصود.

و أما احتمال كونه تمام الموضوع فهو بلا وجه، لأن غاية ما تقتضيه الأدلة هو كونه جزء الموضوع. هذا مع أن دعوى: أنه تمام الموضوع، خلاف الضرورة القاضية بأن الأحكام تابعة المصالح و المفاسد الواقعية.

فلازم الأخذ بالأدلة مجموعاً، هو كون العلم جزء الموضوع، فلا يتم عصيان المتجرى بالقياس إلى الفعل المتجرى به.

ويندفع ذلك: بأن العلم في صورة المصادفة جزء الموضوع، وفي صورة التخلف تمام الموضوع، و به يجمع بين الأدلة، و يحصل به المقصود، و هو عصيان المتجرى.

و توهم امتناع ذلك، مدفوع بأن قضية الإطلاق هو ذاك، مثلاً إذا ورد النهى عن الخمر المعلومة خمريته، يكون العلم المصادف وغيره مورد انطباق عنوان «معلوم الخمرية».

نعم، لا يكون تحريم الخمر في صورة الخطأ، لأجل مصلحة في المتعلق،

وهى الخمرية، بل هو لمصلحة أخرى سياسية، نظير النهى العام الكلى الصادر فى العرف فى ساعات حظر التجول، فإن النظر فى هذا القانون العام إلى منع تجول السراق وأرباب الشعب والإخلال، ولكن مع ذلك يصح المنع الكلى بالقياس إلى كافة الناس، حتى خواص السلطان، بل ونفسه.

فبالجملة: الحكم العام الكذائى مترشح من مفسدة الخمر، وبحكم العقل مخصوص بالحصة المقدورة، ولأجل المصالح الأخرى يؤخذ بإطلاقه لصورة تخلف العلم عن الواقع، والجمع بين ذلك، أى كون العلم جزء الموضوع فى دليل واحد، وذاك- أى كون العلم تمام الموضوع فى نفس ذاك الدليل - ممكن.

إن قلت: هذا ليس بعلم، بل هو جهل مركب يسمى «علما»⁽¹⁾.

قلت: ما هو موضوع الحكم هو ما يسمى «علما» أعم من كونه علما وكاشفا ومطابقا، أو لم يكن كذلك، لأن «العلم» معناه اللغوى أعم من الجهل المركب.

ولو كان صدق «العلم» عليه مجازا، ولكنه من المجاز المشهور الذى يصح للمتكلم الاتكال عليه فى نشر قانونه وبسط حكمه، بالقياس إلى الجاهل المركب، ولذلك يكون فى صورة كونه تمام الموضوع تكليفه منجزا، ولو تخلف يعد عاصيا.

و من الضرورة أن فى الفقه ما يكون موضوعه العلم على نعت التمامية، مع أنه ليس بعلم واقعا.

وإن شئت قلت: العلم المأخوذ فى الدليل فى صورة الإصابة، يعتبر طريقا، وفى صورة عدم الإصابة يكون مأخوذا على وجه الصفية، فيكون هو علما على الصفية واقعا، لا مجازا.

وتوهم امتناع كون العلم فى الدليل الواحد، مأخوذا طريقا وصفة، ناشئ من الخلط بين العلم العنوانى، وبين العلم بالحمل الشائع، فإن العلم المأخوذ فى القانون

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 3: 48.

ليس طريقاً وصفة، بل هو عنوان العلم ومفهومه، وما هو الطريق والصفة هو العلم الموجود في أنفس المكلفين، فإن أصاب الواقع يكون جزء الموضوع، إما على الطريقة، أو الصفية، وفي صورة الخطأ يكون تمام الموضوع على وجه الصفية.

وكل ذلك لخصوصية المورد، دون القانون، فإنه العام الخالي من هذه الخصوصيات، وتلحق هذه الأمور باعتبار المصاديق حسب الفهم العرفي، وسيظهر توضيحه وتحقيق هذه الجهة في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى (1).

فتحصل إلى هنا: أن شمول الأدلة الأولية لتحريم المتجرى به، أو إيجابه، مما لا بأس به ثبوتاً وإثباتاً. وعلى التحرير المزبور في كلامنا، تظهر مواضع الضعف في كلمات العلامة النائيني وغيره في المقام (2).

بقي شىء يتوجه إلى التقريب المزبور مضافاً إلى ما تحررنا: من أن الأدلة الأولية تشمل إيجاب الطبيعة وتحريمها على إطلاقها، من غير أن تخصص بحصتها المقدورة المعلومة، لعدم شرطية القدرة في إيجابها وتحريمها المطلقين، ويمكن أن يكون الحكم فعلياً عاماً بالقياس إلى كافة حالات المكلفين، من النسيان، والغفلة، والسهو، والجهل، والعجز، وغيرها، فلا يتم ما تخيل.

ولا يتم أيضاً دعوى الانصراف، لأن منشأه ربما كان الوجه العقلي، ولكنه غير وجيه. ولو كان لدعوى الانصراف وجه، لما كان لحديث الرفع محل تأسيس.

وبالجملة: إطلاق الأدلة الواقعية قطعي، ولو فرضنا صحة اختصاص الحصاة المقدورة بالتكليف، ولكنه لا يلزم كون الأدلة معنونة بعنوان «المعلوم» و«المقدور» حتى يستنبط منه ويستظهر منه معانيها الخاصة، وحدود دلالتها وانصرافها، فإن كل ذلك خروج من الطريقة الصحيحة في استنباط الأحكام الإلهية، كما هو الواضح.

1- يأتي في الصفحة 103-106.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 39-41، منتهى الأصول 2: 33.

وبالجملة: يتوجه إلى التقريب المزبور- مضافا إلى ما مر:- أن العلم المأخوذ في موضوع تلك الأدلة، لا يستلزم المحذور الذي لا يمكن حله كما عرفت، وأما العلم المأخوذ في متعلق الأحكام- حتى تكون الصلاة المعلوم وجوبها واجبة، و شرب الخمر المعلوم حرمة محرما، و الصوم المعلوم حرمة حراما- فإنه في هذه الصورة و الفرض، يلزم إشكال لا يندفع بما اندفع به في الفرض الأول، و ذلك أن العلم المأخوذ يستلزم الدور، كما يأتي، و يمكن دفعه بما سيمر عليك (1).

و لكن يلزم منه أن يكون الحكم الواقعي و الجدي تابع العلم، و هذه الصفة العرضية، و هذا خلاف المفروغ منه عند الإمامية، و خلاف الظاهر مما نسب إليه ص: «ما من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد أمرتكم به...» (2).

وبالجملة: لا يلزم من أخذ العلم في المتعلق محذور عقلي، لإمكان كون العلم بالحكم الإنشائي، موضوع الحكم الجدي و الفعلي، فإن كان جزء الموضوع، فيكون الجزء الآخر هو الحكم الإنشائي، و يصح أخذه حينئذ طريقا أو صفة، على الوجه الذي عرفته آنفا، و لا ينبغي الخلط (3).

وإن كان تمام الموضوع، يكون الحكم الإنشائي متعلقا، و العلم موضوعا للحكم الجدي الفعلي.

نعم مع الأسف، إن هذا لا يتم في التجري، لما لا يكون هناك حكم إنشائي تعلق به علم المتجري، فإن المتجري يعلم بالصوم و حرمة، و لا يكون الصوم المعلوم حرمة مشروعا في الشريعة، لا فعليا، و لا إنشائيا.

1- يأتي في الصفحة 118-119.

2- الكافي 2: 74-2، وسائل الشيعة 17: 45، كتاب التجارة، أبواب مقدمات التجارة، الباب 12، الحديث 2.

3- لاحظ درر الفوائد، المحقق الخراساني: 36.

وبالجملة: الفعل المتجرى به فى الفرض الأخير، هى صلاة الجمعة إذا اعتقد حرمتها، ثم ارتكبها، أو صوم عاشوراء إذا اعتقد حرمة، ثم أتى به مثلاً، فإنه يعد من الفعل المتجرى به لو كان الصوم فعلاً.

وهذا الفعل المتجرى به لا يمكن تحريمه بالإطلاقات، لما لا يكون هناك إطلاق يشمل الواقع والتخييل، بخلاف الفعل المتجرى به فى الفرض الأول، فإن إطلاق أدلة الواقع يمكن أن يشمل الخمر الواقعى والتخيلى، فلا يتم التقريب المزبور فى أمثال هذه الفروض. بل فى الفرض الأخير مطلقاً، كما لا يخفى.

الوجه الثانى: مبتن على ما تقدم بطلانه: وهو أن الفعل المتجرى به قبيح، أو ذو مفسدة ملزمة، و كل قبيح يستلزم العقوبة، فيكون - بحكم الملازمة - حراماً شرعاً.

أو كل ذى مفسدة ملزمة ممنوع عقلاً، و بحكم الملازمة ممنوع شرعاً.

وقد مر فساد جميع هذه المقدمات بما لا مزيد عليه، حتى توهم: أن المتجرى به قبيح بعنوان «المتجرى به» و بهذه الحثية، لأن قبحه يرجع إلى كونه ظلماً، و لا معنى لكونه ظلماً، كما عرفت توضيحه (1).

المسألة الثالثة حول تحقق الامتثال بالفعل المتجرى به بناء على حرمة

بناء على القول بحرمة الفعل المتجرى به، فإن كان العنوان المنطبق عليه ذاتا من العناوين العبادية، فصحة العبادة ممنوعة، لأجل لزوم الإخلال بقصد القربة.

مثلا: فيما إذا اعتقد حرمة صلاة الجمعة، ثم أتى بها، فتبين أنها واجبة أو مستحبة، فسقوط الأمر المتعلق بها محل منع كما ترى، فتأمل.

وإن كان العنوان المنطبق عليه ذاتا توصليا، كما إذا اعتقد حرمة إكرام الفاسق، ثم أكرمه، فهل يسقط الأمر إذا تبين وجوب إكرامه مثلا، أم لا؟

فإن قلنا: بأن في موارد تحريم الفعل المتجرى به، أن ذات الفعل تصير محرمة، فلا بد من الالتزام بعدم بقاء الأمر في ذلك المورد، لامتناع اجتماعهما، وذلك للزوم الانقلاب في الواقع بقلب الحسن قبيحا، والمصلحة الملزمة مفسدة ملزمة.

و أما لو قلنا: بأن المحرم عنوان «المتجرى به» فتكون النسبة بين الواجب

بحسب الواقع و الحرام- بحسب تخيل المتجرى- عموما من وجه، كما مر، فلا- يكون الأمر ساقطا، و الواقع منقلبا، لإمكان اجتماعهما، كما تحرر في مبحث الامتناع و الاجتماع (1).

و حيث إن دليل تحريم المتجرى به مختلف، تصير النتيجة مختلفة، فإن كان مستند التحريم حكم العقل و المقدمات العقلية، فما هو المحرم هو عنوان «المتجرى به» بما هو هو، فيكون الفعل المتجرى به مصداق الواجب و الفرد الممثل به بالضرورة.

و لو كان المستند دعوى شمول الأدلة الواقعية، فالنسبة أيضا عموم من وجه، ضرورة أن بين شرب الدواء الواجب و بين معلوم الخمر، عموما من وجه.

و لو كان المستند الإجماع و الأخبار في موارد خاصة، يستكشف بها أن المحرم هو الواقع، لا العنوان- أى عنوان «المتجرى به» كما هو رأى الأكثر، بتوهم امتناع تحريم المتجرى به بعنوانه، كما مر تفصيله (2)- فإن قلنا بمقالة «الفصول» و أن مصالح الواقع و مفسد المتجرى به تتزاحم، فيكون الأمر المتعلق بالشرب و النهى المتعلق به، تابعين في الواقع للمصلحة و المفسدة الغالبة (3)، فيلزم التفصيل.

و لو قلنا بمقالة من يقول بغالبية المفسدة الطارئة على مصلحة الواقع- بتوهم قبح التجرى ذاتا، لا بالوجوه و الاعتبار، فلا يختلف- فيكون الأمر غير ساقط، إذا كان متعلقا بصرف الوجود، و ساقطا إذا كان متعلقا بالوجود السارى. إلا أن السقوط مستند إلى عدم المقتضى، لا الامتثال، كما لا يخفى.

و لكن الشأن أن كل هذه التصورات- بعد ما عرفت من ممنوعية حرمة

1- تقدم في الجزء الرابع: 142-143 و 146-147.

2- تقدم في الصفحة 82 و ما بعدها.

3- الفصول الغروية: 431-السطر 38.

المتجرى به- مبنية على البناء الباطل، والله يعصمنا من النار.

ثم إن من المعلوم هنا مسألة رابعة: وهي أن المتجرى به إذا كان من المعاملات، ومورد الأحكام الوضعيّة، فهل هي تفسد، أم لا؟ وجهان، وقد عرفت مصير الوجهين في المسألة السابقة، وأن الصحة هي الأقوى، فتأمل.

المبحث الثالث في أقسام القطع

إشارة

اعلم: أن القوانين التي بين أيدينا في الكتاب و السنة، لا تخلو من إحدى الصور الآتية:

الصورة الأولى: تعلق الحكم بعنوان بما هو هو

إشارة

أى ما يكون غير مشتمل على عنوان القطع و ما يساوقه، و يكون خاليا منه، و هو الأ-كثير القريب من الاتفاق، فيكون الحكم فيها متعلقا بالعنوان المأخوذ فيها، سواء كان من العناوين الكلية، أو من قبيل العناوين الشخصية، ك «البيت، و عرفات، و منى، و المشعر» و غير ذلك، و لا يكون للقطع دخل فى هذه الصورة ثبوتا.

نعم، يكون القطع على القول بمنجزيته و معذريته، حجة عقلية و عرفية، و كاشفا طبعا عن الحكم و الموضوع. و لا تأتى هنا الأقسام الكثيرة المتصورة له، فإنها مخصوصة بالقطع المأخوذ فى تلك القوانين الموجودة فيما بين أيدينا. و من هنا يظهر حسن طريقنا فى كيفية الورد فى هذه المسألة.

و أما توهم: أن البحث المزبور غير جيد، فهو فى محله، إلا أنه توطئة للبحث عن مسألة قيام الطرق و الأمارات مقام القطع، فإنه من أقسامه تظهر موارد القيام و عدمه، و وجه القيام و عدمه، كما لا يخفى.

يتوجه إلى القائلين بانحلال الخطاب إلى الخطابات الشخصية الجزئية(1)، امتناع كون القانون محفوظ الإطلاق بالنسبة إلى صورة القطع و عدمه، ضرورة أن الجاهل كيف يشترك مع العالم في الحكم، مع أن توجيه الخطاب إلى الجاهل - في الامتناع - في حد توجيهه إلى العاجز والغافل؟! فالإطلاق ممتنع في ذات الأدلة، وإذا امتنع الإطلاق امتنع التقييد، فيلزم مشكلة غير قابلة للحل، لأن الحكم وإن لم يكن بحسب المصالح والمفاسد متقيداً، ولكن لمكان امتناع توجيه الخطاب إلى الجاهل، يعجز المولى عن إيصال مرامه، وهو تكليف الجاهل، وتوجيه الخطاب الجدى إليه، وعندئذ إذا امتنع إطلاق القانون بالنسبة إلى الجاهل، امتنع التقييد بالقياس إلى العالم، لما سيأتى تفصيله في الصورة الثالثة من الصور، وهو أن التقييد يستلزم الدور(2).

وبالجملة: ما تخيله المتأخرون كلهم: من أنه في هذه الصورة لا يكون إشكال، لأن القطع يعد كاشفاً وطريقاً، ويكون الحكم متعلقاً بموضوعه على إطلاقه، لعدم أخذ العلم قيذاً لا للحكم، ولا في الموضوع، إنما هو في غير محله، لأن عدم أخذ المولى قيذاً، يدل - حسب الظاهر - على سعة محبوبة المادة، واشتراك العالم والجاهل، ولكن تدخل العقل في المسألة لشبهة، يوجب أن تكون جميع القوانين مبتلية بمشكلة ذات شعبتين، وتصير النتيجة عدم إمكان وصول المولى إلى مرامه، لا إلى تكليف الجاهل، ولا إلى تكليف العالم.

1- وهو المعروف المشهور وقد خالفهم المؤلف قدس سره تبعاً لوالده العلامة الإمام الخميني قدس سره، لاحظ تحريرات في الأصول، الجزء الثالث: 341.

2- يأتي في الصفحة 117.

وهذه الشبهة ذكرناها في مباحث الترتب (1)، وهي أقوى من شبهة اختصاص الخطابات بالقادرين، ضرورة أنه من إطلاق الخطاب بالنسبة إلى العاجز، يلزم محذور توجيه العاجز و تكليفه، وهو محال، بخلاف التقييد، فإنه ليس بمحال، إذ لا محذور- كالدور و شبهه- في اختصاص الخطابات بالقادرين.

أقول: قد تصدى القوم في الصورة الثالثة- وهي أنه كيف يمكن للمولى اختصاص حكمه بالعالم به؟- للجواب (2)، ولكن تلك الأجوبة لا تنفع للمقام، وهو اشتراك الجاهل و العالم.

نعم، في كلام العلامة النائيني قدس سره التمسك هناك بمتعمم الجعل و نتيجة الإطلاق لسراية الحكم إلى الجاهل (3)، مع أن البحث في ذلك المقام، مخصوص بصورة اختصاص الحكم بالعالم.

و كان ينبغي أن يلتفتوا إلى هذه المشكلة في هذه الصورة، حتى تنحل به معضلة الاختصاص من ناحية أن مرام المولى أعم، لا من ناحية أن إفادة الاختصاص تستلزم المحذور العقلي، و هو الدور، فلا ينبغي الخلط فيما هو المهم بالمقصود في هذه المسألة، كما خلطوا.

فبالجملة: إذا كان المولى مراده إفادة الاشتراك، يستلزم ذلك توجيه الجاهل بالخطاب الخاص به، و هو محال، و هذا هو مشكلة هذه الصورة.

و أما مشكلة الصورة الثالثة، و هي أن مرام المولى إذا كان إفادة اختصاص الحكم بالعالم به، فيلزم منه الدور، فلا بد من حلها هناك، كما لا بد من حل المشكلة

1- تقدم في الجزء الثالث: 439-440.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 11-14، نهاية الدراية 3:

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 11-14.

الأولى هنا، فاعتنم.

و حيث قد فرغنا من حلها في تلك المسألة بما لا مزيد عليه، وذكرنا هناك هذه المشكلة أيضا، فلا وجه لإعادته.

و إجماله: أن الخطابات القانونية، متصدية لإفادة الأحكام الفعلية بالنسبة إلى كافة الأنام على حد سواء، من غير لزوم إشكال عقلي.

ثم اعلم: أن قيام الدليل على اشتراك العالم و الجاهل في الحكم، لا يستلزم رفع المحذور، لأن المحذور من ناحية كيفية إمكان جعل الحكم.

نعم، يمكن الاستفادة مطلوبة المادة و مبغوضيتها في الواجبات و المحرمات بدليل، ولكنه يمكن المناقشة في الدليل، و دعوى الضرورة(1) مدفوعة: بأنها ناشئة من إطلاق الأدلة، و لو استقرت الشبهة العقلية تنتفى الضرورة.

الصورة الثانية: تعلق الحكم بالعنوان بما هو مقطوع

إشارة

ربما يوجد فيما بين أيدينا من القوانين و الأدلة، ما يكون العنوان المأخوذ فيه معنونا بالقطع، و مقيدا به، و يكون الموضوع مخصوصا، من غير تقييد في ناحية الحكم، سواء فيه الحكم التكليفي و الوضعي. و لعل من هذا الارتماس المحرم في الماء في شهر رمضان، فإن الماء المعلوم يحرم الارتماس فيه، و يبطل الصوم به، لا مطلق الماء، فإنه في صورة الجهل لا يبطل، و لا يكون محرما، فتأمل.

و أما قوله عليه السلام: «كل شئ ع طاهر حتى تعلم أنه قذر»(2) فربما يقال كما عن «الحدائق»: «إن ما هو موضوع النجاسة الشرعية هي القذارة المعلومة، و ما هو

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 12.

2- مستدرک الوسائل 2: 583، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات و الأواني، الباب 30، الحديث 4.

موضوع الحرمة أيضا ذلك» مستدلا: بأن هذا هو الظاهر من الحديث، و من أخبار المسألة إجمالا(1).

وبالجملة: ربما يمكن اطلاع الفقيه على دليل، يكون موضوعه مقيدا بالقطع و العلم.

إذا تبين ذلك فاعلم: أن القطع المأخوذ في العنوان، لا يخلو من وجوه و احتمالات، و هذه الوجوه و الاحتمالات من ناحيتين:

الناحية الأولى: من ناحية الصور الرئيسة التي منها هذه الصورة، التي تنقسم باعتبار الحكم التكليفي و الوضعي إلى الصورتين، و هكذا الصور الاخر الآتية، فإنه من ضرب احتمالات الصور بمحتملات الناحية الثانية، يحصل الأقسام الكثيرة بمراتب أكثر مما في كتب القوم.

الناحية الثانية: الوجوه المتصورة لنفس القطع.

وقبل الخوض في توضيحها، لا بد من الإشارة إلى نكتة: وهي أن النظر في هذه الأقسام وفي هذا التقسيم، إلى ما هو الدخيل في موضوعية الحكم، و يحتمل كونه مأخوذا في القانون، لا مطلق العناوين المنطبقة على القطع، كما يظهر من العلامة المحشى الأصفهاني قدس سره (2) ضرورة أن القطع كما يكون شيئا من الأشياء، و يكون ماهية و موجودا، يكون كيفا، و كيفا نفسانيا، أو من سائر المقولات، و لكن كل هذه الاعتبارات و العناوين الكاشفة عن خصوصية في القطع على نعت المحمول بالضميمة، أجنبية عما هو المقصود في المقام.

نعم، هنا اعتبارات اخر ترد عليه، من غير أن تنافي بساطة القطع و الأعراض، كما لا يخفى على أهله: و هو أن القطع كما يكون كاشفا تاما، يكون مشتركا مع سائر

1- الحدائق الناظرة 1: 136-137 و 2: 372-375.

2- نهاية الدراية 3: 46-47.

الطرق فى الكشف، وفى أصل الكاشفية والطريقة، وكما يكون صفة من الأوصاف النفسائية- كسائر الصفات الصادرة أو القائمة، كالإرادة، والبخل، والحسد، على خلاف فى هذه المسألة أيضا عند أهله- كذلك يكون له الصفة الاعتبارية، وهى المنجزية المشتركة فيها سائر الطرق والأمارات العقلانية الممضاة، والاحتمال أحيانا. هذا حال القطع فى حد ذاته.

وأما القطع المأخوذ فى الدليل، فيمكن أن يكون النَّظَر فيه إلى القطع على وجه من الوجوه المشار إليها، أو أكثر، فيكون مأخوذا على وجه الكاشفية، أو الصفئية، أو المنجزية، فيكون الخمر المنجز محرما، لا الخمر المقطوع بخصوصية القطع، بل المحرم موضوعه معنون بهذه الخصوصية من خصوصيات القطع المشترك فيها الأمارات، وطائفة من الأصول، والاحتمال مثلا.

ثم على كل تقدير: تارة: يكون جزء الموضوع.

وأخرى: يكون تمام الموضوع.

وثالثة: يكون- مع كون الدليل واحدا- جزء الموضوع، وتمامه، باختلاف موارد الإصابة والخطأ، كما مر فيما سبق تصويره وإمكانه (1)، فتأمل، فلا يلزم أن يكون جزء الموضوع فى دليل، وتمام الموضوع فى مورد آخر، بل الخمر المعلومة تكون معلوميتها فى صورة الخطأ تمام الموضوع، وفى صورة الإصابة جزء الموضوع.

ومن هنا يظهر أيضا- كما مر-: أنه يمكن أن يكون فى الدليل الواحد، مأخوذا على نحو الكاشفية، والصفئية، ففيما يكون جزء الموضوع يؤخذ على الكاشفية، وفيما يكون تمام الموضوع يكون مأخوذا على الصفئية، وهذه جملة من الصور والوجوه المتصورة فى المقام بدوا.

و من هنا يظهر: أن حصر الشيخ به في الطريقية و الموضوعية(1)، و «الكفاية» في الأربعة بإضافة الجزء و الكل (2)، و «الدرر» بإضافة الفرض الخامس إليه (3)، في غير محله، لأن الأقسام تزداد عليها حسب ما عرفت منا.

إعضالات و انحلالات

الأول: كون العلم تمام الموضوع سواء صادف الواقع أو لم يصادف، غير صحيح، لأنه من الجهل المركب، و لا يمكن احتمال كون الجهل علما، ضرورة أن مادة العلم تأبى عن الصدق في صورة الجهل المركب (4)، كما مر نظير هذه الشبهة في مسألة التجري (5).

فلو كان عنوان في موضوع دليل مقيدا بالعلم، فلا بد من أن يكون العلم جزء الموضوع، إما على الصفتية، أو الكاشفية، أو المنجزية، أو يكون القيد محمولا- على الغالب، فلا يكون جزء الموضوع رأسا، على خلاف المفروض في المقام، لأنه في هذه الصورة يكون ملتحقا بالصورة الأولى، كما لا يخفى.

أقول: تتحل المعضلة أولا-: بأن لازم كون العلم تمام الموضوع، أن لا- تكون موضوعيته في صورة الخطأ، بل يمكن أن يكون في صورة الإصابة تمام الموضوع، بأن لا يكون للواقع دخل في الموضوعية، فيكون قيد الواقع داخلا تقيدا، لا جزء.

و هذا لأجل أن مادة «العلم» تقتضى أن يكون مطابقا للواقع، و لكن للشارع عدم

1- فرائد الأصول 1: 4-5.

2- كفاية الأصول: 303.

3- درر الفوائد، المحقق الحائري: 330-331.

4- لاحظ فوائد الأصول (تقاريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 48.

5- تقدم في الصفحة 85.

لحاظ الواقع جزء موضوع، فإن لوازم الموضوعات و لو كانت دائمية، ليست واردة في محيط الحكم على وجه الدخالة في الموضوعية للحكم، كما تحرر مرارا، فما يظهر من القوم من تفسير تمامية العلم للموضوع: «بأنه موضوع سواء صادف، أم لم يصادف»⁽¹⁾ غير متين.

و ثانيا: أن العلم فيما إذا كان تمام الموضوع، يكون مأخوذا على وجه الصفية، و لا شبهة في أن الجاهل المركب له صفة كسائر الصفات، و بها يختلف عن الجاهل البسيط و غير الملتفت.

وفيه: أنه ليس بجواب يعتمد عليه، لأن مادة «العلم» موضوعة للصورة المطابقة، و ما في نفس الجاهل المركب و إن كان شيئا لا يوجد في نفس البسيط و غير الملتفت، ولكنه ليس علما لغة.

و ثالثا: أن من المجاز المشهور إطلاق «العلم» على هذه الصورة، و لا منع من حمل القيد المزبور في القانون عليه و على الحقيقة، فتأمل.

ورابعا: أن صدق «العلم» على تلك الصورة مجاز أو غلط، لأن العلم نور، دون القطع، فإنه اعتبار من جزم النفس في قبال التردد، بخلاف العلم، فإنه من اعتبارات تحصل بين الصورة و ذى الصورة، و لذلك لا يوصف الله تعالى ب «القاطع».

و على هذا تنحل المشكلة، إلا أنه يلزم حمل العلم في القانون على القطع، و هو أيضا غلط، أو يلزم التفصيل بين ما إذا أخذ العلم، و ما إذا أخذ القطع، فتدبر.

الثاني: إمكان أخذ العلم تمام الموضوع على الطريقة ممنوع، و ذلك من جهة أن أخذه تمام الموضوع، يستدعى عدم لحاظ الواقع، و أخذه على وجه الطريقة، يستدعى لحاظ ذى الطريق و ذى الصورة، فيلزم الجمع بين اللحاظ و عدم

1- كفاية الأصول: 303، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 10، نهاية الأفكار 3: 14.

اللاحظ، وهو غير ممكن (1).

الثالث: كيف يعقل أن يكون العلم جزء الموضوع على وجه الطريقة؟! للزوم اجتماع اللاحظ و اللاحظ (2)، كما عرفت آنفا.

الرابع: كيف يمكن أن يكون الدليل الواحد متكفلا لموضوع مقيد بالعلم، على وجه يكون العلم في ذلك الموضوع جزء، و تماما، و على وجه يكون طريقا و صفة، مع أن الدليل الواحد يتضمن إما للاحظ الجزئية، أو الكلية، أو للاحظ الطريقة، أو الصفتية، لتنافيها بالضرورة؟! نعم، يمكن أن يكون العلم في موضوع جزء، و في موضوع آخر كلا، و هكذا.

و هذه الشبهة في الحقيقة تنحل إلى إعضالين، كما لا يخفى.

أقول: قد مر منا في أواخر بحوث التجري (3): أن العنوان المأخوذ في القانون مقيدا بالعلم، ليس في مرحلة الاستعمال طريقا، و لا صفة، فإنهما من تبعات العلم بالحمل الشائع، فما هو المأخوذ في القانون ليس إلا العنوان و المفهوم، فإذا قيل:

«الخمير المعلوم نجس و حرام» و «الخمير المشكوك طاهر و حلال» لا يكون العلم المأخوذ هنا صفة، و لا طريقا.

نعم، إذا تحقق هذا العنوان في الخارج، و كان عند العالم الخمير المعلوم، فإن كان العلم المزبور مطابقا للواقع يكون جزء، و عندئذ يمكن أن يكون طريقا، و يمكن أن يكون وصفا، كما يمكن أن يكون جزء، و يمكن أن يكون كلا. هذا في صورة الإصابة.

و أما في صورة الخطأ فيكون صفة. فالصفتية و الطريقة و الجزئية و الكلية،

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 11.

2- السطر 23.

3- تقدم في الصفحة 85-86.

كلها من تبعات العلم بالحمل الشائع، و يقتضى إطلاق القانون كل هذه الأمور، كما لا يخفى.

وإن شئت قلت: الشبهتان الأوليان نشأتا من الخلط بين لحاظ المقنن الملتفت إليه وغير المغفول عنه، وبين لحاظ القاطع المغفول عنه، و الجمع بين اللحاظين المزبورين - لاختلاف اللاحظين - جائز و واقع، فيكون القطع المأخوذ في الدليل ما ينظر إليه دائما، ولكنه إذا تحقق في الخارج ينظر به إلى ذى الصورة، وهو أمر خارج من محيط تقنين المولى.

فهذا مما لا - إشكال فيه جدا، إذا كان الدليل المتكفل لما هو المأخوذ طريقا، غير الدليل المأخوذ فيه القطع على وجه الصفتية، وإنما الإشكال في إمكان تكفل الدليل الواحد لهذا الأمر، ضرورة أن الطريقية و الموضوعية و الجزئية و الكلية، من الأمور المتقابلة، و لا جامع لها حتى يتكفل الدليل الواحد لهذه الاعتبارات، فكون العلم جزء بلحاظ الجاعل، و هكذا كونه كلا.

و لكنه ينحل: بأن للجاعل الاتكاء في استفادة القوم هذه الخصوصيات، على فهم العقلاء و العرف تلك المتقابلات، باعتبار اختلاف الموارد، فإنه عندئذ يمكن أن يتكفل الدليل الواحد مثلها.

مثلا: من الأمور المتقابلة عنوان «التأسيسية» و «الإمضائية» و لكن للجاعل اعتبار المعنى المشترك بينهما في مثل قوله عليه السلام: «من استولى على شىء منه فهو له»⁽¹⁾ و لكن اختلاف موارد اليد عند العقلاء، يقتضى أن تكون اليد ممضاة عند الشرع بمثل هذا الدليل، فيما كان بناء العقلاء على الكاشفية، و أما فيما كانت اليد خائنة و مشهورة بالسرقة، فلا كاشفية لها عندهم، و لكنها محكومة، لإطلاق الدليل

1- تهذيب الأحكام 9: 302-1079، وسائل الشيعة 26: 216، كتاب الفرائض و الموارث، أبواب ميراث الأزواج، الباب 8، الحديث

المزبور للكاشفية تعبدا، فيكون تأسيسا.

وفيما نحن فيه إذا قيل: «الخمير المعلوم حرام ونجس» فما هو الموضوع ليس إلا عنوانا وحدانيا، وهو المعنى المقيد، ولا يكون هنا إلا أمر وحداني في الاعتبار هو تمام الموضوع، قابل للصدق على موارد مختلفة، كسائر الموضوعات الصادقة على موارد وأفراد مختلفة في الخصوصيات، إلا- أنه إذا كان في مورد الخطأ، فلا بد وأن يكون العلم تمام الموضوع على وجه الصفتية، لما لا يعقل غير ذلك، فإنه من إطلاق الدليل وصدق الموضوع، يستكشف أن العلم في هذه الصورة تمام الموضوع.

وفي صورة الإصابة يكون- بحسب الفهم العرفي- طريقا و مأخوذا جزء، لأن هذا هو دأب العلم و خاصته الواضحة.

نعم، لا يمكن الجمع في صورة الإصابة بين الطريقية والصفئية والجزئية والكلية، لأن كل ذلك ممكن ثبوتا، ولا معين لأحدها إثباتا، ولا يمكن في مورد واحد الجمع بين الجزء الموضوعي وتمامه، كما لا يخفى.

إن قلت: إن العلم المأخوذ في الدليل، لا بد وأن لا يكون مهما عند المقنن بحسب الطريقية والصفئية، لأن الأثر المترتب عليه- وهو قيام الطرق مثلا على الطريقية، دون الصفئية- من تبعات هذا الأمر.

فإذا قيل: «الخمير المعلوم حرام» فلا بد وأن يكون العلم المزبور مأخوذا باعتبار طريقية مصاديقه، أو صفئية أفراده، لاختلاف آثاره في مرحلة الجعل، ولو لا اختلاف مرحلة الجعل، لا يعقل قيام الطرق في فرض دون فرض.

فعلى هذا، يصح للمولى اعتبار طريقيته، وهذا مما ينظر فيه، لأنه معنى اسمى ملحوظ بالاستقلال، أى مفهوم الطريقية يكون كذلك، وإن كان مصداقه مورد الغفلة نوعا، وإلا فيصح الالتفات إليه، ولا سيما بالنظر الثانوى.

فتحصل: أن الدليل الواحد يمكن أن يكون متكفلا للأمرين، فضلا عن

قلت: نعم، إلا أنه قد عرفت أن للمولى الاتكاء على فهم العقلاء في هذه الجهة، فيكون ملحوظا في مرحلة الجعل، فتأمل جيدا.

الخامس: من المشكلات أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقة، لأن قضية الأولى أن المصلحة الدخيلة قائمة بالعلم، وقضية الثانية أن الواقع له الدخالة في الحكم. ويظهر من الوالد المحقق - مد ظله - التسليم في قبال هذه الشبهة (1).

ولكن يمكن دفعها: بأن للمولى أن يكون نظره إلى إقامة الطرق مقامه، وهذا لا يحصل إلا على الطريقة.

و من هنا يظهر وجه الشبهة الأخرى على أخذه منجزا و موضوعا، لأن المنجزية ترجع إلى أن النظر إلى الواقع، وأن له الدخالة، و الموضوعية تضاده (2)، وأيضا يظهر وجه الاندفاع، فتأمل.

و مما يشهد على ما ذكرناه: أن من علمت عدالته موضوع جواز الاقتداء، ضرورة أن الصلاة صحيحة عند التحاق جماعة عندنا، ولو كان يكفى الواقع، للزم جواز المبادرة إلى الاقتداء بالإمام المجهول الحال، فإذا صلى رجاء خلفه، فلا يجب عليه الفحص، لما لا يعيد حسب القاعدة و لو تبين فسقه، و لا يلتزم به أحد، فيكون شاهدا على أن العلم تمام الموضوع، و مع ذلك تقوم الطرق و الأمارات مقامه، و ما هذا إلا لأن غرض الشريعة متعلق بالعلم على وجه الموضوعية التامة، و على وجه تقوم مقامه الأمارات و الأصول المحرزة، لما لا يعتبر صفة العلم بالضرورة.

فعلى هذا تحصل: أن من الممكن أن يكون نظر الشرع إلى المبادرة إلى عمل بعد قيام أحد الطرق العقلانية، سواء صادف الواقع، أو خالفه، فإذا أخذ العلم فيكون

1- تهذيب الأصول 2: 20.

2- لاحظ نهاية الدراية 3: 46-50.

على وجه الموضوعية الكلية، ومع ذلك يكون مأخوذاً على وجه الطريقية، لإفادة أن سائر الطرق مثله في هذه الجهة، فإن منظور الشرع هو أن يكون الاقتداء تحت نظام خاص، وإن لم يكن للواقع دخالة.

وبالجملة: لا يختص أثر الطريقية في دخالة الواقع، بل من آثارها قيام الأمارات مقامه، فلا امتناع في الجمع بين الطريقية والموضوعية ذاتا، ولا بالغير.

وإمكان المناقشة من جهة في المثال المزبور، لا يوجب سد الباب المذكور، و تقريب إمكانه الوقوعى، فلا تخلط.

فتحصل لحد الآن: أن الصور المشار إليها في صدر البحث عن الصورة الثانية الرئيسة (1)، مما لا إشكال فيها عقلا.

نعم، اشتمال الدليل الواحد على مجموع هذه الفروض، غير ممكن، كما أشرنا إليه.

وتبين مما ذكرناه إلى هنا: أن الأقسام وحالات القطع أكثر من الصفية والكاشفية، فإن الكاشفية ذات اعتبارين، و يترتب على اعتبار الكاشفية المشتركة قيام الطرق، دون الكاشفية الكاملة، ولذلك لا يقوم- على قول- البينة وغيرها مقامه في الركعات الأوليات، مع أن القطع هناك طريق، وليس موضوعا تاما، فاغتنم.

و من حالاته المنجزية، فتكون أربعا، وإذا أخذ جزء تارة، وكلا أخرى، تصير ثمانية.

وفي صورة أخذه تمام الموضوع فرضان:

أحدهما: أن يكون تمام الموضوع بشرط الإصابة.

وثانيهما: أن يكون تمام الموضوع ولو لم يصادف.

وقد مر ما يتعلق به عند تقريب الشبهة الأولى من الشبهات، والأمر سهل.

الصورة الثالثة: أن يكون العلم بالحكم موضوعا

إشارة

و هذا يتصور على فروض كلية و جزئية:

الفرض الأول: أن يكون العلم بالحكم موضوعا لحكم آخر متعلق بموضوع آخر

و هذا مما لا ريب في إمكانه الذاتى، بل و الوقوعى.

و كما يمكن أن يكون الحكمان تكليفيين، يمكن أن يكونا وضعيين، أو مختلفين، و كما يمكن أن يكونا شرعيين، يمكن أن يكونا مختلفين، مثلا العلم بحرمة المفطرات أو التروك، موضوع لوجوب الكفارة، و ربما يحلق به الجاهل بأقسامه، و العلم بالحكم الإلهى، موضوع لحكم العقلاء بالتنجيز.

و كما يمكن أن يكون الحكمان متسانخين كالوجوبين، يمكن تضادهما، كالوجوب و الحرمة، و أيضا من غير فرق بين كونه جزء الموضوع، أو تمام الموضوع.

فالأقسام كثيرة، ربما يوجد في الشرع بعض أمثلتها، مثلا العلم بوجوب صلاة الجمعة، يكون موضوعا لبطلان البيع وقت النداء، و العلم بالحكم الكذائى، موضوع لحرمة التقليد، فتأمل، و الأمر سهل.

و يمكن المناقشة في جميع الأمثلة حتى في المثال الأول: بأن الجاهل المقصر محكوم بحكم العالم، حسب الخطابات الأولية.

و توهم: أنه يستحق العقوبة للتفويت، و لو أمكن تصحيحه و تميمه، و لكنه غير مطابق للواقع.

نعم، فيما تكون الكفارة مخصوصة بالعالم العامد، يكون العلم بالحكم جزء

الموضوع للحكم الآخر.

الفرض الثاني: أن يكون العلم بالحكم موضوعا لحكم مضاد يتعلق بنفس ذلك الموضوع

كما لو ورد وجوب التصديق على تقدير العلم بحرمة، فالمعروف بينهم امتناعه على الإطلاق (1)، كما هو الواضح.

ويمكن أن يقال: إن العلم المأخوذ إن كان هو العلم القطعي غير المجامع لاحتمال الخلاف، فالأمر كما قيل، وذلك لأن العلم المزبور في صورة الإصابة، يستلزم كون الواقع مجمع الحكمين غير القابلين للجمع. و حديث اجتماع المتضادين (2)، قد مر فساده في مسألة الاجتماع والامتناع بما لا مزيد عليه (3)، كما عليه المحققون (4).

وفي صورة الخطأ، لا يعقل أن تكون الإرادة الباعثة أو الزاجرة مترشحة، لأن العلم المأخوذ في موضوعها، دائما يكون على خلافها، ضرورة أنه إذا علم بوجود صلاة الجمعة، فلا تكون حرمتها زاجرة، و لو فرض إمكان زاجريته فهو في صورة انتفاء موضوعه، بأن لا يكون عالما، وإذا لم يكن عالما فلا زاجرية حينئذ للنهي أيضا.

ويمكن دعوى: أن التضاد بين الحكمين لو كان مانعا و محذورا عقليا في

1- كفاية الأصول: 307، أجود التقريرات 2: 17، وقاية الأذهان: 471، حقائق الأصول 2: 35.

2- كفاية الأصول: 307، نهاية الأفكار 3: 13، حقائق الأصول 2: 35، مصباح الأصول 2: 45.

3- تقدم في الجزء الرابع: 211.

4- نهاية الدراية 2: 308 و ما بعدها، نهاية الأصول: 256-257، أنوار الهداية 1: 126 و ما بعدها.

المسألة، لما لزم هنا اجتماعهما في محل واحد، وذلك لاختلاف موضوع الوجوب و الحرمة (1)، ضرورة أن الوجوب متعلق بطبيعة التصديق، و الحرمة متعلقة بالتصدق المعلوم، فإن كان الموضوع أعم من صورة الإصابة و اللإصابة، تكون النسبة بين الدليلين عموم من وجه، و ذلك لأن وجوب التصديق ربما يكون معلوما، و ربما لا يكون معلوما، و على التقدير الأول تارة: يكون مطابقا للواقع، و أخرى مخالفا، و إذا كان مخالفا للواقع تثبت الحرمة، دون الوجوب، و صورة الإصابة تكون مورد تصادقهما.

و من هنا يظهر: أن حديث اجتماع الإرادة و الكراهة و المصلحة و المفسدة، غير صحيح.

فتحصل: أن ما هو سبب الامتناع- من غير فرق بين كون العلم جزء الموضوع و تمامه- أنه في نظر القاطع لا يمكن، أن يكون التحريم زاجرا، فإذا ن يمتنع أن يصير محرما، فما في «تهذيب الأصول» من التفصيل بين كون العلم جزء الموضوع، و كونه تمام الموضوع (2)، لا يرجع إلى مهذب فيه، لأن النسبة على تقدير تمامية الموضوع و لو كانت من وجه كما عرفت، و لكن الإشكال هنا من ناحية أخرى: و هي امتناع ترشح الإرادة الجدية الزاجرة في المثال المزبور امتناعا بالغير، لما يرى المولى من أن هذا الحكم لا يمكن امتثاله دائما.

و ما في «تهذيب الأصول»: «من أن الامتناع الناشئ من مقام الامتثال لا يضر بالجعل، كما في المتزاحمين» (3) في محله، إلا أنه هنا غير تام، لما أشير إليه، و اللّهُ الهادي.

1- نهاية النهاية 2: 24.

2- تهذيب الأصول 2: 22.

3- نفس المصدر.

فتحصل لحد الآن: أن الامتناع الذاتي الذي في «الكفاية»⁽¹⁾ و الإمكان الذاتي الذي في «التهذيب»⁽²⁾ غير تامين، والقول الفصل هو الامتناع بالغير.

وغير خفى: أن الامتناع المزبور مستقر، ولو كان الوجوب للتصدق في المثال المزبور وجوبا إنشائيا.

بقى فرض آخر، وهو الشق الثاني: بأن يكون العلم المأخوذ أعم من العلم القطعي و الطرق العقلانية، كما إذا فرض أن العلم مأخوذ على الطريقة، فتقوم مقامه الطرق و الأمارات مثلا، فإذا قامت الأمانة العقلانية المعتبرة على وجوب التصديق، يكون هو المحرم، فإنه حينئذ لا يلزم المحذور العقلي المزبور، لأن الطريق القائم معتبر نوعا، وإن لم يكن معتبرا عند من علم بهذه القضية، و بهذا الحكم المترتب على العلم بالحكم المضاد معه.

و على هذا، يتمكن المولى من ترشيح الإرادة الزاجرة، إذا كان المفروض هو العلم النظامي، و أنه في صورة قيام الطريق العقلاني النوعي على وجوب صلاة الجمعة، تحرم صلاة الجمعة، و عندئذ يكون حديث العموم من وجه بين الحرمة و الوجوب - بحسب الموضوع - مفيدا، فلو فرضنا صدور رواية قطعية: «بأنه إذا علم بوجوب صلاة الجمعة تحرم» فيمكن حملها على الفرض المزبور، فاغتنم و تأمل.

و أيضا يمكن دعوى: أن القضية الشرطية، محمولة على أن العلم بوجوب الصلاة حدوثا و آنا ما، علة و واسطة لثبوت الحرمة و إن لم يكن حين تعلق الحرمة علم فعلي، فإنه عندئذ أيضا لا يلزم محذور عقلي.

و غير خفى: أن المراد من «الموضوع» هنا أعم من كونه موضوعا على نحو القضية البتية، بأن تكون صلاة الجمعة المعلومة الحرمة واجبة، أو على نحو القضية

1- كفاية الأصول: 307.

2- تهذيب الأصول 2: 22-23.

الشرطية، بأن يكون العلم بوجود صلاة الجمعة شرطاً لحرمتها.

الفرض الثالث: أن يكون العلم بالحكم، قيدا أو شرطا لمتعلق الحكم الآخر المماثل، بذلك الموضوع أو الشرط

فتكون الصلاة المعلوم وجوبها، موضوعا لتعلق الوجوب الآخر بها، أو يكون العلم بوجود الصلاة، شرطا لتعلق الوجوب الآخر بها، و المعروف بينهم أيضا امتناعه (1)، إما لأجل اجتماع المثليين (2).

أو لأجل لغوية الجعل الثاني (3)، ضرورة عدم الحاجة إليه إذا لم يؤثر الأول.

أو لأجل امتناع ترشح الإرادتين التأسيسيتين المتعلقتين بعنوان واحد، أو العنوانين المختلفين بالعموم والخصوص المطلقين (4) كما تحرر منا مرارا (5).

و صرح هنا الوالد المحقق - مد ظله - بامتناعه (6)، مع أنه يتردد في هذه المسألة في محله (7)، فراجع، و الأمر سهل.

و أنت خبير: بأن المحذور الأول غير صحيح، لما تحرر: من أن اجتماع المثليين في التكوين غير جائز، و أما في الأحكام فهي ليست بينها التضاد، و لا

-
- 1- كفاية الأصول: 307، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 34، وقاية الأذهان: 471، حقائق الأصول 2: 35.
 - 2- كفاية الأصول: 307، وقاية الأذهان: 471.
 - 3- نهاية الأفكار 3: 11، حقائق الأصول 2: 35، منتهى الأصول 2: 12.
 - 4- أجود التقريرات 2: 17-18.
 - 5- تقدم في الجزء الرابع: 142-146.
 - 6- تهذيب الأصول 2: 23.
 - 7- لاحظ تهذيب الأصول 1: 389 و ما بعدها.

التماثل المنتهى إلى امتناع اجتماعهما بالذات (1).

نعم، لا- تجتمع الأحكام من مكلف واحد، بالقياس إلى مكلف واحد، في زمان واحد، على طبيعة واحدة، لأن الحكم متقوم بالإرادة الواقعية، وهي غير قابلة للترشح في صورة سبق الإرادة الزاجرة مثلا، متعلقة بتلك الطبيعة الواحدة.

و أما المحذور الثاني، فيندفع بما مر مرارا: من اختلاف الناس في الانبعاث، فربما ينبعث بعضهم بالأمرين، فلا لغوية.

و أما المحذور الثالث، فالتحقيق هنا ما أفاده المحقق الوالد- مد ظله-(2): من أن العلم إن كان تمام الموضوع، حتى يكون في صورة الخطأ موضوع الحكم المماثل موجودا، و شرطه حاصلًا، فلا تكون النسبة بين المتعلقين إلا عموما من وجه، ضرورة أن بين الخمر المعلومة حرمة شربها و الخمر، عموما من وجه، فتكون الحرمة المأخوذة في الشرط، متعلقة بذات الخمر، سواء كانت معلومة حرمتها، أو غير معلومة، و الحرمة الثانية متعلقة بالخمر المعلومة حرمتها، سواء صادف الواقع، أم خالف، فلا محذور عقلا في هذا الفرض إذا كان العلم تمام الموضوع.

و أما إذا كان جزء الموضوع فلا يمكن، لانقلاب النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق، و يتمتع حينئذ حسب ما تحرر مرارا(3)، ضرورة أن الخمر لا تقبل التحريم التأسيسي مرتين.

و أما توهم حمل التحريم الثاني على التأكيد(4)، فهو خروج من البحث، ضرورة أن الكلام فيما إذا كان الحكم الثاني تأسيسا مستقلا، و مستتبعا للعقاب

1- تقدم في الجزء الرابع: 211-212.

2- تهذيب الأصول 2: 22-23.

3- تقدم في الجزء الرابع: 142-146.

4- مصباح الأصول 2: 45.

و الثواب كالأول، ويكون مماثلاً.

وربما يتخيل: أن موضوع الحرمة الثانية هي «الخمر المعلومة حرمتها» وهذا العلم لا يتعلق بالخارج، بل هو أمر نفساني، و موضوع الحرمة الأولى «ذات الخمر» فيكون مصب الحكم الأول المأخوذ في الشرط، أمراً خارجياً، و موضوع الحكم الثاني أمراً ذهنياً. وفيه ما لا يخفى من الغرابة.

وقريب من هذه الغرابة دعوى: أن الحكم المأخوذ في الدليل إذا كان حكماً إنشائياً، فلا يلزم محذور رأساً.

وأنت خير: بأنه- مضافاً إلى خروجه من محط البحث- يرجع إلى أنه ليس من الحكم المماثل، ضرورة أن الحكم الأول يصير المرتبة الأولى من الحكم الثاني، وسيأتي في الفرض الآتي إن شاء الله تعالى، إمكان اختصاص الحكم الفعلي بالعالم بالإنشائي، فراراً من بعض المحاذير العقلية في مسائل الشريعة.

ولنا أن نقول: إن عدم تحرير محل الكلام، أوقعهم في هذه الأجوبة، فلو كان محط البحث أخذ الحكم المماثل بمعناه الواقعي، يلزم أن يكون جواب السيد- مد ظله- أيضاً في غير محله، لأنه في مفروض كلامه- وهو كون العلم تمام الموضوع- يلزم الخروج من المماثلة، لأنه مع تعدد محط الحكم لا مماثلة.

هذا، و لو كانت المماثلة بينهما، ولكن البحث في صورة اشتراكهما في المحل، وإلا- فالضرورة قاضية بجواز اجتماعهما في صورة الاختلاف.

فعلى ما تقرر، الامتناع الذاتي الذي في «الكفاية»⁽¹⁾ و الإمكان المحرر في كلامه⁽²⁾- عفى عنهما- ممنوعان، فتكون المسألة ممتنعة بالغير، فتدبر.

1- كفاية الأصول: 307.

2- تهذيب الأصول 2: 20-21.

الفرض الرابع: أن يكون العلم بالحكم، مأخوذاً قيدياً أو شرطاً في موضوع نفس ذلك الحكم

كما إذا قيل: «إذا علمت بوجوب القصر في السفر، يجب عليك القصر» أو «إن العالم بوجوب الإخفات في الصلاة يخافت فيها» على أن يكون الأمر بالقصر والإخفات وإيجاب القصر والخفت، منوطاً بالعلم بالحكم، وحيث إن رتبة الموضوع مقدمة على رتبة الحكم، و يكون الموضوع مقدماً على الحكم، فلا بد أولاً من حصول الموضوع بتمام أجزائه وقيوده، حتى يترتب ثانياً وفي الرتبة المتأخرة حكمه، و على هذا كيف يعقل كون الحكم دخيلاً في موضوع نفسه؟! وهذا هو تقدم الشيء على نفسه، الذي هو وجه بطلان الدور الصريح هنا، فإن الموضوع متوقف على الحكم، والحكم متوقف على الموضوع، فيكون الموضوع متوقفاً على نفسه، أو الحكم متوقفاً على نفسه.

و لأجل هذه المشكلة العقلية، يشكل الأمر في موارد اختصاص الحكم بالعالم، و من تلك الموارد- مضافاً إلى ما أشير إليه- موارد جريان قاعدة «لا تعاد...» بالنسبة إلى الجاهلين: القصورى، و التقصيرى، فإن الشارع العالم الواقف على الكليات و الجزئيات، يجد أنه في صورة الجهل لا إعادة و لا قضاء، فإذن لا يتمكن من إيجاب الشرائط و الأجزاء على كل تقدير، و لازمه اختصاص الجزئية و الشرطية بالعالم، لأن الجاهل لا تكون صلاته محكومة بالجزئية و الشرطية بالقياس إلى ما يشمله إطلاق المستثنى منه. و هكذا في كثير من أحكام الحج، مما لا يكون الجاهل شريك العالم في الحكم (1).

1- منها قوله عليه السلام: «من لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه و هو محرم ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فلا شيء عليه». الكافي 4: 148-1. و منها قوله عليه السلام في رجل نسي أن يحرم أو جهل و قد شهد المناسك و طاف و سعى: «تجربه نيته إذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه و إن لم يحل». الكافي 4: 523-8. و منها قوله عليه السلام في رجل يلبي حتى دخل المسجد الحرام و هو يلبي و عليه قميصه: «ليست عليك بدنة و ليس عليك الحج من قابل، أى رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه». تهذيب الأحكام 5: 72-47.

والَّذِي هو مهم الأُصولي حل المشكلة العقلية، وأما الدخول في هذه المباحث الفقهية الفرعية- بإنكار الاختصاص- فهو موكول إلى محلها، للحاجة إلى النَّظر الخاص في أدلتها.

وربما يكون التفصيل بين القصر والإتمام، والجهر والإخفات أقرب، فإن قوله عليه السلام: «إن كان قرئت عليه آية التقصير...» (1) ظاهر في الاختصاص، وقوله عليه السلام:

«يجهر في موضع الإخفات وبالعكس» (2) ظاهر في الاشتراك، فلا تخلط.

ولكن الإنصاف: أنه في موارد نفى الإعادة والقضاء، لا يعقل إلا أحد أمرين:

أما صحة المأتي به، فيكون الشرط والجزء مخصوصين بحال العلم، وإما صرف النَّظر عن الأمر الأولي، بعدم وجوب شيء على الجاهل، فيكون الحكم التكليفي مختصاً بالعالم، لا الوضعي، أي بأن لا يجب عليه الصلاة لا قصراً، ولا إتماماً، ولا فاقداً للجزء، ولا واجداً، وحيث إنه لا سبيل إلى الثاني يتعين الأول.

وما تخيلوه من الوجوه، فكله من الخلط بين المسائل الشرعية الإلهية، وبين العرفيات والموالي العقلانيين، وهذا ربما ينتهي إلى الكفر، فضلاً عن الفسق، فلا تغفل.

وأيضاً: مقتضى إطلاق حديث الرفع (3)، اختصاص الحكم بالعلماء، فيلزم

1- وسائل الشيعة 8: 506، كتاب الصلاة، أبواب صلاة السفر، الباب 17، الحديث 4.

2- وسائل الشيعة 6: 86، كتاب الصلاة، أبواب القراءة، الباب 26.

3- الخصال: 417-9، التوحيد: 353-24، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب 56، الحديث 1.

الإشكال حينئذ، وقد تصدى القوم لحل هذه المشكلة تارة: من ناحية إنكار الاختصاص (1)، كما أشير إليه، و أخرى: من ناحية حل المشكلة عقلا (2)، كما يأتي.

وربما يقرر الإشكال على وجه آخر: وهو أن التقييد بالعلم هنا يستلزم الدور، وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق، لأن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فلا يعقل الإطلاق، فضلا عن التقييد. فعلى هذا لا بد من التوسل إلى نتيجة الإطلاق، إذا كان الحكم يشترك فيه العالم و الجاهل، و إلى نتيجة التقييد إذا كان مختصا.

و المراد من «نتيجة الإطلاق و التقييد» هو متمم الجعل، لإبء الأدلة الأولية عن الإطلاق و التقييد (3).

ولكنك خبير بعد ما مر مرارا في البحوث السابقة: بأن هذا البيان - مضافا إلى عدم تماميته بحسب النتيجة، لأن اختصاص العالم بالحكم يستلزم الدور، و هذا لا ينحل بتمم الجعل (4)، ضرورة أن متمم الجعل يدل على أن الحكم في مسألة الجهر و الخفت، مخصوص بالعالم بالحكم، فكيف يمكن أن يترشح الجد من المولى في ظرف جعله الأولى؟! و مضافا إلى أن الإطلاق اللحاطي، يستتبع هذه الغائلة- أن حديث التقابل المزبور، لا يلزم أن يكون امتناع التقييد يستتبع امتناع إطلاقه، بعد صراحة قوله في إمكان التقييد بدليل منفصل.

نعم، بناء على ما أشير إليه: من امتناع التقييد مطلقا حتى بدليل منفصل، فإمكان التمسك بالإطلاق مسدود، لا نفس الإطلاق واقعا. ولكن فيما نحن فيه- لأجل لزوم الإهمال الثبوتى - يثبت الإطلاق فهرا، و يكون حجة.

1- فرائد الأصول 1: 43، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 11-13، نهاية الأفكار 3: 15-17.

2- نهاية الدراية 3: 68-70.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 11-12.

4- تقدم في الصفحة 97.

فبالجملة تحصل: أنه بالضرورة تكون الأدلة الواردة في الشريعة، إما متكلفة لإثبات الحكم للعالم، أو له وللجاهل، وحيث لا سبيل إلى الأول، للزوم الدور، يتعين الثاني. ولا معنى للقول: بأنه حيث لا سبيل إلى التقييد يمتنع الإطلاق (1)، ضرورة أن امتناع الإطلاق، يستلزم لغوية قاطبة الأدلة، فيكون لها الإطلاق بالضرورة.

نعم، قد عرفت في الصورة الأولى من الصور الرئيسة، الإشكال العقلي على الإطلاق، مع حله بما لا مزيد عليه (2).

إذا تبين حدود البحث هنا، وأن الكلام حول حل مشكلة تصوير اختصاص الحكم بالعالم ولو بدليل منفصل، فنقول:

لنا أن نقول: إن المقنن إذا كان يرى أن المصلحة قائمة بصورة العلم، و يرى أن ترشح الإرادة الجدية بالنسبة إلى غير العالم غير ممكن، لما لا مصلحة هناك، وأيضا يرى أن التقييد بالعلم بالحكم، لا يعقل إلا بعد ثبوت الحكم، فله أن يتوسل إلى جعل القانون، بأخذ الحكم الإنشائي في الدليل، ثم جعل الحكم الجدى بالحمل الشائع عليه.

مثلا: إذا قال: «من كان عالما بحكم الخمر إنشاء يحرم عليه الخمر» فإنه إذا علم المكلف بمفاد المقدم والشرط، تكون حرمة الخمر حرمة واقعية منجزة، وإذا كان جاهلا بمفاد المقدم، فلا يجب عليه الاجتناب واقعا، ولا يحرم عليه الخمر، من غير لزوم الدور، لأن الحكم المأخوذ في ناحية الموضوع، هو مرتبة من الحكم، لا واقعه الجدى والحكم الفعلى.

ولك أن تقول: إذا كان الحكم المأخوذ في الموضوع هو الحكم الإنشائي،

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 12.

2- تقدم في الصفحة 95-98.

فإذا علم المكلف بالحكم الإنشائي يصير فعليا منجزا في حقه، فيختلف الموقوف و الموقوف عليه، فلا يكون دور.

وبالجملة: العلم بوجوده الواقعي، لا يتوقف على الحكم الفعلي بالضرورة، و ما هو الموقوف عليه هي الصورة الذهنية، لأنه من الصفات ذات الإضافة.

ولكن مع ذلك كله، لا يلزم أن يكون المأخوذ في الدليل، هو العلم على وجه أن يكون تمام الموضوع، كما في «تهذيب الأصول»⁽¹⁾ بل يمكن أن يكون جزء الموضوع، بل وطريقا صرفا، إلا أن الجزء الآخر وذا الطريق هو الحكم الإنشائي، وإذا حصل الموضوع والشرط- و هو العلم بالحكم الشأني- يصير الحكم فعليا، وترتفع غائلة الدور، ويختص الحكم بالعالم، من غير الحاجة إلى متمم الجعل و الدليل الثاني غير المفيد، كما مر.

فتحصل لحد الآن: أن المقصود إن كان أخذ العلم بالحكم الفعلي الواقعي، علما مطابقا للواقع في موضوع ذلك الحكم، فهو محال، ولكن المنظور إليه هنا، هو أنه في الشريعة إذا كان الحكم مخصوصا بالعالم، فهل يعقل و يوجد وجه لتصحيحه، أم يطرح الخبر و لو كان ظاهرا في ذلك؟ و قضية ما ذكرنا إمكان ذاك، فلا يطرح الخبر، فليتدبر.

نقل مختار الوالد المحقق - مد ظله - و نقده

اختار الوالد- مد ظله- أن العلم المأخوذ في الموضوع إن كان تمام الموضوع، فلا دور، لأن ما هو الموضوع حينئذ هو العلم، سواء صادف الواقع، أم خالف⁽²⁾.

1- تهذيب الأصول 2: 27.

2- نفس المصدر.

وغير خفى: أنه فى مفروض الكلام لا- يكون العلم المزبور إلا مطابقا للواقع، ضرورة أن وجوب القصر الثابت فى المحمول وفى التالى، حكم واقعى، وإذا كان الموضوع و المقدم مقيدا بالعلم بوجوب القصر، يكون علما مطابقا للواقع.

مثلا: إذا قال المولى: «إن كنت عالما بوجوب القصر، يجب عليك القصر» فوجوب القصر فى التالى حكم واقعى، وإذا كان هو عالما فى ناحية الموضوع بوجوب القصر، يكون علمه مطابقا للواقع، ولا يتصور خطأه.

إن قلت: نعم، إلا أن الواقع ليس جزء الموضوع، بل الموضوع هو العلم حتى فى صورة الإصابة ولو كانت دائمية.

قلت: قد مر فى أقسام القطع فى الصورة الثانية: أنه يمكن أن يكون الملحوظ فى الموضوع ذات العلم، من غير كون الواقع واردا فى محط الحكم، و مجرد الملازمة الخارجية، لا تستدعى الدخالة فى موضوع الحكم.

ولكن فيما نحن فيه لا- يرتفع الدور حتى لو كان العلم تمام الموضوع، وذلك لأن ما هو الموضوع ليس «العلم» المطلق الأعم من كونه متعلقا بالقصر وغيره، بل الموضوع لوجوب القصر «العالم بوجوب القصر» فعليه يكون التقييد داخلا ولو كان القيد خارجا، ولازم كون التقييد داخلا وجود القيد وإن لم يكن داخلا، ففى رتبة الموضوع لا بد من وجود الحكم الواقعى، لأن قيد الموضوع- وهو التقييد- متوقف على ذلك بالضرورة، فيلزم الدور أيضا، فاغتنم.

وهم و دفع

قد تشبث العلامة العراقى قدس سره لحل مشاكل كثيرة⁽¹⁾، بتصوير المعنى المتوسط بين الإطلاق و التقييد، المسمى ب «الحصة التوأمة» وقد رتب عليه هنا: أن الحكم لا

1- لاحظ نهاية الأفكار 1: 342-343 و 2: 15.

مطلق حتى يشمل الجاهل، ولا مقيد حتى يلزم الدور(1).

وقد فرغنا عما اعتقده وأخذه معيارا لحل المعضلات، بكشف ما فيه من الخطأ والامتناع، ولا نعيده(2).

نعم، في تقارير جدى العلامة قدس سره في مورد آخر، ما يفى بحل مشكلة اختصاص العالم بالحكم، من غير انحلال الدور: وهو أن المولى لا- يتعين عليه في توسله إلى إفادة الاختصاص، جعل الموضوع العالم بالحكم، بل له أن يأخذ عنوانا يلازم عنوان «العالم بوجوب القصر» و يترتب عليه الحكم(3).

وأنت خير بما فيه من الإشكال في ذلك العنوان، وإن يمكن به حل المشكلة.

التحقيق في جواب الدور

وبالجملة: حل مشكلة الدور عندهم غير ممكن، وأما ما تعرضوا له من الوجوه، فكله راجع إلى حل مشكلة الاختصاص، فرارا من لزوم الدور، وقد عرفت أنه أيضا غير تام.

نعم، ما ذكرناه في صدر البحث ينحل به الدور، ويلزم منه الاختصاص، ولكنه أيضا- بوجه- فرار منه بتغيير الأمر، ضرورة أن المفروض في المسألة، هو أخذ العلم بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم، وهذا يختص بصورة كون الحكم في الموردین فعليا، وفي مرتبة واحدة.

ولأجل ذلك نقول: إن هنا توضيحا وتحقيقا، وهو أن المجمعول في القضايا الحقيقية، إن كان على وجه يكون الحكم فعليا بفعلية الموضوع في الخارج، يلزم

1- نهاية الأفكار 3: 15.

2- لاحظ ما تقدم في الجزء الثاني: 123.

3- لم نعر عليه عجالة في مظانه من «مطرح الأنظار».

الدور، وأما إذا كان معنى الحكم الفعلي: هو كون الحكم على العنوان المأخوذ، فعليا غير متوقف على أمر غير حاصل في مرتبة الجعل، لا التنجز، فلا يلزم الدور، بل يكون الدور من الدور المعنى.

مثلا: إذا قلنا: بأن قوله: «العالم بوجوب القصر يجب عليه القصر» معناه أن من تحقق في الخارج، وكان عالما بوجوب القصر أولا، فيكون عليه القصر، بمعنى أن التالي يترتب في الجعل على المقدم، وحيث يكون التالي قيد المقدم، فلا بد من تحقق التالي أولا، ثم ترتبه عليه ثانيا، وهذا لا يعقل في المعنى الشخصي والحكم بمرتبته الفعلية.

وأما إذا كان معنى القضية المذكورة: أنه في مقام الجعل، يكون الحكم بالنسبة إلى الموضوع المفروض فعليا، وأن الموضوع بيد الجاعل، و لا يتوقف ما هو الموضوع على أمر خارجي، وهو علم المكلف بالتالي أولا، فيكون المحمول و التالي أيضا بالضرورة بيد الجاعل، فيجعل الجاعل، ويتصور الموضوع، ويوقع الحكم عليه، ويكون بين الموضوع والحكم معية في نفس الجاعل من غير توقف.

وإذا تحقق الموضوع في الخارج، يكون الحكم حاصلًا معه في زمان واحد، ولا يعتبر تقدم الموضوع على الحكم بحسب التحقق خارجا، بل هما يوجدان معا، لما لا عليه- بحسب الواقع- بين الموضوع والحكم، ضرورة عدم السنخية، بل كل واحد من مجعولات المولى و متصوراته.

وما اشتهر: «من سبق الموضوع على الحكم سبقا بالعلية» غلط في كل مقام، حتى على مذهب العدلية.

فعلى ما تحرر، يكون الحكم في قوله: «العالم بوجوب القصر يجب عليه القصر» فعليا وإن لم يوجد في العالم مكلف.

نعم، لا ينتجز هذا الحكم إلا بعد وجود الموضوع في الخارج، وفي هذه

المرتبة لا توقف، و لا دور.

وبالجملة: الأحكام فعلية على عناوينها، و ما ربما يقال: إنها فعلية بمرتبة، و إذا تحققت العناوين فهي فعلية بالمرتبة الأخرى (1)، في غير محله، كما تحرر.

وقيد الموضوع و الحكم يوجدان معا بحسب الزمان، و بمجرد العلم بالحكم و بالتالى يكون الموضوع حاصلا، و تحليل تقدم الموضوع على الحكم قدما بالعلية و سبقا بالرتبة، غير صحيح، فاعتنم.

نعم، إذا أخذت شرطية وجود العلم بالحكم خارجا لترتب الحكم، فلا بد من تقدمه الزمانى، و هو يستلزم الدور، لتحقق السبق الزمانى، و إلا فلو كان نفس الوجود الخارجى موضوعا، فيكون الحكم معه فى ذلك الزمان معية زمانية، لا رتبية، فإنها بين العلل و المعاليل، و المعية الزمانية باعتبار المولى و الجاعل، فلا دور أيضا، فليتأمل جيدا.

إن قلت: يلزم بناء عليه، كون العلم فى ناحية الموضوع فرضيا و تصوريا، أى أن من تصور وجوب القصر يجب عليه القصر، فإنه لا يستلزم الدور، و لكن لا يلزم منه اختصاص الحكم بالعالم على الوجه المقصود، للزوم كون المتصور لوجوب القصر موضوع الحكم، مع أن الأمر ليس كذلك، ضرورة أن وجوب القصر مخصوص بالعالم التصديقى به.

قلت: كلا، بل الموضوع فى مقام العنوانية ليس إلا «من كان عالما بالعلم التصديقى بوجوب القصر، يجب عليه القصر» إلا أن الحكم فعلى و إن لم يكن فى الخارج موجود عالما به، و إذا وجد فيوجد بلازمه، الذى هو فى اعتبار الجاعل قيد الموضوع و نفس المحمول.

و إن شئت قلت: هذه القضية تشبه فى وجه القضايا الضرورية بشرط

المحمول، مثلاً إذا قلنا: «زيد القائم قائم» فإن كان لزوم المحمول متوقفاً على القيام السابق، لسبق الموضوع، فيلزم الدور، ضرورة أن القيام في الموضوع والمحمول شخصي، وأما الموضوع والمحمول في الخارج فهما واحد، ولا سبق لزيد المتقيد على المحمول سبقاً بالعلية، بل هو مجرد اعتبار الجاعل والمخبر بالضرورة، فلا دور، ولا توقف.

وإن شئت قلت: لا دور، لاختلاف الموقوف والموقوف عليه باختلاف الوجود الذهني والخارجي.

ومما يؤيد ما أبدعناه: أن المولى والمقنن العرفي إذا جعل قانوناً على هذه الكيفية، وهي أن العالم بوجود القصر يجب عليه القصر، يفهمه العقلاء، ويعاقبون العالمين التاركين، دون الجاهلين، من غير أن يختلج في أذهانهم أمر، ويصل المولى إلى مرامه ومقصوده، وهو إفادة الاختصاص، وعدم اشتراك الجاهل معه في الحكم.

فتحصل: أن العلم بالحكم مع كونه علماً تصديقياً، ومع كون الحكم فعلياً، وشخص ذلك الحكم، لا يلزم منه الدور في محيط التقنين والفعلية، ولا في الخارج وفي ظرف التنجز.

والسر كل السر: أن الحكم ليس موقوفاً، بمعنى نشوئه من الموضوع، بل هو ناشئ من المولى، ومتعلق به، وملازم معه.

ومن هنا يظهر ما في الحاشية للعلامة الأصفهاني قدس سره: من لزوم الخلف (1)، فإنه إذا كان الموضوع والحكم حاصلين معاً في الزمان، لا يكون خلف، وإنما الخلف ناشئ من تقدم أحدهما على الآخر.

ويظهر مما سلف ما في ذيل كلامه: «من أن العلم إذا كان تمام الموضوع،

يلزم لغوية جعل الوجوب، لأنه لا يكون باعثا بعد كون العبد عالما به»⁽¹⁾ فإنه - مضافا إلى ما مر مرارا: من عدم اللغوية في جعل المماثل من غير كونه من التأكيد⁽²⁾ - أنه في المفروض من البحث، يكون الجعل بداعي كون علمه مطابقا للواقع، وهذا يكفي للجعل الجدى، فاعتنم.

بقي شىء: حول تكفل الدليل لقيدية العلم في الموضوع و الحكم

هل يعقل أن يتكفل الدليل الواحد لكون العلم قيذا للموضوع وللحكم - بعد الفراغ عن إمكانه - أم لا؟ وجهان.

والأقرب هو الأول، لأن قوله: «الخمير المعلومة حرام» إذا كان مجملا بحسب المعلومية، وأن المراد هل هو معلومية الخمرية، أو معلومية الحرمة؟ فحيث يحتمل الأمر أن يؤخذ بالقدر المتيقن، فيكون المولى واصلا إلى مرامه عندئذ، اتكالا على الدليل الواحد وعقل المكلفين، فتدبر.

تذليل حول أقسام القطع و ما يختص به من الأحكام

إشارة

ما مضى من أقسام القطع، يجرى في الظن في الجملة، وحيث إن المسألة قليلة الجدوى جدا، يكون تكرارها من اللغو المنهى عنه.

وغير خفى: أن المراد من «الظن» هو الشخصى منه، دون النوعى كالأمارات، وإن كان بحث التقاسيم يشترك بين الكل، إلا أن النظر في هذا البحث إلى قيامها مقام القطع و الظن، فلا ينبغي جعلها مورد النظر في كيفية الأخذ في الدليل، كما لا يخفى.

وعلى كل حال، فلا بأس بذكر بعض المطالب الخاصة ضمن تنبيهات:

1- نهاية الدراية 3: 70.

2- تقدم في الصفحة 112-114.

التنبيه الأول

: لا- يجرى فى الظن ما مر من التقسيم المخصوص بالقطع، و هو اعتباره فى الدليل لأجل أصل الكشف المشترك تارة، و أخذه أخرى: لأجل كشفه التام، فإنه من خصائص القطع، نعم يجوز أخذه باعتبار كشفه الناقص وحده. و يختص الظن على المشهور، بأخذ الظن المعتبر تارة، و أخرى: الظن على الإطلاق، حتى يشكل الأمر أحيانا فى مرحلة الإثبات، و أما على ما سلكناه- من إمكان سلب الاعتبار عن القطع (1)- فلا اختصاص له بالظن.

التنبيه الثانى

: فى صورة أخذ الظن فى الدليل.

تارة: يكون مقيدا بكونه معتبرا.

و أخرى: مقيدا بعدم الاعتبار.

و ثالثة: مطلقا، نحو «إذا ظننت بوجوب القصر يجب القصر» مثلا.

ففى الفرض الأول، يلزم عدم وجوب القصر فى صورة العلم إذا أخذ الظن على الصفتية، بل و على الطريقية الناقصة، و لازمه ردع العمل عن العلم، فيندرج فى تلك المسألة التى اتفقوا على امتناعها، و قد مر بيانها (2).

و فى الفرض الثانى، كما إذا ورد «إذا ظننت ظنا غير معتبر بوجوب القصر، يجب القصر» يلزم التناقض، كما إذا أخذ الاحتمال، ضرورة أنه إن حصل الظن غير المعتبر، يكون موضوعا، و لكن لا يتمكن من الامتثال إلا إذا حصل الظن المعتبر، و إذا حصل الظن المعتبر يخرج عن الموضوعية للحكم، فلا يتمكن المولى من تحريك العبد إلى مأموله و مرامه.

و أما فى الفرض الثالث، فلازم الدليل هو اعتبار الظن، فرارا من اللغوية فيكون كالفرض الأول.

1- تقدم فى الصفحة 26-28.

2- تقدم فى الصفحة 28-31.

و ما ذكرناه يجرى فى صورة كون الظن متعلقا بالحكم، لا بالموضوع، لجواز كون مظنون الخمرية محرما.

نعم، إذا كان موضوع التحريم منحصرا بمظنون الخمرية- حتى يكون مقطوع الخمرية حالالا- يشكل الأمر، لا من ناحية الشبهة العقلية كما لا يخفى.

وبالجملة: هذا من غير فرق بين كونه تمام الموضوع، أو جزء الموضوع.

و غير خفى: أنه لا يتصور حينئذ كون الظن تمام الموضوع، سواء صادف، أم لم يصادف، كما مر فى القطع (1).

نعم، يمكن فى صورة المصادفة كونه تمام الموضوع أيضا، فاغتنم.

التنبه الثالث

: بناء على ما ذكرناه فى الفرض الأول، يتبين وجه سقوط هذا البحث بحسب الأثر و النتيجة، ضرورة أن الظن ليس مأخوذا على وجه يكون العلم غير كاف عنه.

وعلى هذا، يكون مأخوذا على وجه المنجزية، أو الطريقية المشتركة فى كافة الموارد، كما فى الظن بالضرر فى السفر، وفى الصوم، وفى عدد الركعات، أو بدخول الوقت عند الغيم، و بالقبلة، و نحو ذلك، فإن الظن إما يحمل فيها على الطريقية المحضة، فيلغى دخالته رأسا، كما فى موارد أخذ العلم أحيانا، نحو قوله تعالى: حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ... (2) وقوله تعالى: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (3) وغير ذلك.

أو يحمل على الجزئية و الكاشفية و الطريقية، المشتركة فيها سائر الأمارات حتى القطع.

1- تقدم فى الصفحة 101.

2- البقرة (2): 187.

3- البقرة (2): 185.

فما أفاده بعضهم: من تعين الوجه الأول (1)، غير صحيح، إلا بدعوى أن فهم العرف يقتضيه (2).

و أما توهم تعيينه، لأجل امتناع الموضوعية و الطريقية، أو جزء الموضوعية و الطريقية، فقد عرفت فساده في القطع بما لا مزيد عليه (3). هذا تمام الكلام في المقام.

و أما أخذ الحكم المضاد و المماثل، أو الشخصي، فهو كالقطع في الإمكان و الامتناع، و قد عرفت امتناعه الغيرى بالنسبة إلى الضد و المثل في مفروض البحث، و إمكانه بالنسبة إلى الشخصي (4)، فليتأمل.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 32.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 485.

3- تقدم في الصفحة 101 و ما بعدها.

4- تقدم في الصفحة 109-114.

المبحث الرابع قيام الأمارات و الأصول مقام القطع

إشارة

و يتم الكلام حوله من خلال جهات:

الجهة الأولى: في قيام الإمارات مقام القطع الطريقي المحض

وهذا مما لا- بحث فيه، وتكفي له نفس أدلتها الناهضة على إمضائها، أو القائمة على تأسيسها واعتبارها، فكل أمانة، أو أصل اعتبر في حكم الأمانة، أو يكون محرزا ولو حيثيا، كقاعدة التجاوز والفراغ، أو محرزا مطلقا، كالأستصحاب على المعروف بينهم (1)، يقوم مقام هذا القطع، ويوجب تنجز الواقع عند الإصابة، و يصير معذورا عند الخطأ.

والمراد من هذا القطع، أعم مما لا يؤخذ في الأدلة رأسا، أو يكون مأخوذا، ولكنه غير دخيل في موضوع الحكم أصلا، وذلك لأن معنى حجية هذه الإمارات والأصول، ليس إلا ذلك، فتشترك مع القطع في هاتين الخاصتين.

نعم، على ما سلكتناه في باب جعل الطرق والأمارات، وكيفية الجمع بينها وبين الأحكام الواقعية (2)، لا- تكون الإمارات معذرة اصطلاحا، لأن الحكم الواقعي في صورة الخطأ منتف، فلا واقع حتى يحتاج إلى التعذير. وهكذا على السببية، فإنه لا تخلف ولا خطأ، فتأمل.

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 16، درر الفوائد، المحقق الحائري: 331، نهاية الأفكار 3: 26، تهذيب الأصول 2: 39.

2- يأتي في الصفحة 250-252.

وغير خفى: أن البحث عن خاصة الأصول من المحرزية وغيرها، موكول إلى محالة، وإنما نشير إليها هنا على القول بكونها محرزة و منجزة في الجملة، وإلا فلو قلنا: بأن الاستصحاب كأصالة الحل، أو قلنا: بأن قاعدة التجاوز مثلها، فلا قيام، كما لا يخفى.

ومما أشير إليه يظهر: أن المسألة ليست مبنية على تنزيل الأمارات مقام القطع الطريقي، بل هي و القطع في عرض واحد في الأمارية و الكاشفية، أو في البناء على العمل بها عمل القطع، من غير نظر في ذلك إلى الطولية و النيابة، خلافا لما يستظهر من جمع منهم، حيث توهموا أن القطع أمانة ذاتية، و سائر الأمارات أمانة بالتنزيل (1)، فكأنها أمانة مجازية و ادعائية، و هذا- مضافا إلى عدم شاهد له في الأخبار و الآثار- يكذبه العقل و العقلاء.

نعم، إحراز الأصول المحرزة و أمارية الأمارات التعبدية- بناء على إمكانها، كما هو الحق، و لعل الاستصحاب منها- يكون إحرازا ادعائيا و إلحاقيا حكما، و يكون حجة كسائر الأمارات و الأصول العقلانية، من غير كونها نائبة عنها في تلك الجهة.

و بالجملة: حديث النيابة و التنزيل غير صحيح. نعم كون النظر في التعبير المزبور، إلى أنه لو أخذ أحيانا القطع الطريقي المحض في دليل، تكون سائر الأمارات قائمة مقامه في هذا الاعتبار، فاغتنم، و تفصيله في مقصد الظن.

و توهم: سقوطها عن الأمارية عند وجود القطع (2)، في غير محله، لأنه في

-
- 1- تقريرات المجدد الشيرازى 3: 253، درر الفوائد، المحقق الخراساني: 31، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 23 و ما بعدها، نهاية الدراية 3: 12 و 57، نهاية الأفكار 3: 11.
- 2- منتهى الأصول 2: 24.

الأمارات أيضا يكون الأمر كذلك، إذا كانت إحداها أقوى من الأخرى.

هذا مع أن وجود القطع الموافق مع الأمانة، لا ينافي قوة الأمانة، ولذلك لو زال القطع تبقى الأمانة.

مثلا: إذا كان قاطعا بعدالة زيد، وقامت الأمانة عليها أيضا، ثم زال القطع، تكون الأمانة باقية على قوتها، ووجود القطع المخالف بالقياس إليها، كتبدل القطع بالعدالة إلى القطع بالفسق، فلا يكون موردا للأول من غير أن يكون الثاني نائبا عن الأول، فتأمل وافهم.

الجهة الثانية: في قيامها مقام القطع الطريقي المأخوذ في الموضوع على أن يكون جزء

إشارة

و حيث وقع فيه الكلام من أجل أن نفس أدلة حجيتها تكفي، أم لا بد من التماس دليل آخر، لامتناع كون دليل الاعتبار جامعا للحجية و التنزيل، فالكلام هنا يقع في مقامين:

المقام الأول: في إمكانه

إشارة

وفيه قولان، يظهر من العلامة الخراسانيّ قدس سره امتناعه، وذلك إما لأجل ما يظهر منه من أن الجمع بين اللحاظين: الآلي و الاستقلالي في دليل واحد ممتنع، وفيما إذا أخذ القطع طريقا و دخيلا في الموضوع، يلزم الجمع المزبور، ضرورة أن قضية الطريقية هي النظرة الآلية، و قضية الموضوعية هي الاستقلالية (1)، كما مر في أقسام

القطع مع نقده (1).

أو لأجل أن الجمع بين اللحاظين ولو كانا اسميين، غير ممكن، ولو كانت أدلة اعتبارها في مقام تنفيذها و تنزيلها مقام القطع، يلزم كونهما ملحوظين معا (2).

وهذا الذي أفاده يورث امتناعه، من غير فرق بين كون القطع جزء الموضوع، كما في مفروض بحثنا، أو كونه تمام الموضوع، كما لا فرق بين كونه مأخوذاً على الطريقية، والصفية، و من هنا يظهر: أن نظره من «الآلى» ليس معنى حرفياً واقعياً.

وبالجملة: إنه قدس سره لا يقول بامتناع قيام الأمارات و الأصول المحرزة مقام القطع، بل يدعى أن الدليل الواحد، لا يتمكن من إفادة الحجية و التنزيل معا، و لا بتعدد الأدلة من هذه الجهة، فالتنزيل ممنوع إلا مع قيام القرينة.

وهذا لا يورث إجمال الأدلة، لظهوره في جعل الحجية بدواً، ولو كان بين جعل الحجية و التنزيل جامع لقلنا به، وإنما الشأن عدم وجود الجامع، ضرورة أن النظر في جعل الحجية إلى المؤدى - بالفتح - و في التنزيل إلى المؤدى - بالكسر - فتدبر، و من هنا يظهر: أن ما في «تهذيب الأصول» نقلاً عنه (3)، غير تام.

أقول: هنا وجهان لحل هذه المشكلة العامة:

الوجه الأول: أن القطع المأخوذ في الدليل على وجه الكاشفية، و يكون موضوعياً طريقياً، جزء كان، أو كلاً، مرجعه إلى أن ما هو المأخوذ، هو القطع بما هو محرز و كاشف، فدليل حجية الأمارات و الأصول المحرزة، إذا كان مفاده إلحاقها بالقطع في الأمارية و الكاشفية، أو كان مفاده إمضاء ما عليه العقلاء و بنائهم - و هي الطريقية و المنجزية - لأجل الكشف النوعي، يكون حاكماً على الدليل المأخوذ فيه

1- تقدم في الصفحة 102-103.

2- لاحظ درر الفوائد، المحقق الخراساني: 29.

3- تهذيب الأصول 2: 32.

القطع الطريقي، كسائر الأدلة الحاكمة على الأدلة المحكومة، كحكومة قاعدة الحل و الطهارة على قوله: «لا صلاة إلا بطهور»(1) و لا يصح التعبير عنه ب «الحكومة الظاهرية»(2) لما سيأتي في محله: من أن الحكومة واحدة، وإنما الاختلاف في الحاكم و المحكوم.

فبالجملة: تكون قضية النسبة بين دليل حجية الأمارات و الأصول المحرزة، تقديم أدلتها على الدليل المشتمل على القطع الطريقي الموضوعي.

هذا فيما إذا كان القطع المأخوذ طريقيا، و أما إذا كان صفتيا فلا يكفي هذا الوجه للتنزيل.

ثم إنه لو كان المجمعول في باب الطرق و الأمارات و المرضي به في إمضائها، جعل المؤدى منزلة الواقع في الآثار، أو جعل المؤدى واقعا ثانويا، فالمعروف بينهم أن هذه المشكلة غير قابلة للحل(3).

و أنت خير: بأن تنزيل المؤدى منزلة الواقع، و جعل الواقع الثانوى عقيب التأدية، لا ينافي أن يكون النظر - بحسب مقام الإثبات - إلى تتميم الكشف اصطلاحا، و إلغاء الاحتمال المخالف في مقام الجعل و الظاهر، و الرضا بما عليه بناء العقلاء، و إمضاء عادتهم في الطرق، و يكون في صورة الخطأ تنزيل و جعل، و حيث إنه إذا قامت الأمارة لم تثبت صورة خطئها، فتكون ممضاة على ما عليه الطبع العرفي، فتقوم كلها مقام القطع الطريقي، جزء كان، أو كلا، لو لا اختصاص الصورة

-
- 1- الفقيه 1: 35-129، تهذيب الأحكام 1: 49-144، وسائل الشيعة 1: 365، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 1، الحديث 1.
 - 2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 19.
 - 3- كفاية الأصول: 304، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 21-22، نهاية الأفكار 3: 21-22 و 55.

الثانية بإشكال آخر، يأتي إن شاء الله تعالى (1).

الوجه الثاني: جعل الحجية، وتنزيل المجعول منزلة القطع، اعتباران مختلفان، ولكن لا يلزم أن يكون الاعتبار الثاني، ملحوظا في الدليل الآخر المتكفل له بالاستقلال، بل يكفي أن يكون الاعتبار الثاني لازم الاعتبار الأول.

فإذا دل الدليل على نفوذ الأمارات العقلانية عند الشرع، وعلى حجيتها- تأسيسا كما في الأمارات التعبدية والأصول المحرزة، أو إمضاء كسائر الطرق- فلازم إطلاق هذا الدليل ترتيب جميع الآثار، من غير النظر إلى كل أثر بالاستقلال، بل يكفي كون النظر إلى كونها كالقطع في الآثار، فإذا كان القطع له الكاشفية والمنجزية والطريقية، تقوم هذه الأمارات مقامه، وهكذا الأصول المشابهة لها في الاعتبار، وإن لم تكن مثلها في الواقع، وتكون مثلها في الجملة، كما لا يخفى.

وإذا كان القطع في موضوع مأخوذا على وجه الصفتية، فهي أيضا- لمكان كونها محكومة بحكمها على الإطلاق- تقوم مقامه.

فبالجملة تحصل: إمكان كون الدليل الواحد، متكفلا لتنزيلها منزلة القطع بأقسامه.

ولكن الشأن في أن هذا الدليل غير موجود في أدلة الأمارات، لأن دليلها ينحصر في إمضاء ما عليه العقلاء، وارتضاء الشرع بها. ولو كان فيما بينها ما يدل على شيء، فهو لا يدل على أنها كالقطع، حتى يترتب عليها آثاره. فالمشكلة العامة المذكورة، مندفعة بما ذكرناه بما لا مزيد عليه، فلا شبهة- بحسب مقام الثبوت- في هذه الجهة والجهات الآتية بحمد الله وله الشكر.

وتحصل: أن معضلة «الكفاية» وهي امتناع تكفل الدليل الواحد للحجية

والتنزيل معاً(1)، منحلة جداً. ولا ينبغي الخلط بين الجهة المبحوث عنها، وبين عدم وجود الدليل الناهض على تنزيل الأمارات منزلة القطع على الإطلاق في الآثار.

إن قلت: إذا كان من قيام الأمانة حصول صفة وصورة- كما في القطع- في صقع النفس وأفق الذهن، كان لإطلاق ترتيب الآثار مجال، و أما في الطرق النوعية و الأمارات العقلانية الخاصة، فلا يحصل منها صورة ذهنية تكون صفة، حتى تقوم مقام القطع الصفتي، فلا يعقل ذلك من هذه الجهة، وهكذا في الأصول المحرزة، و ما هو أمانة تعبدية(2).

قلت: نعم، إلا- أن ما هو الموضوع في الدليل و المأخوذ فيه، ليس عنوان «القطع» بما هو القطع، لأن القطع لا يتعلق به الأمر و النهي، بل المأخوذ هو عنوان «المقطوع».

مثلاً: إذا ورد: «لا- تشرب إذا قطعت بالخمير» أو «إذا علمت بوجوب القصر يجب» فهو معناه أن الخمر المقطوع بها و الخمر القائم على خمريتها القطع، محرمة، و الصلاة القائم على وجوبها القطع واجبة، فإنه عندئذ تقوم مقامه سائر الطرق و الأصول المحرزة، لأنه صفة لمن قام عنده، و ليس صفة لفاقد الأمانة و الحجة، كما لا يخفى.

و لك أن تقول: إن هذه العويصة لا تنحل إنصافاً بالبيان المزبور، فلو حصلت من قيام الأمارات صفة، فهو يكفي حسب تنزيل الأمانة منزلة القطع على الإطلاق، و إلا فلو لم تحصل منها صفة نفسانية، أو كان الظن الشخصي على خلافها، فلا يعقل ترتيب الآثار بمجرد الإطلاق، لانتفاء موضوعه و هو وجود الصفة الناقصة، حتى يترتب عليه آثار وجود الصفة الكاملة.

بل يمكن دعوى: أن المشكلة لا تختص بصورة فقد الصفة، لأنه في صورة

1- كفاية الأصول: 304.

2- لاحظ تهذيب الأصول 2: 37، مصباح الأصول 2: 35.

حصول الصفة أيضا، لا يكفي الإطلاق المزبور، لأن حصول الصفة وعدمه، سيان في جعل الأمارية والكاشفية، و حجية الأمارات العقلانية. و كان ينبغي أن نذكر هذه العويصة في الجهة المتصدية لقيام الأمارات مقام القطع الصفتي (1)، كما لا يخفى.

تذييل

يمكن حل مشكلة «الكفاية» بوجه ثالث: وهو أن الدليل الواحد إذا كان متكفلا لتنزيل الأمارات مقام القطع، فلازمه حجيتها، لما عرفت أنه مع عدم حجيتها، يستتبع المناقضة إذا كان مأخوذا قيدا للحكم، لا الموضوع.

مثلا: إذا ورد: «الخمر المعلومة حرمتها حرام» وقلنا: بأن دليل الأمارات العقلانية نزلها منزلته، فيصير هكذا «إن الخمر المعلومة بالعلم العادي النظامي حرام» فإن كان هذا العلم العادي حجة فهو، وإلا فلا يعقل أن يصير النهي والتحریم زاجرا على الدوام، ولأجل الفرار من اللغوية، لا بد من استنباط اعتبار هذا العلم العادي.

نعم، إذا أخذ في الموضوع فإنه يلازم الحجية، إلا أنه يمكن أن تكون الحجية لازمه العادي، و يساعده الفهم العرفي، فيقصده المقنن، فيكون الدليل الواحد بمدلوله المطابقي، متكفلا للتنزيل، و بمدلوله الالتزامي للحجية. و تقدم الحجية على التنزيل، لا يستدعي كونها بمدلول مطابقي، فإن الالتزامي و المطابقي إذا حصلوا معا و لوفى زمان مقارن، يكفي لنيل المولى ما هو مرامه و مقصوده، فاغتنم.

المقام الثاني: في النظر إلى أدلة حجية الأمارات

إشارة

و الحق فيها: أنها ليست إلا متكفلة لتنفيذ ما عليه العقلاء، و ليست فيها- حتى

رواية- تشير إلى أصل الجعل، أو تتميم الكشف، أو إلغاء احتمال الخلاف، أو جعل الوسطية في الإثبات، بل كل هذه الأمور اصطليادات لغوية، وعبارات خطابية، تنبئ عن المعنى الواحد الذي يحصل من سكوت الشرع، وعبوره على ممر العرف والأقوام، وسننهم وآدابهم، فما هو الحاصل من ذلك السكوت، هو الحاصل من تلك الأخبار المضبوطة في محالها. وقد جمعها سيدنا الأستاذ الفقيه البروجردى قدس سره في مقدمات «جامع الأحاديث»⁽¹⁾ و تفصيله في محله⁽²⁾، وإجماله ما أشير إليه.

فعلى هذا، قيام الأمارات العقلانية منزلة القطع الطريقي في محط البحث، مما لا إشكال فيه ثبوتاً، ولا إثباتاً، فلو كان القطع جزء الموضوع على الطريقية، يكفي لنيابة الأمارات العرفية نفس دليل اعتبارها وإمضائها، وتكون مقدمة عليها بالحكومة.

و أما تسمية هذه الحكومة ب «الظاهرية» فلا مانع منها، لأن النظر إلى إفادة أنها ليست دائمية، لأنها في مورد الشك، بخلاف الحكومة الواقعية الأولية، أو الحكومة الواقعية الثانوية، فافهم وتأمل، والأمر سهل.

وهم و دفع

قد تبين فيما مضى من أقسام القطع: أن القطع كما يمكن أن يكون مأخوذاً على نحو الطريقية المشتركة بينه وبين سائر الطرق، يمكن أن يكون مأخوذاً موضوعاً على نحو الطريقية الكاملة التامة المختصة به⁽³⁾، وعلى هذا لا يمكن أن تكفي نفس أدلة حجيتها و تتميم كشفها لقيامها مقامه، بل لا بد إما من دليل يدل

1- جامع أحاديث الشيعة 1: 268-308.

2- يأتي في الصفحة 253.

3- تقدم في الصفحة 99-101.

على أنها مصداق العلم و القطع تعبدا و ادعاء، و تتميم كشفها حكما بلحاظ هذا الأثر، و هذا مما لا سبيل إليه في أدلة حجية الإمارات بالضرورة.

و ما اشتهر من هذه التعابير حولها، و أن قضية أدلتها أنها العلم، و تتميم كشفها، و إلغاء احتمال الخلاف، و أمثال ذلك (1)، كلها خطابه و ذوق شعري، لا واقعية لها في الآثار.

أو تقوم قرينة على أن القطع المأخوذ في الدليل، أخذ على الطريقة المشتركة، و لكنها أيضا غير موجودة.

و تصير النتيجة أن: المناقشة العقلية في قيامها مقام القطع الطريقي مندفة، لكن الأمر في مرحلة الإثبات مشكل، خلافا لظاهر الأكثر من الالتزام بذلك (2)، تبعا للشيخ المفصل بين القطع الطريقي و الصفتي (3).

و يمكن أن يندفع هذا: بأن قضية التبع في الآثار، و المراجعة إلى الأخبار، هو أن المراد من «العلم» و «القطع» المأخوذ في المآثر و الروايات، ليس ما هو مصطلح أهل المنطق الذي لا يحتمل الخلاف، بل «العلم» فيها يطلق على الحجة، و على العلوم العادية و النظامية، لقلة العلم الحقيقي الجازم في متعارف المسائل و الموضوعات، فكما أن العلوم المأخوذة فيها على الطريقة المحضنة محمولة على الحجج العقلانية و العقلية، كذلك العلم و القطع الموضوعي محمول على ذلك، فاحتمال كون النظر في أخذ القطع إلى الكاشفية التامة، بعيد جدا.

1- درر الفوائد، المحقق الخراساني: 31، درر الفوائد، المحقق الحائري: 331، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 17 و 21، نهاية الأفكار 3: 11، مصباح الأصول 2: 35.

2- تقريرات المجدد الشيرازي 3: 249، كفاية الأصول: 303، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 21، نهاية الأفكار 3: 18، نهاية الأصول: 404.

3- فرائد الأصول 1: 6.

وعلى هذا يبتنى قيام الأمارات مقام اليقين المعتبر في الركعات الأولى، أو الصلاة الثلاثية و الثنائية، فإنه وإن كان «القطع» المأخوذ في الأدلة (1) ظاهراً في الطريقة، و حمله على الصفتية في نهاية البعد، لاستبعاد العرف له إلا مع قيام القرينة، و لكن احتمال كونه مأخوذاً على الطريقة الكاملة موجود، فإن ثبت الوجه الأخير فالقيام مسلم وإلا فمجرد كونه طريقاً لا يكفي لقيامها مقامه.

وهم و دفع آخرين

إذا كان الموضوع مركباً من القطع و الواقع، و يكون مقيداً ذا جزئين، فإثبات أحد الجزئين بنبابة الأمارات مقام القطع، لا يكفي لإثبات الجزء الآخر.

و بعبارة أخرى: إذا كان موضوع الحرمة «الخمر المعلومة و المقطوع بها» إقامة الأمارات مقام الجزء الثاني - و هو القطع - لا يكفي لإحراز الجزء الآخر، و لا للمعنى الحرفي المتوسط، و هو التقييد الموجود بينهما، فلا يكفي مجرد دليل حجيتها لقيامها مقامه (2).

وفيه: أنه بعد مفروضية كون القطع طريقاً، و مأخوذاً بما هو أمانة و كاشف مشترك، فدليل إمضاء سائر الكواشف العقلانية، يتصدى بنفسه لحصول الموضوع المقيد، ضرورة أنه بمجرد قيام خبر الثقة على خميرية المانع الموجود، يثبت الجزء الآخر و التقييد قهراً، و ما يظهر من «الكفاية» رحمه الله من حديث الدور (3)، فهو أقرب إلى الدور المعنى.

1- لاحظ وسائل الشيعة 8: 187، كتاب الصلاة، أبواب الخلل، الباب 1، الحديث 1 و 7.

2- لاحظ نهاية الدراية 3: 66.

3- كفاية الأصول: 306-307.

نعم، على مبناه من أن الإمارات نزلت منزلة الواقع (1)، يشكل تنزيل الإمارات منزلة القطع، إلا على القول بالملازمة العرفية.

والذى يسهل الخطب: أن المبنى باطل، وقوله عليه السلام: «فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان» (2) ليس ناظرا إلى ما أفاده، و تفصيله فى محله (3).

ويمكن أن يقال: بأن تنزيل الإمارات منزلة الجزء، لا يتم به إحراز الجزء الآخر، إلا بدعوى أن ذلك هو مقتضى حجية الأمانة، وإلا يلزم اللغوية.

وأنت خير: بأن هذه اللغوية مما لا يجب الفرار منها، لعدم اختصاص أدلة حجية الإمارات بصورة خاصة، وهى قيامها مقام العلم المأخوذ فى الدليل، فقضية الصناعة عدم كفاية نفس أدلتها للتنزيل.

نعم، لا يبعد صحة دعوى: أن ذلك هو مقتضى الفهم العرفى، مثلا إذا ورد «الخمير المعلومه حرام» وفرضنا أن المقصود منه هو أن الخمر الذى قامت على خميرته الحجة حرام، ثم ورد «أن إخبار الثقة حجة» أو «إخبار ذى اليد حجة» فلا محالة ينتقل العرف - بلا إمهال - إلى محرمة الخمر القائم على خميرتها خبر الثقة، من غير أن يعتنى بالشبهة المعروفة (4)، فافهم و اغتتم.

هذا، وأما فى موارد جعل الشرع اليد أمانة على الملكية بعد سقوطها عند العقلاء للقرائن الخاصة، كما تحرر تفصيله فى محله، وهكذا فى موارد سائر الإمارات التى يمكن استفادة حجيتها بتأسيس الشرع، كما إذا قلنا: بأن حجية الأخبار مع الوسائط الكثيرة، ليست عرفية و عقلانية، ولكنها حجة قطعا فى

1- درر الفوائد، المحقق الخراسانى: 31.

2- الكافى 1: 330 فى حديث طويل: «العمري وابنه ثقان فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان».

3- يأتى فى الصفحة 253.

4- يأتى فى الصفحة 521.

الشريعة، فإنها تكون أمانة، لا كالأمارات:

أما أنها أمانة، فلترتب آثارها عليها.

و أما أنها ليست كسائر الأمارات، فلأنها ليست عقلانية كاشفة نوعا، فهي أيضا كسائر الأمارات في الآثار، كما لا يخفى.

و سيمر عليك احتمال كون جميع الأمارات العقلانية بناءات عقلانية، و مسألة الكشف و الأمانية عن الواقع مما لا أساس لها، لا شخصيا، و لا نوعيا، بل هذا الأمر من الغرائب الموجودة بين الناس، و تفصيله إن شاء الله تعالى في كتاب الظن (1) (2).

الجهة الثالثة: في قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ تمام الموضوع

فربما يمتنع ذلك، لأجل أن العلم المزبور يرجع إلى الصفية، و يخرج عن الطريقية، ضرورة أن كون العلم تمام الموضوع، يلازم أن يكون الواقع في جنبه كالحجر في جنب الإنسان، فلا يبقى على الطريقية، و على هذا لا تقوم الأمارات مقامه بمجرد قيام الدليل على اعتبارها.

و بالجملة: ما يظهر من القوم من قيامها مقامه إذا كان مأخوذا على الطريقية و لو كان تمام الموضوع (3)، في غير محله.

اللهم إلا أن يقال: بأن المأخوذ في الدليل على الطريقية، إذا كان تمام الموضوع، يرجع إلى أن الواقع وإن لم يكن له المدخلية في الموضوع الشرعي، و لكنه مما لا بد منه، لما أنه بدون ذلك الموضوع لا يحصل العلم، و بدون الواقع

1- يأتي في الصفحة 269-270.

2- بلغنا إلى هنا يوم پنج شنبه 13- جمادى الأولى 93 بمناسبة تعطيلي تابستان به تأخير افتاد. (منه قدس سره).

3- تقدم في الصفحة 140، الهامش 2.

لا يتحقق الموضوع الشرعي، كما مر في مطاوى البحوث السابقة، فإذا كان الأمر كذلك، يكون العلم الموضوعي المأخوذ على نحو الكشف والطريق، باقياً على حاله، وتقوم الإمارات مقامه قهراً، حسب أدلة حجيتها واعتبارها.

وأما ما قد يقال: من أن العلم المأخوذ موضوعاً لا يوجد تمام الموضوع (1)، فهو غير واضح، لما أشرنا فيما سلف إلى أن موضوع جواز الاقتداء يكون من هذا القبيل (2)، فتدبر. فأمثلة الشيخ الأعظم (3) وإن كانت غير واضحة، ولكن ما ذكره العلامة النائيني والعراقي رحمهما الله (4) أيضاً غير جيد.

وغير خفي: أن الإشكال الأخير لا يأتي في هذه الصورة، لعدم لزوم إحراز الواقع، ضرورة أن العلم تمام الموضوع.

الجهة الرابعة: في قيام الإمارات مقام القطع المأخوذ صفة في الدليل

قد اشتهر بين أبناء الفضل، جواز قيام الإمارات مقام العلم المأخوذ صفة في الدليل، بشرط كون الدليل المتصدى لذلك غير الدليل الناهض على حجيتها (5)، فلا يكفي مجرد تلك الأدلة لذلك التنزيل.

ولأحد أن يقول: بأن هذا مما لا يمكن ولو بدليل آخر، وذلك لأن قضية كون العلم مأخوذاً صفة، هو أن المعتبر وجود هذا النعت النفساني في صقع النفس، فإن كان في موارد الإمارات صفة الظن، وتنزل هذا الظن منزلة العلم، فقيامه مقامه

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 11.

2- تقدم في الصفحة 106.

3- فوائد الأصول 1: 6.

4- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 25-26، نهاية الأفكار 3: 23.

5- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 26، نهاية الأفكار 3: 23.

بالحكومة الواقعية مما لا بأس به، ولكن الشأن أنه في موارد حجية الأمارات، لا يعتبر الظن النفساني، فلا يوجد أحيانا صفة حتى تنزل منزلة العلم، وتقوم مقامه بالضرورة. هذا إذا كان النظر إلى الظن الشخصي.

وأما إذا كان النظر إلى الظن النوعي، فيكفي دليل اعتبار الأمانة للتنزيل، ضرورة أن هذه الصفة أمر حاصل دائما، وهو لازم جعل الحجية.

مثلا: إذا كان موضوع التحريم «الخمر المعلومة بالعلم الصفتي» وورد دليل على «أن إخبار الثقة حجة و علم» فلا يمكن التفكيك بين طريقية هذا العلم و صفتيته، لأن كل من قام عنده خبر الثقة على خميرية شيء، يكون متصفا بالعلم النوعي، وبهذه الصفة نوعا قهرا و طبعاً، فيكون موضوع الدليل الأول محرزا و حاصلا، فتدبر جيدا.

وبعبارة أخرى: الأ-مر يدور مدار أمرين: إما يكون الدليل الثاني غير كاف أو يكون الدليل الأول كافيا، فإنه إن حصل من الأمارات ظن نفساني، وقام دليل على أنه علم فيكفي، وأما إذا لم يحصل ذلك الظن الشخصي، فلا يكفي الدليل الثاني.

وإن أريد من «الظن» المزبور النوعي منه، فيكون قوله: «الظن النوعي علم» كافيا لإفادة الحجية، ويكون حاكما على قوله: «لا- تجوز الشهادة إلا مع العلم»⁽¹⁾ فلا حاجة إلى الدليل الثاني، والأمر بعد ذلك كله سهل، لقلة نفعه.

الجهة الخامسة: في قيام الاستصحاب مقام القطع

أما القطع الطريقي المحض، فهو بما أنه منجز و معذر، و يكون من الحجج العقلائية، يقوم مقامه الاستصحاب، سواء قلنا: إنه أمانة، أو أمانة، أو كالأمانة، أو أصل

1- راجع وسائل الشيعة 27: 341، كتاب الشهادات، الباب 20، الحديث 2.

محرز، أو غير محرز، ضرورة أن الشرع يصح أن يأخذ العباد على مقتضى الاستصحاب، وأن التكليف يتنجز به سواء أجرى في نفسه، أو في قيده وشرطه، فلو شك في بقاء التكليف الكذائي، وكان متيقنا، فلا بد من القيام بوظيفته، لأنه كما يتنجز بالعلم ذلك التكليف، كذلك يتنجز بالاستصحاب.

نعم، لو كانت حاله حال أصالتي الحل و الطهارة، حتى يكون المجعول أمرا آخر في ظرف الشك، فلا يتنجز به ذلك التكليف المعلوم سابقا، لأن المنظور فيه ليس إلا جعل تكليف مماثل لما سبق، من غير نظر إليه رأسا، وسيظهر بعض الكلام حول أصالتي الحل و الطهارة إن شاء الله تعالى (1).

و ما في «تهذيب الأصول» من المناقشة في قيام الأمارات و الأصول مقام القطع، من جهة أن معنى «النيابة و القيام مقامه» هو كون الأمانة مثلا- فرع القطع (2)، في غير محله، لأن المقصود من هذه التعابير، بيان أن مقتضى أدلة الأمارات و الأصول، عدم اختصاص الحكم المأخوذ في موضوعه القطع بالقطع الوجداني، بل هو أعم منه و من الظنون الخاصة و لو كانت الظنون الخاصة و القطع في هذه المرحلة عرضيا، و بحسب التكوين و اللب طوليا، فلا تخلط.

و أما القطع المأخوذ في الدليل موضوعا، فإن قلنا: بأن الاستصحاب أمانة إمضائية، أو أمانة تأسيسية كما هو الأظهر، و أن الأخبار ناطقة بأن «من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه» (3) و أنه «على يقين من وضوئه» (4) فيكون في أفق الادعاء و الاعتبار اليقين السابق موجودا، كما تكون حياة زيد باقية في ترتيب

1- يأتي في الصفحة 151-152.

2- تهذيب الأصول 2: 36-37.

3- الخصال: 619، وسائل الشيعة 1: 246، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 6.

4- وسائل الشيعة 1: 245، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

جميع آثار الحياة، فقيامه مقام القطع الطريقي المأخوذ موضوعا، مما لا بأس به، والإشكالات المتوجهة إلى قيام الأمارات تأتي هنا مع أجوبتها، فلا فرق حينئذ بين كونه جزء الموضوع أو كله.

وأما قيامه مقام القطع الصفتي، فعلى ما قويناه في محله (1)، يمكن دعوى كفاية أدلة حجيته لقيامه مقامه أيضا، نظرا إلى أن مفاد أدلة الاستصحاب، إذا كان هو التعبد بمصداق اليقين في ظرف الشك، فإذا قيس دليله إلى قوله: «لا يجوز الاقتداء إلا بمعلوم العدالة» يكون حاكما عليه، لأجل أن العلم طريق منجز، والاستصحاب أيضا اعتبر طريقا منجزا، وإذا قيس إلى قوله: «لا تجوز الشهادة إلا مع اليقين» يكون حاكما عليه، لأنه على يقين.

و توهم لزوم الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي (2)، مندفع بما تحرر في محله (3)، فإن ما هو المأخوذ في دليل الاستصحاب ليس إلا مفهوم «اليقين» وما هو المأخوذ في دليل الاقتداء هو الطريقي، وفي دليل الشهادة هو الصفتي، والمفهوم صادق عليهما، وجامع بينهما بالضرورة.

ويشهد لما ذكرناه الوجدان، فإن العرف إذا لاحظ الأدلة، لا يجد مناقضة في البين، ويجمع بين الكل بلا انتظار.

نعم، بناء على ما هو المعروف بين المتأخرين: من أن مفاد أدلة الاستصحاب هو التعبد ببقاء المتيقن (4)، أو التعبد بالحكم المماثل (5)، فقيامه مقام الصفتي مشكل، بل ويشكل أن يقوم مقام الطريقي أيضا، وذلك لما قالوا في باب الأمارات: من أن

1- يأتي في الجزء الثامن 404-406.

2- كفاية الأصول 306.

3- تقدم في الجزء الأول: 63-64 وفي هذا الجزء: 102.

4- كفاية الأصول 435، نهاية الدراية 5: 62، منتهى الأصول 2: 375، مصباح الأصول 3: 5.

5- نهاية الدراية 5: 7 و 62.

المجعول فيها إن كان التسوية بين المؤدى والواقع، فلا تقوم مقام القطع، وإن كان الوسطية فى الإثبات والحجية تقوم (1)، وهذا بعينه يجرى فى المقام، فإنه إن كان النَّظر إلى مؤدى الاستصحاب و متعلق اليقين والشك، فلا وجه لقيامه مقام القطع الطريقي.

و لو صح دعوى الملازمة العرفية بين التنزيلين- بأن إبقاء المتيقن ملازم فى نظر العرف لإبقاء اليقين- للزم منه قيامه مقام الصفتى أيضا، لأن التعبد ببقاء اليقين، يستلزم التوسعة فى الدليل الثانى فى المثال السابق، فىكون حاكما عليه حسب إطلاق الملازمة. ولكن الشأن أن الملازمة المزبورة غير معلومة جدا، ودعواها مجرد كلام بلا-بينه، ولا برهان، كما لا يخفى، فما فى كلام بعضهم فى غير المقام من التلازم، غير متين.

بقى شىء:

إن قلنا: بأن مفاد أدلة الاستصحاب إطالة عمر اليقين، و التعبد بصدق اليقين فى ظرف الشك (2)، من غير النَّظر إلى أمر آخر، فيترتب عليه جميع آثار اليقين، سواء كان مأخوذا على الطريقية، أو الصفئية، جزء، أو كلا، و سواء أخذ على المنجزية و المعذرية، أو غيرهما.

و أما إذا كان مفاد أدلته التعبد ببقاء المتيقن، على أن يكون اليقين السابق منجزا له و معذرا، فلا بد من حمل «اليقين» المأخوذ فى الأدلة موضوعا، على المنجزية و المعذرية، ضرورة أن صفة التنجيز و التعذير، من الأوصاف المشتركة بين اليقين، و بين كل شىء اعتبره الشرع حجة.

و على هذا يشكل قيام الاستصحاب أيضا مقام القطع الطريقي، لعدم إمكان

1- لاحظ فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائنى) الكاظمى 4: 484-485.

2- أنوار الهداية 1: 123.

حمل «اليقين» المأخوذ في الدليل على هذه الصفة، فإن وصف القطع الواضح، هو كونه طريقاً وأمانة وكاشفاً، و التنجيز والتعذير من الاعتبارات العقلانية المترتبة على هذه الكاشفية، فما دام لم تقم قرينة على ذلك، يتعين حمل «القطع» المأخوذ موضوعاً على الطريقية بالضرورة عرفاً.

فما اشتهر بين المتأخرين، من قيامه مقام القطع الطريقي إذا كان أصلاً منجزاً(1)، غير صحيح، و مجرد قولهم: «إنه من الأصول المحرزة(2)، لا يتم إلا برجوعه إلى أن الشرع اعتبر بقاء اليقين في ظرف الشك، أو اعتبر التعبد باليقين المماثل لليقين الأول في الآثار، لأن صفة الإحراز من تبعات اليقين، لا المتيقن، فالقول بأن الاستصحاب من الأصول المحرزة، معناه في الحقيقة: أنه أمانة تأسيسية شرعية، باعتبار التعبد الذي أمره بيد الشرع سعة و ضيقاً.

بقي أمر آخر:

إذا كان القطع مأخوذاً في الموضوع على وجه يكون قيماً و جزءاً، مثلاً إذا ورد «الخمير المتيقنة خميرتها حرام» ففيما يقوم الدليل على نفوذ الأمارات العقلانية، يمكن أن يحكم بحرمة الخمر القائمة على خميرتها إحدى الأمارات الممضاة، لأنه بعد قيامها عليها ينتزع «أن هذه الخمر متيقنة الخمرية».

و أما كفاية الاستصحاب عن ذلك (3) فتمنع، لأن الأصل لا يفي إلا بإثبات أن ما في الخارج هو الخمر، و أما انتزاع الصفة المزبورة بعد قيام الأصل، فيكون من لوازم الأصل بعد جريانه و نفوذه، و إثبات هذه اللوازم به ممنوع، ضرورة أن التعبد

1- تقارير المجدد الشيرازي 3: 255، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي: 3: 21، نهاية الأفكار 3: 22، نهاية الأصول: 404.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 16، نهاية الأفكار 3: 26، نهاية الأصول: 404، تهذيب الأصول 2: 39.

3- نهاية الأفكار 3: 26.

ببقاء اليقين، يلزم كون الخمر متيقنة الخمرية، فإن كان الاستصحاب أمانة فهو، وإلا فلا يمكن ترتيب الآثار بعد التعبد المزبور.

وهكذا الالتزام ببقاء ما فى الإناء خمرا، فإنه يلزم كون ما فى الإناء خمرا منجزة خمريته، وهذا لا يثبت باستصحاب الخمرية إلا على الأصل المثبت، فتدبر.

الجهة السادسة: فى قيام قاعدة التجاوز و الفراغ مقامه

مثلا: بعد ما ورد فى المعتبر: «من شك فى الأوليين أعاد حتى يحفظ، ويكون على يقين»⁽¹⁾ وفرضنا أن أجزاء الركعة بحكمها فى لزوم كونها على يقين، فهل تكفى أدلة القاعدتين لإحراز اليقين المزبور اللازم فى الركعتين، أم لا؟ وجهان.

وغاية ما يتمسك به: أن هذه القاعدة لا تخلو من كونها عقلائية⁽²⁾، وتصرف الشرع برفض هذه الجنبية وتأسيس الأصل العملى، خلاف المتعارف، وهذا فى حكم القرينة المتصلة لظهور أخبارهما فى كونهما أمارتين على الإتيان والصحة، فيحرز بهما الركعة بخصوصياتها.

ويشهد لذلك قوله عليه السلام: «بلى، قد ركعت»⁽³⁾ حيث رأى أن المشغول بالصلاة بعد التجاوز، قد أتى بها مفروغا منها، ولازمه الأمر بالتعبد بأنه على إحراز الركوع، كما مر فيما سلف.

بل قوله عليه السلام: «إنما الشك إذا كنت فى شىء لم تجزه»⁽⁴⁾ يشعر بأن الشك منتف وجوده، فلا بد من اعتبار ضده مقامه، وهو اليقين.

1- وسائل الشيعة 8: 187، كتاب الصلاة، أبواب الخلل، الباب 1، الحديث 1.

2- لاحظ فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 4: 618، مصباح الأصول 3: 292.

3- وسائل الشيعة 6: 317، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب 13، الحديث 3.

4- وسائل الشيعة 1: 469، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 42، الحديث 2.

وبالجملة: ما هو الإنصاف قصور هذه الوجوه عن إفادة المقصود، وهو كون أدلة القاعدتين دالة على التعبد المزبور، فإن المنساق من مجموعها- مع مساعدة الاعتبار- هو الإمضاء بعد التجاوز والفراغ، فيكون ناظرا إلى المشكوك فيه بطرح الشك بعد التجاوز، وعدم الاعتداد به، من غير كونه بصدد إحداث اليقين التعبدى فى ظرف الشك.

والذى يسهل الخطب: أنه لا يوجد فى موارد القاعدتين مورد ينفع قيامهما مقام القطع الطريقي الموضوعى، أو الصفتى. وأما قيامهما مقام القطع الطريقي المحض، فهو معناه: أنه كما إذا كان قاطعا بإتيان الجزء بعد التجاوز لا يكون عليه شىء، كذلك الأمر إذا شك بعد التجاوز، فيترتب عليه آثار القطع بعدم الإعادة لزوما، أو جوازا.

الجهة السابعة: قيام أصل الحل و الطهارة أو الاستصحاب مقامه

بناء على كونه للتعبد بالحكم المماثل فى ظرف الشك، فالذى لا ريب فيه، أنه لا معنى لقيامه مقامه بما أنه طريق أو صفة، ضرورة أن الأصول العملية ليست ذات كشف تكوينى، ولا تعبدى، وليست أدلتها متعرضة لإفادة العلم واليقين، كما هو الواضح.

نعم، قد عرفت: أن من صفات القطع واعتباراته العقلية، التنجيز والتعدير، وهذه الأصول يمكن أن تقوم مقامه من هذه الجهة.

مثلا: فى صورة القطع بطهارة الحيوان الكذائى يصح بيعه، ولو كان مكلفا بالبيع لأجل الإنفاق مثلا، يكون التكليف المزبور منجزا، وهذا القطع أيضا معذر إذا كان بحسب الواقع ذلك الحيوان نجسا، فعليه إذا شك فى نجاسة الحيوان المتولد من الحيوانين، فيبنى على طهارته و على حليته، حسب القاعدتين، و يترتب عليه آثار

القطع من التنجيز والتعذير.

فقيام هذه الأصول مقام القطع الطريقي المحض أو الموضوعي - سواء كان على صفة الطريقية، أو الصفئية - غير صحيح، ولكن قيامها مقامه لأجل الاعتبار الثالث - وهو نعت التنجيز والتعذير - جائز، كما مر في أوائل البحوث (1)، و أشرنا إليه أخيراً (2)، ويأتي من ذي قبل إن شاء الله تعالى (3).

وبالجملة: بهذا المعنى يترتب على مجرى القاعدتين، ما يترتب على القطع ولو بالواسطة أو الوسائط، فتدبر جيداً.

الجهة الثامنة: تقريب قيام الأصول العملية مقام القطع

إشارة

قضية ما سلف منا: أن ما اشتهر: «من أن القطع إما يكون طريقاً، أو موضوعاً، وعلى الثاني: إما يكون موضوعاً على الطريقية، أو الصفئية» (4) غير تام، لأن من اعتبارات القطع المنجزية والمعدرية، التي تكون من تبعات الكاشفية والطريقية، وليست هي عينها.

ولأجل ذلك إذا كان القطع مأخوذاً في الدليل بوصف منجزيته، يقوم مقامه الاحتمال الذي هو منجز في موارد مختلفة، إما عقلاً، أو عرفاً و شرعاً، ولا يعقل قيام الاحتمال مقام القطع مع انخفاضه احتمالاً، إلا فيما إذا كان القطع مأخوذاً على هذه الجنبية والصفة، فلو ورد: «أن الخمر المعلومة حرام» يقوم مقامه احتمال الخمرية، بناء على كونه من الشبهات المهمم بها، وكان المراد من «العلم» صفة تنجيزه.

1- تقدم في الصفحة 131 و ما بعدها.

2- تقدم في الصفحة 145-148.

3- يأتي في الصفحة 153 و ما بعدها.

4- تقدم في الصفحة 146-149.

مثلا: فى مسألة الصلاة فى المغصوب، لا يكون موضوع النهى «المغصوب الواقعى» ولا «المغصوب المعلوم تفصيلا أو إجمالا» لعدم جواز الصلاة فى صورة العلم الإجمالى بأن الثوبين أحدهما: مغصوب، والآخر: نجس، مع أنه لا علم بالغصب تفصيلا، ولا إجمالا.

نعم، الغصب متنجز، فتكون الصلاة فى المغصوب المنجز منهيّة وباطلة.

فعلى ما حصلنا، ظهرت مواضع الضعف فى كلمات القوم، بحمد الله، وله الشكر، وتبين أن هناك أمرا آخر من القطع، تقوم مقامه الأصول العملية والاحتمال البدوى، والله الهادى إلى سواء السبيل.

من هنا- وهو كيفية قيام الاحتياط العقلى مقام القطع- يظهر كيفية قيام البراءة العقلية مقام القطع، مثلا إذا ورد «أن الخمر غير المعلومة خمريتها حلال» وفرضنا أن المراد من صفة العلم هى المنجزية، فيكون مفاد الدليل «أن الخمر غير المتنجزة خمريتها حلال» ففى مورد الشك فى الخمرية، يحرز موضوع هذا الدليل بالوجدان، وهذا هو معنى قيام البراءة مقام العلم، لأن العلم المأخوذ فى الدليل أعم من المنفى والمثبت، كما سيظهر فى تحرير قيام البراءة الشرعية.

توضيح وإفادة

مما ذكرناه فى طول البحث، يظهر حكم أصالة الصحة، وقاعدة القرعة، وحكم الحاكم فى مثل هلال رمضان وشوال، فإن أصالة الصحة إن كانت أمانة عقلانية فتلحق بها فى الآثار، وأما لو كانت أصلا عرفيا، كما هو المشهور (1)، وقد أمضاها الشرع، فلا دليل على قيامها مقام القطع الموضوعى بأقسامه.

1- فرائد الأصول 2: 717، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 4: 670، نهاية الأفكار القسم الثانى من الجزء الرابع:

نعم، تنوب مناب الطريقى المحض، ففي موارد الاشتغال اليقيني وإن كان لا بد من البراءة اليقينية، ولكنها إذا كانت جارية تكفى عن اليقين بالبراءة.

وهكذا تنوب مناب القطع بصفة التنجيز، فلو شك- بعد الفراغ من المعاملة- فى صحتها، وكان تكليف منجز على تقدير صحتها، فإنه أيضا يتنجز على فرض جريان الأصل المزبور، ولا- نعى من «القائم مقامى و النائب منابى» إلا ذلك، وهو كون شىء ذا خاصة من خواص القطع.

و أما القرعة ففيها قولان، بل أقوال:

أحدها: أنها أمانة واقعية(1)، كما هو مفاد بعض الأخبار(2).

ثانيها: أنها أمانة تعبدية(3).

ثالثها: أنها شرعت لحل المشاكل ورفع الحيرة فى مقام العمل(4).

و على كل، أمرها واضح بعد ما عرفت من مشابهاتها.

و أما حكم الحاكم فى مثل هلال رمضان، الذى لا يجوز الصوم إلا بعد إحراز رمضان، فإن كان النظر إلى مستنده من قيام البينة عنده، وهو كاف، فيحصل الإحراز بها، فيجوز الصوم، لقيامه مقام القطع الموضوعى، وتحصل الحكومة بين الدليلين، فلا معارضة.

و أما إذا كان النظر إلى حكمه، كما إذا حكم لأجل الأمور القائمة عنده غير

1- القواعد الفقهية 1: 54-55.

2- فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم: ليس من قوم تقارعوا وفوضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم المحقق. الفقيه 3: 54-السطر 11. قوله عليه السلام: كلما حكم الله عز وجل به فليس بمخطئ. الفقيه 3: 52-السطر 2، تهذيب الأحكام 6: 240-السطر 24. وقوله عليه السلام: أى قضية أعدل من القرعة إذا فوض الأمر إلى الله. الفقيه 3: 52-السطر 3.

3- لاحظ العناوين 1: 364، بحر الفوائد 3: 219-11.

4- درر الفوائد، المحقق الخراسانى: 412، الرسائل، للإمام الخمينى قدس سره: 347 و 352.

المعلومة عندنا، فلا يحرز موضوع جواز الصوم بعنوان رمضان، إلا أنه لا بد من الالتزام بالتخصيص، فيحصل التعارض المرتفع بهذا الجمع العقلاني، فأغتنم.

تتميم و تكميل: فى كيفية قيام البراءة الشرعية مقام القطع

فى تقريب قيام البراءة الشرعية مقام القطع طريقان:

أحدهما: أن العلم إذا كان مأخوذاً فى دليل - مثل ما إذا نذر أنه إذا كان عالماً بعدم وجوب الجمعة، تصدق بدهم - تكون أدلة البراءة موجبة لإحراز العلم بعدم الوجوب، لأن قضية الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية تنتهى إلى تقييد إطلاقاتها بها، فيكون فى مورد الجهل و الشك، عالماً بعدم الوجوب الفعلى واقعا.

ثانيهما: أن أخذ العلم فى الدليل، كما يكون على صفة الإيجاب بأقسامه طريقيا و صفتيا، كذلك يكون على صفة السلب، فإن عدم العلم تارة: يكون عدم العلم الطريقي و أخرى: عدم العلم الصفتي، و هكذا، و لا ينبغى الخلط بين الجهل و عدم العلم، فإن مفهوم «عدم العلم» يقبل هذه الاعتبارات، و هو من العناوين القابلة لتقييد الموضوع به.

فعلى هذا، إذا أخذ فى الدليل «الخمر غير المعلومة خمريتها حلال» فإن أريد من «عدم العلم» ما هو معناه البدوى، فلا معنى لقيام البراءة الشرعية النافية لرفع ما لا يعلم مقامه، لأن الموضوع فى صورة الشك يكون محرزا، من غير الحاجة إلى جريان الأصل الشرعى المزبور.

و أما إذا كان المراد من «عدم العلم» عدم التنجز، أى أن الخمر غير المنتجة حلال، فإنه يمكن تقريب التنزيل بدعوى: أن جريان البراءة العقلية فى الشبهات الموضوعية محل منع، كما عليه سيدنا الأستاذ البروجردى قدس سره (1) و العلامة

1- نهاية التقرير 1: 174-175 و 178.

الإيرواني رحمه الله (1) فلا يكون موضوع الدليل محرزا، فإذا جرى حديث الرفع (2)، وقلنا:

إن معناه هو أن ما لا يتنجز مرفوع، فيكون الخمر مما لا يتنجز، فتكون مرفوعة، و بضميمة جريان الأصل الشرعي يحرز موضوع الدليل الاجتهادي.

نعم، يمكن أن تتوجه إلى هذه التقاربات شبهة المثبتة، فليتأمل يعرف.

كما يتوجه إلى ما مضى من تقريب قيام البراءة العقلية مقامه: أن البراءة العقلية ليست إلا نيل العقل امتناع العقاب من قبل المولى، وهذا أجنبي عن موضوع الأدلة و القيام مقامه، كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: إن فهم العقلاء بعد درك العقلاء البراءة، هو أن الخمر المشكوك غير متنجزة، والأمر سهل جدا.

تذييل: في وجه قيام العلم الإجمالي و الاحتمال المنجز مقام القطع

قد مر في الجهة الثامنة، وجه قيام الاحتياط العقلي و الاحتمال المنجز مقام القطع.

و محصل الكلام: أنه في موارد العلم الإجمالي، إن كان موضوع الدليل «العلم» الأعم من التفصيلي و الإجمالي، فالمعلوم بالإجمال يشمل الدليل، من غير احتياج إلى كون العلم الإجمالي منجزا، و لا إلى قيامه مقام القطع.

و أما إذا كان موضوع الدليل هو العلم التفصيلي، فإن أخذ على الطريقية و الصفئية، فلا يقوم مقامه شيء.

و أما إذا كان مأخوذا على صفة التنجيز، ففي موارد العلم الإجمالي يكون

1- رسالة الذهب المسكوك في اللباس المشكوك: 53-55.

2- الخصال: 417-9، التوحيد: 353-24، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

الحكم متنجزا، بناء على منجزية العلم.

وتحصل حتى الآن وتبين فذلكة الكلام: وهى أن الأمارات تقوم مقام القطع الطريقي دون الصفتي، إذا كان مأخوذا على أصل الطريقية المشتركة، لا الطريقية المخصوصة به، وهى الكشف التام تكويننا.

ومن الأصول ما يقوم مقام القطع بأقسامه كالاستصحاب، حتى الصفتي منه، وأما سائر الأصول فهى لا تقوم مقام القطع، إلا القطع بما أنه منجز ومعدر.

وقد تبين أخيرا وجه المناقشة فى قيام البراءة العقلية و الشرعية مقامه بما لا مزيد عليه، و الله هو الموفق المؤيد.

الجهة التاسعة: فى قيام الظن الانسدادى مقامه

فربما يقال بعدمه مطلقا، لأنه لا يصير فى جميع التقادير حجة عقلية كالعقل، و لا شرعية كالأمارات، بل الأحكام فى دائرة العلم الإجمالى، تكون متنجزة بالعلم الإجمالى، وإنما يجب فى مقام الامثال، الخروج من عهدة التكليف المتنجز بالعلم بالترتيب، فيقدم المظنون على المحتمل (1).

ويمكن دعوى: أن الظن بإصابة طائفة من التكاليف الواقع، وإن لم يكن مع قطع النظر عن العلم الإجمالى حجة، ولكنه هو مرتبة من العلم الإجمالى الكبير، فكما أن الاحتمالات فى أطراف العلم بكثرتها، ترجع إلى العلم فى مقام رجوع الكثير إلى الواحد، و العلم هو نفس تلك الاحتمالات بأجمعها فى مقام رجوع الواحد إلى الكثير، كذلك الأمر فى مورد الظن، فيكون تنجز التكليف، مستندا إلى خصوصية الظن المقترن بالعلم.

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 31.

فهو حجة بعد تمامية الانسداد بمقدماته، إما حجة عقلية على الحكومة، أو شرعية على الكشف، فتقوم مقام القطع الطريقي المأخوذ بما أنه حجة وكاشف، لا بما أنه كاشف تام، وقد مر: أن القطع بحسب مقام الإثبات مأخوذ على نحو أصل الكشف والحجية، ولا يؤخذ على نحو الكشف التام إلا مع قيام القرينة(1). هذا تمام الكلام في المقام.

وأما بسط البحث حول الظن وأقسامه، وكيفية قيامه مقام الأمانة، أو قيام بعض الأمارات مقام الأخرى، فهو من اللغو المنهى عنه، وقد تبين حقيقة الأمر فيما مضى، والله هو الموفق والمؤيد.

المبحث الخامس فى الموافقة الالزامية

اشارة

و تنقيح المسألة يحتاج إلى البحث فى مقامين:

المقام الأول في مرحلة الثبوت

وأن إيجاب الموافقة الالتزامية هل يعقل ويمكن، أم لا؟

وبعبارة أخرى: كما أن القطع بالتكليف، يستتبع عقلا لزوم الموافقة العملية، ويدرك العقل حتمية اتباعه عملا، وإلا فيستحق العبد العقوبة، وهكذا سائر الحجج العرفية الممضاة و الشرعية، فهل يجب عقلا أو شرعا- على سبيل منع الخلو- لزوم الموافقة الالتزامية، بمعنى عقد القلب و البناء القلبي على ذلك التكليف، أم لا؟

و حيث إن الأصحاب- رضى الله عنهم- بحثوا في مرحلة الإثبات، و ذهبوا إلى عدم الوجوب (1)، و السيد المحقق الوالد- مد ظله- بحث عن مرحلة الثبوت، و ناقش في إمكان الإيجاب، فلا بد من عقد المقامين. و إن كان مما يؤسف له أنه بعد ما كان الأمر كذلك، فالعدول عنه يكون أولى، لأن المسائل الاتفاقية لا تحتاج

1- فرائد الأصول 1: 30، كفاية الأصول 2: 27-28، نهاية الدراية 3: 77-78، نهاية الأفكار 3: 53-54.

إلى البحث وإطالة الكلام حولها.

وبالجملة: غاية ما أفاده: «هو أن الأمور الخارجية مما تتعلق بها الإرادة والاختيار، كالقيام، والقعود، والحركة، وأمثالها مما يسانخها، و أما الأ-مور الذهنية- كالحب، والبغض، والخوف، والرجاء، ومنها: عقد القلب والبناء القلبي و الموافقة الالتزامية- فهي ليست مورد الإرادة والاختيار، فلا يعقل مع العلم بعدم وجود الأسد فى الدار، الخوف منه، ولا مع العلم بوجوده و حصول الخوف، عقد القلب على عدم الخوف بالضرورة.

وهكذا فيما نحن فيه، فإن المكلف إن كان عالما بالتكليف، فلا يعقل عقد القلب على عدمه، حتى يجب عليه عقد القلب تكليفا، وإذا كان عالما بعدم وجود تكليف فى الشرع، لا يعقل عقد القلب على وجوده، ولذلك لا يعقل أيضا التشريع بمعناه الواقعي.

وما قد يتوهم: من أن قوله تعالى: وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ (1) دليل على إمكانه (2)، غير صحيح، لأن الامتناع العقلي لا يرتفع بظاهر الكتاب والسنة. مع احتمال كون النظر فى الآية الشريفة إلى الجحود اللفظي والعملي، لا القلبي والذهنى كما لا يخفى.

أقول: المراد من «الموافقة الالتزامية» ليس عبارة أخرى عن العلم بالأحكام الشرعية، والاعتقاد بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم فإنه أمر لا يخص به المكلف الخاص، بل يشترك فيه جميع الناس، سواء كان الحكم مرتبطا به، أو مرتبطا بنساء الأمة، وسواء فيه الواجبات، والمستحبات، وغيرها.

و أيضا: ليس المراد من «الموافقة الالتزامية» عبارة أخرى عن عقد القلب

1- النمل (27): 14.

2- نهاية الدراية 1: 272.

على التكليف الذى يعمل به، و يشتغل به فى الخارج، فإنه أمر حاصل.

بل المراد من «الموافقة الالتزامية» هو البناء القلبي، و الالتزام النفسانيّ باتباع التكليف المعلوم فى ظرفه و محله.

مثلا تارة: يكون المكلف قبل دخول الوقت، بانيا على امتثال أمر الصلاة فى ظرفه، و لكنه بعد ما دخل الوقت لا يمثل الأمر.

و أخرى: يكون بانيا على عدم الامتثال فى ظرفه، و لكنه يمثل بعد ما حان الوقت.

و ثالثة: يكون بانيا على الامتثال، و يمثل فى ظرفه.

و رابعا: لا يكون بانيا على الامتثال، و لا على عدم الامتثال، و لكنه إذا حان الوقت يمثل.

فإذا كان الناس بحسب هذه الحالات النفسانيّة مختلفين، يمكن تحرير بحث و نزاع، حول أنه هل يجب على العباد أن يكونوا بانين على

الموافقة، أم لا؟ فالمراد من «الموافقة الالتزامية» هو أنه هل يجب الالتزام بموافقة التكليف عملا، أم لا يجب عقلا، و لا شرعا؟

و بالجملة: لو كان مراد الباحثين من «الموافقة الالتزامية» أمرا آخر غير ما ذكرناه، فهو لا يرجع إلى محصل بالضرورة.

و أما توهم: أن المراد منها هو لزوم تحصيل العلم بالأحكام الفرعية، فهو أمر آخر أجنبي عن المقام بالوجدان.

و قياس هذه المسألة بالمسائل الأصولية من هذه الجهة: و هى أنه كما يكون الواجب الاعتقاد و تحصيله بإله العالم، و بالتوحيد، و سائر

المسائل الاعتقادية الإسلامية، و هذا مما لا ينكر إمكانه، لأنه بالمقدمات و المبادئ يمكن تحصيله، و لو وصل إلى حد عجز عنه فيكون

من المستضعفين، كذلك فى الفروع، لا بد من الالتزام

بأن يمثل الأوامر الفرعية، والنواهي الإلهية، حتى إذا كان شىء بوجوده الذهني مورد الأمر، فلا بد من الالتزام بذلك بتحصيله في ظرفه، و هكذا إذا كان شىء منهيًا، فالبحث في المقام يكون حول هذه المسألة، سواء كان متعلق الأمر بالمعلوم أمراً خارجياً، أم أمراً ذهنياً ونفسياً.

المقام الثاني فى مرحلة الإثبات

هل هذا الالتمام القلبى من الواجبات، حتى يكون البانى على ترك الواجب فى وقته، تاركا لإحدى الواجبات الإلهية، أو من الأمور التى يستقل العقل بصحة العقوبة على تركها، أم لا؟

لا سبيل إلى وجوبه الشرعى، لعدم دليل يقتضيه. و توهم أن طائفة من الأخبار(1)- المشتملة على أن الخلود فى النار، معلول هذا الالتمام، و الخلود فى الجنة، معلول الالتمام بأن العبد إذا كان دائمى الوجود يكون دائمى الامتثال- تدل على وجوب هذا البناء، فى غير محله، لأنه لو دلت فهو من الدلالة العقلية، كما لا يخفى.

و أما توهم: أن وجوب الالتمام و عقد القلب على امتثال التكاليف، و إطاعة الأوامر فى ظرفها إلى الأبد، و هكذا النواهي الخاصة به، من المستقلات العقلية(2)، فقد مر فى مباحث الأوامر و التجرى: أن كون الأوامر الشرعية أوامر مولوية نفسية، محل المناقشة(3)، فإن العقل لا يدرك إلا وجود الملازمة بين النار و المحرمات و ترك الواجبات، و بين الجنة و الامتثال، و أما درك لزوم الطاعة، و لزوم شكر المنعم، و لزوم العبودية، فهو كله ممنوع، و تفصيله فى مباحث التقليد.

1- وسائل الشيعة 1: 50، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب 6، الحديث 4.

2- درر الفوائد، المحقق الخراسانى: 78.

3- تقدم فى الجزء الثالث: 152-156، و فى هذا الجزء: 70-71.

ولو سلمنا لزوم هذه الأمور- ومنها: البناء و الالتزام المذكور، لأنه لازم مشكورية العبد- فلا وجه لكونه مستتبعا للعقاب أو العتاب، كما تحرر في مباحث التجري (1).

بقى شئء: قد أشرنا في مطاوى البحث إلى أن المسألة لا تكون من خصائص القطع، بل هي أعم منه و من سائر الحجج الإلهية العقلانية أو الشرعية.

نعم، في موارد العلم الإجمالى، لا يمكن الالتزام إلا بالمعنى الإجمالى.

و أما في موارد دوران الأمر بين المحذورين، فلا يعقل الالتزام، لا على المعانى المحتملة في المسألة المذكورة سابقا، و لا على الوجه المحرر عندنا، ضرورة أنه لا- معنى لعقد القلب على ما هو المعلوم بالإجمال وراء نفس العلم و اليقين المفروض. و أما عقد القلب و الالتزام بالامثال، فهو في مفروض البحث غير ممكن، لما لا يتمكن من امثال الأمر و النهي.

و دعوى: أنه يلتزم بذلك الحكم و إن لا يعلم به (2)، من قبيل دعوى: أنه يلتزم بوجود الأسد مع العلم بعدم الأسد، أو الشك في وجوده.

و غير خفى: أنه لو أمكن الالتزام للزم التشريع، لأنه من قبيل الالتزام بما لا يعلم، فافهم و تأمل، فإنه حقيق به.

ثم اعلم: أن وجوب الموافقة الالتزامية- بالمعنى الذى جعلناه محور البحث- لا يمنع من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالى:

أما في الموارد التى يلزم من جريانها المخالفة العملية فواضح، ضرورة أن عقد القلب على المعنى الإجمالى، لا ينافى التعبد الظاهرى بالخلاف في الموارد الخاصة.

1- تقدم في الصفحة 61-65.

2- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 345.

نعم، إذا كان معنى لزوم الموافقة الالتزامية: هو الالتزام بنجاسة مجموع الإناءين، فهو ينافي ذلك، لأن الالتزام بنجاستهما، يستلزم كون كل واحد معلوم النجاسة، وهو ينافي جريان الأصل المتقوم بالشك.

وأما في مثل دوران الأ-مر بين المحذورين، أو في الموارد التي لا- يلزم من جريانها المخالفة العملية، فلا وجه لتوهم مانعية الوجوب المزبور، إلا- إذا كان مفاد الاستصحاب الجارى في الطرفين مثلا، هو الإحراز، و الالتزام بذلك ينافي العلم الإجمالى بعدم تمامية أحد المحرزين.

ولكن الشأن أن ما هو مورد الالتزام، هو المعنى الإجمالى الواقعى، أو التفصيلى الظاهرى، و التنافى بينهما كالتنافى بين الحكم الواقعى و الظاهرى.

وبعبارة أخرى: يلتزم العبد بأن كل واحد من الإناءين، متنجز النجاسة، و يلتزم بنجاسة واقعية واحدة في البين.

وغير خفى: أن ظاهر كلمات جل منهم، أن المراد من «وجوب الموافقة الالتزامية» هو عقد القلب على المعلوم (1)، وهذا غير راجع إلى معنى محصل، و ظاهر من يقول: بأن الموافقة الالتزامية تابعة للعلم في التفصيل و الإجمال، هو أنه دائر أيضا مدار العلم وجودا و عدما، كما يظهر من العلامة العراقى (2) و بعض آخر في ذيل البحث (3)، و بناء على هذا فلا بد من أن يكون المراد من «الموافقة الالتزامية» ما أبدعناه في المسألة، فتدبر.

1- كفاية الأصول: 309، درر الفوائد، المحقق الحائرى: 345، نهاية الدراية 3: 77-78.

2- نهاية الأفكار 3: 54-55.

3- مصباح الأصول 2: 52.

المبحث السادس في العلم الإجمالي

إشارة

قد اشتهر بين المحصلين: أن العلم الإجمالي كالتفصيلي، فكما أن التفصيلي ينجز و يعذر، كذلك الإجمالي، فلو علم إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، فعليه الامتثال، فإن طابق الواقع فهو، وإلا فهو معذور، للعلم. ولو خالف المعلوم بالإجمال، وصادف الواقع، لا يعذر، لتنجز التكليف بالعلم ولو كان مجملاً.

وقبل الخوض في بحوث هذه المسألة، لا بد من الإشارة إلى أمور:

أحدها: في حقيقة العلم الإجمالي

إن من الأسئلة الدارجة عن الأفاضل، هو كيفية تعلق العلم الإجمالي بالخارج.

وبعبارة أخرى: إن آثار العلم الإجمالي، فرع كون العلم الإجمالي معنى معقولاً، وإذا شك في ذلك لشبهة عقلية، يسقط البحث عن آثاره.

وتلك الشبهة: هي أن العلم الإجمالي - بالمعنى المصطلح عليه في الكتب العقلية - واضح لدى أهله، ضرورة أن العالم صورة العلم التفصيلي، وهي منكشفة قبل تحققه بانكشاف الذات لدى الذات، لأن هذا الانكشاف يستلزم انكشاف لوازم الذات من الصفات والآثار، وذاك هو العلم التفصيلي، وهذا هو العلم الإجمالي (1).

1- لاحظ الحكمة المتعالية 6: 243 و 271.

وأما في المقام، فربما يشكل كما استشكل الأمر في الواجب التخييري، وفي بيع الفرد المردد.

والآذى هو الحق الصريح في المسألة، أنه من مقايضة العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، يعلم معنى «الإجمال» وأنه لا يكون في نفس العلم ولا- في المتعلق إجمال، خلافا لما اشتهر بينهم: «من أن الإجمال ليس في العلم، بل هو في المتعلق»⁽¹⁾ وذلك لأن العلم التفصيلي مثلا بخميرية ما في الإناء، هو العلم بالأمر المختلفة المتعاقبة في الوجود، و المتلازمة في التحقق، فإن من يعلم بأن ما في الإناء الخاصّ خمر، يعلم بوجود الخمر، وبطبيعتها، وبمقولاتها، ومنها: مقولة الأين الخاصّ بها.

فالعلم التفصيلي يرجع إلى العلوم الكثيرة بالجواهر والأعراض، التي يكون كل واحد مستقلا في المعلوماتية والمجهولية، فربما يعلم بوجود الخمر، ولا- يعلم بلونها، لأجل الشركة بين لونها ولون آخر يشبه الخمر، أو يعلم بوجودها وكيفية، ولا يعلم بأينها ومكانها، فيكون- لأجل وجود المشاركات- جاهلا بمقولة الأين، وهكذا.

فإذا كان عالما بجميع الخصوصيات، يعلم تفصيلا بوجود الخمر، ولا يعقل حينئذ أن يحصل العلم الإجمالي، وهذا يشهد على أن الإجمال، ناشئ من الجهل ببعض المقارنات.

و إذا كان جاهلا بإحدى الخصوصيات، يلزم لأجل المشاركة الجهل، فيكون العلم المقرون بالجهل، علما بأصل الوجود في الدار، و جهلا بأنه في الجانب الشرقي أو الغربي، فالعلم الإجمالي هو العلم المقرون بالجهل، ولا إجمال في الحيثية

1- بحر الفوائد: 43- السطر 15-19، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 75، نهاية الدراية 3: 90، نهاية الأفكار 3:

المعلومة بالذات، ولا فى المتعلق، وإنما الإجمال أمر يعتبر و ينتزع، أو يخترع من التقارن المزبور.

و من هنا يظهر: أن تعلق الإجمال بالخارج، كتعلق التفصيل بالخارج، فإن الخارج مورد الإضافة بالعرض و المجاز، و معلوم بالعرض، و ما هو المعلوم بالذات هو الوجود ذهنى.

فعلى ما تحرر و تحصل إلى هنا، تنحل هذه المشكلة فى المقام، و أما مشكلة الوجوب التخيري، فقد حلت فى محلها(1)، و مشكلة بيع الفرد المردد، مذكورة بحلها فى كتابنا الموضوع فى البيع و أحكامه(2)، و الله هو المؤيد المسدد.

ثانياً: فى بيان محل النزاع

إن محل النزاع، هو أن التكليف المعلوم بالعلم التفصيلى، كما يكون متنجزاً عند كافة العقول، و لا قصور من ناحية العلم فى تنجيزه، فهل إذا كان ذاك التكليف مورد العلم الإجمالى، يلزم قصور فى تنجيزه لأجل إجمال العلم، أم لا؟

فما هو مورد البحث، هو الفحص عن قصور العلم و عدمه، و أما المعلوم فلا قصور فيه، و يكون حكماً فعلياً.

إن قلت: ربما يشكل ثبوت الفعلية لأجل الإجمال، لاحتمال كون الفعلى هو الواصل بالتفصيل، فلو كان البحث بعد الفراغ عن الفعلية، لزم منه الإقرار بالتنجيز طبعاً.

قلت أولاً: قد تحرر منا فى المجلد الأول معنى الشأنية و الفعلية(3)، و أثبتنا

1- تقدم فى الجزء الرابع: 7 و ما بعدها.

2- هذه المباحث من كتاب البيع للمؤلف قدس سره مفقودة.

3- تقدم فى الجزء الثالث: 433-434.

هناك أن من الفعلية، الأحكام الصادرة عن المبادئ الإلهية للإجراء، والمبلغة للأمم وإن لم تصل إلينا للموانع الطبيعية الخارجية، فإنها لا تخرج عن الفعلية بعدم الوصول المزبور، فلا تتقوم الفعلية بالوصول حتى تلزم الشبهة المذكورة.

و ثانيا: أن الجهة المبحوث عنها، هي أن حيثية إجمال العلم، هل تستلزم قصورا ولو تقديرا، بمعنى أن التكليف المعلوم بالإجمال، لو كان معلوما بالتفصيل يكون فعليا، فهل الإجمال في العلم يورث منع الفعلية، أم لا؟

فبالجملة: ما ربما يتخيل (1) من أن من الأصحاب من ارتكب الخلط، وقال:

بأن العلم الإجمالي لا يؤثر في شىء من الأطراف، لأن المعلوم بالإجمال هي المرتبة الأولى من الحكم، وهي مرتبة الإنشاء، وعلى هذا لا منع من جريان الأصول النافية في جميع الأطراف، لأنها تنفي المرتبة الثانية من الحكم (2) فهو - لو صحت النسبة - غير تام تحقيقا، كما سيظهر.

ثالثها: في أن البحث عقلي محض

ما هو مورد الكلام في المقام مخصوص بالبحث العقلي، ولا ربط له بالأدلة الشرعية، ضرورة أن الجهة المبحوث عنها هنا: هي أن العلم الإجمالي هل هو كالتفصيلي، أم لا، في الآثار العقلية، أو العقلانية؟ وأما جريان الأصول الشرعية ذاتا، وعدم جريانها، فهو موكول إلى مباحث البراءة والاشتغال.

نعم، البحث عن أن العلم الإجمالي علة تامة، فيكون مانعا من الجريان، أم هو مقتضى للتنجيز لو لا - الترخيص، فيكون الحكم المعلوم بالإجمال، منجزا بعد العلم وعدم وجود المؤمن، وإلا لو كان معلوما، ولكن كان هناك مؤمن، فلا يكون منجزا،

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 76.

2- لاحظ كفاية الأصول: 313.

ينتهي إلى البحث عن جريانها، فيرجع إلى محله إن شاء الله تعالى (1).

وبعبارة أخرى: لو بنينا في هذه المسألة على الاقتضاء، يبقى مورد للبحث عن الجريان و عدمه في المباحث الآتية، وإلا فلا، لأنه بعد كونه علة تامة لا يبقى وجه لجريانها، كما لا تجرى مع العلم التفصيلي، وسيأتي زيادة توضيح ذيل الوجه الرابع إن شاء الله تعالى، كما يأتي في محله: أن حديث العلية و الاقتضاء، لا يرجعان إلى محصل (2).

رابعها: في الوجوه و الأقوال في المسألة

إشارة

فإن في توضيحها ما ينفك لأصل البحث في جوهر المسألة:

فمنها: أن العلم الإجمالي - كالشك البدوي - لا يؤثر في شيء، و لا يزاحم البراءة العقلية، فضلا عن الشرعية، و لا يعد بياناً.

و غاية ما يمكن الاستناد إليه لتوجيهه: أن ما هو المتبين للمكلف لا تصلح المؤاخذة عليه، و ما تصلح المؤاخذة عليه غير متبين، فما هو متبين هي الكبرى الكلية «و هي أن الخمر حرام» ولكنه لا تصلح المؤاخذة على ذلك، و ما هو غير المتبين هو الخمر، ضرورة أن ما هو الموجب لتنجز التكليف و الكبرى الكلية، هو انضمام الصغرى إليها، و الصغرى هي مجهولة، و لا وجود للواحد المردد في الخارج حتى يكون هو الصغرى للكبرى المعلومة.

و توهم: أن الارتكاب الثاني يوجب العلم بالمخالفة القبيحة غير نافع، ضرورة أنه في الشبهة البدوية تجرى البراءة العقلية، و يجوز الاطلاع على حال تلك الشبهة بالعلم بحصول المخالفة و وقوعها، كما هو الظاهر.

1- يأتي في الجزء السابع: 380 و ما بعدها.

2- يأتي في الصفحة 177-181.

أقول: ربما يتوهم أن المحققين: القمى، و الخوانسارى، ذهبا إلى هذه المقالة(1)، و سيأتى أنهما- يحتمل بقوة- يقولان بمقالة «الكفاية» هنا، أو يقولان بالتفصيل بين العلم الإجمالى بالتكليف، و بين العلم الإجمالى بالحجة.

و بالجمللة: إنكار أصل الأثر للعلم الإجمالى - مضافا إلى أنه خلاف البناءات العقلانية، و الاحتجاجات العرفية- ينافى الصناعة، فإن قضية الشكل الأول فى موارد العلم التفصيلي هو «أن هذا الخمر حرام» ضرورة أنه إذا أحرز أن ما فى الإناء خمر، و طبق عليه الكبرى، تصير النتيجة: «أن ما فى الإناء حرام».

و أما إذا علمنا إجمالا: بأن هذا أو ذاك خمر، يجوز تطبيق الكبرى الكلية على هذا أو ذاك، فنقول: «هذا أو ذاك حرام، لأن الخمر حرام» فإذا وجدنا بعد تمامية الشكل الأول، أن هذا أو ذاك حرام، فيكون نظير الدليل الوارد اجتهادا و دليلا خاصا، بأن هذا أو ذاك حرام، فهل يمكن لك إجراء البراءة العقلية، بدعوى: أنه لا يعلم حين المخالفة عنوان الخلاف و العصيان، لاحتمال كون الحرام بعد ارتكاب الطرف الأول هو الطرف الأول، و يكون الثانى مباحا بحسب الواقع؟! فارتكاب جميع الأطراف غير جائز بالضرورة فى مرتبة العقل.

و لا يخفى: أن التحريم التخيري الذى حررنا تصويره فى محله (2) بيان، فلا يجوز ارتكاب المجموع، و أما إذا فرض التحريم المزبور من باب العلم الإجمالى، فإنه حينئذ يثبت البيان عند العقل، و لا يجوز الاقتحام فى المجموع، لتمامية الشكل الأول بحسب الواقع بالضرورة.

و مما ذكرنا توجيهها لهذا القول، يظهر ضعف ما أفاده العلامة النائيني و غيره

1- قوانين الأصول 2: 36-37، مشارق الشموس فى شرح الدروس: 77-1-11.

2- تقدم فى الجزء الرابع: 33-35.

فى المقام (1)، فإنه وجه بارد، و يتوجه إليه ما فى كلامهم عليه، فلا تخلط.

و منها: أن العلم الإجمالى مقتضى، و يجوز الترخيص على خلافه، فلا تحرم المخالفة القطعية.

و هذا هو الظاهر من «الكفاية» حيث قال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف، و كانت مرتبة الحكم الظاهرى محفوظة، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالا، بل قطعا. و محذور المناقضة إنما هو المحذور بين الحكمين:

الظاهرى، و الواقعى فى الشبهة غير المحصورة، بل الشبهة البدوية.

و توهم: أن التكليف فيهما لا يكون بفعلى، مندفع بثبوت الفعلية فى غير المحصورة، و باحتمالها فى البدوية، فما به التفصى عن المحذور فيهما، كان به التفصى عنه فى القطع به فى الأطراف المحصورة.

فالعلم الإجمالى كالتفصيلى فى مجرد الاقتضاء، لا فى العلية التامة، فيوجب التنجز لو لم يمنع عن التنجز دليل و ترخيص عقلى، كما فى غير المحصورة، أو شرعى كما فى المحصورة، حسب قوله عليه السلام: «حتى تعرف الحرام منه بعينه» (2) انتهى ملخص مرامه (3).

و بالجملة: إن الفرق بين القولين المزبورين: أنه فى الأول يكون العلم الإجمالى كالشك البدوى بالنسبة إلى البراءات الثلاث: العقلية، و العقلانية، و الشرعية، و فى الثانى يكون مثله فى خصوص البراءة الشرعية، دون العقلية و العرفية، و النتيجة واحدة.

1- فوائد الأصول (تقريبات المحقق النائينى) الكاظمى 3: 75-76، مصباح الأصول 2: 70.

2- عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل شىء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لك أبدا حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه». الكافى 5: 313-39، تهذيب الأحكام 7: 226-8.

3- كفاية الأصول: 314.

أقول: يتوجه إليه أن تجويز المخالفة القطعية بنحو الجدل، لا- يمكن أن يصدر من المولى الواحد، ضرورة أنه يمكن أن يرخص الأب في مخالفة الجدل، وأما الرب فلا يعقل أن يرخص في مخالفة نفسه، للزوم كون الواحد الشخصى، مصب الإرادتين المتخالفتين غير القابلتين للاجتماع، بل يقبح الترخيص بالمخالفة والعصيان.

فلو تبدل الحكم الواقعى الفعلى إلى الشائى، فلا- مخالفة كما لا يخفى، ولو كان الحكم فعليا فالمناقضة غير مرتفعة، حتى فى الشبهة البدوية، فضلا عن غير المحصورة، وقد تحرر منا وياتى تفصيله أن الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، غير معقول بمعناه الواقعى، و ما هو المعقول هو إنكار الواقعية فى مرتبة الحكم الظاهرى، بمضى الشرع عن الواقعيات، نظرا إلى بعض الأمور المهمة، والأغراض الأساسية، وتفصيله فى الآتى إن شاء الله تعالى (1).

وبالجملة: فى مفروض البحث وهو تعلق العلم الإجمالى بالحكم الفعلى، لا يعقل الترخيص فى المجموع.

هذا، وفى الشبهة غير المحصورة بيان آخر يأتى فى محله (2)، كما أن لنا جمعا بين الأحكام على نعت بديع، فانتظر حتى حين (3).

وأما فيما إذا كان المفروض، تعلق العلم الإجمالى بالحجة الفعلية اللولائية، فلا منع من دعوى: أن إطلاق أدلة الأصول، قرينة على عدم فعلية الحكم فى أطراف العلم الإجمالى، وأن الخمر المعلوم بالإجمال ليس بمحرم واقعا، لأجل اقتضاء الأدلة الجارية فى الأطراف، القابلة لكونها قرينة على حصول القيد فى الموضوع الواقعى، وهو «الخمر» فىكون الخمر المعلوم بالتفصيل حراما، وهكذا

1- يأتى فى الصفحة 237-239.

2- يأتى فى الجزء السابع: 437-439.

3- يأتى فى الصفحة 250-252.

فى الشبهات الحكمة.

و توهم الدور فيها(1) مدفوع بما مر: من إمكان أخذ العلم قيدا لها أيضا(2).

ثم إن «الكفاية» قد خرج مما هو الموضوع للبحث هنا(3)، و هو أن إجمال العلم هل يمنع من جريان البراءة فى الأطراف؟

و بعبارة أخرى: هل الآثار الثابتة للعلم التفصيلي، ثابتة للعلم الإجمالى على وجه العلية التامة حتى يمنع، أو على وجه الاقتضاء، حتى لا يمنع؟

و أما جريان الأصول و عدمه فى الأطراف، فهو بحث روائى مربوط بمباحث الشك، و بالنظر إلى الآثار و الأخبار، و التدبر فى لسان الروايات تصديقا، و لا ينبغى الخلط بين مباحث القطع، و مباحث البراءة و الشكوك، و لا معنى لإحالة البحث من هنا إلى ذاك المحل و بالعكس، لأجنيبة المقامات بعضها عن بعض. فما ترى فى كلام العلامة النائنى(4)، أيضا غير صحيح، و الأمر سهل.

و من هنا أيضا يظهر ضعف ما أفاده الشيخ رحمه الله: «من أن البحث عن وجوب الموافقة القطعية، موكول إلى البراءة و الاشتغال، و ما هو الموكول إلى هنا، هو البحث عن حرمة المخالفة القطعية»(5) انتهى.

ضرورة أن جميع الجهات الراجعة إلى القطع حسب العقل - من العلية، أو الاقتضاء - مربوطة بمباحث القطع. نعم إذا قلنا بالاقتضاء، يبقى محل للبحث هناك، و إلا فلا كما مر آنفا، فتأمل.

و منها: أن العلم الإجمالى ليس كالشك البدوى، حتى لا يكون بيانا عقلا، أو

1- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 445.

2- تقدم فى الصفحة 120-125.

3- كفاية الأصول: 313.

4- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائنى) الكاظمى 3: 65-66.

5- فوائد الأصول 1: 24.

لا- يكون مانعا عن جريان البراءة الشرعية في قاطبة الأطراف طرا، ولا يكون كالعلم التفصيلي، حتى لا يمكن ترخيص ارتكاب مجموع المحتملات، بل هو أمر متوسط بينهما، ولازمه حرمة المخالفة القطعية، و ممنوعة المخالفة الاحتمالية عقلا، ولكن يمكن ترخيص أحد الأطراف على التعيين أو التخيير شرعا.

و هذا هو المذهب المستقر عليه رأى الشيخ الأعظم، و شيخ مشايخنا جد أولادى فى «الدرر» و العلامة النائنى قدس سرهم (1).

و الذى الجأهم إلى ذلك، هو أن الترخيص بجميع الأطراف مستحيل، و الترخيص ببعض الأطراف ليس بمستحيل، فلا مانع منه، و لا دليل من العقل على قبح هذا الترخيص.

و حيث إن العلمين كانا متوجهين إلى إشكال «الكفاية» على مذهب الشيخ:

بأن الترخيص فى بعض الأطراف فى حكم الترخيص فى الكل، لأن احتمال المناقضة فى حكم المناقضة (2)، أخذ كل مهربا:

ف «الدرر» اتخذ أن يقول: إن حكم العقل بلزوم الاحتياط، لأجل عدم الأمن من الضرر، فإذا حصل المؤمن فلا يحتمل (3).

و أنت خبير: بأنه غير كاف لحل الإشكال، و لذلك عدل عما فى «الدرر»- على ما فى حواشى العلامة الجدى- مد ظله- و اختار أن الشرع بما هو شارع لا يجوز له الترخيص، و لكنه بما هو عاقل يجوز، نظرا إلى تسهيل الأمر (4).

و لا يخفى: أنه أيضا لا يرجع إلى محصل، كما سيظهر.

1- فرائد الأصول 1: 34، درر الفوائد، المحقق الحائرى: 341-343، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائنى) الكاظمى 3: 75-77.

2- كفاية الأصول: 314.

3- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 343.

4- غرر العوائد من درر الفوائد: 96.

و أما التقريرات فاتخذ سبيلا آخر «و هو أن للشارع الترخيص في بعض الأطراف، بجعل الطرف الآخر بدلا، و هذا هو من التصرف في مقام الامتثال، و قد جوزنا ذلك حتى في العلم التفصيلي في وادي الفراغ»(1).

أقول: في مفروض البحث- و هو العلم الإجمالي بالإرادة الفعلية و التكليف الحتمي- لا يمكن الترخيص في أحد الأطراف، ضرورة أنه لو كان معنى الترخيص، هو جعل الحلية للخمر إذا كان مشكوكا، أو للخمر المشكوك، أو كان معنى الترخيص رفع الحرمة عن الخمر المشكوك، أو عن الخمر إذا كان مشكوكا، يلزم في صورة كون الطرف المرتكب هو الخمر، اجتماع الإرادتين المتنافيتين: إرادة التحريم، و إرادة الترخيص، و هذا هو احتمال المناقضة الذي هو في حكم المناقضة في الاستحالة عقلا.

و أما الترخيص في بعض الأطراف في مفروض المسألة، فهو كما يستحيل، يستحيل في الشبهة البدوية أيضا، و كما لا يعقل هناك الترخيص إلا بالتصرف في الفعلية و الإرادة، كذلك الأمر هنا، فيلزم الخلف، و تصير النتيجة على هذا ممنوعة الترخيص مطلقا، فلو ورد دليل على الترخيص، فيحمل على وجه يستتبع التصرف في الحكم الواقعي، كما سيجي ء في محله إن شاء الله تعالى (2).

و أما ما في «الدرر» و في الحاشية، فالذي يتوجه إليه: أن الشارع لا يعقل له الترخيص حتى بما أنه عاقل، لاتحادهما، فلا بد في صورة الترخيص من ملاحظة المصالح العامة في الأحكام الواقعية، و من مصلحة التسهيل، و بعد الكسر و الانكسار إما يقدم الواقع فيحتاط، أو يقدم الثاني فيرخص. هذا بحسب التصور.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 77-78.

2- يأتي في الصفحة 249-252.

و أما بحسب التصديق، فتفصيله فى بحوث الشك إن شاء الله تعالى (1).

و من الأعجب ما فى تقارير العلامة الكاظمى قدس سره حيث تخيل إمكان كون الامتثال أوسع من التكليف (2)!! و هذا من الواضح امتناعه، فلورخص الشرع فى أحد الأطراف بجعل البدلية، فهو يرجع إلى أن الحكم الواقعى هو التخيير بين الطرف و البديل، و إلا فلا يعقل أجزاء المباین عن المباین، كما تحرر فى مباحث الأجزاء (3)، فكون الصوم مجزياً عن الصلاة و بالعكس، و ترك شرب الماء مجزياً عن ترك شرب الخمر، مع التزام الشارع بالصلاة معيناً، و بحرمة الخمر فعلاً و بتاً، مما يضحك الثكلى.

و فى وادى الفراغ أيضاً، لا يعقل إلا بالمضى عن الواقع، لأجل المصالح العليا، فلا تخلط. نعم على ما حققنا يمكن ذلك.

هذا مع أنه فى مثل النهى عن الخمر، لا يكون اشتغال الذمة، حتى يكون ترك شرب الماء بدلاً. و ما قد يتوهم: من أن التكليف ليس إلا اشتغال الذمة بالمكلف به، كما يظهر من «الدرر» فى هذا المقام (4)، فهو غلط قد تحرر منا فى محله امتناعه (5)، مضافاً إلى عدم عقلايته.

فبالجملة تحصل: أن الترخيص فى أحد الأطراف معيناً أو غير معين، غير معقول فى مفروض البحث.

مع أن توهم إمكان أوسعية مقام الامتثال من الجعل و التكليف فاسد.

مضافاً إلى قصور أدلة الأصول الشرعية عن جعل الطرف بدلاً عن الواقع، فيما إذا علم إجمالاً بوجوب القصر أو الإتمام، أو جعل ترك أحد الأطراف - و هو

1- يأتى فى الجزء السابع: 327-328.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 3: 77.

3- تقدم فى الجزء الثانى: 278-280.

4- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 342.

5- تقدم فى الجزء الثانى: 79 و يأتى فى الصفحة 258-260.

ترك الماء- بدلا عن ترك الخمر، مع ما فيه من المناقشات الجزئية الاخر، فلا تغفل، و تدبر.

إيقاظ: فيه إشارة لبعض الأدلة الشرعية على تنجيز العلم الإجمالي

ربما يمكن الاستناد إلى بعض الأدلة الشرعية لتنجيز العلم الإجمالي، مثل أن قضية مفهوم الغاية لقاعدة الحل و الطهارة- بعد فرض عدم جريانها في الأطراف ذاتا- هي ممنوعة جميع الأطراف، فإن قوله عليه السلام: «كل شئ ء حلال ...» (1) هو المرخص للارتكاب، فيكون المفهوم في الغاية المنع عنه إذا علم، و حيث إنه في مورد العلم الإجمالي يكون من العلم المأخوذ فيه، يلزم ممنوعة جميع الأطراف طرا.

وربما يشعر الأمر بالإهراق في الماء المردد المعلومة بالإجمال نجاسته (2)، بأن العلم الإجمالي ينجز جميع الأطراف، فلا تصل مع النجس، أو لا تتوضأ بالنجس، إذ قد تنجز بحسب ذلك، فيلزم ترك الكل، و حيث إن الأمر دائريين المحذورين- بناء على كون الماءين مما لا يمكن تحصيل الوضوء بهما جمعا، كما تحرر في الفقه (3)- فلا بد من الإهراق، لأنه قد تنجز عليه التكليف بالمائة مثلا، و على هذا يعلم بتنجيز العلم الإجمالي في هذه الناحية أيضا، فافهم.

و هكذا من الأمر بالصلاة إلى الأطراف الأربعة في صورة اشتباه القبلة (4)، مع أن كل واحد من الأطراف مجرى البراءة، فليتدبر.

1- الكافي 5: 313-40، تهذيب الأحكام 7: 226-9.

2- كما في رواية سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام ... عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر و لا يدري أيهما هو و ليس يقدر على ماء غيره؟ قال: «يهريقهما جميعا و يتيمم». الكافي 3: 10-6، تهذيب الأحكام 1: 229-45.

3- تحريرات في الفقه، كتاب الطهارة، فصل في تعيين التيمم، الجهة الأولى.

4- راجع وسائل الشيعة 4: 310، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب 8.

إذا تبينت هذه الأمور و الأقوال بنحو الإجمال فى مسألة منجزية العلم الإجمالى، فاعلم: أن تمام الكلام فى المقام يقع فى مرحلتين:

المرحلة الأولى فيما هو الحق فى مسألة تنجيز العلم الإجمالى

إشارة

و الذى تبين فى البين: أن التفصيل بين العلم الإجمالى بوجود التكليف الإلزامى، وبين العلم الإجمالى بالحجة الفعلية (1)، ممكن لا بحسب الثبوت، بدهة أنه مع كون المفروض وجود الحكم الفعلى، أو مع كون المفروض ثبوت الحجة الفعلية، التى لا يتنازل الشرع عن واقعه إذا أصابت الحجة، لا يعقل الترخيص فى أحد الأطراف، و لا فى الشبهة البدوية.

فما قد يتراءى من كلام بعض من التفصيل، فهو يرجع إلى مقام الإثبات، بدعوى: أنه فى الصورة الأولى لا يمكن أن تكون أدلة الأصول العملية، قرينة على عدم فعالية الحكم، لأنه خلف، ضرورة أن المفروض هو العلم الوجدانى بالإرادة القطعية، و روح التكليف الإلهى.

و أما فى الصورة الثانية، فيمكن أن تجعل تلك الأدلة قرينة على أن المولى قد تنازل عن الحكم، لأجل مصلحة التسهيل، فلا فعالية للحكم و الإرادة التشريعية حينئذ.

فبالجملة: التفصيل بين صورتين ثبوتاً غير معقول. نعم على الوجه المزبور ممكن.

المزبور ممكن.

و أما كفاية الأدلة لذلك، فهو بحث آخر موكول إلى مباحث الشكوك (1)، و من هنا يظهر ما في «تهذيب الأصول» من الخلط بين مباحث القطع و البراءة و الاشتغال (2).

فتحصل لحد الآن: أن الترخيص في أطراف العلم الإجمالي بالإرادة الفعلية و الحكم الإلهي غير معقول، كما أنه في الشبهة البدوية غير معقول، و لا سبيل إلى ذلك، بخلاف الترخيص في أطراف الحجة الإجمالية، كما في كثير من موارد العلم الإجمالي، فإنه ممكن.

و سبيله: هو أن العلم الإجمالي مثلا بنجاسة أحد الإناءين، لا ينافي احتمال كون النجس جائز الشرب في الشريعة بحسب الواقع، ضرورة أن ما يقتضى حرمة شربها هو خبر الثقة، فلا قطع بالإرادة و الحكم واقعا، وعندئذ يمكن دعوى: أن جريان الأصول في جميع الأطراف ذاتا، يشهد على أن مصلحة التسهيل متقدمة على مصلحة الواقع، و إطلاق أدلة الترخيص مقدم على إطلاق دليل حرمة شرب الخمر، فتدبر و اغتتم.

ثم إن هنا بيانا يقرب من البيان المزبور آنفا، و هو ينتهي إلى إمكان الترخيص أيضا في جميع الأطراف، و لكن من ناحية أن قضية العقل، هي امتناع الترخيص فيما إذا فرض العلم القطعي بالتكليف، و كان المفروض أن موضوع هذا الحكم هو «الخمر» على إطلاقها، و أما إذا دل دليل على أن موضوع الحرمة هو «الخمر المعلومة بالتفصيل» فلا منع من تصديقه.

و على هذا يمكن أن يقال: إنه من جريان الأصول في الأطراف بحسب ذاتها،

1- يأتي في الجزء السابع: 333-338.

2- تهذيب الأصول 2: 51-52.

يستكشف أن موضوع الحكم المزبور هو «الخمير المعلومة بالتفصيل» لأن لازم الترخيص في جميع الأطراف ذلك، فإذا كانت القرينة قوية، وكان يمكن التصرف في المعلوم الإجمالي بهذا النحو، يمكن الترخيص في جميع الأطراف، كما هو الواضح.

وأما إمكان كونها قرينة وعدمه، فهو موكول إلى بحوث الشكوك.

وغير خفي: أن هذا التقريب لا يختص بالشبهات الموضوعية، بتوهم لزوم الدور في الحكمية، لما تقرر منا من إمكان تصوير اختصاص الحكم بالعالم في المسائل والبحوث السابقة(1).

وإن شئت قلت: يرجع الوجه الأول إلى هذا البيان أيضا، لأن تنازل الشرع عن الواقع في أطراف الشبهة البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي، يلازم كون الموضوع بحسب اللب مقيدا بالعلم التفصيلي، فيكون موضوع الحرام هو «الخمير المعلومة بالتفصيل» فتأمل.

تحقيق و تقريب

لا شبهة في أن المضادة التي تأتي من الترخيص في جميع الأطراف، هي ما إذا كان مقتضى أدلة الأصول، جعل الحلية للخمير إذا كانت مشكوكة، أو للخمير المشكوكة، أو للخمير حين الشك، فإنه لكون الموضوع للحكم الواقعي والظاهري واحدا، يلزم المضادة والمناقضة المستحيلة، ولا يعقل فعلية الحكمين، وإطلاق الواقع في ظرف الشك، ولأجله ابتلوا بمسألة الجمع بين الواقعي والظاهري الآتية في كتاب الظن إن شاء الله تعالى (2).

1- تقدم في الصفحة 121-125.

2- يأتي في الصفحة 242-246.

و لا إشكال عند القائلين باجتماع الأمر و النهى، فيما إذا كانت النسبة بين موضوعهما العموم من وجه (1). بل ذهب بعضهم إلى إمكان الاجتماع و لو كانت النسبة عموما مطلقا (2)، و لكنه بمعزل عن التحقيق عندنا (3).

و على هذا، فإن كان موضوع الأصول العملية، ذات الطبائع التى هى موضوع الأدلة الواقعية، فيلزم المناقضة، سواء كانت الذات على نحو القضية الحينية، أو المشروطة، أو المقيدة بالنسبة إلى حال الشك و الجهل و الاشتباه.

و أما إذا كان موضوع تلك الأصول العملية عنوان «المشكوك، و المشتبه» أو عنوان «مشكوك الخمر، و مشتبه النجاسة» فيلزم أن تكون النسبة بين موضوع الحرمة و موضوع الترخيص، عموما من وجه، فإن مشكوك الخمر أعم من كونه خمرا واقعا، أو غير خمر.

و على هذا، تكون المسألة صغرى باب التزاحم، أو التعارض، ضرورة أن العبد يعجز عن الجمع فى محل اجتماع الأمر و النهى فى بعض الأحيان - كما فى إكرام الفاسق العالم - بعد صدور الأمر العام و النهى العام، و فيما نحن فيه أيضا و إن كان يمكن الاحتياط، فيقدم جانب الواقع، و لكن يحتمل أقوائية مصلحة التسهيل الموجبة لجعل الأصول المرخصة، فيقدم جانب الترخيص، بمعنى أنه مخير فى الارتكاب و عدمه.

فبالجملة: إن كان من موارد التزاحم - كما هو الظاهر فى المقام - فهذا هو النتيجة.

1- قوانين الأصول 1: 155- السطر 23، فرائد الأصول 2: 410.

2- تهذيب الأصول 2: 389.

3- تقدم فى الجزء الرابع: 142-146.

وإن قلنا: بأنه يكون من باب التعارض بالعرض، للعلم بكذب أحدهما خارجاً، فيلاحظ مرجحات باب التعارض الداخلية والخارجية، و
تصير النتيجة مختلفة، فربما يمكن ترجيح دليل الطبيعة، وربما يرجح دليل المشتبه والمشكوك.

لا يقال: النسبة بين الموضوعين وإن كانت من وجه، ويلزم منه إنكار الأحكام الظاهرية بناتا، وتصير جميع الأحكام أحكاماً واقعية على
عناوين ذاتية وعرضية كعنوان «الصلاة والغضب» ولكن تحريم الخمر في مورد الشك لا- معنى له، لما لا- يترتب عليه الأثر، وهو
الانزجار، لما لا يعقل التبليغ مع كونها مشكوكة، ولا سيما مع الترخيص في الترك بالارتكاب في الشبهات التحريمية، وترك الامتثال في
الوجوبية.

لأننا نقول: هذا من تبعات تحليل الخطاب القانوني إلى الخطابات الجزئية الشخصية، وإذا لوحظ القانون الكلي- وهو قانون ممنوعية
الخمر- فلا يلاحظ هناك إلا طبيعة الخمر، ولا يلاحظ إلا تحريمها على الأمة، وهكذا في جانب قانون الترخيص. وعلى هذا ربما يعمل
بالقانون الأول فيما أحرزت الخمر، وربما يعمل بالقانون الثاني فيما لم تحرز، وربما لا يعمل بالقانون الثاني فيما إذا كان الواقع أهم، كما
في الشبهات المهمم بها، فلا يجرى القانون الثاني، لانكشاف أوقائية ملاك الواقع من ملاك التسهيل.

وغير خفى: أن ملاك التسهيل ربما يبلغ إلى حد يريده المولى، كما في القصر، والإفطار في السفر فإن الله يريد بكم اليسر مع أن التّظر
إلى التسهيل.

والسر كل السر: أن الشريعة الإسلامية، لا بد وأن لا تعرف بأنها شريعة صعبة شديدة قتالة هدامة حتى يفر منها الناس، و تتنفر منها الطباع،
ولذلك رخص في كثير من المواقف، فاعتنم.

بقي شيء: في بيان النسبة بين مصب الأحكام الواقعية و مصب الأصول العملية الحكيمة

كما يمكن فرض كون النسبة بين مصب الأحكام الواقعية و مصب الأصول العملية، عموما من وجه في الشبهات الموضوعية، كذلك يمكن ذلك في الشبهات الحكيمة، فإن موضوع حديث الرفع لما لا يعلمون، إن أخذ هذا العنوان مشيرا إلى العناوين الذاتية، فيلزم المناقضة، فلا بد من العلاج.

و أما إذا أخذ هذا العنوان مستقلا، فتكون النسبة بين صلاة الظهر و صلاة الجمعة و ما لا يعلمون، عموما من وجه، فيكون ما لا يعلمون مرفوعا، سواء فيه أن صادف الواقع، أم لا، و صلاة الظهر مثلا واجبة، سواء علمت، أم لم تعلم، فإذا كان زيد جاهلا بالحكم، تكون الذات واجبة بما أنها ذات، و يكون المجهول بلا- حكم، فتكون صلاة الظهر- لكونها منطبقا عليها عنوان «المجهول»- مرفوعة الحكم بما أنها مصداق العنوان المزبور. و لا ينبغي الخلط بين إشكالات مباحث اجتماع الأمر و النهي، و مشكلات هذه المسألة، لأنها- بعد الفراغ من إمكان اجتماعهما، و إمكان اجتماع الحكم الإلزامي و الترخيصى- أولى من ذاك، فافهم و اغتنم جيدا.

بقي شيء آخر: في عدم استلزام جعل حلية المشكوك لمحال

و هو أن جعل الحلية على عنوان «المشكوك» يستلزم المحال على الإجمال، ضرورة أنه إن كان المشكوك بحسب الذات حلالا، يلزم اجتماع المثليين، و إن كان بحسب الواقع حراما، يلزم اجتماع الضدين.

و بالجملة: المناقضة و الامتناع على مسلك القوم في صورة الإصابة قطعية، و في صورة الاحتمال غير جائز تصديقها، و أما على هذا المسلك فيلزم الامتناع

بنحو المعلوم بالإجمال، للزوم اجتماع المثليين، أو الضدين، فلا يعقل أن يكون موضوع الأصول العملية، عنواناً أعم من وجه من العناوين الواقعية أيضاً.

و يتوجه إليه أولاً: أنه في الصورة الأولى، يمكن منع لزوم اجتماع المثليين، لأن الذات مباحة، و المباح ليس من الأحكام، فلا علم إجمالي بالمناقضة، الأعم من اجتماع المثليين، أو الضدين.

و ثانياً: هذا التوهم من توهمات بحث اجتماع الأمر و النهي، حيث يتخيل سرية الحكم من العنوان إلى العنوان، و من المعنون الذاتى إلى سائر جهات المعنون، و منها: العنوان المتحد معه المقابل له فى الحكم. و إذا كان موضوع الأصول العملية عنوان «المشكوك» بما هو مشكوك- أى مشتبه الخمر بما هو مشتبه من حيث الحكم- فما هو مصب التحليل و الرفع هو هذا العنوان، من غير أن يكون الذات المنطبق عليها العنوان مصب الحلية بما هى ذات، حتى يلزم اجتماع المتقابلات فيها.

فعليه ما هو مصب التحريم هى الذات الأعم، و ما هو مصب التحليل هو المشكوك الأعم، فلا تقع المخالطة بين المصيبين فى محط الجعل و التشريع، و لا فى الخارج، كما تحرر و تقرر تفصيله فى بحوث الاجتماع (1)، فراجع.

بحث و تحقيق فى منجزية العلم الإجمالى

قد تبين فيما سلف: أن الأصحاب- رضوان الله تعالى عليهم- تمسكوا لتنجز العلم الإجمالى بالوجدان من غير إقامة البرهان، و أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا تجرى فى المقام، لأن العلم بيان وجدانا (2).

1- تقدم فى الجزء الرابع: 199-203.

2- درر الفوائد، المحقق الخراسانى: 47، درر الفوائد، المحقق الحائرى 2: 170، أجود التقريرات 2: 49، نهاية الأفكار 3: 46.

وفى «تهذيب الأصول»: إن البحث عن منجزية العلم الإجمالى، متأخر عن مسألة لزوم المناقضة واحتمال التناقض، فلا تصل نوبة البحث إليها، ولذلك لا يجوز الترخيص فى محط البحث هنا حتى فى الشبهة البدوية، مع أنه لا علم هناك بالتكليف (1)، انتهى محصله.

وأنت خبير بما فيه، فإن مسألة منجزية العلم الإجمالى فى محيط العقل، تارة: تقاس إلى إمكان الترخيص عقلا، وأخرى: إلى إمكانه شرعا، وما يلزم منه المناقضة واحتمالها هو الثانى، لا الأول، ضرورة إمكان كون الحكم الفعلى باقيا على فعليته و حتميته، ومع ذلك يرخص العقل فى الارتكاب، لأجل أن العقاب بلا بيان، والمؤاخذة بلا برهان، فما فى كلمات العلامة العراقى من الخلط (2) غريب.

فما هو أصل البحث هنا: هو أن العلم الإجمالى ينجز الواقع، على وجه يستحق العبد العقاب ولو ارتكب واحدا من الأطراف، وأتلف الطرف الآخر، أم لا، وأنه يكون بيانا حتى يصح العقاب، أو لا، وعندئذ يتبين: أن نوبة البحث تصل إلى هذه المسألة.

نعم، فيما إذا وصلت النوبة إلى إمكان ترخيص الشرع يثبت التنجيز، للعلم وجدانا، حسبما تمسكوا به، وبرهاننا وهو المناقضة.

وبالجملة: منجزية العلم الإجمالى، ليس لها معنى غير أنه إذا علمنا إجمالا بتكليف المولى، فهل هو يورث العقاب؟ والجواب: نعم، لأنه إذا لم يورث العقاب يلزم المناقضة، لأن عدم لزوم العقاب لأجل جريان الأصول المؤمنة فى الأطراف، وهذا يستلزم المضادة والمناقضة. وعلى كل تقدير يكون الأمر سهلا، كما لا يخفى.

وبالجملة: ربما يشكل فى تمامية الوجدان و حكم العقلاء بالنسبة إلى واحد

1- تهذيب الأصول 2: 53.

2- نهاية الأفكار 3: 46.

من الأطراف والمخالفة الاحتمالية، لأجل أن القياس المتشكك من الشكل الأول، لا يقتضى إلا حرمة المخالفة القطعية، فإنه إذا قلنا: ب «أن هذا خمر أو هذا، وكل خمر حرام، فهذا حرام أو هذا» فلا يدرك العقل إلا ممنوعة ارتكاب المجموع.

كما أن الضرورة قاضية بأنه لو وصل من الشرع ذلك، ينتقل منه إلى جواز ارتكاب واحد من الإناءين، فلا ينبغي الخلط بين البراءة الشرعية، و بين العقلية والعقلانية، فإن الشرعية لا تجرى حتى فى الواحد منهما فى مفروض البحث، كما عرفت، وأما العقلية والعقلانية فلا تجرى بالنسبة إلى المجموع، وأما بالنسبة إلى الواحد لا بعينه، فلا يتم الوجدان، ولا البرهان.

وبالجملية: الوجدان يمنع إذا كان بناؤه على ارتكاب الأطراف، وارتكب المجموع وإن لم يكن عن بناء سابق، وأما إذا كان بانها على إعدام الطرف الآخر، فارتكب أحدهما، وأعدم الآخر، فلا وجدان، ولا أقل من الشك، فلا تتم صحة المؤاخذة، لأنه لا بد من ثبوت البيان حتى يصح المؤاخذة والعقاب.

أقول: لو جاز ارتكاب أحد الطرفين لجاز الطرف الآخر، وحيث لم يجز ارتكاب المجموع كما هو المفروض، فلم يجز ارتكاب واحد منهما أيضاً، وذلك لا- لأجل ما قيل: من أن ارتكاب الإناء الثانى كالأول، والعلم بحصول المخالفة غير ممنوع بالضرورة، لإمكان دعوى: أن العقل وإن كان لا يمنع من العلم بالمخالفة فى الشبهات البدوية، بتوسيط الجفر، أو غيره، ولكنه يمنع هنا، لأنه بواسطة ارتكاب الطرف.

وبعبارة أخرى: إذا كان يرى أن البيان يتم بذلك، أما فى حقه، أو فى حق الارتكاب الأول، فيستحق العقوبة، لأجل تمامية البيان.

بل لأجل أن تجوز ارتكاب الإناء الأول إذا أمكن، فارتكاب الثانى أهون، ضرورة أن العلم الإجمالى بعد ارتكاب الأول ينعدم، فلو كان لا يؤثر حين وجوده،

فهل يعقل أن يؤثر حين انعدامه؟! اللهم إلا أن يقال: إنه يؤثر حين وجوده في واحد لا بعينه، ويبقى الأثر بعد الانعدام في الواحد الباقي، فتأمل.

وإن شئت قلت: لو صدقنا أن البيان بالنسبة إلى المخالفة القطعية تام، فلنا السؤال عن أن ترخيص المخالفة الاحتمالية عقلا، إما موضوعه الواحد الشخصي، أو واحد على البدل؟ ولا سبيل إلى الثالث، كما لا سبيل إلى الأول، فتعين أن يكون البيان تاما على الواحد لا بعينه.

وإذا كان تاما على الواحد لا بعينه أيضا، فإما معناه أنه يتم على هذا العنوان، ولا سبيل إليه، كما لا سبيل إلى أنه تام على الواحد المعين، فلا بد من القول: بأنه تام بالنسبة إلى الحكم المعلومة كبراه تفصيلا، وصغراه إجمالا. ومعنى هذا هو تمامية البيان على ما هو الواقع، إذا انطبق الارتكاب عليه، فيلزم حينئذ الاحتياط عقلا.

ولو صح ذلك عقلا، فلا يعتنى بما ربما يتخيل: من أن حكم العقلاء بجواز ارتكاب واحد وإعدام الآخر من غير أن يكون بيان، علة لحكمهم ودرک سبب تفكيكهم بين ارتكاب المجموع، وارتكاب الواحد.

وبعبارة أخرى: إذا كان البيان على الواحد منهما تاما، فإما يكون على عنوان «الواحد لا بعينه» أو على واقع لا بعينه، أو على ما هو الخمر واقعا:

لا سبيل إلى الأول، للزوم كون البيان تاما على شرب الماء.

ولا إلى الثاني: لما لا واقعية له.

كون البيان و حجة المولى تاما على ما هو الخمر، فإذا تمت الحجة فلا بد من إمكان الاعتذار إذا خالفها، ولا عذر عقلا بعد تمامية الحجة. وأما شرعا فقد مر تفصيله (1)، فلا حظ و اغتتم.

تتميم و تحليل حول تنجيز ضمان المثليين و التكاليف عند العلم الإجمالي

لا شبهة فيما إذا علمنا إجمالاً باشتغال الذمة بضمان أحد المتباينين المثليين، بوجوب ردهما، لأن العلم بالاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية، فلا يجوز الاكتفاء برد المثل الواحد، لأنه بذلك لا يحصل العلم بالبراءة. فعلى هذا، لو لم يكن إشكال آخر من ناحية العقل أو الشرع، لكان التنجيز فى الضمانات قطعياً.

و من هنا يظهر: أنه لو قلنا: بأن التكاليف الإلهية مضمونة، كما قيل واستظهرناه من «الدرر» فى المقام كما مر (1)، أو قلنا: بأن الواجبات الشرعية دين حسب الأدلة الخاصة، كما اختاره السيد الفقيه اليزدى قدس سره (2) فيلزم الاحتياط.

و حيث إنه فى المثال الأول لا يمكن الالتزام بوجوب الاحتياط، لعدم جواز تصرف الدائن فى مجموع الطرفين، لأنه بعد ما أخذ المثليين يعلم إجمالاً: بأنه لا يجوز له التصرف فى واحد منهما، و لا بد من رد أحدهما إلى صاحبه، و لو أتلغا فعليه ضمان واحد منهما، فيتسلسل، بل و لو تلتغا على إشكال فيه، فيتعين إما الصلح، أو المصالحة القهرية، أو جواز المخالفة الاحتمالية، و إما الشركة فى القيمة، و تفصيله فى محل آخر.

و أما فى موارد التكاليف فلا يلزم محذور. نعم لنا المناقشة فى كونها مضمونة، و تكون ديناً فى محلها، و لا سيما توهم اقتضاء نفس التكليف ذلك، و أسوأ حالاً تخيل أن المحرمات مضمونة، فإنه باطل عقلاً، و قد مر منا وجه فساده فى محله (3)، فليتدبر جيداً.

1- تقدم فى الصفحة 182.

2- العروة الوثقى 2: 488، كتاب الحج، الفصل الثالث، المسألة 8.

3- لاحظ ما تقدم فى الجزء الثانى: 79.

نقل مختار المحقق الأصفهاني في تنجيز العلم الإجمالي و نقده

تشبث المحشى المحقق الأصفهانيّ قدس سره لتنجيز العلم الإجمالي على وجه العلية التامة بمقدمات (1)، و منها: ما مر في مباحث التجري (2)، و هو أن هتك المولى و الظلم له من العناوين المقبحة بالذات، و تخلف الذاتى من ذى الذاتى محال، و على هذا يتعين الاحتياط، و يكون العلم الإجمالي منجزا بالعلة التامة.

و أنت خبير بكفاية فساد لفساد مرامه، و قد مر في تلك البحوث فساد هذا.

مع أنه لا- يتم بالنسبة إلى من يرتكب أحدهما، و يعدم الآخر بالمرة، لأنه من الشك في الهتك، و الأمور التى مثله لا واقعية لها، كما لا يخفى.

المرحلة الثانية في كفاية الامتثال الإجمالي و عدم كفايته

إشارة

وقبل الخوض في هذه المسألة، نشير إلى بحث: و هو أنه هل يمكن الالتزام بكفاية الامتثال الاحتمالى مع العلم بالتكليف إجمالا؟

بدعوى: أن ما هو الممنوع عقلا، و يدرك لزوم الاجتناب عنه قطعا، هو أن يكون العبد على حال ينتزع منه «أنه مخالف لمولاه» أو «أنه قد خالف مولاه» أو «أنه طاغ و ظالم له» أو غير ذلك، و أما إذا أتى بأحد طرفى العلم الإجمالي، باحتمال

1- نهاية الدراية 3: 88-92.

2- تقدم في الصفحة 61.

الإصابة، ويترك الآخر، باحتمال عدم الإصابة، ولأجل الفتور والضعف، وعدم مساعدة الحال، وغير ذلك من الأمور الموجودة أحيانا في كثير من الناس، من غير إرادة الطغيان، والظلم، والعصيان، والخلاف، فلا بأس به، لما لا يكون مخالفة، فلا يعد عقلا مستحق العقاب، ولا أقل من قصور العقل عن درك ذلك.

فبالجملة: الشك في أنه مخالف أو قد خالف سيده، يوجب عند العقلاء الشك في الاستحقاق. ولو صح ما أشير إليه، للزم حتى في صورة الإتيان بالمأثي به المخالف للمأمور به الظاهري تفصيلا، المناقشة في الاستحقاق.

وإن شئت قلت: إن كان مبنى العقاب هي الجعل فالاستحقاق ممكن، وأما إذا كان مبنى العقاب على المسائل الاخر المحررة في محلها(1)، فيشكل، لأن العقاب من تبعات أن يرى العبد نفسه طاغيا وظالما لمولاه، ويصبح مخالفا له، ويدرك أنه قد خالف منعمه وواجبه، فإن هذه الإدراكات تستتبع العقوبات، وأما ترك الواجب الواقعي، فلا عقوبة عليه في الشبهات البدوية قطعا، ومثله الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، ولو كان العقاب من تبعات الواقع، لكان الاحتياط لازما في البدوية.

فمنه يتبين: أن ما اشتهر من «أن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية» غير تام على إطلاقه.

ونرجو من أهله أن يتدبروا حقه، ولا- يسئلوا سيوفهم، ولست أنا من المصدقين بهذه المقالة، بل أردت طرح البحث حتى يعلم وجه المناقشة، والله هو العاصم.

وللمسألة طور آخر من البحث والكلام، يطلب من مواقف اخر إن شاء الله تعالى، ويأتي جملة من البحث في البراءة إن شاء الله تعالى (2).

1- لاحظ الحكمة المتعالية 9: 225 وما بعدها، و 290-296.

2- يأتي في الجزء السابع: 130-135.

إذا تبينت هذه الوجيزة فاعلم: أن مسألة كفاية الامتثال الإجمالي، غير معنونة هنا على الوجه الصحيح، وقد خلطوا بين البحوث الأصولية في المجلد الأول، والمسائل الفقهية، وبين ما هو مطرح النظر في المقام، ولأجل أن يتضح الأمر، وتبين حقيقة الحال، بلا حاجة إلى إطالة المقال، فنقول:

إن البحث عن اعتبار قصد الوجه والتمييز، أو شرطية كون المأتي به أو الذي يأتي به العبد، معلوما أنه المأمور به، وأمثال ذلك، بحث فقهي، والبحث عن إمكان التمسك بالإطلاق لرفع هذه الشكوك وعدمه، بحث تحرر تفصيله في مسألة التعبدى والتوصلى (1)، وأجنبي عن المقام.

فالحوض هنا حول هذه الأمور على نعت الكبرى الكلية، غير وجيه جدا، فضلا عما في تقارير العلامة العراقي قدس سره حيث قال: «إن منشأ الإشكال إنما هي شبهة قصد الوجه والتمييز في العبادة المستلزم للامتثال التفصيلي» (2) انتهى، فإنه لو فرض أن المأتي به الإجمالي، فاقد لجميع ما يعتبر في المأمور به، فلا يبقى محل لكفاية الامتثال الإجمالي عن التفصيلي، كما لا يخفى. فبالجملة هذا البحث أجنبي عن المقام.

نعم، هنا بحث يختص بالمسألة: وهو أن على تقدير اعتبار الوجه والتمييز وبعض القيود الاخر، فهل يعقل أن يكون المأتي به الإجمالي، واجدا لجميع القيود المعتبرة، أم لا؟ وهذا هو المناسب للمقام.

وبحث ثالث: وهو أن الإتيان بالمأمور به التفصيلي على وجه الإجمال، بال تكرار فيما يقتضى التكرار، أو بإتيان الأكثر فيما دار الأمر بين الأقل والأكثر، هل

1- تقدم في الجزء الثاني: 146-147.

2- نهاية الأفكار 3: 50.

يستلزم ما يوجب الشك في سقوط الأمر، أو يستتبع ما يقتضى العلم بعدم سقوط الأمر، أم لا، للزوم الإخلال بما هو مورد الأمر و ما هو الشرط؟

و أما ما فى «التهديب» للوالد المحقق - مد ظله - من التعبير ب «أن الامتثال الإجمالى يجرى أم لا» (1) فهو أيضا فى غير محله، لأن المحمول إذا كان الإجزاء وعدمه، يوجب اندراج البحث فى الإجزاء، فكما يبحث هناك عن أجزاء الاضطرارى عن الواقعى، يبحث هناك عن أجزاء الإجمالى عن المأمور به المعلوم بتفصيل، و على كل تقدير يكون الأمر سهلا.

إذا تبين ذلك، فالكلام فى المقام يتم فى جهتين:

الجهة الأولى: فى إمكان تحصيل قصد الوجه بالامتثال الإجمالى

لو قلنا باعتبار الوجه و أشباهه، فهل يمكن تحصيله بإتيان المأمور به الإجمالى، أم لا؟

فإن أمكن فهو، و إلا فإن كان متمكنا من تحصيل العلم التفصيلى، أو ما هو كالعلم شرعا، فيتعين ذلك، و إلا فتندرج المسألة فيما يأتى فى مباحث الاشتغال:

و هو أنه فى صورة العجز عن الامتثال، يسقط أمر الطبيعة، أم لا، و تفصيله هناك (2).

و الذى هو التحقيق فى هذه الجهة: أن قصد الوجه يمكن تحصيله، ضرورة أن المراد منه هو الإتيان بداعى الوجوب، و هذا أمر حاصل فى الامتثال الإجمالى.

و لو أريد منه توصيف المأتى به بالوجوب، فهو أيضا ممكن، بأن يقيد ما يأتى به بقصد أنه يمثل أمره على تقدير كونه واجبا، و لوجوب أمره.

1- تهذيب الأصول 2: 55.

2- يأتى فى الجزء الثامن: 160-169.

و أما قصد التمييز، فالحق أنه لا يمكن. و الذى يسهل الخطب: أن المبنى باطل عاطل، كما تحرر في محله (1)، فلا تخلط.

الجهة الثانية: في صحة الامتثال الإجمالى

إذا كان المأتى به الإجمالى واجدا لجميع ما يعتبر فى المأمور به، فهل سبيل إلى منع الامتثال مطلقا، أم لا مطلقا، أو يفصل بين التوصليات والتعدييات، أو بين صورتى إمكان تحصيل العلم وعدمه، أو بين المتباينين والأقل والأكثر؟ وجوه، بل أقوال.

و ما يمكن أن يستند إليه للمنع المطلق أو للمنع فى الجملة أمور:

أحدها: أن العقل الحاكم والملجأ والملاذ فى باب الطاعة، يدرك لزوم كون ما يمثل به الأمر، فارغا من جميع الجهات المبعدة، ويدرك لزوم كون المقرب- بالحمل الشائع- خاليا من كافة الحيثيات المبعدة، ويدرك وجوب اختيار المصداق غير الجامع لعناوين مقبحة و باطلة. ولا يعقل اجتماع المقرب و المبعد فى ظرف الامتثال، وفى ظرف سقوط الأمر.

فعلى هذا، لو كان التكرار و لا- سيما فيما يزيد على الثلاث، أو الإتيان بالأكثر- و لا سيما فيما إذا كان بالنسبة إلى الأقل، أكثر من الأضعاف- فيدور مثلا الأمر بين الواحد والعشرة، فيأتى بالعشرة.

و بالجملة: لو كان التكرار من اللعب، و من الكواشف عن عدم الاعتناء بشأن المولى، و المظاهرات لعدم الاهتمام بمرامه- كما إذا كان يحتمل دخالة الوحدة مثلا

1- تحريرات فى الفقه، الواجبات فى الصلاة: 33 و ما بعدها.

فى المأمور به، و لو كانت مرتفعة بحديث الرفع (1) - يلزم اجتماع المقرب و المبعد، و يلزم كون المأتى به معانقا للمبغوض، و قد حكم العقل و أدرك خلافه، كما مر فى التعبدى و التوصلى، و فى باب اجتماع الأمر و النهى (2).

و لو كان سقوط الأمر فى التوصليات من المقربات القهرية، لأن العبد الآتى بالمأمور به واقعا و إن لم يكن متوجها إلى الأمر و نهيه، قد وفى بغرض المولى، فإذا قلنا: بأن ذلك من المقرب الواقعى سواء قصده أم لم يقصده، فيلزم اشتماله على المبعد، و اجتماعهما غير جائز، فسقوط الأمر المعلوم تفصيلا بالمأتى به الإجمالى معلوم العدم، أو مشكوك، فالإكتفاء ممنوع.

و من هنا يظهر: أن إخراج التوصليات من دائرة البحث، فى غير محله و إن كان مورد اتفاقهم (3).

و يظهر: أن هذا التقريب يمكن إجراؤه فى الأقل و الأكثر، و لا يختص بالمتباينين.

و يظهر: أن القائلين بالامتناع ك «الكفاية» و أتباعه (4)، لا بد لهم من القول بلزوم الامتثال التفصيلى، فما ذهب إليه هنا (5) خلاف ما بنى عليه فى باب الاجتماع و الامتناع.

و يظهر: أن منشأ الإشكال، عدم واجدية المأتى به لجميع ما يعتبر فى

1- الخصال: 417 - 9، التوحيد: 353 - 24، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس و ما يناسبه، الباب 56، الحديث 1.

2- تقدم فى الجزء الثانى: 184 - 185 و الجزء الرابع: 191 - 193.

3- فرائد الأصول: 1: 24، تقارير المجدد الشيرازى 3: 321، كفاية الأصول: 315، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائى) الكاظمى 3: 66، درر الفوائد، المحقق الحائرى: 343، نهاية الأفكار 3: 49، أنوار الهداية 1: 166.

4- كفاية الأصول: 193 و لاحظ نهاية الأفكار 2: 424 - 425.

5- كفاية الأصول: 315.

المأمور به، وهو أن يكون مقربا كما في العبادات، فما في «تهذيب الأصول»: «من أن النزاع في أن الامتثال الإجمالي، يكفي عن التفصيلي مع أن الإجمالي واجد لجميع الشرائط»⁽¹⁾ في غير محله، للزوم كون المأتي به فاقدًا لجهة التقريب المعبر شرطًا في العبادات.

ويظهر: أن اختصاص النزاع بصورة القدرة على الامتثال التفصيلي⁽²⁾، في غير محله، لأنه ولو كان غير قادر على الامتثال التفصيلي، يلزم احتمال الإخلال بشرط العبادة مثلاً في الإجمالي، وعلى هذا لا يتمكن في صورة العجز عن التفصيلي من الامتثال الإجمالي.

نعم، لأجل الاحتمال المزبور الراجع إلى الشك في القدرة، لا بد من الاحتياط أيضاً عقلاً من هذه الجهة.

وتوهم: أنه في هذه الصورة لا يكون عابثاً ولاعباً⁽³⁾، في محله بالنسبة إلى ما إذا كانت الأطراف قليلة، كالصلاتين، وأما إذا كثرت وبلغت إلى العشرة، فربما يجيء الاحتمال، كما لا يخفى.

ثم إنه ربما يقال: إن العبد يدرك أنه لا يكون في الجمع بين الأطراف، لاعباً ومستهنئاً وهاتكاً، فعليه لا وجه لاستلزام الامتثال الإجمالي، إخلالاً بالواجب وقيوده.

وفيه: أنه ولو كان الأمر كما تحرر، ولكن المدار على أن يجد انتزاع القوم من عمله اللعب والهتك والاستهزاء مثلاً، فلو كان هو في نفسه غير لاعب، ويدرك اعتبار القوم من التكرار المزبور ذلك، فلا يجوز، لأنه أيضاً من الهتك والوهن

1- تهذيب الأصول 2: 55.

2- تقريرات المجدد الشيرازي 3: 316.

3- كفاية الأصول: 316.

لساحة المولى.

هذا آخر ما يمكن أن يقال، ولكن مما يؤسف له أن إطالة البحث حول هذا الوجه، لا تنتهي إلى وجه يطمئن الإنسان بصدقة، كما لا يمكن الوثوق بجواز التكرار، مع القدرة على التفصيلي على الوجه الميسور جدا، لأنه ربما يكون ذلك خروجاً عما تعارف بين القوم في الامتثالات بالنسبة إلى أوامر مواليتهم.

نعم، مع العجز، أو في صورة تعسر العلم التفصيلي، أو استلزام العلم التفصيلي لبعض المحاذير العرفية، كالاتحياء من السؤال عما هو المأمور به تفصيلاً، لا يبعد.

وأما إذا خالف طريقة العقلاء في انتخاب الامتثال الملازم لانضمام بعض الجهات المحرمة، فالأظهر عدم الكفاية والاجتزاء، لما تحرر منا في التعبدى والتوصلى وفي مباحث الضد: من أن انتخاب الفرد المشتمل على الجهات المبعوضة، خلاف المتفاهم العرفى وإن أمكن الاجتماع جعلاً وامتثالاً، خلافاً للقائلين بالامتناع جعلاً وامتثالاً، أو امتثالاً فقط، كما عرفت تفصيله (1) فلا نعيد، والله ولى التوفيق.

ثانيها: يظهر من الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره الإشكال فى التوصليات إذا كانت من قبيل العقود والإيقاعات، بدعوى: أن ذلك يستتبع الترديد فى الإنشاء، وهو ممنوع (2).

أقول: قد تعارف الاحتياط المزبور فى عصرنا جدا، ولو كان ذلك خلاف الاحتياط يشكل الأمر.

وربما يقال: إن الترديد فى الإنشاء، والتردد فى قصد الإنشاء، غير الترديد

1- تقدم فى الجزء الثانى: 184-185، وفى الجزء الرابع: 191-193.

2- لم نجد إلا ما ذكره الشيخ رحمه الله بنحو التوهم وأجاب عنه، ولاحظ فرائد الأصول 2: 509.

فيما هو الممضى من الألفاظ التي ينشأ بها(1).

وفيه: أن التردد في تلك الألفاظ، يستلزم وجدانا أن العاقد غير مرید جدا حين الإنشاء، بل يكون بناؤه على إنشاء الزوجية بهذه الألفاظ إن تحققت، ولازم ذلك هو التعليق اللبى المورث للبطلان في باب الإيقاعات، بل والعقود.

والآذى يسهل الخطب: أن من يتصدى للإنشاء، جاهل بأن الألفاظ التي يستعملها هل هي لغو، أو موضوع لاعتبار العقلاء والشرع، وعندئذ بداعى حصول تلك العلقه وحصول الموضوعية والسببية، يتصدى لذلك، وإذا فرغ من الأطراف يحصل له القطع بما هو الموضوع والسبب.

ولو كان بحسب اللب أنه ينشئ الزوجية بها إن كانت تؤثر فيها، فيكون تعليقا، ولكنه تعليق لبي موجود حتى في صورة العلم التفصيلي، بكفاية الألفاظ الكذائية حسب الأدلة الخاصة، كما لا يخفى، فيعلم منه أنه تعليق تقديري، وهو لا يضر.

ثالثها: أن من اللازم كون المأمور به، على وجه يصلح لأن ينتزع منه عنوان «الطاعة والإطاعة» نظرا إلى لزوم إطاعة الله والرسول، ومفهوم «الإطاعة» لا يحصل إلا بالانبعاث عن بعث المولى، وهذا لا يمكن تحصيله في الامتثال الإجمالى، لأن فيه الانبعاث عن احتمال البعث، كما لا يخفى.

وهذا من غير فرق بين صورتى القدرة على الامتثال التفصيلي، وعدمها.

وبالجملة: يلزم الإخلال بالشرط في الامتثال الإجمالى، وهو يورث- في صورة العجز عن الامتثال التفصيلي- سقوط التكليف، أو عدم اعتبار الشرط، حسبما تحرر من الخلاف في محله(2). ولذلك أو ذاك يمكن أن يختار الحللى قدس سره

1- مصباح الأصول 2: 78.

2- يأتي في الجزء الثامن: 160-169.

عدم جواز التكرار حتى في صورة العجز عن الامتثال التفصيلي (1)، والله العالم.

ومن هنا يظهر: أن ما حرره العلامة النائيني قدس سره هنا من الوجه لاختصاص عدم كفاية الامتثال الإجمالي في صورة القدرة على الامتثال التفصيلي (2)، بلا-وجه، فإن هذا التقريب أعم. وتوهم انتزاع «الطاعة» في صورة العجز في غير محله، للزوم الخلف، وهو أن الطاعة- بحسب الواقع- لا تنتزع إلا من الانبعاث عن البعث، فلا تخلط.

وبالجمله تحصل: أن كفاية الامتثال الإجمالي إما في عرض الامتثال التفصيلي، أو لا يكون في عرضه، ولا سبيل إلى اختيار الطولية (3)، كما يأتي من ذى قبل إن شاء الله تعالى (4).

ثم إنه هل قضية هذا الوجه، جواز الامتثال الإجمالي في الإتيان بالأكثر ولو كان قادرا على الامتثال التفصيلي في الأقل والأكثر، كما يظهر من العلامة المزبور رحمه الله (5)؟

أم لا يكفي، لاشتراك المتباينين والأقل والأكثر فيما هو المحذور، كما يستظهر من «تهذيب الأصول» (6)؟

أم تختلف المسألة باختلاف المباني في الأقل والأكثر؟ وهو الأظهر، وذلك لأنه إن قلنا: بأن امتثال الأجزاء، لأجل الانبعاث عن البعث الضمني المتعلق بكل جزء، فلا يكون الانبعاث عن الجزء المشكوك وجوبه والمعلوم عدم مانعيته- كما

1- السرائر 1: 184-185.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 72-73.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 72-73.

4- يأتي في الصفحة 210-211.

5- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 73-74.

6- تهذيب الأصول 2: 57.

هو المفروض في محل البحث عندنا- إلا انبعثا عن احتمال البعث، فلا يتحقق مفهوم «الطاعة» فالانبعث إلى جملة العمل بالانبعث عن الأمر بالكل المردد، لا يكفي لكون الانبعث إلى الجزء، انبعثا عن الأمر المعلوم.

و أما إذا قلنا: بأن حديث الأوامر الضمنية من الأكاذيب الأولية- كما هو الحق- فلا انبعث إلى الجزء المعلوم إلا بالانبعث عن الأمر المتعلق بالطبيعة، من غير أن يكون هناك انبعثان، أحدهما: إلى الكل، والثاني: إلى الأجزاء، بل هو انبعث إلى الكل، ولكن حيث هو أمر تدريجي، يحصل تدريجا، فلا يلزم على هذا في صورة الإتيان بالجزء المشكوك، انبعث عن احتمال الأمر، بل الانبعث عن الأمر، و الإتيان بالجزء المشكوك انبعث إلى الطبيعة، و إيجاد الطبيعة بالفرد الأيسر و الأكثر حذرا من احتمال بقاء الأمر لأجل الجزئية المحتملة، من غير فرق بين صورتى قبل الفحص و بعده في هذه الجهة، كما لا يخفى. نعم قبل الفحص لا بد من الاحتياط، دون ما بعده.

و أما إطالة الكلام حول سائر المحتملات و الصور- كاحتمال المانع، و صورة الجزء الاستجابى و غيره- فهى من اللغو الممنوع جدا.

أقول: يتوجه إلى هذه المقالة:

أولا: أن الحق عدم تمامية اعتبار كون المأتمى به، صالحا لأن ينتزع منه عنوان «الإطاعة و الطاعة» و الأمر بإطاعة الله و رسوله، ليس إلا ناظرا إلى امتثال الأوامر المتعلقة بالطبائع، و النواهى الزاجرة عنها، من غير لزوم ذلك، و إلا- يلزم أصالة التعبدية، و خروج المحرمات و التوصليات بالتخصيص، و الالتزام به مشكل، فلو امتثل أحد العباد أمر الصلاة، بإتيان جميع الأجزاء و الشرائط، و فرضنا أنه لا ينزع منه عنوان «الطاعة» كفى بالضرورة، فيعلم منه سقوط الشرط المتوهم المزبور.

و ثانيا: قد تحرر منا: أن قربة العمل، لا تنحصر بالانبعاث عن البعث، بل يكفي لها إتيان العمل بالأغراض الشرعية، و الجهات الحسنة، و تطبيق تلك العناوين عليها(1).

و ما قد يقال بالانحصار(2)، يكون في الضعف مثل قول من يقول: بأن الأمر ليس الا موضوعا للطاعة، كما عن الأستاذ البروجردى قدس سره(3) فإن القول الفصل هو الرأى الوسط، فربما يكون القرب حاصلًا من الانبعاث عن البعث، كما في صورة الغفلة عن كثير من الدواعى، أو في بعض الحالات الخاصة، وربما يأتي العمل القربى و ان لم يكن أمر، بل يكون الأمر وجوده و عدمه عنده سيين، و لذلك يقع العمل القربى صحيحا و لو كان جاهلا بالأمر، أو معتقدا بأن أوامر الله تعالى ليست إلا ألطافا في الواجبات العقلية، فاعتنم و تدبر جيدا.

و ثالثا: لا- يكون في صورة دوران الأمر بين المتباينين، انبعاث عن احتمال البعث، و إلا لانبعث في الشبهة البدوية، فمنه يعلم: أنه أيضا انبعاث عن البعث، إلا أنه إجمالى لا تفصيلي، فلا تخلط.

و أما توهم: أن الانبعاث عن احتمال البعث أطوع، فهو من الخلط بين الطاعة، و بين حسن ذات العبد، و كمال إخلاصه، و فنائه في الرب، فما هو المقوم لمفهوم «الطاعة» لا يقبل الاشتداد و الضعف، و ما هو يقبل ذلك هي الصفات النفسائية، فما في «التهذيب» و غيره هنا(4)، غير وجيه، و الأمر سهل.

1- تقدم في الجزء الثاني: 110-112.

2- لاحظ جواهر الكلام 2: 88.

3- لاحظ نهاية الأصول: 118.

4- تهذيب الأصول 2: 56، نهاية الأصول: 423.

تذنب: فى دوران الأمر بين الامتثال الإجمالى و الظن الانسدادى

قد تبين فى طى المباحث: أن حديث مراتب الامتثال، لا يرجع إلى محصل فى المقال، و ذلك لأن إدراك العقل، لا يتجاوز عن لزوم كون المأتمى به مطابقاً للمأمور به، فإن كان فى مقام الإتيان إخلال بقيود المأمور به، فلا امتثال، و إن كان لا يخل بها فلا مراتب.

نعم، إذا كان يعلم إجمالاً: بوجوب القصر، أو التمام، و قد تنجز عليه التكليف، و لكنه يتعذر الجمع بالعدر اللاحق على العلم المنجز، يتعين عقلاً إتيان أحد الأطراف.

و أما إذا كان أحدهما مضموناً بالظن المعتبر على الانسداد، فهل يتعين ذلك مطلقاً، أو لا مطلقاً، أم يفصل بين اعتباره على الكشف، و اعتباره على الحكومة؟

وجوه و أقوال:

فربما يقال: إنه مع كونه معتبراً على الكشف، لا تصل النوبة إلى الامتثال الإجمالى، و يكفى ذلك، لأنه كالتفصيلى و فى عرضه، و لا ينافى ذلك حسنه بعد الامتثال المزبور كما لا يخفى.

و السر كله: أن الشرع اعتبر هذا الظن علماً فى رتبة تنجيز الواقع (1).

وفيه: أنه معتبر عند عدم القدرة على الاحتياط المذكور فى مقدمات الانسداد، و ليس التعذر المفروض فى المثال، من ذلك التعسر و العجز المذكور كلياً فى مقدمات الانسداد.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 3: 70.

هذا مع أنه لا- فرق بين الظن على الكشف وعلى الحكومة، فإن الظن الموجود في أطراف العلم، هو مرتبة من العلم الموجود في البين، فيكون تنجيز الحكم في أحد الطرفين بمرتبة من العلم، وفي الطرف الآخر بمرتبة أخرى من العلم الإجمالي، فعليه يتعين المظنون مطلقاً، فتأمل.

ثم إن المدرك للزوم الامتثال هو العقل، ولا- يدل إلا- على لزوم الأمن من العقاب، و تبعات ترك التكليف المنجز، وعليه فتوهم لزوم المظنون ولو كان الظن غير حجة، بدعوى بناء العرف والعقلاء عليه، وهو مقتضى الفطرة السليمة(1)، ليس في محله كما لا يخفى.

الخلاف حول مراتب الامتثال التفصيلي والإجمالي

ثم إنه قد اختلفوا في مراتب التفصيلي العلمي والإجمالي العلمي - وإن لم يخل بشرائط الواجب- على قولين (2) و لو صح هذا الخلاف لكان المتعين دعوى:

أن مراتب الامتثال أكثر مما تصوره، وذلك لأن الامتثال العلمي الوجداني، في طول الامتثال التفصيلي المستند إلى الطرق والأمارات، و هكذا ما هو المستند إلى بعض منها مقدم على المستند إلى بعض آخر.

مثلاً: إذا كان يتمكن من العلم التفصيلي الوجداني بصلاة الجمعة يتعين، وإذا كان متمكناً من التفصيلي العلمي كالأخبار، فيتعين عليه الرجوع إليه، وإذا كان

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 72.

2- فمنهم من التزم بالطولية بين المرتبتين كما في فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 72-73، و منهم من التزم بالعرضية بينها كما في نهاية الأفكار 3: 53 و تهذيب الأصول 2: 56-57.

يتمكن من تحصيل الظن الأقوى المستند إلى الخبر القليل الوسائط، يتعين ذلك.

والسر كله: أن دليل تنزيل الأمانة منزلة العلم، مفقود كما تحرر(1)، وليس منه أثر كما تقرر، وما هو المستند هو بناء العقلاء، وحديث تنزيل المؤدى منزلة الواقع من الأباطيل الواضحة.

فعليه ما هو المستند في مقام التنجيز والامثال، هو العرف والعقل، فالعرف في مرتبة التنجيز ينجز الواقع بها، والعقل في مرتبة الامثال يجد الفرق بين هذه المراتب، وحيث إن ذلك غير تام في هذه المرحلة، يعلم عدم تماميته مطلقاً، لعدم الفرق.

ولو كان منشأ اعتبار ذلك الشك، وكون المسألة من دوران الأمر بين التعيين والتخير، فلازمه أيضاً المحافظة على المراتب المزبورة، فيكون للامثال مراتب، وإلا فلا مراتب.

وغير خفى: أن الشك في الامثال والسقوط، لا يعقل إلا بعد سريان الشك إلى التكليف والثبوت، فتصير المسألة من صغريات الأقل والأكثر، فإن قلنا هناك بالاشتغال، فلا فرق بين المراتب المذكورة، وإن قلنا بالبراءة فكذلك.

كما لا فرق بين القول بالاشتغال في مطلق الأقل والأكثر، أو في خصوص المقام، لأن الشك يرجع إلى قيديّة الوجه والتميز، اللذين لا يمكن التمسك فيهما بالإطلاق اللفظي، ولا المقامي، ولا البراءة العقلية، ولا الشرعية، فإنه أيضاً لا يحصل الفرق.

والذي يسهل الخطب: أن المسألة لا تصل نوبتها إلى هذه المراحل، كما هو الواضح على ذوى الألباب والبصائر.

ولا يخفى: أنه لو كان الشك في مطلق التعيين والتخير، موجبا للاحتياط،

لكان لازمه الاحتياط إذا شك في وجوب المطلق أو المقيد، فإنه يرجع إلى الشك في أن الواجب هو امتثال الرقبة المؤمنة، أو يكون هو مخيراً بين المؤمنة وغير المؤمنة، وكما ترى أن هذا غير صحيح، كذلك الأمر هنا، فإن الشك في التعيين والتخيير في مرحلة الامتثال، راجع إلى أن الواجب هو المقيد، أم هو مخير بين التفصيلي والإجمالي. والسر كله: أن التخيير المزبور عقلي لا شرعي، فلا تخلط.

فذلكة البحث

إن تصوير المراتب بين الامتثال التفصيلي والإجمالي، غير معقول، لأنه إن أمكن تحصيل المأمور به بجميع قيوده في الامتثال الإجمالي، فلا وجه لعدم الاجتراء، لأن الاجزاء عقلي وقهري.

وإن لم يمكن ذلك، فلا تصل النوبة إليه، ولا يكون الإجمالي في طول التفصيلي.

ولو أمكن ذلك، بإنكار شرطية الوجه والتمييز، وأمثال ذلك مما مر في وجه المسألة (1)، فهو ليس من الامتثال الطولي، بل يرجع إلى أن هناك أمراً آخر ومأموراً به آخر يمثل، فلا طولية في البين على جميع التقادير، ضرورة أن معنى «الطولية» هو احتفاظ الأمر والمأمور به على جميع القيود في الحالين، وهذا غير معقول.

نعم، الطولية بين الامتثال الإجمالي و الامتثال الاحتمالي واضحة، لأنه لا يختلف في مرتبة الجعل المأمور به، وإنما الاختلاف في مرحلة الامتثال بحسب حال العبد قدرة وعجزاً، فإذا كان قادراً فعليه الاحتياط، وإلا فيحتاط في الجملة.

وأما الطولية بين الامتثال الإجمالى والظنى، فقد عرفت: أن الظن غير الحججة لا يوجب الترتيب، والظن الحججة بمقدمات الانسداد، إن كان مطلق الظن، فلا- فرق بين كونه حجة على الكشف- فيكون كالظن الخاص- أو حجة على الحكومة، فيكون كالقطع، فإنه يلحق بالامتثال التفصيلي.

وأما إذا قلنا: بأنه ليس مطلق الظن حتى يشمل المقام، فهو لا يورث الترتيب، فلا تغفل، ولا تخلط.

قد تم الفراغ منه فى أواخر السنة الثالثة من العشر الأخيرة، من المائة الرابعة بعد الألف، من الهجرة النبوية، على مهاجرها آلاف السلام و التحية، فى النجف الأشرف.

والحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، والصلاة على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

المقصد الثامن في الظن

إشارة

قبل الخوض في المباحث، لا بد من الإشارة إلى جهات:

الجهة الأولى: في تنقيح محل النزاع

لا- يختص البحث بالأمارات و الطرق، فإن الجهة المبحوث عنها، أعم من إمكان التعبد بها وبالظن الشخصي، حيث إنه كما يمكن المناقشة في إمكان التعبد بها، يمكن المناقشة في الثاني.

و أيضا: لا- يختص البحث بما مر، فإن الموجبات لتوهم الامتناع، تسرى إلى الأصول العقلائية، و الشرعية التأسيسية المحرزة، و غير المحرزة، كما هو الواضح، فإن القول بلزوم اجتماع الحلال و الحرام في موارد الأصول غير المحرزة، أوضح من غيرها، فالبحث أعم من هذه الجهة أيضا.

و ليس في خصوص إمكان التعبد بالظن، كما في بعض الكتب (1)، أو في خصوص إمكان التعبد بالطرق و الإمارات، كما في الأخرى (2)، و لذلك ينتهي الكلام في آخر البحث إلى كيفية الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية المشتركة في

1- فرائد الأصول 1: 40، تقريرات المجدد الشيرازي 3: 351.

2- كفاية الأصول: 317، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 88.

مشكلاته الإمارات والأصول على إطلاقها، فكون ابن قبة من المخالفين في خصوص الخبر الواحد- على فرض تمامية النسبة-(1) لا يورث قصور البحث وحصره بما أشير إليه.

ثم إنه إن قلنا: بأن حجية القطع غير ذاتية، وهكذا حجية الظن على الانسداد والحكومة، فهذان أيضا يندرجان في محط الكلام في المقام، لأن المشكلات تنشأ عن تنفيذ الشرع وجعله، وإعمال التعبد وتأسيسه، فإذا كان اعتبارهما باعتبار الشرع، فيلزم المحاذير الآتية(2).

و أما إذا قلنا: بأن الحجية ذاتية لهما، أو لخصوص القطع- كما لا يبعد، لأن حجية الظن على الحكومة، تستلزم الخلف، بخلاف حجية القطع، كما تحرر- فيلزم أوسع نطاق البحث أيضا من جهة أخرى:

وهي أنه كما يمكن المناقشة في التعبد بالأمارات ومطلق الظن، وفي التعبد بالأصول بجعلها تشريعا، كذلك يمكن المناقشة في جعل القطع مثلا تكوينيا، فإن المشكلات المتهمة، لا تختص بالمجعولات التشريعية والإمضائية، ضرورة أن خلق الطريق والقطع المنتهي إلى خلاف الواقعيات مع التوجه إلى ذلك، غير جائز، لامتناع ذلك على من يريد الواقع على إطلاقه، ويريد خلق القطع على إطلاقه، بعد كون المرادين واحدا، فإنه تعالى خالق القطع وجاعل الحكم، ومتوجه حين خلقه إلى تخلفه عن الواقع، فهل يمكن بقاء الإرادة التشريعية الإلزامية، مع توجهه إلى انتهاء القطع في موارد كذا وكذا إلى خلافها؟! وهذه هي عين مشكلة الأحكام الظاهرية والواقعية في موارد الطرق والأمارات.

فعلى ما تحصل، لا بد من أخذ العنوان الجامع لهذه الجهات المتنوعة، حتى

1- الفصول الغروية: 271.

2- يأتي في الصفحة 222 وما بعدها.

يكون وافيا بتمام البحث، و ذلك أن يقال: بأن الكلام في المقام حول أنه هل يمكن أن يرتضى الشارع- إمضاء، أو تأسيسا، تشريعا كان، أو تكوينيا- باعتبار ما يجوز أن يؤدي إلى خلاف الواقع، كما في موارد الطرق و الأصول طرا، أم لا يمكن ذلك؟

وبعبارة أخرى: هل يمكن أن يعتبر الشرع، ما يؤدي إلى خلاف الواقع أحيانا، أم لا؟.

و من هنا يظهر: أن النقص على ابن قبة بما في الموارد الكثيرة غير المفيدة للعلم (1)، في غير محله، لأن البحث ليس هنا مع ابن قبة، أو شخص آخر، ضرورة أن الأصولي لا بد وأن يدقق النظر إلى الأطراف، و يحقق في الشبهات بحلها، سواء تعرض لها أحد، أم لم يتعرض لها.

و هكذا تبين: أن النقص عليه بالقطع (2)، في غير محله.

و على هذا تبين: أن ما جعلوه محور البحث من الاختصاص بالظن، أو الأمارات و الطرق، غير واقع في محله.

الجهة الثانية: في المراد من «الإمكان» المزبور

إشارة

لا- شبهة عند المحصلين في أنه ليس الإمكان الذاتي، لأنه في مقابل المستحيل الذاتي، كاجتماع النقيضين، و لا خفاء في أن التعبد المزبور، و جعل ما يؤدي إلى الخلاف، ليس من المستحيلات الذاتية، بل لو استحال فهو لأمر آخر يطرؤه و يقتضيه، كما أن استحالة اجتماع الضدين و الدور و التسلسل، كذلك كلها، لرجوعها إلى المناقضة و اجتماع النقيضين، أو ارتقاعهما. بل امتناع شريك الباري

1- الفصول الغروية: 271- السطر 34.

2- الفصول الغروية: 271- السطر 37.

أيضا للفساد، كما يظهر من الكتاب (1)، فتأمل.

وبالجملة: بعد الفراغ من ذلك فالاحتمالات خمسة، لأن جمعا من الأفاضل والأعلام اختاروا أنه الإمكان الوقوعي (2)، وأن الخلاف في المسألة حول هذا الإمكان ومقابله، وهو الامتناع الوقوعي، وذلك لقيام المحاذير الكثيرة على التعبد المزبور، فالتعبد على الوجه السابق ممتنع بالغير، كامتناع المعلول بلا علة، فإذا دفعنا تلك الشبهات يصير ممكنا، ويصح أن يتعبد به في الشرع.

وحيث يتوجه إليه: أن المحاذير لا تقبل الحصر العقلي، فلا سبيل إلى العلم بعدم وجود المحذور الآخر، ضرورة أن محاذير ابن قبة كانت محصورة بين الأمرين، وصارت في العصور المتأخرة إلى الشبهات الكثيرة، وربما تأتي في العصور الآتية شبهات أخرى، فعندئذ لا يمكن استكشاف الإمكان الوقوعي بعد معلومية إمكانه الذاتي.

ولأجل هذه الشبهة اختار الشيخ الإمكان العرفي (3)، فإن بعد رفع المحاذير، يكون حكم العقلاء على الإمكان في مسالكهم العرفية، فكان الخلاف هنا في أنه هل يمكن عرفا التعبد المزبور، أم لا يمكن عرفا؟ فمن ادعى الثاني أقام المحاذير، ومن دفعها يثبت لديه الأول.

وفي «تهذيب الأصول»: إن «الإمكان» هنا هو الاحتمال (4)، كما هو المراد من «الإمكان» في قاعدة الإمكان في الحيض عند جمع (5)، وهو المراد من القاعدة المعروفة عن الشيخ رئيس الصناعة، وهي: «أن كل ما قرع سمعك من غرائب

1- اَلْوَكَاَنُ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا E الأنبياء (21): 22.

2- كفاية الأصول: 317، نهاية الأفكار 3: 56، نهاية الأصول: 437، منتهى الأصول 2: 64.

3- فرائد الأصول 1: 40.

4- تهذيب الأصول 2: 59.

5- روض الجنان: 72-73- السطر 29، القواعد الفقهية 1: 18.

الزمان و عجائب الدوران، فذره فى بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان»(1) و ذلك لأن مما قرع سمعنا التعبد بالأمارات و الطرق و الأصول، فما دام لم يزدنا البرهان قائما، يكون التعبد بها ثابتا، ضرورة أن رفع اليد عن أدلة اعتبارها مع الشك فى الإمكان، غير جائز، و لا طريق لنا إلى إثبات الإمكان الوقوعى، كما عرفت، فيكون المراد من «الإمكان» هو الاحتمال.

و المخالف لقيام المحاذير العقلية، أنكر الإمكان، و نحن- لرفع تلك المحاذير- لا نتمكن من طرح الأدلة بشهادة العقل و العرف (2)، انتهى محصل مرامه- مد ظله- بتصرفات منا.

أقول: ما هو مورد كلام المتأخرين، هو أن المراد من «الإمكان» ما ذا؟ أى ما هو المراد من «الإمكان» المأخوذ فى العنوان المطروح للأنظار المختلفة؟.

فعلى هذا يصح حمله على الاحتمال، و أن يقال: هل يحتمل وقوع التعبد، أم لا يحتمل وقوع التعبد؟ فان أقيم البرهان على عدم صحة الاحتمال بإثبات الامتناع فهو، و إلا فالاحتمال باق على حاله، فإذا وجدنا الدليل على وقوع التعبد، لا يجوز طرحه.

و هذا أحسن مما فى «التهذيب» لما فيه من الإجمال و المناقشة، و لا معنى لرفع اليد عن العنوان المعروف إلى ما جعله عنوانا.

و من هنا يظهر: أن حمل «الإمكان» على الإمكان الوقوعى، ثم لأجل سد الطريق إلى إثباته متمسك بالإمكان العرفى، بلا وجه.

مع أنه لا- معنى له إلا بدعوى: أن العرف يحكم بالإمكان الوقوعى، و هذا غير واضح، لأن العقلاء يعملون على حسبما يحتاجون إليه، و يحتاجون بما عندهم من

1- شرح الإشارات 3: 418.

2- تهذيب الأصول 2: 59.

الحجج، وأما الحكم على شىء بكذا أو كذا، فهو خارج عن الطريقة العملية، ولا شبهة في أن العقلاء يعملون بالأدلة السمعية ما دام لم يحرز امتناعه، فما في كلام الشيخ (1) أيضا لا يخلو من الإشكال.

فعلى ما تحصل إلى هنا، يسقط ما في كلام كثير من الأعلام: «من أن حمل «الإمكان» على الاحتمال غير جائز، لأنه أمر لا خلاف فيه» (2).

وفي «الدرر»: «إن الاحتمال موجود عند بعض، ولا يوجد عند آخر» (3).

انتهى.

وذلك لأن العقل لا يجوز احتمال المناقضة، ولا يجوز احتمال وجود المعلول بلا علة، لقيام البرهان على امتناعه، والوجدان على استحالته، وأما فيما نحن فيه فلا يأبى عن الاحتمال، لعدم استحالته، ومن يدعى الاستحالة لا بد من إثباتها، وسيظهر المحاذير الناهضة عليها مع ما فيها إن شاء الله تعالى.

بقي شىء

إن هنا احتمالا-رابعا: وهو أن المقصود من «الإمكان» هو الإمكان الاستعدادى، إلا أن الإمكان الاستعدادى حيث يكون من الأمور الخارجية، بخلاف الإمكانين: الذاتى والوقوعى، ففيما نحن فيه يعتبر الإمكان الاستعدادى، لأجل أن البحث يكون حول أن الطرق و الأمارات وأشبه هذه الأمور حتى الأصول، هل تكون قابلة للجعل والتنفيذ، أم لا تقبل ذلك، وليست فيها القابلية، للمحاذير الآتية و التوالى الفاسدة الكثيرة؟.

1- فرائد الأصول 1: 40.

2- حقائق الأصول 2: 61-62، مصباح الأصول 2: 89.

3- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 349.

وفيه: أنه يشبه الإمكان الوقوعى، لأنه عند عدم وجود المحاذير لا يمكن الحكم بالقابلية. نعم يمكن كشف الإمكان الوقوعى والقابلية الاعتبارية، من جهة وقوعها فى الشريعة، فإنه إذا قطعنا بأن الشرع اعتبر فى الجملة شيئاً يؤدي إلى خلاف الواقع، تقطع - حسب لازمه - بالإمكان الوقوعى والقابلية المزبورة.

إن قلت: بناء على هذا يمكن حمل «الإمكان» على الوقوعى، كما عليه الأكثر (1).

قلت: نعم، إلا أن البحث عن الإمكان واللاإمكان، مقدم على البحث عن الوقوع واللاوقوع.

والذى يساعده الطبع فى البحث، هو حمل «الإمكان» على ما لا يحتاج إلى فرض وقوع التعبد فى الشرع، مع أن الكلام فى المقام الأول حول إمكان الوقوع وعدمه.

بقي شىء آخر

وهو أن من المحتملات وهو خامسها وأضعفها: الإمكان التشريعى الواقع فى كلام العلامة النائينى قدس سره (2) وقد أوجب عنه بما لا مزيد عليه (3).

والذى أزيده: أن الإمكان من الاعتبارات الفلسفية، وليس من الأمور التكوينية رأساً، حتى يقال: إن الإمكان هنا تشريعى، لا تكوينى، كما لا يخفى على أهله.

1- كفاية الأصول: 317، نهاية الأفكار 3: 56، نهاية الأصول: 437، منتهى الأصول 2: 64.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 3: 88.

3- نهاية الأفكار 3: 56، أنوار الهداية 1: 191-192، تهذيب الأصول 2: 60.

الجهة الثالثة: حول المحاذير التي يمكن أن تذكر للتعبد بما يؤدي إلى خلاف الواقع أحيانا

إشارة

فربما يقال: إن تلك المحاذير بين ما هو ملاكى، و خطاىى (1).

وفى «الكفاية» ذكر أموراً ثلاثة: اجتماع المثلىن أو الضدىن، و طلب الضدىن، و تقوىت المصلحة و الإلقاء فى المفسدة (2).

وفى «تهذيب الأصول» حصر الأقسام بين أربعة، لأنها إما راجعة إلى الملاكات، كاجتماع المصلحة و المفسدة.

أو إلى مبادئ الخطابات، كاجتماع الكراهة و الإرادة، و الحب و البغض.

أو إلى نفس الخطابات، كاجتماع الضدىن و النقيضىن و المثلىن.

وإما إلى لازم الخطابات، كالإلقاء فى المفسدة، و تقوىت المصلحة (3).

ولكنه أيضاً لم يستوف جميع المحاذير، لأن منها الجزاف، ضرورة أن الإلزام بما لا تكون فيه المصلحة الإلزامية، خلاف مذهب العدالة القائلين: بأن الأحكام تابعة للمصالح و المفسد، و من الجزاف إيجاب ما فيه المفسدة الملزمة، أو بالعكس.

ثم إن اجتماع الضدىن غير طلب الضدىن، و ما هو يرجع إلى نفس الخطاب هو طلب الضدىن، و صورة اجتماع الضدىن و المثلىن من تبعات الجعل و الخطاب، للزوم كون الواجب حراماً و بالعكس.

و أما تحليل الحرام و تحريم الحلال بما هو هو، فلا محذور فيه، إلا إذا رجع

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائىنى) الكاظمى 3: 89، منتهى الأصول 2: 65.

2- كفاية الأصول: 318-319.

3- تهذيب الأصول 2: 60-61.

إلى بعض ما ذكرنا، كما لا يخفى، أوجع إلى التصويب الباطل، لأجل أن لازم التعبد المزبور، اختصاص الحكم بالعالم، وأن الحكم المخصوص بالجاهل، هو مؤدى الأمانة.

أو إلى أنه من نقض الغرض: فإن الغرض تعلق بمنع الناس و تحريمهم عن الخمر، ثم يجعل ما يؤدي إلى خلافه، أو تعلق الغرض بإباحة شئ على الناس، نظرا إلى التسهيل في أمورهم، ثم يجعل ما ينتهي إلى تصعيب الأمر عليهم.

وأنت تعلم: أن كثيرا مما ذكر عبارات متعددة تحكى عن الأمور الراجعة إلى محذور واحد في الحقيقة، بحيث إذا قلع ذلك المحذور، لارتفعت هذه المحاذير على كثرتها، والأمر سهل.

إذا عرفت هذه المحاذير بإجمالها، فقبل الخوض في تفصيلها نشير إلى أن ما نسب إلى ابن قبة: «من أنه لو جاز الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لجاز الإخبار عن الله تبارك و تعالى»⁽¹⁾ - سواء كان نظره إلى وجوب الملازمة بين الوقوعين، أو كان إلى أن الإخبار عن الله تعالى من المستحيل، فعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مثله في الاستحالة - ساقط جدا.

ولا- يبعد الثاني، لأن الأول في غاية السخافة، ضرورة إمكان التعبد بلزوم الأخذ بطريق دون طريق وهكذا، أو جواز التفكيك بين الإخبارين، فما هو الأقرب هو الثاني.

وعلى كل تقدير: لا يرجع إلى محصل، ولعله أراد به بعض ما لا نفهم من كلامه، لبعد عصره، وعلو قدره.

وبالجملة: الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم غير جائز إلا- مع الوسط، و الإخبار عن الله جائز مع الوسط، إلا أن الوسائط الموجودة بيننا وبينه صلى الله عليه وآله وسلم أمثالنا المبوطيين

فى التارىخ، و الوسائط الوجودة بىننا و بىن الله تعالى لا بد أن تنتهى إلى النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم لانقطاع الوحى بفقدته صلى الله عليه وآله وسلم و لذلك قد أخبر عن الله تعالى بتوسيط الأولياء و بعض الفقهاء، و منهم السيد على خان قدس سره حيث إنه تشرف بسلسلة ذهبية من آباءه- رضوان الله تعالى عليهم- إلى الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام و ذكر خمسة أحاديث مسلسلة بالآباء و فيها ما يرجع إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ليلة المعراج، و عن الله تعالى (1).

و من العجيب إطالة الكلام حول هذه المشكلة، بذكر احتمالاتها، و الجواب عنها، كما فى تقريرات العلامة العراقى قدس سره (2)!!

انقسام المحاذير العقلية إلى ثلاث طوائف

إشارة

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن المحاذير بين ما هو محذور عقلا، كاجتماع الضدين و المثليين، سواء كان فى الملاكات، أو فى المبادئ، و بين ما هو محذور بالقياس إلى المبدأ الأعلى: و هو امتناع الجزاف فى حقه تعالى، كتنقض الغرض، و الإلقاء فى المفسدة، و تقويت المصلحة، و بين ما هو المحذور بالقياس إلى المذهب الحق، كلزوم كون الحكم بلا مصلحة و لا مفسدة. و بين الأخيرين فرق، فإن الأول غير جائز عند المسلمين، و الأخير غير جائز إلا عند الأشاعرة، و الأمر سهل.

ثم إن من الأجوبة ما تنحل به تمام المحاذير، و منه ما يختص ببعض منها.

و غير خفى: أن إطالة الكلام حول المبانى المختلفة على السببية و الموضوعية، و على الانسداد و الانفتاح، غير صحيح إنصافا، و قد استوفى القوم ذلك

1- رياض السالكين 1: 31-38.

2- نهاية الأفكار 3: 57-59.

مع ما فى إفاداتهم (1)، فنحن نتصدى لما هو حل هذه المعضلات على المذهب المنصور، وهو انفتاح باب العلمى والطريقة.

الطائفة الأولى: المحاذير الممنوعة عقلا

فتندفع فى باب الطرق والأمارات وكل ما يحذو حذوها بإنكار لزوم اجتماع المثلين والضدين فى صورة الإصابة والخطأ، وذلك لما تحرر: من أن الشرع غير متصرف فيها إلا بالإمضاء (2). وربما يقال: إنه لا حاجة إلى الإمضاء، بل يكفى عدم الردع (3). وعلى كل تقدير لا معنى لتوهم الحكمين رأسا حتى يلزم ما يلزم.

وأما فى باب الأصول المتصدية للجعل، كجعل الحلية والطهارة، أو للرفع، كرفع الوجوب والحرمة، أو رفع الجزئية والشرطية، أو غير ذلك:

فما كان من قبيل الثانى، فأیضا لا يلزم منه اجتماع الضدين، ولا المثلين، لأنه رفع لا نصب، فلا حكمين رأسا.

وما كان من قبيل القسم الأول فيشكل، للزوم كون الشىء المشكوك حلالا، وإذا كان هو خمرا فهو حرام، فيلزم اجتماع الحلية والحرمة المتضادين، وهو مستحيل.

وربما يقال: إن ما هو الموضوع للحرمة هو الخمر، وما هو الموضوع للحلية هو الخمر المشكوك، فهنا موضوعان، ولا يلزم اجتماع الضدين، ولا المثلين (4).

1- فرائد الأصول 1: 41، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 3: 89-97، نهاية الأفكار 3: 59-60.

2- يأتى فى الصفحة 247-248.

3- أنوار الهداية 1: 202، تهذيب الأصول 2: 72.

4- فرائد الأصول 1: 308-309 و 2: 750.

و يظهر من السيد الأستاذ الفشاركي قدس سره تعبير آخر: «و هو أن موضوع الحرام هي الذات، و موضوع الحل معنى متأخر عنها برتبة، و هو الشك في الحكم المتعلق بالذات، فلا يعقل اجتماعهما في محل واحد»(1).

و يتوجه إلى التقريب الأول:- مضافا إلى ما تحرر في مسألة الضد من أن الإطلاق و التقييد، لا يكفیان لتجوز اجتماع الأمر و النهي (2)- أن الأدلة إما ظاهرة في أن المشكوك بما هو، مورد الحل و الطهارة، فتكون النسبة بين الواقعيات و أدلة الأصول الجاعلة، عموما من وجه، كما عرفت منا في مبحث القطع (3).

أو تكون الأدلة بصدد جعل الحلية الموقفة لما هو موضوع الحرام واقعا، فيكون الشك جهة تعليلية لعروض الحلية على الذات، و تكون القضية في اعتبار من القضايا الحينية، أي «الخمير حين الشك حلال» لأن الأدلة ظاهرة في أن كلمة «شىء» كناية عن العناوين الذاتية، فهذا التقريب غير تام ثبوتا و إثباتا:

أما ثبوتا: فلعدم كفاية الإطلاق و التقييد لتعدد الموضوع، اللازم للفرار من اجتماع الضدين.

و أما إثباتا، فلما أشير إليه آنفا.

و يتوجه إلى التقريب الثاني: أن الشك و إن لم يكن من قبيل السواد و البياض من الصفات الخارجية، و يكون متعلقة الشك في الحكم، و الحكم- على تقدير وجوده الواقعي- متعلق بذات الخمير، و الشك متأخر عن ذلك الحكم، و لكنه يرجع إلى كون الشك تمام الموضوع، فيلزم أن تكون النسبة بين موضوع الأحكام الأولية و الثانوية، عموما من وجه، و هذا معناه إنكار الأحكام الظاهرية، كما مر في مباحث

1- الرسائل الفشاركية: 19- 21.

2- تقدم في الجزء الرابع: 143- 147.

3- تقدم في الصفحة 189- 190.

القطع (1)، وليس وجها مقبولا عنده وعند الآخرين.

وإن شئت قلت: الشك إما يكون جهة تعليلية، فيلزم المحذور، أو جهة تقييدية، فيكون القيد الآخر إما الحكم المتعلق بالذات، أو نفس الذات، ولا سبيل إلى كون القيد الآخر نفس الحكم بدون الذات بالضرورة، للملازمة. مع أنه لا معنى لكون الشك مورد التحليل، وعلى تقدير يلزم المحذور.

و أما كون الشك تمام الموضوع فلا محذور فيه، إلا أنه يلزم كون الحكم الظاهري واقعيًا، كما في العامين من وجه. مع أنه لا حاجة إلى هذه التثبتات، فليتدبر.

فتحصل: أن حل مشكلة اجتماع الضدين والمثلين صغروياً، غير ممكن إلا على القول: بأن النسبة بين محط الحكمين عموم من وجه، فإنه به يتعدد الموضوع، كما تحرر تفصيله في بحوث الضد مستوفى (2)، وفي آخر مباحث القطع أيضاً في خصوص هذه المسألة لتجويز الاقتحام في جميع أطراف المعلوم بالإجمال (3).

هذا تمام الكلام في دفع هذه العويصة بالنسبة إلى اجتماع الحلال والحرام، والطهارة والنجاسة في الخارج.

بقي اجتماع الكراهة والإرادة، وهما أيضاً ضدان، ومثلهما الحب والبغض، واجتماع الإرادتين والكراهيتين، والحبين والبغضين، والكل ممتنع بعد كون المتعلق واحداً.

أقول: لا يكون مصبهما واحداً بالمرّة في الأمارات، ولا في الأصول، ضرورة أن ما هو مصب الأحكام الواقعية و مورد الحب والبغض، هي الذوات والطبائع والعناوين النفسية، وما هو مصب الإمضاء في الطرق والأمارات والأصول هو

1- نفس المصدر.

2- تقدم في الجزء الرابع: 146-147.

3- تقدم في الصفحة 189-190.

عنوان «التبعية لها» والعمل بها ترخيصاً، أو إيجاباً طريقياً، فلا يلزم اجتماع الضدين، ولا المثلين.

ثم إن الكراهة ليست تقابل الإرادة، وإن قابل بينهما صاحب «الحكمة المتعالية» في علم الطبيعي في عنوان البحث (1)، ضرورة أن الإرادة من الأمور القائمة بالنفس قيام صدور، والكراهة قائمة بها قيام حلول.

مع أن في موارد التحريم، نحتاج إلى المبادئ التي نحتاج إليها في الإيجاب، وهي إرادة البعث والتحريك، وإرادة الزجر والمنع، فليست الكراهة مقابل الإرادة حتى يلزم الجمع بينهما، كي يكون من اجتماع الضدين، ولا تتعلق الإرادة التشريعية في ناحية الإيجاب والتحريم إلا بالبعث نحو المادة والزجر عنها، كما حررناه في محله (2).

فبالجملة: ما هو الممتنع أن تتعلق الإرادتان بشئ واحد، أو تعلق الحيين والبغضين بعنوان واحد، من شخص واحد، في حال واحدة، و كل ذلك غير لازم في التعبد بالأمارات والأصول.

هذا تمام الكلام في الجواب عن هذه الطائفة من المحذورات العقلية، التي يدرك امتناعها كل ملة ونحلة، وقد تبين أن دفعها على سبيلين وطريقين، لأنه كما يمكن إنكار اجتماعهما، يمكن إنكار التضاد بين الأحكام، كما سلكه جمع من الأعلام - عليهم رضوان الله الملك العلام (3) - وقد مر في مباحث الضد ما يتعلق بهذا المرام على وجه لا مزيد عليه (4)، فلا نحتاج إلى تكراره في المقام.

1- الحكمة المتعالية 4: 113.

2- تقدم في الجزء الرابع: 212.

3- نهاية الدراية 2: 308-310، مناهج الوصول 2: 136-138، محاضرات في أصول الفقه 4: 248.

4- تقدم في الجزء الرابع: 209-212.

فدعوى الامتناع الذاتى، بتخيل اجتماع المتضادين و المتماثلين (1)، باطلة من الناحيتين: الصغرى، والكبرى.

وإجمال ما تحرر هنا: أن الاعتبارات لا تقبل أحكام التكوينية، والضدية والندية من خصائص التكوين، فعليه يعلم أنه لا امتناع بين النجاسة الواقعية و الطهارة الجعلية، ولا بين الطهارة الواقعية و الطهارة الجعلية، و لو كانت النجاسة و الطهارة الواقعتان من المندرجات فى إحدى المقولات، كما لا يخفى.

الطائفة الثانية: ما هو المحذور عند الإمامية حسب المذهب

إشارة

كلزوم كون الحكم بلا مصلحة و مفسدة، فإن من التعبد بالأمارات و الأصول المحرزة بل و غير المحرزة، يلزم أن يكون فى موارد الإباحة تحريم و إيجاب، أو فى موارد الكراهة تحريم، و فى موارد الاستحباب إيجاب، مع أن الأحكام تابعة للمصالح و المفسد.

بل يلزم أن يكون التحريم فى مورد الإيجاب و بالعكس، و التحليل فى مورد التحريم فى الأصول، و بالعكس فى الأمارات، و يجمع الكل ما ينافيه المذهب الحق.

و لو كنا من القائلين: بأن الأحكام لا تستتبع المصالح و المفسد، فلا محذور.

و يأتى هذا المحذور فى أصل الطهارة أيضا، فإن جعل شىء طاهرا، يكون على حسب المصلحة، و لو صح التعبد يلزم جعل ما يجب أن يعتبر نجسا طاهرا، و هذا باطل عندنا.

نعم، فى صورة الإصابة لا- يلزم محذور فلو كان شىء واجبا فأصابته الأمانة أو الأصل، أو كان مباحا فأصابته الأمانة أو الأصل، أو كان طاهرا فأصابته الأمانة أو الأصل، فلا مناقشة، فالمشكلة تختص بصورة الخطأ.

و حيث إن في موارد تحريم ما هو الواجب، وإيجاب ما هو الحرام، وما يشبه به، يكون أمر زائد على هذه المشكلة- وهو لزوم الإلقاء في المفسدة، وتقويت المصلحة- نحيل الجواب عن هذه الموارد إلى الطائفة الثالثة من المحاذير التي يشترك فيها الكل (1).

إن قلت: الأشعري يرخص ذلك، لأنه لا يقول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

قلت: نعم، ولكنه لا يرخص القبيح في حقه تعالى، وإنما ينكر قبح تصرفاته تعالى، وتقويت المصلحة والإلقاء في المفسدة بعنوانهما، مما لا يرخص أحد في حقه تعالى، والأشعري إذا كان يقول بعدم التبعية، يقول بعدم التقويت، ولا إلقاء في البين، لا إنه يقول بجواز الإلقاء في المفسدة في حقه، فما في كتب جمع من المعاصرين خال من التحصيل، فلا تخلط.

فعلى هذا يرخص الجواب هنا بمراد خاصة، وهي ما إذا أدت الأمانة إلى وجوب شيء مباح، أو حرمة شيء مباح، أو كراهته، واستحباب شيء مباح.

أقول: حل هذه المشكلة يظهر بالتدبر فيما هو المراد في مسألة «أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد» وذلك أن المراد من ذلك، ليس أن كل مورد من موارد الحكم الانحلالي والإيجاب العمومي، ذو مصلحة أو مفسدة، بل مقصودنا أن الجزاف في المجاعيل الإلهية غير جائز، لأن الجزاف في حقه تعالى غير جائز. وما تخيله الأشعري من إطلاق عظمته، وعدم قيد لشوكته وسيطرته و سطوته، لا ينافي ذلك في وجهه، وينافيه في وجه آخر تحرر تفصيله في محله.

وعلى هذا، كما أن العقلاء لمصالح عامة سياسية ونظامية، يعتبرون الأحكام العامة الكلية، من غير وجود مصلحة في كل مورد، ومفسدة في كل موضوع، كذلك

الشرع، فإن من ذلك يتبين: أن تحريم التصرف في مال الغير، لا يلزم أن يكون في كل مورد مفسدة تخص به، أو إيجاب العمل بالطرق و الأمارات، لا يلزم أن يكون في جميع الموارد مصلحة الإيجاب التي تخص بها، بل تكفي المهملة في الناحيتين.

ولذلك ترى: أن الحكومة تمنع التجول في الليل مطلقا، نظرا إلى الغرض الخاص، وهو منع تجول جمع معين، وليس ذلك إلا- لأن المقصود لا يحصل إلا بهذه الوتيرة، وغير ذلك من القوانين العامة الكلية حفاظا على أمور جزئية مقصودة.

وعندئذ لا- منع من إيجاب العمل بالطرق و الأمارات و الأصول، المنتهية إلى تحريم المباح وإيجابه، لما في الإيجاب الكلى و جعل الحجية المطلقة، من مصلحة خاصة لازمة المراعاة بالقياس إلى النظام العالمي، وغير ذلك.

فبالجملة: كما أن في الأحكام النفسية ليست المصلحة و المفسدة ملحوظة بالقياس إلى كل مورد إلا أحيانا، كذلك في الأحكام الطريقية.

و توهم: أن الأحكام الطريقية، ليست إلا اعتبار الحجية و جعلها و إمضاءها، و لا يعتبر هناك كون الأحكام تابعة للمصالح، في غير محله، لأن الممنوع هو الجزاف في حقه تعالى، و يخرج من الجزافية ذلك. بل ربما يقال بكفاية المصلحة في الجعل، كما في موارد الأوامر المتعددية و الامتحانية.

و لعمرى، إنه قلما يوجد في الإسلام حكم، يكون ناشئا في كل مورد عن مصلحة في ذلك المورد، بل الأحكام الإسلامية، تابعة للمصالح و المفسد الغالبية، أو المهملة الأحيانية مثلا، أو الأنظار السياسية، فتكون المصالح اعتبارية نظامية و اجتماعية حكومية، و إلا فربما لا تكون صلاة زيد ذات مصلحة في حقه، إن لم نقل برجوعها إليه بصورة مؤذية، ف «رب تال للقرآن و القرآن يلعنه»⁽¹⁾ و هذا لا ينافي

استحبابه عليه، للجهة العامة المنظورة للشرع، ولو كان في حق شخص ذو مفسدة.

ولذلك يعتبر قانون منع التجول للأغراض العالية- التي ربما تنتهي إلى هلاك المرضى- و هو مبغوض الحاكم، فتأمل.

تتميم: حول اجتماع المصلحة و المفسدة بناء على المختار

بناء على المذهب المنصور، يلزم اجتماع المصلحة و المفسدة بلا- كسر و انكسار، فيكون العنوان الواحد فيه المصلحة الداعية إلى الإيجاب، و المفسدة الداعية إلى التحريم.

و أما اشتغال الواحد النوعي أو الشخصي عليهما بالكسر و الانكسار، فلا منع منه، بل قلما يوجد موضوع يشتمل على المصلحة المطلقة، أو المفسدة المطلقة، فإنّ الخمر أيضا فيها منافع للنّاس (1) و لكن لمكان غلبة إثمها على نفعها حرمت في الشريعة، و هذا هو معنى الكسر و الانكسار. بل يلزم اجتماع المصلحتين بلا كسر و انكسار، و هو أيضا محال.

أقول: لا- يلزم اجتماعهما في الأمارات، و لا- في الأصول المحرزة، لأن ما هو مصب المفسدة هي الخمر، و ما هو مصب الإيجاب هو عنوان «التبعية و العمل».

و إن شئت قلت: ما هو مصب المفسدة هي الخمر، و ما هو مصب جعل الحجية هي الأمارات و الأصول المحرزة، سواء قلنا بانفعال الحجية، أو بمجوعوليتها مستقلة، أو تبعا، كما لا يخفى، فلا مجمع في الخارج لهما.

نعم، في الأصول الجاعلة للطهارة و الحلية يشكل الأمر، إلا على القول: بأنّ

ما هو مصب الطهارة و النجاسة هو المشكوك، فتكون النسبة عموماً من وجه، و أمّا بناء على كون الذات المشكوكة فيها طاهرة و حلال، أو الذات حين الشكّ حلال و طاهرة، فلا بدّ من العلاج الذي به يعالج الجمع بين الأحكام الظاهرية و الواقعية، و سيمرّ عليك في ذيل الطائفة الثالثة من المحاذير إن شاء الله تعالى (1).

ثم إنّ المحذور أيضاً مشكل على القول بالسببية و الموضوعية، و أنّ مؤدّى الأمارات مجعول ثان ناشئ عن المفسدة أو المصلحة في المتعلّق.

و أمّا لو قلنا على الموضوعية: بأنّ لازم هذا الجعل، ليس أن تكون المصلحة و المفسدة في المتعلّق، كما هو التحقيق، فلا محذور على هذا المسلك أيضاً، فإنّ مصلحة التسهيل على الأمة، و المحافظة على النظام و مصالحه الأخر، كافية لجعل الحرمة على شىء آخر، أو الوجوب على شىء أجنبيّ، و لكنّه دخيل في المحافظة به على ما هو المقصود الأعلى كما سيمرّ عليك أنحاء الملاحظات الكلية النوعية في ضرب القانون الإسلامى و القوانين العرفية إن شاء الله تعالى (2).

و مرّ في المجلّد الأوّل: أنّ إيجاب ترك الشىء - كما في الحجّ بالنسبة إلى تروك الإحرام و أمثال ذلك - ممكن (3)، و لا يجوز الخلط بين التشريعات و التكوينات، فإنّ ترك الصلاة محرّم، كما أنّ فعلها واجب، و لا يكون حرمة الترك إلّا عن مصلحة ناشئة في الفعل، و لكنّ الشرع يلاحظ القوانين اهتماماً بشأنها، فلا تخلط.

و من هنا يظهر مواضع الضعف في كلمات القوم، و لا يهمنّا أن نشير إليها،

1- يأتي في الصفحة 255.

2- يأتي في الصفحة 250-253.

3- تقدّم في الجزء الرابع: 91.

حذرا من الإطالة القليلة إفادتها.

ثم إن اجتماع المصلحتين - كمصلحة الحكم المؤدى بالأمانة، و مصلحة الواقع - ممنوع أيضا، على ما مرّ على المذهب المنصور في باب الطرق و الإمارات، و الأصول المجعولة على ضوئها، لأن ما به تقوم المصلحة الثانية هو غير العناوين الواقعية، كما عرفت (1).

و أمّا في مثل القاعدتين: الحلّ، و الطهارة، فعلى كون النسبة بينهما العموم من وجه، فالامر واضح. و على القول الآخر، فكون الذات طاهرة واقعا، ثم جعل الطهارة ثانيا لها عند الشكّ، ممّا لا منع منه عقلا، لأن محذوره اجتماع المثليين، و قد مر الفراغ منه (2).

و من هنا يظهر حال المسألة على القول: بأن المجعول هي السببية و الموضوعية، و أن المؤدى مجعول ثان، فلاحظ و لا تكن من الغافلين، و المسألة تحتاج إلى تأمل و تدبر.

الطائفة الثالثة: ما لا يلتزم بها المسلمون

إشارة

المحاذير التي لا يمكن الالتزام بها بالنسبة إلى شرع الإسلام، و الحكيم البارئ عز اسمه، و لا تلتزم به الطوائف الإسلامية.

و هي على وجوه و تقارير:

منها: أن قضية التعبد المزبور هي الإلقاء في المفسدة، و تقويت المصلحة، ضرورة أن الأصول و الإمارات طرا، تتخلف أحيانا عن الواقعيات الأولية،

1- تقدم في الصفحة 232.

2- تقدم في الصفحة 225-229.

و الأحكام المشروعة على العناوين الثابتة على الكل إلى يوم القيامة، وعند التخلف يلزم المحذوران الممنوعان في حقه تعالى.

و أما في القوانين العرفية، فربما تغفل المحاكم القانونية عن تبعات قوانينهم، و عن هذه المحاذير، و لا يتوجهون، و لا منع من الالتزام بهما في حقهم، كما ترى.

ثم إن الأشعري لا يلتزم بهذا اللازم، لما يقول: بأنه لا واقع إلا ما يصل إليه المجتهدون، فلا تقويت، و لا إلقاء.

و أما المعتزلة فيقولون: بأن الأصول و الأمارات الواصلة المصيبة للواقع، لا تستلزم المحذورين، و أما غير الواصلة و الخاطئة، فلا واقع في تلك الصورة إلا ما أدى إليه نظر المجتهدين، فلا إلقاء و لا تقويت. و ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم عندهما.

و أما الإمامية القائلون بانحفاظ الأحكام في صورتى الإصابة و الخطأ، فقد وقعوا صرعى، فهرب كل مهرباً:

فربما يقال كما في «الرسائل» و غيره: «إن المصلحة المفوتة و المفسدة المبتلى بها، منجبرة بتبعية الطرق و الأوامر الطريقية»⁽¹⁾ و هذا هو المعبر عنه ب «المصلحة السلوكية» و يكفي احتمال ذلك لحل الغائلة و الأخذ بالأدلة الناهضة على حجية الأمارات و غيرها.

وفيه: أن هذه المصلحة إن كانت راجحة، يلزم أن يكون الواجب النفسى بحسب الواقع، هو تطرق الطرق.

و إن كانت مساوية، يلزم الوجوب التخيري بحسب الواقع، فيكون بعد اعتبار الشرع تلك الطرق، حكم واقعى آخر على النحوين المزبورين.

1- فرائد الأصول 1: 44-46، فرائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 95-97.

نعم، لا يصل العبد إليه، إلا أن عدم الوصول لا يضر بالمأمول، وهو المجعول الكذائي، فاعتنم.

أما الإشكالات الأخر المذكورة في «تهذيب الأصول»⁽¹⁾ فهي قابلة للدفع، ولا نطيل الكلام بذكرها، ولا يخلو بعضها من غرابة.

وبالجملة: توهم لزوم الإجزاء مع الجبران⁽²⁾، مدفوع: بأنه منوط بعدم الكشف، وبعدم تبين الخلاف، فإذا تبين فعلية الواقع وامتثاله.

نعم، في صورة عدم الكشف، أو الانكشاف في صورة عدم إمكان الجبران، تنجز المصلحة المفوتة بالسلوكية.

ثم إن المحقق الوالد- مد ظله- أخذ في وجه الفرار من هذه الغائلة، أن إيجاب تحصيل العلم التفصيلي، يستلزم المفاسد في عصر الحضور، وإيجاب الاحتياط في عصر الغيبة يخل بالنظام، ويوجب تنفر الطباع من الإسلام، ويستلزم أن يعرف العامة من الإسلام ما لا ينبغي، فيكون الدين دينا لغير الشاغلين، ومذهبا للمعطلين في المجتمعات الإنسانية، ويورث فرار المسلمين أحيانا من الدين الكذائي المنتهى إلى تعطيل الأمور، وإحراج الطوائف وغير ذلك من العبارات المختلفة الحاكية عن هذه المصيبة العظيمة.

فعلية لا بد وأن يوسع عليهم الأمر، بجعل الطرق وإمضائها، بل والتوسعة فيها أحيانا⁽³⁾، انتهى ملخص ما أفاده بتعابير منا.

وفي كلام بعض المعاصرين: إن المقام من صغريات باب التزام، فإن هناك ملاك تسهيل الأمر على الأمة، وملاك الواقع، فإذا جاز تقديم الملاك الأول، جاز

1- تهذيب الأصول 2: 64-65.

2- أنوار الهداية 1: 195-196، تهذيب الأصول 2: 65.

3- تهذيب الأصول 2: 62-63.

الترخيص في العمل بالطرق والأمارات (1)، انتهى ملخص كلامه.

وأنت خير: بأن التقريب الثاني باطل، ضرورة أن لازمه عدم انحفاظ الحكم الواقعي في مقام الفعلية، وأن الشرع بعد ملاحظة الكسر و الانكسار بين المصالح الكلية، رجح إيجاب العمل بالطرق، فيكون الحكم الواقعي في صورة التخلف، لا حكماً.

ويقرب منه التقريب الأول أيضاً، لأنه إذا كان الشرع يلاحظ هذه الملاحظات، فلا يتمكن من إرادة البعث الجدى نحو الصلاة، مع عرفانه بأن الطريق موصل إلى خلافه، وهو قد أوجب العمل به، فلازمه الانصراف عن واقعه، و التجاوز عن مطلوبه في موارد لأجل المصالح العامة، وفداء المرجوح لنيل الراجح جائز، بل واجب، ولكنه يرجع إلى التصويب، بمعنى عدم اشتراك الأحكام بالقياس إلى الكل وقد فرض ابن قبة إشكاله و بنى شبهته على هذا الأصل المسلم عند الإمامية، في قبال الأشاعرة و المعتزلة.

ولعمري، إن ذلك أسوأ حالاً- من مذهب الاعتزال، لأنه يقول بالواقع الثانوي بخلافهما، حسب هذا التقريب المذكور هنا، وقد مر منا توضيحه في مباحث الإجزاء بما لا مزيد عليه (2)، و بنينا القول بالإجزاء هناك على هذا حتى في الأمارات و الطرق، و سيمر عليك حقيقة الحال في ذيل البحث إن شاء الله تعالى.

و تحصل على هذا: أن إمكان الفرار من تقويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة موجود، لأنه- بحسب العقل- إذا كانت المصلحة المفوتة منجبرة، أو المفسدة الملقى فيها منجبرة بالمصلحة الأهم، يجوز التعبد بالأمارات و الأصول.

و لكن قد عرفت: أنه يرجع إلى عدم انحفاظ الحكم الواقعي، و يرجع في

1- مصباح الأصول 2: 98.

2- تقدم في الجزء الثاني: 308.

الحقيقة إلى تقويت المصلحة التي يجب جلبها، وإلى الإلقاء في المفسدة التي يحرم الإلقاء فيها، ضرورة أن الشرع في تقنينه القوانين النفسية والطرقية، يراعى الجوانب المختلفة، فإذا لوحظت تلك الجوانب، ووقع بينها الكسر والانكسار، يشرع قانونا مطابقا لما هو المصلحة الحاصلة من الكسر والانكسار، فلا يكون بالنظر إليه تقويت، ولا إلقاء.

نعم، بالنظر إلى حال الآحاد والأفراد تقويت وإلقاء، ولكن يجوز للشرع أن يراعى جانب النوع. بل لا يجوز أن يراعى جانب الفرد، لما فيه الشر الكثير بالقياس إلى النوع، فخير الكثير بالنسبة إلى الفرد بفداء الشر الكثير بالنسبة إلى النوع.

وهذا أمر دارج ورائج بين العقلاء، وفي جميع القوانين والأعمال الكلية. بل في الأفعال الجزئية أيضا تراعى هذه الملاحظات، فضلا عن الأعمال العامة وضرب القوانين الكلية، فافهم واغتنم جيدا.

وعلى هذا يدور ما في بعض الأخبار أحيانا: من أن مسألة نجاسة العامة، من الأحكام المودعة لدى صاحب العصر عجل الله تعالى فرجه (1)، و نجاسة الحديد كانت فيها العسر (2)، فاعتبر طهارته، وفي ذلك إعجاز وإخبار بالغيب، فإن الحديد في العصر الجديد صار كثير الابتلاء، ولم يكن هكذا في العصور السالفة، كما لا يخفى، وغير ذلك.

و لو لا أن هذا الوجه يرجع إلى عدم فعالية الأحكام الواقعية عند الخطأ، وأن ابن قبة استشكل على هذا المعنى بقوله: «يلزم تحريم الحلال وبالعكس» مثلاً وأنه مخالف لما هو المدعى عليه الإجماع: من الاشتراك بين الأحكام الواقعية لجميع الطبقات من العالمين و الجاهلين، لكان وجهها تاما خاليا من جميع الإشكالات،

1- لاحظ جواهر الكلام 6: 56.

2- وسائل الشيعة 3: 530، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 83، الحديث 5 و 6 و 7.

و موافقا لطريقة العقلاء فى قوانينهم العرفية.

و توهم: أن المقصود هنا هو الجواب عن الإلقاء فى المفسدة و تقويت المصلحة، و لزوم الفساد الآخر أمر مفروغ عنه لا بد من أن يتصدى لجوابه- و بعبارة أخرى هو إشكال آخر و حيث آخر فى المسألة- فى غير محله، كما لا يخفى، و لعله يمر عليك ما به تحل عقد المكاره فى ذيل البحث إن شاء الله تعالى (1).

تذنيب: فى حل المشكلة بلحاظ الأصول المتصدية لجعل الحكم أو رفعه

هذا تمام الكلام فى الطرق و الأمارات و الأصول التى ثمرتها فى التعدير و التنجيز.

و أما الأصول المتصدية لجعل الحكم فى ظرف الشك على المشكوك، أو المتصدية لرفع الحكم عن المجهول، و المنسى، و المغفول عنه و أمثاله، فيمكن حل المشكلة بالنسبة إليها على أن يقال: بأن النسبة بين العنوان الموضوع للأدلة الواقعية و بين هذه العناوين، عموم من وجه، فتكون المسألة من صغريات باب الاجتماع و الامتناع، فلا تقويت، و لا إلقاء.

نعم، على القول: بأن النسبة عموم مطلق، أو تكون القضية حينية، فيشكل، للزوم إنكار الأحكام الفعلية عند ما كان المشكوك و المجهول حراما و واجبا، فإن قاعدة الحل و حديث الرفع (2)، تستلزم خلو الواقع من الفعلية و الإرادة الجدية الزاجرة و الباعثة، كما عرفت فى الطرق و الأمارات و سائر الأصول المجعولة على ضوئها، فتدبر.

1- يأتى فى الصفحة 250-252.

2- الخصال: 417-9، و سائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

و منها: يلزم نقض الغرض، ضرورة أن جعل الأحكام الواقعية المطلقة على عناوينها، ثم جعل ما يؤدي إلى خلافها أحياناً، من نقض الغرض الممتنع عليه تعالى و تقدس.

و لا يتقوم نقض الغرض الممنوع فى حقه تعالى بجعل الحجية، أو إيجاب العمل على طبقها، أو تأسيس الأصل المنتهى إلى خلافها أحياناً، بل ذلك لازم الارتضاء و الإمضاء، فلو كان المولى ذا غرض فى إيجاب العناوين الواقعية و تحريمها على ما يريد على إطلاقها، فلا بد من إيجاب تحصيل العلم و الاحتياط، فإذا رضى بخلاف ذلك، فهو ينافى تلك الإرادة الإيجابية و التحريمية.

و الفرار من ذلك بما مر- و هو أن نقض الغرض يجوز عقلاً، إذا كان لغرض آخر أهم- فى محله، إلا أنه يرجع إلى إنكار الفعلية، و إنكار وجود الإرادة الحتمية فى موارد عدم وصول الأمانة بالنسبة إلى بعضهم دون بعض.

بل بالنسبة إلى الكل، ضرورة إمكان عدم وصول حكم من الأحكام إلى المتأخرين عن الوحي بالمرة، و هذا خلاف ما هو مبنى الإشكال- بل الإشكالات- فى المقام، أو خلاف ما هو المفروض و المأمول الأقصى، و هو تصوير اشتراك الكل فى الأحكام، سواء كانوا عالمين، أو جاهلين.

و نرجو من الله تعالى أن يوفقنا لحل هذه المشكلة- و هى الغائلة- فى مسألة الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى فى الأمارات و الطرق و الأصول.

و منها: يلزم طلب الضدين، و طلب الجمع بين ما لا- يمكن جمعهما، و هو من طلب المحال الراجع إلى الطلب المحال، ضرورة أن إيجاب العمل بالطرق و الأصول المحرزة المنتهية أحياناً إلى خلاف الواقع، و إيجاب الواقع على ما هو عليه، يستلزم فى موارد الخطأ، أن يطلب المولى الملتفت و الحكيم العالم المتوجه، أن يجمع بين العمل بما يخالف الواقع و بين الواقع و لازمه، أن يأتى بصلاة الجمعة، و أن يترك

الجمعة، فإن صلاة الجمعة واقعتها المطلوب النفساني، وتركها المطلوب بإيجاب الأخذ بالطرق و الأمارات الناهضة على حرمتها و وجوب تركها، و لا يعقل الجمع بين الطلبين، و إن لم يكن فيهما في مصب واحد اجتماع المتضادين، أو لا مضادة في الأحكام رأسا، و لكن يلزم طلب المحال، و طلب ما لا يمكن، و هو فعل الصلاة و تركها، كما لا يخفى.

قد مر: أن هذه الغائلة لا تختص بالطرق و الأمارات، لاشتراك القطع معها في كونه مجعولا و ممضى مثلها، و قد مر أيضا: أنه حتى لو كان منجعلا، لاشترك معها في المشكلة، حسب قياس الإرادة التكوينية و التشريعية⁽¹⁾، ضرورة أن من يريد خلق صفة القطع المنتهى أحيانا إلى خلاف الواقع، كيف يتمكن من إرادة وجوب صلاة الجمعة على الإطلاق؟! فكما لا بد من حل هذه المعضلة بالنسبة إلى غيره، لا بد من حلها بالنسبة إليه أيضا.

بيان معذور جعل الأحكام مع علم الشارع باندراسها فيما بعد

ثم إن الأحكام المشتركة فيها الجاهل و العالم، أعم من الأحكام التي بين أيدينا التي ربما يصل إليها طائفة، و ربما لا يصل إليها أخرى، و من الأحكام التي لم تصل إلينا، و اندرست من ابتداء الأمر، فإنها أيضا أحكام فعلية على عناوينها، و تشترك فيها الأمة، و لا يطلع عليها أحد.

و عندئذ يتولد إشكال: و هو أنه كيف يعقل جعل هذه الأحكام مع العلم باندراسها، و مع العلم بأن قطع القاطعين كلهم على خلافها؟! فعلى هذا في موارد تخلف القطع مطلقا، لا يمكن ترشح الإرادة الجديدة الإيجابية أو التحريمية، لأجل أن المقنن يجد أن الأمة غير واصله إليه، و قاطعة بخلافه، كما لا يمكن ترشحها مع الارتضاء بامضاء الأمارات المتخلفة أحيانا.

فبالجملة: عدم إمكان تصوير الأحكام الفعلية على الإطلاق في موارد الخطأ، وعدم صحة اشتراك الكل فيها، لا يختص بالصورة المعروفة في كلماتهم، بل تشترك فيها هذه الصورة أيضاً، فلا بد من حل المعضلة على شتى خواصها.

فذلكة البحث و عصارى الغائلة

إن ترشح الإرادة الواقعية الجديدة بالنسبة إلى الحكم الواقعي، وترشح الإرادة الجديدة الأخرى بالقياس إلى إمضاء أو تأسيس ما يؤدي إلى خلاف الإرادة الأولى، مع الالتفات إلى التخلف المزبور، غير معقول، ففي جميع موارد الأمارات والأصول لا يعقل ذلك، ويلزم باعتبار آخر ونظر ثان اجتماع النقيضين، فإن من إيجاب العمل بالطرق، والارتضاء بإمضاء الأمارات، وجعل الحجية، يلزم- تبعاً لهذه الإرادة- انتفاء الإرادة الإيجابية والتحريرية النفسانية الأولية، فلازم الجمع بينهما وجودها وعدمها.

كما أن ارتفاع النقيضين ظاهر حديث الرفع (1)، فإن مقتضى الاشتراك وجود الإرادة التحريمية بالنسبة إلى ملاك الجاهل، ومقتضى حديث الرفع عدمها، فلا بد من حل ذلك، ولأجله اتخذ كل منهم مهرباً وطريقاً، ونحن نشير إلى بعض الوجوه المستند إليها لحل هذه الغائلة.

أجوبة الأصحاب عن المشكلة و نقدها

وغير خفي: أن الأجوبة الموجودة في كتب الأصحاب، بين ما هو جواب عن جميع موارد الإشكال، وما هو جواب عن خصوص الأمارات والطرق، وما هو جواب عن خصوص الأصول.

1- الخصال: 417-9، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

والذى يسهّل الخطب: أنّ المشكلة بعد غير منحلّة، والغائلة بعد باقية على حالها، و نرجو الله تعالى أن يوفّقنا لحلّها وكشف النقاب عن وجهها إن شاء الله تعالى.

فمنها: ما أفاده الشيخ قدس سره في رسالة التعادل و الترجيح (1)، وهو الجواب الّذى حكاه «الدرر» (2) عن سيّده الفشاركي قدس سره مرتضياً به، و نقله بإجماله في التقريرات (3) مناقشاً فيه بما أُجيب عنه في «الدرر» فليراجع، و قد مرّ تفصيله فيما سبق في ذيل إشكال اجتماع الضدّين و المثلين (4).

و غير خفي: أنّ كون العناوين الواقعيّة، موضوعة للأحكام الواقعيّة، و كون الشكّ في الحكم موضوعاً للأحكام الظاهريّة، غير واف لحلّ المشكلة حتّى في الأصول كما مرّ (5)، فضلاً عن الأمارات، فإنّها ليست ذات أحكام حتّى يكون موضوعها الشكّ، أو موردها الشكّ، فلا تخلط.

ثمّ إنّ العلامة العراقي قدس سره انتقل من هذه المقالة إلى أنّ الشكّ حيثيّة تعليليّة لعروض الحكم الظاهريّ، و لأجلها تكون الذات ملحوظة في الربّتين، فتتخلّل المعضلة (6).

و أنت خبير: بأنّ تعدّد اللحاظ لا يكفي لحلّ الغائلة، و إلّا يلزم جواز اجتماع السواد و البياض.

و توهم: أنّ تعدّد اللحاظ يورث تعدّد الذات لمتعلّق الإرادة و الكراهة، غير

1- فرائد الأصول 2: 750.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 351-353.

3- أجود التقريرات 2: 72، فرائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 100.

4- تقدّم في الصفحة 225-229.

5- تقدّم في الصفحة 225-226.

6- نهاية الأفكار 3: 67.

صحيح، وإلا يلزم بتعدده تعدد الحبّ والبغض، فهل ترى من نفسك أن تحبّ بالحبّين المنفصلين ذات ابنك، و الذات المعروضة لوصف الابن؟! كلا، فالإرادة والكرهه كذلك.

ومنها: ما ارتضاه الشيخ قدس سره هنا، وإجماله هو أنّ الأحكام الواقعيّة المأمور بتبليغها السفراء، هي الأحكام الفعليّة المشترك فيها جميع المكلفين، وهي الأحكام التي يكون الجاهل المقصّر غير معذور بالنسبة إليها، والجاهل القاصر يكون معذورا بالقياس إليها. وأمّا الجاهل المركّب الآذي قامت عنده الأمارات الخاطئة، فهو أيضا بالنسبة إليها معذور بالعدر الشرعيّ، وهو قيام الطرق و الأمارات المرخصة- في نظر الشرع- بتركها(1)، انتهى ما هو حسب مرامه.

و إلى ذلك يرجع ما في «الكفاية» هنا: وهو أنّ الشرع في باب الطرق و الأمارات، لم يكن ذا تأسيس، و لا طلب إيجابيّ، أو إرادة إلزاميّة، بل الأحكام الفعليّة ذات إرادة واقعيّة، وأمّا الأمارات فهي حجة عقلائيّة ممضاة لدى الشرع، و تكون مثل القطع في التعذير و التنجيز، من غير أن تكون الواقعيّات مقيدة بوصولها، أو مشروطة بعدم قيام الطرق على خلافها، فما هو منشأ الشبهة توهم المناقضة، و طلب الضدين، و نقض الغرض، و كلّ ذلك باطل حسب هذا التقريب (2)، انتهى خلاصة كلامه بطوله في «الكفاية» و الحاشية.

و أيضا إليه يرجع ما في تقريرات العلامة النائيني رحمه الله حيث قال: إنّ شأن الأمارة و الطرق، ليس إلا الوسطيّة في الإثبات، و على هذا لا يلزم محذور هنا، كما لا يلزم في القطع المنجعل، و حيث إنّ جعل الوسطيّة في الإثبات ممكن، و جعل الحجية مستقلة صحيح و واقع، فلا يلزم تصوير الحكم التكليفيّ حتّى ينتزع منه

1- فرائد الأصول 1: 47.

2- كفاية الأصول: 319، درر الفوائد، المحقق الخراساني: 76.

الحجبة(1)، انتهى لب مرامه.

وأنت خير: بأن المعضلة كانت ناشئة من أن إمضاء الطرق العقلية، لا يعقل من العالم المتوجه إلى أطراف المسألة، والملفت إلى خطئها، إلا في صورة التجاوز عن مقدار من واقعيته، وفي صورة الانصراف عن مقدار من أحكامه، ولازم ذلك عدم فعليته تلك الأحكام بالنسبة إلى موارد الخطأ، وهذا حتى لو لم يكن من تقييد الواقع بالإصابة، ولا من اشتراط الواقع بعدم الخطأ، ولكنه يلزم منه ذلك، فعلى هذا لا يمكن حفظ الفعلية والواقعية، بالنسبة إلى الجاهلين المركبين القائم عندهم الطريق الخاطئ.

وبالجملة: جعل الحجبة بعدم الردع الملازم للارتضاء، أو بالإمضاء، عين جعل الحجبة التأسيسية لشيء من الأشياء، فإن في هذا الجعل ليست إرادة إلزامية وبعث إلزامي، ولا طلب، بل هي من الأحكام الوضعية التي أثرها التنجيز والتعذير، فإن أصابت الواقع فهي منجزة، وإن لم تصب فهي معدرة، فهي حجة على كل تقدير، ولا تكون حجبتها مقصورة بصورة الإصابة، كما هو الواضح.

ولكن حصول الرضا القلبي والارتضاء بذلك العمل الخارجى الخارج عند العقلاء مثلا مع التوجه المزبور، ينافي الإرادة الإلزامية، فإن الترخيص بذلك في صورة الخطأ، يستلزم الترخيص بترك الواقعية، ولازمه انقلاب الواقعية التحريمية والوجوبية إلى الكراهية والندبية، فما في كلام الشيخ قدس سره: من أن الرخصة في تركه شرعا في موارد الخطأ جائز(2)، غير صحيح.

ولعمري، إن القائلين بهذه المقالات في حل الغائلة، غير واصلين إلى مغزى المشكلة ولب الغائلة في الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، فصرفوا أوقاتهم

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 108.

2- فوائد الأصول 1: 45.

فى مسائل اجتماع الضدين والمثلين، وأمثاله ممّا لا محذور فيه، ولم يبادروا إلى ما هو أسّ المعضلة فى المقام، والله هو الهادى. نعم، يظهر من «الكفاية»(1) - وهو صريح العلامة المدقق العراقى قدس سرهما(2) - الوصول إلى لبّ مشكلة البحث.

نوهم: عدم إمكان جعل الحجية مع الالتفات إلى خطأ الطريق

لا يمكن الالتزام بالحكم الوضعى المتوقّف على الرضا والإمضاء، فى موارد الإرادة الإلزامية القائمة على خلافه.

مثلاً: التزموا بصحّة البيع وقت النداء، مع أنّه من المحرّمات، أو التزموا فى كثير من المسائل بحرمة تكليفية، أو كراهة شرعية، مع الصحّة الوضعية، وكيف يعقل ذلك مع أنّ الرضا بالإمضاء، يناقض إرادة إعدام الشىء وتركه والزجر عنه و تحريمه؟! و دفع بما لا تنحلّ به المشكلة، ولذلك ذكرنا فى هذه الموارد فى المكاسب المحرّمة(3)، هذه الغائلة.

ولكن هنا وجه تخلّص: وهو أنّ ما هو المحرّم هو المعنى الحدّثى، كما فى تصوير المجسّمة، وما هو الممضى هو المعنى الحاصل منه اعتباراً، الباقي عرفاً، الممضى شرعاً، وهو البيع، ولذلك التزموا بحرمة الإحداث فى التصوير، وإباحة الاقتناء وصحّة بيعه(4).

1- كفاية الأصول: 320.

2- نهاية الأفكار 3: 70-71.

3- المكاسب المحرّمة للمؤلف قدس سره مفقود.

4- لاحظ المكاسب المحرّمة، الشيخ الأنصارى: 23-24، تحرير الوسيلة 1: 496، المسألة 12.

وأما فيما نحن فيه، فاعتبار الحجية ليس متوجهاً إلى معنى يباين ما هو مورد الإرادة التحريمية والإيجابية بالمرّة، ضرورة أنّ إمضاء الطريق الخاطئ من الملتفت، ترخيص وارتضاء بترك المراد بتلك الإرادة قطعاً وجداً.

وإن شئت قلت: في تلك الموارد وما هو الممضى هو غير مبغوض، لأنّه قد وجد، وما هو المبغوض غير ممضى، لأنّه بعد غير موجود، و الإمضاء للمعدوم غير معقول، كما لا يخفى وأما فيما نحن فيه فما هو الممضى هو اتباع الطرق والأمارات، وجعل الحجية، وعدم الردع، وأمثال ذلك من العبارات المختلفة المرشدة إلى معنى وحدانيّ، ومقصود واحد، وهذا في صورة الخطأ إمضاء في عرض إمضاء الطرق، فإمضاء التخلّف عن الإرادة الواقعية، غير معقول إلاّ عند عدم انحفاظ تلك الإرادة.

و من تأمل في امتناع ذلك فقد غفل عن نكتة، تنحلّ بها تلك الشبهة بمراجعة وجدانه في أموره ومرضاته، وبمراجعة القوانين العرفية، و المحاكم العقلانية.

وبالجملة: الطرق حجة على كلّ تقدير، و الحجية منوطة بالإمضاء والارتضاء، ولا يعقل الارتضاء بالطريق المخاطئ من الملتفت إلاّ بالقضاء على إرادته الواقعية الإلزامية التحريمية، لا-الإيجابية، فيكون الحكم الواقعيّ في موارد الخطأ، غير محفوظ على واقعه، وإن كان الحكم الواقعيّ غير مقيّد بالأمارة الواصلة، لجواز عقاب الجاهل المقصّر والمركب غير الفاحص بالمقدار اللازم عن الأدلة.

إن قلت: لا حاجة في حجية الطرق والأمارات- ولا في اعتبار جميع المعتمدين العقلانية في المعاملات وغيرها- إلى الإمضاء وعدم الردع الكاشف عن الرضا، بل الردع مانع، ولذلك في المعاملات الحادثة نقول بالصحة ولو لم يكن إطلاق لفظيّ، ك أو فوا بالعقود ونحوه (1)، وعلى هذا لا تهافت بين الأحكام

الواقعية و حجية الطرق و الإمارات. و لقد احتملنا ذلك في المجلد الأول (1)، و قرّبه الوالد المحقّق - مد ظله - في درسه، و هو مختار بعض المعاصرين.

قلت أولاً: إنّه لو سلّمنا تماميّة هذا التقريب في الطرق، فلا نسلم ذلك في الأصول التأسيسية التي تكون على ضوء الطرق في التعذير و التنجيز، كالاستصحاب، بل وقاعدة الفراغ و التجاوز، كما هو الواضح بالضرورة، فلا تنحلّ بذلك المعضلة على النحو العام.

و ثانياً: لا يعقل الالتزام بالأحكام الواقعية على جميع التقادير إلاّ مع الردع عن الطرق الممكنة الردع، فإنّه إذا كان المقنن و الشارع الأقدس، يرى تبعيّة العقلاء لما ينتهي إلى خلاف مرامه، و كان ملتزماً بمرامه على كلّ تقدير، فعليه إعلان الردع و إعلامهم بذلك، فإذا لم يردع عنه يكشف عن عدم الالتزام المساق لعدم الاشتراك، و هو خلاف الفرض، ضرورة أنّ الكلام بعد مفروغيّة اشتراك الكلّ في التكاليف الفعلية و الإنشائية على نهج واحد، من غير اختلاف بينهم في ذلك، فما كان حكماً فعلياً فهو بالنسبة إلى الكلّ فعلياً، و ما كان إنشائياً و شائياً فهو كذلك.

و ثالثاً: قد تحرّر متّافساد المبنى في المجلد الأول (2) و في كتاب البيع (3) بما لا مزيد عليه.

و منها: ما ذهب إليه صاحب «الكفاية» في «الحاشية على الرسائل» و إجماله أنّ للحكم مراتب أربعة أو خمساً، و ما هو المشترك هو الحكم الإنشائي، و ما هو المختصّ بالعالم و الجاهل المقصّر مثلاً، هو البالغ مرتبة الفعلية و التنجيز، و أمّا في

1- لاحظ ما تقدّم في الجزء الثاني: 311.

2- تقدّم في الجزء الثالث: 338 و في الجزء الرابع: 138.

3- لم نعرّ عليه فيما بأيدينا من مباحث كتاب البيع.

موارد الخطأ فلا إرادة إلزامية(1).

وَأَمَّا تَفْصِيلُ مَرَامِهِ، وَالمُنَاقِشَاتِ المَتَوَجِّهَةِ إِلَيْهِ، فَتَطْلُبُ مِنْ مَحَالٍّ أُخْرَى(2).

وَرَبَّمَا يَظْهَرُ مِنَ الوَالِدِ المَحَقَّقِ - مَدَّ ظِلَّهُ - فِي حَلِّ المَشْكِلةِ: أَنَّهُ بَلَغَ بَعْدَ ذَاكَ وَذَاكَ إِلَى إِنْكَارِ الأَحْكَامِ الفِعْلِيَّةِ عَلَى التَفْسِيرِ الَّذِي ذَكَرَهُ لِلْفِعْلِيَّةِ وَ الإِنْشَائِيَّةِ هُنَا(3)، وَقَدْ مَرَّ مَتَا حَوْلِهِ البَحْثُ فِي المَجْلَدِ الأوَّلِ فِي مَبَاحِثِ الضَّدِّ(4)، وَفِي مَبْحَثِ اجْتِمَاعِ الأَمْرِ وَ النَهْيِ(5)، فَرَاجِع.

وَالَّذِي يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ: أَنَّ التَّوَاتُرَ المَدْعَى فِي الأَخْبَارِ الدَّالَّةِ عَلَى الإِشْتِرَاكِ(6)، لَا بَدَّ وَأَنْ يَكُونَ فِيهَا يَسْتَحَقُّ الجَاهِلُ المَقْصَّرَ العِقَابَ عَلَيْهِ، وَ أَنَّ الجَاهِلَ المَقْصَّرَ وَ القَاصِرَ وَ المَرْكَبَ وَ البَسِيطَ وَاحِدًا، وَ عَلَى نَهْجِ فَاوَرْدِ، وَ الإِنْشَائِيَّةِ المَشْتَرَكَةَ لَا يَسْتَحَقُّ عَلَيْهَا الجَاهِلُ المَقْصَّرَ عِقَابًا، وَ لَا عِتَابًا، وَ مِثْلَهَا الشَّائِيَّةُ. وَ القَوْلُ بِالتَفْصِيلِ بَيْنَ الجَاهِلِ المَقْصَّرِ وَ المَرْكَبِ القَاصِرِ، مِنْ الرِّجْمِ بِالغَيْبِ.

فَتَحْصَلُ: أَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ صِحَّةِ تَفْسِيرِهِ للإِنْشَائِيَّةِ وَ الفِعْلِيَّةِ، مَعَ أَنَّ مِنَ الأَحْكَامِ قَضَايَا مَشْرُوطَةً، وَ الشَّرُوطُ عِنْدَهُ تَرْجِعُ إِلَى الهَيْئَةِ(7)، فَتَكُونُ عِنْدَهُ تِلْكَ الأَحْكَامُ فِعْلِيَّةً، مَعَ أَنَّهَا لَيْسَتْ فِعْلِيَّةً حَسَبِ الاصْطِلَاحِ، إِلَّا عَلَى القَوْلِ بِرُجُوعِ الشَّرْطِ إِلَى المَوْضُوعِ أَوِ المَادَّةِ(8)، أَوْ يُقَالُ: بِأَنَّ هُنَاكَ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ مِنَ الأَحْكَامِ، وَ الأَمْرُ إِلَى

1- كفاية الأصول: 113، درر الفوائد، المحقق الخراساني: 70-71.

2- لاحظ ما تقدّم في الجزء الثالث: 429-435.

3- تهذيب الأصول 2: 68.

4- تقدّم في الجزء الثالث: 429-435.

5- لاحظ ما تقدّم في الجزء الرابع: 180 و ما بعدها.

6- العناوين: 25-27.

7- تهذيب الأصول 1: 220.

8- مطارح الأنظار: 45-46.

وبالجملة: على فرض صحة تفسيره، لا يرجع مرامه إلا إلى إنكار الإرادة الإلزامية، كما صرح بذلك (2)، وهو -مدّ ظله- ممّن بلغ الغاية القصوى من مرحلة الغائلة الموجودة بين إمضاء الطرق وفعليّة الأحكام الواقعيّة، ولكنّه لم يتمكّن من حلّها كما ترى.

حلّ المشكلة عن طريق الخطابات القانونيّة

إذا تبيّنت هذه الوجوه الرئيسة في هذا الميدان، واتضح أنّها لا تسمن ولا تغنى من جوع، وصلت نوبة البحث إلى أن يقال: بأنّ من الممكن حلّ هذه الغائلة من ناحية الخطابات القانونيّة، وإن خفى الأمر على مؤسّسها -مدّ ظله-، وذلك أنّ في تصوير فعليّة تكليف العجزة و الجاهلين، إشكالا مضى في المجلّد الثاني (3)، وذكرنا هناك: أنّ منشأ الإشكال توهم أنّ لكلّ واحد من هذه الأصناف والطوائف، ولكلّ واحد من هذه العناوين، خطابا يختصّ بهم، وتكون الخطابات القانونيّة الكليّة منحلّة إلى الخطابات الجزئيّة الشخصيّة، وعندئذ كيف يعقل مخاطبة العاجز بالخطاب الجدّي، أو الجاهل والغافل بالخطاب الجدّي الفعليّ، مع أنّ أكثر الأحكام الإسلاميّة العامّة، موجودة في الكتاب والسنة بصورة الخطاب، والإجماع والأخبار متواترة على اشتراك الكلّ في التكليف؟! وحيث قد تبيّن كيفيّة الخطابات القانونيّة العامّة وشرايطها، وتبيّن أن الخلط بينها وبين الشخصيّة، أوقعهم في هذه المخمصة والمشكلة، وأنّ الخطاب القانونيّ

1- تقدّم في الجزء الثالث 431-432.

2- أنوار الهداية 1: 201، تهذيب الأصول 2: 68.

3- تقدّم في الجزء الثالث: 439-440.

يحمل التكاليف الفعلية على كافة الأنام، ولو كان الأفراد والآحاد عاجزين ما داموا، وجاهلين ما عاشوا، اتضحت مادة المغالطة والغائلة، وأن الاشتراك ممكن، وتواتر الأخبار والإجماع على الاشتراك، ليس على ما لا يعقل ثبوتاً، بل هو على ما يعقل، وواقع إثباتاً بمراجعة القوانين العرفية في مختلف الميادين، وتفصيله في محله (1)، ولا نعيده، حذراً من الإطالة الواضحة.

فتحصّل: أنّ هنا إشكالا في تصوير اشتراك جميع الطوائف في التكاليف، ومجرد الإجماع والأخبار لا يكفي، ولذلك التزم المتأخرون في باب العاجزين بخروجهم، وأنّ خطاب العاجز قبيح (2)، وأردفنا العاجزين بالجاهلين، لأنّ خطاب الجاهل ممتنع، لأنّه غافل، وقد أقرّوا بامتناع خطاب الغافل، للزوم الخلف (3). وقد حلّت المعضلة على نهج واحد، ببيان واف وشاف في محله (4).

إذا تبينّت هذه المقدّمة الوجيزة، يظهر حلّ الغائلة فيما نحن فيه، فإنّ الشرع والمقنن، إن كان يترشّح منه الرضا والإمضاء في باب الأمارات والطرق، وما يشبهها- كالأصول المحرزة، والأمارات التأسيسية- أحيانا بالنسبة إلى خصوص صورة الخطأ، وكان ينحلّ قانون إمضاء الطرق والأمارات وتلك الأصول، إلى الأحكام الطريقية الشخصية، ينقدح الإشكال: بأنّه كيف يمكن أن يرتضى المولى بتطرّق خبر الواحد الخاطيء بالنسبة إلى زيد، مع علمه بأنّ زيدا محكوم بوجوب صلاة الجمعة، فهل يعقل وجود تلك الإرادة الإلزامية الوجوبية، مع الارتضاء وإمضاء سلوكه ذلك الطريق المخطئ؟! فإنّ انحلال هذا القانون إلى الإمضاءات والارتضاءات الجزئية

1- تقدّم في الجزء الثالث: 447-449.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 51-52، نهاية الأفكار 3: 338.

3- فرائد الأصول 2: 483، فوائد الأصول 4: 217، نهاية الأفكار 3: 419.

4- تقدّم في الجزء الثالث: 450 وما بعدها.

الشخصية، يوجب هذه المعركة.

وأما بناء على المحافظة على تلك القوانين الكلية على نهج كلّي قانوني، وأنّ الإرادة تعلقت بضرب القانون النفسى و الطريقيّ، فالنفسى عامّ يشمل الكلّ من غير انحلال إلى الأشخاص، وهكذا الطريقيّ ففى مواقع الإصابة يكون الإمضاء و الارتضاء القانونيّ موجودا، و يكون الطريق حجة منجزة.

وهكذا فى موارد الخطأ يكون الطريق حجة معدّرة، و لا تختصّ الحجية بصورة الخطأ، أو بصورة الإصابة، بل الحجية مشتركة، و إلا فلا يكون حجة و منجّزا و معدّرا، لأنّ التنجيز و التعذير فرع ارتضاء الشريعة به.

و بالجمله تحصل: أنّ تمام المشكلة ناشئة من ملاحظة الإرادة الشخصية فى ناحية القانون النفسى، و ملاحظة الإمضاء الجزئى فى ناحية القانون الطريقيّ، و حيث إنّ فى موارد الخطابات النفسية، يكون الناس مختلفين بحسب القدرة و العجز، و العلم و الجهل، و يكون الحكم فعليا بالنسبة إلى الكلّ، لعدم اختصاص الخطاب بعنوان «العاجز و الجاهل» كذلك فى مورد إمضاء الطرق العقلانية، تكون جميع الطرق بالنسبة إلى كافة الناس، ممضاة بإمضاء واحد، أو يكون كلّ واحد من الطرق مرضىّ العمل، و ممضيا بإمضاء يخصّه.

و لكن فى موارد الإصابة و الخطأ، لا- يكون إمضاء و ارتضاء مخصوصا بهما، بل الطرق أو خبر الثقة بعنوانه ممضى و مورد الارتضاء، و عندئذ لا يلزم امتناع، لعدم الانحلال فى ناحية الخطاب. و أما الانحلال الحكميّ فهو لا يستعقب الإشكال، كما مرّ تفصيله (1).

فإلى هنا بحمد الله و له الشكر، حلّت الغائلة و المشكلة فى هذه العويصة التى لم تنحلّ إلى زماننا هذا بوجه لا يلزم منه التصرف فى فعلية الأحكام

الواقعية، كما عرفت.

بقي شيء و هو سبيل حل المشكلة بلحاظ المذاهب المختلفة في باب الأمارات

إن المذاهب في باب الطرق و الأمارات العقلانية مختلفة:

فإن قلنا: بأنّ الشرع أوجب العمل، أو التبعية لتلك الطرق، كما أوجب العمل بالاستصحاب مثلاً، فلا محذور.

و هكذا إذا قلنا: بأنّ الشرع تصدّى لجعل الحجية لها، لأنّ هذه الأوامر قانونية، و هكذا ذلك الجعل.

و أمّا لو قلنا: بأنّ الشرع لم يتصدّد لذلك بالمرّة، و لكنّه أمضى ما عليه العقلاء، و سكت و لم يردع، فيعتبر لها الحجية من رضا الشرع بتلك الأعمال الخارجية، فلا- قانون، و لا جامع، حتّى يكون هو العنوان الكلى الواقع محطّ الإمضاء، أو الجعل، أو الأمر، فإنّه حينئذ لا تنحلّ المشكلة، لعدم قانون عامّ في البين و الارتضاء بالجزئيات يورث الإشكال في المسألة، و يظهر المناقضة التي ابتلوا بها أيضا.

و لكنّ التحقيق: أنّ في الأخبار و الأحاديث- بل و مقتضى مفهوم آية النبا و أمثالها- إمضاء هذه الطريقة على النعت الكلى. هذا مع أنّ الشرع العابر على البناءات العرفية، يرتضى بتلك البناءات على نهج كلى، لا شخصي، فيكون ذلك مثل القانون العامّ غير المنحلّ إلى الإرادات الجزئية، أو الرضايات الشخصية، فلا تخلط.

تذنيب: في حلّ المشكلة من ناحية قاعدتي الفراغ و التجاوز

لا إشكال من ناحية الاستصحاب، لأنّه عندنا و عند المحصّمين حجة منجزة عند الإصابة، و معدّرة عند الخطأ، و لا يلزم منه محذور و لو كان تأسيساً شرعياً، كما هو الحقّ.

وَأَمَّا فِي نَاحِيَةِ قَاعِدَتِي التَّجَاوُزِ وَالفَرَاغِ، فَإِن قَلْنَا بِالْعَزِيمَةِ فِي مَوَارِدِ جَرِيَانِهِمَا (1)، فَلَا مَحْذُورَ أَيضًا، لِأَنَّ الشَّرْعَ أَوْجِبُ الْعَمَلَ عَلَى طَبَقِهِمَا، فَإِن كَانَ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ قَدْ أَتَى بِالْجُزْءِ فَلَا مَحْذُورَ، وَإِن لَمْ يَكُنْ آتِيًا بِهِ يَكُونُ عَذْرًا، مَعَ بَقَاءِ الْجُزْئِيَّةِ وَالشَّرْطِيَّةِ عَلَى حَالِهِمَا، وَذَلِكَ قَضَاءٌ لِقَانُونِيَّةِ الْمَسْأَلَةِ، وَعَدَمِ انْحِلَالِ التَّاسِيْسِ إِلَى الْخَطَابَاتِ الشَّخْصِيَّةِ حَتَّى يَلْزِمَ التَّهَاتُفَ بَيْنَ الْقَوْلِ بِالْجُزْئِيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ، وَالْقَوْلِ بِالْإِمْضَاءِ وَالْمَضْيِ وَعَدَمِ الْاِعْتِنَاءِ عِنْدَ الدَّخُولِ فِي الْغَيْرِ وَالْفَرَاغِ مِنَ الشَّيْءِ.

وَإِن قَلْنَا بِالرَّخْصَةِ (2)، فَإِن قَلْنَا بِالرَّخْصَةِ مَطْلُوقًا حَتَّى فِي مَوَارِدِ الْأَرْكَانِ، فَيَلْزِمُ الْمَحْذُورَ بَيْنَ مَبْطُلِيَّةِ الرُّكُوعِ الزَّائِدِ، وَبَيْنَ تَجْوِيزِ الْإِتْيَانِ بِهِ فِي مَوْرِدِ الشُّكِّ وَالرِّضَا بِالْإِتْيَانِ بِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَعْقِلُ ذَلِكَ أَيضًا كَمَا مَرَّ (3).

وَتَنْحَلُّ الْمَشْكَلَةُ أَيضًا، لِأَجْلِ أَنَّ مَبْطُلِيَّةَ الرُّكُوعِ حُكْمٌ قَانُونِيٌّ، وَالْمَضْيِ فِي قَاعِدَةِ التَّجَاوُزِ أَيضًا قَانُونِيٌّ، وَيُمْكِنُ تَرْشِيْحُ جَعْلِ الْمَبْطُلِيَّةِ لِلرُّكُوعِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، بِحَسَبِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، وَالرِّضَا بِالْعُودِ إِلَى الْإِتْيَانِ بِالْمَشْكَوكِ فِيهِ بِعُنْوَانِهِ، وَالنَّسْبَةُ بَيْنَ الْقَانُونِيْنِ عَمُومٌ مِنْ وَجْهِ فِي جَمِيعِ هَذِهِ الْمَوَارِدِ، فَيَصِحُّ تَرْشِيْحُ الْجَدِّ عَلَى هَذِهِ الْعُنَاوِيْنِ الَّتِي بَيْنَهَا الْعَمُومُ مِنْ وَجْهِ، وَذَلِكَ لِأَجْلِ اِنْدِرَاجِ الْمَسْأَلَةِ فِي بَابِ الْاِجْتِمَاعِ وَالْاِمْتِنَاعِ، بَلْ لِأَجْلِ أَنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَهُمَا إِذَا كَانَتْ عَمُومًا مَطْلُوقًا، يَلْزِمُ التَّهَاتُفَ، وَيَلْزِمُ التَّصَرُّفَ فِي الْأَعْمِّ، كَمَا سَيُظْهِرُ الْكَلَامُ فِي ذِيْلِ الْمَقَامِ عِنْدَ الْبَحْثِ عَنِ أَصَالَةِ الْحَلِّ وَالطَّهَارَةِ.

وَأَمَّا إِذَا قَلْنَا: بِأَنَّ الرَّخْصَةَ مَخْصُوصَةٌ بِمَوَارِدِ غَيْرِ الْأَرْكَانِ، كَمَا عَلَيْهِ جَلٌّ

-
- 1- جواهر الكلام 12: 322، مصباح الفقيه، الصلاة: 558- السطر الأخير، الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 335.
 - 2- ذكرى الشيعة: 224- السطر 25.
 - 3- تقدّم في الصفحة 244- 245.

الأصحاب رحمهم الله فلا محذور، كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ الالتزام بالمبطلية المطلقة، و الجزئية و الشرطية المطلقة، لا ينافي جعل القاعدة و أصالة الصحة، و ما توهموه لعدم التنافي في أمثال المقام، خال من التحصيل و التحقيق جدّاً، كما تبين في محله.

ذئابة: في حلّ المشكلة من ناحية قواعد الحلّ و الطهارة و البراءة

في موارد قاعدتي الحلّ و الطهارة، لا يمكن الفرار من المعركة إلاّ إذا قلنا:

بأنّ النسبة بينها و بين الأحكام الواقعية عموم من وجه، و هكذا في مورد حديث الرفع، فإنّ الجمع بينها و بين الواقعيّات مع المحافظة عليها، و الالتزام بأنّها فعليّات بالنسبة إلى الكلّ على نهج واحد، سواء صارت منجزة، أم لم تصر منجزة، فكما أنّ المقصّر محكوم بها و يعاقب، كذلك الجاهل المركّب محكوم بها، و لا يعاقب للعذر.

و بالجملة: الجمع بينها و بين القواعد الثلاث، غير ممكن إلاّ على الوجه المشار إليه.

و يظهر من «الدرر» لجدّ أولادى و شيخ مشايخنا قدس سره الارتضاء بهذا الوجه (1)، و يظهر منه أنّه يتمّ في باب الطرق و الأمارات، و هو خال من التحصيل، ضرورة أنّه في باب الطرق و الأمارات، ليس الشكّ موضوعاً لحكم، حتّى يلزم منه العموم من وجه المفيد في المقام.

نعم، في مثل قاعدة الحلّ و الطهارة و حديث البراءة، يمكن ذلك، و لكنّه خلاف الظاهر من أدلّتها، و لا سيّما حديث الرفع فإنّه ظاهر في أنّ ما لا يعلمون هو المرفوع، و هو الحكم إذا كان مجهولاً، فيلزم عدم اشتراك العالم و الجاهل في الحكم

إلاّ الجاهل المقصّر، فإنّ حديث الرفع لا يشملهما إجماعاً.

فعلى هذا، يدور حلّ الغائلة بين القول: بأنّ النسبة عموم من وجه، فإنّه حينئذٍ تحفظ الواقعيّات، على إشكال فيه محرّر منّا في أواخر مباحث القطع (1)، وبين الالتزام بتجاوز الشرع عن واقعيّاته في موارد جعل الحليّة و الطهارة و حديث الرفع، لأجل اقتضاء الأدلّة ذلك حسب الظاهر، فإنّ تمّ إجماع أو تواتر الأخبار على الاشتراك في هذه المرحلة، فالأول متعيّن، وإلاّ فالأخذ بالثاني أقرب إلى ذوق العرف وفهم العقلاء، فافهم و اغتنم.

وأما التفصيل بين الأحكام الإنشائيّة و الشائيّة، و الفعلية المنجّزة، كما يظهر من «الكفاية» و الالتزام بأنّ المشترك هو الثاني (2)، فلا يرجع إلى محصّل، لما تحرّر منّا في محلّه من معنى الشائيّة و الفعلية (3)، و لما مضى: من أنّ ما هو المشترك و المدّعى عليه الإجماع و تواتر الأخبار، هو الحكم الموجب لعقاب الجاهل المقصّر (4)، فيكون فعليّاً بمعنى واقع كلمة «الفعلية» و هذا الحكم أيضاً فعليّاً بالقياس إلى الجاهل المركب القائم عنده الطريق، و لكنّه معذور.

ولأنّه لو فرضنا ثبوتاً تصوير المراتب الثلاث للحكم بعد خروج الاقتضاء و التنجز عنه، فلا دليل عليه إثباتاً، و لا مشابه له بين الأحكام القانونيّة العرفيّة، و لا الأحكام الشخصيّة بين الموالى و العبيد، كما ترى.

فبالجملة تحصّل: أنّ الترخيص المستفاد من هذه الأدلّة الظاهريّة، إن كان مورده متعلّق الأحكام الواقعيّة، فلا يعقل حلّ المعضلة بوجه من الوجوه حتّى بالخطابات القانونيّة، لما عرفت: من أنّ سرّ حلّ المشكلة بها، تحت كون مورد

1- تقدّم في الصفحة 188-190.

2- كفاية الأصول: 113 و 320-321.

3- تقدّم في الجزء الثالث: 430-431.

4- تقدّم في الصفحة 249.

الإمضاء فيها، معنى لا يلازم المتعلقات للأحكام الواقعية، بل هو أعمّ، فإنّ مورد الأمر الطريقيّ أعمّ من الإصابة و اللإصابة، و مورد الأمر النفسىّ أيضا أعمّ من إقامة الطريق عليه، و عدمها، و أعمّ من كون الطريق عقلا نيا، أو عقليّا، و هذا هو مرادنا من «العموم من وجه» فى كلامنا السالف (1)، فافهم، و لا تخلط.

و فى المقام إن أمكن ذلك- فىكون المعنى المرخص فيه أيضا أعمّ من العناوين الواقعية- فهو، و إلا فلا ينحلّ الإشكال بالخطابات القانونية، و لا بالجعل القانونىّ، كجعل الحلّية و الطهارة و المرفوعة، و الله هو الموقّق المؤيّد.

بقى شىء: فى حلّ المشكلة من ناحية القطع

قد أشرنا فى مطاوى بحوثنا إلى أنّ مشكلة اجتماع الحكم الظاهرىّ و الواقعىّ، تسرى إلى موارد القطع و لو كانت حجّية ذاتية (2). و تنحلّ هذه المشكلة من ناحية كيفية ترشّح الإرادة الإلزامية فى موارد يعلم المقنن بأنّ القاطع قطعه على خلاف الواقع، فإنّه من الجهل المركّب، و قد مضى إمكان كونه محكوما بالحكم الفعلىّ القانونىّ (3).

و أمّا من ناحية كيفية تعلّق الإرادة التكوينية بإيجاد صفة القطع، المنتهى إلى خلاف المراد بالإرادة التشريعية، و المنتهى إلى عدم إمكان ترشّح الإرادة الباعثية، فهو أيضا ينحلّ بهذه المسألة و قانونية الخطاب، لأنّه فى موارد ضرب القانون لا يلاحظ حالات الأفراد، و لذلك و لو كان العجز مستندا إليه تعالى، أو جهل المكلف مستندا إليه، يصحّ كونه مكلفا بالتكليف التشريعىّ القانونىّ، فلاحظ و اغتنم.

1- تقدّم فى الصفحة 253-254.

2- تقدّم فى الصفحة 215-217.

3- تقدّم فى الصفحة 31-32.

بقي أمر آخر: وهو حلّ مشكلة فعلية الأحكام المدرسة

قد مضى في خلال المباحث السابقة: أنّ من الأحكام الفعلية ما أبلغه المبلّغ صلى الله عليه وآله وسلم (1) ولكنّه لأجل الحوادث الكونية دفن و اضمحلّ.

ويشكل أمر فعليتها، لامتناع ترشّح الإرادة و البعث و الزجر من العالم بتلك الحوادث، و بقاء القانون و الحكم.

ولكن تنحلّ هذه المعضلة أيضا، لأنّ الحكم قانوني، و لا يخصّ بزمان دون زمان، فربّما في عصر الحجّة عجلّ الله تعالى فرجه يبرز ذلك القانون، و يطّلع المكلفين عليه، و كونه في معرض العمل في ذلك العصر، يكفي لبعث الأمة كلّها نحو العمل به، فيكون فعليا بالنسبة إلينا، إلّا أنّنا معذورون في التخلف عنه، و الله الهادي.

إيقاظ: حول حلّ المشكلة من ناحية اعتبار التكاليف ديونا على العهدة

ربّما يتخيّل أنّ حقيقة التكليف، ليست إلّا اعتبار اشتغال الذمّة بالطبيعة، و الواجبات ليست إلّا في عهدة المكلفين، و هكذا في ناحية الترك (2)، فعلى هذا- مضافا إلى عدم لزوم اجتماع المثليين، و لا الضدّيين، و لا المفاسد الأخر- تنحلّ المعضلة الرئيسة، فإنّه لا منع من كون الصلاة مثلا على عهدة المكلف، كالديون الوضعية، و مع ذلك يرخص المولى- حسب ترخيص الأخذ بالطرق و الأمارات- في عدم لزوم الإفراغ.

و هكذا في ناحية الأصول، فإنّ الذمّة مشغولة بترك الخمر دينا، و هذا لا ينافي الترخيص في ارتكاب الخمر، فإنّ ما هو الدين هو ترك الخمر، و هذا أمر وضعي،

1- تقدّم في الصفحة 241.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 342 و لاحظ نهاية الأفكار 3: 46-47.

وما هو المرخص فيه هو فعلها وشربها، وهو إذن، ولا تنافي بين تلك الوضعيات الحاصلة من الإرادة وهذه، الإذنيات المتحصّلة من التسهيل والرضا بالارتكاب.

وأنت خبير بما فيه من المصائب، وقد أشرنا فيما سبق إلى أنّ الفقيه اليزدي رحمه الله وإن التزم بأن الواجبات ديون بدليل آخر، لا بنفس الأدلة الأولية⁽¹⁾، والعلامة الحائري وإن أشار في «درره» إلى اشتغال الذمة في مسألة تجيز العلم الإجمالي⁽²⁾، إلا أنه - مضافاً إلى عدم تماميته في حدّ نفسه - لا تنحلّ به المعضلة بالضرورة، ضرورة أنّ اعتبار الوضع على العهدة باعتبار لزوم الإفراغ، ولورخص الشرع - على خلاف درك العقل - في لزوم الإفراغ، يلزم منه لغوية اعتبارها في الذمة، وهو مشكل آخر، فتدبّر.

وبالجملة: ذكرنا في محلّه أنّ هذه المقالة ترجع إلى الدور، أو التسلسل⁽³⁾، ولا تنحلّ بها المعضلات هنا، ولو انحلت المعضلات الأولى فلا تنحلّ به المعضلة الرئيسة، كما أشرنا إليه⁽⁴⁾.

وتوهم: أنّ واقع الأمر هنا هو أنّ الإلزام الواقعيّ دين، والترخيص ظاهريّ، ولا تنافي بينهما بحسب الواقع وحال المولى، ولا بحسب حال العبد:

أمّا بحسب الواقع وحال المولى، فلاختلافهما في المتعلّق، كما في «الكفاية»⁽⁵⁾.

وأمّا بحسب حال العبد، فلاّنه إن وصل إليه الواقع فهو، وإن لم يصل إليه الواقع فيكون في سعة، فلا تحيّر، ولا ابتلاء له بالنسبة إلى الضدّين والمتخالفين

1- العروة الوثقى 2: 448، كتاب الحج، الفصل الثالث، المسألة 8.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 342.

3- تقدّم في الجزء الثاني: 79.

4- تقدّم في الصفحة 242-243.

5- كفاية الأصول: 319-320.

جمعا، حتّى لا يتمكّن من الامتثال، كما قال بذلك بعض الأعلام.

فى غاية الإجمال، وهو أنّ اختلاف المحمول- وهو كون الحكم واقعيًا وظاهريًا- يكفى لحلّ الغائلة⁽¹⁾، فى غير محلّه، وبعيد عن المقالة المشار إليها أولاً، كما تبين.

مع أنّه غير صحيح فى حدّ نفسه، لأنّ تمام المناقشة فى ناحية المولى والواقع، وأنّه كيف يمكن أن ينادى المولى بقوله: «يا زيد، تجب عليك الصلاة، وعلى عهدتك الصلاة» ثمّ ينادى «يا زيد، إنك فى سعة من العمل برواية الثقة الكذائبة» التى يعلم أنّها تنتهى إلى تركها؟! و هكذا كيف يعقل أن ينادى «إنّ الخمر الكذائبة حرام عليك، وعلى عهدتك تركها، وأنت فى سعة من ارتكابها عند الشكّ فيها»؟! فإنّه لا يعقل اجتماع هذين الأمرين فى نفس واحدة، والله هو الموفّق المؤيّد.

الجهة الرابعة: حول تأسيس الأصل

إشارة

وتمام الكلام فيه يستدعى البحث فى مقامات:

المقام الأول: حول تمكّن الشارع من الردع عن الأمارات و عدمه

إشارة

هل الشرع يتمكّن من أن يردع عن الطرق والأمارات، وهل يعقل ذلك؟

أم أنّه كما لا- يعقل الردع عن القطع، للزوم المحاذير المذكورة فى محلّه من الخلف وغيره⁽²⁾، كذلك لا- يعقل الردع عن الطرق و الأمارات العقلانيّة، فلا يبقى مورد للشكّ فى الحجّية، بل تصير جميع الطرق والأمارات العقلانيّة الشائعة حجّة قطعيّة،

1- مصباح الأصول 2: 110.

2- تقدّم فى الصفحة 26- 29.

ولا أصل حتى يحتاج في الخروج عنه إلى الأدلة الخاصة؟

نعم، ما لا يكون طريقاً عقلاً كالتقياس، أو لا يكون طريقاً شائعاً كالجفر والرمل والحساب، يمكن الردع عنه، لعدم ترتب المفسد عليه.

وبالجملة: لا بد من الإشارة إلى بعض المفسد المترتبة على الردع عنها المنتهى إلى امتناعه بالغير.

وغير خفي: أن تبديل عنوان «الإمكان» إلى «التمكن» هنا، للإشارة إلى أن هذه المادة، ليست من المواد الثلاثة المعتبرة في المنطق و العلوم العقلية، ولذلك ترى صحة درج المسألة في حدود القدرة، فاغتنم.

فبالجملة: من الأمور المانعة عن تمكّن الشرع من ذلك، لزوم الاختلال في النظام، وهو غير جائز عقلاً و شرعاً، ضرورة أن المنع عن العمل بالظواهر وأخبار الأحاد، يكفي لتعطيل الأمور والأسواق، فيكون الإسلام دين الهرج والمرج، ودين الوحشية والبربرية، ولازم ذلك نقض غرضه، وهو التوسّع في البلاد، ونشر المعارف والأحكام. وأنت خبير بقدرة العلم، وندرة حصول اليقين بالأحكام، و ممنوعية الاحتياط التام، لرجوعها إلى ما ذكرناه.

فإذا قيس الردع عن هذه الأمارات إلى ما هو المقصود في الشرع، و المأمول للشريعة، وأن هذه الأمور ممّا لا يخضع لها الشرع بالضرورة، يلزم منه امتناع وصوله إلى الردع عنها، وهذا هو الخلف الممنوع قطعاً.

وإن شئت قلت: المنع عنها يستلزم القبيح، وهو ممتنع عليه تعالى، فيمتنع الردع عنها، وهذا بعينه مثل الردع عن القطع.

و توهم: أن الردع عن حجّة القطع ممتنع بذاته، لأنّ الحجّة ذاتية له، فاسد،

لما مرّ في مباحثه من تفصيله (1)، فراجع.

ومنها: أنّ الردع عنها لا يعقل إلا بالأدلة الوضعيّة، وبالدلالات العقلانيّة التي تعدّ من الظواهر، ولا يتمكّن من إيصال الردع إلاّ بوسائط، و لا يعقل أن يعتبر تعدّد الوساطة وأن يعتبر البيّنة، إلاّ بالظواهر التي يريد المنع عن العمل بها.

فبالجملة تحصّل: أنّ المنع والردع غير ممكن أن يصل إليه، فإذا لا معنى للشكّ في حجّية الأمارات العقلانيّة حتّى نحتاج إلى الأدلّة الخاصّة.

وأما القول بالتبعيض في باب تحصيل العلم، والتبعيض في الاحتياط أيضا، فغير راجع إلى محصّل، لأنّ ذلك ممّا لا يمكن إلاّ بالوسائط والظواهر العقلانيّة، لأنّ إيصال الأحكام لا يمكن إلاّ بذلك، فإنّه بالإيصال يمكن الاحتياط بعضا أو تماما.

فتحصّل: أنّ الردع عن القطع لو استلزم الامتناع الذاتيّ والردع عنها، يستلزم الامتناع الوقوعيّ، بل الذاتيّ، ولكتّهما مشتركان في الامتناع الغيريّ. هذا على مسلك القوم.

وأما على ما سلكناه من إمكان الردع في الجملة، فيكون القطع مثلها في هذه المرحلة أيضا.

أقول: الذي لا شبهة فيه هو حجّية الخبر والظاهر في الجملة، والردع عنها على الإطلاق حتّى ولو لم يستلزم الامتناع، ولكتّه يستلزم مما لا يجوز للشرع الالتزام به، بل قد يستلزم الامتناع، للزوم القبح عليه تعالى، وهو ممتنع، وبناء عليه يكون للشكّ في الحجّية محلّ، فإنّ مورد البحث هو حجّية مطلق خير الثقة، وهكذا في باب الظواهر، من غير تقييد بحصول الوثوق الشخصيّ منها و من الظواهر، وهذا المقدار كاف للحاجة إلى تنقيح الأصل في المسألة.

وتوهم لزوم الاختلال، أو عدم تمكّن المولى من إيصال الردع حتّى بالنسبة إلى مطلق الخبر و الظاهر، غير واقع فى محلّه.

فما حكى عن بعض الأصحاب فى قبال ابن قبة: من وجوب التعبد (1)، إن كان يرجع إلى الوجوب فى الجملة فحسن، وأمّا لو رجع إلى وجوب التعبد بمطلق خبر الثقة و سائر الأمارات العقلية، فلا يتمّ.

تذنيب: حول عدم تأسيس الأصل عند الشكّ فى الحجية

إشارة

لا معنى لتأسيس الأصل حتّى يقال: إذا شكّ فى حجّية شىء، يكون المرجع أصالة عدم الحجّية، وذلك لأنّ الشكّ فى الحجّية، يساوق القطع بعدم الحجّية، فلا أصل حتّى يكون مستندا عند الشكّ، كسائر الموارد التى يؤسّس فيها الأصل للمرجعية.

وبعبارة أخرى: إذا كان الشكّ فى الحجّية، مساوقا للقطع بعدم الحجّية، فكيف يمكن الخروج عن هذا الأصل؟! ضرورة أنّ القطع بعدم الحجّية، لا يمكن رده و التصرّف فيه كسائر المواضع، مع أنّ المراد تنقيح الأصل، و إخراج الموارد الخاصة عن تحته.

أقول: الكلام يقع تارة: حول أنّ الشكّ فى الحجّية، هل يساوق القطع بالعدم، أم لا؟

وأخرى: حول أنه على تقدير التساوق، كما يظهر من جمع منهم، هل يمكن الخروج منه، أم لا؟

البحث الأول: في أن الشك في الحجية يساق القطع بعدمها

والحق فيه: أن الشك في أن الشرع هل اعتبر الأمانة الكذائية، وجعلها حجة، أم لا؟ هو شك صحيح، ولا يساق الحجية، كما هو الواضح. ولعله خارج عن مفروض الكلام، وهو الشك في الحجية.

وأما في مفروض البحث، فالحق فيه: أن المراد من «الحجية» حيث تكون، هي القابلية للاحتجاج بالفعل، وأن الحجية هي الأقيسة المنطقية، أو العقلانية الراجعة إلى تلك الأقيسة في الحقيقة، فلا يكون الشك فيها إلا راجعا إلى العلم بعدم صحة الاحتجاج به في الجملة.

وما قد يقال: إن الحجية هي الوسطية في الإثبات (1)، أو ما يحتج به على الخصم (2)، فهو - حسبما تبرهن عليه في المنطق (3) - غير صحيح، بل حقيقة الحجية هي الوسطة المتكررة بين الصغرى والكبرى، وإطلاقها على مجموع مواد القياس بالتوسع والمجاز.

وجميع الاحتجاجات العقلانية، لا بد وأن ترجع إلى تلك الأقيسة المنطقية، مثلا إذا احتج المولى على العبد بالظواهر، أو احتج العبد على المولى بالخبر الموثوق به، فكل ذلك يرجع إلى الشكل الأول، أي «أن الوجوب الكذائي قام عليه الظاهر، وكل ما قام عليه الظاهر يجب الأخذ به، فالوجوب الكذائي يجب الأخذ به».

1- أجود التقريرات 2: 86، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 7، منتهى الأصول 2: 76.

2- تهذيب الأصول 2: 85.

3- الجوهر النضيد: 193، شرح المطالع: 21- السطر الأخير.

فبالجملة: تحصّل في محلّه أنّ الحجّة بالحمل الأولى، ليست واسطة في الإثبات، ولا متكرّرة بين الصغرى والكبرى، بل الحجّة هي المعنى المتكرّر بالحمل الشائع، الذي به يثبت الأكبر للأصغر(1)، وهذا أمر واحد شائع في جميع العلوم الحقيقية والاعتبارية.

وأما حمل «الحجّة» على الأمارات العقلية، فهو أيضا يرجع إلى توسّطها- بالحمل الشائع- لإثبات الواقعيّات و تنجيزها، أو تعذير العباد. ومجرّد إمكان تشكيل الشكل الأوّل بقولنا: «هذا ظاهر، و الظاهر حجّة، فهو حجّة» لا ينفع، بل النافع إثبات أنّ ما قام عليه الظاهر، هو الواجب أخذه، و الواجب اتباعه عقلا، و وجوب الجمعة يكون كذلك بعد قيام خبر الثقة و الظاهر عليه، و الأمر- بعد ذلك كلّ- سهل، و تفصيله في محلّه(2).

و بالجملة: ربّما يتشكّل الشكل الأوّل، و تتم الحجّة بالحمل الشائع، و لا يتمّ القياس المشتمل عليها بالحمل الأولى، مثلا يقال: «وجوب الجمعة محتمل بالاحتمال قبل الفحص، و كلّ محتمل بهذا الاحتمال منتجّز و واجب اتباعه، فوجوب الجمعة منتجّز» و لا يقال نظيره على وجه تكون الكبرى هكذا: «و كلّ احتمال حجّة» فتأمل.

إذا تبين معنى «الحجّية» و المراد بها هنا، يظهر أنّ الشكّ فيها إن كان بعد الفحص و عدم الظفر بها، فلازمه القطع بعدم تمامية الحجّة من المولى على العبد، و تمامية حجّة العبد على المولى، فيعلم منه: أنّ الشكّ يساوق القطع بالعدم في الجملة، كما أشرنا إليه(3).

و أمّا الشكّ فيها قبل الفحص- مثلا إذا شكّ في حجّية إخبار ذى اليد بالقبلة،

1- لاحظ الصفحة 9.

2- يأتي في الصفحة 302.

3- تقدّم في الصفحة 263.

أو النجاسة و الطهارة، أو شكّ في حجّية قول اللغويّ- فلا يكون يساوق القطع بالعدم، وإلاّ لانسد باب المراجعة.

فمن هنا يظهر: أنّ «الحجّية» كسائر العناوين النوعيّة، تكون ذات أحوال ثلاثة: حالة العلم بها، و حالة العلم بعدمها، و حالة الشكّ فيها، و ليست مثل الشكّ و اليقين، حتّى لا يتصوّر الحالة الثالثة بالنسبة إليهما، حتّى يكون الشكّ فيهما عين العلم بعدمهما.

إن قلت: الشكّ قبل الفحص و الاحتمال قبل المراجعة، ينبّجز الواقع، فالشكّ في الحجّية يساوق في هذه الصورة القطع بإتمام الحجّة، و لا أثر للوجود الواقعيّ لأمانة القائمة على حجّية قول اللغويّ و غيره، فلا حالة ثالثة.

قلنا: نعم، هذا الاحتمال ينبّجز الواقع، و لذلك لو كان يظفر بأمانة خاطئة، لا يصحّ التمسكّ بها، و يصحّ العقاب على الواقع، و لكنّ ذلك لا ينافي الشكّ في الحجّية، و الشكّ في أنّ خبر ذى اليد، حجّة شرعا، أم لا، بحيث لو ظفر به أحد يصحّ الأخذ به، و يتمّ الاحتجاج به.

فتحصّل لحدّ الآن: أنّ ما اشتهر من تساوق الشكّ في الحجّية مع القطع بعدم الحجّية، غير صحيح إلاّ في الجملة، و عندئذ يصحّ أن يتمسكّ بالأصل، و يحزّر على عدم الحجّية، بوجه يخرج عنه بالدليل، و لا يكون لازمه الردع عن القطع، كما لا يخفى، فتأمل.

هذا مع أنّه لو قلنا: بأنّ الشكّ في الحجّية، يساوق القطع بعدم الحجّية حتّى في صورة الشكّ فيها قبل الفحص، فلا يمنع ذلك من تجويز الخروج عنها بالدليل، لأنّه عند قيام الدليل يرتفع الموضوع، و هو الشكّ في الحجّية، و كأنّه يصير من قبيل التصرف في المقطوع، لا القطع، و يصير الاستثناء منقطعاً، و تصبح النتيجة، هكذا: إنّ الشكّ في الحجّية يساوق القطع بعدمها، و في مورد قول اللغويّ لا شكّ في حجّيته،

وهكذا في كلِّ مورد قام الدليل على حجّيته، وليس هذا من الردع عن القطع، وسيمرّ عليك تمام البحث.

البحث الثاني: في الخروج عن التساوق

فعلى هذا، تبيّن البحث الثاني أيضا، وتحصّل إمكان البحث على النهج المتعارف في سائر المواضع التي يحزّر فيها الأصل والقاعدة للمرجعية، فليتأمل.

المقام الثاني: حول آثار الحجّية

إشارة

إنّ من آثار الحجّية التنجيز والتعذير في خصوص حجّية الأمارات، وما يحدو حدوها، ومن آثارها جواز الإفتاء، والقضاء، والحكم، والإخبار، والإسناد إلى صاحب الشريعة.

وأیضا: من آثارها الإتيان بالمؤدّي على أنّه حكم الله، ومن الإسلام والشرع.

فهل هذه الآثار ثابتة لما شكّ في حجّيته مطلقا، أو منتفية عمّا يشكّ في حجّيته، أم هي مختلفة، فمنها: ما يمكن إثباتها، ومنها: ما لا يمكن؟ وجوه.

وقبل الخوض في هذه المسألة، نشير إلى مسألة مفروغ منها بينهم: وهي أنّ القدر المتيقّن من آثار الحجّية الثابتة للأمارات وأشباهها، هو التنجيز والتعذير، وهذا أمر مشترك فيه القطع، والاحتمال قبل الفحص، والاحتمال مطلقا في الشبهات المهمّة بها، والظن على الانسداد، بناء على ما هو الحقّ من كونه حجّة بعد تماميّة المقدمات.

وأما جواز الإخبار والإفتاء والتدين والتعبّد العمليّ، فهو محلّ مناقشة، وذلك لأنّ ما هو الثابت شرعا في باب الطرق والأمارات العقلانيّة، ليس أمرا أزيد عندهم.

وما اشتهر: «من أنّ الشرع تدخّل فيها بإتمام كشفها، وإلغاء احتمال الخلاف فيها»⁽¹⁾ و دعوى «هو هويّة مؤدّاهها مع الواقع»⁽²⁾ و دعوى «أنّها العلم» و «أنّها العلم النظامي» وغير ذلك من العبارات التي يعترّ بها الفضلاء، فضلا عن المحصّلين، كلّه فاسد جدًّا.

فلا معنى لتجويز الإفتاء والإخبار- وغير ذلك من الآثار الواضحة عندهم- إلّا مع الدليل، فما يجوز الإخبار عنه هو الإخبار عن تماميّة الحجّة، والإفتاء بتماميّتها، والإتيان بمؤدّاهها، حذرا من الخلاف والمخالفة، من دون أن يتعبّد بمؤدّاهها، ويتدبّن بمضامينها عملا.

وهذا من غير فرق بين أقسام الأمارات، فكما لا يجوز ذلك كلّه بالنسبة إلى مؤدّي مظنون الصدور، كذلك لا يصحّ بالنسبة إلى مقطوع الصدور و مظنون الدلالة.

نعم، لمن حصل القطع بالحكم يجوز ذلك كلّه، بناء على امتناع الردع عنه، وعدم احتياجه إلى الإمضاء في الحجّية، كما هو مرام الكلّ، إلّا ما عرفت منّا في محلّه⁽³⁾.

وبالجملة: لا تلازم بين الحجّية وبين هذه الآثار، لأجل ما أشرنا إليه.

وأما إنكار الملازمة بينهما، لأجل ما في «الكفاية»: من أنّ الظنّ على الحكومة حجّة، ولا يترتّب عليه الآثار⁽⁴⁾، أو لأجل أنّ الاحتمال قبل الفحص حجّة، ولا- يترتّب عليه ذلك، فهو- مضافا إلى مناقشة في المثال الأوّل- أنّ ما ليس بحجّة، هل يلازم انتفاء الآثار ولو لم تكن الحجّة ملازمة لها، أم لا؟ وما هو النافع هو الأوّل،

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 17، منتهى الأصول 2: 73.

2- فوائد الأصول 1: 44.

3- تقدّم في الصفحة 28- 29.

4- كفاية الأصول: 323.

كما سيأتي تحقيقه (1).

أقول: قد مرّ متّاً في مباحث الأوامر: أنّ من الأقوال في مسألة دلالة الأمر على الوجوب، هو القول بأنّ الأمر لا يكون إلاّ حجة محتاجة إلى الجواب، وإذا قصد المأمور عصيان الأمر، تجوز المؤاخذه على ذلك، ولا يقبح العقاب، وعندئذ يجب عقلاً أن يسدّ العبد جميع أبواب احتمال العقاب، حتّى يستيقن بامتناع عقابه.

وقد ذكرنا هناك: أنّ هذه المقالة، ترجع إلى إنكار صحّة الإفتاء على طبق الأمر والنهي، وهكذا الإخبار، مع أنّ سيرة السلف والخلف على جواز الإفتاء على طبقهما، من غير حاجة إلى الأدلة الخاصّة (2).

والسرّ كلّ السرّ: أنّ البناءات العقلانيّة في باب الأمارات والطرق، لا تنقص عن بنائهم في باب القطع، فإنّه يحصل - حسب العادة النوعيّة، وحسب الموازين الغالبة الشائعة - من هذه الأمارات الوثوق والاطمئنان بالمؤدّي والأحكام، وعندئذ يجوز الإخبار وسائر الآثار، لأنّ حجّة الأمارات في الحقيقة باعتبار انكشاف الواقعيّات بها نوعاً وغالبا، أو بناءً وعادة، ولذلك نجد أنّ القوم يسندون المؤدّيات إلى مواليهم العرفيّين. وما ورد في الأخبار الخاصّة من الحثّ على الإفتاء (3)، ليس أمراً جديداً وراء اعتبار الطرق والأمارات العقلانيّة.

وغير خفيّ: أنّ انكشاف الخلاف في كثير من الأمارات والطرق، ليس بالغالى حدّ يعدّ ذلك بناءً من العقلاء. ولو فرضنا - كما لم يبعد عندنا - أنّ مسألة الكشف والوثوق بالخارجيّات في موارد قيام الطرق والأمارات، ليست واضحة، بل كلّ ذلك

1- يأتي في الصفحة 271-275.

2- تقدّم في الجزء الثاني: 94-96.

3- وسائل الشيعة 30: 291، ذيل ترجمة أبان بن تغلب.

بناءات عاديّة حصلت أحيانا في الزمن الأوّل، لأجل الكشف الغالبّي، وأمّا اليوم فهو مجرد بناء، وهكذا في عصر الأئمة عليهم السلام و لكن مع ذلك فبناؤهم على الإفتاء والإخبار والتدين، وهذا يكفي لحلّ هذه العويصة جدّاً.

وأما ما قد يقال: بأنّ المحرّم في باب الإفتاء هو الإفتاء بغير علم، وفي باب الإخبار والإسناد هو الإخبار بلا حجة، وهكذا في مسألة التدين والتعبّد، وإذا كانت الطرق حجة شرعيّة ممضاة، تكون حاکمة على الأدلّة الناهية عن القول بغير علم، ضرورة أنّ «العلم» المأخوذ في الأدلّة هو الحجّة، كما تحرّر في محله (1)، والقول أيضا أعمّ من الإفتاء وغيره، فهو متين، ولكنّه لا- يتمّ إلاّ- في مسألة الإفتاء بغير علم، وأمّا الإخبار بغير حجة وعلم، أو التدين بدونه، فلم يوجد منه أثر في الآثار.

ودعوى: أنّ «القول بغير علم» يشمل الإخبار، غير مسموعة، لأنّ المراد من ذلك هو الإفتاء بغير علم، لا التقولات اليوميّة السوقية، فإنّه لو كان محرّما، فلا بدّ من أن يكون لأجل دليل آخر، كما تحرّر في محله (2).

فعلى كلّ تقدير: إنكار هذه الآثار بالنسبة إلى الطرق والأمارات، من قبيل إنكار الضروريّ. وأمّا عد الانقياد من آثار الحجّة، فهو بمعزل عن التحقيق.

نعم، لا- بأس بعد التجري منها، لاحتمال كون عنوانه أو الفعل، محرّما مثلا، وإلّا فحسب التحقيق لا أثر له أيضا، كما لا يخفى، والأمر سهل، فما في «تهذيب الأصول» (3) و«الكفاية» (4) لا ينجو عن المناقشة، والله هو المستعان.

1- يأتي في الجزء السابع: 337 ولاحظ تهذيب الأصول 2: 105.

2- لاحظ تحريرات في الفقه، كتاب الصوم، الموقف الثاني، المفطر الخامس: الكذب على الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام.

3- تهذيب الأصول 2: 86-89.

4- كفاية الأصول: 322.

حكم الآثار بالنسبة إلى الأمانة مشكوك الاعتبار

إذا تحصّلت هذه المسألة، فلتكن على ذكر بالنسبة إلى ما هو المقصود: وهو أنّ هذه الآثار هل هي منتفية عن الأمانة المشكوك اعتبارها، أم لا، أو الأمانة المقطوع عدم اعتبارها، بناء على القول: بأنّ الشكّ فيها يرجع إلى القطع بعدمها؟

فنقول: أمّا الآثار العقلانيّة كالتعذير والتنجيز، فواضح انتفاؤها. وأمّا الإفتاء والإخبار والإسناد، فغير واضح، وذلك لأنّه يرجع إلى الشبهة الموضوعيّة، الجارية فيها أصول الحلّ والبراءة، ضرورة أنّ احتمال كون الإفتاء المزبور، مطابقاً للواقع، واحتمال كون الإخبار صادقاً موجود.

وأمّا حرمة التعبد عملاً بمؤدّاتها، على وجه لا يكون من الإتيان الرجائيّ والاحتياط، فهي أيضاً واضحة، لأنّه من التشريع والابتداع، ضرورة أنّ ما هو المقصود من «التشريع» ليس عقد القلب على ما لا يعتقد، أو على ما يعتقد خلافه، فإنّه غير معقول بالضرورة، فإنّ مع الشكّ القلبيّ الوجدانيّ، أو مع العلم بعدم كونه من الشرع، لا يتمكّن من عقد القلب والاعتقاد بأنّه من الشرع.

نعم، يتمكّن من إبراز العمل على وجه يعتقد الآخرون أنّه يتدبّن به، ويريد بذلك العمل إفادة أنّه متدبّن به، وهذا هو المحرّم من التشريع العمليّ.

و من هنا يظهر وجه إمكان تحريم الإفتاء في مورد الحجّة المشكوك فيها، لأنّه من التشريع بهذا المعنى، وهو من التقوّل بغير علم، المستدلّ عليه بالكتاب، والسنة، والعقل، والإجماع (1).

و أمّا الإسناد إليه تعالى، أو إلى أحد المعصومين عليهم السلام في غير الأمور

التشريعية والأخبار، فتحريمهما مشكل جدًّا، وتفصيله في كتاب الصوم (1)، وفي المكاسب المحرّمة (2).

وإجمال المناقشة: أنّ الصدق والكذب مطابقة للكلام للواقع وعدمها، وفي صورة الشكّ تجرى البراءة، كسائر الشبهات الموضوعية. و القول بغير علم ولو كان حراما، ولكنّه - كما عرفت - ليس إلاّ التشريع والابتداع، دون الأمور العادية، فما في «تهذيب الأصول» من إيهام العموم (3)، غير تامّ، والله العالم.

إن قلت: الإسناد والأخبار، يلزم الإفتاء فيما هو المهمّ بالبحث في المقام، فلو حرم الإفتاء لأجل أنّه من القول بغير العلم، يحرم العنوانان الآخران.

قلت: يكفي لعدم تمامية ما عندهم التفكيك بين الآثار في غير ما هو المهمّ بالبحث. هذا مع أنّ في المسائل الشرعية، يتصوّر الأخبار والإسناد من غير أن يكونا إفتاء، فإنّ العامي ربّما يسند إلى الله تعالى، ولا يعدّ ذلك إفتاء، ويخبر عن حرمة شرب التبغ بمجرد السماع من العامي الآخر، من غير كونه أيضا إفتاء، فالإفتاء إمّا إنشاء، أو إخبار خاصّ، كما لا يخفى.

إيقاظ: في تقسيم جواز الإسناد إلى واقعي وظاهري

يمكن أن يقال: إنّ جواز الأخبار والإسناد الآدي هو من آثار الحجية، هو الجواز الواقعي، والجواز الثابت لهما في موارد الشكّ في وجود الحجة، هو الجواز الظاهري.

مع أنّ جواز الأخبار والإسناد، يمكن منعه في موارد الشكّ في الصدق

1- تحريرات في الفقه، الصوم: 211-212.

2- المكاسب المحرّمة من تحريرات في الفقه (مفقود).

3- السطر 29 وقرره في جامع المقاصد 2: 514 و مفتاح الكرامة 3: 587.

و الكذب، للعلم الإجمالي. إلا أنه غير تام، و تحريره خروج عمّا هو أساس البحث في المقام، و من شاء فليراجع ما حرّراه في محالّه (1).

فبالجملة: في موارد الشكّ في الحجّية، لا تنتفى جميع آثار الحجّية، على إشكال فيه كما أشير إليه (2).

فتحصّل: أنّ توهم الملازمة الثبوتية بين الحجّية و تلك الآثار، كما يظهر من العلامة النائيني قدس سره (3) غير تام، كما أنّ توهم انتفاء الآثار عند انتفاء الحجّية، أيضا غير تام، إلا على الوجه الأخير.

تتميم: في دعوى اختصاص جواز الإسناد بالأمارات

قد عرفت وجه المناقشة في حرمة الإخبار و الإسناد غير الراجع إلى الإفتاء بغير علم (4)، و أيضا تبين وجه المناقشة في جواز الإفتاء و الإخبار و الإسناد في صورة ثبوت الحجّية مع جوابها (5).

وربّما يمكن دعوى: أنّ جواز الإخبار و الإسناد من آثار الحجّية في باب الطرق، لا لمطلق الحجّية، لأن كون الحجّة معذرة بالنسبة إلى مورد التخلف عن الواقع، يلازم كونها معذرة بالنسبة إلى الإخبار و الإسناد اللذين يكونان خطأ أيضا، فإذا ثبت حجّية خبر الثقة و الظاهر، فكما يجوز الإفتاء على طبقه، و التدبّر به، و يكون عذرا عند الخطأ، كذلك يجوز الإخبار و الإسناد، و يعدّ عذرا في صورة الخطأ، من غير حاجة إلى التمسك بالبناءات العقلية، أو الإدراكات العرفية

1- لاحظ الصفحة 270، الهامش 4.

2- تقدّم في الصفحة 271.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 122-123.

4- تقدّم في الصفحة 271.

5- تقدّم في الصفحة 267-268.

المستندة إلى الكشف النوعي عن مرادات المولى، و لا- إلى دعوى: أن أدلة الأمارات حاكمة على أدلة التقول بغير علم، بإحدى الوجوه المحررة للحكومة التي أشرنا إليها، من كونها علما تعبدا، أو أن المراد من «العلم» هو الحجّة، فتكون واردة عليها.

و لا- يعتبر في معدّريتها، كونها قائمة على جواز الإخبار و الإسناد على نحو دلالة المطابقة، بل يكفي معدّريتها في مدلولها المطابق لمعدّريتها عن هذه الآثار أيضا.

و توهم: أنه ليس من الآثار لها، في غير محلّه، ضرورة أن الإخبار الكاذب حرام، و إسناد الشىء إلى المقدّسين محرّم، فلو كانت الأمانة قائمة على أن إسماعيل عليه السلام ولد سنة كذا، يجوز الإخبار و الإسناد و لو لم يكن في دلالتها المطابقية أثر عمليّ.

اللهم إلا أن يقال: بأنه لا دليل على حجّيتها بالنسبة إلى هذه الآثار الطارئة، و يكفي انصراف أدلة الإمضاء- لو كانت- عن مثلها و لا، يعدّ مثل ذلك من الآثار العقلانية، فتأمل.

و يمكن أن يقال: بأنّ دعوى الانصراف عن مثلها في المثال، لا تقتضى صحّة الشكّ في حجّيتها، بالنسبة إلى الإخبار و الإسناد في خصوص الأمانة القائمة على الأحكام المترتبة عليها الآثار العملية، فليتدبّر جيّدا.

تذنيب

نتيجة ما تحرّر: أنه ليس كلّ ما يكون حجّة، موضوعا لترتيب جميع الآثار الثابتة لأمثال الأمارات و الأصول المحرزة، كما ليس كلّ ما لا يكون حجّة قطعا، أو يكون مشكوك الحجّية، موضوعا لعدم ترتّب الآثار بانتفاء جميع الأحكام عنه حسب الصناعة، و إن يشكل الحكم بذلك، كما يظهر من مطاوى ما ذكرناه.

المقام الثالث: فى تقارب تحرير الأصل

إشارة

وقد عرفت تصوير الشكّ فى الحجّية من غير كونه مساوقا لعدم الحجّية⁽¹⁾، فإنّ ما هو الحجّة شرعا بحسب الواقع، مشكوك الحجّية قبل الفحص، ولا يكون هذا الشكّ مساوقا للقطع بعدمها، ويكون الواقع حجّة إذا اقتحم فى خلافه، لا الشكّ قبل الفحص.

إذا تبين ذلك، فإليك تحرير الأصل بتقاريب:

التقريب الأوّل: ما فى «الرسائل» وإجماله أنّ لحرمة العمل والتعبّد، يكفى نفس الشكّ فى الحجّية، فلا مورد لاستصحاب عدم الحجّية، لما لا يترتب على الإحراز الاستصحابى أثر عملى، وقد تحرّر اشتراط الأثر فى التعبّد به⁽²⁾، انتهى ملخص مرامه قدّس سرّه.

وبعبارة مئى: إنّ الآثار الثابتة للحجّية، منتفية عن مشكوك الحجّية من غير لزوم إحراز عدم حجّيته واقعا، لأنّ الواقع لا أثر له يخصّه، فمشكوك الحجّية مشتبه المصداق، وآثار الحجّية لا تترتب على المصداق المشتبه، فإذا كان جواز التعبّد والتدين من آثار الحجّة، فما دام لم تثبت حجّية شىء لا يثبت الجواز، فيكون ممنوعا ترتب تلك الآثار بالضرورة.

وأما حرمة التعبّد بالمشكوك، فللأدلة الأربعة: من الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

أقول: ما هو البحث الأصولى ويناسب المقام، إثبات انتفاء آثار الحجّة عن

1- تقدّم فى الصفحة 264-265.

2- فرائد الأصول 1: 50.

مشكوك الحجية من غير الحاجة إلى الإحراز الواقعي، وأما حرمة التعبد بمشكوك الحجية، فهي مسألة أخرى في محل آخر لا تليق بالمقام، وما استدلل به من الأدلة الأربعة (1) ممنوع، وقد مرّ شطر من الكلام حوله في المقام السابق (2)، و تفصيله في مباحث الاجتهاد و التقليد.

ثم إنه يتوجه إليه قدس سره أولاً: نقض بأن كفاية الشك لانتفاء الآثار، أو لترتب الحرمة، كما يقتضى عدم جواز التمسك بالاستصحاب، إذ لا أثر لإحراز الواقع به، كذلك يقتضى عدم جواز التعبد بالأمانة القائمة على عدم حجية المشكوك.

وما قيل: «إن قيام الأمانة رافع الموضوع، وهو الشك في الحجية، بخلاف الاستصحاب» (3) غير تام، لما تحرّر أنّ رافعيها للموضوع، فرع ثبوت أنّ الشرع تمّم جهة الكشف، وألغى احتمال الخلاف، و ادعى أنّ الطرق و الأمارات علم، وقد تحرّر مراراً فساد هذه المقالات طراً، و لا يكون في الآثار الواصلة منه أثر أصلاً، فالشك في الحجية موجود، و ليس ملغى في نظر الشارع، فالتعبد بالأمانة أيضا لغو، لما لا أثر فيه، كما لا يخفى.

نعم، يمكن أن يقال: إن نظره قدس سره إلى أنّ الشك الذي هو تمام الموضوع، هو الشك بعد الفحص، وإلا فلا- تصل النوبة إلى الاستصحاب، و لا يكون الشك قبل الفحص تمام الموضوع بالضرورة، فعلى هذا إذا فحص عن الأدلة، و وجدت الأمانة على عدم حجية القياس مثلاً، فلا يكون هذا الشك تمام الموضوع، لأنّ من قيوده

1- فرائد الأصول 1: 49، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 119-120، منتهى الأصول 2: 75-76.

2- تقدّم في الصفحة 270-271.

3- أجود التقريرات 2: 88.

عدم الوصول إلى الخبر الناهض على عدم الحجية.

وإن لم توجد أمانة يكون الشك تمام الموضوع، ولا حاجة إلى الإحراز الاستصحابي.

ولكنك خبير: بأنه أيضا غير مفيد، فافهم وتأمل.

و ثانيا: أن اللغوية الواجبة الاجتناب هي لغوية ذات الدليل، و تمام مضمون الحجّة و الرواية، دون اللغوية الحاصلة من الإطلاق، كما تحرّر تفصيله مرارا(1).

مثلا: لو فرضنا حكومة استصحاب عدم الإتيان بالجزء المشكوك فيه على قاعدة التجاوز، فلا بد للفرار من اللغوية من الالتزام بتقدمها عليه استثناء، و أمّا حكومة الاستصحاب السببي على المسببي، فأمر مفروغ منها في كلامهم، مع أن الاستصحاب المسببي لا أثر له إلا المحكومية.

فعليه القاعدة التي ضربت لحال الشك في الحجية، تكون محكومة باستصحاب عدم الحجية، بناء على جريانه في ذاته، و لا يتوقّع الأثر لهذا الاستصحاب بعد ثبوت الإطلاق لقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»(2).

نعم، عندنا جميع الأصول الحكمية وضعية كانت أو تكليفية- كاستصحاب عدم الوجوب- غير جارية، و تفصيله في الاستصحاب (3)، و عندئذ تصل النوبة إلى القاعدة المضروبة.

و أمّا توهم: أن القاعدة جارية هنا مطلقا، للزوم لغوية القاعدة، فهو في غير

1- تقدّم في الجزء الثالث: 447-448، و أيضا تحريرات في الفقه، واجبات الصلاة: 170 و كتاب الطهارة، أحكام النجاسات، أحكام لبن الجارية.

2- وسائل الشيعة 8: 217، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 10، الحديث 3.

3- يأتي في الجزء الثامن: 533-534.

محله، لأنها قاعدة اختلاقيّة، لا شرعيّة، فلا تخلط.

نعم، يمكن أن يقال: على تقدير جريان الاستصحاب المزبور ذاتا، يكون مقتضى كون الشبهات الحكميّة الكلية قدرا متيقّنا من حديث الرفع (1)، كون المرجع في صورة الشكّ في الوجوب والحجّية، البراءة الشرعيّة، ولو كان استصحاب عدم الوجوب والحرمة وسائر الوضعيات المشكوك فيها، مجرى الاستصحاب، تلزم لغويّة حديث الرفع بوجه يجب الفرار منها، فتأمل.

وتوهم عدم جريان حديث الرفع في المقام، لما لا امتنان في رفعها، غير صحيح، لأنه مضافا إلى أنّ الامتنان ليس عدّة، أنّ الحجّية ربّما تكون منجزة، فرفعها فيه الامتنان.

وبناء على ما تحرّر منّا، تبين وجه فساد ما في «الكفاية» من التمسك بأنّ الحجّية واللاحجّية أثر (2)، وما في تقارير العلامة النائيني رحمه الله (3) من إطالة الكلام حول هذه المسألة، مريدا به إثبات عدم جريان الاستصحاب، مع ما فيه من المناقضات غير اللازم ذكرها. و سيأتي وجه عدم جريان الاستصحاب في المقام في ذيل التقريب الآتي إن شاء الله تعالى (4).

وثالثا: لا لغويّة في البين، فإنّ مشكوك الحجّية لا يستند عدم حجّيته إلى الشرع، بخلاف ما إذا أحرز بالاستصحاب عدم حجّيته.

وبعبارة أخرى: حرمة التعبد والتدين تترتب على مشكوك الحجّية، للأدلة، وأمّا جواز إسناد لا حجّيته إلى الشرع، فممنوع إلا في صورة قيام الأمانة أو الاستصحاب.

1- الخصال: 417-9، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

2- كفاية الأصول: 322 و 333.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 126-133.

4- يأتي في الصفحة 282-283.

مثلاً: إذا شك في حجّية القياس، يصحّ أن يسند لا حجّيته إلى الشرع، بخلاف الاستحسان، فإنّه وإن يحرم التعبد بمؤدّي الاستحسان، و يحرم الإفتاء على طبقه، ولكن لا يصحّ إسناد لا- حجّيته إلى الشرع إلاّ باقتضاء من الدليل الشرعيّ، فلو جرى استصحاب عدم كون الاستحسان حجّة يصحّ، وإلاّ فلا.

فذلكة الكلام

إنّ تحرير الأصل بالتمسك بالقاعدة المضروبة لحال الشكّ، غير تامّ إلاّ على القول بعدم جريان استصحاب عدم الحجّية، و تحريره بالاستصحاب المزبور غير تامّ، لما تحرّر ممّا من عدم جريان أمثال هذه الاستصحابات الأزلية في الشبهات الحكمية ذاتا، لما لا حالة سابقة لعدم الوجوب و عدم الحجّية (1)، ضرورة أنّ الإرادة التشريعية الإلهية أزلية، إمّا متعلّقة بالحجّية، أو لا تتعلّق بها بعد ذلك فيما لا يزال، لا ممتنع حدوث إرادته التكوينية و التشريعية، على ما تحرّر في «قواعدنا الحكمية» (2).

و غير خفيّ: أنّ القاعدة المضروبة لحال الشكّ، إن رجعت إلى ما ذكرناه- و هو انتفاء آثار الحجّية عن المشكوكه حجّيته- فهو أقلّ إشكالا ممّا في «الرسائل»: من إثبات حرمة التعبد و التدبّر و الإخبار و الإسناد (3)، فإنّ ما ثبت بحكم العقل و السنّة- لا الكتاب و الإجماع- هو حرمة التشريع القوليّ أو العمليّ بوجه مضى (4)، و أمّا حرمة الإخبار و الإسناد فلا، و قد عرفت تفصيله في المقام السابق (5).

إن قلت: في موارد الشكّ في الحجّية، لا يجوز التمسك بالأخبار المانعة عن

1- يأتي في الجزء الثامن: 533-534.

2- القواعد الحكمية، للمؤلف قدّس سرّه (مفقودة).

3- فرائد الأصول 1: 49.

4- تقدّم في الصفحة 271.

5- تقدّم في الصفحة 271-275.

العمل بغير العلم، ولا التقوّل بغير العلم، لأنّه من الشبهة الموضوعيّة لنفس تلك الأدلّة إن قلنا: بأنّ أدلّة حجّية الأمارات و الأصول، حاكمة على تلك الأدلّة، كما هو خيرة الأكثر في خصوص الأمارات، وفي مثل الاستصحاب (1).

أو من الشبهة المصدقيّة إن قلنا: بأنّها مخصّصة لها (2)، ضرورة أنّ العمل بتلك الحجج و التقوّل على طبقها، جائز كما مرّ (3)، فتكون مخصّصة لأدلّة المنع، وإذا شكّ في حجّية شىء، يكون من الشبهة المصدقيّة لتلك الإطلاقات، و من الشبهة الموضوعيّة لدليل المخصّص. و من قبيل الأوّل لو قلنا: بورود أدلّة الحجّية على تلك الأدلّة، لأنّ المراد من «العلم» فيها هو الحجّة.

و على كلّ تقدير: لا يصلح لتحريم العمل و القول تلك الأدلّة المانعة، فما في «الرسائل»: من تحريم العمل و التعبد بمجرّد الشكّ (4)، غير صحيح حسب الصناعة.

قلت أولاً: إنّ المراد من «العمل بغير العلم» و «القول بغير الحجّة» هو العمل حال الشكّ، و القول حال الشكّ و الجهل بالحجّية، فإنّ من السنّة ما في الخبر: «رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم» (5) فتكون تلك الأدلّة المانعة متعرّضة لحال الشكّ و الجهالة، لا لأمر و عنوان يكون له الواقع المتصوّر فيه الحالات: الواقعيّ، و المشكوك فيه، حتّى تندرج المسألة في معركة التمسك بالعامّ في الشبهة الموضوعيّة، أو المصدقيّة.

و ممّا يشهد لذلك: تمسّكهم في هذا المقام بالعقل المدرك لقبح التشريع الذي هو في حال الجهالة، أو العلم بالخلاف.

1- لاحظ فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 3: 160-161، نهاية الأفكار 3: 102-103، حقائق الأصول 2: 112.

2- فرائد الأصول 1: 122، كفاية الأصول: 339.

3- تقدّم في الصفحة 270-271.

4- فرائد الأصول 1: 52.

5- وسائل الشيعة 27: 22، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 4، الحديث 6.

و ثانيا: ليس عنوان «الحجّة» خارجا عن تلك الأدلّة، حتّى يكون مشكوك الحجّة من الشبهة المصدقيّة، بل الخارج حكومة أو تخصيصا عناوين الطرق و الأمارات و ما شابهها، و إذا شكّ في حجّية القياس، يكون من الشكّ في التخصيص، و إرجاع العناوين الكثيرة الخارجة إلى العنوان الواحد، فيه مفسد، و منها ذلك، فلا تغفل.

و ثالثا: حديث منع التمسك بالعامّ - بل و المطلق - في الشبهات المصدقيّة، ممّا يكذّبه البرهان و الوجدان، و عليه البناءات العقلانيّة، و لا سيّما في القوانين الكلّيّة العامّة التي ربّما ضربت لأمثال ذلك، و تفصيله في محلّه (1).

و رابعا: لو كان يجرى استصحاب عدم الحجّية كان لتتقيد موضوع تلك الأدلّة به وجه كما ترى. و هذا كلّه على تقدير توهم: أنّ ما هو المحرّم هو عنوان «العمل بغير العلم، و المتعبّد و الإسناد و الاستناد لغير الحجّة» على الوجه المزبور.

و من هنا يتقدح: أنّ القول بأنّ التمسك بتلك الأدلّة في موارد الشكّ لو لم يكن جائزا، للزمت لغويّتها مع كثرتها، غير واقع في محلّه، و المهمّ ما عرفت من فساد مبني هذا الإشكال (2). و ليعذرني إخواني على الخروج عن الاعتدال.

التقريب الثاني: الشكّ في الحجّية إذا كان قبل الفحص، يكون من الشكّ في وصول ما هو الحجّة واقعا، و يصحّ الاحتجاج به، و لذلك ليس هذا الشكّ مورد البحث.

و ممّا يشهد له: تمسّكهم بالاستصحاب الذي لا يجرى إلاّ بعد الفحص، لإمكان ورود الدليل على حجّية ما ينافيه. بل لا محلّ لجريانه مع وجود الحجّة

1- تقدّم في الجزء الخامس: 251 و ما بعدها.

2- تقدّم في الصفحة 276-278.

الموافقة أيضا.

وإذا كان الشكّ بعد الفحص، فمع الظفر على ما يدلّ على حجّية المشكوك، فلا كلام. وهكذا إذا عثر على ما يدلّ على عدم حجّيته كما مرّ (1).

وقد أشرنا إلى ذلك لدفع توهم: أنّ القول بعدم جريان الاستصحاب بعد القاعدة، يختصّ بذلك، ولا تشترك معه الأمانة القائمة على عدم الحجّية، وإلاّ يلزم جريان الاستصحاب أيضا.

والسرّ: أنّ موضوع القاعدة هو عدم العثور على ما يدلّ على الحجّية واللاحجّة، وأمّا مع العثور على أحد طرفي المسألة فلا محطّ لها، لأنّ القاعدة ليست إلاّ إدراك العقل اقتضاء.

وبالجملة: إذا فحص ولم يطلع على ما يدلّ على الحجّية واللاحجّة، ولم يظفر عليه، فتارة: يكون بحسب الواقع غير وارد فيه الخبر.

وأخرى: يكون الخبر صادرا غير واصل إلينا.

فعلى الأوّل لا بحث، وإنّما البحث في الصورة الثانية، فإنّ ما هو الحجّية بحسب الخبر غير الواصل، هل يكون حجّة فعلية، أم لا؟

وبعبارة أخرى: هل للحجّية مرحلتان: مرحلة الثبوت والإثبات، و مرحلة الفعلية والتنجز، كسائر الأحكام الإلهية؟

أم الحجّية أمرها دائر بين الفعلية والافعلية، فيكون الشكّ في الحجّية، مساوقا لقطع بعدم الحجّية، لأنّ معنى «الحجّية» هو ما يصلح للاحتجاج به، وهو حسب المفروض لا يصلح عند كافّة العقول بالنسبة إلى من لم يعثر عليه، ولا يكون حجّة للمولى على العبد، ولا العكس، فلا وجه بعد ذلك للشكّ في الحجّية حتّى

يستصحب؟

وهذا ما هو المشار إليه في كلامنا السابق (1) و وعدنا به إشكالا على الاستصحاب، فركن الاستصحاب منتفجا جداً وإليه يرجع كلام جملة من المحصّلين:

«من أنّ الشكّ في الحجّية، عين القطع بعدم الحجّية» (2).

و ممّا ذكرنا يظهر ضعف ما في كلمات «تهذيب الأصول» (3) في تحرير محطّ البحث، وفي تقارير العلامة النائينيّ قدس سره (4) و الأمر سهل.

فبناء على هذا، يجوز إسناد عدم الحجّية إلى الشرع، لأنّ ما هو المقطوع عدم حجّيته، أي هو مقطوع عند الشرع أنّه ليس بحجّة، قضاء لحقّ القطع و العلم بعدم الحجّية، فإذا شكّ في حجّية إخبار ذي اليد يصحّ الإخبار ب «أنّه ليس حجّة جزماً» للقطع بعدم الحجّية و هكذا، فتأمل (5).

فبالجملة: بعد انتفاء آثار الحجّية عن مشكوك الحجّية، يقطع بعدم حجّيته، و يترتب عليه آثار عدم الحجّية، من حرمة التعبد، و الإسناد و الاستناد، و لا تصل النوبة إلى ما مرّ في ذيل التقريرين الماضيين.

1- تقدّم في الصفحة 278.

2- كفاية الأصول: 322، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 123.

3- تهذيب الأصول 2: 91.

4- فوائد الأصول 2: 130-132.

5- وجه التأمل: أنّ القطع بعدم الحجّية، كالقطع بعدم تركّب الجسم من الأجزاء، و هذا لا يستلزم صحّة الإسناد، فإنّ القطع بعدم حجّية الظنّ عند العقلاء، لا ربط له بالشرع، لأنّ ذلك ليس مثل القطع بوجوب كذا، و حرمة كذا، و بركتي الفجر مثلاً، لأنّ عدم الحجّية ليس مجعولا شرعيّاً، و لا معتبراً، لأنّ القضية سالبة محصّلة. نعم لو أجرينا الاستصحاب صحّ، فتدبّر (منه قدس سره).

تنبيه: فيه تقاريب آخر لمساوقة الشكّ في الحجّية مع القطع بعدمها

هذا تقرينا لمساوقة الشكّ في الحجّية مع القطع بعدمها. ويظهر من العلامتين:

الخراسانيّ، والأصفهانيّ قدس سرهما وجه آخر (1) ولو لم يرتض به الثاني رحمه الله: وهو أنّ من انتفاء آثار الحجّية، يستكشف حال الموضوع، وهو الحجّية، واللاحجّية، فيقطع بعدم الحجّية بالبرهان الإتيّ.

أقول: انتفاء آثار الحجّية عن مشكوك الحجّة واضح، لأنّ الكبريات تحتاج إلى الصغريات حتّى يترتب عليها آثارها بالضرورة، وهذا من القضايا التي قياساتها معها، وأمّا الملازمة بين انتفاء الآثار وعدم الحجّية الواقعيّة، فيحتاج إلى بيان جديد.

مثلا: انتفاء آثار العلم عن مشكوك العلم قطعّي، بمعنى عدم تنجزها، ولكنّ ذلك لا ينافي كونه عالما بحسب الواقع. ولو قلنا بعدم ثبوتها له واقعا، فأیضا لا يلزم انتفاء كونه عالما، كما هو الواضح.

نعم، إذا ضمّ إليه المقدّمة الأ-خيرة: وهي أنّ انتفاء الآثار عن مثل الحجّية التي لا واقعيّة لها بعد الفحص وعدم الظفر بها، يلازم انتفاء الحجّية، يتمّ المطلوب. ومن هنا يظهر ما في حاشية العلامة المحشّي قدس سره (2).

وإن شئت قلت: انتفاء الآثار والأحكام، لا يستلزم انتفاء المؤثر في مسألتنا، لعدم السببيّة والمسببيّة في البين، فما هو المهمّ هو أنّ الحجّية ليست إلاّ التنجيز والتعذير، فإذا كانا منتفيين عند الشكّ فلا حجّة قطعاً.

فتبيّن: أنّ التنجيز والتعذير ليسا حكمين، ولا-أثرين، بل هما نفس عنوان «الحجّية» في مقام الإجمال و«الحجّية» نفساً ربهما في مقام التفصيل، فاعتنم.

1- كفاية الأصول: 322، نهاية الدراية 3: 164-165.

2- نهاية الدراية 3: 164-165.

وربما يمكن توجيه تقريب الشيخ قدس سره (1) «بأنه أيضا ناظر إلى أن من آثار اللاحجة، يستكشف عدم الحجية، فإن حرمة الإسناد و الاستناد إذا ثبتت حال الشك في الحجية، فلازمها عدم الحجية.

و المناقشة في هذا: بأن الظن حال الانسداد حجة، وهكذا الاحتمال قبل الفحص في الشبهات الحكمية، و مطلقا في الشبهات المهمم بها، و في موارد العلم الإجمالي، قابلة للدفع، ضرورة أن المقصود هي الملازمة بين ما يكون حجة علمية و طريقا عرفيا واقعا أو ادعاء، و بين هذه الآثار، فإذا انتفت انتفت الحجية، أو إذا ترتب ضد الأثر- و هي حرمة الإسناد و الاستناد- يستكشف عدم الحجية شرعا.

و على هذا يكون محمول كلام الشيخ رحمه الله أيضا مناسبا للمسألة الأصولية.

و سيأتي في ذيل البحث دفع بديع لهذه النقوض إن شاء الله تعالى (2)، فإن حجة الاحتمال قبل الفحص، و في الشبهات المهمم بها، و في موارد العلم الإجمالي، ممنوعة مطلقا، بل العبد لا بد من أن يحرز امتناع عقابه تعالى، و في هذه الصور لا محرز عقلا، و لا يحرز العذر القطعي في قبال التخلف الاحتمالي، أو القطعي، فاغتم.

فمن هنا يظهر الفرق بين ما في «الرسائل» و «الكفاية» (3) فإن في «الرسائل» استكشف عدم الحجية، لأجل ترتب آثار ضد الحجية، فيكون مشكوك الحجية غير حجة شرعا، و يصح إسناده إلى الشرع أيضا، و في «الكفاية» استكشف عدم الحجية من انتفاء آثار الحجية، مع الغص عن حجة مثل الظن و الاحتمال أحيانا، لما عرفت

1- فرائد الأصول 1: 49-50.

2- يأتي في الصفحة 288-291.

3- فرائد الأصول 1: 49-50، كفاية الأصول: 322-323.

ما فيه سابقا(1) و آنفا.

مع أنّ إطلاق «الحجّة» على الظنّ غلط قطعاً، أو صحيح و يترتب عليه آثارها، كما هو الأقرب عندنا، خلافاً لما يستظهر من الوالد المحقّق - مدّ ظلّه-(2) فالنقض به في غير محلّه، فلا تخلط.

فتحصّل: أنّ هناك وجوها لتقريب المساوقة بين الشكّ في الحجّية، و القطع بعدمها.

إن قلت: إذا كان الشكّ فيها مساوقاً للقطع، فكما لا معنى للاستصحاب كما مرّ(3)، لا وجه لصدور الأخبار الناهية عن مثل القياس أيضاً، لأنّ في موردها يكون الشكّ معتبراً، و إنّما تلزم اللغوّة، لاستناد المردوعيّة إلى القطع، لا الرواية.

قلت: لا يتقوم اعتبار الخبر بالشكّ في المورد، و لذلك ربّما تصدر الأخبار في موارد الضروريّات، كالصلوات الخمس، و ركعاتها.

و أمّا حديث اللغوّة، فهو لتوهم: أنّ الأمانة في طول القطع، و أنّ العمل يستند إليه، لا إليها، و أنّها أقيمت مقام القطع في الطريقيّة، و لكنه باطل عاطل، كما تحرّر(4)، فإذا كان العمل بالنسبة إلى كلّ واحد قابلاً للاستناد، لا تلزم اللغوّة، فالأخبار الرادعة عن حجّية القياس، تؤكّد القطع بعدم حجّيتها، و بالعكس، لعرضيّة أماريّة الكلّ في محيط العقل و العرف. و ما أشبه ذلك بالأخبار الكثيرة الواردة في موضوع واحد، فافهم و اغتنم.

1- تقدّم في الصفحة 268-269.

2- تهذيب الأصول 2: 87-88.

3- تقدّم في الصفحة 282.

4- تقدّم في الصفحة 132.

الإيراد على حديث المساوقة

أقول: ما مرّ من حديث المساوقة- حتّى الوجه الأوّل الذى أشير إليه فى «الدرر» لشيخ مشايخنا، وجدّ أولادنا قدس سره (1)- مبنى على ملاحظة حال الأفراد والمقايسة بالآحاد، فإنّه ربّما يعثر واحد على ما يدلّ على حجّية شىء، ولا يعثر الآخر عليه، فإذا كان الأمر كذلك، يكون حجّة بالقياس إلى الأوّل، دون الثانى، وذلك لأنّ اعتبار الحجّية بالنسبة إلى غير العاثر الواصل، لغو قطعىّ، ولا أثر له لما لا يصحّ الاحتجاج به، فلا يكون وجه.

و أنت خبير: بأنّ الأحكام الطريقيّة والنفسيّة كلّها قانونيّة، لا جزئيّة وشخصيّة، فلا يلاحظ فيها حال الأشخاص والآحاد بحسب الوصول وعدمه، بل الوصول فى الجملة يكفى لاعتبار حجّية الخبر الموثوق به.

وتوهم: أنّ الشرع أو العقلاء يعتبرون لكلّ واحد من الأخبار حجّيته، ويلاحظون كلّ خبر فى ذاته بالنسبة إلى وصوله وعدم وصوله، فاسد جدّاً، بل الملحوظ معنى كلّى، وهو أنّ الخبر الموثوق به أو خبر الثقة حجّة تأسيساً، أو إمضاء، فإذا صدر مثلاً من الشرع خبر على أنّ إخبار ذى اليد حجّة، فلا وجه للشكّ فى حجّيته، لأنّ كلّ خبر حجّة، وليس الوصول شرطاً عامّاً لكلّ خبر، بل الوصول فى الجملة شرط لاعتبار الحجّية، وهو حاصل بالضرورة.

وبعبارة أخرى: الشرع يعتبر مثلاً حجّية خبر الثقة، وهذا أمر واقعىّ، وفى مرحلة الاعتبار والجعل لا يلاحظ فيه الحالات.

نعم، إذا لم تصل حجّية خبر الثقة بالمرّة فى جميع الأعصار والأمصا، يعدّ هذا من القانون غير القابل للإجراء، الراجع إلى امتناع اعتباره ثبوتاً، وأمّا إذا كانت

واصلة فيكون حجة في الإسلام. و أما عدم اطلاع فرد على هذا القانون العام، فلا يضر بحجته، ولكن الجهل بها، وعدم وصولها إليه، و عدم الاطلاع عليها، يعدّ عذرا له فيما إذا كانت قائمة على تكليف لو اطلع عليها لكان التكليف منجزا.

وإن شئت قلت: هو معذور حينئذ بالنسبة إلى مؤدى الحجة، لا نفسها، إذ ليست مطلوبيتها نفسية، بل هي طريقية، فما قيل: «إن الوصول شرط الحجية مطلقا»⁽¹⁾ غير صحيح جداً.

ولو قيل: لو كان الأمر كما حرّر، للزم معذورية من علم إجمالا: بوجوب الظهر، أو الجمعة، و ترك الجمعة، و كان إذا يرجع إلى الأدلة يتبين له عدم وجوبها، ولكن كان ذلك خلاف الواقع، وأن الواقع وجوب الجمعة، فإنه مع تركه تكليفا واقعيا منجزا بالعلم الإجمالي، يكون معذورا، لصحة احتجاجة بتلك الأدلة التي لو كان يراجعها يعتقد عدم وجوبها، مع أن الضرورة تقضى بخلافه، فيعلم منه أن الحجة ما يحتج به فعلا، و الوصول شرط كلي.

قلنا أولا: إنه لو لم تكن تلك الرواية و الأمانة حجة، للزم أن لا تكون حجة قبل الفحص، لعدم الوصول. و لو كان قبل الفحص من الوصول عند العقلاء، فيما إذا ترك التكليف الواقعي القائمة عليه الأمانة الموجودة في الكتاب و السنة، و لا يكون معذورا بالنسبة إلى ترك التكليف الإلزامي، لكان في مفروض الكلام أيضا معذورا، لأن تلك الأمانة أيضا من الواصل عرفا و عند العقلاء، و التفكيك بين الأمرين من التحكم و التهكم.

فبالجملة: إن كان في هذه الصورة تلك الأمانة حجة فعلية، ففي الصورة الأولى أيضا هي حجة فعلية. و لو كان الوصول في كتاب «الوسائل» مثلا وصولا واقعا، كان الأمر كذلك في الصورة المذكورة.

وتوهم: أنّ الشكّ قبل الفحص حجّة لا الرواية، في غير محلّه كما مرّ، وإلاّ تلزم لغويّة حجّية الأمانة والأخبار الموجودة، فافهم.

وبالجملة: ما هو الحجّة بعد العثور على الرواية نفسها، بل وقبله، وكون الشكّ قبل الفحص حجّة غير صحيح، وتفصيله في محلّه.

نعم، الجهل قبل الفحص ليس عذرا، ضرورة أنّ الخبر الموجود في محالّه المحرّرة، واصل إليه، فليتدبّر جيّدا.

وما مرّ من منجّزية الشكّ قبل الفحص، كما في كلام العلامة الأراكّي رحمه الله هنا(1)، ومنجّزية الشكّ في الشبهات المهمّة بها، كما مرّ في كلامنا(2)، في غير محلّه، بل كلّ ذلك يرجع إلى عدم معذّرية الجهل في هذه المواقف، بل وهكذا في أطراف العلم الإجماليّ، لا يكون الجهل المقرون بالعلم عذرا، ضرورة أنّ اللازم إثبات امتناع العقاب عليه تعالى، ومع الاحتمال لا يجوز التخلف، فليتدبّر جيّدا.

وثانيا: لا منع من الالتزام بحجّية الأمانة واقعا، وعدم شرطية الوصول الكليّ لحجّيتها، وفي المثال المزبور لأجل وجود الحجّة الأسبق الأقوى- وهو العلم الإجماليّ- تنكر حجّية الأمانة بحكم العقلاء تخصيصا، فلا تنافي بين الأمرين.

وبالجملة: دعوى أنّ الأمانة التي وصلت إلى زيد حجّة شرعية، وهي بشخصها ليست حجّة بالنسبة إلى عمرو، لعدم عثوره عليها، فيكون في الشرع اعتبار الحجّية، دائرا مدار وصول الخبر وعدم وصوله، بعيدة إنصافا، فإنّ المنساق من البناءات هي حجّية خبر الواحد في الشرع، و حجّية الظاهر، ولكلّ واحد منهما واقعية، ربّما تتبين، وربّما تتخلف، وفي الصورة الثانية يكون العبد معذورا بالنسبة إلى مؤدّاه، والله وليّ الهداية.

1- نهاية الأفكار 3: 80.

2- تقدّم في الصفحة 265-266.

فذلكة البحث

إنّ التمسك باستصحاب عدم الحجّية، و التمسك بقاعدة المساوقة، غير راجع إلى محصل، فتبقى القاعدة المضروبة لحال الشكّ المنتجة لانتفاء آثار الحجّية، كالتنجيز و التعذير.

و أمّا انتفاء جواز الإسناد و الاستناد، فهو بحث خارج عن المسألة الأصولية، و على ما قرّبناه لصيرورتها أصولية، تكون نافعة، لما عرفت من تمامية الملازمة بين الانتفاء المزبور و اللاحجية الواقعية، على مذهب القوم في تفسيرها(1)، و أمّا على ما عرفت فلا.

و غير خفيّ: أنّه على كلّ تقدير في موارد الشكّ في الحجّية، لا يجوز ترتيب آثار الحجّية على مؤدّاه، و لا تترتب آثارها عليه بالضرورة، و إنّما الاختلاف في المسألة علما و صناعة.

نعم، لو قلنا بجريان استصحاب عدم الحجّية، يجوز إسناد هذا العدم إلى الشرع، فتأمل.

و أمّا إطالة البحث حول الآية و السنّة و الإجماع، لتحريم الإسناد و الاستناد في موارد الشكّ، فهي خارجة.

و التحقيق: أنّ الآية غير واضح سبيلها، و السنّة واضحة في حرمة التّقول و الإسناد و الاستناد المنتهى إلى الإسناد عملا، و لكنّها ربّما ترشد إلى حكم العقل بممنوعيته.

اللهمّ إنّ أن يقال: إنّ الممنوعيّة العقلية ثابتة في الجملة، و مقتضى إطلاق تلك الأدلّة أعمّ. مع أنّ الممنوعيّة العقلية، لا تورث استحقاق العقوبة، لإمكان ترخيص

الشرع على خلافه إلا في بعض الموارد الخاصة، وقد حررنا المسألة من هذه الجهة في بحوث التجري (1).

ثم إن هناك تقاريب آخر للأصل، إلا أنها لا ترجع إلى مهم في البحث. وقد خرجنا عن طور الكلام في المقام، لما فيه من الدقائق العلمية، مع بعض الفوائد الفقهية، والله العالم بالحقائق.

إذا تبينت هذه الجهات، حان وقت مباحث المسألة.

المبحث الأول في الظواهر

إشارة

وينبغي قبل الخوض فيها، من تحرير بعض ما يتعلّق بمطلق الظنون الخاصّة، أو خصوص الظواهر:

أحدها: في عدم البحث عن حجة الظواهر بعنوانها

إشارة

ربّما يقال: إنّ ما هو الحجّة عند العقلاء، هو القطع، والاطمئنان والثوق، وأمّا الأمارات-كالظواهر وغيرها- فهي الأسباب المورثة لهذه الحجج، وليست هي حجّة إلاّ بالتسامح وبالعرض، وذلك لأنّ كاشفيّة هذه الأمور وأماريّتها للواقع، غير معقولة، لعدم السنخيّة بينها وبين الواقع، بخلاف الصور التي تحصل بسببّيّتها في نفوس العرف والعقلاء، فإنّها كواشف عن الواقعيّات، وبذلك يظهر: أنّ ما هو الحجّة هو الاطمئنان الشخصيّ والثوق، لا النوعيّ.

نعم، من كان من العقلاء، لا يشكّ بعد قيام خبر الثقة، والظاهر، واليد- وغير ذلك من الأمارات الكلّيّة والجزئيّة- إلاّ في بعض الأحيان، ويكون خطورا بالبال، ويعدّ من الشكّ غير المستقرّ غير النافي للاطمئنان والثوق.

ولو كان للشكّ منشأ عقلائيّ، لقيام القرينة، أو ما يصلح للقرينيّة، فلا يكون حجّة واقعا، أي لا يحصل الوثوق والاطمئنان والعلم العاديّ النظاميّ.

ولو رجع شكّه إلى غير هذا الأمر، فهو ملحق بالوسوسة والشيطنة، وصاحبه يلحق بالآخرين في لزوم التبعية لهم. ولو أريد من الحجّة النوعيّة ذلك فلا

والذى هو يهمنى إثبات أن مسألة حجية الظواهر وإخبار الثقة، مما لا ترجع إلى محصل فى الواقع، وأن ما هو الحجية واقعا هى المعانى الحاصلة منها، المغفول عنها فى محيط العرف والعقلاء.

فتوهم: أن إثبات حجية هذه الأمور، معناه حجيتها سواء حصل منها الوثوق، أم لا، أو إثبات حجيتها ولو حصل منها الظن بالخلاف، أو حصل الظن بالخلاف من أمر آخر، غير راجع إلى محصل، أو غير مناف لما ذكرناه، كما هو الواضح، ضرورة أن دعوانا عدم حصول الشك ولا الظن بالخلاف، بل يحصل منها الوثوق والعلم العادى طبعا، ومن لم يحصل له ذلك فإما يكون لمنشأ عقلاى مصدق عند العقلاء، فلنا إنكار حجيتها، ومن يدعيه مجازف فى القول، لعدم إطلاق يقتضيها.

وإما لا يكون له المنشأ، فلا يكون من العقلاء، ويلحق بهم فى لزوم التبعية لهم فى هذه الصورة، فتصير النتيجة واحدة، فافهم و اغتتم.

فما اشتهر بين أبناء العصر: من حجية هذه الأمور، لأجل الكشف النوعى الغالبى، وللإصابة الأكثرية⁽¹⁾، يرجع إلى تعبد من العقلاء بهذه القاعدة، وإلى تدين من غير المتدينين بأمر وراء الأمور العقلانية، وهذا من الأمور غير الواقعية، وقد أوضحناه فيما توهموه أصلا عقلاى، فإن الأصول العقلانية اختراعات مدرسية تحميلية عليهم، وما هو الموجود عندهم ليس إلا العلم والوثوق بالواقع ونفس الأمر.

فتحصل: أن تبويب هذا المقصد إلى أبواب، وتقسيم الظنون الخاصة إلى أقسام، والبحث عن كل قسم على حدة، من الغفلة عن حقيقة الأمر، وأن الاطمئنان

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 3: 135، نهاية الدراية 3: 170، لاحظ نهاية الأفكار 3: 89.

و الوثوق و القطع حجّة، و إنّما الكلام فى الأسباب المنتهية إليها، فكما أنّ القطع حجّة من أى سبب حصل إلّا من الأسباب الخاصّة- و قد مرّ إمكان نفى الحجّية عنه مطلقاً(1)- كذلك الوثوق و الاطمئنان حجّة عقلائية، إلّا أنّه يحتاج إلى الإمضاء، و للشرع الردع عن ظواهر ما أو غيرها، أو تقييد السبب بأمر شرعيّ مثلاً، كما فى تقييد خبر الثقة بالإماميّ و نحوه. و أمّا حجّية هذه الأسباب بعناوينها الذاتيّة استقلالاً، فهى بمعزل عن التحقيق.

فعلى هذا، يتمخض البحث فى أنّ الشرع ردع عن هذه الأسباب، أو لم يمض تلك العلل، أم لا؟.

و إن شئت قلت: البحث فى كتاب الظنّ، يرجع إلى أنّ الوثوق و العلم العادى، حجّة عقلائية كالقطع، و إنّما البحث فى أنّ الشرع تدخّل فى هذا الأمر، برفض الوثوق الحاصل من ظاهر الكتاب، أم لا، و هذا فى الحقيقة يرجع أيضاً إلى عدم حصول الوثوق منه، بعد إقامة القرينة على المنع عن الأخذ به، كما لا يخفى.

أو أنّ الوثوق يحصل من الخطابات غير المقصود إفهامها، أم لا، فيكون بحثاً صغريّاً.

و بالجملة: ينقلب أساس البحث الذى عليه بناء أصحابنا من الابتداء إلى عصرنا.

المحتملات فى الطرق

أقول: إنّ الاحتمالات فى مسألة الأمارات و الطرق العقلائية ثلاثة:

الأول: ما ذهب إليه المشهور، و اشتهر بين المحقّقين: و هو أنّ الطرق و الأمارات- كالظهور و خبر الثقة- حجّة بعناوينهما الذاتيين، و تكون الكاشفيّة عن

الواقع نكتة و حكمة الحجّية، و ليست الحجّية دائرة مدارها(1)، و لأجل ذلك اختاروا حجّيتها حتّى في صورة الظنّ الشخصيّ المخالف، و سيأتي دليلها و وجهها عند التعرّض لذات المسألة(2).

الثاني: ما قوّيناه في الأزمنة الأولى، و قد ذكرناه هنا، و أنّ الحجّية مخصوصة بالوثوق و الاطمئنان الحاصل من تلك الأسباب، و لو لم يحصل عقيب قيام الظهور و الخبر الموثوق به، و ثوق و علم عادى، فلا بدّ له من منشأ، فإن كان منشأ الأمر العقلانيّ فهو ليس بحجّة. و إن كان منشأ غير عقلانيّ، فلا يعتنى به، و يلحق بالآخرين بحكم العقلاء.

فلو قام ظهور على أمر، مع اقتترانه بما يصلح للقربنيّة عند العقلاء، فلا حجّية، و في غير هذه الصورة تكون الصورة العلميّة الحاصلة من هذه الأسباب حجّة، و هي تحصل عادة كحصول القطع وراء الإبصار و الاستماع و غير ذلك، و قليلا ما لا يحصل القطع للإنسان، باحتمال الخطأ في الباصرة و السامعة.

نعم، للشرع جعل الحجّية لذات الظهور و لخبر الثقة على الإطلاق، فإن ثبت ذلك فهو المتّبع، كما له الردع عن حجّية الوثوق الحاصل من السبب الخاصّ، كظهور الكتاب و غيره.

الثالث: أنّ حجّية الأمارات العقلانيّة و الظنون الخاصّة، ليست دائرة مدار الوثوق، و لا مرهونة بالكاشفيّة الغالبية و الإصابة الأكثرية، الموجبة للوثوق النوعيّ و الاطمئنان الأكثرى، بل هي عبارة عن بناءات عقلائيّة محضّة، و التزامات عرفيّة فقط، فلو كان في أوّل حدوث هذه البناءات وجه للحجّية، أو كانت الحجّية لأجل الملازمة الكليّة بين حصول الوثوق الشخصيّ و بين هذه الأمارات، و لكن في عصرنا

1- تقدّم في الصفحة 296، الهامش 1.

2- يأتي في الصفحة 315.

ليس إلا مجرد الالتزام العقلانيّ و البناء العمليّ من غير مراعاة الأمور الاخر وراء ذلك، إلا إذا حصل الوثوق- أو ما يقرب منه- على خلاف تلك البناءات المتعارفة.

مثلا: إنّا إذا رجعنا في عصرنا الوسائط الثقليّة المتعارفة التي تؤدّي كثيرا إلى الأخطار المهلكة، نجد أنّه لا وثوق شخصيّ و لا علم و لا اطمئنان بالوصول إلى المقصود، و لكن بناء الناس على ذلك، و ما هذا إلا لأجل الاعتياد من غير اشتراط العمل بالوثوق، مع أنّ العلقه كبيرة جدّاً بالنسبة إلى النفوس و الأرواح، التي تكبّدت خسائر كثيرة في الاصطدامات الخارجيّة من ناحية هذه الوسائط.

و هكذا بناؤهم على العمل بالظواهر و أخبار الثقات من غير النّظر إلى الكشف النوعيّ و الغالبيّ و الإصابة الأكثرية.

و لعلّ وجه ذلك: أنّ النظام في العالم الاجتماعيّ و المعيشة الاجتماعيّة، لا يرتبط و لا يقوم إلا بذلك، و إليه أشير في بعض رواياتنا في مقام التعليل: و أنّه «لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق»⁽¹⁾ فهذه الأسرار الاخر ألجأتهم إلى الالتزامات المذكورة، و البناءات العمليّة، و لو فرضنا أنّه لو لم يحصل الوثوق النوعيّ و الاطمئنان الغالبيّ من تلك الأمارات، للزم تركهم العمل بها، و للزم الاختلال و الهرج و المرج في معاشهم و معادهم، و هم مع ذلك ملتزمون بذلك، فهو غير صحيح قطعاً.

فيعلم منه: أنّ هذا ليس إلا مجرد البناء و الالتزام، و لا بدّ من الفحص عن حدود تدخّل الشرع في ذلك إمضاء و ردعا، لإمكانه في الجملة، كما مضى وجه امتناعه في ذيل حديث إمكان التعبّد بالظنّ⁽²⁾، فراجع.

و الذي هو الأقرب من أفق التحقيق: أنّ الوجه الأوّل غير سديد، ضرورة أنّه كثيرا ما لا يحصل الوثوق الشخصيّ لأجل وجود القرائن الجزئية، أو لأجل عدم

1- وسائل الشيعة 27: 293 و 294، كتاب القضاء، أبواب كفيّة الحكم، الباب 25، الحديث 2.

2- تقدّم في الصفحة 260-262.

الاطلاع على حال المتكلم، من أنه يتكلم وسيكون كلامه مردداً بين الهزل والجد، أو هو جد ولا هزل فيه، أو بالعكس، فإذا لم يكن العبد وافقاً عليه، لا يحصل منه الوثوق، ولا يجوز له القعود في قبال أمره ونهيه، وهكذا في الأشباه والنظائر، فربما لا يحصل الوثوق الشخصي من الظاهر، لأجل القرينة الخاصة الجزئية، وهو أمر كثير الدور حسب اختلاف النفوس.

وأما ما مرّ: من أن الحجية صفة العلم (1)، فهو غير تام، لإمكان جعل الاحتمال حجة.

نعم، الكاشفية والطريقة والأمرية، صفة العلم، واتصاف الكلام بالأمرية فيه نوع من المجازية، لأن الأمرية ليست بالوضع والجعالة، فتأمل. ولزوم الملازمة بين ما هو الحجّة العقلية، وما هو الكاشف والطريق الطبيعي العقلاني، ممنوع كما لا يخفى.

وأما الوجه الثاني فهو وإن كان متيناً، إلا أنه مخصوص بعصر حدوث هذه الطرق والأمارات، وفي العصر الأوّل البسيط فيه معاش الناس، وسياستهم المنزلية، والدولية، والدينية، وأما في عصرنا فالوجه الثالث يكون أقرب إلى التحقيق.

ولا بأس بالالتزام بدخالة الكاشفية النوعية الموجودة في الجملة أيضاً، لأجل أنه إذا بلغ الأمانة والطريق إلى حدّ السقوط عن الكشف، لا يعتنى بها، إلا أنه في ناحية الاعتماد عليها، لا يلاحظ فيها نسبة الكشف والإصابة إلى الخطأ بالضرورة.

وعلى كلّ تقدير: لا بدّ من مراجعة الأدلة إثباتاً، وأنّ الشرع هل أمضى هذه الأمارات الخاصة المستثناة من الأصل المزبور، أم لا، وهل ردع منها شيئاً، أو اعتبر فيها قيوداً، أم اعتبر التوسعة فيها؟ فلاحظ و تدبر.

ثانيها: في تحرير محطّ النزاع في مسألة حجّية الظواهر

اعلم أولاً: أنّ مراجعة المسألة تعطى أنّه لا يوجد مخالف في أصل المسألة، وكأنّ نزاع حجّية الظواهر ليس كبيراً، بل هو نزاع صغرى:

تارة: في جهة خاصّة، كحجّية ظواهر الكتاب والسنة في خصوص المقصودين بالإفهام، والمخالف هو المحقق القمّي قدس سره حيث ناقش في الحجّية: بعدم انعقاد الظهور للقضيّة بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام (1).

وأخرى: في حجّية خصوص ظواهر الكتاب، وقد اشتهر عن الأخباريين إنكارها، لعدم ثبوت الظهور له حسبما يكون دليلاً لهم، أو يمكن أن يستند إليه (2).

نعم، يمكن أن يقال: بأنّ للقائل بحجّية خبر الواحد المقرون بالقرينة، أن يقول بحجّية الظاهر المقرون بها.

وهذا الكلام إن رجع إلى اشتراط الحجّية بالوثوق، وتكون دائرة مداره، فلا بدّ وأن يرجع إلى ما ذكرناه في الأمر الأوّل، وقد عرفت أنّ بناء العقلاء ليس ناهضاً عليه (3) وعلى المدعى إقامة الدليل على الشرط المزبور شرعاً.

وتوهم: أنّه القدر المتيقّن من بناء العقلاء، في غير محلّه، لما عرفت. فتحصل أنّه كلام بلا بيّنة، ومقال بلا برهان.

وإن أريد منه اشتراط انضمام القرينة النوعيّة شرعاً، أو عند العقلاء، فهو أيضاً بلا قائل، ولا يقوم عليه الدليل، وسيظهر وجه حجّية الظواهر إثباتاً على وجه أوسع

1- قوانين الأصول 1: 398- السطر 23.

2- الفوائد المدنيّة: 128- السطر 19، الدرر النجفيّة: 174- السطر 16.

3- تقدّم في الصفحة 298.

من ذلك إن شاء الله تعالى (1).

و ثانياً: البحث في هذا المقام حول حجّية الظواهر، و حول أنّ حجّة المولى على العبد، تامّة إذا قام عنده ظهور لكلام مولاه، و يكون الظاهر حجّة، للعبد عند المخالفة للواقع، من غير التّظر إلى كشف مرادات المولى، و من غير وجوب اتباع الظاهر في تعيين مراده، كما هو الظاهر من كلام «الكفاية» و غيره (2)، فإنّه خلط بين مسألة جواز الإفتاء على طبق الظواهر، و بين مسألة حجّية الظاهر، فإنّ مسألة الإفتاء على طبق الأمارات و الظواهر، منوط بانكشاف رأى المولى، و مراده الجدّى و الواقعيّ، و أمّا حديث حجّية الظاهر، فهي ليست إلّا بمعنى تاميّة حجّة المولى على العبد، بوصول كلامه الظاهر في معنى على العبد.

نعم، لا نبالي بالملازمة العاديّة و النوعيّة بين الظاهر و ما هو المراد، و لكن الحيثيّة الذاتيّة لتاميّة الحجّية، هي انعقاد الظهور إثباتاً، و لذلك ترى ذهاب القوم إلى الحجّية و لو كان الظنّ الشخصي على خلاف الظاهر.

فبالجملة: ما هو المقصود بالبحث هنا، إثبات انقطاع عذر العبد بعد قيام الظهور، سواء قلنا: بأنّ ما هو الظاهر هو المراد الجدّى، أم لم نقل به، فلا تخلط.

و إن شئت قلت: مسألة حجّية الظاهر منوطة بكون الظاهر على وجه لو كان مراداً، لكان عذر العبد منقطعاً، فلا يتوقّف على كشف المراد به فعلاً.

و ثالثاً: ما هو محطّ النزاع هو حجّية الظاهر، و الظهور المقصود هو الوصف القائم للكلام التامّ الصادر الملقى، إلى الأمة مثلاً، و ما هو مورد البحث: هو أنّ الكلام التامّ بعد تاميّة قيوده إذا كان ظاهراً في معناه، يكون حجّة، أم لا.

فالظهور التصديقيّ مورد البحث، دون المعانى و الظهورات الناقصة المستندة

1- يأتي في الصفحة 311-313.

2- كفاية الأصول: 323 و 324، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 135.

إلى المعانى الأفرادية، التى تشخيصها موكول إلى الأمور الأخر، كحجية قول اللغوى، وأصالة عدم النقل، واتحاد العرفين فى المعانى الأفرادية، وأصالة الحقيقة، وعدم القرينة، وغير ذلك ممّا يرتبط بالظهورات الأفرادية، أو تشخيص كيفية الاستعمال، فإنّ كل ذلك أجنبيّ عمّا نحن فيه، فإنّ من مخالفة القمى والأخباريين (1) يتبين: أنّ النزاع هو فى معنى تصديقى، وظهور ثابت مفروغ منه للكلام، ومن استناد القوم إلى البناءات العقلانية، أيضا يتبين ذلك (2).

فالبحت تارة: عن الأصول الراجعة إلى تشخيص المعانى الأفرادية، وأخرى:

عن الأصول الراجعة إلى تشخيص المعنى التصديقى، وظهور الكلام، وكيفية الاستعمال، غير صحيح، ضرورة أنّ البحث ليس فيما به يعتقد به الظهور، بل البحث حول أنّ الظهور الموجود حجة، أم لا.

نعم، هذان البحثان من المبادئ لمسألتنا، وليسا داخلين فيها، فما ترى من الخلط فى كلام الأصحاب، غير مرضى.

ورابعا: أنّ النزاع أعمّ من الظهورات الموجودة فى الكتاب والسنة، والظهورات الحاصلة فى الوصايا والإنشاءات والأوقاف والأقارير، فإنّ الفقيه يتلى بها أيضا.

ثالثها: فى بيان مقدّمات انعقاد الظهور التصديقى

إشارة

لا بأس بالإشارة إلى الأمور التى بها يعتقد الظهور التصديقى للكلام، حتّى يصير البحث هنا نافعا وكاملا:

-
- 1- الفوائد المدنية: 128- السطر 19، الدرر النجفية: 174- السطر 16، قوانين الأصول 1: 398 و 403.
 - 2- فوائد الأصول 1: 54، كفاية الأصول: 323 و 324، مصباح الأصول 2: 129.

فمنها: العلم بالوضع، سواء حصل من التبادر و الاطلاع الخاص، أم بأصالة اتحاد العرفين و عدم النقل و الاستصحاب القهقري، أو لقول اللغوي، بناء على القول باعتباره.

و هذا كما يحتاج إلى العلم بالمواد، لا بدّ من العلم بالهيئات التامة و الناقصة، فإنّ لكلّ منها وضعًا خاصًا نوعيًا، أو شخصيًا أحيانًا.

و منها: العلم بالاستعمال، و أنّه حقيقيّ أو مجازيّ، كنائيّ أو استعاريّ، فإنّه إذا حصل ذلك فلا مورد للرجوع إلى أصالة الحقيقة، أو أصالة عدم القرينة، و عدم التخصيص و التقييد.

و أمّا إذا شكّ في ذلك، و أنّه هل أريد منه المعنى الحقيقيّ، أم المجازيّ لو كان له المعنى المجازيّ؟ فالحقّ أنّ حديث أصالة الحقيقة في قبال المجاز، و استعمال اللفظ في غير ما وضع له، لا أصل لها، لما تحرّر في محله: من أنّ جميع الاستعمالات المجازيّة، تكون من استعمال اللفظ في ما وضع له بحسب الإرادة الاستعماليّة، و حديث استعمال اللفظ في غير ما وضع له، باطل عاطل جدًّا، سواء فيه المجاز المرسل، و الكنايات، و الاستعارات، فلا شكّ فيه حتّى يرجع إلى الأصل (1). هذا على مذهب الحقّ في هذه المرحلة.

و أمّا على القول المشهور فالحقّ: أنّ أصالة الحقيقة لا أصل لها، لأنّ الاستعمال المجازيّ أمر عقلائيّ، دائر في جميع مراحل الحياة، حتّى في الاستعمالات القرآنيّة، بل و في السنّة النبويّة، و لذلك قيل: «إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، و لا يكون دليلًا عليها» (2).

1- تقدّم في الجزء الأوّل: 141-143.

2- معالم الدين: 47- السطر 5-7، قوانين الأصول: 29- السطر 12 و 30- السطر 17، الفصول الغرويّة: 41- السطر 37.

نعم، هنا وجه آخر: وهو أنّ المتكلم الحكيم المرید من الكلام إيفاء المرام، وتحقيق الآمال فى الأنام، لا بدّ له من ذكر القرينة عند إرادة المجاز، وحيث هى غير موجودة، فيعلم منه إرادة المعنى الحقيقى، فرارا من نقض المرام، ومن التخلّف عن ديدن الناس والعقلاء فى المحاورات والمراسلات والمكالمات وغيرها.

وتوهم وجود القرينة حين الإلقاء، ولم تصل إلينا، لكثرة الدوافع، يدفعه الأصل العقلاى.

وإليه يرجع تمسك القوم بأصالة عدم القرينة فى هذه المرحلة، وقد صرّح الشيخ برجوع أصالة عدم التخصيص والتقييد إليه أيضا عند الشكّ فى وجودهما (1)، فالمستند أصل عدمى واحد، وهو أصالة عدم القرينة.

أقول: الحقّ أنّه على المبني المشهور يشكل الأمر، لأنّ أصالة عدم القرينة إن كان معناها أصل عدم الاستناد إلى القرينة، فهو ليس معنى عقلاى، لكثرة الاستناد إلى القرائن فى المجازات الكثيرة.

وإن أريد منها: أنّه لو كان مستندا إليها لوصل، فيعلم منه عدم الاستناد، لأنّ ذلك يرجع إلى أصالة عدم النقيصة بعد وصول أصل الكلام.

ففيه: أنّه يجوز الاستناد إلى القرينة المنفصلة، أمّا لجواز التأخير عن وقت الحاجة، أو لعدم بلوغ الحاجة بالتأخير، كما هو كذلك فى العام المتأخّر عنه المخصّص، والمطلق مثله أيضا.

فعلى هذا، ما هو الأمر العقلاى هو أنّ الاستعمال حقيقى، ولا مجاز، وإرادة المعنى الآخر من اللفظ، تحتاج إلى القرينة، وهى مفقودة، فيكون المراد الجدّى معناه الظاهر.

مثلا: إذا ورد «أكرم زيدا الذى يكتر رماده» وشكّ فى أنّه أريد منه معناه

المطابقى، أو الكنائى، فإنه لو لا القرينة الحالية و المقالية، يحمل على المطابقى، بعد كون الاستعمال على كل تقدير حقيقياً، لأن ذلك هو بناء العقلاء، و أما إذا فرض أن الاستعمال يحتمل كونه مجازياً، فأصالة عدم القرينة لا تفيد الحقيقة.

اللهم إلا أن يقال: إن الأمر لا يختلف بحسب حكم العقلاء، و فى مرحلة الاحتجاج و المخاصمة، و لا يعتنون باحتمال وجود القرينة غير الواصلة و لو كان الاستعمال المجازى كثيراً، و موانع وصول القرائن أيضاً كثيرة، و إلا للزم المنع عن تمامية الحجّة حتى على المبنى الأول، كما لا يخفى.

و بالجمله: التعبير عن الأصل العقلانى المزبور «بأصالة عدم القرينة» غير ظاهر، لأن المعنى الظاهر منه، هو استصحاب عدم وجود القرينة، أو أصالة عدم الحاجة إليها.

و لذلك عدل عنه العلامة الخراسانى، و عبّر عنه ب «أصالة الظهور» (1) و هو أيضاً على مسلكه فى باب المجازات (2) غير كاف، لاحتياج الكلام أولاً إلى إثبات كونه من الاستعمال الحقيقى، ثم إلى أن ما هو ظاهر الاستعمال مورد الجدل المعبر عنه ب «أصالة الجدل».

تنقيح و توضيح: فى بيان المراحل الثلاث التى يتوقف عليها الظهور التام للكلام

قد تبين: أن توصيف الكلام بالظهور التام، يتوقف على طى مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: مرحلة الاطلاع على المعانى الأفرادية.

1- كفاية الأصول: 324 و 325.

2- كفاية الأصول: 35.

المرحلة الثانية: مرحلة فهم أنّ الاستعمال حقيقيّ أو مجازيّ. وفي هذه المرحلة مسلكان:

الأول: أنّ المجاز إن كان بمعنى استعمال اللفظ في غير ما وضع له، فلا بدّ من طيّ هذه المرحلة أيضا.

الثاني: وإن كان المجاز والحقيقة، مشتركين في أنّ الألفاظ على كلّ تقدير مستعملة في الموضوع له، كما هو المسلك المحرّر في محلّه (1)، فلا حاجة إلى طيّها، وتصل النوبة بعد ذلك إلى المرحلة الثالثة.

وفيما ذكرنا تبين: أنّ إثبات كون اللفظ مستعملا في الموضوع له بأصالة الحقيقة، أو بأصالة عدم القرينة، أو بأصالة الظهور، غير ممكن، وغير سديد، ضرورة أنّ أصالة الحقيقة ليست عقلائيّة.

وأصالة عدم القرينة لا معنى لها، لأنّ غاية ما يقال لتحريرها وتقريبها: هو أنّ المتكلّم لم يذكر القرينة، وهو غير عقلائيّ.

وأصالة الظهور أجنبيّة عن هذه المرحلة، ومربوطة بالمرحلة الآتية.

فلا أصل يستفاد منه أنّ الاستعمال حقيقيّ، إلاّ أنّ قضية كون المتكلّم في مقام الإفادة، وأنّه حكيم غير لاغ في الكلام، وغير ناقض للمرام، كون الإخلال بالقرينة مضراّ بذلك، فمن عدم وصول القرينة يستكشف كون الاستعمال فيما وضع له.

وقد أشرنا إلى وجه المناقشة فيه: بأنّه يمكن أن يكون الاتكال على القرينة المنفصلة، وقد منع الموانع الطبيعيّة عن وصولها، كما منعت عن وصول طائفة من الأخبار والأحاديث إلينا، فلا يلزم نقض الغرض من ناحية المولى والمتكلّم، بل الغرض منقوض من ناحية الأمور الخارجيّة الخارجة عن الاختيار حسب الطبع والعادة.

اللهم إلا- أن يقال: بأن ذكر القرينة المنفصلة على أن الاستعمال في غير ما وضع له، خلاف البناء العقلاني، وبذلك يحصل الفرق بين المخصّص والمقيّد، وبين القرينة على المجاز والاستعمال في غير ما وضع له، ضرورة أن دأب المقتنين على ذكر المخصّصات والمقيّدات، وهذا لا منع منه، لعدم كون العام مجازاً بهما، بخلاف ما هو المفروض في الاستعمالات المجازية، واستعمال الألفاظ في غير ما وضعت له، فإنه لا بدّ من ذكر القرينة المتّصلة، لأنّ الاتكاء على المنفصلة، خروج عن عادة المتكلّمين والعقلاء.

نعم، يمكن دعوى: أنّه يصحّ ذلك فيما إذا اقتضت الحاجة، و كان قد بلغ وقتها، و حان أمدها، وإلا فلا منع من استعمال الألفاظ في غير ما وضعت له في رسالة أرسلها إلى عبيده، و حيث لم يبلغ وقت الحاجة بوصولها إليهم، كان بناؤه على إرسال القرائن منفصلة، فأرسلها، و لكنّ الموانع و السبل و الرياح منعت من وصولها، فلا يلزم الإخلال بالغرض من ناحية، و يجوز له التأخير.

فبالجملة: استفادة أن الألفاظ الموجودة، مستعملة فيما وضعت لها- بعد اشتهاار المجاز بالمعنى المشهور- غير ممكن، لا بأصالة الحقيقة التي اتكل عليها المشهور، و لا بأصالة عدم القرينة التي اعتمد عليها الشيخ رحمه الله (1) و لا بأصالة الظهور التي ذكرها المتأخرون ك «الكفاية» و العلامة الأراكبي و النائيني رحمهم الله و غيرهم (2).

بل قد عرفت: أن قضية أصالة عدم القرينة، هي البناء على الاستعمال في الموضوع له إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينية، مع أنّه مشكل. و إجراء أصالة الحقيقة هنا مبني على أنّها أصل تعبدى، و هو باطل عاطل بالضرورة.

1- فرائد الأصول 1: 54.

2- كفاية الأصول: 323 و 324، فرائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 135، نهاية الأفكار 3: 86، مصباح الأصول 2: 121 و 122.

و تحصّل لحدّ الآن: أنّه إن قلنا بأنّ الاستعمال في كلّ مورد، يكون فيما وضع له فهو، وإلاّ فلا يمكن كشف كون الاستعمال فيما وضع له، وعندئذ لا يبقى مورد لأصالة التطابق، و الجدّ، و أصالة الظهور، لأنّها فرع كون الاستعمال حقيقيّاً و فيما وضع له، و فرع استكشاف الإرادة الاستعماليّة، فإنّه إن استكشف الإرادة الاستعماليّة، تصل النوبة إلى تطبيق الحقيقة و الجدّيّة عليها، وإلاّ فلا، لإمكان كون الإرادة الاستعماليّة مجازيّة، فاعتنم.

و من هنا يظهر إشكال آخر على الشيخ و أتباعه رحمهم الله فإنّ مسألة أصالة عدم التخصيص و عدم التقييد عند الشكّ، أجنبيّة عن هذه المرحلة، و داخلّة في المرحلة الآتية، لأنّ الاستعمال هناك فيما وضع له، كما تحرّر في محلّه (1).

إن قلت: هذه الشبهة و العويصة، كما تتوجّه إلى المشهور القائلين: بأنّ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، تتوجّه إلى القائلين: بأنّ المجاز هو عدم كون المراد الاستعمالي، جدّيّاً في جميع الاستعمالات، وأنّ اللفظ المستعمل فيما وضع له، مجاز و قنطرة إلى المرام الجدّي و المقصود الواقعيّ، إمّا بالادعاء، أو بانتقال المخاطب إليه، و التفصيل في محلّه (2)، و ذلك لأنّ من الممكن أن يتكلّ المتكلّم على القرينة المنفصلة بالنسبة إلى هذا المسلك أيضاً.

قلت: بعد استكشاف الإرادة الاستعماليّة، يكون الأصل العقلائيّ على تطابق الجدّ و الاستعمال، فعلى مسلكنا لا قصور في المقتضى، و هو أنّ الألفاظ مستعملة فيما هو معناها. و أمّا احتمال كون المعنى غير مقصود بالذات، فهو مدفوع بالأصل المزبور الآتي تحقيقه في المرحلة الآتية إن شاء الله تعالى.

و أمّا على مسلكهم، فلا يستكشف المراد الاستعماليّ، و أنّه إرادة الاستعمال

1- تقدّم في الصفحة 304، الهامش 1.

2- تقدّم في الجزء الأول: 141-147.

المجازي وفي غير ما وضع له، أم إرادة المعنى الموضوع له، فيكون من الشك في المقتضى، وقد مرّ عدم وجود أصل يحرز به المقتضى، فلا تصل النوبة إلى أصالة الجّد و الطباق، فافهم و اغتتم.

المرحلة الثالثة: مرحلة البناء على أنّ ما هو المراد في الإرادة الاستعماليّة، هو المراد واقعا و جدّاً.

وإن شئت قلت: بعد البناء على صفة الاستعمال، و هو استعمال اللفظ في الموضوع له، و بعد كشف هذه الصفة فرضا ياخذى الأصول الممكنة، فلا بدّ من سدّ الاحتمال الآخر، و هو ثالث الاحتمالات: و هو أنّه استعمل اللفظ في الموضوع له، و لكن ليس المقصود هذا المعنى، بل المتكلم بصدد الأمر الآخر، فيكون الأمر مثلا للتعجيز و التمرين و الامتحان، فلا تجب الإطاعة مثلا، أو يكون الأمر تقيّة، أو هنا مصلحة في نفس الإلقاء و الاستعمال، و ينسّد هذا الاحتمال بأصالة الجّد و التطابق بين المرادين، المعبر عنها، ب «أصالة الظهور» و هو الأصل العقلانيّ.

و هذا الأصل كما يجرى بعد كشف حال الاستعمال الحقيقيّ، نحتاج إليه فيما إذا أقيمت القرينة على المجاز، فإذا ورد «جنى بأسد يرمى» فإنّه لو فرضنا أنّ اللفظ مستعمل في غير ما هو الموضوع له، فلا بدّ من الالتزام بالإطاعة، نظرا إلى الأصل المزبور، فهذه المرحلة ممّا لا بدّ منها على كلّ تقدير، ففي صورة الشكّ في وجود القرينة يجرى هذا الأصل. و قد مرّ وجه المناقشة، و أنّ الإشكال الذي وجّهناه على مقالة المشهور، يأتي هنا بجوابه.

و غير خفيّ: أنّه لا حاجة إلى إحراز عدم القرينة، بل يكفي الشكّ في وجود القرينة، فما تمسّك به الشيخ رحمه الله و أتباعه: من أصالة عدم القرينة(1)، في غير محلّه في هذه المرحلة أيضا.

بقي شيء: في أنه متى يجب إحراز اتحاد المرادين الحقيقي والاستعمالي

قضية ما تحرر في محط النزاع، أنه لا تتوقف حجبة الظاهر على كشف اتحاد المراد الحقيقي والاستعمالي، بل لو كان الكلام بحيث ينبغي و يصح أن يراد جداً، يكون حجة على ما يأتي باحتمال الاتحاد المزبور، فلا بد من إحراز عدم الاتحاد لجواز القعود في قبال الأمر والنهي، والعام والمطلق.

نعم، الإفتاء على طبق هذا الكلام منوط بالكشف المذكور. فهذه المرحلة مما ليس يلزم طيها لحجبة المراد الاستعمالي على الوجه المزبور.

نعم، لا بد من طي هذه المرحلة، بمعنى أنه بعد الفراغ من الاستعمال، لا يجوز - حسب الحكم العقلائي - القعود في قبال الكلام الواصل بمجرد احتمال تعدد المرادين، بل لا بد لجواز القعود من إحراز عدم إرادة المراد الاستعمالي حقيقة، وإذا لم يحرز تجب الإطاعة، لتامة الحجة.

لزوم البحث عن حجبة الظهور بعد حصول المراحل الثلاث السابقة

إذا عرفت هذه المراحل الثلاث، وانعقد للكلام الواصل ظهور، تصل نوبة البحث عن حجبيته.

وتوهم: أنه لا معنى للبحث عن الحجبة بعد ذلك، لأنها حينئذ لا بد وأن تكون قطعية و ضرورية، في غير محله، لأن ثبوت الظهور لا يلزم الحجبة، لإمكان ردع الشرع، فيكون ما هو الظاهر عند العقلاء، غير حجة شرعا.

وبعبارة أخرى: البحث الأصولي هو البحث عن حجبة الظواهر، فلا بد هناك من ظاهر حتى يقع محط البحث، والظهور صفة لا تنعقد للكلام إلا بعد جريان

الأصول المزبورة، و مجرد كون الاستعمال فى الموضوع له، لا يلزم كون الكلام ظاهراً، فلا بدّ من جريان أصالة الجدّ حتّى يقال: «إنّ الكلام ظاهر» مثلاً، أو لا بدّ من أن يصلح الكلام لإرادة المعنى منه جدّاً، حتّى يوصف بالظهور، و بعد ذلك يقع البحث عن حجّيته.

فما فى تقريرات العلامة النائينى: من التصريح بخلاف ذلك (1)، بل و كذلك فى «تهذيب الأصول»: «من أنّ المقصود بالبحث هو إثبات تطابق المرادين، و إثبات الاتحاد بين الإرادتين فى هذا المقام، و هو مقام الباحث الأصولى» (2) غير صحيح، لأنّ بحث الأصولى بحث كبرى بعد الفراغ من الظاهر، و توصيف الكلام به، لا صغرى، كما لا يخفى.

وعلى هذا، تتوجّه الشبهة المذكورة، و تندفع: بأنّ ما هو الظاهر بعد جريان الأصول المزبورة، يلزم الحجّية العقلية، و لا يمكن أن يقع محطّ النقض و الإبرام عند العقلاء، و توصيف الكلام بالظهور يوجب انتهاء البحث إلى الاعتراف بالحجّية.

ولكنّه غير كاف، لأنّ ما هو الحجّية عرفاً يمكن أن لا يكون حجّة شرعاً، لإمكان الردع و عدم الإمضاء.

إن قلت: بناء عليه تكون المسألة كبروية.

قلت: إذا قام من الشرع دليل على عدم الحجّية، فهو فى حكم القرينة على عدم اتحاد المرادين، فيلزم عدم حصول الصغرى. هذا بالنسبة إلى ظواهر الكتاب و السنّة.

و أمّا بالنسبة إلى مطلق الظواهر، فقد عرفت: أنّ الظهور المنعقد يلزم

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائينى) الكاظمى 3: 135.

2- تهذيب الأصول 2: 94.

الحجّية، فإنكارها لا يمكن عند العقلاء إلا بإنكار الصغرى، فاغتنم.

ثبوت الحجية الذاتية للظواهر

إذا تبين ذلك فالحقّ: أنّ نفى حجّية الظواهر بالمرّة، في حكم الامتناع، وقد مرّ منّا وجهه في ذيل كلام ابن قبة(1)، وعليه لا- نحتاج إلى الإمضاء الآخر، كما اشتهر ذلك في القطع، وأنّه حجّة ذاتا، فحجّية الظواهر في الجملة ذاتية، حسب مصطلحهم في حجّية القطع.

وأمّا الاستدلال لحجّيتها بالدليل اللفظيّ، فهو من الدور.

وأمّا الاستدلال بالسيرة، فهو غير محتاج إليه بعد ضروريّتها العقليّة، الراجعة إلى أنّ نفى حجّيتها، يوجب الاختلال الذي يفرض منه الشرع قطعا، وهذا هو السند الأقوى من السيرة، فأصل حجّية الظواهر في الجملة، كما تكون ذاتيّة بالمعنى الذي مرّ، ليست محلّ الخلاف والإشكال.

وأمّا توهم إمكان الاستدلال بالدليل اللفظيّ المقرون بالقرينة لحجّية الظاهر غير المقرون، فهو وإن كان صحيحا، ولكنّه مجرد فرض، لأنّ التفصيل بين ذى القرينة وغيرها، لم يعهد من أحد، فتأمّل.

ثمّ إنّّه يتوجّه إلى التمسك بالسيرة العقلانيّة: أنّ من شرائط ذلك إمكان ردع الشرع عن تلك السيرة، وهو محلّ منع، لأنّ ردعها لا يمكن إلاّ باللفظ المشكوكه حجّيته.

نعم، يمكن أن يقال: بإمكان الردع عن التواتر الموجب للقطع بعدم حجّية الظواهر، وهذا يكفي لأنّ يكشف من عدمه ارتضاء الشرع بها، فتأمّل. هذا تمام

الكلام في حجية الظواهر في الجملة، في مقابل السلب الكليّ.

تميم: في بطلان التمسك على حجية الظواهر بالروايات المستشهدة بالكتاب

ربّما يقال: إنّ الاستدلال بطائفة من الآيات في طائفة من الروايات، دليل على حجّية مطلق الظواهر، ولا أقلّ من ظواهر الكتاب، أو ظواهر آيات الأحكام.

واحتمال اختصاص الحجّية بظاهر تلك الآيات غريب.

نعم، يمكن المناقشة: بأنّ الاحتجاج أعمّ من الحقيقة، كالأستعمال، ضرورة أنّ في الأخبار ممّا يحتجّ بالآية إلزاماً للخصم، كالأستدلال بآية: **وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ (1)** فلا تخلط، وكن على بصيرة من أمرك.

بقى فى المقام شبهات لا بدّ من الإشارة إليها:

الشبهة الأولى: فى اختصاص حجّية الظواهر بحصول الوثوق أو الظنّ بالوفاق

أنّ المفاسد المذكورة تندفع بحجّية الظواهر الخاصّة، وهى الظواهر المورثة للوثوق والاطمئنان، ولا أقلّ من كون الحجّية، مقصورة بما إذا كانت موجبة للظنّ بالوفاق.

وتوهّم: أنّ ذلك يستلزم الخلف، لأنّ لازمه إنكار حجّيتها رأساً، ضرورة أنّ ما هو الحجّة حينئذ واقعا هو الوثوق والظنّ، دون الظاهر، غير مضرّ، لأنّ للشرع مثلاً الردع عن الوثوق الحاصل من الظاهر، وهكذا الظنّ، وعند ذلك تكون الظواهر حجّة، سواء أريد منها أنّ المسبب- وهو الوثوق- حجّة، أو أنّ السبب وهو الظاهر حجّة، فإنّ الأمر حينئذ سهل.

والجواب عنها: ليس إلّا أنّ البناءات العرفيّة والعقلانيّة والالتزامات الشرعيّة والمشرعيّة، تكون أعمّ، فإنّ الاحتجاجات الموجودة بين أيدينا وبين الموالى والعبيد، لا تنحصر بما ذكر حتّى يقال: بأنّه القدر المتيقّن.

وبعبارة أخرى: قد عرفت أنّه لا يعتبر انكشاف المراد الجدّى فى صحّة الاحتجاج، بل صلاحية الكلام لكونه مراداً جدّاً، كافية لقطع اللجاج، وصحّة الاحتجاج، ولا يعتبر عند ذلك الاطمئنان بصلاحية الكلام لذلك، أو الظنّ بها، بل

ما دام لم يثبت سقوط الكلام عن الصلاحية المذكورة، يصحّ الركون إليه للمولى و الاحتجاج به، ولا يعدّ ذلك من العقاب بلا بيان.

الشبهة الثانية: في انتفاء الحجية مع الظن بالخلاف

أنّ حصول الظنّ بالخلاف، يورث سقوط الكلام عن الاحتجاج، وذلك لأنّ الظنّ لا يحصل إلاّ بمبدأ خارجيّ، ولأجل قرينة خاصّة، أو عامّة، وعند ذلك يعدّ الكلام مقروناً بالقرينة الصالحة لسقوطه عن الصلاحية المزبورة.

وبالجملة: لا أقلّ من الشكّ في بناء العقلاء، فيشكّ في الحجية مستندا إلى المناشئ الموجودة.

والذّي هو الحقّ: أنّ حجّية الكلام بمجرد الظنّ بالخلاف، غير قابلة للإنكار، بل الوثوق والاطمئنان الناشئ من الأسباب المردوعة- كالجفر، والرمل- في حكم الظنّ أيضا، ضرورة أنّ البيان الذي على المولى، حاصل وواصل بوصول الخبر والآية والرواية، فتكون الحجّة تامّة، إلاّ إذا أحرز ما يقوم على خلافه، أو كان ما يوجب الظنّ بالخلاف، من المناشئ العقلانيّة.

فعليه يفصل بين صورتى استناد الظنّ إلى المبدأ والمنشأ العقلانيّ، وما يستند إلى المناشئ غير العقلانيّة. وفي صورة الشكّ فيما هو المنشأ، لا بدّ من الالتزام بتماميّة البيان بالضرورة.

والسرّ كلّّه: أنّ امتناع العقاب على المولى لا يحصل، وإمكان عقابه لا ينسب إلاّ في صورة قيام القرينة الصالحة لإسقاط الكلام عن صلاحية كونه مرادا جدّاً، وذلك فيما إذا اقترن بما يصلح للقرينيّة، كالأمر عقيب الحظر، وأمثاله ممّا يكون متعارفا في المراسلات بين الأقوام و الموالى والعبيد، دون الأمور الأخر التي ربّما ترجع إلى اختلاف الناس مزاجا، أو اختلافهم روحا وعقيدة، فإنّ حصول الظنّ بالخلاف، ربّما يستند إلى أمثال هذه المسائل، فلا تخلط.

الشبهة الثالثة: في التفصيل بين المقصودين بالإفهام وغيرهم

إشارة

حكى (1) عن المحقق القمّي قدس سره: «أنّ حجّية الظواهر مخصوصة بمن قصد إفهامه، دون من لم يقصد الإفهام بالكلام» (2).

ولا- يحضرني الآن كتابه رحمه الله إلا أنّ احتمالات مراده، بين ما يرجع إلى المناقشة في حجّية الظواهر على الإطلاق في خصوص غير المقصودين بالإفهام والخطاب، وبين ما يرجع إلى المناقشة في خصوص الكتاب والسنة، مريدا به انسداد باب العلميّ على كلّ تقدير.

وعلى كلّ حال: يكون المفروض عنده عدم فرض اختصاص المخاطب بالحكم، فإنّه واضح عدم حجّية الكلام بالنسبة إلى غيره، فيكون المفروض أعمّية مراد المولى، واشتراك الكلّ في الحكم، وعندئذ فإلى م يرجع محصل مقصوده؟! ضرورة أنّ لنا السؤال: أنّه هل أريد أنّ غير المقصودين والمقصودين، مشتركون في الحكم، إلا أنّ المواجهة والمخاطبة، حيث تكون مع أمثال المعاصرين الحاضرين مجلس الوحي والحديث، فإذا اطلع غير المواجه على مفاد الكتاب والسنة، يكون غير حجّية، لعدم كونه مقصودا بالخطاب والإفهام حين الصدور، ولو كان الحكم مشتركا، والدستور عامّا، فهل هذا المحقّق أراد ذلك، كما يظهر من جواب المستشكلين عليه: بإطلاق البناءات العقلانيّة؟! ولعمري، إنّ بعيد عنه وعن ظاهر بعض ما ينسب إليه، فعليه يظهر أنّه رحمه الله يريد إنكار أمر آخر، كما سيظهر.

فربّما يقال: إنّ ظاهر كلامه إرجاع أصالة الظهور وعدم القرينة إلى أصالة عدم الغفلة، وهذا الأصل لا يجري بالنسبة إلى غير المقصودين والمخاطبين بالخطاب.

1- فرائد الأصول 1: 67، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 138.

2- قوانين الأصول 1: 398- السطر 23.

و يتوجّه إليه: - مضافاً إلى ما عرفت: من أنّ أصالة عدم الغفلة غير صحيحة، و ما هو الصحيح ليس إلاّ أصالة صلاحية الكلام لكونه مراداً جدّاً- أنّ أصالة عدم الغفلة إذا جرت بالنسبة إلى المخاطب المقصود، يكون الكلام بعد العلم بالاشتراك، موضوعَ حكم العقلاء بنفوذه و حجّيته بالنسبة إلى غيره بالضرورة.

و لعمرى، أنّ نظره أيضاً ليس إلى ذلك، حتّى يلزم عليه القول بالتفصيل الكلى بين الظواهر فى الأقارير و غيرها، حتّى يتوجّه إليه ما وجّه إليه فى كتب القوم، كى يكون المستمع من وراء حجاب، غير حجّة بالنسبة إليه الكلام العامّ.

بل هو ناظر إلى مشكلة فى محيط الشرع الإسلامى البعيد عصر صدور الآيات و الأخبار عتّاً، و أنّ الأحكام كثيراً ما تكون مقرونة بالقرائن الحالية الحاقّة، و المقاليّة المنفصلة الغير المحفوظة أصلاً، لعدم انحفاظ كثير منها، أو لعدم وصول طائفة غير يسيرة منها إلينا، فىكون باب العلمى منسداً، و كثيراً ما يتفق أنّ الحكم المستفاد من الآية، يختلف مع الحكم المستفاد منها بعد المراجعة إلى جهة نزولها.

فصار بناءً على هذا أنّ نتيجة هذه المقالة، المناقشة فى حجّية الظواهر من الكتاب و السنّة بالنسبة إلى المكلفين جميعاً فى عصرنا، و ما يشبه ذلك.

و لو قيل: هذا فى الحقيقة يرجع إلى اختصاص الخطابات بالحاضرين، و هو مسألة أخرى محرّرة فى العامّ و الخاصّ (1).

قلنا: تلك المسألة عقلية، و هى أنّ خطاب المعدومين مثلاً محال، و هذه المسألة عرفية، و هى أخصّ منها، لأنّ لازمها المناقشة فى حجّية الظواهر فى العصر الأوّل بالنسبة إلى الموجودين أيضاً، فضلاً عن المعدومين.

و يدلّ على ذلك: أنّه يريد انسداد باب العلمى بهذه المقالة، و يقول بحجّية الظنّ المطلق، كما هو رأيه المشهور (2).

1- تقدّم فى الجزء الخامس: 303.

2- قوانين الأصول 1: 440.

والذى هو التحقيق: أن تقسيم المكلفين إلى المقصودين بالإفهام، وغيرهم، غير صحيح، لما تحرّر من قانونيّة الخطابات الإسلاميّة، فيكون الجميع مقصودين بالخطاب والإفهام، حاضرين كانوا، أو غائبين، معدومين كانوا، أو موجودين، و تفصيله يطلب من محله (1) فلو كان هذه القسمة أساس رأيه أو دخيلة في رأيه رحمه الله لكان فسادها كافيا في فساد مبناه.

و أمّا التقريب الذى أشرنا إليه: من أن تاريخ أسباب نزول القرآن، وأسباب صدور الأحاديث النبويّة والأخبار والروايات، غير واضح، وغير متبين، فإنّ الاستظهارات والظهورات تختلف باختلافها، فهو كلام صحيح ومتين، إلاّ أنّه لا يصل إلى أن يصح إنكار صلاحية الكلام الواصل إلينا للحجّية، فإنّ سقوطه عن الصلاحية، مرهون بالوثوق والاطمئنان بوجود القرينة الحاليّة غير المذكورة المتّصلة، أو القرينة المقاليّة المنفصلة غير الواصلة إلينا، وهذا أمر لا يمكن الإذعان له ولو علمنا إجمالا بذلك، فإنّ العلم الإجماليّ في هذه الدائرة الكبيرة، لا يورث سقوط هذا الأصل العقلائيّ، و تفصيله في محله.

هذا مع أنّ القرينة الحاليّة الدخيلة في الحكم لو كانت موجودة، فلا بدّ للثقات الرّواة من التذكير بها، وإلاّ تلزم خيانتهم. وأسباب النزول و إظلام تاريخ التنزيل و لو كان من المصائب التى لا يدفعها شىء، إلاّ أنّ كونه مضرًا بحجّية الظواهر الموجودة ممنوع، لأنّ اختلاف الآيات باختلاف الأسباب، ليس في جهة جوهرية.

مع أنّ خصوصيّة موارد النزول، لا توجب - حسب النوع بالنسبة إلى الموارد الموجودة بين أيدينا - انقلابا في الظهور، و لا تخصيصا بتلك الموارد.

فبالجملة: الصغرى والكبرى ممنوعتان:

أمّا الأولى: فلعدم وجود من لا يخصّ بالإفهام.

وأما الكبرى: فلعدم تمامية ما يتوهم إضراره بصلاحية الكلام للاحتجاج.

وأما ما يرى في كلماتهم: من التمسك بإطلاق بناء العقلاء، دفعا لما أفاده المحقق المذكور (1)، فهو فاسد، لأن مجرد كونه من البناء العقلاني لا يكفي، للاحتجاج إلى البناء العقلاني الممضى والمرتضى، وهو لا يحصل إلا فيما كان بناؤهم شائعا، وبمراى و مسمع من الشرع، وهذا الأمر ليس كذلك، لأن احتجاج الشيعة بالكتاب والسنة، ما كان شائعا عقلايا فيما إذا كان تقسيم المقصود بالإفهام وغير المقصود بالإفهام صحيحا.

نعم، إذا كان الكل مقصودا بالإفهام فالاحتجاج شائع، فيكون ممضى، لعدم وصول ردع عنه، كما سيتبين إن شاء الله تعالى.

بقي شيء: وهو وجه للاختصاص بمن قصد إفهامه مع جوابه

يمكن أن يقال: إن الكلام حجة بالنسبة إلى المقصودين، وأما غيرهم فإن كانوا عالمين بالحكم والشركة، فما هو الحجة هو العلم بالمراد، و بعد العلم بالمراد لا معنى لجريان أصالة الظهور والجد، إذ لا شك، كما لا يخفى.

وإن كان المفروض اختصاصهم بذلك الحكم، فلا معنى أيضا لحجته بالنسبة إلى غير المقصودين بالضرورة، كما لا تكون آية الحج حجة بالنسبة إلى الفقراء، لأن موضوعها الأغنياء.

وإن كان غير المقصودين شاكين، فلا أصل يقتضى شركتهم مع المقصودين في مفاد الكلام المزبور، فنفي حجية الظواهر بالنسبة إلى غير المقصودين، لأجل احتمال اختصاص مفادها بهم.

وعليه لا دافع عن هذه الشبهة إلا ما حررناه: من أن القسمة إلى المقصودين

وغير المقصودين، ناشئة عن توهم اختصاص الخطاب بالحاضرين مجلس الحديث والوحي، وقد عرفت بما لا مزيد عليه اشتراك الكل في هذه الجهة، فافهم واغتنم.

الشبهة الرابعة: في منع الأخباريين لحجة ظواهر الكتاب

إشارة

حكى عن جمع من الأخباريين منع حججة ظواهر الكتاب خاصة (1). وقد مرّ أنّ نفى حججة الظواهر، يرجع إلى إنكار تمامية المبادئ الدخيلة في انعقاد الظهور (2).

فما قد يرى: من أنّ الوجوه المتمسك بها، بين ما يرجع إلى إنكار الظهور ذاتا، أو عرضا، أو إلى إنكار الحجية، بتخيّل أنّ مثل العلم الإجمالي بالتحريف وأمثاله من الأوّل، والأخبار الناهية من الثاني، غير سديد جدًّا، ضرورة أنّ العلم الإجمالي يمنع من جريان أصالة الجدل، ولا يخل بالاستعمال شيئا.

وهكذا النهى عن الرجوع إلى الكتاب، يضرّ بالأصل المزبور، وإلّا فمع جريانه لا سبيل لمنع الحجية، إلّا إذا كانت الحجية محتاجة إلى الإمضاء، ولم يحصل الإمضاء، لعدم انكشاف ردع الشرع عنها، وأما لو انكشف الردع عن الظواهر الخاصة - كظواهر الكتاب - فيكون ذلك كالقرينة اللفظية على عدم تطابق الجدل والاستعمال، فيما يتفاهم منه بدوا، ولغة و تركيبا.

فبالجملة: ذهب جمع من الإمامية إلى هذه المقالة، وقد تعرّض لها أساطين الفنّ، وذكروا الوجوه المستدلّ بها بأجوبتها بما لا مزيد عليها، إلّا أنّا نشير إليها، رعاية للأدب، وإفادة لتلخيص البحث:

فنقول: قضية العلوم الإجمالية الثلاثة - العلم الإجمالي بالتحريف، والعلم الإجمالي بوجود المتشابه، والعلم الإجمالي بوجود المخصّصات والمقيّدات

1- الفوائد المدنية: 128- السطر 19، الدرر النجفية: 174- السطر 16.

2- تقدّم في الصفحة 311-313.

و القرائن المنفصلة- عدم جريان الأصل العقلائيّ اللازم لتشخيص الظاهر، سواء قلنا: بأنّ العلم الإجماليّ حجّة و منجز، أم لم نقل. فلا يقاس المقام بمسألة المنع عن جريان الأصول العمليّة في أطراف العلم الإجماليّ، كما في كلام العلامة النائينيّ و بعض آخر (1)، ضرورة أنّ وجود القرائن الكثيرة و التحريف و التشابه، يضرّ بأصالة الجدلّ و التطابق، و لا أقلّ من الشكّ في بناء العقلاء الكافي لعدم تماميّة الظهور الحجّة.

و مقتضى الطائفتين من الأخبار- الطائفة الناظرة إلى اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به، الرادعة لمثل أبي حنيفة و قتادة عن الإفتاء به (2)، و إلى أنّ القرآن فيه ما لا- يصل إلى أوكاره أفكار الأوحديين، فضلا عن الخواصّ أو العوامّ، و الطائفة الناظرة إلى المنع عن تفسير القرآن، البالغة على ما قيل في «الوسائل» إلى مائتين و خمسين رواية (3)، و بالجملة: مقتضى هاتين الطائفتين- المنع عن الرجوع إلى الكتاب و اتباع ظواهره، فلا- بدّ من الجابر لها، و هي الأحاديث الصادرة عن أهل بيت العصمة و الطهارة، عليهم أفضل الصلوات و التحيّات، و لو لا ذلك لكانت الأمة الإماميّة ملتحقة بطائفة تقول: «حسبنا كتاب الله» كما لا يخفى.

و أما المناقشة في العلم الإجماليّ الأوّل: بأنّ لا نصدّق التحريف أوّلا، و على تقديره فلا نصدّقه في آيات الأحكام.

فتندفع: بورود الأخبار الكثيرة البالغة حدّ التواتر، مع ذهاب جمع من الإماميّة إليها، و فيها: «إنّ الكتاب المنزّل هو القرآن الّذي جمعه الأمير عليه السلام المشتمل على جميع ما أنزل بترتيب ما نزل» (4).

فيلزم الإخلال بالظهور تارة: من باب التحريف بالنقيصة، و أخرى: من باب التحريف بالتقديم و التأخير، الموجب لاختلاف الظهور قطعا، و لا وجه لما اشتهر:

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 136، نهاية الأفكار 3: 91-93.

2- وسائل الشيعة 27: 47 و 48، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 6، الحديث 30 و 31.

3- وسائل الشيعة 27: 185، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 13 و 14.

4- بحار الأنوار 89: 40-7.

«من أنّ التحريف لو كان، فهو في غير آيات الأحكام»(1).

نعم إنكار أصل التحريف ممكن، ولكنّه ممنوع لوجود تلك الأخبار.

إلا أنّها معارضة بما يدلّ على أنّ الأئمة عليهم السلام بصدد إرجاع الأمة إلى الكتاب في موارد كثيرة، كما في مسألة عرض الأخبار عليه (2)، وتحريم الشرط المخالف للكتاب (3)، والإيماء إلى أنّ الإمساس بالمرارة يفهم من كتاب الله (4)، والمسح ببعض الرأس يفهم، لمكان «الباء» (5) فإنّ هذه الأمور في عصر الصادقين عليهما السلام وتكون منصرفة إلى الكتاب الموجد بين أيدي المؤمنين.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ بيان أحكام الله لازم عليهم، وأمّا تعيين الصغرى، وأنّ ما بين أيدينا هو الكتاب النازل، ولا زائد، ولا ناقص، فهو أمر آخر تنفيه أخبار التحريف، فما في كتب أصحابنا الأصوليين: من التمسك بهذه الطوائف وبهذه الموارد طرّاً وكلاً، غير موافق للصواب.

فبالجملة: ينحصر إبطال مقالة الأخباريين بإبطال التحريف، وأمّا لو تنزّلنا عنه فلا وجه لاختصاص التحريف بغير آيات الأحكام، لأنّ دليل التحريف أعمّ، وأنّ الاختصاص المذكور مجرّد تخيّل بلا وجه.

كما لا وجه لتخيّل المعارضة بين ما يدلّ على التحريف، وما يدلّ على الإرجاع إلى كتاب الله، لعدم التعارض بينهما، ضرورة أنّ الأخبار الأولى شارحة للثانية، وأنّ الأخبار الثانية متعرّضة للحكم الواقعيّ، وهو عرض الأخبار على

1- كفاية الأصول: 328، نهاية الأفكار 3: 91 و 92، نهاية الأصول: 481 و 482.

2- وسائل الشيعة 27: 106، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9.

3- وسائل الشيعة 18: 16 و 17، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب 6.

4- الكافي 3: 33-4، تهذيب الأحكام 1: 363-27، وسائل الشيعة 1: 464، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 39، الحديث 4.

5- الفقيه 1: 56-212، وسائل الشيعة 1: 413، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 23، و 3: 364، أبواب التيمم، الباب 13، الحديث

الكتاب مثلاً، وأما أنّ الكتاب ما ذا، وأنّه هو الذى بين أيدينا، أم هو الموجود عندهم على زعم الأخباريين؟ فتلك الأخبار ساكتة عنه.

نعم، ربّما هي منصرفة إلى أنّ ما هو الحاضر هو الكتاب، ولكنّه انصراف يمنع بتلك الأخبار الشارحة.

و من هنا يظهر ضعف التمسك بالأخبار الدالّة على قراءة السورة التامة فى الفرائض (1)، والأخبار الناطقة بالتبعيض إلى خمس فى صلاة الآيات (2).

بل يمكن أن يقال: أنّ هذه الأخبار تكون - مضافاً إلى بيان حكم الله الواقعيّ، من غير التّظر إلى ما هو الكتاب صغرى و مصداقاً - مشتملة على جهة التقيّة من العائمة المنكرين للتحريف، كما لا يخفى.

و من هنا أيضاً يظهر وجه المناقشة فى الأخبار الآمرة بقراءة السور المعيّنة فى الصلوات المندوبة، فإنّ الأمر بقراءة سورة الجمعة فى صلاة الجمعة، لا يدلّ على أنّ ما هو سورة الجمعة هي التى بين أيدينا، فتأمل جيّداً.

و غير خفىّ: أنّ هذه الطوائف من الأخبار كثيرة جدّاً، فينحصر إبطال طريقتهم فى باب التحريف فى إنكارها رأساً. و من المشكل إقناع الأخباريين، لأنهم يرون حجّية الأخبار الدالّة على التحريف، من غير أن يلاحظوا جانب السند و الصدور، و من غير أن يعتنوا بالإعراض و الإجماع.

بقي شىء: حول بعض أدلّة حفظ الكتاب و تحريفه

إنّه ربّما يتمسك بأية الحفظ إنّما نحن نزلنا الذكر و إنّنا له لحافظون (3).

1- وسائل الشيعة 6: 43 و 44، كتاب الصلاة، أبواب القراءة فى الصلاة، الباب 4.

2- وسائل الشيعة 7: 492، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف و الآيات، الباب 7.

3- الحجر (15): 9.

وبآية عدم إتيانه الباطل: لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ (1).

وفيه:- مضافا إلى أن إتمام الاستدلال، منوط بمقدمات يصعب طيها- أن التمسك بالقرآن على عدم التحريف من الدور، لاحتمال التحريف في الآيتين، وقد عرفت: أن التحريف المقصود إنكاره هنا، هو التحريف بالنقيصة، والتحريف بالتقديم والتأخير، وعلى هذا يشكل التمسك بالآيتين: لأن من مقدماته إثبات عدم التحريف المزبور، مع أن الاستدلال فرع كون (الذكر) في هذه الآية هو القرآن، وهو لا يثبت إلا بالاستدلال بالآية السابقة، وهكذا الثانية، فراجع وتدبر.

والذي هو الحق: أن دعوى القطع بعدم التحريف من المجازفة، لعدم إمكان ذلك بعد التوجه إلى أطراف القضية، والاستناد للتحريف بالأخبار الموجودة، غير صحيح، لعدم تمامية إسناد جمع منها، وعدم دلالة طائفة.

ولأن الدواعي لجعل تلك الأخبار كانت كثيرة، نظرا إلى هتك حرمة آل الرسول صلوات الله عليهم بين المسلمين أحيانا من قبل سلاطين الجور، وأنهم عليهم السلام يقولون:

بأن الكتاب الإلهي محرف، كالتوراة والإنجيل، وأن الرجوع إليه ممنوع، فيكون الثقلان- المأمور بالرجوع إليهما- ضائعين، أحدهما: من قبل أهل السنة، وهي العترة، و ثانيهما: من قبل الخاصة، وهو الكتاب، فإن ما هو الأحسن والأصوب كون الكتاب الموجود بين أيدينا، هو الكتاب المنزل من غير فرق، وأن الترتيب المزبور ترتيب إلهي ولو كان الاختلاف في الإنزال يقضى على خلافه، ولكن ربما كان القرآن نازلا على هذا النظام دفعة، أو تدريجا، إلا أنه قد تكرر نزول السور.

وما هو الأقوم سنداء، والأحسن ركونا، وهو يوجب الاطمئنان: أن الأمير عليه السلام في تلك السنوات والأصحاب الخواص في العصر الأول، لم يبرزوا التحريف، ولم يذكروا ذلك من المثالب ومطاعن الثلاثة، أو الأخير منهم، ولم يعهد من أعداء المسلمين الإشارة إلى ذلك، ولم يسألوا سيوفهم من الأعماد عليهم، مع أنه لو كان لبان جدا.

وبالجملّة: ربّما تدلّ على عدم التحريف روايات صحيحة. والاستشهادات التاريخية ناهضة عليه، كقصّة عدم تمسك أهل البيت بالآيات المشتملة على الولاية التي هي المحرّفة عند الأخباريين، ولا سيّما الصديقة الكبرى سيّدة النساء سلام الله عليها. ولكنّها لا تورث القطع، ولا نحتاج إليها في حجّة ظواهر الكتاب.

وغير خفيّ: أنّ ادعاء القطع بعدم التحريف - مع ذهاب جمهور العامّة إلى نسخ التلاوة (1)، وهو في الحقيقة يرجع إلى التحريف بالنقيصة، ومع رعاية أنّ القطع بعدم تحريف أمثال «العروة الوثقى» و«كفاية الأصول» غير حاصل جدّاً - يكون مجرد دعوى بلا بيّنة و برهان، فيكفيها الوثوق والاطمئنان العقلانيّ بعدم التحريف، فإنّ صناعة الخطابة تنهض على عدم التحريف، بخلاف صناعة البرهان، ولا يحصل من الخطابة القطع إلّا لبعض النفوس الخاصّة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ قضية الأصل، هو احتياج عدم التحريف إلى الدليل، لأنّ الكتاب كان منتشرًا في بدو الإسلام بالضرورة، فاجتماع جميع أجزاءه، وجميع ما أوحى إليه صلى الله عليه وآله وسلم بين الدفتين، يحتاج إلى التقريب والدليل، بخلاف التحريف، لأنّ من معانيه عدم اجتماعها بينهما، ولا أقلّ من الشكّ في الاجتماع المزبور.

ودعوى: أنّ حديث الثقلين، يدلّ على أنّ القرآن كان في عصره صلى الله عليه وآله وسلم كتابًا بين الدفتين، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «كتاب الله، وعترتي» غير نافعة، لأنّ المراد من «الكتاب» أعمّ، وإطلاقه وانصرافه إلى ما هو المنصرف إليه في العصر الحاضر، من الحوادث الجديدة.

ويشهد له قولهم: «كلّ شرط نافذ إلّا شرطًا خالف كتاب الله» فإنّ المراد من «الكتاب» هو حكم الله، ولذلك يشمل حكم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلا تخلط.

فبالجملة: تحصّل من هذه الجملات: أنّ الوثوق بعدم التحريف، قريب جدّاً.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: بِأَنَّ عَدَمَ تَعَرُّضِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلإِشَارَةِ إِلَى تَحْرِيفِهِ فِي جَمْعِ عَثْمَانَ، أَوْ الْجَمْعِ الْأَسْبِقِ، كَانَ لَجِهَةِ أَمْرٍ أَهَمِّ، فَإِنَّ فِي ذَلِكَ تَضْيِيعًا لِلْحَقِّ الثَّابِتِ لَهُ فِي غَدِيرِ خَمٍّ، وَلَوْ كَانَ يَقُولُ بِدَلَالَةِ الْكِتَابِ وَآيَاتِهِ، لَكَانَ فِيهِ فُرْصَةٌ لِأَعْدَائِهِ حَتَّى يَسْلُؤُوا سَيُوفَهُمْ عَلَيْهِ، كَمَا سَلُّوا لِعَنَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى لَعْنًا وَبِيَلًا، وَعَذَّبَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا.

و لكن بعد اللتيا و التي، عدم التحريف مورد الاطمئنان و الوثوق، فتكون الظواهر حجة.

إن قلت: سدّ باب احتمال النقيصة لا يكفي، لأنّ تبادل الآيات بحسب المواضع و السور، يضرّ بالظهور أيضا.

قلت: أوّلا: لنا دعوى أنّ القرآن نزل جملة، و نزل نجوما، و النزول الأوّل على هذه الكيفيّة الموجودة. و لكنّها غير تامّة، كما تحرّر متّا في كتابنا «التفسير الكبير» ناسخ التفاسير (1).

و ثانيا: إنّ المهمّ الوثوق بعدم تحريف الآيات و لو كانت السور غير منظّمة على النظام الإلهي، و هذا أمر لا يبعد بعد الرجوع إلى الكتب الموجودة بين أيدينا، و الصحائف الحاضرة من مصاحف مختلفة، كمصحف عليّ عليه السلام و مصحف ابن عبّاس، و ابن مسعود و غيرها.

و على كلّ تقدير: انتفاء هذا التحريف، أقوى من انتفاء التحريف بالنقيصة، و عندئذ تكون آيات سورة البقرة و سورة كذا و كذا، مستقرّة الظهور، و احتمال القرائن المنفصلة مدفوع، و العلم بالنقيصة لا تثبت به صلاحية النقيصة لقرينية الموجود بين أيدينا.

و إن شئت قلت: لا نحتاج في الاستدلال بالقرآن الموجود إلى إثبات عدم النقيصة، لأنّ النقصان لا بدّ و أن يرجع إلى نقصان سورة، لا آية من السور الموجودة،

1- تفسير القرآن الكريم، للمؤلف قدس سره، الفاتحة، المبحث الأوّل، فيما يتعلّق بمجموع السورة، المسألة الرابعة.

لاتفاق الكلّ على ذلك.

وأما الآيات الموجودة في أخبار العامة التي تدلّ على نسخها، وأنها منسوخة من الكتاب، فهي غير معلوم كونها من السورة المستقلة، أو من هذه السور، فلا يضّرّ بالظهور، لرجوعه إلى القرينة المنفصلة. والشكّ في كونها متّصلة، منفيّ بأصالة عدم النقيصة العقلية.

هذا مع أنّ الرجوع إلى تلك الأخبار، يورث القطع بأنّها آيات اختلاقيّة من العرب الجاهلين بالأدب، فراجع.

تذنيب: حول عصر كتابة القرآن المجيد

اختلفت المآثر في عصر تدوين الكتاب إلى مضامين:

فمنها: ما يدلّ على أنّ ذلك كان في عهده صلى الله عليه وآله وسلم.

ومنها: ما يدلّ على أنّ تدوينه كان بعد ذلك.

ومنها: ما يدلّ على أنّه كان في عصر الأوّل.

ومنها: ما يدلّ على أنّه كان في عصر الثاني.

ومنها: ما يدلّ على أنّه كان في عصر الثالث.

وفيها جهات كثيرة مختلفة من حيث الجامع، ومن حيث شرط الجمع، كشهادة شاهدين، وأحياناً شهادة واحد، فيكون الصدور بدليل حجّة الخبر والشهادة، فلا قطع به، ولازمه أنّه لا يكون مقطوع الصدور.

وبالجملة: كلّ ذلك يشهد على أنّ تاريخ القرآن مضطرب جدّاً، والاطلاع على واقع الأمر ممّا لا يكاد يحصل للمنصف الملاحظ أطراف القضية وخصوصيات الأمر.

نعم، ما هو المحصول من شتى التحصيلات: أنّ ما هو الموجود بين أيدينا هو كتاب الله، وليست سورة منه زائدة عليه. وأما احتمال زيادة يسيرة فهو غير بعيد، ولا يضّرّ بشيء. ولا يهمنّا أن يكون الجمع في العهد الحقّ، أم في العهد الباطل، بعد

اتفاق الأمة ظاهراً على أن السور الموجودة، لا تزيد ولا تنقص.

وأما نقيصة القرآن بحذف بعض السور منها وضياعها، وكونه عند الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف فهي ولو كانت ممكنة، وغير صحيح دعوى القطع الوجداني بعدمها، ولكنها بعيدة جداً.

ودعوى الوثوق والاطمئنان: بأن ما هو الموجود بين أيدينا هو النازل فقط، صحيحة وجدانا، ولا سيما بعد دلالة بعض الأخبار الآحاد الصحيحة على عدم التحريف في الجملة، ومن شاء فعليه الرجوع إلى المفصلات في هذه المسألة.

فتحصّل لحدّ الآن: أن حجّة الظواهر قويّة جداً، لعدم تمامية الشبهة من ناحية التحريف المفسّر بها.

ومّا يشهد على عدم التحريف في الجملة: أن الرجوع إلى الأخبار المنتشرة بين أيدينا المشتملة على الآيات القرآنية، تعطى أن الموجود بين أيدينا هو النازل، لاتفاق تلك الآيات مع ما بين أيدينا، وهذا كثير جداً في المسائل الفقهية والأخلاقية والاعتقادية.

بقي شيء: حول عدم إضرار العلم الإجمالي بالتحريف

إنّ الإخلال بالحجّة على فرض وقوع التحريف، مرهون بالعلم الإجمالي بسقوط القرينة المستقلة، سواء قلنا: بأنها ضائعة، أو محفوظة بين الدفتين، أو لأجل سقوط القرينة المنفصلة، أو المشتركة بين الاتصال والانفصال، وإذا كان ذلك معلوماً، فكما لا يعالج الإنسان بكتاب «من لا يحضره الطبيب» إذا علم بسقوط جملة منه، كذلك الأمر هنا، وكما لا يصحّ عند العقلاء إسناد مضمون الكتاب إلى مؤلفه، إذا علم بضياع طائفة منه منتشرة فيه، كذلك الأمر هنا، فالإفتاء على طبق الكتاب والاحتجاج به غير جائز، لعدم مساعدة العقلاء عليه بعد عدم قيام الأدلة

اللفظية على حجية الكتاب، حتى تكون هي المرجع بإطلاقها عند الشك.

أقول: قد تبين فيما مضى أنّ الخلط بين صلاحية الكلام للاحتجاج، وبين صلاحية الكلام للإفتاء، غير صحيح (1)، فإنّ صحّة نسبة المضمون والإفتاء مشكلة، ولكن جواز القعود في قبال الكلام التامّ الظاهر الواصل - في قبال احتمال كون إحدى الآيات الضائعة وغير المحفوظة صالحة للقرينية على خلاف هذا الظاهر - ممنوع.

وبعبارة أخرى: تارة نعلم بأنّ في ذيل آية الوفاء بالعقود (2)، آية محذوفة، ولا نعلم ذلك، فإنّ حجّية آية الوفاء ممنوعة.

وأخرى نعلم: بأنّ في القرآن كانت آيات وسورة غير واصلة إلينا، وربّما كان منها ما في ذيل الآية المذكورة، فإنّ الكلام لا يسقط عن الصلاحية للاحتجاج، فلو كان مفاده ومضمونه مراداً، فهل ترى من نفسك أنّ العقاب عقاب بلا بيان؟! ولو كان المكلف يمثل مضمونه، ثمّ تبين خلافه، فهل ترى من نفسك جواز عقاب المولى، بدعوى أنّ العقاب مع البيان، لأنّ المكلف العالم بعدم وصول القران، قد ارتكب ما تصح العقوبة عليه؟! كلا، ثمّ كلا.

وهذا العلم الإجماليّ ولو لم يكن موجوداً بالنسبة إلى الكتاب، ولكنّه موجود بالنسبة إلى الأخبار بالضرورة، مع أنّ الضرورة قاضية بعدم جواز القعود، بل وبجواز الإفتاء، ضرورة أنّ احتمال وجود القرينة المتّصلة، مدفوع بأصالة عدم النقيصة، وهذا لا ينافي العلم الإجماليّ بعدم وصول القران، لاحتمال كونها منفصلة، فليتأمل جيّداً.

ويمكن دعوى: أنّ المفتي من أول الفقه إلى آخره، يعلم إجمالاً - بعدم تماميّة بعض فتاواه، لما فيه من تلك القران، وأمّا المراجع إلى الأخبار بالنسبة إلى موارد

1- تقدّم في الصفحة 301-302.

2- المائدة (5): 1.

يحتاج إليه بحسب عمله، فلا يعلم بذلك، ويكون بناء العقلاء على عدم جواز القعود في المقام، أو على عدم وجوب الاحتياط في هذه الصورة.

فتبين على هذا: أنّ العلم الإجمالي بالتحريف غير واضح إضراره بالحجّة، و ما دام لم يحرز الإخلال بصلاحية الكلام للاحتجاج، لا يصحّ القعود حذاه، و ترك العمل به، و لا حاجة إلى إحراز الصلاحية، كما هو الواضح.

و بالجمله تحصّل: أنّه ما دام لم يعلم تفصيلا بسقوط قطعة من الكلام، أو إجمالاً بسقوطها- بشرط كونه من العلم الإجمالي بالكثير في الكثير، أو القليل، لا العكس- لا سبيل إلى دعوى العلم التفصيلي، و لا العلم الإجمالي على الوجه المزبور في باب التحريف أصلاً، لأنّ غاية ما هو المعلوم سقوط طائفة من الآيات و السور من القرآن الموجود بين أيدينا، و هو أعمّ من كونه بنحو الاتصال أو الانفصال بالنسبة إلى آيات الأحكام، فلا نعلم- و لو إجمالاً- بسقوط القرائن المتّصلة من آيات الأحكام، فلا وجه لمنع استقرار الظهور، و إذا استقرّ الظهور، و صار الكلام صالحاً للاحتجاج، فلا بدّ من إقامة الدليل على سقوطه. و قد خرجنا عن طور البحث مع رعاية الاختصار، نظراً إلى أهميّة المسألة، كما هو الواضح.

تتميم الكلام و توضيح المرام

و أمّا دعوى العلم الإجمالي بوجود المتشابه.

ففيها أولاً: أنّ المتشابه ربّما تكون الآيات المشتملة على تشبيه الأمور العقليّة بالأمر الحسيّة، كآية النور: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا(1).

فإنه يعلم منها: أنّ المتشابهات مستمسك أهل الفتنة، دون أهل الفهم والعلم والمعارف والمحققين مثلاً، وبقية الكلام في محل آخر. وهذا لا ينافي الحاجة في المتشابه وغيره إلى أئمة الحق عليهم صلوات الله، لأن القرآن ذو مراتب عالية.

وثنانياً: أنّ التمسك بوجود المتشابه أخذاً بالظاهر، غير جائز، لاحتمال كونه من المتشابه، فلا بدّ من وجود جماعة من الآيات مجتمعة، كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ وجود المجملات يضرّ فيما مرّ أخيراً في التحريف، وفي صورة العلم التفصيلي بكونها من المتّصل بالآيات المبيّنة يقينا تفصيلياً، أو إجمالياً على الوجه المحرّر آنفاً.

وبالجملة: إنّ وجود طائفة من الآيات مجتمعة، معناه ليس الإجمال بحسب المفاهيم اللغوية والاستعمال، لأنّ الإجمال صفة الكلام، وهي لا تحصل بالتعبّد وبالرواية، لأنّه أمر خارج عن قدرة التشريع، فعليه يكون المقصود من «الإجمال» عدم إمكان كشف المراد، وهذا لا يمكن إلاّ بدعوى التحريف على الوجهين المزبورين، وقد مرّ فساد، فلا تخلط.

رابعاً: لو كان وجود العلم بالنقيصة فيما مرّ في مسألة التحريف، ووجود العلم الإجمالي بالمجملات مضرّاً، لكان ذلك مضرّاً بالأحاديث أيضاً، فتسقط الأحاديث كلّها عن الحجّية، ولا سيّما بعد ورود أنّها «صعب مستصعب» وأنّها مثل الآيات من هذه الجهة، فلا تخلط.

وأما دعوى العلم الإجمالي بوجود المخصّصات والمقيّدات، فهي واضحة سريانها في الأخبار، وأنّها لا تضرّ بالحجّية.

وأما توهم: أنّ العلم الإجمالي المزبور يوجب الفحص، لا- سقوط الحجّية، كما في كلام جمع من الأصوليين (1)، فهو فاسد، لأنّ الفحص لازم ولو لم نعلم إجمالاً

1- مطروح الأنظار: 179- السطر 30، كفاية الأصول: 264 و 265، نهاية الأصول: 346-348.

بها، كما لا يخفى.

وغير خفيّ: أنّه لا حاجة إلى انحلال العلم المزبور، لأنّه لو كان منحللاً لا يسقط إخلاله بالانحلال، لأنّ منشأ إخلاله ليس تنجيّزه، كما مرّ تحقيقه.

بقي أمران آخران:

الأول: حول ما دلّ على اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به

أنّ قضية طائفة من الأخبار اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به.

وأجيب عنه:- مضافاً إلى ضعف طائفة من تلك الأخبار سنداً، كمرسلة شعيب بن أنس في قصة أبي حنيفة، ورواية زيد الشحام في قصة قتادة(1)- أنّ المقصود منها الردع عن الاستقلال في الرجوع إلى القرآن.

وبالجملة: اتباع مقالة من يقول: «حسبنا كتاب الله».

وسياتى في ذيل الشبهة الخامسة: أنّ هناك آيات تدعو الناس إلى اتباع الكتاب، وجمع بين تلك الآيات وغيرها، ما أشير إليه. مع أنّ الظاهر من بعضها وصريح المرسلة، هو النّظر إلى مجموع القرآن، لا الآية الواحدة منه مثلاً، فراجع.

هذا مع أنّ الآيات عامّة بحسب الخطاب بالضرورة، فالمراد من اختصاص من خوطب به بفهمه غير معلوم. مع أنّه قد تحرّر كيفية خطاب القرآن في العامّ والخاصّ (2)، فراجع.

والثاني: حول ما دلّ على النهي عن تفسير القرآن بالرأى

أنّ مقتضى جماعة كثيرة من الأخبار، الردع عن التفسير بالرأى، وهذا أمر صحيح فيما يحتاج الكتاب إلى التفسير والتأويل وبيان المراد الإلهي، مع عدم ظهور

1- تقدّم في الصفحة 322، الهامش 3.

2- تقدّم في الجزء الخامس: 303 و ما بعدها.

الكلام حقّه فيه.

وأما الآيات الظاهرة غير المحتاجة إلى التفسير، فهي خارجة عن تلك الأخبار. ولو كان التفسير مخصوصا بهم عليهم السلام فهو أيضا تنافيه الآيات الآتية في ذيل الشبهة الخامسة من الشبهات على حجّية الظواهر.

ومما يؤيد أنّ المردوع بها الطائفة العامّة: ما ورد في الكتب المعتبرة- وفي نفسى أنّه «الكافي»- عن المعصومين عليهم السلام: من اختصاص آخر سورة الحديد بالمتعمّقين من آخر الزمان (1)، فإنّه منه يستكشف أنّ باب فهم القرآن، ليس منسداً على أهله، والله هو الهادى إلى سبيل الرشاد.

الشبهة الخامسة: فى عدم إمكان الاستدلال على حجّية الظواهر بالدليل اللفظى

إشارة

أنّ حجّية الظواهر ممّا لا تحتاج إلى قيام الأدلّة اللفظيّة، بل قد مرّ عدم إمكان إمضاءها بالدليل اللفظى، لأنّه لا يخرج عن الظاهر، و مرّ كيفية إمكان كشف ارتضاء الشرع بها (2).

بقى شىء: حول شمول الآيات الناهية عن الظن لحجّية الظواهر

وهو أنّ مقتضى الآيات الرادعة عن العمل بالظنّ، عدم حجّية الظواهر، لأنّها لا تخرج عنها، لكونها من الظنّ ولو كان خاصّاً. والأصحاب وإن تعرّضوا لتلك الآيات فى مسألة حجّية خبر الثقة، إلّا أنّ الإشارة إليها هنا أيضا لازمة، حتّى تنسدّ جميع أبواب شبهات حجّية الظواهر.

1- الكافي 1: 91-3.

2- تقدّم فى الصفحة 312-313.

فبالجملة: لأحد دعوى أنّها مردوعة.

ولو قيل: لا يعقل الردع بها، لكونها من الظواهر أيضا.

قلنا: إنّ بناء العقلاء مردوع بها، وحيث يلزم من شمولها لأنفسها عدم حجّية نفسها، ويلزم من عدم حجّية نفسها حجّية سائر الظواهر، لعدم الردع عنها إلاّ بها، فلا بدّ- فرارا من اللغوّة- من الالتزام بانصرافها عن أنفسها، فيكون ظاهرها بحكم العقلاء حجّة، ويصلح لنفي حجّية غيرها شرعا.

وبعبارة أخرى: مقتضى بناء العقلاء حجّية جميع الظواهر، ومقتضى هذه الآيات عدم حجّيتها شرعا. ولأجل الإشكال المزبور لا تشمل الآيات أنفسها، للعلم بعدم مجيئها لعدم اعتبار أنفسها، فتكون هي حجّة حسب البناء المزبور، فيلزم منه نفي الحجّية عن غيرها شرعا.

لا يقال: حجّية هذه الآيات عند العقلاء غير كافية، لاحتياجها إلى الإمضاء، ولا طريق إلى كشف الارتضاء، ضرورة أنّ التمسك بها ما كان بمرأى ومسمع من الشرع، ولا كثير الدور بين العقلاء، حتّى يستنبط رضا الشرع في موردها.

لأنّ نقول: يستنبط ارتضاء الشرع من نفس هذه الآيات التي لا غرض لها إلاّ نفي حجّية الظنّ، فلا بدّ أن يعلم رضا الشرع بحجّية هذه الآيات، قضاء لحقّ سقوطها عن الأثر المرغوب منها، والمترقّب عنها، كما لا يخفى.

فبالجملة: ما يكون من الظواهر مفيد الوثوق والاطمئنان المعدّ عرفا من العلم، فهو حجّة، وتكون الحجّية- بوجه- لغيره، وأمّا في غير هذه الصورة فلا حجّية، لأنّ الشرع ردع عنها بتلك الآيات الرادعة عن اتباع الظنّ.

وإن شئت قلت: الظواهر المورثة للعلم العرفيّ والوثوق حجّة، ومنها الآيات الناهية، وبناء العقلاء ولو كان على الأعمّ، إلاّ أنّه مردوع بتلك الآيات، فلا يثبت بناء على هذا عموم المدعى.

وبالجملة تحصّل: أنّ أصل دعوى حجّية الظواهر أو عموم الدعوى، ممنوع بها.

فإن قلنا: بأنّ منع أصل الدعوى واضح الفساد، للزوم الهرج والاختلال في النظام، وغير ذلك ممّا لا يخفى على أحد، كما مرّ (1)، فلا وجه للقول بعدم منع عموم المدّعى بها، بعد كون الآيات الناهية مورثة للعلم، فلا تشملها الآيات الرادعة، لأنّ موضوعها عدم العلم والظنّ، فلا نحتاج حينئذ إلى دعوى انصرافها عن أنفسها، فحينئذ بمضمون تلك الآيات، تمنع حجّية الظواهر في صورة عدم إفادة الوثوق ولو كانت مفيدة الظنّ، فضلا عمّا إذا كان الظنّ على خلافها، فتأمل.

وممّا ذكرنا في تحرير المشكلة على حجّية الظواهر، يندفع تخيّل الدور اللازم من التمسك بالآيات الناهية، بدعوى أنّ مردوعية البناءات العقلانيّة، موقوفة على رادعية الآيات، وهي على عدم مردوعية بنائهم على حجّية الظواهر.

وقد عرفت: أنّ بناء العقلاء على حجّية مطلق الظواهر - ومنها الآيات والآيات - مردوع بها، ولكنّها لا تكون موقوفة إلاّ على كشف رضا الشرع بالحجّية، وهو حاصل بما عرفت.

والذّي هو التحقيق جوابا يخصّ بالشبهة في أصل حجّية الظواهر على الإطلاق: أنّ منع البناءات العقلانيّة على تلك الظواهر، يمكن لو لم تكن السيرة العمليّة متّصلة بها على خلافها. مع أنّ الردع عن الظواهر على الإطلاق يستلزم المفاصد والاختلالات النظاميّة والمعاشيّة، كما عرفت مرارا، فحجّية الظواهر في الجملة وفي صورة إفادة الوثوق والمعرفة والاطمئنان، قطعيّة.

نعم، لو كان شكّ فهو في إطلاق تلك الدعوى، وأنّ التمسك بالآيات لردع الإطلاق ممكن بدوا، وقد تصدّى القوم في أمثال المقام لحلّ المشكلة بوجوه مختلفة:

أحدها: ما عليه أكثر المحققين، وهو حديث حكومة أدلة حجية الأمارات على الآيات الناهية.

وقد مرّ مرارا: أنّ دليل حجية الأمارات، لا يزيد على عدم الردع بالسكوت (1). ولو كان هذا الجواب صحيحا في باب حجية الخبر الواحد، فلا يصحّ في المقام، لعدم دليل على حجية الظواهر. ولا يظهر منهم التمسك بالأدلة اللفظية لها، فعليه لا معنى للحكومة، فإنّها متقوّمة باللسان المفقود فرضا في المقام.

ويمكن أن يقال: بأنّه لو لم يتمّ دليل على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، اللازم منه الحكومة، أو على تنزيل الطريق منزلة العلم في باب حجية خبر الواحد، لتّم ذلك في المقام، لقوله عليه السلام: «هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله» (2) فان إطلاق المعرفة على اتباع الظواهر، يشهد على حكومة دليل الظواهر على الآيات الناهية عن غير العلم والظنّ.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الحديث ليس بصدد دعوى: أنّ الظواهر علم ومعرفة، وغاية ما يستفاد منه أنّه يكون الاتباع للظواهر معرفة، وربّما كان ذلك في صورة حصول الوثوق والاطمئنان.

فتوهم: أنّ قوله عليه السلام: «هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله» هو العرفان النوعي، لا-الشخصي، والعرفان النوعي أعمّ من حصول الوثوق وعدمه، غير جيّد، فتدبّر.

ثانيها: ما عليه الوالد المحقّق -مدّ ظلّه- وهو حديث ورود دليل الأمارات على الآيات (3)، وذلك لأنّ قضية ما تحرّر منّا في محلّه: أنّ المراد من (العلم) في الأخبار والآيات في هذه المواقف، هي الحجّة، وإذا ثبتت حجية الظواهر بعدم

1- تقدّم في الجزء الثاني: 311.

2- تهذيب الأحكام 1: 363، وسائل الشيعة 1: 464، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 39، الحديث 5.

3- تهذيب الأصول 2: 105 و 106.

الردع، تكون الأمارات حجّة، ويكون دليلها وارداً على الآيات طبعاً(1).

ولو قيل: بأنّ الورود المزبور يتمّ بالنسبة إلى قوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (2)** دون قوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً*(3)**.

قلنا: نعم، إلا أنّ إطلاق الآية الثانية، يقيد بما يدلّ على حجّية الظواهر، فالمعارضة بين دليل حجّية الظواهر والآية، ترتفع بالتقيّد، فالظنون الاخر مورد الآية دونها، كما لا يخفى.

ويمكن المناقشة صناعة فيه: بأنّه ليس من الورود، لعدم أثر من الدليل الوارد، وعدم الردع ليس شيئاً حتّى يعدّ وارداً على الآيات، فغاية ما يعبر عنه في المقام هو «التخصّص عند العقلاء» و الشرع أمضى هذا التخصّص، والأمر سهل.

ثالثها: أنّ إطلاق الآيات الناهية ممنوع طرّاً، فلا نحتاج إلى دليل الحاكم أو الوارد، وذلك لأنّ الانصراف عن البناءات العقلية، وعدم صلاحية الآيات لردعها ولو في الجملة قطعيّ، لأنّ الشرع المرید ردع البناءات العرفية، لا بدّ وأن يتشبّه بالخشونة والتأكيد في قبال المغروسات العرفية والعقلية، ففي غير هذه الصورة يحصل الانصراف القطعيّ لتلك الآيات عنها، وهذا هو المعنى الذي يتبيّن بمراجعة ما فهمه القوم والمفسّرون من الآيات، وقد تحرّر في المطلق والمقيّد: أنّ وجود الانصراف، يضرب بانعقاد الإطلاق، ويوجب تضيق الدليل ذاتاً عن الشمول(4)، فلا تخلط.

بقي شيء: فيما يرد على الدليل العقلي على حجّية الظواهر

مقتضى ما تحرّر هو: أنّ الظواهر على إطلاقها حجّة، والكلام المنعقد له

1- يأتي في الجزء السابع: 337.

2- الإسراء (7): 36.

3- يونس (10): 36.

4- لاحظ ما تقدّم في الجزء الخامس: 432-434.

الظهور، يصلح للاحتجاج به عند العقلاء، فيجب اتباعها، حذرا من العقاب، لأنه لو كان فلا يكون بلا بيان.

وربما يناقش بمناقشة: وهي أنّ ما هو الحجّة في الحقيقة، هو فهم العقلاء، وعدم تجويزهم العقود في قبال الكلام الواصل الظاهر، ضرورة أنّ ما به تقطع حجّة العبد مثلا وعذره، المراجعة إلى العقلاء واتفاقهم على جواز عقابه، فما هو الحجّة هي عقول العرف، لا الكلام.

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّها حجّة على الحجّة، وسند لحجّة الكلام، وأنّه بيان تامّ، والعقاب ليس عقابا بلا بيان، ولا مؤاخذه بلا برهان.

المبحث الثاني في حجية قول اللغوي

إشارة

تمهيد وجه أفراد هذا البحث

إن قلت: ليس هو بحث على حدة، لأنّه من الأ-مور الراجعة إلى المبادئ المحتاج إليها انعقاد الظهور للكلام الثابت من الكتاب أو الأحاديث، ولا ثمرة أخرى تترتب عليها.

قلت: ربّما يكون الكلام معقد الإجماع، ولا يكون هو من الحديث، وهكذا في الوصايا والأقارير والفتاوى وغيرها من الأوقاف ونحوها. فالبحث عنه بحث مستقلّ يستنتج منه توصيف الكلام بالظهور، وينعقد به موضوع المسألة السابقة.

ولو كان موضوع المسألتين أعمّ، فالبحث هنا أيضا ليس مرهونا بحجّية الظهور، لأنّ من الكلام ما هو الخارج عن بحث حجّية الظواهر، لأنّه حجّة عند كلّ أحد، ولا يختلف فيه اثنان، وعندئذ نحتاج إلى فهم موادّه من اللغة، فتأمل. وبالجملة لا بأس بالبحث عنه مستقلاً.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ حجّية قول اللغويّ - سواء كان شهادة، أو رأيا - غير كافية لحلّ مشكلة توصيف الكلام بالظهور و لو قلنا: بأنّ المعاني التي يتعرّض لها اللغويّون هي المعاني الموضوع لها، وهي المعاني المحفوظة والحقيقيّة، وذلك لأنّ للكلام - مضافا إلى الموادّ - هيئات، و اللغويّ يتعرّض لمعاني الموادّ، دون الهيئات،

و الكلام- ولا- سيّما كلام العرف- يشتمل على الهيئات التامة و الناقصة، الدخيل في كشف الظهور لها فهم تلك الهيئات، كهيئة المشتقات، و هيئات الجمل الناقصة و التامة، التي ربّما يتعرّض لها النحاة و الأدباء على كثرة فنونهم، فالأعجميّ الأجنبيّ عن لغة العرب بمراجعة كتب اللغة، يتمكّن من تعيين موادّ الكلام، و لكنّه لا بدّ له من الممارسة في فنون الأدب، لفهم الهيئات جيّدا، حتّى يتوجّه إلى خصوصياتها التي تفتقدها كتب اللغة قاطبة صدرا و ذيلا.

فما صرّح به العلامة الأراكيّ: من الرجوع لفهم الهيئة إلى اللغة(1)، خال من التحصيل.

و ما يظهر من المحقّقين المعاصرين: من أنّ بالبناء على حجّية قول اللغويّ، يتمّ المطلوب، لأنّها صغرى المسألة السابقة(2)، في غير محلّه بالضرورة، و كثيرا ما تختلف أفهام المجتهدين، لاختلافهم في الهيئات اجتهادا، أو فهما.

فتوصيف الكلام بالظهور يحتاج إلى السير في مرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة الموادّ، و مرحلة الهيئات، و لو كان يجوز الاتكال على الغير في الأولى، فلا بدّ من إعمال النّظر في الثانية، و قد مرّ في مباحث المجلد الأوّل ما يفى به في طيّ المسائل الكثيرة التي منها مباحث المشتقّ و وضع الهيئات الناقصة و الكاملة(3). و لعلّ لأجل ما أشير إليه، تعرّضوا لوضع الهيئات في مباحث الألفاظ.

نعم، لمّا وضع الهيئات نوعيّا غالبا إلّا ما شدّد و ندر، كان فهم الموادّ في

1- نهاية الأفكار 3: 94.

2- انظر درر الفوائد، المحقّق الحائري: 368، نهاية الدراية 3: 183-184، منتهى الأصول 2: 84.

3- تقدّم في الجزء الأوّل: 111 و ما بعدها و 356 و ما بعدها.

الجملة، كافيًا لتشخيص المعانى الحرفية، مثلاً إذا كان فهم موادّ جملة «زيد قائم» أو «يقوم» أو «قام» أو «قائم أبوه» حاصلًا، يتمكّن الإنسان منه لفهم الهيئة، وبه يعرف الهيئة الناقصة والكاملة في كافّة الجمل الاخر، ولو لم يعلم موادّها.

وما حكى عن السيّد الأستاذ الفشاركيّ قدس سره: من تقسيم الوضع إلى الفعليّ والتهيّيّ، بتوهم: أنّ في صورة الاطلاع على معانى المادّة والهيئة، يكون الكلام مفهوماً بالفعل، وإلاّ فلا يفهم منه شىء، لأنّ وضع المادّة مع قطع النّظر عن الهيئة وبالعكس، ليس إلاّ وضعاً تهييناً، ولا يستفاد منه شىء، ولا يتبادر منه معنى (1)، فهو غير تامّ، كما تحرّر في محلّه.

المرحلة الثانية: مرحلة الاطلاع على الموادّ واللغات، وهو ربّما يحصل بالعلم، وقيام البيّنة، أو الخبر الموثوق به.

ويظهر من القوم: أنّ في حجّية الوثوق والاطمئنان الحاصل من قول اللغويّ، ليس إشكالا، وإنّما الإشكال في حجّية قول اللغويّ، ولو لم يحصل منه شىء، بل ولو حصل منه الظنّ بالخلاف.

والإنصاف: أنّ المناقشة كما تكون فيه، كذلك تكون في صورة الوثوق والاطمئنان، لأنّه لم يقدّم دليل على حجّيته، وما يدلّ على حجّية العلم من المحاذير العقلية، لا يقتضى حجّية الوثوق ولا عامّ شرعيّ يقتضى حجّية مطلق الوثوق، ولا شبهة في عدم حجّية الوثوق من الجفر والرمل والأسطراب وأنحائها، فلعلّ منه قول اللغويّ، فلا بدّ من الدليل على حجّيته في الصورة المذكورة، ولو كانت مفروغا عنها في كلامهم.

أدلة حجية قول اللغوي

إشارة

وبالجملة: ما يستدلّ له أو يمكن أن يستند إليه لحجّية قوله، أمور نشير إليها إجمالاً:

الأمر الأوّل: الإجماع اللفظي القائم على ذلك خصوصاً.

وفيه:- مضافاً إلى أنّ القدر المتيقّن منه صورة خاصّة، إذ لا إطلاق لمعقده، وأنّ من المحتمل كون مستندهم الاعتبار العقلائيّة وبنات عرقيّة، مع بعد كونه من التعبّد شرعاً- أنّ المسألة حديثة العنوان، و جديرة بالذكر، فلا يثبت به حتّى صورة حصول الوثوق والاطمئنان.

الأمر الثاني: الإجماع العمليّ و السيرة المخصوصة برجوع القوم إلى اللغويين.

وفيه: أنّ السيرة الممضاة حجّة، وهي مرهونة بكونها بمرأى و منظر من الشرع، و الشرع ما هو بمرأى منه هم العرب العارفون باللغة. و مجرد وجود كتب اللغة في عصر الأئمّة عليهم الصلاة و السلام- ككتاب «العين» للخليل، و «الجمهرة» لابن دريد- لا يكفي لكشف ابتلاء الناس باللغوي، و رجوعهم إليه.

و الرجوع إلى الأئمّة عليهم السلام أو إلى الرسول صلى الله عليه و آله و سلم في جملة من الأخبار لفهم ألفاظ الحديث، لا يدلّ على شيء في المسألة، فما تعارف في عصرنا من التمسك بالسيرة العمليّة، غير واقع في محلّه، كما أفاده الوالد المحقّق- مدّ ظلّه-(1).

هذا مع أنّ كشف حجّية قول اللغويّ على إطلاقه، أشدّ إشكالاً.

الأمر الثالث: السيرة العامّة الكليّة

الناهضة على مراجعة الناس إلى

المهندسين و المتخصصين و المهرة و الفنانين، فى المسائل المختلفة القائم عليها معاشهم و حياتهم، و هذه السيرة كانت ياجمالها بمرأى و مسمع من الأئمة عليهم السلام و بإلغاء الخصوصية يستكشف اعتبار أمر كلّى، و هو جواز الرجوع إلى الخبراء و أهل الاطلاع و اللغويين و لو كانوا أبناء الكفر و الإلحاد، كجمع من كتب اللغة فى عصرنا، و منها «أقرب الموارد» و «المنجد» فإن مؤلفيهما مسيحيان، أو كانوا من أبناء العامة، ك «القاموس» أم كانوا شيعة إماميين غير معروفة و ثاقتهم و عدالتهم، كالجوهريّ.

و بالجملة: كما يستكشف ممّا هو المتعارف فى العصر الأوّل، جواز الرجوع إلى أشباههم فى المسائل الحديثة فى العصر الأخير، كذلك الأمر هنا. و لعلّ الرجوع إلى الخراسيين، و إلى قول البائع و إخباره، و إخبار المقومين و أمثاله، كانت من صغريات هذا الأمر الكلّيّ، فإمضاؤها يشهد على إمضاء ما يقرب منها.

و ربّما يناقش فى ذلك أولاً: من جهة أنّ عموم المدعى بذلك غير ثابت، لأنّ القدر المتيقّن من ذلك صورة حصول الوثوق، و لا دليل على رجوعهم إليهم، و اتكالهم على قول اللغويين فى الاحتجاجات، لأنّ المتعارف بين أهل اللسان، هو فهم اللغات الدائرة فى الاستعمالات بين الموالي و العبيد.

و ثانياً: أنّ الاتكال على أهل الخبرة و المتخصصين فى المسائل اليومية و الأمور العامة، ربّما يكون لأجل كونها من الأمور الحسّية، و أمّا اللغويون فلا يستندون إلى الحسّ، لما فيه من تخلخل الأفهام الخاصّة، و الحدس، و الاجتهاد، فإلغاء الخصوصية مشكل.

الأمر الرابع: أنّ مقتضى أدلّة حجّية خبر الواحد، حجّية قولهم.

و ربّما يناقش فيه: - مضافاً إلى أنّ اللغويّ لا يشهد بشىء، و إنّما يرى معانى الألفاظ بمدخله الفهم و الاجتهاد- أنّ الشهادة تحتاج إلى البيّنة، و ذلك لما دلّ على اعتبار البيّنة فى الموضوعات، و معتبر مسعدة بن صدقة، فإنّ فى ذيله: «و الأشياء

كلّها على ذلك حتّى تستبين، أو تقوم به البيّنة»(1).

ويمكن دفع الثاني: بأنّ أخبار اعتبار البيّنة، غير دالّة على اعتبار البيّنة في مطلق الموضوعات، ولذلك استشكل جمع من الأصحاب فيه، ورضوا بعضهم بكفاية العدل الواحد.

وعن ثالث: أنّ المراد من «البيّنة» هو الحجّة، ولا دليل على انصرافها إلى البيّنة المقصودة في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنّما أقضى بينكم بالإيمان والبيّنات»(2) مع أنّ احتمال كون المراد منها هناك أيضا ذاك، قوى.

وبالجملة: لا تدلّ الرواية على ردع قول اللغويّ، وإلاّ يلزم أن تكون رادعة للظواهر، لأنّ الاستبانة في موارد الظواهر ممنوعة، إلاّ في صورة حصول الوثوق كما لا يخفى، فلا تخلط.

فما يظهر من العلامة الأراكبيّ قدس سره في المقام(3)، غير تامّ أيضا، نعم لا بدّ من إثبات كون قوله حجّة وبيّنة، وهو غير معلوم كما لا يخفى.

الأمر الخامس

: أنّ قول اللغويّين ليس من الشهادة حتّى يحتاج إلى البيّنة، بل الرجوع إليه كالرجوع إلى الفقهاء في الفتوى، فأدلّة اعتبار البيّنة، أو اعتبار عدالة الشهادة، أجنبيّة عن قولهم، لأنّ قوله من الرأى، إلاّ أنّه رأى قريب من الحسّ، كما أنّ أرباب الصناعة ومهرة الفن، لهم الآراء في أمورهم، فتكون المسألة خارجة عن مسألة الشهادة.

نعم، حجّية آرائهم تحتاج إلى الدليل، وقد مرّ الكلام حوله في الوجه الثالث.

1- وسائل الشيعة 17: 89، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 4.

2- وسائل الشيعة 27: 232، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب 2، الحديث 1.

3- نهاية الأفكار 3: 94.

هذا مع أنّ اعتبار البيّنة في الشهادة، يقتضى اعتبارها في الآراء، للأولوية.

نعم في خصوص الرجوع إلى رأى الفقيه أو إلى الآراء الأخر، تكون الأدلّة وافية، كما عرفت. وما مرّ في الوجه الثالث: من أنّ أهل الفنّ يستندون إلى الحسّ دون اللغوىّ، قابل للإشكال، لأنّ الكلّ مشترك في استنادهم في قولهم إلى الرأى والاستظهار، فلاحظ وتدبّر جيّداً.

الأمر السادس: دليل الانسداد

، بتقريب أنّ قضية العلم الإجمالىّ، و ممنوعيّة إجراء البراءة، وعدم وجوب الاحتياط قطعاً، هو اعتبار إخبار اللغوىّ، وإخبار الرجالىّ، وغير ذلك ممّا يتوقّف عليه الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال، لا مطلق الظنّ حتّى يقال: بعدم انتهاء الانسداد إلى ما هو المطلوب، وهى حجّية قول اللغوىّ بما هو هو.

وإن شئت قلت: سيمرّ عليك أحياناً (1)، أنّ دليل الانسداد ممّا يحتاج إليه، وتكون نتيجة مقدماته حجّية الظنون الخاصّة- لا الظنّ المطلق- على خلاف المشهور، وتنتهى مقدماته إلى حجّية الظواهر، وخبر الواحد، واللغوىّ، والرجالىّ، والإجماع، والشهرة، وهكذا، فتدبّر جيّداً.

أو بتقريب: أنّ وجوب الاجتهاد والإفتاء- لأنّ الهرج والمرج اللازم من الاحتياط، غير جائز قطعاً، وإجراء البراءة ينتهى إلى هدم الدين و المخالفة القطعيّة، وبالجملة وجوب الاجتهاد- تفصيلاً ينتهى إلى حجّية قوله.

أو بتقريب: أنّ حجّية الظواهر القطعيّة، لا بدّ وأن تنتهى إلى حجّية قوله، فراراً من اللغويّة، ضرورة أنّ عدم حجّيته يخلّ بحجّيتها، لأنّ الكلام الظاهر فرع الاطلاع على موادّها، والاطلاع على موادّها لا يتيسّر إلّا بقول اللغوىّ.

وبالجملة: إجراء القواعد من الاحتياط في بعض الموارد، أو البراءة في بعضها،

ممّا لا يجوز، وعندئذ ينحصر الأمر في حجّية رأى اللغويين، والرجاليين وهكذا.

أقول: بعد الفراغ من المناقشات الخاصّة في أساس دليل الانسداد- وهو العلم الإجمالي- فيما يأتي في حجّية خبر الثقة، وبعد الفراغ من وجوب الاجتهاد و اللغوية المدّعاة اللازمة من حجّية الظواهر، لا ينتهى الأمر إلى حجّية رأى اللغويّ بطرد المراجعة إلى القواعد، وذلك لأنّ الانتهاء إلى ذلك، فرع الحاجة إلى اللغة و المراجعة إليها، وهي ممنوعة بالضرورة، فإنّ معانى الألفاظ العربيّة، واضحة جليّة ظاهرة إلّا ما شدّد، وكثير من الألفاظ في موارد الشبهة، تظهر بمراجعة محيط الأعراب لمجتهدى العصر، و بمراجعة الأمصار، لسهولة الأمر، و ما يختفى إلى آخر الأمر، شاذّ لا يستلزم الاختلال، و لا يلزم من المراجعة في موارد إلى القواعد، خروج عن الدين، و لا المخالفة القطعيّة للتكليف المعلوم.

أضف إليه: أنّ غاية ما تقتضيه التقاريب، حجّية اللغويّ عند حصول الظنّ، لقلّة الوثوق و الاطمئنان، و هذا أخصّ من المدّعى أيضا برتبتين، لأنّ المدّعى في باب حجّية الظنون الخاصة، حجّيتها و لو لم يحصل الظنّ الشخصيّ منها، أو كان على خلافها، فاغتنم.

تذنيب: حول محاذير حجّية قول اللغوي

لو سلّمنا حجّية قول اللغويّ، فهناك بعض مشاكل اخر:

فمنها: أنّ استفادة المعانى الموضوع لها من كتب اللغة، في غاية الإشكال، لأنّ قضيّة تصريح بعضهم و ظاهر الآخرين: أنّهم بصدد ذكر موارد الاستعمال الأعمّ من الحقيقة، و يصعب عليهم الاطلاع على المعانى الحقيقيّة، سواء قلنا بالحقيقة و المجاز على مقالة المشهور، أو على مقالة العلامة المسجد شاهی قدس سره (1) فإنّ

استعمال اللغة في جميع الأحيان في الموضوع له ولو كان صحيحا، ولكن اللغوي لا يتمكّن من فهم القرائن الموجودة عندهم الناهضة على المراد الجدّي، فليتدبّر جيّدا.

ومنها: أنّ اللغويّ ليس من ألف في اللغة كتابا، ضرورة أنّ لنا تأليف اللغة بمراجعة كتب اللغة الموجودة بين أيدينا، فاللغويّ المتأخّر أخذ عن المتقدم، ولا يكون كالأطباء المتخصّصين المتعاقبين بعضهم بعد بعض، فمن هو اللغويّ إمّا هو المجتهد في اللغة بالممارسة، و الاختيار، وبالرجوع إلى لغة الحجاز وقراهم وقصباتهم، أو يكون ناقلا للمعاني عن الأعراب، وفضلاء العرب، و شعرائهم، و خطبائهم، و هؤلاء اللغويّون ك «الصحاح» و «القاموس» بل الخليل و ابن دريد ما يرجعون إلى أهل اللسان.

نعم، هم بأشخاصهم ربّما يكونون من العرب فيفيدون اللغة للأجنبيّ دون أهل اللسان، كما لا يخفى. وبالجملة هذه المشكلة ممّا لا يمكن الفرار منها أيضا أصلا.

نعم، ربّما يحصل للأجنبيّ وغيره- بمراجعة اللغات المختلفة، و لأجل المناسبات الخاصّة الموجودة في المشتقات- الوثوق. ولكن الإشكال كما مرّ في حجّية مطلق الوثوق.

اللهمّ إلا أن يقال: بإجماع الطائفة على حجّيته، و لأنّ الوثوق هو الاستبانة التي وردت في ذيل خبر مسعدة بن صدقة⁽¹⁾. و لكنّ الشأن أنّ الخبر غير معتبر عندي، لما في سنده سهل، و الأمر في سهل ليس بسهل، إلا أن يقال بالانجبار، و هو بعد غير واضح، فتدبّر جيّدا.

بلغنا إلى هنا يوم الأربعاء 11 صفر المظفر 1394 في النجف الأشرف على ساكنه السّلام و التحيّة، و قد عظّلت الدروس بمناسبة أيام الزيارة الأربعينيّة، و نحن من المشاة إن شاء الله تعالى، و نسأله أن يتقبّل عتّا بالحسين عليه السلام.

1- وسائل الشيعة 17: 89، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 4.

المبحث الثالث في حجّة الإجماع المنقول

إشارة

وقبل الخوض في مهمّة البحث، لا بدّ من الإشارة إلى جهات:

الجهة الأولى: في تعريف الإجماع

قد عرّف الإجماع بتعاريف، فعن الغزالي: «أنه اتفاق الأمة الإسلامية»⁽¹⁾.

وعن الفخر: «أنه اتفاق أهل الحلّ والعقد»⁽²⁾.

وعن الحاجبي: «أنه اتفاق المجتهدين من هذه الأمة»⁽³⁾.

وربّما يقال: إنّ المتأخّرين حيث رأوا أنّ الإجماع بالتفسير الأوّل، غير حاصل على أمر الخلافة، ارتكبوا الفساد، وفسّروه بما ينطبق على مرادهم⁽⁴⁾.

وأنت خبير: بأنّ الإجماع من المفاهيم العرفيّة، والذي هو مفهومه التدقيقيّ المأخوذ من حديث مشهور عنه صلى الله عليه وآله وسلم هو اجتماع الأمة، ولا يضرب بهذا المفهوم خروج الفرد النادر الشاذّ.

1- المستصفي 1: 173.

2- المحصول في علم الأصول 2: 3.

3- شرح العضدي 1: 122.

4- أنوار الهداية 1: 254.

و يؤيدّه ما فى أخبارنا، ففى مقبولة عمر بن حنظلة: «خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذّ النادر، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»⁽¹⁾ فإنّ منه يستفاد أنّ الاتفاق، لا يتصرّر بخروج النادر الشاذّ، فيكون المفهوم المسامحيّ منه ذلك، أو هو مفهومه التدقيقىّ أيضا عرفا.

و أمّا قضية الخلاف، فما هو مورد اتفاق الأئمة الإسلامية، هى خلافة أمير المؤمنين عليه السلام و إنّما الاختلاف فى خصوصياتها، و هى الأوليّة، و الرابعية، و أمّا الثلاثة الباقيون فخلافتهم خلافتية، فأصل الخلاف ثابت له عليه السلام دون غيره، فاعتنم.

و أمّا تعريف الإجماع بالوجه الأحسن، فهو موقوف على ميزان حجّيته، فإنّه ربّما يختلف ذلك باختلاف رأيهم فى المسألة الآتية، ضرورة أنّ القائل بحجّية الإجماع من باب القطع، ربّما يحصل له القطع من العدة القليلين، و القائل: بأنّ ميزان الحجّية هى الملازمة العقلية، يعتبر الاتفاق بمعناه التدقيقىّ، و ربّما يضّرّ خروج مجهول النسب عنه و لو كان واحدا، فلو أخبر أحد من المجمعين: بذهاب شخص مجهول عنده إلى الخلاف، فهو يضّرّ بالإجماع الحدسىّ و الدخولىّ، بل و اللطفىّ، مع أنّه قد حصل الاتفاق الكلّى من المعلوم نسبهم، فلو كان الإجماع هو الاتفاق المفيد للقطع، فلا يكون الاتفاق المزبور منه، كما لا يخفى.

و من هنا يظهر ما فى كلام جمع من الأصحاب رحمهم الله الخائضين فى هذه المرحلة من البحث، و الأمر سهل.

1- عوالى اللئالى 4: 133، مستدرک الوسائل 17: 302-303 كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 1 و 2.

الجهة الثانية: فى عدم تفزع هذه المسألة على حجبة خبر الواحد

يظهر من جماعة منهم: أنّ هذه المسألة من متفرّعات حجبة الخبر الواحد، فكان ينبغى تأخيرها عنها(1).

وفيه: أنّ فى مسألة حجبة خبر الواحد، يكون البحث أولاً حول أخبار الثقة فى الأحكام ولو كان غير إماميّ أو كافراً مثلاً، ولا خلاف هناك إلاّ فى الخبر غير المقرون بالأمارات والقرائن الخاصّة. وأمّا فيما نحن فيه فنقل الإجماع أولاً ينقل الموضوع، وحديث نقل السنّة اشتباه، لاختلاف الآراء فى وجه حجبة الإجماع، فإنّ من الآراء أنّه حجبة، لكونه كاشفاً عن الرأى وفتوى الإمام، لا السنّة والرواية، وبينهما - كما يأتى - فرق.

فبالجملة: ما هو مصبّ النزاع كما سيظهر، هو أنّ نقل الإجماع والاتفاق الحسى الآدى هو موضوع من الموضوعات، يكون حجبة، لأجل كونه موضوعاً، أو سبباً وكاشفاً، أو ملازماً لدخوله عليه السلام بشخصه عقلاً، أو عادة وعرفاً، أو غير ذلك، أم لا؟ كما أنّ الوجدان حاكم بأنّ ناقل الإجماع، لا يحكى إلاّ ذلك.

هذا مع أنّ نقل أحد الفقهاء مشحون بالقرينة، ويكون مفروغاً منه فى تلك المسألة. وعلى كلّ تقدير ربّما يكون نقل الإجماع متواتراً، و لكنّه ليس بحجبة، فلا تكون هذه المسألة من متفرّعات المسألة الآتية، فلا تخلط، والأمر سهل.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 146، نهاية الأفكار 3: 96، مصباح الأصول 2: 134.

الجهة الثالثة: فى توقف هذه المسألة على معرفة الإجماع المحصل

المراد من «الإجماع المنقول» هو نقل الإجماع المحصل، فىكون على هذا الإجماع المحصل، هو الإجماع بالحمل الشائع، والإجماع المنقول هو الإجماع بالحمل الأولى، كما هو كذلك فى المسائل الشرعية التى يتمسك فيها بالإجماع، وبالتفاق، وبمفاهيم «لا خلاف، ولا يعرف فيها الخلاف» وغير ذلك، فالمنقول من الإجماع ليس أمراً وراء نقل الإجماع المحصل، فعليه لا بدّ من النظر فى الإجماع المحصل، حتّى يتبيّن حال هذه المسألة.

الجهة الرابعة: فى وجه حجّية الإجماع المحصل

إشارة

فإن كان له وجه تصل نوبة البحث إلى حجّية المنقول، وإلاّ فهو ساقط.

وبالجملة: ذهب جماعة (1) ورئيسهم السيّد المرتضى قدس سره (2) إلى أنّ وجه الحجّية، دخول الإمام عليه السلام و عليه لو كانوا كلّهم معلومى النسب، فلا- ينعقد الإجماع، فيعتبر وجود مجهول النسب شرطاً، ونتيجة ذلك: أنّ للإجماع معنى آخر غير مفهومه العرفى و اللغوى، فاتفق الأمة أو المجتهدين ليس بإجماع، بل هو اصطلاح خاصّ.

وهذا- مضافاً إلى أنّ المتأخّرين كلّهم غير راضين بمقالته- غير مطابق لما يستفاد من قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» (3) أو «لن تجتمع أمتى على

1- معارج الأصول: 126، معالم الدين: 173، الوافية فى أصول الفقه: 152 - 153، قوانين الأصول 1: 346- السطر 23- 24، فرائد الأصول 1: 95.

2- الذريعة إلى أصول الشريعة 2: 626.

3- وسائل الشيعة 27: 106، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 1.

خطأ»(1) فان المفهوم منهما هو المفهوم العرفي في سائر الألفاظ ولا حقيقة شرعية له، كما لا يخفى.

ثم للمناقشة في حجّية رأى المعصوم عليه السلام في حال الغيبة، مجال واسع لمن يرى أنّ حجّية رأيهم، تابعة لاعتبار الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فإنّه عندئذٍ يمكن ذلك، لأنّ القدر المتيقّن من حجّية رأيهم، حال حضوره عليه السلام.

كما ربّما يقال: إنّ المتيقّن من حجّية رأى الحاضر حال الإمامة، وأمّا حجّية رأى الابن حال وجود الأب، فغير واضحة. وأمّا عندى فرأيهم و سنتهم حجّة مطلقا.

و ذهب شيخ الطائفة الحقّة إلى قاعدة اللطف، وأنّ الإجماع حجّة بحكم العقل (2).

وفيه: أنّ قاعدة اللطف ليست تامّة، لا في باب النبوة، ولا في باب الإمامة، والتفصيل في محلّ آخر، وأمّا المتأخرون المتمسّكون بها في مسألة النبوة، فلا فارق بينها وبين المقام بحسب بعض التقاريب فيها.

و ذهب جماعة إلى الحدس، للملازمة العادية أو العقلية (3).

وهذا لا يرجع إلى محصل إلاّ برجوعه إلى أحد الأوّلين، أو القول الأخير الآتى من ذى قبل إن شاء الله تعالى: لأنّه لا معنى للحدس بوجود الحكم الواقعيّ، إلاّ لأجل وجوده عليه السلام فيهم، أو وجود رأيه في آرائهم احتمالا وإمكانا، فيكون راجعا إلى ما سلف.

أو يرجع إلى الحدس بوجود السنّة بينهم، أو الرأى فيهم و اشتهاه لديهم، فلا

1- بحار الأنوار 2: 225-30 مع تفاوت يسير.

2- عدّة الأصول: 246-السطر 18.

3- كفاية الأصول: 331، نهاية الأفكار 3: 97، منتهى الأصول 2: 88.

يرجع حديث الحدس إلى معنى محصّل. كما أنّ حديث تراكم الظنون مثله (1)، كما لا يخفى.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ مناقشة بعضهم في هذه المقالات في غير محلّه، والأمر سهل.

بقي ما هو المشهور بين المتأخّرين: وهو أنّ الإجماع حجّة، لرجوعه إلى وجود السنّة بينهم، وهي غير واصلة إلى المتأخّرين، ويكون ذلك الخبر والسنّة نقيّ الدلالة والسند، ويكون تامّاً من جهة الصدور، بحيث إذا وصل إلى المتأخّرين لنالوا منه ما نالوا منه، ولأدركوا ولاستظهِروا منه ما استظهِروه منه (2).

فالمناقشة في هذا المسلك تارة: باختلاف نظر المجمعين مع غيرهم في حجّية السند، وأخرى: بأنّ من المحتمل كون الخبر غير تامّ الدلالة، غير تامّة، وقابلة للدفع، ضرورة أنّ من اتفاهم في الحكم، يتبيّن أنّ السند مورد وثافتهم الخاصّة، ومن اتفاهم القدماء وأرباب الحديث الأوّلين الذين هم لا يعملون الاجتهادات الدقيقة في فتاواهم، يحصل الوثوق والاطمئنان بأنّ الخبر الموجود عندهم ظاهر.

وأما قصّة اتفاهم في مسألة نجاسة ماء البئر، مع اختلاف المتأخّرين منهم فيها، فهي راجعة إلى كفيّة الجمع بين الأدلّة، فتدبر.

نعم، ربّما يشكّل الأمر على هذه الطريقة: بأنّ احتمال وجود رواية لديهم، وعدم نقلها في الجوامع الأوّلية، بعيد جدّاً.

ولكنّه يهون بعد التأمّل في تاريخ حياتهم، واغتشاش بالهم، وعدم العثور على كثير من الآثار. مع إمكان عدم نقل الطبقة الأولى للمتأخّرين، فلم تصل السنّة

1- لاحظ هداية المسترشدين: 418- السطر 9، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 149.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 152، نهاية الأفكار 3: 98.

إلى «الكافي» وأضرابه.

هذا مع أنّ الذي يخطر ببالي: أنّ مستند المجمعين، كثيرا ما يوجد في الآثار و الأخبار المنتشرة في كتب الحديث، و لكنّه غير مضبوط في محالّها، و يطّلع عليه المتتبع أحيانا، و لذلك قيل: «لا يجوز الاجتهاد إلاّ بعد الفحص عن أخبار مستدرک الوسائل أيضا».

هذا مع أنّ من الممكن كون مستندهم السنّة، إلاّ أنّ لعدم انحفاظ ألفاظها بما لها من المعاني، لم تضبط في الجوامع، و هذا واضح للمتدبّر المتأمل، فما في حواشي العلامة الأصفهانيّ قدس سره من المناقشات (1) كلّها قابلة للدفع، كما لا يخفى.

و أمّا ما هو الإشكال الوحيد: فهو أنّ استكشاف الرواية بالإجماع، يستلزم كونها- كسائر الأخبار و السنن- قابلة للتقييد عند تحقّق المعارضة بينها، و بين سائر السنن و الآيات الأحكاميّة، مع أنّهم غير ملتزمين به، و يعملون بمعاهد الإجماعات معاملة النصوص، فالقول المزبور أيضا غير مرضيّ، فانتظر ما هو حلّه.

بقي ما ذهب إليه السيّد المحقّق الوالد- مدّ ظلّه- و هو: «أنّ الإجماع يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام و يكشف عن اشتهاار الحكم في العصر الأوّل، كما هو الآن كذلك بالنسبة إلى طائفة من الأحكام» (2).

و غير خفيّ: أنّه بناء على مرام المتأخّرين لا معنى للإجماع بين المتأخّرين أو المتوسّطين، بل الإجماع المفيد هو الإجماع الموجود بين القدماء.

و يمكن أن يقال: إنّ على رأى المتأخّرين يمكن ذلك، لإمكان اطلاع أمثال الشهيد أو المحقّق على رواية، دون القدماء، لوجود بعض كتب الحديث عندهم،

1- نهاية الدراية 3: 185.

2- تهذيب الأصول 2: 98.

و لا سيّما عند الشهيد رحمه الله فإنّه ربّما يقال: إنّ من الخمسة الذين هم من المحدثين العظماء، وعلى هذا تحصل المعارضة أحيانا بين الإجماعين.

وأما على القول: بأنّ الإجماع يكشف عن اشتهاار الحكم بين الأوائل، حتّى وصل إلى الثواني، فلا معارضة بينه وبين الإجماع الحاصل بين المتأخرين، لما لا حجّية له رأسا.

و مما يؤيّد الوجه الأخير: عدم قابليّة معقد الإجماع للتخصيص و التقييد، و لا يعامل معه معاملة السنّة الصحيحة، كما هو الواضح.

ولكنّ الذي ربّما يتوجّه إليه: إمكان تحصيل الإجماع على بعض المسائل الفرعيّة، التي لا يحتمل اشتهاارها في الصدر الأوّل، و لا تكون مورد الابتلاء، فإنّ الأحكام المشتهرة في عصرنا، هي الأحكام الشائعة المبتلى بها الناس، دون مثل الحكم في كتاب الظهار و الإيلاء، فعلى هذا لا بأس بالالتزام بكونه كاشفا عن الرّأى في بعض المواقف، و عن السنّة في الموقف الآخر، و لا داعى إلى كون وجه الحجّية أمرا وحيدا، و جهة فريدة.

و لنا حلّ الإشكال الذي أشرنا إليه: بأنّ عمل المجمعين بإطلاق الحديث الموجود عندهم، يورث إضرابهم عن مفاد الدليل المقيّد له، فلا يكون الحديث الأخصّ، صالحا لتقييد إطلاق معقد الإجماع، فليتدبّر جيّدا.

و بالجملّة تحصّل ل: أنّ الاحتمالات الكثيرة في وجه حجّية الإجماع، كلّها غير صالحة إلّا الأخيران، و لا داعى إلى القول: بأنّ الإجماع يكشف عن السنّة، أو يكشف عن رأى المعصوم، و عن فتوى الإمام عليه السلام بل تختلف الموارد:

ففيما يكون الحكم من الأحكام المتلقّاة عن الأئمّة، لكونها كثيرة الابتلاء، يكون وجه الحجّية اشتهااره.

وفيما لا يكون ذلك، ولا يحتمل اشتغاره بين أصحاب الحديث وأرباب الرواية، يعلم أنّ المسألة ذات رواية، إلا أنّها لأجل الجهات المذكورة، غير واصله إلينا، فليتدبّر، فإنّ المسألة تحتاج إلى مزيد التدبّر جدّاً.

بقي شيء: في صعوبة تحصيل صغرى الإجماع المحصل

بعد الفراغ من حجّية الإجماع المحصل بنحو الكبرى الكلية، يبقى الإشكال الأساسيّ في صغرها، وأنّه كيف يمكن تحصيل ذلك الإجماع للمتأخّرين، أو لأحد من الأسبقين والسالفين؟

أمّا المتأخّرون، لعدم تمكّنهم من العثور على مؤلّفات القدماء بأجمعهم، وعلى آرائهم بالاتفاق، لعدم نيل المتأخّرين جميع ما كان عندهم من التأليف، أو لإمكان وجود جماعة من الفقهاء غير المضبوطة أسماؤهم في كتب التراجم والفهارس، ولا سيّما في مثل البلاد البعيدة، وخصوصاً في تلك الأعصار، المتشّنت فيها الأمر عليهم من النواحي المختلفة، والنواحي الكثيرة.

ويشهد لذلك سقوط جماعة كثيرة من الطبقة الثانية عشرة، وهي طبقة الشيخ الطوسيّ عن قلم صاحب «الفهرست» منتجب الدين، كما صرّح به الأستاذ البروجرديّ قدس سره في مقدّمة «جامع الرّواة»⁽¹⁾ وهذا يكفي للشكّ حقّاً في إمكان كسب الإجماع. ومن المحتمل وجود تأليف آخر لأمثال الصدوق وابن بابويه وأبنائهما وغيرهم، وهي غير واصله إلينا، ويكون الحكم فيها غير ما وصل إلينا، كيف؟! و قد ذكر ابن النديم في «الفهرست»: أنّ الصدوق ذكر مائتي كتاب لوالده⁽²⁾، ويذكر

1- جامع الرّواة 1: مقدّمة هـ.

2- الفهرست، لابن النديم: 246.

العلامة للصدوق ثلاثمائة مؤلف (1)، كما في «الكنى» (2) فتحصيل الإجماع للمتأخرين غير ممكن.

وأما تحصيله لمدعى الإجماع من القدماء- كالمفيد، والسيد، والشيخ، والحلبى، والصهرشتى، وأبناء زهرة، وحمزة، وإدريس- فهو أصعب، لأنَّ العصر كان عصر فقد الحضارة، وبعد المراحل، وقصور الاطلاع، وقدّة الباع، وفقد الوسائل، فإنَّ الكتب المؤلفة كانت وحيدة، منحصرة النسخة، وحيدة الشخص، فكيف يمكن للعالم البغدادى الاطلاع على رأى القميين وبالعكس، أو للعالم النجفى الاطلاع على الحكم فى المدينة؟! لبعدها الطرق، وامتناع الاستخبار جدًّا، فعليه لا يمكن تحصيل الإجماع أصلاً.

فإذا كان الإجماع المحصّل ممنوع الصغرى، فنقل الإجماع المحصّل كذب و مسامحة، و محمول على أمر آخر كما قيل، فإنّه لأجل المحافظة على شئون ناقلى الإجماع، يصحّ أن يقال: إنّ كثيراً من الإجماعات المنقولة، مستندة إلى القواعد العقلانية، أو الشرعية، أو إلى الأصول، أو محمولة على أنّ الناقل، يريد بها وجود السنّة التى هى معتبرة عنده، ولا يريد بها السنّة المعمول بها عند الكلّ، حتى ينبجر ضعف سندها، ودالاتها، و جهة صدورها.

و لعلّ منها كما قيل، إجماعات الشيخ فى «الخلاف» و ابن زهرة فى «الغنية» و قد أصرّ عليه الأستاذان البروجردى (3) و الحجّة قدس سرهما و إليه يشعر بعض كلام الثانى (4)، فراجع.

1- رجال الحلّى: 147.

2- الكنى و الألقاب 1: 221- 223.

3- نهاية الأصول: 537.

4- البيع (تقريرات المحقق الكوه كمرى) التجليل: 332.

وعلى كلّ تقدير: يمكن أن يكون هذا النحو من الدعاوى الواضحة في كلامهما موجبة لإشكال آخر على إمكان نبيل الإجماع جدّاً، فلا تصل نوبة البحث إلى حجّية المنقول، لما عرفت أنّ الإجماع المنقول ليس إلّا نقل الإجماع المحصّل، فلو كان الإجماع المنقول نقل السنّة غير الواضح عمل الأصحاب بها كلّهم، فلا يكون حجّة، لأنّ الإشكالات التي ذكرناها ودفعناها، غير قابلة للدفع في هذه الصورة بالضرورة.

فبالجملة تحصّل: أنّ إجماعات السيد والمفيد وأضرابهما، غير حاكية عن السنّة المعمول بها عند الكلّ، ولا عن اشتهاار الحكم عند الكلّ، لامتناع نبيلهم ذلك، فتكون محمولة على المسامحة، أو غيرها، فلا تكون حجّة، لأجل عدم وجود له، لا لأجل عدم تماميّة الكبرى، فلا تخلط جدّاً.

والذي يمكن أن يقال حلاً لهذه العويصة: هو أنّ من اتفاق الأكابر في الكتب الموجودة بين أيدينا، يصحّ الحدس بأنّ ذلك الحكم، رأى عامّ لكلّ فقيه في ذلك العصر، ويكون حدس ناقل إلى الإجماع أيضاً مستندا إلى ذلك، فيتمكّن المتأخرون من تحصيل الإجماع، وهكذا القدماء، ويكون وجهه واحداً. إلّا أنّ حدس المتأخّر لو كان موجبا لوثوقه وقطعه فهو، وإلّا فحدس ناقل الإجماع- ولو كان من القدماء- غير كاف، إلّا إذا حصل منه الوثوق، وقد عرفت ممّا فيما مضى مناقشة في حجّية مطلق الوثوق والاطمئنان (1)، فلا تغفل.

الجهة الخامسة: هل الإجماع حجة أو ما يحكى عنه؟

ربّما يقال: إنّ الإجماع ليس حجة عندنا، خلافاً للمخالفين، فتكون الأدلة ثلاثة: العقل، و الكتاب، و السنّة، فإنّ الإجماع لأجل الكشف عن السنّة حجة، فتكون السنّة حجة، لا الإجماع (1).

أقول: إنّ حجّية العقل صحيحة، لا بمعنى انكشاف الحكم به، فإنّ قاعدة الملازمة- كما مرّ (2)- من الأباطيل الواضحة، فليس معنى حجّية العقل، قبال ما يكون المراد من حجّية الكتاب و السنّة، فإنّ الكتاب و السنّة حجّتان كاشفتان عن الحكم، بخلافه، وهما ليسا إلاّ حجة بمعنى واحد، و لا يتعدّد ذلك، لعدم الاختلاف بينهما. و مجرد كون أحدهما قطعى الصدور لا يكفى، و إلاّ يلزم تعدّد الحجّة باختلاف الجهات العديدة.

فالحجّة على الأحكام بمعنى انكشاف الحكم بها، هي الظواهر من الكتاب و السنّة، لا غير، و أمّا الإجماع فهو حجة، كما يكون قول زرارة حجة، فلا معنى لسلب الحجّية عنه إلاّ بالمعنى المزبور، لأنّ المراد من «الحجّة» ما يحتجّ به المولى على العبد و بالعكس، و بهذا المعنى يكون الإجماع حجة، كما يكون العقل حجة.

و أمّا توهم: أنّ ما هو الحجّة هو الحكم الثابت بالظواهر و الإجماع، فلا يكون الكتاب و السنّة حجة، كما لا يكون الإجماع حجة، فهو فى غير محلّه، فإنّ الحكم شىء، و الحجّة عليه شىء آخر، فافهم و تدبّر.

و يمكن أن يقال: إنّ الإجماع حجة، بمعنى حجّية الظواهر، لكونه كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام مثلها، فالعقل ليس بهذا المعنى حجة مطلقاً.

1- الوافية فى أصول الفقه: 152.

2- تقدّم فى الصفحة 75.

وغير خفيّ: أنّ المراد من «الحجّة» لو كان ما يحتجّ به العبد على المولى وبالعكس، للزم تعدّد الأدلّة، ولا تنحصر بالعشر والعشرين، كما لا يخفى، والأمر سهل.

التحقيق في حجّية الإجماع المنقول

إشارة

إذا تبينّت هذه الجهات فاعلم: أنّ أصحابنا الأصوليين، ذهبوا في ناحية نقل السبب إلى أنّ ناقل الإجماع تارة: ينقل السبب التام، وأخرى: السبب الناقص.

وعلى التقدير الأوّل تارة: ينقل السبب المحض.

وأخرى: ينقل السبب والمسبّب، والكاشف والمنكشف.

وثالثة: ينقل السبب.

وفي ناحية حجّية النقل تارة: إلى قصور أدلّة حجّية الخبر الواحد عن شمول ما نحن فيه، إذا كانت الحكاية مشتملة على المسبّب، أو ممحصّة فيه.

وأخرى: إلى عدم قصور لها، لأنّه من قبيل الإخبار عن الحدس القريب من الحسّ كما في «الدرر»⁽¹⁾.

وثالثة: إلى أنّ أدلّة حجّية الخبر الواحد، تشمل مطلق الإخبار عن الحدس والحسّ، وإنّما المخصّص اللبّي قائم على خروج الإخبار عن الحدس، وفي شمول ذلك المخصّص لما نحن فيه شبهة، ويكون المرجع حينئذ عموم الأدلّة.

أقول: فيما أفادوه- مضافاً إلى الأنظار الخاصّة، على فرض صحّة مدخلهم في البحث، ولا يهّمنا الإشارة إليه- أنّ مقتضى ما تحرّر منّا في الجهات السابقة: أنّ الإجماع المنقول ليس إلّا نقل الإجماع المحصّل، والإجماع المحصّل هو الإجماع

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 372-373.

بالحمل الشائع - القائم على الرأى الواحد، و الفتوى الفاردة(1).

فناقل الإجماع لا يحكى إلا نقل الاتفاق، كسائر ناقلى الإجماع فى العلوم الاخر غير الشرعية، و الشرعية، و الشرعية من سائر المذاهب و الممل، و لا اصطلاح خاص فى هذه المسألة فى هذه الناحية، فظاهر نقل الإجماع ليس إلا نقل السبب.

نعم، اختلفت الآراء فى أن الاتفاق المزبور، دليل على الدخول، أو يستلزم اللطف، أو يلزم الحدس، أو يكشف عن الستة، أو فتوى الإمام عليه السلام، و ناقل الإجماع يحكى ما هو موضوع لتلك الآراء و العقائد، حتى يذهب كل إلى معتقده، و لو كان نقل الإجماع قابلا للقسمة إلى ما ذكر، للزم عدم حجية الإجماع إلا فى بعض الصور، لأنه يجوز أن يكون ناقل الإجماع القائل بالدخول، ناقلا لما يعلم بدخوله فيه و إن لم يكن إجماعا، و القائل باللطف كذلك و هكذا، فلا يوجد عندئذ للمتأخرين إجماع و اتفاق يكشف عن الستة، أو رأى المعصوم، فيعلم منه أن بناء الناقلين، ليس إلا نقل الاتفاق و السبب.

هذا مع أن نقل بعض السبب المشخص غير معهود، و نقل بعض السبب المهمل لا يورث شيئا، لما لا يمكن العلم بانضمام البعض الآخر، كما لا يخفى. فما فى كلامهم من كفاية الانضمام (2) غير تام أيضا.

فالأظهر أن ناقلى الإجماع، يريدون بذلك نقل السبب التام المحض. إلا أنه قد عرفت منّا عدم إمكان اطلاعهم على السبب التام جدّا عادة. فالقسمة المزبورة المشهورة فى كلامهم صدرا و ذيلا، ليست على ما ينبغي، و لو كانت هى صحيحة للزم منه أيضا إشكال صغرى فى حصول الاتفاق المفيد للمتأخرين القائلين بالكشف، كما أشير إليه. هذا كله فى الناحية الأولى.

1- تقدّم فى الصفحة 358.

2- فوائد الأصول (تقريبات المحقق النائينى) الكاظمى 3: 152.

وأما الناحية الثانية فالحق: أنّ حديث حجّية الخبر الواحد، لا يرجع إلى الأدلة اللفظية حتّى يتمسك بالعامّ، ثمّ يلاحظ المخصّص اللبّي و غير ذلك، ولا إلى البناء على خروج الإخبار عن حدس، ودخول الإخبار ممّا يقرب من الحسّ ولو كان حدسا، بل المناط ببناء العرف و العقلاء، وهو دليل لبّي لا إطلاق له، ولو شكّ في مورد فلا شاهد على وجوب الأخذ فيه بدليل لفظي إطلاقا أو عموما، منطوقا أو مفهوما.

و من هنا يظهر إمكان الالتزام بحجّية الإخبار عن الحدس المحض، فيما كان بناء القوم على الحدس، كما في مسألة الخرص من غير حاجة إلى النصّ، و حديث كثرة الخطأ وقلّته، ليس من العلل الدائر مدارها الحجّية، حتّى يلزم الشكّ في حجّية الإخبار عن الحسّ أحيانا فيما يكثر فيه الخطأ، أو يلزم منه حجّية حدس من يقلّ خطؤه في الحدس، بل ذلك من الحكم و العلل العقلانيّة المنتهية أحيانا إلى الشكّ في بناء العقلاء، كما لا يخفى.

و أمّا ذيل آية النبأ، فيأتي تحقيقه من ذى قبل إن شاء الله تعالى، و يظهر أنّ الآية أجنبيّة عن مسألتنا(1).

ثمّ إنّ ناقل الإجماع بناء على ما سلكناه، يكون ناقل الموضوع، و حجّية الخبر الواحد في باب الموضوعات عند المحقّقين، محلّ المناقشة و الإشكال(2).

و لكن الحقّ عدم قصور في أدلّة حجّية الخبر الواحد، المنحصرة في بناء العقلاء، و ما يرتبط بهم أحيانا، و يؤيد حالهم في هذه السيرة عن إثبات حجّيته في الموضوعات، و لا سيّما في المقام، و على هذا يمكن أن يقال: بأنّ الإجماع بالنقل يثبت مثلا، و إذا ثبت موضوعه يصحّ أن يقال: «هو حجّة و لا ريب فيه» نظرا إلى

1- يأتي في الصفحة 459 و ما بعدها.

2- يأتي في الصفحة 535.

عموم التعليل الوارد في مقبولة عمر بن حنظلة(1).

فتحصّل لحدّ الآن: أنّ حجّية الإجماع المحصّل و الإجماع المنقول، قابلة للتصديق، وإتّما الإشكال في صغراهما، وإذا أشكل الأمر في تحصيل الإجماع المحصّل، فلا مصداق للإجماع المنقول الذي هو ينفع لدينا.

و الإشكال في حجّية الإجماع المنقول: بأنّه من الإخبار عن حدس (2)، في غير محلّه، فإنّ المنقول هو المعنى المحسوس و هو السبب، و أمّا أنّه سبب لأية جهة؟ فهو مورد الاختلاف، فيذهب كلّ من المنقول إليه إلى مذهبه في وجه حجّيته، وإذا ثبت السبب بإخبار العدل الإماميّ الفقيه فرضاً، يكون حجّة، لعموم التعليل، فتأمل.

و لو قيل: عموم التعليل ممنوع.

قلنا: لو كان ممنوعاً فهو في خصوص الرواية المجمع عليها في النقل المتروك العمل، لا الفتوى، و كلامنا في الفتوى المجمع عليها، فإنّها لا ريب فيها، و من الأمور الثلاثة التي بيّن رشدّها كما يأتي بتفصيل (3).

و غير خفيّ: أنّ من هذا التفصيل، يستفاد أيضاً حجّية الإجماع المحصّل تعبدًا، و أمّا أنّ لازمه كون الحجّة ذات الإجماع و الاتفاق، و هو خلاف مذهب الخاصّة.

فهو ممنوع أوّلاً: لأنّ من الممكن أنّ الشرع اعتبر حجّية الإجماع نوعاً، لكشفه الغالبيّ مثلاً عن السنّة أو رأى المعصوم، كسائر الظنون الخاصّة.

و ثانياً: أنّ ما اشتهر من عدم حجّية الإجماع في ذاته، غير تامّ على القول:

1- تقدّم في الصفحة 356.

2- نهاية الأفكار 3: 97، منتهى الأصول 2: 88.

3- يأتي في الصفحة 382-384.

بأنه كاشف عن رأى وفتوى المعصوم، لأنّ كاشفِيته عن الرأى و الفتوى تكون مثل كاشفِيّة الظواهر، فكما مرّ أنّها حجّة بذاتها(1)، كذلك الإجماع، وقد مرّ شطر من الكلام حوله فى الجهة الخامسة(2)، فراجع.

وتوهم: أنّ المراد من «المجمع عليه» هى الشهرة لا الإجماع(3)، فى غير محلّه:

فأولاً: لإطلاق التعليل.

و ثانياً: لأنّ خروج الفرد النادر، لا يضّرّ بالإجماع الكاشف عن السنّة والاشتهار، وسيظهر تمام الكلام حول التعليل فى البحث الآتى إن شاء الله تعالى(4).

تذنب: فى أنّ الإجماع المنقول من الظنون النوعية الخاصة

البحث فى حجّية الإجماع، يدور حول كونه من الظنون الخاصة النوعية، ولو كان المدار فى حجّيته على الحدس، أو الدخول، أو اللطف، لزم التلازم بين الوثوق والعلم بالحكم والإجماع.

و أمّا لو كان المدار على الكشف، فلا يعتبر حصول الظنّ الشخصىّ، لأنّ بناء العقلاء على الكشف المزبور.

و إذا ثبتت حجّية نقل الإجماع المحصّل المسمّى ب- «الإجماع المنقول» تكون حجّية ذلك أيضاً نوعيّة، لا شخصيّة، ولا تدور مدار حصول الوثوق الشخصىّ.

وهكذا إذا قلنا: بأنّ وجه حجّية الإجماع المنقول والمحصّل، عموم التعليل.

فمن هنا يظهر: أنّ حجّية الإجماع المنقول، ثابتة بالبناء العقلانىّ أيضاً، وذلك

1- تقدّم فى الصفحة 297.

2- تقدّم فى الصفحة 366.

3- مصباح الأصول 2: 141.

4- يأتى فى الصفحة 380-383.

لوجودها أولاً: على حجّية نقل ناقله، وثانياً: على حجّية السبب، لكونه كاشفاً نوعياً عن رأى المعصوم، أو السنّة الناقمة دلالة و سندا وجهة، فافهمم و اغتتم.

فبالجملة تبيّن: أنّ دليل حجّية الإجماع المنقول- مضافاً إلى عموم التعليل- يكون بناء العقلاء القائم على حجّية نقل ناقله، ثمّ بعد ثبوت الإجماع بذلك النقل، ينكشف به الرأى كاشفاً عقلاً نوعياً.

وإن شئت قلت: بناء العقلاء أولاً على حجّية نقل السيّد و الشيخ رحمهما الله ثمّ بعد ذلك يثبت بها وجود الإجماع المحصّل و بنائهم على أنّ الإجماع المحصّل كاشف عن وجود السنّة، فتثبت بها السنّة، ثمّ بعد ذلك تكون السنّة حجّة، لبنائهم على حجّية الطواهر، فيكون ما نحن فيه من قبيل قيام الحجّة على الحجّة القائمة على وجود الحجّة.

نبيه: فى حجّية الإجماع المقيد بالسبب

لو بنينا على أنّ الإجماع المستند إليه فى كتب الأصحاب، عبارة عن الاتفاق المقرون و المقيد بالسبب، فهو أيضاً لا يضرّ، لأنّ الأثر المترتب على نقل السبب، لا يتضرّر و لا ينتفى بانتفاء عدم ترتّب الأثر المخصوص به، و هو السبب، فمن كان يرى أنّ الاتفاق يكشف عن الرأى و الفتوى أو السنّة، يتمكّن من ذلك، لأجل ثبوت الاتفاق بنقل مثل السيّد و الشيخ رحمهما الله فلا تغفل.

وهم و دفع

: لو كانت الصحيحة مورد الاستناد، للزم كون الإجماع المتأخّر معارضا لإجماع القدماء.

و يندفع: بأنّ الظاهر من مورد التعليل، هو أنّ الإجماع ليس حجّة بذاته على

الحكم الشرعي، بل الإجماع إمّا مرجّح الحجّة على الحجّة، أو مميّز الحجّة عن اللاحجّة، فلا بدّ هناك من وجود حجّة واقعية وراءه، وهذا أمر ممكن بالنسبة إلى إجماع القدماء، دون المتأخّرين.

وبالجملة: عدم حجّية الإجماع ذاتا إجماعيّ، و حجّية الإجماع في الجملة أيضا إجماعيّة، ولكنّه إجماع مدركيّ معلّل بما في المقبولة، و لو كانت هي مورد الاستناد لحجّية الإجماع، فالبحث عن الجهات - كالدخول، و اللطف، وغيره - أيضا لغو، و لو كان واحد منها صحيحا إجمالا لكفى، كما لا يخفى.

المبحث الرابع في الشهرة

إشارة

تمهيد في أقسام الشهرة

و هل الشهرة خارجة عن الأصل المحرّر (1) كما قيل (2)، أم لا، كما هو المعروف عند الأكثر (3)؟ قولان.

وقبل الخوض فيها، نشير إلى أنّ من الشهرة ما يكون شهرة روائية، وهي - حسب ما اشتهر - من المرجّحات في مورد تعارض الخبرين، و البحث حولها موكول إلى مبحث التعادل و التراجيح.

و من الشهرة ما تسمّى ب- «الشهرة العمليّة» و سنذكر بعض البحث حولها في ذيل المسألة إن شاء الله تعالى (4).

و من الشهرة ما تسمّى ب- «الشهرة الفتوائية» و هو كون الحكم المفتى به مشهوراً بين أرباب الفتوى، و لا يكون اتفاقاً.

و هذه الشهرة تارة: تكون من السلف إلى الخلف، و يكون المخالف شاذّاً قديماً و حديثاً.

1- تقدّم في الصفحة 275.

2- ذكرى الشيعة: 5- السطر 2.

3- فرائد الأصول 1: 105-107، كفاية الأصول: 366، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 153، نهاية الأفكار 3:

101، مصباح الأصول 2: 143-146.

4- يأتي في الصفحة 388.

وأخرى: تكون المسألة مشهورة بين القدماء إلى عصر ابن إدريس مثلاً، ثم بعد ذلك اشتهر خلافها بين المتوسّطين إلى العصور المتأخّرة، وهذه هي المقصودة بالبحث هنا، فهل هذه الشهرة مطلقاً [حجّة \(1\)](#)، أم مطلقاً ليست بحجّة [\(2\)](#)، أم الشهرة بين القدماء حجّة دون المتأخّرين [\(3\)](#)؟ وجوه واحتمالات.

أدلة حجّة الشهرة

إشارة

و الوجوه التي يتمسّك بها لحجّيتها في الجملة أو مطلقاً كثيرة، نذكرها على إجمالها:

الوجه الأول

: إذا كان الحكم مشهوراً بين القدماء، وكان المخالف أحدهم، أو اثنين منهم، فتارة: تكون في المسألة رواية أو روايات دالة على خلافه، و تارة:

ليس فيها شيء:

فإن كان فيها شيء يحتمل كون المخالف النادر، متّكناً و متّكلاً عليه في الإفتاء، فبحكم العقلاء يستكشف هنا وجود شيء عندهم، كما في مورد الإجماع، لأنّ الخروج المزبور من بينهم، لا ينافي الكاشفيّة المذكورة، كخروج الإخبارات الكثيرة عن قاعدة أصالة عدم الخطأ و الكذب في باب حجّية خبر الثقة الكاشف عن السنّة، بل الأمر هنا أوضح وأصوب.

وهكذا إذا كان يحتمل استناد ذلك الشاذّ الخارج عن مسلكهم إلى القاعدة، لوجودها في مورد المسألة المشهورة.

1- ذكرى الشيعة: 5- السطر 2.

2- فرائد الأصول 1: 105-107، كفاية الأصول: 336، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 153-156، نهاية الأفكار 3: 101.

3- نهاية الأصول: 543-544، تهذيب الأصول 2: 100-101.

وأما إذا لم يكن في البين شىء من الخبر أو القاعدة، فربما يورث الخروج المذكور ضرراً، ولا سيما إذا كان الخارج، أمثال الصدوقين المطلعين على الأقوال والآراء، والمحتاطين جداً في الإفتاء، فإن احتمال كون مستند من هو الخارج المخالف للشهرة، رواية غير موجودة فيما بين أيدينا ممكن، ولكنه في حق أمثال ابن أبي عقيل، وابن جنيد، دون أمثال الصدوق.

فبالجملة: يشكل الاتكاء على الكشف المزبور عند مخالفة أمثاله، دون غيرهم، حتى مثل المفيد المحتمل في حقه الاجتهاد، أو الشيخ في واحد من كتبه.

فما ذهب إليه جمهور المتأخرين (1) من الاستدلال بالوجوه الآتية (2)، لا يخلو من تأسف، كما أن ما أفاده الوالد المحقق - مدّ ظلّه - من إطلاق كفاية الشهرة القديمة (3)، غير موافق للتحصيل.

وبالجملة تحصيل: أن الشاذ النادر قبال الشهرة القديمة، لا يضرب بشىء من الكشف، فيكون الإجماع و الشهرة حجة من جهة واحدة، حسب النظر العرفي و البناءات العقلية.

إن قلت: لو كان في البين روايات صحيحة، يجب الأخذ بها ولو كانت الشهرة على خلافها، فالشهرة الفتوائية تقيّد إذا لم تكن روايات صحيحة على خلافها.

قلت: سيمرّ عليك في ذيل البحث، أن الشهرة العملية كما تكون جابرة، تكون الشهرة الفتوائية كاسرة (4)، وفي صورة وجود الأخبار الصحيحة تقوى الشهرة،

1- فرائد الأصول 1: 105-106، كفاية الأصول: 336، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 154-156.

2- يأتي في الصفحة 382-386.

3- تهذيب الأصول 2: 101-102.

4- لاحظ ما يأتي في الصفحة 395.

و تكون كاشفتيها أقوى، لا متناع ذهاب أصحابنا الأقدمين إلى خلافها إلا لما كان عندهم، بحيث لو وصل إلينا لاتخذنا سييلهم، و عملنا به، كما مرّ في تقريب حجّية الإجماع (1)، فكلمّا ازدادت الأخبار قوّة، ازدادت الشهرة المخالفة لها قوّة، و تزداد تلك الأخبار ضعفا و فتورا.

ثم إن من المحتمل قويّا أن يكون المراد من «الإجماع»- كما مرّ في الجهة الأولى من الجهات الخمس في المسألة السابقة (2)- هي الشهرة، و لا يكون المخالف الشاذّ مضرّا بصدق الإجماع، و لا مصطلح جديد له عندنا، و لا عند الآخرين، و لذلك ترى في الروايات إطلاق «الإجماع» على ما هو المشهور (3)، و ذلك ليس إلاّ لعدم تضرّر الإجماع بالشاذّ النادر، و ليس المفهوم اللغويّ غير ما هو المقصود في كتب القوم، و لذلك فسّروه بالاتفاق (4)، مع أنّه قلّمّا يوجد الاتفاق التام الكذائيّ.

فما في كتب المتأخّرين: من البحث عن الإجماع تارة، و عن الشهرة أخرى (5)، غير موافق للتحصيل، فإنّ الشهرة و الاشتهار إذا كانت كثيرة، توجب موضوع قاعدة اللطف، و القول بالدخول، و غير ذلك.

بل قد عرفت منّا: أنّ الإجماع ممّا لا تكاد تحصل صغراه (6)، فيكون ما هو الحاصل هي الشهرة، فالمراد من الإجماعات في كثير من الفروع، ليس إلاّ الاشتهار

1- تقدّم في الصفحة 360.

2- تقدّم في الصفحة 355.

3- وسائل الشيعة 27: 106 و 112 كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 1 و 19.

4- القاموس المحيط 3: 15، أقرب الموارد 1: 137.

5- فرائد الأصول 1: 105، كفاية الأصول: 336، نهاية الأفكار 3: 99-101، تهذيب الأصول 2: 100.

6- تقدّم في الصفحة 363.

والاتفاق الحجة عند ناقله، ولو كانوا مختلفين في وجه حجّيته.

وعلى هذا، لا فرق عندنا بين قول الناقلين: «قد اشتهر وجوب كذا بين أصحابنا» وبين قولهم: «يجب كذا إجماعاً» أو «على المشهور» لأنّ ذلك ينقل لنا وجود الشهرة، فلو كان في نقله الكفاية، لكان الكشف العقلائي عن وجود السنّة أو اشتهاار الحكم متعيّناً.

إن قلت: في الأخبار ورد فرض المشهورين (1)، فيعلم منه أنّ الشهرة غير المجمع عليه (2).

قلت: كما ورد فرض المشهورين، ورد فرض الشهرة المقابلة بالشاذّ النادر، وانطبق عليه الإجماع، فعليه تبيّن أنّ الشهرة الناقصة لا تفيد شيئاً، بخلاف الشهرة الكاملة، وأنّ الشهرة الكاملة هي الإجماع الذي هو بيّن رشده، والشهرة الناقصة ليست بيّنة الرشد.

وإن شئت قلت: لا-نبالي من الالتزام بأنّ مفهوم «الشهرة» أعمّ، فيكون أحد مصاديق الشهرة إجماعاً، وسيظهر ما في الخبر إن شاء الله تعالى.

و من هنا يظهر: أنّ ما مرّ من المناقشة في صغريات الإجماع (3)، لا تتوجّه إلى صغرى الشهرة، لإمكان الاطلاع على الشهرة بين القدماء.

وأيضاً يظهر: أنّ ما هو الخارج عن أصل تحريم الاتباع للظنون، أمر واحد

1- زرارة بن أعين قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما أخذ؟ فقال: «يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر»، فقلت: يا سيّدی أنّهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟ فقال ع: «خذ بقول أعدلهما عندك و أوثقهما في نفسك». عوالى اللئالى 4: 133-229.

2- الفصول الغرويّة: 353- السطر 22-24.

3- تقدّم في الصفحة 362-363.

وهى الشهرة، وأمّا الإجماع الذى هو عبارة عن الشهرة مع عدم وجود المخالف الشاذّ، فليس موضوعا لشيء، لأنّ المخالف الشاذّ كالحجر جنب الإنسان.

ويظهر أيضا أنّ المسائل الإجماعية عند القدماء، هى المسائل المشهورة، لعدم إمكان نيلهم الاتفاق، فالإجماع المصطلح عليه ليس إلاّ الشهرة أيضا.

الوجه الثانى: مقتضى عموم التعليل فى مقبولة عمر بن حنظلة حجّيتها

الوجه الثانى: مقتضى عموم التعليل فى مقبولة عمر بن حنظلة (1) حجّيتها

، بتقريب أنّ الشهرة فيها أولا: ليست شهرة روائية محضّة، بل هى الشهرة الفتوائية الموافقة للرواية، لأنّها بيّنة الرشد.

وثانيا: لو كانت هى الروائية، ولكن التعليل عامّ وموضوع للتعبّد، وتكون الشهرة الفتوائية التى تقابلها الفتوى الشاذّة، أحد مصاديقها.

وتوهم: أنّ ذيل الرواية دليل على أنّ الشهرة فى الصدر روائية، كما فى كلام العلامة الأراكى (2)، غير مضرّ، لأنّ للشهرة مصاديق كاملة وناقصة، فإذا كان فى الرواية شهرة مفروضة على وجه يكون مقابلها الشاذّ وهى الكاملة، فيكون الفرض الآخر - وهو كون الخبرين مشهورين - شهرة ناقصة، فتلك الشهرة هى الشهرة الكاملة، دونها بالضرورة، وعندئذ تكون المقبولة دليلا على حجّيتها.

وأمّا توهم: أنّ التعليل غير قابل للاستدلال، لأنّ المراد من «المجمع عليه» معناه اللغوى، لامتناع كون الشهرة إجماعا، فغير تامّ، لما عرفت فى أصل البحث

1- ينظر إلى ما كان من رواياتهما عنّا فى ذلك الذى حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذّ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه. الفقيه 3: 5، تهذيب الأحكام 6: 301، وسائل الشيعة 27: 106 كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 1.

2- مقالات الأصول 2: 27، نهاية الأفكار 3: 100.

أنفا، فإنّ الإجماع ليس إلاّ الاتفاق على وجه لا يتضرّر بمخالفة الواحد والاثنين، فإنّهما من الشاذّ النادر المتروك.

فعلى هذا يتبيّن أيضا: أنّ الشهرة التي بيّن رشدّها حجّة، والمخالف الشاذّ لا يضرّ شيئا، ومقتضى الإطلاق عدم تضرّر الشهرة بمخالفة أمثال الصدوق وغيره.

وبالجملة: ولو كانت الكاشفيّة عرفا وعند العقلاء، غير ممكنة في صورة مخالفة النادر الذي هو مثل الكلينيّ مثلا، أو الصدوق وأبيه معا، و لكن للشرع التعبد بالحجّة قانونا لمصالح، كما في باب سائر الأمارات، لو كان لدليلها الإطلاق القابل للتصديق.

ثمّ لنا دعوى: أنّ الشهرة في الرواية ولو كانت روائية، و لكن عموم التعليل، و مقتضى تطبيق «المجمع عليه» على تلك الشهرة، دليل على أنّ كلّ ما كان شهرة- بحيث يكون مقابلها الشاذّ النادر، و هو «الإجماع» في تعبير آخر- يكون حجّة، فتكون الشهرة الفتوائية منها.

وأما توهم: أنّ لازم ذلك هي حجّة الشهرة في ذاتها بملاك على خلاف ملاك الإجماع، فإنّ الإجماع حجّة عندنا لاحتوائه على السّنة، أو رأى المعصوم (1).

فيندفع: بأنّ الظاهر البدوي ولو كان كذلك، و تصير النتيجة تعارض الشهرة و الإجماع في عصر الأقدمين، مع الإجماع و الشهرة في العصر المتأخّر، و لكن النّظر الدقيق يعطى أنّ مصبّ هذا التعليل في مورد تكون الشهرة- سواء كانت روائية أو فتوائية- و الإجماع، كاشفين عن أمر مفروغ منه صادر عنهم عليهم السلام لقول عمر بن حنظلة: «و كلاهما اختلفا في حديثكم...» الحديث، فإنّ المعلوم منه هو الإرجاع إلى الشهرة لأنّها الطريق، و هكذا الإجماع، فما هو من الإجماع القابل لأن يكون

طريقاً، يكون حجّة، وهكذا الشهرة، وعندئذ ينحصر بالشهرة القديمة، ولا يشمل الشهرة الحادثة بين المتأخرين، فلا تخلط.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ عدم استدلال مثل صاحب «الدرر» رحمه الله بالتعليل (1)، و مناقشة غيره فيه (2)، كلّه غير مطابق للتحصيل، كما ظهر أنّ ما أفاده الوالد- مدّ ظلّه-(3) غير واف بالمطلوب.

الوجه الثالث: مرفوعة زرارة

، فإن إطلاق جملة: «يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر» (4) يشمل الشهرة الفتوائية.

و توهم: أنّ الموصول ناظر إلى الخبر (5)، ناشئ من خلطهم بين مفاد «الآذى» و مفاد «ما» فإنّ مفاد «الآذى» إشارة إلى العنوان، و أمّا مفاد «ما» فهو كناية و نكرة، و ليس فيه إشعار بأمر مذكور خارجاً، أو معهود ذهنياً. و يترتب عليه بعض المسائل في حديث الرفع. هذا مع أنّ المستفاد منه أنّ ما هو السبب الوحيد للأخذ بالخبر المشهور، هي شهرته، لا نفس الخبر، و إلاّ يلزم الأخذ بالخبر الشاذّ، فيعلم منه إلغاء خصوصيّة الخبر.

و غير خفيّ: أنّ الشهرة في هذه الرواية أيضاً روائية فتوائية، أي هي الشهرة العمليّة، كما هي كذلك في مقبولة عمر بن حنظلة، و لو لا المناقشة في سندها لكانت دلالتها وافية.

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 379.

2- مصباح الأصول 2: 143-144.

3- أنوار الهداية 1: 262-264، تهذيب الأصول 2: 101-102.

4- عوالي اللئالي 4: 133-229، مستدرک الوسائل 17: 303 كتاب القضاء، الباب 9، الحديث 2.

5- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 379.

اللهم إلا أن يقال: يحتمل دخالة الخبر في كون الشهرة المنضمة إليه، موجبة للأخذ به، ولا يجوز إلغاء الخبر، والأخذ بالشهرة ولو كانت في الفتوى، كما لا يخفى.

الوجه الرابع: أن مقتضى حجية خبر الواحد حسب الأدلة الشرعية، حجية الشهرة، للأولية، أو لمفهوم الموافقة، أو لأجل إلغاء الخصوصية

، ضرورة أن الظنّ الحاصل منه، أضعف من الظنّ الحاصل منها.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ المقصود إثبات حجية الشهرة على أن تكون من الظنون الخاصة النوعية، ولا تكون الحجية مدار الظنّ الشخصي، وعندئذ لنا أن نقول لتقريب ذلك: بأنّ إخبار زرارة بلا واسطة، أو إخبار الشيخ قدس سرهما مع الوسائط، يكون كاشفا نوعيًا عن الصدور، بحكم الأدلة المشار إليها، ويجب الأخذ بهما، فهل حينئذ يمكن أن يكون إخبار الجلل والشهرة بوجود السنّة أو بوجود رأى المعصوم، غير حجّة، وغير كاشف نوعا عن وجودها؟! ضرورة أن إفتاءهم لا بدّ وأن يكون لاستنادهم إلى أمر موجود عندهم، وبعد فرض كون مورد الفتوى خلاف القواعد، يتبيّن وجود دليل عندهم، ويكون الإفتاء بحكم الإخبار، لأنّ الإفتاء ليس إلاّ إعلام أنّ الحكم كذا في الإسلام، فإذا ثبت وجود السنّة أو الرأى، تتمّ الجهات الاخر التي هي مورد الإشكال، بما عرفت في كشف الإجماع (1) بما لا مزيد عليه.

فالتمسك بأدلة حجية خبر الواحد، لإثبات حجية الشهرة بما هي هي غلط، لأنّ المقصود من حجية الشهرة، حجيتها على وجه الطريقية، وإذا كان هذا مورد النظر، فلا بدّ من اعتبار الطريقية أولاً في الشهرة، ثمّ تميم الطريقية، واستفادة إمضاء هذا الطريق شرعا من أخبار حجية الخبر الواحد، وبعد ذلك يتمّ المطلوب.

وإن شئت قلت: لو أفتى الشيخ، ثمّ استدللّ بالسنّة الموجودة عنده، كما هو

كذلك فى فروع «الخلاف» فإنه إخبار بالسنة، فيثبت وجودها عنده، ولو كانت الجهات الاخر تامة، تثبت حجية تلك السنة لنا، وحيث إن تلك الجهات بإخباره وإفتائه لا تتم إلا إذا ذهب الجلل على وفقه، فإنه عندئذ يحرز وجود السنة الصحيحة السند، التامة الدلالة والجهة.

وهذا التقريب يرجع إلى التقريب الأول، وإنما الاختلاف فيما به تتم الحجية، ويكشف إمضاؤها، ففي الوجه الأول كان التمسك ببناء العقلاء، وهنا بأخبار حجية الخبر الواحد، لا من باب الأولوية، بل من باب أن الشهرة الفتوائية، تتضمن الإخبار الحسى عن وجود السنة.

وإذا لم يكن لأدلة حجية خبر الواحد، قدم جديد وراء بناء العقلاء، يكون هذا الوجه عين الوجه الأول، فتأمل.

ومن هنا يظهر: أن ذيل آية النبأ(1) أيضا، إمضاء لما هو الطريق العقلاني، ولو كان المقصود إثبات حجية الشهرة لمجرد أن اتباعها ليس من السفاهة، كان ما أفادوه- ردًا عليها(2)- فى محلّه، ولكن النظر هنا إلى أن الاتباع للطريق العقلاني، ليس من السفاهة، والشهرة من الطرق العقلانية على وجود السنة، وإذا ثبتت السنة وجودا، تثبت سائر الجهات بعين ما مرّ فى الإجماع المحصل والمنقول(3).

تذنيب: حول حجية الشهرة لاستلزامها للوثوق

ربما يمكن أن يقال: بأن حجية الشهرة على أنها من الظنون الخاصة ممنوعة،

1- الحجرات (49): 6.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 155، نهاية الأفكار 3: 100، مصباح الأصول 2: 145-146.

3- لاحظ ما تقدّم فى الصفحة 372.

ولكنّها حجّة، لكونها مستلزّمة للوثوق، ويكون الحكم القائم عليه الشهرة من الأمور المستبانة، ومقتضى ذيل رواية مسعدة بن صدقة (1) إمّا حجّيتها على الوجه السابق، لكونها من أخبار حجّية الخبر الواحد فى تقريب، أو حجّيتها لأنّ الفتوى المزبورة من الأمور الواضحة، و يحصل منها الوثوق والاطمئنان.

نعم، فى صورة عدم حصول شىء لا حجّية لها، إلّا أنّه شاذّ وقليل الاتفاق.

أقول: إن أريد منه الاستدلال لحجّية الشهرة على التقريب الذى أبدعناه آنفا، كان له وجه.

وإن أريد منها أنّ الوثوق حجّة إذا حصل من الشهرة، وليس مثل الوثوق الحاصل من الجفر والرمل وأمثالهما.

ففيه: أنّ إثبات حجّية الوثوق والاطمئنان ببناء العقلاء ممكن، وأمّا فى الموارد الخاصّة فهو لدليل خاصّ، كما أشير إليه (2)، ولا حاجة إلى هذه الرواية مع ما فى سندها فراجع.

هذا والإشكال فى حجّية مطلق الوثوق إلّا ما خرج بالدليل: من جهة عدم ظهور بناء من العقلاء عليه (3)، قوى جدا، فلو لم تثبت حجّية الشهرة نوعا، فحجّية الوثوق الحاصل منها قابلة للمناقشة.

اللهمّ إلّا أن يقال: بأنّ المستفاد من مجموع الوجوه المشار إليها، حجّيتها فى صورة حصول الوثوق والاطمئنان.

فبالجملة: إحراز بناء العقلاء على حجّية مطلق الوثوق، غير ممكن، واستكشاف حجّية مطلق الوثوق بالرواية، أكثر إشكالا، واستكشاف حجّية الوثوق

1- وسائل الشيعة 17: 89، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 4.

2- تقدّم فى الصفحة 298.

3- نهاية الأفكار 3: 100.

الحاصل من الشهرة ممكن، إلا أنه يلزم حجّة الشهرة على الإطلاق، كما عرفت.

تذييل: حول الشهرة العملية

إشارة

قد ذكرنا: أنّ من الشهرة ما تسمّى «بالشهرة العمليّة» (1) والمراد منها ما تكون من الشهرة الفتوائية المستندة إلى الرواية غير المسندة. وقد اختار سيّدنا الأستاذ البروجردى قدس سره أنّ من تلك الشهرة، صورة توافق الفتوى المشهورة مع الرواية الموجودة ولو لم تكن مستندة إليها، فإنّها أيضاً من الشهرة العمليّة (2).

وغير خفيّ: أنّ الشهرة العمليّة هي الشهرة الفتوائية، مع كونها مستندة إلى ما هو سندها، ولا يحتمل في حقّهم استنادهم إلى أمر آخر، كاشتغال الحكم بين مشايخهم، ووصوله إليهم، فعلى هذا يقع البحث في أنّ تلك الشهرة، توجب انجبار السند، و جبر ضعف الخبر المشهور أحياناً في سنده، أم لا؟

ثمّ تارة: لا يكون في قبال الشهرة المذكورة أخبار صحيحة أخرى.

وأخرى: توجد الصحاح.

فهل في صورة قيام الشهرة العمليّة الجابرة لضعف الرواية المستند إليها، يلزم كسر سند تلك الأخبار، وهن حجّة تلك الصحاح حتّى تكون الشهرة العمليّة جابرة لتلك الرواية، وكاسرة للأخبار المقابلة، أم لا، فتكون الشهرة العمليّة جابرة فقط، وليست كاسرة؟

ثمّ إنّه هل تثبت الملازمة بين كون الشهرة العمليّة كاسرة، وبين كاسريّة الشهرة الفتوائية، أم لا، فيمكن التفكيك بأن لا تكون الشهرة العمليّة كاسرة، دون العكس؟ وأمّا لو كانت الشهرة العمليّة كاسرة، فالفتوائية أولى بها.

1- تقدّم في الصفحة 377.

2- نهاية الأصول: 543-554.

إذا تبينّت جهات البحث الكبرى، نقول قبل الخوض فيها: إنه ربّما يقال: إن حجّية الشهرة الفتوائية، تستلزم كاسريّة الشهرة وجابريّتها، وبعد الفراغ من حجّيتها، لا وجه للبحث عن الجابريّة والكاسريّة في المقام، كما إذا قلنا بعدم حجّية الشهرة الفتوائية، فلا معنى لاحتمال كونها جابرة أو كاسرة.

أقول: أمّا الدعوى الأولى: وهى أنّ مقتضى حجّية الشهرة الفتوائية، جابريّة الشهرة العمليّة، فهى ممنوعة، ضرورة أنّ الشهرة الفتوائية، تكشف أحيانا عن اشتهاار الحكم، فلا سند هناك حتّى يحتاج إلى الجبر، بخلاف الشهرة العمليّة، فالملازمة قابلة للمنع.

و أمّا الدعوى الثانية: فهى أيضا قابلة للمنع، لأنّ لمنع كاشفيّة الشهرة عن اشتهاار الحكم، وجها كما مرّ (1)، لأنّ الحكم المفتى به عند المشهور، ليس ممّا يصحّ اشتهااره بين الأصحاب الأولين، و أمّا الشهرة الفتوائية العمليّة، فتوجب الوثوق بأنّ القدماء مع كثرتهم، لا يمكن الالتزام بخطئهم فى السند، بعد بنائهم على العمل بالأسانيد المعبّرة، فمع اختلاف مشاربهم فيه إذا كانوا عاملين بسند، يحصل الوثوق به عند العقلاء، فيكون جابرا، من غير أن تكون حجّة إذا كانت فتوائية، فالملازمة ممنوعة من الطرفين.

بقى الكلام فيما هو المهمّ بالبحث فى ضمن مسائل:

المسألة الأولى في جبر الشهرة العملية للسند

إشارة

الشهرة العملية هل توجب انجبار ضعف السند، سواء كان الخبر مسندا وضعيفا، أو مرسلا، أم لا؟

الأقوى نعم، فإنّ العارف بديدن القدماء، و العالم الفاحص عن تاريخ بناءاتهم، و عن سيرتهم في الأخبار و الأحكام، يحصل له بعد ذهاب الشهرة- التي فيها أمثال الصدوق، و المفيد، و المرتضى، و الشيخ رحمهم الله- الوثوق الشخصي، بل العقلاء يطمئنون بها كسائر الحجج العقلانية النوعية. و مجرد إمكان اتكالهم على القرائن الخاصة التي لو وصلت إلينا لما أفادت شيئا، غير كاف، و لو كان كافيا لكان الإجماع الكاشف عن السنة مثلها بالضرورة.

و دعوى احتمال كون مستندهم خيرا آخر غير ما هو المستند إليه ظاهرا، كالدعوى السابقة في نظر المراجعين.

نعم، ربّما يشكل فيما إذا كان الخبر بحسب الدلالة، مختلفا مع ما هم عليه من الفتوى، فلو كان يصحّ دعوى وجود القرائن على صحّة السند، بحيث لو كانت تصل إلينا لهي أيضا قائمة على صحّته عندنا، لكانت تصحّ دعوى القرائن على الدلالة، فيلزم منه جابريّة الشهرة للسند و الدلالة، و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به، فإذا لم تكن جابريّة الدلالة مرضية، فجابريّة السند مثلها.

و بعبارة أخرى: تلك القرائن لا تخرج عن إحدى الدلالات، فلو صحّ الاتكال على فهمهم من تلك الدلالات لتصحيح السند، لجاز الاتكال على فهمهم في ناحية

الدلالة لمتن الخبر الموجود، فتكون الشهرة العملية في الحقيقة، راجعة إلى الشهرة الفتوائية، لعدم جواز التخلف عن متن الخبر ولو كانت على خلاف الظاهر فتواهم.

وبالجملة: مقتضى جارية الشهرة العملية للسند، جابريتها للدلالة، ولجهة الصدور، فيكون الخبر المستند إليه وجوده كالعدم. إلا فيما إذا كان فهم المشهور مطابقا عندنا لظهوره، فإن عند ذلك يصح الاعتماد عليه فيما يزيد على فتواهم، فيصح الإفتاء على طبق إطلاقه وعمومه في الفروع المستحدثة، بشرط عدم إحراز إعراضهم عن الإطلاق والعموم، كما يأتي في البحث الآتي والمسألة الثانية إن شاء الله تعالى (1).

أقول أولاً: إنه إما مجرد فرض، أو قليل اتفاقه، ولا يجوز إنكار حجبة الشهرة لأجل الفرض المزبور.

وثانياً: لا بأس بالالتزام بوجود القرائن المنفصلة الواصلة إليهم، وغير الواصلة إلينا، فتكون الدلالة الظاهرة التي هي على خلاف فهم المشهور، غير حجة.

وهذا نظير الأمر بالتسييح صباحاً ومساءً في الكتاب (2) والسنة (3) مرارا وتكرارا، مع نصوصية الأخبار في أنه فرض، وفي وجوب قضائه، ومع ذلك ذهب الأصحاب إلى خلافه (4)، وليس ذلك إلا لتلك القرائن.

وثالثاً: ربّما يكون الإجماع قائماً على الفتوى العملية، مستنديين إلى السنة الظاهرة في خلاف ما أفتوا به مثلاً، ولا يمكن الالتزام بعدم حجبيته.

وتوهم: أن الإجماع المذكور يكون مدركياً، فلا يكون حجة، تتم بالنسبة

1- يأتي في الصفحة 395.

2- الأنعام (6): 52، الأعراف (7): 205، طه (20): 130، الأحزاب (33): 42.

3- وسائل الشيعة 7: 226 كتاب الصلاة، أبواب الذكر، الباب 49، الحديث 4.

4- العروة الوثقى 1: 547-550، تحرير الوسيلة 1: 166-167.

إلى الدلالة، لا السند، فتدبر.

والذى هو الحق: أن الرواية المستند إليها، إن كانت ظاهرة على خلاف الشهرة العملية، فيعلم من وجود الشهرة قيام القرائن الظاهرة، وإلا لما كان وجه لفهم الجلّ ما هو خلاف الظاهر بعد بنائهم على الاجتهاد، وعدم اعتماد المتأخر على المتقدم فى الرأى والإفتاء، ولذلك اختلفت فتاوى الأساتذة والتلاميذ كثيرا.

وأما لو كانت غير ظاهرة، بل كانت قابلة لفهم جلّ منها شيئا، والآخريين منها شيئا آخر، فالسند منجبر دون الدلالة، وذلك لأنّ انجبار السند مستند إلى القرائن الواضحة، وأما الاتفاق على الدلالة فهو مستند إلى فهمهم من الكلام.

وتوهم: أن انجبار السند بلا وجه، بعد إمكان اختلاف أفهامهم فى فهم المتن والحديث، غير مضرّ، لأنّ مجرد الإمكان غير كاف.

وما قيل: «قد اتفق فى الفقه، اختلاف فهم المشهور والمتأخرين فى مسألة «أخبار ماء البئر» فهو لأجل الاجتهادات المخصوص بها المتأخرون، مع كثرة الأخبار فى المسألة (1) التى ربّما لا يصل إليها القدماء، لعدم وجود الوسائل الكافية عندهم.

هذا مع أنّ مجرد المورد الواحد أو الموردين، لا يضرّ بما ذكرناه حسب الطبع، ولذلك نجد البناءات العقلية على الاتكال على فهم المشهور، ويعدون المتردد فى الأمر والشاكّ فى صحّة الاستناد، خارجا عن المتعارف.

وغير خفى: أنّ كثيرا ممّا ينسب إلى الشهرة القديمة، ثمّ يخالفها المتأخرون، ليست منها بعد المراجعة، ولا يمكن تحصيلها. والاشتغال فى الفتوى فى الفروع المستحدثة فى كلمات أمثال الشيخ، و من يقرب من عصره، أو يتقدّم عليه أحيانا، لا يكفى، لأنّه معلوم وجه استنباطه.

1- وسائل الشيعة 1: 170-200 كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 14-24.

وأمّا أمثال الفتاوى الموجودة في «المقنع» و«المقنعة» و«النهاية» المعدّة للأصول المتلقّاة، وضبط الشهورات، وما هو المستفاد من الروايات الواضحة الدلالات غير الواصلة إلينا، فهي الشهرة التي إذا كانت عمليّة تكون جابرة، وهذه الشهرة العمليّة المستندة في كلماتهم قليلة الوجود أيضا، واتكال بعضهم في بعض الكتب، لا يشهد على أنّ مستند الكلّ يكون الخبر، ولا سيّما بعد كون الحكم مطابقا لإحدى القواعد.

فرع: في كفاية احتمال الاستناد للجبر

ذهب السيّد الأستاذ البروجرديّ قدس سره إلى أنّ الاستناد، لا يكون شرطا على وجه التنقيص، بل يكفي كون الخبر مستندا إليه وإن لم يصرّحوا به، فلو كان خبر في الكتب الموجودة عندهم، مطابقا بحسب المضمون للفتوى، تكون الشهرة جابرة للخبر، لوضوح أنّ المستند هو ذلك الخبر وتلك الرواية(1).

وربّما يقال: بأنّ التوافق أعمّ (2).

والحقّ: أنّ التوافق وإن كان أعمّ، إلاّ أنّه بعد الاتفاق يحصل الوثوق بالصدور، ويصحّ الاتكال عليه فيما يدلّ عليه زائدا على مصبّ الفتوى. وإن شئت قلت: من الشهرة الفتوائية تثبت متانة المتن، ومعنى ذلك هو الوثوق بالصدور نوعا وإن لم يحصل لأحد شخصا. ولا مشاحة في عدّ ذلك من الشهرة العمليّة لاستكشاف الاستناد، كما هو الأظهر، أو أنّ الشهرة تكون فتوائية، والتوافق في المضمون يورث الوثوق بالصدور، ويكون جابرا للضعف.

ومن الممكن استفادة حجّية السنّة المستند إليها من عموم التعليل في مقبولة

1- نهاية الأصول 2: 543.

2- مصباح الأصول 2: 202.

عمر بن حنظلة، وقد عرفت أنّ الشهرة فيها هي الشهرة العمليّة، لا الروائيّة، ولا الفتوائيّة (1).

وغير خفيّ: أنّه كلّما كان الخبر المستند إليه أضعف، يكون أقوى، وكلّما ازداد ضعفه ازدادت قوّته، عكس ما مرّ (2)، وسيمرّ عليك إن شاء الله تعالى.

1- تقدّم في الصفحة 382.

2- تقدّم في الصفحة 380.

المسألة الثانية في كسر الشهرة العملية للروايات الصحيحة المخالفة

إذا كانت تقابل الشهرة العملية روايات صحيحة، فهل تكون كاسرة بالنسبة إليها، و موجبة لسقوطها عن الحجية، و لورود الوهن عليها، أم لا؟ وجهان.

ولا- يخفى: أنه لا تلازم بين الجارية والكاسرية، لإمكان عدم كونها جارية، للاحتتمالات التي مرّت (1)، و لكنّها كاسرة، لكونها موجبة للشكّ في الحجية، و لا إطلاق لأدلة حجّية خبر الواحد على وجه يشمل مثل ما نحن فيه، بعد قصور بناء العقلاء جدّاً.

نعم، إذا كانت جارية تكون طبعاً كاسرة، بعد كون الأخبار موجودة عندهم، و مذكورة في كتبهم.

و بالجمله: إعراض الأصحاب عملاً عنها، موجب لو هنها بلا إشكال.

و لو قيل: يحتمل استنادهم إلى الخبر من باب الترجيح بعد المعارضة (2)، فتكون المسألة من صغريات إعمال الاجتهاد، فلا يثبت الوهن بالنسبة إليها.

و بعبارة أخرى: تارة يصرّحون بعدم صحّة تلك الأخبار، و أخرى: يسكتون عنها، و لا يعتنون بمضمونها، كما هو المفروض، فإذا كان الأمر كما أشير إليه، فلا يثبت الوهن في السند، و عندئذ لنا ترجيح الطائفة الموجودة الصحيحة على الرواية المعمول بها المنجبر سندها بعملهم.

1- تقدّم في الصفحة 390-392.

2- أجود التقريرات 2: 100.

وبالجملة: إن قلنا بجابريّة الشهرة العمليّة، تلزم المعارضة بين السنّة المستند إليها، وبين الصحاح غير المفتى بها. وإن لم نقل بالجابريّة، فربّما يتعيّن الأخذ بالصحاح الموجودة، لاحتمال كونهم من باب الترجيح أخذوا بما أفتوا به.

ويحتمل سقوط حجّيتها، لقصور بناء العقلاء في هذه الصورة، لصلاحيّة الشهرة العمليّة للقريبيّة على شىء فيها.

قلنا: احتمال الترجيح بعد المعارضة والتساقط، صحيح فيما إذا كان الخبران المذكورين في الجوامع، صحيحين، وأما فيما إذا كانت الشهرة العمليّة، مستندة إلى رواية غير مذكورة في الجوامع، أو تكون مذكورة بالسند الضعيف جدّاً، وكانت الأخبار المعارضة كلّها صحيحة بكثرتها، فلا معنى للترجيح، بل الترجيح معها، فيعلم منه: أنّها معرض عنها، غير قابلة للإفتاء بها، سواء كانت السنّة المستند إليها في الفتوى، أم لم تكن.

ويعلم وجود القرائن المضادّة لها، بعد عدم عمل الجلّ بها، الذين يعتنون بالأخبار كلّ الاعتناء، ولا يعتنون بالضعاف مطلقاً، ويقول مطلقاً.

وعلى هذا يتبيّن: أنّ عدم اعتمادهم عليها، وعدم الإفتاء على طبقها - بعد نقلهم تلك الأخبار في أصولهم - دليل على ضعفها، خصوصاً من ناحية الاطلاع الخارجيّ، والوقوف الخاصّ على نقاط الضعف فيها، ومنها: جهة الصدور أحياناً، وإن لم يكن في عصرنا دليل عليه، و لكن ربّما كان الحكم الباطل المشهور في عصر صدور تلك الأخبار، غير مضبوط في كتب العامّة، فعدم وجداننا شيئاً يشهد على اضطراب جهة الصدور، لا يدلّ على عدم وجود منشأ للاضطراب، كما هو الظاهر.

وتبيّن: أنّ في نفس ذلك تضعيفاً لها، سواء كانت الشهرة العمليّة جابرة، أم لم تكن.

فتوهّم: أنّ عند عدم القول بالجابريّة، يمكن الاتكال على تلك الأخبار،

باطل جدًّا، و موافق لذوق الأخباريين في باب الأخذ بالأخبار، و خروج عن ديدن العرف في اتباع الطرق و الروايات.

بقي شيء ء: حول تعارض السنة المفتى بها مع الصحاح المعرض عنها

مقتضى مقبولة عمر بن حنظلة حجية الرواية المشهورة، و ذلك إمَّا لأنَّ موردها الخبر المشهور، أو لعموم الدليل و التعليل، و هكذا قضية إطلاق مرفوعة زرارة السابقة(1).

فهناك تعبد خاص خارج عن نطاق البناءات العقلية، و لازمه و جوب الأخذ بتلك الصحاح، فتقع المعارضة بين الصحاح المعرض عنها، و السنة المفتى بها، و كلاهما مشهوران، فيرجع إلى سائر المرجحات.

أقول: أمَّا مورد الخبر، فلا شبهة في أنه الخبر المعمول به و الشهرة العملية، ضرورة أنه بين الرشد، و أنه لا ريب فيه.

و أمَّا عموم التعليل فلا ينفع، لأنَّ الخبر المعرض عنه لا يكون ممَّا لا ريب فيه، بل كلَّ الريب، و لا يكون إلاَّ بين الغيِّ، فإنَّ نقل الأصحاب رواية في كتبهم، و إعلانهم خلافها بالإفتاء على ضدّها، يورث كونها بيّنة الغيِّ في محيط العرف، و الشرع ليس مؤسسًا في هذه الساحة، و لا يريد من هذه الجمل و من خبر التثليث (2)، إلاَّ ما يفهمه العقلاء، فإذا نظرنا إليها، نجد أنَّ المرفوعة و المقبولة، ليستا إلاَّ في موقف يقفه العقلاء.

1- تقدّمت في الصفحة 384.

2- وسائل الشيعة 27: 157، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 9، و 162، الحديث 28.

و توهم: أن قوله عليه السلام: «لا ريب فيه» ليس إخباراً، بل هو تعبد بعدم الريب، غير تام، لما لا معنى للتعبد بما فيه الريب الكلي بأنه «لا ريب فيه» فهو تعبد بالنسبة إلى مواقف قصور البناءات العقلية، لا بالنسبة إلى وجود البناءات على ضده و نقيضه.

مثلاً: إذا ورد في الشرع: «من استولى على شيء منه فهو له»⁽¹⁾ فإنه إمضاء للبناء العرفي، ولا تعبد في مورد قصور بناء العقلاء، كما في اليد المشبوهة.

و أما توهم كونه تعبدًا في مورد يد الغاصب المستولى، بتوهم أن إطلاق الحديث يشمل يده، فهو واضح الفساد.

وفيما نحن فيه أيضا يكون الأمر كما تحرر، فاستفادة حجية الأخبار المعرض عنها من الخبرين المذكورين، ممنوعة جداً، فالخبر المشهور و إن لم يكن شاذًا بحسب السماع، و لكنّه فيه الريب، و بين الغي، و تكون شهرته مضرّة بحاله.

و أما الفتوى المشهورة بلا وجود الخبر، فهي أيضا ليست مورد الخبرين، فما هو مورد الخبرين هي الرواية المفتى بها، فإنها مشهورة طبعاً، و ليست شاذة، و ليس فيها الريب، و هي بينة الرشد، و لا غي فيها.

و لا حاجة إلى دعوى دلالة الخبرين على عدم حجية الصحاح المعرض عنها التي تكون مشهورة، بدعوى أنها بينة الغي، و فيها الريب، لمعارضتها بأنها مشهورة، و ليست شاذة، و غير مسموعة، و لا مذكورة.

و دعوى: أن المراد من «الشاذ» هو الشذوذ في الفتوى، أول البحث و إن

1- وسائل الشيعة 26: 216 كتاب الفرائض و الموارث، أبواب ميراث الأزواج، الباب 8، الحديث 3.

اختاره الوالد المحقق - مدّ ظله - (1) ولكنه ممّا لا وجه له، فالصحيح المعرض عنها ليست حجّة، لما سلف. نعم لو كانت غير مشهورة رواية، تكون مندرجة في الخبرين.

وغير خفيّ: أنّ مرفوعة زرارة وإن كانت قابلة في ذاتها للدلالة على الشهرة الروائيّة، إلاّ أنّها غير نقيّة سنداً، وبملاحظة المقبولة تكون دالة على حدود ما تدلّ عليها المقبولة، فلا حظ و تدبّر جيّداً.

ذنبه

ممّا ذكرنا يتبيّن حال المسألة الثالثة، وهي الصحيح الموجودة في قبال الشهرة الفتوائيّة أيضاً، فإنّه يكون وهنّها هنا أظهر و أولى، ضرورة أنّ الشهرة الفتوائيّة الكاشفة عن اشتهاار الحكم، تستلزم المناقشة إمّا في صدورها، أو جهة صدورها، فلا تتمّ شرائط حجّيتها حتّى تقابل بالسنة، أو الحكم المستكشف بها.

ولذلك ترى: أنّ في مواقف الإجماع الكاشف عن السنة، لا يتعامل مع السنة معاملة سائر السنن بالتخصيص و التقييد، بل يؤخذ بإطلاق معقد الإجماع، و ليس ذلك إلاّ لأنّ المكشوف به هو تمام المراد، و الأخبار المتعارضة معه - و لو كانت بالإطلاق و التقييد - غير صالحة للعمل بها رأساً، و هذا معناه عدم حجّيتها ذاتاً.

و حيث قد مرّ: أنّ الإجماع ليست حجّيته إلاّ - لأجل اشتهاار الحكم في مورده، و لا يكون الاتفاق الكلّي شرطاً (2)، فالشهرة في الحقيقة تكون حجّة كاشفة عن اشتهاار الحكم، أو وجود السنة، و موجبة لو هن الأخبار المختلفة معها في المضمون.

1- تهذيب الأصول 2: 200.

2- تقدّم في الصفحة 361-363.

تذنيب: في حكم الشك في تحقق الإعراض

في موارد الشك في الجبران، لا- يترتب الأثر على السنّة المشكوكة بلا- كلام، وإنّما البحث في مورد الشك في الإعراض، فإنّ مقتضى القواعد حجّية الأخبار بعد تمامية جهاتها، إلّا إذا توجه إليها الوهن الخارجيّ بالإعراض.

وربّما يقال: بأنّ بناء العقلاء مقيد من الأوّل بعدم الإعراض عن الخبر، فما هو الحجّة هي الرواية غير المعرض عنها، وعندئذٍ لا بدّ من إحراز قيدها، وإذا شك في الإعراض يشك في تحقّق ما هو موضوع بنائهم.

ولو قيل: إنّ ما نحن فيه من قبيل الشك في التخصيص، ضرورة أنّ العامّ حجّة، ولا تسقط حجّيته في مورد الشك في التخصيص، و المخصّص ولو كان موهناً بالنسبة إلى العامّ، ولكنّ العامّ ليس مقيداً حجّيته بعدم وجود المخصّص ثبوتاً بالضرورة، ولذلك يكون بناء الأصحاب والعقلاء على التمسك به عند الشك فيه.

قلنا: فرق بين الحجّة اللفظيّة، والحجّة اللبّيّة، فإنّ العامّ حجّة لفظيّة، وتكون العمومات بألفاظها دالّة على معانيها، ومقتضى أصالة الجدل هو التطابق بين المرادات الاستعماليّة والجديّة، إلّا إذا أحرز الدليل على خلافه.

وأما فيما نحن فيه، وهي حجّية خبر الواحد القائم عليها بناء العقلاء، فلا أصل أوّلى من العقلاء على حجّية خبر الواحد، ثمّ الأصل الآخر على عدم حجّية الخبر المعرض عنه، حتّى يتمسك بالأصل الأوّلى عند الشك، بل البناءات العقلانيّة من الأوّل إمّا مطلقة، أو مقيدة، و حيث إنّ الخبر المعرض عنه ليس بحجّة، فالموضوع لحجّية الخبر من الأوّل مقيد، وهو الخبر غير المعرض عنه، فلا بدّ من إحرازه حتّى تثبت حجّيته.

نعم، إذا صدّقنا وجود الأخبار والأدلة اللفظيّة على حجّية الخبر الواحد

- بحيث يكون لها الإطلاق القابل للاعتماد عليه- يكون الإطلاق متبعاً حتى يثبت الوهن، بناء على جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية، وهكذا بالإطلاق فيها.

اللهم إلا- أن يقال: بأن المخصّص حيث يكون لبيا من اللبّيات العقلية المحفوف بها الإطلاق والعموم، لا يجوز التمسك بالعام والمطلق، لأنها في حكم القرائن المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور.

أو يقال: إنها وإن كانت من تلك اللبّيات، إلا أنها من المختفيات على العقلاء، وليست من المرتكزات الواضحة المانعة عن عقد ظهورها، فيكون الوهن الحاصل من الإعراض مضراً بالحجّية، إلا أنه مغفول عنه نوعاً وعادة، فلا ينافيه عقد الظهور، فإذا جاز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصّص اللبّي في مورد، جاز هنا.

كما يمكن دعوى: أن مقتضى المقبولة (1) والمرفوعة (2)، عدم حجّية المعرض عنها، فيكون التخصيص أو التقييد لفظياً (3)، وهذا يوجب انقلاب الحجّية، لأنه بالنظر إلى لبّيته يجوز التمسك على المشهور، والنظر إلى لفظيته لا يجوز عندهم، فإن كان اللفظ إمضاء فلا انقلاب، وإن كان تأسيساً- بمعناه المعبر هنا وفي أمثال المقام- يكون الانقلاب قطعياً. وما هو المهمّ قصورهما عن ذلك، كما مرّ (4). مع أن عدم جواز التمسك محلّ منع، فراجع (5).

نعم، ربّما يقال: بأن عدم جواز التمسك بالمطلق في الشبهة الموضوعية للمقيّد المسماة ب «الشبهة المصدقية» أمر مفروغ عنه حتى في المقيّدات اللبّية، وما هو مورد الخلاف هي الشبهة المصدقية للعام الأصولي، ففرق بين المطلقات

1- تقدّمت في الصفحة 382.

2- تقدّمت في الصفحة 384.

3- مصباح الأصول 2: 141.

4- تقدّم في الصفحة 397-389.

5- تقدّم في الجزء الخامس: 253.

و العمومات (1). ولكنه عندنا بمعزل عن التحقيق المحرّر في محله (2).

فعليه يتوقّف تصديق المسألة على ثبوت المطلقات الشرعيّة الحاكية عن إمضاء الشرع لخبر الثقة على الإطلاق، بحيث يكون إطلاقه قابلاً للاعتماد عليه في موارد الشكّ، نظير ما إذا شكّ في يد أنّها يد خائنة و غاصبة، فإنّ إطلاق: «من استولى على شيء منه فهو له» (3) معتمد عليه عند الشكّ، لأنّ المخصّص لبي.

نعم، في خصوص المثال يكون المخصّص اللبّي من الواضحات المحتفّ بها الكلام، المانعة عن انعقاد الظهور كما لا يخفى، فتدبر جيّداً.

بقي شيء: في التمسك بالبناء العقلاني عند الشكّ في الإعراض

لأحد أن يقول: في موارد البناءات العقلانيّة غير المبتلى بها نوعاً و عادة و لو كانت من الأمور العرفيّة، يكون البناء العمليّ في حكم العامّ اللفظيّ.

مثلاً: فيما نحن فيه مقتضى ما تحرّر، عدم جواز الأخذ بالصحاح المشكوك كونها مورد الإعراض، إذا لم يكن في أدلّة حجّية الخبر الواحد دليل لفظيّ قابل للاعتماد عليه في مورد الشكّ، لأجل اختفاء البناء العقلانيّ، و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به وجدانا.

وعليه يقال: إنّ فيما نحن فيه خصوصيّة، و هي أنّ البناء العمليّ على العمل بالخبر، إلاّ إذا ثبت الوهن، و حيث إنّ مسألة الإعراض الموجب للوهن، قليلة الاتفاق في المسائل العقلانيّة جدّاً، لا يكون البناء العقلانيّ موضوعه مقيداً.

وإن شئت قلت: إنّ هناك عامّاً عمليّاً و ارتكازاً خاصّاً مغفولاً عنه عند العادة،

1- لاحظ نهاية الأفكار 2: 520.

2- تقدّم في الجزء الخامس: 255.

3- تقدّم في الصفحة 398، الهامش 1.

و مقتضى ذلك وجوب الأخذ بالسند الصحيح حتى يثبت الوهن. هذا غاية ما يمكن أن يقال في المقال، والله وليّ الأمر، وعليه الاتكال.

بقي شيء: في صعوبة تحصيل الشهرة

من الجدير باللفت والتوجه: أنّ تحصيل الشهرة المتعبّد بها، حتى يتبين: أنّ المخالف من الشاذّ والنادر، أيضا مشكل، و لكنّه ليس بمثابة مشكلة الإجماع، و حصول الشهرة غير بعيد، بعد اتفاق مشاهير القدماء المختلفين في المشارب والمسالك، وفي الأفهام والمدارك، وفي البلاد والأعصار، والأمصار والممالك.

المبحث الخامس فى حجّة الخبر الواحد، و خبر الواحد

أشارة

فى بعض الأمور الجديرة بالذكر:

الأمر الأول: فى إشارة لموضوع علم الأصول و شموله لخبر الواحد

كان المعروف بين الأعلام، أنّ موضوع هذا العلم هو الأدلة الأربعة (1)، ولما توجهوا إلى خروج كثير من مباحث العلم عنه، بل لا يبقى تحته إلا مسألة التعادل والترجيح، عدل العلامة الأصفهانيّ قدس سره فى «الفصول» إلى ذوات الأدلة (2)، ضرورة أنّ كثيرا منها تدرج بذلك فيه.

إلا أنّ جمعا منها كمسألة حجّية خبر الواحد والإجماع والشهرة، خارجة عنه، لأنّ البحث فيها يعدّ من المبادئ التصديقيّة، كما كانت كذلك قبل التصرف المذكور. وحيث توجه الشيخ رحمه الله إلى هذه المشكلة، عدل إلى أنّ البحث عن السنّة وعوارضها، يشمل البحث عن خبر الواحد وغيره، ضرورة أنّ الكلام هنا حول أنّ السنّة، هل تثبت به، أم لا؟

1- ذكرى الشيعة: 3- السطر 26، قوانين الأصول 1: 9- السطر 22.

2- الفصول الغرويّة: 12- السطر 10-16.

و حيث التفت جمع إلى أنّ السنّة الواقعيّة، ليست تثبت بالخبر(1)، و لا- يعقل، و السنّة التعبدية لا واقعيّة مفروغ عنها لها، حتّى تكون محفوظة في المقام، فيكون البحث في الحقيقة راجعا إلى أنّ الشرع، هل تعبدنا باتباع الخبر، أم لا، أو أنّه هل نزل الخبر منزلة السنّة الواقعيّة، أم لا؟ و هذا لا يفيدنا لحلّ المشكلة مع أنّ حديث التنزيل، لا أساس له في باب حجّية خبر الواحد.

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ ما لا أساس له بعد الورود في البحث، لا ينافي كونه مورد البحث.

أو يقال: بأنّ المراد من «السنّة» أعمّ من الخبر و السنّة الواقعيّة.

أو يقال: إنّ السنّة الواقعيّة في مورد الخبر(2)، إمّا تكون موجودة، فتثبت حجّيتها بالخبر، و إن كانت معدومة فلا حجّية للخبر إلاّ توهمًا، لأنّ الخبر حجّيته طريقيّة إلى السنّة، و ليست موضوعيّة(3).

و حيث إنّ هذه التشنّبات الباردة، خارجة عن الجهة المبحوث عنها في المسألة، و غير تامّة في ذاتها، كما لا يخفى على أهلها، عدل جمع إلى أنّ موضوع العلم، ما يمكن أن يقع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط(4)، و منهم العلامة الخراسانيّ(5) و تبعه الآخرون بتغيير الألفاظ، مثل «صحّة كون المسألة كبرى قياس الاستنباط»(6)

1- كفاية الأصول: 337، درر الفوائد، المحقّق الحائري: 31-34 و 2: 380، مصباح الأصول 2: 147.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 157-158.

3- مصباح الأصول 2: 151-152.

4- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 158.

5- كفاية الأصول: 22 و 337.

6- نهاية الأفكار 3: 101.

أو «كونها قواعد ممهّدة لكشف حال الأحكام الواقعيّة» (1) ... وغير ذلك.

وحيث يتوجّه إليهم - مضافا إلى ما مرّ بتفصيل في محلّه (2) -: أنّ جمعا من المسائل اللغويّة، تكون دخيلة في الاستنباط وفي الكشف، بل تصير كبرى القياس مع الوسطة، وفي المسائل الأصوليّة ما لا تكون دخيلة وكبرى إلاّ مع الوسطة، عدل عن ذلك جمع إلى أنّ هذا العلم - بل و علم الفقه - لا موضوع لها، ولا حاجة إليه (3)، كما في «الدرر» في المقام (4).

وبعض آخر: إلى إنكار احتياج كثير من العلوم إلى الموضوعات (5).

وثالث: إلى إنكار العلوم كلّها إليها، وإلى امتناع الموضوع (6)، كما توجد بعض البراهين على امتناعه في خلال كلمات الوالد المحقّق - مدّ ظلّه - (7).

وحيث كان المعروف وجود الموضوع، ولم يتمكّن القوم من تصوير الموضوع الجامع المانع، ولا سيّما في علم الأصول، تصدى الأستاذ البروجرديّ قدس سره لحلّ المشكلة عن طريق آخر، ينتهي إلى أنّ ما هو الموضوع هي الحجّة في الفقه (8).

وقد كان الولد - مدّ ظلّه - منتقلا إلى هذا قبل انتقال السيّد رحمه الله إلى قم المشرفة (9)، وكان سبب اختياره أنّ موضوع علم الأصول هي الحجّة في الفقه، ما في بعض الكتب العقليّة: «من أنّ موضوع علم الفلسفة هو الوجود، فكيف يكون

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 31.

2- تقدّم في الجزء الأوّل: 33-41.

3- نهاية الأفكار 1: 10، محاضرات في أصول الفقه 1: 28 و 31، مصباح الأصول 2: 147.

4- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 33-34.

5- نهاية الأفكار 1: 9، محاضرات في أصول الفقه 1: 31.

6- مناهج الوصول 1: 35-43.

7- مناهج الوصول 1: 35-43، تهذيب الأصول 1: 8 و 9.

8- نهاية الأصول: 15، الحاشية على كفاية الأصول، المحقّق البروجرديّ 1: 6.

9- أنوار الهداية 1: 269-270.

محمولا في مسأله؟!».

وأجيب: بأن ما هو الموضوع في الحقيقة هو «الوجود» لأن قضية «الجسم موجود» ترجع إلى أن الوجود جسم، وأن الوجود يتشأن بتلك الشئون، فيكون البحث عن عوارض الوجود(1). وبذلك تنحلّ معضلة القاعدة الفرعية. وعليه يبتنى القول ب «التقدم بالحقيقة» الذي هو من مصطلحات المتأخرين.

وعلى هذا، يكون ما هو المحمول في قضايا الأصول، هو الموضوع في الحقيقة، لأن الأصولي يبحث عن مصاديق الحجّة، ويفحص عنها، وعن شئون تلك الحجّة الكلية المفهومية الاعتبارية، بخلاف ما في الكتب العقلية فإنه واقعي، فلا تخلط. وبذلك تنحلّ المعضلات الكثيرة.

إلا أن القواعد الفقهية، وكثيرا من البحوث اللغوية، من الحجج في الفقه، وعلى المسائل الفرعية، ضرورة أن المراد من «الحجّة» كلّ ما يصحّ الاحتجاج به لإثبات الحكم الشرعي وإسقاطه، حتى تشمل جميع مسائل العلم، وعندئذ يلزم عدم مانعيته لكثير من الحجج الفقهية، ولو عبّر أستاذنا رحمه الله عن الموضوع: «بأنّه جامع المحمولات» كما عرفت حقيقته(2).

والذي ذكرنا في محلّه: أن موضوع العلوم ومنها علم الأصول، ليس مقابل المحمول، ولا جامع المحمولات، بل موضوع العلم اللازم في العلوم، هو المعنى الموجود المرتبطة به المسائل المتشعبة المتباينة موضوعا ومحمولا. وذلك المعنى ليس واحدا شخصيا، ولا موجودا يعبر عنه بعناوين بسيطة، أو مركبة، وذلك المعنى ليس الغرض، ولا الأثر، لأنهما متأخران عنه.

بل هو أمر موجود، كامن مستتر في ذوات المسائل، موجب لتعدّد العلوم

1- شرح المنظومة، قسم الحكمة: 206.

2- نهاية الأصول: 13.

طبعاً، و لارتباط المسائل المتفرقة المجتمعة في العلم قهراً، وهذه السنخية الخاصة بين المسائل هي موضوع كل علم، و هو حاصل بينها، مختفٍ و محجوب بالمسائل، و موجود بموجوديتها⁽¹⁾، و لو لا ذلك المعنى، لكانت العلوم يتداخل بعضها في بعض بالضرورة.

و لعمرى، إن ترجمة ما في الكتب القديمة اليونانية: «بأن موضوع كل علم، لا بدّ و أن يكون كذا و كذا» لم تكن ترجمة تامة، و لذلك وقع القوم في تشخيصه صرعى و سكارى، و أخذ كل من معضلات المسألة مهرباً و مفزاً، و اللّهُ هادى السبيل.

الأمر الثاني: حول أصل الصدور و جهته و تشخيص الظهور و أصلته

قد اشتهر بينهم: «أن إثبات الحكم الشرعى بالخبر الواحد، يتوقف على أربعة أمور: أصل الصدور، و جهة الصدور، و تشخيص الظهور، و أصالة الظهور» المعبر عنها ب «حجّيته»⁽²⁾.

و هذا لمكان فساد لا بدّ من الإشارة إليه، ضرورة أنّ جهة الصدور، ليست إلّا كون الكلام مراداً، و كون المراد الاستعمالي عين المراد الجدّى، و هو عين «أصالة الظهور» المعروفة في كلماتهم.

و بالجملة: يتوقف إثبات الحكم الشرعى على أصل الصدور، و تشخيص الظهور، و المراد الاستعمالي، ثم بعد ذلك كشف كونه مطابقاً للجدّ، قبال ما إذا لم يكن مطابقاً له قطعاً، كما إذا علمنا أنّه صدر عن تقيّة، أو كان في كلامه قرينة على خلافه، كما في العامّ المتعقّب بالمخصّص، و في المطلق بعد التقييد، فإنّ الكلّ من

1- تقدّم في الجزء الأول: 10.

2- فرائد الأصول 1: 108، درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 379-380، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائينى) الكاظمى 3: 156، نهاية الأفكار 3: 101.

نعم، حيث إنّه مع كونه مطابقاً للجدّد حسب الأصول العقلائيّة، يمكن أن لا يكون حجّة ممضاة، فلا بدّ من إثبات حجّية الظهور، ولذلك ذكرنا أنّه في هذا التقريب، يكون البحث عن حجّية الظهور كبرويّاً(1).

وبالجملة: بعد ما تبين ذلك، وتبين سابقاً تمام البحث حول تشخيص الظاهر، و حجّية الظهور(2)، فلا- معنى لعقد البحث عن جهة الصدور، لأنّه ليس بحثاً مستقلاً، فما في كتب القوم من انتظام البحث عنه على حدة(3)، ناش عن الغفلة عن حقيقة الأمر، وهذا يؤيد ما ذكرناه.

فينحصر البحث الأخير في حجّية خبر الواحد صدورا، وأنّ ما يكون دليلاً على الصدور تامّ، أم لا.

الأمر الثالث: في أنّ بحث حجّية الخبر قليل الجدوى

قد اشتهر: «أنّ البحث في حجّية الخبر الواحد من أهمّ المباحث، لأنّ الفقه مرهون به، ولا بحث أكثر أثراً وأعلى نفعاً من البحث عن أصل الصدور، و حجّية الصادر، ولأجل ذلك لا بدّ من الغور في الأدلّة اللفظيّة من الكتاب والسنة، والغور في الأدلّة المانعة عنه كتاباً وسنة، وإلاّ يلزم اختلال أمر الفقيه، وسقوط الفقه وفقه الإسلام وفقهنا»(4).

1- تقدّم في الصفحة 312.

2- تقدّم في الصفحة 311-313.

3- فرائد الأصول 1: 108، كفاية الأصول: 337، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 156، نهاية الأفكار 3: 101.

4- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 157، نهاية الأفكار 3: 101، مصباح الأصول 2: 146.

أقول: البحث عن حجّية الخبر الواحد في الأعمّ من الأحكام والموضوعات، يكون كثير الفائدة جدّاً، لكثرة الابتلاء بالخبر الواحد في الموضوعات، كما هو الواضح، ولعدم تنقيح المسألة من هذه الجهة حقّه، ولذلك ترى أنّهم في هذه المسألة، واقعون في المشكلة و يحتاطون، ولازم ذلك الابتلاء الكثير في كثير من المسائل، من أول الفقه إلى آخره.

وأما إذا كان البحث مقصوداً في حجّية الخبر الواحد في الأحكام، كما هو ظاهر الأعلام (1)، أو كان النظر إلى أنّه بحث كثير التّفنّع في الفقه، كما هو صريحهم (2)، فهو من الاشتباه الواضح، وذلك لجهات:

الجهة الأولى: أنّ المشهور بل المجمع عليه، حجّية الخبر الواحد المقرون بالقرينة (3)، ضرورة أنّ خلاف السيّد (4) و الشيخ (5) في غير المقرون بها، و من الواضح أنّ الراجع إلى أخبار الفقه، لا يجد في الفقه، إلّا وفي كلّ مسألة خبران أو أكثر، و تكون تلك الأخبار مورد الإفتاء إلّا شاذّاً و نادراً، و ما هو المعرض عنه من الأخبار ليس بحجّة كما عرفت، سواء كان الخبر الواحد حجّة، أو لم يكن (6).

و بالجملة تحصّل: أنّ الخبر الواحد الذي هو مورد الخلاف بيننا، ليس مطلق الخبر الواحد، و ما هو مورد الخلاف بيننا قليل الوجود.

1- فرائد الأصول 1: 124، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 174، نهاية الأصول: 496-497، تهذيب الأصول 2: 114-115.

2- فرائد الأصول 1: 124، أجود التقريرات 2: 101، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 157، نهاية الأفكار 3: 101.

3- عدّة الأصول: 51-السطر 5، معارج الأصول: 147-148، مصباح الأصول 2: 149.

4- الذريعة إلى أصول الشريعة 2: 528-531، رسائل الشريف المرتضى 3: 309-310.

5- عدّة الأصول: 51-السطر 5.

6- تقدّم في الصفحة 396-397.

نعم، من المسلمين الحشوية القائلون بعدم الحجية مطلقاً⁽¹⁾، ولكنهم أباطيل العقيدة والأعمال.

ولعمري، إنه قليلاً ما يوجد في زماننا من يدعى فرضاً عدم حجية الخبر الواحد، ويقف في الفقه في قبال القوم، ويتدّد لأجل الشك في الصدور.

ولا يذهب عليك أننا لا نتمسك بالإجماع، بل نظرنا إلى أن جلّ الأخبار من المقرون بالقرائن، ولا يوجد لمسألة فرعية خبر واحد فقط إلا شاذاً، وإذا كان هو مورد العمل - كما هو الكثير عادة - يكون عملهم بحكم القرينة القويمة.

الجهة الثانية: وجود الأخبار في الكتب الأربعة - بعد النظر في تاريخ حياة المؤلفين، واهتمامهم بضبط الأخبار الصحيحة، حسب نظراتهم البسيطة - من القرائن العامة على السند.

وذهب جلّ الأخباريين إلى قطع الصدور⁽²⁾، يؤيد أن لا ينكر الأصولي حجية الخبر الصحيح السند الموجود فيها، ولا سيما في «الكافي» المؤلف في عصر الغيبة الصغرى، الممكن رده عجل الله تعالى فرجه عنه بتوسيط السفراء، فإنه وإن لا يكون دليلاً على شيء، لاشتمال «الكافي» وغيره على الأخبار الضعيفة جداً، ولكنه يوجب الوثوق والاطمئنان النوعي بما فيه من الأخبار الصحيحة، ولو كانت واحدة.

الجهة الثالثة: يحصل لكلّ متدبر في الفقه، الوثوق الشخصي بصدور الأخبار الصحيحة الموجودة في تلك الكتب، لأنه بعد التدبر فيها، و في تاريخ حياة المؤلفين، وفي كونها مورد الإفتاء، و معمولاً بها، لا يشك إلا الشواذ من الأمة والناس.

الجهة الرابعة: يمكن دعوى وجود الإجماع الحجة على حجية خبر

1- نهاية الدراية في شرح الوجيزة: 140-141، فرائد الأصول 1: 159.

2- الفوائد المدنية: 52-السطر 18 و 53، الحدائق الناضرة 9: 356-358.

و توهم: أن السيّد يذهب إلى عدم حجّيته مطلقاً(1)، أو ابن إدريس يذهب إليه (2)، في غير محلّه، لما نجد أنّ السيّد- بل وابن إدريس- لا يسلكان في الفقه مسالك جديدة إلا نادراً، وقلّما يتفق أن يكون ذلك، لكون الموجود فيما بين أيديهما الخبر الواحد.

فيعلم من ذلك: أنّ مسألة حجّية الخبر الواحد الموجود في الكتب الأربعة، المفتى به إجمالاً في الكتب الاستدلالية، أمر مفروغ منها في الفقه، ولا تحتاج إلى زيادة الاستدلال، وإقامة البرهان، ولا سيّما بعد اعتضاد الشهرة القديمة بالشهات، بل والإجماعات في العصور المتتالية إلى عصرنا، وقد أصبحت المسألة كالنار على المنار، وكالشمس في رابعة النهار، فهل ترى في الغور في هذه المسألة، فائدة ونفعا أصلاً إلا شاذّاً و نادراً؟! وبالجملة: حجّية ما في الكتب الأربعة، من الضروريات الأولية في الفقه، وليست ممّا تقوم عليها الأدلّة، كالسيرة، أو بناء العقلاء، لما لا- شكّ فيها، بل ما فيها ممّا كان يعمل بها قبل انضباطها في تلك الكتب، وقبل أن يؤلّف المؤلفون شيئاً، ففرق بين قطعّة الصدور، وبين حجّية الصادر قطعاً.

وعلى هذا، لا تبقى المسألة ذات الشبهة والتردد إلا بحسب البحث الكبرى.

ولو كانت الأدلّة الناهية كتاباً(3) و سنّة(4) تامّة الدلالة، لكانت خارجة عنها تلك الأخبار تخصيصاً و تقييداً، أو انصرافاً، أو كشفاً عن وجود قيد لها يورث صرفها عنها.

1- كفاية الأصول: 338.

2- نفس المصدر.

3- لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ E. الإسراء (17): 36، يأتي في الصفحة 417 و ما بعدها.

4- تأتي في الصفحة 431-438.

و ما فى «فوائد الأصول»: «من أنّ الإجماع على حجّية ما فى الكتب (1) غير تامّ، لأنّه معلّل باختلاف المجمعين فى الآراء و النظريات» غير وجيه، لأنّه ليس المدرك الإجماع حتّى يقال: بأنّه إذا لم يكن الإجماع حجّة، تكون الأخبار فيها غير حجّة، بل حجّيتها ضروريّة.

نعم، الأخبار التى توجد أحياناً فى سائر الكتب إذا تمّت جهات اعتبارها- من اعتبار المؤلّف، و تواتر المؤلّف، أو الوثوق به على وجه قوى جدّاً حسب الموازين العقلائيّة- تكون خارجة عنها، و لكنّها قليلة فى الفقه. و لو كانت فلها مماثل فيها.

فإذن تحصّل: أنّ الأخبار المسندة الصحيح سندها، الموجودة فى الكتب الأربعة، لا تحتاج إلى إقامة الأدلّة اللفظيّة كتاباً و سنّة.

ولكن بعد اللتّيما و التّى، لا بأس باتّباع القوم بذكر الأدلّة الناهضة على النهى عن العمل بالظنّ الخاصّ (2)، ثمّ بعد ذلك نردفها بالأدلّة القائمة على اتّباع الخبر الواحد، إن شاء الله تعالى (3).

إذا عرفت هذه الأمور، فالبحت فى هذه المرحلة يقع فى موقفين:

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 158.

2- يأتي فى الصفحة 417.

3- يأتي فى الصفحة 445.

الموقف الأول في الأدلة الناهية عن اتباع الظن

إشارة

وهي وجوه:

الوجه الأول: الآيات

إشارة

فمنها: قوله تعالى: **وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ** (1).

وقوله تعالى: **وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** (2).

وقوله تعالى في مواقف كثيرة: **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ*** (3).

1- يونس (10): 36.

2- النجم (53): 28.

3- الأنعام (6): 116، يونس (10): 66.

وفي سورة النساء: مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعَ الظَّنِّ وَ مَا قَتَلُوهُ يَقِينًا (1).

وحيث إنَّ اتباع الخبر الواحد من اتباع الظنِّ، وتكون الآيات في مقام توبيخ الاتباع المزبور، تكون دالّة على المطلوب مضافا إلى الكليّة العامّة الشاملة لمطلق الظنِّ وهي قوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا* (2).

وكون الآيات في خلال آيات غير الأحكام الفرعية (3)، لا يضرّ بما يفهم منها العرف أصلا، ولا نحتاج إلى مقدّمات الحكمة حتّى يقال: هي غير حاصلّة، لوجود القرينة الصالحة (4)، لأنَّ العقلاء يفهمون من هذه الآيات وأمثالها، مذمة الاتباع الاعتقاديّ أو العمليّ.

مع أنّ الآية في سورة النجم، تكون بعد قوله تعالى: لَيْسَ مُمُونِ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى (5) وهذا فعل، وقد ذموا على هذه التسمية وهذا التقوّل، كما لا يخفى، ولازمه ممنوعيّة إسناد شيء إليه تعالى، يقوم به الخبر الواحد.

بل قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ (6) يكون ناظرا إلى الاتباع العمليّ عن الاعتقاد الباطل بالشركاء، بل في نفس الاتباع، شهادة على أنّ المسألة عمليّة.

أقول: هذه الآيات لمكان اشتغالها على كلمة (الظن) تخصّص بالبحث أولا، ويأتي الكلام حول الآية غير المشتملة على هذه الكلمة بعدها (7) إن شاء الله تعالى.

1- النساء (4): 157.

2- النجم (53): 28.

3- كفاية الأصول: 339، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 2: 160، تهذيب الأصول 2: 103.

4- درر الفوائد، المحقق الخراساني: 103.

5- الإسراء (17): 36.

6- يونس (10): 36.

7- ا\ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ... الإسراء (17): 36.

والذى يتوجه إلى الاستدلال:

أولاً: أن كلمة الظنّ ربّما يكون مراداً منها العلم، ومنه قوله تعالى: **وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا** (1) وهذا كثير الدور، فتكون الآيات- احتمالاً- ناهية عن العلوم الباطلة والاعتقادات المأخوذة عن الآباء والأقوام من غير تدبّر وتأمل.

وشمولها للظنّ ممنوع، إلا على القول باستعماله في أكثر من معنى واحد (2).

نعم، إذا كانت الآيات الاخر التي نحن أشرنا إليها في المسألة المتديلة بالتخريف، مورد الاستدلال، فلا بأس به.

و ثانياً: أن الظنّ من الصفات النفسانية، والمراد منه هنا مقابل العلم الذى هو منها، وهذا أجنبى عن الظنّ النوعى الذى ندعى حجّيته (3)، ولا تنافى بين كون الظنّ غير حجّة، والخبر الواحد حجّة، والظواهر حجّة، حتّى فيما إذا حصل من الظنون الخاصّة ظنّ شخصى، فإنّه كالحجر جنب الإنسان، بل هى تدلّ على أن القول باعتبار حصول الظنّ النفسانى من الظنون الخاصّة- كما مرّ (4)- غير صحيح، لأنّ الظنّ النفسانى لا يُغنى من الحقّ شيئاً* فيسقط قول من اعتبره (5).

و ثالثاً: أن الظنون الخاصّة علم، وتكون أدلّة اعتبارها حاكمة (6). ولكنّها مجرد دعوى، وقد فرغنا من فسادها مراراً (7).

1- الإسراء (17): 102.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 55.

3- تقدّم فى الصفحة 298-300.

4- تقدّم فى الصفحة 299-300 و 144-145.

5- قوانين الأصول 1: 439-440-السطر 23.

6- فوائد الأصول (تقارير المحقّق الثانى) الكاظمى 3: 160-161، مصباح الأصول 2: 152.

7- تقدّم فى الصفحة 336-337.

نعم، يمكن دعوى التخصيص (1)، فتكون الآيات الدالة (2) و الأخبار الآتية (3) مثلاً، مقيّدة لهذه الآيات، أو تكون تلك الآيات منصرفة عن الظنون الخاصة، أو يستكشف من الآيات و الأخبار الدالة على اعتبارها- كما يأتي- وجود القرائن الخاصة المانعة عن كونها شاهدة على ممنوعية اتباع هذه الظنون.

فلو فرضنا أنّ تخصيص تلك الآيات و تقييدها، غير مناسب لفهم العقلاء، يتعيّن الفرض الأخير، أو القول بالانصراف (4)، و حيث لا وجه للانصراف، لأنّ المستفاد منها مذمومية اتباع الظنّ لا بوجه الدلالة الوضعية، يتعيّن الفرض الثالث.

ولكن الذي هو المهمّ في المسألة، ما عرفت من خروج الظنّ الخاصّ عن هذه الآيات تخصّصاً، و لا نحتاج إلى التخصيص، أو الحكومة، أو الانصراف، لما عرفت أنّ «الظنّ» بحسب اللغة: هو الظنّ الشخصي، و إطلاقه على الظنّ النوعي من المجاز، فالخبر الواحد و الظواهر و أمثالها، ليست منه بالضرورة.

بقي الكلام حول الآية غير المشتملة على كلمة (الظن) و هي قوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا** (5).

و هذه الآية خلال الآيات الناهية عن عدّة أعمال، كالتقرّب إلى مال اليتيم (6)، و الكيل بغير الميزان و القسطاس المستقيم (7)، و المشى في الأرض مرحاً (8)، و التقرب

1- فرائد الأصول 1: 112، كفاية الأصول: 339.

2- يأتي في الصفحة 447.

3- يأتي في الصفحة 491.

4- كفاية الأصول: 348، الحاشية على كفاية الأصول، المحقق البروجردى 2: 133-134.

5- الإسراء (17): 36.

6- **إِذْ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ***، الإسراء (17): 34.

7- **إِذْ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**، الإسراء (17): 35.

8- **إِذْ لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا...***، الإسراء (17): 37.

إلى الزنا(1)، وقتل النفس (2) والأولاد خشية الإملاق (3)، فلا معنى لتوهم كونها راجعة إلى المسائل الاعتقادية(4).

وبما أنها مشتملة على النكرة في سياق النهي، وهي في حكم النكرة في سياق النفي، إمّا من العمومات، أو تكون في حكم العمومات في الانحلال إلى الأفراد والنواهي، ولا قصور في ناحية إطلاق الحكم، لما تقرّر منّا: أنّ النكرة في سياق النفي والنهي وإن لم تكن عموماً، إلّا أنّها تلازم الإطلاق الدائمى (5)، ولا يتصوّر إثباتا فيها الإهمال، كما قيل به في العمومات اللفظية(6)، على خلاف التحقيق المحرّر عندنا في محله (7)، فتصير شاملة للأحكام والموضوعات.

فتوهم اختصاص الآية بالموضوعات- لكونها في خلال الآيات السابقة، فإنّ الخبر الواحد في الموضوعات، غير جائز اتباعه، لأنّه من غير العلم، فلو قام على تمامية الكيل، أو على أنّ المال ليس مال اليتيم وهكذا، فلا يجوز الاتكال عليه، فتكون الآية أجنبية عن حجّيته في الأحكام- غير صحيح.

ودعوى حكومة الأدلة الناهضة على حجّية الخبر الواحد(8)، قابلة للدفع، لما مرّ من عدم تمامية الحكومة المتقوّمة بكون أدلتها في مقام التنزيل، وهو ممنوع جداً. مع أنّه لا معنى لها، لأنّ لفظة «ما» كناية عن الأفراد الخارجيّة التي ليست

1- اِوَّ لَا تَقْرُبُوا الرِّئْيَ E، الإسرائ(17): 32.

2- اِوَّ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ ... *E الإسرائ(17): 33.

3- اِوَّ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ E، الإسرائ(17): 31.

4- كفاية الأصول: 339، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 160.

5- تقدّم في الجزء الرابع: 98-99.

6- نهاية الأفكار 2: 510.

7- تقدّم في الجزء الرابع: 98-99، وفي الجزء الثامن: 333-334.

8- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 160-161.

مصاديق العلم، وليس الحكم هنا على عنوان كلى قابل للتحكيم توسعة أو تضييقا.

فما فى كلمات القوم من التنزيل (1)، وهكذا فى كلام العلامة الأراكى رحمه الله: «من أنّ الآية تشتمل على الحكم المتعلق بالعناوين الكلىة الكذائبة، فتقبل الحكومة» (2) كله غير قابل للتصديق جداً.

وأما القول بالتخصيص، فهو وإن كان ممكنا، إلا أنه فى خصوص النكرة فى سياق النهى و النفى، محل إشكال عندى (3)، ولا سيما بعد ملاحظة ذيل الآية (4)، فإنه يورث امتناعه وإبائه عنه وعن التقييد. فما كان جوابا عن الآيات السابقة، لا يصلح أن يكون جوابا عن هذه الآية، وهكذا دعوى الانصراف.

بل ما مرّ منا من كشف القرينة الخاصة المانعة عن ظهور الآية لشمول ما نحن فيه، أيضا لو تمّ فهو بالنسبة إلى الأخبار الأحاد التى تكون مورد الوثوق والاطمئنان، دون مطلق الخبر، وما هو المدعى هو الثانى، كما هو الواضح.

فتحصّل لحدّ الآن: تمامية الآية للردع عن اتباع الخبر الواحد، ولا يتوجّه إليها كثير من الإشكالات المحرّرة فى كتب القوم: من المناقشة فى الإطلاق (5)، أو المناقشة فى الدلالة، من جهة كونها منسلكة فى آيات الاعتقادات، كما فى «الكفاية» (6) فإنّ هذه الآية فى خلال آيات الأحكام الفرعية، ولا ينبغى الحكم بلا مراجعة إليها، كما هو كثير الدور فى المسائل الأصولية.

أو المناقشة فى كونها مربوطة بالموضوعات، دون الأحكام كما مرّ. أو فى أنّ

1- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 380، حقائق الأصول 2: 112.

2- نهاية الأفكار 3: 102-103.

3- تقدّم فى الجزء الرابع: 98-99، وفى الجزء الخامس: 213-214.

4- ... إنّ الظنّ لا يُغنى من الحقّ شيئا* El، النجم (53): 28.

5- معالم الدين: 195، درر الفوائد، المحقق الخراسانى: 103.

6- كفاية الأصول: 339، أجود التقريرات 2: 102.

الآية الواقعة بعدها، تكون ظاهرة في المعنى الأخلاقيّ، لما فيها من النهي عن المشى في الأرض مرحاً، فهي مثلها، فيكون النهي أخلاقياً و إرشادياً، فإنه لتوهم:

أنّ وحدة السياق في بعض الأحيان، تورث اختلال الظهور الذاتيّ، ولكنّه هنا ممنوع، لقوله تعالى: **إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا(1)**.

فتلك المناقشات الكثيرة، أو توهم الجمع بين مفاد هذه الآية و أخبار حجّية الخبر الواحد بالحكومة، أو التخصيص، أو دعوى الانصراف، لقيام الأخبار الكثيرة البالغة أحياناً إلى ما فوق المائة- كما سيمرّ عليك إجمالها إن شاء الله تعالى - على حجّية الخبر الواحد(2)، فتكون هي موجبة لانصراف الآيات الناهية، أو تكون كاشفة عن القرائن الخاصّة(3)، كلّها غير تامة، كما أشير إليه.

حول وجوه المنع عن دلالة الآيات الناهية عن اتباع الظنّ

نعم، بقيت بعض الوجوه الاخر:

فمنها: أنّ مقتضى إطلاق الآية ممنوعية الاستدلال بها، ضرورة أنّ اتباع الظواهر من مصاديق اتباع غير العلم، و لازمه الزجر عن اتباع ظاهر الآية و الآيات المستدلّ بها هنا، و هذا جواب عن جميع الآيات الناهية(4).

أقول: قد مرّ منّا في مباحث الظواهر، ما يتعلّق بهذه المسألة من البحوث(5).

و من الممكن أن يقال: إنّ هذه الآية و الآيات، تورث الوثوق و الاطمئنان بأنّ

1- الإسراء(17): 36.

2- يأتي في الصفحة 488.

3- تقدّم في الصفحة 420-421.

4- تهذيب الأصول 2: 103.

5- تقدّم في الصفحة 333-334.

ما ليس بعلم ممنوع اتباعه، فيكون الخبر الواحد غير المورث غير حجّة حسب الآية، وإذا كان مورثاً للوثوق والاطمئنان فلا بأس بحجّيته، لأنّه العلم عرفاً، والآية تنهى عن اتباع غير العلم، فلا يتمّ - حسب مفادها - ما هو المقصود، وهو حجّية مطلق خبر الثقة، وتكون رادعة عنه.

وإن شئت قلت: لا بدّ عقلاً من اختيار حجّية هذه الآية، وإلاّ تلزم اللغويّة، فحجّية هذه الآية ثابتة قطعاً، وعندئذ تكون مانعة من اتباع غير العلم.

وهذا ليس من تخصيص الآية بنفسها، كما في «تهذيب الأصول»⁽¹⁾ ضرورة أنّ التخصيص فرع الشمول البدويّ، والانصراف يمنع عن الشمول، فلا وجه لما فيه:

«من أنّ التخصيص إذا جاز بالنسبة إلى نفسها، فيجوز بالنسبة إلى أخبار الآحاد بأدلة حجّيتها».

هذا مع أنّ الالتزام بحجّية الظواهر بعد قطعيّة السند، ممّا هو ضروريّ، لأنّ القرآن جاء لهداية البشر، فلا بدّ عقلاً من ذلك في خصوص ظواهرها، بخلاف ما هو ظنّي الصدور، فليسا هما في عرض واحد حتّى عند العقلاء، ولو كانا واحدا عندهم ولكنهما - حسب هذه الآيات، ونزول القرآن - مختلفين في نظر الشرع، فتدبّر.

ومنها: أنّ الحكومة والتخصيص ودعوى الانصراف، كلّها لو كانت غير تامّة، ولكنّ الورود ممكن، فإنّ مفاد الآية ليس إلاّ النهي عن اتباع غير الحجّة، ضرورة أنّ «العلم» في لسان الأخبار هي الحجّة، كما تقرّر في محلّه، للقرائن الخاصّة، وفيما نحن فيه أيضاً يكون المراد منه الحجّة، إذ لو أريد منه العلم الوجدانيّ، للزم تعطيل الأحكام الكثيرة، أو ورود التخصيص الأكثر المستهجن، انتهى ما في «تهذيب الأصول» بإجماله⁽²⁾.

1- تهذيب الأصول 2: 103.

2- تهذيب الأصول 2: 104 - 105.

و لا يخفى: أنّ الورود شأن أدلة حجّية خبر الواحد، لا السيرة فقط.

وفيه: أنّه يمكن أن يكون العلم أو الوثوق و الاطمئنان مراداً، و تكون الأخبار التي تورث الوثوق حجّة، فلا- يلزم تخصيص، و يلزم منه مردوعيّة المدّعى، و هو حجّية الخبر الواحد على إطلاقه، ضرورة أنّ حجّيته في الجملة ممّا لا يكاد ينكرها أحد، و هي من الضروريّ، فما هو المهمّ للمثبتين إثبات حجّيته على الإطلاق، و هذه الآيات تمنع ذلك الإطلاق الذي هو مقصودهم في المقام.

و كون المراد من «العلم» هي الحجّة أحياناً في بعض الأخبار للشواهد، لا يستلزم ذلك في الآية بعد اختلاف عصرهما.

هذا مع أنّه لو كان المراد من «العلم» هو العلم المنطقيّ الوجدانيّ، فلا يلزم إلاّ تخصيص واحد، و هو حجّية الوثوق و الاطمئنان، دون الخبر الواحد. و تعطيل طائفة من الأحكام ممّا لا يوجب القول بالحجّية، لأنّ من ينكر حجّيته يلتفت إلى ذلك، و يلتزم به جدّاً، و لا يعتقد أنّه من الأحكام الإلهيّة، حتّى يستوحش من هذه الحملة الحيدريّة الروحانيّة.

و منها: أنّ مقصود المستدلّين بهذه الآية، ردع السيرة العقلانيّة القائمة على العمل بالخبر الواحد، و هذا غير ممكن، للزوم الدور، ضرورة أنّ رادعيّة الآيات موقوفة على عدم مخصّصيتها بالسيرة، و لو كانت مخصّصة بها لما أمكن أن تكون رادعة، و عدم مخصّصيتها بها موقوف أيضاً على رادعيّتها عنها.

و بعبارة أخرى: لا بدّ و أن تكون الآيات في قوّة الردع عن السيرة، مع أنّ السيرة أقوى منها، لأنّها تخصّصها(1).

أقول: ليس المقصود من الردع إلاّ إبلاغ عدم الرضا بالسيرة العقلانيّة، و أمّا

1- كفاية الأصول: 348، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3:

الردع وقلع مادة الفساد خارجا، فهو ليس دأب الشرع في مرحلة التقنين، فعليه كما تكون السيرة على القمار قبل الإسلام إلى أن طلع الإسلام، ويكون باقيا إلى زماننا، ومع ذلك يردع عنه الشرع بقوله تعالى: لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ * (1) كذلك الأمر هنا، فإن السيرة العملية باقية ودائمة وقديمة، إلا أن الشرع ربما أظهر عدم رضاه بها بهذه الآية، فالآية رادعيتها موقوفة على كون إطلاقها مرادا، وإذا كان الأمر كذلك، يتبين عدم رضا الشرع بتلك السيرة العملية ولو كانت متعارفة بين المتشرعة الجاهلين بالأمر.

وإن شئت قلت: الكلام هنا في أدلة النافين، والمفروض عدم قيام الدليل على حجية الخبر الواحد، بل المفروض عدم حجيته حسب الأصل، ويكون ذكر هذه الأدلة تأييدا لذلك الأصل، وتأكيذا له، وتكون في قوة معارضة الأدلة المثبتة على وجه لا يتمكن المثبت من الخروج عن مقتضى الأصل الأولى المزبور بالتخصيص والتقييد، وعلى هذا يكون النظر إلى السيرة نظر الشك في كونها ممضاة، وعندئذ تصلح الآيات للردع عنها بالضرورة.

ولو قلنا: بأن السيرة حجة، وإثما الردع يمنع عنها، فإن الآيات تمنع، فما في كلام العلامة الأراكبي قدس سره هنا (2)، لا يخلو من تأسف. كما أن توهم الدور غير جائز، وسيمر عليك بعض الكلام حوله عند تقريب أدلة المثبتين، ووجه تمامية استدلالهم بالسيرة (3).

بقي شىء: لو أقر المنكر بوجود السيرة العملية على العمل بالخبر الواحد عند طلوع الإسلام، فعدم ردع الشرع دليل اعتبارها، وعندئذ لا يمكن أن تكون

1- البقرة (2): 188.

2- نهاية الأفكار 3: 103-104.

3- يأتي في الصفحة 502-504.

الآيات رادعة عنها، ولا يمكن أن يكون النظر إليها نظر الشك في حجيتها(1).

وفيه: أن عدم الردع المتعقب بإظهار عدم الرضا حسب الآية الشريفة، لا يكفي لكشف الإمضاء.

وتوهم: أن الآية بحكم العام والمطلق بعد ورود المخصّص والمقيّد، غير جائز في مثل هذه الأمور، ضرورة أن الردع عن المغروسات الذهنية والسير الخارجية المحتاجة إلى الفرصة المناسبة، لا يدلّ على شيء، ولا يكشف عن الرضا والإمضاء، كما لا يخفى، ومن هنا يظهر ضعف ما في «تهذيب الأصول» لحلّ المشكلة المزبورة(2).

ومنها: أن الخطاب في هذه الآية، يجوز أن يكون مخصوصاً بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم في المسائل الاخر، لأنّ الآيات السابقة وإن كانت خطاباتها بصيغة الجمع، إلّا أنّها أيضاً ليست متوجهة إلى عامّة المكلفين، ضرورة أن التقرب إلى أموال اليتامى، لا يجوز للفساق بالضرورة، وليست العناوين المأخوذة عامّة شاملة لكلّ أحد، حتّى يقال: بأنّ هذه الآية في سياقها، فيكون المخاطب المكلف، فالآية مجمّلة(3).

نعم، الآيات المتأخّرة عنها وإن كانت تناسب العموم، مثل قوله تعالى:

وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا* إِلَّا أَنَّهُ لَا يَكُونُ حِجَّةَ شَرَعِيَّةٍ عَلَى الْإِطْلَاقِ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ.

ومنها: أن الاتباع لما ليس به علم، إن كان هو كناية عن العمل، فلازمه الاحتياط في الشبهات التحريمية، دون الوجوبية، لأنّ تركها ليس عملاً. نعم الإتيان

1- درر الفوائد، المحقّق الخراساني: 123-124، الحاشية على كفاية الأصول، المحقّق البروجردى 2: 133-134.

2- تهذيب الأصول 2: 106.

3- قوانين الأصول: 453-السطر 7.

بالشبهات الوجوبية، أيضا ممنوع مما لا يكون بها علم. وهذا قطعاً ليس مراداً، إلا إذا قلنا باختصاص الآية الكريمة بالنبى صلى الله عليه و آله وسلم لأنه يعلم كل شىء عند الحاجة إليه، فعلى هذا تصبح الآية - لأجل هذه الجهة - مجملة (1).

ومنها: أن المنهى هو اتباع ما ليس به علم، وكما يكون اتباع لحكم الله تعالى المعلوم خارجاً عنه، كذلك الاتباع للخبر الواحد المعلوم حجتيه، يكون خارجاً عنه تخصصاً، وهذا ليس من الورود، ولا الحكومة، ولا التخصيص والتقييد.

وبالجملة: حجية الخبر الواحد معلومة لنا بالضرورة، ولا يكون الحجية ظنية ولو كان مؤداهاً ظنياً وإذا كان الاتباع عن خبر زارة من الاتباع اللغوي والعرفي، وكان اعتبار خبر زارة قطعياً، يكون هو خارجاً عن منطوق الآية.

وإن شئت قلت: كلمة (علم) نكرة في سياق النفي، ف- لا تقف ما ليس لك به علم أى علم ما، لمكان التنوين الداخلة على النكرة، ولنا العلم بحجية خبر الثقة.

اللهم إلا أن يقال: بأن دعوى العلم بالحجية بالنسبة إلى مطلق خبر الثقة، من الجراف المنهى، فتكون الآية تامة للردعية.

ومن هنا يظهر: أن توهم المعارضة البدوية بين ظاهر الآية، وقطعية حجية الخبر الواحد، وأنه عندئذ لا بد من الأخذ بما هو المقطوع، وترك الآية إلى أهلها، غير صحيح، لأن ما هو المقطوع به هو الخبر الواحد في الجملة، أى الخبر الواحد الحاصل منه الوثوق والاطمئنان، دون مطلقه، فيكون ظاهر الآية باقياً على قوته للردع.

ولعمري، إنه لو لا ما أشرنا إليه من طريان الإجمال على الآية من تلك الناحية، لكانت دلالتها على عدم رضا الشرع بإخبار الواحد غير الحاصل منه

الوثوق والاطمئنان، تامة جداً.

بقي شىء: يمكن أن يقال: إن مقتضى قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم (1) عدم حجية مطلق الظن، عملاً بالعلم الإجمالي، فتدبر.

تذييل: حول دلالة آية النبأ على عدم حجية الخبر

ربما يمكن دعوى: أن مفاد التعليل في ذيل آية النبأ، المنع عن كل الإصابات التي فيها الجهالة، ولا شك في أن الاتكاء على الخبر الواحد غير الحاصل منه العلم العادى، من موارد الندم والإصابة بجهالة (2)، ضرورة أن الجهالة من الصفات النفسائية، وهي حاصلة في موارد الظنون الخاصة.

وتوهم: أن في مورد الجهل المركب، تكون الإصابة بجهالة، وتحصل الندامة، بل ربما تحصل الندامة حتى في صورة العلم، فما هو المناط هو أمر آخر، وليس ذيلها في حكم التعليل للحكم، غير سديد، لعدم إمكان ردع العالم بالواقعة. هذا أولاً.

وما هو العلة هي الجملة الأولى، وأما الجملة الثانية فهي أثر التخلف عن الحكم، كما لا يخفى. وهذا ثانياً.

والذى هو الأقرب: أن الجهالة في قبال التبين، هي الإقدام بلا تبين وتفحص وتدبر ومحاسبة عقلانية.

1- الحجرات (49): 12.

2- مجمع البيان 9: 199، الحاشية على كفاية الأصول، المحقق البروجردى 2: 109، تهذيب الأصول 2: 113.

وقد قيل: «إنَّ الجهالة هي السفاهة، وهي غير الجهل»⁽¹⁾ وسيمر عليك تحقيقه في محله إن شاء الله تعالى⁽²⁾.

وعلى هذا، تكون الآية رادعة عن كلِّ الأمور التي فيها الإقدام المنتهى إلى التندم، إذا أقدم الإنسان عليها بلا تبين، وأصاب القوم بجهالة و سفاهة بغير تفكّر وتدبّر، ولا شبهة في أنّ الاتكال على الخبر الواحد القائم به العدل الثقة، ليس فيه السفاهة والجهالة وإن يستلزم الندامة، كما في صورة العلم الوجداني أحياناً⁽³⁾.

ولأحد دعوى: أنّ إطلاق التعليل، يقتضى وجوب التبين في موارد الأمور العادية والمسائل الشخصية غير الشرعية، وهو ممنوع الوجوب قطعاً، فتكون الآية أجنبية عمّا نحن فيه، وعن مسألة حجّية الخبر الواحد بالمرّة.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 171، الحاشية على كفاية الأصول، المحقق البروجردى 2: 109، مصباح الأصول 2: 162-163.

2- يأتي في الصفحة 462-465.

3- مصباح الأصول 2: 164-165.

الوجه الثانى الروايات و الأخبار

إشارة

وهى على طوائف. وقبل الإشارة إليها لا بدّ وأن نشير إلى نكتة: وهى أنّ ما هو المفيد، هو الخبر المتواتر الموجب للوثوق والاطمئنان و العلم العادى، ولو كان الخبر ضعيفا سنده، أو غير متواتر سندا، فلا يكفى الاعتماد عليه، لعدم حجّية الخبر الواحد.

ثمّ إنّ لا بدّ وأن يورث العلم المزبور، وإلاّ فمقتضى الآيات المستدلّ بها، عدم حجّية الظواهر بما هى ظواهر، كما مرّ (1).

ويمكن أن يقال: لا بدّ وأن يكون الخبر المستند إليه فى عدم حجّية الخبر الواحد، واجدا للشرائط المقرّرة فى الأخبار الآتية (2)، ولو كان فاقدا لتلك الشرائط، فلا يكون حجّة، ولا يصلح للاعتماد عليه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ أخبار المسألة مذكورة كلّها فى مقدّمات كتاب «جامع الأحاديث» (3) للسيد الأستاذ الفقيه الكبير البروجردى قدس سره وهى على طوائف، نشير إليها إجمالا وإن كان قومنا غير ناقلين أخبار المسألة إلاّ الشيخ الأنصارى (4)، ذاهلين عن أنّ أمثال هذه المسائل الروائية، تحتاج إلى الغور فى أخبارنا المجملّة:

- 1- تقدّم فى الصفحة 234 و ما بعدها.
- 2- تأتى فى الصفحة 491 و ما بعدها.
- 3- جامع أحاديث الشيعة 1: 308-325، أبواب المقدّمات، باب ما يعالج به تعارض الروايات، الباب 6.
- 4- فرائد الأصول 1: 110.

الطائفة الأولى:

ما يستدلّ به على حجّية معلوم الصدور فقط، وهو خبر «السرائر» (1) و «بصائر الدرجات» (2) عن موسى بن جعفر، وأبي الحسن الثالث عليهما السلام: سأله عن الصلاة ... إلى أن قال: وسألته عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه، أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟

فكتب عليه السلام: «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، و ما لم تعلموه فردّوه إلينا».

و أنت خبير: بفقدانه تلك الشرائط جميعاً. مع أنّ الظاهر منه هو في مورد اختلاف الأخبار، وعليه يتوجّه السؤال: وهو أنّه كيف يصحّ التعبير عن الخبرين المختلفين ب- «العلم المنقول»؟! فيدلّ الخبر على حجّية خبر الثقة في ذاته، ويشهد هذا الخبر على أنّ الخبر الموثوق به، علم في محيط السائلين والمجيبين عليهم السلام وعليه يحمل طبعاً جملة «ما علمتم» فاغتنم.

الطائفة الثانية:

ما يدلّ على اشتراط حجّية الخبر بوجود شاهد أو شاهدين في كتاب الله وسنة نبيه:

فمنها: ما رواه «الكافي» عن عبد الله بن بكير، عن رجل عن أبي جعفر عليه السلام قال: دخلنا عليه جماعة ...

1- السرائر 3: 584، وسائل الشيعة 27: 119-120 كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 36.

2- بصائر الدرجات: 26-524.

إلى أن قال عليه السلام: «وإذا جاءكم عتًا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوه، وإلا فقفوا عنده...» الحديث (1).

ومنها: ما عن «الكافي» عن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن محمد صحيحاً، عن عبد الله بن أبي يعفور قال: وحدثني الحسين بن أبي العلاء، أنه حضر ابن أبي يعفور هذا المجلس، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به.

قال: «إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله، أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإلا فالذي جاءكم به أولى به» (2).

وأنت خبير: بأن الخبر الأول مرسل، والثاني معتبر ظاهراً، لأن عبد الله بن محمد هو الحجاج المزخرف الأسدّي الثقة، ورواية ابن يحيى عنه ممكنة، بل واقعة، واحتمال كونه غير الحجاج بعيد. وفي سنده علي بن الحكم، وهو عندي معتبر. إلا أن الخبر الواحد لا يتمسك به، فالشروط مفقودة.

هذا مع أن الخبر الثاني في مورد المعارضة والاختلاف، ويشهد لكون الأول أيضاً مثله: ما رواه «المستدرک» عن المفيد... إلى أن قال: و الحديث المعروف قول أبي عبد الله عليه السلام: «إذا أتاكم عتًا حديثان مختلفان، فخذوا بما وافق منهما القرآن، فإن لم تجدوا لهما شاهداً من القرآن، فخذوا بالجمع عليه...» الحديث (3).

ثم إن الخبر الثاني يشهد على مغروسيّة حجّية خبر الثقة. نعم عدم إمضائه عليه السلام سؤاله، والجواب على وجه آخر، يورث اشتراط الحجّية بالموافقة، ولزوم الشاهد عليه من الكتاب.

1- الكافي 2: 231-4.

2- الكافي 1: 55-2.

3- مستدرک الوسائل 17: 306 كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 11.

ولكن يتوجّه إليه: أنّ قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لا يثبت إلاّ بالواحد نوعاً، وقلّما يتفق بثبوته بالتواتر، بل والاشتهار، فهو أيضاً شاهد على أنّ مصبّ الكلام مورد المعارضة، وسيمرّ عليك ما هو الجواب المشترك عن مطلق هذه الأخبار الدالّة على اشتراط حجّية الخبر بغير ما هو المعتبر عند العقلاء(1).

فبالجملة تحصّل: أنّ الخبرين ساقطان عن صلاحية الاستدلال، لفقدانهما الشرائط اللازمة عقلاً وشرعاً، كما لا يخفى.

الطائفة الثالثة:

ما يستفاد منه حجّية الخبر الموافق للكتاب فقط:

فمنها: ما رواه «الكافي» معتبراً، عن أيّوب بن الحرّ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلّ حديث مردود إلى الكتاب والسنة، و كلّ شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»(2).

ومنها: ما فيه عن أيّوب بن راشد، عنه عليه السلام قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»(3).

ومنها: ما في «المستدرک» عن العياشي، عن كليب الأسديّ(4)، وهو قريب ممّا سلف.

وفي «الوسائل» عن تفسيره، عن سدير قال: قال أبو جعفر عليه السلام

1- يأتي في الصفحة 437-439.

2- الكافي 1: 55-3.

3- الكافي 1: 55-4.

4- تفسير العياشي 1: 9-54.

و أبو عبد الله عليه السلام: «لا تصدق علينا إلا ما وافق كتاب الله و سنة نبيه» (1).

و أبو بن الحرّ لم يوثق (2)، ففي هذه الطائفة يكون الخبر الأول معتبراً سنداً فقط، مع فقدانها الشرائط الاخر. و يتوجّه إليها- مضافاً إليه:-
أنّ السّنة لا تثبت إلا بالواحد، كما مرّ.

ثمّ إنّ عدم الموافقة، معناه عدم حجّية كلّ خبر لم يكن مضمونه في القرآن، أو كان و كان مخالفاً له، و على هذا يمكن تقييد إطلاقه بصورة كونه مخالفاً.

و المخالف- كما سيمرّ (3) عليك- هي المخالفة بالتباين و المكاذبة بالكليّة، و أمّا سائر المخالفات- حتّى العموم من وجه- فلا تعد مخالفة في المضمون بالذات، بل و لا بالعرض، لأجنيبة ذلك عن التخالف في الدلالة.

و يشهد لذلك قوله تعالى: «وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا» (4).

هذا، و يجوز تقييد الإطلاق المزبور بالمسائل الاعتقاديّة، جمعاً بين الأدلّة أيضاً.

اللهمّ إلا أن يقال: بإباء اللسان المزبور عن التقييد و التخصيص (5)، فإنّما يردّ علمه إلى أهله، لما عرفت (6)، أو على أنّ له مصبّاً خاصّاً (7)، أو يكون معنى «عدم الموافقة» هو المخالف المحمول على المخالفة بالتباين، كما عرفت. و لعمري إنّ الوجه الأخير قريب جدّاً.

1- وسائل الشيعة 27: 123 كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 47.

2- انظر رجال النجاشي: 75.

3- يأتي في الصفحة 439.

4- النساء (4): 82.

5- درر الفوائد، المحقق الحائري: 381.

6- تقدّم في الصفحة 431.

7- نهاية الأصول: 489، تقدّم في الجزء الخامس: 382-384.

و مقتضى ما تحرّر منّا فى محلّه (1): أنّ العمومات اللفظيّة، تحتاج فى استيعاب الأفراد إلى مقدّمات البيان، فيجوز أن يكون أمثال هذه الأخبار تقيّة، حتّى يتوجّه العدو إلى أنّهم لا يقولون على خلاف الكتاب، ويحافظون عليه جدّاً و شديداً. و يصحّ أن يحمل على صورة المعارضة.

و غير خفى: أنّ قوله: «لا تصدّق علينا إلاّ ما وافق...» ربّما يكون معناه النهى عن تصديق الشين عليهم، أعادنا الله من التوهّم فى حقّهم- عليهم الصلاة و السلام-.

الطائفة الرابعة:

ما تدلّ على تنويع الأخبار إلى نوعين، و اعتبرت فى حجّية النوع الأوّل موافقة الكتاب، و فى عدم حجّية النوع الثانى مخالفة الكتاب.

فمنها: ما فى «الكافى» بإسناده المعتبر عندنا، عن النوفلىّ، عن السكونيّ، عن أبى عبد الله قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم إنّ على كلّ حقّ حقيقة، و على كلّ صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه» (2).

و قد اشتهر الخبر فى المجامع ك «المحاسن» و «الأمالى» (3) و غيرهما بأسانيد مختلفة، و مع ذلك ليس متواترا. هذا مع أنّ مضمونه مشمول للآيات الناهية، كما أشير إليه، فيكون الحديث فاقد الشرائط العقلية و الشرعية أيضا، فلا يصلح للاستدلال لما نحن فيه.

و مثله ما فى «تفسير العياشى» عن محمّد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

«يا محمّد، ما جاءك فى رواية من برّ أو فاجر يوافق القرآن فخذ به، و ما جاءك فى

1- تقدّم فى الجزء الخامس: 201-203.

2- الكافى 1: 55-1.

3- المحاسن 1: 226، الأمالى و المجالس، للصدوق: 300-16، المجلس 58.

رواية من بزّ أو فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ به» (1).

ومنها: ما فى «الكافى» معتبرا، عن هشام بن الحكم وغيره، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «خطب النبى صلى الله عليه وآله وسلم بمنى فقال: أيها الناس، ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» (2).

وهذه الطائفة أيضا فاقدة لشرائط الاستدلال على عدم حجّية الخبر الواحد.

مع أنّ المخالفة هى بالتباين، وتكون المسألة مندرجة فى مسألة جواز نسخ القرآن بالخبر الواحد، وهو ممنوع فى محلّه (3)، وجائز إذا كان المشهور عمل به، فإنّه يعدّ من المجمع عليه، لا من الخبر الواحد، ولا ينبغى الخلط بينهما.

ثم إنّ هذه الطائفة ساكتة عن الأخبار غير الموافقة وغير المخالفة بالتباين، وهى أكثر الأخبار فى العبادات والمعاملات.

وتوهّم: أنّ صدر الجملة، يدلّ على اشتراط حجّية الخبر بالموافقة، فى غير محلّه، بعد صراحة الذيل فى أنّ المخالف مطروح، فتكون الطائفة الثالثة خارجة عنها حسب الفهم العرفى، بعد عدم إمكان الأخذ بلازم الجملتين.

ثم إنّ الخبر الثانى من هذه الطائفة، يشهد على أنّ مصبّ الخبر فى المسائل الاعتقادية، ضرورة أنّ تلك المسائل ليست مبتنية على صحّة السند وعدمها، لعدم حصول الاعتقاد بذلك عادة، بخلاف كونه فى القرآن، وكون نقيضه فيه، فإنّه يحصل عادة لنوع الناس من ذلك الاعتقاد.

1- تفسير العيّاشى 1: 8-3.

2- الكافى 1: 56-5.

3- محاضرات فى أصول الفقه 5: 314-315.

الطائفة الخامسة:

ما تدل على تنويع الأخبار إلى طائفتين: الموافق، فيكون حجة، وغير الموافق، فلا يكون حجة، ولا يوجد بين أخبار المسألة إلا خبر واحد يقتضى ذلك، وهو ما رواه «الوسائل» عن «الأمالي» معتبرا، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام فى حديث قال: «انظروا أمرنا و ما جاءكم عتًا، فإنّ وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقا فردّوه...» (1).

وفى عمرو بن شمر إشكال (2). و حيث لا صدر له يحتمل سقوط ما يورث كونه من الأخبار العلاجيّة، فيخرج عن مسألتنا. هذا مع أنّ كتاب «الأمالي» ليس من الكتب المتواترة.

ثمّ إنّ هنا إشكالا على كافّة تلك الأخبار الآمرة بالأخذ بالموافق (3)، و ما له الشاهد و الشاهدان (4): وهو أنّ الأخذ به لا معنى له، لرجوع ذلك إلى الأخذ بالكتاب، فيكون نتيجة هذه الأخبار لغويّة حفظ الآثار كلّها، لأنّ المخالف مطروح، و غير المخالف لا بدّ و أن يكون موافقا، و إلاّ فيطرح، و الموافق للكتاب أيضا مطروح فى الحقيقة، فتكون نفس هذه الأخبار نفس ما قاله الملعون «حسنا كتاب الله» (5).

فمن هنا يظهر إمكان كون الكلّ مدسوسا فى الأخبار، نظرا إلى المقاصد الفاسدة، و الآراء الباطلة لعلماء السوء، و للحكّام الجائرين.

-
- 1- الأمالي، الشيخ الطوسى: 231-410، وسائل الشيعة 27: 120، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 37.
 - 2- رجال النجاشى: 287-765.
 - 3- تقدّم فى الصفحة 434-435.
 - 4- تقدّم فى الصفحة 432-433.
 - 5- صحيح مسلم 3: 22-455.

نعم، لو قلنا: بأن مجرد الشاهد من الكتاب و الموافقة إجمالاً كافٍ للأخذ بالخبر الأعمّ يكون لحفظ الخبر أثر، فتأمل.

بقي شيء: في اختصاص الأخبار السابقة بعصر الأئمة عليهم السلام

يظهر لى بعد التدبر في الآثار، قوّة كون الأخبار في هذه المسألة، ناظرة إلى المؤمنين في عصر الأئمة عليهم السلام، و تكون الخطابات من القضايا الخارجيّة المخصوصة بتلك الأعصار، لعدم تمكّنهم من التمييز في تلك الأقطار المظلمة المدسوس فيها الخبر، حتّى حكى عن بعضهم بعد ما استبصر: أنّه دسّ في الأخبار اثني عشر ألف حديثاً(1)، فإنّ ذلك و الأمر بالردّ إليهم الظاهر في تمكّنهم من ذلك، يشهد على الاختصاص، لعدم تهذيب السقيم من الصحيح و الطيب من الخبيث، و الحقّ من الباطل، مع تمكّنهم من حلّ مشاكلهم العمليّة بالرجوع إليهم مشافهة أو مكاتبة.

و أمّا بعد قيام أصحابنا المحققين بتهذيب الأخبار، و تشخيص المعتمد من غير المعتمد، و المدسوس من غير المدسوس، فلا يكون محلّ للحاجة إلى عرضها على الكتاب، و لذلك تجد أنّهم يأمرّون بالعرض على الكتاب، سواء كان من الفاجر، أو البرّ، مع ما في أخبار حجّية الخبر الواحد في الجملة ممّا يدلّ على حجّية خبر البرّ(2)، فتأمّل في ذلك، لعلّك تجد إليه سبيلاً، و عليه شواهد أخرى.

نعم، فيما روى عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم (3) لا يأتي ذلك، و لكن مضمون الخبرين المنقولين عنه صلى الله عليه و آله و سلم موافق للتحقيق، لأنّ المخالف بالتباين يطرح إلّا إذا قام الإجماع أو الشهرة، فإنّه تقييد لإطلاق الخبرين. و من اللطيف عدم وجود الخبر

1- لاحظ ميزان الاعتدال، للذهبي 2: 644، تدريب الراوي، للسيوطي: 186.

2- يأتي في الصفحة 491 و ما بعدها.

3- تقدّم في الصفحة 434 و ما بعدها.

الثالث عنه صلى الله عليه وآله وسلم وهما متّحدان في المضمون، و موافقان للأصل و القواعد.

تَمَمَّة:

ربّما يتوهّم: أنّ قضبة التواتر الإجماليّ حجّية خبر واحد من بين الأخبار، فيكون صالحاً للردع به عن الأخبار الاخر.

وفيه: أنّ العلم الإجماليّ إن كان يرجع إلى الأقلّ والأكثر، فالمتيقّن غير معلوم الصدور، لأنّ ما هو المتيقّن من بين الأخبار، هو الخبر المعلوم الصدور الموافق للقرآن و السنة، وهذا يلزم من وجوده عدمه.

وإن كان يرجع إلى المتباينين، فلا ينفع لما لا نعلم بخصوصه حتّى نأخذ به.

و الظاهر هو الثاني، لأنّ مقتضى طائفة منها حجّية غير المخالف، و مقتضى الطائفة الأخرى حجّية الموافق.

و توهّم: أنّ لازم الطوائف حجّية الموافق المعلوم صدوره، فيكون الأخذ بالقدر المتيقّن من الأخذ بالأخبار، غير سديد، لأنّ طرح الأخبار التي هي حجّة غير جائز أيضاً، وإذا كان غير المخالف حجّة يلزم خلاف الاحتياط، و يلزم طرح الأخبار بلا وجه، فلا يفيد التواتر الإجماليّ هنا شيئاً.

و غير خفيّ: أنّ تقسيم الأخبار إلى ما يدلّ على عدم الصدور، و ما يدلّ على عدم الحجّية، غير صحيح، لأنّ الأخبار الناطقة بعدم الصدور توجب التعبّد به، و معنى التعبّد بعدم الصدور، ليس إلاّ التعبّد بعدم الحجّية، فما في تقارير العلامة الأراكيّ رحمه الله هنا(1)، لا يخلو من تأسّف، و الأمر سهل.

الوجه الثالث الإجماع المحكى عن السيد رحمه الله

و مقصده بطلان العمل بالخبر الواحد، وأنّ العمل به بمنزلة العمل بالقياس (1).

وعن الشيخ الطبرسي ما يقرب منه (2).

و أنت خبير بما فيه، لما مضى من المناقشة في صغرى الإجماعات المحكية، بل وعدم تمكّن المتأخرين من تحصيل الإجماع (3)، وإلا فلا مناقشة في الإجماع ولو كان منقولاً بحسب الكبرى فإنه حجّة (4)، وليس هو إلا الشهرة.

هذا، و سيمرّ عليك ما ادعاه الشيخ رحمه الله (5) من قيام السيرة العملية من عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم على العمل به، و يكفي لبطلان المقصد المزبور ما مرّ، و إن أمكن حمله على الخبر الواحد الخالي من شرائط الحجية العقلية و الشرعية، في قبال من كان في عصره - احتمالاً - يعمل بمطلق الخبر الموجود في الكتب الموجودة في عصره ك «الكافي» و «الفاقيه» أو كتب العامة، كما هو بناء الأخباريين في العصور المتأخرة بالنسبة إلى الكتب الأربعة.

1- الذريعة إلى أصول الشريعة 2: 528، رسائل الشريف المرتضى 1: 24 و 26 و 3: 309.

2- مجمع البيان 9: 199.

3- تقدّم في الصفحة 363-365.

4- تقدّم في الصفحة 357-358.

5- فرائد الأصول 1: 162-164.

الوجه الرابع العقل

وقد مرّت مشكلة ابن قبة في المسألة بما لا مزيد عليه (1).

وهنا تقريب آخر: وهو أنّ المتصلّع الخبير بالمسائل التاريخية، و الناظر البصير بالمسموعات و الاتفاقات و الحوادث، يجد امتناع الاطلاع عادة على ما هو واقع الأمر، و على ما هو حقيقة الحادثة، و لذلك تختلف الحكايات عن القضية الواحدة في عصرهم و مصرهم، فكيف إذا كان بعيدا عنهم، و بعيدا عنّا؟! فإنّ في هذه النظارة، لا يصلح عند العقل تلك الأخبار للحجّية و الكاشفيّة، فإنّه بعد العلم بوقوع الدسّ فيها بما عرفت و اشتهر، لا يعقل اعتبار الحجّية لتلك الأخبار، كما لا معنى لحجّية الخبر المعلوم كذبه.

و بالجملة: لا منع ذاتا من جعل الحجّية للخبر الواحد، و إنّما المنع في حجّية أخبار الفقه الموجودة عندنا. و إلى ذلك يشير ما في الأخبار السابقة: من الاحتراز عمّا لا شاهد عليه أو شاهدان من كتاب اللّٰه عزّ و جلّ فلا ينبغي الخلط بين المسألة الكلّية، و خصوص تلك الأخبار البعيدة عنّا عصرا و مصرا، و المخلوطة بالأباطيل قطعاً و يقينا، فلو قام دليل فرضا على الحجّية، فهو دليل على مسألة كلّية، لا في خصوصها. و لو كان في خصوصها، فهو مقصور بالنسبة إلى المتلقّين في عصر الخبر قبل وقوع الاغتشاش فيها، و بذلك يجمع بين الآثار الدالّة على الحجّية و على اللاحجّية.

1- تقدّم في الصفحة 215 و ما بعدها.

أقول: قد تحرّر منّا حلّ هذه المشكلة في ديباجة مبحث حجّية الخبر الواحد بما لا مزيد عليه (1)، وأنّه لو كانت أدلّة عدم حجّية الخبر الواحد تامّة، لكانت أخبار الكتب الأربعة خارجة عنها، خصوصا وأنّ تلقّيها بالقبول - إلاّ ما قام عليه شواهد الكذب - كان من الضروريّ من بدو التّأليف وقبله إلى عصرنا، فلا ينبغي الخلط بين التقيّات الثياب والأرجاس.

وإن شئت قلت: مشكلة ابن قبة مشتركة بين الطرق والأمارات والأصول، ولا معنى لعدّها من الدليل العقليّ على عدم حجّية الخبر الواحد، فعليه إمّا تكون أدلّة عدم حجّيته ثلاثة، أو لا بدّ من تقريب دليل عقليّ لخصوص هذه المسألة.

ونقول: إنّ كما يمتنع جعل الكاشفيّة والحجّية للخبر المعلوم الكذب تفصيلا، كذلك يمتنع ذلك للأخبار المعلوم إجمالا كذب طائفة منها، كالأخبار الموجودة بين أيدينا.

نعم، إنّما يمتنع جعل الكاشفيّة للمعلوم بالتفصيل، وللمقدار المعلوم بالإجمال بالذات، ولجميع الأخبار، للزوم اللغويّة، ضرورة أنّ المعلوم كذبه غير متبيّن عندنا، فاعتبار الحجّية للكُلّ غير جائز، لما لا يترتّب الأثر المقصود من الحجّية بالنسبة إلى غير المعلوم كذبه بعد كونه مخلوطا بالأكاذيب.

وبالجملة: حجّية خبر الواحد ممّا لا بأس بها على نعت القضية الكلية، ولكن حجّية ما بين أيدينا غير معقولة.

أقول: هذا هو من الإشكالات المنتهية إلى لزوم الاحتياط، وإذا امتنع الاحتياط فلا بدّ من حجّية الظنّ، وسيمرّ عليك في محلّه كيفيّة انحلال العلم الإجماليّ المزبور (2)، وقد أشرنا إلى وجهه فيما أشير إليه آنفا.

1- تقدّم في الصفحة 412-414.

2- يأتي في الجزء الثامن: 211-214.

الموقف الثاني حول الأدلة الناهضة على حجّية الخبر الواحد

إشارة

وقبل الخوض فيها نشير إلى نكتة: وهي أنّه ربّما يتوقّف الفقيه، في حجّية خبر الواحد، لأجل عدم معلوميّة بناء العقلاء في مورده، كما في الأخبار مع الوسائط الكثيرة، أو في موارد الشكّ في إعراض المشهور، أو قيام الإجماع عليه، فإنّه في هذه الصورة إن كان في الأخبار والآيات، دليل ذو إطلاق و عامّ تامّ قائم على حجّية الخبر الواحد، فإنّه يصلح لأن يكون مرجعا له، كما مرّ نظيره في مباحث اليد⁽¹⁾، فإنّ اليد أمانة ملكيّة ذى اليد، إلّا أنّه ربّما تكون اليد مشبوهة، لسبقها بالسرقة، فإنّها عند العقلاء لا تكون كاشفة، أو يكون بناؤهم مشكوكا فيه، ولكن يصلح إطلاق قوله عليه السلام: «من استولى على شيء منه فهو له»⁽²⁾ للمرجعيّة، بشرط عدم حمله على الإمضاء لما تعارف عند العقلاء.

فعلى هذا، الفحص عن أدلّة حجّية الخبر الواحد، نافع في الجملة، وقد مرّ في

1- تقدّم في الصفحة 104.

2- وسائل الشيعة 26: 216 كتاب الفرائض و الموارث، أبواب ميراث الأزواج، الباب 8، الحديث 3.

مباحث حجّية الشهرة ما يتعلّق به (1).

وأما توهم امتناع كون الدليل القائم على حجّية الخبر الواحد، مرجعاً في موارد الشكّ، للزوم كونه مشتملاً على الإمضاء والتأسيس، فيكون إمضاء بالنسبة إلى البناءات، وتأسيساً في غير موردها، فهو فاسد، لما تحرّر منّا في محلّه من إمكانه، ضرورة أنّ التأسيس والإمضاء، ليسا إلاّ بالإضافة إلى المتعلّق، ويجمعهما الأمر الواحد، ولا يكونان متقابلين في مقام الجعل والإنشاء، كما لا يخفى.

فإذا ورد: «من استولى على شىء منه فهو له» فهو ليس إلاّ جعل المالكيّة، إلاّ أنّه إذا أضيف إلى ما هو موافق للطريقة العقلانيّة، يسمّى ب «الإمضاء» وإلاّ فب «التأسيس» فاغتنم، ولا معنى لحملة على الجملة الإخباريّة، لأنّه كذب بالضرورة.

بقى شىء: وهو أنّه بعد ما عرفت ثمرة الفحص عن الأدلّة اللفظية، فاعلم: أنّ دائرة الادعاء هو حجّية خبر الثقة، سواء كان عادلاً، أو فاسقاً، و سواء كان مؤمناً، أو عامياً، بل وكافراً.

ثمّ إنّ الأحكام النفسية كما تكون مشتركة بين الكفار والمؤمنين، تكون الأحكام الطريقيّة مثلها، فإن وجد دليل يثبت به عموم المدعى فهو، وإلاّ فإن لم تنطبق دائرة الدليل على تلك الدائرة، يلزم التشبّث بذيل الدليل الآخر، ولا بأس بأوسعية دائرة الدليل من المدعى، فلا ينبغي الغفلة عن هذه المرحلة، فيتوهم بمجرد صالحية آية لحجّية الخبر، أنّه يتمّ بها عموم المدعى في مسألة حجّية خبر الواحد، كما قد يتراءى ذلك من بعض عباراتهم، والأمر سهل.

إذا تبين ذلك، فالبحث في ضمن وجوه قد استدلّ بها المثبتون:

الوجه الأول الآيات الشريفة

إشارة

الآية الأولى: قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (1).

و البحث يقع فى جهات:

الجهة الأولى: حول اختصاص الآية بالمؤمنين

قضية قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا* اختصاص حجّية خبر الواحد بالمؤمنين، فيلزم أخصية الآية من المدعى.

وربما يمكن دعوى: أنّ الصدر يشهد على أنّ الذيل، ليس من التكاليف حتّى تكون مشتركة، بل الآية بصدد الإرشاد- بقرينة الصدر- إلى مذمومية الإقدام بلا تبين (2).

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ كثيراً من الأحكام التكليفيّة مصدرّة بمثله، والاشتراك ثابت من الجهة الخارجيّة، فتأمل.

الجهة الثانية: حول دلالة «إن» الشرطية على الشكّ

لا يمكن الالتزام بكون أداة الشرط هنا، مستعملةً فى معناها الحقيقيّ، وذلك

1- الحجرات (49): 6.

2- نهاية الأفكار 3: 108.

لما تحرّر منّا في باب المفاهيم (1) وفي «تفسيرنا الكبير» (2): أنّ كلمة «لو» لإفادة امتناع المقدم، وكلمة «إذ» و«إذا» لإفادة مفروضية وجود المقدم، وكلمة «إن» الشرطية تفيد الشكّ في تحقّقه، ولا يعقل الشكّ بالنسبة إليه تعالى، فيكون مفاد الآية بحكم القضية الوقتية، والقضايا الوقتية ليست ذات مفهوم، ولا تورث التعليق، لأنّ المفروض وجود المقدم، ولا معنى - بعد كون المفروض وجوده - أن يكون الجزء معلقاً على وجه يفيد المفهوم، فلا ثمرة في الآية من هذه الجهة.

وفيه: أنّ ما حرّناه هو أنّ أداة «إن» الشرطية - في قبال «لو» الامتناعية - تفيد إمكان متلوها، وإمكانه غير الشكّ فيه حتّى لا يمكن الالتزام به، فلا تخلط.

الجهة الثالثة: في المراد من الفاسق

سيأتى في الجهة الآتية إن شاء الله تعالى الوجوه والم احتملات في المنطوق (3)، ومنها ولعلّها الأقرب: دخالة الفسق في عدم الحجية و لزوم التبيين، ومن كان مراجعاً للقرآن العزيز، ربّما يطمئنّ بأنّ «الفاسق» في الكتاب يطلق كثيراً على الكافر. بل قلّما يتفق إرادة المؤمن المذنب منه، ولا نتمكّن هنا من توضيح ذلك.

وعلى هذا، يلزم ممنوعية حجّية الخبر الجائي به الكافر، ولازمه حجّية خبر الكذاب والمسلم الوضّاع، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به. ولو شكّ في

1- تقدّم في الجزء الخامس: 22-25.

2- تفسير القرآن الكريم، البقرة: 11-12 (مباحث الإعراب والنحو).

3- يأتي في الصفحة 450.

المراد من الفاسق فلا يمكن أن يثبت به إلا ما لا يلتزم به القوم أيضا، كما لا يخفى.

وبالجملة: الأخذ بظاهر الفسق اللغوي هنا غير جائز، لكثرة الآيات المنطبق فيها عنوان «الفاسق» على الكافر.

أقول: لا بأس بأوسعية الدليل من المدعى، ولا منع من تقييد المفهوم، ولازمه - كما تحرر في الأصول - انقلاب العلية التامة المنحصرة الحقيقية إلى الإضافية (1)، فتأمل وتدبر جيّداً. هذا في ناحية المفهوم.

وأما في ناحية المنطوق، فلازمه حتى ولو كان عدم حجّية خبر الكافر المتحرّز من الكذب، إلا أنه أيضا قابل للتقييد.

ويمكن دعوى: أن «الفاسق» ولو أطلق كثيراً على الكافر في القرآن الشريف، إلا أنه هنا أريد به المسلم لأن الوليد من المسلمين (2).

أو يقال: إن «الفاسق» بمعنى مرتكب الذنب، وإطلاقه على الكافر، لأجل أن الكفر من الذنوب، فكونه بمعنى الكافر بحسب اصطلاح القرآن، غير واضح وإن ذهب بعضهم إليه، نظراً إلى أن الوعيد بالنار في مورد الفساق، يختص بالكفار، والتفصيل في محل آخر، فتدبر.

أو من جهة أن الخطاب للمؤمنين، ومورده الفاسق، فلا يشمل الفساق ولو كان إطلاق «الفسق» على المؤمن جائزاً في اللغة والكتاب (3)، فتدبر جيّداً.

1- تقدّم في الجزء الخامس: 51-52.

2- التفسير الكبير، الفخر الرازي 28: 119.

3- لاحظ القاموس المحيط 3: 285، أقرب الموارد 2: 925.

الجهة الرابعة: فى محتملات المنطوق شرطاً و جزاءً

إشارة

فى منطوق هذه القضية الشرطية احتمالات:

احتمال كون النبأ، تمام الموضوع لإيجاب التبيين (1).

و احتمال كون الفسق تمام العلة (2).

و احتمال الاشتراك (3).

و احتمال كل واحد منهما على نعت الاستقلال.

و احتمال خامس: و هو كون النبأ علة تامة، و الفسق موجبا لتأكد الإيجاب، أو بالعكس.

و غير خفى: أن بعضاً من تلك الاحتمالات ربما يمتنع ثبوتاً، و الأمر سهل بعد عدم مساعدة الإثبات معه، فلا تغفل.

و على الاحتمال الأول و الخامس، تسقط الآية عن صلاحية الاستدلال لحجية خبر العادل، و لازمها عدم حجية مطلق الخبر.

و الأظهر من بينها هى دخالة الفسق، إما بالاستقلال، أو بالاشتراك، و على هذا تكون الآية من هذه الجهة، صالحة للاستدلال، لولا

الإشكالات الأخر الآتية فى الجهات اللاحقة (4).

فما قد يظهر من أن التعليل بالذاتى أولى من التعليل بالعرضى (5)، أو يقال:

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النابنى) الكاظمى 3: 169.

2- مصباح الأصول 2: 161.

3- فوائد الأصول 1: 117.

4- يأتى فى الصفحة 469، الجهة السابعة.

5- فوائد الأصول 1: 116.

«إنّ ذكر العرضيّ مع الذاتيّ، دليل على دخالة العرضيّ تماماً»⁽¹⁾ فكّله خالٍ من التحصيل، لأنّ المقام ليس مقام لحاظ الذاتية والعرضيّة، بل المقام مقام مراعاة القضية الواردة، وكيفية أخذ القيود فيها، ولا ريب في أنّ النبأ وإن كان بحسب الذات محتمل الصدق والكذب، ولا يكون مأموناً من الخطأ وعدم الإصابة، ولكن يحصل الأمن من الجهة اللاحقة به، وهو المخبر، فإن كان كاذباً فلا يحصل الأمن، بخلاف ما إذا كان متحرّزاً من الكذب، فالفسق دخيل إمّا تماماً، أو جزءاً.

وحيث إنّ تحليل القضية إلى أنّ فسق المخبر دخيل لا خبره، بعيد عن الأفكار العرفيّة، يخطر بالبال بدوياً: أنّ الفسق والخبر موضوع مفيد لإيجاب التبيّن، و سبب وجيه له.

هذا، ولكنّ الإنصاف على خلافه، وذلك لأنّه لو كان الخبر دخيلاً في الإيجاب، للزم دخالته في حجّية خبر العادل المنتزعة من عدم وجوب التبيّن، ولا معنى لكون الخبر دخيلاً في الحجّية واللاحجّية، فيكون الخبر حجّة ولا حجّة باعتبار المخبر الثقة وغير الثقة، فهناك موضوع وهو «النبأ» وعلّة لعروض التالي والجزاء عليه وهو «الفسق» فالفسق سبب عروض وجوب التبيّن على الخبر، والنبأ واللافسق سبب لاعتبار حجّية الخبر بانتفاء وجوب التبيّن، لو لم يكن في التبيّن إشكال آخر، فلا تخلط.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 165-166، نهاية الأفكار 3: 109.

محتملات الجزاء

ثم إن محتملات الجزاء أيضا كثيرة:

احتمال كون الهيئة للإيجاب النفسى.

و احتمال كونها للإيجاب الشرطى (1).

و احتمال كونها للإرشاد (2).

و احتمال كونه واجبا مقدّميا عند إرادة العمل بالخبر الواحد (3).

ولا سبيل إلى الأول والأخير. و الاحتمال الثالث فى ذاته قريب، بدعوى: أن المستفاد من الآية، ليس إلا مذمومية المبادرة بلا تأمل و تدبّر، فإنّه الموجب للإصباح على الندامة، و الإصابة بالجهالة، إلا أن قضية الأصل فى باب الهيئات، هو الحمل على اللزوم النفسى، و إذا علمنا أن النفسى غير مقصود، و لا يكون نفس التبين واجبا من الواجبات الإلهية الموضوععة للشواب و العقاب، فلا منع من حمل الهيئة على الإلزام الشرعى، و على إفادة شرطية جواز العمل بالخبر الواحد الجائى به الفاسق بالتبين و الإيضاح.

منع دلالة الآية على حجية الخبر

اعلم: أن مادة «التبين» بمعنى الظهور و البروز، و الهيئة متعدية، فيكون المعنى:

- 1- الفصول الغروية: 275- السطر 3، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 3: 165، مصباح الأصول 2: 152.
- 2- نهاية الأفكار 3: 108.
- 3- نفس المصدر.

أوضحوه وأبرزوه، أى أبرزوا الخبر و النبأ الجائى به الفاسق، أو بمعنى تأملوه حتى يتضح صدقه و كذبه، وأظهروا صدقه و كذبه. فعلى هذا لو كان نبأ الفاسق واضح الصدق، فلا يجب التبيّن، ولا التأمل، ولو تأملوه وفتشوا عن صدقه و كذبه، و لم يتمكنوا منه، لا يجوز اتباعه و العمل به.

فمنه يعلم: أنّ الأمر بالتبيّن كناية عن أمر آخر، و ليس هو من الواجب النفسى، و لا الشرطى، حتى يقال: بأنّ التبيّن و التأمل بعنوانهما شرط (1)، بل الشرط هو وضوح صدق الخبر، أو صدق المخبر، فإنّه موجب لجواز العمل به، و أمّا التبيّن المنتهى إلى الكذب، فهو و إن كان من التبيّن و الإيضاح عرفاً و لغة، و لكن ليس هو من العمل بالأمر، فيجوز العمل بالخبر، فإنّه باطل بالضرورة، فالجزء جملة كناية عن لزوم كون الخبر واضح الصدق، أو المخبر واضح الصدق.

و توهم: أنّ الواجب هو الفحص عن القرائن القائمة على الصدق فى ناحية المنطوق، و تكفى العدالة للقريبيّة فى ناحية المفهوم (2)، غير صحيح، لأنّ التبيّن حتى باللغة و التفسير هو الإيضاح و الإبراز و الإظهار، و الضمير يرجع إلى الخبر، أى تبيّنه و أوضحوا صدقه.

فاحتمال كون المقصود، إيضاح صدق المخبر و لو لم يكن الخبر صادقاً، لأنّ صدق المخبر ميزانه مطابقة الخبر للاعتقاد، و صدق الخبر ميزانه مطابقة الخبر للواقع (3)، باطل. مع أنّ التفصيل المذكور غير تامّ، و محرّر فى محله (4).

فتحصّل: أنّ مفاد المنطوق هو التبيّن و إيضاح الخبر صادقاً، و أنّه كناية عن

1- نهاية الأصول: 490.

2- مصباح الأصول 2: 171-172.

3- شروح التلخيص 1: 176.

4- لاحظ شروح التلخيص 1: 176-181.

لزوم الاطلاع على صدق الخبر، فلو جاء فاسق نبيا، وكان معلوم الصدق، فلا وجوب، لأن النتيجة حاصلة، فالأمر بالتبين أمر بالمقدمة الوجودية لحصول الشرط، وهو وضوح صدق الخبر.

وإن شئت قلت: إن إيضاح الخبر صدقاً، واجب شرطى لجواز اتباعه، ويكون خبر الفاسق الواضح الصدق حجةً.

فإذا كان النظر في المنطوق إلى حصول العلم والظهور صدقاً، ففي ناحية المفهوم يشكل الأمر، لأن المقصود في ناحية المنطوق إذا كان العلم الشخصى بصدق خبر الفاسق، سواء كان من العلم المنطقى، أو كان علماً عادياً، وهو الوثوق والاطمئنان، فإنه أيضاً إيضاح ووضوح عرفاً، وتبين لغةً، فلا بد في ناحية المفهوم من كون النبأ الجائى به العادل، أيضاً متبيناً من ناحية كون المخبر عادلاً، فلا يثبت به شىء، لأن المدعى حجة خبر العادل، وإثبات كونه من الظنون النوعية المعتمدة.

إن قلت: مقتضى المفهوم دعوى: أن خبر المخبر الفاسق واضح ومتبين، وأنه ظاهر في عالم الادعاء، سواء كان واضحاً شخصياً، أم لم يكن.

قلت: هذا احتمال، وهنا احتمال آخر: وهو أن المتعارف بين العقلاء والناس، هو حصول الوثوق الشخصى من خبر العادل، دون خبر الفاسق، ففي ناحية المنطوق أوجب إيضاح صدقه، في قبال ما هو المتعارف في ناحية المفهوم و خبر العادل.

هذا مع أن الالتزام بلزوم الوضوح الشخصى في ناحية خبر الفاسق دون خبر العادل، غير موافق لمرام الكل، ضرورة أن خبر الفاسق القائمة على صدقه القرائن النوعية معتبر، فإذا فرضنا أن الآية مثلاً، قائمة على إفادة شرط خاص في ناحية المنطوق و خبر الفاسق تعبداً، على خلاف البناء العقلانى، فلا منع من هذا التعبد في ناحية خبر العادل أيضاً، إلا أن إفادة ذلك بالمنطوق، للإشعار إلى ما لا يكون حاصل نوعاً و عادةً، وإفادة هذا بالمفهوم للإشعار إلى أنه أمر حاصل نوعاً و عادةً.

ولو قيل: يكفي إيضاحه بالقرائن، وتكون العدالة في ناحية خبر العادل، من تلك القرائن (1).

قلنا: أنت وجدانك، فهل ترى في مورد قيام القرائن غير المنتهية إلى الظن، أو المجتمعة مع الظن الشخصي على خلافه: أن خبره واضح الصدق؟! كلا، فإذن لا تكفي العدالة.

وبالجملية تحصل: أنه على القول بالمفهوم، لا يثبت بها المدعى، ضرورة أن لزوم كون خبر الفاسق، واضح الصدق في ناحية المنطوق، يقتضى أن لا يكون المعتبر إيضاح صدق خبر العادل لأجل أنه واضح الصدق، وإلا لو كان النظر إلى وضوح كذبه يلزم أسوئية حاله، فلا بد من ضم المقدمة الخارجية حتى على القول:

بأن الأمر هنا شرطى، لأن معنى الشرط هو اشتراط كون خبر الفاسق واضح الصدق، وأما في خبر العادل فلا يشترط لحجتيه وضوح الصدق، لعدم قابليته للحجية، وهذا هو معنى الأسوئية.

فإذا كان قابلاً بالضرورة، فلا بد أن يرجع في ناحية المفهوم إلى أن إيضاح الصدق غير واجب، لوضوحه، فإن كان المفهوم معناه دعوى: أنه واضح الصدق، فيثبت عموم المدعى بالضرورة.

وأما إذا كان مفاد المفهوم، إيكال الأمر إلى المتعارف الخارجى، وأنه بحسب العادة واضح الصدق، فلا يحتاج إلى الإيضاح، فلا يثبت به عموم المدعى، وهو حجية خبر العادل مثلاً، أو خبر غير الفاسق، سواء كان واضح الصدق تكويناً، أم لم يكن.

وغير خفى: أنه على التقريب المزبور لو كان للآية مفهوم، يثبت ادعاء الشرع أن خبر العادل علم، و واضح الصدق، وليس ظناً، ولا ممنوع العمل، وذلك لأجل أن

العرف ينتقل من المنطوق- وهو إيجاب إيضاح صدقه- إلى أنّ المفهوم لا يجب إيضاحه، لأنّه واضح الصدق عند المتكلم، فاغتنم.

تنبیه: حول قراءة «فتبتوا»

قد حكى قراءة «فتبتوا» عن ابن مسعود، وحمزة، والكسائي، وهو بمعنى التوقف (1)، ومقتضى الآية صدرّاً وذيلاً و مورداً، هو لزوم التوقف، كي يحصل صدق خبره، أو كي يحصل قيام القرائن على صدقه.

فإن كان الأوّل، فالكلام ما مرّ: وهو أنّ مقتضى المفهوم ادعاء صدق خبر العادل، وقد عرفت وجه المناقشة فيه.

وإن كان الثاني، فمعنى المفهوم: أنّه لا حاجة إلى قيام القرائن على صدقه، لوجود القرينة وهي العدالة. هذا بحسب الثبوت.

وأما بحسب الإثبات، فلا يبعد لزوم تحصيل الصدق بمقتضى التعليل. ولو لم يثبت شيء فلا يثبت في ناحية المفهوم إلا القدر المتيقن، لأنّ إجمال المنطوق يورث إجمال المفهوم طبعاً.

و من خلال ما ذكرناه، تظهر وجه المناقشة في كلمات القوم حول مفاد الهيئة في الجزاء، وأنّه نحتاج إلى المقدّمة الخارجيّة ولو كانت الهيئة لإفادة شرط الحجّية (2)، خلافاً لما يظهر من الشيخ قدس سره (3) وغير ذلك أي من وجوه المناقشة.

1- الكشاف 4: 360، كنز الدقائق 9: 589.

2- تقدّم في الصفحة 451-457.

3- فرائد الأصول 1: 117.

الجهة الخامسة: حول مفاد «النبأ»

إشارة

«النبأ» و «الخبر» مترادفان حسب نظر اللغويين البسطاء⁽¹⁾.

وفي «مفردات الراغب»: «النبأ خبر، ذو فائدة عظيمة، يحصل به علم، أو غلبة الظن، ولا يقال للخبر في الأصل: نبأ، حتى يتضمّن هذه الأشياء الثلاثة وحقّ الخبر الذي يقال فيه: نبأ، أن يتعرّى عن الكذب، كالتواتر، وخبر الله تعالى، وخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

ولتضمّن النبأ معنى الخبر يقال: أنبأته بكذا، كقولك: أخبرته بكذا.

ولتضمّنه معنى العلم قيل: أنبأته كذا، كقولك أعلمته كذا...».

إلى أن قال: «وقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا تنبيه أنه إذا كان الخبر شيئاً عظيماً له قدر، فحقّه أن يتوقّف فيه وإن علم وغلب صحّته على الظنّ، حتى يعاد النظر فيه، ويتبين فضل تبين»⁽²⁾، انتهى.

وفي كثير من كتب التفسير تفسير «النبأ» بالخبر العظيم⁽³⁾. وتوصيفه بـ العَظِيم في القرآن (4) لا ينافيه، إن لم يكن مؤكّداً له، كما لا يخفى على أهله.

ويؤيد ذلك: بعد إقدام النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعتماداً على قول الفاسق، فيعلم منه: أن خبره كان نبأ، وموجباً للعلم أو غلبة الظنّ، فأوحى الله تعالى بالتأكيد في ذلك، ليكون المخبر فاسقاً.

ومما يؤيد ذلك: أنه صلى الله عليه وآله وسلم حسب المروى، بعث خالد بن الوليد للتبّت، ولم

1- لسان العرب 14: 8، المصباح المنير 2: 721، القاموس المحيط 1: 30.

2- المفردات في غريب القرآن: 481.

3- التبيان في تفسير القرآن 9: 343، مجمع البيان 10: 199.

4- النبأ (78): 2، «عن النبأ العظيم».

يبادر إلى جهادهم، فلما رجع خالد، و حكى له أنهم أهل الصلاة، نزلت الآية (1)، فتأمل.

فعلى ما حصلناه، إنا نصدق الراغب، أو يحصل الشك، وعلى كل تقدير لا وجه لتصديق نقل اللغويين، لعدم الدليل عليه، مع بعد الترادف في ذاته، وإطلاق «النبي» على الرسول يشهد أيضا على ذلك. وعلى هذا لا يكفي مجرد ثبوت المفهوم للآية لتمامية المدعى، كما يظهر من المتأخرين (2) إلا من شد.

نعم، لو قلنا: إن «النبا» هو الخبر في الأمور المهمم بها، كما يساعده الذيل، ويقال الكلبيات، فلنا دعوى: أن جميع الأخبار الحاكية عن أحكام الله، تكون من النبا، لأن حكم الله من الأمور العظيمة.

ولكن الإشكال في أن النبا يحتمل كونه الخبر المقرون بالعلم، أى الخبر الواضح الصادق المعلوم صدقه، أو الغالب على الظن صدقه، و يكون لهذا الاحتمال منشأ عقلائي، كما أشير إليه (3)، و يظهر من بعض الآيات الاخر (4)، فحينئذ لا يمكن إثبات حجبة الخبر العادل به.

تذنيب: حول حجبة خبر العادل واقعا و إن لم يصل إلينا

قضية المنطوق وجوب إيضاح الخبر، و معناه أو لازمه العلم بصدق الخبر، فيلزم أن تكون حجبة خبر الفاسق مشروطة بالعلم بالصدق، و العلم المذكور إما تمام الموضوع، أو جزؤه، و تصير النتيجة في ناحية المفهوم - على القول به - حجبة خبر العادل و إن لم يكن واضح الصدق، و معنى ذلك أن خبر العادل حجة واقعية و إن

1- كنز الدقائق 9: 589.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 166، مصباح الأصول 2: 153.

3- تقدم في الصفحة 453-454.

4- يونس (10): 71، النمل (27): 22.

لم يصل إلينا.

ففى ناحية المنطوق يكون الموضوع الخبر الواصل، لأنّ إيضاحه يقتضى ذلك، وأمّا فى ناحية المفهوم فلا مقتضى له. وهذا ممّا لا يلتزم به القوم، فإنّ حجّية الخبر مخصوصة بالخبر الواصل، ولا يكون للحجّية مقام الثبوت والإثبات، بل الحجّية ذات مقام واحد.

أقول أوّلاً: إنّ قضيّة المجيء إليكم، هو اعتبار الخبر الواصل، ففى المنطوق قرينة أخرى على أنّ المفروض فى ناحية المفهوم هو الخبر الواصل.

نعم، بالنسبة إلى خبر الفاسق، يظهر اعتبار وصوله من جملة الجزاء أيضاً.

و ثانياً: لا يتوقّف هذا الإشكال على الفرض المذكور، مع أنّ الوضوح غير العلم، ولو كان يلازمه فلا يلزم أن يكون جزء أو تاماً، بل ربّما يعدّ طريقاً ولو كان مأخوذاً فى نفس الدليل.

و ثالثاً: قد تحرّر ممّا: أنّ الخبر الموجود فى «الوسائل» يحتجّ به إذا أخلّ المكلف فى فحصه، وما اشتهر: «من أنّ الاحتمال قبل الفحص منجز» (1) غير تام، بل ما هو المنجز هو الخبر الواقعى، وقد مرّ تفصيل المسألة عند تحرير الأصل فى الشكّ فى الحجّية بما لا مزيد عليه (2). ولا موقع لتوهم: أنّ الموجود فى «الوسائل» من الخبر الواصل، فراجع و تدبّر جدّاً.

الجهة السادسة: فى مفاد قوله تعالى: أن تصيبوا قوماً بجهالة ...

إشارة

اعلم: أنّ هناك احتمالاتٍ ثلاثة:

1- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 356-359، مصباح الأصول 2: 112.

2- تقدّم فى الصفحة 283-285 و 289-290.

أن تكون الجملة تعليلية (1).

وأن تكون حكمة و نكتة و علة تشريع (2).

وأن تكون مفعولا به للفعل المحذوف، و هي جملة: «اتقوا» أى إن جاءكم فاسق بئياً فتبينوا و اتقوا أن تُصيِّبوا قوماً بجهالة (3).

ثم إن محتملات الجهالة كثيرة:

أن يراد منها الجهل قبال العلم (4).

وأن تكون بمعنى السفاهة (5).

وأن تكون بمعنى الجور و الغلظة (6).

و فى بعض التفاسير: أن تُصيِّبوا قوماً بجهالة أى بخطأ (7) فتصير المحتملات كثيرة جداً.

هذا هو إجمال من المحتملات فى الذيل، وإليك تفصيل لوازم تلك المحتملات، ثم بعد ذلك نشير إلى ما هو الظاهر منها.

فمنها: أن الذيل إذا كان علة تامّة شرعية لإيجاب التبين، و الجهالة هو ضدّ العلم، فبناء عليه لا معنى للمفهوم هنا، لأجل توقّف المفهوم للقضية الشرطية على ثبوت الإطلاق، حسبما تحرّر (8)، و لا معنى لإطلاق الشرط بعد نصوصية الكلام

1- مجمع البيان 10: 199، فرائد الأصول 1: 117، مصباح الفقاهة 2: 153.

2- يأتي فى الصفحة 464.

3- التفسير الكبير، الفخر الرازى 28: 120.

4- نهاية الأفكار 3: 115، تهذيب الأصول 2: 113.

5- فرائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 3: 171.

6- الكشاف 4: 360.

7- مجمع البيان 10: 199.

8- تقدّم فى الجزء الخامس: 24-25.

فيما هو العلة.

وهذا إشكال أبدعه الوالد المحقق - مدّ ظله - واعتقد أنه على تقدير تماميته لا تصل نوبة البحث إلى مسألة معارضة المفهوم والتعليل، و إلى دعوى حكومة المفهوم على التعليل، و المناقشة في تلك الحكومة (1).

أقول: لا - منع ثبوتاً من الالتزام بالعلتين، كما تحرّر في باب المفاهيم (2)، و تكون النتيجة انقلاب العلة المنحصرة الحقيقية إلى الإضافية، و إذا كان ظاهر أخذ الفسق في الشرط، دخالته في الحكم، يلزم كون الفسق و الإصابة بالجهالة - التي ربّما تتفق في مورد خبر الفاسق - مجموعاً علة واحدة، كما قد جمع الأصحاب بين ما ورد: «إن خفى الأذان فقصر» و ما ورد: «إن خفيت الجدران فقصر» (3) فيكون كلّ واحد جزء العلة في صورة المقارنة (4).

نعم، بين المثال و ما نحن فيه فرق من جهة أخرى، و هو غير مضرّ بالمقصود، فلا تخلط.

وعلى هذا، إذا انتفى الفسق ينتفى وجوب التبيين في مورد النبأ الجائي به العادل، و إذا لم يكن إشكال آخر، فلازمه حجّية خبر الثقة و العدل، فما في «التبيان»:

«من لزوم إجمال الآية الشريفة، لعدم إمكان الأخذ بالشرط و التعليل» (5) غير سديد

-
- 1- تهذيب الأصول 2: 113-114.
 - 2- تقدّم في الجزء الخامس 57-58.
 - 3- لم نجد هذه العبارة بعينها في كتب الحديث و لكن وردت مضمونها في: تهذيب الأحكام 4:
 - 4- مطارح الأنظار: 175-السطر 10، لاحظ درر الفوائد، المحقق الحائري: 200، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 487، نهاية الأصول: 306.
 - 5- التبيان في تفسير القرآن 9: 344.

وهكذا ما في «الدرر»: «من تردّد العلة بين كونه فسق المخبر، وبين ما في الدليل»⁽¹⁾ فإنه لا تردّد العلة، بل تتركّب العلة منهما، والوجوب معلولها.

ومنها: أى من تلك اللوازم، أنّ مقتضى عليّة الدليل، ممنوعيّة جميع الظنون الخاصّة، وراعيّة الآية ذيلًا عن كافّة الظنون، ومنها: الظواهر فيها نفسها و مفاد مفهومها، فلا بدّ عندنّذ من الالتزام بالتخصيص الكثير، مع أنّ الآية تأبى عن تخصيص واحد.

وتوهم: أنّ التخصيص ممنوع مطلقًا: لأنّ أدلّة حجّية الظنون الخاصّة، حاکمة على عموم التعليل⁽²⁾، كحكومة الأدلّة المبيحة للربا على الآية الآببة عن التخصيص، فإنّ الإباء عن الحكومة لا معنى له، غير سديد، لما تحرّز: من أنّ مسألة تتميم الكشف، لا أساس لها فى الآثار⁽³⁾.

نعم، قضیة ما تحرّز منّا لمفهوم الشرط هنا، هو لزوم كون خبر العادل واضحًا ادعاء، و لكنك عرفت ما فيه⁽⁴⁾. و توهم ذلك فى مورد خبر الواحد و لكنّه غير تامّ بالنسبة إلى بقية الطرق و الأمارات.

و توهم: أنّ المراد من «الجهالة» هى ضدّ العلم، و لكنّ المراد من العلم هى الحجّة، فتكون أدلّة حجّية الظنون، واردة على عموم التعليل و إطلاق الدليل⁽⁵⁾، غير تامّ إثباتًا، لعدم الشاهد عليه فى محيط الآية الشريفة، كما مرّ فى البحث السابق⁽⁶⁾.

1- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 382-383.

2- فوائد الأصول (تقريبات المحقّق النائينى) الكاظمى 3: 172-173، مصباح الأصول 2: 163.

3- تقدّم فى الصفحة 140.

4- تقدّم فى الصفحة 453-455.

5- نهاية الأصول: 488-489، تهذيب الأصول 2: 105.

6- تقدّم فى الصفحة 423-425.

ومنها: لو كانت الجملة علة تامّة، وكان المراد من «الجهالة» السفاهة، وهي ضدّ الطريقة العقلانيّة، فلازمه حجّية خبر العدل، لأنّ السفاهة موكولة إلى العقلاء والعرف تشخيصا، فيكون العمل بالخبر الواحد الجائي به العادل، خلاف السفاهة عند العقلاء بالضرورة، وهذا معنى قولهم: «و لو كان الذيل علة تامّة، وكان الفسق غير دخيل، فلا يكون للقضية مفهوم».

وإن شئت قلت: قضية التعليل حينئذٍ حجّية خبر العدل، لأنّه ليس من مورد الإصابة بجهالة حسب حكم العرف، وأمّا في مورد خبر الفاسق، فإن صدّقنا العقلاء في أنّه عمل غير عقلائيّ فهو، وإلّا مقتضى الشرط إيضاح أنّ اتباع خبر الفاسق غير عقلائيّ، فالآية حسب القضية الشرطيّة تعرّضت لموارد الجهالة، وحسب التعليل تعرّضت لمعنى كبرويّ، وهو حجّية خبر العادل، لجهة أنّه اتباع لأمر عقلائيّ.

وهذا إذا لم يكن للفسق دخالة في إيجاب التبيين، وإلّا فالتقريب الأخير لا يتمّ، للزوم كونه - كالذيل - علة للإيجاب المزبور، ومقتضى انتفاء كلّ واحد من الجزئين، حجّية خبر العادل.

وغير خفيّ: أنّ مقتضى هذا التقريب - وهو الالتزام بأنّ التعليل هو الأصل، وأنّ القضية الشرطيّة ليست إلّا لإفادة، أنّ اتباع خبر الفاسق غير عقلائيّ، وفيه السفاهة - حجّية خبر الثقة المتحرّز من الكذب ولو كان كافرا.

وأيضا: مقتضى هذا الاحتمال، أنّ في المسائل المهمّة بها، يكون اتباع خبر العدل - بل والعدول أحيانا - من السفاهة العقلانيّة، ولازم العليّة ولو جزء، عدم حجّية خبر العادل، فلا يتمّ عموم المدعى.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ حجّيته في الأمور المهمّة بها، ليست مورد الادعاء، كما لا يخفى. ولا يضّرّ بمهمّة البحث.

و مما يؤيد قصور شمول المفهوم لحجية خبر العادل في المسائل المعتنى بها، أو قصور شمول التعليل على فرض كون الجهالة سفاهة، قوله تعالى: فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

اللهم إلا أن يقال: بأن الإصباح نادما من تبعات مطلق التخلف عن الواقع وعدم الإصابة ولو كان علما، مع أن حجية العلم قطعية.

فبالجملة: يستفاد من التعليل ملامة الآية بالنسبة إلى الإصابة بجهالة، وهو أمر مربوط بمقام الإقدام، ويورث اعتبار كون الإقدام عقلائيًا.

وأما جملة: فَتُصْبِحُوا فِيهِ مِنْ آثَارِ ذَلِكَ الْإِقْدَامِ، وقد أخذت في الآية ترغيبا إلى أن يتوجه الأمة إلى أن يكون إقدامهم عقلائيًا، لقلّة الإصابة بجهالة في مورده، ولو كان الندم عامًا مشتركًا بين كافة الطرق التي تكون حجة ذاتية وعرضية، ومن هنا يظهر وجه ضعف ما في كلام العلامة الأراكي قدس سره (1).

وعلى كلّ تقدير: بناء على كون الجهالة هي السفاهة، وكون الأمر بالتبين، لإيضاح صدق خبر الفاسق وضوحاً أعم من العلم والاطمئنان، كما مر (2)، وتكون علّة الإيجاب هي السفاهة، لا الفسق، أو هي مع الفسق، كما أشير إليه، فعلى كلّ تقدير، لازمه حجية خبر العادل إلا فيما مرّ، ولا يلزم هنا تخصيص، ولا تعارض، ولا حكومة.

ومنها: إذا كانت الجملة حكمة تشريع، ونكتة لإيجاب التبين، فلا يلزم الإشكال المزبور على المفهوم، لو لم يكن إشكال آخر في البين من الإشكالات

1- نهاية الأفكار 3: 114.

2- تقدّم في الصفحة 454.

الآية المتوجهة إلى أصل وجوده (1)، ولا تخصيص، ولا معارضة، فتكون الآية بمثابة قولنا: «إن استطعت حجًا فقد أوجب الله الحج سياسة للعباد» وتصير النتيجة هي النظر في الآية إلى مسائل نوعية، وملاحظة الغالبية والأكثرية، لا الشخصية والفردية الاستيعابية.

ومنها: لو كان الذيل مفعولا لفعل محذوف، كما احتمله في تفسير الفخر (2)، فتكون الآية: «اتقوا أن تصيبوا قوما بجهالة» فإن الحذف على خلاف الأصل، فكون المحذوف «اتقوا» أولى من كونه «كراهة (3) و حذرا (4) ومخافة (5)» وغير ذلك مما لا يناسب مقامه تعالى.

وعلى هذا، الإصابة بجهالة ممنوع عنها. فإن كانت الجهالة ضد العلم، يلزم المعارضة بين المفهوم والذيل في موارد كون خبر العدل جهالة.

وإن كانت بمعنى السفاهة ضد الطريقة العقلية، فلا يلزم تعارض، ورفع المعارضة ولو أمكن ثبوتها، ولكن قد عرفت عدم قيام الأدلة على أن خبر العدل علم (6).

بل لنا أن نقول: مجرد دعوى العلم، لا توجب حلا للإشكال، فإن الواقعية لا تتغير بالدعاوى، وعدم قابلية الذيل للتخصيص، لا تنقلب إلى القابلية في موارد أدلة الحكومة، فتأمل.

وعلى كل تقدير: لا يبقى مجال لتوهم إنكار المفهوم، بأن إطلاق الشرط غير

1- يأتي في الصفحة 479 وما بعدها.

2- التفسير الكبير، الفخر الرازي 28: 120.

3- الكشاف 4: 360، تفسير كنز الدقائق 9: 590.

4- مجمع البيان 10: 199، الميزان في تفسير القرآن 18: 311.

5- حقائق الأصول 2: 115.

6- تقدم في الصفحة 461-462.

منعقد بعد تذيّله بالمنع عن الإصابة بجهالة، فإن ذلك مندفع بما مرّ (1).

هذا، ويخطر بالبال أنّ لازم هذا الاحتمال، هو الاتقاء في موارد قيام خبر العدل، إذا كانت الجهالة ضدّ العلم، ونتيجة ذلك عدم حجّيته، فبمجرد قيام خبر العدل وإن لم يجب التبيّن حسب المفهوم، ولكن لا منافاة بين عدم وجوب التبيّن من الصدق والكذب، ولكن يجب الاتقاء، لكونه من الإصابة بجهالة.

وبالجملة: لا يقع تعارض على هذا الاحتمال بين المفهوم والذيل، ويلزم الأخذ بهما في مورد خبر العدل إذا لم يكن مقرونا بالوثوق و الاطمئنان، فإنّه بما أنّه خبر عدل لا يجب التبيّن، وبما أنّه جهالة يجب الاتقاء، فتأمل.

وغير خفيّ: أنّ الجهالة على هذا التقدير إذا كانت بمعنى السفاهة، يلزم الاتقاء منها في الأمور المهمّة بها، لأنّ النبأ الجائي به العادل، لا يخرج اتباعه في أمثالها عن السفاهة، ولكن خروج مثلها عن محلّ الاختلاف ومحطّ النزاع، لا يضرّ بمهمّة المسألة، كما لا يخفى.

بقي شيء: وهو إبطال علية الذيل و حذف الفعل

قد تبين من خلال ما ذكرناه، لوازم كون الجهالة بمعنى الجور والغلظة والخطأ، ولا يترتب عليها شيء يعتنى به، والآذى هو المهمّ بالبحث هو الخروج عن هذه الاحتمالات:

أمّا القول بالعلية (2)، فهو بلا وجه جدّاً، لعدم الدليل عليها إثباتاً إلاّ المناسبة، وهي أعتم من كونه علّة، أو حكمة.

1- تقدّم في الصفحة 461-462.

2- فرائد الأصول 1: 117، مصباح الأصول 2: 153.

وَأَمَّا القول بأنَّ المحذوف هو الفعل، فيكون الذيل مورد الأمر الآخر المولوي، فهو أيضاً مجرد الاحتمال المساعد عليه الذوق أحياناً، و ليس ذلك موجباً لأن يؤخذ به.

فبقى أن يكون الذيل حكمة لأصل الأمر بالتبيين بالنظر إلى الجهات الغالبية النوعية، كما عرفت في المثال السابق، فإنَّ الأمر بالحجّ على تقدير الاستطاعة، معلول تلك الاستطاعة، حسب العلية الواقعية، و أمّا كون وجوب الحجّ سياسة للأمم، فهو من الحكم و العلل لأصل التشريع على النحو المزبور.

فإيجاب التبيين عقيب خبر الفاسق عامّ أصولي، أو إطلاق انحلاليّ عرفي، و لازم على كلّ أحد، لعلية الفسق، و لكن أصل إيجابه إجمالاً معلول الأمر الآخر:

و هو ملاحظة كثرة الخطأ في هذه الناحية، و قلة الجهالة في الناحية الأخرى: و هي خبر العدل، و هذا لا ينافي عدم وجوب التبيين في مورد خبر العدل، و لو كان شخصاً مورد الجهالة و الإصابة.

و يؤيد أنّ القول بالتعليل عليل، لزوم بعض الإشكالات على بعض التقادير، بوجه لا يمكن دفعها، بل يلزم إشكال على كلّ تقدير - سواء قلنا: بأنَّ الجهالة هي السفاهة (1)، أم هي ضدّ العلم (2) - و هو خروج الأنباء المهتمّ بها. و أمّا على القول: بأنّ الذيل ليس تعليلاً اصطلاحياً (3)، فلا محذور في الآية بحسب المفهوم و مفاد الذيل.

و غير خفيّ: أنّه على تقدير التنازل عمّا ذكرناه، و الالتزام بالعلية، فالأظهر أنّ

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 171، مصباح الأصول 2: 162-163.

2- نهاية الأفكار 3: 115، تهذيب الأصول 2: 113.

3- التفسير الكبير، الفخر الرازي 28: 120.

«الجهالة» حيث تكون في الكتاب فهي السفاهة.

وإن شئت قلت: ليست الجهالة إلا ضد العلم بالنسبة إلى عواقب الأمور وبتبعات الأفاعيل، أو بالنسبة إلى نفس الفعل والعمل، وليس ما اشتهر من تعدد المعنى للجهالة، في محلّه، وإنما الاختلاف في موارد الجهل، فإن كان الجهل بأصل الفعل، فهي ضد العلم، وإن كان الجهل بآثار الفعل وعواقبه، فإذا أقدم عليه يكون من السفاهة.

فعلى كلّ تقدير: هي ضدّ العلم. وأما ما هو المراد هنا فهو الجاهل لعواقب التبعيّة لخبر الفاسق.

ويؤيد كون المراد منها ليس الجهل: أنّها استعملت في أربع آيات:

فمنها: قوله تعالى: **أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (1)**.

و الآية الثانية مثلها (2).

و الثالثة: **إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ (3)**.

ولا معنى للتوبة في مورد الجهل، فإنّ الجاهل معذور عقلا و شرعا، ولا يجب عليه التوبة والإصلاح، فيعلم منه أنّ الجهالة هي السفاهة، وهي المناسبة للحكم والموضوع، ولا- معنى للمخاطبة مع الجاهلين إذا كانوا غير ملفتين، بخلاف العالم بالقضيّة، والجاهل بتبعات العمل.

ويؤيد ذلك قوله تعالى: **فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (4)**.

1- الأنعام (6): 54.

2- النمل (16): 119.

3- النساء (4): 17.

4- الحجرات (49): 6.

فبالجملة: الملامة على أصل تبعية المؤمنين لخبر الفساق، و الندامة بالنسبة إلى ما يصبحون عليه أحيانا عند التخلف.

ومما يؤيد أن الذيل حكمة تشريع: أن في تبعية خبر الفاسق، لا يلزم الندامة على وجه عام، لإمكان اتفاق صدق خبره، فإذا كان الإصباح حكمة لا علة، فالإصابة مثله.

ولعمري، إن الذيل حكمة بلا-شبهة، وعليه لا-فرق في كون الجهالة منعاً خاصاً. أما إذا كانت علة، فالتبعية في الآثار والدقة في خصوصيات الآية، تعطى جزماً أن المراد هو عدم العلم بتبعات خبر الفاسق.

ومن هنا يندفع الإشكال عن الآية الشريفة: وهو أن المكلف إما أن يكون عالماً بخبر الفاسق، أو جاهلاً، فإن كان عالماً فلا مورد للذيل، وإن كان جاهلاً فلا مورد للمصدر. فيعلم منه أنه عالم بخبر الفاسق، و جاهل بعاقبة خبره و آثار نبئه عند التبعية والعمل به.

وبالجملة: الجهالة ولو كانت مشتركة لفظية بين ضد العلم والسفاهة، ولا يعقل فرض الاشتراك اللغوي بينهما، بناء على كونها من أوصاف الأفعال، ولا تكون من الصفات المحضنة، ولكنها هنا بمعنى السفاهة ظاهراً، للقرائن المشار إليها.

الجهة السابعة: حول التقارب التي يتمسك بها لحجية خبر العدل و الثقة

إشارة

وبعبارة أخرى: كان البحث فيما مرّ حول منطوق الآية على تقدير وجود المفهوم، وعدم وجود إشكال في ناحية إمكان أخذه، وأما في هذه الجهة حول إمكان أخذه، وأنه هل لها مفهوم أو وجه يستدلّ به على حجّية الخبر الواحد، أم لا؟

فقد قيل بوجوه:

أحدها: التمسك بمناسبة الحكم و الموضوع

أن مقتضى مناسبة الحكم و الموضوع، كون التبيين معلول الفسق، فيجب إيضاح خبر الفاسق، وإذا كان الخبر من العادل، فلا- يجب إيضاحه. و احتمال كونه غير جازم العمل و لو كان واضح الصدق (1)، غير صحيح، فيعلم منه جواز العمل.

و إن شئت قلت: إن مقتضى المناسبة بين الحكم و الموضوع، كون الوجوب غير نفسى، و ليس الوجوب شرطياً، بمعنى أن جواز العمل بخبر الواحد، مشروط بالعلم بالصدق، ضرورة أنه مع العلم بالصدق، لا يكون المستند خبر الفاسق.

و توهم: أن المراد من «التبيين» هو الوثوق، كما فى تقريرات العلامة الأراكى قدس سره حذرا من الإشكال المذكور (2)، غير صحيح، لأن الوثوق و الاطمئنان- كالعلم- حجة بعنوانه، حسب خبر مسعدة بن صدقة، فإن قوله: «فإن الأشياء كلها على ذلك حتى تستبين» (3) ظاهر فى حجية الاستبانة التى هى أعم من العلم، فالوجوب شرطى لجواز العمل بمضمون الخبر، لا بخبر الفاسق، بحيث يكون خبر الفاسق مستندا، حتى يقال ما يقال.

فما فى كلام الشيخ أيضا غير تام: «و هو أن وجوب التبيين، شرط لجواز العمل بخبر الفاسق» (4) إلا إذا رجع إلى ما ذكرناه: و هو إلغاء إضافة الخبر إلى الفاسق، و لا يكون المقصود حجية خبر الفاسق بالشرط، فعلى هذا تكون المناسبة مقتضية لكون الإيجاب، معلول احتمال تعمد الكذب، لا الكذب و الخطأ، لأن

1- نهاية الأفكار 3: 107.

2- نهاية الأفكار 3: 108.

3- وسائل الشيعة 17: 89 كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 4.

4- فرائد الأصول 1: 117.

احتمال الخطأ لا يناسب الفسق. مع أنّ أصالة عدم الخطأ العقلانيّة، معتبرة في الفاسق وغيره، فالوجوب مترشّح عن جهة الفسق، ويرتفع قهراً بارتقاعه.

اللهمّ إلاّ أن يقال: بأنّ إيجاب إيضاح صدق خبر الفاسق ممكن، لما لا حرمة للفاسق، وأمّا العادل فيإيجاب إيضاح خبره، خلاف كونه عادلاً متحرّزاً من الكذب، وخلاف حرمة. وهذا لا ينافي وجوب الإيضاح من جهة عدم الأمن من التخلف عن الواقع.

وأمّا أخذ الفسق، فهو لأجل أنّ عدم الأمن فيه أكثر، لعدم تحرزه من الكذب، فكأنّه أخذ الفسق للإشارة إلى فسق المخبر في المورد، وإلى عدم الحرمة للفاسق بإيجاب إيضاح خبره. مضافاً إلى أنّ عدم الأمن معلول الفسق غالباً(1).

ويمكن أن يقال: إنّ أخذ الفسق طرح لدخالة عدم الأمن المشترك، وإشارة إلى أنّه ولو كان دخيلاً ثبوتاً ومناسبة، إلاّ أنّه عندنا غير دخيل في الإيجاب. وكون «الفاسق» نكرة في القضية الشرطيّة مفيداً للعموم- حسب تصريح أهل الأدب، كما في «التفسير الكبير»- يشعر بأنّ النّظر ليس إلى إرادة فسق المخبر فقط، وإلاّ كان المناسب إتيانه معرّفاً، ويصير «الألف واللام» حينئذٍ ظاهراً في العهد الحضوريّ(2).

وبالجملة: العمل بمضمون خبر الفاسق منوط بالعلم بالصدق، أو الوثوق والاطمئنان، وأمّا العمل بمضمون خبر العادل، فلا يحتاج إلى الإيضاح والعلم المزبور.

نعم، يتمّ بهذا التقريب مدّعانا، لو لم يكن الغالب في موارد قيام خبر العدل، حصول الوثوق والاطمئنان بالصدق، فإنّه لأجل ذلك لا يتمّ التقريب المزبور. ومما ذكرنا تظهر مواضع الضعف في كلمات القوم هنا.

كما ظهر: أنّه ليس من الاتكال على مفهوم الوصف، بل هو اتكال على فهم

1- الفصول الغرويّة: 275- السطر 20.

2- التفسير الكبير 28: 119-120.

العقلاء فى خصوص المسألة، وإلا فالبيان المزبور لا يجرى فى قولك: «أكرم العالم» لأنّ النَّظْر فى التقريب المذكور الظاهر من الشيخ قدس سره إلى بيان نكتة الاتكال على ذكر الفسق (1)، وما هو النكتة على ما احتملناه: هى أنّ خبر الفاسق بما هو خبر فاسق، لا يستتبع الوثوق والاطمئنان (2) مطلقاً، وخبر العادل ربّما يستتبع الاطمئنان فى السبعين من المائة، فىكون ذكر الفسق لأجل تلك الغلبة، وهذا لا ينافى وجوب التبيّن فى الثلاثين من المائة فى خبر العادل، فاغتنم.

ثانيها: التمسك بمفهوم الوصف

مقتضى مفهوم الوصف، انتفاء وجوب التبيّن عند انتفاء الوصف.

وتوهم: أنّ ما نحن فيه من الوصف غير المعتمد، ويكون الوصف عنواناً ولقباً لمعنوناته، فلا يستفاد منه العلية الموجبة لانتفاء سنخ الحكم، أو المقتضية لجعل سنخ الحكم، اللازم منه انتفاء وجوب التبيّن بانتفاء موضوعه، وهو الفاسق (3).

مندفع أولاً: بأنّ المشتقّ مركّب عرفاً، فىكون «الفاسق» منحللاً إلى «الذى يفسق» فىكون قيده متكنناً على الموصوف والمقيّد.

وثانياً: لو سلّمنا بساطته العرفية، فلا فرق بين الوصفين: المعتمد، وغير المعتمد، إلاّ فى أنّ الوصف المعتمد واسطة لثبوت الحكم للموصوف، ووساطة فى الثبوت فى الأحكام الشرعية، وفى الوصف غير المعتمد تكون العلة نفس الموضوع للحكم، وتقريبه فى باب المفاهيم.

1- فرائد الأصول 1: 117.

2- تقدّم فى الصفحة 454.

3- فرائد الأصول 1: 117.

نعم، قد استشكلنا في مفهوم الشرط والوصف معا(1)، ولا يخصّ مفهوم الوصف بإشكال، بعد ظهوره في أصل الدخالة، فإنّ الإطلاق كما يثبت كونه تمام الدخيل، يثبت الحصر، لأنّ قوله: «أكرم العالم» يوجب انقداح تعليل في الأذهان عرفاً، وهو كقوله: «أكرم العالم لعلمه» و سيمرّ عليك وجه عدم حجّية مفهوم الشرط إجمالاً، وبه يظهر وجهه هنا. فما في كتب المتأخّرين من التفصيل بحسب الكبرى بين المفهومين(2)، غير راجع إلى محصل، لاتحاد المأخوذ شرطاً مع المأخوذ عنواناً في إمكان جريان المقدمات المنتهية إلى إثبات المفهوم، فاغتتم.

فما قاله الشيخ وغيره: «من أنّ هذا الإشكال من الإشكالات التي لا يمكن دفعها»(3) غير صحيح جدّاً.

وبالجملة: يمكن المناقشة في الآية صغروياً في ناحية مفهوم الشرط، ولا يمكن ذلك في مفهوم الوصف. نعم الإشكال الكبرى يسرى في المفهومين، فلا تخلط.

و أمّا توهم: أنّ أخذ عنوان المشتقّ للإشارة إلى الذوات، ويكون العلم حكمة لا علة(4)، فهو مدفوع- مضافاً إلى فهم العقلاء والأصل- بأنّ ذلك ممّا يمتنع، والعناوين المشيرة إلى الخارج من الأكاذيب، إلّا على القول بعموم الوضع، و خصوص الموضوع له، فتأمل.

و من الغريب ما في كلماتهم: «من أنّ أخذ عنوان العالم في المثال والفاسق

1- تقدّم في الجزء الخامس: 31 وما بعدها و 143-145.

2- فوائد الأصول (تقريبات المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 502، محاضرات في أصول الفقه 5: 129.

3- فوائد الأصول 1: 117.

4- لاحظ تهذيب الأصول 2: 111.

فى الآفة؁ لأهمفة العلم و ووب التففن فى مورء الفاسق»⁽¹⁾ فإفئه لو كان كءلك لكان أءء عنوان «المءى ء» فى القصففة الشرطففة أفضا مثله.

فالفها: التمسك بمفهوم الشرط

مفهوم الشرط؁ وءء ءءرءء ءءففة كبروففا فى مباحء المفهوم⁽²⁾؁ و أماف هنا فإفءما الإشكل فى صءراء؁ ضرورة أن المفهوم ءءفة: هو المفهوم الذى ففصءى لفقفص ءءكم المءكور فى المنطوق؁ ففءاففا كان؁ أو سلفففا؁ فلو كان ءءكم سلفففا؁ فلا بءء من كون المفهوم ذا موضوع؁ ضرورة أن مقفصى قاعءة الفرءفة؁ ووب ووب الموضوع فى القضافا الموبفة؁ و إذا كان المفهوم مفصءفا لءءكم الإءاففى؁ فلا بءء من ووب الموضوع له؁ و إذا كان المفهوم مفصءفا لءءكم السلفى؁ كما نحن فىه؁ فلا بءء أفضا من ووب الموضوع؁ ءفى فصح ءءبار ءءم الووب شرعا؁ و إلا فعءم الووب الشرعى؁ ءفر معقول بعء انقفاء الموضوع ذافا؁ و فكون ذلك لغوا.

مثلا: إذا قفل: «إن رزقت ولءا فلا ءءفئه» فمفهومه إن لم ءرزق ءءفئه؁ و هذا ءفر معقول؁ لأن إثباف الاءفءان ءءم ءءم الولء منع؁ و ففءابه ءفر ممكنا. و هكذا إذا قفل: «إن رزقت ولءا فءءفئه» لأن ءءم ءءم الولء؁ لا معنى لءءبار ءءم ووب الاءفءان أو ءءرفمه؁ لأنه لغو واضء.

وففما نحن فىه فكون مفهوم الآفة من هذا القفل؁ فإن مفهومها «إن لم ففءى الفاسق بالنفا فلا ءففنوه» و لا معنى لافءاب ءءم ءففن أو ءءرفم ءففن ءءم ءءم ووب النبأ؁ لأنه من قفل السالفة بانقفاء الموضوع؁ أو هو من اللغو.

فما فى كلام القول: «من أن ءفة المفهوم هنا ممنوعة؁ لكونها من السالفة

1- فوائء الأصول (قرفرفاء المءقق النافنى) الكاظمى 3: 167.

2- قءءم فى الءءء الخامس: 21 و ما بعءها.

بانتفاء الموضوع»⁽¹⁾ غير سديد، لأنّ القضية من القضايا الإنشائية، ولا منع ذاتا من السلب المذكور، ولكنّه من اللغو الممنوع ذاتا في حقّ الشرع.

أقول: قد تصدّى في «الكفاية» لحلّ الإشكال: بأنّ الآية ترجع إلى أنّ النبأ المجاء به إن كان الجائي به الفاسق فلا تبيّنه، فيكون النبأ موجودا و موضوعا و مجاء به عندنا، فتخرج القضية عن الانتفاء بانتفاء الموضوع⁽²⁾.

وفيه: أنّ ذلك البيان يجرى في الأمثلة المذكورة، لكون الشرط محقّق الموضوع، ففي قولك: «إن رزقت ولدا» يكون المعنى «الولد المرزوق إن كنت رزقت به فاختنه» و المفهوم حينئذٍ ليس من السلب بانتفاء الموضوع.

و بالجمله: إنّ قدس سره تخيّل كفاية إمكان إرجاع القضية الموجودة إلى القضية المقصودة، و هو واضح المنع، لأنّ المناط مساعدة العرف على ذلك، فلا تخلط.

و تصدّى العلامة الأراكي قدس سره لحلّ المعضلة⁽³⁾، و هكذا توهم العلامة المحسّي الأصفهاني رحمه الله⁽⁴⁾: أنّ حلّ المشكلة منوط بذلك.

و إجماله: أنّ الآية تكون هكذا: «إن كان الجائي بالنبأ فاسقا فتبيّنه» كما في كلام العلامة النائيني رحمه الله أيضا⁽⁵⁾، و عليه يثبت المفهوم، و ذلك لأنّ في فرض عدم مجيء الفاسق به صورتين:

الأولى: السالبة بانتفاء الموضوع.

و الثانية: السالبة بانتفاء المحمول.

و يكون مقتضى دلالة الاقتضاء حينئذٍ، حملها على الثاني، كما في كلام

1- فرائد الأصول 1: 118.

2- كفاية الأصول: 340.

3- نهاية الأفكار 3: 111-112.

4- نهاية الدراية 3: 205-206.

5- فرائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 169-170.

بعضهم (1).

أو يقال: أنّ التّعبد بنحو الإطلاق ممكن، و تستنتج منه حجّية خير العدل، لخروج القضية بذلك عن السالبة بانتفاء الموضوع (2).

و غير خفيّ: أنّه يحتاج بيانه إلى تتميم أشرنا إليه، و إلاّ فإطلاق المفهوم ممّا لا يمكن التّعبد به، و عندئذٍ يمكن أن يكون ذلك موجبا لانتفاء المفهوم، و أمّا إذا أضيفت إليه تلك المقدّمة، فلازم التّعبد بالمفهوم، انحصار المفهوم بالسالبة بانتفاء المحمول، و هو المطلوب. و قد جاء في «التهذيب» حول هذا التقريب بما لا مزيد عليه (3)، فراجع.

و غير خفيّ: أنّه لا- نحتاج في التقريب المذكور إلى قلب القضية الموجودة إلى القضية الأخرى، و ليس نظرهم قدس سرهم إلى القلب ظاهرا، و الأمر سهل.

و لكنّ الذي يتوجّه إليه: أنّ المصداق الأظهر للمفهوم، هي صورة الانتفاء بانتفاء الموضوع، و بعد إمكان كون الشرط محققا للموضوع- كما في الأمثلة الكثيرة- لا وجه لأخذ الإطلاق، ثمّ حمله على الفرد غير الواضح، فبعد هذا الوجه و الوجه الأوّل على حدّ سواء، كما هو الظاهر.

و هنا تقريب ثالث: و هو أنّ القضية الشرطيّة القانونيّة، قابلة للجعل و لو لم يكن للشرط مصداق خارجيّ، و يكون لها المفهوم و إن لم يكن للشرط المعتبر في ناحية المفهوم مصداق.

مثلا: إذا قيل: «إن جاءك العالم أكرمه» صحّ هذا القانون الكلّي المتصدّي لجعل الملازمة و لو لم يكن في العالم عالم، أو كان عالم، و لم يجئ، و هكذا في ناحية

1- نهاية الأفكار 3: 111-112، منتهى الأصول 2: 99.

2- نهاية الأفكار 3: 112.

3- تهذيب الأصول 2: 109-110.

المفهوم، وإذا تحقّق موضوع القضيّة الشرطيّة المنطوق بها، ينتجّ الحكم، وهكذا في ناحية المفهوم.

وإذا ورد: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا... (1)** فهو قضيّة صحيحة نافذة ولو لم يكن في العالم فاسق، ولا نبأ، وإذا قيل: «إن لم يجرى إليكم الفاسق بنياً...» فالأمر كذلك.

ففي مرحلة جعل القضايا الشرطيّة القانونيّة، ليس التّظر إلى وجود الشرط في ناحية المنطوق، ولا المفهوم، بل التّظر إلى بيان الملازمة بين الحكمين في الناحيتين حكماً إيجابياً، وسلبياً.

إذا توجّهت إلى ذلك، فليتنفّت إلى أمر آخر: وهو أنّه كما يكون في ناحية المنطوق وجود العالم والنبأ مفروضاً، لا واقعياً، لأنّ الواقعيّات خارجة عن محيط التقنين، كذلك الأمر في ناحية المفهوم، فيكون النّبأ مفروضاً، وعدم مجيئ الفاسق به أيضاً مفروضاً.

وبالجملة: ما هو المفروض عدم مجيئ الفاسق بالنّبأ المفروض الوجود، ولازم ذلك - مضافاً إلى حلّ المشكلة - هو أنّ في موارد الشكّ في أنّ النّبأ هل جاء به الفاسق، أم العادل وغير الفاسق، يستصحب عدم مجيئ الفاسق به، ويكون النّبأ محرزاً بالوجدان، كما هو مفروض الوجود في القوانين العامّة.

ولعمري، إنّ هذا التقريب خالٍ من المناقشة الثبوتية، ولا يحتاج إلى إثبات الإطلاق الشامل للصورتين.

نعم، ربّما يستظهر من الآية: أنّ قوله تعالى **بِنَبَأٍ** من متعلّقات الفعل المضاف إلى الفاسق، فيكون مفروض العدم عند فرض عدم مجيئه.

ويمكن المناقشة في الاستظهار المذكور بالتأمّل في قولك: «وإن لم يجرى إليك

زيد بعالم فلا تكرمه» فإنّ العالم كلّى يمكن أن يكون موجودا، ويمكن أن يكون معدوما، ومع ذلك ينقدح في الذهن مفروضية وجوده، و في المقام يكون الأمر كما تحرّر، فتدبّر.

وربّما يؤيدّ التقريب المذكور: إتيان القضية الشرطيّة على الوجه المزبور، وإلاّ فلو قيل: «إن أنبأكم الفاسق فتبيّنوه» أو قيل: «إن جاءكم نبأ الفاسق فتبيّنوه» يحصل المقصود.

وأما اختصاص النبأ بالذكر من غير إضافة، بعد كون التنوين للتمكّن، بل ولو كان للتكثير فلا يكون المقصود فاسقا خاصا بالضرورة، فهو يومئ إلى أنّ النبأ مفروض الوجود، وعدم مجيئ الفاسق به أيضا مفروض.

وإن شئت قلت: ينتقل ذهن المستمع من عدم المجيئ إلى عدم تحقّقه، ومن الفاسق إلى الفاسق الخارجيّ، ومن النبأ أيضا إلى النبأ الخارجيّ، و تصير النتيجة فرض عدم مجيئ الفاسق الخارجيّ بالنبأ الخارجيّ، من غير كونه موضوعا لما في الخارج بخصوصه.

وهنا تقريب آخر: وهو أنّ هذه الآية تارة: تلاحظ في محيط الموالى العرفيين والعبيد الذين يكون بينهما من الأنباء النادرة اليومية.

وأخرى: تلاحظ في محيط التشريعات والأحكام الكثيرة المشروعة، المذاعة في العالم بتوسّط المخبرين الفاسقين والعادلين وطائفة
ثالثة.

فإذا لوحظت في المحيط الأوّل، فلا يكون المفهوم ظاهرا في مفروضية وجود النبأ، بخلاف المحيط الثاني، فإنّه إذا سمع كلّ واحد من المتشرّعين هذه الآية، الذين يستمعون في كلّ يوم أحكاما خاصّة بتوسّط الأصحاب و حملة الحديث، فينقدح في أذهانهم أنّ الأنباء الواصلة إليكم على قسمين:

فقسم منها: ما يجيئ به إليكم الفاسق، و حكمه التبيّن.

و القسم الآخر: ما لا يجىء به إليكم الفاسق، و حكمه عدم التبيّن.

و حيث إنّها فى سورة الحجرات و هى مدنيّة، و قد كان أصحابه صلى الله عليه و آله و سلم يخبرون عن الأحكام و ينقلونها، حسبما اشتهر: أنّه صلى الله عليه و آله و سلم قد بيّن «حتّى أُرش الخدش»⁽¹⁾ فالمتبادر منها هو النبأ الحامل للحكم المتعارف بينكم، أو الموضوع ذى الحكم.

و من هنا يظهر وجه المناقشة فى إشكال يتوجّه إلى الآية: و هو أنّ إطلاق الآية غير قابل للعمل به، ضرورة عدم وجوب التبيّن فى المسائل العاديّة و القضايا الاجتماعية. مع صدق ذيلها فيها أيضا، فإنّ الآية الشريفة كأنّها بصدد الردع عن اتباع قول الفاسق، فيما يرتبط بالوحي و أحكام الله، و ما يكون موضوعا لها، و على كلّ تقدير تكون الآية منصرفة عنها جدًّا.

و غير خفيّ: أنّ ظهور المنطوق فى التعليق، و أنّ الحكم معلق على مجىء الفاسق، و أنّه لا يناسب الشرط، لكونه محققا للموضوع هنا، يورث قوّة كون المفروض فى المفهوم، ما لا يكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

مناقشاتنا فى الاستدلال بآية النبأ

إشارة

إذا تبيّن ذلك فاعلم: أنّ لنا على الآية بعض مناقشات لا يمكن دفعها، بل قضية المناقشة الأولى دلالة المفهوم على عدم حجّية الخبر الواحد:

المناقشة الأولى:

اعلم أنّ توضيحها يتوقّف على بيان مقدّمتين:

1- جامع أحاديث الشيعة 1: 34 المقدمات، الحديث 10.

أولاهما: إذا جاء فاسق نبيا، و كان النبأ صادقا بحسب الواقع، فهل يتنجز التكليف، أم لا؟

وجهان، إلا أن قضية الآية تنجزه، للأمر بالتبين على إطلاقه، فإنه ظاهر في أن الإصابة تورث تنجز المنجز به، فلا يجوز عقلا الإخلال بالتبين.

نعم، إذا تبين ولم يتضح صدقه، أو تبين كذبه، فلا يتنجز ولو كان صادقا بحسب الواقع.

فعلى هذا، يكون الأمر بالتبين، أمرا عقليا مترشحا من تنجز الواقع في صورة مجيء الفاسق بالخبر، ولا يكون نفسيا، ولا شرطيا، ولا مقديما، بل هو أمر عقلي ناشئ عن تبعات الحكم المنجز بخبر الفاسق، نظرا إلى إطلاق الأمر بالتبين.

ثانيتها: أن القضايا الشرطية التي تكون محققة للموضوع ولا مفهوم لها، كلها في مورد يكون الجزاء مرتبطا بالشرط، وإلا فإذا قيل: «إن رزقت ولدا فصل ركعتين» يكون له المفهوم، ولا يكون من تلك القضايا.

وفيما نحن فيه إذا كان مفاد الجزاء تنجز التكليف واقعا، أى إن جاءكم فاسق نبيا يكون مضمون خبر الفاسق منجزا، فمفهومه «إن لم يجئكم فاسق نبيا، فلا يتنجز تكليفكم» وهذا واضح البطلان بالضرورة، لتنجزه في مورد خبر العادل قطعا، وعليه يلزم أن يكون مفهوم الآية، دليلا على عدم حجية خبر العادل، لأنه القدر المتيقن من المفهوم الذي له مصداقان:

مصداق من السالبة بانتفاء الموضوع، وهو خارج.

و مصداق من السالبة بانتفاء المحمول، وهو مورد المفهوم.

فعليه لا بد من أحد أمرين: إما إنكار المفهوم لها، أو دعوى دلالة على عدم حجية خبر العدل، وهو ضد المقصود.

وأما توهم دلالة الآية على أنّ تنجّز التكليف في مورد خبر العادل، أمر مفروغ منه، ولا نحتاج إلى المفهوم، وليس هذا الإشكال ممّا لا يمكن دفعه بالنسبة إلى المفهوم، بل في خلاله تبين تقريب لحجّية خبر العادل، فهو فاسد، لما يتوجّه إليه ما مرّ في ذيل الوجه الأوّل (1). مع أنّ الإشكال على مفهوم الشرط باق على حاله، فتأمل جيّداً.

وبالجملة تحصّل: امتناع المفهوم. وسيمرّ عليك مفاد المنطوق في ذيل الإشكال الآخر الذي لا يدفع.

وربّما يشعر بما ذكرنا هنا حذف المفعول به، فإنّ في حذفه إيحاء إلى عدم ربط واقعيّ بين الجزاء والشرط، فقوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**. يومئ إلى أنّ الجزاء في الحقيقة أمر آخر، ولعلّه هو منجّز التكليف في مورد خبر الفاسق عند الإصّابة، والله العالم، وعليه لا نحتاج إلى الضمير الراجع، لأنّه من قبيل المثال الذي عرفت.

المناقشة الثانية:

إشارة

أنّ في مورد خبر الفاسق، لا- يجب التبيّن بالضرورة، ولا يكون الحكم منجّزا بالقطع، ولا معنى لحمل الآية على أنّ جواز العمل بالخبر الواحد، مشروط به، وأنّ رفع حرمة الاتّباع لقوله منوط بالتبيّن (2)، لظهورها في الوجوب المطلق، أو اللزوم المطلق المنشأ عن واجب عقليّ مطلق، وهو الفرار من استحقاق العقوبة،

1- تقدّم في الصفحة 471.

2- فرائد الأصول 1: 117، فرائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 165، نهاية الدراية 3: 204.

كما عرفت (1).

فعلى هذا يعلم: أنّ الآية مربوطة بموارد الوقوع في المحذورين، وهو كون الخبر موجبا لوقوع المكلف بين وجوب الاتباع، وحرمة الاتباع، كما هو شأن النزول، فإنّ القعود عن الحرب في تلك القضية ممنوع شرعا وعقلا، وهكذا الإقدام، ويرتفع المحذور بالفحص و تبيين خبر الفاسق، لئلا يقع الإنسان فيما لا يجوز الوقوع فيه، كالقتال، وهدر الأموال، وغير ذلك.

وبالجملة: ما يقال: «إنّ شرط لجواز العمل» كما في حاشية العلامة الأصفهانيّ قدس سره (2) وهو الظاهر من «الرسائل» (3) بل هو الظاهر من الأكثر (4)، غير موافق لظاهر الآية، فالآية بحسب المورد والمنطوق والذيل، مربوطة بمورد يكون خبر الفاسق موجبا لوقوع الإنسان في المحذورين، ولا يمكن الخروج عنه إلا بالتبيين، فتكون أجنبية عمّا نحن بصدد.

و حمل إطلاق الهيئة على أنّ جواز العمل بالخبر مشروط بالشرط، أو على أنّ نفي حرمة اتباع خبر الفاسق يمكن بالتبيين (5) غير جائز، فما دام يمكن الأخذ بالإطلاق يتعيّن.

وعلى هذا، يدور الأمر بين كون الآية ذات مفهوم يدلّ على عدم حجّية خبر العادل، كما هو مفاد المناقشة الأولى، أو تكون أجنبية عن مسألتنا، ولا ثالث،

1- تقدّم في الصفحة 480.

2- نهاية الدراية 3: 204-205.

3- فرائد الأصول 1: 117.

4- فرائد الأصول 1: 117، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 165، نهاية الدراية 3: 204-205، مصباح الأصول 2: 152.

5- فرائد الأصول 1: 117.

وحيث لا سبيل إلى الأول يتعين الثاني، وهو المساعد للاعتبار ولغير ذلك، كما لا يخفى على المتأمل الخبير البصير، والحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً.

فذلكة البحث:

أن مقتضى إطلاق الأمر بالتبين بعد عدم كونه واجبا نفسياً، هو وجوب توضيح خبر الفاسق، مع أن خبر الفاسق لا يوجب تنجز التكليف، ولا يجب توضيحه.

وعلى هذا، إما يكون النظر إلى تنجيز مضمون خبره في صورة الإصابة، ويكون الأمر بالتبين كناية عن تنجز مضمون خبره، واستحقاق العقوبة في مورد الإصابة، فلازمه - على القول بالمفهوم - عدم تنجز التكليف في مورد قيام خبر العادل.

وإذا كان هذا ممنوعاً، فلا بدّ إما من التصرف في هيئة الأمر، بكونها في مقام إفادة اشتراط جواز العمل بخبر الفاسق بالتبين، وإلا فالاتباع محرّم، وهذا غير جائز لأنّ الإطلاق ينفيه.

فيكون المتعين الاحتمال الآخر: وهو أن المورد القائم عليه خبر الفاسق، إذا كان من دوران الأمر بين المحذورين، فلا بدّ من حلّ المشكلة بالتبين، كما هو كذلك في شأن نزول الآية، ويكون واجبا عقلا على الإطلاق.

وتوهم دوران الأمر بين التصرف في الهيئة، أو التصرف في المادة، بتقييد المورد، ولا مرجح للثاني، غير صحيح، فإنّ قضية شأن نزولها مرجوحية التصرف الأول. مع أن التردد بين التصرفين يوجب إجمال الآية.

ومما يوجب التصرف في إطلاق مصبّ الآية: أنه بالتصرف المذكور، يبقى للوجوب المطلق واللزوم المطلق مورد، وإلا فيلزم سقوط الهيئة بالمرّة.

و لو قيل: قضية إطلاق الهيئة، حجية خبر العادل في مورد دوران الأمر بين المحذورين، ويثبت عموم المدعى بالأولوية.

قلنا: كلاً لأن إطلاق الهيئة يرجع إلى أن الجزاء، هو تنجز التكليف في مورد قيام خبر الفاسق، و مفهومه أيضا عدم تنجزه في مورد خبر العادل، و هو باطل بالضرورة، فلا مفهوم له رأساً، فمقتضى إطلاق الهيئة عدم المفهوم للآية.

و مما يوجب تعيين الاحتمال الثاني، بحفظ الإطلاق، و إنكار المفهوم: أن ما فسّر القوم به الآية الشريفة- و هو أن جواز العمل بقول الفاسق، مشروط بالتبين، و أنه إذا أردتم العمل بخبر الفاسق فتبينوه- يستلزم أن يكون مفاد المفهوم أيضا كذلك، أي جواز العمل بخبر العادل ليس مشروطاً، و لا يستفاد من المفهوم تنجز التكليف في مورد خبر العادل، مع أن المقصود ذلك.

فما أفاده القوم: «من أن الهيئة هنا لإفادة المعنى الشرطي»⁽¹⁾ لازمه عدم تنجز التكليف في مورد خبر العادل، و هذا ضروريّ البطلان، فافهم و اغتنم، و لا تخلط.

بقي شيء: حول التمسك بالأولوية لحجية خبر العادل

و هو أن مقتضى تنجز التكليف بخبر الفاسق الموجب لتبينه، تنجز التكليف بخبر العادل بالأولوية، و هو تقريب آخر لحجية خبر العادل.

وفيه: أنه حتى ولو كان قريباً، إلا أنه لا يتم به عموم المدعى، لأن الأولوية تكون في مورد كون خبر العادل موجبا للوثوق و الاطمئنان.

اللهم إلا أن يقال: بأن الحكم و مضمون خبر الفاسق، يتنجز قبل التبين، و إنما

1- فرائد الأصول 1: 117، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 164-165، مصباح الأصول 2: 152-153.

يجب التبيّن للفرار من الوقوع في المحذورين، فمضمون خبر العادل أولى بالتنجيز، ولا معنى لوجوب تبيّنه، للزوم اشتراكهما في الحكم، و هو واضح المنع، فتأمل.

وعلى هذا، لو كان خبره حجّة في مورد دوران الأمر بين المحذورين من غير أن يجب التبيّن، ففي غير ذلك المورد أيضا لا يجب، للأولوية القطعية. ومقتضى هذا التقريب البديع حجّية خبر العادل على إطلاقه، وهو المأمول المقصود، فالآية بحسب المفهوم تورث عدم حجّية خبر العادل، ولكن تقتضى الأولوية المذكورة ثبوت المدعى بتمامه، والله العالم.

المناقشة الثالثة:

أنّ وجوب التبيّن حتّى ولو كان شرطياً، يوجب انقداح مقصود المتكلّم في ذهن المخاطب، وهو أنّ التبيّن لأجل إيضاح الخبر صدقا و كذبا. بل التبيّن معناه إيضاح الخبر، ويكون المنظور إيضاحه صدقا و كذبا، لأنّه ليس بواضح، لمجيء الفاسق به، ومقتضى المفهوم عدم وجوب التبيّن، لوضوح خبر العادل طبعاً، فلا تثبت به حجّية خبر العادل ولو لم يكن واضح الصدق. وقد مرّ ما يتعلّق بهذه المناقشة في البحوث السابقة(1)، فتدبّر.

تذنب: في منع حجّية المفاهيم

لنا إنكار حجّية المفهوم ولو كان للشرط، وذلك لأنّ القضايا الشرطية، ربّما تكون ناشئة عن الأخذ بالقدر المتيقّن في الدخالة في الحكم، وتكون الأمور الأخر مجهولة من هذه الجهة.

مثلاً: إذا قال المولى العرفي: «إن جاءك زيد أكرمه» يكون ذلك التعليق لأجل أن مجيء زيد، معلوم عنده في الدخالة، وله المصلحة المعلومة في الحكم، دون مجيء عمرو، ولا يكون عارفاً بالواقعة في مورد سائر الأمور، وعندئذ يصح أن يأتي بالقضية الشرطية، ولا يكون له المفهوم، ولا دليل في مرحلة الإثبات على عرفانه بالواقعات في الموالي العرفيين.

فإن قلنا: بأن الوظيفة قياس المسائل الشرعية بالعرفية في مقام الاستنباط، فإنكار المفهوم ممكن وواضح.

و أما إذا قلنا بامتناع القياس المزبور، فلنا دعوى: أن المصالح تبدل باختلاف الأزمنة، فإذا ورد مثلاً: «الماء إذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شيء» فإن التعليق ليس إلا لأجل أن القدر المتيقن في عصر صدور الخبر، هو عدم التنجس بالكربة، ولا منع من حصول مصلحة في عدم تنجسه بالأمر الآخر الذي يطراً على الماء، فلا يكون مفاد القضية الأولى، نفى سنخ الحكم حتى يعارض بالمنطوق الآخر، والمسألة تطلب من محلها، والله ولي التوفيق.

ذئابة: حول خروج مورد نزول الآية عن المفهوم

ربما يتوهم: أن الآية لو كانت بصدد حجية خبر العادل، ولزوم الأخذ به، أو جوازه الملازم للزومه، للزم خروج المورد عن المفهوم، لعدم جواز الاتكال عليه في الموضوعات، ولا سيما تلك الموضوعات الخاصة.

وبعبارة أخرى: الآية نزلت لردع ما صنعوا، وهو الاتكال على إخبار الفاسق، مع أن الاتكال على إخبار العادل ممنوع في المقام، فما في كلام العلامة النائيني هنا (1) لا يخلو من تأسف.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 174.

كما أنّ ما أفاده الشيخ: «من أنه ليس المورد ممّا خصّص المفهوم فيه، لأنّ انضمام خبر العادل الآخر إليه، ليس طرداً لقوله» (1) غير سديد، لأنّ الظاهر المقصود هو حجّية خبر العادل، واشتراط الانضمام يساوق عدم حجّيته بالنسبة إلى المورد، وينتج جواز ردّهم لو كانوا متّكئين على خبر العادل، فتصديق العلامة الأراكىّ لما أفاده (2)، في غير محلّه.

والذى يمكن أن يقال أولاً: أنّ ما اشتهر «من أنّ الآية نزلت لردع اتكالهم الخارجىّ على إخبار الفاسق» (3) غير تامّ، لأنّ فى المسألة روايتين: (4) ثانيتهما: أنّه صلى الله عليه وآله وسلم بعد إخبار الوليد، أرسل إليهم خالدًا حتى يتبين الأمر، فجاء خالد مكذبًا للوليد، فنزلت الآية (5). وهذه الرواية أوفق بالاعتبار، من غير الحاجة إلى فرض نبوّته صلى الله عليه وآله وسلم بل وسائر العباد لا يتكئ على أخبار الآحاد فى هذه المسائل المهمّة بها، فلا ملامة ولا توبيخ على قصّة خارجيّة، حتّى يقال:

باشترائه مع إخبار العادل.

و ثانيا: يجوز أن يكون الحكم فى حين نزول الآية، هو جواز الاتكال فى الموضوعات مطلقاً على إخبار العادل، ثمّ اعتبر الانضمام.

و ثالثاً: أنّ البشيع عقلاً هو خروج المورد فى القضايا الشخصية، وأما مصلحة ضرب القانون الكلىّ الأبدىّ فأقوى من هذه الأمور، ولو كان المورد الموجب للنزول خارجاً عن ذلك القانون، فتأمل.

و توهم: أنّ إخراج الموضوعات عن الآية تخصيص الأكثر، أو تخصيصات

1- فرائد الأصول 1: 124.

2- نهاية الأفكار 3: 116.

3- الفصول الغرويّة: 275- السطر 23، أنوار الهداية 1: 293.

4- مجمع البيان 9: 198.

5- الدرّ المنثور 6: 89- السطر 19.

كثيرة(1)، غير مضرّ بعد كون المقدار الباقي ممّا يكثر جدّاً في ذاته.

هذا مع أنّ للقول بحجّية خبر الواحد في الموضوعات- إلاّ ما دلّ الدليل بالخصوص على خلافه(2)- وجهها قويّاً جدّاً.

حول منع دلالة الآيات الأخر

وهي آية النفر(3)، وآية الكتمان(4)، وآية السؤال(5)، وآية الأذن(6)، بل آيات الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر(7)، فإنّ هذه الآيات متضمّنة لمسألة احتكاك الناس بعضهم مع البعض، ومشمّلة على مسائل اجتماعيّة، فإن كان النفر والعود والإنذار لازماً مثلاً، أو كان الكتمان ممنوعاً، والشهادة واجبة، أو كان السؤال لازماً وغير ذلك، فلازمه- فراراً من اللغويّة- حجّية إخبار العادل، وإلاّ تشبه المسألة السخرية والاستهزاء، فلا معنى للأمر الإيجابي(8) أو النديبي(9) بهذه الأمور، مع المنع عن الاستماع إليها، وعن ترتيب الأثر عليها.

وهذا التقريب المشترك هو أسدّ ما يقال في المسألة، وسائر التقاريب لا ترجع إلى محصل.

1- تهذيب الأصول 2: 114-115.

2- مصباح الأصول 2: 172.

3- التوبة(9): 122.

4- البقرة(2): 159.

5- النحل(16): 43.

6- التوبة(9): 61.

7- آل عمران(3): 104، التوبة(9): 71.

8- معالم الدين: 188-189.

9- فرائد الأصول 1: 129.

والآذى هو التحقيق: أن لازم التقريب المذكور، حجّية مطلق الخبر، سواء كان المخبر عادلاً، أو فاسقاً، أو كافراً، أو امرأة فاحشة، أو غير ذلك، ثم بعد ذلك يلتزم بالتخصيص والتقييد، وهل ترى- بينك وبين ربك- أن هذه الآيات فى هذه المواقف من العموم أو الإطلاق؟! أم هى آيات ترشد إلى لزوم هذه الأمور، من غير كونها بصدد الإطلاق؟ بل هى آيات ترشد إلى كفاية هذه المسائل، والواجبات الكفائية النظامية ربّما تكون من المسائل الحكوميّة اللازم إجراؤها عند قيام حكومة عادلة، تحت عنوان وزارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهكذا.

وعلى كلّ تقدير: تختصّ الآيات بإشكالات، ولكن إحالة البحث إلى المطوّلات، أولى وأحسن.

ولو قيل: هذا الحثّ والترغيب الشديد، يقتضى حجّية مطلق الخبر، وإذا لم يكن لها الإطلاق فالمقدار المتيقّن منه هو حجّية خبر العدل، وهو المطلوب (1).

قلنا: ليس الوثوق والاطمئنان الشخصىّ الحاصل من خبر العادل قليلاً، حتّى يكون الأخذ بالمقدار المتيقّن منها نوع طرح لها، كى يستتبع حجّية خبر العادل، لأنّه القدر المتيقّن ولو لم يحصل منه شىء، أو حصل منه الظنّ بخلافه.

بقي شىء: فى بطلان الاحتجاج على الظنون الخاصّة بالظواهر والأخبار

إنّ المفاصد المترتبة على الظنون الخاصّة كثيرة جدّاً، سواء كانت من المفاصد الدنيويّة، أو الأخرويّة، فهل ترى من نفسك أنّ حجّية هذه الظنون المستتعبة لتلك المفاصد، مرهونة بإطلاق دليل، أو مفهوم، أو ترجيح إرجاع قيد إلى المادّة دون الهيئة، أو العكس، أو غير ذلك من المبادئ الاستنباطيّة؟

أم حجّية تلك الظنون مع ما فيها من المفاصد، ليست مرهونة بهذه الأمور،

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النابى) الكاظمى 3: 186-187.

بحيث لو لا هذا الإطلاق في آية كذا، و ذاك المفهوم في آية كذا، أم تلك الهيئة في تلك الآية، لأمكن الالتزام بحجيتها؟

وقد مرّ منا (1) وجه امتناع الردع عن حجّية الظنون على الإطلاق في قبال شبهات ابن قبة، و ذكرنا في محلّه: أنّ المسألة ليست كما تخيلوها و توهموها، حتّى يمكن سدّ باب العمل بالظنون الخاصّة (2).

فعلى هذا، لو كان تلك الآيات مفهوم و منطوق دالّين على حجّية خير الواحد، لما كان السند و المستند لحجّيته تلك الآيات، لعدم إمكان مقاومتها للمفاسد المترّبة على حجّيتها.

نعم، تقاوم تلك المفاسد المصالح الاخر التي لا بدّ من لحاظها و رعايتها، مع عدم إمكان سدّ تلك المفاسد إلا بالدخول في المفاسد الأكثر. فما سلكه القوم- صدرا و ذيلا- للاحتجاج على حجّية الظنون الخاصّة بالظواهر و الأخبار، بحيث يكون المستند تلك الظواهر و الأخبار، غير راجع إلى محصّل، كما هو الواضح، فتدبّر.

1- تقدّم في الصفحة 261-262.

2- تقدّم في الصفحة 224 و ما بعدها.

الوجه الثاني السنّة

إشارة

وهي على طوائف مختلفة:

فمنها: ما يظهر منه وجوب الرجوع إلى الثقات، والتسليم لما روى عنهم عليهم السلام (1).

ومنها: ما ورد في إرجاعهم عليهم السلام الرّواة إلى ثقات الأصحاب وإلى كتبهم (2).

ومنها: ما ورد في الأخبار المتعارضة، وهي الأخبار العلاجيّة الظاهرة في حجّية غير المبتلى بالمعارض، وحجّية ما هو ذو المزيّة و الترجيح (3).

ومنها: ما يظهر منه الترغيب في الرواية ونقل الحديث، والحثّ عليه، وإبلاغ ما في الكتب، ومدح أصحاب الحديث و حفاظه و كتابه، و الترغيب في مذاكراته (4).

ومنها: ما ورد في كيفية نقله و أخذه و قبوله (5).

-
- 1- جامع أحاديث الشيعة 1: 270 أبواب المقدمات، باب حجّية أخبار الثقات، الحديث 321.
 - 2- وسائل الشيعة 27: 143 كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 19، جامع أحاديث الشيعة 1: 270 أبواب المقدمات، باب حجّية أخبار الثقات، الحديث 321-322.
 - 3- جامع أحاديث الشيعة 1: 313-314 أبواب المقدمات، باب ما يعالج به تعارض الروايات، الحديث 10-19.
 - 4- جامع أحاديث الشيعة 1: 272-274 أبواب المقدمات، باب حجّية أخبار الثقات، الحديث 328-330 و 334-338، و 276-347، و 279-358.
 - 5- جامع أحاديث الشيعة 1: 297 أبواب المقدمات، باب حجّية أخبار الثقات، الحديث 82 و 83، و: 282-361، و: 300-301-419 و 20.

و منها: ما ورد في احتجاج بعض الصحابة على بعضهم، أو على الأئمة بالروايات (1) ... وغير ذلك من المتفرقات في الأبواب المختلفة، البالغة في كتاب «جامع الأحاديث» إلى أكثر من مائة وعشرين، وربما يطلع على الأكثر المراجع في طيّ المسائل، وقد حكى جملة منها «الوسائل» في كتاب القضاء (2).

ثم إنه لا معنى لأن يتمسك بمطلق خبر الواحد لحجية مطلق خبر الواحد، أو الخاص منه، ولا بأس بأن يتمسك بالخبر الخاص لمطلق الخبر الواحد، إلا أنه لا بد وأن يكون ذلك الخاص جامعا لمطلق الخصوصيات المحتملة، أو جامعا للخصوصيات المذكورة في الأخبار، بعد كونه خبرا متواترا مقطوع الصدور، أو يكون في حكم مقطوع الصدور.

فبالجملة: لا بد من أن يكون الخبر المستند إليه، جامعا للشرائط العقلية و الشرعية.

وعلى هذا، لا بأس بأن نتكلم إجمالا في جهتين:

الجهة الأولى: في اعتبار تواتره

فإن المتواتر اللفظي غير موجود بالضرورة، وإنما الكلام في المتواتر المعنوي والإجمالي، فربما يقال: بأنه لا معنى للتواتر الإجمالي، لأن كل واحد من الأخبار واحد محتمل للكذب والصدق (3). وفيه ما لا يخفى.

1- جامع أحاديث الشيعة 1: 305 أبواب المقدمات، باب حجية أخبار الثقات، الحديث 437-438.

2- وسائل الشيعة 27: 106 كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، و: 136، الباب 11.

3- أجود التقريرات 2: 113.

نعم، يمكن المناقشة في المتواتر الإجماليّ: بأنّ العلم الإجماليّ بوجود واحد من بينها صادر عنهم عليهم السلام لا يفيد، لأنّه مجهول، فلا يمكن التمسك بها. و الأخذ بالقدر المتيقّن الجامع غير ممكن أحياناً، لتباين الخصوصيات.

نعم، فيما نحن فيه لا- يكون الأمر كذلك، فعليه يمكن كسب الخبر الواحد الجامع، كما إذا كان راويه من الإماميّة العدول و الموثوق به المأمون على الدين و الدنيا في جميع الطبقات.

فبالجملة: لا بأس بالتقسيم المذكور، كما تحرّر إيمان وجود التواتر الإجماليّ.

إن قلت: لا فائدة في التواتر الإجماليّ، للزوم الأخذ بمطلق الخصوصيات و إن لم تكن بين الروايات.

قلت: نعم، و لكن دعوى القطع بعدم اعتبار الأزيد منها ممكنة، فتدبّر.

نعم، التواتر الاصطلاحيّ غير ممكن تحصيله. و التواتر المفيد للعلم، تابع لنفوس المراجعين المختلفة في ذلك، فلا تخلط.

الجهة الثانية: في وجود التواتر المعنويّ أو الإجماليّ بعد عدم تحقّق اللفظيّ منه

فعن العلامة النائينيّ رحمه الله تحقّق المعنويّ (1)، و قد صدّقه بعض آخر (2)، و أنكره السيّد الوالد المحقّق - مدّ ظلّه - (3)، و هو الظاهر من «الكفاية» (4) و غيره (5).

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 190-191، أجود التقريرات 2: 113.

2- نهاية الأفكار 3: 134.

3- أنوار الهداية 1: 313، تهذيب الأصول 2: 131-132.

4- كفاية الأصول: 346.

5- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 392، لاحظ مصباح الأصول 2: 193.

و يظهر أنه رحمه الله لم يلتفت إلى طرف المطلوب، فإن معنى التواتر المعنوي: هو القطع بصدور خبر واحد من بين الأخبار الدالة على حجّية مطلق الخبر، وإن لم يكن جامعا للخصوصيات، وهذا واضح المنع.

و ذهب صاحب «الكفاية» إلى وجود الإجماليّ منه (1)، فيثبت الأعمّ بالأخصّ.

وفيه: أنّ من شرائط حجّية الخبر، أن يكون له الشاهد (2) أو الشاهدان (3) من كتاب الله، وقد أنكروا دلالة الآيات على حجّيته، وقد غفلوا عن هذه المسألة في المقام. مع أنّ التمسك بالخبر المقطوع الحجّية يفيد حجّية مطلق الخبر.

وأما ما في «تهذيب الأصول»: «من احتمال دخالة عدم الوساطة في الحجّية، فلا يكون الخبر مع الوساطة حجّة» (4) فقد أشرنا إليه في ذيل الجهة السابقة، إلى أنّ دعوى القطع بعدم اعتباره ممكنة جدّاً، لاتفاق الأخبار على أنّ نفيها لمطلق الخصوصية، ليس معتبرا فيما يتمسك به. نعم الخصوصية في الأخبار معتبرة.

فعلى هذا تحصل: أنّ المتواتر الإجماليّ و المعنويّ غير واضح تحقّقهما، بل الظاهر ممنوعيتهما.

و من هنا يظهر ما في «تهذيب الأصول»: من التمسك بالخبر العالی السند، لإثبات المطلوب المطلق (5)، فإنّ مجرد كون الطبقات عدولا إماميين وكذا وكذا لا يكفي، لأنّ قضیة جملة من الأخبار حجّية الخبر المطابق للكتاب (6) و القائم عليه منه الشاهد أو الشاهدان.

1- كفاية الأصول: 347.

2- وسائل الشيعة 27: 110 كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 11.

3- وسائل الشيعة 27: 112 كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 18.

4- تهذيب الأصول 2: 131.

5- تهذيب الأصول 2: 132.

6- وسائل الشيعة 27: 106 كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 1.

اللهم إلا أن يقال: بدعوى القطع بعدم دخالة ذلك في حجّية الخبر، فالأخصّ مضمونا هو المحكّي بالعدول الإماميين، وإذا ثبت ذلك يثبت به سائر المطلوب (1) وإطلاق المدعى، فإذا صحّ ادعاء عدم اشتراط عدم الوسطة كما مرّ وبعض الشرائط الاخر، يمكن دعوى وجود الخبر الواحد الأخصّ الناهض على عموم المدعى، لأنّ كلية الأخبار ذات إطلاق ولا معنى لدعوى أنّ القدر المتيقّن منها هو الخبر المفيد للوثوق والاطمئنان أو الظنّ، وإلا فلا يتمّ المطلوب أيضا من هذه الجهة (2)، فتأمل.

فذلّة البحث:

إنّ الخبر الجامع للشرائط العقلية- وهو كونه متواترا اصطلاحا، أو في حكم المتواتر، بأن يكون موجبا للقطع بالصدور، وكون جهة صدوره تامة، وللشرائط الشرعية، مثل كون المضمون ممّا قام عليه الشاهد أو الشاهدان من كتاب الله- قابل للتمسك به.

ولكنّ الإشكال في وجود ذلك المتواتر، فإنّ التواتر اللفظي واضح المنع، والتواتر المعنوي ممّا لا يكاد يخفى عدمه.

وأما التواتر الإجماليّ، فبناء على كونه موجبا للعلم الإجماليّ بصدور واحد من بين المائة، مع احتمال كونه قسما من التواتر اللفظيّ، لدلالة كلّ واحد بالالتزام على الصدور، فيكون واحد من بينها صادرا، فاغتنم، فهو فيما إذا كان في البين قدر متيقّن- كما فيما نحن فيه- يمكن تحصيله.

أمّا ما في «تهذيب الأصول»: من أنّ من القيود المحتملة هو كونه حاكيا

1- كفاية الأصول: 347.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النابيني) الكاظمي 3: 190.

لقول الإمام عليه السلام بلا واسطة (1)، فغير وجيه، لأنّ المفروض تواتر الأخبار، فلا معنى لإيراد قيد في هذه الناحية بعد فرض العلم الإجماليّ بوجود صدور واحد من بين المائة.

نعم، يتوجّه إليه ما أشير إليه: وهو كونه ممّا يشهد عليه الشاهد أو الشاهدان.

اللهمّ إلاّ أن يقال: بالقطع بعدم اعتبار ذلك في حجّية ذلك المعلوم بالإجمال.

وأما الإشكال في إطلاق ذلك المعلوم بالإجمال، فقد عرفت منعه، لما نجد أنّ ما بين أيدينا يكون كلّ ذا إطلاق (2)، فتأمل.

و يشكل: بأنّ قضيّة ذلك الخبر ولو كانت حجّية مطلق الخبر، ولكنّه مقيّد بكون «الثقة المأمون على الدين و الدنيا» حسب التعليل الوارد في الخبرين (3)، فلا يثبت به المدعى إلاّ في الجملة.

والآذنى هو الحجر الأساس: أنّ أكثر أخبار المسألة، منقولة عن غير الكتب الأربعة، فدعوى العلم الإجماليّ بصدور واحد بعد رجوع أكثر الأخبار في مبادئ السلسلة إلى الآحاد والأفراد، غير مسموعة.

نعم، يمكن دعوى كفاية الاطمئنان والثوق الشخصيّ، وهو كاف لصحّة الاستناد، ولا يعتبر العلم الجزميّ المنطقيّ.

وبعبارة أخرى: الاطمئنان و العلم في الحجّية مشتركان، كما هما مشتركان في قابليّة منعهما، كما تحرّر، فلا فارق بينهما.

1- تهذيب الأصول 2: 131.

2- تهذيب الأصول 2: 132.

3- الكافي 1: 390-1، بحار الأنوار 2: 251-68.

بقي شيء: حول استدلال الوالد المحقق على عموم المدعى وما فيه

ذهب -مدّ ظلّه- في «التهذيب» إلى أنّ لنا إثبات عموم المدعى، بانضمام قيام السيرة على حجّية خبر الواحد المحكّيّ بالوسائط البالغة إلى الثالث والأربع، مع كونهم عدولا فقهاء، و من المبرزين العلماء، فإذا وجدنا ذلك نستدلّ به على المطلوب، ثمّ نتمسّك بالخبر الأوّل في «جامع الأحاديث» (1) عن أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام (2).

وفيه أولا: أنّه ليس من التمسّك بالسنة على حجّية الخبر الواحد، ضرورة أنّ التمسّك بها لا بدّ وأن يكون في حدّ التمسّك بالكتاب على حجّية الخبر، لا في حدّ التمسّك ببناء العقلاء، فلا تخلط.

و ثانيا: قضية قوله عليه السلام: «فإنّهما الثقتان المأمونان» عدم حجّية خبر غير الإماميّ، والإماميّ غير العادل ولو كان متحرّزا من الكذب، لأنّه الظاهر من «المأمون» ويفسّره ما في الخبر الآخر المعبر عنه ب «المأمون على الدين و الدنيا».

و ثالثا: لو قلنا: بأنّ التعليل ليس من قبيل العلل المعتممة والمخصّصة، بل هو تأكيد لأمرهما، كما هو الأظهر، فلا يمكن إثبات حجّية خبر مطلق الثقة، لأنّ الدستور فيه مخصوص بالعمري و ابنه، أو بمن يشابههما في المقام.

ورابعا: أنّ الظاهر من الخبر، هو السؤال عن الرجوع إلى غير ناقلی الأخبار، فيكون الخبر أجنبيّا عن مسألتنا، فتدبرّ.

1- جامع أحاديث الشيعة 1: 270 أبواب المقدمات، باب حجّية أخبار الثقات، الحديث 1.

2- تهذيب الأصول 2: 132.

الوجه الثالث الإجماع

و الحقّ: أنّه لا يفيد منقوله، ولا محصّله، بناء على ما هو الحقّ عندنا(1) من المراد من «الإجماع» وهو ذهاب المجمعين و اتفاقهم على أمر، من غير دخالة السبب في ذلك، فإنّه أمر موكول إلى المنقول إليهم و المحصّل لهم حسب اختلاف مشاربهم و مسالكهم، فحيث إنّ المسألة ذات الآيات و الروايات، و يساعدها البناءات العرفيّة و العقلائيّة، و يؤيدها الحكم العقليّ، فلا يكشف به شىء وراء ما هو البالغ إلينا، فلا تذهل.

الوجه الرابع بناء العقلاء

إشارة

و حيث يحتاج إلى الإمضاء، فلا بدّ إمّا من قيام الأدلّة اللفظيّة، أو نهوض دليل عقليّ، فإنّه أيضا كاف، ضرورة أنّ هذه الطريقة القطعيّة العريضة، كانت بمرأى و مسمع من الشرع، و حيث إنّ الشرع لا بدّ و أن يعلن الأحكام، و يبلغ المصالح، فعليه إعلام ذلك، و لو كان أعلن بلسان- كما نرى في كثير من الأمور- فيتبيّن من هنا أنّها طريقة مرضيّة ممضاة.

هذا مع أنّ في جملة من الأخبار و الآثار، أو في قسم من الآيات- على إشكال- ما يشهد على الرضا و الإمضاء.

و أمّا توهم عدم الحاجة إلى كشف الارتضاء، بل يكفي عدم الردع (1)، فيكون الردع مانعا، فقد مرّ مرارا عدم صحّة ذلك (2) أولا: لأنّه في موارد الشكّ يكون للشرع أصل هو المتّبع.

مثلا: لو كان يكفي عدم الردع، لكان الحكم بكفاية عدم الردع إمّا حكما عقليّا، كالأوليات التي لا يمكن الردع عنها، و هو واضح المنع.

أو يكون هذا حكما شرعيّا، أو عقلائيّا، فإن كان شرعيّا فهو كاف، و يكون من الإمضاء، أو عقلائيّا فهو أوّل البحث.

و على هذا، في مورد الشكّ في نقل العين بعقد جديد، يستصحب الملكيّة، و هو معنى أصالة الفساد الحاكمة في المسألة، فلا بدّ من كشف رضا الشرع في قبال

1- كفاية الأصول: 349، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 193.

2- تقدّم في الصفحة 247-248.

الاستصحاب المزبور.

و ثانيا: لا حاجة إلى هذه المسألة هنا بعد كون السيرة قديمة واضحة، و بمراًى و منظر من الشرع، و ما أفاده العلامة النائيني رحمه الله هنا لا يخلو من نوع غرابة(1)، و لا شبهة في أن السيرة العقلانية المعبر عنها ب «البناء العقلاني» سيرة عملية احتجاجية قائمة على مطلق خبر المتحرز من الكذب الصادق في القول، و بها يتم تمام المراد في المقام.

و مجرد كونها لبيبة، و لها القدر المتيقن، لا يستلزم الأخذ به بعد سعة دائرتها، كما مر في الظواهر(2)، و مر(3) في السابق بعض ما يتعلّق بمبادئ السير العقلانية، و البناءات العرفية، و كيفية أمرها.

بحث و تحصيل: في عدم إضاء السيرة و ردعها

لأحد أن يقول: إن وجود السيرة غير قابل للإنكار، و لكن يكفي لعدم كونها مرضية إظهار الشرع و لو في خلال آية أو روايات، سواء ارتدع الناس عن ردع الشرع، أم لم يرتدعوا، فلا معنى لأن يتربّب انهدام السير العقلانية بمجرد الردع، كما نرى ذلك في مثل القمار و غيره، فعندئذ نجد الآيات الناهية، و لا سيّما الأخبار الكثيرة المبرزة لعدم رضا الشرع، و لا أقلّ من الشكّ، فعليه إذا وصلت النوبة إلى الشكّ، لا يكفي الدليل العقلي المزبور، بل لا بدّ من إفادة الأدلة اللفظية، لاحتمال كون الآيات الناهية رادعة لها. و هكذا الأخبار السابقة على كثرة طوائفها.

هذا مع أنّ هنا مشكلة أخرى: و هي وجود الأدلة الرادعة عن السيرة في

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 193-194.

2- تقدّم في الصفحة 298-300.

3- تقدّم في الصفحة 400-403.

الجملة، فإنه حينئذٍ لا يمكن الأخذ بإطلاق السيرة، كما لا يخفى.

مشكلات التمسك بالسيرة العقلية و أجوبتها

إشارة

فبالجملة تحصل أنّ هناك مشاكل:

الأولى: مشكلة ردع أصل السيرة.

والثانية: ردع السيرة بإطلاقها.

والثالثة: عدم كفاية الدليل العقليّ المزبور عند الشكّ في كفاية تلك الأدلة الرادعة، فلا بدّ من الدليل اللفظيّ المظهر لرضا الشرع بها، لإمكان كونها صالحة للردع، فلا يقاوم الاحتمال المذكور إلاّ الدليل اللفظيّ المبرز لرضاه، كما هو الواضح.

أمّا المشكلة الأولى:

فالجواب الوحيد ما مرّ من المناقشة في صلاحية الآيات (1) و الأخبار (2) للردع بما لا مزيد عليه، بعد دفع ما أورده القوم عليها فراجع (3)، فإنّنا وإن سدّدنا أطراف الآيات الشريفة، و دفعنا هجمات القوم حقّاً، و لكن مع ذلك ذكرنا النّظر الأخير في مفادها و المنظور منها (4).

و لا ينبغي ما في «التهذيب» من المناقشة في الآيات من ناحية حجّية الظواهر و شمولها لنفسها (5)، لما مرّ سابقاً في محله. و البحث هنا مع القائلين بحجّية

1- تقدّم في الصفحة 417-419.

2- تقدّم في الصفحة: 432.

3- تقدّم في الصفحة 417-439.

4- تقدّم في الصفحة 423-424 و 427-428.

5- تهذيب الأصول 2: 133.

الظواهر، دون الخبر الواحد(1).

وبالجملة: ما أفاده هنا قد أجبنا عنه في السالف بما لا مزيد عليه، فلا نعيده.

ثم إنَّ هنا جواباً آخر: وهو أنَّه على تقدير تصديق الآيات وإطلاقها والأخبار، ولكن لا يكفي للردع عن هذه الطريقة القويمة المغروسة العريضة، مجرد بعض الإطلاقات أو أخبار الآحاد بالضرورة، فإنَّ الشرع قام لردع القياس بأكثر من خمسمائة حديث، على ما ربّما يستظهر من «جامع الأحاديث»(2) وغيره(3) وإن لم تكن كلّها صادرة، ولكن القياس ليس أمراً بمثابة الخبر الواحد، ومع ذلك قام بهذا العرض العريض لردع الأمة عن الباطل.

فلو كان هذا الأمر باطلاً لكتنا نحتاج إلى الآيات الصريحة والروايات المتواترة، وكلّ ما يمكن أن يتوسّل إليه صاحب الشريعة، حتّى يتّضح للأمة ما هو الحقّ الصحيح الصريح، فمن هنا يعلم: أنّ تلك الإطلاقات ناظرة إلى جهات آخر.

وفيه: أنّ الأمر كذلك فيما إذا كان الشرع يرى نفوذ نهيه، فإنّه عندئذ لا بدّ وأن يزيد في مهمّته، وأما في مثل المسألة التي لا يعتنى العقلاء به، فعليه إظهار عدم رضاه وإبرازه ولو في ضمن آيات وروايات متواترة، حتّى يتوجّه المشرّعة المتديّنون مثلاً إلى الأمر وحقيقة المسألة.

وبالجملة تارة: يكون النّظر إلى قلع مادّة الفساد، فإنّ هناك لا بدّ من الاهتمام بشأن الأمر.

وأخرى: يكون النّظر إلى إبراز عدم الرضا ليُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيَى

1- تقدّم في الصفحة 334-338.

2- جامع أحاديث الشيعة 1: 326 أبواب المقدمات، باب عدم حجّية القياس والرّأى، الباب 9.

3- وسائل الشيعة 27: 36 كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 6.

مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ (1) فلا ينبغي الخلط بين المقامين (2).

و جواب ثالث: هو انصراف الآيات و المتواترات الناهية عن الحجج العقلية، لأنها عند العقلاء علم و اطلاع واقعي على الأمر، و ليست من الظن.

و لا- نريد أن معنى ذلك ورود أو حكومة، حتى يقال: بعدم إمكان ورود السيرة أو حكومتها، لتقومهما باللسان، و لا- لسان للسيرة العملية (3)، بل نريد انصراف تلك الأدلة في محيط العقلاء، عن المسائل القائمة عليها السيرة و الجبلة و الفطرة.

نعم، لو كان في الأخبار المتواترة خبر صريح في ذلك لكفى، و لكنّه غير موجود، ضرورة أن التواتر الإجمالي في الأخبار الناهية ممنوع، فضلا عن اللفظي و المعنوي. و أمّا الآيات فهي- على تقدير دلالتها- ذات إطلاق، و لا نصوصية لها، فدعوى الانصراف (4) قوية جداً.

و السرّ كلّه: أنّ الخبر الواحد حجة قطعية عند العقلاء، و عليه السيرة العملية قطعاً، فلا يخطر ببالهم من هذه الآيات شيء خلاف ذلك. و لو كان مفاد هذه الآيات الردع عنها، للزم سدّ الأسواق، و هدم الأساس، و الاختلال في النظام، و كثرت الأسئلة له صلى الله عليه و آله و سلم بما لا يخفى على أحد من المسلمين، و تواترت الأخبار و القضايا و الحكايات، مع أنّه غير معهود، بل المعهود خلافه، كما في قصة شهادة الأعرابي برؤية الهلال المأثورة في الأخبار و الآثار (5).

1- الأنفال (8): 42.

2- تقدّم في الصفحة 426.

3- تهذيب الأصول 2: 105.

4- لاحظ كفاية الأصول: 339.

5- المعبر 2: 642، المبسوط، للسرخسي 3: 62- السطر 13-17.

و جواب رابع: قد مرّ إجمال منه في ذكر أدلّة النافين (1)، و خلاصته: أنّ رادعيّة هذه الآيات موقوفة على عدم مخصّصية السيرة لها، و عدم مخصّصيتها موقوف على رادعيّتها، فالرادعيّة موقوفة على الرادعيّة.

هكذا أفيد في «الكفاية» (2) و لم يصدّقه ظاهراً أحد بعده، و لعلّه من مزالّ أقدامه قدس سره، فأنت خبير بأنّ هذا التقريب، يجرى في مثل حرمة القمار القائمة عليها السيرة، فإنّ رادعيّة آية التجارة، موقوفة على عدم مخصّصية السيرة القائمة على القمار، و عدم مخصّصية السيرة المذكورة، موقوف على رادعيّتها، فيلزم توقّف الشىء على نفسه، فعليه لا- تكون آية التجارة، صالحة لردع السيرة الناهضة على القمار، كالسيرة القائمة على العمل بالخبر الواحد.

بل لنا أن نقول بمثله في مثل الرّبا و لو كانت الآيات صريحة فيه (3)، فإنّ الرّبا ممّا قامت عليه السيرة الخارجيّة قديماً و حديثاً، فعليه نقول: صلاحية آيات الرّبا للردع عن الرّبا، موقوفة على عدم معارضة السيرة الموجودة لها، و عدم معارضة السيرة لتلك الآيات، موقوف على صلاحية الآيات للمعارضة و الردع، فصلاحيّة الآيات موقوفة على الصلاحيّة. أو يقال: محرّمية الآيات للرّبا موقوفة على محرّميتها.

وقد أورد قدس سره إشكالا على نفسه في «الكفاية» و كان ينبغي أن ينتقل من الجواب إلى عدم أساس لما أتى به في المسألة، و مع ذلك كلّ عقّب البحث بما لا ينبغي (4).

1- تقدّم في الصفحة 425-426.

2- كفاية الأصول: 348.

3- البقرة (2): 275-279.

4- لاحظ كفاية الأصول 348-349.

وبالجملة: ما هو الحلّ أنّ مطلق السيرة، ليست حجّة ومخصّصة لشيء، وإنّما السيرة المرضيّة حجّة ومخصّصة، وإذا كان البحث في حجّة السيرة، فلا معنى لتشكيل الصغرى والكبرى المذكورة رأساً، لأنّ الكلام حول أنّ السيرة مردوعة بالآيات (1)، أم لا، فلا معنى لفرض حجّيتها في خلال البحث المذكور.

وبعبارة أخرى: لا معنى لدعوى جواز تخصيص الآيات الناهية بالسيرة لأخصّ بيتها، لأنّ السيرة الممضاة صالحة للمخصّصة، دون مطلق السيرة. ولو كان ما قرّره قدس سره في محلّه، للزم أن تكون حجّة الخاصّ اللفظيّ في مورد دوريّة، وهكذا العامّ اللفظيّ، ولازمه عدم حجّة كلّ شيء، فاغتنم.

نعم، فرض حجّيتها العقلانيّة المانعة عن قابليّة الآيات للرادعية، نظراً إلى الانصراف المذكور، أيضاً صحيح يليق بالتصديق، وحقيق بالتحقيق.

وقد تبين من خلاله أيضاً فساد توهم الحكومة، كما في كلام العلامة النائيني رحمه الله (2) أو الورود، كما في كلام الوالد- مدّ ظلّه-(3)، فهذه الأجوبة غير تامّة صناعة، وغير صحيحة قاعدة.

بقي جواب خامس: مرّ أيضاً فيما سلف (4)، وإجماله: أنّ هذه الآيات الرادعة في حكم العامّ المتأخّر، فإنّما تكون السيرة مخصّصة ومقيّدة، أو تقع المعارضة بين السيرة وتلك الآيات، فيرجع إلى استصحاب حجّيتها.

وغير خفيّ أولاً: أنّ استصحاب الحجّة لا أساس له، لرجوعه إلى استصحاب الحكم الكلّي، وقد منعنا جريانه الذاتيّ في مطلق الأحكام التكليفيّة والوضعيّة (5).

1- تقدّم في الصفحة 417-418.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 161-162.

3- تهذيب الأصول 2: 105.

4- لاحظ تهذيب الأصول 2: 106.

5- يأتي في الجزء الثامن: 533-535.

و حديث المعارضة- كما قاله النراقي قدس سره (1)- مدفوع في محله.

و ثانيا: قد أشرنا هناك إلى أنّ الأحكام تدريجية الوجود، فربّما لا يكون صاحب الشرع راضيا بالسيره، إلاّ أنّه يترقّب الأوقات المناسبة لإبراز عدم رضاه، فلا دليل على حجّية السيره.

وبعبارة أخرى: إنّ الحجّية تنتزع من السيره إذا مرّ الشرع عليها و لم يردع عنها، و هذا لا يحصل بمجرد طلوع الشرع، أو مضى سنوات، فالقدر المتيقّن منها ذلك، و حيث إنّ المفروض نزول الآيات الناهية، فلا محلّ لانتزاع الحجّية عنها(2). فما في حواشي العلامة الخراساني قدس سره هنا(3)، أيضا بعيد عن الصواب.

ثمّ إنّّه غير خفيّ: أنّ في طيّ البحث أشرنا إلى الأجوبة الأخرى، و لأنّه لمكان وضوح الأمر فيما سلف في ذيل البحث عن أدلّة النافين عدلنا عنها. و من تلك الأجوبة الالتزام بالتخصيص حسب الأدلّة اللفظيّة القائمة على حجّية الخبر الواحد(4)، و مرّ ما فيه (5).

و أمّا المشكلة الثانية:

فقد تعارف ردع الشرع عن السيره العمليّة العقلانيّة في الجملة في غير ما نحن فيه.

مثلا: في باب المعاملات، يكون للشرع تعديلات صرفة على خلاف البناءات العقلانيّة، و خيارات جعليّة على خلاف أصالة اللزوم العقلانيّة، و لازم ذلك ردع

1- عوائد الأيام: 213، العائدة: 21، مناهج الأحكام: 239، الفائدة الأولى- السطر 3.

2- تقدّم في الصفحة 426.

3- درر الفوائد، المحقق الخراساني: 123-124.

4- كفاية الأصول: 339.

5- تقدّم في الصفحة 424.

البناء العمليّ العقلانيّ عمّا عليه جبلّتهم وسيرتهم الخارجيّة.

ولو كانت رواية واحدة أو إطلاق واحد غير كاف، لكان يلزم طرح كثير من تلك التعديّات في المعاملات، كما أفاده الوالد المحقّق - مدّ ظلّه - (1) وقد مرّ ما يتعلّق به في المشكلة الأولى (2)، وفي هذا اليوم (3) فرغنا من مسألة خيار الرؤية، وهو قد نصّ على أنّه خيار غير عقلائيّ، وسنده خبر واحد (4)، فيعلم من ذلك عدم تماميّة ما كان يفيد مرارا في الجواب عن هذه المسألة: وهي مسألة الردع عن البناءات العقلانيّة، وقد مرّ آنفا (5).

فبالجملة: يمكن دعوى أنّ قضية ذيل آية النبا (6)، عدم حجّية الخبر الواحد في الجملة، كما لا يخفى. وهكذا يقال: إنّ التمسك بالتواتر المعنويّ أو الإجماليّ، لو كان يصحّ لحجّية الخبر الواحد، لصحّ للردع عنه في الجملة بالضرورة.

وعلى هذا، لو كان بين الأخبار خبر جامع لشرائط الحجّية المعتبرة شرعا وعقلائيّا، وكان مضمونه الردع عن بناء العرف، كان الأخذ به متعيّنا، ضرورة أنّه خبر حجّة، حسب السيرة، وحسب مضمونه، لكونه واجدا للشرائط، وهو كون جميع الطبقات إماميين عدولا، وهذا الخبر ما رواه «الكافي» بإسناده المعتبر المشتمل على العطار والحميريّ وأحمد بن إسحاق الماضي، فإنّ فيه عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت له: من أعامل، أو عمّن آخذ، وقول من أقبل.

فقال له: «العمريّ وابنه ثقتان، فما أديا إليك عنى فعنّى يؤدّيان، وما قالوا لك

1- أنوار الهداية 1: 279.

2- تقدّم في الصفحة 501-505.

3- هو يوم الأربعاء، السادس من شهر جمادى الأولى (منه قدس سره).

4- البيع، الإمام الخميني قدس سره 4: 426 و 434.

5- تقدّم في الصفحة 500-502.

6- الحجرات (49): 6.

فَعَنَى يَقُولَانِ، فَاسْمَعْ لِهَمَا وَأَطِعْهُمَا، فَإِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ...» الحديث (1).

فإنَّ التعليل يفيد أنَّ المعبر قول الثقة المأمون. و الظاهر أنَّ المراد من «المأمون» ليس المتحرّز من الكذب، حتّى يقال: بأنَّ المراد من «الثقة» أيضًا ذلك، فإنّه واضح الفساد، ويفسّر الخبر بما في خبر آخر: «إنّه الثقة المأمون على الدين و الدنيا» وربّما يوجد في الأخبار ما يقرب منه، الظاهر في اختصاص الحجّية بالعدل الإماميّ، فخبر غير الإماميّ و الإماميّ غير المأمون على الدين و الدنيا مردود، و لازم ذلك عدم تماميّة المدعى في دائرته الوسيعة، كما هو الواضح.

أقول: أمّا التمسك بذيل الآية بتوهم: أنَّ الذليل تعليل (2)، فعليل، و المنع عن خبر الفاسق الفاجر، يصلح لذكر تلك النكتة و الحكمة لأصل الشريع و إيجاب التبين. و أمّا الأجوبة الأخرى على فرض عليّتها، فهي عليلّة، كما مرّ في محلّه (3).

و أمّا الخبر المذكور و ما يشبه ذلك (4)، حتّى و لو لم نكر الظهور في الجملة، و لم تقاومه أخبار الآحاد الاخر الناطقة بكفاية الوثاقة- بناء على كونها أعمّ من العدالة- لعدم كونها ذات سند مثل السند الأوّل، و لو كان كذلك فيخصّص بعموم التعليل، و يقيد به حسب الصناعة، إلّا أنَّ الظهور المزبور غير مستقرّ جدّاً، كما أشير إليه فيما سلف، لأنّ هذا الخبر أصلاً ليس مربوطاً- حسب بعض الخصوصيّات- بالأخذ بالخبر الواحد (5)، فإنّه لا معنى للأمر بإطاعة المرويّ له للراوى، مع أنّه ربّما يكون المرويّ له في أعلى مراتب المعارف بالقياس إليه.

و هكذا قوله: «و قول من أقبل» و أمثاله، فإنّ ظاهر هذه الجمل، كون الخبر في

1- الكافي 1: 329-330-1.

2- عدّة الأصول: 46-السطر 9.

3- تقدّم في الصفحة 459-464.

4- جامع أحاديث الشيعة 1: 276 أبواب مقدّمات، باب حجّية أخبار الثقات، الحديث 342.

5- تقدّم في الصفحة 496-497.

الأوساط الاخر الراجعة إلى أخذ المعارف و المسائل، لا مجرد الخبر الأعمّ من كونه معارضا بالخبر الآخر، أو غير معارض.

هذا مع أنّ التعليل غير واضح وإن نصّ عليه العلامة الأراكبيّ و الوالد المحقق - مدّ ظلّه - (1) و لكنّه في كونه مؤكّدا لأمرهما، و أنّهما كذا و كذا، أقرب و أظهر من التعاليل في الكبريات الشرعيّة الحكميّة.

وهكذا التعليل في ذيل الخبر المذكور في مورد العمريّ و ابنه عن أبي محمّد عليه السلام: «فإنّهما الثقتان المأمونان».

ثمّ إنّّه يكفي لعدم اعتبار الإمامة، تحمّل الخبر عن غير الإماميّ بالضرورة، و ذهاب المعظم إلى حجّية خبر أمثال السكونيّ و النوفليّ.

هذا مع أنّ اشتراط العدالة و إن يوهمه الأخبار العلاجيّة، إلّا أنّ الأعدل يجتمع مع عدم كونهما عادلين واقعا، مع أنّهما عادلان بالنسبة، كما لا يخفى. و هكذا الأفقه و الأورع، و إلّا يلزم اشتراط الفقاهاة، و هذا مقطوع العدم.

فتحصّل لحدّ الآن: أنّ الرادع عن تلك السيرة الوسيعة ممنوع بإطلاقه.

هذا مع أنّ احتمال التعبد الشرعيّ، بعيد ذاتا. و كون رواة الأئمّة كلّهم عدولا شرعيّين - و لا سيّما بالعدالة التي يفسّرها المتأخرون (2) - ممنوع قطعاً، مع أنّهم يحكون ذلك، و يعتمدون أحيانا.

و على أيّ تقدير: حتّى لو فرضنا اعتبار بعض هذه الأمور، و لكنّك عرفت و أحطت خبراً - بما تلوناه عليك في أوّل بحث حجّية الخبر الواحد -: بأنّ ما هو المهمّ هنا قليل النفع، لقيام الضرورة على صحّة الاحتجاج بما بين أيدينا، فتكون من

1- نهاية الأفكار 3: 134، تهذيب الأصول 2: 132.

2- العروة الوثقى 1: 630، الفصل 48، المسألة 12.

الأخبار المقرونة بالقرائن المختلفة، فتأمل جيّدا(1).

نعم، بالنسبة إلى حجّيته في مطلق الموضوعات يشكل. إلا أن يقال: بأنّ المستفاد من هذه الأخبار، اعتبار الأمر الزائد في الأحكام(2)، فإن صحّ الالتزام به فهو، وإلا فلا- معنى للالتزام به في الموضوعات الأجنبيّة، فأخذ الحكم عن أمثال العمرى وابنه لازم، دون غيره، لما أنّه المفروض في السؤال، فلا تخلط.

و ممّا ذكرنا ظهر: أنّ التمسك(3) بخبر مسعدة بن صدقة المشتمل على قاعدة كليّة: وهو أنّ «الأشياء كلّها على ذلك، حتّى يستبين لك، أو تقوم عليها البيّنة»(4) في غير محلّه، لأنّه خبر غير متواتر، ولا يصحّ لأن يستند إليه للردع- لعدم صحّة سنده- بالبيّنة. بل في سنده إشكال حتّى على المسلك الأعم(5)، فافهم.

هذا مع أنّ من المحتمل كون الخبر الواحد من البيّنة. وأمّا احتمال كونه من الاستبانة فهو باطل، للزوم لغويّة المقابلة، فاعتنم.

بقي شىء: إنّ معتبر أبى علىّ أحمد بن إسحاق(6)، إمّا يكون مربوطا بغير مسألتنا، فالتعليل في محلّه، ويصحّ الأخذ به، وهذا هو المتعيّن.

و إمّا يكون مربوطا بمسألتنا، فالتعليل رادع عن قطعة من السيرة، كما ردعت السيرة القائمة على أصالة اللزوم في كثير من الموارد، للأخبار الخاصّة الواردة على خلافها، وعندئذ وإن أمكن حمل التعليل على العلة المصطلحة، وهو ربّما يكون في

1- تقدّم في الصفحة 412-416.

2- دليل العروة الوثقى 1: 144، المسألة 6.

3- مستمسك العروة الوثقى 1: 206.

4- الكافي 5: 313-40، بحار الأنوار 2: 273، وسائل الشيعة 17: 89 كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 4.

5- يأتي في الجزء السابع: 42-43.

6- تقدّم في الصفحة 508.

حدّ ذاته قوياً، إلا أنّ حملته على التأكيد أيضاً جائز، كما مرّ (1).

وأما توهم: أنّ السيرة و الرواية موجبتان، فلا منع من الأخذ بهما، فغير تامّ لأنّ ظهور التعليل في أنّ الحكم يدور مداره، أقوى من الإطلاق الثابت بالسيرة، لو كان في البين إطلاق لفظيّ يكون كاشفاً عن الرضا، كإطلاق مفهوم الآية، أو غير ذلك، وإلا فلا معنى للمعارضة، لعدم حجّية السيرة في محطّ المعارضة، ضرورة أنّ البحث في أنّها ممضاة و مرضيّة في غير العدل الإماميّ، أم لا، لاحتمال مردوعيته بالخبر المذكور، فافهم، و لا تخلط.

وَأَمَّا الْمَشْكَالَةُ الثَّلَاثَةُ:

و هي ما إذا وصلت النوبة إلى الشكّ في جهة من الجهات، المنتهية إلى الشكّ في أنّ السيرة المزبورة مرضيّة، أم لا.

مثلاً: إذا قيل: بأنّ الأدلّة اللفظيّة على إمضاء السيرة غير تامّة، و الدليل العقليّ:

بأنّ هذه السيرة لو كانت مردوعة لتبيّن ردعها، و لوصل إلينا (2)، غير تامّ أيضاً، لإمكان اختفاء ذلك، لكثرة الدواعي، أو لعدم فهم العقلاء ذلك من تلك الأخبار، فتتوفر الدواعي في هدمها، أو لغير ذلك.

أو شكّ في ذلك لأجل أنّ الآيات المذكورة الناهية صالحة، و يكون المراد منها ردع القوم عن العمل بالخبر الواحد، و أن يأخذوا جانب الاحتياط أو البراءة، إلاّ بالمقدار الثابت بغير الخبر الواحد المجرد من القران، أو يشكّ لأمثال إجماع السيّد رحمه الله و أتباعه، أو لمعارضة الأدلّة من الطرفين، فلا يبقى طريق إلى النفي أو

1- تقدّم في الصفحة 508.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 3: 193، الحاشية على كفاية الأصول، المحقّق البروجردى 2: 132.

الإثبات، وقضية الأصل عدم الحجية.

اللهم إلا أن يقال: إن قضية طلوع الإسلام، و مروره على هذه السيرة، إلى طلوع الآيات الناهية والأخبار الرادعة، هي حجة السيرة القائمة على العمل بالخبر الواحد، فيستصحب تلك الحجية (1).

وفيه ما مرّ، فإنّ من المحتمل ردع الشرع بغير تلك الآيات، فلا شاهد على عدم رده عن هذه السيرة. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ الحجية منتزعة من مرور الشرع في عصر التشريع، وعدم رده، وهذا ممّا لا يمكن بعد ورود تلك الآيات.

و توهم: أنّ الحجية منتزعة من أول طلوع الإسلام، كما هو ظاهر العلامة الخراسانيّ قدس سره (2) غير سديد، لإمكان عدم رضا الشرع ثبوتاً، وبنائه على التأخير في البيان إثباتاً، لمصالح آخر المنتهية إلى تجويز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

اللهم إلا أن يقال: إنّه يستلزم رضا الشرع ولو بالعرض بالعمل بالسيرة، وهذا يكفي لصلاحيّة السيرة للاحتجاج بها على المدعى، فاغتنم.

وثالثاً: قد تحرّر منّا: أنّ استصحاب الأحكام مطلقاً غير جار، لا الوضعية، ولا التكليفيّة، لا الوجوديّة، ولا العدميّة، كاستصحاب عدم الوجوب، أو عدم الحجية، وعدم الجهل، وكلّ ذلك منقّح في مسائل الاستصحاب (3).

نعم، لو قلنا: بأنّ احتمال طرؤ الردع في بدو الإسلام ممنوع قطعاً، والاستصحاب جار في ذاته، و حديث المعارضة غير صحيح، كان لاستصحاب

1- تقدّم في الصفحة 505-506.

2- كفاية الأصول: 349.

3- يأتي في الجزء الثامن: 532-534.

الحجّية وجه، وقد مرّ بعض الكلام حوله حين تحرير الأصل في المسألة (1).

تذنيب: في حكم الشكّ في إمضاء السيرة بالنسبة إلى الموضوعات مثلاً

قد عرفت فيما سبق حكم الشكّ في أنّ السيرة الموجودة مرضيّة أم لا.

بقي الكلام فيما إذا شكّ في ارتضاء الشرع بالنسبة إلى قسم من السيرة المذكورة، مثلاً إذا شكّ في أنّ السيرة ممضاة في الموضوعات، أم لا، فإنّه يشكل الأمر جدّاً، وذلك لأنّ في باب القضاء والحكومة وفي كثير من الموضوعات، نحتاج إلى البيّنة والأكثر، وعندئذ لا يجوز الاتكال على السيرة بالوجه المزبور، لإمكان ردع الشرع عن مطلق الموضوعات، وعدم وصوله إلينا.

فعلى هذا، يتبيّن وجه إشكال جماعة كالفقيه اليزديّ (2) وغيره (3) في حجّية الخبر الواحد في مطلق الموضوعات، ووجه عدم جواز التمسك بالسيرة.

نعم، لو تمّت الأدلّة اللفظيّة فهو، ولكنك عرفت عدم تماميّتها، فافهم واغتنم.

1- تقدّم في الصفحة 276-283.

2- العروة الوثقى 1: 44، فصل ماء البئر، المسألة 6، و: 74 في أحكام النجاسات، و: 3: 74 الفصل الخامس، المسألة 16.

3- مستمسك العروة الوثقى 1: 206.

الوجه الخامس سيرة المشرّعة

إشارة

قضية سيرة المشرّعة حجّية الخبر الواحد، و تقربها أنّ الرجوع إلى ما بين أيدينا من العمل بالخبر الواحد عند الوضيع و الشريف، و الفقيه العالم و غير الفقيه الجاهل، و كذا و كذا، يعطى أنّ هذا المعنى كان مستمراً فقهرياً إلى عصر الأئمة، و أنّ الإسلام و الشرع لو كان مبغضاً بالنسبة إلى تلك السجّية و العادة، لنهى عنها، كما نهى عن جلّ من المبعوضات الإلهيّة، فمن هذه الطريقة الموجودة بين أبناء المشرّعة، يتبيّن ثبوت الحكم عند آبائهم، فيثبت المطلوب.

و بين الوجهين فرق، فإنّه يتمسّك بالوجه الرابع لا بالفهري، بخلاف الوجه الخامس، ثمّ إنّ هناك يتمسّك لكشف رضا الشرع، و هنا اشرب رضا الشرع فى أصل ذات السيرة، فإنّه إذا ثبت وجود سيرة المشرّعة يتمّ المطلوب.

و لا يخفى ما فى هذا التقريب البديع من الفرار عمّا فى تقريب آخر من الإشكالات، و الأمر سهل.

بقى شىء: و هو مناقشة فى اعتبار السيرة

قد عرفت فيما مضى: أنّ التقريب الوحيد للتمسّك بالسيرة، هو أنّها سيرة موجودة حيّة قائمة على العمل بالخبر الواحد، و أنّه لو كان الشرع غير راض بها، لوصلت إلينا الأدلّة الكاشفة عن عدم رضا بها، كما وصل إلينا فى مثل القياس أكثر

من خمسمائة حولها، فراجع (1).

فعلى هذا وعلى ما أشرنا إليه أخيراً، يمكن المناقشة من جهة أنه يجوز للشرع الردع عن السيرة فى الجملة، كما ردع عنها فى مطلق الموضوعات، كما هو المشهور (2)، وفى الموضوعات الخاصة (3)، فإذا أمكن الردع فى الجملة، ولا يمكن الردع عن أصل السيرة بإطلاقها، يجوز أن تكون قسمة من السيرة مورد الردع، ولكنها لم تصل إلينا، أى الأخبار والنواهي بالنسبة إلى تلك القسمة، لم تصل إلينا، وعلى هذا فى صورة الجهل بتلك القسمة، لا يمكن كشف الرضا بالنسبة إليها مطلقاً، لجهلنا بالواقع، فما هو المردوع قسمة منها، ولا يهتمون ولا تتوافر الدواعى بالنسبة إلى قسمة منها، وإنما تتوقّر الدواعى بالنسبة إليها كلّها، وحيث إنّ تلك القسمة مجهولة، لا يمكن كشف الرضا الموجب للاتكاء عليها مطلقاً، كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ هذا الدليل الوحيد أيضاً، لا يخلو من علة ومناقشة، فما هو الوجه الوحيد ما مرّ منّا فى ابتداء البحث عن حجّة الخبر الواحد، والله العالم (4).

وبالجملة: ولو كنّا نعلم إجمالاً بارتضاء الشرع بالسيرة، ولكن ليس المقدار المعلوم يستفاد، ويكفى ذلك لعدم جواز الأخذ إلاّ بالقدر المتيقّن، وهو خبر الواحد العدل الفقيه الإمامى الورع مثلاً، فاغتنم.

بل لنا أن نقول: الردع عن السيرة فى الأحكام، لا يستلزم اختلال النظام، لعدم ارتباط نظام العقلاء بأحكام الإسلام، فما استدّلوا به من الاختلال عليل. هذا

1- تقدّم فى الصفحة 500-502.

2- فرائد الأصول 1: 124، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائينى) الكاظمى 3: 174، نهاية الأصول 2: 496-497، تهذيب الأصول 2: 114-115.

3- مصباح الأصول 2: 172.

4- تقدّم فى الصفحة 414-416.

و ما هو الموجب أحيانا لاختلال نظامهم، هو الردع عنها في الموضوعات، مع أن المشهور قالوا بالردع إلا في مواضع خاصة (1).

وبالجملة: ما عليه رحي اجتماعاتهم أمور عادية أجنبية عن الأحكام و موضوعاتها، فالدليل الوحيد المستند إليه المحققون (2) غير واضحة دلالاته جداً.

تنبيهات

التنبيه الأول: حول استلزام حجية الخبر لعدم حجتيه

قد أورد على أدلة حجية الخبر الواحد: بأن مقتضاها حجية خبر السيد، وقضية خبر السيد رحمه الله عدم حجية الأخبار قاطبة. هذا تقريب يوجد في كلمات القوم مع أجوبته (3).

وهناك تقريب آخر: وهو أن مقتضى أدلة حجية خبر الواحد، حجية إخبار السيد رحمه الله و حكاية الإجماع، وقضية الإجماع عدم حجية الخبر الغير المقرون، لا مطلق الخبر، فيلزم عدم صحة إطلاق مدعى المثبتين.

فإن أجيب عن التقرابين: بعدم حجية إجماع السيد في ذاته، لأنه مستند إلى الحدس، كما في كلامهم (4).

ففيه: أن السيد في نقله صنع أمرين، أحدهما: نقل السبب، والآخر: ضم

-
- 1- لاحظ بحر الفوائد: 171- السطر 20، لاحظ فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 174.
 - 2- كفاية الأصول: 348 فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 193.
 - 3- فوائد الأصول 1: 121، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 177، نهاية الأفكار 3: 118.
 - 4- فوائد الأصول 1: 87.

المسبب إليه، وما هو النافع لنا هو الأول، كما تحرّر في محلّه (1)، وهو أمر مستند إلى الحسّ، وما هو رأيه الخاصّ غير حجّة لنا، فلا تخلط.

وإن أُجيب عنهما: بمعارضة إجماع الشيخ لإجماعه، ونقله لنقله (2).

ففيه: أنّ الإجماعين اللبّيين لهما القدر المتيقّن، والقدر المتيقّن من كلّ واحد غير الآخر، فلا معارضة. ويشهد لذلك ذهاب السيّد في الفقه إلى الاستناد بطائفة من الأخبار الواحدة بالضرورة (3).

وإن أُجيب عن الأول: بأنّ لازم حجّة إجماع السيّد عدم حجّيته، لأنّه من الخبر العدل الواحد (4).

ففيه: أنّ مورد إجماعه الخبر غير المقرون، وإجماعه ونقله من المقرون الحجّة بإجماع الشيخ (5) وغيره، فيكون التقريب الثاني أساساً للجواب عن أجوبتهم، أو إشكالا آخر على عموم مدّعاهم.

وفي «الدرر»: «أنّ الملازمة المذكورة باعتبار شموله مشمولة لنفسه، وأمّا بالنسبة إلى سائر مداليله فقابل خبر السيّد للحجّة، نظراً إلى إمكان التفكيك» (6).

وفيه: أنّ حجّة خبر السيّد تنحلّ إلى لا حجّة خبر زرارة، فكيف يعقل التفكيك؟! فتدبّر.

وإن أُجيب عن الأول كما في «الدرر» و«التهذيب» وغيرهما: «بأنّ الأمر يدور بين إبقاء عامّة الأفراد، وإخراج قوله بالتخصيص، أو العكس، والأوّل متعيّن،

1- تقدّم في الصفحة 367-369.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 3: 177، نهاية الأفكار 3: 118.

3- الانتصار: 17-18 و 71 و 72.

4- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 3: 177.

5- عدّة الأصول: 51-السطر 11.

6- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 386.

إذ- مضافا إلى لزوم التخصيص المستهجن البشيع- أنّ التعبير عن عدم حجّية الخبر الواحد بلفظ يدلّ على حجّية عادة الأفراد، ثمّ إخراج ما عدا الفرد الواحد الذي يؤول إلى عدم حجّية الكلّ إلّا خبر السيّد، من اللغو والقبیح»(1).

ففيه أولا: أنّه على التقريب الثاني ليس عادة الأفراد خارجين.

و ثانيا: أنّ المستشكل يريد توجيه المثبتين إلى عدم دلالة دليل على الحجّية، لا أنّه يصدّقهم في الدلالة، ثمّ يكذّبهم بهذه الحزاة القبيحة عليه.

نعم، لو كان مقرا بالأدلة، و أراد بهذا التقريب المناقشة فيها، فالجواب بالنسبة إلى الإشكال الأوّل في محلّه، دون الإشكال الثاني المنتهى إلى عدم تمامية إطلاق المدعى.

و لو أجيب عن إجماع السيّد: بانصراف أدلة الحجّية عنه، لأنّ ما يلزم من شموله عدم حجّيته، لا يكون مشمول الأدلة(2).

ففيه أولا: أنّه لا يفيد بالنسبة إلى التقريب الثاني و الإشكال الذي في إطلاق المدعى.

و ثانيا: أنّ قضيّة الجمع بين الأدلة و إجماع السيد، هو الالتزام بالحجّية إلى العصر الأخير الممكن أن يكون إجماع السيّد رحمه الله كاشفا عن رأى المعصوم و السنته المخالفة، و يكون كاشفا عن انتهائه زمن الحجّية.

و ما في «تهذيب الأصول»: «من أنّ الإجماع يكشف عن حكم إلهي عامّ لكلّ الأفراد، في عامّة الأعصار و الأدوار»(3) غير تامّ، لأنّه فيما إذا لم يكن في البين دليل معارض لمفاد الإجماع، فالقدر المتيقّن منه- نظرا إلى أنّ به ترتفع المعارضة- ذلك.

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 386، تهذيب الأصول 2: 116.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النابيني) الكاظمي 3: 177.

3- تهذيب الأصول 2: 116.

و ما عن العلامة الخراسانيّ قدس سره: من القول بالحجّية إلى زمان السيّد (1)، في غير محلّه، بل لا بدّ من انتهاء زمان الحجّية في عصر المعصوم المتأخّر، الذي يمكن أن يكون إجماعه كاشفا عن نسبته، ولا شبهة في أنّه ليس في معاهد الإجماعات ما يعيّن ذلك، فتدبّر جيّداً.

وبالجملة: لا معنى لانتهاؤ أمد الحكم في عصر السيّد ثبوتاً، بل الحكم ينتهي ثبوتاً في عصر المعصوم الأخير، وإنّما يدلّ عليه إثباتا إجماع السيّد، فعليه يلزم عدم حجّية إجماع السيّد أيضاً، فاغتنم.

وإن أجيب كما في كلام العلامة الأراكيّ رحمه الله: «بأنّ أدلّة حجّية خبر الواحد، لو كانت تشمل خبر السيّد، للزم منه شمول إطلاق المفهوم مثلاً لمرتبة الشكّ بمضمون نفسه، فإنّ التعبد بإخبار السيّد بعدم حجّية خبر الواحد، إنّما كان في ظرف الشكّ في الحجّية و اللاحجّية، الذي هو عين الشكّ بمضمون الآية، و من المعلوم استحالة شمول إطلاق مضمون الآية لمرتبة الشكّ في نفسه. بل على هذا لا يمكن شموله لمثل خبر الشيخ الحاكي عن الحجّية أيضاً» (2) انتهى مرامه بالفاظه.

وإجماله: أنّ الشكّ في حجّية خبر السيّد، يرجع إلى الشكّ في دليليّة المفهوم مثلاً، أو سائر أدلّة حجّية خبر الواحد، ولا شكّ في أنّه لا يمكن رفع هذا الشكّ بنفس تلك الأدلّة.

وفيه: أنّه من الشكّ بمضمون الآية، وهو من الشكّ الآدي لا يرتفع بالإطلاق، إلّا أنّه له رافع آخر، لأنّه يرجع إلى الشكّ في مطابقة المضمون الإنشائيّ للجدّي، وإذا جرت أصالة الجدّ، ودلّت الآية و أدلّة حجّية الخبر الواحد على حجّيته، يرتفع الشكّ، ولا ينبغي بعد ذلك أن يشكّ في حجّية خبر السيّد لإطلاق الآية الموافق

1- درر الفوائد، المحقق الخراسانيّ: 110.

2- نهاية الأفكار 3: 118-119.

للجدد، نظير سائر الموارد، إذ الشكّ فيها في الحكم الثابت بالدليل الاجتهادى، فإنه بعد ورود الدليل على حرمة الخمر مثلا، لا يمكن رفع الشكّ في دليّته دليله بدليله وإطلاقه، ومع ذلك يكون دليل الخمر رافعا، لأنّ ما هو الظاهر مطابق للجدد، ومعناه حرمة الخمر على إطلاقها.

ولو كان يرجع كلامه إلى حديث أنّ الشكّ المزبور، من الأمور اللاحقة المتأخّرة، ولا يمكن رفعه به، فهو غير تامّ كما برهن في محلّه (1)، إلا أنّ الأظهر أنّ منظوره ما ذكرناه، لا ما فى «التهذيب» فراجع (2).

وفى كلامه رحمه الله جواب آخر: وهو أنّ المسألة من موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، والثاني متعيّن (3).

ولعمري، إنّ المراجع لتقريبه يظهر له خلافه، ويحتاج كلامه إلى ضمّ مقدّمة، وإحالة أولى من الإطالة.

أقول: والذى يسهّل الخطب ويهوّن الأمر: ما تبين فى سالف البحث، وهو أنّ إجماع السيّد لا يكشف عن شىء عندنا (4)، لأنّه قد توافرت الأدلة السمعيّة والعقليّة على عدم حجّية الخبر الواحد، فيكون مستنده ذلك، وهكذا مستند سائر من فى رتبته من القائلين بعدم الحجّية، فلو فرضنا وجود الإجماع التامّ والمحصل فهو غير نافع، فضلا عن إجماع السيّد غير الكاشف عن اتفاق الأصحاب بالضرورة، بل الأمر بالعكس، أو لا أقلّ من الشكّ.

1- تقدّم فى الجزء الثانى: 124-135.

2- تهذيب الأصول 2: 117.

3- نهاية الأفكار 3: 119.

4- تقدّم فى الصفحة 498.

التنبيه الثانى: حول مشكلة الأخبار مع الوسائط

إشارة

لوسلمنا تامة الأداة الناهضة على حجية الخبر الواحد، بحسب الكبرى الكلية، ولكن أخبار كتب الأخبار، وآثار الأئمة عليهم السلام كلها مورد الإشكال، لكونها من الأخبار مع الوسطة، فما هو مهمة المثبتين خارج عن كبرى دليلهم، وذلك لإشكالات بين ما تكون عرفية عقلانية، وبين ما هي عقلية.

ثم هي بين ما يشترك بين الوسائط الكثيرة والوسطة الواحدة، وبين ما يختص بالوسائط الكثيرة.

أولها: دعوى انصراف الأدلة اللفظية عن شمول الأخبار مع الوسائط الكثيرة(1).

وما قد يقال: إنه لا معنى له، لأن كل خبر حاك للخبر المتصل به، وهو إخبار عن إخبار(2)، فى غير محله، لأننا نرى قصور الأدلة و انصرافها جدًّا، فيما إذا كان الخبر فى هذا العصر إلى عصر نوح- على نبينا وآله وعليه السلام وليس ذلك إلا لأن العقلاء لا يرون الخبر إلا مضمون المخبر به.

ثم لا وجه لدعوى الانصراف فى الأربعة والسبعة والثمانية، وفى أخبارنا لا يزيد عليها إلا شاذًا. ولو شك فى الانصراف فالأصل اللفظي متبع.

والذى هو المهم: أن الأدلة اللفظية غير موجودة فى حجية الخبر الواحد، حتى يدعى الانصراف.

ثانيتها: قصور ما هو الدليل الوحيد عن الإخبار مع الوسائط، لأن بناءات

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 177.

2- فوائد الأصول 1: 122، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 177.

العقلاء المرضية التي بمراى ومنظر من الشرع، ليست إلاّ بناءات عمليّة، وهى لا تزيد على الواسطتين، أو الثلاث، وربّما يمكن ردّها إذا كانت على الأ-كثر. وما بين أيدينا من الأخبار غير معلوم حجّيتها بالبناء العرفي، وما هو الثابت به غير ذلك (1)، وقد مرّ منا المناقشة فيه من جهة أخرى (2).

وأما تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية، فهو محلّ خلاف بين الأعلام، لاختلاف النفوس فى ذلك مع أنّ فى صورة كثرة الوسائل لا يمكن تنقيح المناط وإلغاؤها، لأنّ الخبر حينئذ أبعد عن الواقع بالضرورة.

فبالجملة: الدليل الوحيد قاصر عن شمول الوسائل.

وأما ما فى «تهذيب الأصول»: «من أنّ العقلاء يحتجّون بما وصل إليهم بوسائل كثيرة، أكثر ممّا هو الموجود عندنا» (3) فهو لا ينفع، لأنّ احتجاج العقلاء ما دام لم ينضمّ إليه الرضا لا يفيد.

فما هو الحلّ لهذا الإشكال ما عرفت متّا: من أنّ فى خصوص هذه الأخبار الموجودة بين أيدينا، ينهض دليل الحجّية، لأنّها أخبار شخصيّة كانت بين أيادى الرّواة إلى أن وصلت إلى عصر التأليف، فصارت مضبوطة فى كتبهم، وكانوا يحتجّون ويعملون بها بعد مراعاة شرائط العمل (4)، فلا ينبغى الخلط بين خبر يحكى لنا فى اليوم بوسائل كثيرة راجعة عن موضوع فى عصر إسماعيل وإبراهيم عليهما السلام وبين هذه الأخبار التى كانت يحكيها الرّواة أولاً بلا واسطة، ثمّ صارت مع الواسطتين، ثمّ صارت مع الوسائل الثلاث، إلى الأربع، والسبع، والتسع أحيانا، فإنّ

1- تهذيب الأصول 2: 118-119.

2- تقدّم فى الصفحة 515-516.

3- تهذيب الأصول 2: 119.

4- تقدّم فى الصفحة 415.

ذلك- ولو بلغ ألف واسطة- لا يضرّ، لأنّ شخص هذه الأخبار كانت مورد العمل و الاحتجاج بمرأى الأئمة المتأخرين، فكان بمرأى العسكرى عليه السلام العمل بها مع الوسائط الكثيرة.

وبالجملة: لو كانت الأخبار مع الوسائط الكثيرة مورد المناقشة، كما إذا أخبر بوسائط كثيرة عادل بطهارة المسبوق بالنجاسة، فربّما يشكل بناء العقلاء عليه، للكثرة المورثة لضعف الصدق أحيانا، ولكن في خصوص مهمّتنا- وهى أخبار كتب الحديث الموجودة بين أيدينا- لا إشكال حتّى إذا ورد الدليل على عدم حجّية الإخبار مع الوسائط الكثيرة، فإنّ هذه الأخبار خارجة عنها، لما أشير إليه.

و ما فى «تهذيب الأصول»- مدّ ظلّه-: «من التمسك بخبر عالى السند تكون وسائطه ثلاثا، لإثبات حجّية مطلق خبر الثقة و لو كانت وسائطه كثيرة»(1) فهو لو كان الخبر المزبور صحيح الدلالة كان متينا، ولكنك عرفت فيما مضى: أنّه بحسب المعنى أجنبيّ عن مسألة الخبر و الأخبار، و أنّ التعليل بقوله عليه السلام: «فإِنَّهُ الثَّيْقَةُ المَأْمُونُ» أو «إِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ المَأْمُونَانِ»(2) يفيد بالنسبة إلى الرجوع إلى أهل النّظر فى المسائل الشرعيّة و أخذ معالم الدين، فتدبّر جيّدا(3).

ثالثها: أنّ القدر المتيقّن من الخبر الحجّة هو الخبر الحاكى للحكم، أو لموضوع ذى حكم، و يكون التعبد به باعتبار التعبد بمضمونه الذى هو الحكم، أو الموضوع ذو الحكم، و الأخبار مع الواسطة و لو كانت واحدة، لا يتعبد بالخبر الثانى إلاّ باعتبار التعبد المتأخر عنه بالواسطة، و كأنّه لا أثر للخبر فى مبدأ السلسلة، و إذا

1- تهذيب الأصول 2: 132.

2- تقدّم فى الصفحة 508.

3- تقدّم فى الصفحة 508-509.

فقد الأثر فقد التعبد (1).

وفيه ما لا يخفى، فإنّ فيما إذا لم يكن واسطة أصلاً، لا يكفي التعبد بالصدور للعمل ما دام لم ينضمّ إليه سائر الأصول، كأصالة الحقيقة، و الجدد، والجهة، فعليه يكفي كون الخبر مع الواسطة، منتهياً إلى أن ينضمّ إليه التعبد الآخر.

هذا مع إمكان أن يقال: إنّ الخبر مع الواسطة الواحدة، قطعياً احتجاج العقلاء به، وهو كان بمرأى و منظر، فعليه لا وجه للإشكال رأساً.

هذا مع أنّه ربّما يقال: لا يجد العرف هناك إخبارات و تعبدات، بل هنا إخبار مع الواسطة، فتأمل.

رابعها: أى و من الإشكالات العقلية، لزوم كون الحكم - الذى هو فى حكم المعلول بالنسبة إلى الموضوع و إن لم يكن معلولاً واقعاً، لأنّه معلول الجاعل، و لكنّه لا يمكن أن يستند إليه الموضوع فى الوجود و التحقق - محققاً لذلك الموضوع، وهو من المستحيل و لوفى الأمور الاعتبارية. و لو كان الخبر المحكى للسنة خبراً وجدائياً فهو.

و أمّا مثل إخبار الكلينيّ، عن العطار المخبر عن الحميريّ، عن ابن إسحاق، عن أبى الحسن عليه السلام فهو و إن كان وجدائياً، إلا أنّ خبر العطار ليس وجدائياً حتّى يجب تصديقه، و لا يقتضى أصل محرز وجود ذلك الخبر، بل قضية الأصل خلافه.

فعليه يلزم أن يكون و جوب تصديق خبر الكلينيّ، محققاً لخبر العطار أولاً، ثمّ يترتب عليه و جوب تصديقه عليه، و هذا من المحال، لأنّ إيجاد الموضوع بالحكم المترتب عليه، فرع وجود الحكم، مع أنّ الحكم فرع وجود الموضوع.

أو مع أنّ الحكم لا يكون متقدّماً على الموضوع و لورتبة، و يلزم هنا تقدّمه عليه، وهو محال، لكونه من الدور الصريح. هذا هو تقريب القوم فى تحرير

الإشكال المذكور.

ويجوز أن يقال: إن هنا مشكلة غير قابلة للحل، وهي أن خبر الكلينيّ وجدانيّ يترتب عليه حكمه، وهو وجوب تصديقه، وخبر العطار ليس وجدانيّ، ولا محرزا بأصل، فكيف يمكن ترتب الأثر عليه؟! فيقال: إن خبر العطار يثبت تعبداً باخبار الكلينيّ ووجوب تصديقه، فمن وجوب تصديق هذا الإخبار الوجدانيّ - لكونه في كتاب «الكافي» المتواتر الواصل إلينا - يثبت تعبداً خبر العطار، وهذا مقدّم على الأصل النافي، كما هو الواضح.

ويتوجّه إلى حلّ هذه المشكلة الإشكال المذكور: وهو أن إثبات خبر العطار بوجوب تصديق خبر الكلينيّ، من إثبات موضوع الحكم بنفس ذلك الحكم، وهو ممنوع قطعاً.

خامستها: أن من الواضح الغنيّ عن البيان، أن إيجاب التصديق لا بدّ وأن يكون باعتبار أثر شرعيّ، كالحرمة أو الوجوب المحكيّ بقول العادل، أو باعتبار موضوع ذي أثر، فإذا أخبر الكلينيّ رحمه الله بوجوب كذا، أو أن زيدا عادل، أو أن حدّ الحرم و حدّ عرفات إلى كذا، فهو من الإخبار المترتب عليه الأثر، فيجوز إيجاب تصديقه.

وأما فيما إذا كان يخبر عن خبر العطار، فلا أثر يترتب عليه بالضرورة إلاّ وجوب التصديق المترتب عليه بعد ثبوت خبره، فيلزم أن يكون وجوب تصديق الكلينيّ، أثره وجوب التصديق، وهو أوضح فساداً، للزوم كون الدليل المتكفل للتعبّد بالمخبر به، ناظراً إلى نفسه، وأن يكون نفس وجوب التصديق، أثر إيجاب التصديق.

وبعبارة أخرى: يلزم أن يكون التصديق أثر إيجابه، وهذا ممنوع.

وغير خفيّ: أنه يمكن أن يجعل الإشكال المذكور أيضاً حلاً للإشكال الآخر:

و هو أنه لا بدّ وأن يكون في كلّ مورد يجب تصديق خبر العادل من أثر، ولا أثر في الإخبار الواسطة.

وينحلّ ذلك: بأنّ أثره وجوب التصديق.

و يتوجّه إليه: لزوم كون الوجوب المذكور أثرا لنفسه، فيبقى الإشكال المزبور بلا حلّ، فتدبّر.

ثمّ إنّه غير خفيّ: أنّ هذين الإشكاليين يستوعبان الإشكال على تمام السلسلة، لأنّ خبر الكلينيّ سليم عن الإشكال الأوّل دون الثاني، و خبر ابن إسحاق سليم عن الإشكال الثاني دون الأوّل.

نعم، إذا استقرّ الإشكال الأوّل، يلزم سقوط خبر الكلينيّ أيضا ولو كان وجدائيا. كما إذا استقرّ الإشكال الثاني، لا يترتب الأثر على إخبار ابن إسحاق أيضا. فبين الإشكاليين فرق من هذه الجهة.

كما يثبت الفرق بينهما بجهة مبدأ السلسلة ومنتهاها، وأنّ الإشكال الأوّل ناشئ من ناحية موضوع قضية «صدّق خبر العادل» حيث يلزم أن يحقق الحكم موضوع تلك القضية، و الإشكال الآخر من محموله، حيث يلزم أن يكون التعبد باعتبار نفس وجوب التصديق.

سادستها: أنّه فيما كان الخبر مع الواسطة، يلزم حكومة دليل على نفسه، أو اتحاد دليل الحاكم و المحكوم، ضرورة أنّ الحكومة تارة: تكون بالتوسعة، و أخرى:

بالتضييق، و فيما نحن فيه لو كان خبر العطار ثابتا بإخبار الكلينيّ الواجب تصديقه، ثمّ بعد ثبوت خبره يكون هو أيضا واجب التصديق، يلزم أن يكون دليل وجوب تصديق خبر العادل، حاكما على نفسه، و هو مستحيل، للمناقضة و الخلف.

و إن شئت قلت: حكومة الأصل السببيّ على المسببيّ، ربّما تكون في الموضوعات، و أخرى: في الأحكام، و على كلّ تقدير يلزم هناك أيضا اتحاد دليل

الحاكم والمحكوم، وفيما نحن فيه لا يلزم إلا في الموضوعات.

وما في عبارة العلامة النائيني رحمه الله من جعل الإشكال الخامس تحريراً آخر للإشكال الرابع (1)، في غير محله، بل هو تقرير للإشكال الثالث، كما لا يخفى، والأمر سهل.

وغير خفي: أنه أيضاً إشكال على حل مشكلة الخبر مع الوساطة: بأن التعبد بالوجوب الثابت بأدلة حجية خبر الواحد، كاف ولو كان وجوباً طريقتياً إمضائياً.

ويتوجه إليه: لزوم كون الدليل حاكماً على نفسه.

أجوبة أخرى: عن مشكلة الإخبار مع الوسائط

أقول: هناك أجوبة لا بأس بالإشارة إليها مع رعاية الاختصار:

الجواب الأول: أن جميع الإشكالات المذكورة، تنحلّ لأجل انحلال القضية المزبورة إلى قضايا كثيرة، ضرورة أن وجوب تصديق خبر الكليني، يحقق خبر العطار، والوجوب الثابت المترتب عليه بعد ذلك، هو الوجوب الآخر، وهذا ممّا لا امتناع فيه، والتعبد بالوجوب الثابت لخبر الكليني، غير التعبد بالوجوب الثابت بخبر العطار، لأنه هناك إخبارات وجوبات، فلا يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم.

وقد اختلفت كلماتهم في بيان هذا وتصديقه، فذهب الوالد المحقق إلى عدم كفاية الانحلال بالنسبة إلى الإشكال الثاني، وأنه لو كان مفاد أدلة حجية خبر العادل، وجوب العمل، ولزوم التمسك، فلا ينفع الانحلال (2).

ويظهر من العلامة الأراكيّ قدس سره أنه على جميع المباني، يكون الانحلال

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 181.

2- تهذيب الأصول 2: 124.

مفيداً(1).

وعن العلامة النائيني رحمه الله: أنه ينفع إذا كان المجعول هي الواسطة و تتميم الكشف، بل لا إشكال رأساً في المسألة(2).

والذي هو التحقيق أولاً: أن أمثال هذه المشاكل، من الشبهة في قبال البديهية، فلو كانت الشبهة فرضاً راسخة، فلا معنى للقول بعدم حجّية الأخبار مع الواسطة، لأنّ الضرورة على خلافه.

وثانياً: ليس فيما بين أيدينا من الأدلّة، ما ينتهي إلى قضية شرعية كلية قانونية منحلّة إلى قضايا، بل هناك شيء واحد، وهو العلم برضا الشرع بالعمل بالخبر الواحد، أو العلم بلزوم العمل و تمامية الحجّة. فهناك سيرة على قبول الأصحاب، و هي السيرة العملية، فمن أين جاء «صدّق الثقة» أو «العادل» حتّى تأتي هذه المسائل الكثيرة، و القضايا المختلفة الحاكمة و المحكومة، و غير ذلك، و كى يلزم هذه المشاكل العقلية، أو بعض المشكلات العرفية السابقة.

و ثالثاً: لو سلّمنا وجود القضية المذكورة، أو استنبطناها من مفهوم الآية(3)، كما هو ظاهرهم، و لذلك ذكروا هذه المشاكل في ذيل مفهوم الآية: لأنّه لو لم يكن في البين دليل لفظي، لم يكن وجه للمشاكل.

و بالجملة: لو سلّمنا ذلك، فالحقّ أنّ الانحلال على كلّ تقدير، غير قابل للتصديق، و لا ينحلّ بهذا الانحلال، جميع هذه التقاربات أو الإشكالات على جميع المباني في باب حجّية الطرق و الأمارات، و ذلك لأنّه لو كان لقولهم: «صدّق خبر العادل» إمكان إثبات خبر العطار تعبداً، و إمكان إثبات مصداق تعبدي للخبر، لكان

1- نهاية الأفكار 3: 123.

2- فوائد الأصول (تقريبات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 181-182.

3- الحجرات (49): 6.

له إمكان إثبات عدالته إذا كان مشكوك العدالة، ضرورة أنّ إخبار العطار كما لا يكون ثابتا بالوجدان، و يقتضيه وجوب تصديق الكليني بلازمه، كذلك عدالته أيضا ممّا يقتضيها بلازمه، و لا حاجة إلى العلم الوجداني بالنسبة إلى عدالته أيضا، أو إثبات عدالته من طريق تنصيب علماء الرّجال، لأنّ مقتضى إطلاق التصديق ذلك.

فلو كان مفاد أدلّة حجّية خبر الواحد، تميم الكشف و الواسطيّة في الإثبات، و إثبات مصداق الخبر تعبدا، لأنّ الكليني أخبر عن العطار، فلازم تصديق الكليني ثبوت خبره، و لازم إطلاق وجوب تصديقه عدالته. نعم فيما إذا كان غير عادل فالإطلاق مقيد.

و لو أمكن الجواب عن هذه العويصة- التي هي العويصة السابقة التي ينبغي أن تكون شرعيّة، في قبال العويصات العرفيّة و العقلية المذكورة:- بأنّ الإطلاق ممنوع، و من اللازم أن يحرز عدالة الوسائط بطرق أخرى، لأنّ لا يمكن أن يقال: بأنّ لازم وجوب تصديق خبر الكليني أيضا ممنوع، فإنّه كما لا معنى لكشف عدالة المخبر به، كذلك لا معنى لكشف إخبار العطار به.

و بالجملة: لو كان لقولهم: «صدّق خبر العادل» إطلاق أفرادى، لكان هو في اتصافه بالإطلاق الأحوالي أولى، فلو كان يشمل المصداق التعبدى الثابت بالخبر الوجداني، لكان قضية إطلاقه عدالة المخبر المزبور، فكما لا إطلاق له بالنسبة إلى الإخبار عن الفاسق و مشكوك الفسق، كذلك لا إطلاق له بالنسبة إلى شموله للمصداق التعبدى للخبر، فالانحلال إلى التعبدى غير جائز، و إلى الوجداني صحيح، و لكنّه غير نافع هنا.

و لو قيل: لو لم يثبت به خبر العطار، لما كان في وجوب تصديق الكليني أثر.

قلنا: لو كان يخبر عن مشكوك الفاسق، لما كان في وجوب تصديقه أثر، فلا يلزم الأثر لإخبار الكليني إلا إذا كان إخبار الوسائط و عدالتهم وجدائيّة، أو ثابتة

بطرق آخر، فإذا ثبت خبر العطار بطريق آخر، وهكذا عدالته، فيترتب عليه الأثر، لأنّ من الاحتمالات احتمال خطأ العطار والكلينيّ وغيرهما من الوسائط، وذلك الاحتمال مدفوع بإطلاق «صدّق العادل في خبره».

فبالجملة: «صدّق خبر العادل» إمّا ثابت للموضوع الوجدانيّ فقط، فلا يشمل الوسائط، وإمّا يثبت للتعبدى أيضا فتثبت به عدالة المخبر، وحيث لا سبيل إلى الثاني فالأول مثله أيضا.

فتحصّل بناء على هذا: أنّ المشكلة الأولى وهى الرئيسة، غير قابلة للحلّ، لعدم تاميّة الانحلال المزبور، ومن غير فرق بين المسالك فى باب الطرق، لأنّ أساس حلّ المعضلة إثبات الخبر التعبدى بإخبار الكلينيّ الوجدانيّ، فإنّه إذا ثبت ذلك ينقح موضوع العامّ الأصوليّ بالحكم المترتب على الموضوع الآخر، فلا يلزم شىء ممّا ذكر أو إثبات المؤدى. ولكنك عرفت عدم إمكان الإثبات المذكور.

وغير خفى: أنّ مشكلة ناظرية الحكم إلى نفسه لا تنحل بالانحلال، لأنّها مشكلة فى مرحلة الجعل والتشريع، لا فى مرحلة الأعمال والتطبيق.

هذا مع أنّ حكومة مصداق على مصداق، ممّا لا أصل لها حتّى فى قاعدة نفي الضرر والخرج والاستصحاب، لأنّ الحكومة بجميع معانيها عرفية عقلائية، ولا سبيل لها فى مثل هذه الموارد، فلاحظ جيّدا، وتفصيل المسألة فى الاستصحاب.

وسياتى وجه حلّ المشكلة الثانية العقلية من غير طريق الانحلال (1).

ولو قيل: إذا ثبت كلّ واحد من أخبار الوسائط إلى أول السلسلة، فيمكن حلّ مشكلة ناظرية الحكم إلى نفسه: بأنّ حديث: «ما يؤدّيان عنى فعنّى يؤدّيان» (2) يستلزم التنزيل فى جميع مراتب السلسلة.

1- يأتى فى الصفحة 532.

2- تقدّم فى الصفحة 507-508.

قلنا: و لكنّه بمعزل عن التحقيق، ضرورة أنّ قبل الوصول إلى مبدأ السلسلة وأولها، لا بدّ من فرض الأثر، و لا أثر هناك إلاّ وجوب التصديق، و بعد الوصول ينقلب الأثر أو يتعدّد، و لا ضير فيه، ضرورة أنّه بعد الوصول إلى إخبار أبي إسحاق، عن الهادي عليه السلام يرجع قول أبي إسحاق إلى قوله عليه السلام و هكذا إلى الكلينيّ، فيكون قوله عليه السلام و يكون الأثر ذلك، فاعتنم.

الجواب الثاني: ما في «در» جدّ أولادى قدس سره و شيخ مشايخي رحمه الله و إجماله:

أنّ العادل إذا أخبر عن شىء، و كان له لازم عقليّ، أو عرفيّ، أو شرعيّ، يثبت بقوله ذلك اللازم، و إخبار الكلينيّ بالوسائط له لازم شرعيّ، و هو قول الإمام عليه السلام (1).

و فيه ما لا يخفى، فإنّ هذا الجواب صحيح عن المشكلة الثالثة من المشكلات العقلية، و أمّا المشاكل العقلية فهي ناظرة إلى ذلك الأثر اللازم الشرعيّ، فإنّ قوله عليه السلام ليس لازم قول الكلينيّ، لأنّه لم يخبر عنه، فما هو لازم شرعيّ لقول الكلينيّ، و جوب تصديق إخبار العطار، فيأتى الإشكال، فلا تخلط.

و الجواب الثالث: ما فيه أيضا «من أنّ مفاد قضية «صدّق العادل» ليس إلاّ التصديق العمليّ و على هذا ينحصر فيما تنتهي إليه هذه الأخبار و هو قول الإمام عليه السلام فقضية «صدّق العادل» ناظرة إليه فقط» (2).

و فيه: أنّه لو كان الأمر كذلك، فلا يصحّ القول بحجّية الأخبار مع الوساطة، لأنّ الأثر منحصر بمنتهى الخبر، و ما فى الوسائط لا أثر له عمليّاً، و لا قلبياً، فلا معنى لحجّيته، فالإشكال عائد بصعوبة.

هذا مع أنّه يكفي للأثر جواز الإسناد إلى الوسائط، بناءً على كفاية ذلك، أو كفايته و لو بشرط الانضمام، فإنّه أيضا من الأثر، أو فيما إذا حصل منه الوثوق

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 388.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 389.

والاطمئنان، فيصحّ الإسناد والإخبار عن العطار والحميرى وأبى إسحاق، لحصول الاطمئنان من إخباراتهم، فما فى «تهذيب الأصول»: «من أنّ هذا الأثر مخصوص بصورة قيام البيّنة» (1) ممنوع من جهات عديدة.

وأما ما فى «الكفاية» من حلّ مشكلة ناظرية الدليل إلى نفسه: بأنّ القطع باتحاد هذا الأثر - وهو وجوب التصديق فى عرض سائر الآثار - يكفى ولو لم يكن نفس قوله: «صدّق العادل» ناظراً إليه (2).

ففيه: أنّ ناظرية الدليل إلى نفسه لو كانت ممتنعة، فدعوى القطع بالاتحاد غير تامة، لما أشير إليه آنفاً: من أنّ تصديق العادل هو التصديق العملى، ولا عمل فى الوسائط، فلا يمكن حلّ المشكلة بدعوى القطع.

هذا مع أنّ الناظرية ليست ممتنعة، لا لأجل أنّ الإقرار على الإقرار نافذ، أو البيّنة على البيّنة معتبرة، مع أنّه لا دليل بالخصوص على الاعتراف الثانى المكذب للاعتراف الأوّل، ولا على نفوذ البيّنة الثانية، وذلك لأنّ انحلال القضية إلى القضايا جازح حكماً، وواقع بالضرورة فى الإنشائيات القانونيّة، وفى المثالين يكون كلّ واحد من الإقرار الثانى والبيّنة الثانية وجدائياً، وهما كافيان بلازمهما، فالقياس مع الفارق.

فما هو الوجه لجواز التّظر: هو أنّ قوله: «صدّق خبر العادل» ليس ناظراً إلى مطلق الآثار، ولا إلى أثر هو نفسه، بل هو بعث إلى تصديق خبر العادل، ولزوم كونه ذا أثر حكم عقلائى يدركه العقلاء بعد سماع هذه القضية، فيدركون أنّ نفس الوجوب مثلاً من الآثار، لو لا الإشكال السابق.

فتحصّل: أنّ الانحلال جازح، إلّا أنّه هنا لا ينحلّ إلى المصاديق التعبديّة

1- تهذيب الأصول 2: 127.

2- كفاية الأصول: 341.

و الواقعيّة، و ناظريّة الحكم إلى نفسه قابلة للدفع، إلا أنّها هنا غير نافعة، لأنّه لا بدّ و أن ينحلّ المشكل الأوّل من المشاكل العقليّة، حتّى يفيد حلّ المشكلة الثانية.

جولة حول ما ذكرناه

ربّما يقال: إنّ وجوب تصديق العادل حكم حيثّى، أى به يحرز تعبداً جزء موضوعه، لا الجزء الآخر، و هو عدالة المخبر.

و بعبارة أخرى: إذا حللنا قضية «صدّق خبر العادل» نصل إلى حكم، و موضوع و هو «خبر» و المضاف إليه و هو «العادل» فالخبر و العدالة و لو كانا مشكوكى الوجود، إلا أنّ بركة «صدّق» ينقلب الشكّ الأوّل إلى الوجود التعبدى، دون الشكّ الثانى، لأنّه خارج عن إخبار الكلينيّ بالضرورة، و حيث لا إطلاق له إلاّ حيثّى، فلا يستكشف به العدالة.

وفيه: أنّه لو لم يكن قوله: «صدّق خبر العادل» كاشفاً لعدالة المخبر المجهول الحال، لما كان فيه أثر شرعىّ و فائدة، فإنّ إخبار الكلينيّ بما أنّه من العقلاء، مورد أصالة عدم الاشتباه و الغفلة و النسيان العقلانيّة، و بما أنّه عادل، لا معنى لاحتمال الكذب العمدىّ، للزوم الخلف، حيث إنّ عدالته و جدانيّة، فالأثر المترتب عليه ينحصر بكشف حال المخبر عنه، بعد تحقّق المخبر به بإخباره حسب الأصول العقلانيّة.

هذا مع أنّ الإطلاق الحيثىّ متين و جيه، إلاّ أنّه بمعنى عدم الاحتياج فى خروج الإخبار عن الفاسق إلى التقييد، لا بمعنى عدم كشف حال المخبر، فلو كان يكفى كشف وجود الخبر بإلغاء احتمال الخلاف، لأجل قوله: «صدّق العادل» فيما إذا أخبر عن المخبر المشكوك، فلا بدّ و أن يكشف بلازمه أيضا حال المخبر، نظير ما

مرّ في العامّ والخاصّ: من أنّ مقتضى تجويز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصدقيّة، كشف حال المصدق بعموم العامّ، فلاحظ و اغتتم (1).

و توهم: أنّه لا بدّ وأن يكون إخبار الكلينيّ عن العادل، حتّى يثبت بوجوب تصديقه خبر العطار، أوّل الكلام، لأنّه إذا كان يحرز بهذا الوجوب جزء الموضوع، فلا منع من إحراز جزئه الآخر، وإذا صحّ كشف خبر العطار المستور عنّا بوجوب التصديق الثابت لخبر الكلينيّ، صحّ كشف عدالته أيضاً.

بل لنا أن نقول: بحصول المعارضة بين البيّنة القائمة على فسق زيد، وبين لازم وجوب تصديق خبر عمرو عن زيد، بعد كون عمرو عادلاً. فالذي هو حلّ المشكلة: أنّ أساس «صدّق خبر العادل» معدوم، وليس في البين إلاّ ما هو الأمر العمليّ و السيرة العمليّة التي لا لسان لها، و هي قائمة على الإخبار مطلقاً، فتدبر جيّداً.

تذنيب: حول إخبار العدول عن شيء واحد

لو أخبر العدول عن وجوب شيء، فهل يكون أثر كلّ واحد ذلك الوجوب الواحد، أم يكون واحد من بينها حجّة، أو لا يكون الكلّ حجّة، للترجيح بلا مرجح لا سبيل إلى الثلاثة.

و الاحتمال الرابع: هو عدم انحلال «صدّق العادل» إلى الكثير مع وحدة الأثر، فيكون الكلّ بحكم العدل الواحد، فإذا كان العدول العرضيين حكمهم ذلك، فكيف بالعدول الطوليين؟! فاعتنم و تأمل.

التنبيه الثالث: حول الإشكال الناشئ من عدم حجية الخبر في الموضوعات

قد اشتهر: «أنّ خبر الواحد حجة في الأحكام، دون الموضوعات»⁽¹⁾ فلو كان ذلك مورد الإجماع، أو المستفاد من الآثار والأخبار، فربّما يشكّل الأمر، لأنّ جميع الأخبار تكون إنباءً عن الموضوعات، ضرورة أنّ أمثال زرارة و الرّواة الأولين، يروون قول الإمام عليه السلام وهو إخبار عن الموضوع، ولا يجوز الاتكال على خبر زرارة لو كان يخبر عن وجوب شىء، لاحتمال تخلّل اجتهاده، فلو كان المخبر به حكماً واقعاً فلا حجّية لخبره.

ولو كان المخبر به قوله عليه السلام فالقول من الموضوعات، وإخباره عن إخبار الإمام من الموضوعات، كسائر الوسائط، فإنّ الكلّ من الموضوعات، فلا يكون حجّة إلاّ بالبينّة، أو ما بحكمها، كالوثوق الشخصيّ، أو الاطمئنان الخاصّ، بناءً على كفايته، فمسألة حجّية الخبر الواحد تصبح بلا أثر أيضاً.

أقول: نعم، إلاّ أنّ مقتضى دليل حجّية الخبر الواحد، حجّيته في مطلق الموضوعات، و خرج عن إطلاق السيرة خصوص الموضوعات الخاصّة، فأخبار الرّواة ولو كان موضوعاً وإخباراً عنه، إلاّ أنّ المنظور من الأحكام ليس إلاّ ذلك.

وهذه الشبهة في الحقيقة إشكال على التعبير، وإلاّ فلا يضرّ بالمطلوب، ولذلك لو حكى زرارة عن الإمام عليه السلام ما يتعلّق بموضوع من الموضوعات - كحدود عرفات و منى، و حدود الحائر، و غير ذلك - يكون حجّة عند القائلين بالحجّية، مع

1- فرائد الأصول 1: 124، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 174، نهاية الأصول: 497، تهذيب الأصول 2: 114-

أنّه أجنبيّ عن الأحكام بالمرّة.

ثمّ إنّه ربّما يروى الراوى فتوى المعصوم عليه السلام أو العادل فتوى الفقيه، فإنّه ليس من الموضوعات، ولا يلزم مجرد نقل الفتوى أن يكون الاجتهاد متخلّلاً فيه، كما نراه فى الأعصار و الأمصار من نقل الفتاوى.

نعم، فى خصوص الأئمّة عليهم السلام يكون المتعارف القريب من الاتفاق، نقل قول المعصوم وإخباره، فلاحظ.

التنبيه الرابع: حول مغايرة حجّية الخبر لوجوب العمل به

حديث حجّية الخبر الواحد، غير حديث وجوب العمل بالخبر الواحد، فإنّ الحجّية كما يصحّ انتزاعها عن الثانى، يصحّ انتزاعها عن الأوّل، فلو كان مقتضى الأدلّة جواز العمل، فلا يلزم منه وجوبه، فالوجوب يحتاج إلى دليل آخر.

وبعبارة أخرى: لا يجوز بعد تحرير أصالة عدم الحجّية، اتباع الخبر الواحد، إلّا إذا قام الدليل على جوازه، فلو قام خبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة، أو على جزئية كذا، أو شرطية كذا، فيجوز الإتيان بها، بمعنى أنّه لو خالف الواقع يكون معذوراً.

وأما تنجز الواقع عليه، بحيث يستحقّ العقوبة، فهو أمر آخر، لإمكان تصرف الشرع فى ذلك، بأن يعتبر خبر الواحد حجّة بالمقدار الخاصّ، وهو تجويز الإفتاء والعمل على طبقه، وبعبارة أخرى بالمقدار المخرج عن الحرمة الذاتية، أو التشريعية، وأما الزائد عليه- وهو وجوب اتباعه، فلا يكون معذوراً عند التخلف- فهو اعتبار آخر يحتاج إلى الدليل الخاصّ.

فإفتاء الأصحاب عن الجهة الثانية بالأولى، وتوهم أنّ جواز العمل مساوق للوجوب، وأنّ حجّيته بمقدار الخروج عن الحرمة، تساوق حجّيته على قطع العذر

ولزوم الاتباع و تنجّز الواقع (1)، غير صحيح كما عرفت، فما تعارف من قولهم:

«صدّق العادل» الظاهر في الوجوب، تخيلاً أنّه يستفاد من مفهوم آية النبأ (2)، غير واقع في محله، كما ذكرنا هناك بعض ما يتعلّق به، فلا تخلط (3).

فبالجملة: كما يجوز التفكيك في سائر الآثار، وهي جواز الإفتاء، و جواز الإتيان، و التعبد، و الإسناد، فيكون دليل حجّية الخبر الواحد مثلاً مقتضياً لبعض هذه الآثار دون بعض، كذلك يجوز التفكيك بين تلك الآثار و الأثر الآخر: و هو تنجيز الواقع، و تصحيح العقوبة عليه، و لا ملازمة ثبوتاً بين جواز العمل، و وجوبه، حتّى يستلزم الجواز وجوبه، و إذا أمكن ثبوتاً التفكيك، فلا بدّ إثباتاً من اقتضاء الدليل وجوب العمل في موارد قيام الخبر الواحد على وجوب شىء و حرمة، و إلاّ فالقدر المسلّم هو الجواز الأعمّ، كما لا يخفى.

أقول: يمكن أن يقال: إنّ تجويز العمل دون إيجابه، غير معقول، لأنّ في مورد قيام الخبر الواحد على وجوب شىء، لا يعقل الترخيص في العمل، بل لا بدّ من الإيجاب، للزوم المناقضة، فكما أنّه لا يتصور الإيجاب الطريقيّ في موارد قيام الخبر الواحد على الاستحباب و الكراهة، كذلك لا معنى لنفي الوجوب في موارد قيام الخبر على وجوب شىء و حرمة، مع إثبات جوازه، للزوم اللغويّة، ضرورة أنّ إيجاب ذلك الشىء نفساً، مع ترخيص ترك العمل، لا يجتمعان، و لذلك ذهب المحقّقون إلى الملازمة، حسبما يستفاد من سيرهم في المسألة، و أنّه بعد الفراغ من

1- قوانين الأصول: 433- السطر 8، درر الفوائد المحقّق الحائري: 388-389، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 179-180، نهاية الأفكار 3: 122-123.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 388-389، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 179، نهاية الأفكار 3: 122-123.

3- تقدّم في الصفحة 480-482.

أصل الجواز، التزموا بوجوبه الطريقي (1).

وفيه: أن في المثال المذكور لا يعقل الإيجاب الطريقي، بعد كون ذي الطريق أمراً استصحابياً، لأن الفرع لا يزيد على الأصل بالضرورة، و
أمّا فيما نحن فيه فالإيجاب الثابت بالخبر الواحد، ليس إلاً ثبوتاً ظنياً، فلا يثبت به الوجوب الواقعي حتى تلزم اللغوية.

وأمّا دعوى لزوم اللغوية إجمالاً، للعلم الإجمالي بإصابة إحدى الطرق للواقع، فهي قابلة للدفع، بدعوى العلم الإجمالي بعمل طائفة
بذلك الخبر القائم على وجوب شيء، و ترك طائفة للعمل بالقائم على حرمة شيء.

و توهم: أن أثر الإيجاب منتفٍ، غير سديد، لأنّ الإتيان بمتعلّقه كافٍ، ولا يعتبر قصد الوجه في سقوط الأمر الإيجابي، وهكذا في ناحية
التحريم.

هذا مع أنّ دعوى العلم الإجمالي المذكور، لا تنافي إمكان التفكيك ثبوتاً، بل هي مؤيدة له، ولكن توهم: أنّه يقتضى وجوب العمل إثباتاً،
غير صحيح، لما أشير إليه.

ثمّ إنّه غير خفي: أنّ هذه المشكلة تشترك فيها مطلق الأمارات، و سيمرّ عليك كلام في الاستصحاب، و أنّه - حسب ظاهر بعض أخباره -
يكون حجة على نعت الترخيص، لا الإيجاب و الإلزام، فانتظر حتى حين.

أقول: قضية البناءات العقلية، و صحة الاحتجاجات الموجودة بين الموالى و العبيد، تنجز التكليف الثابت بالخبر الواحد، و صحة العقوبة
عند الإصابة، و حيث إنّ الشرع لم يخترع في هذا الباب أمراً جديداً، فجواز العمل بالخبر الواحد الثابت، يساوى لزومه في صورة قيامه على
التكليف الإلزامي.

1- درر الفوائد، المحقق الحائري: 388-389، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 181 و 194-195، مصباح
الأصول 2: 181.

و المناقشة فيه: بأنه بناء غير محرز رضا الشرع به، غير صحيحة، لأنه بمرأى و منظر من الشرع، فالتفكيك و لو كان جائزاً ثبوتاً، و لكنّه غير واقع إثباتاً، للحاجة إلى صراحة الأدلة في ذلك، كما لا يخفى، فتأمل جيّداً.

ثم إن مقتضى الكتاب وجوب الإطاعة، فإذا ثبت وجوب شيء أو حرمة بالخبر الواحد، فالعمل على طبقه واجب، لأنه من الإطاعة الواجبة بحكم العقل المؤيد بالشرع.

و دعوى: أن وجوب الطاعة لا ينحلّ إلى الوجوبات الكثيرة، لأنه يسقط بالمصدق الأول، و إلا يلزم التسلسل، غير صحيحة(1).

و أيضاً: مقتضى طائفة من السنّة الأمر بالأخذ، كالأمر بأخذ ما روه في بني فضّال، و أن الموالى ليس لهم التشكيك فيما يرويه الثقات، و لا يكونون معذورين.

فبالجملة: هذه المسألة واضحة جداً، و لو أمكن المناقشة في الوجهين الأولين، لما أمكن ذلك في الأخير، فتدبر.

التنبيه الخامس: في أنه لا فائدة في تقسيم الخبر إلى أقسامه

بناءً على حجّية الخبر الواحد، فالأقوى عدم الفرق بين أقسامه: من الصحيح، و الموثّق، و القويّ، و الحسن، و المنجبر بالعمل، كما مرّ بتفصيل، فإنّ دليل حجّية الخبر الواحد أعمّ.

و توهم اختصاص الحجّية بالطائفة الأولى، لأنّ في الأخبار ما يورث إلى حجّية الصحيح فقط(2)، كما مرّ في طيّ البحوث السابقة(3)، فهو بمعزل عن التحقيق،

1- درر الفوائد: 329.

2- تقدّم في الصفحة 508.

3- تقدّم في الصفحة 491-492.

لما عرفت أنّ الأخبار العلاجيّة، لا تكون في هذا الموقف (1)، و معتبر أبي إسحاق أيضا ليس بصدد حجّة الخبر الواحد، حتّى يقال: إنّ خبر الثقة المأمون على الدين و الدنيا حجّة (2).

ثمّ إنّ التحقيق: أنّ ما صنعه الجمال ابن طاوس قدس سره المتوفّى سنة 664 هـ من التقسيم (3)، و تبعه تلميذه العلامة قدس سره (4) و الآخرون (5)، غير تامّ، لأنّ الخبر إذا وصل إلى نصاب الحجّية و ميقات الاعتبار، فلا فرق بين أقسامه حتّى عند المعارضة حسب البناءات العقلانيّة، لسقوط المتعارضين معا، أو لا أقلّ من الشكّ في حجّية المعارض القويّ بالتعارض مع المعتبر الآخر الذي ليس في رتبته، فأمر الخبر المحتجّ به في الفقه دائر بين كونه معتبرا، و غير معتبر، و توصيفه ب «الصحيح، و الموثّق، و الحسن، و القويّ» لا- يترتب عليه أثر عمليّ، فكم من الأوقات الشريفة ضيّعت في الأباطيل، و منها علم الدراية.

نعم، ربّما يستحسن ذلك، لكونه تقسيماً للأحاديث المنسوبة إلى الأئمّة عليهم السلام و لكونه سبباً للغور فيها، و مع ذلك فالغور فيما هو الحقّ أولى و أليق، و الأخذ بما هو الطريق المستقيم أحسن و أشوق، و الله هو المستعان، و عليه التكلان.

نذيب: في الوجه العقليّ على حجّية الخبر

قد تبين من خلال أدلّة حجّية خبر الواحد، إمكان المناقشة فيها كلّها، وأنّ

1- لاحظ ما تقدّم في الصفحة 508-510.

2- تقدّم في الصفحة 508-509.

3- لاحظ منتقى الجمان 1: 4.

4- لم نعره عليه.

5- الرعاية في علم الدراية: 77.

الدليل القويّ الوحيد هي السيرة(1)، وقد مرّت وجوه المناقشة فيها بما لا مزيد عليها(2).

فعلى هذا، تصل نوبة البحث إلى تحرير الوجوه العقلية، وقد مرّ في أوائل بحث حجّة خبر الواحد: أنّ الأخبار الموجودة عندنا المضبوطة في الكتب المعتمدة، كانت بيد الاحتجاج منذ عصر صدورها إلى عصر انضباطها في رسائل الأصحاب الأوّلين، وإلى عصر التأليف والتصنيف، فهي حجّة، لكونها بخصوصها كانت حجّة في عصر الأئمة المتأخّرين عليهم السلام فإنّ كثيراً منها كانت بمراى و منظر في العصور الأخيرة المنتهية إلى العسكريين عليهما السلام، فلا وجه للمناقشة فيها بعد تماميّة سائر شرائطها، وانضمام سائر القيود إليها(3).

فبالجملة: لو لم يكن الخبر الواحد مع أنّه مسألة كلية وأصولية، حجّة شرعية عامّة في مطلق الأحكام والموضوعات، ولكن تلك الأخبار مفروغ من حجّيتها، إلاّ ما شدّ منها ممّا لا يكون مقروناً بالقرائن. ولعمري، لا يوجد في الفقه منها شىء ولو واحداً، كما مرّ في أوائل البحث(4).

فعلى هذا، لا حاجة إلى التشبّث بالوجوه العقلية، لأنّها ناهضة على خصوص الأخبار الموجودة، وليست بصدد حجّة الخبر الواحد على نعت كليّ، فلا تخلط.

و حيث لا بأس بالإشارة إلى التحرير الأمتن الذي به يعلم سائر التحريات، ومن عدم تماميته يعلم وجه فساد غيره، نقول:

إنّ قضية العلم الإجماليّ بوجود التكليف والواقعيّات الإلزامية، ومقتضى

1- تقدّم في الصفحة 499-508 و 514 و 522.

2- تقدّم في الصفحة 500-513.

3- تقدّم في الصفحة 414-416 و 522.

4- تقدّم في الصفحة 414.

العلم الإجمالي بأن تلك الواقعيّات، مندرجة وبالغة إلينا من خلال وصول الأخبار و الروايات و الأمارات المعتمدة و غير المعتمدة، و مقتضى أن العلم الإجمالي الأول، ينحلّ بالعلم الإجمالي الثاني، و العلم الإجمالي الثاني لا يبقى بعد مراعاة الكتب المعتمدة و الروايات المعتمدة، لكثرتها الموجودة بين أيدينا، فينحلّ بالعلم الإجمالي الثالث العلم الثاني، و لازمه حجّية ما في الكتب المعتمدة إلا ما خرج بالخصوص عن الاعتبار، كالأخبار الضعيفة، فإنّه بخروجها لا يتضرر العلم الإجمالي المذكور، لكثرة الأحاديث الباقية المعتمدة.

و نتيجة هذا التحرير و التقرير: حجّية خبر الثقة بأقسامه، لا حجّية مطلق ما في الكتب، و لا حجّية الظنّ أو المظنونات الشخصية، و كم من تقارير تنتهي إمّا إلى حجّية ما في مطلق الكتب المعتمدة و غيرها، أو إلى حجّية مطلق ما في الكتب المعتمدة، مرسله كانت، أو غيرها!! و هي بأسرها غير تامّة.

و غير خفيّ: أنّه بعد الانحلال المذكور يجوز التمسك بالبراءة، أو القول بالاحتياط فيما وراء ذلك، لما لا يلزم من إجرائها و من الأخذ به فساد و تضييع بالضرورة.

و إن شئت قلت: لا- حاجة إلى دعوى العلم الإجمالي الثاني المتوسط، بل يكفي لحجّية ما في الكتب المعتمدة من الأحاديث المعتمدة، وجود العلم الإجمالي:

بأنّ المعلوم بالإجمال من التكاليف الإلزامية، ينحلّ بها، فالعلم الإجمالي المتوسط غير لازم في أخذ النتيجة المقصودة.

فعلى ما تحرّر، لا- بدّ عقلاً- من الالتزام بأنّ الشرع لا يعقل منه الردع عنها، و لا تجوز طرحها، لأنّه يلازم طرح الشريعة، و هدم أساس الديانة، لأنّ المفروض وجود القوانين الإسلامية في تلك الأخبار البالغة إلينا، و لو كان يحتمل أو نعلم بوجود تكاليف اخر غير بالغّة، أو تكاليف غير شرعية فيها، و لكنّه لا يضّرّ بأساس

هذه الدعوى، لأنَّ الشريعة الإسلاميَّة، لا تَضمحلُّ ولا تنهدم بإجراء البراءة بالنسبة إلى موارد الشكِّ والشبهة، ولو كان مقروناً بالعلم الإجماليِّ، لأنَّه من القليل في الكثير احتمالاً، فلا تكن من الخالطين.

وغير خفيِّ: أنَّ مقتضى هذا التقرير حجّية أخبار الثقات، وأنَّ ما يثبت بهذا التحرير، عين ما يثبت بأدلة حجّية الخبر الواحد لو كانت تامّة، و لا يزيد عليه، ولا ينقص.

كما أنَّ الثابت به هي الحجّية بمعناها العقلانيِّ، وهي الوسطيّة في الإثبات والطريقيَّة، لأنَّ العقل يكشف عن رضا الشرع بذلك، لما تحرّر من امتناع حكومة العقل على شىء، ولا سيّما في حدود المسائل الإلهية. وبناءً على الكشف فيكشف به ما يستكشف بالسيرة والدليل العقلانيِّ، فكما أنَّ المستفاد منها هي الحجّية الخاصّة الثابتة للأمارات الحاكمة على الأصول عند المعارضة، والمقدّمة على الأصول اللفظيّة، كعموم العامِّ وإطلاق المقيّد عند المخاصمة، كذلك هي الحجّية العقلانيّة الراجعة إلى التعدير والتنجيز بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة.

والسرّ في ذلك: أنَّ أمر تلك الأخبار دائر بين احتمالين: إمّا ردع الشرع عنها، وهو خلف، أو إمضاؤها على سبيل الأمارات الاخر العرفيّة. وكونها ممضاة و مرضيّة بوجه ثالث ولو كان ممكناً، إلاَّ أنّه مقطوع العدم، و سيمرّ عليك تفصيل المسألة على وجه تنحلّ به المشكلة.

ولو قيل: الأمر كما تحرّر، إلاَّ أنَّ الأخذ بالأخبار المحكيّة عن الثقات، كما يوجب انحلال ذلك العلم، كذلك الأخذ بالمحكيّة عن غيرهم، فلا يثبت به المطلوب.

قلنا: نعم، إلاَّ أنّه من ترجيح المرجوح على الراجح، و من الأخذ بما هو البعيد عن الواقع في ذاته.

وإن شئت قلت: لا ينحلّ ذلك العلم الإجماليّ بأخذها، لقوّة تخطّيها عن الواقع بخلافها، فالعلم بالاشتغال يقتضى الفراغ اليقينيّ، وهذا لا يحصل بالأخذ بها بالضرورة.

لا يقال: لا معنى لكون الأخبار حجّة حاكمة على الأصول المعارضة، للزوم تقدّمها على الأصول المثبتة للتكليف، وهو يرجع إلى خلاف المعلوم بالإجمال، فعلى هذا أيضاً لا يتعيّن الأخذ بالخبر مطلقاً، كما لا يخفى.

لأنا نقول: قضية العلم الإجماليّ، ليس أكثر ممّا يثبت به التكليف الإلزاميّ الأعمّ من النفسيّ والغيريّ، ضرورة أنّه كثير جدّاً في الفقه، ولا نعلم بوجود التكليف الإسلاميّة الإلزاميّة أكثر ممّا يثبت بها.

نعم نحتمل ذلك في موارد الأخبار النافية، ونعلم إجمالاً بنحو القليل والكثير في التكليف الواقعيّة غير الواصلة، وغير الموجودة فيها رأساً.

وعلى كلّ: يجوز الأخذ بالأخبار النافية في موارد الأصول ولو كانت مثبتة، لأنّها قليلة، ضرورة أنّ المقصود من الأصول المثبتة، ليس الأصول الجزئيّة الجارية في الشبهات الموضوعيّة، وقد تحرّر منّا: أنّ الأصل المثبت للتكليف لو كان مثل الاستصحاب، فهو غير جار في الشبهات الحكميّة الكلّيّة رأساً، فلا أساس لهذا البحث، فهذا الإشكال أيضاً منتفٍ عن التقريب المذكور(1).

ولو كان مثل أصل الاشتغال، فلا يوجد في الأخبار النافية ما يزاومه بالمقدار الذي نقطع بأنّ المعلوم بالإجمال أكثر فيما بين الأخبار المثبتة.

فتحصّل لحدّ الآن: أنّ إشكالات الشيخ و«الكفاية» و«الدرر» وغيرهم على التقريب المذكور(2) كلّها قابلة للدفع.

1- تقدّم في الصفحة 541-543.

2- فرائد الأصول 1: 170 و 171، كفاية الأصول: 349-3509، درر الفوائد، المحقّق الحائري: 395-396.

نعم، ربّما يتوهّم: أنّ حجّية المخصّصات والمقيّدات، لا تثبت بهذا الوجه، وهو خلاف المقصود(1).

وفيه: أنّ المخصّصات والمقيّدات كثيرة جدّاً، بحيث صار «ما من عامٍ إلّا وقد خصّ» من الأمثال المشهورة، فأخراجها يستلزم خلاف ما هو المقطوع، وهي حجّية الأخبار الموجودة المحكيّة بالثقات المضبوطة في الكتب المعتبرة إجمالاً، ولا يمكن تعيين طائفة خاصّة لجواز العمل، للزوم الترجيح بلا مرجّح.

ودعوى: أنّ المخصّصات بين ما هي الإلزاميات، وبين ما هي الرخصات، وعندئذٍ يمكن التعيين، ويتعيّن الأولى، لكونها مورد المعلوم بالإجمال، بخلاف الثانية، فإنّها تنتج عكس المطلوب، غير مقبولة، لأنّ الرخصات ولو كانت قابلة لنفي الجواز عنها، إلّا أنّ العمل بها لا ينتج عكس المطلوب، ضرورة أنّ الإلزام الثابت بالعامّ أو الإطلاق، باقٍ في غير مورد التخصيص والتقييد، فيكون خروج بعض أفرادهما غير مضرّ بالمعلوم بالإجمال.

هذا مع أنّ الآراء تختلف في فهم الخاصّ المرخص و الخاصّ الملزم، فربّما ينتهي تجويز ترك العمل بالطائفة الثانية، إلى ترك العمل بالأولى المنتهى إلى خلاف المعلوم بالإجمال.

فعلى هذا، تكون جميع الأخبار المحكيّة في الكتب المعتبرة بالثقات من الرّواة حجّة، وتكون حجّيتها على الكشف والطريقة، لأجل كشف العقل رضا الشرع بذلك على نحو الكشف بالسيرة مثلاً.

وإن شئت قلت: نعلم إجمالاً بأنّ هذه الأخبار المشار إليها، إمّا لا تكون حجّة ويجب الاحتياط في الجملة، أو يكون الظنّ حجّة، كما في باب الانسداد، أو تكون حجّة على سبيل حجّية الأمارات، ولا ثالث. واحتمال كونها حجّة بالنسبة إلى جواز

1- كفاية الأصول: 350، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 24.

العمل فقط ووجوب الاتباع، دون سائر الآثار(1)، ممنوع قطعاً.

وبعد اللتيا والتي تبيّن: أنّ هذا التقرير أيضا له مقدمات:

الأولى: أنّ الاحتياط الكلى غير واجب، بل ممنوع قطعاً.

الثانية: أنّ البراءة الكلية بالنسبة إلى كلّ مشكوك ممنوعة قطعاً.

الثالثة: ترجيح المرجوح على الراجح ممنوع.

الرابعة: الترجيح بلا مرجح غير جائز.

الخامسة: نعلم إجمالاً بتكاليف إلزامية في الشريعة المقدسة.

السادسة: هذا المعلوم بالإجمال، ينحلّ بما هو الموجود عندنا من الآثار المحكيّة بنقل الثقات في الكتب المعتمدة، فلا حاجة إلى العلم الإجماليّ الثاني، كما عرفت (2).

السابعة: استصحاب الأحكام الكلية غير جار، سواء كان الحكم الإثباتيّ الوجوديّ، أو العدميّ، و تحقيقه في محلّه (3)، و سواء فيه الأحكام الوضعية، و التكليفية.

وربّما لا- نحتاج إليه، لعدم الابتلاء باستصحاب الحكم الإلزاميّ المثبت إلا- شاذاً، و لا يلزم من تحكيم الخبر عليه إخلال بالمعلوم بالإجمال. هذا غاية ما يمكن أن يحزّر للوجه العقليّ.

ولكن مع الأسف إنّه أيضا غير تامّ، و ذلك لأنّ المعلوم بالإجمال، ينحلّ بالتكاليف الإلزامية الموجودة في الكتاب الإلهيّ، و بالأخبار التي تكون في حكم التواتر و الاستفاضة، و بالشهرات و الإجماعات التي تكون حجّة عندنا، و إن شئت

1- مصباح الفقاهة 2: 208.

2- تقدّم في الصفحة 542-543.

3- يأتي في الجزء الثامن: 533.

قلت: وبالأخبار المورثة للوثوق والاطمئنان، فإنّ دعوى العلم الإجماليّ بعد ذلك بالنسبة إلى ما وراء تلك الأمارات، غير صحيحة، لكثرتها جداً.

وتوهم بقاء أثر العلم الإجماليّ ولو انحلّ بالنسبة إلى ما وراء ذلك، غير صحيح، لأنّه أولاً: يلزم بقاء الأثر بالنسبة إلى غير الأخبار المحكيّة بالمجاهيل.

وثانياً: لم يكن ما وراءه مورد العلم الإجماليّ، حتّى يقال: بقاء الأثر ولو انحلّ العلم، ضرورة أنّ هذا الانحلال حقيقيّ، لا حكميّ، فلا تغفل.

وقد فرغنا من تسويد هذه المبيّضات ليلة الثلاثاء السادس والعشرين من شهر جمادى الثانية عام 1394 في النجف الأشرف على مشرفه آلاف التحيّة والسلام.

ونرجوه أن يفيض علينا من فيوضاته الخاصّة به، وأن يكون شفيعاً لى ولأوليائه يوم لا يشفع الشافعون إلاّ بإذنه تبارك وتعالى، وهو وليّ الحمد.

اللهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره واخذل من خذله واسقنا من كأس أخيه كأساً مليئة هنيئة لذّة لل

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



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

