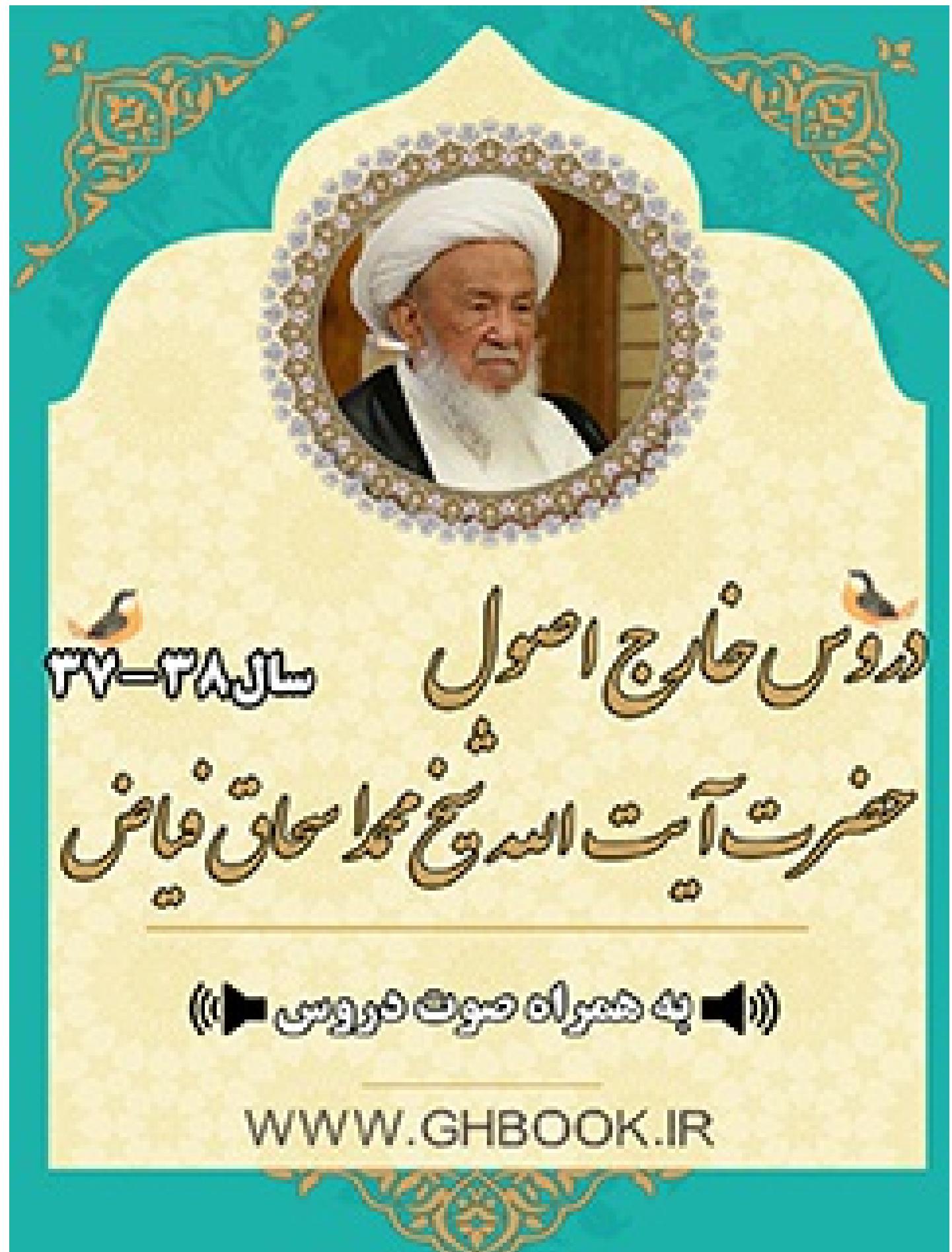




www.  
www.  
www.  
www.

Ghaemiyeh

.com  
.org  
.net  
.ir



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

آرشيو دروس خارج اصول آيت الله شیخ محمد اسحاق فیاض ۳۷-۳۸

كاتب:

آيت الله شیخ محمد اسحاق فیاض

نشرت فى الطباعة:

سايت مدرسه فقاہت

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

الفهرس -

٥	- آرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ محمداسحاق فياض ٣٨-٣٧-
١٠	- اشاره
١٠	- أدله حجيه خبر الواحد ____ آيه النفر بحث الأصول
١٤	- أدله حجيه خبر الواحد ____ آيه النفر بحث الأصول
١٦	- أدله حجيه خبر الواحد ____ آيه النفر بحث الأصول
٢٠	- أدله حجيه خبر الواحد ____ آيه النفر بحث الأصول
٢٢	- أدله حجيه خبر الواحد ____ آيه النفر بحث الأصول
٢٥	- أدله حجيه خبر الواحد ____ آيه النفر بحث الأصول
٢٩	- أدله حجيه خبر الواحد ____ آيه النفر بحث الأصول
٣٣	- أدله حجيه خبر الواحد ____ آيه النفر بحث الأصول
٣٦	- أدله حجيه خبر الواحد ____ آيه الكتمان بحث الأصول
٤٠	- أدله حجيه خبر الواحد ____ آيه الكتمان بحث الأصول
٤٣	- أدله حجيه خبر الواحد ____ آيه الذكر. بحث الأصول
٤٧	- أدله حجيه خبر الواحد ____ السنه. بحث الأصول
٥٠	- ادله حجيه خبر الواحد - السنه بحث الأصول
٥٤	- أدله حجيه خبر الواحد ____ السنه بحث الأصول
٥٨	- أدله حجيه خبر الواحد ____ الاجماع بحث الأصول
٦١	- أدله حجيه خبر الواحد ____ السيره بحث الأصول
٦٦	- أدله حجيه خبر الواحد ____ السيره بحث الأصول
٦٩	- أدله حجيه خبر الواحد ____ السيره بحث الأصول
٧٢	- أدله حجيه خبر الواحد ____ السيره بحث الأصول
٧٦	- أدله حجيه خبر الواحد ____ السيره العقلائيه بحث الأصول
٨٠	- أدله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه بحث الأصول



١٧٥	أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلى بحث الأصول
١٧٨	أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلى بحث الأصول
١٨١	أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلى بحث الأصول
١٨٤	أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلى بحث الأصول
١٨٨	أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلى بحث الأصول
١٩٠	أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلى بحث الأصول
١٩٤	دائره حجيه خبر الواحد، جابريه عمل المشهور لضعف الخبر. بحث الأصول
١٩٨	جابريه عمل المشهور لضعف الخبر بحث الأصول
٢٠١	جابريه عمل المشهور لضعف الروايه بحث الأصول
٢٠٤	جابريه عمل المشهور لضعف الروايه. بحث الأصول
٢٠٨	دليل الانسداد بحث الأصول
٢١٢	دليل الانسداد بحث الأصول
٢١٥	دليل الانسداد بحث الأصول
٢١٨	دليل الانسداد بحث الأصول
٢٢٢	دليل الانسداد بحث الأصول
٢٢٦	دليل الانسداد بحث الأصول
٢٣٠	دليل الانسداد بحث الأصول
٢٣٤	دليل الانسداد بحث الأصول
٢٣٧	دليل الانسداد بحث الأصول
٢٣٩	دليل الانسداد بحث الأصول
٢٤٢	دليل الانسداد بحث الأصول
٢٤٥	دليل الانسداد بحث الأصول
٢٤٨	دليل الانسداد بحث الأصول
٢٥٢	دليل الانسداد بحث الأصول
٢٥٥	حكومه قاعده لا ضرر ولا حرج على الاحتياط بحث الأصول
٢٥٨	حكومه قاعده نفي الضرر والحرج على قاعده الاحتياط بحث الأصول

٢٦٢	حاكميه حديث لا ضرر ولا حرج على قاعده الاحتياط. بحث الأصول
٢٦٩	حكومة حديث لا ضرر ولا حرج على قاعده الاحتياط بحث الأصول
٢٧٨	حكومة حديث لا ضرر ولا حرج على قاعده الاحتياط بحث الأصول
٢٧٢	الأصول العمليه - البراءه بحث الأصول
٢٧٥	أصاله البراءه بحث الأصول
٢٧٨	أصاله البراءه بحث الأصول
٢٨٢	أصاله البراءه بحث الأصول
٢٨٥	أصاله البراءه بحث الأصول
٢٨٨	أصاله البراءه بحث الأصول
٢٩١	أصاله البراءه بحث الأصول
٢٩٤	أصاله البراءه بحث الأصول
٢٩٦	أصاله البراءه بحث الأصول
٣٠٠	أصاله البراءه بحث الأصول
٣٠٣	أصاله البراءه بحث الأصول
٣٠٦	أصاله البراءه بحث الأصول
٣١٠	أصاله البراءه بحث الأصول
٣١٤	أصاله البراءه بحث الأصول
٣١٨	أصاله البراءه بحث الأصول
٣٢٢	أصاله البراءه بحث الأصول
٣٢٥	أصاله البراءه بحث الأصول
٣٢٨	أصاله البراءه بحث الأصول
٣٣٢	أصاله البراءه بحث الأصول
٣٣٥	أصاله البراءه بحث الأصول
٣٣٩	أصاله البراءه بحث الأصول
٣٤٢	أصاله البراءه بحث الأصول
٣٤٥	أصاله البراءه بحث الأصول

٣٥٠	أصاله البراءه بحث الأصول
٣٥٤	أصاله البراءه بحث الأصول
٣٥٧	أصاله البراءه بحث الأصول
٣٦٠	أصاله البراءه بحث الأصول
٣٦٤	أصاله البراءه - الاستدلال على البراءه بالكتاب. بحث الأصول
٣٦٧	أصاله البراءه - الاستدلال بالكتاب بحث الأصول
٣٧٠	أصاله البراءه - الاستدلال بالكتاب بحث الأصول
٣٧٣	أصاله البراءه - الاستدلال بالكتاب بحث الأصول
٣٧٧	أصاله البراءه - الاستدلال بالكتاب بحث الأصول
٣٨٠	أصاله البراءه - الاستدلال بالكتاب بحث الأصول
٣٨٤	تعريف مركز

سرشناسه:فیاض، محمداسحاق ۱۹۳۰

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ محمداسحاق الفیاض ۳۸-۳۷/محمداسحاق فیاض.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

### أدله حجیه خبر الواحد \_\_\_\_ آیه النفر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجیه خبر الواحد \_\_\_\_ آیه النفر

كان الكلام في آية النفر وهل تدل على حجیه خبر الواحد (وما كان المؤمنون لينفزوا كافه فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفه ليتفقهو في الدين ولئن رأوا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) (١) وتماميه الاستدلال بهذه الآية المباركه تتوقف على مجموعه من المقدمات:

المقدمه الأولى: دلالة الآية المباركه على وجوب الحذر لأنها إذا دلت على وجوب الحذر فهو يدل على أن إنذار المنذر حجه وهذا معناه حجیه خبر الواحد، ولكن دلالة الآية المباركه على وجوب الحذر تتوقف على أمور:

الأمر الأول: أن كلمه لعل الوارده في هذه الآية الكريمه ليس بمعناها اللغوي العرفى وهو الترجى إذ يستحيل وجود هذا المعنى في ذاته تبارك وتعالى، فلا محالة يكون المراد من كلمه لعل أنها تدل على محبوبه مدخولها أى أن الحذر محبوب الله تعالى فإذا كان محبوبا لله تعالى فهو واجب للملازمه بينهما.

الأمر الثاني: أن الحذر غایه للإنذار والإذار واجب وغاية الواجب أولى بالوجوب، ثم أن الحذر لو لم يجب لكان وجوب الإنذار لغوا وقد تقدم الكلام في هذه الوجه وناقشنا في جميعها تماما على تفصيل تقدم.

المقدمه الثانية: أن الآية المباركه تدل على أن الحذر مترب على عنوان الإنذار بدون أى قيد آخر وتدل على ذلك أيضا أمور:

الأمر الأول: ان مقتضى إطلاق الآية المباركة (وَلَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) أن الحذر مترب على إنذار المنذر بعنوانه لا بعنوان أنه مفید للعلم بالواقع أو الاطمئنان والوثوق بالواقع بل بما هو إنذار فإن تقييد الإنذار بالعلم أو الاطمئنان والوثوق بحاجة إلى قرينه ولا- قرينه من داخل الآية المباركة ولا- من خارجها وظاهر إطلاق الآية المباركة ترتب الحذر على عنوان المنذر.

ص: ١

١- القرآن المجيد، سورة التوبه، آية ١٢٢.

إِذَا نذَرَ الْمَنْذُرَ بِمَا هُوَ حَجَّهُ يُوجَبُ وَجْهُ الْحَذْرِ وَيَكُونُ سَبِيلًا لِوَجْهِ الْحَذْرِ فَلَوْلَا يَكُونُ إِنذَارُ الْمَنْذُرَ حَجَّهُ لَمْ يَجُبُ الْحَذْرُ، فَوَجْهُ الْحَذْرِ الَّذِي هُوَ مَتَرَبٌ عَلَى إِنذَارِ الْمَنْذُرِ بِعَوْنَانِهِ يَدْلِي عَلَى أَنَّ إِنذَارَ الْمَنْذُرِ حَجَّهُ وَهَذَا مَعْنَاهُ أَنَّ خَبْرَ الْوَاحِدِ حَجَّهُ.

ولكن ناقشنا في هذه الأمور أيضاً على تفصيل تقدم.

إلى هنا انتهى الكلام في النقطة الثانية.

النقطة الثالثة: أن للحذر تفسيرات متعددة وردت في كلمات الأعلام من الأصوليين:

التفسير الأول: أن المراد من الحذر في الآية المباركة الحذر من الواقع في المفسدة الواقعية غير المنجزه أو تفويت المصلحة الواقعية غير المنجزه.

التفسير الثاني: أن المراد من الحذر هو الخوف النفسي من الإدانة والعقوبة.

التفسير الثالث: أن المراد من الحذر هو التحفظ والتجنب العملي الخارجي لا الخوف النفسي من الإدانة والعقوبة، أي التحفظ على فعل الواجبات وترك المحرمات.

أما التفسير الأول: فهو غير صحيح لوضوح أنه لا يجب الحذر من الواقع في المفسدة غير المنجزه ولا مانع من الواقع فيها، كما أنه لا مانع من تفويت المصلحة الواقعية غير المنجزه ولا يجب الحذر من الواقع في مثل هذه المفسدة التي هي غير منجزه ومن تفويت المصلحة الواقعية التي هي غير منجزه.

والصحيح: هو التفسير الثاني فإن المفاهيم العرفية من الحذر الوارد في الآية المباركة هو الخوف النفسي من الإدانة والعقوبة على مخالفه إنذار المنذرين لأن هذا الخوف النفسي من الإدانة والعقوبة مترب على مخالفه إنذار المنذرين فإن المنذرين (بالفتح) يخافون من الإدانة والعقوبة على مخالفتهم المنذرين (بالكسر)، هذا هو المفاهيم العرفية من الحذر والآية تدل على ذلك فإن الخوف مترب على إنذار المنذرين (بالكسر) فبطبيعته الحال يكون المراد من الحذر هو الخوف من الإدانة والعقوبة ومخالفه إنذار المنذرين حيث أن إنذار المنذر إذا كان بالواجب يخاف المنذر (بالفتح) من ترك الواجب وإذا كان على الحرمه يخاف من الإدانة والعقوبة على ارتكابه.



واما التفسير الثالث: فمما لا يمكن المساعده عليه؛ لأن التحفظ والتجنب العملي الخارجى معلول للخوف النفسي من الإدانه والعقوبه فإن الخوف النفسي من الإدانه والعقوبه هو السبب للتحفظ والتجنب العملي الخارجى فإذا خاف الإنسان من الإدانه والعقوبه على فعل بطبيعه الحال يتتجنب عنه فالتحفظ والتجنب العملي الخارجى معلول للخوف النفسي من الإدانه والعقوبه والمراد من الحذر هو الخوف النفسي من الإدانه والعقوبه الذى هو سبب للتحفظ من ترك الواجب والتجنب من فعل الحرام.

هذا بحسب ظاهر الآيه المباركه وبقطع النظر عن كلمه ((العل)).

وأما معها فالآيه لا تدل على وجوب الحذر فإن كلمه ((العل)) فى الآيه المباركه تدل على ترقب الحذر لا على وجوبه فالمستفاد من الآيه الكريمه بضميمه كلمه لعل أن ترقب الحذر هو المترتب على إنذار المنذرين لا وجوب الحذر.

وعلى هذا: فالآيه الكريمه لا تدل على حجيه خبر الواحد لأنها لا تدل على حجيه إنذار المنذرين لأن المترتب على إنذار المنذرين ليس وجوب الحذر بل المترتب هو ترقب الحذر فمن أجل ذلك لا تدل الآيه الكريمه على حجيه اخبار الآحاد.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم دلاله الآيه المباركه على وجوب الحذر وأنه مترتب على إنذار المنذر فيكون إنذار المنذر حجه فهل الآيه حينئذ تدل على حجيه أخبار الآحاد أو لا تدل على ذلك؟ فهنا مجموعه من الإشكالات فى دلالتها على حجيه اخبار الآحاد:

الإشكال الأول: أن مورد الآيه المباركه الشبهات الحكميه التي يكون التكليف فيها منجزاً ولا يمكن إجراء الأصل المؤمن فى الشبهات قبل الفحص كأصاله البراءه أو استصحاب عدم التكليف أو أصاله الطهاره، وكذلك فى الشبهات المفرونه بالعلم الاجمالى فإن التكليف فيها منجز والأصول المؤمنه لا تجري فى أطرافها.

وببيان هذا الإشكال وتقريره \_\_\_\_ أى اختصاص الآيه الكريمه بالشبهات الحكميه التي يكون التكليف فيها منجزاً وعدم جريان الأصول المؤمنه فيها لكونها شبهه قبل الفحص \_\_\_\_: أن المولى إذا قال: توضأ لكى تصلى فإنه ظاهر فى أن وجود الوضوء شرط لوجود الصلاه لا أنه شرط لوجوبها لأن الصلاه واجبه سواء توضا المكلف لم يتوضأ، وعليه يكون وجود الوضوء فى الخارج شرط لوجود الصلاه لا انه شرط لوجوبها، أو إذا قال فى شهر رمضان موجها خطابه للجنب أو الحائض: اغتنسل قبل الفجر لكي تصوم غداً فإنه ظاهر فى أن وجود الغسل شرط لوجود الصوم لا أنه شرط للوجوب فالصوم واجب سواء أغتنسل المكلف او لم يغتنسل.

ففي هذه الأمثلة ونحوها لا شبهه ان وجود المأمور به شرط لوجود العله لا لوجوبها وهل يمكن تطبيق هذه الكبرى على الآية المباركه أو لا يمكن؟ نتكلم فيها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

## أدله حجيه خبر الواحد \_\_\_\_ آيه النفر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد \_\_\_\_ آيه النفر

تحصل مما ذكرنا أن تعليل الأمر بشيء بعله ظاهر في أن وجود ذلك الشيء المأمور به شرط لوجود العله لا شرط لوجوبها، كما إذا أمر بالمولى بالتوظؤ لكي تصلى فإنه ظاهر في أن وجود الوضوء شرط لوجود الصلاه لا أنه شرط لوجوبها، بل لا يمكن أن يكون شرطاً لوجوبها؛ لأن وجوب الصلاه ثابت سواء توضاً المكلف أم لم يتوضأ وكذلك إذا أمر المولى بالاغتسال قبل الفجر في شهر رمضان لكي تصوم غداً فإنه ظاهر في أن وجود الغسل شرط لوجود الصوم لا لوجوبه؛ فإن وجود الغسل مقدمه وجوده وليس مقدمه وجوده وهو شرط لوجود الصوم غداً، وأما وجوب الصوم فهو ثابت أغتسل المكلف أم لم يغتسل فلا يمكن أن يكون شرط لوجوب العله، بل هو شرط لوجودها، فإذا أمر المولى بالذر لكي يفوي به فلا يمكن أن يكون وجود الذر شرط لوجوب الوفاء فإن وجوب الوفاء معلول للأمر بالذر فلا يعقل أن يكون الأمر بالذر مسبب عن وجوب الوفاء ومعلول له ولا يعقل أن يكون شرطاً للحكم.

والكلام إنما هو في تطبيق هذه الكبرى على الآية المباركه؛ إذ قد ورد الأمر في الآية المباركه بالنفر للتتفقه وتعليق الأمر بالنذر للتتفقه ظاهر في أن وجود النفر شرط لوجود التتفقه لا لوجوبه فوجوب التتفقه ثابت في الواقع سواء نفر أم لم ينفر وكذلك الأمر بالتفقه للإنذار فإن تعليل الأمر بالتفقه للإنذار ظاهر في أن وجود التتفقه شرط لوجود الإنذار وليس شرطاً لوجوبه وكذلك الحال في الإنذار فإن أمر المولى بالإذنار للحذر فإنه ظاهر في أن وجود الإنذار شرط لوجود الحذر لا أنه شرط لوجوب.

ص: ٤

فإذاً الآية المباركه بجميع فقراتها وجملها ظاهره في أن الشرط شرط لوجود العله لا أنه شرط لوجوبها.

ونتيجه ذلك: أن وجوب التتفقه ثابت في الواقع في المرتبه السابقة سواء تحقق النفر أم لم يتم تتحقق، وكذلك وجوب الإنذار ثابت في الواقع في المرتبه السابقة سواء تتفقه وتتعلم الأحكام الشرعيه أم لم يتم تعلم، وكذلك وجوب التحذير فإنه ثابت في الواقع وفي المرتبه السابقة سواء أذر المكلف أو لم يذر.

ونتيجه ذلك: اختصاص الآية المباركه بالشبهات الحكميه التي يكون المرجع فيها قاعده الاشتغال وهي الشبهات الحكميه قبل الفحص، فإن وجوب التحذير من مخالفه الأحكام الشرعيه ثابت فيها في المرتبه السابقة سواء أذر المكلف أو لم يذر، فالإنذار شرط لوجود التحذير لا لوجوبه؛ لأن وجوبه ثابت في الواقع.

ولكن لا- يمكن تطبيق الآية المباركه على الشبهات الحكميه التي يكون المرجع فيها الأصول المؤمنه كأصوله البراءه أو

استصحاب عدم التكليف أو أصاله الطهاره وإلا لزم تعليل الأمر بالنذر بوجوب التحذر لا بوجوده، وهو لا يمكن؛ فإن وجوب التحذر لا يمكن أن يكون سبباً لوجوب الإنذار أى للأمر بالإذار فإن الأمر بالإذار هو سبب لوجوب التحذر فلا يمكن تعليل الأمر بالإذار بوجوب التحذر فالآية المباركة لو كانت شاملة للشبهات الحكمية التي يكون المرجع فيها الأصول المؤمنة كقاعدته البراءه أو الاحتياط أو استصحاب عدم التكليف فإنها إذا كانت شاملة لزم تعليل الأمر بالإذار بوجوب التحذر، وهذا مما لا يمكن.

نعم يمكن تعليل الأمر بالإذار بوصول وجب التحذر وتنجزه على المكلف فإن وصول وجب التحذر إلى المكلف وتنجزه عليه منوط بإذار المنذرين، وهذا لا - مانع منه فإن وصول الأحكام الشرعية إلى المكلف تاره يكون بالعلم الوجданى وأخرى يكون بالاطمئنان والوثيق، وثالثه يكون بالعلم التعبدى أى بحجه أخبار الاحد فيسمى بالعلم التعبدى، ورابعه يكون بالتنجز كما فى موارد قاعده الاشتغال أو الاستصحاب المثبت للتکلیف، فإن فى هذه الموارد يصل التکلیف الى المکلف بالتنجز لا بالعلم الوجدانى ولا بالاطمئنان ولا بالعلم التعبدى وإنما وصل بالتنجز فقط فالحكم الواقعى فى موارد قاعده الاشتغال والاحتياط منجز كما فى الشبهات قبل الفحص فإن الأحكام الواقعى لم تصل إلى المکلف لا بالوجدان ولا بالاطمئنان والوثيق ولا بالعلم التعبدى لعدم وجود إماماته معترف فيها وإنما وصلت بقاعده الاشتغال ووصولها بالتنجز فقط فالأحكام الواقعى منجزه، وهذا يعني أن احتمال التکلیف من الوجوب والحرمه منجز طالما لم يكن هناك أصل مؤمن كأصاله البراءه أو قاعده الطهاره او استصحاب عدم التکلیف وهو ما يسمى بالاستصحاب الترخيصى، فالتکلیف فى هذه الموارد قد وصل تنجزه لا ذاته كما فى الشبهات قبل الفحص فإن احتمال التکلیف من الوجوب والحرمه منجز باعتبار أن الأصول المؤمنة لا تجري فى الشبهات الحكمية قبل الفحص فإذا لم تجر كان احتمال التکلیف منجز فوصول التکلیف إنما هو بالتنجز لا بالعلم الوجدانى ولا بالاطمئنان والوثيق ولا بالعلم التعبدى.

وفي المقام: الآية المباركة تدل بالنسبة إلى الأحكام الواقعية على أن وجود النفر شرط لوجود التفقة لا لوجوبه وجود التفقة شرط لوجود الإنذار لا لوجوب الإنذار وجود الإنذار شرط لوجود الحذر لا لوجوبه هذا بالنسبة إلى الأحكام الواقعية.

لكن لا شبهه في أن إنذار المنذر إذا كان حجه وفرضنا أن الآية المباركة تدل على أن إنذار المنذر يكون حجه فإذا كان حجه فهـى موجـبـه لـوـصـولـ الـأـحـكـامـ الـوـاقـعـيـهـ تـعـبـدـاـ وـتـنـجـزـاـ فـالـأـحـكـامـ الـوـاقـعـيـهـ فـيـ مـوـارـدـ الـأـمـارـاتـ الـمـعـتـبـرـهـ كـأـخـبـارـ الـأـحـادـ وـاـصـلـهـ إـلـىـ الـمـكـلـفـ تـعـبـدـاـ وـتـنـجـزـاـ فـإـنـ اـهـتـمـاـمـ الـمـوـلـىـ بـالـحـفـاظـ عـلـىـ الـأـحـكـامـ الـوـاقـعـيـهـ وـعـدـمـ رـضـائـهـ بـتـفـويـتهاـ بـمـاـ لـهـ مـنـ الـمـلـاـكـاتـ وـالـمـبـادـئـ الـلـزـومـيـهـ التـىـ هـىـ حـقـيقـهـ الـأـحـكـامـ وـرـوـحـهـاـ اـهـتـمـاـمـ الـمـوـلـىـ بـالـحـفـاظـ عـلـىـ الـأـحـكـامـ الـوـاقـعـيـهـ وـعـدـمـ رـضـائـهـ بـتـفـويـتهاـ بـمـاـ لـهـ مـنـ الـمـلـاـكـاتـ وـالـمـبـادـئـ الـلـزـومـيـهـ هـوـ الدـاعـيـ وـالـمـحـركـ لـلـمـوـلـىـ فـيـ جـعـلـ الـأـمـارـاتـ حـجـهـ فـيـ مـوـارـدـ الـاشـتـبـاهـ وـالـالـتـبـاسـ،ـ وـإـذـ كـانـ أـخـبـارـ الـأـحـادـ حـجـهـ فـهـىـ مـوـجـبـهـ لـوـصـولـ الـأـحـكـامـ الـوـاقـعـيـهـ ظـاهـراـ وـتـنـجـزـاـ،ـ وـإـذـ كـانـ إنـذـارـ الـمـنـذـرـ حـجـهـ فـهـوـ مـوـجـبـ لـوـصـولـ وـجـوبـ التـحـذـرـ ظـاهـراـ وـتـنـجـزـاـ وـلـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ مـوـجـبـاـ لـوـصـولـ وـجـوبـ التـحـذـرـ وـاقـعـاـ؛ـ إـذـ انـ وـصـولـ وـجـوبـ التـحـذـرـ وـاقـعـاـ مـنـوـطـ بـالـعـلـمـ الـوـجـدـانـيـ أـوـ بـالـوـثـقـ وـالـاطـمـئـنـانـ وـأـمـاـ الـأـمـارـاتـ الـمـعـتـبـرـهـ التـىـ يـكـونـ مـوـرـدـهـاـ الشـبـهـاتـ الـحـكـمـيـهـ وـمـوـارـدـ الـالـتـبـاسـ وـالـشـبـهـاتـ فـإـنـهاـ تـوـجـبـ وـصـولـ الـأـحـكـامـ الـوـاقـعـيـهـ ظـاهـراـ وـتـنـجـزـاـ.

فالنتيجة: أن الآية المباركة تدل على أن إنذار المنذر شرط لوجود التحذر لا لوجوبه واقعاً ولكن في نفس الوقت أن إنذار المنذر إذا كان حجه فهو شرط لوصول وجوب التحذر ظاهراً وتنجزاً، إذ ان وصول وجوب التحذر واقعاً منوط بالعلم.

## أدله حجيـهـ خـبـرـ الـواـحـدـ \_\_\_\_ آـيـهـ النـفـرـ بـحـثـ الـأـصـولـ

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيـهـ خـبـرـ الـواـحـدـ \_\_\_\_ آـيـهـ النـفـرـ

تضمنت الآية المباركة ثلاثة فقرات:

الفقرة الأولى: وجوب النفر بغايه التفقة وتعلم الأحكام الشرعية من الواجبات والمحرمات وغيرهما.

ص: ٦

الفقرة الثانية: وجوب التفقة بغايه الإنذار.

الفقرة الثالثة: وجوب الإنذار بغايه التحذير والتخييف.

وهذه الفقرات الثلاث تتشترك في نقطتين وتختلف في نقطته الثالثة.

أما النقطة الأولى: فإن الفقرة الأولى ظاهره في أن وجود النفر المأمور به شرط ومقدمه لوجود التفقة الذي هو عليه غائيه لوجوب النفر فوجود النفر بما أنه مأمور به فهو شرط ومقدمه وجوديه لوجود التفقة لا لوجوبه فكذلك وجود التفقة المأمور به شرط ومقدمه وجوديه لوجود الإنذار الذي هو غائيه له، وجود الإنذار بما هو مأمور به شرط ومقدمه وجوديه لوجود التحذير لا

لوجوبه فالنفر بوجوده شرط ومقدمه وجوديه وليس مقدمه وجويه للتفقه فإن وجوب التفقه ثابت في الواقع سواء أقام المكلف بالنفر أم لم يقم، فكذلك وجوب الإنذار والإرشاد وإخبار الناس بالأحكام الشرعية ثابت في الواقع سواء قام المكلف بتعلم الأحكام أم لا وكذلك التحذير.

فإذن هذه الفقرات الثلاث مشتركة في هذه النقطة وعلى حد سواء.

النقطه الثانيه: أن منشأ وجوب النفر وعلته اهتمام المولى بالحفظ على وجوب التفقه الواقعى وعدم رضائه بتفويته بما له من المبادئ والملاءات اللازميه حتى فى موارد الاشتباه والالتباس فهذا الاهتمام للمولى هو منشأ وجوب النفر للتفقه وتعلم الأحكام الشرعية وأيضاً منشأ وجوب التفقه اهتمام المولى بوجوب الإنذار والحفظ عليه وعدم جواز تفوتيه بما له من الملاءات والمبادئ اللازميه التي هي حقيقه الحكم وروحه حتى فى موارد الاشتباه والالتباس.

وكذلك الحال في الفقره الثالثه فإن منشأ وجوب الإنذار هو اهتمام المولى أيضاً بالتحذير وتخييف الناس من الإدانه والعقوبه على مخالفه الأحكام الشرعية.

والفقرات الثلاث تشترك في هذه النقطه وهى على حد سواء بالنسبة إليها.

وأما النقطه الثالثه: فالغايه المباشره لوجوب النفر هي وجود التفقه الواقعى فإن وجود التفقه الواقعى هو غايه لوجوب النفر بنحو مباشر وكذلك وجوب الإنذار الواقعى هو الغايه لوجوب التفقه وتعلم الأحكام بنحو مباشر واما التحذير الواقعى والتخييف الواقعى من الإدانه والعقوبه فليس غايه لوجوب الإنذار، فمن هذه الناحيه الفقره الثالثه تختلف عن الفقره الأولى والثانويه؛ فإن في الفقره الأولى الغايه المباشره هي وجود التفقه الواقعى وفي الفقره الثانية الغايه المباشره لوجوب التفقه هي وجود إنذار المنذر الواقعى وأما في الفقره الثالثه فوجود التحذير الواقعى هو ليس غايه لوجوب الإنذار؛ لأن التحذير الواقعى لا يترب على إنذار المنذرين وإنما يترب على العلم بالواقع فإذا علم المكلف بالواقع أى بالوجوب او الحرمه فيترتب عليه التخييف الواقعى من الإدانه والعقوبه واما إنذار المنذر فلا يفيد العلم بالواقع بل لا يفيد الاطمئنان بالواقع فمن أجل ذلك لا يكون التخييف الواقعى غايه لإنذار المنذرين بل التخييف الظاهري الطريقي هو من الآثار المترتبه على إنذار المنذر، فالمترتب على وجوب إنذار المنذر هو التخييف الظاهري و شأن وجوب التخييف الظاهري الطريقي الحفاظ على الأحكام الواقعية بما لها من المبادئ والملاءات في موارد الاشتباه والالتباس.

فإذن المترتب على إنذار المنذر في الآية الكريمه هو وجوب التخويف الظاهري الطريقي وهو من آثار حجيه إنذار المنذر فإذا كان إنذار المنذر حجه فيترب عليه وجوب التخويف الظاهري الطريقي بمعنى أن الأحكام الظاهرية أحکام طریقیه وشأنها الحفاظ على الأحكام الواقعية بما لها من المبادئ والملاءکات اللزومیه في موارد الاشتباہ والالتباس فإن الأحكام الظاهرية احکام طریقیه وشأنها إیصال الأحكام الواقعیه تنجیزا او تعذیرا لا واقعا والحفاظ عليها بما لها من المبادئ في موارد الاشتباہ والالتباس.

فالآية المبارکه ظاهره في أن وجوب التخويف مترب على إنذار المنذر بعنوانه وهذا يدل على أنه حجه وأن وجوب التخويف الظاهري الطريقي من آثار حجيه إنذار المنذر.

وعلى هذا فهذا الإشكال غير وارد على الآية المبارکه ولا قصور في دلالتها على حجيه إنذار المنذر بما هو إنذار المنذر وهو داخل في أخبار الأحاد.

هذا هو الإشكال الأول وجوابه.

لكن هذا الجواب إنما يصح لو قطعنا النظر عن كلامه لعل واما مع وجودها فالآية المبارکه لا تدل على وجوب التحذير وإنما تدل على الترقب فقط وعندئذ لا تدل على حجيه إنذار المنذر وقد تقدم الكلام فيه.

الإشكال الثاني: أن مدلول الآية المبارکه ومضمونها ترتيب وجوب التحذير والتخويف على إنذار المنذرين وهذا اللسان مختص بالأخبار المتکفله للأحكام الإلزامیه لأن في مخالفتها الخوف من الإدانه والعقوبه في ترك الواجب أو فعل الحرام. وأما الأخبار المتکفله للأحكام الترخیصیه فلا يتصور فيها التخويف من الإدانه العقوبه ولازم ذلك أن الآية المبارکه مختصه بالأخبار المتکفله للأحكام الإلزامیه وتدل على حجيتها مع أن المدعى إثبات حجيه أخبار الأحاد سواه كانت متکفله للأحكام الإلزامیه أم كانت متکفله للأحكام الترخیصیه.

وبكلمه أن لسان الآية المبارکه ليس لسان التنزيل أى تنزيل إنذار المنذرين بالأحكام الواقعیه منزله العلم بها كما هو أحد التفاسير لحجیه أخبار الأحاد حيث أن كثير من الأصولیین قد فسروا حجیه أخبار الأحاد بالتنزيل أى تنزيل مؤدى الخبر منزله الواقع وتنزيل نفس الأخبار منزله العلم بالواقع. فيكون معنى الحجیه على هذا هو التنزيل.

ولكن لسان الآية المباركه ليس تنزيل إنذار المنذرين بالأحكام الواقعية منزله العلم بها كما أن لسان الآية المباركه ليس جعل الحكم الظاهري المماطل للحكم الواقعى فى صوره المطابقه والمخالف له فى صوره عدم المطابقه كما هو مبني الشيخ الأنصارى(قده) كما ان لسان الآية المباركه ليس جعل الطريقه والكاففيه كما هو مختار مدرسه المحقق النائينى ومنهم السيد الاستاذ(قدهم) فإن معنى حججه إنذار المنذرين وحججه أخبار الآحاد معناه جعل الشارع الأخبار طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عن الواقع. فلسان الآية المباركه ليس شيئاً من ذلك، بل لسان الآية المباركه التخويف والتحذير وهذا اللسان يناسب وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميه التي توجد في موردها أخبار الآحاد التي لا تكون حججه فإن وجوب الاحتياط في هذه الشبهات ولسان الآية المباركه منسجم مع وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميه التي توجد فيها الأamarات وليس لسانها لسان الحججه.

والجواب عن ذلك واضح: فإن لسان الآية المباركه هو ترتيب التحذير على إنذار المنذر بعنوانه ووجوب التحذير الظاهري الطريقي مترب على إنذار المنذر بعنوانه وهذا اللسان لا يناسب وجوب الاحتياط لأن لسان وجوب الاحتياط هو احتمال مطابقه الواقع فإن موضوع وجوب الاحتياط هو الشك في ثبوت الواقع واحتمال المطابقه وليس الاحتمال في الآية المباركه موجودا وإنما الموجود في الآية المباركه هو ترتيب وجوب التحذير على إنذار المنذر بعنوانه وهذا كاشف عن أن إنذار المنذر حجه ومع كونه حججه يترب عليه أثره وهو وجوب التحذير من الإدانه والعقوبه على المخالفه للأحكام التي وصلت إليه ظاهراً تنجيزاً أو تعذيراً.

فالآية المباركه تدل على حججه إنذار المنذر على المنذرين (بالفتح) ووصول الأحكام الواقعية إليهم تنجيزاً وهو يوجب التخويف والتحذير من الإدانه والعقوبه على مخالفتها.

فالنتيجه أنه لا قصور في دلاله الآية من هذه الناحيه على حججه إنذار المنذر.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد \_\_\_\_ آيه النفر

ملخص الإشكال على دلالة الآيه المباركه على حجيه إنذار المنذر: أن لسان الآيه المباركه ليس لسان جعل الحجيه لإنذار المنذر لأن معنى الحجيه تنزيل الخبر متزلاه العلم بالواقع، وليس لسان الآيه المباركه التنزيل أو الحجيه بمعنى جعل الحكم الظاهري في مؤدى الأماره وفي مؤدى الخبر المماثل للحكم الواقعى فى صوره مطابقه الخبر للواقع والمخالف له فى صوره عدم المطابقه، وليس لسان الآيه المباركه لسان الجعل أو الحجيه بمعنى الطريقه والكافيه أى أن الشارع جعل خبر الواحد طريقا الى الواقع وكاشفا عنه وعلمها تعبد يا.

فإذا لا- يمكن حمل الآيه المباركه على أن مفادها حجيه إنذار المنذر بل مفادها التحذير والتخييف عن الإدانه والعقوبه على مخالفه الواقع وهذا اللسان يناسب وجوب الاحتياط كما فى الشبهات الحكميه قبل الفحص فإن المرجع فيها قاعده الاشتغال واحتمال التكليف (الوجوب والحرمه) فيها منجز طالما لم يكن هنا أصل مؤمن فى البين من اصاله البراءه او استصحاب عدم التكليف او قاعده الطهاره فاحتمال التكليف الالزامي من الوجوب والحرمه منجز كما فى الشبهات الحكميه قبل الفحص حيث ان الأصول المؤمنه لا تجري فيها فاحتمال التكليف منجز ولهذا لا بد من الاحتياط فيها والمرجع فيها قاعده الاشتغال. او في موارد العلم الاجمالى فإن تنجيز التكليف فى أطراف العلم الاجمالى مستند الى احتمال وجوده لا- الى العلم الاجمالى لأن العلم الاجمالى إنما يكون منجزا للمعلوم فقط وهو الجامع فإذا علم بنجاسه أحد الإناءين فالعلم الاجمالى منجز للجامع وهو النجاسه بين الإناءين لأن هذه النجاسه معلومه وأما نجاسه هذا الإناء او في ذاك فإن المنجز لها هو احتمال وجود النجاسه طالما لم يكن هنا أصل مؤمن فى البين فإن الأصل المؤمن لا يجرى إما لقصور المقتضى أو من جهة وجود المعارضه فى البين فيكون المنجز فى كل طرف من أطراف العلم الاجمالى هو احتمال التكليف. وأما الجامع فهو منجز بالعلم الاجمالى لأنه معلوم وأما الأطراف فهو منجزه بالاحتمال باعتبار أن الأصل المؤمن لا يجرى.

ص: ١٠

هذا ملخص الإشكال فى المقام.

والجواب عن ذلك: أن ظاهر الآيه المباركه هو حجيه إنذار المنذر فإن لسانها ترتب التخييف والحد من الإدانه والعقوبه على إنذار المنذر وظاهر فى أنه مترتب على إنذار المنذر بعنوانه لا بعنوان انه مطابق للواقع او انه ليس مطابقا للواقع فإن ترتب الحذر من الإدانه والعقوبه فى لسان الآيه المباركه على إنذار المنذر بعنوانه لا بعنوان احتمال أنه مطابق للواقع وإذا كان ترتب الحذر على إنذار المنذر بعنوانه فهو كاشف عن انه حجه إذ لو لم يكن حجه فلا يوجد الحذر من الإدانه والعقوبه على مخالفه الواقع.

نعم .. لو كان لسان الآيه المباركه ترتب الحذر على إنذار المنذر من جهة احتمال مطابقته للواقع وكان لسان الآيه لسان وجوب الاحتياط لا لسان حجيه إنذار المنذر أى احتمال مطابقه الواقع هو الموضوع لوجوب الاحتياط لكن لما ذكر وجه ولكن لما كان

لسان الآية لسان ترتب الحذر على وجوب الإنذار بعنوانه لا بعنوان احتمال مطابقته للواقع فحينئذ تكون الآية المباركة ظاهرة في أن إنذار المنذر وخبر الواحد حجه.

الإشكال الثالث: ان الآية المباركة تدل على ترتيب الحذر والخوف من الإدانة والعقوبة على إنذار المنذر لا على أخباره وإنذار المنذر عباره عن الأخبار المتضمنه للتخييف أي الأخبار عن شيء مخوف يصدق عليه الإنذار سواء كان في الشبهات الموضوعيه أو في الشبهات الحكميه كما إذا اخبر عن قطاع الطريق أو وجود الحيوان المفترس فإنه إخبار عن شيء مخوف ويصدق على هذا الإخبار عنوان الإنذار، واما في الشبهات الحكميه فإذا أخبر عن وجوب شيء وكان منجزا في المرتبه السابقة بمنجز فيصدق عليه عنوان الإنذار؛ فإن وجوب شيء إذا كان منجزا بمنجز فيترتب على مخالفته الحذر من العقوبة والإدانة فيصدق على هذا الخبر عنوان الإنذار كما إذا أخبر عن وجوب منجز في الشبهات الحكميه قبل الفحص او في الشبهات المقرؤنه بالعلم الاجمالى فإذا أخبر عن وجوب شيء في هذه الشبهات أو حرمه شيء فيها فيصدق على هذا الخبر عنوان الإنذار.

واما إذا اخبر عن وجوب شيء لا يكون منجزاً بمنجز في المرتبة السابقة فلا يصدق عليه عنوان الإنذار كما هو الحال في الشبهات الموضوعية كما إذا اخبر عن عداله زيد أو عن علمه أو عن سفره أو ما شاكل ذلك فلا يصدق على هذا الإخبار عنوان الإنذار وكذلك الحال في الشبهات الحكمية فإذا اخبر عن وجوب غير منجز أو حرمه غير منجز فلا يصدق على هذا الإخبار عنوان الإنذار.

هذا ملخص هذا الأشكال.

والجواب عن ذلك: أن صدق إنذار المنذر لا يكون منوطاً بـأن يكون مدلولاً الخبر والمخبر بهذا الخبر منجزاً في المرتبة السابقة بمنجز آخر فإن إنذار المنذر يصدق على هذا الخبر عن وجوب شيء أو حرمه شيء إذا كان وجوبه منجزاً بنفس حجيته هذا الخبر باعتبار أن الحذر والخوف مترب على مخالفه هذا الواجب أو على مخالفه هذا الحرام فإن تنجزه مستند إلى حجيته الخبر، فإذا أخبر عن وجوب شيء لشخص يصدق عليه الإنذار وانه إنذر هذا الشخص بالوجوب إذا كان خبره حجه كما في إخبار الثقة بالوجوب أو الحرمه باعتبار أن تنجز وجوب هذا الشيء أو حرمه مستند إلى حجيته الخبر وحيثئذ بطبيعة الحال يترب عليه الحذر والخوف من الإدانة والعقوبة على المخالفه وإذا ترتب عليه ذلك صدق عليه عنوان الإنذار

والخلاصة: أن عنوان الإنذار كما يصدق على الإخبار عن وجوب منجز في الواقع في المرتبة السابقة بمنجز آخر كما في الشبهات قبل الفحص أو في الشبهات المفرونه بالعلم الاجمالي كذلك يصدق على الإخبار عن وجوب شيء أو حرمه إذا كان التنجز مستنداً إلى حجيته هذا الخبر، بل يمكن أن يقال إن ظاهر الآيه المباركه ان ترتب الحذر على إنذار المنذر انه مستند إلى حجيته وان لسان الآيه المباركه هو ترتب الحذر على إنذار المنذر وبطبيعة الحال يكون مستنداً إلى حجيته بل ظاهر الآيه المباركه هو ان إنذار المنذر موجب للخوف لأن لسانها ترتب الحذر على إنذار المنذر فبطبيعة الحال هذا الترتب مستند إلى حجيته.

فالنتيجة ان هذا الإشكال غير وارد.

## أدله حجيه خبر الواحد آيه النفر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد آيه النفر

تقديم الكلام في الإشكال الأول والثاني والثالث وذكرنا أن هذه الإشكالات لا ترد على الآية المباركة بعد تسليم أنها تدل على وجوب التحذير.

الإشكال الرابع: ما ذكره شيخنا الأنصارى (قده) (١) من أن ترتب وجوب الحذر على إنذار المنذر يدل على أن الإنذار واجب فإنه غايه للواجب وهو التفقة في الدين واجب فإذا كان غايه للواجب فغايه الواجب واجبه بطريق أولى.

فإذن وجوب التحذير من الإدانة والعقوبة مترتب على الإنذار الواجب، والمراد من الإنذار الواجب هو الإنذار بالدين بقرينه قوله تعالى: (لি�تفقهو في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم) فإن الآية تدل على أن المراد من الإنذار هو الإنذار بالدين فإذا كان المراد من الإنذار هو الإنذار بالدين إحراز المنذرين (بالفتح) أن إنذار المنذرين (بالكسر) إنما هو بالدين وجب عليهم التحذير من الإدانة والعقوبة.

واما إذا لم يحرزوا فلا يجب لاستحاله ثبوت الحكم بدون إحراز موضوعه فإن موضوع وجوب التحذير إنذار بالمنذر بالدين فلا بد من إحراز أن هذا الإنذار الصادر منهم إنما هو بالدين، فإذا توقف وجوب التحذير على كون إنذار المنذر بالدين وعلى إحرازه فعندئذ يكون جعل الحجيه لإذار المنذر يكون لغوا وجزافا وأن المعتبر في وجوب التحذير من الإدانة والعقوبة إحراز إنذار المنذر بالدين وعندئذ يكون جعل الحجيه لغوا لأنه من أردئ تحصيل الحاصل فإن ما هو حاصل بالعلم الوجданى تحصيله بالعلم التبعدى من أردئ أنحاء تحصيل الحاصل.

هذا ملخص ما ذكره شيخنا الأنصارى (قده).

وللمناقشة فيه مجال واسع. فلا شبهه في أن الإخبار عن الوجوب والإخبار عن الحرمه إخبار عن التفقة في الدين فإن الدين عباره عن الوجوب والحرمه وما شاكلهما وليس المراد من الدين في الآية المباركة مفهوم الدين بل المراد من الدين وواقع الدين وواقع الدين متمثل بالوجوب والحرمه والجزئيه والشرطيه وما شاكلهما من الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية فلا شبهه في أن الإخبار عن الوجوب إخبار عن الدين والإخبار عن الحرمه إخبار عن الدين فإذا كان الخبر حجه فلا شبهه في أنه يثبت الوجوب تعبدا وظاهرا وتنجزا وقد ذكرنا أن للثبوت مراحل:

ص: ١٣

## المرحلة الأولى: ثبوت الحكم وجدانا.

المرحلة الثانية: ثبوت الحكم تبعداً.

### المرحلة الثالثة: ثبوت الحكم تجزا.

وعلى هذا فإذا أخبر المولى عن وجوب شيء فهذا الخبر يدل على الوجوب بالمطابقه ويدل على استحقاق العقوبه والإدانه على مخالفته وتركه التزاما وإذا أخبر المولى عن حرمه شيء فهذا الخبر يدل على الحرمه بالمطابقه وان الحرمه مدلول مطابقى لهذا الخبر ويدل بالالتزام على ترتيب الإدانه والعقوبه على مخالفتها وارتكابها ويصدق على هذا الخبر عنوان الإنذار فما ذكره شيخنا الأنصارى من أنه لا بد على المنذرين بالفتح الإحراز الوجданى ان إنذار المنذرين بالكسر بالدين فهذا غير صحيح فلا فرق بين أن يكون إحراز إنذار المنذرين بالدين بالعلم الوجدانى او بالبعد كالأماره لأنها محرزه لهذه الأحكام تنجيزا وتعبدا ويترتب على مخالفتها الإدانه والعقوبه.

فإذن كما يمكن إحراز أن هذا الإنذار إنذار بالدين من خلال العلم الوجданى كذلك يمكن إحرازه بالعلم التبعدى كما هو الحال فى جميع الموارد فإن العلم التبعدى يقوم مقام العلم الوجدانى فإن لم يتمكن من تحصيل العلم الوجدانى وجب عليه تحصيل العلم التبعدى والعلم التبعدى هو الكثير فى الأحكام الشرعية.

وما ذكره شيخنا الأنصارى من أن الإنذار لا بد أن يكون بالدين وأن يكون هذا الإنذار مطابقاً للواقع فهذا أيضاً غير صحيح فإن الخبر لا يدل على أن المخبر به مطابق للواقع أو غير مطابق للواقع لأن الخبر إنما يدل على ثبوت المخبر به وأنه ثابت تبعداً وتنجزاً وأما أنه مطابق للواقع أو غير مطابق للواقع فهو خارج عن مدلول الجملة الخبرية لأن مدلولها الوضعي على المشهور مدلول تصورى فإذا سمعت الجملة الخبرية من لافظ بلا شعور واختيار أو من لافظ فى حال النوم خطر فى ذهن الإنسان ثبوت المحمول للموضوع تصوراً وفى عالم الذهن لا فى عالم الخارج وهذا هو المدلول التصورى المستند إلى الوضع فالدلالة الوضعيه على المشهور دلائله تصوريه. وأما الدلالة التصديقية فى مرحله الاستعمال ومرحله التفهم فهى بحاجه الى قرينه أى بحاجه إلى أن الخبر صادر من مخبر ملتفت وعاقل فعنده يدل هذا الخبر على أن المخبر قصد تفهم معناه او قصد استعماله فى معناه وأما إذا أحرز أن هذا المتكلم فى مقام الجد فعنده يدل الخبر على أنه أراد معناه بإراده جديه ونهائيه، فالدلالة الوضعيه دلالة تصوريه وأما الدلالة التصديقية فليس مستنده إلى الوضع سواء كانت فى مرحله التفهم والاستعمال أم فى مرحله الجد والإرادة الجديه ونهائيه.

واما على مسلك سيدنا الاستاذ(قده) ان الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه وليس بتصوريه والجمله الخبريه موضوعه لدلالة على قصد الحكايه والإخبار عن ثبوت شيء او نفيه فيه واما أن هذا الشهود مطابق للواقع او غير مطابق للواقع فلا تدل عليه الجمله الخبريه لأنها إنما تدل على قصد الحكايه عن ثبوتها واما أنه ثابت في الواقع واقعاً أو غير ثابت فلا تدل على ذلك. والجمله الإنسانيه موضوعه لدلالة على قصد الإنشاء وإبراز الأمر الاعتباري النفسي في الخارج.

فإذن الجمله الخبريه على كلام المسلمين لا تدل على مطابقه مدلولها للواقع، فما ذكره شيخنا الأنصارى من إنذار المنذر لا بد ان يكون بالدين ولا بد ان يكون مطابقاً للواقع لا يرجع الى معنى صحيح.

فالنتيجه ان ما ذكره شيخنا الأنصارى من أن على المنذرين (بالفتح) من إحراف إنذار المنذرين (بالكسر) بالدين ويكون مطابقاً للواقع وإلا- لم يجب عليهم التحذير من الإدانه والعقوبه لا يمكن المساعده عليه؛ لأن إحراف إنذار المنذرين بالدين تاره يكون بالعلم الوجдан وأخرى يكون بالعلم التعبدى وثالثه يكون بقاعدته الاشتغال والاحتياط او بالاستصحاب وإن إثبات الحكم تاره يكون بالوجدان وأخرى يكون بالتعبد وثالثه بالتجز وعلى جميع التقادير يترب الإدانه والعقوبه على المخالفه.

فالنتيجه: أن الإشكال الذى ذكره شيخنا الأنصارى لا يمكن المساعده عليه.

### **أدله حجيء خبر الواحد**      آيه النفر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيء خبر الواحد      آيه النفر

ما ذكره شيخنا الأنصارى(قده) من الإشكال مبني على نقطتين أساسيتين:

النقطه الأولى: أن الآيه المباركه قد قيدت إنذار المنذر بالدين ولا تدل على إنذار المنذر مطلقاً.

النقطه الثانية: أن يكون إنذار المنذر بالدين مطابقاً للواقع.

وما ذكره(قده) من الإشكال يدور مدار هاتين النقطتين.

ص: ١٥

ولكن كلتا النقطتين خاطئتين ولا واقع موضوعى لها.

أما النقطه الأولى: فإن الدين ليس شيئاً زائداً على الأحكام الشرعية المجنولة في الشريعة المقدسة من الأحكام الوضعيه والأحكام التكليفيه فالوجوب هو الدين وليس الدين شيئاً زائداً على الوجوب أو الحرمة وما شاكلهما من الأحكام الشرعية والدين مفهوم عام لجميع الأحكام الشرعية ومصاديقه في الخارج هي نفس الأحكام الشرعية فالإخبار بالوجوب أو الحرمة أو بصحبته شيء إخبار بالدين فمن أخبر عن وجوب شيء فقد أخبر بالدين.

فالوجوب هو المخبر به وليس شيئاً زائداً على المخبر به كما إذا أخبر شخص عن عداله زيد ف تكون عداله زيد هي المخبر به غاية الأمر أن الإخبار عن الوجوب لا يثبت أن الوجوب من الدين إلا بشمول دليل الحجية للإخبار فإذا شمل دليل الحجية للخبر فالخبر حينئذ يدل على ثبوت الجوب تعبداً وشرعاً ويidel على ثبوته تنجزاً فتصف الوجوب بالوجوب الشرعى وأما قبل حجيه الخبر فلا يكون الوجوب متصف بالوجوب الشرعى فتصفه بالوجوب الشرعى وتنجزه واستحقاق العقوبة والإدانة على مخالفته والمثوبه على موافقته كل ذلك مترب على ثبوته شرعاً بخبر الواحد وإنما ثبت شرعاً بخبر الواحد إذا كان الخبر حجه ومشمولاً لدليل الحجية، فالإخبار عن الوجوب إنذار بالدين إذا كان الخبر حجه وحينئذ يثبت وجوب الشيء تعبداً وشرعاً وتنجزاً وعندئذ يترتب على مخالفته الإدانة والعقوبة وعلى موافقتها الثواب.

ومن هنا يظهر أن ما قيل من أن موضوع حجيه الخبر إنذار المنذر المقيد بالدين فلا بد من إحراز موضوع الحجية في المرتبة السابقة حتى يثبت حكمه؛ لاستحاله ثبوت الحكم بدون ثبوت الموضوع، فلو توقف ثبوت الموضوع على حجيه الإنذار لدار؛ فإن حجيه الإنذار تتوقف على ثبوت الموضوع بتمام قيوده ومنها قيد الدين، فلو توقف ثبوت الموضوع على ذلك أى على حجيته لدار.

ومن هنا يظهر أن ما قيل غير تمام ولا يرجع إلى معنى محصل، وقد ذكرنا أن الدين ليس قياداً زائداً في المخبر به بل الدين هو نفس المخبر به فإذا أخبار عن وجوب شيء فهو إنذار بالوجوب وإخبار عن الدين وهذا الوجوب لا يتصرف بالوجوب الشرعي وبالنجز وبالثبوت الشرعي الا- إذا كان الخبر حجه ومع صيروره الخبر حجه بدليل حجيته يثبت الوجوب تبعداً وشرعياً وتنجزاً ويترتب عليه استحقاق العقوبة والإدانة على مخالفته والمثوبه على موافقته.

فالنتيجة أن هذه النقطة لا ترجع إلى معنى محصل؛ فإن التقييد بالدين ليس شيئاً زائداً؛ لأن الإخبار عن الوجوب هو إخبار عن الدين، فواقع الدين نفس هذه الأحكام الشرعية المجعلة في الشريعة المقدسة من الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية.

واما النقطة الثانية: فهو شيء غريب من مثل الشيخ (قده) فلا شبهه في أن الخبر لا يدل على أن مدلوله مطابق للواقع أو غير مطابق للواقع بل لا بد من إثبات ذلك من الخارج، فنفس الإخبار لا يدل على ذلك وإنما يدل على ثبوت الوجوب لو كان الإخبار عن وجوب شيء سواء كان على القول المشهور الذي يتبنى القول بدلالة الجملة الخبرية بالوضع على الثبوت أو على قول السيد الاستاذ (قده) من دلالة الجملة الخبرية على قصد الحكاية بدلالة التصديقه وأما أنها تدل على ثبوت هذا الشيء في الواقع أو ليس بثابت فالخبر لا يدل على ذلك، بل كون كل خبر إنما يدل على ثبوت مدلوله شيء في غاية الوضوح إما ثبوت مدلوله وجداناً فيما إذا كان الخبر متواتراً وقطعياً أو تبعداً فيما إذا كان الخبر خبراً واحداً وكان حجه وأما أنه مطابق للواقع أو غير مطابق للواقع فهو لا يدل على ذلك.

فالنتيجة أن ما ذكره شيخنا الأنصارى من الإشكال لا يمكن المساعدة عليه.

هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن وجوب التحذير هل هو وجوب مولوى أو انه وجوب ظاهري طرقى أو انه وجوب إرشادى أو أنه وجوب عقلى؟

لا- شبهه فى أن وجوب التحذير ليس وجوبا مولوياً بـأن يكون له ملاـك ومبـدا، واما كونه وجوبا طرقيا كـإيجاب الاحتياط وكـحجـيـهـ الأمـارـاتـ إذـ هـىـ حـجـهـ طـرـقـيـهـ بـمـعـنـىـ أنـ الـأـمـارـاتـ جـعـلـهاـ الشـارـعـ حـجـهـ لـالـحـفـاظـ عـلـىـ الـأـحـكـامـ الـوـاقـعـيـهـ بـمـاـ لـهـاـ مـنـ الـمـبـادـئـ وـالـمـلـاـكـاتـ الـلـزـومـيـهـ فـىـ مـوـارـدـ الـاشـتـبـاهـ وـالـالـتـبـاسـ فـجـعـلـ الـحـجـيـهـ جـعـلـ طـرـقـيـهـ وـمـعـنـىـ الـطـرـقـيـهـ أـنـ لـاـ شـائـنـ لـهـ غـيرـ الـحـفـاظـ عـلـىـ الـأـحـكـامـ الـوـاقـعـيـهـ بـمـاـ لـهـاـ مـنـ الـمـبـادـئـ وـالـمـلـاـكـاتـ وـلـاـ مـلاـكـ لـلـأـحـكـامـ الـطـرـقـيـهـ غـيرـ مـلاـكـ الـأـحـكـامـ الـوـاقـعـيـهـ وـلـاـ عـقوـبـهـ عـلـىـ مـخـالـفـتـهـ غـيرـ عـقـوبـهـ عـلـىـ مـخـالـفـهـ الـأـحـكـامـ الـوـاقـعـيـهـ وـلـاـ مـثـوـبـهـ عـلـىـ اـمـتـالـهـ غـيرـ المـثـوـبـهـ عـلـىـ اـمـتـالـ الـأـحـكـامـ الـوـاقـعـيـهـ وـلـهـذـاـ لـاـ شـائـنـ لـهـاـ فـىـ مـقـابـلـ الـأـحـكـامـ الـوـاقـعـيـهـ بـلـ شـائـنـاـ الـحـفـاظـ عـلـىـ الـأـحـكـامـ الـوـاقـعـيـهـ فـقـطـ بـمـاـ لـهـاـ مـنـ الـمـبـادـئـ وـالـمـلـاـكـاتـ فـىـ مـوـارـدـ الـاشـتـبـاهـ وـالـالـتـبـاسـ كـإـيجـابـ الـاحـتـيـاطـ فـىـ الشـبـهـاتـ الـحـكـمـيـهـ قـبـلـ الـفـحـصـ اوـ فـىـ الشـبـهـاتـ الـمـقـرـونـهـ بـالـعـلـمـ الـاجـمـالـيـ فـهـوـ وجـوبـ طـرـقـيـهـ لـأـجلـ الـحـفـاظـ عـلـىـ الـأـحـكـامـ الـوـاقـعـيـهـ بـمـاـ لـهـاـ مـنـ الـمـبـادـئـ وـالـمـلـاـكـاتـ.

ولـكـنـ وجـوبـ التـحـذـيرـ لـيـسـ وجـوبـ طـرـقـيـاـ.

واما انه وجوب إرشادى إرشاد إلى إيجاب الاحتياط فى الشبهات الحكميه قبل الفحص والشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى او إرشاد الى جعل الحجـيـهـ لأـخـبـارـ الـآـحـادـ وـإـنـذـارـ الـمـنـذـرـينـ لـلـمـنـذـرـينـ (ـبـالـفـتـحـ)،ـ وـالـظـاهـرـ أـنـهـ لـاـ دـلـيلـ عـلـىـ ذـلـكـ أـيـضاـ إـنـ إـيجـابـ الاحتـيـاطـ فـىـ الشـبـهـاتـ الـحـكـمـيـهـ قـبـلـ الـفـحـصـ لـاـ يـحـتـاجـ إـلـىـ دـلـيلـ بلـ هوـ عـلـىـ القـاعـدـهـ فـإـنـ اـحـتمـالـ التـكـلـيفـ بـنـفـسـهـ منـجزـ طـالـماـ لـمـ يـكـنـ هـنـاـ أـصـلـ مـؤـمـنـ فـىـ الـبـيـنـ وـحـيـثـ أـنـ الـأـصـلـ الـمـؤـمـنـ لـمـ يـجـرـ فـىـ الشـبـهـاتـ الـحـكـمـيـهـ فـاـحـتمـالـ التـكـلـيفـ منـجزـ وـكـذـلـكـ الـحـالـ فـىـ الشـبـهـاتـ الـمـقـرـونـهـ بـالـعـلـمـ الـاجـمـالـيـ فـإـنـ اـحـتمـالـ ثـبـوتـ التـكـلـيفـ فـىـ كـلـ طـرـفـ مـنـ أـطـرـافـهـ منـجزـ حـيـثـ لـمـ يـكـنـ أـصـلـ مـؤـمـنـ فـىـ الـبـيـنـ فـإـنـ الـأـصـوـلـ الـمـؤـمـنـهـ لـاـ تـجـرـىـ فـىـ أـطـرـافـ الـعـلـمـ الـاجـمـالـيـ إـمـاـ مـنـ جـهـهـ قـصـورـ الـمـقـنـضـىـ أـىـ قـصـورـ دـلـيلـهـ اوـ مـنـ جـهـهـ التـعـارـضـ وـسـقـوطـهـ بـالـمـعـارـضـهـ فـمـنـ أـجـلـ ذـلـكـ يـكـونـ اـحـتمـالـ التـكـلـيفـ فـىـ كـلـ طـرـفـ مـنـ أـطـرـافـ الـعـلـمـ الـاجـمـالـيـ منـجزـ وـحـيـنـذـ لـاـ حـاجـهـ إـلـىـ الدـلـيلـ الـخـارـجـىـ عـلـىـ وجـوبـ الـاحـتـيـاطـ.

والظاهر ان وجوب التحذير وجوب عقلی فإن العقل يحكم عند إنذار المنذرين (بالكسر) المنذرين (بالفتح) فإذا كان إنذارهم حجه فهو يثبت الوجوب تعبدا وتنجزا وكذلك يثبت الحرمه تعبدا وشرعا وتنجزا وإذا ثبت الوجوب تنجزا وتعبدا فالعقل يحكم بالحذر عن مخالفته لأن العقل يدرك ترتيب استحقاق العقوبة والإدانه على مخالفته.

والظاهر أن وجوب الحذر وجوب عقلی لأن الحكم بوجوب الحذر عن الإدانه والعقوبه إنما هو العقل لا الشعع.

فإذن وجوب الحذر في الآيه المباركه وجوب عقلی وليس وجوبا مولويا ولا طرقيا ولا إرشاديا.

ومن ناحيه ثالثه أن الآيه المباركه ليست في مقام التأسيس بل مفادها إنما هو تقرير ما سبق عند العقلاه وجرت عليه سريتهم بما هو مرتكز في أذهانهم حيث أن التفقه في الدين في كل مله عند العقلاه موجود فإن قيام المنذرين (بالكسر) بإنذار المنذرين (بالفتح) وتحذيرهم من هذا الإنذار لهو امر ثابت عند العقلاه والآيه المباركه في مقام ثبيت ذلك وتقرير وليس في مقام التأسيس.

## أدله حجيء خبر الواحد — آيه النفر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيء خبر الواحد — آيه النفر

الإشكال الخامس: ما ذكره المحقق الخراساني (قده) [\(١\)](#) وجماعه أخرى.

وحاصله: أن الآيه المباركه تدل على حجيء صنف خاص من الأخبار وهو الصنف المتضمن للتحذير والتخويف من الإدانه والعقوبه على المخالفه ولا تدل على حجيء الروايات مطلقا، ومن الواضح أن هذا الصنف مختص بفتاوي الفقهاء والمجتهدين فإن الفقيه ينقل رأيه ويصدق عليه الإنذار باعتبار أنه يترتب على مخالفته الإدانه والعقوبه فإذا أخبر الفقيه عن وجوب شيء يصدق عليه أنه إنذر به باعتبار انه يترتب عليه التخويف والتحذير من الإدانه والعقوبه على مخالفته وكذلك إذا اخبر عن حرمه شيء صدق عليه الإنذار باعتبار أنه يترتب على مخالفتها وارتكابها التخويف والتحذير من الإدانه والعقوبه.

ص: ١٩

١- كفايه الأصول، المحقق الخراساني، ص ٢٩٩.

فإذن المعتبر في صدق الإنذار أن يكون المخبر فاهما لمعنى الروايه ويخبر عن رأيه ويرى أن معنى الروايه هو رأيه وعلى طبق اجتهاده ونظرته وهو يخبر عن رأيه لأن الفقيه يخبر عن رأيه لا عن الواقع لكن رأيه ذات طابع إسلامي وشرعى وليس أجنبيا عن الشرع وإلا-فالفقيه لم يخبر عن الواقع أى الوجوب الواقعى أو الحرمه الواقعى وإنما أخبر عن الوجوب الذى هو رأيه او الحرمه كذلك ولكن رأيه ذات طابع إسلامي وشرعى فالتحذير والتخويف إنما يترتب على مخالفه فتوى الفقيه واخباره.

واما الرواى للأخبار الواصله إليه من الأئمه(ع) فهو يروى ما وصل إليه من الالفاظ حرفيًا بلا زياده ولا نقىصه وبدون أى تصرف وبدون أى إعمال اجتهاد او نظر فيها ويفهم هذه المضامين كل أهل اللسان فهو يروى هذه المضامين بدون أعمال أى نظر.

فالمعتبر فى الرواى أن يكون حافظا لرواياته ولا يعتبر فيه ان يكون فاهما لمعنى الروايه ولهذا قد يكون الرواى عاميا وقد يكون من غير أهل اللسان

والخلاصه ان المعتبر فى فتوى الفقيه إنما هو العلم بمضمون الروايات وهذا المضمون رأى الفقيه سواء كان المضمون وجوبا أو حرمه أو صحة أو فسادا أو جزئيه او شرطيه او ما شاكل ذلك فهو رأيه ويترتب عليه التحذير والتخييف من الإدانه والعقوبه ولا يترب التحذير والتخييف على روایه الرواى فإن الرواى يروى ما سمع من الإمام(ع) أو ما وصل إليه بالواسطه من الإمام(ع) بألفاظها حرفيًا أو بمضمونها التي تكون الروايات ظاهره فيها عرفا بدون أى أعمال نظر واجتهاد، والآيه المباركه مختصه بدلائلها على حجيه صنف خاص من الخبر المتضمن للتخييف وهذا إنما ينطبق على فتوى الفقيه ولا ينطبق على روایه الرواى.

ودعوى الملازمه بين حجيه فتوى الفقيه وبين حجيه الروايه من جهة عدم القول بالفصل بينهما هذه الدعوى لا أساس لها؛ فإن القول في الفصل بينهما موجود في كثير من الموارد تكون الروايه حجه إذا كانت عن حس وإذا كانت عن حدس لا تكون حجه فتدل الآيه المباركه على حجيه الخبر عن حدس إذا كان متضمنا للتخييف والتحذير من الإدانه والعقوبه ولا تدل على حجيه الخبر عن حس فالملازمه بينهما غير موجوده بحيث تشكل الدلاله الالتزامي، فما دل على حجيه الأخبار عن حدس بالمطابقه يدل بالالتزام على حجيه الأخبار عن حس.

فدعوى عدم الفصل بينهما لا أساس لها.

ومع الإغماض عن ذلك فالقول بعدم الفصل لا يكون حجه فإن الأجماع المنقول لا يكون حجه فضلاً عن القول بعدم الفصل، فلا أثر لهذه الدعوى.

هذا ملخص ما ذكره المحقق الخراساني (قده)

والجواب عن ذلك: ان الآيه الكريمهه تدل على أن فرقه من كل طائفه تحملوا مسؤوليه النفر للتفقه في الدين ولتعلم الأحكام إذا رجعوا إلى قومهم فينذرون بها ويمكن تقسيم هذه الفرقه إلى ثلاثة أصناف:

**الصنف الأول: أنهم ينقلون آرائهم واجتهاداتهم لأقوامهم واهل بلدتهم.**

الصنف الثاني: انهم ينقلون ما وصل إليهم من الأئمه الأطهار من الروايات بنفس ألفاظها حرفيآ بدون زياده ونقشه فى البين أو ينقلوا مضمونها التي تكون هذه الروايات ظاهره فيها عرفا بحيث لا يتوقف على الاجتهاد والنظر وهذا النقل يدخل فى النقل عن حس أيضاً كما ان النقل الأول يكون عن حس يكون النقل الثاني أيضاً عن حس فالنقل فى كلا القسمين يكون عن حس والخبر فى كلا- القسمين يكون داخل فى الخبر عن الحس ومشمول لأدله الحجيه إذا كان المخبر ثقه فإن ادله الحجيه التي عمدها السيره القطعيه من العقلاء مختصه بالأخبار الحسيه او ما هو قريب من الحس لجريان السيره العقلائيه على العمل بها بحيث أن الشارع أمضى هذه السيره بعدم الردع فهى حجه فكلا القسمين من الخبر يدخل فى الأخبار عن حس ومشمول لأدله الحجيه.

وهذا بخلاف فتوى الفقيه فإنه خبر حدسى باعتبار ان الفقيه أخبر عن رأيه الذى استنبطه عن حدس وعن مقدمات فخبر الفقيه لا يكون مشمولاً للسيره العقلائيه ولكن حجيته ثابته من طريق آخر.

فالنتيجه: ان النافرين إذا رجعوا إلى بلدتهم يقوموا بإخبار المنذرين (بالفتح) بما تفقهوا في الدين وبما تعلموه من الروايات الواسله إليهم من الأئمه الأطهار(ع) وبالأحكام الواسله إليهم(ع) كما هو الحال في زمن الغيبة فإن اهل العلم يرجعون إلى بلدانهم لنقل فتوى الفقهاء والمجتهدين لأهل بلدتهم، وهذا النقل حجه فإذا كان حجه وكان المخبر ثقه يترب عليه التخويف ويترتب عليه التحذير من الإدانة والعقوبة على المخالفه، فإذا أخبر عن وجوب شيء أو حرمه شيء آخر لأهل بلدتهم بطبيعة الحال يحصل الخوف والحدر لأهل البلد من الإدانة والعقوبة على المخالفه فيما لو ترك الواجب وأتى بالحرام.

فالآية المباركه تدل على حجيته هذه الأخبار.

الصنف الثالث: من الفرقه فإنهم تاره ينقولون آرائهم واجتهاداتهم واخرى ينقولون الأحكام التي تعلموها وتفقهوا فيها.

أما الصنف الأول: فهو خارج عن محل الكلام لوضوح ان من يقوم بالنفر للتفقه في الدين وتعلم الأحكام ينذرون الناس من قبلهم إذا رجعوا كما هو ظاهر الآية المباركه، فظاهر الآية المباركه أنهم ينذرون أهل بلدتهم بما تفقهوا فيه وليس إنذار أهل بلدتهم بأرائهم واجتهاداتهم فإن الآية غير ظاهره في ذلك.

وأما الصنف الثاني: فهو الصحيح لأن كل فرقه تفقهوا في الدين بعد الرجوع إلى بلدانهم ينشرون ما تفقهوا فيه من الدين ويقوموا بأخبار المنذرين (بالفتح) بما تعلموه من الدين لا أنهم يعلمون الناس آرائهم واجتهاداتهم ونظرياتهم، فيكون هذا الصنف هو المطابق لظاهر الآية المباركه.

فالآية المباركه تدل على حجيته إنذار المنذر إذا كان إنذارهم بما تفقهوا في الدين وبما تعلموه ولا تدل على حجيته إنذاره إذا كان إنذاره عن آرائه واجتهاداته ونظرياته.

فالصحيح من هذه الأصناف هو الصنف الثاني والشق الثاني من الصنف الثالث.

## أدله حجيه خبر الواحد \_\_\_\_ آيه النفر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد \_\_\_\_ آيه النفر

كان الكلام في الجواب عن اشكال المحقق الخراساني على الاستدلال بالآية المباركة وأنها تدل على أن إنذار المنذر وإخباره يكون حجه إذا كان بما تفقهوا من الدين وتعلموا من الأحكام الشرعية ولا- تدل على أن إخبارهم عن آرائهم واجتهاداتهم ونظرياتهم يكون حجه فالآية أجنبية عن الدليل على ذلك وظاهر الآية الكريمة حجيه إنذار المنذرين للمنذرين (بالفتح) إذا كان إخبارهم وإنذارهم بما تفقهوا من الدين وتعلموا من الأحكام الشرعية من الوجوب والحرمة وغيرهما فالآية تدل على ذلك ولا نظر للآية إلى إخبارهم وإنذارهم بأرائهم واجتهاداتهم ونظرياتهم.

وعلى هذا فالآية المباركة تشمل الصنف الثاني فقط دون الصنف الأول فهو خارج عن الآية الكريمة وأما الصنف الثالث فالقسم الأول منه خارج والقسم الثاني مشمول للآية الكريمة.

هذا في عصر الحضور.

وأما في عصر الغيبة فالأمر أوضح من ذلك فإن فرقه من كل طائفه يقوموا بالنفر إلى الحوزات العلميه كالنجف الأشرف وغيره من الحوزات الدينية للتفقه في الدين ولتعلم الأحكام الشرعية وبعد فتره زمنيه يرجعون إلى بلادهم ليذروا أقوامهم وأهل بلادهم بما تفقهوا من الدين وبما تعلموا من الأحكام الشرعية ولا ينقلون لهم آرائهم واجتهاداتهم ولو كان فهو نادر جدا وشاذ والغالب هو نقل آراء وفتاوي المجتهدین للناس.

ثم أن السيد الاستاذ(قده) قد أجاب (١) عن إشكال المحقق الخراساني(قده) بأن الرواہ في عصر التشريع غالبا يكونوا من الفقهاء والمجتهدین ڪراراہ و محمد بن مسلم والحلبي وأمثالهم إذ الاجتهاد في ذاك العصر أمر سهل، لأنه لا يتطلب أكثر من سماع الروایه من الإمام(ع) ومعرفه مقصود الإمام منها وجهه صدورها، ولا يتوقف الاجتهاد على مقدمه أخرى فإن عمليه الاجتهاد في عصر التشريع عمليه سهلة وغير معقدة بينما هي عمليه صعبه ومعقدة.

ص: ٢٣

---

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الوعاظ، ج ٢، ص ١٨٧.

والسر في ذلك: هو الفراغ بين عصر التشريع وعصر الاجتهاد فمهما طال أو كثر واجهت النصوص التشريعية الشكوك والأوهام من مختلف الجهات والنواح ويتوقف على تكوين القواعد والنظريات العامه وفق شروطها الخاصه في حدودها المسموح بها شرعا بينما عمليه الاجتهاد في عصر التشريع لا تتوقف على تلك المقدمات ولا تواجه الشكوك والأوهام والمخاطر فإن أمثل

زراه إذا سمع الروايه من المعصومين(ع) وفهم منها مقصود الإمام(ع) فهو مجتهد ولا- يتوقف على أي مقدمه أخرى بينما في العصر الحاضر ليس الأمر كذلك، فإن عمليه الاجتهاد تتوقف على تحقيق إسناد الروايات بكمالها في تمام السلسله إلى الإمام وأيضا لا بد من تحقيق دلالة الروايات وانها تدل على هذا المعنى او لا تدل وبعد تقييح عمليه السنن وعمليه الدلاله لا بد من تحقيق الجهة وان الروايه صدرت تقىه او صدرت لبيان الحكم الواقعى، وبعد هذه الجهات لا بد من تحقيق أن لهذه الروايات معارض أو ليس لها معارض فلو كان لها معارض فهل يوجد مرجع لها او لا يكون لها مرجح او ان المرجح يكون في طرف المعارض وليس في طرف الروايه وإذا لم يكن هناك مرجع لشيء منهـما فهل مقتضـى القاعده التخيير أو سقوط كلتا الروايتين فلاـ بد من بحث هذه البحوث تماما، وإذا لم يكن لها معارض فهل هناك دليل حاكم عليها او دليل يقدم عليها دلالة حيث يمكن الجمع الدلالي العـرفـى بينهما كالـدـلـلـى الآخـرـ الذـى يـكـونـ أـظـهـرـ منـهـ دـلـالـهـ فيـقـدـمـ منـ بـابـ تـقـدـيمـ الأـظـهـرـ عـلـىـ الـظـاهـرـ اوـ تـقـدـيمـ الـخـاصـ عـلـىـ الـعـامـ اوـ تـقـدـيمـ المـقـيدـ عـلـىـ الـمـطـلقـ.

فعـلـيـهـ الـاجـتـهـادـ فـيـ الـعـصـرـ الـحـاضـرـ تـوـقـفـ عـلـىـ هـذـهـ الـمـقـدـمـاتـ تـمـاماـ وـلـهـذـاـ تـكـونـ هـذـهـ الـعـلـمـيـهـ عـلـمـيـهـ صـعـبـهـ معـقـدـهـ وـدـقـيقـهـ بـيـنـماـ تـلـكـ الـعـلـمـيـهـ فـيـ عـصـرـ التـشـرـيـعـ عـلـمـيـهـ سـهـلـهـ لـاـ تـوـقـفـ عـلـىـ تـلـكـ الـمـقـدـمـاتـ فـإـنـ الفـرـاغـ بـيـنـ عـصـرـ التـشـرـيـعـ وـعـصـرـ الـاجـتـهـادـ هـذـاـ الفـرـاغـ يـؤـدـيـ إـلـىـ هـذـهـ النـتـيـجـهـ.

وما ذكره(قده) في غايه الدقه والصحه ولكن الراوى فى عصر التشريع وإن كان الغالب منهم فقيه ومجتهد ولكن المجتهد قد يروى الراويه الواصله إليه منهم(ع) بآلفاظها حرفيأ أو بمضمانيه المكشوفه ظاهرا عند العرف وأخرى يروى آرائه وينقلها لا ان الفقيه والمجتهد يروى دائمًا اجتهاده ليس الأمر كذلك فإن المجتهد قد يروى ما سمع من الإمام(ع) او قد وصلت إليه بطرق معتبره فيرويها بآلفاظها حرفيأ بدون إعمال نظر واجتهاد وأخرى ينقل آرائه واجتهاده ولا فرق بينهما من هذه الناحيه فقد يكون الراوى عاميا لا- يعرف معنى الروايه ولكنه حافظ فإنه لا يعتبر في الراوى أن يكون من أهل الفهم أو من أهل اللسان ولكنه لا بد أن كون حافظا للروايه بتمام ألفاظها وخصوصياتها كما وكيفا فروايتها حجه ومعتبره إذا كان ثقه. هذا من ناحيـه.

ومن ناحيـه اخرى يمكن إثبات حجيـه خـبر الواحـد من الآيـه المبارـكه بـالـأـمـرـ بـإـنـذـارـ الـمـنـذـرـيـنـ لأنـهـ وـاجـبـ عـلـىـ الـمـنـذـرـيـنـ بـالـكـسـرـ وـاماـ إـثـبـاتـ حـجـيـهـ خـبـرـ الـواـحـدـ بـتـرـتـبـ التـحـذـرـ عـلـىـ إـنـذـارـ الـمـنـذـرـيـنـ فـلـاـ يـمـكـنـ لأنـ الحـذـرـ لـاـ يـتـرـتـبـ عـلـىـ إـنـذـارـ الـمـنـذـرـيـنـ بلـ المـتـرـتبـ هوـ تـرـقـ الـحـذـرـ لـاـ فـعـلـيـهـ الـحـذـرـ وـوـقـوـعـهـ فـعـلـاـ لـقـوـلـهـ تـعـالـىـ:ـ (ـلـعـلـهـ يـحـذـرـوـنـ)ـ فـتـرـقـ الـحـذـرـ هوـ المـتـرـتبـ عـلـىـ إـنـذـارـ الـمـنـذـرـيـنـ وـإـخـبـارـهـمـ بـمـاـ تـفـقـهـوـاـ مـنـ الـدـيـنـ لـاـ وـقـوـعـ الـحـذـرـ فـعـلـاـ.ـ فـيمـكـنـ إـثـبـاتـ حـجـيـهـ خـبـرـ الواـحـدـ فـيـ الآـيـهـ المـبـارـكـهـ مـنـ جـهـهـ وـجـوبـ إـنـذـارـ عـلـىـ الـمـنـذـرـيـنـ.

وهـذاـ الـوجـوبـ لـاـ يـخلـوـ إـمـاـ أـنـ يـكـونـ وـجـوبـاـ نـفـسـيـاـ مـوـلـوـيـاـ أـوـ وـجـوبـاـ غـيرـيـاـ مـقـدـمـيـاـ أـوـ وـجـوبـاـ طـرـيـقـيـاـ أـوـ إـرـشـادـيـاـ وـلاـ وـجـودـ لـاـحـتمـالـ خـامـسـ.

أما الاحتمال الأول: فهو غير محتمل ضروريه أن الإنذار ليس من الواجبات في الشريعة المقدسه كالصلوة والصيام ونحوهما، أما الاحتمال الثاني: وهو أن الوجوب وجوبا غيريا فالأمر أيضا ليس كذلك، فإن الإنذار ليس مقدمه وجوديه لعمل المنذرين (بالفتح) بالأحكام الشرعيه؛ لأنهم قد عملوا بالأحكام الشرعيه بدون إنذار المنذرين وقد لا يعملون بالأحكام الشرعيه بعد إنذار المنذرين أيضا فعمل المنذرين (بالفتح) لا يتوقف على إنذار المنذرين من باب توقف الواجب على مقدمته الوجوديه.

هذا مضافا إلى ما ذكرناه في محله أنه لا دليل على وجوب المقدمه شرعا.

وعلى هذا الوجوب إما طرقي أو إرشادي فإن كان طرقيا فهو يدل على أن دلالة الآية الكريمه على حجيه أخبار الآحاد وإنذار المنذرين تأسيسيه لا تأكيدية؛ لأن الوجوب الطرقي وجوب مجعل من قبل الشارع بغرض الحفاظ على الأحكام الواقعية بما لها من المبادئ والملالات اللزوميه في موارد الاشتباه والالتباس وحجيه أخبار المخبرين وإنذارهم مجعله للحفاظ على الأحكام الواقعية بما لها من المبادئ والملالات اللزوميه في موارد الاشتباه والالتباس.

واما إذا كان وجوب الإنذار وجوبا إرشاديا فهو إرشاد إلى أن دلالة الآية المباركه على حجيه إنذار المنذرين وأخبارهم تأكيدية وإمضائيه فإن الآية الكريمه في مقام الإمضاء لما بنى عليه العقلاء من العمل بأخبار الثقه وهذا البناء ممضى شرعا والآية المباركه تدل على إمضاء هذا البناء وتأكيده وتقريره إذا كان الوجوب إرشاديا.

وهذا هو الظاهر لأن جميع الآيات والروايات التي استدل بها على حجيه أخبار الآحاد مفادها الإمضاء للسيره العقلائيه الجاريه على العمل بأخبار الثقه وليس التأسيس وهذه السيره مرتكزه في إذهان الناس فإذا كان المخبر ثقه فهم يعملون بقوله بدون أدنى التفات ولذا كانت حجيه خبر الثقه أمر مرتكز في الإذهان.

هذا تمام كلامنا في الاستدلال بآية النفر.

## أدله حجيه خبر الواحد آيه الكتمان بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد آيه الكتمان

انتهى كلامنا إلى آيه الكتمان وهي قوله تعالى:(إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا يَبَيَّنَاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ الْلَّاعِنُونَ) (١) وقد استدل بها على حجيه أخبار الآحاد

ومورد الآية المباركه قيام علماء اليهود بإخفاء رساله النبي الأكرم وصفاته واسمائه وبشائره بعد ما بينها الله تعالى في كتب العهددين.

ص: ٢٦

١- سورة البقره، آيه ١٥٩.

وبما أن المورد لا يخصيص الوارد فلا مانع من الاستدلال بها على كبرى كلية وهي أنه كلما حرم كتمان شيء ووجب إظهاره فلا محالة يجب قوله مطلقا وإلا لكان وجوب الإظهار لغوا وبلا فائدته، وصدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل، وهذا مما لا يمكن الالتزام به.

وهذا نظير قوله تعالى: (وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمُنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْجَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) (١) فإنه نهى عن كتمان ما خلق الله تعالى في أرحامهن وأوجب إظهاره عليهن فإذا وجب الإظهار عليهم وجوب القبول فمن أجل ذلك يكون قول النساء في الأخبار عما في أرحامهن مسموع ومحجور.

وقد أورد على هذا الاستدلال بوجوه:

الوجه الأول: أن الآية المباركة في مقام بيان حرمته الكتمان ووجوب الإظهار أى أن كتمان الحقيقة محرم وإظهارها واجب وليس في مقام بيان وجوب القبول مطلقاً بعيداً وإن لم يحصل العلم بالحقيقة ولا الاطمئنان بها.

وعلى هذا فكما يحتمل أن يكون القبول واجباً مطلقاً بعيداً وإن لم يحصل العلم بالحقيقة ولا الاطمئنان بها فيحتمل أن يكون القبول واجباً عند حصول العلم فإذا حصل العلم من إظهارهن الحقيقة وجب القبول وإن لم يحصل العلم أو الاطمئنان بالحقيقة من الإظهار فلا يجب القبول.

فوجوب القبول عند الإظهار مجمل فالآية الكريمة لا تدل على وجوب القبول مطلقاً بعيداً وإن لم يحصل العلم بالحقيقة ولا الاطمئنان والوثيق بها إذ يكفي في دفع اللغويه أن يكون إظهار كل فرد من هؤلاء جزء السبب لحصول العلم لا تمام السبب فعندئذ لا يكون وجوب الإظهار على كل هؤلاء لغوا باعتبار أن إظهار كل واحد منهم جزء السبب لحصول العلم بالحقيقة أو جزء حصول الاطمئنان بالحقيقة وهذا المقدار يكفي في دفع اللغويه.

ص: ٢٧

---

١- سورة البقرة، آية ٢٢٨.

فالنتيجة: أن الآية المباركة مجمله من ناحيه وجوب القبول فالآية في مقام بيان حرمه الكتمان ووجوب الإظهار وأما وجوب القبول فالآية مجمله من هذه الناحيه وحيثنه يكون القدر المتيقن منها وجوب القبول عند حصول الاطمئنان أو العلم.

هذا مضافا: إلى أنه يمكن منع الملازمه بين وجوب الإظهار وبين وجوب القبول حتى من شخص واحد فإذا وجب الإخبار على شخص واحد فلا دليل على وجوب القبول منه مطلقا فيمكن ان يقبل منه عند حصول العلم او الاطمئنان ولو بقرائن حاليه او مقاميه فهذه الملازمه غير موجوده لا بين إظهار جماعه ولا في وجوب الإظهار على كل فرد فوجوب الإظهار بالحقيقة أو الإخبار بها على فرد لا يستلزم وجوب القبول منه إذ لا دليل على هذه الملازمه.

واما الآية المباركه وهي قوله تعالى: (وَلَا يَحِلُ لَهُنَّ أَن يَكْتُمُنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْجَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) فإنها فى نفسها لا تدل على وجوب قبول المرأة مطلقا ولو من دون حصول العلم والاطمئنان فالعمده فى هذه المسأله هي الروايات وهي تدل على ان قول المرأة مسموع فى إخبارها عما فى رحمها ولو لا هذه الروايات فلا يمكن استفاده قبول قول المرأة مطلقا تعبدا بدون أن يحصل العلم او الاطمئنان من قولها.

ومن هنا يظهر الفرق بين آية الكتمان وبين آية النفر الحذر غايه لوجوب الإنذار ومترب عليه وتدل على ان الحذر مستند إلى إنذار المنذر فإذا كان مستندا إليه فبطبيعة الحال يكشف عن أنه حجه إذ لو لم يكن إنذار المنذر حجه لم يترتب عليه الخوف والحدر، فإذا اخبر بالوجوب أو الحرمه وكان إنذاره حجه حصل الخوف للمنذر وإن لم يكن حجه فلا يحصل له الخوف.

واما في هذه الآية المباركة فالقبول ليس غاية لحرمه الكتمان ووجوب الإظهار ولا يكون مترتبًا عليه فمن أجل ذلك تختلف هذه الآية الكريمة عن آية النفر فالنتيجة أن الآية المباركة لا تدل على وجوب القبول مطلقاً تعبداً.

الوجه الثاني: أن حرم الكتمان لا تخلو إما أن تكون حرم نفسيه أو حرم طريقيه أو حرم إرشاديه ولا رابع في البين.

أما الأول: وهو الحرم التكليفيه النفسيه فهى غير محتمله إذ لا شبهه في أن حرم الكتمان ليست نفسيه لأن الحرم النفسيه ناشئه من وجود مفسده ملزمه في متعلقها كحرمه شرب الخمر مثلاً فإنها ناشئه من وجود مفسده ملزمه في الشرب فوجود المفسده الملزمه في شرب الخمر هو المنشأ لجعل الحرم له.

وما نحن فيه ليس كذلك فإن الكتمان هو إخفاء الحقيقه أى إخفاء مصلحه اكبر وأعظم وانما المراد من الحقيقه هو رساله النبي الأكرم(ص) ولاـ شبهه في أن إخفائهما من المحرمات ولكن من المحرمات العقلية وليس من المحرمات الشرعية فالعقل يحكم بوجوب إظهارها كما يحكم بوجوب الامتثال فإن العقل هو الحكم بوجوب الامتثال دون الشرع فوجوب الامتثال ليس وجوباً شرعياً بل هو وجوب عقلي كما أن حرم المعصيه ليست حرم شرعاً بل هي حرم عقلية وما نحن فيه كذلك فإن حرم الكتمان لم تنشأ من وجود مفسده في نفس الكتمان بل حرم الكتمان من جهه إخفاء الحقيقه والرساله التي هي من أعظم وأكبر المصالح.

وعليه فلا يمكن ان تكون حرم الكتمان حرم نفسيه.

وأما أنها ليس حرم طريقيه فلأن الحرم طريقيه حكم ظاهري في طول الحكم الواقعى ومجعول بغرض الحفاظ على الحكم الواقعى بما له من الملاـك فى موارد الاشتباه والالتباس وحرمه الكتمان ليست حرم ظاهريه طريقيه ومجعوله للحفاظ على الحكم الواقعى بل حرم الكتمان من جهه الإخفاء لرساله النبي الأكرم(ص) وصفاته وبشائره واسمائه وتوقيت مبعثه وما شاكل ذلك.

ومن هنا تكون حرمه الكتمان حرمه إرشاديه أى إرشاد الى ما استقل به العقل فإن العقل مستقل بحرمه كتمان رساله النبي الأكرم(ص) ووجوب إظهارها وبيانها للناس وهذا هو المناسب للسان الآيه المباركه أيضا لأن قوله تعالى: أولئك يلعنهم الله اللاعنون لسانه لسان التهديد ولسان التوبیخ ولسان اللعن هو المناسب للإرشاد إلى حكم العقل بوجوب إظهار رساله النبي الأكرم(ص) وحرمه إخفائها عقلا.

فإذن ليست هذه الحرمه حرمه نفسيه واقعيه ولا حرمه ظاهريه طريقيه.

والخلاصة: ان الآيه المباركه في مقام بيان أن علماء اليهود قد قاموا بكتمان رساله النبي الأكرم(ص) وصفاته وبشائره التي بينها الله تعالى في كتب العهدين ولكن علماء اليهود أخفوها عن الناس فالآيه المباركه في مقام تحريم ذلك وتهديده هؤلاء العلماء فليست الآيه المباركه في مقام الجعل بل لسان التهديد والتوبیخ فمن أجل ذلك تكون الآيه المباركه أجنبية عن الدلاله على حجيه خبر الواحد وان دلالتها على حجيه خبر الواحد لا بد ان يكون لسانها لسان الجعل مع أن لسان الآيه المباركه لسان التهديد والتوبیخ لا الجعل. فلا يمكن الاستدلال بها على حجيه أخبار الآحاد.

### أدله حجيه خبر الواحد — آيه الكتمان بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد — آيه الكتمان

كان كلامنا في آيه الكتمان وقد أورد على الاستدلال بها بوجوهه، تقدم الكلام في الوجه الأول والثانى.

الوجه الثالث: أن الآيه تدل على حرمه كتمان شيء وإخفاءه حينما يكون المقتضى لإظهاره موجوداً بحيث لو لا الكتمان والإخبار لظهر وعلم الناس به فإن الله تعالى قد بين رساله النبي الأكرم(ص) في كتب العهدين وصفاته واسمائه وبشائره وعلاماته نبوته بحيث لو لم يكن من قبل علماء اليهود والنصارى كتمانها وإخفائها لظهرت وعلم الناس بها لكنهم بنوا على إخفائهما وكتمانها، فالآيه المباركه تدل على حرمه الكتمان والإخفاء إذا كان المقتضى لإظهاره موجوداً.

ص: ٣٠

ولكن المقام ليس كذلك فإن الرواى إذا سمع الروايات من الأئمه الأطهار(ع) أو وصلت إليه بطرق صحيحه فعدم قيامه بإخبارها للناس وبنقلها لهم لا يصدق عليه الكتمان والإخفاء حتى يكون مشمولاً للآيه الكريمه فإن المقتضى بهذا النحو غير موجود بحيث لو لم ينقل هذه الأخبار للناس لظهرت ولعلم الناس بها.

فلهذا لا يمكن الاستدلال بهذه الآيه المباركه على حجيه أخبار الآحاد.

وقد أجيبي عن ذلك:

أولاً: بأن صدق الكتمان لا يتوقف على وجود المقتضى وكتمان كل شيء بحسبه فالراوى إذا لم يرو ما سمع من الإمام أو وصل

إليه يصدق عليه الكتمان والإخفاء سواء كان المقتضى للإظهار موجوداً أم لم يكن موجوداً فصدق الكتمان لا يتوقف على وجود المقتضى للإظهار بل يصدق الكتمان على عدم الإخبار بشيء وهو يعلم بهذا الخبر فالراوى إذا لم يخبر بما سمع من الإمام(ع) أو وصل إليه صدق عليه الكتمان والإخفاء ومشمول لآية المباركة.

وثانياً: أن الآية المباركة إذا دلت على حرمته الكتمان ووجوب القبول في فرض وجود المقتضى دلت على وجوب القبول في الفرض الثاني وهو عدم وجود المقتضى أيضاً، فالآية المباركة تدل على حجيء أخبار الأحاد.

ولكن الظاهر أن هذه الأرجوحة بتمامها غير صحيحة كما تقدم في جواب الإشكال الأول والثاني والثالث وأن الآية المباركة لا تشمل أخبار الأحاد لأمرتين:

الأمر الأول: أن الآية المباركة في مقام بيان رسالته النبي الأكرم(ص) وعلام نبوته وبشائره وصفاته وهي من أصول الدين ومن الواضح أن الخبر لا يكون حجه في باب أصول الدين والعقائد. ولا يمكن التعذر من موردها إلى فروع الدين.

الأمر الثاني: إن الله تعالى قد بين رسالته النبي الأكرم(ص) في كتب العهدين وعلام نبوته وصفاته بشكل تفصيلي ولكن علماء اليهود والنصارى أخفوها وكتموها ولم يظهوها للناس بحيث لو لم يكتموها لظهرت وعلم الناس بها ومن الواضح أن الآية بهذا المعنى لا تشمل خبر الواحد فلا تدل على وجوب القبول تعبداً.

فالنتيجه ان الآيه لا تدل على حجيه أخبار الآحاد.

ومنها] من الأدله على حجيه أخبار الآحاد]: آيه الذكر وهي قوله تعالى: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) [\(١\)](#)

وتقريب الاستدلال بها: ان وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول وإلا لكان وجوب السؤال لغوا، فلا يمكن ان قال يجب عليك السؤال ولكن لا يجب عليك القبول، وحيث أن الله تعالى قد أمر بالسؤال فيكون السؤال واجب فلا بد ان يجب القبول وإلا لكان معنى وجوب السؤال لغوا، فالملازم بين وجوب السؤال وجوب القبول موجوده.

ولكن للمناقشة في ذلك مجالاً سياطي الكلام حولها.

ثم ان المراد من أهل الذكر ليس خصوص الأئمه الأطهار(ع) وإن كانوا من أظهر مصاديق الذكر بل المراد منه مطلق أهل الذكر فيشمل حتى الراوى فإن الراوى من أهل الذكر في الأخبار بالنسبة إلى غيره كما أن الفقيه من أهل الذكر بالنسبة إلى غير الفقيه والطيب من أهل الذكر في الطب بالنسبة إلى غير الطيب. فأهل الذكر يختلف باختلاف الموارد.

وعلى هذا فالراوى من أهل الذكر في الروايات بالنسبة إلى غيره وحينئذ تشمل الآيه الراوى ايضا وتدل على وجوب السؤال منه ويجب قبول قوله وأخباره وهذا معنى أن خبره حجه إذ لو لم يكن حجه فلا يجب قبوله.

ولكن أورد على هذا الاستدلال السيد الاستاذ(قده) [\(٢\)](#) بأمرین:

الأمر الأول: ان وجوب السؤال لا يدل على وجوب القبول مطلقاً تعبداً وإن لم يحصل العلم او الاطمئنان بل لعل الغرض من السؤال بداع حصول العلم او الاطمئنان او الوثوق بالواقع من السؤال لا قبوله تعبداً وإن لم يحصل العلم والاطمئنان والوثوق إذ يكفي في دفع اللغويه أن يكون الغرض من السؤال تحصيل العلم بالأحكام الشرعيه فلا يكون وجوب السؤال على الجاهل لغوا وإنما الدافع له إنما هو تحصيل العلم بالأحكام الشرعيه. فمن هذه الناحيه فالآيه المباركه لا تدل على حجيه أخبار الآحاد لأن الغرض من السؤال كان داعي الحصول على العلم بالواقع لا قبول قول المخبر تعبداً.

ص: ٣٢

١- سورة النحل، آيه ٤٣.

٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الوعظ، ج ٢، ص ١٨٩.

الأمر الثاني: أن الآية المباركة موردها أصول الدين لأنها في مقام رد المشركين حيث استنكروا نبوة النبي الأكرم (ص) حيث كانوا يعتقدون أن النبي لا يمكن أن يكون بشراً بل لا بد أن يكون ملكاً، والآية في مقام رد هؤلاء من خلال السؤال عن علماء اليهود والنصارى لأنهم هم المراد من أهل الذكر هنا باعتبار أنهم من أهل الذكر برسالة النبي الأكرم (ص) لعلمهم برسالته (ص) وصفاته وعلامتهم نبوته، فالآية في مقام ذلك وأجنبيه عن الدلاله على حجيه خبر الواحد فلا صله للآية الكريمه على حجيه خبر الواحد.

نعم قد يقال كما قيل: إن المراد من قوله تعالى: (إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) أعم من العلم الوجданى والعلم التعبدى غايه الأمر فى موارد أصول الدين ينطبق العلم الوجدانى فقط وأما فى موارد أخبار المخبرين فيكون المراد من العلم العلم التعبدى. ولكن هذا التفسير أيضاً غير صحيح.

## أدلہ حجیہ خبر الواحد — آیہ الذکر. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدلہ حجیہ خبر الواحد — آیہ الذکر.

إلى هنا قد تبين ان مورد آية الذكر أصول الدين لأن الآية في مقام رد المشركين المنكرين لرسالة الرسول الأكرم (ص) والمدلول هنا العلم الوجدانى فالآية لا تدل على حجيه خبر الواحد .

قد يقال كما قيل: إن المراد من العلم في الآية المباركة (إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) أعم من العلم الوجدانى والعلم التعبدى حيث أن مفاد الآية المباركة قضيه ارتکازيه فطريه موافقه للجبله والذات وهي رجوع الجاهل إلى العالم أو رجوع الجاهل إلى اهل الخبره وهذه قضيه فطريه ارتکازيه لا تتوقف على أى مقدمه أو أى دليل.

والعالم في المقام يختلف فتاره يكون العالم بالعلم الوجدانى كما في أصول العقائد وأخرى يكون العالم بالعلم التعبدى كرجوع العامى إلى المجتهد ورجوع المريض إلى الطبيب فإنه أمر فطري وموافق لارتکاز، فرجوع الجاهل إلى العالم أعم من أن يكون علمه وجداً نياً أم تعبدياً أو رجوع من لا يعرف الهندسه إلى المهندس.

ص: ٣٣

فمفad الآية المباركة قضيه ارتکازيه موافقه للفطره والذات.

والراوى أيضاً كذلك فإنه من أهل الخبره بالروايات فتشمل الآية المباركة روایه الراوى أيضاً، ويكون الرجوع إلى الراوى من الرجوع إلى أهل الخبره، هكذا قيل.

والجواب عن ذلك:

أولاً: أن مورد الآية المباركة أصول الدين والمطلوب فيه العلم الوجданى ولا أثر للعلم التبعدى فيها لأن العلم التبعدى ليس بعلم حقيقه بل هو علم باصطلاح الفقهاء وكلما كان على خلاف العلم الوجدانى فهو جهل غایه الأمر ترتب آثار العلم عليه فمن أجل ذلك يسمى بالعلم التبعدى كقيام الأمارات مقام القطع الطريقى وال موضوعى فإن آثار العلم الوجدانى متربه على الأamarات الضئيه وتسمى تلك الأamarات بالعلم التبعدى من جهة ترتيب آثار العلم الوجدانى عليها.

والتعدي عن مورد الآية الذى يكون المطلوب فيه هو العلم الوجدانى إلى سائر الموارد أى موارد العلم التبعدى بحاجه إلى دليل وقرينه او مناسبه بينهما.

وفي المقام لاـ مناسبه بين العلم الوجدانى والعلم التبعدى ارتكازاً حتى يمكن التعدي عن مورد العلم الوجدانى إلى العلم التبعدى، فالتعدي بحاجه إلى قرينه ولا قرينه فى نفس الآية المباركه ولا من خارجها.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أنه يمكن التعدي عن مورد الآية المباركه إلى موارد العلم التبعدى ولكن ذكرنا أن مفad الآية المباركه قضيه ارتكازيه فطريه وهى رجوع الجاهل إلى العالم ورجوع الجاهل إلى أهل الخبره وهو أمر مرتكز فى الاذهان وموافق للفطره فلا يحتاج إلى أى مقدمه ودليل.

ومن الواضح أن أهل الخبره لاـ يصدق على الرواى؛ لأن أهل الخبره هو من له رأى ونظر كالمجتهد والطيب والمهندسين وما شاكل ذلك، وأما الرواى فوظيفته نقل ما سمعه من الإمام أو ما وصل إليه من الإمام(ع) بطرق صحيحه حرفيًا من دون إعمال أى رأى ونظر فيه، بل قد لا يفهم الرواى معنى الروايه.

ومن هنا كان المعتبر في الراوى هو الحفظ ولا- يعتبر في الراوى الفهم لمعنى الرواية بل قد يكون الراوى ليس من أهل اللسان؛ فمن أجل ذلك لا ينطبق عنوان أهل الخبرة على الراوى حتى إذا فهم معنى الرواية.

فالنتيجة: أن الراوى لا يصدق عليه أنه من أهل الخبرة فلا تشمله الآية الكريمة وإن قلنا أن الآية تدل على قضيه ارتكازيه فطريه وهى رجوع الجاهل إلى العالم ورجوع الجاهل إلى أهل الخبرة فلا تشمل الآية الكريمه الراوى لأن الراوى ليس من أهل الخبرة.

وحيثند لا تدل الآية الكريمه على حجيه خبر الواحد وأن المراد من العلم في الآية الكريمه أعم من العلم الوجданى والعلم التعبدى.

ولكن قد يقال كما قيل: إن عدم شمول الآية للراوى تام إذا كان المذكور في لسان الآية المباركه عنوان العلم لأن الراوى ليس من أهل العلم والاجتهاد والنظر وأما إذا كان الوارد في الآية عنوان الذكر والذكر أعم من العلم ولا يعتبر في الذكر إعمال الرأى والنظر فحيثند يشمل هذا العنوان الراوى لأن الذكر في الروايات بالنسبة إلى غيره.

والجواب عن ذلك:

أولاًً: إن مناسبه الحكم والموضوع الارتکازیه تقتضی أن يكون المراد من الذکر هو العلم لا- أن المراد منه ما هو مقابل للعلم حتى يشمل الراوى أيضا.

وثانياً: أن ذیل الآیه قرینه علی أن المراد من الذکر فی صدر الآیه هو العلم لقوله تعالی: (إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ولم يقل: إن كتم لا تذکرون فهذا قرینه علی ان الذکر هو العلم وليس المراد منه ما هو أعم من العلم.

فالنتيجة: أن الآية الكريمه لا تدل على حجيه خبر الواحد.

إلى هنا قد تبين أن الآيات الكريمه التي ذكرت دليلا على حجيه خبر الواحد لا يتم شيء منها دليلا على حجيه خبر الواحد وعلى تقدير دلالتها على حجيه خبر الواحد فمدلوها تأييد وإمضاء لما بنى عليه العقلاه من العمل بأخبار الثقه لأنه أمر مرتکز في الأذهان لأن الناس يعملون بأخبار الثقه بدون التفات إلى أى دليل ومقدمه غير إحراز وثاقه المخبر ارتکازا فبمجرد علمه بأن المخبر ثقه يعمل بخبره من دون توقف على شيء آخر فحجيه أخبار الثقه أمر مرتکز في الأذهان، والآيات الكريمه لو كانت دالة على حجيه أخبار الآحاد وكانت إمساءً لما بنى عليه العقلاه وتأكيدها له وليس مفادها التأسيس.

وأما الكلام في السنة.

فلا شبهه في أنه لا يجوز الاستدلال على حجيه خبر الواحد بخبر الواحد وهذا أمر واضح لأن فاقد الشيء لا يعقل أن يكون معطيا له فخبر الواحد إذا لم يكن حجه فكيف يمكن الاستدلال به على حجيه نفسه لأن لازم ذلك أن تكون حجيه نفسه عليه لحجيه نفسه وكون الشيء عليه لنفسه أمر مستحيل.

ومن هنا إذا أردنا الاستدلال بالسنة على حجية أخبار الآحاد فلا بد من افتراض كون السنة متواتره وقطعويه الصدور فعندئذ يجوز الاستدلال بها على حجية أخبار الآحاد.

نعم ذكر المحقق الخراساني (قده) (١) أنه يجوز الاستدلال على حجيه خبر الواحد بالروايات المتواتره إجمالاً، فإذا فرضنا أن هناك مجموعه من الروايات الكثيره التي نعلم بصدور بعضها من الأئمه الأطهار(ع) ولكن هذا البعض مجحول لنا ولا ندرى أن هذا البعض أى خبر من هذه الأخبار وحيثئذ لا يجوز الاستدلال بكل واحد منها على حجيه خبر الواحد لأنه من الاستدلال على حجيه خبر الواحد بخبر الواحد، ولكن إذا فرضنا أن هذ المجموعه تقسم إلى أصناف متعددة:

**الصنف الأول:** إن يكون دالاً على حججه خير الواحد ثقه أو غير ثقه.

**الصنف الثاني:** يدل على حبه خير الوحد اذا كان راويه اماماً.

الصنف الثالث: ما يدل على حجمه خير الو احد إذا كان راو به ثقه.

الصنف الرابع: ما يدل على حجية خبر الواحد إذا كان راويه إمامياً عادلاً.

وأخص هذه الأصناف هو الصنف الرابع لأنه واحد لخاصسيه تمام هذه الأصناف فهو واحد لخاصسيه الصنف الأول فلو كان الصادر من الإمام(ع) الصنف الأول فالصنف الرابع واحد لخاصسيته، ولو كان الصادر الصنف الثاني فهو أيضاً واحد لخاصسيته، ولو كان الصادر الصنف الثالث فهو أيضاً واحد لخاصسيته، ولو فرضنا أننا نعلم إجمالاً أن أحد هذه الأصناف قد صدر من الإمام(ع) فلا محالة يكون ذلك تبييراً عن علمنا إجمالاً بأن الصنف الرابع قد صدر من الإمام(ع) إما بلغظه أو بمضمونه وحينئذ لا مانع من الاستدلال به على حجية أخبار الآحاد.

٣٦:

<sup>١</sup>- كفایه الأصول، المحقق الخراساني، ص ٣٠٢.

ولكن تماميه الاستدلال به على حجيه أخبار الآحاد يتوقف على مجموعه من المقدمات يأتى التعرض لها إن شاء الله تعالى.

## أدله حجيه خبر الواحد \_\_\_\_ السنه. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد \_\_\_\_ السنه.

كان كلامنا في الاستدلال بالسنن على حجيه خبر الواحد، وذكرنا أنه لا. يمكن الاستدلال بخبر الواحد على حجيته لأنه غير معقول.

وأما إذا كان الخبر متواتراً إجمالاً فإذا كانت الأخبار الجمالية عباره عن أصناف متعدده وفيها صنف أخص من سائر الأصناف وواجد لتمام خصوصيات سائر الأصناف زائداً على خصوصيته ففي مثل ذلك نعلم أن هذا الصنف قد صدر من المعصوم(ع) إما بلفظه أو بمضمونه فعندئذ يمكن الاستدلال به على حجيه خبر الواحد.

ولكن هذا الاستدلال بهذا النحو يتوقف على تماميه مقدمات:

المقدمه الأولى: أن تكون الأخبار متواتره إجمالاً.

المقدمه الثانية: ان تكون الروايات التي استدل بها على حجيه أخبار الآحاد تامة دلالة.

المقدمه الثالثه: ان تكون النسبة بين أصناف الروايات المتواتره عموماً وخصوصاً مطلقاً لا عموماً وخصوص من وجه ولا بنحو التباهي، لأن الأخص مطلقاً واجد لصفات جميع الأصناف وخصوصياتها فكل صنف صدر من الإمام(ع) فالصنف الأخص واجد لخصوصيته ومضمونه فعندئذ نعلم إجمالاً أن الأخص قد صدر من المعصوم(ع) إما بلفظه أو بمضمونه.

وعلى هذا: فما ذكرناه من الأصناف للروايات التي المتواتره إجمالاً نعلم بأن الصنف الرابع وهو الروايه التي كان راويها عدلاً إمامياً قد صدر من المعصوم(ع) إما بلفظه او بمضمونه فعندئذ يمكن الاستدلال به على حجيه خبر الواحد لأنه ليس من قبيل الاستدلال على حجيه خبر الواحد بخبر الواحد بل من قبيل الاستدلال على حجيه خبر الواحد بخبر مقطوع الصدور إما مضموناً أو لفظاً.

ثم أنه إذا كانت بين أفراد هذه الأصناف روايه تدل على حجيه خبر الثقه فعندئذ ثبتت حجيه خبر الثقه وإن لم يكن إمامياً بل إذا كان ثقه ولم يكذب فتكون روايته حجه وإن كان فاسقاً.

ص: ٣٧

إذا وجد في أفراد الروايه التي يكون راويها عدلاً فرد يدل على حجيه خبر الثقه ثبتت حجيتها وإن لم يكن الثقه إمامياً ولا عدلاً بهذا الطريق.

والمقالات التي ذكرت بحاجه إلى إثبات تماميتها.

اما المقدمه الأولى: فالروايات المتواتره على أقسام:

القسم الأول: التواتر اللغظى. بأن يكون شخص اللفظ الصادر من المعصوم(ع) قد وصل إلينا بطرق قطعية فى جميع الطبقات بتمام خصوصياته وألفاظه كماً وكيفاً بدون أى زياده، وهذا النوع من التواتر قليل جداً وشاذ فى جميع الروايات التي استدل بها على المسائل الفقهيه، بل معدوم. نعم توجد هذه الروايات في العقائد ك الحديث الثقلين وحديث من كنت مولاه وما شاكل ذلك، واما الروايات المتكفله للأحكام الشرعيه فالتوادر اللغظى فيها نادر جداً بل معدوم.

القسم الثاني: التواتر المعنوي، ونقصد به أن هذا المعنى قد صدر عن المعصوم(ع) أو هو ممضى من قبله (عليه السلام) ولكن بأى لفظ صدر من المعصوم أو بأى لفظ أمضاه فهو مجهول لدينا فلا ندرى صيغه معينه لهذا المعنى فكل ذلك مجهول لدينا ولكن نعلم أن هذا المعنى المشترك بين الروايات قد صدر عن المعصوم أو كان قد أمضاه.

هذا هو التواتر المعنوي.

القسم الثالث: التواتر الإجمالي، وهو على أقسام:

القسم الأول: أن هذه الروايات كثيره تبلغ من الكثره حد التواتر الاجمالى ولها تكون ذات أصناف متعدده وحينئذ قد تكون النسبة بين أصنافها عموماً وخصوصاً مطلقاً، وقد تكون النسبة التباین وعدم الاشتراك لا في اللفظ ولا في المعنى. وقد تكون النسبة عموماً وخصوصاً مطلقاً بين أصنافها.

فالتوادر الاجمالى إنما يفيد في المقام إذا كانت النسبة بين أصنافها عموماً وخصوصاً مطلقاً بأن يكون بين الروايات صنف خاص هو أخص الأصناف فيكون واحداً لتمام صفات الأصناف الأخرى وشريك مع سائر الأصناف في المضمون ويتميز عنها بخصوصيه زائده، وحينئذ نعلم إجمالاً بأن هذا الصنف قد صدر من المعصوم إما بلفظه الخاص أو بمضمونه المخصوص فيجوز الاستدلال به على حجيه أخبار الآحاد.

واما النسبة بين الأصناف إذا كانت هي التباین فلا يجوز الاستدلال بها لأننا لا نعلم تفصيلاً صدور أي صنف من أصنافها فكل صنف منها مشكوك الصدور ولا اشتراك بينها لا في اللفظ ولا في المضمون فكل صنف مباین لصنف آخر فلا نعلم بتصور أي صنف من الأصناف بالخصوص.

نعم.. نعلم إجمالاً بتصور صنف خاص من هذه الأصناف عن المعصوم ولكن كل واحد منها بنفسه وبحدة مشكوك الصدور ولهذا لا يمكن الاستدلال بشيء من أصنافه على حجيه خبر الواحد لأنه من الاستدلال على حجيه خبر الواحد بخبر الواحد وهذا غير معقول.

وكذلك الحال في الصنف الثالث أي فيما إذا كانت النسبة بين الروايات عموماً من وجه إنها وإن اشتركت في ماده الاجتماع إلا أنها افترقت في ماده الافتراق فلا نعلم بتصورها في ماده الاجتماع لاحتمال أنها صدرت في ماده الافتراق فقط فمن أجل ذلك لا علم وجداً بتصور بعضها.

نعم نعلم إجمالاً بتصور واحد منها من المعصوم (ع) وأما صدور واحد منها معين فليس لنا علم وجداً فكل واحد من هذه الأصناف مشكوك الصدور فلا يمكن الاستدلال بشيء من هذه الأصناف على حجيه خبر الواحد.

فالنتيجة: أن الأخبار المتواترة إجمالاً إذا كانت النسبة بين أصنافها عموماً مطلقاً يجوز الاستدلال بالأخص منها لأنه قد صدر عن المعصوم يقيناً إما مضموناً أو لفظاً دون ما إذا كانت النسبة بين أصنافها التباین أو العموم من وجه لعدم العلم بتصور بعضها المعين.

هذه هي المقدمة الأولى.

واما المقدمة الثانية: فقد استدل بالروايات الكثيرة على حجيه خبر الواحد إلا أن دلالة أكثرها غير تامة، ويمكن تقسيمها إلى مجموعات:

المجموعة الأولى: روايات الترجيح وهي التي تدل على أن الخبرين المتعارضين يمكن ترجيح أحدهما على الآخر بموافقه الكتاب أو بمخالفته العامه [\(١\)](#) فإذا فرضنا أن أحد الخبرين المتعارضين موافق للكتاب والآخر مخالف فهذه الروايات تدل على تقديم المواقف على المخالف والأخذ بالموافق وطرح المخالف وان الموافق حجه دون المخالف او إذا كان أحدهما مخالف للعامه والآخر موافقاً لهم فهذه الروايات تدل على حجيه الخبر المخالف للعامه فتقديمه على الخبر الموافق للعامه وحمله على التقيي، فروایات الترجح والروايات العلاجية تدل على حجيه خبر الواحد بالالتزام لأنها تدل بالتطابق على الترجح وبالالتزام على حجيه خبر الواحد لأنه لو لم يكن حجه فلا معنى لترجح أحدهما على الآخر.

ص: ٣٩

ولكن الاستدلال بها غير صحيح لأن الأخبار العلاجية واخبار الترجيح أخبار آحاد وليس أخبار متواتره فلا يمكن الاستدلال بها على حجيه أخبار الآحاد لأنه من قبيل الاستدلال على حجيه خبر الواحد بخبر الواحد وهو مستحيل.

وأيضا ان هذه الروايات لا تدل على حجيه أخبار الآحاد بالالتزام فإن هذه الروايات إنما تدل على حجيه أخبار الآحاد بالالتزام إذا كان مفادها ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بموافقة الكتاب ومخالفه العامه.

ولكن كما يحتمل ذلك أن يكون مفاد هذه الروايات في مقام تميز الحجه عن غير الحجه وتميز الخبر الصادق عن الخبر الكاذب مع أن سند كلا الخبرين المتعارضين قطعى ولكن لا نعلم أن احدهما كاذب قطعا إذ لا يتصور التعارض بين الخبرين القطعيين فوقع التعارض دليل على أن احدهما كاذب والآخر صادق وهذه الروايات في مقام تميز الصادق عن الكاذب فالروايات الموافقه للكتاب صادقه والروايه المخالفه للكتاب كاذبه والروايه المخالفه للعامه صادقه والروايه الموافقه لهم كاذبه.

وكلا الاحتمالين في هذه الروايات موجود فكما يحتمل أن تكون هذه الروايات في مقام علاج الخبرين المتعارضين كذلك يحتمل أن تكون هذه الروايات في مقام التمييز للخبر الصادق عن الخبر الكاذب، وحيثئذ تكون هذه الطائفة من الروايات مجمله فلا يمكن الاستدلال بها على تقدير التسليم انها متواتره سندا ولكنها مجمله دلالة

### ادله حجيه خبر الواحد - السنہ بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: ادله حجيه خبر الواحد - السنہ

كان كلامنا في الأخبار العلاجية من جهه أنه قد يناقش فيها أنها كما يحتمل أن تكون في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بموافقة الكتاب أو السنہ أو بمخالفه العامه يحتمل أن تكون في مقام تميز الخبر الصادق عن الخبر الكاذب أو تميز الحجه عن اللاـحجـه مع أن الخبرين قطعيين صدورا فإن التعارض بين القطعيين صدورا غير معقول ولكنه اشتبه على المكلف أيهما صادر عن الإمام(ع) وأيهما غير صادر وهذه الروايات في مقام تميز الصادق عن الكاذب.

ص: ٤٠

فهذه الروايات مجمله باعتبار أنه لا ترجح للاحتمال الاول على الثاني.

والجواب عن ذلك واضح: وهو أن الأخبار العلاجية على طائفتين:

الطائفة الأولى: وتسمى بأخبار الطرح ولسان هذه الطائفة لسان عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنہ (١)، وقد ورد فيها أن ما خالف الكتاب والسنہ فهو زخرف وباطل ولم يقله، وهي تدل على الاستنكار والتحاشى عن صدور الخبر المخالف للكتاب والسنہ؛ ولهذا صرخ فيها بأن ما خالف الكتاب والسنہ زخرف وباطل ولم يقله، فهذه الطائفة في مقام التمييز للصادق عن الكاذب ولكنها ليست من الأخبار المرجحة ومن الأخبار العلاجية.

الطائفة الثانية: الأخبار العلاجية (٢) وهي تعالج مشكله التعارض بين الخبرين المتعارضين وهذه الأخبار ظاهره فى أن كلام من الخبرين المتعارضين حجه فى نفسه ولكن من جهة المعارضه لا يمكن شمول دليل الحجيه لكتلهم معاً ولهذا لا بد من علاج المعارضه بالرجوع الى المرجحات فإن كان أحدهما موافقاً للكتاب، والمراد من الموافقه للكتاب الموافق لإطلاق الكتاب أو عمومه، والآخر مخالف الكتاب وعمومه فلا بد من تقديم الأول على الثاني وان الأول حجه دون الثاني، فالثاني لا يكون حجه ولهذا لا بد أن يكون المراد من المخالف فى الأخبار العلاجية المخالف لعموم الكتاب والسنه أو لإطلاق الكتاب والسنه؛ فإن خبر الواحد إذا كان مخالف لإطلاق الكتاب والسنه أو عمومهما فهو حجه ويخصص عمومهما او يقييد إطلاقهما ولكن إذا كان الخبر مخالف لعموم الكتاب فهو مردود وزخرف وباطل ولم يصدر منهم (ع).

فالروايات العلاجية وهى أخبار الترجيح تدل على الترجيح بالمطابقه وعلى حجيئه خبر الواحد بالالتزام ولكن من جهة أن هذه الروايات ليست من الكثره بدرجها تبلغ حد التواتر فلا يمكن الاستدلال بها على حجيئه خبر الواحد لأنه من قبيل الاستدلال على حجيئه خبر الواحد بخبر الواحد وهو مستحيل.

ص: ٤١

- 
- ١- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج ٢٧، ص ١١٠، ب ٩، من أبواب صفات القاضی، ح ١٢، ط آل البيت.
  - ٢- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج ٢٧، ص ١١٨، ب ٩، من أبواب صفات القاضی، ح ٢٩، ط آل البيت.

المجموعه الثانيه: وهي الروايات الوارده فى الأفراد الخاصه من الرواه وبأوصاف خاصه وبألسنه مختلفه وبصيغ متعدده:

فمنها: ما جاء بصيغه لولا هؤلاء ( زراره و محمد بن مسلم والحلبي و بريد بن معاویه وغيرهم) لاندرست آثار النبوه [\(١\)](#).

و منها: ما جاء بصيغه مثاليه وهي ان هؤلاء أمناء الله على حلاله وحرماه مشيرا إلى طائفه خاصه من الرواه [\(٢\)](#).

و منها: ما جاء بصيغه أن هؤلاء حفظه الدين مشيرا الى فئه مخصوصه [\(٣\)](#).

و منها: ما ورد إذا أردت حدیثا فعليك بهذا الجالس [\(٤\)](#) ( وهو زراره او محمد بن مسلم).

و منها: ما جاء بصيغه ما يمنعك من الرجوع إلى ومحمد بن مسلم فإنه قد سمع من أبي أحاديث وكان عنده وجها [\(٥\)](#).

و منها: ما ورد بصيغه ممن آخذ معالم ديني من ذكريابن آدم القمي فإنه مأمون على الدين والدنيا [\(٦\)](#).

وهكذا غيرها مما قد ورد بألسنه مختلفه ومتعدده وبصيغ خاصه.

وتقریب الاستدلال بها أنه لا شبهه في أن أشخاص هؤلاء لا خصوصيه لها ولا موضوعيه فاحتمال أن لشخص زراره أو شخص محمد بن مسلم دخل في حجيه أخبارهم غير محتمل وإنما الحجيه لأخبارهم من جهه الأوصاف الطارئه عليهم من الأمانه على حلال الله وحرامه ووصف حفظه الدين ووصف أنه لولاهم لاندرست آثار النبوه، فهذ التعبيرات واضحه الدلاله على أن ملاك حجيه أخبارهم هي هذه الأوصاف.

ص: ٤٢

١- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج ٢٧، ص ١٤٢، باب ١١، من أبواب صفات القاضی، ح ١٤، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج ٢٧، ص ١٤٢، باب ١١، من أبواب صفات القاضی، ح ١٤، ط آل البيت.

٣- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج ٢٧، ص ١٥٠، باب ١١، من أبواب صفات القاضی، ح ٤٣، ط آل البيت.

٤- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج ٢٧، ص ١٤٣، باب ١١، من أبواب صفات القاضی، ح ١٩، ط آل البيت.

٥- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج ٢٧، ص ١٤٤، باب ١١، من أبواب صفات القاضی، ح ٢٣، ط آل البيت.

٦- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج ٢٧، ص ١٤٦، باب ١١، من أبواب صفات القاضی، ح ٢٧، ط آل البيت.

ولكن يمكن المناقشه فى ذلك: من جهه أن حجيه أخبار هؤلاء وإن كانت من جهه توفر هذه الأوصاف فيهم واقعا ولكن هذه الطائفه فى مقام بيان أرقى مرتبه من مراتب الوثائق وهى الوثائق الواقعية التى ثبت بنص الإمام(ع) وتصريره، وحيثنى يمكن البناء على حجيه أخبارهم من هذ الجهة. ولكن التعدي من مورد هذه الروايات وهو حجيه روایات خصوص هؤلاء إلى حجيه خبر كل ثقه ولو ثبتت حجيته ظاهرا بتوثيق الشيخ أو الكليني أو النجاشى او الصدوق بحاجه إلى قرينه لأن هذا التعدي ليس مطابقا للأصل بل هو مخالف للأصل، وحيثنى يكون بحاجه إلى قرينه ولا قرينه في هذه الروايات لا في نفسها ولا من الخارج.

ومن هنا لا- يمكن الاستدلال بهذه المجموعه على حجيه أخبار الآحاد مطلقا أو على حجيه أخبار الثقه مطلقا وإن كانت وثائقه ثابتة ظاهرا لا واقعا.

ثم أن هذه المجموعه لا يبعد أن تكون متواتره معنويها وإن لم تكن متواتره لفظا وهذا المعنى معنى الأمانه على حلال الله وحرامه صادر من الإمام(ع) ولكن بهذه الصيغه أو بصيغه أخرى فهو مشكوك ولا نعلم به.

والنتيجه: أنه لا يمكن الاستدلال بهذه المجموعه على حجيه خبر الواحد مطلقا؛ لأنها لا تدل إلا على حجيه قسم خاص من خبر الواحد لا على حجيه خبر الواحد مطلقا كما هو محل الكلام فى المساله ومحل التزاع.

المجموعه الثالثه من الروايات: وهذه المجموعه تاره وردت بلسان أعرفوا منازل الرجال [\(١\)](#) بقدر أحاديثهم عنا، وأخرى بلسان يا جميل أرو هذا الحديث لإخوانك [\(٢\)](#). فهل يمكن الاستدلال بهذه الطائفتين من هذه المجموعه او لا يمكن؟

ص: ٤٣

---

١- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج ٢٧، ص ١٤٩، باب ١١، من أبواب صفات القاضی، ح ٣٧، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج ٢٧، ص ٨٨، باب ١١، من أبواب صفات القاضی، ح ٤٠، ط آل البيت.

اما الطائفة الأولى: فلا- يمكن الاستدلال بها لأنها لم تبلغ من الكثرة حد التواتر وحيث تكون من الاستدلال على حجيء خبر الواحد بخبر الواحد وهو لا يمكن. وكذلك الطائفة الثانية فهي خبر واحد ولا تبلغ من الكثرة حد التواتر وليس قطعه الصدور فلا يمكن الاستدلال بها على حجيء خبر الواحد هذا مضافا إلى إمكان المناقشة في دلالتها فإن ترغيب الإمام على كثرة الروايات وأنه موجب لنمو منزلة الرواية عند الناس لعله من جهة الرغبة في انتشار الروايات بين الناس حتى يعرفوا الروايات الصادرة من الأئمة الأطهار(ع) من غيرها والغرض من وراء ذلك هو حصول العلم أو الاطمئنان بصدور هذه الروايات لا حجيء خبر الواحد مطلقا.

واما الطائفة الثانية وهي قوله(ع) يا جميل أور الحديث لإخوانك فإنه وإن دل على وثاقه جميل واقعا فيكون هذا من أرقى درجة الوثاقة ولكن لا- يمكن التعذر من مورد هذه الطائفة إلى سائر الموارد لأنها تدل على حجيء أخبار الأحاديث فيما إذا كان الرواوى وأبداً الأرقى مراتب الوثاقة وهي الواقعية ولا يمكن التعذر منها إلى غيرها.

والنتيجة: أن هذه المجموعه ايضا لا يمكن الاستدلال بها والعمده في ذلك أنها لم تبلغ حد التواتر.

## أدله حجيء خبر الواحد \_\_\_\_\_ السنة بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيء خبر الواحد \_\_\_\_\_ السنة

المجموعه الرابعة: قد وردت بلسان أمر المولى بكتابه الروايات والاهتمام بها وحفظها لأنها تفيد في المستقبل للأجيال القادمه وقد ورد ذلك في روايات كثيره ولكن هذه الروايات لا- يمكن الاستدلال بها من جهة أنها لا تبلغ من الكثرة حد التواتر ولا تكون قطعه الصدور فلا يمكن الاستدلال بها على حجيء خبر الواحد وليس هى أخص المجموعات لتكون قطعه الصدور إما بمضمونها او بلفظها فمن أجل ذلك هذه الروايات أخبار آحاد فلا يمكن الاستدلال بها على حجيء خبر الواحد.

ص: ٤٤

هذا مضافا إلى أن هذه الروايات لا تدل على حجيء أخبار الأحاديث إذ يمكن أن يكون الغرض من وراء الأمر بكتابه الروايات هو انتشار آثار والنبوه والأئمه(ع) بين الناس ليحصل العلم أو الاطمئنان بها لا حجيتها مطلقا وتعبدا ف مجرد الاهتمام بكتابه الروايات لا يدل على أن هذه الروايات حجه تعبدا ومطلقا.

المجموعه الخامسه: روايات كثيره أيضا عمدتها صحيحه الحميري وهي روايه طويله ورد في ذيلها:(قال : سأله وقلت : منْ أَعَامِلُ ؟ أَوْ عَمَنْ آخُذُ ؟ وَقَوْلَ مَنْ أَقْبَلَ ؟ فَقَالَ لَهُ: الْعَمَرُ ثَقِيقٌ ؛ فَمَا أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي ، فَعَنِّي يُؤَدِّي ، وَمَا قَالَ لَكَ عَنِّي ، فَعَنِّي يَقُولُ ؛ فَاسْمَعْ لَهُ وَأَطِعْ ؛ فَإِنَّهُ الشَّهِيدُ الْمَأْمُونُ)

وهذه الروايه واضحه الدلاله على حجيء قول الشهيد وقد ورد في الفقهه الثانية فيها: وَأَخْبَرَنِي أَبُو عَلَيٌّ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا مُحَمَّدٍ عليه السلام عنِّي مِثْلِ ذِيَّكَ ، فَقَالَ لَهُ الْعَمَرُ وَابْنُهُ ثَعَانٌ ؛ فَمَا أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي ، فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ ، وَمَا قَالَ لَكَ ، فَعَنِّي يَقُولَانِ ؛ فَاسْمَعْ لَهُما

وأطعهمَا ؛ فَإِنَّهُمَا التَّقَتَانِ الْمَمُونَانِ) [\(١\)](#).

فيقع الكلام في هذه الصحيحه تاره في سندها وأخرى في دلالتها.

أما سندها فإن هذه الصحيحه من الصحاح الأعلايه وهي في اصطلاح أهل الرجال هو أن راويها إمامياً ومزكاً بأكثر من عدلين وهذه الروايه كذلك فإن الرواى الأول هو الكليني عليه الرحمه وجلاله قدره وثقته وأمانته على الروايات معروفة ومشهوره ومتفق عليها بين الأصحاب ولا شبهه فيه فإنه مزكاً بأكثر من عدلين. والرواى الثاني الذي يروى عنه الكليني راويان: أحدهما محمد بن عبد الله الحميري وهو جليل القدر وقد اتفق الأصحاب على عدالته، والآخر هو محمد بن يحيى العطار وهو شيخ القميين ووجههم ولا شبهه في وثاقته وجلاله قدره وأمانته على الأحاديث والرواى المباشر عن الإمام(ع) هو عبد الله بن جعفر الحميري ولا شبهه في وثاقته وجلاله قدره اتفقوا على وثاقته وأمانته وجلاله قدره فلا شبهه في أنه مزكاً من العدول.

ص: ٤٥

---

١- الكافي، الكليني، ج ٢، ص ١٢٥، ح ١ (ط دار الحديث).

فالواسطه بين الكليني وبين الإمام عليه السلام واستطتين فقط أى واسطه قليله بينهما وهذه الروايه قد وصلت من الإمام(ع) إلى الكليني بواسطتين.

قد يقال كما قيل: إن ضم جهه قوله الواسطه إلى هذه الروايه الصحيحه يوجب حصول العلم منها فإنها كالروايه القطعية الصدور من الإمام(ع) وإذا ضمننا إليها ان كل راوٍ مزكًّا بأكثر من عدلين وجلاله قدره ووثاقته معروفة ومتسائله عليها بين الأصحاب فالروايه تصبح كالروايه القطعية أى تفيid القطع بالواقع فعندئذ يمكن الاستدلال بها على حججه خبر الواحد.

ولكن الأمر ليس كذلك فإن هذه الروايات لا تخرج عن خبر الواحد ولن يستمد تواتره وقطعه لا تواتر لفظي ولا تواتر معنوي ولا اجمالي، وحصول القطع في مورد ما لشخص ما من هذه الروايه فهو بسبب ذاتي لا بسبب نوعي أى يحصل القطع له لخصوصيه ذاتيه في هذه الشخص من جهة حسن ظنه وما شاكل ذلك ولا يحصل القطع من هذه الروايه لشخص آخر، في حين أن الروايه لو كانت قطعية الصدور فهى قطعية بالنسبة إلى الجميع لا بالنسبة إلى شخص تفيid القطع دون شخص آخر، فإن أفادت القطع لشخص ما دون آخر فلا مجاله يكون مستندًا إلى خصوصيه ذاتيه لا خصوصيه نوعيه توجب ذلك.

فإذن لا يمكن الاستدلال بهذه الصحيحه وما شاكلها على حججه أخبار الآحاد.

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى فقد ورد في هاتين الفقرتين المذكورتين الأمر بالسماع (فاسمع لهما واطعهما فإنهما الثقان المأمونان) ولا شبهه في أن هذا الأمر بالإطاعة والسماع ليس امرا مولويًا نفسيا لأنه غير معقول ولا أمرا غيريا فيدور بين كونه امرا طريقيا او أمرا إرشاديا ولا ثالث لهما.

وذكرنا ان المراد من الأمر الطريقي هو جعل الحكم الطريقي من قبل المولى ولا شأن له غير الحفاظ على الأحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادئ اللزوميه في موارد الاشتباه والالتباس وإلا فلا مثوبه على موافقه الأمر الطريقي ولا عقوبه على مخالفته.

والأمر الطريقي هذا كوجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية قبل الفحص أو الشبهات الحكمية بعد الفحص عند الإخباريين وفي الشبهات المقرؤن بالعلم الاجمالي والغرض من هذه الوجوب الحفاظ على الأحكام الواقعية بما لها من المبادئ والملاكات اللزومية في موارد الاشتباه والالتباس، وجعل الحجية للأamarات في هذه الموارد.

وعندئذ تدل هذه الرواية على حجية أخبار الثقة ولكن فيما إذا كانت وثاقته واقعيه كالعمرى وابنه وما شاكلهما ولا يمكن التعذر عن مورد هذه الصحيحه إلى حجيه كل خبر ثقه وإن كانت وثاقته ثابته ظاهرا لا واقعا، فإن التعذر بحاجه إلى قرينه ولا فرائه على ذلك.

واما إذا كان هذا الأمر أمرا إرشاديا فعندئذ لا تدل هذه الصحيحه على حجيه أخبار الآحاد بل مفادها الإرشاد إلى حجيه أخبار الثقه في المرتبه السابقة بالسيره القطعية من العقلاه الجاريه على العمل بها الممضاه شرعا فمفاد هذه الصحيحه إرشاد إلى أن حجيه أخبار الثقه ثابته في الواقع بقطع النظر عن هذه الصحيحه بالسيره القطعية من العقلاه الممضاه شرعا.

وحيثـ لا يمكن الاستدلال بهذه الصحيحه على حجيه أخبار الثقه.

ونظير ذلك صحيحه محمد بن عيسى عن الرضا(ع) وقد ورد فيها (قال: قال : قلت : لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني ، أفيونس بن عبد الرحمن ثقه ، آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني ؟ فقال : نعم )<sup>(١)</sup>

فإن هذه الصحيحه في مقام بيان الصغرى وأما الكبرى وهي حجيه أخبار الثقه فهي ثابته في المرتبه السابقة ببناء العقلاه الممضى شرعا وهذه الصحيحه في مقام إثبات الصغرى فإذا كان يونس بن عبد الرحمن ثقه فأخباره حجه وتنطبق عليه الكبرى وهي حجيه أخبار الثقه وحيثـ يكون مفاد هذه الصحيحه الإرشاد إلى حجيه أخبار الثقه وهي في مقام إثبات الصغرى وأما الكبرى فهي معلومه ومرتكزه في الأذهان ولهذا سأـ عن وثاقه يونس لا عن حجيه خبره لأن حجيه خبر الثقه أمر مرتكز في الأذهان.

ص: ٤٧

---

١- وسائل الشيعه، الحر العاملی، ج ٢٧، ص ١٤٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٣ (آل البيت).

هذا تمام كلامنا في الاستدلال بالروايات.

وإلى هنا قد تبين أن لا شيء من الآيات المباركة والروايات التي ادعى دلالتها على حجيه أخبار الآحاد يدل على حجيتها. وبعد ذلك يقع الكلام في الأجماع.

## أدله حجيه خبر الواحد — الإجماع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد — الإجماع

كان كلامنا في أدله حجيه خبر الواحد وقد تقدم الكلام في الاستدلال بالكتاب والسنة، وقد انتهى كلامنا إلى الاستدلال بالإجماع، فقد يستدل على حجيه خبر الواحد بالإجماع ونقصد به أعم من الإجماع القولى والإجماع العملى.

أما الإجماع القولى: فإن أريد بالإجماع المنقول بخبر الواحد فلا يمكن الاستدلال به على حجيه خبر الواحد؛ لأنه بمثابة خبر الواحد وقد تقدم أن الاستدلال على حجيه خبر الواحد بخبر الواحد غير ممكن لاستلزماته توقف الشيء على نفسه وعلىه الشيء لنفسه وهو مستحيل، فالاستدلال على حجيه خبر الواحد بالإجماع المنقول بخبر الواحد غير ممكن.

وأما الإجماع المحصل: بين العلماء من المتقدمين والمتاخرين ليس بإمكاننا إثبات مثل هذا الإجماع، إذ لو فرضنا ثبوت مثل هذا الإجماع بين المتاخرين سواء في المسائل الفقهية أو في المسائل الأصولية كحجيه خبر الواحد، فلا طريق لنا إلى إثبات أن هذا الإجماع قد وصل إلى المتاخرين من الفقهاء المتقدمين، ولا- طريق لنا إلى إثبات موافقه المتقدمين للمتاخرين في حجيه خبر الواحد، إذ المنقول في كتب المتاخرين إنما هي فتاوى العلماء المتقدمين والفتوى لا تدل على أن مدركتها في المسألة الإجماع؛ لأنه كما يمكن أن يكون مدررك الفتوى الإجماع كذلك يمكن أن يكون مدركتها غير الإجماع، والمنقول في كتب المتاخرين هو فتاوى المتقدمين لا- إجماعاتهم فمن أجل ذلك لا يمكن إثبات موافقه المتقدمين للمتاخرين في دعوى الإجماع. كما أن ليس للمتقدمين كتب استدلاليه بين أيدينا حتى نستطيع إثبات استنادهم إلى الإجماع، إما لأنه ليس لكل واحد منهم كتاب استدلالي أو كان ولكنه لم يصل إلينا حتى نرجع إليه ونحرز أنه موافق للإجماع أو ليس موافقا له.

ص: ٤٨

وعليه: ليس لنا طريق إلى إثبات أن الإجماع ثابت بين المتاخرين قد وصل إليهم من العلماء المتقدمين فضلا عن وصول هذا الإجماع من زمن الأئمه عليهم السلام إلينا يدا بيد وطبقه بعد الطبقه، فلا أثر لهذا الإجماع، لأن الإجماع في نفسه لا يكون حجه وإنما حجيته من جهة وصوله إلينا من زمن الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه، وقد عرفت أنه لا طريق لنا إلى إثبات ذلك.

فالنتيجة: أن الإجماع ثابت بين المتاخرين لا يمكن إثباته بين المتقدمين وانه قد وصل منهم إلينا كذلك، فضلا عن ثبوت هذا الإجماع بين أصحاب الأئمه(ع) ووصوله إلينا يدا بيد، ولا- فرق في ذلك بين الإجماع في المسائل الفقهية والإجماع في

المسائل الأصولية كحججه خبر الواحد.

وأما الاجماع العملى: كعمل الفقهاء المتأخرین جمیعاً بأخبار الثقه فأیضاً الأمر كذلك، ولكن لا يمكن إحراز موافقه المتقدمين لهم في ذلك، بل نعلم بمخالفه المتقدمين لهم في ذلك؛ فإن السيد المرتضى وغيره لا يقولون بحججه اخبار الآحاد وإن كانت من الثقات، فالإجماع العملى غير ثابت بين العلماء المتأخرین والمتقدمين فضلاً عن وصوله من زمن الأئمه(ع) إلينا.

فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد على الاجماع في شيء من المسائل الفقهية ولا في المسائل الأصولية.

ولكن مع ذلك قد يستدل على حججه خبر الواحد بعده طرق ووجوه:

الوجه الأول: أن الروايات المتقدمة الواردة بالسنن مختلفه وبعناوين متعدده تدل على اهتمام الأصحاب وعلماء الطائفة بها في مقام العمل ومن الواضح أنه من غير المحتمل أنهم لا ي عملون بها إلا إذا كانت قطعية بالتواتر أو بالقرائن الخارجية، بل لا شبهه في أنهم يعملون بالروايات التي يكون رواثها من الثقات في مقابل عدم عملهم بروايات المجهولين أو بروايات الكاذبين والوضاعين، ومن الواضح أن اهتمام الأصحاب وعلماء الطائفة بهذه الروايات في مقام العمل كاشف عن قيام سيرتهم على ذلك ووصولها إلينا يداً بيد وطبقه بعد الطبقه.

ولكن الجواب عن ذلك: واضح.

أولاً: انه لا طريق لنا إلى إحراز وصول هذه السيره من زمن أصحاب الأئمه(ع) إلينا، وليس بإمكاننا إثبات هذه السيره المتشرعيه بين أصحاب الأئمه وصولها إلينا يدا بيد وطبقه بعد الطبقه.

وعلى تقدير تسليم ذلك إلا أنه من المحتمل أن اهتمام الأصحاب بالعمل بهذه الروايات وعمل علماء الطائفه بها يكشف عن وجود السيره، ولكن كونها سيره متشرعه أو سيره عقلائيه فهذا ما لا يمكن كشفه من قيام هذه السيره، إذ لعل هذه السيره امتداد لسيره العقلاه المرتكزه في أذهانهم من العمل بأخبار الثقات وهذه السيره مضاه شرعا وبعد الإمضاء تصبح السيره العقلائيه سيره متشرعه.

فاهتمام الأصحاب بهذه الروايات جميما وعمل علماء الطائفه بها لو فرض أنه كاشف عن قيام السيره بين الأصحاب ولكن لا يمكن إحراز أنها سيره متشرعه مستحدثه من زمن أصحاب الأئمه(ع) من مجرد قيام السيره على ذلك بين أصحاب الأئمه(ع) لاحتمال أنها سيره العقلاه الجاريه على العمل بأخبار الثقه الممضاه شرعا، وبعد إمضائتها تتولد سيره متشرعه على العمل بأخبار الثقه، فعمل الأصحاب بها لا يكون كاشف عن أنها سيره مستحدثه متشرعه.

الوجه الثاني: أن عمل العلماء بأخبار الثقه في تمام أبواب الفقه من البدايه إلى النهايه، لا يمكن أن يكون جزاً، ولا يتحمل أن يكون مدركاً لهذا العمل الروايات القطعية الواصله إليهم، إذ لو كانت هناك روايات قطعية في جميع أبواب الفقه لكان معرفه واضحه بينهم ول كانت مدونه في كتبهم مع أنه لا عين ولا أثر لها.

والجواب عن ذلك: أن هذا الوجه إنما يتم بتماميه مقدمتين:

المقدمه الأولى: ثبوت أن هناك إجماع بين الأصحاب والفقهاء من المتقدمين والمتاخرين على العمل بأخبار الثقه في تمام أبواب الفقه.

المقدمه الثانيه: أن لا يكون لهذا الاجماع مدرک.

ولكن كلتا المقدمتين غير صحيحه.

أما المقدمه الأولى: فهى غير تامه من جهة أن جماعه من المتقدمين وبعض المتأخرین لا يرون العمل بأخبار الثقه، وأما الرويات الموجودة في الكتب الأربعه فهى وإن كانت أخبار آحاد صوره ولكنها قطعیه الصدور وليس بأخبار آحاد حقيقة.

ومن هنا لا يكون هناك إجماع بين المتقدمين والمتأخرین على ذلك.

وأما المقدمه الثانيه: فمن المحتمل أن يكون مدرک هذا الاجماع أحد الأدله المتقدمه أو السيره العقلائيه، وحينئذ لا يكون مثله كاشفا عن وجود سيره متشرعه بين أصحاب الأئمه(ع) لأنه محتمل المدرک.

## أدله حجيه خبر الواحد ————— السيره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ————— السيره

الوجه الثالث: أنا نعلم وجدانا أن سيره الأصحاب في زمن الرسول الأكـرم(ص) وفي زمن الأئمه(ع) جاريه على العمل بأخبار الثقه، والنكته في ذلك أنه لا يمكن لكل فرد الوصول إلى النبي الأكـرم(ص) أو إلى أحد من الأئمه الأطهار(ع) وأخذ الوظائف الدينية منهم مباشره؛ إذ ليس ذلك ميسوراً لكل فرد من الأصحاب الموجودين في المدينه المنوره فضلا عنـ كان فيـ البلاد البعـيدة، وحينئذ يكون بطبيعـ الحال جـريـان سـيرـتهم علىـ العملـ بأـخـبارـ الثـقـهـ فيـ ذـلـكـ، وـهـذـهـ هـىـ سـيرـهـ المتـشـرـعـهـ الثـابـتـهـ بـيـنـ أصحابـ الأـئـمهـ الأـطـهـارـ(ع)ـ وـنـحـنـ نـعـلمـ بـهـذـهـ السـيرـهـ وـجـدـانـاـ.

والجواب عن ذلك: إن هذا الوجه وإن كان صحيحاً ولا شبهه فيه؛ لأن ليس لكل فرد من الأفراد الموجودين في المدينه المنوره تيسر الوصول إلى النبي الأكـرم(ص) أو أحد الأئمه الأطهار(ع) وأخذ معاـلمـ الدـينـ وـالـوظـائـفـ الـدـينـيـهـ منـهـمـ(ع)ـ مـباـشـرـهـ وـمـنـ هـنـاـ جـرـتـ سـيرـتـهـمـ عـلـىـ الـعـلـمـ بـأـخـبارـ الثـقـهـ.

إلاـ أنـ هـذـهـ السـيرـهـ لـيـسـ سـيرـعـيهـ حـادـثـهـ بـيـنـ أصحابـ الأـئـمهـ(ع)ـ بلـ هـذـهـ السـيرـهـ سـيرـهـ العـقـلـاءـ الثـابـتـهـ قـبـلـ وـجـودـ الشـرـعـ وـالـشـرـيعـهـ، وـبـعـدـ وـجـودـ الشـرـعـ يـعـلـمـ النـاسـ بـحـسـبـ اـرـتكـازـاتـهـمـ بـأـخـبارـ الثـقـهـ مـنـ دـوـنـ الـالـتـفـاتـ إـلـىـ أـنـ هـذـاـ عـلـمـ صـحـيـحـ شـرـعـاـمـ لاـ.

ص: ٥١

نعم سكوت النبي الأكـرم(ص) والأئمه(ع) وعدم منعهم عن العمل بهذه السيره إمضاء لها فإذا كانت ممضاه من قبل الشرع فـهيـ سـيرـهـ شـرـعيـهـ بـعـدـ إـمـضـاءـ.

والفرق بين سيره العقلاء وبين سيره المتشروعه أن سيره المتشروعه مستنده إلى الشرع وليست لها سابقه وأمر مستحدث ومستند إلى وجود الشرع وأما سيره العقلاء فهي مستنده على المصالح العامه لدى العقلاء المرتكزه في أذهانهم موجوده قبل وجود الشرع ولا تكون مستنده إلى الشرع.

هذا هو الفارق بين السيرتين.

وإلى هنا قد تبيّن أنه لا يمكن الاستدلال على حجيه خبر الواحد بالسيره المتشروعه فإن هذه السيره لا دليل على ثبوتها في زمن الأئمه(ع) والثابت إنما هو سيره العقلاء.

وينتهي الكلام إلى سيره العقلاء.

ولا- شبهه في أن سيره العقلاء جاريه على العمل بأخبار الثقه في الأحكام المتشروعه الموجوده بين المولى والعبيد سواء كانوا المولى من المولى الحقيقيه أم كانوا من المولى العرفيه، وحيث أن هذه السيره هي عباره عن عمل العقلاء، ولا يمكن أن يكون عملهم بدون مبرر وسبب ونكته؛ لأن كل إنسان واعي وعاقل لا يمكن ان يعمل تعبداً وجزاًًاً وبدون سبب وداع ومبرر، فلا محالة يكون كل فاعل صادر من الإنسان الوعي والعاقل ذا سبب وله مبرر ولا يمكن أن يكون تعبداً وجزاًًاً، إذ التعبد إنما يتصور في الأحكام الشرعيه بين المولى والعبيد، لأن العبد لا بد له من العمل بالأحكام الصادره من الشرع تعبداً أدرك مصلحتها أو لم يدركها ويعلم ملائكتها أو لم يعلم فيجب عليه امثال أوامر المولى والاجتناب عن نواهيه، فالتعبد إنما يتصور في الأحكام الشرعيه بين المولى والعبيد واما في الأفعال الخارجيه التي لا ترتبط بالشرع فلا يمكن صدور عمل من الإنسان الوعي العاقل المختار تعبداً وجزاًًا بدون أي مبرر، فسيره العقلاء هي عملهم فلا يمكن أن تكون بدون مبرر وسبب ونكته تبرر هذه السيره. هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى الإنسان بحكم علاقته بالآخرين — سواء كانت هذه العلاقة من نوع العلاقة بين الموالى والعييد (الموالى الحقيقة أو من الموالى العرفيه) أم كانت هذه العلاقة من نوع العلاقة بالمجتمع بكافة طبقاته من الطبقات العرضيه والطويله — لا- يمكن له العمل بالعلم الوجداني فى ميادين هذه العلاقات وحيثئذ لا يكون له إلا العمل بالأمارات الطنيه الكافيه فى إشباع حاجه الإنسان، وهى أخبار الثقه، وأخبار الثقه لا- شبهه فى حجيتها فى ميادين العلاقات فيما إذا لم يكن المطلوب فيها الوصول إلى الواقع، كما هو الحال فى الأحكام الشرعيه بين المولى والعييد، فإن هم العبد فى هذه الموارد تحصيل الأمان من الإدانه والعقوبه لا الوصول إلى الواقع، فعمله بخر الثقه من حيث أنه حجه سواء طابق الواقع أم كان مخالفا للواقع باعتبار أن عمله به يوجب له الأمان من الإدانه والعقوبه وإن كان مخالفا للواقع.

واما فى موارد علاقته بالمجتمع فيختلف الحال فإن فى هذه الموارد قد لا- يكون خبر الثقه حجه والناس لا- يعملون به وإنما يعملون بالعلم والاطمئنان فقط كما فى التاجر فإنه لا يتاجر فى شيء إلا بعد حصول الاطمئنان بالنفع وعدم الضرر ولا يكون خبر الثقه حجه إلا إذا أفاد الاطمئنان وحيثئذ يكون العمل بالاطمئنان لا بخبر الواحد، لأن معنى حجيه خبر الثقه هو العمل به وإن كان لا يفيد الظن بل وأن كان الظن غير المعتبر على خلافه فمع ذلك يكون خبر الثقه حجه ومؤمن من الإدانه والعقوبه.

وكذلك فى الأسواق المالية؛ فالتبادلات والمعاملات فى هذه الأسواق كلها مبنيه على العلم والاطمئنان ولا يعتمد على أخبار الثقه بما هي أخبار الثقه إلا إذا أفادت الاطمئنان.

والنتيجه أن أخبار الثقه فى الموضوعات الخارجيه وفي علاقه الإنسان بالمجتمع بتمام أصنافه وطبقاته لا يكون حجه.

نعم هو حجه فى بعض الموارد فى الموضوعات الخارجيه، وقد لا- يكون حجه وإنما الحجه هو البينه دون خبر الثقه كما فى الأعراض.

وكيف ما كان فخبر الثقه إنما يكون حجه فى الأحكام الشرعيه التي لا يكون المطلوب فيها الوصول إلى الواقع بل تحصيل الأمن من العقوبه والانقياد إلى المولى وطاعته، والانقياد والطاعه يحصلان وإن لم يكن العمل بخبر الثقه مطابق للواقع، وأما فيما كان المطلوب فيه هو الوصول إلى الواقع فقد يكون خبر الثقه حجه وقد لا- يكون حجه، والوصول إلى الواقع إما بالعلم الوجданى أو بالاطمئنان والمفروض أن خبر الثقه ليس علما وجدانيا وليس اطمئنانا. نعم قد يفيد الاطمئنان فعندئذ يكون الاطمئنان هو الحجه لا خبر الثقه.

هذا من ناحيه ثانية.

ومن ناحيه ثالثه ان كل أماره محفوفه بنقطتين مضعفيتين:

النقطه الأولى: احتمال الكذب، أى ان هذه الأماره كاذبه وليس مطابقه للواقع.

النقطه الثانية: احتمال الخطأ والاشتباه فى المخبر.

وفي حال كونها من الثقه فتسقط كلتا النقطتين.

أما النقطه الأولى وهى احتمال كذب الأماره فهو مدفوع بوثاقه المخبر، لأن المخبر إذا كان ثقه فهو لا يكذب.

وأما النقطه الثانيه وهو احتمال الاشتباه والخطأ فهو مدفوع بأصل عقلائي، وهو ان كل فعل صادر عن إنسان عاقل ومحظوظ لا يمكن حمله على أنه صدر اشتباها أو خطأ لأن مقتضى أصاله عدم الخطأ والاشتباه هو عدم خطأه واحتباشه وهو أصل عقلائي ثابت بالسيره العقلائيه الجاريه على العمل به.

فيكون خبر الثقه حجه من هذه الناحيه لسقوط كلتا النقطتين المضعفيتين.

ثم أن سيره العقلاء سيره مرتکزه فى الأذهان وثابته فى أعماق نفس الإنسان لأنه يعمل بخبر الثقه بدون أى تأمل وتوقف على أى مقدمه خارجيه أو نكته كذلك فإذا علم أن المخبر ثقه فهو يعمل بخبره من دون أى التفات لشيء آخر، وقد ورد فى جمله من الروايات ما يؤكده ذلك ففى الوسائل هكذا: (قال : قلت : لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتج إليه من معالم ديني ، أفيونس بن عبد الرحمن ثقه ، آخذ عنه ما أحتج إليه من معالم ديني ؟ فقال : نعم. [\(١\)](#) ) فإنه يدل على أن حجيه خبر الثقه أمر مفروغ عنه ولهذا يكون السؤال عن وثاقته لا عن حجيه خبره، فهذه الروايات تدل على أن حجيه خبر الثقه أمر مرتکز بين العقلاء وجاريه بين الناس ومستمره بعد الشرع والشريعة والناس يعملون بها من دون الالتفات إلى أى شيء آخر، فلو كان العمل بخبر الثقه مخالفًا للأغراض الشرعيه لكان على النبي(ص) والأئمه الأطهار(ع) الردع عن ذلك والمنع منه صراحه بل في كل مناسبه وفي كل اجتماع حتى يذهب هذا الارتكاز من أذهان الناس مع أنه لم يصدر منهم(ع) ردع عن العمل بهذه السيره.

---

١- وسائل الشيعه، الحر العاملی، ج ٢٧، ص ١٤٧، أبواب صفات القاضی، باب ١١، ح ٣٣، طآل البيت.

Your browser does not support the audio tag

## الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد السيره

إلى هنا قد تبين أنه لا شبهه في أن سيره العقلاء جاريه على العمل بأخبار الثقه في الشبهات الحكيمه وكذلك في الشبهات الموضوعيه.

وأما في الموضوعات الخارجية فيختلف الحال فيها. فإن كان المطلوب الوصول إلى المصالح الواقعية والاجتناب عن المفاسد فلا يكون خبر الثقة بما هو خبر ثقة حجه والعمل فيها إنما هو بالعلم الوجданى أو بالاطمئنان وهذا يختلف باختلاف الموضوعات.

وينسخى لنا التنبيه على مجموعه من المقدمات:

المقدمه الأولى : أن سره المتشعره تفترق عن سره العقلاء؛ فان السره العقلائيه تستثنى على أحد ملاكين :

**الملاك الأول:** أن ما بنى عليه العقلاً وما جرت عليه سيرتهم لا بد أن يكون أمراً مرتکزاً في الأذهان وثابتًا في أعماق النفوس وموافقاً للحبلة والفطرة.<sup>٥</sup>

**الملاك الثاني: المصلحة العامة التي لها دخل في حفظ النظام الموجود بين الموالي والعيبيد؛ فإن تلك المصالح ملاك لجريان سيره العقلاة وبناءهم.**

وأما سيره المتشرّع فهـي مستنـدة إلـي الشـرع فـقط وـمعلـولـه لـه ولـيـس لـها مـلاـك آخر.

المقدمه الثانيه: أن سيره المتشعره إذا كانت مستحدثه كالسيره بين الفقهاء من المتأخرین والمتقدمن فليس بإمكاننا إحراز وجود هذه السيره في زمن المعصومين(ع) وانها وصلت إلينا بطرق قطعيه يدا بيد وطبقه بعد طبقه، وإثباتها بحاجه إلى علم الغيب ومن هنا لا تكون هذه السيره حجه. وأما سيره العقلاء إذا كانت مستحدثه وحدثت بعد عصر التشريع كبناء العقلاء على حق التأليف والطبع والنشر؛ فإنه بناء مستحدث من العقلاء على حق التأليف والطبع والنشر بعد عصر التشريع فإن فى عصر التشريع لم يكن هناك تأليف وهو يعني انتفاء الموضوع، والنقطه المهمه هي فى أنه هل بإمكاننا إثبات إمضاء الشارع لهذا البناء أو لا يمكن ذلك؟

٦٥ :

ومن الواضح أنه ليس لنا طريق إلى إثبات إمضاء الشارع لهذا البناء وإقراره؛ إذ لا نعلم أن هذا الحق لو كان موجوداً في عهد التشريع لكان ممضيًّا من قبل الشارع، فاشت حججه هذه السرر من العقلاء غير ممكن.

ومن أحا ذلک قلنا: إن حق الطع غیر ثابت في الشر بعه المقدسه و كذلك حق النشر فیحوز لکا من مملک کتابا ان يتصرف

فيه بما يشاء من البيع والهدية والطبع والنشر.

فحق الطبع ليس ثابتاً وليس للمؤلف حق المنع عن ذلك وإن كان المعروف بين الفقهاء أن هذا الحق ثابت ببناء العقلاء ولكن حيث أنه مستحدث فلا يمكن إثبات إمضاء هذا البناء إذ لا طريق لنا إلى ذلك.

نعم لو كان هذا الحق من الحقوق المرتكزة في الأذهان الثابتة في أعماق النفوس والموافقة للجبله والفتوره فيمكن إثبات إمضائه واعتراف الشارع بهذا الحق بنحو القضيه الشرطيه أى أن هذا الحق لو كان ثابتاً في عهد التشريع لأمضاه الشارع.

ويستفاد هذا الإمساء من عدم ردع الشارع عن العمل بهذا الحق، إذ لو كان بناء العقلاء على هذا الحق منافيًّا لأغراض التشريع وخطرها عليها وفيه مفاسد فبطبيعة الحال يقوم الشارع بالردع عنه بنحو القضيه الشرطيه، فيستكشف من عدم ردعه عنه ولو بنحو القضيه الشرطيه عن إمضائه له وإن كان هذا البناء متاخر.

ومثل هذا الأمر الارتکازی لا- يختص بزمن دون زمان وبمكان دون مكان وبطائفه دون طائفه أخرى، فلا يقاس ذلك بالتقاليد والعادات بين الطوائف؛ فإن تقاليد كل طائفه غير تقاليد طائفه أخرى، وهي تختلف باختلاف الأزمنه والأمكنه وباختلاف الطوائف، ومنشأ هذه التقاليد خصوصيات الزمان والمكان والطوائف وعوامل البيئه،

وليس كذلك الأمر الارتکازی الثابت في أعماق نفوس الناس فإنه لا يختلف باختلاف الناس والطوائف والأزمنه والأمكنه، فحجيه خبر الثقه مثلاً أمر مرتكز في الأذهان في كل زمان ومكان، فكما أنه مرتكز في أذهان الناس قبل عهد التشريع فكذلك هو مرتكز في أذهانهم بعد عهد التشريع.

وأما حق الطبع والنشر فليس كذلك، فإن بناء العقلاء على هذا الحق ناشئ من المصلحة الشخصية المالية للمؤلف وليس ناشئاً من العوامل الارتكازية الثابتة في أعماق نفوس الناس.

فمن أجل ذلك لا يمكن إثبات إمضاء هذا البناء. لأنه لو فرضنا وجود هذا البناء في عهد التشريع لم يمكن لنا إثبات إمضاء الشارع له، فإن هذا الحق متمثل في التأليف فقط وهو أمر معنوي لا يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة وغير قابل للنقل والانتقال، وكذلك حق الطبع والنشر، لأن هذه الحقوق ثابتة لكل من يملك الكتاب، والإسلام إنما يعترف بملكه ما هو نتاج عمل الإنسان وتبنته، كما إذا قام شخص بإحياء أرض، فإن حياة هذه الأرض نتيجة عمله وتبنته سواء كانت هذه الحياة متمثلة في البناء أو في الزراعة أو في الشجير وهو إنما يملك الحياة فقط لأنها نتيجة عمله وتبنته وجهده وأما رقبة الأرض فلا يملكها، بل هي ملك الإمام(ع) وإنما يملك ما هو نتيجة عمله وهو حق الحياة في هذه الأرض، وكذلك من حاز الثروات الطبيعية، فهو يملك ما هو نتيجة عمله وهو ما حازه من الثروات الطبيعية، باعتبار أنه نتيجة عمله وتبنته ولا يعترف الإسلام بملكه من استولى على الأراضي الواسعة أو الثروات الطبيعية الواسعة بالقوة، وإنما يعترف بملكه ما هو نتيجة عمله وجهده، ومن الواضح أن نتيجة بذلك جهد المؤلف وتبنته وهو التأليف فقط وهو أمر معنوي غير قابل للنقل والانتقال. وأما حق الطبع والنشر فهو ليس نتيجة جهده وعمله وتبنته فمن أجل ذلك لا يكون مالكا لحق الطبع والنشر والتأليف وليس له حق المنع عن طبع كتابه من شخص آخر إذا كان مالكا للكتاب فله أن يطبعه وينشره.

إلى هنا قد تبين أن مثل حق النشر والطبع والتأليف التي عليها بناء العقلاء في الزمن المتأخر ليس بإمكاننا إحراز أن هذا البناء ممضى شرعاً.

## السيره بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد \_\_\_\_\_ السيره

المقدمه الثالثه: الفرق بين سيره المتشريعه وسيره العقلاء، إذا كانت السيره موجوده في عصر التشريع فإن كانت السيره سيره المتشريعه فلا مجال للبحث عن إمضائتها وعدم إمضائتها وردعها وعدم الردع عنها وإن سيره المتشريعه بنفسها حجه ومستنده إلى الشع، ولا معنى للبحث عن إمضائتها وعدم إمضائتها، فإن هذا البحث فيه تهافت وتناقض لأن معنى البحث عن إمضائتها أنها ليست مستنده إلى الشرع وليس حجه في نفسها والمفروض أنها مستنده إلى الشرع بنفسها وحجه.

فمن أجل ذلك لا موضوع لهذا البحث إن كانت السيره الموجودة في عهد التشريع سيره المتشريعه.

وأما لو كانت السيره الموجودة في عهد التشريع هي سيره العقلاء فلهذا البحث مجال لأن سيره العقلاء ليست مستنده إلى الشرع بل هي مستنده إلى عوامل أخرى كالعوامل الارتكازيه أو المصالح العامه الارتكازيه، فالسيره العقلائيه ليست مستنده إلى الشرع وليس بنفسها حجه فلهذا يفحص عن ان الشارع ردع عنها ومنع عن العمل بها أو انها ليست بمروع عنها بل هي ممضاه شرعاً، فإذا أمضتها الشارع تحولت من السيره العقلائيه البحثه إلى السيره المتشريعه.

المقدمه الرابعه: أن السيره العقلائيه بما أنها مرتكزه في الأذهان وفي أنفس الناس كالجبله والفطره، ومع فرض كون السيره العقلائيه مخالفه للأغراض التشريعيه ولها خطر على المصالح الدينية وفيها مفاسد ففي مثل ذلك لا بد للشارع من الردع عنها، ولا يمكن ردعها بيان واحد وإصدار نص واحد لأن إزاله هذا الارتكاز عن أنفس الناس وقلع جذوره منهم بحاجه إلى بيانات متعدده والتshedid والتأكد في كل مناسبه وفي كل اجتماع حتى يمكن إزاله هذا الارتكاز من أنفس الناس وقلع جذوره وإلا فهى باقيه.

ص: ٥٨

فإذن تبديل هذا الارتكاز بالارتكاز الملائم للمصالح والأغراض الشرعيه بحاجه إلى بيانات متعدده والتأكد على بيان مفاسد هذا الارتكاز ومدى خطورتها على الأغراض التشريعية.

هذا بالنسبة إلى أصل السيره العقلائيه المرتكزه في الأذهان.

النقطه الخامسه: في حجيتها فإن حجيه هذه السيره شرعاً منوطه بإحراز إمضائتها من الشارع، فإذا علمنا أن الشارع أمضى هذه السيره فهي حجه وحيئذ تكون سيره متشريعه بعنوان ثانوى وإن كانت سيره عقلائيه بعنوانها الأولى، فإذا أحجزنا إمضائتها وعدم صدور الردع عنها نعلم أنها حجه منجزه لل الواقع ومعذرها لأن هذه السيره حجه وتدل على حجيه خبر الثقه، وأن خبر الثقه بعد

حجيتها منجز عند مطابقته للواقع ومعذر عند عدم مطابقته للواقع.

وأما إذا شكنا في إمضاء هذه السيره فلا يمكن الحكم بحجيتها.

وما عن المحقق الأصفهانى (١) (قده) من أن هذه السيره حجه حتى عند الشك فى الردع عنها وعن الشك فى إمضائتها فهو غريب من مثله (قده) فإن الشك فى الإمساء مساوق للشك فى حجيتها والشك فى الحجه مساوق للقطع بعدم الحجية الفعلية وعدم ترتيب آثار الحجيه عليها كما هو الحال في الأمارات، فإن الشك فى حجيه الأماره أى في جعل الحجيه لها مساوق للقطع بعدم الحجيه الفعلية وعدم ترتيب الآثار عليها.

إلى هنا قد تم الكلام في المرحله الأولى. وهي مرحله حجيه سيره العقلاء والفرق بينها وبين السيره المتشرعه، وقد تبين أن سيره العقلاء ناشئه من العوامل الارتكازيه والثابتة في أذهان الناس وانفسهم كالجبله والفطره.

واما الكلام في المرحله الثانيه فهل الآيات الناهيه عن العمل بالظن كقوله تعالى: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيئًا) (٢) أو قوله تعالى: (وَلَا تَنْقُضُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (٣) وما شاكلهما من الآيات والروايات فهل هذه الآيات الناهيه عن العمل بالظن وتدل على حرمه العمل به تصلح للردع عن هذه السيره أو لا تصلح للردع عنها؟

ص: ٥٩

١- نهاية الدرائيه في شرح الكفايه، المحقق الأصفهانى، ج ٣، ص ٢٤٨.

٢- سورة يونس، آيه ٣٦.

٣- سورة الأسراء، آيه ٣٦.

قد يقال كما قيل: إنها تصلح للرد عن هذه السيره، وأنها تدل على حرمه العمل بالظن ولا شبهه في أن الظن بإطلاقه يشمل جميع أخبار الأحاديث منها خبر الثقه فإن خبر الثقه ليس علما بل هو من أفراد الظن، فتشمله الآيات الناهيه عن العمل بالظن بإطلاقها وعندئذ نشك في حجيء هذه الأخبار لصلاح هذه الآيات للرد عن هذه السيره، ولا محالة حيث من دلاله هذه الآيات على عدم حجيء أخبار الأحاديث مطلقاً ومنها أخبار الثقه بالمطابقه، ودلائلها على الردع عن السيره العقلائيه بالالتزام.

وقد أجب عن ذلك بوجه:

الوجه الأول: ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني (قده) [\(١\)](#) من أن السيره العقلائيه الجاريه على العمل بأخبار الثقه حاكمه على هذه الآيات ومقدمه على هذه الآيات ولا تصلح هذه الآيات لمعارضه السيره.

وقد أفاد في وجه ذلك: أن المجعل في باب الأمارات هو الطريقه والكاففيه والعلم التبعدي فالسيره العقلائيه تدل على أن أخبار الثقه علم غايه الأمر أنها علم تعبدا لا علم وجدانا وأخبار الثقه طريق إلى الواقع وكافيف عن الواقع وعلم بالواقع تعبدا، فإذا كانت أخبار الثقه علم تعبدا فحينئذ تكون هذه السيره رافعه لموضوع هذه الآيات تعبدا وهذا هو معنى الحكم لأن موضوع هذه الآيات هو الظن أو عدم العلم، والمفروض ان خبر الثقه علم تعبدا وبحكم الشارع.

ومن هنا لا بد من تقديم السيره على هذه الآيات ولا تصلح هذه الآيات لرد عن هذه السيره.

والجواب عن ذلك: قد تقدم منا كثيراً حيث ذكرنا أن هذا المبني لا يمكن الأخذ به ثبوتاً وإثباتاً.

أما ثبotal فلأن الطريقه التكوينيه غير قابله للجعل سواء كانت ظنيه، فطريقه القطعيه تكوينيه فهي غير قابله للجعل التشريعي ولا يمكن تكوين الشيء بالتشريع، فإن العمل عين المجعل فلو أمكن تكوين الشيء بالعمل التشريعي لزم الخلف أي لزم كون العمل التشريعي جعلاً تكوينياً، كما أن الإيجاد عين الوجود فلا اختلاف بينهما إلا بالاعتبار ولهذا لا يعقل تكوين الشيء بالعمل التشريعي، فالعمل التشريعي لا يمكن ان يتعلق بالطريقه التكوينيه، فالطريقه التكوينيه ثابتة تكويناً بمقتضى عللها وأسبابها ولا يمكن تعلق العمل التشريعي بها سواء كانت تلك الطريقه ظنيه أم قطعيه.

ص: ٦٠

---

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ١١٥.

ومن هنا لا يمكن أن يكون المجعل في باب الأمارات هو الطريقيه والكافيه والعلم التعبدى بل هو مجرد لقلقه لسان ولا يمكن تعلق الجعل التشريعى بالتكوين وإلا -لزم الخلف كما تقدم لأن المجعل عين المجعل فال يجعل لو كان أمرا تكوينيا فال يجعل أيضا أمرا تكوينيا، ولا يعقل الاختلاف بينهما كالأيجاد والوجود.

هذا كله بحسب مقام الثبوت.

أدله حجه خبر الواحد السره بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

## الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد السيره

تحصل مما ذكرنا أن الطريقيه التكوينيه سواء كانت قطعيه ام كانت ظنيه فهي غير قابله للجعل الشرعي إذ لا يمكن تكوين شيء بالجعل الشرعي لأن الجعل عين المجعل فلا يمكن ان يكون المجعل امرا تكوينيا والجعل امرا اعتباريا، فهذا غير معقول، فلا يمكن جعل الطريقيه التكوينيه سواء كانت قطعيه أو ظنيه بالجعل التشريعى.

وأما الطريقيه الشرعيه فليس لها وجود في الخارج لأنها أمر اعتباري لا واقع موضوعى لها في الخارج إلا في عالم الاعتبار كسائر الأحكام الشرعيه، حيث أن الأحكام الشرعيه أمور اعتباريه لا واقع موضوعى لها في الخارج إلا في عالم الاعتبار والذهن، فمراجع جعل الطريقيه الشرعيه إلى جعل آثارها من الوجوب أو الحرمه أو نحوهما، ولأجل ذلك تقوم الأمارات مقام القطع الطريقي والقطع الموضوعى في ترتيب الآثار فإن آثار القطع متربه على الأماره إذا كانت حجه.

٦١:

هذا في مقام الثبوت

وأما في مقام الإثبات فلو سلمنا أن المجموع في باب الأمارات هو الطريقيه والكاففيه والعلم التبعدي إلا أنه لا دليل على ذلك في مقام الإثبات فإن الدليل على حجيه الأمارات إن كان هو الآيات الكريمه فهى لا تدل على أكثر من أن الأمارات كأخبار الثقه حجه وأما أن الحجيه بمعنى الطريقيه والكاففيه او الحجيه بمعنى المنجزيه والمعذرية أو بمعنى جعل الحكم الظاهري المماطل للحكم الواقعى في صوره المطابقه والمخالف في صوره عدم المطابقه أو تنزيل الأماره متله العلم فلا تدل على شيء من هذه الأقسام وإنما تدل على الحجيه فقط.

هذا مضافاً إلى ما ذكرناه سابقاً من أن الآيات الكريمة قاصرة عن الدلاله على حججه أخبار الآحاد ومنها أخبار الثقه.

وأما الروايات فهي أيضاً كذلك فعلى تقدير دلالتها فإنما تدل على أن الأمارات حجه كأخبار الثقة ولا تدل على أن حجيتها بمعنى الطريقيه والكافيه أو بمعنى المنجزيه والمعدريه أو بمعنى آخر.

هذا مضافاً إلى ما ذكرناه من أن الروايات أيضاً قاصره عن الدلاله على حجيه أخبار الآحاد.

فالعملده هي سيره العقلاء، وهي الدليل الوحيد على حجيه أخبار الثقة، وهذه السيره قطعيه كما أن إمضائها قطعى ولا شبهه فيه ولهذا تكون مرتكزه في الأذهان والأنفس وثابته في أعماق النفوس كالجبله والفطره.

ولكن من الواضح أن سيره العقلاء عباره عن عمل العقلاء بأخبار الثقه والعمل مجمل لا لسان له فلا يدل إلا على حجيه السيره ولاـ تدل السيره على أن المجعلو في باب الأمارات هو الطريقيه فإن لسان السيره ليس لسان الجعل؛ لأنه لا لسان لها، وهي إنما تدل على أن خبر الثقه منجز إذا كان مطابقاً للواقع ومعذر إذا كان مخالفاً للواقع، ولا تدل على أكثر من ذلك.

فلو سلمنا ان المجموع فى باب الأمارات هو الطريقيه والكافشيفيه وأنه أمر ممکن ثبوتا ولكن لا دليل على ذلك في مقام الإثبات، إذ عمده الدليل على حجيه اخبار الثقه سيره العقلاء وهي لا تدل على الجعل أصلًا وإنما تدل على وجوب العمل بأخبار الثقه وأنها منجزه عند المطابقه ومعذره عند عدم المطابقه.

هذا أولاً.

و ثانياً: مع الإغماض عن ذلك و تسليم أن المجعل في باب الأمارات هو الطريقيه والكافسيه ولكن مع ذلك لا تكون السيره حاكمه على الآيات الناهيه فإن حكومه السيره على الآيات الناهيه مبنيه على أن يكون مفاد الآيات الناهيه حرمه التكليفية المولويه بأن يكون مفادها حرمه العمل بالظن حرمه تكليفيه مولويه، والنهي عن العمل بالظن نهي مولوي تكليفي.

وعلى هذا تصلاح أن تكون السيره حاكمه على هذه الآيات المباركه فإن الآيات المباركه تدل على حرمه العمل بالظن بنحو القصبيه الحقيقية، ومن الواضح أن القضية الحقيقية ترجع إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها وجود المحمول وهو الجزء.

فالآية تدل على حرمة العمل بشيء على تقدير كونه ظناً كما هو الحال فيسائر الأحكام الشرعية، فالصلاح واجبه على المكلف على تقدير كونه بالغاً أو عاقلاً أو قادراً والحج واجب على المكلف البالغ العاقل القادر على تقدير كونه مستطيناً فالاستطاعه بمثابة الجزاء، ومن الواضح أن القضية الحقيقية مفادها إثبات الحكم لموضوعها على تقدير ثبوت موضوعها في الخارج وأما أن هذا التقدير ثابت أو غير ثابت فالقضيه لا تدل على ذلك فإن قوله تعالى: ( الله على الناس حج البيت ) مفاده مفاد القضية الحقيقية وتدل على وجوب الحج على المكلف البالغ العاقل القادر على تقدير كونه مستطيناً وأما أن هذا التقدير ثابت موجود في الخارج أو لا فالقضيه لا تدل على ذلك، وإنما تدل على وجوب الحج على تقدير كونه مستطيناً وأما أن هذا التقدير ثابت أو ليس ثابت فهذا لا تدل على ذلك.

وعلى هذا فالسيره حاكمه على هذه الآيات الناهيه فإن هذه الآيات تدل على حرمه العمل بشيء على تقدير كونه ظنا أو غير علم، وأما أن هذا التقدير ثابت أو غير ثابت فالقضيه لا تدل على ذلك فإن القضية الشرطيه تدل على ثبوت حكمها لموضوعها على فرض وجود موضوعها في الخارج ولا تدل على ثبوت موضوعها في الخارج أو عدم ثبوته.

وعلى هذا فالآيات الناهيه تدل على حرمه العمل بشيء على تقدير كونه ظنا والسيره العقلائيه تدل على أن خبر الثقه ليس بظن بل هو علم، فتكون السيره رافعه لموضوع هذه الآيات الناهيه فإن الدليل الحاكم رافع لموضوع الدليل المحکوم تعبداً أو يوسع موضوع الدليل المحکوم تعبداً كقوله(ع): (لا- تشربه فإنه خمر مجهول) [\(١\)](#) فإنه موسع لدائره الخمر والمفروض أن الدليل المحکوم لا- يدل على ثبوت موضوعه حتى يكون منافياً للدليل الحاكم بل الدليل المحکوم ساكت عن ثبوت موضوعه وعدم ثبوته واما دليل الحاكم فهو ينفي ثبوت موضوعه في الخارج.

وعلى هذا تكون حکومه السيره على الآيات الناهيه مبنيه على أن يكون مفادها الحكم التكليفي المولوى.

ولكن الأمر ليس كذلك فإن مفاد الآيات الناهيه الإرشاد إلى عدم حجية الظن وان الظن ليس بحججه لأن ما لا يكون علما فهو ليس بحججه سواء كان الظن متمثلاً في خبر الثقه أو في غيره باعتبار أن خبر الثقه ظن وليس بقطع.

وأما السيره فتدل على أن خبر الثقه حجه رغم أنه ظن فتفق المعارضيه بينهما ، لأن الآيات الكريمه تنفي حجية خبر الثقه باعتبار أنه من أفراد الظن والسيره العقلائيه ثبتت حجية خبر الثقه فالتعارض بينهما بالتناقض وبالنفي والإثبات فتفق المعارضه بينهما فلا تصلح السيره لأن تكون حاكمه على الآيات الناهيه.

ص: ٦٤

---

١- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج ٣، ص ٤٦٩، أبواب النجاسات، باب ٣٨ نجاسه الخمر والنبيذ، ح ٥، ط آل البيت.

وثالثاً: مع الإغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أن مفاد الآية المباركة الحرم التكليفية المولوية، ولكن هذه الحرم حرمه تشرعيه وليس حرم ذاتيه كحرمه شرب الخمر وما شاكلها، فحرمه العمل بالظن حرمه تشرعيه ومرجع هذه الحرم إلى أن الاستناد إلى الظن في مقام العمل الخارجي أو في مقام الفتوى غير جائز فهو تشريع ومحرم، وكذلك إسناد مؤداته إلى الشارع تشريع ومحرم وهذه الحرم حرم ذاتيه لا حرم ذاتيه والحرم التشرعيه تكشف عن أن الظن ليس بحججه في المرتبه السابقة إذ لو كان الظن حجه جاز الاستناد إليه في مقام العمل الخارجي أو الافتاء وجاز إسناد مؤداته إلى الشارع سواء كان الوجوب أو الحرم فحرمه التشريع تكشف عن عدم حججه الظن في المرتبه السابقة.

وعلى هذا فالآيات الكريمه تدل بالمطابقه على حرم العمل بالظن تشريعاً وبالالتزام على عدم حججه الظن فتفع المعارضه بين المدلول الالزامي للآيات المباركه وبين المدلول المطابق لليسيره.

فلا تصلح السيره أن تكون حاكمه على الآيات.

إلى هنا قد تبين أن السيره لا تصلح أن تكون حاكمه على الآيات.

### أدله حجيه خبر الواحد \_\_\_\_\_ السيره العقلائيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد \_\_\_\_\_ السيره العقلائيه

كان كلامنا في الاستدلال بالسيره العقلائيه على حجيه خبر الثقه وظواهر الالفاظ فإنه لا شبهه في أن السيره العقلائيه قد جرت على العمل بأخبار الثقه، كما أنه لا شبهه في أنها مضاه شرعاً فإن هذه السيره قد أصبحت مرتكزه في أذهان الناس وثابتة في أعماق نفوسهم ويعملون على طبقها بطبيعتهم بدون أدنى منبه وتذكير فإن الناس في صدر الإسلام يعملون بأخبار الثقه بدون ان يلتفتوا إلى احتمال أن السيره مردوده من قبل الشارع فإنهم يعملون على طبق ارتكازهم طبعاً بدون أدنى منبه فلو كانت هذه السيره مخالفه للأغراض التشريعيه وفيها مفاسد فبطبيعة الحال كان على الشارع أن يردع عنها ويمنع عن العمل بها وبيان مفاسدها. فسكتوت الشارع عن ذلك وعدم صدور الردع كاشف عن أنها لم تكن مخالفه للأغراض التشريعيه ولم يكن في العمل بها مفاسد، فيكون سكتوت الشارع كاشف قطعى عن إمضاء هذه السيره.

ص: ٦٥

ولكن قد يقال كما قيل إن هذه السيره مردوده بالأيات الناهيه عن العمل بالظن كقوله تعالى: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) [\(١\)](#) وهكذا سائر الآيات الناهيه عن العمل بالظن فهي بإطلاقها تشمل أخبار الثقه أيضاً لأنها أخبار ظنيه وليس بقطعيه والعمل بها عمل بالظن، فيكون العمل بها مشمول للآيات الناهيه عن العمل بالظن وهذه الآيات تصلح أن تكون رادعه عن العمل بهذه السيره.

وقد أجب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره (٢) مدرسه المحقق النائيني(قده) من أن سيره العقلاء حاكمه على الآيات الناهية، لأن هذه السيره تدل على أن المجعلو فى باب الأمارات هو طريقه أخبار الثقه أى أن أخبار الثقه علم تعبدا، فالعمل بأخبار الثقه ليس عملا بالظن بل هو عمل بالعلم فمن أجل ذلك تكون السيره حاكمه على الآيات الناهية ورافعه لموضوعها تعبدا.

ولكن ذكرنا أنه لا جعل ولا مجعلو فى باب الأمارات، والسيره العقلائيه لا تدل على الجعل فإن السيره عباره عن عمل خارجي للعقلاء بأخبار الثقه ولا لسان للعمل لا لسان الجعل ولا لسان التنزيل.

ومع الإغماض عن ذلك ف يجعل الطريقه والعلم التعبدي لأخبار الثقه لا يمكن ثبوتا؛ لأنه إن أريد بالطريقه المجعلو له الطريقه التكوينيه فجعلها غير معقول لأن الجعل الشرعي الاعتبارى لا- يعقل أن يتعلق بالطريقه التكوينيه لأن الجعل عين المجعلو فالمجعلو إذا كان أمرا تكوينيا فالجعل لا- بد أن يكون أمرا تكوينيا ولا- يعقل أن يكون الجعل أمرا اعتباريا والمجعلو أمرا تكوينيا، ففي الإيجاد والوجود لا- يعقل أن يكون الإيجاد أمرا اعتباريا والوجود أمر تكويني مع أن الإيجاد عين الوجود في الخارج ولا اختلاف بينهما إلا بالاعتبار. هذا بحسب مقام الشبه.

ص: ٦٦

---

١- سورة يونس، آيه ٣٦.

٢- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ١١٥.

وأما في مقام الإثبات فلا دليل على أن المجعل في باب الأمارات هو الطريقيه فإن عمده الدليل على حجيه الأمارات كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ السيره القطعية من العقلاه والسيره عباره عن عمل العقلاه والعمل لا يدل على جعل شيء فالسيره العقلائيه لا تدل على أن المجعل في باب الأمارات هو الطريقيه والكاففيه والعلم التعبدى.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم ان المجعل في باب الأمارات هو الطريقيه والكاففيه مع ذلك لا تكون السيره حاكمه على الآيات الناهيه، لأن حکومه السيره عليها مبنيه على أن يكون مفاد الآيات الناهيه حرمه العمل بالظن حرمه تكليفه مولويه، إلا أن مفاد الآيات ليس الحرمه التكليفه المولويه، بل مفادها إرشاد إلى أن الظن ليس بحجه فالأمارات الظنيه ليست بحجه، فتقع المعارضه حينئذ بين الآيات الناهيه وبين السيره العقلائيه، فالسيره تدل على حجيه أخبار الثقه بمعنى الطريقيه والآيات الناهيه تدل على نفي الحجيه عن الظن وياطلاقها تشمل أخبار الثقه أيضا.

فالظن لا- يكون حجه بأى معنى كان سواء كان معنى الحجيه الطريقيه والكاففيه أو معنى الحجيه المنجزيه والمعذرية أو معنى الحجيه جعل الحكم المماثل أو معنى الحجيه تنزيل الأمارات منزله العلم الوجданى فالآيه تبني حجيه الظن بأى معنى كان للحجيه، وحينئذ تقع المعارضه بين سيره العقلاه وبين الآيات الناهيه فإن السيره تدل على حجيه الأمارات كأخبار الثقه والآيات المباركه تدل على نفي حجيتها فإذاً لا حکومه في البين.

ومع الإغماض عن ذلك ايضاً فإن مفاد الآيات المباركه وإن كان الحرمه التكليفه إلا أنها حرمه تشريعه وليس بحرمه ذاتيه أى حرمه مستنده إلى التشريع وليس مستنده إلى المفاسد الذاتيه، فالآيات تدل بالمطابقه على حرمه العمل بالظن تشريعا وبالالتزام على عدم حجيه الظن، فتقع المعارضه بين المدلول الالتزامى للآيات الناهيه والمدلول المطابق للسيره العقلائيه.

فالنتيجه ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائينى و منهم السيد الاستاذ(قده) من الحكمه لا وجہ له وأن السيره لا تصلح أن تكون حاکمه على الآيات الناهيه.

هذا من جانب.

ومن جانب آخر: أن هنا إشكالا آخر وهو أن السيره العقلائيه لا تصلح أن تكون حاکمه على الآيات الناهيه إذ معنى الحكمه ان الدليل الحاکم يتصرف في مدلول الدليل المحکوم سعه او ضيقا حيث أن الدليل الحاکم ناظر إلى مدلول الدليل المحکوم سعه كقولنا: الطواف في البيت صلاه، والفقاع خمر استصغر الناس وما شاكل ذلك، أو إلى نفي الموضوع كقولنا لا ربا بين الوالد والولد، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام وما شاكلهما، فالدليل الحاکم ناظر إلى مدلول الدليل المحکوم سعه او ضيقا.

والمعتبر في الحكمه أن يكون الدليل الحاکم والدليل المحکوم صادرین من متکلم واحد أو ما كان بحكم المتکلم الواحد واما إذا كان الدليل الحکام صادرا من متکلم ودليل المحکوم صادر من متکلم آخر فلا معنى للحكومه بينهما.

وبكلمه أن المعتبر في شرائط التعارض بين الدليلين \_\_\_\_ سواء كان التعارض مستقرا أم كان غير مستقر كما في موارد الجمع الدلالي العرفي بين العام والخاص او المطلق والمقييد وبين الظاهر والأظهر أو الظاهر والنص وبين الحاکم والمحکوم وبهذا لجمع يرتفع التعارض بينهما \_\_\_\_ أن يكون الدليلان المتعارضان صادرین من متکلم واحد أو ما كان بحكم متکلم واحد فعندها يقع التعارض بينهما تاره بنحو التعارض المستقر وتاره بنحو غير المستقر.

واما إذا صدر العام من متکلم والخاص من متکلم آخر فلا- ارتباط بينهما حتى يحمل العام على الخاص، او صدر ما دل على وجوب شيء من متکلم وصدر ما دل على إباحه ذلك الشيء من متکلم آخر فلا معنى للتعارض بينهما لأن مقصود المتکلم الأول الوجوب ومراد المتکلم الثاني الإباحة فلا تنافي بينهما.

وحدث الأئمه الأطهار مع النبي الأكرم(ص) بمثابة المتكلم الواحد بالنسبة إلى الشريعة المقدسة، فإن جميعهم يخبرون عن الشريعة الواحدة ولهذا يقع التعارض بين ما صدر من الإمام الباقي(ع) وما صدر عن الصادق(ع) فإنهما بمثابة متكلم واحد وكلاهما يخبر عن الشريعة الواحدة فلأجل ذلك يقع التعارض بينهما إما بنحو المستقر أو بنحو غير المستقر، كما إذا صدر من أحدهما عام وصدر من الآخر خاص فإنه يحمل العام على الخاص فيجعل الخاص قرينه على تخصيص العام.

وفي المقام حيث أن السيره من العقلاء والآيات من الشارع فلا ارتباط بينهما حتى تكون السيره حاكمه على الآيات الناهيه وتتصرف في مدلولها سعه وضيقا نعم لو أمضى الشارع هذه السيره فتصبح هذه السيره دليلا شرعا بعد الإمضاء فعندها تصلح أن تكون حاكمه وتعارض الآيات ولكن الكلام إنما هو في إمضاء هذه السيره فمع وجود هذه الآيات لم نحرز إمضاء هذه السيره لاحتمال أن هذه الآيات تكون رادعه عن العمل بالسيره والسيره لا نحرز إمضائتها وحيثنىشك فى حجيه الأمارات كأخبار الثقه والشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها فعلاً أي عدم ترتيب آثار الحجيه عليها قطعا، لأن الآثار المترتبه على حجيه شيء هى الاستناد إلى الحجه فى مقام العمل الخارجى او فى مقام الإفتاء وإسناد مؤداتها على الشارع، فالشك فى إمضاء السيره يوجب الشك فى حجيه الأمارات كأخبار الثقه وهو مساوق للقطع بعدمها.

هكذا قيل ولكن للمناقشة فيه مجال.

## أدله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه

إلى هنا قد تبين أن التعارض بين الدليلين وكذلك الجمع الدلالي العرفي بين الدليلين كحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد والظاهر على الأظهر والمحكوم على الحكم جميع هذه الموارد مشروط بأن يكون كلا الدليلين صادرا من متكلم واحد أو ما هو بمنزله المتكلم الواحد كالأنئمه الأطهار فإنهم جميعا يخبرون عن الشريعة الواحدة فهم بمثابة متكلم واحد، ولهذا يقع التعارض بين ما صدر من إمام وما صدر من إمام آخر، وقد يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما.

ص: ٦٩

وعلى هذا فالسيره العقلائيه سيره صادره من العقلاء وهي عمل العقلاء بأخبار الثقه والآيات دليل شرعى صادر من الشارع المقدس فلا ارتباط بينهما حتى تقع المعارضه بينهما أو كان أحدهما حاكما على الآخر فلا صله بين السيره التي هي من العقلاء لا من الشارع وبين الآيات الناهيه عن العمل بالظن التي صدرت من الشارع.

نعم لو أمضى الشارع السيره فحيثنىشك تصبح السيره دليلا شرعا فيما بينها وبين الآيات الناهيه، ويمكن الجمع الدلالي العرفي بحكومه السيره على الآيات الناهيه.

ولكن هذا بحاجه إلى أحراز إمضاء الشارع للسيره ومع وجود هذه الآيات الناهيه عن العمل بالظن فلا يمكن إحراز إمضائتها

وحيثئذ تكون حججه السيره مشكوكه والشك في الحججه مساوق للقطع بعدمها، أى عدم ترتيب آثار الحججه عليها، والمهم منها اثنان:

احدهما: الاستناد إليها في مقام العمل الخارجي.

والآخر: إسناد مؤداتها إلى الشارع.

فإذا لم يترتب على هذا الشيء هذان الأثران فلا يكون حججه أى أن حججه الشيء مساوقة لترتيب هذين الشيئين عليه.

هذا والصحيح في المقام ان يقال: إنه لا يمكن أن تكون هذه الآيات الكريمه بعموماتها وإطلاقاتها رادعة عن السيره، وذلك لأمرین:

الأول: أن السيره قطعيه، لأنها عباره عن عمل العقلاء بأخبار الثقه وهي أمر محسوس ومشاهد وقطعي بل هو ضروري وكذلك إمضاء هذه السيره من قبل الشارع ضروري وقطعي وأما الآيات المباركه فهى وإن كانت قطعيه سندا إلا أنها ظنيه دلالة، فلا يمكن ان تقاوم السيره القطعيه لأن الدليل الظني لا يمكن ان يقاوم الدليل القطعي فالسيره دليل قطعي فلا بد من العمل به ولا يمكن رفع اليد عنها بواسطه دلالة هذه الآيات الكريمه لأن دلالة الآيات ظنيه.

فمن أجل ذلك لا بد من تقديم السيره على هذه الآيات، ومن هنا كان الناس يعملون بالسيره في مرأى ومسمع من هذه الآيات الكريمه أى هم يعملون بأخبار الثقه ارتكازا وطبعا بدون ادنى منبه ومن دون أى احتمال لأن تصلح هذه الآيات أن تكون رادعة عن هذه السيره.

فالنتيجه ان الدليل الظنی لا يمكن ان يقاوم الدليل القطعی.

الثاني: أن هذه السيره مرتكزه فى أذهان الناس و ثابته فى أعماق نفوسهم كالفطره والجبله فلهذا ي عمل الناس بها بطبعهم بدون أدنى منبه و تذكير، ولذلك لا يمكن ان تكون هذه الآيات بعموماتها وإطلاقاتها رادعه عن هذه السيره، فلو كانت هذه السيره مخالفه للأغراض التشريعيه وفيها مفاسد فلا بد من التصریح بالردع عن هذه السيره فى كل مناسبه وفى كل مجلس وفى كل مورد حتى يمكن قلع جذور هذه السيره عن أنفس الناس وما دامت جذورها موجوده فى النفوس وهم يعملون بها رغم وجود هذه الآيات الكريمه ولا يلتفتون إلى هذه الآيات، فالردع عن هذه السيره لا يمكن ان يكون من خلال خبر الواحد أو بدلالة الآيات الظنیه بل لا بد من بيان مفاسدها مكررا وبأدئني مناسبه وفى كل مجلس ومورد حتى يتمكن من قلع جذورها عن أنفس الناس، فمن أجل ذلك لا يمكن أن تكون هذه الآيات رادعه عن هذه السيره.

فالنتيجه: ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) وكذلك غيره من أن السيره العقلائيه حاكمه على هذه الآيات الكريمه لا وجه له أصلًا.

الوجه الثاني من وجوه الأجبه: ما ذكره المحقق الخراساني (قده)<sup>(١)</sup> من انه يستحيل رادعيه هذه الآيات بعموماتها لأنها دوريه، حيث أن رادعيه هذه الآيات بعموماتها تتوقف على عدم مخصوصيه السيره لها في الواقع باعتبار أن السيره أخص من عمومات هذه الآيات الناهيه فإن السيره مختصه بأخبار الثقه وأما الآيات الناهيه فهى تعم جميع الظنون، وعدم مخصوصيه السيره لها في الواقع يتوقف على رادعيه هذه الآيات الناهيه، وحينئذ تتوقف رادعيتها على رادعيتها، وهذا من توقف الشيء على نفسه، ومرجع توقف الشيء على نفسه إلى عليه الشيء لنفسه وهي مستحيله، فمن أجل ذلك يكون الدور مستحيلا.

ص: ٧١

---

١- كفايه الاصول، المحقق الآخوند، ج ١، ص ٣٠٣.

ورادعيه هذه الآيات عن العمل بالظن بعموماتها مستحيله.

ثم أورد على نفسه أن مخصوصيه هذه السيره لعمومات هذه الآيات الناهيه تتوقف على عدم رادعيتها لها في الواقع إذ لو كانت هذه الآيات رادعه عن السيره فلا تصلح ان تكون السيره مخصوصه لعموماتها، فمخصوصيه السيره لعمومات هذه الآيات الناهيه تتوقف على عدم رادعيه هذه الآيات الناهيه للسيره في الواقع وعدم رادعيتها للسيره في الواقع يتوقف على مخصوصيه هذه السيره لها أي لعمومات هذه الآيات فيلزم توقف مخصوصيه هذه السيره على مخصوصيتها، وهذا من توقف الشيء على نفسه وما له إلى عليه الشيء لنفسه وهي مستحيله.

وما ذكره(قده) غريب جدا؛ فإن لازم ذلك أن استحاله رادعيه هذه الآيات الناهيه بعموماتها عن السيره في الواقع تستلزم ضروريه المخصوصيه كما أن استحاله مخصوصيه السيره لعمومات هذه الآيات تستلزم ضروره رادعيتها فكيف يعقل ان تكون رادعيتها مستحيله ومخصوصيه السيره أيضاً مستحيله فكيف يمكن الجمع بينهما.

فلاجل ذلك هذا الإشكال الثاني في نفسه غريب.

ثم أجاب(قده) عن هذا الإشكال ببيان ان مخصوصيه السيره لعمومات الآيات الناهيه عن العمل بالظن لا تتوقف على عدم رادعيتها عن السيره في الواقع بل يكفى في مخصوصيه السيره عدم العلم برادعيتها وعدم العلم لا يتوقف على شيء لأن العلم بحاجه إلى سبب واما الجهل فلا يحتاج إلى سبب، فإذا لم يوجد سبب العلم فعدم العلم بالذات موجود من الأزل.

فإذن مخصوصيه السيره لعمومات الآيات لا تتوقف على عدم رادعيه هذه الآيات الناهيه عن السيره في الواقع بل يكفى في مخصوصيه السيره لعمومات هذه الآيات عدم العلم بالردع وعدم ثبوت الردع فلا دور في المقام. فإن ما يتوقف عليه مخصوصيه السيره غير ما يتوقف عليه رادعيه هذه الآيات الناهيه عن العلم بالظن بعموماتها فإن ما يتوقف عليه مخصوصيه السيره لعمومات هذه الآيات هو عدم العلم بالرادعيه لهذه الآيات، وأما رادعيه هذه الآيات فهي تتوقف على عدم مخصوصيه السيره لها في الواقع، فمما يتوقف عليه رادعيه هذه الآيات غير ما يتوقف عليه مخصوصيه هذه السيره.

وبتعبير آخر ما ذكره(قده) من الجواب جواب عن الدور الثاني لا جواب عن الدور الأول، فالدور الثاني هو ان مخصوصيه السيره لعمومات هذه الآيات الناهيه تتوقف على عدم كونها رادعه عنها فى الواقع، وعدم كونها رادعه عنها فى الواقع يتوقف على مخصوصيتها فيلزم الدور وتوقف مخصوصيتها على مخصوصيتها وهو من توقف الشيء على نفسه وما له إلى عليه الشيء لنفسه وهو مستحيل فما ذكره جواب عن هذا الدور باعتبار ان مخصوصيه السيره لا تتوقف على عدم رادعيه هذه الآيات الناهيه بعموماتها عن السيره فى الواقع بل يكفى فى مخصوصيه هذه السيره عدم العلم بكونها رادعه، وعدم العلم لا يتوقف على شيء حتى يلزم الدور.

فإذن هذا الجواب جواب عن الدور الثاني لا عن الدور الأول.

وهذا الجواب غريب جدا من مثله(قده).

فإن مخصوصيه السيره تتوقف على حجيتها بان تكون هذه السيره حجه حتى تكون مخصوصه وحجيتها تتوقف على إحراز إمضائتها وإلا فالسيره في نفسها لا تكون حجه بدون الإمضاء من الشارع، ومع احتمال أن الآيات الناهيه تكون رادعه عن هذه السيره لم نحرز إمضائتها فإن مخصوصيه السيره تتوقف على عدم العلم بكون هذه الآيات رادعه ولكن احتمال انها رادعه موجود، ومع هذا الاحتمال لا يمكن إحراز أسماء هذه السيره والعلم بالإمضاء ومع عدم إحراز إمساء هذه السيره لم نحرز حجيتها، وحينئذ تكون حجيتها مشكوكه ومحتمله ولا علم بحجيتها والشك في الحجية كما ذكرنا مساوق لعدم حجيتها فعلا لعدم ترتيب آثار الحجية عليها.

فإذن ما ذكره(قده) من الجواب غريب جدا فإن مخصوصيه السيره لا تتوقف إلا على عدم العلم بكون هذه الآيات رادعه ولكن احتمال انها رادعه في الواقع موجود ومع هذا الاحتمال لم نحرز الإمضاء ومع عدم إحراز الإمضاء لا علم بحجيتها فتكون حجيتها مشكوكه وهو مساوق للقطع بعدها.

فمن أجل ذلك ما ذكره(قده) غريب جدا وسياطى تفسير ذلك.

## أدله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه

تحصل مما ذكرنا أن ما ذكره صاحب الكفايه(قده) من ان مخصوصيه السيره لعموم الآيات الناهيه عن العمل بالظن لا يتوقف على عدم رادعيتها عن الواقع بل يكفى في مخصوصيتها عدم ثبوت الردع.

وقد ذكرنا أن هذا غريب من مثله(قده) فإن مخصوصيه السيره متوقفه على حجيتها وإحراز حجيتها متوقف على إحراز إمضائتها ومع الشك في حجيه السيره والشك في حجيه السيره مساوق للقطع بعدمها أى بعدم ترتيب آثارها عليها فكيف يكفى في مخصوصيه السيره عدم ثبوت الردع عنها فإن احتمال وجود الردع في الواقع مانع عن إحراز إمضاء الشارع لها ومع عدم إحراز إمضاء الشارع لها لم يحرز حجيتها، فتكون حجيتها مشكوكه والشك في الحجيه مساوق للقطع بعدمها فما ذكره(قده) لا يمكن المساعده عليه.

والصحيح هو ما ذكرناه من أن الآيات المباركه بعموماتها لا تصلح أن تقاوم السيره لأن السيره دليل قطعى وإمضائتها قطعى والآيات المباركه بعموماتها دليل ظنى ومن الواضح أن الدليل الظنى لا يمكن ان يعارض الدليل القطعى فالدليل القطعى متقدم عليه.

وقد أورد [\(١\)](#) السيد الاستاذ(قده) على صاحب الكفايه:

أولاً: كما يكفى في مخصوصيه السيره لعمومات الآيات الناهيه عدم ثبوت الردع عنها كذلك يكفى في رادعيه الآيات الناهيه بعموماتها عن السيره عدم ثبوت مخصوصيتها ولا يتوقف على ثبوت عدم مخصوصيه السيره بل يكفى في رادعيه الآيات الناهيه بعموماتها عدم ثبوت التخصيص فإن العام يكون حجه طالما لم يعلم بالتخصيص أى عدم العلم بوجود المخصص أو عدم العلم بوجود التخصيص. فلا وجه لتخصيص الجواب عن الدور في مخصوصيه السيره؛ فإن هذا الجواب كما يجرى في مخصوصيه السيره كذلك يجرى في رادعيه الآيات الناهيه بعموماتها.

ص: ٧٤

---

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الوعاظ الحسيني، ج ٢، ص ١٩٨.

وثانياً: أن الأمر بالعكس فإن مخصوصيه السيره تتوقف على حجيتها وحجيه السيره تتوقف على إحراز إمضائتها والعلم به ومع الشك في إمضاء أو مع الشك في رادعيه الآيات الناهيه عن السيره في الواقع واحتمال أنها رادعه في الواقع لم يحرز إمضاء السيره ومع عدم إحراز إمضاء السيره لم يحرز حجيتها ف تكون حجيتها مشكوكه والشك في الحجيه مساوق للقطع بعدمها. وأما

رادعية الآيات الناهية بعموماتها فلا توقف على ثبوت عدم المخصوص في الواقع بل يكفي في رادعية الآيات الناهية بعموماتها عدم ثبوت التخصيص فإن العام حجه في عمومه ما لم يثبت التخصيص أو يثبت المخصوص ولا مانع من التمسك بعموم العام طالما لم يعلم بوجود التخصيص.

فالآيات الناهية بعموماتها حجه طالما لم يعلم المخصوص ويكتفى في رادعيتها بعموماتها عدم ثبوت التخصيص ولا توقف على ثبوت عدم التخصيص، فالأمر عكس ما ذكره المحقق صاحب الكفاية(قده).

وأقول: أما الإشكال الأول فهو شبه جدلٍ ونقضٍ وتوسيعٍ في الإشكال الثاني، وأما الإشكال الثاني فمبني على أن الآيات الناهية بعموماتها تصلح لأن تكون رادعه عن السيره، ولكن تقدم آنفاً أن الآيات الناهية عن العمل بالظن بعموماتها لا تصلح أن تكون رادعه عن السيره لأمرٍين:

الأول: أن السيره دليل قطعى والآيات الناهية دليل ظنى.

الثاني: أن السيره أمرٌ مرتکزٌ في أذهان الناس وثبتت في أعماق نفوسهم فلا يمكن الردع عن هذه السيره وقلع جذورها بدليل ظنى ولهذا يعمل الناس بأخبار الثقه في زمن نزول الآيات الناهية عن العمل بالظن ولا يلتفتوا إليها.

فإذن الدليل الظنى لا يصلح أن يكون رادعاً عن مثل هذه السيره المترکزة في الأذهان لأن الردع عنها وقلع جذورها لا يمكن إلا بنص قطعى سندًا ودلالة في كل مناسبه وفي كل مورد حتى يتمكن الشارع من قلع جذور هذه السيره إذا كانت هذه السيره خطراً على أغراض الشرع المقدس.

فمن أجل ذلك هذه المباحث أى مباحث الدور بين رادعه السيره وبين رادعه هذه الآيات الناهيه بعموماتها وبين مخصوصيه السيره كل ذلك مبني على أن الآيات الناهيه بعموماتها تصلح أن تكون رادعه عن هذه السيره ولكن الأمر ليس كذلك.

الوجه الثاني: أن السيره كانت موجوده بين العقلاه قبل وجود الإسلام وهم يعلمون بأخبار الثقه وبعد الإسلام كذلك موجوده فالناس يعلمون بأخبار الثقه بطبعهم بدون ادنى منبه وتذكير.

وأما الآيات الناهيه عن العمل بالظن بعموماتها فهي نازله بعد ذلك فنزلوها متأخر عن السيره فيدخل المقام في كبرى دوران الأمر بين كون الخاص المتقدم — وهو السيره — مخصوصه لعموم الآيات الناهيه او كون العام المتأخر ناسخا للخاص المتقدم، فإن المقام من صغيريات كبرى دوران الأمر بين كون الخاص المتقدم مخصوص للعام المتأخر أو أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم.

وهذه الكبرى منقحه في مبحث العام والخاص ولا شبهه في أن الخاص مخصوص سواء كان متأخرا عن العام زمانا أو متقدما على العام كذلك. نعم هنا جماعه ذهبوا إلى أن العام المتأخر ناسخ للخاص.

ولكن قد يقال كما قيل أن الآيات الناهيه عن العمل بالظن بعموماتها وإطلاقاتها وإن كان نزولها متأخرا إلا أن مضمونها ثابت في صدر الإسلام فالآيات بحسب مضمونها ليست متأخره عن السيره فكما ان السيره موجوده في صدر الإسلام فكذلك مضمونين هذه الآيات موجوده في صدر الإسلام.

والجواب عن ذلك ظاهر؛ فإن الآيات لا ظهور لها في ذلك لأن جعل الأحكام الشرعيه كان تدريجيا بحسب تدريجيه الوحي فإن جعل الأحكام منوط بالوحي متى نزل الوحي على النبي الأكرم(ص) بحكم من الأحكام الشرعيه فيجعل هذا الحكم، وهذه الآيات لا تكشف عن أن مضمونتها ثابتة في صدر الإسلام، بل هي تدل على ثبوت مضمونتها من حين نزولها ومجرى الوحي بها، نعم الروايات الصادره من الأنئمه الأطهار من العمومات والمطلقات هي تكشف عن ان مضمونتها صادره في زمان النبي الأكرم(ص) لأن الوحي قد انقطع بعد النبي(ص) وما يصدر من الأنئمه الأطهار هو ما وصل إليهم من النبي الأكرم(ص) غايه الأمر أن بيان هذه الأحكام كان تدريجي بحسب المصالح.

فما صدر من الأئمه(ع) من العمومات والمطلقات كاشف عن ان مضامينها ثابته في زمن النبي الأكرم(ص) والتأخر إنما هو في بيانها لا في جعلها.

واما عمومات الآيات ومطلقاتها فهي لا تدل على أن مضامينها ثابته في صدر الإسلام. فهذه الدعوى غير صحيحة والمقام داخل في تلك الكبرى.

والصحيح في تلك الكبرى أن الخاص المتقدم مخصوص للعام المتأخر والعام المتأخر لا يصلح أن يكون ناسخاً للخاص المتقدم.

### أدله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه

إلى هنا قد تبين أن الآيات الكريمه غير ظاهره في أن مضامينها ثابته في صدر الإسلام ولكن بيانها متأخر زمناً غير ظاهره في ذلك؛ فإن جعل الأحكام الشرعيه في زمن النبي الأكرم(ص) كان تدريجياً، وهذا الجعل إما من خلال إبلاغ النبي الأكرم(ص) بالوحى أو بإبلاغ جبريل له؛ فإذا وصل إليه الوحى أو أبلغ من قبل جبريل بالحكم الشرعي فيقوم النبي الأكرم(ص) ببيانه، فزمان الجعل هو زمان البيان ولا يكون البيان في الخطابات القرآنية أو في السنة متأخراً عن زمن الجعل.

وعلى هذا فالآيات الكريمه متأخره عن السيره زمناً وكذا جعل مضامينها فيكون المقام داخلاً في تلك الكبرى وهي دوران الأمر بين الخاص المتقدم والعام المتأخر فهل الخاص المتقدم يكون مخصوصاً للعام المتأخر أو أن العام المتأخر يكون ناسخاً للخاص المتقدم.

نعم يتحمل أن تكون الأحكام الشرعيه بكافة أصنافها وأقسامها قد نزلت على قلب النبي الأـكرـم(ص) وأن الشارع يعلم النبي الأـكرـم(ص) بجميع الأحكام بكافة أصنافها وأقسامها ولكن بيانها يكون تدريجياً من حيث الزمان بمقتضى المصالح العامة بين الناس.

ولكن هذا مجرد احتمال ولا دليل على ذلك. نعم الروايات الصادره من الأئمه الأطهار(ع) ظاهره في أن مضامينها ثابته في زمن النبي الأكرم(ص)؛ لأن الوحى أنقطع بعد النبي الأكرم(ص) وما صدر من الأئمه الأطهار هو ما تعلموه من النبي الأكرم(ص).

ص: ٧٧

فإذن العمومات والمطلقات الصادره من الأئمه الأطهار ظاهره في ثبوت مضامينها في زمن النبي الأكرم، وعلى هذا فإذا صدر خاص من إمام متقدم وصدر عام من متأخر، فصدور العام متأخر وصدور الخاص متقدم كما إذا صدر خاص من الإمام الباقر(ع) والعام من الإمام الصادق(ع)، فإن علمنا انهما كذلك في زمن الوحى أيضاً فعندئذ يدخل في تلك الكبرى، وهي دوران الأمر بين الخاص المتقدم والعام المتأخر، وإن لم يعلم بذلك لاحتمال أنهما متقارنين أو احتمال أن وحى الخاص متأخر عن وحى

العام فعندئذ لم نحرز ان المقام من صغيريات تلك الكبرى.

وقد يناقش في المقام بأن سكوت النبي الأكرم(ص) في صدر الإسلام عن ردع هذه السيره الجاريه بين الناس كاشف عن إمضائتها فعلاً فعلى هذا يكون المقام داخلاً في تلك الكبرى فإن الخاص متقدم على العام فالآيات الناهيه عن العمل بالظن بعموماتها وإطلاقاتها متأخره زماناً عن السيره العقلائيه الممضاه شرعاً وان سكوت النبي الأكرم(ص) عن ردع هذه السيره في صدر الإسلام كاشف عن إمضائتها فعلاً فعندئذ يدخل في تلك الكبرى.

ولكن هذا البناء خاطئ؛ فإن سكوت النبي الأكرم(ص) لعله من جهه عدم وصول الوحي إليه فإنه(ص) (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) (١) ولا- فرق في ذلك بين الأحكام الشرعيه وبين الإمضاء فلا يمكن صدور الردع عن النبي الأكرم بدون الوحي به، فسكتوه لعله من جهه عدم وصول الإمضاء إليه من قبل الوحي او جبريل، فمجرد السكوت لا- يكون كاشفاً عن الإمضاء فعلاً، لأن السكوت قد يكون من جهه عدم وصول الإمضاء إليه أو لوجود مانع آخر.

ولكن هذا القول قابل للمناقشة؛ فإن العمل بهذه السيره العقلائيه \_\_\_\_ الجاريه بين الناس والمرتكبه في أذهانهم \_\_\_\_ لو كان فيه خطر على الأغراض الشرعيه والمصالح الدينية وفي العمل بها مفاسد نوعيه فلا شببه في أن الشارع \_\_\_\_ وهو الله تعالى \_\_\_\_ أمر نبيه الأكرم(ص) بالردع عنها وبالمنع عن العمل بها من جهه ان العمل فيها خطر على الشريعة المقدسه والمصالح الدينية وفيها مفاسد نوعيه، فإذا كان الأمر كذلك فبطبعه الحال قد صدر أمر من الله تعالى إلى نبيه(ص) بالردع عن هذه السيره. فسكتوت النبي الأكرم(ص) وعدم صدور الردع عنه يكشف أنه لا خطر في العمل بها على المصالح والأغراض الدينية وليس في العمل بها مفاسد، فيكون سكوت النبي الأكرم(ص) كاشف عن الإمضاء وعدم الردع فعلاً... هذا من جانب

ص: ٧٨

---

١- النجم/السوره ٥٣، الآيه ٣ - ٤.

ومن جانب آخر إن المقام خارج عن محل الكلام فإن الدليل المخصص في المقام هو السيره العقلائيه والسيره دليل لبى فلا ظهور لها في العموم الأزمانى وأما الكبرى المذكوره فإنما هي بين العام اللغظى والخاص اللغظى فإن الخاص اللغظى ظاهر في العموم الأزمانى والعام المتأخر ظاهر في العموم الأفرادى ولهذا يقع التعارض بينهما، بين تقديم العام الأزمانى على العام الأفرادى او بالعكس وتقديم العام الأفرادى وجعله ناسخا للعام الأزمانى وتقيد هذا العام بفتره خاصه من الزمن لا بجميع الأزمنه.

فإذن الخاص المتقدم ظاهر في العموم الأزمانى وان هذا الحكم الخاص ثابت في تمام الأزمنه إلى يوم القيامه وأما العام المتأخر ظاهر في العموم الأفرادى حتى أفراد الخاص، فالجمع بينهما لا يمكن. فإذا أن نرفع اليد عن الخاص الظاهر في العموم الأزمانى ويقييد العام بغير أفراد الخاص او نأخذ بعموم العام المتأخر ونرفع اليد عن ظهر الخاص في العموم الأزمانى ونقيده بفتره خاصه من الزمن وكان العام المتأخر ناسخ له ويوجب تخصيصه بفتره خاصه من الزمن.

واما إذا كان الدليل الخاص لبيا فلا ظهور له في العموم الأزمانى لكن تقع المعارضه بين الخاص المتقدم والعام المتأخر فلا معارضه بينهما.

وأيضا فرق بينهما فإن الدليل الخاص إذا كان لبيا كالسيره فحجيته منوطه بإحراز إمضائه ومع الشك في الإمضاء ومع الشك في أن العام المتأخر ناسخ له لم نحرز حجيته فتكون حجيته مشكوكه والشك في الحجيه مساوقة للقطع بعدمها بينما إذا كان الخاص دليلا لغظيا ظاهرا في العموم الأزمانى وهذا الظهور حجه ولا نرفع اليد عن حجيه هذا الظهور بمجرد احتمال أن العام المتأخر ناسخ لأن مجرد هذا الاحتمال لا قيمة له، وكذلك الأمر بالعكس فإن العام ظاهر في العموم الأفرادى وهذا الظهور حجه ولا نرفع اليد عن حجيه الظهور بمجرد احتمال ان الخاص المتقدم مخصوص له كذلك لا- يوجب رفع اليد عن ظهور العام في العموم الأفرادى.

ولكن مع ذلك ذكرنا في مبحث العام والخاص مقدم على العام بلا فرق بين كونه متاخراً عن العام أو مقارنا له أو متقدماً عليه لأن الخاص بنظر العرف قرينه مفسره للمراد النهائي الجدي من العام وحينئذ لا يفرق فيه بين كونه متقدماً أو متاخراً أو مقارنا مع العام.

## أدله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه

إلى هنا قد تبين أن ما نحن فيه لا يكون داخلاً في كبرى ما إذا كان الخاص متقدماً زمناً والعام متاخراً زمناً، ووقع التعارض بين ظهور الخاص في العموم الأزمانى وظهور العام في العموم الأفرادى فالمقام غير داخل في هذه الكبرى؛ فإن هذه الكبرى منوطه بكون الخاص دليلاً لفظياً وله ظهور في العموم الأزمانى كما أن العام لا بد أن يكون دليلاً لفظياً وله ظهور في العموم الأفرادى. وأما في المقام فالخاص دليل لبى وهو سيره العقلاه والدليل اللي لا ظهور له في العموم فمن أجل ذلك لا يكون المقام داخلاً في تلك الكبرى فعندئذ الحكم في المقام هو أن مخصوصيه السيره تتوقف على حجيتها وحجيتها تتوقف على إحراز إمضائتها ومع احتمال كون الآيات الناهيه بعموماتها رادعه عن هذه السيره لم نحرز إمضاء هذه السيره فإذا لم نحرز إمضائتها لم نحرز حجيه السيره أيضاً فإذا لم نحرز حجيه السيره تكون حجيتها مشكوكه وقد تقدم أن الشك في الحجيه مساوق للجزم بعدم حجيتها أى مساوق للجزم بعدم ترتيب آثار الحجيه عليها.

وأما إذا كان الخاص دليلاً لفظياً ظاهراً في العموم الأزمانى فلا يرفع اليد عن هذا الظهور حجه ولا يرفع اليد عن هذا الظهور إلا بثبوت القرينه على الخلاف وطالما لم يعلم بالقرينه ظهور الخاص في العموم الأزمانى حجه، كما أن ظهور العام في العموم الأفرادى حجه طالما لم يعلم بوجود المخصص له، ومجرد احتمال وجود المخصص في الواقع لا أثر له؛ فإن ظهور العام في العموم الأفرادى أو ظهور الخاص في العموم الأزمانى أو ظهور المطلق في الإطلاق حجه طالما لم يعلم بوجود القرينه على الخلاف، ومجرد احتمال وجود القرينه لا أثر له.

ص: ٨٠

هذا فرق بين ما إذا كان الخاص في المقام دليلاً لفظياً وله ظهور في العموم الأزمانى وبين ما إذا كان الخاص دليلاً لبى كسيره العقلاه، فإن الخاص إذا كان دليلاً لبى فحجيه الخاص كالسيره العقلائيه تتوقف على إحراز إمضائتها وهو يتوقف على أن الآيات الناهيه عن العمل بالظن بعموماتها لا تصلح أن تكون رادعه وأما إذا احتمل أنها رادعه فلم نحرز إمضاء السيره ومع عدم إحراز إمضاء السيره لم نحرز حجيتها وعندئذ تكون حجيتها مشكوكه.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق الخراسانى (قده) \_\_\_\_\_ من أن سيره العقلاه بما أنها متقدمه زمناً على الآيات الناهيه عن العمل بالظن فيدخل المقام في تلك الكبرى وهي أن الخاص متقدم زمناً والعام متاخر زمناً فيقع التعارض بين ظهور الخاص في العموم الأزمانى وظهور العام في العموم الأفرادى \_\_\_\_\_ لا يمكن المساعده عليه؛ فإن هذا إنما هو في إذا كان الخاص دليلاً لفظياً، وأما

إذا كان الخاص دليلاً لبياً كما في المقام فلا يدخل تحت تلك الكبرى الكلية .

الأمر الثالث: أيضاً ذكره المحقق الخراساني في هامش الكفاية (١)، وحاصل هذا الوجه أننا لو سلمنا أن السيره المتقدمه التي هي أخص من عمومات الآيات لا تصلح أن تكون مخصوصه لعموم الآيات الناهيه والآيات بعموماتها حيث أنها متأخره عن السيره لا تصلح أن تكون ناسخه للسيره التي تقدمت على الآيات لو سلمنا ذلك فتصل النوبه إلى الأصل العملى حيث لا يمكن التمسك بالأصل اللغظى لا- بعموم الآيات ولا- بسيره العقلاء فتصل النوبه إلى الأصل العملى وهو في المقام استصحاب بقاء حجيه خبر الثقه؛ إذ لا- شبهه في أنه حجه بالسيره القطعية من العقلاء في صدر الإسلام حيث لم يرد رد من النبي الأكرم(ص) عن هذه السيره وان الأصحاب يعملون بأخبار الثقه في مرأى وسمع من النبي الأكرم(ص) فلو كان في العمل بهذه السيره خطراً على الأغراض الشرعيه والمصالح الدينية وفيها مفاسد لكان على النبي الأكرم(ص) رد الناس عنها ولا مانع له من الردع فعدم الردع والسكوت كاشف عن الإمضاء، وأما عند نزول الآيات الناهيه عن العمل بالظن فتحتمل أن هذه الآيات بعموماتها رادعه عن السيره ومع هذا الاحتمال لم يحرر حجيه السيره ومع عدم إثراز حجيه السيره فلا يمكن التمسك بالسيره لإثبات حجيه خبر الثقه، فيصل الأمر إلى الأصل العملى، وهو استصحاب بقاء حجيه أخبار الثقه، فإنها كانت حجه في صدر الإسلام والآن نشك في بقاء حجيتها فلا مانع من استصحاب بقاء حجيتها.

ص: ٨١

---

١- كفاية الأصول، المحقق الأخوند، ص ٣٠٤.

هكذا ذكره صاحب الكفاية(قده) في هامش الكفاية.

وقد أورد [\(١\)](#) عليه السيد الاستاذ بوجوه:

الوجه الأول: أن هذا الاستصحاب استصحاب الشبهات الحكمية وهو غير جار فيها؛ فإن استصحاب بقاء المجعل في الشبهات الحكمية معارض باستصحاب عدم جعل زائد فيسقط هذا الاستصحاب من جهة المعارض، فلا يمكن التمسك به لإثبات حجيه أخبار الثقة لأنها من الاستصحاب في الشبهات الحكمية وهو غير جار.

والوجه الثاني: أن هذا الاستصحاب مبني على إمضاء الشارع لهذه السيره في صدر الإسلام، فإذا أحرزنا إمضاء هذه السيره في صدر الإسلام وعند نزول هذه الآيات نتحمل ردعها عن السيره فعندئذ لا مانع من استصحاب بقاء حجيتها؛ لأنها حجه في صدر الإسلام والآن نشك في بقاء هذه الحجية باحتمال ردع هذه الآيات عنها فلا مانع من استصحاب بقاء حجيه هذه السيره.

الوجه الثالث: ان الدليل على حجيه الاستصحاب هو أخبار الثقة ولا- يمكن الاستدلال على حجيه أخبار الثقة بالاستصحاب لاستلزم الدور، لأن حجيه أخبار الثقة إذا كانت متوقفه على حجيه الاستصحاب والمفروض أن حجيه الاستصحاب متوقفه على حجيه أخبار الثقة فإذا لازمه أن حجيه أخبار الثقة متوقفه على حجيه نفسها، وهذا من توقف الشيء على نفسه وهو مستحيل لأن مرجعه إلى عليه الشيء نفسه وهو مستحيل.

الوجه الرابع: أن هذه الآيات الناهيـة كما تصلح أن تكون رادعـه للسـيره كذلك تصلـح أن تكون رادـعـه عن الاستـصـحـاب أـيـضاـ فإن الاستـصـحـاب أـيـضاـ داخـلـ في الـظـنـ وفيـماـ لاـ يـعـلمـ وـهـذـهـ الآـيـاتـ النـاهـيـةـ تـدـلـ عـلـىـ عـدـمـ حـجـيـهـ ماـ لـمـ يـعـلـمـ، فـتـكـونـ هـذـهـ الآـيـاتـ بـعـمـوـمـاتـهـاـ صـالـحـهـ لـلـرـدـعـ عـنـ الاستـصـحـابـ.

هكذا ذكر السيد الاستاذ(قده).

ولكن بعض هذه الوجوه لا يخلو عن مناقشه.

ص: ٨٢

---

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواقع الحسيني، ج ٢، ص ١٩٨.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه

تقديم أن صاحب الكفايه(قده) ذكر أنا لو تنزلنا عن رادعه الآيات الناهيه للسيره أو مخصصيه السيره وكذلك تنازلنا عن كون الآيات الناهيه ناسخه للسيره باعتبار أنها بعموماتها متأخره عن السيره تصل التوبه إلى الأصول العمليه وهى استصحاب بقاء حجيه أخبار الثقه حيث أنا نشك فى بقائها بعد نزول هذه الآيات الكريمه فلا مانع من استصحاب بقائها.

وذكرنا ان السيد الاستاذ(قده) قد أورد على هذا الاستصحاب بوجوه:

الوجه الأول: ان هذا الاستصحاب هو استصحاب فى الشبهات الحكميه وهو غير جار فيها.

وما أفاده السيد الاستاذ(قده) صحيح فإننا أيضاً بنينا على عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه. ولكن ما ذكره السيد الأستاذ من سبب عدم جريانه هو إنما هو التعارض بين استصحاب بقاء المجموع واستصحاب عدم سعه الجعل فيسقطان بالتعارض فمن أجل ذلك لا يجري الاستصحاب فى الشبهات الحكميه من جهة ابتلائه بالمعارض.

ولكنا ذكرنا أن الوجه فى عدم جريانه فى الشبهات الحكميه ليس هو التعارض بل أمر آخر على تفصيل ذكرناه فى مبحث الاستصحاب.

الوجه الثاني: من الوجوه التي ذكرها السيد الاستاذ(قده) ان جريان هذا الاستصحاب فى المقام مبني على أن تكون السيره ممضاه شرعاً فى صدر الإسلام وقبل نزول الآيات الناهيه عن العمل بالظن وأما إذا قلنا إن إمضاء هذه السيره قبل نزول هذه الآيات غير معلوم فلا- موضوع لهذا الاستصحاب لأن الشك حينئذ فى أصل وجود حجيه أخبار الثقه، فمن أجل ذلك لا- مجال لهذا الاستصحاب.

وهذا الذى أفاده(قده) لا يمكن المساعده عليه؛ إذ لا شبهه فى أن هذه السيره ممضاه فى صدر الإسلام وأول البعثه فإن أصحاب النبي الأكرم(ص) والتابعين له بكافة أصنافهم كانوا يعملون بأخبار الثقه فى أمورهم الاجتماعيه والفرديه والعقائديه والماديه والمعنويه فى مرأى وسمع النبي الأكرم(ص) فلو كانت هذه السيره خطراً على الأغراض التشريعية والمصالح الدينية لكان على النبي الردع عنها لأن بإمكانه(ص) ذلك، ولم يكن هنا أى مانع من الردع عنها. فسكوته وعدم الردع كاشف قطعى عن الإمساء من قبل النبي لهذه السيره، غايه الأمر إذ نزلت هذه الآيات المباركه الناهيه عن بالعمل بالظن يشك فى رادعيتها وهذا الشك يكون منشأ للشك فى بقاء حجيه السيره فعنده لا مانع من استصحاب بقاء الحجيه.

الوجه الثالث: أن هذا الاستصحاب دورى لأن الدليل على حجيه الاستصحاب هو حجيه أخبار الثقه فلو كانت حجيه أخبار الثقه

ثابته بالاستصحاب لدار إذ معنى ذلك أن حجيه أخبار الثقه متوقفه على حجيه الاستصحاب وحجيته متوقفه على حجيه أخبار الثقه فيلزم توقف حجيه أخبار الثقه على حجيه أخبار الثقه وهذا مستحيل لأنه من توقف الشيء على نفسه وموجه إلى عليه الشيء نفسه وهي مستحيلة.

هذا مضافا إلى أن هذا الدور مبني على أن يكون دليل الاستصحاب هو حجيه أخبار الثقه وأما إذا قيل أن دليل حجيته هو حكم العقل أو الاجماع فلا يلزم هذا الدور، وإن كان هذا القيل غير ثابت.

الوجه الرابع: أن الآيات الناهية كما تصلح ان تكون رادعه عن السيره كذلك تصلح أن تكون رادعه عن الاستصحاب لأن الاستصحاب أيضا داخل في عدم العلم أي الطعن والآيات تدل على حرمه العمل بالظن فلا يمكن الاعتماد على هذا الاستصحاب. وهذا الوجه صحيح بعد التنازل عن أن السيره لا تصلح أن تكون مخصوصه لعمومات هذه الآيات الناهية.

هذا كله حول ما ذكره صاحب الكفايه(قده).

الوجه الثالث: ما ذكره [السيد الاستاذ](#)(قده) من أنا نقطع بعدم الردع عن هذه السيره ونقطع بإمكانيتها شرعا وثابته في الشريعه المقدسه فقد أفاد في وجه ذلك أمرين:

الأول: ان هذه السيره مستمرة بين أصحاب النبي الأكرم(ص) وتابعيه بكافة طوائفهم وهكذا في زمن الأنبياء والأطهار(ع) ولم يرد أي ردع أو منع لا من النبي الأ-كرم(ص) ولا من الأنبياء والأطهار(ع) في هذه الفترة الزمنية الطويلة فإنهم كانوا يعملون على أخبار الثقه في أمورهم الدينية الاجتماعية والفردية والمادية والمعنوية وفي علاقاتهم مع المجتمع ليلاً ونهاراً بأخبار الثقه رغم وجود هذه الآيات في الكتاب العزيز ولا يخطر ببالهم أن هذه الآيات رادعه عن السيره، فهم يعملون على طبق مرتکراتهم فإن مرتکرات كل إنسان وتقاليده هي المحدد له سلوكه الخارجي الاجتماعي والفردي والمادي والمعنوي فما دام لم يكن هنا مانع وردع عن العمل بمرتكزاته وتقاليداته فهو يتحرك على طبقها بدون ادنى منبه وتذکير في البين.

ص: ٨٤

---

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٢، ص ١٩٩.

وعلى هذا فنقطع أن هذه السيره غير مردوع عنها لا من النبي الأكرم(ص) ولا من الأئمه الأطهار(ع) في طول هذه الفتره الزمنيه.

الأمر الثاني: أن مفاد هذه الآيات الناهيه إرشاد إلى حكم العقل وهو تحصيل الأمان من العقوبه وليس حكما تكليفيا مولويا، فإن العقل مستقل بتحصيل الأمان من الإدانه والعقوبه في مقام الامتثال والإطاعه لأنهم العقل هو تحصيل المؤمن من العقوبه. وهذه الآيات الناهيه مفادها الإرشاد إلى هذا الحكم العقلى والمؤمن الذاتى هو العلم الوجدانى فإذا علم الإنسان بأن صلاته مطابقه للواقع وصحيحه حصل له الأمان من العقوبه وأما حججه أخبار الثقه فهى مؤمنه بالعرض وحيث أن كل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات فحججه أخبار الثقه إنما تكون مؤمنه باعتبار القطع بحجيتها ففي الحقيقه المؤمن هو القطع بحججه أخبار الثقه، فإذا حصل للمكلف القطع بالمؤمن فهو يكتفى في مقام الامتثال والإطاعه سواء علم بمطابقه عمله للواقع أو لم يعلم.

وعلى هذا فالسيره العقلائيه حيث قد جرت على العمل بأخبار الثقه فتكون أخبار الثقه حجه بعد إمضاء الشارع لهذه السيره وحججه أخبار الثقه قطعيه فتكون أخبار الثقه مؤمنه من جهة القطع بحجيتها وهذا القطع هو المؤمن من الإدانه والعقوبه في مرحله الامتثال.

وعلى هذا فالسيره العقلائيه القائمه على العمل بأخبار الثقه التي تدل على حجيتها وارده على هذه الآيات الناهيه ورافعه لموضوعها وجدانا فإن موضوع النهي في هذه الآيات عدم المؤمن أي لا يجوز العمل بما لا يؤمن من الإدانه والعقوبه.

فتقدم السيره العقلائيه القائمه على العمل بأخبار الثقه التي تدل على حجيتها بعد الإمضاء وحيث أن المكلف يقطع بحججه أخبار الثقه فيكون قطعه رافع لموضوع هذه الآيات الناهيه وجدانا فتكون السيره العقلائيه وارده في نهايه المطاف على هذه الآيات المباركه نظير حكومه [ورود] الأصول العمليه كالاستصحاب ونحوه على الأصول العمليه العقلية كأصاله البراءه العقلية فإن الاستصحاب وارد على أصاله البراءه العقلية لأن موضوعها عدم البيان ولا شبهه في أن الاستصحاب مع حجيته بيان فمن أجل ذلك يكون تقديم الاستصحاب على أصاله البراءه العقلية بالورود لا بالحكومة وكذا تقديمها على أصاله التخيير العقلى إذ لا شبهه في أن الاستصحاب مرجح والعقل إنما يحكم بالتخيير إذا لم يكن لأحدهما مرجح على الآخر.

## أدله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من ان مفاد هذه الآيات إرشاد إلى ما استقل به العقل وهو تحصيل المؤمن من الإدانه والعقوبه في مقام الامتثال والإطاعه فإن العقل مستقل في ذلك وانه يجب على المكلف تحصيل المؤمن من الإدانه والعقاب في مقام الامتثال والإطاعه والآيات الكريمه مفادها إرشاد إلى ذلك.

وعلى هذا فلا شبهه في أن سيره العقلاء بعد حجيتها وإمضاء الشارع لها مؤمنه، فأخبار الشفه بعد حجيتها خارجه عن عموم الآيات بالورود خروجا موضوعيا لا بالحكمة.

وللنظر فيما أفاده(قده) مجال فإن الآيات الناهيه عن العمل بغیر العلم وبالظن تصنف إلى أصناف ثلاثة:

الصنف الأول: ما يكون مدلوله مختص بأصول العقائد ولا يعم الأحكام الفرعية العملية.

الصنف الثاني: ما يكون مدلوله شاملا للأحكام الفرعية العملية أيضا.

الصنف الثالث: أيضا يعم الأحكام العملية الفرعية.

أما الصنف الأول: فهو قوله تعالى: [وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيئًا] (١) فإن هنا قرينتين على أن هذه الآية لا تشمل الأحكام الفرعية العملية:

القرينه الأولى: هو النهي عن العمل بالظن مطلقا فمقتضى إطلاق قوله تعالى: [إن الظن لا يغني من الحق] أن الظن لا أثر له أصلا مع أنه لا شبهه في جمله من الموارد أن الظن بما هو ظن حجه في الأحكام الفرعية العملية، منها ركعات الصلاه فإن الظن حجه فيها وكذلك في موارد الشكوك في الركعات فلا شبهه في حجيء الظن بما هو ظن في بعض الفروع الفقهية وكذا في غيرها من الموارد.

فإطلاق هذه الآية المباركه قرينه على اختصاصها بأصول العقائد.

ص: ٨٦

١- النجم/السوره ٥٣، الآيه ٢٨.

القرينه الثانية: كلمه الحق في الآيه المباركه فإنها ظاهره في الواقع وليس المراد منها العلم وإن فسرت بذلك في بعض الموارد

فإن المطلوب في أصول العقائد هو الوصول إلى الواقع بينما في الأحكام الشرعية العملية المطلوب هو تحصيل الأمان من الإدانة والعقوبة سواء كان العمل مطابق للواقع أم لم يكن إذ ليس هم المكلف تحصيل الواقع والوصول إليه بل همه تحصيل المؤمن في مرحلة الامتثال والإطاعة، وهو المطلوب في الأحكام الفرعية العملية كان العمل مطابقاً للواقع أم لم يكن فإذا كان خبر الثقة حجة فالعمل به مؤمناً من الإدانة والعقوبة كان مطابقاً للواقع أم لم يكن ومن هنا لا شبهه في كون الانقياد من أظهر مصاديق الطاعه فإن الانقياد قد يكون مطابقاً للواقع وقد لا يكون كذلك كما أن التجربى والتمرد من أظهر أفراد العصيان والتعدى على المولى مع أنه غير مطابق للواقع.

فإذن المطلوب في الأحكام الفرعية العملية ليس هو الوصول إلى الواقع بل هو تحصيل الأمان من العقوبة والإدانة في مرحلة الامتثال والإطاعة. بينما المطلوب في أصول العقائد ليس تحصيل الأمان من العقوبة بل هو الوصول إلى الواقع فإن الغرض من إثبات التوحيد وإثبات الرساله وإثبات الإمامه وما شاكل ذلك هو الوصول إلى الواقع.

فإذن كلمه الحق قرينه على اختصاص الآيه المباركه بالعقائد فلا تشمل الأحكام الفرعية العملية التي ليس المطلوب فيها الوصول إلى الواقع.

فهذا الأمران قررتان على اختصاص الآيه بأصول العقائد فلا تشمل الأحكام الفرعية العملية. ومما يؤيد ذلك وقوع هذه الآيه في سياق الآيات التي وردت في شجب عمل الكفار والمرتكبين بظنونهم وتخميناتهم في أصول العقائد.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن الآيه غير ظاهره في أصول العقائد فالمحتمل في الآيه أمران:

**الأمر الأول:** أن يكون مفاداتها إرشاداً إلى ما استقل به العقل وهو تحصيل المؤمن من العقوبة.

الثاني: أن يكون مفادها الإرشاد إلى عدم حجية الظن.

فالأمر يدور بين هذين الاحتمالين ومناسبة الحكم والموضع تقتضي أن يكون المراد من الآية الاحتمال الثاني وذلك لأن كل كلام صادر من المولى ظاهر في إعمال المولويه فحمله على الإرشاد بحاجه إلى قرينه لأن معنى الإرشاد هو الأخبار وليس متكفلاً لأى حكم شرعى، وهذا قرينه على أن المراد من الآية الاحتمال الثاني، فإن فيه شائبه المولويه، فيكون مفادها حكم مولوى وهو عدم حجيه الظن، وأما الاحتمال الأول فهو أخبار فقط عن حكم العقل ولا يكون فيه شائبه إعمال المولويه بل هو أخبار عن حكم العقل بتحصيل المؤمن في مقام الامتنال والطاعة.

وأما الصنف الثاني من الآيات الكريمة: فهو قوله تعالى: [قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَقْتُرُونَ] (١) فإن هذه الآية تدل على حرمه الافتاء على الله تعالى ولا شبهه في أن العمل بالخبر بدون أن يكون حجه افتاء على الله تعالى باعتبار أن المراد من العمل بالخبر هو أسناد مؤداته إلى الشارع ومع عدم ثبوته فهو افتاء على الله تعالى، وحينئذ يكون حرام وغير جائز. وأما إذا كان الخبر حجه كأخبار الثقة فإنها تكون حجه فإذا كانت حجه فالعمل بأخبار الثقة ليس افتاء على الله تعالى وحينئذ يجوز إسناد مؤداتها إلى الشارع سواء كان مؤداتها الوجوب أو الحرمـه أم غيره من الأحكام التكليفيـه أو الوضعيـه فيجوز إسناد مؤداتها إلى الشارع كما يجوز الاستناد إليه في مقام الامتثال فلا يكون افتاء.

وعلى هذا فهذه الآية الكريمة وما شاكلها مفادها الحكم التكليفي المولوى التشريعى لا الذاتى، أى أن مفادها الحرمه التشريعى لا الحرمه الذاتى، وليس مفادها الإرشاد لا الإرشاد إلى حكم العقل ولا الإرشاد إلى عدم حجية الظن بل مفادها الحرمه التكليفيه التشريعى.

۸۸:

وعلى هذا فالسيرة العقلائية بعد حجيتها وارده على الآية المباركة لأن سيره العقلاء بعد إمضاءها وحجيتها تكون أخبار الثقة حجه وحينئذ يجوز إسناد مفادها إلى الشارع قطعاً كما يجوز الاستناد إليه في مقام العمل قطعاً.

فأخبار الثقة بعد حجيتها تكون واردة على الآية ورافعه لموضوعها فإن موضوع الآية المباركة الافتاء والعمل بأخبار الثقة ليس بافتاء قطعاً بل الشارع أجاز ذلك.

فتقديم السيرة العقلائية على الآية الكريمه وما شاكلها إنما هو من باب الورود، وعلى هذا فإن ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من ان مفاد الآية إرشاد إلى ما استقل به العقل لا يمكن المساعدة في مثل هذه الآية المباركة، فإن مفاد هذه الآية وما شاكلها ليس إرشاداً بل هو حكم تكليفي تشريعى وهذا الحكم التكليفى يدور مدار الافتاء على الله تعالى وتقديره وعدم الافتاء، بل لا فرق فيه على الإرشاد.

ودعوى أن هذه الآية غير قابلة للتخصيص وهو قرينه على الإرشاد فإن حكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن غير قابل للتخصيص فعدم قبول هذه الآية للتخصيص قرينه على أن مفادها الإرشاد [هذه الدعوى] ليس الأمر فيها كذلك فإن مفاد هذه الآية واضح وهو حرمة الافتاء وحرمة الافتاء غير قابلة للتخصيص إذ لا يعقل أن يكون الافتاء على الله جائزًا فهذا الأمر غير محتمل إذ ما دام يصدق عليه الافتاء فهو غير جائز.

وعلى هذا فالسيرة العقلائية بعد حجيتها وارده على هذه الآية وان العمل بها ليس افتاء على الله تعالى.

ثم أن هذه الآية مسوقة بنحو القضيـهـ الحقيقـيـهـ كما هو الحال في جميع الآيات النـاهـيهـ والأـيـاتـ الـآـمـرـهـ والـسـنـهـ إلاـ فيـ بعضـ المـوـارـدـ فإنـ الآـيـاتـ وـالـرـوـاـيـاتـ التـىـ هـىـ فـىـ مقـامـ التـشـرـيعـ مـفـادـهـ قـضـيـهـ حـقـيقـيـهـ وـنـقـصـدـ بـالـقـضـيـهـ حـقـيقـيـهـ أـنـ الـحـكـمـ الشـرـعـيـ مـجـعـولـ فـىـ هـذـهـ القـضـيـهـ لـلـمـوـضـوـعـ الـمـقـدـرـ وـجـوـدـهـ فـىـ الـخـارـجـ اـمـاـ أـنـ الـمـوـضـوـعـ مـوـجـوـدـ اوـ غـيـرـ مـوـجـوـدـ فـالـقـضـيـهـ لـاـ تـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ،ـ لـأـنـ القـضـيـهـ تـدـلـ عـلـىـ أـنـ هـذـاـ الـحـكـمـ ثـابـتـ لـلـمـوـضـوـعـ عـلـىـ تـقـدـيرـ وـجـوـدـهـ فـىـ الـخـارـجـ وـأـمـاـ أـنـ هـذـهـ التـقـدـيرـ ثـابـتـ اوـ غـيـرـ ثـابـتـ فـلـيـسـ لـلـقـضـيـهـ نـظـرـ إـلـيـهـ،ـ مـثـلاــ قولـهـ تـعـالـىـ:ـ [وـلـلـهـ عـلـىـ النـاسـ حـجـجـ الـبـيـتـ مـنـ اـشـيـاطـاعـ إـلـيـهـ سـبـيلاـ]ـ (١)ـ تـدـلـ عـلـىـ وجـوبـ الـحـجـ عـلـىـ الـمـسـتـطـيعـ عـلـىـ تـقـدـيرـ وـجـوـدـهـ فـىـ الـخـارـجـ وـأـمـاـ أـنـ الـمـسـتـطـيعـ مـوـجـوـدـ اوـ غـيـرـ مـوـجـوـدـ فـالـآـيـهـ لـاـ تـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ وـمـنـ هـنـاـ تـرـجـعـ الـقـضـيـهـ حـقـيقـيـهـ إـلـىـ قـضـيـهـ شـرـطـيـهـ مـقـدـمـهـاـ وـجـوـدـ الـمـوـضـوـعـ وـتـالـيـهـ ثـبـوتـ الـمـحـمـولـ،ـ وـثـبـوتـ الـمـحـمـولـ لـلـمـوـضـوـعـ بـنـحـوـ الـقـضـيـهـ الشـرـطـيـهـ يـعـنـىـ عـلـىـ تـقـدـيرـ وـجـوـدـ الـمـوـضـوـعـ فـالـمـحـمـولـ ثـابـتـ لـهـ كـمـاـ هـوـ الـحـالـ فـيـ جـمـيعـ الـقـضـاـيـاـ الـشـرـعـيـهـ التـىـ وـرـدـتـ فـيـ مـرـحلـهـ جـعلـ الـأـحـكـامـ الـشـرـعـيـهـ.

ص: ٨٩

فمفاد هذه الآية هو حرمة الافتراء على الله تعالى وأما أن هذه الشيء افتراء أو ليس بافتراء فالآية لا تدل على أنه افتراء او ليس افتراء، بل تدل على أنه على تقدير كونه افتراء فهو حرام واما ان هذا التقدير ثابت أم ليس بثابت فالآية ساكته عن ذلك.

فالنتيجه أن هذه الآية لا يكون مفادها الإرشاد بل مفادها الحكم التكليفي المولوى التشريعى وان سيره العقلاء بعد حجيتها وارده على هذه الآية ورافعه لموضوعها وجданا.

فما ذكره السيد الاستاذ(قده) لا ينطبق على هذه الآية وما شاكلها.

### أدله حجيء خبر الواحد- السيره العقلائيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيء خبر الواحد- السيره العقلائيه

إلى هنا قد تبين أن الصنف الأول من الآيات الناهيه مختص بالمسائل العقائديه بقرينتين مذكورتين فيها، والصنف الثانى لا يدل على الردع فإنه يدل على ان المكلف إذا كان مأذونا يجوز له الاتيان بالعمل ولا- يكون فيه افتراء على الله تعالى وإن لم يكن مأذونا فهو افتراء على الله تعالى فهذه الآية لا تدل على الردع عن العمل بالسيره فإن السيره إذا قامت على حجيء اخبار الثقه فيكون العمل بأخبار الثقه مأذونا من قبل الله تعالى فلا يكون فيه افتراء. واما إذا لم تقم السيره على العمل بأخبار الثقه فلا يكون العمل بها مأذونا فهو افتراء على الله.

وعلى كلا التقديرين فالآية الكريمه لا تكون ناظره إلى ان السيره تدل على حجيء اخبار الثقه أو لا تدل على ذلك، فالآية إنما هي ناظره إلى أن كلما ما كان مأذونا من قبل الله تعالى فلا افتراء فيه وما لم يكن مأذونا فهو افتراء ومحرم واما أى شيء مأذون وأى شيء لا- يكون مأذونا في الخارج فالآية غير ناظره إليه أى الآية تدل على الكبر ولا تنظر إلى تحقق الصغرى هل انها محققة أو ليس محققة؟

ص: ٩٠

وأما الصنف الثالث من الآيات الناهيه فهو قوله تعالى: [وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا] (١) فإن هذه الآية المباركه تدل على أنه لا يجوز الاعتماد على كل ما ليس بعلم والاستناد إليه في مقام العمل وما كان علما فيجوز الاعتماد والاستناد إليه.

وعلى هذا فمفاد الآية المباركه هل هو إرشاد إلى عدم حجيء ما ليس بعلم وجданى أو أنه إرشاد إلى حكم العقل بتحصيل المؤمن في مرحلة الامتثال والإطاعه؟

والظاهر هو الأول وأن مفاد الآية إرشاد إلى عدم حجيء ما ليس بعلم وجدانى؛ فإن مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه تقتضى الأول لأن الآيات الكريمه والروايات الصادره من المولى ظاهره في المولويه، وحملها على الإرشاد والإخبار عن حكم العقل

بحاجه إلى قرينه وطالما لم تكن في البين قرينه فلا- يمكن حمل الآية على الإرشاد لأن ظاهر الآية هو بيان الحكم المولوى والحكم الشرعى ولأجل ذلك تكون الآية ظاهره فى الإرشاد إلى عدم الحجىه باعتبار أن عدم الحجىه حكم مولوى لا بد من صدوره من قبل المولوى، فحمل الآية على هذا أنساب من حملها على الثانى فإن الثانى ليست فيه شائبه المولويه بل هو فى الحقيقة إخبار عن حكم العقل بوجوب تحصيل المؤمن فى مقام الامتثال والطاعة ولهذا لو لم تكن الآية المباركه فالعقل مستقل بذلك، فمن أجل ذلك لا يمكن حمل الآية على المولويه كالآيات التى تدل على الإطاعه والروايات التى تدل على وجوب الامتثال فإن هذه الآيات لا يمكن أن يكون مفادها حكما مولويا بل هو إرشاد إلى ما استقل به العقل وهو وجوب طاعه المولى وتحصيل المؤمن من الإدانه والعقوبه من قبل المولى فى مرحله الامتثال ومرحله الطاعه.

ص: ٩١

---

١- سورة الإسراء، الآية ٣٦.

ومن ناحيه أخرى الظاهر أن المراد من العلم في الآية المباركة هو مطلق الحجه وليس المراد منه العلم الوجданى وذلك بقرينه ذليل الآية وهو قوله تعالى: [إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا] فإن هذه الذليل يدل على أن المناط فى المسؤوليه هو متابعه مطلق الحجه ولا- شبهه فى أن خبر الثقه إذا كان حجه فهو رافع للمسؤوليه، ورفع المسؤوليه لا يتوقف على العلم الوجدانى فيكتفى فى رفع المسؤوليه الحجه الشرعيه وإن لم يعلم أنها مطابقه للواقع أو لم تكن مطابقه للواقع فإذا كان خبر الثقه حجه فهو رافع للمسؤوليه عن العبد فإذا عمل به فلا- مسؤوليه عليه عند المولى ولا- إداته ولا- عقوبه عليه سواء كان الخبر مطابقا للواقع أم لم يكن مطابقا للواقع فالمناط إنما هو بالمسؤوليه وعدم المسؤوليه، فهذه الآية قرينه على أن المراد من العلم مطلق الحجه فيإن المسؤوليه وعدم المسؤوليه يدوران مدار حجيته شيء وعدم حجيته فإذا عمل بخبر الثقه ولم يكن حجه فهو مسؤول أمام الله وإن كان الخبر مطابقا للواقع وأما إذا كان الخبر حجه وعمل به فهو ليس بمسؤول ومأمونا من العقوبه والإدانه وإن كان الخبر مخالف للواقع.

فهذه الآية قرينه على أن المراد من العلم ليس هو العلم الوجدانى بل المراد منه مطلق الحجه.

وعلى هذا فالآية الكريمه مفادها قضيه حقيقيه وتدل على أن العمل بكل ما هو حجه شرعا رافع للمسؤوليه وللإدانه والعقوبه سواء كان موافقا للواقع أم لم يكن موافقا للواقع. وكل ما ليس بحجه إذا عمل به يكون مسؤولا ومدانة من قبل الله تعالى وإن كان مطابقا للواقع. فالآية تدل بنحو القضيه الحقيقيه على هذه الكبرى الكليه.

ولكن لا تدل على تحديد الصغرى فأى شيء في الخارج حجه وأى شيء آخر في الخارج ليس بحجه لا تدل على ذلك. وإنما تدل على أنه على تقدير كونه حجه فالعمل به يوجب الأمان من العقوبه ويعرف المسؤوليه عن العبد والعقوبه عنه وإن كان مخالف للواقع، وأما أن هذا التقدير ثابت في الواقع أولا فهى غير ناظره إلى ذلك كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقيه، حيث أنها تدل على ثبوت الحكم للموضوع المفروض والمقدار الوجود في الخارج وأما انه موجود فيه او لا فالقضيه الحقيقيه لا تدل على ذلك.

إلى هنا قد تبين أن هذا الصنف من الآيات الناهية أيضا لا يصلاح أن يكون رادعا عن السيره ومانعا عن العمل بها وأنه يدل على أن العمل بكل ما هو حجه فلا- يكون المكلف عنه مسؤولا- ويكون مأمونا من العقوبه وإن كان مخالفا للواقع. والعمل بكل ما ليس بحجه فهو ليس بمحظى من العقوبه فهو مسؤول وأن كان العمل مطابقا للواقع.

فإذن هذا الصنف من الآيات لا يدل على أن سيره العقلاه الجاريه على العمل بأخبار الثقه حجه أو ليست بحجه فهي غير ناظره إلى المانع والرادرع عن حجيتها.

نعم لو كان المراد من العلم في هذه الآيه المباركه العلم الوجданى فعنده تكون الآيه المباركه مانعه عن حجيته ما ليس بعلم وجدانى والمفروض أن خبر الثقه ليس بعلم وجدانى فعنده تدل هذه الآيه على عدم حجيته خبر الثقه.

ولكنه على هذا أيضا يمكن الأمر بالعكس فإذا قامت السيره على العمل بأخبار الثقه وكانت هذه السيره مضاهه من قبل الشرع فتكون أخبار الثقه حجه وحينئذ فهو مخصص لعموم هذه الآيه المباركه، فتكون السيره مقدمه على هذا الصنف من الآيات المباركه في التخصيص لأن النسبة بين عموم هذه الآيه والسيره عموم مطلقا أي نسبة العام والخاص فلا بد من تخصيص عموم هذا الصنف من الآيات الكريمه بالسيره.

فالنتيجه أن هذه الأصناف من الآيات منها ما هو أجنبى عن المقام وهو الصنف الأول ومحظى بالمسائل الاعتقاديه، ومنها لا يصلح أن يكون رادعا عن السيره وهو الصنف الثاني، ومنها ما يصلح للرادرعه فيما إذا كان المراد من العلم هو العلم الوجدانى ومع ذلك لا بد من تقديم السيره عليه من باب تقديم الخاص على العام لأن النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق.

هذا كله في الآيات الكريمة.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهانى (قده) <sup>(١)</sup> وحاصله انه لا دليل على حجيه ظواهر هذه الآيات الناهيه حتى تصلح أن تكون رادعه عن السيره لأن السيره العمليه قد جرت على العمل بأخبار الثقه وتدل على حجيه اخبار الثقه بعد إمضائها شرعا ومن الواضح انه لا يمكن قيام هذه السيره على حجيه ظواهر هذه الآيات أيضا وإلا لزم التناقض والتهافت بين السيرتين: السيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه ومفادها حجيه أخبار الثقه ومعنى حجيه أخبار الثقه أن هذه الآيات لا تصلح أن تكون رادعه ومعنى قيام السيره على حجيه ظواهر هذه الآيات الناهيه انها رادعه عن السيره فيلزم التناقض والتهافت بينهما، فمن أجل ذلك لا يمكن القول بان ظواهر هذه الآيات حجه.

والجواب عن ذلك واضح؛ فهذا الإشكال غريب من مثله (قده) فإن السيره لم تقم على حجيه ظواهر الآيات الناهيه فقط بل السيره إنما قامت على حجيه ظواهر الالفاظ مطلقا و منها ظواهر هذه الآيات وإن فالسيره ليست قائمه على حجيه ظواهر هذه الآيات فقط حتى يلزم التهافت والتناقض بل السيره جاريه على حجيه ظواهر الالفاظ مطلقا من الكتاب والسنه ولا تنافي بين هذه السيره والسيره القائمه على حجيه أخبار الثقه إلا بالإطلاق والتقييد أو بالعموم والخصوص ولا مانع من ان يشمل دليل الحجيه العام والخاص معا لعدم التنافي بينهما لإمكان الجمع الدلالي العرفي بينهما.

وفي المقام كذلك لا مانع من قيام السيره على حجيه ظواهر الالفاظ من الكتاب والسنه وقيام السيره على حجيه أخبار الثقه ولا تنافي بينهما إلا بالإطلاق والتقييد او العموم والخصوص ومن الواضح إمكانية الجمع الدلالي العرفي بينهما وحيث لا مانع من شمول دليل الاعتبار لكليهما معا بدون أي تنافي بينهما.

ص: ٩٤

---

١- نهاية الدرایہ فى شرح الكفایہ، المحقق الاصفهانی، ج ٣، ص ٢٥٣.

## أدله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه

كان كلامنا فيما ذكره المحقق الأصفهانى (قده) من أنه لا يمكن الجمع بين السيره القائمه على حجيه ظواهر الالفاظ ومنها ظواهر الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم وبين السيره القائمه على العمل بأخبار الثقه فإن مقتضى السيره القائمه على حجيه الظواهر ومنها ظواهر الآيات الناهيه حجه فإذا كانت حجه فهى رادعه عن العمل بأخبار الثقه ومعناه أن أخبار الثقه ليست بحجه ومعنى قيام السيره على العمل بأخبار الثقه أن أخبار الثقه حجه فلهذا يلزم اجتماع التقىضين فمن أجل ذلك لا يمكن الجمع بين هذين السيرتين.

وقد أورد عليه أنه لا تنافى بين السيرتين فإن السيره القائمه على حجيه ظواهر الالفاظ مطلقاً ومنها ظواهر هذه الآيات لا تنافى بينها وبين السيره العقلائيه القائمه على العمل بأخبار الثقه فإن التنافى بينهما من التنافى بين الإطلاق والتقييد أو التنافى بين العام والخاص وهذا التنافى غير مستقر فلا مانع من شمول دليل الحجيه لكل من العام والخاص معاً ولكل من المطلق والمقييد وبعد شمول دليل الحجيه يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما ولا فرق في ذلك بين ان تقوم السيره العقلائيه على حجيه الظواهر مطلقاً ومنها ظواهر الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم وبين قيام السيره على العمل بظواهر الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم خاصه فإن بين السيره القائمه على العمل بظواهر هذه الآيات وبين السيره القائمه على العمل بأخبار الثقه أيضاً عموم وخصوص مطلقاً ولا تنافى بينهما من هذه الناهيه فلا مانع من شمول دليل الحجيه لكل من أخبار الثقه وظواهر هذه الآيات الناهيه معاً لإمكان الجمع الدلالي العرفي بينهما من خلال حمل العام على الخاص والمطلق على المقييد.

ص: ٩٥

ثم أن بعض المحققين (قده) قد أورد على ما ذكره المحقق الأصفهانى بإشكالين :

الإشكال الأول: ان سيره العقلاء الجاريه على العمل بأخبار الثقه كان العمل بأخبار الثقه فعلياً بين العقلاء قبل مجىء الشريعة؛ فإن المقتضى للعمل بأخبار الثقه موجود وهو سيره العقلاء المرتكزه في الأذهان والممانع مفقود فالعمل بأخبار الثقه يكون فعلياً بين العقلاء وهم يعملون بأخبار الثقه في أمور معاشهم الاجتماعيه والفرديه وفي الأوامر المولويه العرفيه بين الموالي وبين العبيد فهم يعملون بأخبار الثقه.

واما بعد مجىء الإسلام فالسيره تقتضى العمل بأخبار الثقه إذ لو خلى الإنسان بطبعه كان يعمل بأخبار الثقه لأن المقتضى موجود وهو سيره العقلاء المرتكزه في الأذهان فإنها تقتضى العمل بأخبار الثقه ولكن حيث أن بعد مجىء الشريعة احتمال وجود الرادع والممانع موجود فلا بد من إحراز انه لا رادع في البين فالمقتضى للعمل بأخبار الثقه موجود ولكن فعليه العمل بأخبار الثقه تتوقف

على إحراز عدم الرادع عن العمل بها وعدم وجود المانع فلا بد من إحراز عدم وجود المانع.

وعلى هذا فالسیره العقلائيه القائمه على العمل بأخبار الثقه تقتضى العمل بها اقتضاء واما السیره القائمه على العمل بظواهر الآيات الناهيه عن العمل بغیر العلم فھی تقتضى فعليه العمل بها من حيث كونها رادعه ومانعه ولا تنافي بين السيرتين؛ فإن السیره الأولى تقتضى العمل بأخبار الثقه اقتضاء لا فعلا وأما السیره الثانية فھی تقتضى العمل بالظواهر بما هي رادعه فعلا ولا تنافي بينهما أى بين ما يكون مقتضيا لإيجاد شئ اقتضاء وبين ما يكون مقتضيا خلافه فعلا، فلا تنافي بينهما ولا يلزم التناقض.

فما ذكره المحقق الأصفهانی (قده) من التناقض مبني على أن كلتا السيرتين تقتضى العمل بأخبار الثقه وبظواهر هذه الالفاظ أى الآيات الناهيه عن العمل فعلا فعنديه يلزم التناقض واما إذا كانت السیره الأولى تقتضى العمل بأخبار الثقه اقتضاء لا فعلا وأما السیره القائمه على العمل بالظواهر الآيات الناهيه فھی تقتضى العمل بها فعلا بعنوان كونها رادعه ومانعه فلا تنافي بين ما يكون مقتضيا لشيء اقتضاء وبين ما يكون مقتضيا خلافه فعلا فلا تنافي بينهما.

الإشكال الثاني: لو سلمنا أن السيره العقلاء القائمه على العمل بأخبار الثقه بعد ورود الشرع تقتضى العمل بأخبار الثقه في أمور معاشهم وفي الأحكام الشرعيه المولويه فعلا فالمقتضى موجود وهو السيره المرتكبه في الأذهان والممانع مفقود وهو عدم وجود الرادع وعدم وجود المانع فسيره العقلاء تقتضى العمل بأخبار الثقه فعلا بعد مجىء الإسلام وبعد وجود الشريعة كما انها تقتضى العمل بأخبار الثقه فعلا في عصر العقلاء قبل مجىء الإسلام كذلك تقتضى بعد مجىء الإسلام، إلا أن السيره القائمه على العمل بظواهر الآيات الناهيه فإن مدلول هذه السيره حجيه ظواهر هذه الآيات فإن هذه الآيات حجه وكاشفه عن مراد المولى الجدي النهائي في الواقع ولا تقتضى العمل بها إذ لا ملازمته بين حجيه شيء والعمل به فإنه لا شبيهه في أن ظهور الآيات حجه ولكن قد يعمل بها وقد لا يعمل فلا ملازمته بين حجيه شيء وبين العمل به فإن كثيرا من العقلاء لا يعملون بالأحكام الشرعيه. فمفاد السيره القائمه على العمل بظواهر الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم حجيه هذه الظاهره وانها حجه وكاشفه عن الواقع ولا تقتضى العمل بها فإن العمل بالحجه شيء آخر فلا ملازمته بين حجيه شيء والعمل به.

وعلى هذا فلا تنافي بين السيرتين فإن السيره القائمه على العمل بأخبار الثقه فإنها تقتضى العمل بها فعلا واما السيره القائمه على العمل بظواهر الالفاظ فإنها لا تقتضى العمل بها وإنما تقتضى حجيتها وكاشفتها عن الواقع فلا تنافي بين الأمرين.

هكذا ذكره(قده) على ما في تقرير بحثه.

وللمناقشة فيهما مجال.

فمضافا إلى ما ذكرناه من أنه لا تنافي بين السيرتين بين السيره القائمه على العمل بظواهر الالفاظ ومنها ظواهر هذه الآيات الناهيه وبين السيره القائمه على العمل بأخبار الثقه فإن النسبة بين السيرتين عموم وخصوص مطلق ولا تنافي بين العام والخاص ولا مانع من أن يكون كلاهما مشمولا لدليل الحجيه لإمكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، وفي المقام الأمر كذلك فإن ظهور الآيات الناهيه أو ظهور الالفاظ مطلقا أعم من أخبار الثقه فلا مانع من شمول السيره لكليهما معا ولا يلزم أى تناقض وتهافت لإمكان الجمع الدلالي العرفي بينهما.

مضافاً إلى ذلك فكلا الإشكالين مورد للمناقشة:

أما الإشكال الأول فلا شبهه في أن العمل بأخبار الثقة بعد مجىء الإسلام يكون فعلياً لأن السيره حيث أنها مرتکزة في الأذهان وثابتة في أعماق نفوسهم كالجبله والفتره فهم يعملون بأخبار الثقة في امور معاشهم وفي العلاقات الاجتماعيه الدينية وغيرها بدون ادنى التفات إلى أن هناك مانع أو لا أو رادع أو لا وبدون أي منبه وتذکير ويتحرکون في الخارج على طبق هذا الارتكاز فإن المركبات النفسيه الثابته في أعماق نفوس الإنسان تحدد سلوك الإنسان في الخارج فإذاً لا شبهه في أنهم بعد مجىء الإسلام يعملون بأخبار الثقة فعلاً في امور معاشهم وعاداتهم وعلاقاتهم الاجتماعيه والدينية والماديه والمعنويه.

فما ذكره (قده) من أن السيره تقتضي العمل بأخبار الثقه بعد مجيء الإسلام اقتضاء لا فعلا لا يمكن المساعده عليه.

واما ما ذكره (قده) من الإشكال الثاني فإن لزوم التناقض إنما هو في مرحله الجعل لا في مرحله التطبيق والعمل فإن قيام السيره على العمل بأخبار الثقه معناه أنها حجه ومعنى أنها حجه انه لا- رادع لها ولا- مانع عنها ومعنى قيام السيره على العمل بظواهر اللالفاظ ومنها ظواهر الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم أن ظواهر اللالفاظ حجه ومعنى حجيتها أن ظواهر الآيات الناهيه حجه فإذا كانت حجه فهى رادعه عن حجيه أخبار الثقه وهذا هو معنى التناقض فيلزم الجمع بين حجيه أخبار الثقه وعدم حجيتها وبين رادعيه الآيات الناهيه وعدم رادعيتها ومعنى أن أخبار الثقه حجه أن ظواهر الآيات الناهيه ليس برادعه ومعنى أن ظواهر هذه الآيات حجه ان أخبار الثقه ليست بحجه لأنها رادعه عنها فمن أجل ذلك يلزم التناقض في مرحله الجعل فليس الكلام في لزوم التناقض في مرحله التطبيق والعمل وإنما لزوم التناقض في مرحله الجعل.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه التبيجه وهى أن ما ذكره المحقق الأصفهانى (قده) أراد به أن السيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه مفادها حجيه أخبار الثقه وانها حجه لدى العقلاء بمعنى المنجزيه والمعدريه والسيره الجاريه على العمل بظواهر الكتاب والسنه ومنها ظواهر هذه الآيات الناهيه معناها حجيه هذه الظواهر وأن الحجيه مجعله لها بمعنى المنجزيه والمعدريه والجمع بين السيرتين بهذا المعنى لا يمكن فإن معنى حجيه أخبار الثقه أن ظاهر هذه الروايات المانعه لا تصلح أن تكون رادعه إذ لو كانت رادعه لم تكن أخبار الثقه حجه فحجيه أخبار الثقه معناه عدم صلاحيه رادعيه ظواهر هذه الآيات الناهيه ومعنى حجيه ظواهر هذه الآيات الناهيه أن السيره مردوعه أى أن أخبار الثقه مردوعه وليس بحجه فمن أجل ذلك لا يمكن الجمع بين السيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه والسيره الجاريه على العمل بظواهر الكتاب والسنه ومنها ظواهر هذه الآيات الناهيه.

هذا هو مراد المحقق الأصفهانى (قده).

والإشكال عليه تاره بأن السيره بعد مجىء الإسلام والشريعة تقتضى العمل بأخبار الثقه اقتضاء لا فعلاً واما الاسيره الجاريه على العمل بالظواهر فهى تقتضى فعليه العمل بها فلا يكون هناك تنافياً بينهما إذ لا تنافى بين ما يكون مقتضياً لشيء اقتضاء وبين ما يكون مقتضياً منافيه فعلاً وما ذكره المحقق الأصفهانى من التنافى لا يمكن المساعده عليه.

ولكن الجواب عن ذلك قد ظهر:

أولاً: أن غرض المحقق الأصفهانى ليس العمل بمؤدى السيره أى ليس العمل بأخبار الثقه عملاً خارجياً وليس العمل بظواهر الكتاب عملاً خارجياً من باب الامثال والتطبيق بل غرضه حجيه أخبار الثقه وحجيه ظواهر الآيات الناهيه عن العمل بالظن وحجيه الشيء لا تستلزم العمل به فالعمل شيء والحجيه شيء إذ يمكن أن يكون الشيء حجه ولكن المكلف لا يعمل به ويعصى فلا ملازمه بين حجيه شيء وبين العمل به فالتنافى بين حجيه أخبار الثقه وبين حجيه ظواهر الآيات الناهيه في مرحله يجعل أى جعل الحجيه لا في مرحله الامثال والعمل الخارجى.

ص: ٩٩

وآخرى بان مفاد السيره الجاريه على العمل بظواهر الكتاب والسنه ومنها ظواهر هذه الآيات الناهيه حجيه هذه الظواهر وكاشفيتها عن مراد المولى الجدى النهائى في الواقع وكذلك السيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه مفادها حجيتها وكاشفيتها عن مراد المولى الجدى النهائى في الواقع، وليس مفاد السيره الجاريه على العمل بظواهر الآيات العمل بممؤداها وامتثاله وكذلك المراد من السيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه ليس مفادها العمل بممؤدى هذه السيره وهو العمل بأخبار الثقه وامتثالها حتى يكون بينهما تنافياً ولا يمكن الجمع بين العمل بأخبار الثقه والعمل بظواهر الآيات الناهيه.

ولكن هذا الاشكال ليس واردا لأن هذا الإشكال ليس مرادا للمحقق الأصفهانى (قده)، فليس مراده العمل بمؤدى السيره الجارية على حجيه ظواهر هذه الآيات وليس مراده العمل بمؤدى السيره الجارية على العمل بأخبار الثقه بل مراده حجيه أخبار الثقه فإنها مفاد السيره وحجيئه ظواهر الكتاب والسنه ومنها ظواهر هذه الآيات الناهيه هذا هو مراده.

هذا مضافا إلى أنه لو كان المجعل الحجيه فى مرحله يجعل ومراد المحقق الأصفهانى العمل بالمؤدى فأيضا التنافى موجود وبذلك لا ينحل التنافى فإن التنافى بن حجيه ظواهر هذه الآيات الناهيه وبين حجيه أخبار الثقه موجود لا يمكن الجمع بينهما فإن معنى حجيه ظواهر الآيات الناهيه أنها رادعه عن حجيه أخبار الثقه وأنها ليست بحجه ومعنى حجيه أخبار الثقه أنها ليست مردوعه وممنوعه عن العمل بها وأن ظاهر الآيات الناهيه ليس رادع عنها.

فالنتيجه أن ما أورده (قده) من الإشكال على المحقق الأصفهانى (قده) غير تام.

الوجه الرابع: ما ذكره بعض المحققين (قده) من ان السيره الجارية على العمل بأخبار الثقه فى زمن الأنمه (ع) بين أصحابهم وبين تابعيهم لا يمكن ان تكون الآيات الناهيه عن العمل رادعه عن هذه السيره فإن هذه السيره سيره متشرعه موجوده بين أصحاب الأنمه (ع) وتابعيهم وفي زمانهم مع وجود هذه الآيات الناهيه عن العمل بالظن وبغير العلم فلو كانت هذه الآيات الناهيه عن العمل بالظن وبغير العلم رادعه عن هذه السيره لصدر من الأنمه (ع) منبه ينبه أصحابهم بأن هذه الآيات رادعه مع أنه لم يصدر منهم (ع) منبه لا نصا ولا إشاره ولا كنایه.

ومن هنا نستكشف أن هذه الآيات لا تصلح ان تكون رادعه عن السيره المتشرعيه الموجودة بين أصحاب الأئمه(ع) وتابعهم .  
نعم السيره العقلائيه التي لا تكون بنفسها حجه وحجيتها إنما هي بإمضاء الشارع لها فإن لم يصدر إمضاء من الشارع فلا تكون حجه فعندئذ يمكن ان يقال أن هذه الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم تصلح أنت تكون رادعه أى مانعه عن الإمضاء يمكن ان يقال بذلك.

هكذا ذكره (قده).

وللمناقشة فيما أفاده مجال.

فإنه ليس هنا سيرتان سيره متشرعيه على العمل بأخبار الثقه في زمن الأئمه(ع) بين أصحابهم وتابعهم وسيره عقلائيه موجوده بين الناس بل السيره سيره واحده وهى سيره العقلاء فإن هذه السيره مرتكزه في الأذهان وثابته في أعماق نفوسهم كالجلبه والقطره والناس يعملون بهذه السيره قبل مجيء الإسلام وبعده فإنهم يعملون بهذه السيره بدون أدنى منبه وتذكير غايه الأمر أن هذه السيره بعد الإمضاء تحولت من السيره العقلائيه إلى السيره المتشرعيه فاتصافها بالسيره المتشرعيه بعنوان ثانوى وإلا فهى ذاتا سيره العقلاء فقبل الإمضاء لا تكون حجه وبعدم الإمضاء تحول من السيره العقلائيه إلى السيره المتشرعيه فتكون حجه.

وعلى هذا فليس هنا سيرتان سيره مستحدثه وهى سيره المتشرعه في زمن الأئمه(ع) إذ لا شبهه انه لم تحدث سيره على العمل بأخبار الثقه بين أصحاب الأئمه(ع) غير سيره العقلاء فهى موجوده ومرتكزه غايه الأمر قبل الإسلام لم تكن حجه شرعا وبعد مجيء الإسلام وإمضاء الشارع لها تكون حجه وتحول من السيره العقلائيه إلى السيره المتشرعيه.

فما ذكره بعض المحققين (قده) على ما في تقرير بحثه من أن هذه السيره سيره متشرعيه وحداده في الشرعيه ليس الأمر فيه كذلك. لأن سيره المتشرعه مستنده إلى الشرع فهى بنفسها حجه وحجيتها لا- تتوقف على الإمضاء ولا معنى لتعليق حجيتها بالإمضاء فإن ما يكون حجه في نفسه لا يصح تعليق حجيتها بأمر خارج عنه وهذا نظير تعليق نجاسه الدم بمقابلاته للبول فإن هذا التعليق غير صحيح وركيـك لدى العـرف والـسـيرـهـ المتـشـرـعـيـهـ حيثـ انـهاـ مـسـتـنـدـهـ إـلـىـ الشـرـعـ فـهـيـ بـنـفـسـهـاـ حـجـهـ لـاـ بـالـإـمـضـاءـ وـاـمـاـ السـيـرـهـ العـقـلـائـيـهـ فـهـيـ بـنـفـسـهـاـ لـيـسـ بـحـجـهـ وـلـاـ تـكـوـنـ مـسـتـنـدـهـ إـلـىـ الشـرـعـ بـلـ هـيـ مـسـتـنـدـهـ إـلـىـ نـكـتـهـ عـقـلـائـيـهـ وـهـيـ أـقـرـيـبـهـ أـخـبـارـ الثـقـهـ إـلـىـ الواقعـ نوعـاـ منـ أـخـبـارـ غـيرـ الثـقـهـ وـأـقـرـيـبـهـ ظـواـهـرـ الـكـتـابـ وـالـسـنـهـ إـلـىـ الـوـاقـعـ منـ ظـواـهـرـ الـأـفـعـالـ،ـ وـحـيـئـذـ تـكـوـنـ حـجـيـتـهـ مـتـوـقـفـهـ عـلـىـ الـإـمـضـاءـ فـطـالـمـاـ لـمـ يـمـضـ الشـارـعـ لـهـذـهـ السـيـرـهـ لـمـ تـكـنـ حـجـهـ وـمـعـ إـمـضـائـهـ كـانـتـ حـجـهـ.

هذا كله فيما ذكره بعض المحققين (قده).

## ادله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: ادله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه

إلى هنا قد تبين أن شبهه رادعه الآيات الناهيه عن العمل بالظن وبغير العلم مما لا أساس لها وذلك لسبعين مهمن:

السبب الأول: قد تقدم أن هذه السيره مرتكزه في أذهان الناس و ثابته فيها كالتقاليد والعادات التي هي بمثابة ذاتي الإنسان وتحدد سلوكياته في الخارج وعله لها وهي إما سلوكيات معتدله ومستقيمته وأما منحرفه فهذه التقاليد والعادات التي هي بمثابة ذاتيه للإنسان عليه لسلوكيات الإنسان في الخارج والسيره أيضا كذلك أى هي كالتقاليد الذاتيه للإنسان فالناس يتحركون ويعملون بأخبار الثقه بدون أى التفات ومن دون أن يخطر ببالهم أن الآيات الناهيه عن العمل بالظن رادعه عن العمل بهذه السيره ومن هنا قلنا إن السيره قطعيه بل ضروريه وكذلك إمضاها، إذ لو كانت هذه السيره منافيه للأغراض الدينية لصدر عن النبي الأكرم(ص) ردع عنها وتنبيه وإشاره وتأكيد على أن هذه السيره منافيه للمصالح الدينية بطبيعة الحال مع أنه لا عين ولا أثر لذلك لا من النبي الأكرم(ص) ولا من الأئمه الأطهار(ع) في طول هذه الفترة الزمنيه.

ومن هنا نكشف كشفا قطعيا بل ضروريأ أن هذه السيره مضاه شرعا وأنها مقبولة عند الشارع فمن أجل ذلك لا يمكن أن تكون الآيات الناهيه بعمومها وإطلاقها رادعه عن هذه السيره فإنه لا يمكن ان يكون الدليل الظني مزاحما للدليل القطعي فإن ظهور الآيات الناهيه في العموم والإطلاق ظنى وأما هذه السيره بنفسها وإمضائتها قطعيه فكيف يمكن ان تعارض مثل هذه السيره وكيف يمكن ان تكون رادعه عنها؟!

السبب الثاني: أن السيره دليل لبى وليس دليلا لفظيا والدليل الليبي ليس له مقامين: مقام الإثبات ومقام الثبوت إذ أن مقام إثباته عين مقام ثبوته ومقام ثبوت عين مقام إثباته، لأن مقام الثبوت والإثبات إنما يتصور في الدليل اللفظي فإن دلالته في مقام الإثبات والمعنى وجود وجوه واقعى قد يكون اللفظ كاشفا عنه وقد لا يكون كاشفا عنه فالكشف غير وجود المكشوف في الواقع وأما في الدليل الليبي فلا يتصور الكاشف والمكشوف والدال والمدلول ولهذا لا يتصور في الدليل الليبي مقام الإثبات ومقام الثبوت لأن مقام إثباته عين مقام الثبوت وبالعكس. والدليل الليبي كالسيره العقلائيه الجاريه على العمل بأخبار الثقه بمثابة القرینه المتصله للآيات الناهيه عن العمل بالظن وبغير العلم والقرینه المتصله مانعه عن انعقاد ظهور العام في العموم وظهور المطلق في الإطلاق.

ص: ١٠٢

فهذه السيره بنفسها مانعه عن ظهور هذه الآيات في العموم وفي الإطلاق فتصبح الآيات مجمله ولا بد من الأخذ بالمقدار المتيقن منها والمقدار المتيقن منها غير أخبار الثقه التي قامت على حجيتها السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا.

فإذن هذه السيره بما أنها دليل لبى مانعه عن انعقاد ظهور هذه الآيات الناهيه في العموم والإطلاق.

ولو فرضنا وسلمنا أن هذه السيره رغم أنها دليل لبى لا تكون مانعه عن انعقاد ظهور هذه الآيات فى العموم والإطلاق فعندها هل يكون إطلاق هذه الآيات وعمومها رادع عن هذه السيره أولاً يكون رادعاً.

والجواب عن ذلك: أن هنا عده اتجاهات وعده مسالك:

الاتجاه الأول: ما تقدم منا من أنه لا تنافى بين السيره القائمه على حجيء ظهور هذه الآيات الناهيه عن العمل بالظن وبغير العلم والسيره القائمه على حجيء أخبار الثقه فإن النسبة بينهما عموم مطلق ولا مانع من شمول دليل الاعتبار لكل من العام والخاص معاً والمطلق والمقييد معاً، فإن التعارض بينهما غير مستقر لإمكان الجمع الدلالي العرفي بينهما فكلاهما مشمول لدليل الاعتبار بلا أى تناف وتعارض.

وما نحن فيه كذلك فإن ظهور هذه الآيات الناهيه في العموم والإطلاق أعم من السيره القائمه على حجيء أخبار الثقه. ولا مانع من شمول كلتا السيرتين للظهور وأخبار الثقه معاً لإمكان الجمع الدلالي العرفي بينهما بحمل العام على الخاص.

الاتجاه الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني(قده) (١) وقد أشرنا إليه فيما سبق أيضاً من أنه لا مانع من مخصوصيه السيره لعموم الآيات الناهيه عن العمل بالظن وبغير العلم؛ فإن مخصوصيه السيره لا تتوقف على عدم رادعيه عموم هذه الآيات في الواقع ومقام الثبوت بل تتوقف على عدم ثبوت رادعيه هذه الآيات في مقام الإثبات وإن كانت رادعيه في مقام الثبوت فإذا لم تثبت رادعيه عموم هذه الآيات عن السيره في مقام الإثبات فهو كاف للتمسك بالسيره القائمه على حجيء أخبار الثقه.

ص: ١٠٣

---

١- كفايه الاصول، المحقق الخراساني، ص ٣٠٣.

فإذاً مخصوصيه أخبار الثقه أو مخصوصيه هذه السيره لعموم هذه الآيات الناهيه لا تتوقف على عدم رادعيتها في الواقع ومقام الثبوت بل تتوقف على عدم ثبوت رادعيتها في مقام الإثبات وحينئذ لا دور في المقام، فإن عدم ثبوت الرادعيه لا يتوقف على شيء بل هو ثابت هذا العدم من الأزل.

ولكن ما ذكره (قدره) غير تام؛ لما تقدم من أن مخصوصيه السيره تتوقف على حجيتها وحجيتها تتوقف على إحراز إمضائها شرعاً ومع الشك في رادعيه هذه الآيات الناهيه في الواقع فلا يمكن القطع بحجيه هذه السيره فبطبيعة الحال الشك في الإمضاء والشك في عموم رادعيه هذه الآيات للسيره يشك في حجيتها وقد تقدم ان الشك في الحجيه مساوق للقطع بعدمها أى بعدم ترتيب آثارها التي لا تنفك عنها، لأن مخصوصيه السيره تتوقف على عدم ثبوت رادعيه عموم هذه الآيات وإن كانت رادعه في الواقع ومقام الثبوت.

وهذا غريب من صاحب الكفایه (قده) إذ مع احتمال أن عموم هذه الآيات الناهية رادع عن السيره في الواقع ومقام الثبوت لم يحرز حجيه هذه السيره ولم يحرز إمضائتها فبطبيعة الحال يشك في حجيتها والشك فيها مساوٍ للقطع بعدمها فما ذكره صاحب الكفایه (قده) غريب جداً.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد- السيره العقلائيه

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره المحقق الخراسانى (قده) والسيد الاستاذ (قده) من أن رادعىه عموم الآيات الناهيـه لا تتوـقف على عدم مخصوصـيه السـيرـه واقـعاً وفى مقـام الثـبوت بل تـتوقف على عدم ثـبوت مخصوصـيه السـيرـه فى مقـام الإـثـبات وكـذلك العـكـس فإن مخصوصـيه السـيرـه لا تـتوقف على عدم رادعـيه عمـوم الآـيات النـاهـيـه فى مقـام الثـبوت والـوـاقـع وإنـما تـتوقف على عدم ثـبوت رادعـيه عمـوم الآـيات النـاهـيـه فى مقـام الإـثـبات وعلى هـذا فـلا دور فـى المـقام من كـلا الـطـرـفـين؛ فإن رادعـيه عمـوم الآـيات النـاهـيـه تـتوقف على عدم ثـبوت مخصوصـيه السـيرـه فى مقـام الإـثـبات وعدم مخصوصـيه السـيرـه لا يتـوقف على شـئ وـهـو عدم أـزـلـى. وكـذلك مخصوصـيه السـيرـه تـتوقف على عدم ثـبوت رادعـيه عمـوم الآـيات النـاهـيـه فى مقـام الإـثـبات وعدم ثـبوت رادعـيه عمـوم الآـيات النـاهـيـه لا يتـوقف على شـئ بل هو عدم أـزـلـى فـلا دور فـى المـقام فـما ذـكرـه المـحققـ الخـراسـانـى من الدـور فـلا أـصـلـ له ولا دور فـى المـقام.

وذكر بعضـ المـحقـقـينـ (قـدـهـ) أنـ هـذا الـبـيـانـ إنـما يـتـمـ إـذـا كـانـ دـلـيلـ المـخـصـصـ لـفـظـياـ لأنـهـ حـيـنـذاـكـ يـكـونـ لـهـ مقـامـ الثـبوـتـ وـمـقـامـ الإـثـبـاتـ فـإنـ مقـامـ الإـثـبـاتـ قـدـ يـكـونـ مـطـابـقاـ لـمـقـامـ الثـبوـتـ وـقـدـ لـاـ يـكـونـ مـطـابـقاـ لـهـ، إـذـا كـانـ المـخـصـصـ لـفـظـياـ فـماـ ذـكـرـهـ المـحقـقـ الأـصـفـهـانـىـ (قـدـهـ) وـكـذلكـ السـيـدـ الـاستـاذـ (قـدـهـ) منـ انـ رـادـعـيهـ عـمـومـ الآـيـاتـ النـاهـيـهـ تـتـوقـفـ عـلـىـ عـدـمـ ثـبوـتـ مـخـصـصـيهـ السـيرـهـ فـىـ مقـامـ الإـثـبـاتـ وـعـدـمـ ثـبوـتـ رـادـعـيهـ عـمـومـ الآـيـاتـ النـاهـيـهـ فـىـ مقـامـ الإـثـبـاتـ هـذـاـ إـنـماـ يـتـمـ فـيمـاـ إـذـاـ كـانـ المـخـصـصـ لـفـظـياـ وـلـهـ مقـامـ الإـثـبـاتـ وـمقـامـ الثـبوـتـ.

وأـمـاـ إـذـاـ كـانـ المـخـصـصـ لـبـيـاـ كـمـاـ هـوـ الـحـالـ فـىـ المـقـامـ فـإـنـ المـخـصـصـ فـىـ المـقـامـ السـيـرـهـ القـطـعـيـهـ مـنـ الـعـقـلـاءـ الـمـضـاهـ شـرـعاـ وـهـيـ دـلـيلـ لـبـيـ وـلـيـسـ لـهـ مقـامـ الثـبوـتـ وـمقـامـ الإـثـبـاتـ بلـ مقـامـ ثـبوـتهـ عـيـنـ مقـامـ إـثـابـتهـ وـبـالـعـكـسـ إـذـاـ لـاـ وـجـهـ لـهـذـاـ التـفـصـيلـ لأنـ رـادـعـيهـ عـمـومـ هـذـهـ الآـيـاتـ النـاهـيـهـ تـتـوقـفـ عـلـىـ عـدـمـ ثـبوـتـ مـخـصـصـيهـ السـيرـهـ فـىـ مقـامـ الإـثـبـاتـ وـلـاـ تـتـوقـفـ عـلـىـ عـدـمـ ثـبوـتـ مـخـصـصـيتهاـ فـىـ الـوـاقـعـ وـمـقـامـ الثـبوـتـ.

ص: ١٠٥

هـكـذاـ ذـكـرـهـ بـعـضـ المـحقـقـينـ (قـدـهـ) مـنـ إـلـشـكـالـ عـلـىـ المـحقـقـ الأـصـفـهـانـىـ وـالـسـيـدـ الـاستـاذـ (قـدـهـماـ).

ولـكـنـ لـلـمـنـاقـشـهـ فـيهـ مـجـالـاـ وـلـاـ بـدـ فـىـ المـقـامـ مـنـ التـفـصـيلـ؛ـ إـنـهـ لـاـ شـبـهـهـ فـىـ أـنـ القـضـاـيـاـ الـوـجـدـانـىـ لـاـ يـتـصـورـ فـيهـ مقـامـ الثـبوـتـ وـمقـامـ الإـثـبـاتـ سـوـاءـ كـانـتـ ضـرـوريـهـ أـمـ كـانـتـ قـطـعـيـهـ وـكـذـلـكـ القـضـاـيـاـ الـفـطـريـهـ وـالـقـضـاـيـاـ الـارـتكـازـيـهـ الـثـابـتـهـ فـىـ أـعـمـاـقـ الـنـفـوسـ فـإنـ فـىـ هـذـهـ القـضـاـيـاـ لـاـ يـتـصـورـ مقـامـ الثـبوـتـ وـمقـامـ الإـثـبـاتـ؛ـ إـنـاـ مـقـامـ الثـبوـتـ وـالـإـثـبـاتـ إـنـماـ يـتـصـورـانـ فـىـ غـيـرـ القـضـاـيـاـ الـوـجـدـانـىـ سـوـاءـ كـانـتـ ضـرـوريـهـ أـمـ كـانـتـ قـطـعـيـهـ.

وـعـلـىـ هـذـاـ فـالـسـيـرـهـ الـعـقـلـائـيـهـ الـجـارـيـهـ عـلـىـ الـعـمـلـ بـأـخـبـارـ الثـقـهـ أـمـ وـجـدـانـىـ فـانـهـاـ كـالـقـضـيـهـ الـفـطـريـهـ وـمـنـ القـضـاـيـاـ الـوـجـدـانـىـ الـارـتكـازـيـهـ الـثـابـتـهـ فـىـ أـعـمـاـقـ الـأـذـهـانـ النـاسـ فـلاـ يـتـصـورـ فـيهـ مقـامـ الثـبوـتـ وـمقـامـ الإـثـبـاتـ عـنـدـ الـعـقـلـاءـ وـلـاـ عـنـدـ الشـارـعـ فـإنـ بـعـدـ مجـيءـ

الإسلام الناس يعملون بأخبار الثقة فطره وجبله بدون أدنى التفات إلى المぬ من قبل الشارع والردع بل هم يعملون بها في مرأى ومسمع النبي الأكرم (ص) في أمور معاشهم ومعادهم وفي الأوامر والنواهي المولوية وفي العلاقات الاجتماعية والفردية في الليل والنهار ومن البديهي أن هذه السيره لو كانت مخالفه للأغراض التشريعية بطبيعة الحال لم يسكت النبي الأكرم (ص) عنها ولصدر منه ردع عن العمل بهذه السيره ومنع باعتبار أنها مخالفه للمصالح الدينية فكيف يعقل سكوت النبي الأكرم (ص) عن ذلك فسكته كاشف قطعى عن إمضاء هذه السيره وأنها لا تناهى الأغراض التشريعية والمصالح الدينية.

ولا يتصور في هذه السيره مقام الثبوت والإثبات فإن هذه السيره كاشفه بنفسها عن حجيتها المتقومه باحتراز إمضائتها من قبل الشارع فلا يتصور فيها مقام الثبوت ومقام الإثبات لأنه إما أن تكون كاشفه أو لا تكون كاشفه ولا ثالث لهما.

وأما سيره العقلاء إذا لم تكن بهذه الدرجة كالسيره العقلائيه المستحدثه بعد مجيء الإسلام وبعد التشريع فإن حجيته هذه السيره بحاجه إلى صدور إمضاء من الشارع من نص في الكتاب أو في السنن وفي هذه السيره يتصور فيها مقام الثبوت والإثبات أى إمضاء الشارع لها؛ فإنه يمكن ان يكون الإمضاء صادرا من الشارع ولكنه لم يصل إلينا كما هو الحال في سائر الأخبار الوارده في المسائل فإنها قد صدرت في مقام الثبوت الواقع ولكنها لم تصل إلينا، فتصدورها لم يكن ملازما للوصول فقد يصل إلى المكلف وقد لا يصل وكذا إمضاء هذه السيره فهو بحاجه إلى صدور نص من الشارع فيمكن ان يكون النص قد صدر ولكنه لم يصل إلينا وحيثئذ يتصور في الإمضاء مقام الثبوت ومقام الإثبات، بل سكوت الشارع أمام هذه السيره المستحدثه لا يكشف عن الإمضاء كالسيره الجاريه بين العقلاء في عصر التشريع على حق النشر وحق التأليف وما شاكل ذلك مع أنه لا يمكن لنا إثبات إمضاء هذه السيره فيمكن أن يكون الإمضاء قد صدر عن المعصومين (ع) ولكنه لم يصل إلينا، فمن أجل ذلك لا يمكن الحكم بحجيتها هذه السيره.

فالنتيجه: أن السيره بنفسها لا- تكون حجه وحجيتها إنما هي بإمضائتها فإذا لم تكن السيره بنفسها كاشفه عن الإمضاء وإثبات إمضائتها إلى دليل ونص فإذا صدر نص من الشارع بإمضاء هذه السيره فهى حجه وأما إذا لم يصدر نص من الشاعر بإمضائتها فلا دليل على حجيتها والشك فى حجيتها مساوق للقطع بعدمها كما تقدم.

إذاً لا بد لنا من التفصيل فى سيره العلاء فإنها إن كانت بمثابه السيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه وبظواهر الالفاظ كظواهر الكتاب والسنه فلا شبهه فى أن هذه السيره بنفسها كاشفه جز ما وقطعا عن إمضائتها وأما إذا لم تكن السيره بهذه المرتبه فلا تكون فى نفسها كاشفه وإمضاؤها بحاجه إلى صدور نص من المعصومين(ع) فإن صدر نص فى إمضائتها ووصل إلينا فنقول بحجيتها وإلا فلا يمكن الحكم بحجيتها.

فالنتيجه: أن ما ذكره بعض المحققين(قده) لا يتم على إطلاقه بل لا بد من التفصيل.

والنتيجه المحصله: إن كانت القضية من القضايا الوجданيه كالقضايا الضروريه والقطعويه والفترويه والارتکازيه التي هي أمور وجданه فلا- يتصور فيها مقام الثبوت ومقام الإثبات لأن مقام ثبوتها عين مقام إثباتها، وكذلك الحال في السيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه وظواهر الالفاظ فهى داخله في القضايا الوجданية من جهة ارتکازها في الأذهان فلا يتصور فيها مقام الثبوت والإثبات. وأما إذا كانت سيره العلاء دون ذلك في المرتبه بحيث لا تكون بنفسها كاشفه عن الإمضاء وموافقه الشارع لها فلا بد من إثبات صدور الإمضاء من الشارع لها.

إلى هنا تبين أن هذا الإشكال وارد على المحقق الأصفهانى والسيد الاستاذ(قدهما) وغيرهم لأن التفصيل بين أن تكون رادعه عموم هذه الآيات الناهيه متوقفه على عدم ثبوت مخصوصيه السيره في مقام الإثبات لا على عدم مخصوصيتها في الواقع ومقام الثبوت لا وجه له، فإن هذه السيره مقام إثباتها عين مقام الثبوت.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - السيره العقلائيه

الوجه الثالث: ما ذكره بعض المحققين (قده) لعلاج مشكله الدور في المقام.

وتقريب هذا الوجه: أن مخصوصيه السيره وحجيتها متوقفه على عدم حجيه عموم الآيات الناهيه في نفسها لا بالفعل وأما حجيه عموم الآيات الناهيه فهى متوقفه على عدم مخصوصيه السيره وعدم حجيتها بالفعل ومعنى أن حجيه السيره ومخصوصيتها متوقفه على عدم حجيه عمومات الآيات الناهيه في نفسها يعني أن ظواهر الآيات الناهيه في العموم حجه بقطع النظر عن السيره، بمعنى أن حجيه السيره معلقه على عدم حجيه إطلاقات الآيات وعموماتها فلو كانت حجه فلا تكون السيره حجه لأن المعلق ينتفي بانتفاء المعلق عليه، وحجبيه السيره معلقه على عدم حجيه عمومات الآيات الناهيه وبانتفائها تنتفي حجيه السيره، فإذا كانت عمومات الآيات الناهيه حجه فلا تكون السيره حجه.

وأما عكس ذلك وهو أن حجيه عمومات الآيات الناهيه فهى متوقفه على عدم حجيه السيره بالفعل بمعنى أن حجيه السيره بالفعل لا تكون مانعه عن حجيه عمومات الآيات الناهيه غايه الأمر تقع المعارضه بينهما فلا تكون حجيه عمومات الآيات الناهيه معلقه على عدم حجيه السيره.

وبذلك يرتفع الدور لأن ما يتوقف عليه حجيه السيره ومخصوصيتها غير ما تتوقف عليه حجيه عمومات الآيات الناهيه فإن ما تتوقف عليه مخصوصيه السيره وحجيتها عدم حجيه عمومات الآيات الناهيه في نفسها وما تتوقف عليه حجيه عمومات الآيات الناهيه على عدم مخصوصيه السيره وعدم حجيتها بالفعل مما تتوقف عليه أحدهما غير ما يتوقف عليه الأخرى فلا دور في البين.

نعم لو كانت حجيه عمومات الآيات الناهيه أيضاً متوقفه على عدم حجيه السيره ومخصوصيتها في نفسها لزم الدور لاتحاد ما يتوقف عليه في كلا الجانبيين: في جانب السيره وفي جانب عمومات الآيات الناهيه. أو إذا كان ما تتوقف عليه الحجيه الفعليه مخصوصيه السيره وحجيتها متوقفه على عدم حجيه عمومات الآيات الناهيه بالفعل وحجبيه عمومات الآيات الناهيه متوقفه على عدم حجيه السيره ومخصوصيتها بالفعل فأيضاً يلزم الدور. فإن الدور ينتفي فيما إذا كان ما يتوقف عليه أحدهما غير ما يتوقف عليه الأخرى.

ص: ١٠٨

هكذا ذكره (قده) على ما في تقرير بحثه.

والظاهر أن ما ذكره (قده) مجرد افتراض لا واقع موضوعى له في المسألة فإن هناك فرض أربعه:

الفرض الأول: أن مخصوصيه السيره وحجيتها متوقفه على عدم حجيه عمومات الآيات الناهيه في نفسها. وأما حجيه عمومات

الآيات الناهية فهي متوقفة على عدم مخصوصيّة السيره وحجيتها بالفعل.

الفرض الثاني: عكس ذلك أي مخصوصيه السيره وحجيتها متوقفه على عدم حجيه عمومات الآيات الناهيه بالفعل وأما حجيه عمومات الآيات الناهيه فهى متوقفه على عدم حجيه السيره وخصوصيتها فى نفسها لا بالفعل.

الفرض الثالث: أن مخصوصيه السيره وحجيتها متوقفه على عدم حجيه عمومات الآيات الناهيه في نفسها وكذلك حجيه عمومات الآيات الناهيه متوقفه على عدم مخصوصيه السيره وحجيتها في نفسها.

الفرض الرابع: ان مخصوصيه السيره وحجيتها متوقفه على عدم حجيته عمومات الآيات الناهيه بالفعل وكذلك حجيته عمومات الآيات الناهيه متوقفه على عدم مخصوصيه السيره وحجيتها بالفعل.

فهذه فروض أربعه ولا دليل على شيء منها ولا واقع موضوعي لشيء منها.

ولكن لا دليل على هذا الفرض.

أما أولاً: فقد تقدم أن هذه السيره مرتکره في الأذهان وثابته في أعماق النفوس كالقضيه الفطريه ولهذا يعمل الناس بأخبار الثقه من دون أي يخطر ببالهم أن ظواهر هذه الآيات مانعه ورادعه عن ذلك باعتبار ارتكازيته فلا يمكن فرض أن حجيه السيره حجيه لولائيه لأن معنى اللولائيه أنه لولا حجيه العمومات الناهيه لكان السيره حجه وأما إذا كانت عمومات الآيات الناهيه حجه فلا تكون السيره حجه ومخصصه وهذا لا ينسجم مع كون السيره مرتکره في الذهن كالقضيه الفطريه ولهذا تصبح من القضايا الوجديه الضروريه فلا يمكن أن تعارض ظواهر الآيات الناهيه مثل هذه السيره وتزاحمها.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك ولكن يلزم التعارض بين حجيه السيره ومحصصيتها وحجيه عمومات الآيات الناهيه. وحينئذ فحيث ان النسبة بينهما عموما مطلقا فلا بد من حمل عمومات الآيات الناهيه على السيره بقانون حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد الذي هو من أحد موارد الجمع الدلالي العرفي.

فإذاً لا يمكن علاج الدور بذلك.

وثالثاً: مع الإغماض عن ذلك أيضا وتسليم أن حجيه السيره ومحصصيتها لا تتقدم على حجيه عمومات الآيات الناهيه من باب تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق بسبب من الأسباب فعندئذ تسقط حجيه كل منهما فكما تسقط حجيه السيره تسقط حجيه عمومات الآيات الناهيه أيضا فلا تكون السيره حجه ولا عمومات الآيات الناهيه حجه.

وهنا فرضان آخران يمكن افتراضهما ولا واقع موضوعي لهما:

الفرض الأول: أن ظهور الآيات الناهيه في العموم والإطلاق وإن لم يكن حجه فهى تصلح أن تكون رادعه عن السيره ومانعه عنها لاحتمال مطابقه ظواهر هذه الآيات في العموم والإطلاق للواقع وهذا الاحتمال أنها رادعه عن السيره وأن هذه السيره غير ممضاه شرعا. لأن الشك فى رادعيتها مساوٍ للشك فى حجيه السيره وتقدم أن الشك فى الحجيه مساوٍ للقطع بعدمها. وعلى هذا الفرض لا دور في البين.

الفرض الثاني: أن حجيه ظواهر هذه الآيات في العموم والإطلاق بملك عدم ثبوت كذبها في الواقع وحيث أنا لا نعلم أن هذه الآيات كاذبه في الواقع (الكذب الدلالي يعني عمومها وإطلاقها) فملك حجيه ظواهر هذه الآيات في العموم والإطلاق ملوكها عدم ثبوت كذبها. فهذه الظواهر حجه وحجيتها متوقفه على عدم ثبوت كذبها لا على عدم محصصيه السيره وعدم حجيتها حتى يلزم الدور، فإذاً لا دور في البين فإن الدور مبني على أن حجيه ظواهر هذه الآيات الناهيه في العموم والإطلاق متوقفه على عدم حجيه السيره وعلى عدم محصصيتها فعندئذ يلزم الدور. وأما إذا كانت حجيه ظواهر الآيات الناهيه في العموم والإطلاق متوقفه على عدم ثبوت كذبها فعندئذ لا دور في المقام.

لكن كلا الفرضين مجرد افتراض ولا واقع موضوعي لهما.

### أدله حجيه خبر الواحد- السيره العقلائيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد- السيره العقلائيه

ال المسلك الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهانى(قده) (١) من أن المقام داخل فى المزاحمه بين المقتضى التجيزى والمقتضى التعليقى.

بتقرير: ان مقتضى الحجيه للآيات الناهيه عن العمل بالظن تجيزى وهو ظهورها فى العموم والإطلاق وأما مقتضى الحجيه فى السيره فتعليقى فإنه معلم على إمضاء الشارع وعدم الردع عنها، ومن الواضح أن المقتضى التعليقى لا يصلح أن يزاحم المقتضى التجيزى إذ لو كان تأثير المقتضى التعليقى مانعا عن تأثير المقتضى التجيزى للزم الدور وهو مستحيل.

وقد قرب(قده) الدور بطريقين:

الطريق الأول: أن تأثير المقتضى التعليقى متوقف على وجوده وتحققه فى الخارج ووجوده وتحققه فى الخارج متوقف على عدم تأثير المقتضى التجيزى فلو كان عدم تأثير المقتضى التجيزى متوقفا على تأثير المقتضى التعليقى للزم الدور وهو توقيف تأثير المقتضى التعليقى على تأثير المقتضى التجيزى وهو من توقف الشيء على نفسه، وهو مستحيل لرجوعه إلى عليه الشيء لنفسه.

الطريق الثاني: ان عدم تأثير المقتضى التجيزى يتوقف على تأثير المقتضى التعليقى والمفروض أن المقتضى التعليقى يتوقف على عدم تأثير المقتضى التجيزى فيلزم الدور وهو توقيف عدم تأثير المقتضى التجيزى على عدم تأثير المقتضى التجيزى وهو من توقف الشيء على نفسه وهو مستحيل.

هكذا قرب(قده) الدور فى المقام. فإن الدور لازم لهذين الطريقين.

والظاهر أنه لا- تصل النوبه إلى الدور فإن مانعه المقتضى التعليقى عن تأثير المقتضى التجيزى فى نفسه محال ولا يعقل أن يكون المقتضى التعليقى مؤثرا فى عدم المقتضى التجيزى، فمانعه عن تأثير المقتضى التجيزى مستحيله، فلا تصل النوبه إلى الدور.

ص: ١١١

١- نهاية الدرایه فى شرح الكفاية، المحقق الأصفهانى، ج ٣، ص ٢٥٠.

وتقرير استحاله مانعه وجودا وعديما أما عديما فإن المعدوم لا يصلح أن يكون مانعا فالمانع لا بد أن يكون أمرا وجوديا وأما الأمر العدمى فلا- يصلح أن يكون مانعا عن تأثير شيء وأما وجود تأثير المقتضى التعليقى فإن وجوده معلم على عدم تأثير

المقتضى التنجيزى فوجوده لعدم المقتضى التنجيزى فإن وجود المقتضى التعليقى معلق على عدم تأثير المقتضى التنجيزى فإذا كان معلقا عليه فوجود المقتضى التعليقى مساوٍ لعدم وجود المقتضى التنجيزى فإذا كان المقتضى التنجيزى معدوما فلا يتتصف المقتضى التعليقى بالمانعية فإن المانع إنما يتتصف بالمانعية إذا كان المقتضى موجودا وأما إذا كان المقتضى معدوما فلا يتتصف بالمانعية ومن هنا عدم المعلول مستند إلى عدم المانع إذا كان المقتضى موجودا وأما إذا لم يكن المقتضى موجودا فعدم المعلول مستند إلى عدم المقتضى لا إلى وجود المانع فالمانع إنما يتتصف بالمانعية عند وجود المقتضى وأما إذا كان المقتضى معدوما فالمانع لا يتتصف بالمانعية وما نحن فيه كذلك. فإن وجود المقتضى التعليقى معلق على عدم وجود المقتضى التنجيزى فإذا كان المقتضى التنجيزى موجودا فالمقتضى التعليقى ينتفى بانتفاء المعلق عليه فإنه معلق على عدم وجود المقتضى التنجيزى فإذا كان المقتضى التنجيزى موجودا فينتفي المقتضى التعليقى بانتفاء المعلق عليه لأنه معلق على عدم وجود المقتضى التنجيزى.

وأما إذا كان المقتضى التعليقى موجودا فوجوده لا محالة مساوٍ لعدم المقتضى التنجيزى فوجوده من جهة وجود المعلق عليه والمعلق عليه عدم وجود المقتضى التنجيزى فوجوده مساوٍ لعدم وجود المقتضى التنجيزى فمع عدم وجود المقتضى التنجيزى يستحيل أن يكون المقتضى التعليقى متصفا بالمانعية فإن الممنوع غير موجود والمانع إنما يتتصف بالمانعية إذا كان الممنوع موجودا أى إذا كان المقتضى موجودا وأما إذا لم يكن المقتضى موجودا فلا يمكن ان يتتصف بالمانعية.

فإذاً مانعه المقتضى التعليقى عن تأثير المقتضى التنجيزى وجوداً وعدهما محاله فلا يصل الأمر إلى الدور فإن مانعه فى نفسها مستحيله وحينئذ لا موضوع للدور.

فإذاً لا وجه لهذا الدور.

ومثال ذلك خارجاً أنه لو فرضنا أن هناك شخصين أراد أحدهما السفر إلى بلد وإراده الآخر معلقه على عدم إرادته فإراده الأول موجوده فعلاً ومنجزه وإراده الثاني معلقه على عدم إرادته ومن الواضح أنه لا تزاحم بينهما ولا يعقل التراحم بينهما ولا يعقل أن تكون الإرادة الثانية مانعه عن إراده الأول لأنها معلقه على عدم إرادته فمع وجود إرادته لا وجود لإراده الثاني ومع وجود إراده الثاني لا وجود لإراده الأول فإذا لم تكن لإراده الأول وجود فكيف يعقل أن تتصف إراده الثاني بالمانعه.

وما نحن فيه شبيه ذلك فإن المقتضى للحججى تنجيزى في الآيات الناهيه عن العمل بالظن وهو الظهور وأما المقتضى للحججى في السيره فتعليقى فإن حجيتها معلقه على عدم حجه الآيات الناهيه أى عدم تأثير الظهور في الحججى ومع وجود السيره فالمحضى للحججى معناه أن المقتضى للحججى في الآيات غير موجود ومع عدم وجوده فكيف تتصف بالمانعه فإن ما يتصرف بالمانعه فيما إذا كان المقتضى موجوداً ومع عدم وجود المقتضى فلا يمكن اتصافه بالمانعه، فلا تزاحم بين المقتضى التنجيزى وبين المقتضى التعليقى؛ فإن المقتضى التنجيزى عباره أخرى عن العله التامه فإن المقتضى موجوداً والمانع مفقود فإذا كان المقتضى موجوداً والمانع مفقوداً تتحقق العله التامه، فإذا تحققت العله التامه فتأثيرها في المعلول قهري ولا يمكن فرض وجود المانع عن تأثيرها وإلا لزم الخلف أى خلف فرض أنها عله تامه، لأنها إذا كانت عله تامه لا بد أن يستحيل المنع عن تأثيرها وإلا لزم التهافت والخلف والتناقض وهذا هو معنى المقتضى التنجيزى أى أن المقتضى وصل إلى حد العله التامه، وهذا بخلاف المقتضى التعليقى. ومن هنا لا يصلح أن يزاحم المقتضى التعليقى المقتضى التنجيزى. هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أن ما ذكره المحقق الأصفهانى(قده) غير صحيح بل الأمر بالعكس فإن المقتضى للحججه تنجيزى فى جانب السيره واما المقتضى للحججه فتعليقى فى الآيات الناهيه عن العمل بالظن عكس ما أفاده المحقق الأصفهانى(قده) وذلك لأمور:

الأمر الأول: ما ذكرناه من أن هذه السيره مرتکزه فى الأذهان كقضيه فطريه وهى دليل لبى والدليل اللي بمتابه القرینه المتصله فيكون مانعا عن انعقاد ظهور العام فى العموم والمطلق فى الإطلاق فهذا السيره مانعه من انعقاد ظهور لهذه الآيات الناهيه فى العموم والإطلاق وعندئذ تكون سالبه بانتفاء الموضوع فلا عموم فى هذه الآيات ولا إطلاق فيها بل هي محمله فلا بد من الأخذ بالمقدار المتيقن منها.

الأمر الثاني: مع الإغماض عن ذلك فقد ذكرنا أن السيره قطعيه وضروريه وكذلك إمضاء هذه السيره فقطعي وضروري، ومعنى ذلك أن حججه هذه السيره قطعيه وضروريه فلا يمكن أن تزاحمها إطلاقات الآيات الناهيه من العمومات والإطلاقات فإنها أدله ظنيه وهي لا تصلح أن تزاحم الأدله القطعيه. فمن هذه الناحيه لا بد من تقديم السيره على هذه الآيات.

الأمر الثالث: أن الآيات الناهيه بعموماتها وإطلاقاتها لا تكون رادعه ومانعه عن العمل بالسيره إذ لو كانت هذه السيره مخالفه للأغراض الشرعيه والمصالح الدينية لم يمكن أن لا يصدر من النبي الأكرم(ص) ولا من الأنئمه الأطهار(ع) في طول هذه الفترة الزمنيه ردع وإشاره أو كنایه أو تلویح أو تصريح مع انه لم يرد أى نص حتى تلویحا وكتایه عن الردع عن العمل بهذه السيره والناس في زمانهم يعملون بهذه السيره مع وجود هذه الآيات الناهيه وهذا يكشف عن أنها لا تصلح أن تكون رادعه. هذا مضافا إلى ما ذكرناه من ان هذه الآيات تنقسم إلى ثلاث أقسام وكل منها لا يصلح للرداعيه.

هذا تمام كلامنا في سيره العقلاء الجاريه على العمل بأخبار الثقه وعمده الدليل على حجيه اخبار الثقه هي سيره العقلاء وأما الآيات والروايات على تقدير تسليم دلالتها على حجيه أخبار الآحاد أو أخبار الثقه فمضامينها تأكيد لهذه السيره، وليس مضامينها تأسيس لحجيه الخبر بل مفادها التأكيد لهذه السيره.

## أدله حجيه خبر الواحد- العلم الإجمالي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد- العلم الإجمالي

بقى هنا شئ: وهو ان التزاحم بين المقتضى التنجيزى والمقتضى التعليقى يتصور فى موارد:

المورد الأول: بين الأشياء الخارجيه كما إذا أراد شخصان الدخول فى دار ولكن إراده أحدهما منجزه وإراده الآخر معلقه على عدم إراده الأول أو إذا أراد شرب ماء من كأس وهذه الإرادة منجزه وأما إراده الآخر فهى معلقه على عدم إراده الأول وهكذ... فالترابط بين إراده الأول وإراده الثاني غير متصور فإن إراده الأول بمثابة العله التامه ومنجزه وإراده الثاني بمثابة العله الناقصه فلا يعقل أن تكون العله الناقصه مانعه عن تأثير العله التامه وإلا لزم الخلف والتهافت والتناقض ولزم من فرض وجود العله التامه عدم وجودها وكل ما يلزم من فرض وجود شئ عادمه فوجوده مستحيل، فمن أجل ذلك لا يمكن ان تكون العله الناقصه أى المقتضى التعليقى مانعا عن تأثير العله التامه.

المورد الثانى: التراحم إنما هو فى مرحله الواقع أعم من الخارج ونفس الأمر كما إذا فرضنا أن الحديد يتمدد بالحراره فإذا فرضنا أن هناك حرارتين فى الحديد تأثير أحدهما منجز والأخرى تأثيرها فى الحديد معلق على عدم تأثير الأولى ففى مثل لا يمكن أن تكون الحراره الثانية مزاحمه للحراره الأولى لأن الحراره الثانية بمثابة العله الناقصه واما الحراره الأولى فهى بمثابة العله التامه فلا يمكن ان تكون العله الناقصه مانعه عن تأثير العله التامه وإلا لزم الخلف والتهافت والتناقض.

ص: ١١٥

المورد الثالث: \_\_\_\_ الذي هو محل الكلام في المقام \_\_\_\_ في القضايا التشريعية المجعله من قبل الشارع فإن تعين الموضوع وتعيين الحكم وجعله بيد الشارع واما المورد الأول والثانى فكان الكلام في القضايا التكوينيه، والشارع جعل ظواهر هذه الآيات موضوعا للحجـيـه وجعلـيـه لها منجزـه بدونـ التوقفـ علىـ أيـ مقدمـهـ أخرىـ،ـ فـهـذـهـ الحـجـيـهـ فـعـلـيـهـ بـفـعـلـيـهـ مـوـضـعـهـ قـهـراـ مـنـ دونـ التـوقـفـ عـلـىـ أيـ مـقـدـمـهـ أـخـرىـ لـأـنـ فـعـلـيـهـ الـحـكـمـ بـفـعـلـيـهـ مـوـضـعـهـ أمرـ قـهـريـ وـلـيـسـ بـيـدـ الشـارـعـ وـالـذـىـ هـوـ بـيـدـ الشـارـعـ تعـيـنـ الـحـكـمـ وـجـعـلـ الـحـكـمـ لـهـذـاـ المـوـضـعـ وـاـمـاـ فـعـلـيـهـ الـحـكـمـ بـفـعـلـيـهـ الـمـوـضـعـ فـهـوـ اـمـرـ قـهـريـ،ـ فـالـمـكـلـفـ إـذـاـ اـسـطـاعـ أـصـبـحـ وـجـوبـ الـحـجـيـهـ عـلـيـهـ فـعـلـيـهـ وـهـذـهـ فـعـلـيـهـ اـمـرـ قـهـريـ فـلـيـسـ بـحـاجـهـ إـلـىـ الـجـعـلـ.ـ وـفـيـ الـمـقـامـ كـذـلـكـ.ـ وـأـمـاـ حـجـيـهـ السـيـرـهـ فـهـىـ مـعـلـقـهـ عـلـىـ إـمـضـاءـ الشـارـعـ وـعـدـمـ الرـدـعـ عـنـهـاـ.

وعلى هذا فإذا فرضنا ان حجيه ظواهر الآيات الناهيه رادعه عنها فلا تكون السيره حينئذ حجه لأن حجيتها معلقه على عدم الردع

عنها والمفروض أن حجيه ظواهر الآيات الناهيه رادعه عنها فلا تكون السيره حجه.

فمن أجل ذلك لا يمكن ان تكون حجيه السيره مانعه عن رادعيه حجيه ظواهر الآيات الناهيه فعليتها بمثابه العله التامه وتأثيرها أمر قهري وخارج عن اختيار المولى وعن اختيار المكلف فلا يمكن أن تكون السيره مانعه عن ذلك فإن حجيه السيره معلقه على عدم كون الآيات رادعه والمفروض أن حجيه ظواهر هذه الآيات رادعه فمع حجيتها فلا حجيه للسيره.

هذا هو محل الكلام وهو مقصود المحقق الأصفهانى.

ولكن تقدم أن الأمر ليس كذلك فإن السيره تتقدم على الآيات الناهيه لأن السيره المرتكزه دليل لبى قطعى والدليل الليبي بمثابه القرنيه المتصله مانعه عن انعقاد ظهور هذه الآيات فى العموم والإطلاق فتصبح مجمله فى مقابل هذه السيره فمن أجل ذلك لا بد من تقديم السيره عليها. هذا مضافا إلى أن السيره دليل قطعى وظاهر الآيات دليل ظنى فلا يمكن ان يكون الدليل الضنى مزاحما للدليل القطعى على تفصيل تقدم.

هذا تمام كلامنا في السير العقلائي الممضاه شرعاً التي تدل على حجيه أخبار الثقه وظواهر الالفاظ كظواهر الكتاب والسنن وهذه السيره هي عمدہ الدليل على حجيه أخبار الثقه

حجيه أخبار الثقه بالأدله العقليه

وهذه الأدله العقليه على أنواع:

النوع الأول: العلم الإجمالي بصدور مجموعه كبيره من الروايات الوارده عن النبي الأ-كرم(ص) والأئمه الأطهار(ع) فنحن نعلم إجمالاً بصدور مجموعه كبيره من هذه الروايات ولا شبهه في هذا العلم الإجمالي، وإنما الكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: وفيه عده مراحل:

المرحله الأولى: في تنجيز هذا العلم الإجمالي فهل هو منجز أو انه ليس بمنجز؟

المرحله الثانية: في نسبة هذا العلم الإجمالي إلى الأصول العمليه كالاستصحاب والبراءه وأصاله الطهاره ونحوها، وهل تجري هذه الأصول العمليه في أطراف هذا العلم الإجمالي أو لا تجري في أطرافه؟

المرحله الثالثه: في نسبة هذا العلم الإجمالي إلى الأصول اللغطيه كأصاله الظهور وأصاله العموم وأصاله الإطلاق ونحوها من الأصول اللغطيه الاجتهادية، فهل يمكن التمسك بهذه الأصول في أطراف العلم الإجمالي او لا يمكن التمسك بها؟

ثم أن حجيه أخبار الثقه بالعلم الإجمالي غير حجيه أخبار الثقه بالسيره أو بالآيات أو بالروايات فإن الحجيه الثابته بالسيره حجيه كل خبر بخصوصه سواء كانت الحجيه بمعنى الطريقيه والكاففيه والعلم التعبدى أو بمعنى جعل الحكم المماثل أو بمعنى التزيل، والعلم الإجمالي لا يدل على الحجيه بهذا المعنى أى بمعنى الطريقيه والكاففيه ولا بمعنى جعل الحكم المماثل للحكم الواقعى في صوره المطابقه ولا- التزيل أى تزيل أخبار الثقه متزيله العلم لأن العلم الإجمالي لا يدل على شيء من ذلك فالعلم الإجمالي شأنه التنجيز وهو ينجز المعلوم بالإجمال، واما كل طرف من أطراف المعلوم بالإجمال وكل فرد من أفراده فالمنجز ليس هو العلم الإجمالي فإن العلم الإجمالي إنما تعلق بالجامع ولم يتعلق بكل طرف من أطراف المعلوم بالإجمال فتنجز الحكم في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي إنما هو بسبب الاحتمال أى احتمال التكليف في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي وهذا الاحتمال منجز طالما لم يكن هنا أصل مؤمن والمفروض أن الأصول المؤمنه لا- تجري في أطراف العلم الإجمالي إنما بنفسها أو لأنها تسقط من جهة المعارضه فاحتمال التكليف منجز طالما لم يجر الأصل المؤمن فيه.

هذا هو معنى حجيه أخبار الثقه أو مطلق الأخبار بالعلم الإجمالي.

المقام الثاني: في تحديد دائرة هذه الحجية سعه وضيقاً وشروطها. وسوف يأتي الكلام فيه.

أما الكلام في المرحلة الأولى وهي تنجيز هذا العلم الإجمالي فقد ذهب شيخنا الأنصارى (قده) إلى أن هذا العلم الإجمالي لا يكون منجزاً إذ لو كان منجزاً لزم العمل بكل إمارة ظنـيه كالشهرات الفتوائية والإـجماعـات المنقولـه وغيرـهما معـ أنـ الأمر ليس كذلك.

لكن هذا من الشيخ (قدره) مجرد استبعاد ولم يقم دليل على ذلك، ولا هو أقام دليل على ذلك.

وذهب السيد الاستاذ(قده) (١) وكذلك غيره من المحققين إلى أن هذا العلم الإجمالي منجز ولكن هذا العلم الإجمالي ذات مراتب طوليه ذلك لأن هنا ثلث علوم إجمالية:

العلم الإجمالي الأول: بوجوب شيء أو حرمه شيء في الشريعة المقدسة، ومنشأ هذا العلم الإجمالي هو وجود الشريعة فإن الشريعة لا يمكن أن تكون بدون حكم فإن مجيء شريعة الإسلام متضمنه للأحكام الشرعية التكليفيه، فاحتمال وجوب كل شيء أو احتمال حرمه كل شيء موجود فدائره هذا العلم الإجمالي دائرة الشريعة ومنشأ هذا العلم الإجمالي هو وجود الشريعة.

العلم الإجمالي الثاني: وهو العلم الإجمالي بتصور الروايات من النبي الأكرم (ص) والأئمّة الأطهار (ع) حيث نعلم إجمالاً بأن مجموعه كبيره من هذه الروايات قد صدرت عنهم (ع) ودائره هذا العلم الإجمالي الروايات ومطلق الأمارات من الروايات وسائر الأمارات كالشهرات الفتوائيه والاجماعات المنقوله.

العلم الإجمالي الثالث: وهو العلم الإجمالي بتصنيف مجموعه كبيرة من الروايات الموجودة في الكتب المعترف بها كالكتب الأربع ونحوها. ودائرة هذا العلم الإجمالي خصوص الكتب المعترف بها والمعلوم بالإجمال هو صدور مجموعه كبيرة من الروايات الموجودة في هذه الكتب.

والعلم الإجمالي الأول ينحل بالعلم الإجمالي الثاني والعلم الإجمالي الثاني ينحل بالعلم الإجمالي الثالث. والميزان في انحلال العلم الإجمالي الأول بالعلم الإجمالي الثاني هو أن المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الثاني لا يقل عن المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الأول، فإذا لم يكن المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الثاني أقل من المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الأول، فينطبق المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الأول على المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الثاني فلا علم بالتكلف في خارج دائرة الروايات والأمراء فإذا أفرز هذه الروايات فلا علم إجمالي بوجوب شيء أو حرم شيء خارج عن دائرة الروايات والآيات والأمراء.

والعلوم بالعلم الإجمالي الثالث لا- يكون من المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الثاني فإذا لم يكن أقل منه فهو ينطبق عليه وينحل العلم الإجمالي الثاني إلى علم تفصيلي وهو العلم الإجمالي الثالث وإلى شك بدوى في خارج أطراف العلم الإجمالي الثاني. فإذا ذُكر العلم الإجمالي المنجز بالعلم الإجمالي الثالث وهو المنجز، والمنجز إنما هو الأحكام الموجودة في ضمن الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة وأما خارج الكتب المعتبرة فلا- علم إجمالي بوجود الحكم الإلزامي فيها على تفصيل سيبين في وقته.

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قدره) وجماعه من المحققين.

## أدله حجيه خبر الواحد - الأدله العقليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - الأدله العقليه

كان كلامنا في أدله حجيه أخبار الآحاد وتقدم جمله كبيره من هذه الأدله من الآيات والروايات والإجماع وسيره العلاء. وذكرنا أن عمده الدليل على حجيه أخبار الثقه هي سيره العلاء الجاريه على العمل بها والممضاه شرعا وأما الآيات والروايات فعلى تقدير تسليم دلالتها على حجيه أخبار الثقه فإن مفادها ليس تأسيسا بل التأكيد والتقرير لما بني عليه العلاء، وأما الإجماع فهو غير تام، ووصل بنا الكلام إلى الأدله العقليه التي أستدل بها على حجيه أخبار الثقه وهي على أصناف:

ص: ١١٩

الصنف الأول: هو العلم الإجمالي بمطابقه جمله كبيره من الأمراء ل الواقع من الإجماعات المنقوله والشهرات الفتوائيه والروايات الصادره من الأنمه الأطهار(ع) ولا شبهه في هذا العلم الإجمالي وإنما الكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في عده مراحل:

المرحله الأولى: في تنجز هذا العلم الإجمالي فهل هذا العلم الإجمالي منجز أم أنه لا يكون منجزا؟

المرحله الثانية: في نسبة الروايات والأمراء التي نعلم بمطابقتها ل الواقع إلى الأصول العمليه الشرعيه والعقليه فهل هذه الأمراء

تمنع عن جريان الأصول العمليه الشرعيه والعقلية فى أطرافه أو لا تمنع؟

المرحله الثالثه: فى نسبة هذه الأمارات التى نعلم بمطابقها جمله منها للواقع إلى الأصول اللغطيه كالعمومات والإطلاقات فهل هذه الأمارات تمنع عن التمسك بالأصول اللغطيه أو لا تمنع؟

فيقع الكلام فى هذه المراحل.

المقام الثانى: فى تحديد دائرة حجيء هذه الأمارات \_\_\_\_ التي نعلم بمطابقتها للواقع \_\_\_\_ سعه وضيقا وشروطها وحدودها.

أما الكلام فى المرحله الأولى: فقد اعتبر شيخنا الأنصارى(قده) [\(١\)](#) على تنجيز هذا العلم الإجمالي وأن هذا العلم الإجمالي لا يصلح أن يكون منجزا وقد أفاد فى وجه ذلك أن هذا العلم الإجمالي لو كان منجزا فلازمه حجيء جميع الأمارات الطبيعية بكافة أقسامها وأصنافها ومنها القياسات والاستحسانات وهذا مما لا يمكن الالتزام به فإن عدم حجيء مثل هذه الأمارات أمر ضروري فى الشريعة المقدسه.

هكذا ذكره شيخنا الأنصارى(قده).

ولكن ذكر السيد الاستاذ(قده) [\(٢\)](#) أن هناك علوما إجمالية ثلاثة:

العلم الإجمالي الكبير: وهو العلم الإجمالي بثبوت الأحكام الشرعيه من الوجوبات والتحريمات وغيرهما فى الشريعة المقدسه، ودائرة هذا العلم الإجمالي مطلق الشبهات سواء أ كانت هي أمارات أم لم تكن إمارات ونشأ هذا العلم الإجمالي هو وجود الشريعة المقدسه إذ لا يمكن خلو الشريعة عن الأحكام الشرعيه بل هي عباره عن جعل جمله من الأحكام الشرعيه التي تحل مشاكل الناس الاجتماعيه والفرديه والعائليه والاهمال فى الشريعة المقدسه معناه الاهتمام فى هذه الأحكام الشرعيه.

ص: ١٢٠

١- فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الانصارى، ج ١، ص ٣٥٧.

٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الوااعظ، ج ٢، ص ٢٠٤.

والعلم الإجمالي الثاني: وهو العلم الإجمالي المتوسط \_ أقل دائرة من العلم الإجمالي الأول \_ وهو العلم الإجمالي بمطابقه جمله كبيره من الأمارات \_\_\_\_ كالروايات والإجماعات المنقوله والشهرات الفتوائيه وغيرها \_\_\_\_ للواقع ودائرة هذا العلم الإجمالي الأمارات فقط لا\_ مطلق الشبهات أى الشبهات التي لا\_ توجد فيها أماره فهى خارجه عن دائرة هذا العلم الإجمالي والمراد من الأمارات ما كان أعم من الروايات والإجماعات المنقوله والشهرات الفتوائيه ومنشؤها عدم احتمال كذب جميع هذه الأمارات بحسب حساب الاحتمالات وكذلك بحسب حساب استحاله الصدفه فلا يمكن أن تكون جميع هذه الأمارات غير مطابقه للواقع.

العلم الإجمالي الثالث: وهو العلم الإجمالي الصغير وأطراف هذا العلم منحصر بالروايات التي وصلت من الأئمه الأطهار(ع) الموجوده في الكتب المعتربه فإننا نعلم بصدور جمله كبيره من هذه الروايات من الأئمه الأطهار(ع) واحتمال الكذب في الجميع مدفوع على حساب الاحتمالات من جهة وحساب استحاله الصدفه من جهة أخرى فإن الصدفه لا تدوم. فهذا العلم تنحصر أطرافه بالروايات الموجودة في الكتب المعتربه.

وعندئذ ننظر هل ينحل العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي المتوسط أو لا ينحل؟

والظاهر أن العلم الإجمالي الكبير ينحل بالعلم الإجمالي المتوسط فإن وجود الشرعيه لا يقتضي جعل الأحكام أكثر مما هو موجود في مظان هذه الأمارات لأن العلم بوجود الشرعيه يقتضي جعل الأحكام الشرعيه بمقدار ما تحل به مشاكل الإنسان الكبرى من المشاكل الاجتماعيه والماليه والفرديه والعائليه وما شاكل ذلك ولا يقتضي أكثر من ذلك لأنه لغو ومن الواضح أن الأحكام الشرعيه الموجودة في ضمن هذه الأمارات \_\_\_\_ أعم من الروايات والإجماعات المنقوله والشهرات الفتوائيه \_\_\_\_ تكفى لحل مشاكل الإنسان الكبرى وعندهذا فلا\_ يكون المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي المتوسط أقل من المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير، وإذا لم يكن أقل منه فهو ينطبق عليه ومع انطباقه عليه ينحل العلم الإجمالي الكبير، فإذا أفردنا الشبهات التي لا توجد فيها أماره وبقيت الشبهات التي فيها أماره من الروايات أو الإجماعات المنقوله أو الشهرات الفتوائيه فلا علم بثبوت الأحكام الشرعيه بالشبهات التي لا توجد فيها أماره لأن في تلك الشبهات لا يوجد علم إجمالي فالاحتمال ثبوت الحكم موجود والعلم الإجمالي بثبوت الحكم في تلك الشبهات التي لا\_ توجد فيها أماره غير موجود وهذا دليل على الانحلال وأن العلم الإجمالي إنما هو علم في الأمارات فقط أعم من الروايات والإجماعات المنقوله والشهرات الفتوائيه.

واما العلم الإجمالي المتوسط فهل ينحل بالعلم الإجمالي الصغير أو لا ينحل؟

والظاهر هو الانحلال فإن الأحكام المجعله فى الشريعة المقدسه لا تكون أكثر من الأحكام الموجودة فى مضامين الروايات فى الكتب الأربعه فإن العمل بتلك الروايات يكفى لحل مشاكل الإنسان الكبرى، فلا نعلم أن المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالي الصغير أقل من المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالي المتوسط، فاحتمال الانطباق موجود ومع هذا الاحتمال لا علم بشبورة الأحكام الشرعيه فى خارج دائرة الروايات الموجودة فى الكتب المعتربره.

والوجه فى ذلك: أن الأمارات الموجوده فى خارج الروايات الموجوده فى الكتب الأربعه تنقسم إلى فئتين: أحدهما مطابقه لهذه الروايات فىمضامين أى أن مضامين هذه الأمارات مضامين تلك الروايات وإن لم تكن موجوده فى الكتب المعتربره بل كانت موجوده فى الكتب غير المعتربره أو الجماعات المنقوله فىان مضامينها مطابقه لمضامين الروايات الموجودة فى الكتب المعتربره وكذلك الشهارات الفتوائيه.

فإذن لا أثر لمخالفه هذه الفئه من هذه الأمارات أعم من الروايات والجماعات المنقوله والشهارات الفتوائيه.

وأما الأمارات التي تكون مخالفه لها فليست كثيره بحيث يعلم إجمالاً بمطابقتها للواقع ولهذا ينحل هذا العلم الإجمالي المتوسط بالعلم الإجمالي الصغير.

فإذن المنجز هو العلم الإجمالي الصغير وهو العلم الإجمالي بصدور جمله كبيره من الروايات الموجودة فى الكتاب المعتربره فإن هذه الروايات تكفي لحل مشاكل الإنسان الكبرى من المشاكل الاجتماعيه والماليه والعائليه والفرديه وهكذا.

فما ذكره شيخنا الأنصارى (قده) من أنه لا يمكن ان يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً مبني على عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي المتوسط والعلم الإجمالي المتوسط بالعلم الإجمالي الصغير.

ولكن تبين أن الأمر ليس كذلك فإن الانحلال ثابت ومعه لا إشكال في البين.

### أدله حجيه خبر الواحد - الأدله العقلية بحث الأصول

## الموضوع: أدله حججه خبر الواحد - الأدله العقلية

إلى هنا قد تبين أن العلم الإجمالي الكبير ينحل إلى علم إجمالي متوسط والعلم الإجمالي المتوسط ينحل إلى العلم الإجمالي الصغير فلا. يكون هنا أى علم إجمالي إلا في ضمن الروايات الموجودة في الكتب المعترفة، والمعلوم بالإجمال في الروايات لا يكون أقل من المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي المتوسط فإذا لم يكن أقل منه فالملعون بالإجمال في العلم الإجمالي المتوسط ينطبق عليه.

فإذاً لا علم إجمالي في خارج أطراف هذا المعلوم بالإجمال أى ليس هنا علم إجمالي في خارج دائرة الروايات التي هي موجودة في الكتب المعترفة الواسعة من الأئمة الأطهار(ع).

وغيرها من الروايات والإجماعات المنقوله والشهرات الفتوائية على طائفتين: طائفه منها موافقه لهذه الروايات ولا أثر لها، وطائفه أخرى مخالفه لهذه الروايات ولا علم إجمالي بمطابقه بعضها ل الواقع.

فمن أجل ذلك ينحل العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي المتوسط والعلم الإجمالي المتوسط ينحل بالعلم الإجمالي الصغير وهو علم إجمالي بمطابقه مجموعه كبيره من الروايات الموجودة في الكتب المعترفة وهذه الروايات تكفي لحل مشاكل الإنسان في كل عصر من المشاكل الاجتماعيه والماديه والمعنويه والماليه والشخصيه والعائليه.

فإذاً لا حاجه إلى جعل الأحكام أكثر من ذلك.

هذا ملخص ما ذكره السيد الاستاذ(قده) وكذلك المحقق الخراساني(قده)

ولكن أورد على ذلك بعض المحققين [\(١\)](#) بما حاصله: أن العلم الإجمالي الكبير وإن انحدر بالعلم الإجمالي المتوسط إلا أن العلم الإجمالي المتوسط لم ينحل بالعلم الإجمالي الصغير.

وقد أفاد في وجه ذلك \_\_\_\_\_ على ما في تقرير بحثه \_\_\_\_\_ أن العلم الإجمالي المتوسط ملفق من العلوم إجمالية متعدده فإن الأمارات فئات متعدده متباعدة: ففائه متمثله في الشهارات الفتوائية وفائه في الإجماعات المنقوله وفائه متمثله في الروايات الموجودة في الكتب المعترفة، والعلم الإجمالي كما تعلق بمطابقه مجموعه كبيره من الروايات الموجودة في الكتاب المعترفه للواقع كذلك تعلق بمطابقه مجموعه من الإجماعات المنقوله للواقع وتعلق أيضاً بمطابقه مجموعه من الشهارات الفتوائية للواقع، فهنا علوم إجمالية متعدده متباعدة: علم إجمالي بمطابقه مجموعه من الروايات للواقع وعلم إجمالي بمطابقه مجموعه من الإجماعات المنقوله للواقع، وعلم إجمالي بمطابقه مجموعه من الشهارات الفتوائية للواقع، والعلم الإجمالي المتوسط مؤلف من هذه العلوم الإجمالية المتعدده والمتباعدة وتجمعها وتلقيق بينها.

١- بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد الشهيد للسيد محمود الشاهرودي، ج٤، ص٤١٠.

ثم ذكر لتقريب ذلك: فإذا فرضنا أن هنا كتلتين من الأمارات: الكتل الأولى الإجماعات المنقوله، والكتلة الثانية الروايات الموجودة في الكتب المعتر به، وفرضنا أن كل واحد من الكتلتين بلغ عددها مائه، فعدد الإجماعات وصل إلى مائه إجماع وعدد الروايات وصل إلى مائه روایه، ونعلم إجمالاً بمطابقه عشره من مائه إجماع الواقع لعدم احتمال كذب الجميع — وفق حساب الاحتمالات وعلى حساب استحاله الصدفه — ونعلم إجمالاً بمطابقه عشره من الروايات الواقع أيضاً لعدم احتمال كذب جميع الروايات — وفق حساب الاحتمال واستحاله دوام الصدفه — فهاتان الكتلتان متداخلتان فإن النسبة بينهما عموم من وجه وورد التداخل والاجتماع بين الكتلتين تسعين أماره وورد الافتراق من قبل كتله الاجماع عشره إجماعات مطابقه الواقع، وورد الافتراق من قبل كتله الروايات عشره روایات مطابقه الواقع.

وعلى هذا فإن أريد انحلال العلم الإجمالي المتوسط بالعلم الإجمالي لأحد الكتلتين فإن العلم لإجمالي بمطابقه عشره إجماعات علم إجمالي صغير وعلم إجمالي بمطابقه عشره روایات الواقع من مائه روایه علم إجمالي صغير، والعلم الإجمالي المتوسط مؤلف منهما وتجميع لهما وتلقيق بينهما.

وعلى هذا فإن أريد انحلال العلم الإجمالي المتوسط بأحد هذين العلمين معيناً أي بالعلم بمطابقه عشره إجماعات الواقع من مائه إجماع فهو ترجيح بلا مرجع فإن نسبة كلا العلمين الصغيرين إلى العلم المتوسط نسبة واحدة فانحلاله بأحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجع.

فمن أجل ذلك لا يمكن.

وإن أريد انحلاله بالجامع بينهما وهو التسعين أماره — لأنها مورد للتداخل والاجتماع بين الكتلتين من الأمارات — فهذا أمر معقول ولا يلزم محذور الترجيح بلا مرجع ولكن ذلك لا ينتج ما هو المطلوب من هذا الانحلال؛ فإن ما هو المطلوب من هذا الانحلال هو حجيه جميع الروايات الموجودة في الكتب المعتر به ونتيجه هذا الانحلال هو حجيه الروايات في مورد الاجتماع فقط لا في مورد الافتراق ولذلك لا ينتج هذا الانحلال ما هو المطلوب منه.

هذا مضافاً إلى أن هذا الانحال خلاف الفرض فإن هذا العلم الإجمالي بمطابقه عشره من الروايات في مورد الاجتماع للواقع افتراض للعلم الإجمالي الأصغر من العلمين الإجماليين الصغيرين وهو خلاف فرض المستدل.

هذا حاصل ما ذكره (قده) على ما في تقرير بحثه.

وللمناقشة فيه مجال. فإن الإجماعات المنقوله والشهرات الفتوايه لا يمكن ان تكافئ الروايات لا كما ولا كيما فإن الروايات الموجودة في الكتب المعتربره روایات كثيره لعلها تبلغ أكثر من عشره آلاف أو أكثر بينما الإجماعات المنقوله قليله جدا في كلمات الفقهاء ولا سيما الإجماعات المنقوله التي ليس مدركها الروايات فكيف يمكن العلم الإجمالي بمطابقه مجموع من هذه الإجماعات للواقع وكذلك الحال في الشهرات الفتوايه فإن أكثر الشهرات الفتوايه مدركها الروايات لأن الشهره الفتوايه التي هي تعبدية وليس مدركها الروايات قليله جدا.

وعلى هذا فلا يمكن فرض العلم الإجمالي بمطابقه مجموعه من الشهرات الفتوايه التي ليس مدركها الروايات فإنها في نفسها قليله ولا علم إجمالي بمطابقه بعضها للواقع، وكذلك الحال في الإجماعات المنقوله فإن الإجماعات المنقوله التي لم يكن مدركها الروايات فهى أيضا قليله ولا علم إجمالي بمطابقه بعضها للواقع كى يقال إن العلم الإجمالي مؤلف من العلوم الإجمالية المتعدده بتعدد الأمارات وهو تجميع وتلخيص بينها فالامارات وإن كانت متعدده ولكنها ليست متكافئه فإن الروايات تشمل الجميع وما هو خارج عن الروايات من الإجماعات المنقوله والشهرات الفتوايه قليل ولا علم إجمالي بمطابقه بعضها للواقع.

فإذاً ما ذكره (قده) على ما في تقرير بحثه مجرد افتراض لا واقع موضوعى له، هذا مضافاً إلى إشكال آخر سياطي ذكره.

## أدله حجيء خبر الواحد - الدليل العقلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيء خبر الواحد - الدليل العقلى

ص: ١٢٥

كان كلامنا فيما ذكره بعض المحققين (قده) من أن العلم الإجمالي المتوسط تجميع لعده علوم إجمالية صغيره وقلنا إنه مجرد افتراض لا واقع موضوعى له في الخارج لأن سائر الأمارات لا تكون كفؤة للروايات لا في الکم ولا في الكيف.

أما في الکم: فإن الروايات الموجودة في الكتب المعتربره أو روایات الثقه موجوده في جميع أبواب الفقه من البدايه إلى النهايه بمقدار يشبع حاجه المجتهد في عمليه الاستنباط في حل مشاكل الناس من المشاكل الاجتماعيه والفرديه والماديه والمعنويه والعائليه والماليه في كل عصر، وأما الإجماعات المنقوله فهى ليست كذلك؛ أما الإجماعات المنقوله التي لها مدرك من الروايات فوجودها كعدمهما أى لا أثر لها لأنها داخله في الروايات باعتبار أن مدركها الروايات، وأما الإجماعات التعبدية فهى قليله جدا ولا نعلم بمطابقه بعضها للواقع، وكذلك الحال في الشهرات الفتوايه فإن الشهرات الفتوايه الموافقه للروايات ويكون

مدرکها الروايات لا اثر لها وجودها كالعدم حيث أن الروايات تشمل تلك الروايات التي تكون مدركاً للشهرة وأما الشهارات التعبدية فهي قليلة جداً ولا نعلم بمطابقها ل الواقع.

و عليه كيف يتصور هنا علوم إجمالية متعددة بتنوع الأهمارات إذ ليس هنا إلا علم إجمالي واحد وهو العلم الإجمالي بتصدير مجموعه كبيره من الروايات عن الأنئم الأطهار(ع) من الروايات الموجودة في الكتب المعترفه أو روایات الثقات.

ومن هنا لا- مانع من انحلال العلم الإجمالي الوسط بالعلم الإجمالي الصغير لأن العلم الإجمالي المتوسط علم واحد غایه الأمر أطراfe مطلق الأمارات أعم من الروايات والشهرات الفتواie والإجماعات المنقوله وغيرها وأما العلم الإجمالي الصغير فأطراfe خصوص الروايات الموجوده فى الكتب المعترfe أو روایات الثقات فينحل العلم الإجمالي المتوسط بالعلم الإجمالي الصغير لأن المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالي الصغير لا يكون أقل من المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالي المتوسط وهو ينطبق عليه، فإذا انطبق عليه فينحل العلم الإجمالي الوسط بالعلم الإجمالي الصغير.

هذا بحسب الكم.

وأما بحسب الكيف فإن الروايات من الأمارات الحسيه وأما الشهـرات الفتوـائيـه والإـجمـاعـات المـنـقولـه فـهـما من الأمارات الحـدـسيـه لأنـهما أخـبارـ عنـ الحـدـسـ وليـسـ أخـبارـ عنـ حـسـ بيـنـماـ الروـاـيـاتـ أخـبارـ حـسـيهـ إـماـ مـباـشـهـ أوـ بـواـسـطـهـ الحـسـ.

وعلى هذا فإذا فرضنا أن العلم الإجمالي الوجданى الكبير غير موجود والعلم الإجمالي الوسط غير موجود وكذلك العلم الإجمالي الوجدانى الصغير غير موجود بمعنى أنا لا نعلم بتصور مجموعه من الروايات عن الأئمه الأطهار(ع) فعندهـ لا بدـ منـ الرـجـوعـ إـلـىـ أدـلـهـ حـجـيـهـ الرـوـاـيـاتـ منـ الـكـتـابـ وـالـسـنـهـ وـالـإـجـمـاعـ وـالـسـيـرـهـ،ـ وـمـنـ الـواـضـحـ أـنـ هـذـهـ الأـدـلـهـ مـخـتـصـهـ بـالـأـمـارـاتـ الحـسـيـهـ حيثـ أـنـ الـأـمـارـاتـ الحـسـيـهـ أـقـرـبـ إـلـىـ الـوـاقـعـ لـأـنـ الـخـطـأـ فـيـ الـحـسـ قـلـيلـ بـيـنـماـ الـخـطـأـ فـيـ الـحـدـسـ كـثـيرـ،ـ فـالـأـدـلـهـ مـنـ الـكـتـابـ وـالـسـنـهـ وـالـإـجـمـاعـ مـخـتـصـهـ بـالـأـمـارـاتـ الحـسـيـهـ التـىـ تـنـطبقـ عـلـىـ الرـوـاـيـاتـ،ـ فـإـنـ الرـوـاـيـاتـ مـنـ الـأـمـارـاتـ الحـسـيـهـ أـوـ قـرـيبـهـ مـنـ الـحـسـ وـلـاـ تـشـمـلـ الـأـمـارـاتـ الحـدـسيـهـ كـالـإـجـمـاعـاتـ المـنـقولـهـ وـالـشـهـرـاتـ الفـتوـائـيـهـ لـأـنـهـ غـيرـ مـشـمـولـهـ لـأـدـلـهـ الـحـجـيـهـ مـنـ الـكـتـابـ وـالـسـنـهـ وـالـإـجـمـاعـ وـالـسـيـرـهـ.

فـإـذـاـ لـاـ دـلـيـلـ عـلـىـ حـجـيـهـ الإـجـمـاعـاتـ المـنـقولـهـ وـالـشـهـرـاتـ الفـتوـائـيـهـ.

وـمـنـ هـنـاـ إـذـاـ لـمـ نـعـلمـ بـمـطـابـقـهـ بـعـضـ هـذـهـ الإـجـمـاعـاتـ أـوـ الشـهـرـاتـ لـلـوـاقـعـ وـجـدـانـاـ فـلاـ يـمـكـنـ لـنـاـ إـثـبـاتـ حـجـيـتـهاـ بـأـدـلـهـ الـحـجـيـهـ إـذـ قـدـ عـرـفـتـ أـدـلـهـ الـحـجـيـهـ لـاـ تـشـمـلـ الـأـمـارـاتـ الحـدـسيـهـ.

وـعـلـىـ هـذـاـ فـهـلـ يـمـكـنـ اـنـحـالـلـ الـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ الـكـبـيرـ بـالـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ الـمـتوـسـطـ؟ـ فـإـنـ الـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ الـكـبـيرـ عـلـمـ وـجـدـانـيـ،ـ وـأـمـاـ الـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ الـوـسـطـ فـهـوـ عـلـمـ تـبـعـدـيـ وـلـيـسـ وـجـدـانـيــ.ـ وـكـذـلـكـ الـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ الصـغـيرـ فـهـوـ تـبـعـدـيـ أـيـضاـ؟ـ

وـالـظـاهـرـ أـنـ لـاـ مـانـعـ مـنـ اـنـحـالـلـ الـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ الـكـبـيرـ بـالـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ الـوـسـطـ فـإـنـ الـانـحـالـلـ تـارـهـ يـكـونـ حـقـيقـيـاـ وـأـخـرىـ يـكـونـ تعـبـدـيـاـ أـىـ يـكـونـ الـانـحـالـلـ بـحـكـمـ الشـارـعـ،ـ وـلـاـ مـانـعـ مـنـ اـنـحـالـلـ الـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ الـكـبـيرـ الـوـجـدانـيـ بـالـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ الـوـسـطـ التـبـعـدـيـ كـمـاـ أـنـهـ لـاـ مـانـعـ مـنـ اـنـحـالـلـ الـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ الـوـسـطـ التـبـعـدـيـ بـالـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ الصـغـيرـ التـبـعـدـيـ وـهـذـاـ الـانـحـالـلـ اـنـحـالـلـ حـكـمـيـ أـىـ الشـارـعـ حـكـمـ بـالـانـحـالـلـ.

فالنتيجه أن الانحلال يحصل على كلا التقديرين في العلم الإجمالي الوسط سواء كان علما إجمالي وجداانيا أو كان علما إجمالي تعبيديا يحصل الانحلال به للعلم الإجمالي الكبير، ونفس الأمر يجري في العلم الإجمالي الصغير أيضا فإن به يحصل انحلال العلم الإجمالي الوسط سواء كان العلم الإجمالي الصغير علما إجمالي تعبيديا أو وجداانيا، ولا مناص من الانحلال للعلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الوسط والعلم الإجمالي الوسط بالعلم الإجمالي الصغير.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن سائر الأمارات تكون كفؤة للروايات كما وكيفا أيضا لا يكون ما ذكره بعض المحققين من أن العلم الإجمالي الوسط تجتمع لعده علوم إجمالية صغيره من العلم الإجمالي فى الشهارات الفتوائية والعلم الإجمالي فى الإجماعات المنقوله والعلم الإجمالي فى الروايات صحيحأ لأنه مبني على الالتزام بالتسبيب أى التسبيب الأشعري بأن تكون كل أماره سبب لحدوث حكم ولجعل حكم وعنده بطبيعة الحال يتعدد الحكم بتعدد الأماره، سواء تمثلت الأماره بالإجماع أو بالشهره أو بالروايه.

ولكن هذا المسلك باطل بل ذكرنا فى محله أنه غير معقول.

وأما بناءً على ما هو الصحيح من أن هذه الأمارات ملحوظه بنحو الطريقيه والكاففيه والمرآtie للحكم الواقعى، أى أن الحكم فى الواقع واحد وهو متعلق للعلم الإجمالي والتعدد إنما فى الطرق إليه.

إذاً الأمارات بجميع أصنافها ملحوظه بنحو الطريقيه والكاففيه والمرآtie وبالمعنى الحرفي إلى الحكم الواقعى والحكم الواقع واحد ولا يتعدد الأمارات ولا يختلف أيضا باختلافها طابت الواقع أو لم تطابقه.

إذاً متعلق العلم الإجمالي هو الحكم الواقعى لا الأمارات وإنما الأمارات طريق إليه.

وعلى هذا فالعلم الإجمالي الوسط علم واحد حقيقه وهو العلم بثبوت الحكم الواقعى فى ضمن هذه الأمارات وليس هو مؤلفا من علوم إجمالية متعدده بل هو علم إجمالي واحد متعلق بالحكم الواقعى والحكم الواقعى لا يتعدد بتعدد الطرق إليه وأما الأمارات فجميعها ملحوظه بالمعنى الحرفي وبنحو المرآtie. وأما الواقع فهو ملحوظ بالمعنى الاسمى وله موضوعيه.

فإذاً ما ذكره بعض المحققين (قده) من تألف العلم الإجمالي الوسط من علوم إجمالية متعددة صغيره غير تام ولا يمكن المساعدة عليه.

## أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلی

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجه وهى أنا لو سلمنا أن العلم الإجمالي المتوسط مؤلف من علوم إجمالية متعددة صغيره ولكن مع هذا لا يمكن المساعدة على ما ذكره بعض المحققين لأن ما ذكره مبني على أن تكون الأمارات ملحوظه بنحو الموضوعيه وبنحو الاستقلال وبنحو المعنى الاسمى بأن تكون كل واحده من الأمارات متعلقا للعلم الإجمالي مستقلأ، أى أن الروايات بنفسها متعلقه للعلم الإجمالي وكذلك الإجماعات المنقوله والشهرات الفتوائيه.

ولكن هذا المسلك غير صحيح فهو مبني على القول بالتصويب وهذا القول باطل.

والصحيح أن الأمارات ملحوظه بنحو الطريقيه والكاففيه والمرآتية للواقع وملحوظه بالمعنى الحرفى وأما الحكم الواقعى فلا يتغير بتغير الأمارات ولا يتعدد بتعددها وهي قد تكون مطابقه له وقد تكون مخالفه له.

وعلى هذا فبطبيعه الحال العلم الإجمالي متعلق بالحكم الواقعى فى الواقع سواء أ كانت الأماره مطابقه له أم لا ، وعلى هذا فلا يكون العلم الإجمالي المتوسط مؤلفا من العلوم الإجمالية المتعدده بل هو علم واحد وهو العلم الإجمالي بثبوت الأحكام الشرعيه فى ضمن الأمارات وعندئذ بطبيعه الحال هذا العلم الإجمالي ينحل بالعلم الإجمالي الصغير هو العلم الإجمالي بثبوت أحكام شرعية فى ضمن أخبار الثقه أو فى ضمن الروايات الموجوده فى الكتب المعتربه فدائره العلم الإجمالي الصغير خصوص الأخبار الموجوده فى الكتب المعتربه أو خصوص روايات الثقات. فمن أجل ذلك يكون هذا العلم أصغر من العلم المتوسط.

ومع الإغماض عن ذلك أيضا وتسليم أن العلم الإجمالي المتوسط مؤلف من العلوم الإجمالية المتعدده الصغيره ولكن هل يمكن انحلال هذا العلم الإجمالي أو لا يمكن انحلاله؟

ص: ١٢٩

قد يقال \_\_\_\_\_ كما قيل \_\_\_\_\_ بانحلال العلم الإجمالي المتوسط \_\_\_\_\_ وإن قلنا بأنه تجميع وتلخيص منه العلوم الإجمالية المتعددة الصغيره \_\_\_\_\_ لأنه مردد بين الأقل والأكثر الاستقلالين فإننا نعلم إجمالا بعشره من الأحكام الشرعيه فى ماده الاجتماع بين الإجماعات المنقوله والروايات ونعلم إجمالا- بعشره أحكام فى مادتى افتراق كل من الإجماعات المنقوله والروايات ولكن نتحمل أن العشره أحكام التى هى فى ماده الاجتماع تكون فى ضمن العشرتين فى مادتى الافتراق وليس مبنيه لها فدور الأمر بين الأقل والأكثر لأننا نعلم بوجود عشره أحكام فى ماده الاجتماع ونشك فى الزائد عليها بعضا أو كلا وفي مثل ذلك لا مانع من الرجوع إلى الأصل المؤمن بالنسبة إلى الزائد.

وهذا نظير ما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه أحد هذه الآئمه الخمسه فإننا نعلم بأن واحد منها نجس قطعاً وشك في نجاسه الزائد فلا محاله ينحل إلى علم تفصيلي بنجاسه الأقل وشك بدوى بالنسبة إلى نجاسه الزائد وعندئذ لا مانع من الرجوع إلى الأصول المؤمنه عن الزائد كأصاله الطهاره او استصحاب عدم النجاسه. أو إذا علمنا أنه مديون من زيد أما خمسه دنانير أو عشره وهذا العلم الإجمالي ينحل إلى علم إجمالى بكونه مديونا خمسه دنانير وشك في الزائد وهذا الانحلال انحلال وجداه فيه وجداه مديون بخمسه دنانير وأما في الزائد فهو شاك فلا مانع من الرجوع إلى الأصول المؤمنه كأصاله البراءه او الاستصحاب.

وما نحن فيه أيضاً كذلك فإننا نعلم إجمالاً بعشره من الأحكام في الواقع في ماده الاجتماع وشك في الزائد وهذا العلم الإجمالي لا محاله ينحل إلى علم تفصيلي بوجود عشره أحكام في الواقع وشك بدوى بالنسبة إلى الزائد فلا مانع من الرجوع إلى الأصول المؤمنه.

ولكن هذا القيل غير صحيح ولا يمكن المساعده عليه؛ فإنه لا شبهه في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين في كون العلم الإجمالي فيه علم إجمالي صوره وهو منحل إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوى في الأكثر فالعلم الإجمالي صوري فقط فيما لو دار الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين نعم إنما الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين أي هل ينحل العلم الإجمالي أولاً- ينحل؟ أما الانحلال الحقيقى فهو غير متصور في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين وأما الانحلال الحكمى فهل هو متصور أم ليس بمتصور؟

وقد ذكرنا في مورده أنه لا- مانع من الانحلال الحكمى في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين وأما الأقل والأكثر الاستقلاليين فلا شبهه في الانحلال الحقيقى فإنه في الحقيقة ليس هنا علم إجمالي بل علم تفصيلي وشك بدوى.

ولكن المقام ليس من مصاديق دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين؛ لأن دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين إنما هو فيما إذا كان الأقل موجوداً في ضمن الأكثر بتمامه فيما إذا كان الأقل من أفراد الأكثر موجوداً في ضمن الأكثر بتمامه كما إذا علمنا أنه إما مديون خمس دنانير أو عشره فالخمسه موجوده في ضمن العشره بتمامها أو إذا علمنا أن إماء واحد نجس أو أن خمس آنيه جميعاً نجسها فهذا من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين فالأقل موجود في ضمن الأكثر بتمامه وأما إذا لم يكن الأقل موجوداً في ضمن الأكثر فلا تكون المسألة من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين. كما إذا علمنا إجمالاً بأن هذا الإناء الأبيض نجس أو أن النجس في ضمن هذان الإناءان الأسودان فهذا يكون من دوران الأمر بين الأقل والأكثر ولكن ليس من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين فإن الأقل غير موجود في ضمن الأكثر وإنما هو مباین للأكثر والأقل هو الإناء الأبيض والأكثر هو الإناءان الأسودان أو علمنا بأن النجس إما إماء واحد شرقى أو النجس إماءان غربيان وأنه وإن كان صوره من دوران الأمر بين الأقل والأكثر إلا- أنه في الحقيقة ليس من دوران الأمر بين الأقل والأكثر بل من دوران الأمر بين المتبادرتين غايه الأمر أحد طرفى العلم الإجمالي أقل من الطرف الآخر وعندئذ هل يمكن الرجوع إلى الأصول المؤمنه فى أطراف العلم الإجمالي أولاً؟ أو أن أدله الأصول العملية لا- تشمل أطراف العلم الإجمالي نهائياً أو أنها تشملها ولكن تسقط من جهة المعارضة لأن جريانها في الجميع يستلزم المخالفه القطعية العملية وجريانها في البعض دون البعض الآخر ترجيح من غير مرجع ومن أجل ذلك تسقط أدله الأصول العملية عن أطراف العلم الإجمالي من جهة المعارضة.

وما نحن فيه كذلك فإن الأقل ليس موجوداً في ضمن الأكثر بتمامه فإن الأكثر عشرتين من مادتي الافتراق والأقل عشرة من مادة الاجتماع ولا نعلم أن هذه العشرة موجودة في ضمن العشرتين بتمامها بل نعلم أن بعضها غير موجود في ضمن عشرتين وأما تمامها فلا فمن أجل ذلك لا ينحل هذا العلم الإجمالي لا وجداناً ولا حكمـاً بل يبقى على حالـه؛ أما وجداناً فلأنـ هذا العلم لا ينحل إلى علم تفصيلي بالأقل وهو عشرة أحكـام ثابتـه في الواقع من مادة الاجتماع وشكـ بـ دـوـي بالـ نـسـبـه إلى العـشـرـتـينـ منـ مـادـتـيـ الـافـترـاقـ فإنـاـ لاـ نـعـلمـ أنـ عـشـرـهـ منـ مـادـهـ الـاجـتمـاعـ مـوـجـودـ بـتـمـامـهـ فـيـ ضـمـنـ عـشـرـتـينـ منـ مـادـتـيـ الـافـترـاقـ بلـ نـعـلمـ أنـ بـعـضـهـ غـيرـ مـوـجـودـ فـيـ ضـمـنـ عـشـرـتـينـ منـ مـادـتـيـ الـافـترـاقـ فـمـنـ أـجـلـ ذـكـ لـكـ لـاـ يـكـونـ المـقـامـ مـنـ دـورـانـ الـأـمـرـ بـيـنـ الـأـقـلـ وـالـأـكـثـرـ الـاسـتـقـلـالـيـنـ لـكـ يـنـحـلـ الـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ إـلـيـ عـلـمـ تـفـصـيلـيـ بـالـأـقـلـ وـإـلـيـ شـكـ بـدـوـيـ فـيـ الـأـكـثـرـ وـأـمـاـ الـانـحـالـلـ الـحـكـمـيـ فـيـهـ تـفـصـيلـ.

أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلی بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

## الموضوع: أدلة حجية خبر الواحد - الدليل العقلاني

ملخص ما ذكرناه من التعليق على ما ذكره بعض المحققين (قدره) من الافتراض على ما في تقرير بحثه من أن العلم الإجمالي الوسط تلفيق وتجمیع لعدة علوم إجمالية متعددة صغیره ولهذا اشکل في انحلال هذا العلم الإجمالي.

أما التعليق الأول على ذلك: فلأن ما ذكره من الافتراض مبني على أن تكون سائر الإمارات كفوء للروايات ولكن الأمر ليس كذلك فإن سائر الإمارات عبارة عن الإجماعات المنقوله والشهرات الفتوايه فإن الشهارات الفتوايه ليست كفوء لطائفه من الروايات فضلا عن مجموعها كروایات الثقات او الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة، وأما الشهارات الفتوايه فإن كان لها مدرك من الروايات فالعبره إنما هي بالروايات لا بالشهره وأما الشهره التعبدية فهي قليله جدا فلا يمكن حصول العلم بمطابقه بعضها للواقع.

١٣٢:

وكذلك الحال في الإجماعات المنقوله فإن كان لها مدرك من الروايات فالعبره إنما هي بالروايات لا بالإجماع وأما الإجماع التبعدي فهو قليل جدا فلا نعلم بمطابقه بعضها ل الواقع.

فإذاً لا- يمكن أن تكونسائرالأمرات كفؤة لطائفه من الروايات كأخبارالثقة والأخبارالموجوده في الكتب المعترفه فإن أخبارالثقة موجوده في جميع أبواب الفقه بحيث تكفي في عمليه الاستنباط في كل باب بمقدار ما يحتاج إليه الناس في حل مشاكلهم.

التعليق الثاني: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن سائر الإمارات كفؤ للروايات ولكن ما ذكره (قده) من أن العلم الإجمالي الوسط هو تجميع من عده علوم إجمالية صغيرة فهو مبني على أن تكون الإمارات ملحوظة بنحو الموضوعية والاستقلال والمعنى الاسمي بحيث تكون كل أماره موضوع للحكم وهذا مبني على القول بالتصويب الشعري وهو باطل بل مستحيل على تفصيل ذكر ناه في محله.

والصحيح أن الأمارات ملحوظه بنحو الطريقيه والكافسيه والمعنى الحرفى وأنها طريق الى الواقع والحكم الواقعى حكم واحد لا يتغير بتغير الأمارات ولا يتعدد بتعددها فسواء أصابت الأماره أو أخطأه الواقع يبقى الحكم الواقعى واحد.

وعلى هذا فالعلم الإجمالي متعلق بالحكم الواقع فلا- يكون العلم الإجمالي الوسط تجميعاً لعلوم إجمالية صغيره متعدده لأن العلم الإجمالي الوسط هو علم بشبوب الأحكام الشرعيه فى الواقع فى دائره مطلق الأمارات والعلم الإجمالي الكبير هو العلم بشبوب الأحكام الشرعيه فى دائرة مطلق الشبهات سواء كانت فيها روايه أم لم تكن وأما العلم الإجمالي الوسط فهو العلم الإجمالي بشبوب الأحكام الشرعيه فى الواقع فى دائرة مطلق الأمارات وأن العلم الإجمالي الصغير هو علم بشبوب الأحكام الشرعيه فى دائرة أخبار الثقه أو دائرة الأخبار الموجوده في الكتب المعتره.

وعندئذ ينحل العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الوسط لأن المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالي الكبير ليس أكثر من المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الوسط كما أن العلم الإجمالي الوسط ينحل بالعلم الإجمالي الصغير فإن المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير ليس أقل من المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الوسط.

ومن ناحيه أخرى قد يقال كما قيل إن العلم الإجمالي الوسط ليس تجميعاً لعدة علوم إجمالية صغيرة بل هو مردود بين الأقل والأكثر الاستقلاليين ومن الواضح انحلال العلم الإجمالي في الترديد بين الأقل والأكثر الاستقلالي إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوى في الأكثري كما إذا علمنا إجمالاً أن ذمه شخص إما مشغوله بخمس دنانير لزيد أو بعشره فإنه ينحل إلى علم تفصيلي باشتغال ذمته بالخمسة وإلى شك بدوى في الزائد، وكذلك لو علمنا إجمالاً أن ذمته مشغوله بالصوم خمس أيام أو عشره أو عشرين أو ذمته مشغوله بالصلوة شهر أو شهرين فلا شبهه في انحلال هذا العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوى في الأكثري.

فإذاً لا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه إلى الأكثر عن الوجوب الزائد.

وما نحن فيه أيضاً كذلك فإن الأمر يدور بين عشره أحکام في ماده الاجتماع وبين عشرين في مادتى الافتراق فيكون الأمر دائراً بين الأقل والأكثري فإن العلم الإجمالي الوسط مردود بين عشره أحکام في ماده الاجتماع وبين عشرين في مادتى الافتراق فينحل عندئذ هذا العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بالأقل وهو عشره أحکام في مورد الاجتماع وشك بدوى في الزائد ولا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عن الزائد.

ولكن هذا القيل غير صحيح؛ فإن الميزان في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين وانحلال العلم الإجمالي فيه إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوى في الأكثري هو أن يكون الأقل بتمامه موجوداً في ضمن الأكثر كمثال الدين أو اشتغال ذمه الشخص بالصلوة أو بالصوم المردود بين الأقل والأكثر، فإن فيها يكون الأقل موجود في ضمن الأكثر بتمامه ففي مثل ذلك لا شبهه في انحلال العلم الإجمالي.

وأما إذا لم يكن الأقل موجوداً في ضمن الأكثـر بتمامه فلاـ يكون داخلاً في هذه المسألـة كما إذا علمنـا إجمالـاً بنجـاسـه إنـاءـينـ شـرقـيـنـ أوـ نـجـاسـه إنـاءـ غـربـيـ فإنـ الأـمـرـ وإنـ كانـ دائـراـ بينـ الأـقـلـ والأـكـثـرـ الاستـقلـالـيـنـ إلاـ أنـ الأـقـلـ غيرـ مـوـجـودـ فيـ ضـمـنـ الأـكـثـرـ وـعـلـيـهـ لاـ يـمـكـنـ انـحـلـالـ العـلـمـ الإـجـمـالـيـ، بلـ يـدـورـ الـأـمـرـ حـيـنـتـذـ بـيـنـ الـمـتـبـاـيـنـيـنـ غـايـهـ الـأـمـرـ أـحـدـ طـرـفـيـ الـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ أـكـثـرـ منـ الـطـرـفـ الآـخـرـ وـهـذـاـ لـاـ مـانـعـ مـنـهـ. فـإـذـاـ أـصـالـهـ الطـهـارـهـ عـنـ الـإـنـاءـينـ الشـرـقـيـنـ مـعـارـضـهـ بـأـصـالـهـ الطـهـارـهـ عـنـ الـإـنـاءـ الغـربـيـ فـلاـ يـمـكـنـ جـريـانـ كـلـتـاـ الأـصـالـتـيـنـ لـاستـلـزـامـهـ المـخـالـفـهـ القـطـعـيـهـ الـعـلـمـيـهـ وـعـنـدـئـذـ تـسـقطـانـ مـعـاـ. فـلاـ يـكـونـ المـقـامـ مـنـ دـورـانـ الـأـمـرـ بـيـنـ الأـقـلـ والأـكـثـرـ الاستـقلـالـيـنـ.

وـماـ نـحـنـ فـيـهـ كـذـلـكـ فإنـ العـشـرـهـ أـحـكـامـ فـيـ مـوـرـدـ الـاجـتـمـاعـ لـيـسـ مـوـجـودـهـ فـيـ العـشـرـتـيـنـ لـمـوـرـدـيـ الـافـرـاقـ وـإـذـاـ لـمـ تـكـنـ مـوـجـودـهـ فـيـهـمـاـ فـلاـ يـمـكـنـ انـحـلـالـ العـلـمـ الإـجـمـالـيـ لـاـ حـقـيقـهـ وـلـاـ حـكـمـاـ.

أـمـاـ حـقـيقـهـ فـلـأـنـ أـحـدـ طـرـفـيـ الـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ لـاـ يـنـطـبـقـ عـلـىـ الـطـرـفـ الآـخـرـ فإنـ العـشـرـهـ أـحـكـامـ فـيـ مـوـرـدـ الـاجـتـمـاعـ لـاـ تـكـونـ مـوـجـودـهـ فـيـ عـشـرـتـيـ الـافـرـاقـ حـقـيقـهـ حـتـىـ يـكـونـ انـحـلـالـ حـقـيقـيـاـ.

وـاماـ حـكـمـيـاـ فإنـ أـصـالـهـ البرـاءـهـ عـنـ العـشـرـتـيـنـ مـعـارـضـهـ بـأـصـالـهـ البرـاءـهـ عـنـ العـشـرـهـ فـيـ مـوـرـدـ الـاجـتـمـاعـ فـلاـ يـمـكـنـ جـريـانـ كـلـتـاـ الأـصـالـتـيـنـ لـاستـلـزـامـهـ المـخـالـفـهـ القـطـعـيـهـ الـعـلـمـيـهـ.

فـإـذـاـ لـاـ يـمـكـنـ انـحـلـالـ فـيـ المـقـامـ لـاـ حـقـيقـهـ وـلـاـ حـكـمـاـ. فـلاـ يـكـونـ المـقـامـ مـنـ دـورـانـ الـأـمـرـ بـيـنـ الأـقـلـ والأـكـثـرـ الاستـقلـالـيـنـ إذـ قـدـ عـرـفـتـ أـنـ دـورـانـ الـأـمـرـ بـيـنـ الأـقـلـ والأـكـثـرـ الاستـقلـالـيـنـ مـنـوطـ بـاـنـ يـكـونـ الأـقـلـ مـوـجـودـاـ فـيـ ضـمـنـ الأـكـثـرـ وـعـمـ دـعـمـ وـجـودـهـ لـاـ بـتـمـامـهـ وـلـاـ بـعـضـهـ فـلاـ يـمـكـنـ انـحـلـالـ هـذـاـ العـلـمـ الإـجـمـالـيـ.

ثـمـ أـنـ هـنـاـ اـشـكـالـ آـخـرـ وـهـوـ اـنـ الـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ بـمـطـابـقـهـ بـعـضـ الـاجـمـاعـاتـ لـلـوـاقـعـ أـوـ بـعـضـ الشـهـرـاتـ الـفـتوـائـيـهـ لـلـوـاقـعـ فـيـ فـرـضـ اـجـمـاعـ هـذـاـ العـلـمـ الإـجـمـالـيـ مـعـ الـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ بـمـطـابـقـهـ بـعـضـ الـرـوـاـيـاتـ لـلـوـاقـعـ فـهـلـ الـمـؤـثـرـ فـيـ تـنـجـيزـ الـحـكـمـ الـوـاقـعـيـ فـيـ مـوـرـدـ الـاجـمـاعـ كـلـاـ الـعـلـمـيـنـ الإـجـمـالـيـنـ أـوـ الـمـؤـثـرـ أـحـدـهـمـاـ فـقـطـ لـاـ كـلـاـ الـعـلـمـيـنـ الإـجـمـالـيـنـ؟

المشهور إن المنجز هو العلم الإجمالي بمطابقه جمله من الروايات للواقع دون العلم الإجمالي بمطابقه جمله من الشهارات الفتوائية للواقع باعتبار أن هذا العلم الإجمالي متأخر عن العلم الإجمالي بالروايات، وكذلك العلم الإجمالي بالروايات متقدم زمناً على العلم الإجمالي في الأجماعات المنقوله.

فعلى المشهور أن المؤثر هو العلم الإجمالي السابق دون العلم الإجمالي المتأخر ولهذا اشترط المشهور في تنجيز العلم الإجمالي في جميع أطرافه أن لا يكون بعض أطرافه منجزاً بمنجز سابق وإنما يكون للعلم الإجمالي منجزاً.

## أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلي

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجه وهي أن ما ذكره السيد الاستاذ(قدره) من انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الوسط وهو ينحل ايضاً بالعلم الإجمالي الصغير هذا هو الصحيح.

والنكته في ذلك: أن جعل الأحكام الشرعيه من قبل الشارع \_\_\_\_\_ الذي يرى مصلحة الناس ومشاكلهم الاجتماعيه والفرديه والعائليه \_\_\_\_\_ لا بد أن يكون بمقدار يشبع حوايج الناس الاجتماعيه والفرديه ويحل مشاكلهم من كافه الجهات في كل عصر لا أكثر من ذلك، ومن الواضح أن المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالي الكبير ليس أكثر من ذلك وكذلك المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير لا يكون أقل من المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الوسط.

فإذاً لا اختلاف بين هذه العلوم الثلاثه في المعلوم بالإجمال لا كما ولا كيما وإنما الاختلاف في سعه دائره المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير فإن دائرته مطلق الشبهات وإن لم تكن فيها روايه وأماره. ودائرة العلم الإجمالي الوسط مطلق الأمارات أعم من الإجماعات المنقوله والشهارات الفتوائية ودائرة العلم الإجمالي الصغير صنف خاص من الروايات كروايات الثقات او الروايات الموجودة في الكتب المعتره.

ص: ١٣٦

ثم أن هنا إشكالا آخر في تنجيز العلم الإجمالي الحاصل من الشهارات الفتوائية في مورد الاجتماع مع العلم الإجمالي الحاصل من الروايات وكذلك العلم الإجمالي الحاصل من الإجماعات المنقوله في مورد اجتماعه مع العلم الإجمالي الحاصل من الروايات وهل ان هذا العلم الإجمالي منجز في مورد الاجتماع أو لا يكون منجزا؟

والجواب أن فيه قولين: فالمعروف والمشهور بين الأصحاب انه لا يكون منجزا لأن العلم الإجمالي الحاصل من الشهارات الفتوائية في مورد الاجتماع مع العلم الإجمالي الحاصل من الروايات متأخر زمناً عن العلم الإجمالي الحاصل من الروايات، وكذلك العلم الإجمالي الحاصل من الإجماعات المنقوله في مورد الاجتماع متأخر زمناً عن العلم الإجمالي الحاصل من الروايات. والمعرف بالمشهور بين الأصوليين أن العلم الإجمالي إنما يكون منجزا فيما إذا لم يكن بعض أطرافه منجزا بمنجز سابق وإنما لم يكن

منجزاً ومثال ذلك ما لو علمنا بنجاسه أحد إثناءين أحدهما غربى والآخر شمالي ثم حصل لنا علم إجمالي بنجاسه إثناءين أحدهما غربى والآخر شرقى والإثناء الغربى طرف لكلا العلمين الإجماليين. فهنا المعروف والمشهور بين الأصحاب أن العلم الإجمالى الثاني لا- يكون منجزاً لأن أحد طرفيه منجز بمنجز سابق وهو العلم الإجمالى الأول فلا مانع من الرجوع إلى أصاله الطهاره فى الإناء الشرقي لأن العلم الإجمالى إذا لم يكن منجزاً بالنسبة إلى الإناء الغربى فطبعه الحال يكون الشك فى نجاسه الإناء الشرقي شكاً بدويًا ولا مانع من الرجوع فيه إلى أصاله الطهاره.

وما نحن فيه من هذا القبيل فإن العلم الإجمالى الحاصل من الشهارات الفتوائية فى مورد الاجتماع متاخر زماناً عن العلم الإجمالى الحاصل من الروايات فى مورد الاجتماع، وقد قلنا إن المشهور بين الأصحاب أن هذا العلم الإجمالى الحاصل من الشهارات الفتوائية لا يكون منجزاً لأن بعض أطراقه منجز بمنجز سابق وهو العلم الإجمالى الحاصل من الروايات.

وإذا فرضنا أن مورد الاجتماع لا- يكون منجزا بالعلم الإجمالي الحاصل من الشهارات الفتوائية أو العلم الحاصل من الإجماعات المنقوله فإذا لم يكن منجزا للأحكام الشرعية في مورد الاجتماع باعتبار أنها منجزه بمنجز سابق فلا مانع من الرجوع إلى الأصول المؤمنه في ماده الافتراق لأننا إذا أفرزنا مورد الاجتماع عن الشهارات الفتوائية فمورد الافتراق قليل جدا لأن الشهارات الفتوائية التعبديه - التي لم تكن في موردها روایات - قليله جدا وكذلك الإجماعات المنقوله التي لم تكن في موردها روایه فهى قليله جدا فلا- يوجد علم إجمالي بمطابقه بعضها للواقع، ومن هنا إذا لم يكن العلم الإجمالي الحاصل من الشهارات منجزا للأحكام الشرعية في مورد اجتماعه مع العلم الإجمالي من الروایات فلا يكون منجزا للأحكام الشرعية في مورد الافتراق أيضا إذا لا علم إجمالي في مورد الافتراق بل هناك شك بدوى والمرجع فيه هو الأصول المؤمنه من الاستصحاب أو أصحابه البراءه هذا هو المشهور بين الأصحاب.

ولكن ما ذهب اليه المشهور من الا-أصوليين غير صحيح، بل لا- يرجع إلى معنى محصل لأن التجزأ ثر للعلم الإجمالي ومعلول للعلم الإجمالي ويستحيل انفكاك الأثر عن المؤثر بأن يكون المؤثر موجودا دون الأثر أو الأثر موجودا دون المؤثر أو العله موجوده دون المعلول او المعلول موجود بدون العله كل ذلك مستحيل لأن المعلول يدور مدار العله حدوثا وبقاء وجودا وعدما والأثر يدور مدار المؤثر حدوثا وبقاء وجودا وعدما.

وعلى هذا فالعلم الإجمالي الحاصل من الروایات وإن كان متقدما زمانا فإن أريد به انه منجز للأحكام في مورد الاجتماع حدوثا وبقاء فهذا غير معقول لأن معناه انفكاك المعلول عن العله والأثر عن المؤثر، إذ معناه أن العلم الإجمالي الحاصل في يوم الخميس منجز للحكم في يوم الخميس ويوم الجمعة وهكذا أي حدوثا وبقاء وهذا معناه انفكاك المعلول عن العله إذ كيف يكون المعلول يوم الجمعة والعله يوم الخميس ولهذا المعلول يدور مدار العله حدوثا وبقاء، فإذا انتفت العله انتفى المعلول ولا يعقل بقاوه بدون العله فالمعلول كما انه في حدوثه بحاجه إلى العله كذلك في بقايه بحاجه إلى بقايتها.

ومن هنا لا يعقل أن يكون العلم الإجمالي الحاصل من الروايات منجزا للأحكام الشرعية في مورد الاجتماع حدوثا وبقاء وإلا لزم انفكاك المعلول عن العله وانفكاك الأثر عن المؤثر وهو مستحيل.

وعلى هذا فإذا اجتمع العلم الإجمالي الحاصل من الروايات مع العلم الإجمالي الحاصل من الشهارات الفتوائية في آن واحد في مورد الاجتماع فعندها تتجزء مورد الاجتماع مستند إلى كليهما معا، ولا. يعقل أن يكون مستندا إلى أحدهما دون الآخر لأنه ترجيح من غير مرجع بعد ما كانت نسبة المعلول إلى كلتا العلتين نسبة واحدة، فنسبه المعلول إلى أحدهما المعين دون الأخرى ترجيح من غير مرجع، فلا. محاله عندئذ يكون مستند إلى كليهما كما هو الحال في جميع موارد اجتماع العلتين على معلول واحد، فإنه حينذاك يكون المعلول مستند إلى كليهما معا لا إلى أحدهما دون الأخرى لأنه ترجيح من غير مرجع.

وعلى هذا يجتمع علمان إجماليان في مورد الاجتماع ويكون تتجزء الأحكام الشرعية في مورد الاجتماع مستند إلى كلا العلمين لا إلى أحدهما دون الآخر. كما هو الحال في المثال المذكور سابقا فإن الإناء الغربي مورد لاجتماع كلا العلمين باعتبار أنه طرف لكليهما فإذا أجمع فيه كلا. العلمين في آن واحد فلا. محاله يكون تتجزء هذا الإناء مستند إلى كلا العلمين معا ولا يمكن أن يكون مستند إلى العلم الأول دون الثاني لأنه ترجيح من غير مرجع.

والنتيجه أن ما هو المشهور بين الأصحاب من شرط تنجز العلم الإجمالي هو أن لا يكون بعض أطرافه منجزا بمنجز سابق غير تام بل لا يرجع إلى معنى محصل.

هذا تمام كلامنا في المرحله الأولى.

وأما الكلام في المرحله الثانيه فهو في انه هل يوجد فرق بين وجوب العمل بالروايات من جهة العلم الإجمالي بصدور مجموعه منها عن المعصومين(ع) او وجوب العمل بها من جهة حجيتها وما هو الفرق بينهما؟

والجواب أن الفرق بينهما في عده نقاط يأتى الكلام فيها إن شاء ...

## أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلى

أما الكلام في المرحلة الثانية فيقع في الفرق بين وجوب العمل بالروايات بملأك العلم الإجمالي وبين وجوب العمل بها بملأك حجيتها وما هو الفارق بينهما؟

والجواب: أن الفارق بينهما في مجموعه من النقاط:

النقطه الأولى: أن مقتضى العلم الإجمالي بالروايات يفترق عن مقتضى دليل حجيه الروايات.

النقطه الثانيه: في جريان الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالي وعدم جريانها فإن كان وجوب العمل بالروايات بملأك العلم الإجمالي يقع الكلام في جريان الأصول العمليه فى أطرافها وعدم جريانها فى أطراف هذا العلم بينما إذا كانت الروايات حجه فلا تجرى الأصول العمليه فى مواردتها أصلا.

النقطه الثالثه: أن وجوب العمل بالروايات إذا كان بملأك العلم الإجمالي فيقع الكلام في جريان الأصول اللفظيه فى أطرافه وعدم جريانها فيها بينما لا تجري فى موارد الروايات إذا كانت حجه.

فإذاً يفترق وجوب العمل بالروايات بملأك العلم الإجمالي عن وجوب العمل بها بملأك حجيتها.

أما النقطه الأولى فيفترق مقتضى العلم الإجمالي عن مقتضى دليل الحجيه في أمور:

الأمر الأول: أن مقتضى العلم الإجمالي تنجيز التكليف المعلوم بالإجمال إما مباشره أو بالواسطه بنحو التامه او بنحو الاقتضاء وسوف يأتى الكلام في هذه الجهات فى ضمن الأبحاث القادمه.

واما مقتضى دليل حجيه الروايات إما حجيتها مطلقاً أو حجيه خصوص طائفه منها كأخبار الثقه أو أخبار العدول أو أخبار طائفه خاصه على الأقوال في ذلك.

فإذا كانت الروايات حجه يترتب عليها آثارها على نفس الروايات بعنوانها الخاص وباسمها المخصوص كصحه الاستناد إليها في مقام العمل الخارجى وصحه الاستناد إليها في مقام عمليه الاستباط وصحه استناد مؤداها إلى الشارع سواء كان مؤداها الوجوب أو الحرمه أو حكم آخر غيرهما، ولا فرق في هذا بين أن يكون معنى الحجيه هو جعل الطريقه والكاففيه والعلم التبعدي أو معنى الحجيه المنجزيه والمعدريه او معنى الحجيه جعل الحكم المماطل للحكم الواقع في صوره المطابقه من الروايات للواقع وجعل الحكم الظاهري المخالف إذا كانت الروايه مخالفه للواقع فلا فرق من هذه الناحيه.

فالنتيجة أن العلم الإجمالي بالروايات يقتضى وجوب الاحتياط بينما مقتضى دليل الحجية وجوب العمل بكل روايه بخصوصها وترتيب آثار الحجية عليها.

الأمر الثاني: أن وجوب العمل بالروايات إذا كان بملأك العلم الإجمالي فلا يصح اسناد مؤداتها إلى الشارع لأن مؤدى الأمارات ومدلولتها إما الوجوب أو الحرمة أو غيرهما من الأحكام الشرعية فلا يصح اسناد مؤداتها ومدلولتها إلى الشارع ولا يصح الاستناد إليها في مقام العمل الخارجي كما لا يصح الاستناد إليها في مقام عمليه الاستنباط بينما إذا كان وجوب العمل بالروايات بملأك حجيتها فيجوز اسناد مؤداتها إلى الشارع ويصح أن يقال أن هذا الوجوب المدلول لهذه الروايه هو وجوب شرعى أو أن هذه الحرمه شرعىه فيصح اسناد مؤداتها ومدلولتها إلى الشارع كما يصح الاستناد إليها في مقام العمل الخارجي أو عمليه الاستنباط.

هذا هو الفارق بين وجوب العمل بالروايات بملأك العلم الإجمالي وبين وجوب العمل بها بملأك حجيتها.

الأمر الثالث: أن وجوب العمل بالروايات إذا كان بملأك العلم الإجمالي فلا يكون مثبتاتها حجه بينما إذا كان وجوب العمل بالروايات بملأك حجيتها فتكون مثبتاتها حجه.

وأما النقطه الثانية: ففيها أيضا صور وأمور:

الصوره الأولى: ما إذا كان مفاد الروايات أحکاما إلزاميه كالوجوب أو الحرمه ومفاد الأصول العمليه أحکاما ترخيصيه كأصاله البراءه العقلية والنقلية أو أصاله الطهاره واستصحاب عدم التكليف كاستصحاب عدم الوجوب او استصحاب عدم الحرمه فيكون مدلول الأمارات أحکاما إلزاميه كالوجوب والحرمه ونحوهما، ومدلول الأصول العمليه أحکاما ترخيصيه.

فإذاً تاره يقع الكلام في جريان الأصول العمليه المؤمنه والمرخصه في الأطراف في الروايات إذا كان وجوب العمل بها بملأك العلم الإجمالي فهل تجري الأصول العمليه المؤمنه المرخصه في أطراف العلم الإجمالي بالروايات أو لا تجري.

والجواب: أنها لا- تجرى إما لقصور مقتضيها في نفسه أى أن أدله الأصول العملية المؤمنة قاصره عن شمول أطراف العلم الإجمالي في نفسها ومنصرفه عنها فلا تشمل أطراف العلم الإجمالي وهذا القول هو الأظهر، او ان أدله الأصول العملية المرخصه تشمل بإطلاقها اطراف العلم الإجمالي ولكنها تسقط من جهة المعارضه، فإذا علمنا بتجاسه أحد الإناءين فمن الواضح أن أصاله الطهاره في هذا الإناء معارضه بأصاله الطهاره في الإناء الآخر لأن كلتا الأصالتين لا تجري في كلا الإناءين وإلا لزم الترجيح في المخالفه القطعية العملية وهذا غير ممكن وأما جريانها في أحدهما المعين دون الآخر ترجح من غير مرجح لأن نسبة أصاله الطهاره الى كلا الإناءين على حد سواء.

وأما جريانها في أحدهما لا- بعينه غير صحيح فإنه إن أريد من أحدهما لا بعينه أحدهما المفهومي فلا واقع موضوعي له في الخارج وليس من اطراف العلم الإجمالي بل هو مجرد مفهوم في عالم الذهن فقط. وإن أريد بأحدهما لا- بعينه أحدهما المصداقى فهو من الفرد المردد والفرد المردد يستحيل وجوده في الخارج.

فمن أجل ذلك تسقط أدله الأصول العملية المؤمنة عن أطراف العلم الإجمالي بالتعارض فإذا سقطت فيكون العلم الإجمالي حينئذ منجز. ونتيجه تنجيز العلم الإجمالي هي وجوب الاحتياط والاجتناب عن جميع أطراف العلم الإجمالي.

وأما إذا كان وجوب العمل بالروايات بملأ حجيتها فلا شبهه في أن الروايات تتقدم على هذه الأصول العملية المؤمنة. أما تقديمها على أصاله البراءه العقلية فهو بالورود فإن الروايات التي هي حجه رافعه لموضوع أصاله البراءه العقلية وجدانا لأن موضوع أصاله البراءه العقلية عدم البيان ولا شبهه في أن الروايات إذا كانت حجه شرعا فهى بيان وجدانا.

واما تقديمها على أصاله البراءه الشرعيه وأصاله الطهاره واستصحاب عدم التكليف فهل هذا التقديم بالورود أو بالحکومه او بالجمع الدلالي العرفي، فهنا وجوه، سوف يأتي بحثها في ضمن البحوث الآتية إن شاء...

فإذاً فرق بين وجوب العمل بالروايات بـملاكـ العلم الإجمالي فيكون هذا الوجوب وجوب احتياطي وبين وجوب العمل بها بـملاكـ حجيتها.

الصورة الثانية: ما إذا كانت الأصول العملية متکفلة للأحكام الازامية كأصاله الاشتغال واستصحاب المثبت للتكليف كاستصحاب بقاء الوجوب او استصحاب بقاء الحرمه فإذا كانت الأصول العملية متکفلة للأحكام الازامية فعندئذ إن كان الأصل العملي مخالف للروايات وفرضنا أن الروايات حجه عندئذ لا بد من تقديم الروايه على الأصل العملي المتکفل للأحكام الازامية. أما تقديم الروايات إذا كانت حجه على أصاله الاشتغال فهو بالورود لأن موضوع أصاله الاشتغال احتمال العقوبه على مخالفه الواقع ولا - شبهه في أن الروايات إذا كانت حجه فهى مؤمنه من العقوبه قطعا فإذا عمل المكلف بالروايه فهو مأمون قطعا من العقوبه والإدانه وإن كانت الروايه مخالفه للواقع، فالروايه رافعه لموضوع أصاله الاشتغال وجدانا فتقديمها عليها إنما هو بالورود.

واما تقديمها على الاستصحاب المثبت للتکلیف فهل هو بالورود أو بالحکومه او بالجمع الدلالي العرفى؟ فيه وجوه وسيأتي  
بحثها في ضمن البحوث القادمة إن شاء ..

هذا إذا كان الأصل العملي المتکفل للحكم الالزامي مخالفًا للرواية وأما إذا كان موافقًا للرواية فهل يكون تقديم الرواية على هذه الأصول من باب الورود أو من باب الجمع الدلالي العرفي ففيه وجوه تأتي غدا إن شاء ...

أدله حجيه خير الواحد - الدليل العقلي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلی

الصورة الثانية: ما إذا كانت الأصول العلمية الشرعية متکفلة للأحكام الازامية كقواعد الاشتغال والاستصحاب المثبت للتکليف کاستصحاب بقاء وجوب شيء أو استصحاب بقاء حرمه شيء فتاره يقع الكلام في جريان هذه الأصول في أطراف الروايات بملأک أن هذه الروايات حجه وأخرى يقع الكلام في جريانها في موارد هذه الروايات بملأک وجوب العمل بها من جهة العلم الإجمالي وقاعدہ الاشتغال.

اما الكلام في الفرض الأول: فإن كانت هذه الأصول مخالفه للروايات التي هي حجه ومدلول الروايه إما نفي الوجوب أو الحرمه واما مدلول قاعده الاشتغال فوجوب شيء فعندئذ لا شبهه في تقديم الروايه على قاعده الاشتغال من باب الورود لأن موضوع قاعده الاشتغال احتمال العقوبه والإدانه والروايه إذا كانت حجه فهى مؤمنه جزما عن العقوبه وإن كانت الروايه مخالفه للواقع.

وأما إذا كان الأصل العملى متمثلاً بالاستصحاب فإن كان الاستصحاب حجه بدليل قطعى كالسيره العقلائيه أو نحوها فأيضا لا شبهه فى تقديم الروايه على الاستصحاب من باب الورود أو من باب الحكمه او من باب الجمع الدلالى العرفى، وسوف يأتي الكلام فيها.

وأما كانت هذه الأصول العملية كقاعدته الاشتغال موافقه للروايه فهذا يعني اجتماع قاعده الاشتغال مع الروايه على حكم واحد فمع ذلك لا بد من تقديم الروايه على قاعده الاشتغال من باب الورود لأن المأخذوذ في موضوع قاعده الاشتغال احتمال ثبوت التكليف فى الواقع كما فى الشبهات قبل الفحص وعدم ثبوت الحكم لا واقعا ولا ظاهرا ومن الواضح أن الروايه إذا كانت حجه فهى تثبت الواقع ظاهرا فلا محالة تكون رافعه لموضوع قاعده الاشتغال وجدانا فتكون وارده عليها.

واما إذا كان الأصل العملى متمثلاً في الاستصحاب وفرضنا أنه حجه في مورد الاجتماع مع الروايه ولكن مع ذلك لا بد من تقديم الروايه على الاستصحاب لأنه منوط بالشك في بقاء الحاله السابقه مقيداً بعدم الدليل على ثبوت الحاله السابقه أو نفيها وفي حال كان هناك دليل على ثبوت الحاله السابقه ولو ظاهراً فهو رافع لموضوع الاستصحاب وجداً فيكون وارداً على الاستصحاب وسوف يأتي بحثه في ضمن الأبحاث القادمه.

واما إذا لم يكن الاستصحاب حجه لعدم الدليل عليه وكان وجوب العمل به بملأك قاعده الاشتغال ووجوب الاحتياط وليس بملأك حجي الاستصحاب فعندئذ لا شبهه في تقديم الروايه على الاستصحاب فكما أن الروايه تتقدم على قاعده الاشتغال كذلك تتقدم على الاستصحاب لأن مدرك الاستصحاب قاعده الاشتغال حسب الفرض. هذا إذا كانت الأصول العمليه المتکفله للأحكام الالزامييه مخالفة للروايات وكانت الروايات حجه.

وأما الفرض الثاني: وهو ان الروايات لا- تكون حجه ووجوب العمل بها بملأـك العلم الإجمالي من باب قاعده الاشتغال لا بملـاك حجيتها فى نفسها فعندئذ إذا كان الأصل العملى متمثلا بقاعده الاشتغال وكانت موافقه للروايه وقد اجتمعت مع الروايه فى مورد الاجتماع بينهما فبطبيعة الحال يكون تنجز الحكم فى مورد الاجتماع مستند إلى قاعده الاشتغال والروايه معا باعتبار أن وجوب العمل بالروايات من باب قاعده الاشتغال وكلتا القاعدتين مؤثره فى تنجز الحكم فى مورد الاجتماع فهو من باب اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وحيثـذ لا محـاله يكون وجود المعلول مستند إلى كلتا العلتـين لا إلى احدـهما دون الأخرى كما لو اجتمعت حراره النار مع حراره الكهرباء على غليان الماء فغليانـه مستـند إلى كلـتا الحراراتـين ولا يمكن أن يكون مستـند إلى حراره النار دون حراره الكهرباء أو بالعكس بل هو مستـند إلى كلـتيـهما معا وهـكذا فى كل مورد تجتمع فيه علتـان مستـقلـتان على معلـول واحد فهو مستـند إلى كلـتيـهما معا ويـستـحيل استـنادـه إلى احدـهما دون الأخرى.

واما إذا كان الأصل العملي ممثلاً بالاستصحاب و كان الاستصحاب حجه بدليل قطعى كسيره العقلاء ونحوها فعندئذ لا شبهه في أن الاستصحاب يقدم على الروايه في مورد الاجتماع لأن وجوب العمل بالروايات بملائكت الاحتياط وقاعدته الاشتغال والاستصحاب إذا كان حجه فهو مقدم على قاعده الاشتغال لأن المأمور في قاعده الاشتغال عدم ثبوت الحكم لا واقعا ولا ظاهرا والاستصحاب يثبت الحكم ظاهرا فيقدم على قاعده الاشتغال بالورود لأنه رافع لموضع قاعده الاشتغال وجدانا.

واما إذا لم يكن الاستصحاب حجه بان يكون العمل به من باب الاحتياط وقاعدته الاشتغال كما إذا علم إجمالاً بصدور بعض الروايات الدالة على الاستصحاب عن المعصومين (ع) وحينئذ فإذا اجتمع مع الرواية في مورد واحد فالافتراض أن وجوب العمل بالروايات أيضاً من باب قاعدته الاشتغال فتتجتمع في هذا المورد قاعدتي اشتغال فبطبعه الحال تنجيز الحكم في مورد الاجتماع مستند إلى كلتا القاعدتين معاً لا إلى أحدهما دون الأخرى.

هذا كله على ما هو الصحيح من ان تنجيز العلم الإجمالي لأطرافه يكون بنحو العله التامه أى ان العلم الإجمالي منجز للمعلوم بالإجمال ب نحو العله التامه ولكنه منجز لأطرافه بنحو الاقتضاء شريطة أن لا- تجرى الأصول العمليه المرخصه فى أطرافه وإلا فهى مانعه عن تنجيز العلم الإجمالي لأطرافه.

وأما إذا قلنا بان تنجيز العلم الإجمالي لأطرافه أيضا يكون بنحو العله التامه فلا يجري شيء من الأصول العمليه المرخصه فى اطرافه ولا- يمكن جريانها لأن فرض جريانها فرض ان العلم الإجمالي ليس عله تامه وهو خلف لأن العلم الإجمالي إذا كان عله تامه لتنجيز أطرافه فلا مجال لجريان الأصول العمليه المرخصه وكذلك لا مجال للأصول العمليه المتکفله للأحكام الالزاميه فإنها ايضا لا مجال لجريانها لأن العلم الإجمالي عله تامه فلا محالة يكون منجز بدون توقف على شيء آخر... نعم قاعده الاشتغال إذا كانت مستنده إلى العلم الإجمالي بالروايات كما في الاستصحاب إذا كان مستندا إلى العلم الإجمالي بتصور بعض روایاته فالعلم الإجمالي منجز لأطرافه بنحو العله التامه فعندها كما ان العلم الإجمالي بتصور مجموعه من الروایات منجز بنحو العله التامه كذلك العلم الإجمالي بتصور بعض روایات الاستصحاب منجز بنحو العله التامه ومع اجتماع كلتيهما في مورد واحد فالتنجيز عندها إلى كلتيهما معا وحيث أنها لا وجه لتقديم قاعده الاشتغال في الروایات على قاعده الاشتغال في الاستصحاب لأن مدرک كلتا القاعدتين هو العلم الإجمالي .. نعم العلم الإجمالي بالروايات متقدم على قاعده الاشتغال إذا كان مدرکها احتمال ثبوت التکلیف كما في الشبهات البدويه قبل الفحص لأن فيها يجب الاحتیاط بمقتضی قاعده الاشتغال لأنه لا مجال لجريانها إذا قلنا ان العلم الإجمالي عله تامه لتنجيز أطرافه لأن التنجيز مستند إلى العلم فلا تصل النوبه إلى الاحتمال.

هذا كله فيما إذا كانت الأصول العمليه المتكفله للأحكام الالزاميه موافقه للروايه. طجرافه

## أدله حجيء خبر الواحد - الدليل العقلى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيء خبر الواحد - الدليل العقلى

ذكرنا في الصوره الثانية ما اذا كان الأصل العملى متكفلاً للحكم الإلزامي فتاره يقع الكلام فيما اذا كان الأصل العملى موافقاً للروايه وأُخرى يكون مخالفها لها وقد تقدم الكلام فيما اذا كان الأصل موافقاً للروايه ويبقى الكلام فيما اذا كان الأصل العملى المتكفل للحكم الإلزامي مخالف للروايه.

فإن كان الأصل العملى متمثلاً في الاستصحاب المثبت للتکلیف فإن قلنا بحجیه الروایه فلا۔ شبھه في تقديم الروایه على الاستصحاب فيكون تقديمها عليه من باب الورود على تفصیل یأتی في ضمن البحوث القادمه.

وأما اذا كان وجوب العمل بالروايات بملأک العلم الاجمالى لا بملأک حجيتها بل من باب الاحتياط وقاعدته الاشتغال وحيثنى فإن كان الاستصحاب حجه بدليل قطعى كالسيره القطعى ونحوها ولا۔ يمكن إثبات حجيء الاستصحاب بالروايات باعتبار أن الروایات على الفرض لا۔ دليل على حجيتها فإذا ثبتت حجيء الاستصحاب بدليل قطعى خارجى فعنده لا۔ شبھه في تقديم الاستصحاب على الروایات لأن العمل بالروايات انما هو بملأک قاعدته الاشتغال والاستصحاب وارد على هذه القاعدۃ لأن موضوع هذه القاعدۃ احتمال ثبوت التکلیف مع عدم وجود مؤمن فى البین ومقید بعدم ثبوته لا واقعا ولا ظاهرا ومن الواضح أن الاستصحاب مثبت للتکلیف ظاهرا فعنده ينتفى موضوع القاعدۃ بانتفاء قيده ولهذا يكون الاستصحاب واردا على الروایه اذا كان وجوب العمل بها بملأک العلم الاجمالى وقاعدته الاشتغال والاحتياط.

وأما اذا لم يكن الاستصحاب حجه ولا۔ دليل على حجيته من الخارج وروايات الاستصحاب لم تثبت حجيتها ولكن بما أنها نعلم بصدور بعض روايات الاستصحاب فيكون العمل بالاستصحاب بملأک العلم الاجمالى من باب الاحتياط وقاعدته الاشتغال كما هو الحال في سائر الروایات فإن وجوب العمل بها بملأک العلم الاجمالى من باب الاحتياط وقاعدته الاشتغال فحيث انه لا يمكن الجمع بين القاعدتين الاشتغالتين اذ لا۔ يمكن صدور حکمین متناقضین من العقل اى لا۔ يمكن ان يحکم العقل بحکمین متناقضین اى بحسن شىء وقبحه معا وبقاعدته الاشتغال في مورد روايات الاستصحاب بقاعدته الاشتغال في مورد سائر الروایات اذا كانتا متخالفتين ومتناقضتين وفي مثل ذلك لا۔ محالة يحکم العقل بالتخییر بينهما بعد عدم إمكان الحکم بكلتا القاعدتين المتناقضتين فبطبيعة الحال يحکم بالتخییر بينهما.

ص: ١٤٧

هذا اذا كان الأصل العملى متمثلاً بالاستصحاب.

وأما اذا كان متمثلاً بقاعدته الاشتغال بأن يكون مفاد الاشتغال وجوب شىء ومفاد الروایات حرمه ذلك الشىء والمفروض أن

العمل بالروايات ايضا من باب قاعده الاشتغال فعندئذ يقع التنافى بين قاعدتين استغاليتين وحيث انه لا يمكن فرض التنافى بينهما إذ معناه ان العقل يحكم بكلتا القاعدتين معا وهذا غير معقول ولا يصدر من العقل حكمين متناقضين فعندئذ لا محالة يحكم العقل بالتخير بين الأخذ بقاعده الاشتغال وبين الأخذ بالعمل بالروايات فإن العمل بالروايات ايضا بملأك قاعده الاشتغال مخير بين كلتا القاعدتين

قد يقال إن قاعده الاشتغال اذا كانت مخالفه للروايات في موارد العلم الاجمالى لا تجري فى اطرافه لا كلا ولا بعضا فإن قاعده الاشتغال لا تجري فى اطراف العلم الاجمالى اذا كانت مخالفه للعلم الاجمالى لا كلا ولا بعضا

والجواب أن هذا القول لا- يرجع الى معنى محصل إذ لا مانع من جريان قاعده الاشتغال فى بعض اطراف العلم الاجمالى دون بعضها الآخر لأن جريانها منوط بتحقق موضوعها ومع تحقق موضوعها فى بعض أصناف الروايات دون الأخرى تجرى القاعده فى موارد هذا الصنف فعندئذ تكون هذه القاعده منافيه للعمل بهذه الاصناف من الروايات من باب قاعده الاشتغال وحينئذ تقع المنافاه بين هاتين القاعدتين استغاليتين وحيث إن المنافاه بينهما غير ممكنه فلا محالة يحكم العقل بالتخير بينهما بعد أن لا يمكن الحكم بكلتا القاعدتين معا إذ التعارض بين الأحكام العقلية القطعية والعلقليه الضروريه غير معقول كما لا يمكن التعارض بين الأحكام الشرعيه ايضا لانه لا يعقل التعارض بين الآيتين سند او بين دلالتين قطعيتين فالتعارض بين الأحكام القطعية غير متصور لا- سندا ولا- دلـله اذا كانت قطعية وإنما يتصور في الأحكام الظنيه المعتبره بدلـل وأما الأحكام الشرعيه اذا كانت قطعـيه فلا يتصور التعارض بينها ولهذا لا يعقل التعارض بين الآيتين سند او بين الدلالـتين اذا كانتـا قطعيـتين.

هذا اذا كان تنجيز العلم الاجمالي لأطرافه بالاقضاء وبالواسطه وأما اذا كان تنجيزه لأطرافه بال المباشره وبنحو العله التامه فعندها لا مجال لأصاله الاستغال فى موردها فإن فرض وجود المخالف للعلم الاجمالي عن التنجيز غير متصور لأنه يعني ان العلم الاجمالي ليس عله تامه وهو خلف.

وايضاً لا مانع من ان تجرى قاعده الاشتغال المخالفه للعلم الاجمالى بالروايات فى جميع أطراfe من الروايات وعندئذ تقع المنافاه بين قاعدتين اشتغاليتين أى بين قاعده الاشتغال التى تجرى فى مورد الروايات وبين قاعده الاشتغال التى يعمل بها فى الروايات لأن العمل بالروايات كان من باب قاعده الاشتغال ولكن حيث ان المنافاه بينهما غير معقوله فمن اجل ذلك يحكم العقل بالتخير بينهما.

هذا كله في الصوره الاولى

الصوره الثالثه: ما اذا كان الأصل العملي متکفلا للحكم الإلزامي والروايات نافيه للحكم الإلزامي بمدلولها المطابقه او بمدلولها الإلزامي فالاصل العملي المتکفل للحكم الإلزامي في مقابله الروايات النافيه للحكم الإلزامي وهذا الأصل العملي متمثل في أصلين:

احدهما: قاعده الاشتغال.

والآخر: الاستصحاب المثبت للتكليف.

وفي مقابلها روایه نافیة للتکلیف الالزامی كما اذا فرضنا ان قاعده الاشتغال تقتضی وجوب شیء فی مورد الروایات والروایه تدل على اباحه ذلک الشیء بالمخالفة وعلى نفی الوجوب بالالتزام فتكون نافیة للوجوب بالدلالة الالزامیه وكذلک الحال فی الاستصحاب فإن الروایه مخالفه له ومنافیه لمدلوله لانه مثبت للوجوب او الحرمه والروایه تدل على الإباحه بالمخالفة وعلى نفی الوجوب بالالتزام

أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلی بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

ذكر السيد الماتن (قدس الله نفسه) : الحاديه والثلاثون: إذا بقى من المال الذى تعلق به الزكاه والخمس مقدار لا يفي بهما ولم يكن عنده غيره فالظاهر وجوب التوزيع بالنسبة بخلاف ما إذا كانا فى ذاته ولم يكن عنده ما يفي بهما فإنه مخير بين التوزيع وتقديم أحدهم) [\(١\)](#).

ذكر الماتن ان ما بقى من العين الزكويه او الخمس يوزع بينهما بالنسبة فإذا فرضنا ان خمس هذا المال زكاه وعشره سهم الامام (عليه السلام) وال الساده فيقسم بينهما الى ثلاثة اثلاط ثلثين للإمام (عليه السلام) وال الساده وثلث للزكاه ، وهكذا اذا كانت النسبة الرابع او الخمس فيقسم بينهما بالنسبة .

ولكن هذا التقسيم فى بعض اصناف الزكاه غير متصور ، مثلا فى زكاه الاغنام فالزكاه متعلقه بعين واحده وهى شاه من اربعين شاه وتسعة وثلاثين شاه ليس متعلقه للزكاه ولهذا يجوز تصرف المالك فى تسعة وثلاثين شاه ، واما الخمس فهو متعلق بأربعين شاه بنحو المشاع فخمس اربعين شاه وهو سهم الامام (عليه السلام) وال الساده فمعناه ان كل واحد من الشياه مشترك بين المالك وبين الامام (عليه السلام) وال الساده وأما الباقى وهو أربعة اخماس فهى للمالك ، فالخمس متعلق بالعين بنحو الاشاعه واما الزكاه فهى متعلقه بالعين بنحو الكلى فى الذمه ، فالزكاه ليست مشتركة بين المالك وبين الفقير فان شاه واحد تماما هى الزكاه والباقي لل المالك ولهذا يجوز تصرف المالك بالباقي من التصرفات الخارجيه والاعتباريه كالبيع والهبة .

واما اذا بقى من اربعين شاه شاه واحده فهذه الشاه إما هى زكاه بتمامها او خمسها سهم الامام (عليه السلام) وال الساده ، فيدور امر هذه الشاه بين كونها زكاه تماما وبين خمسها سهم الامام (عليه السلام) وال الساده مشترك بين المالك والامام (عليه السلام) وال الساده ولا يمكن التوزيع فالتوزيع منوط بالاشتراك بان يكون المال مشتركا بين الخمس والزكاه وشاه واحده ليست مشتركة فهى اما زكاه بتمامها او خمسها للإمام وال الساده ، اذن فهى اما متعلق للزكاه او متعلق للخمس وتعيين ذلك بحاجه الى القرعه .

واما فى زكاه الابقار فالتوزيع غير متصور فان زكاه البقر فى ثلاثة بقره تبع والتبع هو الزكاه واما الخمس تعلق بنفس ثلاثة بقره فخمس الثلاثين بقره هو سهم الامام (عليه السلام) وسهم الساده ، إذن لا اشتراك بينهما حتى يوزع فالتوزيع غير متصور فى زكاه البقر .

وكذا الحال في زكاه الأبل فان في خمس إبل شاه والخمس متعلق بنفس الأبل بنحو المشاع فخمسها للإمام (عليه السلام) والساده واربعه اخمسها للملك فالملك لا يشترك مع الفقير فان خمسه ابل ملك الملك تماما ويجوز تصرف الملك في خمسه ابل بدون أى مزاحم وزكاه خمسه ابل شاه أى شاه كانت سواء أكان اشتري شاه بعنوان الزكاه او كانت الشاه عنده دفعها للفقير بعنوان الزكاه.

النتيجه ان ما ذكره الماتن من التوزيع انما ينطبق على زكاه الغله وزكاه النقادين فان الزكاه في الغله الاربعه متعلقه بالعين بنحو كسر المشاع وكذا الزكاه في النقادين وعلى هذا فاذا بقى من الحنطه التي هي متعلقه للزكاه والخمس معا منها مقدار لا يفي بالزكاه والخمس معا فالماتن ذكر التوزيع ، فظاهر كلام الماتن الباقى مشترك بين الفقير وبين الإمام (عليه السلام) والساده مع ان الامر ليس كذلك فان تعلق الزكاه بالحنطه بنحو الاشاعه بمعنى ان كل جزء من اجزائه مشترك بين الملك والفقير واذا كانت متعلقه للخمس فكل جزء من اجزاء الحنطه مشترك بين الملك والامام والساده فحينئذ اذا تلفت الحنطه بأفه سماويه او ارضيه او اتلفها المالك عمدا فعلى الاول ليس المالك ضاما للزكاه والخمس لأن التلف ليس بتقصير منه وعلى الثاني تنتقل الزكاه والخمس الى ذمه المالك واما الباقى فهو مشترك بين الثلاثه بين الملك والفقير والامام والساده لاـ انه مشترك بين الإمام والساده وبين الفقير لأن هذه الحنطه مشتركه بين الجميع وفي كل جزء من اجزائها مشترك بين الثلاثه ، اذن ما يظهر من الماتن ان الباقى مشترك بين الزكاه والخمس ليس الامر كذلك ، اذن عشر هذا الباقى زكاه وخمسه سهم الإمام والساده والباقي ملك للملك كما هو الحال في الذهب والفضه فاذا فرضنا ان اربعين مثقال من الذهب عند الملك فمثقال واحد زكاه وثمانينه خمس والباقي ملك للملك ، فما يظهر من الماتن لا يمكن المساعده عليه.

هذا اذا كانت الزكاه متعلقه بالعين الخارجيه والخمس متعلق بها ، واما اذا كانت الزكاه فى الذمه وكذا الخمس فحينئذ لا تميز بينهما فى الذمه والتميز انما هو بالقصد فحينئذ لا- يجب على المالك التوزيع فالمالك مخير بين ان يدفع ما فى ذمته بعنوان الزكاه او يدفع ما فى ذمته بعنوان الخمس او يدفع نصف ما فى ذمته بعنوان الزكاه ونصف ما فى ذمته بعنوان الخمس فالمالك مخير ولا دليل على التوزيع بالنسبة الى ما فى الذمه فان التوزيع بالنسبة الى ما فى الذمه لا معنى له لان ما فى الذمه امر اعتبارى غير قابل للتقسيم والتوزيع لان التوزيع انما يتصور فى الاعيان الخارجيه لا فى الامور الاعتباريه.

ثم ذكر السيد الماتن (قدس الله نفسه) : وإذا كان عليه خمس أو زكاه ومع ذلك عليه من دين الناس والكافاره والنذر والمظالم وضاق ماله عن أداء الجميع فإن كانت العين التي فيها الخمس أو الزكاه موجوده وجب تقديمها على البقيه، وإن لم تكن موجوده فهو مخير بين تقديم أيهما شاء ولا يجب التوزيع وإن كان أولى) [\(١\)](#).

ذكر الماتن ان العين اذا كانت موجوده في الخارج وجب تقديم الزكاه والخمس على سائر الاشياء فان الزكاه متعلقه بالعين الخارجيه وكذا الخمس واما الدين فهو متعلق بالذمه لا بالعين الخارجى وكذا المظالم فان المظالم متعلقه بالذمه واما الكفاره فهو مجرد تكليف فوجوبها ليس وجوبا ماليما بل وجوب تكليفي وكذا وجوب النذر فهو وجوب تكليفي محض وليس وجوبا ماليما فالمنذور ليس خارجا عن ملك المالك وصار ملكا لله تعالى فان النذر لله حال قوله تعالى: (وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) [\(٢\)](#) ، فان الحج ليس ملكا لله تعالى بل يدل على ان الحج واجب لأجل التقرب لله تعالى.

ص: ١٥٢

١- العروه الوثقى، السيد محمد كاظم اليزدي الطباطبائى، ج٤، ص ١٩٣، ط جماعة المدرسين.

٢- سورة آل عمران، الآية ٩٧.

ولكن ظاهر الماتن ان وجوب النذر ووجوب مالى بقرينه ذكره فى سياق الزكاه والخمس والدين ورد المظالم ولكن لا دليل على ان وجوب الكفاره ووجوب مالى بل هو وجوب تكليفى ممحض وكذا وجوب الوفاء بالنذر.

ذكرنا انه اذا كانت العين موجوده فلا يجب التوزيع بين الفقير وبين الامام والساذه بل يجب التوزيع بين ثلاثة اشخاص المالك والامام والساذه والفقير لأنه مشترك بين الجميع اذا كان من الاجناس الاربعه او من الذهب والفضه وان لم تكن العين الخارجيه موجوده وكانت الزكاه في الذمه والمخلص في الذمه فالمكلف مخير بين ان يدفع ما في ذمته بعنوان الزكاه او بعنوان الخمس او بعنوان رد المظالم او بعنوان الوفاء بالدين او النذر او الكفاره وذكرنا ان في الكفاره والنذر ان يكون المكلف ذمته مشغوله بالمال فان وجوب الكفاره والنذر وجوب تكليفى ليس وجوبا ماليا.

ثم ذكر السيد الماتن (قدس الله نفسه): (نعم إذا مات وكان عليه هذه الأمور وضاقت الترکه وجب التوزيع بالنسبة ، كما في غرماء المفلس، وإذا كان عليه حج واجب أيضا كان في عرضها) [\(١\)](#).

ونتكلّم فيه إن شاء الله تعالى.

## أدله حجيء خبر الواحد – الدليل العقلی بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيء خبر الواحد – الدليل العقلی

هنا إشكالان على جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالي: أحدهما إثباتي والآخر ثبوتي.

أما الإثباتي فقد أبداه شيخنا الأنصارى (قده) بدعوى أن روایات الاستصحاب قاصره عن شمول أطراف العلم الإجمالي لأن شمولها لأطراف العلم الإجمالي يلزم منه التناقض بين إطلاق صدرها وإطلاق ذيلها، ذلك لأن الوارد في صدر روایات الاستصحاب قوله (ع) (لا- تنقض اليقين بالشك) أو (ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)، والوارد في ذيل هذه الروایات (ولكن تنقضه بيقين آخر)، وإطلاق الصدر يشمل الشبهات المقوونة بالعلم الإجمالي والشبهات البدويه.

ص: ١٥٣

١- العروه الوثقى، السيد محمد كاظم اليزدي الطباطبائى، ج ٤، ص ١٩٣، ط جماعة المدرسین.

فصدر هذه الروایات بإطلاقه يشمل الشبهات المقوونة بالعلم الإجمالي والشبهات البدويه، وأما ذيلها فإطلاقه يشمل اليقين التفصيلي واليقين الإجمالي معا، لصدق اليقين على كلامهما وصدر هذه الروایات يدل على حرمه نقض اليقين بالشك حرمه وضعيه وإنما ذيلها في إطلاقه يدل على وجوب نقض اليقين باليقين أعم من كونه يقينا تفصيلا أو يقينا إجماليا والمفروض ان اليقين الإجمالي موجود في أطراف العلم الإجمالي وهذا يعني ان المكلف مأمور بنقض اليقين السابق بالقين الموجود في أطراف العلم الإجمالي وهو اليقين الإجمالي فعندئذ يلزم التناقض بين إطلاق الصدر الدال على حرمه نقض اليقين بالشك وبين إطلاق

الذيل الدال على وجوب نقض اليقين السابق وهو اليقين التفصيلي باليقين وإن كان إجماليًا.

وعلى هذا فلا يمكن أن تكون روایات الاستصحاب شاملة لأطراف العلم الإجمالي لاستلزمها التناقض بين إطلاق الصدر وإطلاق الذيل.

ولكن للنظر فيما أفاده (قده) مجال، لأن المراد من اليقين في ذيل هذه الروایات هو خصوص اليقين التفصيلي لا الأعم منه ومن اليقين الإجمالي وذلك بقرينه قطعيه وهو أسناد النقض إليه؛ إذ اليقين إنما يكون ناقضاً لليقين السابق فيما إذا تعلق بنفس ما تعلق به اليقين السابق، وإما إذا تعلق اليقين السابق بشيء واليقين اللاحق تعلق بشيء آخر فلا معنى للنقض لعدم ارتباط أحد اليقينين بالآخر ولا صله بينهما، فإذا تيقنا بعده زيد ثم حصل اليقين بعدالته فيصدق على اليقين اللاحق أنه ناقض لليقين السابق أي اليقين بعده زيد لأنه تعلق بنفس ما تعلق به اليقين السابق وكذا لو تيقن بموت زيد ثم حصل له اليقين بعدم موته.

وفيما نحن فيه اليقين الإجمالي لا يصلح أن يكون ناقضاً لليقين السابق؛ لأن متعلق اليقين الإجمالي الجامع بحده الجامعى وهو عنوان أحد هما أو عنوان أحد هما ومتصل اليقين التفصيلي الفرد بحده الفرد فيكون متعلق اليقين الإجمالي شيء ومتصل اليقين التفصيلي شيء آخر فلا يكون اليقين الإجمالي ناقضاً لليقين التفصيلي لعدم الصلة الارتباط بينهما.

ومن هنا لو علمنا بظهوره أحد الإناءين وكانا في السابق نجسین فاليقین التفصیلی تعلق بنجاسه کل منهما بحده الفردی أى بنجاسه الإناء بحده الغربی وبنجاسه الإناء الآخر بحده الشرقي، وأما اليقین الإجمالي فقد تعلق بظهوره أحددهما وهو الجامع الانتراعی وعلى هذا لا يعقل ان يكون اليقین الإجمالي بظهوره أحددهما ناقضاً لليقین بنجاسه کل منهما، وإنما الناقض لليقین التفصیلی بنجاسه الإناء بحده الغربی هو اليقین بعدم نجاسته وكذلك اليقین بعدم نجاسه الإناء الشرقي هو الناقض لليقین بنجاسته.

فالنتیجه أن ما ذكره شیخنا الأنصاری من المعارضه بين إطلاق صدر روایات الاستصحاب و إطلاق ذيلها لا يمكن المساعده عليه بل لا يرجع إلى معنی صحيح.

هذا أولاً.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وفرض التسلیم بأن المراد من اليقین في ذيل روایات الاستصحاب هو ما يعم اليقین الإجمالي إلا أن روایات الاستصحاب على طائفتين: أحدهما: تدل بإطلاق صدرها على حرمه نقض اليقین بالشك مطلقاً في الشبهات المقوونه بالعلم الإجمالي والشبهات البدويه وإطلاق ذيلها تدل على وجوب نقض اليقین باليقین الأعم من اليقین التفصیلی واليقین الإجمالي.

واما الطائفه الثانيه من هذه الروایات فلا تكون مذيله بهذا الذيل فهي إذاً مطلقه وتدل على حرمه نقض اليقین بالشك.

وعلى هذا فما ذكره شیخنا الأنصاری(قدہ) لو تم فإنما يتم في الطائفه الأولى من هذه الروایات فإنه استناداً إلى هذه الطائفه لا يمكن التمسک بجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي ولكن لا مانع من الاستدلال بالطائفه الثانيه على جريانه في أطراف العلم الإجمالي لأن الطائفه الثانيه مطلقه وغير مذيله بذيل(ولكن تنقضه بقین آخر).

فالنتیجه أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي إذا لم يستلزم المخالفه القطعیه العمليه.

واما الإشكال الثبوتي فقد أبداه المحقق النائني(قدہ) (۱۱) بدعوى ان المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي هو مانع ثبوتي لا إثباتي، ذلك أنا لو فرضنا ان المكلف توضأ بماء ثم شك في نجاسه هذا الماء وظهوره فيتولد من هذا الشك شکان: أحددهما الشك في نجاسه أعضاء وضوئه فإن هذا الماء لو كان نجساً فقد تنجزت أعضاء وضوئه، وثانيهما الشك في صحة هذا الوضوء وفساده لأن الماء إن كان ظاهره فوضوئه صحيح ورافع للحدث وإن كان الماء نجساً فوضوئه باطل وغير رافع للحدث، وفي مثل ذلك لا مانع من جريان كلا الاستصحابين استصحاب بقاء ظهاره كل أعضاء وضوئه لأنه قبل استعمال هذا الماء كانت أعضاء وضوئه ظاهره ويشك بعد الوضوء بهذا الماء في بقاء هذه الظهاره فلا مانع من استصحاب بقائهما. وكذلك في الفرض الثاني لا مانع من استصحاب بقاء الحدث فإنه قبل الوضوء بهذا الماء كان محدثاً واما بعد الوضوء به فيشك في بقائه فلا مانع من استصحاب بقاء حدثه ولا تنافي بين الاستصحابين، لأن الاستصحاب لا يثبت مثبتاته حتى يقع التنافي بينهما.

ص: ۱۵۵

ومن ذلك ما لو علم بنجاسه كلا الإناءين الأبيض والأسود ثم علم بطهاره أحدهما إما بإصابه المطر أو بمقابلاته للماء الجارى أو الماء الكر وعلم بأن أحدهما أصابه المطر أو لاقى الماء الجارى أو الماء الكر وهذا يعني علمه بطهارته ولكنه لا يدرى أنه الإناء الأبيض أو الأسود ففى مثل ذلك لا مانع من جريان استصحاب بقاء نجاسه كل منهما أى نجاسه الإناء الأبيض ونجاسه الإناء الأسود وهذا العلم الإجمالي لا يكون مانعاً عن جريان الاستصحاب فى أطرافه؛ إذ مانعيته عن جريان الاستصحاب لا محالة تكون بأحد أمرين:

الأول: ان يكون العلم الإجمالي رافعاً لموضوع الاستصحاب، والمفروض أنه لا يكون رافعاً له فإن موضوع الاستصحاب اليقين السابق والشك اللاحق وهو موجود بعد العلم الإجمالي بطهاره أحدهما أيضاً.

الثانى: لزوم المخالفه القطعية العمليه وفي المقام غير لازم؛ لأن المعلوم بالإجمالى حكم ترخيصى، والمحذور إنما يلزم لو كان المعلوم بالإجمال حكماً إلزامياً فعندئذ لا يمكن جريان الاستصحاب المثبت للحكم الترخيصى فى أطرافه لاستلزماته المخالفه القطعية وأما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً ترخيصياً كما في المقام فلا مانع من جريان الاستصحاب المثبت للتکليف الالزامي أى استصحاب بقاء نجاسه الإناء الأبيض واستصحاب بقاء نجاسه الإناء الأسود فعليه الاجتناب عن كلا الإناءين ظاهراً.

ولكن المحقق النائنى فى هذين المثالين وما شاكلهما من الأمثله منع عن جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالي وذكر أن المانع ثبتوى.

## أدله حجيء خبر الواحد - الدليل العقلى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيء خبر الواحد - الدليل العقلى

كان كلامنا فى الإشكال الثبوتى على جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالي إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً ترخيصياً وقد قلنا ان المحقق النائنى أبدى هذا الإشكال بتقرير:

ص: ١٥٦

أن المكلف إذا علم إجمالاً - بطهاره أحد إناءين كانا فى السابق نجسین فاستصحاب بقاء نجاسه كل منهما تبعد على خلاف اليقين بطهاره أحدهما فإن المكلف يعلم وجданاً بأن أحدهما ظاهر فكيف يمكن التبعد بنجاسه كليهما معاً فإنه تبعد على خلاف العلم الوجданى وهو غير ممكن هكذا ذكره (قده).

والجواب عن ذلك واضح: فإن التبعد على خلاف العلم الوجدانى إنما يتصور فيما إذا كان التبعد على خلاف موضوع العلم الإجمالي الوجدانى فإذا فرض أن العلم الوجدانى تعلق بطهاره أحد الإناءين والتبعد تعلق بنجاسه أحد الإناءين فهذا لا يمكن لأنه تبعد على خلاف العلم الإجمالي الوجدانى ومتصل التبعد عين متعلق العلم والاختلاف بينهما إنما هو فى الحكم فالعلم تعلق بطهاره أحدهما والتبعد الاستصحابى تعلق بنحاسته وهذا غير معقول، وأما إذا كان متعلق العلم الإجمالي غير متعلق التبعد

الاستصحابي كما في المقام فإن متعلق التبعد الاستصحابي في المقام هو نجاسه الإناء الشرقي بحده الفردي وكذلك نجاسه الإناء الغربي بحده الفردي ومتصل العلم بظهوره أحدهما هو الجامع العنوانى الانتزاعى فمتعلق التبعد غير متعلق العلم فمتعلق التبعد هو نجاسه كل من الإناءين بحده الفردى ومتصل العلم الوجданى الإجمالى الجامع وهو عنوان أحدهما الانتزاعى، فكيف يكون هذا الاستصحاب تبعد على خلاف العلم الإجمالي الوجدانى حيث لا صله بينهما أصلا.

فما ذكره (قدره) خلط بين أن يكون متعلق التبعد الاستصحابي غير متعلق العلم الوجدانى وبين ما إذا كان متعلق التبعد الاستصحابي نفس متعلق العلم الإجمالي الوجدانى والتناقض إنما يلزم في الثاني دون الأول.

ودعوى أن ما ذكره المحقق النائيني مبني على رجوع هذين الاستصحابين إلى استصحاب واحد حقيقه حكما و موضوعا وهو استصحاب بقاء نجاسه كلا الإناءين معا وهذا الاستصحاب تبعد على خلاف العلم الإجمالي الوجدانى في جزء الموضوع وفي جزء المتعلق، لأن متعلق التبعد نجاسه كلا الإناءين والمفروض أن العلم تعلق بظهوره أحدهما فكيف يمكن التبعد بنجاسه كليهما معا مع العلم الوجدانى بظهوره أحدهما.

ولكن هذه الدعوى لا أساس لها ولا ترجع إلى معنى محصل:

أما أولاً: فلأن تعدد الحكم يتبع تعدد الموضوع فإذا كان الموضوع متعدداً فلا مجاله يكون الحكم متعدداً ولا يعقل أن يكون الموضوع متعدداً ويكون الحكم واحداً ولا يعقل أن يكون الحكم متعدداً والموضوع واحداً فإن التفكيك بين الحكم والموضوع غير معقول لأنَّه كالتفكيك بين العلة والمعلول.

فلا- شبهه إذاً في أنَّ الموضوع لكلا- الاستصحابين متعدد فموضوع الاستصحاب الأول بقاء نجاسة الإناء الشرقي وموضوع الاستصحاب الثاني بقاء نجاسة الإناء الغربي فكيف يمكن رجوع هذان الاستصحابان إلى استصحاب واحد حقيقه، فهذا ليس إلا مجرد تخيل وتوهم.

هذا مضافاً إلى أنه لو سلم رجوع كلا الاستصحابين إلى استصحاب واحد حقيقه وهو استصحاب بقاء نجاسة كلا الإناءين معاً ولكن مع ذلك لا يمكن هذا الاستصحاب تبعد على خلاف العلم الإجمالي الوجданى لأنَّ متعلق التبعد نجاسة الإناءين بحددهما الفردى ومتصلق العلم الإجمالي الوجدانى الجامع الانتراعى بينهما وهو عنوان أحددهما ومن الواضح ان العلم لا يسرى من الجامع إلى أفراده لأنَّ العلم تعلق بالجامع وأما أفراده فهي مشكوكه ومحتمله فإذاً لا يلزم من جريان استصحاب نجاسة كلا الإناءين معاً محذور التبعد على خلاف العلم الإجمالي الوجدانى.

إن قلت: لئن سلم عدم رجوع هذين الاستصحابين إلى استصحاب واحد حقيقه إلا أنه يمكن التسليم برجوعهما إلى استصحاب واحد حكمـاـ بتقريرـاـ أنـاـ استصحابـاـ بقاءـاـ نجاسـاـ الإناءـاـ الشرقيـاـ واستصحابـاـ بقاءـاـ نجاسـاـ الإناءـاـ الغربـاـ فىـاـ حـكـمـاـ استصحابـاـ بقاءـاـ نجـسـاـ كـلاـ الإنـاءـينـاـ وـهـيـنـذـ يكونـاـ التـبـعدـاـ الاستـصـحـابـيـاـ علىـاـ خـلـافـاـ الـيـقـيـنـاـ فـيـاـ جـزـءـاـ المـوـضـوـعـاـ.

قلت: هذه الدعوى ظهر جوابها مما تقدم وانه لا وجه لذلك فإن مورد التبعد هو بقاء نجاسة كلا الإناءين بحددهما الفردى ومتصلق العلم الإجمالي طهاره الجامع ولا- يرجع هذين الاستصحابين إلى استصحاب بقاء نجاسة الجامع حتى يكون هذا التبعد على خلاف العلم الإجمالي الوجدانى.

وثانياً: أن الحكم الظاهري لا يكون مخالفاً للحكم الواقعى ومتصلق العلم الإجمالي هو الطهاره الواقعى ومورد التبعد الاستصحابى النجاسه الظاهرية وتحقق الحكم الظاهر منوط بتحقق موضوعه فى الخارج والمفروض ان موضوع استصحاب بقاء نجاسته كل من الإناءين بحده الفردى متحقق، فإن الإناء الشرقي كان متيقن النجاسه والآن يشك فى بقاء هذه النجاسته وهذا أمر وجданى، فاللذين بالنجاسته السابقة والشك فى بقائهما أمر وجدانى، فموضوع الاستصحاب متحقق فلا محاله يجرى الاستصحاب، وكذلك بالنسبة إلى الإناء الآخر والعلم الإجمالي بتحقق طهاره أحدهما فى الواقع لا يمنع من هذين الاستصحابين فإن الحكم الظاهري قد يكون موافقاً للحكم الواقعى وقد يكون مخالفاً له وموضوع احتمال ثبوت الحكم الواقعى والشك فيه ومع تتحقق موضوعه يتحقق الحكم الظاهري لأن التفكير لأن التفكير بين الحكم والموضوع غير معقول.

فالنتيجه أن ما ذكره المحقق النائينى لا يرجع إلى معنى محصل.

نعم لا يجوز العمل بالاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي لأمرتين:

الأول: العلم التفصيلي. فإذا حصل للمكلف العلم التفصيلي بنجاسته الفرد أو طهارته فهو رافع لموضوع الاستصحاب، بل لا موضوع لغير الاستصحاب من الأصول العملية.

والثانى: لزوم المخالفه القطعية العمليه فإذا استلزم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي المخالفه القطعية العمليه فإنه لا يجوز العمل به.

وكلا-الأمرتين في المقام غير متحقق لفرض أن الموجود في المقام هو العلم الإجمالي لا التفصيلي وأن المعلوم بالإجمال حكم ترخيصي لا إلزامي فلا يلزم من جريان الاستصحاب في أطراف المخالفه القطعية العمليه.

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى قد ذكرنا في بحث الجمع بين الحكم الواقعى والحكم الظاهري أن الحكم الظاهري على نوعين:

1: الحكم الظاهري الترخيصي كأصاله البراءه وأصاله الطهاره واستصحاب عدم التكليف الالزامى، والغرض من جعل هذه الأحكام الترخيصيه الظاهريه المصالح العامه بالنسبة إلى نوع المكلفين وهي المصلحة التسهيلية العامه بالنسبة إلى نوع المكلفين، ومن الواضح ان المصلحة النوعيه تتقدم على المصالح والمفاسد الشخصية فإن الحكم الظاهري الترخيصي قد يؤدي إلى تفويت المصلحة الواقعية وقد يوجب وقوع المكلف في المفسدة ولكن تلك المصلحة وهذه المفسدة شخصيات لا تزاحمان المصلحة النوعيه.

فالغرض إذاً من وراء جعل هذه الأحكام الترخيصية المصالح العامة النوعية بالنسبة إلى نوع المكلف وهي المصلحة التسهيلية.

٢: الحكم الظاهري اللزومي وهو في طول الحكم الواقعى والغرض من جعله هو الحفاظ على الأحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادئ والحكم الظاهري الازم حكم طرقى، ولا شأن له إلا الحفاظ على الأحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادئ. فجعل وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيم قبل الفحص الغرض منه هو الحفاظ على الأحكام الواقعية اللزوميه بما لها من المبادئ والملاكات، فإن اهتمام الشارع بالأحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادئ حتى فى موارد الاستباذه والاختلاط هو الداعى والسبب لجعل الأحكام الظاهريه اللزوميه ولهذا لا شأن لهذه الأحكام الظاهريه إلا الحفاظ على الأحكام الواقعية بل ليس هي أحكاما شرعية إذ لا عقوبة على مخالفتها ولا منوبه على موافقتها ولا مصلحة فيها لأن شأنها الحفاظ على الأحكام الواقعية فالصلحة التي تدعى إليها هي صلحة الأحكام الواقعية.

وعليه فالعلم بظهوره أحد الإناءين لا يمنع من جعل نجاسه كلا الإناءين ظاهرا لأن جعل النجاسه طريق للحفاظ على النجاسه الواقعية فى صوره الشك والاحتمال كما أن استصحاب بقاء الوجوب أو الحرمه إنما هو لغرض الحفاظ على الأحكام الواقعية ولا يمنع من هذا الاستصحاب إباحه الشيء فى الواقع.

## أدله حجيء خبر الواحد - الدليل العقلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيء خبر الواحد - الدليل العقلى

الإشكال الثاني: أن الاستصحاب من الأمارات وليس من الأصول العملية كما بنى عليه السيد الاستاذ(قده) فإذا كان كذلك فالamarah ثبت الواقع واقعا وعلى هذا فلا يمكن الجمع بين الاستصحابين وبين اليقين بظهوره أحدهما، فإن استصحاب بقاء نجاسه الإناء الشرقي يثبت نجاسته واقعا واستصحاب بقاء نجاسه الإناء الغربي كذلك يثبت نجاسته واقعا، ومن الواضح أن ثبوت نجاسه كلا الإناءين واقعا لا يجتمع مع اليقين بظهوره أحدهما كذلك لأن نقىض الموجه الكلية سالبه جزئيه فلا يمكن الجمع بينهما.

ص: ١٦٠

والجواب عن ذلك:

أولاًً: أن الاستصحاب ليس من الأمارات على المشهور بين الأصحاب بل أنه من الأصول العملية غايه الأمر أنه من الأصول المحرزه في مقابل الأصول غير المحرزه كأصاله البراءه والظهوره وما شاكلهما. ولا تكون مثبتاته حجه إذ لو كانت مثبتاته حجه لوقع التعارض بين الاستصحابين لأن العلم الإجمالي بظهوره أحد الإناءين يشكل دلالة التزاميه لكل من الاستصحابين فاستصحاب بقاء نجاسه الإناء الشرقي يدل على نجاسته بالمطابقه وبالالتزام يدل على ظهاره الإناء الغربي وبالعكس فاستصحاب بقاء نجاسه الإناء الغربي يدل بالمطابقه على نجاسته وبالالتزام يدل على ظهاره الإناء الشرقي فتقع المعارضه بينهما بين المدلول المطابقى لكل منهما والمدلول الالتزامى فيسقط كلا الاستصحابين من جهة المعارضه فلا بد من الرجوع إلى أصاله الظهوره في كل منهما

لسقوط الاستصحابين من جهه المعارضه إذا كانت مثبتاتهما حجه ولكن مثبتاته لم تكن حجه وإن كان الاستصحاب من الأصول المحرزه.

وثانياً: لو سلمنا أن الاستصحاب من الأمارات ولكن الأماره لا تثبت الواقع واقعاً بل هي تثبت الواقع ظاهراً لأن الأحكام الشرعيه في موارد الأمارات أحكام ظاهريه قد تكون مطابقه للواقع وقد لا- تكون مطابقه له فالأمارات لا تثبت الواقع واقعاً وإنما تثبت الواقع ظاهراً.

وعلى هذا فلا- مانع من جريان كلا الاستصحابين مع العلم الإجمالي بظهوره احدهما لأن العلم الإجمالي تعلق بالظهور الواقعيه والاستصحاب إنما يثبت نجاسته الإناء الشرقي ظاهراً ونجاسته الإناء الغربي ظاهراً فلا تنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعى.

ولا يكون هذا الاستصحاب تعبد على خلاف اليقين لأن اليقين لم يتعلق بظهوره الإناء الشرقي حتى يكون استصحاب بقاء نجاسته تعبد على خلاف اليقين واليقين لم يتعلق بظهوره الإناء الغربي حتى يكون استصحاب بقاء نجاسته تعبد على خلاف اليقين.

فإذاً لاـ مانع من جريان كلا الاستصحابتين فإن مفاد كلا الاستصحابتين إثبات الحكم الظاهري واليقنة بظهوره أحدهما لا يكون مانعاً من هذين الاستصحابتين، كما أن التبعد بكلٍّ هذين الاستصحابتين لا يكون على خلاف العلم الوجданى الإجمالي.

ثم لو سلم كون الاستصحاب أماره إلا أن مثبتات الأماره تكون حجه ليس لمثبتات جميع الامارات بل خصوص الأماره التي يكون لسانها الحكايه عن الواقع تكون مثبتاتها حجه كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ لأن لسان هذه الأمارات الحكايه عن الواقع لأن من أخبر عن شيء أخبر عن لوازمه أيضاً وأما الأماره التي لا يكون لسانها الحكايه عن الواقع فلا تكون مثبتاتها حجه.

وعلى هذا فالاستصحاب وإن قلنا أنه من الأمارات ولكن لاـ تكون مثبتاته حجه كالظن فالظن في ركعات الصلاه حجه ولكن لوازمه لا تكون حجه.

وعلى هذا فحججه مثبتات الأماره إنما تختص بطائفه من الأمارات لا لمطلق الأمارات.

هذا تمام كلامنا في جريان الأصول العمليه في أطراف العلم الإجمالي في الروايات فإنها قد تكون موافقه للروايات وقد تكون مخالفه للروايات.

وأما الكلام في النقطه الثالثه: وهي جريان الأصول اللغطيه من عمومات وإطلاقات من الكتاب والسنه في أطراف العلم الإجمالي.

حيث إننا نعلم إجمالاًـ بصدور مجموعه من الروايات التي بأيدينا كأخبار الثقه عن الأئمه الأطهار(ع) ولكن أطراف هذا العلم الإجمالي جميع روایات الثقة، وهنا صور:

الصورة الأولى: ما إذا كانت العمومات والإطلاقات في أطراف هذا العلم متکفله للأحكام الالزاميـه واما الروايات فهى متکفله للأحكام الترخيصـيه في مورد الاجتماع وبينهما تناـفي من هذه الناحـيه فعنـدـىـ إن قلـناـ بـأنـ الرـواـيـاتـ حـجـهـ وـأـنـ اـخـبـارـ الثـقـهـ حـجـهـ بالـسـيـرـهـ القـطـعـيهـ منـ العـقـلـاءـ المـمـضـاهـ شـرـعاـ فـعـنـدـىـ لـاـ بدـ مـنـ تـخـصـيـصـ عـمـومـاتـ الكـتـابـ وـالـسـنـهـ وـتـقـيـدـ مـطـلـقـاتـهـمـاـ بـهـذـهـ الرـواـيـاتـ لـمـ ثـبـتـ فـيـ مـحـلـهـ مـنـ جـوـازـ تـخـصـيـصـ عـمـومـاتـ الكـتـابـ وـالـسـنـهـ بـخـبـرـ الـوـاحـدـ إـذـ كـانـ حـجـهـ فـعـنـدـىـ إـذـ كـانـ اـخـبـارـ الثـقـهـ حـجـهـ فـهـىـ مـخـصـصـهـ لـعـمـومـاتـ الكـتـابـ وـالـسـنـهـ وـمـقـيـدـهـ لـمـطـلـقـاتـهـمـاـ فـيـ مـوـرـدـ الـاجـتمـاعـ.

واما إذا لم تكن الروايات حجه وكان وجوب العمل بها بملأـك العلم الإجمالي بصدور مجموعه من الروايات عن الأئمه الأطهار(ع) فعندهـ هل يمكن التمسـك بعمومات الكتاب والسـنة او بمطلقاتـهما في مورد الاجتماع مع أخـبار الثـقة او لا يمكن ؟

والظاهر أنه لاـ يمكن لأنـ هذا العلم الإجمالي بصدور مجموعه من أخـبار الثـقة عن المعصومـين يولد علم إجمالي بتخصـيص مجموعـه من هذهـ العمـومـات وتقـيـيد المـطلـقاتـ بهـذهـ الروـاـيـات الصـادـرـهـ عنـ المعـصـومـينـ(عـ)ـ المـخـالـفـهـ لهاـ فيـ مـورـدـ الـاجـتمـاعـ،ـ وهذاـ العـلمـ الإـجـمـالـيـ يـشـكـلـ دـلـالـهـ إـلـتـزـامـيـهـ بـيـنـ هـذـهـ العمـومـاتـ فـانـ كـلـ طـائـفـهـ منـ هـذـهـ العمـومـاتـ تـدلـ عـلـىـ العمـومـ بـالـدـلـالـهـ المـطـابـقـيـهـ وـتـدلـ بـالـلتـزـامـ عـلـىـ تـخـصـيـصـ طـائـفـهـ أـخـرىـ.

فـإـذـاـ كـلـ طـائـفـهـ منـ هـذـهـ العمـومـاتـ وـالـإـطـلاـقـاتـ تـدلـ عـلـىـ عـمـومـهـاـ وـإـطـلاـقـهاـ بـالـدـلـالـهـ المـطـابـقـيـهـ وـبـالـلتـزـامـ تـدلـ عـلـىـ تـخـصـيـصـ طـائـفـهـ أـخـرىـ منـ العمـومـاتـ وـتـقـيـيدـ طـائـفـهـ أـخـرىـ منـ المـطـلـقاتـ أـيـضاـ.ـ وهـكـذاـ بـالـنـسـبـهـ إـلـىـ طـائـفـهـ أـخـرىـ،ـ فـتـقـعـ المـعـارـضـهـ بـيـنـ الدـلـالـهـ المـطـابـقـيـهـ لـكـلـ مـنـ هـذـهـ العمـومـاتـ وـبـيـنـ الدـلـالـهـ الـلتـزـامـيـهـ لـلـأـخـرىـ.ـ فـتـسـقـطـ هـذـهـ العمـومـاتـ وـالـمـطـلـقاتـ عـنـ الحـجـيـهـ مـنـ جـهـهـ المـعـارـضـهـ فـلـاـ تـكـونـ مـشـمـولـهـ لـدـلـيلـ الحـجـيـهـ وـالـمـرـجـعـ الأـصـولـ العـمـليـهـ.

ونظير ذلك ما إذا ورد في الدليل يجب إكرام كل عالم ولكن نعلم إجمالاً من الخارج أن إكرام العالم الفاسق حرام أو ان إكرام العامل النحوى حرام أى نعلم إجمالاً ان إكرام أحدهما حرام فهذا العلم الإجمالي يشكل دلالة التزاميه لكل منهما فأصاله العموم فى أحدهما تدل على وجوب إكرام العالم الفاسق بالمطابقه وبالالتزام تدل على عدم وجوب إكرام العالم النحوى وأصاله العموم بالنسبة إلى العالم النحوى تدل على وجوب إكرامه بالمطابقه وبالالتزام على عدم وجوب إكرام العالم الفاسق وعلى هذا المعارضه تقع بين المدلول المطابقى بين كل منهما والمدلول الالتزامى فيسقطان والمرجع حينئذ يكون إلى الأصل العملى. وهو يختلف باختلاف الموارد.

ثم أنه لا فرق في ذلك بين أن يكون المعلوم بالإجمال حكما إلزاميا وبين أن يكون حكما ترخيصيا.

## أدله حجيء خبر الواحد - الدليل العقلى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيء خبر الواحد - الدليل العقلى

كان كلامنا في جريان الأصول اللغطيه في أطراف العلم الإجمالي فإذا علمنا إجمالاً بصدور مجموعه من الروايات التي بأيدينا كأخبار الثقه عن المعصومين(ع) فهل تجري الأصول اللغطيه كأصاله العموم أو الإطلاق من الكتاب والسنه في أطراف هذا العلم الإجمالي أو لا تجري؟

وذكرنا أن هنا صورا:

الصوري الأولى: ما إذا كانت الروايات متکفله للأحكام الازامية والأصول اللغطيه متکفله للأحكام الترخيصيه وفرضنا أن هنا دليلا على حجيء أخبار الثقه فلا- شبهه في تخصيص عمومات الكتاب والسنه بها بناء على ما هو الصحيح من جواز تخصيص عموم الكتاب والسنه بخبر الواحد إذا كان حجه.

واما إذا كان وجوب العمل بالروايات بملائكت العلم الإجمالي لا بملائكت حجيئها إذ لم يقم دليل على حجيء الروايات كأخبار الثقه ولكن من جهة العلم الإجمالي بصدور مجموعه منها عن المعصومين(ع) فيجب العمل بها بملائكت هذا العلم الإجمالي فعندئذ هل يجوز التمسك بالعمومات في أطراف هذا العلم الإجمالي أو لا- يمكن التمسك بها؟ والمراد من العموم أعم من الإطلاق

والجواب: انه لا يمكن لأن العلم الإجمالي بصدور مجموعه من الروايات عن المعصومين مخصصه لهذه العمومات وهذا العلم الإجمالي يشكل دليلاً التزامي لكل عام من هذه العمومات ولكل فئه من فئاتها لأن كل عام فهو يدل على العموم والاستيعاب بالمطابقه ويidel بالالتزام على تخصيصها من آخر وكل فئه من هذه العمومات تدل بالمطابقه على العموم والاستيعاب وبالالتزام على تخصيص فئه أخرى فعندئذ تقع المعارضه بين الدلالة التزاميه لكل من هذه العمومات وبين الدلالة المطابقيه فإن الدلالة التزاميه لكل من هذه العمومات تنفي المدلول المطابقى لهذه العمومات فعندئذ تقع المعارضه بين المدلول المطابقى والمدلول التزامي بالنفي والإثبات فيسقطان من جهة المعارضه.

ص: ١٦٤

وتقرير ذلك بمثال ما إذا فرضنا أنه ورد بالدليل يستحب إكرام كل عالم فالعام متکفل للحكم الترخيصى وعلمنا إجمالاً بتخصيص هذا العام إما بالعلم الفاسق أو بالعلم النحوى أي نعلم إجمالاً إما بحرمه إكرام العالم الفاسق أو بحرمه إكرام العالم النحوى فتقطع المعارضه على تقدير عدم حجيء الروايات بين أصاله العموم بالنسبة إلى إكرام العالم الفاسق وأصاله العموم بالنسبة على إكرام العالم النحوى فإن أصاله العموم في الأول تدل بالمطابقه على استحباب إكرام العالم الفاسق وبالدلالة التزاميه على

حرمه إكرام العالم النحوى وأصاله العموم فى الثانى تدل على استحباب إكرام العالم النحوى بالمطابقه وعلى حرمه إكرام العالم الفاسق بالالتزام فتقع المعارضه بين المدلول المطابقى والمدلول الاللتزامى لأن المدلول الاللتزامى فى كل منهما يكون نافيا للمدلول المطابقى فبطبيعه الحال يسقطان من جهة المعارضه هذا إذا كان المعلوم بالإجمال حكما ترخيصيا.

واما إذا فرضنا انه ورد في الدليل يجب إكرام كل عالم وعلمنا إجمالا بتخصيص هذا العام إما بالعالم الفاسق او العالم النحوى فهو يعلم إجمالا- أما بكراهه إكرام العالم الفاسق أو بكراهه إكرام العالم النحوى فتقع المعارضه بين أصاله العموم بالنسبة إلى العالم الفاسق وبين أصاله العموم بالنسبة إلى العالم النحوى فإن أصاله العموم فى الأول تدل بالمطابقه على وجوب إكرام العالم الفاسق وبالالتزام تدل على عدم وجوب إكرام العالم النحوى وأصاله العموم فى الثانى تدل بالمطابقه على وجوب إكرام العالم النحوى وبالالتزام تدل على عدم وجوب إكرام العالم الفاسق فإذاً تقع المعارضه بينهما لأن المدلول الاللتزامى لكل منهما ينفي المدلول المطابقى للآخر فيتساقطان.

هذا كله في الشبهه الحكميه.

واما في الشبهه الموضوعيه فكما إذا فرض العلم التفصيلي بنجاسه كلا الإناءين الغربى والشرقى ثم علمنا بظهوره أحدهما إما من خلال ملاقاه الكرا أو بمقابلة الجارى فعنديه إذا قامت البينه على نجاسه الإناء الشرقي وقامت بيته أخرى على نجاسه الإناء الغربى فهذا العلم الإجمالي يشكل دلالة التزاميه لكل من البينتين لأن البينه الأولى تدل بالمطابقه على نجاسه الإناء الشرقي وبالالتزام على ظهاره الإناء الغربى والبينه فى الثاني تدل على نجاسه الإناء الغربى بالمطابقه وبالالتزام على ظهاره الإناء الشرقي هذا إذا كان المعلوم بالإجمال حكما ترخيصيا. وكذلك الحال إذا كان المعلوم بالإجمال حكما إلزاميا كما إذا علمنا بظهوره إناءين أسود وأبيض ثم علمنا بنجاسه أحدهما من خلال الملاقاه مع النجس عنديه إذا فرضنا أن البينه قامت على ظهاره الإناء الأبيض والبينه الأخرى قامت على ظهاره الإناء الأسود فهذا العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما يشكل دلالة التزاميه لكل من البينتين لأن البينه الأولى تدل على ظهاره الإناء الأبيض بالمطابقه وبالالتزام على نجاسه الإناء الأسود وهكذا البينه الثانية فتقع المعارضه بين البينتين أى بين المدلول الاللتزامى لكل منهما وبين المدلول المطابقى.

ومن هنا تفترق الأصول اللغظية عن الأصول العملية فإن سقوط الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي ليس من جهة المعارضه لأن المعارضه إنما تتصور في الأصول اللغظية باعتبار أنها من الأمارات ومثبتاتها حجه فمن أجل ذلك يكون لها مدلول التزامى كما يكون لها مدلول مطابقى واما الأصول العملية فلا تكون مثبتاتها حجه لعدم المدلول الالتزامى لها.

وحيئذ إذا علمنا بنجاسه أحد إناءين كانا مسبوقين بالطهاره فلا يمكن جريان استصحاب طهاره كلا الإناءين لأن جريان الاستصحاب في كليهما يستلزم المخالفه القطعية العملية وجريانه في أحدهما المعين دون الآخر ترجح من غير مردح لأن نسبة الاستصحاب إلى كلا الإناءين على حد سواء واما جريانه في أحدهما لا بعينه فلا يمكن لأنه إن أريد من أحدهما لا بعينه المفهومي فلا واقع موضوعي له في الخارج غير وجوده في عالم الذهن فهو مجرد مفهوم موجود في عالم الذهن وإن أريد من أحدهما لا بعينه أحدهما المصدقى فهو من الفرد المردد في الخارج وهو مستحيل فمن أجل ذلك لا يمكن هذا الفرض، وعليه يسقط كلا الاستصحابين من هذه الناحيه لا من جهة المعارضه، كما ان سقوط الاستصحاب من هذه الناحيه مبني على مسلك المشهور من أدله الأصول العملية تشمل بإطلاقها اطراف العلم الإجمالي وهذا السقوط إنما هو فيما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما إلزاميا والأصول العملية متکفله للحكم الترخيصي.

واما إذا كان المعلم بالإجمال حكما ترخيصيا والأصول العملية متکفله للحكم الالزامي فلا مانع من جريانه كما إذا علمنا إجمالا بطهاره أحد إناءين كانا مسبوقين بالنجاسه فلا مانع من استصحاب بقاء نجاسه الإناء الشرقي واستصحاب بقاء نجاسه الإناء الغربي معا والعلم بطهاره أحدهما لا يكون مانعا عن جريان هذين الاستصحابين كما تقدم سقوط الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي فيما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما إلزاميا والأصول العملية متکفله للحكم الترخيصي فعنده لا يمكن جريان الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي. هذا بناء على ما هو المشهور وإما بناء على ما هو الصحيح من أن أدله الأصول العملية في نفسها لا تشمل أطراف العلم الإجمالي فإنها منصرفه عنها على تفصيل يأتي بحثه في ضمن البحوث القادمه.

ومن هنا يظهر أنه لا تظهر التمره العمليه بين القول بحجيه الروايات والقول بوجوب العمل بها بملأك العلم الإجمالي بالنسبة إلى سقوط الأصول اللغطيه في أطراف العلم الإجمالي لسقوط الأصول اللغطيه على كلا القولين في أطرافه اما على الأول فسقوطها من جهة التخصيص للعمومات واما على الثاني فسقوطها من جهة المعارضه بين المدلول المطابقى لكل من العمومات والمدلول الالزامي لها.

فالنتيجه أن الأصول اللغطيه تسقط في أطراف العلم الإجمالي إما بالتخصيص او بالتعارض فلا تظهر تمره عمليه بين القولين.

وكذلك الأصول العمليه فإنها أيضا تسقط فيما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما إلزاميا وكانت الأصول العمليه الجاريه في أطرافه متکفله للحكم الترخيصى فعندئذ الأصول العمليه أيضا لا تجرى واما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما ترخيصيا والأصول العمليه متکفله للحكم الازامي فلا مانع من شمول أدله الأصول العمليه لها لأنه لا تنافي بين جريان كلا الأصلين في أطراف العلم الإجمالي ولا يلزم محذور المخالفه القطعيه العمليه.

هذا تمام كلامنا في الصوره الأولى.

### أدله حجيء خبر الواحد - الدليل العقلی بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيء خبر الواحد - الدليل العقلی

الصوره الثانية: ما إذا كانت العمومات في أطراف العلم الإجمالي متکفله للأحكام الازامية واما الروايات فهى متکفله للأحكام الترخيصيه أي عكس الصوره الأولى.

وعلى هذا فإن كانت الروايات حجه فلا شبهه في تخصيص عمومات الكتاب والسنه بها لأن تخصيص عمومات الكتاب والسنه بخبر الواحد أمر مسلم ولا مانع منه فعندئذ لا تكون العمومات حجه في دلالتها على العموم .

واما إذا لم تكن الروايات حجه بأن يكون وجوب العمل بها بملأك العلم الإجمالي فعندئذ هل يمكن التمسك بعمومات الكتاب والسنه في أطراف العلم الإجمالي أو لا يمكن التمسك بها؟

ص: ١٦٧

والجواب أنه لا يمكن التمسك بها ويظهر ذلك مما تقدم فإن العلم الإجمالي بورود التخصيص على مجموعه من هذه العمومات في أطراف العلم الإجمالي من جهة العلم إجمالا- بصدور مجموعه من الروايات كأخبار الثقات عن المعصومين (ع) وهذه الروايات بطبيعة الحال تكون مخصوصه لعمومات الكتاب والسنه في أطراف العلم الإجمالي فعندئذ نعلم إجمالا- بأن مجموعه من هذه العمومات مخصوصه بهذه الروايات وهذا العلم الإجمالي يشكل دلالة التزاميه فإن كل عام من هذه العمومات يدل على العموم واستيعاب أفراده بالمطابقه ويدل بالالتزام على تخصيص عام آخر وكل فئه من هذه العمومات تدل بالمطابقه

على العموم والاستيعاب للأفراد وبالالتزام على تخصيص فهـ أخرـى فعندئـذ تقعـ المعارضـهـ بينـ المدلـولـ المـطـابـقـ والمـدلـولـ الـلتـرامـيـ فيـنـىـ المـدلـولـ الـلتـرامـيـ لـكـلـ منـ هـذـهـ العـمـومـاتـ المـدلـولـ المـطـابـقـ لـلـعـامـ الآـخـرـ فيـقـعـ التـعـارـضـ بـيـنـهـماـ بـالـتـناـقـشـ وـبـالـنـفـىـ وـالـإـثـبـاتـ فيـسـقطـانـ منـ جـهـهـ المـعـارـضـهـ،ـ وـعـنـدـ سـقـوـطـ العـمـومـ منـ جـهـهـ المـعـارـضـهـ فـالـمـرـجـعـ فـيـ مـورـدـهـ أـصـالـهـ الـاشـتـغالـ لـأـنـ هـذـهـ العـمـومـاتـ مـتـكـفـلـهـ لـلـأـحـکـامـ الـازـامـيـهـ وـلـمـ تـخـصـصـ مـنـ جـهـهـ أـنـ الـرـوـاـيـاتـ لـمـ تـكـنـ حـجـهـ وـلـكـنـ سـقـطـتـ عـمـومـاتـهاـ مـنـ جـهـهـ المـعـارـضـهـ فـلـاـ مـحـالـهـ يـكـونـ المـرـجـعـ هوـ الأـصـلـ الـعـمـلـيـ فـيـ مـورـدـهـاـ وـهـوـ قـاعـدـهـ الـاشـتـغالـ وـذـلـكـ لـأـنـ هـذـهـ العـمـومـاتـ مـتـكـفـلـهـ لـلـأـحـکـامـ الـازـامـيـهـ وـعـنـدـئـذـ يـشـكـ المـكـلـفـ فـيـ وجـوبـ شـيـءـ فـيـ مـورـدـهـاـ أـوـ حـرـمـهـ شـيـءـ آـخـرـ وـحـيـثـ أـنـ الشـبـهـ مـقـرـونـهـ بـالـعـلـمـ الإـجمـالـيـ فـالـمـرـجـعـ فـيـ هـذـهـ الشـبـهـاتـ أـصـالـهـ الـاشـتـغالـ وـقـاعـدـهـ الـاحـتـيـاطـ فـكـمـاـ اـنـ الشـبـهـ الـحـكـمـيـهـ الـبـدوـيـهـ إـذـاـ كـانـتـ قـبـلـ الـفـحـصـ يـكـونـ المـرـجـعـ فـيـهـاـ قـاعـدـهـ الـاشـتـغالـ فـكـذـلـكـ الشـبـهـاتـ المـقـرـونـهـ بـالـعـلـمـ الإـجمـالـيـ يـكـونـ المـرـجـعـ فـيـهـاـ قـاعـدـهـ الـاشـتـغالـ.

واما فى موارد الروايات بما انها متکفله للأحكام الترخيصيه فلا مانع من طرح هذه الروايات ولا محذور فيه لأنها متکفله للأحكام الترخيصيه ولا يجب العمل بها.

وهنا تظهر الثمرة في هذه الصوره بين الروايات وبين العمومات فإن في مورد العمومات بعد سقوطها عن الحجيه من جهة المعارضه فالمرجع قاعده الاشتغال واما الروايات إذا لم تكن حجه فلا يجب العمل بها ولا أثر للعلم الإجمالي بصدور مجموعه من هذه الروايات باعتبار أنها متکفله للأحكام الترخيصيه ولا-مانع من طرح هذه الأحكام وعدم العمل بها ولا يلزم منه أى محذور.

وعلى هذا فوجوب الاحتياط وقاعده الاشتغال إنما يجري في مورد العمومات الموجوده في أطراف هذا العلم الإجمالي واما في مورد الروايات فلا تجرى قاعده الاشتغال لأنها متکفله للأحكام الترخيصيه ولا مانع من طرحها وعدم العمل بها.

هذه هي الصوره الثانية.

واما الصوره الثالثه: وهي ما إذا كان كل من العمومات والروايات متکفله للأحكام الالزاميه أى كما أن العمومات الجاريه في أطراف هذا العلم الإجمالي متکفله للأحكام الالزاميه من الوجوب والحرمه والنجاسه وما شاكل ذلك كذلك الروايات التي نعلم بصدور مجموعه منها من المعصومين (ع) متکفله للأحكام الالزاميه.

وحيئذ إن كانت الروايات حجه كأخبار الثقه فلا- بد من تخصيص عمومات الكتاب والسننه بها لما ثبت في محله من جواز تخصيص عمومات الكتاب والسننه بخبر الواحد إذا كان حجه. واما إذا لم تكن الروايات حجه وكان وجوب العمل بها بملأك العلم الإجمالي فلا يمكن التمسك بهذه العمومات وذلك للعلم الإجمالي بتخصيص مجموعه من هذه العمومات بهذه الروايات لأننا نعلم بأن مجموعه من روايات الثقات صادره من المعصومين (ع) وهي مخصوصه لعمومات الكتاب والسننه في أطرافها ومن الواضح أن العلم الإجمالي بتخصيص عمومات الكتاب والسننه يشكل دلالة التراميه كما مر وعندئذ تقع المعارضه بين المدلول المطابقى لهذه العمومات والمدلول الالزامي لها لأن كل طائفه من هذه العمومات تدل بالتطابقه على العموم والاستيعاب لجميع أفرادها وبالالتزام على تخصيص طائفه أخرى وبالعكس فلهذا تقع المعارضه بين المدلول المطابقى لكل منها مع المدلول الالزامي فتسقط هذه العمومات من جهة المعارضه، فإذا سقطت من جهة المعارضه فالمرجع هو الأصل العملى وهو قاعده الاشتغال لأن مورد هذه العمومات أحكم إلزاميه كما هو الفرض فإذا لم تكن هذه العمومات مخصوصه فتسقط حجيء دلالتها من جهة المعارضه وحيئذ يكون المرجع هو الأصل العملى وهو الاشتغال لأن الشبهه في موردها مقترونه بالعلم الإجمالي والشك في الشبهات المقترونه بالعلم الإجمالي مجرى للاحتياط.

وكذلك الحال في مورد الروايات لأنها أيضاً متکفلة للأحكام الالزامية فإذا لم تكن الروايات حجة فيكون المرجع في موردها قاعده الاشتغال لأن الشبهه في موردها مقتوله بالعلم الإجمالي والمرجع في هذه الشبهات هو قاعده الاشتغال والاحتياط.

فالمرجع في كلام الموردين — مورد العمومات في الكتاب والسنة ومورد الروايات معاً هو قاعده الاشتغال.

وعلى هذا ففي مورد الالقاء والاجتماع بين العام والخاص وهو الروايه يجب على المكلف العمل بكل منهما بمقتضى قاعده الاشتغال، ومن هنا لو فرض أن مدلول العام وجوب شيء ومدلول الخاص وهو الروايه حرمه ذلك الشيء فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين المحذورين فلا يمكن المكلف من العمل بكليهما معاً فلا بد من القول بالتخير أي المكلف مخير بين العمل بالعام او العمل بالخاص (الروايه) فيكون المقام ملحق بدوران الأمر بين المحذورين حكماً لا موضوعاً لأن في دوران الأمر بين المحذورين منوط بان يكون جنس التكليف معلوماً أي نعلم بوجود الالزام في المقام ولكن لا ندرى أن هذا الالزام متمثل في وجوب هذا الشيء أو متمثل في حرمته فعندئذ يدور الأمر بين المحذورين لمعلوميه جنس التكليف في المقام وأما فيما نحن فيه فجنس التكليف غير معلوم لاحتمال خطأ كل منهما أي احتمال أن يكون العام غير مطابق للواقع واحتمال أن يكون الخاص وهو الروايه غير مطابق للواقع فلا علم وجданى بجنس التكليف فمن أجل ذلك يكون المقام ملحقاً بدوران الأمر بين المحذورين حكماً لا موضوعاً.

## أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلی

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجه وهى ان ما ذكرناه من الصور جميعاً داخله تحت جامع واحد فإننا نعلم إجمالاً بأن مجموعه كبيره من الروايات كرويات الثقات قد صدرت عن الأنئم الأطهار(ع) في تمام أبواب الفقه من باب الطهاره إلى آخر الدييات وفي مقابل هذه الروايات عمومات فوقية من الكتاب والسنه (والمراد من السنه أعم من روايات الأنئم الأطهار(ع)) ونسبة الروايات إلى تلك العمومات نسبة الخاص إلى العام ونسبة هذه الروايات إلى هذه العمومات تختلف طائفه من هذه الروايات تتضمن الأحكام الالزامية ونسبةها إلى طائفه من هذه العمومات المتضمنه للأحكام الترخيصيه، وتاره تكون نسبة طائفه من العمومات الفوقيه إلى طائفه من الروايات أيضاً كذلك لأن العمومات متکفله للأحكام الالزامية والروايات متکفله للأحكام الترخيصيه، وثالثه أن كل طائفه من الروايات وطائفه من العمومات الفوقيه متکفله للأحكام الالزامية المتضاده، ورابعه أن طائفه من هذه الروايات موافقه لطائفه من العمومات الفوقيه تاره في الحكم الترخيصي وأخرى موافقه في الحكم الالزامي ونسبة هذه الروايات في أبواب الفقه إلى العمومات الفوقيه لا تخلي عن هذه النسب.

ص: ١٧٠

وعلى هذا فإذا كانت طائفه من هذه الروايات متکفله للأحكام الالزامية في مقابل طائفه من العمومات الفوقيه المتکفله للأحكام الترخيصيه فلا تظهر ثمرة عمليه بين القول بحجيه هذه الروايات والقول بالعلم الإجمالي بصدور مجموعه من هذه الطائفه من

الروايات فإنه لا بد من رفع اليد عن عموم هذه الطائفه من العمومات إما بالتفصيص أو بالتعارض فإن كانت الروايات حجه فهى مخصوصه لهذه العمومات وإن لم تكن حجه فإنما نعلم إجمالا بتصدور مجموعه من هذه الطائفه وهذا العلم الإجمالي يوجب العلم الإجمالي بتخصيص عمومات هذه الطائفه إجمالا وهذا العلم الإجمالي يؤدى إلى التعارض بين عمومات هذه الطائفه فتسقط من جهة المعارضه وعلى كلا التقديرتين العمومات تسقط إما بالترخيص أو من جهة المعارضه فعندئذ المرجع هو أصله الاستغال في مورد الروايات باعتبار أن الروايات متکفله للأحكام الازامية.

وأما في مورد هذه الطائفة من العمومات الفوقية فلا يوجد أصل يتمسّك به لا الأصل المثبت للحكم الإلزامي ولا الأصل المثبت للحكم الترخيصي فإن هذه الطائفة من العمومات متکفلة للأحكام الترخيصية فلا موضوع لقاعدته الاستغلال والاحتياط فيها وأما أصله البراءه فأيضا لا تجري فيها لأن أصاله البراءه إنما تثبت الحكم الترخيصي وهذا تحصيل للحاصل لأن الحكم الترخيصي موجود في مورد هذه الطائفة من الروايات.

فلا تظهر التمره العمليه بين القولين فى الصوره الثانيه وهى ما إذا كانت طائفه من العمومات متكفله للأحكام الالزاميه وطائفه من الروايات فى مقابل تلك الطائفه من العمومات متكفله للأحكام الترخيصيه فإنه لا بد من رفع اليد عن عموم هذه الطائفه من الروايات إما بالشخص أو من جهة المعارضه. ولكن بعد سقوط عموم هذه العمومات فيكون المرجع هو قاعده الاشتغال فى مورد هذه العمومات لأنها متكفله للأحكام الالزاميه والشبهه فيها شبهه حكميه مقترونه بالعلم الإجمالي والمرجع فيها قاعده الاشتغال.

وأما في مورد الروايات فلا يوجد أصل يجري لأن الروايات متکفلة للأحكام الترخيصية فلا موضع لقاعدته الاشتغال ولا موضوع للاستصحاب المثبت للتکلیف وأما جريان أصاله البراءه فهو تحصیل للحاصل.

واما في الصوره الثالثه فأيضا لا تظهر الشمره بين القولين فعلى كلا القولين تكون عمومات هذه الطائفه ساقطه إما بالترخيص إذا كانت الروايات حجه او بالمعارضه، فعندئذ المرجع قاعده الاشتغال فى كلتا الطائفتين(طائفه العمومات وطائفه الروايات) لأن كلا من الطائفتين متکفل للأحكام الالزاميه فعندئذ المرجع قاعده الاشتغال فى مورد كل من الروايات والعمومات، وفي مورد الاجتماع لا يمكن العمل بكليهما معا لأنه كدوران الأمر بين المحذورين لأن مقتضى قاعده الاشتغال فى مورد طائفه العمومات الحرمه ووجوب الاجتناب ومقتضى قاعده الاشتغال فى مورد طائفه من الروايات وجوب الامتثال والاتيان فمن أجل ذلك يكون المکلف مخيرا بين العمل بقاعده الاشتغال فى مورد طائفه من العمومات أو العمل بقاعده الاشتغال فى مورد طائفه من الروايات.

واما الصوره الثالثه فإن كانت طائفه من الروايات موافقه لطائفه من العمومات فى الحكم الترخيصى فلا أثر لهما لا للروايات ولا للعمومات لأن الحكم الترخيصى لا يترتب عليه أى أثر من الترخيص والتقييد وما شاكل ذلك.

واما إذا كان كليهما (طائفه من الروايات وطائفه من العمومات) متکفل للحكم الالزامي فعندئذ قد يترتب عليه أثر وهو ما إذا فرضنا أن الروايه قد سقطت عن الحجيه فإن الروايه إن كانت حجه فهى مخصوصه لعموم العمومات فإن لم تكن حجه وسقطت حجيتها من جهة وجود المعارض لها بسبب من الأسباب فعندئذ المرجع هو العمومات الفوقيه فيرجع إليها لأنها حجه هذا تمام كلامنا في هذه الصور.

بقي هنا مسأله وهى أن لا بد من ملاحظه نسبة الروايات الوارده عن المعصومين(ع) إلى كل مسأله من المسائل الفقهيه فى تمام الأبواب، ويعنى ذلك أنا نعلم إجمالا بثبوت أحکاما شرعية في الشرعيه المقدسه وقد تقدم أن هذا العلم الإجمالي ينحل بالعلم الإجمالي بتصور مجموعه كبيره من الروايات المتکفله للأحكام الالزاميه من الأنمه الأطهار كروايات الثقات او الروايات الموجودة في الكتب المعتربه فعندئذ لا بد من العمل بهذه الروايات التي متکفله للأحكام الالزاميه في كل مسأله من المسائل الفقهيه.

واما الروايات المتکفله للأحكام التخريصيه فلا اثر لها ووجودها كالعدم وليس لها أى دور في انحلال العلم الإجمالي أو عدمه نعم قد تظهر الشمره وهى أن هذه الروايات قد تكون مخصوصه للعمومات الفوقيه فعندئذ هذه الروايات التي نعلم بتصورها عن المعصومين في الجمله يوجب وقوع المعارضه بين العمومات الفوقيه وتسقط تلکم العمومات من جهة المعارضه إذا لم تكن حجه كما هو المفروض وعندئذ نرجع في مورد هذه العمومات إلى قاعده الاشتغال باعتبار أن هذه العمومات متکفله للأحكام الازاميه وقد سقطت من جهة المعارضه فالمرجع في موردها قاعده الاشتغال واما الروايات فيما أنها متکفله للأحكام التخريصيه فلا أصل جار في موردها لا الأصل المثبت للتکليف ولا الأصل المثبت للترخيص.

فإذا هذه الروايات لا يترتب عليها أى اثر.

## أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلی بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلی

ذكرنا أن العلم الإجمالي الكبير ينحل بالعلم الإجمالي بتصور مجموعه كبيره من الروايات عن المعصومين (ع) في طائفه خاصه كأخبار الشقه في تمام أبواب الفقه ولكن لا دليل على حجيتها والعمل بها على أساس العلم الإجمالي لا على أساس حجيتها.

وعلى هذه النظريه ففي كل مسئله من المسائل الفقهيه يكون الأصل العملي منحصر بأصلين:

الأول: قاعده الاشتغال وهي قاعده عقلية أى الحكم بها العقل.

الثانى: قاعده البراءه العقلية وهي قاعده قبح العقاب بلا بيان، واما البراءه الشرعيه او استصحاب عدم التکليف فحيث إن الدليل القطعى على حجيه هذه الأصول غير موجود لأن الدليل على حجيه هذه الأصول هو الروايات وقد فرضنا أنها غير حجه فلا تكون أصاله البراءه الشرعيه او استصحاب عدم التکليف حجه.

وعلى هذا ففي كل مسئله من المسائل الفقهيه من البدايه إلى النهايه لابد للفقيه عند استنباط الحكم الشرعي أن ينظر إلى هذين الأصلين، فإن كانت المسئله خالية عن الروايه فالمرجع فيها أحد هذين الأصلين إما قاعده الاشتغال أو قاعده البراءه العقلية حيث أن العقل إما أن يحكم بالاشغال والاحتياط أو يحكم بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

ص: ١٧٣

والمعروف والمشهور بين الأصوليين ان الأصل الأولى في كل مسئله خالية عن الروايه هو قاعده قبح العقاب بلا بيان دون قاعده الاشتغال وهناك من المحققين من ذهب إلى أن الأصل الأولى في كل مسئله خالية من الروايات والدليل هي قاعده الاشتغال وعبر عنها بقاعده حق الطاعه وهي تعبير آخر عن قاعده الاحتياط.

وفرق بين المولويه الذاتيه وبين المولويه العرفيه والجعليه، فإن المولى إذا كانت مولويته ذاتيه كمولويه الله تعالى فالمرجع في

موارد احتمال التكليف هو قاعده حق الطاعه أى قاعده الاحتياط واما إذا كانت مولويه المولى جعليه كمولويه النبي الأكرم(ص) والأئمه الأطهار(ع) فإنها جعليه من قبل الله تعالى فالمرجع فيها ليس قاعده الاشتغال وحق الطاعه وتفصيل هذه المسأله سوف يأتي في مبحث البراءه وأن قاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده ارتکازيه ثابته في أعماق نفس الإنسان وموافقه للفطره والجلبه ورفع اليد عنها والتفصيل فيها بين المولى الذاتي والمولى الجعلى هل هو ممکن او غير ممکن سیأتي الكلام فيه.

وأما إذا كانت في المسأله روایه متکفله للحكم الالزامي ولم تكن في مقابله روايه أخرى متکفله للحكم الإلزامي من الوجوب أو الحرمه فعنده لا بد من العمل بهذه الروایه بمقتضى العلم الإجمالي لأن هذه الروایه من أحد أطراف العلم الإجمالي والعلم الإجمالي منجز فمدلول هذه الروایه منجز على المكلف بالعلم الإجمالي ولا بد من العمل بها.

واما إذا كانت في مقابله روايه متکفله للحكم الالزامي فأحدهما تدل على وجوب شيء والأخرى تدل على الحرمه مثلا فلا بد من ملاحظه النسبه بين الروایتين ولا تخلو عن أحد أنحاء ثلاثة فإذا أن تكون عموما وخصوصا مطلقا او تكون العموم والخصوص من وجه او تكون النسبه بينهما التباین ولا رابع في البین.

فإن كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً ففي مثل ذلك لا يمكن تخصيص العام بالخاص فإن الخاص إنما يصلح لأن يكون مختصاً للعام إذا كان الخاص حجه وأما إذا لم يكن حجه بأن يكون العمل به على أساس العلم الإجمالي فلا يصلح لأن يكون مختصاً للعام فعندئذ يعمل في مورد افتراق العام عن الخاص بمقتضى العلم الإجمالي لأن العام من أحد أطراف العلم الإجمالي فمدوله منجز بالعلم الإجمالي فلا بد من العمل به في مورد الافتراق لأنه لا معارض له في هذا المورد.

وأما في مورد الاجتماع مع الخاص فهما متناقضان لأن مدلول العام مثلاً الوجوب ومدلول الخاص الحرمه فلا يمكن العمل بكليهما معاً في مورد الاجتماع لوجود المضاد بين مدلوليهما فلا بد من التخيير، كما هو الحال في دوران الأمر بين المحذورين. نعم المقام يفترق عن دوران الأمر بين المحذورين في نقطتين:

النقطة الأولى: أن في دوران الأمر بين المحذورين يكون جنس التكليف معلوماً كما في صوره العلم بوجود الالتزام الجامع بين الوجوب والحرمه ولكن يشك في تمثله في الوجوب أو الحرمه فيكون الشك في نوع التكليف لا في جنسه واما في المقام فالشك في النوع ابتداء لا مقررنا بالعلم لأن احتمال كذب كل من العام والخاص موجود. فاحتسب الوجوب في مورد الاجتماع بين العام والخاص احتمال بدوى وكذلك احتمال الحرمه واما احتمال الوجوب والحرمه في دوران الأمر بين المحذورين فمقرر بالعلم بجنس التكليف وهو الالتزام كما في المقام.

النقطة الثانية: انه لا مانع من التمسك بأصاله البراءه العقلية في كل من الوجوب والحرمه في دوران الأمر بين المحذورين لاحتمال تعين الوجوب وتعين الحرمه وحيث إن في تعين كل منها كلفه زائفه فيمكن دفعها بأصاله البراءه العقلية. والتبيّن في التخيير.

واما العلم بالجامع فهو لا يمنع عن هذه الأصالة لأن امثال الجامع غير ممكن لاستحاله موافقته القطعيه ومخالفته القطعيه فإن العلم بالإلزام الجامع بين هذين الاحتمالين لا- يمكن امثاله فإن موافقته القطعيه وكذا مخالفته القطعيه غير ممكنه لأن حال المكلف يدور بين كونه فاعلا- او تاركا ولا- يمكن الجمع بينهما لأن جمع بين النقيضين بان يكون فاعلا وتاركا فمن أجل ذلك لا أثر للعلم بالجامع بين الوجوب والحرمه فلا يكون مانعا عن أصاله البراءه.

وهذا بخلاف المقام فإن الخاص سبب لاحتمال الحرمه والعام سبب لاحتمال الوجوب في مورد الاجتماع ولا يمكن الرجوع إلى أصاله البراءه عن تعين كل منهما باعتبار أن كليهما من أطراف العلم الإجمالي والأصول المؤمنه لا- تجري في أطراف العلم الإجمالي سواء كانت عقلية أم كانت شرعية وحيثـ لا- مناص من التخيير أى أن المكلف مخير بين أن يعمل بالخاص أو أن يعمل بالعام في مورد الاجتماع.

واما الصوره الثانيه وهى أن النسبة بين الروايتين عموما من وجه فلكل منهما مورد افتراق ولهمما مورد اجتماع. فأما في مورد افتراق كل منهما فيجب على المكلف العمل به بمقتضى العلم الإجمالي لأن كل من العام والخاص من أطراف العلم الإجمالي وهو منجز ولا- مانع من العمل بكل منهما في مورد افتراقه عن الآخر، واما في مورد الاجتماع فلا يمكن العمل بهما للتضاد والتباين بينهما في هذا المورد لفرض أن مدلول احدهما الوجوب ومدلول الآخر الحرمه، ولا دليل على ترجيح أحد الاحتمالين على الاحتمال الآخر لأنه بحاجه إلى الدليل والفرض عدم الدليل على ذلك.

واما تطبيق مرجحات باب المعارضه فهو أيضا لا يمكن لأن مورد هذه المرجحات هو الروايات المتکاذبه مع كون كل منها حجه في نفسها وقد فرضنا في المقام ان الروايه ليس بحجه بل يجب العمل بهما لأنهما من أطراف العلم الإجمالي.

فالنتيجة هي لا بد فيه التخيير لأن ترجيح أحد على الاحتمالين في مورد الاجتماع على الاحتمال الآخر لا يمكن.

## أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلی بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلی

أما الصوره الثالثه: وهي ما إذا وقع التعارض بين الروايتين المتباعتين فإن أحدهما تدل على وجوب شيء والأخرى على حرمه ذلك الشيء فعندئذ يقع التعارض بين الاحتمالين لا بين الروايتين الحجتين فإن الروايات لا تكون حجه ووجوب العمل بها على اساس العلم الإجمالي لا- على أساس حجيتها فيقع التعارض بين الاحتمالين احتمال الوجوب واحتمال الحرمه ولا يتمكن الفقيه من العمل بكل الاحتمالين معا للتضاد بينهما ولا- يمكن تطبيق مرجحات باب التعارض في المقام لاختصاصها بالروايتين المعتبرتين في نفسيهما فإذا وقع التعارض بينهما فيرجع إلى المرجحات وأما في المقام فالتعارض ليس بين الروايتين المعتبرتين في نفسيهما وإنما التعارض والتنافى بين الاحتمالين احتمال الوجوب واحتمال الحرمه فإن الروايه التي تدل على الوجوب لا تكون حجه وكذلك الروايه التي تدل على الحرمه كما لا يمكن الرجوع الى مرجحات باب المزاحمه أيضا إذ المزاحمه إنما هي بين التكليفين الثابتين في مرحله الجعل وإنما يقع التراحم بينهما في مرحله الامثال إذ المكلف غير قادر على امثال كل التكليفين معا فعندئذ يرجع الى مرجحات باب التراحم من تقديم الأهم على المهم وأما في المقام فأصل التكليف غير ثابت جعلا لأن الوجوب والحرمه محتملا- الثبوت في الشرعيه المقدسه ولا نعلم يجعل كل التكليفين معا فعندئذ إذا كان لأحدهما مرجع بنظر الفقيه الشخصى فيقدم على الاحتمال الآخر وإن لم يكن مرجح بنظره فلا مناص من التخيير فتكون وظيفته الافتاء التخيير.

إلى هنا قد تبين أنه بناء على أن روايات الآحاد لا تكون حجه وأن أدله الحجيه قاصره عن شمول أخبار الآحاد فعندئذ حيث إننا نعلم إجمالا بصدور مجموعه كبيره من الروايات عن الأنeme الأطهار في كل باب من أبواب الفقه وهذا العلم الإجمالي منجز ولا بد للفقيه من العمل بكل راويه في أبواب الفقه من جهة هذا العلم الإجمالي فإذا فرضنا أن هذا العلم الإجمالي بين أخبار الثقه وحيث إن أخبار الثقه موجوده في تمام أبواب الفقه فالفقيه في كل مسأله إذا كان فيها خبر ثقه فلا بد من العمل به وإن لم يكن فيها خبر ثقه فوظيفته التخيير او قاعده البراءه العقلية (قبح العقاب بلا بيان) وليس له ان يرجع إلى الأصول العمليه الشرعيه كأصاله البراءه الشرعيه والاستصحاب وآصاله الطهاره ونحوها ولا إلى الأصول الموضوعيه كقاعده الفراغ والتجاوز ونحوهما لأن مدرک هذه الأصول هو الروايات وليس لها مدرک قطعى والمفروض ان الروايات لم تكن حجه.

ص: ١٧٧

فإذاً وظيفه الفقيه في كل مسأله من المسائل الفقهيه إن وجدت روايه فيها فوظيفته العمل بهذه الروايه من باب الاحتياط وقاعده الاشتغال باعتبار أن هذه الروايه من أحد أطراف العلم الإجمالي، وإن لم تكن هناك روايه فالمرجع هو قاعده البراءه العقلية.

واما إذا دار الأمر بين محذورين أو بين احتمالين متباعين ولا يتمكن الفقيه من الجمع بينهما فوظيفته التخيير.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن مقتضى الوجه الأول من الأدلة العقلية هو وجوب العمل بالروايات على أساس العلم الإجمالي لا على أساس حجيتها. وأما الوجه الثاني والثالث من الأدلة العقلية فحيث إنهما لا يرجعان على معنى محصل وإن أطال شيخنا الأنصارى الكلام فيهما ولكن بلا فائدته فلا يرجعان إلى معنى محصل ومن هنا لا يتعرض لهما.

واما الكلام فى المقام الثانى فيقع فى دائرة حجيه أخبار الثقه مثلاً إذا فرضنا أن أخبار الثقه حجه. فيقع الكلام فى سعه دائرة حجيه أخبار الثقه.

فالكلام يقع فى ذلك فى عده جهات:

الجهه الأولى: النظر إلى مدلول أدله الحجيه سعه وضيقا وشروطها العامه.

الجهه الثانية: هل المستفاد من ادله الحجيه حجيه أخبار الثقه مطلقاً أو المستفاد منها حجيه أخبار الثقه المفيده للوثيق الشخصى؟

الجهه الثالثه: ان إعراض الأصحاب عن أخبار الثقه هل يوجب سقوطها عن الاعتبار اولاً؟

اما الكلام فى الجهة الأولى فقد تقدم ان عمده الدليل على حجيه أخبار الثقه السيره القطعيه من العقلاه الجاريه على العمل بأخبار الثقه وأن هذه السيره مرتكزه فى الأذهان وثابته فى أعماق النفوس وصارت كالجلبه والنطره ولاجل هذا لا يحتاج العمل بأخبار الثقه إلى أى مقدمه خارجيه فإذا علم ان الشخص الفلاني ثقه فإنه يقبل قوله ولا- يتأمل فى قبول قوله لأن قبول قوله وحجيته أمر مرتكز فى الأذهان وهذا يعني ان العمل بأخبار الثقه مرتكز فى أعماق النفوس.

ومدلول السيره العقلاء الممضاه شرعا خصوصاً أخبار الثقه والنكته فى ذلك أن سيره العقلاء قد جرت على العمل بأخبار الثقه ولم تجر على العمل بغير أخبار الثقه وذلك لأن أخبار الثقه أقرب نوعاً إلى إثبات الواقع من أخبار غير الثقه وهذه الأقربيه توجب جريان سيره العقلاء على العمل بأخبار الثقه لأنها اقوى طريقاً وأكثر كشفاً عن الواقع نوعاً من أخبار غير الثقه.

واما السننه التي استدل بها على حجيه أخبار الثقه فالمرتكز العرفى منها بمناسبه الحكم والموضع هو ان مفادها الإرشاد إلى بناء العقلاء والتأكيد عليه وإمضاء هذا البناء وليس مفادها تأسيس الحجيه ولهذا في جمله من هذه الروايات يكون السؤال عن وثائقه الراوى فالراوى إذا كان ثقه يقبل قوله ولا يسأل عن حجيه قوله بل يسأل عن وثاقته ، فحجيه قوله لا تتوقف على أي مقدمه وأى دليل خارجي وهذا يدل على أن حجيه خبر الثقه أمر متكرر في الأذهان وثبت في اعمق النفوس فإذا علم بوثاقه شخص يقبل قوله بدون المطالبه بأى دليل على ذلك.

فإذاً هذه الروايات أيضاً قرينه على أن مفاد هذه الروايات حجيه أخبار الثقه وليس مفادها تأسيس الحجيه لها بل مفادها التأكيد لما بني عليه العقلاء وإمضاء له وإرشاد إليه فالروايات ليست دليلاً مستقلاً في مقابل السيره على حجيه أخبار الآحاد.

واما الآيات ومنها آية النفر وآية الكتمان وقد تقدم الكلام والمناقشة في دلالة كلتا الآيتين على حجيه أخبار الآحاد وقلنا أن كلاماً منهما لا يدل على حجيه أخبار الآحاد.

ولكن لو تنزلنا عن ذلك وسلمينا أن كلتا الآيتين تدل على حجيه أخبار الآحاد فهل مفادهما تأسيس الحجيه في مقابل السيره العقلائيه أو مفادهما التأكيد وإمضاء بناء العقلاء؟

## أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلی بحث الأصول

## الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - الدليل العقلی

ذكرنا أن سيره العقلاء تدل على حجيه خبر الثقه فقط ولا تدل على حجيه غير خبر الثقه وعلى ضوء هذه السيره فاتساع دائرة حجيه أخبار الآحاد هو اتساع دائرة أخبار الثقه لاـ أكثر من ذلك وذكرنا أن عمدہ الدليل على حجيه أخبار الثقه هو السيره العقلائيه الجاريه على العمل به الممضاه شرعا، ولا شبهه في إمضاء هذه السيره وانها مرتكزه في الأذهان ولا يكون العمل بأخبار الثقه متوقفا على أي مقدمه خارجيه.

واما الروايات التي استدل بها على حجيه أخبار الآحاد فالتفاهم العرفي منها بمناسبه الحكم والموضع الارتکازيه لا يكون اكثـر من حجيه اخبار الثقه؛ وذلك لأمرین:

الأمر الأول: قد وردت مجموعه من الروايات في عدم حجيه أخبار الفساق وأخبار الوضاعين والكذابين وما شاكل ذلك من العنوانين فمن مجموع هذه الروايات يستفاد ان موضوع الحجيه هو أخبار الثقه اي إذا كان الراوى ثقه فقوله حجه.

الأمر الثاني: أن حجيه أخبار الثقه أمر مرتكز في الأذهان وثبتت في أعماق النفوس وهو بمثابه قرينه ليه متصله مانعه عن ظهور إطلاق الروايات في حجيه الخبر مطلقا فإن هذه السيره الجاريه على حجيه أخبار الثقه من جهه ارتکازيتها في النفوس بمثابه القرينه الليه المتصله المانعه عن ظهور الروايات في حجيه أخبار الآحاد مطلقا.

هذا مضافا إلى أنه قد ورد في جمله من الروايات السؤال عن وثاقه الروايه لا عن حجيه قوله وهـى داله بوضوح على أن حجيه أخبار الثقه أمر مفروغ عنه فلا يحتاج إلى أي مقدمه خارجيه لأن العـدـه ان الراوى ثـقـه حتى يـعـلـمـ بـقـولـهـ كما في روايه صحيحه (أفيونس بن عبد الرحمن ثـقـهـ آخذـ منهـ معـالـمـ دـيـنـيـ...).

ص: ١٨٠

١ـ اختيار معرفه الرجال(رجال النجاشى)، الشيخ الطوسي، ج ٢، ص ٧٨٤.

إذا كان ثـقـهـ فـجـواـزـ أـخـذـ مـنـهـ مـعـالـمـ دـيـنـيـ لاـ يـتـوقـفـ عـلـىـ غـيـرـ دـلـيلـ وـلـأـيـ مـقـدـمـهـ خـارـجـيـهـ.

واما الآيات الكريمه ومنها آيه النفر وآيه الكتمان فقد تقدم أنـهماـ لاـ تـدـلـانـ عـلـىـ حـجـيـهـ أـخـبـارـ الآـحـادـ وـمـعـ الإـغـمـاضـ عـنـ ذـلـكـ وـتـسـلـيمـ دـلـالـتـهـمـاـ عـلـىـ حـجـيـهـ أـخـبـارـ الآـحـادـ إـلـاـ انـهـ لـاـ يـسـتـفـادـ مـنـهـمـاـ أـكـثـرـ مـنـ حـجـيـهـ أـخـبـارـ الثـقـهـ وـذـلـكـ لـأـنـ حـجـيـهـ أـخـبـارـ الثـقـهـ بـمـاـ أـنـهـ أـمـرـ مـرـتكـزـ فـيـ الأـذـهـانـ وـثـابـتـهـ فـيـ أـعـمـاـقـ النـفـوـسـ فـهـوـ بـمـثـابـهـ قـرـيـنـهـ لـيـهـ مـتـصـلـلـهـ مـانـعـهـ عـنـ ظـهـورـ هـاتـيـنـ الـآـيـتـيـنـ فـيـ الإـطـلاـقـ فـلـاـ يـنـعـقـدـ لـهـمـاـ ظـهـورـ فـيـ الإـطـلاـقـ وـلـاـ يـسـتـفـادـ مـنـ كـلـتـاـ الـآـيـتـيـنـ حـسـبـ الـمـتـفـاـهـمـ الـعـرـفـيـ بـمـنـاسـبـهـ الـحـكـمـ وـمـوـضـعـ الـأـرـتـکـازـيـهـ أـكـثـرـ مـنـ حـجـيـهـ أـخـبـارـ الثـقـهـ فـيـ إـنـ الـمـلـازـمـهـ الشـابـتـهـ بـيـنـ وـجـوبـ إـنـذـارـ الـمـنـذـرـ وـوـجـوبـ قـبـولـ قـوـلـهـ إـنـماـ هـىـ ثـابـتـهـ فـيـ مـاـ إـذـاـ كـانـ الـمـنـذـرـ ثـقـهـ لـاـ مـطـلـقاـ وـكـذـلـكـ الـمـلـازـمـهـ بـيـنـ حـرـمـهـ الـكـتـمـانـ وـوـجـوبـ الـقـبـولـ. وـأـمـاـ آـيـهـ النـبـأـ فـلـوـ سـلـمـ دـلـالـتـهـاـ عـلـىـ حـجـيـهـ أـخـبـارـ الآـحـادـ بـمـفـهـومـ الـشـرـطـ اوـ وـكـذـلـكـ الـمـلـازـمـهـ بـيـنـ حـرـمـهـ الـكـتـمـانـ وـوـجـوبـ الـقـبـولـ.

بمفهوم الوصف فعندئذ قد يقال بوقوع المعارضه بين مفهومها الدال على عدم وجوب التبين عن خبر العادل فقط وأما خبر ثقه فتدل بمقتضى إطلاق منطوقها على وجوب التبين عنه لأنها تدل على وجوب التبين عن خبر الفاسق شرعا وإن كان ثقه فإن رب فاسق شرعا لكنه لا يكذب وبين سيره العقلاء الداله على حجيه أخبار الثقه وإن كان فاسقا. ومورد الاجتماع هو خبر الثقه الفاسق فمقتضى إطلاق مدلول الآيه وجوب التبين عنه إذا كان الفاسق ثقه ومعناه أن خبره لا يكون حجه واما مقتضى السيره فهو تدل على حجيه خبر الثقه وإن كان فاسقا.

وعندئذ لا بد من علاج هذه المعارضه بالرجوع إلى المرجحات.

ولكن هذا الإشكال غير وارد فإن السيره العقلائيه بما انها قطعيه وإمضاؤها أيضاً قطعي فلا يمكن أن يعارضها إطلاق منطوق آيه النبأ إذ أن إطلاق منطوق آيه النبأ ظن ولا يمكن أن يعارض الدليل الظنی الدليل القطعي.

ومن هنا ذكرنا أنه لا يمكن ان يردع عن هكذا سيره إلا نصا صريحاً ومؤكداً وأما ظهور الآية في الإطلاق فهو لا يصلح للرادعية، ولو كان صالحًا لذلك لما عمل الناس في زمن صدور الآية بخبر الثقة من دون التفات إلى ظهورها في الإطلاق، وهذا يعني أن ظهور منطوق الآية لا يصلح لأن يكون رادعاً عن هذه السيره باعتبار قطعيتها وارتكازها في الأذهان وكذلك إمضاؤها ولم يصدر أى رد عندها من النبي الأكرم (ص) ولا من الأئمه الأطهار (ع).

هذا أو لا.

وثانياً: أن الآية بنفسها تدل على أن المراد من الفسق هو الفسق الخبرى وليس المراد منه الفسق الشرعى وذلك لوجود قرائن في الآية على ذلك:

القرينه الأولي: لو كان المراد من الفسق في الآية الفسق الشرعى فلابد ذلك وجوب التبين عن خبر الفاسق شرعاً إذا كان ثقه وهو غير مناسب بل لا يمكن لما ذكرنا من ارتكازيه حجيء خبر الثقه في أذهان الناس بحيث يعملون به من دون أى توقف على أى مقدمه. فيكون المنع عن حجيء أخبار الثقه وعن العمل به تهافتاً وتناقضاً.

القرينه الثانيه: أن الوارد في الآية (أن تصيبوا قوماً بجهاله) فإن كان المراد من الجهاله السفاهه فلا شبهه في أن العمل بخبر الثقه ليس سفهياً بل هو عقلائي فلا يندرج تحت قوله تعالى: (ان تصيبوا قوماً بجهاله). وإن كان المراد منها الجهل بالواقع فليس العمل بخبر الثقه عملاً بالجهل بنظر العقلاء.

القرينه الثالثه: أن نفس الآية ظاهره في أن المراد من الفسق هو الفسق الخبرى بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه لأن الآية في مقام بيان ذلك.

هذا مضافاً إلى أن معنى الفسق في اللغة هو الانحراف الجامع بين الانحراف في العمل والانحراف في العقيده والانحراف في القول. وأما المعنى الشرعى له فلعله لم يثبت حين نزول الآية المباركه، وحيثند يكون الفسق في الآية المباركه مستعمل في معناه اللغوى وهو الانحراف الجامع بين الانحراف في العقيده والانحراف في العمل والانحراف في القول.

والحاصل من مجموع هذه القراءن ان المراد من الفسق في الآية المباركة هو الفسق الخبرى كما انها تدل على أن المراد من العدل في مفهوم الآية الكريمة العدل الخبرى يعني الثقة.

وعلى هذا فلا تعارض بين الآية المباركة وبين السيره أى كما أن السيره تدل على حجيه أخبار الثقه فالآية أيضا كذلك.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر انه لو سلم دلالة الآيات والروايات على حجية اخبار الآحاد فلا يكون مفادها إلا التأكيد لما بنى عليه العقلاه وهو حجيه أخبار الثقه وليس مفادها تأسيس الحجيه.

هذا كله في الفرض الأول

**دائره حجيه خير الواحد، جاير يه عمل المشهور لضعف الخبر. بحث الأصول**

Your browser does not support the audio tag

**الموضوع:** دائرة حجية خبر الواحد، جابرية عمل المشهور لضعف الخبر.

الجهه الثانية: فهى أن موضوع الحجيه هل هو خبر الثقه بما هو خبر الثقه سواء أفاد الوثيق بالواقع أم لم يفده سواء أفاد الظن بالواقع أم لم يفده بل كان الظن على خلافه فإنه حجه فى جميع هذه الحالات لأن حجيته من باب الوثيق النوعى لا من بباب الوثيق الشخصى، فهل موضوع الحجيه هو خبر الثقه كما هو مقتضى سيره العقلاء او أن موضوعها الخبر المفيد للوثيق بالواقع فعلاً فكل خبر يكون مفيداً للوثيق بالواقع فعلاً فهو حجه وإن لم يكن من ثقه واما الخبر الذى لا يفيد الوثيق بالواقع فعلاً فلا يكون حجه وإن كان من ثقه.

فإذاً النسبة بين ما هو حجه وبين خبر الثقة عموم من وجه فإن الجامع هو خبر الثقة المفيد للوثيق بالواقع فعلا.

ولكن لا يمكن أن يكون الموضوع للحجية هو الخبر المفيد للوثق بالواقع فعلاً؛ وذلك لأمرٍين:

الأمر الأول: أن مفad أدلـه الحجـيه من الآيات والروايات والاجـماع والـسـيـره العـقـلـائيـه والمـتـشـرـعـيـه جـمـيعـاـ هو حـجـيـه خـبـرـ الثـقهـ بماـ هوـ خـبـرـ ثـقهـ وإنـ لمـ يـفـدـ الـوـثـوقـ بـالـوـاقـعـ فـعـلاـ وـحـجـيـتهـ منـ بـابـ الـوـثـوقـ النـوعـيـ لاـ منـ بـابـ الـوـثـوقـ الشـخـصـيـ.

الأمر الثاني: لا يمكن أن يكون الخبر المفيد للوثيق بالواقع فعلا هو الموضوع للحجية؛ إذ على ذلك لا موضوع لخبر الواحد لأن الحجية إنما هي الوثيق بالواقع ولو كان ناشئا من خبر الفاسق او من الاجماعات المنقوله او من الشهيرات الفتوائية، وحاله فى ذلك حال القطع فإنه حجه مهما كان منشأه، ومقامنا من هذا القبيل إذا قلنا إن موضوع الحجية هو الوثيق والاطمئنان لأن المدار حينئذ يكون على الوثيق والاطمئنان فعلا. وهو كما ترى خروج عن محل الكلام إذ محل الكلام في حجيه خبر الواحد، وأما الوثيق والاطمئنان الفعلى فلا شبهه في أنه حجه عقلائيه وهو ممضى شرعا وحجيته لا تحتاج إلى دليل إذ ان حجيتها ثابتة لدى العلاء والشارع قد أمضى ذلك.

فإذاً لا إشكال في حجيه الوثيق والاطمئنان الفعلى وإنما الكلام في حجيه خبر الواحد فهل موضوع الحجيه هو خبر الثقه او مطلق الخبر؟ هذا هو محل الكلام.

فالنتيجه ان القول بأن موضوع الحجيه هو الخبر المفيد للوثيق بالواقع والاطمئنان به فعلا لا يمكن المساعده عليه.

وعليه يكون الصحيح ان موضوع الحجيه هو خبر الثقه بما هو خبر ثقه.

هذا كله في الجهة الثانية.

واما الجهة الثالثه: فيقع الكلام في ان عمل المشهور بخبر ضعيف هل يكون جابرا لضعفه وموجا لدخوله في أدله الحجيه اولاً يكون كذلك؟

فيه قولان:

القول الأول: وهو ان عمل المشهور بخبر ضعيف جابر لضعفه وموجا لدخوله في أدله الحجيه، وهذا القول هو المعروف والمشهور بين الأصوليين.

القول الثاني: وذهب جماعه من المحققين إلى أن عمل المشهور بالخبر الضعيف ليس جابرا وان وجوده كالعدم فلا يجعل الخبر الضعيف حجه ولا يوجب دخوله في أدله الحجيه.

وما استدل به للقول الأول وجهان:

ص: ١٨٤

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائيني (قده) من أن عمل المشهور بخبر ضعيف يوجب صحة هذا الخبر ودخوله في أدله الحجية لأن هذا يصيره داخلاً في منطوق آيه النبأ: (إن جاءكم فاسقٌ بنبأٍ فتبيّنوا) وهي دالة على حجية الخبر مع التبيين ولو كان من الفاسق. ومن الواضح أن عمل المشهور تبيين ومعه فلا محاله يدخل في إطلاق المنطوق للآيه المباركة.

وعلى هذا فالآية تدل بإطلاق منطوقها على حجيه الخبر الضعيف مع التبيين الصادق على عمل المشهور، ومن هنا يكون عمل المشهور جابرا لضعف السند ومحاجا للدخول هذه الرواية في منطوق آية النأس.

والجواب عن ذلك واضح: إذ ان الآية المباركة تدل على عدم حجيء خبر الفاسق والأمر بالتبين إنما هو أمر بتحصيل الحجه على النبأ لأن خبر الفاسق ليس بحجه، والمراد من الحجه في المقام هو تحصيل العلم الوجданى لأن التبين ظاهر في العلم الوجدانى ولا أقل من ظهوره في العلم العرفى وهو الاطمئنان.

وعلى هذا فالآية بمنطقها ظاهره في أن خبر الفاسق ليس بحجه في المسألة بل يجب على المكلف تحصيل العلم الوجданى أو لا أقل من العلم العرفى. وحينئذ يكون العمل بالعلم أو بالاطمئنان لاـ بحجه خبر الفاسق، ومن هنا تكون الآية أجنبية عما ذكره المحقق النائينى حيث أن المتفاهم العرفى من الآـية ليس هو ان خبر الفاسق حجه مع التين، بل هو عدم الاعتناء بخبر الفاسق والواجب على المكلف تحصيل العلم بالواقع.

وبكلمه ان الأمر بالتبين أمر إرشادى وليس أمراً تكليفياً مولوياً ضروره أن التبين ليس من أحد الواجبات فى الشريعة المقدسة كسائر الواجبات الأخرى بل هو إرشاد إلى عدم حجية خبر الفاسق ولا بد منه تحصيل حجمه اخرى فى المسألة وهي العلم الوجданى او الاطمئنان.

وعمل المشهور في نفسه لا- يكون حجه كما تقدم بحثه موسعاً ومن الواضح أن ضم اللاـ حجه إلى اللاـ حجه لا أثر له فخبر الفاسق في نفسه لا- يكون حجه وعمل المشهور أيضاً لا يكون حجه وضم أحدهما إلى الآخر لا يترتب عليه أي أثر فلا يوجب انقلاب ما ليس بحجه حجه بل هو امر مستحيل في الأحكام الشرعية التي هي أمور اعتبارية؛ لأنها فعل اختياري و مباشر للمولى فجعلها نفيا وإثباتاً بيد المولى ولا يمكن ثبوت الحكم قهراً أو ثبوته معلولاً لعله.

وعليه فضم الشهـر إلى خـبر الفـاسـق لا يـمـكـن ان يـصـيـر خـبر الفـاسـق حـجـه قـهـراـ.

وعلى هذا فلاـ أثر لضم الشـهـر إلى خـبر الفـاسـقـ. نـعـمـ قـدـ يـحـصـلـ الـاطـمـثـنـانـ وـالـوـثـوقـ منـ الشـهـرـ وـلـكـهـ لاـ يـعـدـوـ انـ يـكـونـ وـثـوقـاـ شـخـصـياـ يـحـصـلـ لـبـعـضـ الـفـقـهـاءـ دـوـنـ الـبـعـضـ الـآـخـرـ وـقـدـ يـحـصـلـ فـيـ مـسـأـلـهـ وـلـاـ يـحـصـلـ فـيـ مـسـأـلـهـ آـخـرـ، وـهـوـ كـمـاـ تـرـىـ لـيـسـ ضـابـطاـ كـلـيـاـ، وـقـدـ عـلـمـ مـاـ تـقـدـمـ اـنـ مـسـأـلـهـ الـأـصـوـلـيـهـ لـاـ بـدـ اـنـ تـكـوـنـ ضـابـطاـ كـلـيـاـ وـلـاـ تـخـتـلـفـ باـخـتـلـافـ الـفـقـهـاءـ وـالـمـجـتـهـدـينـ.

الوجه الثاني: — من وجوه جابرية عمل المشهور للخبر الضعيف — أن عمل المشهور بخبر يكشف عن صدوره عن المعصومين(ع) وبذلك يدخل الخبر الضعيف في أدله الحجية وشمولها له.

والجواب عن ذلك: انه إن أريد بكاستفيه الكاشفيه النوعيه فيرد عليه:

أولاً: أن عمل المشهور لا يصلح لأن يكون كاشفاً نوعياً عن صدور الخبر الضعيف عن المعصومين(ع) بل لا يكون كاشفاً ظنياً نوعاً فضلاً عن كونه كاشفاً وثيقاً نوعاً.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أنه كاشف نوعاً عن صدور الخبر عن المعصومين(ع) إلاـ أنهـ لاـ دـلـيلـ عـلـىـ حـجـيـهـ هـذـاـ الكـشـفـ؛ لأنـ الدـلـيلـ عـلـىـ حـجـيـهـ الـكـشـفـ النـوـعـيـ إنـمـاـ هـوـ فـيـ خـصـوصـ الـكـشـفـ النـوـعـيـ الـمـسـتـفـادـ منـ خـبـرـ الثـقـهـ اوـ منـ ظـواـهـرـ الـأـلـفـاظـ لأنـهاـ حـجـهـ بـالـسـيـرـهـ القـطـعـيـهـ مـنـ الـعـقـلـاءـ بـمـلـاـكـ كـشـفـهـاـ نـوـعـاـ عـنـ الـوـاقـعـ. وـاـمـاـ فـيـ غـيرـ هـذـيـنـ الـمـوـرـدـيـنـ فـلـاـ دـلـيلـ عـلـىـ حـجـيـهـ الـكـشـفـ النـوـعـيـ؛ لأنـ حـجـيـهـ شـئـ بـحـاجـهـ إـلـىـ دـلـيلـ، وـالـكـشـفـ النـوـعـيـ لـيـسـ حـجـهـ ذـاتـيـهـ فـلـاـ يـمـكـنـ الـحـكـمـ بـحـجـيـهـ مـطـلقـاـ مـاـ لـمـ يـقـمـ الـدـلـيلـ عـلـىـ ذـلـكـ وـقـدـ قـلـنـاـ إـنـ الدـلـيلـ الـقـائـمـ عـلـىـ حـجـيـهـ مـخـصـ بـخـبـرـ الثـقـهـ وـظـواـهـرـ الـأـلـفـاظـ، وـلـاـ يـمـكـنـ التـعـدـىـ عـنـ مـوـرـدـهـماـ إـلـىـ سـائـرـ مـوـارـدـ الـكـشـفـ النـوـعـيـ؛ إـذـ التـعـدـىـ عـلـىـ خـلـافـ الـقـاعـدـهـ وـبـحـاجـهـ إـلـىـ دـلـيلـ وـقـرـيـنـهـ، وـلـاـ تـوـجـدـ هـكـذـاـ قـرـيـنـهـ عـلـىـ التـعـدـىـ لـاـ مـنـ نـفـسـ السـيـرـهـ وـلـاـ مـنـ الـخـارـجـ كـمـاـ أـنـهـ لـاـ دـلـيلـ عـلـىـ حـجـيـهـ الـكـشـفـ النـوـعـيـ مـطـلقـاـ.

وإن أريد بكاففيه الكاففيه الظني فلا- دليل على حجيء هذه الكاففيه لأن الأصل الأولى قائم على حرمه العمل بالظن وعدم حجيء وحجيء كاففيه بحاجة إلى دليل ولا دليل على ذلك.

وإن أريد بكاففيه الكاففيه القطعي فهـى بحاجـه إلى تـامـيـه مـقـدـمـيـن فإن تـمـتـ هـاتـانـ المـقـدـمـاتـانـ كانـ عـمـلـ المـشـهـورـ كـاـشـفـاـ قـطـعاـ عنـ صـدـورـ الـخـبـرـ عـنـ الـمـعـصـومـ(عـ)ـ وإنـ لـمـ تـمـ هـاتـانـ المـقـدـمـاتـانـ فـلاـ يـمـكـنـ أنـ يـكـونـ عـمـلـ المـشـهـورـ كـاـشـفـاـ.

### جابـيـهـ عـمـلـ المـشـهـورـ لـضـعـفـ الـخـبـرـ بـحـثـ الـأـصـولـ

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: جابـيـهـ عـمـلـ المـشـهـورـ لـضـعـفـ الـخـبـرـ

ذـكـرـنـاـ أـنـ لـاـ يـمـكـنـ الـمـسـاعـدـهـ عـلـىـ ماـ ذـكـرـ مـنـ اـنـ عـمـلـ المـشـهـورـ بـرـوـايـهـ ضـعـيفـهـ كـاـشـفـعـ عنـ صـدـورـهاـ عـنـ الـمـعـصـومـينـ(عـ)ـ،ـ إـنـ أـرـيدـ بـالـكـافـفـيـهـ الـكـافـفـيـهـ الـنـوـعـيـهـ فـمـضـافـاـ إـلـىـ أـنـ عـمـلـ المـشـهـورـ لـيـسـ كـاـشـفـاـ نـوـعـيـاـ عـنـ صـدـورـ الـخـبـرـ الـضـعـيفـ عـنـ الـمـعـصـومـينـ(عـ)ـ اـنـهـ لـاـ دـلـيلـ عـلـىـ حـجـيـهـ هـذـهـ كـاـشـفـيـهـ لـأـنـ الدـلـيلـ إـنـمـاـ قـامـ عـلـىـ حـجـيـهـ كـاـشـفـيـهـ الـنـوـعـيـهـ فـيـ خـصـوصـ خـبـرـ الثـقـهـ وـظـواـهـرـ الـالـفـاظـ وـلـاـ دـلـيلـ فـيـمـاـ عـدـاـ ذـلـكـ وـالـتـعـدـىـ عـنـ خـبـرـ الثـقـهـ وـظـواـهـرـ الـالـفـاظـ إـلـىـ هـذـاـ الـمـوـرـدـ لـاـ يـمـكـنـ لـأـنـ كـلـ حـكـمـ إـذـاـ كـانـ عـلـىـ خـلـافـ الـقـاعـدـهـ فـالـتـعـدـىـ مـنـهـ إـلـىـ غـيـرـهـ يـكـونـ بـحـاجـهـ إـلـىـ قـرـيـنـهـ وـلـاـ قـرـيـنـهـ فـيـ الـمـقـامـ لـاـ فـيـ نـفـسـ أـدـلـهـ حـجـيـهـ كـاـشـفـيـهـ وـلـاـ مـنـ الـخـارـجـ.

وـإـنـ أـرـيدـ بـالـكـافـفـيـهـ الـكـافـfـيـهـ الـظـنـيـهـ فـلـاـ دـلـيلـ عـلـىـ حـجـيـتـهاـ إـذـ الـأـصـلـ الـأـولـىـ حـرـمـهـ الـعـلـمـ بـالـظـنـ فـالـعـلـمـ بـهـ بـحـاجـهـ إـلـىـ دـلـيلـ وـلـاـ دـلـيلـ فـيـ الـمـقـامـ عـلـىـ الـحـجـيـهـ.

وـإـنـ أـرـيدـ بـالـكـافـfـيـهـ الـكـافـfـيـهـ الـقـطـعـيـهـ أـوـ الـأـطـمـئـنـانـيـهـ فـهـىـ تـوقـفـ عـلـىـ تـامـيـهـ مـقـدـمـيـنـ:

المـقـدـمـهـ الـأـولـىـ:ـ أـنـ يـكـونـ الـعـلـمـ بـالـرـوـايـهـ الـضـعـيفـ سـنـداـ مشـهـورـاـ بـيـنـ الـمـتـقـدـمـيـنـ مـنـ أـصـحـابـاـ الـذـيـنـ يـتـصـلـ عـصـرـهـمـ بـعـصـرـ أـصـحـابـ الـأـئـمـهـ(عـ).

المـقـدـمـهـ الثـانـيـهـ:ـ أـنـ تـصـلـ هـذـهـ الشـهـرـ إـلـيـهـمـ مـنـ زـمـنـ الـأـئـمـهـ(عـ)ـ يـداـ بـيـدـ وـطـبـقـهـ بـعـدـ الطـبـقـهـ.

صـ:ـ ١٨٧ـ

فـإـنـ تـمـتـ هـاتـانـ المـقـدـمـاتـانـ فـلـاـ شـبـهـ فـيـ أـنـ الـخـبـرـ الـضـعـيفـ حـيـنـئـذـ يـكـونـ صـادـراـ عـنـهـمـ(عـ)ـ إـمـاـ قـطـعاـ أـوـ اـطـمـئـنـانـاـ،ـ لـأـنـ هـاتـيـنـ المـقـدـمـيـنـ تـضـمـنـانـ شـهـرـهـ هـذـاـ الـخـبـرـ فـيـ زـمـنـ أـصـحـابـ الـأـئـمـهـ وـهـذـاـ يـعـنـيـ اـتـصـالـ الشـهـرـ بـزـمـنـ الـأـئـمـهـ(عـ)ـ مـاـ يـدـلـ عـلـىـ إـمـضـاؤـهـ شـرـعاـ وـهـوـ يـدـلـ عـلـىـ صـدـورـهـ عـنـهـمـ(عـ).

وـلـكـنـ لـاـ تـمـتـ هـاتـانـ المـقـدـمـاتـانـ:

أـمـاـ عـدـمـ تـامـيـهـ المـقـدـمـهـ الـأـولـىـ:ـ فـلـأـنـهـ لـاـ طـرـيقـ لـنـاـ إـلـىـ إـحـرـازـ عـلـمـ مشـهـورـ أـصـحـابـ الـأـئـمـهـ(عـ)ـ وـفـقـهـاءـ الـأـصـحـابـ بـهـذـهـ الرـوـايـهـ

الضعيفه سندًا في مقام الافتاء لا مباشرةً وذلک للفصل الزمني بين الفقهاء المتأخرین والفقهاء المتقدمين ولا بالواسطه فإن غایه ما يمكن ان يقال فى المقام فى علاج وتخريج ذلك احد طریقین:

الطريق الأول: ان يكون عمل الفقهاء المتقدمين بالروايه الضعيفه سندًا قد وصل إلى المتأخرین يدا بيد وطبقه بعد الطبقه.

الطريق الثاني: وصول كتب الفقهاء المتقدمين الاستدلاليه إلى المتأخرین بطريق معتبر او متواتر.

وكلا الطریقین غير تام:

أما الطريق الأول: فلأن المتأخرین وإن كانوا ينقلون آراء المتقدمين وفتاويهم في كتبهم إلا أن مجرد ذلك لا يكفي فلا بد من إثبات ان المتقدمين قد استندوا في الافتاء إلى هذه الروايه الضعيفه سندًا ومجرد موافقه فتاويهم للروايه لا يدل على استنادهم إليها في مقام الافتاء إذ كما يحتمل ذلك أيضًا استنادهم إلى حسن الظن أو إلى الظن المطلق أو الاجماع المنقول أو الشهره الفتوايه أو ما شاكل ذلك، وعليه لا نحرز أن عملهم وفتاويهم مستنده إلى الروايه الضعيفه سندًا.

وبعبارة أخرى أنه لا يمكن إثبات استناد المتقدمين في فتاويهم إلى الروايه الضعيفه سندًا وذلک:

أولاً: ان المتأخرین غالباً ما ينقلون في كتبهم عباره أن المشهور بين قدماء الأصحاب هو الرأى الفلامى في هذه المسألة من دون استقصاء آرائهم، وربما تنقل آراء بعض المتقدمين كما في النقل عن الشیخ(قدھ) أنه استند في الحكم الفلامى إلى هذه الروايه الضعيفه ثم ينقل موافقه السيد المرتضى له في ذلك ولم يذكر باقي العلماء ومن الواضح أن مثل هذا لا يدل على موافقه السيد له في الاستناد إلى هذه الروايه في الافتاء نعم ربما كان موافقاً للشیخ في الفتوى ولكن ربما لم يكن موافقاً له في الاستناد إلى هذه الروايه الضعيفه.

ومن هنا لا نحرز موافقه باقى المتقدمين للشيخ فى ذلك.

ثانياً: ربما ينقل المتأخرین آراء المتقدمين في المسألة ولكن بدون الإشارة إلى مدرکها، وآرائهم في المسألة وإن كانت موافقه لمضمون الروايه الضعيفه إلا أن مجرد الموافقه لا يكون دليلا على استنادهم إليه في الافتاء لأنه كما يتحمل ذلك أيضا أن مدرکهم في الفتوى حسن الظن او الاجماع المنقول أو مطلق الظن وما شاكل ذلك.

فالنتيجه أنه لا يحرز من موافقه فتوى المتقدمين لمضمون الروايه الضعيفه سندًا استنادهم في الافتاء إليها.

هذا مضافا إلى أن المتقدمين مختلفون في آرائهم بل قد يختلف رأى أحدهم في مسألة واحده بين كتاب وكتاب آخر له ومن هنا يصعب نقل اتفاق المتقدمين في مسألة واحده، وعليه فلا طريق للمتأخرین في نقل اتفاق المتقدمين على رأى مستندين في ذلك إلى روایه ضعيفه سندًا.

وأما الطريق الثاني: فهو مبني على أن يكون لكل واحد من المتقدمين كتاب استدلالي يحتوى على هذه المسألة وعلى غيرها يذكر فيه مدرکه في الافتاء بهذه المسألة.

ولكن لم يصل إلى المتأخرین مثل هذه الكتب وذلك لأمرین:

أولاً: يتحمل أنه لا يوجد لكل واحد من المتقدمين كتاب استدلالي كذلك.

ثانياً: يتحمل أن يكون لكل واحد منهم كتاب استدلالي ولكنه لم يصل إلى المتأخرین.

ولعله لأجل ذلك يذكر المتأخرین آراء المتقدمين من دون ذكر مستندهم في ذلك وإن كانت آراؤهم مطابقة لمضمون الروايه الضعيفه. ولكن مجرد ذلك لا يكفي في إحراز استناد المتقدمين إليها في الافتاء.

فالنتيجه أن المتأخرین لا طريق لهم إلى إحراز الشهره بين المتقدمين.

واما المقدمه الثانية: فإنه على تقدير التسلیم بالمدّمه الأولى فلا يمكن الالتزام بالمدّمه الثانية، لأنه لا طريق لنا إلى إحراز أن الشهره الموجوده بين المتقدمين قد وصلت إليهم من زمن الأئمه(ع) يدا بيده وطبقه بعد الطبقه. أى إذا أحرزنا الشهره بين المتقدمين بطريق ما ولكن لا طريق لنا إحراز حجيتها من خلال اتصالها بزمن المعصومين(ع)، وقد وصلت إلى المتقدمين من زمنهم(ع) بطريق معتبر حسى أو بالتواتر.

هذا مضافاً إلى أنه لا بد من إحراز كون هذه الشهـرـة شهرـه تعـديـه وأـمـا إـذـا كـانـ لـهـا مـدـرـكـ فلا أـثـرـ لـهـا لأنـ حـجـيـتها حـيـنـذـ مـأـخـوذـهـ منـ حـجـيـهـ مـدـرـكـهاـ.

جابر يه عمل المشهور لضعف الرواية بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

## الموضوع: جابرية عمل المشهور لضعف الرواية

أما المقدمه الثانيه وهى وصول هذه الشهره من زمن الأئمه(ع) إلى المتقدمين يدا بيد وطبقه بعد الطبقه فعلى تقدير تسليم المقدمه الأولى وثبتت الشهره بين المتقدمين على العمل بالروايه الضعيفه إلا أن هذا الوصول بحاجه إلى دليل ولا دليل على ذلك ولا طريق لنا إلى إثباته بين أصحاب الأئمه(ع) وأنها وصلت إليهم يدا بيد وطبقه بعد الطبقه بنحو التواتر أو لا أقل بطريق آحاد معتبر وحسبي.

فإذاً ليس بإمكاننا إثبات أن هذه الشهادة مستندة على العمل بخبر ضعيف كانت موجودة في زمن أصحاب الأئمة(ع) ووصلت منهم إلى المتقدمين من أصحابنا يداً بيد وطبقه بعد التطبيق أو بطريق معتبر حسبي.

هذا مضافاً إلى أن هذه الشهـرـة لو كانت موجودـة بين أـصحابـ الأئـمـهـ (عـ) وأنـها وصلـتـ إـلـيـنـا بـطـرـيقـ مـتوـاتـرـ او يـداـ بـيدـ وـطـبـقـهـ بـعـدـ الطـبـقـهـ او بـطـرـيقـ آـحـادـ مـعـتـبـرـ لـأـشـارـبـاـنـاـ إـلـىـ ذـلـكـ جـزـماـ لـأـنـهـ أـمـنـاءـ عـلـىـ الـأـحـادـيـثـ وـقـدـ حـافـظـوـاـ عـلـىـ طـرـقـ الـأـحـادـيـثـ الـواـصـلـهـ إـلـيـهـمـ مـنـ زـمـنـ الـأـئـمـهـ (عـ) طـبـقـهـ بـعـدـ الطـبـقـهـ وـيـداـ بـيدـ كـالـشـيـخـ الطـوـسـيـ عـلـيـهـ الرـحـمـهـ فـقـدـ بـيـنـ ماـ وـصـلـ إـلـيـهـ مـنـ الـأـحـادـيـثـ الـواـصـلـهـ مـنـ زـمـنـ الـأـئـمـهـ (عـ) بـوـسـائـطـ مـتـعـدـدـهـ وـكـذـلـكـ الصـدـوقـ عـلـيـهـ الرـحـمـهـ وـغـيرـهـ فـلـوـ كـانـتـ هـذـهـ الشـهـرـهـ قـدـ وـصـلـتـ إـلـيـهـمـ مـنـ زـمـنـهـ (عـ) يـداـ بـيدـ وـطـبـقـهـ بـعـدـ الطـبـقـهـ اوـ بـطـرـيقـ مـعـتـبـرـ حـسـيـ لـأـشـارـوـاـ إـلـىـ ذـلـكـ فـيـ كـتـبـهـمـ،ـ معـ أـنـهـ لـاـ عـينـ وـلـاـ أـثرـ لـمـثـلـ هـذـاـ فـسـكـوـتـهـمـ عـنـ ذـلـكـ وـعـدـمـ الإـشـارـهـ إـلـيـهـ دـلـيلـ عـلـىـ عـدـمـ وـصـولـ مـثـلـ هـكـذـاـ شـهـرـهـ مـنـ أـصحابـ الـأـئـمـهـ (عـ) بـوـسـائـطـ مـتـعـدـدـهـ.

ص: ۱۹۰

وَدُعُوا أَنْ عَمِلَ الْمَسْهُورُ بِرَوَايَهٖ ضَعِيفَهٖ مُسْتَنِدٌ إِلَى قَرِينِهِ وَتَلَكَ الْقَرِينِهِ قَدْ وَصَلَتْ إِلَيْهِمْ مِنْ أَصْحَابِ الْأَئِمَّهِ (ع) يَدًا بِيَدٍ وَطَبَقَهُ بَعْدَ الطَّبَقَهُ أَوْ لَا أَقْلَ بِطَرِيقٍ مُعْتَبِرٍ حَسْيَ لَا حَدْسَيٍ وَهَذِهِ الْقَرِينِهِ تَدَلُّ عَلَى صَحَهُ هَذِهِ الرَّوَايَهِ الْضَّعِيفَهِ وَصَادِرَهُ عَنْهُمْ (ع).

هذه الدعوى مدفوعة لأن هذه القراءة لا تخلو إما أن تكون لفظه أو لسيه ارتكاز به.

أما احتمال كونها قرينة لفظيه فيرد عليه أنها لو كانت موجوده لأشار إليها أصحابنا المتقدمين في كتبهم بطبيعة الحال كما هو شأنهم باعتبار أنهم أمناء على الأحاديث، فعدم الإشارة إليها دليل على عدم وجودها.

واما احتمال كونها قرينه لبيه ارتكازيه وهي موجوده بين أصحاب الأئمه(ع) وقد وصلت إلى المتقدمين فأيضا لا محالة لأشاروا إليها وإن العمل بهذه الروايه الضعيفه من جهة هذه القرىنه لأنها من الخصوصيات المهمه في الروايات ويستبعد عدم الإشاره

إليها في كتبهم، فعدم الإشاره إليها دليل على عدم وجودها.

إلى هنا قد تبين أن ما هو المشهور بين الأصوليين من ان عمل مشهور المتقدمين بروايه ضعيفه جابر لضعفها سندا و موجب لدخولها تحت أدله الاعتبار والحجيه لا يمكن المساعده عليه.

واما المشهور بين المتأخرین فلا اثر له، واحتمال وصولها إليهم من زمن أصحاب الأئمه(ع) غير صحيح لأنها لو وصلت إليهم لكان وصولها إليهم من طريق المتقدمين لعدم إمكان وصولها إليهم من غير هذا الطريق وقد عرفت الأمر فيه مما سبق.

هذا من ناحيه أخرى.

ومن ناحيه أخرى أن إعراض المشهور عن روايه صحيحه هل يوجب سقوطها عن الاعتبار وخروجها عن أدله الحجيه أو لا؟

والجواب عن ذلك: أن هنا قولين:

القول الأول: وهو المشهور بين الأصحاب أن الإعراض عن روايه صحيحه يوجب سقوطها عن الاعتبار وخروجها عن أدله الحجيه وادله الاعتبار.

القول الثاني: ما ذهب إليه جماعه من المحققين ومنهم السيد الاستاذ(قده) من عدم الأثر لإعراض المشهور في ذلك. وما ذهب إليه المشهور من أن الإعراض عن روایه صحيحه يوجب سقوطها عن الاعتبار فهو مبني على تماميه مقدمتين:

المقدمه الأولى: أن يكون هذا الإعراض من قدماء الأصحاب الذين يكون عصرهم متصلًا بعصر أصحاب الأئمه(ع).

المقدمه الثانية: وصول هذا الإعراض من أصحاب الأئمه(ع) إلى المتقدمين.

ولكن كلتا المقدمتين غير تامة.

أما الأولى: فلأنه لا طريق لنا إلى إثبات إعراض أصحابنا المتقدمين عن هذه الروایه الصحيحه سندا، إذ أن إحراز ذلك منوط بوصول إعراضهم إلى المتأخرین يدا بيد وطبقه بعد الطبقه بنحو التواتر أو بطريق أحد معتبر. وشيء منها غير موجود، لأنه لا طريق لنا إلى ذلك، إذ أن هذا الوصول منوط بأحد طريقين:

الطريق الأول: ان يكون هذا الوصول بطريق التواتر أو بطريق الآحاد المعتبر، وشيء من ذلك غير موجود لأن كل مجتهد إذا رجع إلى كتب المتأخرین يرى أنهم ينقلون آراء المتقدمين أو اختلافهم في المسألة بدون الإشاره إلى مدرکها ومستندتها او ينقلون الشهره من المتقدمين او اجماعهم بطريق الآحاد الحدسي ولا يكون لهذا النقل أثر لأن نقل الإجماع الحدسي غير مشمول لدليل الاعتبار لاختصاصه بخبر الواحد الحسني دون الحدسي.

فمن أجل ذلك لا طريق لنا إلى إحراز إعراض أصحابنا المتقدمين عن روایه صحيحه سندا.

الطريق الثاني: ان يكون لكل واحد من المتقدمين كتاب استدلالي واصل إلينا.

ولكن الأمر ليس كذلك لأنه لم يصل إلينا كتاب استدلالي يحتوى على هذه المسألة وغيرها من كل واحد من المتقدمين، إما لعدم وجود كتاب استدلالي لكل واحد منهم في المسألة او كان ولكن لم يصل إلينا. وعلى كلا التقديرین فلا طريق لنا إلى ذلك.

واما المقدمه الثانيه: فلا طريق لنا إلى إحراز أن هذا الإعراض قد وصل إلى المتقدمين من أصحاب الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه بنحو التواتر او بطريق آحاد معتبر حسى لا حدسى. لعدم شيء منها.

ودعوى القرينه كما تقدم مدفوعه في المقام فلو كانت هناك قرينه على أن هذه الروايه لم تصدر من المعصومين(ع) لأنصار إليها المتقدمين، مع أنه لا-عين ولا-أثر لها فى كتب المتقدمين مع أن شأنهم الحفاظ على خصوصيات الروايات لأنهم الأمانة على الروايات.

والحاصل ان إعراض المتقدمين عن روايه صحيحه لا أثر له ولا يوجب خروجها عن أدله الاعتبار والحجيه، فما هو المشهور من ان إعراض القدماء عن روايه صحيحه سندًا يوجب سقوطها عن الاعتبار لا أثر له ولا واقع موضوعي له.

فالصحيح هو ما ذكره السيد الاستاذ(قدره) أصحاب الأئمه

### جابريه عمل المشهور لضعف الروايه. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: جابريه عمل المشهور لضعف الروايه.

إلى هنا قد تبين امور:

الأمر الأول: ان محل الكلام إنما هو في الشهره بين قدماء الأصحاب واما الشهره بين المتأخرین إذا لم تكن بين المتقدمين فلا أثر لها.

الأمر الثاني: أنه ليس بإمكاننا إثبات عمل المتقدمين بروايه ضعيفه ولا إعراضهم عن روايه صحيحه، فإن إثبات ذلك بحاجه إلى إثبات وصول هذا الإعراض والعمل إليهم يدا بدى وطبقه بعدم الطبقه بنحو التواتر أو بطريق معتبر ولكن لم يكن الموجود في كتب المتأخرین شيء من ذلك وإنما الموجود هو نقل الشهره بخبر حدسى ونقل الإجماع بخبر حدسى وهو لا يكون حجه.

فإذاً الصغرى غير ثابته وليس بإمكاننا إثبات أن المشهور قد عملوا بروايه ضعيفه حتى يكون جابرا لضعف سندتها ولا يمكن إثبات أن المشهور قد أعرضوا عن روايه صحيحه حتى يكون مسقطا لها عن الحجيه.

ص: ١٩٣

الأمر الثالث: على تقدير الصغرى وهي ثبوت الشهره بين القدماء إلا أنها في نفسها لا تكون حجه فإن الشهره الفتوايه لا دليل على حجيتها بل لا دليل على حجيه الإجماع فضلا عن الشهره الفتوايه.

والدليل على حجيه هذه الشهره إثبات أنها وصلت من زمن الأئمه(ع) إليهم يدا بيد وطبقه بعد الطبقه بنحو التواتر أو بطريق معتبر.

ولكن لا- يمكن إحراز ذلك إذ لو وصلت الشهادة إلى القدماء من زمن أصحاب الأئمة(ع) لأنهم في ذلك كتبهم لأنهم حدثهم مع أنهم أمناء على الروايات بلا فرق في ذلك بين الشهادة التي تكون في العمل بخبر ضعيف أو الشهادة في الإعراض عن خبر صحيح، ولكن لا عين ولا أثر لمثل ذلك، وهذا كافٍ عن عدم الوصول.

وعلى هذا لا تكون الكبرى ثابته ولأجل ذلك لا أثر لدعوى الشهادة بين القدماء على العمل بروايه ضعيفه أو إعراض المشهور عن روايه صحيحه في المسألة.

نعم استثنى السيد الاستاذ(قده) [\(١\)](#) ما إذا كان هناك تسامم بين أصحابنا المتقدمين والمتاخرين على العمل بروايه ضعيفه أو تسامم على الإعراض عن روايه صحيحه، فإنه يمكن على ذلك القول بأن الأول جابر لضعف السندي والثانى مسقط لها عن الحجية.

ولكن للمناقشه فيه أيضا مجال:

أولاًً: أنه ليس لنا طريق إلى إحراز هذا التسامم، إذ لو فرض إحراز مثل هذا التسامم بين المتأخرین فكيف يمكن إحرازه بين المتقدمين والحال أنه ليس في كتب المتأخرین إشاره إلى وجود مثل هذا التسامم بين المتقدمين وإنما الحاصل من المتأخرین هو نقل التسامم بالحدس والاجتهاد وهو لا يكون حجه والمفروض أنه لا يوجد لكل واحد من المتقدمين كتاب استدلالي حول هذه المسألة وامثالها حتى نرجع إلى كتبهم ونعرف من خلالها آرائهم ومدرکها او كانت لهم كتب ولكن لم تصل إلينا.

ص: ١٩٤

---

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الوعظ، ج ٢، ص ٢٠٣.

ولو فرضنا وجود مثل هكذا تosalim ولكن احتمال أنه تosalim تعبدى بين القدماء والمؤخرین معا بعيد جدا لأنه يمكن ان يكون مبني على الحدس أو حسن الظن أو على حجيء الظن المطلق أو ما شاكل ذلك.

وعلى كل حال لا يمكن إثبات أن هذا التosalim تعبدى.

ولو فرض أنه تعبدى ولكن لا يمكن ان يكون كاشفا عن أنه وصل إلينا من زمن الأئمه(ع) او يكون كاشفا عن وجود الإمام(ع) بين المجمعين، إذ لا طريق لنا إلى ذلك.

فالنتيجه أنه لا يمكن الاعتماد على هذا التosalim على تقدير ثبوته بين الأصحاب المتقدمين والمؤخرین منهم.

هذا تمام كلامنا في أدله حجيء أخبار الآحاد.

وقد ظهر من خلال ذلك أن عمه الدليل على حجيء أخبار الآحاد كأخبار الثقه السيره القطعية من العقلاه الجاريه على العمل بأخبار الثقه، ولم يرد رد عنها من قبل المعصومين(ع) وهذا يعني أنها مضاهه شرعا.

واما سائر الأدله من الروايات والآيات والاجماع وسيره المتشرعه جميعا لو كانت تامه فمفادها التأكيد للسيره العقلائيه ولما بني عليه العقلاه لا التأسيس.

وبعد ذلك يقع الكلام في دليل الاسداد

وهذا الدليل وهو وإن لم يترتب عليه أى أثر عملي ولكن يترتب عليه أثر علمي لأنه دليل يقام على حجيء مطلق الظن وهو متاخر عن الأدله الخاصه التي تدل على حجيء الأمارات الخاصه كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ وأن هذا الدليل في طول تلك الأدله ومبني على عدم حجيء الأدله الخاصه القائمه على اعتبار الأخبار الخاصه كروايات الثقه، ولكن بما أن الأدله الخاصه تامه على حجيء أخبار الثقه وظواهر الالفاظ فعنده لا فائد له عمليه لهذا البحث ولكن يترتب عليه أثر علمي ولهذا نقتصر في هذا البحث على أركانه ومسائله المهمه ونترك الفروع المبنيه على التقدير والفرض فقط.

ثم ان هذا الدليل مركب من مقدمات ويقع الكلام في هذه المقدمات في عده جهات:

الجهه الأولى: في بيان هذه المقدمات كما وكيفا.

الجهه الثانية: في صحة هذه المقدمات وعدم صحتها كلا او بعضها.

الجهه الثالثه: في نتيجه هذه المقدمات هل هي الحكمه او الكشف.

الجهه الرابعه: أيضا في نتيجه هذه المقدمات هل هي مهممه او مطلقه.

اما الكلام في الجهه الأولى: فقد ذكر شيخنا الانصارى [\(١\)](#) ووافقه السيد الاستاذ [\(٢\)](#) على أن دليل الانسداد مركب من أربع مقدمات:

المقدمه الأولى: العلم الإجمالي بثبوت أحكام إلزامية في الشريعة المقدسه ودائره أطراف هذا العلم الإجمالي دائرة الشريعة سواء كانت هناك إماره أم لم تكن هناك اماره.

المقدمه الثانية: بما ان العلم الوجданى بمعظم الأحكام الشرعيه منسد لأن معظم الأحكام الشرعيه أحكام نظرية وإثباتها بحاجه إلى عمليه الاجتهاد والاستنباط وتطبيق القواعد العامه الأصوليه على عناصرها الخاصه لتكون النتيجه مسئله فقهيه كوجوب شيء أو حرمته شيء او ما شاكلهما.

واما الأحكام الضروريه والأحكام القطعيه فهي قليله جدا ولا يتوقف إثبات الأحكام الضروريه على الاجتهاد لأن ثبوتها ضروريه ولا تحتاج إلى أي مقدمه لأجل إثباتها وكذلك الأحكام القطعيه لأن القطع يتعلق بالحكم مباشره وبدون أي واسطه، ومن هنا كانت نسبة الأحكام الضروريه والقطعيه إلى المجتهد والعامي على حد سواء فلا يرجع العامي إلى المجتهد في الأحكام الضروريه والأحكام القطعيه وإنما يرجع إليه في الأحكام النظريه لأن إثباتها يتوقف على عمليه الاستنباط والاجتهاد.

وحيث أن الأحكام الضروريه والقطعيه نسبتها تقريبا لا تتجاوز ٦٪ أو أقل أو أكثر بالنسبة إلى الأحكام النظريه فهى قليله جدا ولا يمكنها حل مشاكل الإنسان الاجتماعي والفردي والماديه والمعنويه والعائليه والاقتصاديه وما شاكل ذلك. فمن أجل ذلك نحتاج إلى إثبات الأحكام النظريه بعمليه الاجتهاد والاستنباط وتطبيق القواعد العامه الأصوليه على عناصرها الخاصه لتكون نتيجتها مسئله فقهيه كالوجوب او الحرمه ونحوهما.

ص: ١٩٦

١- فرائد الاصول، الشيخ الانصارى، ج ١، ص ٣٨٤.

٢- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الوعاظ، ج ٢، ص ٢١٩.

المقدمه الثالثه: عدم إمكانية الاحتياط التام فى أطراف هذا العلم الإجمالي من المظنونات والمشكوكات والموهومات جميا، ولو تنزلنا وقلنا بإمكان مثل هذا الاحتياط عقلا إلا أنه غير واجب لاستلزمـه العسر والحرج. فعلى كلا التقديرـين لا يكون هذا الاحتياط واجب.

المقدمه الرابعه: يدور الأمر بين تقديم المظنونات على المشكوكات والموهومات وبالعكس وحيث ان العكس يستلزم ترجـح المرجوـح على الراجـح فيتعـين تقديم المظنـونات على المشـكوكات والموهـومـات. فلا بد من العمل بالظن.

هـذا ما ذكرـه شيخـنا الأنـصارـي (قدـه) ووافـقه عليهـ السيدـ الاستـاذـ (قدـه).

وقد زـاد صـاحـبـ الـكـفـاـيـهـ (قدـهـ) مـقدمـهـ خـامـسـهـ ليـصـبـحـ دـلـيلـ الانـسـدـادـ عـبارـهـ عـنـ خـمـسـ مـقدمـاتـ.

## دلـيلـ الانـسـدـادـ بـحـثـ الأـصـولـ

.Your browser does not support the audio tag

المـوضـوعـ: دـلـيلـ الانـسـدـادـ

ذـكرـناـ انـ دـلـيلـ الانـسـدـادـ عـلـىـ ماـ ذـكـرـهـ شـيخـناـ الأنـصارـيـ وـوـافـقـهـ عـلـىـ جـمـاعـهـ مـنـهـ السـيدـ الاستـاذـ (قدـهـ) انهـ مـركـبـ مـنـ أـربعـ مـقدمـاتـ:

المـقدمـهـ الأولىـ: العـلـمـ الإـجمـالـيـ بـثـبـوتـ اـحـکـامـ إـلـزـامـيـهـ فـيـ الشـرـيعـهـ المـقـدـسـهـ، وـمـنـشـأـ هـذـاـ العـلـمـ الإـجمـالـيـ هـوـ الإـيمـانـ بـالـشـرـيعـهـ وـلـاـ معـنىـ لـالـشـرـيعـهـ إـلـاـ جـعـلـ اـحـکـامـ الشـرـيعـهـ فـيـهـ.

المـقدمـهـ الثـانـيـهـ: أـنـ بـابـ الـعـلـمـ الـوـجـدانـيـ مـنسـدـ بـعـمـعـظـمـ اـحـکـامـ الـفـقـهـيـهـ وـأـمـاـ بـابـ الـعـلـمـ وـهـوـ حـجـيـهـ الرـوـاـيـاتـ فـأـيـضاـ مـنسـدـ بـعـمـعـظـمـ اـحـکـامـ الـفـقـهـيـهـ.

المـقدمـهـ الثالثـهـ: اـنـ الـاحتـيـاطـ التـامـ لـاـ يـمـكـنـ عـقـلاـ أوـ شـرـعاـ لـاستـلزمـهـ العـسـرـ وـالـحرـجـ.

المـقدمـهـ الرابعـهـ: اـنـ الأـصـولـ الـمـؤـمنـهـ لـاـ تـجـرـىـ فـيـ اـطـرـافـ الـعـلـمـ الإـجمـالـيـ لـاـ كـلـاـ وـلـاـ بـعـضـاـ، إـذـ جـريـانـهـ فـيـ الـجـمـيعـ يـسـتـلزمـ الـمـخـالـفـهـ القـطـعـيـهـ الـعـلـمـيـهـ، وـجـريـانـهـ فـيـ بـعـضـهـ دونـ بـعـضـهـ الآـخـرـ تـرـجـيـحـ مـنـ غـيرـ مـرـجـحـ.

وـزـادـ المـحـقـقـ الـخـرـاسـانـيـ مـقدمـهـ أـخـرىـ وـذـكـرـ أـنـ دـلـيلـ الانـسـدـادـ مـركـبـ مـنـ خـمـسـ مـقدمـاتـ:

الأـولـيـ: العـلـمـ الإـجمـالـيـ بـثـبـوتـ اـحـکـامـ الـإـلـزـامـيـهـ فـيـ الشـرـيعـهـ المـقـدـسـهـ.

الـثـانـيـهـ: اـنـسـدـادـ بـابـ الـعـلـمـ وـالـعـلـمـيـ فـيـ مـعـظـمـ اـحـکـامـ الـفـقـهـيـهـ.

الـثـالـثـهـ: اـنـ لـاـ يـجـوزـ إـهـمـالـ هـذـهـ اـحـکـامـ وـتـرـكـ اـمـتـالـهـ، وـهـذـهـ هـىـ المـقـدـمـهـ الـتـىـ زـادـهـاـ المـحـقـقـ الـخـرـاسـانـيـ (قدـهـ) (١).

١- كفاية الأصول، المحقق الخراساني، ص ٣١١.

المقدمه الرابعه: تعدد الاحتياط التام إما بحكم العقل او بحكم الشرع.

المقدمه الخامسه: عدم جريان الأصول المؤمنه فى أطراف العلم الإجمالي لا كلا ولا بعضا.

وقد أشکل السيد الاستاذ [\(١\)](#) على ما ذكره المحقق الخراساني (قدهما) ان المقدمه الثالثه ليست مقدمه مستقله فى مقابل المقدمه الأولى بل هى فى طول المقدمه الأولى أى أن المقدمه الأولى متضمنه للمقدمه الثالثه لأن العلم الإجمالي بثبوت أحكام إلزامية فى الشريعة المقدسه يوجب تنجزها ومع تنجز هذه الأحكام بالعلم الإجمالي فبطبعه الحال لا يجوز إهمالها، فعدم إهمالها ليس مقدمه مستقله فى عرض المقدمه الأولى.

هذا ما ذكره السيد الاستاذ (قده)، وهو متين.

ولكن ما ذكره وارد ايضا على ما وافق فيه الشيخ الأنصارى لأن المقدمه الرابعه أيضا داخله فى المقدمه الأولى، لتضمنها للمقدمه الرابعه وليس مقدمه مستقله فى عرض المقدمه الأولى بل هى فى طولها؛ فإن العلم الإجمالي إذا كان منجزا للملعون بالإجمال فى أطرافه فلازم ذلك عدم جريان الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالي، فنفس العلم الإجمالي يتضمن عدم جريان الأصول العمليه المؤمنه فى أطرافه.

فالصحيح أن دليل الانسداد مركب من ثلات مقدمات:

المقدمه الأولى: العلم الإجمالي بثبوت الأحكام الإلزامية.

المقدمه الثانية: انسداد باب العلم والعلمى بمعظم الأحكام الشرعية.

المقدمه الثالثه: ان التبعيض فى الاحتياط لا يمكن بعد عدم إمكانيه الاحتياط التام فى تمام أطراف العلم الإجمالي. لأن التبعيض هو إما ترجيح الاحتياط فى المظنونات على الاحتياط فى المشكوكات والموهومات او بالعكس، وحيث إن العكس وهو تقديم الاحتياط فى المشكوكات والموهومات على الاحتياط فى المظنونات ترجح للمرجوح على الراجح وهو لا يمكن فلا بد من تقديم الاحتياط فى المظنونات على المشكوكات.

والنتيجه هي وجوب العمل بالظن في الأحكام الشرعيه ولا يجوز العمل بالشك والوهم.

## الكلام في الجهة الثانية

فلا شبهه في العلم الإجمالي بثبوت الأحكام الازامية في الشريعة المقدسة وإنما الكلام في تنجيز هذا العلم الإجمالي، فقد يقال كما قيل: إن هذا العلم الإجمالي غير منجز، لأن المانع عن تنجيزه موجود وهو اضطرار المكلف إلى ارتكاب الشبهات، لأن في كل فعل يرتكبه المكلف يتحمل في حقه الوجوب أو الحرمة أو غيرهما، لأن أطراف هذا العلم الإجمالي جميع الشبهات سواءً كانت هناك اماره أم لم تكن اماره.

وعلى هذا فكل فعل يرتكبه المكلف يتحمل وجوبيه كما يتحمل حرمه، وهذا الاضطرار يكون مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالي، إذ قد ذكر أن الاضطرار إلى ارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي مانع عن تنجيزه.

والجواب عن ذلك:

أولاً: ان المانع عن تنجيز العلم الإجمالي هو الاضطرار إلى الطرف المعين واما الاضطرار إلى غير المعين فلا يكomin مانعاً كما إذا فرض العلم الإجمالي بأنه إما الإناء الغربي خمر أو الإناء الشرقي خمر فيعلم إجمالاً بأن أحد الإناءين خمر فإذا اضطر المكلف إلى شرب أحدهما فهذا الاضطرار لا يكون مانعاً عن التنجيز لأن هذا الاضطرار لا يتعلّق بما تعلّق به التكليف وهو الحرمه باعتبار أن الحرمه إنما تعلّقت بشرب الإناء الغربي بحده او بشرب الإناء الشرقي بحده ولم تتعلق الحرمه بالجامع بينهما، مع ان متعلق الاضطرار الجامع وعلى هذا فلم يتعلّق الاضطرار بما تعلّق به التكليف، ولهذا لا أثر له.

وتطبيق هذا الاضطرار على أحدهما لا يوجب انحلال العلم الإجمالي وهذا نظير ما إذا علم بنجاسه أحد الإناءين وشرب أحدهما اضطراراً فإن هذا الاضطرار لا يوجب انحلال العلم الإجمالي لأن العلم الإجمالي بعد الشرب أيضاً باق ولا ينحل بشرب أحدهما بل هو موجود في نفس المكلف.

وهذا بخلاف ما إذا كان الاضطرار إلى المعين كما إذا اضطر إلى شرب الإناء الشرقي فقط فإن يوجب انحلال العلم الإجمالي لأن الحرمه إذا كانت متعلقة بشرب الإناء الشرقي فقد ارتفعت بالاضطرار فطبيعة الحال يكون الشك في حرمته شرب الإناء الغربي شك بدوى فلا مانع من الرجوع إلى الأصول المؤمنة كأصاله البراءه او استصحاب عدم التكليف.

واما إذا كان الاضطرار إلى غير المعين فهو لا يكون موجبا لانحلال العلم الإجمالي.

وثانيا: على تقدير تسلیم ان الاضطرار إلى غير المعين يوجب انحلال العلم الإجمالي كما بني عليه صاحب الكفايه(قد) ولكن لا يكون هذا الاضطرار موجبا لانحلال العلم الإجمالي ومانعا عن تنجيزه لأن الاضطرار تعلق بفائه خاصه من الشبهات اما الشبهات التي هي خارجه عن دائره الاضطرار فهي كثيره والعلم الإجمالي بثبوت أحكام إلزامييه فيها موجود وهو منجز فإن المعلوم بالإجمال بتمامه لا ينطبق على المضطر إليه فالاضطرار إنما يوجب الانحلال إذا كان المعلوم بالإجمال بتمامه منطبقا على المضطر إليه.

وما نحن فيه ليس كذلك فإن دائرة المعلوم بالإجمال أوسع بكثير من دائرة الاضطرار.

وعليه لا يكون هذا الاضطرار مانعا عن تنجيز العلم الإجمالي وموجا لانحلاله.

هذا من ناحيه

ومن ناحيه أخرى قد تقدم سابقا أن هنا علوم إجماليه ثلاثة:

العلم الإجمالي الأول: وهو العلم الإجمالي بثبوت أحكام إلزامييه في الشريعة المقدسه ودائرة هذا العلم الإجمالي اوسع من دائرة الأمارات أى سواء كانت هناك اماره أم لم تكن.

العلم الإجمالي الثاني: هو العلم الوسط وهو العلم بثبوت أحكام إلزامييه في دائرة الأمارات فقط.

العلم الإجمالي الثالث: وهو العلم الصغير وهو العلم الإجمالي بثبوت أحكام إلزامييه في الشريعة المقدسه في دائرة فنه خاصه من الأمارات كأخبار الثقه وظواهر اللفاظ او الأخبار الموجوده في الكتب المعتبره.

وقد تقدم سابقا ان العلم الإجمالي الكبير ينحل بالعلم الإجمالي الوسط والعلم الإجمالي الوسط ينحل بالعلم الإجمالي الصغير. وعليه ليس لنا علم إجمالي ثبوت أحكام إلزامية في خارج دائرة أخبار الثقة وظواهر الالفاظ، فالعلم بالإجمال منحصر في دائرة أخبار الثقة وظواهر الالفاظ.

هذا كله في المقدمة الأولى.

واما المقدمة الثانية: فلا شبهه في أن العلم الوجданى بمعظم الأحكام الفقهية منسد ولكن ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى العلم التبعدى لجريان السيره العملية القطعية من العقلاء على العمل بأخبار الثقة وظواهر الالفاظ. فأخبار الثقة حجه وظواهر الالفاظ حجه.

وعلى هذا فباب العلم التبعدى لا يكون منسدا

## دليل الانسداد بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

اما المقدمة الثانية: فلا شبهه في أن باب العلم الوجدانى منسد بمعظم الأحكام الفقهية حتى للحاضرين في زمن النبي الأكرم(ص) لعدم تمكّن كل واحد من المسلمين آنذاك من الوصول إليه(ص) والسؤال منه مباشره فلا مجال يكون وصول الأحكام الشرعية إليه من قبل الثقات، بل حتى لو كان قد سمع الحكم من قبل النبي الأكرم(ص) مباشره فإنه يتحمل اشتباهه في الفهم ومعه لا يحصل له اليقين بالحكم الشرعي.

وعلى هذا فتحصيل اليقين الوجدانى بالأحكام الشرعية الفقهية غير ممكن لكل أحد حتى الحاضرين في مجلس النبي الأكرم(ص) وحيثئذ لا شبهه في انسداد باب العلم الوجدانى بالحكم الشرعي.

واما باب العلمي فهو غير منسد لما تقدم من دلائله الدليل على ذلك وهو قيام السيره العقلائيه الممضاه شرعا واما الآيات والروايات والاجماعات المنقوله فهي مؤكده لها وليس هي تأسيس.

ولو سلم انسداد باب العلمي أيضا ولا دليل على حجيه أخبار الثقة إما لعدم قيام السيره وإما لقيام السيره ولكنها غير مضاه شرعا واما الآيات والروايات فهي قاصره الدلاله على ذلك وكذلك يمكن القول بانسداد باب العلمي لو فرض أن الأدله لا تشمل ظواهر الالفاظ ومنها ظواهر أخبار الثقة، فتكون الحجه هي أخبار الثقة ذات الدلاله القطعية، ومن الواضح أن مثل هذه الأخبار لو وجدت فهي قليله جدا ولا تكفي لشطط من الأحكام الفقهية وجريان عمليه الاستنباط في جميع المسائل الفقهيه، وكذلك لو فرضنا ان الدليل على حجيه ظواهر الالفاظ موجود ومنها ظواهر أخبار الثقة ولكن لا دليل على حجيه سندتها إما من جهة المناقشه في الكبري وانه لا دليل على حجيه أخبار الثقة كالسيره العقلائيه إما لعدم وجودها أو لعدم إمضائتها وأما الآيات والروايات فلا تدلان على حجيه أخبار الثقة سندان.

أو من جهة الصغرى كما لو فرض المناقشه فى توثيقات جماعه من أكابر الفقهاء المتقدمين والمحدثين كالشيخ الطوسي (قده) لأصحاب الأئمه (ع) لأن توثيقات هؤلاء لا محالة تكون من خلال الواسطه وهذه الواسطه مجهوله لنا، فتدخل هذه التوثيقات فى المرسلات وهي لا تكون حجه.

وحيئذ لاـ يمكن لنا إثبات حجية أخبار الثقة سندًا، ومن الواضح أن أخبار الثقة التي يكون سندها قطعياً قليلة جداً ولا تكفي لشطر من المسائل الفقهية.

وعلی هذا يكون باب العلمي منسد إما لأنه لا دليل على حجية أخبار الثقه سندا ودلالة أو لا دليل على حجيتها سندا أو لا دليل على حجيتها دلالة فقط، فعلى جميع التقادير يكون باب العلمي منسد.

وعلی هذا تكون المقدمه الثانية تامه أى انسداد باب العلم الوجданی وباب العلمي.

واما المقدمه الثالثه: فهى مبنية على تماميه المقدمه الثانيه وهى انسداد باب العلم والعلمى فلا محاله تصل النوبه إلى العمل بالعلم الإجمالي لأنه لا- شبهه فى تنجيز العلم الإجمالي للمعلوم بالإجمال فى تمام أطراfe بلا- فرق بين المشكوكات والموهومات والمظنونات، وحيث إن الاحتياط التام إما مستحيل لأنه يستلزم الإخلال بالنظام أو انه يوجب العسر والحرج فهو غير واجب فلا بد من التبعيض في الاحتياط.

هذا إذا لم نقل بانحلال العلم الإجمالي.

وأما إذا قلنا بانحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي المتوسط وانحلال العلم الإجمالي المتوسط بالعلم الإجمالي الصغير وهو العلم الإجمالي بثبوت الأحكام الالزامية في الروايات الموجودة في الكتب المعترف به أو روايات الثقات فعندئذ لا يلزم محذور اختلال النظام ولا محذور لزوم العسر والحرج، فلا مانع من الاحتياط في موارد أخبار الثقة في جميع أبواب الفقه، فعندئذ لا يبرر للتبعيض في الاحتياط، إذ التبعيض في الاحتياط يبرر بأحد أمرين: إما لزوم اختلال النظام أو لزوم العسر والحرج، ومع عدم لزوم شيء منهما فلا موجب للتبعيض في الاحتياط.

ومع الإغماض عن ذلك والتسليم بعدم انحلال العلم الإجمالي الكبير او التسليم بانحلاله ولكن الاحتياط التام في جميع الروايات الموجودة في الكتب المعترف به او روايات الثقات يستلزم العسر والحرج وعندئذ هل يجب التبعيض في الاحتياط او لا يجب؟

والظاهر أنه لا موجب للتبعيض في الاحتياط لأن كل واحد من المحذورين المتقدمين لا يمنع عن أصل وجوب الاحتياط إذ هو واجب على المكلف بمقتضى العلم الإجمالي ولكن إذا قام بالاحتياط واستمر عليه ولكن يصل إلى حد يوجب العسر والحرج أو اختلال النظام فعندئذ لا يجب أو لا يجوز الاحتياط في المقدار الزائد وأما أصل وجوب الاحتياط من الأول فليس فيه أى محذور من المحذورين المتقدمين فلهذا يجب على المكلف الاحتياط في جميع الشبهات سواء كان الحكم في تلك الشبهات مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً لأن هذا الحكم منجز بالعلم الإجمالي لأن نسبة العلم الإجمالي إلى جميع المحتملات نسبة واحدة فكما انه منجز للحكم المظنون كذلك هو منجز للحكم المشكوك والحكم الموهوم، فلا تمييز في تنجز العلم الإجمالي لاحتمال التكليف في جميع أطرافه، كما لو فرض العلم الإجمالي بنجاسه أحد أواني عشره وبالطبع احتمال النجاسه متباوت بين هذه الآية العشره ففي بعضها يكون احتمال النجاسه على حد الظن وفي بعضها الآخر مشكوك وفي بعضها الثالث موهوم ولكن العلم الإجمالي منجز لجميع هذه الاحتمالات فيجب على المكلف الاجتناب عن جميع هذه الآية العشره، لأن نسبة العلم الإجمالي إلى جميع هذه الأطراف نسبة واحدة ودليل الاحتياط بحكم العقل لا يدل على التمييز بين المظنونات والمشكوكات والموهومات، فإن الواجب على المكلف الاحتياط من الأول سواء في المشكوكات أو في المظنونات أو في الموهومات إلى أن يصل إلى حد لزوم الحرج والعسر فعندئذ لا يجب عليه الاحتياط أو يصل إلى حد اختلال النظام فعندئذ لا يجوز الاحتياط.

فما هو المشهور بين الأصحاب من لا بد فيه التبعيض في الاحتياط بأن يجب الاحتياط في المظنونات وترك الاحتياط في المشكوكات والموهومات لأن العكس ترجح من غير مرجع إنما يتم لو كان دليل وجوب الاحتياط يدل على التمييز بين المحتملات وقد عرفت عدم دلالتها على ذلك لأن نسبة العلم الإجمالي إلى جميع المحتملات نسبة واحدة بلا فرق بين الظن والشك والوهم لأن الظن إذا لم يكن حجه فحاله حال الشك والوهم ولا مزيه له على الشك والوهم وحينئذ يجب الاحتياط على المكلف من الأول في الشبهات التحريرية والوجوبية لأنه لا يستلزم العسر والحرج أو اختلال النظام إلى أن يصل إلى حد لزوم الحرج والعسر فعندئذ لا يجب أو إلى أن يصل إلى حد اختلال النظام فعندئذ لا يجوز.

## دليل الانسداد بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

ذكرنا ان العلم الإجمالي الكبير إذا فرضنا أنه غير منحل فهو يقتضي الاحتياط التام في المظنونات والمشكوكات والموهومات جمیعاً وهو غير ممکن إما عقلاً من جهة استلزماته اختلال النظام أو شرعاً لاستلزماته العسر والحرج فعندئذ لا بد من التبعيض في الاحتياط، ومن الواضح أن العلم الإجمالي لا يقتضي التبعيض فإن نسبة العلم الإجمالي إلى جميع المحتملات على حد سواء فهو يوجب تنجيز الحكم المحتمل سواء كان الحكم المحتمل مظنوناً أو كان مشكوكاً أم كان موهوماً، ولزوم العسر والحرج واحتلال النظام لا يمنع عن أصل لزوم الاحتياط. فيجب على الفقيه الاحتياط فيما لا عسر أو لا حرج أو لا اختلال للنظام فيه، وهذا إنما يكون في ناحيه الشوط لا في أوله.

وعليه فكما يجب على المكلف الاحتياط في المظنونات كذلك يجب عليه الاحتياط في المشكوكات والموهومات لأن احتمال التكليف منجز في الموهومات والمشكوكات كما هو منجز في المظنونات وعلى هذا فليس للمكلف ترك الاحتياط في المشكوكات لأن احتمال التكليف فيه منجز من جهة العلم الإجمالي ومحب لاستحقاق العقوبة على مخالفته.

ص: ٢٠٤

فالتبغض وتقديم الاحتياط في المظنونات على الاحتياط في المشكوكات والموهومات بحاجة إلى مقدمه أخرى وإلا فالعلم الإجمالي لا يقتضي التبعيض.

والمقدمه الأخرى: هي حكم العقل بتطبيق وجوب الاحتياط في المظنونات وتركه في المشكوكات والموهومات لأن العكس يستلزم بنظر العقل ترجح المرجوح على الراجح، ولأجل ذلك يحكم العقل بالتبغض.

ويتمكن تخريج ذلك بوجوه:

الوجه الأول: أن الاحتياط التام لا يمكن من جهة استلزماته اختلال النظام او انه غير واجب شرعاً من جهة استلزماته العسر والحرج ولكن من جهة قوه احتمال الظن من ناحيه وعدم سقوط العلم الإجمالي في المقام من ناحيه اخر يحكم العقل بصرف تنجيز

العلم الإجمالي من المشكوكات والموهومات إلى المظنونات وحينئذ لا يكون العلم الإجمالي بنظر العقل منجزا في المشكوكات والموهومات.

والجواب عن ذلك: أن الظن إذا لم يكن حجه شرعا فكما لا يثبت مدلوله شرعا فكذلك لا يجب صرف تنجيز العلم الإجمالي عن المشكوكات والموهومات إلى المظنونات بحسب الصناعه.

والنكته في ذلك أن للعلم الإجمالي مراتب ثلات:

المرتبه الأولى: مرتبه المقتضى، وهو العلم الإجمالي.

المرتبه الثانية: وهي مرتبه المانع أى عدم جريان الأصول المؤمنه في أطرافه.

المرتبه الثالثه: مرتبه التنجيز أى تنجيز المعلوم بالإجمال.

أما انحلال العلم الإجمالي في مرتبه المقتضى فهو انحلال حقيقي كما لو علم إجمالا بنجاسه أحد إثناءين: أسود أو أبيض ثم علمنا تفصيلا أن الأسود قد ظهر بإصابته المطر أو باتصاله بالكر أو بالماء الجارى، فالعلم الإجمالي حينئذ ينحل حقيقيه إلى علم تفصيلي بطهاره الإناء الأسود وشك بدوى في نجاسه الإناء الأبيض، وحينئذ لا يكون لنا علم إجمالي في النفس لأن الموجود في النفس هو العلم التفصيلي والشك البدوى، وأما العلم الإجمالي فقد زال حقيقه ولا محالة حينئذ يزول أثره وهو التنجيز، ولا يعقل بقاء أثره مع زوال المؤثر لأن بقاء المعلوم مع زوال العله غير معقول، والتنجيز معلوم للعلم الإجمالي فمع زوال العلم الإجمالي بانحلاله لا محالة يزول أثره وهو التنجيز.

واما انحلال العلم الإجمالي فى مرتبه المانع وهو جريان الأصل المؤمن فهو انحلال حكمى وليس حقيقيا كما إذا فرضنا فى المثال المذكور العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين: الأسود والأبيض وعلمينا أن الأسود مسبوق بالطهاره وعندئذ لا مانع من استصحاب بقاء طهاره الإناء الأسود وبذلك ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي تعبدى وشك بدوى فى نجاسه الإناء الأبيض إلا أن هذا الانحلال ليس انحلالا حقيقيا لأن العلم الإجمالي موجود في نفس الإنسان بل هوم انحلال حكمى أى انحلال بحكم الشارع، وكذلك لو قامت البينة على طهاره الإناء الأسود أو أخبر الثقه بها، وعندئذ لا مانع من الرجوع إلى الأصل المؤمن كأصاله الطهاره او استصحاب عدم النجاسه في الإناء الأبيض لأن حكم الشارع بالانحلال يعني انتفاء أثر العلم الإجمالي بالتنجيز ولا يعقل بقاء الأثر بدون مؤثر بعد حكم الشارع بانتفاء المؤثر.

واما الانحلال فى مرتبه التنجيز بان يكون العلم الإجمالي منجزا للحكم المحتمل فى موارد الظن به أى فى المظنومنات ولا يكون منجزا فى المشكوكات والموهومات وهو غير معقول مع عدم الانحلال فى مرتبه المقتضى وعدم الانحلال فى مرتبه المانع، لأن هذا هو معنى رفع المعلول مع بقاء العله وهو مستحيل، أى الانحلال فى مرتبه التنجيز مع بقاء العلم الإجمالي فى مرتبه الاقضاء فى النفس وبقاءه فى مرتبه الشرط مستحيل لأن معناه رفع المعلول مع بقاء العله وانفكاكه عنها وهو مستحيل.

فلا يعقل أن يكون هذا الظن موجبا لانحلال العلم الإجمالي فى مرتبه التنجيز مع بقاء العلم الإجمالي فى مرتبه الاقضاء وبقاءه فى مرتبه المانع، فيستحيل ان يوجب هذا الظن صرف تنجيز العلم الإجمالي عن المشكوكات والموهومات على المظنومنات. لأن العلم الإجمالي إما عله تامه للتنجيز او هو مقتضى لذلك.

أما كونه عله تامه للتنجيز فلا يتصور المانع أصلاً، لأن المانع غير متصور عن تأثير العله التامه لأن معنى العله التامه أنه لا مانع في بين ففرض وجود المانع خلف، وعليه فإذا كان العلم الإجمالي عله تامه لتنجيز المعلوم بالإجمال في تمام أطرافه فالمانع غير متصور سواء كان من الأصول العمليه أم كان من غيرها.

واما إذا كان العلم الإجمالي منجزا للحكم بنحو الاقتضاء فأيضا كذلك لأن المقتضى وهو العلم الإجمالي موجود والشرط وهو صلاحيه العلم الإجمالي لتنجيز موجود أيضا والمانع مفقود فإن المانع هو جريان الأصول المؤمن في أطرافه وهي إما أنها لا تجري في نفسها او أنها تجري ولكن تسقط من جهة المعارضه فالمانع مفقود حينئذ، وعلى هذا لا- محاله يكون تأثير العلم الإجمالي في التنجيز بنحو العله التامه، وعندئذ لا- يعقل الانحلال في التنجيز طالما هو معلوم للعله التامه والانحلال فيه معناه التفكيك بين المعلوم وبين العله التامه.

## دليل الانسداد بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

ذكرنا أن العلم الإجمالي على القول بأنه عله تامه لتنجيز لا- يتصور المانع عنه لا- الأصول العمليه المؤمنه ولا غيرها فإن فرض وجود المانع لا- ينسجم مع فرض كونه عله تامه لأن معنى كونه عله تامه أنه لا- يوجد مانع في بين، ففرض وجود المانع عن تنجيز العلم الإجمالي على القول بأنه على تامه لا يتصور.

واما على القول بأن تنجيز العلم الإجمالي يكون بنحو الاقتضاء فعندئذ يقتضى العلم الإجمالي تنجيز المعلوم بالإجمال ولكنه مشروط بأن يكون العلم الإجمالي متعلقا بالتكليف الفعلى الموجه إلى المكلف على جميع التقادير أي سواء أكان في هذا الطرف أو في ذاك الطرف، فإذا فرض خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محل الابتلاء فعندئذ لا يكون شرط تنجيز العلم الإجمالي متوفرا، لأن العلم الإجمالي وإن تعلق بالتكليف إلا- أنه لا يكون موجها إلى المكلف على جميع التقادير فإن الطرف الذي يكون خارجا عن محل الابتلاء إذا كان متعلقا بالتكليف فهو غير موجه إلى المكلف.

ص: ٢٠٧

فالخروج عن محل الابتلاء دخيل في اتصف العلم الإجمالي بالتنجيز فهو بمثابه الشرط لذلك ومن هنا إذا كان المعلوم بالإجمال تكليفا فعليا وموجها إلى المكلف على جميع التقادير يكون شرط تنجيز العلم الإجمالي متوفرا وحينئذ نرجع لنرى المانع عن تأثير العلم الإجمالي في التنجيز هل يوجد او لا يوجد؟ والمانع المتصور هو جريان الأصول العمليه المؤمنه كأصاله البراءه ونحوها فإن لم تجر هذه الأصول إما من جهة قصور المقتضى بمعنى أن أدله هذه الأصول قاصره الدلاله عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي ومنصرفه عنها فعندئذ لا مقتضى لجريان الأصول المؤمنه في أطراف العلم الإجمالي، وأما من جهة سقوطها بالمعارضه فعندئذ يكون تأثير العلم الإجمالي فعلى أي يكون العلم الإجمالي بنحو العله التامه لتنجيز لأن المقتضى لتنجيز موجود وهو العلم الإجمالي والشرط متوفرا وهو تعلق العلم الإجمالي بالتكليف الموجه إلى المكلف على كل تقدير والمانع مفقود، وعندئذ يكون

تأثيره في تنجيز المعلوم بالإجمال في جميع أطرافه بنحو العلة التامة.

وعلى هذا فلا يعقل التبعيض أى لا يعقل أن لا يكون العلم الإجمالي منجزاً للمشكوكات والموهومات ويكون منجزاً للمظنونات فقط وإلا لزم انفكاك المعلول عن العلة التامة وهو مستحيل.

فإذاً تنجيز العلم الإجمالي بعد توفر الشرط وعدم المانع يكون بنحو العلة التامة فلا يعقل أن يكون الظن غير المعترض موجباً لصرف التنجيز عن المشكوكات والموهومات إلى المظنونات.

الوجه الثاني: — من التخريج — أن أطراف العلم الإجمالي في المقام تنقسم إلى ثلاثة فئات:

الفئة الأولى: المظنونات.

الفئة الثانية: المشكوكات.

الفئة الثالثة: الموهومات. غاية الأمر أن الموهومات عدمها مظنون فإن كان الموهوم ثبوت التكليف فعدم ثبوته مظنون وإن كان الموهوم عدم ثبوت التكليف فثبوته مظنون.

والظن من جهة قوه احتماله يكون مرجحاً لتقديم الاحتياط في المظنونات على الاحتياط في المشكوكات والموهومات.

والجواب عن ذلك: أن الظن لا يصلاح أن يكون مرجحاً بحكم العقل أيضاً لأن الظن إذا كان حجه شرعاً فهو مانع عن تنجيز العلم الإجمالي حكماً ومحظياً لانحلاله بحكم الشارع. وأما إذا لم يكن حجه فلا أثر له ومجرد أقوائه كشفه عن الواقع بالنسبة إلى الشك والوهم لا يوجب مزيه له لأن الواقع غير المنجز لا أثر له ولا يكون الوصول إليه مطلوباً من الشارع، فشرب الماء المنتجس واقعاً والذي لم يقدم على نجاسته دليل لا يكون ذا أثر لأنه واقع غير منجز فيكون وجوده كالعدم.

ومن هنا لا يحكم العقل بترجح الظن غير المعتبر على الشك والوهم بعد كون نسبة العلم الإجمالي إلى الجميع على حد سواء لأن العلم الإجمالي كما يكون منجزاً للتوكيل المحتمل على نحو الظن كذلك يكون منجزاً للتوكيل المحتمل على نحو الشك أو الوهم فلا فرق في ذلك. هذا مضافاً إلى ما ذكرناه من أنه لا يمكن أن يحكم العقل بترجح الظن فإن معنى حكم العقل بترجح الظن هو انحلال التنجيز وصرفه من الموهومات والمشكوكات إلى المظنونات وهو غير معقول كما تقدم بعد وجود المقتضى وتوفير الشرط وعدم المانع من تأثير العلم الإجمالي في تنجيز المعلوم بالإجمال.

الوجه الثالث: صلاحية الظن من جهة قوه احتماله للترجح حيث إنه من أحد مرجحات باب التراحم.

والجواب عن ذلك: واضح..

أما أولاً: فلأنه ليس من مرجحات باب التراحم إذ هي إما أهمية أحد المتراحمين على الآخر أو احتمال أهميته ومن الواضح أن قوه الاحتمال لا تكون مساوية للأهمية، لأنها قد تفترق معه وقد تفترق عنه، فلا يكون المرجح قوه الاحتمال.

وثانياً: المقام لا يكون داخلاً في باب التراحم لأن التراحم إنما يكون حكماً بين حكمين فعليين ثابتين في الشريعة المقدسة في مرحلة العمل ويكون التراحم بينهما في مرحلة الامتثال كالتراحم بين إزاله التجasse عن المسجد وبين الصلاة في آخر الوقت. وفي المقام يكون التراحم بين احتمال أن يكون التوكيل في المظنونات وبين احتمال أن يكون التوكيل في المشكوكات والموهومات فلا يكون المقام داخلاً في باب التراحم.

وبكلمه: ان المقام من دوران الأمر بين التعين والتخير، حيث إن المكلف يعلم أن وظيفته إما الاحتياط في المظنونات تعينا أو ان وظيفته التخير بين الاحتياط في المظنونات والاحتياط في المشكوكات والموهومات، وفي دوران الأمر بين التعين والتخير يحكم العقل بالتعيين، فيجب الاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات.

والجواب عن ذلك: أن حكم العقل بالتعيين في دوران الأمر بين التعين والتخيير إنما هو في موردين:

المورد الأول: فيما إذا دار الأمر بين حجيه أحد الخبرين وحجيه الخبر الآخر أى أن المكلف لا يعلم أن حجيه هذا الخبر بنحو التعيين أو أنها بنحو التخيير ففي مثل ذلك يحكم العقل بالتعيين لأن ما يحتمل أن تكون حجيه تعينا فهو حجه قطعاً إما تعينا أو تخييراً، وأما ما لا يحتمل حجيته تعينا فحجيه مشكوك بالشك البدوى والشك في الحجيه مساوق للقطع بعدم الحجيه فعلاً فمن أجل ذلك يحكم العقل في هذا المورد بالتعيين.

المورد الثاني: ما إذا دار أمر المحصل للواجب البسيط بين الأقل والأكثر ففي مثل ذلك يكون الاتيان بالأكثر موجباً لليقين بتحقق الواجب وأما الاتيان بالأقل فلا يعلم معه بتحقق الواجب، وفي مثله يحكم العقل بالإتيان بالأكثر بملأك قاعده الاستعمال لأن اليقين بالشغل يقضى اليقين بالفراغ، وحيث إنه يعلم باشتغال ذمته بالواجب فلا بد من تحصيل اليقين بفراغ ذمته منه ولا يمكن ذلك إلا بالإتيان بالأكثر.

والحاصل أن في هذين الموردين يحكم العقل بالتعيين وأما في غيرهما كتردد أمر الواجب بين الأقل والأكثر كما هو الحال في تردد المكلف انه مكلف بالصلاه مع السوره او مكلف بالصلاه من دونها ففي مثله لا يحكم العقل بالتعيين بل هنا تجري البراءه عن التعيين وتكون النتيجه هي التخيير لأن في التعيين كلفه زائد و هذه الكلفة ترتفع بالبراءه.

وعليه لا يمكن المساعده على ما ذكر في هذا الوجه من حكم العقل بالتعيين.

هذا مضافا إلى أن حكم العقل بالتعيين مبني على حكم العقل بالتبغض في الاحتياط وانحلال التجيز وهو غير معقول.

## دليل الانسداد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

إلى هنا قد تبين أن التبغض في الاحتياط لا- يمكن فما هو المشهور بين الأصوليين من تقديم الاحتياط في المظنونات على الاحتياط في المشكوكات والموهومات لا يمكن المساعده عليه، لأن الظن ليس بحجه شرعا حتى يكون موجبا لانحلال العلم الإجمالي حكما فإذا لم يكن حجه فوجوده كعدمه ولا يكون مرجحا لدى العقل فإن العقل لا يحكم بشيء جزا وبدون ملاك وأقربيه الظن في الكشف عن الواقع بالنسبة إلى الشك والوهم وإن كانت واقعه إلا- ان الواقع بما انه لا يكون منجزا في المرتبه السابقة فلا أثر لهذا الكشف أو ان هذا الكشف لا يكون منجزا للواقع فلا أثر له.

فإذاً لا- ملا-ك لحكم العقل بترجيح الظن على الشك والوهم بعد ما كانت نسبة العلم الإجمالي بالنسبة إلى التجيز المعلوم بالإجمال لجميع اطرافه من المظنونات والمشكوكات والموهومات على حد سواء.

هذا مضافا إلى ما ذكرناه من أن التبغض في مرحله التجيز غير معقول لأن العلم الإجمالي إما بنفسه عله تامه للتجيز فعندئذ لا يتصور وجود المانع عنه وإما بنحو المقتضى فإذا توفر شرطه ولم يكن هناك مانع فتأثيره يكون بنحو العله التامه.

ص: ٢١١

وفي المقام الشرط متوف و هو صلاحية العلم الإجمالي لتجيز المعلوم بالإجمال في جميع الأطراف والمانع مفقود لأن الأصول العمليه المؤمنه إما انها لا- تشمل أطراف العلم الإجمالي أو انها على تقدير الشمول تسقط من جهة المعارضه فيكون العلم الإجمالي عله تامه للتجيز وإذا كان على تامه للتجيز يستحيل التبغض في التجيز بأن يكون منجزا بالنسبة إلى بعض أطرافه دون الطرف الآخر وهو مستحيل لاستلزماته انفكاك المعلوم عن العله التامه وهو مستحيل.

ثم إن دائره هذا الاحتياط سعه وضيقا تختلف باختلاف أفراد المكلف في الخارج فإن المكلف قد يكون متمكنا من الاحتياط التام في المظنونات والمشكوكات والموهومات بدون أن يستلزم العسر والحرج عليه فعندئذ وظيفته الاحتياط التام.

وقد يكون غير متمكنا من الاحتياط التام ولكنه متمكن من الاحتياط في المظنونات والمشكوكات دون الموهومات فعندئذ يجب

عليه الاحتياط طالما لم يستلزم العسر والحرج وإذا استلزمهما لم يجب عليه الاحتياط.

وقد يكون المكلف غير قادر على الاحتياط إلا في المظنو نات فقط أو المشكوكات فقط فعندئذ وظيفته الاحتياط طالما لم يستلزم العسر والحرج.

فإذاً دائرة هذا الاحتياط سعه وضيقاً تختلف باختلاف المكلف، فما هو المشهور بين الأصوليين من تخصيص وجوب هذا الاحتياط بالمظنو نات دون المشكوكات والموهومات لا وجه له أصلاً فإن هذا الاحتياط واجب بمقتضى العلم الإجمالي طالما لم يستلزم العسر والحرج وهو يختلف باختلاف أفراد المكلف.

هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى قد يقال كما قيل: إن التكليف المحتمل في أطراف هذا العلم الإجمالي إذا كان في موارد الشك أهم من التكليف المحتمل في موارد الظن أو في موارد الوهم فالعقل يحكم بتقديم الأهم على المهم فإذا فرضنا أن التكليف المحتمل في موارد الشك أهم ملاكاً من التكليف المحتمل في موارد الظن فالعقل يحكم بالترجح.

وهذا القيل أيضاً غير صحيح: فإن العقل إنما يحكم بتقديم الأهم على المهم في باب التراحم وليس منه ما نحن فيه لأن التراحم إنما يفترض بين التكليفين الثابتين في الشرعيه المقدسه إلا أن المكلف لا يتمكن من امتثال كليهما معاً لقصور قدرته عن ذلك لأن له قدره واحده فإن صرفها في امتثال الآخر ولهذا تقع المزاحمه بينهما، فإن كان أحدهما أهتم من الآخر أو محتمل الأهميه فالعقل يحكم بتقديمه على المهم.

وليس المقام من هذا الباب، لأن التراحم هنا بين الاحتمالين ويمكن ان لا يكون شيء منهما مطابقاً للواقع هذا مضافاً على ما ذكرناه من ان لازم حكم العقل بتقديم الأهم في المقام التبعي في الاحتياط والتبعي في تنحیز العلم الإجمالي وهو غير معقول لاستلزم انفكاك المعلول عن العلم التام وهو مستحيل.

هذا تمام كلامنا في المقدمه الثالثه.

واما المقدمه الرابعه: وهي جريان الأصول المؤمنه في أطراف هذا العلم الإجمالي سواء قلنا بالانحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير أو لم نقل بالانحلال غايه الأمر إن لم نقل بالانحلال فيجب على المكلف الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الكبير وإن قلنا بالانحلال فيجب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الصغير.

والأصول العمليه الشرعيه لا- تجري في أصاله البراءه الشرعيه مدركها الروايات والمفروض عدم حجيء الروايات على القول بالانسداد وكذلك مدرك استصحاب عدم التكليف. أما إذا كان مدرك البراءه الشرعيه الآيه الشريفه قوله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) (١) فإن قلنا بدلاتها على أصاله البراءه الشرعيه فعنده لا مانع من التمسك بأصاله البراءه الشرعيه في هذه الشبهات، وأما إن قلنا بأن الآيه لا تدل على البراءه الشرعيه \_\_\_\_ كما هو الصحيح وسوف يأتي الكلام فيها في بحث البراءه \_\_\_\_ فتنحصر أصاله البراءه في المقام في أصاله البراءه العقليه وهي قاعده قبح العقاب بلا- بيان وهي لا- تجري في أطراف هذا العلم الإجمالي جميماً من بدايه الفقه إلى أواخره وذلك لوجوه:

ص: ٢١٣

الوجه الأول: قيام الاجماع القطعى من الفقهاء على عدم حجية اصاله البراءه العقلية فى المقام بل البراءه العقلية لا تشمل أطراف العلم الإجمالي لاـ انها تشمل المقام ولكن تسقط بالمعارضه إذ التعارض لا يتصور بين دليلين قطعيين والمفروض أن البراءه العقلية قاعده عقلية فلاـ يتصور التعارض بين أفرادها فى أطراف العلم الإجمالي لأن فرض التعارض بين الدليلين القطعيين غير متصور. فالبراءه العقلية لا تشمل أطراف العلم الإجمالي في نفسها. وعلى تقدير شمولها لأطراف العلم الإجمالي فلا يحفل لأى فقيه أن يتمسك بها في جميع المسائل الفقهية من البدايه إلى الناهيه.

الوجه الثاني: قد عُلل ذلك تاره بأنه خروج من الدين أي موجب للكفر وتاره أخرى بأنه تكذيب للنبي الأكرم(ص) لأننا نعلم بوجود جمله كبيرة من هذه الأحكام في الرساله المحمدية فجريان البراءه عنها تكذيب للنبي الأــكرم(ص) ومن الواضح أن تكذيبه(ص) موجب للكفر.

ولكن كلا التعليلين محل نقاش:

أما الأول: فلا شبهه في ان جريان البراءه العقلية في جميع أبواب الفقه لا يوجب الكفر ولكنه خلاف الضروره الفقهيه، أما انه لا يوجب الكفر فلأن عدم العمل بالأحكام الشرعيه غير إنكارها والواجب للكفر هو إنكارها، لأنه تكذيب للنبي الأكرم(ص) وهو موجب للكفر.

واما الوجه الثالث: فلأن العلم الإجمالي منجز سواء قلنا بانحلال العلم الإجمالي الكبير أم لم نقل غايه الأمر إن لم نقل بالانحلال فالعلم الإجمالي الكبير منجز للمعلوم بالإجمال في تمام أطراfe واما إذا قلنا بالانحلال فالعلم الإجمالي الصغير موجب لتنجز المعلوم بالإجمال في تمام أطراfe، ومن الواضح ان الأصول العمليه المؤمنه لا تجرى في أطراف العلم الإجمالي إما لقصور أدلتها في نفسها عن شمول أطراف العلم الإجمالي أو لشمولها لها ولكنها تسقط من جهة المعارضه. هذا في الأصول العمليه الشرعيه.

واما الأصول العملية العقلية كقاعدته قبح العقاب بلا بيان فهى فى نفسها لا تشمل أطراف العلم الإجمالي لأن بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال لا- موضوع لهذه القاعدة فإن موضوع هذه القاعدة عدم البيان ولا شبهه فى أن العلم الإجمالي بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال بيان واما بالنسبة إلى أطرافه فلا- يعقل التعارض بينها فلا- يمكن شمول قاعدته قبح العقاب بلا بيان لأطراف العلم الإجمالي وفرض التعارض بينها لأنه لا يتصور التعارض بين قاعدتين عقليتين.

ومن هنا يظهر ان الوجه الثانى والثالث تامين.

واما الوجه الأول: فإن أريد بالإجماع الاجماع التبعدى فهو غير ثابت بين الفقهاء المتقدمين لأن مسألة الانسداد مستحدثة بين المتأخرین ولا وجود لها بين المتقدمين حتى يتحقق الإجماع فيها.

وإن أريد بالإجماع الاجماع الارتكازى وان المرتكز القطعى فى ذهن كل فقيه عدم جواز الرجوع إلى الأصول المؤمنه فى جميع أطراف هذا العلم الإجمالي من اول باب الطهارة إلى آخر باب الديات وهذا أمر مرتكز وهذا الارتكاز ثابت فى زمن الأئمه(ع) وهو ممضيا من قبلهم(ع).

ومما يؤكّد على هذا فحوى الوجه الثانى من ان الرجوع إلى الأصول المؤمنه يستلزم الخروج عن الدين أى أنه خلاف الضروره الفقهيه.

إلى هنا قد تبين أن المقدمه الأولى من مقدمات الانسداد تامه وهي وجود علم إجمالي في الشريعة المقدسه سواء قلنا بالانحال أو لم نقل.

واما المقدمه الثانيه: فهي غير تامه لأن باب العلم الوجданى وإن انسد بالنسبة الى معظم الأحكام الفقهيه ولكن باب العلمى مفتوح.

وأما المقدمه الثالثه: وهي التبييض في الاحتياط فهي أيضا غير تامه لأنه يجب على المكلف الاحتياط طالما لم يستلزم العسر والحرج بلا فرق بين المظنونات والمشكوكات والموهومات.

## دليل الانسداد بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

ص: ٢١٥

أما الكلام في الجهة الثالثه: هل نتيجة مقدمات الانسداد \_\_\_\_ على تقدير تماميتها \_\_\_\_ حكم العقل بحجيه الظن المعبر عنه بمسلك الحكمه أو ان نتيجتها الكشف عن جعل الشارع الظن حجه المعبر عنه بمسلك الكاشفيه؟

هنا قوله: قول بأن نتائجه مقدمات الانسداد حكم العقل بحجيه الظن، وقول آخر أن نتائجها الكشف لأنها كاشفة عن حجيء الظن شرعا.

أما القول بالحكمه فقد فسر بعده تفاسير:

التفسير الأول: أن المراد من أن الظن حجه يعني أنه منجز ل الواقع على تقدير إصابته ل الواقع ومعدن على تقدير المخالفه حاله حال الحجيء الشرعيه، لأن خبر الثقه إذا كان حجه فهو منجز ل الواقع على تقدير الإصابة ومعدن على تقدير الخطأ، والظن على القول بالانسداد وتماميه مقدماته حاله حال الحجيء الشرعيه فهو منجز ل الواقع على تقدير الإصابة ومعدن على تقدير الخطأ.

التفسير الثاني: أن الظن على القول بالانسداد حاله حال القطع في باب الانفتاح فكما أن حجيء القطع في باب الانفتاح ذاتيه ولا يمكن سلبها عنه أو جعلها له لأنها حجيء ذاتيه في المرتبه السابقة فلا معنى لجعل الحجيء له، والظن في حال الانسداد كذلك فحجيء حجيء ذاتيه ولا يمكن ان تكون مجعله إذ لا معنى لجعل الحجيء لما تكون الحجيء له ذاتيه ولا يمكن سلبها عنه.

التفسير الثالث: ان معنى حجيء الظن على الحكمه ان العقل يحكم بان الظن يوجب صرف تنحيز العلم الإجمالي إلى مورده وإخراج موردي الشك والوهم عن تنحيز العلم الإجمالي.

اما التفسير الأول: فقد اختاره المحقق الخراساني (١) (قده) وأن الظن حجه في باب الانسداد فهو معدن على تقدير الخطأ ومنجز على تقدير الإصابة فحاله حال خبر الثقه على القول بالانفتاح. فمعنى حجيء الظن المنجزيه والمعدنريه وهذا هو معنى حجيء الظن عقلا.

ص: ٢١٦

---

١- كفاية الأصول، المحقق الخراساني، ص ٣١٤.

ويمكن تقرير ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أن معنى حجيه الظن هو صرف تنجيز العلم الإجمالي إلى مورده وإخراج موردى الشك والوهم عن التنجيز.

ولكن لا يمكن المساعدة عليه؛ لما تقدم من أن التبعيض في مرتبة التنجيز غير معقول ولا يعقل انحلال العلم الإجمالي في هذه المرتبة لأن تأثير العلم الإجمالي في هذه المرتبة يكون بنحو العلم التام، وأما إن قلنا إنه بنحو الاقتضاء ولكن مع توفر شرطه وعدم المانع يصير علم تام للتنجيز.

ولا يمكن التبعيض فإن معنى التبعيض انفكاك المعلول عن العلم التام وهو مستحيل.

الوجه الثاني: أن المكلف مضطر إلى ترك الاحتياط في بعض أطراف العلم الإجمالي غير المعين لاستحاله الاحتياط التام أو لا يجب وحيث إن صاحب الكفاية (قده) لا يقول بالفرق بين الاضطرار إلى المعين والاضطرار إلى غير المعين في انحلال العلم الإجمالي واسقاطه عن الاعتبار والتنجيز، ومع سقوطه عن الاعتبار لا يجب على المكلف الاحتياط إذ منشأ وجوب الاحتياط هو العلم الإجمالي ومع انحلاله إلى القطع بعدم التكليف في مورد الاضطرار والشك البدوي في غير مورد الاضطرار فلا علم إجمالي حينئذ حتى يكون موجباً لوجوب الاحتياط والمرجع في الشك البدوي هو أصله البراءة العقلية والنفليه او استصحاب عدم التكليف.

وعليه فلا يجب على المكلف الاحتياط.

ونتيجة ذلك: أن المكلف مهملاً ولا يكون مكلفاً بشيء لأنسداد باب العلم والعلمى في تمام الأبواب. وهذا خلاف الضروره وذلك للعلم الإجمالي القطعي بثبوت أحكام إلزامية من الوجوبات والتحريمات في الشريعة المقدسة وان الإنسان مكلف بالإيتان بها وامتثالها، ضروره أن ليس حال الإنسان كحال البهائم في عدم التكليف، وعليه فلا محالة يكون مكلفاً بالأحكام الواقعية.

ولكن حاله الإنسان بالنسبة إلى هذه الأحكام لا تخلو من كونه إما ظاناً بها أو شاكاً أو متوهماً، ومن الواضح أن العقل يحكم بحجيه الظن لأنه يصلح أن يكون حجه وكاشفاً عن الواقع بما له من الكاشفية الذاتية عن الواقع وأما الشك والوهم فلا يصلحان لذلك لاـ انه يحكم بالتبعيض في الاحتياط وترجيح المظنونات على المشكوكات والموهومات لما من ان لازم التبعيض في الاحتياط عدم سقوط العلم الإجمالي عن الاعتبار وعدم انحلاله، والمفروض انه انحل بالاضطرار وسقط عن الاعتبار فلا أثر له.

فإذاً العقل يحكم بحجيه الظن على القول بالانسداد.

ولكن للمناقشه فيه مجال بوجوه:

الوجه الأول: ان هذا الاضطرار يرجع إلى الاضطرار إلى المعين لاـ أنه اضطرار إلى غير المعين فإن مورد هذا الاضطرار هو الاحتياطات التي توجب العسر والحرج أى ان المكلف مضطرب إلى ترك الاحتياط في هذه الموارد فقط وموارد العسر والحرج معينه لأن كل احتياط يوجب العسر والحرج فالمكلف مضطرب إلى تركه لأنه يجب على المكلف الاحتياط ما لم يصل إلى العسر والحرج فإذا وصل إلى العسر والحرج فلا يجب الاحتياط فمما هذا الاحتياط إلى الاحتياطات التي توجب العسر والحرج وهي من قبيل الاضطرار إلى المعين لاـ إلى غير المعين.

ولكن هذا لا ثمره له بالنسبة إلى صاحب الكفاية(قده) لأنه لا يرى فرق بين الاضطرار إلى المعين والاضطرار إلى غير المعين في انحلال العلم الإجمالي.

الوجه الثاني: أن هذا الاضطرار لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن الاعتبار وانحلاله لأن الموارد التي لا يكون المكلف مضطربا فيها إلى ترك الاحتياط كثيرة جدا وهو يعلم بوجود تكاليف إلزامية كثيرة في غير موارد الاضطرار سواء كانت الشبهة تحريميه أم وجوبه ومقتضى هذا العلم الإجمالي وجوب الاحتياط في تلك الموارد، ومن هنا لا يكون الاضطرار موجبا لسقوط العلم الإجمالي في المقام وانحلاله؛ والاضطرار الذي يوجب سقوط العلم الإجمالي وانحلاله هو فيما إذا كان مورد غير الاضطرار لم يكن العلم الإجمالي بالتكليف موجودا كما إذا علم المكلف بحرمه شرب أحد الإناءين الشرقي والإياء الغربي والمكلف مضطرب إلى شرب أحدهما فعند شرب أحدهما لا يكون هناك علم بالتكليف في الطرف الآخر، وحينئذ لا محالة يكون التكليف في الطرف الآخر مشكوكا بالشك البدوى. فلو قلنا بأن الاضطرار إلى غير المعين يوجب الانحلال العلم الإجمالي فإنه إنما يوجب الانحلال في مثل هذه الموارد بحيث لا يكون هنا علم بالتكليف في غير موارد الاضطرار.

وإما في المقام فالعلم بالتكليف في غير موارد الاضطرار موجود فالمكلف يعلم إجمالاً بثبوت أحكام إلزامية من الوجوبات أو التحريمات في غير موارد الاضطرار وهذا العلم الإجمالي يقتضي وجوب الاحتياط في تلك الموارد.

فليس الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي في المقام غير المعين لا يوجب انحلال العلم الإجمالي فقط بل الاضطرار إلى المعين أيضاً - يوجب انحلال العلم الإجمالي في سائر الأطراف باعتبار أنها كثيرة والمكلف يعلم إجمالاً بثبوت أحكام إلزامية فيها.

## دليل الانسداد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

ذكر صاحب الكفاية (قده) أن الاضطرار إلى غير المعين يوجب انحلال العلم الإجمالي وحيث أن المكلف مضطرب إلى ترك الاحتياط في بعض أطراف العلم الإجمالي كما في المشكوكات والموهومات فهذا الاضطرار يوجب انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي برفع التكليف عن موارد الاضطرار والشك البدوي في موارد غير الاضطرار فإذا فرضنا أن موارد ترك الاحتياط من جهة رفع الاضطرار تنطبق على المohoومات والمشكوكات فعندئذ ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي برفع التكليف في المشكوكات والموهومات على تقدير ثبوته وشك بدوى في المظنونات فعندئذ لا مانع من الرجوع إلى البراءة العقلية في المظنونات. ولازم ذلك عدم وجوب الاحتياط على المكلف في حال انسداد باب العلم والعلمى من جهة ان الاضطرار يوجب انحلال العلم الإجمالي فيكون المكلف مطلقاً العنان يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء وهو خلاف الضروره من الدين إذ لا شبهه في تكليف الإنسان بالأحكام المجعله في الشريعة المقدسه ولا طريق لنا إلى تلك الأحكام إلا الظن فيحكم العقل بحجيه الظن وانه منجز لتلك الأحكام على تقدير الإصابه ومعدرا على تقدير الخطأ وهذا هو معنى حجيء الظن في باب الانسداد.

والجواب عن ذلك بوجهه:

ص: ٢١٩

الوجه الأول: أن الاضطرار إلى غير المعين لا يوجب انحلال العلم الإجمالي لا في مرحلة الاضطرار ولا في مرحلة التطبيق فإذا فرضنا أن المكلف يعلم إجمالاً بحرمه شرب أحد الإناءين الإناء الشرقي والإناء الغربي وفرضنا اضطراره بسبب من الأسباب إلى شرب أحدهما لا على التعين فمثل هذا الاضطرار لا يعقل أن يكون رافعاً للتکليف لأن الاضطرار تعلق بغير ما تعلق به التکليف فالحرمه تعلقت بشرب الإناء الشرقي على تقدير ثبوت حرمته وتعلقت بشرب الإناء الغربي بعنوانه الخاص والاضطرار لم يتعلق لا بالإناء الشرقي ولا بالإناء الغربي بعنوانه الخاص وإنما تعلق بالجامع والمفروض أن الجامع لم يكن متعلقاً للحرمه. فما تعلق به التکليف لم يتعلق به الاضطرار وما تعلق به الاضطرار لم يتعلق به التکليف فلا يعقل رفع هذا الاضطرار للتکليف ومحاجة لانحلال العلم الإجمالي بل هو باق على حاله وهو منجز بينما الاضطرار على المعين ليس كذلك لأننا إذا فرضنا في نفس المثال أن المكلف اضطر إلى شرب الإناء الشرقي فقط فهذا الاضطرار يجب انحلال العلم الإجمالي فالحرمه إذا كانت متعلقة

بشرب الإناء الشرقي فهى ترتفع بالاضطرار واقعاً بمقتضى ((رفع ما اضطروا إليه)) فإنه ظاهر في رفع الاضطرار للتوكيل عما تعلق به ومن هنا ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بانعدام التوكيل في الإناء الشرقي وشكّ بدوى في الإناء الغربى ولا مانع من الرجوع إلى البراءه العقلية او الشرعية فيه وهذا هو الفارق بين الاضطرار إلى المعين وبين الاضطرار إلى غير المعين فإن الاضطرار إلى المعين تعلق بنفس ما تعلق به التوكيل وحينئذ يكون رافعاً للتوكيل واقعاً فينحل العلم الإجمالي واقعاً بانعدام التوكيل في المضطر إليه على تقدير كونه متعلقاً للتوكيل والشكّ البدوى بالنسبة إلى الطرف الآخر فيجري الأصل المؤمن في الطرف المشكوك.

ص: ٢٢٠

فما ذكره صاحب الكفاية من انحلال العلم الإجمالي بالاضطرار إلى غير المعين لا يمكن المساعده عليه.

واما فى مرحله التطبيق: فإن المكلف لا- يتمكن من الموافقه القطعيه العمليه ولا- من المخالفه القطعيه العمليه إذا كان الاضطرار إلى غير المعين لفرض ترخيصه فى تطبيق المضطر إليه على أى طرف من أطراف العلم الإجمالي شاء، ففى المثال يكون المكلف مخير فى تطبيق المضطر إليه على أى واحد من الإناءين فإذا اختار الإناء الشرقي فيجوز له شربه وكذا لو اختار الإناء الغربي ولكن هذا التطبيق لا- يرفع الحرمه غايه الأمر أنه على تقدير مصادفته للحرمه الواقعية فإنه يعذر المكلف من جهة الاضطرار.

وعلى هذا لا يكون الاضطرار إلى غير المعين رافعا للحكم لا فى مرحله الاضطرار ولا فى مرحله التطبيق.

فمن هنا إذا طبق المكلف المضطر إليه على أحد الإناءين وارتکب ذلك الإناء فلا يجوز له ارتکاب الإناء الثاني بل يجب عليه الاجتناب عنه لأن العلم الإجمالي منجز وهو باق ولا يرتفع هذا العلم الإجمالي بهذا الاضطرار وبتطبيقه على أحد طرفيه.

هذا ما يرد على صاحب الكفاية( قوله).

وللمحقق العراقي (١) ( قوله) كلام وحاصله:

إن الاضطرار إلى غير المعين ابتدأً يرجع في نهاية المطاف إلى الاضطرار إلى المعين، فاضطرار المكلف إلى ترك الاحتياط في بعض أطراف العلم الإجمالي من جهة لزوم العسر والحرج فهذا الاضطرار في نهاية المطاف يرجع إلى الاضطرار إلى المعين. وعلل ذلك بأن أطراف هذا العلم الإجمالي مختلفه ومتفاوتة فإن فئه من أطراف هذا العلم الإجمالي مظنونه وفئة ثانية مشكوكه وفئة ثالثه موهومه وعلى هذا يدور الأمر بين تطبيق المضطر إليه على الفئه المظنونه او تطبيقه على الفئه الموهومه مع المشكوكه او بدونها، ولا شبهه في تعين تطبيق الاحتياط وهو المضطر إليه على الموهومات دون المظنونات وإلا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو لا يمكن فالعقل يحكم بوجوب العمل بالفئه المظنونه وترك الاحتياط في الفئه الموهومه مع المشكوكه او بدونها من جهة انه ترجيح من غير مرجح.

ص: ٢٢١

---

١- نهاية الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للشيخ البروجردي، ج ٣، ص ١٥٥.

الجواب عن هذه المحاوله: أن هذا منه(قده) غريب جداً فإن الخروج عن عهده التكليف المعلوم بالإجمال من خلال العمل بالظن وترك الاحتياط في الفئه الموهومه مع الفئه المشكوه او بدونها معلول لتجزىء العلم الإجمالي وفي طوله مع أن الاضطرار يوجب اسقاط العلم الإجمالي وانحلاله فكيف يكون وجوب العمل بالظن والخروج عن عهده التكليف المعلوم بالإجمال مستند إلى تجزيء العلم الإجمالي لاـ أنه مسقط للعلم الإجمالي ووجب لانحلاله. وبينه(قده) واضح في أن العلم الإجمالي باق وهو منجز للعمل بالظنونات فلاـ بد للخروج عن عهده التكليف المعلوم بالإجمال من خلال العمل بالظن لا بالوهم والشك وهذا معناه أن العلم الإجمالي منجز وغير ثابت، وهذا تهافت في كلامه(قده) وغريب أن يصدر مثل ذلك من مثله(قده).

وبكلمه أن الأضطرار إلى غير المعين يرجع إلى الأضطرار إلى المعين وهذا معناه انطباق المضطرك إليه - وهو ترك الاحتياط - على المohoمات مع المشكوكات او بدونها وحينئذ يوجب انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي برفع التكليف في المohoمات مع المشكوكات والشك البدوى فيبقاء التكليف في المظنونات فعندئذ لا مانع من الرجوع إلى البراءة العقلية في المظنونات.

ومن حق المحقق العراقي أن يقول بان الاضطرار يوجب انحلال هذا العلم الإجمالي ويوجب رفع التكليف عن موارد الاضطرار والشك البدوى فى موارد غير الاضطرار فينحل العلم الإجمالى إلى علم تفصيلي برفع التكليف فى موارد الاضطرار وشك بدوى فى موارد غير الاضطرار.

إلا أن هذا البيان في المقام أيضاً غير صحيح؛ لأن موارد الظن موارد كثيرة ويوجد لدينا علم إجمالي بثبوت أحكام إلزامية في موارد الظن غاية الأمر بان هذا الإضطرار - على القول بأنه يجب انحلال العلم الإجمالي - يجب انحلال العلم الإجمالي الكبير - الذي تكون أطرافه جميع الشبهات من المظنونات والمشكوكات المohoمات - إلى علم تفصيلي برفع التكليف في موارد الإضطرار وإلى علم إجمالي في موارد آخر في موارد المظنونات لأن المكلف يعلم بثبوت أحكام إلزامية فيها.

وعليه: لا ينحل هذا العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوى بل ينحل إلى علم تفصيلي وعلم إجمالي آخر تكون دائرة أضيق من دائرة العلم الإجمالي الأول.

## دليل الانسداد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره المحقق العراقي (قده) من أن الاضطرار إلى غير المعين في المقام يرجع في نهايه المطاف إلى الاضطرار إلى المعين فيوجب انحلال العلم الإجمالي مبني على الخلط والاشتباه فإنه علل ذلك بالتبعيض في الاحتياط وتطبيق ترك الاحتياط على الفئه الموهوم والمشكوكه لدفع الاضطرار ووجوب الاحتياط في الفئه المظنونه وهذا معناه تنجز العلم الإجمالي فإنه معلول لتنجز العلم الإجمالي وفي طوله لاـ أنه معلول لانحلال العلم الإجمالي فإن العلم الإجمالي إذا انحل فلا يجب الاحتياط في المظنونات بل المرجع في المظنونات أصاله البراءه العقلية باعتبار انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي برفع التكليف في موارد الاضطرار والشك البدوى في موارد غير الاضطرار.

فإذاً ليس في نفس الإنسان إلاـ الشك البدوى والعلم التفصيلي واما العلم الإجمالي فهو غير موجود هذا هو معنى الانحلال، ولهذا وقع في كلامه (قده) اشتباه فتعليل الانحلال بتبعيض الاحتياط مبني على الاشتباه.

فما ذكره (قده) غير تام.

الوجه الثاني: - من الإشكال على التفسير الأول للحكومة - فمع الإغماض عما ذكرناه وتسليم أن الاضطرار إلى غير المعين كالاضطرار إلى المعين ويوجب انحلال العلم الإجمالي غايه الأمر أن الاضطرار إذا كان إلى المعين يوجب انحلال العلم الإجمالي في مرحله الجعل إذ الاضطرار بنفسه رافع للحكم المجنول في الشريعة المقدسه وهذا يعني أنه مانع عن جعله في الواقع باعتبار أن الحكم الضرر والحرجي غير مجنول في الشريعة المقدسه وأما إذا كان الاضطرار إلى غير المعين فهو لا يوجب ارتفاع الحكم الواقعى في مرحله الجعل ولا يوجب انحلال العلم الإجمالي في مرحله الجعل بل يوجب انحلاله في مرحله التطبيق فإنه مرخص واقعا في تطبيق المضطر إليه على أى إماء، ومن الواضح أن الترخيص الواقعى لا يجتمع مع الحرمه فإذا طبق المضطر إليه على الإناء الشرقي فتطبيقه الحال ترتفع حرمته لو كان شربه في الواقع حراما، لأن الترخيص لا يجتمع مع حرمه شيء.

ص: ٢٢٣

والجواب عنه ذلك:

أولاً: ما تقدم من أن الاضطرار إلى غير المعين لا يوجب انحلال العلم الإجمالي لا في مرحله الجعل ولا في مرحله التطبيق:

أما في مرحله الجعل: فهو واضح لأن متعلق الاضطرار غير متعلق التكليف فالتكليف تعلق بالفرد بحده الفردى والاضطرار تعلق

بالمجامع بحده الجامعى فمتعلق أحدهما غير متعلق الآخر، فلا يعقل ان يكون الاضطرار رافعا للتكليف.

وأما فى مرحله التطبيق: فما ذكر فى هذا الوجه مبني على الخلط فإن المكلف مرخص فى تطبيق المضطر إليه على أى من الإناءين لا أنه مرخص فى شرب الإناء الشرقي مثلا حتى يقال: إن الترخيص لا يجتمع مع الحرمة، بل الحرمه باقية على حالها فإذا طبق المكلف الاضطرار على الإناء الشرقي وكان شربه فى الواقع حراما فيكون قد ارتكب الحرام غايه الأمر انه معذور ولا يعاقب ولهذا العلم الإجمالي باق على حاله ويجب عليه الاجتناب عن الإناء الآخر وهو الإناء الغربى ولا يجوز له الرجوع إلى البراءه العقلية.

ثانياً: أن الاضطرار إلى غير المعين إنما يوجب انحلال العلم الإجمالي إذا لم تكن دائره المعلوم بالإجمال أوسع من دائرة المضطر إليه وأما إذا كانت دائرة المعلوم بالإجمال أوسع من دائرة المضطر إليه فلا يكون هذا الاضطرار موجبا لانحلال العلم الإجمالي بل الاضطرار إلى المعين أيضا كذلك كما إذا فرضنا ان المكلف يعلم إجمالا - بحرمه شرب إناءين من مجموع ثلاثة آنية وفرضنا اضطراره إلى شرب أحدهما إما المعين او غير المعين فمثل هذا الاضطرار لا يوجب انحلال العلم الإجمالي فإذا ارتكب شرب أحدهما فالعلم الإجمالي بحرمه شرب أحد هذه الآنية باق على حاله.

والحاصل: أن الاضطرار سواء كان إلى المعين او كان إلى غير المعين إنما يوجب انحلال العلم الإجمالي إذا لم تكن دائرة المعلوم بالإجمال أوسع من دائرة المضطر إليه واحتمال انتباقه على المضطر إليه فعنده يوجب الانحلال واما إذا كانت دائرة المعلوم بالإجمال أوسع من دائرة المضطر إليه فلا يوجب انحلال العلم الإجمالي.

وثالثاً: مع الإغماض عن ذلك أيضاً وفرض ان الاضطرار إلى غير المعين يوجب انحلال العلم الإجمالي ولكن يوجب انحلال العلم الإجمالي بين المظنونات والمشكوكات والموهومات فإنه مع اضطراره إلى ارتكاب بعض هذه الشبهات وفرضنا ان المكلف طبق ترك الاحتياط على الموهومات والمشكوكات انحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بنفي التكليف في موارد الاضطرار وشك بدوى في ثبوت التكليف في موارد غير الاضطرار كالمظنونات.

ولكن هنا علم إجمالي آخر وهو علم إجمالي بين المظنونات فقط فإنه لا شبهه في أن المكلف يعلم إجمالاً أن بعض الظنون الموجودة في بعض المسائل الفقهية في جميع أبواب الفقه مطابق للواقع ومقتضى هذا العلم الإجمالي هو الاحتياط.

والنتيجه ان هذا الوجه أيضاً غير تام.

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب الكفايه (١) (قده) من أنه إذا تمت مقدمات الانسداد تكون النتيجه هي الكشف فمع فرض انسداد باب العلم والعلمى في الأحكام الشرعية ولا- طريق لنا إلى الأحكام الشرعية والاحتياط غير واجب لأنحلال العلم الإجمالي بالاضطرار ولا شبهه في أن الإنسان العاقل والوازعى مكلف بالدين إذ ليس حاله كحال المجنون والبهائم جزماً.

فهذه المقدمات الثلاث:

١. انسداد باب العلم والعلمى بالأحكام الشرعية.

٢. الاضطرار يوجب انحلال العلم الإجمالي فلا يجب الاحتياط.

٣. وعدم سقوط التكليف الواقعى عن المكلف.

تكشف عن أن الشارع جعل الظن حجه لا أنها تكشف عن أن العقل يحکم بحجيه الظن إذ ليس الجعل من شأن العقل لأن شأنه إدراك الأشياء والجعل بيد الشارع سواء كان حكماً تكليفيأ أم كان وضعياً، ولذا كان معنى حكم العقل بالحسن والقبح إدراكه حسن شيء أو قبحه وإلا ليس للعقل جعل وحكم.

وعلى هذا فتماميه هذه المقدمات تكشف عن جعل الشارع الظن حجه شرعاً وأنه منجز للواقع عند الإصابة ومعدراً عند الخطأ لأن العقل جعل الحجيه للظن.

ص: ٢٢٥

ولكن ما ذكره (قده) ليس الأمر فيه كذلك.

هذا كله في التفسير الأول للحاكم وهو أن العقل يحكم بحجيه الظن.

واما التفسير الثاني: وهو ان حال الظن في باب الانسداد كحال القطع في باب الانفتاح وقد اختار هذا التفسير المحقق الخراساني (قده) أى كما ان حجيه القطع في باب الانفتاح ذاتيه وغير قابلة للجعل كذلك حجيه الظن في باب الانسداد.

## دليل الانسداد بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

واما التفسير الثاني للحاكم: وهو أن حال الظن في باب الانسداد كحال القطع في باب الانفتاح أى كما ان حجيه القطع في حال الانفتاح ذاتيه وغير قابلة للجعل ولا لنفيها عن القطع فلا يمكن سلب الحجيه عن القطع كذلك الظن في حال الانسداد فعند تماميه مقدمات الانسداد جميعا يكون حال الظن حال القطع وتكون حجيته ذاتيه وغير قابلة للجعل ولا للنفي، غايته الأمر أن حجيه الظن من لوازمه وجوده في حال الانسداد أى حصه خاصه من وجوده وهو وجوده في حال انسداد بباب العلم والعلمى وعدم وجوب الاحتياط، وليس من لوازمه ماهيته بينما حجيه القطع من لوازمه ماهيه القطع بلا فرق بين حاله دون حاله أخرى أى بلا فرق بين حاله الانسداد وبين حاله الانفتاح بينما حجيه الظن ليست كذلك فإنها ذاتيه للظن في حال الانسداد فقط واما في حال الانفتاح فلا يكون الظن حجه.

وقد اشكل على ذلك المحقق النائيني (٢) (قده):

أولاً: حيث إنه فسر حجيه القطع وحجيه الظن بالطريقيه لأن مسلكه في معنى الحجيه هو الطريقيه والكاففيه، وعلى هذا فطريقيه القطع وكاففيته ذاتيه بل الطريقيه نفس القطع وليس من لوازمه القطع لأن الطريقيه عباره عن الجنس والفصل المقوم للقطع ومن ذاتيات القطع فإن العلم هو الطريقيه والقطع نفس الطريقيه وهى ثابته للقطع فى تمام الحالات بينما طريقيه الظن ليست ذاتيه له فى تمام الحالات فلو كانت طريقيه الظن ذاتيه فى حالة فهو ذاتيه فى جميع الحالات إذ لا يمكن التفكيك بين الشيء وبين ذاتياته لأن الجنس والفصل مقوم لنوع، ومع عدم وجود الجنس والفصل لا نوع فى البين فطريقيه الظن لو كانت ذاتيه فى باب الانسداد فلا بد ان تكون كذلك مطلقا إذ الذاتى لا يمكن ان يتصور فى حالة دون اخرى بلا فرق فى ذلك بين ان تكون الذاتيات من ذاتيات باب الكليات أو ذاتيات باب البرهان.

ص: ٢٢٦

١- كفايه الأصول، المحقق الخراساني، ص ٣١٦

٢- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ١٣٥.

وثانياً: إن الظن - مع غض النظر عن تماميه مقدمات دليل الانسداد ومنها العلم الإجمالي بالأحكام الشرعية الموجب لتجزها - لا يكون حجه ولا بيانا ولا رافعا لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان كالقطع فإنه رافع لموضوع هذه القاعده وفرض حجیته على تقدير تماميه مقدمات دليل الانسداد لا يمكن إلا بالجعل والمفروض أن العقل لا يمكن أن يكون جاعلا ومشرعا فإن الجاعل والمشرع هو الشارع والمولى شأن العقل الإدراك لا يجعل والتشريع فليس للعقل جعل الحجیه للظن في باب الانسداد.

هذا ما ذكره المحقق النائيني (قده).

والظاهر: أن هذا التفسير ليس مراد المحقق الخراسانی (قده) حيث إنه ذكر أن الظن في حال الانسداد كالقطع في حال الانفتاح وأن حجیته ذاتیه والمراد من الحجیه هي ما كانت بمعنى المنجزیه والمعذریه فكما ان منجزیه القطع ذاتیه أى ذاتی باب البرهان لأن الحجیه أمر زائد على ذات الشیء ولا يعقل أن تكون جنسا وفصلا له فهي من لوازم باب البرهان ولا تتفک عن القطع فمیحصل القطع فهو منجز ومعذر. والظن في حال الانسداد كذلك لأن صاحب الكفایه (قده) قد خص منجزیه الظن ومعذریته الذاتیه في باب الانسداد فقط لا مطلقا.

ولكنه أيضاً غير تام كما سنبينه في ضمن البحث الآتي.

واما التفسیر الثالث للحکومه: فقد اختاره السيد الاستاذ (١) (قده) وهو أن معنی الحکومه هو حکم العقل بالتبییض فی الاحتیاط وذلك لأن الحاکم في باب الطاعه والامثال هو العقل والمفروض انه ليس بجعل حتى يجعل الحجیه للظن في باب الانسداد إذ التشريع بيد الشارع وليس للعقل شأن إلا الإدراك فجعل الحکم إذاً ليس من شأن العقل، فلا يمكن أن يحكم العقل بحجیه الظن في باب الانسداد وحينئذ لا مناص من القول بالتبییض فی الاحتیاط لتفاوت أطراف العلم الإجمالي من جهة ان بعض أطراف الحکم المحتمل مظنون والبعض الآخر مشکوك والبعض الآخر موهم وحينئذ يدور الأمر في المقام بين الامثال الظني والامثال الوهمي والامثال الشکي باعتبار عدم التمكن من الاحتیاط التام لاستلزماته العسر والحرج او احتلال النظام وهذا معناه لا بد منه التبییض فی الاحتیاط أى يدور الأمر بين الامثال الظني وترك الامثال الشکي والوهمي وبين العکس، ومن الواضح ان العکس غير جائز لأنه من ترجیح المرجوح على الراجح والامثال الظني في باب الطاعه مقدم على الامثال الشکي والوهمي كتقدیم الامثال العلمي على الامثال الظني بحكم العقل وهذا هو معنی حکم العقل بلزوم العمل بالظن على القول بالحکومه، لأن العقل ليس بجعل الحجیه للظن فعلى القول بالحکومه يكون تقديم الامثال الظني على الامثال الشکي والوهمي من باب ترجیح الراجح على المرجوح، واما العکس فلا يجوز لأن ترجیح المرجوح على الراجح قییح.

وعلى هذا يكون معنى الحكومة هو التبعيض في الاحتياط وليس جعل العقل الحجية للظن.

هذا ما ذكره السيد الاستاذ(قده).

دلیل الانسداد بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده).

وللمناقشة فيه مجال: فإن الظن إذا لم يكن معتبرا شرعا فلا يصلاح أن يكون مرجحا لا شرعا كما هو واضح ولا عقلاء فإن حكم العقل بشيء لا يمكن أن يكون جزافا وحكمه تعبد يا فالعقل لا يحكم بشيء بدون أن يحرز ملاك حكمه فالتعبد في الحكم العقلي غير معقول وإنما هو متعقل في الحكم الكائن بين المولى والعبيد وأما في حكم العقل والسيره العقلائيه فالتعبد غير متصور.

وعليه فما هو ملاك حكم العقل في المقام؟

أما العلم الإجمالي فتنجزه بالنسبة إلى جميع أطرافه على حد سواء بلا فرق بين الطرف الذي يكون الحكم فيه مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً، والعقاب والإدانة إنما هو على مخالفه التكليف المحتمل لا على مخالفه الواقع، فإذا خالف التكليف المحتمل استحق العقاب إما في صوره المطابقه فواضح وإنما في صوره عدم المطابقه فلا أنه تجر على المولى وتعٰد عليه ومن أظهر مصاديق الظلم وهو تفويت لحق المولى ومن هنا قلنا في باب التجربى أن الإدانة والعقوبة إنما هي على التجربى لا على ترك الواقع ومخالفته.

۲۲۸

وعلى هذا فأقوائيه الظن فى الكشف عن الواقع لا أثر له ولا يصلح أن يكون ملاكا لحكم العقل بتقديم الظن على الشك والوهם لأن وجود الواقع وعدمه سيان إذ المناط فى العقوبه إنما هو على احتمال التكليف المنجز كان مخالفا للواقع أم لا، فأقوائيه كشف الظن عن الواقع لا أثر لها.

وعلى هذا فلا ملاك لحكم العقل بتقديم الامثال الظنى على الامثال الوهمى والشكى.

فما ذكره السيد الاستاذ(قده) لا يمكن المساعده عليه.

هذا كله على القول بالحکومه في دليل الانسداد وأن تماميه مقدمات الانسداد نتيجتها الحکومه على التفسيرات الثلاث التي تقدم الكلام في عدم تماميه شيء منها.

واما على القول بالكشف: وان تماميه مقدمات الانسداد نتيجتها الكشف عن حجيء الظن وان الشارع قد جعل الظن حجه بعد أن لا- يمكن القول بحجيه فتوى الفقيه او القرعه فلا- محاله تماميه مقدمات الانسداد تكشف عن ان الظن حجه شرعا ولا بد من العمل به والافتاء على طبقه.

وقد ذكر السيد الاستاذ(قده) [\(١\)](#) أن القول بالكشف مبني على تقرير المقدمه الثالثه بصيغه خاصه: أي أن المقدمه الثالثه ان قررت بصيغه تكون نتيجتها الكشف وإن قررت بصيغه أخرى تكون نتيجتها الحکومه، ذلك ان المقدمه الثالثه وهي عدم وجوب الاحتياط التام إما لأعدم إمكانه لاستلزماته اختلال النظم وإما لعدم جوبه من جهة استلزماته العسر والحرج فإن قررناها باش الشارع لا- يرضى بالامثال الإجمالي فى معظم الأحكام الفقهية من بدايه الفقه إلى نهايته ولا يرضى فى الاحتياط فى معظم الأحكام الفقهية، فعندها تكون التبيجه هى الكشف لأن باب العلم والعلمى منسد على المكلف والشارع لا يرضى بالاحتياط فى معظم الأحكام الفقهية ولا- يرضى بالامثال الإجمالي وأصاله البراءه العقلية لا تجرى لاستلزماتها المخالفه القطعية العمليه ولا يسقط التكليف عن المكلف إذ ليس مثله مثل البهائم والمجانين، فهو إذاً مكلف بالواقع وحيث إن التكليف بغير المقدور غير ممكن ولا طريق لنا إلى هذه الأحكام إلا الظن فلا محاله تكشف هذه المقدمات عن جعل الشارع الظن حجه وطريقا إلى الواقع.

ص: ٢٢٩

---

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الوااعظ، ج ٢، ص ٢٢١.

وأما إذا قررنا المقدمه الثالثه بأن الاحتياط التام لا يمكن لاستلزمـه الخلل أو لا يجب لاستلزمـه العسر والحرج فلا بد من التبعيـض في الاحتياط ولاـ بد من حكم العقل بترجـح الامـثال الظـنى على الامـثال الشـكى والـوهـمى لأنـ العـكـس لا يـمـكـن فالـحاـكـم هو العـقـل دونـ الشـارـع.

والحاـصـل انـ نـتـيـجـهـ مـقـدـمـاتـ الـانـسـدـادـ تـخـتـلـفـ باـخـتـلـافـ تـقـرـيرـ هـذـهـ المـقـدـمـهـ.

ولـكنـ الصـحـيـحـ فـيـ المـقـامـ اـنـ يـقـالـ: إنـ تـقـرـيرـ هـذـهـ المـقـدـمـهـ بـأـنـ الشـارـعـ لاـ يـرـضـىـ بـالـاـمـتـالـ الإـجـمـالـىـ فـيـ مـعـظـمـ الـأـحـكـامـ الـفـقـهـيـهـ وـبـالـاحـتـيـاطـ فـيـ مـعـظـمـ الـمـسـائـلـ الشـرـعـيـهـ غـيرـ صـحـيـحـ؛ وـدـعـوـيـ الـاجـمـاعـ عـلـىـ الـفـقـهـاءـ عـلـىـ ذـلـكـ غـيرـ صـحـيـحـهـ. أـمـاـ الـاجـمـاعـ فـلاـ وـجـودـ لـهـ مـضـافـاـ إـلـىـ أـنـ الـمـسـأـلـهـ مـسـأـلـهـ مـسـتـحـدـثـهـ بـيـنـ الـمـتـأـخـرـينـ فـكـيـفـ يـمـكـنـ دـعـوـيـ الـاجـمـاعـ فـيـهـاـ وـالـمـدـعـىـ لـلـاجـمـاعـ غـيرـ مـوـجـودـ إـلـاـ أـنـ يـدـعـيـ الـاجـمـاعـ عـلـىـ اـعـتـبـارـ قـصـدـ الـوـجـهـ وـالـجـزـمـ بـالـنـيـهـ فـيـ الـعـبـادـاتـ مـضـافـاـ إـلـىـ قـصـدـ الـقـرـبـهـ.

ولـكـنـ يـرـدـ عـلـيـهـ:

أـوـلـاـ: أـنـ لـاـ دـلـيلـ عـلـىـ اـعـتـبـارـ قـصـدـ الـوـجـهـ فـيـ الـعـبـادـاتـ أـصـلـاـ بـلـ الـمـشـهـورـ بـيـنـ الـأـصـحـابـ عـدـمـ اـعـتـبـارـهـ وـالـمـعـتـبـرـ إـنـمـاـ هوـ قـصـدـ الـقـرـبـهـ،ـ بـلـ الدـلـيلـ عـلـىـ عـدـمـ اـعـتـبـارـهـ مـوـجـودـ وـهـوـ اـنـهـ لـاـ شـبـهـهـ فـيـ حـسـنـ الـاحـتـيـاطـ بـيـنـ جـمـيعـ الـفـقـهـاءـ مـنـ الـمـتـقـدـمـينـ وـالـمـتـأـخـرـينـ بـلـ هوـ أـرـقـىـ مـرـاتـبـ الـعـبـودـيـهـ لـأـنـهـ أـرـقـىـ مـرـاتـبـ الـانـقـيـادـ لـلـمـوـلـىـ فـلـوـ كـانـ قـصـدـ الـوـجـهـ وـالـجـزـمـ فـيـ الـنـيـهـ مـعـتـبـرـاـ لـمـ يـمـكـنـ الـاحـتـيـاطـ لـأـنـ لـازـمـ ذـلـكـ عـدـمـ مـشـرـوـعـيـهـ الـاحـتـيـاطـ مـعـ أـنـهـ لـاـ شـبـهـهـ فـيـ حـسـنـهـ.

وـدـعـوـيـ اـنـ سـكـوتـ الـفـقـهـاءـ مـنـ الـمـتـقـدـمـينـ وـالـمـتـأـخـرـينـ قـوـلاـ وـعـمـلاـ عـنـ مـشـرـوـعـيـهـ الـاحـتـيـاطـ فـيـ مـعـظـمـ الـأـحـكـامـ الـفـقـهـيـهـ كـاـشـفـ عـنـ عـدـمـ اـعـتـبـارـهـ أـمـاـ قـوـلاـ فـلـعـدـمـ اـفـتـائـهـمـ بـالـاحـتـيـاطـ فـيـ مـعـظـمـ الـأـحـكـامـ الـفـقـهـيـهـ وـالـمـسـائـلـ الشـرـعـيـهـ وـاـمـاـ عـمـلاـ فـهـمـ لـاـ يـعـمـلـونـ بـالـاحـتـيـاطـ هـذـهـ الـدـعـوـيـهـ مـدـفـوعـهـ بـلـ لـاـ تـرـجـعـ إـلـىـ مـعـنـىـ مـحـصـلـ.

أـوـلـاـ: أـنـ سـكـوتـ الـفـقـهـاءـ عـنـ الـاحـتـيـاطـ فـيـ مـعـظـمـ الـأـحـكـامـ الـفـقـهـيـهـ لـاـ يـكـشـفـ عـنـ عـدـمـ مـشـرـوـعـيـهـ بـلـ سـكـوتـ الـإـمـامـ عـنـ شـئـ لـاـ يـكـشـفـ عـنـ عـدـمـ مـشـرـوـعـيـهـ فـضـلـاـ عـنـ الـفـقـهـاءـ.

وثانياً: أن المسألة مستحدثة بين المتأخرین فكيف يصدق سکوت الفقهاء عليها مع ان المتقدمین لا توجد بينهم مثل هذه المسألة.

وثالثاً: أنه يمكن أن يبرر عدم صدور الفتوى منهم في الاحتياط في المعظم باعتبار انهم يرون انفتاح باب العلمي لا من جهه ان الاحتياط غير مشروع.

والنتيجه ان هذه الدعوى لا ترجع إلى معنى محصل.

## دليل الانسداد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

إلى هنا قد تبين أن دعوى إمكان تقرير المقدمه الثالثه بأن الاحتياط في معظم الأحكام الشرعيه غير مشروع وأن الشارع لا يرضى بذلك هذه الدعوى لا- أساس لها ولا إجماع فى البين ولا من يدعى الاجماع ولا شبهه فى أن الاحتياط حسن وأنه من أرقى مراتب العبوديه لأنه انقياد وهو أرقى مراتب العبوديه فلا- فرق بين الاحتياط فى معظم الأحكام الفقهيه أو الاحتياط فى بعضها فحسن الاحتياط امر ذاتى وليس أمرا عرضيا، فلا مجال لدعوى عدم مشروعية الاحتياط فى معظم الأحكام الفقهيه.

وما سکوت الفقهاء عن الاحتياط في معظم الأحكام الفقهيه فمن جهة أنهم يرون انفتاح باب العلم والعلمى فمن أجل ذلك لا موضوع للاحتياط، هذا مضافا إلى أن سکوتهم لا يكشف عن عدم مشروعية الاحتياط.

ولكن قد يقال كما قيل: إن سيره المتشريعه جاريه على عدم الاحتياط في معظم الأحكام الفقهيه وهذه السيره كاشفه عن أن الشارع لا يرضى بهذا الاحتياط.

والجواب عن ذلك واضح: وهو عدم التسليم بوجود مثل هكذا سيره بين المتشريعه، بل على تقدير وجودها فإنما تكون حجه فيما إذا كانت متصلة بزمن الأئمه(ع) ولم تكن مستحدثة بين المتشريعه، ومن الواضح انه لا- طريق لنا إلى إحراز اتصال هذه السيره بزمنهم(ع).

هذا من جانب..

ومن جانب آخر قد يقال كما قيل: إننا لو سلمنا أن تقرير المقدمه الثالثه بعدم مشروعية الاحتياط في معظم الأحكام الفقهيه وعدم رضا الشارع بهذا الاحتياط ولكن مع ذلك لا تكون نتيجه مقدمات الانسداد الكشف، بل نتيجتها التبعيض في الاحتياط وتقدير الامتثال الظنی على الامثال الشكی والوهی، بتقریب قائم على مجموعه مقدمات وهي:

ص: ٢٣١

١. انسداد بباب العلم والعلمى في معظم الأحكام الفقهيه.

٢. عدم رضا الشارع بالاحتياط في معظم الأحكام الفقهية فهو غير مشروع.
٣. وعدم جريان أصله البراءة العقلية في أطراف العلم الإجمالي لاستلزم جريانها المخالفه القطعية العملية أو الخروج من الدين.
٤. والتکلیف الواقعی غیر ساقط عن الإنسان العقال الواعي لأنه ليس كالمجانين والبهائم.

٥. لا- طريق لنا إلى الأحكام الواقعية الالزامية غير احتمال التکلیف وهو احتمال منجز طالما لم يكن هناك أصل مؤمن كما في الشبهات الحكمية قبل الفحص باعتبار أن الأصول المؤمنة لا تجري فيها. وفي المقام أيضا كذلك لعدم جريان الأصول المؤمنة كالبراءة العقلية فيكون احتمال التکلیف الالزامي منجز.

وهذا الاحتمال ذات مراتب متعددة فإن بعضه واصل إلى درجة الظن وبعضه إلى درجة الشك وبعضه إلى درجة الوهم. فهذا الاحتمالات تنقسم على ثلاثة أقسام: قسم منها مظنون وقسم منها مشكوك وقسم منها موهوم، والعقل بما انه ليس بجاعل ومشروع وليس له جعل الحجية للظن إذ المشرع هو الشارع وليس للعقل إلا إدراك الواقع لكن بما أن الحكم في باب الامتثال هو العقل فإن العقل العملي يدرك حسن الامتثال لأوامر المولى وإطاعته وقبح التمرد عليه وعصيائه.

وحيثـ يدور الأمر في المقام بين الامتثال الظني والامتثال الشكـيـ والـوهـمـيـ فإنـ كانـ العـسـرـ والـحرـجـ مدـفـوعـ بـتـرـكـ الـامـتـالـ فيـ المـوهـومـاتـ فيـقـتـصـرـ عـلـيـهـ وـيـحـاطـ فـيـ المـظـنـوـنـاتـ وـالـمـشـكـوـكـاتـ وـأـمـاـ إـذـاـ لمـ يـكـفـ تـرـكـ الـاحـتـيـاطـ فـيـ المـوهـومـاتـ لـدـفـعـ العـسـرـ وـالـحرـجـ فـلـاـ بـدـ منـ ضـمـ المـشـكـوـكـاتـ إـلـيـهـ اـيـضـاـ فـعـنـدـئـذـ يـحـكـمـ الـعـقـلـ بـتـقـدـيمـ الـامـتـالـ الـظـنـيـ عـلـىـ الـامـتـالـ الشـكـيـ وـالـوهـمـيـ بـتـرـكـ الـاحـتـيـاطـ فـيـ المـشـكـوـكـاتـ وـالـموـهـومـاتـ وـالـعـمـلـ بـالـمـظـنـوـنـاتـ،ـ وـلـاـ فـرـقـ فـيـ ذـلـكـ بـيـنـ أـنـ يـكـونـ مـنـشـأـ هـذـاـ الـاحـتـيـاطـ الـعـلـمـ الإـجـمـالـيـ أـوـ يـكـونـ مـنـشـأـهـ الـاحـتـمـالـ.

ولكن هذا القيل غير صحيح؛ لأن احتمال التكليف ليس هو المنشأ وإنما المنشأ هو العلم الإجمالي إذ كل مؤمن برسالة النبي الأكرم(ص) هو مؤمن التزاماً بمجموعه من الأحكام الازامية المشتملة عليها الرسالة، وهذا التكليف لا يسقط بحال من الأحوال وإن كان باب العلم والعمل تفصيلاً منسد بها ولكن باب العلم الإجمالي مفتوح، هذا مضافاً إلى ما ذكرناه من أن الظن إذا لم يكن حججه شرعاً فلا يصلح لأن يكون مرجحاً لا شرعاً ولا عقلاً إذ حكم العقل بالترجح لا يمكن أن يكون جزاً وصلاً ملائكة لترجمة الظن على الشك والوهم لأن الحكم المحتمل منجز سواء كان احتماله بدرجات الظن أو كان بدرجات الشك والوهم فهو منجز والمكلف معاقب على مخالفته جميعاً بلا فرق بين أن يكون الحكم المحتمل مظنوناً أو مشكوباً أو موهوماً لأن مخالفته تعد على المولى وتمرد عليه وتقويت لحقه وهو حق الطاعه وهو من اظهر مصاديق الظلم لأن تفويت حق كل أحد ظلم وتقويت من له حق ذاتي في الطاعه من اظهر مصاديق الظلم.

فإذاً ليس هنا نكته لتكون مرجحة لحكم العقل بتقديم الظن على الشك والوهم.

إلى هنا قد تبين أننا لو سلمنا بتقرير المقدمه الثالثه بما تكون نتيجته الكشف عن جعل الشارع الظن حججه وطريق إلى الواقع. ولكن إذا قلنا بحسن الاحتياط وإن كان في معظم الأحكام الفقهية لا تكون النتيجة حججه الظن عقلاً إذ لا يعقل أن يكون العقل جاعلاً للحججه فليس شأنه الجعل والتشريع نعم يحكم العقل بالاحتياط ولكن حيث لا يمكن الاحتياط التام فلا مجاله يحكم بالتبعيض في الاحتياط إما مطلقاً أو بتقديم الاحتياط في المظنونات على الاحتياط في المشككات والموهومات كما هو المعروف والمشهور.

هذا تمام كلامنا في أن نتيجة مقدمات الانسداد هل هي الكشف او الحكمه لا بمعنى جعل الحجيه من قبل العقل.

دلیل الانسداد بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

أما الكلام في الجهة الثالثة: فيقع في أن نتيجة مقدمات الانسداد بعد تماميه هذه المقدمات هل هي مطلقة أو مهملة او فيها تفصيل؟

والجواب عن ذلك: أن الإطلاق والإهمال تاره ملحوظان بالنسبة إلى أسباب حصول الظن وأخرى ملحوظان بالنسبة إلى مراد الظن وثالثة ملحوظان بالنسبة إلى الموارد، وعلى جميع التقادير فتاره يقع الكلام على القول بالكشف وان نتيجه هذه المقدمات هي الكشف وأخرى يقع الكلام على القول بالحکومه.

أما على القول بالكشف: فقد ذكر السيد الاستاذ (قده) انه لا إهمال من حيث الأسباب فإن الظن إذا حصل من أي سبب كان فهو صالح لأن يكون حجه شرعاً سواء كان حاصلاً من الاجماعات المنقوله او من روايات الثقات أو من غيرهم أو من الشهارات الفتوايه او من حسن الظن بجماعه من الفقهاء أو ما شاكل ذلك فهذا الظن يكون حجه شرعاً لأن هذه المقدمات على تقدير تماميتها تكشف عن حجيته الظن من أي سبب حصل هذا الظن، لأن العقل يعين ان موضوع الحجيه هو الظن بلا فرق بين حصوله من أي سبب كان فإذا لا إهمال في النتيجه من حيث الأسباب.

وأما الإهمال: من حيث مراتب الظن المتعدد الطوليه من مرتبه تلو الاطمئنان إلى مرتبه الأدنى من الاحتمال الراجح لأن الظن يطلق على ادنى رجحان لأحد الاحتمالين على الاحتمال الآخر كما في الظن في ركعات الصلاه وهو حجه في ركعات الصلاه.

والت نتيجة: من حيث المراتب مهمته إذ هذه المقدمات على تقدير تماميتها تكشف عن حجية الظن بمقدار يفي بمعظم الأحكام الفقهية في جميع أبواب الفقه ولا- تقتضي حجية الظن مطلقا كما أنها لا تقتضي حصه خاصه من الظن لأن هذا المقدار يحل مشاكل الإنسان الكبرى من المسائل الاجتماعية والفردية والعائلية بكافة أنواعها وأشكالها فإن كل مشكلة يقع الإنسان فيها قد جعل الشارع لها حلأ.

فإذاً هذه المقدمات على تقدير تماميتها تكشف عن حجية الظن بمقدار يفي بمعظم الأحكام الفقهية من بدايه أبواب الفقه إلى نهايتها. ولا- تقتضى حجية الظن في جميع المراتب من مرتبه تكون تلو مرتبه الاطمئنان إلى مرتبه ادنى الرجحان كما انها لا تقتضى حجية حصه خاصه من الظن في مرتبه خاصه، فإذا فرضنا أن الظن القوى نوعا \_\_\_\_\_ وهو الظن الحاصل من أخبار الثقه او من الروايات الموجودة في الكتب المعتربه \_\_\_\_\_ يفي بمعظم الأحكام الفقهية فمقدمات الانسداد على تقدير تماميتها لا تكشف عن حجية الظن بأكثـر من ذلك أى ان خصوص الظن الحاصل من أخبار الثقه هو الحجه دون الخاصـا من أخبار غير الثقه أو أن

الظن الحاصل من ظواهر الألفاظ هو الحجج دون الحاصل من ظواهر الأفعال.

هذا في غير المسائل الشرعية التي اهتم الشارع فيها كمسائل الدماء والأعراض والأموال الخطيره فإن الظن في هذه المسائل لا أثر له، حيث إنه إذا ظن بان هذا الرجل مهدور الدم ولكن يحتمل أنه مؤمن محقون الدم فلا يجوز قتله بمجرد الظن او ظن بان هذه المرأة ليست رضيعته مع احتمال انها رضيعته من فعل واحد فلا يجوز لها ان يتزوج بها بمجرد هذا الاحتمال ولا أثر لهذا الظن ولا يكون حجه.

والحاصل: في المسائل التي اهتم الشارع بالحفظ عليها لا يجوز العمل بالظن ولا يكون حجه.

وعلى هذا فمقدمة الانسداد على القول بالكشف على تقدير تماميتها إنما تكشف عن حجيء الظن في غير المسائل التي اهتم الشارع فيها.

هذا بحسب المراتب.

واما بحسب الموارد: ف نتيجه هذه المقدمات أيضا مهممه فإن هذه المقدمات لا تكشف عن حجيء الظن في جميع الموارد وإنما تقتضي حجيء الظن في معظم الأحكام الفقهية لا في جميع الأحكام الفقهية في تمام الموارد أى أن القول بالكشف إما مبني على سقوط العلم الإجمالي من جهة الاضطرار إلى بعض أطرافه غير المعين فإنه يجب انحلال العلم الإجمالي وسقوطه عن الاعتبار كما بني عليه صاحب الكفايه (قده) وحينئذ يكون العلم الإجمالي في المقام منحل فلا أثر له وبما ان المفروض ان باب العلم والعلمى منسد والاحتياط غير واجب لسقوط العلم الإجمالي عن الاعتبار والتکليف غير ساقط، فلا محالة تكشف هذه المقدمات عقلاء عن أن الشارع جعل الظن حجه وإلا لزم التکليف بغير المقدور وهو محال بمقدار ي匪 بعض الأحكام الفقهية. أو أن القول بالكشف مبني على أن الشارع لا يرضى بالاحتياط في معظم الأحكام الفقهية.

أما على القول الأول: فلأن مقدمات الانسداد تكشف عن حجية الظن في غير المسائل المهمة التي اهتم الشارع بالحفظ عليها كمسائل حفظ النفس المحترمه ومسائل الأعراض والدماء والأموال الخطيره، وإذا ضمننا تلك الموارد إلى هذه المسائل فإذا صار المجموع بمقدار معظم الأحكام الفقهيه كفى ذلك في حل مشاكل الإنسان فإن لم يف بمعظم الأحكام الفقهيه فلا بد من ضم الظن في موارد أخرى إلى ذلك.

فإذاً لا- بد من حجية الظن بمقدار يفي بمعظم الأحكام الفقهيه فإن كفى الظن القوى بذلك فهو وإلا لا بد من ضم ظن آخر أضعف منه حتى يكون المجموع وافيا بمعظم الأحكام الفقهيه. هذا بناء على ان العلم الإجمالي ساقط ولا أثر له ولا يكون منجزا.

واما في المسائل التي اهتم بها الشارع فالمنجز هو الاحتمال لا العلم الإجمالي.

وأما على القول بأن الشارع لا- يرضي بالاحتياط في معظم الأحكام الفقهيه فأيضا لا ينافي وجوب الاحتياط في تلك المسائل المهمه فإن هذه المسائل غير داخله في معظم الأحكام الفقهيه ولا بد من الاحتياط فيها ولا يكون الاحتياط فيها احتياط في معظم الأحكام الفقهيه حتى يقال إن الشارع غير راض بها.

وعلى هذا فلا بد من ضم بقية الموارد إلى هذه المسائل بمقدار يفي بمعظم الأحكام الفقهيه فإذا وفي بذلك كفى حل مشاكل الإنسان وإن لم يف فلا بد من ضم ظنون أخرى وهكذا.

فالنتيجه: أن على القول بالكشف لا إهمال في الأسباب واما بحسب المراتب والموارد فالنتيجه مهمله.

واما على القول بالحکومه: فقد ذكر صاحب الكفايه(قدره) (١) انه لا- يعقل أن تكون النتيجه مهمله لأن الحاكم بحجيه الظن إنما هو العقل والحاكم لا- يشك في صدور الحكم منه فالعقل لا يشك في أنه حكم بحجيه مطلق الظن او بحجيه حصه خاصه من الظن، فلا يتصور ذلك في حق الحاكم فمن أجل ذلك لا يتصور الإهمال في الأسباب.

ص: ٢٣٦

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دليل الانسداد

اما على القول بالحكومة فلا يتصور الإهمال لا في الأسباب ولا في المراتب ولا في المحاكم لا يتصور أن يشك في أن الحكم الصادر منه مطلق أو مهملاً، وعلى هذا فالحكم في باب الانسداد على القول بالحكومة هو العقل ولا يتصور أن يحكم العقل ولا يدرى أن حكمه مطلق أو مهملاً فلأجل ذلك لا يتصور الإهمال.

أما في الأسباب: فلأن موضوع الحجية بحكم العقل هو الظن من أي سبب حصل فلا خصوصية فيه للسبب ولا موضوعيه له والمناط إنما هو على حصول الظن فإذا حصل الظن يحكم العقل بحجيته سواء كان حصوله من أخبار الثقة أو أخبار العدول أو الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة أو من الإجماعات المنشورة أو من الشهارات الفتوائية أو من حسن الظن بالجماعه فمن أي سبب حصل الظن فهو موضوع لحكم العقل بالحجية ولهذا لا يتصور فيه الإهمال.

نعم ذكر صاحب الكفايه(قده) أنه إذا كان هناك أسباب متعددة وبينها قدر متيقن فالنتيجه ليست مطلقة.

وسوف نبين ذلك.

وأما من حيث المورد: فأيضاً لا إهمال في الدين بل النتيجه مقيدة والعقل يحكم بحجية الظن وبنجزيته مطلقاً في غير المسائل التي أهتم الشارع بها وهي مسائل حفظ النفوس المحترمه ومسائل الفروج والأعراض ومسائل الاموال الخطيره فإن الظن لا يكون حجها في تلك المسائل لا في حال الانفتاح ولا في حال الانسداد فالعقل يحكم بنجزيته الظن وبنجزيته مطلقاً في سائر الموارد غير هذه المسائل، لأن الظن بهدر دم شخص لا يعول عليه وكذا لو ظن بان امرأه معينه ليست رضيعته فإنه لا يجوز له التزويج بها، فيجب الاحتياط في هكذا مسائل لمجرد الاحتمال.

ص: ٢٣٧

واما من حيث المراتب: فأيضاً لا إهمال فيها لأن العقل يحكم بحجية الظن الاطمئنانى فإن وفي بمعظم الأحكام الفقهيه فهو وإلا فلا بد من ضم ما يليه من الظنوں إلا أن يفي بمعظم الأحكام الفقهيه.

هذا ما ذكره صاحب الكفايه(قده).

أما ما ذكره من عدم الإهمال في الأسباب فالامر فيه كما ذكر، لأن هناك فرقاً بين باب الانفتاح وباب الانسداد لأن في باب الانفتاح موضوع الحجية الأسباب مثل خبر الثقة حجه او ليس بحججه سواء كان مفيداً للظن أو لا. يكون مفيداً له، والاجماع المنقول حجه او ليس بحججه واخبار الآحاد حجه أولاً فموضوع الحجية هو السبب سواء أفاد الظن الشخصى او لم يكن مفيداً له لأن حجيه خبر الثقة من باب إفاده الظن النوعى وإن لم يفده الظن الشخصى بل هو حجه فيما إذا كان الظن الشخصى على خلافه.

واما فى باب الانسداد: فموضوع الحجىه بحكم العقل هو الظن بما هو ظن من أى سبب حصل فمن أجل ذلك لا يتصور فيه الإهمال، سواء كان من السبب القوى او كان من السبب الضعيف، وعلى كل حال هذه الخصوصيات غير ملحوظه لأن المناط هو بحصول الظن فى أفق النفس فإذا حصل من أى سبب كان كفى فى حكم العقل بحجيته.

واما ما ذكره(قده): - من أنه إذا كان بين الأسباب قدرًا متيقنا فالنتيجه ليست مطلقه - فلا يرجع إلى معنى محصل. فإن أراد بذلك القدر المتيقن في سببته لإفاده الظن باعتبار ان بعضها أقوى من الآخر في إفاده الظن فيرد عليه أن النتيجه مطلقه وليس مهممه لأن كلا من هذه الأسباب مفيد للظن بلا فرق بين ما إذا كان هناك قدرًا متيقنا بينها او لم يكن فجميع هذه الأسباب سبب لإفاده الظن ومفيدة للظن.

وإن أراد التيقن بحسب الأسباب: وأنه إذا كانت هناك أسباب متعددة وكان بينها قدر متيقن من حيث السببيه فيرد عليه أن التيقن إنما هو ملحوظ في حال الانفتاح لأن موضوع الحجية في حال الانفتاح الأسباب سواء كانت مفيدة للظن أم لم تكن مفيدة له وأما في حال الانسداد فموضوع الحجية الظن بما هو ظن من أي سبب حصل ولا خصوصيه ولا موضوعيه للأسباب.

وأما ما ذكره من أنه لا- إهمال من حيث المورد فالأمر كذلك على مسلكه (قده) من أن حال الظن في باب الانسداد كحال القطع في حال الانفتاح فكما أنه لا يتصور الإهمال في حجية القطع ومنجزيته من أي سبب حصل وفي أي مورد كان فإن القطع حجيته ذاتيه ومن لوازمه ذاته ومنجزيته يستحيل انفكاكها عنها فكذلك الظن في حال الانسداد فتكون حجيته ومنجزيته ذاتيه فلأجل ذلك لا يتصور الإهمال في الموارد غير الموارد التي اهتم الشارع بالحفظ عليها لعدم حجية الظن فيها لاهتمام الشارع في الحفاظ عليها حتى في فرض الاحتمال، فلا يتصور الإهمال في الموارد على مسلكه (قده).

وأما بناء على معنى حكم العقل بحجية الظن على القول بالحكمه أي ان الظن يوجب صرف تنجز العلم الإجمالي إلى مورده وانحصار هذا التنجيز عن موردي الشك والوهم ولهذا لا- مانع من الرجوع إلى البراءه العقلية في موارد الشك والوهم واما في موارد الظن فالعقل يحكم بتنجز الظن.

وعلى هذا فأيضا لا- يتصور الإهمال في الموارد ففي أي مورد يكون الظن موجودا فهو حجه ومنجز إلا- في الموارد التي اهتم الشارع بالحفظ عليها حتى في فرض الاحتمال.

وأما بناء على أن معنى الحكمه هو التبعيض في الاحتياط لأن العقل يحكم بتقديم الامثال الطني على الامثال الشكى والوهمى إذ ان أطراف العلم الإجمالي متفاوتة ففائه من اطرافه مشكوكه وفاته أخرى موهومه وفاته ثالثه مظنونه فالامر يدور بين الامثال الطني والامثال الشكى والامثال الوهمى ولا شبهه في ان العقل يحكم بتقديم الامثال الطني على الامثال الشكى والوهمى لأن الحكم في باب الامثال هو العقل فعنده أيضا لا إهمال في البين فإن في موارد الظن لا يكون هناك إهمال لأن الظن في أي مورد كان فهو منجز وحجه يجب العمل به والامثال له في غير الموارد التي اهتم الشارع بالحفظ عليها إذ لا يكون الظن فيها حجه.

واما من حيث المرتبه فأيضا لا إهمال فيها فإن العقل يحكم بحجيه الظن بمقدار يفهى بمعظم الأحكام الفقهيه بنحو الكبري الكليه لا أكثر ولا أقل.

هذا تمام كلامنا في دليل الانسداد.

وقد تبين أن مسألة الانسداد افتراضيه لا واقع موضوعى لها فإنه لا يوجد بين علمائنا من يقول بالانسداد لأنهم متفقون على افتتاح باب العلمي غايه الأمر تختلف آراؤهم في حجيء خبر الواحد بعضهم يرى حجيء خبر الثقه كما هو المعروف بين المتقدمين وبعضهم يرى حجيء أخبار العدول وبعضهم يرى حجيء أخبار الآحاد مطلقا وبعضهم يرى حجيء أخبار الإمامى وإن كان فاسقا.

والحاصل انه لا يوجد منهم من هو قائل بالانسداد.

واما جمله من الإخباريين فيرون ان الأخبار الموجوده في الكتب الأربعه قطعيه السند لا انها ظنيه السند وإن كانت منقوله بخبر الواحد إلا انها قطعيه السند.

وكيف ما كان فلا وجه لإطاله الكلام في مسألة الانسداد كما اطال الكلام في ذلك شيخنا الأنصارى (قده).

وقد تكلم بالتفصيل في ان نتيجه مقدمات الانسداد هل هي واصله بنفسها او واصله بطريقها او غير واصله مع أنه لا يترب على هذه المسائل أى أثر شرعى فلا فائدہ فيها.

بقى الكلام في مسائلتين:

الأولى: هل يجوز الرجوع في الانسداد إلى قاعده الاستصحاب أو القرعه أو فتوى الفقيه؟

أما الاستصحاب: فإن كان الدليل على حجيء الروايات فالمنفروض أنها لا تكون حجه فلا يكون الاستصحاب حجه إلا إذا كان الدليل على حجيء الاستصحاب الأخبار المتواتره وهي غير موجوده أو ان حجيء ثابته بناء العقلاء وهذا أيضا غير ثابت لأن عمه الدليل على حجيء الاستصحاب الروايات وهي لا تكون حجه على القول بالانسداد، فلا يمكن التمسك بقاعده الاستصحاب، ومع الإغماض عن ذلك فلا مانع من التمسك بالاستصحاب النافى للتکلیف ولكن هذا الاستصحاب لا يجرى في أطراف العلم الإجمالي إما لأنه قاصر في نفسه عن الشمول وإما لأنه يسقط من جهة التعارض فكما أن أصاله البراءه لا تجري في أطراف العلم الإجمالي كذلك الاستصحاب النافى للتکلیف.

واما الاستصحاب المثبت للتکلیف فی الشبهات الحکمیه فهو قلیل، فضم هذا الاستصحاب إلی الأحكام الضروريه والأحكام القطعیه لا يفی بمعظم الأحكام الفقهیه ولا يحل مشاکل الإنسان الكبیری، هذا مضافا إلی عدم جريان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیه.

## دلیل الانسداد بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: دلیل الانسداد

بقى هنا مسألهتان:

المسأله الأولى: هل للفقيه الانسدادي الرجوع إلى سائر القواعد كفاعده الاستصحاب وقاعدہ القرعه وفتوى الفقيه الذى يرى افتتاح باب العلمى أم لا يجوز له ذلك؟

والجواب عن ذلك: أما الاستصحاب فإن كان الدليل على حجيته الروايات \_\_\_\_ كما هو كذلك \_\_\_\_ فلا يكون حجه لأن الروايات لا تكون حجه على القول بالانسداد، فلا-أثر للاستصحاب إلا-إذا كان الدليل عليه الروايات المتواتره او بناء العقلاء الممضى شرعا.

ولكن هذا الاستصحاب باعتباره نافيا للتکلیف لا يجری في أطراف العلم الإجمالي لاستلزم المخالفه القطعیه العمليه أو الخروج من الدين، ومن هنا لا يمكن التمسک بهذا الاستصحاب كما لا يمكن التمسک بالبراءه العقلیه لعدم جريانها في أطراف العلم الإجمالي.

واما الاستصحاب المثبت للتکلیف فی الشبهات الحکمیه فهو قلیل ولا يجدی في انحلال العلم الإجمالي ولا أثر له.

ومع ذلك فقد أجب عن هذا الاستصحاب بجوابین:

الجواب الأول: أن هذا الاستصحاب من قبيل الاستصحاب فی الشبهات الحکمیه وهو غير جار فيها \_\_\_\_ كما بنى عليه السيد الاستاذ (قد) وبنينا عليه أيضا \_\_\_\_ بل هو مختص بالشبهات الموضوعیه.

الجواب الثاني: ما ذكره شيخنا الانصاری(قدھ) والمحقق النائینی من ان هناك مانع من جريان الاستصحاب غایه الامر ان شيخنا الانصاری يرى ان المانع إثباتی والمتحقق النائینی يرى ان المانع من جريان هذا الاستصحاب ثبوتی لا إثباتی.

بيان ذلك: إن هناك تعارض بين إطلاق صدر أدله الاستصحاب وإطلاق ذيلها فإنه قد ورد فيها: ( لا تنقض اليقين أبدا بالشك ) (١) ومقتضى إطلاق ذلك أنه يشمل الشبهات البدويه ويشمل الشبهات المقرؤنه بالعلم الإجمالي ولكن ذيل هذه الروايات: ( وإنما تنقضه بيقين آخر) والمراد من اليقين التفصیلى واليقين الإجمالي ولازم إطلاق الذيل ان الاستصحاب لا يجري في الشبهات المقرؤنه بالعلم الإجمالي باعتبار ان اليقين الإجمالي موجود وهو ناقض للاستصحاب وهذا يعني اختصاصه

بالشبهات البدوية. فيقع التعارض بين مقتضى إطلاق الصدر ومقتضى إطلاق الذيل. فيسقطان معاً من جهة المعارضه إذ لا مرجع فى البين.

ص: ٢٤١

١- وسائل الشيعه، الحر العاملی، ج ١، ص ٢٤٥، أبواب نوافض الوضوء، باب ١، ح ١، ط آل البيت.

فتصبح روایات الاستصحاب مجمله ولا إطلاق لها والقدر المتيقن منها جريان الاستصحاب في الشبهات البدوية وحيثئذ لا يجري في الشبهات المقوونه بالعلم الإجمالي.

والجواب عن ذلك واضح: وهو أن المراد من اليقين في الذيل: (ولكن تنقضه بقين آخر) هو اليقين التفصيلي لا الأعم منه ومن الإجمالي لأن اليقين الإجمالي لا يصلح لأن يكون ناقضاً إذ اليقين الناقض لا بد أن يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين السابق واليقين الإجمالي ليس كذلك لأنه متعلق بالجامع واما اليقين التفصيلي فهو متعلق بالفرد وذلك كما إذا علم إجمالاً بطهاره أحد إناءين بعد العلم بتجاستهما فالعلم الإجمالي تعلق بالجامع وهو طهاره أحد الإناءين والعلم التفصيلي تعلق بخصوص نجاسه الإناء الشرقي والإماء الغربي ومن الواضح أن العلم الإجمالي لا يصلح أن يكون ناقضاً لأن متعلقه غير متعلق اليقين التفصيلي باعتبار ان متعلق اليقين التفصيلي الفرد بحده الفردي ومتصل اليقين الإجمالي الجامع فكيف يكون ناقضاً له.

وعلى هذا فلامحاله يكون المراد من اليقين الناقض في ذيل الروايه هو اليقين التفصيلي. ويترتب عليه أنه لا تعارض بين إطلاق ذيل روایات الاستصحاب وإطلاق صدرها. هذا مضافاً إلى أن روایات الاستصحاب على طائفتين:

الطائفة الأولى: تكون مذيله بهذا الذيل: (ولكن تنقضه بقين آخر).

الطائفة الثانية: لا تكون مذيله بهذا الذيل بل هي مطلقة؛ لأنه قد ورد فيها: (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً) (١)، وبإطلاقها تشمل الشبهات البدوية والشبهات المقوونه بالعلم الإجمالي.

إذا فرضنا سقوط الطائفة الأولى من جهة المعارضه عن الاعتبار وأصبحت مجمله فلا مانع من التمسك بالطائفة الثانية.

وعلى هذا فلا يمكن المساعده على ما ذكره شيخنا الأنصارى من الإشكال الإثباتي.

ص: ٢٤٢

١- وسائل الشيعه، الحر العاملی، ج ٣، ص ٦٦، أبواب التجassat واللواونى والجلود، ب ٣٧، ح ١، ط آل البيت.

وأما ما ذكره المحقق النائيني (قده): فقد ذكر انه لا قصور في أدله الاستصحاب عن شمولها لأطراف العلم الإجمالي ولكن يوجد مانع من ذلك ثبوتي، فلو فرض أن المكلف توضأ في ماء ثم شك في أنه نجس أم طاهر، فإنه يتولد من هذا الشك شakan:

احدهما: الشك في ان أعضاء وضوئه هل تنجست أم انها باقيه على الطاهره؟ فإن كان الماء نجسا تنجست أعضاء وضوئه وإن كان طاهرا فهى باقيه على طهارتها.

الثاني: أن هذا الوضوء رافع للحدث أو لا يكون كذلك، فإن كان الماء طاهرا فالوضوء صحيح ورافع للحدث وأن كان نجسا فلا يكون صحيحا ولا رافعا للحدث. ففي مثل ذلك هل يجري استصحاب بقاء طاهره أعضاء الوضوء واستصحاب بقاء حدث المكلف مع العلم الإجمالي ببطلان أحدهما؟

ومن أمثله ذلك: ما إذا علم تفصيلا بنجاسه كلا الإناءين: الأبيض والأسود ثم علمنا بطهاره احدهما إما باتصاله بالآخر او بالمكان الجارى او بما المطر فهل هذا العلم الإجمالي مانع عن استصحاب بقاء نجاسه كل منهما او لا يكون مانعا؟

الصحيح: انه لا - يكون مانعا فإن المانع عن جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي لزوم المخالفه القطعية العمليه وفي المقام لا - تلزم المخالفه القطعية العمليه لا - في المثال الأول ولا - في المثال الثاني، وإنما تلزم المخالفه القطعية الالتراميه وهي لا تكون مانعه عن جريان الأصول المؤمنه في أطراف العلم الإجمالي.

ولكن المحقق النائيني منع جريان كلا الاستصحابين لأن معنى ذلك هو التبعد على خلاف العلم الوجданى لأن المكلف يعلم وجданا بطهاره أحد الإناءين.

ولكن لا يمكن المساعده عليه؛ إذ ليس هذا التبعد على خلاف العلم الوجدانى لأن العلم الوجدانى قد تعلق بالجامع وهو طهاره احدهما واما الاستصحاب فقد تعلق بالفرد وهو بقاء نجاسه الإناء الأبيض بخصوصه وبقاء نجاسه الإناء الأسود بخصوصه فما تعلق به التبعد غير ما تعلق به العلم الوجدانى فلا - يكون التبعد على خلاف العلم الوجدانى حتى يقال بعدم إمكان جريان هذا الاستصحاب.

**فالنتيجه:** عدم تماميه شيء من هذين الإشكالين.

ثم أن أصحاب الكفاية (١) ذكر أن عملية الاستصحاب تدريجية في المسائل الفقهية ولا يمكن أن تكون دفعية بل تطول إلى فتره زمنيه طويله.

وعلی هذا ففي كل مسأله يقوم المجتهد بعمليه الاستنباط في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي الكبير وابتلى بالاستصحاب فلا مانع من جريانه لأنه غافل عن الاستصحاب فيسائر أطراف العلم الإجمالي فموضع الاستصحاب متتحقق في هذه المسأله لا فيسائر المسائل فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها وعدم جريانه فيسائر المسائل وهكذا إلى ان ينتهي من عمليه الاستنباط.

فما ذكره صاحب الكفاية (قدره) لا يحاج بالمشكلة أبداً.

واما القرعه: فدليلها الروايات والمفروض أنها لا- تكون حجه على القول بالانسداد مضافا إلى اختصاص القرعه في الشبهات الموضوعه ولا تحرى في الشبهات الحكمه، وما نحن فيه هو الشبهات الحكمه.

وما فتوى الفقيه الافتتاحي فليس للمجتهد الانسدادي الرجوع إليه لأنه يرى خطأ هذه الفتوى باعتبار أنه يرى عدم الدليل على حجمه الأخبار لقصور الدليل عليها ولأجل ذلك يقول بالانسداد.

هذا تمام كلامنا في هذه المسألة.

حكمه قاعدة لا ضد ولا حرج على الاحتياط بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حكمه قاعده لا ضير ولا حرج على الاحتياط

وهنا قولان: قول بالحکومه في باب الانسداد وقول بعدم الحکومه، واختار القول الثاني المحقق الخراساني (٢) (قده) وقد أفاد في  
و حه ذلک:

۲۴۴

- ١- كفاية الأصول، المحقق الخراساني، ص ٣١٤.  
 ٢- كفاية الأصول، المحقق الخراساني، ص ٣٨٢.

الموضوع كـ (لاـ ربا بين الوالد والولد او لاـ ربا بين الزوج والزوج) فإنه مسوق لنفي حرمة الربا ولكن بلسان نفي موضوعها وهو الفعل الربوي الذى ينطبق عليه عنوان الربا وكذلك قوله(ع): (لا سهو للإمام إذا كان المأمون حافظا) وبالعكس (لا سهو للمأمون إذا كان الإمام حافظا ) فإن كلامه لا لنفي الحكم حقيقه أى نفي السهو حقيقه ولكن بلسان نفي الموضوع وعلى هذا فإذا كان متعلق الحكم ضرريا او حرجيا فهذا الحكم منفى بلسان نفي موضوعه فإذا كان الموضوع ضرريا فوجوبه منفى بلسان نفي الموضوع وكذا لو كان الغسل ضرريا او حرجيا، فيكون المنفي حقيقه هو وجوب الموضوع ووجوب الغسل لكن بلسان نفي موضوعهما، والمراد من الموضوع ما يشمل المتعلق، وأما إذا لم يكن المتعلق ضرريا او حرجيا فلا موضوع لتطبيق قاعده لا ضرر او لا حرج عليه.

وعلى هذا: فمتعلقات الأحكام الشرعية فى الواقع ليست بضررية ولا حرجية فلا يمكن تطبيق قاعده لا ضرر ولا حرج عليها لأن افتتاح باب العلم والعلمى معناه أنه لا ضرر ولا حرج فى الاتيان بمتعلقات الأحكام الواقعية، فلا يمكن تطبيق قاعده لا ضرر ولا حرج عليها لأن الضرر إنما نشأ من الجمع بين المحتملات باعتبار أن ضم الواجب إلى غير الواجب يوجب الضرر والحرج لأن معنى الاحتياط هو الجمع بين المحتملات فيكون الضرر نتاج الجمع بين المحتملات والاحتياط هو الجمع بين المحتملات من الواجبات وغيرها، وحيث إن الجمع بين المحتملات الذى هو الاحتياط ليس متعلقا للحكم الشرعى بل هو بحكم العقل فلا يمكن تطبيق قاعده لا ضرر او لا حرج عليه.

وعليه فما هو متعلق للحكم الشرعي واقعاً ليس فيه ضرر وحرج أو ضرر ليس متعلقاً للحكم الشرعي فمن أجل ذلك لا تكون قاعده لا ضرر ولا حرج حاكمه على قاعده الاحتياط ولا يمكن رفع الاحتياط بهذه القاعده.

ويمكن المناقشه في ذلك: إذ الضرر ليس عنواناً للفعل وكذلك الحرج ليس عنوان الفعل لأن عنوان الفعل هو الفعل الضرري لأنه لا يقال: الفعل ضرر ومن هنا لا يكون الضرر والحرج عنواناً للفعل وإنما العنوان للفعل هو الفعل الضرري والفعل الحرجي، فإذا لم يكن الضرر والحرج عنواناً للفعل فلا يكون مشمولاً لقاعده لا ضرر لأننا قلنا: إن هذه القاعده إنما تبني الحكم بلسان نفي الموضوع فيما إذا كان الموضوع ضرراً أو حرجاً أو عنواناً آخر كالربا فإنه عنواناً للفعل وكذلك السهو وأما الحرج والضرر فليس عنواناً للفعل وإنما يقال: الفعل حرجي وضرري ولا يقال: عن الفعل ضرر أو حرج.

وعلى هذا لا يكون المقام مشمولاً لقاعده لا ضرر، هذا من جانب ومن جانب آخر.

ومن جانب آخر أنه يمكن تفسير قاعده لا ضرر بتفسيرين:

التفسير الأول: أن مفاد قاعده لا ضرر نفي الحكم المجعل من قبل الشارع والذي ينشأ من قبله الضرر، فوجوب الوضوء مثلاً إذا كان ضررياً أو حررياً فهو غير مجعل في الشريعة المقدسة لأن هذا الفعل ينشأ من قبله الضرر، فمصب النفي هو الحكم الضرري أي الذي ينشأ منه الضرر، وعليه يكون الحكم المعنون بهذا العنوان ثانوي أي معنون بعنوان (أنه ينشأ منه الضرر) فهو منفي بهذه القاعده قوله(ع): (لا ضرر) إشاره إلى نفي الحكم المجعل في الشريعة المقدسة الذي ينشأ منه الضرر فهذا الحكم غير مجعل، وقد اختار هذا التفسير شيخنا الأنصارى [\(١\)](#) (قده) وتبنته عليه مدرسه المحقق النائيني [\(٢\)](#) ومنهم السيد الاستاذ [\(٣\)](#).

ص: ٢٤٦

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج ٢، ص ٤٦٠.

٢- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٥٠٧.

٣- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الواعظ، ج ٢، ص ٥٢١.

التفسير الثاني: ان المنفي هو الضرر والحرج الذى جاء من قبل المولى واما الضرر الخارجى فهو موجود وغير قابل للنفى التشريعى باعتبار أن التشريع لا يمكن ان يتعلق بالتكوين فلا بد ان يكون المنفى هو الضرر والحرج الجائى من قبل المولى.

والفرق بين التفسيرين هو أن مصب النفى فى التفسير الأول هو الحكم ابتدأء وهو الحكم الذى ينشأ من قبله الضرر فمثل هذا الحكم غير مجعل فى الشريعة المقدسة واما مصب النفى فى التفسير الثانى فهو الحرج او الضرر الناشئ من قبل المولى.

وبكلمه: إنه يمكن التمييز بين التفسيرين بالقول: إن المنفى فى التفسير الأول هو عله الضرر ونشأه والمنفى فى التفسير الثانى هو مسبب الضرر ومعلوله لأن الحرج والضرر الذى جاء من قبل المولى معلول للحكم الضرى الذى جعله المولى.

## حكومة قاعده نفي الضرر والحرج على قاعده الاحتياط بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حكومه قاعده نفي الضرر والحرج على قاعده الاحتياط

كان كلامنا في مفاذ قاعده لا ضرر ولا حرج والأقوال فيها ثلاثة:

القول الأول: أن مفاد حديث لا ضرر ولا حرج نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كقوله(ع): (لا ربا بين الوالد والولد) أو (لا سهو للإمام إذا كان المأمور حافظا وبالعكس) وما نحن فيه كذلك نفي الحكم حقيقه بلسان نفي الموضوع، وهذا القول مختص بما إذا كان متعلق الحكم بنفسه ضرريا او حرجيا فإذا كان متعلق الحكم بنفسه ضرريا او حرجيا فهو مشمول لهذا الحديث، وأما إذا لم يكن متعلق الحكم بنفسه ضرريا او حرجيا بل الضرر ناشئ من الجمع بين محتملات التكليف من العجم بين الواجب وغير الواجب في أطراف العلم الإجمالي فهو غير مشمول لهذا الحديث لأن متعلق التكليف ليس ضرريا فإن الجمع ليس متعلقا للحكم الشرعي بل هو متعلق للحكم العقلى ومن الواضح أن حديث لا ضرر لا يشمل نفي الحكم العقلى.

ص: ٢٤٧

ومن هنا إذا كان الجمع بين المحتملات غير ضرريا فهو غير مشمول لهذا الحديث لأنه مختص بما إذا كان متعلق التكليف بنفسه ضرريا كما إذا كان الوضوء او الغسل ضرريا او القيام في الصلاه ضرريا فيكون وجوب الوضوء مثلا منفيا بلسان نفي موضوعه وهو الوضوء وهكذا في الباقي.

وقد اختار هذا القول المحقق الخراساني ( قوله).

القول الثاني: ان مفاد حديث لا ضرر نفي الحكم الناشئ منه الضرر مباشره لا نفي الموضوع، فكون الفعل ضرريا فهو مسبب عن الحكم وكون الفعل حرجيا فهو مسبب ومعلول للحكم فالحكم هو الذى يوجب الضرر وسبب ونشأ له فالمنفى إنما هو نفس الحكم مباشره لأنه يوجب الضرر والحرج فالوضوء إذا كان ضرريا فضرره ناشئ من وجوبه فالمنفى في الحقيقة هو الوجوب الناشئ منه الضرر وكذلك الغسل والقيام في الصلاه، وهذا القول لا يختص بما إذا كان متعلق التكليف بنفسه ضرريا أو حرجيا

بل هو يشمل ما إذا كان الجمع بين محتملاته أيضا ضرريا وحرجيا لأن الضرر المترتب على الجمع بين المحتملات في أطراف العلم الإجمالي ناشئ من الحكم الازامي الواقعى المنجز بالعلم الإجمالي فالذى يجب الجمع بين المحتملات هو تنجز الحكم الواقعى الازامي بالعلم الإجمالى، فالضرر المترتب على الجمع ناشئ من الحكم الازامي المنجز بالعلم الإجمالى لأنه هو الذى يجب تنجز المعلوم بالإجمالى فى جميع أطرافه وهو يقتضى وجوب الاحتياط الذى يقتضى الجمع بين جميع أطرافه فإذا كان هذا الجمع ضرريا فهو مستند ومبسب عن الحكم الازامي المنجز فى العلم الإجمالى فعندئذ يكون المنفى بحدث لا ضرر هو ذلك الحكم.

وعلى هذا ينتفى حكم العقل بانتفاء سببه وعلته فلا يحکم العقل عندئذ بالجمع بين المحتملات لأن منشأ حكم العقل بالجمع بين المحتملات هو تنجز الحكم الازامي الواقعى بالعلم الإجمالى فإذا كان هذا الحكم الواقعى الازامي المنجز بالعلم الإجمالى منفى بحدث لا ضرر ومرفوع بهذا الحديث وغير مجعل فى الشريعة المقدسة انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه فعندئذ لا يحکم العقل بوجوب الاحتياط وبالجمع بين المحتملات،

وعلى هذا القول في مفad حديث لا ضرر ولا حرج يتم نفي الحكم الالزامي المنجز مباشره بلا فرق بين ان يكون متعلقه بنفسه حرجيا أو ضرريا او يكون الضرر والحرج ناشئا من الجمع بين محتملا-ته التي هي أطراف العلم الإجمالي وهو مقتضى حكم العقل بوجوب الاحتياط.

فعلى كلا التقديرين ينفي حديث لا ضرر الحكم الالزامي المنجز سواء كان الضرر في متعلقه بنفسه أم كان الضرر في الجمع بين محتملاتة لأن حديث لا ضرر ينفي ذلك الحكم وبانتفائه ينتفي حكم العقل بالجمع وحكم العقل بالاحتياط.

واختار هذا القول شيخنا الانصارى(قده) وتبعه مدرسه المحقق النائينى(قده) ومنهم السيد الاستاذ(قده).

القول الثالث: إن المرفوع نفس الضرر والحرج لا ضرر والحرج الخارجى فإنه غير قابل للرفع تشريعا بل هو واقع في الخارج بل المراد من نفي الحرج والضرر الضرر والحرج المسبب من الحكم الشرعى مثلًا ضرر الموضوع مسبب عن وجوبه وضرر الغسل مسبب عن وجوبه فحديث لا ضرر ينفي هذا الضرر المسبب عن الحكم الشرعى وهو الوجوب، وهذا القول أيضًا لا يختص بما إذا كان متعلق التكليف بنفسه ضرريا او حرجيا بل يعم ما إذا كان الضررى والحرجي هو الجمع بين محتملات العلم الإجمالي بحكم العقل فإن حكم العقل بوجوب الجمع بين المحتملات والاحتياط مسبب عن تنحیز الحكم التكليفي الالزامي بالعلم الإجمالي لأن العلم الإجمالي حيث إنه منجز للمعلوم بالإجمالي الذي هو حكم إلزامي واقعی وتنحیزه يوجب الاحتياط ووجوب الجمع بين أطرافه فإذا كان في هذا الجمع ضرر فهو مسبب عن الحكم الشرعى المنجز بالعلم الإجمالي وحينئذ يكون مفad حديث لا ضرر هو نفي الضرر المسبب عن الحكم الشرعى.

والفرق بين القول الثاني والقول الثالث أن على الثالث يكون مفad حديث لا- ضرر هو نفي السبب ونفي العله مباشره ونفي المسبب (الضرر) بالتبع وأما على القول الثاني يكون مفad حديث لا ضرر نفي المسبب والمعلول مباشره ونفي العله بالتبع.

واما القول الأول فهو نفي الحكم بنفي موضوعه مباشره.

ثم إن السيد الاستاذ قد اشکل (١) على ما ذكره المحقق صاحب الكفاية بأمرین:

الأمر الأول: إن المأخذ في لسان حديث لا ضرر نفي الضرر وفي لسان حديث لا حرج نفي الحرج لا نفي الفعل الضرر ولا نفي الفعل الحرجي، ومن الواضح أن الضرر ليس عنواناً للفعل ولا ينطبق على الفعل انطباق العنوان على المعونون فال فعل ليس ضرراً بل الفعل ضرر والفعل ليس حرجاً بل الفعل حرجي فالمأخذ في لسان حديث لا ضرر ولا حرج ليس الفعل الضرر والفعل الحرجي بل المأخذ عنوان الحرج وعنوان الضرر وهو ليس عنواناً للفعل.

وعلى هذا فظاهر الحديث على ما فسره به صاحب الكفاية (قده) نفي حرمه الضرر ونفي حرمه الحرج باعتبار ان مفاد لا ضرر نفي الحكم بـ لسان نفي الموضوع لأن الحرج والضرر موضوع للحرمه كقوله: (لا ربا بين الوالد والولد) فحقيقة الربا هو الزيادة فيكون عنواناً للزيادة فيكون المراد من لاـ ربا بين الوالد والولد هو نفي حرمه الزيادة بنفي موضوعها وهو الربا الذي هو عنوان للزيادة وينطبق عليها وكذلك السهو فالسهو عنوان للشك وينطبق عليه حقيقة فيكون مفاد (لاـ سهو) نفي حكم السهو حقيقة بنفي موضوعه وهو السهو.

وعلى هذا فمفاد لا ضرر نفي حكم الضرر وحكم الضرر هو الحرمه فإن الإضرار بالنفس أو الإضرار بالغير محروم فالمنفي هو الحرمه لا الحكم الواقعى المنجز بالعلم الإجمالي أو بالعلم التفصيلي.

وهذا الإشكال وارد على صاحب الكفاية (قده) لأن الضرر ليس موضوعاً للحكم الضرر بل هو موضوع للحرمه لأن موضوع الحكم الضرر الفعل الضرر وموضوع الحكم الحرجي الفعل الحرجي.

ص: ٢٥٠

---

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الوااعظ، ج ٢، ص ٥٢٧.

فإذاً ما ذكره صاحب الكفاية من التفسير غير صحيح.

الأمر الثاني: أن الاحتياط هو العمل بأطراف العلم الإجمالي الكبير ومن الواضح أن العمل بالاحتياط تدريجي ولا يمكن أن يكون دفعياً فإن امثال التكليف الإجمالي بالإتيان بالمحتملات وبطبيعة الحال يكون هذا الإتيان تدريجياً، ولكن الإتيان بالمحتملات في أول الأمر لم يكن ضررياً ولا حرجياً لأن المجتهد يتمكن من الاحتياط في جميع المحتملات ابتداءً ولكن إذا استمر على هذا الاحتياط بطبيعة الحال يصل إلى حد لا تجاوزه لكن الاحتياط حرجياً أو ضررياً، وعندئذ يعلم المكلّف أن متعلق التكليف إما في الأطراف التي أتى بها أو يكون متعلق الحكم الشرعي في الأطراف الباقيه، فإن كان متعلق التكليف في الأطراف التي أتى بها فقد امثّل له وسقط بالامثل واما إذا كان متعلق التكليف الواقعى باقياً في الأطراف الباقيه فقد سقط من جهة الحرج والضرر.

وعلى هذا يكون ما ذكره صاحب الكفاية(قده) من اختصاص مفاد حديث لا ضرر بنفي الحكم بلسان نفي الموضوع إذا كان متعلق التكليف بنفسه حرجياً أو ضررياً ليس على ما ينبغي بل يشمل موارد الاحتياط أيضاً بنفس هذا البيان.

وهذا البيان منه(قده) أيضاً متين جداً.

فيرد كل من هذين الإشكالين على صاحب الكفاية(قده).

## حاكميه حديث لا ضرر ولا حرج على قاعده الاحتياط. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حاكميه حديث لا ضرر ولا حرج على قاعده الاحتياط.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره صاحب الكفاية(قده) من أن مفاد حديث لا ضرر بنفي الحكم حقيقه بلسان نفي الموضوع ونفي المتعلق لا يمكن المساعدة عليه لما تقدم من الإشكالين اللذين أوردهما السيد الاستاذ(قده) على ذلك وما ذكره السيد الاستاذ متين جداً.

ولكن مع ذلك توجد مجموعة من المحاولات يمكن من خلالها تصحيح ما ذكره صاحب الكفاية(قده) في مفاد حديث لا ضرر ولا حرج:

ص: ٢٥١

المحاوله الأولى: قد يدعى شمول لا ضرر ولا حرج للاحتجاط الثابت وجوبه بحكم العقل على أساس أن وجوب الاحتياط تابع لتنجز الأحكام اللزوميه الواقعيه في الواقع بالعلم الإجمالي وتنجز تلك الأحكام يوجب الاحتياط فوجوب الاحتياط تابع لها ولا مانع من التمسك بقاعده لا ضرر ولا حرج لنفي وجوب الاحتياط بنفي منشأه تبعاً لأن منشأ وجوب الاحتياط هو الأحكام الشرعيه اللزوميه المنجزه بالعلم الإجمالي ولا مبرر لتخفيض قاعده لا ضرر بالأحكام الشرعيه فقط.

والجواب عن ذلك: أن قاعده لا- ضرر ولا- حرج ظاهره في نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إذا كان الموضوع ضررياً وظاهر

الحديث لا ضرر ولا حرج هو ان يكون متعلق الحكم الشرعى بنفسه ضررياً أو حرجياً والمفروض في المقام ان الحكم الشرعى ليس ضررياً ولا حرجياً فإن متعلقه ليس ضررياً ولا حرجياً والضرر إنما نشأ من الجمع بينه وبين سائر المحتملات في أطراف العلم الإجمالي والحاكم بهذا الجمع هو العقل من جهة تنجز الحكم التكليفي وهو المعلوم بالإجمال المردد بين هذه الأطراف فهذا الجمع يكون ضررياً والمفروض أن هذا الجمع ليس هو متعلقاً للحكم الشرعى بل هو متعلق لحكم العقل ومن الواضح ان الحديث لا ضرر لا يدل على نفي الحكم العقلى بنفي موضوعه لا ثبوتا ولا إثباتا.

نعم لا مانع ثبوتاً من دلالة الحديث لا ضرر على نفي حكم العقل بوجوب الاحتياط بنفي منشأه وهو الحكم الشرعى المنجز ولكن في مقام الإثبات لا يدل الحديث لا ضرر على ذلك، بل هو ظاهر في نفي الحكم الشرعى بنفي موضوعه كما في سائر الأدلة مثل لا ربا بين الوالد والولد ولا رهبانيه في الإسلام وما شاكل ذلك.

والحاصل: ان الحديث وإن أمكن ثبتنا نفي وجوب الاحتياط فيه بنفي منشأه وهو الحكم الشرعى المنجز في العلم الإجمالي إلا أنه في مقام الإثبات قاصر عن الدلاله على ذلك.

وعلى هذا لا يتم ما ذكر في هذه المحاوله.

المحاوله الثانية: ان متعلق التكليف بنفسه ليس ضرريا ولا حرجيا إلا أن ذات المتعلق ذو حصتين: حصه منها مقترن بالاحتياط أى بالجمع بين المحتملات فى أطراف العلم الإجمالي، وحصه اخرى منها لم تكن مقترنة بالاحتياط.

اما الحصه الأولى: فالضرر إنما هو فى الجمع بينها وبين سائر المحتملات فى أطراف العلم الإجمالي لا- فى نفس الحصه إذ الحصه بنفسها ليست حرجيه ولا ضرريه باعتبار ان الحرج والضرر إنما هو فى الجمع بينها وبين سائر المحتملات فى أطراف العلم الإجمالي والمفروض أن الجمع بينها وبين سائر الأطراف ليس متعلقا للحكم الشرعى لأن الحكم به العقل فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر أو لا حرج لنفي الحكم العقلى باعتبار انه حديث شرعى مختص بنفي الأحكام الشرعية إذا كانت ضرريه أو حرجيه ولا تعم الأحكام العقلية.

واما الجامع بين هذه الحصه المقترن بالجمع بين المحتملات فى أطراف العلم الإجمالي والuschه الأخرى غير مقترن بالاحتياط هذا الجامع ليس ضرريا ولا حرجيا لأن الجمع بين الحصه الضرريه والuschه غير الضرريه غير ضررى كالجمع بين المقدور وبين غير المقدور فإنه مقدر لأن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدر، وفي المقام الجامع بين الحصه الحرجيه أو الضرريه وهى الحصه غير المقترن بالاحتياط والuschه الحرجيه أو الضرريه وهى الحصه المقترن بالاحتياط الجامع بين هاتين الحصتين غير حرجى أو غير ضرري حتى يكون مرفوعا بحديث لا- حرج ولا- ضرر إلا- أن الحصه غير المقترن بالاحتياط التي هي متعلق التكليف الشرعى فى الواقع من ناحيه جهل المكلف بها وترددتها بين أطراف العلم الإجمالي فلا يعلم تمثلها فى هذا المحتمل او فى ذاك لا- تكون مقدوره للمكلف فعنده يكون الجمع بينها وبين الحصه المقترن بالاحتياط حرجى وضرري فإنه جمع بين الفعلين الضررين أو الحرجيين والجمع الذى يكون كذلك ضرري او حرجي.

ونظير ذلك ما إذا علم المكلف أنه مكلف بالصلاه ولكن لا يدرى انه مكلف بالصلاه فى مسجد الكوفه او بالصلاه فى الحرم وكانت الصلاه فى مسجد الكوفه حرجيه او ضرريه والصلاه فى الحرم غير مقدوره بطبيعة الحال يكون الجمع بين الحصتين من الصلاه ضرري أو حرجي، ولكن هذا الجمع مرفوع بحديث لا ضرر ولا حرج.

والجواب عن ذلك واضح: فإن الحصه غير المقتنه وإن كانت غير مقدوره من جهه جهل المكلف بها إلا أن ذلك لا يوجب كون متعلق التكليف الواقعي حرجيا او ضرريا إذ لا شبهه فى ان متعلق التكليف الواقعي ليس بضرري ولا حرجي فى حال افتتاح باب العلم والعلمى.

وبعبارة أخرى: إن متعلقات التكاليف الواقعية بنفسها ليست بحرجيه ولا ضرريه سواء كان المكلف قادرا عليها أم لم يكن قادرها عليها؛ لأن الضرر والحرج إنما نشأ من الجمع بينها وبين المحتملات فى أطراف العلم الإجمالي والجمع ليس متعلقا للحكم الشرعي لأن الحكم به العقل والمفروض أن حكم العقل ليس مشمول ل الحديث لا ضرر، ولا يقاس ذلك بمثال الصلاه فإن الأمر إذا دار بين الصلاه فى مسجد الكوفه والصلاه فى الحرم وفرض أن الصلاه فى الحرم غير مقدوره وحيثنى تعين الاتيان بالصلاه فى مسجد الكوفه حال كون المكلف يعلم بوجوب أحدهما فإذا فرض أن الصلاه فى مسجد الكوفه ضرريه او حرجيه فوجوبها مرفوع بحديث لا ضرر وب الحديث لا حرج.

وفي المقام ليس الأمر كذلك لأن كلتا الحصتين فى المقام حرجيه أو ضرريه أما ضرريه الحصه المقتنه بالاحتياط أى بالجمع بين أطراف العلم الإجمالي فواضحه واما الحصه غير المقتنه بالاحتياط فضرريتها وحرجيتها من جهه عدم قدره المكلف عليها حال كونها مجهولة وعدم العلم بمتطلها فى محتمل عينه.

وعلى هذا فما هو حرجى وضررى ليس هو متعلق للتکلیف وما هو متعلق التکلیف الشرعی فى الواقع ليس بحرجي وضرري فمن أجل ذلك لا تم هذه المحاوله.

## حکومه حدیث لا ضرر ولا حرج على قاعده الاحتیاط بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حکومه حدیث لا ضرر ولا حرج على قاعده الاحتیاط

المحاوله الثالثه: - لتصحیح ما ذكره المحقق الخراسانی - أنه لا- مانع من جعل الاحتیاط الوجوبی فى المقام بملاک اهتمام المولى بالحفظ على الأحكام الواقعیه الالزامیه بما لها من المبادئ والملاکات اللزومیه حتى فى موارد الاشتباہ والالتباش المقرونه بالعلم الإجمالي فإن هذا الاهتمام من المولى يصلح لأن يكون ملاکاً لجعل وجوب الاحتیاط شرعاً كما هو ملاک حكم العقل بوجوب الاحتیاط باعتبار أن حكم العقل بوجوب الاحتیاط مبني على اهتمام المولى بالحفظ على الأحكام الواقعیه اللزومیه بما لها من الملاکات والمبادئ حتى فى موارد الاشتباہ والالتباش فهذا الاهتمام ملاک لحكم العقل بوجوب الاحتیاط في أطراف العلم الإجمالي كما أنه يصلح ان يكون ملاکاً لوجوب الاحتیاط بجعل هذا الوجوب من قبل الشارع فإذا كان هذا الاحتیاط ضرریاً أو حرجیاً فلا مانع من تطبيق قاعده لا ضرر ولا حرج عليه ورفع وجوب الاحتیاط ولكن لا يمكن رفع وجوب الاحتیاط إلا- برفع ملاکه وهو اهتمام المولى بالحفظ على الأحكام الواقعیه حتى فى موارد الاشتباہ والالتباش المقرونه بالعلم الإجمالي فإن ارتفاع وجوب الاحتیاط شرعاً وانتفاء بقاعده لا ضرر ولا حرج إنما هو بنفي ملاکه لما ذكرناه غير مره من ان حقيقة الحكم وروحه سواء كان حکماً واقعیاً أم كان حکماً ظاهرياً ملاکه واما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمة له ولا أثر له، ورفع الحكم الظاهري وهو وجوب الاحتیاط شرعاً إنما يكون برفع ملاکه وهو اهتمام المولى فى الحفاظ على الأحكام الواقعیه بما لها من الملاکات والمبادئ حتى فى موارد الاشتباہ والالتباش المقرونه بالعلم الإجمالي هذا مضافاً إلى أن الأحكام الظاهريه ليست أحکاماً مولویه نفسیه بل هي أحکام طریقیه ولا شأن لها غير تنجیز الواقع عند الإصابة والتعديل عند الخطأ ولهذا لا ملاک في متعلق الأحكام الظاهريه ولا- مثوبه على موافقتها ولا- عقوبه على مخالفتها ومن هنا لا- تكون الأحكام الظاهريه أحکاماً مولویه شرعیه فمن هذه الناحیه لا يمكن رفعها الا بارتفاع ملاکها فإذا ارتفع ملاک الحكم الظاهري كان لازم ارتفاعه الترخيص من قبل الشارع في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي وحينئذ يتلفي حكم العقل بوجوب الاحتیاط بانتفاء موضوعه لأن موضوع حكم العقل هو هذا الاهتمام من المولى ومعنى انتفاء اهتمام المولى هو الترخيص في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي فيكون العلم الإجمالي كلام من هذه الناحیه بارتفاع موضوعه.

ص: ٢٥٥

وعلى هذا فلا مانع مما ذكره المحقق الخراسانی (قدھ) من ان مفاد قاعده لا ضرر ولا حرج نفى الحكم بلسان نفي الموضوع.

والجواب عن ذلك: أنه لا يمكن جعل إيجاب الاحتیاط في المقام لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

أما ثبوتاً: فإن استقلال العقل بوجوب الاحتیاط في المقام من جهة اهتمام المولى بالحفظ على الأحكام الواقعیه بما لها من

المبادئ والملالكات اللزومية حتى في موارد الاشتباه والالتباس مانع عن جعل وجوب الاحتياط من قبل الشارع لأنه لغو، وهذا نظير أمر الشارع بالإطاعه فإنه لا يحمل على المولويه فرارا من اللغويه بعد استقلال العقل بوجوب إطاعه المولى وقبح معصيته، وعلى هذا لا يمكن ان يكون وجوب الطاعه وجوبا مولويا شرعا ولا يمكن ان تكون حرمه المعصيه حرمه مولوبيه شرعا. هذا على المشهور بين الأصحاب.

ولكن ذكرنا في محله أنه لا مانع ثبوتا من أن يكون الأمر بالإطاعه أمرا مولويا ولا مانع ثبوتا من أن يكون النهي عن المعصيه نهايا مولويا ولا تلزم اللغويه طالما أمكن حمل حكم الشارع في المقام على التأكيد لحكم العقل وجداها بمعنى أنه اجتمع على طاعه المولى محركان: هما حكم العقل فإنه محرك للعبد نحو الطاعه ويدعوه إليها وحكم الشارع فإنه أيضا يكون محركا للمكلف نحو طاعه المولى ويدعوه إليها، فإذا اجتمع كلا المحركين كانت دعوتهما إلى الطاعه أقوى من دعوه كلا منهما منفردا فمن أجل ذلك لا تكون مولويه أمر المولى بالطاعه لغويه بل هي تأكيد لداعويه حكم العقل ومحركيته وكذلك لا تكون مولويه نهي المولى عن المعصيه لغويه لأنها مؤكده لحكم العقل بقبح المعصيه.

فالنتيجه: انه لا مانع من جعل الشارع وجوب الاحتياط في المقام فإنه لا يكون لغوا بل هو مؤكده لحكم العقل بوجوب الاحتياط بملائكت اهتمام المولى بالحفظ على الأحكام الواقعية حتى في موارد الاشتباه والالتباس، وكذلك الشارع فإنه أوجب هذا الاحتياط بنفسه هذا الملائكة وحكم الشارع هذا مؤكده لحكم العقل فلا يكون لغوا.

وعليه لا مانع من كون وجوب الاحتياط في المقام ووجوباً شرعاً.

هذا بحسب مقام الثبوت.

واما في مقام الإثبات: فإنه لا دليل على جعل وجوب الاحتياط شرعاً كما أنه لا دليل على كون الأمر بالإطاعة أمراً مولوياً والنهاي عن المعصيه نهياً مولوياً، بل أن جميع أوامر الإطاعه وجميع التواهي عن المعصيه مفادها الإرشاد إلى حكم العقل، وحقيقة الإرشاد هو الإخبار وكان المولى أخبر عن حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه فلا يكون هنا أمر مولوي بالإطاعه ولا نهياً مولوي عن المعصيه كما انه ليس هنا أى دليل على وجوب الاحتياط شرعاً، وعلى هذا يكون القصور في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت.

هذا أولاً.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن وجوب الاحتياط مجعل من قبل الشارع ولا مانع من جعله شرعاً، ولكن ملاك وجوب الاحتياط شرعاً هو اهتمام المولى بالحفظ على الأحكام الواقعية بما لها من المبادئ والملالات اللزوميه حتى في موارد الاشتباه والالتباس أى في موارد الشبهات الحكميه المقرره بالعلم الإجمالي، واما ملاك حكم العقل بوجوب الاحتياط فهو تنحیز العلم الإجمالي لا أنه اهتمام المولى بالحفظ على الأحكام الواقعية.

وعلى هذا: فإذا كان وجوب الاحتياط شرعاً ضرريراً أو حرجياً فهو مرفوع بحديث لا ضرر ولا حرج وذلك برفع ملاكه وهو اهتمام المولى بالحفظ على الأحكام الواقعية، واما ملاك حكم العقل بوجوب الاحتياط فهو باق على حاله فلا يكون مرفوعاً.

وعلى هذا لا تناهى بين وجوب الاحتياط شرعاً وبين وجوب الاحتياط عقلاً لأن وجوب الاحتياط شرعاً ناشئ من ملاك مخالف لملاك وجوب الاحتياط عقلاً.

هذا كله على مسلك المحقق الخراساني (قده).

## حكومة حدیث لا ضرر ولا حرج على قاعده الاحتياط بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حكومه حدیث لا ضرر ولا حرج على قاعده الاحتياط

ص: ٢٥٧

قلنا إنه لا مانع ثبوتاً من جعل وجوب الاحتياط الشرعي في أطراف العلم الإجمالي مع وجود حكم العقل بنزوم الاحتياط لأن حكم الشارع بوجوب الاحتياط يحمل على أنه تأكيد لحكم العقل بذلك وعلى هذا لا يكون الوجوب الشرعي لل الاحتياط لغوايا، كما ان ملاك هذا الحكم هو اهتمام المولى بالحفظ على الأحكام الواقعية الالزامي حتى في موارد الاشتباه والالتباس المقررة بالعلم الإجمالي، نعم لا دليل على وجوب الاحتياط شرعاً في أطراف العلم الإجمالي في مقام الإثبات فمن أجل ذلك لا يمكن

الالتزام به.

و ثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم وجوب الاحتياط شرعاً في أطراف العلم الإجمالي فمع كونه ضررياً أو حرجياً فقد يقال إن المرفوع بحديث لا-ضرر ولا-حرج هو وجوب الاحتياط الشرعي فقط لا-ملاكه وهو اهتمام المولى بالحفظ عليها حتى في أطراف العلم الإجمالي وموارد الاشتباه والالتباس باعتبار أن هذا الرفع رفع امتنانى وهذا الرفع إنما يكون امتنانى فيما إذا كان ملاكه باقياً وإلا فانتفاء الحكم بانتفاء ملاكه قهري.

فإذاً تطبيق قاعده لا ضرر او لا حرج على وجوب الاحتياط الشرعي إذاً كان ضررياً أو حرجياً إنما هو للامتنان ومعنى كونه امتناناً هو بقاء ملاكه وهو اهتمام المولى بالحفظ عليها حتى في موارد العلم الإجمالي وموارد الاشتباه والالتباس فملاكه حكم العقل بوجوب الاحتياط باق وهو اهتمام المولى بالحفظ على الأحكام الالزامية في موارد الاشتباه والالتباس، وعلى هذا يكون المرفوع هو وجوب الاحتياط الشرعي واما وجوب الاحتياط عقلاً فهو باق.

ولكن لا-معنى لهذا القول لما ذكرناه غير مر من أن حقيقة الحكم وروحه ملاكه سواء كان حكماً واقعياً أو كان حكماً ظاهرياً واما الحكم بما هو اعتبار فلا أثر ولا قيمة له فإن تمام القيمة للحكم ملاكه فلا يمكن أن يكون المرفوع وجوب الاحتياط الشرعي مع كون ملاكه باقياً لأن معناه أن الاحتياط الشرعي لم يرتفع والمرفوع هو نفس الاعتبار بما هو اعتبار وهو لا قيمة له كما قلنا واما ذو الأثر وهو الملاك فهو غير مرفوع.

هذا مضافاً إلى أن الحكم الظاهري ليس حكماً مولوياً نفسياً بل هو حكم طريفي والغرض من جعل الحكم الظاهري هو تنجز الحكم الواقعى عند الإصابة والتعدير عند الخطأ فلا شأن له إلا هذا.

وعلى هذا يكون جعل وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إنما هو لتنجيزه الأحكام الموجودة في أطراف العلم الإجمالي أو لكونه مؤكداً لتنجيزها.

وعلى هذا يكون الغرض من جعل وجوب الاحتياط في موارد الاستبهان والالتباس المقرورنه بالعلم الإجمالي هو تنجز الأحكام الواقعية الالزامية بما لها من المبادئ والملاءات فلو كان وجوب الاحتياط مرفوعاً دون ملائكة وملائكة تنجز الواقع للزم ارتفاع المؤثر مع بقاء الأثر والتفكير بين المؤثر والأثر وهو لا-. يمكن باعتبار أن المؤثر هو وجوب الاحتياط وأثره التنجيز فإذا كان وجوب الاحتياط مرفوعاً بحدث لا ضرر ولا حرج ولكن أثره وهو تنجيز الأحكام الالزامية الواقعية باق فهذا معناه التفكير بين الأثر والمؤثر والمعلول عن العله وهو مستحيل؛ لأن الأثر يدور مدار المؤثر حدوثاً وبقاء فلا يتصور الانفكاك بينهما بأن تكون العله مرفوعه والمعلول موجوداً.

ومن هنا إذا قلنا بارتفاع تنجيز الأحكام الواقعية الذي هو أثر لوجوب الاحتياط فطبعه الحال يرتفع وجوب الاحتياط العقلى أيضاً لأن منشأه تنجيز الأحكام الواقعية الالزامية في موارد الاستبهان والالتباس أى في اطراف العلم الإجمالي فالعقل إنما يحكم بوجوب الاحتياط من جهة تنجيز الواقع ومع ارتفاع التنجيز لا محالة يرتفع حكم العقل بوجوب الاحتياط أيضاً وهذا مما لا يمكن الالتزام به.

وعلى هذا لا يكون لما ذكر معنى.

وثالثاً: أن ملاـك حكم العقل بوجوب الاحتياط هو العلم الإجمالي واما ملاـك وجوب الاحتياط شرعاً فهو اهتمام المولى بالحفظ على الأحكام الواقعية الالزامية حتى في موارد الاستبهان والالتباس المقرورنه بالعلم الإجمالي، وعلى هذا يكون ملاـك أحد الاحتياطين غير ملاـك الآخر، ويترتب على هذا أنه إذا كان وجوب الاحتياط الشرعي ضرررياً أو حرجياً فهو مرفوع بحدث لا ضرر او لا حرج بارتفاع ملائكة وهو اهتمام المولى بالحفظ على الأحكام الواقعية الالزامية حتى في موارد الاستبهان والالتباس واما ملاـك حكم العقل بوجوب الاحتياط فهو باق من جهة بقاء ملائكة وهو العلم الإجمالي.

وهذه الدعوى أيضا لا أثر لها ولا معنى لها؛ فإن وجوب الاحتياط إنما هو بملأه تنجيز الأحكام الواقعية في موارد الاشتباه فإنه منجز لتلك الأحكام الواقعية في موارد الاشتباه والالتباس المقرؤنه بالعلم الإجمالي فإذا ارتفع وجوب الاحتياط شرعا فطبعه الحال يرتفع تنجيز هذه الأحكام في موارد الاشتباه والالتباس أيضا ومع ارتفاع التنجيز لا يكون هناك اهتمام من المولى فإن اهتمام المولى بالحفظ عليها إنما هو من جهه انها منجزه بما لها من الملائكت والمبادئ واما إذا ارتفع تنجيزها فلا اهتمام للمولى بها، وعلى هذا فكيف يبقى حكم العقل بوجوب الاحتياط بعد ارتفاع تنجيزها، باعتبار أن منجزيه هذه الأحكام هي السبب والعله لحكم العقل بوجوب الاحتياط لا نفس العلم الإجمالي بلا تنجيز لأنه بدون كونه منجزا لا أثر له، ومع ارتفاع تنجيز هذه الأحكام في أطراف العلم الإجمالي يرتفع حكم العقل أيضا بارتفاع منشأه وسببه.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكر من محاولات لتصحيح ما بنى عليه صاحب الكفايه(قده) من تفسير حديث لا ضرر ولا حرج لا يمكن المساعده عليه.

واما ما ذكره شيخنا الأنصارى(قده) من أن المرفوع هو منشأ وجوب الاحتياط العقلى باعتبار أن منشأ وجوب الاحتياط العقلى هو تنجيز الأحكام الواقعية بما لها من الملائكت والمبادئ في أطراف العلم الإجمالي أي في موارد الاشتباه والالتباس المقرؤنه بالعلم الإجمالي فالمرفوع هو هذه الأحكام المنجزه لأن سبب وجوب الاحتياط العقلى هو تنجيز هذه الأحكام في أطراف العلم الإجمالي فهو وإن كان بحاجه إلى تقدير أن معنى لا ضرر هو أنه لا حكم ضرر او حرج ولكن بما ان اسناد نفي الضرر إلى الشارع لا يمكن لوجود الضرر والحرج في الخارج فلا يكون قابلا للنفي فلا محاله يكون المنفي مقدر هو الحكم الشرعي.

وهذا هو المفاهيم العرفى بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه.

واما القول الثالث: من ان المنفى نفس الضرر والحرج المسبب من الأحكام الشرعية أى المنفى هو المعلول وبنفي المعلول تنتفي العله أيضا فهذا وإن كان صحيحا إلا أنه ليس بعرفى باعتبار أن العرف لا يفهم من ذلك هذا المعنى والذى هو عرفى هو نفى المسبب بنفي السبب لا العكس.

فالنتيجه: أن الصحيح هو ما ذهب إليه شيخنا الأنصارى (قده).

هذا تمام كلامنا فى الانسداد

## الأصول العملية – البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية – البراءه

يقع الكلام هنا فى مراحل:

المرحله الأولى: إن معظم الأحكام الفقهيه أحکام نظرية وإثباتها والوصول إليها بحاجه إلى عمليه الاستنباط ولا يمكن إثباتها والوصول إليها بدون هذه العمليه.

المرحله الثانية: فى خصائص الأصول العملية وامتيازها عن الأمارات.

المرحله الثالثه: فى أقسام الأصول العملية وانواعها.

أما الكلام فى المرحله الأولى: فلأن معظم الأحكام الفقهيه الشرعية من بدايه الفقه إلى نهايته أحکام نظرية وإثباتها والوصول إليها بحاجه إلى عمليه الاستنباط ولا يمكن الوصول إليها وإثباتها بدون هذه العملية وهى عمليه معقده وصعبه وبحاجه إلى دراسه طويله.

واما الأحكام الواسلله إلينا بالضروره أو بالقطع الوجданى: - كوجوب الصلاه ووجوب الصوم ووجوب الحج وحرمه شرب الخمر وما شاكل ذلك - فهى أحکام قليله ولا تكفى لحل مشاكل الإنسان فى حياته اليوميه لا المشاكل الاجتماعيه ولا المشاكل الفردية ولا العلاقه الخارجيه ولا الماديه والمعنويه باعتبار ان نسبتها إلى جميع الأحكام لا تتجاوز بنسبة تقربيه عن خمسه او سته بالمائه، وهذه الأحكام وما شاكلها أحکام ضروريه أى أنها قد وصلت إلى المكلف بالضروره ولا يحتاج وصولها إلى أى مقدمه ولا فرق فيها بين المجتهد والعامى فلا يرجع فيها العامى إلى المجتهد فإنه لا موضوع للتقليد فيها.

واما الأحكام الفقهية النظرية فإن ثباتها والوصول إليها بحاجة إلى مقدمتين:

المقدمة الأولى: تكوين القواعد العامة المشتركة والنظريات العامة في الحدود المسموح بها شرعاً وهي حدود الكتاب والسنة وفق شروطها في علم الأصول لأنها هو الموضوع للبحث عن تكوين القواعد العامة المشتركة والنظريات في حدود الكتاب والسنة وفق شروط التفكير الفقهي التطبيقي.

المقدمة الثانية: تطبيق هذه القواعد العامة المشتركة في الحدود المسموح بها شرعاً وبشروطها على عناصرها الخاصة ومسائلها الخاصة في الفقه، لأنها هو الموضوع لتطبيق هذه القواعد العامة المشتركة على عناصرها الخاصة لتكون النتيجة مسألة فقهية كوجب شيء وحرمه شيء آخر أو جزئيه شيء لشيء أو شرطيه شيء آخر وهكذا.

ومن هنا يكون علم الفقه علم تطبيقي وعلم الأصول علم نظري والنسبة بينهما هي النسبة بين العلم التطبيقي وبين العلم النظري باعتبار أن علم الفقه يتولد من علم الأصول وليس هو علماً مستقلاً ولو لا الأصول لم يكن هناك فقه في الين لأن المسائل الفقهية عبارة عن نتائج تطبيق القواعد العامة الأصولية على عناصرها الخاصة ونتيجه هذا التطبيق هي الأحكام الفقهية ومن الواضح أن النتيجة داخله في الكبري والصغرى وليس أجنبية عنهم، ولهذا يكون ارتباط علم الفقه بالأصول ارتباطاً وثيقاً وذاتياً ولا يمكن الانفكاك بينهما، وكلما اتسع الفقه بظهور مسائل مستحدثة اتسعت البحوث الفقهية واتسع تبعاً لذلك تطبيق القواعد الأصولية على المسائل الفقهية ومن هنا قلنا: إنه كلما كان الباحث الأصولي أدق وأعمق في تكوين القواعد العامة المشتركة والنظريات العامة في حدود الكتاب والسنة وفق شروطها كان أدق وأعمق في تطبيقها على عناصرها الخاصة في الفقه ولا يمكن أن تكون المسائل الأصولية بدرجها أعمق ولا يكون مستوى الفقه كذلك للارتباط الذاتي بينهما باعتبار خروج الفقه من بطن الأصول وليس هو علماً مستقلاً عنه.

ويمكن على هذا القول بوجود علم الأصول \_\_\_\_ لا بشكل علم مستقل كما هو الحال عليه اليوم \_\_\_\_ حتى في زمن الأئمه(ع) ومما يؤيد هذا هو ظاهر كثير من الروايات التي يكون السؤال فيها عن وثاقه شخص ما وهذا يعني فراغ السائل عن حجيه خبر الواحد بشروط معينه ويرتب عليه جواز أخذ أحكام الدين منه، وقد علم ان الحجيه مسأله أصوليه وليس مسأله فقهيه.

وعلى هذا: لا يعقل تحقق الفقه النظري بدون علم الأصول، ومن هنا كان الاجتهاد عمليه ضروريه تبعاً لضروريه الدين وكذلك التقليد أمر ضروري للعامي تبعاً لضروريه الدين فإنه لا يمكن من إثبات الأحكام الشرعيه الفقهيه فلا بد له من الرجوع الى المجتهد كما ان فى كل عصر يجب الوصول إلى عمليه الاجتهاد والاستنباط لجماعه ولا يجوز ترك هذه العمليه لأن مآل تركها إلى ترك الأحكام الشرعيه، ومن هنا تكون كلتا العمليتين ضروريتين.

ثم إن عمليه الاستنباط تكون فى مرحلتين طوليتين:

المرحله الأولى: متمثله فى تطبيق القواعد العامه المشتركه على عناصرها الخاصه كدليل على تشخيص الحكم الشرعي وجعله فى الشريعة المقدسه.

المرحله الثانيه: تطبيق القواعد العامه المشتركه على عناصرها الخاصه كدليل على تشخيص الوظائف العمليه وتعيينها تجاه الحكم الشرعي تنجيزاً او تعديراً.

وتسمى القواعد في المرحله الأولى بالأدله الاجتهادي المتمثله في الأمارات كحجيه أخبار الثقه وحجيه ظواهر اللفاظ كظواهر الكتاب والسنه وغيرهما، وتسمى القواعد في المرحله الثانيه بالأصول العمليه المتمثله في الاستصحاب وأصاله البراءه وأصاله الطهاره.

وطالما يكون المجتهد متمكناً في كل مسأله من إقامه الدليل الاجتهادي عليها فلا تصل به التوبه إلى الأصول العمليه، ومع عدم تمكنه من إقامه الدليل الاجتهادي على المسأله إما لعدم عثوره على أماره على ذلك الحكم وإما لعثوره عليها ولكنها قاصره سند او دلالة أو وجهه أو لوجود المعارض لها فلا محاله تصل التوبه به إلى الأصول العمليه.

هذا في المرحله الأولى.

واما الكلام في المرحله الثانيه: فالأحكام الظاهريه على قسمين:

القسم الأول: الأحكام الظاهريه الازاميه كوجوب الاحتياط والاستصحاب المثبت للتكليف وقاعدته الاستغلال، والأحكام الظاهريه الازاميه احكام طريقيه في طول الأحكام الواقعية وليس في عرضها وتمام الملاك في جعلها هو الحفاظ على الأحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادئ حتى في موارد الاستبهان والالتباس وإلا فهى ليست بأحكام شرعية مولويه ولهذا لا عقوبها على مخالفتها والعقوبها إنما هي على مخالفه الواقع ولا- مثوبه على موافقتها والمثوبه إنما هي على موافقه الواقع ولا- مصلحه في متعلقاتها لأن مصالح الأحكام الواقعية هي التي دعت الشارع إلى جعل الأحكام الظاهريه الازاميه الطريقيه.

## أصاله البراءه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

ذكرنا أن الأحكام الظاهريه إذا كانت إلزاميه فهى أحكام طريقيه ولا شأن لها إلا تنجيز الواقع عند الإصابه والتعذير عند الخطأ وإلا- فهى ليست أحكاما مولويه شرعية لأنه لا- مصلحه في متعلقاتها ولا عقوبها على مخالفتها ولا مثوبه على موافقتها فمن أجل ذلك ليس شأنها إلا- تنجيز الواقع عند الإصابه والتعذير عند الخطأ وأما الأحكام الظاهريه الترخيصيه كأصاله البراءه الشرعية وأصاله الطهاره واستصحاب الحكم الترخيصي أو استصحاب عدم الوجوب أو عدم الحرمه والجامع استصحاب عدم الحكم الإلزامي أعم من الحكم التكليفي والوضعى فهى أحكام ترخيصيه والداعى على جعل هذه الأحكام الترخيصيه هي المصلحه العامه وهى مصلحه التسهيل بالنسبة إلى نوع المكلفين ولا عقوبها على مخالفه الواقع إذا كانت مخالفه الواقع مستنده إلى ترخيص المولى من جهة الحكم الظاهري فهى ناشئه من مصلحه عامه.

واما الأمارات الشرعية المعتبره شرعا كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ فهى إن كانت متکفله للأحكام الازاميه فهى أحكام طريقيه شأنها تنجيز الواقع فقط عند الإصابه والتعذير عند الخطأ ولا شأن لها غير ذلك ولا تجب موافقتها إلا من جهة موافقه الواقع ولا تحرم مخالفتها إلا من جهة مخالفه الواقع ولهذا لا مصلحه في متعلقاتها ولا مثوبه على موافقتها إلا المثوبه على موافقه الواقع ولا عقوبها على مخالفتها إلا- المخالفه على الواقع فجعلها إنما هو للحفاظ على الأحكام الازاميه الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكت حتى في موارد الاستبهان والالتباس باعتبار أن اهتمام المولى في الحفاظ على الأحكام الواقعيه هو الملاك في جعل الأحكام الظاهريه الازاميه الطريقيه لأنها طريق إلى الحفاظ على الأحكام الواقعيه في موارد الاستبهان والالتباس.

ص: ٢٦٤

واما الأمارات المتکفله للأحكام الترخيصيه فهى مجموعه على أساس مصلحه عامه وهى مصلحه التسهيل بالنسبة إلى نوع المكلفين فلا فرق بينها وبين الأصول العمليه من هذه الناحيه.

وعلى هذا فما هو الفرق بين الأamarات وبين الأصول العملية؟

والجواب عن ذلك: أن الأصوليين قد فرقوا بينهما بفروق متعددة: وهذه الفروق تمثل في ثلاثة آراء:

الرأي الأول: أن الأamarات تفترق عن الأصول العملية في سُنْخ المَجْعُول فإن سُنْخ المَجْعُول في باب الأamarات غير سُنْخ المَجْعُول في باب الأصول العملية، وقد تبنت هذا الرأي مدرسـه المحقق النائينـي (١) (قده) فذكرـت أن المَجْعُول في باب الأamarات هو الطريـقيـه والـكاـشـفيـه والـعلـمـ التـعبـديـ، فالـشارـعـ جـعـلـ خـبـرـ الثـقـهـ عـلـمـاـ تعـبـدـيـاـ وـجـعـلـ ظـواـهـرـ الـالـفـاظـ عـلـمـاـ تعـبـدـيـاـ وـطـرـيـقـاـ إـلـىـ الـوـاقـعـ وـكـاـشـفـاـعـهـ فـمـنـ أـجـلـ ذـلـكـ تـكـوـنـ مـثـبـتـاتـ الأـamarـاتـ حـجـهـ باـعـتـبـارـ اـنـ الـعـلـمـ بـالـمـلـزـومـ يـسـتـلزمـ الـعـلـمـ بـالـلـازـمـ وـالـعـلـمـ بـأـحـدـ الـمـتـلـازـمـينـ يـسـتـلزمـ الـعـلـمـ بـالـمـلـازـمـ الـآـخـرـ فـمـنـ أـجـلـ ذـلـكـ تـكـوـنـ مـثـبـتـاتـ الأـamarـاتـ حـجـهـ. وـاـمـاـ سـنـخـ المـجـعـولـ فـيـ بـابـ الـأـصـوـلـ الـعـمـلـيـهـ فـهـيـ الـجـرـىـ الـعـمـلـىـ عـلـىـ طـبـقـهـاـ خـارـجـاـ فـىـ ظـرـفـ الـجـهـلـ بـالـوـاقـعـ وـالـشـكـ فـيـهـ بـدـونـ النـظـرـ إـلـىـ الـوـاقـعـ أـصـلـاـ وـمـنـ هـنـاـ لـاـ تـكـوـنـ مـثـبـتـاتـهـ حـجـهـ.

ولـلـمـنـاقـشـهـ فـيـهـ مـجـالـ مـنـ جـهـتـيـنـ:

الـجـهـهـ الـأـوـلـىـ: هـىـ أـنـاـ قـدـ ذـكـرـنـاـ غـيرـ مـرـهـ أـنـهـ لـاـ. جـعـلـ وـلـاـ مـجـعـولـ فـيـ بـابـ الـأ~amar~اتـ أـصـلـاـ؛ فـإـنـ جـعـلـ الطـرـيـقـيـهـ وـالـكـاـشـفـيـهـ وـالـعـلـمـ التـعبـديـغـيرـ مـمـكـنـ ثـبـوتـاـ لـأـنـهـ إـنـ أـرـيدـ بـالـطـرـيـقـيـهـ المـجـعـولـهـ التـكـوـينـيـهـ فـهـىـ غـيرـ مـعـقـولـهـ لـأـنـ طـرـيـقـيـهـ أـخـبـارـ الثـقـهـ النـاقـصـهـ ذـاتـيـهـ وـهـىـ عـيـنـ خـبـرـ الثـقـهـ كـطـرـيـقـيـهـ القـطـعـ فـإـنـهـ عـيـنـ القـطـعـ وـلـيـسـ لـازـمـهـ لـلـقـطـعـ وـطـرـيـقـيـهـ أـخـبـارـ الثـقـهـ إـلـىـ الـوـاقـعـ طـرـيـقـيـهـ نـاقـصـهـ فـهـىـ عـيـنـ خـبـرـ الثـقـهـ، وـأـمـاـ جـعـلـ الطـرـيـقـيـهـ التـكـوـينـيـهـ لـاستـكـمالـ الطـرـيـقـيـهـ النـاقـصـهـ وـالـتـأـكـيدـ عـلـيـهـاـ فـهـوـ غـيرـ مـعـقـولـ لـأـنـ جـعـلـ الشـرـعـيـ لـاـ يـمـكـنـ انـ يـتـعـلـقـ بـالـأـمـرـ التـكـوـينـيـ باـعـتـبـارـ أـنـ المـجـعـولـ إـذـ كـانـ أـمـراـ تـكـوـينـيـاـ فـلـاـ بـدـ أـنـ يـكـوـنـ جـعـلـ أـمـراـ تـكـوـينـيـاـ لـأـنـ جـعـلـ عـيـنـ المـجـعـولـ وـلـيـسـ شـيـئـاـ آـخـرـ وـالـخـلـافـ بـيـنـهـمـاـ بـالـاعـتـبـارـ كـالـإـيجـادـ وـالـوـجـودـ فـهـمـاـ مـتـحـدـانـ ذـاتـاـ مـخـلـفـانـ اـعـتـبـارـاـ فـلـاـ يـعـقـلـ عـلـىـ هـذـاـ اـنـ يـكـوـنـ المـجـعـولـ أـمـراـ تـكـوـينـيـاـ وـهـوـ طـرـيـقـيـهـ التـكـوـينـيـهـ وـالـعـلـمـ التـكـوـينـيـهـ وـالـجـعـلـ أـمـراـ اـعـتـبـارـياـ بـلـ لـاـ بـدـ إـذـ كـانـ جـعـلـ أـمـراـ تـكـوـينـيـاـ أـنـ يـكـوـنـ المـجـعـولـ أـمـراـ تـكـوـينـيـاـ وـلـاـ يـعـقـلـ أـنـ يـكـوـنـ جـعـلـ أـمـراـ اـعـتـبـارـياـ فـلـاـ يـمـكـنـ تـكـوـينـ الشـيـءـ بـالـجـعـلـ الشـرـعـيـ باـعـتـبـارـ اـنـ جـعـلـ الشـرـعـيـ إـنـماـ يـتـعـلـقـ بـالـأـمـورـ الشـرـعـيـهـ الـاعـتـبـارـيـهـ وـلـاـ. يـعـقـلـ تـعـلـقـهـ بـالـأـمـورـ التـكـوـينـيـهـ فـلـاـ يـمـكـنـ جـعـلـ طـرـيـقـيـهـ التـكـوـينـيـهـ بـحـيـثـ تـكـوـنـ إـكـمـالـاـ لـلـطـرـيـقـيـهـ النـاقـصـهـ وـتـتـأـكـدـ الطـرـيـقـيـهـ النـاقـصـهـ بـهـاـ فـلـاـ يـعـقـلـ اـنـ تـتـأـثـرـ طـرـيـقـيـهـ خـبـرـ الثـقـهـ النـاقـصـهـ بـالـطـرـيـقـيـهـ المـجـعـولـهـ وـتـتـأـكـدـ بـهـاـ وـتـكـوـنـ هـذـهـ طـرـيـقـيـهـ المـجـعـولـهـ إـكـمـالـاـ لـهـاـ.

ص: ٢٦٥

وإن أريد بالطريقية الاعتباريه فهى لا واقع موضوعى لها فى الخارج لأن الأمر الاعتبارى لا واقع موضوعى له فى الخارج إلا فى عالم الاعتبار وعالم الذهن ولا وجود له فى الخارج فلا يمكن ان تؤثر الطريقية الاعتباريه فى الطريقية التكوينيه ولا يمكن أن تتأثر طريقية خبر الثقه التكوينيه الناقصه بالطريقية الاعتباريه فتتأكد بها لأنه لا وجود لها إلا فى عالم الاعتبار . فوجود الطريقية الاعتباريه مجرد لقلقه لسان ولا يترب عليها أى اثر.

كما لا يمكن ان يكون مراد مدرسه المحقق النائينى من جعل الطريقية تنزيل الأamarات منزله العلم الوجданى فإن التنزيل يختلف عن جعل الطريقية باعتبار ان مبني مدرسه المحقق النائينى هو جعل الموضوع ومفاد مبني التنزيل هو جعل الحكم مع بقاء الموضوع فتنزيل خبر الثقه منزله العلم معناه ترتيب أثر العلم على خبر الثقه لاـ جعل خبر الثقه علما ولا جعله طريرا فهناك فرق بين جعل الطريقية وبين التنزيل فلا يمكن حمل ما بنت عليه مدرسه المحقق النائينى من جعل الطريقية على التنزيل.

فما ذكرته مدرسه المحقق النائينى(قده) غير معقول ثبوتا.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أنه ممكن ثبوتا فلاـ بد من الرجوع إلى أدله الحججيه والبحث عن أنه مدى دلالتها على أن المجعل في باب الأamarات هو الطريقية والكافشيفيه والعلم التعبدى. وسنبين ذلك.

هذه هي الجهة الأولى.

الجهه الثانيه: أن هدف مدرسه المحقق النائينى من البناء على ان المجعل في باب الأamarات هي الطريقية والكافشيفيه والعلم التعبدى إثبات أن مثبتات الأamarات حجه دون الأصول العمليه باعتبار أن العلم بالملزوم علم باللازم وإن كان علما تعبديا فإن كان المجعل في باب الأamarات هو العلم التعبدى فلا محالة تكون مثبتاتها حجه من جهة ان العلم بالملزوم علما باللازم وإن كان اللازم لازما عقليا او لازما عاديأ او عرفيا.

ولكن لا يمكن الوصول إلى هذا الهدف بما ذكرته هذه المدرسه لأن العلم الوجданى بالملزوم يستلزم العلم باللازم كما أن العلم الوجدانى بأحد المتلازمين يستلزم العلم باللازم الآخر سواء كان عادياً أم كان عقلياً، وأما إذا كان العلم علماً تعبدياً فالعلم التعبدى ليس علماً في الحقيقة في نفس الإنسان بل علماً باعتبار الشارع وحيثئذ يكون تابعاً لمقدار التعبد في السعه والضيق، لأنه كما يحتمل في مقام الثبوت أن يكون الشارع قد جعل خبر الثقه علماً بمدلوله المطابق والالتزامى كذلك يحتمل أن يكون قد جعل خبر الثقه علماً في مدلوله المطابق فقط دون مدلوله الالتزامى وعندئذ لا بد في مقام الإثبات من الرجوع إلى أدله الحجيه والبحث عن إمكان شمول جعل العلم التعبدى حتى للمدلول الالتزامى، وحيث إن عمدہ الدليل على حججه أخبار الثقه وظواهر الالفاظ السيره القطعية من العقلاه الممضاه شرعاً فمن الواضح أنها جاريه على أن خبر الثقه كما هو حجه في مدلوله المطابق كذلك هو حجه في مدلوله الالتزامى أيضاً وكذلك ظواهر الالفاظ.

وعلى هذا يكون الفرق بين ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني وبين ما ذكرناه هو أن السيره هي الدالة على أن مثبتات الأamarات تكون حجه فيكون الفرق بينهما إثباتي لا ثبوتي.

## أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

إلى هنا قد تبين أن أهداف مدرسه المحقق النائيني من جعل الفرق بين الأamarات وبين الأصول العمليه في سنج المجموع حيث إن المجموع في باب الأamarات هو الطريقيه والكاففيه والعلم التعبدى والمجموع في باب الأصول العمليه هو الجرى العملي على طبقها خارجاً في ظرف الشك بالواقع بدون النظر إليه ثلاثة:

الأول: أن الأamarه على هذا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي المأخوذ في موضوع الحكم بدون أي مؤنه.

ص: ٢٦٧

الثانى: أن الأamarات على هذا تكون حاكمه على الأصول العمليه ورافعه ل موضوعها تعبداً.

الثالث: أن مثبتات الأamarات على هذا تكون حجه وأما مثبتات الأصول العمليه فلا تكون حجه.

وقد تقدم الكلام فيما مضى في الهدفين الأوليين، وسوف يأتي تعميم لذلك في بعض البحوث الآتية.

والكلام فعلاً إنما هو في الهدف الثالث. فتخيل مدرسه المحقق النائيني أن جعل الشارع أخبار الثقه علماً تعبدياً يعني أن العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم فالعلم بالمدلول الطابقى يستلزم العلم بالمدلول الالتزامى سواء كان المدلول الالتزامى لازماً أو ملزوماً أو أحد المتلازمين ومن أجل ذلك تكون مثبتات الأamarات حجه ولا فرق من هذه الناحيه بين العلم الوجدانى والعلم التعبدى، فكما أن العلم الوجدانى بالملزوم يستلزم العلم الوجدانى باللازم كذلك العلم التعبدى بالملزوم يستلزم العلم التعبدى

باللازم وعلى هذا يكون العلم التبعدي بالمدلول المطابق مستلزمًا للعلم التبعدي بالمدلول الالتزامى.

ولكن هذا غير صحيح فإن العلم إذا كان وجداً فـلا مجاله يكون العلم بالملزوم مستلزمًا للعلم باللازم ولا يمكن التفكير بينهما أو أن العلم باللازم يستلزم بطريق الإن العلم بالملزوم وكذلك العلم بأحد المتلازمين وجداً يستلزم العلم باللازم الآخر، فالعلم إذا كان وجداً فالأمر واضح.

وأما إذا كان العلم علماً تبعدياً أى هو ليس بعلم حقيقه وإنما هو علم في عالم الاعتبار فلا يستلزم العلم التبعدي بالملزوم العلم التبعدي باللازم لأنه لا تلازم بينهما حتى يقال بذلك باعتبار أن العلم التبعدي يتبع مقدار التبعد في السعه والضيق، فإذا جعل خبر الشهادة علماً تبعدياً فـكما يمكن أن يكون مقدار جعل الحجية شاملًا للمدلول المطابق والمدلول الالتزامى معاً كذلك يمكن أن يكون مقدار جعل الحجية مختصاً بالمدلول المطابق دون المدلول الالتزامى فـهذا تابع لمقدار التبعد.

وكلا-الأمرین محتمل فی مقام الثبوت فلا-يمکن القول بأن مثبتات الأمارات حجه لنکته ثبوتيه وهى أن العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم.

وعلى هذا لا- بد من الرجوع إلى مقام الإثبات وهى أدله حجيه خبر الواحد الثقه لنرى مقدار الاعتبار على ما ذا يدل، فإن كان الدليل على خبر الثقه دليلا- لفظيا فإن وجد له إطلاق وكان مقتضى إطلاقه حجيه خبر الثقه بالمدلول المطابق والمدلول الالتزامي معا فحينئذ يسوغ لنا القول بأن مثبتات الأمارات حجه وأما إذا لم يكن له إطلاق فعندئذ لا يمكن الحكم بحجيه الأمارات في المدلول المطابق والمدلول الالتزامي معا.

هذا إذا كان الدليل على حجيه الأمارات لفظيا.

واما إذا كان الدليل دليلا- لفظيا كسيره العقلاء فهو عمدہ الدليل على حجيه أخبار الثقه وظواهر الالفاظ لإمضائتها من قبل الشرع وسائل الأدله من الآيات والروايات على تقدير تماميتها مؤکده للسيره وليس في مقام التأسيس، فلا شبهه في جريانها على حجيه أخبار الثقه في كلا المدلولين وكذلك الحال في ظواهر الالفاظ.

وعلى هذا تكون حجيه مثبتات الأمارات مبنيه على نکته إثباتيه لا على نکته ثبوتيه.

هذا من جانب

ومن جانب آخر أن جريان السيره على حجيه أخبار الثقه دون أخبار غير الثقه لا بد من ان يكون مبنيا على نکته ولا يمكن ان يكون جزاً وتعيناً فإن التبعد إنما يتصور في الأحكام الشرعيه واما في الأمور العقلائيه والعرفيه فلا معنى للتبعيد، فما لم تدرك النکته في جريان سيرتهم على العمل بأخبار الثقه فلا شبهه لا طريق لنا إلى التسليم في جريان سيرتهم على ذلك، والنکته المبرره لذلك هي أن كاشفيه أخبار الثقه نوعا عن الواقع أقوى وأظهر من كاشفيه أخبار غير الثقه فهذه الأقوائيه هي السبب لجريان سيره العقلاء على حجيه أخبار الثقه دون أخبار غير الثقه وكذلك الحال بالنسبة إلى ظواهر الالفاظ فإن كاشفيتها عن الواقع أقوى وأظهر من ظواهر الافعال.

وعلى هذا لا شبّهه في أن كاشفيه خبر الثقه الذاتيه النوعيه عن المدلول المطابقى تستلزم كاشفيتها بنفس الدرجة عن مدلولها الالزامي وهذه الكاشفيه لا- يمكن ان تكون مبنيه على أساس العمل؛ ضروره انه لا- ملازمه بين الطريقيه الجعليه لأخبار الثقه بمدلولها المطابقى والطريقيه الجعليه لأخبار الثقه بالنسبة إلى مدلولها الالزامي؛ لأنه إن أريد من الملازمه ان العمل الثاني يتولد من العمل الأول ومعلوم له فهو غير معقول لعدم تصور العلية والمعلوميه في الأمور الاعتياديه لأنه لا- واقع موضوعي لها في الخارج إلا- في عالم الاعتيادي والعاليه والمعلوميه إنما تتصور في الأمور التكوينيه الخارجيه، وعليه لا يعقل عليه اعتبار لاعتبار آخر، هذا مضافا إلى أن الاعتيادي فعل المعتبر مباشره لا فعل المعتبر بالتسبيب أو بالعليه، فلا يعقل على هذا ان يكون اعتبار الطريقيه لخبر الثقه بالنسبة إلى المدلول الالزامي معلوما لاعتبار الطريقيه لخبر الثقه بالنسبة إلى المدلول المطابقى.

وإن أريد بذلك أن جعل الطريقيه لخبر الثقه بالنسبة إلى المدلول المطابقى ملازم لجعل طريقيته بالنسبة المدلول الالزامي أي أن كلا الجعلين صادر من المولى.

فيرد عليه أن الملازمه بين الجعلين بحاجه إلى دليل ومبرر ولا دليل على ذلك فإن العمل الثاني لا بد له من ملاك ومع وجود الملاك فلا- محاله يكون العمل الثاني جعل مستقل عن العمل الأول وليس تبعا له وإن لم يوجد ملاك له فلا مبرر لهذه الملازمه.

فالنتيجه: ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني (قده) غير تمام فلا يمكن أن تكون حججه مثبتات الأمارات مبنيه على أن المجموع في باب الأمارات العلم التبعدي، بل هي مبنيه على دلاله الدليل في مقام الإثبات.

ومن هنا ذكر السيد الاستاذ (قده)<sup>(١)</sup> ان مجرد جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التبعدي لخبر الثقه ولظواهر الالفاظ لا يستلزم جعل هذه الطريقيه والكاشفيه بالنسبة إلى مدلوله الالزامي.

ص: ٢٧٠

---

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الوعاظ، ج ٣، ص ١٥٥.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصول البراءة

إلى هنا قد تبين أن ملاـكـ حـجـيـهـ مـبـثـاتـ الـأـمـارـاتـ وـعـدـمـ حـجـيـهـ مـبـثـاتـ الـأـصـوـلـ الـعـمـلـيـهـ لـيـسـ هوـ أـنـ المـجـعـولـ فـيـ بـابـ الـأـمـارـاتـ هـوـ الطـرـيقـيـهـ وـالـكـاـشـفـيـهـ وـالـعـلـمـ التـعـبـدـيـ وـالـمـجـعـولـ فـيـ الـأـصـوـلـ الـعـمـلـيـهـ هـوـ الـجـرـىـ الـعـمـلـيـهـ عـلـىـ طـبـقـهـ خـارـجـاـ فـيـ ظـرـفـ الـجـهـلـ وـالـشـكـ فـيـ الـوـاقـعـ بـدـوـنـ النـظـرـ إـلـيـهـ لـأـنـهـ عـلـىـ تـقـدـيرـ القـوـلـ بـأـنـ المـجـعـولـ فـيـ بـابـ الـأـمـارـاتـ هـوـ الطـرـيقـيـهـ وـالـعـلـمـ التـعـبـدـيـ لـأـنـ يـكـونـ الـعـلـمـ التـعـبـدـيـ عـلـمـ اـعـتـبـارـاـ وـلـأـنـ وـجـودـ لـهـ فـيـ عـالـمـ الـذـهـنـ وـإـنـماـ الـمـوـجـودـ فـيـ عـالـمـ الـذـهـنـ وـالـاعـتـبـارـ هـوـ نـفـسـ الـاعـتـبـارـ وـاـمـاـ الـعـلـمـ فـلاـ وـجـودـ لـهـ أـصـلـاـ،ـ وـلـهـذـاـ لـأـنـ يـكـونـ الـعـلـمـ التـعـبـدـيـ بـالـمـلـزـومـ مـسـتـلـزـمـاـ لـلـعـلـمـ التـعـبـدـيـ بـلـازـمـهـ وـهـذـهـ الـمـلـازـمـهـ إـنـماـ هـيـ مـوـجـودـهـ فـيـ الـعـلـمـ الـوـجـدـانـيـ؛ـ إـذـ الـعـلـمـ الـوـجـدـانـيـ بـشـئـ يـسـتـلـزـمـ الـعـلـمـ الـوـجـدـانـيـ بـلـواـزـمـهـ وـمـلـزـومـاتـهـ جـمـيـعـاـ دـوـنـ الـعـلـمـ التـعـبـدـيـ.

وعلى هذا لاـ أـثـرـ لـكـونـ المـجـعـولـ فـيـ بـابـ الـأـمـارـاتـ هـوـ الطـرـيقـيـهـ وـالـعـلـمـ التـعـبـدـيـ فـإـنـهـ لـأـنـ يـكـونـ مـلـاكـاـ لـحـجـيـهـ مـبـثـاتـ الـأـمـارـاتـ،ـ وـمـنـهـ تـعـرـفـ انـ مـلاـكـ حـجـيـهـ مـبـثـاتـ الـأـمـارـاتـ هـوـ دـلـيلـ الـحـجـيـهـ فـيـ مـقـامـ الإـثـبـاتـ فـقـطـ لـأـنـ دـلـيلـ الـحـجـيـهـ إـنـ دـلـ عـلـىـ أـنـ الـأـمـارـاتـ الـخـاصـهـ إـذـ كـانـ حـجـهـ فـيـ مـدـلـولـهـاـ الـمـطـابـقـيـ فـهـيـ حـجـهـ فـيـ مـدـلـولـهـاـ الـالـتـزـامـيـ لـجـرـيـانـ السـيـرـهـ الـعـقـلـائـيـ الـمـضـاهـ شـرـعاـ عـلـىـ حـجـيـهـ أـخـبـارـ الثـقـهـ وـظـواـهـرـ الـالـفـاظـ فـيـ مـدـالـيلـهـاـ الـالـتـزـامـيـهـ كـمـاـ هـيـ حـجـهـ فـيـ مـدـالـيلـهـاـ الـمـطـابـقـيـهـ فـتـبـثـتـ حـجـيـهـ مـبـثـاتـ الـأـمـارـهـ بـنـفـسـ دـلـيلـ حـجـيـهـ الـأـمـارـهـ.

ومن هنا ذـكـرـ سـيـدـنـاـ الأـسـتـاذـ(ـقـدـهـ)ـ رـغـمـ أـنـهـ بـنـىـ عـلـىـ اـنـ المـجـعـولـ فـيـ بـابـ الـأـمـارـاتـ هـوـ الطـرـيقـيـهـ وـالـعـلـمـ التـعـبـدـيـ أـنـ هـذـاـ لـأـنـ يـكـونـ مـلـاكـاـ لـحـجـيـهـ مـبـثـاتـ الـأـمـارـاتـ لـأـنـ الـعـلـمـ التـعـبـدـيـ لـيـسـ بـعـلـمـ فـيـ الـوـاقـعـ وـمـنـ هـنـاـ خـصـ حـجـيـهـ مـبـثـاتـ الـأـمـارـاتـ بـالـأـمـارـاتـ الـمـتـضـمـنـهـ لـمـزـيهـ حـكـاـيـهـ لـسـانـهـاـ عـنـ الـوـاقـعـ وـالـإـخـبـارـ عـنـهـ كـأـخـبـارـ الثـقـهـ وـظـواـهـرـ الـالـفـاظـ فـإـنـ الـمـلـازـمـهـ ثـابـتـهـ فـيـ الـإـخـبـارـ عـنـ شـئـ وـالـإـخـبـارـ عـنـ لـواـزـمـهـ وـهـذـاـ يـعـنـىـ اـنـ دـلـيلـ حـجـيـتـهاـ يـدـلـ عـلـىـ أـنـهـاـ كـمـاـ تـكـوـنـ حـجـهـ فـيـ مـدـلـولـهـاـ الـمـطـابـقـيـ كـذـلـكـ هـيـ حـجـهـ فـيـ مـدـلـولـهـاـ الـالـتـزـامـيـ وـمـنـ هـنـاـ بـنـىـ (ـ1ـ)ـ (ـقـدـهـ)ـ عـلـىـ أـنـ الـاسـتـصـحـابـ أـمـارـهـ وـمـعـ ذـلـكـ لـاـ تـكـوـنـ مـبـثـاتـهـ حـجـهـ وـالـظـنـ حـجـهـ أـمـارـهـ وـلـاـ تـكـوـنـ مـبـثـاتـهـ حـجـهـ كـالـظـنـ فـيـ عـدـدـ الرـكـعـاتـ فـيـ الصـلـاـهـ فـرـغـمـ اـنـ حـجـهـ إـلـاـ أـنـ مـبـثـاتـهـ لـاـ تـكـوـنـ حـجـهـ.ـ وـمـنـ هـنـاـ يـكـونـ حـالـ الـأـمـارـهـ الـتـىـ لـسـانـهـاـ لـيـسـ لـسـانـ الـحـكـاـيـهـ عـنـ الـوـاقـعـ كـحـالـ الـأـصـوـلـ الـعـمـلـيـهـ.

صـ: ٢٧١

١ـ مـصـبـاحـ الـأـصـوـلـ،ـ تـقـرـيرـ بـحـثـ السـيـدـ الـخـوـئـيـ لـلـسـيـدـ الـوـاعـظـ،ـ جـ٣ـ،ـ صـ١٥٤ـ.

إـلـىـ هـنـاـ قـدـ تـبـيـنـ:ـ أـنـ هـذـاـ الرـأـيـ مـضـافـاـ إـلـىـ أـنـهـ لـأـنـ يـصـلـحـ لـأـنـ يـكـونـ مـلـاكـاـ لـحـجـيـهـ مـبـثـاتـ الـأـمـارـاتــ غـيـرـ صـحـيـحـ.

الـرـأـيـ الثـانـيـ:ـ أـنـ الـفـرـقـ بـيـنـ الـأـمـارـاتـ وـالـأـصـوـلـ الـعـمـلـيـهـ إـنـمـاـ هـوـ فـيـ مـقـامـ الإـثـبـاتـ لـأـنـ عـدـمـ الـعـلـمـ بـالـوـاقـعـ مـأـخـوذـ فـيـ مـوـضـوـعـ أـدـلـهـ.

الأصول العملية بينما لا يكون الشك مأخوذا في موضوع أدله حجيه الأمارات.

ولكن هذا الفرق لا أثر له، ولا يترتب عليه ما هو المطلوب من حجيه مثبتات الأمارات وعدم حجيه مثبتات الأصول العملية.

والوجه في ذلك: هو أن الشك وإن لم يأخذ في موضوع أدله حجيه الأمارات في مقام الإثبات ولكنه مأخوذ في موضوع أدله حجيه الأمارات في مقام الثبوت ولا- يعقل ان تكون الأماره حجه للعالم بالواقع لأنه من تحصيل الحاصل بل هو من أرداً أنحاء تحصيل الحاصل لأن ما هو ثابت بالوجدان لا يمكن إثباته بالبعد للزوم اللغويه التي لا يمكن صدورها من المولى الحكيم ومن هنا تكون الأماره حجه على الجاهل بالواقع والشاك فيه، لأن المكلف بحسب الواقع لا يخلو إما انه جاهم بالواقع وغير عالم به أو انه عالم بالواقع وحيث أنه لا- يعقل جعل الحجيه للعالم بالواقع فلا محاله يختص جعل حجيه الأمارات للجاهل بالواقع وعدم العلم

به.

وعليه يكون الشك مأخوذه في موضوع الحجيه في مقام الثبوت.

ويترتب عليه: أنه لا- أثر للفرق المذكور في مقام الإثبات لأنـه لا- فرق بين الأمارات والأصول العملية في مقام الثبوت فكما أن الشك والجهل بالواقع مأخوذه في موضوع أدله حجيه الأمارات كذلك يكون الشك والجهل بالواقع مأخوذه في موضوع أدله الأصول العملية فلا يوجد أى فرق بين الأمارات والأصول العلميه من هذ الناحيه.

قد يقال كما قيل: إن الشك مأخوذه في مورد حجيه الأمارات لا- في موضوعها بينما الشك مأخوذا في موضوع أدله حجيه الأصول العملية الشرعيه.

ولكن هذا القيل: لا يرجع إلى معنى محصل إذ لا فرق بين المورد والموضوع لأن مورد حجية الإمارات هو الموضوع والموضوع هو المورد وليس المورد شيء والموضوع شيء آخر ذلك لأن موضوع حجية الإمارات إما الجاهل بالواقع وعدم العلم به أو موضوعها الأعم منه ومن العالم بالواقع والثاني غير معقول فلا يمكن أن يكون العالم بالواقع موضوعاً لحجية أدلة الإمارات ولا يعقل جعل الحجية له لأنه لغو وتحصيل للحاصل بل هو من أرداً أنحاء تحصيل الحاصل فيتعين الأول، وهو أن موضوع أدلة حجية الإمارات هو الجاهل بالواقع وغير العالم به وهو أيضاً مورد الحجية.

قد يقال كما قيل: إن الفرق - وهو أن الشك مأخوذه في لسان أدله حجيه الأصول العملية الشرعيه بينما هو غير مأخوذ في لسان أدله حجيه الامارات - له أثر وهو ان الامارات تتقدم على الأصول العملية فطالما يمكن العمل بالأمارات والاستدلال بها فلا تصل النوبه إلى الأصول العملية الشرعيه لتقدمها عليها حتى في مثل الأصل العملي الذى يكون المجعل فيه الطريقه كالاستصحاب لا بملك أن الشك مأخوذه في لسان أدله حجيه هذه الأصول ولم يكن مأخوذا في لسان أدله حجيه الامارات بل من ناحيه ان الامارات علم تعبدا وطريق إلى الواقع.

ولكن هذا القيل: أيضاً غير صحيح، وذلك:

أولاًً أن المجنول في باب الاستصحاب ليس هو الطريقيه بل هو الجرى العملى على طبق الحاله السابقه في ظرف الشك فيها والجهل بها ومن هنا قلنا: إنه لا يوجد في مورد الاستصحاب ما يصلح لأن يكون طريقاً فإن اليقين بالحاله السابقه قد زال ولا يقين فعلاً. والموجود هو الشك ببقاء الحاله السابقه والشك لا يصلح للطريقيه وكاشفاً عن الواقع واما أدله حجيه الاستصحاب فمفاديها التبعد باليقين وليس مفادها جعل الحاله السابقه طريقاً فإن الحاله السابقه إنما تصلح أن تكون طريقاً إذا ثبتت الملازمه بين حدوث شيء واستمراره وحينئذ يمكن القول بأن اليقين بالحدث مستمر استناداً إلى هذه الملازمه فتكون أماره على البقاء، ولكن الأمر ليس كذلك لأن الشيء قد يحدث ولا يبقى وقد يحدث ويبقى بلحاظ اختلاف الأشياء في الخارج لأن البقاء بحاجه إلى عله كالحدث لأنه أيضاً وجود غايه الأمر أنه وجود ثان مسبوق بوجود آخر فهو إذاً بحاجه إلى عله مقارنه له ومن هنا يحصل الاختلاف بين الأشياء فقد يحدث وقد يحدث ولا يبقى من جهة بقاء علته، ومن هنا قلنا: إن المجنول في باب الاستصحاب هو الجرى العملى على طبق الحاله السابقه أي العمل على طبقها في ظرف الجهل والشك بالواقع ولهذا بنينا على ان الاستصحاب ليس من الأصول المحرزه بل هو من الأصول غير المحرزه ولا فرق بينه وبين أصاله البراءه والطهاره فكما أن المجنول في أصاله البراءه هو الجرى العملى على طبق الحاله السابقه في ظرف الشك والجهل بالواقع كذلك في الاستصحاب.

و الثانيةً: أن الشك المأمور في لسان روايات الاستصحاب يراد به عدم اليقين الوجданى لا الأعم منه ومن عدم اليقين التبعدى لأن اليقين التبعدى ليس بيقين حقيقه بل هو مجرد اعتبار من الشارع ولا واقع موضوعى له فى عالم الخارج وفي عالم النفس، ومن هنا لا يصلح اليقين التبعدى لأن يكون رافعا لموضوع الاستصحاب وجدانا ولا تبعدا، إما وجدانا فهو ظاهر وإما تبعدا فلأنه ليس بعلم حتى يكون رافعا لموضوع الاستصحاب تبعدا.

نعم لو كان المأخذ في موضوع الاستصحاب عدم اليقين الأعم من عدم اليقين الوجданى وعدم اليقين التبعدى لكنه ليس كذلك رافعه لموضوع الاستصحاب وجداً فـيكون تقديمها عليها من باب الورود لا من باب الحكومة، وقد عرفت أن الأمر ليس كذلك لأن المأخذ في موضوع الاستصحاب هو عدم اليقين الوجدانى.

وبهذا يتبيّن عدم تماميّة هذا الرأي أيضًا.

اصاله البراءه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: اصاله البراءه

رأى الثالث: ما اختاره بعض المحققين (١) (قده) من أن منشأ جعل الحكم الظاهري في موارد الأamarات وموارد الأصول العمليه هو علاج التراحم الحفظي على أساس المرجح الكمي أو الكيفي في مقابل التراحم الملائكي والتراحم الامثلائي.

ويبيان ذلك: أن التراحم على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: التراحم الملائكي وهو التراحم بين ملائكة ملائكة الوجوب وملائكة الإباحة أو ملائكة الوجوب وملائكة الحرمه في فعل واحد في الخارج بحيث لا يمكن الجمع بينهما في فعل واحد فلا يعقل أن يكون فعل واحد مشتملاً على مصلحة ملزمه وعلى مفسدته ملزمه أو مشتملاً على مصلحة ملزمه وعلى مصلحة ترخيصيه، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات وترجيح أحد الملائكة على الملائكة الآخر، وهذا الترجيح في موارد هذا التراحم بيد الشارع لأنه لا طريق للمكلف إلى ملائكة الأحكام ومبادئها لا كما وكيفا حتى يقوم بالترجح فلو فرض علم المكلف بوجود الملائكة ولكن لا يعلم كفيته ولا كميته فمن أجل ذلك يكون الترجح بيد الشارع لا بيد المكلف فإذا رأى الشارع أحد الملائكة أقوى من ملائكة الآخر وأهم فطبعه الحال يجعل الحكم على طبقه.

٢٧٤ :

<sup>١٢</sup>- بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد الشهيد للسيد الشاهروي، ج٥، ص ١٢.

النوع الثاني: التراحم في مقام الامتثال ومنشأ هذا التراحم هو عدم قدره المكلف على الجمع بين الفعلين في مقام الامتثال فإن للمكلف قدره واحده فإن صرفاً في امتثال أحدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس فلهذا يقع التراحم بينهما كالتراحم بين

وجوب الصلاه فى آخر الوقت وبين وجوب إزاله النجاسه عن المسجد فإن المكلف غير قادر على الجمع بينهما فإن صيرف قدرته على الاتيان بالصلاه عجز عن إزاله النجاسه عن المسجد وإن عكس فالعكس ولهذا تقع المزاحمه بينهما فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب المزاحمه فإن كان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الاهميه فلا بد من تقديميه على الآخر على تفصيل تقدم ويأتى فى البحوث الاتيه ولا سيما فى مبحث التعادل والترجيع.

النوع الثالث: التراحم الحفظى وهذا التراحم ناشئ من جعل الأحكام الظاهرية فى موارد الأمارات والأصول العمليه فى موارد الاشتباه والالتباس لأن منشأ هذا التراحم اقتضاء الوجوب الحفاظ على الواجب حتى فى موارد الاشتباه والالتباس واقتضاء الإباحه الحفاظ على المباح حتى فى موارد الاشتباه والالتباس ولا يمكن الجمع بين حفظ كليهما معا فى موارد الاشتباه والالتباس وموارد الشك والتردد فحفظ كليهما لا يمكن ولا يكون فى هذا النوع تراحم بين الملائكة الوجوب قائم بالواجب وملائكة الإباحه قائم بالمباح ولا تراحم بينهما كما لا تراحم بينهما فى مرحله الامثال لأن المكلف قادر على امثال كلا الحكمين، بل التراحم إنما هو فى توسيعه دائره المحركيه والباعثيه والداعويه للتکاليف الواقعية حتى فى موارد الاشتباه والالتباس فإن وجوب الواجب يقتضى تحريك المكلف نحو الاتيان به حتى فى موارد الاشتباه والالتباس وموارد الشك والاختلاط وإباحه المباح تقتضى الحفاظ على المباح حتى فى موارد الاشتباه والشك والتردد فمن أجل ذلك فلا يمكن الجمع بين حفظ كليهما معا فتتعزز المزاحمه بينهما، باعتبار ان كل فعل مردود بين كونه واجبا او مباحا فلا يمكن الحفاظ على الواجب والمباح معا فمن أجل ذلك تقع المزاحمه فى مقام الحفظ فى موارد الاشتباه والتردد.

ثم إن علاج مشكله التزام الحفظى إما بقوه الاحتمال والكاففيه والطريقيه وإما بأهميه المحتمل وحيث إن الحججه المجعله فى موارد الأمارات كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ ونحوهما إنما هي على أساس قوه الاحتمال وقوه الكاففيه عن الواقع وقوه الطريقيه فمن أجل ذلك تكون حقيقه الأماره وروحها قوه الاحتمال والكاففيه عن الواقع، وأما فى موارد الأصول العمليه الشرعيه كالاستصحاب واصاله البراءه والطهاره ونحوها فجعل الحججه لها فى موارد الاشتباه والالتباس إنما هو على أساس أهميه المحتمل فلهذا تكون حقيقه الأصول العمليه الشرعيه وروحها أهميه المحتمل.

وعلى هذا تكون حججه مثبتات الأمارات على القاعده فإن الأماره على أساس كاففيتها تدل على مدلولها المطابقى وبنفس هذه الكاففيه تدل على مدلولها الالتزامي فتكون حججه مثبتات الأمارات على القاعده لأن الأماره إذا كانت كافيفه عن مدلولها المطابقى فهو كافيفه بنفس الدرجة عن مدلولها الالتزامي.

وبكلمه: ان الجمع بين الاقتضاءين لا- يمكن: اقتضاء الوجوب الحفاظ على الواجب حتى في موارد الاشتباه والالتباس وموارد الشك والتزدد واقتضاء الإباحه الحفاظ على المباح حتى في هذه الموارد وما رفع هذه المشكله برفع الجهل والشك والتزدد إما أنه لا يمكن او أنه ممكن ولكن الشارع لا يرى مصلحه فيه فمن أجل ذلك قام بعلاج هذه المشكله بجعل الحكم الظاهري في موارد الأمارات وموارد الأصول العمليه وحيث إن جعل الحكم الظاهري في موارد الأمارات والأصول العمليه ليس جزاً ولا نكته مبرره لذلك فإن صدور الجزاف من المولى الحكيم مستحيل، والنكته المبرره لذلك متمثله في أمرين:

الأمر الأول: قوه الاحتمال والكاففيه عن الواقع والطريقيه إليه.

الأمر الثاني: أهميه المحتمل.

وهذا الترجيح أيضاً بيد الشارع حيث لا طريق للمكلف إلى ملاكات الأحكام وخصوصياتها الكيفيه والكميه وبما أن كاففيه الأمارات كأخبار الثقه أقوى من كاففيه أخبار غير الثقه وكاففيه ظواهر الالفاظ أقوى من كاففيه ظواهر الالفاظ فلأجل ذلك جعل الشارع الحججه لأنباء الثقه وظواهر الالفاظ على أساس قوه الكاففيه والطريقيه.

واما في موارد الأصول العمليه فإذا رأى الشارع أن أحد المالكين أهم من ملاك آخر فيجعل الحجيه للأصول العمليه على طبق أهميه المحتمل.

فإذاً كما ان حقيقه حجيه الأماره وروحها قوه الكاشفيه كذلك حقيقه حجيه الأصول العمليه وروحهما أهميه المحتمل.

فالنتيجه أن حجيه مثبتات الأمارات على هذا تكون على القاعدة.

هذا ملخص ما ذكره(قده).

## اصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: اصاله البراءه

كان كلامنا فيما ذكره بعض المحققين(قده) من أن منشأ جعل الحكم الظاهري في موارد الأمارات والأصول العمليه التراحم الحفظى على أساس المرجحات الكميه والمرجحات الكيفيه فى مقابل التراحم الملاكي والتراحم الامتثالى فهنا أقسام ثلاثة من التراحم:

القسم الأول: التراحم الملا-كي وهو التراحم بين المالكين فى مرحله المبادئ وفى مرحله المبادئ قد يقع التراحم بين المصلحة والمفسده فيكون الترجيح فى هذه المرحله بيد المولى لا بيد المكلف.

القسم الثاني: التراحم فى مرحله الامثال فلا يكون المكلف قادرًا على امثال كلا الواجبين معا لأن له قدره واحده فإن صرفها فى امثال أحدهما عجز عن امثال الآخر فمن أجل ذلك يقع التراحم بينهما.

القسم الثالث: التراحم الحفظى وهو ليس من قبيل التراحم الملا-كي لأن ملا-ك الإباحه قائم بالمباح ومل-ك الوجوب قائم بالواجب فى موارد الاشتباه بين الواجب والمباح فلا تراحم بين المالكين أصلًا فإن موضوع كل منهما غير موضوع الآخر وهو أيضا ليس من قبيل التراحم فى مرحله الامثال لأن المكلف متمكن من امثال الواجب وامثال المباح إما فعلًا أو تركا وكذلك متتمكن من امثال الحرام مع امثال المباح ولا تراحم بينهما فى هذه المرحله وإنما التراحم فى مقام الحفظ فى موارد الاشتباه والالتباس فإن الوجوب فى هذه الموارد يقتضى الحفاظ على الواجب والإباحه فى هذه الموارد تقتضى الحفاظ على المباح والمكلف لا يقدر فى موارد الاشتباه والالتباس من الجمع بين حفظ الواجب والمباح معا او حفظ الحرام وحفظ المباح معا فلا بد من الرجوع إلى المرجحات والترجيح إنما هو بيد المولى فإن المولى لأجل علاج مشكله هذا التراحم الحفظى يستعين بأحد أمرتين: إما بالترجح من خلال قوه الاحتمال الكاشفه عن الواقع او بالترجح من خلال أهميه المحتمل.

ص: ٢٧٧

هذا ملخص ما ذكره(قده) على تفصيل ذكرناه سابقا.

وهذه النظريه ترجع الى نقطتين أساسيتين:

النقطه الأولى: ان منشأ جعل الأحكام الظاهرية فى موارد الأمارات والأصول العمليه إنما هو التراحم الحفظى فى موارد الاشتباه والالتباس والاختلاط وعلاج مشكله هذا التراحم إما بقوه الاحتمال بدرجه الكشف او بأهميه المحتمل.

النقطه الثانيه: ان قوه الاحتمال بدرجه الكشف فى المدلول المطابقى هى ملاك حجيه الأمارات وحينئذ لا محالة تكون حجه فى لوازمهها وملزوماتها بنفس درجه الكشف ومن هنا تكون حجيه مثبتات الأمارات على القاعده فلا تحتاج إلى أى مؤونه ومقدمه خارجيه.

اما جعل الحكم الظاهري فى موارد الأصول العمليه فيكون بملاك أهميه المحتمل ومن الواضح أنه لا ملزمه بين أهميه المدلول المطابقى وأهميه المدلول الالترامي ومن هنا لا تكون مثبتات الأصول العمليه حجه.

ولنا تعليق على كلتا النقطتين:

اما النقطه الأولى: فقد ذكرنا فى مستهل بحث الظن ان الأحكام الظاهرية الشرعيه على قسمين:

القسم الأول: الأحكام الظاهرية اللزوميه وهى أحكام طريقيه وجعلها إنما هو بغرض الحفاظ على الأحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادئ حتى فى موارد الاشتباه والالتباس فإن اهتمام المولى بالحفظ على الأحكام الواقعية الالزامي بما لها من المبادئ والملاكات اللزوميه حتى فى موارد الاشتباه والالتباس هو السبب والملاك لجعل الأحكام الظاهرية اللزوميه الطريقيه وهذه الأحكام الظاهرية فى طول الأحكام الواقعية فهى ناشئه عن نفس ملاكات الأحكام الواقعية وليس لها ملاكات أخرى إذ لو كان لها ملاكات أخرى وكانت فى عرض الأحكام الواقعية لا فى طولها ولكن أحكام مستقله مع أن الأمر ليس كذلك فإن الأحكام الظاهرية اللزوميه أحكام طريقيه ناشئه من اهتمام المولى بالحفظ على الأحكام الواقعية اللزوميه بما لها من الملاكات والمبادئ حتى فى موارد الاشتباه والالتباس وهذا الاهتمام كما أنه منشأ لجعل الأحكام الواقعية كذلك هو منشأ لجعل الأحكام الظاهرية اللزوميه ولهذا تكون هذه الأحكام الظاهرية اللزوميه طريق إلى الأحكام الواقعية وفي طولها لأنها ناشئه من اهتمام المولى بالحفظ على مبادئ الأحكام الواقعية وملزوماتها اللزوميه حتى فى موارد الاشتباه والالتباس.

فإذاً جعل الأحكام الظاهرية اللزومية بما انها احكام طرقيه ولا شأن لها إلا تنجز الأحكام الواقعية عند الإصابه وتعذرها عند الخطأ فلا- عقوبه على مخالفتها والعقوبه إنما هي على مخالفه الأحكام الواقعية ولا- مثوبه على موافقتها والمثوبه إنما هي على الأحكام الواقعية.

وعلى هذا فمنشأ جعل الأحكام الظاهرية اللزومية هو اهتمام المولى بالحفظ على الأحكام الواقعية اللزومية بما لها من الملائكت والمبادئ حتى في موارد الاستياء والالتباس لا منشأ جعلها التراحم الحفظى فإن التراحم بين الملائكت الترخيصيه وبين الملائكت اللزوميه غير متصور باعتبار أن إباحه الأشياء ذاتيه وليس مجعلوه فى الشريعة المقدسه والمجعلو هو الأحكام اللزوميه أو الاستحباب والكراهه وأما الإباحه فهو ثابته قبل وجود الشرع والشريعة وهذا مما يظهر من الروايات أيضا كقوله(ع): (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى) [\(١\)](#) فإنه يدل على أن كل شيء مباح طالما لم يرد فيه نهى وهذا يعني ان الإباحه لشيء ذاتيه وليس مجعلوه وإذا لم تكن مجعلوه فلا- ملا-ك لها لأن الجعل لا بد له من ملاك يدعو الجاعل إلى الجعل وإلا كان لغوا فالوجوب والحرمه والطهاره والنجاسه والشرطه والجزئيه وهكذا باقى الأحكام الوضعية فإن جعل مثل هذه لا يمكن ان يكون جزاها فلا محاله يكون من أجل مبادئ وملائكت واقعيه هي التي تدعو الجاعل إلى جعلها.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن إباحه المباح مجعلوه فى الشريعة المقدسه ولكن لا يتصور التراحم بين الملائكت الترخيصى والملائكت اللزومى فإن الملائكت الترخيصى معناه أن المكلف مرخص فى فعله وتركه معا ومن الواضح انه لا يصلح أن يزاحم الملائكت اللزومى سواء كان اللزوم من ناحيه الوجوب أو من ناحيه الحرمه فإن هذا الملائكت اللزومى يؤثر فى المبغوضيه والكراهه ويؤثر فى المحبوبه والاستحباب ولا تراحم بينهما فى مرحله الامثال فإن الملائكت الترخيصى لا يقتضى الامثال فالملائكت مخير بين الفعل والترك وما يقتضى الامثال هو الملائكت اللزومى اعم من الوجوب والحرمه.

ص: ٢٧٩

---

١- وسائل الشيعه، الحر العاملی، ج ٢٧، ص ١٧٣، ک القضاة، ابواب صفات القاضی، باب ١٢، ح ٦٧، ط آل البيت.

فإذاً لا- يمكن ان يكون جعل الأحكام الظاهريه اللزوميه ناشئ من التراحم الحفظى لعدم تصور التراحم بين الملائكة اللزومى والملائكة الترخيصى لا- فى مرحله المبادئ والملاکات ولا- فى مرحله الامثال، بل هو ناشئ من اهتمام المولى بالحفظ على الأحكام الواقعية اللزوميه بما لها من المبادئ والملاکات حتى فى موارد الاستباہ والالتباس فهذا هو مقتضى جعل الأحكام الظاهريه اللزوميه.

واما القسم الثاني: وهو الأحكام الظاهريه الترخيصيه كما هو مفاد أصاله الإباحه الشرعيه ومفاد أصاله الطهاره ومفاد الأمارات المتكفله للأحكام الترخيصيه ومفاد استصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمه أو استصحاب إباحه شيء فإن هذه الأمارات والأصول العمليه متکفله للأحكام الظاهريه الترخيصيه ومن الواضح أن جعل الأحكام الظاهريه الترخيصيه لم ينشأ عن المبادئ والملاکات الواقعية لأن منشئها إنما هو مصلحه عامه وهي مصلحه التسهيل النوعيه بالنسبة إلى نوع المكلفين فهذه المصلحه تدعوا المولى إلى جعل الأحكام الظاهريه وهذه المصلحه متربه على جعل الأحكام الظاهريه لا أن الأحكام الظاهريه الترخيصيه ناشئه من هذه المصلحه في المرتبه السابقه بل هذه المصلحه العامه النوعيه متربه على جعل هذه الأحكام الترخيصيه الظاهريه.

وعلى هذا لا يمكن جعل الأحكام الظاهريه الترخيصيه ناشئا من التراحم الحفظى أيضا.

فما ذكره (قده) لا يمكن المساعده عليه.

## أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

انتهينا إلى أن منشأ جعل الأحكام الظاهريه الإلزاميه الطريقه كوجوب الاحتياط والاستصحاب المثبت للتکليف والأمرات المتكفله للأحكام الإلزاميه هو اهتمام المولى بالحفظ على ملاکات الأحكام الواقعية الإلزاميه حتى فى موارد الشك والاستباہ والالتباس بحيث أن الشارع لا- يرضي بتفويت هذه الملاکات حتى فى هذه الموارد وهذا يوجب توسيعه دائره محركيه هذه الملاکات من دائره العلم إلى دائرة الشك والاستباہ والالتباس وليس منشأ جعل هذه الأحكام الإلزاميه علاج مشكله التراحم الحفظى إذ لا- تراهم في ملاکات الأحكام الواقعية الإلزاميه في موارد الاستباہ والالتباس لأن منشأ التراحم الحفظى هو جعل الأحكام الترخيصيه والمباحات الواقعية في الشريعة المقدسه لأنها لو كانت مجعله فلا محالة يكون لها ملاك وملاكها يصلح ان يزاحم ملاکات الأحكام الإلزاميه الواقعية في مقام الحفظ.

ص: ٢٨٠

ولكن يرد على هذا القول:

أولاًً: ان المباحث الأصليه لم تكن مجعله في الشريعة المقدسه بل هي ثابته من الأزل وذاته بمعنى ذاتي باب البرهان لأن الإنسان مطلق العنوان يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء والشريعة قد جاءت لتحديد هذا الاطلاق وتقييده بحدود معينه وبقيود

مخصوصه لا تضر بحريه الإنسان أيضاً إذ هو حر في تكلمه شريطيه أن لا يكون كذباً أو غبيه للمؤمنين وهو حر في عمله شريطيه أن لا يكون محرماً وأن لا يضر بالناس وما شاكل ذلك ولكن الشريعيه جاءت لتحديد هذا الإطلاق باعتبار أن هذا الإطلاق ربما أدى إلى الهرج والمرج واحتلال النظم فى الكره الأرضيه فجاءت الشريعيه لحفظ العدالة الاجتماعيه والتساوي في الحقوق ولحفظ الأمن.

فإذاً ليست المباحث الأصلية مجعله حتى يكون لها منشاً وملاك.

وثانياً: لو سلم أن المباحث الأصلية مجعله في الشريعيه المقدسه ولكن منشأ جعلها عدم المقتضى للحكم الالزامي (التكليفي والوضعي) في الفعل وعدم الملائكة عليه لا- يكون هناك ملائكة للأحكام الترخيصيه حتى يكون مزاحماً لملائكة الأحكام الالزامي في مقام الحفظ.

وثالثاً: ولو تنزلنا عن ذلك وسلم أن جعل الإباحه الشرعيه ناشئ عن وجود مقتضى له كما هو الحال في جعل الوجوب والحرمة وغيرها من الأحكام الإلزامية التكليفية والوضعيه ولكن مقتضى الترخيص يقتضى ترخيص المكلف بين الفعل والترك فيكون المكلف مخير بين الفعل والترك ومن الواضح أن هذا المقتضى لا يصلح ان يزاحم مقتضى الوجوب باعتبار ان مقتضى الوجوب يلزم المكلف بالإتيان بالواجب بحيث لو لم يأتي به لاستحق الإدانه والعقوبه ومن الواضح أن مقتضى الحكم الترخيصي لا يصلح لمزاحمه مقتضى الحكم الإلزامي في مقام الحفظ.

فالنتيجه: ان جعل الحكم الظاهري الالزامي هو بملائكة اهتمام المولى بالحفظ على ملاكات الأحكام الواقعية الإلزامية حتى في موارد الاشتباه والالتباس بحيث لا يرضى الشارع بتفويت تلك الملاكات في هذه الموارد أيضاً ولا مزاحم لملائكة والمبادئ للأحكام الإلزامية وإن قلنا بأن المباحث مجعله في الشريعيه المقدسه.

واما النوع الثاني: \_\_\_\_\_ من الأحكام الظاهرية وهى الأحكام الترخيصية كأصاله البراءه الشرعيه واستصحاب الحكم الترخيصى أو استصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمه وكأصاله الطهاره \_\_\_\_\_ فإنها مجعله فى الشريعه المقدسه لمصلحه عامه وهى المصلحه التسهيليه بالنسبة الى نوع المكلفين فهى نوع إرفاق بهم وتسهيل عليهم فإن هذه المصلحه تدعو الشارع إلى جعل هذه الأحكام الترخيصية وتترتب هذه المصلحه على هذه الأحكام فى مقام الفعليه فإذا جعل الشارع الأحكام الترخيصية الظاهرية وصارت فعلية بطبيعة الحال ترب تلك المصلحه العامه عليها.

ولكن تلك المصلحه العامه قد تؤدى إلى تفويت الواجب أو ارتكاب الحرام لأن هذه الأحكام الترخيصية لا تكون موافقه للواقع دائمًا ولكن مثل هذا لا يضر:

أولاً: لتقديم المصلحه العامه على المصالح الشخصيه لأن المصالح الشخصيه لا تصلح لمزاحمه المصالح العامه بالنسبة الى نوع الكلفين.

وثانياً: أنه لا- أثر لترك الواجب الواقعى غير المنجز ولا- أثر للوقوع فى الحرام غير المنجز باعتبار أن هذه الأحكام الظاهرية الترخيصية مانعه عن تنجز الأحكام الواقعية فهى معذره.

فالنتيجه: أن منشأ جعل الحكم الظاهرية الالزاميه اهتمام المولى بالحفظ على ملائكت الأحكام الواقعية اللزوميه حتى في موارد الاشتباه والالتباس واما جعل الأحكام الظاهرية الترخيصية فمنشؤها المصلحه العامه وهى المصلحه التسهيليه بالنسبة الى نوع المكلفين.

هذا كله في النقطه الأولى.

واما النقطه الثانيه: فقد ذكر(قده) ان قوه الاحتمال بدرجه الكشف هي الملائكة لحجيه الأمارات فإذا كانت الأمارات حجه في مدلولها المطابقى كانت حجه في مدلولها الالتزامى بنفس هذه الدرجه ومن هنا تكون حجيء مثبتات الأمارات على القاعده ولا تحتاج إلى أي مقدمه خارجيه وأى دليل واما ملائكة حجيء الأصول العمليه فأهميه المحتمل من دون النظر على الاحتمال بدرجه الكشف فلذلك لا تكون مثبتاتها حجه وإنما هي حجه في مدلولها المطابقى فقط.

وَمَا أَفَادُهُ (قَدْهُ) لَا يُمْكِنُ الْمُسَاعِدَةُ عَلَيْهِ:

أما ما ذكره من أن ملاك حجية الإمارات هو بقوه الاحتمال يدرجه الكشف:

إذن أريد: من هذا الكشف هو أن الأماره كاشفه عن مدلولها المطابقى كشفا شخصيا ولو كان بدرجه الظن وحينئذ تكون كاشفه كشفا شخصيا عن مدلولها الالتزامي بنفس هذه الدرجة باعتبار أن الكشف الظنى عن المدلول المطابقى يستلزم الكشف الظنى عن المدلول الالتزامي.

فيرد عليه: ان حجية الامارات كظواهر الالفاظ واخبار الثقه ليست مبنية على الكشف الشخصى بل هي مبنية على الكشف النوعى فإذا كانت حجية اخبار الثقه مبنية على درجه الاحتمال بالكشف النوعى فلا ملازمه بين حجيتها فى مدلولها المطابقى وحجيتها فى مدلولها الالتزامي.

أصاله البراءه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

إلى هنا قد تبين أن الأحكام الظاهرية اللزومية منشؤها اهتمام المولى بالحفظ على الملاكات الواقعية للأحكام الواقعية الالزامية وأما الأحكام الظاهرية الترخيصية فإن ملاكها المصلحة العامة المترتبة على جعل الأحكام الظاهرية الترخيصية وهي الإرفاق بنوع المكلفين والمصلحة التسهيلية بالنسبة إلى نوع المكلفين، وليس جعل الأحكام الظاهرية لحل مشكلة التزاحم الحفظي.

وما مَا ذكره (قده) فِي النَّقْطَةِ الثَّانِيَةِ مِنْ أَنْ مُبْتَدَاتِ الْأَمَارَاتِ تَكُونُ حَجَّهُ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ بِاعتِبَارِ أَنَّ مَلَكَ حَجَّيِ الْأَمَارَاتِ قَوْهُ الْاحْتِمَالِ بِدرجَةِ الكَشْفِ فَتَدلُّ عَلَى ثَبَوتِ مَدْلُولِهَا المُطَابِقِي عَلَى أَسَاسِ الْاحْتِمَالِ بِدرجَةِ الكَشْفِ وَبِنَفْسِ الدَّرْجَةِ تَدلُّ عَلَى مَدْلُولِهَا الْإِلْتَامِيِّ فَلَا يَحْتَاجُ إِثْبَاتِ حَجَّيِ مُبْتَدَاتِ الْأَمَارَاتِ إِلَى أَيِّ دَلِيلٍ خَارِجِيٍّ فَلِمَنَاقِشَهُ فِي مَعْجَالٍ.

فإن درجة من الكشف وإن كانت ملائكة لحجية الإمارات كأخبار الثقة وظواهر الألفاظ فإن بناء العقلاة على العمل بأخبار الثقة إنما هو لنكته ولا يمكن أن يكون جزافاً وتعدياً لأن التبعد إنما يتصور في الأحكام الشرعية لا في الأحكام العقلائية فسيره العقلاة قد جرت على العمل بأخبار الثقة من جهة أقوائيه كشفها عن الواقع نوعاً عن أخبار غير الثقة وكذلك ظواهر الألفاظ فإن سيره العقلاة قد جرت على العمل بظواهر الألفاظ من جهة أقوائيه كشفها عن الواقع نوعاً من ظواهر الأفعال. ولكن المراد من الكشف إذا كان هو الكشف النوعي فإن أخبار الثقة أقوى كشفاً عن الواقع من أخبار غير الثقة لا من جهة أن كل فرد منها كذلك فإنه قد يكون هناك أفراداً من أخبار غير الثقة أقوى كشفاً عن الواقع من خبر الثقة نعم بحسب النوع خبر الثقة أقوى كشفاً من خبر غير الثقة فالكافح فيه التوعيه صفة للخبر لا صفة للمدلول المطابقى للخبر فإن خبر الثقة إذا قام على وجوب شيء فالوجوب هو المدلول المطابقى وهذا الخبر حجه سواء أفاد الاطمئنان والوثيق بالوجوب أو أفاد الظن بالوجوب او لم يفده ذلك بل حتى لو كان الظن على خلافه فعلى جميع التقادير يكون خبر الثقة حجه باعتبار أن حجيته بملائكة الوثيق النوعي لا بملائكة الوثيق

الشخصى فالوثيق النوعى لم يوجد فى مرحله التطبيق والخارج وإنما هو مفهوم فى عالم الذهن وربما ينطبق على الاطمئنان أو الظن وقد لا يكون هنا لا-اطمئنان ولا ظن بل الموجود شك بل وهم أى الظن بالخلاف ولكن مع ذلك يكون خبر الثقه حجه لأن ملاك حجيته الوثيق النوعى لا-الوثيق الشخصى. فإذا قام خبر الثقه على وجوب شيء فدليل حجيته سواء كانت سيره العقلاء أم كان الآيات الكريمه ام الروايات أم الاجماعات المنقوله أو السيره المتراعيه على جميع التقادير تدل جميع أدله حجيه اخبار الثقه على حجيته بملاكم الوثيق النوعى وإن لم يحصل وثيق فى الخارج بمدلوله المطابقى بل هو حجه حتى لو حصل ظن على خلاف المدلول المطابقى.

ص: ٢٨٣

وعلى هذا فلا ملازمه بين حجيه خبر الثقه فى المدلول المطابقى وبين حجيته فى المدلول الالزامى فإن خبر الثقه حجه فى مدلوله المطابقى حتى مع الظن على الخلاف بأن يكون موهوما ومن الواضح أنه لا ملازمه بين حجيه خبر الثقه بملاكم الوثيق النوعى فى مدلوله المطابقى وبين حجيته بنفس هذا الملاكم فى مدلوله الالزامى فإن خبر الثقه قد قام على وجوب شيء مثلا ودليل الحجيه إنما يدل على حجيته بالنسبة إلى مدلوله المطابقى أى الوجوب بملاكم الوثيق النوعى وإن لم يكن موجودا فى الخارج بل لعل الموجود فى الخارج هو الوهم فقط.

وعلى هذا لا يمكن إثبات حجيه مثبتات الأمارات بهذا الطريق، هذا من جانب.

ومن جانب آخر ما هو الفرق بين الأمارات والأصول العمليه أى ما هو الفارق بين خبر الثقه الذى هو أماره وبين الاستصحاب الذى هو أصل عملى؟

يمكن أن يكون الفرق بينهما هو فى مصب جعل الحكم الظاهري كالحجيه فإن كان مصب جعل الحكم الظاهري هو قوله الاحتمال بدرجه الكشف النوعى فهو أماره وليس من الأصول العمليه وإن كان مصب جعل الحكم الظاهري هو قوله المحتمل من دون النظر إلى قوله الاحتمال وضعيته فهو من الأصول العمليه ويكون المأخذ فى موضوع هذه الأصول الشرعية هو الشك والمراد منه هو الشك بمعناه اللغوى والعرفي وهو عدم العلم ولا يراد منه تساوى الطرفين فى الاحتمال لأن هذا مجرد اصطلاح من المناطقه لم يقم عليه دليل لا-عرفا ولا-لغة باعتبار ان معنى الشك لغه وعرفا هو عدم العلم فيقال لمن لم يعلم بالشيء أنه شاك فيه فيشمل الظن أيضا فلا مانع من كون الأصل العملى مفيدا للظن ولكن مع ذلك هو من الأصول العمليه لا من الأمارات وحينئذ لا تكون مثبتاته حجه.

ص: ٢٨٤

وأما أماريه الأمارات فهى متقومه بالطرف الراجح سواء كان بمرتبه الظن او أقوى منه وأما المرجوح وكذلك الشك المتساوى الطرفين فلا يصلح لأن يكون اماره.

وعلى هذا إذا كان ملاـك حجـيـه الـظـنـ هوـ بـقـوهـ الـاحـتمـالـ فهوـ أـمـارـهـ وـاماـ إـذـاـ كـانـ مـلاـكـ حـجـيـهـ هوـ أـهـمـيهـ الـمحـتـمـلـ فهوـ منـ الأـصـولـ الـعـمـلـيـهـ الشـرـعـيـهـ.

والحاصل انه لا يمكن إثبات حجـيـهـ مـبـتـاتـ الـأـمـارـاتـ بـذـلـكـ.

والصحيح فى المقام ان يقال: إن حجـيـهـ مـبـتـاتـ الـأـمـارـاتـ تـتـوقـفـ عـلـىـ تـامـيـهـ عـنـاصـرـ ثـلـاثـ:

العنصر الأول: ان يكون لسان الأماره لسان الحكاـيـهـ والإـخـبـارـ عنـ الـوـاقـعـ باـعـتـبارـ أـنـ الإـخـبـارـ عنـ الشـئـ إـخـبـارـ عنـ لـواـزـمـهـ بـالـارـتكـازـ القـطـعـيـ العـرـفـيـ كـمـاـ هوـ الـحـالـ فـيـ أـخـبـارـ الثـقـهـ فـإـنـ لـسـانـهـاـ لـسـانـ الحـكـاـيـهـ والإـخـبـارـ عنـ الـوـاقـعـ وـكـذـلـكـ ظـواـهـرـ الـالـفـاظـ وـاماـ الـظـنـ وـكـذـلـكـ السـيـرـهـ وـالـإـجـمـاعـ وـماـ شـاكـلـ ذـلـكـ فـلـيـسـ لـسـانـهـاـ الـحـكـاـيـهـ والإـخـبـارـ عنـ الشـئـ فـلـاـ تـكـوـنـ مـبـتـاتـهاـ حـجـيـهـ مـبـتـاتـ الـأـمـارـاتـ مـخـصـصـهـ بـالـأـمـارـاتـ التـيـ يـكـوـنـ لـسـانـهـاـ لـسـانـ الحـكـاـيـهـ والإـخـبـارـ عنـ الـوـاقـعـ.

العنصر الثاني: ثـبـوتـ الـمـلـازـمـهـ بـيـنـ الإـخـبـارـ عنـ شـئـ وـالـإـخـبـارـ عنـ لـواـزـمـهـ وـالـحـكـاـيـهـ عنـ شـئـ وـالـحـكـاـيـهـ عنـ لـواـزـمـهـ، فـإـنـ الـلـزـومـ الـمـعـتـبـرـ فـيـ الدـلـالـهـ الـالـتـرـامـيـهـ هوـ خـصـوصـ الـلـزـومـ الـبـيـنـ بـالـمـعـنـىـ الـأـخـصـ لـأـنـهـ هوـ الـذـيـ يـسـتـطـيـعـ تـشـكـيلـ الدـلـالـهـ الـالـتـرـامـيـهـ فـيـ مـقـامـ الإـثـابـ.

العنصر الثالث: ان يـدـلـ دـلـيلـ حـجـيـهـ الـأـمـارـاتـ عـلـىـ حـجـيـهـ بـعـنـوانـيـهـاـ الـخـاصـهـ وـبـأـسـمـائـهـاـ الـمـخـصـوصـهـ بـدـوـنـ دـخـلـ خـصـوصـيـهـ دـاخـلـيـهـ اوـ خـارـجيـهـ فـيـ حـجـيـهـاـ فـخـبـرـ الثـقـهـ حـجـهـ بـعـنـوانـهـ الـمـخـصـوصـ وـظـواـهـرـ الـالـفـاظـ حـجـهـ بـاسـمـهـاـ الـمـخـصـوصـ وـعـنـوانـهـاـ الـخـاصـ بـدـوـنـ دـخـلـ أـىـ جـهـهـ فـيـ مـوـضـوعـ هـذـهـ حـجـيـهـ لـاـ جـهـهـ الدـاخـلـيـهـ وـلـاـ جـهـهـ الـخـارـجيـهـ.

فـإـذـاـ توـفـرتـ هـذـهـ العـنـاصـرـ الـثـلـاثـهـ تـمـتـ حـجـيـهـ مـبـتـاتـ الـأـمـارـاتـ وـمـعـ الإـخـلـالـ بـأـحـدـهـاـ فـهـوـ إـخـلـالـ بـدـلـالـهـ الـأـمـارـهـ عـلـىـ إـثـابـ مـدـالـيـلـهـ الـالـتـرـامـيـهـ فـيـكـوـنـ إـخـلـالـ فـيـ حـجـيـهـ مـبـتـاتـ الـأـمـارـاتـ.

### اصـالـهـ الـبـرـاءـهـ بـحـثـ الـأـصـولـ

الموضوع: اصاله البراءه

إلى هنا قد تبين أن حججه مثبتات الأمارات تبني على توفر ثلاثة عناصر فيها:

العنصر الأول: أن يكون لسانها لسان الحكايه عن الواقع والإخبار عنه كما هو الحال في أخبار الثقات وظواهر الالفاظ وما شاكلهما.

العنصر الثاني: أن تكون الملازمه العرفيه بين الإخبار عن شيء والإخبار عن ملازمته وبين الحكايه عن شيء والحكايه عن لوازمه ثابتة.

العنصر الثالث: أن يكون مصب الحججه موضوعها الأماره بعنوانها الخاص واسمها المخصوص والا احتمل دخل خصوصيه المورد في الحججه.

إذا توفرت هذه العناصر الثلاث كانت مثبتات الأمارات حجه ومع عدم توفر ولو بعضها فلا تكون مثبتات الأمارات حجه.

أما العنصر الأول: فهو متوفـر في أخبار الثقه وظواهر الالفاظ فإن من أخبر عن شيء أخبر عن لوازمه أيضاً ومن حـكـي عن شيء حـكـي عن لوازمه أيضاً.

وأما العنصر الثاني: فلا شبهـه في ان الملازمـه بين الإخبار عن شيء والإخبار عن لوازمه ثابتـه ومرتكـره في أذهانـ العـرفـ والعـقـلاءـ بحيثـ لو أـخـبـرـ ثـقـهـ عنـ شـيـءـ يـنـتـقـلـ الذـهـنـ إـلـىـ لـواـزـمـهـ بـدـوـنـ اـدـنـيـ مـنـهـ وـهـذـاـ مـعـنـىـ انـ المـلـازـمـهـ بـيـنـهـمـاـ بـنـحـوـ الـلـزـومـ الـبـيـنـ بـالـمـعـنـىـ الـأـخـصـ الـذـىـ يـشـكـلـ الدـلـالـهـ الـالـتـرـامـيـهـ فـيـ مـقـامـ الإـثـبـاتـ. وـعـلـىـ هـذـاـ يـوـجـدـ لـدـيـنـاـ إـخـبـارـانـ طـولـيـانـ: أحـدـهـماـ إـخـبـارـ عنـ الـمـدـلـولـ الـمـطـابـقـيـ وـهـوـ الـمـلـزـومـ اوـ الـمـلـازـمـ. وـالـآـخـرـ إـخـبـارـ عنـ لـواـزـمـهـ، وـلـكـنـ الـخـبـرـ الثـانـيـ فـيـ طـولـ الـخـبـرـ الـأـوـلـ وـدـلـالـهـ الـأـمـارـهـ عـلـىـ حـجـيـهـ الـخـبـرـ الـأـوـلـ دـلـالـهـ مـطـابـقـيـهـ أـصـلـيـهـ وـدـلـالـتـهـاـ عـلـىـ حـجـيـهـ الـخـبـرـ الثـانـيـ دـلـالـهـ فـرـعـيـهـ فـيـ إـلـىـ الـدـلـالـهـ الـالـتـرـامـيـهـ تـبـعـ الـدـلـالـهـ الـمـطـابـقـيـهـ فـيـ الـحـدـوـثـ وـالـبـقـاءـ فـحـدـوـثـهـ بـحـدـوـثـ الـدـلـالـهـ الـمـطـابـقـيـهـ وـبـقـائـهـ بـبـقاءـ الـدـلـالـهـ الـمـطـابـقـيـهـ فـلـوـ سـقـطـتـ الـدـلـالـهـ الـمـطـابـقـيـهـ بـسـبـبـ الـمـعـارـضـ مـثـلاـ فـتـبـعـهـ الـدـلـالـهـ الـالـتـرـامـيـهـ فـيـ السـقـوطـ أـيـضاـ.

والحاصل: إن الإخبار عن شيء أخبار عن لوازمه فهـنـاـ خـبـرـانـ طـولـيـانـ فـدـلـالـهـ الدـلـيلـ عـلـىـ الـأـوـلـ بـالـمـطـابـقـهـ وـعـلـىـ الـثـانـيـ بـالـالـتـرـامـ.

ص: ٢٨٦

واما العنصر الثالث: فـلـأـنـ دـلـيلـ الحـجـيـهـ إـذـاـ كـانـ مـصـبـهـ الـأـمـارـهـ بـعـنـوانـهاـ الـخـاصـ وـاسـمـهاـ الـمـخـصـوصـ فالـدـلـيلـ يـدلـ عـلـىـ حـجـيـهـ خـبرـ الثـقـهـ بـمـاـ هـوـ خـبـرـ الثـقـهـ بـقـطـعـ النـظـرـ عـنـ خـصـوصـيـهـ مـورـدـ خـبـرـ الثـقـهـ فـلـاـ. يـحـتـمـلـ دـخـلـ خـصـوصـيـهـ المـورـدـ فـيـ حـجـيـهـ. وـهـذـاـ بـخـلـافـ الـفـنـ مـثـلاـ. فـإـنـهـ وـإـنـ كـانـ كـانـ مـنـ الـأـمـارـاتـ إـلـاـ. أـنـ لـسـانـهـ لـيـسـ لـسـانـ الـحـكاـيـهـ وـالـإـخـبـارـ عنـ الـوـاقـعـ، فـإـذـاـ كـانـ حـجـهـ فـيـ مـورـدـ مـاـ مـثـلاـ كـاشـتـبـاهـ الـقـبـلـهـ وـعـدـ الرـكـعـاتـ إـلـاـ أـنـهـ لـاـ يـكـونـ مـثـبـتاـ لـلـواـزـمـهـ؛ لـعـدـ تـوـفـرـ عـنـصـرـيـنـ مـنـ الـعـنـصـرـيـنـ الـثـالـثـيـنـ الـمـتـقـدـمـهـ:

**العنصر الأول:** ان لسانه ليس لسان الإخبار والحكاية عن الواقع.

**العنصر الثاني:** احتمال دخل خصوصيه المورد فى حجيه الظن أى أن الظن بالقبله وبعد الركعات حجه لا- مطلقا فاحتمال خصوصيه المورد ودخلها فى حجيه الظن موجود فلا تكون مثبتاته حجه.

وأما إذا قام خبر ثقه على ثبوت الهلال وفرضنا أنه حجه في هذا المورد فيما ان لسانه لسان الحكايه والإخبار عن ثبوت الهلال في الواقع فقد يظن أن مثبتاته حجه إلا انه لا يمكن الجزم بذلك لأنه لا يمكن التعذر عن مورده إلى سائر الموارد لاحتمال خصوصيه المورد في ثبوت الحجيه لخبر الثقه عند رؤيه الهلال فإذا فرض أنه لا دليل على حجيه أخبار الثقه مطلقا وإنما الدليل يدل على حجيتها في خصوص مورد ثبوت الهلال فعندئذ احتمال ان للمورد خصوصيه وهى دخليه في حجيتها وارد جدا ومعه لا يمكن التعذر إلى سائر الموارد وأن خبر الثقه حجه مطلقا.

فالنتيجه: ان حجيه مثبتات الأمارات منوطه بتوفر هذه العناصر الثلاثه فمع توفرها في أماره فهى كما تكون حجه في إثبات مدلولها المطابقى كذلك هى حجه في إثبات مدلولها الالتزامى.

ثم إن الفرق المزبور بين الأمارات وبين الأصول العمليه ذاتى لا- اعتبارى لأن الأمارات طريق إلى الواقع بطريقه ناقصه وهذه الطريقه الناقصه ذاتيه للأمارات وتكوينيه وغير قابله للجعل بل لا يمكن تعلق العمل التشريعى بها إذ لا يمكن تكوين الشيء بالجعل التشريعى الاعتبارى واما الأصول العمليه فلا تكون بنفسها طريرا ناقصا إلى الواقع.

وهذا الفرق بينهما هو السبب فى جعل الحجى للأمارات بملـك أنها طريق الى الواقع سواء كانت الحجى بمعنى الطريقى والكافى كـما هو مبني مدرسه المحقق النائى أو كانت بمعنى ان المـجعول فيها هو الحكم الظاهرى المـماـل للحكم الواقعى فى صوره المـطابـقـه والمـخـالـفـه له فى صوره عدم المـطابـقـه وقد نسب هذا القول إلى شيخنا الأنـصارـي وربما يـنـسـبـ إـلـيـهـ أنـ معـنىـ حـجـيـهـ الأـمـارـاتـ تـنـزـيلـهـ القـطـعـ فـمـنـ أـجـلـ ذـلـكـ تـقـومـ مـقـامـ القـطـعـ الطـرـيقـىـ وـمـقـامـ القـطـعـ المـوـضـوعـىـ باـعـتـارـ انـهاـ بـمـنـزلـهـ القـطـعـ فـىـ إـثـبـاتـ الأـحـكـامـ الـوـاقـعـيـهـ وـإـثـبـاتـ الأـحـكـامـ الـمـتـرـتبـهـ عـلـىـ نـفـسـ القـطـعـ كـماـ هوـ الـحـالـ فـىـ القـطـعـ المـوـضـوعـىـ أوـ كـانـتـ الحـجـيـهـ المـجـعـولـهـ فـىـ الـأـمـارـاتـ بـمـعـنىـ انـ المـجـعـولـ فـيـهاـ هوـ الـمـنـجـزـيـهـ وـالـمـعـدـرـيـهـ كـماـ هوـ مـخـتـارـ صـاحـبـ الـكـفـاـيـهـ(ـقـدـهـ)ـ اوـ انهـ لاـ مـجـعـولـ فـىـ بـابـ الـأـمـارـاتـ لـاـ الطـرـيقـيـهـ وـالـكـافـيـهـ وـلـاـ الـحـكـمـ الـظـاهـرـيـهـ وـلـاـ الـمـنـجـزـيـهـ وـالـمـعـدـرـيـهـ إـنـماـ هوـ الـعـقـلـ فـلـاـ تـكـوـنـ قـابـلـهـ لـلـجـعـلـ باـعـتـارـ أـنـ الـمـنـجـزـيـهـ أـثـرـ لـتـنـجـيـزـ الـعـلـمـ التـفـصـيـلـيـ وـالـعـلـمـ الإـجمـالـيـ وـالـأـثـرـ لـاـ يـمـكـنـ اـنـفـكـاـكـهـ عـنـ الـمـؤـثـرـ إـلـاـ لـزـمـ اـنـفـكـاـكـ الـمـعـلـولـ عـنـ الـعـلـهـ فـكـيـفـ تـكـوـنـ الـمـنـجـزـيـهـ مـجـعـولـهـ وـالـجـعـلـ اـعـتـارـ وـأـمـرـهـ بـيـدـ الـجـاعـلـ نـفـيـاـ وـإـثـبـاتـاـ.ـ وـأـيـضاـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـوـنـ الـمـجـعـولـ الـحـكـمـ الـظـاهـرـيـهـ إـذـ لـاـ دـلـيلـ عـلـىـ ذـلـكـ فـلـمـ يـرـدـ فـيـ شـىـءـ مـنـ الـأـدـلـهـ جـعـلـ الـحـكـمـ الـظـاهـرـيـهـ اوـ تـنـزـيلـ الـأـمـارـهـ مـنـزلـهـ القـطـعـ فـإـنـ عـمـدـهـ الدـلـلـ عـلـىـ حـجـيـهـ الـأـمـارـاتـ كـأـخـبـارـ الثـقـهـ سـيـرـهـ الـعـقـلـاءـ وـلـاـ جـعـلـ فـيـهاـ لـأـنـهاـ عـبـارـهـ عـنـ عـمـلـ الـعـقـلـاءـ بـأـخـبـارـ الثـقـهـ وـبـظـواـهـرـ الـأـلـفـاظـ.ـ نـعـمـ إـذـ جـرـتـ سـيـرـهـ الـعـقـلـاءـ عـلـىـ الـعـمـلـ بـأـخـبـارـ الثـقـهـ وـأـمـضـاـهـاـ الشـارـعـ بـسـكـوتـهـ وـعـدـمـ الرـدـعـ عـنـهاـ فـالـعـقـلـ يـحـكـمـ بـتـنـجـيـزـهـاـ لـلـوـاقـعـ عـنـدـ الـإـصـابـهـ وـتـعـذـيرـهـاـ عـنـدـ الـخـطـأـ وـلـكـنـ الـحـاكـمـ بـالـمـنـجـزـيـهـ وـالـمـعـدـرـيـهـ حـيـثـنـذـ هـوـ الـعـقـلـ فـلـاـ تـكـوـنـ الـمـنـجـزـيـهـ وـالـمـعـدـرـيـهـ مـجـعـولـهـ بـحـكـمـ الـشـارـعـ وـلـاـ الـحـكـمـ الـظـاهـرـيـهـ وـلـاـ الطـرـيقـيـهـ وـالـكـافـيـهـ بـلـ الـعـقـلـ حـاكـمـ بـعـدـ اـمـضـاـهـ الشـارـعـ لـهـذـهـ السـيـرـهـ.

Your browser does not support the audio tag

### الموضوع: أصوله البراءه

إلى هنا قد تبين أن الفرق بين الأدلة الشرعية وبين الأصول العملية الشرعية إنما هو بالذات فإن كاشفيه الأدلة ذاتيه بدرجه الكاشفيه الناقصه وطريقيتها تكويينيه وغير قابله للجعل وأما الأصول العملية فليست بكاشفه ولو بدرجه قليله وما هو المعروف بين الأصوليين من أن الاستصحاب من الأصول المحرزه وله درجه من الكاشفيه غير تمام لأننا ذكرنا في محله وسوف يأتي الكلام فيه من أنه كباقي الأصول العملية وليس هو من الأصول المحرزه بل هو من الأصول غير المحرزه كأصوله البراءه وأصوله الطهاره وما شاكل ذلك، وأما الأصول العملية الجاريه في الشبهات الموضوعيه كقاعدته الفراغ والتجاوز وما شاكلهما فقد ذكرنا ان قاعده الفراغ قاعده عقلائيه وهى من الأدلة و كذلك التجاوز وأما الأصول العملية الجاريه في الشبهات الحكميه كأصوله البراءه وأصوله الطهاره والاستصحاب فليس فيها أى درجه من الكشف.

وليس الفرق بينهما بالجعل والاعتبار كما هو المعروف بين الأصوليين، وذلك حيث ثبتت مدرسه المحقق النائني(قدره) على أن الفرق بينهما في سنه المجموع إذ المجموع في باب الأدلة هو الطريقه والكاشفيه والعلم التبعدي وأما المجموع في باب الأصول العملية فهو الجري العملي على طبقها خارجا، وأما الفرق بينهما استنادا إلى ما نسب إلى الشيخ الأنصارى(قدره) من أن المجموع في باب الأدلة هو الأحكام الظاهريه المماثله للأحكام الواقعية في صوره المطابقه والمخالفه في صوره عدم المطابقه فهو أن المجموع في باب الأدلة هو الأحكام الطريقه بينما المجموع في باب الأصول العملية فهو الأحكام الظاهريه التي لا تكون طريرا إلى الواقع لأن الشارع في الأصول العملية يعين وظيفه المكلف في مقام العمل فليس المجموع فيها الأحكام الظاهريه الطريقه، وأما على ضوء مختار المحقق الخراساني(قدره) يكون الفرق بينهما إنما هو في مصب الحججه ذلك لأنه(قدره) قد فسر حججه الأدلة بالمنجزيه والمعدريه ومصبهما طريقه الأدلة وقوه الاحتمال بدرجه الكشف وأما الأصول العملية فهو أيضا منجزه ومعدره كما في الاشتغال والاستصحاب المثبت للتوكيل والبراءه والاستصحاب المثبت لعدم التوكيل ولكن هذه المنجزيه والمعدريه كائنه في ظرف الجهل بالواقع وتحير المكلف.

ص: ٢٨٩

ولكن ذكرنا أنه لا- جعل في باب الأدلة أصلا لا- جعل الطريقه والكاشفيه ولا- جعل الحكم الظاهري ولا جعل المنجزيه والمعدريه، نعم المنجزيه والمعدريه إنما هي بحكم العقل فإن سيره العقلاء إذا جرت على العمل بأخبار الثقه وظواهر الالفاظ والشارع أمضاها فهذا الأمضاء ليس جعلا منه لأنه قلنا إنه يكفي في تحصيل الأمضاء سكتوت الشارع عن الردع عن هذه السيره ومع امضاء الشارع لهذه السيره يحكم العقل بأن الأدلة منجزه عند الاصابه وعند المخالفه للواقع معدره، وأما في باب الأصول العملية الشرعية فإنه يوجد فيها جعل من قبل الشارع لأنها مجعله شرعا لتعيين وظيفه المكلف في مقام التحير.

وعلى هذا يكون الفرق بين نظريتنا وبين سائر النظريات حاصل في التفصيل التالي:

أما الفرق بين نظريتنا وبين نظريه مدرسه المحقق النائيني (قده) فهو من وجوه:

الأول: أنه على ضوء نظريه مدرسه المحقق النائيني (قده) يكون الفرق بين الأمارات وبين الأصول العمليه كائن في سخ المجموع وعلى ضوء نظريتنا يكون الفرق بينهما ذاتي لا بالجعل لتقوم الأمارات بقوه الاحتمال بدرجه من الكشف الذاتي التكويني وإلا فلا يصدق عليها عنوان الأماره وليس كذلك الأصول العمليه فلا يوجد فيها أى كشف لأنه المنظور فيها قوه المحتمل واهميته بدون النظر إلى قوه الاحتمال.

الثاني: وفق نظريه مدرسه المحقق النائيني تكون مثبتات الأمارات حجه مطلقاً أى سواء كان لسان الأماره لسان الحاكيه والإخبار عن الواقع أم لم يكن كذلك، وأما مثبتات الأصول العمليه فلا تكون حجيء مطلقاً. ولكن وفق نظريتنا إنما تكون مثبتات الأمارات حجه في خصوص الأمارات التي يكون لسانها لسان الحاكيه والإخبار عن الواقع دون غيرها ومنه يتضح ان مثبتات الأصول العمليه لا تكون حجه مطلقاً.

الثالث: الملازمه بين المدلول المطابق والمدلول الالتزامي في موارد الأمارات إنما هي بالبعد على ضوء نظريه مدرسه المحقق النائيني ولكن الملازمه بينهما على ضوء نظريتنا تكويني لأن الإخبار والحكايه عن الشيء إخبار وحكايه عن لوازمه تكويناً.

وأما الفرق بين نظريتنا ونظريه المحقق الخراسانى(قده) فهو فى ان المجموع فى باب الأمارات على ضوء نظريته(قده) هو المنجزيه والمعدريه وقد قلنا إنه لا يمكن جعل المنجزيه والمعدريه لأنها معلومه للمنجز سواء كان المنجز هو العلم التفصيلي ام العلم الإجمالي او احتمال التكليف كما فى الشبهات قبل الفحص ولا يمكن التفكيك بين العله ومعلومها لأنه تفكيك بين الأثر والمؤثر وهو مستحيل وعليه لا يمكن أن تكون المنجزيه والمعدريه معلومه بل هي بحكم العقل.

وأما ما نسب إلى شيخنا الأنصارى(قده) - من أن المجموع فى باب الأمارات هو الأحكام الظاهرية - فهو مما لا أصل له ولذا لا نهتم ببيان الفرق بينه وبين نظريتنا.

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى إذا بني على عدم حجيه مثبتات الأمارات فهل يوجد فرق بين الأمارات والأصول العمليه او لا يوجد فرق بينهما؟

قد يقال كما قيل: إنه لا فرق بينهما فإن الفرق بينهما فى أن مثبتات الأمارات حجه ومثبتات الأصول العمليه لا تكون حجه وأما مع الإغماض عن ذلك وتسليم ان مثبتات الأمارات لا تكون حجه فلا يوجد فرق بينهما.

ولكن هذا القيل: غير صحيح إذ الفرق بينهما موجود ذاتا فإن الأمارات مبنيه على قوه الاحتمال بدرجه الكاشفيه وإن قلنا إنها لا تكون حجه إلا فى إثبات مدلولها المطابقى ولا تكون حجه فى إثبات مدلولها الالتزامي وأما الأصول العمليه فهى مبنيه على قوه المحتمل وعلى أهميته من دون النظر إلى قوه الاحتمال وهذا الفرق بينهما موجود تكوينا سواء قلنا بحجيه مثبتات الأمارات أم لم نقل، نعم حجيه مثبتات الأمارات بحاجه إلى نكات أخرى. كما ان القول بتقديم الأمارات على الأصول العمليه بالشخص او بالحكومة او بالورود بحاجه إلى نكات أخرى.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

تحصل مما ذكرنا أن الفرق بين الأمارات والأصول العمليه الشرعيه إنما هو في مقام الثبوت وفي المرتبه السابقة على المجعل وإن قلنا بأن مثبتات الأمارات لا تكون حجه ولكن مع ذلك تختلف الأمارات عن الأصول العمليه في مقام الثبوت لأن أماريه الأماره مقومه ذاتيه للأمارات فهى بمثابه الفصل المقوم لها فلا يعقل صدق الأماره على الاحتمال أو على الوهم او على الاحتمالين المتساوين تكونينا فأماريه الأمارات مقومه ذاتيه لها وهى بمثابه الفصل المقوم.

فمصب موضوع حجية الأصول بدرجه الكشف وأما الأصول العمليه الشرعيه فموضوعها حقيقة وواعدا تحير المكلف وعدم علمه بالوظيفه لا- كما وكيفا من جهه جهله بالواقع وكونه شاكا فيه فمن اجل ذلك يكون متثيرا فتحيره هو موضوع حجية الأصول العمليه الشرعيه.

هذا هو الفرق ثبّتاً بين الأصول العمليّة الشرعيّة وبين الأمارات بقطع النظر عن أن المجعل الطريقيه والكافسيه أو أن المجعل هو الحكم الظاهريه أو المنجزيّه والمعذريه وسواء قلنا بحجّيه مثبتات الأمارات أو لم نقل لأنّ حجّيه مثبتات الأمارات من جهة أخرى وهي أن لسان الأماره ان كان لسان الحكايه والإخبار عن الواقع فمثبتات الأماره حجه للملازمه العرفيه بين الإخبار عن شيء والإخبار عن لوازمه وهذه الملازمه العرفيه تشكّل الدلاله الالزاميّه وأما الأمارات التي لا يكون لسانها لسان الإخبار عن الواقع والحكايه عنه فلا تكون مثبتاتها حجه كالظن بالقبله فإنه حجه ولكن لا- تكون مثبتاته حجه وكذلك الظن في عدد الركعات.

وأما تقديم الإمارات على الأصول العملية فهي من جهه أخرى وهى أن التقديم من باب التخصيص أي أن الإمارات مخصصة لأدله الأصول العملية باعتبار أن نسبتها إلى أدله الأصول العملية نسبة الخاص إلى العام ونسبة المقيد إلى المطلق أو تقديمها عليها بمقتضى الحكم وأن الإمارات حاكمه على أدله الأصول العملية الشرعيه أو أن تقديمها عليها من باب الورود أي أنها رافعه لموضوع الأصول العملية وجداها فهى وارده عليها فهذا يختلف باختلاف النظريات والآراء.

٢٩٢:

على المسلك المنسوب إلى الشيخ الأنصارى (قده) من أن المجعل فى باب الأمارات الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعى فى صوره المطابقه والمخالف له فى صوره عدم المطابقه و مسلك المحقق الخراسانى من أن المجعل فى باب الأمارات هو المنجزيه والمعذريه يكون تقديم الأمارات على الأصول العمليه الشرعيه من باب التخصيص لا من باب الحكومة ولا الورود لأن المجعل فى باب الأصول العمليه هو حكم ظاهري او هو المنجزيه والمعذريه.

وأما على ضوء مدرسه المحقق النائيني (قده) من أن المجعلون في باب الأمارات الطريقيه والكافشفيه والعلم التعبدى فيكون

تقديمها على أدله الأصول العمليه من باب الحكمه لأن المأخذ في موضوع الأصول العمليه عدم العلم بالواقع والجهل به والمفروض أن الأمارات علم بحكم الشرع غايه الأمر لم يكن علما وجدانيا بل هو علم تعبدا عليه يكون رافعا لموضوع الأصول العمليه وهو عدم العلم وهذا هو معنى الحكمه.

واما بناء على ما هو الصحيح من ان موضوع الأصول العمليه الشرعيه هو التحير ولكن منشأ هذا التحير عدم العلم بالواقع وعدم قيام الحجه عليه والجهل به والشك فيه فالملطف متحير ولا يعلم بوظيفته لا كما ولا كيما وعليه تكون الأمارات الشرعيه وارده على الأصول العمليه الشرعيه لأن الأمارات الشرعيه بعد حجيتها رافعه للتحير وجدانا لأن المطف بعد قيام الأماره يعلم بوظيفته كما وكيفا فلا يكون متحيرا. وتفصيل ذلك يأتي في باب التعادل والترجيع ويمكن أن يأتي في ضمن البحث القادم أيضا.

إلى هنا قد تبين أن الفرق بين الأمارات الشرعيه والأصول العمليه الشرعيه في مقام الشبه والمرتبه السابقة لا في مقام الإثبات وما ذكره الأصحاب من الفروق هي فروق في مقام الإثبات ولا يمكن المساعده على شيء منها.

وبعد ذلك يقع الكلام في تقسيم الأصول العمليه الشرعيه.

فقد قسم الأصوليون الأصول العملية الشرعية إلى قسمين ونوعين:

النوع الأول: الأصول غير المحرزة.

النوع الثاني: الأصول العملية المحرزة.

والنوع الأول: فهو من قبيل أصاله البراءة الشرعية وأصاله الطهارة الشرعية وأصاله الاحتياط الشرعية وغيرها.

والنوع الثاني: فهي من قبيل الاستصحاب في الشبهات الحكمية وأما في الشبهات الموضوعية فالأصول المحرزة كثيرة كفاعده الفراغ والتجاوز والحيلولة وما شاكل ذلك فإنها من الأصول المحرزة على المشهور بين الأصحاب.

ثم إن الفرق بين الأصول المحرزة وبين الأصول غير المحرزة يوجد له تفسيران:

التفسير الأول: ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني (١) (قده) فقد ذكرت أن للقطع أربع حثيات:

الحيثية الأولى: حثية الاستقرار والثبات الجزمى المترتب على اليقين، لأن الإنسان إذا تيقن بشيء استقرت نفسه.

الحيثية الثانية: الطريقية والكافشيفية فهي من لوازם القطع، بل هي عين القطع لأنه عباره عن الكافشيفي اليقينيه للواقع.

الحيثية الثالثة: التجيز والتعدير.

الحيثية الرابعة: البناء عليه والجرى العملى على طبقه.

فهذه الحثيات الأربعه متربه على القطع واليقين الوجداني.

أما الحثية الأولى: فهي مختصه بالقطع ولا يمكن ترتيب هذه الحثية على اليقين التبعدي لأن استقرار النفس وثباتها امر تكويني فلا يعقل ترتيبه على أمر تبعدي لاستحاله تأثير الأمر التبعدي في الأمر التكويني فلا يمكن ان يكون اليقين التبعدي مؤثرا في الثبات والاستقرار النفسي.

واما الحثية الثانية: فهي مجعله في الأمارات لأن المجعل في الأمارات هي الطريقية والكافشيفية والعلم التبعدي غايته الأمر أن هذه الحثية تكوينيه في القطع الوجداني لاستحاله جعل الطريقية له وتبعديه في الأمارات الشرعية.

واما الحثية الثالثة: فهي مجعله للأصول العملية غير المحرزة لأن أصاله البراءة الشرعية معذره بجعل الشارع وأصاله الاحتياط الشرعية منجزه بجعل الشارع.

ص: ٢٩٤

واما الحيثيه الرابعه: وهى الجرى العملى على طبق القطع فهى مجعله فى الا-أصول العمليه المحرزه كاالاستصحاب لأن الشارع حكم بالجرى العملى على طبق الحاله السابقه لا بالطريقيه والكافشهي ونحوهما.

## أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره المحقق النائيني(قده) من أن للقطع أربع حيثيات:

الأولى: حيثيه الاستقرار والثبات المترتب على القطع بشيء وهذا أمر تكوييني ولا شبهه فيه وغير قابل للجعل.

الثانية: حيثيه طريقيه القطع وكافشيته وهى ذاتيه للقطع فإن القطع عباره عن الكشف عن الواقع وليس له معنى آخر غير الكشف والطريقيه، وهذه الطريقيه قابله للجعل.

ولكن تقدم الكلام في هذا الجعل وقلنا أن الطريقيه التكويينيه غير قابله للجعل فلا يمكن ان يتصل الجعل التشريعى بالأمر التكوييني ولا يعقل أن يكون المجعل أمرا تكويينا والجعل أمرا تشريعيا اعتباريا لأن الجعل عين المجعل فلو كان المجعل أمرا تكويينيا فلا بد أن يكون الجعل أيضا كذلك كالإيجاد والوجود فإن الإيجاد عين الوجود وهمما أمران تكويينيان أحدهما عين الآخر والاختلاف بينهما بالاعتبار فلا يعقل ان يكون الجعل أمرا اعتباريا والمجعل أمرا تكويينيا.

واما جعل الطريقيه الاعتباريه فقد ذكرنا أنه لا قيمة له إذ لا وجود له في الخارج غير وجوده في عالم الاعتبار والذهن فلا أثر له وهو لا يudo عن كونه مجرد لفظه لسان فلا تأثير لهذا الجعل في الخارج أصلا على تفصيل تقدم الكلام فيه.

الثالثه: وهى حيثيه التجيز والتعدير الموجود في الأصول غير المحرزه باعتبار أنها معدره ومنجزه كأصاله البراءه أصاله الاحتياط.

الرابعه: وهى الجرى العملى على طبق الأصل وهذه الحيثيه موجوده في الأصول المحرزه كأصاله الاستصحاب.

فيقع الكلام في هاتين الحيثيتين، فيقع:

ص: ٢٩٥

أولا: في الفرق بين الأصول المحرزه والأصول العمليه غير المحرزه.

وثانيا: النظر إلى ما هو المجعل في الأصول المحرزه وما هو المجعل في الأصول غير المحرزه.

أما الأمر الأول: فتاره يقع الكلام في مقام الثبوت وأخرى في مقام الإثبات.

فتاره يقع في الأصل المحرز كالاستصحاب وأخرى في سائر الأصول.

أما الاستصحاب: فمورد الحاله السابقه وإذا حللتا هذه الحاله لا نجد فيها ما يبرر كون الاستصحاب من الأصول المحرزه لأن الحاله السابقه مشتمله على نقطتين:

النقطه الأولى: اليقين بحدوث الحاله السابقه.

النقطه الثانيه: نفس حدوث الحاله السابقه بقطع النظر عن تعلق اليقين به.

أما النقطه الأولى: فاليقين بحدوث الحاله السابقه لا يمكن بقاوه في ظرف الشك لأن شأن اليقين الكشف عن الواقع على ما هو عليه ولا تأثير لليقين على الواقع بما هو عليه كما لو علم الإنسان بأن زيدا عادل أو عالم أو فاسق فإن علمه بأحد هذه الأمور لا يؤثر في وجوده في الواقع بعد ان لم يكن موجودا فإن العلم مجرد الكشف عن الواقع على ما هو عليه بما له من المبادئ وبما له من العله ولا تأثير للقطع أصلا.

ومن هنا لا- يقتضي اليقين بالحاله السابقه بقاوه في ظرف الشك لأنه مجرد كشف ولا تأثير له في الواقع. ولو تنزل وسلم ذلك وفرضنا أن اليقين مؤثر في الواقع ولكن مع ذلك يستحيل ان يكون اليقين بالحاله السابقه مقتضيا لبقاءها في ظرف الشك وذلك لمحذورين:

المحذور الأول: انفكاك المعمول عن العله فإن اليقين بالحدث قد زال في ظرف الشك في البقاء ففي هذا الظرف لا يوجد يقين للمكلف فلو كان مؤثرا في بقاء الحاله السابقه في ظرف الشك لزم انفكاك الأثر عن المؤثر والمعمول عن العله وهو مستحيل لأن مبدأ التعارض بين العله والمعمول من الأوليات البديهيه.

وعليه لا بد أن يكون المعلول معاصر للعله زمنا ولا يمكن ان يكون متأخرا عنها كذلك فمن أجل ذلك لا يمكن ان يكون اليقين بحدوث الحاله السابقه مؤثرا ومقتضيا لباقتها في ظرف الشك.

المحدود الثاني: أن اليقين في ظرف الشك غير موجود فاليقين بالحدوث لا يمكن ان يكون مؤثرا في البقاء في ظرف الشك لاستحاله تأثير المتقدم زمنا بالمتاخر كذلك، فالمتحقق في ظرف الشك هو عدم اليقين ولازم ذلك أن يكون عدم اليقين بالحدوث في ظرف الشك هو المؤثر في بقاء الحاله السابقه في هذا الظرف وهذا أيضا مستحيل فإنه لا يعقل أن يكون العدم مؤثرا وعله لأن السنخيه بين العله والمعلول أمر ضروري ومن القضايا الأوليه البديهيه باعتبار خروج المعلول من نفس العله وجوده لنفس العله ولكن بمرتبه نازله فهو إذاً ليس شيئاً أجنبياً عن العله فلا يعقل أن يكون العدم مؤثرا.

وعلى هذا فاليقين بالحدوث لا يقتضي بقاء الحاله السابقه في ظرف الشك أصلا.

واما النقطه الثانية: وهى حدوث الحاله السابقه فحدث الحاله السابقه هو وجودها الأول ويعبر عنه بالحدوث والبقاء عباره عن الوجود الثانى، فكما أن الوجود الأول بحاجه إلى العله كذلك الوجود الثانى بحاجه إلى العله لأن سر حاجه الأشياء إلى العله كامن فى وجودها الإمكانى فهو الذى يجعلها محتاجه إلى العله ولا فرق فى هذا الأمر بين الوجود الأول والوجود الثانى فكما ان الوجود الأول وجود إمكانى فكذلك الوجود الثانى.

وعليه: فكما أن حدوث الحاله السابقه بحاجه إلى العله كذلك بقائها - الذى هو الوجود الثانى - بحاجه إلى العله ولا نعلم ان علته موجوده او غير موجوده فكيف يكون الحدوث أماره على البقاء مع انه بحاجه إلى العله والبقاء بحاجه إلى عله أخرى فكلا من الوجودين بحاجه إلى عله؟!

ودعوى أن الشيء إذا حدث دام واستمر لا أصل لها لأن الشيء إذا حدث فقد يدوم وقد لا يدوم فدوامه بحاجة إلى عله كما أن حدوثه بحاجة إلى عله ولا يمكن أن يكون بقاوه جزافاً وبدون عله.

نعم على القول المنسوب إلى المتكلمين والمعترض له من أن سر حاجه الأشياء إلى العله هو حدوتها لا وجودها الإمكانى يمكن القول بأن حاجه الأشياء إلى العله هو فى حدوتها - وهو الوجود الأول - فقط وأما فى البقاء الذى هو الوجود الثانى للأشياء فلا تحتاج إلى العله.

ولكن لا يمكن الالتزام به لأن لازم هذا القول أن بقاء الأشياء يكون لازم الوجود لأنه على الفرض ليس بحاجه إلى العله وكل ما يكون كذلك فهو واجب الوجود، وهو ما لا يمكن الأخذ به لأن مبدأ العلية مبدأاً عام سارٍ في جميع الأشياء.

ومن هنا قلنا في بحث الجبر والتقويض أن المعترض قد أسرفت في تحديد مبدأ العلية بتخصيصه بحدوث الأشياء فقط تبعاً للمتكلمين، وهو خلاف الضرورة كما أن الأشاعر اسرفت في تعليم مبدأ العلية حتى جرى هذا المبدأ في أفعال المكلفين.

فإذاً هو مبدأ عام ولا يمكن تخصيصه بالحدوث فقط لأن الأشياء بحاجه إلى العله في وجودها الإمكانى ولا فرق بين الوجود الأول والوجود الثانى فكما ان الوجود الأول وجود ممكن فكذلك الوجود الثانى وجود محتاج إلى العله.

فالنتيجه انه لا يوجد في الحاله السابقه في مورد الاستصحاب نكته تبرر كون الاستصحاب من الأصول المحرزه.

وعليه لا يكون الاستصحاب من الأصول المحرزه إذ لا يوجد في مورده ما يبرر كونه أماره وطريقاً وكاشفاً عن الواقع.

هذا كله بحسب مقام الشبوت.

واما في مقام الإثبات

فأن النهي الوارد في أدله الاستصحاب كقوله(ع): (لا تنقض اليقين بالشك) (١) أو (ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) (٢) لا- شبهه في أنه ليس نهياً مولياً تكليفياً لأن نقض اليقين بالشك أمر قهري وغير قابل لتعلق النهي المولى به، وعليه فيرجع النهي في أدله الاستصحاب إلى أحد أمرين:

ص: ٢٩٨

١- وسائل الشيعه، الحر العاملی، ج ١، ص ٢٤٥، أبواب نواقض الموضوع، باب ١، ح ١(ط: آل البيت).

٢- وسائل الشيعه، الحر العاملی، ج ٣، ص ٤٦٦، أبواب النجاسات والأوانی والجلود، باب ٣٧، ح ١(ط: آل البيت).

الأمر الأول: أن يكون النهى فيها إرشادياً إلى تعين وظيفه المكلف في موارد الاستصحاب وهي العمل على طبق الحاله السابقه وليس الإرشاد إلى طريقيه الاستصحاب لما تقدم من أنه لا يوجد في مورد الاستصحاب ما يصلح للطريقيه، وليس في هذا ما يبرر جعل الاستصحاب طريقاً، وحاله في هذا حال الاحتمال والوهم في عدم الطريقيه، وما هو صالح للطريقيه هو قوه الاحتمال بدرجه الكشف ومع تساوى الاحتمالين فلا يصلح كلاً منهما للطريقيه.

فالنتيجه: ان مفاد النهى في روایات الاستصحاب هو الإرشاد إلى تعين وظيفه المكلف وهي العمل على طبق الحاله السابقه.

## أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

تحصل مما ذكرنا أن النهى الوارد في روایات الاستصحاب لا يمكن أن يكون نهياً مولوياً تكليفيًا لأن نقض اليقين بالشك أمر قهري وغير اختياري فلا يمكن أن يكون متعلقاً للنهى المولوي التكليفي فلا محالة يتحمل فيه أمران:

الأول: أن يكون مفاد هذا النهى الإرشاد إلى تعين وظيفه المكلف في حالة الشك في البقاء وهي الجرى العملى على طبق الحاله السابقه لا جعل الطريقيه والكاففيه لما تقدم من أنه لا يوجد في الحاله السابقه ما يصلح أن يكون أماره فلا معنى لجعل الأماريه والطريقيه ولا - يعقل جعل الشك المتساوي الطرفين أماره وطريقاً إلى الواقع فالشىء في نفسه إذا كان أماره وطريقاً إلى الواقع يمكن جعله شرعاً طريقاً - على إشكال تقدم ذكره من أن هذا الجعل لا يمكن أيضاً ولكن مع الإغماض عن هذا الإشكال - إذ أن جعل الطريقيه لشيء لا بد أن يكون لما هو في نفسه طريقة تكوينياً إلى الواقع وأماره عليه وأما إذا لم يكن الشيء في نفسه طريقاً إلى الواقع وأماره فلا يمكن جعل الطريقيه له وكونه كافشاً عن الواقع شرعاً.

ص: ٢٩٩

فإذاً لا يمكن أن يكون هذا النهى إرشاداً إلى جعل الطريقيه والكاففيه للحاله السابقه في ظرف الشك.

الثانى: أن يكون مفاد هذا النهى تزيل الشك متزله اليقين ومرجع هذا التزيل ومرده إلى جعل الحكم الظاهري للمنزل المماثل للحكم الواقعى للمنزل عليه وهو اليقين لا - جعل الطريقيه والكاففيه فإن مرجع التزيل هو جعل الحكم الظاهري للمنزل المماثل للحكم الواقعى للمنزل عليه فى مقام الجرى العملى على طبق الحاله السابقه وليس مرجع التزيل إلى جعل الطريقيه والكاففيه للحاله السابقه لما تقدم من أنه لا يوجد في الحاله السابقه ما يصلح أن يكون أماره إذ ليس احتمال بقاء الحاله السابقه فى ظرف الشك أرجح من احتمال عدم بقائها حتى يكون هذا الرجحان قابلاً لجعل الشارع له طريقاً إلى الواقع وكافشاً عنه - مع غض النظر عن الإشكال المتقدم - .

فمفادي أدله الاستصحاب لا يخلو من هذين الأمرين. وكلاهما لا يتکفل جعل الطريقيه والكاففيه.

وعلى هذا:

فإن أراد المحقق النائيني (قده) بالجري العملي هو الجرى العملي على طبق الحاله السابقه بجعل الطريقيه والكافيه.

فيرد عليه: أنه مبني على أن تكون الحاله السابقه قبله لأن تكون أماره على البقاء وقد تقدم أنه لا يوجد فيها ما يصلح لذلك حتى يجعل الشارع الطريقيه له والكافيه.

وإن أراد بالجري العملي على طبق الحاله السابقه تعبدا بلا نظر إلى الواقع.

فيرد عليه: أن معنى هذا هو أن الاستصحاب من الأصول العمليه غير المحزره وليس المجنول فيها الطريقيه والكافيه.

وبكلمه: إن أراد بالجري العملي على طبق الحاله السابقه تنزيل الشك متزلاه اليقين بالكشف فيرد عليه أن الشك بما هو شك لا يصلح للأماريه ولا يصلح للطريقه فلا يمكن جعل الكافيه والطريقه له هذا مضافا إلى أن ادله الاستصحاب لا تدل على هذا التنزيل. وإن أراد بالجري العملي تنزيل الشك متزلاه اليقين في الجرى العملي على طبق الحاله السابقه فيرد عليه:

أولاً: ان دليل الاستصحاب لا يدل على ذلك.

وثانياً: أن لازم ذلك كون الاستصحاب من الأصول غير المحرزه لا من الأصول المحرزه.

فالنتيجه ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) على جميع الاحتمالات لا يمكن معه جعل الاستصحاب من الأصول المحرزه فضلاً عن كونه أماره. هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى: ذكر بعض المحققين (قده) (١) على ما في تقرير بحثه أن مصب حجيه الاستصحاب و موضوعها قوه الاحتمال بدرجه الكشف من جهة واهميه المحتمل من جهة أخرى فالاستصحاب أماره من الجهة الأولى لما تقدم من ان مصب حجيه الأماره قوه الاحتمال بدرجه الكشف فهو ملحق بالأamarات من هذه الناحيه ويلاحظ الناحيه الثانيه يكون ملحق بالأصول العمليه لأن مصب حجيتها أهميه المحتمل وأما الأصول العمليه غير المحرزه فمصب حجيتها و موضوعها اهميه المحتمل فقط بدون النظر إلى الواقع هذا هو الفارق بينهما ثبتو.

والمراد من قوه الاحتمال بدرجه الكشف قوه الاحتمال النوعى لا- الشخصى وإلا- فلا شبهه في أن الاستصحاب لا يفيد الظن والوثيق في كل مورد وقوه وهذا اماره اخرى على ان حجيه أخبار الثقه مجعلوه من باب الوثيق النوعى لا- من بباب الوثيق الشخصى ولهذا يكون خبر الثقه حجه حتى في ما إذا لم يفدي الظن بل حتى لو كان الظن على خلافه وكذلك اهميه المحتمل فإن المراد منها أهميه المحتمل النوعيه لا الشخصية.

ولكن تقدم الإشكال في ذلك؛ فإن قوه الاحتمال بدرجه الكشف لا توجد في مورد الاستصحاب لأن اليقين بحدوث الحاله السابقه بعد زواله وانعدامه لا يقتضي بقاءها في ظرف الشك وإلا لزم ما ذكرناه من محذور انفكاك المعلول عن العله او تأثير المعدوم في الموجود ولا يوجد في مورد الاستصحاب ما يصلح ان يكون بقاء للحاله السابقه راجحا على عدم بقائها فإذاً لا. يمكن ان يكون مصب حجيه الاستصحاب قوه الاحتمال بدرجه الكشف فإن قوه الاحتمال تعنى رجحان احتمال البقاء ولكن احتمال بقاء الحاله السابقه في ظرف الشك ليس أرجح من احتمال عدم بقائها في ظرف الشك فيه.

ص: ٣٠١

---

١- بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد الشهيد للسيد الشاهرودي، ج ٥، ص ١٧.

فإذاً لا يمكن المساعدة على ما ذكره(قده).

أما ما ذكره في الأصول العملية غير المحرزه من ان مصب حجيتها اهميه المحتمل فقد تقدم الإشكال في ذلك:

أولاً: ان المحتمل في مورد الأصول العملية الشرعيه الترخيصيه هو الحكم الترخيصي أي الملك الترخيصي وذكرنا أن الأحكام الترخيصية والمباحات الأصلية غير مجعله في الشريعة المقدسه حتى يكون لها مصالح ومبادئ كالأحكام الظوريه.

وثانياً: أنا ذكرنا ان الأحكام الظوريه الالزاميه في الأصول العملية الالزاميه غير المحرزه كإيجاب الاحتياط والاستصحاب المثبت للتکلیف مجعله من جهه اهتمام المولى بالحفظ على ملاکات الأحكام الواقعیه ومبادئها حتى في ظرف الشك والجهل والالتباس ولهذا جعل الاحتياط والاستصحاب المثبت للتکلیف على تفصیل تقدم.

ثم إن ما ذكره المحقق النائيني(قده) من ان الاستصحاب حاكم على الأصول العملية غير المحرزه لأن المجعل فيه الطريقيه والكاففيه والعلم التبعدي وهو رافع لموضوعها الذي هو الجهل وعدم العلم بالواقع والاستصحاب بناءً على هذا يكون علماً غایه الأمر أنه علم تعبداً فمن أجل ذلك يكون حاكماً على أدله الأصول العملية الشرعيه غير المحرزه، واما الامارات فهى حاكمه على الاستصحاب.

ولكن الجمع بين كلا-الأمرین لا يمكن؛ لأنه لا يمكن الجمع بين التسلیم بأن المجعل في الاستصحاب هو الطريقيه والكاففيه والعلم التبعدي فيكون حاكماً على أدله الأصول العملية الشرعيه غير المحرزه لأنه حينئذ علم تبعدي ورافع لموضوع أدله هذه الأصول باعتبار أن موضوعها عدم العلم وبين التسلیم بأن الامارات حاكمه على الاستصحاب إذ كما أن المجعل في الاستصحاب الطريقيه والكاففيه والعلم التبعدي فالمحظوظ في الامارات أيضاً كذلك فكيف تكون الامارات حاكمه على الاستصحاب طالما أن المجعل في كليهما واحد؟! إذ معنى حكومه الامارات على الاستصحاب هو أن المجعل في باب الاستصحاب هو غير الطريقيه والكاففيه والعلم التبعدي حتى تكون الامارات بدليل حجيتها حاكمه على الاستصحاب ورافعه لموضوعه تعبداً ومع كون المجعل في الاستصحاب نفس المجعل في باب الامارات وهو الطريقيه والكاففيه والعلم التبعدي فلا محالة يؤدى ذلك إلى قوع المعارضه بينهما فلا حكومه للأمارات بدليل حجيتها على الاستصحاب.

وعلى هذا لا يمكن الجمع بين الأمرين اللذين ذكرهما(قده) من حكمه الاستصحاب على باقي الأصول العملية وحكمه بالأمرات على الاستصحاب.

## أصاله البراءه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

تقديم الكلام في التفسير الأول للأمرات.

التفسير الثاني: ما ذكره بعض المحققين (١) (قده) وحاصله: ان الحكم الظاهري إذا كان مجهولاً - على أساس الترجيح بقوه المحتمل بدون النظر إلى قوه الاحتمال فهو أصل عملى غير محرز كأصاله البراءه الشرعيه وأصاله الطهاره ونحوهما وإن كان مجهولاً - على أساسا الترجيح بقوه المحتمل من جانب وقوه الاحتمال بدرجاته الكشف من جانب آخر فهو أصل عملى محرز كالاستصحاب فإن الاستصحاب من الأصل العملى المحرز وهو مجعل على أساسا الترجيج بقوه المحتمل من جانب وقوه الاحتمال من جانب آخر، هكذا ذكره(قده) على تفصيل تقدم.

وذكرنا أن هذا غير صحيح لأن الحكم الظاهري إن كان مجهولاً على نحو الإلزام - سواء كان مفاداً بالأصل العملى غير المحرز أو مفاداً بالأصل العملى المحرز كالاستصحاب - على المشهور - أو مفاداً بالأماره - فملاكه ومبادئه اهتمام المولى بالحفظ على ملاكات الأحكام الواقعية اللزوميه فى موارد الاشتباه والالتباس وموارد الشك وموارد الجهل بالواقع فإن الشارع لا يرضى بتغويت هذه المبادئ حتى فى هذه الموارد ولهذا أوجب الاحتياط فى بعض الموارد وفي بعضها الآخر أقام الأماره المتكتفله للأحكام الالزاميه او الاستصحاب المثبت للتکليف الالزامي من الوجوب او الحرمه او نحوهما فمبداً هذا الحكم وملاكه هو اهتمام المولى، نعم.. فى بعض الأحكام الظاهريه كالأحكام الظاهريه فى موارد الأمارات كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ توجد هناك خصوصيه أخرى ملحوظه فى موارد الجعل وهي أن اخبار الثقه أقوى كشفا عن الواقع نوعا من أخبار غير الثقه وظواهر الالفاظ اقوى كشفا وأقرب الى الواقع نوعا من ظواهر الافعال فهذه الخصوصيه ملحوظه فى موارد جعل هذه الأمارات مضافا إلى اهتمام المولى بالحفظ على ملاكات الأحكام الواقعية اللزوميه.

ص: ٣٠٣

١- بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد الشهيد للسيد الهاشمي الشاهرودي، ج٥، ص ١٧.

واما الأحكام الظاهريه الترخيصيه فملاكها المصالح العامه بالنسبة إلى نوع المكلفين والإرفاق بهم والتسهيل بالنسبة إلى نوعهم وهذه المصلحة العامه - وهي المصلحة التسهيليه - متربه على جعل الأحكام الظاهريه الترخيصيه فهى غايه لها لأن المولى يتصور هذه المصالح العامه بالنسبة إلى نوع المكلفين فتدعواه هذه المصالح إلى جعل الأحكام الظاهريه الترخيصيه التي تترتب تلك المصالح عليها بلا فرق بين أن تكون تلك الأحكام الظاهريه الترخيصيه فى موارد الأصول العملية أو فى موارد الأمارات

على تفصيل تقدم. هذا من جانب.

ومن جانب آخر لا يمكن الالتزام بما ذكره (قده) من أن قوه الظن بدرجه الكشف الموجوده بين الأماره وبين مدلولها الالتزامى إذا كانت بنفس درجه الكشف الموجوده بين الأماره وبين مدلولها المطابقى فهذا يعني حجيه مثبتات الأمارات، لأن قوه الظن بدرجه الكشف نوعيه ولا- يمكن ان تكون شخصيه إذ لا- شبهه فى أن أخبار الثقه وإن لم تفدى الظن بل كان الظن على خلافها ومع ذلك تكون حجه لأن حجيتها من باب الوثيق النوعى لا الشخصى ومن الواضح انه لا ملازمته بين الأماره والوثيق النوعى فى مدلولها المطابقى وبينها وبين الوثيق النوعى فى مدلولها الالتزامى فإنه قد لا يكون الوثيق النوعى موجودا بين الأمارات وبين مدلولها المطابقى بل لا يوجد حتى الظن والموجود هو الوهم او الشك المتساوی الطرفين ومن الواضح انه لا ملازمته بين الأمارات وبين المدلول المطابقى وبينها وبين المدلول الالتزامى مطلقا حتى في موارد الوهم والشك المتساوی الطرفين وقد تقدم تفصيل ذلك أيضا.

واما الكلام في المرحله الثالثه فيقع في أقسام الأصول العمليه الشرعيه والعقلية ووظيفه المكلف أمام هذه الأصول العمليه.

ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في أقسام هذه الأصول العمليه الشرعيه والعقلية.

المقام الثانى: فى وظيفه المكلف أمام هذه الأصول العمليه.

اما الكلام فى المقام الأول: فهذه الأصول العمليه أربعة:

١: أصاله البراءه العقلية والنقلية.

٢: أصاله الاحتياط الشرعيه والعقلية.

٣: أصاله التخيير الشرعيه والعقلية.

٤: الاستصحاب.

أما الكلام فى المقام الأول: فتاره يقع فى وجه حصر هذه الأصول فى أربعة واخرى يقع فى الأصول العمليه الشرعيه غير هذه الأصول الأربعه.

أما الكلام فى الأول: وهو حصر الأصول العمليه الشرعيه بأربعة فالنكته فى ذلك ان أصوليه المسأله متوقفه على جريانها فى الشبهات الحكميه ووقعها حد أوسط فى القياس وهى كبرى كلية فإن انتباق هذه الكبرى الكليه على عناصرها الخاصه يتولد منه النتيجه والتنيجه هي جعل الحكم الشرعى فالأصول العمليه المنحصره فى الأربعه هي التي تجري فى الشبهات الحكميه وتقع فى موارد عمليه الاستنباط والاجتهاد وهى الحد الأوسط فى القياس ومن تطبيق الكبرى على الصغرى تتولد النتيجه والتنيجه هي جعل الحكم الشرعى الفقهى فمن أجل ذلك تتحصر الأصول فى أربعة من جهة أنها من المسائل الأصوليه.

واما غيرها من الأصول العمليه كأصاله الطهاره وقاعدته الفراغ وقاعدته التجاوز وقاعدته الحيلوله وقاعدته ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسده وما شاكل ذلك من القواعد والأصول العمليه فهى على قسمين:

القسم الأول: مختص بالشبهات الموضوعيه ولا يجري فى الشبهات الحكميه كقاعدته الفراغ وقاعدته التجاوز وقاعدته اليد وقاعدته ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسده ونحوها من القواعد والأصول العمليه فإنها مختصه بالشبهات الموضوعيه ولا- تجرى فى الشبهات الحكميه فمن أجل ذلك لا- تكون من المسائل الأصوليه ولا- تقع فى طريق عمليه الاستنباط والاجتهاد لأن المسأله الأصوليه هي التي تقع فى طريق علميه الاستنباط والاجتهاد ويتوارد من تطبيق الكبرى على الصغرى النتيجه وهي جعل الحكم الشرعى واما القواعد التي تختص بالشبهات الموضوعيه فإن استفاده الحكم منها ليس من باب عمليه الاستنباط بل استفاده الحكم منها من باب التطبيق فإن القواعد الفقهيه التي هي مختصه بالشبهات الموضوعيه يكون استفاده الحكم منها بتطبيق مضامينها على مصاديقها وليس هذا من باب الاستنباط لأن فى الاستنباط يكون الحكم المستنبط مغاير للصغرى والكبرى معا واما فى التطبيق فمضمون هذه القواعد العامه منطبق على مصاديقه وفرده فى الخارج من باب انتباق الكلى على الفرد وانتباق الطبيعي على مصاديقه ولا يكون من باب الاستنباط فى شيء. فمن أجل ذلك لا تكون القواعد الفقهيه التي تجري فى الشبهات الموضوعيه من القواعد الأصوليه ولا تقع فى طريق علميه الاستنباط والاجتهاد فلا تكون حدا اوسطا فى القياس.

القسم الثاني: ما لا يختص بالشبهات الموضوعية كقاعدته الطهاره فإنها وإن كانت تجرى في الشبهات الحكميه أيضاً وليست كقاعدته التجاوز والفراغ ولكن مع ذلك ذهب جماعه كصاحب الكفائيه (١) والسيد الاستاذ (٢) وبعض المحققين (٣) (قدهم) إلى أنها ليست من القواعد الأصوليه.

اما السيد الاستاذ(قده) فقد ذكر في وجه ذلك ان قاعدته الطهاره قاعدته مسلمه عند الكل ولا خلاف فيها بين اثنين لا بين الأصوليين ولا بين الاخباريين وحالها في ذلك حال حجيء الطواهر فإنها متسالمة عليها بين الأصحاب ولا خلاف في أصل حجيء الطواهر ومن اجل ذلك لا تكون من المسائل الأصوليه لأن المساله الأصوليه مرهونه بوجود خلاف فيها في الجمله باعتبار أنها مسائل نظرية فبطبيعه الحال تختلف الأنظار فيها واما إذا كانت المساله مسلمه عند الكل كقاعدته الطهاره أو حجيء الطواهر فهى ليست من المسائل الأصوليه.

ولكن هناك مجال للمناقشة فيما ذكره(قده) فإن القاعدنه الأصوليه هي التي تقع حدا او سطا في القياس وهي عباره عن الكبرى الكليه ويانطاقها على مصاديقها وعناصرها الخاصه تولد نتيجه فقهيه وهي المساله الفقهيه وهي جعل الحكم الشرعي فالمساله الفقهيه هي التي يحتاج إثباتها إلى عمليه الاستنباط والاجتهاد وأما إذا كانت المساله ضروريه او كانت قطعيه فهوتها لا يحتاج إلى عمليه الاجتهاد لأنها قد وصلت إلى المكلف مباشره بدون التوقف على مساله أصوليه كعمليه الاجتهاد بل هي واصله إلى المكلف مباشره بلا فرق بين المجتهد والعامي فلا يرجع العامي إلى المجتهد في المسائل الضروريه والمسائل القطعيه كوجوب الصلاه والصيام والحج وما شاكل ذلك فإن هذه الوجوبات ضروريه وواصله إلى المكلف مباشره ولا يتوقف إثباتها على عمليه الاجتهاد والاستنباط أى تطبيق الكبرى على الصغرى حتى تولد النتيجه وهي المساله الشرعيه.

ص: ٣٠٦

- 
- ١- كفائيه الأصول، المحقق الخراساني، ج ١، ص ٣٣٧.
  - ٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الوعاظ، ج ٢، ص ٢٤٩.
  - ٣- بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد الشهيد للسيد الشاهرودي، ج ٥، ص ٢٠.

واما إذا لم تكن المساله ضروريه او قطعيه وإثباتها بحاجه إلى عمليه الاستنباط والاجتهاد ولا يمكن إثباتها بدون هذه العمليه فلا بد هنا من تنقيح الكبرى في علم الأصول حتى تتطبق هذه الكبرى على عناصرها الخاصه في الفقه وتكون النتيجه هي الحكم الشرعي فمكون هذه النتيجه حكما شرعا بحاجه إلى عمليه الاستنباط وتطبيق الكبرى على الصغرى وإلا فلا يمكن الوصول إليه، فوصول المجتهد إلى الحكم الشرعي فيها يتوقف على عمليه الاستنباط والاجتهاد وأما وصول العامي إليه بحاجه إلى التقليد وإلا فلا يتمكن العامي من الوصول إلى هذا الحكم بدون عمليه التقليد لعدم قدرته على الاجتهاد.

وعليه فإذا لم تكن المساله ضروريه فإثباتها بحاجه إلى عمليه الاستنباط والاجتهاد لكي تكون النتيجه مسأله فقهيه.

## أصوله البراءه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصوله البراءه

إلى هنا قد تبين أن الأحكام الشرعيه إذا كانت قطعيه او ضروريه فهى واصله على المكلف بالوجдан والقطع مباشره فلا يحتاج وصولها إلى المكلف إلى واسطه فإنه إذا علم بوجوب شيء فلا يحتاج إلى أي مقدمه اخرى فإنه عالم بالوجوب مباشره أو عالم بالحرمه مباشره فلهذا لا يتوقف إثبات الأحكام القطعيه والضروريه على عمليه الاستنباط بل لا تعقل هذه العمليه فى الأحكام القطعيه لأن هذه العمليه بحاجه إلى تطبيق الكبرى على الصغرى وهو غير متصور فى الأحكام القطعيه لقطع المكلف بالحكم الشرعي فلا يحتاج إلى أي مؤونه ومقدمه زائفه ولهذا تكون نسبة العامي والمجتهد إلى هذه الأحكام القطعيه على حد سواء فلا يرجع العامي إلى المجتهد ولا معنى للتقليد فيها.

وأما الأحكام النظريه فلا محاله يتوقف إثباتها على عمليه الاستنباط والاجتهاد وهى بحاجه إلى تطبيق الكبرى الكليه والقواعد العامه على مصاديقها فى الفقه وعناصرها الخاصه فيه، والقواعد العامه تتكون فى علم الأصول لأنه هو الموضوع لتكون القواعد العامه والكبريات الكليه والفقه موضوع لتطبيق هذه القواعد العامه على عناصرها الخاصه ومصاديقها فإذا قام خبر الثقه على وجوب السوره فى الصلاه فلا يمكن إثبات وجوب السوره بهذا الخبر ولا بد من تطبيق قاعده عامه قد ثبتت فى علم الأصول وهى حجيه خبر الثقه عليه فإذا انطبقت هذه القاعده على هذا الخبر الذى هو عنصر خاص تكون النتيجه هي وجوب السوره فى الصلاه، وهذا التطبيق هو عمليه الاستنباط ونتيجه هذا التطبيق إثبات مسأله فقهيه كالوجوب أو الحرمه أو الجزئيه أو الشرطيه ومن هنا كانت المساله الأصوليه وهى حجيه خبر الثقه عله لوجوب السوره والحد الأوسط فى القياس ولذا إذا قيل بأن هذا الشيء واجب علل ذلك بالدليل فالتعليل بالدليل تعليل بالمساله الأصوليه والعله هي الحد الأوسط فى القياس وهي مطويه فى المقام.

ص: ٣٠٧

فأصوليه المساله منوطه بتقنيح الكبرى الكليه فى الأصول وتنقيح القواعد العامه فيه وتطبيقها على مصاديقها فى الفقه والنتيجه هي المساله الفقهيه.

ولا- فرق في ذلك بين أن تكون المسألة متسالمة عليها او تكون مورد التزاع والخلاف فإن أصوليه المسألة متقومه بحجيتها والحجية متقومه بكون المسألة ظنية ونظريه في مقابل كونها معلومه بالوجдан فإذا كانت الحجية ثابتة للقاعد العاشه ولو كان ثبوتها مورد الاتفاق والتسالم فهى مع ذلك مسألة أصوليه فمثلا إذا فرضنا ان خبر الثقه قطعى السنده والدلالة والجهه فهذا الخبر ليس فيه مسألة أصوليه لأن المكلف قد وصل إلى الحكم مباشره بالقطع والوجدان ولا يتوقف وصوله إلى الحكم على مساله أصوليه وأما إذا فرضنا ان خبر الثقه قطعى السنده والدلالة وظنى الجهه فلا بد من إثبات حجيه جهه هذا الخبر فعنده تكون هذه المسألة مسألة أصوليه لأن النتيجه تابعه لأحسن المقدمتين ولا يمكن ان تكون هذه المسألة مفيده للعلم الوجданى بالحكم طالما تكون جهه هذه المسألة ظنية فاحتتمال التقيه موجود فيها. فلا- محاله تكون هذه المسألة أصوليه من جهه أصوليه جهتها. وربما كانت المسألة قطعيه سندًا وجها وظنيه دلائله فهذا المسألة أصوليه أيضا فاستنباط الحكم منها يتوقف على تطبيق الكبرى على الصغرى والكبرى هي حجيه هذه المسألة ولو باعتبار حجيه دلالتها لأن النتيجه تابعه لأحسن المقدمتين فت تكون النتيجه ظنية لا قطعيه. ومن هنا إذا كان الدليل مركبا من عشر مقدمات وفرض ان تسع منها قطعى وكان واحد منها فقط ظنى فالنتيجه بطبيعة الحال تكون ظنية ولا يمكن ان تكون قطعيه لأن النتيجه تابعه لأحسن المقدمتين.

إذا لا فرق بين أن يكون خبر الثقه ظنيا سندًا وجها وظنيه وبين أن يكون ظنيا من أحد هذه الجهات فعلى جميع التقادير تكون هذه المسألة مسألة أصوليه يتوقف إثبات الحكم الفقهى منها على عمليه الاستنباط من تطبيق الكبرى وهي القواعد العاشه على الصغرى وهي مصاديق تلك الكبرى لتكون النتيجه مساله فقهيه كوجوب شيء أو حرمه شيء آخر.

ولما كانت الآيات المباركة قطعية السند والجهة إذ لا يتصور صدور الآية تقىه ولكنها ظنية الدلاله فاستنادا إلى ما ذكرنا تكون من المسائل الأصوليه فيكون استنباط الحكم الشرعي منها بحاجه إلى عمليه الاجتهاد والاستنباط من تطبيق القواعد العامة على عناصرها الخاصه حتى تكون نتيجه هذا التطبيق ثبوت مسائله فقهيه كالوجوب والحرمه والجزئيه والشرطيه ونحو ذلك من الأحكام الشرعية التكليفيه والوضعية.

ومن هنا يظهر أن قاعده الطهاره وإن كانت مسلمه لدى الكل من الأصوليين والإخباريين ولكن مع ذلك تبقى هي قاعده ظنية لأن روایات هذ القاعده ظنيه سندا وان فرض أنها قطعية دلاله وجهه فمن أجل ذلك يكون استنباط الحكم من هذه القاعده يتوقف على عمليه الاستنباط والاجتهاد بتطبيق القواعد العامة على مصاديقها الخاصه فلا يمكن أن تكون المساله غير أصوليه لأن الميزان في أصوليه المساله كونها حدا أو سط في قياس من الشكل الأول في المنطق وليس أصوليه المساله مرهونه بعدم جود الخلاف فيها لأن أصوليه المساله منوطه بوقعها في طريق الاستنباط كونها الحد الأوسط في القياس سواء كانت من المسائل المتسلالم عليها او لم تكن هذا مضافا إلى ان بعض الأصحاب قد ناقش في دلاله روایات قاعده الطهاره.

وكيف ما كان فأصوليه المساله مرهونه ب الواقعها في طرق عمليه الاستنباط كونها الحد الأوسط في القياس سواء كانت موردا للخلاف أم كانت متسلالم عليها. فحججه الظواهر كبرى وإن كانت متسلالم عليها بين الأصحاب إلا انه لا شبهه في أنها من المسائل الأصوليه لأننا إذا فرضنا ان الدلاله قطعية فضلا عن كونها متسلالم عليها ولكن مع كون السند ظنيا او الجهة ظنيه لا محالة مع ذلك تكون المساله مساله أصوليه وليس خارجه عن ذلك لأننا قلنا ان أحدي هذه الجهات اذا كانت ظنيه فلا محالة يكون استفاده الحكم الشرعي منها بحاجه إلى عمليه الاستنباط بتطبيق الكبرى على الصغرى.

والنتيجه انه لا شبهه فى أن قاعده الطهاره وحجيه الظواهر من القواعد الأصوليه.

الوجه الثانى: ما ذكره صاحب الكفايه [\(١\)](#) (قده) واختاره بعض المحققين [\(٢\)](#) (قده) أيضاً من كون أصوليه المسأله مرهونه بكونها مشتركه بين معظم الأبواب الفقهيه، واما إذا كانت مختصه بباب دون باب آخر فهى ليست من المسائل الأصوليه لأن نسبه الأصول إلى الفقه نسبه العلم النظري إلى العلم التطبيقي كنسبه سائر العلوم إلى علم المنطق لأن المنطق علم نظري وهو تمثل في الشكل الأول وجميع العلوم ترجع إليه فهو بمثابة الكبرى الكليه لجميع العلوم ولهذا تكون نسبته إلى سائر العلوم نسبه العلم النظري إلى العلم التطبيقي، وكذلك نسبه علم الأصول إلى علم الفقه نسبه العلم النظري إلى العلم التطبيقي وهذا يتضمن كون المسأله الأصوليه مشتركه بين معظم أبواب الفقه أو جميعها وحيث ان قاعده الطهاره مختصه بباب الطهاره ولا تجري في سائر الأبواب فمن أجل ذلك لا تكون من القواعد الأصوليه.

وهذا الوجه أيضاً غير تمام؛ فإن طبيعة المسأله الأصوليه وإن كانت مقتضيه لاشتراكها بين معظم الأبواب الفقهيه ولكن أصوليه المسأله ليست مرهونه بذلك كما تقدم بل هي مرهونه بوقوعها في طريق عمليه الاستنباط وتطبيق الكبرى على الصغرى وحيث ان هذه الخاصيه موجوده في قاعده الطهاره لأنها تقع في طريق عمليه الاستنباط في الشبهات الحكميه وهي وإن كانت مختصه بباب الطهاره ولكنها قاعده عامه تنطبق على جميع مصاديقها في هذا الباب سواء كانت الشبهه حكميه أم كانت موضوعيه فإذا كانت حكميه فهي مسأله أصوليه لأن بتطبيقها على مصاديقها تكون النتيجه هي المسأله الفقهيه كما هو الحال في سائر المسائل الفقهيه.

ص: ٣١٠

---

١- كفايه الأصول، المحقق الخراساني، ص ٣٣٧.

٢- بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الشاهرودي، ج ١، ص ٣١

وعلى هذا فالأصول العملية الأصولية خمسة: أصله البراءه الشرعيه، أصاله الاحتياط الشرعي، أصاله التخيير الشرعي، الاستصحاب وقاعده الطهاره. فهذه القواعد جميعها يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي.

واما الأصول العقلية فهي على قسمين:

القسم الأول: قاعده الاشتغال.

القسم الثاني: قاعده البراءه العقلية وهي حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

## أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

وأما القسم الثاني - وهو الأصول العملية العقلية - فهو على صنفين:

الصنف الأول: قاعده الاشتغال والاحتياط وقد يعبر عنها بقاعده حق الطاعه.

الصنف الثاني: قاعده بقبح العقاب بلا بيان.

أما الصنف الأول: فلا شبهه في أن الحكم به هو العقل العملي واما صغرياته في الخارج فتتمثل في ثلاثة مسائل:

المسئله الأولى: أطراف العلم الإجمالي للحكم الالزامي فإن المعلوم بالإجمال إذا كان حكما إلزاميا كالوجوب او الحرمه او ما شاكلهما فهو منجز ولا يمكن الرجوع في أطرافه إلى الأصول العملية المؤمنه والمرخصه كأصاله البراءه الشرعيه واستصحاب عدم التكليف او استصحاب الحكم الترخيصي لأن جريان الأصول العملية المؤمنه في تمام أطراف العلم الإجمالي يستلزم المخالفه القطعية العملية وهي غير جائزه ولا شبهه في استحقاق العقوبه عليها وأما جريانها في بعضها المعين دون الآخر فهو ترجيح من غير مرجح لأن نسبة الأصول العملية إلى جميع الأطراف نسبة واحده فترجحها بالنسبة إلى بعض دون بعض ترجيح من غير مرجح وهو لا يمكن. واما جريانها في بعضها غير المعين فهو لا يمكن لأنه إن أريد منه البعض غير المعين المفهوم فلا واقع موضوعي له في الخارج وليس هو حينذاك طرفا للعلم الإجمالي بل هو مجرد مفهوم في عالم الذهن ولا يتعدى منه إلى الخارج وإن أريد منه البعض غير المعين المصدقى فهو من الفرد المردد في الخارج وهو غير معقول، ولأجل ذلك لا تشمل أدله الأصول العملية المؤمنه أطراف العلم الإجمالي فلا مناص من التمسك بقاعده الاشتغال والاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

ص: ٣١١

المسئله الثانية: موارد الشك في الامتثال بعد اليقين بثبوت التكليف كما إذا شك في اثناء الوقت أنه صلى او لم يصلى فلا بد له ان يصلى لأن الاشتغال اليقيني يتضمن الفراغ اليقيني وهو يعلم بان ذمته مشغوله بالصلاه ويشك في فراغ ذمته وعليه تحصيل

اليقين بفراغ الذمة.

المسئلة الثالثة: الشبهات الحكمية قبل الفحص لأن احتمال التكليف في الشبهات الحكمية قبل الفحص منجز ولا تجري فيها الأصول المؤمنة فلا مناص من الرجوع إلى قاعده الاشتغال والاحتياط.

ولا فرق في الرجوع إلى قاعده الاشتغال في هذه المسائل الثلاث في أن تكون مولويه الحكم المشكوك ذاتيه أو عرضيه فعلى كلا التقديرتين لا بد من الرجوع إلى قاعده الاشتغال فيها.

واما الصنف الثاني: وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان فإن الحكم فيها أيضا هو العقل العملى ولكن موردها الشك فى ثبوت التكليف مشروطا بشروط:

الشرط الأول: أن يكون الشك في التكليف شكا بدويا في مقابل الشك المقوون بالعلم الإجمالي.

الشرط الثاني: ان تكون الشبهه بعد الفحص لأن المجتهد إذا قام بالفحص في الموارد التي يتحمل وجود الدليل فيها ولم يوجد فلا بد ان يكون المرجع هو قاعده قبح العقاب بلا بيان لا قاعده الاشتغال والاحتياط.

الشرط الثالث: أن تكون مولويته عرضيه لا ذاتيه.

فإذا توفرت هذه الشروط الثلاثة في مورد كان من موارد قاعده قبح العقاب بلا بيان فالعقل يحكم بها لأن العقاب بلا بيان في هذه الموارد ظلم فهذه القاعده ارتكازيه وثبته في أعماق نفوس البشر وموافقه للجبله والفتره.

وأما إذا كانت مولويه هذا الحكم المشكوك ذاتيه كمولويه الله تعالى وتقديس فهل المرجع قاعده قبح العقاب بلا بيان أو المرجع قاعده الاشتغال وحق الطاعه؟

فيه قولان:

القول الأول: وهو المعروف والمشهور بين الأصوليين من أن المرجع فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان وعلى هذا القول لا يفرق بين ان تكون مولويه الحكم المشكوك ذاتيه أم عرضيه.

القول الثاني: وقد اختاره بعض المحققين (١) (قده) على ما في تقرير بحثه من ان المرجع فيه هو قاعده الاشتغال وحق الطاعه وسوف يأتي الكلام في بيان كلا القولين وما هو الحق منها.

ثم إن الاختلاف بين قاعده قبح العقاب بلا- بيان وبين قاعده الاشتغال والاحتياط ليس بمعنى التعارض بينهما لأنه لا يتصور التعارض بين الأحكام العقلية القطعية والمفروض أن الحكم العقلى فى كلتا القاعدتين قطعى فالتعارض بين الحكمين القطعيين غير متصور بل لا- فرق في عدم تصور التعارض بين الحكمين القطعيين بين أن يكون الحكمان شرعين أو عقلين فإن معنى التعارض أن كلا- منهما يمنع عن حكم الآخر وهو خلف فرض أنه قطعى فإذا كان قطعيا فلا يتصور أن يكون له مانع ومعارض وإنما الاختلاف بين القاعدتين من جهة الموضوع والحكم.

أما من جهة الموضوع فمورد قاعده قبح العقاب بلا بيان هو الحكم غير المنجز واما مورد قاعده الاشتغال والاحتياط فهو الحكم المنجز فلا يجتمع مورد احدهما مع مورد الأخرى بل مورد كل منهما متباين مع مورد الأخرى.

وأما من جهة الحكم فإن العقل يدرك أن عقاب المكلف بلا بيان ظلم وقيح واما في قاعده الاشتغال وقاعده حق الطاعه فالعقل يدرك أن عقاب المكلف على مخالفته حسن لا انه قبيح فهما مختلفان حكما أيضا.

فقاعده قبح العقاب مختلفه موردا وحكما عن قاعده الاشتغال. هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى الفرق بين الأصول العملية الشرعيه وبين الأصول العملية العقلية في نقطتين:

النقطه الأولى: أن سعه دائره الأصول العملية الشرعيه وضيقها كما وكيفا تتبع سعه دائره ادلتها فإن أدله الأصول العملية الشرعيه إذا كانت دائرتها متسعة تشمل الشبهات الحكميه والموضوعيه معا فبطبيعه الحال تكون الأصول العملية الشرعيه جاريه في الشبهات الحكميه والموضوعيه واما إذا كانت دائرها ضيقه ومحضه بالشبهات الموضوعيه بطبيعه الحال لا تجري الأصول العملية الشرعيه إلا في الشبهات الموضوعيه ولا تجري في الشبهات الحكميه فإذا قيل أن دائرة أدله الاستصحاب متسعة فلا محالة يتبع الاستصحاب دليله في السعه والضيق كما وكيفا فيجري في الشبهات الحكميه والموضوعيه معا واما لو قيل بأن دائرة دليل الاستصحاب ضيقه ومحضه بالشبهات الموضوعيه ولا- يعم الشبهات الحكميه فالاستصحاب لا- يجري إلا- في الشبهات الموضوعيه ولا يجري في الشبهات الحكميه.

ص: ٣١٣

وهذا بخلاف الأصول العلمية العقلية فإنه لا يمكن تحديد دائرة الأصول العلمية العقلية بشرط معينه سعه وضيقاً وكما وكيفاً وبحدود محدوده كذلك لأن هذه الأصول تختلف باختلاف آراء الناس وظروفه وتقاليدهم وبيئتهم إذ الشيء قد يكون قبيحاً في مجتمع ولا يكون قبيحاً في مجتمع آخر ويكون حسناً في بلد بحسب تقاليده ولا يكون كذلك في بلد آخر ومن هنا لا بد من ملاحظة الأصول العلمية العقلية في كل مورد وفي كل مجتمع في أن كل فرد يعمل على طبق ما أدركه عقله العملي فإن أدرك عقله قبح شيء فإنه يتراكم وإن أدرك حسن شيء قام ب فعله.

فكل فرد وشخص يعمل على طبق ما أدركه عقله العملى ومن الواضح ان العقل العملى يختلف باختلاف الاشخاص والظروف والمجتمع والتقاليد وما شاكل ذلك.

ومن هنا يرى جماعة جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان بلا فرق بين أن تكون مولويه الحكم المشكوك ذاتيه أو عرضيه بينما يرى آخرون جريان قاعده حق الطاعه فيه بلا فرق بين المولويه الذاتيه والمولويه العرضيه. فمن هذه الناحيه تختلف الأصول العمليه العقليه عن الأصول العمليه الشرعيه فإن الثانية تتبع دليلها سعه وضيقا كما وكيفا واما الأولى فتختلف باختلاف آراء الناس وأفكارهم وظروفهم وتقاليدهم وبيتهم وبلدانهم.

أصول بحث البراءه

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

ذكرنا أن الفرق بين الأصول العملية الشرعية والأصول العملية العقلية في نقطتين تقدم الكلام في النقطة الأولى.

٣١٤:

وأما قاعدة الاستغلال فالأمر فيها أيضا كذلك لأن موضوعها احتمال العقوبة ولا شبهه في أن الاستصحاب بدليل حجيته رافع لهذا الاحتمال ومع الاستصحاب لا يتحمل العقاب وإن كان مخالفًا للواقع لأنه مؤمن من العقاب جزما فمن هذه الناحية يكون الاستصحاب بدليل حجيته واردا على قاعدة الاستغلال العقلية.

وكذلك أصله البراءه الشرعيه فإنها وارده على قاعده الاشتغال والاحتياط العقلية لأنها مؤمنه من العقوبه على مخالفه الواقع كانت مطابقه للواقع أم مخالفه له فإنه في صوره المخالفه معذره وعلى كلا التقديرين لا يكون احتمال العقوبه موجودا فتكون

أصاله البراءه الشرعيه رافعه لاحتمال العقوبه على مخالفه الواقع الذى هو موضوع قاعده الاشتغال العقلية وحيثنه يكون تقديمها عليها من باب الورود.

فال نتيجه ان الأصول العمليه العقلية سواء كانت قاعده قبح العقاب بلا بيان ام كانت قاعده الاشتغال والاحتياط العقلية لا تصلح ان تكون معارضه للأصول العمليه الشرعيه لأن الأصول العمليه الشرعيه وارده عليها برفعها لموضوعها وجданا.

نعم.. قد يقع التعارض بين الأصول العمليه الشرعيه بعضها مع البعض الآخر كالتعارض بين الاستصحابين وقد يقع التعارض بين الاستصحاب وأصاله البراءه الشرعيه.

وعلى الثاني يكون تقديم الاستصحاب على البراءه الشرعيه من باب الحكمه على المشهور لأنه رافع لموضوعها تبعدا وأما بناء على ما ذكرناه من ان الاستصحاب ليس أصلا محرا بل هو أصل غير محرا فيكون تقديم الاستصحاب عليها بملك الجمع الدلالي العرفي بينهما لأن الاستصحاب قد ورد في مورد البراءه الشرعيه وهو أخص منها فلا بد من تقديميه عليها وإلا كان الاستصحاب لغوا.

واما إذا كان التعارض بين الاستصحابين فهما يتساقطان معا من جهة المعارضه فلا يمكن الأخذ بشيء منهما فلا بد من الرجوع إلى الأصول المؤمنه في موردهما وسيأتي تفصيل ذلك في محله عن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو ذكر اقسام الأصول العملية العقلية والشرعية.

واما الكلام في المقام الثاني: فالبحث فعلا في وظيفه المكلف تاره أمام الأصول العملية العقلية كأصاله البراءه العقلية وهي قاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده الاشتغال وحق الطاعه، وأخرى يقع الكلام في وظيفه المكلف أما الأصول العملية لشرعه كالبراءه الشرعيه والاحتياط الشرعي، فهنا مسألتان:

المسئله الأولى: في تعين وظيفه المكلف أمام الأصول العملية العقلية سعه وضيقا كما وكيفا كقاعده البراءه العقلية.

المسئله الثانية: في تعين وظيفه المكلف أمام الأصول العملية الشرعيه سعه وضيقا.

أما الكلام في المسئله الأولى: فالتكليف إذا شك فيه شكا بدويا واستقر هذا الشك من جهه عدم العثور على الدليل في مظان الفحص فهل المرجع فيه قاعده البراءه العقلية وهي قاعده قبح العقاب بلا بيان إذا كانت مولويه الحكم المشكوك ذاتيه أو ان المرجع قاعده الاشتغال وحق الطاعه؟

المعروف والمشهور بين الأصوليين هو الأول أي المرجع فيه هو قاعده قبح العقاب بلا بيان ولكن ذهب البعض إلى أن المرجع فيه هو قاعده الاشتغال وحق الطاعه.

وقد استدل عل المعروف والمشهور بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائيني (١) (قده) من ان التكاليف الازاميه الواقعية ليست محركه للمكلف طالما لم تصل إليه فلا تدعو المكلف إلى الطاعه والامتثال لأن هذه التكاليف بما لها من المبادئ إنما تكون محركه للمكلف بوجودها العلمي الواسع إلى المكلف في مقام الإثبات لا بوجودها الواقعى سواء كان وصولها بالعلم الوجداني أم كان بالعلم التبعدي أم كان بالمجموع منهما كما إذا كان بعض جهات المسئله واصله الى المكلف بالعلم الوجداني وبعضها الآخر واصل إليه بالعلم التبعدي وغالب المسائل الأصوليه كذلك فالآيات الكريمه واصله الى المكلف بالعلم الوجداني سندًا وجده ولكنها واصله إلى المكلف إلا بالعلم التبعدي وهي حججه الظواهر وحججه دلالتها، وكذلك الروايات فإنها قد تكون قطعية السنده تكون واصله الى المكلف بالعلم الوجداني ولكنها واصله الى المكلف بالعلم التبعدي دلاله أو وجهه واما لو كانت واصله الى المكلف بالوجدان من جميع الجهات فهي ليست مسئله أصوليه باعتبار أنها تفيد القطع بالأحكام الواقعية مباشره فلا تحتاج إلى واسطه كعمليه الاستنباط لأن الحاجه إلى هذ العملية فيما إذا كانت هذه الجهات تماما ظنيه او بعضها كذلك.

ص: ٣١٦

١- أجود التقاريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ١٨٦.

إذاً كلما كانت الأحكام الواقعية الازامية واصله إلى المكلف بالعلم الوجданى أو بالعلم التبعدى أو بموجوع الأمرين فلا شبهه فى أنها منجزه ومحركه للمكلف نحو امثالها وإطاعتها وأما إذا لم تصل إلى المكلف لا- بالعلم الوجدانى ولا بالعلم التبعدى فلا يكون هناك محرك فإن احتمال التكليف لا- يصلح أن يكون بياناً فـلا يحكم العقل بتحريك المكلف نحو الامتثال والطاعة وحينئذ يكون احتمال التكليف مصداقاً إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان ولا شبهه في ان العقل العملى يحكم آنذاك بقبح العقاب على المخالفه التي لا تكون مع البيان لأنه ظلم.

والحاصل مما ذكره (قده) ان المرجع هو قاعده قبح العقاب بلا بيان في موارد الشك البدوى في التكليف بعد الفحص اللازم.

## أصاله البراءه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

ملخص ما ذكره المحقق النائيني (قده) ان التكليف بوجوده الواقعى لا يكون مؤثراً ومحركاً للمكلف نحو الطاعه والعبوديه وإنما يكون محركاً بوجوده العلمى أي التكليف الواصل الى المكلف بالعلم الوجدانى أو بالعلم التبعدى أو بالمركب منهما فالتكليف الواصل الى المكلف كذلك هو الملزם له بالتحرك نحو الطاعه والعبوديه وأما إذا لم يكن واصلاً إليه لا بالعلم الوجدانى ولا بالعلم التبعدى ولا بالمركب منهما بل الواصل إليه مجرد احتمال التكليف من الوجوب او الحرمه في الشبهه الحكميه البدويه بعد الفحص فلا- مقتضى لحكم العقل بالتحرك نحو امثاله على أساساً ان العقل العملى يدرك أن العقاب عليه عقاب بلا بيان وأما الاحتمال فلا يصلح لأن يكون بياناً ومحركاً للمكلف نحو الطاعه والعبوديه فإذا لم يكن احتمال التكليف في الشبهات الحكميه بعد الفحص دليلاً وبياناً ومحركاً فيطبيع الحال يحكم العقل بأن العقاب عليه عقاب بلا بيان ولا شبهه في أنه قبيح وظلم.

ص: ٣١٧

هكذا ذكره المحقق النائيني (قده).

وقد علق عليه بعض المحققين (١) (قده) بتقرير أن المحرك تاره يكون تكوينياً ناشئاً من الغرض التكويني الخارجي وأخرى يكون تشريعياً وهو حكم العقل بلزم التحرك نحو الطاعه والعبوديه أما الأول فلا شبهه في أن الشيء التكويني بوجوده الواقعى لا- يكون محركاً وله أمثله كثيرة والمثال المعروف في الألسنه هو من يموت من العطش والماء موجود في أطرافه وهو لا يعلم به أو يموت من الجوع والطعام موجود في أطرافه وهو جاحد به فالشيء بوجوده الواقعى التكويني لا يكون محركاً للمكلف وداعياً وإنما يكون محركاً وداعياً بوجوده العلمى والوجود العلمى الواصل الى المكلف ذات مراتب متعددة ومتفاوته:

المرتبه الأولى: العلم الوجدانى.

المرتبه الثانية: الاطمئنان.

المرتبة الثالثة: الظن.

المرتبة الرابعة: الاحتمال.

أما في المرتبة الأولى والمرتبة الثانية: - وهمما العلم والاطمئنان - فلا شبهه في أنهما محركان للمكلف على نحو الغرض الخارجي التكويني والأغراض الخارجية ذات مراتب متعددة فإن الغرض تاره يكون ذات أهمية واخرى لا يكون ذات أهمية وعلى هذا فالظن قد يكون محركا إذا كان متعلقا بغرض خارجي ذات أهمية فهو محرك للإنسان نحو الوصول إليه وقد لا يكون محركا إذا لم يكن الغرض ذات أهمية وكذلك الحال في الاحتمال فإنه إذا تعلق بغرض ذات أهمية فهو محرك كما إذا احتمل المريض أن رجوعه إلى الطبيب الفلاـنى يوجب إعادة صحته وعافيته فهذا الاحتمال محركا له نحو الرجوع إلى الطبيب لأن الغرض ذات أهمية عند المريض وأما إذا لم يكن الغرض الخارجي ذات أهمية فلا يكون الاحتمال محركا.

إذاً الأغراض الخارجية تختلف باختلاف مراتبها فبعضها ذات أهمية وبعضها لا يكون ذات أهمية فمن أجل ذلك يكون الاحتمال تاره محركا واخرى لا يكون كذلك.

ص: ٣١٨

---

١- بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الشاهرودي، ج ٥، ص ٢٧.

واما المحرك التشريعى فهو متمثل فى حق الطاعه والعبوديه فإن العقل مستقل بأن تفويت هذا الحق يوجب الإدانه والعقوبه وهو المحرك الأساسي نحو الإيتان بما أمر به الله تعالى به ونهى عنه.

وهذا المقدار مما لا إشكال فيه وإنما الكلام في حدود حق الطاعه سعه وضيقا فهل هذا الحق ثابت مطلقا حتى في موارد احتمال التكليف أو انه غير ثابت مطلقا ويظهر من مجموع كلمات بعض المحققين(قده) وجوه لإثبات هذا الحق:

الوجه الأول: الفرق بين المولويه الذاتيه والمولويه الجعليه فإن المولويه إذا كانت جعليه فهى تتبع الجعل في السعه والضيق ولا يعقل ان يكون المجعل اوسع من الجعل او يكون الجعل أوسع من المجعل لأن المجعل عين الجعل والجعل عين المجعل كالإيجاد والوجود فلا يعقل ان يكون الوجود أوسع من الإيجاد وبالعكس لأنهما شيء واحد والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار.

وما نحن فيه أيضا كذلك: فإن المولويه إذا كانت مجعله فهى تتبع الجعل في السعه والضيق. والقدر المتيقن من ثبوت هذه المولويه هي في موارد العلم الوجданى والعلم التعبدى واما في موارد الاحتمال فلا نعلم بثبوتها ولهذا لا مانع من التمسك بقاعدته قبح العقاب بلا بيان في موارد احتمال التكليف والشك فيه بالشك البدوى في الشبهات الحكميه بعد الفحص. واما المولويه الذاتيه فلا يعقل أن تكون محدده بحدود بل هي مولويه مطلقه من جميع الجهات تكوننا وتشريعا وهي محصوره بولايته الباري عز وجل.

وعلى هذا فولايته تعالى كما انها ثابته في موارد العلم الوجданى بالأحكام الشرعيه الصادره منه تعالى كذلك هي ثابته في موارد العلم التعبدى او في موارد المركب منها وكذلك في موارد الاحتمال لما قلنا من أن مولويته لا تكون محدده بحدود فمن أجل ذلك لا مجال للتمسك بقاعدته قبح العقاب بلا بيان في موارد الاحتمال بل في هذه الموارد يتمسک بقاعدته الاستغفال لا قاعدته قبح العقاب بلا بيان.

ومن أجل ذلك لا بد من التفريق بين المولويه الذاتيه والمولويه الجعلية كمولويه الأنبياء والأئمه والعلماء على تقدير ثبوت الولايه لهم.

الوجه الثاني: ما ذكره (قده) من ان قاعده قبح العقاب بلا- بيان ليست قاعده ارتکازيه ثابته فى أعماق النفوس بل هي قاعده مستحدثه بين متاخرى المتأخرین من الأصوليين وهي غير ثابته عند الفقهاء المتقدمين ولا عند أوائل المتأخرین بل هي قاعده مستحدثه وليست ارتکازيه.

الوجه الثالث: ما تسامل عليه الجميع من أن احتمال التكليف وإن كان في الشبهه الحكميه بعد الفحص مساوق لاحتمال العقوبه طالما لم يكون هنا أصل مؤمن في البين. وعلى هذا فمن يدعى لزوم التحرک نحو الطاعة والعبوديه ويدعى قاعده حق الطاعة والعبوديه وقاعده الاشتغال غير ملزم باثبات هذه الدعوى وإقامه البرهان عليها لأنها على القاعده من ان احتمال التكليف مساوق لاحتمال العقوبه فيكتفى لإثباتها عدم ثبوت الدليل على خلافها فإذا لم يثبت دليل على الخلاف فهذه الدعوى ثابته.

الوجه الرابع: أن ما ذكره المحقق النائيني (قده) مصادره وليس دليلا لأن المدعى عين الدليل باعتبار ان المدعى هو ان احتمال التكليف لا يصلح أن يكون بيانا ودليل، وجعل من هذا دليلا على إجراء قاعده قبح العقاب بلا بيان فالمدعى دليل على جريان هذه القاعده فيكون المدعى عين الدليل. وعليه لا- يمكن الالتزام بما ذكره المحقق النائيني من الدليل على إجراء قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ولكن للمناقشة في هذه الوجوه مجال.

أما الوجه الأول: فلا شبهه في أن المولويه المجعله تختلف عن المولويه المجعله محدوده بحدود الجعل فهى تتبع في سعتها وضيقها الجعل في السعه والضيق واما المولويه الذاتيه فلا حدود لها وهي مولويه مطلقه من كل الجهات. وهذا الفرق بين المولويتين واضح لأن مولويه البارى عز وجل مطلقه في التشريعيات والتكتونيات ولا يتصور لها حد فيهما إلا أن الكلام في صدور الأمر من المولى لأن الأمر الصادر من المولى اتصفه بأنه مولوى ذاتي بالعرض وألا فحق الأمر أن لا يتصرف بالمولويه الذاتيه لأنه امر اعتباري لا- وجود له إلا- في عالم الاعتبار فقط فكل أمر صدر من المولى فهو أمر مولوى إذا كان صدوره بإعمال المولويه ولا- فرق من هذه الناحيه بين المولويه الذاتيه وبين المولويه الجعلية فالامر الصادر من الله تعالى أمر مولوى وكذلك الأمر الصادر من النبي الأ-كرم (ص) هو أمر مولوى ومحرك في صوره العلم الوجداني والعلم التعبدى به وصوره العلم المركب منها وهذا لا كلام فيه وإنما الكلام في أن هذا الأمر هل هو محرك في صوره احتمال صدوره من المولى سواء كان المولى ذاتيا أم جعليا أو لا بد من التفصيل بين المولى الذاتى فإن احتمال التكليف فيه محرك وبين المولى الجعلى فلا يكون احتمال التكليف محركا. أيضا كذلك

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصول البراءة

ذكرنا أن المستفاد من مجموع كلمات بعض المحققين (قده) في أن المورد من موارد تطبيق قاعدة حق الطاعه لا- قاعده قبح العقاب بلا بيان وجوه:

الوجه الأول: ان الفرق بين المولويه الجعلية والمولويه الذاتيه أن المولويه إذا كانت مجعله فهى تتبع فى سعتها وضيقها وكماها وكيفها يجعل سعه وضيقا ولا يعقل أن تكون أوسع من العمل لأن المجعل عين العمل فلا يتصور ان يكون المجعل أوسع من العمل. وأما المولويه إذا كانت ذاتيه كمولويه البارى تعالى فلا حدود لها وهي مولويه مطلقه تكوينا وتشريعا.

الوجه الثاني: أن قاعده قبح العقاب بلا- بيان معروفة بين متاخرى المتأخرین ولا وجود لها بين المتقدمين بل حتى بين أوائل المتأخرین أيضا بينما قاعده حق الطاعه ثابتة.

الوجه الثالث: أن قاعده حق الطاعه مطابقه للأصل ومن يدعى خلاف هذه القاعده فلا يكون المدعى ملزما بإقامه البرهان عليها بينما من يدعى خلاف هذه القاعده لا بد له من إقامه البرهان على مدعاه.

الوجه الرابع: أن ما ذكره المحقق النائيني ليس دليلا- على قاعده قبح العقاب بلا- بيان بل مجرد مصادره لأنه ذكر أن احتمال التكليف لا يصلح أن يكون بيانا فمن أجل ذلك تطبق قاعده قبح العقاب بلا بيان وعمل ذلك با ان احتمال التكليف لا يصلح أن يكون بيانا فالمدعى عين الدليل وهو مصادره ولا يصلح مثل هذا الاستدلال.

وللمناقشة في مثل هذه الوجوه مجال.

أما الوجه الأول: فلا شبهه في أن المولويه الذاتيه لا حدود لها تكوينا وتشريعا واما المولويه الجعلية فهي محدوده فإنها تتبع في سعتها وضيقها يجعل سعه وضيقا فمن أجل ذلك تكون محدوده ولكن الكلام ليس في ذلك بل الكلام إنما هو في الحكم الصادر من المولى بما هو مولى هذا الحكم يتصرف بالمولويه - وإلا فالحكم بما هو اعتبار لا يتصرف بالمولويه - سواء صدر من المولى الذي تكون مولويته ذاتيه أو صدر من المولى الذي تكون مولويته جعليه فالكلام في هذا الحكم هل تجب طاعته مطلقا وان لم يصل بدرجه القطع الى المكلف او لا-؟ ولا شبهه في ان الأحكام التكليفية الإلهيه إذا كانت واصله إلى المكلف بالعلم الوجداني أو بالعلم التعبدى فهو مورد لتطبيق قاعده حق الطاعه ولا مجال لتطبيق قاعده قبح العقاب بلا بيان وإنما الكلام في الأحكام التكليفية المحتمله والمشكوكه والموهومه فهل هي مورد لقاعده حق الطاعه او مورد لقاعده قبح العقاب بلا بيان كما في الشبهات الحكميه بعد الفحص لأن التكليف محتمل فيها او موهوم او مشكوك فهل هذه الأحكام المشكوكه او المحتمله او الموهومه مورد لقاعده حق الطاعه والعبوديه او مورد لقاعده قبح العقاب بلا بيان؟

لا- شبهه فى ان احتمال التكليف لا- يكون بيانا بحكم العقل سواء كان التكليف واقعا صادرا من المولى الذاتى او من المولى الجعلى كما ان هذا الاحتمال ليس بيانا عقلاً ولم يثبت من الشارع أن احتمال التكليف بيان وحجه ومحل الكلام إنما هو فى تطبيق قاعده حق الطاعه وقاعده قبح العقاب بلا بيان.

واما البراءه الشرعيه فلا- شبهه فى جريانها لأن قاعده حق الطاعه لا تزاحم قاعده البراءه الشرعيه وكذا الاستصحاب المثبت للتكليف أو النافي له وإنما الكلام فى قاعده قبح العقاب بلا بيان التى هي قاعده عقليه فإذا لم يكن الاحتمال بيانا فلا شبهه فى ان انطبق قاعده قبح العقاب بلا بيان أمر قهري وضروري لأن الموضوع إذا تحقق فثبتت الحكم قهري لهذا الموضوع ولا يمكن التفكيك بينهما فإنه كالتفكيك بين المعلول والعله وهو غير معقول وقاعده قبح العقاب بلا بيان تنطبق على المقام ولا شبهه فى أن العقل لا يحكم بتطبيق قاعده حق الطاعه والعبوديه لأن حكم العقل بحاجه إلى دليل وإلى برهان وسوف نبين أن قاعده حق الطاعه قاعده قبح العقاب بلا بيان ليس على وزان واحد لأن قاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده فطريه ومن القضايا الأوليه التي هي مبدأ لجميع العلوم فثبوتها لا يحتاج إلى أى مقدمه لأن كل ما بالغير لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات فالقضايا الأوليه - التي هي بمثابة الشكل الأول فى القياس المنطقى - تنتهى إليها جميع القضايا العلميه فى نهايه المطاف وأما ثبوت هذه القواعد فهو بالذات ولا يحتاج ثبوتها إلى مقدمه أخرى وإلا لزم التسلسل.

فإذاً قاعده قبح العقاب بلا بيان قضيه أوليه فطريه واما قاعده حق الطاعه والعبوديه فليست كذلك فإنها بحاجه إلى مؤونه وصول تكليف من الله تعالى.

واما ما ذكره(قده) في الوجه الثاني: من أن قاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده مستحدثه فهذا غريب لأن متقدمي الأصوليين لم يتعرضوا لكتير من المسائل الأصوليه لعدم تدوينها بينهم إلا ما ذكره الشيخ الطوسي(قده) في العده بل كثير من المسائل الأصوليه لم تكن موجوده أصلاً أو غير منقحه بين اوائل المتأخرین من الأصوليين، فاستيعاب المسائل الأصوليه وتنقيحها بهذا الشكل الذي هي عليه اليوم إنما كان في زمن متأخر، فمثلاً لم يفرقوا بين الأصل المثبت وبين الأصل غير المثبت في الحجيه إلى زمان الشيخ الأنصارى(قده) بل كان رأيهم على حجيه الأصل مطلقاً وإنما ظهر الفرق بينهما وان الأصل المثبت لا يكون حجه بعد الشيخ الأنصارى.

وكيف ما كان بهذه القاعده إنما لم تكن مدونه في الأصول فلم يتعرض لها الأصوليون المتقدمون بل أوائل المتأخرین وإنما أصبحت معروفة بين المتأخرین واما نفس القاعده فلا- شبهه في أنها قاعده ارتکازيه ثابتة في أعماق نفوس الإنسان كالجلد والفتراه ولهذا تكون من القضايا الأوليه الفطريه وهي ترجع إلى قاعده قبح الظلم وهي من القضايا الأوليه الفطريه فإن الحسن والقبح في جميع الأشياء يرجع إلى حسن العدل وقبح الظلم لأن الحسن والقبح في هاتين القاعدتين ذاتى ولا شبهه في أن العقاب بلا بيان من أظهر مصاديق الظلم.

وعلى هذا فقاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده فطريه أوليه وإثباتها لا يحتاج إلى برهان فما ذكره(قده) لا يمكن المساعده عليه.

واما ما ذكره(قده) من أن من يدعى تطبيق قاعده حق الطاعه على الأحكام المشكوكه والمتحمله بل الموهومه غير ملزم بإثباتها لأن إثباتها على القاعده فلا- يحتاج إلى إقامه برهان بل من يدعى الخلاف هو الملزم بإقامه البرهان فإن احتمال التكليف في الشبهات الحكميه ولو بعد الفحص مساوق لاحتمال العقوبه وعليه يكون تطبيق قاعده حق الطاعه على القاعده.

فهذا الكلام وإن كان صحيحاً ولكنه ليس مطلقاً لأن احتمال التكليف في الشبهات الحكمية بعد الفحص مساوٍ لاحتمال العقوبة بشرط أن لا يكون هناك أصل مؤمن ومع وجود الأصل المؤمن في البين لا يكون احتمال التكليف في الشبهات الحكمية بعد الفحص محركاً فلا يكون مساوٍ لاحتمال العقوبة إذ مع وجود الأصل المؤمن كقاعدته قبح العقاب بلا بيان لا يكون احتمال التكليف بيان لا عقلاء ولا شرعاً وحينئذ يكون تطبيق قاعدته قبح العقاب بلا بيان ذاتي ولا يتوقف على أي مقدمه وبرهان لأن ثبوت الحكم إلى موضوعه أمر قهري فلا يمكن التفكير بينهما.

وعلى هذا فمن يدعى تطبيق قاعدته قبح العقاب بلا بيان غير ملزم بإثباتها وإقامه البرهان على ذلك بل من يدعى الخلاف وتطبيقاته حق الطاعه والعبوديه هو الملزم بإقامه البرهان عليها وان احتمال التكليف محرك ومنجز وإلا فلا يمكن تطبيق قاعدته حق الطاعه والعبوديه.

واما ما ذكره في الوجه الرابع من ان ما ذكره المحقق النائيني (قدره) مصادره فالظاهر ان الأمر ليس كذلك لأن المحقق النائيني كان في مقام بيان موضوع القاعدة وان موضوعها في المقام ان احتمال التكليف لا يكون محركاً ولا بياناً فإذا لم يكن بياناً فالقاعدة تنطبق على المقام قهراً ولا يمكن رفع اليد عن هذه القاعدة إذا لم يكن احتمال التكليف بياناً فهو إذاً في مقام بيان الصغرى لا في مقام بيان الاستدلال بهذه القاعدة. وإنما فالقاعدة من القضايا الواضحة الفطرية وثبتتها بالذات فلا تحتاج إلى أي دليل.

## أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

إلى هنا قد وصلنا إلى أن قاعدته قبح العقاب بلا بيان من القضايا الأوليه الفطرية وثبتتها لا يحتاج إلى دليل بل هي ثابتة بنفسها ولكن لا بد من إثبات موضوعها في الخارج فإن احتمال التكليف إذا كان بياناً ومحركاً للمكلف ومنجزاً للواقع فلا تجري هذه القاعدة وتنتفي بانتفاء موضوعها واما إذا قلنا إن احتمال التكليف ليس بياناً لا عقلاء ولا شرعاً ولا عند العقلاء فعندئذ تطبيق قاعدته قبح العقاب بلا بيان ضروري وقهري فهي تنطبق على صغرها وانطباق الكبري على الصغرى ضروري فلا يحتاج إلى أي مeonنه زائد وعلي هذا فلا يبقى مجال لقاعدته حق الطاعه.

ص: ٣٢٤

واما قاعدته حق الطاعه فهي متوقفه على ان يكون احتمال التكليف بياناً ومحركاً ومنجزاً للمكلف فإذا كان احتمال التكليف دليلاً فالمرجع قاعدته حق الطاعه وحق العبوديه لا قاعدته قبح العقاب بلا بيان وهذا ما يحتاج إلى إثبات ان احتمال التكليف بيان أو ليس بيان حجه او ليس بحججه.

بقي علينا ان نذكر مستند الفرق بين القاعدتين ويمكن ان يكون مستنداً الى احدى النكات الآتية:

النكته الاولى: أن السيره العقلائيه بين الموالى والعيid فى موارد الشك فى التكليف أى الشك فى أمر الموالى الى العيid واحتماله قد جرت على التمسك بقاعدته قبح العقاب بلا بيان وان أمر المولى إلى العبد إنما يكون نافذا إذا كان وصوله إليه بالعلم الوجданى أو بالعلم التبعدى ومع عدم وصوله إليه كذلك بل كان مجرد احتمال وشك فى الواقع فهو لا يصلح أن يكون بيانا لأن الاحتمال عند العلاء لا يصلح أن يكون بيانا ومحركا ومنجزا للتکليف فى الواقع ولهذا يتمسك العلاء بقاعدته قبح العقاب بلا بيان عند احتمال التکليف.

ولعل المحقق النائيني قد اعتمد على هذه السيره فيما ذكره من التمسك بقاعدته قبح العقاب بلا بيان.

ودعوى اختصاص هذه السيره بالموالى العرفيه والجعليه وعدم عمومها الموالى الذاتيه صحيحه ولكن المحقق النائيني لم يفرق بين ان تكون مولويه المولى ذاتيه وبين أن تكون جعليه فعلى كلام التقديرين يرجع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان في موارد الشك والاحتمال بلا فرق بين أن يكون احتمال التکليف من المولى الذاتى أو من المولى الجعلى فلا يفرق بينهما.

فكل من يدعى أن المورد من موارد قاعده قبح العقاب بلا بيان لا بد من إثبات ان احتمال التکليف لا يصلح أن يكون بيانا ومن يدعى أن المورد من موارد قاعده حق الطاعه والعبوديه لا بد من إثبات أن احتمال التکليف بيان ومنجز ومحرك.

هذه نكته الفرق بين المولويه الذاتيه والمولويه الجعلية.

النكته الثانية: أن مولويه المولى إذا كانت ذاتيه فلا- حدود لها فهى مطلقه تكوينا وشرعاً أى كما أنها ثابته فى موارد العلم بالتكليف سواء كان العلم وجداً أو تعبداً فكذلك هي ثابته فى موارد الشك فى التكليف بل هي كذلك حتى فى موارد كون التكليف موهمًا لأن هذا مقتضى عدم محدوديتها.

وأما المولويه الجعلية فقد تقدم إنها تتبع في السعه والضيق الجعل وعلى هذا فتحن نعلم بجعل المولويه في موارد العلم بالتكليف الوجданى او التعبدى ولا نعلم بجعل المولويه في موارد الشك فى التكليف وموارد احتماله فالقدر المتيقن هو موارد العلم بجعل المولويه وهي موارد العلم بالتكليف وجداً او تعبداً ولا- نعلم بجعلها في موارد احتمال التكليف والشك فيه فضلاً عن كونه موهمًا. هذا هو الفرق بين المولويه الذاتيه والمولويه الجعلية.

والجواب عن ذلك: أنا ذكرنا غير مره أن أخذ العلم بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجموع ممكناً ثبوتاً ولا محظوظ في كمحظوظ الدور وتوقف الشيء على نفسه فهذا المحظوظ غير لازم وفي المقام إذا كانت مولويه المولى المجموع مختصبه بصورة العلم بالأحكام الشرعية وجداً او تعبداً فلما ذكر أن العلم بالمولويه قد أخذ في مرتبه الجعل في موضوعها في مرتبه المجموع وهذا لا محظوظ فيه ثبوتاً فلا يلزم الدور لأن العلم يتوقف على الجعل والجعل لا يتوقف على العلم بل المجموع يتوقف على العلم فإذاً لا دور في البين ولا يلزم توقف الشيء على نفسه.

فإذاً أخذ المولويه الجعلية في مرتبه الجعل في موضوع نفسها في مرتبه المجموع ممكناً ثبوتاً ولكن بحاجة إلى دليل في مقام الإثبات فهل الدليل يدل على ذلك في مقام الإثبات أو لا؟

الجواب على ذلك: أن أدله ولایه النبی الأکرم(ص) والأئمہ الأطهار(ع) مطلقه ومقتضی إطلاقها أن جعل الولایه لهم لا يختص بصوره العلم بها بل يعم صوره الشك والاحتمال أيضا فولايتهم كما انها ثابتة في موارد العلم بالتكلیف فكذلك ثابتة في موارد الشك والاحتمال أيضا وعلى هذا فلا فرق بين المولويه الذاتيه والمولويه الجعلیه من هذه الجهة فكما ان المولويه الذاتیه ثابتة في موارد الشك والاحتمال فكذلك المولويه الجعلیه ثابتة في هذه الموارد. فإذا كانت الأدله مطلقه في مقام الإثبات فھي تكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت وان الولایه مجعلوھ لهم مطلقا لا مقیدا بتصوره العلم بها لأن الإطلاق في مقام الإثبات کاشف عن الإطلاق في مقام الثبوت.

والعمده إثبات أن احتمال التکلیف محرك للمکلف وبيان له أولا؟ فإن ثبتنا انه بيان ولو كان في الشبهات الحکمیه بعد الفحص لأن احتماله مساوی لاحتمال العقوبة فلا موضوع لقاعدھ قبح العقاب بلا بيان واما إذا قلنا أنه لا يصلح أن يكون بيانا في الشبهات الحکمیه بعد الفحص فالمورد مورد لقاعدھ قبح العقاب بلا بيان.

النکته الثالثه: أن المولويه إذا كانت ذاتیه فھي أقوى وأشد من المولويه الجعلیه لأنها كما قلنا مطلقه في التکوینیات والتشریعیات واما المولويه الجعلیه فھي خاصه في التشریعیات لا في التکوینیات فمولويه الباری تعالى ثابتة في التکوینیات والتشریعیات بنحو الإطلاق واما مولويه النبی الأکرم(ص) والأئمہ الأطهار(ع) فھي ثابتة في التشریعیات فقط، وعلى هذا تكون المولويه الذاتیه أشد وأقوى بمراتب من المولويه الجعلیه، فإذا كان احتمال التکلیف مستندا إلى المولويه الذاتیه فالمرجع فيه قاعده حق الطاعه دون قاعده قبح العقاب بلا بيان واما إذا كان احتمال التکلیف مستندا إلى المولويه الجعلیه فالمرجع فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان فلا بد من هذا التفصیل.

والجواب عن ذلك: أنه لا شبّهه في أن مولويه الباري تعالى أقوى من مولويه غيره فإن له الولاية المطلقة على جميع التكوينيات والتشريعيات وأما ولائيه النبي الأكرم(ص) والأئمه الأطهار(ع) فهي مختصة بالتشريعيات فقط. وهذا لا كلام فيه. وإنما الكلام في الحكم الصادر من المولى الذاتي من جهة مولويته التشريعية لا من جهة مولويته التكوينية والمفروض أن الحكم الصادر من النبي الأكرم(ص) أنه صادر منه بمولويته التشريعية فإذا كان هذا الحكم حكم مولوى فإن وصل على المكلّف بالعلم الوجданى أو التبعدى فلا- مناص من تطبيق قاعده حق الطاعة والعبوديه وأما إذا لم يصل بالعلم الوجدانى أو بالعلم التبعدى بل كان مجرد احتمال وشك فعندئذ لا بد من إثبات ان احتمال التكليف بيان أو ليس بيان فإن أثبتتنا انه بيان فلا بد من الرجوع إلى قاعده حق الطاعة والعبوديه وان أثبتنا انه ليس بيان فالمرجع فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان.

هذا ملخص ما ذكرناه في بيان الوجه الذي أفاده المحقق النائيني(قده) وقد فصلنا الحديث عنه كثيرا.

## أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الأصفهانى (١) (قده) وحاصله: ان قضيه حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الأوليه الفطريه ومن مدركات العقل العملى الأولى وجميع قضايا التحسين والتقييع ترجع الى هاتين القضيتين بقاعده ان كل ما بالغير لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات وإلا لزم التسلسل فهاتان القضيتان هما الأساس لحكم العقل العملى فضرب اليتيم للتأديب حسن لأنه عدل وضربه للإيذاء او لامتحان العصا قبيح لأنه ظلم.

وعلى هذا فإن قامت حجه على وجوب شيء أو حرمه شيء آخر فلا شبّهه في أن مخالفته خروج عن طريق العبوديه وتفويت لحق الطاعة الذاتي للمولى وأنه ظلم بل هو من اظهر أفراد الظلم وتفويت شكر أنعام الخالق من أظهر أفراد مصاديق الظلم فإذا قامت الحجه على وجوب شيء أو حرمه شيء آخر يكون الوجب او الحرمه واصل الى المكلّف بوصول تبعدى ومخالفته خروج عن طريق العبوديه وتفويت لحق الطاعة وتعد على المولى وهناك لحرمتة وهو من أظهر مصاديق الظلم وأما إذا لم تقم حجه على وجوب شيء أو حرمه شيء آخر ولم يكن إلا مجرد احتمال التكليف في الشبهات الحكميه بعد الفحص فقد ذكر(قده) انه لا- أثر لهذا الاحتمال ولا- تكون مخالفته خروج عن طريق العبوديه وتفويت لحق الطاعة وتعد على المولى لأنه ليس مخالفه للمولى باعتبار أن الواقع غير منجز ولم تقم حجه عليه لمكان احتمال التكليف والشك فيه والاحتمال لا أثر له ومخالفته لا تعد مخالفه للمولى حتى تكون خروجا عن زى العبوديه وتفويتا لحق الطاعة وتعد على المولى.

ص: ٣٢٨

١- نهاية الدرایه في شرح الكفایه، المحقق الاصفهانی، ج ٤، ص ٨٤

فترك الإطاعه والامتثال للحكم المحتمل والمشكوك ليس فيه استحقاق العقوبه بل العقاب على مخالفته عقاب بلا بيان وبلا

حجه فمخالفه الأحكام التي يكون وصولها الى المكلف محتملا ومشكوكا ليست مخالفه للمولى بل هي من صغيريات قاعده قبح العقاب بلا بيان والعقاب عليها عقاب بلا بيان وهو قبيح.

هذا ما ذكره المحقق الأصفهانى من الفرق بين ما قامت الحجه فيه على التكليف من الوجوب او التحرير وما لم تقم الحجه عليه.

وقد علق عليه بعض المحققين (١) (قدره) على ما في تقرير بحثه بان قضيه قبح الظلم وقضيه حسن العدل ليست من القضايا الأوليه فليست هي من مدركات العقل العملى الأوليه بل هي من مدركات العقل العملى الثانويه.

وقد أفاد فى وجه ذلك: ان معنى الظلم هو سلب ذى الحق عن حقه ومعنى العدل وضع الحق فى موضوعه فالمنع عن وصول الحق إليه ظلم واما إيصال ذى الحق إلى حقه فهو عدل وعلى هذا فلا بد من إثبات حق للغير فى المرتبه السابقة لكي يكون تفويته ظلم، وهذا من مدركات العقل العملى، فقضيه قبح الظلم تتوقف على ثبوت هذه القضيه وهى إثبات حق للغير فى المرتبه السابقة وهذا يعني انها ليست من القضايا الأوليه فإذا أثبتنا ان للغير حق فى المرتبه السابقة فيكون تفويته ظلما.

وعلى هذا فمصب البحث ومحل النزاع إنما هو في أن حق الطاعه هل هو ثابت في حالات الشك في التكليف واحتماله وعدم العلم بوصوله إليه او الثابت في هذه الحاله قاعده قبح العقاب بلا بيان وان قاعده حق الطاعه لم تثبت فيها فإن ثبتت قاعده حق الطاعه في هذه الحالات فمخالفه التكليف المحتمل تفويت لحق الطاعه فيكون ظلم وتعد على المولى وخروج عن طريق العبوديه وإن لم تثبت قاعده حق الطاعه في حالة الشك في التكليف فلا ظلم لأن الظلم ينتفي بانتفاء موضوعه.

ص: ٣٢٩

---

١- بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الشاهرودي، ج ٥، ص ٢٧

وعلى هذا فيكون محل النزاع في ان حق الطاعه ثابت في هذه الحاله او انه غير ثابت؟ ولا يصح أن يجعل مصب النزاع ومحل البحث في ان ترك الطاعه في هذه الحالات ظلم او ليس بظلم لأن ترك الطاعه ظلم إذا ثبت حق الطاعه فيها واما إذا لم يثبت حق الطاعه فيها فترك حق الطاعه فيها ليس بظلم فلا يصح ان يكون ذلك مصب النزاع لأنه أعم من محل النزاع.

وعلى هذا فإن أراد(قده) من الحجه ما يصح العقاب فيرد عليه:

أولاً: فالقضيه حينئذ تكون بشرط المحمول لأن معنى القضيه حينئذ أنه إذا قام ما يصح العقاب يصح العقاب عليه وهذه قضيه بشرط المحمول وهو غير صحيح لأن المحمول لغوا.

وثانياً: أن موضع النزاع ليس في أن ما يراد من الحجه ما يصح العقاب فإنه على هذا تكون القضيه بشرط المحمول وهو غير صحيح وإن أراد من الحجه العلم التعبدى فهو أول الكلام وبجاجه إلى الإثبات.

هذا ملخص ما أفاده بعض المحققين من الإشكال على المحقق الأصفهانى(قده).

وما ذكره يرجع إلى أمرین:

الأمر الأول: أن قضيه حسن العدل قبح الظلم ليستا من القضايا الأوليه بل هي في طول القضيه الأخرى التي تكون مدركه بالعقل العملي وهي ثبوت حق للغير في المرتبه السابقة حتى يكون تفويته ظلما.

الأمر الثاني: أن المراد من الحجه ما يصح العقاب.

أما الأمر الأول: فهو ان قضيه حسن العدل وقبح الظلم في طول قضيه أخرى وهي ثبوت حق للغير فالظاهر ان الأمر ليس كذلك فإن ثبوت هذه القضيه بمثابه احراز موضوع قضيه حسن العدل وقبح الظلم فإنه لا بد لإحراز موضوع قضيه قبح الظلم من احراز ان العمل الفلائي ظلم في المرتبه السابقة حتى يحكم بقبحه فإذا إثبات حق للغير في المرتبه السابقة هو عباره عن إحراز الموضوع لقضيه قبح الظلم فإذا أحرزنا أن هناك حق للغير في المرتبه السابقة فإن تفويته ظلم وبإحرازنا الظلم تكون قد حققنا موضوع قضيه قبح الظلم فيكون الحكم ثابت له وهو القبح وهذا ليس عباره عن قضيه مستقله غير قضيه قبح الظلم فليس هنا قضيتان مستقلتان موضوعا ومحمولا بل القضيه الثانيه متحققه لموضوع القضيه الأولى فهى إذاً ليست قضيه مستقله في عرض قضيه قبح الظلم، ومن الواضح ان أي قضيه متوقفه على إحراز موضوعها في الخارج فطالما لم يحرز موضوعها فلا يمكن ترتيب الحكم عليه فثبتوت الحكم في أي قضيه يتوقف على ثبوت موضوع هذه القضيه وما نحن فيه كذلك، فقبح الظلم وحسن العدل يتوقف على ثبوت موضوعه في الخارج وهو ثبوت حق للغير في المرتبه السابقة ومع إحراز ذلك يكون موضوع قبح الظلم متحققا وعندئذ يحكم بقبح الظلم.

وعلى هذا تكون قضيه حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الأوليه الفطرية وجميع القضايا ترجع إليها بقاعدتها أن كل ما بالغير ينتهي إلى ما بالذات.

وأما انكار الأشاعره لقضيه التحسين والتقييح العقليين فهو مكابره وجراف ولطالما كابروا في كثير من الأخطاء المخالفه للوجدان والضروره:

فمنها: انهم يقولون بقدم القرآن حتى جلده قديم وهو مخالف للضروره والوجدان فكيف يمكن القول بذلك.

ومنها: انهم يقولون بالجبر وان الأفعال الصادره من العبيد صادره بغير إرادتهم وهم فى ذلك بمثابة الآله فلا اختيار ولا إراده لهم ولعلهم إنما انكروا التحسين والتقييح العقليين من هذه الجهة، لأن المتصرف بالحسن والقبح هو الفعل اختياري واما الفعل الصادر عن غير اختيار فلا يتصرف بالحسن والقبح وبما ان الأفعال الصادره من الناس أفعال غير اختياريه وغير إراديه فمن أجل ذلك لا تتصف بالحسن والقبح.

## أصاله البراءه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره بعض المحققين من النقض على ما ذكره المحقق الأصفهانى مردود وكان ذكرنا لهذه الأمور بنحو الإجمال، وأما تفصيل ما في هذه الأمور من المناقشه فهو كالتالى:

الأمر الأول: ذكر(قده) أن محل النزاع في حالات احتمال التكليف والشك فيه هو قاعده حق الطاعه فإن ثبت حق الطاعه في هذه الحالات فتفويته ظلم وتعد على المولى وإن لم يثبت حق الطاعه فيها فلا ظلم في تفويت حق الطاعه وليس مصب النزاع ومحله في أن ترك الطاعه في هذه الحالات ظلم أو ليس بظلم فإن هذا ليس محل النزاع ومصبه.

والظاهر أنه لا فرق بينهما إلا في التعبير واللفظ وأما روحهما فواحدة فسواء كان محل النزاع في حالات الشك في ثبوت التكليف واحتماله حق الطاعه أو عدم حق الطاعه أو كان محل النزاع هو ترك الطاعه فإن مآل كليهما إلى واحد فإن ترك الطاعه ظلم إذا كان حق الطاعه ثابتًا وليس بظلم إذا لم يكن ثابتًا وكذلك حق الطاعه في هذه الحالات إن كان ثابتًا فتركه ظلم وإن لم يكن ثابتًا فتركه لا يعد ظلماً، فلا فرق بينهما في اللب والواقع وإنما الاختلاف بينهما في صيغه النزاع.

ص: ٣٣١

الأمر الثاني: ما ذكره(قده) من أن مراد المحقق الأصفهانى من الحجه إن كان المنجزيه والمعدريه فتكون الحجه بمعنى مصححة العقاب لأن الحجه منجزه للوجوب فهى مصححة للعقاب على مخالفته وذكر(قده) ان الإشكال على ذلك هو أن لازم كون الحجه بمعنى المنجزيه والمعدريه وما يصحح العقاب أن تكون القضيه ضروريه بشرط المحمول لأن معناه حينئذ انه إذا قام ما

يصح العقاب يصح عقابه وهي قضيه ضروريه بشرط المحمول.

والظاهر ان هذا الإشكال أيضا غير وارد فإن مراد المحقق الأصفهانى(قده) من الحجه هي المنجزه للوجوب فيصح العقاب على مخالفته واما ان الحجه ما يصح العقاب فهو أمر انتزاعي لا- واقع موضوعى له في الخارج وما هو في الخارج هو الحجه والمنجزيه والمعدريه للوجوب ومنجزيه الوجوب أو الحرمه موجه لصحه العقاب على المخالفه فما يصح العقاب امر انتزاعي لا واقع موضوعى له في الخارج فهذا الإشكال أيضا غير وارد.

الأمر الثالث: ذكر(قده) أن ما ذكره المحقق الأصفهانى من عدم صلواح احتمال التكليف لأن يكون بيانا ومحركا ورتب عليه جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان دون قاعده حق الطاعه هو مصادره على المطلوب لأنه جعل المدعى عين الدليل والدليل عين المدعى فإن المدعى هو ان احتمال التكليف لا- يصلح أن يكون بيانا ومحركا ورتب عليه جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان ولكن علل جريان القاعده بأن احتمال التكليف لا يصلح أن يكون بيانا فجعل المدعى عين الدليل.

وهذا الإشكال أيضا غير وارد لأن المراد من عدم صلاحية احتمال التكليف لأن يكون بيانا ومحركا هو احراز موضوع قاعده قبح العقاب بلا- بيان إذ موضوعها هو عدم صلاحية احتمال التكليف لأن يكون بيانا وحجه ويترتب عليه ان موضوع القاعده متحقق وحينذاك يكون انطباق القاعده على موضوعها امر قهري فلا- يحتاج إلى دليل وعله حتى يقال ان الدليل عين المدعى فلا موضوع للمصادره في المقام.

الأمر الرابع: ان ما ذكره (قده) من أن قضيه بقبح الظلم وحسن العدل قضيه ثانويه بحكم العقل العملى وهى فى طول قضيه أخرى فى المرتبه السابقة وهى ثبوت الحق للغير فى المرتبه السابقة بحكم العقل العملى وعليه فلا تكون قضيه حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الفطريه الأوليه كما ذكرها المحقق الأصفهانى.

وهذا الإشكال أيضا غير وارد لأن لكل قضيه حقيقية مرتبتين: مرتبه الإنشاء والجعل ومرتبه الفعلية، ومرتبه الإنشاء يجعل فيها الحكم للموضع المقدر وجوده في الخارج سواء كان موجودا أم لم يكن موجودا فالشارع جعل وجوب الحج على المستطيع وإن لم يكن المستطيع موجودا في الخارج فالجعل ثابت في عالم الجعل ولكنه لا- أثر له لأنه ليس بفعلي ولا- يكون محرك للمكلف وداعيا في نفس المكلف نعم إذا صار فعليا بفعليه موضوعه في الخارج كأن وجد الشخص المستطيع في الخارج فيصير وجوب الحج عليه فعلى ومحرك للمكلف وداعيا في نفسه على الإتيان به.

وما نحن فيه أيضا كذلك فإن العقل يحكم بقبح الظلم والظلم في مرحله الإنشاء وفي مرحله الحكم مفروض الوجود في الخارج أى فرض سلب ذى الحق عن حقه في الخارج وحكم بقبحه وإن لم يكن الحق موجودا في الخارج واما إذا صار هذا الحق فعليا بان ثبت لشخص موجود صار القبح أيضا فعليا لأن تفويت هذا الحق في الخارج ظلم وهو قبيح فكما ان ثبوت هذا الحق وتفويته فعلى فكذلك بقبح الظلم فعلى بفعليه موضوعه في الخارج فإذا صار الحق فعليا فبطبيعة الحال يكون الظلم فعليا لأن الظلم معناه سلب هذا الحق عن صاحبه وبما ان هذا الحق ثابت فيكون تفويته ظلم.

وما ذكره (قده) من أن المحاكم بثبوت حق للغير في المرتبه السابقة إنما هو بحكم العقل العملى فالامر ليس كذلك؛ فإن ثبوت الحق تابع لأسبابه ولا صله له بحكم العقل العملى كثبوت الملك لأحد فإن ثبوت الملك للملك تابع لأسبابه ولا صله له بحكم العقل العملى فالعقل لا- يحكم بثبوت حق لزید او عدم ثبوته له فإن ثبوت الحق لزید يتبع أسبابه وليس بحكم العقل وعليه لا يمكن المساعدة على ما ذكره من ان ثبوت هذا الحق بحكم العقل العملى.

فالنتيجة: ان قضيه قبح الظلم وقضيه حسن العدل من القضايا الأوليه الفطريه بحكم العقل العملى وجميع القضايا ترجع إليه والظلم عليه تامه للقبح فلا- يعقل صدق الظلم على فعل ولا يكون قبيحا وكذلك حسن العدل، بينما سائر الأشياء ليس كذلك لأن الصدق مثلا حسن ولا شبهه فى حسنـه ولكن قد يكون مبغوضا وقبيحا كما إذا ترتب عليه قتل مؤمن أو اتلاف ماله او تعدى على عرضه فإن مثل هذا الصدق يكون قبيحا رغم أنه صدق والكذب فى نفسه قبيح ولكن قد يكون حسنا كما إذا كان لإنفاض مؤمن أو ماله او عرضه فإن هذا الكذب يحكم بحسنـه مع أنه كذب وهذا لا يتصور فى الظلم فلا يمكن ان يقال عن فعل ما أنه ظلم ولا يكون قبيحا.

وعلى هذا فجميع القضايا ترجع على قضيـتي التحسين والتقيـح العقليـين وما ذكره الأـشعرى من الإنـكار مبني على مذهبـه من ان الأفعال الصادره من الناس ليست أفعالـا اختيارـيه فالإنسان كالـآلهـة غير الواقعـيه بالنسبة إلى صدورـالأفعالـ.

واما ما ذكره بن سينا من ان حكم العقل بالحسن او القـبح إنـما هو بناءـ العـقـلـاءـ علىـ ذـلـكـ وـانـ سـيرـهـ العـقـلـاءـ قدـ جـرـتـ عـلـىـ حـسـنـ العـدـلـ وـقـبحـ الـظـلـمـ فـيـ حـكـمـ العـقـلـ بـحـسـنـ العـدـلـ وـقـبحـ الـظـلـمـ لـبـنـاءـ العـقـلـاءـ عـلـىـ ذـلـكـ وـلـوـلـاـ بـنـاءـ العـقـلـاءـ لـاـ يـحـكـمـ العـقـلـ فـهـوـ أـيـضـاـ مـاـ لـاـ يـمـكـنـ المسـاعـدهـ عـلـيـهـ بـلـ هـوـ خـلـافـ الـضـرـورـهـ وـالـوـجـدانـ؛ـ لـأـنـ إـذـ فـرـضـنـاـ عـدـمـ وـجـودـ عـاقـفـ عـلـىـ سـطـحـ الـكـرـهـ الـأـرـضـيـهـ فـالـمـفـرـضـ عـلـىـ هـذـهـ القـولـ انـ لـاـ يـدـرـكـ العـقـلـ قـبحـ الـظـلـمـ وـهـوـ كـمـاـ تـرـىـ إـذـ إـدـرـاكـ قـبحـ الـظـلـمـ أـمـرـ فـطـرـيـ وـجـبـلـيـ كـانـ هـنـاـ بـنـاءـ لـعـقـلـاءـ أـمـ لـمـ يـكـنـ.

هـذاـ تـامـ كـلـامـنـاـ فـيـ الـوـجـهـ الثـانـيـ.

## أـصـالـهـ الـبرـاءـهـ بـحـثـ الـأـصـولـ

صـ:ـ ٣٣٤ـ

الموضوع: أصاله البراءه

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهانى (١) (قده) وحاصل هذا الوجه أن التكليف على نوعين:

النوع الأول: التكليف الإنسائى وهو التكليف فى مرحله الجعل والاعتبار فإن المولى يجعل التكليف للموضوع المقدر وجوده فى الخارج سواء كان الموضوع موجودا فى الخارج او لم يكن موجودا كما إذا جعل وجوب الحج على المستطىع وإن لم يكن المستطىع موجودا فى الخارج فالحكم فى مرحله الجعل والإنشاء موجود ولكن لا أثر له ولا يكون محركا للمكلف ولا داعيا له للإتيان بالما أمر به فإن لم يكن الشخص مستطينا فى الخارج فلا أثر لوجوب الحج المجعل على المستطىع فى عالم الاعتبار والجعل ولا يكون وجوده فى هذا العالم محركا وداعيا فى نفس المكلف.

النوع الثانى: التكليف الحقيقى ويقصد به التكليف الفعلى وفعليه التكليف إنما هى بفعاليه موضوعه فى الخارج فإذا تحقق موضوعه فى الخارج تحقق الحكم وصار فعليا فريد اذا صار مستطينا صار وجوب الحج عليه فعليا وإذا دخل على المكلف الوقت صار وجوب الصلاه عليه فعليا وكذا إذا بلغ فإن فعليه التكليف إنما هى بفعاليه موضوعه فى الخارج وإذا علم بهذا الحكم صار الحكم منجزا أى موجبا لاستحقاق العقوبه على مخالفته والمثبتة على موافقته ومن هنا ذكر(قده) أن التكليف الحقيقى متقوم بالوصول بنحو من انحاء الوصول سواء كان وصوله بالوجدان أو بالتعبد وهو محرك للمكلف وداعيا فى نفس المكلف إلى الطاعة والعبوديه فمورد الطاعة والعبوديه هو التكليف الواصل.

إذاً فرق بين عدم العقاب وعدم التكليف الحقيقى فإن عدم العقاب حينئذ سالبه بانتفاء الموضوع لأنه لا تكليف حتى يعاقب على مخالفته والتكليف فى مرحله الجعل لاـ أثر له فوجوده وعدمه سيان وأما عدم العقاب من جهة عدم وصول التكليف بالعلم الوجدانى او بالعلم التعبدى فهو الموضوع لقاعدته قبح العقاب بلا بيان فإذا لم يقم بيان لا وجدانا ولا تعبدا فالمرجع هو هذه القاعدة.

ص: ٣٣٥

١ـ نهاية الدرایه، المحقق الاصفهانى، ج ٤، ص ٨٥.

فالنتيجه أن ما ذكره المحقق الأصفهانى أن التكليف الواصل الى المكلف بالعلم الوجدانى او بالعلم التعبدى هو المحرك للمكلف واما التكليف الواصل بالاحتمال فهو غير محرك وغير منجز والمرجع فيه قاعده قبح العقاب بلاـ بيان لا قاعده حق الطاعة.

وقد اشکل عليه بعض المحققين (١) (قده) ان التكليف الحقيقى وإن كان متقوما بنحو من انحاء الوصول ولكن لاـ ينحصر الوصول بالعلم الوجدانى او بالعلم التعبدى بناء على سعه دائره حق الطاعة بل الوصول بجميع انحائه مقوم للتکليف الحقيقى وإن كان الوصول بالاحتمال فهو أيضا محرك للمكلف والمرجع فيه حينئذ قاعده حق الطاعة والعبوديه.

نعم بناء على ما ذكره المحقق الأصفهانى من ضيق دائرة حق الطاعه والعبوديه فالوصول الاحتمالي لا يكون محركا ولا يكون منجزا إلا انه قد اشكل عليه انه مصادره على المطلوب فإنه علل جريان قاعده قبح العقاب بلا- بيان بان الوصول الاحتمالي للتكليف لا يكون بيانا ومحركا ومنجزا وجعل نفس هذا مدعاه فيكون المدعى عين الدليل ولكن تقدم الجواب عن ذلك وقلنا عن المحقق الأصفهانى ليس في مقام الاستدلال على تطبيق قاعده قبح العقاب بلا- بيان بل هو في مقام بيان تحقق موضوع القاعده وأن موضوعها قد تحقق في المقام ومع تتحقق موضوعها في المقام فانطباقها على موضوعها قهري ولا يحتاج معه إلى دليل كي يلزم ان يكون المدعى عين الدليل.

و هنا مسألتان لا بأس بالإشاره إليهما:

المسئله الأولى: انه يظهر من كلام المحقق الأصفهانى (قدره) وكذلك من كلام بعض المحققين (قدره) من ان الحكم الحقيقى متقوم بالوصول يظهر من هذا التعبير أنهم يرون ان للحكم مراتب ثلاث:

المرتبه الأولى: مرتبه الإنشاء ومرتبه الجعل.

ص: ٣٣٦

---

١- بحوث في علم الاصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الشاهرودي، ج ٥، ص ٢٨.

المرتبة الثانية: مرتبة الفعلية وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه.

ولكن ذكرنا غير مرر ان المراد من فعلية الحكم فعلية محركيته وفعلية داعويته لا- فعلية نفسه إذ يستحيل ان يوجد الحكم في الخارج وإلا- لكان من الموجودات الخارجية مع أنه من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج وإنما هو موجود في عالم الاعتبار والذهن فقط ويستحيل ان يوجد في الخارج وإلا كان خلف فرض انه أمر اعتباري. فالمراد من فعلية الحكم فعلية فاعليته فإنه إذا دخل الوقت يكون وجوب الصلاة فعلى أى ان فاعليته ومحركيته للمكلف صارت فعلية وقبل دخول الوقت لا- يكون محركاً وداعياً.

والمرتبة الثالثة: مرتبة النتاجز وهي التي يكون التكليف الفعلى فيها واصلاً إلى المكلف بالعلم ومعه يكون الحكم منجزاً على المكلف فيجب استحقاق العقوبة على مخالفته والمثبتة على موافقته وهذا بخلاف فعلية الحكم فإنها لا- تتقوم بالوصول إلى المكلف وإنما تتقوم بفعلية موضوع التكليف في الخارج علم به المكلف أو لم يعلم ولكن تنجز الحكم الفعلى متقومة بالوصول فإذا علم بالحكم الفعلى وجداناً أو تبداً فهو منجز. وهل الوصول الاحتمالي منجز أيضاً أو لا يكون منجزاً؟ فيه كلام.

ولكن قلنا غير مرر ان للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل فإن الجعل سعه وضيقاً هو الأمر الذي يكون بيد الشارع اما فعلية الحكم بفعلية موضوعه فهي أمر قهري خارج عن اختيار الشارع فإن فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج كفعلية المعلول بفعلية عمله فهو أمر قهري خارج عن الإرادة والاختيار فلا يمكن ان يكون فعلية الحكم من مراتب الحكم وكذلك الأمر في مرتبة تنجزه فإن التنجز إنما هو بحكم العقل فإذا وصل الحكم إلى المكلف بالعلم الوجداني او بالعلم التبعدي فهو منجز بحكم العقل العملي فالتنجز إنما هو بحكم العقل ولا- صله له بالشارع والذي هو بيد الشارع هو جعل الحكم وإنشائه وعليه فالصحيح ان للحكم مرتبة واحدة لا أربع مراتب كما ذكره المحقق الخراساني ولا ثلات مراتب ولا مرتبتين بل مرتبة واحدة.

المسئلة الثانية: تقدم أن الوصول الاحتمالي لا يكون حجه ولا يكون بياناً ومحركاً ومتوجزاً لا شرعاً كما هو واضح فإن الأدلة قائمة على حجيه أخبار الثقة وحجيه الظواهر ولا دليل على حجيه احتمال التكليف فلا دليل على ان الوصول الاحتمالي حجه على المكلف ولا عقلاً ولا عقلاً اذ العقلاء لا يحكمون بذلك ايضاً فإنهما في موارد الشك في التكليف واحتمال ثوبته يتمسكون بقاعدته قبح العقاب بلا بيان لا بقاعدته حق الطاعه.

فالصحيح: ان الوصول الاحتمالي لا يصلح ان يكون بيانا وعليه يكون المرجع قاعده قبح العقاب بلا بيان التى هي قاعده مرتکره في اذهان الناس وثابته في أعماق نفوسهم وموافقه للفطره والجبله لأنها من القضايا الأوليه الفطرية.

ولكن الجواب عن ذلك واضح: فإنه لا- طريق لنا إلى ملاكات الأحكام إلا من طريق نفس الأحكام فإذا حكم الشارع بوجوب شيء فوجوبه طريق إلى أن هذا الشيء مشتمل على الملاك التي هي المصلحة الملزمة ومع قطع النظر عن الوجوب لا يكون لنا طريق إلى معرفة اشتتمال الفعل على المصلحة.

وعلى هذا لا يعقل ان يكون الوصول الاحتمالى منجزا لملائكة الحكم ومبادئه دون نفس الحكم لأن وصول المبادئ إنما هو بوصول الحكم وتنجزها إنما هي بتنجز الحكم ولا يمكن ان تكون مبادئ الحكم منجزة بدون تنجز الحكم.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصول البراءة

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن في الشبهات الحكمية بعد الفحص وعدم وجود الدليل على الحكم الشرعي فيها المرجع فيها قاعده قبح العقاب بلا بيان لأن موضوع هذه القاعدة متحقق وهو عدم وجود الدليل وعدم وجود البيان.

ودعوى ان احتمال التكليف في الشبهات الحكمية بعد الفحص مساوٍ لاحتمال العقاب وحيثـذ يكون بياناً وكافياً في المنع عن جريان هذه القاعدة فيكون المورد من موارد قاعده حق الطاعه.

هذه الدعوى وإن كانت صحيحة من جهة ان احتمال التكليف مساوٍ لاحتمال العقاب إلا أن هذا الاحتمال إذا كان في الشبهات الحكمية بعد الفحص فهو مشروط بعدم وجود أصل مؤمن فيها ومع وجود الأصل المؤمن لا يكون احتمال التكليف مساوٍ لاحتمال العقاب والمفروض أن قاعده قبح العقاب بلا بيان مؤمنه من العقاب فلا يمكن العقاب مع جريان هذه القاعدة فمن أجل ذلك لا- يكون احتمال التكليف مساوٍ لاحتمال العقاب في الشبهات الحكمية بعد الفحص لجريان الأصل المؤمن فيها وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وذكرنا أن الأظهر هو جريان هذه القاعدة فإن الأصل الأولى بحكم العقل العملي في الشبهات الحكمية بعد الفحص هو قاعده قبح العقاب بلا-بيان لا-قاعده الاستغلال وحق الطاعه وذلك لأن الاحتمال لا يكون بياناً شرعاً لأن الشارع لم يجعل احتمال التكليف حجه فالشارع جعل أخبار الثقه حجه وظواهر الالفاظ ونحوهما حجه وأما احتمال الوجوب او الحرمه فلا دليل على ان الشارع جعله حجه فلا- يكون الاحتمال بياناً شرعاً ولا- بياناً بحكم العقل العملي فإن العقل العملي لا يحكم بأنه بيان ومحرك ومنجز للتکلیف، كما انه ليس بيان عقلائي، فمن أجل ذلك كله يكون المرجع هو قاعده قبح العقاب بلا بيان. هذا من ناحيه.

ص: ٣٣٩

ومن ناحيه أخرى أن الإنشاء على قسمين:

القسم الأول: ما يكون الغرض منه يترتب على نفس الإنشاء فإذا تحقق الإنشاء ترتب عليه غرضه وانتهى مفعوله كالأوامر الصادرة من المولى امتحاناً فإن هذه الأوامر الغرض منها وهو الامتحان مترب على إنشائها ولا يترتب على المنشأ وإذا ترتب عليه الغرض انتهى مفعوله فلا حكم بعد ذلك، ولا كلام في ذلك فإن هذا الإنشاء أثره الامتحان فقط.

القسم الثاني: إنشاء الأحكام الشرعية وهو جعل الأحكام الشرعية من الوجوبات والتحريمات وغيرها ومن الواضح ان الأحكام الشرعية مجعله بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدر وجودها في الخارج سواء كانت موجوده فيه ام لم تكن موجوده فيه مثلا- المولى جعل وجوب الحج على المستطيع فقد فرض وجود المستطيع في الخارج وجعل وجوب الحج عليه وإن لم يكن المستطيع موجوداً في الخارج ولكن وجوب الحج موجود في مرحله الجعل حقيقه وكذلك الشارع جعل وجوب الصلاه

للمكلف البالغ العاقل قادر الداخلي عليه الوقت وفرض وجوده في الخارج بنحو القضيـة الحقيقـية سواء كان البالـغ والعـاقل موجودـا في الخارج أم لا ولكن وجوب الصلاه موجودـا حقيقـة في مرحلـة الجـعل.

وعلى هذا فإن كانت موضوعات الأحكـام الشرعـية الأمـور التـكوينـية المـوجودـة في الخارج كالـبلوغ والـعقل والـقدرة والـوقـت والـاستطـاعـة وما شـاكل ذـلك فلا مـحالـة تكون فـعليـه هـذه الأـحكـام بـفعـليـة مـوضـوعـاتـها في الـخارـج فإذا تـحـقـقـتـها في الـخارـج تـحـقـقـتـهـاـ حـكـمـ وـصـارـ فـعلـياـ.

وذكرنا غير مرـه أن المرـاد من فـعليـهـ الحـكـمـ فـعليـتهـ فـاعـليـتهـ لـأـفـعلـيـهـ وـجـودـهـ إـذـ يـسـتـحـيلـ أـنـ يـكـونـ الحـكـمـ مـوجـودـاـ فيـ الـخارـجـ بـوـجـودـ مـوضـوعـهـ وـإـلـاـ لـزـمـ أـنـ يـكـونـ الحـكـمـ أـمـراـ خـارـجـياـ وـهـوـ مـسـتـحـيلـ لـأـنـهـ اـمـرـ اعتـبارـيـ وـهـوـ لـأـ وـجـودـ لـهـ إـلـاـ فيـ عـالـمـ الـاعـتـبـارـ بـلـ المـرـادـ منـ فـعلـيـهـ الحـكـمـ فـعليـتهـ فـاعـليـتهـ إـذـ صـارـ المـكـلـفـ مـسـتـطـيـعاـ صـارـ وـجـوبـ الـحجـ فـاعـلـ وـمـحرـكـ وـدـاعـ وـاماـ قـبـلـ أـنـ يـكـونـ مـسـتـطـيـعاـ فـلاـ يـكـونـ دـاعـيـاـ وـمـحرـكـاـ مـعـ أـنـهـ مـوـجـودـ فـيـ عـالـمـ الـجـعلـ وـالـتـشـرـيعـ .ـ هـذـاـ هـوـ مـعـنىـ فـعليـهـ الحـكـمـ بـفـعلـيـةـ مـوضـوعـهـ فيـ الـخارـجـ فـبـدـخـولـ الـوقـتـ وـكـيـنـونـهـ المـكـلـفـ بـالـغاـ وـعـاقـلاـ.ـ يـكـونـ وـجـوبـ الصـلاـهـ فـعلـيـهـ أـىـ فـاعـليـتهـ فـوـجـوبـ الصـلاـهـ يـكـونـ مـحرـكـ وـدـاعـ إـلـىـ الـإـتـيـانـ بـهـاـ وـفـاعـلـ وـمـحرـكـ لـلـمـكـلـفـ إـلـىـ الـامـتـالـ لـلـصـلاـهـ،ـ فـالـمـرـادـ منـ فـعلـيـهـ هوـ فـاعـليـتهـ.

واما تنجز الحكم فإنما هو بوصوله الى المكلف وجدانا او تعبدا والمراد من التنجز هو حكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفته واستحقاق المثوبه على موافقته وليس التنجز صفة للحكم بل هو حكم العقل. واما إذا كان موضوع الحكم وصول التكليف والعلم به بناء على ان العلم بالحكم في مرحله الجعل مأخوذه في موضوع نفسه في مرحله المجموع فالعلم بالحكم مأخوذه في موضوع الحكم فعندئذ يكون الحكم منجزا وفعليا معا بوصوله إلى المكلف فعليا بفعاليه موضوعه وهو تحقق العلم به ومنجزا من جهه وصوله الى المكلف ومن هنا لا يكون بين التنجيز والفعالية مبانيه كما إذا كان الموضوع امرا خارجيا فإن فعليه الحكم تنفك عن تنجزه لأن فعليه الحكم بفعاليه موضوعه في الخارج سواء علم المكلف به أو لم يعلم وأما تنجز هذا الحكم فإنما هو بوصوله الى المكلف بالعلم الوجداني او العلم التعبدى.

واما إذا كان وصول الحكم في مرتبه الجعل مأخوذه في موضوع نفسه في مرتبه المجموع وهي مرتبه الفعليه فعندئذ فعليه الحكم وتنجزه في آن واحد فإذا وصل الحكم إلى المكلف وجدانا او تعبدا صار الحكم فعليا ومنجزا معا اما كونه فعليا بفعاليه موضوعه في الخارج واما كونه منجزا بوصول الحكم الى المكلف.

وحيث إن المحقق الأصفهانى (قده) يرى استحاله أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه كما هو المعروف والمشهور بين الأصوليين فيكون قوله: إن الحكم الحقيقى متقوم بالوصول الى المكلف مبني على التسامح فإن الحكم الحقيقى هو الحكم الفعلى أى فعليه الحكم بفعاليه موضوعه فهو حكم حقيقى سواء وصل الى المكلف أو لم يصل إليه.

فإذاً الحكم الحقيقى الذى هو عباره عن فعليه الحكم بفعاليه موضوعه ليس متقومه بالوصول فإن الوصول هو العلم وشأن العلم الكشف عن الواقع ولا يؤثر في الواقع لا - كما وكيفا، فلا يكون الوصول مقوما للحكم ولهذا لا بد ان يراد من الحكم الحقيقى الحكم المنجز باعتبار ان الوصول له دخل في تنجيز الحكم ومعنى دخله في تنجيز الحكم هو انه إذا وصل الحكم إلى المكلف حكم العقل العملى باستحقاق العقوبه على مخالفته والمثوبه على موافقته وهذا معنى دخل الوصول والعلم في الحكم أى في تنجيزه.

وعلى هذا يكون ما ذكره المحقق الأصفهانى من تقوم الحكم الحقيقى بالوصول مبني على نوع من التسامح لأن الوصول يقى  
تنجز الحكم فيكون موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفته واستحقاق المثبتة على موافقته.

واما بناء على ما هو الصحيح من انه لا مانع من أخذ الوصول بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجموع ولا  
يلزم أى محذور فى مقام الثبوت غایه الأمر انه فى مقام الإثبات بحاجه إلى دليل يدل على ان العلم بالحكم فى مرتبه الجعل  
مأخذ فى موضوع نفسه فى مرتبه المجموع وهى مرتبه الفعلية والدليل على ذلك مفقود فإن الأدله العامه ظاهره فى عدم أخذ  
العلم فى موضوع الحكم فى مرتبه الجعل.

فإذاً ما ذكره المحقق الأصفهانى لا يمكن المساعده عليه.

فالصحيح أنه لا مانع من أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجموع. ولكن فى مقام الإثبات بحاجه  
إلى دليل ولا دليل على ذلك.

هذا من جانب ومن جانب آخر أنه على القول بأن الأصل الأولى العملى فى الشبهات الحكميه بعد الفحص هو حق الطاعه فلا بد  
من ان يقال أن وصول الحكم فى مرتبه الجعل مأخذ فى موضوع نفسه فى مرتبه المجموع مطلقاً سواء كان وصولاً وجداً اما  
وصولاً تعبيدياً اما وصولاً احتمالياً واما على مسلك من يقول بأن الأصل الأولى العملى فى الشبهات الحكميه بعد الفحص هو  
قاعدہ قبح العقاب بلا بيان فالمأخذ فى موضوع الحكم هو الوصول الوجданى والوصول التعبدى دون الوصول الاحتمالى.

هذا تمام كلامنا فى المقام الأول وهو أن الأصل الأولى فى الشبهات الحكميه بعد الفحص بحكم العقل العملى هل هو حق  
الطاعه وقاعدہ الاشتغال أو أن الأصل الأولى فى الشبهات الحكميه بعد الفحص هو قاعدہ قبح العقاب بلا بيان.

## أصاله البراءه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في أصاله البراءه الشرعيه.

المقام الثاني: في أصاله الاحتياط الشرعيه.

أما الكلام في المقام الأول: فيقع في جهتين:

الجهه الأولى: في مفاد أدله البراءه الشرعيه سعه وضيقاً كما وكيفاً.

الجهه الثانية: في نسبة أدله أصاله البراءه الشرعيه إلى أدله أصاله الاحتياط الشرعيه.

أما الكلام في الجهة الأولى: فقد استدل على أصاله البراءه الشرعيه تاره بالكتاب وأخرى بالسنن وثالثا بالإجماع ورابعا بالاستصحاب.

أما الكتاب فقد استدل بجمله من الآيات:

منها: قوله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعِذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) (١١) بتقرير أن المراد من بعث الرسل بيان الأحكام الشرعية وهو المقدمه الأخيرة من رساله النبي الأكرم (ص) فإن رسالته مرکبه من إرسال الرسل وإنزال الكتب وبيان ما في الكتب من الأحكام الشرعية والمراد من بعث الرسل في الآيه الكريمه هو بيان الأحكام الشرعية من الوجوبات والتحريمات وغيرهما.

فالآيه تدل على أن ما يُبيّن من الأحكام الشرعية للناس وللعباد ووصل إليهم عاقب على مخالفته ولا يمكن رفع استحقاق العقوبه عنهم واما إذا لم يصل إليهم ولم يتم الحجه عليهم فعنده لا عقاب فالمحضود بالآيه الكريمه هو أنه الله تعالى لا يعذبهم حتى يتم الحجه عليهم بيان الأحكام الشرعية بوصولها للناس بالعلم الوجданى او بالعلم التبعدى فلا يجوز لهم مخالفتها، ومع عدم وصولها إليهم لا- بالعلم الوجدانى ولا- بالعلم التبعدى بل كانت واصله بمجرد الاحتمال فهو مشمول للآيه المباركه لأنه لم تصل إليهم الأحكام الشرعية فلا عقاب عليهم فالآيه المباركه بهذا التقرير تدل على أصاله البراءه الشرعية.

وقد نوقش بدلالة الآيه الكريمه بوجه:

الوجه الأول: أن مفاد الآيه نفي العذاب عن الأمم السابقة فإن الله تعالى لم يعذبهم إلا بعد إتمام الحجه عليهم من بعث الرسل

وإنزال الكتب وبيان الأحكام الشرعية فيكون مفادها إخبار عن نفي العذاب عن الأمم السابقة قبل البيان وإتمام الحجة وليس مفادها نفي استحقاق العقوبة في الآخرة فهي أجنبية عن الدلاله على أصاله البراءة الشرعية باعتبار أن مفاد البراءة الشرعية نفي استحقاق العقوبة والمؤاخذه في الآخرة والآيه لا تدل على ذلك.

ص: ٣٤٣

١- سورة الاسراء، آيه ١٥.

والجواب عن ذلك:

أولاً: أنه لا وجه لتقييد العذاب في الآيه المباركه بالعذاب الدنيوي فإن هذا التقييد بحاجه إلى قرينه ولا قرينه في المقام لا في نفس الآيه الكريمه ولا من خارجها.

ودعوى القرينه على ذلك من نفس الآيه الكريمه وهي قوله تعالى: (كنا) الذي هو فعل ماض يفيد الإخبار عن نفي العذاب عن الأمم السابقة قبل إتمام الحجه وبيان الأحكام الشرعية.

مدفعه بأن المفاهيم العرفى من الآيه الكريمه بمناسبه الحكم والموضوع الارتکازيه ان هذه الجمله تدل على أنه لا يليق به تعالى عذاب شخص قبل بيان الحجه عليه بل ليس من شأنه تعالى ذلك فيستحيل أن يصدر من الله تعالى عقاب على العباد قبل إتمام الحجه عليهم ببيان الأحكام الشرعية.

فالآيه المباركه تدل بوضوح على أن عقاب شخص أو أمه لا يمكن أن يصدر من الله تعالى قبل إتمام الحجه عليهم بلا فرق بين العقاب الدنيوي والعقاب الآخرى من هذه الناحيه.

هذا مضافا إلى أن الآيه الكريمه قد وردت في سياق الآيات المتکفله للعذاب الآخرى:

منها: قوله تعالى: (وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَا طَآئِرَةً فِي عُقَيْهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَهِ كَتَائِبًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا) (١) فإنها داله على العقاب الآخرى.

ومنها: قوله تعالى: (مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضْلُلُ عَلَيْهَا وَلَا تَرُرُ وَازِرَهُ وَزُرَّ أَخْرَى) (٢)

فإن الآيه المبحوث عنها قد وردت في سياق هذه الآيات فقريرنه السياق تدل على شمول هذه الآيه الكريمه للعقوبه الآخرويه أيضا ولا تختص بالعقوبه الدنيويه.

وثانيا: لو سلم ظهور الآيه في العذاب الدنيوي ولكن بما أنه مورد الآيه الكريمه لا أنه مفادها فإن مفاد الآيه المباركه نفي العقاب قبل إتمام الحجه وهو عام ومطلق يشمل العقاب الدنيوي والعقاب الآخرى ومن الواضح ان المورد لا يصلح أن يكون مقيدا ومختصا لا- سيما ان المفاهيم العرفى من الآيه المباركه أنه لا- يليق بالله تعالى أن يعاقب شخصا قبل إتمام حجيته عليه ومن

الواضح أنه لا فرق فيه بين العقاب الدنيوي والعقاب الآخرى. بل يمكن أن يقال أن دلاله الآية على نفى العقاب الآخرى أولى وآكدر من نفى العقاب الدنيوي لأنه ليس من شأنه أن يعاقب عباده قبل إتمام الحجه عليهم فى الدنيا ولا في الآخره ولا شببه أن العقاب الآخرى أشد بمراتب من العقاب الدنيوى فإذا لم يصدر من الله تعالى ولم يلق به العقاب الدنيوى فلا محالة لا يليق به العقاب الآخرى قبل إتمام الحجه عليه.

ص: ٣٤٤

---

١- سورة الاسراء، آيه ١٣.

٢- سورة الاسراء، آيه ١٥.

فالنتيجه أن هذا الوجه من الإشكال لا أساس له.

الوجه الثانى: ان الآيه الكريمه ظاهره فى نفي العذاب الفعلى ومفاد أصاله البراءه نفى استحقاق العقاب ومن الواضح انه لا ملازمته بين استحقاق العقاب وبين العقاب الفعلى إذ يمكن ان يكون الشخص مستحقا للعقاب ومع ذلك لا يعاقب فعلا لسبب من الأسباب ولمانع من المowanع. وعليه فالآيه الكريمه لا تدل على أصاله البراءه الشرعيه.

ولكن قد ظهر الجواب عن ذلك مما تقدم وهو أن الآيه ظاهره على انه ليس من شأنه تعالى ولا يليق بمقامه عقوبه عبده قبل إتمام الحجه عليه فالآيه داله على نفي العقاب الدنيوي والأخروي ولا فرق بينهما ومن الواضح ان الشخص إذا كان مستحقا للعقوبه فإنه يليق به تعالى معقابته.

فهذا الوجه أيضا لا أصل له ولا يمكن المساعده عليه.

## أصاله البراءه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه

الوجه الثالث: أن بعث الرساله كنایه عن صدور البيان من الشارع في الواقع لا عن وصوله فعلا.

ولكن هذا المعنى مما لا يمكن المساعده عليه إذ لا يمكن حمل بعث الرسل في الآيه على البيان الصادر من الشارع وإن لم يكن واصلا الى المكلف لأمرين:

الأمر الأول: أنه على هذا التفسير لا تدل الآيه المباركه على أصاله البراءه الشرعيه لأن دلاله الآيه المباركه على البراءه الشرعيه منوطه بوصول البيان إلى المكلف إما بالعلم الوجданى او بالعلم التبعدى فإذا وصل البيان إلى المكلف وجداه او تعبدًا فقد وصلت اليه الحجه في الواقع وحينئذ يكون منجزا ومخالفته موجبه لاستحقاق العقوبه وأما إذا لم يصل الواقع إلى المكلف بل الوacial اليه هو مجرد الاحتمال ومجرد الشك فالمكلف يكون شاكا في الوصول ومحتملا له والاحتمال لا يكون منجزا ولا حجه والشك موضوع في أصاله البراءه الشرعيه.

ص: ٣٤٥

وعلى هذا يكون موضوع أصاله البراءه الشرعيه محقق فتجرى لا محالة وتكون رافعه لاحتمال العقوبه وجداه لأن احتمال التكليف في الشبهات الحكميه بعد الفحص اللازم وعدم وجدان الدليل موجود واحتمال التكليف مساوٍ لاحتمال العقوبه ولكن هذا الاحتمال مرفوع بجريان أصاله البراءه الشرعيه وجداه ومن هنا تكون أصاله البراءه الشرعيه وارده على قاعده الاشتغال وحق الطاعه فإن موضوع قاعده الاشتغال احتمال العقوبه والمفروض أن أصاله البراءه الشرعيه رافعه لهذا الاحتمال وجداه فلهذا يكون تقديمها على قاعده الاشتغال وحق الطاعه من بابا الورود لأنها رافعه لموضوعها وجداه.

واما إذا كان بعث الرسول في الآية الكريمه كنایه عن صدور البيان من الشارع في الواقع وإن لم يصل الى المكلف فعندئذ لا تدل الآية على أصاله البراءه الشرعيه فإن البيان إذا صدر من الشارع في الواقع ولم يصل الى المكلف فلا أثر له ولا يكون حجه ولا- يكون منجزا للواقع فلا أثر للبيان فضلا عن أن البيان لم يصدر من الشارع في الواقع فعندئذ لا معنى لنفي العقاب قبل البيان فإن البيان في الواقع إذا لم يصل الى المكلف لا يوجب العقوبه فضلا عن عدم البيان لهذا يكون هذا التفسير في نفسه مما لا معنى له وخلافه الضروريه. والمراد من الآية الكريمه أن بعث الرسول كنایه عن البيان الوा�صل الى المكلف إما وجданا او تعبدا فإذا وصل الى المكلف فهو حجه ومخالفته موجبه لاستحقاق العقوبه واما إذا لم يصل الى المكلف بل المكلف شاك في الوصول ومحتملا له فعندئذ يتحقق موضوع أصاله البراءه فتجرى لرفع احتمال العقوبه لأن احتمال التكليف في الشبهات الحكميه بعد الفحص وإن كان موجودا وهو مساوق لاحتمال العقوبه ولكن هذا الاحتمال مرفوع وجданا بجريان أصاله البراءه.

فالصحيح في المقام هو أن بعث الرسل كنایه عن بيان الشارع الواصل إلى المكلف ويكون حجه ومنجزاً للواقع.

فإذاً هذا الإشكال لا أساس له بل لا يرجع إلى معنى معقول.

الوجه الرابع: إن مفاد الآية الكريمة هو مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان وليس مفادها أصاله البراءة الشرعية إذ مفاد البراءة الشرعية جعل الترخيص الظاهري في الفعل أو الترك ومفاد الآية ليس جعل الترخيص بل مفادها نفي العقوبة بدون بيان وحجه وهو مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان فالآية المباركة تؤكد هذه القاعده وإرشاد إليها ولا تدل على أصاله البراءة الشرعية.

وعلى هذا لو قلنا إن الأصل الأولى بحكم العقل العملي في الشبهات الحكمية بعد الفحص وعدم وجдан الدليل على الحكم هو قاعده الاستغلال وحق الطاعه فالآية المباركة وارده على هذه القاعده ورافعه لموضوعها وجданاً فإن المراد من الرسول في الآية المباركة هو البيان الشرعي لا العقلي فيكون البيان الشرعي رافع لاحتمال العقوبة وجداننا الذي هو موضوع قاعده الاستغلال وحق الطاعه.

وأما إذا كان المراد من الرسول في الآية البيان أعم من الشرعي والعقلي فهل يمكن الجمع بينهما بأن يراد من البيان أعم من البيان الشرعي والبيان العقلي؟

فالظاهر أنه لاــ مانع منه فإن البيان الشرعي غير البيان العقلي باعتبار أن البيان العقلي في المرتبة السابقة لأن النزاع في أن الأصل الأولى بحكم العقل العملي في الشبهات الحكمية بعد الفحص وعدم وجдан الدليل هل هو قبح العقاب بلا بيان أو قاعده الاستغلال وحق الطاعه؟ وأما جريان أصاله البراءة الشرعية او الاحتياط الشرعى فهو في مرتبة متاخره أى بعد ورود الشرع والشرعية مع ان الأصل الأولى فهو بحكم العقل العملي بقطع النظر عن الشرع والشرعية وأصاله البراءة الشرعية فهي بعد ورود الشرع والشرعية فلا مانع من أن يكون بعث الرسول كنایه عن البيان الأعم من البيان الشرعي وهو أصاله البراءة والبيان العقلي وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان فإن أريد قاعده قبح العقاب بلا بيان فهي غير وارده على قاعده الاستغلال وحق الطاعه بل هي في عرضها وأما إنأخذنا بالبيان الشرعي وهو أصاله البراءة الشرعية فهي وارده على قاعده الاستغلال ورافعه لموضوعها وجداننا لأن موضوع القاعده احتمال العقوبة وأصاله البراءه رافعه لهذا الاحتمال وجداننا فيكون تقديمها على قاعده الاستغلال وحق الطاعه من باب الورود.

إلى هنا قد تبين أن شيء من هذه الإشكالات غير وارد على الاستدلال بالآية المباركة على أصله البراءة الشرعية.

ولكن مع ذلك فإن دلالة الآية المباركة على أصله البراءة الشرعية محل نظر؛ لأن الظاهر من الآية المباركة أنها إرشاد إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان وتأكيد لها.

فلا يمكن الاستدلال بهذه الآية المباركة على البراءة الشرعية.

الآية الثانية: قوله تعالى: (لَيْنِفِقُ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلَيْنِفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيِّجَعُلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا) (١) وكلمه الموصول موضوعه للمعنى المبهم من جميع الجهات مثل يا أيها الذين آمنوا وتعيين معنى الموصول إنما يكون بصلة فلو لم تذكر الصله لا يفهم منه إلا الشيء المبهم من جميع الجهات.

وعلى هذا يكون تعين معنى الموصول في مصاديقه وأفراده إنما هو بصلة أو بقرينه أخرى تدل على أن المراد من الموصول فرد خاص معين لا أنه استعمل فيها لأن الموصول لم يستعمل في الفرد وإلا لكان استعماله مجازاً لأنه لم يوضع بيازء الفرد وإنما وضع بيازء المعنى المبهم وهو مستعمل فيه وإراده الفرد المعين من أفراد مفهومه ومصادق معين من مصاديق مفهومه فيكون المقام من باب تعدد الدال والمدلول.

## أصله البراءة بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصله البراءة

ذكرنا أن الموصول مستعمل في معناه الموضوع له وهو الشيء المبهم من جميع الجهات وتعيينه إنما يكون بصلة أو بقرينه أخرى كقرينه السياق أو ما شاكل ذلك، فالموصول في الآية المباركة مبهم وتعيينه في مصاديقه وأفراده بحاجه إلى قرينه.

وعلى هذا فالقرينه تدل على التعيين واما الموصول فهو مستعمل في معناه الموضوع له فيكون المقام من باب تعدد الدال والمدلول.

ص: ٣٤٨

١- سوره الطلاق، آيه ٧

ثم إن المراد من الموصول في الآية المباركة هو المال بقرينه وقوع هذه الآية في سياق قوله تعالى: (لَيْنِفِقُ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلَيْنِفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا) (١) فالسياق قرينه على أن المراد منه المال ويمكن ان يراد منه الفعل مع وجود القرينه على ذلك كما يمكن أن يراد منه التكليف.

وعلى هذا فإن كان المراد من الموصول المال أو الفعل فالمراد من (آتاه) هو القدر واما إذا كان المراد منه التكليف فيكون

وعليه فلا مانع من الاستدلال بالآية الكريمة على أصالة البراءة الشرعية لأن معنى الآية على هذا هو أن الله تعالى لا يكلف نفسها بكلفة التكليف إلا بعد إيصاله إليها فإن كان التكليف واصلا إلى المكلف بالعلم الوجданى أو بالعلم التعبدى فهو حجه ويكون المكلف مسؤولاً عن امتحال هذا التكليف وإطاعته فلو خرج عن طاعته فهو معاقب وأما إذا لم يصل التكليف إلى المكلف وكان مجرد احتمال وشكٍ فهو موضوع لأصالة البراءة الشرعية فلا مانع من التمسك بأصالة البراءة الشرعية لنفي احتمال العقوبة باعتبار أن احتمال التكليف ولو كان في الشبهة الحكمية بعد الفحص فهو مساوٍ لاحتمال العقوبة إذا لم يكن هنا أصل مؤمن وأصالة البراءة من الأصول المؤمنة وهي وارده على هذا الاحتمال ورافعه له وجданاً ومع جريان أصالة البراءة يكون احتمال العقاب مفقود وعلى هذا فلا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى لأن الموصول مستعمل في معناه الموضوع له ولكن تطبيقه تاره على التكليف وأخرى على المال أو الفعل فهو بدل آخر فيكون من باب تعدد الدال والمدلول.

قد يقال كما قيل: أن لازم ما ذكر هو استعمال اللفظ في أكثر من واحد بالنسبة إلى لفظ آتاه فإن كان المراد من الموصول التكليف فآتاه مستعمل في الإيصال وإن كان المراد من الموصول المال أو الفعل فآتاه مستعمل في القدر فليلزم استعمال لفظ آتاه في أكثر من معنى واحد وهو مستحيل.

ص: ٣٤٩

---

١- سورة الطلاق، آية ٧.

ويمكن الجواب عن ذلك: ان لفظ آتاه مستعمل في الجامع بينهما وهو عنوان أحدهما وتطييقه على كل من الإيصال والقدرة بحاجة الى قرينه والقرينه على ذلك إن كان المراد من الموصول المال أو الفعل فهو قرينه على أن المراد من آتاه هو القدرة وإن كان المراد منه التكليف فهو قرينه على أن المراد من آتاه هو الإيصال فلا يلزم محذور استعمال اللفظ في أكثر من واحد.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك فقد ذكرنا في مستهل بحث الأصول أنه لا مانع ثبوتاً من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وذكرنا هناك تفصيلاً غاية الأمر أنه في مقام الإثبات بحاجة إلى قرينه تدل على أنه مستعمل في أكثر من معنى واحد وأما ثبوتاً فلاً. مانع من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وعليه لاـ مانع من أن يكون لفظ أتى مستعمل في أكثر من معنى واحد ولكن في مقام الإثبات تعين كل من المعنيين بحاجة إلى قرينه والقرينه في المقام موجوده فإن كان المراد من الموصول التكليف فهو قرينه على أن المراد من آتاه هو الإيصال وإن كان المراد من الموصول الفعل أو المال فهو قرينه على أن المراد من آتاه هو القدرة والتمكن.

فالنتيجة انه لاـ مانع من الاستدلال بهذه الآية الكريمه على أصاله البراءه الشرعيه إذا كانت هناك قرينه على ان المراد من الموصول التكليف.

ثم ان شيخنا الأنصارى(قدره) [\(١\)](#) قد أورد على دلالة هذه الآية على أصاله البراءه الشرعيه وحاصل ما ذكره(قدره): أن كان المراد من الموصول في الآية المباركه التكليف فنسبة الفعل (آتاه) إلى المفعول المطلق وإن كان المراد من الموصول المال أو الفعل فنسبة الفعل نسبة إلى المفعول به وهذا نسبتان متبادرتان فلا يمكن اجتماعهما في جمله واحدة ولاـ يمكن اسنادا الفعل الى المفعول المطلق واسناده الى المفعول به معا في جمله واحدة لأنهما نسبتان متبادرتان فلا بد أن يكون المراد من الموصول إما التكليف او المراد منه الفعل والمال ولا يمكن الجمع بينهما وإلا لزم ان تشتمل الجمله على نسبتين متبادرتين وهو مما لا يمكن الالتزام به.

ص: ٣٥٠

وقد أجيئ عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق العراقي (قده) [\(١\)](#) وهو أن النسبة في هذه الجملة مستعملة في الجامع بين النسبة إلى المفعول المطلق والنسبة إلى المفعول به وعندئذ لا يلزم ما ذكر لاشتمال الجملة على نسبة واحدة وهو الجامع وتعيين كل واحدة من النسبتين بحاجة على قرينه.

وللمناقشة فيه مجال واسع: فقد ذكرنا في بحث الحروف أن الجامع الذاتي بين ا أنحاء النسب والروابط غير معقول لأن ا أنحاء النسب والروابط متبادرات بالذات فلا يعقل وجود جامع حقيقي بينها لأنه ليس للنسبة ماهية متقررة في المرتبة السابقة على الوجود كما هو الحال في المعنى الاسمي الذي يكون ل Maherته تقرر قبل الوجود فقد يوجد في الخارج وقد يوجد في الذهن، وليس النسبة كذلك فليس لها تقرر لا في الخارج ولا في الذهن حتى يمكن أن توجد في الخارج ويمكن ان توجد في الذهن وهذه الماهية هي الجامعه بينهما. ليس الأمر كذلك في ا أنحاء النسب لأن النسبة متقومه ذاتا وحقيقة بشخص وجود طرفيها ولا ذات للنسبة إلا بذات طرفيها ولا وجود لها الا بوجود طرفيها فكل نسبة في كل جمله مبينه للنسبة في الجمله الأخرى فإذا قيل ضرب زيد وضرب عمرو فهما نسبتان متبادرات فالنسبة الأولى متقومه بشخص وجود طرفيها والنسبة الثانية أيضا كذلك وشخص وجود طرفيها من المقومات الذاتيه للنسبة وبمثابة الجنس والفصل لنوع.

وعلى هذا تكون النسبة متقومه ذاتا وجودا بشخص وجود طرفيها فإن كان طرفيها في الذهن فالنسبة ذهنية وإن كان طرافها في الخارج فالنسبة خارجية ولا شأن لها إلا بشان طرفيها ولا وجود لها إلا بوجود طرفيها. وليس للنسبة مقومات ذاتيه فإن المقومات الذاتيه للنسبة شخص وجود طرفيها فإذا قيل: (ضرب زيد) وبعد ذلك قيل: (ضرب زيد) فهما نسبتان فالنسبة الأولى متقومه بشخص وجود طرفيها وكذلك النسبة الثانية.

ص: ٣٥١

---

١- نهاية الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للشيخ البروجردي، ج ٣، ص ٢٠٣.

وليس انحاء النسب كأفراد الإنسان فإن أفراد الإنسان مشتركة في المقومات الذاتية التي هي في المرتبة السابقة على وجود هذه الأفراد وهي الحيوانية والناطقيه وإلغاء جميع خصوصيات الأفراد لا يوجب إلغاء المقومات الذاتية لها فإذا فرضنا ان جميع أفراد الإنسان بتمام خصوصياتها ملغيه ولكن المقومات الذاتية وهي الحيوانية والناطقيه باقيه فلا يعقل إلغاؤها بينما انحاء النسب ليست كذلك فإنها لا تكون مشتركة في المقومات الذاتية بل كل نسبة متقومه بشخص وجود طرفها ومن الواضح أن شخص وجود طرفيها مباین لشخص وجود طرفى نسبة أخرى ولهذا تكون كل نسبة مباینه نسبة أخرى وجودا.

وما ذكره المحقق العراقي (قدره) من تصوير الجامع لا يرجع الى معنى محصل.

## أصاله البراءه – الاستدلال على البراءه بالكتاب. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه – الاستدلال على البراءه بالكتاب.

ذكرنا ان الجامع الحقيقي الذاتي لا يتصور بين انحاء النسب والروابط إذ ليس للمعنى الحرفى تقرير ماهوى في المرتبة السابقة على الوجود كما هو الحال في المعنى الاسمى إذ له تقرر ماهوى في المرتبة السابقة قبل وجوده في الذهن او الخارج ولهذا يكون الذهن ظرف لوجود المعنى الاسمى والخارج ظرف لوجوده ايضا وأما بالنسبة الى المعنى الحرفى فالذهن ظرف لنفس النسبة أى ظرف لنفس المعنى الحرفى لا- لوجوده إذ ليس له ماهيه في المرتبة السابقة وكذلك الخارج ظرف لنفس المعنى الحرفى لا وجوده إذ لو كان ظرف لوجوده فلازمه ان يكون له تقرر ماهوى في المرتبة السابقة مع أن الأمر ليس كذلك، فالنسبة نفسها في الذهن ونفسها في الخارج لأن كل نسبة متقومه بشخص وجود طرفها وهمما من المقومات الذاتية للنسبة وبمثابة الجنس والفصل بالنسبة للنوع فلا وجود للنسبة إلا بوجود طرفيها ولا ذات لها إلا بذات طرفيها فإذا قيل: (زيد قائم) ثم قيل: (زيد قائم) فذات النسبة في الجمله الأولى مباینه بالنسبة في الثانية لأن شخص وجود طرفيها مباین لشخص وجود طرفيها في النسبة الثانية وليس كذلك المعنى الاسمى لأن له مقومات ذاتيه بقطع النظر عن خصوصياته وأفراده كأفراد الإنسان فإنها مشتركة في المقومات الذاتية وهي الحيوانية والناطقيه وبقطع النظر عن خصوصيات هذه الأفراد لا يمكن قطع النظر عن مقوماتها وبانعدام هذه الأفراد لا تنعدم مقوماتها وهي الحيوانية والناطقيه فهى ثابتة في عالم اللوح وفي المرتبة السابقة على وجودها في الخارج او الذهن فمن أجل ذلك يتمتاز المعنى الاسمى عن المعنى الحرفى بالتبالين فلا- يمكن ان يشترك المعنى الحرفى مع المعنى الاسمى. هذا إذا أراد المحقق العراقي من الجامع بين النسبتين الجامع الحقيقي الذاتي.

ص: ٣٥٢

وإن أراد من الجامع بينهما الجامع العنوانى الانتراعى وهو مفهوم النسبة فيرد عليه: ان الجامع العنوانى الذاتى مفهوم اسمى وليس معنى حرفيا ولفظ النسبة موضوع يازاء مفهوم النسبة الموجود في الذهن كمفهوم اسمى مستقل في اللحاظ وليس معنى حرفيا بالحمل الشائع الصناعى وإن كان مفهوما اسميا بالحمل الأولى وهو في الحقيقة ليس معنى حرفيا بل هو مفهوم اسمى.

وإن أراد من الجامع بينهما النسبة الثالثه المباینه للنسبتين الأوليتين لأن المراد من الموصول إذا كان هو المال فنسبة الفعل إليه

نسبة الفعل الى المفعول به وإن كان المراد من الموصول التكليف فنسبة الفعل إليه نسبة الفعل الى المفعول المطلق وهاتان النسبتان متباينتان فلا يمكن اجتماعهما في جملة واحدة.

وهنا نسبة ثالثه مبainه لهما وهى نسبة الفعل الى معنى الموصول وهو الشيء المبهم فإنها نسبة أخرى مبainه للنسبتين الأوليتين فإن أراد ذلك فهى وإن كانت مبainه للنسبتين الأوليتين لأنه إن أريد من الموصول التكليف فتكون النسبة نسبة الفعل الى المفعول المطلق وإن أريد من الموصول المال او الفعل فنسبة الفعل إليه نسبة الى المفعول به.

وإن أريد منه معناه الموضوع له وهو الشيء المبهم فنسبة إليه نسبة الفعل الى المفعول به ولكن نسبة مبainه للنسبتين الأوليتين إن أراد ذلك فيرد عليه أنه إن أراد أن النسبة الثالثه نسبة جامعه بين النسبتين الأوليتين فقد تقدم ان الجامع الذاتي الحقيقى غير متصور بين احياء النسب والروابط فلا يعقل وجود جامع ذاتى حقيقى بين النسبتين المتباينتين.

وإن أراد أنها نسبة ثالثه غير نسبة الفعل الى التكليف وغير نسبة الفعل الى المال بل هي نسبة الفعل الى مدلول الموصول وهو الشيء المبهم إن أراد به النسبة بنحو الموضوعيه فلا مانع من تصورها وإن أراد من هذه النسبة بنحو المعرفيه والمشيريه الى هاتين النسبتين فيرد عليه أنها ليس نسبة ثالثه فإنها ملحوظه بنحو المعرفيه والمشيريه الى هاتين النسبتين وهي نسبة الفعل الى التكليف ونسبة الفعل الى المال فلا توجد نسبة ثالثه حينئذ لأن النسبة الثالثه مجرد عنوان مشير الى هاتين النسبتين الواقعيتين.

فالنتيجة: ما ذكره المحقق العراقي(قده) لا يمكن المساعدة عليه.

هذا كله بحسب مقام الثبوت.

واما في مقام الإثبات: فنسبه الفعل الى الموصول بما له من المعنى المبهم وإن كانت ممكناً إلا أنه لا يمكن في مقام الإثبات فإنه في مقام الإثبات بحاجة إلى قرينه وهي تماميه مقدمات الحكمه وهى غير تامة فإن من مقدمات الحكمه عدم نصب قرينه على الخلاف إذ المقدمه الأولى هي أن يكون المتكلم في مقام البيان والثانى ان يجعل الحكم على الطبيعى بدون التقييد بقيد الثالثه أن لا ينصب قرينه على التقييد والمقدمتان الأوليتان وإن كانتا متوفرتان إلا ان المقدمه الثالثه غير متوفره فى المقام لما تقدم من ان وقوع هذه الآية المباركه فى سياق آيات أخرى قرينه على أن المراد من الموصول هو المال. وعلى هذا يكون السياق قرينه على تقييد الموصول بما له من المعنى بالمال فمن أجل ذلك لا تتم مقدمات الحكمه لإثبات إطلاق الموصول بما له من المعنى المطلق والمبهم.

فإذن إرادة المال من الآية المباركه متيقنه إما من جهه قرينه السياق أو من جهه الاجمال ولا ندرى أن المراد من الموصول في الآية المباركه هل هو المال أو التكليف فالقدر المتيقن منه المال وعلى كل التقديرين فلا إطلاق لآية المباركه والقدر المتيقن من الموصول المال فالآية لا تدل على أصاله البراءه الشرعيه لأنها إنما تدل عليها إذا أريد من الموصول التكليف والمفروض انه لا يمكن إرادة التكليف منه لأن قرينه السياق تدل على أن المراد منه هو المال.

هذا كله فيما ذكره المحقق العراقي(قده).

الإشكال الثاني: ما ذكره المحقق النائيني(قده) (١) وحاصله: أن كون نسبة الفعل الى التكليف نسبة الى المفعول المطلق إنما يصح فيما إذا أريد من التكليف المعنى المصدرى وأما إذا أريد التكليف بمعنى اسم المصدر فعندئذ تكون نسبة الفعل إليه نسبة الى المفعول به.

ص: ٣٥٤

---

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ١٦٩.

والوجه في ذلك: هو أنه إن كان الملحوظ في المصدر (التكليف) بما انه مشتمل على النسبة في الجمله فهو معنى حرفي يراد به الحديث وإن لوحظ المصدر بما هو هو لا بما هو مشتمل على النسبة فهو ذات وليس بحدث، وعليه فإذا لوحظ التكليف في المقام بما هو مشتمل على نسبة ما فهو مصدر وحدث حينئذ تكون نسبة الفعل اليه نسبة المفعول المطلق ولا يمكن ان تكون نسبة الفعل اليه نسبة الفعل الى المفعول به واما إذا لوحظ التكليف بما هو هو فيكون عباره عن ذات وغير مشتمل على النسبة وليس حدثا فإذاً بطبيعه حال تكون نسبة الفعل إليه نسبة الى المفعول المطلق.

وعلى هذا فإن أريد من التكليف في الآيه المباركه التكليف بمعنى اسم المصدر الذي هو ذات لا المصدر الذي هو حدث فعندئذ تكون نسبة الفعل اليه نسبة الى المفعول به وحينئذ لا مانع من نسبة الفعل الى المال والى التكليف فكلتا النسبتين نسبة الى المفعول المطلق .

وعليه يكون هذا الإشكال وارد على الشيخ.

وللمناقشه في هذا الإشكال أيضا مجال واسع.

## أصاله البراءه – الاستدلال بالكتاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه – الاستدلال بالكتاب

ذكر المحقق النائيني (قده) أنه إن كان المراد من الموصول في الآيه المباركه المصدر فلا يصح إلا أن يكون مفعولا مطلقا واما إذا كان المراد منه اسم المصدر فيصح جعله مفعولا به والفرق بينهما هو أن المصدر إذا لوحظ بما هو فهو ذات وليس بحدث فإذا كان ذاتا فهى موجوده في المرتبه السابقة على الفعل فيصلاح أن يكون الموصول مفعولا به واما إذا لوحظ بما هو مشتمل على نسبة ما فهو مصدر فلا يصلح إلا أن يقع مفعولا مطلقا لأنه لا وجود له إلا بوجود الفعل فليس له وجود سابق على وجود الفعل لأن المفعول المطلق يتولد من نفس الفعل مثل (علمت علمـا) أو (ضربت ضربـا) وما شاكل ذلك.

ص: ٣٥٥

فإذاً إذا لوحظ الموصول بما هو وهو عباره عن التكليف فهو ذات وليس بحدث ويصلاح أن يجعله مفعولا به وأما إذا لوحظ بما هو مشتمل على نسبة ما فهو مصدر فلا يصلح إلا أن يقع مفعولا مطلقا.

وعلى هذا فلا تناهى بين النسبتين فيمكن أن يجعل التكليف مفعولا به فإذا صحيحة جعل التكليف مفعولا به من جهة انه اسم مصدر فلا تناهى لأن الجمله عندئذ مشتمله على نسبة واحدة وهي نسبة الفعل الى المفعول به سواء كان المراد من الموصول التكليف أم كان المراد منه الفعل او المراد منه المال فعل جميع التقادير نسبة الفعل إليه نسبة الفعل الى المفعول به فعندئذ تكون الجمله مشتمله على نسبة واحدة لا على نسبتين متنافيتين.

والجواب عن ذلك: أنه لا شبهه في أن اسم المصدر والمصدر واحد في الواقع وفي عالم الخارج كما ذكره السيد الاستاذ (قد) وإنما الفرق بينهما في عالم اللحاظ والذهن فإن لوحظ الحدث بما هو فهو حدث ويعبر عنه باسم المصدر وإن لوحظ بما هو مشتمل على نسبة ما فهو ما يعبر عنه بالمصدر. فهذا الفرق بينهما في مقام اللحاظ وعالم الذهن وأما في عالم الواقع فلا فرق بينهما لأن لهما وجود واحد قد يعبر عنه باسم المصدر وقد يعبر عنه بالمصدر فالعلم قد يعبر عنه باسم المصدر إذا لوحظ بما هو وهو وقد يعبر عنه بالمصدر ولكن في مقام الواقع والثبوت شيء واحد ولا فرق بينهما أصلا وإنما الفرق بينهما في عالم اللحاظ وعالم الذهن لا في عالم الواقع والخارج وإلا فال موجود في الخارج حدث واحد.

واما تعبيره (قد) إذا لوحظ الحدث بما هو فهو ذات فهو غريب؛ لأن الحدث إذا لوحظ بما هو فهو حدث وليس له تقرر ما هو قبل وجود الفعل في الخارج حتى يصلح أن يكون مفهولا به وهذا ليس ذاتا فإن اللحاظ لشيء لا يغير من ذلك الشيء فلا يجعل الحدث ذاتا، فما ذكره من أن الحدث إذا لوحظ بما هو فهو ذات يصلح أن يجعله مفهولا به وإذا لوحظ بما هو نسبة إلى شيء ما فهو يصلح أن يكون مفهولا مطلقا هذا الذي ذكره لا يرجع إلى معنى محصل فإنه على كلا اللحاظين فهو حدث غایه الأمر ان الحدث قد يلاحظ بما هو وقد يلاحظ بما هو مشتمل على نسبة ما وفي الخارج شيء واحد فإن العلم يطلق عليه اسم المصدر تاره ويطلق عليه المصدر تاره أخرى فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

فالنتيجه أن ما ذكره (قده) لا يعالج المشكله فإن ظاهر الآيه المباركه أن الموصول إذا كان عباره عن التكليف فهو مفعول مطلقاً أى لا يكلف الله نفسها إلا تكليفاً أتهاها فيكون عباره عن مفعول مطلق من جنس الفعل ولا يصلح أن يكون مفعولاً به فإن المفعول به له تقرر ماهوي في المرتبه السابقه على الفعل مثل ضرب زيد عمرا فعمرو موجود في الخارج سواء وقع عليه الضرب أم لم يقع أو علم عمرو زيداً فزيده موجود في الخارج سواء علمه عمراً لم يعلمه فلم يفهوم المفعول به تقرر ماهوي في المرتبه السابقه على وجود الفعل فنسبه الفعل إلى المفعول به مغاييره لتبسيه الفعل إلى المفعول المطلق فإن المفعول المطلق من جنس الفعل مثل (علمت علماً) و(ضربت ضرباً) و(درست درساً) و(فكرت فكراً) وما شاكل ذلك.

فالنتيجه ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) لا يمكن المساعده عليه.

الوجه الثالث: ما ذكره بعض المحققين [\(١\)](#) (قده) من ان إشكال نسبة الفعل إلى المفعول به ونسبة المفعول المطلق مبنيه على ان المراد من الموصول التكليف ولكن الأمر ليس كذلك. فإن المراد من الموصول هو الحكم فالحكم موضوع للتکليف ومعنى الآيه المباركه لا يكلف الله نفسها كلفه إلا حكمها أنها فالكتفه هو موضوع الكلفه فالكتفه تترتب على الحكم من الوجوب أو الحرمه او نحوهما والحكم يصلح أن يقع مفعولاً به لأن للحكم ثبوت في المرتبه السابقه على الفعل فالفعل إنما يقع على المفعول وهو موجود في المرتبه السابقه.

وعلى هذا فإن كان المراد من الموصول الحكم فلا إشكال عندئذ لأنه سواء أريد من الموصول الحكم او المال او الفعل فهو يصلح أن يكون مفعولاً به على جميع التقادير وعندئذ لا إشكال في البين فلا تجتمع في هذه الجمله نسبتان متبنيتان نسبة الفعل إلى المفعول به ونسبة الفعل إلى المفعول المطلق في حين لو كان المراد من الموصول هو التكليف فسوف تكون نسبة الفعل إليه نسبة المفعول المطلق إلى الفعل ولكن الأمر ليس كذلك فمعنى الآيه المباركه على هذا لا يكلف الله نفسها كلفه إلا حكمها أنها فالحكم هو موضوع الكلفه لتترتب الكلفه على الحكم لأنها عباره عن العقوبه على مخالفه الحكم.

ص: ٣٥٧

---

١- بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الشاهرودي، ج ٥، ص ٣٢.

وما ذكره (قده) يمكنه ان يعالج المشككه ثبتوتا ولكنه خلاف ظاهر الآيه المباركه في مقام الإثبات؛ فإن تفسير الآيه المباركه بذلك معناه أنه يكون معنى الآيه لا يكلف الله نفسها كلفه إلا حكمًا أتاها خلاف ظاهر الآيه لأن ظاهرها بحسب المتفاهم العرفى لا يكلف الله نفسها إلا تكليفاً أتاها وتقدير الكلفه خلاف الظاهر وأيضاً إراده الحكم من الموصول بحاجه الى قرينه فالموصول ظاهر في التكليف فمعنى لا يكلف الله نفسها إلا ما أتاها أي تكليفاً أتاها.

فالنتيجه ان ما ذكره بعض المحققين وإن كان ممكنا ثبتوتا وبه يعالج المشككه ويرفع الاشكال حينئذ إلا انه لا يمكن الالتزام به في مقام الإثبات لأنه على خلاف ظهور الآيه المباركه في ان المعنى لا يكلف الله نفسها إلا تكليفا.

## أصاله البراءه – الاستدلال بالكتاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه – الاستدلال بالكتاب

الوجه الرابع: ان الموصول في الآيه المباركه مفعول مطلق لا- مفعول به على جميع التقادير بقرينه ان الموصول لو كان مفعولاً به للزم ان يتعدى إليه الفعل بالباء لأن ماده التكليف تتعدى بالباء إلى المفعول الثاني وبما أن حرف الجر غير موجود في الآيه المباركه فيكون المراد من الموصول المفعول المطلق على جميع التقادير سواء كان المراد منه المال أو التكليف أو الحكم الشرعي أو الفعل وحينئذ يكون معنى الآيه المباركه لا يكلف الله نفسها إلا كلفه والكلفه تاره تعرض على الحكم الشرعي من الوجوب والتحريم وأخرى تعرض على المال وثالثه على الفعل الخارجي. فيكون الموصول على جميع التقادير مفعول مطلق.

وعلى هذا فلا يلزم محذور اشتغال الآيه عل نسبتين متبنيتين نسبة الفعل الى المفعول به ونسبة الفعل الى المفعول المطلق.

هكذا ذكر في هذا الوجه

ص: ٣٥٨

وتوسيع ذلك بأكثر من هذا: انه لا شبهه في أن الموصول في الآيه المباركه مستعمل في معناه الموضوع له وهو الشيء المبهم من جميع الجهات وانطباقه على فرد المعني في الخارج بحاجه إلى قرينه تدل على ذلك وفي مقام الموصول في الآيه المباركه إما أن ينطبق على الحكم الشرعي كالوجوب أو الحرمة أو نحوهما أو ينطبق على المال او ينطبق على الفعل فهو قابل لانطباق على جميع هذه الأمور وكل واحد منها مصدق للموصول وفرد من أفراده.

واما الإيتاء الوارد في الآيه المباركه فهو بمعنى الاقتدار على جميع التقادير سواء كان المراد من الموصول الحكم ام كان المراد منه المال او الفعل فإن كان المراد منه التكليف والحكم الشرعي فهو مما تعرض عليه الكلفه من جهة الإدانه والعقوبه على المخالفه أو الكلفه من جهة امثاله لأن المكلف معنى بامتثال التكليف وهو نحو من الكلفه وإن كان المراد من الموصول المال فعرض الكلفه عليه من جهة الانفاق فيجب عليه الانفاق وإن كان المراد من الموصول الفعل فعرض الكلفه عليه من جهة الاتيان به في الخارج.

ومن هنا لاـ مانع من أن يراد من الإيتاء معنى الاقتدار بأن يكون المكلف قادرا على امثال التكليف وقدرا على الإنفاق إذا كان الموصول منطبقا على المال وقدرا على الاتيان بالفعل إذا كان الموصول منطبقا على الفعل، وعلى هذا لا يكون الإيتاء مرددا بين الاقتدار والإيصال كما لاـ يكون المراد منه الإيصال لأن الآـيه المباركه في مقام بيان الحكم الواقعى لاـ في مقام بيان حكم الشبهات فإن الإيصال مناسب لبيان حكم الشبهات.

فإذا كان الموصول منطبقا على الحكم الشرعى تعرض عليه الكلفه وهو امثاليه فلاـ بد ان يكون قادرا على الامثال وإذا كان منطبقا على المال فلا بد أن يكون المكلف قادرا على الإنفاق واما إذا كان الموصول منطبقا على الفعل فلا بد ان يكون المكلف قادرا على الاتيان به.

هذا بحسب مقام الثبوت.

واما في مقام الإثبات فهل يمكن إراده هذا الإطلاق من الموصول أو لا يمكن؟

والجواب: ان إراده هذا الإطلاق من الموصول توقف على قرينه الحكمه وهي مقدمات الحكمه فإن تمت فلاـ مانع من إراده الإطلاق من الموصول بالنسبة الى جميع هذه الأمور من التكليف والمال والفعل إلا أن قرينه السياق تمنع من ذلك فإنها تدل على أن المراد من الموصول في الآيه المباركه هو المال لأن الموصول متصرف بوصف الإيتاء من الله تعالى لكل عبد وعندئذ لا يكون له إطلاق يشمل الفعل والتكليف.

وعلى هذا فلا يمكن الاستدلال بالآيه الكريمه على أصاله البراءه الشرعيه فالآيه أجنبية عن الدلالة على البراءه الشرعيه.

ولو سلم ان الآيه داله على البراءه وأن الموصول في الآيه مطلق فيشمل التكليف والمال والفعل فالتكليف إذا كان متصرف بوصف الإيتاء من الله تعالى للعبد فمن المعلوم ان اتصاف التكليف بهذا الوصف يكون في المرتبه السابقة فيكون مفعولا به ولا يصلح لأن يكون مفعولا مطلقا لأن المفعول المطلق من مشتقات الفعل فلا يعقل أن يكون أجنبيا عن الفعل فالموصول المتصرف بوصف الإيتاء من الله تعالى للعبد أجنبى عن التكليف فلاـ يصلح أن يقع مفعولا مطلقا بل هو مفعول به كما لو كان المراد منه المال او الفعل. فعلى تقدير تسليم ان الآيه مطلقة فلاـ مانع من الاستدلال بالآيه الكريمه على أصاله البراءه الشرعيه وإنما الكلام في مفاد الآيه الكريمه فهل مفادها البراءه الشرعيه ولكن بنحو قاعده قبح العقاب بلاـ بيان بنحو تكون أصاله الاحتياط الشرعيه وارده عليها ورافعه لموضوعها كما إذا فرضنا أن مفاد الآيه المباركه نفي الكلفه عن التكليف الواقع غير الواثق الى المكلف فلاـ شبهه عندئذ أن دليل الاحتياط يدل على إيصال التكليف الواقعى بإيجاب الاحتياط لأنـ إيجاب الاحتياط طريق الى إثبات الواقع وإيصاله وإحرازه فتكون أصاله الاحتياط الشرعيه وارده على البراءه الشرعيه كما أنها وارده على قاعده قبح العقاب بلاـ بيان لأنـ الاحتياط الشرعي بيان جزما.

وإن كان مفاد الآية الكريمه نفي الكلفه في مورد الجهل بالأحكام الواقعية والشك فيه ففي مثل ذلك لا يكون دليل إيجاب الاحتياط الشرعي واردا عليه بل هو معارض له لأن دليل إيجاب الاحتياط الشرعي يدل على انه في مورد الجهل بالأحكام الواقعية الشرعيه هو مورد لوجوب الاحتياط وهذه الآية تدل على أن هذا المورد موردا لأصاله البراءه الشرعيه فعندها تقع المعارضه بين أصاله البراءه الشرعيه وأصاله الاحتياط.

هذا هو الفرق بين مفاد الآية الكريمه.

ومن هنا يظهر الفرق بين مفاد هذه الآية ومفاد الآية الأولى؛ فإن مفاد هذه الآية نفي الكلفه عن التكليف مباشره واما مفاد الآية الأولى فهو نفي العقوبه والعذاب على مخالفه التكليف الواقعى.

فالنتيجه ان هذه الآيه في مقام الإثبات لا تدل على أصاله البراءه الشرعيه ولو سلم دلالتها فمدخلوها مردود بين فرضين: الفرض الأول والفرض الثاني وهل الصحيح الأول منهما أو الصحيح الثاني سوف نتكلم فيها في مورد المعارضه بين أصاله الاحتياط وأصاله البراءه الشرعيه.

هذا تمام كلامنا في هذه الآية المباركه.

## أصاله البراءه – الاستدلال بالكتاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه – الاستدلال بالكتاب

الآية الثالثة: وهي قوله تعالى: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسِيقًا فُوحاً أَوْ لَحْمَ خَتِيرٍ فَإِنَّهُ رَجُسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) (١١)

والاستدلال بالآية الكريمه ان الله تعالى علم نبيه الأكرم(ص) كيفيه المحاجه مع اليهود الذين يدعون محرمات أخرى في الشريعه المقدسه غير ما هو موجود في الآية الكريمه فإن الله تعالى علم طريق المحاجه معهم فقال الله: قل لهم لا أجد فيما أوحى إلى محرما.

ص: ٣٦١

١- سورة الانعام، آية ١٤٥.

ويتمكن تصوير ذلك على مجموعه من النكات:

النكته الأولى: أن الله تعالى حينما علم نبيه الأكرم بهذه الكيفيه من المحاجه مع اليهود وهي العدول من التعبير بعدم الوجود إلى التعبير بعدم الوجود مع ان عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود ولكن مع ذلك قال النبي(ص): لا أجد فيما أوحى إلى

محرماً أى ما أوحى الله تعالى إلى غير ما هو موجود في الآية المباركة وبطبيعة حال هناك محرمات في الشريعة المقدسة ما أوحى الله تعالى لنبيه بها وفي رسالته موجودة تلك المحرمات ولكن ما أوحى الله تعالى بهذه المحرمات إلى حين صدور هذه الآية المباركة وإلا - فمن الواضح أن جميع الشريعة مما أوحى الله تعالى بها على نبيه فلا محالة يكون الوحي بالتدريج وليس بالدفعه وكذا في رساله النبي الأكرم المشتمله على جميع الأحكام الشرعيه مما أوحى الله تعالى جميع ما في الرساله الى النبي الأكرم(ص) مره واحده فإنه غير معقول ومن هنا يكون الوحي بالتدريج على طول عشرين سنه إلى تمام الدين بما له من الأحكام.

فنكثه قول النبي الأكرم(ص) بذلك بعد تعليم الله له هى أنه لا اجد فيما أوحى إلى محرما إلا هذه المحرمات الموجودة في الآية الكريمه لأن نزول الوحي كان تدريجيا وإلا فهناك محرمات موجوده في الشريعة المقدسه وفي أم الكتاب وفي الرساله. هذه هي النكته من العدول بالتعبير عن عدم الوجود إلى عدم الوجود.

النكته الثانية: ان اليهود لا يصدقون بالنبي الأكرم(ص) سواء علمه بكيفيه المحاجه معهم بعدم الوجود او كيفيه المحاجه معهم بعدم الوجود ولكن حيث إن عدم الوجود أفصح وأوقع في النفوس في مقام المحاجه ولهذا عدل عن عدم الوجود إلى عدم الوجود ولعل النكته في العدول هو هذا وإلا في النبي الأكرم(ص) لا فرق بين التعبير بعدم الوجود والتعبير بعدم الوجود لأن عدم وجوده مساوق لعدم الوجود.

النكته الثالثه: ان الظاهر من الروايات أن الآيه الكريمه لا- تختص بموردها فإن مورد الآيه المحاجه مع اليهود بل الآيه فى مقام بيان كبرى كلية وتطبيق تلك الكبرى على المقام فالعدول من عدم الوجود إلى عدم الوجود لنكته عامه وهى أن عدم الوجودان فى الشبهات الحكميه إذا كان من النبي الأكرم(ص) او من الأنئم الأطهار(ع) فهو يدل على الترخيص الواقعى أى إطلاق العنان واقعا واما إذا كان عدم الوجودان من غير المعصوم كالفقهاء والمجتهدین إذا قاموا بالفحص فى الشبهات الحكميه عن وجود الدليل على الحكم الشرعى من الوجوب او التحريم ولم يجدوا الدليل فعدم الوجودان لا يدل على عدم الوجود.

فعدم وجودانه يفيد الترخيص الظاهري ويفيد إطلاق العنان الظاهري وهو مفاد أصاله البراءه الشرعية.

وعلى ضوء هذه النكته العامه يمكن الاستدلال بالآيه الكريمه على أصاله البراءه الشرعية أى إذا قام الفقهاء والمجتهدین بالفحص فى الشبهات الحكميه عن الدليل ولم يجدوا الدليل على الوجوب أو الحرمه فيها مع احتمال وجوده فعندهذا لا مانع من التمسك بأصاله البراءه لإثبات الترخيص فى هذه الشبهات فيجوز الإتيان فى الشبهه التحريميه ويجوز الترك فى الشبهه الوجوبيه ظاهرا بمقتضى أصاله البراءه الشرعية.

واما على ضوء النكتتين الأوليين فالآيه أجنبية عن الدلالة على أصاله البراءه الشرعية.

وهنا تعليقان على دلالة الآيه المباركه على أصاله البراءه الشرعية:

التعليق الأول: ان المذكور في الآيه الكريمه عدم وجودان النبي الأكرم(ص) ومن الواضح ان عدم وجودانه مساوق لعدم الوجود فى الواقع فإذا لا شک فى المقام فى ثبوت الواقع وعدم ثبوته حتى يتمسک بأصاله البراءه.

ولكن هذا التعليق غير صحيح؛ فإن هذا التعليق مبني على الغفله عن النكته العامه وهي أن العدول من عدم الوجود الى عدم الوجودان مبني على نكته عامه ولا يمكن ان يكون جزافا وهي ان عدم الوجود إذا كان من المعصومين فهو مساوق لعدم الوجود وأما إذا كان من غير المعصومين فهو غير مساوق لعدم الوجود فاحتمال الوجود موجود وعندئذ لا- مانع من التمسك بأصاله البراءه الشرعية.

هذا مضافاً إلى أن في هذا التعليق تخيل اختصاص الآية الكريمة بموردها وهو عدم وجود النبي الأكرم(ص) ومن الواضح أن المورد لا يكون مختصاً ولا مقيداً.

فالنتيجة أن هذا التعليق غير وارد، فلو فرضنا أن النكتة العامة هي الأظهر من الآية الكريمة فلا مانع من التمسك بأصاله البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية بعد الفحص وعدم وجود الدليل على الحكم الشرعي، وأما إذا قلنا أن الأظهر هو النكتة الأولى دون النكتة الثالثة العامة فتكون الآية أجنبية عن المقام.

التعليق الثاني: ما ذكره بعض المحققين [\(١\)](#) (قده) على ما في تقرير بحثه من أن عدم وجود النبي الأكرم(ص) بالنسبة إلى ما وصل إليه بالوحى (لا أجد فيما أوحى إلى) ولم ينف ما شرع من قبله وإنما نفى ما أوحى الله تعالى به وأما ما شرعه فهو لم ينف ذلك.

ولكن لا يمكن الاعتماد على ذلك أيضاً فإن النبي الأكرم(ص) إنما يكون مشرعاً بالوحى أو بتزول جبريل عليه لا مستقلابدون وصول الوحى من الله تعالى إليه أو بدون نزول جبريل.

فالنتيجة: أن الآية لو لم تكن ظاهره في النكتة الأولى فلا مانع من حملها على النكتة الثالثة وهي أن تعليم الله تعالى لنبيه الأكرم بكيفيه مخاطبته اليهود بعد الوجدان من المخاطبته بعد الوجود لا يمكن أن يكون جزاً وبلا نكته والنكته هي نكته عامه عرفيه وهي ان عدم الوجدان إذا كان من المعصومين فهو مساوٍ لعدم الوجود ولا موضوع حينئذ لأصاله البراءه الشرعية وأما عدم الوجدان إذا كان من غير المعصومين كالفقهاء والمجتهدين فلا يساوٍ لعدم الوجود ولا يدل على عدم الوجود فهو منشأ للشك في ثبوت الحكم الشرعي وعدم ثبوته فلا مانع من التمسك بأصاله البراءه.

ص: ٣٦٤

---

١- بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الشاهرودي، ج ٥، ص ٣٤.

Your browser does not support the audio tag

### الموضوع: أصاله البراءه – الاستدلال بالكتاب

إلى هنا قد تبين أن معنى الآية الكريمه هو المحاجه بعدم الوجود ولكن يطبق فى مورده الخاص وهو المحاجه مع اليهود وقد علّم الله تعالى نبيه الأكرم (ص) طريقه المحاجه مع اليهود وهى عدم الوجود لا عدم الوجود مع ان الأنسب هو المحاجه بعدم الوجود فإن اليهود أدعوا محرمات أخرى غير المحرمات المذكوره في الآية الكريمه فيكون الأنسب التعبير بعدم وجود محرمات أخرى غير المحرمات المذكوره في الآية الكريمه.

وعليه يكون العدول من المحاجه بعدم الوجود إلى المحاجه بعدم الوجود لمحاله لنكته ولا يمكن أن يكون جزافا واما تطبيقه فى مورد الآية فلعله لنكته إفهام اليهود أن عدم وجود النبي الأكرم (ص) يكفى فى عدم الوجود أو أن نكتته ان عدم الوجود فى مقام الاحتجاج أوضح وأوقع فى النفوس من عدم الوجود.

واما نكتته العame باعتبار أن عدم الوجود معنى عام جامع بين العلم بالعدم وبين عدم العلم فالعدل من عدم الوجود الى عدم الوجود إنما هو لنكته عame تشمل جميع الشبهات الحكميه سواء كانت فى زمن المعصومين او فى عصر الغيبة فإن عدم الوجود يختلف باختلاف الموارد والأشخاص فإن كان من المعصوم فهو مساوق للعلم بعدم الوجود فى الواقع فى الشبهات الحكميه بعد الفحص وعدم وجود الدليل وإن كان من غيره فيكون مساوقاً لعدم العلم فإذا فحص فى الشبهات الحكميه ولم يوجد دليلاً على الوجوب أو الحرمة فيكون عدم وجود الدليل فى الواقع موجود ولكن غير واصل اليه.

وعلى هذا يدل عدم الوجود من المعصوم على الترخيص الواقعى وإطلاق العنوان واقعاً وأما عدم الوجود من غير المعصوم فهو يدل على الترخيص الظاهري وعليه فلا مانع من الاستدلال بالآية الكريمه على أصاله البراءه.

ص: ٣٦٥

واما العليق الذى ذكره بعض المحققين على الاستدلال بهذه الآية وحاصله: أن مورد الآية الكريمه هو عدم وجود النبي الأكرم وهو مساوق لعدم صدور الوحي ولعدم صدور التشريع وعدم صدور الدليل، ومن الواضح ان موضوع أصاله البراءه ليس عدم صدور التشريع وعدم صدور الدليل بل موضوعها عدم وصول الدليل لا عدم صدوره والآية لا تدل على ذلك.

هذا التعليق مبني على تطبيق مفاد الآية على موردها فإن مفادها إذا طبق على موردها تكون أجنبية على الدلالة على أصاله البراءه الشرعيه إذ لا شك فى عدم صدور تشريع آخر في مورد الآية ولهذا لا مورد لأصاله البراءه الشرعيه لأن دلالة الآية على أصاله البراءه الشرعيه مبنيه على نكته عame وهي ان عدم الوجود فى نفسه لا يدل على عدم الوجود وهذا معنى عام كما هو واضح جامع بين العلم بالعدم وبين عدم العلم فالعدل من عدم الوجود إلى عدم الوجود معنى عام مبني على نكته عame وهي أن الفحص إذا كان من المعصوم كان مساوق للعلم بالعدم فلا مجال لأصاله البراءه الشرعيه واما إن كان الفحص من غير المعصوم

كما فى عصر الغيبة فهو مساوق لعدم العلم وعدم الوصول وهو موضوع لأصاله البراءه الشرعية.

فالنتيجه: أنه على ضوء هذه النكته العامه لا مانع من الاستدلال بها على أصاله البراءه الشرعية.

ولكن هل الأخبار الداله على إيجاب الاحتياط فى الشبهات التحريميه وفي الشبهات الوجوبية صالحه لمعارضه الآيه المباركه او غير صالحه لذلك؟ باعتبار أن الآيه المباركه تدل على الترخيص الظاهري فى الشبهات الحكميه الوجوبية والتحرميه وروايات الاحتياط تدل على وجوب الاحتياط فيها فعندها هل تصلح هذه الروايات لمعارضه الآيه الكريمه أم لا؟

قد يقال كما قيل: بعدم صلاحيه هذه الروايات لمعارضه الآيه الكريمه لأنها مخالفه للكتاب والروايات المخالفه للكتاب لا تكون حجه فى نفسها وداخله فى الروايات التي تنص على ان ما خالف الكتاب زخرف او باطل او لم أقله وهي روايات متعدده وصحيحه وبما أن روایات الاحتياط مخالفه للآيه الكريمه فتدخل فى تلك الروايات فلا تكون روایات الاحتياط حجه فى نفسها لأنها مخالفه للكتاب وباطله وزخرف ولم تصدر من الأئمه الأطهار(ع).

والجواب عن ذلك: ان الروايات المخالفه للكتاب التي لم تصدر منهم (ع) موضوعها المخالفه للكتاب والسنه والمراد من المخالفه إما بنحو التباهي كما لو دل الكتاب على حرمه شيء والروايه دلت على عدم حرمه فلا محاله تكون مثل هذه الروايه مطروحة لعدم صدورها منهم (ع) وقد تكون المخالفه بنحو العموم والخصوص من وجه فأيضا لا تكون هذه الروايات صادرها منهم (ع) في مورد الاجتماع بمقتضى هذه الروايات الناصه على أن ما خالف الكتاب والسنه فهو زخرف وباطل ولم يصدر منها.

فموضوع الروايات هو المخالفه بأى نحو من هذين النحوين.

وأما إذا كانت المخالفه بنحو العموم والخصوص المطلق او بنحو المطلق والمقييد فلا- مانع من صدورها بل قد صدرت جزما روایات مخالفه لعموم الكتاب وإطلاقه ومن هنا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وتقييد إطلاقه به.

وما نحن فيه كذلك فإن روايات الاحتياط أخص من الكتاب والكتاب يدل على أصاله البراءه مطلقا في الشبهات الحكميه من الوجوب والتحريم وغيرهما وأما روايات الاحتياط فهى مختصه بالشبهات الحكميه التحريميه فقط ولا تشمل الشبهات الوجوبية ولهذا تكون نسبتها إلى الآيه نسبة المقيد إلى المطلق والخاص الى العام ومثل هذه المخالفه غير مشموله لتلك الروايات كما ذكرنا.

إلى هنا قد تبين أنه لا- مانع من الاستدلال على أصاله البراءه الشرعيه بهذه الآيه إلا- ان روايات الاحتياط تقييد إطلاقها بغير الشبهات التحريميه لأن وظيفه المكلف في الشبهات التحريميه الاحتياط.

هذا تمام كلامنا في هذه الآيه.

الآيه الرابعة: قوله تعالى : (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (١) فإنها تدل على انه ليس من شأنه تعالى إضلal قوما قبل هدايتهم وبيان الحجه عليهم فإن المراد من الموصول في الآيه (ما يتقوون) الأحكام الشرعيه من الوجوبات والتحريمات فقبل بيان تلك الأحكام الشرعيه وإتمام الحجه لا يكون من شأنه تعالى الإدانه والعقوبه لأن الإضلal عباره عن العقوبه والمصل هو المتمرد وال العاصي فالمعنى أنه ليس من شأنه تعالى العقوبه على فعل واجب وترك محروم ما لم يبيّن ذلك الوجوب أو الحرمه وإتمام الحجه عليهم.

ص: ٣٦٧

ولكن هل أن مفاد الآية أصاله البراءة الشرعية أو ان مفادها أصاله البراءة العقلية وهي قاعده قبح العقاب بلا بيان؟

## أصاله البراءه - الاستدلال بالكتاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أصاله البراءه - الاستدلال بالكتاب

كان كلامنا في قوله تعالى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ )<sup>(١)</sup> وتقريب الاستدلال بهذه الآية انها داله على ان الله تعالى لا يقوم بإضلal قوم وإدانتهم وعقوبتهم قبل إتمام البيان والحججه عليهم، وعلى هذا تكون الآية داله على أصاله البراءه وحيث إن البيان في الشبهات الحكيمه سواء كانت وجوبيه ام تحريميه إذا لم يتم بعد الفحص ولم يجد الدليل والحججه على الحكم من الوجوب او الحرمه فلا يعاقب الله تعالى على الفعل أو الترك لأنه عقاب قبل إتمام الحججه والبيان عليه وهو لا يصدر من الله تعالى.

ودعوى ان مفاد الآية الكريمه رفض الإضلal عن الأمم السابقة ولا صله لها بنفي العقوبه الأخرويه وذلك بقرينه الفعل الماضى فى الآية ( وما كان ) فإنه قرينه على أنه الله تعالى لا يضل قوما من الأمم السابقة قبل البيان عليهم فلا صله لها بأصاله البراءه الشرعية في الشبهات الحكيمه من الوجوب او الحرمه .

هذه الدعوى مدفوعه: بأنه لا توجد قرينه لا في الآية الكريمه ولا من خارجها على نظر الآية إلى الأمم السابقة بل جمله ( ما كان ) شاهده على عدم اختصاص نفي الإضلal والعقوبه بالأمم السابقة لأن المتفاهم العرفي من هذه الجمله كما تقدم هو أنه ليس من شأنه تعالى ولا يليق به ان يضل قوما ويعاقبهم قبل إتمام الحججه عليهم وقبل البيان فهى إذا داله على نفي الشأنه وحيثند لا فرق فيه بين نفي العقوبه عن الأمم السابقة ونفي العقوبه عن الأمم اللاحقه ولا بين نفي العقوبه الدنيويه ونفي العقوبه الأخرويه لأن كل منهما لا يليق بشأنه تعالى وتقدس معاقبه قوما أو طائفه او شخصا بدون بيان وحججه .

ص: ٣٦٨

١- التوبه/السورة٩، الآية١١٥ .

ودعوى اختصاص الآية ببعض العقوبه دون جميعها لأن الآية مختصه بالإضلal وهو الانحراف إما في العقيده أو في العمل الخارجى ولا تعم العقوبات الأخرويه وما شاكل ذلك من العقوبات الأخرى.

هذه الدعوى مدفوعه: فإن هذه الجمله تدل على أنه ليس من شأنه تعالى ذلك وحيثند لا فرق بين أن يكون المذكور في الآية عقوبه خاصه او لا يكون ذلك مذكورا طالما أن الآية تدل على أنه ليس من شأن الله تعالى أن يعاقب من دون إتمام الحججه بلا فرق بين العقوبه الدنيويه والعقوبه الأخرويه فهذه الجمله تدل على عدم الفرق وإن كان المذكور في الآية عقوبه خاصه .

فالنتيجه: أنه لا إشكال من هذه الناحيه في الآية الكريمه .

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أن المراد من الموصول في قوله تعالى: (وما يتقون) هو الأحكام الشرعية ولكن هل المراد منه خصوص الأحكام الشرعية الواقعية أو المراد منه ما هو الأعم من الحكم الواقعى والظاهري كإيجاب الاحتياط؟ فهنا وجهان:

الوجه الأول: ان المراد منه في الآية خصوص الأحكام الواقعية لا- الأعم منه ومن الأحكام الظاهريه وذلك بقرينه أن ظاهر الآية المباركه إنما هو العقوبه على مخالفه الموصول نفسه بعد البيان وهذا يشكل قرينه على أن المراد من الموصول هو الحكم الواقعى فإن مخالفه الحكم الواقعى بنفسه توجب استحقاق العقوبه وإما وجوب الاحتياط الذى هو حكم ظاهري فقد ذكرنا غير مرره أنه وجوب طريقى وليس له شأن غير تنجز الواقع عند الإصابة والتعذير عند الخطأ ولهذا لا عقوبه على مخالفته بنفسه إلا على مخالفه الواقع ولا- مشوبه على موافقته بنفسه إلا- على موافقه الواقع فمن أجل ذلك الموصول لا- يشمل الحكم الظاهري كوجوب الاحتياط وحجيه الأمارات وما شاكلهما لأنها احكام طرقيه لا شان لها إلا تنجز الواقع عند الإصابة والتعذير عند الخطأ وهذا قرينه على ان المراد من الموصول هو الحكم الواقعى لأن ظاهر الآية هو أن العقاب إنما هو على مخالفه الموصول بنفسه بعد البيان وإتمام الحجه مع أنه لا عقوبه على مخالفه نفس وجوب الاحتياط ولا مشوبه على موافقه نفس وجوب الاحتياط كما هو الحال في حجيه الأمارات فإنه لا عقوبه على مخالفه نفس الأماره إلا العقوبه على التسبب بضياع مصلحه الواقع عند عدم الإصابة ولا مشوبه على موافقه نفس الأماره إلا المشوبه على تحصيل مصلحه الواقع عند الإصابة.

وعلى هذا يكون المراد من الموصول في الآية المباركة هو الحكم الواقعى لا الأعم منه ومن الحكم الظاهري.

الوجه الثاني: ان المراد منه ما هو أعم من الحكم الواقعى والظاهري فإن الحكم هو المعنون بعنوان التقوى والسبب لحصول التقوى ولا فرق من هذه الناحية بين الحكم الواقعى والحكم الظاهري فكما ان الحكم الواقعى سبب للتقوى فكذلك الحكم الظاهري فإن إيجاب الاحتياط أيضا سبب للتقوى لأن الاحتياط من اظهر وأرقى مراتب العبوديه ولهذا يكون سببا للتقوى فكما ان امثال الحكم الواقعى سبب للتقوى كذلك موافقه الاحتياط سبب للتقوى وظاهر الآية الكريمه أن نفي العقوبه ونفي الإدانه والإضلال إنما هو بعد البيان فما لم يبين سبب التقوى فلا عقوبه ولا إدانه ولا إضلال وسبب التقوى يشمل الحكم الواقعى والحكم الظاهري معا.

وعلى هذا فالآية الكريمه تدل بنفسها على إيجاب الاحتياط في الشبهات الحكميه الوجوبية والتحريميه ورويات الاحتياط رغم اختصاصها بالشبهات التحريميه ولكن مع ذلك لا تصلح أن تكون مقيده للإطلاق الآية المباركه لما ذكرناه في بحث المطلق والمقييد من أن حمل المطلق على المقييد إنما هو في موردين:

أحدهما: فيما إذا كان الحكم المجعل فيها واحدا وهو إما ثابت للمقييد كما إذا قال المولى: (صل) وبعد ذلك قال: (صل مستقبل القبله) فإنه لا بد من تقييد المطلق بالمقييد فإن الحكم المجعل فيها واحدا وهو إما ثابت للمطلق او للمقييد فهو ثابت للمطلق لكن القيد لغوا وجزافا وهذا لا يمكن صدوره من المولى الحكيم ولهذا لا بد من التقييد وأن الحكم ثابت لحصه خاصه وهي الحصه المقيده.

ثانيهما: فيما إذا كان التنافي بينهما بالإيجاب والسلب وإن كان الحكم المجعل فيها انحلاليا كما إذا قال المولى أكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق منهم فإنه لا بد من حمل المطلق على المقييد، فإن كان المطلق والمقييد كلاهما مثبتين والحكم المجعل فيها انحلاليا فلا وجه لحمل المطلق على المقييد كما إذا قال المولى أكرم العلماء ثم قال أكرم العلماء العدول فالمقييد أيضا مثبت كالمطلق فلا وجه لحمل المطلق على المقييد والحكم المجعل فيها انحلاليا ثابت لكل فرد من أفراد العلماء بل يحمل المقييد في مثل هذه الموارد على أفضل الأفراد ويبقى المطلق على حاله غايه الأمر ان إكرام العلماء العدول أظهر من إكرام مطلق العلماء.

وما نحن فيه كذلك فإن الآية المباركة تدل على إيجاب الاحتياط في مطلق الشبهات أعم من أن تكون وجوبه أو تحريميه ورويات الاحتياط تدل على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريميه فقط فعندئذ لا وجه لحمل الطلق على المقيد باعتبار أن الحكم المجعل فيهما وهو إيجاب الاحتياط انحلالى وثبتت لكل فرد من أفراد الشبهه غايته الأمر يحمل المقيد على أفضل الأفراد ويبقى المطلق على حاله.

وعلى هذا تكون الآية دالة على إيجاب الاحتياط في الشبهات الحكميه ولا تدل على أصاله البراءه الشرعيه بل يكون مفادها أصاله البراءه العقليه أى قاعده قبح العقاب بلا بيان ولكن هذه القاعده مرفوعه بقاعده الاحتياط لأن أصاله الاحتياط وارده على هذه القاعده ورافعه لموضوعها وجدانا لأن موضوع هذه القاعده عدم البيان ولا شبهه في أن إيجاب الاحتياط بيان فأصاله الاحتياط وارده على هذه القاعده.

إلى هنا قد تبين عدم تماميه دلاله شيء من الآيات على أصاله البراءه الشرعيه إلا في بعض الفروض.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآيات الكريمه.

وبعد ذلك يقع الكلام في الاستدلال بالروايات على أصاله البراءه الشرعيه.

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الرمر: ٩

### المقدمة:

تأسيس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجري في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوارات العلمية.

### إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثرها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى توفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحثية بعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

### الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحواسيب واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوازيت العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

### السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المتراطبة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحث للمصادر والمعلومات

اللتزام بذكر المصادر والماخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملازم والدوريات  
إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكانية الدينية والسياحية  
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنت بعنوان : [www.ghaemyeh.com](http://www.ghaemyeh.com)  
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الاطلاق والدعم العلمي لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والرد عليها  
تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث kiosk، ويب كيوسك Bluetooth، الرسالة القصيرة (SMS)  
إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس  
إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج في البحث والدراسة وتطبيقاتها في أنواع من الlaptop والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛  
JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية  
ANDROID.١  
IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقديم مجاناً في الموقع بثلاث اللغات منها العربية والإنجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهید محمد حسن التوکلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب في طهران ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ - ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ شؤون المستخدمين





للحصول على المكتبات الخاصة الأخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

وللإيصال من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩

