



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لئالى الاصول

كاتب:

آيت الله سيد محمد على علوى گرگانى

نشرت فى الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٩	لثالى الاصول القسم الثانى فى مباحث القطع و الظن المجلد ٤
٩	اشاره
٩	اشاره
١٤	المقصد السابع: فى مباحث القطع وما يترتب عليه من الأحكام والآثار
١٤	فى أن القطع من مسائل علم الأصول
١٦	تقسيم حالات المكلف
٢٩	البحث عن أن حجيه القطع ذاتيه
٣٢	البحث عن معنى حجيه القطع
٤١	المناقشه فيما قبل فى إمكان جعل الحجيه للقطع
٤٧	فى جواز بعث المنبعث بالحكم الأول وعدمه
٥٢	فى حقيقه الأمر الشرعى الصادر بلزوم متابعه القطع
٥٥	بحث حول مراتب الحكم
٥٨	فى التجزى
٦٥	فى عدم اختصاص التجزى بالقطع
٦٨	فى حرمه التجزى وعدمها
٦٨	دلالة الخطابات الأوليه على حرمه التجزى
٧٩	دلالة العناوين الثانويه على حرمه التجزى
٨٢	دلالة الأدله الأربعة على حرمه التجزى
١٠٦	الأمر الخامس / فى بيان أقسام القطع من الطريقي والموضوعى
١٠٩	البحث عن حقيقه القطع الكاشف
١١١	تقسيمات القطع الكاشف
١١٨	فى الآثار والأحكام المترتبه على القطع الطريقي والموضوعى
١٢٣	محاولة المحقق النائينى لدفع الإشكال

- ١٣٣ في بيان أخذ العلم بالحكم موضوعاً لمثله وضده
- ١٤٣ في قيام الأمارات مقام القطع وعدمه
- ١٤٧ المقام الأول / الكلام في مقام الثبوت
- ١٥٦ المقام الثاني / الكلام في مقام الإثبات والدلالة
- ١٦٣ المقام الثالث / البحث عن قيام القواعد والأصول مقام العلم
- ١٦٨ البحث عن الأصول غير الـمُحززه
- ١٧٣ الأمر السادس / في وجوب الموافقه الالتزاميه وعدمه
- ١٧٨ في ما يجب الالتزام به من الأحكام الإلهيه
- ١٨٥ البحث عن ثمره جريان الأصل
- ١٩٠ في وجوب الموافقه الالتزاميه وعدمه
- ١٩٤ الأمر السابع / في حجيه قطع القطع ونحوه
- ١٩٧ حقيقه الإدراكات
- ٢٠٧ في الملازمه بين حكم العقل والشرع
- ٢١٢ الأمر الثامن / حجيه العلم الإجمالي وتنجزه
- ٢١٥ في اقتضاء العلم بنفسه الحجيه وعدمه
- ٢٢٦ في أنّ العلم الإجمالي علّه للتنجز أو اقتضاء له
- ٢٣٣ مسأله جعل البدليه
- ٢٣٦ في كفايه الامتثال الإجمالي عند التمكّن من التفصيلي وعدمها
- ٢٣٩ حكم الاحتياط المستلزم لتكرار العمل
- ٢٤٥ حكم الاحتياط المستلزم التكرار
- ٢٤٧ في كفايه الامتثال الإجمالي وعند عدم التمكّن من الأمتثال العلمى التفصيلي
- ٢٤٩ دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والتفصيلي
- ٢٥٢ المقصد الثامن / في الظنّ وما له من الأحكام
- ٢٥٨ في المراد من إمكان التعبد بالظنّ
- ٢٦٦ الدليل على إمكان وقوع التعبد بالظنّ
- ٢٧١ الدليل الثاني لابن قتيبه على استحاله التعبد بالظنّ

٤٥٠	المبحث الرابع / في حجّيه الشهره الفتوائيه
٤٦١	المبحث الخامس / في حجّيه الخبر الواحد
٤٧٠	أدّله المنكرين لحجّيه الخبر الواحد
٤٨١	أدّله المُثبتين لحجّيه الخبر الواحد
٥١١	موانع ثبوت المفهوم في آيه النبأ
٥١١	المانع الأوّل: الإشكالات الوارده على آيه النبأ
٥٢٧	المانع الثاني
٥٣٠	المانع الثالث
٥٣٤	البحث عن سائر ما يرد على حجّيه خبر الواحد
٥٧٥	البحث عن مدلول آيه النفر
٥٩٠	فهرس الموضوعات
٥٩٨	تعريف مركز

لثالی الاصول القسم الثانی فی مباحث القطع و الظن المجلد ۴

اشاره

سرشناسه : علوی گرگانی، سیدمحمدعلی، ۱۳۱۷ -

عنوان و نام پدیدآور : لثالی الاصول القسم الثانی فی مباحث القطع و الظن / تالیف السیدمحمدعلی العلوی الحسینی الکرگانی.

مشخصات نشر : قم: دارالتفسیر، ۱۴۳۱ ق.= ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۱۰ ج .

شابک : ۱۵۰۰۰۰ ریال: دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۴-۶؛ ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۵-۳؛ ج. ۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۶-۰؛ ج.

۳ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۷-۷:

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان عطف: لثالی الاصول.

یادداشت : کتابنامه.

عنوان عطف : لثالی الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ع۹۸۶ ۱۳۸۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۱۶۳۰۳۴

ص: ۱

اشاره

تألیف:

سماحه المرجع الدینی آیه الله العظمی

السيد محمد علي العلوي الكركاني الحسيني دام ظلّه

الجزء الرابع

بسم الله الرحمن الرحيم

ص:٤

المقصد السابع

فـى مباحث القطع

وما يترتب عليه

المقصد السابع / فى مباحث القطع وما يترتب عليه

المقصد السابع: فى مباحث القطع وما يترتب عليه من الأحكام والآثار

إنّ البحث عن القطع يستحقّ أن يتقدّم على جميع المباحث، لما فيه من الشرف والفضيله، وسموّه المرتبه العلميه لأنّه حجّه ذاتيه كاشفه، وأماره مبيّنه بوضّحه، كلّ ذلك بحكم العقل كما سيظهر لاحقاً. لهذا نتعرّض لأحكامه وهى تنعقد فى أمور متعدّده:

فى أنّ القطع من مسائل علم الأصول

فى أنّ القطع من مسائل علم الأصول

الأمر الأوّل: فى أنّ بحث القطع هل يعدّ من المسائل الأصوليه، أو أنّه من المسائل الكلاميه، أو ليس بشىء منهما، بل هو شبيه بالثانى؟

ربما يقال بالأوّل، لأنّ البحث الأصولى عبارته عن البحث عن كون الشىء موجباً لإثبات الحكم الشرعى الفرعى، بحيث يصير حجّه، ولا يلزم أن يقع وسطاً للإثبات بعنوانه، بل يكفى كونه موجباً لاستنباط الحكم كسائر الأمارات العقلانيه والشرعيه، فيكون حال القطع كحال الظنّ، فى أنّ الأحكام المترتبه عليه لا- يكون بعنوان الظنّ، بل الأحكام تتعيّن بالعناوين الواقعيه، مثلاً- يُقال: الخمر حرام دون مظنونها، فالقطع والظنّ يشتركان فى هذه القضيه، باعتبار كونهما أمارتان على الحكم، توجبان تنجيّزه وصّحه العقوبه على مخالفته إذا صادف الواقع.

أقول: ولكنّه مخدوش :

أولاً: بالفرق بين الظنّ والقطع، حيث أنّ نفس تعلق الظنّ بشيء لا يستلزم كونه حجّه، إلاّ إذا دلّ الدليل على حجّيته كالظنّ الخاص، وهذا بخلاف القطع حيث يكون بنفسه حجّه .

و ثانياً: بأنّه لو سلّمنا الاشتراك، ولكن لا يخفى أنّ الالتزام بذلك يستلزم رفع اليد عمّا هو المعتبر في المسأله الاصوليه، وهو أن تكون نتيجهها على تقدير التماميه موجهه للقطع بالوظيفه، مع أنّ القطع بالوظيفه بنفسه نتيجه، لا أن يكون موجبا لحدوث قطع آخر.

مع أنّ الالتزام بما ذكر، موجبٌ لدخول أكثر المباحث التي قيل بخروجها عن علم الأصول كمباحث اجتماع الأمر والنهي، والمجمل والمبين، والمشتق؛ لأنّ البحث عن هذه الأمور موجبٌ لإثبات الحكم الشرعي، ويفيد في مقام إقامه الحجّه، ولا يخفى أنّ الالتزام بذلك مشكّلٌ جداً .

وأما وجه عدم كونه من المسائل الكلاميه: فلاّ أنّ مسائل علم الكلام عبارته عن مجموعه من المسائل العقليه التي لها مساس بالأمر الذهنيّه ومرتبطة بالعقائد من الخلق والخالق والوجود وما إيذالك، فلا علاقة لمسائل علم الأصول بها. نعم، بما أنّ مرجع البحث في الأصول إلى حُسن المعاقبه في صورته إصابه الحكم، والعذر وعدم صحّه العقوبه في صورته عدم الأصابه، يوجب جعله شبيهاً بالمسائل الكلاميه.

ولكن إطاله الكلام في ذلك غير مفيد، كما تشهد كثره الاستطراد في علم الأصول، ولعلّ القول بعدم وجود علم اختلطت فيه المباحث المختلفه غير المرتبطه به مثل علم الأصول، لما كان مجازفاً، كما لا يخفى .

فعلى ما ذكرنا يدخل جميع مسائل القطع من الطريقي والموضوعي في علم

الأصول، ذاتاً أو عرضاً، أى بما يناسب دخالته فى الأحكام الشرعيه.

تقسيم حالات المكلف

تقسيم حالات المكلف

الأمر الثانى: قال الشيخ الأنصارى قدس سره فى أول كتاب «الرسائل» ما نصّه:

(واعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعى، إمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ... إلخ)، وقد عدل عن هذا التعريف صاحب «الكفايه» بما يوافق مسلكه، فقال:

(واعلم أنّ البالغ الذى وضع عليه القلم، إذا التفت إلى حكمٍ فعليّ واقعى أو ظاهرى، متعلّق به أو بمقلّديه، إمّا أن يحصل له القطع به أو لا... إلى آخره).

أقول: وجه عدوله رحمه الله هى الأمور التى أوردها على كلام الشيخ الأنصارى:

الأول: لماذا جعل المكلف منقسماً الى الملتفت وغيره، لأنّه قال: (المكلف إذا التفت..). مع أنّ الغافل وغير الملتفت لا يمكن تعلّق التكليف به حتّى يخرج به بالشرط.

الثانى: أنّ المراد من المكلف لا بدّ أن يكون هو المجتهد، لأنّه الملتفت إلى الحكم، وتحصل له الحالات الثلاث لا المقلّد، مع أنّ الأحكام مرتبطة بكلا قسمى المكلف أى المجتهد والمقلّد، ولذلك صرح بهما فى «الكفايه».

الثالث: أنّ الحكم الذى يلتفت إليه المكلف :

تارة: يكون واقعياً أى ما يشترك فيه العالم والجاهل.

وأخرى: ظاهرياً أى الحكم الذى قامت عليه الأماره أو تقتضيه الأصول العمليّه؛ وحيث لم يذكره الشيخ، ولم يبيّنه، صرح بهما المحقّق الخراسانى فى

«الكفايه»، لأنّ التثليث كما يجرى فى الواقعى، كذلك يجرى فى الظاهرى.

الرابع: أنّ الحكم، قد يكون فعلياً وقد يكون إنشائياً، فيجب أن نعرف أنّ أيهما مورد للبحث هنا، فإنّ ظاهر إطلاق كلام الشيخ يشملهما، مع أنّ البحث يكون فى خصوص الفعلى منهما لا الإنشائى، ولذلك صرح المحقق الخراسانى بالحكم الفعلى حذراً عن الإنشائى، لعدم ترتّب الأثر إلاّ على الفعلى.

الخامس: وهو العمده، عدم صحّ التثليث الذى ذكره الشيخ رحمه الله ، لأنّ الظنّ إن كان معتبراً يلحق بالعلم والقطع، وإن لم يكن معتبراً يلحق بالشكّ، فالحكم بعد الالتفات لا يكون إلاّ قسمين؛ إمّا مقطوع بالقطع أو بالظنّ المعتر، وإمّا مشكوك بالشكّ أو بالظنّ غير المعتر، ولا- ثالث لهما كما فرضه الشيخ رحمه الله . فما ذكره من جعله الظنّ قسماً مستقلاً يستلزم التداخل بين الأقسام .

أقول: ولكن يمكن أن يُجاب عن هذه الإيرادات:

أمّا عن الأوّل: فبأنّ المراد من المكلف لو كان هو الذى تنجز عليه التكليف، كان حاله من إحدى الثلاث حاصلًا بصورة التحقيق لا بصورة التردد والتردد، لأنّ التنجز لا يكون إلاّ بعد حصول تمام مقدّماته، فإذا حصلت كان قاطعاً مثلاً دون غيره، أو ظاناً دون غيره، أو شاكاً، مع أنّ ظاهر القضيّه الشرطيّه أنه لو حظ بالنظر إلى ما يتحقّق، أى إذا التفت يتحقّق له إحدى هذه الأحوال، فلا بدّ أن يكون المراد من المكلف فحينئذٍ لا بدّ من كان من شأنه أن يتعلّق به ذلك، وإن كان تحقّقه بالفعل موقوف على حصول الالتفات كما هو المقصود.

مع أنّه بالدقه و التأمل يرد هذا الإشكال على تعريف صاحب «الكفايه» أيضاً؛ لأنّ من وضع عليه القلم لا بدّ أن يكون ملتفتاً، وإلاّ لا يكون القلم عليه

موضوعاً، فيعود الإشكال وأنه كيف جعل البالغ الذي وضع عليه القلم مقسماً.

وأما عن الثاني: فبأنّ تعبير الشيخ يساعد على أن يكون المراد من المكلف هو الأعم، ودعوى الاختصاص بالمجتهد كما عن المحقق النائيني التصريح به أمرٌ توجيهيٌ لكلامه، مع أنه يمكن أن يقال على الاختصاص إنّ المقلد أيضاً داخلٌ فيه، لأنّ الالتفات إلى الحكم والأحكام وإن كان لخصوص المجتهد إلاّ أنّه:

تارة: يلتفت إلى الأحكام المرتبطة بنفسه، فلا إشكال في دخوله.

وأخرى: إلى أحكام مقلّديه؛ إمّا لعدم ابتلائه بالفعل، كعدم كونه مستطيعاً أو مالكاً للنصاب أو المنافع حتّى يشملها حكم الحجّ والزكاة والخمس. لعدم ابتلائه مطلقاً، بل كان مختصاً بمقلّديه فقط مثل الأحكام المرتبطة بالنساء من أحكام الدماء الثلاثه، ولكن المجتهد بالنظر إلى أدلّه الإفتاء والاستفتاء يصبح بمنزله المقلّد ولذلك مثّل المحقق للمقلّد بأنّ ما أفتى به مجتهدى فهو حكم الله فى حقّى، فإذا كان التنزيل مستفاداً، فلازمه أنّ تعيين المجتهد وظنّه وشكّه كان بمنزله تعيين مقلّده وظنّه وشكّه، فما يحكم به المجتهد بحسب فرض حاله كان بمنزله ما حكم به المقلّد، وإلاّ كان حكم الإفتاء والاستفتاء لغواً.

لا يقال: بأنّ المقلّد أيضاً قد يحصل له القطع بالحكم أو الظنّ أو الشكّ به، فلا يكون مثل هذا داخلاً فى موضوع البحث .

لأنّنا نقول: غير القطع من الظنّ أو الشكّ الحاصل له لا- يترتب عليه الأثر، إلاّ- ما أفتى به المجتهد، وإلاّ لما جاز له العمل على طبقهما إن كان متعلّق الظنّ أو الشكّ هو الحكم الشرعى، وإن كان متعلّقهما هو الموضوع الّذى يكون ذا أثر شرعى، كمظنون الخمرية أو مشكوكها، فهو أيضاً من حيث الحكم تابعٌ لفتوى المجتهد.

نعم، يبقى هنا فرض حصول القطع بالحكم أو الموضوع له، فمثل ذلك لا- يكون بالتقليد، لأنَّ القاطع لا- يرى إلاَّ الواقع، ولا يمكن أمره ولا- نهيه على الفعل أو الترك حتى يفرض فيه التقليد، فإذا لم يكن كلُّ من الثلاث مفروض القبول في المقلد، فلا يمكن جعله في متعلق لفظ المكلف، لأنَّ مورد البحث إنما يكون في من يترتب على حصول كلِّ واحدٍ من الثلاث أثرٌ، وهو ليس إلاَّ المجتهد.

نعم، لو أُريد من الحكم المفروض في الكلام، الأعمّ من الواقعي والظاهري، أى كلُّ حكم وصلت إلى المكلف حتى يشمل لمثل ما أفتى به المجتهد، صحَّ جعلُ المكلف هو الأعمّ من المجتهد ليشمل المقلد أصالةً لا بالنيابة كما أوضحناه سابقاً، ولعلَّ هذا هو مختار مَن جعل المكلف هو الأعمّ، كالمحقق الخوئي حيث صرَّح رحمه الله بذلك في «مصباح الأصول» تبعاً لصاحب «الكفاية».

وأما عن الثالث: فبأنَّ الظاهر كون المراد من (الحكم) هو الواقعي منه؛ لأنَّ المراد من التثليث هو أنَّ المكلف بالنسبة إلى الحكم الواقعي، إمّا أن يحصل له القطع أو الظنُّ أو الشكُّ الظاهري، لا لما قيل من أنَّ الظاهري ممّا لا يقع فيه الظنُّ والشكُّ، لأنَّ الأماره الشرعيه والأصل الشرعي إن قاما على الحكم فالظاهري حينئذٍ يكون مقطوعاً به، وإلاَّ فيكون مقطوعاً بعدم، وإن كان الواقعي مشكوكاً أو مظنوناً، لأنَّ حال الظنِّ والشكِّ يكون كالقطع، من أنَّه كما يمكن تعلُّقهما بالحكم الواقعي كذلك يمكن تعلُّقهما بالحكم الظاهري؛ لأنَّ الظنَّ بقيام الأماره وحجيتها أو الشكِّ فيهما، يوجب الظنَّ بالحكم الظاهري أو الشكِّ فيه أيضاً، كما لا يخفى .

بل وجهه أنَّ ما هو المقصود هاهنا في مقام التثليث بيان حال المكلف بالنظر إلى الحكم الواقعي، بواسطة إحدى الحالات الثلاث في مقام العمل، أى إذا

قطع المكلف بالحكم الواقعي، فعليه العمل بمقتضى علمه، وإن ظنَّ به فيعمل بظنِّه، وإن حصل له الشكُّ فعليه أن يعمل بوظيفته من الأصول المقرَّره للشاك. وأمَّا الحكم الظاهري فإنَّه في طول مرتبه الحكم الواقعي، فيمكن له أيضاً ترتيب الحالات الثلاث المذكوره، لكنَّه خارجٌ عن المقصود هنا.

ويشهد لذلك اعتبار الوجوه الأربعة للأصول المترتبه على الشكِّ في الحكم الواقعي دون الظاهري ولا الأعمَّ منهما، وإلا لزم أن يقال إنَّ الشكَّ المتعلِّق بالحكم الظاهري قد تكون له حاله سابقه فتستصحب أولاً، فقد يكون شكاً في التكليف فيقتضى جريان البراءه، أو شكاً في المكلف به فيقتضى جريان الاحتياط بالاشتغال وإلا فالتخير.

وإجراء تلك الوجوه الأربعة في الحكم الظاهري الذي أخذ في موضوعه الشكَّ المتعلِّق بالحكم الواقعي، مضافاً إلى بَعده وعدم معهوديته الالتزام به من أحد، ربَّما لا يمكن اجدها بعضها في الحكم الظاهري كالبراءه مثلاً، إذ لا معنى للشكِّ في التكليف في الحكم الظاهري، إلا أن يرجع إلى الشكِّ في أصل حجِّيه دليل اثبات حكم البراءه في الشكِّ في التكليف الواقعي، وعلى هذا لا يكون شكاً في الحكم الظاهري حقيقه، بل يعدُّ إسناده إليه مجازياً، والالتزام بمثل هذه المجازات والتكلفات بحيث يصبح الحكم هو الأعمَّ من الواقعي يعدُّ من قبيل الالتزام بما لا يلزم .

أقول: وأمَّا ما ذكره المحقِّق الخوئي في «مصباح الأصول» فمما لا يمكن المساعده عليه، قال ما نصُّه:

(وأما المقام الثاني فالظاهر أنَّ المقلد كالمجتهد في الأحكام المذكوره، فإن

حصل له القطع بحكم من الأحكام، عمل به بلا حاحه إلى الرجوع إلى المجتهد، وإن لم يحصل له القطع، فإن قام عنده طريقٌ معتبر وليس إلا- فتوى المجتهد عمل به، وإن فقدته أيضاً وبقي شاكاً في الحكم، رجع إلى الأصول العمليّة على نحو يأتي عند التكلّم في المقام الثالث .

هذا كلّه في الحكم الواقعي.

وكذا الحال في الحكم الظاهري، فإن حصل له القطع به، كما إذا قطع بفتوى المجتهد في موردٍ عمل به، وإلا فإن قام عنده طريقٌ معتبر، كما إذا أخبر عدلان بأن فتوى المجتهد كذا أخذ به، وإلا رجع إلى الأصل العملي، فإن كان متيقناً بفتوى المجتهد سابقاً وشكّ في تبدّلها، يستصحب بقائها، وإن أفتى أحد المجتهدين بالوجوب والآخر بالحرمة، دار الأمر بين المحذورين فيختير، وإن أفتى أحدهما بوجوب القصر مثلاً والآخر بوجوب التمام، وجب عليه الاحتياط، إلا- أن يثبت قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامّي على ما ادّعاه شيخنا الأنصاري رحمه الله إذا فتنخّر.

والحاصل: أنّه لا فرق بين المجتهد والمقلّد إلا في خصوصيّة الطريق والأمارات، فإن طرق المجتهد إلى الأحكام الكتاب والسنة، وطريق المقلّد هو فتوى المجتهد فقط، وكما أنّ ظواهر الكتاب والسنة حجة للمجتهد، كذلك ظاهر كلام المجتهد حجة للمقلّد، فلا وجه لاختصاص المقسم بالمجتهد)، انتهى محلّ الحاحه من كلامه (١).

ويرد عليه أولاً بالنقض:

أنَّ المصطلح عند الأصوليين في الحكم الظاهري عبارته عَمَّا هو واقع في طول حكم الواقعي، أي يكون الشكُّ في الحكم الواقعي موضوعاً لتحقق الحكم الظاهري، أو حكمٌ مجعولٌ شرعيٌ بواسطة قيام الطرق والأمارات فيما إذا لم يصيب الواقع، وإلا كان الثابت حينئذٍ هو الحكم الواقعي المنجز، بأن يكون مضمون الحكم الواقعي هو الحكم الظاهري لو لم يصادف الواقع، وإلا لو صادفه فهو الواقعي، فما وصل إليه فتوى المجتهد لا يكون إلا حكماً ظاهرياً إن كان مستنداً فتواه طريقاً معتبراً أو أصلاً شرعياً.

وأما الظنُّ الحاصل للمقلِّد بواسطة خبر عدلين بفتوى مجتهد، أو الشكُّ الحاصل له في تلك الفتوى الذي كان حكماً ظاهرياً على الفرض، لا يوجب جعل حكم ظاهري آخر للمقلِّد، إذ حينئذٍ يستلزم أن يكون الحكم الظاهري لفظاً مشتركاً بين ما شكَّ في الحكم الواقعي، وبين ما شكَّ في الحكم الظاهري الأوَّلِي الموجب لجعل حكم ظاهري ثانوي له، فجعل الشكُّ للمقلِّد أو الظنُّ الحاصل له بفتوى المجتهد موضوعاً لتحقق حكم ظاهري، لا يخلو عن مسامحه.

وثانياً بالحلِّ: إنَّ حال المجتهد بالنسبة إلى الحكم الواقعي الواصل إليه، هو حال المقلِّد، أعني كلُّ ما يفعله يكون بمنزلة فعل المقلِّد، فالحكم الظاهري حينئذٍ ليس إلا ما أخذ فيه الشكُّ بالنسبة إلى الحكم الواقعي فقط، لا الأعمُّ منه ومن الظاهري الأوَّلِي، وهكذا الحال بالنسبة إلى الظنِّ، وهذا يؤيد كون المراد من الحكم الشرعي في كلام الشيخ هو الواقعي منه لا الأعمُّ حتَّى يشمل الظاهري، فتوسعته إلى الظاهري يستلزم الخروج عن اصطلاح القوم في تعريف الحكم الظاهري وتحديده، والله العالم. هذا أولاً.

وثالثاً: أنّ ما ذكره من التخيير والاحتياط - فيما لو أفتى أحد المجتهدين بالوجوب والآخر بالحرمة، أو أحدهما بالقصر والآخر بالتمام، حيث حكم بالتخيير في الأوّل بالاحتياط على فرض عدم ثبوت الأجماع وبالتخيير على فرض ثبوته - لا يخلو عن إشكال، لوضوح أنّ اختلاف المجتهدين في الفتوى لا - علاقه له بمقلد أحدهما، إذ وظيفته العمل على طبق فتوى مجتهده الذي قال بالوجوب فقط أو بالحرمة كذلك، وأظنّ أنّه اشتبه الأمر على مقرّره حيث اعتقد أنّ مبناه كان كذلك بأنّه لو أبلغه ثقتان بخبرين متعارضين عن فتوى مجتهده، بأن قال أحدهما إنّ حكم بالوجوب، وقال الآخر إنّ أفتى بالحرمة، فإنّ وظيفته حينئذٍ التخيير في المحذورين والاحتياط، أو التخيير في القصر والإتمام على مبناه في معنى الحكم الظاهري، لكن قد عرفت فساد مبناه.

أقول: وبما ذكرنا يسهل النظر والتأمّل فيما صدر عن أستاذ الأساتذة المحقّق الحائري قدس سره في «درر الفوائد» حيث قال: (ويدفع أصل الإشكال بعدم اختصاص الأحكام الثانويّة بالمجتهد، بل حالها حال الأحكام الأوّليّة في اشتراكها بين المقلد والمجتهدين دون تفاوت أصلاً، لعدم التقييد في أدلّه الأحكام الظاهريّة، وعدم الدليل من الخارج يدلّ على هذا الاختصاص. إلّا توهم عدم قدره المقلد على العمل بالخبر الواحد وعلى الفحص اللازم في العمل بالأصول.

ويدفعه: أنّ العمل بالخبر الواحد ليس إلّا الإتيان بالفعل الخارجي الذي دلّ الخبر على وجوبه، ومن الواضحات عدم خصوصيّة المجتهد فيه.

نعم، الذي يختصّ بالمجتهد ولا يقدر عليه المقلد هو الاستظهار من الدليل، والاستنباط منه أنّ الواجب كذا، وهذا غير العمل بمدلوله، والآخذ بالأحكام

المتعلّقه بالشكّ ليس مشروطاً بعنوان الفحص عن الأدلّه حتّى يقال إنّ المقلّد لا يقدر عليه، بل الحكم متعلّق بالشكّ الذى ليس فى مورده دليل واقعاً، والفحص إنّما يكون لإحراز ذلك، فيكون نظر المجتهد فى تعيين مدلول الدليل وأنه ليس له معارضٌ، وفى إحراز عدم وجود الدليل فى مورد الشكّ متبعاً للمقلّد، هذا) انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: الظاهر من كلامه بعد التأمل والدقّه هو ما التزمنا به فى الأحكام الأوّليه من أنّ الأحكام وإن كانت متوجّهه إلى المجتهدين، بمعنى قيام المجتهد بالاجتهاد والنظر فى الأدلّه لتحصيل ما هو الوظيفة، إلا أنّ الشارع جعل نظرهم فى الأحكام بمنزله نظر مقلّديهم، فالوظيفة التى وصلوا إلى وجوبها مثلاً من خلال الاستنباط ليس لأنفسهم خاصّه، بل تكون وظيفة لمقلّديهم أيضاً، وهذا التنزيل مستفادٌ من دليل وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، ودليل وجوب التقليد وأمثال ذلك.

وعلى هذا، لا مانع من القول بأنّ شرط العمل بالأصول هو الفحص عن الدليل والعلم بعدمه؛ لأنّ المفروض - حسب ما عرفت - عدم وجوب الفحص إلاّ للمجتهد دون المقلّد، برغم أنّ المقلّد فى مقام العمل يكون مجزياً للحكم الظاهري كما كان الأمر كذلك فى الحكم الواقعي تارة، لعدم ابتلاء المجتهد بالحكم بالفعل كما عرفت توضيحه.

وأما عن الرابع: فقد أجاب عنه المحقّق الخوئى فى «مصباح الأصول» (٢) بما

١- درر الفوائد: ج ٢ / ٣٢٤ للحائرى.

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ١٢ للخوئى .

لا يخلو عن إشكال، وحاصله :

(القول بأن الأثر مترتب على الحكم الفعلي دون الإنشائي اشتباه وخلط بين الإنشاء بداعي البعث والزجر، والإنشاء لغيره من التهديد وما سواه، فإن الثاني مثل قوله تعالى: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» حيث أنه كان للتهديد ولا يمكن عدّه حكماً أصلاً، ولذلك هو خارج عن موضوع البحث.

وأما الأول منهما وهو ما كان بداعي البعث والزجر، فهو حكم ويترتب عليه الأثر، لأنه يكون حكماً وإن لم يبلغ مرتبه الفعلية، لعدم تحقق موضوعه في الخارج، نظير إفتاء المجتهد بوجوب الحجّ على المستطيع، ووجوب الصوم في شهر رمضان، برغم أنه لم يستطع ولم يحلّ الشهر بعد، لأنّ المجتهد إذا علم بصدور الحكم من المولى وإنشائه في مقام التشريع، لكان عليه الافتاء، وإن لم يبلغ مرتبه الفعلية) انتهى ملخص كلامه رحمه الله .

أقول: وفيه ما لا يخفى :

أولاً: من أنه لا شك أن الإنشاء بداعي التهديد أو غيره يعدّ إنشاء حكم حقيقة كالإنشاء بداعي البعث والزجر؛ لأنّ اختلاف الدواعي لا يوجب التغيير في حقيقة الإنشاء والحكم، لوضوح عدم الفرق بين الأمر الوارد في قوله تعالى: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ»، وبين الوارد في قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» من حيث كونهما أمراً وحكماً، غايه الأمر يعلم من الخارج أو من سياق الكلام أنه لا يطلب وجود المأمور به في الخارج، أي لا يكون محبوبه إلا أنه أراد إيجاداً حتى يترتب عليه ما يصحّ عقوبته عند وجوده، وعليه فعدم كونه حكماً هو أول الكلام .

ثانياً: من إننا لا نسلم كون الأحكام المتعلقة على الموضوعات المقرّره في

القوانين الكليّة من الإنشائيّات، بل هو من الأحكام الفعلية، وتنجزها موقوف على تحقّق شرائطها ورفع موانعها، فالإفتاء بوجوب الحجّ على المستطيع، ووجوب صلاه الجمعة يوم الجمعة، حكمٌ فعليٌّ منجزٌ، لكنّه موقوف على توفّر الشروط في المكلف.

نعم، في الأحكام الشخصيّة تكون الشروط شرطاً لفعليّته الحكم وتنجزه.

أمّا الحكم الإنشائيّ فهو عبارته عمّا أنشأه المولى، وكان مستقرّاً في نفس النبويّ الشريفه دون أن يبلغ مضمونه إلى عامّة الناس، لمصلحه رآها في تأخير إبلاغه إلى عبيده، ولكن الحكم متحقّق بصوره الإنشاء.

أمّا الاقتضاء فهو عبارته عن مرتبه في الواقع ونفس وجود المصلحه في المتعلّق لإنشاء الحكم، وهو الذي قيل في حقّه بأنّه ليس من الحكم، وإطلاقه عليه مجازي بخلاف سائر مراتبه.

وكيف كان، فنعود إلى أصل المطلب ونقول بأنّه يمكن الجواب عنه:

بأنّ ما يتعلّق بالمكلف من أقسام الحكم الثلاثه في مقام العمل إنّما هو خصوص البعث والتنجز الفعلين دون الإنشائيّ لأنّه عبارته عن ما هو عند المولى، وقلّ ما يتفق الاطلاع عليه إلّا- لبعض من أوحى الناس كالمعصومين عليهم السلام، فلا يلزم إخراج الإنشائيّ بالتصريح والتخصيص بالفعل، بل نفس الإطلاق منصرف إلى الفعل من الحكم ولا- يكون المراد منه إلّا- الحكم الفعل، وعليه فما ادّعه صاحب «مصباح الأصول» رحمه الله من الإطلاق ليس في محله، كما أنّ ذكر الفعل لا يكون إلّا قيّداً توضيحياً لا قيّداً احترازياً كما توهمه صاحب «الكفايه» رحمه الله.

وأما عن الخامس: فبأنّ الحقّ مع الشيخ الأنصاريّ قدس سره، لأنّ المقصود من

التثليث ليس فى بيان ما هو المانع عن جريان الأصول وغير المانع عنه، بل المقصود هو بيان فهرس موضوعات المباحث الآتية التى ورد ذكرها فى «فرائد الأصول» وهى ليست إلا القطع والظن والشك إذا تعلق بالحكم الشرعى.

نعم، لو كان المقصود هو بيان أى مورد لا يجرى فيه الأصل، وما يجرى فيه، فلا إشكال فى أن ملاك الفرق بينهما ليس الظن والشك، بل الملاك هو الظن المعتبر - إذ هو المانع - وغير المعتبر الملحق بالشك، مع أن المقصود بيان الطريق إلى الحكم وأنه يكون على ثلاثة أنحاء؛ فقد يكون بالقطع، وآخر بالظن - وكان إطلاق الطريق عليهما حقيقة - وثالثاً بالشك فإنه لا طريقه حقيقة فيه، لأنه ليس سوى التحير والتردد، إلا أنه حيث يقع فى الشرع موضوعاً لإثبات حكم ظاهرى، فيتسامح فى إطلاقه عليه، فلا يلاحظ فى هذه النسبة إلى كون الطريق معتبراً أم لا، وعليه فلا تداخل حينئذٍ.

وبعبارة أخرى: الطريق الملحوظ هنا هو اللابشرط من جهة الاعتبار عند الشرع وعدمه، وهو أمر متأخر عن وجود هذه الأحوال الثلاثة؛ أى بعدما التفت المكلف إلى الحكم، وحصل له واحد من هذه الحالات، يقال بذاتيه الحجية فى الأول، والامتناع فى الثانى وهو الشك لكونه ليس إلا التحير والتردد، فلا معنى لفرض حجته، والإمكان فى الثالث وهو الظن الذى تارة معتبر فيلحق بالقطع تعبدًا، وأخرى غير معتبر فيلحق بالشك، وبالتالي فلا تداخل الأقسام أصلاً.

أقول: وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر الإشكال فى كلام المحقق الخمينى، حيث أشكل:

بأن المراد من القطع إن كان هو التفصيلى فقط، يلزم أن يكون البحث عن

العلم الإجمالي بحثاً استطرادياً.

وإن أُريد الأعمّ، فيشمل مثل بعض أفراد الإشكال والتخيير، فينقسم بنفسه إلى أنه: إمّا أن يحصل له القطع ولو إجمالاً أو لا، وعلى الثاني إمّا أن يقوم له طريقٌ معتبر أو لا، فالعلم الإجمالي بعضه داخل في الأوّل وبعضه في الثاني .

وجه الظهور أولاً: أنه لاحظ التقسيم بعد صيروره الطريق معتبراً، مع ما عرفت من أنه يجب أن يلاحظ من هذه الجهة بلا شرط .

وثانياً: أنّ العلم الإجمالي يكون داخلياً في القطع، لأنّ المراد هو التفصيلي، ولذا يكون حججه بذاته، والعلم الإجمالي ليس كذلك، خصوصاً في الشبهات غير المحصوره مع إمكان القول بدخوله في طرف الظنّ إن كان العلم الإجمالي غير مساوي الطرفين ، أو في الشكّ إن كان مساويهما، فلا وجود مستقلّ له هنا، فتأمل .

البحث عن أنّ حجّيه القطع ذاتيه

البحث عن أنّ حجّيه القطع ذاتيه

الأمر الثاني: في حجّيه القطع بذاته.

أقول: يقع البحث فيها من جهات عديده:

الجهة الأولى: في طريقيه القطع هل هي ذاتيه أو جعليه؟

لا- يخفى أنّ المراد من الذاتى عبارته عن ماهيته الشئىء أى ما هي هي، والمراد من الذاتيات ما هو جزء الماهية ف- (الإنسان إنسان) مثالاً للذاتى، والحيوانية والناطقية للإنسان، مثالاً للذاتيات، وكلّ شئىء يكون مثل هذا القبيل، لا تناله يد الجعل بكلا قسميه من الجعل البسيط والمركّب، لأنّ الماهية لا- مجعوله ولا- غير مجعوله، ولا- موجوده ولا معدومه، ولذا اشتهر بين أهل المعقول أنّ: (الله تعالى ما جعل المشمشه ممشه بل أوجدها)، ولذا لا يصحّ جعل الإنسان إنساناً ولا الحيوان حيواناً ولا ناطقاً.

نعم ، يتعلّق الجعل البسيط بوجوده ، أى يمكن لله تبارك وتعالى أن يوجد الماهية.

هذا بالنسبه إلى الماهية.

وهكذا يكون الأمر بالنسبه إلى ما هو لازم للماهية وذاتها كالزوجيه للأربعة، ومعنى اللّزوم للذات والماهية هو أن يكون تصوّر الماهية موجباً لتصوّر لازمها، كما هو الحال فى تصوّر الزوجيه لتصوّر ملزومها وهو الأربعة، فكما أنّ الماهية وأجزائها لا تقبل الجعل بكلا قسميه من البسيط والمركّب أى بمفاد كان التامه والناقصه، هكذا الحال فى لازمها فإنّه غير قابل للجعل.

نعم، يصحّ ويقبل الجعل البسيط بوجوده، لكنّه يوجد بوجود ماهيته، حيث توجد نفس الماهية أولاً وبالذات، يُوجد لازمها ثانياً وبالعرض لأنّ هذا معنى الذاتيه.

وفى قبالتها الأمور الجعليه، وهى التى تقبل الجعل إمّا بسيطاً أو مركّباً، كما فى الموجودات ولوازمها، مثل حراره النار، وإشراقه الشمس وحرارتها، حيث إنّ هذه الأمور تعدّ من آثار وجودهما لا من ماهيتهما، فمثل هذه قابل للجعل أولاً وبالذات أو ثانياً وبالعرض، ولو بجعل بسيط، فضلاً عن جعل تأليفى تركيبى يجرى فى بعضها مثل جعل القرطاس بياضاً.

أقول: إذا عرفت هذين الموضوعين، نتصدى لأصل البحث، وهو أنّ الطريقيه والكاشفيه للقطع هل هما من القسم الأول أو من الثانى؟

الذى ذهب إليه المحقّق النائينى والخوئى، وصاحب «نهايه الدرايه» و«حقائق الأصول» وغيرهم هو الأول، خلافاً للمحقّق الخمينى والعلامة الطباطبائى على حسب ما يستظهر من كلامه، حيث إنّهما قد اختارا الثانى، وهذا هو الحقّ؛ لأنّ الكشف يعدّ من آثار وجود القطع خارجاً لا من لوازم ماهيته؛ أى ليس حال الكشف للقطع كحال الزوجيه للأربعه؛ بحيث يكون تصوّر القطع - ولو لم يكن القطع موجوداً خارجاً - موجّباً لتصوّر الكشف، لأنّ الكشفيه والانكشاف يعدّان من آثار الوجود، لاحتياج الكشف إلى ما ينكشف عنه، ووعاء ذلك ليس إلاّ الوجود.

وعليه، فما صرح به فى «فوائد الأصول» بقوله: (فإنّ الطريقيه التى نقول بصحّه جعلها إنّما هى فى غير الطريقيه التكوينيّه، كطريقيه القطع، فإنّها من لوازم

ذات القطع كزوجيه الأربعة، بل بوجهٍ يصحّ أن يقال إنّها عين القطع.. إلى آخره(١).

لا- يمكن المساعده عليه، فإذا كانت الطريقيه والكاشفيه من لوازم وجود القطع، فلا محاله تحتاج إلى الجعل؛ لأنّ مناط الافتقار إلى الجعل موجودٌ فيه، وهو الوجود فيه وفي آثاره.

فحينئذٍ نقول لمن ذَهَبَ الى امتناع اعتبار الطريقيه له:

إن أُريد من الجعل الجعل التكويني، فلا- إشكال في لزومه ولا بدئيه، إذ بدونها لا- يمكن أن يوجد بناءً على أصله الوجود ومجولته، لكن الجعل المتعلق به ليس بلا واسطه، بل يكون بواسطه جعل نفس القطع، حيث يتعلّق الجعلُ أولاً وبالذات بنفس القطع، ثمّ ثانياً وبالعرض إلى آثاره ولوازمه ومنها الطريقيه، فثبت من ما ذكرنا أنّ الطريقيه والكاشفيه مجعوله بجعلٍ بسيطٍ عرضيٍ تكوينيٍ يتبع جعل نفس القطع.

وإن أُريد من الجعل الجعل التشريعي، فالامتناع مسلّم قطعاً، إذا سلّمنا كون الطريقيه من آثار الوجود ولوازمه غير المنفك عنه، لأنّه يكون حينئذٍ من قبيل الحراره للنار، التي لا- تقبل الجعل التشريعي للغويته؛ لأنّها مجعوله بجعل أصل النار، فلا تحتاج إلى جعل تشريعي آخر، وكذلك الأمر في الطريقيه بالنسبه إلى القطع، إذ بجعل القطع وتحققه في الخارج تتحقّق الطريقيه معه وجوداً بالضروره، فشمول جعل التشريعي له تحصيلٌ للحاصل، وهو مُحال.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الطريقيه والكاشفيه للقطع ليست من

لوازم ماهيته القطع ولا- عينها، كما اعتقده المحقق النائيني قدس سره ، بل تعدّ من لوازم وجود القطع فتكون ذاتيه من حيث الوجود، لكونها من لوازم ذات الوجود، فلا- تكون ذاتياً إيساغوجياً، ولا- كالزوجيه للأربعه، حيث تكون من لوازم ذات ماهيته الأربعه، ولا- ذاتياً من باب البرهان، بأن تكون الطريقيه عين القطع وجوداً، بل ذاتي بمعنى كونها لازماً للوجود ومن آثاره، فجعله تكويناً يكون يتبع جعل نفس القطع بالجعل البسيط، فبالنظر إلى ذلك صحّ إطلاق الجعليه على الطريقيه. دون الجعليه بمعنى كونها مجعوله مستقله.

وعلى هذا يصحّ أن يُقال: إنّ الطريقيه ذاتيه جعليه للقطع بتوضيح قد عرفت. هذا تمام الكلام في الجبهه الأولى .

البحث عن معنى حجّيه القطع

البحث عن معنى حجّيه القطع

الجبهه الثانيه: يدور البحث فيها حول المراد من الحجّيه في القطع:

وهل هي بمعنى الحجّه المذكوره في المنطق أى الأوسط الواقع بين الأكبر والأصغر؟

أو أنّ المراد منها هي الحجّيه في علم الأصول، بمعنى ما كان منجزاً عند الإصابه ومعذراً عند عدم الإصابه، كما عليه الأكثر؟

أو بمعنيوجوب الجريعليوفقه، كما يظهر عن الشيخ الأنصاري قدس سره وغيره؟

أو أنّ الحجّيه أمر غيرهما كما احتمله بعض؟

وأيضاً: بعد ذلك هل تكون حجّيه القطع مجعوله أم لا؟

ثمّ على الثاني: هل هو مستحيل أم لا استحاله في جعله، ولكن غير محتاج

إلى جعله لتحقق الجرى على وفقه من دون بعثٍ وجعل شرعى؟

وأيضاً: إنَّ الحجَّية الثابتة للقطع هل هى بحكم العقلاء وبنائهم كذلك؟

أو بحكم العقل وإلزام منهم؟

أو أنَّ حجَّية القطع من لوازم العقل وآثاره وإدراكه؟

وجوهٌ وأقوال.

توضيح المرام: ممَّا ذكرناه آنفاً من الأمور يبتنى على بيان معنى الحجَّية فى الموارد المختلفه حتَّى يتَّضح أنَّه هل يصحَّ جعلها هنا أو لا .

فقول: إنَّ الحجَّية فى اصطلاح أهل المنطق هو المعلوم التصديقى الموصِّل إلى المجهول التصديقى، والحجَّية عندهم تطلق على الحدِّ الوسط الواقع فى الصغرى والكبرى، بحيث تكون الصغرى مرتبطة بالكبرى التى محمولها يكون محمول النتيجة، وتلك العلاقة إمَّا أن تكون هى العلية، فىكون الأوسط علَّةً للكبرى فىسمى بالبرهان اللِّمى، أو المعلوليه أو التلازم بأن يكون الأوسط معلولاً أو ملازماً للكبرى، ويُسمى بالبرهان الإئنى، هذا هو الحجَّية فى علم المنطق.

وأمَّا الحجَّية فى اصطلاح الأصولى، عبارته عن منجزية الحكم الواقعى عند الإصابه؛ يعنى إذا قام دليلٌ على تكليف إلزامى من وجوب أو حرمة وقد أصاب، بأن كان هناك فى مقام الثبوت وجوب أو حرمة أصبح من خلال قيام الدليل منجزاً فى حقِّه، بحيث لا يبقى للمكلف عذرٌ فى تركه بعد قيام الحجَّية عليه، وصحَّ الاحتجاج بذاك عند العقلاء عليه، ويستحقَّ العقاب به إذا تركه، أو إذا قام الدليل خطأً على نفي إلزام تكليفى، بأن كان هناك تكليفٌ إلزامى واقعاً، إلاَّ أنَّ الدليل القائم حكم بعدم لزومه بل بوجوب تركه، كان قيامه عذراً للمكلف على فوت

الواقع منه، بحيث إذا عاقبه المولى العرفى لاحقاً عُيِّدَ عقوبته ظلماً لا يستحقها مع قيام الحجِّه على نفسه وعدمه، وهذا هو معنى المنجزيه والمعدريه.

أقول: يدور البحث فى المقام حول أنه هل يصح إطلاق الحجِّه بهذين المعنيين على القطع الطريقي أم لا، بل تكون الحجِّه هنا أمراً آخر وراء هذين الأمرين؟

والذى يظهر من المحقق النائنى وتبعه تلميذه العلامة البجنوردى هو الثانى ونذكر كلام الأستاذ فى «فوائد الأصول» حيث قال بما نصه:

(ولا- يصح إطلاق الحجِّه عليه، فإن الحجِّه باصطلاح المنطقى عبارته عن الوسط الذى يكون بينه وبين الأكبر الذى يُراد إثباته للأصغر علقه، وربط ثبوتى، إما علقه التلازم، وإما علقه العلئيه والمعلولئيه، سواء كان الوسط علّة لثبوت الأكبر الذى هو البرهان اللئى، أو كان معلولاً له الذى هو البرهان الإئنى وأمثله الكلّ واضحه.

ومن المعلوم أنّ القطع لا- يكون حجِّه بهذا المعنى، إذ لا- يصح أن يقع وسطاً فى القياس، فلا يقال: «هذا معلوم الخمرئيه، وكلّ معلوم الخمرئيه خمرٌّ أو يجب الاجتناب عنه»؛ لأنّ الكبرى كاذبه، إذ معلوم الخمرئيه يمكن أن يكون خمرّاً، ويمكن أن لا يكون، ووجوب الاجتناب لم يترتب شرعاً على معلوم الخمرئيه، بل على الخمر الواقعى؛ لأنّ الكلام كان فى القطع الطريقي، فلا يكون هناك علقه ثبوتئيه بين العلم وبين الأ-كبر، لا علقه التلازم، ولا علقه العلئيه والمعلولئيه، وما لم يكن علقه لا يصح جعله وسطاً، فلا يكون حجِّه باصطلاح المنطقى.

كما لا يكون حجِّه باصطلاح الأصولى أيضاً، فإن الحجِّه باصطلاح الأصولى عبارته عن الأدلّه الشرعئيه من الطرق والأمارات التى تقع وسطاً لإثبات

متعلقاتها بحسب الجعل الشرعى، من دون أن يكون بينها وبين المتعلقات علقه ثبوتيه بوجه من الوجوه، فإن متعلقاتها إن كانت من الموضوعات الخارجيه، فعدم ثبوت العلقه بينهما واضح، إذ لا علقه بين الظنّ بخمريه شىء وبين نفس الخمر، لا علقه التلازم، ولا علقه العليه والمعلوليه، وإن كانت من الأحكام الشرعيه، فلأن الأحكام الشرعيه مترتبّه على موضوعاتها الواقعيه، لا ما أدى إليه الطريق إلا بناءً على التصوّر الذى لا نقول به.

ومن هنا يظهر أنه لا- يصحّ تأليف القياس الحقيقى من الأدلّه الشرعيه، بل صورته قياس أشبه بالمغالطه، فقولك: «هذا مظنون الخمريه، وكلّ مظنون الخمريه يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه» قياس صورى لا واقع له، إذ الذى يجب الاجتناب عنه هو الخمر الواقعى لا- مظنون الخمريه، وإنما كان الظنّ طريقاً شرعياً إلى الخمر، فالظنّ يكون من قبيل المعرف والواسطه فى الإثبات فقط من دون أن يكون واسطه فى الثبوت، ومعه لا- يصحّ تأليف القياس الحقيقى منه إلا بنحو من التأويل بعنايه جعل الشارع الظنّ طريقاً إلى الخمر ومثبتاً له فى الظاهر.

وهذا بخلاف القطع فإنه لا يصحّ جعله وسطاً بوجه من الوجوه، ولا يمكن تأليف القياس منه، ولو قياس صورى، إذ تلك العنايه التى كانت فى الظنّ لم تكن فى العلم، لعدم جعل الشارع طريقاً إلى إثبات متعلقه، لما تقدّم من أنّ طريقيه القطع غير قابله لأن تنالها يد الجعل التشريعى، وما لم يكن هناك جعل شرعى لا يكون حجّه باصطلاح الأصولى، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: لا يخفى أنّ الكلام فى صحّه جعل الحجّيه للعلم والقطع وعدمها

موقوفٌ على بيان مقدمتين:

المقدمه الأولى: أنّ الإنسان إذا أراد أن يصدر فعلاً، أو الورود في أمرٍ لا يقع إلا بإذعان لزومه ووجوبه لمكان الإرادة، وهذا الحكم الاعتباري الذي يقوم الإنسان باعتباره للأمور بفرض وجودها في الخارج إنّما كان اعتباره بما هي معلومه، فيتوهم أنّ له عيئته خارجيه، ويزعم أنّ ما للعلم كأنه ما هو للخارج، فمطلق ما ورد من وجوب الجرى على وفق الأحكام الخارجيه، الذي ينحلّ إليه جميع التكليف العامه العقلية الخاصه المولويه، ينتقل بحسب الوهم إلى المعلوم، فهذا الوصف أي وجوب الجرى على وفقه، والمسمى بالحجيه، تطرق إليه الاعتبار، لأنّ الوجوب نفسه اعتباري وليس بحقيقي، لأنّ اتّصافه بالوجود الخارجي خيالي ليس بحقيقي، وإن كان الإنسان يتصوّر أنّ لهذه المعاني الاعتباريه حقيقه وواقعيه في الخارج كسائر الأمور الخارجيه، فظهر بذلك أنّ حجيه العلم والقطع اعتباريه، والحجيه بأيّ معنى فسرت - من وجوب الجرى على وفقه، أو كون القطع والعلم قاطعان للعدر، أو كونه وسطاً لإثبات حكم متعلقه - كان معنيّ وأمرّاً اعتباريّاً، وهذا الاعتباري لا بدّ من أن يكون مجعولاً بجعل جاعل من العقل أو الشرع، وعليه فتوهم كونه من اللوازم الحقيقيه والآثار القهريه للقطع أمرٌ غير صحيح، لأنّ الشيء الذي كان أصل وجوده اعتبارياً، كيف يمكن الالتزام بوجوده لوازم الوجود الحقيقي له، إذ لا يُعقل الملازمه الحقيقيه بين الشيء الاعتباري مع الشيء الحقيقي.

وبالجملة: ظهر أنّ أصل القطع والعلم أمرٌ غير اعتباري، فحجيته ناشئه من مجرد اعتباره.

المقدمه الثانيه: وقع الخلاف بين الأعلام في أنّ وجوب الجرى على وفق

القطع والعلم هل هو من آثار الواقع المنكشَف بالقطع كما عليه المحقق النائيني قدس سره ، ونسب ذلك إلى ظهور بعض كلمات الشيخ قدس سره ، أو أنه من آثار القطع المتعلق بالواقع بقطع طريقي كما عليه المحقق العراقي والآملى وظاهر بعض كلمات الشيخ قدس سره ؟ كما هو الحق ، لأن الآثار المترتبة على الشيء يكون على قسمين :

تارة: ما يترتب عليه يكون بلا واسطه شيء آخر فيه، وهي عباره عن الآثار التكوينيّة للشيء، فهي مترتبة عليه بوجوده الواقعي دون العلمى مثل السكر المترتب على شرب الخمر، أو الحرارة للنار ونظائرهما، فإنّ الخمر بوجوده الواقعي دون العلمى مسكّر، والنار بوجودها الواقعي محرّمه لا بوجودها العلمى.

وأخرى: ما يترتب على الشيء بواسطه أمر آخر من الظنّ والقطع، مثل الاحتراز والاجتناب والحكم بوجود ذلك، فإنّ الحكم لا يتعلّق بالشيء بوجوده الواقعي، بل يترتب على الشيء بوجوده العلمى، فإنّ الفرار عن الأسد والاحتراز عنه لا يقع للإنسان بوجود الواقعي للأسد، بل بوجوده العلمى، ولذلك قد ترى أنّ الإنسان لعدم علمه بأنّ الشيء الفلانى أسدّ ربما يقبل إليه ويتوجه نحوه ولا يفرّ منه بتخيّل أنّه شاه، مع أنّه لو علم بذلك ربّما يعرضه الموت من الخوف، كما قد يتفق العكس، حيث يفرّ من شاه يتوهم أنّها أسد، أو يعلم ولكنّه فى الواقع ليس بأسد.

وبالجملة: إنّ ترتّب الأحكام العقليّة أو العقلائيّة على الشيء يكون على نحو الثانى لا على النحو الأوّل، فالشارع وإن كان يحكم بوجود الاجتناب عمّا يعلم أنّه خمر أو يظنّ أو ما هو وهم أو شكّ مثلاً- لو قلنا بالبراءه، إلّا أنّ الاجتناب ليس من آثار الخمر الواقعي، بل هو من آثار الخمر العلمى، ولذلك ترى أنّ تنجيز الحكم والتكليف يكون موقوفاً على علم المكلف، وما قلناه ليس معناه أنّ الخمر

فى الواقع لىس له حكمٌ إلاّ- بعدما علمه المكلف، بحيث لو لم يعلمه فى زمان ثم علمه لاحقاً لم يكن النجاسه حاصله إلاّ بعد تحقّق العلم، لأنّه من الواضح أنّ موضوع النجاسه والحرمه التّين جعلهما الشارع غير مقيّد بعلم المكلف حتّى يقال بما ذكرناه آنفاً، بل الحكم معلق على الأشياء بطبيعتها غير مقيّد به بشىء، فالخمر بطبيعته نجسٌ أو حرامٌ، إلاّ أنّ احتراز الإنسان عنه يكون لمقطوعها لا للخمر الواقعى، ولذلك يقال إنّ الأحكام الشرعيّه متعلّقه بالأشياء لجميع الناس من العالم والجاهل، ولكن منجزيتها ومعذريتها يكون بالقطع والظنّ وأمثال ذلك.

أقول: إذا عرفت هاتين المقدمتين تعلم أنّ ما يكون بنفسه اعتبارياً كالوجوب فى القطع والعلم أو الظنّ أو سائر الصفات إن قيل فيها بذلك، كان وقوع الاجتناب والاحتراز عنه بحكم العقل أو العقلاء، بلحاظ هذا الأمر، أى ما علم أنّه خمر وجب الاجتناب عنه دون الخمر الواقعى، فأى مانع حينئذٍ من أن يقال إنّ حجه باصطلاح أصولى، أى إذا تحقّق القطع بشىء أنّه خمر، ينتج عليه ذلك عند الإصابه، ويعذر عنه الخطأ بحكم العقل والعقلاء، والمراد من بناء العقلاء، بنائهم على الاحتجاج بذلك .

بل يمكن إطلاق الحجّيه المنطقى عليه بصوره القياس، لا أقلّ من القياس التصورى، من دون الحاجه إلى تشكيل صغرى القياس وكبراه، ليقال بأنّه مقطوع الخمرية، وكلّ مقطوع الخمرية يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه. بل القاطع حيث لا يرى بزعمه إلاّ- الواقع هكذا، فيتشكّل عنده القضيه بأنّ هذا خمرٌ، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، إلاّ أنّ حقيقه أمره يصير بأنّه مقطوع الخمرية، ولكنّه بنفسه لا يرى قطعه مستقلاًّ تلو الموضوع، ولا يخفى

أنَّ إمكان كذب الصغرى هنا غير ممنوع.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا، أنَّ الحجَّية أمرٌ قابل للجعل، لأنَّها عبارة عن وجوب الجرى على وفق القطع، وهو أمر اعتبارى مجعولٌ، ويصحَّ إطلاق الحجَّية فى الأصول عليه، لأنَّه يوجب التنجيز والتعدُّر فى الإصابه والخطأ، بل لا يبعد صحَّه إطلاق الحجَّية بالمعنى المنطقى عليه، واعتبار حجَّيته مجعوله بحكم العقل والعقلاء بما هم عقلاء، لا- بما أنَّهم موجودون فى الخارج، كما توهمه صاحب «مصباح الأصول» حيث يقول: (نفرض فى زمانٍ لم يكن فيه إلاَّ بشرٌ واحد، ولم يكن فيه عقلاء حتَّى يحصل لهم البناء) إذ المتصوّر هو حكمهم ولو شأننا لا فعلاً حتَّى يقال بتلك المقاله؛ يعنى أنَّ القاطع إذا قطع بضرر شىء له، من جهه فعله أو تركه، وكان ذلك الضرر ضرراً لا يمكن تحمُّله، ويشقُّ عليه قبوله، فمن الطبيعى احترازه عن فعل ذلك حذراً من وقوع الضرر عليه، ولا- يخفى أنَّ احترازه متولّد عن علمه وقطعه، حتَّى ولو كان قطعه خطأ محضاً، فإذا وقع التحرّز والاجتناب بحكم العقل والعقلاء، فحينئذٍ لا- نحتاج فى مورد القطع إلى حكم الشرع بوجوب الأجتنب المتعلّق بالقطع، بل يكفى أن يجعل حكمه على الموضوعات الواقعيه، فكلّ موردٍ حصل له القطع وأصاب، كان الحكم منجزاً فى حقّه، بمعنى أنَّه يصحَّ عقوبته بحكم العقل والعقلاء وإن أخطأ ولم يصب، فلا يكون له عقوبه من الشارع من جهه الواقع، إلاَّ أنَّه يرى نفسه مستحقاً بزعمه العقوبه لارتكابه المعصيه الثابته عنده، برغم أنَّ فعله يعدّ تجزياً فى الواقع لا معصيه، فحجَّية القطع يوجب التنجيز بالنسبه إلى الواقع المنكشف بالقطع بواسطه تحقُّق الملازمه بين واقع الخمر، وبين وجوب الاجتناب بواسطه جعل الشارع هذه

الأحكام، وإلا لما كان القطع المتعلق بالخمير منشأً أثر لحكم العقل والعقلاء، وعليه فالعلاقة الحاصلة بين أصل الخمر، وبين تحقق النجاسة والحرمه ووجوب الاجتناب، هي علقه مجعوله بواسطة الشارع، فالقطع المتعلق به عند الإصابه يكون حججه بواسطه وجود هذه العلقه بين الشئ المقطوع وبين الحكم المجعول، ولذلك يحصل له القياس كما ذكرناه آنفاً، حيث يقول: هذا خميرٌ، وكل خمير يجب الاجتناب عنه، فهذا واجب الاجتناب .

والفرق بين ما ذكرناه وما ذكره النائينى رحمه الله هو أنّ ما ذكره من أنّ كلّ مقطوع الخميريه يجب الاجتناب عنه ليس بصحيح، لأنّ الكبرى كاذبه إذ لا- يجب الاجتناب عن مقطوع الخميريه، بل الذى يجب فيه ذلك هو نفس الخمر، وأما الصغرى تكون صادقه وهى قوله: إنّ هذا مقطوع الخميريه.

وهذا بخلاف ما التزمنا به حيث أنّ الكبرى صادقه دائماً، لصحّه قولنا: (إنّ كلّ خمير يجب الاجتناب عنه) ولكن الصغرى (هذا خميرٌ) قد تكون كاذبه، ولذلك قلنا بأنّه ليس بقياس حقيقى بل سورى؛ لأنّ الحقيقىّ منه لا يكون الصغرى والكبرى فيه إلاّ صادقتان دائماً.

ولعلّ هذا هو الوجه لعدم إطلاق الحجّيه المنطقيّه على مثل حجّيه القطع، لا لعدم كونها قابله للجعل، كما يفهم من بعض كلمات القوم .

وأما إطلاق الحجّيه الأصوليه عليه، فإنّ اعتبرت فى الحجّيه الأصوليه كون الأدلّه التى تقع وسطاً لإثبات متعلقاتها أعمّ من أن تكون شرعيّه أو عقليه أو عقلائيّه، وإن كان حكم الشرع أيضاً موجوداً فى الموردين، ومستتبعاً بحكم إرشادى فى كلّ مورد كان فيه حكم العقل مستقلاً، أو بحكم مولوى فى كلّ مورد

كان فيه حكم العقلاء وبنائهم، حيث يستفاد منه حكم الشرع بالتقرير والإمضاء وعدم الردع عن بنائهم وعملهم، فلا إشكال في صحه إطلاق الحجّج على القطع الطريقي بعدما عرفت من إمكان جعله وإمكان وقوعه وسطاً لإثبات الحكم للمتعلّق ولو بحكم العقل .

وأما لو اعتبرنا في الحجّج لزوم كون الأدلّه التي تقع وسطاً أن تكون شرعيّه بالخصوص دون غيرها، فلا يصحّ إطلاق الحجّج عليه، لو لم يوجد في ذلك المورد حكمٌ شرعيّ، وإن وجد حكم العقل أو العقلاء، لذلك نرى أنّ المحقّق النائيني رحمه الله التزم بعدم صحه إطلاق الحجّج الأصوليه عليه، لكن الأقوى عندنا هو الوجه الأوّل، فلا يبعد صحه إطلاق ذلك عليه، والله العالم.

المناقشه فيما قيل عن إمكان جعل الحجّج للقطع

المناقشه فيما قيل في إمكان جعل الحجّج للقطع

أقول: بقى هنا بيان ما يرد على القول بمجوعليه حجّج القطع وما يمكن أن يُجاب به عنه، وهو أمور :

الأمر الأوّل: التسلسل، وهو أنّ القطع لو كان بنفسه حجّج من دون حاجه إلى جعل جاعل، شرعي أو غيره كان هو المطلوب، وإلّا لا بدّ في حجّيته من وجود أمر آخر بمتابعه هذا القطع، فهذا الأمر بوجوده الواقعي لا يوجب التنجّز، بل لا بدّ فيه من العلم، وهو أيضاً كسابقه يحتاج في تنجّزه إلى الأمر باتّباعه، وهكذا ننقل الكلام إليه، فيتسلسل وهو محال .

لكن يمكن أن يُجاب عنه:

أوّلاً: بأنّ الواقع المقطوع به هو الذي يحتاج تنجّزه إلى أمر آخر، فيكون

الأمر الثاني وارداً بداعى تنجز الواقع المقطوع به. وأمّا هذا الأمر الواصل ليس له تنجز آخر حتّى يحتاج إلى أمر آخر يتحقّق بداعى تنجزه، فوصول هذا الأمر الثاني وإن كان ممّا لا بدّ منه فى صيروره الأمر الواقعى المعلوم منجزاً، لكنّه مفروض الحصول، وليس لهذا الواصل - أى الأمر الثاني - تنجز آخر فى نفسه حتّى يحتاج إلى أمر ثالث بداعى تنجزه بالعلم به.

وبعبارة أخرى: إذا صار القطع بالشىء عند الشرع موجباً لتنجزه بواسطة الأمر الثاني المتعلّق بمتابعه القطع، فقهرّاً يكون التنجز حاصلًا للعلم المتعلّق بالأمر الثاني أيضاً، لأنّه حينئذٍ يعدّ واحداً من مصاديق القطع الذى صار حجّجاً، فلا تسلسل فى البين، لانتفاء المطلب إلى الأمر الثاني فقط دون أن يستمرّ إلى ما لا نهايه له.

ثانياً: بأنّه لو سلّمنا أنّ الأمر بمتابعه القطع لو تعلّق بخصوص الواقع المقطوع به، يوجب كون الأمر الثاني - فى صورته تحقّق العلم وتعلّقه به - محتاجاً إلى أمر آخر أيضاً ويتسلسل، لكن يمكن فرض تعلّق الأمر الثاني على نحو القضيّه الطبيعیه، أى بأن يأمر بحجّيه كلّ قطع يتعلّق بالشىء، على نحو يعمّ الأمر الثاني أيضاً إذا تعلّق به القطع والعلم، فيصبح من قبيل قول القائل: (كلّ خبرى صادق) حيث يشمل هذه القضيّه نفس هذا الخبر أيضاً وإلاّ لما كان حجّجاً عند الشكّ فى أنّه هل هو صادق فى كلامه أو لا، وعليه فالتسلسل مرتفع بأحدٍ من الوجهين.

أقول: ومن خلال التأمّل فيهما يمكن الجواب عمّا أضافه إليه المحقّق الحائرى فى درره، بقوله: (مضافاً إلى أنّه لو فرضنا إمكان التسلسل، لا يمكن

تنجيز القطع، لعدم الانتهاء إلى ما لا يكون محتاجاً إلى الجعل(١).

لما قد عرفت من حصول تنجيز القطع بالأمر الثاني، على نحو كان نفسه أيضاً منجزاً بحصول القطع وتعلقه به، من دون أن يحتاج تنجز الأمر الثاني إلى جعل أمر آخر، لحصول الغرض من خلال الأمر الثاني .

هذا، ولا يخفى دقّه المسأله وأهميتها، ونتيجته لذلك نجد تباين الآراء والكلمات فى المقام، والله الهادى إلى سبيل الرشاد.

الأمر الثانى: هو الذى ذكره صاحب «الكفايه» بقوله: (ولا يخفى أنّ ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تأليفى حقيقه بين الشئ ولوازمه، بل عَرَضاً يتبع جعله بسيطاً)(٢).

وفيه: أنّه خلط بين الطريقيه وبين الحجيّه، لما قد عرفت بأنّ الطريقيه تعدّ من لوازم وجود القطع، فلا تكون مجعوله مستقله لعدم جعل تأليفى بين حقيقه الشئ ولوازمه، بل كان جعله ها بواسطه جعل أصل القطع بجعل بسيط، أى من خلال إيجاد القطع توجد طريقيته، نظير الحراره للنار، هذا بخلاف الحجيّه إذ هى بأى معنى فسّرت - من أنّها عباره عن الجرى على وفق القطع، أو المنجزيه بالإصابه والمعدريه عند الخطأ، أو أنّها عباره عن الوسط الذى يثبت حكم متعلقه - أمر اعتبارى يترتب على القطع، ولا معنى لدعوى وجود الملازمه الحقيقيه بين الشئ الحقيقى وهو القطع، وبين الشئ الاعتبارى وهو الحجيّه .

نعم، يصحّ دعوى قيام الملازمه من سنخ اعتبار نفس الحجيّه؛ أى كما يعتبر

١- درر الفوائد للحائرى: ج ٢ / ٣٢٥ .

٢- الكفايه: ج ٢ / ٨ .

الوجوب للقطع، هكذا يعتبر نوع ملازمه بينهما، بحيث إذا وُجد القطع وُجد الوجوب معه، مع أنه لا يخلو عن إشكال لاحتياجه إلى اعتبار آخر مستقلاً كما لا يخفى لمن تدبّر في الأمر .

الأمر الثالث: هو الذى ذكره المحقق الخراسانى أيضاً فى «الكفايه» بقوله: (ولذلك انقذح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً وحقيقه فى صورته الإصابه كما لا يخفى)^(١)، انتهى كلامه.

وفيه أولاً: أن المنع عن التأثير يكون ممتنعاً فيما لو سلّمنا كون الحجّيه من الآثار واللوازم الوجوديه له غير المنفكّه عنه، لكن بعدما ثبت استحاله قيام الملازمه الحقيقه بين الشئ الحقيقى والاعتبارى، فلا يمكن دعوى المنع والامتناع من هذه الناحيه.

وثانياً: منع قيام الملازمه - كما ذكره العلامة الطباطبائى - لجواز (كون الجعل ضرورياً لا يستغنى عنه بالفطره، كسائر الاعتبارات العامه الضروريه التى لا يستغنى عنها الإنسان فى حياته، كوجوب الحركه إلى الخير والمنافع الذى لا غنى عنه)^(٢).

وثالثاً: أن عدم إمكان منع القاطع عن العمل بما قطع بوجوبه أو بحرمة، ليس بلحاظ استلزامه اجتماع الضدين بحسب اعتقاده مطلقاً - أى أصاب أو لم يصب، - وحقيقه فى صورته الإصابه، لما قد حقّقناه فى بحث اجتماع الأمر والنهى وغيره بأن الأحكام غير متضاده بعضها مع بعض لأنّها من الصفات والأحوال فى الوجودات الخارجيه دون الأمور الاعتباريه حيث لا وجود لها فى الخارج إلا

١- الكفايه: ج ٢ / ٨ .

٢- حاشيه الكفايه للعلامة الطباطبائى: ج ٢ / ١٧٩ .

بالاعتبار - بل :

إمّا لما ذكره المحقّق الخميني قدس سره من أنّه (يلزم اجتماع الإرادتين المختلفتين على مرادٍ واحد؛ لأنّ الإرادة الحتميّه الإيجابيه بالنسبه إلى صلاه الجمعه مثلاً، لا تجتمع مع الإراده الحتميّه التحريميه بالنسبه إليها، وكذا لا تجتمع مع المنع عن العمل بالقطع، اللّازم منه المنع عن العمل بالمقطوع به، فيلزم اجتماع الإرادتين المتضادّتين على شىءٍ واحد مع فرض حصول سائر الوجودات) (١) انتهى كلامه.

كما يستظهر ذلك أيضاً من كلام المحقّق الإصفهاني صاحب «نهايه الدرايه» حيث يقول: (بل المانع من اجتماع البعثين إمّا صدور الكثير عن الواحد لو انبعث البعثان المستقلّان عن داعٍ واحد، أو صدور الواحد عن الكثير لو انبعثا عن داعيين، فإنّ الفعل الواحد عند انقياد المكلف لمولاه لو صدر عن بعثين مستقلّين، لزم صدور الواحد عن الكثير، كما أنّ صدور مقتضى البعث والزجر لازمه اجتماع المتناقضين فيلغوا البعث بداعي إيجاد الفعل، والزجر بداعي تركه) انتهى كلامه (٢).

وإمّا باعتبار أنّ الكلام يكون:

تارة: في قطع الخاطي.

وأخرى: في القاطع المصيب.

أمّا الأوّل: فلو قال له المولى بأنّ صلاه الجمعه ليست بواجبه مع قطعك بوجوبها، ففي مثله لا يلزم اجتماع الإرادتين المتضادّتين في الحقيقه، لعدم كون

١- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٨٥ .

٢- نهايه الدرايه: ج ٢ / ٤ .

صلاه الجمعۀ واجبه واقعاً، فليس هنا إرادته حتميه للوجوب حتّى لا- تساعد مع منعه، بل الواقع الموجود ليس إلّا- إرادته واحده بالوجوب أو الترك لو كانت لزوميه، ولكن بحسب اعتقاد القاطع كان من قبيل المتناقضين، إن كان قطعه بالوجوب، ولسان دليله بعدم الوجوب، لكون أمره دائراً بين الوجود والعدم، بل وهكذا بالنظر إلى العمل لو كان قطعه متعلقاً بالوجوب، ودليله بالحرمة، حيث يؤول أمر ذلك إلى لزوم الفعل والترك، فهو أيضاً فى حكم المتناقضين، بل هو فى الحقيقة حكمٌ وإذنٌ بارتكاب التجزى على حكم الله بزعمه، فقد قيل كما أنّ الإذن فى المعصية الواقعيه قبيحٌ عقلاً، كذلك يقبح الإذن فى التجزى، بل لا يتمكّن المكلف من تصديق كليهما، لعدم قدرته على امتثالهما، فلا محيص له إلّا العمل بأحدهما.

وأما الثانى: وهو لو أردنا الحكم والمواجهه لخلاف قطع القاطع إذا كان مصيباً، فالمنع عندنا - بحسب اعتقادنا فى الأحكام الشرعيه بأنّها تابعه للمصالح والمفاسد النفس الأمريه والواقعيه - لا يكون إلّا من وجود إحداهما من المصلحه أو المفسده، إذ لا يعقل فرض وجود كليهما فى شىء واحد، وفى زمانٍ واحد، مع حفظ سائر الوحدات اللازمه، فحينئذٍ لا تصل النوبه فى عدم الامكان فى حكم الخلاف على مقتضى قطعه إلى تضادّ الإرادتين، بل كان وجه المنع حينئذٍ لما قبل ذلك، وهو أنّ المتعلقان من حيث المصلحه والمفسده لا يجتمعان فى شىء واحد، ولعلّ هذا التوجيه أولى ممّا التزم به المحققان المذكوران.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ المنع كان لذلك، لا لعدم كون حججه القطع مجعوله كما قالوا، والحقّ كونها جعليه كما لا يخفى .

فى جواز بعث المنبعث بالحكم الأول وعدمه

أقول: ممّا ذكرنا ظهر أنّ بعث القاطع ببعث ثانوى بما كان منبعثاً من بعث أوّلى غير ممكن أيضاً، لأجل أنّ المصلحة الملزمه لذلك ليست إلا واحده، والمفروض أنّها حققت المطلوب للمولى من البعث الأوّلى، فالبعث الثانوى المفروض إن كان بواسطه وجود مصلحة أخرى فإنّ المفروض عدمه، وإن كان بواسطه المصلحة الأوّليه، والمفروض أنّها قد اقتضت البعث الأوّلى، فلا اقتضاء آخر لها حتّى يوجب ذلك، لا لأجل لزوم اجتماع حكّمين مثلين كما توهموا، بل يمكن أن يُقال بذلك حتّى على القول بكون المصلحة فى الإنشاء دون المتعلّق كما عليه الأشاعره، لأنّهم لم يلتزموا بضروره وجود المصلحة فى الأحكام الصادره من الشارع، فإذا فرض حصول الإنشاء الأوّل عن مصلحة، فلا يبقى للإنشاء الآخر المسانخ للأوّل مصلحة أخرى زائده أصلاً، وإن كان بواسطه مصلحة أخرى فى الإنشاء، ففرض وجودها تكون مخالّف للفرض، كما هو واضح.

وقد يتوهم: إمكان دفع إشكال اجتماع المثلين، بفرض البعث الثانى تأكيداً للأوّل، فلا يكون لغواً ومُحالاً.

وفيه: إنّ التأكيد لا بدّ له من جهه أخرى ومصلحة غير ما هى للأولى، وهو خارج عن البحث، إذ الفرض كان فيما إذا كان البعث الثانى لا اقتضاء له إلا ما اقتضاه الأوّل، وهو قد عرفت عدم إمكانه فلا نُعيد.

أقول: قد عرفت ممّا مضى إنّه على مسلكنا يمكن اعتبار حجّيه القطع، بمعنى إمكان الإنشاء بداعى تنجيز الواقع بالقطع، وعرفت أنّه لا يأتى من قبل ذلك محدورٌ أصلاً، كما يصحّ المنع عن التأثير لو لم يلزم من جهه أخرى منْع بما قد

عرفت بأنَّ بعض الجعليّات يعدّ من الضروريّات الفطريّة، كما يصحّ المنع عن العمل بالظنّ القياسى عند الانسداد على بعض الوجوه الأخرى ولو على نحو الحكومه.

ولكن على مسلك من لا يرى جواز جعل الحجّيه للقطع ترائى له بعض الإشكالات من التسلسل، وعدم إمكان جعل تأليفى بين الشىء ولوازمه، وغيرهما من الوجوه:

فقد أُورد عليهم نقضاً: بأنَّ لازم ما ذكرتم - من لزوم اجتماع المثليين أو الضدّين أو النقيضين فى المنع عن الحجّيه فى القطع - هو تحقّق هذه المحاذير فى المنع من العمل بالظنّ القياسى أيضاً؛ لأنّ الظنّ فى تلك الحاله يكون كالقطع، فكما أنّ القطع باجتماع المثليين أو الضدّين أو النقيضين محالّ، كذلك الحال فى الظنّ بهذه الأمور، فما السبيل للفرار عن هذه المشكله مع وضوح جواز النهى عن العمل بالظنّ قطعاً.

أقول: قرّر المحقّق الأصفهانى الإشكال بأحد من الوجهين فى «نهايه الدرايه» بقوله:

(فإنّ الإشكال فيه تارة من حيث أنّ الظنّ بالحكم الفعلى، مع الترخيص فى خلافه فعلاً، يوجب الظنّ باجتماع النقيضين أو الضدّين، والظنّ بغيره (أى غير الحكم الفعلى) وإن صحّ المنع عنه، إلّا أنّ القطع به أيضاً كذلك .

وأخرى: من حيث أنّ العقل مستقلّ بعد الانسداد بمنجزيه الظنّ بما هو ظنّ، فإذا صحّ الترخيص فى مخالفته شرعاً، صحّ فى القطع الذى يستقلّ العقل بمنجزيته، لوحده الملاك منعاً وجوازاً، انتهى كلامه (١).

أجاب المحقق الخراساني قدس سره عنه في تعليقه بقوله:

(إنَّ القياس بالظنِّ القياسى ليس فى محلّه؛ لأنَّ العالم يرى الحكم الواقعى من غير ستره ولا حجاب، فالمنع من اتّباعه راجع إلى ترخيص فعل ما يقطع بحرّمته، أو منع فعل ما يقطع بوجوبه، فكيف يمكن أن يذعن به مع الإذعان بضدّه ونقيضه من الحكم المقطوع فى مرتبه واحده، وهى مرتبه الحكم الواقعى، لانكشاف الواقع بحاله من دون ستره موجه لمرتبه أخرى غير تلك المرتبه، ليكون الحكم فيها حكماً ظاهرياً لا ينافى ما فى المرتبه الأخرى .

بخلاف الظنِّ القياسى، فإنَّ النهى عنه فى صورته الانسداد إذا صحَّ ببعض الوجوه الآتية، لا يكون إلّا حكماً ظاهرياً لا ينافى الحكم الواقعى لو خالفه كما إذا أصابه وواقفه) انتهى كلامه (١).

ولكن يمكن أن يورد عليه بإيراد آخر: وهو أنّ الحكم الواقعى عبارته عمياً يتعلّق به حالٌ من حالات الإنسان من الظنِّ والشكِّ، والحكم الظاهرى عبارته عمياً يتعلّق بتلك الحاله والمرتبه، أى على الشاكِّ فى الحكم الواقعى أو الظانِّ به الذى كانت رتبته متأخره عمياً قبله، فهكذا يكون فى ناحيه العلم، أى الحكم الذى يتعلّق به العلم عبارته عن الواقعى، وما يتعلّق بالعلم به هو الظاهرى، فلا ينافى جعل حكم مخالفٍ للواقع فى مورد القطع بالحكم الواقعى، كما هو الأمر كذلك فى ناحيه الظنِّ والشكِّ.

ولكن التحقيق فى الجواب أن يُقال: إنّ الحكم فى كلٍّ من المرحلتين - أى قبل تعلّق القطع به وبعده - وهكذا فى الظنِّ والشكِّ يكون فعلياً، لا أن يكون ما هو قبل

١- تعليقه المحقق الخراساني على فرائد الشيخ الأعظم: ص ٤ .

ذلك إنشائياً، وما بعده فعلياً، كما تُسبب ذلك في «الدُّرر» إلى صاحب «الكفايه» في بيان حصر دفع التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري بذلك .

فإذا عرفت كون الحكمين في المرحلتين فعليتين، يبقى السؤال عن وجه الفرق بين حال الظن والشك من الحكم بالجواز في جعل الحجية بخلاف القطع، فنقول:

يمكن أن يكون وجهه أن العلم إذا تعلّق بالحكم الفعلي الواقعي، يكون منجزاً في حقّ القاطع سواءً أصاب الواقع أو لم يصب، بخلاف الظنّ والشكّ، فإنّ العقل لا يحكم بتنجزه إلاّ مع عدم وجود منع من الشارع، فتتجزّ حكم الواقعي الفعلي في القطع قطعيّ تنجيزي بخلافه في الظنّ والشكّ، حيث يكون تعليقيّاً بعدم ورود المنع من الشارع، فيجوز من الشارع تصريحه بتنجزه في الظنّ والشكّ فضلاً عن منعه.

وأما في صورته القطع فإن أراد منعه عمّا تعلّق به قطعه :

فإن كان القاطع خاطئاً في قطعه فقد عرفت المحذور فيه من حيث استلزام ذلك بزعم القاطع الإذن في التجزّي وهو قبيح، بل قد عرفت عدم قدرته في الامتثال إلاّ على أحدهما لو أجزنا الإذن في التجزّي والمعصية بزعمه.

وأما لو كان مُصيّباً، فالبعث والانبعث حاصلان من نفس الحكم الواقعي، فلا حاجة حينئذٍ إلى بعثٍ آخر من الشارع، يتعلّق على العمل بالقطع، وإن فرضنا صحّه جعل الحجية في تنجيز الواقع المقطوع به للقاطع .

وكيف كان، فقد ظهر ممّا ذكرنا وجود الفارق بين القطع وبين الظنّ والشكّ في الجملة.

والحاصل: إذا ثبت للمكلّف العلم بالتكليف، وكان علمه مصيباً للواقع يتحقّق

عنوان الإطاعة والمخالفة فيما لو كانت الأولى علة تامّة للحسن، والثانية علة تامّة للقبیح، ولا فرق عند العقل في تحقّق هذين العنوانين بين أسباب القطع ومناشئه، ومثل هذا المعنى من الإطاعة والمخالفة غير حاصل في الظنّ .

نعم، لو حصل ذلك من ناحيه العقل من جهة الاحتياط وإدراك الواقع في العمل بالمظنون، كما في حال الانسداد، كان هذا الحكم من العقل معلّقاً على عدم ورود منع الشارع عن العمل به لا على إجازته كما قد يتوهم من بعض؛ لأنّ الإجازة صادرة من ناحيه العقل في حال الانسداد، كما لا يخفى .

فظهر ممّا ذكرنا أنّ عدم جواز المنع عن العلم والقطع ليس لأجل لزوم اجتماع الضدّين أو النقضين حتّى يرد عليه بما عرفت تفصيله، بل لأجل ما ذكرناه من الإشكال، والله العالم.

في حقيقه الأمر الشرعى الصادر بلزوم متابعه القطع

في حقيقه الأمر الشرعى الصادر بلزوم متابعه القطع

الأمر الثالث: ويدور البحث فيه عن أنّ جعل الحجيّه للقطع بذاته لكونها أمراً اعتبارياً، يصل الدور إلى البحث عن أنّ الأمر الصادر من الشارع بإطاعه القطع هل هو أمرٌ مولوى أم أنه أمرٌ إرشادى لعدم إمكان المولى فيه، فقد قيل فى عدم قابليته للمولويّه بوجه لا بأس بالإشاره إليها :

الوجه الأوّل: لزوم التسلسل لو تعلّق الأمر المولى بالإطاعه، لأنّ الأمر الذى يتعلّق بنفس الإطاعه يكون له أيضاً إطاعه أخرى، فيحتاج إلى أمر مولوى آخر، وهكذا يكون الحال فى الأمر الثالث، فله أيضاً إطاعه فيحتاج إلى أمر آخر فيتسلسل، وهو محال .

وفيه: إنّه يمكن أن يجاب عنه بأنّه لا- يحتاج الأمر الثانى إلى أمرٍ ثالثٍ مولوى، لا لعدم صدق الإطاعه له، لوضوح أنّ له أيضاً إطاعه، بل لإمكان أن يكون الأمر المتعلّق بالإطاعه على نحو القضيّه الطبيعيه للإطاعه، بحيث يشمل الإطاعه لنفس الأمر الثانى أيضاً من دون حاجه إلى أمر آخر حتّى يتسلسل، مع أنّ تعلّق الأمر بالطبيعيه الواحده جائز ولو كانت لها أفراد غير متناهيه لانتهائها بإيجاد فردٍ واحد، فالأوامر تنقطع بإتيان المكلف فعلاً واحداً أو بانقضاء زمان الفعل صيروره المكلف تاركاً وعاصياً، وعليه فلا يرد إشكال من هذه الناحيه لكون الأمر مولويّاً.

الوجه الثانى: أنّ الإطاعه عباره عن الإتيان بالفعل بداعى الأمر المتعلّق بنفس الفعل، فلا يعقل أن يكون الأمر المتعلّق بالإطاعه فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا» داعياً إلى إطاعه أمر الأوّل، وإلاّ لزم عدم تحقّق موضوع الإطاعه للأمر الأوّل لولا

الأمر الثاني، مع استحاله أن يصبح الأمر المتعلق بعنوانٍ داعياً إلى غير ذلك العنوان، وعليه فلا يمكن أن يكون الأمر الثاني مولوياً. أقول: وفيه ما لا يخفى؛ من أن الإتيان بالصلاة بداعى الأمر فى «أطيعوا» ليس إطاعه لأمر الصلاة، بل هى إطاعه لأمر «أطيعوا»، وهذا بخلاف ما لو أتى بالصلاة بداعى أمر نفسها، فيتحقق حينئذٍ الإطاعه لأمر الصلاة، كما يصبح ذلك الإتيان مع تمام خصوصياته مصداقاً لإطاعه الأمر فى قوله: «أطيعوا»، ولا يضر ذلك بصدق الإطاعه للأمر الأول، ولا لكون الأمر المتعلق بالفعل مولوياً أيضاً.

الوجه الثالث: اللغويّة، لأنّ الأمر المولوى بالإطاعه ليس إلّا لأجل بعث المكلف وتحريكه نحو الفعل، وهما موجودان هنا بالأمر الأول، فلا يحتاج إليه، لأنّه ممثّل من خلال الأمر الأول، فتكراره يعدّ لغواً.

أقول: أجاب عنه المحقق الحائرى فى «الدُّرر» أوّلاً: ثمّ ذكر لعدم قابليته للأمر وجهاً آخر لا بأس بذكره، فقال ما لفظه:

(وأما الثانى: فلأنّه يكفى فى الخروج من اللغويّة تأكيد داعى المكلف، لأنّه من الممكن أن لا ينبعث بأمر واحد، ولكنّه لو تعدّد وتضاعفت الآثار، ينبعث نحو الفعل... إلى أن قال: والأولى أن يُقال فى وجه المنع: إنّ الإراده المولويّة المتعلّقه بعنوانٍ من العناوين، يعتبر فيها أن تكون صالحه لأن تؤثر فى نفس المكلف مستقلاً؛ لأنّ حقيقتها البعث إلى الفعل.

وبعبارة أخرى: هى إيجاد للفعل اعتباراً وبالعبايه، والأمر المتعلّق بالإطاعه ممّا لا يصلح لأن يؤثر فى نفس المكلف مستقلاً، لأنّه لا يخلو من أمرين؛ إمّا أن يؤثر فيه أمر المولى أو لا :

فعلى الأوّل: يكفيه الأمر المتعلّق بالفعل، وهو المؤثر لا غير؛ لأنّه أسبق رتبته من الأمر المتعلّق بالإطاعه.

وعلى الثانى: لا- يؤثّر الأمر المتعلّق بالإطاعه فيه استقلالاً، لأنّه من مصاديق أمر المولى، وقد قلنا إنّ من شأن أمر المولى إمكان تأثيره فى نفس العبد على وجه الاستقلال)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى أنّ ما ذكره فى الجواب عن الشقّ الأوّل بقوله: (يكفيه الأمر المتعلّق بالفعل) عبارته أخرى عن اللغويّه الواقع فى الثانى من الأمور فى كلامه، فما أجابه من إمكان تأثير التأكيد فى انبعاث العبد لا يجرى هنا، لأنّه منبعثٌ على الفرض.

كما أنّ جوابه فى الشقّ الثانى بما لو كان أمر المولى غير مؤثّر فيه، فيمكن أن يُجاب عنه بما أجابه من إمكان تأثير أمر الإطاعه فيه لكونه مؤكّداً، ولو كان من مصاديق أمر المولى أيضاً، فعدم تأثيره استقلالاً غير معلوم، بل ربما يكون مؤثراً لإمكان إعداد أمر الأوّل لتأثير الأمر الثانى فيه، ولا يضرّ مثل ذلك فى الاستقلال.

فالتحقيق فى الجواب أن يُقال: لعلّ وجه كون الأمر فى مثل «أطيعوا» إرشادياً فى مثل هذه الموارد التى ثبت للشرع أو للعقل حكمٌ تنجيزيّ إلزاميّ بالفعل أو الترك؛ هو أنّ الأمر بالإطاعه فى الحقيقه أمرٌ بنفس ذلك الواجب، ونهىٌ وتركٌ عن ذلك الحرام، فكما لا- يصحّ تعلق أمرين مولويين أو نهيين كذلك بفعل شيء أو تركه؛ أى كما لا يجوز القول بكون الأمر بالصلاه متكرراً على نحوٍ يوجبُ تعدّد العقوبه على مخالفتها، واستحقاق المثوبه المتعدّده فى امتثالها - إلا أن

يكون مؤكّداً وهو خارجٌ عن الفرض، إذ لا- يترتّب على الأمر التأكيدى الثواب على موافقته ولا- العقاب على مخالفته، إلا بما يترتّب على نفس الأمر الأوّل فى الموافقه والمخالفه - كذلك الحال فى مثل الأمر بالإطاعه، ولذلك قيل إنّه إرشادى، ولا يؤثّر ولا- يفيد إلا- التأكيد فى الانبعاث، ولذلك قلنا بأنّ حجّيه القطع بنفسه يكفى فى مقام الامتثال والإتيان من دون حاجه إلى أمر آخر من الشارع بإطاعته.

وبالجملة: ثبت من خلال ما ذكرنا من الجواب أنّه لا- يلاحظ فيه حال العبد من كونه منقاداً وممثلاً للأمر أم لا، وأنّ ما ذكره المحقّق الحائرى قدس سره من الجواب لا يخلو عن حُسن ووجاهه، كما يتفق مع اللغويّه فى بعض الموارد، كما عرفت.

بحث حول مراتب الحكم

بحث حول مراتب الحكم

أقول: بعد أن أثبتنا أنّ حجّيه القطع يكون بحكم العقل والعقلاء، وأثبتنا أنّ اعتبار حكم مخالفٍ لحكم آخر لا- يلزم اجتماع الضدّين أو النقيضين كما عليه صاحب «الكفايه»، وبعد التزامه رحمه الله بعدم إمكان ذلك التجأ إلى أن يبيّن أنّ ما يستلزم هذه المحاذير هو القطع بالحكم الفعلى لا مطلقاً، ولذلك أشار فى «الكفايه» إلى مراتب الحكم فى الجملة، فقال ما لفظه:

(ثمّ لا- يذهب عليك أنّ التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث والزجر لم يصّر فعليّاً، وما لم يصّر فعليّاً لم يكّد يبلغ مرتبه التنجّز واستحقاق العقوبه على المخالفه، وإن كان ربّما يوجب موافقته استحقاق المثوبه، وذلك لأنّ الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبه، لم يكن حقيقهً بأمرٍ ولا نهى، ولا مخالفه عن عمد بعضيان، بل كان ممّا

سكت الله عنه كما في الخبر، فلاحظ وتدبر) انتهى محلّ الحاجة (١).

أورد عليه المحقق الإصفهاني في «نهاية الدراية» بما حاصله:

(إنّ الملاك في الثواب والعقاب إن كان خصوص الحكم الفعلي، فلا فرق بينهما، كما لا عقاب فيما لا زجر، لأجل عدم الحكم الفعلي، هكذا لا- ثواب فيما لا- بعث، لأجل عدم الحكم الفعلي، وإن لم يكن الملا-ك هو مخالفه الحكم الفعلي وموافقته في الثواب والعقاب، لا- فرق أيضاً بينهما؛ لأنّه حينئذ يكون المناط هو ملاحظه المصلحه الملزمه، حيث إنّ تركها مع عدم البعث لأجل وجود مانع من البعث من غفله المولى أو اعتقاده بعجز العبد عن الامتثال، مع عدم كونه كذلك في الواقع، فمن المسلم أنّ ترك هذه المصلحه الملزمه مستلزمٌ لاستحقاق العقاب، كما أنّ إتيانها مستوجب للثواب.

نعم، لو كان المانع عن البعث هو وجود مفسده، فمثل هذه المصلحه غير ملزمه، لأنها مغلوبه بالمفسده الغالبه، فكيف يُعقل أن تكون مثل هذه المصلحه ملزمه في نظر العقلاء؟) انتهى محصل كلامه (٢).

أقول: ولكن الحقّ على ما أظنّ هو أنّ الحكم إذا لم يبلغ إلى مرتبه الفعليه لا- يوجب موافقه ومخالفته ثواباً وعقاباً؛ استحقاقاً، حسب ما قيل عن معنى الاستحقاق هنا، أي ولو بجعل الشارع ذلك على نفسه، لأنّ النازل من عند الله العزيز الكريم هو أنّه «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» وإلاّ لما كان للعبد على الله حقٌّ؛ لأنّ العبد وما في يده لمولاه.

١- كفايه الأصول: ج ٢ / ١٠ .

٢- نهاية الدراية: ج ٢ / ٧ .

فالحكم فى مرتبه الشائيه والافتضاء - أى فى عالم المصالح والمفاسد - لا يعدّ حكماً، حتّى لو سلّمنا صدقه فى عالم الإنشاء، فإذا بلغ مرتبه الفعلية يصير حكماً حقيقهً، ولا بدّ فيه من البعث والزجر، ويتولّد من هذين عند العقلاء عنوان الموافقه بالامثال والمخالفه بالعصيان.

غايه الأمر، هذان العنوانان يعدّان من أوصاف تنجز الحكم الفعلى، لا من آثار وجوده، لما قد عرفت منّا سابقاً بأنّ الحكم ما لم يتعلّق به العلم، ولم يحصل له القدره ونظائرهما لا يتنجز، والحكم إذا لم يتنجز، لم يستحقّ العبد على موافقته الثواب ومخالفته العقاب كما هو واضح، فالإتيان على طبق المصلحه الواقعيه الملزمه لو أطلع العبد عليها، أو تركها ومخالفتها لا يوجب صدق الممثل والعاصى على فاعلها وتاركها، ولو كان على فعلها ثوابٌ كان ثواب الانقياد لا ثواب الامثال، كما أنّه لا يبعد القول بثبوت الحزازه على تركها الكاشف عن سوء سريره وخبث باطنه من عدم الاهتمام بما هو محبوبٌ للمولى فى الواقع.

وحيث كان كلامنا فى القوانين الكليه الإلهيه دون الأحكام الشخصيه من الموالى العرفيه، - ولذلك قد عرفت منّا سابقاً أنّ الأحكام الفعلية مجعوله لجميع الناس من العالم والجاهل، والقادر والعاجز، غايه الأمر يتنجز الحكم لمن علم وكان قادراً دون غيره - فحينئذٍ لا يبقى لما ذكره المحقق الإصفهانى رحمه الله وجهٌ بأن يكون المولى معتقداً بعجز العبد ولم يبعثه، إلاّ أن يكون المقصود بيان الحكم فى الأوامر الشخصيه، فإثبات استحقاق المثوبه لإتيان الحكم الإنشائى كما يظهر عن صاحب «الكفايه» ممّا لا يخلو عن إشكال، والله العالم .

فى التجزى

فى التجزى

الأمر الرابع: يقع البحث فى هذا الأمر عن حقيقه التجزى وحكمه وسائر ما يتعلّق به، وذلك من خلال الجهات الآتية:

الجهة الأولى: فى أنّ البحث فى التجزى هل هو بحثٌ أصولى أو كلامى أو فقهى؟

توضيح ذلك: لابدّ من تقديم مقدّمه داله على معنى التجزى، حيث نبين فيها ما هو وجه البحث فيه حتّى يتّضح أنّه فى أى علم يمكن إدراجه، فنقول:

إنّ التجزى فى اللغه يعمّ العصيان؛ أى يصحّ إطلاق الجرئه والتجزى على من عصى مولاه، كما أنّ الانقياد فى اللغه أيضاً يكون أعمّ من الإطاعه، فيطلق على العبد أنّه مطيع لأمر مولاه وأنّه منقاد، ولكن فى الاصطلاح المتداول بين الأصوليين يعدّ التجزى والانقياد مابيناً للعصيان والإطاعه، لأنّ مخالفه الحجه التى لم تصادف الواقع تُسمى عندهم بالتجزى، كما أنّ موافقت الحجه التى لم تصادفه تسمى انقياداً، وأمّا العمل على طبق الحجه المصادفه للواقع فتسمى إطاعه، وترك العمل على وفق الحجه المصادفه للواقع عصياناً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى فقد وقع الخلاف والنزاع بين الأعلام فى مظانّ البحث ومورده من الفلسفه وغيرها، فى أنّه كما لا نزاع فى أنّ الشارع الذى يقوم بجعل الأحكام الشرعيّه بجعلٍ تشريعى، ويحكم بوجوب الصلاه وحرمة شرب الخمر وغيرها من الواجبات والمحرمات وسائر الأحكام التشريعيّه، هل له أن يشرّع أنّ من أطاعه فله كذا أى يستحقّ الثواب الكذائى، ومن عصاه فعليه كذا ويستحقّ

العقاب، أم ليس له ذلك، بل تقتصر مجعولاته واعتباراته بالأحكام الشرعيّة فقط، وله جعل الأحكام تشريعاً فقط، وأمّا أنّ العمل على كذا ومخالفته يوجب كذا، فهذا ليس من شأن الشارع، بل يعدّ بيان استحقاق الثواب والعقاب من واجبات العقل؟

ذهب إلى القول الأوّل الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا وكثير من المحقّقين، خلافاً لجماعه أُخرى - منهم صاحب «نهاية الدرايه» ونسبه إلى المشهور - حيث التزموا بالرأى الثانى وأنّه ليس للشارع جعل الثواب والعقاب على المطيع والعاصى وأنهما من أحكام العقل.

أقول: الأقوى عندنا هو الأوّل؛ لأنّ مراتب المثوبه والعقوبه عند الموافقه والمخالفه أمرٌ لا يطلع عليه العقل، فكما أنّ الشارع يبيّن مقدار الجزاء المترتب عند الموافقه والمخالفه فكذلك لا - مانع بأن يبيّن أصل قانون العقوبه، لكن هذا لا يكون بمعنى عدم استقلال العقل بإدراك أصل قانون العقوبات، غاية الأمر يصبح أمر الشارع فيما كان له حكم من العقل حكماً إرشادياً، أى لا نحتاج إلى أمر مولوى.

وكيف كان، فقد حقّقنا سابقاً فى بحث حجّيه القطع من إمكان الجعل المولوى فيما كان فيه حكم العقل أيضاً، فإرشاديه أمره لا ينافى مجعوليته بالجعل المولوى.

ثمّ على مسلك من التزم بالقول الأوّل، من إمكان الجعل الشرعى للعقوبات المترتبه على الإطاعه والعصيان كالمحقّق العراقى فإنّه قال فى «مجمع الأفكار» ما خلاصته:

(إنّ بحث التجزى خارج عن محلّ النزاع، لأنّه لا شكّ فى أنّ التجزى

حينئذٍ لا- يكون موجِباً للعقاب؛ لأنَّ جعل قانون العقوبه يكون للإطاعه والعصيان فقط، والمتجرى ليس بعاصٍ ولا مطيع، لأنَّ القائلون به يقولون يجب على الله تعالى من باب اللطف وضع وبيان ما يدلُّ على العقوبه والمثوبه ليفهم الناس ويشوقهم بواسطته إلى العمل الذى فيه الفائده، ويزجرهم عمّا فيه المفسده، وهذا الملاك يكون ثابتاً فى المحرّمات والمحلّلات الواقعيّه، ولا يشمل من تخيل الحليّه والحرمة، أو المصلحه والمفسده(١).

أقول: والظاهر أنّه قد تبع في ذلك العلامه الإصفهانيّ «نهايه الدرايه»، فراجع.

وفيه ما لا- يخفى أوّلاً: من أنّا لا نسلّم كون الثواب والعقاب مخصوصاً بالإطاعه والعصيان، نعم الكلّيّه موجوده من ناحيه الإطاعه والعصيان؛ أى كلّ إطاعه له ثوابٌ وكلّ عصيان له عقاب، لكن لا كليّه فى عكسه.

وثانياً: من أنّ هذه الدعوى تصحّ لمن قال بقيام الملازمه بين قبح التجرى وحرمة شرعاً، مع أنّ الملازمه ممنوعه لإمكان كون التجرى قبيحاً من دون أن يكون محرّماً حتّى يقال بأنّ الحرمة مختصّه بالعصيان ولا عصيان هنا.

وثالثاً: من أنّ الحرمة لو ثبتت للتجرى، كانت بواسطه دلالة الآيات والروايات كما ثبتت الحرمة للواقعيّات بواسطه الأدلّه، فإذا ثبتت الحرمة للتجرى، ثبت استحقاق العقاب عند تحقّقه مثل سائر المحرّمات ولو لم يصدق عليه العصيان فرضاً، كما لا يخفى .

ورابعاً: من أنّه لو ثبت أنّ العقل مستقلٌّ فى حكمه بالاستحقاق، كان ذلك فى خصوص الاستحقاق للعقوبه دون المثوبه، لعدم مالكيه العبد لشيء حتّى يستحقّ

الثواب عقلاً، إلا أن يكون بالجعل من الشارع، فلا يصدق الاستدلال في العقل حينئذٍ إلا بالمسامحه.

أقول: بعدما ثبت إمكان أن يقوم الشارع بتشريع قانون العقوبه والمثوبه، حتّى في مورد فيه حكم العقل، يصل الدور إلى البحث عن أصل المسأله وأنّ هذه القضيه من مسائل أئى علم كانت، فنقول:

يظهر من المحقّق الحائرى في «الدّر» أنّها من مسائل عدد من العلوم، حيث قال ما هو لفظه:

(وتحقيق المبحث أن يُقال: إنّ النزاع يمكن أن يقع في استحقاق العقوبه وعدمه، فيكون راجعاً إلى النزاع في المسأله الكلاميه، ويمكن أن يقع النزاع في أنّ ارتكاب المقطوع حرّمته هل هو قبيح أم لا، فتكون المسأله من المسائل الأصوليه التي يُستدلّ بها على الحكم الشرعي، ويمكن أن يكون النزاع في كون هذا الفعل - أعني ارتكاب من قطع بحرّمته - مثلاً - حراماً شرعياً أو لا، فتكون المسأله من المسائل الفقهيّه)، انتهى محلّ الحاجه (١).

كما يظهر من كلام العلامة البجنوردى قدس سره إمكان البحث على نحو يدخل في كلّ واحد من علم الكلام والفقّه والأصول، ولكن الأولى تفسيره على نحو يرتبط بالفنّ وهو الأصول وهو أولى.

ولكن المستفاد من المحقّق النائينى قدس سره أنّ من كان قائلاً باستحقاق المتجرى للعقاب، لابدّ له من أن يستند إلى إحدى الجهات الأربع، بعضها أصوليه بدعوى أنّ الخطابات الأولى تعمّ صورتى مصادفه القطع للواقع ومخالفته، ويندرج المتجرى

فى عموم الخطابات الشرعيه حقيقه، والجهه الثانيه فى أنّ العلم بالشىء يكون من الصّفات المعيره لحسن شىء وقبحه أم لا، فالجهه الأولى هى من الأصول، والثانيه قد يحتمل كونها من الأصول من جهه، ويحتمل أن تكون من علم الكلام من جهه أخرى، بخلاف الجهه الثالثه التى هى استحقاق المتجرى للعقاب وعدمه لا من باب المخالفه للخطاب الشرعى، كما فى الجهه الأولى، بل من جهه استقلال العقل بذلك، وأن يكون بحكم العاصى، حيث يكون البحث حينئذٍ كلامياً، كما أنّ البحث عن أنّ التجزى هل هو حرامٌ بدليل الإجماع أو الإخبار أم لا، يجعل البحث حينئذٍ بحثاً فقهياً، انتهى ما هو محصل كلامه بطوله.

أقول: بل قد يتوهم عن بعض - على ما قيل - بكون المسأله أصوليه باعتبار أنّ الملازمه بين حكم العقل والشرع - أى كلّ ما حكم العقل بقبحه وحسنه مثلاً حكم الشرع بحرمة ووجوبه - ثابتة. فالنتيجه تصبح نتيجه البحث كبرى لمسأله فرعيه؛ يعنى إن أثبتنا قبح المتجرى واستحقاقه العقاب، فيثبت به حكم الشرع أيضاً، هذا ما حضرنى من كلمات القوم.

ولكن الحقّ خلاف ما ذكره؛ لأنّ البحث ليس فى أنه كيف نطرح البحث هنا حتّى يُقال بمقاله المحقّق الحائرى والمحقّق النائينى من اشتماله لكلّ واحدٍ من العلوم الثلاثه، بل الكلام واقع فيما هو مذكورٌ فى لسان القوم فى باب التجزى، كما عن الشيخ رحمه الله وصاحب الفصول وصاحب «الكفايه» وغيرهم ممّن هو أقدم منهم، ومن الواضح أنّ البحث المتداول بينهم ليس إلّا فى أصل إثبات قبح التجزى وعدمه، كما هو الحال بالنسبه إلى العصيان الذى يعدّ قبيحاً، غايه الأمر، يقع البحث فى مرحلتين:

تارةً: فى قبج نفس التجزى باعتبار القبج الفاعلى.

وأخرى: فى قبج الفعل المتجزى به .

وكلاهما يكون البحث فىهما من جهه استدلال حكم العقل بقبجها وعدمه، والبحث كذلك لا يكون إلا كلامياً، وعلیه فلا محيص من القول بأن إدراج هذا البحث فى الأصول لا يكون حقيقياً بل هو استطرادى.

ودعوى المحقق الخمينى: بدخوله فى بحث الأصول بقاعده الملازمه.

أجيب عنها: بأن الملازمه إن ثبتت كانت فى سلسله علل الأحكام ومبادئها كالمصالح والمفاسد؛ أى إن ثبت وجود المصلحه أو المفسده فى شىء مثلاً بالعقل، يثبت به حكم الشرع أيضاً، لكن لا فى سلسله معاليلها كالإطاعه والعصيان، وقبج مخالفه القاطع لقطعه، بل فى سلسله المعاليل والنتائج دون العلل والمقدمات، واختصاص القاعده بذلك، لأنه لو كان حكم العقل بوجوب الإطاعه وحرمة المخالفه والعصيان كاشفاً عن حكم مولوى شرعى، لزم عدم انتهاء الأحكام إلى حدّ، ولزم تسلسل العقوبات فى معصيه واحده، وهو ثابت المنع.

أقول: ولكن لا يخفى ما فى هذا الجواب من وجهين:

أولاً: من جهه التسلسل، لما قد عرفت آنفاً من عدم لزومه لو قلنا بجعل الحكم على وجوب الإطاعه وحرمة المخالفه على نحو القضيه الطبعيه، ولا نعيد.

وثانياً: من جهه أننا ذكرنا أنّ الحرمة غير منحصره بخصوص ما كانت مخالفه وعصياناً، لإمكان الالتزام بقبج التجزى من دون ثبوت حرمة على العصيان والمخالفه، وعلیه فلو سلّمنا التسلسل المذكور فى الإطاعه والعصيان أيضاً فإنه لا يوجب جريانه فى التجزى كما لا يخفى .

ولكن الأولى أن يُقال أولاً: إنَّ البحث إن كان في ثبوت الملازمه بين قبح العقلي في التجري والحكم الشرعي وهو الحرمة، أمكن القول بأنها مسأله أصوليه. لكن البحث عن أنَّ التجري هل هو قبيح أم لا، أو يوجب استحقات العقوبه أم لا، ومثل هذا البحث إمّا أن يكون بحثاً عن مبادئ المسائل الأصوليه لا- نفسها، أو يكون بحثاً عن المسائل الكلاميه غير المرتبطه بالمسائل الأصوليه .

وثانياً: أصل الملازمه على النحو الكلي قابلٌ للمنع؛ لأنه لا نسلم كون كل قبيح عقلاً هو حرام شرعاً، مثلاً الترجيح بلا مرجح قبيح عقلاً، مع عدم كونه حراماً شرعاً، فيمكن أن يكون قبح التجري من هذا القبيل.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا عدم صحّه دعوى اندراج هذا المبحث في المسائل الأصوليه من هذه الناحيه.

كما لا يصح جعل المصحح لإدراجه فيها كون البحث عن شمول الخطابات الشرعيه لصورتى مصادفه القطع للواقع وعدمه، كما هو دعوى المحقق النائيني؛ لأنك قد عرفت بأنَّ البحث يكون عمّا وقع بين الأصوليين لا عمّا نبحث فيه ونعقد الباب عليه أولاً.

وثالثاً: بما قيل بأنه لو التزمنا بأنه الملا-ك لأصبح كل مسأله فقهيه من المسائل الأصوليه، إذ قلّ ما يتفق في الفقه أن لا يرجع البحث فيه عن الإطلاق والعموم إلى شمولهما لبعض الموضوعات المشكوكه.

وعليه، فالملا-ك لصيروره البحث أصولياً هو كون البحث عن أنَّ العموم والإطلاق هل هو حجّه أم لا، أمّا البحث عن وجودهما فإنّه ليس مسأله أصوليه، فالحق هو ما عرفت من أنَّ البحث يعدّ من المسائل العقليه الصّرفه، ولم يذكر في مباحث الأصول إلاّ استطراداً.

في عدم اختصاص التجري بالقطع

في عدم اختصاص التجري بالقطع

الجهة الثانية: يدور البحث فيها حول أنّ التجري بما له من الجهات، هل هو مختص بالقطع، أو يعم جميع أقسامه، بحيث يعم التجري في الأمارات والأصول العمليّة، بل عن كلّ تكليف منجز ولو كان مجرد احتمال كما في موارد العلم الإجمالي بالتكليف إذا اقتحم في بعض الأطراف مع عدم وجود مؤمن شرعي، بل وهكذا في الشبهات البدويّة إذا كان اقتحامه قبل الفحص، ولم نجوزه قبله، والجامع لجميع هذه الصور هو مخالفته الحجة بأيّ قسم كان، فلازم التعميم أنّه لو قامت اليقينة أو الاستصحاب على مائع أنّه خمر فشربه فإنّه متجري، ولو لم يكن في الواقع خمرًا، وهكذا لو ارتكب شيئًا احتمال حرمة قبل الفحص، وانكشف عدم حرمة، وعليه فالقضيّة عامّة وإنما ورد ذكر القطع ونسب إليه التجري لأنّه من أقوى الحجج، وأوضح المنجزات، فيه وجهان:

ربّما يتوهم: عدم جريان التجري في موارد الأمارات والأصول العمليّة؛ أي في كلّ مورد فيه حكم ظاهري، بدعوى أنّه مجعول في ظرف الجهل بالواقع، وعند انكشاف الخلاف، ينتهي أمره، وينتفي بانتفاء موضوعه، نظير ما إذا صارت الخمر خلًا حيث يتغيّر حكمه أيضًا، لكن لا- من جهة كشف الخلاف بل من جهة تغيير موضوع الحكم وتبدّله، وهكذا هنا، فمخالفة الحكم الظاهري دائماً يكون معصية لا- تجريًا، لوجود الحكم الظاهري في ذلك الحال، ثم بعد كشف الخلاف ينقلب الحكم، فلا يبقى حكم ظاهري بعد العلم بالواقع، كما لا يخفى .

وأجاب عنه المحقق الخوئي: في تقريراته المسمّى ب- «مصباح الأصول» بقوله:

(وهذا التوهّم من أساسه فاسد، إذ هو مبنيّ على القول بالسببيّه، وأنّ المجمعول في مورد الطرق والأمارات هي الأحكام وهو فاسدٌ لاستلزامه التصويب الباطل، والصحيح أنّ المجمعول في باب الطرق والأمارات هو الحجّيه والطريقيّه فقط على ما سيّجىء إن شاء الله تعالى) انتهى كلامه (١).

أقول: لا- يخفى ما فيه من الإشكال، لوضوح أنّ القائل بالسببيّه لا- يلتزم بالحكم الظاهريّ؛ لأنّ المصوّبه يقولون بأنّ حكم الله الواقعيّ عبارته عن الذي أدّى إليه الأماره مثلاً، أى يعدّون قيام الأماره بمنزله جعل الشارع للحكم، وعليه فهو خارج عن فرض المستدلّ والخصم، لأنّه قد سلّم كون الحكم في الأمارات والأصول حكماً ظاهريّاً كما قد صرّح به، وإن أراد السببيّه في الحكم الظاهريّ فليس هذا بتصويب باطل، لذهاب بعض الإماميّه إليه، فلا مجال لدعوى أنّه تصويب باطل!

فالأولى في الجواب أن يُقال أوّلاً: لازم ما ذكرتم هو عدم الفرق بين ما لو كشف الخلاف بأن لا يكون في ظرف الجهل والشكّ حكماً مَجعولاً ظاهراً، وبين ما لو كشف الخلاف من جهه رفع الجهل والشكّ وحصول العلم بالحكم الواقعيّ، وظهر أنّه كان غير ما قطع بوجوده في حال شكّه ومخالفته، مع أنّ بشهاده الوجدان فرقاً بينهما، حيث يصدق العصيان للحكم الظاهريّ في الثاني دون الأوّل إذ هو تجرّي.

ولعلّ وجه اشتباه القائل هو الخلط بين كشف الخلاف بلحاظ حال الجهل والشكّ حيث يصبح لاحقاً عالمياً، وبين كشف الخلاف من جهه التفاته باشتباه قطعه بالحكم الظاهريّ، وعلم بأنّه لم يكن للشكّ والجهل هنا حكماً أصلاً لا أنّه

ثبت حكم أوّلاً ثمّ انقلب بسبب علمه كما زعمه المتوهّم.

وعليه فالتجرى كما يجرى فى القطع كذلك يجرى فى غيره من سائر الحجج، فالبحث فيه يكون عاماً لجميع أقسامه، هذا أوّلاً.

وثانياً: يلزم فيما إذا فرض شخصان قطعاً بحكم ظاهرى فى موردين، مثلاً قطع زيد بأنّ المشتبه بالشبهه البدويّه - كشرّب التتن - حراماً فشربه مخالفاً لقطع، وعمرو أيضاً قطع بأنّ اللحم المشتبه بالمدكى يحرم أكله، لكنّه خالف وأكله. ولكن أصاب عمرو فى قطعه وخطأ زيد، مع أنّ كليهما كانا قاطعين، المقتضى لأنّ نحكم باستحقاقهما العقوبه، مع أنّ شهاده الوجدان على الفرق بينهما حيث إنّ الثانى ارتكب حراماً قطعاً فى ظرف شكّه، بخلاف الأوّل حيث لم يرتكب معصيه أصلاً لعدم وجود حكم موجب لمعصيته.

أقول: نعم يمكن توجيه كلام من ذهب إلى اختصاص التجرى لخصوص القطع، بإمكان إرجاع التجرى فى الأمارات والأصول وغيرها جميعها إلى القطع بمخالفه الحجّه المقطوعه له، غايه الأمر هذه الحجّه قد تكون نفس القطع بالحكم الواقعى وقد تكون مثل قيام الأماره والأصول وغيرها، وعلى هذا التوجيه يصحّ دعوى اختصاصه بالقطع.

فى حرمة التجزى وعدمها

فى حرمة التجزى وعدمها

الجهة الثالثة: يدور البحث فى هذه الجهة حول أنّ التجزى هل هو بنفسه حراماً شرعاً أم لا؟

أقول: والذى ينبغى أن نبحث فيه، وما يمكن أن يستدلّ له أو استدللّ به لذلك أحد أمور ثلاثة:

١ - إمّا أن يُقال بشمول الخطابات الأوّليه المتعلّقه بالموضوعات (مثل الخمر حرام، الدّم حرام، وأمثالهما) لما هو المقطوع به كذلك بأن تكون الخطابات شامله للمصادفه وغيرها.

٢ - أو يُقال بوجود خطابات جديده طارئه على عنوان التجزى، فهو أيضاً على قسمين:

تارة: يُقال بوجود خطابات وارده على العنوان الطارئ للفعل الواقعى، بحيث يصبح الفعل المتجزى به العارض عليه هذا العنوان وهو التجزى حراماً.

وأخرى: يُقال بتعلّق خطابات جديده بنفس التجزى الذى كان مبدئه فى النفس بعنوان القبح الفاعلى.

٣ - أو يُقال: بقيام الإجماع وغيره على حرمة التجزى كما نُقل عن بعض.

فالبحت حينئذ يقع فى مقامات ثلاث:

دلالة الخطابات الأوّليه على حرمة التجزى

دلالة الخطابات الأوّليه على حرمة التجزى

المقام الأوّل: تقرّبه أن يُقال إنّ التكليف لابدّ من أن يتعلّق بما يكون مقدوراً للمكلف، والتكاليف المتعلّقه بأفعال المكلفين فى الأحكام التكليفية أو المتعلّقه

بالموضوعات فى الأحكام الوضعيّه ولو هى بحسب ظاهر أدلتها متعلّقه بالموضوعات بوجودها الواقعيّ، من غير دخل للعلم والجهل فى ذلك، إلّا- أنّ مجرد الوجود الواقعيّ لا- يكفى لانبعث المكلف وحركه إرادته نحوه، فإنّ الحركه والانبعث إنّما يكون بوجود العلمى ولا- أثر للوجود الواقعيّ فى ذلك، وحيث كان الغرض من الأمر والنهى هو الانبعث إلى المأمور به، والانزجار عن المنهى عنه، ففى الحقيقه ليس الأمر إلّا- عباره عن طلب اختيار المكلف وانبعثه نحو الفعل، ومن المعلوم أنّه لا يعقل الاختيار لفعل شىء أو تركه بدون قيام الحجّه من علم أو علمى، سواءً أكانت تلك الحجّه مصادفه للواقع أم لا. ومن ناحيه أنّ المصادفه وعدمها ليست اختيارية، فلا تصلح لأن يتعلّق بها التكليف، بل الذى يصلح أن يتعلّق به التكليف ليس إلّا اختيار شرب ما أحرز أنّه خمر، فيكون مفاد (لا- تشرب الخمر) مثلاً- بعد ضمّ هذه المقدمه العقليّه إليه، وهى لزوم مقدوريّه متعلّق التكليف، وليس هو إلّا- الاختيار أوّلاً وبعث المكلف نحو ما علم أنّه موضوع التكليف ثانياً، هو الاجتناب عن شرب ما أحرز أنّه خمر، وهذا المعنى كما ترى موجوداً فى المتجرى.

أقول: ولعلّه إلى ذلك يرجع قول الشيخ الأنصارى قدس سره فيما أفاده من الوجه العقلىّ فى استحقاق المتجرى العقاب حيث قال: (وقد يقرّر دلاله العقل على ذلك، بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين...)، حيث يمكن أنّه رحمه الله أراد بيان اندراج المتجرى تحت الخطابات الأوّليه، كما أنّه يمكن أن يكون فى مقام بيان كون المتجرى عاصياً حكماً، وإن لم يكن عاصياً حقيقه، وعلى هذا يلزم كون متعلّق التكليف هو القدر الجامع بين مصادفه القطع للواقع ومخالفته، والقدر الجامع ليس إلّا تحريك العضلات نحو ما أحرز أنّه خمر، واختيار شرب ذلك لا الاختيار المقيّد

بالمصادفه لأنه غير اختياري، فلا يصح تعلق التكليف بالحرمة على ما صادف، كما لا يصح تعلق الحرمة بخصوص التجري.

ولعل هذا هو المراد من كلام المحقق الخراساني رحمه الله في تعليقه على «الفرائد» حيث قال خلال استدلاله على عدم كون التجري حراماً شرعاً ما لفظه:

(مع أنّ الفعل المتجري به أو المنقاد بما هو مقطوع الوجوب أو الحرمة لا- يكون اختيارياً، كى يتوجه إليه خطاب تحريم أو إيجاب، إذ القاطع لا- يقصده إلا- بما قطع أنه عليه من العنوان الواقعي الاستقلالي، لا- بهذا العنوان الطارئ الآلي، بل لا يكون اختيارياً أصلاً إذا كان التجري أو الانقياد بمخالفه القطع بمصداق الواجب أو الحرام أو موافقته، فمن شرب الماء باعتقاد الخمريه لم يصدر منه ما قصد، وما صدر عنه لم يقصد. بل ولم يخطر بباله) (١)، انتهى محلّ الحاجة.

حيث إنه نظر إلى أنّ القول بأنّ التجري الذي كان مريداً ومختاراً له بالاختيار غير المصادف أمرٌ غير اختياري، فلا يصح تعلق الحرمة به .

قد يقال: بأنّ التكليف قد تعلق بالقدر الجامع، وهو الاختيار للفعل المنبعث من الأمر والمنزجر عن النهي، سواءً صادف الواقع فصار معصيه وحراماً أو لم يصادف فصار تجرياً وحراماً، فهو أمرٌ صحيح، ولعلّ هذا هو أحسن الوجوه المذكوره في وجه حرمة التجري.

أقول: ولكنّه مخدوش من جهات عديده:

الأولى: ما في «مصباح الأصول» (٢) من النقص بالواجبات، لعدم اختصاص

١- التعليقه على الفرائد: ص ١٢ .

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ٢١ .

الدليل المذكور بالمحرّمات، فلو فرض أنّ الواجب المستفاد من قول المولى: (صلّ في الوقت)، هو اختيار ما قطع بكونه صلاه في الوقت، فصلّى المكلف مع القطع بدخول الوقت، ثمّ بأنّ خلافه، فلا بدّ من الالتزام بسقوط التكليف لتحقق المأمور به الواقعي، وهو ما قطع بكونه صلاه في الوقت، فلزم القول بالإلزام في موارد الأوامر العقلية الخياليه، ولم يلتزم به أحد من الفقهاء، انتهى كلامه .

وفيه: أنّ الإنصاف عدمُ ورود هذا النقض عليه؛ لأنّه موقوفٌ على إثبات وجوب الانقياد، وحرمة التجزّي وإلّا فمن أنكر الملازمه بينهما واحتمل الفرق بناءً على عدم وجوب الانقياد، أي عدم وجوب العمل بالقطع المتعلّق بالصلاه في الوقت إذا لم يصادف الواقع، بل اعتقد أنّ الواجب حقيقةً هو الصلاه في الواقع، ولكن التزم الحرمة في التجزّي، فله أن يفرّق بينهما بان قال، سقوط التكليف عن الحكم المتعلّق أمرٌ وعدم سقوط التكليف المتعلّق بالواقع بعد كشف الخلاف يعدّ أمراً آخر، كما أنّ حرمة التجزّي لمن قطع بأنّ المائع خمراً لا- يوجب عدم وجوب الاجتناب، وعدم حرمة شرب ما هو خمير في الواقع؛ لأنّ الحكم على الفرض شاملٌ لكلّ من المصادف وغيره، فالواقع أيضاً يكون حراماً قطعاً لمن صادف قطعه، ولو بكشف الخلاف، كما هو المفروض. هذا ما ورد على الجواب الأوّل.

نعم، يصحّ النقض هنا بما ذكره الشيخ رحمه الله في «فوائد الأصول» (١) بقوله:

(مع أنّ هذه الدعوى لا تصلح في مثل ما إذا علم بوجوب الصلاه ولم يصلّ وتخلّف علمه عن الواقع، فإنّ البيان المتقدم لا يجري في هذا القسم من التجزّي كما هو واضح)، انتهى كلامه.

أقول: ولعلّ مقصوده من عدم الجريان هنا، هو أنّه يلزم على القول بحرمة التجزّي فيه، كون التكليف بوجوب الصلاه حادثاً، مع علمه بذلك ليجب صيروره تجزّيه حراماً، وإلاّ- لو لم يكن التكليف محققاً لما كان تجزّيه متعلقاً للحرمه، مع أنّ حدوث التكليف المقطوع المخالف للواقع باطل قطعاً.

والثانيه: أنّ التكاليف الشرعيه عند العدلّيه ليست جزافيه، بل تابعه للمصالح والمفاسد، فلا- إشكال في أن تكون المصلحه والمفسده في متعلقاتها في مثل الخمر أو الصلاه واقعتان، حيث أنّ الأوّل عين الفساد والثانيه تنهى عن الفحشاء والمنكر ونظائر ذلك، فلو كان العلم دخيلاً- في مصلحه المتعلّق ومفسدته، لابدّ أن يؤخذ الحكم في الموضوع إمّا تماماً أو جزءاً، لأنّ الإراده والكراهه في المولى لا- تتعلّقان إلاّ بما فيه المصلحه والمفسده، وتكون تبعيتهما لهما من نوع تبعيته المعلول للعلّه، فلا يمكن أن تتعلّق الكراهه بما هو أوسع فيه من المفسده، فإذا افترضنا أنّ شرب الخمر بوجوده الواقعي مستلزمٌ للمفسده لا بوجودها العلمي، فالحرمه والكراهه تتعلّقان بذلك بالخصوص دون العلم بذلك، وإلاّ لزم تخلف المعلول عن علته، وهو مُحال.

فإن قيل: إنّ الغرض من التكليف هو الانبعاث، ولا يمكن ذلك إلاّ بالوصول.

قلنا: هذا صحيحٌ لكن المكلف من هذه الناحيه؛ يعنى ما لم يصل إليه التكليف صغروياً وكبروياً - بمعنى أنّه ما لم يطّلع بأنّ الكبرى المجمعوله من الشرع على حرمه شرب كلّ خمر فيجب الاجتناب عنه، قد صدرت، وما لم يُحرز خمرية هذا المايح الخارجى بعلم أو علمى، بحيث صادف الواقع - يكون معذوراً، ولا يعاقب على مخالفه التكليف الواقعي، فالوصول شرط لتنجز التكليف لا شرطٌ

لوجوده وتحققه.

والثالثه: أنه على فرض التسليم بتقييد الموضوعات الواقعيه القائمه بها المصالح والمفاسد بصوره الوصول إلى المكلف، تكون النتيجة أن الخمر الذي قامت الحجّه على خمريته حرام شرابه، لا مطلق ما قامت الحجّه على خمريته، سواءً أكان خمرًا أو لم تكن كما هو المدعى .

نعم، قد يظهر من كلام المحقق الخراساني الذي مرّ آنفًا، أن وجه عدم إمكان القول بحرمة التجزّي، هو أن المصادفه وعدمها أمران بعيدان عن الاختيار، ومع قصد المتجزّي، يكون ما قصده وهو كون المائع خمرًا غير واقع لكونه ماءً، وما لم يقصده وهو الماء فقد وقع، وبعبارة أخرى لم يقع ما قصده وهو الحكم الأوّلى الاستقلالي، ويقع ما لم يقصده وهو العنوان الطارئ والآلي وهو كونه مقطوع الخمرية، فكيف نقول بشمول خطاب الحرمة لمثل هذا الأمر الذي لا يعدّ اختياريًا؟!

ثمّ أضاف بعده في تعليقه على «الفرائد» (١) بقوله:

(لا يُقال: إنّ ما صدر منه لا محاله يندرج تحت عام يكون تحته ما قصده، فيسرى إليه قصده مثل شرب المائع في المثال .

فإنّه يُقال: كلاً، كيف يصير العام المتحقّق في ضمن خاصّ مقصوداً واختياريًا، بمجرد قصدٍ خاصٍ آخر، قصد بخصوصيته؟!

نعم، لو عمد إلى خاصّ تبعاً للعام، وصادف غيره من أفراده، لم يخرج عن اختياره بما هو متّحد مع ذلك العام وإن كان بخارج عنه بما هو ذلك الخاصّ). انتهى موضع الحاجه من كلامه.

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: إنَّ اختيارِيَه الفعل لا تخلو:

إمّا من أن يريد منها كون صدوره عن علم وإرادته، كما هو الحقّ، لأنّه كان قادراً على تركه وعدم إتيان الشرب لهذا المانع.

وإمّا من أن يريد منها أنّه لم يكن عنوان كونه مايعاً وماءً مقصوداً، حتّى يوجب استناد الفعل إليه اختياراً، فيصحّ أنّه شربه بالاختيار، فيصدق أنّه شرب مقطوع الخمرِيَه بالاختيار.

قلنا: إنّ لا خصوصِيَه فى صحّ صدق الاستناد والاختيار إليه لقصد ذلك العنوان بخصوصه، وإلاّ لزم أن لا يصدق شرب الخمر اختياراً فيما إذا شربه لا لخمريّته بل لبرودته مع التفاته إلى الخمرِيَه، لكنّه لم يشربه بذلك القصد، مع أنّه لا إشكال فى صدق الإخبار بشرب الخمر أيضاً، وتعبير القصد والعنوان لا يوجب سلب صدق الاختيار عمّا فعله، فالجامع بين المصادف وغيره، كون فعله اختيارياً، ويصحّ أن يعاقب عليه ثبوتاً، إلاّ أنّ الكلام يكون فى مقام الإثبات والدلالة، حيث لا يمكن إثباته بنفس تلك الأدلّه بما قد عرفت من استلزامه المحال.

وثانياً: إنّ ما ذكره من عدم كون الفعل بعنوانه الطارئ، وهو كونه مقطوع الخمرِيَه ملتفتاً إليه غالباً، فلا يمكن أن يكون من جهات الحُسن والقُبْح، ومن مناطات الوجوب والحرمه شرعاً، كما صرّح به فى «الكفايه» تميمياً لما ذكره فى تعليقه؛ غير وجيه، لما أورد عليه المحقّق الخمينى قدس سره فى «التهذيب» (١) بقوله:

(إنّ العناوين المنقول عنها على قسمين:

أحدهما: ما لا- يمكن الالتفات إليها، ولو بالنظره الثانيه، كعنوان النسيان والتجزي، ولذا لا يمكن أن يُقال للناسي أيها الناسي للجزء الفلاني افعل كذا، لأنه بمحض الالتفات إلى الخطاب، يخرج عن العنوان الداخلة فيه، ويندرج في ما هو ضده، ولذلك لابد في توجيه الخطاب إليه أن يتوجه الخطاب إلى ما هو ملازمه كمن على رأسه مثلاً قلنسوه كذا ونظائر ذلك .

هذا بخلاف القسم الثاني من العناوين، مثل القصد والعلم، حيث لا يخرج بالالتفات عما كان فيه، فلا مانع من تعلق الخطاب به، فإن العالم بالخمير بعدما التفت إلى أن معلومه بما هو معلوم له حكم كذا، ويتوجه بالنظره الثانيه إلى علمه توجهاً استقلالياً، وناهيك وقوع القصد وأشباهه موضوعاً للأحكام، فإن قاصد الإقامه في مكانٍ معين له بحسب الشرع أحكام، مع أن نسبة القصد إلى المقصود كنسبه العلم إلى المعلوم)، انتهى كلامه.

أقول: فكأنه قدس سره أراد أن يقول بأن ما يتعلق به الخطاب إن كان خصوص عنوان التجزي، فهو لا- يمكن جعله موضوعاً للخطاب، لخروجه بذلك عن كونه متجزياً؛ لأن التفاته بهذا الوصف يكون معناه أنه يعلم أن علمه لم يصادف الواقع، فمع الالتفات بذلك لا يكون متجزياً، وهذا بخلاف ما لو توجه الخطاب إلى علمه بالخمير، فهو لا يخرج عن عنوان التجزي وكونه مقطوع الخمير بالتفاته إلى قطعه وعلمه، فيصح توجيه الخطاب إليه بهذا العنوان، فيحرم عليه ذلك.

ونزيد عليه توضيحاً: بأن تعلق الخطاب بصوره معلوميه الخمير حتى يشمل لمثل التجزي، يعد من قبيل تعلق الخطاب على العنوان الملازم للناسي، الذي قد عرفت إمكانه، فيعود الإشكال إلى أصل مقام الإثبات في ذلك، وإلا فلا

مانع في مقام الشبوت إلا ما ذكرناه.

أقول: قد استدلل بوجهين أيضاً على عدم إمكان كون التجزى حراماً شرعاً بالخطابات الأولى: :

الوجه الأول: أنه يستلزم اجتماع المثليين في نظر العالم دائماً، وإن لم يلزم في الواقع؛ لأن النسبه بين الخمر ومقطوعه هي العموم من وجه، فيتأكد الوجهان في صورته الاجتماع .

الوجه الثاني: لغويته الخطاب، لعدم صلاحية ذلك الأمر للباعثيه بحيال ذاته، لعدم افتراق العنوان؛ وذلك لأن حكم الخمر إن كان محرّكاً فلا يحتاج لمحرّك آخر، وإلا فلا ينبعث من ذلك الأمر أيضاً، هذا كما عن النائيني «فوائد الأصول» (١).

أجيب عن الأول: بأنه لا يكون من قبيل اجتماع المثليين دائماً بعد اعتراف القاطع بأن النسبه هي العموم من وجه؛ لأن معنى ذلك أنه قد يتفق الاجتماع، فعدم احتمال تخلف قطعه لا- يوجب اعتقاد اجتماع المثليين على العنوانين، بل يوجب اعتقاد تصادق العنوانين حال قطعه.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تمامية هذا الجواب، لو قلنا بأن مقطوع الخمرية بنفسه موضوع لحرمة مستقله، حتى عند المصادفه مع الواقع؛ لأن القاطع دائماً يرى نفسه مصيباً، ولا يحتمل الخطأ حال القطع، ولا يحتمل حين القطع كون النسبه هي العموم من وجه.

نعم، احتمال ذلك يصح في توجه ما نوى خارجاً عن حال قطعه المتعلق بخمرية مائع .

وبالجملة: فالأولى أن يُقال في الجواب بأنه لو سلّمنا شمول الخطابات الأولى للتجزي، فإنه لا يكون معناه أن مقطوع الخميريّه مطلقاً، سواءً صادف أو لم يصادف له حرمة مستقله مثل وجود حرمة أخرى لنفس الخمر، بل يكون معناه أن الحرمة ليست منحصره بالخمير الواقعي فقط، بل يكون الحرام أحد الأمرين:

المقطوع الخميريّه عند عدم المصادفه، الذي يصدق عليه عنوان التجزي.

أو نفس الخمر إذا صادف القطع للواقع.

والجامع بينهما هو أن من له القطع بخميريّه شيء له حرمة إما لتجزيه من دون شمول حرمة الواقع له، أو لمقطوعه بلحاظ الواقع من دون حرمة لتجزيه، لعدم موضوعه حينئذٍ، فلا-اجتماع للمثلين أصلاً، فهاهنا حكمان على عنوانين، لأننا نقول بأنه على ذلك يلزم كون القطع موضوعياً، وهو خلاف ما فرض من كونه طريقيّاً، إذ ليس لنا حكمان حتى يجتمع في موردٍ ليقال الحكم المتعلق بالمقطوع بخصوصه غير ما للواقع.

أقول: ومن ذلك يظهر الجواب عن إشكاله الثاني، وهو لغويّه الخطاب المتعلق بالتجزي لو كان التكليف الإلزامي في الواقع محرّكاً له، لما قد عرفت من عدم وجود تكليف آخر حتى يستلزم اللغويّه، ونحتاج إلى الجواب الذي ذكره المحقق الخميني في «التهذيب»^(١) بقوله: (وأما الثاني فلأنّ المراد ليس انبعاث كلّ فردٍ من المكلفين من هذا الخطاب، بل المراد انبعاث عدّه منهم، ومن المعلوم أنّ العبد ربما لا ينبعث عن أمر واحد، وينبعث عن أمرين أو أكثر لما يرى من شدّه تبعاته وصعوبه لوازمه، لما يرى أنّ تخلف الأمرين يورث عقابين، فيصير ذلك

داعياً لإطاعته أو اجتنابه)، انتهى محلّ الحاجة.

وأيضاً: قد استدللّ لعدم إمكان حرمة التجزّي شرعاً، بأنّه: (يستلزم أمراً مستحيلاً، وهو عدم تناهي الأحكام والعقوبات في التجزّي؛ لأنّ حرمة التجزّي إن كان فهو بملاك الجراء على المولى المحقّقه في المعصيه أيضاً، فكما أنّ الحكم بحرمة المعصيه أو وجوب الطاعه لا يكون حكماً مولوياً لاستلزامه التسلسل، فهكذا يكون في التجزّي أيضاً لو كان حراماً).

هذا كما عن المحقّق الحائري قدس سره في «الدرر»، وتلميذه المحقّق الخميني قدس سره في «تهذيب الأصول» .

أقول: وفيه ما قد عرفت في الجبهه الأولى من بحث التجزّي من الجوابين:

أولاً: من إمكان جعل القضيه على نحو الطبيعيه لكي تشمل لمثل نفسها من دون حاجه إلى جعل آخر من الحكم كما قلنا سابقاً.

وثانياً: من إنّ الحرمة يمكن أن لا تكون لا باعتبار صدق المخالفه والعصيان للحكم الواقعي فقط، بل يصحّ العقوبه لكلّ ما يكون حراماً، ولو كان تجزّياً في مقام العمل، ويصدق عليه معصيته الحكم الواقعي للخمر كما في المقام .

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الوجه في عدم حرمة التجزّي، هو ما ذكرنا من عدم وجود دليل إثباتي لذلك عدا الخطابات الأوّليه، وعدم إمكان ثبوتى لشمول تلك الخطابات للأعمّ من المصادف وغيره.

دلاله العناوين الثانويّه على حرمة التجريّ

دلاله العناوين الثانويّه على حرمة التجريّ

المقام الثاني: في حرمة التجريّ لا- بالخطابات الأوّليّه، بل بخطابات جديده متعلّقه بالتجريّ ذاته، بحيث يجعله حراماً، وهي على قسمين:

تارة: يتوجّه إليه الخطاب بعنوان القبح الفاعلي وسوء سريره وخُبث باطنه.

وأخرى: يتوجّه إليه الخطاب بلحاظ القبح الفعلي، بأن يصير الفعل المُتجريّ به حراماً.

أمّا القسم الأوّل، فإنّ البحث عنه يكون:

تارة: في مقام الثبوت، بأنّه هل يمكن أن يتعلّق به الخطاب بالحرمة أم لا؟

وأخرى: في مقام الإثبات، أي بعد الفراغ عن إمكان التعلّق به، يقع البحث عمّا يمكن أن يثبت الحرمة عليه .

وأمّا البحث في مقام الثبوت: فقد عرفت تتمّه البحث عن ذلك فيما نقلناه عن بعض الأعلام مثل صاحب «الكفايه» من إنكار إمكانه، وبرغم أنّ البحث هناك كان من جهه الخطابات الأوّليّه، إلّا أنّ مفاد بعض الأدلّه :

مثل عدم اختياريّه المصادفه وعدمها كان أعمّ منها، وعرفت جوابه باختياريّه الفعل لكونه مسبوقاً بالعلم والإرادة.

ومثل عدم إمكان تعلّق الخطاب لعنوان التجريّ بذاته لكونه بالالتفات خارجاً عنه وداخلاً فيما هو ضدّه كالنسيان، وعرفت جوابه بإمكان تعلّق الخطاب بأمرٍ ملازم له بما لا يخرج الالتفات إليه عن ذلك العنوان، كمقطوع الخمرية الذي يعدّ ملازماً للتجريّ.

وما نقل عن المحقق النائيني رحمه الله من عدم الإمكان بلحاظ استلزامه لاجتماع المثليين ولغوياً الخطاب الثاني، وعرفت جوابهما بعدم وجود خطاب إلا بواحد من الواقع أو المقطوع الخمرية، إذا كان القطع طريقتاً لا موضوعياً.

وما نُقل عن المحقق الحائريوالخميني من عدم إمكانه، لاستلزامه التسلسل وعدم تناهي العقوبات، وعرفت جوابه بإمكان جعله على نحو القضية الطبيعية.

أقول: وبقي هنا وجهاً آخر لعدم إمكان تعلق الحرمة بالتجزي، تعرّض له المحقق النائيني قدس سره في فوائده (١) بقوله:

(المانع هو عدم ثبوت المصلحه والمفسده في التعلق في التجزي لأن المصلحه والمفسده إن كانتا كانتا في الواقع ونفس الأمر لا في تجزيه وانقياده .

فأجاب عنه قدس سره بأنه لا يصلح أن يكون مانعاً عن الخطاب، لأنّ صحه الحكم لا تدور مدار وجودهما في المتعلق، بعدما كان القبح الفاعلي مناطاً للخطاب)، انتهى كلامه.

وفيه: إنّ هذا الجواب لا يُسمن ولا يُغنى من جوع بمقتضى مسلك العدلية من كون الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد، حيث أنّ لازم ذلك دوران وجود الحكم وعدمه مدار وجودهما، فكيف يمكن له نفي ذلك؟!!

فالأولى في الجواب أن يُقال: إنّ نفس القبح الفاعلي وسوء سريرته، والحسن الفاعلي وطيب سريرته يكون بأنفسهما مصلحه ومفسده، مقتضيتان للحكم بوجوب الانقياد وحرمة التجزي، فالقول به أمرٌ ممكن، ولكن لا بدّ أن يثبت من دليلٍ إثباتي من الشرع أو العقل بأنّ هذا المقدار من القبح والحسن موجبٌ لتحقق

مصلحه ملزمه أو مفسده كذلك مع إثبات الحرمة والوجوب للتجرى والانقياد، وهذا أول الكلام كما سنشير إليه في البحث القادم، فإمكان تعلق الخطاب بالتجرى ولو بعنوان الملازمه أمرٌ ثابت عندنا إلا أنّ الكلام في مقام إثباته.

وبالجملة: ثبت من خلال ما ذكرنا الإشكال في كلام المحقق العراقي رحمه الله المذكور في حاشيه «فرائد الأصول» (١) حيث قال:

(ولنا أن نقول: إنّ تمام المناط على الطغيان على المولى والتسليم له الجامعين بين العصيان والتجرى، والإطاعه والانقياد، وحينئذٍ الغفله عن فرد الجامع مع الالتفات بنفسه ولو بخيال فردٍ آخر لا يضرّ باستحقاق العقوبه وقبحه الفاعلى، ولو صادف الفرد الآخر كما لا يخفى)، انتهى كلامه.

وجه الإشكال: ما عرفت من لزوم إثبات كون هذا المقدار من الطغيان الذى لم يكن قد صادف الواقع تجريباً عليه وحراماً يترتب عليه العقوبه الأخرويه، وهو أول الكلام، إذ لا دليل إثباتى على ذلك .

وما يمكن أن يقع دليلاً إثباتياً على ثبوت الحرمة الشرعيه، ليس إلا واحد من الأدله الأربعة من الكتاب والسنة والعقل والاجماع، ولذلك يجب البحث عنها وعن حدود دلاله كل واحد منها، وهذا ما نبحت عنه في المقام القادم.

دلاله الأدله الأربعة على حرمه التجري

دلاله الأدله الأربعة على حرمه التجري

المقام الثالث: يدور البحث فيه حول إثبات حرمه التجري من الأدله الشرعيه الأربعة:

أما الكتاب: فعده آيات:

منها: قوله تعالى: «إِنْ تَبَيَّنُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ» (١) فَإِنَّ المحاسبه والغفران يدلان على كون قصد المعصيه معصيه.

ومنها: قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (٢) فَإِنَّ العذاب الموعود لمن يحب إشاعه الفاحشه في الذين آمنوا، يدل على أن طلب ذلك وحبّه عصيان، وصاحبه مستحق للعذاب، فيستفاد من ذلك حرمه التجري.

ومنها: قوله تعالى: «فَلَمَّ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٣) حيث أن نسبه القتل إلى المخاطبين وتوبيخهم لذلك برغم تأخرهم عن القتله الأصليين بفترة طويله، شاهد على أن اللوم والتقريع على مجرد رضاهم بالقتل.

ويؤيده قوله تعالى: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا» (٤) حيث إن الآخره جعلت جزاء لمن لا يريد الفساد.

ونظائر ذلك فيآيات كثيره، حيث تدل على المطلوبيه، ولعلها المقصوده

١- سورة البقره: الآيه ٢٨٤ .

٢- سورة النور: الآيه ١٩ .

٣- سورة آل عمران: الآيه ١٨٣ .

٤- سورة القصص: الآيه ٨٣ .

من كلام صاحب «الكفايه» الذي قال بأن الآيات شاهده عليصحه المؤاخذه للمتجرى.

وأما السنّه: فعده روايات:

منها: ما هو المروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، قال: «القاتل والمقتول كلاهما فى النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنه أراد قتل صاحبه. فإن النار هى عذاب لمن أراد قتل صاحبه ولم يوفّق».

ومنها: ما ورد فى عده روايات عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، أنه قال: «تبه الكافر شرّاً من عمله».

ومنها: ما ورد من تعليل خلود أهل النار فى النار، وخلود أهل الجنه فى الجنه بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصيه والطاعه لو خلدوا فى الدنيا .

ومنها: ما ورد عن المعصوم عليه السلام : «الراضى بفعل قوم كالدخل فيه معهم، وعلى الداخل إثم؛ إثم الرضا وإثم الدخول».

ومنها: قوله عليه السلام : «من رضى بفعل قوم فقد لزمه وإن لم يفعل».

وغير ذلك من الروايات التى تدل على ترتب العقاب على تبه العصيان وقصد الطغيان، مع عدم كونه بنفسه معصيه.

أقول: ولكن الاستدلال بمثل هذه الآيات والروايات على المطلوب - مضافاً إلى إمكان الإشكال فى أصل دلاله بعضها عليه بالخصوص - مشكلاً جداً، لما ثبت آنفاً أنّ التجزى بإتيان ما قطع كونه حراماً وخمراً ثم انكشف أنه لم يكن خمراً محرماً، كما لا معصيه فيه واقعاً، كذلك لا قصد للمعصيه واقعاً، وإنما قصد ما تخيل

أنه معصيه، وعليه فالاستشهاد بالآيات والروايات للمقام مشكلٌ جدًّا، لأنَّ الأخبار تتحدّث عمّا يترتّب على قصد المعصيه حقيقهً، غايه الأمر لم يفعله، هذا فضلاً عن قيام الأخبار على خلاف ذلك، بل في بعضها ورد ما يدلّ على عدم كتابه من همّ بالمعصيه إلى أن يعمل، بل بعد العمل لا تُكتب المعصيه، إلى أن يمضى ثلاث ساعات، بل في بعض الأخبار سبعة فضلاً عن القصد فقط، من دون وجود عمل معه، فإثبات حرمة التجزّي بالآيات والروايات يكون في غايه الإشكال.

وأما الإجماع: فهو كما هو المشاهد من دعوى الاتفاق بين الفقهاء في الموردين الذين كانت الحرمة فيهما لأجل التجزّي:

أحدهما: فيمن ظنّ ضيق الوقت وأخر الصلاة، ثمّ تبين له الخلاف وسعّ الوقت، حيث ادّعى قيام الإجماع على عصيانه واستحقاق العقاب بتأخيره الصلاة، وهو لا يكون إلّا لحرمة التجزّي.

ثانيهما: فيمن سلك طريقاً مظنون الضرر، حيث ادّعى قيام الإجماع على عصيانه وأنه يجب عليه إتمام صلاته لكون سفره سفر معصيه، ولو انكشف عدم الضرر فليس ذلك إلّا لأجل حرمة التجزّي.

هذا هو الذي ذكره الشيخ رحمه الله في «فرائد الأصول».

أقول: وإن أجاز قدس سره عنهما بما لا يخلو عن متانه مع إضافه منّا:

أولاً: بأنَّ الإجماع ليس بمحصّل، لوجود الخلاف بين العلماء المتقدّمين، بل المتأخّرين منهم كثيراً ما ذهبوا إلى عدم الحرمة كلّ بطريق خاصّ، ومسلِكٍ مخصوص، إمّا لأجل عدم إمكان ذلك ثبوتاً كما عرفت نقله عن المحقّق الخراساني الحائري والخميني، أو لأجل عدم دليل إثباتي عليه كما هو مذهب

الأكثر، والمنقول منه غير سديد.

وثانياً: بإمكان أن يكون البحث من تلك الحيشه من المسائل الكلاميه، ولا يكشف الإجماع فيها عن وجود مسأله عقليه، ومن المعلوم أن اتفاق وفتوى الفقهاء يفيد فى المسأله الفقهيّه على فرض التماميه لا فى المسأله العقليه، لإمكان قيام حكم عقلى دون أن يثبت به حكم الشرع كما عرفت تفصيله، ولكن لا يبعد القول بكون المسأله بهذه الصوره من المسائل الفقهيّه .

أقول: بقى هنا الجواب عن الموردین المدعى فیهما الإجماع:

أمّا عن الأول: فبإمكان أن يكون نفس خوف ضيق الوقت موضوعاً لوجوب المبادرة إلى الصلاه شرعاً ليكون وجوبها وجوباً نفسياً لا طريقتياً إرشادياً، حتى يصدق التجزى عليه، فتكون الحرمة الثابته حينئذٍ بالنظر إلى المعصيه، وهو ترك العمل على الظن والخوف بضيق الوقت.

وأمّا عن الثانى: فقد قيل - والقائل هو المحقق النائنى رحمه الله فى «فوائد الأصول»^(١) - بأنّ العقل فى باب الضرر الدنيوى يحكم بحكم واحد، وهو قبح الإقدام على ما لا يؤمن معه من الوقوع فى الضرر، نظير حكمه بقبح التشريع، وعليه فليس حكم العقل بقبح الإقدام على مظنون الضرر أو مشكوكه طريقتياً.

نعم، فى الضرر الأخرى كان حكم العقل إرشادياً، محضاً لأنه ليس إلاّ العقاب كحكمه بقبح المعصيه، وهذا بخلاف الضرر الدنيوى حيث ليس حكم العقل فى معلوم الضرر أو مظنونه أو محتمله باحتمال عقلانى إلاّ نفسياً، وهو قبح الإقدام على ما لا يؤمن معه من الضرر، وعلى هذا يخرج من موضوع التجزى.

١- فوائد الأصول: ج ٣ / ٥٢ .

انتهى كلامه رحمه الله .

أقول: ولكن لا يخفى أنّ الجواب الثاني لا يُقنع الخصم؛ لأنّ حكم العقل بذلك لا يستلزم كونه حراماً شرعياً، ولذلك ترى أنّ المحقّق البجنوردى صاحب «منتهى الأصول» أضاف إليه بقوله: (فيكون حراماً شرعاً بقاعده الملازمه) (١).

ولكن يمكن أن يناقش فيه: بعدم ثبوت الملازمه فى مثل هذه الموارد، خصوصاً إذا كان فى سلسله المعاليل وهو التجزى، كالإطاعه والعصيان لا فى سلسله العلل والملاكات، حيث تسالم بعض الأصحاب فى حكمها .

أقول: نعم، يمكن أن يُقال فى الجواب عن الثانى بأنّ المستفاد من بعض الأخبار الوارده فى باب الضرر والخطر على النفس، إنّ نفس خوف الخطر يكون موضوعاً للحرمة، لا أن يكون الخوف طريقاً إلى ما هو الواقع فى البين، وهو المستفاد من كلام المحقّق الحائرى قدس سره فى دُرره، وهو الحقّ .

وبالنتيجه: ثبت ممّا ذكرنا أنّ الأدلّه الشرعيه الثلاث وهى الكتاب والسنة والإجماع غير دالّه على حرمة التجزى.

تتمّه: قيل إنّّه يمكن إثبات العقوبه على المتجزى بطريقتين آخرين:

الأول: من ناحيه حكم العقل وباعتبار القبح الفاعلى أو حكم العقلاء بذلك.

الثانى: من ناحيه حكم العقل وباعتبار القبح الفعلى.

أمّا فى توضيح الطريق الأول: فيمكن أن يقال إنّ المتجزى الذى كان تجزّيه كاشفاً عن خبث باطنه وسوء سريرته، مستحقّ للعقاب لا من باب المخالفه

للخطاب الشرعيّ كما أسلفناه وأنكرنا وجوده، بل من باب حكم العقل باستحقاق المتجرى للعقاب، وأنه يكون في حكم العاصي، بدعوى أنّ الملاك في استحقاق العاصي للعقاب موجودٌ في المتجرى أيضاً .

بيان ذلك: إنّ العلم والالتفات في باب الأحكام العقلية له جههٌ موضوعية، بل هو تمام الموضوع في المستقلات العقلية، بلا فرق في ذلك :

بين الأحكام العقلية الواقعة في سلسله علل الأحكام الموجهه للأحكام الشرعيه بحسب قاعده الملازمه.

وبين الأحكام العقلية الواقعة في سلسله معلولات الأحكام، ممّا يرجع إلى باب الطاعه والمعصيه، وما يستتبعهما من الثواب والعقاب غير المستتبعه لحكم شرعيّ لاستلزامه التسلسل المُحال.

ومن غير فرق بين أن يكون للعقل حكمٌ واحد للعلم والظنّ والشكّ كحكمه بقبح التشريع، وبين أن يكون له حكمان؛ حكمٌ على الواقع المعلوم، وحكمٌ طريقيّ آخر على المشكوك على طبق الحكم الواقعي، كحكمه بقبح الظلم وقبح الإقدام على ما لا يؤمن منه الوقوع في الظلم.

وعلى جميع هذه التقادير، فإنّ العقل لا يستقلّ بشيء إلاّ بعد العلم والالتفات إليه، فالعلم دخيلٌ في الأحكام العقلية دائماً على جهه الموضوعية، فإنّ حكم العقل بقبح المعصيه ليس إلاّ- بعد العلم بها، ومن المعلوم أنّه لا- يمكن اعتبار خصوص العلم المصادف للواقع، لعدم كونه من الأمور الاختياريه، فلا- يمكن أن يكون ذلك مناطاً لحكم العقل بقبح المخالفه واستحقاق العقاب، بل العبره في نظره هو مطلق العلم سواءً صادف الواقع أو خالف.

وإن شئت قلت: إنَّ المناط في حكم العقل باستحقاق العقاب هو جهه البغض الفاعلي، وحيثه صدور الفعل الذي يُعلم كونه مبغوضاً للمولى، من دون دخلٍ للواقع في ذلك، فإنَّ الإراده الواقعيه ممَّا لا أثر لها عند العقل إلا بعد الوجود العلمي، وهذا المعنى كما ترى مشتركٌ بين العاصي والمتجرى، فالملاك في استحقاق العقاب عند العقل هي جهه القبح الفاعلي، ولا أثر للقبح الفعلي المجرد عن ذلك.

ولعله أحسن ما قيل في تقرير وتوجيه الطريق الأول، وهذا هو المستفاد من كلام المحقق النائيني رحمه الله في فوائده (١) بتقرير منَّا في الجمله.

أقول: ثمَّ أجب المحقق المذكور عن كلتا المقدمتين:

قال عن الأولى: بأنَّ العلم وإن كان دخيلاً في المستقلات العقلية، إلا أنه في العلم المصادف لا-الأعم منه؛ لأنَّ العلم غير المصادف ليس بعلم، بل هو جهلٌ مركَّب يحسبه الجاهل علماً، لما يراه كذلك عند نفسه دائماً، واعتبار العلم في المستقلات ليس بدلاله دليل حتى يتمسكك بإطلاقه، بل لمكان أنَّ الإراده الواقعيه غير قابله للتحريك، بل المحرك هو انكشاف الإراده ووصولها إلى الفاعل، والمفروض في المقام أنَّ الإراده لم تنكشف ولم تصل إليه، فلا عبره بمثل هذا العلم.

والحاصل: أنه لا بد من وجود بعث حتى يكون علم العبد به موجباً لانبعاثه، بخلاف ما ليس من البعث في الواقع شيء، بل قد تخيل وجود البعث لا نفسه.

وأجاب عن الثانيه: بأنَّ المناط في استحقاق العقاب وإن كان هو القبح

الفاعل لكّنه القبح الفاعلى المتولّد عن القبح الفعلى الذى يكون إحرازه موجبا للقبح الفاعلى دون القبح الفاعلى المتولّد من سوء السريره وخبث الباطن، وكم بين هذا وذلك من الفرق، ودعوى الفرق بينهما فى نظر العقل ممّا لا شاهد عليه. انتهى محصّل كلامه رحمه الله .

ولكن الإنصاف أن يُقال: بأنّ القبح الفاعلى إن كان عبارته عن القبح المنتزع عن الفعل القبيح الصادر عن المكلف فله وجه، فإذا لم يكن أصل الفعل قبيحاً بحسب الفرض لعدم كونه مبغوضاً للمولى فى الواقع، فلا يصدر عنه قبحاً فاعلياً أيضاً، وإن أراد منه نفس سوء سريره وخبث باطنه فهو أمرٌ قائم بوجود هذا المكلف، وهو لا يتوقّف على هذا الفعل.

نعم، يعدّ المكلف مظهراً لوجود الخبث فى باطنه، لكن إطلاق القبح الفاعلى عليه لا- يخلو عن مسامحه، إلا أن يكون بعنوان المشير إلى شخص المكلف، وهو خلاف مرادهم .

وإن أراد من القبح الفاعلى أنّ ما ارتكبه من الأفعال من رفع الكأس وشربه معتقداً بأنّه خمر وغيره، من أفعال صدّرت منه، فيوجب انتزاع القبح الفاعلى عنها، فهو يدخل حينئذٍ فى ضمن البحث اللاحق، حيث يقال إنّ الفعل الكذائى مع عدم كونه بقبيح ذاتاً هل يجعله الاعتقاد بذلك قبيحاً أم لا؟ ولا يخفى أنّ هذا هو أوّل الكلام.

فإطلاق القبح الفاعلى على هذه المملّكه السيئه الرذيله الكامنه فى النفس، من دون صدور فعلٍ قبيح عنه ممّا لا يمكن المساعده عليه، فلا تصل النوبه إلى أن يبحث فيه عن أنّ مثلها هل يستحقّ العقاب عقلاً أم لا .

وعليه، فما ذكره في الجواب عن المقدمه والدعوى الأولى يعدّ متيناً وجيداً، بخلاف ما أجابه عن الثانيه .

فالأولى في جوابها أن يُقال: إنّنا لا نُسلّم وجود قبح فاعلي فيما لم يصدر عنه فعلٌ قبيح، كما هو المفروض في المقام، وما صدر عنه من الأفعال ليس في ذاتها قبح، إلّا أن يلتزم تحقّق القبح فيها بالوجوه والاعتبار وهو محلّ كلام، وإن ذهب إليه بعض كما سيأتي إن شاء الله.

نعم، هذه الأفعال إذا انضمت إلى ذلك الاعتقاد، تكشف عن خبث باطنه وسوء سريره بالنسبه إلى المولى؛ أي كان من شأنه ذلك، ومن هذه الناحيه يستحقّ اللوم والمذمّه دون المؤاخذه والعقوبه، والأولى أعّم من الثانيه؛ أي ليس كلّ ما يستحقّ اللوم يستحقّ العقوبه بخلاف عكسه .

لا يُقال: الالتزام بذلك يكون معناه صحّه العقوبه على أمرٍ غير اختياري؛ لأنّه إذا فرضنا شخصين قاطعين بخمريّه ما عندهما من المائع، فشرب كلّ واحدٍ منهما مقطوعه، فصادف أحدهما دون الآخر، فحينئذٍ يكون القول بصحّه عقوبه ما صادف الواقع دون غير المصادف مع الواقع مستلزماً لما قلنا من صحّه عقوبه ما ليس باختياره؛ لأنّ التصادف وعدمه ليس تحت اختيارهما، والالتزام بترك عقوبتهما غير صحيح، لاستلزام القول بصحّه عدم استحقاق عقوبه من خالف أمر المولى ونهيه قطعاً مع كونه معصيه ومخالفه قطعاً، والقول به دونه خرط القتاد، فلا محيص إلّا القول بصحّه عقوبتهما، وهو المطلوب.

وهذا التقريب مذكورٌ في «فرائد» الشيخ الأعظم قدس سره تبعه سائر الأصوليين.

لأنّ نقول أوّلاً: لا نسلم كون العقوبه لأمرٍ غير اختياري، لإمكان القول بصحّه

التفصيل، بأن يستحق العقوبة من صادف دون من لم يصادف، لأنَّ العقوبة مترتبة على مخالفته أمر المولى ونهيه الواقعي لا التخيلي، والمخالفة متحققه في أحدهما دون الآخر، وكان صدور هذه المخالفة باختياره، أي ليس بإكراه وإجبار، فيصح عقوبته.

نعم، لم يعاقب الآخر لأجل عدم تحقق المخالفة منه، وإن كان عدم تحققها غير منوط باختياره لأنه اختيار حتى صارت مخالفته، ولكن لم تكن، فترك العقوبة بواسطة أمر غير اختياري ليس بقبيح، وما هو القبيح إنزال العقوبة على أمر غير اختياري، وهو هنا مفقود.

وثانياً: إنَّ الملا-ك في صدق كون الفعل اختياريًا، هو كون صدوره عن علم وإرادة، وهو متحقق هنا لا بأن لا يكون شيء غير اختياري دخیلاً فيه أصلاً، وإلا- لما بقي فعل اختياري أصلاً؛ لأنَّ كلَّ فعل مسبق بالإرادة تكون بعض مبادئه ومقدماته غير اختياريه، لا أقلَّ من مثل تصوّر الفاعل، والخطور في الذهن، وحصول الميل إليه، وكلَّ ما يكون قبل تحقق التصديق بالفائدة، مع أنَّها غير مضرِّ باختياريه الفعل قطعاً، فهكذا يكون في المقام، فإذا كان أصل الفعل صادراً عن إرادة واختيار فهو اختياري، ولو كان بعض أموره مثل المصادفه وعدمها غير اختياريه، فلا يمنع العقل من العقاب على ما يرجع بالآخره إلى الإرادة والاختيار، كما لا يخفى.

فإن قلت: إنَّ بين المعصية والتجزي جهة اشتراك وجه امتياز:

أمَّا جهة الامتياز: فهو صدق المخالفة للعاصي، الذي صادف قطعه الواقع، فيستحق العقوبة لذلك قطعاً، ولا كلام فيه، وسألنا كون العقل حاكماً بصحَّه

مؤاخذته، لكونه أمراً اختيارياً، ومن هذه الناحية نُسلّم عدم استحقاق المتجرى للعقوبة، لعدم تحقّق المخالفه له. ولكن هذا لا يوجب عدم القول باستحقاق العقوبة من ناحية أخرى وهى الجبهه المشتركه بينه وبين العاصى، وهو كون عمله جرأه على المولى، وخروجاً عن رسم العبوديه وزى الرقيه، والعزم والبناء على العصيان والتهتك والظلم على المولى، فكما يستحقّ العاصى العقوبه من هذه الناحيه، سواءً أكان العمل بنفسه قبيحاً عند العقل مثل الفواحش والمنكرات، أو لم يكن بذاته كذلك، كصوم يوم العيد، والإحرام قبل الميقات، هكذا يستحقّ المتجرى العقوبه عقلاً من تلك الناحيه وهو المطلوب.

قلت: إذا سلّمتم كون ما يستحقّ العقوبه هو المخالفه لحكم المولى، كما فى المعصيه، قلنا إنّه هى تمام الموضوع فقط عند العقل للاستحقاق دون غيرها من العناوين المذكوره من الجرأه على المولى، والتهتك والظلم وغيرها، مع أنّ فى صدق بعضها كالأخيرين فى التجزى محلّ تأمل عند بعض كالمحقّق الخمينى رحمه الله .

وإن سلّمنا كونه نوع من التهتك والظلم عليه، ولكن لا نُسلّم كون جميع أقسامهما عند العقل موجباً لأستحقاق العقوبه، مضافاً إلى اللوم والذمّ.

مع أنّه يلزم على القول بكون هذه العناوين أيضاً موجباً لأستحقاق العقوبه، تعدّد استحقاق العقوبه فيما إذا اجتمع الملاكان؛ أى المخالفه والجرأه والتهتك والخروج عن زى العبوديه والرقيه، كما فى المعصيه الصادره عن العالم العاصى؛ لأنّ المفروض كون كلّ واحدٍ منهما ملاكاً مستقلاً للاستحقاق، والالتزام بالتعدّد فى مخالفه تكليف واحد مخالفٌ للإجماع ومفاد الروايات، بل العقل والنقل حاكمان بأنّ التكليف الواحد لا يوجب مخالفته إلاّ عقاباً واحداً.

قد يُقال: في الجواب عن إشكال التعدّد - بما في «الفصول» بإمكان القول بالتداخل لو صادف المعصية الحقيقيّة، فيتداخل عقاب التجزّي مع عقاب المعصية فيصير عقاباً واحداً، - بما قد عرفت من عدم صحّح القول بالتداخل مع فرض كون الملاك في كلّ واحدٍ أمراً مستقلاً، ولذلك التجأ بعض إلى أن يوجّه كلام صاحب «الفصول» بالتداخل بما لا - يوجب أمراً مستنكراً، ومنهم المحقّق النائيني حيث قال في فوائده (١):

(نعم يمكن أن يوجّه كلامه بحيث يرجع إلى أمرٍ معقول، وإن كان خلاف ظاهر كلامه، بأن يقال إنّ مراده من المعصية المجتمعه مع التجزّي، غير المعصية التي علم بها، وتجرّى فيها، بل معصية أخرى، كما لو علم بخمريّه مائع فتجرّى وشربه، ثمّ تبين أنّه مغصوبٌ، فإنّ في مثل هذا يمكن أن يقال إنّ المكلف تجزّى بالنسبه إلى شرب الخمر، وعصى بالنسبه إلى شرب المغصوب، بناءً على أنّ العلم بجنس التكليف، والإلزام يكفى في تنجز التكليف وإن لم يعلم فصله كما سيأتي في العلم الإجمالي، فيقال في المثال إنّّه قد تعلّق علمه بحرمة شرب المائع على أنّه خمر، فبالنسبه إلى كونه خمراً خطأ علمه، وبالنسبه إلى الحرمة لم يخطأ وصادف الواقع، لأنّه كان مغصوباً، فيكون قد فعل حراماً ويُعاقب عليه، وإن لم يعاقب على خصوص الغصبيّه، لعدم تعلّق العلم بها، بل يعاقب على الصّدر المشترك بين الخمريّه والغصبيّه، فلو فرض أنّ عقاب الغضب أشدّ، يعاقب عقاب الخمر، أي عقاب مقدار يشرب الخمر، ولو انعكس الأمر وكان عقاب الخمر أشدّ يغلب عقاب الغضب؛ لأنّ المفروض أنّه لم يشرب الخمر فلا يعاقب عليه، وفي الصورة الأولى

إنّما كان يعاقب عقاب شرب الخمر، مع أنّه لم يشرب الخمر من جهه أنّ عقاب ما يقتضيه شرب الخمر هو المتيقن، والأقلّ والمنفى عنه هو العقاب الزائد الذى يقتضيه الغضب، فتأمل جيّداً، انتهى كلامه.

أقول: ولكن لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: بما اعترف نفسه قدس سره بأنّ المراد من المعصيه فى كلام صاحب «الفصول»، المعصيه التى فرض فيها تجرّيها بالجرأه بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى منه، لما قد عرفت من عدم إمكان الجمع بين الاصطلاحى منه ومن المعصيه الحقيقىه فيه.

ففرض المعصيه فى شيء أجنبى عن ما يقع عليه التجزى، خلاف لفرض صاحب «الفصول».

وثانياً: بأنّه يظهر من قوله قدس سره: (ثمّ تبين أنّه مغضوب)؛ أنّه لم يكن حين الشرب متوجّهاً وملتفتاً بالنسبه إلى المغصوبىه لا بالعلم ولا بالظنّ ولا بالشكّ، بل كان جاهلاً وإلاّ كان عليه البيان، وعليه لا يكون التكليف من ناحيه الغضب منجزاً لا بفصله ولا بجنسه، لأنّه لا إشكال فى شرطيه العلم فى تنجز التكليف.

لا يُقال: لعلّه كان جاهلاً مقصراً لا قاصراً إذ يتنجز التكليف فى حقّ الأول دون الثانى.

لأنّنا نقول: إنّ جهلّ بالموضوع لا- بالحكم، والجهل فى الأول لا تفصيل فيه بين القصور والتقصير بخلاف الثانى، مع أنّ العلم بجنسيه تكليف لا يمكن تنجزه فى طرف الغضب لا أثر له.

وثالثاً: أنّه لو سلّمنا وجود عقاب وتكليف ولو بجنسه للمغضوب، ولكن لا نسلم حينئذٍ أن يكون العقاب للجنس المشترك بين التكليفين، تداخلاً فى العقابين

الذين كان مورد فرض البحث؛ لأنّ معنى (التداخل) حينئذٍ هو كون المقتضى للعقاب متعدّداً، ولكن المسبّب وهو العقاب واحداً، والمقام ليس كذلك لأنّ المقتضى هاهنا ليس إلاّ خصوص الجنس المشترك بين التجريّ والمعصية الحقيقيه، وهو واحد كما لا يخفى.

أقول: ومن التأمّل فيما ذكرناه تعلم عدم صحّحه ما حاول المحقّق العراقي قدس سره إصلاحه في حاشيه الفوائد (١) حيث قال بعد تفتّنه الإشكال الذي ذكرناه أوّلاً:

(ولو فرض المثال بصورة العلم الإجمالي بالخمريّه والغصبيّه، وأتى به برجاء الخمريّه، فبانّ غصبيّاً كان أوّلي)، انتهى كلامه .

وجه عدم الصحّحه: أنّه لو فرض العلم الإجمالي بذلك، خرج عن التجريّ حينئذٍ بالنسبه إلى الخمريّه، لأنّه حينئذٍ بالخصوص مشكوك لا معلوم، إلاّ أن نعمّم حرمة التجريّ لارتكاب مقطوع الخمريّه بما كان معلوماً ولو إجمالاً لا تفصيلاً فقط، ولكنّه أوّل الكلام لإمكان القول بالتفصيل في الحرمة بينهما لو سلّمنا حرّمته في العلم التفصيلي.

أقول: ثمّ إنّ بعض الأعاظم - وهو المحقّق الإصفهاني في «نهايه الدرايه» - وجه كلام صاحب «الفصول» بالتداخل بما لا يوجب إشكالاً، مع أنّه بنفسه فراّز من المطر إلى الميزاب، فلا بأس بنقل كلامه: فإنّه قال بعد نقل كلام صاحب «الفصول»:

(يمكن توجيه كلامه زيد في علوّ مقامه بدعوى أنّه لم يظهر منه سببته كلّ من التجريّ والمعصيه الواقعيه للعقاب، ليورد عليه بأنّ المراد من التداخل إن كان وحده العقاب فهو منافٍ لسببته كلّ منهما، وإلاّ فلا معنى للتداخل، بل لم لا يكون

مراده أنّ المصحح للعقاب هتك حرمة المولى، سواءً تحقّق بالمعصيه الواقعيه أم لا، فليس فى مورد المصادفه إلا سبب واحد، ومراده من التداخل هو التداخل بحسب الأثر، كما هو ظاهر كلامه، وظاهر قوله عدا معصيه واحده بحسب الأثر، فإنّ شرب الخمر الذى علم به مبعوضٌ للمولى وهتك الحرمة أيضاً مبعوضٌ، لكن هذين المبعوضين فى حكم مبعوض واحد من حيث السببيه والتأثير فى الاستحقاق)، انتهى كلامه (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى :

أولاً: من أنّه يوجب القول بتساوى عقاب من خالف المولى وعصى بمعصيه حقيقته، ومن لم يعص، بل قد تجزى بذلك، وهذا أمرٌ يستنكره العقل والعقلاء.

بيان الملازمه: أنّك ترى أنّ الملاك فيهما واحد، وهو هتك حرمة المولى الموجود فيهما، والالتزام بالشده والضعف فرع وجود سببٍ لذلك، والمفروض انتفائه؛ لأنه فرض عدم سببيه نفس المعصيه شيئاً غير ما يستحقّه عنوان هتك الحرمة.

وثانياً: من أنّ قوله: (شرب الخمر المعلوم مبعوضٌ وهتك للحرمة) إن فرضناه مركباً من أمرين، يمكن لنا فرض جزء ثالث له بأن نقول إنّ شرب الخمر الواقعي المفروض تحقّقه أيضاً مبعوضٌ ثالث .

فإن قيل: إنه منطبق عليه عنوان هتك الحرمة.

قلنا: بمثله فى شرب الخمر المعلوم أيضاً، لأنه ينطبق عليه العنوان المذكور، ولا يعدّ شيئاً مستقلاً، فلا تداخل حينئذٍ.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الحق هو عدم ترتب العقاب على

التجزيّ عقلاً، ولا يستحقّه حتّى يوجب تعدّد الاستحقاق فيصوره التصادف، إن أُريد من متعلّق الاستحقاق العزم والطغيان الموجود في كلّ من المصادفه وعدمها.

وأما لو حصل التعدّد، فلا محيص إلّا عن القول بالتعدّد في المصادفه، ولا مجال لفرض التداخل كما صرّح بذلك المحقّق الخميني رحمه الله في تهذيبه .

اللهمّ إلّا أن يلتزم بأنّ متعلّق الاستحقاق ليس إلّا عنوان التجزيّ الذي لا يجتمع مع المصادفه أصلاً، بل تكون النسبه مع المعصيه تبايناً كلياً، فحينئذ لا تكون العقوبه - لو أثبتناها للتجزيّ - أيضاً كالمعصيه الثابته في حقّ من شرب المائع المقطوع كونه خمراً إلّا على سبيل منع الخلوّ، فيعاقب على أحد الأمرين: إمّا للتجزيّ لو لم يصادف، أو المعصيه لو صادف، فلا تراحم حينئذ، ولا موجب للتداخل أصلاً.

أقول: لكن قد عرفت الإشكال في أصل استحقاق العقوبه في التجزيّ عقلاً، كما لا يكون مستحقّاً لها عند العقلاء. غايه الأمر الثابت ليس إلّا استحقاق اللوم والذمّ عند العقل والعقلاء، إذ هو مترتب على من لا يحفظ احترام المولى، بل يكون جريئاً على مولاه خصوصاً بالنسبه إلى المولى الحقيقي الذي يعدّ مالكاً حقيقياً، بخلاف الموالى العرفيه حيث تكون مجازياً، فاستحقاق الذمّ عند الجراه على المولى الحقيقي يكون ثابتاً بطريق أولى، هذا.

وأما الكلام في الطريق الثاني: وهو القسم الثاني أيضاً ممّا يتوجه إليه خطاب جديد، وهو القول إمّا باستحقاق العقوبه من حيث القبح الفعلي، لكون الفعل المتجزيّ به قبيحاً من جهه انطباق عنوان التجزيّ عليه، أو بحرّمته على فرض تحقّق انتزاع عنوان القبح عنه بخطاب جديد طارئ على عنوان الفعل المتجزيّ به، ففي المسأله

قولان، ولا بأس بالإشارة إليهما وبيان ما هو الحقّ منهما:

فقول: ادعى صاحب «الفصول» - وتبعه بعضٌ مثل صاحب «عنايه الأصول» - أنّ قبح التجزّي وحسن الانقياد يعدّان من الوجوه والاعتبارات، بأن يختلف الحسن والقبح باختلاف الوجوه والاعتبارات مثل حُسن الصدق وقبح الكذب، حيث يختلف باختلاف مواردهما، وليس قبح التجزّي والكذب وحسن الانقياد والصدق ذاتيين بما لا يتغيّر.

هذا، وقد نقل صاحب «عنايه الأصول» كلامه المذكور في الفصل الأخير من كتاب الاجتهاد والتقليد بقوله:

(وأما إذا اعتقد التحريم، فلا- يبعد استحقاق العقوبة، بفعله وإن كان بطريق غير معتبر، نظراً إلى حصول التجزّي بفعله، إلا- أن يعتمد تحريم واجب غير مشروط بقصد القرية، فإنه لا يبعد عدم ترتّب العقاب على فعله مطلقاً أو في بعض الموارد، نظراً إلى معارضه الوجه الواقعيّ للوجه الظاهريّ، فإنّ قبح التجزّي ليس عندنا ذاتياً، بل يختلف بالوجوه والاعتبار، فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم، بكافرٍ واجب القتل، فحسبَ أنّه ذلك الكافر، فتجزّى ولم يقدم على قتله، فإنه لا يستحقّ الذمّ على هذا التجزّي عقلاً عند من انكشف له الواقع، وإن كان معذوراً لو فعل، وأظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبيّ أو وصيّ نبيّ، فتجزّى ولم يفعل، ألا- ترى أنّ المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدوّ له فصادف العبد ابنه، وقطع بأنّه ذلك العدو، فتجزّى ولم يقتله، إنّ المولى إذا اطّلع على حاله لا يذمّه بهذا التجزّي، بل يرضى به وإن كان معذوراً لو فعل، وكذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلى معرفه عدوّه، فأدّى الطريق إلى تعيين ابنه، فتجزّى ولم يفعل، وهذا الاحتمال حيث

يتحقق عند المتجرى لا- يجديه إن لم يصادف الواقع، ولهذا يلزمه العقل بالعمل بمقتضى الطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب، بخلاف ما لو ترك العمل به فإنّ المظنون فيه عدمها.

ومن هنا يظهر أنّ التجري على الحرام فى المكروهات الواقعيه أشدّ منه فى المباحات، وهو فيها أشدّ فى مندوباتها، ويختلف باختلافها ضعفاً وشده كالمكروهات، ويمكن أن يراعى فى الواجبات الواقعيه ما هو الأقوى من جهاتها ووجهات التجري) انتهى كلامه (١).

وتبعه فى ذلك صاحب «مصباح الأصول» واستشهد لدعواه (بأنّ الوجدان شاهدٌ، والعقل حاكمٌ بقبح الفعل المتجرى به، بمعنى أنّه يُدرك أنّ الفعل المذكور تعدّد على المولى، وهتكٍ لحرمة، والفاعل يستحقّ الذمّ واللوم، كيف ولا خلاف بين العقلاء فى حُسن الانقياد عقلاً والانقياد والتجرى - مع التحفظ بتقابلهما - من وادٍ واحد، فكما أنّ الانقياد حَسَنٌ عقلاً - بلا- خلاف بين العقلاء، كذلك لا ينبغى الشكّ فى أنّ التجري قبيحٌ عقلاً.

فالإنصاف أنّ الدعوى الأولى التى هى بمنزلة الصغرى، وهى قبح الفعل المتجرى به عقلاً، ممّا لا مناص من التسليم به، انتهى محلّ الحاجة (٢).

أقول: ولكن لا- يخفى عليك أنّ الفعل الخارجى الصادر عن الإنسان اختياراً قد لا يكون بنفسه عند العقلاء موضعاً يترتب عليه شىء من العناوين من الحُسن والقبح، كشرب المائع الذى هو ماء، فإنّه بحدّ نفسه لا حُسن فيه ولا قُبْح، وهكذا

١- عناية الأصول: ج ٣ / ٢٢ .

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ٢٥ .

حكم القيام من الأرض أو النوم أو الجلوس، فهذه الأمور لا تكون متّصفه في حدّ نفسها بشيء.

وأما إذا عرض له أحد العناوين المتّصفه بالحسن أو القبح من التجزّي والانقياد، واحترام المؤمن وإهانتته:

فتارة: نلتزم بعدم سرايه الحسن والقبح إلى الفعل.

وأخرى: نلتزم به .

توضيح ذلك: لا إشكال في أنّ القبح في التجزّي، والحسن عند الانقياد إنّما هما بلحاظ حال مبدئهما الموجود في النفس، المعبر عنه بحسن السريره وسوءها، وحسن الباطن وخبثه. وهاتان الحالتان لا تتغيّران عمّا هما عليهما، أى سوء السريره قبيح في كلّ حال، وحسنها حسن كذلك، فهما ذاتيان دائماً ولا يمكن عدّهما تابعان للوجوه والاعتبارات، كما أنّ الفعل الخارجى بحدّ نفسه لولا ملاحظه ما ينطبق عليه من العناوين :

تارة: لا ينطبق عليه شيء من العناوين المقبّحه والمحسنه.

وأخرى: ينطبق عليه أحد العنوانين.

فإنّ الثانى منها هو ما يصدق عليه شرب الخمر حقيقه مثلاً، وكان العمل بنفسه مشتتلاً على المفسده، فيكون العمل حينئذٍ بذاته قبيحاً كما قد يكون العمل بنفسه مشتتلاً على مصلحه، ملزمه فيصير العمل حينئذٍ بذاته حسناً، هذا بخلاف القسم الأوّل حيث لا مصلحه فيه ولا مفسده في ذات العمل كشرّب مائع مثل الماء إذ لم ينطبق عليه شيء من العناوين من التجزّي والانقياد، والطاعه والمعصيه، فلا إشكال حينئذٍ من عدم وجود القبح فيه .

وأما الصورة الأولى وهي فرض انطباق أحد العنوانين عليه؛ بأن يقصد العصيان والطغيان بفعله، كما لو أتى به باعتقاد أنه خمر ومخالفة للمولى، ولم يصادف، وقلنا بعدم سرايه قبح القصد والعزم عليه إلى ذلك العمل، فلا إشكال حينئذٍ في أنَّ المتجرى يستحق الملامه والمذمه باعتبار ملكاته النفسائيه، أو يستحق العقوبه لذلك عند من أجاز ذلك في التجري، فعلى هذا التقريب يصح أن يُقال بعدم قبح التجري بالنظر إلى الفعل والعمل، وإن كان كاشفاً عن ما هو قبيح، كما يصح أن يقال إنَّ التجري قبيح إن لُوَظَّ بالنظر إلى حال النفس من سوء سريره، وعلى هذا يصح أن يُقال إنَّ التجري قبيح ذاته بالنظر إلى الثاني، ولا قبح فيه أصلاً لا ذاتاً ولا وجهاً وعنواناً بالنظر إلى ذات الفعل.

وبالجملة: ظهر ممَّا ذكرنا إلى هنا عدم صحه قول صاحب «الفصول» بكون قبحه بالوجوه والاعتبارات لما قد عرفت من فقدان كليهما إن أراد من التجري الفعل المتجرى به، وإن أراد منه معناه الآخر، وما هو القائم في النفس، فلا إشكال في كون قبحه ذاتياً لا بالوجوه والاعتبارات، وهذا هو الحق عندنا بعد الدقه والتأمل؛ لوضوح أنَّ نفس الفعل لا يكون قبيحاً خارجاً.

نعم، يتخيل ذلك لمن لم يطالع على أنَّ ما أقدم عليه وشربه ليس خمرأ بل ماءً، فهو تخيل للقبح لا عينه، إذ لم نقل بسرايه قبح الفاعلي إلى الفعل.

وأما إن قلنا بالسرايه؛ أي بسرايه قبح الفاعلي إلى العمل الخارجي الكاشف عن وجود هذه المبادئ في النفس، فحينئذٍ يجب تعنون الفعل بعنوان ما يكون فيه القبح والحسن، و يصير العمل بلحاظ قصد ما يوجب التجري قبيحاً، وما يوجب الانقياد حسناً. وعليه، فدعوى أنَّ قبح الفعل المتجرى به يكون بالوجوه

والاعتبارات صحيحة لا غبار عليها، لوضوح أنّ القبح حينئذٍ على الفرض عَرَضٌ بعارضٍ وهو السرايه، وليس بذاتى له، فما ادّعاه المحقق النائنى رحمه الله من أنّ قبح التجزى ذاتى ليس بصحيح، بعدما عرفت قوّه احتمال الأوّل .

ولكن نوقش فيه بناءً على الاحتمال الثانى بأنه يلزم حينئذٍ اجتماع الضدّين؛ لأنّ شرب المائع الخارجى بما أنّه شربٌ للماء يكون مباحاً وجائزاً، وبما أنّه منطبق عليه عنوان التجزى يكون قبيحاً، فمن جهه سرايه قبحه إليه يكون حراماً، فلا مجال للتوفيق بينهما.

أجاب عنه المحقق العراقى قدس سره : فى «نهايه الأفكار» بقوله:

(مدفوع بأنّ العنوانين بعد كونهما طوليين، بأن كان انتزاع أحدهما عن الذات فى مرتبه معروضيتها للإراداه، والآخر عن الذات فى المرتبه المتأخره عن تعلق الإراده بها، لا- بأس أيضاً بالالتزام باجتماع الحكمين بلحاظ عدم سرايه حكم كلّ عنوان حينئذٍ إلى العنوان الآخر.

وبعد ذلك نقول فى المقام: إنّ الإشكال المزبور إنّما يتوجّه إذا كان ما ينطبق عليه عنوان التجزى والطغيان هى الذات فى مرتبه معروضيتها للإراداه، وليس كذلك بل ما ينطبق عليه التجزى إنّما هى الذات فى المرتبه المتأخره عن تعلق الإراده بها، أعنى مرتبه موافقتها، وذلك لأنّ انتزاع عنوان التجزى والانقياد كعنوان الإطاعه والعصيان إنّما كان عن الذات فى المرتبه المتأخره التى هى مرتبه فعليّه تأثير الإراده قبال العنوان المنتزع عن الذات المفروضه للإراداه المحفوظه فى المرتبه السابقه عليها.

إلى أن قال: فحيثُ أنّ مثل هذه المرتبه مرتبه سقوط الإراده بمبادئها عن

التأثير لا مرتبه ثبوتها، لاستحاله سرايه الحُسن القائم بالذات في المرتبه السابقه على الإراده إلى الذات المرثيه في المرتبه المتأخره عنها، ولم يكن للمصلحه الواقعيه أيضاً تأثير في الحُسن في هذه المرتبه؛ لأن تأثيرها كان ممحصاً في المرتبه السابقه، فلا غرو في مركزيه إحدى الذاتين للحسن والمحبوبيه، والأخرى للمبغوضيه العقلية، فأمكن الالتزام حينئذٍ بمبغوضيه العمل المتجرى به واستحقاق العقوبه عليه، لأجل انطباق عنوان الطغيان عليه، مع الالتزام ببقائه على ما هو عليه في الواقع من الحُسن والمحبوبيه، مثلاً من غير أن تؤثر جهه وحده وجود المعنون خارجاً في المنع عن ذلك، لعدم انتهائه إلى اجتماع الضدين في شيء واحد، انتهى محل الحاجه (١).

مناقشه المحقق الخميني قدس سره : قال رحمه الله في معرض ردّه عليه:

(بأنه قياس مع الفارق، فإن الإراده لم تتعلق إلا بإتيان ما هو مقطوع الحرمة، والتجرى منتزع عن إرادته إتيان ما هو مقطوع الحرمة، أو منتزع من إتيانه وإرادته إتيانه، أو نفس إتيانه الذي ينتزع منهما التجري، ليسا متأخرين عن عنوان شرب الماء بحسب المرتبه.

والحاصل: أن الإراده لم تتعلق بشرب الماء حتى تتأخر عن الشرب، ويتأخر عنوان التجري عن هذه الإراده، تأخر المنتزع عن منشأ انتزاعه، وهذا بخلاف الطاعه المتأخره عن الإراده والأمر، وهما متأخران عن عنوان الذات أعني الصلاه والصوم)، انتهى كلامه رفع مقامه (٢).

١- نهاية الأفكار: ج ٣ / ٣٣ .

٢- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٩٢ .

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب، لوضوح أنّ العنوان الذي تعلق به حكم الجواز عبارته عن نفس شرب الماء، وأما ما تعلق به حكم قبح التجزى وحرمته، عبارته عن شرب الماء، لكن لا- مطلقاً، بل إذا كان متعلقاً بالإرادة والعزم على العصيان، فمركز القبح هنا هو التجزى الذى هو عبارته عن الفعل المتعلق بمثل هذه الإرادة لا مطلقاً، ومركز حكم الإباحه هو عنوان الفعل مطلقاً دون الاتصاف بتلك الإرادة، فهما متفاوتان بحسب الرتبة إذ الأول يكون مقدماً على الثانى.

وبعبارة أخرى: مركز العنوان الأول عبارته عن الشىء بسيطاً أى غير مركب مع شىء آخر، هذا بخلاف الثانى حيث أنه مركب من الإرادة بقصد الطغيان مع الإتيان بالفعل، فلا يستلزم اجتماع الحكمين فى شىء واحد عنواناً.

فإن قيل: اتحاد هذين العنوانين خارجاً فى شىء واحد ممنوع؛ لأن الشرب حينئذ يكون مجعماً للحكمين من الجواز والحرمة ولو بواسطة عنوانين.

قلنا فى الجواب أولاً: بما قد عرفت منّا سابقاً من أنه لو سلّمنا وجود القبح الفعلى، فإنه لا يستلزم ذلك الحرمة الشرعيه، لعدم الملازمه فى هذه المرحلة، كما مرّ سابقاً، فلا تُعيد.

وثانياً: بأنه لو سلّمنا الحرمة فإنه قد عرفت منّا كراراً عدم وجود التضاد بين الأحكام لكونها من الأمور الاعتباريه.

وثالثاً: بإمكان القول بعدم التزاحم بين الإباحه والحرمة، لأنهما يكونان من قبيل اللاقتضاء وما فيه الاقتضاء، فالإباحه تبقى ما لم ينطبق عليه الحرمة.

ورابعاً: بأنه لا مانع من انطباق العنوانين على شىء واحد، ويكون المكلف

ممتلاً لكل واحدٍ من العنوانين إن أمكن الجمع بينهما في العمل، نظير ما لو قال: (أكرم عالماً)، و(أكرم هاشمياً) وأكرم المكلف سيّداً هاشمياً عالماً المجتمع في شخص واحد، فهكذا يكون المقام، فلا مانع من أن يكون عمل من شرب المائع باعتبار أنه خمراً فإن ماءً منطبقاً عليه كلُّ من العنوانين من شرب الماء الذي حكمه الجواز، وشرب مقطوع الخمرية الذي حكمه الحرمة كما تبناه المحقق الخميني في «تهذيب الأصول» في هذا المقام وفي مبحث اجتماع الأمر والنهي، ونحن قبلناه هناك .

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا، عدم ثبوت قبح فعلي للمتجرى، ولو قلنا بقبحه مماشاةً مع القوم، ولكن لا حرمة فيه بالتأكيد، ولو فرضنا حرمة فإنه لا يستلزم اجتماع الضدين، وإن استلزم اجتماع العنوانين في موضوع واحد، ولكنه لا يوجب إشكالاً كما لا يخفى. والله العالم.

الأمر الخامس / فى بيان أقسام القطع من الطريقي والموضوعي

الأمر الخامس

فى بيان أقسام القطع من الطريقي والموضوعي

يدور البحث فى هذا الأمر حول تقسيمات القطع، وبما أنّ هذا البحث مقدّمه لبيان ما يصحّ أن تقوم الطرق والأمارات والأصول مقامه وما لا- يصحّ، يكسب هذا البحث أهميته كبيره، بل يعدّ من مهمّات بحث الأصول، ولذلك جعلنا البحث فى هذا الأمر منقسماً على ثلاث مقامات:

أحدها: فى بيان أقسام القطع وما يمكن أن يبحث حوله.

ثانيها: فى قيام الطرق والأمارات مقامه، وفيأى قسمٍ منها يصحّ دون غيره.

ثالثها: فى قيام الأصول العمليه مقام القطع، وما يقع البحث حوله.

أمّا الكلام فى المقام الأوّل: ففيه جهاتٌ من البحث:

الجهه الأولى: فى بيان أقسام القطع ثبوتاً أعمّ من أن يكون صحيحاً أم لا .

أقول: ينقسم القطع بدواً إلى قسمين:

تاره: يكون طريقيّاً محضاً، أى يكون أجنبيّاً عن الواقع المقطوع به.

وأخرى: يكون موضوعيّاً، أى جزءاً من موضوع المقطوع به .

ثمّ إنّ القطع الطريقي :

١ - قد يتعلّق بالموضوعات الخارجيه كالقطع بأنّه زيد.

٢ - وقد يتعلّق بموضوع ذى حكم شرعى، مثل القطع بخمريّه مائع يكون محكوماً بحكم الحرمة.

٣ - وقد يتعلّق بالحكم الشرعى المحض، كالقطع بوجوب صلاه الجمعة، هذا فى القطع الطريقي.

كما أنّ القطع الموضوعى ينقسم إلى أقسام:

تارةً: يؤخذ القطع المتعلق بشيء موضوعاً لحكم شرعى على نحو الصفته، أى يكون القطع من الصفات النفسانية كالقدره والإرادته وغيرهما.

وأخرى: قد يؤخذ على نحو الكاشفية والطريقية.

وفى كلّ واحدٍ منهما :

١ - قد يكون القطع تمام الموضوع للحكم الشرعى، أى سواءً أصاب الواقع أو لم يصبه، مثل أن يُقال: (إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدق)، فإنّ التصدق حينئذٍ واجب حتى لو انكشف الخلاف.

٢ - وقد يكون جزء الموضوع، بأن يكون جزء الموضوع هو قطعه بالوجوب، وجزئه الآخر كون الوجوب حقيقياً وواقعياً، ولم ينكشف الخلاف.

وأما الحكم: الذى يتعلّق به القطع مع الحكم المتعلق يتصوّر بأربعة صور:

تارةً: يكون نفس الحكم المترتب عليه القطع، بأن يُقال: (إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتجب عليك صلاتها).

وأخرى: يكون مثله.

وثالثه: يكون ضده، بأن يُقال: (إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يحرم عليك صلاتها).

ورابعه: يكون خلافه كما هو الغالب، مثل أن يُقال: (إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فيجب عليك التصدق).

وهذه الصور الأربعة يجرى فيها تقسيمات الأنفه من كون القطع تمام الموضوع أو جزئه، وكونه على نحو الصفته أو على نحو الكاشفية والطريقية، كما

تجرى هذه التقسيمات فى القطع المتعلق بموضوع ذى حكم شرعى، وكما تجرى فى القطع المتعلق بموضوع ذى حكم شرعى باعتبار حاله حكمه المتعلق على القطع، وما يتعلق على القطع بموضوعه المشتمل عليه تلك الوجوه الأربعة من كونه نفسه أو مثله أو ضده أو خلافه.

ثم إن الحكم الذى يكون متعلقاً بالقطع :

١ - قد يكون من جنس حكم الذى يتعلق به القطع، بأن يكون كل واحدٍ منهما هو الوجوب أو الحرمة.

٢ - وقد يكون مختلفاً بأن يكون أحدهما الوجوب والآخر الحرمة أو غيرهما من الأحكام.

هذه هى التقسيمات المتصوّره فى باب القطع، أعم من أن يكون صحيحاً أو ممتنعاً، حيث يكون حاصل ضربها أزيد من اثنين وثلاثين صورته.

هذا تمام الكلام فى الجبهه الأولى .

البحث عن حقيقه القطع الكاشف

البحث عن حقيقه القطع الكاشف

الجهه الثانيه: فى أنّ القطع حيث كان كاشفاً دائماً فى نظر القاطع، فىكون من الأوصاف الحقيقية ذات الإضافة، فى قبال الأوصاف الحقيقية غير ذات الإضافة كالقيام والقعود والبياض والسواد وغيرها من الأوصاف.

وللقطع قيام فى النفس: إما بقيام صدورى، أو قيام حلولى على اختلاف المسلكين، وله إضافتان :

١ - إضافة إلى ما هو الموجود فى صقع النفس المسمى بالمعلوم بالذات، حيث تكون إضافته إضافة إيجادية.

٢ - وإضافه إلى المعلوم المحقق فى الخارج، حيث يكون بالعرض.

هذا بناءً على قول المشهور المنصور.

وأما على القول المنسوب إلى الفخر الرازى فالأمر غير ما ذكرنا، لأنه يقول إن حقيقه العلم عباره عن إضافة النفس إلى الخارج، بلا وساطه صوره أخرى، بمعنى أنه يعتقد أنه ليس للعلم فى الذهن صوره حتى تسمى بالمعلوم بالذات، بل حقيقه العلم عنده ليس إلا نيل النفس بالأمر الخارجيه بالإضافة إليها، كما أنه على هذا القول لا يكون العلم من كيف النفس، لعدم وجود شىء فيها، ومن ذلك يظهر الإشكال فى كلام بعض الأعظم - أى المحقق العراقى - حيث التزم بأن المراد من العلم هو قيامه بالنفس من دون فرق بين الالتزام بأن العلم من مقوله الكيف، أو من مقوله الفعل، أو من مقوله الانفعال، أو من مقوله الإضافة.

أقول: وكيف كان، فللقطع عند العقل جهات ثلاثه، وهى :

١ - جهه قيامه بالنفس صدورياً أو حلولياً كسائر الأوصاف النفسانيه من القدره والإراده.

٢ - وجهه الكشف، الذى يشترك فيه مع سائر الأمارات.

٣ - وجهه كمال الكشف وتمايمته وبه يمتاز عن سائر الأمارات.

وهذه الجهات تحليلات عقليه نظير تركب الإنسان من الحيواتيه الجنسيه، والناطقيه الفصليه، حيث لا يتحقق التركيب إلا فى العقل دون الخارج، لأنه حقيقه أمرٌ بسيط نظير بساطه مفهوم الوجود المشكك مع اختلافه فى الموجودات بالشده والضعف بالأولويه والأوليه، ولكن الشديد ليس مؤلفاً من أصل الوجود والشده، ولا الضعيف مركباً من أصل الوجود والضعف، بل حقيقه الوجود فى جميع الموارد بسيطه لا جزء لها، والاختلاف ينتزع من القياس بين مرتبه مع مرتبه أخرى، وهكذا يكون المقام .

تقسيمات القطع الكاشف

تقسيمات القطع الكاشف

الجهة الثالثة: يدور البحث فيها حول بيان مقام الإثبات للتقسيمات، وما يصحّ منها وما لا يصحّ، وبيان ما أورد على هذه التقسيمات بالنسبة إلى بعض أقسامه، وهي عدّه أمور:

الأمر الأوّل: هو الذى تبناه المحقّق النائيني قدس سره وتبعه بعض تلامذته كصاحب «مصباح الأصول»، وهو مناقشته فيما إذا لم يكن الموضوع الذى تعلّق به العلم ذا حكم شرعى، بل كان للعلم دخّل فى الحكم، حيث يتصوّر على وجوه، وقسم منه ما لو أخذ العلم موضوعاً بتمام الموضوع على نحو الطريقيه لا الصفتيه، حيث قال بما لفظه:

(نعم، فى إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقيه إشكالاً، بل الظاهر أنّه لا- يمكن، من جهة أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع وذى الصوره بوجه من الوجوه، وأخذه على الطريقيه يستدعى لحاظ ذى الطريق وذى الصوره، ويكون النظر فى الحقيقه إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن فى كلّ طريق، حيث إنّ لحاظه طريقاً يكون فى الحقيقه لحاظاً لذى الطريق، ولحاظ العلم كذلك ينافى أخذه تمام الموضوع.

فالإنصاف أنّ أخذه تمام الموضوع، لا يمكن إلاّ بأخذه عليه الصفتيه (١) انتهى كلامه .

قلت: الظاهر المستفاد من كلامه قدس سره هو امتناع ذلك، لاستلزامه ما يوجب

المُحال من حيث اجتماع اللّحاظين في لحاظٍ واحد، وهو ممتنع، لأنّ الطريقيّهُ تستدعى لحاظ ذى الصورة آلياً غير استقلالى، بل الملحوظ استقلالاً عبارته عن الواقع المقطوع به، وأخذه تمام الموضوع يستدعى أن يلاحظ القطع استقلالياً غير آلى، وهذان اللّحاظان لا يجتمعان.

هذا بخلاف الاستدلال الذى ذكره تلميذه فى «مصباح الأصول» حيث التزم بأنّ الجمع بينهما يستلزم الجمع بين المتناقضين، قال رحمه الله :

(وأما القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيّهِ، فلا- يمكن أخذه تمام الموضوع، إذ معنى كونه تمام الموضوع، أنّه لا دخل للواقع فى الحكم أصلاً، بل الحكم مترتبٌ على نفس القطع، ولو كان مخالفاً للواقع، ومعنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقيّهِ، أنّ للواقع دخلاً فى الحكم، وأخذ القطع طريقاً إليه، فيكون الجمع بين أخذه فى الموضوع بنحو الطريقيّهِ، وكونه تمام الموضوع، من قبيل الجمع بين المتناقضين، فالصحيح تثليث الأقسام بأن يُقال:

القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الصفتيّهِ: إمّا أن يكون تمام الموضوع، أو يكون جزئه.

وأما القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيّهِ، فلا يكون إلاّ جزءاً للموضوع) انتهى كلامه (١).

أقول: ويرد على كلامهما:

أولاً: بالنقض من أنّه لو كان الجمع بين اللّحاظين من الآلى والأستقلالى من لوازم لحاظ القطع موضوعاً ولحاظه طريقيّاً، فإنّه لا فرق فيه بين أن يكون هذا

القطع الملاحظ تمام الموضوع أو جزئه ؛ لأنّه في الجزء أيضاً لا- يجمع لحاظ القطع بنفسه بنحو الموضوعيّة للحكم، مع كونه طريقاً إلى الواقع الذي كان معناه لحاظه آلياً.

كما لا- يصحّ جعل الواقع دخيلاً- في جزء الموضوع للحكم في الطريقيه وعدم دخالته في جزء الموضوع في الحكم، إذا أخذ القطع بنفسه دخيلاً في الحكم وكونه جمعاً بين المتناقضين، يستلزم الالتزام بكون صيروره القسمة ثنائيه لا ثلاثيه كما ذكرناه، هذا جواب عنهما نقضاً.

وثانياً: بما يمكن أن يجاب به عن كلام الأستاذ رحمه الله حلاً بثلاث تقاريب،

التقريب الأول: أن يفرض اللّاحظ لقطع نفسه شخصاً واحداً، ويقال بأنّ الإنسان حين القطع وإن كان غافلاً عن قطعه وعلمه، وهكذا فيما يشابهه من الظنّ أيضاً، إلا- أنّه لا- مانع من أن يتتبه تفصيلاً إلى علمه وقطعه المتعلّق بالموضوع، وحينئذٍ إذا جعله موضوعاً لحكمٍ آخر:

تارة: يكون تمام الموضوع، أي ولو انكشف الخلاف، مثل أن يجعل قطعه بالركعتين الأئيين تمام الموضوع لإيجاب التصدّق على نفسه بواسطة نذره، فلا إشكال أن يصبح حال القطع بالركعات في الصلاة طريقيّاً، ومع ذلك يكون موضوعاً للصدقه، ولو انكشف خطأ قطعه بأن يعلمه أحدٌ بأنّه قد اشتبه في الركعتين بإيقاع التشهد في الأولى منهما. ولكن نذره كان منعقداً، ويجب عليه الصدقه بمقتضاه وإن انكشف الخلاف، وهذا نظير من كان عالماً باستيعاب العذر لتمام الوقت وأتى بالصلاه مع هذا الوصف، وقلنا بجواز البدار وعدم وجوب الإعادة، ثمّ بأنّ له الخلاف في الوقت.

وأخرى: جزء الموضوع، فهو أيضاً يصح بطريقٍ أولى.

التقريب الثاني: أن يفرض اللاحظ شخصين فيجعل القطع الطريقي لشخص على موضوع موضوعاً لحكم مثلاً، وهذا جائز قطعاً ولا محذور فيه؛ لأن ما به النظر حينئذٍ وهو اللحاظ الآلى الموجود فى القطع الطريقي كان لشخص، وما فيه ينظر المسمى باللاحظ الاستقلالى فى تمام الموضوع، لشخصٍ آخر، وهذا التقريب برغم إمكان فرض صحته ثبوتاً، لكنه يعدّ خروجاً عن ظاهر فرض كلام المحقق قدس سره .

بل نحن نزيد بأنه إذا تعدد اللحاظ، ولو كان فى شخص واحد، كفى ذلك فى رفع الإشكال، ولا يحتاج إلى تعدد الأشخاص، كما لا يخفى .

كما أنه يمكن الجواب عن كلام المحقق الخوئى رحمه الله : بأن معنى كون القطع طريقيّاً فى تمام الموضوع أو جزئه، ليس أن الواقع دخيلٌ فى الحكم، حتى يستلزم فى فرضه تمام الموضوع التناقض، بل معناه ملاحظه القطع بما أنه مرآة عن الواقع، بكون الواقع باقياً بحاله، وفى تمام الموضوع جعل القطع بهذا اللحاظ موضوعاً تاماً، بخلاف الصفته حيث لم يكن الملحوظ فيها هو المرآة عن الواقع، فحاله المرآة وعدمها تعدان من أحوال القطع، لا من دخاله الواقع فى الحكم وعدم دخاله حتى يستلزم التناقض حسب دعواه .

فالظاهر أن ما ادّعه الشيخ من جعل التقسيمات أربعة، وأتبعه كثيرٌ من الأصوليين حتى مثل صاحب «الكفايه» كان حسناً وجيداً.

الأمر الثانى: أورد صاحب «مصباح الأصول» على المحقق الخراسانى الذى اعتبر أن القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الصفته يكون على نحوين:

تارةً: يؤخذ صفةً للقاطع.

وأخرى: صفةً للمقطوع به.

بأنه: (إن كان مراده من صفة للمعلوم، هو ما هو المعلوم بالذات الموجوده في الذهن الصوره الحاكيه عن الخارج، فهو يرجع إلى كونه صفة للقاطع، لأنها عباره عن عين وجود القاطع، فأخذ القاطع صفةً بهذا المعنى ليس إلا عباره عن أخذه صفة للقاطع، وليس الفرق حينئذٍ إلا بالعباره.

وإن كان مراده من أخذه صفةً للمعلوم، هو أخذه صفةً للمعلوم بالعرض، أى الموجود الخارجى، ففي هذا لا يكون القاطع إلاً طريقياً وكاشفاً، فأخذه كذلك، مع كون المفروض أن أخذ القاطع كان بنحو الصفتيه، يكون جمعاً بين المتنافيين؛ لأن مقتضى أخذه صفةً عدم كونه طريقياً، ومقتضى كونه مأخوذاً للصفه العارضه على الخارج هو كونه طريقياً، فهما لا يجتمعان) انتهى محصل كلامه (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى على المتأمل من عدم تماميه هذا الإشكال، لأنه من الواضح أن الواقع المقطوع به على أى حال، سواءً أخذ القاطع بنحو الصفتيه أو بنحو الطريقيه يتصف بهذا الوصف بعد حصول القاطع للقاطع، فمجرد ملاحظه القاطع وصفاً أو طريقاً لا يؤثر في حال الواقع المتصف بذلك، فأخذ القاطع بنحو الصفتيه ليس مساوفاً لعدم تأثير القاطع في الواقع.

وأما أخذ الموضوعيه في القاطع، فهو موقوفٌ على نظر الآخذ، فهو:

تارةً: يلاحظ القاطع بلحاظ الصوره الذهنيه الموجوده عنده التى تُسمى المعلوم بالذات، مع كون القاطع الملحوظ أيضاً صفتيه لا بنحو الطريقيه.

وأخرى: يلاحظ القطع على نحو الوصفيّ، إلّا- أنّه يلاحظ بلحاظ اتّصاف الواقع بهذا الوصف بالعرّض، من دون نظر إلى كون القطع حينئذٍ طريقاً إلى الواقع.

ولولا ذلك لأمكن سرايه هذا الإشكال في صورته كون المراد هو المعلوم بالذات أيضاً؛ لأنّ المعلوم بالذات لا يتحقّق إلّا إذا كان حاكياً وكاشفاً عن المعلوم بالعرض، وإلّا- لا يعقل تحقّقه بدون تحقّق المعلوم بالعرض، فمع وجود حاله الحكايه يصبح القطع طريقتيّاً، فلا- يجتمع مع فرض كونه بنحو الصفتيّ، فكما أنّ الجواب هنا يكون بأنّه وإن كان أصل وجود القطع كذلك بنحو الحكايه، إلّا أنّه لم يلاحظ موضوعاً للقطع، فهكذا يُجاب بالنسبه إلى المعلوم بالعرّض إذا أخذ قطعه على نحو الصفتيّ.

وعليه، فالحقّ يكون مع صاحب «الكفايه» قدس سره .

كما يصحّ تكثير الفروض أيضاً بإضافه خصوصيّته أخرى إلى القطع في القطع الموضوعي، بأن يُقال: إذا قطعت بالقطع الحاصل من سبب كذا، أو في مكان كذا، أو زمان كذا، أو من شخص خاصّ ونظائرها، فليتأمل.

التقريب الثالث: قال صاحب «مصباح الأ-صول»: (إنّ المراد من القطع الموضوعي، هو القطع المأخوذ في موضوع الحكم واقعاً، بأن كان له دخلٌ في ترتّب الحكم، كالعلم المأخوذ في ركعات صلاه المغرب والصبح والركعتين الأولتين من الصلوات الرباعيه اليوميّه، على ما يستفاد من الروايات، ولذا لو شكّ بين الواحد والاثنين في صلاه الصبح مثلاً، فأتمّ الصلاه رجاءً، ثمّ انكشف أنّه أتى بالركعتين كانت صلاته فاسده، لكون العلم بهما حال الصلاه مأخوذاً في الحكم بصحّتها، فالمراد من القطع الموضوعي ما كان له دخل في ترتّب الحكم واقعاً، لا القطع المأخوذ في لسان الدليل فقط، إذ ربّما يؤخذ القطع في لسان الدليل مع القرينه على عدم دخله في الحكم، وإنّ أخذه في لسان الدليل إنّما هو لكونه طريقاً

إلى الواقع، بل أظهر أفراد الطرق إليه، فهو مع كونه مأخوذاً فى لسان الدليل، ليس من القطع الموضوعى فى شىء، وأمثله كثيره، منها قوله تعالى: «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (١)، فإنَّ الموضوع لوجوب الإمساك هو نفس طلوع الفجر لا علم المكلف به) انتهى كلامه.

وفيه: أن ما ذكره رحمه الله من كون القطع الموضوعى دخيلاً فى الحكم واقعاً صحيحاً لا غبار عليه، إلا أن وقوع القطع فى لسان الدليل عرفاً، بنفسه دليل على موضوعيته إلا- ما ثبت بالقرينه أنه طريقي، لأنه من الواضح لدى العرف أنه إذا قيل: (إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه فتصدق)، يكون القطع موضوعاً لحكم وجوب الصدقه، وليس هذا القطع بطريقي، نظير ما إذا قيل: (القطع بالنجاسه والعلم بها مانع للصلاه)، حيث يفهم من تلك العبارة كونه موضوعياً، إلا- أن يفهم خلافه من القرينه الداخليه أو الخارجيه من الإجماع والأخبار وغيرهما، ولعل الآيه المذكوره تكون من هذا القبيل، مضافاً إلى أن نفس التبين له ظهوراً فى الطريقي، لأنه يفهم أنه يطلب شيئاً يتبينه نظير ما قاله الشيخ الأعظم فى الاستبانه فى حديث الاستصحاب، من أن: (وجود الإجماع والأخبار بأن وجوب الإمساك موقوف على أصل طلوع الفجر لا بالعلم به).

وتظهر الثمره بين قولنا وقوله فى صوره الشك فى مورد أنه طريقي أو موضوعى، فنحن نحمله على الثانى حتى تقوم القرينه على خلافه، هذا بخلاف ما تبناه رحمه الله فإن عليه فى صوره الشك إما التوقف أو الحمل على الطريقي حتى يثبت الخلاف.

في الآثار والأحكام المترتبة على القطع الطريقي والموضوعي

في الآثار والأحكام المترتبة على القطع

الطريقي والموضوعي

الجهة الرابعة: في بيان ما يحصل للقطع من الطريقيه أو الموضوعيه بحسب ما يتعلّق به، وبيان ما يستلزم المحال في بعض الموارد كما ادّعى، فنقول:

إنّ العلم والقطع :

١ - إمّا أن يتعلّق بموضوع خارجي، كخمرية مائع مثلاً، فالعلم بالنسبه إلى ذلك الموضوع يكون طريقيّاً محضاً، ولكن بالنسبه إلى أحكام ذلك الموضوع - كالحرمه والنجاسه وغيرهما في الخمر - يمكن أن يكون طريقيّاً، ويمكن أن يكون موضوعيّاً، وكلاهما جائز، ومنوط بجعل الجاعل بالنسبه إلى أحكامه لو جعله واتّخذه موضوعاً، وإلا لو خُلّي وطبعه يكون القطع فيه طريقيّاً، لأنّه الأصل في القطع، وهو المتعارف بحسب ذاته، هذا إذا تعلّق بالموضوع الخارجي.

٢ - وإمّا يتعلّق بالحكم الشرعي، مثل القطع بالحرمه فيالخمر، فهو:

تارة: يفرض طريقيّاً، فلا بحث فيه.

وأخرى: يلاحظ موضوعيّاً.

وفي الثاني منهما :

تارة: تارة يلاحظ القطع موضوعاً لحكم يكون متعلّقه غير متعلّق الحكم المقطوع، مثل أن يجعل القطع بحرمه الخمر موضوعاً لحكم وجوب الصدقه مثلاً، وهذا جائز بلا إشكال ولا خلاف .

وأخرى: ما لا يكون متعلّق الحكمين مختلفاً ومغايراً فهو لا يخلو عن واحدٍ

إمّا أن يكون موضوعاً لنفسه، أو لمثله، أو لصدّه.

والأوّل منها مثل أن يكون القطع بحرمة الخمر موضوعاً لحرمة؛ يعنى إذا قطعت بحرمة، فيحرم عليك، فهل يمكن ذلك ويجوز مطلقاً، أو لا- يمكن ولا- يجوز مطلقاً، أو يفصّل بين أن يكون القطع تمام الموضوع فيجوز، وما يكون جزئه فلا يجوز فيه وجوه وأقوال.

قد يُقال: بعدم إمكانه مطلقاً لاستلزامه الدور؛ لأنّ القطع به موقوفٌ على وجود حكم الحرمة قبل القطع به ليتمكن تعلّقه به، مع أنّ المفروض أنّ الحكم يثبت بعد تحقّق القطع، تتقدم القطع على الحكم، فيكون الحكم موقوفاً على القطع، وهو معنى الدور، بل يلزم تقدّم الشيء على نفسه بلحاظ المرتبة المفروضة الوجود فيها وهو محال، فكيف الخلاص عن هذا الإشكال؟

أقول: فقد تفصّل المحقّق العراقي في «نهاية الأفكار» عن هذا الإشكال بما ملخصه:

(نعم يمكن تصويره على نحو نتيجة التقييد، الراجع إلى جعل الحكم لخصه من الذات في المرتبة السابقة التوأمه مع العلم بحكمه في المرتبة المتأخّره لا مبتدأً به على نحو كان عنوان التوأمية مع العلم المزبور معرّفاً محضاً لما هو الموضوع، وكان الموضوع هو الخصه الخاصه بلا تعنونه بعنوان التوأمية أيضاً، فضلاً عن عنوان العلم بحكمه ونحوه من العناوين المتأخّره، كما هو الشأن أيضاً في كلّ معروضٍ بالنسبه إلى عارضه، الملحوظ في المرتبة المتأخّره، وكما في ملازمه كلّ علّه لمعلولها من دون اقتضاء التلازم والتوأمية لاتحاد الرتبة بينهما أصلاً، إذ على

هذا لا يمكن تصوير تضييق دائره الموضوع على نحو يساوق التقييد بحسب النتيجة، وهذا المقدار لا يحتاج تصحيحه إلى متمم الجعل كما أفيد، بل يكفيه نفس الجعل الأولي، غايه الأمر، يحتاج في مقام الإثبات إلى قيام قرينه في البين، داله على كون معروض الحكم ثبوتاً هو الحصه الخاصه، الملازمه مع العناوين المتأخره، لا الذات المطلقه.

نعم، الاحتياج إلى متمم الجعل إنما يكون فيما إذا كانت المصلحه من الأول مقيداً بالعناوين المتأخره بما هو مقيد، نظير قصد القربه بناءً على دخله في المأمور به شرعاً، فهنا يحتاج الأمر في الوصول إلى غرضه إلى جعل أولى للذات في المرتبه السابقه، وجعل آخر بإتيانها بداعي ذلك الأمر، لا- في مثل المقام المفروض خروج تلك العناوين المتأخره طراً عن موضوع الحكم والمصلحه، إذ مجرد عدم سعه الغرض ثبوتاً عن الشمول لغير صورته العلم بالحكم لا يقتضى دخله في الغرض، وفي موضوع المصلحه....، هذا كله في فرض العلم بالجعل في المرتبه المتأخره.

وأما إذا لوحظ العلم بإنشائه الملازم مع العلم بحقيقه الحكم، فأمكن تقييد موضوع الحكم المنشأ بهذا الإنشاء بالعلم بإنشائه المحفوظ في الرتبه السابقه، الملازم مع العلم بنفسه في الرتبه اللاحقه أيضاً بلا ورود محذور في البين.

ثم قال: ويظهر من هذا البيان إمكان تصوير توسعه الحكم، وكذا إطلاق موضوعه أيضاً بفرض جعل الحكم لذات الموضوع المحفوظ في الرتبه السابقه عن العلم به، الموسع في مرتبه ذاته من جهه الشمول لحالتي وجود العلم وعدمه، بأن يلاحظ الحاليتين في مقام الجعل والتشريع بنحو كونهما من لوازم الذات في

الرتبه المتأخره قبال الحصه المقارنه لوجود العلم، لا ملحوظاً في نفس الموضوع، ومن المعلوم أنه يكفي في هذا الإطلاق مجرد عدم لحاظه الإناطه والتقيد، ولو من جهه استحالتهم، إذ بمجرد عدم لحاظه في مرحله الجعل والتشريع، يكون له سعه الانطباق بحكم العقل لحاكي وجود القيد وعدمه بلا اختصاص له بصوره التقيد، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: من أن وجود الحصص وتبناه لذلك في أكثر موارد الأصول أمر غير مقبول؛ لأن الطبيعة لا تتحصص بالحصص لا في الذهن ولا- في الخارج، بل الحصص أمر خارج عن الطبيعة لاحقاً بها لحاظاً في الذهن بواسطة القيود الملحوظه معها، كالكليات المقيدة بالقيود مثل الإنسان الأبيض والإنسان الأسود، فإطلاق الحصص على الخارج والفرد الخارجى لا يخلو عن إشكال .

فالتبنيه إذا أريد تحصيلها لا- تتم ذلك إلا بواسطة إضافه قيود لها عند جعلها موضوعاً لحكم من الأحكام، فالحكم إن تعلق بالطبيعه مع قطع النظر عن العلم بحكمها، فلا- تكون الحصص حينئذٍ موضوعاً، وإن تعلق بالحصص الملازمه للعلم بحكمها، ولو في الرتبه المتأخره، فلا- تكون الحصص حصصاً إلا- بواسطة عروض القيود على الطبيعه في الذهن، فلا محيص إلا عن لحاظ الموضوع توأمًا مع العلم بحكمه، وهذا الموضوع بهذا الوصف يتوقف على الحكم والحكم على العلم به، فيعود محذور الدور مرّة أخرى.

وأما العارض والمعروض فلا يوجبان ولا يلزم منهما المحذور؛ لأن

العارض لا يعرض الحصّه، بل يعرض الطبيعه، فلا يكون حينئذٍ قبل العروض في مرتبه المتقدمه حصّه حتّى يستلزم المحذور، كما لا توجب الإشكال توأميه العله والمعلول مع حفظ رتبه كلّ واحدٍ منهما في محلّه.

وثانياً: من أنّ ما صرّح به من وجه الفرق بين المقام وبين قصد القربه، يكون ما نحن فيه خارجاً عن موضوع الحكم والمصلحه، بل والغرض، لا يخلو عن وهن؛ لأنّ المفروض في البحث هو إصلاح جعل العلم بالحكم موضوعاً لحكم نفسه، ومن الواضح أنّه لو لم يكن ذلك عن مصلحه، ولا دخيلاً في غرضه، لم يكن له باعث على جعله كذلك، فليس هذا إلاّ من جهه عدم إمكانه، وإلاّ لكانت المصلحه موجوده في جعله موضوعاً بنفسه.

وبالجملة: فالأولى اعتبار جعل العلم بالحكم موضوعاً لحكم آخر بلا لزوم محذور فيه، أو بما لا يستلزم الاستحاله كجعل الحكم على موضوعه من دون لحاظ العلم به وعدمه معه.

وثالثاً: يرد على ما قاله من الإطلاق، إمكان تصوّر توسعه الحكم وإطلاق موضوعه، بأن يفرض الحكم مجعولاً لذات الموضوع الموسّع في ذاته بحيث يشمل حالتي العلم وعدمه، فيلاحظ الحالتين في مقام الجعل والتشريع بكونهما من لوازم الذات في الرتبه المتأخّره، ومن المعلوم أنّه يكفي عدم لحاظ الإناطه والتقييد في مرحله الجعل لا ملحوظاً في نفس الموضوع في انطباق سعه الحكم لكلتا الحالتين، ولو بحكم العقل، بأنّ لحاظ الحالتين في مرحله الجعل والتشريع بنفسه تقييداً، ولا يخفى أنّه فرق بين لحاظ الحالتين معه، أو عدم لحاظهما أصلاً، وعليه فيصحّ جعل الحكم على الموضوع من دون لحاظ وجود العلم معه أو عدمه،

وبذلك يثبت جعل المطلق دون استلزامه تحقّق الدور الممنوع.

محاولة المحقّق النائبي لدفع الإشكال

محاولة المحقّق النائبي لدفع الإشكال

قال رحمه الله: في التفضي عن إشكال الدّور الحاصل من أخذ العلم بالحكم موضوعاً لحكم نفسه، بما ملّخصه: (وأما أخذه موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الذي تعلق العلم به، فهو ممّا لا يمكن إلاّ بنتيجة التقييد، لأنّ العلم بالحكم كان من الانقسامات اللاحقه، فلا يمكن أخذه قيداً أو جزءاً أو مانعاً في مرتبه الجعل والتشريع، فإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق؛ لأنّ تقابلهما هو تقابل العدم والملّكه، كما أنّ الإهمال الثبوتى أيضاً مُحال، فلا محيص إلاّ عن القول بنتيجة الإطلاق أو التقييد، فإنّ الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم:

إمّا أن يكون محفوظاً فيكلتيحالياً للجهل والعلم، فلا بدّ من نتيجة الإطلاق.

أو كان مخصوصاً لحاله العلم فقط، فلا بدّ من نتيجة التقييد.

وحيث لم يمكن أخذه في الجعل الأوّلي، لكونه من الانقسامات اللاحقه، فلا بدّ من جعلٍ آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، وهو المصطلح عليه بمتّم الجعل، فاستكشاف كلّ منهما يكون من دليلٍ آخر، وقد ادّعى تواتر الأدلّه على اشتراك الأحكام في حقّ العالم والجاهل، بل الإجماع والضروره قائمان على ذلك، لو لم يدلّ عليه إلاّ بعض أخبار الآحاد، ومن هنا كان الجاهل المقصّر معاقباً إجماعاً، فيستفاد أنّ الملاك فيه يكون بالإطلاق بصوره نتيجة الإطلاق كما عرفت، ولكن هذه الأدلّه قابله للتخصيص كما قد خُصّصت في مورد الجهر والإخفات، والقصر والإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حقّ

العالم، فقد أخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً، كما يصح أخذ العلم في الحكم من وجهٍ خاصٍّ، وبسببٍ خاصٍّ مانعاً عن ثبوت الحكم واقعاً، بحيث لا حكم مع العلم به من ذلك السبب، كما في العلم المستفاد من باب القياس، كما في روايه أبان في مسأله ديه أصابع المرأه، حيث نهى عليه السلام عن العمل بالقياس، مع أنّ أبان كان عالماً بأنّ في قطع أربعه من أصابع المرأه يثبت أربعين من الإبل من طريق القياس، ومن ذلك تعجّب من حكمه عليه السلام بأنّه يثبت ثلاثين من الإبل. ومع ذلك نهاه عليه السلام عن العمل بالقياس، فليس هذا حقيقه نهياً عن العمل بالعلم، حتّى يقال إنّه غير معقول، لكونه طريقيّاً، وكاشفيته ذاتيه لا يمكن نفيها في عالم التشريع، بل مرجع ذلك إلى التصرّف في المعلوم والواقع الذى أمره بيد الشارع، فالتصرّف يرجع إلى ناحيه المتعلّق لا إلى ناحيه العلم، وبعد الالتفات إلى هذا التصرّف لا يمكن أن يحصل للمكلّف علمٌ بالحكم من طريق القياس، إذ الحكم الواقعي قيّد بغير ما أدّى إليه القياس. نعم، لو لم يلتفت إلى هذا التصرّف يحصل له العلم كما حصل لأبان قبل نهيه عليه السلام .

فعلى هذا يمكن توجيه مقاله الأخباريين، من أنّه لا- عبره بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسّنّه، بأن يكون المراد هو تقييد الأحكام الواقعيه بهذا القيد بنتيجه التقييد، فلا يرد عليه أنّه غير معقول، بل لا يبعد كون الأحكام مقيدة بما إذا لم يكن المؤدّى إليها مثل الجفر والرّمّل والمنام وغير ذلك من الطرق غير المتعارفه)، انتهى ملخّص كلامه في الجملة (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: من أن الانقسامات اللاحقة التي لا يمكن أخذها للدور - على فرض صحته بحسب ادّعائه - تكون على نوعين:

أحدهما: ما يتوهّم استلزامه الدور بلحاظ عقد الحمل وفيئاحيه المحمول بالحكم.

ثانيهما: ما يستلزم الدور، إلا أنه بلحاظ عقد الوضع وفيئاحيه الموضوع.

أمّا القسم الأول: فهو مثل قصد القرية وقصد الأمر والتعديد ونظائرها حيث أنّ المتوهم زعم بأن الأمر لا يمكن أن يتعلّق بشيء يتولّد من نفس الأمر؛ لأنّه يكون حينئذٍ بحسب الرتبة متأخّره عن الأمر، فكيف يمكن أخذه جزء موضوع الأمر ومتعلّقه المتقدّمان، فهو محالٌ لاستلزامه الدور، وتقدّم الشيء على نفسه.

ولكن قد أجبنا عنه في مباحث الألفاظ بصوره الاستقصاء، وبيننا إمكانه وتعلّقه، ولا مجال للإعاده، وقد ذكرنا في موضعه بإمكان دخوله في الجعل الأولى من دون حاجه إلى متمم الجعل.

وأمّا القسم الثاني: وهو ما يستلزم المحال من ناحيه الموضوع، كما في المقام، حيث أنّ العلم بالحكم إذا أخذ موضوعاً للحكم، يوجب أمراً مستحيلًا من جهه الموضوع، لأنّ أحد جزئى الموضوع عباره عن الحكم، والآخِر هو العلم. ومن الواضح أنّ العلم به لا- يتحقّق إلا- بعد وجود الحكم خارجاً؛ أى لو لم يكن الحكم من ناحيه الشارع مجعولاً أصلاً، لم يكن إسناد العلم والجهل به معقولاً مع أنّ المفروض أنّ وجوده غير متحقّق إلا- بنفس هذا العلم، سواءً أكان بجعل واحد أو بتمّم الجعل، وليس هذا إلاّ الدور، لتوقّف وجود أحد جزئى الموضوع وهو العلم على وجود الآخر وهو الحكم قبله، بما لا يتحقّق إلاّ بالحكم الموقوف على وجود كلا جزئى الموضوع قبله، وهل هذا إلاّ الدور مع الواسطه، ولا يمكن رفعه بتعدّد

الجعل لأَنَّهُ فرع إمكانه ذاتاً، فإذا كان بنفسه محالاً، فلا يجعله الأمر الثانى المتمم ممكناً لما قد عرفت من أن استحالته لا يكون معلولاً ومتولداً من وحده الجعل والأمر، حتى يمكن تصحيحه بالجعل المتمم كما أمكن ذلك فى مثل قصد الأمر والقربه.

هذا إن كان مقصوده من العلم بفعليته الحكم أخذه موضوعاً لفعليته.

أمّا إن كان مراده رحمه الله أن العلم بالحكم الفعلى أخذ موضوعاً لتنجزه، فلا- مانع حينئذٍ، إلا- أن العلم يكون شرطاً لا جزءاً للموضوع.

وثانياً: من أنه لو أغمضنا عن ما ذكرنا من الإشكال، فنقول:

إن الالتزام بتمم الجعل يكون معناه تسليم الإشكال وقبول المحذور فيما إذا كان الجعل واحداً والأمر فardاً، لا الجواب عن أصل الإشكال؛ لأنّ المظنون أن من ادعى الاستحاله فى أخذ العلم فى موضوع حكم نفسه، ربّما أراد ذلك فى حال وحده الدليل، لا ما إذا كان متعدداً؛ لأنّه من الواضح عند العرف أنه لا مانع بأن يتكفل دليل لأصل الحكم، ودليل آخر يبين أن تنجزه منوط بالعلم به، وهو أمر مقبول لولا ما ذكرناه من الإشكال، حيث لا يتفاوت فيه بين صوره وحده الجعل وتعدده، بل قد يظهر ذلك من جماعه أخرى كالمحقق الإصفهاني فى «نهايه الدرايه».

فعلى هذا يبقى السؤال عن أنه كيف يعاقب الجاهل المقصر، وكيف يدعى تواتر الأدله على اشتراك الأحكام للعالم والجاهل؟

قلنا: لعل وجه ذلك هو أن الأدله إذا وردت وأثبتت الأحكام للموضوعات بصوره الإطلاق؛ أى بمعنى عدم أخذ القيد فى الموضوع - كالصلاه والزكاه حيث

لم يؤخذ في دليلهما كون وجوبهما للعالمين، بل تعلق الحكم على عنوان الصلاة للمكلفين، وأنه يجب للمكلف تحصيل العلم بإحكام الصلاة ونفسها حتى يأتي بها - ثبت وجوب الواجب.

وعليه، فوجوب التعلّم إمّا نفسى كما ذهب إليه بعض، أو وجوبه مقدّمى بوجوب أصل الصلاة، حيث يحكم العقل بصحّ العقوبه على تركه المستلزم لترك الصلاة، فالعقوبه فى حقّ الجاهل المقصّر لا تكون مربوطاً بكون الملاك المأخوذ فى الواقع للصلاه هو الأعمّ من العالم والجاهل، حتى يكون من قبيل نتيجة الإطلاق كما زعمه، بل هو مقتضى تعلق الحكم على طبيعته متوجّهاً إلى المكلفين وهو وجوبه عليهم، وكان العلم شرطاً لتنجزه لا لفعليته كما أسلفنا تفصيله فى مظانّه، ولذلك يصحّ عقلاً عقوبه من تساهل عن تعلّم ما يوجب الإتيان بعمل صحيح، مع تحصيل جميع شرائطه. ولعلّه صحّ دعوى قيام الإجماع والضروره على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

وأما عدم وجوب الإعادة عند الجهل بالقراءه من حيث الجهر والإخفات والقصر والإتمام، فهو ليس من جهه أنّ ملاك الأحكام قد تعلق بالعالم بالحكم حتى يكون على نحو نتيجة التقييد كما توهمه، بل يمكن أن يكون وجهه هو فوت المصلحه بإتيان البدل بما لا- يمكن تداركها، نظير ما نشاهده فيما يشابهها من الأمور الخارجيه، فإنّ أمر المولى بسقيه الماء البارد يقتضى قيام العبد بذلك، فلو تخلف وسقاه العبد بماء غير بارد، وحصل للمولى التروى منه، فإنّه يكون قد تخلف وعصى لعدم امتثاله بما هو مأمور به، إلاّ أنّه غير قابل للجبران، ونظائره فى التكويتيات غير عزيز.

بل قد يؤيد هذا الاحتمال، التزام الأصحاب - كصاحب «مصباح الفقيه» وغيره - باستحقاق جاهل الفرعين للعقوبة من حيث عدم إيجاد ما هو شرط للحكم، فلو كان الحكم من أول الأمر مقتيداً ولو بنتيجة التقييد، لما كان للقول باستحقاق العقوبة وجهٌ.

أقول: بل من الممكن دعوى أنه : لو قلنا بعدم العقوبة فيهما أيضاً، ولكن وجه عدم الإعادة كان للتقبل والتخفيف تفضلاً من الله تبارك وتعالى، كما ربّما يحتمل ذلك في قاعده لا تعاد لو قلنا بعمومها الشامل للسهو وغيره، بحيث تشمل حتى صوره العمّد مع الجهل مثلاً دون العلم.

وثالثاً: من دعوى ابتناء المنع عن العلم بالحكم من وجهٍ خاصّ أو سببٍ خاصّ مثل القياس على التصرف في المؤدّى لا التصرف في القطع؛ لأنّ طريقتيه ذاتيه على ذلك، ليس في محلّها لما قد عرفت منّا سابقاً من إمكان جعل الحجّيه وعدمها في القطع والعلم؛ لأنّ الحجّيه ليست إلّا أمراً اعتبارياً، فإذا صحّت القضية في ناحيه الجعل والحجّيه، صحّت في ناحيه عدم ذلك ورفعها، فيصحّ القول بمنع حجّيه قطع القطّاع الحاصل للوسواس، والقطع الحاصل من القياس ونظائرهما، وإنّ لم يمكن تبّيه وتذكيره ببطلان قطعه لعدم حجّيه سببه، لأنّه قاطع، إلّا أنّ أثر المنع هنا يكون نظير القول بإيجاب التحفّظ في عروض النسيان، حيث يكون مصحّحاً لحسن العقوبة لو تساهل وعرض له النسيان، وهكذا يكون أثر المنع هنا، وهو عدم ترتّب الأثر على قطعه بعد التفاته، فيجبُ عليه الإعادة فيما كان الحكم كذلك لولا القطع ونظائره، وكذلك يصحّ عقوبته فيما يصحّ ذلك لولا حجّيته .

وأيضاً: توجيه مقاله الأخباريين بإعلام ذلك بمتّم الجعل، توجيهٌ بما لا

يرضى به صاحبه؛ لأنّ مقتضى ما ذكره عدم حصول العلم لهم من غير الكتاب والسنة بعد ذلك، كما لا يحصل لأبان العلم بالقياس بعد إعلام الإمام عليه السلام له، مع أنّ كلماتهم التي نقلها الشيخ الأنصارى عنهم مشحونه بأنّ العلم الحاصل من المقدمات العقلية غير حجّه، لأنّه حاصلٌ من غير الكتاب والسنة، وردّه الشيخ قدس سره بأعلى صوته بأنّه لا مجال لردع العالم عن علمه بعد حصول العلم له، وهو ليس إلاّ بجعل واحد لا بمتّم الجعل كما لا يخفى .

وبالجمله: وبالجمله إنّنا ذكرنا جميع ما قيل او يمكن ان يقال في دفع اشكال الدور إلاّ ما صدر عن بعض الأعظم من التفصيل في تهذيبه حيث قال: (يمكن أن يدفع بعدم لزومه، فيما إذا كان القطع المأخوذ في الموضوع تمام الموضوع؛ لأنّ الحكم حينئذٍ على عنوان المقطوع بما أنّه كذلك، من غير دخاله التطابق وعدمه، ولا الواقع المقطوع به، فحينئذٍ لا يتوقّف تحقّق القطع بالحكم على وجود الحكم؛ لأنّه قد يكون جهلاً مركّباً، وليس معنى الإطلاق لحاظ التقيدين، حتّى يكون الأخذ بلحاظ قيديه ممتنعاً، بل معناه عدم القيدية، وكون الطبيعه تمام الموضوع، وهو لا يتوقّف على الحكم، وإنّما يتوقّف الحكم عليه، فلا دور) انتهى كلامه (١).

وحاصل كلامه قدس سره: هو التفصيل بين ما لو جعل الموضوع نفس قطع القاطع على نحو يكون تمام الموضوع وله المدخلية في تحقّق الواقع، حيث يصحّ لإمكان تحقّقه بكونه جهلاً مركّباً. وبين ما لو جعل القطع جزء الموضوع؛ لأنّ جزئه الآخر هو الواقع المقطوع به، الموقوف تحقّقه بتحقّق الحكم، حيث يؤدّى إلى الدور الباطل.

وسبقه على ذلك المحقق الإصفهاني رحمه الله ، بقوله:

(والتحقيق: أن جعل الإيجاب واقعاً على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب، بحيث لا يكون وجوباً واقعاً قبل حصول القطع به من باب الاتفاق ليس فيه محذور الخلف.. إلى آخره)(١).

حيث يفهم من كلامه ما تبناه المحقق الخميني قدس سره ، وإن تعرّض لخصوص عدم لزوم الخلف، إلا أنه يدعى ارتفاع الدور أيضاً، وإلا- كان عليه أن يتبته عليه، نعم أشار إليه من كونه من باب الاتفاق، ولعلّ مقصوده من هذا القيد هو الذى ذكره بعد ذلك بأن العلم المأخوذ موضوعاً، هو العلم بالحكم الفعلى الذى يكون موضوعاً لفعليته الحكم، وهو مستحيلٌ لاستلزامه الخلف والدور.

أقول: ومما مرّ ذكره يتبين اندفاع كلام بعض الأعظم، حيث يرد عليه:

أولاً: أن العلم بالحكم - أى حكم أريد - :

إن كان المقصود منه هو الحكم حتى تخيلاً من غير إنشاء حكم فى الواقع أصلاً - برغم أنه من المستبعد أن يكون المقصود من القطع الموضوعى هو هذا المعنى - فإنه لا- يصدق عليه العلم بالحكم، بل هو علم بتخيّل الحكم، إذ لا يزم ذلك عدم وجود الحكم أصلاً قُبيل علمه به، فلا- معنى حينئذٍ لما يقولون فى معنى تمام الموضوع إنه طابق القطع للواقع أم لا؛ لأنه لا يطابق له أصلاً، لعدم وجود له فى الواقع قبل قطعه، حتى يلاحظ التطابق وعدمه، فيكون السالبه بانتفاء الموضوع.

وإن كان المقصود من الحكم هو الفعلى؛ أى بأن يكون فى الخارج حكماً فعلياً، بحيث يصدق عليه عنوان الحكم حقيقةً، غايه الأمر قد يصيب قطعه الحكم

المجعول وقد لا- يصيب، فإنّ مثل هذا المعنى لا يمكن جعل العلم به موضوعاً لفعليته الحكم، لاستلزامه الدور والخلف ونظائر ذلك.

وثانياً: لو سلّمنا أعمّيه الحكم في ناحيه الموضوع، لصوره تخيله ايضاً مع عدم وجوده أصلاً، ولكن يرد عليه إشكال آخر غير الدور، وهو أنّ القطع الحاصل للإنسان بالحكم يكون طريقيّاً أى كاشفاً عنه، وباعثاً إليه بنفس حصول القطع إليه، فلا يبقى لإنشاء الحكم على مثل هذا الموضوع وجه، لأنّ الأحكام تنشأ لجعل الدواعى للمكّلف، فإذا كان الداعى حاصلًا له بنفس القطع، يُعدّ الإنشاء حينئذٍ لغواً.

والجواب عن ذلك: بتأكّد البعث، أو إمكان تحرّكه بتعدّد البعث، ممّا لا- محصّل له؛ لأنّ المفروض أنّ الحكم هنا واحدٌ، فلا تعدّد للبعث حتّى يقال بالتأكّد أو بإمكان تحرّكه من خلال ما يحزّكه ثانياً.

وعليه، فالأقوى عندنا هو ما ذهب إليه صاحب «الكفايه» والسيد الحكيم وصاحب «مصباح الأصول»، وصاحب «نهايه الدرايه» وغيرهم ممّن تقدّم عليهم رحمهم الله من الاستحاله.

تذييل: يلحق بالعلم في ذلك، الظنّ بالحكم الشرعى، إذ هو يعدّ كالعلم طريقيّاً إلى ما يتعلّق به، فلا يمكن أخذه موضوعاً لحكم نفسه، لما قد عرفت من استلزامه:

الدور، ولو بملاكه، إن قلنا بأنّ الدور الحقيقى يكون فى القضايا الحقيقيه، لا فى مثل الاعتباريات كالأحكام .

أو الخلف حقيقه .

بلا- فرق فى هذا المحذور بين أن يكون الظنّ حجّه شرعيّه، ومعتبراً عند الشارع أو غير معتبر، وإن افرق فى بعض المحاذير السابقه فى ما إذا لم يكن الظنّ

معتبراً مثل لغويّه البعث في صورته المصادفه للواقع؛ لأنّ المفروض عدم حجّيته شرعاً، فمعناه عدم وجود حكم في متعلّق الظنّ من حيث الظنّ من ناحيه الشارع، بخلاف ما لو كان حجّه، حيث يكون حكمه حكم العلم من ناحيه الحجّيه، بلا فرق في ذلك بين كون الظنّ بالحكم وقع تمام الموضوع لحكم نفسه أو بعضه.

هذا كلّه في العلم المتعلّق بالحكم الشرعيّ.

وأما الأحكام العقليّه: التي تعلّق بها العلم دائماً تكون موضوعاً من غير فرق بين الإرشاديّات العقليّه أو مستقلّاتها، إذ حكم العقل بقبح شيء أو حسنه لا يكون إلّا بعد العلم والإدراك، والاتّفات إلى الموضوع العقليّ، فلا يحكم العقل بقبح التصرف في مال الناس إلّا بعد العلم والاتّفات إلى كونه مال الناس.

وأما البحث في أنّ للعقل بعد الإدراك وملاحظه القبح والحسن في شيء حكماً وراء إدراكه المذكور وتوجّهه، أو ليس له الحكم إلّا نفس الإدراك والتوجّه إليهما، فمؤكدٌ إلمحله وليس هنا موضع بحثه مع وجود الخلاف فيه بين الأعلام.

هذا تمام الكلام في القطع الموضوعي الذي أخذ العلم بنفس الحكم موضوعاً لنفسه سواء كان الحكم شرعيّاً أو عقليّاً.

فى بيان أخذ العلم بالحكم موضوعاً لمثله وضده

فى بيان أخذ العلم بالحكم موضوعاً لمثله وضده

يدور البحث فى المقام حول أن أخذ العلم بالحكم موضوعاً لمثله أو ضده، هل هو جائز مطلقاً، أم لا يجوز مطلقاً، أو ينبغى التفصيل بين الجواز فى بعض صورته وعدم الجواز فى بعض آخر؟ وجوه وأقوال.

أقول: والذى يظهر منه الجواز أو عدمه يقول بذلك فى الظنّ المعتبر أيضاً غالباً، وإن وُجد وشوهد فى كلمات بعض الأعلام القول بالفرق بينهما أيضاً، ولأجل ذلك كثيراً ما نلاحظ أن بعضهم يتعرّضون لتفصيل هذا البحث فى باب الظنّ بالحكم إذا أخذ موضوعاً لمثله، وهكذا فى طرف الضدّ، فلا بأس أولاً أن نذكر وجوه ما يوجب الامتناع، فإن استطعنا دفع المحاذير الواردة عليه، يثبت حكم الجواز بالضرورة، ومثال أخذ العلم بالحكم موضوعاً لمثله هو ما لو ورد دليل يقول: (إذا قطعت بوجوب صلاحه الجمعه، فتجب عليك بوجوب آخر مثله)، وهو:

تارة: يكون على نحو تمام الموضوع، أى سواء كانت واجبه فى الواقع أم لا.

وأخرى: وأخرى يكون على نحو جزء الموضوع بأن يكون الواجب المتعلق به العلم واجباً فى الواقع.

أدله الأمتناع: فقد أُقيم له دليان:

الدليل الأوّل: لزوم اجتماع المثليين فى محلّ واحد، وهو مُحال كما صرّح بذلك المحقّق الخراسانى فى كفايته، وتبعه على ذلك المحقّق الحكيم وبعض آخر من المحشّين.

الدليل الثانى: اللغويّه، كما أشار إليه المحقّق النائينى والمحقّق الخمينى

وغيرهما من المتأخرين.

أمّا الكلام فى الوجه الأوّل: - بل الثانى أيضاً - فنذكر هنا كلام المحقق النائنى قدس سره فى باب الظنّ المشتمل على ما يمكن أن ىرد على كليهما، وقد عرفت وحده حكمه مع العلم فى كثيرٍ من الأمور، فقال ما خلاصته:

(وأما لو أخذ موضوعاً لمماثل حكم متعلّقه، فإن لم يكن الظنّ حجّة شرعيّة لإثبات متعلّقه، فلا مانع من أخذه كذلك، غاية أنّه فى صورته مصادفه للواقع يتأكّد الحكمان، كما هو الشأن فى اجتماع كلّ عنوانين على موضوع واحد، ولا يلزم اجتماع المثلين).

فإنّ اجتماع المثلين المستحيل إنّما هو فيما إذا تعلّق حكمٌ على موضوع بعنوان، ثمّ يتعلّق حكمٌ آخر ممّاثل لذلك الحكم على ذلك الموضوع بذلك العنوان، وأمّا إذا تعلّق حكمٌ على موضوعٍ مع قطع النظر عن الطوارئ، ثمّ تعلّق حكمٌ ممّاثلٌ على ذلك الموضوع باعتبار الطوارئ، فهذا ليس من اجتماع المثلين، ولو كانت النسبه بين ذلك الموضوع وبين الطوارئ العموم المطلق، فإنّه فى صورته الاجتماع يتأكّد الحكمان، ويتولّد منهما حكمٌ واحدٌ أكد كما فى موارد تعلّق النذر الواجب، حيث يتأكّد الوجوب وتعلّق الظنّ بشىء من الطوارئ، فيمكن أن يكون حكم الخمر واقعاً هو الحرمة، ومظنون الخمرية أيضاً حكمه الحرمة، وفى صورته مصادفه للواقع يتأكّد حرمة. هذا إذا لم يكن الظنّ طريقاً محرزاً لحكم متعلّقه، ولم يكن حجّة شرعيّة لذلك .

وأما الظنّ المحرز لمتعلّقه، وما يكون حجّة شرعيّة عليه، فلا يمكن أن يؤخذ موضوعاً لحكم المماثل، فإنّ الواقع فى طريق إحراز الشىء لا يكون من

طوارئ ذلك الشيء، بحيث يكون من العناوين الثانويّة الموجهة لحدوث ملاكٍ في ذلك الشيء غير ما هو عليه من الملاك، فلو كان حكم الخمر في الواقع هو الحرمة، فلا يمكن أن يكون إجراء تلك الحرمة موجِباً لطرؤ حكم آخر على الخمر ال-مُحرز؛ لأنّ الحكم الثاني لا يصلح لأن يكون باعثاً ومحرّكاً لإرادته العبد، فإنّ الانبعاث إنّما يتحقّق بنفس إحراز الحكم الواقعي المجعول على الخمر، فلا معنى لجعل حكم آخر على ذلك المحرز، ولذلك لا يُعقل أخذ العلم موضوعاً لحكم مماثل للمتعلّق، أو لحكم المتعلّق، من جهة أنّ العلم بالشيء لا يكون من طوارئ ذلك الشيء الموجهة لملاكٍ آخر غير ما هو عليه.

والفرق بين العلم والظنّ، هو أنّه في العلم مطلقاً لا- يمكن، لكون إحرازه ذاتياً له، بخلاف الظنّ فإنّه فيما أُخذ حجّة شرعيّة لا يمكن، وفيما لا يؤخذ يمكن بالبيان المتقدّم.

إلى أن قال:

فذلكه: قد اختلف بيان شيخنا الأستاذ (مدّ ظلّه) في أقسام الظنّ المأخوذ موضوعاً، وما بيّنه أخيراً هو أنّ الظنّ الغير المعتر لا يصحّ أخذه موضوعاً على وجه الطريقيّ، لا- لمماثل حكم متعلّقه ولا- لمخالفه، فإنّ أخذه على وجه الطريقيّ يستدعيّ اعتباره، إذا لا معنى لاعتبار الظنّ إلّا لحاظه طريقاً، فحينئذٍ تكون الأقسام ثمانية أو سبعة، فإنّ الظنّ :

١ - إمّا أن يؤخذ موضوعاً لمماثل حكم المتعلّق.

٢ - وإمّا أن يؤخذ موضوعاً لمخالفه.

والأوّل: لا يمكن إلّا إذا كان الظنّ غير معتبر، إذ الظنّ المعتر لا يصلح لأن

يؤخذ موضوعاً لحكم المماثل على ما تقدّم بيانه ، فالمأخوذ لحكم المماثل، لأبدّ وأن يكون الظنّ الغير المعبر، ويلزمه أن يكون ملحوظاً على وجه الصفتيه، لما تقدّم من أنّ لحاظه على وجه الطريقيه يستدعى اعتباره ، والمفروض أنّه غير معتبر.

فالذی يمكن من هذا قسمان:

الأوّل: أخذه تمام الموضوع على وجه الصفتيه، بأن يكون الخمر حراماً، ومظنون الخمریه أيضاً حراماً، صادف الظنّ للواقع أو خالفه.

الثاني: أخذه جزء الموضوع على وجه الصفتيه، بأن يكون الخمر حراماً، والخمر المظنون أيضاً حراماً.

ولا إشكال في كلّ من القسمين:

أمّا في الأوّل: فلأنّ النسبه يكون حينئذ العموم من وجه، وفي موارد الاجتماع يكون الحكم أكد كما في مثل قوله: (أكرم العلماء) و(أكرم الهاشميين).

وأمّا في الثاني: فربّما يتوهم لغويّه الحكم المماثل، من جهة أنّ الحكم الأوّليّ المجعول لذات الخمر محفوظ في حال العلم والظنّ والشكّ، فجعل حكم آخر على الخمر المظنون لغوً لا أثر له .

ولكن يدفعه: أنّه يكفي في الأثر تأكّد الحرمة في صورته تعلق الظنّ بالخمر، وتكون مثلاً واجده لعشر درجات من المفسده، بخلاف ما إذا لم يتعلّق الظنّ به، فإنّه يكون واجداً لخمس درجات، وربّما لا يُقدّم الشخص على ما يكون مفسدته عشر درجات، مع إقدامه على ما يكون خمس درجات، وهذا المقدار من الأثر يكفي بعد إمكان أن يكون الظنّ من العناوين الثانويّه الموجبه للمصلحه والمفسده.

فالإينصاف؁ أنه لا إشكال فى شىء من هذين القسمين.

هذا إذا أخذ موضوعاً لحكم المماثل؁ انتهى كلامه (١).

أقول: والمستفاد من كلامه من صدره إلى ذيله أنه اعتبر فى جواز أخذ الظن موضوعاً لحكم مماثل أمرين:

أحدهما: كونه غير معتبر.

وثانيهما: كونه على نحو الصفية.

فالظن المعتبر لا- يصلح لذلك؛ لأنّ اعتباره مساوق لطريقته؁ بلا- فرق حيثُ بين كون الظنّ الغير المعتبر المأخوذ صفهً تمام الموضوع للحكم المماثل أو جزئه؁ فالظنّ المعتبر لا- يجوز مطلقاً؛ أى سواء أخذ تمام الموضوع أو بعضه؛ لأنّ اعتباره مساوٍ لطريقته؁ كما أنّ العلم على صراحه كلامه لا- يجوز مطلقاً؁ لأنّ طريقته ذاتيه؁ وطريقته كلّ من العلم والظنّ ممنوع؁ لاستلزامه اللغويّه بخلاف الوصفية؁ غايته فى الجزئية عند الإصابه يتأكد الحكمان كالنذر الواجب.

ويرد عليه أولاً: بأنّ لازم ما ذكره عدم إمكان أخذ القطع على غير نحو الطريقه؛ لأنّ طريقته إذا أصبحت ذاتيه دائميّه؁ لا يمكن أخذه بنحو الوصفية؁ والمفروض أنه جعل الطريقه مساوياً للاعتبار؁ فلا يمكن حينئذٍ أخذ صفه فى الظنّ؁ فهكذا يكون فى العلم مع أنه مخالفٌ للبداهه؁ إذ من المعلوم - كما مرّ سابقاً - أنّ العلم له وجودٌ فى النفس؁ وهو من هذه الجهه يعدّ من قبيل الملكات النفسائيه وهو المعلوم بالذات الموجود؁ فهكذا يكون فى الظنّ أيضاً؁ ولا يكون الاعتبار مساوفاً للطريقه؁ إذ لحاظه طريقاً يكون فى مرحله التصوّر ولا اعتبار فى مرحله

الإِنشاء والاعتبار والتصديق، وتفاوتهما واضح.

وثانياً: أنه إذا كان الظنّ الطريقي مساوياً للعلم لما ثبت له من الاعتبار، فحينئذٍ لا وجه للقول في الظنّ الغير المعتمد إنّه يصحّ إذا كان المأخوذ منه على نحو الصفّيّته؛ لأنّ المفروض أنّ طريقيّته مساوqه لخروجه عن كونه ظناً غير معتمد، فالظنّ الغير المعتمد ليس له إلاّ فردٌ واحد، وهو الصفّيّته فقط، سواءً كان قد أخذ تمام الموضوع أو جزئه، مع أنّا نشاهد قولهم في مقام التقسيم إنّه لو لوحظ الظنّ الغير المعتمد على نحو الصفّيّته فحكمه كذا، وإن أخذ على نحو الطريقيّته فحكمه كذا، الظاهر في إمكان تحقّق كليهما خارجاً كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ مثل النذر ليس فيه تأكّد الحكمين، لوضوح أنّ مركز كلّ أمرٍ يكون متفاوتاً عن الآخر، فله امتثالان وعصيانان، فإنّ من نذر إتيان صلاة الجمعة إذا كانت واجبه، فإنّ مركز وجوبها وأمرها هو نفس الصلاة، ومركز وجوب النذر هو الوفاء به، المتحقّق من خلال إتيان صلاة الجمعة، وهما متفاوتان، فلا تأكّد في الحكمين، ولذلك لو تركها استحقّ عقوبتان، بل وتجب على ذمّته كفّاره حثّ النذر مستقلاً، وليس هذا إلاّ من جهه كون الحكم فيه متعدّداً، فهكذا يكون المقام إن سلّمنا إمكان ذلك، كما سيّجىء بحثه إن شاء الله.

ورابعاً: أنّ ما ذكره في الظنّ الـمُحرز لمتعلّقه وما يكون حجّه، من عدم إمكان أخذه موضوعاً للحكم المماثل تارةً بأنّ الواقع في طريق إحراز الشىء لا يكون من الطوارئ والعناوين الثانويّته ذات الملاك، وأخرى باستلزامه اللغويّ، غير وجيه.

أمّا الأوّل: فلاّنه لا فرق بين الظنّ المعتمد وغير المعتمد في ذلك، لأنّ الطريقيّته

لو كانت ففي كليهما تكون على السوية، فكيف أجاز ذلك في غير المعبر دون المعبر؟! وإن كان المقصود أنّ الشارع امتنع عن وقوع ما هو طريقاً للواقع، بأن يكون وجود نفسه ذا ملاك، فنحن نمنع تلك الدعوى، إذ لا مانع عن أن يكون الشيء برغم كونه بنفسه طريقاً للواقع، وجوده ذا ملاكٍ لحكم آخر، وهو واضح.

وأما الثاني: فلأننا نجيب عنه بما أجاب نفسه الشريف في جزء الموضوع على نحو الصفته؛ بأن الإنسان قد لا ينبعث ولا ينزجر عن حكم واحد دون الحكمين المتعددين، أو حكم واحد متأكد، وعليه فلا مجال لفرض اللغو به.

أما التفصيل: فقد التزم به المحقق العراقي في «نهاية الأفكار» حيث فصل بين:

(كون الظن حجة شرعية، فلا يجوز أخذه موضوعاً لحكم مماثل أو مضاد، بلا فرق بين كونه تمام الموضوع أو بعضه.

وبين كونه طريقاً أو صفه.

وعلم وجهه بأن مرجع حجته إلى إثبات الواقع في المرتبة المتأخره عن الظن به، فلو حكم الشارع حينئذ في هذه المرتبة بما يُضادّ الواقع أو يماثله، بجعل الظن بالخمير أو بحرمة موضوعاً لجواز شربه أو حرمة، يلزم اجتماع الضدين أو المثليين في مرتبه واحده، في موضوع واحد، ومثله مما يباه العقل.

هذا إذا كان الظن حجة وطريقاً محرزاً لمتعلقه شرعاً.

وأما إذا لم يكن حجة شرعية، فلا بأس بأخذه صفهً أو طريقاً لموضوع الحكم، وإن كان مضاداً لحكم متعلقه) انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى فإن الشارع إذا جعل القطع بالحكم أو الظن به - معتبراً كان أو غير معتبر - موضوعاً لمماثل حكم أو مضادّه بتمام الموضوع أو بعضه، كان هذا بنفسه عنواناً مستقلاً، وموضوعاً على حدّه للحكم، غير ما هو المترتب على الواقع من الحكم إن كان، سواءً كان القطع أو الظن أخذ طريقاً إليه أو صفه، فلا يلزم في صورته المصادفه والمطابقه اجتماع المثليين، ولا في مضادّه اجتماع الضدّين، لأنّه إذا انطبق كلّ واحدٍ من العنوانين على المصداق الخارجى، فقد انطبق كلّ عنوان على مصداقه أعنى المجمع، وكلّ عنوان يترتب عليه حكمه بلا تجاوز للحكم عن أحدهما إلى الآخر، فإذا قال: (أكرم العالم)، ثم قال: (أكرم الهاشمى)، وانطبق كلاهما على رجلٍ عالمٍ هاشمى، أو قال بدليلٍ آخر: (أكرم العالم الهاشمى) فى قبالة (أكرم العالم)، ولم نلتزم بتقييد المطلق بالمقيّد فى المُبين، فلا إشكال فى أنّ الحكمين ثابتان على عنوانهما، وهما ينطبقان على الخارج، غايه الأمر يكون فى الثانى أخفى من الأوّل أى فى العامّين من وجه حيث يكون أظهر من العموم المطلق؛ لأنّ العرف فى الثانى ربّما يقيد الإطلاق ويجعلهما عنواناً واحداً، بخلاف الأوّل، ففىما كان تمام الموضوع يكون من قبيل الأوّل، ووقوعه يكون أوضح وأظهر، وما كان جزء الموضوع فى جميع الصور يكون من قبيل الثانى، أى العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ الحكم المترتب على الذات مطلق، والحكم المترتب على عنوان المقطوع أو المظنون مقيّد، ويجتمعان فيما طابق الواقع، فإمكانه ممّا لا إشكال فيه فى جميع الصور، كما التزم به صاحب «مصباح الأصول» فى المماثل فى جميع الصور دون المضادّ، والمحقّق الخمينى قدس سره فى تمام الموضوع فى المماثل والمضادّ دون جزئه فى جميع الصور، ولكن الحقّ عندنا

جوازه وإمكانه ثبوتاً.

هذا ولكن الإشكال في مقام الإثبات، إذ قلَّ ما يتفق أن يُحكم بالمماثل لحكمٍ أو بالممضادِّ له طابق الواقع أم لا يطابق، لعدم وجود الداعى فيه والتأكد ونظائره لا يحتاج إلى مثل هذه المؤونه الزائده.

نعم، ما يمكن أن يشكل فيه هو ما إذا كان الواقع حكماً مضاداً لحكم مترتب على المقطوع أو المظنون، مثل ما إذا قال: (إذا قطعت بحرمة شرب الخمر أو ظننت به فقد جعلته حلالاً وشربه واجباً)، أو قال في صلاة الجمعة: (إذا قطعت أو ظننت بوجوبها، فقد جعلتها حراماً) وصادف قطعه وظنه الواقع، فحينئذٍ بما أنه يتعدّر امتثال كلا التكليفين فقد يُقال إنه استلزم للأمر بالمُحال وهو مُحال.

لكنه ليس كذلك، لأن ملاك صحه الأمر والنهى هو إمكان تحقّقه خارجاً، فإذا لم يمكن في مقام الامتثال جمعهما، اندرج الأمر في باب التراحم، فيجرى فيه قاعده التراحم من تقديم الأهم إن كان، وإلا فالتخير.

نعم، قد يصحّ ذلك في خصوص حكم المضادِّ، إذا فرض جزءً للموضوع الذى كان يطابق قطعه أو ظنه الواقع؛ لأنّ المفروض أنّ الشارع لاحظ مطابقه ظنه أو قطعه للواقع، فكانت صلاة الجمعة مثلاً واجبه في الواقع، وبرغم ذلك حكم بأنك (إذا قطعت أو ظننت بوجوبها فهي حرام لك)، فمثل هذا لا يمكن إدخاله وعدّه من قبيل باب التراحم الذى ملاكه كون العبد في مقام الامتثال عاجزاً عن إتيانها، مثل قوله: أنقذ الأب والابن، المستفاد من قوله: (أنقذ الغريق)؛ لأنّ إنقاذ كلّ واحدٍ قد يتفق من دون تراحم في الخارج، غايته قد يزاحم في مورد، فيمكن الحكم بجريان قاعده التراحم من تقديم الأهم أو محتمل الأهميه، وإلا فالتخير.

هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث إنّ مركز الحكمين لا- يمكن جمعهما في موردٍ أبدأ؛ لأنّ العبد عاجز عن امتثال الأمر بوجوب صلاه الجمعه، وامتثال النهي المتعلّق بالقطع أو الظنّ، فلا محيص إلاّ عن القول بأنّ الحكم الثانى المتعلّق بالقطع والظنّ يكون من العناوين الثانويّه، وبذلك نرفع اليد عن الحكم الأولى المتعلّق بصلاه الجمعه مثلاً.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا إنّنا نلتزم بجواز جميع صور الحكم المماثل أو المضادّ إلاّ ما كان من قبيل جزء الموضوع فى الثانى فقط، سواءً أخذ على نحو الطريقيّه أو الوصفيّه، حيث لا يجوز ذلك فيهما، ولم يظهر لنا من يوافقنا فى ما قلنا لما قد عرفت من الاختلاف فى أصل المسأله، كما لم يظهر لنا من يجوّز ذلك مطلقاً فى المماثل والمضادّ بجميع صورهما، فتأمّل.

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل من بيان أقسام القطع وما يتعلّق به.

فى قىام الأمارات مقام القطع وعدمه

فى قىام الأمارات مقام القطع وعدمه

البحث الثانى: يدور الكلام فىه حول أنّ الطرق والأمارات - كالبيننه، وخبر الثقة، والإجماع المنقول - هل يصح قيامها مقام القطع بجميع أقسامه أم لا يصح مطلقاً. أم يصح فى بعضها دون بعض؟

أقول: بيان ذلك موقوف على تقديم مقدّمه، وهى: أنّ للقطع جهات ثلاث:

الجهه الأولى: كونه صفه قائمه بنفس القاطع من حيث إنشاء النفس فى صيقعها الداخلى صوراً على طبق ما فى الخارج من ذى الصوره، فالصوره القائمه فى النفس تُسمى بالمقطوع والمعلوم بالذات، ولمكان انطباقها على ذى الصوره الخارجيه يطلق عليه المعلوم بالعرض، والصوره الأولى هى حقيقه العلم والمعلوم، بلا- فرق فى ذلك بين كون العلم من مقوله الكيف أو الفعل أو الانفعال أو الإضافه - على اختلاف الوجوه والأقوال - لكونه على كلّ تقدير الصفه القائمه فى النفس.

والجهه الثانيه: هى إضافه الصوره إلى ذىها خارجاً، لها جهه كشفٍ وحكايةٍ ومحرزیه عن الواقع المعلوم المنكشف، وهذه الجهه مرتبه على الجهه الأولى؛ لأنّ الإحراز يتحقق بتوسط الصوره القائمه فى النفس.

والجهه الثالثه: هى جهه البناء والجرى العملى على وفق العلم، حيث إنّ أثر العلم بوجود الأسد فى الطريق هو الفرار عنه، وبوجود الماء هو التوجه إليه عند العطش.

أقول: إذا عرفت هذه الجهات الثلاث فى المقدّمه، فاعلم أنّه لا إشكال فى أنّ الطرق والأمارات والأصول، سواءً كانت محرزه أم غير محرزه لا تقوم مقام

الجهة الأولى من العلم والقطع قطعاً، وإنما الاختلاف والكلام وقع في الجهتين الأخيرتين، بالنظر إلى الطرق والأمارات، بعد عدم الإشكال في كون الأصول لا- تقوم مقامه، إلا- بالنظر إلى الجهة الثالثة، وهو البناء والجرى العملي؛ لأن الموضوع المأخوذ في الأصول هو الشك، ومن الواضح عدم وجود جهة كشف فيه؛ لأن الشك ليس حقيقته إلا التحير، فلا طريقته فيه أصلاً.

وعليه فينحصر الاختلاف حينئذٍ في خصوص الطرق والأمارات، من:

أن قيامها مقام القطع هل هو بالنظر إلى الجهة الثانية، وهي الكاشفية والطريقية؟ كما هو صريح كلام النائيني قدس سره .

أو أن قيامها مقامه بالنسبة إلى الجهة الثالثة؟ وهي البناء والجرى العملي على الظنّ المعترف، كالجرى على طبق القطع - فمعنى قوله: (الأماره قطع) أي يكون الجرى العملي على طبقه، كالجرى العملي على طبق القطع - كما هو المستفاد من ظاهر كلام المحقق العراقي في «نهاية الأفكار» - وهذا هو أحد ما وقع فيه الخلاف بين الأعلام - أو أنها لا تقوم مقامه مطلقاً؟

وأيضاً: متى وقع الخلاف الكبير فيه بين الأعلام، أنه على فرض التسليم بكون القيام في الجهة الثانية، فإنه يقع الخلاف في موضوع آخر، وهو:

البحث في أن يد الجعل في الشرع بلسان دليل الاعتبار، هل هو متوجهٌ لنفس الكشف والوسطية بأن يقوم الشارع بتتميم كاشفية الظنّ بذلك، بعدما كان ناقصاً قبله، من دون أن يكون الجعل والتشريع ناظرًا إلى المؤدى والمعلوم؟

أم ليس الأمر كذلك، بل قد يدعى استحالته كما نقله المحقق النائيني في فوائده .

أو متوجّه لكلّ من الكشف والواقع؛ أى التنزيل يقع لكليهما؟ كما يظهر ذلك من كلام المحقّق الخراسانى، بل لا يبعد دعوى استفادته من كلام الشيخ الأنصارى قدس سره أيضاً .

أو يكون التنزيل فى المؤدّى فقط دون الكشف؟ كما قد يُسند دعواه إلى الشيخ أيضاً وجوه وأقوال .

وأيضاً: اختلف الأصحاب فى أنّ الأماره والطرق :

١ - هل تقوم مقام القطع بجميع أقسامه من الطريقي والموضوعي، وفى الثانى أيضاً بكلا قسميه، من كون القطع مأخوذاً فيه على وجه الطريقيه أو الصفتيه، كما يصحّ عليه دعوى صحّه قيامها مقامه، سواءً كان القطع جزءً للموضوع أو تمامه، وهو أحد الأقوال، كما يظهر ذلك من المحقّق الخمينى قدس سره .

٢ - أو لا- تقوم مقامه فى ما إذا أخذ فى الموضوع مطلقاً، ولو على نحو الطريقيه والكاشفيّه، كما هو المستفاد من كلام المحقّق الخراسانى فى كفايته دون تعليقه.

٣ - أو تقوم فى الطريقي مطلقاً، ولو كان مأخوذاً فى الموضوع، ودون المأخوذ فى الموضوع على نحو الصفتيه، وهذا هو مختار المحقّق النائينى، بل هو مختار الشيخ الأنصارى على احتمال.

وأما احتمال عدم جواز القيام مطلقاً، لا يُعرف قولاً منقولاً من أحدٍ، كما لا يخفى على مَنْ راجع كلمات الأعلام فى هذا المقام .

أقول: لا بدّ قبل بيان المختار فى هذه الوجوه والأقوال، من ذكر ما يدلّ عليها من الجواز أو الامتناع بحسب مقام الثبوت والإثبات؛ أى لا بدّ قبل ذلك من بيان

أنّ التنزيل المذكور، هل يستلزم أمراً مُحالاً في جميع الموارد، أم في بعضها، أم لا يستلزم شيئاً أصلاً، فإذا فرغنا عن مرحله مقام الثبوت، وأثبتنا الإمكان، يصل الدور إلى البحث عن مقام الأدلّة والإثبات في حجّيه الأماره والطرق.

المقام الأوّل / الكلام فى مقام الثبوت

المقام الأوّل

الكلام فى مقام الثبوت

أقول : يستفاد أمورٌ ثلاثه من كلمات القوم الذين ادّعوا استحاله تنزيل الظنّ مقام القطع، إذا أريد منه التنزيل لكلّ من الظنّ مقام القطع والمظنون مقام المعلوم :

الأمر الأوّل: وهو الذى صدرَ عن صاحب «الكفايه» من أنّ تنزيل كلا الموردین بدليل واحدٍ دالٍ على اعتبار الظنّ، وإلغاء احتمال خلافه، يوجب أمراً مستحيلاً وهو الجمع بين اللّحاظین المتنافيين؛ أى اللّحاظ الآلى والاستقلالى، حيث لا بدّ فى كلّ تنزيل من لحاظ ال-مُنزَل والمُنزَل عليه، مع أنّ ملاحظه حجّيه الظنّ وتنزله منزله القطع آلى طريقي، وفى حال تنزله منزله القطع فى دخله فى الموضوع يعدّ استقلالياً موضوعياً، والجمع بينهما مُحال ذاتاً.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه أولاً: بما فى «فوائد الأصول» من أنّ التنزيل لا يكون إلّا لخصوص قيام الأماره والظنّ مقام القطع، أى يكون التنزيل فى خصوص كاشفیه الظنّ ومحرزّيته، حيث يكون كاشفاً ناقصاً، فبعد ورود الدليل يصبح كاشفاً تاماً تعديداً، ولذلك قال رحمه الله : (إنّا لا نقول بجواز التعيد والجعل، إلّا فيما إذا كان الشىء المنزَل بنفسه كاشفاً، وإلّا لما صحّ التنزيل، فعلى هذا لا يستلزم التنزيل أمراً مستحيلاً لعدم وقوع التنزيل إلّا فى شىء واحد، بل التنزيل فى المؤدى غير معقول، لا لأجل الجمع بين اللّحاظین، بل لأنّ الواقع الذى يكون متعلقاً لا يمكن تغييره، إذ الحكم يتعلّق بما هو المؤدى واقعاً، ولا يمكن تعلّقه بغير

متعلقه). هذا خلاصه كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أنّ هذا الجواب معناه إمكان تسليم إشكال الاستحالة لو كان التنزيل بلحاظ المؤدى والظنّ معاً؛ أى يلاحظ كلاً من المنزل والمنزل عليه فى كلّ من الظنّ والواقع لولا- دعواه الاستحالة من حيث نفس الواقع والمؤدى، كما يمكن أن يكون منكراً للاستحالة، وكيف كان فهو ساكت عن تلك الحقيته حقيقه، ولكن أخرج ما نحن فيه عن مورد الاستحالة موضوعاً، ولذلك لا يعدّ ما ذكره فى المقام جواباً عنه حقيقه.

وثانياً: بما سيظهر لك إن شاء الله تعالى إمكان الجواب عن الاستحالة، لو فرضنا كون التنزيل بلحاظ الموردين؛ أى فيما إذا كان التنزيل بلحاظ كلّ من ال-منزل والمنزل عليه فى كلّ من الأماره والقطع، والمؤدى المظنون والمعلوم، بأن يكون التنزيل فى أحدهما كافياً لوقوع التنزيل فى الآخر، إمّا بمقتضى ما ذكره المحقق الحائرى رحمه الله فى «دُرر الأصول» حيث قال:

(إنّ القطع المأخوذ فى الموضوع :

تارة: يفرض أنه ملحوظ على أنه صفة خاصه.

وأخرى: أن يكون ملحوظاً على أنه طريق إلى متعلقه.

ومعنى الأول هو أن يكون القطع ملحوظاً بما أنه كشف تام، كما أنّ معنى الثانى أن يكون ملحوظاً بما أنه طريق من أحد مصاديق الطريق المعبر؛ أى لوحظ طريق جامع بين طريقه القطع وغيره من سائر الطرق، فتكون الثمره بينهما أنه على الأول لا يقوم سائر الأمارات والأصول مقامه بواسطة أدله حجيه

الأماره، بخلاف الثانى حيث يقوم، لأنّ الملحوظ فى القطع ليس إلّا كونه طريقاً، وهذا المعنى موجودٌ فى الظنّ مثلاً، غايه الأمر بعد ورود دليل الحجّيه يثبت قيامه مقامه، لأنّ أحد جزئيه يكون بالوجدان وهو الطريقيه، والآخر بالتعبّد وهو كفايته عن الآخر.

فعلى هذا لا- نحتاج فى التنزيل إلّا لواحدٍ منهما، وهو كون التنزيل بلحاظ المؤدّى منزله الواقع، لكنّه يكفى فى قيام الأماره مقام القطع لإحراز الموضوع المقيد بعضه بالتعبّد وبعضه بالوجدان كما عرفت)، انتهى ملخص كلامه (١).

أو بما قد أُجيب عن هذا الإشكال بوجهٍ آخر، ويكون جواباً ثالثاً، وهو: أنّه بعد ثبوت الخمر مثلاً بالأماره تعديداً، فالعلم بكونه خمراً تعديداً حاصلٌ، فيعامل معه معاملة العلم بالخمر الواقعي، ولذلك إذا ثبتت خمريه مائع بالاستصحاب أو بالأماره نحكم بحرمة شربه لكونه شرب الخمر، فكما لا إشكال فى إثبات حرمة شرب الخمر فى المثال، فلا بدّ أن لا يستشكل فى ثبوت العلم بالخمريه فيما نحن فيه بواسطه دليل الحجّيه، هذا كما فى «الدرر».

وأجاب عنه: بدعوى الفرق بين المثال وبين ما نحن فيه باعتبار: (أنّ إثبات قيد كالخمر فى مورد ما بالأصل أو الأماره يوجب إثبات كلّ أثرٍ له ومنه حرمة شربه، لأنّه أثر الخمر الواقعي، فإذا ثبتت الخمريه تعديداً لمائع، كان أثره أنّ شربه حرامٌ كشراب الخمر الواقعي).

وهذا المعنى غير ثابت فيما نحن فيه، فإنّه لا يمكن أن يقال إنّ أثر الخمر الواقعي أنّ العلم به موجبٌ للحرمة، بل الموضوع هو العلم بعنوان الخمريه، وحيث

أنه لا- ملازمه بين خمريه الشيء واقعاً، وكون العلم به علماً بالخمر، فلا- تكفى الأماره القائمه على الخمريه لإثبات العلم بها)، انتهى كلامه (١).

أقول: لكن الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب؛ لأن قيام الأماره على أن هذا المانع خمراً، يقتضى إثبات العلم بالخمريه تعبداً لا واقعاً، والمُجيب عن الإشكال لم يدع العلم بالخمريه الواقعيه، حتّى يُجاب عنه بنفى الملازمه بين إثبات الخمريه بالأماره، وبين العلم بالخمريه الواقعيه؛ لأنّه من الواضح أنه لا- ملازمه فى أصل العلم بخمريه شيء وجداناً، وبين كونه خمراً واقعاً، لإمكان حصول الخطأ وعدم الإصابه فى العلم، فلا فرق حينئذٍ بين المثال وبين ما نحن فيه، إذ كما أن حرمة شربه تكون من آثار الخمريه الثابته بالأماره، كذلك يكون من أثرها ثبوت العلم بكونه خمراً تعبداً، وترتب آثار المترتب على ذلك العلم كما لا يخفى.

الأمر الثانى: يدور البحث فيه حول ما ذكره بعض الأعظم - على ما فى «تهذيب الأصول» - وجهاً لعدول صاحب «الكفايه» عمّا ذكره فى تعليقه، والمراد من بعض الأعظم هو المحقق العراقى فى «نهايه الأفكار»، حيث إن صاحب «الكفايه» ادعى فى تعليقه على «الرسائل» قيام الملازمه العرفيه بين التنزيل، ومن خلاله أجب عن الإشكال بقوله:

(إنّ المجمعول فى الأمارات يكون هو المؤدى، وأنّ مفاد الأمارات جعل المؤدى منزله الواقِع، ولكن بالملازمه العرفيه بين تنزيل المؤدى منزله الواقِع، وبين تنزيل الظنّ منزله العلم يتمّ المطلب).

وهكذا يصبح قوله رحمه الله جواباً آخر عن إشكال الجمع بين اللّحاظين.

إلا أنّ المحقق العراقي يرى أنّ وجه عدول صاحب «الكفايه» عن هذا الجواب، هو استلزامه الأمر المُحال، وهو الدور الممنوع.

بيان الدور: قال رحمه الله في مقام بيان الدور الحاصل في المقام:

(إنّ تنزيل أحد جزئى الموضوع بلحاظ أثره، إنّما يصحّ إذا كان جزءه الآخر أيضاً محرراً إمّا بالوجدان أو بتنزيل آخر في عرضه، كما لو كان هناك دليل على تنزيل كلا- الجزئين بالمطابقه، وأمّا إذا لم يكن كذلك، بأن كان تنزيل الجزء الآخر من لوازم تنزيل هذا الجزء، كما في المقام، فلا يكاد يصحّ التنزيل إلا على وجه دائر، من جهة توقّف دلالاته على تنزيل المؤدى، على دلالاته على تنزيل العلم به منزله العلم بالواقع الحقيقى، إذ لولاه لا يكون للمؤدى أثرٌ مصحّح لتنزيله، وتوقّف دلالاته الائتمانيه على تنزيل أحد العلمين منزله الآخر على تماميه التنزيل المطابقى في طرف المؤدى فيدور)، انتهى كلامه (١).

ثمّ أجاب عنه بقوله: (إنّما يرد إشكال الدور إذا قلنا باحتياج تنزيل الجزء إلى وجود الأثر الفعلى، وإلا فبناءً على كفايه الأثر التعليقى للجزء، فإنّه لو انضمّ إليه جزءه لوجب فعلاً فلا- يرد محذور الدور، نظراً إلى صحّحه تنزيل المؤدى حينئذٍ بلحاظ أثره التعليقى، بلا توقّفه على شىء، وحينئذٍ فالعمده هو منع الملازمه بين التنزيلين) (٢)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن التحقيق لا يساعد أصل إشكال الدور ولا جوابه عنه.

أمّا الأوّل: فلو صوّح أنّه لو سلّمنا الملازمه العرفيه بين التنزيلين، بأن يكون تنزيل المؤدى بمنزله الواقع مطابقياً، وتنزيل العلم التبعدي - وهو الظنّ - بمنزله

١- نهايه الأفكار: ج ٣ / ٢٦ .

٢- نهايه الأفكار: ج ٣ / ٢٦ .

العلم الوجداني التزامياً، فلا بد أن يكونا في عرض واحد زماناً، وحينئذٍ ينتفى تقدُّم أحدهما على الآخر الذي هو لازمٌ في تصوّر التوقّف المنتهى الى الدور فكيف جمع قدس سره بين قبول الملازمه فرضاً، مع ورود إشكال الدور المساوق لعدم وجود التلازم بينهما.

لا يُقال: بأن التلازم مساوقٌ لتقدُّم تنزيل الطابقي على التنزيل الألتزامي فكيف يكونان من عرضٍ واحد؟

لأننا نقول: بأنّ التقدّم المعبر في الملازمه ليس زمانياً، بل يكون رُتبيّاً، ويكون التوقّف في ناحيه واحده، اى تحقّق التنزيل في الالترام موقوفٌ على تحقّق التنزيل في المطابقه دون العكس، فلا دور كما فرضه قدس سره .

وأما الثاني: فلو سلّمنا وجود التوقّف في كلا- الطرفين، فإنّه لا- تأثير في كون الأثر مترتباً عليه بالفعل، أو كون الأثر تعليقيّاً، لأنّ القطع الموضوعي مركّب من الجزئين وهما الواقع والقطع المتعلّق به، فالأماره القائمه مقامه لا بدّ أن تكون قائمهً بلحاظ كلا جزئيه، حتّى يترتب عليه الأثر، وهذا يقتضى عود محذور الدور مرّةً أُخرى، وعليه فمجرد القول بالأثر التعليقي وهو لو انضمّ إليه الجزء الآخر لتحقّق الأثر لا يكفي في رفع المحذور، فتأمل فإنّه دقيق.

الأمر الثالث: هو الذي تصدّى له صاحب «مصباح الأصول» على مبنى المحقّق الخراساني في المجعول في باب الأمارات، من المنجزيه والمعدّريه - خلافاً للنائيني رحمه الله وغيره، حيث جعلوا المجعول فيه هو الطريقيه والكاشفيه - فقال في مقام بيان الاستحاله:

(إنّ التنزيل بلحاظ ذلك مستلزمٌ للتخصيص في حكم العقل، وحكم العقل

بعد ثبوت ملاكته غير قابل للتخصيص).

خلاصه كلامه: (إنَّ العقل مستقلُّ بقبح العقاب بلا بيان واصل، فإذا قامت الأماره على التكليف، فلا إشكال في تنجزه، وكون المكلف مستحقاً للعقوبه عند المخالفه، فإن كان الشارع جعله بياناً وطريقاً، زال حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان موضوعاً، ولذا تكون الأماره وارده على حكم العقل، لانتفاء موضوعه بورودها.

وأما لو لم يجعلها الشارع بياناً، بل جعلها منجزه للتكليف، بأن يكون المجعول استحقات المكلف للعقوبه على مخالفته، لزم من ذلك التخصيص في حكم العقل بأن يُقال العقاب بلا بيان قبيح إلا مع قيام الأماره على التكليف، فإنَّ العقاب بلا بيان في هذا المورد ليس بقبيح، وهو مُحال، انتهى محصل كلامه (١).

وفيه أولاً: لا يخفى أنَّ هذا الإشكال غير مرتبط بالمقام، لأنه إشكال مبنائي ومبني على أنَّ المجعول في باب الأمارات هل هو الطريقيه أو المنجزيه والمعدريه كما تفتن نفسه الشريف بذلك .

وثانياً: من أنه - كما سيأتي في محله تفصيله واليك بيانه هنا اجمالاً - : أنَّ حكم العقل بالتنجز وقبح العقاب بلا بيان، إنما يكون بعد إثبات قيام الشارع بجعل الحجيه والاعتبار للأماره، ولولا ذلك لما كان قيام الأماره بنفسه منجزاً حتى من خلال حكم العقل، برغم أنَّ حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان صحيح في محله. ومن الواضح أنَّ الحكم الواقعي مع وجود تنجز الأماره لا يكون فعلياً، حتى يجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان، إذ من الواضح أنَّ الشارع لا يعاقب على الحكم الواقعي لو خالفه المكلف في صورته عمله بالأماره، ولذلك يطلق على

الأماره كونها معذره فى صوره المخالفه، فعلى هذا لا- تجرى هذه القاعده، لكن عدم جريانها ليس من جهه التخصيص أو الورود، بل لعدم وجود المورد فيها حينئذ.

أقول: ثم إن بعض المحققين - وهو سيدنا الخمينى قدس سره - أجاب عن امتناع اجتماع اللّحاظين بما لا يخلو عن إشكال؛ فقد قال فى تقريراته:

(إنّ نظر القاطع والظانّ إلى المقطوع به وإن كان استقلالياً، وإلى قطعه وظنّه آلياً، إلّا أنّ الجاعل والمنزل ليس نفس القاطع، حتّى يجتمع ما ادّعه من الامتناع، بل المنزل غير القاطع، فإنّ الشارع ينظر إلى قطع القاطع وظنّه، ويلاحظ كلّ واحد استقلالاً واسميّاً، وينزل كلّ واحد منزله الأخرى، فكلّ واحدٍ من القطع والظنّ وإن كان ملحوظاً فى نظر القاطع والظانّ على نحو آليه إلّا أنّه فى نظر الشارع والحاكم ملحوظاً استقلالاً، فالشارع يلاحظ ما هو ملحوظ آليّاً للغير عند التنزيل على نحو الاسميّه والاستقلال، ويكون نظره إلى الواقع المقطوع به، والمظنون بهذا القطع والظنّ، وإلى نفس القطع والظنّ فى عرضٍ واحد نحو الاستقلال، فما ذكره قدس سره من الامتناع من باب اشتباه اللّاحظين، فإنّ الحاكم المنزل للظنّ منزله القطع لم يكن نظره إلى القطع والظنّ آليّاً، بل نظره استقلالياً قضاءً لحقّ التنزيل، كما أنّ نظره إلى المقطوع به والمظنون استقلالياً)، انتهى كلامه (١).

وفيه: أنّ فى كلامه مواقع للنظر، ولا أجده رحمه الله قد أنصف المحقق الخراسانى، حيث رآه مخطئاً من جهه فرض كون اللّاحظ هو القاطع والمنزل هو الشارع، إذ لا يتفوّه أحدٌ بأنّ المنزل هو القاطع، بل المقصود أنّ المنزل رأى فى كلامه بأنّ الأماره

قَطْعٌ وَجَعَلِ الظَّنَّ منزله القطع، بأنَّ الظنَّ في أيِّ حالٍ شاهده - أي شاهد الظنَّ الحاصل للظانَّ - يكون بصوره الآتيه، بمعنى أنَّ المظنون والمؤدَّى بمنزله القطع يكون المقطوع، أو لاحظ الظنَّ في الظانَّ على كونه صفة نفسانيه بمنزله القطع كذلك، وفي كلا القسمين لا إشكال في أنَّ لِحَاظَ المنزَلِ في جملة «الظنُّ قطعٌ» كان استقلالياً إسمياً، إلاَّ أنَّ هذه الجملة جعلها حكاية عمّا هو واقعٌ في الخارج على حالتين، ويدور السؤال حينئذٍ عن أنَّ أيَّ القسمين هو الملاحظ حال التنزيل؟

فإنَّ كان الملاحظ هو القسم الأول، فلحظه آلى عند لِحَاظِهِ، وإن كان بالثاني فلحظه استقلالي، فكيف يمكن الجمع بين حالتين متنافيتين؟! متنافيتين؟!

ولذلك لا إشكال في كون اللّحَاظَ مربوطاً للظانَّ والقاطع، ولحَاظَ المنزَلِ في تلك الجملة ليس إلاَّ لِحَاظَ واحد استقلالى متعلّق بهذه الجملة، إلاَّ- أنّه في مقام الحكايه عاجزٌ - بحسب مدّعى المحقّق الخراساني - عن أن يحكى عن اللّحَاظين المتنافيين، فمع هذا التوجيه يظهر أنّه رحمه الله لم يكن مخطئاً في اللّحَاظين المذكورين.

أقول: هذا ولكنّ الحقّ إمكان ذلك من دون لزوم محذور الجمع بين اللّحَاظين، لأنّه يكون أحدهما بالمطابقه وبصراحه لسان الدليل، والآخر بالالتزام لو لم تكن القرينه قائمه على خلافه كما سيّضح لك إن شاء الله في المقام الثاني من البحث، ويتبيّن أنّ الملازمه العرفيه موجوده في بعض الموارد دون بعض .

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت والإمكان وقد عرفت عدم امتناعه.

المقام الثاني / الكلام في مقام الإثبات والدلالة

المقام الثاني

الكلام في مقام الإثبات والدلالة

أقول: يقتضى المقام أن نتعرض لكلام المحقق الخميني قدس سره في تقريراته لأنه أحسن من جمع بين أطراف البحث في المقام، فله ذره وعلى الله سبحانه أجره، فقال ما هو ملخصه :

(الأمارات المتداوله في أيدينا ممّا استقرّ عليها العمل عند العقلاء، بلا غمض أحد منهم في واحدٍ منها، لتوقف حياه الجامعه عليها، والشارع لم يتخطى عن ذلك، لأنه بنفسه أحد العقلاء، ولم يؤسس في ذلك أمراً تأسيسياً من دون أن يحدث أماره أو يزيد شرطاً أو يتمم كشف أماره أو يجعل طريقته لواحدٍ من الأمارات، إلى غير ذلك من العبارات التي تراها متظافره في كلمات القوم، فعمل الشارع على طبق الأمارات ليس إلاّ- جرياً على المسلك المستقرّ عند العقلاء، ولم يكن الغرض من السؤال في الروايات إلاّ العلم بالصغرى، وأنّ فلاناً هل هو ثقّه أو لا، فراجع مظانّها تجد شواهد على ما ادّعينا.

ومن هنا يعلم أنّ القول بتنزيل الأماره مقام القطع لا معنى له أصلاً، أمّا القطع الطريقي، فإنّ عمل العقلاء بالطرق المتداوله حال عدم العلم، ليس من باب قيامها مقامه، بل من باب أنها إحدى الطرق الموصله غالباً إلى الواقع، من دون التفات إلى التنزيل والقيام.

نعم، يعدّ القطع طريقاً عقلياً مقدّماً على سائر الطرق، وذلك لا يستلزم كون عملهم بغيره عند فقده من باب التنزيل والقيام، فما ترى في كلمات المشايخ من

التعبير بأنّ الشارع قد جعل المؤدّي منزله الواقع تارةً، أو متمّم كشفه أُخرى، أو جعل الظنّ علماً في مقام الشارعيّ ثالثاً، أو أعطى مقام الطريقيّ لها وغيرها لا تخلو عن مسامحه، فإنّها أشبه شيء بالخطابه إنتهى ملخصّ كلامه. (١)

ثمّ دخل رحمه الله في ما يتعلّق بالقطع الموضوعي، وفصّل فيه بين ما كان مأخوذاً بعنوان الكاشفيّ، فجوّز قيام الأماره مقامه، لأجل أنّه أحد الكواشف عند العقلاء، بخلاف ما لو كان مأخوذاً بصوره الوصفيّ، فلم يُجوّزه؛ لأنّ الظنّ ليس بكاشف تامّ، وهو منحصرّ في القطع، فلا يجوز قيام شيء آخر مقامه، بلا فرق في الصورتين بين كون القطع تمام الموضوع أو بعضه.

أقول: وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ الشارع وإن لم يكن في مقام العمل بالطرق المتداوله من خبر الثقة والبيّنه بمؤسّس من عند نفسه غير ما يعملّه العقلاء في أمور معاشهم وحياتهم ومحاوراتهم، إلّا أنّه لا يكون بمعنى أنّه لم يتصرّف الشارع فيها حتّى من جهه التقرير والردع، إذ ربّما يشاهد بأنّ الشارع قد تصرّف فيها بامضاء بعض الطرق دون بعض، كما ترى بأنّ الظنّ المطلق ربّما يعمل به العقلاء، إلّا أنّ حجّيته عند الشرع محلّ كلام وتأمل، بل قد يمنع ويردع عن مثل العمل بالقياس والاستحسانات، أو يتصرّف في إثبات شيء بعدد خاص مثل لزوم وجود عدلين تارةً أو ثلاثه عدول أُخرى، أو أربعه عدول في بعض الموارد، مع أنّ العقلاء ليس لهم بناء على لزوم حصول مثل هذه الأعداد، بل ولم يحول إليهم بما لهم من العمل خارجاً، وممّا يمكن ملاحظته أنّ العقلاء ربّما لا يعملون بالظنّ عند التمكن من تحصيل القطع في واقعه، ولكن الشارع ربما أجاز ذلك مع التمكن من

تحصيله، بل يصرح بعدم لزوم الفحص وغير ذلك من التصرفات.

ولذلك يصح أن يُقال: إنه ليس مرادهم من التنزيل والقيام في كلماتهم إلا قبول الشارع لأن يجعل الظنّ مقام القطع عند فقده؛ أى لم يردع ولم يمنع عن العمل بالظنّ، وهذا هو الذى يستفاد من كلماتهم من أن الأماره قطع أو الظنّ كالقطع حجّه، وأمثال ذلك، وسموا ذلك بالتنزيل، ثم وقع الخلاف بينهم فى أن مثل هذا التنزيل هل هو راجع إلى المؤدى فقط، أو إلى الظنّ فقط، أو إلى كليهما، فإنكاره عن الثلاثة ممّا لا يخلو عن وهنٍ ومسامحه.

والتحقيق: هو أن يقال بأنّ التنزيل بأى قسم من أقسام الاحتمالات الثلاث، موقوفٌ على ما يثبت بلسان دليله، فإن كان لسانه كما ورد فى بعض الأخبار فى توثيق بعض الرجال، مثل ما ورد فى حقّ بعض الرّواه بأنّه (كلّما يؤدى فعنّى يؤدى) ونظائره، فلا يبعد أن يكون التنزيل فى المؤدى، فبالملازمه العرفيه يثبت كون تنزيل الظنّ مقام العلم إنّما هو من حيث الطريقيه، كما أنّه لو قام دليلٌ على إثبات كون الظنّ مقام القطع، فلا يبعد دعوى الملازمه فى ناحيه مؤداه أيضاً، إلا أن تقوم قرينه مفهمه فى مورد معيّن وتدلّ على أن العلم والقطع لوحظا على نحو الوصفيه، أى العلم القطعى يكون معتبراً لا- على نحو الطريقيه، فحينئذٍ لا- يكون التنزيل فى المؤدى تنزيلاً فى العلم بالوصفيه.

وقد مثل الشيخ الأنصارى قدس سره لهذا المورد الذى اعتبر الشارع العلم القطعى ولاحظه على نحو الوصفيه بمثل الشهاده على قضيه يجب أن تصدر عن علم، وكذلك العلم المعتبر فى الركعتين الأوليين فى الرباعيه، أو فى صلاتى المغرب والصبح، فلسان التنزيل فى الأمارات لا يمكنه إثبات التنزيل فى مثل هذا العلم

في المثالين؛ أي لا- يمكن الاعتماد على الأماره في إثبات الركعتين لأنه لم يثبت لها العلم المعتبر فيه بصورة الوصفية، بل يكون المقصود من الدليل الوارد بأن الظن قطع، هو كونه مثله من حيث الطريقيه، أي يكون قيامه مقامه بالعلم الطريقي، فيكون حكماً ظاهرياً مثل مدلول الأمارات.

أورد عليه المحقق النائيني في فوائده بقوله: (ولا- يخفى ما فيه، فإنه لو فرض أنه قام دليل على تنزيل الظن منزله العلم من هذه الجهة، يكون ذلك من التنزيل الواقعي، والتعميم في ناحيه الموضوع واقعاً من قبيل قوله: «الطواف بالبيت صلاه» (١)، ليس ذلك من الحكم الظاهري لما تقدم من أن الحكم الظاهري ما كان في طول الواقع، وواقعاً في طريق إحرازه، وأين هذا من تنزيل صفه مقام صفه أخرى؟! فإن الظن حينئذ لم يعتبر من حيث إحرازه للمتعلق، بل من حيث إنه صفه، فيكون في عرض العلم موضوعاً واقعياً لحكم واقعي وذلك واضح.

والذي يُسهّل الخطب أنه لم نعثر في الفقه على مورد أخذ العلم فيه موضوعاً على وجه الصفية، والأمثله التي ذكرها الشيخ قدس سره في الكتاب ليس شيء منها من هذا القبيل، فإن العلم في باب الشهاده أخذ من حيث الطريقيه ولذا أجاز الشهاده في موارد اليد كما دلّت عليه روايه حفص (٢)، وفي باب الركعتين الأولتين لم يؤخذ فيهما على نحو الصفية، بل على نحو الطريقيه، كما يدلّ على ذلك بعض الأخبار الوارده في ذلك الباب، مثل قوله عليه السلام: «حتّى تثبتهما أو تحرزهما» (٣). وأمثال ذلك من التعبيرات الظاهره في أن العلم اعتبر من حيث الطريقيه.

١- المستدرک: ج ٢ الباب ٣٨ من أبواب الطواف، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: ج ٥، الباب ١ من أبواب الخلل، الحديث ١٥.

وبالجملة: ظاهر العلم مهما أخذ في لسان الدليل، هو العلم الطريقي، وإرجاعه إلى العلم الصفتي يحتاج إلى قرينه لم نعثر عليها في شيء من المقامات)، انتهى كلامه (١).

ولكن الحق أن يقال: إن لسان التنزيل القائل بأن الظن يقوم مقام العلم:

تارة: يُراد منه إثبات طريق آخر غير طريقيه القطع، أي أن الشارع يُعلن بأن الطريق عنده غير منحصر بالقطع، بل الظن أيضاً عنده طريق، فهو حينئذ لا يقصد من خلال البيان التوسعه في موضوع القطع، بأن القطع عنده له فردان وجداني وتعبدي، بحيث لولا ذلك التنزيل لما كان الظن طريقاً خارجاً قبل ذلك، بل المقصود في مثل ذلك هو إمضاء ما هو المتداول بين العقلاء من عدّ القطع والظن طريقين، والشارع قد أمضى ذلك أيضاً بهذا اللفظ ولم يردع عن طريقيته، فلازم ذلك هو جواز الاكتفاء بالظن عند فقد القطع، ما لم يُحرز أخذ الشارع القطع بوجوده الخاص ولو على نحو الطريقيه طريقاً، وعليه فلو استفدنا من كلامه أنه لاحظته بما أنه أحد مصاديق الطرق، فحينئذ إذا فقد مثل طريقيه القطع يصح الاكتفاء في مثله بالظن، كما في القطع بنجاسه الثوب الذي يمنع من إتيان الصلاة فيه حيث إنه يكون وجود القطع هنا من باب أحد الطرق، فلذلك لو أُقيمت البيّنة على نجاسته، فأيضاً لا تجوز الصلاة فيه، لأنّ الشارع قد اكتفى بالظن واعتبره طريقاً معتبراً لإثبات الممنوع وترتب الأثر عليه. والشاهد عليه ملاحظته كتب الفتوى في التصريح بالمسألة المذكورة، بل قد يُشاهد في مثلها بأن الشارع أمضى طريقيه الظن والبيّنة حتى في صورته إمكان تحصيل القطع، فليس هذا إلاّ لأنه

لاحظه بما أنه أحد الطرق، فالحكومه هنا ظاهرى على تعبير القوم، وإلا فإنه ليس بحكومه على ما هو المصطلح عليه عند القوم، لما قد عرفت من عدم التوسعه فى شىء، بل الصحيح هو تعبير الشيخ قدس سره بأنه يكون حكماً ظاهرياً لإمكان الخطأ فى الطريقيه أيضاً.

وأخرى: يُراد منه بيان التوسعه فى موضوع القطع، بأن يُعلن الشارع بأن القطع له فردان وجدانى وتعيدي، فلا إشكال فى كونه حينئذٍ حكومه واقعيه، إلا أن إفهام مثل ذلك يحتاج إلى مؤونه زائده، وقرينه واضحه مفهمه، وإلا كان الإطلاق فى لسان التنزيل منصرفاً إلى القسم الأول، بل التنزيل بمثله نادرٌ جداً، فقيام مثل هذا الظنّ مقام القطع الوجدانى موقوفٌ على ملاحظه لسان دليل، الذى جعل القطع موضوعاً للحكم، فإن استظهر منه كون القطع فيه وجدائياً لا الأعم، فلا إشكال حينئذٍ على عدم جواز قيامه مقامه وإلا جاز قيامه .

ولعلّ مسأله العلم فى الشهاده، وفى الركعتين الأليين من الفريضه، الرباعيه وفى فريضه الصبح والمغرب من هذا القبيل؛ أى أن العلم مأخوذ فيه على نحو طريقيه خاصه، أى على نحو الكشف التام، أو بتعبير آخر أخذ بصوره القطع الوجدانى لا- الأعم منه ومن التعبدى، وعليه فلا بأس حينئذٍ بذكر الأخبار الداله على صدق هذه الدعوى:

١ - روى الشيخ الحرّ العاملى رحمه الله فى باب الشهادات بسنده عن عليّ بن غياث، عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: «لا تشهدنّ بشهاده حتى تعرفها كما تعرف كَفَّكَ» (١).

١- وسائل الشيعه: ج ١٨، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات، الحديث ١.

٢ - وروى الشيخ الصدوق مرسلًا، قال: «وروى أنه لا تكون الشهادة إلا بعلم، الحديث» (١).

٣ - وروى المحقق فى «الشرائع» عن النبى صلى الله عليه وآله مرسلًا وقد سُئل عن الشهادة، قال: «هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دَع» (٢).

فإنّ الظاهر المستفاد من هذه الأخبار - بل عليه الفتوى - عدم جواز الشهادة إلا عن علم وجدانى، كما مثّل رسول الله صلى الله عليه وآله لذلك برؤيه الشمس.

وأما ما نقضه المحقق النائنى بمثل الشهادة بما فى اليد على روايه حفص بن غياث، فإنه فى الحقيقة ليس بنقض، لأنّ الشارع حيث جعل نفس اليد أماره عقلائيّه شرعيّه على الملكيه، فالشهادة تقع فى الحقيقة على كون المال فى يد زيدٍ مثلاً، إلا أنّ الشارع حَكَمَ بالملكيه بواسطه اليد، لا أنّ الشهادة تثبت الملكيه بواسطه اليد، حتّى يقال إنّها شهادة بالظنّ وليس بعلم، كما قد ذكر فى الحديث بأنّ الراوى نقل أنّه قال للإمام عليه السلام ذلك الرجل أشهد أنّه فى يده، ولا أشهد أنّه له ولعلّه لغيره، فأجاب عنه الإمام بصوره النقض: «أفيحلّ الشراء منه؟ قال: نعم، فقال الصادق عليه السلام: فلعله لغيره، إلى أن قال عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق» (٣).

وأما فى مسأله العلم فى الركعتين فهناك خبران يدلّان عليه:

الخبر الأوّل: معتبره زراره بن أعين، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: كان الذى فرض الله على العباد عشر ركعات، وفيهنّ القراءه، وليس فيهنّ وهمّ - يعنى سهواً - فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً وفيهنّ الوهم، وليس فيهنّ قراءه، فمن شكّ فى الأولتين

١- وسائل الشيعه: ج ١٨، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات، الحديث ٢ و ٣.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات، الحديث ٢ و ٣.

٣- وسائل الشيعه: ج ١٨، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢.

أعاد حتّى يحفظ، ويكون على يقين، ومن شكّ في الأخيرتين عمل بالوهم»(١).

الخبر الثانى: صحيح محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن الرجل يُصلّى ولا يدري أواحدةً صلّى أم ثنتين؟ قال: يستقبل حتّى يستيقن أنّه قد أتم، وفي الجمعة وفي المغرب وفي الصلاة في السفر»(٢).

فإنّ التعبير بقوله عليه السلام: «ويكون على يقين» في الحديث الأوّل، و«حتّى يستيقن أنّه قد أتم» في الحديث الثانى شاهدٌ على اعتبار وجود اليقين الوجدانى ولو على نحو الطريقيّ، فلا يجوز الاكتفاء بالقطع التعبدى مثل الظنّ وخبر الثقة والبيّنه فيهما، إلا أن يحصل له اليقين بذلك فهو أمرٌ آخر يدخل فى موضوع الحكم.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ مع الشيخ رحمه الله فى هذه الأمثلة من أنّ اليقين والقطع مأخوذٌ على نحو الكاشف التامّ ولو كان طريقيّاً فى ذاته، لا مأخوذٌ باعتبار أنّه أحد مصاديق الطرق حتّى يصحّ قيام الظنّ مقامه، فتأمل.

هذا تمام الكلام فى قيام الأمارات مقام القطع.

المقام الثالث / البحث عن قيام القواعد والأصول مقام العلم

المقام الثالث

البحث عن قيام القواعد والأصول مقام العلم

أقول: الثابت أنّ الأصول على قسمين: محرزه، وغير محرزه.

الأولى منهما: فهى مثل الاستصحاب وقاعده التجاوز والفراغ، وقاعده اليد، وقاعده الشكّ بين الإمام والمأموم وحفظ أحدهما للآخر، وقاعده كثير الشكّ لا

١- وسائل الشيعة: ج ٥، الباب ١ من أبواب الخلل، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: ج ٥، الباب ١ من أبواب الخلل، الحديث ٧.

يعتنى بشكّه.

والسؤال حينئذٍ عن أنه: هل تقوم هذه القواعد والأصول مقام القطع مطلقاً، سواءً كان طريقياً أو موضوعياً، وفي الموضوع أيضاً سواءً كان طريقياً في الموضوع أو وصفيّاً، وسواءً كان القطع تمام الموضوع أو جزئه؟

أو لا تقوم مطلقاً؟

أم لا بدّ من التفصيل بين الطريقي المحض حيث تقوم، وبين الموضوعي حيث لا تقوم مطلقاً؟

أم في الموضوعي أيضاً لا بدّ من التفصيل بين كونه طريقياً في الموضوع حيث تقوم ووصفيّاً حيث لا تقوم؟ وجوه وأقوال.

أقول: أمّا القول بعدم قيام الأصول المحرزه مقام الطريقي المحض، فإنّه لم يعرف له قائل بين المتأخرين إلا سيّدنا الخميني قدس سره في قاعده التجاوز والفراغ، حيث صرّح بنتيجة القيام لا القيام مقامه كما في تهذيبه.

وعليه، فالاختلاف واقع في مرحله القطع الموضوعي، مع الالتفات أيضاً بأنّ عدم قيام الأصول مقام القطع الموضوعي الوصفي الذي أخذ القطع فيه بصوره الكشف التام الوجداني، مورد الإتيان في الجملة، فينحصر الخلاف في قيامها مقام القطع الطريقي في الموضوع، حيث ذهب إلى القيام مقامه مثل الشيخ الأعظم على ما سيظهر وينسب إليه، والمحقّق النائيني، وصاحب «مصباح الأصول» و«عنايه الأصول» و«منتهى الأصول» و«نهايه الدرايه» و«تهذيب الأصول» ومؤلف «نهايه الأفكار» على تقدير لا مطلقاً، وهو فيما إذا لوحظ في الاستصحاب جهه كشفه عن الواقع بالجرى العملي على إبقاء اليقين لا جهه شكّه وإلا لا يقوم مقامه.

أقول: والأقوى هو قيامها مقام القطع مطلقاً إلا الوصفى منه، سواءً التزمنا بأن الاستصحاب يعدّ من الأمارات كما عليه البعض، أو من الأصول التعبدية كما عليه المشائخ؛ لأنّ الشارع قد لاحظ الاستصحاب والقواعد المزبوره بما أنّها علمٌ تعبدى، وناظرةً الى الواقع ويترتب عليها آثاره في ظرف الشكّ، ولذلك يترتب عليها آثاره العقلية من المنجزية والمعدّرية، وآثاره الشرعيّة من قيامها مقام القطع إذا أخذ بصوره أحد مصاديق الطرق كما بيّناه في بحث الأمارات.

وتوهم: أنّه كيف يجمع بين الشكّ المأخوذ في موضوع الأصول، وبين كونها علماً بالنظر إلى الواقع ومحرزاً له.

مدفوع: بأنّ الجمع بين الشكّ والعلم الوجدائين يكون جمعاً بين المتناقضين، لا الجمع بين الشكّ الوجدانى والعلم التعبدى، فإنّه لا- مانع منه، وإلاّ لزم التناقض في جميع موارد التنزيل، مثل قوله عليه السلام: «الفقاع خمّر استصغره الناس»، أى أنّ الفقاع فقاع وجداناً وخمّر تعبداً. وهكذا في قوله عليه السلام: «الطواف بالبيت صلاة»؛ أى الطواف طواف وجداناً وصلاةً تعبداً، وليس في هذا تناقض أصلاً، هكذا الحال في المقام، فإنّ في موضوع الأصول شكّاً وجداناً ولكنها علم تعبدافيمقام إحراز الواقع.

مضافاً إلى أنّ الأمارات أيضاً أخذ في موضوعها ثباً عدم العلم والشكّ؛ لأنّ جعل الشارع الأمارات حجّة، ليس في مورد العلم بالواقع، ولا العلم بخلافه؛ لأنّ الأوّل مستلزمٌ للغويّة، والثانى للتناقض والخلف، فلا بدّ أن يكون موردها هو عدم العلم، ومع ذلك جعلها الشارع بنفسها علماً تعبدياً، ولا منافاه بينهما، فحال الأصول المحرزه في قيامها مقامه حال الأمارات والطرق، تقوم حتّى في القطع

المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيّ، مثل القطع الطريقيّ المحض، بخلاف القطع الذي أخذ في موضوع الحكم بصوره الكشف الوجداني والعلم الحقيقي صفةً، فأثّه لا- يمكن قيام الأصول مقام مثل ذلك، كما لا تقوم الأمارات مقامه، وهو كالقطع في الركعات الثنائيه والقطع في الحلف والشهاده كما عرفت توضيحه.

أقول: ولكن في «مصباح الأصول» لسيدنا الخوئي هنا كلام لا يخلو عن إشكال، قال رحمه الله: (نعم يستثنى من ذلك ما لو التزمنا فيه بقيام الأصل مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيّ، إذ يلزم إلغاء اعتبار القطع رأساً كما في العلم المأخوذ في ركعات صلاه المغرب والصبح والركعتين الأوليين من الصلوات الرباعيه، فإنّ العلم مأخوذاً فيها بنحو الطريقيّ، ولا يقوم مقامه الاستصحاب، أي استصحاب عدم الإتيان بالأكثر المعبر عنه بالبناء على الأقل).

والوجه في ذلك أنّ الاستصحاب جارٍ في جميع موارد الشكّ المتعلّق بركعات صلاه المغرب والصبح والأوليين من الصلوات الرباعيه، فلو بنى على قيام الاستصحاب مقام العلم المأخوذ في الموضوع، لزم أن يكون اعتبار العلم لغوياً، ولزم إلغاء الأدلّه الدالّه على اعتبار العلم)، انتهى كلامه (١).

وجه الإشكال فيه أولاً: أنّ هذا لا يوجب اللغوِيّه، لأنّه :

إن أريد منه أنّ ذلك مستلزمٌ لعدم العمل بالعلم الذي ورد في نفس الدليل، الوارد في مورد الشكّ لجريان الاستصحاب فيه.

قلنا: إن كان مفاد أدله اعتبار العلم في مثل الصلوات هو أخذ العلم والقطع فيها بما أنّه احد مصاديق الطرق المعبره الى الواقع والمحرز له وسلّمنا أن

الأستصحاب يكون منها فالعمل بالأستصحاب فى هذه الموارد يكون هو العمل بهذه الأدله لأن المفروض كون الاستصحاب حينئذ يكون علماً تعبداً، فكما تصح الصلاة مع العلم الوجدانى بعدد الركعات، كذلك تصح مع العلم التعبدى وهو الاستصحاب. وإن أريد غير هذا، فلا بد من البيان.

وثانياً: أن توافق الاستصحاب للعلم هنا لا يوجب اللغويّه، لإمكان بيان وجه الفرق، وهو عدم إضرار حدوث الشكّ، حتى يجرى فيه الاستصحاب، بخلاف ما لو قلنا بلزوم العلم فيه، حيث يصح أن يقال معه إن حدوث الشكّ يضرّ بصحة الصلاة، كما يلوح من كلام السيّد رحمه الله فى «العروه» فى مبطلات الصلاة، وإن اعترضنا عليه فى حاشيتنا بعدم الإضرار بحدوث الشكّ ثم الرجوع إلى العلم، ولكن الإشكال هو ما عرفت منّا سابقاً بأن العلم المأخوذ فى مثل عدد الركعات وأخويه، هو العلم القطعيّ البتّى، لكن لا يقوم الاستصحاب مقامه، كما لا تقوم الطرق والأمارات مقامه، إذ الاستصحاب ليس شأنه أرفع من سائر الأمارات لو لم يكن أحدٌ منها، كما احتمله البعض، فاستثناء المورد من قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقيّ فى الموضوع يكون بلا مورد وبلا وجه، والله العالم.

هذا تمام الكلام فى الأصول المحرزه، ومنها القواعد الكليه مثل قاعده الفراغ والتجاوز والشكّ لكثير الشكّ وغيرها.

البحث عن الأصول غير الـمُحرَزه

البحث عن الأصول غير الـمُحرَزه

أقول: يدور البحث في المقام حول النوع الثاني من الأصول، وهي الأصول غير المحرزه التي ليس لها نظر إلى الواقع، بل هي مجعولة لتعيين وظيفه الجاهل بالواقع كالاحتياط الشرعى والعقلى، والبراءه العقليه والشرعيه من الأصول الحكميه، أصاله عدم التذكيه والحرية والفراش والصحه من الأصول الموضوعيه، ويقع البحث فيها من جهتين:

الجهه الأولى في بيان اقوال العلماء: فقد ذهب كثيرٌ من الأصوليين كالمحقق الخوئي والنائيني والعراقي والحائري والخراساني والإصفهاني والخميني والفيروزآبادي رحمهم الله الى عدم قيام الأصول مقام القطع مطلقاً أى الطريقي والموضوعى، خلافاً لما قال سيدنا الحكيم رحمه الله في حقائقه من التفصيل :

بين ما لو كان الأصل من قبيل أصاله الاحتياط العقلى والتخير، فإنه حينئذ لا يقوم مقام القطع الطريقي ولا الموضوعى، ولو لأجل عدم كونه شيئاً حتى يقوم مقامه ويترتب عليه الأثر.

وبين ما لو كان من الأصول الحكميه غير ما ذكر، مثل البراءه الشرعيه أو الاحتياط الشرعى - إن قلنا به كما عليه بعض الأخباريين - أو الأصول الموضوعيه من أصاله عدم التذكيه والحرية والفراش والصحه وغيرها، حيث يقوم مقام القطع الطريقي دون الموضوعى.

بل قد يستشعر ذلك من إطلاق كلام الشيخ الأعظم رحمه الله حيث قال في رسائله: (ثم من خواص القطع الذى هو طريق إلى الواقع، قيام الأمارات الشرعيه

والأصول العمليّة مقامه في العمل.. إلى آخره)، لو لم يكن مراده من الأصول مثل الاستصحاب، كما يلوح من تمثيله بعده، وكيف كان هذا من جهة الأقوال.

الجهة الثانيه: في بيان ما هو الحقّ في الاختيار، فنقول:

لو التزمنا بأنّ الملاك في التنزيل والقيام كون الشيء ناظراً إلى الواقع، وجعله محرّزاً ولو تعديداً، فلا إشكال في عدم كون هذه الأصول كذلك .

وإنّ يمكن الإشكال في مثل أصله الحليّ المستفاد من قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»، بناءً على أنّ يكون المراد منه هو جعل الحلال الواقعي في مرتبه الشكّ، فيكون من قبيل جعل المؤدّي نظير الأماره القائمه على الحلال، فيترتب عليه آثار الحلّ الواقعي، ولكن فيه كلام ليس المقام مورداً للبحث عنه، فيوكل إلى محله.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرناه أنّه لا مجال لقيام هذه الأصول مقام القطع مطلقاً لا طريقيّاً ولا موضوعيّاً، إذ لا سنخيّه بين بيان الوظيفه بواسطه حمل هذه الأصول على الواقع، وبين ما يشير إلى الواقع، وتنزيل الشيء منزله الواقع تعديداً، كما في الأمارات وبعض الأصول.

وأما إن التزمنا بأنّ ملاك التنزيل والقيام، هو كون الأثر المترتب على القطع يترتب على ذلك الشيء من المنجزية عند الإصابه، والتعدّر عند الخطأ في القطع، أو التنجزية في العلم، فيكون العمل بذلك الشيء عذراً، فهذا المعنى موجود في الأصول أيضاً، إذ أثر جريان كلّ أصل في كلّ مورد هو تنجز مفاده، ولزوم العمل به عقلاً، بحيث يستحقّ العقوبه لدى المخالفه، كما يكون العمل به عذراً عقلاً عمّا هو في الواقع لو خالفه ولم يصادفه.

وبالجملة: فبالنظر إلى ذلك يكون التنزيل والقيام صادقاً، أى عند فقدان القطع والظنّ يصحّ العمل بالأصل وترتيب الآثار عليه.

أقول: والحقّ هو الأوّل، إذ الصحيح فى التنزيل هو كون المنزّل مثل المنزّل عليه، فى كونه ناظراً إلى الواقع ومحزراً له، وهذا المعنى موجودٌ فى الأصول المحرّزه دون غيرها.

(جواب المحقّق الخراسانى عن الإشكال: قال رحمه الله فى «الكفايه» مقام الجواب عمّا قيل من أنّه لا بأس بالقول بقيام الاحتياط فى تنجيز التكليف، لو كان مقام القطع بأنّه:

(أمّا الاحتياط العقلى: فليس إلّا- نفس حكم العقل بتنجيز التكليف، وصحّه العقوبه على مخالفته، لا شىء يقوم مقامه فى هذا الحكم.

وأمّا النقلى: فإلزام الشارع به وإن كان ممّا يوجب التنجز وصحّه العقوبه على المخالفه كالقطع، إلّا أنّه لا نقول به فى الشبهه البدويّه، ولا يكون بنقلى فى المقرونه بالعلم الإجمالى، فافهم) (١) انتهى كلامه.

أقول: وفيه ما لا يخفى :

أولاً: من أنّ الاحتياط العقلى عبارته عن حكم العقل بالإتيان بأطراف العلم الإجمالى أو بتركها، وعلّه جعل مثل هذا الحكم هو تنجيز التكليف فيها بسبب قيام العلم الإجمالى، لا أنّ حكم العقل بنفسه ينجز التكليف، كما أنّ حكم العقل بتنجيز التكليف فى العلم التفصيلى أيضاً يكون من جهه الحكم بالإتيان بسبب قيام العلم التفصيلى، فيكون لذلك منجزاً للتكليف، فالقول بأنّه لا شىء هنا حتّى يقوم مقام

القطع ليس بجيد، بل الصحيح في الجواب، هو ما ذكرنا من عدم النظر في الأصول غير المحرزه إلى الواقع، مالا يكون محرراً له، لا يقوم مقامه.

وثانياً: أن جوابه عن الاحتياط النقلى بأنه في الشبهات البدويّه لا نقول به وفي المقرونه بالعلم الإجمالى حكم عقلى مخدوش:
أولاً: إن التزامه به لا يوجب عدم كونه كذلك واقعاً، إذ الأخباريين يقولون به.

وثانياً: أن لسان أدله الاحتياط كقوله عليه السلام: «ف عند الشبهه»، قد حُملت على صورته أطراف العلم الإجمالى، فلازمه هو الاحتياط بالعقل والشرع.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أن الأمارات والطرق والأصول المحرزه، يقوم جميعها مقام القطع مطلقاً، طريقيّاً كان أو موضوعيّاً، إلا- ما يكون موضوعيّاً بالقطع الوجدانى، الذى يُسمى بالقطع الوصفى حيث لا مجال لأن يقوم مقامه، بلا فرق بين كونه تمام الموضوع أو جزئه فى طرفى الإثبات والنفى.

وأما الأصول غير المحرزه، فلا- تقوم بجميع أقسامها مقامه مطلقاً، بلا- فرق فى ذلك بين كونها من الأصول الحكميّة أو الموضوعيّة، وبلا فرق بين كونها تمام الموضوع أو جزئه .

تنبيه:

قام بعض الأعلام كصاحب «مصباح الأصول» تبعاً لصاحب «الكفايه» باستعراض هذه المسأله على نحو خاص، حيث جعل لبحث الظنّ عنواناً مستقلاً فى المباحث السابقه، فقال:

تارة يكون الظنّ طريقاً للحكم، وأخرى موضوعاً له.

ثمّ فى الموضوع :

تارةً: يكون تمام الموضوع.

وأخرى: يكون جزءً الموضوع.

وعلى كل التقادير، قد يكون: موضوعاً لحكم يخالف حكم نفسه، أو موضوعاً لحكم نفسه، أو لمثله، أو لصدّه.

ثم على التقادير المذكورة:

تارةً: يكون الظنّ من الظنّ الخاص وحجّه معتبره شرعيّه.

وأخرى: ما لا يكون كذلك، بل يكون من الظنّ المطلق.

وحيث كان أكثر مباحثه مشابهاً لمباحث القطع، بل قد أشرنا في ضمن المباحث إلى حال الظنّ أيضاً - كما فعله المحقّق النائيني قدس سره - أعرضنا عن التعرّض إلى ذلك مستقلاً خوفاً من إتلاف الوقت بتكرار بعض المباحث، وعدم الاحتياج إلى بعض آخر منها، لعدم ترتّب حكم شرعي عليه، فيما لو كان الظنّ مأخوذاً في موضوعه حتّى يبحث في أطرافه.

وعليه، فالأولى هو الانصراف عن إطالة الكلام، والتعرّض لما هو الأهمّ في المقام. والحمد لله أولاً وآخراً.

الأمر السادس / في وجوب الموافقه الالتزاميه وعدمه

الأمر السادس

في وجوب الموافقه الالتزاميه وعدمه

يشتمل هذا البحث على جهات عديده ومباحث مفيده، فلا بأس بالإشاره إليها بحسب مقتضى المورد، فنقول وبالله الاستعانه:

الأمر الأول: لا- إشكال في أنّ الالتزام الباطني والاعتقاد القلبي يعدّان من العوارض النفسائيه كالحبّ والبغض والخضوع والخشوع، وهذه العوارض لا تحصل في النفس إلاّ بوجود أسبابها وعللها ومباذيتها، فإنّ لكلّ واحدٍ من هذه العوارض مبادٍ وعلل تستدعي وجود تلك العوارض، فإذا حصلت تلك العلل فلا- محاله تتحقّق تلك العوارض قطعاً. كما يستحيل حصول تلك العوارض من دون علل ومباذٍ، فنتيجته هذه المقدمه هي أنّ حصول هذه العوارض لا- يمكن أن يكون بإرادته واختياره، بحيث يتحقّق من دون وجود عللٍ وأسباب، كما أنّ عكسه غير ممكن؛ يعني إذا حصلت الأسباب والعلل لا يمكن تخلف وجود هذه العوارض وتحققها.

ولايزم ذلك أنّ العلم بوجود الباري وعظمته وقهارتيه، لا ينفكّ عن لزوم الخضوع والخشوع والتذلل له سبحانه وتعالى، ومن ذلك يعلم عظمه مقام مولى المواليوقطب الموحدين أميرالمؤمنين عليه صلوات المصلّين، حيث قال بمالم يسبقه أحدٌ من الأولين والآخرين، وهو قوله عليه السلام: (لو كُشفَ الغطاء ما ازددتُ يقيناً).

ومن هنا يُعلم أنّ الحالات المخصوصه له عليه السلام كانت معلوله لهذه العله .

وكون ذلك أمراً غير اختياري لا يوهم استلزام أن لافعه من فضائله لعدم

صدوره باختياره، لما ستعرف إن شاء الله، مضافاً إلى أنّ تحصيل مراتب هذا العلم كان بيده وتحت اختياره، وما يكون بالواسطه اختيارياً فهو اختياري، لأنّ الالتزام بمثل هذا العلم من حيث بناء القلب على طبقه وعدمه يعدّ أمراً اختيارياً، ولو كان أصل حصول التذلل والتخضع في قبالة أمراً قهرياً.

وكيف كان، فمن قام عنده البرهان الواضح بوجود المبدأ المتعال الواجب الوجود، المستجمع لجميع الصفات الكماله من الجماليه والجلاليه، ووحدته، لا يمكن له الاعتقاد الوجداني والقلبي بإنكار وجوده وعدم وحدته، كما لا يمكن الالتزام بضدّ أمر تكويني مقطوع به، مثل الاعتقاد ببياض الفحم، وسواد اللبن ونظائر ذلك، ولذلك لا مجال من فرض قيام الاعتقاد الحتمي على ضدّ أمر تشريعي الذي ثبت بالدليل القطعي كونه أمراً شرعياً.

نعم، لا- مانع من إنكاره ظاهراً، وجحده لساناً كما نشاهد ذلك خصوصاً في يومنا هذا من إنكار كثير من الضروريات والبدهيّات، مع معرفتهم ببطلان مرامهم وعقيدتهم، وبرغم ذلك ينكرون، كما أنّ الله تبارك وتعالى قد أخبر عن ذلك في قصّيه إخوه يوسف مع أخيه، حيث إنهم عملوا بخلاف علمهم، وكان فعلهم على أخيه ظلماً في حقّه، لم يكن يستحقّه، ولذلك اعترفوا بذنوبهم كما وردت الإشارة إليه في قوله تعالى: «قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ» (١).

بل الإنكار باللسان والظاهر لا ينافي الاعتقاده القلبي، فقد يكون الإنسان مدعناً بقلبه لكنّه منكرٌ بلسانه وظاهر حاله، وقد وردت الإشارة إلى هذه الحاله في قوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ وَجَحَدُوا بِهَا

وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ»(١).

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ الاعتقاد والالتزام بصميم القلب بضدّ ما تعلّق به علمه غير ممكن، كما أنّ الالتزام به يعدّ أمراً قهرياً ومن آثار العلم به، فلا يكون ذلك بإرادته واختياره، وما لا يكون بالاختيار لا يمكن تعلّق التكليف به، إذ هو يتعلّق بما هو مقدور له، فلا بدّ أن يكون مرادّ الأصوليين من هذا البحث بأنّ الموافقة الالتزامية هل هو واجب أم لا؟ غير ما هو ظاهره؛ فمرادهم أنّه هل يجب البناء القلبي على طبقه مضافاً إلى الإتيان به عملاً في الواجب أو إلى تركه في العمل في الحرام، حتّى يلزم أن يترتب على وجوده المثوبه وعلى تركه العقوبه، غير ما يترتب على أصل العمل أم لا يجب؟ فهو أمرٌ ممكنٌ ويصحّ البحث فيه.

وأيضاً: لو فرضنا إمكان تعلّق التكليف بمثل ذلك الالتزام القلبي، على ما هو الظاهر من كلامهم، هل يجب الموافقة الالتزامية عقلاً في الأحكام الفرعية الشرعية، بمعنى أنّه يكون من شؤون إطاعه الحكم الصادر من المولى الالتزام والاعتقاد به على نحو يحكم بوجوبه العقل، كما يحكم بوجوب الإطاعه العمليّه، بمعنى فعل متعلّق الأمر وترك متعلّق النهي، أو أنّه ليس من شؤون الإطاعه الواجبه في نظر العقل، بل تمام الموضوع عنده هو الإطاعه العمليّه فقط لا غير؟

فلو كان واجباً أو جب استحقاق العقاب بترك الالتزام، ولو كان ذلك الواجب مثل الصلاه، وأما لو لم يكن واجباً فلا عقوبه إلاّ لترك نفس العمل فقط، كما يستحقّ العقوبه لو ترك الصلاه ولو كان قد التزم بوجوبها قلباً واعتقاداً.

ثمره البحث: التزم السيّد الحكيم قدس سره في حقائقه بأنّ ثمره الفرق بين الموافقه

الالتزامية لو كانت واجبه، وبين الموافقة العملية بحسب حكم العقل هي أنّ الأوّل واجبٌ في كلّ حكم من الأحكام الخمسة، سواءً كان الحكم اقتضائياً كالواجب والحرام والندب والكراهه، أو غير اقتضائى كالإباحه، بخلاف الثاني حيث إنّه مختصّ بالأحكام الاقتضائية فقط دون الإباحه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه :

أولاً: إنّنا لا نسلمّ عدم اقتضائية الإباحه، بل اقتضائها يكون على السويّه فى الفعل والترك، وهو إشكالٌ مبنئى .

وثانياً: لو سلّمنا ذلك كانت موافقة العملية ثابتة فى حقّه بكلّ واحدٍ من الفعل والترك؛ لأنّ الترك فرضٌ عملاً فى كلامه، والذى لا يمكن فيها هو صدور المخالفه العمليه لو لم يكن أمراً تعديدياً، كما لا يكون كذلك فى المباحات، إذ تصبح بالتعبّد استحبابياً.

وثالثاً: كان الأولى جعل وجه الفرق بينهما أنّ وجوب الموافقة الالتزامية يجرى فى الأحكام الخمسة، سواءً كانت إلزامية أو غير إلزامية بخلاف الثاني حيث يجرى فى الإلزامية فقط قضيه للوجوب.

وكيف كان، ليس الأمر بمهمّ حتى نطيل البحث عنه.

وأيضاً: قد تكون الموافقة الالتزامية واجبه شرعاً، حيث يلزم من وجوبها كونها واجبه وجود حكيمين شرعيّين فى كلّ حكم من الأحكام الشرعيه :

أحدهما نفس ذلك الحكم الذى يجب موافقة عملاً إن كان واجباً، ويحرم إن كان حراماً، فيجب تركه.

والآخر وجوب الموافقه الالتزاميه، أى الاعتقاد بذلك قلباً، بحيث لو أتى بأحدهما دون الآخر لم يسقط إلا أحد التكليفين دون الآخر، فلو التزم من دون عمل لكان ممثلاً من حيث، وعاصياً من حيث، كما لو عمل من دون التزام كان كذلك أيضاً، فالممثل الحقيقى يكون من أتى بكليهما، ولا- فرق فى ذلك بين كون الحكم الشرعى الذى يلتزم به إلزامياً أو غير إلزامى، اقتضائياً على مسلك القوم، وغير اقتضائى؛ لأنّ الملا-ك فى وجوب الالتزام هو صدور الحكم من قبل الشارع، ولو لم يكن الموافقه العمليه على طبقه واجباً، فلازم هذا القول هو الوجوب الشرعى لمن كان فى حقّه أمراً استحبابياً كصلاه الليل، فمن تركها عملاً والتزاماً استحقّ العقوبه لأجل تركه الالتزام، وإن لم يعاقب لتركه الصلاه، بل وهكذا ترك الالتزام فى المباحات والمكروهات.

مضافاً إلى أنّ الالتزام لو كان واجباً شرعاً كالعمل للزم استحقاق عقابين لمن تركهما إن كان وجوب كل واحدٍ منهما بصورة الاستقلال، وإلاّ يمكن القول بوحده العقوبه مع وجوبهما بصورة الارتباط.

ولكن الظاهر أنّ الحكم عندهم واضح، لأنّ وجوبهما لو قلنا به استقلالى، ولذلك استشكلوا بلزوم تعدّد العقاب.

أقول: الالتزام بمثل ذلك ممّا لا يمكن قبوله لعدم دلاله الدليل الواصل إلينا على ذلك، إذ لا يفهم منه هذا المعنى قطعاً، فبذلك يظهر أنّ الحقّ هو القول الثالث، وهو عدم الوجوب عقلاً ولا شرعاً كما صرّح به الأكثر لعدم دليل لنا يدلّ على ذلك .

ولذلك ادعى صاحب الكفايه شهاده الوجدان الحاكم فى باب الإطاعه

والعصيان، حيث يمكن تطبيقه على نفي الوجوب العقلي والشرعي كليهما، وإن كان الأول أظهر لاستدلالة عليه باستقلال العقل.

خلافًا لصاحب «عنايه الأصول» حيث صرّح (بأنّ الوجدان يشهد باستحقاق العقوبة، بل بالكفر، فضلاً عن العصيان، إذا لم يلتزم المكلف بحكم واحد من الأحكام الإلهية، بعدما حصل له العلم واليقين، وإن وافقها عملاً بدواعي أخر نفسانيه).

نعم، أقرّ بأنه لا يشهد بذلك في تكاليف الموالى العرفيه، ولكن لا مجال لقياسها بالتكاليف الشرعيه الإلهيه.

في ما يجب الالتزام به من الأحكام الإلهيه

في ما يجب الالتزام به من الأحكام الإلهيه

قال الفيروزآبادي رحمه الله : (الحقّ أنّ وجوب الالتزام بالأحكام الشرعيه الإلهيه التي جاء بها النبي صلى الله عليه وآله من الحلال والحرام، مع قطع النظر عن العمل بها ثابتٌ لازمٌ عقلاً، ليس وجوبه مقدّمياً محضاً لأجل العمل بها على نحو لا يكون فرقٌ بين من لم يعمل بالأحكام الشرعيه ولم يعتقد بها أصلاً، وبين من لم يعمل بها واعتقد بها وخضع لها، بل الظاهر أنّ الالتزام بالأحكام الشرعيه الإلهيه واجبٌ نفسى من حيث هو، كالأصول الاعتقاديّه عيناً، على نحو لا يكون المؤمن مؤمناً إذا لم يذعن بأحد الأحكام الإلهيه بعد حصول العلم له واليقين به، فضلاً عمّا إذا لم يذعن بجميعها ولم يلتزم بشيءٍ منها.. إلى آخر كلامه) (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: بما صرح به بقوله: (وهو ثابت لازم عقلاً) الدال على أنّ وجوب الالتزام بالأحكام الشرعيّة الإلهيّة يعدّ وجوباً عقلياً وهذا ينافي ما ورد في ذيل كلامه حيث شبه الالتزام بالأحكام في وجوبه نفسياً بالالتزام بالأصول الاعتقاديّة، حيث يرشد ذلك إلى كون وجوبه شرعياً، خصوصاً مع ملاحظه كلامه بأن لا يكون المؤمن مؤمناً إذا لم يذعن بأحد الأحكام، فلازم كلامه صدرأ وذيلاً هو التزامه بالوجوب شرعاً وعقلاً لا بالعقل فقط.

وثانياً: المستفاد من ظاهر صدر كلامه وذيله حيث جعل الاعتقاد بعدم وجوب الأحكام مساوياً للكفر وعدم الإيمان، بل وظاهر قوله رحمه الله: (الأحكام الشرعيّة الإلهيّة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وآله من الحلال والحرام... إلى آخره) أنّه أراد وجوب الالتزام شرعاً بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من الأحكام، وهو واضح لا إشكال فيه، لكن يبدو أنّه قد اشتبه الأمر عليه في موضوع البحث، لأنّه لا إشكال بل ولا خلاف - كما عن سيدنا الحكيم رحمه الله التصريح في حقائقه، - في أنّ الالتزام والتصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله واجب شرعاً قطعاً، بلا فرق بين كون ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله حكماً من الأحكام الإلزاميّة أو غير الإلزاميّة، وغيرها من الأمور التكوينيّة الخارجيّة، كما لو أخبر صلى الله عليه وآله بأخبارٍ تتعلّق بالأرض والسماء وما فيهما وتحتهما وما فوقهما، فإنّ تصديقه في جميع ذلك واجب، ولكنّه خارج عن محلّ البحث، لكونه من أصول الدّين لا من الفروع كما هو مورد البحث، فالقول بعدم وجوب الموافقه الإلزاميّة لا يكون مساوياً للكفر وعدم الإيمان كما هو صريح كلامه.

وبالجملة: فظهر ممّا ذكرنا وجه الفرق بين الموردين، وأنّ أيّهما هو مورد الكلام دون غيره.

أقول: لا يخفى أنّ البحث عن وجوب الموافقه الإلزاميّة وعدمه غير مرتبط

بالبحث عن وجوب الإتيان بالعبادات مع قصد القربة في الواجبات التعبدية؛ لأنّ البحث هنا عامّ وجارٍ في التوضيحات والتعدييات؛ إذ القول بوجوب الالتزام بالحكم الواقعي أمرٌ، والقول بلزوم قصد القربة في التعدييات شيءٌ آخر، ولذلك يمكن القول بوجوب قصد القربة في التعدييات لأنّ قوامها منوط بها، دون القول بوجوب الالتزام بكونه حكم الله الواقعي حتّى مع العلم التفصيلي بأنّه حكمه، - لولا الإشكال الذي ذكرناه في أوّل البحث من أنّه أمرٌ محال - لأنهما أمران متفاوتان، لكن قد اشتبه هذا المطلب على صاحب «عنايه الأصول» بعدما نقل كلام الشيخ الأنصاري القائل بأنّ: (الحقّ مع فرض عدم الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع، على ما جاء به، إنّ طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلاً ليس محرّماً إلاّ من حيث كونها معصية، دلّ العقل على قبحها، واستحقاق العقاب بها، فإذا فرض العلم تفصيلاً بوجوب شيء، فلم يلتزم به المكلف، لكنّه فعل لا لداع الواجب لم يكن عليه شيء. نعم، لو أخذ في ذلك الفعل نيّة القربة، فالإتيان به لا للوجوب، مخالفه عمليّه ومعصية لترك الأمور به)، انتهى كلام الشيخ قدس سره .

ولذا علّق عليه بقوله: (أقول: لا إشكال في أنّ هذا النزاع غير جارٍ في التعدييات بلا كلام، كما يظهر من استدراك الشيخ أعلى الله مقامه بقوله: (نعم لو أخذ.. إلى آخره)، وذلك لوضوح أنّه لا يجتمع فيها عدم الالتزام بالوجوب مع الإتيان بها بقصد القربة، بل يختصّ هذا النزاع بالتوضيحات فقط.. إلى آخر كلامه)(١).

وقد عرفت أنّ البحث عن لزوم قصد القربة غير مرتبط بالبحث عن وجوب

الالتزام بكون الوجوب هو الحكم الواقعي النازل من عند الله، لإمكان أن يؤتى به مع قصد القربة، ومتقرباً به إلى الله، إلا أنه لم يلتزم بذلك، وما ذكره الشيخ رحمه الله يصح من حيث أصل قصد القربة بأنه لو لم يأت بقصد الوجوب، لكان العمل باطلاً ومعصيةً لفقدان شرطه وهو قصد القربة، فيكون ذلك مخالفه عملياً لا التزامية، لإمكان فرض كونه ملتزماً بكون الحكم من الله عز وجل، ومع ذلك لم يقصد التقرب إليه فإنه باطل، ولو امتثل بوجوب الموافقة الالتزامية، ولذلك صرح صاحب «مصباح الأصول» بأن (بحث وجوب الإتيان بالعبادات مع قصد التقرب أيضاً خارجاً عن محل الكلام، لأنه مختص بالتعدييات، ووجوب الموافقة الالتزامية على تقدير تسليمه، لا اختصاص له بالتعدييات، بل يجرى في التوضيحات أيضاً، فليس المراد من الموافقة الالتزامية في محل الكلام هو الإتيان بالواجب مع قصد القربة، بل المراد هو الالتزام القلبي بالوجوب المعبر عنه بعقد القلب، فيكون كل واجب على تقدير وجوب الموافقة الالتزامية منحللاً إليواجين: العمل الخارجي الصادر من الجوارح، والعمل القلبي الصادر من الجوانح)، انتهى كلامه (١)، وهو كلام جيد حسن .

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا، أن الحق مع الشيخ رحمه الله وتابعيه من المتأخرين الذين التزموا بعدم قيام دليل يدل على وجوب الموافقة الالتزامية عقلاً ولا شرعاً، فالالتزام بوجوبها في غاية الإشكال .

أقول: ولكن قد يقال في وجه وجوبها بدليلين:

أحدهما: أنها واجبه، لكون الالتزام بها يعد من مراتب شكر المُنعم الذي أُقيم

فى علم الكلام عليه الاستدلال بوجوب شكره، بل العقل حاكم به كما ثبت ذلك فى مباحث الأصول الاعتقاديّه، حيث يجب عقد القلب على ما جاء به النبى صلى الله عليه وآله، فهكذا هنا يجب الالتزام والتدين بالأحكام الشرعيّه الإلهيه.

وثانيهما: أنّ عدم الالتزام وعدم التدين بأحكام الله مستلزمٌ للتشريع المحرّم، ولعلّ مقصود المستدلّ هو أنّ الإتيان بالأعمال فى الخارج، لو لم يكن من حيث الالتزام بكونه من أحكام الله، فلا بدّ أن يكون الإتيان بالعمل لغير حكم الله مستنداً إليه، وهو تشريعٌ ومحرّم.

و: كلا الدليلين مخدوش:

أمّا الأول: فلاّنه أوّلاً وجوب شكر المنعم يعدّ أمراً واجباً، مضافاً إلى أنّ التصديق بما جاء به النبى صلى الله عليه وآله - الذى قد عرفت وجوبه، لكونه من مراتب تصديق نبوته، ومن الأصول الاعتقاديّه - غير معلوم، بل معلوم العدم، لعدم ثبوت كون التدين بذلك من مراتب الشكر الواجب.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك وكونه منه، لكن الذى ثبت وجوبه هو التدين والالتزام الإجمالى بجميع الأحكام لا- بكلّ فردٍ فرد من الأحكام، كما هو مورد البحث، ولعلّ وجوبه أيضاً يكون من جهه كونه من شؤونات التصديق بنبوّه نبينا صلى الله عليه وآله، لا كونه بنفسه شيئاً واجباً فى قبال ذلك .

نعم، لا إشكال فى كون التدين والالتزام بكلّ حكم من الأحكام عملاً راجحاً شرعاً وعقلاً، بلحاظ كونه منشأً لكمال العبد، وقربه إلى سيّده، وارتفاع درجته لديه، كما أنّ عكسه موجبٌ لنقصانه وانحطاط درجته لديه، لما يرى بالوجدان من الفرق بين من أتى به ملتزماً ومتديّناً بحكم الله، وبين من أتى به غير

ملتزم بذلك، ولكن الرجحان ليس على حدٍ يقتضى وجوبه ولزومه.

وأما الثانى: فلوضوح الفرق بين عدم الالتزام والتدين بأحكام الله، وبين إستناد ما ليس من الله اليه و الألتزام به، حيث إنَّ التشريع يكون من قبيل الثانى، حيث يُثبت العبد صدور حكم من الله تعالى، فيقوم بإتيانه فى الخارج مسنداً إليه تعالى، دون أن يكون هناك فى الواقع حكم صادر منه تعالى، وهذا بخلاف عدم الألتزام والتدين، حيث إنَّه أمرٌ عدمى، وإن كان الألتزام واجباً كان أمراً وجودياً جوائزاً، والفرق بينهما واضح، وعليه فلا تنافى بين القول بعدم وجوب الموافقه الألتزاميه، وحرمة التشريع كما عليه الأكثر.

قال المحقق العراقى رحمه الله: (لا- يخفى أنه لا- اختصاص لهذا النزاع بخصوص الأحكام المتعلّقه بأفعال الجوارح كوجوب الصلاة والحجّ ونحوها، بل يعمّ الأحكام المتعلّقه بأفعال الجوانح، كوجوب الاعتقاد بالمبدأ ووجوب عقد القلب به ورساله أنبيائه، ونحو ذلك، فإنّ وجوب الاعتقاد وعقد القلب ليس إلّا كسائر الكبريات الشرعيّه من نحو وجوب الصلاة والصوم، غير أنّ متعلّق الوجوب فى أحدهما فعل الجوارح وفى الآخر فعل الجوانح، فيقال فيها أيضاً إنّه بعد ثبوت وجوب الاعتقاد وعقد القلب بشىء هل يجب الألتزام والتدين بهذا الوجوب من جهه الموافقه الألتزاميه، انتهى محلّ الحاجه (١).

والجواب: إنّ مورد وجوب الموافقه العمليّه يكون فى الأمور الصادره عن الجوارح، أمّا وجوب الموافقه الألتزاميه نمورده الجوانح، فالألتزام بورود النزاع فى وجوبها أمرٌ قابل للبحث والإبرام، ولا يتوهم الألتحاد، وأمّا الألتزام بالتفكيك بين:

وجوب الاعتقاد وعقد القلب بوجود الله تعالى ووحدته الذى مورده القلب؛ أى هو الذى لا بد أن يعتقد ويتدين بوجوده ووحدانيته، ويلتزم به .

والموافقه الالتزاميه والتدين به، بأن لا يكون ذلك واجباً على المكلف؛ أى بأن لا يلتزم ولا يتدين به.

ففى غايه الإشكال؛ لأنّ مورد الوجوب وعدمه ليس إلّا شيئاً واحداً، وهو الالتزام والتدين وعقد القلب به، مع وحده متعلق كلّ منهما، إذ كيف يمكن للقلب الإذعان بوجوده والاعتقاد بوحدانيته، وبرغم ذلك لم يتدين به ولم يلتزم بإصدار الأمور لأجله، مضافاً إلى ما عرفت منّا تفصيلاً من استحاله ذلك رأساً، بحيث لا- يمكن تعلق التكليف به فضلاً عن القول بالانفكاك فى الخارج بين عقد القلب والاعتقاد، وبين الموافقه الالتزاميه تكليفاً عقلاً أو شرعاً، فإنّ إثبات صحّه دعواه على عهده قائلها .

البحث عن ثمره جريان الأصل

البحث عن ثمره جريان الأصل

الأمر الثاني: ويدور البحث فيه حولَ ثمره هذا البحث، حيث قالوا إنّها تظهر عند جريان الأصل وعدمه في موارد دوران الأمر بين المحذورين في الشبهات الحكميّة، كصلاه الجمع فيهما لو علم إجمالاً إنّها واجبه في عصر الغيبه، أو محرّمه، وكذلك في موارد جريان الشكّ في أطراف العلم الإجمالي، كما إذا علم حرمة استعمال أحد الإنائين التي تعدّ تكليفاً الزامياً، ثمّ علم إجمالاً ارتفاع الحكم في أحد الطرفين.

حيث قالوا إنّّه على القول بوجوب الموافقه الالتزاميّة، لا- يجرى الأصل في شيء من الطرفين، لكونه منافياً للالتزام بالحكم الواقعي، ويعدّ مخالفه عمليّه للحكم بوجوب الالتزام بالواقع، كما نُسب إلى الشيخ الأعظم قدس سره، وهذا بخلاف ما لو لم نقل بوجوبها، فلا مانع من جريان الأصل في أطرافه من تلك الناحية لو لم يكن المانع من شيء آخر موجوداً.

وأيضاً قد يقال: في وجه المانع بما في «نهاية الدرايه» من أنّه: (لو قلنا بلزوم الالتزام بالحكم ولو بنحو الإجمال، فإنّه مانع عن جريان الأصول، لا- لما أفاده شيخنا العلّامة الأنصاري قدس سره في رساله من أنّ لازمه الإذن في المخالفه العمليّه للتكليف بالالتزام، فإنّه مختصّ بما إذا كان هناك تكليفٌ مولوي بالالتزام، بل لأنّ المخالفه الالتزاميّة معصيه التزاميّة للتكليف، كالمخالفه العمليّه، والإذن في المعصيه كائنه ما كانت قبيحاً، انتهى محلّ الحاجة (١).

١- نهاية الدرايه: ج ٢ / ٢٧ (ط . ق).

أقول: ولكن بعد الدقه والتأمل يظهر عدم صحه كلا الدليلين:

فأما الأول: فلأننا نقول على فرض وجوب الموافقه الالتزاميه تارة يُقال بوجوب الالتزام بالحكم الواقعي فى البين ولو إجمالاً، وهو أمرٌ ممكن، بأن نلتزم بالحكم الواقعي الموجود فى البين، وإن كان فى مقام الظاهر وعند جريان الأصل يلزم الحكم بالإباحه الظاهريه.

لا- يُقال: إن إجراء الأصل فى كل من الطرفين يوجب المخالفه العمليه بما هو الواجب فى البين؛ لأن مفاد الأصل مثلاً هو الإباحه والبراءه، فكيف يجمع مع العلم بحرمة أحدهما؟

لأننا نقول: هذا إشكالٌ لو ورد كان من حيث لزومه المخالفه مع وجوب الموافقه العمليه لا- الموافقه الالتزاميه، والكلام هنا فى الثانيه منهما لا الأولى.

فإن قلت: المخالفه العمليه مستلزم للمخالفه الالتزاميه بالضروره، لأنها تابعه لها.

قلت: إنها تصح على القول بالارتباط بينهما، وأما على القول بأن وجوب كل واحدٍ منهما مستقلٌّ عن الآخر، فلا بأس من أن يُقال إن هذا مستلزمٌ للمخالفه العمليه دون المخالفه الالتزاميه، إذ الالتزام بأن الحكم الواقعي فى حقي عباره عمّا هو فى الواقع من الحرمة أو الوجوب، إلا أن الأصل يحكم بالإباحه ظاهراً أمرٌ صحيح لا نقاش فى صحته .

أقول: بل يمكن أن يُقال فى هذا بوجوب الالتزام على طبق مفاد الأصل أيضاً؛ لأن مفاده فى كل من الطرفين أيضاً حكمٌ شرعى ظاهرى، فيجب الالتزام به على القول بوجوبها، فكيف يصح القول بالتنافى بينه وبين الحكم الواقعي.

هذا كله لو اكتفينا في وجوب الموافقه الالتزاميه بالموافقه على ما هو الواقع في البين ولو إجمالاً.

وأما لو كان المراد من وجوب الالتزام، هو الالتزام بكلِّ حكمٍ بعينه وبشخصه، فهو ساقط قطعاً، لأنه لا يمكن تحصيله إلا بأحد الطرق:

إما القول بالالتزام بخصوص أحدهما تخييراً، أو بخصوص واحدٍ منهما تعييناً، أو بكليهما، وفي جميعها إشكال .

فأما الأول: فلأنَّ كلَّ تكليف لا يدعو إلا إلى نفسه لا إلى نفسه أو ضده على نحو التخيير، لأنَّ الالتزام بضده ليس التزاماً به، ولا مقدّمه للالتزام به، فكيف يقتضيه التكليف ولو تخييراً؟!!

اللَّهُمَّ إلا- أن يُقال: إنَّ التكليف وإن لم يقتض الالتزام بضده أصلاً، إلا أنه لما وجب عند العقل الالتزام بالتكليف، ولم يمكن الالتزام به علماً، وجب الالتزام به احتمالاً، كما هو مقتضى القاعده في كلِّ مورد تعدّرت فيه الموافقه القطعيه، فإنَّ العقل يحكم بلزوم الموافقه الاحتماليه حينئذٍ، وهو وإن كان صحيحاً في غير المقام، لكنّه هنا غير مقبول، لأنه حينئذٍ لا يعدّ التزاماً لعين الحكم الذي قد فرض في أصل الدعوى، بل هو التزم بعينه احتمالاً كما يحتمل كونه ضده وهو خلف؛ لأنه كما يحتمل فيه الموافقه، يحتمل فيه المخالفه أيضاً لاحتمال كون الحكم الملتزم به غير حكم المولى، فيدور الأمر فيه بين محذورين:

إما تحقّق المخالفه الاحتماليه لترك الالتزام بما هو حكم المولى .

أو تحقّق الالتزام بضدّ حكمه.

والمفروض أنّ الالتزام بضدّ الحكم لا يكون أقلّ محذوراً من ترك الالتزام بحكم

المولى، لأنه تشريع محرم، وتدين بما لا يعلم ثبوته من قبل المولى كما لا يخفى.

أقول: ومن هنا ظهر الإشكال فى الالتزام بخصوص أحدهما تعييناً، لجريان المحذور المذكور فيه حينئذٍ، لأنه كما محتمل فيه الموافقه محتمل فيه المخالفه أيضاً .

وقد ظهر بما ذكرنا قوه الإشكال فى الاحتمال الثالث، وهو أن يقال بلزوم الالتزام بكل واحدٍ منهما تحصيلاً للموافقه القطعيه، لما قد عرفت بأنه يوجب القطع بحصول المخالفه القطعيه، وهى الالتزام بما ليس بحكم قطعاً، ويعدّ تشريعاً محرماً.

اللهمّ إلا- أن يُخدش فيه: بأن التشريع لا يجرى فيما يؤتى به تحصيلاً للواقع، بل يجرى فى إتيان ما لا يكون من الله مستنداً الى الله؛ لأنّ الالتزام بأنه حكم الله يكون مقدّمه لتحصيل الالتزام قطعاً بما هو الواجب، وهو أمرٌ ممدوحٌ عند العقلاء، ولو كان موجباً لتحقق الخلاف، كما قيل مثل ذلك فى حجّيه الشارع لكلام الثقة، فإنّ فيه مصلحه ولو كان يعلم أنّه قد يُخطئ، وينسب إليه ما لا يكون كذلك، لكن تلك المصلحه تجبره، هكذا يكون فى المقام أيضاً، بأن يكون الالتزام بالحكم الواقعي بعينه لازماً، ولو فى ضمن الحكم بالالتزام بضده، لتحصيل ذلك الواجب، فله وجه حينئذٍ.

لكن الإشكال حينئذٍ يكون فى أصل إثبات الدليل فى وجوبه كذلك .

هذا كله فيما يرد على استدلال الشيخ رحمه الله من الاشكال.

وأما الثانى اى الدليل الوارد فى كلام صاحب «نهايه الدرايه»: فلاّنه بعد ما فرض رحمه الله كون المخالفه العمليه للالتزام فى كلام الشيخ مختصاً بما إذا كان هناك تكليفٌ مولوى للالتزام، يكون فرض كلامه فيما لم يكن أمرٌ متوجّه للتكليف

بالالتزام، فإذا كان كذلك فلا معصية حينئذٍ حتى يقال في توجيهها إنَّ المخالفه الالتزامية توجب تحقُّق معصية التزامية للتكليف كالمخالفه العمليَّة، والإذن في المعصية كائنه ما كانت قبيحٌ، هذا إن أراد معصية نفس الالتزام.

وإن أراد معصية التزامية لنفس الحكم الواقعي الموجود في البين، كما هو الظاهر من كلامه، فإثبات الحرمة لمثل هذه المخالفه مع وجود الأصل الشرعي هو أوَّل الكلام، كما لا يخفى .

مع أنه رحمه الله قد فرض في أوَّل كلامه وجوب الالتزام بالحكم ولو إجمالاً، فنسأل منه عن مراده من هذا اللزوم :

فإن كان مقصوده هو اللزوم العقلي، فإنَّ العقل ولو سلّمنا حكمه في المقام، - فهو يحكم بوجود الالتزام بذلك الحكم على ما هو عليه في الواقع والنازل من عند الله، فمخالفته ليست إلاَّ عدم الالتزام والتدين، أو الالتزام والتدين بضدّه وخلافه، لا إجراء أصاله الإباحه والحليَّة في كلِّ واحدٍ من الطرفين ظاهراً إن كان الحكم الواقعي حراماً.

وإن أراد من اللزوم اللزوم الشرعي، فيرجع الإشكال الذي أورده على الشيخ رحمه الله على نفسه، حيث إنه قد فرض مورداً ليس له حكم تكليفي بالالتزام.

وعليه، فما ذكره الشيخ والعلامة الإصفهاني رحمهما الله تعالى من وجود المانع عن جريان الأصول لا يرجع إلى محصل.

وبالجملة: ظهر ممَّا ذكرنا أن الثمره المذكوره في المسأله غير صحيحه، أى القول بوجود الموافقه الأتزاميه ليست مانعاً للأصول واجرائها لا- في الشبهات الموضوعيه كما في أطراف العلم الإجمالي، ولا- في الشبهات الحكميَّة كما في دوران الأمر بين المحذورين، والله العالم.

فى وجوب الموافقه الالتزاميه وعدمه

فى وجوب الموافقه الالتزاميه وعدمه

الأمر الثالث: فيما لو التزمنا بأن الواجب عقلاً- أو شرعاً هو تحصيل الموافقه الالتزاميه، وكان هناك محذورٌ عقلى أو شرعى للالتزام بهما، فحينئذٍ هل يمكن دفع محذور عدم الالتزام بالحكم الواقعى بواسطه إجراء الأصول فى أطراف العلم الإجمالى، أو لا يكون إجرائها فى أطرافه دافعاً إلاً على وجه دائر؟

أقول: نسب صاحب «عنايه الأصول» إلى الشيخ الأعظم قدس سره أنه (ذهب هنا إلى جواز دفع محذور عدم الالتزام بواسطه إجراء الأصول فى أطراف العلم الإجمالى، إذا لم يستلزم مخالفه عمليته، كما فى دوران الأمر بين المحذورين، فيما إذا كانت الواقعه واحده، كالمراه التى يعلم حرمة وطئها أو وجوبه بالحلف، حيث إنه لا- يمكن المخالفه العمليه فى ذلك، فلا مانع من إجراء أصاله تعلق الحلف بها بالفعل أو الترك، هذا فى الشبهه الموضوعيه. أو فى مثل صلاه الجمعه إذا علم بأحد الحكمين من الحرمة والوجوب فى الشبهه الحكميه، حيث لا- يقدر على المخالفه العمليه، لأنه إما فاعل أو تارك لها، ولو كان تركها يأتينها بدون قصد القربه، إذ هو أيضاً تاركٌ بناءً على وضع أسامى العبادات على الصحيح إلاً الأعم، وإلاً كان الآتى بدون قصد القربه أيضاً فاعلاً وآتياً لا تاركاً، فبإجراء أصاله البراءه عن كل من الوجوب والحرمة، يرتفع الحكم الشرعى المعلوم بالإجمال، فلا يبقى حكمٌ حتى يجب الالتزام به عقلاً أو نقلاً(١).

أورد عليه المحقق الخراسانى: فى «كفايه الأصول» بأن رفع محذور عدم

الالتزام بواسطة إجراء الأصول في الأطراف مستلزمٌ للدور وهو محال.

بيان ذلك: إنّ جريان الأصل في كلّ واحدٍ من الأطراف، موقوفٌ على عدم محذور في ترك الالتزام، والحال أنّ عدم محذوريّه ترك الالتزام بالحكم موقوفٌ على جريان الأصل في كلّ واحدٍ من الطرفين، وهو دورٌ مستحيلٌ.

أقول: لكن الدقّه والتأمّل في كلام الشيخ صدره وذيله، يوصلنا إلى أنّه لم يعتمد على ما ذكره أوّلاً، لأنّه بعد ما ذكر في الفرائد اقتضاء جريان الأصول رفع الحكم بالالتزام عقلاً ونقلاً، فلا يبقى حكمٌ حتّى يجب الالتزام به، قال ما لفظه:

(ولكن التحقيق أنّه لو ثبت هذا التكليف أعنى وجوب الأخذ بحكم الله، والالتزام مع قطع النظر عن العمل، لم تجر الأصول لكونها موجهة للمخالفة العمليّة للخطاب التفصيلي؛ أعنى وجوب الالتزام بحكم الله، وهو غيرٌ جائزٍ حتّى في الشبهه الموضوعيّة، كما سيجيء، فيخرج عن المخالفة الغير العمليّة.. إلى آخره). (١)

فإنّ ملاحظه مجموع كلامه في المقامين يفيد أنّ ما ذكره أوّلاً في حكم المسأله لم يلتزم به، لاعتقاده بأنّ إجراء الأصول يوجب المخالفة العمليّة للخطاب التفصيلي، وهو وجوب الالتزام بحكم الله إن كان فيالبيين دليلٌ على وجوب الالتزام.

أقول: نعم، يرد على الشيخ قدس سره، أنّ إجراء الأصل في مورد العلم الإجمالي لا يستلزم نفي الحكم عن الالتزام، ولا يرفعه حتّى يقال إنّ لا يبقى حكمٌ حتّى يجب الالتزام به عقلاً أو نقلاً، لما قد عرفت من عدم التعارض بينهما.

ثمّ لو سلّمنا كون مختار الشيخ رحمه الله هو ذلك - أي أنّ إجراء الأصول يدفع ويرفع محذور عدم الالتزام عقلاً أو حرمة عدمه شرعاً، فكأنّه أراد القول بأنّ

الأصل الجارى فى كل طرف من الشارع يدل على أنه أجاز المخالفه وأباحها عقلاً وشرعاً، فلا محذور فى ترك الالتزام - فإنه لا يرد عليه ما أورده صاحب «الكفايه» من الدور المستحيل، لما قد عرفت منّا فى صدر البحث من أنّ وجوب الموافقه الالتزاميه وعدمه، موضوعٌ مستقلٌّ عن وجوب الموافقه العمليه وعدمه، لإمكان التفكيك بين الموضوعين، فلا مانع من الالتزام بعدم وجوب الموافقه الالتزاميه، ولو استفدنا عدم وجوبها من الأصل الجارى فى كل واحدٍ من الطرفين، فيما لم يستلزم المخالفه العمليه، كما فرضه الشيخ رحمه الله فى كلامه السابق لا اللاحق، كما استظهرناه، من دون أن يكون جريان الأصل موقوفاً على عدم محذور فى عدم الالتزام، كما توهمه صاحب «الكفايه»، مع أنه قد رجع عن إشكاله بقوله:

(اللهمّ إلا أن يُقال: إنّ استقلال العقل بالمحذور فيه، إنّما يكون فيما إذا لم يكن هنا ترخيصٌ فى الإقدام والإقحام فى الأطراف، ومعه لا محذور فيه، بل ولا فى الالتزام بحكمٍ آخر.. إلى آخره).

أقول: مع أنّ هذا الاستدراك لا ينفع فى دفع محذور الدور، لو كان أصل التوقف مسلماً ومفروضاً، لإمكان القول بأنّ ترخيص الشارع لذلك منوطٌ بعدم كون إجرائه فيه مستلزماً للمحذور العقلى، مع أنّ عدم المحذوريه فى ترك الالتزام بواسطه ترخيص الشارع، موقوفٌ على شمول أدله الترخيص للمورد، وهذا دورٌ واضح.

ولكن قد عرفت حقيقه الجواب من إنكار أصل التوقف من أول الأمر، كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا، عدم وجود دليلٍ على وجوب الموافقه

الالتزامية. وعلى فرض الوجود لا- يكون ذلك مانعاً عن إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي، ولا- في الدوران بين المحذورين، كما أنّ إجراء الأصول في الأطراف لو لم يستلزم محذوراً آخر، كان موجباً لدفع محذور الحكم بعدم الالتزام بالحكم الواقعي، من جهة أنّ الشارع قد رخص بترك الالتزام بذلك الحكم في مقام العمل، إلا أنّ أصل وجوب الالتزام لو كان واجباً لما كان ترخيص الشارع مزاحماً له من حيث التدين والالتزام، واللّه الهادي إلى سبيل الرّشاد.

الأمر السابع / في حجّيه قطع القطّاع ونحوه

الأمر السابع

في حجّيه قطع القطّاع ونحوه

يدور البحث في هذا الأمر على أنّه هل يمكن منع القطّاع عن العمل بقطعه في القطع الطريقي أو الموضوعي، أو لا يمكن ذلك مطلقاً، أو لا بدّ من التفصيل بين الأوّل منهما بعدم الإمكان، وبين الثاني بالإمكان؟ وجوهٌ وأقوال.

أمّا الوجه الأوّل: فقد ذهب إليه صاحب «منتهى الأصول» و «فوائد الأصول» تبعاً للشيخ الكبير كاشف الغطاء، حيث قال - على حسب نقل صاحب «عنايه الأصول» - بعد الحكم بأنّ كثير الشكّ لا اعتبار بشكّه: (وكذا من خرج عن العاده في قطعه أو ظنّه فيلغوا اعتبارهما في حقّه) (١).

وكذلك التزم به السيّد صدر الدّين في شرح «الوافيه» على حسب ما نقله عنه صاحب «عنايه الأصول» بقوله: (المعلوم هو أنّه يجب فعل شيء أو تركه، أو لا يجب إذا حصل الظنّ أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما، من جهه نقل قول المعصوم، أو فعله أو تقريره، لا أنّه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أيّ طريقٍ كان)، انتهى كلامه (٢).

وظاهر كلامه رحمه الله التزامه بالمنع عن حجّيه القطع الحاصل من غير طريق السماع عن المعصومين عليهم السلام، عن قولهم أو فعلهم أو تقريرهم عليهم السلام، أي القطع الحاصل من المقدمات العقلية، أو القياس والاستحسانات، فهو أيضاً ملحق

١- كشف الغطاء: ص ٦٤ (المقصد العاشر)، عنايه الأصول: ٣ / ٥٥ .

٢- عنايه الأصول: ج ٣ / ٥٣ .

بالبحث عن حجّيه قطع القطّاع الذى وقع فى عنوان البحث، فقد اختار ذلك لكن بتوجيه من «فوائد الأصول» بالمنع عن حجّيته من حيث نتيجته التقييد .

وأما الوجه الثانى: فقد ذهب إليه فى الجمله صاحب «نهايه الدرايه»، و«مصباح الأصول» حيث التزما بأنّ القاطع فى القطع الموضوعى لا يمكن منعه حال القطع عن العمل بقطعه فضلاً عن الطريقي.

أما المحقّق العراقى صاحب «نهايه الأفكار» فقد ذهب إلى جواز المنع عن الحجّيه فى الطريقي أيضاً، بمعنى أنّ قطعه غير معذور له بواسطه منعه عن العمل بقطعه الحاصل من طريق خاصّ، كالمقدمات العقلية لا المنع عن العمل حال القطع، فإنّه لا يلتفت فيه إلاّ ما يراه عند نفسه.

أقول: وكيف كان، فالمسأله فى الجمله خلافية، والحقّ أنّ القاطع حال قطعه لا- يمكن منعه، لأنّه لا- يرى إلّا- الواقع، وبمجرّد حصول القطع له يتبعه فى عمله ويرتّب عليه الأثر بلا- فرق بين القطع الطريقي والموضوعى بالنسبه إلى القاطع حال قطعه، وإن كان بالنظر إلى الجاعل يصحّ أخذ قطع خاصّ، ومن سبب مخصوص موضوعاً لحكمه، إلاّ أنّ القاطع حال قطعه لا يكون متوجّهاً إلى ذلك، فلعلّ نظر الشيخ قدس سره من دعوى عدم إمكان المنع عن الحجّيه فى قطع القطّاع، أو القطع الحاصل من غير السماع عن الصادقين عليهم السلام، هو عدم إمكانه بالنظر إلى حال قطعه، وهو صحيح.

ونظر من أجاز المنع كالشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمه الله ومن تبعه، إلى المنع بلحاظ حال قبل حصول القطع، بأنّ يُعلمه بأنّ القطع الحاصل من القياس وغيره مثلاً لا يكون معدّراً، أى لو أخطأ عن إصابه الواقع، فيما عمل لا يكون عذراً،

فلمولى أن يعاقبه ويؤاخذه، لأنه قد مشى طريقاً لا يكون حججه، وهو أمرٌ ممكن.

وهذا التوجيه بين الطائفتين لعله أحسن ممّا قد وجّهه صاحب «الكفايه»:

تارةً: بأنّهم أنكروا الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع - استشهد صاحب الكفايه لادعائه بكلام السيّد الصدر في موضعٍ من «شرح الوافيه» - لا حجّيه قطع القطّاع أو ما حصل من المقدّمات العقليه.

وأخرى: أنّهم أرادوا عدم جواز الاعتماد على المقدّمات العقليه، لأنّها لا تفيد إلاّ الظنّ، لا أنّها إذا أفادت قطعاً لا يكون حجّه.

لأنّ ملاحظه بعض كلماتهم ينادى بخلاف ما ادّعاه صاحب «الكفايه»، وإن كان الجمع الذى ذكره هنا أيضاً تبعاً للمحقّق العراقى لا- يخلو عن مخالفه لظاهر كلماتهم، لأنّ الشيخ الأعظم قدس سره أتعب نفسه الشريف فى نقل كلماتهم تفصيلاً، فبالمراجعه يظهر أنّ منعهم عن الحجّيه، يرجع فى الواقع إلى منع الكبرى، أى منع حجّيه قطع القطّاع، والقطع الحاصل من المقدّمات العقليه وإن كان ظاهر بعض كلماتهم يرجع إلى المنع عن الصغرى، أى لا يفيد القطع فى المقدّمات العقليه.

وبالجملة: وكيف كان، فالأولى أن يُقال:

إنّ حجّيه القطع وإن كانت مجعوله عندنا، لأنّها أمر اعتبارى، إلاّ أنّ القاطع لا يمكن منعه حال قطعه، ولو كان قطعه حاصلاً من طريق لا ينبغى حصوله منه، أو كان قطعه من صفات حاله كما لو كان قطعاً، بمعنى يحصل له القطع من طريق لو ألقى إلى غيره لما يحصل له القطع، لا القطّاع بمعنى من يحصل له القطع سريعاً، لكونه عالماً بالملازمات فى غالب الأشياء بالفراسه الفطريّه أو بالاكتساب إذ قطعه متعارف لأنّ من أطلع على تلك المبادئ يحصل له القطع أيضاً.

أقول: إذا بلغ الكلام إلى هنا في القطع، لا بأس بالإشارة إلى بعض مباحث حكم العقل من جهة الصغرى والكبرى، وما يناسب ذلك، فنقول وبالله الاستعانة:

إن للبحث في المقام جهات:

حقيقه الإدراكات

حقيقه الإدراكات

الجهة الأولى: يكون البحث فيها عن أن العقل هل يُدرك المصالح والمفاسد النفس الأمرية، وهل المصالح والمفاسد موجودة في الواقع، أم ليس في الواقع شيء؟

نُسب إلى جملته من الأشاعره إنكار الحُسن والقبح العقليين، وأنّ العقل لا يُدرك حسن الأشياء وقُبْحها، بل بالغ بعضهم بإنكار أصل الحسن والقبح للأشياء، وأنّ الحَسَن ما حَسَنه الشارع، والقبيح ما قُبِحَه، وأنّ الأحكام لا تدور مدار المصالح والمفاسد، بل الشارع يكون مقترحاً في أحكامه من دون أن يكون هناك مرجح وأنه لا مانع من الترجيح بلا مرجح.

أقول: وهذا القول حيث كان في غايه السخافه والسقوط، أعرض عنه المحققون من الأشاعره، والتزموا بثبوت المصالح والمفاسد، ولكن اكتفوا بالمصلحه والمفسده النوعيه القائمه بالطبيعه في صحّه تعلق الأمر ببعض أفراد تلك الطبيعه، وإن لم تكن لتلك الأفراد خصوصيه توجب تعلق الأمر بها، بل كانت الأفراد متساويه الإقدام بالنسبه إلى الطبيعه التي تقوم بها المصلحه، ويصحّ ترجيح بعض الأفراد على بعض بلا مرجح، بعد ما كان هناك مرجح في أصل الطبيعه، ومثلوا لذلك برغيفي الجائع، وطريقي الهارب، وكأسي العطشان، مع أنه ليس في

اختيار ذلك مرجح أصلاً؛ لأن المفروض تساوى الأفراد من جميع الجهات.

ومن العدلية فقد مال المحقق النائيني خلافاً للآخرين الى هذا الاستدلال اى لزوم وجود هذا الملاك فى الأشخاص والأفراد أيضاً؛ لأن الترجيح بلا مرجح إن كان محالاً، فإنه لا يكون فى ذلك فرق بين الأنواع والأشخاص والأفراد، لو حده الملاك فى المحذور، وتبعه فى ذلك العلامة البجنوردى والمحقق العراقى بقوله:

(مع فرض بطلان الترجيح بلا مرجح لا يرى العقل فرقاً بين النوع والشخص، فهما فى السخافه ستيان)(١).

هذا، وقد استدلوا لوجود المصلحة النوعية أو المفسده كذلك فى الأوامر والنواهي، بتواتر الأخبار على خلاف منكرى ذلك، فأشاروا بمثل حديث النبوى(٢): (ما من شىء يقربكم إلى الجنة ويبعدكم عن النار إلا أمرتكم به) الروايه.

مضافاً إلى أن حكمه البارى عز اسمه وجل شأنه تقتضى أن لا يحكم على العباد بالأمر والنهى إلا عن مصلحه ومفسده؛ لأن الحكيم لا يفعل شيئاً إلا عن حكمه وعله ومصلحه، كما أن القرآن مشحون من ذلك من توصيف الله تبارك وتعالى بالعليم الحكيم، بل بعض الآيات يصرح بأن فعل الله تبارك وتعالى كان عن تفصيل وتحكيم، بل إن الكتابين من التكوين والتشريع، ومن الأنفس والآفاق كانا على الإتيان والحكمه، فانظر ما ورد فى سورة هود حيث قال تعالى: «الآر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ»(٣).

١- حاشيه فوائد الأصول: ج ٣ / ٥٨ .

٢- وسائل الشيعه: ج ١٢ / الباب ١٢ من أبواب مقدمات التجاره، الحديث ٢.

٣- سورة هود: الآية ١ .

أقول: إذا عرفت الحال من ضعف القول بعدم وجود المصلحة والمفسده في الأمور به والمنهَى عنه، تعرف ضعف دعوى تبعيته الأوامر والنواهي لمصالح في نفسها من دون أن يكون هناك مصلحة في المتعلق، ومن ادعى هذه المقالة وإن لم يدعيها كليته وفي جميع الأوامر والنواهي، بل ادعاها على نحو القضية الموجبه الجزئية، ومثل لها بالأوامر الامتحانية، حيث إنه ليست في متعلقاتها مصلحة، لكن التزم بأنه لا بد من أن تكون هناك مصلحة في نفس الأمر والجعل.

و: الإنصاف فساد هذه الدعوى، لأنه :

أولاً: لو كان الأمر كذلك، لَلزِمَ أن تتحقق المصلحة بصرف وجود الأمر بلا انتظار لشيء آخر، مع أن الأوامر الامتحانية ليست كذلك، فإن المصلحة فيها إنما تكون قائمه أظهار العبد الإطاعه، وكونه بصدد الامتثال للأمر الصادر، وهذا المعنى لا يتحقق إلا بالجرى على وفق ما تعلق به الأمر، وأين هذا من كون المصلحة في نفس الأمر؟!

وقد يقال في جوابهم ثانياً: إن المصلحة الناشئه من قبل الأمر يكون معلولاً للأمر، فكيف يكون مقتضياً له وفي سلسله عله.

أقول: ولكنّه لا- يخلو عن إشكال؛ لأنّ المصلحة تكون واقعه في مرحله العلل دائماً، وتكون الأوامر كاشفه لها، غايه الأمر قد تكون المصلحة في المتعلق عله لتحقيق الأمر، وقد تكون المصلحة في وجود نفس أوجبت وجوده، فلا- تكون المصلحة حينئذ معلوله له، بل تكون واقعه في سلسله العلل.

وثالثاً: يبقى بقيه الأوامر والنواهي غير الامتحانية بلا مصلحة ومفسده، لا في المتعلق ولا في نفسها، وهو أيضاً فاسد.

ورابعاً: ليس على مذهبهم ما فيه مفسده لا فى الأوامر ولا النواهي؛ لأنّ النواهي صارت فى صدورهما مصلحه، مع أنّ المفسده موجوده فى بعض الأشياء.

و: كيف كان، فإنّ فساد هذه الدعوى التى قد صدرت عن جملة من الأشاعره على ما ببالى واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان، لما قد حقّقنا فى محلّه بأنّ الأوامر الامتحانيه أيضاً تكون المصلحه فى متعلّقاتها، غايه الأمر يتفاوت متعلّقاتها مع سائر الموارد من الأوامر، فاطلب توضيحه من مظانّه.

أقول: نُسب إلى بعض من الأشاعره أنّ الترجيح بلا مرجّح لا يكون محالاً، بل المحال هو الترجيح بلا مرجّح، قال القوشجى فى «شرح التجريد» فى بيان أنّ الأجسام حادثه: (وفزقوا بين الترجيح بلا- مرجّح وبين الترجيح من غير مرجّح، قالوا ترجّح أحد المتساويين من طرفى الممكن بلا سببٍ مرجّحٍ من خارج ضرورى البطلان، كيف لا ولو جوزناه ينسدّ باب إثبات الصانع، وأمّا الترجيح من غير مرجّح، أى من غير داعٍ لا- من غير ذاتٍ متّصفٍ بالترجيح، فليس بمُحال، بل المؤثّر إذا كان مختاراً فهو يرجّح بإرادته أى مقدورٍ شاء.. إلى آخره)(١).

ولكن يرد عليه أيضاً: بأنّ المختار بالإرادة وإن رجح ذلك الفرد بالإرادة، إلا أنّ الإراده على الفرض كانت متساويه بالنسبه إلى الفردين مثلاً، فكيف تتعلّق بهذا دون ذاك، مع فرض عدم مرجّحٍ فى البين لأحدهما، فغايه الأمر تنتهى إلى ما لا يكون مرجّحاً لأحدهما على الآخر.

فالأولى هو أن يُقال: إنّ الكلام يدور حول حقّ الله تبارك وتعالى لا حقّ العباد، ومن الواضح أنّ الله تبارك وتعالى لا يقدم شيئاً ولا يؤخّر آخر إلا عن علمٍ

بأصلحيته، وعلمه بذلك يعدّ عين ذاته، والمراد بالأصلح هو الأصلح بالمخلوق، فلا يلزم استكمالته تعالى بأمر زائد على ذاته، ليكون المراد من الاستحالة التي ادّعاها هو الترجيح بلا مرجح، حتّى في الأفراد والأشخاص، فضلاً عن طبيعته النوعية، فلا يصدر عن الشارع في واقعه أمرٌ ولا- نهى للعباد إلاّ عن مصلحه أو مفسده، كما أنّ الأخبار الصادره عن أهل البيت عليهم السلام مبينه لذلك بألسنه مختلفه، حيث لا يسمح المقام والمجال في توضيح المقال، فالأحسن إيكال بيان ذلك إلى موضعه ومحلّه من علم الكلام.

أقول: بعد إثبات ما ذكرناه آنفاً من وجود المصالح والمفاسد في متعلقات الأحكام، تصل نوبه الكلام إلى أنّ عقول البشر هل يمكن أن تدرك تلك المصالح والمفاسد والمناطق والملاكات ولو على نحو القضية الموجبه الجزئيه أو لا قدره لها لتدرك شىء منها؟

ومنشأ هذا الاختلاف يظهر عند قول الأخباريين الذين ناقشوا في إمكان الوصول إلى الأحكام الشرعيه بواسطه القطع الحاصل من المقدمات العقلية، وعليه فيقع البحث حينئذٍ في مرحلتين:

إحدهما: من حيث الصغرى، وهى أنّ العقل هل يدرك أو لا؟

وثانيتهما: من حيث الكبرى، وهى مع فرض تسليم الإدراك هل هو حجّه أى يصحّ الحكم على ال-مدرك العقلي بالحجيه أو لا يصحّ أصلاً؟

أمّا الكلام في المرحله الأولى، فنقول إنّ الإدراك العقلي:

تارة: يكون المراد منه هو إدراك العقل وجود المصلحه أو المفسده في فعلٍ من الأفعال، فيحكم بالوجوب عند إدراكه وجود المصلحه، وبالحرمة عند إدراكه

وجود المفسده، وهذه القضيّه من الموارد المتنازع فيها بين الأشاعره وبين المعتزله والإماميه، حيث إنّ الجماعه الأولى تقول إنّ العقل عاجزٌ عن إدراك المصالح والمفاسد، ولكن قد عرفت فساد المبنى والدعوى، لأنّ في الأفعال في حدّ ذاتها مصالح ومفاسد كامنه، مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه، وأنها تكون عللاً للأحكام ومناطاتها، ولا سبيل إلى إنكار إدراك العقل لتلك المناطات بنحو الموجه الجزئيّه، نعم قد لا ينتهي إدراك العقل إلى الحكم بثبوت الحكم الشرعي، إذ قد تكون المصلحه الـمُدرّكه بالعقل مزاحمه بالمفسده وبالعكس، فضلاً عن أنّ العقل عاجزٌ عن الإحاطه بجميع المصالح والمفاسد وجميع المزاحمات والموانع، فبمجرّد إدراك مصلحه أو مفسده لا يمكن الحكم بوجود حكم شرعي على طبق ما أدركه. ولعلّ هذا هو المراد من قول الإمام زين العابدين عليه السلام لأبي حمزه الثمالي: «إنّ دين الله لا يُصاب بالعقول الناقصه»^(١)، وكذلك قوله عليه السلام: «ليس شيءٌ أبعد من دين الله عن عقول الرّجال»، وكذلك قوله عليه السلام: «ليس شيءٌ أبعد من القرآن عن عقول الرّجال»^(٢).

وعليه، فإن كان مراد الأخباريين من عدم حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقليه هذا المعنى، فهو حقّ وصحيح.

وأخرى: يكون المراد منه الإدراك هو إدراك العقل الحُسن أو القبح في الأشياء كإدراكه حُسن الطاعه وقبح المعصيه، وإدراكه لحسن العدل وقبح الظلم، المسمّى بالمستقلّات العقليه، فعلى طبقه يحكم الشرع في مورد الحُسن بالوجوب،

١- البحار: ج ٢، الباب ٣٤ من أبواب العلم، الحديث ٤١ ص ٣٠٣.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٩.

وفى مورد القبيح بالحرمة، وهذا ما نبحت عنه فى الجبهه الثانيه عند ذكر بيان ثبوت الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع وعدمه.

وثالثه: يكون المراد منه الإدراك هو ما يُدركه العقل أمراً واقعياً، مع قطع النظر عن ثبوت حكم شرعى، نظير إدراكه لاستحاله اجتماع النقيضين أو الضدين، ويسمى هذا بالعقل النظرى، فبضميمه حكم الشرع إليه الذى هو بمنزله الصغرى يُستكشف الحكم الشرعى فى مورده، وهو مثل إدراك العقل الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدّمته، أو وجوب شىء وحرمة ضده، فإذا ثبت وجوب شىء بدليل شرعى، فلا محاله يحصل له القطع بوجوب مقدّمته، وبحرمة ضده أيضاً، إذ العلم بالملازمه والعلم بثبوت الملازم، علّه للعلم بثبوت اللازم، ويُسمى هذا الحكم بالحكم العقلى غير المستقل، لكون إحدى مقدّمته شرعيه، حيث تنضم إلى ما هو حكم العقل، فهذا القسم من الإدراك حقٌ ولا غبار عليه .

هذا تمام الكلام فى المرحله الأولى من جهه أنّ العقل قادر على الإدراك.

وأما الكلام فى المرحله الثانيه: وهى البحث عن الكبرى؛ أى حجّيه القطع مطلقاً، سواء كان حاصلًا من الكتاب والسنة أو من غيرهما، وسواء كان قطع القطاع أو غيره؛ فيدور البحث فى أنّه هل يمكن المنع عن العمل به مطلقاً أو لا يمكن، والبحث فيه يكون فى مقامين:

تارة: فى مقام الثبوت.

وأخرى: فى مقام الإثبات، إن قلنا بإمكانه فى الأول .

المقام الأول: قد ذكرنا أنّ الشيخ الأنصارى رحمه الله وتبعه كثير من الأصوليين ذهبوا إلى عدم إمكان المنع عن العمل بالقطع فى غير الموضوعى منه، بأى طريق

حصل، ولو من غير الكتاب والسنة، ولأى شخص حصل، ولو كان قطع القطاع، وعليه فلا يبقى مورد للبحث عن مقام الإثبات، لأنه فرع إمكان ذلك، وقد ثبت عدم إمكانه.

وأما على مسلك من أجاز المنع مثل المحقق النائيني، ولو بصورة متمم الجعل، ونتيجة التقييد، أو أجاز المنع من جهة عدم معذريته قطع خاص إذا حصل من طريق خاص، كما عليه المحقق العراقي وأيدناه، فللمنع والإثبات والنقض والإبرام من طريق الأدلة والاستظهار مجالاً واسعاً، ولذلك ترى أنّ المحقق النائيني رحمه الله حمل منع الأخباريين عن العمل بالقطع من غير الكتاب والسنة بواسطة الاستدلال بالأخبار الواردة في المنع على العمل بالقياس، كما في روايه أبان بن تغلب، وهذا ما نبحت عنه في المقام الثاني .

المقام الثاني: البحث فيه يدور حول ما استدللّ به لإثبات المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية، لأننا قد اخترنا جواز المنع قبل حصول القطع، بمعنى عدم معذوريته، وفاقاً لأستاذنا السيد الداماد قدس سره والمحقق العراقي قدس سره، فللبحث فيه عندنا مجالاً واسعاً، فقد استدللّ لذلك بثلاث طوائف من الأخبار:

الطائفة الأولى: هي الأخبار التي تدلّ على المنع عن العمل بالقياس والاستحسانات من قبيل روايه أبان بن تغلب وغيرها، وأخبارها المذكورة في الباب السادس من أبواب صفات القاضي من كتاب «وسائل الشيعة»، وروايه أبان تتحدّث عن ديه قطع إصبع المرأة حيث حكم الإمام عليه السلام في قطع الأصابع الثلاثة لكل واحدٍ منها بعشره دنانير، وأما في قطع الرابع فقد حكم عليه السلام بأنّ الديه عشرين ديناراً، وذلك أثار استغراب السائل حيث قائل إنّّه كان يسمع ذلك في العراق،

ويظنّ أنّ قائله شيطان، فنهروه الإمام عليه السلام عن ذلك، وقال له: «إنّك أخذتني بالقياس...»، ونظائر ذلك حيث تدلّ على المنع عن العمل بالقطع إذا حصل من القياس ونحوه.

وفيه: أنّ صاحب «مصباح الأصول» اورد عليه:

أولاً: إنّ روايه أبان ضعيفه السند، فلا يصحّ الاعتماد عليها.

وثانياً: أنّ لا- دلالة لها على كونه قاطعاً بالحكم، نعم يظهر منها أنّه كان مطمئناً به حيث قال: «كنا نسمع ذلك بالكوفة ونقول إنّ الذي جاء به شيطان!».

وثالثاً: إنّ ليس فيها دلالة على المنع عن العمل بالقطع على تقدير حصوله لأبان، لأنّ الإمام عليه السلام قد أزال قطعه ببيان الواقع، وأنّ قطعه مخالفٌ له، وذلك يتفق كثيراً في المحاورات العرفية أيضاً، فربّما يحصل القطع بشيء لأحدٍ ويرى صاحبه جهله المركّب لا للمنع عن العمل بالقطع على تقدير بقائه، انتهى كلامه (١).

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

- ١ - أمّا كون الرواية ضعيفه السند، فهو غير ضائر بعدما كانت الرواية معمولاً بها عند الأصحاب؛ لأنّهم قد أفتوا على طبقها.
- ٢ - وأمّا حصول القطع لأبان وعدمه، فهو ممّا لا ننكر عدم حصوله، لإمكان أن يكون على حدّ الاطمئنان، مع أنّ الظاهر أنّه كان قاطعاً بالخلاف، لما ورد في كلامه أنّه كان ينسب القول إلى الشيطان.
- ٣ - وأمّا عدم دلالة على المنع عن العمل بالقطع إذا حصل بالقياس، ففيه خلاف جدّاً؛ لأنّ دلالة على المنع :

١- مصباح الأصول: ج ٢ / ٦٠.

تارةً: بملاحظه حال أبان، بأنه قد يدلّ على كون قطعه كذلك المتّخذ من القياس كان عذراً له أو لا، فمثل هذا لا يتناسب مع علوّ شأن أبان ورفع مقامه في الفقه - حيث ورد في الحديث في حقه: «يا أبان اجلس في المسجد وافِتِ بالناس»، كيف لا يعلم أبان عدم جواز أخذ الفقه من القياس، ولعلّ الإمام عليه السلام بتوبيخه بقوله: «بأنّك أخذتني بالقياس» أراد عليه السلام تذكيره على ما هو مرتكز في قراره نفسه من عدم جواز ذلك، فعلى هذا التقرير يشمل المنع له، ولم يكن هو أيضاً معذوراً لو عمل بذلك القطع، إلا أن يكون غفلته عذراً له، وهو محلّ تأمل.

وأخرى: بملاحظه أنّ أبان كان لا يعلم قبل ذلك عدم جواز الاعتماد على القياس، خصوصاً مع ملاحظه دفاعه عن مذهب أهل البيت عليهم السلام في العراق، حيث كانت الإشاعات والافتراءات ضدّ أهل البيت عليهم السلام ومذهبهم كثيره، ولذلك ظنّ أبان أنّ هذه المقولة أيضاً من تلك الإشاعات، فنفاها بشدّه ونسب قائلها إلى الشيطان، ولذلك وبّخه الإمام عليه السلام، وعليه لا يكون محذوراً لو عمل بقطعه من طريق القياس قبل تنبيه الإمام عليه السلام له، لقصوره بجهله، لما قد عرفت على مختارنا بأنّ المنع عن العمل يصحّ قبل تحقّق القطع، كما في مورد الروايه لا بعده، فلو فرض حصول القطع له قبل ذلك، لما كان مقصّيراً في العمل بقطعه، ولكن هذا بالنسبه إلى حال أبان.

وأما بالنسبه إلى استفاده الحكم لما بعد ذلك لأبان وغيره من المنع عن العمل بالقياس، حتّى لو انجرّ إلى القطع وعمل به، فإنّ عدم معذوريّه ذلك أمرٌ مسلمٌ عندنا، وهذا هو المطلوب من هذه الروايه ونظائرها، الوارده في المنع عن العمل بالقياس والاستحسان.

الطائفة الثانية: الأخبار التي تدلّ على اشتراط الولاية في جواز العمل بالقطع.

الطائفة الثالثة: الأخبار التي تدلّ على أنّ البلاغ من الحجّة.

أقول: أمّا الأولى فهي مربوطه بمرحلة قبول العمل، والثانية عبارته عن نهى العمل بالقياس والاستحسان، وبالتالي فهما غير مرتبطتان بالبحث في المقام.

في الملازمة بين حكم العقل والشرع

في الملازمة بين حكم العقل والشرع

المقام الثالث: قد ذكرنا في الجهد الأولى وجود حكم العقل الاستقلالي، وأنّ العقل قادرٌ على إدراك بعض الأمور مثل حسن الأشياء وقبحه كحسن العدل وقبح الظلم ونظائرهما، والآن نبحت في أنّه إذا أدرك العقل ذلك، فهل يوجب ذلك حكم الشرع على طبقه حتّى يكون الأمر في كلّ موردٍ حكم العقل بحسنه حكم الشرع بوجوبه، وكلّ ما حكم بقبحه حكم الشرع بحرمة، أم ليس هناك ملازمة بينهما؟

وأيضاً يقع البحث في أنّه هل هناك ملازمة واقعيّة بين حكم العقل وحكم الشرع أو لا ملازمة أصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً، أو أنّ الملازمة الموجوده ملازمه ظاهره لا واقعيه؟ وجوه وأقوال.

أقول: ذهب إلى الوجه الأوّل المحقّق النائيني رحمه الله تبعاً لجماعه من الأصوليين خلافاً لبعض الأخباريين والأصوليين، ولعلّ منهم الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني رحمهما الله على ما بيّالي، حيث أنكروا الملازمة على النحو المطلق والتزموا بأنّه لو كانت هناك ملازمة فهي ظاهريه لا واقعيه، وهذا هو الحقّ كما عليه المحقّق

العراقي رحمه الله ، وقد ذكروا لذلك وجوهاً متعدّده، ونكتفى بذكر ما أورده المحقّق النائيني في فوائده نقلاً عن صاحب «الفصول»، قال: (إنّ العقل وإن كان مُدركاً للمصالح والمفاسد، والجهات المحسنه والمقبحه، إلاّ أنّه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع، ولم يصل العقل إلى تلك الموانع والمزاحمات، إذ ليس من شأن العقل الإحاطه بالواقعيات على ما هي عليها، بل غايه ما يُدركه العقل هو أنّ الظلم مثلاً له جهه مفسده فيقبح، والإحسان له جهه مصلحه فيحسن، ولكن من المحتمل أن لا تكون تلك المفسده والمصلحه مناطاً للحكم الشرعي لمقارنتها بالموانع والمزاحم في نظر الشارع، فربّما تكون مصلحه ولم يكن على طبقها حكمٌ شرعيّ، كما يظهر من قوله صلى الله عليه وآله: «لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك»^(١)، وقوله صلى الله عليه وآله: «إنّ الله سكت عن أشياء ولم يسكت عنها نسياناً... الخبر»^(٢)، فإنّ الظاهر منه هو أنّه تعالى سكت مع ثبوت المصلحه والمقتضى في تلك الأشياء، والمراد من السكوت هو عدم جعل الحكم، فمن المحتمل أن يكون المورد الذي أدرك العقل جهه حسنه أو قبحه، كان من الموارد التي سكت الله عنها، وربّما يكون حكمٌ بلا مصلحه في المتعلّق، كما في الأوامر الامتحائيّه، والأوامر الصادره تقيّه، وغير ذلك ممّا حكاه في التقريرات عن الفصول من الوجوه السّته التي أقامها على منع الملازمه الواقعيّه بين حكم العقل وحكم الشرع والتزم بالملازمه الظاهريّه، ببيان أنّ مجرد احتمال وجود المانع والمزاحم لما أدركه العقل، لا يكون عذراً في نظر العقل، بل لا بدّ من البناء على

١- بحار الأنوار: ج ٨٠، الحديث ١٨ ص ٣٤٠ باب سنن الوضوء وآدابه.

٢- نهج البلاغه، قصار الحكم: ١٠٥ .

الملازمه إلى أن يتبين المانع والمزاحم، فلو خالف وصادف عدم المزاحم، كان عاصياً، وهو المراد من الملازمه الظاهريه، انتهى المحكى عن «الفصول» (١).

ثم اعترض عليه المحقق النائيني قدس سره بقوله: (ولا يخفى عليك ضعفه، فإن الكلام إنما هو في المستقلات العقلية، والعقل لا يستقل بحسن شيء أو قبحه إلا بعد إدراكه لجميع ما له دخل في الحسن والقبح، ودعوى أن العقل ليس له هذا الإدراك، ترجع إلى منع المستقلات العقلية، ولا سبيل إلى منعها، فإنه لا شبهه في استقلال العقل بقبح الكذب الضارّ الموجب لهلاك النبي صلى الله عليه وآله، مع رجوع نفع إلى الكاذب، ومع استقلال العقل بذلك يحكم حكماً قطعياً بحرمة شرعاً، لأن المفروض تبعيته الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد، وقد استقل العقل بثبوت المفسده في مثل هذا الكذب، ومعه كيف يحتمل تخلف حكم الشارع، وما ذكر من الموارد التي يثبت فيها المصلحه، ولم يكن على طبقها حكم شرعي، لا يرد نقضاً على ما ذكرناه، فإننا لا ننكر أنه يمكن أن تكون للمصالح والمفاسد النفس الأمريه موانع ومزاحمات، فإن ذلك ممّا سبيل إلى إنكاره، وإنما ندعى أنه يمكن موجبه جزئيه إدراك العقل لجميع الجهات، من المقتضيات والموانع والمزاحمات، ودعوى أنه مع ذلك يحتمل أن يكون من الموارد التي سكت الله عنها، ممّا لا يلتفت، وكيف يكون ممّا سكت الله عنها، مع أن العقل رسول باطن وقد استقل به.

وأما ما ذكره من الموارد التي كان هناك حكم ولم يكن مصلحه، فهو ممّا لا يصغى إليه، فإنه لا يُعقل حكم بلا مصلحه، غايته أن المصلحه قد تكون خفيه لم يطلع عليها العقل.

وأضعف من ذلك كله، دعوى الملازمه الظاهريه، فإن احتمال المانع والمزاحم إن تطرّق عند العقل، فلا يكون مستقلاً ولا حكم له بالقبح والحسن مطلقاً لا واقعاً ولا ظاهراً، وإن لم يتطرّق فيستقلّ ويعلم بالملازمه الواقعيه، ولا معنى للملازمه الظاهريه، إلا أن تبنتى على قاعده المقتضى والمانع الفاسده من أصلها، كما سيأتى فى محلّه إن شاء الله تعالى.

فتحصّل: أنه لا سبيل إلى منع الملازمه بعد الاعتراف بتبعيّه الأحكام للمصالح والمفاسد، وبعد الاعتراف بإدراك العقل لتلك المصالح والمفاسد(١).

أقول: ولكن الإنصاف هو عدم ثبوت الملازمه الواقعيه بين حكم العقل والشرع، لأنه لا شبهه فى أن العقل بعد استقلاله بدرك المفسده غير المزاحمه يقبّح العمل، ويلوم الفاعل على فعله، ولكن مع ذلك لا يلزم أن يكون ذلك تمام المنطاط فى حكم الشارع، إذ ربّما يشاهد أن الشارع يرى مصلحه فى صبره فى ارتكاب العبد للقبیح لمصلحه أعظم، ولكنّ العقل لم يُدرکه، فمثل هذا لا يوجبُ منع استقلال العقل عن حكمه بقبح العمل، بل العقل يحكم دون الشارع، ومجرّد تبعيّه الحكم من المولى لمفسده المتعلّق لا ينافى ذلك، إذ معنى التبعيّه عدم حكمه بدون المفسده، لا حكمه بمجرّد وجودها.

ومن هنا ظهر أنّ مبادئ الحكم عند العقل ربّما تكون دائرته أوسع من مبادئ الحكم العقليلدى الشارع، ومع هذا الاحتمال كيف يستقلّ العقل بالملازمه واقعاً؟

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ العقل إنّما يكون رسولاً باطنياً عند إحراز أنّ الشارع اعتمد فى بيان مرامه إلى حكم عقله وإلا لولا ذلك بل حتّى لو احتمل عدم

الاعتماد، وكان صبره لمصلحهٍ أعظم من قبح العمل، لما كان العقل حينئذٍ رسولاً باطياً، فالالتزام بالملازمه الظاهريه كما عليه صاحب «الفصول» والمحقق العراقي بمعنى كون حكم العقل عليه حجّه في وجوب المتابعه إلى أن يظهر خلافه من وجود مانعٍ ومزاحم، فهو أمرٌ غير مستنكر، فلو لم ننكر أصل الملازمه مطلقاً، فلا أقلّ من الظاهريه منها دون الواقعيه، فليتأمل.

الأمر الثامن / حجّيه العلم الإجمالي وتنجزه

الأمر الثامن

حجّيه العلم الإجمالي وتنجزه

أقول: يدور البحث في المقام حول تنجز العلم الإجمالي وحجّيته كالتفصيلي، فالبحث في هذا الأمر يقع في مقامين:

أحدهما: في إثبات التكليف وثبوته وتنجزه بالعلم الإجمالي وعدمه.

والثاني: في سقوط التكليف بالامتنال الإجمالي بعد الفراغ عن ثبوته مع إمكان الامتنال التفصيلي، كما إذا كان المكلف متمكناً من تعيين تكليفه بالقصر أو التمام، أو بتعيين قبله ولو بالسؤال فلا يسأل، ويجمع بينهما في الأوّل ويأتي بالأربعة مثلاً في الثاني .

والتحقيق: هنا خلافٌ بين الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني، فقد خالف الأخير الأوّل فيما ينبغي طرحه في المقام، وما ينبغي طرحه في باب الاشتغال، أمّا الشيخ رحمه الله فقد التزم بأنّ المناسب هنا هو البحث عن حرمة المخالفه القطعيه وعدمها، والمناسب هناك هو البحث عن وجوب الموافقه القطعيه وعدمها، وخالفه في ذلك المحقق الخراساني وقال: بأنّ المناسب هنا هو البحث عن كون العلم الإجمالي هو مقتضياً للتنجز أو علّه تامّه له، والبحث هناك يكون بعد الفراغ عن كون العلم الإجمالي مقتضياً لا علّه تامّه، وأنّه هل المانع موجودٌ ليمنع عن اقتضاءه أم لا ؟

أقول: ونحن قبل بيان ما هو الأنسب منهما أو غيرهما، نذكر مقدّمه ينبغي الإشارة إليها في المقام، وهي: أنّ البحث عن وجوب الموافقه القطعيه وحرمة

المخالفه القطعيه لا- يكون منفصله بعضه عن بعض لوجود الملازمه بينهما. لوضوح أنه من ذهب إلى وجوب الموافقه القطعيه، فلا محيص له إلا من الالتزام بحرمة المخالفه القطعيه، إذ لا ينفك وجوب الموافقه عن حرمة المخالفه، كما لا ينفك القول بعدم حرمة المخالفه القطعيه عن القول بعدم وجوب الموافقه القطعيه، إذ لا- يمكن الالتزام بوجوب الموافقه القطعيه وعدم حرمة المخالفه، وهو واضح.

فإذا لاحظنا هذه المقدمه، والتزمنا بوجود مثل هذه الملازمه، لكانت النتيجة المترتبه عليها هي الحكم بصحة ما التزم به المحقق الخراساني صاحب «الكفايه»، وإن كان يمكن الإشكال عليه بأن لازم ما ذكره هو أن من جعل العلم الإجمالي عله تامه للتنجز كالتفصيلي، لا- يبقى له مورد للبحث عن وجود المانع في باب الاشتغال؛ لأن الفرق بين العله التامه والافتضاء كان في ذلك، حيث لا- يمكن التفكيك بين التنجز وبين العلم في الأول، فلا مجال لفرض وجود المانع وعدمه، لاستلزامه التفكيك بين العله والمعلول وهو محال، بخلاف الثاني حيث أن فيه مجالاً لطرح ذلك، فإن لم يتحقق المانع وكان الشرط موجوداً أصبح التأثير فعلياً، مع أننا نشاهد أن كثيراً من الأصوليين التزموا بالعليه التامه في المقام، وبرغم ذلك طرحوا الإشكال والبحث عنه، في باب الأشتغال ولا يخفى أن حمل كلامهم على صورته الفرض، والتعليق على صورته الافتضاء لا يخلو عن بُعد.

أقول: الأولى عندنا هو جعل وجه الفرق بين البابين في جهه البحث، وهو :

أن البحث في المقام يكون من ناحيه تأثير العلم بالنسبه إلى التكليف من حيث الموافقه والمخالفه له، وأنه هل يكون له الافتضاء لذلك، أم يكون عله بالنسبه إليهما، أو يجب التفصيل بينهما بالافتضاء بالنسبه إلى الأولى، والعليه

بالنسبة إلى الثانية؟ ولكل واحدٍ من الثلاث قائل.

وأنَّ البحث هناك إنما يكون بلحاظ حال الشكِّ والجهل بالنسبة إلى المتعلِّق، وأنَّه:

هل يوجب ذلك جواز إجراء الأصول فيه وترخيص الشارع له؟

أو هل يشمل ظاهر أدلَّة الأصول الشكِّ في أطراف العلم الإجمالي كما يشمل الشبهات البدويَّة أم لا، ونظائر ذلك؟

وكيف كان جهه البحث فيهما تكون متعدده ومتفاوته وإن كان بعض خصوصيات البحث مشتركه بينهما، وهو لا يوجب الاتِّحاد كما هو واضح.

نظريَّة المحقِّق الخميني: التزم سيِّدنا الأستاذ رحمه الله بأنَّ الفارق بين البابين وما يناسبهما من البحث شيءٌ آخر سوى المذكور آنفًا، فقد ذكر في «تهذيب الأصول» بعد تقسيم الكلام إلى المرحلتين:

(أمَّا الأولى: فاعلم أنَّه قد يُطلق العلم الإجمالي ويُراد منه القطع الوجداني بالتكليف الذي لا يحتمل فيه الخلاف، ولا يحتمل رضا المولى بتركه، وقد يطلق على الحجِّه الإجماليَّة، كما إذا قام الدليل الشرعي على حرمة الخمر على نحو الإطلاق، ثمَّ علمنا أنَّ هذا أو ذاك خمْرٌ، فليس في هذه الصورة علمٌ قطعيٌّ بالحرمة الشرعيَّة التي لا يرضى الشارع بتركه، بل العلم تعلُّق بإطلاق الدليل، والحجِّه الشرعيَّة والإجمال في مصداق ما هو موضوع للحجِّه الشرعيَّة، وحينئذٍ فالعلم بالحرمة غير العلم بالحجِّه، فما هو المناسب للبحث عنه في المقام هو الأوَّل، كما أنَّ المناسب لمباحث الاشتغال هو الثاني)(١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: من وضوح عدم الفرق فى متعلق العلم بين أن يكون نفس التكليف، وبين ما يوجب إثبات التكليف من الجبهه من حيث الحجّيه والتنجز، فكما أنّ العلم المتعلق بنفس التكليف يكون حجّه، كذلك العلم المتعلق بالحجّه، ووجود الفرق بينهما فى بعض الآثار غير مرتبط بما نحن بصدده كالعلم التفصيلى حيث يكون منجزاً سواءً كان العلم الحاصل بالتكليف علماً وجدائياً أو علمياً وتعبدياً أى بواسطة قيام الحجّه الشرعيه عليه كما لا يخفى .

وثانياً: من أنّه لو كان الأمر كما قاله سيّدنا الأستاذ رحمه الله لزم منه أن لا يكون البحث فى جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى الذى يبحث فى باب الاشتغال منحصراً فى خصوص العلم الإجمالى بالحجّه، بل التكليف مستقلاً، وإثبات المدعى على عهده مدعىه، لوضوح عدم الفرق من حيث البحث من جهه جريان الأصول وعدمه بين القسمين من العلم، حيث يصحّ البحث من حيث عموم أدلّه الأصول، وأنّها هل تشمل صوره العلم الإجمالى بكلا قسميه أم أنّها مختصّه بالشبهات البدويّه؟ وبالجملة: فما ذكره لا يصحّ جعله وجهاً للفرق بين البابين من حيث البحث.

فى اقتضاء العلم بنفسه الحجّيه وعدمه

فى اقتضاء العلم بنفسه الحجّيه وعدمه

المبحث الأوّل: والبحث فيه من جهات عديده:

الجبهه الأولى: فى أنّ العلم الإجمالى هل له الاقتضاء للحجّيه، أو ليس مقتضياً لها، بل حجّيته محتاجه إلى جعل جاعل كالظنّ، لولاه لما كان مقتضياً

فقد استفاد الشيخ الأعظم رحمه الله من مثل كلمات المحقق القمي والخوانساري وصرح في مبحث الشبهه الوجوبيه من «الرسائل» بأنهما أنكرا أصل اقتضائه للحجّيه فضلاً عن العليه، يعنى كما أنّ الظنّ في حال انفتاح باب العلم لا يكون حجّه إلاّ بجعل جاعل، كذلك يكون حال العلم الإجمالى .

هذا، ولكن ناقش فيه السيد الحكيم في «حقائق الأصول»، فإنّه بعد نقل ذلك تردّد في الترامهما بذلك، ووجه كلامهما، بأنّه لعلّ مرادهما أنّه لا- فعليّه للحكم الكلّي ما لم يعلم به تفصيلاً، لا- أنّه ليس في العلم اقتضاء الحجّيه، بل صريح كلام المحقق القمي قدس سره لزوم الاحتياط في الشكّ في الشرطيّه .

أقول: وكيف كان، فإنّ هذا القول على تقدير ثبوته، يكون في غاية الوهن، وقد نسب هذا القول إليهما صاحب «منتهى الأصول»، وقال أنّ العلم الإجمالى عندهم كالشكّ البدوى وتجري البراءة في أطرافه حينئذٍ حتّى البراءة العقلية.

الجهة الثانيه: في أنّه على فرض ثبوت الاقتضاء للتنجّز، هل يكون اقتضائه بنحو العليه التامه بحيث يحكم العقل باستحقاق العقاب في صورته المخالفه، وعدم استحقاقه على تقدير موافقه حكماً تنجيزياً غير موقوفٍ على عدم المانع عنه عقلاً أو شرعاً؟ أو لا يكون كذلك، بل استلزام للتنجيز يكون بصوره الاقتضاء فقط؛ أى يكون تأثيره للتنجّز موقوفاً على عدم وجود المانع عقلاً أو شرعاً؟

الجهة الثالثه: ثمّ على فرض ثبوت العليه التامه، يقع الكلام في أنّ هذه ثابته لحرمة المخالفه القطعيّه ووجوب الموافقه القطعيّه معاً، أم تكون العليه للأولى فقط

دون الثانيه، لكفايه الموافقه الاحتماليه؟ فيه وجوه وأقوال:

القول الأول: قولٌ بأن العلم الإجمالي يقتضى التنجز لهما، ولا يكون عله تامه لهما، هذا كما عليه المحقق الخراساني، وقد صرح بذلك في «كفايه الأصول» وإن خالف قبل ذلك فيتعليقته، وذهب إلى العليه كما صرح بذلك صاحب «عنايه الأصول».

القول الثاني: قولٌ بالتفصيل بين صورته حرمة المخالفه القطعيه، حيث يكون عله تامه لها، وبين صورته وجوب الموافقه القطعيه، حيث يكون بصوره الاقتضاء، أى يمكن الترخيص فى بعض الأطراف على البدل، ولكن لم يرد من الشرع ما يستفاد منه ذلك البدليه، وقد نسب صاحب «عنايه الأصول» هذا القول إلى الشيخ الأعظم قدس سره، حيث قد استفاد ذلك من نقل مجموع كلماته من مواضع متعدده، فعليك بالمراجعه والدقه حتى يظهر صحه ما ادعاه، بل يظهر ذلك من المحقق الحائري أيضاً، وإن رجع عنه فى «حاشيه الدرر» واختار القول الثالث كما نسب إلى المحقق النائيني رحمه الله .

القول الثالث: الالتزام بأن العلم الإجمالي عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه معاً، فلا يجوز الترخيص للارتكاب فى الشبهه التحريميه لا- فى جميعها ولا فى بعضها؛ أى لا يجوز ارتكاب جميع الأطراف ولا بعضها قضيه للعليه فى كليهما، كما لا- يجوز الترخيص فى ترك جميع الأطراف ولا- فى بعضها فى الشبهه الوجوبيه، وهذا القول التزم به كثير من المتأخرين والمحققين مثل سيدنا الخميني، والسيد الحكيم، والمحقق الاصفهاني صاحب «نهايه الدرايه» والمحقق الخوئي فى «مصباح الأصول» والمحقق العراقي فى «نهايه الأفكار» والسيد البجنوردى فى «منتهى الأصول» وإن نسب القول بالتفصيل إلى

استاذ

وهو المحقق النائيني قدس سره ، وذهب العلامة الطباطبائي في ابتداء كلامه إلى القول العليّه التامّه، لكنّه رجع في ذيل كلامه إلى الاقتضاء، وتمسّك ببناء العقلاء على تجويز الترخيص.

هذا مجموع الأقوال المذكوره عن الأعلام في هذه المسأله.

أقول: وأمّا بيان المختار فيها فمبنيٌّ على ذكر ما تمسّك به القائلون بالاقتضاء، بعدما يكون القول بعدم الاقتضاء فاسداً من أساسه، فإن ثبت صحّه كلامهم فنلتزم به، وإلاّ نختار القول بالعليّه التامّه، وأحسن ما بيّن لذلك، هو ما خلاصته:

إنّ العلم الإجمالي ما لم يكن كاشفاً للتكليف تمام الانكشاف كالعلم التفصيلي، بل كان العلم الإجمالي دائماً مقروناً بالشكّ، وكان الشكّ موضوعاً للأحكام الظاهريّه، كانت مرتبه الحكم الظاهري معه محفوظه، فيجوز حينئذٍ جعل الحكم الظاهري في كلّ واحدٍ من أطرافه، الموجب ذلك لجواز مخالفته، مثلاً إذا علم إجمالاً بحرمة إناء مردّد بين إنائين، فكّل واحدٍ منهما مشكوك الحرمة، فيمكن أن يكون موضوعاً لجريان قاعده الحِلّ: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام».

فإن قلت: جريان الحِلّ في كلّ واحدٍ يناقض الحرمة المعلومه إجمالاً.

قلت: هذه المناقضه موجوده بين كلّ حكم ظاهري مجعول في حقّ الشاكّ بالواقع، وبين الواقع المشكوك، ولا تختصّ بما نحن فيه، فما تدفع به هذه المناقضه في الشبهات البدويّه التي لا علم فيها أصلاً، وفي الشبهه غير المحصوره التي لا يجب الاحتياط فيها إجمالاً، تدفع به المناقضه في المقام.

أقول: ويمكن أن يقرّر الدليل بنحوٍ آخر، وهو أن يُقال:

إنّه يعتبر في موضوع حكم العقل بقبح المعصية ومخالفه المولى، أن يكون المكلف حين المخالفة عالمًا بكون عمله مخالفًا للمولى، لأنّ القبيح هو عصيان المولى، وهو لا يحصل إلّا مع العلم بالمخالفة حين العمل، وحصول العلم بالمخالفة بعد ارتكاب الجميع لا يكون مضرًا، وإلّا لكان ذلك مضرًا في الشبهات البدويّة، إذا حصل له العلم بتحقيق الحرمة بعد العمل، والمقام يكون كذلك، لأنّ المكلف حينما يقوم بارتكاب كلّ طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى سواء فعل الحرام أو ترك الواجب، لا يكون عالمًا بالمخالفة حتّى يصير عمله قبيحًا عقلاً، فكما لا يعدّ عمله قبيحًا في الشبهات البدويّة بإجراء البراءة، بحيث لو سئل بعد ذلك عن المعصوم عليه السلام عن حكم ما ارتكبه، وظهر أنّه فعل حرامًا أو ترك واجبًا، لم يكن عليه شيءٌ، فكذلك الأمر في المقام

وبالجملة: هذا غايه ما يمكن أن يقال في تقرير كون العلم مقتضياً للتنجيز لا علّه تامّه، ولذلك ترى أنّ الاحتياط في الشبهات البدويّة وفي أطراف العلم الإجمالى غير المحصوره لا يكون واجبًا، حتّى عند من يلتزم بوجود الاحتياط في المحصوره، مع أنّ المخالفة والمعصية إن قلنا بأنّهما قبيحان بوجودهما الواقعي لا بوجودهما العلمى، فإنّه لا يفرق فيه بين قله الأطراف وكثرتها، كما لا يفرق بين كونه حال المخالفة يعلم إجمالاً بإمكان تحقيق المعصية، وبين كونه يحتمل ذلك، وهذا شاهدٌ على أنّ الملاك في القبح هو العلم بالمخالفة حين العمل لا مطلقاً.

جواب المحقّق الخوئى: تعرّض سيّدنا المحقّق الخوئى رحمه الله فى «مصباح

الأصول» لهذا الاستدلال وأجاب عنه، بقوله: (إنّ هذا الاستدلال إذ لا يعتبر في حكم العقل بقبح المخالفه إلا وصول التكليف من حيث الكبرى والصغرى، وأمّا تمييز متعلّق التكليف عن غيره فغير لازم، فإذا وصل التكليف إلى العبد من حيث الكبرى، بمعنى علمه بحرمه شرب الخمر مثلاً، ومن حيث الصغرى بمعنى علمه بتحقّق الخمر خارجاً، فقد تمّ البيان ولا يكون العقاب على المخالفه حينئذٍ عقاباً بلا بيان.

وتردّد الخمر بين مائعين لا دخل له في موضوع حكم العقل بقبح المخالفه، والشاهد هو الوجدان، ومراجعته العقلاء، فإنّنا لا نرى فرقاً في الحكم بالقبح بين ما إذا عرف العبد من المولى بشخصه فقتله، وما إذا علمه إجمالاً بين عدّه أشخاص فقتلهم جميعاً.

وبالجملة: المعتبر في حكم العقل بقبح المخالفه هو وصول التكليف، وأمّا تمييز المكلف، فلا دخل له في الحكم المذكور أصلاً، ولذلك لا ريب في حكم العقل بقبح المخالفه بارتكاب جميع الأطراف دفعه، كما إذا نظر إلى امرأتين يعلم بحرمه النظر إلى أحدهما، مع أنّ متعلّق التكليف غير مميّز (١)، انتهى كلامه هنا.

أقول: فإنّه وإن أجاد فيما أفاد من حيث كون العلم بياناً فلا يجرى فيه قبح العقاب بلا بيان، ولكن يرد عليه:

أولاً: أنّ هذا الجواب لا يقنع الخصم، فيما إذا رأى العقل أو العقلاء أو الشرع في موردٍ كان الأمر كذلك أن يرخص العبد في المخالفه، ولو احتمالاً، نظير ذلك في الشبهات غير المحصوره، مع أنّ مقتضى ذلك هو عدم الجواز في مثلها من جهه

تماميته البيان، فضلاً عن ما دلّ على أنّ العلم هو العله التامه للتنجّز، وكونه بياناً في عدم جواز المخالفه ثابت، لكن ما لم يصل دليل الترخيص إليه، فمجرد كون العلم بياناً لا يمكن أن يكون معيناً لأحد الوجهين أي العليه دون الاقتضاء كما هو المقصود من البحث هنا.

وثانياً: أنّ ما مثله من قتل ابن المولى في جماعه يعلم بوجوده فيها، حيث يقبح العقل قتلهم جميعاً بواسطة وقوع قتل الابن فيه، هو كلام خالٍ عن اللطف، لأنّ مثل هذا التصرف يقبحه العقل حتّى في الشبهه البدويه، لكونه من الأمور المهمّ بها، حيث يرى العقل حسن الاحتياط فيها حتّى في الشبهه البدويه، كما ذكره الشيخ في «الرسائل» فضلاً عن مورد العلم، مع أنّ قتل الناس غير الابن حرامٌ في حدّ نفسه، إلا أن يفرض في مورد يكون قتل الباقي مباحاً أو واجباً لكونهم عدوّاً، فالمسأله تصبح أشكل خصوصاً في الثاني .

وكيف كان، فما ذكره وإن كان حسناً في ذاته، لكنّه لا يساعد في إقناع الخصم هنا، وإن كان هذا جواباً عن عدم الاحتياج في تنجّز التكليف إلى كون العلم تفصيلياً، بل لو كان إجمالياً يصحّ القول بتنجّزه كما هو المقصود من كلامه هنا.

وأما وجه الإشكال في المثال: وهو أنّ قتل المجموعه بأجمعها إن كان حراماً فقتل الجميع يكون عملاً يعلم مخالفته للمولى، فيكون قبيحاً، سواء علم خصوص قتل الابن أو لا. يعلم، إذ أنّ خصوصيته الإبتيه لا أثر لها في تحقّق العلم بالمخالفه والمعصيه، وإن كان قتل الباقي عدا الابن واجباً، لكونهم كفّار حربيون مثلاً وقلنا بوجوب قتلهم، فيدور الأمر حينئذٍ بين المحذورين، فلا بدّ من ملاحظه ما هو الأهم، فإن كان قتل الابن مهمّاً فلا قبح فيه، وإلا كان قبيحاً، فيمكن فرضه في مثله حيث

ارتكب القبيح مع قتل الجميع، مع أنه لا يعلم أنهم هو الابن، كما لا قبح في صورته التخيير أيضاً.

وثالثاً: أن في المثال الأخير وهو فيما لو نظر إلى المرأتين دفعه واحده، اشكالاً وتأملاً حيث إنه لا يكون نقضاً، لأنه يعلم حين العمل مخالفته للمولى؛ لأن العمل الصادر حينئذٍ واحد وهو النظر إليهما، وأما عدم تمييز أن أي المرأتين أجنبيته، فلا دخل لذلك فيما هو المقصود، ولأنك قد عرفت أن الخصم أراد بيان كون القبح في عمل يصدق في حال ارتكابه وصدوره أنه عالم بمخالفته، وهذا المعنى موجود في المثال بعد التأمل والدقه، وهو يكون مثل ما لو أدخل انبواباً إلى الإناثين اللذين يعلم نجاسه أحدهما، وشربهما دفعه واحده، فإنه يعلم بمخالفته عمله للمولى حين تحققه، برغم عدم وقوفه على تمييز النجس منهما كما لا يخفى، فالنقض بمثل هذه الأمثلة لا يخلو عن إشكال .

قال المحقق النائيني رحمه الله : في مقام الجواب عما تفوه به الخصم من اختصاص استقلال قبح العقل بعمل يعلم أنه معصيه تفصيلاً، ومثله غير متحقق في العلم الإجمالي، (فساد هذا التوهم بمكان من الوضوح، بداهه أن العقل يستقل بقبح مخالفته التكليف المحرز الواصل إلى المكلف بأحد طرق الوصول، ومن جملتها العلم الإجمالي، فإن التكليف في موارد العلم الإجمالي واصل إلى المكلف ومحرز لديه، والإجمال إنما يكون حينئذٍ في المتعلق، وإلا فنفس التكليف والإلزام معلوم تفصيلاً، وهو على ما عليه من إجمال المتعلق، يصلح لأن يكون بعثاً مولوياً، ويمكن الانبعاث عنه، بحيث لو فرض أنه لو كان الخطاب الواقعي كذلك، أي على ما هو عليه من الإجمال، من دون أن يتعلق بخصوصيته أحد

الأطراف، لكان ذلك تكليفاً مولوياً يصلح لأن يكون داعياً ومحركاً لإرادته العبد نحو امتثاله، وينتج نتيجة التخيير الشرعي أو العقلي على اختلاف المقامات، فالجهل بالخصوصية لا يضرّ بالمعلوم بالإجمال، ولا يمنع عن حكم العقل بقبح الاقتحام على مخالفته، وذلك واضح لا ينبغي إطاله الكلام فيه)، انتهى كلامه رفع مقامه (١).

وردّ عليه المحقق العراقي رحمه الله : - في «حاشيته على الفوائد» بقوله: (أقول: بعدما كان المتعلّق مورد الإجمال والترديد، فقهرًا التكليف المتعلّق بكلّ منهما أيضاً طرف الترديد، وما هو الجامع المهملة بين الشخصين المرّد انطباقه على أيّهما بلا إطلاق في هذا الجامع، فلا يقاس المقام بالتكليف بالجامع في باب التخيير، لأنّ في شخص الجامع إطلاقاً قابل للانطباق على أيّهما، بخلاف الجامع في المقام، فإنّه مهملة غير صالح للانطباق إلاّ على واحدٍ منهما، غاية الأمر بنحو الترديد. ومن هذه الجهة نقول: لا يصحّ دعوى العلم بشيء تفصيلاً في موارد العلم الإجمالي، لا في الحكم ولا في المتعلّق .

ثمّ إنّ الناظر البصير ربّما يرى تهاوتاً بين قوله في المقام: (ويمكن الانبعاث عن البعث في العلم الإجمالي)، وبين تقرّبه السابق بأنّ (الانبعاث من قبل احتمال البعث لا نفسه)، وجعل ذلك منشأ تأخيره رتبته عن الامتثال التفصيلي، فراجع وتدبّر، انتهى كلامه (٢).

أقول: ولكن الحقّ الحرّ للتصديق هو أن يُقال: إنّ العلم المتعلّق بالحكم هنا يكون تفصيلاً حتمياً من دون ترديد وإجمال فيه كما نطق به عددٌ من الأعلام:

١- فوائد الأصول: ج ٣ / ٧٥ .

٢- حاشية فوائد الأصول: ج ٣ / ٧٥ .

منهم صاحب «نهاية الدراية» حيث قال: (وفيها إنّ حقيقه العلم الإجمالي المصطلح عليه في هذا الفنّ، لا تفارق العلم التفصيلي في حدّ العلميه، وليستا هما طوران من العلم نظراً إلى تعلق العلم الإجمالي بالمردد أعني أحد الأمرين...

إلى أن قال: بل ضمّ الجهل إلى العلم صار سبباً لهذا الاسم، وإلا فالعلم علمٌ دائماً، ومتعلّقه بحدّه منكشفٌ به تفصيلاً، من غير ترديد في نفس ما هو طرف العلم) انتهى محلّ الحاجه (١).

ومنهم العلامه الطباطبائي في «حاشيته على الكفايه» حيث قال:

(ولا- فرق في ذلك بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، فإنّ الإجمال ليس في ناحيه العلم بل من ناحيه الانطباق على المورد.. إلى آخره) (٢).

ومنهم السيد الحكيم في «حقائق الأصول» حيث قال: (لا ينبغي التأمل في أنّ العلم الإجمالي ليس إلا من سنخ العلم التفصيلي موجباً لإرائه متعلّقه، وانكشافه انكشافاً تاماً لا قصور في ناحيه انكشافه أصلاً.. إلى آخره) (٣).

وبالجملة: ثبت بما مرّ أنّ ما صرّح به جماعه غير تامّ:

منهم: المحقّق العراقي قدس سره حيث قال:

(لا يصحّ دعوى العلم بشيءٍ تفصيلاً في موارد العلم الإجمالي لا في الحكم، ولا في المتعلّق).

فكلامه ممنوعٌ، ليس على ما ينبغي بالنسبه إلى الحكم .

١- نهاية الدرايه: ج ٢ / ٣٠ - ٣١ .

٢- حاشيه الكفايه: ١٩٠ .

٣- حقائق الأصول: ج ٢ / ٤٩ .

وأيضاً: تنظير المحقق النائيني الإجمال هنا بالإجمال في الخطاب الواقعي كالتخيير الشرعي، مثل خصال الكفار، أو التخيير العقلي كالتخيير في أفراد الصلاة بالنسبة إلى أزمته الحدّين من الزوال إلى الغروب في عدم مانعيه جهل الأطراف لتنجز التكليف.

ليس في محلّه، لوضوح الفرق بين كون الخصوصيّة ساقطه لأجل الجهل العارض على المكلف من أمرٍ خارجي تقصيراً أو قصوراً، وبين إسقاط الخصوصيّة في نفس الدليل بأحدٍ من الوجهين: جعل الشارع الترديد في نفس الحكم، أو تعلق الحكم بجامع قابل للانطباق على كلّ فرد من الأفراد تخييراً، من إمكان دخاله الجهل في الأوّل في تحقّق موضوع الحكم الظاهري بخلاف الثاني والثالث.

وأيضاً: دعوى صاحب «الكفايه» بعدم كون كشف العلم الإجمالي كشفاً تامّاً كالتفصيلي، غير مسموعه جدّاً، لأنّ وصول التكليف إلى العبد علماً يكفي في تحقّق التنجّز بالاعتضاء أو العليّه التامّه.

هذا تمام الكلام فيالمبحث الأوّل حيث حاولنا من خلاله الفرار من الإشكال.

في أن العلم الإجمالي عله للتنجيز أو اقتضاء له

في أن العلم الإجمالي عله للتنجيز أو اقتضاء له

المبحث الثاني: يدور البحث فيه حول ما ذكره الخصم في كلامه في مقام الاستدلال:

(بأنّ الشكّ في الأطراف يوجب حفظ مرتبه الحكم الظاهري، ورفع التناقض مع المعلوم بالإجمال في صورته الترخيص في بعض الأطراف أو تمامها، كما يرفع التناقض بذلك في الشبهات البدويّة وغير المحصوره، إذ حكم احتمال التناقض يكون الحكم القطع به).

أقول: هذا خلاصه ما قيل في مقام الاستدلال على أن العلم الإجمالي يعدّ مقتضياً لا عله تامّه للتنجيز.

أورد على هذا الاستدلال سيّدنا الخميني رحمه الله في تهذيبه بما حاصله (١): (لا شكّ في أن العلم والقطع الوجداني بالتكليف عله تامّه لحرمة المخالفه، ووجوب الموافقه القطعيين، ولا يجوز الترخيص في بعض أطرافه فضلاً عن جميعه، فالترخيص كلاً أو بعضاً ينافي بالضروره مع ذاك العلم الوجداني، فإنّ الترخيص في تمام الأطراف يوجب التناقض بين الإرادتين في نفس المولى، كما أن الترخيص في بعضها يناقض ذاك العلم في صورته المصادفه....

ثمّ أضاف: وبذلك يظهر أنّه لا- مناص عن الاحتياط ال-مُحرز للواقع في تمام الأقسام من الشبهات، محصوره كانت أو غير محصوره، بدويّه كانت أو غيرها، فإنّ العلم القطعي بالتكليف لا يجتمع أبداً مع الترخيص في الشبهات في أيّ

قسم منها، وسيوافيك في مقام البحث عن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي أنّ الترخيص في الشبهات لا ينفك عن رفع اليد عن التكليف، والتصرف في المعلوم والتكليف، وصيرورته شأئياً، وإلا فمع الفعلية الذي عرضتها لا يجوز احتمال الترخيص، فضلاً عن الترخيص الفعلي.. إلى آخر ما قاله توضيحاً لذلك).

أقول: ولكن نسب صاحب «مصباح الأصول» وجه الترخيص في بعض الأطراف في العلم الإجمالي إلى صاحب «الكفاية» ببيان خاص غير مطابق بما يستفاد من ظاهر «الكفاية»، ثم يُجيب عنه بما قد بينه، وإليك خلاصتهما:

أمّا الأول: فإنّه رحمه الله بعد أن ذكر أنّ الحكم الواقعي لم ينكشف به تمام الانكشاف، فمرتبته الحكم الظاهري معه محفوظه كما أنّ الحال كذلك في الشبه غير المحصوره، قال حكايةً عنه قدس سره :

(إنّه لا مضاده بين الحكم الظاهري والواقعي، لأنّه لو كان بينهما مضاده لكان كذلك في الشبهات غير المحصوره والبدويّه لاستلزامه احتمال الجمع بين الضدين، ومن الواضح استحالته كالقطع به، فما به التفصّي فيهما كان هو التفصّي هنا).

ثمّ يبيّن وجه كلامه بأنّه مبنيّ على مبناه رحمه الله في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، من اعتبار عدم كون الواقعي فعلياً من جميع الجهات مع عدم العلم به، ولذلك لا منافاه بينه وبين الظاهري، لعدم كونهما في مرتبه واحده، وبناءً عليه أجاز الترخيص في أطراف العلم الإجمالي لعدم كونه فعلياً من جميع الجهات.

وأما الثاني فإنّه أشكل عليه: (بأنّ العلم لا مدخلية له في فعلية الحكم، بل له دخل في تنجزه وشرط له، وما له دخل في فعليته هو تحقّق موضوعه، فإذا تحقّق الاستطاعه لشخص يصير الحكم فعلياً، لكن لا يتنجز إلا بعد علمه به).

ثم دَخَلَ في بيان رفع التناقض بين الأحكام بالمضادّه، وقام بالتحقيق عن أنّ التناقض بينهما تكون في مرحلة المبدأ والمنتهى؛ أى في مرحلة المصلحه والمفسده المسمّى بالعلّه وفي مقام الامتثال.. إلى آخر ما قرره هنا(١).

ولكن يرد عليه أولاً: بأنّه فرق بين احتمال الجمع بين المتناقضين والقطع به، وبين احتمال الجمع بين المتضادّين والقطع به؛ لأنّ التضادّ لا يبدّ وأن يكون بين الشئيين الوجوديين، بينهما نسبة التضادّ، بخلاف المتناقضين حيث يكون أمره بين الوجود والعدم، فنسبه التضادّ إلى قول المحقّق الخراساني هنا مع أنّ صريح كلامه هو التناقض، ثمّ الإشكال عليه بعدم وجود التضادّ بين الأحكام أمرٌ عجيب عن مثله، ولعلّه أشكل على ما بياله عمّا قاله المحقّق الخراساني من التضادّ في غير المقام، أو في غير «الكفايه»، كما صدر عنه مثل هذا الكلام في تعليقه، ولكنّه عدل عنه في «الكفايه»، وعلى أيّ حال كان ينبغي أن يشير إليه.

وثانياً: بأنّ صاحب «الكفايه» صرّح في باب الاشتغال(٢) بأنّ ملاك فعليّ الحكم وعدمه في أطراف العلم الإجمالي، ليس من جهه الإجمال والترديد، حتّى يصير ذلك وجهاً لعدم كون الحكم فعلياً من جميع الجهات، بل وجه عدم فعليّته، هو عدم كونه مورداً للابتلاء أو الاضطرار في بعض الأطراف، بلا- تأثير لقله الأطراف وكثرتها في فعليّ الحكم، لولا وجود ما أشير إليه من الجهات.

وعليه، فالإشكال عليه بأنّه لا أساس له حيث إنّ العلم لا مدخلية له في فعليّ الحكم ليس على ما ينبغي بحسب النسبه، وإن كان أصل المطلب ربّما

١- مصباح الأصول: ج ٢ / ٧٠.

٢- كفايه الأصول: ج / ٢١٤ - ٢١٥.

يكون صحيحاً.

فالأولى أن يُقال: إنَّ وجه تجويزه هنا بإجراء الأصل في بعض الأطراف، ليس إلا ما صرَّح به في كلامه من محفوظية الحكم الواقعي بواسطة العلم، ومحفوظية الحكم الظاهري بواسطة الشكِّ في المتعلِّق، والجواب عن وقوع احتمال التناقض هنا هو الجواب في الشبهات البدويه به في الشبهات البدويه وغير المحصوره من وقوع احتمال التناقض.

والحقُّ في الجواب أن يُقال: إنَّه مع فرض بقاء فعلية التكليف المعلوم بالإجمال وتنجزه، لا- يمكن الترخيص لا- بنحو المخالفه القطعيه، ولا- بنحو ترك الموافقه القطعيه، لاستلزامه التناقض في المبدأ من ناحيه المولى، وعدم الامكان من الامتثال من ناحيه العبد، وعليه فلا بدّ لتحقيق الكلام في المقام من جهتين:

الأولى: جهه حرمه المخالفه القطعيه.

والثانيه: جهه وجوب الموافقه القطعيه.

أمّا الجهه الأولى: فلأنَّ التكليف إذا صار فعلياً منجزاً في العلم الإجمالي، وكان العلم به انكشافاً تاماً، فليس معناه إلاَّ أنه قد تعلق إرادته المولى بإتيانه إن كان واجباً، أو بتركه إن كان حراماً، بحيث لو ترك العبد فيما يجب إتيانه، أو أتى فيما حرم عليه فعله لاستحقَّ العقوبه والمؤاخذة على المخالفه حيث تحققت، فكيف يمكن ترخيصه لتركها أو لفعلها مع إرادته المولى لذلك، إذ ليس الجمع بين إرادته وجود شىء عن العبد وإرادته عدمه، إلاَّ الجمع بين المتناقضين فيما إذا فرض كونه كذلك بالنسبه إلى كلِّ من أطراف العلم الإجمالي .

كما أنَّ العبد في مقام الامتثال لا يقدر على تحصيل هاتين الإرادتين لو

فرض إمكان تحققهما في نفس المولى على فرض المحال، فالإشكال في هذا القسم ثابت في المرحلتين والناحيتين من المولى والعبد، فتأثير العلم الإجمالي للتنجز بالنسبة إلى حرمة المخالفه القطعيه، يكون بنحو العليه التامه حينئذ لا الاقتضاء كما لا يخفى .

وأما الجبهه الثانيه: وهى البحث عن وجوب الموافقه القطعيه، فإنه إذا فرض أن المولى أراد قطعاً ترك شرب الخمر، بحيث لو صادف الواقع لكان مستحقاً للعقوبه والمؤاخذه، لأنه معنى الفعلية والتنجز، فكيف يمكن إرادته فعل طرف واحد على نحو يكون العبد مرخصاً فيه ولو صادف الواقع والحرام؟ فإن المحذور فيه أيضاً يكون في المرحلتين والناحيتين كالسابق عند المصادفه لا مطلقاً وهو مُحال، وعليه فما ذكره سيدنا الخميني قدس سره يعدّ متيناً، إلا أنه لم يتعرّض للمحذور إلا من ناحيه المولى دون العبد، مع أنه أيضاً محذورٌ آخر غير المحذور الأول.

أقول: بقى هنا الجواب عمياً يرد علينا من ترخيص المولى لأطراف العلم الإجمالي غير المحصوره، أو فى الشبهات البدويه، مع إمكان إجراء هذين المحذورين فيهما أيضاً لاحتمال المصادفه فى كل منهما فيجرى الإشكال فيهما.

أما الجواب عن الشبهات البدويه: فواضح؛ لأن التكليف ما لم يصل إلى المكلف، ويعلم به، لم يكن فى حقه منجزاً، ولو سلّمنا فعليته واقعاً، ومعنى عدم التنجز هو عدم استحقاق العقوبه عند المصادفه، فورود الترخيص الشرعى فيه، أى الحكم الظاهرى فيه من أصاله الحلال فى مشتبته الحرمة، لا- يوجب احتمال التناقض فضلاً عن القطع به، لأنّ المكلف قادرٌ على إتيانه وامتناله، إذ التكليف المنجز فى حقه ليس إلا الحكم الظاهرى دون الواقعى، كما لا يخفى.

وأما كون التكليف شأئياً حينئذٍ لا فعلياً، كما صرّح به سيّدنا الأستاذ الخميني قدس سره ، فلا يساعد مبناه، ومختارنا بأنّ العلم بالتكليف ليس شرطاً في فعليته؛ لأنّ التكليف فعليٌّ لكلِّ من العالم والجاهل، غايه الأمر لا يكون منجزاً في حقِّ الجاهل القاصر، لو لم نقل به في المقصّر، إلّا- أن يكون مقصوده رحمه الله من قوله: (والإ- فمع الفعلية الذي عرفته، لا- يجوز احتمال الترخّص، فضلاً عن الترخيص الفعلي) هو الفعلي بمعنى التنجّز، فنفية يعدّ حينئذٍ صحيحاً.

هذا، اللهمّ إلّا- أن يكون ما ذكره هنا دليلاً على رفعه اليد عن مبناه في أصل فعليته التكليف مع الجهل، كما يؤمى إليه كلامه في الدليل حيث يقول:

(وبهذا يُعلم أنّ وجه الامتناع هو لزوم اجتماع النقيضين مع التصادف، واحتماله مع الجهل بالواقع، وأنّه لا فرق في عدم جواز الترخيص بين العلم القطعي بالتكليف أو احتمال ذلك، وأنّه ليس ذلك لأجل كون العلم علّه تامّه للتنجّز أو مقتضياً له، فإنّ وجه الامتناع مقدّم رتباً على منجزية العلم، فالامتناع حاصلٌ سواءً كان العلم منجزاً أم لا، كان علّه تامّه أم لا، فوجه الامتناع هو لزوم التناقض أو احتماله، وقد عرفت أنّه مشترك بين العلم الإجمالي والشبهه البدويّه، مع أنّ فيها لا- يكون التكليف منجزاً.. إلى آخره).

أقول: كان ينبغي له رحمه الله على فرض رفعه اليد عمّا اختاره أن يُعلّل في الشبهه البدويّه، بأنّ التكليف لا يكون فعلياً، لا أن يُعلّل بعدم كون التكليف منجزاً، فكأنّه أراد بقوله هذا بيان أنّ الإشكال ثابتٌ في مرحلة المبدأ وهو التناقض، دون دخاله العلم في التنجّز.

و: كيف كان، إنا لا نسلّم لزوم التناقض في الترخيص في الشبهات البدويّه، لا في المبدأ وهو إرادة المولى، ولا في المنتهى، وإنّ الحكم الواقعي فيها باقٍ على فعليته، ولكن لا يكون منجزاً في حقِّ المكلف.

أمّا وجه عدم لزوم التناقض: فلأنّ الإرادة الحقيقيه للمولى كانت على طبق ما هو الموجود فى متعلق الحكم، من المصلحه فى الوجوب، والمفسده فى الحرمة، غايه الأمر أنّه إذا اشتبه الأمر على المكلف ولم يصل إليه الحكم بطريق يفيد العلم، فللمولى إرادته جعل حكم ظاهرى لمصلحه موجوده فى نفس هذا الجعل، ولو من جهه ملاحظه حال المكلف، وذلك بأن يرخص له فى ترك ما كانت إرادته على وجوده أو بالعكس جبراً عليه لا عن ميلٍ وشوقٍ فى ذلك، فلا يلزم من ذلك التناقض فى الإراده، لتعدد متعلق المصلحه والمفسده فى الحكم الواقعي والظاهرى.

نعم، ما ذكره صحيحٌ فى صورته وصول الحكم إلى المكلف بطريق يفيد العلم ولو فى الشبهات غير المحصوره، إذ التناقض هنا جارٍ، سواءً كان بصوره القطع فى الجميع أو الاحتمال لدى المصادفه فى البعض، فلا بدّ فى للجواب هنا من أن يتوصل إلى شىء آخر، فنقول: وأمّا الجواب حق الشبهات غير المحصوره فهو أنّ كثرة الأطراف ربّما يوجب خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، أو يوجب الحرج والضرر فى الإتيان بها، أو تركها جميعاً، أو ربّما يحصل له الاضطراب إلى ارتكاب بعض الأطراف، وأمثال ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف أو تنجزه فقط على الاختلاف بحسب المبنى، فحينئذٍ لا مانع من جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى، الـمُثبت للحكم الظاهرى، لعدم وجود حكمٍ واقعي حتى يوجب التناقض أو يحتمله.

وعليه كما لا يوجب هذا العلم الإجمالى وجوب الموافقه القطعيه، كذلك لا يوجب ولا يستلزم حرمة المخالفه القطعيه، فيكون العلم فى هذه الموارد مقتضياً للتنجز إلى أن يحصل أحد الأمور المذكوره سابقاً ليكون مانعاً عن الاقتضاء كما لا يخفى.

عليه العلم الإجمالي للتنجيز وعدمها

مسأله جعل البدليه

أقول: بقى هنا مسأله جعل البدليه التي عنونها الشيخ رحمه الله في «الرسائل» واعتبرها وجهاً لكون العلم الإجمالي عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه، ومقتضياً لوجوب الموافقه القطعيه، حيث قال ما ملخصه:

إنَّ الوجدان حاكمٌ بآئه يجوز للشارع أن يرخص في أحد الطرفين ويجعل الآخر بدلاً عن الواقع، إلاَّ أنه لم يثبت من الشرع ذلك، ولم يرد دليلٌ عليه من ناحيته.

أجاب عنه سيدنا الخميني رحمه الله بقوله: (فما يقال من أنَّ للشارع الاكتفاء بالإطاعه الاحتماليه عند العلم بالتكليف التفصيلي، كما في مجارى الأصول، فكيف مع العلم الإجمالي، صحيحٌ لو أراد بها ما هو مصبُّ البحث فيباب الاشتغال، فإنَّ الاكتفاء يكشف عن التصرف في المعلوم، وتقبل الناقص مقام الكامل، أو ما أشبهه من التوسعه في مصداق الطبيعه، وأما لو تعلق العلم الوجداني بأنَّ الطهور شرطٌ للصلاه، فمع هذا العلم لا يعقل الترخيص والمضي)، انتهى كلامه (١).

وفيه: أنه إن قام الدليل والحجّه على حُرمة شرب الخمر، وعلمنا وجوده في أحد الإنائين، ويحتمل مصادفه الدليل للواقع؛ أي كان الحكم الواقعي أيضاً كذلك، فحينئذٍ كيف يُعقل على مبناه - من استحاله احتمال التناقض - أن يرخص في أحد طرفيه، ويجعل الآخر بدلاً عنه، وهل هو إلاَّ الترخيص فيما هو المحرّم واقعاً ولو احتمالاً، فهذا الجواب لا يُغنى عن الحقّ شيئاً، فلا بدّ من تحصيل جواب

آخر لذلك.

وأجاب عنه المحقق العراقي رحمه الله في «نهاية الأفكار» بقوله: (١) (نعم للشارع الترخيص في ترك بعض الأطراف، بجعل بعضها الآخر بدلاً ظاهرياً عن المأمور به في مقام تفرغ الذمّه، ولكنّه غير مرتبط بمقام الترخيص في ترك الموافقه القطعيّه، ولذلك يجرى هذا المعنى في موارد ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي أيضاً، كما في موارد جريان الاستصحابات الموضوعيّة المنقّحه لموضوع الفراغ كاستصحاب الطهاره والسّتر ونحوهما، وكذا موارد جريان قاعده التجاوز والفراغ ونحو ذلك، مع أنّه لا شكّ في عليه العلم التفصيلي بالتكليف لوجوب الموافقه القطعيّه...

إلى أن قال: وأمّا مرحلة الفراغ المترتبه على الاشتغال، فللشارع التصرّف فيها بجعل بعض الأطراف مصداقاً للمفترغ عمّا ثبت الاشتغال به، من جهة همّ العقل في هذه المرحلة إنّما هو تحصيل المفترغ بالأعمّ من الحقيقي والجعل، كما هو الشأن في حكمه بالفراغ في مورد ثبوت الاشتغال بالعلم التفصيلي... إلى آخر كلامه).

ومثله قال المحقق النائيني في فوائده على نحو الإجمال .

أقول: لا- يخفى أنّ هذا الجواب صحيحٌ وحسنٌ، بعد إثبات إمكان جعل البدل والمفترغ الجعلي، والخصم يدعى أنّه لا يمكن، لاستلزامه احتمال التناقض وهو محالٌ، فالأحسن أن يُقال بما أجبنا به في ناحيه الشبهه البدويّه، من أنّ جواز ذلك منوطٌ على أنّ الشارع يرى مصلحه ملزمه أهمّ من ما يكون في المتعلّق - من ارتكابه في صورته المفسده، أو تركه في صورته وجود المصلحه - كان يجبره لو صادف المأتي به المنهّي عنه أو لو صادف المتروك المأمور به، فالترخيص حينئذٍ

فى بعض الأطراف لىس معناه تحقّق إرادته المولى على خلاف ما كانت قبل ذلك فى الممتلّق، بل يكون مضاه أنّ إرادته كانت لأجل وجود مصلحه فى نفس الحكم الظاهرى جابره لمافات من المصلحه، أو الإيقاع فى المفسده فى حال الترخىص، ولو فى صورته المصادفه. فعلى هذا لا يلزم التناقض المزبور، بلا فرق حىنئذ بين العلم الإجمالى والتفصىلى، كما لا فرق بين كون العلم وجدائياً أو غير وجدانى.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ جعل البدل والاكتفاء بالإطاعه الاحتمائيه، لىس معناه عدم وجوب الموافقه القطعيه، كما ذهب إليه الشىخ قدس سره، بل العلم فى جمىع هذه الموارد يعدّ علّه تامّه للتنبّز، إلّا ما عرفت من وجود دليل قد يستفاد منه كون العلم الحاصل موجّباً لتحققه كما فى الشبهات غير المحصوره .

هذا تمام الكلام فى المبحث الثانى من القول الأوّل.

المبحث الثالث: يدور البحث فىه حول أنّ أدلّه الأصول العمليّه هل لها عموم ىشمل جمىع أطراف العلم الإجمالى، أم لىس لها ذلك لاستلزامه التناقض؟

أقول: البحث عنه موكولٌ إلى باب الاشتغال، وسوف نتحدّث هناك عن المختار فىه.

في كفايه الامتثال الإجمالي عند التمكن من التفصيلي وعدمها

في كفايه الامتثال الإجمالي عند التمكن من التفصيلي وعدمها

المقام الثاني: يدور البحث فيه حول أنه هل للمكلف الاكتفاء بالامتثال الإجمالي عند التمكن من التفصيلي أم لا ؟

وبعبارة أخرى: كان البحث إلى الآن عن ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي، أما الآن فالبحث عن سقوط التكليف بالإجمال، أي علم إجمالاً- بتحقق الامتثال بعد الإتيان بجميع الأطراف، لكنه لم يعلم الامتثال تفصيلاً في قبال ما لو أتى بالمأمور به أو ترك المنهى عنه مع علم تفصيلي به.

أقول: يقع البحث عنه في جهتين:

الجهة الأولى: صوره عدم التمكن من الامتثال التفصيلي، فإنه لا ينبغي المناقشه في قيام حكم العقل والشرع بحسن الاحتياط، وكفايه الامتثال الإجمالي، وإن استلزم ذلك التكرار، بلا فرق بين التوضيحات والتعديلات، وبلا فرق بين موارد تنجز الواقع كما في أطراف العلم الإجمالي، وبين عدم تنجزه كما في الشبهه البدويّه الحُكميّة أو الموضوعيّة، وبلا- فرق بين ما قبل الفحص أو بعده، فإن الامتثال الإجمالي في جميع هذه الصور هو غايه ما يتمكن منه العبد في مقام امتثال أمر المولى.

نعم، قد يخرج عنه صوره ما لو تمكن من الامتثال التفصيلي الظني، وقام الدليل على لزوم قصد التمييز في كلّ واحد ولو بالظنّ المعبر الخاصّ، فحيثُ لا- إشكال في عدم كفايه العمل بالاحتياط في الامتثال، إلاّ أنّه مجرد فرض، وليس لنا دليل يدلّ على ذلك، خصوصاً في اعتبار قصد التمييز في المأمور به، ففي هذه

الصورة لا يكون عمل تارك الطريقتين من الاجتهاد والتقليد باطلاً.

وعليه، فما عن «الكفايه» من لزوم بطلان عمله لو اعتبرنا التمييز مطلقاً، ليس في محله.

الجهة الثانيه: هي صورته ما لو تمكن من الامتثال التفصيلي، فهل يجوز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي بواسطة العمل بالاحتياط في الواجبات، كما هو المقصود هنا، أو في المحرّمات بالإتيان بالجميع في الأولى وتركه في الثانيه أم لا؟

أقول: يقع الكلام:

تارة: في التوضيحات.

وأخرى: في التبعديّات.

أمّا البحث في الأولى: فلا شك أيضاً في كفايه الامتثال الإجمالي فيها؛ لأنّ الغرض منها مجرد حصول الأمور به في الخارج كيفما اتفق، وبإتيان جميع الاحتمالات يتحقّق الأمور به لا محاله، فإذا علم أنّه مديونٌ مثلاً بدرهم لأحدهما فأعطى كلاً منهما درهماً، فقد حصل له العلم بالفراغ قطعاً، ويلحق بالتوضيحات، الوضعيات والعقود والإنشاءات، بل لعلّ عنوان التوضيحات تشمل جميع ذلك، لأنّ الكلام ليس في خصوص الواجبات، بل جارٍ في مطلق الأمور به ولو بأمرٍ استجابي، بل لكلّ حكم من الأحكام من الوضعيه والتكليفيه حتّى العقود والإيقاعات، فلو غسّل المتنجّس بالمائعين الذي يعلم أنّ أحدهما ماءً مطلقاً والآخر ماءً مضافاً، فإنّه متطهّر قطعاً، ويحصل به الطهاره حتماً.

بل لو احتاط في العقود، بأن عقدها بالصيغتين العربيّه والفارسيّه مثلاً، أو احتاط في الإتيان بالصيغه من دون ذكر خصوصياتها بالعربيّه. وأخرى معها

بالعربيّه، فإنّ العقد الواقع صحيح قطعاً، بل سيره العلماء والمتشرّعه جاريه عليها، لأجل الاحتياط بإجراء الصيغه مع تمام خصوصياتها احتياطاً.

وعليه، فما نسب صاحب «مصباح الأصول» إلى الشيخ الأنصاري قدس سره من الإستشكال في الاحتياط في العقود والإيقاعات، لاستلزامه الإخلال بالجزم المعتبر في الإنشاء، ممّا هو بعيدٌ عن الشيخ قدس سره .

وكيف كان، إن كانت النسبه صحيحه فالجواب عنها واضحٌ، وهو أنّ الإنشاء هنا ليس مردّداً، بل الجزم فيه موجودٌ، غايه الأمر يكون التريديد في السبب المُمضى من الشارع، بأن لا يدري أيّهما صدر فجمع بينهما، فهو محكومٌ بالصّحّه.

نعم، يضرّ ذلك لو علّق نفس الإنشاء، بأن قال: (بعتك هذا بهذه الصيغه مثلاً لو كانت صحيحه شرعاً وسبباً لذلك)، ففيه إشكال لكونه تعليقاً في الإنشاء وقد قام الإجماع على بطلان العقد المعلق. وكيف كان، فإنّ تفصيل البحث موكولٌ إلى محله.

هذا كلّه في التوضّيات.

وأما الكلام في التبعديّات: فهو أيضاً على أنواع شتى؛ لأنّه :

تارة: يكون فيما لا يكون الحكم فيه منجزاً، وهو كما في الشبهه البدويّه الحكميّة بعد الفحص، وفي الشبهه الموضوعيّة، سواءً أكان قبل الفحص أو بعده، لعدم وجوب الفحص في الموضوعات، فلا إشكال في الاحتياط فيها أيضاً مطلقاً؛ أي بلا فرق بين ما يستلزم الاحتياط فيه تكرار العمل، وإن لم يكن التكليف معلوماً في البين، بل هو محتملٌ بين الوجود والعدم، إلاّ أنّه مع احتمال وجوده يحتمل أن يكون في هذا أو ذاك، كما يحتمل عدم وجوده فيهما أصلاً، أو لا

يستلزم التكرار كما هو الغالب، بل لعلّ عدم ذكرهم لذلك، هو عدم تسليمهم بإمكان ذلك من دون وجود علم إجمالي بالحكم فى البين.

وأخرى: ما لو كان الحكم والواقع منجزاً، إمّا لأجل العلم بوجوده، أو كان الاحتمال بوجوده منجزاً قبل الفحص، كما فى الشبهات البدويّة الحكميّة.

ثمّ الاحتياط فيه :

تارة: يستلزم تكرار العمل.

وأخرى: لا يستلزم تكرار العمل.

وعلى التقديرين :

١ - إمّا أن يكون الحكم المعلوم بالإجمال أو المشكوك فيه حكماً استقلالياً.

٢ - وإمّا أن يكون الحكم ضمّياً.

ثمّ فيما لا يستلزم التكرار :

١ - قد يكون أصل الطلب فيه معلوماً فى الجملة، وإنّما الشكّ فى الخصويّة من الوجوب والاستحباب.

٢ - وإمّا قد لا يكون كذلك لاحتمال الإباحة.

وبالجملة: فهنا مسائل عديده، لا بأس بذكرها تفصيلاً حتّى يتّضح المرام والمقصود فيما يجوز فيه الاحتياط وما لا يجوز.

حكم الاحتياط المستلزم لتكرار العمل

حكم الاحتياط المستلزم لتكرار العمل

المسألة الأولى: فيما إذا لم يكن الاحتياط مستلزماً للتكرار، مع كون التكليف استقلالياً وأصل الطلب معلوماً فى الجملة، وهو كما إذا شكّ فى وجوب غسل الجمعة واستحبابه.

أقول: الظاهر أنه لا- مانع من الاحتياط فيه، والإتيان بما يحتمل الوجوب بداعي أمره ال-مُحرز وجوده على الإجمال، فلا وجه للمنع عن الاحتياط هنا، إلا توهم وجوب قصد الوجه من الوجوب والندب والتميز، وهو تشخيص انطباق المأمور به على المأتي به. وهو مدفوع بما سيأتي ذكره من عدم الدليل على وجوبهما، لأنهما إن كانا من القيود التمييزية أخذها فيمتعلق الأمر - كما اخترناه سابقاً في بحث مقدمه الواجب - فيؤخذ بإطلاق الخطاب عند الشك في اعتبارهما، إذ لم يرد في دليل ما يدل على لزومهما إن كان لنا إطلاقاً لفظي، وإلا- فالمرجع إلى البراءة، لأنه لو كانا واجبين، لكان على المولى البيان بنفس الخطاب أو بدليل آخر، فحيث لم يبين، فتجربى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان، المسمي بالبراءة العقلية، أو قاعده الرفع، أي «رفع ما لا يعلمون» ونظائرها المسمى بالبراءة الشرعية.

هذا إذا كانا من القيود الشرعية .

وأما على القول الآخر الذي تبناه صاحب «الكفاية» ومن تبعه، من عدم جواز أخذه في متعلق الأمر، كقصد امتثال الأمر فتكون القيود حينئذٍ من القيود العقلية، وبرغم ذلك تجرى البراءة فيها بمجرد عدم التنبيه من الشارع، إذ على تقدير اعتبارهما كان عليه البيان ولو بصورة الإخبار بالجملة الإسمية أو غيرها، لكونهما مما يغفل عنه الناس غالباً.

وبالجملة: فما استدلوا به على لزومهما من الإجماع، واحتمال كون حسن الأفعال وقبحها بعناوينها القصدية، فلا يتحقق إلا بالتمييز مع قصد الوجه، غير وجيه، وإن كان تفصيله موكولاً إلى الفقه؛ لأن الإجماع المدعى هنا ليس بحجج، ولعله من جهة مساعدتهم مع بعض المتكلمين من وجوب أخذ قصد الوجه في

العبادات، فلا يكشف اتّفاقهم هذا عن رأى المعصومين عليهم السلام .

كما أنّ حُسن الاحتمال لا يناط بالقصد بخصوصه، بل اللازم هو قصد امتثال الأمر الموجود هنا، مع أنّ قصد ذلك الأمر المحرّز يكفى فيه، والزائد عنه قد عرفت دخوله فى أصل البراءة كما سبق بيانه عند تقرير المذهبين.

أقول: اعترض على هذا الاستدلال - فى توجيه عدم إمكان الاحتياط أو إمكانه - سيّدنا الأستاذ الخمينى قدس سره فى تهذيبه، وقال:

(النزاع بين الامتثالين من جهة الإجمال والتفصيل لا غير، فالمسألة عقليّة محضه، ولذلك يظهر النظر ما عن بعض محقّقى العصر قدس سره حيث بنى جواز الاكتفاء وعدمه على اعتبار قصد الوجه والتميّز فى المأمور به شرعاً، وعدم حصولهما إلاّ بالعلم التفصيلي، أو عدم اعتبارهما، وأنّ أصله الإطلاق أو أصله البراءة هل يرجع إليهما عند الشكّ فى اعتبار هذه الأمور أو لا .

وجه النظر: أنّ هذا خروجٌ عن محطّ البحث ومصبّ النزاع، فإنّه ممحّضٌ فى المسألة العقليّة البحثية، وهى أنّ الامتثال الإجمالى هل هو كالاتثال التفصيلي مع اشتراكهما فى الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه شراشر شرائطه وأجزائه أو لا ؟

وأما القول بأنّ الامتثال الإجمالى مستلزمٌ لعدم الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه، فخروجٌ عن البحث، كما أنّ البحث عن لزوم قصد الوجه والتميّز وعدمهما، وابتناء المقام عليه، كلّها بحثٌ فقهي، لا- يرتبط بالمقام، لأنّه لو احتمل دخاله ما ذكرنا لا يكون الموافقه علميّة إجماليّة، بل احتماليّة خارجه عن مصبّ البحث.. إلى آخر كلامه(١).

وفيه: الاعتراض غير وارد عليهم، لأنّ إقامة الدليل والبرهان على لزوم

قصد الوجه والتمييز في العبادات، أو الرد له، يعدّ من البحوث الفقهيّة وليس المقام محلّ البحث عنه.

وأما ابتناء المقام من حيث كفايه الامتثال الإجمالي عن التفصيلي وعدمه، ولو لأجل عدم إمكانه بواسطة اعتبار تلك القيود في متعلّقه، يعدّ بحثاً أصولياً مرتبطاً بالمقام، إذ يصحّ أن يُقال بأنّ الامتثال الإجمالي إنّما يُكتفى به فيما يمكن تحقّقه، وهو ما لو لم يلزم ولم يعتبر قصد الوجه والتمييز في العبادات، وإلاّ لابدّ عقلاً من الامتثال التفصيلي خروجاً عن عهده التكليف، وهذا بحثٌ عقلي، بمعنى أنّ العقل يحكم بذلك بعد الفراغ عن وجوبهما شرعاً، فالبحث عنهما ليس خارجاً عن محطّ النزاع، خلافاً للمحقّق المذكور.

اللّهّمّ إلاّ أن يُقال: إنّ البحث عن كفايه الامتثال الإجمالي عن التفصيلي إنّما يكون بعد الفراغ عن التمكن في تحصيل كلّ واحدٍ منهما، وإلاّ لما كان للبحث عن الكفايه فيما لا يقدر على تحصيل الامتثال الإجمالي مجالاً كما لا يخفى.

المسألة الثانية: فيما إذا لم يستلزم الاحتياط التكرار، وكان أصل الطلب معلوماً في الجملة، إلاّ- أنّ التكليف كان ضمّياً لا استقلالياً، مثل ما إذا شكّ في أنّ السوره هل هي جزء واجب للصلاه أو مندوب، والاحتياط في المقام يعدّ هيئاً، إذ للمحتاط أن يأتي بها بداعي الأمر وإن لم يعلم خصوصيته من الوجوب أو الندب، لعدم وجود مانع هنا إلاّ احتمال اعتبار قصد الوجه في إتيان السوره، فإذا التزمنا بعدم وجوبه في الواجب الاستقلالي، ففي الضمني يكون عدم وجوبه بطريق أولى، لعدم جريان الوجهين المذكورين في الاستقلالي هنا، إذ الإجماع المنقول لو ثبت لكان في الاستقلالي، بل ولو شككنا في وجوده فالأصل عدمه.

وأما الوجه الثانى، فلأنّ احتمال دخل عنوان قصد خاص فى حُسن المأمور به لو كان معتبراً وارداً فى الأمر الاستقلالى، لا فى كلّ جزء جزء، لعدم وجود حسن مستقلّ لكلّ جزء على حده، إذ قصد الوجه فى المجموع كافٍ عن الأجزاء قطعاً.

ومن ذلك يظهر أنّه لو قلنا بوجود قصد الوجه والتميز فى الكلّ جدلاً، لأمكن القول بعدم وجوبه فى كلّ جزء جزء.

المسألة الثالثة: هى المسألة الأولى مع عدم كون التكليف معلوماً أصلاً، بل يحتمل مع كون التكليف لو وجد كان استقلالياً، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والإباحة.

أقول: والكلام فيها كما فى المسألة الأولى، بل هى الأولى فى جواز جريان الاحتياط فيها، لعدم إحراز الأمر فيها حتّى يحتمل لزوم قصد الوجه فيه.

نعم، يجرى هنا إشكال آخر لا يجرى فى المسألتين السابقتين، وهذا الإشكال صدر عن المحقق النائينى رحمه الله من أنّه قد يقال:

(إنّ العقل يحكم فى تحقّق الإطاعه أن يكون العبد منبعتاً نحو العمل عن بعث المولى لا عن احتمال بعثه، فالامتنال الاحتمالى يكون فى طول الامتنال اليقينى بحكم العقل، فلا مجال للأمتثال الإجمالى مع التمكن من التفصيلى بحكم العقل، وعلى تقدير عدم استقلال العقل بذلك، فلا أقلّ من الشكّ فى اعتباره، فالأصل هو الاشتغال؛ لأنّ الشكّ يكون فى مرحله الفراغ والسقوط لا فى الثبوت).

ويرد عليه أولاً: أنّه بنفسه عَدِلَ عن مسلكه هذا فى ما ذكره فى البحث عن ثبوت التكليف، الذى جعل بحثه متأخراً عن بحث مقام السقوط، ولذلك اعترض

عليه المحقق العراقي رحمه الله بأنّ قوله في المقام يتنافى مع ما ذهب إليه في مقام السقوط، حيث لم يجز الامتثال الإجمالي لكونه منبعثاً عن احتمال البعث لا نفسه.

وثانياً: أنّ أصل الكلام مخدوش، لوضوح أنّ الملاك في الإطاعة عند العقل، ليس إلاّ الإتيان بما هو مأمور به من الأمر الصادر عن المولى بجميع قيوده، بإضافه قصد الإتيان إليه، بل الإتيان في صورته الاحتمال قد يعدّ أولى في صدق الإطاعة والانقياد عليه من الإتيان في صورته القطع، كما صرّح به المحقق الخميني في تهذيبه.

مضافاً إلى أنّ الأصل عند الشكّ في اعتبار الجزم في تحقّق الامتثال أم كفايه الأداء الإجمالي هو البراءة لا الاشتغال؛ لأنّ دوران الأمر فيه يكون بين الأقلّ والأكثر الارتباطي، لأنّه لا يعلم هل يشترط في الإطاعة وجود الأمر مع الجزم والقطع أم يكفي حتّى مع الاحتمال، فالأصل هو العدم إن قلنا بجواز أخذ مثل هذه القيود في متعلّق الأمر كما هو مختارنا، وإلاّ فالأصل هي البراءة أيضاً من جهة عدم تنبّه كثير من الناس إلى مثل هذا القيد، بل ممّا يغفل عنه أكثرهم.

وبالجملة: فالحكم بالبراءة عن هذا القيد يكون أولى على كلّ تقدير، فيكون الامتثال الإجمالي والإتيان بما يحتمل وجوبه رجاءً كما هو المشهور قوياً عندنا.

المسألة الرابعة: وممّا ذكرنا في جواب المسألة السابقة يظهر حكم هذه المسألة التي موضوعها نفس تلك المسألة، مع زياده كون التكليف ضمّياً، إذ لا مانع من الاحتياط بما يحتمل جزءاً للمأمور به، سواء علم رجحانه أو لم يعلم لما يجرى، فإنّه فيها ما جرى في المسألة السابقة بطريق أولى كما عرفت نظيره في المسألة الثانية.

هذا يصحّ فيما إذا لم يحتمل المانع في الإتيان بالمجمل، وإلاّ لو دار الأمر

بين الجزئية والمانعية، أو الشرطية والمانعية، لخرج عن فرض المسألة، ودخل في صورته استلزام الامتثال للتكرار، كما يجرى مثل ذلك في الاستقلالي أيضاً لو كان دوران الأمر فيه بين الوجوب والحرمة ونظائره.

هذا تمام الكلام فيما لم يستلزم الاحتياط فيه التكرار في العمل .

حكم الاحتياط المستلزم التكرار

وأما الكلام فيما يستلزم التكرار: مثل ما لو دار الأمر بين القصر والإتمام، أو صلاة الجمعة والظهر، سواءً أكانت الشبهه موضوعية أو كانت حكمية، وكان أصل التكليف معلوماً في الجملة أو كان محتملاً.

أقول: الفروض الجارية هنا كالفروض السابقة، والكلام هنا كالكلام هناك، إلا أنه يضاف هنا في مقام الاستدلال لعدم الجواز ما قيل بأن التكرار في مقام الامتثال مع التمكن من تحصيل اليقين بالامتثال، يعدّ لعباً وعبثاً بأمر المولى، وهو لا يجوز.

ولكن أُجيب عنه أولاً: بأنه ليس بلعب ولا عبث بأوامره تعالى، لإمكان تعلق غرض عقلائي به، من جهة أنه لم يرد تمكينه من ذلك السؤال وخففه المنه، ولذلك امتثل الأمر بصوره الاحتياط.

وقد أورد عليه صاحب «مصباح الأصول»: (بأنّ اللعب إذا سرى إلى نفس الامتثال لا يجدى كونه بغرض عقلائي، إذ الكلام في صحه العباده المتوقّفه على قصد القربه، فلا يُجدى صرف كونه مورد غرض عقلائي، إذ التقرب لا يساعد مع اللعب، فلا يصلح التقرب به) (١) انتهى كلامه.

أقول: لكنّه مخدوش:

بأنّه إذا سلّمتم كونه مورداً لغرض عقلائي، فمعناه حينئذٍ أنّه ليس بلعبٍ، لا أنّه لعب لكن قد تعلق به الغرض كما توهم، فتأمل جيداً.

وثانياً: بأنّه ليس بلعبٍ بأمر المولى، بل لو سلّمنا أنّه لعبٌ فهو لعبٌ في مقام كَيْفِيَةِ الامتثال وإحرازه، والذي قد يعدّ مضراً هو الأوّل دون الثاني.

والإشكال فيه: بما قاله المحقّق النائيني فيما سبق، من لزوم الامتثال اليقيني هنا، وعدم جواز الاحتمالي منه.

غير جارٍ إن كان المورد هو وجود العلم الإجمالي فيه؛ لأنّ الامتثال حينئذٍ يكون للأمر المسلّم في البين، فالامتثال يقيني لا احتمالي.

وأما لو لم يكن المورد من موارد العلم الإجمالي، فقد عرفت جوابه فيما سبق من كفايه صدق الامتثال عند وجود الأمر، ولا يحتاج إلى القطع بوجوده الواقعي، وإلاّ لصار الأمر مشكلاً كما لا يخفى؛ لأنّ وجوده في الواقع غير معلوم كثيراً، فالذى يحرك العبد نحو العمل هو الصورة الذهنيّة من الأمر، سواءً أكان ذلك بصورة العلم أو الاحتمال.

في كفايه الامتثال الإجمالي وعدمها

في كفايه الامتثال الإجمالي وعند عدم التمكن من الأمتثال العلمي التفصيلي

الجهة الثالثة: يدور البحث فيها عن كفايه الامتثال الإجمالي، فيما إذا لم يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي العلمي أي اليقيني، إلا أنه يقدر على الامتثال التفصيلي الظني بالظن الخاص المعبر عند الشارع:

فإن قلنا: بجواز الاكتفاء في الامتثال التفصيلي العلمي بالإتيان بامتثال إجمالي، ففي مثل المقام يكون جواز الامتثال وصحته بطريق أولى، لأن الحجية هنا تكون تعدياً وهناك وجدائياً، والثاني أولى من الأول بلا إشكال.

وإلا إذا سلكنا مسلك المحقق النائيني من تقديم الامتثال اليقيني على الإجمالي، وكان الثاني في طول الأول، فحينذاك ينبغي أن يقال بهذا التقديم هنا؛ لأن الحجية المعبره علمً بالتعبد، وإن لم تكن علماً بالوجدان، فيجرى فيه ما يجرى في صورته العلم.

أقول: لكن قد يمكن دعوى الفرق بين الموردين، لأن الظن الخاص عبارته عما يحتمل الخلاف، بخلاف العلم الوجداني، فحينئذ قد يمكن أن يقال إنه إذا دار الأمر بين أن يكون الامتثال للأمر الواقعي في كليهما محتملاً لكل فرد بخصوصه، لاحتمال أن يكون الواقع غيره، فعلى هذا لا فرق في مقام الامتثال بالإتيان بأي وجه من الطريقتين، من الامتثال الإجمالي والامتثال الظني التفصيلي.

وكيف كان، فقد ثبت مما ذكرناه جواز الإتيان بالإجمالي عند التمكن من التفصيلي العلمي، فالجواز في مثل الامتثال التفصيلي الظني يكون بطريق أولى.

هذا إذا قلنا بجواز العمل بالظن، مع إمكان العلم ولو إجمالاً، وإلا فلا يجوز الامتثال الإجمالي، وعلى هذا لا فرق (١) في مقام الإتيان بأن يأتي

١- ظاهراً عبارت ناصحیح است، زیرا «على هذا» به «صورت عدم جواز امتثال ظني» برمی گردد در حالی که «على هذا» باید به «صورت جواز امتثال ظني» برگردد. لذا باید اینگونه باشد: «و في صورته الجواز لا فرق في المقام...»

بالمظنون أولاً، ثم بالمحتمل أو بالعكس؛ لأنّ الملاك هو الإتيان، وإطاعه الأمر الموجود علماً أو احتمالاً في البين كيفما اتفق.

نعم، من ذهب إلى عدم جواز تقديم المحتمل على المظنون، فلا محيص له إلا القول بلزوم أداء ما هو المظنون، المستفاد من الأدلة، مقدماً على الآخر المحتمل، وحينئذ يبرز اختلاف الشيخ الأنصارى قدس سره مع السيد الشيرازى قدس سره في من سافر إلى أربعة فراسخ ولا يريد الرجوع ليومه، من تقديم الإتمام على القصر كما عليه الأول، أو تقديم القصر على الإتمام على مذهب الثاني عند الاحتياط، وليس ذلك إلا لاختلافهما في أصل تشخيص ما هو المظنون من المحتمل من الأدلة، لا الاختلاف في ما ذكرنا من تقديم الامتثال التفصيلي الظني أو الإجمالي .

ولعلّ تقديم المظنون على المحتمل، كان من جهة أنّه لو قُدم المحتمل على المظنون، لأخلّ بجزم نية الأمر الموجود في البين، بخلاف ما لو قُدم المظنون، فإنّه يكون أوفق بالاحتياط من وجود الأمر في البين قطعاً، فيصحّ قصد امتثاله، وإن لم يعلم انطباقه لخصوص المظنون، كما لا يخفى فدعوى تقديم المظنون حينئذ على المحتمل، بلحاظ الاحتياط، ليست بمجازفة، وليس من باب عدم كفايه الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي الظني.

وعليه، فما ذكره صاحب «مصباح الأصول» من دعوى عدم الفرق بينهما، حتّى على القول بمسلك النائيني رحمه الله لا يخلو عن مسامحة في إطلاق قوله، وإن كان عدم توقّف وجه التقديم على القبول لمسلكه قولاً جيداً، لما قد عرفت وجهه آنفاً من أنّه كان بمقتضى العمل بالاحتياط من حيث الجزم في اليه.

دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والتفصيلي

دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والتفصيلي

الجهة الرابعة: يقع البحث في هذه الجهة، فيما إذا دار أمر إتيان الحكم بين الامتثال الإجمالي، والعمل بالاحتياط بجميع فروضه المذكوره في الجهة الأولى، والامتثال التفصيلي الظني بالظن المطلق المعروف بالظن الانسدادي، فهل يجوز الاكتفاء بالإجمالي، أو يتعين عليه الامتثال التفصيلي؟

أقول: لا- يخفى أنّ هذا البحث إنّما يصحّ فيما إذا لم نجوّز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي العلمي أو الظني بالظن الخاصّ، وإلاّ- فلو جوّزنا تقديم الامتثال الإجمالي مع التمكن منهما، فتقديمه هنا على الامتثال التفصيلي الظني بالظن المطلق يكون بطريق أولى، فلا موقع للبحث حينئذٍ أصلاً؛ لأنّ هذا الظنّ لا يكون أرقى من العلم والظنّ الخاصّ يقيناً.

كما أنّه لو قلنا بعدم جواز العمل بالظنّ المطلق في ما يقدر على تحصيل الامتثال بالعلم ولو إجمالاً، فلا يبقى لمثل هذا البحث مورد أصلاً.

وبالتالي فمورد البحث منحصرٌ فيما إذا جوّزنا العمل بالظنّ الانسدادي والامتثال الإجمالي، فحينئذٍ يقع البحث في أنّ أيّهما مقدّم على الآخر؟

أمّا المحقّق الخوئي: فقد ذهب في «مصباح الأصول» إلى التفصيل (بين صورته القول بحجّية الظنّ المطلق كشافاً، حيث لا يجوز العمل بالاحتياط، لأنّ من مقدّمات حجّية الظنّ المستكشف من الشارع، هو بطلان العمل بالاحتياط، إمّا بواسطة وجود الإجماع على ذلك، أو من جهة منافاته مع قصد الوجه والتمييز؛ لأنّه من المحتمل أن يكتفى الشارع بما يحكم به العقل من وجوب الاحتياط مع

العلم الإجمالي بالواجبات والمحرمات، فلا بدّ في إحراز حجّيه الظنّ بالكشف أن يؤخذ بطلان العمل بالاحتياط من مقدّماته.

هذا بخلاف القول بالحكومه، لأنّه مبنّى على عدم وجوب الاحتياط إمّا لعدم التمكن منه، أو لاستلزامه الحرج - أو الإخلال بالنظام، أو لأنّه ليس من وجوه الطاعه والعباده، بل هو لعبٌ بأمر المولى كما أشار إليهما صاحب «الكفايه» - فإنّه عليه لا يُستكشف كون الظنّ حجّيه شرعيّه، بل العقل يحكم بتضيّق دائره الاحتياط في المظنونات دون الموهومات والمشكوكات، وعليه فلا مانع من الاحتياط، والاكتفاء بالامثال الإجمالي، مع التمكن من الامثال بالظنّ المطلق.

ثمّ يستنتج رحمه الله بأن تعجّب الشيخ الأنصارى رحمه الله ممّن يعمل بالطرق والأمارات من باب الظنّ المطلق ثمّ يذهب إلى تقديم الامثال الظنّي على الاحتياط، في محلّه على الحكومه دون الكشف، لما قد عرفت من عدم جواز العمل بالاحتياط فيه كما لا يخفى)، انتهى ملخّص كلامه (١).

أقول: لكن الإنصاف أنّ العمل بالاحتياط لم يكن بواجبٍ، لأنّه من مقدّمات دليل الانسداد مطلقاً أى على الكشف والحكومه، لا كون بطلانه من مقدّماته في صورته الكشف، لأنّه على الكشف يكفى في جواز استكشاف حكم الشارع بحجّيه العمل بالظنّ، استلزام الاحتياط أحد المحاذير المذكوره من العسر والحرج، أو الإخلال بالنظام، أو كونه خارجاً عن زىّ الإطاعه والعبوديه مثلاً من حيث اللّعب والعبث بكثرة التكرار إلى حدّ لا يقبله العقلاء.

ولا أن يكون من مقدّماته بطلان العمل بالاحتياط مطلقاً أى على الكشف

والحكومه، لما قد عرفت الإشكال فى الإجماع، وعدم منافاته لقصد الوجه، مع أنه ليس بواجب أصلاً.

وبالجملة: ثبت أن تعجب الشيخ رحمه الله - ممن يعمل بالطرق من باب الظن المطلق، وبرغم ذلك يقدم الامتثال الظنى على الاحتياط مطلقاً أى فى صورتى الكشف والحكومه - كان فى محله.

والحاصل من جميع ما ذكرنا فى هذا المقام: أن عمل تارك الطريقين من الاجتهاد والتقليد فى جميع المراتب الثلاث من الامتثال لم يكن باطلاً، ويصح العمل بالاحتياط فى جميعها.

هذا تمام الكلام فى المقصد السابع فى البحث عن القطع وما تعلق به من البحوث والمسائل، والحمد لله أولاً وآخراً.

المقصد الثامن / في الظنّ وما له من الأحكام

المقصد الثامن

في الظنّ وما له من الأحكام

أقول: يقع الكلام فيه من جهاتٍ عديده:

الجهة الأولى: لا ينبغي الشكّ في أنّ الظنّ ليس كالقطع في كون حجّيته من لوازمه ومقتضياته؛ إمّا بصورة العليّة التامّة، بحيث لا تكون قابله للمنع عن العمل كما ادّعاها بعضٌ في القطع، أو بصورة الاقتضاء، بأن تكون قابله للمنع كما عن بعضٍ آخر. وإن أثبتنا في المباحث السابقة إمكان جعل الحجّية للقطع أيضاً، إلّا أنّ حجّيته لو قلنا بمقاله القوم كانت بنحو الاقتضاء لا العليّة.

وكيف كان، فإنّ علّه ذلك في القطع هو كشفه عن الواقع، وكونه طريقاً إليه، لعدم وجود احتمال الخلاف في القطع، هذا بخلاف الظنّ، حيث إنّهُ ليس كاشفاً عن الواقع، وطريقاً إليه لتطرّق احتمال الخلاف إليه، ومجرّد الرجحان فيه لا يوجبُ الحكم بالحجّية، فهو بنفسه ليس بحجّه، بل لا بدّ في إثبات جواز العمل به من قيام دليلٍ شرعيّ؛ لأنّ العقل لا يجوز العمل به دون ثبوت دليل عليه شرعاً أو عقلاً، لو لم يكن في المورد طريقاً غيره، فأثبات حجّيته منحصره:

إمّا بطريق الشرع، أي بالجعل الشرعيّ سواءً كان الكاشف لذلك هو الدليل اللفظي كظواهر الآيات والروايات، أو الدليل اللّبي كالإجماع والشهرة والسيره العقلانيّة.

أو بطريق الحكم العقلي كما في الموارد التي تكون الأحكام فيها موقوفه على حكم العقل، نظير مقدّمات دليل الانسداد على تقدير الحكومه لا الكشف؛

لأنّ الثانی منهما يعدّ شرعياً، إذ على الكشف يُستظهر أنّ الشارع جعل الظنّ حجّةً لمن ليس له طريقٌ إلاّ الظنّ. وعليه، فما التزم به صاحب «الكفايه» هنا من حصر إثبات الحجّيه إمّا في الشرع أو العقل يعدّ قولاً والتزاماً متيناً.

أمّا مناقشه المحقّق الخوئي: في «مصباح الأصول»^(١) بقوله:

(وبما ذكرناه ظهر فساد ما في «الكفايه» من أنّ ثبوت مقدّمات وطروّ حالاتٍ موجب لاعتنائها الحجّيه عقلاً، إذ على تقدير الكشف كان العقل كاشفاً عن حجّيته الشرعيّه، لا حاكماً بحجّيته، وأمّا على تقدير الحكومه، فلا يحكم العقل بحجّيه الظنّ أصلاً، وإنّما يحكم بتضييق دائره الاحتياط في مقام الامتثال في المظنونات، ورفع اليد عنه في المشكوكات والموهومات)، انتهى كلامه.

ممنوعه: إذ لا- تكون مناقشه بنائيه، بل هي إشكالٌ مبنائيٌّ، لأنّه قد ذهب في مباحث الأحكام العقليه إلى أنّ العقل ليس شأنه إلاّ الإدراك لا الحكم، فعليه لا محيص أن يقول بهذه المقالّه، ولكنّا قد حقّقنا في المباحث المناسبه بذلك البحث إمكان ذلك، وأنّ للعقل في هذه الموارد حُكماً، كما يشهد بذلك الوجدان، بل قد نطقت نفسه الشريفه بذلك هنا بقوله: (وإنّما يحكم بتضييق دائره الاحتياط.. إلى آخره)، إلاّ أن يكون مراده هو الإدراك مثلاً لا الحكم.

نعم، قد يصحّ أن يرجع حكم العقل في مثل مقدّمات الانسداد - على تقدير الحكومه - إلى الشرع بنوعٍ من المسامحه، بأن يكون حكم العقل في هذه الموارد لمثل ذلك الشخص، حجّه شرعيّه، أي يصحّ أن يحتجّ عليه عند الموافقه والمخالفه،

وعليه، فالقول حينئذٍ بأنَّ الحجَّية منحصره بالجعل الشرعى لا يخلو عن وجه.

وكيف كان، فلا فرق فى عدم حجَّية الظنِّ بنفسه شرعاً بين ثبوت التكليف به وسقوطه، فكما لا حجَّية للظن فى ثبوت التكليف، فيجربى فى مورده البراءة، هكذا لا حجَّية له فى سقوط التكليف به بعد ثبوته، فتجربى معه قاعده الاشتغال.

وعليه، فما صدر عن بعض المحققين - وهو المحقق الخوانسارى قدس سره - من كفايه الظنِّ بالفراغ فى مقام السقوط، ممَّا لا ينبغى أن يُصغى إليه؛ لأنَّ الظنَّ إن كان حجَّه بنفسه كالمقطع، أو بواسطة جعل الجاعل، فلا فرق فيه بين كون متعلِّقه هو ثبوت التكليف أو سقوطه، وإن لم يكن حجَّه فلا- فرق فيه بينهما، مع أنَّ إثبات حجَّية الظنِّ بالفراغ كان أصعب من الظنِّ بالثبوت بواسطة وجود دليل شرعى أو عقلائى على ثبوت التكليف، وعدم فراغه فى صورته احتمال الفراغ ولو راجحاً، ووجود الأصل على خلاف الظنِّ بالفراغ وهو استصحاب عدم الإتيان أو استصحاب بقاء التكليف، بخلاف الآخر.

وبالجملة: فإثبات كفايه الظنِّ بالفراغ فى مقام السقوط، يحتاج إلى دليل دالِّ بالصراحة عليه، حتَّى يرتفع به دلالة الاستصحاب على عدم كفايه مجرَّد الظنِّ بالفراغ، ومثله مفقودٌ فى المقام .

قال صاحب «الكفايه»: فى مقام توجيه ذلك بصورة الاحتمال: (ولعلَّه لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل)، ثمَّ أمر بالتأمُّل (١).

أورد عليه صاحب «مصباح الأصول»: (٢). بأنَّ (توجيهه أجنبيٌّ عن المقام، لأنَّ الخلاف الموجود فى لزوم دفع الضرر المحتمل وعدمه، كان فى الضرر الدينوى لا

١- كفايه الأصول: ج ٢ / ٤٢ .

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ٨٩ .

الأخروي، إذ لم يخالف أحد في وجوبه فيه، ولذلك ترى أنهم أوجبوا الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، والفحص في الشبهه الحكمية، وليس ذلك إلا لوجوب دفع الضرر المحتمل، مع أنّ الالتزام بعدم دفع الضرر الأخروي موجبٌ للقول بالاكْتفاء بالامتثال الاحتمالي، وهو واضح البطلان، بل ضروري، انتهى محصل كلامه.

أقول: ولكن ما ذكره لا يخلو عن مسامحة في الجملة؛ لأنّ الخلاف الواقع في وجوب دفع الضرر، كما يحتمل أن يكون في الضرر الدينوي، كذلك يحتمل أن يكون في الضرر الأخروي، كما يشهد بذلك كلام الشيخ الأعظم رحمه الله في «فرائد الأصول» عند تعرّضه لأدله القائل بوجوب التوقّف عقلاً في الشبهه التحريمية، برغم أنّ الأصل في الأشياء هو الحظر، حيث قال: (بعد تسليم استقلال العقل بوجوب دفع الضرر)، ثم ذكر القسمين.. إلى آخره (١)، حيث يستفاد من كلامه أنّ الخلاف مستقرٌّ في كلا الموردین، وليس منحصراً في خصوص الضرر الدينوي، مع أنّ المناسب لمثل هذا الضرر في هذه الموارد هو الضرر الأخروي لا الدينوي.

وقال السيد الحكيم: - في حقائقه في مقام توجيه التأمل :

(أولاً: إنّ ذلك يوجب القول بكفايه عدم وجوب دفع الضرر الموهوم لا المحتمل.

وثانياً: لا يزم ذلك هو جعل الشرطية لحجّيه كلّ ظنّ مجعول الحجّيه على ثبوت التكليف، هو أن لا يكون الظنّ على خلافه، لأنّه لو كان ظنّه على خطئه جاز مخالفته بواسطة عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، ولا يُظنّ التزام القائل بذلك، مع أنّ قاعده وجوب دفع الضرر لا ترتبط بباب الحجّيه، التي هي محلّ

الكلام، فإنَّ المراد من كون الظنِّ حجِّه في مقام الفراغ، أنَّ الاعتماد عليه موجبٌ للأمن من الضرر، بل القطع بعدمه، والبناء على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل لو سُلم، لا ينافي ترتب الضرر ولو احتمالاً، بل يستحيل أن ينافيه، بعدما كان حُكماً له، وإذا لم ينافه لا يقتضى حجِّه الظنِّ، بمعنى كونه موجباً لعدم الضرر في موافقته، كما هو معنى الحجِّه في محلِّ الكلام، انتهى كلامه (١).

ويرد على كلامه أوَّلاً: بأنَّ كفايه عدم وجوب دفع الضرر الموهوم ليس بإشكال؛ لأنَّ دفع الضرر المحتمل لا يخلو عن أن يكون المراد منه:

إمَّا مطلق الضرر المحتمل، من المظنون والمشكوك والموهوم، فشموله للموهوم يكون بطريق أولى؛ لأنَّ مظنون الضرر إذا لم يكن دفعه واجباً، فعدم وجوب رفع المشكوك والموهوم يكون بطريق أولى.

أو يكون المراد هو خصوص المشكوك والموهوم، فشموله للموهوم أيضاً يكون بالأولويّه .

أو يكون المراد هو خصوص الموهوم، خصوصاً مع ملاحظه المقام والبحث من جهة حجِّه الظنِّ بالفراغ.

وعليه، فلا مورد حينئذٍ للإشكال.

وثانياً: بأنَّ ما ذكره من لزوم ذلك شرطيه عدم وجود الظنِّ بالخلاف في حجِّه الظنِّ بالثبوت غير صحيح؛ لأنَّ المراد من الظنِّ الذي فُرِضَ حجِّيته :

إن كان هو الظنِّ النوعي ، فالظنِّ الشخصي بخلافه، لا يمكن أن يكون شرطاً في حجِّيته ، إلا أن يأخذ الشارع ذلك شرطاً ، فلا مانع من الالتزام به حينئذٍ

كما التزموا.

وإن كان المراد هو الظن الشخصي، فلازم ذلك عدم إمكان تحقّق الظنّ بالخلاف، لأنّ الطرف المقابل حينئذٍ يكون وهماً لا ظناً، فكيف يمكن الجمع بينهما حتّى يلاحظ كونه شرطاً في حجّيته؟!

نعم، ما ذكره في الأخير من عدم مساعده حجّيه التعبد بالظنّ التي معناها القطع بانتفاء ترتب الضرر عليه، مع القول بعدم وجوب دفع الضرر الذي لا ينافي ترتب الضرر. كلام حسنّ ومتين.

كما أنّ مقتضى قول القائل بعدم وجوب دفع الضرر، هو كفايه مطلق احتمال الفراغ لا خصوص الظنّ به، كما ادّعاه المدّعي، مع أنّ القاعده المذكوره لا تثبت حجّيه ذاتيه للظنّ، بل لابدّ في إثبات حجّيته من دلاله دليل يدلّ على أنّ حجّيه الظنّ في ناحيه الفراغ يكون تاماً، لكن السؤال حينئذٍ هو أنّه أين الدليل لإثباته؟

فتحصّل ممّا ذكرنا في الجبهه الأولى: أنّ الظنّ ليس حجّه بنفسه، لا في مقام الثبوت ولا في مقام السقوط، وأنّ حجّيته منحصره بالجعل الشرعي أو العقلي على ما حقّقناه.

فى المراد من إمكان التعبد بالظنّ

فى المراد من إمكان التعبد بالظنّ

الوجه الثانى: يدور البحث فىها حول بيان معنى الإمكان الذى استعمل فى كلمات القوم، من أنّ التعبد بالظنّ ممكن، فقد ذكر للإمكان على ما فى كتب الأصوليين معانٍ خمسة لا بأس بالإشارة إليها، حتّى يتضح ما هو الصحيح استعماله هنا:

المعنى الأول: الإمكان الذاتى فى قبال الامتناع الذاتى؛ أى الشىء بالنظر إلى ذاته ممكنٌ، أى يمكن سلب الضروره عن الطرف المخالف، بالنظر إلى نفس الذات، كما فى قولنا: (زيد ممكنٌ) أى لا- يكون عدمه ضرورياً، ويُقال له الإمكان العام، وهذا الإمكان لا- يزاحمه الامتناع بالغير أو الوجوب بالغير، كما يعلم ذلك عند العلم بوجود المعلول حيث إنّ وجوده بحسب ذاته ممكنٌ، لكنّه ممتنع بالغير مع فرض عدم وجود علته، كما هو واجبٌ مع فرض وجود علته بدون وجود المانع.

وفى مقابل هذا الإمكان يقع الامتناع الذاتى؛ أى يكون وجودُ الشىء بالنظر إلى ذاته ممتنعاً، مثل اجتماع النقيضين ممتنعٌ.

أقول: مثل هذا الإمكان لا يكون مراداً هنا باتّفاق الأصحاب، إذ لم يشاهد عن أحدٍ دعواه؛ لأنّ إثبات هذا الإمكان يحتاج إلى إقامة البرهان، ولا برهان لنا لإثبات ذلك، والإمكان الذاتى الذى كان فى مقابل الامتناع الذاتى هو الإمكان الخاص، أى سلبُ الضروره عن كلا الطرفين لا العام.

المعنى الثانى: الإمكان الوقوعى، والمراد منه ما لا يكون بنفسه محالاً

ولا مستلزماً لأمرٍ محال؛ لأنَّ الاستحالة :

قد تكون ذاتيةً، مثل اجتماع النقيضين واجتماع الضدين.

وقد يكون عرضياً، أى مستلزماً لأمرٍ محال، وإن لم يكن بنفسه محالاً، مثل وجود أحد الضدين فى موردٍ مع فرض وجود ضدِّ آخر فيه، حيث إنَّ وجوده بنفسه ليس بمحالٍ، إلاَّ أنه حينئذٍ مستلزماً لأمرٍ محال وهو اجتماع الضدين، ومثل صدور أمر القبيح عن الحكيم تعالى، حيث إنَّ أصل صدوره بنفسه ليس بمحال ذاتي، إلاَّ أنَّ صدوره عن مثله يستلزمُ أمر المحال فيكون محالاً عرضياً.

وفى قبال هذا الإمكان هو الامتناع الوقوعى، نظير ما ادعى هنا بأنَّ التعبّد بالظنِّ مستلزماً لأمرٍ محال، وهو تحليل الحرام وبالعكس، لو سئل صحته، أو يستلزم اجتماع الضدين أو المثليين، وغير ذلك من المحاذير. ومثل هذا الإمكان لا يجامع مع الامتناع بالغير أو الواجب به، لأنَّهما يكونان فى قبال الإمكان الوقوعى، فكيف يمكن جمعهما معه؟!!

وهذا القسم من الأمكان قد يراد فى المقام، كما ذهب إليه الشيخ الأنصارى، ولو من خلال الأصل، كما سنشير إليه وكما احتمله المحقّق الخراسانى والعراقى، والحائرى فى «الدرر»، وصاحب «مصباح الأصول» حيث اختار كلام الشيخ والسيد الحكيم على تقديرٍ دون تقدير.

المعنى الثالث: الإمكان التشريعى الذى ادعاه المحقّق النائنى هنا فى قبال الامتناع التشريعى، أى الالتزام بالتعبّد بالظنِّ مستلزماً لأمرٍ محال تشريعاً، وهو تحليل الحرام وبالعكس، ومثله يقبح صدوره عن الحكيم، فى قبال من يدعى عدم استلزامه لا الإمكان التكويني وامتناعه كما ادعاه القوم.

أقول: ولكنّه لا- يخلو عن بُعدٍ، كما أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الخميني حيث التزم: (بأنّ الإمكان التشريعي قسمٌ من الوقوعي، وليس قسماً له، وإلاّ لصحّ تقسيمه بحسب المورد إلى أفراد عديده، بأنّه قد يكون فلكياً وعنصرياً وملكوتياً، مع أنّها جميعاً لا- يخلو عن الإمكان التكويني، كما أنّ المحذورات المترتبه بحسب الملاك من الحبّ والبغض والمصلحه والمفسده والكراهه والإراداه في موردٍ واحد، محذورات تكويته، ولا تخرج عنه هكذا يكون في المقام).

المعنى الرابع: الإمكان القياسى، والمراد منه كما فسره السيّد الحكيم في «حقائق الأصول» بقوله: (وهو سلب الضروره عن الطرف المقابل بالنظر إلى القواعد المعلومه شرعاً أو عقلاً، كما يقال التكليف بالصدّين على نحو الترتب ممكنٌ، بمعنى أنّه ليس فيما بأيدينا من القواعد ما يوجب امتناعه، إذ لا يلزم اجتماع الصدّين أو النقيضين أو الدور أو نحو ذلك ممّا ثبت استحالتّه، في قبال الامتناع القياسى).

أقول: هذا المعنى أيضاً لا يخلو عن إشكال، لأنّه شبّهه في مختاره بمبنى أستاذه النائيني قدس سره، وقد عرفت الإشكال فيه، بأنّ مثل ذلك غير مانع عن القول بالإمكان الوقوعي وامتناعه بحسب حال التكوين، بأيّ وعاء يفرض من عالم التشريع أو التكوين أو غير ذلك كما لا يخفى .

المعنى الخامس: الإمكان الاحتمالى، وهو الذى حُمل عليه الكلام المشتهر عن الشيخ الرئيس ابن سينا من أنّه: «كلّما قرع سمعك من الغرائب، فذره فى بقعه الإمكان، ما لم يزدك قاطع البرهان» أى فاجعله فى بقعه الاحتمال المقابل للقطع واليقين، ومن هذا القبيل يكون قاعده الإمكان فى باب الحيض على ما صرح

بذلك المحقق الحائري قدس سره ، وعلى هذا المعنى حمل سيدنا الأستاذ الخميني الإمكان فى المقام على ما هو صريح كلامه فى «تهذيب الأصول»^(١)، حيث قال:

(ثم إن ما هو المحتاج إليه فى هذا المقام، هو الإمكان الاحتمالى، فلو دلّ دليل .. إلى آخر كلامه...).

والتحقيق أن يُقال: إنَّ إثبات كلِّ واحدٍ من هذه العناوين الثلاثة، أى الوجوب والامتناع والإمكان لشيءٍ، لا بدّ من أن يكون من خلال قيام دليل وعَلّه، ولا يمكن حمل الشيء على أحدها بلا إقامه برهان ودليل، فإثبات واجب الوجود للذات المستجمع لجميع الصفات الكماليه كان بدليل وبرهان، وهكذا الامتناع للشريك البارى، والإمكان للشمس والقمر وغيرهما من الموجودات، وهذا من الأمور المسلّمه فى المعقول، غايه الأمر، حيث إنَّ أكثر الموجودات المرثيه حولنا كان من الممكنات من الحيوانات والنباتات والجمادات والإنسان بل وسائر المجزّرات، فربّما يخيّل وجود مثل هذه الأشياء لدى الإنسان أن يجعل كلّ ما سمع من الأمور من أى قسم وأى صنفٍ كان، متحقّقاً فى عالم الإمكان، فيحكم فى الممكنات وأفرادها بالوجود من حيث إمكان الوجود والوقوع، ما لم يردعه قاطع البرهان، فلا يحكم عليه بأنّه فردٌ من أفراد الواجب أو الممتنع، وعليه فلا مناص حينئذٍ من القول بذلك على قدر ما تحيط به عقولنا، فلا ينافى ذلك بأن نعتقد بإمكان وقوع شيءٍ مثلاً، مع أنّه فى الواقع كان من الممتنعات الذاتيه، أو العرضيه، أو من الواجب جدلاً، فعلى هذا المعنى الذى قرّرناه لا- غرو فى حمل كلام الشيخ الرئيس فى تلك الجملة على ما ذكرنا: بأن يكون المراد من الإمكان هو الإمكان

الوقوعى، أى الالتزام بأن وجود فلانٍ مثلاً ممكنٌ فى عالم الوقوع، إلا أن يقوم دليل وبرهان على منعه أو على وجوبه.

وبالجملة: على ما ذكرنا يكون متعلق قوله: (ما لم يندك قاطع البرهان) هو الأعم من الامتناع أو الوجوب، ولا مضايقه فى تسميه ذلك عند الناس والعقلاء أصلاً متبعاً فى تمام الأشياء، بحمل الأمور على صورته الإمكان إلى أن يمنع عنه قاطع البرهان.

لا يقال: إن مقتضى ذلك هو إثبات الإمكان الذاتى للمسموع أو للشئ لا الوقوعى، مع أن البحث عن الثانى دون الأول .

لأننا نقول: وإن كان الأمر فى الواقع كذلك، إلا أن الثمره والأثر مترتب على الإمكان الوقوعى للأشياء، لا الذاتى، كما صرح به صاحب «الكفايه» بقوله: (إن الفائده مترتبه على مثل هذا الإمكان، وإلا لا فائده فى البحث عن الإمكان الذاتى)، ولذلك حكم بأن المراد من قوله: (ذره فى بقعه الإمكان) هو الإمكان الوقوعى منه المستلزم لإثبات الذاتى منه قطعاً، لا الذاتى فقط، وهكذا يكون الأمر فى قول الأصحاب بأن التعبد بالظن ممكن.

وخلاصه الكلام: فبناءً على ما وجهنا به كلام الشيخ الرئيس قدس سره بعد دفعنا للاختلاف بين كلام الشيخ الرئيس والشيخ الأنصارى، بل والمحقق الخراسانى، من أن المراد من كلام الثلاثة هو الإمكان الوقوعى، (من جهة أن المقصود من قول الأصحاب بأن التعبد بالظن ممكن هو الإمكان الوقوعى)، كما أن المقصود من كونه أصلاً متبعاً عند العقلاء، الذى قد صرح به الشيخ الأعظم قدس سره هو ما ذكرناه، من غلبه وجود الممكنات، وكثره مؤانسه الإنسان معها، الموجه للحمل عليها، إلا أن

يمنع دليلٌ عن ذلك، فيساعد هذا مع الإمكان الوقوعى الذى ذهب إليه صاحب «الكفايه»، لكنّه رحمه الله ناقش فيه:

بيان المناقشه: أنكر قدس سره صاحب الكفايه هذا الأصل من رأسه أولاً، ثم أنكر حجّيته على فرض الثبوت ثانياً، والتزم بأنّ إثبات حجّيته إن كان من طريق الظنّ وهو أول الكلام ثالثاً، بل إنّه مستلزمٌ للدور رابعاً، لأنّ حجّيه الظنّ موقوفه على ثبوت تلك السيره، وثبوت حجّيه هذه السيره موقوفٌ على ثبوت أصل الظنّ، وثبوت حجّيه الموقوف على حجّيه السيره، وهذا هو الدور، وبالتالي أنكر ذلك جملةً وتفصيلاً.

ولكن يمكن أن يُجاب عن هذا الإشكال: بأنّ إثبات إمكان الوقوعى للتعبد بالظنّ، لا يساوى حجّيته، بمعنى أنّه يمكن القول بأنّ العقلاء يحملون ذلك على الإمكان، ويقولون بأنّ التعبد بالظنّ ممكن الوقوع، ولكن ليس مقتضى ذلك هو الحكم بحجّيته، لما سيّجىء فى المباحث الآتية إن شاء الله تعالى من أنّ إثبات الحجّيه للشىء لا يتمّ إلّا بعد قيام دليل شرعى عليها تأسيساً أو تقريراً؛ أى ولو من طريق إمضاء الشارع للسيره، وعدم ردّهم عن ذلك، وإلّا- فإنّ مجرد وجود أصل عقلاى فى موضوع لا يقتضى الحكم بحجّيته.

فبناءً على هذا لا نريد إثبات الحجّيه لمثل هذا الإمكان، حتّى يرد علينا بما قد عرفت من إنكار أصله وحجّيته والاقتضاء للدور، كما وقع فى كلام صاحب «الكفايه» رحمه الله .

أقول: وقد يؤيّد ما ذكرنا من كون المراد من (الإمكان) فى كلام الشيخ الرئيس هو الإمكان الوقوعى دون الاحتمالى، هو أنّ قوله: (فذرّه فى بقعه

الإمكان)، إن اعتبرناه الامكان الذى يراه السامع وليس أمراً وجدائياً، مع أنّ حصول الاحتمال بالسمع يكون وجدائياً قهرياً كالقطع الوجدانى، فلا مورد فيه للنزاع، بجعله فى ظرف الاحتمال وعدمه، إذ قد يحصل ذلك لبعض دون بعض، كما صرح به المحقق الحائرى.

وعليه، فالصحيح ما ذكرناه، ومنه يظهر صحه ما التزمنا به من أنّ المراد من قاعده الإمكان الوارده فى الحيض أيضاً يكون من هذا الباب، وهو الإمكان الوقوعى - أى ما لا يلزم من فرض وجوده محذوراً شرعاً فى مثل باب الحيض، بل يترتب عليه آثاره - لا الإمكان الاحتمالى، والله العالم.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله الموافق للقاعده والكلام المشتهر عن الشيخ الرئيس بوجود أصل عقلاى فى ذلك، يعدّ فى غايه المتانه ولا مجال للمناقشه والخذشه فيه.

تنبيه: لا يخفى أنّ المراد من الإمكان الوقوعى، هو عدم لزوم حدوث محذور عقلى فى فرض وجوده، بمعنى أنّه لا يكون فرض وجوده مستلزماً لمانع عقلى، وبعبارة أدقّ، لا يوجب وجوده المحذور العقلى، بحيث يكون وجوده خالياً عن الاقتضاء، إذ الثانى وإن كان بنفسه محذوراً عقلياً لامتناع تحقّق الشىء من دون علّه، إلاّ أنّه لو كان المراد من المحذور معنأً عاماً شاملاً لكلّ أحد، من عدم المقتضى ووجود المانع العقلى، لزم أن يكون العلم بالإمكان الوقوعى لشيءٍ مساوقاً للعلم بوجوده، لأنّ العلم بأنّ الشىء ليس فى وجوده عدم المقتضى، يكون بمعنى أنّ الاقتضاء فيه موجود؛ كما أنّه ليس فى وجوده مانع، يعنى أنّ وجود المانع فيه مفقود، ومن المعلوم أنّ كلّ شيء شامل لهاتين الجهتين، يكون الوجود له

مسئلاً وثابتاً. وعليه فالعلم به كذلك مساوقٌ للعلم بوجوده، ولذلك قلنا بأنّ المراد من الإمكان الوقوعى، هو عدم لزوم محذور عقلى من ناحيه وجود المانع، وهو يجامع مع كون المقتضى للوجود موجوداً ومشكوكاً، فحينئذٍ لا يكون العلم المتعلق بالإمكان الوقوعى، مساوقاً للعلم بوجوده، بل يصحّ حتى مع الشكّ فى وجوده من جهه الشكّ فى وجود مقتضيه .

أقول: فإذا عرفت ذلك، فنقول:

إن قام دليلٌ شرعى على جواز التعبد بالظنّ فى ذلك، نستكشف أنّ العمل به مشتملٌ على المصلحه المقتضيه التى لا يمنع عن نفوذها مانع. وأمّا إذا لم يقم عليه دليلٌ شرعى، وأردنا أن ندعى الإمكان الوقوعى فى حقّه، فقد يُقال: إنّه لا يمكن مثل هذه الدعوى، لمن لم يكن مطلعاً على جميع المحسنات والمقبحات فى المقام.

ويمكن تقريب ذلك بمثال، وهو: (إنّ من يعتقد امتناع اجتماع الحكّمين الفعليين فى مورد واحد، فإنّه لا- يصحّ منه دعوى الإمكان بالمعنى المذكور، إلاّ بعد القطع بعدم فعلية الأحكام الواقعيه، وكذا الإلقاء فى المفسده قبيحٌ بحكم العقل، فمن يدعى إمكان التعبد بالظنّ، لا بدّ وأن يعلم بأنّ فى العمل بالظنّ مصلحه أعظم من المفسده التى قد يتفق وقوع المكلف فيها بسبب التعبد به، ومتى يحصل العلم لأحدٍ من طريق العقل؟! انتهى كلام المحقّق الحائرى فى « الدرر » (١)، ثمّ ذكره بعده:

فالأولى أن يُقال: - بعد الوجوه التى تذكر فى المقام للمنع - بأننا لا نقطع بالاستحاله، فلا مانع من الأخذ بالأدله التى أُقيمت على حجّيه بعض الظنون، كما

ستطلع عليها في الأمر الثالث إن شاء الله.

أقول: والظاهر أنّ ما تعرّض له هو الذي ذكره الشيخ الأعظم، ونحن صدّقناه ردّاً على المشهور، من دعوى القطع هنا، بأنّه لا يلزم من التعيّد بالظنّ محذوراً عقلياً، بل اللازم هو دعوى ذلك على قدر عقولنا، بأننا لا نجد في عقولنا ذلك المحذور في التعيّد، وهذا لا ينافي استلزامه المحذور في الواقع، برغم جهلنا بذلك، ولذلك عبّر قدس سره بأننا لا نقطع بالاستحالة، وقد أحسن في تعبيره.

هذا كلّه تمام الكلام في دعوى الإمكان الوقوع في التعبد بالظنّ، والآن نتصدّى لإقامه الدليل عليه، فنقول:

الدليل على إمكان وقوع التعبد بالظنّ

الدليل على إمكان وقوع التعبد بالظنّ

أقول: لا مجال لإثبات إمكان وقوع التعيّد بالظنّ إلا بعد ردّ ما ادّعى في المقام من المحاذير العقليّة وغيرها، فلا بدّ حينئذٍ من ذكر ما استند إليه من المحاللات، وردّ الأدلّة التي أُقيمت على بطلان التعيّد به، ولو لم يكن محالاً عقلاً، وأوّل من أقام الدليل على استحالته هو المتكلّم والفقيه الإمامي أبي جعفر محمّد ابن عبد الرحمن ابن قبه الرازي (بكسر القاف والباء المنقطه تحتها) حيث استدلّ على دعواه بأمرين:

الأمر الأوّل: إنّ الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله بالخبر الواحد، إن كان التعيّد به والاستناد إليه جائزاً، لزم جواز ذلك في الإخبار عن الله تعالى، والتالي باطلٌ إجماعاً، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمه: أنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، والاختلاف

فى المخبر عنه لا- يوجب الاختلاف فى أصل الإخبار، فحيث لا يمكن الاعتماد على الخبر الواحد فى الاستناد إلى الله تعالى، فكذلك يكون الأخبار النبوي والولي مثلاً.

الأمر الثاني: إن جواز التعبد بالخبر الواحد يستلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال، وهو غير جائز، لأنه ربما يكون مفاد الخبر هو الحليته، والحال أنه يكون فى الواقع حراماً وبالعكس، هذا.

أقول: لا يخفى عليك أن كلا دليله يعدان أعم من مدعاه، لأن مقتضاهما عدم جواز الاعتماد على الظن مطلقاً، سواء أكان ناشئاً عن الخبر الواحد، أو عن غيره، بل مطلق الظن، سواء أكان شخصياً أو نوعياً، بل يشمل حتى الظنون الخاصه التى أقيمت عليها الدليل، لأنها أيضاً قد ينجز إلى تحليل الحرام وعكسه، بل فى مطلق الأماره غير العلميه ولو لم يفد الظن.

وقد أجاب الشيخ عن الدليل الأول: (بأن الإجماع الذى قام على عدم التعبد بالإخبار عن الله تعالى، كان قائماً على عدم الوقوع لا على الامتناع، هذا أولاً).

وثانياً: إن عدم الجواز قياساً على الإخبار عن الله تعالى، بعد تسليم صحه الملازمه، إنما هو فيما إذا بنى تأسيس الشريعه أصولاً وفروعاً على العمل بخبر الواحد، لا مثل ما نحن فيه مما ثبت أصل الدين وجميع فروعها بالأدله القطعيه، لكن عرض إختفائها من جهه العوارض وإخفاء الظالمين للحق^(١)، انتهى كلام الشيخ رحمه الله بتقريب منا.

وقد أورد المحقق العراقي على الجواب الثاني في «نهاية الأفكار» (١) بقوله:

(ويمكن المناقشه فيما أفاده ، بأن مدرك المنع في التعبد بالخبر عن الله سبحانه:

إن كان وجود جهه مقبحه فيه، الساريه في التعبد بالخبر عن النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام ، بنحو لا- يمكن صدوره عن الحكيم تعالى، فلا فرق بين ما لو بنى أساس الدّين أصوله وفروعه على العمل بخبر الواحد، وبين ما لو ثبت أساس الدّين بالأدله القطعيه، إلا من جهه أقلّيه القبح وأكثرّيته.

وإن كان مدرك المنع هو ما احتملناه من كون وجه اتّفاقهم، استناد الخبر عن الله سبحانه إلى الحدس المحض، دون الحسّ وما يقرب منه، فلا فرق بين الفرضين، فتأمل) انتهى.

أقول: قد أجاب رحمه الله قُبيل ذلك عن هذا الإشكال بأجوبه:

أولاً: (بأنّ الإجماع على عدم جواز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى، يمكن أن يكون من جهه ما يلزمه من الإخبار عن نبوه نفسه، بلحاظ أنّ الإخبار عن الله سبحانه لا يكون إلا بتوسيط الوحي، أو نزول الملك عليه، وهذان لا يكونان إلا ممّن كان نبياً من قبله سبحانه، وأين ذلك والإخبار عن النبي أو الأئمه عليهم السلام في الحكم التكليفي؟! وحينئذٍ فإذا كان اتّفاقهم على عدم جواز التعبد بالخبر الواحد في الإخبار عن الله سبحانه من هذه الجهه، فذلك لا يقتضى المنع عنه في الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمه عليهم السلام إذ لا تلازم بينهما بعد الفرق المزبور.

وثانياً: مع أنّه يمكن التفكيك في الإخبار عن الله بين هاتين الجهتين،

بالمصير إلى جواز التعبد به من جهة إخباره عن الحكم التكليفي، وعدم جوازه بالنسبه إلى ما يلزمه من الإخبار عن نبوه نفسه، لاحتياجه بالضروره إلى العلم الوجداني كغيره من أصول العقائد، والتفكيك بين اللوازم غير عزيز في مرحله التعبد، كما في الخبرين المتعارضين من حيث حجيتهما في مدلولهما الالتزامي في نفى الثالث، مع سقوطهما عن الحجية في مدلولهما المطابق.

وحيثُ، فلنا أن ندعى جواز الأخذ بإخباره عن الله سبحانه في خصوص الحكم التكليفي، وتخصيص الإجماع على عدم الجواز بما يلزمه، وهو الإخبار عن نبوه نفسه.

وثالثاً: أنه يمكن أن يكون وجه الإجماع على عدم قبول خبر الواحد في الإخبار عن الله سبحانه، هو استناد إخباره في ذلك إلى الحدس المحض، الذي ليس معتبر عند العقلاء أيضاً، وذلك من جهة ما هو الواضح من عدم كون الوحي بمثابه يدرك بتلك القوى الحسيه عند نزوله، ولذلك لا يكون بحيث يسمعه من كان حول النبي صلى الله عليه وآله، بل شخص النبي صلى الله عليه وآله عند نزوله يطراء له نحو حاله مخصوصه، وكان نزوله أيضاً على قلبه الشريف، هذا بخلاف ما نحن فيه، فلا مجال للتعدى بمقتضى الإجماع المزبور إلى الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله الذي كان بيناه ممحضاً في الحسن.

نعم، لو أحرز من الخارج كون اتفاقهم على عدم جواز التعبد بالخبر في الإخبار عن الله سبحانه، لأجل جهة مقبحة في نفس التعبد بالخبر الواحد في الإخبار عن الله سبحانه، الموجه لاستحاله صدوره عن الحكيم تعالى، فلا بد من التعدى إلى الإخبار عن النبي والوصي بلحاظ تحقق تلك الجهة المقبحة فيه أيضاً،

ولكن أتى بإثبات ذلك، إذ لا أقل من احتمال كون المناط في عدم جواز التعبد بالخبر الواحد في الإخبار عن الله تعالى هو ما ذكرناه)، انتهى كلامه. (١)

وفيه: وفيه أن ما استشكله على الشيخ وارد على نفسه الشريف في بعض أجوبته أيضاً، مثل ما أجابه بالتفكيك بين الإخبارين عن الله بالجواز والقبول في غير مثل النبوه ونظائرها من الأحكام التكليفية، فجواب الشيخ قدس سره كان بعد المفروغية عن عدم وجود جهة مقبحة عقلائية أو عقلية في التعبد بالخبر الواحد، ولذلك ترى أن مثل المحقق الحائري رحمه الله قد أجاب عنه في «درر الأصول»:

(بإمكان القول بجواز إيجاب الشارع التعبد بإخبار سلمان وأمثاله عن الله تعالى، غاية الأمر عدم الوقوع وليس هذا محلاً للنزاع)، انتهى. (٢)

إذ من الواضح أنه لو كان ذلك مستلزماً لأمر قبيح أو محال، لما قال بهذه المقالة.

أقول: لكن أحسن الأجوبة، هو ما عرفت من كلام المحقق العراقي من كون الإخبار عن الله لا يقع بالحس لغير النبي الولي، فلذلك لا يقبل من غيرهم عليهم السلام، هذا بخلاف الإخبار عن النبي والأئمة عليهم السلام.

كما أن جواب الشيخ حسن أيضاً، حيث التزم بأن التعبد بالخبر الواحد عند العقلاء إنما يصح في الأمور غير المهمّة، لا في الأمور المهمّة التي هي أساس الأصول والفروع، إذ العقلاء أيضاً لا يفتنون بمثل الخبر الواحد في مثل هذه الأمور، كما لا يخفى.

١- نهاية: ج ٣ / ٥٧ و ٥٨

٢- درر الأصول: ج ٢ / ٣٥١.

مع أنه لو سَلِمْنَا إمكان وقوع الإخبار عن الله بالحدس المحض من غير النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام دون الحس، فلا- وجه حينئذٍ للتفصيل بين ما كان الخبر من قبيل النبوه فلا- يقبل وبين غيره فيقبل، إذ لازم كونه بالحدس هو عدم القبول مطلقاً، كما هو واضح لمن تدبّر.

هذا كله تمام الكلام في الدليل الأول من كلام ابن قبه.

الدليل الثاني لابن قبه على استحاله التعبد بالظن

الدليل الثاني لابن قبه على استحاله التعبد بالظن

وأما دليله الثاني: وهو أن جواز التعبد بالظن مستلزمٌ لتحليل الحرام وتحريم الحلال، فقد بينه المتأخرون وفسروه بما يكون مرجع المحذور فيه إلى أربعة محاذير، بل أزيد منها، ولا بأس بذكرها حتى يتضح المرام عن جوابها.

وأما المحذورات المتوهمه المذكوره:

فمنها: راجعه إلى ملاكات الأحكام، كاجتماع المصلحه والمفسده الملتزمين بلا كسر وانكسار، بل مطلقاً كما سيجيء.

ومنها: راجعه إلى مبادئ الخطابات كاجتماع الكراهه والإراده، والحبّ والبغض.

ومنها: راجعه إلى نفس الخطابات كاجتماع الضدين والنقيضين والمثلين.

ومنها: راجعه إلى ما هو لازم الخطابات كالإلقاء في المفسده وتفويت المصلحه.

ومنها: طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى وجوب ضدّ الواجب.

وأما لزوم نقض الغرض كما وقع في كلام المحقق العراقي، فإنه يمكن إرجاعه إلى أحد المحاذير الثلاثة غير نفس الخطابات، ولعله لم يكن بنفسه محذوراً مستقلاً غير أحد المحاذير الأربعة، ولما كان كلّ واحدٍ منها موضوعاً

مستقلاً في لزوم الإشكال، فلا محيص عن التعرّض لكل واحدٍ منها بالخصوص، والجواب عنه كذلك .

أقول: لا بأس أن نذكر أولاً موارد تستلزم تحليل الحرام وعكسه بحسب حال الواقع، وما أدت إليه الأماره، ثم نتكفل الجواب عن المحاذير حلاً.

أجاب بعض الأعلام عن مثل هذا الإشكال نقضاً، بأنّ التعبد بالظنّ في الأمارات إن أوجب ذلك، فلا بدّ من الالتزام بمثل هذا المحذور في العمل بفتوى المستفتى، وهكذا العمل بالبينه واليّد، بل القطع أيضاً، لأنّه قد يكون جهلاً مركّباً، وحيث أنّ العمل بهذه الأمور جائز قطعاً، فيكون التعبد بالظنّ مثلها أيضاً.

أقول أولاً: ستعرف إن شاء الله أنّ هذا النقض لا يصحّ في فرض كون إشكاله مخصوصاً بصورة انفتاح باب العلم لا الانسداد؛ لأنّ حجّيه هذه الأمور تكون في الانسداد.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا المحاذير الواردة، فلا بدّ من الصفح عنها حتّى في مثل الأمثلة؛ لأنّ المحذور العقلي لا يمكن الالتزام به في موردٍ من الموارد، وإن ورد دليلٌ كان ظاهره ما يفيد ذلك، فلا بدّ من تأويله على نحوٍ لا يتولّد ولا يلزم منه المحذور كما لا يخفى .

وهذا هو الوجه الفارق بين ما نحن فيه، وبين غير المقام من صحّحه الجواب بالنقض هناك غير المقام ، كما ترى كثيراً وقوعه في كلام الشيخ الأنصاري في «المكاسب».

البحث عن موارد تحليل الحرام وعكسه

البحث عن موارد تحليل الحرام وعكسه

والتحقيق: يقتضى أن نتصدى لبيان الموارد التي ادعى فيها تحليل الحرام وعكسه، وهي على ما ذكر تكون على ثلاثة صور أو أزيد:

الصورة الأولى: ما إذا دلت الأماره على وجوب ما هو مباح واقعاً أو على حرمة.

فمن «مصباح الأصول»: (لا إشكال فيها، إذ العقل لا يرى مانعاً من إزام المولى عبده بفعل ما هو مباح واقعاً أو بتركه تحفظاً على غرضه المهم، أى المصلحه الملزمه الموجوده فى بعض الأفراد، فإن الأحكام وإن كانت تابعه للمصالح والمفاسد فى متعلقاتها على ما هو المعروف من مذهب العدلية، إلا أنه تكفى المصلحه النوعية، ولا تعتبر وجود المصلحه الشخصية دائماً، إذ قد تكون المصلحه الملزمه فى بعض الأفراد، ولكن المولى يجعل الحكم بنحو العموم فيما لم يتميز واجد المصلحه عن غيره، تحفظاً على تلك المصلحه الموجوده فى البعض، وقد وقع نظير هذا الحكم فى الشرع المقدس، ويقع فى العرف كثيراً، أمّا فى الشرع فكتشريع العده، فإن المصلحه فيه هى حفظ الأنساب، وعدم اختلاط المياه، وإن لم تكن مطرده فى جميع موارد وجوبها، إلا أن الشارع قد شرعها بنحو العموم تحفظاً على تلك المصلحه الموجوده فى بعض الموارد، فاكتمى فى تشريع العده بوجود المصلحه النوعية، وليس دائراً مدار المصلحه الشخصية.

وأما فى العرف فكثيراً ما يتفق، كما إذا علم المولى بأن أحداً يريد قتله فى يوم معين، فيأمر عبده بأن لا يأذن لأحدٍ فى الدخول عليه فى ذلك اليوم، تحفظاً

على عدم دخول من يريد قتله، فإن المصلحه وإن كانت تقتضى المنع عن دخول البعض دون جميع الناس، إلا أنه لعدم معرفه العبد بذلك الشخص، يأمره المولى بعدم الإذن فى الدخول لأحدٍ من الناس، تحفظاً على تلك المصلحه الملزمه.

فتحصّل: أنه لا- محذور فى أمر المولى بالعمل بالأماره الدالّه على الوجوب أو الحرمة، تحفظاً على فعل الواجب وترك الحرام، وإن كان مؤدّى الأماره مباحاً أحياناً(١)، انتهى محلّ الحاجه.

فيرد عليه أولاً: بأن ما ذكره إنما يصحّ فيما إذا كان باب المعرفة والعلم منسدّاً، وأما فى صوره الانفتاح فربّما لا يكون ما ذكره بصحيح، يعنى إذا عرف العبدُ القاتل ولو بالسؤال فلا مانع من دخول غيره على مولاة.

نعم، ورود الإشكال على الانفتاح بعنوانٍ آخر غير مرتبط بما نحن بصدده.

وثانياً: بأنّ تشريع العده للمطلقه يكون بصوره الحكمة لا العله، - وجعلوا الملاك فى الفرق بينهما أنّ العلم بعدم تحقّق الاختلاط لا- يؤثّر فى الحكمة، بخلاف العله -، فحينئذٍ المعرفة والعلم بالعدم لا يفيد فى رفع الحكم وتغييره، مع أنّ ما ذكره فى المطلب كان فيما إذا جعل الحكم بواسطه عدم المعرفة بالمصلحه الشخصيه الموجوده فى البعض، وبالتالي فتمثيله لا يخلو عن إشكال .

وثالثاً: بأنّ ما ذكره من عدم البأس فى وجوب المباح أو حرمة، إنما يصحّ فيما إذا لم تكن الإباحه من الأحكام، أى إذا قلنا بأنّها عباره عن عدم الاقتضاء، وأما إن قلنا بأنّها أيضاً حكمٌ من الأحكام كالوجوب والحرمة، أى هى أيضاً فيها اقتضاء للإباحه، فتغيرها إلى الوجوب أو الحرمة منشأ للإشكال، لاستلزامه تغيير

الحكم وهو مُحال، إذ لا فرق فيه بين فردٍ من الحكم وفردٍ آخر، فدعواه أنه ممّا لا إشكال فيه، ممّا لا ينبغي أن يعتمد عليه بعد التأمل فيما ذكرنا من ما يرد على كلامه، فتأمل حتّى لا تقع فى الاشتباه.

[والحلّ] نعم، أصل حلّ الإشكال عبارته عمّا سوف نقوله من عدم البأس بتبديل الحكم لو سلّمنا ذلك، باعتبار أنه المقبول عند العقل والعقلاء حينئذٍ، وهو عبارته عن دفع الأفسد بالفسد، على فرض تسليم وجود فاسد فيه، سواء التزمنا بالانسداد أو الانفتاح، فضلاً عمّا لا يلزم تغيير حكم أصلاً، لأنّ الواقع ربما لا يكون منجزاً أصلاً حتّى فى صورته الانفتاح، فرفع اليد عن حكم غير منجز بحسب قول، أو غير فعلى على قول آخر لا يستلزم محذوراً عقلياً، كما سيجىء عن قريب إن شاء الله تعالى.

الصورة الثانية: هى ما لو دلّت الأماره على إباحه ما هو حرامٌ أو واجبٌ واقعاً، وهى أيضاً قد يفرض مع انفتاح باب العلم، وإمكان الوصول إلى الواقع، من دون ترتّب محذور عقلى أو شرعى عليه، ففى مثل ذلك لا يقال بحجّيه الأماره، إلاّ بأن يرى المولى مصلحه خاصّه فى إثباتها جابره لما توجب من تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده عند الخطأ.

نعم، فى صورته انفتاح باب العلم، وترتّب المحذور عليه - إن صدق على مثله انفتاحاً، لأنّه قد يدعى فى معناه ما يمكن فيه الوصول إلى الواقع بلا محذور، ففى مثل الفرض يكون انسداداً فى المعنى، وإن كان منفتحاً ظاهراً - أو فى انفتاحاً صورته انسداد باب العلم حقيقة، لعدم القدره على تحصيل الواقع، لا محيص عن إثبات الحجّيه للأماره، وإن أوجبت أحياناً تفويت المصلحه والإلقاء فى المفسده،

لأنه لو لم تجعل تلك حجّة، يبقى العبد بالنسبة إلى الحكم الواقعي خالياً عن الحجّة، فعلى المكلف حينئذٍ ترك الحكم الواقعي، لاستقلال عقله بقبح العقاب بلا بيان. كما أنّ له أن يحتاط في امتثال الحكم الواقعي، بأن لا يأتي ما هو محتمل الحرمة، ويأتي ما هو محتمل الوجوب، ويكون الأمر كذلك عند إثبات الحجّة للأماره، لأنّ غايتها هو ترخيص ما هو محتمل الحرمة عند الخطأ، فإنّه مقتضى حكم عقله، أو ترك ما هو محتمل الوجوب، وهو كذلك، كما له أن يحتاط بالترك في الأول والإتيان في الثاني .

قد يقال : هنا طريق آخر للوصول إلى الواقع ، وهو إيجاب الاحتياط للعبد في كلّ محتمل الحرمة أو الوجوب ، بل لعله أولى وأحسن من حجّيه الأماره، لعدم وجود احتمال الخطأ فيه دون الثاني ، بل ربّما يقال بلزوم ذلك تحصيلاً للحكم الواقعي.

أقول: لكنّه مندفع بما سيأتي في الجملة في محلّه، من أنّ إيجابه ربّما لا يكون بصلاحي حال العباد، بل ربّما يترتب عليه محذور عقلائي أو عقلي من اختلال النظام، ولزوم الهرج والمرج، والخروج عن الشريعة السهلة السمحة التي هي الغايه القصوى في هذا الدّين، فليس لنا طريق للإيصال إلى الواقع بحسب الغالب إلّا حجّيه الأمارات غير العلميّه وهي المطلوب.

لا- يُقال: إنّ إيجاب الاحتياط ربما لا يستلزم تلك المحاذير في مورد خاص، فعلى هذا لو حكم بحجّيه الأمارات وأخطأت من دون إيجاب الاحتياط فيه، أوجب ذلك تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده من دون لزوم، وهو محال، لقبح صدوره عن الحكيم.

لأننا نقول: إنَّ البحث هنا ليس في الأوامر والنواهي الشخصيَّة، حتَّى يقال بأنَّه في موردٍ كان الأمر كذلك، بل الكلام في القوانين الكليَّة العامَّة المجعوله لجميع الناس، ففي مثل هذه الموارد لابدَّ أن يلاحظ حال النوع من المصالح والمفاسد، لا-المورد والشخص، وقد عرفت أنَّ جعل وجوب الاحتياط في تمام موارد محتمل الحرمة والوجوب بالترك والإتيان يوجب ما ذكرنا من المحاذير.

الصورة الثالثة: هي ما إذا دلَّت الأماره على وجوب ما كان حراماً في الواقع، أو على حرمة ما كان واجباً في الواقع، بأنَّ الحكم بالتعبُّد بالأماره ربما يوجب تفويت المصلحه الملزومه، أو الإلقاء في المفسده المحرَّمه، أى أحدهما، بل قد يوجب كليهما إن فرض كون الوقوع في ترك الواجب فيه المفسده، مضافاً إلى تفويت المصلحه، لكنَّه بعيدٌ كما لا يخفى .

وهي أيضاً يفرض: تارة مع انفتاح باب العلم، وأخرى مع انسداده:

فعلى الأوَّل: قال المحقِّق الخوئي في «مصباح الأصول»: (وأما الانفتاح؛ فإن كان المراد من العلم هو القطع، ولو كان مخالفاً للواقع، فلا إشكال في التعبُّد بالأماره في هذا الفرض أيضاً، بل التحقيق أنَّ هذا الفرض داخلٌ في صوره الانسداد موضوعاً، إذ المراد بالانسداد هو انسداد باب الوصول إلى الواقع، لا-انسداد باب القطع، ولو كان جهلاً مركَّباً، إذ الجهل المركَّب كالجهل البسيط لا يؤثِّر في حُسن التعبُّد بالأماره شيئاً.

وأما فيما لو أُريد إلحاق ذلك بصوره انسداد باب العلم، فيمكن القول بأنَّه لا قبح فيما لو رأى المولى العالم بكون الأماره غالبه المطابقه للواقع من صورته ما لم يجعل الأماره حجَّه، وكان المكلف مختاراً فيما يشاء من الفعل والترك، مع

فرض عدم إمكان الاحتياط، بأن يجعل الأماره حجّه ولو اقتضت أحياناً خطأها تفويت المصلحه، لأنها بالقياس إلى ما ليس له حجّه يكون تفويته أقلّ وجوداً، فتقدّم هي على الأخرى. بل سيره العقلاء قائمه على ذلك، كما ترى أنّ سيرتهم جرت على الرجوع إلى الأطباء، مع ما يرون من الخطأ الصادر منهم الموجب للهلاك أحياناً، وليس الرجوع إليهم إلاّ لغلبه مصادفه معالجتهم للواقع)، انتهى محصل كلامه بتقرير منّا (١).

أقول: ولا يخلو كلامه عن الإشكال:

أولاً: ما قاله رحمه الله من عدم إمكان الاحتياط، كان الأولى التعبير بعدم إمكان إيجاب الاحتياط، وإلاّ لم يكن نفس العمل بالاحتياط ممتنعاً على العبد، إذ كيف يكون كذلك مع أنّ أحد الطرق الموصوله إلى الواقع هو الاحتياط، ولعلّه المراد من هذا الكلام .

وثانياً: إنّ ما ذكره حسن، إلاّ أنّ الأولى أن يقال إنّ ما ذكره أيضاً جارٍ في صورته الانسداد بمثل ما ستعرف من جريانه في صورته الانفتاح من الشوق في التعبد بالأماره من القول بالسببيه أو الطريقيه، مع الأقسام والاحتمالات الموجوده فيهما، وعليه فلا يصحّ فرض اختصاصه بصوره الانفتاح فقط ؟

وثالثاً: إنّ حسن التعبد بالأماره في صورته القطع، الذي قد يكون مخالفاً للواقع، ربما يمكن أن يقال بأنّ فيه إشكالاً كما ترى أنّ الشيخ رحمه الله نقل ذلك نقضاً على ابن قبه بأنّ القطع بالحكم قد يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال، مع أنّه حجّه قطعاً، فكأنّ هذا إشاره إلى أنّ القطع برغم أنّه حجّه، مع ذلك قد يخالف ولا

يكون ذلك مانعاً عن الحجّيه، فهكذا يكون التعبد بالأماره.

وأما جعل الأماره حجّه، بمعنى أن تكون هي مقدّمه في مقام العمل على العمل بالقطع، لا معنى له في القطع الطريقي عند من اعتقد أنه حجّه ذاتاً، نعم يصحّ في القطع الموضوعي الذي وقع موضوعاً لحكم شرعي أو عرفي.

نعم، اعترض على هذا صاحب «نهاية الأفكار» في القطع بقوله:

(إنّ فوت المصلحه من المكلف في موارد العلوم الخطائيه أمرٌ قهري الحصول، فعدم التفات القاطع حين قطعه إلى خطأ قطعه، وهذا بخلاف التعبد بالأماره مع احتمال خطأها، حيث إنّه تفويتٌ اختياري من الشارع عليه، وهو قبيحٌ، ومعه لا مجال لمقايسه أحدهما بالآخر، فتدبر) انتهى كلامه (١).

لكنّه مندفع: بأنّ مقصود الشيخ رحمه الله ومن تبعه بيان وجود ذلك المحذور في القطع الذي يعدّ حجّه ذاتاً مثلاً، من دون تحقّق محذور وامتناع عقلي، فهكذا يكون التعبد بالأماره ممكناً أيضاً من دون امتناع، وإن كان الفارق بينهما موجوداً من حيث كون التفويت هناك قهرياً وهنا اختياريّاً.

أقول: هذا كلّه في صورته انسداد باب العلم أو كالانسداد، وستعرف إن شاء الله الجواب عن المحاذير الأربعة أو أزيد الوارده في التعبد بالأماره، وعليه أن يكون عقد الباب بهذه الصوره بأن يُقال إنّ الجواب عمّا يلزم من التعبد بالأماره وإن كان يلزم منه بعض المحاذير مختصّ بصوره الانفتاح أو الانسداد، وبعضها مشتركٌ بينهما، ولعلّه سنتبه عليه في موضعه إن شاء الله تعالى.

أمّا المحذور الأوّل: هو أنّ الظنّ الحاصل من التعبد بالأماره (وهو رابع

المحاذير فى التقسيم)، ليس دائم المطابقه بالواقع، إذ تارةً يخطأ فيوجبُ تفويت مصلحه الواجب، إذا دلت على الحرمة، والإلقاء فى المفسده إذا دلت على الوجوب، وذلك فيما إذا دار الأمر بين المحذورين الذى هو مركز كلام ابن قبه القائل بأن العمل بالأمارات يلزم منه تحليل الحرام وتحريم الحلال، حيث إنّه لو لم يكن الشارع آمراً بالعمل بالظنّ الحاصل من التعيّد بالأماره، لكان عليه السؤال، ويحصل العلم عند الانفتاح، والعمل بالاحتياط عند الانسداد، وهذا هو المحذور الذى لا يصدر عن الحكيم، إذ التفويت عنهما، والإلقاء فيهما أمران قبيحان لا يصدران عن الحكيم.

أقول: يمكن الإجابة عنه:

تارةً: مع عدم تدارك المصلحه المفوّته والمفسده الملقية.

وأخرى: مع تداركهما بمصلحه أخرى .

أمّا الأول: فقد يُقال فيه بأنّ هذا المحذور إنّما يلزم مع الالتزام بثلاثة أمور:

الأمر الأول: الالتزام بتبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد فى المتعلّقات، وأنّ تلك المصالح فى عالم التشريع تكون كالعلل التكوينيّة من حيث استتباعها للأحكام، وكونها لازمه الاستيفاء فى عالم التشريع، لا أنّها من المرجّحات والمحسّيات لتشريع الأحكام، فإنّها لو كانت كذلك، لم يلزم من تفويتها محذور.

الأمر الثانى: الالتزام بأنّ المجعول فى باب الأمارات نفس الطريقيه المحضه، ولم نقل بالمصلحه السلوكيه، وإلاّ لم يلزم تفويت الملاك من التعبد بالظنّ.

الأمر الثالث: اختصاص المحذور بصوره انفتاح باب العلم، وإمكان الوصول إلى الواقعيّات، وأمّا فى صوره الانسداد فلا يلزم محذور التفويت، بل لا بدّ من

التعبّد به، إذ المكلف لا يتمكّن من استيفاء المصالح في حال الانسداد، إلاّ بالاحتياط التامّ، وليس مبنى الشريعة على الاحتياط في جميع الأحكام، فالمقدار الذي تصيب الأماره للواقع خيرٌ جاء من قبل التعيّد به، ولو كان مورد الإصابه أقلّ قليل، إذ القليل لا يفوت لولا التعبّد، فلا يلزم من التعبّد إلاّ الخير.

ولكن التحقيق: أنّه مع هذه القيود لا- يلزم محذورٌ من التعيّد بالأمارات؛ لأنّ المراد من الانفتاح هو إمكان الوصول إلى الواقع بالسؤال عن شخص الإمام عليه السلام، لا فعلية الوصول، إذ الفعلية لا يمكن دعواه، بخلاف إمكان الوصول فإنّه يمكن إذ قد يكون الشخص متمكناً من الوصول إلى الواقع، ولكن لم يصل إليه لاعتماده على الطرق المفيدة للعلم مع خطأ علمه، وكونه من الجهل المركّب.

ودعوى: كونه انسداداً، ضعيفه لما عرفت من كون المراد من الانفتاح هو إمكان الوصول لا- فعلية، ولا- ملازمه بين إمكان الوصول والإصابه، بل ربّما يخطأ مع كون باب العلم مفتوحاً.

فعلى هذا يمكن أن تكون الأمارات الظّية في نظر الشارع كالأسباب المفيدة للعلم، التي يعتمد عليها الإنسان من حيث الإصابه والخطأ؛ أي كان إصابتها وخطأها بقدر خطأ العلم وإصابته، فإذا كان الحال كذلك، فلا يلزم من تجويز التعيّد تفويت مصلحه على العباد.

فما يظهر من الشيخ قدس سره من الاعتراف بالقبح في صورته الانفتاح ليس في محلّه، بل الطرق الموجوده بأيدينا كلّها طرق عقلائية، يدور رحي معاشهم ومقاصدهم، وليست اختراعيه شرعيه، بحيث لم يكن عند العقلاء منها عينٌ ولا أثر، وهذه ليست كالقياس حيث قد ردعه الشارع، لأنّه مبنيٌّ على أعمال نظر

واجتهاد في تخريج المناط، وهو في الموضوعات الخارجيه قليل الخطأ، لأنها غالباً كان أمورها متشابهة تحت جامع واحد، وكانت مناطاتها بأيدي العقلاء، فإعمال النظر وتخريج المناط فيها لا يضر بمقاصدهم، وهذا بخلاف الأحكام الشرعيه فإن مناطاتها ليست ممياً تنالها الأفهام، لأن مبنى الشرع على تفريق المجتمعات، وجمع المتفرقات، فكان القياس في الأحكام كثير الخطأ في الشرعيات، ولذلك نهى الشارع من إعماله، وأين ذلك من سائر الطرق العقلانيه غير المبنيه على النظر والاجتهاد، فإن الخطأ فيها ليس بأكثر من خطأ العلم عند العقلاء، ولذا يعتمدون عليها في مقام اعتمادهم على العلم، والشارع قرّهم على ذلك، واكتفى بها في إثبات أحكامه.

ولا يمكن أن يتفاوت الحال في الأماره من حيث قلّه الخطأ والإصابه، بين الموضوعات الخارجيه والأحكام الشرعيه، فإن خبر الثقة لو كان قليل الخطأ في إخباره عن الموضوعات الخارجيه، فهو قليل الخطأ أيضاً في إخباره عن الأحكام الشرعيه، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: يرد على ما ذكره من أمور:

الأول: جعل المصالح والمفاسد للأحكام بمنزله العلل التكوينيّه، أى بمعنى العليه المطلقه، ليس بصحيح بل كانت تبعيتها لها من قبيل الاقتضاء، أى يكون على وجه قابل لمنع المانع في عالم الوجود، مع كونها علّه تامّه للخطاب وتشريع الأحكام من دون منافاه بينهما، إذ هذا المعنى يناسب كلام الإماميه والعدليه، ولعلّ مقصوده قدس سره هو ذكره على فرض كونه كذلك، لا بصوره القبول، وإن كان ينبغي أن

يذكر بعده أنه ليس الأمر كذلك، فالتوقف على ذلك الفرض صحيح، لكن أصل الفرض باطل كما لا يخفى .

والثاني: ما ذكره في الأمر الثاني صحيح لو كانت المصلحة السلوكية جابره للمصلحة المفوته، أى كانت بقدرها، وإلا لو قلنا بالمصلحة السلوكية ولكن أقل منها، ولم يكن بصوره الإلزام، أى بقدر تلك المصلحة، وكانت تفويت المصلحة الواقعيه فى الجملة باقيه لم يكن كلامه صحيحاً، ولكن الظاهر تسليمه لذلك كما سيأتى تصريحه بذلك.

والثالث: ما ذكره فى الجواب والتحقيق من الالتزام بأن إصابه الأمارات غير العلميه للواقع ليس أقل من إصابه الطرق العلميه، قد أجاب عنه المحقق الخمينى فى تهذيبه بقوله: (الظاهر عدم صحه الجواب، فإنه :

إن أراد من الانفتاح حال حضور الإمام عليه السلام ، مع إمكان نيل حضوره والسؤال عنه، فلا إشكال أن المسموع عنه عليه السلام أقل خطأً من هذه الروايات المنقوله بوسائط، فإن احتمال مخالفه الواقع فيما سمعه عن الإمام عليه السلام ، ليس إلا لأجل التقييد أو أمر أندر منه، وهذا بخلاف الروايات المعنونه المنقوله عن رجال يختلفون فى الحفظ والوثاقه وحسن التعبير وجوده الفهم.

وإن أراد منه حضوره عليه السلام مع تعسير السؤال عنه، لبعده بلد المكلف، أو كونه محبوساً أو محصوراً من ناحيه الأشرار، ففيه أن تحصيل العلم التفصيلي غير ممكن عادة، حتى يقال بأن الأمارات أكثر مطابقيه منه، وما هو الممكن هو العلم بالموافقه الإجماليه، ولكنه دائم المطابقيه للواقع، إذ لو أتى المكلف بمؤدى الأماره وسائر المحتملات، فلا يعقل أصويبه مؤدى الأماره عن العلم، ولو صدق ذلك لكان

الاحتياط في موارد تحقق الأماره خلاف الاحتياط مع الضروره بخلافه)، انتهى محلّ الحاجه (١).

فالأولى في الجواب أن يُقال: إن جعل الأماره حجّه يمكن فرضه على حالتين:

الأولى: يفرض مع انفتاح باب العلم بانتفاح حضوري، كما لو كان الإنسان في محضر الإمام عليه السلام بحيث يستطيع من السؤال عن الحكم الواقعي بلا-عُسْرٍ وخرج ومنع وتقيّه، ففي مثل ذلك لا بناء للعقلاء على حجّيه التعيّد بالأماره، إلا أن تكون مصلحه خاصّه في موردٍ لإثبات حجّيه خبر الواحد كما نشاهد ذلك في بعض الأوقات، حيث يقوم السائل والمستفتي بالسؤال من وكيل المفتي أو تلميذه مع حضور المفتي نفسه، وهذا أدلّ دليل على عدم قبح ذلك، وإلا لما صحّ القيام بذلك في بعض الأوقات. ومن المعلوم أنّ الشارع ليس له في هذه الموارد طريقٌ تأسيسٌ، بل يتمشى طريق العقلاء، ويقرّهم عليه، ولم يصل منه ردعٌ لطريقتهم حتّى يتبع ذلك.

ولا- يحتاج ذلك إلى كون باب العلم منفتحاً لجميع الأحكام، حتّى بل ولو كان مفتوحاً لبعض الأحكام في بعض الموارد لكانت هذه الدعوى صحيحه.

وبالجملة: فما صدر عن صاحب «مصباح الأصول» بقوله: (إنّ الالتزام بامتناع التعيّد بالأماره في فرض انفتاح باب العلم، ممّا لا يترتب عليه أثر علمي، إذ الانفتاح مجرد فرض لا- واقع له حتّى في زمان حضور الإمام عليه السلام، فإنّ العلم بالواقع في جميع الأحكام ولا سيّما في الشبهات الموضوعيّة تمنع عادةً حتّى لأصحاب الإمام عليه السلام، إذ لا يمكن الرجوع إلى نفس المعصوم في كلّ مسأله وكلّ

شُبَّهَ حَكْمِيَّهِ وَمَوْضُوعِيَّهِ فِي كُلِّ وَقْتٍ وَسَاعَةٍ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ، انْتَهَى مَحَلَّ الْحَاجَةِ.

لَيْسَ عَلَى مَا يَنْبَغِي، لَمَّا قَدْ عَرَفْتَ مِنْ كِفَايَةِ صَحِّهِ الْبَحْثَ وَلَوْ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ، وَفِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ.

نَعَمْ، دَعْوَى امْتِنَاعِ التَّعَبُّدِ وَقَبْحِهِ، كَمَا عَنِ الشَّيْخِ رَحِمَهُ اللَّهُ مِمَّا لَا يُمْكِنُ الْمُسَاعَدَةَ مَعَهُ.

وَأَيْضًا: دَعْوَى عَدَمِ كَوْنِ بِنَاءِ الْعُقْلَاءِ عَلَى الْإِجْمَاعِ إِلَى التَّعَبُّدِ بِالْأَمَارَةِ فِي هَذِهِ الْمَوَارِدِ لَيْسَتْ بِبَعِيدَةٍ، بَلَا فَرْقَ فِي ذَلِكَ بَيْنَ كَوْنِ الْعَمَلِ بِالتَّعَبُّدِ بِالْأَمَارَةِ فِيهِ الْمَصْلُحَةَ السَّلْوَكِيَّةَ فَتتَدَارَكُ بِهَا الْمَصْلُحَةَ الْمَفُوتَةَ أَمْ لَمْ تَكُنْ، بَلْ كَانَ طَرِيقًا مَحْضًا بَلَا مَصْلُحَةٍ فِيهِ. هَذَا فِي صُورَةِ الْإِنْفِتَاحِ الْحَضُورِيِّ.

الثَّانِيَّةُ: صُورَةُ الْإِنْفِتَاحِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ يُمْكِنُ لِلْمَكْلُوفِ الْوُصُولَ إِلَى الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ بِوَسْطَةِ السُّؤَالِ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، لَكِنْ هُنَاكَ مَوَانِعٌ - (وَلَا- يَسَاعِدُ الْجِهَاتُ وَالْأُمُورَ الْخَارِجِيَّةَ قَدْ يَعِيقُهُ مِنَ السُّؤَالِ) - كَجَعْدِ الْمَسَافَةِ أَوْ التَّقْيَةِ أَوْ خُصُوصِيَّةِ أُخْرَى ظَاهِرِيَّةٍ مِنَ الْحَبْسِ وَالْحَصْرِ لِلْإِنْسَانِ، تَمْنَعُ مِنَ الْوُصُولِ إِلَى الْوَاقِعِ.

وَهَذِهِ الصُّورَةُ مِنَ الْإِنْفِتَاحِ حَكْمُهَا حُكْمُ صُورَةِ الْإِنْسَادِ، وَإِنْ كَانَتْ هِيَ فِي بَعْضِ الْأُمُورِ مُشْتَمَلَةً عَلَى خُصُوصِيَّةٍ لَمْ تَكُنْ فِي الْأُخْرَى، لَكِنَّهَا غَيْرُ دَخِيلٍ فِيهَا هُوَ الْمَهْمُ هُنَا.

فَنَقُولُ: لَا يُمْكِنُ دَعْوَى امْتِنَاعِ التَّعَبُّدِ بِالْأَمَارَةِ حِينَئِذٍ، لِأَنَّ مَعَ فَرَضِ عَدَمِ التَّمَكُّنِ مِنَ الْوُصُولِ إِلَى الْوَاقِعِ، وَلَوْ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ، لَا يَخْلُو الْأَمْرُ مِنْ:

أَنْ يُقَالَ لَيْسَ لِلْمَكْلُوفِ حَكْمٌ فِي الْوَاقِعِ حِينَئِذٍ فِي تِلْكَ الْوَاقِعَةِ أَيَّ أَنَّهُ كَالْبَهَائِمِ وَالْمَجَانِينِ، أَوْ يُقَالَ إِنَّ لَهُ حَكْمًا قَطْعًا - كَمَا هُوَ الصَّحِيحُ - إِذْ لَا طَرِيقَ لَنَا مِنْ قَبُولِ الْقَوْلِ الْأَوَّلِ، لِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْوَاقِعِ وَاجِبٌ وَلَا حَرَامٌ فِي صُورِهِ خَطَأً

الأماره لا يستلزم تحليل حرام ولا تحريم حلال، إذ لا حكم حينئذٍ حتّى يتغيّر، مع أنّه باطلٌ قطعاً بالإجماع، لأنّه يستلزم أن تكون الأحكام الواقعيّه منحصره لمن وصل إليه وعلم به، لا- مشتركاً بين العالم والجاهل، مع اتّفاق العلماء على أنّ الواقع محفوظ ولا يتغيّر بالعلم والجهل الحاصل للمكلّف، كما هو واضح، بل يؤدّي ذلك إلى التصويب الباطل قطعاً.

وأما على الثانی: فنقول بأنّ التعبد بالخبر حينئذٍ يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يجب العمل به لأجل حدوث مصلحه فيه.

وأخرى: أن يفرض أنّ العمل بالطريق لا يوجب مصلحه في المتعلّق أصلاً.

فعلى الأوّل:

تارة: يُقال بالسببيّه والموضوعيّه.

وأخرى: بالطريقيّه.

البحث عن السببيّه والموضوعيّه في الأمارات

البحث عن السببيّه والموضوعيّه في الأمارات

فعلى السببيّه:

تارة: يفرض أنّ قيام الأمارات سببٌ وموضوع لحدوث مصالح ومفاسد في متعلّقات الأحكام، وهي مستتبعه لجعل أحكام شرعيّه على طبقها، من دون أن تكون للجاهل أحكام واقعيّه ما وراء المؤدّيات أصلاً، بل الحكم إنّما يحصل بواسطه قيام الأماره، فتختصّ الأحكام الواقعيّه حينئذٍ بالعالمين فقط - أي ما أدّت الأماره إلى الواقع دون الجاهلين، وهذا هو القول المنسوب إلى الأشاعره.

اقول أوّلاً: لا يخفى أنّ نتيجة هذا القول - لولا ما يترتّب عليه من المحاذير

الآتيه - عدم تحقق تحريم الحلال وتحليل الحرام، إذ لا حكم في الواقع غير ما أدت إليه الأماره، إلا أنه باطل لأنه تصويب عند الإماميه، بل هو الفرد الشاخص من التصويب، ولذلك قال الشيخ الأعظم قدس سره: (وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من التخطئه، وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار)، انتهى محل الحاجه.

وثانياً: إنه دور واضح، فإن الأحكام الواقعيه لو اختصت بالعالمين بها، توقفت تحققها على العلم بها من باب توقف الحكم على الموضوع، والعلم بها أيضاً متوقف على الأحكام الواقعيه توقفت العلم على المعلوم، وهو دور.

اللهمّ إلا- أن يقال: إن الدور منتف لو أريد من ذلك اختصاص الأحكام الواقعيه بالعالمين بخطاباتها، لا العالمين بنفس الأحكام الواقعيه، فتوقف وجود الأحكام على العلم بالخطابات صحيح، إلا- أن وجود العلم بالخطابات لا- يكون موقوفاً بوجود الأحكام واقعاً، فلا دور.

وثالثاً: إنه على فرض عدم وجود حكم واقعي في السبب لدى الجهل، ففي أي شيء يجتهد المجتهدون، وعن ماذا يفحصون ويتبعون قبل قيام الأماره عندهم، بعدما لم يكن في الواقع شيء .

اللهمّ إلا- أن يقال: إنهم يفحصون ويجتهدون عما أدت إليه الأمارات، ودونته الكتب، أو يبحثون عن جهه صدور الرجال، وعما أوجبه هي بأدائها له، وقيامها عليه من الأحكام الإلهيه بعد القول بالسببيه والموضوعيه بهذه الصوره.

ورابعاً: إن هذا القول لا- يمكن المساعده عليه على مسلكنا من الالتزام بأن الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد النفس الأمريه الموجوده في الواقع، ونحن

تتبعها حتى نحصلها بحسب المصالح، ونجتنب عنها بحسب المفسد .

نعم، يصح على مسلك الأشاعره من تجويز عدم وجود شيء من هذه الأمور، وأن المصلحه ثابتة في نفس الإنشاء فقط، مع أنه مشكل على مذهبهم أيضاً، لأنهم أجازوا برغم ذلك وجود المصلحه في الواقع، مع أن مقتضى ذلك عدم إمكان القول بوجود المصلحه والمفسده في الواقع، كما سيظهر لك.

ودعوى: كفايه احتمال وجود المصلحه والمفسده فيما أدت إليه الأماره بحسب الواقع، في صحه الالتزام بهذا القول.

فاسده: لعدم إمكان الالتزام بذلك، لأن ما أدت إليه الأماره مختلف بحسب أنظار المجتهدين، فلا يكون قبل قيامها له معلوماً له بأنه مصلحه لزوميه، أو غير لزوميه أو مفسده كذلك، لعدم معلوميه اجتهاده، والقول بأن المبدأ الأعلى يعلم ذلك لكل أحد صحيح، إلا أنه يلزم منه أن يكون لشيء واحد في الواقع مصالح متعدده، بل المصالح والمفسد كذلك بحسب اختلاف أنظار المجتهدين، والالتزام بذلك دونه خرط القتاد.

اللهمّ إلا- أن يُقال: باعتباريه المصلحه والمفسده، كما ذكرناه في المباحث السابقه، فلا يرد عليه ذلك الإشكال، لكنهم غير ملتزمين بذلك كما لا يخفى.

المصلحه السببیه في الأماره

المصلحه السببیه في الأماره

وأخرى: يُقال: بأن قيام الأمارات سببٌ وموضوع لحدوث مصالح أو مفسد في متعلقات الأحكام، تكون هي مستتبعه لجعل أحكام شرعيه على طبقها، مع الاعتراف بأن هناك أحكاماً واقعیه يشترك فيها الكل، من العالم والجاهل، غير

أنها لا- تكون فعليته عند قيام الأماره على خلافها، نظراً إلى أنّ المصالح والمفاسد الحادته بقيام الأماره، غالبه على المصالح والمفاسد الواقعيه وراجحه عليها، فالحكم الواقعي فعلي في حق من قامت عنده الأماره على وفقه، وشأنه في حق من قامت عنده الأماره على خلافه.

أقول: وهذا القول هو المنسوب إلى المعتزله، وهو أمر معقول، لأنه حينئذ يكون قيام الأماره عندهم من قبيل العناوين الثانويه الطارئه كالحرج والضرر، حيث يوجب تبدل الموضوع إذا انكشف الخلاف، وموجب لحدوث مصلحه في المؤدى أقوى من مصلحه الواقع، فلا يلزم على القول المزبور تفويت المصلحه، أو الإلقاء في المفسده، لتحقق مصلحه أخرى في متعلقه.

وقد نسب صاحب «عنايه الأصول»^(١) إلى الشيخ الأعظم قدس سره أنّ هذا القسم من التصويب ويكون كالأول باطلاً، واستدل على بطلانه بقوله:

(وقد أورد عليه الشيخ رحمه الله بقوله، وهذا أيضاً كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه، لأن الصفه المزاحمه بصفه أخرى لا تصير منشأ لحكم، فلا يقال للكذب النافع إنه قبيح واقعاً، ومقصوده من كونه كالأول أى أنه تصويب باطل مثله، ثم أورد عليه بأنه ليس بتصويب.

ولكن الإنصاف إنه لم يرد من التشبيه إلا- ما ذكر في كلامه، من عدم ثبوت الحكم إلى آخره، وأمّا كونه تصويماً باطلاً أو غير باطل أو لم يكن تصويماً أصلاً، فلا، بل كلُّ محتمل، بل قد يشهد إنه لم يرد ذلك، وهو صراحه كلامه قبيل ذلك بصفحه في الجواب عن الإشكال بأنه تصويماً، قال: (قلت: لو سلم كون هذا

تصويباً مجمعاً على بطلانه، وأغمضنا عمياً سيجيء من عدم كون ذلك تصويباً، كان الجواب به عن ابن قبه، من جهة أنه أمرٌ ممكنٌ غير مستحيل، وإن لم يكن واقعاً لإجماع أو غيره، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: والإنصاف أن الالتزام بذلك - أي السببيته بهذا المعنى - أمرٌ مقبولٌ، وليس بتصويبٍ؛ لأن المفروض وجود الحكم لكل من العالم والجاهل، غايه الأمر إذا قامت الأماره وخالفت الواقع، توجب مصلحه غالبه للمتعلق غير المصلحه الموجوده فى الواقع، فإنها تؤثر لولا المزاحمه مع أهم منها، وإلا كانت المصلحه الفعلية هى المنجزه، وغير المزاحمه مع المصلحه الواقعيه - التى قامت الأماره على طبقها، وأصابت الواقع - كانت فعلية، ولا بد أن تكون المصلحه الحادثه أقوى وأهم من مصلحه الواقع، وإلا لو كانت تلك المصلحه باقيه بعد قيامها - وإن زالت المصلحه الواقعيه بواسطه وجود مصلحه حادثه مساويه لها - لما كانت لها وجه، إلا أن نفرض كون المصلحه ماداميه، أى ما دام لم تقم الأماره على خلافها تكون باقيه، فإمكان جميع ذلك لا يستلزم أمراً محالاً، إلا أنه لا بد له من دليل إثباتى، وأنى للقائل به، لو لم نقل بمقاله المحقق النائينى قدس سره بانعقاد الإجماع على أن الأماره لا تغير الواقع عمّا هو عليه، فهذا القسم من السببيته أيضاً لا يوجب تفويت المصلحه كما عرفت.

المصلحه السلوكيه فى الأماره

المصلحه السلوكيه فى الأماره

وثالثه: يفرض الالتزام بالمصلحه السببيه، بمعنى أن قيام الأماره سببٌ

لحدوث مصلحة في سلوكها مع بقاء المؤدى على ما هو عليه من المصلحة والمفسده، من دون أن يحدث في المؤدى مصلحة بسبب قيام الأماره، غير ما كان عليه قبل قيام الأماره، بل المصلحة إنما تكون في تطرق الطريق، وسلوك الأماره، وتطبيق العمل على مؤداها، والبناء على أنه هو الواقع بترتيب الآثار المترتبة على الواقع على المؤدى، وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك ما فات من المكلف من مصلحة الواقع، بسبب قيام الأماره على خلافه.

أقول: والفرق بينه وبين سابقه واضح؛ لأن في السابق كانت المصلحة للمؤدى لا- لنفس الطريق بخلاف هذا المسلك فإن المصلحة كانت لنفس التطرق والسلوك عوضاً عن النافيه بواسطه مخالفه الأماره للواقع، إذ معنى إيجاب العمل على الأماره، وجوب تطبيق العمل عليها، لا وجوب إيجاد عمل على طبق الأماره، إذ قد لا تتضمن الأماره إلزاماً للمكلف، مثل ما لو دلت على استحباب شيء أو تخيره أو إباحته.

ثم إن تداركها أيضاً متفاوت هنا عما كان في السابق، يعنى مخالفه الأماره للواقع:

تارة: توجب فوت مصلحة أول الوقت لصلاه الظهر، لانكشاف الخلاف عن وجوب صلاه الجمعه، بعد خروج أول الوقت وفضيلته لصلاه الظهر.

وأخرى: ينكشف بعد فوت مصلحة أصل الوقت، فيتدارك بها تمام المصلحه الوقتيه.

وثالثه: لا تنكشف إلى الأبد، حتى بعد الوقت، فإنه يتدارك بها تمام المصلحه المنويّه.

كما أن القضاء لو اعتبرناه فرع ترك الواجب، فلو كانت مصلحته متداركه،

فهنا يجب لو انكشف الخلاف بعد فوت الوقت، وأما لو التزمنا بأنّ القضاء فرع فوت الواجب الذي لم تتدارك فيه المصلحة، فلا وجوب هنا؛ لأنّ المفروض تدارك تمام المصلحة بواسطة العمل بالأماره في تمام الوقت، وعدم انكشاف الخلاف فيه، لكنّه يصحّ على فرض وحده المطلوب في الصلاة في الوقت.

وأما لو قلنا بتعدّد المطلوب، فيجب القضاء لو انكشف الخلاف مطلقاً، ولو كانت مصلحة الوقت متداركه، إلاّ أن تتدارك تلك المصلحتين فيكون لسقوط القضاء حينئذٍ وجهٌ.

وبالجملة: ثبت من جميع ما قلنا في هذا القسم من السببيّه، عدم استلزام التعبد بالأماره تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسده.

قال المحقّق الخوئي: في معرض الردّ على هذا البيان في «مصباح الأصول»:

(إلاّ- أنّ السببيّه بهذا المعنى أيضاً ممّا لا يمكن الالتزام به، لكونه مستلزماً لتبدّل الحكم الواقعي بنوع من التصويب، إذ لو فرض كون سلوك الأماره مشتملاً على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائته، لا يعقل تعلق الإيجاب بالواقع تعييناً، لكونه ترجيحاً بلا مرجح، بل لا بدّ من تعلق الإيجاب بالواقع وسلوك الأماره تخييراً، مثلاً لو فرض أنّ مصلحة صلاة الظهر تقوم بأمرين: أحدهما نفس صلاة الظهر، والآخر سلوك الأماره الدالّه على وجوب صلاة الجمعه لمن لم ينكشف له الخلاف، فامتنع من الشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاة الظهر بقبح ترجيح بلا مرجح.

وبعبارة أخرى: بعد كون الوجوب تابعاً للمصلحة على ما هو مذهب المشهور من العدليّه، وكون كلّ من الأمرين مشتملاً عليها، تعيّن على الشارع الحكيم بوجوبهما تخييراً، فيكون الواجب الواقعي في حقّ من قامت عنده الأماره

الدَّالَّةُ على وجوب صلاة الجمعة، أحد أمرين على سبيل التخيير: إمَّا صلاة الظهر، أو سلوك الأماره المزبوره، فلا يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل بنحو واحد، بل في حق العالم تعينى، وفي حق الجاهل تخييري، وهذا نوع من التصويب، ويدل على بطلانه الإجماع والروايات الدالَّة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، وقد تعرَّضنا لتفصيل ذلك كله في بحث الإجزاء، فراجع). انتهى محلِّ الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لأنَّ مصلحه السلوكيه إن كانت موجوده فى عرض وجود المصلحه الواقعيه فى الحكم والمؤدى الذى قامت الأماره على خلافه، فله هذا الإشكال من لزوم الحكم بالتخيير بين الواقع والعمل بالأماره، لكون كل واحدٍ منهما مشتملاً على المصلحه، ولكن الأمر ليس كذلك، إذ المصلحه بحسب حال نفس الأمر، ليست إلا فى الواقع لكل من العالم والجاهل، ولا بد من تحصيل تلك المصلحه، غايه الأمر لا يكون الطريق لتحصيلها إلا بالعمل بالأماره، وحيث إنَّها قد تصيبُ الواقع فلا إشكال حينئذٍ أن لا تكون المصلحه المترتبه على العمل بها، إلا نفس المصلحه الواقعيه الموجوده، وقد يُخطئ ويخالف الواقع، فحينئذٍ لو لم نلتزم بوجود مصلحه حادثه جابره سلوكيه، لزم من ذلك تفويت المصلحه الواقعيه بأمر الشارع واختياره من الحكم بوجوب العمل بالأماره، وحيث قلنا بوجود المصلحه وحدوثها المسماة بالمصلحه السلوكيه، وأنَّها تكون جابره فى هذا الفرض الذى يعجز المكلف عن تحصيل المصلحه الواقعيه، فلا يبقى حينئذٍ مجالٌ للقول بلزوم الأمر بالتخيير بين العمل بالأماره وبين

تحصيل المصلحه الواقعيه، بل المتعين حينئذٍ بعد العمل ليس إلا المصلحه المفروض خطائها هنا، فالحكم الواقعي موجود لكل واحد من العالم والجاهل، غايه الأمر فعليته وتنجزه يكون لمن أصاب، وشأنى أو غير منجز لمن أخطأ، وتجبره المصلحه السلوكيه، وهو المطلوب، وهذا النحو من المصلحه المجعوله لا يعدّ تصويباً باطلاً.

نعم، يصحّ أن يُقال بما يفهم من كلام الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره فى فرائده من أنّ هذا القسم من السببىه لا يكون مثل سابقه، من جهه أنّه لا يكون هنا للظانّ بالخلاف حكمٌ فعليّ، بل لا حكماً أصلاً كما فى سابقه، أو نعبّر عنه بتعبير أحسن منه على مسلكنا فى مراتب الحكم، بأن نقول إنّ الظانّ بالخلاف ليس له حكم فعليّ منجزٌ بخلاف المصيب، حيث كان الحكم له فعلياً منجزاً، وهذا المقدار يكفى فى الخروج عن التصويب، بخلاف القول بالوجه الثانى، حيث أنّ الحكم الواقعي له كان هو الذى قامت عليه الأماره ليس إلا، فليس للظانّ بالخلاف حكمٌ أصلاً لا فعلياً ولا شأئياً، وهذا عين التصويب الباطل.

والإشكال هنا هو إثبات وجود مصلحه خاصه سلوكيه فى العمل بالأماره بالخصوص، غير المصلحه العامه التى نشير إليها من جهه التسهيل للعباد.

أقول: هذا كله فى القول بالسببىه والموضوعيه، حيث قد عرفت عدم لزوم إشكال ما هو لازم الخطاب من تفويت المصلحه، أو الإلقاء فى المفسده.

المصلحه الطريقيه فى الأماره

المصلحه الطريقيه فى الأماره

[الكلام على القول بالطريقيه] المراد من الطريقيه أنّه لا يقتضى العمل

بالأماره إلّا- الوصول إلى الواقع، ولذلك أوجب الشارع للمكلف العمل بما يوجب الوصول إلى الواقع غالباً، ولكن قد يتفق خطائه، وحيث إنّ ذلك قد فرض على ثلاثة أنحاء:

صوره انفتاح باب العلم الحضورى قد عرفت تفصيله.

وصوره الانفتاح مع إمكان الوصول.

وصوره الانسداد .

والقسم الأول قد مرّ البحث عنه، بقى الكلام فى الأخيرين، حيث يدور الأمر حينئذٍ بين أن يترك المكلف باختياره ذلك الطريق الذى يوصله إلى الواقع، ممّا الموجب لحرمانه عن درك المصالح النفس الأمريه، وبين أن يأمر الشارع المكلفين بالعمل بالاحتياط الجامع، وقد عرفت الإشكال فيه، وبين أن يجعل لهم طريقاً مصيباً إلى الواقع كثيراً، وقد يتفق أحياناً خطأه.

وذلك وإن كان يوجب تفويت المصلحه والإلقاء فى المفسده فى صوره الخطأ، إلّا أنّ مفسده ذلك كانت أخفّ بمراتب من مفسده إيجاب العمل بالاحتياط، أو ترك المكلفين الخيار المذكور، مع أنّ نفس رفع الكلفه فى التكاليف أمرٌ مطلوب للشارع، وفيه مصلحه عامه نوعيه، موجه لهدايه الناس بذلك إلى الدّين والشريعته السّمحه السهله، ولعلّ هذه المصلحه جابره لتلك المفاسد المترتبه على تفويت المصلحه والإلقاء فى المفسده، وهذا أمرٌ عقلاى وطريقٌ بنائى منهم، ولا يصدر عنهم الردع لمثل ذلك، إلّا فيما يشاهد فيه الخطأ كثيراً، فحينئذٍ يردعونه كما ردع الشارع من العمل بالقياس فى الأحكام الشرعيه، بخلاف القياس فى الموضوعات حيث إنّّه معمولٌ به عند العقلاء، ويرتّبون عليه الأحكام، ولم يصدر

من الشارع ردُّع عنه.

فالحاصل من جميع ما ذكرنا: إننا نقول ردًّا على ابن قِبِه الذى التزم بأنَّ فرض طريقيه الأمارات يوجب تفويت المصلحه والإلقاء فى المفسده أحياناً على الطريقيه، بأنَّه ليس الأمر كذلك، بل لا محذور فيه أصلاً كما عرفت لا عقلاً ولا شرعاً ولا عقلاً.

هذا تمام الكلام فى المحذور الأوّل .

مشكله اجتماع الخطابين وطريقه رفعها

مشكله اجتماع الخطابين وطريقه رفعها

وأما الكلام فى المحذور الثانى: وهو الثالث من المحاذير الأربعة السابقه، وهو لزوم اجتماع الخطابين فى موردٍ واحد، المستلزم:

تارة: لإجتماع المثليين إن كانت الأماره مطابقه للواقع.

وأخرى: لإجتماع الضدّين أو النقيضين إن كانت مخالفه له، مثل الحرمة فى قبال الوجوب، أو عكسه، أو غيرهما من سائر الأحكام، أو ما دلّت على عدم الوجوب مع كون الواقع هو الوجوب فيتناقض،

فيقع البحث عنه فى مقامين:

المقام الأوّل: فى اجتماع المثليين لدى المطابقه:

فتارة: يفرض مع القول بطريقيه الأماره من دون وجود حكم فيه أصلاً، إلا الحكم الواقعي فقط، وهو حكمٌ واحد وإنما التعدّد فى مجرّد الإنشاء لغرض الوصول إلى المكلف، وهو يكون نظير ما لو قال المولى لعبده (أكرم زيداً)، فلم يصل إليه أو لم يعرفه فيشير بيده إليه، ويقول: (أكرم هذا الرجل). ومن الواضح أنّ

الحكم فى مثل ذلك واحدٌ والتعدد كان فى مبرزه وإنشائه، وهاهنا يكون كذلك، إذ تارةً يقول: (شرب الخمر حرام)، وأخرى يقول: (صدق العادل) الذى قال بحرمه شرب الخمر، فالتكليف والأمر هنا واضح.

وأخرى: مع القول بالسببىة التى قد عرفت أن أصح وجهها هو الوجه الثالث، من الإلزام بوجود مصلحه سلوكيه للعمل بالأماره، ففیه حکم فى قبال حکم الواقع، فيلزم اجتماع المثليين .

قال المحقق النائيني قدس سره : فى فوائده فى معرض الجواب:

(ولكن قد تقدم فى بعض مباحث القطع من أن لزوم اجتماع المثليين ليس محذوراً، فإن الاجتماع يوجب التأكد، ويكون الوجوب المجامع لمثله أكد وأقوى منطاً، فلو كان الوجوب الواقعى ذا مراتب عشر، وأدت الأماره إلى وجوبه، وقلنا بأن الأماره سببٌ لحدوث حكم على طبق مؤداها، كما هو مبنى الإشكال، وفرضنا أن الوجوب الجائى من قبل الأماره أيضاً ذا مراتب عشر، فيتأكد الوجوب، ويثبت فى المؤدى وجوبٌ ذو مراتب عشرين، ولا محذور فى ذلك، فإشكال اجتماع المثليين ليس بشىء)، انتهى محلّ الحاجة (١).

أورد عليه المحقق العراقى: فى ذيل الورقه قائلاً:

(قد تقدم منّا أيضاً بأن تأكيد الحكم باجتماع الملاكين إنما يصح فى العناوين العرضية، وإلا فلو كان أحد العناوين فى طول حكم العام بعنوان آخر، يستحيل التأكد، كيف ومرجع التأكد إلى وحده الوجود، ومرجع الطوليه إلى تخلل (الفاء) بينهما، الموجب لترتب أحدهما على الآخر، ولازم تخلل (الفاء) بينهما انفكاك

الوجودين كلُّ منهما عن الآخر، وكون أحدهما موضوعاً لغيره، وفي مثله كيف

يتصوّر التأكد، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكنَّ الإنصاف أن يُقال بأنَّ هذا المحذور لا يلزم من أيِّ واحدٍ من المعاني الثلاثة للسببيَّة:

أمّا على الأوّل منها فلوضوح أنّه ليس في الواقع إلّا ما أدّت إليه الأماره، فالحكم هنا واحدٌ، وهو مؤدّى الأماره فقط، فعدم الاجتماع واضح.

وأما على المعنى الثاني: فلا إنَّ المصلحه وإن حدثت بالأماره، لكنّها كانت في المؤدّى لا في نفس العمل بالأماره، ففي مثله يكون كلام المحقّق النائبي رحمه الله صحيحاً من عدم لزوم ذلك إلّا التأكد في المؤدّى من حيث المصلحه، وبصير الحكم فيه مؤكّداً، إذ النسبه حينئذٍ بين الحكم الواقعي وما يوجده الأماره هي العموم من وجه، إذ تارةً يكون الحكم الواقعي موجوداً ولم تقم عليه الأماره أصلاً، وأخرى تكون الأماره قائمه من دون وجود حكم واقعي فيه أصلاً، وثالثه يجتمعان معاً فهنا يتأكّد الحكم الواقعي، بل في الحقيقه لا يكون الحكمان هنا مجتمعان، حتّى يقال باجتماع المثليين، لأنّ الحكم أمرٌ اعتباري وليس بشيءٍ حتّى يكون له حظٌّ من الوجود في الخارج حتّى يقال بالاجتماع، بل المجتمع في الخارج هو المصلحتان إن قلنا بأنّهما لهما حقيقه، وإلّا كان المجمع هو الموضوع الواحد الذي يعدّ مركزاً للإرادتين بصوره التأكيد، إن كانت الإراده الثانيه مؤكّده للإراداه الأولى، ولكن البحث يكون على مسلك القوم حيث جعلوا الحكم مورداً للاجتماع، وعلى هذا القسم من السببيّه لا وجه لكلام المحقّق العراقي، لأنّ المفروض ملاحظه العنوانين بصوره العرضيّه في مورد واحد لا الطوليّه، فالتأكد

متصوّر كما قاله المحقّق النائني وتلميذه صاحب «مصباح الأصول»، مع أنّ القول

بالعرضيّة والطوئيه ليس على ما ينبغي، بل الأولى أن يعبر عنهما بأنهما في موردين أو مورد واحد؛ لأنّ التأكّد في الأوّل منهما يصحّ ولو كانا عرضيين.

هذا كلّ إن قلنا بأنّ المصلحه الحادثه في المؤدّي مطلقه أى في صورته موافقه الأماره والمخالفه، وإلّا- إن كانت في صورته المخالفه فقط، ففي الموافقه ليس إلّا- حكماً واحداً للواقع فقط، مع أنّ الإشكال يجري لو قلنا بفعليّه الحكم الواقعي كما هو الصحيح لا الإنشائي، وإلّا لا يجتمع الحكمان الفعليان.

وأما على المعنى الثالث من معاني السببيّه فالحقّ مع العراقي لا النائني رحمهما الله، لأنّ المفروض أنّ المصلحه الثانيه حدثت لا في المؤدّي، بل في نفس العمل بالأماره، فموضوع الحكم الثاني يكون غير موضوع الحكم الواقعي، فلا- يتأكّد بل كلّ حكم مربوط بموضوع نفسه، إذ الوجوب الواقعي مترتب على الصلاه بقيد الظهريّه، والوجوب الثاني مترتب على العمل بالأماره الدالّه على وجوب صلاه الظهر، فلا تأكيد أصلاً كما لا يخفى .

هذا إذا قلنا بكون المصلحه السلوكيه مطلقه لكلتا حالتيه الموافقه والمخالفه للأماره.

وأما إذا قلنا باختصاصها لحاله المخالفه فقط، فلا- يلزم اجتماع الحكمين المتمثلين، لأنّ الحكم الواقعي فقط دون الظاهري للأماره، كما هو واضح.

المقام الثاني: في اجتماع الضدين أو النقيضين، ولا يخفى عليك أنّ التعبير بالضدين في مثل الأحكام لا يخلو عن مسامحه، لما مرّ منّا كراراً بأنّ مسأله التضادّ إنّما تصحّ في الضدين الذين هما أمران وجوديان، وأما في المتضائفين المتعاقبين على موضوع واحد، بحيث لا يتصوّر اجتماعهما فيه وبينهما غايه

الخلافاً، فلا مجال لصدق عنوان اجتماع المتضادين. بل كان التضادّ من آثار الوجود لشيء، إذا لوحظ مع وجود شيء آخر فلا مجال لاجتماعهما لأجل اختلافهما بحسب حال وجودهما، فالشيء الذى لا وجود له بخصوصه فى الخارج، بل هو أمرٌ اعتبارى، فلا معنى لضديته مع شيء آخر من الوجود أو شيء آخر مثله فى الاعتبارية، فالاعتباريات التى لا وجود لها إلا فى عالم الاعتبار لا ضديه بينها أصلاً، إذ لا ضديه بين الأشياء التى لا حلول لها فى موضوع، ولا قيام لها لقيام حلولٍ وعروض.

أقول: إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الإنشائيات كلّها تعدّ من الأمور الاعتبارية، حيث لا تحقّق لها إلا فى وعاء الاعتبار، والأحكام أيضاً تكون من هذه الأقسام، فدلاله الألفاظ الـمُنشَأُ بها على معانيها إنّما تكون بالوضع والمواضع الاعتباريين، فلا يعقل أن يوجد معنى حقيقى تكوينى أصيل، حتّى يقال إنّهُ ضدٌّ لحكمٍ آخر، فإطلاق هذا الاصطلاح لمثل هذه الأحكام ممّا لا أساس له وليس بصحيح.

نعم، يصحّ هذا الإطلاق بالنسبة إلى مبادئها، وهى الإرادة والكرهه والبغض والحُبّ، وسيظهر لك رفع الشبهه عنه عن قريب إن شاء الله.

فى كيفيه رفع التناقض بين مدلول الأمارات والحكم الواقعي

فى كيفيه رفع التناقض بين مدلول الأمارات والحكم الواقعي

أقول: بعد الإغماض عمّا ذكرنا والتمشّى فيه على مسلك القوم ولسانهم من أنّ الأحكام بأسرها متضاده، فحينئذٍ يُقال:

إذا كان العمل بالأماره والتعيّد بها واجباً ولازمًا، وقامت الأماره وأدّت على خلاف الحكم الواقعي، فحينئذٍ يستلزم اجتماع الضدين، يعنى بأن يصير

صلاه الجمعہ واجبه وحرماً، فكيف الاستخلاص من ذلك؟

أقول: قد أُجيبَ عنه بوجوهٍ لا بأس بذكرها، حتّى يتّضح ما هو الممكن أن يكون وجهاً لذلك :

الوجه الأوّل: هو الذى نُقل عن الشيخ الأنصارى قدس سره فى باب التعادل والترجيح، بل نُقل ذلك عن المحقّق الحائرى صاحب «الدرر» بقوله: (قال سيّدنا الأستاذ طاب ثراه) والمراد هو السيّد محمّد الفشاركى، بل هو مختار المحقّق الحائرى والعراقى والعلامة الطباطبائى وغيرهم من الأصوليين.

وخلصه كلامهم: المعتبر فى التضادّ هو المعتبر فى التناقض من الوحدات الثمان، لأنّ استحاله التضادّ راجعه إلى التناقض، باعتبار أنّ وجود كلّ ضدٍّ من الضدّين يلازم عدم الآخر، فبابتداء إحدى الوحدات ينتفى التضادّ، ومن الوحدات المعتبره فى التناقض، هى وحده الموضوع وهو أمرٌ مسلّم، هذه مقدّمه من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى: إنّ الأحكام لا تتعلّق ابتداءً بالموضوعات الخارجيه، بل إنّما تتعلّق بالمفاهيم المتصوّره فى الذهن، لا من حيث أنّها موجوده فى الذهن، بل من حيث أنّها حاكيه عن الخارج، فالشئ ما لم يتصوّر فى الذهن لا يتّصف بالمجوبيّه والمبغوضيه.

ثمّ إنّ المفهوم المتصوّر: تارة يكون بإطلاقه محبوباً، وأخرى مقيداً.

ثمّ على الثانى: قد يكون لعدم المقتضى فى ذلك المقيد، وقد يكون لوجود المانع فيه مثل عتق رقبه الكافره، حيث يكون لأجل عدم المقتضى فيه أصلاً، وأخرى أصل المقتضى فيه موجوداً، ولكنّه مشتملاً على ما ينافى غرضه الآخر، فيقتيد المطلوب، ففى ذلك يكون التقييد من باب الكسر والانكسار، دون التقييد

بصوره الأولى حيث لم يكن أصل المقتضى موجوداً فيه.

وكل شيء تصوّره في الذهن من المطلق أو المبعوضيه، لا يعقل أن يكون معه شيء آخر، فالعنوان المتعلق للأحكام الواقعيه مع العنوان المتعلق للأحكام الظاهريه، ممّا لا يجتمعان في الوجود الذهني أبداً، لا في الأمر إذا تصوّر صلاه الجمعه، فلا يمكن أن يتصوّر معها إلاّ-الحالات التي يمكن الاتّصاف بها في هذه المرتبه، وهي كون الصلاه في مكان كذا أو زمان كذا أو مع حاله كذا ونظائرها.

وأما اتّصافها بالحالات المتحقّقه والحادثه عن وجود الحكم المتأخّره عنه، مثل العلم والظنّ والشكّ، التي تعدّ من الأوصاف اللاّحقه والعارضه عليه بعد وجوده وتحقّق الحكم فلا فكيف يمكن إدراج ما هو المتأخّر وجوده في الموضوع الذي كان متقدّماً فيه؟! فالصلاه إذا كانت مطلوبه ومحبوبه في أيّ حاله من الحالات الممكنه المأخوذه فيها، لا ينافي أن تكون هذه الصلاه إذا عارضها الشكّ أو الظنّ لها عنواناً آخر من المبعوضيه والمحبوبيه، من دون أن يجتمع ذلك مع ما سبقه، فالجهه المبعوضيه لملاحظه الموضوع مع هذه الحاله من المشكوكيه لا تراحم الجهه المحبوبيه التي كانت في ذاتها، فالحكم الواقعي الذي يتعلّق على ذات الموضوع لا يجتمع أبداً مع الموضوع المتّصف بصفه كذا، وهو المشكوكيه الذي أطلق عليه حكم ظاهري.

وبعبارة أخرى: إنّ موضوع الأحكام الواقعيه هي الأشياء بعناوينها الأوّليه، وموضوع الأحكام الظاهريه هي الأشياء بعناوينها الثانويه؛ أي بعنوان أنّها مشكوكٌ فيها، فيتعدّد موضوعهما، فلا مضادّه بينهما، لعدم وحده موضوعهما الذي كان من إحدى الوحدات، وهذا هو المطلوب.

أقول: ولقد أورد عليه المحقق النائيني، وتلميذه صاحب «مصباح الأصول»:

أمّا المحقق الأوّل: فإنّه قال: (إنّ الحكم الواقعي وإن لم يؤخذ في موضوعه الشكّ، إلّا أنّه محفوظ في حاله الشكّ، ولو بنتيجته الإطلاق كانحفاظه في حاله العلم، فإنّ الحكم الواقعي إذا كان مقيداً بغير صورته الشكّ فيه، ولو بنتيجته التقييد، رجع ذلك إلى التصويب الباطل).

ولم يكن وجه لتسميه مؤدّيات الأمارات والأصول بالأحكام الظاهريّة، بل كانت من الأحكام الواقعيّة، إذ المفروض أنّه لا حكم في الواقع إلّا المؤدّيات.

والحاصل: أنّ الإشكال إنّما هو بعد فرض انحفاظ الحكم الواقعي في حاله الشكّ، فيلزم اجتماع الضدّين في تلك الحالة، هذا مع أنّ في باب الأمارات لم يؤخذ الشكّ في موضوعها، وإنّما الشكّ أخذ في موضوع الأصول، فهذا الوجه ضعيف غايته، انتهى كلامه (١).

وأمّا المحقق الثاني: فقد قال في مصباحه: (الإهمال في مقام الثبوت غير مقبول، كما ذكرناه غير مرّه، إذ لا يتصوّر الإهمال في مقام الثبوت من نفس الحاكم الجاعل للأحكام، بأن يجعل الحكم لموضوع لا يدرى أنّه مطلق أو مقيد، فالحكم الواقعي بالنسبة إلى حال العلم والشكّ:

إمّا أن يكون مطلقاً، فيلزم اجتماع الضدّين، إذ الحكم الظاهري وإن لم يكن في مرتبه الحكم الواقعي إلّا أنّ إطلاق الحكم الواقعي، يشمل مرتبه الحكم الظاهري.

وإمّا أن يكون مقيداً بحال العلم، فيلزم التصويب الباطل، للإجماع والروايات الدالّة على كون الأحكام مشتركه بين العالم والجاهل، مثلاً إذا جُعِلت

الإباحه حكماً للمابع المشكوك في كونه خمراً، وكان هناك خمراً شك في خمريته، فإن كانت الحرمة الواقعيه للخمر مطلقه بالنسبه إلى حال العلم بكونه خمراً والجهل به، لزم اجتماع الضدين، إذ الخمر الواقعي المشكوك في كونه خمراً مباح بمقتضى الحكم الظاهري، وحرام بمقتضى إطلاق الحكم الواقعي، وإن كانت الحرمة مقيدة بحال العلم، لزم اختصاص الحكم الواقعي بالعالمين، وهو التصويب الباطل)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن ما ذكره من محفوظيه الحكم الواقعي فيمرته الحكم الظاهري، أي في حاله الشك كما هو محفوظ في حاله العلم؛ ليس على ما ينبغي :

أولاً: لأن الإطلاق والتقييد لا بد أن يلاحظ لشيء كان موجوداً ومشخصاً لا فيما لا وجود له أصلاً، بل يتحقق بعد ذلك، والمسأله هنا تكون كذلك، لأن العلم والشك قد يكونان متعلقين بنفس صلاه الجمعه، أي بنفس الموضوع بأن هذه الصلاه جمعه معلومه أو مشكوكه، فيصح أن يقال بأنك إذا شككت في صلاه أنها جمعه أم لا، أو علمت بأنها جمعه يجب عليك الإتيان بها، فدعوى الإطلاق في متعلق الحكم هنا صحيح، لأنه قد فرض وجود الموضوع المقصود، فيتعلق به الحكم بصوره الإطلاق أو التقييد أو نتیجتها فيما لا يصح إلا بذلك، وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ لأن الحكم المتعلق بالموضوع صار موضوعاً، وما لم يتعلق به بدليل منفصل ولم يحصل ولم يوجد ولو اعتباراً لا يعقل فرضه معلوماً أو مشكوكاً، ففرض تلك الحالات للحكم لا بد أن يكون بعد تحقق الحكم، فبالدليل الثاني يمكن أن يفرض مشكوكيه ذلك موضوعاً لحكم آخر، فيسمى ذلك حكماً ظاهرياً

أو حكماً ثانوياً، ولا مشاحه في الاصطلاح، وعليه فلا تصادم بين الموضوعين، ولا بين الحكمين، فضلاً عن أن يستلزم اجتماع الضدين، كما لا يلزم التقييد في الحكم الواقعي ولو بنتيجته التقييد حتى يستلزم التصويب الباطل، لما قد عرفت من عدم إمكان الشمول لمثله ولو بنتيجته الإطلاق والتقييد.

وثانياً: ما ذكره المحقق النائيني من عدم الوجه لتسميه مؤديات الأمارات والأصول أحكاماً ظاهريه، أيضاً لا يخلو عن إشكال، لأن فرض البحث في كلام الشيخ ومن تبعه فيما لو جعل نفس مشكوك الحكم في الأصول موضوعاً للحكم، وعدم تعلق العلم بالحكم الواقعي موضوعاً لأمر الأمر بالتابع عن الطريق أمراً مولوياً تكليفاً، كما سيحيى توضيح ذلك في مبحث الأمارات.

وأما بناءً على الطريقيه وكون الأمر إرشادياً محضاً، فخارج عن مورد البحث.

أقول: من هذا الجواب يظهر الإشكال في كلامه الثالث، بأنه يصح في الأصول الذي أخذ الشك في الحكم في موضوعه دون الأماره، لما قد عرفت أن مورد البحث كان فيما إذا لم يحصل العلم بالحكم الواقعي، فعندئذ لا بد له من العمل بالأماره الظنيه بواسطه أدله اعتبارها، فيكون الحكم الحاصل منه أيضاً حكماً ظاهرياً.

أقول: نعم، والذي ينبغي أن يقال على هذا الوجه، هو أنه يصح مبيئاً على القول بوجود المصلحه في العمل بالأماره على النحو السببيه بالمعنى الثالث منها، وهو وجود المصلحه السلوكيه في العمل بها، أو على السببيه بالمعنى الثاني منها على ما ذكرنا من عدم كونه تصويباً، لكونه من قبيل تبدل الموضوع وحدوث مصلحه أخرى في مؤدى الأماره، غير ما كانت سابقاً في صوره المخالفه، أو على الطريقيه المشتمله على مصلحه عامه تسهيليّه، وكان الأمر بالتابع أمراً

مولويًا تكليفيًا.

وأما على القول الأول في نفي السببيّه، فإنه لا يصحّ ذلك لعدم وجود حكم واقعي غير ما أدت إليه الأماره، وقد عرفت كونه تصويبيًا قطعاً وهو باطل، ولا على القول بالطريقه المحضه الإرشاديّه، بحيث لم يكن في صورته المخالفه إلا مجرد المعذريّه من دون وجود حكم له لا- في الموافقه ولا- في المخالفه، غايه الأمر لدى الإصابه لتنجز الواقع، فلم يتحقّق إلا- حكماً واحداً وهو الواقعي فقط، فلا نحتاج إلى بيان تعدّد الموضوع كما لا يخفى.

والعجب من الأساطين حيث لم يتعرّضوا في أجوبتهم - كما سيظهر لك عند ذكر سائر الوجوه - إلى أنّ مختارهم أي قسم من الأقسام ومن الوجوه الخمسه عند قصدهم الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وإن كان الأمر في الجملة واضحاً.

الوجه الثاني: من الوجوه المذكوره لرفع التناقض بين مدلول الأماره والحكم الواقعي هو الذي ذكره صاحب «الكفايه» في حاشيته على «الرسائل» وفي «الكفايه»، وحاصله فيهما:

إنّ المجعول في باب الطرق والأمارات :

تارة: عباره عن الحجّيه بمعنى المنجزيه عند الإصابه، والمعذريه لدى الخطأ، من دون استتباع حكم تكليفي، فعدم لزوم اجتماع الحكمين في ذلك واضح، لعدم حكم لنا حينئذٍ إلا الواقعي فقط .

وأخرى: يُقال بالحجّيه مع استتباع الحكم التكليفي، أو الالتزام بمجعوليّه الحكم التكليفي حقيقيّه، وأنّ الحجّيه منتزعه عنه، كما نقل ذلك عن الشيخ في الأحكام الوضعيه، فحينئذٍ وإن كان يلزم اجتماع الحكمين، إلا أنه لا يلزم منه

اجتماع المتضادين أو النقيضين لدى المخالفه، ولا المثليين عند الموافقه.

ثم ذكر في توجيه ذلك تعبيرات مختلفه:

تارة: بأن الحكم الواقعي شأنى، والظاهرى فعلى.

وأخرى: بأن الحكم الواقعي إنشائى، والظاهرى فعلى.

وثالثه: إن الحكم الواقعي فعلى من بعض الجهات، والظاهرى فعلى من جميع الجهات، والمضاده بين الحكمين، إنما هي فيما إذا كان الحكمان كلاهما فعليين من جميع الجهات، انتهى حاصل كلامه.

وقد أورد عليه المحقق العراقى فى نهايته أولاً: (إن ما ذكره من إرجاع أوامر الطرق إلى جعل الحجية غير المستتبع لحكم تكليفى، وإن كان يدفع به محذور اجتماع الضدين، إلا أنه لا يدفع به محذور نقض الغرض، وتفويت المصلحه كما فى حال الانفتاح، حيث إنه مع فعلية الغرض بحفظ المرام، وصيروره المكلف بصدد تحصيله بحكم عقله بوجوب الفحص، فلا محاله يكون جعل ما يوجب تفويته نقضاً منه لغرضه وهو من المستحيل، ولا يقاس ذلك بفرض قيام الحجج العقلية على الخلاف؛ لأن فوت الغرض هناك قهرى غير مستند إلى اختيار الأمر، بخلاف المقام فإنه يكون باختياره، وهو قبيح مستحيل صدوره من الحكيم.

نعم، يصح فى حال الانسداد؛ لأن مقتضى البراءه العقلية يكون إلى ذلك، فلا فرق بين جعل طريق على الخلاف أو لم يجعل، وإشكال جعل الطريق لا يكون مختصاً بحال الانسداد، بل يعم فرض الانفتاح.

وبذلك ظهر الإشكال فيما أفاده ثانياً من جعل أوامر الطرق طريقه غير مستجمعه للترخيص الشرعى، لأن فى فرض فعلية الإراده يتوجه عليه محذور

نقض الغرض في حال الانفتاح، في حال مخالفه الأماره للواقع، وفي فرض عدم فعلية الإراده، فلا بدّ من الالتزام بشأئيه التكليف في موارد الأمارات المخالفه نظير الأصول المرخصه بحسب ما أفاده فيها، فلا وجه للتفكيك بينهما.

وثانياً: إنّ هذه الإنشاءات ما لم تكن عن داعي جعل الترخيص في ظرف المخالفه، لا تكون صالحه للمعدّريه عند الانفتاح، وحكم العقل بلزوم الفحص، ومع كونها عن داعي جعل الترخيص في صوره المخالفه، فلا بدّ من رفع اليد عن فعلية الدافع، والالتزام بشأئيه كما في ترخيص الأصول، لاستحاله اجتماع فعلية الإراده الواقعيه مع الترخيص الفعلي بالخلاف، فلا محيص من القول بشأئيه.

ومثل ذلك الإشكال يجرى فيما لو جعل المفعول هو مجرد الطريقيه والكاشفيه والوسطيه في الإثبات، إذ نقض الغرض في حال الانفتاح باقٍ بحاله)، انتهى حاصل كلامه (١).

أقول: ولكن في كلامه مواقع للنظر والتأمل:

فأما عن الأول أولاً: لما قد عرفت منّا سابقاً بأنّ البحث في جعل الحجّيه ليس لمثل صوره انفتاح الحضورى، لعدم وجود بناء عقلائي في مثله إلّا- في بعض الموارد، وذلك لمصلحه خاصّه جابره لما فات من المصلحه، ولو لم نقل بقبحه كما صدر عن الشيخ الأعظم قدس سره .

وإن أراد من الانفتاح هو الإمكانى منه، فقد عرفت كونه كالانسداد، أى يكون حاله من جهه وقوع الخلاف أمراً قهرياً، مثل حال الانسداد، فليس صدور جعل الطريق وحجّيته عن الحكيم قبيحاً، هذا أولاً .

وثانياً: إنّ ما ذكره من نقض الغرض صحيحٌ على تقدير أن يحدّد ويعيّن مبناه في جعل الأمارات والطرق، هل هو السببيّه أو الطريقيّه، لما قد عرفت ممّا سابقاً بصوره التفصيل، من عدم حصول نقض الغرض في صورته كونها من السببيّه على المعنى الثالث، من المصلحه السلوكيه الجابره لما فات منها، وعلى الطريقيّه المشتمله على المصلحه النوعيه التسهيليّه الجابره.

نعم ، يصحّ على سائر الأقسام ؛ إمّا ببطلان أصل المبنى كما في المعنى الأوّل من السببيّه، وإمّا بواسطة عدم حصول المصلحه الجابره كما في الطريقيّه المحضه الإرشاديّه.

وأما النظر في إشكاله الثاني: فسوف يتبيّن من إمكان جعل الحكم الواقعي فعلياً أيضاً لدى المخالفه، لكن من دون أن يكون جمعه مع فعليّه الترخيص مثلاً- عن ناحيه الأماره أو الأصول مستلزماً لمحذور اجتماع الحكمين المتضادين بواسطه أن يكون أحدهما منجزاً دون الآخر، ولعلّ هذا هو المراد من كلام المحقّق الخراساني رحمه الله الذي التزم بأنّ الحكم الواقعي فعليٌّ من بعض الجهات، أي في صورته الإصابه والموافقه دون حال المخالفه، بخلاف الحكم الظاهري حيث أنّه فعلي من جميع الجهات، لكونه منجزاً على كلّ حال؛ أي سواء كان موافقاً للحكم الواقعي أو مخالفاً له، فعلي هذا يمكن أن يُقال: بأنّ مراده من الحكم الشأني أو الإنشائي في ناحيه الحكم الواقعي، هو ما ذكرنا من فعليّه غير المنجزه، وإن كان تعبيره لا يخلو عن مسامحه ووهن، ويشهد لذلك كلامه في «حاشيه الرسائل» من القول بالمنجزيه في الحكم الفعلي.

هذا، وبما ذكرنا يظهر الجواب عمّا أورده صاحب «مصباح الأصول» عليه

من أنّ (مراده من الشأني في الحكم الواقعي :

إن كان مجرد ثبوت المقتضى له، من دون أن يكون مؤثراً في الإنشاء، مع فرض قيام الأماره على الخلاف، فهو تصويّب، لعدم كونه للجاهل حينئذٍ حكماً غير مؤدّى الأماره، وهو باطل بالإجماع والروايات، مضافاً إلى استلزامه الدور.

وإن كان مراده أنّ الحكم الواقعي وإن كان ثابتاً بطبعه وبمفهومه الأولى، إلاّ أنّه لا يمنع عن طرؤ عنوانٍ عَرَضِيٍّ يوجبُ تبدّله، وهو قيام الأماره على خلافه، نظير ما يقال لحم الغنم حلالٌ، وقد يعرضه ما يُحرّمه كالموطوءه، ولحم الأسد حرامٌ، قد يعرضه ما يحلّه كالاضطرار، ولا- منافاه بين الحكمين في المثالين، هكذا في المقام بين الحكم الواقعي والظاهري، فهو أيضاً تصويّب باطلٌ منسوبٌ إلى المعتزله، وفاسدٌ بالإجماع والروايات.

وإن كان مراده أنّ الحكم الواقعي ثابتٌ مع قطع النظر عن قيام الأماره على نحو الإهمال، فلا يكون مطلقاً حتّى يلزم التضادّ، ولا مقيداً حتّى يلزم التصويّب.

ففيه ما عرفت أنّ الإهمال الثبوتي غير معقول، فلا- مناص من الإطلاق، فيلزم اجتماع الضدّين، أو من التقييد فيلزم التصويّب... (١).

أقول: وجه الظهور بما قد عرفت بأنّ الحكم الواقعي لا إطلاق ولا تقييد له بالنسبه إلى حاله الحكم الظاهري من عدم العلم في الأماره والشكّ في الأصول، اللذان قد أخذنا موضوعين للحكم الظاهري، غايه الأمر في الأوّل كان الأخذ بعدم العلم في موضوع الحكم بدلاله الاقتضاء والعقل لا- الشرع، لو لم نقل في مقدّمات الانسداد بالكشف، وإلاّ كان شرعيّاً. وفي الثاني كان الأخذ بالشكّ في موضوع

الحكم شرعياً لعدم إمكانه، فلا يجتمع مع الحكم الظاهري أصلاً، ولا يعدّ بذلك إهمالاً في مقام الثبوت، لأنّ الإطلاق والتقييد لا بدّ أن يلاحظ مع وجود موضوع لمتعلّق الحكم، فما لم يأت بحكم واقعي في دليل منفصل، لا- تصل النوبه لتحقّق موضوع الحكم الظاهري، وهو عدم العلم بالحكم الواقعي، أو الشكّ فيه، فيترتب عليه حكم ظاهري.

مضافاً إلى ما عرفت من إمكان الجمع بينهما في الفعلية، غايه الأمر في الواقعي فعليّ غير منجز، وفي الظاهري فعليّ منجز، فالحكم الواقعي ثابتٌ ومشتركٌ فيه العالم والجاهل بصوره الفعلية غير المنجزه، فلا- تصويب، مع ماعرفت من عدم كون القول بتبدّل الموضوع تصويماً، ولو كان فاسداً من جهه أخرى .

الوجه الثالث: من الوجوه التي أقيمت للجمع بين الحكم الواقعي ومدلول الأمارات، هو الذي أفاده السيّد محمّد الفشاركي قدس سره أيضاً على ما نقله المحقّق الحائري رحمه الله في «درر الأصول» بقوله: (إنّ الأوامر الظاهريه ليست بأوامر حقيقيه، بل هي إرشادٌ إلى ما هو أقرب إلى الواقعيّات).

وتوضيح ذلك على نحوٍ يصحّ في صورته انفتاح باب العلم، ولا يستلزم تفويت الواقع من دون جهه أن نقول :

إنّ انسداد باب العلم كما أنّه قد يكون عقلياً، كذلك قد يكون شرعياً، بمعنى أنّه وإن أمكن للمكلّف تحصيل الواقعيّات على وجه التفصيل، لكن يرى الشارع العالم بالواقعيّات أنّ في التزامه بتحصيل اليقين مفسده، فيجب بمقتضى الحكمه دفع هذا الالتزام عنه.

ثمّ بعد دفعه عنه لو أحال إلى نفسه، بالعمل بكلّ ظنّ فعليّ من أيّ سببٍ حصل، فلو رأى الشارع بعد أن صار مآل أمر المكلّف إلى العمل بالظنّ، أنّ سلوك بعض

الطرق أقرب إلى الواقع من بعض آخر، فلا محذور في إرشاده إليه، فحينئذ نقول:

أما اجتماع الضدّين في غير لازم، لأنه مبتدع على كونا لأوامر الطريقتين حكماً مولوجياً.

وأما الإلقاء في المفسده وتفويت المصلحه، فليس بمحذور، بعدما دار المكلف بينه وبين الوقوع في مفسده أعظم، انتهى كلامه (١).

أقول: ولعل هذا المعنى هو مراد المحقق النائيني رحمه الله من جعل الحجية والوسطية في الإثبات بتميم كشفها في الأماره، كتميم الكشف الموجود في العلم، فإنه يكون في التكوين، وفي الأماره في التشريع، فلا حكم حينئذ إلا الحكم الواقعي فقط، حيث يتجزأ عند الإصابه وعذر لدى المخالفه، وإن كان قد يشاهد الفرق بين القولين من جهة الالتزام بالجعل في الحجية عنده، بخلاف السيد حيث لم يصرح بجعل الحجية بالأصالة، بل جعل الأماره إرشاداً وطريقاً إليه. وكيف كان هذا قول ثالث في الوجوه المذكوره في المسأله.

ولكن يرد عليه: بأنه يجب أولاً تحديد المراد من الأوامر الظاهرية، فنقول:

١ - إن كان المقصود هو الأمر الذي يتوجه إلى العمل بالأماره، مثل قوله: (صدّق العادل)، والمستفاده من مدلول أخبار مختلفه مثل قوله عليه السلام: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» وأشار إلى زراره، ومثل:

قوله عليه السلام: «عليك بالأسدي، يعني أبا بصير».

وقوله عليه السلام: «العمرى ثقه فاسمع له وأطعه، فإنه ثقه المأمون».

أو قوله عليه السلام لزراره مثلاً: «فكل ما يؤدى فعنى يؤدى». ونظائر ذلك بأن يكون مقصوده من (صدّق العادل) الإرشاد والإعلان عن أنّ فلاناً إن أخذت بقوله

سوف يرشدك إلى الحكم الواقعي، لأنه أقرب الطرق إليه.

فحينئذ يُسئل عما لو تخلف العبد، ولم يأخذ العمل بهذا الطريق، فهل هو عاص أم لا؟

فإنَّ عُدَّ عاصياً، يأتي السؤال عن أنه بأيِّ ملائِكٍ يصدق عليه العصيان؟

إن قيل بالحكم الواقعي، المفروض أنه لا- يكون عليه منجزاً لأنَّ تنجزه منوطٌ على إصابه الطريق إليه، وهو لا- يحصل إلا- بعد العمل به وإصابته، فإذا انتفى أحد الشرطين ينتفى المشروط وهو التنجز.

وإن قيل بالحكم والأمر المتعلق بنفس الطريق أي بقوله: (صدق)، والمفروض أنه إرشاديٌ وليس بمولوي.

وإن لم يعد عاصياً، لزم جواز ترك الأحكام الواقعيه بلا عذر، وهو باطلٌ بالضرورة.

ولا- نجاه من هذا المحذور إلا- الالتزام بكون الأوامر الظاهريه أوامر تكليفيه مولويه ليوجب العصيان عند التخلف عن الحكم بترك العمل به، فأثر التنجز وعدمه يثبت لمثل هذا التكليف، بمقتضى الأمر العقلائي حيث يوبخ العقلاء ويذمّون تاركه، ولو كان ملائِك الأصيلي لذلك التوبيخ واللوم والتفريع هو ترك الحكم الواقعي بواسطة ترك العمل به، وإن لم يقتض العمل به الامتثال للحكم الواقعي دائماً، إذ ربّما يُخطئ عنه فيترك الحكم الواقعي، لكنّه معذور ومحضل للمصلحة الجابره عنه.

كما أنّ مخالفته ذلك الأمر يستلزم العقوبه إن كان مصيباً للواقع عند قيامه، بل مطلقاً حتّى في صورته الخطأ.

٢ - وإن كان المقصود من الأوامر الظاهريه، ما هو مؤدى الأماره من قوله: (تجب صلاه الجمعه) وأمثالها. فإن من الواضح أنّ ذلك ليس بأمرٍ دائماً حتّى يقال بأنّه إرشادى أو مولوى، إذ قد يكون نهياً أو أمراً استجبائياً أو وجوباً تخييرياً أو كراهه، فالتعبير عنه بكلمه الأوامر لا تخلو عن مسامحه، بل الأحسن أن يعبر عنه بالأحكام الظاهريه، هذا أولاً .

وثانياً: أنّ هذه لا تكون إلاً مولويّاً، لأنّ ما يصل إلينا من وجوب صلاه الجمعه أو حرمة شرب الخمر، ووجوب الصوم والزكاه لا يمكن أن يكون إرشاداً إلى شىء آخر، بل هو بنفسه حكمٌ يجب فيه الامتثال من الإطاعه بالإتيان فى الأوامر، والترك فى النواهى، ولذلك فإنّ الالتزام بكونها أوامر ونواهى إرشاديه لا يخلو عن تحكّم، إذ الإرشاديه إنّما تستعمل فى الأوامر والنواهى الدالّه على جزئيه شىء أو شرطيته أو مانعيته وأمثال ذلك، وليس المقام محلّ البحث عن ذلك، بل البحث أوسع من ذلك، فلا محيص إلاً من القول بأنّ الأحكام الظاهريه حكمٌ حقيقى مولوى تكليفى، ولها امتثال وعصيان فى قبّال الأحكام الواقعيه، غايه الأمر أنّها لا تكون مزاحمه لها لتغاير موضوعها عنها كما عرفت تفصيله، وعلمت بأنّ جميع الأحكام سواءً أكانت واقعيه أو ظاهريه تكون فعليّه لا إنشائيّه.

الوجه الرابع من الوجوه ما طرحه المحقّق الحائري فى «درر الأصول» بقوله:

(إنّ بطلان ذلك مبنى على عدم جواز اجتماع الأمر والنهى؛ لأنّ المورد من مصاديق ذلك العنوان، فإنّ الأمر تعلق بعنوان العمل بقول العادل مثلاً، والنهى تعلق بعنوان آخر مثل شرب الخمر، وحيث جوّزنا الاجتماع وبيّناه فى محلّه فلا إشكال هنا أيضاً .

لا- يُقال: جواز اجتماع الأمر والنهي على تقديره، إنّما يكون فيما تكون هناك مندوحة للمكلف، كالأمر بالصلاة والنهي عن الغضب، لا- فيما ليس له مندوحة، وما نحن فيه من قبيل الثاني؛ لأنّ العمل بمضمون خبر العادل مثلاً يجب عليه معيّناً حتّى في موردٍ يكون مؤدّى الخبر وجوبُ شيء مع كونه حراماً في الواقع، بخلاف الصلاة، لعدم وجوب تمام أفرادها معيّناً، بل الواجب صرف الوجود الذي يصدق على الفرد المحرّم وعلى غيره.

لأنّنا نقول: اعتبار المندوحة في تلك المسألة إنّما كان من جهة عدم لزوم التكليف بما لا يُطاق، وفيما نحن فيه لا يلزم التكليف بما لا يُطاق، من جهة عدم تنجز الواقع، فلم يبق في البين إلاّ قضيه اجتماع الضدّين والمثلين، وهو مدفوع بكفايه تعدّد الجهه(١).

وأجاب عنه في «الدّر» بقوله: (وفيه: إن جعل الخبر طريقاً إلى الواقع معناه أن يكون الملحوظ في عمل المكلف نفس العناوين الأوّليّة، مثلاً لو قام الخبر على وجوب صلاة الجمعة في الواقع، فمعنى العمل على طبقه أن يأتي بها على أنّها واجبه واقعاً، فيرجع إيجاب العمل به إلى إيجاب الصلاة على أنّها واجبه واقعاً، فلو فرضنا كونها محرّمه في الواقع، يلزم كون الشيء الواحد من جهه واحده محرّماً وواجباً، فليس من جزئيات مسأله اجتماع الأمر والنهي التي قلنا بكفايه تعدّد الجهه فيها، فافهم) انتهى كلامه ما في «الدّر»(٢).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال، لأنّ مختاره قدس سره هو أنّ هذه الأحكام أحكام مولويّه والأمر بالاتباع يعدّ تكليفاً في الأحكام الظاهريّه، كما

١- درر الأصول: ج ٢ / ٣٥٥.

٢- درر الأصول: ج ٢ / ٣٥٥.

صرّح بذلك في ذيل الوجه الأوّل لكلام أستاذه الفشاركي، حيث قال: (ومن عدم الجدوى في إرشاد الشارع طريقاً، يكون غالب المطابقه بنظره بعد قيام ظنون المكلف بخلاف ذلك الطريق، فينحصر الأمر حينئذ في جعل الأمر المولوى باتباع ذلك الطريق.. إلى آخره)، فمع وجود هذا الأمر بالعمل بالطريق، لا- يكون الوجوب الحاصل منه لصلاه الجمعه التي كانت مؤداها إلا بلحاظ الوجوب المتعلّق على العمل به ولو بعنوان أنه الواقع تعييداً لا واقعاً، ومعنى كونه الواقع تعييداً، هو إمكان كون الواقع مثلاً غير هذا الحكم، فلا يستلزم كون شيء واحدٍ حراماً وواجباً من جهه واحده.

وإن فرض كون الأوامر الطريقيه إرشادياً محضاً، بلا- متابعه أمر تكليفي، فعليه لا- يكون لغير الحكم الواقعي حكم آخر حتى يبحث فيه بأنّه كان من باب اجتماع الأمر والنهي أم لا، كما لا يخفى، ولعلّ لذلك أمر بالتفهّم بعد كلامه.

فالأولى في الجواب أن يُقال: إنّ المقام ليس من باب الاجتماع أصلاً لاختلاف موضوع الحكمين، إذ أحدهما كان حكماً ظاهرياً في ظرف الشكّ في الحكم الواقعي، فحكمه قد يكون موافقاً للواقع، وقد يكون مخالفاً. والآخر حكم واقعي متعلّق للموضوع واقعاً، سواء وافق الحكم الظاهري أو خالف، فإذا تعدّد الموضوع فلا- تراحم حتّي يقال بجواز اجتماع الأمر والنهي فيه أو امتناعه، ويقال إنّ المحذور إنّما يلزم على فرض عدم جواز الاجتماع، وبطلانه كما توهمه المتوهم.

الوجه الخامس من الوجوه، هو ما ذكره المحقّق الخميني قدس سره في تهذيبه بقوله:

(أما الجواب فنقول: اعلم أنّ للحكم الشرعي مرتبتين ليس غيره:

الأولى: مرتبه الإنشاء، وجعل الحكم على موضوعه، كالأحكام الكليّه

القانونية قبل ملاحظه مخصّصاتها ومقيداتها، نحو قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، وكالأحكام الشرعية التي نزل به الروح الأمين على قلب نبيه، ولكن لم يأن وقت إجرائها لمصالح اقتضته السياسة الإسلامية، وترك إجرائها إلى ظهور الدوله الحقه (عجل الله تعالى فرجه).

الثانيه: مرتبه الفعلية، وهي تُقابل الأولى من كلتا الجهتين، فالأحكام الفعلية عباره عن الأحكام الباقية تحت العموم والمطلق بعد ورود التخصيصات والتقييدات، حسب الإراده الجديّه، أو ما آن وقت إجرائها، فالذى قام الإجماع على أنه بين العالم والجاهل سواء، إنّما هو الأحكام الإنشائية المجعوله على موضوعاتها، سواءً قامت عليه الأماره أم لا، وقفت المكلف أم لا، وهكذا وهي لا يتغير عمّا هي عليه .

وأما الفعلية فيختلف فيها الأحوال كما سيوضح .

وأما توضيح الجواب: وحسم الإشكال، فهو ما مرّ منّا أنّ مفسد إيجاب الاحتياط كلاً أو تبعيضاً صارت موجه لرفع اليد فى مقام الفعلية عن الأحكام الواقعيه، فى حقّ من قامت الأماره أو الأصول على خلافها، وليس هذا أمراً غريباً منه، بل هذا نظام كلّ مقنن، ثمّ شرح ذلك إلى أن قال:

والحاصل: أنّ ملاحظه تقنين القوانين العرفيه، كافيه فى إثبات ما قلناه، فإنّ الدائر منهم هو وضع الأحكام أوّلاً بنحو العموم، فيكتر ما سبق.

إلى أن قال: وأنت إذا تدبّرت تعرف أنّ هذا الجواب سيّالٌ فى موارد

الأمارات والأصول إذا كانت مخالفه للواقع. انتهى كلامه (١).

أقول: يعم هذا الكلام منه مع ما أفاده قدس سره في الجواب عن بعض أعظم عصره بقوله:

(أمّا أولاً: فقد أشرنا إليه، وسيوافيك تفصيله عند البحث عن حجّيه الأمارات العقلانيه، ومحضّله أنّه ليس في باب الطرق والأمارات حكمٌ وضعي ولا تكليفي، وإنّما عمل بها الشارع كما يعمل بها العقلاء في مجارى أمورهم من معاملاتهم وسياساتهم، وليس إمضاء الشارع العمل بالأماره مستتبعا لإنشاء حكم، بل مآله إلى عدم الردع، وعدم التصرف في بناء العقلاء، وما ورد من المرويات كلّها إرشادٌ إلى ما عليه العقلاء..) إلى آخر ما أفاده في جوابه (٢).

وبالجملة: فالمستفاد من كلامه:

أولاً: وجود المرتبتين للأحكام من الإنشائيه والفعليه فقط.

وثانياً: أنّ الأحكام المشتركه فيه العالم والجاهل هي الإنشائيه لا الفعليه.

وثالثاً: باب الطرق والأمارات ليس فيه حكمٌ وضعي ولا تكليفي، بل الشارع أمضى بناء العقلاء ولم يردعهم، والأوامر الموجوده في الروايات كلّها إرشاديّه إلى مثل هذا البناء العقلائي.

أقول: وفيه ما لا يخلو عن تأمل:

أولاً: كون الأحكام ذا مرتبتين دون الأربع، ممّا لا يهمنّا الجواب عنه، لأنّه قدس سره لم يقدّم على ذلك برهاناً ودليلاً، فيما ذكر ذلك تفصيلاً في المجلد الأوّل من

١- تهذيب الأصول: ج ٢ / ١٣٨ .

٢- تهذيب الأصول: ج ٢ / ١٤٣ .

«تهذيب الأصول» من مباحث الضدّ فلاحظ، إذ النزاع أشبهُ شىءٍ بالنزاع اللفظي، لأنّه يقبل بوجود المبادئ من المصلحه أو المفسده المسّماه بالافتضاء، وكذا التنجّز وعدمه، لكنّه يقول إنّه لا- يكون مربوطاً بالحكم، بل الأوّل من المبادئ، والثاني من حكم العقل بذلك، وكيف كان هما من حالات الحكم أيضاً .

وثانياً: كيف يمكن الجمع بين كلامه هنا وهناك بأنّ الأحكام المشتركة بين العالم والجاهل هي الأحكام الإنشائية دون الفعلية، مع قوله هناك: (وعليه إذا فرضنا حصول عائقٍ عن وصول الحكم إلى المكلف، وإن كان قاصراً عن إزاحه علته، أو عروض مانع كالعجز والاضطرار عن القيام بمقتضى التكليف، لا يوجبُ ذلك سقوط الحكم عن فعليته، ولا يمسّ بكرامتها..)(١)، وقوله هنا: (إنّ مفاسد إيجاب الاحتياط كلاًّ- أو تبعيضاً صارت موجه لرفع اليد عن مقام الفعلية عن الأحكام الواقعيه في حقّ من قامت الأماره أو الأصول على خلافها)، إذ مقتضى هذا الكلام كون الأحكام الواقعيه في حقّ الجاهلين بواسطه قيام الأماره على خلافه إنشائياً دون العالمين، والحال أنّ مقتضى صراحه كلامه قبله هو عدم سقوط الحكم عن الفعلية بواسطه العجز عن الوصول إليه، أو عجزه عن الإتيان .

والظاهر أنّ عدم السقوط عن الفعلية هو الصحيح، فلا مانع من الالتزام بأنّ الأحكام المشتركة بينهما أيضاً تكون فعلية لا إنشائية، غاية الأمر أنّه منجّر للعالم بخلاف الجاهل، ولعلّ مراده من رفع اليد هو هذا المعنى.

وثالثاً: يرد على ما ذكره من عدم وجود حكم وضعي ولا تكليفي في الأحكام الظاهريه، بل الأوامر كلّها إرشاديه إلى بناء العقلاء وإمضاء الشارع:

بما قد عرفت بأنه إذا لم يكن ذلك الأمر إلزامياً، بل كان لصرف الإرشاد، فلا مانع للعبد عن ترك العمل به، ولا مؤاخذه عليه ولا عقوبه به، مع أنه باطل بالضرورة، فلا بد له من وجود حجه وإلزام من ناحيه الشرع أو العقل:

أما الثانى فهو يصحّ فى المستقلّات العقليّه، التى لا تنالها يد الشرع مثلاً.

وأما فى غير المستقلّات التى تكون الأحكام فيها بواسطة مداخلة الشارع؛ أى لا بدّ من إمضاء الشارع للبناء ومعناه حينئذ هو حجّيته، أى يصحّ توبيخ العقلاء فى المخالفه وتأييدهم فى الموافقه، فلا يكون الحكم بصحّه العقوبه فى المخالفه وحسن المثوبه فى الموافقه عقلياً، بل يكون شرعياً، يجب العمل على طبقه، فيصير هذا حكماً إلزامياً مستفاداً من إمضاء الشرع، فلو أنكرنا ذلك عن معنى الإمضاء الصادر منه، فلا يبقى حينئذ طريق يمكن أن يستفاد منه كون المخالفه موجباً لاستحقاق العقوبه عند المخالفه.

أقول: فالتحقيق أن يُقال فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى فى الطرق والأمارات:

إنّ المستفاد من آيه النبأ، والروايات المذكوره خلال البحث، أنّ الحكم الواقعى باقٍ على فعليته مطلقاً؛ أى سواء صادفت الأماره للواقع أم خالفت؛ أى سواء وصل المكلف إليه وعلم بواسطه إصابه الأماره وتنجز الواقع بالوصول إليه، أو لم يصل بواسطه خطأ الأماره.

كما أنّ الحكم الظاهرى فى باب الطرق يكون فى وعاء عدم العلم بالحكم الواقعى، سواءً صادفت الأماره أم لم تكن منجزه مطلقاً، كما كان فعلياً كذلك، أى تصحّ عقوبته لدى المخالفه وترك العمل بها، كما تصحّ العقوبه لمخالفه الحكم

الواقعي الواصل إلى المكلف .

فلازم طريقته الأماره إلى الواقع، هو أنه لو أصاب الواقع بطبعه، ووصل إلى المكلف، فلازم تنجز التكليف عليه أنه لو ترك النهي بالأماره في مثله، صحّ عقوبته ولو بلحاظ ترك الحكم الواقعي الواصل إليه على الفرض، فلا يعاقب بعقوبتين أحدهما للواقعي والآخر للظاهري، بأن يقال إنه ترك الحكمين فلا بدّ من عقوبتين، لأنّ هذا يصحّ فيما إذا لم يكن متعلّق التكليف أمراً طريقيّاً، وإلاّ يكفي تنجز التكليف عليه ولو بملاك الواقع.

كما يصحّ أن يعاقب عليه بواسطه ترك الأمر الظاهري، وحكمه المستلزم لترك الحكم الواقعي في هذا الفرض، فلا عقوبه هنا على كلا الفرضين إلاّ واحده بواسطه كون متعلّق الحكم طريقيّاً.

كما أنه لو خالفت الأماره مع الحكم الواقعي، كما ما لو قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه، والحال أنها كانت محرّمه في الواقع، فهنا حالتان:

تارة: يعمل بها المكلف، فيعدّ ممثلاً للحكم الظاهري، وإما يشمل المصلحه الجابره للمفسده الواقعيه، فالحكم الواقعي لم يكن منجزاً عليه حينئذ قطعاً لخطأ الأماره، أو كانت المصلحه نوعيه تسهليه لا مصلحه سلوكيه ولو كان العمل بها مستلزماً لضرره، كما هو المختار.

وأخرى: يترك المكلف العمل بالأماره؛ أي لم يأت بصلاه الجمعه، فحينئذ يأتي السؤال عن أنه هل يصحّ الالتزام بالعقوبه في حقّه نتيجة تركه العمل بالأماره أم لا، برغم أنّ تركه العمل كان مطابقاً للواقع من حيث طبعه، ومطلوباً للمولى بحسب الواقع، ولو كان وجه مصحّ العقوبه ترك الأمر الظاهري، وحكمه

أقول: ولعلّ مثل هذا الإشكال أوجب أن يلتجئ صاحب «الكفايه» ومن تبعه إلى الالتزام بأنّ المراد من الحجّيه فى الأماره صرف التنجزيه لى الإصابه، والعذر لى المخالفه، ولكن نقول:

إنّ الجئنا الأمر إلى ذلك يمكن أن نلتزم للفرار عن ذلك؛ بما التزم به صاحب «الكفايه» لولا إشكالنا من جهه استلزامه عدم العقوبه فى ترك الحكم الظاهرى كما عرفت، أو القول بالتكليف النفسى فى العمل بالأماره على تقدير، يعنى لو ترك العمل وصادف الواقع كان منجّزاً عليه ومصحّحاً لعقوبته، إمّا بواسطه ترك الحكم الواقعى، أو الظاهرى، لا- مطلقاً حتّى مع مخالفته للواقع، ولكن حيث إنّ المكلف غير مّطلع للإصابه وعدمها فيجب عليه الإتيان والعمل بها، حذراً عمّا يصادف الواقع، وفى هذه الصوره يكون وجوبه مستفاداً من الأدلّه والروايات، فيكون وجوبه شرعيّاً لا- عقليّاً محضاً، إذ المفروض أنّه لا طريق له للوصول إلى الواقع غير العمل بالأمارات، فالعقل يحكم بذلك، كما أنّ الشرع أيضاً يحكم به، بل بناء العقلاء عليه، فلعلّ مراد المحقّق الحائرى من التكليف النفسى هنا هو هذا المعنى، لا ما هو المصطلح فى غير هذا المورد، حيث يكون مصحّحاً للعقوبه فى تركه والمثوبه فى فعله، بلا وجود شرط وقيد فيه، من مصادفه الواقع وعدمها، فهذا الجواب أحسن ممّا أفاده صاحب «الكفايه»، كما أنّه جوابٌ عن الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى لتعدّد موضوعهما، كما أفاده الشيخ رحمه الله، فيكون الوجوب هنا نفسياً كالأوامر الوارده فى العمل بالاحتياط، ويصير منجّزاً عند الإصابه وغيرها، ولا يستحقّ العقوبه عند المخالفه، فيما لو كان الواقع المتروك مطلوباً

كما عرفت.

أو الالتزام بمقوله صاحب «نهاية الأفكار» حيث قال:

(والتحقيق في رفع هذه الشبهة أن يقال: إنَّ التكاليف الطريقيه وإن لم تكن في صوره المخالفه للواقع إلا إيجابات صوريه خاليه عن الإراده، ولكنَّها في فرض المصادفه، لما كانت كاشفه عن اهتمام المولى بحفظ غرضه بحدِّ لم يرض بفوته حتَّى في فرض الجهل به، وتصدَّى لحفظه بإنشاء خطابٍ آخر ظاهري، فلا- محاله يحصل للمكلَّف من نفس هذه الخطابات القطع بالاهتمام بالتكليف المحتمل، بنحوٍ لا- يرضى بتركه حتَّى في ظرف الجهل به، وبذلك يخرج المورد عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب، ويندرج في موضوع حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل كما في حكمه بوجوب النظر في المعجزه، فيكون شأن الأوامر الطريقيه إحداث القطع بالاهتمام بالتكليف المحتمل، من غير فرقٍ في ذلك بين ما كان منها بلسان تميم الكشف، والأمر بإلغاء احتمال الخلاف، وبين ما لم يكن بهذا اللسان كأوامر الاحتياط ودليل حرمه النقض)، انتهى محلَّ الحاجه (١).

ولعلَّ على هذا التقدير صار الوجوب بالنسبه إلى الأوامر الظاهريه وجوباً عقلياً لا شرعياً، فلازم صحَّه العقوبه عند المخالفه ما كان للأماره مع الإصابه لا مع الخطأ، فلاحد من التقريبين يعدَّ وجهاً للفرار عن هذا الإشكال، وإن كان الأوَّل منها أولى؛ لأنَّ الاستفادة من تلك الأخبار كون الوجوب صادراً من الشرع، ولو من جهه إمضاء طريقه العقلاء، كما عرفت توضيحه.

هذا تمام الكلام في الطرق والأمارات، والحمدُ لله أولاً وآخراً.

البحث عن الجمع بين الأصول التنزيلية والأحكام الواقعية

البحث عن الجمع بين الأصول التنزيلية والأحكام الواقعية

أقول: يدور البحث في المقام عن الأصول المجوّزه والتنزيلية كقاعدتي التجاوز والفراغ والاستصحاب، وعن كيفية جمع الأحكام الظاهرية المجمولة فيها مع الحكم الواقعي، إذا خالفت الأصول المذكورة الحكم الواقعي؟

نسب المحقق النائيني قدس سره إلى الشيخ الأنصاري قدس سره أنه قائلٌ فيها بما في الإمارات والطرق من الهوهويّة، ثم أورد عليه أنه على ذلك يتوجّه الإشكال إلى الشيخ قدس سره أنه كيف صارت مثبتات الإمارات حجّة دون الأصول، مع اتحاد المجمول فيها؟

ولكن التزم رحمه الله بمسلك آخر ممّا اقتضى أن يقول: (نحن في فسحة عن هذا الإشكال) فجعل المجمول في الأصول مغايراً للمجمول في الإمارات، ثم قال في معرض بيان مسلكه وما يترتب عليه بقوله: (إنّ المجمول فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنه الواقع، وإلغاء الطرف الآخر وجعله كالعدم، ولأجل ذلك يجوز إقامة الأصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة، لكونها متكفّله للجبهة الثالثة التي كانت للقطع، وهو الجري على وفق القطع، وترتيب آثار المقطوع عملاً عليه، فالمجمول في الأصول التنزيلية ليس أمراً مغايراً للواقع، بل يجعل الشرعي إنّما تعلق بالجري العملي على المؤدّي على أنه في الواقع، كما يرشد إليه قوله في بعض أخبار قاعده التجاوز (بلى قد ركعت) (١) فإن كان المؤدّي هو الواقع فهو، وإلا كان الجري واقعاً في غير محلّه، من أن

يكون قد تعلق بالموادى حكم على خلاف ما هو عليه(١)، انتهى محصل كلامه فى «فوائد الأصول».

ووافق على ذلك تلميذه فى «مصباح الأصول» .

وقد أورد عليه بما هو حاصله: بأن البناء العملى هو فعل من أفعال المكلف ولا معنى لجعله، وإنما المجعول هو الأمر به الذى مرجعه إلى الأمر بالمعاملة مع المشكوك معاملة الواقع، كما هو مفاد هيئه «لا تنقض اليقين»، وهذا الأمر بعدما كان موجوداً عند المخالفه، كيف يجمع مع الإزاده الواقعيه والحكم الواقعي؟! وعليه فالإشكال باق بحاله، هذا كما عن المحقق العراقى فى ذيل كلامه فى «الفوائد»، وبه التزم أيضاً المحقق الخمينى فى تهذيبه.

ولكن الإنصاف أن يقال: إن الأصول المحرزه إن جعلناها من الطرق والأمارات، فالكلام فيها ليس إلا ما قيل فى حق الطرق، لأنها منها، وتكون مثبتاتها حجه كمثبات الأمارات، كما ادّعاها بعض ومنها صاحب «مصباح الأصول» حيث يدعى ذلك بقوله: (بل نقول الأصول المحرزه أمارات عند التحقيق على ما ذكرنا فى محلّه)، ومع ذلك يمكن دعوى الفرق بين الأمارات والأصول من حيث المثبات، كما يدعى الفرق فى التقديم والتأخير إذا تقابل بعضها مع بعض مثل البيئه تتقدم على اليد، وحكم الحاكم مقدّم على البيئه، والإقرار مقدّم على حكم الحاكم، لأنّ طريقتيهما تتفاوت عند العقلاء، حيث إنّ الطرق والأمارات ربّما تكون طريقتيهما أقوى من الأصول المحرزه، فمثباتها حجه بخلاف الأصول، ولعلّ لذلك جعل الشيخ قدس سره وجه الفرق بينهما فى اللوازم،

مع كونهما من جهة الطريقيه والدليل يرتضعان من ثدى واحد.

وإن جعلناها من الأصول، كما عليه الأ-كثر على ما بيالى، فيكون حالها كحال الأصول غير المحرز، وجوابهما سيان، فالأولى حينئذٍ التعرّض لحال الأصول غير المحرز.

وأما الأصول غير المحرز: وهى على قسمين:

١- الأصول غير المحرز المنجزه، كأصالة الاحتياط، والامثال، وأصالة التخيير.

٢ - الأصول غير المحرز المؤمّنه، كأصالة الحلّ والبراءه.

قال المحقّق النائينى: إنّ الأمر فيها أشكل، فإنّ المجمعول فيها ليس الهوهويّه فى الأمارات ولا-الجرى العملى على بقاء الواقع وإلغاء الطرف المقابل كما فى الأصول المحرز، بل كان هنا مجرد البناء على أحد طرفى الشكّ من إلغاء الطرف الآخر، والبناء على عدمه، بل مع حفظ الشكّ يُحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمة المجمعوله فى أصالة الاحتياط، والحليّه المجمعوله فى أصالة الحلّ، تناقض الحليّه والحرمة الواقعيّه على تقدير تخلف الأصل عن الواقع.

فقد أجاب عنه الشيخ الأنصارى قدس سره: بمقابله التضادّ باختلاف الرتبة، بأنّ رتبيّه الحكم الظاهرى رتبه الشكّ فى الحكم الواقعى، والشكّ فيه متأخّر فى المرتبه عن نفس وجوده، فيكون الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى، إذ وحده الرتبه أو الموضوع تعدّ من إحدى وحدات الثمان فلا تناقض ولا تضادّ.

وناقشه المحقّق النائينى: بأنّ للحكم الواقعى ولو نتيجة الإطلاق والتقييد نوعُ انحفاظ فى مرحله الظاهرى دون العكس، فتأخّر رتبه الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى لا يرفع الغائله إلّا بضمّ مقدّمه أخرى إلى ذلك، وهى أنّ الأحكام

الواقعيه بوجوداتها النفس الأمريه، لا تصلح للداعويه، وقاصره عن تحريك إرادته العبد للامتثال في صورته الشك في وجودها، فإن الحكم لا يمكن أن يتكفل لأزمته وجوده التي منها زمان الشك فيه، وأن يتعرض لوجود نفسه في حال الشك، وإن كان محفوظاً في ذلك الحال على تقدير وجوده الواقعي، إلا أن انحفاظه فيه غير كونه بنفسه مبيناً لوجوده فيه، فلا بد حينئذ من مبيّن آخر وجعل ثانوي يتكفل ذلك لزمان الشك، فهذا الجعل يكون من مسميات الجعل الأولى، ويتحد الجعلان في صورته وجود الحكم الواقعي في زمان الشك.

ثم قال: إن لمتّم الجعل أقسام... إلى أن قال: بأنّ للشك في الحكم الواقعي اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات والطوارئ اللاحقه للحكم الواقعي أو موضوعه، كحاله العلم والظن، وهو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يصاد الحكم الواقعي، لانحفاظ الحكم الواقعي عنده.

ثانيهما: اعتبار كونه موجباً للحيره في الواقع وعدم كونه موصلاً إليه منجزاً له، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعل ومنجزاً للواقع، وموصلاً إليه، كما أنه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمناً عن الواقع، حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمريه، فلو كانت مصلحه الواقع مهمه في نظره، جعل متممه منجزاً لحفظ نفس المؤمن لأنّه أولى بالرعايه وأهم في نظره من مفسده حفظ دم الكافر، فحينئذ يقتضى جعل حكم ظاهري طريقي بوجوب الاحتياط في موارد الشك، تحرّزاً وحفظاً عن الوقوع في مفسده قتل المؤمن، وكان خطاب الاحتياط حينئذ نفسياً لا مقدّمياً، لوجود مصلحه في خطاب

الاحتياط دون المقدمي، فالاحتياط واجبٌ لنفسى للغير لا واجب بالغير، ولذا كان العقاب على مخالفه التكليف بالاحتياط عند تركه وأدائه إلى مخالفه الحكم الواقعي لا على مخالفه الواقع، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به...

إلى أن قال: هذا كله إذا كانت مصلحه الواقع تقتضى جعل المتمم من إيجاب الاحتياط.

وإن لم تكن المصلحه مقتضيه لذلك، لعدم أهميته، فللشارع جعل المؤمن، كان بلسان الرفع كقوله صلى الله عليه وآله: «رُفِعَ ما لا يعلمون»، أو بلسان الوضع، كقوله صلى الله عليه وآله: «كلّ شيء لك حلال»، فإنّ المراد من الرفع ليس رفع التكليف عن موطنه، حتّى يلزم التناقض، بل رفع التكليف عمّا يستبقيه من العقاب وإيجاب الاحتياط.

فالرخصه المستفاده من رُفِعَ يكون نظير الرخصه المستفاده من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لا تنافى الحكم الواقعي ولا تضادّه، والسرّ في ذلك هو أنّ هذه الرخصه تكون في طول الحكم الواقعي وتأخر رتبته عنه، لأنّ الموضوع فيها هو الشكّ في الحكم من حيث كونه موجباً للحيره في الواقع، وغير موصلٍ إليه ولا منجز له، فقد لوحظ في الرخصه وجود الحكم الواقعي، ومعه كيف يعقل أن تضادّه) انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: ويرد عليه :

أولاً: لا مجال للجمع بين ما ذكره هنا بقوله: (والسرّ في ذلك هو أنّ هذه الرخصه تكون في طول الحكم الواقعي، وتأخر رتبته عنه، لأنّ الموضوع فيها هو الشكّ في الحكم من حيث كونه موجباً للحيره في الواقع وغير موصلٍ إليه، ولا

منجّر له، فقد لوحظ في الرخصه وجود الحكم الواقعي، ومعه كيف يعقل أن تضادّ الحكم الواقعي.. إلى آخره)، مع كلامه سابقاً في باب الأمارات ردّاً على الشيخ بقوله: (وفيه: إنّ الحكم الواقعي وإن لم يؤخذ في موضوعه الشكّ، إلاّ أنّه محفوظٌ في حاله الشكّ ولو بنتيجته الإطلاق، كانهفاظه في حاله العلم.. إلى آخره)؟ فهل كلامه الأخير رجوع عن كلامه الأوّل، أم أراد شيئاً غير ظاهره، لا بدّ من توضيحه، لأنّ الحكم الواقعي :

إن كان محفوظاً في رتبه الشكّ كانهفاظه في حاله العلم والظنّ، فلا يجوز أخذه موضوعاً لحكم الضدّ، وإلاّ استلزم الجمع بين الحكمين المتضادّين .

وإن لم يكن محفوظاً في حاله الشكّ، لزم منه التقييد بالعلم، وهذا هو الصواب.

وعليه فلا- مجال للفرار عن ذلك سوى الالتزام بما قلناه من عدم كونه محفوظاً في رتبه، لعدم توجّهه في مرحله الحكم الواقعي إلى ما هو المتأخّر عنه وجوداً ورتبهً كما حقّقناه، ولا نعيده حذراً عن التكرار الموجب للملال.

وثانياً: إنّ لو سلّمنا إمكان أخذ الشكّ في موضوع الحكم الظاهري، ولا يوجب التضادّ لاختلاف الرتبه والموضوع، فلم لا نقولون بذلك في باب الطرق والأمارات، بأن يكون الموضوع فيه هو عدم العلم بالحكم الواقعي المستفاد من العقل أو الشرع على حسب اختلاف المبني، وتكون الرتب فيه مختلفه، وليس الحكم الواقعي منحفظاً في رتبه عدم العلم به كانهفاظه في رتبه العلم به.

والعجب عن صاحب «مصباح الأصول» حيث نقض على ذلك عند ردّه المحقّق النائيني حول اختلاف الرتبه في الشكّ بقوله:

(إنّ اختلاف المرتبه لا يرفع التضادّ بين الحكمين، ولذا يستحيل أن يحكم

المولى بوجوب شىء ثم يرخّص فى تركه إذا علم بوجوبه، مع أنّ الترخيص متأخّر عن الوجوب بمرتبتين، والسرّ فيه أنّ المضادّه إنّما هى فى فعلية حكمين فى زمانٍ واحد، سواءً كانا من حيث الجعل فى مرتبه واحده أو فى مرتبتين، انتهى كلامه (١).

وذلك لأنّ العلم بنفسه يعدّ طريقاً إلى ما وصل إليه، فلا معنى لجعل ما وصل إليه موضوعاً لرفعه، لأنّه حينئذٍ يكون محققاً لوجوده وتنجزه، وهذا بخلاف الشكّ وعدم العلم، إذ هما ليسا من الطريق الواصل إليه جزماً. فعليه يمكن جعله موضوعاً لحكمٍ آخر مماثلٍ لحكم نفسه، أى الحكم الواقعى أو حكمٍ مخالفٍ للحكم الواقعى.

والفرق بين الموردین واضح؛ لأنّ طريقته الظنّ يكون تعديداً لا ذاتياً، فيمكن جعله موضوعاً له دون العلم، مع أنّه يمكن دعوى إمكان جعل العلم بالحكم أيضاً موضوعاً لترخيصه فى بعض الموارد، إذا رأى المولى المصلحه فى حقّ عبده من عباده مثل علم شخص القطاع والوسواس، حيث قد يؤخذ علمه بوجوب شىء موضوعاً لعدم وجوبه، ولا يكون ذلك جمعاً بين الضدين؛ لأنّ معنى ذلك الرجوع إلى سقوط الحكم الواقعى فى حقه عن التنجز لا عن الفعلية.

أقول: ثمّ ذكر صاحب «مصباح الأصول» جواباً لرفع الغائله بما لا يخلو عن إشكال، حيث قال بعد تفصيل مورد التنافى بأنّه :

(إن كان فلا بدّ وأن يكون فى مبدأ الحكمين أو منتهاهما)، ثمّ ذكر وجه عدم التنافى فيهما، إلى أن بلغ كلامه لرفع التنافى فى المنتهى، إلى أن قال:

(وأما عدم التنافي من ناحيه المنتهى، فلأنّ الحكم الظاهري موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي، وعدم تنجزه، لعدم وصوله إلى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعي إلى المكلف، لا يحكم العقل بلزوم امتثاله، ولا باستحقاق العقاب على مخالفته، فلا مانع من امتثال الحكم الظاهري، وإذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلف، وحكم العقل بلزوم امتثاله، وباستحقاق العقاب على مخالفته، لا يبقى مجال للحكم الظاهري لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

وبعبارة أخرى: حكم العقل بلزوم الامتثال إنّما بعد وصول الحكم إلى المكلف، بلا فرقٍ في ذلك بين الحكم الواقعي والظاهري، ووصول كلام الحكيم إلى المكلف في عرض واحدٍ محالٌ لكون الحكم الظاهري دائماً في طول الحكم الواقعي، فمع وصول الحكم الواقعي ينتفي الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه، فلا يحكم العقل إلاّ بلزوم امتثال الحكم الواقعي، ومع عدم وصول الحكم الواقعي لا يحكم العقل إلاّ بلزوم امتثال الحكم الظاهري، فلا تنافي بين الحكمين في مقام الامتثال أبداً.

والمتحصّل من جميع ما ذكرنا في المقام: أنّ الحكم الظاهري في موارد الأصول غير المحرزه وإن كان متحقّقاً، إلاّ أنّه لا مضادّه بينه وبين الحكم الواقعي أصلاً، لا بالذات باعتبار لحاظهما بأنفسهما، ولا بالعرض بلحاظ المبدأ والمنتهى.

وأما في موارد الأمارات والأصول الـمحرزه، فليس المجعول حكماً تكليفيّاً ليلزم اجتماع الضدّين في مورد المخالفه للواقع، وعلى تقدير الالتزام بأنّ المجعول فيها أيضاً حكمٌ تكليفي، فالجواب عن محذور اجتماع الضدّين، هو ما ذكرناه في الأصول غير المحرزه)، انتهى كلامه (١).

أقول: وحدّ الإشكال في كلامه هو إتنا نجهل مراده من الوصول إلى المكلف وعدم الوصول:

فإن كان المقصود منه هو مصادفه عمل المكلف في أحد طرفي الشكّ للواقع تنجزاً أو تأميناً، يعني صادفت البراءة والحليّة الواقع، ولكن المكلف عمل بالأصل غير عالم بأنّه مصادفٌ، لزم منه أن يُقال بأنّ الحكم المتوجّه إلى المكلف والذي امتثله هو الحكم الواقعي لا- الظاهري؛ لأنّ الواقعي هنا موجودٌ، مع أنّه غير صحيح؛ لأنّ الواقعي الذي لا يعلمه، كيف يمكن أن يكون في حقّه منجزاً ولو كان مطابقاً له.

لا يقال: كيف تلتزمون بمثل ذلك في الأمارات والأصول المحرزه إذا صادفت الواقع.

لأننا نقول: إنّ هذه الدعوى للفرق الموجود بينها وبين الأصول غير المحرزه، لأنها تعدّ طرقاً للواقع، فإذا أصابت تنجز الواقع، وهذا بخلاف الأصول غير المحرزه.

وإن كان مقصوده من الوصول هو علم المكلف به وعدمه هو الشكّ به، يأتي السؤال حينئذٍ يسأل عمّا لو أتى بشيء مشكوك وصادف الواقع من غير أن يعلم بالمصادفه، فهل الحكم الواقعي حينئذٍ يكون موجوداً بالفعل أم لا؟

فإنّ التزم بوجوده فهو نقيض لما ذكره من أنّه مع عدم الوصول، ليس له إلا- الحكم الظاهري، أي يلزم امتثال الحكم الظاهري دون الواقعي.

وإن التزم بعدم وجوده، لزم التصويب .

كما يجري هذا الإشكال في صورته عدم المصادفه، حيث إنّ الحكم الواقعي

موجودٌ بالرخصه والظاهرى على خلافه ، أو بالعكس ، وإن لم يكن موجوداً فيلزم التصويب.

والأحسن أن يُقال: إنَّ الحكم الواقعى بعد الإنشاء له مرتبتان من الوجود:

أحدهما الفعلية من دون التنجيز، والآخر الفعلية مع التنجيز، والذي يمكن جمعه مع الحكم الظاهرى هو الأول منهما، إذ لا مانع بأن يكون للمشكوك الواحد حكمان فعليّان أحدهما واقعى غير منجّز، والآخر ظاهرى منجّز، والذي لا يمكن جمعهما فيه هو الفعلية المنجّز، إذ لا يمكن أن يكون فى شىء واحد حكمان منجّزان بالمتماثلين أو المتخالفين، فعلى هذا لو كان المكلف فى ظرف الشكّ عمل بالوظيفه، وصادف عمله الواقع، دون أن يعلم به، فالذى تنجّز عليه حينئذٍ هو الحكم الظاهرى دون الواقعى، كما هو كذلك فيما لو لم يصادف. وأمّا لو عمل وصادف وعلم بالحكم الواقعى، كان المنجّز عليه هو الواقعى دون الظاهرى، كما أنّ الأمر كذلك فى صورته عدم المصادفه.

وبالجملة: فالذى لا يمكن جمعهما من الحكمين هو المنجّزين من الفعلية لا الفعلية مطلقاً، ولعلّ الدقّه فى كلام صاحب «مصباح الأصول» يرشدنا إلى إرادته لهذا المعنى، وعليه يكون الجواب حينئذٍ صحيحاً وموافقاً لما ذكره الشيخ الأنصارى، من عدم إمكان تحقّق الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى، لعدم وقوعهما فى مرتبه واحده وتعدّد موضوعهما.

هذا تمام الكلام فى محذور الثانى وهو تضادّ الحكمين.

أقول: بقى هنا محذوران آخران، هما :

١ - توهم اجتماع الإراده والكراهه.

٢ - توهم اجتماع المصلحه والمفسده، والذي يعبر عنهما بملاكات الخطابات.

وبما أنّ هذين المحذورين يشتركان في الدليل، فالأولى أن نجمع بينهما في البحث، فنقول:

أمّا عدم التنافي في المصلحه والمفسده لعدم وحده موردهما، إذ المصلحه والمفسده في الأحكام الواقعيه تكون في متعلقاتها، بخلاف المصلحه الموجوده في الأحكام الظاهريه، فإنّها تكون في أصل الإنشاء لظرف الشكّ في الحكم الواقعي، لا بلحاظ متعلّق الحكم الواقعي، لوضوح أنّ المتعلّق غير ملحوظ في الحكم الظاهري، لما ثبت من إمكان وجود الحكم الظاهري في مورد لا يكون متعلّقاً ذا مصلحه، لعدم وجود شيء في الواقع، ولكن مع ذلك كان في الحكم الظاهري مصلحه من جهه وجود الصلاح في التحفّظ عن الحكم الواقعي مطلقاً، لئلاّ يقع في الاشتباه، فيوجب تفويت الواقع في بعض الموارد، لأهميه الواقع في نظر الشارع.

كما قد يرخص في مقام الظاهر مع عدم كون الواقع كذلك، لما ثبت من قيام المصلحه في التسهيل على العباد، وإن علم بأنّه ربّما يوجب الخطأ، وتفويت الواقع، لكنّه لا- غرو فيه، لعدم أهميه الواقع في نظر الشارع، مع ملا-حظه مصلحه التسهيل، وعليه، فليس لنا مورد يجتمع هذان معاً، حتّى نبحت عن كيفيه إمكان فرض اجتماعهما في مرحله المصلحه والمفسده.

أقول: وممّا ذكرنا يظهر الأمر في مرحله الإراده والكراهه المتعلقتان بالحكم الواقعي والظاهري، إذ لا مجال لفرض اجتماعهما حتّى يستلزم المحذور، لما قد عرفت من تعدّد متعلّقيهما .

كما ظهر من جميع ما ذكرنا، الجواب عن استلزام ذلك طلب الضدّين وغيره، لما قد عرفت من أنّه عند الإصابه ما هو المنجّز يكون هو الحكم الواقعي، وفي صوره عدم الإصابه لا- يتنجّز حكم في حقّه إلا- الحكم الظاهري فقط، فلا تنجّز للواقعي حتّى لا يقدر على الامتثال، أو يزاحمه في عالم المصلحه والمفسده والإراداه والكراهه، كما لا يخفى، فالمسأله واضحه بحمد الله.

هذا كلّه تمام الكلام في الجبهه الثانيه من بيان معنى إمكان التعبّد بالظنّ، وإقامه الدليل على إمكان وقوعه وتحقّقه.

بيان وقوع التعبد بالظن

بيان وقوع التعبد بالظن

الجهة الثالثة: ولا بد لنا قبل الشروع في ذكر أدلّه الوقوع، بيان مقتضى الأصل عند الشكّ في الحجّيه، وليس المراد من الأصل هو خصوص الأصل العملي، بل المراد منه القاعده الأوّليه المستفاده من حكم العقل أو العقلاء أو عمومات النقل.

ولا بدّ قبل الخوض في المسأله من تقديم أمور، ينفعنا في المقام:

الأمر الأوّل: لا يخفى أنّ للحجّه معنيين:

أحدهما: الحجّه المنطقي، وهي ما تكون وسطاً في الإثبات، وطريقاً إلى الواقع، وما هو المتكرّر في الصغرى والكبرى، ويُسمّى بالحدّ الوسط في المنطق كالمتغيّر المتكرّر في ناحيه الصغرى والكبرى في المثال المعروف: (العالم حادثٌ) للتشكّل من قضيتين وهما: (العالم متغيّر / وكلُّ متغيّرٍ حادثٌ)، ولذلك يطلق هذا المعنى على المعلومات التصديقيّه الموصله إلى مجهولاتها.

وأما ما يطلق على الأمارات العقلائيّه أو الشرعيّه، فإنّ إطلاق الحجّه عليها يكون من باب البرهان، فيسمّى ذلك بالبرهان العقلائي أو الشرعي، لا بما أنّها تقع وسطاً في طريق الإثبات .

وثانيهما: الحجّه الأصولي، وهي عباره عمّا يصحّ للمولى الاحتجاج به على العبد عند المخالفه، وللعبد على المولى عند الموافقه، وطلب الأجر إن قلنا بالاستحقاق، أو التماس الأجر في صورته التفضّل والإحسان، والحجّه بهذا المعنى يطلق عليها الغلبه على الخصم.

أقول: وهذا المعنى الثانى هو الأنسب فى باب الأصول، كما يدلّ عليه اسمه الموضوع عليها، ولكن لا بدّ أن يعلم أنّه ليس معنى تعدّد معنيها عدم صحّحه انطباق أحدهما على الآخر، ولو فى بعض الموارد، لإمكان صدق الحجّج فى موردٍ بكلا معنييه .

أمّا الحجّج بالمعنى الأوّل: فهى تستلزم وجوداً وعدمًا صحّحه الانتساب إلى الشارع وعدمه، لأنّ الطريقيه والوسطيه فى الإثبات لا يكون معناه سوى ذلك، أى إثبات كونه من الشارع إن كان شرعيًا، أو إلى المولى إن كان فى الأمور العرفيه وعيّد أمرًا عرفيًا، ولعلّ الشيخ نظر إلى هذا المعنى من الحجّج حيث ذهب إلى صحّحه الانتساب إلى الشارع بواسطة وجود الحجّج، كما سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

وأمّا الحجّج بالمعنى الثانى: وهو ما يصحّ الاحتجاج به، فقد يُقال بأنّه لا ملازمه بين وجود الحجّج وصحّحه ثبوت الالتزام، والاستناد إليه وصحّحه الإسناد إلى الشارع، كما صدرت مثل هذه الدعوى من الشيخ رحمه الله فى «فرائد الأصول»، بقوله:

(وبالجملة: فالعمل بالظنّ إذا لم يصادف الاحتياط محرّم إذا وقع على وجه التعيّد به والتدين، إذا استلزم طرح الأصل أو الدليل الموجود فى مقابله أم لا، وإذا وقع على غير وجه التعيّد به، فهو محرّم إذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول والأدله المعلوم وجوب العمل بها، هذا) انتهى كلامه (١).

واعترض عليه من كلّ ناحيه .

أقول: ناقشه كثيرٌ من الأعلام بنفى الملازمه من الحجّج وصحّحه الاستناد والالتزام إليه، وصحّحه الإسناد إلى الشارع، للنقض بمثل الظنّ على تقدير الحكومه،

حيث إنّه حجّه بالمعنى الثانى لكونه قاطعاً للعدر، وبرغم ذلك لا يصحّ معه الانتساب إلى الشارع، وهكذا فى مثل الشكّ فى الشبهات البدويّه قبل الفحص، فإنّه حجّه مع أنّه لا يصحّ الانتساب إليه، وأيضاً فى جعل الاحتياط فى الشبهات البدويّه - كلّها أو بعضها - حجّه على الواقع، مع أنّه لا يصحّ الانتساب إليه.

وفيه: النقوض كلّها مخدوشه:

أمّا أولاً: فإنّ النسبه بين جواز الإسناد والنسبه إلى الشارع، وبين الحجّيه هى العموم من وجه، لإمكان النسبه إلى الشارع مع عدم كونه حجّه، كما قد يصحّ تحقّق الحجّيه ولا يصحّ الانتساب إليه كما فى الحجج العقليه، وقد يجتمعان كما هو الغالب، وهذا أمرٌ صحيحٌ غير مستنكر، ولكن الشيخ رحمه الله لم يستدلّ بعدم جواز النسبه على عدم الحجّيه، حتّى يورد عليه بعدم وجود الملازمه بينهما، بل ما التزم به الشيخ رحمه الله هو أنّ العمل بالظنّ على وجه التعيّد والتدوين به عملٌ محرّم، سواءً أكان وجه حرّمته من جهه عدم حجّيه الظنّ، أو كان من جهه أنّه حجّه، لكنّه لا يصحّ الانتساب إليه، لشرطيّه وجود العلم فى صحّحه الانتساب وهنا مفقود.

وأمّا ثانياً: فإنّ النقض الأوّل غير وارد، لأنّ الظنّ على الانسداد ليس بحجّه، ولا يستند إليه تخويّف ولا تأمين، بل هما مستندان إلى العلم الإجمالى الموجود فى البين، فإنّ هنا أموراً وهى من جهه إنّنا نعلم علماً إجمالياً بوجود الأحكام، ومن ناحيه أخرى نعلم بأنّه لا يجوز الحكم بإيجاب الاحتياط لما يترتب عليه المفسده، ومن ناحيه ثالثه نعلم بأنّه لا يجوز فرض البالغ مهملاً غير مكلف بشيء من الأحكام، فمن مجموع هذه الأمور يستنتج العقل ويحكم بأنّ أقرب الطرق إلى الواقع هو العمل بمقتضى الظنّ، فيكون الحجّيه حينئذٍ هو العلم الإجمالى دون الظنّ.

وثالثاً: إنّ النقص الثانى أيضاً غير وارد، لأنّ الشكّ بما هو شكّ ليس بحجّه قطعاً، بل هو حجّه بمقتضى العلم الإجمالى القائم على وجود الأحكام فى البين، وأنه لا بدّ للإنسان أن يقوم بفحص شامل ليحصل على الحكم الشرعى الصادر بحقه، وفحصه يجب أن يكون إلى حدّ يوجب حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنّه قبل البحث والفحص عن الدليل ومع وجوده فى الكتب المتداوله هو بنفسه بيان للمكلف، فلا يجرى فى حقه قبح العقاب بلا بيان، فيصحّ عقوبته فى صورته ما لو استلزم ترك الفحص والنهى ترك الحكم الشرعى الموجود فى الكتب.

نعم، لو فحص ولم يجد شيئاً، فحينئذٍ يصحّ مع الشكّ ترك العمل عن ما هو الموجود حينئذٍ من الحكم فى البين، لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فى حقه، حيث لا يكون العلم الإجمالى له حجّه حينئذٍ، وكيف كان فلا يكون الشكّ فى الشبهات البدويّه حجّه أصلاً.

أقول: وممّا ذكرنا ظهر الجواب عن النقص الثالث، لأنّ إيجاب الاحتياط فى الشبهات البدويّه ليس لأجل حجّيه الشكّ، بل قد عرفت أنّه من جهه أهميه الواقع المستكشف بالقرائن، أو من إيجاب الاحتياط، فالحجّه فى الحقيقه هو الواقع، الذى قام العلم الإجمالى بوجوده، فإيجاب الاحتياط رافع لموضوع حكم العقل، وهو قبح العقاب بلا بيان إذ هو بيان له، فالشكّ لم يكن بحجّه حتى يرد النقص المذكور على الشيخ قدس سره .

وكيف كان، نرجع إلى أصل المطلب من بيان المراد من كلمه (الحجّه) بحسب الاستعمال، وذكرنا أنّه على نوعين: المنطقى والأصولى، أو ثلاثه بضمّ البرهان العقلانى والشرعى إليهما، حيث قد يطلق عليه الحجّه فى عالم البرهان،

وإن لم يكن هذا حجة اصطلاحياً من الوسطية في الإثبات كما لا يخفى .

الأمر الثاني: في المراد مما اشتهر على الألسنة بأن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية .

قد يتوهم أن يكون المقصود هو أن الشك في إنشاء الحجية مساوق للقطع بعدم إنشائها.

لكنه فاسدٌ جداً، إذ لا يعقل أن يكون الشيء مساوقاً لضده أو نقيضه، لوضوح أن الشك في الوجود ضد للقطع بالعدم، بل باعتبار كون نقيضه هو أنه مع الشك في الحجية فهو يحتمل الحجية، ومع القطع بعدم الحجية معناه أنه لا يحتمل الحجية، واحتمال الحجية وعدمها نقيضان لا يجتمعان.

أقول: المراد من هذه الجملة، هو أن الشك في إنشاء الحجية ملازم للقطع بعدم الحجية الفعلية، أي لا يترتب عليه آثار الحجية من المنجزية لدى الموافقة، والمعدّرية عند المخالفة، واستحقاق العقوبة مع المخالفة بحكم العقل، والمثوبه لدى الموافقة والامتنال وغير ذلك على حسب اختلاف المباني، فيظهر من محله إن شاء الله تعالى.

البحث عن المراد من التشريع المحرّم

البحث عن المراد من التشريع المحرّم

الأمر الثالث: ويدور البحث فيه عن أن التشريع الذي حرّمه الإسلام، هل هو القول بغير العلم بالمبحوث عنه في المقام، أم شيء آخر؟

أمّا المحقق النائيني: فالذي يظهر من كلامه وما نسب إليه، هو دعوى الاتحاد بينهما، حيث جعل أولاً حكم العقل هنا إطباق العقلاء على تقييح العبد

وتوبيخه على تشريعه، وإسناده إلى المولى ما لا يعلم أنه منه، لأن ذلك تصرف في سلطنه المولى وخروج عما يقتضيه وظائف العبودية، ثم عقد البحث في قبح التشريع من جهاتٍ أُخر.

فأورد عليه المحقق الخميني قدس سره في تهذيبه بقوله: (الثاني: ربما وقع الخلط بين عنواني التشريع والقول بغير علم، فاستدل بما يدل على حرمة القول بغير علم على حرمة التشريع، مع أن بينهما فرقاً:

فإن التشريع عبارته عن إدخال ما ليس في الشريعة فيها، وإن شئت قلت تغيير القوانين الإلهية، والأحكام الإلهية بإدخال ما ليس في الدين فيه، وإخراج ما هو منه عنه، وهذا ما يُسمى بدعه، فلا كلام في حرمة ومبغوضيته.

وأما تفسير التشريع بالتعبّد بما لا يعلم جواز التعبّد به من قبل الشارع:

فإن أريد منه التعيّد الحقيقي جداً، فلا شك أنه أمرٌ غير ممكن، خارج عن اختيار المكلف، إذ كيف يمكن التعيّد الحقيقي بأن يعلم أنه عبادي، فإن الالتزامات النفسانية ليست واقعه تحت اختيار النفس، حتى توجد في أي وقت شاء.

وإن أريد منه إسناد ما لم يعلم كونه من الشريعة أيها، فهو أمرٌ ممكن، لكنه غير التشريع، بل عنوان آخر محرّم أيضاً، ويدل على حرمة ما ورد من حرمة القول بغير علم، وما ورد من أدله حرمة الإفتاء والقضاء بغير علم، على إشكالٍ في دلالته القسم الثاني، بلحاظ أن الحكم إنشاءً لا إسناد إلى الشرع.

وبما ذكرنا يظهر الخلط فيما أفاده بعض الأعظم قدس سره حيث جعل العنوانين واحداً، انتهى كلامه (١).

وفيه: الإنصاف أنّ الدقّه والتأمّل يقتضيان القول بأنّ عنواني التشريع والقول بغير العلم عنوانان مستقلّان، تكون النسبه بينهما هي العموم من وجه، إذ قد يكون الإسناد إلى الشارع تشريعاً من دون أن يصدق عليه القول بغير علم؛ لأنّ إسناده إليه كان عن علم بعدم كونه من الشارع، فمع ذلك ينسب إليه، فإنّه ينطبق عليه عنوان التشريع قطعاً، لكونه إدخالاً في الدّين بما ليس منه، أو إخراجاً عنه بما كان منه.

وقد يصدق عليه القول بغير علم، ولا يصدق عليه التشريع، وهو مثل ما لو أسند إليه ما لا يعلم كونه من كلامه، لكن لم يكن من الأمور الشرعيّه، بل كان من الأمور العاديّه والحكائيّه، فإنّه لا يصدق عليه التشريع لعدم كونه من الأمور التعبدية حتّى يصدق عليه التشريع، ولكن يصدق عليه القول بغير علم.

وقد يجتمع كلاهما معاً مثل ما لو أسند إلى الشارع ما ليس بعلم كونه منه، مع كونه من الأمور التعبدية التشريعيّه، فإنّه يصدق عليه القول بغير علم كما يصدق عليه التشريع أيضاً، هذا إن لم نعتبر في التشريع انتساب شيء يعلم عدم كونه منه إليه، بل يكفي في صدقه انتساب ما لا يعلم كونه منه إليه أيضاً، وإلاّ ربما تكون النسبه حينئذٍ هو التباين أو العموم المطلق، إذ يصدق على كلّ تشريع عنوان أنّه قول بغير علم، بخلاف عكسه لإمكان صدق القول بغير علم بخلاف التشريع.

اللّهّمّ إلاّ- أن يعمّم التشريع في مثل نسبه الأعمال إلى الشارع، بأن يأتي عملاً يفهم كونه من الشارع، فإنّه يصدق عليه التشريع حينئذٍ دون القول بغير علم، إلاّ- أن يكون إفهامه بالقول، ونقول بتعميم المراد من القول بغير العلم حتّى لمثل هذا القول الحاكي عن عملٍ منسوب إلى الشرع .

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ دعوى تعدّد العنوانين، كما ورد في كلام المحقّق الخميني رحمه الله صحيحه، ولكن هذا التعدّد لا يوجب عدم صدق أحد العنوانين وعدم اجتماعهما في موردٍ، بل قد يجتمعان في موردٍ لأجل تطبيق العنوانين عليه إذا اجتمعا في موردٍ واحد.

كما أنّ دعوى أنّ كلّ ما هو قولٌ بغير علم يعدّ تشريعاً ليست بصحيحه، لما قد عرفت من جواز صدقه عليه تارةً إن عمّمنا متعلّق التشريع لمورد العلم بعدم كونه من الشارع ومنسوباً إليه، ومع عدم العلم بكونه منه وينسب إليه، وأخرى منحصراً في صورته العلم بعدم كونه منه وينسب إليه، حيث قد عرفت تباينه حينئذٍ مع القول بغير العلم، إن كان المراد من العلم هو الوصفي منه، وأمّا لو كان المراد منه هو الدليل والحجّة، كما هو الصحيح، فلازمه صحّحه انطباقه على مورد التشريع ولو بالانحصار، لأنّه أيضاً قولٌ بغير حجّة، كما لا يخفى.

ولعلّ لمثل هذا أوجب أن لا يذكر الشيخ رحمه الله عند ذكره دليل حرمه التعلّد بالظنّ أدلّه حرمه التشريع.

وعليه، فالأولى ما فعله الشيخ قدس سره من ذكر أدلّه هذه المسألة منحاذاً عن أدلّه حرمه التشريع، وإن فرض في موردٍ إمكان صدقه عليه أيضاً، وإن كان الالتزام بتعدّد الحرمه والعقوبه للعنوانين في مثل هذه الموارد مشكلاً جداً.

هذا كلّه إن فسّرنا التشريع بأنّه العلم بعدم كونه من الشرع وينسب إليه، أو الأعمّ منه ومن عدم العلم بكونه منه، وكون القول بغير علم تارةً بالمعنى الوصفي وهو القول من دون قطع وعلم بكونه من الشارع، وأخرى يكون بمعنى الحجّيه والدليل، كما هو الصحيح في الإطلاقات، فعلى هذا يوجب انطباق القول بغير علم

على كثير من التشريعات، لما ثبت أنّ التشريع على كلاً- معنييه يعنى نسبه الحكم بغير حجّه، إلا أن يكون التشريع بالعمل فقط دون النسبه إلى الشارع، فيكون حينئذٍ تشريعاً عملياً دون القول بغير علم وحجّه.

وعلى هذا التقدير لو تمسّك لإثبات حرمة القول بغير العلم والحجّيه في الأمور الشرعيّه، بلزوم ذلك تحقّق التشريع المحرّم، فيشملة أدلّته ليست بدعوى مجازفه، وإن كان هذا لا يثبت كون كلّ قول بغير علم وحجّه هو تشريعاً، كما لا يثبت بذلك أنّ كلّ تشريع يكون قولاً بغير حجّه، لإمكان وقوعه عملاً لا قولاً.

وأيضاً: لا يبعد دعوى أنّ اجتماع هذين العنوانين أو أزيد لا يوجب تحقّق تعدّد العنوان تعدّد العقوبه، لإمكان استكشاف المناط والملا-ك الشرعى فى المورد، وأنّ مقصود الشارع هو الانزجار عن وقوع مثل ذلك خارجاً، فيكفى فيه وقوع النهى عنه ولو بواحدٍ من العنوانين، فالنهي الوارد عليه من سائر العناوين ربما لا يوجب تكليفاً مستقلاً، بل غايته تحقّق الشدّه فى مثله، فيؤكّد التوبيخ، فيستحقّ المكلف العاصى عقوبه واحده لكنّها شديده، برغم انطباق عناوين متعدّده على العمل، هذا وقد يستظهر من الأدلّه عدم تداخل العقوبه بتعدّد العنوان والمعنون كما لو غصب خمراً وشربه، فإنّه قد فعل حرامين، وانطبق عليه العنوانان ولكن لا يتداخل العنوانان، بل يستحقّ لكلّ واحدٍ من الفعلين عقوبه مستقلّه، هذا بخلاف وقوع فعل الزنا المستلزم لمجموعه أخرى من سائر المحرّمات كمسّ بدن الأ-جنيّه وتقبيلها والنظر إليها، حيث أنّ كلّ واحد منها يعدّ معصيه مستقلّه فى المعصيه فى حال الانفراد دون الانضمام مع الزنا، ولذلك يعاقب عقوبه واحده لا متعدّده، وهكذا فى المقام فإنّ عقوبه التشريع يعدّ أشدّ ويكتفى به عن عقوبه القول

بغير علم والافتراء أو غير ذلك .

وأما إن جعلنا التشريع أمراً واقعياً من دون دخاله للعلم فيه، أى نفس إدخال ما ليس فى الدّين فيه أو إخراجه عنه بما هو منه تشريعاً واقعياً، فتارةً يقع التشريع مع العلم بذلك، وأخرى مع الظنّ به، وثالثة مع الشكّ، ولا موضوعيّة لمثل هذه الحالات فى واقعيتها، بل إنّها قد تصيب الواقع وقد لا تصيب، وهذا هو مراد المحقّق الخمينى قدس سره كما قد صرّح فى الأمر الثالث، فإسناد الشىء المشكوك إلى الشارع ليس تشريعاً مطلقاً، بل التشريع هو الإدخال الواقعى فى الشريعة، لا ما إذا أدخل وهو ظانّ أو شاكّ بالدخول، وعليه فلا وجه حينئذٍ للتمسك بأدله حرمة التشريع إلّا إذا صادف ذلك، وهذا بخلاف التمسك بأدله القول بغير حجّه، فهو صحيح بلا إشكال .

أقول: ولكن الإنصاف الالتزام بأنّ التشريع أمر واقعى من دون دخاله العلم واعتقاد المشرّع فيه مشكلاً جداً، ومن مستبعداته أنّه لا إشكال فى حرمة التشريع فى الإسلام، ولازمها صدق التشريع فيما لا يعلم كونه منه، بل حتّى ولو أدخل وزعم أنّه ليس إدخالاً فى الدّين، ولكن كان فى الواقع إدخالاً فإنّ أدله حرمة التشريع تكون شامله له، نعم قد يقال بتخصيص إطلاق أدله حرمة التشريع بما يكون بعضه حلالاً وبعضه حراماً، لكن الالتزام بتجوز بعض أقسامه ولو من غير علم، ممّا لا يقبله الطبع السليم.

وعليه، فالأولى تفسير التشريع ما ذكره المحقّق النائينى، بل قد يستظهر ذلك أيضاً من كلام الشيخ قدس سره فى موارد تعرّضه .

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ التمسك بأدله حرمة التشريع فى المقام لا يعدّ

سخيلاً كما قيل، لكنّه لم يكن بتمام في كلّ مصاديق القول بغير حجّه، إذ ربّما يكون قولاً بغير علم من دون أن يصدق عليه التشريع، كما لو نسب إلى الشارع أمراً غير مرتبط بأمر الدّين.

أقول: ومما ذكرنا يظهر وجهان آخران :

الأول: لا بدّ في صدق التشريع من وجود القصد والالتزام، فنفس العمل من دون قصد للإدخال لا يوجب صدق تشريع عليه، وإن كان واقعاً تغييراً وإدخالاً في الدّين .

والثاني: إنّ العمل الصادر منه عن قصدٍ، يجعل نفس العمل حراماً كما اختاره الشيخ النائيني، لا أن يكون التشريع من الآثام القلبيه فقط من دون سرايه قبحه إلى العمل كما عليه المحقّق الخراساني، وعليه فلو باع العنب ليجعله خمراً أو باع الخشب ليجعله صنماً، فإنّ نفس هذا القصد يوجب سرايه قبحه إلى العمل، ويصبح البيع حراماً كما حكم بحرمة في بعض النصوص، كالخبر المروى في «تحف العقول» وغيره، وعليه فتاوى الفقهاء في رسائلهم العمليه. وهكذا الأمر في المقام حيث أنّ ما يصدق عليه التشريع موجبٌ لحرمة العمل الصادر منه لذلك .

البحث عن منشأ قبح التشريع

البحث عن منشأ قبح التشريع

أقول: يدور البحث في المقام عن أنّ حكم العقل بقبح التشريع، هل يعدّ من الأحكام العقليه التي لا يمكن استتباعها حكم شرعي، نظير حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصيه، بحيث لو ورد في حقّهما من ناحيه الشارع أمر أو نهى يُحمل على الإرشاد، أو يكون من الأحكام العقليه التي يمكن أن يستتبع الخطاب

الشرعى بالحرمة حكماً عقلياً مثلها، فلا يُحمل الأمر الصادر ونهيه إلا على المولوية.

ذهب إلى الأول المحقق الخراسانى، خلافاً للشيخ والنائينى حيث اختار الثانى، وهذا هو الحق إذ هو ممّا تناله يد الجعل الشرعى، لأنه يكون من الحكم الابتدائى للعقل بذلك، وهو حكمه بأن التصرف فى سلطنه المولى قبيح، فيكون هذا من قبيل ما يقع فى سلسله العلل من المصالح والمفاسد للأحكام الشرعيه، بخلاف حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه، فإنه واقع فى سلسله المعلول للأحكام الشرعيه، أى بعد صدور حكم الشرع يحكم العقل بحسن الطاعه لذلك الحكم وقبح معصيته، ولذلك ترى أن الشيخ قدس سره قد تمسك لإثبات قبح القول بغير علم أو قبح التشريع بالأدلة الأربعة. ولكن فيه إشكال :

لأن التشريع اصطلاحاً لا يكون إلا بعد وجود الأحكام وصدورها عن الشرع، فحينئذ يصح صدق عنوان إدخال ما ليس من الدين فيه، فيكون واقعاً فى سلسله المعاليل فى الجملة.

وعليه، فالأحسن أن يقال فى وجهه: بأن ما كان من المستقلات العقليه فأوامر الشارع فيه إرشادى مثل قبح الظلم ووجوب شكر المنعم، وما لا يكون من المستقلات لاحتياجه إلى الحكم الشرعى قبله كما فى المقام، فالحكم الشرعى فيه يكون مولوياً كما عليه الشيخ رحمه الله .

الأمارات وشرط صحه التعبد بها

الأمارات وشرط صحه التعبد بها

أقول: إذا عرفت هذه الأمور الثلاثه، فنلشروع فى بيان المراد من صحه التعبد بالأماره التى يُعلم كونها من الشارع، وعدم صحتها فى الأمارات التى لا يُعلم كونها منه.

تحرير محلّ النزاع: البحث في المقام عن أنّ صحّح الالتزام بها في الأولى وعدمها في الثانية هل تعدّان من لوازم الحجّيه، بحيث يُستكشف من عدم صحّح الالتزام والإسناد عدم حجّيتها، كما عليه الشيخ الأعظم الأنصاري والمحقّق النائيني والسيد الخوئي؟

أو أنّ الحجّيه من اللّوازم الأعمّ لصحّح الالتزام والانتساب، بل آثار الحجّيه ولوازمها هي المنجزيه عند الإصابه، والمعدّريه عند المخالفه، ولا- تترتّب مع الشكّ في الحجّيه تلك الآثار من المنجزيه والمعدّريه، والتجرّي في المخالفه عند عدم إصابه الواقع، والانتقاد لدى الموافقه غير المصيبه كما عليه صاحب «الكفايه» والمحقّق العراقي والحائري والخميني رحمهم الله وغيرهم؟

أقول: الأقوى والأنسب بملاحظه بحثنا في المسائل الأصوليه هو الأخير، إذ الحجّيه في باب الأصول تكون بالمعنى الثاني أنسب، إذ إثبات صحّح الالتزام والانتساب وعدمهما بالأدله الأربعة تتناسب مع المسائل الفرعيه.

وأما كون صحّح الالتزام والانتساب من آثار الحجّيه، فمما لا شبهه فيها من هذه الناحيه، أي إذا أحرز في شيء صحّح انتسابه إلى الشارع، وصحّح الالتزام به، فلا إشكال في صدق الحجّيه عليه وأنه حجّه عند العقلاء، إلا أنّ صدق كليّه القضيه في عكسه غير معلوم؛ أي ليس كلّ ما يصدق عليه الحجّه يصدق عليه صحّح الإسناد إلى الشارع، لإمكان أن تكون الحجّه من الحجج العقلية، ولعلّ الشيخ رحمه الله أراد بكلامه أنّه لو لم نعلم من صحّح التبعّد بشيء صحّح إسناده إلى الشارع، كان لازمه عدم حجّيه ذلك شرعاً، وهذا يعني أنّه لا يمكن إسناد جواز التبعّد إلى الشرع، لكنّه لا ينافي أن تكون حجّه عقلاً مثلاً.

وكيف كان، فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ القاعده والأصل عند الشكّ في حجّيه شيء، هو الحكم بعدمها، أى بعدم ترتّب آثار الحجّيه عليه، وهو ثابتٌ عند الأصوليين فى الجملة، وإن كان البحث فى معنى الحجّيه من جهه الآثار مورد خلاف بينهم كما عرفت.

استدلال الشيخ على حرمه الإسناد دون العلم

استدلال الشيخ رحمه الله على حرمه الإسناد دون العلم

استدلّ الشيخ بالأدله الأربعة على حرمه التعبد بالظنّ والأماره التى لا يعلم التعبد بها من قبل الشارع، على فرض الغضّ عمّا قلنا:

أمّا دليل الكتاب:

١ - آيه الافتراء، وهى قوله تعالى: «قُلْ أَللّهُمَّ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ» (١)، بناءً على أنّ الإسناد إلى الله فى الشىء المشكوك حجّيته، وما لا يعلم دخوله فى الحجج الشرعيّه يعدّ افتراءً عليه تعالى، فقد يكون دخوله موضوعيّاً، نظير دخول إسناد ما يُعلم عدم كونه منه تعالى إليه، أى يكون للإفتراء فردان أحدهما ما يُعلم عدم كونه منه، والآخر ما لا يعلم.

وقد يكون دخوله فيه حكماً لوقوعه فى مقابل الإذن، أى كلّما لم يكن مع الإذن.

وما نحن فيه من قبيل القسم الأخير، فهو افتراءٌ وحرام، وهذا كما عن المحقّق النائنى تبعاً للشيخ قدس سره .

وناقش فيه المحقّق الخمينى فى تهذيبه أولاً: بأنّ الالتزام الجزمى بما شكّ

كونه من المولى أم لا أمرٌ ممتنع لا حرام.

وثانياً: أن الافتراء عباره عن الانتساب إلى الله تعالى عمداً وكذباً، إذ الافتراء لغه هو الكذب لا انتساب المشكوك فيه إليه، وما ذكره صاحب «المصباح» من أن الافتراء وإن كان لغه هو الكذب، إلا أنه لوقوعه في مقابل قوله: «أذِنَ لَكُمْ» يعتم المقام أيضاً ضعيفاً، فإن المراد من الإذن هو الإذن الواقعي، لا الإذن الواصل حتى يقال بأن عدم وصول الإذن يلازم كونه افتراءً كما لا يخفى.

والأولى الاستدلال على حرمه الانتساب بقوله تعالى: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْأَبْغِيَاءَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (١)» (٢) انتهى محل الحاجة.

أقول: لكن بعد التأمل والدقه يظهر صحه كلام الشيخ والنائيني رحمهما الله من التمسك بآيه الافتراء، مضافاً إلى الآيه المذكوره والتمسك بها في كلامه، لإمكان الجواب عن المناقشه:

أمّا الأولى: فيما ذكره نفسه رحمه الله قبل عدّه صفحات من أن المراد هنا ليس هو الانتساب إليه تعالى مع الجزم الحقيقي كذلك، بل المقصود هو صرف الإسناد إليه تعالى فيما لا يعلم كونه منه، وهو أمرٌ ممكن، وإلا لولا ذلك لكان تمسكه بالآيه الثانيه أيضاً مخدوشاً، لوضوح أن المراد من القول هنا وفيها أيضاً الإسناد لا صرف المقاوله بلا إسناد.

١- سورة الأعراف: الآية ٣٣ .

٢- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٢٥٨ .

وعن الثاني: بأن المراد الإذن في هذه الآيه، هو الإذن الواصل لا الواقعي لظهور لفظ (لكم) في الآيه في الوصول، فما دام لم يصل إليه الإذن، إذا أسند إليه جزماً يكون كذباً وافتراءً وإسناداً بلا إذن، وقولاً بغير علم، وإن لم يكن حقيقه كذباً وافتراءً لأجل وجود الشك فيه، ومضافاً إلى إمكان كونه في الواقع مأذوناً فيه، أى صادراً عن الشارع وهو لا يعلم، ولذلك قد أجاد المحقق النائيني في تعبيره بأن مثل هذا العمل يعد افتراءً حكماً لا موضوعاً كما هو واضح للمتأمل.

٢ - الآيه الثانيه: وهى قوله تعالى: «وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ» (١) بناءً على كونها وارده فى القول بغير علم.

أما السنه: فأخبار منها ما رواه أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، رفعه عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال:

«القضاء أربعة ثلاثه فى النار وواحد فى الجنة: رجلٌ قضى بجور وهو يعلم فهو فى النار، ورجلٌ قضى بجور وهو لا يعلم فهو فى النار، ورجلٌ قضى بالحق وهو لا يعلم فهو فى النار، ورجلٌ قضى بالحق وهو يعلم فهو فى الجنة» (٢).

وقد استدلل بالفقره الثالثه وهى: «رجلٌ قضى بالحق وهو لا يعلم»؛ بناءً على أن التويخ لأجل القضاء بما لا يعلم، لا بما أنه ليس له أهليه للقضاء وتصدى للقضاء وإلا لكان خارجاً عن موضع البحث فى المقام .

اعترض عليه سيدنا الخمينى قدس سره بقوله: (وما ورد من أدله حرمه الإفتاء

١- سورة النحل: الآيه ١١٦ .

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦ .

والقضاء بغير علم - على إشكال فى دلاله القسم الثانى - بلحاظ أنّ الحكم إنشاءً لا إسناد إلى الشرع(١).

أقول: ولا- يخفى ما فيه فإنّ مجرد صرف الإنشاء لولا ملاحظه حال كونه حكماً منسوباً إلى الشرع لا حرمة فيه، مثل ما لو نُصب الشخص لى يكون قاض للتحكيم بين المتنازعين، بأن تراضيا المتخاصمان على ما يحكم به شخص ثالث، حتى ولو لم يكن حكمه موافقاً للشرع، فحكمه لرفع النزاع بينهما بتوافقهما، من دون نظر إلى ما هو الشرعى فى البين، اللهم إلا أن يعتبر فى مطلق القاضى حتى ولو كان قاضياً للتحكيم، ما هو المعترف فى القاضى المنسوب من لزوم أن يكون حكمه موافقاً لما قرره الشارع، فيرجع الأمر حينئذٍ إلى أنّ سبب تقريع المفتري ما نسبه من حكمه إلى الشرع، فيكون الاسناد فيه مع عدم قيام ما يوجه نسبه عله للمدّمة ودخول النار، وهو المطلوب.

وفيه: الذى يمكن أن يُقال فيه، هو: إنّ سند الحديث ضعيفٌ لكونه مرفوعاً، إلا أنّ عدّه من وجهاء الأصحاب وبعضهم معتبرٌ واقعه فى السلسله، والروايه مشهوره من حيث الاستناد بين أصحاب الاستدلال، فلعلّها كانت معمولاً بها بينهم، وهذا المقدار لعله يكفى فى جواز الاعتماد عليه فى المسأله، مع وجود سائر الأدله كآيتى الإفتاء والقول بغير العلم .

الإجماع: فقد ادّعا الوحيد البهبهاني قدس سره والتزم بأنّ حرمة العمل بما لا يعلم نسبه صدوره من الشارع من البديهيّات عند العوام فضلاً عن الخواص.

وقد أورد عليه أولاً: بأنّه موهون للعلم بمستنده.

وثانياً: بما أفاده صاحب «الكفايه» في حاشيته بأن ما ادّعه الفريد البهبهاني قدس سره (فلو سلّم لا يكاد يصحّ دعوى الإجماع في مثل هذه المسأله التي تكون عقليّه، مع أنّ الظاهر إرادته أنّ العلماء بما هم عقلاء يكون عدم الجواز عندهم بديهيّاً، لا بما هم علماء متديّنون بهذه الشريعه، كما يشهد بذلك مشاركه العوام معهم في ذلك على ما ادّعه قدس سره (١).

ولكن يمكن أن يُجاب عن الأوّل: بأنّ الإجماع المُدعى ليس كسائر الإجماعات حتّى يوجب العلم بمستنده وهناً فيه؛ لأنّ الظاهر كون المراد منه هو دعوى الضروره في حكم العقلاء بذلك، أي إنّ حكم لا يكاد يُنكر.

أمّا الإشكال الثاني: فإنّ الجواب عنه يظهر ممّا قيل في الجواب عن الأوّل، من أنّه يصحّ في مثل الإجماع المتعارف لا ما الذي ادّعه، فإنّه يكون أقوى من الإجماع، فكأنّه يعدّ من ضروريات العقلاء بما هم عقلاء، فكأنّه ينضمّ إلى الأدلّه الثلاثه أي الكتاب والسنة والعقل، حكم العقلاء المشتمل على الإجماع المتعارف قطعاً.

العقل: ولا مجال للشكّ في حكمه العقل بقبح المداخله في سلطنه المولى بالانتساب إليه ما ليس يعلم كونه منه، بل يظهر من صاحب «الكفايه» في حاشيته كونه من المستقلّات العقليّه، حيث قال:

(بل لو كان ما ظاهره ذلك (أي الدلاله على حرمة العمل بغير العلم) فهو محمولٌ على الإرشاد إلى ما يستقلّ به العقل من الإثم القلبي لما عرفت .. إلى آخر كلامه) (٢).

١- درر الفوائد في شرح الفرائد: للخراساني: ٤٠ .

٢- درر الفوائد: للخراساني: ٤١ .

وبالجملة: فظهر من جميع ما ذكرنا، أنّ ما ادّعاه الشيخ رحمه الله من حرمة العمل بما لا يعلم كونه منه لا يكون بعيداً عن الصواب، ولا يتوهم أنّ مقتضى ذلك هو حرمة العمل والإتيان بالمشكوك في مقام الاحتياط، لأنك تعلم أنّه فرق بين أن يأتي بالشىء المشكوك برجاء المطلوبية ودركاً للواقع، وبين أن يأتيه بأنه من الله تبارك وتعالى من الحسن عند العقل والعقلاء في الأول، والقبح في الثانى، وهو واضح لا ستره فيه.

استدلال المحقق الخوئى على حرمة العمل بالظنّ

استدلال المحقق الخوئى على حرمة العمل بالظنّ

أسند صاحب «مصباح الأصول» إلى الشيخ قدس سره، أنّه بعدما أسس الأصل، تمسك لإثبات حرمة العمل بالظنّ بالعمومات والآيات الناهية عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١) ونحوه، وذكر أنّ مقتضى هذه الآيات هو حرمة العمل بالظنّ إلّا ما خرج بالدليل، وأنّ نسبه أدلّه الحجّيه إلى تلك العمومات هي نسبه المخصّص إلى العام، فالشكّ في حجّيه شىء يكون شكّاً في التخصيص، والمرجع فيه إلى عموم العام (٢).

ثمّ قال: (وأورد عليه المحقق النائيني رحمه الله: بأنّ أدلّه حجّيه الأمارات حاكمه على الأدلّه المانعه؛ لأنّ دليل حجّيه الأماره يخرجها عن الأدلّه المانعه موضوعاً، إذ موضوعها غير العلم، ومفاد دليل الحجّيه كون الأماره علماً بالتعبّد، فهو نافٍ للحكم بلسان نفى الموضوع، وتخصيص بلسان الحكومه، فعند الشكّ في حجّيه

١- سورة الإسراء: الآية ٣٦ .

٢- فرائد الأصول: ص ٦٩، ط حجريه .

شئ لا يصح التمسك بالعمومات المانعه، لكون الشبهه مصداقيه باعتبار أنه يحتمل أن يكون هذا الشئ علماً بالتعبد(١)، هذا ملخص كلامه .

ثم أورد رحمه الله على المسأله وجعلها فى مقامين:

المقام الأول: (إن الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، إرشاداً إلى حكم العقل بعدم صحه الاعتماد على الظن، وإن العمل به مما لا يحصل معه الأمن من العقاب، ولا يحصل الأمن بالعلم أو بما ينتهى إليه كالعلم بالأماره التى دل على حجيتها دليل علمى.

ثم تمسك بقوله تعالى: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»(٢)، وكذلك قوله تعالى: «فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ»(٣).

ثم قال: إذا كانت الآيات إرشاداً إلى حكم العقل، فكيف تكون قابله للتخصيص، إذ لا يصح أن يقال: (إن الظن لا يُغنى عن الحق شيئاً)، بأن يقال: إلا الظن الفلانى فإنه يُغنى عن الحق، فإن لسانها آب عن التخصيص.

وأما الظن الذى قام على حجته فى مورد دليل علمى، فليس فيه الاعتماد على الظن، بل الاعتماد على الدليل العلمى القائم على حجيه الظن، فهو المؤمن من العقاب لا الظن.

المقام الثانى: إن ما ذكره النائينى من حكومه أدله الحجيه على الأدله المانعه صحيح، إذ معنى الحجيه فى الأماره هو اعتبارها علماً فى عالم التشريع، فتخرج عن أدله المانعه موضوعاً، إلا أن ذلك لا يوجب عدم صحه التمسك بالعمومات

١- فوائد الأصول: ج ٣ / ١٦١ .

٢- سوره البقره: الآيه ١١١ .

٣- سوره إبراهيم: الآيه ١٠ .

المانعه عند الشك في الحجية، ولا يكون الشك فيها من الشبهه المصادقيه، إذ الحجية الواقعيه مما لا يترتب عليه أثر ما لم تصل إلى المكلف، فالحكومته إنما هي بعد الوصول، فالعمل بما لم تصل حجتيه إلى المكلف عملٌ بغير علم، وإن كان حججه في الواقع إذ كونه حججه في الواقع مع عدم علم المكلف بالحجيه، لا يجعل العمل به عملاً بالعلم كما هو ظاهر، انتهى ملخص كلامه (١).

ويرد على كلامه بما قاله في المقام الأول: بما قد عرفت بأن حرمه العمل بغير العلم وإن كان العقل يحكم به ويصححه، إلا أنه ليس من المستقلات العقلية حتى يكون الحكم الصادر من الشارع في حقه حكماً إرشادياً، بل هو من غير المستقلات، وفي مثله يصح جعل الحكم مولوياً، كما يصح إجراء التخصيص فيه، ولذلك ترى الشيخ رحمه الله جعل النسبه بين تلك الأدله الناهيه وأدله الحجيه، نسبه العام والخاص، فيكون دليل الحجيه مخصصاً لأدله المانعه، وعليه فهذا الإشكال منبئى لا بنائى.

ويرد على كلامه في المقام الثانى: بأنه لو سئل كونه أدله الحجيه بالنظر إلى الأدله المانعه بمنزله الحكومه، لأنها وردت بلسان الحكومه، باعتبار أن ما قامت عليه الأماره علمى؛ وعليه فلا يعد العمل عملاً بغير علم، وسئلنا كون الحجيه بالنسبه إلى الواصل إلى المكلف حججه لا بوجودها الواقعي ولو لم تصل إليه، لكن برغم ذلك نقول:

إذا شك في حجيه شىء يكون معناه هو الشك في الوصول إليه حتى يصير علماً تعديداً، أو لم يصل إليه، ليدخل في الأدله المانعه، فيكون شكاً في الشبهه المصادقيه للعمل بغير علم، لأنه :

إن كان المراد من الوصول إليه، هو العلم بوجود الأماره الواصله، فحينئذٍ يفرض الشك في الحجية غير معقول، لأنه إذا لم يعلم بالوصول يقطع بعدم الحجية.

وإن كان المراد من الوصول هو مجرد صدورها غير العلم بذلك، فالشك في الحجية يكون له معنى، لكن يصح حينئذٍ كلام المحقق النائيني بكونه من الشبهه المصادقيه، فلا يصح التمسك بعموم العام فيه حينئذٍ.

وبالجملة: فالحق مع الشيخ رحمه الله في كلا- المقامين، من الجواز والتمسك بالعمومات في الشك في التخصيص، كما أن الحكم الشرعي هنا يكون مولويًا لا إرشاديًا؛ لأن مقتضى الأصل والآيات هو حرمة العمل بغير العلم؛ أي بغير دليل، فإذا ورد دليل ودل على جواز العمل بظن خاص مثل الخبر الواحد، فهو يصير مخصيًا صلاً لحكم عدم الجواز المستفاد من الآيات، لأنه لا يُخرجه عن حقيقه الظن بل يُخرجه عنه حكماً، أي هو ظن مع الحجية فيجوز العمل به.

مع أنه حتى لو فرضنا كون المورد من موارد الحكومه باعتبار أن المنهى عنه هو العمل بغير دليل، ودليل الحجة يجعل العمل عملاً مع الدليل، ففي صورته الشك في وجود الدليل وعدمه، يندرج المورد في موارد الشك في الشبهه المصادقيه للآيات، فلا يمكن الرجوع إليها، إلا- أن الأصل باقٍ في محله، وهو أن الشك في الحجية مساوقٌ لعدم الحجية؛ أي لا يكون العمل به مؤمناً ولا منجزاً، ولا يجعل العامل به متجربياً ولا مستفيداً عند موافقه والمخالفه.

استصحاب عدم الحجية

استصحاب عدم الحجية

أقول: يدور البحث في المقام عن أنه هل يصح التمسك باستصحاب عدم الحجية عند الشك فيها أم لا؟

أما الشيخ رحمه الله: فقد ذهب إلى عدم الصحه، حيث قال:

(منها: أنّ الأصل عدم الحجّيه وعدم وقوع التعبد به وإيجاب العمل به.

وفيه: إنّ الأصل إن كان ذلك إلاّ أنّه لا يترتب على مقتضاه شيء، فإنّ حرمة العمل بالظنّ يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجه إلى إحراز عدم ورود التعبد به، لاحتاج في ذلك إلى الأصل ثمّ إثبات الحرمة.

والحاصل: أنّ أصله عدم الحادث إنّما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث، وأمّا الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث، فيكفي فيه الشكّ ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل، وهذا نظير قاعده الاشتغال الحاكمه بوجوب اليقين بالفراغ، فإنّه لا- يحتاج إلى إجرائها إلى إجراء أصله عدم فراغ الذمّه، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ، فافهم) انتهى كلامه (١).

وقد أورد عليه المحقّق الخراساني: في حاشيته بما هو حاصله:

(إنّ الحاجه إلى الأثر في جريان الأصل إنّما هو في الأصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة. وأمّا الأصول الجارية في الشبهات الحكميّة، فلا- يتوقّف جريانها على أن يكون في البين أثر عملي ما وراء المؤدّي، بل يكفي في صحّه جريان الأصل ثبوت نفس المؤدّي من بقاء الحكم في الاستصحابات الوجوديّة، وعدمه في الاستصحابات العدميّة؛ لأنّ الوجوب وعدمه كانا بنفسهما من الآثار التي يصحّ جريان الأصل بلحاظها، فلا حاجه إلى أثرٍ آخر، والحجّيه وعدمها من جملة الأحكام، فيجرى استصحاب عدمها عند الشكّ فيها بلا انتظارٍ لأثرٍ آخر.

ثمّ أفاد قدس سره: أنّه لو سلّم كونها - أي الحجّيه - من الموضوعات الخارجيّة التي يتوقّف جريان الأصل فيها على أن يكون في البين أثر عملي، إلاّ أنّ ذلك لا يمنع

عن استصحاب عدم الحجّيه، فإنّ حرمة التعيّد كما يكون أثراً للشكّ في الحجّيه، كذلك يكون أثراً لعدم الحجّيه واقعاً، فيكون الشكّ في الحجّيه مورداً لكلّ من الاستصحاب والقاعده المضروبه لحال الشكّ، ويقدم الاستصحاب على القاعده لحكومته عليها كحكومته استصحاب الطهاره على قاعدتها.

ثمّ بين ضابطاً كلياً بما حاصله: إنّ الأثر إذا كان مترتباً على الواقع فقط، فلا مجال إلاّ للاستصحاب، وإن كان مترتباً على الشكّ فقط، فلا مجال إلاّ للقاعده المضروبه للشكّ، وإن كان مترتباً على كلّ من الواقع والشكّ، فلكلّ من الاستصحاب والقاعده مجال، إلاّ أنّ الاستصحاب يقدم لحكومته عليها، انتهى ملخص كلامه (١).

أورد عليه المحقّق النائيني: (بأنّ الأصل العملي لا- يمكن إجرائه إلاّ- فيما كان له أثر من الجرى العملي، وما يُشاهد في مثل الوجوب وعدمه يجرى الأصل فيهما من دون لزوم أثر آخر، لكونهما بنفسهما جرى عملي، والحجّيه وعدمها وإن كانتا من الأحكام الوضعيه، إلاّ- أنّ وجودها في الواقع لا- يترتب عليه أثر عملي، إذ الآثار المترتبه عليها إمّا يترتب على وجودها العلمي كالمنجزيه عند الإصابه، والمعذريه عند المخالفه، أو يترتب على نفس الشكّ في حجّيتها كحرمة التعبد بها، وعدم جواز إسناد مؤداها إلى الشارع، فعدم الحجّيه الواقعيه بنفسه لا يقتضى الجرى العملي حتّى يجرى استصحاب العدم، إذ ليس لإثبات عدم الحجّيه أثر إلاّ- حرمة التعيّد بها، وهو حاصلٌ بنفس الشكّ في الحجّيه وجداناً، لما عرفت من أنّ الشكّ تمام الموضوع لحرمة التشريع وعدم جواز القيد.

فجريان الاستصحاب لإثبات هذا الأثر يكون من تحصيل الحاصل، بل أسوء حالاً منه، فإنَّ تحصيل الحاصل إنّما هو فيما إذا كان المحصّل والحاصل من سنخ واحد، كلاهما وجدائيان أو كلاهما تعبديان، وفي المقام يلزم إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، فهو أسوء حالاً من تحصيل الحاصل.

هذا بخلاف استصحاب عدم الوجوب، لأنّه يكون كاستصحاب الوجوب ممّا يتعلّق بفعل المكلف، ويقتضى الجرى العملى نحوه، لأنّ عدم الوجوب يقتضى الرخصه الشرعيّه فى الفعل، وهى ليست حاصله بنفس الشكّ وجداناً، ولذلك كان استصحاب عدم الوجوب حاكماً على البراءه العقلية والشرعيّه، لأنّ البراءه لا تقتضى أزيد من عدم العقاب وعدم تنجّز الواقع.

وأما الرخصه الواقعيّه، فلا يكاد تثبتها البراءه، بخلاف استصحاب عدم الوجوب، وأين هذا من استصحاب عدم الحجّيه الذى لا يترتّب عليه أثر، إلاّ ما كان حاصلًا بنفس الشكّ؟! فتأمل (١).

وردّ عليه المحقّق الخمينى فى «تهذيب الأصول»: (بأنّ التشريع وإدخال شىء فى الشريعة مبعوض برأسه شرعاً، ومحرم واقعى سواء علم المكلف أو لا، كما أنّ القول بغير العلم وانتساب شىء إلى الشارع بلا حجّه قبيح عقلاً، ومحرم شرعى غير التشريع، وبمناطٍ مستقلّ خاص به، فالشكّ فى الحجّيه كما أنّه موضوع لحرمة التعبد، وحرمة الانتساب إلى الشارع موضوع لاستصحاب عدم الحجّيه، وحرمة التشريع، وإدخال ما ليس فى الدّين فيه .

وعليه يكون الاستصحاب حاكماً على القاعده المضروبه للشكّ، بمعنى أنّه

مع استصحاب عدم جعل الحجية، وعدم كون شيء من الدين، يخرج الموضوع عن القول بغير العلم، لأن المراد من القول بغير علم هو القول بغير حجه، ضروره أن الإفتاء بمقتضى الأمارات والأصول والانتساب إلى الشارع مقتضاهما غير محرّم وغير داخل فى القول بغير علم.

فعلية، لا- يكون الانتساب مع استصحاب العدم انتساباً بغير حجه، بل انتساب مع الحجه على العدم، وهو كذب وافتراء وبدعه، وتكون حرمة لأجل انطباق تلك العناوين عليه، لا عنوان القول بغير علم)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

أقول: وما أجاب عنه فى صدر كلامه من كون التشريع بوجوده الواقعى حراماً، سواء علم المكلف به أم لا، فقد عرفت عدم تماميته، بل حرمة التشريع ومنجزيه الحجه تعدّان من آثار وجودهما العملى لا- الواقعى، لوضوح أن الحجه كما أن لوجودها الواقعى لا يفيد أثراً للمكلف، بل المؤثر والمفيد هو علم المكلف بالحجه، كذلك تكون مسأله قبح التشريع وحرمة من آثار العلم بذلك؛ أى العلم بأنّه ليس من الدين وبرغم ذلك نسبه إليه وأدخله فى ضمن أحكامه، وقد عرفت إمكان تعميمه إلى صورته الشكّ فيه أيضاً، لكنّه يعدّ حينئذٍ قولاً بغير علم.

إلا أن ما ذكره أخيراً من الفرق بين حرمة التعيّد للشكّ فى الحجية، وما هو لاستصحاب عدم الحجية - لأنّ الأوّل كان من قبيل الشكّ بوجود الحجية، بخلاف الثانى حيث يصير بواسطة جريان الاستصحاب من باب القطع بعدم الحجية، والفرق بينهما واضح - أمرّ متين جدّاً، إلا أن ذلك فرع إمكان إجراء الاستصحاب

هنا حتّى يصبح داخلاً تحت العنوان المذكور، والمحقق النائيني يدّعى عدم جواز جريانه، لعدم وجود أثر لهذا الاستصحاب، إذ حرمه التعبد قد ترتّب قبل ذلك على الشكّ، فلم يبق حينئذٍ شيء حتّى يجرى فيه الاستصحاب.

فالأولى أن يُقال: إنّ الأثر ليس منحصراً في خصوص حرمه التعبد حتّى يقال بذلك، بل قد يكون جريان الأصل له منشأً أثر آخر غير حرمه التعبد، وهو كما إذا وقع عدم ثبوت الحجّيه موضوعاً لحكمٍ آخر، فلا- إشكال حينئذٍ في جريانه كما هو الحال في المقام، لأنّ الشكّ الذي يحصل للمكلّف يكون في شيئين:

أحدهما: في وقوع التعبد وعدمه؛ أي لا- ندرى هل الحجّيه قد جُعلت من الشارع في ظرف الشكّ فيها أم لا؟ فالاستصحاب يحكم بعدم وجود مثل هذا الجعل من ناحيه الشارع.

الثاني: ثمّ بعد الفراغ عن الأمر الأول، يصل الدور إلى السؤال عن أنّه إذا شككنا في حجّيه شيء، هل الحكم هو الحجّيه عقلاً أو عدمها؟ فيقال إنّ مقتضاه عدم الحجّيه، وهو أثرٌ لقاعده أخرى غير الاستصحاب.

والحاصل: أنّ مقتضى الشكّ في الحجّيه هو حرمه التعبد، وهي تكون بعد الفراغ عن حكم الشكّ في وجود جعل الحجّيه وعدمه، وإجراء استصحاب عدمه ولا تعارض وتنافٍ بينهما أصلاً.

أقول: وممّا ذكرنا يظهر الجواب عن ما ذكره المحقق النائيني من أنّ نتيجة دعواه رحمه الله هو لزوم تحصيل الحاصل بل أسوء منه، لما قد عرفت من إنّنا لا نريد إجراء الاستصحاب لإثبات حرمه التعبد الذي كان أثراً للقاعده، وهي الشكّ في الحجّيه، حتّى يقال إنّ تحصيل الحاصل، بل قصدنا من إجراء الاستصحاب، هو

عدم تحقق التعبد من الشارع، وعدم جعل الحجّة الذي يعدّ بنفسه منشأ لآثار كثيرة من عدم المنجزية والرخصة الشرعيّة في بعض الموارد، وقد يكون من جملة آثاره حرمة التعبد، لكنّه هنا ثابتٌ بواسطة القاعده وغير محتاجه إلى الاستصحاب إن كان ذلك الحكم العقلي في عرض الحكم الشرعي، وإلاّ - إن كان في طوله - كما قرّناه آنفاً - فلا - يترتب عليه ذلك الأثر إلاّ بعد الاستصحاب .

ولعلّ هذا هو مقصود الشيخ رحمه الله كما هو الظاهر من كلامه، حيث صرّح بأنّ حرمة العمل بالظنّ يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليحتاج في ذلك إلى الأصل، ثمّ إثبات الحرمة.

فكلامه متين هنا من جهة عدم الاحتياج، لا عدم الإمكان، أو دعوى الاستحالة كما قد قرره صاحب «فوائد الأصول» .

أقول: يمكن أن يردّ على كلام الشيخ أيضاً :

بأنّ حرمة التعبد لا يكون من آثار الشكّ في الحجّيه مطلقاً، لأنّ الشكّ فيها:

تارة: يكون مسبوقاً بحاله السابقه المعلومه من الحجّيه وعدمها، فلا إشكال حينئذٍ في أنّ عروض الشكّ في مثله لا يوجب ترتّب حرمة التعبد عليه، بل لا بدّ أن يعمل على طبق الحاله السابقه، فإن كانت معلوم الحجّيه سابقاً يُحكم ببقائها، وإن كانت معلوم العدم يُحكم ببقاء عدم الحجّيه .

وأخرى: يكون الشكّ عارضاً وحادثاً من دون وجود حاله سابقه معلومه، فحينئذٍ يكون حرمة التعبد من أثر الشكّ من دون وجود الاستصحاب.

وبالجملة: ليس لنا موردٌ يجتمع فيه كلاهما؛ لأنّ ما يجري فيه الاستصحاب، فحرمة التعبد به تعدّ أثراً له دون الشكّ، وما كان فيه الشكّ فحرمة التعبد تكون من

أثره دون الاستصحاب، ولعلّه لذلك حكموا بتقدّم الاستصحاب على الشكّ وحكومته عليه؛ لأنّ وجود الحاله السابقه المعلومه موجبٌ لعدم جواز إجراء حاله الشكّ فيه.

وأيضاً: ممّا ذكرنا هنا يظهر الجواب عمّا ذكره المحقّق النائيني بعد ذلك، حيث أجاب عمّن ناقش دعواه واعترض عليه: (بأنّ حرمة التعيّد يكون أثراً للشكّ في حجّيتها، كذلك تكون أثراً لعدم الحجّيه، ففي الشكّ يجرى الاستصحاب والقاعده، لأنّه لا يعقل أن يكون الشكّ في الواقع موضوعاً للأثر في عرض الواقع، مع أنّه على هذا الفرض لا يجرى الاستصحاب أيضاً؛ لأنّ الأثر يترتب بمجرد الشكّ لتحقّق موضوعه، فلا يبقى مجالٌ لجريان الاستصحاب، لأنّه لا تصل النوبه إلى إثبات بقاء الواقع ليجرى فيه الاستصحاب، فإنّه في المرتبه السابقه على هذا، لإثبات تحقّق موضوع الأثر وترتب عليه الأثر، فأى فائده في جريان الاستصحاب؟) انتهى كلامه.

والجواب: عرفت بأنّ مورد الاستصحاب والقاعده مختلفان، فإنّ مورد أحدهما في الشكّ من دون وجود حاله سابقه، والآخر في الشكّ بلا وجود حاله سابقه، فلا يمكن إجراء ترتّب الأثر على الشكّ في المرتبه السابقه قبل الاستصحاب كما ذكره.

وخلصه الكلام: هذا كلّه تمام الكلام في بيان تأسيس الأصل المعوّل عليه عند الشكّ في حجّيه شيء، وعرفت أنّ مقتضاه عدم الحجّيه، إلّا أن يقوم دليلٌ بالخصوص على حجّيه أماره خاصّه، أو كلّ أماره تفيد الظنّ، فلا بدّ من صرف عنان الكلام إلى ما دلّ الدليل على اعتباره أو قيل باعتباره من الأمارات.

ولا يخفى أنّ هذا البحث يعدّ من أهمّ المباحث التي ينبغي تنقيحها خصوصاً لمن لم يلتزم بحجّيه الظنّ المطلق، فإنّه لا بدّ له من إقامة الدليل على حجّيه ما بأيدينا من الأخبار المودعه في الكتب، من حيث الظهور والصدور وجهه الصدور، ولا يغني إثبات حجّيه كلّ واحدٍ منهما عن الآخر، وعلى كلّ حال ينبغي عقد البحث والكلام في مقامين:

الأول: في بيان الأمارات التي قام الدليل على اعتبارها بالخصوص، أو ما قيل بقيامه عليه.

والثاني: في بيان الأدلّة التي قد توهم دلالتها على اعتبار كلّ أماره مفيدة للظنّ.

الأمارات المعتبره

الأمارات المعتبره

المقام الأول: ويدور البحث فيه عن الأمارات التي قام الدليل على اعتبارها، أو قيل بقيامه في حَقِّها، وفيه مباحث:

المبحث الأول: في حَجِّه الظواهر

اعلم أن البحث عن الظهورات يقع على وجهين:

تارة: يكون البحث فيها بحثاً صغروبياً، كالبحث عن الأوضاع اللغويّة، والقرائن العامّة من وقوع الأمر عقيب توهم الخطر، ووقوع الاستثناء عقيب الجمل المتعدّده، وأمثال ذلك ممّا يوجب انعقاد الظهور لمفردات الكلام، أو للجمل التركيبيّه؛ أى ما يوجب تعيين الظهور وتشخيصه، والبحث عن جميع ذلك كالبحث عن حال الرواه وسلسله السند ونظائرها يكون بحثاً عن المبادئ، وبحثاً صغروبياً، وليس هذا هو المقصود في هذا المقام.

وأخرى: يكون البحث في الظهورات بحثاً كبروبياً، كالبحث عن حَجِّه الظهور بعد فرض انعقاده للكلام، والمقصود هنا هو هذا البحث، كما أن المقصود من حَجِّه الظواهر، هو الحكم بأنّ ما تكفّله الكلام من المعنى الظاهر فيه هو المراد النفس الأمرى، والبناء على أنّ الكلام بظاهره قد سبق لإفاده المراد.

أقول: إذا عرفت موضع الكلام فنقول ومن الله الاستعانه:

لا- إشكال في أنّ بناء العقلاء وسيرتهم قائمه على حمل الكلام على ظاهره واعتبار أنّه المراد من اللفظ، بل عليه يدور رحي معاشهم ونظامهم، بل لولا ذلك - أى اعتبار الظهور والبناء على أنّ الظاهر هو المراد - لاختلّ النظام ولما قام

للعقلاء سوق، لأنّ منشأ احتمال عدم حجّيه الظهور، ليس إلّا من جهة أنّهم لا يعتنون باحتمال عدم إرادته المتكلّم ما يكون الكلام ظاهراً فيه، لأنّ احتمال إرادته خلافاً للظاهر لا يكون إلّا من جهة احتمال غفله المتكلّم من نصب قرينه، أو احتمال عدم إرادته استيفاء مراده من الكلام، ونحو ذلك ممّا يوجب انقداح احتمال عدم إرادته المتكلّم ظاهر الكلام، وكلّ هذه الاحتمالات منفيّه بالأصول المتداوله بين العقلاء، التي قد جرت عليها طريقتهم، والشارع لم يتخطى عن هذه الطريقة، ولم ينتخب طريقاً آخر غير ما هو المرسوم بين العقلاء لأنّه يتكلّم ويشرّع بلسانه وبحسب فهمهم، بل لو كان له طريقه مغايره عن ذلك لبيّنه، وحيث لم يبيّن ولم يردع عنها، نفهم أنّه قد قرّرهم عليها، إذ الشارع يتكلّم على طبق تكلم العقلاء، بل لا يتطرّق بعض الاحتمالات التي توجب الشكّ في أماره ظاهر الكلام في كلامه، كاحتمال الغفله عن نصب قرينه، فلم يبق إلّا احتمال عدم إرادته استيفاء تمام مراده من الكلام وهو منفيّ بالأصل.

ولعلّه لذلك - أي لكون حجّيه الظواهر من الأصول المسلّمه بين العقلاء - أوجب توهم بعض الأعلام كصاحب «مصباح الأصول» من فرضه خارجاً عن بحث الأصول باعتبار أنّه خارج عن مسائل علم الأصول.

وفيه: إنّ مجرد كون هذه الطريقة من الأصول المسلّمه عندهم، لا يوجب خروجها عن المسائل الأصوليه، بعدما نشاهد صدق العنوان الذي جعل ملاكاً لكون البحث من المباحث الأصوليه فيه، وهو كون البحث عن كلّ ما يقع في طريق الاستنباط، لأنّ مسائل علم الأصول هي عبارته عن الكبريات التي تقع في طريق الاستنباط، ومن أوضحها مسأله حجّيه الظواهر وحجّيه الخبر الواحد.

أقول: ظهر ممّا ذكرنا عن حجّيه الظهور من الألفاظ الصادره من الشارع وغيره، لأنّه المتّبع عند العقلاء، فاعلم أنّ ما ذكرناه أمرٌ ثابتٌ لا غبار عليه ولا إشكال، ولكن الذى ينبغى أن يبحث فيه إنّما يكون فى موردين:

أحدهما: بيان أنّ مرجع ما يعمل به لتشخيص المراد من المتكلم من كلّ واحدٍ من أصاله الحقيقه، أو العموم، أو الإطلاق، هل هى ترجع إلى أصاله عدم القرينه، وعدم المخصّص، وعدم المقيّد؟ أو أنّ كلّ واحدٍ من الثلاثه الأوّل والثلاثه الآخر أصلٌ برأسه غير مرتبط بالآخر؟

وبعبارة أخرى: هل هذه الأصول متّحده أم أنّها مختلفه، بمعنى أنّ أصاله الحقيقه بنفسه شيءٌ وأصاله عدم القرينه شيءٌ آخر، وهكذا أصاله العموم شيءٌ وأصاله عدم المخصّص شيءٌ آخر، وأصاله الإطلاق شيءٌ وأصاله عدم المقيّد شيءٌ آخر؟

وثانيهما: فى بيان كيفيه اعتبار أصاله الظهور، وأنّها هل هى معتبره مطلقاً ولو لم تفسد الظنّ بالوفاق؟ أو أنّها مقيّده بإفاده الظنّ بالوفاق، بحيث لا يعتبر ظهوره لو كان الظنّ بخلافه؟ بخلاف سابقه حيث كانت معتبره حتّى مع الظنّ بالخلاف؟

أمّا الكلام فى المورد الأوّل: المستفاد من كلام الشيخ رحمه الله فى المورد الأوّل هو إرجاع الأصول الثلاثه الأوّل إلى الثلاثه الآخر، على ما نسب إليه المحقّق الخراسانى فى «حاشيته على الفرائد»، مستنداً إلى ما ذكره الشيخ رحمه الله بقوله:

(القسم الأوّل: ما يُعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصاله الحقيقه عند احتمال المجاز، وأصاله العموم والإطلاق، ومرجع الكلّ إلى أصاله عدم القرينه الصارفه عن المعنى الذى يقطع بإراءه المتكلم الحكم له لو

حصل القطع بعدم القرينه.. إلى آخره(١).

أقول: ولكن أورد عليه المحقق الخراساني في حاشيته، بيان لا يخلو عن فائده، قال:

(اعلم أنّ الشكّ في إرادته الظهور :

تارة: يكون من جهة احتمال الاحتفاف بما يوجب صرف اللفظ إلى غير معناه الحقيقي، أو طرؤ الإجمال عليه.

وأخرى: مع القطع بعدم ذلك من جهة احتمال العمد إلى الإخفاء، لحكمه داعيه إلى ذلك، كما هو الحال في كثير من العمومات والمطلقات في صدر الإسلام.

وثالثه: من جهة كلا الاحتمالين، وذلك من غير تفاوت بين أن يكون الظهور ذاتياً فيما وضع له بسبب الوضع، أو عرضياً في غيره بواسطة القرينه.

والذي يظهر من المراجعة إلى أهل المحاوره، ويعرف من بنائهم وسيرتهم، إنّما هو البناء على اتباع ما للفظ من الظهور في الصور الثلاث، بلا تفاوت في ذلك بينها، ومن دون بناء آخر منهم على عدم الاحتفاف بالقرينه أولاً عند احتمالها، ثم البناء على اتباع الظهور عند احتمال إرادته، ولو على تقدير عدم الاحتفاف كما في صورتين الأخيرتين، فلا يكون في مثل: (جئني بأسد) الظاهر في الحيوان المفترس، مع احتمال عدم إرادته ظهوره من جهة الشكّ في احتفائه بمثل (يرمي) وقد خفي، أو من جهة احتمال عدم ذكره عن عمد إلا البناء على معناه الحقيقي الظاهر منه.

كما أنّه لا يكون في مثل: (جئني بأسد يرمى)، الظاهر في الرجل الشجاع

مع احتمال عدم إرادته مطلقاً، ولو كان لأجل الشكّ في العمد إلى عدم نصب ما يمتنع القرينه من صرف لفظ (الأسد) إلى هذا المعنى المجازى، إلاّ البناء على هذا المعنى الظاهر منه، فليس في البين إلاّ أصل واحد، وهو البناء على حمل اللفظ على معناه الظاهر فيه، حقيقةً كان أو مجازاً.

نعم، لا مضايقة من تسميته بأصالة الحقيقة أو العموم أو الإطلاق عند الشكّ في إرادته المعنى الحقيقي، أو العموم أو الإطلاق، مع القطع بعدم الاحتفاف بالقرينه على المجاز، أو التخصيص أو التقييد. وبأصالة عدم القرينه أو عدم المخصّص أو المقيد مع الشكّ فيه .

ومما ذكرنا انقدح أنّه لا وجه لإرجاعه قدس سره تلك الأصول الوجوديّة إلى العدميّة، بل كما عرفت يكون الأمر بالعكس.

والحاصل: أنّ أصالة الحقيقة لانطباق أصاله الظهور عليها فيما إذا شكّ في إرادته المعنى الحقيقي، مع القطع بعدم الاحتفاف بما يوجبُ الصرف أو الإجمال، ممّا لا إشكال في اعتبارها، مع أنّه لا مجال لأصالة عدم القرينه، كما لا يخفى.

وأما أصالة عدم القرينه فيما شكّ فيه الاحتفاف، مع القطع بإرادته المعنى الحقيقي لولاه أو بدونه، وإن كان من الممكن، فإنّه اعتبارها به، لكن الإنصاف عدم الاختلاف بين الشكّ في الاحتفاف والقطع بعدمه فيما يبنون عليه عند الشكّ في إرادته المعنى الحقيقي.

بل يبنون فيهما على أصالة الحقيقة التي لا مجال لغيرها في صورته القطع بالعدم، وهذا كما أنّ الظاهر أنّه لا خصوصيّة فيها، بل من جهة مطلق أصاله الظهور المتّبعه عند الشكّ في إرادته المعنى المجازى من اللفظ مع القرينه.

ومنشأ توهم الخصوصية، تداول التعبير عنها الشك في إرادته ما وُضع له بأصالة الحقيقة، كما أنّ منشأ توهم كون أصاله عدم القرينه أصلاً برأسها، بل مرجعاً لغيرها، التعبير بها عنها فيما كان الشك فيه لأجل احتمال وجودها كما لا يخفى (١)، انتهى كلامه.

ولكن يرد عليه أولاً: بأنه إن كان مورد أصاله الحقيقة، هو فيما إذا قطع المخاطب بعدم وجود خفاء للقرينه بواسطة بعض العوارض، وكان احتمال عدم إرادته المعنى الحقيقي لأجل احتمال تعمد المتكلم في إخفاء القرينه لمصلحه داعيه إلى ذلك، فأصاله الحقيقة ينفي ذلك الاحتمال، ممّا يوجب ترتيب أثر الظهور، وهذا هو المعنى الحقيقي، فلا يجرى هذا الأصل في مورد الشك، لأجل احتمال الخفاء من بعض العوارض.

كما أنّ أصاله عدم القرينه موردها هو الشك في المعنى الحقيقي، لأجل احتمال الخفاء لبعض العوارض، فلا يجرى فيه أصاله الحقيقة.

وعليه، فلا مجال لجريان الأصلين المذكورين، وبالتالي فكيف يصح إرجاع الأصول العدمية إلى الوجودية، بل لازم هذا البيان عدم الإرجاع من كلتا الناحيتين؛ أي كما لا يرجع الأصول الوجودية إلى العدمية، كذلك يكون الأمر في العكس، ولذلك لا يصح ما أورده على الشيخ رحمه الله بذلك، وبالتالي فلا يناسب مع تفصيل الكلام في بيان مورد كل واحد من أصاله الحقيقة وأصاله عدم القرينه.

وثانياً: يمكن أن يُقال إنّ أصاله الحقيقة لها فردان وموردان:

أحدهما: في مورد القطع بعدم احتمال الخفاء سهواً أو لبعض العوارض.

وثانيهما: فى مورد الشكّ والاحتمال بالخفاء، لذلك الذى كان مورداً لأصالة عدم القرينه أيضاً.

هذا بخلاف أصالة عدم القرينه، حيث لا يكون إلا فى مورد الشكّ بالاختفاء، فينتج أنّ كلّ مورد تجرى فيه أصالة عدم القرينه، تجرى فيه عنوان أصالة الحقيقة بخلاف عكسه لجريان أصالة الحقيقة فى القطع بعدم الخفاء، لكن برغم ذلك قد يشكّ المخاطب فى حجّيه الظهور لاحتمال أقام بإخفاء القرينه لمصلحهٍ وحكمه فى ذلك .

لكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ الكليه فى ناحيه أصالة عدم القرينه غير صحيحه؛ لأنّ المورد الذى يجرى فيه أصالة عدم القرينه دون أصالة الحقيقة، هو ما لو كان احتمال إرادته خلاف الظاهر فى المعنى المجازى دون الحقيقى، حيث أنّ الأصل الجارى فيه هو عدم إرادته المعنى الحقيقى من اللفظ، حتّى يكون الظهور فى المعنى المجازى حاصلًا، بخلاف ما لو كان هذا الشكّ فى المعنى الحقيقى، حيث أنّ أصالة الحقيقة جاريه فيه، ويُحكم بحفظ الظهور فى المعنى الحقيقى.

وبالجملة: ثبت أنّ الحقّ هو عدم الإرجاع فى كلّ من الأصول الثلاثه الأولى إلى الثلاثه الأخرى، وأن يكون كلّ واحدٍ منها أصلاً برأسه، وأنّ ظهور كلّ لفظ حجّه، سواءً أكان ظهوره فى المعنى الحقيقى الأولى من الوضع التعيينى، أو الحقيقى الثانوى فى الوضع التعيينى، أو الظهور فى المعنى المجازى، لا- سيّما فى المجاز المشهور، وملاك الحجّيه هو ما عرفت من قيام بناء العقلاء فى محاوراتهم ومعاشهم على العمل بظهور الجمل والكلمات الصادره من المتكلّمين، وهو واضح.

هذا كلّه فى المورد الأوّل بحسب ما أورده المحقّق الخراسانى فى حاشيته على «الفرائد».

قال المحقق الحائري: في معرض مناقشته لجريان أصاله الحقيقه لإثبات حجيه ظهور الكلمات والجمل:

(إن اعتبار الظهور الثابت للكلام، وإن شك في احتفاهه بالقربينه، ممّا لا إشكال فيه في الجملة، كما تأتي الإشارة إليه، وأمّا كون ذلك من جهة الاعتماد على أصاله الحقيقه كى لا يرفع اليد عنها، حتّى في صورته وجود ما يصلح للقرينه، فغير معلوم، وإن كان قد يُدعى أنّ بناء العقلاء على الجرى على ما يقتضيه طبع الأشياء ما داموا شاكين في ثبوت ما أخرجها من طبيعه الأوليه، ومن ذلك بنائهم على صحه الأشياء عند شكهم في الصحه والفساد؛ لأن مقتضى طبع كلّ شيء أن يوجد صحيحاً، والفساد يجىء من قبل أمر خارج عنه، ولعلّ من هذا القبيل القاعده المسلّمه عندهم: «كلّ دم يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض» فإن مقتضى طبع المرأه أن يكون الدم الخارج منها دم حيض، وغيره خارج عن مقتضى الطبع.

وعلى هذا نقول: إنّ مقتضى طبع اللفظ الموضوع أن يشمل في معناه الموضوع له، لأنّ الحكمه في الوضع تمكّن الناس من أداء مراداتهم بتوسط الألفاظ، فاستعماله في غيره إنّما جاء من قبل الأمر الخارج عن مقتضى الطبع.

لكن الإنصاف أنّ هذا البناء من العقلاء إنّما يسلم في موردٍ لم يُحرز فيه كثره الوقوع على خلاف الطبع، واستعمال الألفاظ في معانيها المجازيه، إن لم نقل بكونه أكثر من استعمالها في المعاني الحقيقيه بمراتب، فلا أقلّ من التساوى، فلم يبق الطبع الأولى بحيث يصحّ الاعتماد عليه .

وكيف كان، فالمتيقّن من الحجيه هو الظهور المنعقد للكلام خالياً عمّا يصلح لأن يكون صارفاً، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ثم قد أورد رحمه الله على كلام المحقق الخراساني في ذيل هذه الصفحه، بعد نقل خلاصه كلام الخراساني ردّاً على الشيخ قدس سره بقوله:

(وحاصل الدفع: أنه في الشقّ الأوّل (١) إن بنينا على أنّ اللفظ تمام الموضوع للحجّيه، فالمرجع فيه أصاله الحقيقه أو الظهور، حسب اختلاف المثالين المتقدمين (ومقصوده من المثالين هما: زيد أسد، وزيد أسد يرمى).

وإن بنينا على أنه بعض الموضوع، والبعض الآخر خلوه عن القرينه، فلا بدّ أولاً من الرجوع إلى أصاله عدم القرينه، وتشخيص حال اللفظ بسببها، ثم الرجوع بعد ذلك إلى أصاله الحقيقه أو الظهور لدفع الشكّ الآخر.

وحيث أنّ الظاهر هو الثاني بدليل سرايه الإجمال من القرينه المتّصله دون المنفصله، صحّ الإرجاع المذكور، بل لو قيل بإرجاع الكلّ إلى أصاله الظهور صحّ أيضاً، بملاحظه أنّ مرجع أصاله عدم القرينه إلى كون عدمها ظاهراً متّبعاً عند العقلاء (٢).

أقول: ولعلّ هذا هو الذي حدا بالمحقق الخميني قدس سره إلى أن يلتزم في دوره السابقه من درسه إلى إرجاع الأصول كلّها إلى أصاله الظهور، ولكن برغم ذلك اعترف رحمه الله بأنّه بعد الدقه والتأمّل قد صرفت عن القول بذلك، والتزمت بأنّ كون كلّ واحد من الأصول هي أصل برأسه عند العقلاء.

والتحقيق: نحن نقول تبعاً لما اختاره رحمه الله بأنّ عدم الإرجاع هو الأقوى؛ لأنّ

١- المراد من الشقّ الأوّل في كلامه هو ما لو كان الشكّ من جهه احتمال أنه كانت مع الكلام قرينه فسقطت في البين.

٢- درر الفوائد: ج ٢ / ٣٦١.

ما ذكره المحقق الحائري رحمه الله لا يخلو عن تأمل، لوضوح أنّ عدم القرينه لا يمكن أن نعدّه قيداً لبيان إرادته المتكلم؛ لأنّ العدم بما هو عدمٌ لا يصحّ جعله قيداً للظهور والحقيقه، بل الذى يصحّ أن يُقال هنا هو أنّ وجود القرينه يكون دخيلاً فى كونه طريقاً لإرادته المعنى غير الظاهر.

وبعبارة أخرى: إرادته الظهور الحقيقى لا- يحتاج إلى عدم القرينه ، بل إرادته المعنى الذى لم يكن ظاهراً هو المحتاج إلى وجود القرينه ، وكم فرق بين هذين الأمرين.

والذى يؤيد ما قلناه، ملاحظه حال صدور اللفظ لمن لم يكن من عادته استعمال اللفظ فى غير معناه، ففى مثل ذلك يقطع المحقق الحائري رحمه الله بكون اللفظ بنفسه طريقاً إلى الظهور وبيان الحقيقه، فلو كان نفس عدم القرينه من القيود للظهور ذاتاً لاستلزام أن لا- يتغير فى مثل هذا المورد، ولكن مدّعانا يصحّ حتى فى مثل هذا الفرض، بمعنى أنّه لو أراد إفهام غير معنى الظاهر، احتاج إلى وجود القرينه حتى لمثل ما لم تكن من عادته المتكلم استعمال اللفظ فى غير معناه الحقيقى.

نعم، يصحّ أن يُدعى بأنّ أصاله الحقيقه والظهور تحصلان من عدّه أصول منفيّه عند العقلاء، وهى أصاله عدم الغفله، وأصاله عدم الخلاف، وأصاله عدم خفاء القرينه وغيرها من الأصول المتصوّره، بحسب اختلاف الموارد التى نحتاج فيها إلى الأصل المنفى، لكن هذا ليس بمعنى كون أصاله الحقيقه راجعه إلى تلك الأصول، هذا هو الإشكال لكلامه فى المتن.

وأيضاً: يرد على كلامه رحمه الله فى «الحاشيه»، حيث جعل حاصل الدفع فى الشقّ الأوّل هو الشكّ لاحتمال خفاء القرينه وسقوطها على تقدير كون اللفظ هو

بعض الموضوع، وخلو البعض الآخر عن القرينه، بأنه لابدّ أولاً من الرجوع إلى أصله عدم القرينه، وتشخيص حال اللفظ بسببها، ثم الرجوع بعد ذلك إلى أصله الحقيقي أو الظهور لدفع الشكّ الآخر.

والجواب: إنّنا نقول - بعد فرض التسليم - إنّ ذلك يصحّ في خصوص الصوره الثالثه من الصور المذكوره في كلام المحقّق الخراساني، أى فيما إذا كان له الشكّ في كلّ من الموردین من احتمال خفاء القرينه بنفسها أو احتمال الإخفاء عمداً، حيث يصحّ حينئذٍ القول بأنّ أصله عدم القرينه يدفع الشكّ الأوّل، وأصله الحقيقي يدفع الشكّ الآخر.

وأما لو لم يكن له شكّ إلاّ في الثانى فقط، وهو احتمال الإخفاء عمداً، فحينئذٍ لا معنى لدعوى جريان أصله عدم القرينه، للقطع بعدم وجودها، ولا شكّ له من هذه الناحيه، فلا مورد هنا لأصلٍ إلاّ جريان أصله الحقيقي والظهور، فيستكشف من ذلك تفاوت هذين الأصلين كما ادّعاه صاحب «الكفايه».

هذا فضلاً عن أنّ نفس كلامه في تلك الصوره أيضاً يرشدنا إلى تعدّد هذين الأصلين، وأنّ أحد الأصلين يختصّ بالشكّ في الاختفاء، والآخر للشكّ في الإخفاء، مع أنّ الشكّ بنفسه من العوارض التى تعرض للإنسان قد يتعدّد باعتبار تعدّد متعلّقه، وقد يتحدّ أى يكون من ناحيه دون أخرى، وليس الأمر فيهما بحيث يكون الشكّ الحاصل فى أحدهما ملازماً لحصول الشكّ فى الآخر.

والحاصل: نلتزم فى المقام بمقاله سيدنا الأستاذ فى تهذيبه حيث يقول:

(إنّ الكلام الصادر من المتكلّم إذا شكّ فى حجّيته، فإن كان منشأ الشكّ احتمال عدم كونه بصدد التفهيم، وأنّ التخاطب لأجل أغراضٍ آخر من الممارسه

والتمرين، فقد عرفت أنّ الأصل العقلائي على خلافه، وإن كان مبدأ الشكّ احتمال استعمال اللفظ في غير ما وضع له غلطاً من غير مصحح، فالأصل العقلائي على خلافه.

وإن كان الشكّ لأجل احتمال استعمال المتكلم كلامه في المعنى المجازي على الوجه الصحيح:

فإن قلنا: إنّ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له ابتداءً، كما هو المشهور، فأصالة الحقيقة هو المتبع.

وإن قلنا: على ما هو التحقيق بأنّ المجاز استعمال اللفظ في ما وضع له للتجاوز إلى المعنى الجدّي، كما مرّ تحقيقه، فالمتبع هو تطابق الإرادة الاستعماليّة مع الإرادة الجدّيّة.

وإن كان الشكّ لأجل احتمال أنّ المتكلم يخرج بعض الموارد الذي ليس مراداً جدياً ببيان آخر، كالتخصيص والتقييد بالمفصل، فمرجه إلى مخالفه الإرادة الاستعماليّة مع الإرادة الجدّيّة، على ما هو الحقّ من أنّ العام بعد التخصيص حقيقة أيضاً، فقد عرفت أنّ أصالة التطابق مبني الإرادتين محكمه أيضاً.

وأما المنقول بالواسطة، فإنّ المبدء للشكّ لو كان احتمال التعمّد بحذف القرينه، فعداله الراوي ووثاقته دافعه لذلك .

وإن كان لأجل احتمال السهو والنسيان والاشتباه والخطأ، فكلّ ذلك منفيّه بالأصول العقلائيّة، فما هو الحجّه هو الظهور، لكن مبني الحجّيه الأصول الآخر كما تقدّم ذكرها.

وأما أصالة الظهور، فليست أصلاً معوّلاً، بل إضافه الأصل إلى الظهور لا

يرجع إلى محصل، إلا أن يُراد بعض ما تقدّم، انتهى كلامه (١).

أقول: ولقد أجاد رحمه الله فيما أفاد، وذلك نقلنا نصّ كلامه بطوله، لأنّه مختارنا في أصاله الحقيقه.

هذا كلّه تمام الكلام في المورد الأوّل .

البحث عن حيثيات اعتبار أصاله الظهور

البحث عن حيثيات اعتبار أصاله الظهور

وأما الكلام فى المورد الثانى:

ويدور البحث فيه حول بيان كيفيه اعتبار أصاله الظهور، والبحث فيه يقع فى أمور ثلاثه:

الأمر الأول: فى أنّ قولنا الظهور حجّه، هل هو حجّه مطلقاً ولو لم يفد الظنّ بالوفاق، بل حتّى لو أفاد الظنّ بخلافه؟

أو أنّ حجّيته متقيده بإفاده الظنّ بالوفاق؟

أو أنّها مقيده بعدم وجود الظنّ بالخلاف فقط؟ وجوه وأقوال:

القول الأول: ما يظهر من كلام الشيخ رحمه الله فى فرائده (١) من أنّ بعض متأخري المتأخريين قد التزم بالاحتمال الأول والثانى، حيث يقول:

(نعم، ربما يجرى على لسان بعض متأخري المتأخريين من المعاصرين عدم الدليل على حجّيه الظواهر، إذا لم يفد الظنّ، أو إذا حصل الظنّ الغير المعبر على خلافها).

والظاهر أنّ المراد من البعض هو الفاضل النراقى أو الكلbasى حيث لم يعثر على مذهبهما فى كتابهما، بل سمع التزامهما بذلك .

القول الثانى: هو التفصيل بين قبول القول الأول فى مقام عمل العقلاء بعضهم بكلام بعضهم الآخر فى الأمور الراجعه إلى مصالحهم التجاريه ومعاشهم حيث لا يعملون على طبق الظواهر، ما لم يحصل لهم منه الظنّ بالمراد والوفاق، بل الوثوق

والاطمئنان، فضلاً عمّا إذا كان الظنّ على الخلاف، إلّا- أن يكون المعنى الظاهر من الأمور المهمّة فيقولون به رجاءً واحتياطاً، لكنّه غير مربوط بما نحن بصدده.

هذا بخلاف الكلام الصادر من المولى إلى العبد في مرّحه امثال التكليف الصادره، فإنّ الظهور هنا حجّه، ولا يصحّ الاعتذار عن مخالفته بمجرّد عدم إفادتها الظنّ بالمراد، أو بوجود الظنّ غير المعّتبّر على الخلاف، وقد صرّح بهذا التفصيل صاحب «عنايه الأصول» .

القول الثالث: هو التفصيل فيما بين من قصد إفهامه، حيث يكون حجّيه الظهور مشروطاً بعدم حصول الظنّ بالخلاف، سواء حصل الظنّ الشخصى على طبق الظاهر أم لا، وبين من لم يُقصد إفهامه المشروط بحصول الظنّ الشخصى بالمراد، وإلّا لا يكون حجّه، فضلاً عمّا لو كان الظنّ على خلافه، هذا وقد التزم بهذا التفصيل الشيخ رحمت الله الفشاركى فى «حاشيه الرسائل».

القول الرابع: هو التفصيل فى الجملة وهو الذى التزم به المحقّق الخوئى صاحب «مصباح الأصول» حيث ذهب إلى (حجّيه الظهور مطلقاً، إلّا- إذا كان المطلوب تحصيل الواقع، كما إذا احتمل إرادته خلاف الظاهر فى كلام الطبيب، فإنّهم لا يعملون به إلّا إذا جعل لهم الاطمئنان بالواقع، لكنّه خارج عن مورد الكلام، لأنّ المطلوب هنا كان فى الخروج عن عهده التكليف وتحصيل الأمن من العقاب، وفى مثله كان الظهور حجّه عند العقلاء من دون تقيّد بخصوصيّة الظنّ بالوفاق، بل حتّى مع الظنّ بالخلاف، فيكون حجّه مطلقاً)^(١).

أقول: لكن الإنصاف هو القول بحجّيه الظهور مطلقاً؛ أى سواء حصل منه

الظنّ الشخصى أو النوعى بالمراد أم لا، وسواءً حصل له الظنّ بالخلاف إذا كان غير معتبر أم لا، وسواءً كان المقصود هو تحصيل المطلوب فى الواقع، أو كان المقصود هو الخروج عن عهده التكليف، وسواءً كان ذلك بالنسبة إلى عمل العقلاء لكلام بعضهم مع بعض، أو كان الامتثال عن التكاليف الصادره عن المولى، وبلا فرق فيه بين كون الكلام الذى له ظهورٌ صدر فى حقّ من قصد إفهامه أو لم يكن كذلك، بل لوحظ إلى من لم يقصد إفهامه.

والدليل على ذلك: هو بناء العقلاء على العمل بظواهر الكلام فى جميع هذه الموارد، وترتيب الآثار على ظاهره، بحيث لو أخذ العبد أو من يتمسك به بالاحتجاج بأنك لماذا عملت بذلك؟ يقول: بأنّ ظاهر كلامه يفيد ذلك، ولا يقال باحتمال أنّه كان فى مقام الخروج عن عهده التكليف، أو كان لتحصيل المطلوب فى الواقع، أو غير ذلك من الجهات، بلا فرق فيه بين كون الكلام إنشائياً أو إخبارياً، وبين من قصد إفهامه أو لم يكن.

مضافاً إلى أنّه لو لم يكن الظاهر حجّه، ما لم يفد الظنّ الفعلى بالمراد، للزم سدّ باب التعارض فى الأخبار بالمره، وإلغاء مبحث التعادل والترجيح من الأصول رأساً، لاستحاله الظنّ بالمتنافيين، كى ينتهى الأمر إلى القول بالترجيح أو التخيير، لأنّه إمّا أن لا يفيد واحداً منهما الظنّ بالمراد، وإمّا أن يفيد أحدهما دون الآخر، وعلى التقديرين، لا ينتهى الأمر فيهما إلى التعارض، لانتفاء ملاك الحجّيه فيهما فيالأوّل، وكونه من باب تعارض الحجّيه واللاّ حجّه فيالثانى، فيدور الأمر بين الوجهين الأخيرين، والمتعين منهما هو الأخير، لقيام السيره على الأخذ بالظواهر والعمل بها مطلقاً، حتّى فى صورته قيام الظنّ الفعلى على الخلاف، على نحو غيره

من الأمارات التي حجبتها باعتبار الظنّ النوعي الذي لا ينافيه الظنّ بالخلاف.

نعم، قد يعتبر عند قوم في حاله خاصه من إرادته غير ظاهر كلامه، بحيث لو وقع الكلام في يد غيرهم لما فهموا منه إلا ظاهر كلامه، هذا كما قد يتفق في الكلمات المستعمله للعسكر في حال المعركة والحرب، أو في الحالات الطارئه حيث تستعمل الشرطه وقوات الأمن كلمه السرّ، والتي لا يقصد منها ظاهرها، بل لا يفهمها إلا من أخبر بذلك، وهو أمرٌ خارج عن مورد البحث عند من عنون هذه المسأله.

وعليه، فالمسأله واضحه عندنا، ومختارنا متفق مع ما التزم به الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني والعراقي والحائري والخميني والحكيم قدس سرهم .

وبالجملة: لو التزمنا بذلك فلا إشكال في الحكم من جهة بناء العقلاء وسيرتهم على حجيه الظواهر مطلقاً كما عرفت ولا مجال للشكّ فيه، وأما لو لم نقل بالظهور والوضوح، وشككنا في حجيه ظواهر الكلام، بواسطة أحد الاحتمالات المذكوره آنفاً، فقد يقال بأنّ من اللازم الاقتصار على صورته عدم قيام الظنّ الفعلي على الخلاف، لكونه القدر المتيقن من السيره وبناء العقلاء، هذا كما عن المحقق العراقي في نهايته(١).

ولكن يرد عليه: بأنّ دليل السيره حيث كان دليلاً لبيئاً، ولا إطلاق له لعدم وجود لفظ له، فلا سبيل إلا أن يؤخذ بالقدر المتيقن منه، وما ذكره رحمه الله لا يعدّ القدر المتيقن من الدليل، بل القدر المتيقن منه هو القول بحجيه الظهور لما يفيد الظنّ بالوفاق، سواءً أكان لمن قصد إفهامه أم لا، فلازم ذلك هو عدم حجيه الكلام

الصادر ما لم يفد الظن بالمراد، سواء كان له الظن بالخلاف - فهو مسلّم - أو لم يكن، كما أنّ المراد من الظن أيضاً هو الشخصى منه لا النوعى؛ لأنه أضيق من الآخر، ولكن تمام ذلك تعدّ قضايا تعليقه لا اعتبار بها، لما عرفت من قيام أصل عقلاى فى جميع هذه الموارد.

بيان حجّيه الظهور لغير من قصد إفهامه

بيان حجّيه الظهور لغير من قصد إفهامه

الأمر الثاني : ويدور البحث فيه عن حجّيه الظهورات الصادره لغير من قصد إفهامهم.

أقول: إذا عرفت حجّيه ظهور الكلام بصوره الإطلاق من جهه إفاده الظنّ وعدمه، ومن جهه وجود الظنّ بالخلاف وعدمه، يصل الدور إلى البحث عن أنّه هل تختصّ هذه الحجّيه لخصوص من قصد إفهامه من المخاطبين؟

أو تكون حجّه مطلقاً حتّى ولو لم يكن المخاطب مقصوداً للتفهيم، بل حتّى لو قصد عدم إفهامه فضلاً عمّا لو لم يقصد ذلك؟

فقد يظهر من المحقّق القمّي صاحب «القوانين» قدس سره التفصيل بين من قصد إفهامه فيكون الظهور حجّه، وبين من لم يقصد فلا يكون حجّه، وأجود من بيّن كلامه ودليله هو المحقّق النائيني في فوائده، حيث قال:

(وحاصل ما أفاده في وجه ذلك هو أنّه :

تارة: يكون الغرض من الكلام إفهام كلّ من ينظر إليه، أو يطرق سمعه، من دون أن يقصد من الكلام إفهام شخص خاص، كما هو الشأن في كتب التأليف والتصنيف والإسناد والسجّلات الراجعه إلى الوصايا والأقارير والأوقاف وغير ذلك، ممّا يكون المقصود نفس مفاد الكلام من دون أن يُخاطب به شخص خاص.

ولإشكال فياعتبار الظواهر فيمثل ذلك، وعليه جرت طريقه العرف والعقلاء.

وأخرى: يكون الغرض من الكلام إفهام شخص خاص كما لو كان الكلام في مقام الجواب عن سؤال سائل خاص، فللسائل الأخذ بظاهر الجواب دون غيره،

أما السائل فلأنّ الاحتمال الذى يحتمله فى مقام التخاطب، ليس إلاّ احتمال غفله المتكلم عن نصب قرينه المراد، وهذا الاحتمال منفى بالأصل، وليس فى البين احتمال آخر يحتمله المخاطب.

وأما غير المخاطب، فلا ينحصر الاحتمال فيه باحتمال الغفله، بل فى البين احتمال آخر، وهو احتمال أن تكون بين السائل والمجيب قرينه حالته أو مقالته سابقه الذكّر أو لاحقته الذكّر، معهوده بين المتكلم والمخاطب، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الوثوق بأنّ ظاهر الكلام هو المراد، بل قد لا يحصل الظنّ بالمراد، خصوصاً بالنسبة إلى المتكلم الذى دأبه الاعتماد على القرائن المنفصلة من الكلام، وغالب الروايات التى بأيدينا تكون من هذا القبيل؛ لأنّها وردت أجوبه عن أسئله لأشخاص خاصه، فلا يجوز الاعتماد على ظواهرها، خصوصاً مع أنّ من عادة الشارع الاعتماد على القرائن المنفصلة، كما يظهر للمتتبع فى الأخبار، فعلى هذا ينبغى أن تكون حججه الأخبار المودعه فى الكتب من صغريات حججه الظنّ المطلق بمعونه مقدمات الانسداد) انتهى كلامه (١).

أقول: بل قد يؤيد كلامه لهذا التفصيل ما قرره الشيخ الأنصارى فى «فوائد الأصول» بما يرجع حاصله إلى :

(أنّ عدم حججه ظاهر الكلام لغير من قصد إفهامه، يعود إلى أمرين:

أحدهما من جهة منع الكبرى، والآخر إلى منع الصغرى.

فأما الأول: فلأنّ منشأ حججه الظواهر ليس إلاّ- أصاله عدم الغفله، إذ بعد كون المتكلم فى مقام البيان، كان احتمال الخلاف مستنداً إلى احتمال غفلته

عن نصب القرينه ، أو احتمال غفله السامع عن الالتفات إليها ، وكلاهما منفيان بالأصل العقلاني.

وأما احتمال تعمد المتكلم في عدم نصب القرينه، فهو مفروض العدم، لكونه في حدود البيان ومقامه، فانحصر الوجه في احتمال الخلاف من قصد إفهامه إلى احتمال الغفله في حق المتكلم والمخاطب، وكلاهما منفيان.

هذا بخلاف غير من قصد، لأن احتمال الخلاف في حقه ليس منحصرًا فيهما، بل يحتمل اتكال المتكلم في ذلك على قرينه منفصله، أو قرينه حالته كانت معهوده بينها، وقد خفيت في حق من لم يقصد، فلا تجديه حينئذ أصاله عدم الغفله، ولا يجوز له التمسك بالظواهر.

مضافاً إلى أنه لو سلمنا جريان أصاله الظهور، ولو لم يكن احتمال إرادته خلاف الظاهر مستنداً إلى احتمال الغفله، إنما يجرى هذا الأصل فيما إذا لم يعلم أن عادة المتكلم قد جرى على الاتكال على القرائن الكذائيه من الانفصال وغيره.

ومن الواضح أن الأئمة عليهم السلام كثيراً ما كانوا يعتمدون على القرائن المنفصله، إذ قد يؤخرون البيان عن وقت الخطاب، بل عن وقت الحاجه تارة لمصلحه مقتضيه لذلك، فكيف يمكن الأخذ بظاهر كلامهم عليهم السلام بغير المشافهين المقصودين بالإفهام.

وأما الوجه الثاني: الراجع إلى منع الصغرى، وهو أن الأخبار لم تصل إلينا كما صدرت عنهم عليهم السلام ، بل وصلت إلينا مقطعه، ونحتمل وجود قرينه على خلاف ما نفهمه من الكلام، وقد خفيت علينا من جهه التقطيع، فلم ينعقد للكلام ظهور مع هذا الاحتمال، وليس المقام من باب احتمال وجود القرينه ليدفع بأصاله عدمها، بل من باب احتمال قرينه الموجود، وفي مثله لا تجرى أصاله عدم القرينه، فلا ظهور

للكلام بالنسبه إلى من لم يكن مقصوداً بالإفهام)، هذا ملخص كلامه.

ويرد على كلام المحقق القمي أولاً: بأن احتمال الغفله لكل من المتكلم والسامع كما هو منفي بالأصل عند العقلاء، كذلك احتمال وجود قرينه خفيته حاليه أو مقالته سابقه أو لاحقه صارفه عن معنى ظاهر كلامه أيضاً تكون منفيته بالأصل عند العقلاء، إذ احتمال وجود قرينه ولو لاحقه لا يكون مختصاً لمن قصد إفهامه، إن سلّمنا الاختصاص في السابقه المعهوده أو الحاليه المقارنه، فكما ينفي بالأصل للآحقه في من لم يقصد، هكذا ينفي بالأصل لغيرها من أضرابها.

نعم، في مثل من كان عاداته الاتكال على القرائن المنفصله، لا- يبعد الالتزام بوجود الفحص، كما يجب الفحص في أصل الدليل، فإذا فحص الفاحص ولم يجد شيئاً فيكون الظهور حينئذ حجه عند العرف والعقلاء، وقابلاً للاحتجاج به في مقام المرافعه والاحتجاج، كما كان لمن قصد إفهامه أيضاً كذلك، إذ احتمال وجود القرائن على حسب عاداته، فلا بد من الفحص.

وثانياً: إننا لا- نسلّم كون وضع الأخبار والروايات، بل الآيات من قبيل أن كون المخاطبين هم المقصودون بالتفهم والتفاهم، بل حكمها حكم كتب التأليف والتصنيف، لأننا نعلم بأن الأئمه عليهم السلام كانوا في صدد بيان الأحكام لجميع الناس إلى يوم القيامة، كما يشير إلى ذلك بعض الآيات الشريفه مثل قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» (١)، وما ورد في الحديث بأن: «حلالٌ محمدٌ صلى الله عليه وآله حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة». وأمثال هذه

التعبير في الأخبار كثيرة، حيث نستكشف من جميعها أنّ تلك الأخبار الملقاه إلى الرواه لا تكون مُلقاه إليهم بالخصوص ليعملوا بها دون غيرهم من غير المخاطبين، فيصير حكم غير المخاطبين في المجلس حكم من قُصِدَ إفهامه من جهة حجّيه الظهور بواسطة إجراء الأصول العقلائيه.

وثالثاً: لو سلّمنا كون المشافهين مقصودين بالإفهام دون غيرهم، ولكن نقول إذا أصبح الراوى مخاطباً بكلام الإمام عليه السلام، وكان الظاهر له حجّيه بواسطة الأصول الجارويه، ثمّ نقل الراوى هذا الكلام لمن بعده، فظاهر كلامه المنقول عن الحجّيه حجّيه لمخاطبه الذى لم يكن الخطاب الأوّل موجّهاً إليه، والحجّيه ثابتة لهم أيضاً بنفس تلك الأصول، وهكذا لمن بعده من سلسله الرواه إلى أن وصل إلينا، فيكون الظاهر حجّيه لنا أيضاً لجريان الأصول المذكوره فيه كما لا يخفى.

ورابعاً: أمّا ما قيل عن سقوط حجّيه الكلام من جهة تقطيع الأخبار، فإنّه قد صدر عمّن كان من أهل الحديث والروايه وخريّت هذا الفنّ كالكلينى والشيخ الطوسى والحزّ العاملى الذين يُعدّون من أهل العداله والتقوى، وأهل فقه وفقاهه، فالتقطيع لا يكون إلّا- بلحاظ تناسب المطالب فى الروايات للأبواب، إذ بعض المسائل الواقعه فى سؤال الرواه مرّكبه من عدّه أمور غير مربوطه بعضها مع بعض، كما هو المتعارف فى زماننا هذا من الاستفتاءات.

وخامساً: لو أغمضنا عمّا ذكرنا، فغايتته وجوب الفحص عن جميع الأبواب، أو الرجوع إلى مصادر الروايه قبل تقطيعها، لنقف على ظاهر الكلام، فيكون حجّيه حينئذٍ إن لم يجد شيئاً مخالفاً لظاهره.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرناه أنّ ظاهر الكلام حجّه مطلقاً، لمن قُصِدَ إفهامه أو لم يُقصد، والله العالم.

هذا تمام الكلام فى الأمر الثانى .

مبحث الظن وأحكامه

ص: ٣٨٢

صفحه بيضاء

البحث في حجّيه ظواهر الكتاب

البحث في حجّيه ظواهر الكتاب

وهو الأمر الثالث من الأمور التي أردنا ذكرها في حجّيه الظواهر، وكانت مستثناه من الأصل الذي أُسِّس في باب الشكّ في الحجّيه .

فنقول ومن الله الاستعانه: ذهب بعض أصحابنا - وهم الاخباريون - إلى عدم حجّيه ظواهر الكتاب، وما ذكروه من المنع يكون على ضربين:

تارة: بالمنع عن الصغرى، وهو أصل انعقاد الظهور.

وأخرى: بالمنع عن الكبرى، أى بعد التسليم والفراغ عن وجود الظهور، التزموا بعدم حجّيته .

استدلّ للأول بوجوه:

الوجه الأوّل: بأنّ ألفاظ القرآن ليست من قبيل سائر الألفاظ، حتّى يكون لها ظهور، بل هي بمثابة رموزٍ بين الخالق سبحانه وتعالى وبين من خاطب به، أو بينه تعالى وبين من كان من أهل بيته كالأئمة المعصومين عليهم السلام ، كما يشهد لذلك ما ورد في الأحاديث من ردع أبي حنيفة وقتاده بن دعامة عن الفتوى به، مثل ما رواه الصدوق بإسناده عن شبيب بن أنس ، عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ، في حديث:

«إنّ أبا عبد الله عليه السلام قال لأبي حنيفة: أنتَ فقيه أهل العراق؟ قال: نعم!

قال: فبِمَ تُفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنّه نبيّه صلى الله عليه وآله .

قال: يا أبا حنيفة! تعرف كتاب الله حقّ معرفته، وتعرف الناسخ والمنسوخ؟

قال: نعم.

قال: يا أبا حنيفة لقد ادّعت علماً، ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ولا هو إلا عند الخاص من ذريه نبينا صلى الله عليه وآله، وما ورثك الله من كتابه حرفاً. الحديث» (١).

ومثل ما رواه الشيخ بإسناده عن زيد الشحام، قال:

«دخل قتاده بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام، فقال: يا قتاده أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون.

فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنك تُفسر القرآن؟ فقال له قتاده: نعم.

فقال له أبو جعفر عليه السلام: فإن كنت تُفسره بعلم فأنت أنت، وأنا أسألك...

إلى أن قال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتاده، إن كنت إنما فسرت القرآن من تلقاء نفسك هلكت وأهلك، ويحك يا قتاده إنما يعرف القرآن من خوطب به» (٢).

فإن خطاب الإمام عليه السلام لأبي حنيفة: «تعرف القرآن حق معرفته»، وكذلك قوله عليه السلام: «فما يعرف القرآن إلا من خوطب به»، يدلان على ما ادّعيناه من أن القرآن مشتمل على ألفاظ كالرمز ليس لها ظهور حتى يؤخذ به، هذا.

لكنه مخدوش أولاً: بأنه لو كان القرآن كذلك، بحيث لا يمكن الاستفادة منه، والإنذار والتبشير به والتدبر فيه، فلائى وجه عد القرآن منذراً وذكرًا للناس! مع ما ورد في الآيات من أنه بيان للناس وأنه نزل لكى يرشد الخلق إلى الحق معجزاً على نحو يعجز العرب عن إتيان مثله، بل قد تحداهم عن إتيان ما يماثل آياتها فى

١- الوسائل: ج ١٨ الباب ٥ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٧.

٢- الوسائل: ج ١٨ / الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٥.

قوله تعالى: «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْأَنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (١).

بل فى بعض الآيات إشاره إلى أنه تعالى سهل آياته وجعلها ميسرة للذكر بحيث يفهمها عامه الناس فيما لو كانوا عارفين بكلام العرب ولو فى الجملة، كما فى قوله تعالى: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» (٢)، ومثل ذلك فى القرآن كثير، ولذلك لا مجال لفرض آياته عباره عن مجموعه من الرموز والإشارات المبهمة التى لا ظهور لها ولا يمكن إدراكها!

وثانياً: بأن ما ثبت من نهيمهم عليهم السلام لأبى حنيفة وقتاده وأضرابهما من التفسير والأخذ من القرآن، وبينهم أن العرفان كان مخصوصاً للأئمة عليهم السلام، صحيح باعتبار دعوى الفهم لجميع ما وقع فى القرآن من معرفه ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وعمومه وخصوصه، وظاهره وباطنه، وتأويله وتفسيره، وأنه نزل بليلاً أو نهار، فى سهل أو جبل، أو غير ذلك من الخصوصيات التى يختص علمها بعد النبى صلى الله عليه وآله بأمر المؤمنين والأئمة المعصومين عليهم السلام من ولده، ولذلك سأله الإمام عليه السلام سؤال مستنكر بقوله: «أتعرف القرآن حق معرفته؟»؛ يعنى أن العرفان فى الجملة غير مفيدة، إلا من خلال الاستعانه بمن نزلت عليه آياته وهم أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين.

وثالثاً: إن دعوى عجز الناس عن فهم آياته تناقض أمرهم عليهم السلام بالرجوع إلى كتاب الله فى استخراج الحكم من آياته، بل ورد فى بعض الأخبار التعبير عنه

١- سورة الإسراء ١٧: الآية ٨٨ .

٢- سورة القمر: الآية ١٧ .

بالعرفان مثل ما فى روايه عبد الأعلى مولى آل سام فى حكم من عثر فوق ظفروه، فجعل على إصبغه مراره، قال عليه السلام :

«إِنَّ هَذَا وَأَشْبَاهَهُ يُعْرَفُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»».

وأيضاً ما ورد فى سؤال زراره عن الإمام عليه السلام : «بماذا علمت أن المسح ببعض الرأس؟ قال: لمكان الباء» الوارده فيقوله تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ».

وأيضاً صححه دعواهم تناقض إرجاعهم عليهم السلام الرواه فى باب تعارض الخبرين إلى كتاب الله، كما فى الخبر المشهور أنه قال عليه السلام : «خُذْ مَا وافق كتاب الله واترك ما خالفه»، أو ما ورد فى باب الشروط من الأمر بترك الشروط المخالفه لكتاب الله تعالى، فلولا وجود ظاهر لكلام الله فى القرآن، أو لو لم يكن حججه، لما كان للإحاله إليه وجه كما لا يخفى.

فإن قلت: إن الظاهر من قوله عليه السلام فى مقام الاعتراض على أبى حنيفه: «تعرف كتاب الله حق معرفته.. إلى آخره»، أن المفتى بظواهر القرآن يجب أن يعرف القرآن حق معرفته، وإلا لا يجوز له الفتوى بها، ونحن غير عارفين به حق معرفته، فلا يجوز لنا الرجوع إليه .

قلت: ليس فى الخبر ما يمنع عن العمل بظواهره مطلقاً فى مقام الإفتاء، بل المتيقن من مدلوله النكير على من اكتفى فى مدارك فتاواه بالقرآن فقط، وأعرض عن المراجعه إلى الأخبار والآثار الصادره عن الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم كما هو ديدن أبى حنيفه وقتاده وأضرابهما، فإنه لا يجوز لهم ذلك، لعدم وقوفهم على حقيقه القرآن، إذ لا يكون العلم بذلك عند أحد إلا أهل البيت عليهم السلام ،

وليس فى استنكاره المذكور النهى عن مثل من يريد الرجوع فى تفسيره وفهم معنى آياته، إلى أهل البيت عليهم السلام . وبعبارة أخرى يرجع لفهم القرآن إلى الاتكاء بكلماتهم فى تفسيره وتوضيح المراد منه، فإن وجد ما يفيد فى استنباط الحكم اعتمد عليه وعمل به وأفتى به، وإلا عُدَّت الآيه من المتشابهات التى لا يجوز التعويل عليها والعمل بها ، بل يجب أن يفوض العلم بها إلى أهله وهم الراسخون فى العلم.

قد يُقال: بأن هذا الجواب يصحّ على مبنى الشيخ الأنصارى حيث التزم بأن أصله عدم القرينه يكون أصلاً تعبدياً، باعتبار أن هذا الخير يدلّ على أن المقصود بالأفهام هم الأئمة عليهم السلام دون غيرهم، فيتمسكك غيرهم بتلك الخطابات مع احتمال كون القرينه موجوده فى البين ولم تصل إلينا عمداً لمصلحه فى إخفائها أو اختفت عنا لظلم الظلمه، مبنى على جريان هذا الأصل .

وأما على فرض مسلك من استشكل فى هذا الأصل، كالمحقق الحائرى رحمه الله كما مرّ سابقاً، فلا يصحّ الحكم بجواز الأخذ بظاهر القرآن، مع قيام مثل هذا الاحتمال.

ولكنه مندفع أولاً: مضافاً إلى ما قد عرفت منا من جواز إجراء أصله عدم القرينه - كالشيخ الأنصارى قدس سره - والحكم بأن التمسك بظاهر القرآن بواسطه الرجوع إلى أخبار أهل البيت عليهم السلام لا يكون خارجاً عن حدود الأخذ بظاهر الكلام لمن قصد إفهامه، فكأنهم بينوا لنا بأن المقصود من الآيه هو هذا المعنى مثلاً.

وثانياً: يمكن التثبت من الجواز بالخبر المتواتر الوارد بين العامه والخاصه، والمروى عن النبى صلى الله عليه وآله والمعروف بحديث الثقلين؛ من أنه حينما دنت وفاته،

قال صلى الله عليه وآله: «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض» (١).

بتقريب: أن يُقال إن المقصود ليس التمسك بهما منضمين، فإن فتوى المعصوم وإن لم تنفك عن مدلول القرآن، لكن لما كان استفادته منه غير ممكنة في حَقنا، لا يصدق التمسك بالنسبه إلينا، بل المتمسك لنا منحصر في قول العترة، فإذا ثبت أن المراد من التمسك بالعترة هو على وجه استقلال، ثبت ذلك في الكتاب أيضاً بوحده السياق.

أقول: لكن لا يخلو هذا من مناقشه؛ لأنه إذا فرضنا عدم إمكان أن نستفيد من الكتاب مستقلاً كما صرح قبله، فلا أثر حينئذ لإثبات إمكان التمسك بالكتاب مستقلاً، وعليه فالأحسن أن يُقال:

إن المراد من التمسك بهما هو الأعم من الانضمام والاستقلال، أي كل مورد كان فيه ظاهراً ولم يرد على خلافه من المعصومين كلاماً فيؤخذ به ويتمسك بهذا الظاهر، وإن لم يرد من المعصوم عليه السلام على وفقه كلاماً. وفي كل مورد ورد من جهة المعصوم كلاماً لبيان المقصود من الآية الواردة في الكتاب فيؤخذ به انضماماً، كما أنه قد يكون بالعكس من ورود الدليل عن المعصوم في واقعه ولم يكن لها ذكر في الكتاب بحسب الظاهر، فنؤخذ بما ورد عن المعصوم عليه السلام.

وبالجملة: فالمراد من التمسك بهما هو أنهما الأصل والمعتمد في أعمالنا وأفعالنا، الموجب لسعادتنا في الدنيا والآخرة، فيصير الحديث من الأحاديث الدالة على أن على المؤمنين التمسك والأخذ بظاهر القرآن مستقلاً ومنضمماً كما لا يخفى.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

الوجه الثاني: أنّ القرآن مشتتملٌ على معانٍ غامضه، ومضامين شامخه، لاشتماله بعلم ما كان وما يكون، وما هو كائنٌ إلى يوم القيامة، فلا يصل إليه فكر البشر، إلا من كان من الراسخين في العلم، وهم الأئمة المعصومين عليهم السلام، وهذا هو المراد من قولهم عليهم السلام: «إتّما يعرف القرآن من خُوطب به».

أقول: وجوابه واضح؛ لأنّ اشتماله على ذلك لا ينافي كونه مشتتملاً على ما هو ظاهرٌ عند أهل اللسان والعرف.

نعم، ما يختصّ لما لا- يفهم من ظاهره لكونه من المتشابه، أو كان له ظاهرٌ ولكن له باطن أيضاً، فإنّهما مختصّان بمن يعرف القرآن، ومن خوطب به، ونحن لا ننكره، كما يشهد لذلك ما عرفت من الأدلّة الدالّة على إرجاعنا إلى كتاب الله ولو بالاستعانة بكلام أهل البيت عليهم السلام في بعض الموارد.

الوجه الثالث: أنّ القرآن وإن كان له ظهور في حدّ ذاته، وليس ممّا لا يكون له ظاهرٌ أصلاً، إلا أنّ العلم الإجمالي بوجود القرائن المنفصلة الدالّة على خلاف الظاهر، من المخصّصات والمقيّدات، والقرائن على المجاز، يمنع عن العمل بظواهره، فهي مجملات حكماً، وإن كانت في الحقيقة من الظواهر.

أجاب عنه صاحب «مصباح الأصول»: بأنّ العلم الإجمالي المذكور يوجب وجوب الفحص عن المخصّص والمقيّد والقرينه على المجاز، لا سقوط الظواهر عن الحجّيه رأساً، وإلا لم يجز العمل بالروايات أيضاً لوجود العلم الإجمالي فيها أيضاً كما في القرآن.

بل عن المحقّق الحائري رحمه الله بأنّه بعد الفحص يعلم بخروج المورد من الأطراف.

وأورد عليه في «نهاية الأفكار»: (بأنّه كما ترى لا يفى بدفع الشبهه مثل هذا

العلم التفصيلي اللاحق، إذ مجرد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال من المقيّدات والمخصّصات، لا- يرفع أثر العلم، ولا- يوجب انحلاله، ما لم يكن قيامه على تعيين المعلوم بالإجمال، لأنّ من المحتمل أن يكون ما ظفر به من موارد إرادته خلاف الظاهر من التخصيصات والتقييدات غير ما هو المعلوم بالإجمال، وإلاّ لما كان وجهه لوجوب الفحص بعد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال في بقيته الظواهر، فوجوب الفحص حينئذٍ في بقيته الظواهر كاشفٌ عن بقاء أثر العلم الإجمالي وعدم انحلاله.

فالأولى أن يُقال في الجواب عن الشبهة: إنّ هذا العلم الإجمالي مقرونٌ حين وجوده بعلمٍ إجماليٍّ آخر، وهو العلم بمقدارٍ من المخصّصات والمقيّدات في ما بأيدينا من الأخبار، بنحوٍ لو فحصنا لظفرنا بها، فينحلّ العلم الإجمالي الكبير بما في دائره العلم الإجمالي الصغير من الأوّل، ولازم هذا العلم الإجمالي الصغير هو الفحص عن كلّ ظاهر، فإذا فحصنا ولم نظفر بقرينه على الخلاف، نقطع بخروج ذلك عن دائره العلم الإجمالي الصغير من الأوّل، فتدبّر). انتهى كلامه رفع مقامه (١).

أقول: ولعلّه لذلك أشار المحقّق الحائري في «درر الأصول» بعد الجواب الأوّل الذي ذكرناه آنفاً بأنّه: (وإن ادّعى ذلك في الواقع، فهو مانعٌ عن العمل قبل الظفر بالمخصّص والمقيّد بالمقدار المعلوم بالإجمال، إمّا علماً، وإمّا من الطرق المعلوم حجّيتها، إذ بعد الظفر كذلك ينحلّ العلم الإجمالي بالتفصيلي والشكّ البدوي كما هو واضح)، انتهى كلامه (٢).

١- نهاية الأحكام: ج ٣ / ٩٢ .

٢- الدروس: ج ٢ / ٣٦٧ .

وكيف كان، فقد ظهر من جميع ما ذكر أنّ الظواهر تكون ثابتة وصحيحة بعد النظر بمقدار من المخصّصات والمقيّدات الموجهه لانحلال العلم الإجمالي.

ولكن يرد على هذا الجواب: بأنّ العام والمطلق بعد التخصيص والتقييد، لهما ظهور في العموم والإطلاق، لكنّه ليس بحجّه، هذا الدليل يرجع إلى منع الكبرى لا الصغرى كما كُنّا فيه.

الوجه الرابع: ورود عدّه من الروايات على وقوع التحريف في القرآن، فيحتمل وجود القرينه على إرادته خلاف الظاهر، فيما سقط منه بالتحريف، وهو مانع عن انعقاد الظهور، لكونه من باب احتمال قرينه الموجود، ولا يجرى فيه أصاله عدم القرينه، بخلاف ما لو كان يحتمل وجود القرينه حيث يدفع بذاك الأصل.

وفيه أولاً: إن أريد منه سقوط جملة أو آيه أو غيرها من هذا القبيل، فهو موهومٌ وموهون، إذ القرآن قد بلغ في أوان زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وبعده من الموقعيّه بما قد حفظته الصدور زائداً عن الكتابه، حتّى يوجب ورود التحريف فيه، لأنّ ما في الصدور كان محفوظاً عن هذا الخطر، ولعلّه لهذه الحكمة قد وردت في عدّه روايات من الترغيب لحفظ القرآن، ولذلك نشاهد كثرة الحفاظ في صدر الإسلام، بحيث قتل جماعه كبيره منهم في الحروب التي وقعت في الصدر الأوّل، وكذلك أيام الحجاج بل وفي غير عصره من الأعصار، ومع ذلك نقلوا القرآن وقرأوه على الطريقه والكيفيه والضبط الموجود حالياً بأيدي المسلمين الذي كان هذا في مرأى ومنظر الأئمّه عليهم السلام ولم يردعوهم عنه.

نعم ، لو قصد من دعوى التحريف السقوط بحرفٍ أو تبديل ، فسيأتى أنّه غير ضائر.

وثانياً: لو سلّمنا التحريف فهو غير ضائر بما هو المقصود من الآيات، لأنّ التحريف لو سلّم وقوعه جدلاً فهو في الآيات المرتبطة بالإمامه والخلافه، لا الآيات المرتبطة بالأحكام الخارجه عن ما هو غرضهم من السياسه والخلافه.

وثالثاً: لو لم يصحّ ما ذكرنا، قلنا فلمّ أحال الأئمّه عليهم السلام شيعتهم للرجوع إلى القرآن في علاج الأخبار المتعارضه والشروط المخالفه لكتاب الله، فإنّ هذه الأخبار صدرت في زمان الصادقين عليهما السلام، حيث قد وقع من التحريف ما وقع، ومع ذلك قالوا ما قالوا في الرجوع إليه .

ورابعاً: لو سلّمنا قيام العلم الإجمالى الدالّ على وقوع الخلل في ظواهر القرآن، ولكن لا علم لنا بوقوع الخلل في خصوص آيات الأحكام، بل خصوص واقع في غيرها، ولذلك أمرنا بالرجوع إلى ظاهر الكتاب في خصوص الأحكام الشرعيّه لا في غيرها، فوجود العلم الإجمالى بالتحريف والخلل في غير آيات الأحكام يكون من قبيل دوران العلم الإجمالى في أطراف بعضها مورد للابتلاء دون بعض، فمثل هذا العلم لا يكون منجزاً إذ مورد الابتلاء هو آيات الأحكام لا غيرها.

أقول: أورد على هذا الجواب بإيرادين:

الإيراد الأوّل: أنّ خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، إنّما يمنع عن تأثير العلم الإجمالى في العمل بالأصول العمليّه، لأنّ الملاك في العمل بها هو الشكّ، فيعمل بها عنده، إلاّ أن يكون هناك مانع عقليّ، وليس إلاّ فيما يكون العلم الإجمالى ثبوت تكليف فعلى، بحيث يلزم من العمل بالأصول في الأطراف المخالفه القطعيّه، وفيما خرج بعض الأطراف من محلّ الابتلاء، لم يكن التكليف

الفعلى معلوماً، فلا مانع من العمل بالأصول العمليته.

هذا بخلاف الأخذ بالظواهر، فالعلم الإجمالى بالتحريف والخلل قادح للعمل بها مطلقاً، أى سواءً كان بعض الأطراف خارجاً عن مورد الابتلاء، أو لم يكن خارجاً؛ لأنّ ملاك الأخذ بالظواهر كان هو الطريقيته إلى الواقع المعلوم انتفائها عند العلم الإجمالى بالخلاف مطلقاً.

وأجاب عنه المحقق الحائرى: (بأنّ بناء العقلاء فى الظاهر المستقرّ، هو عدم الاعتناء بالعلم الإجمالى بمخالفه ظاهرٍ يحتمل أن يكون هو هذا الظاهر الذى هو محلّ الابتلاء أو غيره ممّا لا يكون محللاً للابتلاء، أترى أنّ أحداً من العقلاء يتوقّف عن العمل بالظاهر الصادر عن مولاه، بمجرد العلم الإجمالى بمخالفه ظاهرٍ مردّد بين كونه ما صدر من مولاه وكونه ما صدر من مولى آخر بعيده)، انتهى ما فى الدرر(١).

أقول: ولا يخفى ما فى مثاله من المناقشه والإشكال، إذ الأولى أن يقول: إذا علم إجمالاً بإرادته خلاف ظاهر أحد الكلامين الصادرين عن مولى واحد لعبيدين، فهل يتوقّف فى ظاهر الكلام لكلّ عبديّ بواسطه علمه إجمالاً بإرادته خلاف ظاهره، أو ظاهر غيره لغيره، لأنّ المفروض فى المقام أنّ صاحب الكلام فى المورد من الأحكام وغيرها واحدٌ وهو الشارع. نعم، نفس الكلام يكون متعدداً، بل الأولى من ذلك هو فرض المخاطب فى كلام الكلامين واحداً أيضاً؛ لأنّ مفروض المقام فى القرآن هو كذلك، إذ الأخذ بظاهر الآيات من الأحكام وغيرها يكون شخصاً واحداً وهو المجتهد كما لا يخفى .

وكيف كان، فإنَّ العقلاء لا يتوقفون في العمل بالظاهر بمجرد العلم الإجمالي بإرادته خلاف الظاهر في هذا الكلام، أو في كلامٍ آخر، إذ أصله الظهور أو الحقيقة ونظائرها حجَّه عند العقلاء، لا يرفع اليد عنها إلا بحجَّيه أقوى منها، وهكذا يكون في المقام.

الإيراد الثاني: أنَّ العلم الإجمالي بوقوع التحريف في آيات الأحكام أو في غيرها، لا يوجبُ جواز الأخذ بظاهر آيات الأحكام، لعدم خروج غير آيات الأحكام عن مورد الابتلاء، لأنَّ الحجَّيه لا تكون منحصرة بآيات الأحكام فقط، بل حجَّيه كلِّ شيء يكون بحسبه، إذ الحجَّيه في الأحكام عبارته عن المنجزية للتكليف، وفي غيرها من القصص والحكايات والطبيعيَّات هي كونها صحيحة صادقه مطابقه للواقع يعتنى بها، ويترتب الآثار عليها، من الاتعاض بمواعظها، والاعتبار بقصصها ونحو ذلك، ولعلَّه لذلك أمر صاحب «الكفايه» بعد ذكر الجواب الرابع بالتفهيم بقوله: فافهم.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنَّ ما سوى آيات الأحكام حيث لا يكون فيه تكليف شرعي عملي، فالخلل المعلوم وجودها بالإجمال في ظواهر الآيات ممَّا لا يؤثر شيئاً، فإنَّ كلاً من أطراف العلم الإجمالي لا بدَّ وأن يكون بمثابة لو كان المعلوم بالإجمال محققاً فيه لأثر أثاراً شرعيّاً، وإلا لم يؤثر العلم الإجمالي من أصله، فإذا كان هناك إنائين مثلاً أحدهما ماء مملوكٌ والآخر ماءً مغصوب، ثم علمنا إجمالاً بوقوع مقدار من ماء مغصوب في أحدهما، لم يؤثر هذا العلم الإجمالي شيئاً، فإنَّه لو وقع المغصوب في المغصوب لم يحدث تكليفاً جديداً، وإذا وقع في الإناء المملوك فهو شكٌّ بدويّ، والمقام من هذا القبيل، فإنَّ الخلل المعلوم

بالإجمال إن كان فى ظواهر القصص والحكايات، لم يؤثّر شيئاً، وإن كان فى ظواهر آيات الأحكام، فهو شكٌّ بدوى، فتكون أصاله الظهور فى الأحكام باقيه على حجّيتها.

وخامساً: الأخبار المشبته للتحريف مردّده بين :

١ - ما تكون ضعافاً لا يُعتمد عليها.

٢ - وبين ما لا تدلّ على التحريف بمعنى النقيصه فى الجملة والآيه.

٣ - وبين ما تدلّ على كون القرآن مشتملاً على التقديم والتأخير فى الآيات أو على تأويل .

وغير ذلك من الوجوه التى لا يمكن ذكرها هنا ، إذ لا يسع المجال فى ذكرها تفصيلاً.

هذا كلّه فى الوجوه التى كان مفادها هو منع الصغرى من عدم الظهور للآيات.

وأما بيان ما يستدلّ به للمنع عن الكبرى: وهو أنّه على فرض تسليم وجود ظهور الكتاب ولكن لنا حجّه، فقد يستدلّ لذلك بأمر:

الأمر الأوّل: بما قد عرفت فى الوجه الثالث من الوجوه، من وجود عدد كبير من المخصّصات والمقيّدات، المستلزم لعدم كون ظهور العمومات والمطلقات حجّه، بناءً على ما عرفت فى محلّه من أنّ العام المخصّص بعد التخصيص بمخصّص منفصل له ظهور فى العموم بواسطة إرادته الاستعماليه، وإن لم يكن حجّه، لعدم تطابق إرادته الجدّيه إلّا بمقدار المخصّص.

أقول: سبق جوابه تفصيلاً فى الوجه الثالث، فارجع ولا نعيد.

الأمر الثانى: إنّ الله تبارك وتعالى قد منع من اتّباع المتشابه بقوله تعالى:

«فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ» (١)، والمتشابه عبارته عما كان ذا احتمالين مقابل المحكم وهو الذى لا يحتمل الخلاف لأجل نصوصيته فيشمل الظواهر، ولا- أقل من احتمال شمول المتشابه للظواهر باعتبار أن المتشابه غير ظاهر المراد، ومجرد احتمال شموله لها يكفى فى الحكم بعدم حجيتها، لأن الحجية محتاجه إلى الإمضاء، ومع احتمال المنع لا يثبت الإمضاء، والمتشابه عبارته عن ما لا يكون محكماً، سواء كان لأجل وجود الإجمال فى ذاته أو بواسطة عروض الإجمال، من جهة احتمال كون المحكم هو خصوص المنصوص، فصرف هذا الاحتمال يكفى فى الحكم بالمنع.

وقد أُجيب عنه أولاً: بأن المتشابه الذى هو الاسم المفعول من باب التفاعل من الشبه، هو الذى يتساوى فيه طرفى الاحتمال بحيث يكون كل واحدٍ منهما شبيهاً للآخر، فيكون المراد منه هو المجمل، فلا يشمل الظواهر قطعاً؛ لأن المراد منه هو المتشابه الذاتى لا العرضى، وعليه فلا يكون مثله مضرراً.

وثانياً: لو سلمنا احتمال شموله لمثله، فنقول: إن مجرد الاحتمال فى حجيه الظواهر غير مضره إذ بناء العقلاء على العمل بالظواهر ما لم يثبت الردع عنها، ومجرد احتمال الردع لا يكفى فى الردع.

مضافاً إلى أن الرجوع إلى الأخبار الدالة على وجوب عرض الأخبار على الكتاب، وطرح ما هو المخالف منه، لا يكون المقصود من المخالف إلا- المخالف لظاهر الكتاب، لا ما يخالف النص؛ لأن الخبر المخالف لنص الكتاب لا يوجب توهم حجيته ومعارضته مع غيره، حتى يحتاج إلى المرجحات وطرحه كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّ التمسك بالآيه المذكوره لردّ الأخذ بالآيه من المتشابه وغيره؛ يعدّ نوع مصادره، لأنّ ظواهر الكتاب إذا لم تكن حجّه، فكيف يمكن الأخذ بظواهرها في المنع عن العمل بها.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ نَصٌّ، والعمل بظاهر نصّ الكتاب جائز، ولم أظنّ برضا الأخباريين بذلك.

أقول: لكن هذا الإشكال مندفع بأنّ المنع عن الأخذ بالمتشابه ممنوع بنصّ الأخبار والروايات، ولا نحتاج إلى الآيات حتّى يرد ما ورد كما لا يخفى.

مع إمكان الإشكال بنصوصه الآيه، لما عرفت من احتمال كون المتشابه هو الذاتى فقط، كما يحتمل الأعمّ منه حتّى يشمل العرضى، فيخرج عن النصوصيه بواسطه هذين الاحتمالين فيه.

الوجه الثالث: هو التمسك بالروايات الكثيره الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى، حيث قد ورد بمضامين مختلفه فى «الوسائل» فى باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأى مثل :

قوله عليه السلام: «مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ».

وكذلك قوله عليه السلام: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ».

وأيضاً قوله عليه السلام: «لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عَقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، إِنَّ الْآيَةَ يَكُونُ أَوَّلُهَا فِي شَيْءٍ وَآخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَهُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ يَنْصَرَفُ إِلَيْهِ جَوْهًا».

والأخبار فى ذلك كثيره، وقد جمعها الشيخ الأنصارى قدس سره فى فرائده .

ولكن يُجاب عنه أولاً: بالمنع عن دلالة مثل هذه الأخبار على النهى عن العمل بالظواهر بعد الفحص عن عامّه وخاصّه، وناسخه ومنسوخه، وتحصيل ما يدلّ

على خلاف الظاهر من القرائن، لوضوح أنّ العمل بظاهر كلام قد صدر مطابقاً مع لسان القوم المتعارف بين العرب، والاستفادة من الكلمات المتداولة بين الناس، بل في بعض الآيات الإشاره والصراحه إلى ظهور القرآن للذكر والموعظه والاستفاده، كما ترى ذلك في قوله تعالى: «وَلَقَدْ يَسْرَنَّا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ» (١).

وأيضاً قوله تعالى: «فَإِنَّمَا يَسْرَنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (٢).

وقوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (٣).

وقوله تعالى: «وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانَا عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا» (٤).

ونظائر ذلك في القرآن كثيره، فلو لم يمكن ظهور القرآن كمثل ظهور سائر ألفاظ العرب لا معنى لمثل هذه الأمور .

هذا فضلاً عن أنّ الأخذ بالظاهر لا يسمّى تفسيراً، إذ التفسير في اللغه عباره عن كشف القناع عن شىء، ولا قناع للظاهر كى يكون حمل الظاهر على ظاهر من التفسير لغه.

وثانياً: لو سلّمنا كون حمل الظاهر على معناه تفسيراً، لكن لا نسلّم كونه تفسيراً بالرأى الذى ورد النهى عنه؛ لأنّ المراد بالرأى هو الاعتبار العقلى الظنى الراجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل اللفظ على معناه اللغوى والعرفى.

وعليه، فالمراد من التفسير بالرأى :

١- سورة القمر: الآية ١٧ .

٢- سورة الدخان: الآية ٥٨ .

٣- سورة إبراهيم: الآية ٤ .

٤- سورة الأحقاف: الآية ١٢ .

إمّا أن يكون هو حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أو على أحد احتماليه الراجح في نظره القاصر وعقله الفاتر، كما يرشد إليه ما هو المروى عن مولانا الصادق عليه السلام في حديثٍ طويل:

«إنّما هلك النَّاس في المتشابه، لأنّهم لم يقفوا على معناه، ولم يفرّقوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء فيعرّفونهم».

بل قد يؤيد ذلك بأنّ هذه الأخبار قد وردت في قبال عمل علماء العامّة، حيث كانوا يفسّرون القرآن بحسب أهواءهم، وملاحظه حال أنفسهم من المنافع ودفع المضارّ، وتطبيقهم الآيات الواردة بلزوم إطاعه وليّ الأمر على الظلمه من دون ملاحظه حال نزول القرآن، والمراد منه بحسب ما فسّره أهله، كما يشهد على ذلك ما قد عرفت من الاحتجاج الصادر عن الصادقين عليهما السلام لأبي حنيفة وقتاده.

وثالثاً: الأخذ بظواهر الآيات إن كان منهيّاً عنه لزم من ذلك لغويّه الأخبار الناهيه عن اتّباع آيات المتشابهات، بل وهكذا في تعريض الواقع كما في قوله تعالى: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ»؛ لوضوح أنّه حينئذٍ يكون المنهى عنه هو الأخذ بعكس الآيات بظواهرها ومحكماتها ومتشابهاتها، وعليه فلا وجه لذكرها بخصوصها، فمن توجه النهى إلى خصوص هذه الآيات نوع إشاره ودلاله على تجويز الأخذ بظاهر آيات المحكمات التي وصفها القرآن بقوله: «هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ».

ورابعاً: لو كان الأمر كذلك فلم وردت أخبارٌ كثيرة على حدّ الاستفاضه بل التواتر، بضروره استنتاج الأحكام والحصول عليها من الآيات، مثل آيه المسح

على المراره، والمسح ببعض الرأس لمكان الباء، والنهي عن قبول خبر الفاسق في خبر الدوانيقي لقبول خبر النمام بآيه النبأ، ولحرمة استماع الغناء بآيه مسؤوليته السمع والبصر، وأمثال ذلك، وإن شئت الاطلاع على تفصيلها فراجع «الرسائل» فقد أتعب الشيخ الأنصاري نفسه الشريف في جمع هذه الأخبار في فرائده، جزاه الله عنا وعن جميع المحصلين والمجتهدين أفضل الجزاء .

مضافاً إلى ملاحظه بعض الأخبار من الأمر بالخصوص إلى القرآن لردّ المخالفين، وهو مثل ما نقله صاحب «الكفايه» في «حاشيته على الرسائل» (١) بقوله:

عن أمير المؤمنين عليه السلام ، أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : والذي بعثني بالحق لتفترقن أمتي عن أصل دينها وجماعتها على اثنين وسبعين فرقه، كلّها ضالّه مضلّه، يدعون إلى النار، فإذا كان ذلك فعليكم بكتاب الله، فإنّ فيه نبأ ما كان قبلكم، ونبأ ما يأتى، وحكم ما بينكم، من خالفه من الجبابره خصمه الله، ومن ابتغى العلم في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، ونوره المبين، الحديث».

ومع وجود هذه الأخبار وغيرها ممّا عرفت تفصيلها فيما سبق، كيف يمكن المساعدة مع الأخباريين من عدم حجّيه ظواهر القرآن؟! والله هو الحاكم بيننا وبينهم وهو خير الحاكمين.

في اختلاف القراءات

في اختلاف القراءات

أقول: ثم بعد الفراغ عن حجّيه ظواهر الكتاب، يقع البحث والكلام والنقض والإبرام فيما إذا اختلفت القراءه:

فتارة: يكون الاختلاف فيما لا يحصل بواسطته تأثيراً في الأحكام الشرعيّه، بل أثره منحصر بخصوص الكلمه في القراءه، وجواز قرائتها، وجواز نسبتها إلى الله تعالى.

وأخرى: ما يكون الاختلاف مؤثراً في موضوع الحكم، ومغيّراً له.

ثم الاختلاف قد يكون :

تارة: في خصوص المادّه، بأن تكون الآيه بحسب المادّه مختلفه.

وأخرى: يكون بالنظر إلى الهيئته والإعراب.

ثم على كلا التقديرين :

تارة: لا يكون الاختلاف في المادّه مؤثراً في المؤدّي والحكم، مثل لفظ (الصراط) حيث قد يُقرء بالسّين تارة، وبالضاد أُخرى، وفي كلا-الموردين يكون معناه هو الطريق مثلاً، ولذلك ترى إجازة بعض الفقهاء في باب قراءة الصلاه بجواز الإتيان والقراءه بكلّ واحدٍ منهما فيها.

وإن كانت المسأله قابله للبحث أيضاً من حيث إنه هل يجوز القراءه بما لم يثبت كونها قراءه النبي صلى الله عليه وآله ، وإن كان معناه متّحداً في كلّ واحدٍ من اللَّفظين، أم لا بدّ من قراءه ما أحرز كونها قرائته، ولكن هذا البحث منوط على كيفيته استفاده ذلك من الدليل الوارد في باب القراءه، كما قد وقع مثل هذا البحث في كلمه (مَلِك)

وجواز قرائتها بالألف وعدمه في قوله تعالى: «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ». إلا أنه خارج في ما نحن بصدده هنا.

وأخرى: يكون الاختلاف في القراءه موجبا للاختلاف في المؤدى والحكم، وهو مثل كلمه (يطهرن) في قوله تعالى: «فَاعْتَرَلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَيْتَى يَطْهُرْنَ» (١) حيث قد قرأ بالتشديد من التطهر، الظاهر في الاغتسال، وبالتخفيف من الطهاره، الظاهر في النقاء عن الحيض، والبحث في المقام يدور عن هذا الأمر، وأنه في هذه الحاله أيهما يكون أولى بالأخذ ؟

فنقول مستعينا بالله: قد يُقال بتواتر القراءات السبع كلها، كما عليه المشهور، خصوصاً إذا كان الاختلاف في الماده، فهما تعدان بمنزله آيتين تعارضتا، لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص أو الأظهر إن كان فيهما كذلك، وإلا أى وإن كان كل واحدٍ منهما ظاهراً، فهما متكافئتان، لا بد من الحكم بالتوقف والتساقط والرجوع إلى عموم لفظى فى البين إن كان، وإلا فيألى الأصول العمليته بحسب اختلاف المقامات، إن لم نقل بترجيح أحدهما بمثل ذلك، وإلا كان ما يطابق العموم أو الأصل مقدماً على الآخر، إلا- إذا كان كل واحدٍ منهما موافقاً لأصلٍ أو لدليلٍ أو كلاهما فاقداً لهما، فحينئذٍ يجب التوقف، لسقوطهما عن القابليه للاستدلال لخصوص المؤدى لا لنفى الثالث، إذ الحجيّه بالنسبه إليه باقٍ بحاله، لعدم وجود المعارضه بالنظر إليه.

مناقشه صاحب «الكفايه»: اعترض رحمه الله بإجزاء قواعد المرجحات فى المقام، والتزم بأنها مختصه بباب الأخبار، أى الخبران المتعارضان، وأما جريانها فى

مطلق الأمارات حتّى فى تعارض مثل الشهره أو الإجماع المنقول مشكّل، وعليه فالقاعدته فى ما نحن فيه هو ملاحظه المبني والمختار فى أنّ الأصل فى تعارض الأمارات هل هو سقوطها عن الحجّيه فى خصوص المؤدّى، بناءً على اعتبارها من باب الطريقيه، أو التخيير بينها إن قلنا باعتبارها من باب السببيّه.

هذا كلّه كان فيما إذا قلنا بتواتر القراءات السبع.

وأما مع القول بعدم تواترها، والالتزام بقيام الإجماع على جواز الاستدلال بكلّ واحد من القراءات، وإن لم تكن متواتره، فالكلام فيه من جهه التعارض هو الكلام فيما سبق، كما عليه الشيخ الأنصارى قدس سره، حيث ذهب إلى جريان قواعد باب المرجّحات خلافاً لصاحب «الكفايه» حيث أنكر كلّ من التواتر، وجواز الاستدلال، وإجراء قواعد باب المرجّحات هنا، بل ذهب إلى أنّ الاختلاف بذلك موجبٌ للإخلال فى ظهور الكتاب، ولا يجوز الاستدلال بشيءٍ من المتعارضين، فلا بدّ من الرجوع إلى غيرهما من الدليل اللفظى أو الأصل العملى.

أقول: الحقّ أن يُقال بعدم ثبوت تواتر القراءات السبع، وإن لم نُسلم عدم كون شيء من القراءات السبع قراءه النبىّ صلى الله عليه وآله، كما صدرَ ذلك عن بعض أرباب التجويد على ما حكاه الشيخ المشكيني فى «حاشيه الكفايه»، ولكن لا يبعد القول بجواز الاستدلال بقراءتهم كما عليه الشيخ الأنصارى، وأيضاً لا يبعد صحّه دعوى جواز إجراء قواعد باب المرجّحات فى ما نحن فيه من جهه تنقيح المناط، لأنّ ما ورد فى الأخبار العلاجيّه برغم أنّه مختصّ بالخبرين المتعارضين، لكنّها مشتمله على تعليقات مفهمه للتعميم، مثل قوله: «خُذ ما اشتهر بين أصحابك وترك الشاذّ النادر، فإنّ الشاذّ ممّا فيه الرّيب، والمشهور ممّا لا ريب فيه»، وما هو قريب إلى هذا المضمون.

ثمّ على تقدير عدم القول بجواز الاستدلال بواحدٍ من القرآيات الصادره عن القراء السبعه، فإنّه لو كان بين أحدها ما يوجب ترجيحها بالنسبه إلى الآخر، وقلنا بجواز إجراء قواعد المرجّحات في مطلق الأمارات، فإنّه برغم ذلك لا يجوز الأخذ بإحداها، لأنّ المفروض عدم اعتبارها بالنسبه إلى جواز الاستدلال، وجريان الترجيح إنّما يصحّ في الأمارات المعتبره، لا فيما لا اعتبار فيها، كما في المقام على الفرض .

ولكن قد عرفت مختارنا من جواز الاستدلال بالقرآيات، وجريان القاعده فيها.

ثمّ على فرض التعارض، فهل المرجع بعد التوقّف بين القرائتين - في مثل قوله تعالى: «يَطْهَرْنَ» - أو السقوط، هو عموم قوله تعالى: «فَأْتُوا حَزَنُكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ» (١)، بناءً على أن يكون عمومه للزمان، أى في أى زمانٍ شئتم، لا للمكان والموضع والمحلّ من جسم الزوجه، أى يجوز الاستمتاع بأى موضعٍ من مواضع جسمها؟

أو يكون المرجع هو استصحاب حكم المخصّص، وهو عدم جواز الجماع الذى كان ثابتاً قبل ذلك؟

وجهان ناشئان من أن الزمان هنا :

تارة: يلاحظ بصوره المفرد والمشخص لموضوع العام، يعنى بأن يكون كلّ فرد من أفراد الزمان فرداً لعموم العام، فيكون معنى الآيه الشريفه هو جواز إتيان النساء في كلّ فردٍ فردٍ من أفراد الزمان، فإذا خرج عن هذا الحكم عدداً من أفراد الزمان، مثلاً عدّه أيام وساعات يكون الحيض فيها معلوماً، فيشكّك في الباقي، وهو

الزمان المتخلل بين النقاء والاعتسال، فالمرجع حينئذٍ إلى عموم العام ويحكم بالجواز لكونه شكاً في زيادة التخصيص، والأصل يقتضى عدمه، كما هو واضح.

وأخرى: يلاحظ الزمان المأخوذ في العام أمراً وحدائياً استمرارياً باستمرار الحكم فيه، فإذا انقطع هذا الحكم بواسطة التخصيص في زمانٍ خاص، فيكون استمرار التخصيص ليس بزيادة في التخصيص حتى يؤخذ بالأصل، لأن العام قد انقطع حكمه قبل ذلك، وليس استمرار حكم المخصّص مزاحماً لحكم عموم العام، حتى يجرى فيه أصاله العموم، فالمرجع حينئذٍ هو استصحاب حكم المخصّص، ولازمه حرمة الجماع في زمان النقاء.

بل نقول حينئذٍ: إنه ليس له الرجوع إلى حكم عموم العام حتى لو لم يكن استصحاب حكم المخصّص جارياً في المورد، وذلك لأجل وجود المانع عن شموله بل لعدم اقتضاء العام.

هذا كله بحسب حال القاعده.

أقول: ولكن الذى يسهل الخطب هنا، هو ورود النص بالخصوص، وقد عمل به المشهور من جواز الجماع في هذه المدّة من دون حاجه إلى الرجوع إلى عموم العام أو استصحاب حكم المخصّص.

هذا تمام الكلام في حجّيه الظواهر.

كيفية تشخيص الظواهر وتحديدّها

كيفية تشخيص الظواهر وتحديدّها

يدور البحث حول المباحث المتعلقة بتشخيص الظاهر، وتعيين المعاني للألفاظ بحسب الظاهر، فنقول مستعيناً بالله:

لابدّ لتوضيح المقصود من المباحث الآتية، من تقديم مقدّمه مفيده لبيان ما هو محلّ الكلام والنقض والإبرام فيها، وهى :

أنّ كلّ لفظٍ وكلامٍ متضمّن للنسبه التامّه - خبريّه كانت أو إنشائيّه - له ثلاث دلالات:

الدلالة الأولى: كون اللفظ موجِباً لانتقال المعنى إلى ذهن السامع مع علمه بالوضع وما يشابهه، وهذا الانتقال غير متوقّف على إرادته اللاحظ، ولا على علم السامع بذلك، بل هو موجودٌ حتّى مع العلم بعدم إرادته، كما نشاهد ذلك الانتقال من مجرد سماع السامع للفظ ولو كان اللاحظ نائماً أو سكراناً، حتّى لو صدر ذلك عن غير ذى شعور مثل ما لو أوجد اللفظ فى جسم بصوره الإعجاز، أو الألفاظ الصادره عن الحيوان المعلّم، ويسمّى هذا القسم من الدلاله بالدلاله التصوريّه، سواءً كانت الدلاله حاصله بالوضع من واضع خاصّ، أو كانت حاصله بواسطه كثره الاستعمال فيه، ولو من غير وضع، بل من غير تناسبٍ بين اللفظ ومعناه، لكنّ الذهن قد حصل له الأّنس بذلك بحيث كلّ ما سمعه ينتقل إليه، ولذلك قد تُسمّى بالدلاله الأّنسيّه كما صرّح بذلك صاحب «مصباح الأصول» .

الدلالة الثانية: هو كون اللفظ دلّالته على معناه بصوره الجملة والكلام، بحسب ما يتضمّن معناه، فى قبّال الدلاله التصوريّه، حيث كانت دلّاله مفردات

الكلام على معانيها بالدلالة اللغويّة أو العرفيّة ، ومثل هذه الدلالة تسمّى بالدلالة التصديقيّة.

وهي تنقسم إلى قسمين:

١ - قسم ما كان الكلام والجملة بتمامه دالاً على المقصود والمرام، من دون أن يتصرّف فيه بواسطة القرينه، متّصله كانت أو منفصله، وسواءً كانت قرينه المجاز أم لا، بل لم يتعقّب الجملة شيئاً، فإنّه يوجب كون معنى اللفظ والكلام مراداً جديداً، فتصير الإرادة الاستعماليّة حينئذٍ مطابقه للإراداه الجديّه، نظير ما لو ورد عامّ دون أن يتعقّب قرينه دالّه على خلاف ما يقتضيه عمومه، لا متّصله ولا منفصله، فإنّ العموم حينئذٍ حجّه في عمومه، ويكون دلالتّه التصديقيّه تامّه في الاستعمال والجّد.

٢ - وقسم آخر من الدلالة التصديقيّه، هو ما كانت موافقه لجّد المولّى دون الاستعماليّه، وهي عباره عن كلام قد استعمل ظاهره في عموم أو إطلاق، إلّا أنّه بواسطة إتيان المخصّي ص والمقيّد المنفصلين، فهمنا أنّ إرادته الاستعماليّه في العموم والإطلاق ليس مطابقاً لإرادته الجديّه مثل ما لو قال: (أكرم العلماء) ثمّ قال بدليلٍ منفصل: (لا تكرم الفساق منهم)، فإنّ هذه دلالة تصديقيّه بالإراداه الجديّه فقط في قبّال الأوّل حيث تكون دلالة تصديقيّه بالدلالة الاستعماليّه، فإنّ الدلالة التصديقيّه من القسم الأوّل لا بدّ فيها من إحراز كون المتكلّم بصدد التفهيم، وكون معناه مريداً له، فإذا علم عدم إرادته أو شكّ فيها فلا تكون الدلالة متحقّقه أصلاً، ولذلك إذا صدرت الجملة عمّن لا شعور له كالنائم والسّكران لا يترتّب عليه الأثر، لعدم إحراز كونه بصدد التفهيم، ولذا لا يؤخذ صاحبه ومتكلّمه بكلامه، إذا لم يصدر عنه عن جّد وقصد، بل وهكذا تتوقّف دلالة اللفظ على معناه على عدم كون

اللفظ محفوفاً بالقرينه على خلافه، كما لو لم يحتمل وجود القرينه المنفصله على خلافه، وإلا مع وجود احتمال الأمرين لا تتحقق الدلاله التصديقيه الوضعيه.

وأما الدلاله التصديقيه من القسم الثانى: فإنها أيضاً موقوفه على إحراز وجود القرينه المنفصله، الدالّه على خلاف ما هو ظاهر اللفظ، وإحراز عدم وجود قرينه متّصله، وإلا فإنه مع احتمال وجود قرينه متّصله بالكلام يستلزم عدم انعقاد ظهور للكلام، إلا بما كان معه القرينه، بخلاف ما لو كانت منفصله، فإنّ الظهور حينئذٍ منعقدٌ، إلا أنّ حجّيه الظهور موقوفه على إحراز عدم وجود قرينه على خلافه بصوره الانفصال، ولذلك يمكن أن يُقال فى الفرق المائز بين القسمين من الدلاله التصديقيه:

بأنّ القسم الأوّل يكون إحراز عدم القرينه دخيلاً فى تحقّق الظهور، بخلاف الثانى حيث أنّ إحراز عدم وجود القرينه المنفصله، له دخلٌ فى حجّيه الظهور لا فى أصله.

وبالجملة: ثبت بما ذكرنا أنّه يجب لأجل انعقاد الظهور فى الأولى والحجّيه فى الثانى إحراز عدم قيام القرينه فى كليهما، أمّا الأولى فعدم القرينه المتّصله، وأمّا الثانى فعدم قيام القرينه المنفصله.

وهذا الإحراز يكون على قسمين:

تارة: يكون بالوجدان؛ أى يعلم بالعلم الوجدانى بعدم وجود قرينه فى كِلا-الموردين، فلا-إشكال حينئذٍ فى تحقّق الدلاله التصديقيه من الوضعيه والجديّه.

وأخرى: يكون الإحراز بالأصل، أى يتمسك فى صورته الشكّ بوجود القرينه وعدمها إلى أصله عدمها، فهذا الشكّ :

يكون تارةً: من جهة الشكّ في أصل انعقاد الظهور إذا كان منشأ الشكّ هو احتمال وجود قرينه متّصله.
وأخرى: يكون منشأه في كون الظهور حجّةً ومراداً جدياً للمولى، وهو ما لو احتمل وجود قرينه منفصله له.

فالقسم الأول منهما: هو الشكّ في انعقاد الظهور للكلام :

١ - قد يكون سببه هو عدم العلم بالموضوع له، فلم يحرز المقتضى له حينئذٍ.

٢ - وقد يكون لأجل احتمال وجود المانع.

ثمّ الثانى أيضاً: يكون على قسمين:

تارةً: لأجل احتمال وجود القرينه المنفصله.

وأخرى: لأجل احتمال قرينه الموجود.

فإن كان الشكّ منشأه عدم العلم بالموضوع له وبما يفهم من اللفظ عرفاً، فلا إشكال في كون اللفظ حينئذٍ مجملاً غير ظاهر في شيء، والمرجع في مثله ليس إلّا- الأصل العملى، لعدم وجود ظهور حتى يؤخذ به من جهة إطلاقه، فلا محيص إلّا الرجوع إلى الأصل العملى.

وأما إن كان الشكّ من جهة احتمال وجود قرينته الموجوده؛ أى بأن يكون الكلام محققاً بما يصلح للقرينته، هذا كما في الأمر الواقع في مقام توهم الحظر، والضمير الراجع إلى بعض أفراد العام، مثل قوله تعالى: «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» (١)، مثال للأول، وقوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» الراجع ضميره إلى قوله: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ

قُرُوءٍ» (١) ببعض المطلقات وهنّ الرجعيّات، مثال للثاني.

فقد وقع الخلاف بين الأعلام في الجملة بأنّ مثل هذا الشكّ هل يوجب تغيير في الظهور أم لا؟

والذى ذهب إليه الأكثر هو أنّه يصير مجملاً، ولا ينعقد له ظهور مطلقاً، فيما إذا كان الملاك هو ثبوت الظهور، هذا كما يظهر من المحقّق الخراسانى والحكيم والنائينى وغيرهم.

وذهب بعضهم كصاحب «عنايه الأصول» إلى احتمال أن يكون للكلام ظهوراً تعليقياً؛ يعنى بأن يؤخذ بالمعنى الذى لو لم يكن الموجود قرينه كان اللفظ ظاهراً فيه.

كما أنّ صاحب «مصباح الأصول» استدرك عن صوره الإجمال، صوره ما لو كانت القرينه الموجوده تصلح قرينه على المجاز، بأن يكون الأمر دائراً بين كون المعنى الحقيقى مراداً أو المجازى، فإنّ قلنا بأنّ أصله الحقيقه بنفسها حجّه بالخصوص من دون ملاحظه حال وجود الظهور، - كما هو المنسوب إلى السيّد المرتضى قدس سره - كأنّ الأصل فى الاستعمال فى كلّ مورد يُشكّك فيه هو الحقيقه، بلا نظر إلى كون الكلام مجملاً، لأنّ حجّيته حينئذٍ تعبدى.

وأما إن لم نقل بذلك، بناءً على أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه، بل قلنا بأنّ أصله الحقيقه إن كانت حجّه كان من جهه أصله الظهور كما عليه المشهور؛ نظراً إلى أنّه لا تعيّد فى أمر العقلاء بما هم عقلاء، فلا بدّ حينئذٍ من أن يُعامل مع الكلام المزبور بعد فرض انتفاء الظهور له معامله المجمل، فلا بدّ فيه من الرجوع إلى الأصول العمليّه.

وثالثه: يكون منشأ الشك في الظهور من جهه وجود القرينه المتصله، فهو أيضاً يكون قسمين؛ لأنه :

تارة: يكون منشأ الشك غفله المتكلم أو السامع عن نصب القرينه، أو عن سماعها ولو لأجل احتمال عروض حاله لأحدهما من النوم أو السنه أو السكر أو الإغماء.

وأخرى: قد يكون الشك من جهه احتمال عروض أمر خارجي موجب لذلك، مثل التقطيع أو قيام الظالم بإخفاء القرائن المبيته لمراد الشارع، أو غير ذلك من الأسباب.

أقول: من الواضح أن العقلاء لهم أصول يجرونها في هذه الموارد، ولا يعتنون بالاحتمال، بلا فرق في ذلك بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد، ويأخذون بالظهور، غايه الأمر وقع الخلاف بين العلمين الجليلين الشيخ والخراساني رحمهما الله في أن:

المتقدم هل هو الأخذ بالظاهر بأن الواجب أولاً هو الأخذ بالمعنى الذي لو لم تكن القرينه قائمه هناك كان اللفظ ظاهراً فيه، حتى يصير ظهور الكلمه ظهوراً تعليقياً، كما هو مختار المحقق الخراساني، وصرح بذلك في حاشيته على الفرائد.

أو أن الواجب أولاً البناء على الأخذ بالظهور بعد البناء على عدم وجود القرينه، فيتحقق حينئذ له ظهور تنجيزي بوسيله الأصل، كما التزم به الشيخ الأنصاري.

أقول: ولا يبعد صحه دعوى الشيخ، لأن الحكم بأنه ظاهر حججه، لا يكون إلا بعد البناء على دفع الاحتمال بواسطه الأصول، ولا مجال للتفريق بين الأصول لدفع الاحتمال، بين ما كان من جهه أمر داخلي كالغفله ونظائرها، وبين كونه بأمر خارجي من التقطيع وغيره، إلا أن المحقق القمي فرق بينهما حيث منع عن الأخذ

بالظاهر فيما إذا احتتمل وجود قرينه واقعا، ولم يصل إلينا، لأجل التقطيع أو للاختفاء لبعض الأغراض، وبنى عليه انسداد باب العلمى فى الأحكام لوقوع التقطيع فى الأخبار.

وفيه: سبق منّا الجواب عنه، وقلنا بأن أصل هذه الدعوى برغم صحتها ومقبوليتها حيث لا يأخذ العقلاء بظاهر ما يحتملون وجود قرينه واقعا ولم تصل إلينا، إلا أنه مندفع هنا من جهة الصغرى، لأن المقطعين كانوا من أهل الخبرة والمهارة فى فن الحديث والفقه، وكان تقطيعهم على أسلوب غير مضر بأصل المطلب، بل ذكروا كل مسألة فى باب مناسب لها، ومثل ذلك لا يضر بالمقصود، فالأصل فى مثله جارٍ دون أن يمنع عن جريانه مانع، وعليه فلا مجال لفرض انسداد باب العلمى فى الأحكام .

هذا كله تمام الكلام فى القسم الأول، أى فيما إذا كان الشك فى المراد من جهة عدم انعقاد الظهور للكلام، بواسطة أحد الشكوك المذكورة.

وأما القسم الثانى: من الشك فى الظهور، وهو ما لو كان من جهة الشك فى المراد؛ يعنى كان الشك من جهة احتمال عدم كون الظاهر مراداً جدياً للمتكلم، بعد الفراغ عن وجود الظهور وانعقاده للكلام.

أقول: منشأ الشك فيه من جهات:

تارة: قد يكون من جهة احتمال غفلة المتكلم عن ذكر القرينه، فحينئذ تكون أصاله عدم الغفلة جارٍ بلا إشكال، إن كان المتكلم ممن يحتمل فى حقه ذلك، وإلا إن كان مثل الأئمة عليهم السلام فإنه لا يخطر هذا الاحتمال ببال من يعتقد بإمامتهم.

وأخرى: من جهة احتمال تعميده فى عدم ذكرها، لأجل مصلحه، أو لوجود مفسده فى ذكرها، فالأصل أيضاً دافع لمثل هذا الاحتمال، لأنه لو كان مثل هذا

ولم يبلغ لما كان السامع والعاقل مأخوذاً في عمله، بل الحجّة العقلانيّة تقتضى لزوم الإتيان وعدم الاعتناء بهذا الاحتمال، بل ربما يكون اعتناؤه وتركه مورداً للاحتجاج.

وثالثه: يكون منشأ الشكّ هو احتمال وجود قرينه حاله أو مقالته متقدّمه أو متأخّره، قد اكتفى بها المتكلّم حين الصدور ولم نظفر عليها بعد الفحص، فلا إشكال حينئذٍ أيضاً بأنّ العقلاء لا يعتنون بمثل هذا الاحتمال، ويأخذون بطواهر الكلام، وهذا الأصل أى أصاله الظهور؛ حجّه عندهم، ولم يثبت الردع عنها من ناحيه الشارع وهى بنفسها حجّه من دون الاعتماد على أصاله عدم القرينه كما قاله صاحب «مصباح الأصول» ردّاً على الشيخ مدّعياً بأنّ (احتمال وجود القرينه المتّصله المانع عن الظهور مقطوع العدم على الفرض، ووجود القرينه المنفصله وإن كان محتملاً إلاّ أنّه لا يمنع عن انعقاد الظهور، وإنّما يمنع عن حجّيه الظهور على فرض الوصول، ومع عدم الوصول - كما هو المفروض - قد ثبت البناء من العقلاء على الأخذ بالظاهر، فلا حاجة إلى التمسك بأصاله عدم القرينه)، انتهى كلامه (١).

أقول: الإنصاف تماميه كلام الشيخ رحمه الله لوضوح أنّ بناء العقلاء على الأخذ بالظاهر المفروض وجوده، إنّما هو بواسطة وجود مثل هذه الأصول العدميه عندهم، وإلاّ فإنّ وجود الظاهر بنفسه لولا هذه الأصول لما كان حجّه، فالأصول الذى يضرّ بالحجّيه هى الجاربه فى صورته القطع به، وأمّا إذا احتمل دخالته ولو واقعاً - أى وجود القرينه بحسب الواقع - فلا بدّ له من رافع، وهو ليس إلاّ الأصل كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى البحث عن الطواهر.

المبحث الثاني / في حجّيه قول اللّغوى

المبحث الثاني

في حجّيه قول اللّغوى

ثبت ممّا ذكرناه في المبحث السابق بأنّ سيره العقلاء قائمه على الأخذ بظاهر الكلام إذا علموا بكونه ظاهراً، وإتّما البحث عمّا إذا لم يُعلم كونه ظاهراً، ولم يكن من المرتكزات العرفيه، فهل يصحّ الرجوع إلى قول اللّغوى في تعيين الظاهر بلا اعتبار ما يعتبر في الشهاده من التعدّد والعداله أم لا؟

فيه خلافٌ عن صاحب «الكفايه» حيث قال: (ربّما نُسب إلى المشهور حجّيه قول اللّغوى بالخصوص في تعيين الأوضاع).

ولكن الذي حُكى عن المحقّق العراقي هو نسه عدم حجّيه قولهم إلى المشهور، ثمّ نقل وجه الفرق بينهما، من أنّه الاختلاف بين المتقدّمين من الشهره بالحجّيه، وبين المتأخّرين من الشهره بعدمها.

أقول: وكيف كان، فقد استدلّ للحجّيه بأمر:

الأمر الأوّل: بإجماع العلماء العقلاء على حجّيته، والشاهد على ذلك صريح كلام الشيخ في «فرائد الأصول» حيث يقول: (فاستدلّوا على اعتبار قول اللّغويين باتّفاق العلماء، بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم فياستعلام اللّغات، والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج، ولم ينكر ذلك أحدٌ على أحد)، انتهى كلامه.

بل عن بعض نقل الإجماع على حجّيته، وهو كما عن الشريف المرتضى علم الهدى رحمه الله بقوله: (الظاهر في اتّفاق المسلمين في ذلك).

ولعلّ وجه الفرق بينهما: كون المراد من الاتّفاق في الأوّل هو الإجماع

المحصّل، ومن الثانى هو الإجماع المنقول، أو كون المراد من الاتفاق فى الأوّل هو دعوى سيره العقلاء وبنائهم على ذلك، وفى الثانى هو قيام الإجماع القولى على ذلك.

وفيه: أمّا عن الإجماع القولى، فالمحصّل منه غير حاصل، لمشاهده الخلاف كثيراً، فلا يكشف ذلك عن وجود قول المعصوم عليه السلام، مع إمكان أن يكون الإجماع مولوداً لبعض الوجوه الذى سنذكره، فيصير الإجماع مدرَكياً، فلا حجّه.

وأما المنقول منه، فغير مقبول هنا، ولو سلّمناه فى غير المقام، لما قد عرفت من الوجهين .

وأما عن الإجماع بمعنى سيره العقلاء، فيرد عليه:

أولاً: عدم وجود سيره كذائيه بالرجوع إلى قول أهل اللّغه فى جميع الموارد.

وثانياً: عدم إحراز كون هذه السيره موجوده إلى زمان المعصومين، حتّى يكون فى مرأى ومنظرهم، ولم يثبت الردع عنهم، فتكون حجّه لاحتمال تحقّقها بعد ذلك، لأنّ أوّل من دوّن اللّغه - على ما حكى - هو الخليل بن أحمد الفراهيدى، الذى عدّه الشيخ الطوسى من أصحاب الصادق عليه السلام، وبعده ابن دُرَيْد صاحب «الجمهره» الذى كان من أصحاب الجواد عليه السلام، وألّف ابن السّيكت الذى قتله المتوكّل لتشيّعه كتاب «إصلاح المنطق» حيث يستفاد منه عدم تعارف الرجوع إلى قول اللّغويين، ورواجه على نحو ما هو رائج فى زماننا هذا.

وما ترى من الرجوع إلى ابن عباس وابن مسعود ونظائرهما فى تحصيل معانى القرآن، لم يكن لأجل تحصيل لغه القرآن ومعانى مفرداته، بل كان الرجوع إليهم لتحصيل تفسير القرآن على حسب ما جاء به الرسول صلى الله عليه و آله، فصرف تدوين

اللغة في عصرهم عليهم السلام لا يكون دليلاً على وجود السيره في زمانهم، حتى تثبت حجيتها فيستدل بها .

وثالثاً: لو سلّمنا وجود هذه السيره العمليّه، لكن لا نسلّم وجودها وحجيتها على إطلاقها وسعتها، بل المتيقن منها ما كانت على حسب الرجوع إليه مع الشرائط من العدد والعداله المعتره في الشهاده.

وعليه، فتكون سيرتهم كسيرتنا في الأخذ بقول اللغوى إمّا فيما إذا كان متعمّداً وعادلاً، وعليه فلا يكون حينئذٍ قول اللغوى من قبيل الظنّ الخاصّ بما أنّه قولٌ لغوى، بل يكون حجّيه قولهم كحجّيه قول المخبرين في باب الشهاده.

أو يُقال بأوسع من ذلك، وهو حجّيه قولهم إذا حصل من قولهم الوثوق والاطمئنان، لا- حجّيه قولهم مطلقاً حتى فيما إذا لم يحصل ذلك، وهو أيضاً خلاف مراد القائل بحجّيه قولهم.

الأمر الثاني: هو الاستدلال بما قد استدللّ به في حجّيه خبر الواحد، فهذا ممّا لا نشاهده في كلمات القوم عدا المحقّق العراقي، وبرغم ذلك فقد أجاب عنه بأنّ حجّيه خبر الواحد ثابتة في خصوص الأحكام الشرعيّه دون غيرها، فلا يشمل صورته كون المورد من الموضوعات الخارجيه.

ثمّ على فرض تسليم شمول أدلّتها للموضوعات، يكفي في الردع عنه ما ورد في حديث مسعده بن صدقه بقوله: «والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم بها البيّنه»، هذا.

أقول: ولكن قد يمكن أن يُجاب عنه أيضاً بأنّه يصحّ التمسك بتلك الأدلّه لو كان أخبار اللغويين كلّها عن حسّ، مع أنّه يمكن أن يدعى كونه عن رأيٍ واجتهاد

حدسى أيضاً، فحينئذ يكون التمسك بتلك الأدلة مشكلاً .

وكيف كان، فما ذكره ليس بتمام هنا كما لا يخفى.

ولكن الجواب الصحيح هو أن يُقال: إن حجيه قول اللغوى من طريق حجيه خبر الواحد ليس أمراً مخصوصاً بهم، كما هو مقصود القائل به، لأنه قد يشهد لذلك أنه قد استقلّ البحث له بخصوصه، مع صرف النظر عن حجيه خبر الواحد، ممّا يقتضى صيروره الدليل حينئذٍ أعمّ من إثبات المدعى، مع أن حجيته فى الأحكام الشرعيه برغم أهميتها توجب حجته فى الموضوعات بطريق أولى، مضافاً إلى أن المراجع إلى قول اللغوى كان فى الأحكام لا فى الموضوعات.

الأمر الثالث: هو الاستدلال لذلك من باب دعوى القضية المركبه من الصغرى والكبرى:

أمّا الصغرى: فهى أن أهل اللغه يعدّون من أهل الخبره والفنّ فى تشخيص الظواهر، وتعيين معانى الحقيقيه للألفاظ من بين المعانى المتعدده المجازيه.

وأما الكبرى: فهى أن بناء العقلاء وسيرتهم قائمه على الرجوع فى كلّ شىء إلى أصحاب الخبره فى ذلك الفنّ والصنعه.

فبانضمام هذه الكبرى إلى لصغرى ينتج حجيه قولهم.

أقول: هذه الدعوى مخدوشه:

أمّا بحسب الصغرى: فلعدم صدق عنوان الخبره والخبره على أهل اللغه فيما هو المقصود، لوضوح أن المقصود من الرجوع إليهم هو تشخيص المعانى الحقيقيه وفرزها عن المجازيه فى فهم معانى الألفاظ، مع أن وظيفه أهل اللغه ليس إلاّ- بيان موارد الاستعمالات، وأمّا كون المعنى الكذائى حقيقياً أو مجازياً فلا يطّلع عليه

وإن أطلع عليه بواسطة بعض الأمارات، فلا- يجعله من هذه الجبهه من أهل الخبره، إذ هم في ذلك مثلنا في تشخيص المعنى الحقيقي من اللفظ من وجود التبادر وعدمه، وصحّه السلب وعدمها، والإطراد وعدمه، فالمسأله من جهه الصغرى ممنوعه.

وأما بحسب الكبرى: فإنّه وإن كان في أصل الرجوع إليهم في الأمور العرفيه ممّا لا ريب فيه؛ لأنّ الرجوع إلى أهل الخبره والاعتماد عليهم عند العقلاء طريقه ثابتة ومستقرّه في تمام الأعصار وجميع الأمصار. وأمّا كون الرجوع إليهم يكون بنحو مطلق حتّى في الموارد التي يحصل لهم الشكّ من قولهم، أو أنّ الرجوع إليهم ثابتٌ بملاك حصول الوثوق والاطمئنان لهم، فالقَدَر المتيقّن من صحّه الرجوع إليهم هو هذا القسم، وإن لم يكن وجه الرجوع إليهم من باب الشهاده حتّى يعتبر فيه شرائطها من التعدّد والعداله، إذ باب الشهاده بابٌ آخر والاعتماد على قول الشاهد لم يكن من باب أنّه من أهل الخبره؛ بل لأجل أنّ الشهاده من باب الإخبار عن حسّ، بخلاف الرجوع إلى أهل الخبره حيث إنّ أخبارهم تتضمّن أعمال الرأى والاجتهاد والحدس.

وعليه، فما ترى من إنكار المحقّق العراقي رحمه الله الفرق بين الشهاده وبين قول أهل الخبره، واعتبار إخبارهم وإن كان عن حدس، إلّا أنّه قريبٌ بالحسّ، فلا- غرو لدخول قولهم في باب الشهاده، ممّا لا ينبغي أن يُصغى إليه؛ لأنّه - مضافاً إلى كون الشهاده مرتبطه بباب فصل الخصومه - أنّها تفارق المقام، لوضوح أنّ الحاصل في باب الشهاده ليس خبرهم إلّا عن حسّ محض ممّا يشاهدون أو يسمعون وأمثال ذلك، وإلّا لو أخبروا بما هو عن اجتهادٍ أو حدس، قد لا يمكن تصديق قولهم إلّا من باب حجّيه حدس من كان من أهل الخبره، وإلّا لما كان لقولهم حكمٌ

إلا ما كان لغيرهم من الناس في غير أهل الخبره، ولذلك لا يكون قول المجتهدين مع عدالتهم حجّه لغيرهم، مع أنّ إثبات صحّه الرجوع إلى أهل الخبره عند العقلاء لا يكفي في إثبات مسألتنا، إلا بعد إثبات كون أهل اللّغه من هذا القبيل، من جهه تشخيص المعاني الحقيقيه للألفاظ، إذ مجرد بيان موارد الاستعمالات لا يكفي في ذلك.

مع أنّه لا يمكن تحصيل المعنى الحقيقي وتشخيصه بنقل المعاني المتعدده، لأنّه:

إن كان الملاك في تشخيصه، هو الوقوع أولاً في الذكر .

فهو أولاً: مخدوش بعدم كونه كذلك في دأب اللّغويين، بأن يذكروا المعاني الحقيقيه أولاً إلا عن بعض أهل اللّغه كصاحب «القاموس» على ما قيل .

وثانياً: ما تقول في المشترك اللّفظي، حيث يكون المعاني الحقيقيه فيها متعدده، فكيف الطريق إلى فهم الحقيقي منها عن غيره؟!.

لا- يقال: يتميّك بأصالة عدم الاشتراك، أو أصالة عدم القرينه المجازيه، ومن خلال جريانهما يثبت كون المعنى المذكور حقيقه.

لأننا نقول: لم يحرز من العقلاء الاعتماد والبناء على مثل هذه الأُصول في إثبات كون المعنى حقيقياً، مع أنّ الملاك فيه هو التبادر والانسباق، وأما كون ذلك بالوضع أو من خلال إجراء أصالة عدم القرينه أو غيرها عند الشكّ، فإنّه لا يمكن إثباته من هذه الأُصول.

هذا كما عن المحقّق الخراساني في «حاشيته على الفرائد».

أقول: لكنّه لا يخلو استدلاله عن المناقشه، لأنّ هذه الأُصول خصوصاً عدم

القرينه يعدّ أصلاً عقلاً يتعمد عليه العقلاء، كما قد مضى اعترافه قدس سره بذلك، فكيف يمكن قبول تصريحه في المقام بأنّ العقلاء لم يحرز أنّهم يعتمدون عليه؟!

وبالجملة: فالأحسن في الجواب أن يُقال إنّ الأمر لا يخلو :

إمّا عن تصريح يكون ذلك المعنى حقيقياً دون ذا، فلا إشكال أنّه يؤخذ به إن قلنا بحجّيه قول اللّغوى في ذلك، كما هو الحال في «مفردات الراغب».

وأما لو لم يصرح اللّغوى بالمعنى الحقيقي كما هو الغالب، وشككنا في تحديد المعنى الحقيقي للفظ من بين المعاني المتعدّده، فإنّ ثبات كون الأوّل المذكور هو الحقيقي منه، اعتماداً على أصله عدم الاشتراك أو أصله عدم القرينه، فهو مستلزم للخروج عن مورد النزاع، لأنّ البحث عن إمكان إثبات المعنى الحقيقي عن غيره من خلال الاعتماد على القول اللّغوى لا- بواسطة جريان الأصول، فإنّ ثباته بالأصل لا يوجب صدق ذلك كما لا يخفى.

الأمر الرابع: أن يُقال بأنّ الظنّ في تشخيص الظواهر يحصل من خلال إحراز موارد الاستعمال بضميمة أصله عدم القرينه، وهو لا يحصل إلّا- من قول اللّغوى، لأنّه لولا- ذلك لانسدّ باب العلم بالأحكام، لوضوح أنّ استنباط الحكم من الجملة التركيبيّه غير حاصل إلّا باستظهار المعنى من مفردات الألفاظ، مثل أنّ حكم التيمّم لا يمكن تحصيله إلّا من خلال ظهور قوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»(١)، والاستدلال بهذه الآيه لإثبات هذا الحكم مبتنٍ على وضوح معنى الصعيد، بأنّه هل المراد هو التراب أو مطلق وجه الأرض، والمتكفّل لبيان ذلك ليس إلّا اللّغه، ولا يحصل إلّا من قولهم، وإلّا لانسدّ باب العلم بالحكم، فلا محيص

على القول بحجّيته قولهم، فينضمّ ذلك إلى العلم الإجمالي لنا بوجود أحكام لا بدّ من تحصيلها وهو من طريقه .

وأجيب أولاً: بأنّه إن قلنا بحجّيته قول الثقة، وبهذا أحرزنا صدور الأخبار المنقولة عن الثقات، فلا إشكال في أنّه ليس له دعوى العلم الإجمالي بوجود الأحكام، لأنّ معانى ألفاظ الأخبار التي كانت حجّجه بالفرض معلومه غالباً، فلم يبق له بعد ذلك علم إجمالي بذلك، بل ينحلّ ذلك العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشكّ البدوي.

وأما إن لم نقل بحجّيته قول الثقات، وكان المدّعى من هذه الطائفة، فدعوى العلم الإجمالي بذلك منه صحيحة، إلا أنّ نتيجته تلك الدعوى مع انضمام باقى المقدمات المذكوره فى دليل الانسداد، كون الظنّ الحاصل من قول اللّغوى من الظنون المطلقة الثابته حجّيتها بدليل الانسداد، وهذا خارج عن محلّ البحث، ولا ربط له بالمدّعى، لأنّا كنّا فى مقام إثبات حجّيه قول اللّغوى بالخصوص، أى من الظنون الخاصّه لا من حجّيه مطلق الظنّ .

هذا كلّه إن كان المقصود هو إثبات حجّيه قولهم بالنظر إلى العلم الإجمالي بالأحكام.

وأما إن كان المقصود هو إثبات حجّيته مع قطع النظر عن العلم الإجمالي بالأحكام، فوجوب اجتهاد المجتهد لا يقتضى وجوب العمل بالظنّ المذكور الحاصل من القول اللّغوى، لأنّ القاعده تقتضى فى مورد عدم العلم بالحكم الواقعى، وعدم قيام دليل خاصّ يعتمد عليه، هو الرجوع إلى الأصول العمليّه فى ذلك المورد .

وثانياً: بأنّ انسداد باب العلم فى اللّغه غير مؤثّر فى المقام؛ لأنّه إن قلنا بانفتاح باب العلم فى الأحكام، فحينئذٍ لا وجه للرجوع إلى قول اللّغوى، سواءً انسدّ باب العلم فى اللّغه أو انفتح.

ومع القول بانسداد باب العلم فى الأحكام، وتماثيه سائر المقدمات، من عدم إمكان تحصيل العلم التفصيلى، ولزوم الإخلال والاختلال لو عملنا بالاحتياط مطلقاً، مضافاً إلى استلزامه العسر والخرج النوعى، ومن ناحيه وجود علم إجمالى بلزوم تحصيل الأحكام الكليه الإلهيه، ولسنا كسائر الحيوانات والبهائم، فلازم ذلك هو حجّيه الظنّ بحكم الشرع مطلقاً، سواءً حصل الظنّ من قول اللّغوى أو من غيره، وسواءً كان باب العلم إلى اللّغه منفتحاً أو منسدّاً.

وبالجملة: يظهر ممّا ذكرنا أخيراً الجواب عن من تمسّك بحجّيه قول اللّغوى بأنّه لو علمنا بالبراءه عند انسداد باب العلم والعلمى فى الأحكام يلزم المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى بتكاليف إلزاميه وجوبيه وتحريميه فى موارد الجهل بالأحكام لأنّ غالب الألفاظ الوارده فى الكتاب والسّنّه مجهوله المعانى، فمع العلم الإجمالى بالتكاليف فى موارد الجهل فلا محيص بالعمل بالظنّ الحاصل من قول اللّغوى.

وجه الظهور أنّك قد عرفت أنّ انسداد باب العلم فى اللّغه لا يؤثّرنا؛ لأنّ الألفاظ المحتاجه إلى ذلك ليست فى الكثره إلى حدّ يوجب المخالفه القطعيه بالرجوع إلى البراءه، هذا أولاً .

وثانياً: أنّ القول بالاحتياط فى تلك الموارد أيضاً لا يوجب العسر والخرج أو الاختلال فى النظام حتّى يكون هذا من إحدى المقدمات، فيمكن القول بعدم

جواز الرجوع إلى قول اللغوى، ومع ذلك إذا اتفق وجود لفظ لا يعلم حاله فله أن يحتاط فى الحكم والإتيان بما يومجب القطع بالفراغ من دون أن يلزم العسر أو الحرج، ولا نرجع إلى البراءة حتى يُقال بالإشكال المدعى فى كلام الخصم.

فثبت من جميع ما ذكرنا أن قول اللغوى من حيث هو ليس بحجّه إلا أن يكون حجّه بواسطة القول بحجّيه خبر الواحد إن أثبتنا حجّيته فى محلّه لأخبار الثقات أو حجّيه قولهم بواسطة كونه من قبيل الشهاده من لزوم التعدّد والعداله إن كان إخبارهم عن حسّ أو ما هو قريب بحسّ، وهو صحيح، أو قلنا بحجّيه قولهم من باب انسداد باب العلم الموجب لحجّيه مطلق الظنّ الحاصل من قولهم أيضاً، ولا مضايقه فى إثبات الحجّيه بأحد هذه الأمور لكنّه خارج عن مورد النزاع والبحث بين الأصحاب .

المبحث الثالث / في حجّيه الإجماع

المبحث الثالث

في حجّيه الإجماع

والكلام فيه يقع في مقامين:

تارة: في الإجماع المنقول.

وأخرى: في الإجماع المحصّل والمركّب.

أمّا الكلام في المقام الأوّل، فيقع في أمور:

الأمر الأوّل: في تعريف الإجماع، ولعلّ هذا لم يكن مختصّاً به، بل يكون لنفس الإجماع بجميع أقسامه.

وكيف كان، فقد عرّف الغزالي - من العامّة - الإجماع بأنّه اتّفاق أمّة محمّد صلى الله عليه وآله على أمرٍ من الأمور الدينيّة، حيث إنّ العامّة اعتقدوا بأنّ الإجماع بنفسه دليلٌ برأسه في قبال الكتاب والسنة، إذ رووا عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا تجتمع أمّتي على الضلالة»، أو «... على الخطأ». ولذلك اشترطوا اتّفاق الأمّة. وعلى هذا الأصل بنوا وأسّسوا خلافة الخلفاء، وجعلوا اتّفاق الأمّة وإجماعهم دليلاً على شرعيّة خلافتهم، برغم مخالفه عملهم للكتاب والسنة على المنقول عنهم بالتواتر، فضلاً عن غيرهم بأنّه صلى الله عليه وآله نصّ على خلافة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام ونصبه يوم الغدير للخلافة بأمر الله تبارك وتعالى على ما هو المشحون في كتبهم بنقل ذلك، وشهاده جماعه كثيره بذلك، مع دلالة الكتاب على ذلك في آيه التبليغ النازله في حقّ عليّ عليه السلام، وإشهاد رسول الله صلى الله عليه وآله عن الناس ونصبه للخلافة، والدعاء لناصره، والخذلان لعدوّه. فكان إجماع الأمّة على تنصيب غاصبي

خلافته أقوى عندهم من الكتاب والسنة، وليس هذا إلا طمعاً في الرئاسة الظاهريه، وأخذاً للأموال وحطام الدنيا، «وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ».

وكيف كان، حيث لاحظوا بأن إجماع الأمة بمعناه الحقيقي والعلمي لم يتحقق للخلفاء، لمخالفه جماعه كثيره من الأصحاب، وجمهره بنى هاشم، لذلك عدلوا عن التعريف المذكور لتعريف آخر وهو ما صدر عن الفخر الرازي والحاجبي في تعريف الإجماع، فقد عرّف الأول بأنه: اتّفاق أهل الحلّ والعقد من أمّه محمّدٍ صلى الله عليه و آله على أمرٍ من الأمور.

وعرّف الثاني بأنه: إجماع المجتهدين من هذه الأمة في عصرٍ على أمرٍ.

ومع ملاحظه كلّ ذلك لم يبلغوا مقاصدهم بمثل هذه التعاريف، لمخالفه جماعه كبيره من المجتهدين وأهل الحلّ والعقد لخلافتهم.

وأما عند أصحابنا الإمامية: فإنهم لم يصطلحوا اصطلاحاً خاصاً في تعريف الإجماع، ولذلك ترى أنّ العلامة عرّفه بنفس تعريف الفخر الرازي، كما عرّفه بعضهم بأنه: إجماع رؤوساء الدّين من هذه الأمة في عصرٍ على أمرٍ.

وبرغم كلّ ذلك فإنّ هناك فروقاً في المراد من الإجماع بين الطائفتين نشير إلى أهمّها:

الفرق الأول: إنّ أصحابنا لا يجعلون الإجماع بنفسه دليلاً في مقابل الكتاب والسنة، وإن عدّوه من الأدلّه الأربعة عند إحصائها، إلا أنّ الإجماع بنفسه ليس حجّة اتّفاقاً، بل لأجل استكشافه عن قول المعصوم أو رضاه، بلا فرقٍ في ذلك بين أن يُستكشف ذلك من اتّفاق الكلّ، أو من اتّفاق جماعه في عصرٍ أو في أعصار أو من طريق آخر.

بل لعل وجه تسميه ما هو الدليل الحقيقي عندهم وهو السنّه بالإجماع، كان لإفاده أنّ لهم نصيباً منها، وبأنّ فتواهم مأخوذه عن السنّه.

الفرق الثاني: أنّ الإجماع قد يُطلق عند أصحابنا على حكم من التقى الإمام الحجّه عليه السلام وسأل عن رأيه أو علم بذلك ثمّ أفتى على طبقه، دون أن يُسمّى الإمام باسمه خشية التكذيب، لما ثبت من الأدلّه من لزوم تكذيب من يدعى الرؤيه ظاهراً، فلذلك ترى الفقيه قد يدعى الإجماع في حكم يعلم أنّه من الإمام عليه السلام، من دون أن يصرح بذلك، أو بغير ذلك من الأمور، بل لعلّ نوع الإجماعات الوارده في كلمات المتقدمين كالشيخ وابن زهره وأمثالهم كان من هذا القبيل.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ الإجماع عندنا يخالف مع إجماع العامّه ملاكاً وغايه، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: حيث كان عقد البحث هنا لإثبات حجّيه الإجماع المنقول بخبر الواحد، قيل بأنّه ينبغي تأخير البحث عن حجّيته عن البحث في حجّيه الخبر الواحد، لأنّه إن أثبتنا حجّيه خبر الواحد في بابه، فدليلها بإطلاقها وعمومها يشمل حجّيه الإجماع المنقول، لكن بما أنّ الشيخ الأعظم قدس سره قدّم البحث عن حجّيه الإجماع على البحث عن حجّيه الخبر الواحد، فتعرّض له في المقام تبعاً له قدس سره .

أقول: ولكن الذي يختلج بالبال، أنّ البحث في حجّيته وعدمها، بحثٌ مستقلٌّ عن بحث حجّيته الخبر الواحد؛ لأنّ البحث هنا من جهه أنّه ولو قلنا بحجّيه خبر الواحد، ومع ذلك نبحث في أنّ نقل الإجماع بخبر الواحد هل يوجب ثبوت الإجماع الذي يعدّ حجّه لنا أوّلاً، لإمكان فرض ثبوت الإجماع بنحو الذي يدّعيه لكنّه لم يكن ليس بحجّه لأجل أمور نقلها لاحقاً؟

وبعبارة أخرى: قد يكون البحث في أنّ الإجماع هل يثبت بنقل خبر الواحد ويكون حجّه أم لا؟ فهو يكون بهذا المعنى من متفرعات ذلك البحث، وقد يكون البحث عن حجّيه الإجماع بعد الفراغ عن ثبوته .

الأمر الثالث: على فرض كون بحث حجّيه الإجماع المنقول من باب حجّيه الخبر بالخصوص فهو أيضاً :

تارة: يكون من جهه شمول أدلّه الحجّيه بعمومها أو إطلاقها لمطلق الخبر، سواء كان خبراً عن حسّ أو عن حدس.

وأخرى: يكون من جهه كون استناد الناقل في نقله عن رأى الإمام عليه السلام فى ضمن نقل الإجماع بلفظه أو بغيره ممّا يشابهه على اختلافه إلى الحسّ أو الحدس القريب منه.

وثالثه: يكون من جهه كون المنقول إليه ممّن يرى الملازمه، كالناقل بين ما نقل إليه عن حسّ أو ما بحكمه، وبين رأيه عليه السلام ، ولو لم يكن بينهما ملازمه عادةً.

وعليه، فإثبات حجّيته من باب حجّيه الخبر الواحد، لابدّ وأن يكون بواحدٍ من الطرق الثلاثه فى مقام حال المسبّب والمنكشف لا الكاشف، وإلاّ- عدم حجّيه الإجماع المنقول بواسطه حجّيه الخبر الواحد واضح، إذ لا دليل لنا حينئذٍ على حجّيه نقل الإجماع المتضمّن لنقل قوله عليه السلام حدساً تعديداً بالنسبه إلى من لا يرى الملازمه بين نقل الأقوال وبين كلامه عليه السلام ؛ لا من باب الكاشف ولا المنكشف، لإختصاص أدلّه حجّيه الخبر بغير ذلك .

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أنّ البحث عن حجّيه الإجماع المنقول:

إذا كان مبتتاً على حجّيه الاخبار الحدسى، أو على قاعده اللطف، أو على

الحكم بأن من وظيفه الإمام تكليفاً إرشاد الجاهل، كان حينئذٍ بحثه أوسع من بحث حجّيه خبر الواحد، إذ لا يشمل أدلّه حجّيه خبر الواحد لمثل هذه الأمور.

وأما إن كان البحث عن حجّيته بلحاظ إخباره عن قول الإمام عليه السلام بجهه رؤيته أو علمه بوجوده فيهم، أو كان هو ممّن يرى الملازمه بين اتفاق الكلّ وبين رأيه كما هو كذلك عند الناقل، صحّ له إدراجه في بحث حجّيه خبر الواحد.

ووجهه واضح للمتأمل، لأنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد مختصّه بما إذا كان الإخبار عن الحسّ أو الحدس القريب منه، كالإخبار عن الشجاعه والعداله بملاحظه آثارهما، بخلاف ما لو لم يكن شىءٌ منهما كالإجماع، لأنّ عمدته الدليل على حجّيه الخبر الواحد عباره عن السيره العقلائيه والإجماعات، وهما دليلان لبيان لا يكون لهما إطلاق حتّى يمكن الأخذ به لكل خبرٍ ولو عن حدس، كما في الإجماع المنقول.

وأما الأدلّه اللفظيه كالأخبار والآيات، فإنّها وارده لإمضاء السيره العقلائيه التى عرفت الحال فيها، مع أنّها وارده وناظره إلى نفى احتمال الخلاف الناشئ من جهه تعمد الكذب، لا إلى كيفيه خبر العادل من حيث المستند بأنّه هل كان من حسّ أو حدس.

الأمر الرابع: لا إشكال فى أنّ وجه اعتبار الإجماع ليس إلّا القطع برأى المعصوم، ومستند القطع الحاصل لحاكي الإجماع يكون بواحدٍ من الأمور:

١ - إمّا قطعه بدخوله عليه السلام فى ال-مُجمعين شخصاً، برغم أنّه لم يُعرف عيناً، لأنّه إن عرفه خرج حينئذٍ عن باب الإجماع قطعاً.

والعلم الإجمالى بدخوله يكون:

إمّا بسماع الفتوى من جماعه يحكم كون أحدهم هو الإمام عليه السلام .

أو بالظفر بفتاوى جماعه يعلم أنّ إحداها فتوى الإمام عليه السلام .

أو بالمركب منهما، أى من الأشخاص والفتاوى يعلم بوجوده وفتواه عليه السلام فى جملتهم، ويسمى ذلك بالإجماع الدخولى والتشرفى، ومثل ذلك الإجماع فاردٌ جدًّا، ولا يقع إلا لأوحدى من الناس، خصوصاً فى عصرنا من قلّه من يليق بمثل ذلك، وإن ثبت مثله كان فى المتقدمين والمتقاربين لعصر الأئمه عليهم السلام ، ويشهد لذلك الاعتذار عن وجود المخالف، بأنّه معلوم النسب، أى لا يضرّ بمخالفته الإجماع.

٢ - وأمّا يكون قطعه بذلك من جهه استلزام ما يحكيه لرأيه عقلاً من باب قاعده اللطف .

وبيان ذلك: هو أن يُقال بأن وجود الحكم فى جملة الأقوال فى عصرٍ واحدٍ لطفٌ، فيجبُ عقلاً على الإمام عليه السلام بأن يُلقى الاختلاف بين الأقوال حتى يعتقد أحدهم بما هو الحقّ والحكم الواقعى، فحينئذٍ لو اتفق الكلّ فى عصرٍ واحدٍ على فتوى، نتيقن رضاه عليه السلام به، وإلا فلو كان مخالفاً للواقع، فهو خلاف اللطف الواجب عليه عقلاً، وهذه طريقه الشيخ الطوسى وأتباعه.

ويشهد لمثل ذلك الاعتذار عن وجود القول المخالف بين الأقوال بأنّه قد انقرض عصره، لأنّ من شرط قاعده اللطف، كونه فى عصرٍ واحدٍ، ويسمى ذلك بالإجماع اللفظى.

٣ - وقد يكون قطعه بذلك من جهه كون مبناه هو وجوب إرشاد الجاهل تكليفاً شرعياً، فإذا اتفق الكلّ فى حكم، إمّا فى عصرٍ واحدٍ، أو فى جميع الأعصار، فبالأولويّه يكشف إنّاً بأن رأى الإمام عليه السلام موجودٌ فيه .

أقول: والفرق بينه وبين سابقه - مضافاً إلى جهه العقل والشرع كما صرّح - أنه ربما يكون الملاك في لزوم إرشاد الجاهل في جميع الأعصار، أو قد يلاحظ في عصر واحد، وهو أيضاً إجماع كاللطفى يناسب مع الدخولى أيضاً .

٤ - أو يكون قطعه بطريق رابع - وهو الذى نسبه المحقق القمى رحمه الله إلى جماعه من محققى المتأخرين - الذى يُسمى بالإجماع الحدسى، وهو أن يستكشف عن قول المعصوم باتفاق علماء الإسلام والأعلام الذين ديدنهم الانقطاع إلى الأئمة عليهم السلام فى الأحكام، وطريقتهم التحرز عن القول بالرأى واستحسانات الأوهام، فإن اتفاهم على قول، وتسالمهم عليه، مع ما يرى من اختلاف أنظارهم وتباين أفكارهم عادة، مما يؤدى بمقتضى العقل والعادة عند أولى الحدس الصائب، والنظر الثاقب إلى العلم بأن ذلك قول أئمتهم، ومذهب رؤوسائهم، وأنهم إنما أخذوه منهم واستفادوه من لدنهم إما بتنصيب أو تقرير، كما صرّح به صاحب «الفصول».

أقسام الإجماع الحدسى: ثم هذا القسم من الإجماع الذى قد سُمى بالإجماع الحدسى، يكون على وجه، لأنه :

١ - قد يكون ويحصل لمدعيه من مبادئ محسوسه ملازمه عادةً لمطابقته لرأى الإمام عليه السلام ، كما إذا حصل الحدس من اتفاق الكلّ من الأوّل والآخر على حكمٍ من دون وجود مخالف فيه.

٢ - وقد يحصل من مبادئ محسوسه غير ملازمه عادةً لمطابقته رأى الإمام عليه السلام ، كما إذا حصل الحدس من فتوى جماعه اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ، مع أنه ليس كذلك لغير مدعيه .

٣ - وقد يحصل له من طريق ثالث، وهو أن يحصّله من مقدّمات نظريّه واجتهادات كثيره الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيره من نقله الإجماع، علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد، واستظهرنا ذلك منهم في موارد أخر.

هذا كما نقله الشيخ في «الرسائل».

هذا تمام الكلام في بيان أقسام الإجماع الذي يدّعيه المدّعي، غير الإجماع المركّب، والإجماع المحصّل في مقام الثبوت.

البحث الإثباتي عن الإجماع المعبر

البحث الإثباتي عن الإجماع المعبر

يدور البحث في المقام عن مقام الإثبات وتعيين ما هو المعبر من أقسام الإجماع، فنقول:

أورد على الطريق الأول: بأن كبراه ممنوع، لأن مجرد فرض وجود الإمام عليه السلام في كل عصرٍ وأنه منهم وسيدهم ورئيسهم، مما لا يقتضى دخول شخصه عليه السلام في أشخاصهم، ووجود قوله في أقوالهم فما ذهب إليه المتقدمين - بل هو الظاهر من كلام السيد المرتضى واحتمال وجوده في كلمات الشيخ الطوسي، وظاهر كلام صاحب «المعالم» - غير تام. بل إحراز وجود الإمام فيه قد يتفق باتفاق الكل في مسأله، وقد يُدعى ذلك باتفاق جماعه ولو كان عددهم أقل من الكل، قلت أو كثرت، فإنه مع القطع بوجود الإمام عليه السلام فيهم يوجب حجّيته، كما يظهر هذا التفصيل من السيد المرتضى والعلامة.

ولكن الإنصاف عدم إنكار وجود ذلك فيما إذا فرض اتفاق الكل، ولم يكن فيه مخالفة أصلاً، خصوصاً إذا دخل في قول العلماء بعض الزواه وأصحاب الحديث الذين كانوا مجتهدين أيضاً، وعاصروا الأئمة المعصومين عليهم السلام أو كانوا قريبين إلى عصرهم عليهم السلام.

نعم، إثبات ذلك في مثل اتفاق جماعه، خصوصاً إذا قلت، وكان الأكثر على طرف خلافهم مشكلاً جداً، وإن أمكن ذلك لأوحدى من الناس، إلا أن الالتزام به من ناحيه مقام الإثبات مشكلاً جداً كما لا يخفى.

وأما القسم الثانى والثالث: وهو الاعتماد على قاعده اللطف ووجوبه

الشرعى لإثبات قيام الإجماع، فإثباته غير معلوم لما ذكره السيد المرتضى رحمه الله بأن استتاره واختفائه كان بسبب من لا منه ومن الله، فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به، وأدى إلينا الحق الذى كان عنده، فعلى هذا لا يمكن لفقهاء من الفقهاء أن يحكم فى حقه عقلاً أو شرعاً بلزوم إظهاره عليه السلام الحق بدخوله فى المجمعين.

نعم، لا- يبعد الالتزام بذلك لا بصورة الإلزام، بل من باب اللطف والإحسان؛ لأن عاداتهم الإحسان، وسجيتهم الكرم، فليس من البعيد من كرمهم أن يمتوا علينا بإظهار الحق لأحد من الأتقياء والفقهاء حتى يصل الحق إلينا، كما يظهر ذلك من بعض الأكابر من أسلافنا الماضين.

: إلا أن ما يظهر من كلام الشيخ فى «العهده» هو أشد من ذلك، لأنه قد عبّر - على ما هو المحكى عنه - بأن عليه أن يدخل فيهم وأنه يجب عليه (أن يظهره وإلا لكان يقبح التكليف الذى ذلك القول لطف فيه)، انتهى كلامه على ما فى «عنايه الأصول».

ولكن الذى يرد عليه أيضاً: هو أن إرشاده عليه السلام للحكم الواقعى لبعض الأفراد وذلك من باب اللطف أو الإرشاد، بل ربما يكون ما وقع فى طرف المخالف أزيد أفراداً من الموافق، فلا يثبت لطف فأى لطف حينئذ فى إرشاده البعض دون آخرين، إلا فيما إذا التزمنا بزياده عنايته بأزيد من ذلك بأن يصير ما يوافق قول الحق أكثر ولو على نحو شبه الإعجاز، لكن إثبات مثل هذه الأمور من دون وجود دليل واضح يكون دونه خرط القتاد.

وأما القسم الرابع: فبعضها يكون ممنوعاً من حيث الصغرى دون الكبرى،

وبعضها من حيث الكبرى فقط؛ لأنه :

إن ادعى الإجماع من حيث اتفاق الكل في تمام الأعصار، فأى شخص يمكن دعواه وتصديقه فيه لو سلمنا صحه دعواه في عصر واحد، فصغراه ممنوعه.

وإن سلمنا صحه كبراه من قيام الملازمه العاديه لموافقته لقول الإمام ورضاه، مع أنه قد أنكره بعض أيضاً.

وإن ادعى قيام الإجماع بواسطه اتفاق جماعه، فبالرغم من أن الصغرى تكون حينئذٍ مقدوره، ولكن الكبرى وهو استلزامه لكلام المعصوم ممنوعه.

أقول: ولكن الإنصاف إمكان تحصيل اتفاق جماعه من شأنهم الاجتهاد والتمسك بالأدله التي تكون بحسب الاتفاق ملازمًا لقول المعصوم أو رضاه، وإن لم يكن رئيسهم بينهم ظاهراً، بل وإن لم يحصل بينهم توطئه على ذلك، خصوصاً إذا كان مثل هذا الاتفاق متصلاً بعصر أحد المعصومين عليهم السلام بواسطه دخول بعض الرواه فيه، وكاشفيتها حينئذٍ عن رضاه عليه السلام، ليس ببعيد.

أقول: وقد يذكر هنا طريقتان آخران لادعاء الإجماع :

الطريق الأول: الاعتماد في دعوى قيام الإجماع على تراكم الظنون من ناحيه تراكم الفتاوى إلى حدٍّ يوجب القطع بالحكم كما هو الوجه في حصول القطع من الخبر المتواتر، إذ من قول فقيه واحدٍ يحصل الظن ولو بأدنى مراتبه بالواقع، ومن فتوى الفقيه الثانى يتقوى ذلك الظن ويتأكد، ومن فتوى الثالث يحصل الاطمئنان، وهكذا إلى أن يحصل القطع.

ولكن أجيب عنه، أولاً: أن ذلك مسلّم في الإخبار عن الحس كما في الخبر المتواتر، لأن احتمال مخالفه الواقع فيه ينشأ من احتمال الخطأ في الحس، أو

احتمال تعيّد الكذب، وكلاهما مدفوعان بأصل العدم العقلاني، ويضعّف بكثرة المخبرين إلى حدّ يصل إلى القطع، هذا بخلاف الإخبار عن الحيدس، إذ إمكان الخطأ فيه كثير، بل يكون احتمال من الكثير كاحتماله من الواحد لا يجرى فيه أصاله عدم الخطأ، فلا يكون حجّه.

وثانياً: أنّه لا يندرج تحت ضابط كلّى، إذ يختلف ذلك باختلاف مراتب الظنون والموارد والأشخاص، فقد يحصل القطع من ذلك لشخص دون شخص آخر، فلا يمكن أن يكون ذلك مدركاً لحجّيه الإجماع.

الطريق الثاني: أن يكون اتفاق العلماء كاشفاً عن وجود دليل معتبر عند المجمعين ولم يصل إلينا، فإنّه قد قبله المحقّق النائبي رحمه الله مشروطاً بما إذا لم يكن في مورد الإجماع أصل أو قاعدة أو دليل على وفق ما اتفقوا عليه، فإنّه مع وجود ذلك يحتمل أن يكون مستندهم أحد هذه الأمور، فلا يكشف اتفاقهم عن وجود دليل آخر وراء ذلك، إلّا أن يتصل ذلك إلى زمان الصحابه المعاصرين للأئمّه عليهم السلام كزراره ومحمّد بن مسلم، إلّا أنّ تحصيل مثل ذلك ممّا لا سبيل إليه، وإلّا كان كاشفاً قطعياً عن رضا المعصوم عليه السلام.

وقد أورد عليه: بأنّ الإجماع كذلك وإن كان كاشفاً عن وجود دليل كاشفاً قطعياً، إذ الإفتاء بغير الدليل غير محتمل في حقّهم، فإنّه من الإفتاء بغير العلم، وهو محرّم وعدلّتهم مانعه، إلّا أنّه لا يستكشف منه اعتبار الدليل عندنا، إذ من المحتمل أن يكون اعتمادهم على قاعده أو أصل لا- نرى لهما تماميه، أو لا ينطبقان عليه، وهم زعموا بذلك كما تقدّم في الإجماع المدعى في كلام السيّد المرتضى لجواز الوضوء بمائع مضاف تمسكاً بأصاله البراءه.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه ذلك، لأنه يمكن الدعوى بكون الدليل على نحو تكون دلالاته على الحكم واضحاً ونصاً، وإلا لخالف أحد منهم فيه، ولا يحصل لهم الاتفاق كذلك، فإمكان استظهار ذلك من نحو هذا الإجماع قريب جداً .

وبالجملة: فتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ حجّيه الإجماع عندنا يكون بأحد من الوجهين:

١ - إمّا بصوره الحدسى بما يلزم عادةً اتفاق الكلّ فى الجملة لقول الإمام عليه السلام أو رضاه كما عليه أكثر المتأخرين.

٢ - أو بصوره كونه كاشفاً عن وجود دليلٍ معتبرٍ واضح الدلالة، إذا لم تكن قرائن استناد الإجماع إلى القاعده أو الأصل أو الدليل الموافق له موجوده وإلا يضعف ذلك الإجماع حينئذٍ.

هذا تمام الكلام فى الإجماع بالنسبه إلى حال المستكشف.

الكلام بالنسبه إلى حال الكاشف والسبب: وهو أيضاً يتصوّر على أنحاء، لأنه:

تارة: ينقلنا قلنس السبب والأقوال فقط، من دون إشارة إلي مسببه ومنكشفه.

وتكون سببته لقول الإمام عليه السلام عند ناقله :

تارةً بالعقل، وأخرى بالعاده، أو اتفاقاً .

كما أنه قد يختلف نقله من حيث الصراحه والظهور والإجمال.

فمثال الأول مثل ما لو قال: (إجماعاً من غير المعصوم).

وللثانى: مثل ما لو صرّح وقال: (إجماعاً) أو (قال به جميع الأمة).

وللثالث: مثل ما لو قال: (إنّ فقهاءنا عليه) فإنّه لمن نقل بظهوره فى غير الإمام لكان مجملاً.

وكيف كان، فقد تكون مثل هذه السببیه ثابتة للمنقول إليه بأحد أقسامه الثلاثه، تارةً موافقاً لناقله، وأخرى متفاوئاً عنه، أى يكون له بغير ما هو لناقله من العقل والعادة والاتفاق، وثالثاً: لم يكن عند المنقول إليه بشيء من الثلاثه .

وعلى أى حال، لا إشكال فى حجیه الإجماع المنقول بمعنى السبب والكاشف، إن قلنا بحجیه خبر الواحد، لجريان الأدله الجاریه فيها هنا، فيترتب عليه آثاره إن كان عنده أثر مخصوص لثبوت الإجماع بمعنى السبب مثل النذر ونحوه.

وأخرى: ينقل الناقل السبب والمسبب، مثل ما لو قال: (أجمع جميع الأمه من المعصوم وغيره) فيجرى فيه ما جرى فى نقل السبب فقط، من جهه الصراحه والظهور والإجمال، والكلام فيه من جهه السبب كسابقه، ومن جهه المسبب هو ما عرفت فى المباحث السابقه.

وثالثه: ينقل الناقل للإجماع المسبب فقط من دون السبب، ففى مثله قد عرفت عدم ثبوت حجیه مثل هذا الإجماع لمجرد كون الخبر الواحد حجّه، بل لابد من ملاحظه نفس الإجماع المدعى وأنه من أى طريق ثبت وانكشف له مستقلاً، فهل كان بالحس أو بالحدس على ما عرفت تفصيله، فلا نعيد.

البحث عن حال ناقل الإجماع: قد يختلف الحكم من حيث حال ناقله :

فتارة: يكون الناقل من المتتبعين فى الفتاوى والكلمات مثل نقل اتفاق بعض الأساطين من حيث إحاطتهم بكلمات الأصحاب .

وأخرى: لا يكون كذلك ولا يعد الناقل ممن يحيط بالأقوال والآراء، وممن لا يمكنه ذلك بحسب حاله ومكانه وزمانه.

وبعبارة أخرى: ربّما يكون حال الناقل فى نقله على نحوٍ يوجب الاطمئنان

بوجود قول الإمام عليه السلام ، وقد لا يكون كذلك .

ومن ذلك يظهر أنه لو شككنا في حال ناقل الإجماع، ولم نعلم مبناه في الإجماع، وأنه من أي القسمين المذكورين أو لم نعلم حاله، فلا يمكن القول بحجّيته إجماعه.

كما قد يختلف الناقل في نقل السبب أيضاً :

فقد يكون نفس نقل الاتفاق يوجب حصول السبب لوجود قول الإمام عليه السلام .

وقد لا يكون نقله موجباً لذلك، بل لا بدّ من تحصيل ما يضمّ إليه الأقوال حتى تتمّ سببته والملازمه عادةً لقول الإمام عليه السلام ورأيه، ولكن لا بدّ في هذه الضميمة عدم احتمال كونها هو المقدار الذي استند ناقل الإجماع إليه، وإلا فلا يفيد هذه الضميمة شيئاً أصلاً.

هذا تمام الكلام في الإجماع المنقول.

البحث عن الإجماع المحصل والمركب

البحث عن الإجماع المحصل والمركب

المقام الثاني: يدور البحث فيه عن الإجماع المحصل والمركب.

فقول: إن قلنا بعدم حجّية الإجماع من جهة إثبات رأى الإمام وقوله عليه السلام بالوجوه التي قد عرفت تفصيلها، وأنكرنا تحقّق جميع أقسامه، فلا يبقى حينئذٍ لنقل الكلام في حجّية الإجماعين المزبورين موقع أصلاً.

وأما إن قلنا بحجّيته ولو على نحو الحدس أو الكاشف عن دليل معتبر، فلازمه حجّية الإجماع لكن خصوص المحصل منه وذلك بالأولوية لعدم احتياج حجّيته إلى إثبات حجّية الخبر الواحد لتحصيل الاتفاق بنفسه، ولذلك ترى إنكار

بعضٍ لحجّيه إجماع المنقول دون المحضّل.

وأما الكلام من حيث الكاشفيّته من جهه كونه بالعقل أو العاده أو الاتّفاق كالكلام في السابق، كما هو كذلك في سائر الجهات .

وأما الكلام في حجّيه الإجماع المركّب:

نقول: لا إشكال في أنّ حجّيته متفرّعه على قبول حجّيه الإجماع، وإلاّ فلا وقع له حينئذٍ إذا لم يكن أصل الإجماع حجّه.

ثمّ على فرض القبول، وهو على قسمين:

تارة: يكون الإجماع المركّب منقولاً بالخبر الواحد، فحكمه من جهه النقل كحكم الإجماع المنقول، فإن قلنا: بحجّيه الخبر الواحد، فهو أيضاً يعدّ من مصاديقه.

وأخرى: يكون الإجماع المركّب المنقول حاصلاً نتيجةً للتبّع في أقوال الفقهاء. فقد يقف في مسأله على انقسام الفقهاء إلى قولين:

تارة: يكون كفيّته كلام القائلين على نحو يفهمنا عدم وجود قول بالتفصيل، وأنّ الحكم منحصر في القولين بالإجماع، فلا إشكال حينئذٍ في حجّيته، لأنّه حينئذٍ عبارته عن القول بعدم الفصل.

وأخرى: لم يكن الأمر كذلك، بل الظاهر من كلامهم وجود القولين فقط، وسأكتّ بالنسبه إلى القول الثالث فحجّيته مثل هذا الإجماع غير معلومه.

هذا تمام الكلام في الإجماع بجميع أقسامه.

الكلام فى حجّيه نقل التواتر:

أقول: البحث فيه يشبه البحث عن الإجماع المنقول، من حيث كون جهه البحث:

تارة: يكون بالنسبه إلى الواقع والمخبر به التواتر.

وأخرى: يكون بالنسبه إلى نفس الخبر المتّصف بذلك .

فإنّ ثبوت التواتر بنقل ناقله متوقّف على معرفه حال ناقله، فإن كان يعلم أنّه يكون ثبوت التواتر عنده بإخبار عشرين نفر، كثبوته فى حقّ المنقول إليه بذلك، وعقيدته فى إثبات المتواتر بذلك كعقيدته، فلا إشكال حينئذٍ فى ثبوت التواتر عند المنقول إليه كناقله، ويترتب عليه الأثر.

وأما إن لم يكن حال الناقل كحال المنقول إليه، فلا بدّ فى إثباته من ضميمه من عند نفسه بالتبّع فى الأقوال، مع مراعاة عدم احتمال كون ما ظفر به هو عين ما استند إليه الناقل فى نقل التواتر، وإلا لا يثبت التواتر بقوله.

نعم، لو كان الأثر مترتباً على ثبوت التواتر فى الجملة، ولو بنقل غيره كما لو نذر ذلك فى الأخبار المتواتره ولو فى الجملة، فلا يحتاج حينئذٍ فى ترتّب الأثر حينئذٍ إلى ضمّ الضميمه لتحقيق موضوع النذر، والمسأله واضحه بحمد الله، ولا تحتاج إلى مزيد بيان.

أقول: ومن هنا يظهر أنّ التواتر المعتبر فى القراءه، التى تعدّ جزءاً من الصلاه، ليس المقصود منه إلاّ- التواتر الواقعى، فلا- يثبت ذلك بنقل الشهيدين تواترها، إلاّ يكون إخبارهما عن تلك العده مستلزماً عادةً للتواتر عند المنقول إليه .

وأما ثبوت وصف التواتر بنفس الخبر، ولو فى الجملة، فمتحقّق بذلك، كما لا يخفى.

المبحث الرابع / في حجّيه الشهره الفتوائيه

المبحث الرابع

في حجّيه الشهره الفتوائيه

ومن الظنون التي قيل بخروجها عن الأصل الشهره، والمراد بها الشهره الفتوائيه، إذ الشهره على أقسامٍ ثلاثه:

القسم الأول: الشهره الروائيه، وهي عباره عن اشتهار الحديث بين الرواه وأرباب الحديث بكثرة نقلها في أصولهم وكتبهم، وهي التي تعدّ من إحدى المرجّحات في باب التعادل والترجيح عند تعارض الخبرين.

القسم الثاني: الشهره العمليّه، وهي عباره عن استناد الشهره في مقام الإفتاء إلى خبرٍ وحديثٍ، وتعدّ مثل هذه الشهره جابره لضعف سند الحديث وكاسره لصحّتها، يعني إذا كانت الروايه بحسب القواعد الرجاليّه في منتهى درجه الضعف، لكن قامت الشهره من قدماء الأصحاب القريبين لعهد حضور الأئمّه عليهم السلام موافقاً لها، ومستنداً في فتاواهم إليها، تصبح مثل هذه الشهره سبباً للحكم باعتبارها وحجّيتها، كما أنّ إعراض الأصحاب عنه في مقام العمل، موجبٌ لكسر صحّته، حتّى ولو كانت الروايه من حيث المتن في غايه الصحّه، حتّى اشتهر قولهم: كلّما زيد في صحّته زيد في ضعفه، لكشفه عن وجود جهه أوجبت ذلك إعراضهم عن الخبر الصحيح الاسناد.

أقول: والعجب من سيّدنا الخوئي رحمه الله كيف لم يجعل الشهره الكذائيه من المرجّحات وبرغم أنّ عمله على الأخذ بالحديث النبوي المعروف: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»، مع أنّه - على ما ذكره المحقّق العراقي، نقلاً عن بعض

مشايخه - ممّا لم يذكره أحدٌ من رواتنا، ولا- كان معروفاً من طرقنا، ولا مذكوراً في شيءٍ من جوامعنا، وإنّما روته العامّة في كتبهم منتهياً إلى الحسن البصرى، عن سيمره بن جندب عن النبي صلى الله عليه وآله، وسيمره رجلٌ معروف قضاياه، وتمرّده على رسول الله صلى الله عليه وآله في قضيه عذق الأنصاري ممّا أوجب صدور حديث لا ضرر، وأيضاً أخذهُ الأموال الطائله من معاويه ليروى كاذباً الآية الوارده في حقّ عليّ عليه السلام: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاهِ اللَّهُ» (١) إنّما نزلت في حقّ قاتله ابن ملجم المرادى، وأنّ قوله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (٢) هي النازله في حقّ عليّ عليه السلام! وقتله ثمانيه آلاف نفر في البصره، حيث ولّاه ابن زياد لسنته أشهر عليها، كما نقله الطبرى في تاريخه في أحداث سنه خمسين، ذلك على ما في «تنقيح المقال».

مضافاً إلى وجود خلل آخر في الروايه، وهو أنّ أرباب الحديث ذكروا أنّ الحسن البصرى لم يسمع منه حديثٌ قطّ، ومع ذلك ترى بناء الأصحاب رضوان الله عليهم على الأخذ بالحديث المزبور في أبواب الفقه، والاستناد إليه في مقام الفتوى، ولم يكن ذلك إلا- من جهه جبره بعمل أصحابنا القدماء كما لا يخفى، لأنّ شهره الروايه عند من قرّب عصره إلى عصر الأئمه عليهم السلام تكون كاشفه عن رأيهم عليهم السلام إذا استندوا إلى حديث أو إذا عرضوا عنه.

كما أنّ ما ذكره رحمه الله في مقدّمته المبسوطه من أنّ الشيخ قد نقض بإرجاع الفروع إلى الأصول، وإلاّ كان الفقهاء قبله ينقلون متن الروايه ويجعلونه فتواهم.

١- سورة البقره: الآية ٢٠٧ .

٢- سورة البقره: الآية ٢٠٤ .

ليس على ما ينبغي، إذ بالرجوع إلى كتب المفيد والسيد المرتضى وابن حمزه وغيرهم نجد خلاف ذلك.

نعم، يصح هذا في حقّ ابني بابويه أي الأب في كتابه «الشرائع»، والابن في كتاب «من لا يحضره الفقيه».

القسم الثالث: الشهره الفتاويه، وهي عباره عن مجرّد اشتهار الفتوى في مسأله عند الأصحاب دون استنادٍ منهم إلى روايه، سواء لم تكن هناك روايه أصلاً، أم كانت على خلاف الفتوى، أو على وفاقها، ولكنّه لم يكن استناد الفتوى إليها .

أقول: والمقصود بالبحث في المقام هي هذه الشهره، فنقول مستعيناً بالله إنّه قد استدللّ لذلك بوجوه:

الوجه الأول: بمفهوم الموافقه أو الفحوى - على ما في «الكفايه» - المستفادين من الأدلّه الدالّه على حجّيه خبر الواحد .

تقريب ذلك: ربّما يحصل من الشهره الظنّ الأقوى من الظنّ الحاصل من خبر العادل، كما عليه الشهيد الثاني رحمه الله في «المسالك» حيث وجّه حجّيه الشيعه الظنّي، بكون الظنّ الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهاده العدلين.

لكنّه مخدوش أولاً: بأنّ إثبات الحجّيه بالأولويه الظنيّه، عباره عن استخراج مناط الحكم ظناً، وإلحاق ما كان المناط فيه أقوى بالأصل في الحكم ملحقاً بالقياس، والدليل على بطلانه، وحرمة العمل به قائم، ولذا قال الشيخ الأعظم قدس سره إنّ هذا الدليل أوهن بمراتب من الشهره، فكيف يتمسّك بها في حجّيتها إذا لم يقم على عدم حجّيه الشهره دليل، غاية عدم الدليل مساوقاً لعدم الحجّيه .

وثانياً: أولويته ممنوعه، للظنّ أو العلم بأنّ المناط والعله في حجّيه خبر

الواحد ليس مجرد إفادته الظنّ حتّى يتمسك به فى الشهره.

وثالثاً: أضعف من ذلك، دعوى كونه بالمفهوم الموافقه، مع أنّ الشرط فيه هو كون استفاده الحكم فى الأصل بالدلاله اللفظيه، فيتجاوز فى الفرع بالأولويه، كما فى قوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (١) حيث تدلّ على حرمة إيذاء الوالدين بالضرب بطريق أولى، هذا بخلاف الدليل على حجّيه خبر الواحد، حيث إنّه لو كان مدركه مثلاً هو إفاده الظنّ، فليس هذا دليلاً لفظياً حتّى يُقال بحجّيه الشهره بالأولويه بنحو مفهوم الموافقه أو فحوى الخطاب كما فى «الكفايه»، بل حجّيه خبر الواحد إنّما يثبت لقيام الدليل عليه، وإن كانت الحكمه فى حجّيته كونه مفيداً للظنّ نوعاً؛ لأنّ الغالب كونه مطابقاً للواقع، ولذلك تصبح حجّيه لكونه إخباراً حسياً عن أمرٍ ما، هذا بخلاف الشهره حيث تعدّ إخباراً حدسياً، فيجرى فى الأوّل أصاله عدم الخطأ وعدم تعمد الكذب، هذا بخلاف الشهره حيث لا تجرى فيه أصاله عدم الخطأ فى الحدس.

نعم، إن قلنا باعتبار الظنّ المطلق، كان من أحد أفراد الشهره الفتوائيه إذا حصل منها الظنّ، وإلا فلا.

الوجه الثانى: التمسك بذيل آيه النبأ الوارد فيها قوله تعالى: «فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (٢).

بتقريب أن يُقال: إنّ المراد من الجهاله هو السفاهه، فالتعليل قد يكون مخصّصاً للحكم المعلل به كما فى قولنا: (لا تأكل الرمان لأنّه حامض)، وقد يكون

١- سورة الإسراء: الآيه ٢٣ .

٢- سورة الحجرات: الآيه ٦ .

معّمًا له كما فى قولنا: (لا تشرب الخمر لأنه مسكرٌ) حيث يحكم بحرمه كل مسكر ولو لم يكن خمرًا.

ومفاد التعليل فى الآيه الشريفه، عدم لزوم التبين فى كل ما ليس العمل به سفاهه، والعمل بالشهره لا يكون سفاهه، فلا يجب فيها التبين بمقتضى عموم التعليل.

أجيب عنه أولًا: بالمنع من الصغرى والكبرى:

أمّا الصغرى: لأنّ المراد من الجهاله لا- يخلو عن أحد أمرين؛ إمّا السفاهه أو الجهاله فى قبال العلم. فالأول منهما أى ارتكاب العمل بلا مصلحه وحكمه، بل على خلاف المصلحه موجودٌ هنا، لأنّ العمل بما لا يؤمن من الضرر والعقاب المحتمل فى ارتكابه سفاهه بحكم العقل، فإنّ العقل يحكم بتحصيل المؤمن منه، والقيام بعمل من دون تحصيل حجّه على جواز ارتكابه، إقدامٌ على ما لا يؤمن معه من الوقوع فى الخطأ، فيكون سفاهه وغير عقلاني.

وإن كان المراد هو الجهل، فالأمر أوضح، لعدم كون الشهره مفيده للعلم فيكون العمل بها جهاله لا محاله.

وأما المنع من الكبرى: فلأنّ التعليل وإن كان يقتضى التعميم، إلاّ أنّه ليس فيه مفهوم حتى يقتضى نفي الحكم عن غير مورده ممّا لا توجد فيه العله، إذ لا يفهم من التعليل انحصار العله فيه حتى يستفاد منه ذلك، فإنّ الحكم بحرمه الإسكار حتى فى غير الخمر، لا يوجب الحكم بحليه أكل كل ما ليس بمسكر، لإمكان أن يكون الشئ حراماً من جهه أخرى، مثل النجاسه والغصب، وهكذا يكون الأمر فى المقام، إذ الحكم بوجود التبين فى كل عمل ما، كان العمل فيه السفاهه، لعموم التعليق، لا يوجب الحكم بعدم وجوب التبين فى كل ما كان العمل به ليس به

سفاهه، بل يمكن أن يكون التبين فيه واجباً من جهة أخرى ولو بلحاظ أمر تعبدى.

وثانياً: إن غاية ما تقتضيه الآية على هذا البيان، هو عدم جواز الأخذ بكل ما تصدق عليه الجهاله، وأمّا وجوب الأخذ بما لا يكون من الجهاله والسفاهه فلا- دلالة لها عليه أصلاً، والحال أن مقصود من يعتقد حجّيه الشهره، هو وجوب الأخذ بها إذا تحققت ووجدت، وقد عرفت عدم دلالة عليه .

الوجه الثالث: التمسك بعدد من الأخبار :

منها: ما ورد فى روايه مقبوله عمر بن حنظله، حيث ورد فيه قوله عليه السلام :

«ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا فى ذلك الذى حكما به ال-مُجمَع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمننا ويترك الشاذّ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ ال-مُجمَع عليه لا ريب فيه» [الخبر\(١\)](#).

تقريب الاستدلال: أنّ المراد من (المجمع عليه) ليس اتفاق الكلّ، بقريته قوله عليه السلام : (ويترك الشاذّ)، فلا بدّ وأن يكون المراد منه المشهور بين الأصحاب، فيرجع مفاد التعليل إلى أنّ المشهور ممّا لا ريب فيه، وعموم التعليل يشمل الشهره الفتوائيه، وإن كان المورد هى الشهره الروائيه بالخصوص.

ومنها: ما فى روايه مرفوعه زراره حيث قال عليه السلام : «تُخذ بما اشتهر بين أصحابك» [\(٢\)](#). بدعوى أنّ عموم الموصول يشمل لكلّ ما اشتهر بين الأصحاب، ولو كان من حيث الفتوى.

وقد أُجيب عنهما، أولاً: بالضعف فى سند الثانية، لكونها من المراسيل، فإنّها

١- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

٢- مستدرک وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

مرويه في كتاب «عوالي اللئالي» لابن أبي جمهور الأحسائي عن العلامة مرفوعه إلى زرارته، مضافاً إلى أنها لم توجد في كتب العلامة رحمه الله، ولم يثبت توثيق روايتها، بل طعن فيه وفي كتابه من ليس دأبه الخدشه في سند الرواية، كالمحدث البحراني في «الحدائق».

ودعوى انجبارها بعمل المشهور، ممنوعه لعدم إثبات كون استنادهم إليها، بل لا قائل بها لاشتمال ذيله من الأمر بالاحتياط، مع أنّ العمل بها لا يكون منجبراً، هذا كما عن «مصباح الأصول».

ثم قال: (وأما المقبوله فلعدم ثبوت وثاقه عمر بن حنظله، ولم يذكر له توثيق في كتب الرجال).

نعم، وردت روايه في باب الوقت تدلّ على توثيق الإمام عليه السلام، ونعم التوثيق فإنّ توثيق الإمام إمام التوثيق، وهي ما نقله في «الوسائل» عن «الكافي»، عن عليّ بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يزيد بن خليفة، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت؟ فقال عليه السلام: إذاً لا يكذب علينا».

إلا أنّ هذه الرواية بنفسها ضعيفه من حيث السند، فلا يمكن إثبات وثاقه عمر بن حنظله بها، انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

أقول: أمّا دعوى ضعف سند الرواية في الأوّل فتأمّله لا غبار عليها، لما أشار إليه الشيخ الأعظم من إرسالها، مضافاً إلى ما يرد على كتاب «عوالي اللئالي» وعلى صاحبه من اختلاطه للأخبار بغثها وسمينها، كما عن صاحب «الحدائق» في

ذيل مرفوعته، ونسبه صاحبه إلى التصوّف، وللمزيد راجع ما ورد عنه وعن الكتاب في «مستدرک الوسائل» (١).

وأما المقبوله فلا نُسلّم ما قيل فيه، لما قد عرفت كونها مقبوله عند الأصحاب، وقد عمل بها في باب تعارض الخبرين، وقد عرفت إمكان الانجبار بعملهم عندنا .

وأجيب ثانياً: بأنّ المراد من الموصول في قوله عليه السلام: «... ما اشتهر بين أصحابك هو الشهره في الخبر والروايه دون مطلق الحكم المشهور، ولذا إذا قيل لشخصٍ عن أنّ أيّ المسجدين أحبُّ إليك؟ قال: ما هو الاجتماع فيه أكثر، كان المراد من محبوبته كثره الاجتماع لخصوص المسجد، لا في كلّ مكان، فهكذا يكون المراد من الشهره في الخبرين لا مطلق الشهره حتّى تشمل الفتوائيه.

مع أنّ الشهره الفتوائيه ممّا لا يقبل أن يكون طرفي المسأله مشهوره، مع أنّه مفروض في الروايه بقوله: «يا سيدي إنّهما معاً مشهوران مأثوران».

وإنّ أورد عليه بإمكان ذلك في الفتوى أيضاً، ولذلك يُقال في طرف أنّه أشهر، فليس هذا إلّا لكون طرف الآخر مشهوراً أيضاً .

نعم، لا يبعد الاستدلال بلفظ (كونهما مأثوران) الظاهر في الشهره الروائيه، لاستبعاد إطلاق هذا اللفظ للفتوى، هذا بالنسبه إلى الروايه مرفوعه واضحه، وأمّا بالنسبه إلى المقبوله حيث قد أطلق الإجماع على المشهور، فإنّه قد يُقال إنّهُ لا تنافى بينهما، لأنّ جعل الإجماع في مقابل المشهور اصطلاحٌ حادث بين المجتهدين والأصوليين، وإلّا فالمشهور عبارته عمّا هو واضح ومعروف، ومنه ما

قيل شهراً فلائاً سيفه، وسيفاً شاهر، فالمراد أن يؤخذ من الروايه ما هو معروفه بين أصحابك ويترك ما لا يعرفه إلا الشاذ، فالروايه لا تشمل الشهره الفتوائيه.

أقول: بقى فى المقام شىء واحد وهو التمسك بالتعليل الوارد فيها بأن «ال-مجمع عليه لا ريب فيه» حيث يدل على أن كل ما لا ريب فيه يؤخذ به، فيكفى فى الاستدلال لحجته الخبر بالشهره.

وفيه: اعترض عليه المحقق النائنى رحمه الله فى «فوائد الأصول»^(١) بما محصل كلامه من أن التعليل ليس من العله المنصوصه حتى يتعدى عن موردها، لأن المراد منه :

إما أن يكون هو الإجماع المصطلح، فلا يشمل الشهره قطعاً.

أو يكون المراد هو الشهره والمشهور .

وعليه، فلا يصح حمل قوله عليه السلام : «مما لا ريب فيه» عليه بقول مطلق، بل لابد من أن يكون عدم الريب يلاحظ بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن الكبرى الكليه الموجهه للتعدى، لأنه يلزم التوالى الفاسده، إذ لابد أن يقال بالأخذ بكل شىء هو مما لا ريب فيه بالنسبه إلى غيره، فيؤخذ بكل راجح بالنسبه إلى غيره، وبأقوى الشهرتين وبالظن المطلق، وهذا مما لا يمكن الالتزام به.

أجاب عنه المحقق الخمينى: - كما فى «تهذيب الأصول» - بقوله:

(وفيه: أن الكبرى ليست مجرد كون الشىء مسلوباً عنه الريب بالإضافة إلى غيره، حتى يتوهم سعه نطاق الكبرى، بل الكبرى كون الشىء مما لا ريب فيه بقول مطلقاً عرفاً، بحيث يعد طرف الآخر شاذاً نادراً لا يُعبأ به عند العقلاء، وهذا غير

موجود في الموارد الذي عدّه قدس سره ، فإنّ ما ذكره من الموارد ليس ممّا لا ريب فيه عند العرف، بحيث صار الطرف المقابل أمراً غريباً غير معتنى به، بل الظاهر أنّ عدم الرّيب ليس من المعاني الإضافية، حتّى يُقال لا ريب فيه بالنسبة إلى مقابله، بل من المعاني النفسية التي لا يصدق إلّا مع فقد الرّيب بقولٍ مطلق عن شيء، فقوله عليه السلام: «لا ريب فيه»، كبرى كليته، وكلّ ما كان كذلك عرفاً يجب الأخذ به، ولا يرد عليه ما جعله نقضاً لذلك)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الذي يقوى عندنا بأنّ قوله عليه السلام: «لأنّ المجمع عليه لا ريب فيه» الوارد في التعليل، بعد التصرّف في معنى لفظه، بكون المراد هو الشهره لا الإجماع المصطلح إرشاداً أو إشاره إلى أمر بقربنه ذيله من جعل المقابل هو الشاذّ المتّصف بغير المشهور، وهذا التعليل عليه ارتكازي عند العقلاء بالنسبة إلى الشيئين، كان أحدهما بالنسبة إلى الآخر ممّا لا ريب فيه، حيث يؤخذ بما لا- ريب فيه، ولا- يتوجّه إلى ما فيه الرّيب، هذا أمرٌ كلّى جارٍ عند العرف في جميع الموارد التي أُجيز لنا العمل بمثل ذلك الشيء - إلّا ما خرج بالدليل بعدم جواز العمل بذلك لأجل أمرٍ آخر سنشير إليه - وهو أنّ ملاحظه الأرجح والراجح أمرٌ مطلوب في العرف والعقلاء في جميع الموارد، إلّا ما استثنى، وهو ما إذا كان في الأمور الحدسيّة المحضه، فإنّ ملاحظه الأرجح فيه غير مقبول عند العرف، لأنّ أصل النظر والاجتهاد ربّما يكون خطأً ولا أصل عند العقلاء لدفع هذا التوهم، فإذا لم يكن أصلٌ ذلك مقبولاً- فلا- معنى لملا-حظه الأرجح والأقوائيه بين الحدسين والاجتهادين، فالتعليل المذكور عباره عن كبرى كليته قابله للتعدّي في الأمور المتضايفه المتقابله، كما صرّح به المحقّق النائيني، لكنّه لا يجري هنا لأجل

ما عرفت من الإشكال في جريانها.

ودعوى كون الشهره هنا بمعنى الإجماع المصطلح في الجملة، كما عليه المحقق الخميني قدس سره ، مما لا يُصغى إليه.

وبالجملة: ثبت من جميع ذلك عدم حجّيه الشهره الفتوائيه.

المبحث الخامس / في حجّيه الخبر الواحد

المبحث الخامس

في حجّيه الخبر الواحد

والكلام فيه يقع في جهات :

الجهة الأولى: أنّ البحث فيها يعدّ من أهمّ المسائل الأصولية؛ لأنّ الأحكام الشرعية الإلهية لا طريق لنا لإثباتها إلاّ بأحد من الأمور الأربعة:

١ - إمّا أن يكون من العلم الإجمالى بها لكونها من الأمور الضرورية، أى تقوم ضروره من الدّين بوجوبها أو حرمتها، مثل وجوب الصلوات اليوميّه والصوم وغيرها، فهذا القسم قليلٌ جدّاً .

٢ - أو يكون إثباتها بالأخبار المتواتره المفيده للقطع.

٣ - أو بالأخبار الواحد المحفوفه بالقربينه القطعيّه.

فهذه الثلاثه نادره فى الجملة.

٤ - والذى يتكفّل لإثباتها وهى أكثر من الثلاثه هو القسم الرابع، وهو إثباتها بالخبر الواحد، فإنّ معظم مسائل الفقه المشتمله على بيان أجزاء العبادات وشرائطها وموانعها، بل بيان نفسها فى بعض الموارد، يعدّ مرتيناً بإثبات حجّيه خبر الواحد، ولذلك يُقال عنها إنّها من أهمّ مسائل الأصول .

فعلى هذا لو لم نلتزم بلزوم وجود موضوع العلم الأصول، وأنكرنا وجوده كما عليه سيّدنا الخوئى رحمه الله فلا بأس بالقول فى كون هذا البحث من مسائل الأصول، ومثله ما لو قلنا بأنّ الموضوع ليس إلاّ-عبارة عن جامعٍ يجمع كافّه مسائلها، ولا يحتاج إليها مباحثها ومسائلها من البحث عن عوارض الموضوع،

لعدم الالتزام بموضوع خاصّ كذلك .

وأما على القول بالموضوع كما عليه الأكثر، وأنّ الموضوع عبارته عن الأدلّة الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل كما عليه الشيخ الأعظم، فيأتي البحث عن كيفيته إدخال مسأله حجّيه خبر الواحد في مسائل علم الأصول، لعدم كونها بحثاً عن عوارضها الذاتية.

تقريب ذلك أن يُقال: لا- إشكال في أنّ البحث عن الحجّيه وعدمها لا- يكون بحثاً عن عوارض الكتاب والإجماع والعقل، فلا يبقى إلّا- أن يكون من عوارض السنة، وهى أيضاً مشكلاً لأنّ البحث عن حجّيه خبر الواحد يعدّ بحثاً عن الخبر الحاكي لا المحكى ليكون بحثاً عن عوارضها.

هذا وقد أتعب صاحب «الفصول» رحمه الله نفسه بأن جعل البحث عن دليّته الدليل بحثاً عن أحوال الدليل، لإدراج المسأله في مسائلها.

فأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله : بأنّ البحث فيها ليس عن دليّته إحدى الأدلّة الأربعة، وإنّما هو بحثٌ عن دليّته الخبر الحاكي للسنة، فلا يندرج فيها.

وأيضاً أتعب الشيخ الأعظم قدس سره نفسه الزكيه في حلّ هذه المعضله بأن قال:

(البحث في حجّيه الخبر الواحد يرجع إلى البحث عن أنّ السنة التي هي أحد الأدلّة الأربعة هل تثبت بخبر الواحد أو لا تثبت به، فيكون بحثاً عن عوارض الموضوع).

وقد أورد عليه: بأنّ البحث عن ثبوت الموضوع ولا ثبوته بمفاد كان التامه لا يرجع إلى البحث عن عوارض السنة، فإنّ البحث عن عوارض الشيء إنّما يكون بعد الفراغ عن وجوده، وإن كان المراد من الثبوت الثبوت التعبدي بمفاد كان

الناقصه لا الثبوت الواقعي، ليؤول البحث إلى البحث عن التعيّد بالسّنّه المحكيه بخبر الواحد، فهذا يرجع في الحقيقه إلى البحث عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنّه.

هذا و ما يفهم من كلام صاحب «الكفايه»، الذي قرّره المحقّق النائيني بالتفصيل بأحسن وجه، ثمّ قام بتوجيهه رحمه الله بوجه آخر لا- يرد على الشيخ هذا الإيراد، وقال على ما في «فوائد الأُصول»: (إنّ المراد من ثبوت السنّه ولا ثبوتها ليس هو الثبوت الواقعي، ولا- ثبوته ليرجع البحث إلى البحث عن وجود الموضوع ولا- وجوده، بل المراد منه هو أنّ البحث عن حجّيه الخبر يرجع إلى البحث عن أنّ مؤدّى الخبر هل هو من السنّه أو لا).

وإن شئت قلت: إنّ البحث إنّما هو في انطباق السنّه على مؤدّى الخبر وعدم الانطباق، وهذا لا يرجع إلى البحث عن وجود السنّه ولا- وجودها، بل يكون البحث عن عوارض السنّه، بداهه أنّ انطباق الموضوع وعدم انطباقه يكون من العوارض اللاحقه له، كالبحث عن وجود الموضوع في زمانٍ أو مكانٍ ولا وجوده)، انتهى محلّ الحاجه.

وقد أورد عليه المحقّق العراقي في حاشيته، بقوله:

(أقول: انطباق الماهيّه على فردٍ ليس إلّا ملازماً لوجوده في ضمنه، مثل هذا البحث وإن كان من عوارض الماهيّه تصوّراً، ولكن هو عين البحث عن وجودها في ضمن هذا الفرد وهويّته، ولو كان هذا المقدار يكفي في البحث عن العوارض، يلزم دخول البحث في وجود الماهيّه وانطباقه على الخارج في المباحث كلّها، وهو كما ترى).

وأما المثال الذى مثل به من البحث عن وجود شىء فى المكان نفسه، أنّ القياس مع الفارق، إذ الكينونه فى الزمان أو المكان جهة طارئة على الوجود، فارغاً عن وجوده، وهذا بخلاف البحث عن وجود الطبيعه فى ضمن فرد، إذ هو ليس بحثاً عن عوارض الوجود فارغاً عن أصل وجوده، بل مرجع البحث فيه إلى البحث عن أصل وجودها فى ضمن الفرد عدمه كما لا يخفى)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الإنصاف أنّ البحث عن حجّيه الخبر وعدمها يمكن أن يرجع إلى البحث عن عوارض السنّه بأن يُقال:

لا- إشكال فى كون السنّه الواقعيّه من قول الإمام وفعله وتقريره حجّه قطعاً، وتكون موضوعاً، غايه الأمر يقع البحث فى حجّيه الخبر بأنّ السنّه التعييديّه هل تعدّ من السنّه أم لا؟ أى ما يعلم بواسطه الخبر الواحد هل يكون سنّه لابدّ من إطاعتها والعمل بما يقتضيها، أو ليس الأمر فيه كذلك، بل ما يجب فيه ذلك عباره عن السنّه الواقعيّه، فإثبات حجّيته للخبر الواحد يكون معناها أنّ السنّه المعتمره هى الأعمّ من السنّه الواقعيّه والتعييديّه، ولعلّ هذا هو مراد الشيخ قدس سره والسيد الحكيم حيث قال: (بأنّه تعلم به السنّه أم لا وهو يكون بحثاً عن عوارض الدليل والسنّه)، ويمكن مع ذلك أن نقول كما اخترناه فى أوّل بحث الأصول من أنّ الموضوع فى علم الأصول عباره عن كلّ ما يقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعيّه من الأدلّه الاجتهاديّه والأصول العمليّه، لإمكان إدراج سائر المسائل فى الأصول، عدا حجّيه الخبر الواحد، وإن وجّهنا هنا على نحو صحّ اندراج هذه المسأله فيها.

الأمر الثانى: اعلم أنّ إثبات الحكم الشرعى من الألفاظ المنقوله عن الأئمّه المعصومين عليهم السلام بعد الفراغ عن أمور متعلّقه بعلم الكلام يتوقّف على أمور أربعه:

الأول: إحراز أنّ هذه الألفاظ صادرة عنهم عليهم السلام .

والثاني: إحراز أنّ صدورها إنّما كان لأجل إفادة الحكم الواقعي لا للخوف أو التقيّه أو مصالح أخر اقتضت إظهار الحكم على خلاف ما هو ثابت في الواقع.

والثالث: إحراز ظواهر الألفاظ، وتشخيص ما هو المتفاهم منها عرفاً.

والرابع: إحراز أنّ ظواهرها مراده للمتكلّم.

أقول: والمتكفل لإثبات الظهور وإرادته هي الأوضاع اللغويّة، والقرائن العامّة، والأصول العقلائيّة، وقد تقدّم البحث عنها تفصيلاً في المباحث السابقة.

والمتكفل لإثبات جهه الصدور، من كون الخبر صادراً لبيان حكم الله الواقعي لا- لأجل التقيّه وغيرها، هي الأصول العقلائيّة أيضاً، فإنّ الأصل العقلائي يقتضى أن يكون جهه صدور الكلام من المتكلّم لبيان مراده الواقعي، وأنّ مؤداه هو المقصود، إلا أن يثبت خلافه، وهذه سيره مستمرّه مستقرّه بينهم وفي محاوراتهم، ويأتي توضيح ذلك في محله إن شاء الله تعالى.

والمتكفل لأصل الصدور الواقع في الأوّل من الأمور المذكوره، هي الأدلّه الدالّه على حجّيه الخبر الواحد، وهو المقصود بالبحث هنا.

الأمر الثالث: في بيان أدلّه الطرفين في مسأله حجّيه خبر الواحد وعدمها، فنقول مستعيناً بالله تبارك وتعالى:

اختلفوا في هذه المسأله؛ فقد يدعى قيام الإجماع على حجّيه الخبر الواحد كما نقله صاحب «فوائد الأصول»، كما قد يظهر من الشيخ رحمه الله في فرائده نقلاً عن الشيخ المفيد رحمه الله حيث حكى عنه في «المعارج» أنّه قال:

(إنّ خبر الواحد القاطع للعدر، هو الذي يقترن إليه دليل يُفرضى بالنظر إلى

العلم، وربّما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل).

بل قال صاحب « الوافيه » إنّه لم يجد القول بالحجّيه صريحاً ممّن تقدّم على العلّامه.

فنسأل حينئذٍ: هل يمكن الاعتماد على مثل هذا الإجماع فى الإثبات وعدمه أم لا؟

الذى يظهر من المحقّق النائينى قدس سره نفى الاعتماد على مثل هذا الإجماع لأنّه قال: (ثم لا يخفى عليك أنّه قد انعقد الإجماع على حجّيه الأخبار المودعه فيما بأيدينا من الكتب، ولكن لا يصحّ الاعتماد والاتّكال على هذا الإجماع، لاختلاف مشرب ال-مُجمعين فى مدرك الحجّيه:

فإنّ منهم من يعتمد على هذه الأخبار، لتخيّل أنّها قطعّيه الصدور.

ومنهم من يعتمد عليها من أجل اعتماده على الظنّ المطلق بمقدّمات الانسداد.

ومنهم من يعتمد عليها لأجل قيام الدليل بالخصوص عنده على حجّيتها.

والإجماع الذى يكون هذا شأنه، لا يصحّ الاتّكال عليه، وأخذة دليلاً فى المسأله، ولا يكفى مجرد ثبوت الإجماع على النتيجة مع اختلاف نظر المجمعين، فإنّ هذا الإجماع لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام، ولا عن وجود دليلٍ معتبر، بل الكاشف عن ذلك هو الإجماع على الحكم الشرعى مثلاً، فلا عبره بالإجماع التقييدى الذى هو عبارته عن اختلاف مدرك ال-مُجمعين.

فلابدّ للقائل بحجّيته أخبار الآحاد من إقامة الدليل على مدّعاة، إذا لم يكن ممّن يرى حجّيه مطلق الظنّ بمقدّمات الانسداد، ولم تكن الأخبار فى نظره مقطوعه الصدور، كما هو الواقع، بداهه أنّه لا يمكن القطع بصدور جميع الأخبار

المودعه فيما بأيدينا من الكتب مع ما بينها من الاختلاف الفاحش.

فدعوى القطع بالصدور غريبه جداً، خصوصاً من بعد زمان الغيبه الكبرى، وما كنا نترقب من المتأخرين هذه الدعوى، وقد نُسبت إلى شرذمه من الأخباريين، بل هذه الدعوى ممتن كان عهده قريباً بزمان الحضور كانت أولى وأحرى كالسيد المرتضى؛ لأنه كان يتمكن من العلم بما صدر من الأخبار وما دسَّ فيها.

وأما اعتبارها من باب الظن المطلق فهو مبنى على صحه ثبوت الانسداد، وسيأتى الكلام فيها، فعلى هذا ينبغي إقامة الدليل بالخصوص على حجيه ما بأيدينا من الأخبار، ولنقدم الكلام أولاً فى أدله النافين للحجيه ثم نعقبه بذكر أدله المثبتين لها، انتهى محل الحاجه (١).

وقد اعترض عليه المحقق العراقى رحمه الله فى حاشيته بقوله:

(أقول: لا يخفى أن مجرد اختلاف استناد كل طائفة من الـمُجمعين لجهه غير الجبه الأخرى إنما يضر بانعقاد الإجماع فى فرض انصرافه عن فتواه، لو التفت إلى بطلان مستنده، وإلا فلو فرض عدم رجوعه عن فتواه، مع علمه بفساد ما ثبت به، تكشف ذلك عن أن ما استندوا به من قبيل النكات بعد الوقوع، وتطبيق ما هو المسلّم عندهم على وجه وقاعده، ومثل ذلك لا يضر بالإجماع بتاً.

وحينئذ لنا أن ندعى أنه لو فرض عدم قطعيه سند الأخبار، ولا تماميه دليل الانسداد، ولا تماميه الأدله المخصوصه من آيه النبأ وغيرها من الآيات والروايات، فهل يرفعون الأصحاب يدهم عن مثل هذه الأخبار فى مقام استنباط

الأحكام؟ كلاً وحاشا؛ وذلك يكشف عن أنّ العمل بأخبار الآحاد في الجملة مسلّم عندهم.

نعم، إنّما الكلام في تعيينها بخصوص طائفة دون طائفة، فبالآخرة ربّما ينتهي إلى العلم الإجمالي بوجود الحجّج بين الطوائف فيؤخذ بلوازمه، فتدبر وافهم)، انتهى كلامه (١).

أقول أوّلاً: إنّ إثبات حجّيه أخبار الآحاد الوارده فيما بأيدينا من الكتب بالإجماع على فرض تسليمه كما ادّعاه العراقي، يجعل الدليل أخصّ من المدّعى، لأنّ المقصود من عقد البحث هنا والبحث عن حجّيه خبر الواحد ليس خصوص الأخبار المودعه في هذه الكتب، بل المراد إثبات حجّيته مطلقاً، ويشهد لذلك بأنّ من الأدلّه المستدلّ بها بل عمدتها هو السير العقلائيّه عليها، فهو لا ينحصر في إثبات ما في الكتب، هذا أوّلاً.

وثانياً: من الصعب جدّاً إثبات حجّيه جميع الأخبار الآحاد المحفوظه في الكتب الموجوده بأيدينا، فيما إذا لم يكن رواها ثقاه . نعم، لو أثبتنا من الأدلّه الآتيه حجّيه كلّ خبر واحد، إلّا ما ثبت خلافها، فثبتت منه حجّيه ما في الكتب أيضاً.

وبالجملة: ظهر ممّا مرّ أنّ الإجماع لا يفيد هنا، فلا بدّ من إقامه دليلٍ آخر غيره لإثبات حجّيته.

بل قد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ إقامه الإجماع على عدم حجّيه الخبر الواحد - كما يظهر من كلام السيّد المرتضى رحمه الله حيث قال إنّ ترك العمل به معروفٌ بين

الأصحاب، ومن مذهب الشيعة، بل في بعض كلامه أنه كان بمنزلة القياس في عصره - ليس على ما ينبغي.

وهذا هو الوجه الأول عند المنكرين لحجّيه خبر الواحد، ووجه الظهور هو ما عرفت من أنّ دعوى قيام الإجماع على عدم حجّيه ما في الكتب الموجودة من أخبار الآحاد، غير وجيه، لكون المدّعى هو الأعمّ، مع أنّه ليس في كلامه من ذلك أثر، فلا بدّ أن يكون مقصوده هو الأعمّ وحينئذ:

فيرد عليه أولاً: بما قد عرفت منّا سابقاً من عدم حجّيه الإجماع المنقول في نفسه.

وثانياً: أنّ الإجماع المنقول يكون من أحد أفراد خبر الواحد، بل من أحسنّ أفراده، لكونه إخباراً عن الحدس، بخلاف خبر الواحد المصطلح، حيث إنّ إخباراً عن الحسّ، فمن عدم حجّيه الخبر الواحد يثبت عدم حجّيه إجماع المنقول بالأولويّه، فكيف يمكن نفي حجّيه خبر الواحد بالإجماع المنقول؟

ثالثاً: كيف يمكن دعوى ذلك مع ذهاب المشهور من قدماء الأصحاب والمتأخّرين إلى الحجّيه؟!

ولعلّ المراد من دعوى قيام الإجماع على عدم حجّيه خبر الواحد هو غير المصطلح منه، أو الخبر الضعيف غير الموثّق، كما أشار إليه المحقّق النائيني رحمه الله بأنّ اصطلاح الخبر الواحد يكون على نوعين:

أحدهما: ما يقابل الخبر المتواتر والمحفوف بالقرينه.

وثانيهما: ما يقابل الموثّق من الضعيف، ولو بالنسبه إلى الآخر.

وبذلك يجمع بين الطائفتين بأن يُقال: بأنّ مراد المنكرين هو الخبر الواحد

بالمعنى الثانى، ومراد المثبتين هو الخبر الواحد بالمعنى الأول، كما يشهد لذلك التعليل الوارد فى كلام الشيخ الطوسى رحمه الله فى ردّ الخبر المرجوح عند تعارضه مع خبر آخر بأثباته المرجوح لا- يعمل به، لأنّه خبر واحد كالضعيف، فعلى هذا يكون خبر الواحد الموثق حججه .

أدله المنكرين لحججه الخبر الواحد

أدله المنكرين لحججه الخبر الواحد

أقول: استدللّ من أنكر حججه الخبر الواحد بوجه:

الوجه الأول: الإجماع، فقد عرفت حاله وجوابه.

الوجه الثانى: الآيات الدالّة على النهى عن العمل بغير العلم :

مثل قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١).

وقوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (٢).

إذ من المعلوم أنّ العمل بخبر الواحد لا يكون من العلم، لأنّه لا يفيد إلاّ ظنّاً.

وقد أُجيب عنه أولاً: أنّ مفاد الآيات هو الإشاره إلى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمن من العقاب، وعدم جواز الاكتفاء بالظنّ بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل إن كان أُخروياً، فلا دلالة لها على عدم حججه الخبر أصلاً.

هذا كما عن «مصباح الأصول» للمحقّق الخوئى.

أقول: وفيه ما لا- يخفى؛ لأنّه إن سلّمنا دلالاته على النهى عن ذلك، فهو يكفى فى شمولها للخبر الواحد، ولو كان الأمر والنهى إرشادياً، لأنّه بذلك يثبت بأنّ

١- سورة الإسراء: الآية ٣٦ .

٢- سورة يونس: الآية ٣٦ .

حكم العمل بالظنّ الذي منه الخبر الواحد يكون منتهياً عقلاً، فيوافقه شرعاً، إلا أنّ بقيام حكم العقل هنا أوجب صيروره النهى إرشادياً، فهذا الجواب لا يعدّ تاماً ولذلك لم نجده في كلمات المحقّق النائيني وفي أجوبته.

وثانياً: بأنّ مساق الآيه هو حرمة العمل بالظنّ في العقائد وأصول الدّين، لا مطلق الأحكام، وقد استشهد على ذلك صاحب «عنايه الأصول»، بورود آيات كثيرة في ذلك مثل :

قوله تعالى: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (١).

وقوله تعالى: «وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (٢).

إلى غير ذلك من الآيات.

وثالثاً: بأنّه لو سلّمنا تعميم الآيه لمطلق الأحكام الشرعيّه، كما هو كذلك في آيه الاقتفاء لشهادته تمسك الإمام عليه السلام بذيلها لحرمة استماع الغناء، فغاياته دلالتها على المنع عن الظنّ الحاصل من الخبر الواحد بالعموم، فلا بدّ من تخصيصه بما سيأتي من الأدلّه الدالّه على حجّيه الخبر الواحد.

بل قد يُقال: بأنّ نسبه الآيات مع تلك الأدلّه ليست نسبه التخصيص، حتّى يُقال بأنّ لسان الآيات آية عن التخصيص، لصيروره المعنى كذلك، - بأن لا يجوز العمل بغير علم إلا في الخبر الواحد - فهو غير مستحسن، بل نسبتها معها نسبه

١- سورة الجاثية: الآيه ٢٤ .

٢- سورة يونس: الآيه ٦٦ .

الحكومة، فإنّ تلك الأدلّة تقتضى إلقاء احتمال الخلاف، وجعل الخبر محرزاً للواقع، فيكون حاله حال العلم فى عالم التشريع، فكأنّه يصير لسان هذه الأدلّة موسّعه للعلم فى الآيه بكونه أعمّ من الواقعى والتعبدى، فالثابت بالخبر الواحد الموتق أنّه علم .

أقول: هذا كلّه إذا لم يثبت حجّيه خبر الواحد بالسيره العقلانيه، بل أثبتناها بأدلّه أخرى غيرها كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

وأما إن جعلنا السيره العقلانيه دليلاً لحجّيه خبر الواحد، فقد يحتمل أن يكون وجه تقدّم السيره على الآيات الناهيه، بصوره التخصيص أو الورد، وحيث أنّ البحث عنه سيأتى حين البحث عن أدلّه المثبتين وما يرد على ذلك من إشكال الدور وغيره، فتفصيل الكلام فيه موكولٌ إلى محلّه إن شاء الله تعالى.

ورابعاً: بما فى «نهايه الأفكار»: (من إمكان دعوى ظهور الأدلّه الناهيه فى كونها فى مقام نفى اقتضاء الحجّيه فى الظنّ من حيث ذاته، قبال العلم الذى فيه اقتضاء الحجّيه بحكم العقل، لا بصدد بيان اقتضائه لعدم الحجّيه، فلا ينافى حجّيته لمقتضى خارجى.

نعم، لو كان مفاد الآيه إثبات اقتضائه لعدم الحجّيه، بنحو لا يزاحمه مقتضى خارجى، لكانت دالّه على المطلوب فتصلح حينئذٍ للمعارضه مع الأدلّه المثبتة للحجّيه، ولكن دون إثبات ذلك خرط القتاد)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: وما أفاده لا يخلو عن المتانّه بأن يكون المقصود بيان طبع قضيه الظنّ، فإنّه إذا لوحظ حاله مع العلم يكون كذلك، وهو لا ينافى حجّيته بواسطه

وجود بعض الأدلة المثبتة، لكن ذلك فى خصوص آيه الاقتفاء لأنها هى آيه عن ذلك بواسطة النهى. نعم، يصح فى آيه الإغناء بواسطة النهى.

وبالجملة: بعد الوقوف على هذه الأجوبه عن تلك الآيات، يمكن الجواب عن الآيه المستدل بها على عدم الحجية، وهما ذيل آيه النبأ بالتعليل الوارد فيه بقوله تعالى: «فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَادَبُوا بِحُجُوبِ عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» حيث أنّ الخبر الذى لا ندامه ولا جهاله فيه عباره عمّا تبين عنه، وصار معلوماً بخلاف ما لم يتبين مثل الظنّ الحاصل من الخبر الواحد، فذيل هذه الآيه رادعه عن العمل بالظنّ مطلقاً ومنه الظنّ الحاصل من الخبر الواحد، هذا كما ادّعاه أمين الإسلام الطبرسى على ما نسب إليه المحقق العراقى.

وجه ظهور الجواب: هو ما عرفت من أنّ الخبر الواحد الثابت حجتيه بالأدلة لا يكون مفاده ظناً، بل هو علمٌ ويقينٌ (تبيينٌ) تبعداً، وتكون تلك الأدلة إما مخصّصه أو حاكمه عليها.

مضافاً إلى ما عرفت بحته سابقاً من أنّ الشارع قد أشار إلى ملاك إبطاله العمل بالخبر وهو أنّ العمل به باطلٌ متى صدق أنّ مثله جهاله وسفاهه، وأمّا إذا لاحظنا عدم تحقّق ذلك عند العقلاء، فلا- يجرى فيه الملا-ك المذكور، إذ من المعلوم أنّ العمل بمقتضى خبر الثقة لا يعدّ عند العقلاء عملاً صادراً عن جهاله وسفاهه مع إمكان أن يقال - كما سيأتى البحث عنه فى محله إن شاء الله - من أنّ ذكر الفاسق فى صدر الآيه الشريفه طريق لبيان جواز العمل بخبر الثقة لا خصوص العادل، ممّا يعنى كون حجّيه الخبر داخله فى مفهوم الآيه - وتفصيل ذلك موكولٌ إلى محله - إذ من الواضح بناءً على أنّ وصفى العداله والفسق من الأوصاف المتقابلة بالعدم

والمَلَكه، فلهما فرض ثالث مثل الصبى المراهق قبل البلوغ، حيث إنَّ العقلاء يحكمون على الاستماع لكلامه وترتيب الأثر عليه من دون وثوق بما صدر منه، بأنَّه عملٌ سفهى وإن لم يصدق على الصبى عنوان الفاسق.

الوجه الثالث: تمسَّكوا بالروايات الناهية عن العمل بالخبر إذا لم يكن عليه شاهدٌ من كتاب الله تعالى، والأخبار الآمره بطرح ما خالف كتاب الله، وهى كثيره تبلغ حَدِّ التواتر، ولا- شبهه أنَّ غالب الأخبار التى بأيدينا إمَّا أن تكون مخالفه لكتاب الله ولو بالعموم، وإمَّا أن لا يكون عليها شاهدٌ من الكتاب، فلا يجوز العمل بها، خصوصاً بعدما ورد فى جواب سؤال داود بن فرقد كما فى «البحار» عن «بصائر الدرجات»^(١)، قال:

«كتب إليه عليه السلام عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه؟

فكتب عليه السلام بخطه: ما علمتم أنَّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا».

ولكن يمكن أن يُجاب عنها: بأنَّ الأخبار التى تمسَّكوا بها على ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما تشمل على أنَّ ما له شاهدٌ من كتاب الله يصحَّ الأخذ به، ومن الواضح أنَّه لا بدَّ فيها من التأويل؛ لأنَّ كلَّ ما بأيدينا من الأحكام لا- يكون كذلك، بل قلَّ ما يتفق بأن يكون للحكم شاهداً من كتاب الله، إلا أن يُراد أنَّ الآيه تدلُّ على مضمون ما ورد فى الخبر بنحو الإجمال، وتكون الأخبار متكفِّله ببيان جزئيات الأحكام.

١- بصائر الدرجات: ج ١٠، الباب ١٩، ص ٥٢٤ الحديث ٢٦.

نعم، يمكن أن يكون تفصيل ذلك موجوده في الآيه، إلاّ أنه خارج عن فهمنا، ومعلومٌ لخصوص الأئمه الراسخون في العلم عليهم السلام، لأنهم أهل بيت الوحي.

ومن المعلوم أنه ليس المراد من وجود شاهدٍ في كتاب الله عليه، ما هو على فهم الأئمه عليهم السلام، بل المراد على ما هو بفهمنا، فلا بدّ من التأويل بأن يكون المراد هو ما لا يكون مخالفاً لكتاب الله، فيرجع إلى ما هو الموجود في الطائفة الثانيه، هذا أولاً.

وثانياً: أنّ تلك الأخبار أخبار آحاد، لا يجوز التمسك بها بواسطة دلالتها على حجّيه أنفسها، إلاّ على نحو الدور الممتنع، لوضوح أنّ جواز التمسك بها موقوفٌ على جواز الأخذ بالخبر الواحد، الموقوف جواز ذلك على جواز التمسك بمثل هذا الحديث، فهو دورٌ باطل.

الطائفة الثانيه: وهي أخبارٌ كثيره، ذات مضامين مختلفه، وعناوين متشتته:

مثل قوله عليه السلام: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف».

أو قوله عليه السلام: «كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

وأيضاً قوله عليه السلام: «وما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل».

أو «ما جاءكم عنّي يخالف كتاب الله فلم أقله».

أو «ما جاءكم من روايه من برٍّ أو فاجرٍ يخالف كتاب الله فلا تأخذ به».

ونظائر ذلك، حيث تدلّ على أنّ كلّ ما تكون مخالفه لكتاب الله فلا يجوز العمل بها.

أجيب عنها أولاً: بأنّ المراد من المخالف هو المخالفه مع نصّ الكتاب وصرّيحه، والشاهد لذلك هو القطع بصدور كثيرٍ من الأخبار الصحيحه الواره في

تفسير الكتاب، وتأويل معانيه، المخالفه لظواهر القرآن، مثل ما ورد في تفسير كلمه (البحرين) في قوله تعالى: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ»^(١) بعلّى و فاطمه عليهما السلام ، وكلمه (البرزخ) برسول الله صلى الله عليه و آله ، و(اللؤلؤ والمرجان) بالحسن والحسين، أو (الصلاه) في قوله تعالى: «لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى»^(٢) بالمساجد، فلو كان المراد من المخالفه هو التباين مطلقاً ولو بصوره الجزئي، أي المخالف بصوره الظواهر أيضاً، استلزم ذلك طرح تمام مثل هذه الأخبار، والالتزام بذلك مشكلاً جداً.

وثانياً: لو التزمنا بلزوم طرح كلّ خبرٍ مخالفٍ لكتاب الله ولو ظاهراً، لزم طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المخالفه لظاهر الكتاب بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد، فيستلزم ذلك تعطيل كثيرٍ من الأحكام الشرعيه والفقهيه، لأنّ أكثرها تكون مخالفه لظاهر الكتاب، فلا- محيص من الحمل على المخالفه بصوره التباين الكلي أو العموم من وجه، مع أنّ المخالفه بصوره العموم والخصوص المطلق ليس بمخالفه عرفاً، إذ التخالف بينهما بدويّ يزول بالتأمل فيهما وفي مدلولهما.

وعليه فلا- يبعد أن تكون صدور الأخبار الناهيه عن العمل بالخبر المخالف في مقام الردّ على الملاحده الذين كانوا يخلقون الأخبار ويدسونها في كتب الأصحاب هدماً للشريعه المطهره، حتّى نقل عن بعضهم أنّه قال بعدما استبصر ورجع إلى الحقّ: (إني قد وضعتُ اثنا عشر ألف حديثاً ودستها في كتبكم)، ولذلك ترى أنّه قد روى عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه لعن المغيره لأنّه دسّ في كتب

١- سورة الرحمن: الآية ١٩ .

٢- سورة النساء: الآية ٤٣ .

أصحاب أبيه عليهما السلام أحاديث كثيرة، وهو كما ورد في صحيحه هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام - والتي رواها الشيخ الأنصاري قدس سره في «فرائد الأصول» - ، أنه قال: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما يوافق الكتاب والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ المغيرة بن سعيد لعنه الله دَسَّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنّه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم».

ودعوى: أنه من المستبعد أن يكون المراد من المخالفة هو التباين لنصّ الكتاب لا- لظاهره، نظراً إلى أنّ الوضّاعين والكذّابين الذين كانوا يدسّون الأحاديث الموضوعه، وكانوا لا يضعون حديثاً يخالف نصّ الكتاب صراحةً وبيانه، وإنما كانوا يضعون حديثاً يخالف ظاهر الكتاب لئلا يعرف كذبهم.

ممنوعه: لأنّها ضعيفه لا يُصغى إليها، فإنّ الكذّاب الذي يضع الحديث لا إحاطه له حين الوضع بتمام الكتاب من أوله إلى آخره، كي يتجنّب وضع ما يخالف نصّ الكتاب، فإنّ الأوحدي من الناس قد يتفق مروره على آية من الكتاب وهو يحسب أنه لم يسمعها طول عمره، مع أنه قد سمعها أو تلاها مراراً، فكيف بغيره؟

وأجيب عنه: بأنّ الوضّاعين على ما كانوا ينقلون عن الأئمّه عليهم السلام حتّى لا- يقبل منهم الخبر المخالف للكتاب بالتباين والعموم من وجهه، بل كانوا يدسّون تلك المجعولات في كتب الثقات من أصحاب الأئمّه عليهم السلام ، كما روى عن الصادق عليه السلام في حقّ المغيرة، حيث لعنه بما فعله من الدسّ في كتب أصحاب أبيه عليهما السلام .

أقول: وكلا الجوابين لا يخلوان عن وجهه.

مع أنه لا محيص عن الحمل على المخالفة بصوره التباين والعموم من وجهه،

لعدّه أحاديث آبيه لسانها عن التخصيص، مثل ما ورد بأن: «ما خالف قول ربنا لم نقله»، أو «ما لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» أو «هو باطل»، إذ لا يحسن أن يُقال كلّ خبر كان كذلك هو زخرف إلاّ حديث فلان، مع كونه مخالفاً لقول ربنا ليس بزخرف، فإذا خرج مثل هذا الحديث عن عموم الأخبار، يبقى عدّه أخبار غير آبيه عن التخصيص فهي إن سلّمتم ما قلنا في الجواب فهو، وإلاّ نقول في نهايه الأمر أنّها مطلقات في مدلولاتها، حيث تحكم بعدم حجّيه كلّ خبر مخالفٍ سواءً كان المخبر ثقه أو غير ثقه، فيُجمع مع ملاحظه عدّه أخبار وردت دالّه على حجّيه كلّ خبر إذا كان مخبره ثقه، فيخصّص ويقيد تلك المطلقات بذلك .

مع إمكان الإشكال في هذه الأخبار بكونها أخبار آحاد أيضاً، فإثبات الحكم بتلك الأخبار منوط على إحراز حجّيتها، وهي أوّل الكلام، إذ الخبر الواحد إذا لم يكن حجّه، فلا يثبت مدلوله، وهو عدم حجّيه خبر المخالف .

أجيب عنه: بأنّها وإن كانت بنفسها أخبار آحاد، إلاّ أنّها متواتره إجمالاً؛ لأنّ لسان كلّ خبر متفاوت مع الخبر الآخر الواحد، فلا تكون متواتره لفظاً ولا معنئياً لاختلاف مضامينها ولسانها، برغم أنّها متّحده بحسب المقصود، إلاّ أنّها لا يثبت إلاّ ما هو المتفق عليه جميع الأخبار، وهو ليس إلاّ- إثبات عدم حجّيه كلّ خبر مخالف للكتاب بصوره التباين والعموم من وجه، والالتزام بذلك غير ضائر، بل لا محيص عن ذلك في باب التعارض كما لا يخفى .

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: عدم تماميه الروايات لإثبات عدم حجّيه خبر الواحد إلاّ في الجملة.

مضافاً إلى إمكان دعوى كون مورد هذه الأخبار هو باب المعارضات ؛ أي

إذا تعارض الحديثان في موردٍ وفي موضوعٍ واحدٍ، فلا بدّ من الأخذ بما هو موافق للكتاب، وطرح ما هو المخالف، ولذا ذكر في باب التعارض في بحث التعادل والترجيح أنّ موافقه عمومات الكتاب أو إطلاقاته تعدّ من المرجّحات وهو أمرٌ مقبول.

أقول: إذا عرفت الجواب عن هذه الطائفة، فإنّه لا يبعد جريان هذا الجواب في الطائفة الأولى، من لزوم وجود شاهد من كتاب الله أو موافقته معه، بأن يكون المقصود هو تحصيل المرجّح لأحد الخبرين المتعارضين.

الطائفة الثالثة: وهي الأخبار التي تتحدّث عن وجود الاختلاف في المنقول عنهم عليهم السلام كما يشهد لذلك ما ورد في حديث ابن أبي يعفور المنقول في «نهاية الأفكار» بعد أن سأله عن اختلاف الحديث يرويه من يوثق به ومن لا يوثق به، قال عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله عزّ وجلّ، أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله فخذوا به، وإلا فالذي جاءكم أولى به».

بل قد يؤيد ذلك ذيل بعض الأحاديث من الأمر بالتوقّف عند الاشتباه مثل قوله عليه السلام: «وإن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرّح لنا».

ويمكن رفع الإشكال عن هذه الطائفة بما ذكرناه في الجواب عن الطائفة الثانية.

وبالجملة: أصبحت نتيجة المسألة أنّ مورد هذه الأخبار بأسرها إمّا خصوص المخالفة بصوره التباين والعموم من وجه، أو فيما لا يكون مخبر الخبر ثقه بمقتضى التخصيص، أو بما في ترجيح الأخبار المتعارضة، أو ناظر إلى طرح أخبار المجعولة بتوسيط الوضّاعين وهو المطلوب.

الوجه الرابع: هو قيام الدليل العقلي على عدم جواز العمل بخبر الواحد،

وهو عبارته عن البرهان المعروف المنقول والمحكى عن ابن قتيبة في امتناع جعل الطرق من الأمور غير العلميّة، ومنها خبر الواحد، نظراً إلى أنه لا يوجب العلم، بل غايته أنه محصل للظنّ، وهو ممنوع من جهة استلزامه لمحدور اجتماع الضدين، وتحليل الحرام وعكسه.

أقول: قد تقدّم الجواب عنه وعن تلك الشبهة تفصيلاً فلا نعيد.

هذا تمام الكلام في بيان أدلّة المنكرين للحجّية.

أدلة المُثبتين لحجبه الخبر الواحد

أدلة المُثبتين لحجبه الخبر الواحد

استدلوا على حجبه خبر الواحد أيضاً بالأدلة الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع عملاً وقولاً، والعقل:

أمّا الكتاب: فآيات، منها آية النبأ وهي قوله تعالى في سورة الحجرات: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (١).

أقول: تقريب الاستدلال بهذه الآية يكون بوجوه:

أحدها: بمفهوم الشرط.

وثانيها: بمفهوم الوصف.

وثالثها: بمفهوم خصوص الوصف الخاص وهو الفسق.

ورابعها: من جهة التمسك بالمناسبه العرفيه بين الفسق والتبين والبحث عن المراد من التبين هنا .

وخامسها: من جهة التعليل الوارد في الآية.

الدليل الأوّل: مفهوم الشرط

تقريب الاستدلال بمفهوم الشرط هو أن يُقال: بأنّ الله تعالى علّق وجوب التبيّن عن الخبر بمجىء الفاسق به، فإذا انتفى ذلك بأن جاء العادل بالخبر فلا يتبيّن، أى لا يجب التبيّن، فلا يخلو من ثبوت أحد الأمرين:

إمّا أن يردّ خبره، فيلزم كونه أسوأ حالاً من الفاسق.

أو يُقبل قوله بلا تبيّن، وهو المطلوب؛ لأنّه لا نعى بحجّيه الخبر الواحد إلاّ قبول قوله.

هذا إن قلنا بأنّ وجوب التبيّن عند إخبار المخبر يعدّ واجباً نفسياً، فبانضمام هذه المقدمه بأنّه لو لم يقبل قول العدل لزم كونه أسوأ حالاً - منه يتمّ المطلوب، فحينئذٍ يكون هذا استفاد من المفهوم بصوره الأولويّه، إذ المفهوم حينئذٍ ليس إلاّ نفى وجوب التبيّن عند إخبار المخبر غير الفاسق وهو العادل بالأولويّه؛ لأنّه إذا أخبره الفاسق لا يردّ بدوّاً، بل يفحص، فكيف القول بردّ قول العادل من دون فحص؟!

وأما إن قلنا بأنّ وجوب التبيّن يعدّ وجوباً شرطياً، فيكون حكم عدم وجوب التبيّن للخبر العادل بالمفهوم، لأنّ منطوقه حينئذٍ هو أنّ من شرط وجوب التبيّن كون المخبر فاسقاً، فإذا لم يكن كذلك فلا وجوب له، وهذا هو الظاهر على حسب ما استفاد من التعليل بإصابه القوم بالجهالة عند العمل بخبر الفاسق لا مطلقاً حتّى يحتمل الوجوب النفسى من التبيّن، وهو واضح.

ولكن قد أُورد عليه: بأنّ القضايا الشرطيّه على قسمين:

١ - قسمٌ منها يكون الشرط ممّا يتوقّف عليه وجود الجزاء عقلاً، بحيث لا

يكون للمشروط وجودٌ بدون وجود الشرط حتى يؤخذ له المفهوم، فمثل هذه القضية الشرطية لا مفهوم لها، لأن ذكر الشرط حينئذٍ يكون لمجرد فرض وجود الموضوع وهو مثل ما لو قيل: (إن رزقت ولداً فأختته) و (إن ركب الأمير فخذ ركابه) ونحو ذلك من القضايا التي يتوقف تحقق الجزاء عقلاً على وجود الشرط، فإن قلنا بدلاله مثل هذه القضية الشرطية على المفهوم، لزم القول بوجود المفهوم لكلّ قضيه حمليه، لأنها تنحلّ إلى قضيه شرطيه مقدّمها عنوان الموضوع وتاليها عنوان المحمول، لأنّ معنى زيد قائم يصير بالمفهوم إن لم يوجد ليس بقائم، مع أنّ القيام وصف قائم بوجود زيد، فكأنّه يكون معناه أنّه إن وجد وجد قائماً، إذ من المعلوم أنّه لا مفهوم له، لأنّ مع عدم الوجود لزيد فلا معنى للحمل عليه شيئاً من أمر وجودى أو عدمى، فتسمّمثل هذه القضية الشرطية بالشرطية المحقّقه الموضوع.

٢ - وقسم آخر منها ما كانت الشرطية لها مفهوم، أى لا يعدّ وجود الشرط من قوام وجود المشروط، بل المشروط له هو الوجود فى كلا التقديرين من وجود الشرط وعدمه، وهو مثل المثال المعروف: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فإنّ وجود زيد مفروض فى المجيء وعدمه، غاية الأمر قد علّق حكم وجوب الإكرام على فرض وجود المجيء، فيكون القيد وهو (إن جاءك) قيلاً للحكم وهو (وجوب الإكرام)، فينتفى الحكم عند انتفائه، ليتحقّق المفهوم لا قيلاً للموضوع، وإن صحّ إرجاعه إلى الموضوع أيضاً بأن يصير معنى قوله: (إن جاءك زيد فأكرمه) أى أكرم زيد الجائى، فلا تدلّ القضية حينئذٍ على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لفقدان المشروط مع فقد شرطه، إلاّ أنّه مخالّف لظاهر قضيه الشرطية، إذ بحسب المحاورات العرفية، يجب أن يكون الشرط قيلاً للحكم لا للموضوع.

أقول: إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الآيه من حيث الشرط تندرج تحت القسم الأوّل؛ لأنّ الشرط المذكور فى الآيه الشريفه يكون من جمله الشرائط التى يتوقّف عليها وجود الجزاء عقلاً لأنّ التبيّن عن الخبر فرع وجود الخبر، وبما يتوقّف عليه عقلاً، والشرط المذكور فى الآيه هو مجيئ الفاسق بالنبأ، فانتفاء التبيّن عند عدم مجيئ الفاسق بالنبأ قهرى من باب السالبه بانتفاء الموضوع، إذ لم يؤخذ الموضوع فيها مطلق النبأ، والشرط مجيئ الفاسق به، حتّى يستلزم المفهوم من عدم التبيّن لخبر العادل، بل تأويل الآيه إلى ذلك يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر الآيه.

اللّهّمّ إلا أن يستظهر المفهوم وكون الموضوع هو مطلق النبأ من مورد نزول الآيه، فإنّ موردها كما قيل، هو إخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق عناداً من الوليد بالنسبه إليهم الموجود من عصر الجاهليه، وتحصيلاً لذلك أخبر بارتدادهم، فاجتمع فى إخباره عنوانان، وهو كونه من الخبر الواحد، وكون المخبر فاسقاً، والآيه وردت لإفاده كبرى كليته لتمييز الأخبار التى يجب فيها التبيّن عن الأخبار التى لا تجب فيها ذلك، وقد علّق ذلك على كون المخبر فاسقاً، فيكون هذا الشرط ملاكاً لوجوب التبيّن لا كون الخبر واحداً، وإلا لعلّق عليه، ولا إشكال فى الآيه تشمل موردها لأنّ خروج المورد عن الكبرى الكليه قبيح، بل العام بالنسبه إلى المورد يكون كالنصّ، فلا بدّ من أخذه. فعلى هذا يصحّ القول بوجود المفهوم للآيه.

أقول: هذا غايه ما قيل، بل الأحسن من جميع ما ذكر فى توجيه الآيه الشريفه فى المقام، وهذا التقريب صادراً عن المحقّق النائينى رحمه الله فى فوائده، حيث لخصناه بتقريب منّا، إلا أنّه بما أنّ المسأله كثيره الاختلاف، وموضع معرکه الآراء

وتدافعها، فلا بأس بتقريرها تفصيلاً حتى يتضح المقصود والمرام بكلام حسن، وبيان متين في الوجوه المتصوره في الآيه في مقام الثبوت، وما يمكن أن يؤخذ بها في مقام الإثبات.

التحقيق في المسأله:

أقول: لا يخفى أن البحث في إثبات حججه خبر الواحد استناداً إلى آيه النبأ:

تارة: يكون من جهة الاقتضاء، أي عمّا يوجب ذلك ويثبته .

وأخرى: البحث عن وجود المانع بعد الفراغ عن الاقتضاء وتمييز ما هو المقتضى لذلك وعدمه.

فأما البحث في القسم الأول: وهو أمور :

الأمر الأول: من طريق مفهوم الشرط، وهو على ضربين؛ لأنه :

تارة: تكون القضيه الشرطيه بصوره كون الشرط من قوام وجود الموضوع، بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزماً لانتفاء أصل وجود الموضوع، ويسمى هذا القسم بالقضيه الشرطيه المحققه للموضوع، وهو أيضاً ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: يكون الشرط أمراً وحدائياً، فلا إشكال في أن انتفائه يوجب انتفاء الموضوع، وهو مثل: (إن رزقت ولداً فاختنه)، ففي مثله إما لا مفهوم له أصلاً كما هو الحق الصحيح، أو يكون مفهومه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع كما ذكرهما في «الكفايه» ثم أمر بالتفهّم بعده، ولعلّه لأجل وجود إشكاليين في تقريب الثاني، وهما:

الإشكال الأول: إن وجوب التبين هنا لا يكون واجباً نفسياً، لوضوح خلاف ذلك، كما لا يكون واجباً غيرياً لعدم كونه مقدّمه لواجب شرعي، ولا إرشادياً لعدم وجوب التبين عقلاً، إلا في مقامات مخصوصه توقّف فيها العلم بالامتنال على

العلم بالواقع، فلا بد أن يكون كناية عن عدم حججه الخبر، فكأنه قيل: (إن جاءكم فاسق بنبأ فخبره ليس بحجه)، وحينئذ فالمفهوم يكون موجه بانتفاء الموضوع لا سالبه كذلك، وحيث أن الموجه بانتفاء الموضوع ممتنع، لا مجال لدعوى المفهوم في المقام أصلاً.

الإشكال الثاني: أنه لو سلمنا وجود المفهوم على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، لكنه يصح في القضايا الشرطية الخبرية دون الشرعية كما في المقام؛ لأن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ضروري ذاتي لا شرعي، فلا مجال لإعمال التشريع فيه، فقولنا: (إذا لم يوجد لك ولد فلا يجب عليك ختانه)، ليست مما يمكن أن تكون شرعية كما لا يخفى.

فالأولى أن يقال: بأنه لا مفهوم للقضية الشرطية إذا كانت محققة الموضوع، ولو كانت في القضايا الشرعية مثل قوله تعالى: «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا» (١)، و«وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَاخْبُوا بِأَحْسَنِ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا» (٢)، حيث لا يكون لها مفهوم، لعدم وجود موضوع القراءة والتحية حتى يترتب عليهما عدم الاستماع والإنصات، وعدم الجواب بالأحسن أو بالمثل، هذا هو القسم الأول.

القسم الثاني: ما لا يكون الشرط إلا مركباً من جزئين، وكان الشرط فيه أيضاً من قبيل الشرط المتحقق للموضوع مثل قول القائل: (إذا رزقت ولداً وكان ذكراً فاختنه) فقد التزم المحقق الخوئي في «مصباح الأصول» بأنه لا مفهوم للقضية الشرطية، ولكن الحق وجود المفهوم لها حينئذ، لأن مفهومه حينئذ هو: (إن

١- سورة الأعراف: الآية ٢٠٤ .

٢- سورة النساء: الآية ٨٤ .

رزقتَ ولدًا ولم يكن ذكرًا لا تختنه) حيث إنه إذا انتفى أحد الجزئين دون الآخر، يوجب ذلك صدق المفهوم.

نعم ، لو لم يرزق ولدًا أصلًا الموجب لانتفاء كلا الجزئين ، فلا مفهوم لها حينئذٍ.

وأما القسم الثاني من القضايا الشرطيّة، وهى التى لا تكون محقّقه الموضوع؛ أى لا يكون انتفاء الشرط مستلزمًا لانتفاء الموضوع، بل يوجب انتفاء المحمول فقط، وهى أيضًا :

١ - قد يكون الشرط وحدائيًا، مثل: (إن جاءك زيدٌ فأكرمه)، فبانتفاء مجيء زيد ينتفى وجوب الإكرام.

٢ - وقد يكون مركّبًا، مثل: (إن جاءك زيد يوم الجمعة فأكرمه)، حيث أنّ انتفاء الحكم يتحقّق بانتفاء أحد الجزئين، وبانتفاء كليهما، فلا يجب الإكرام إذا لم يجيىء أصلًا، أو جاء ولم يكن يوم الجمعة.

أقول: إذا عرفت هذه المقدّمه، فترجع إلى الآيه، فإنّ العنوان المأخوذ فى ناحيه الجملة الشرطيّه يكون ثلاثه: من الجائى والفاسق والنبأ، والجزاء عبارته عن وجوب التبيّن، فإنّ البحث حينئذٍ يدور حول تعيين ما هو الموضوع، لأنّ المحتمل هنا يكون ثلاثه:

تارة: يفرض كون الموضوع هو النبأ، والشرط هو مجيىء الفاسق به، فلا إشكال فى وجود المفهوم، لأنّه يصير المعنى هكذا: (النبأ إن جاء به الفاسق فيجب التبيّن)، وإن جاء به العادل المستفاد من وجود النبأ مع شخص الجائى غير الفاسق بأن يُقال: (بأنّ النبأ إن لم يجيىء به الفاسق فلا يجب التبيّن) لأنّ النبأ حينئذٍ له

حالتان: تارةً يجيء الفاسق به، وأخرى يجيء به غير الفاسق، فعلق الحكم على صورته مجيء الفاسق به، فينتفى الوجوب بانتفاء ذلك العنوان.

وأخرى: يفرض الموضوع هو الجائي بالنبأ، المستفاد من قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ...»، فَإِنَّ الْجَائِيَّ بِالنَّبَأِ قَدْ يَكُونُ فَاسِقًا وَقَدْ يَكُونُ غَيْرَ فَاسِقٍ، وَقَدْ عُلِقَ الْحُكْمُ عَلَى إِتْيَانِ الْفَاسِقِ بِالنَّبَأِ، وَلَا زَمَهُ وَجُودُ الْمَفْهُومِ لِلْجُمْلَةِ الشَّرْطِيَّةِ، فَلَا وَجُوبَ لِلتَّبَيِّنِ إِذَا كَانَ الْجَائِيَّ بِهِ غَيْرَ الْفَاسِقِ.

وثالثه: يفرض كون الموضوع هو الفاسق، وله حالتان، لأنَّ الفاسق قد يجيء بالنبأ وقد لا يجيء به، وعلق وجوب التبين على مجيئه بالنبأ، ويكون مفاد الكلام حينئذٍ أنَّ الفاسق إن جاءكم بنياً فتبينوا، فلا دلالة للقضية على المفهوم، وهذا هو الذي استظهره الشيخ الأعظم وعدّه من الإشكال الذي لا يمكن الدّب عنه.

أقول: الأولى عندنا هو الاحتمال الأوّل، لأنَّ الموضوع بحسب النوع في القضايا الشرطيّة عبارته عمّا يقع بعد الشرط وقبل الجزاء كزيد في: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فالنبأ هو الواقع بعد الشرط وقبل الجزاء وهو التبين، فجعله مقسماً في القضية، وفرض حالتان له من كون الجائي به فاسقاً فلا بدّ من التبين، وإلّا - فلا - يعدّ أحسن وأوفق بمذاق العرف في القضايا الشرطيّة، فيتحقّق للقضية مفهوماً، ويكون الشرط هنا أيضاً مركّباً من المجيء والفاسق، والتركّب بنفسه موجب لتحقق المفهوم كما عرفت.

مضافاً إلى إمكان تأييد ما احتملناه بأنَّ الموضوع هو النبأ دون الفاسق أو المجيء، هو أنّ الملاك في تشخيص الموضوع في القضايا الشرطيّة، هو ما يمكن رجوع صله الجزاء وعوده إليه، نظير ما هو المرجع في ضمير فأكرمه، وهو زيد في

المثال المعروف، هكذا يكون هنا، فإنّ الذى يقع عليه التبيين عبارته عن النبأ فيكون هو موضوعاً، غايه الأمر، أنّ النبأ بصورة الإطلاق لا يكون مستلزماً للتبيين، بل مع متعلقاته وخصوصياته، وهو مجيء الفاسق به، فالشرطيّه حينئذٍ لا تكون بصورة محققه الموضوع، كما ادّعاها الشيخ رحمه الله حتّى لا يكون لها مفهوماً، بل القضية حينئذٍ ذات مفهوم وتدلّ على حجّيه خبر العادل، بل كلّ خبر لم يكن الجائى به فاسقاً ولو لم يصدق عليه العادل إن قلنا بوجود الواسطه بين هذين الوصفين، بأن يكون شخص غير عادل وفاسق نظير المراهق قبل بلوغه أو من أفاق من الجنون بعد البلوغ ولم يمض عليه مدّه، ولم يتفق له واقعه فيها معصيه حتّى يتبين أنّه يجتنبه أم لا، بناءً علىكون العداله هيالملكه المانع عن ارتكاب المحرّمات وترك الواجبات.

أقول: ثمّ لا يخفي عليك وجه الفرق بين الطريق الذى سلكه المحقّق النائينى رحمه الله فى بيان المفهوم من الآيه، وبين ما سلكناه:

أولاً: إنّ قدس سره استفاد المفهوم بواسطة المورد وهو كون الآيه وارده فى شأن الوليد الفاسق، الذى أخبر بارتداد بنى المصطلق، وحيث لا يمكن عدم شمول الآيه لموردها، فلا بدّ أن يكون المقصود من الآيه هو ذكر الكبرى الكليّه من كون الجائى بالنبأ إذا كان فاسقاً يجب التبيين فى خبره كما فى المورد، دون ما لم يكن كذلك، فصار المورد على كلامه بمنزله القرينه على كون الشرط فى الآيه على صورته القضيه الشرطيّه المتعارفه من وجود المفهوم لها.

هذا بخلاف ما قلناه بأننا قد استغينا عن وجود المورد، بل جعلنا نفس تركيب القضيه الشرطيّه بحسب ظاهر العرف بصورة القضايا ذات المفهوم، بحيث لو لم يكن هذا المورد موجوداً لاستفدنا منه ذلك، هذا أولاً.

وثانياً: يرد عليه أنّ المورد إذا استلزم ذلك، أمكن جعل المفهوم للقضيّه بشكل آخر، وهو جعل الموضوع هو الجائى بالنبأ، فإن كان المخبر فاسقاً وجب التبين وإلاّ - فلا - يكون طريق بيان المفهوم موقوفاً على ما ذكره قدس سره ، كما أورد هذا الإشكال المحقق الخميني قدس سره .

نعم، ما ذكره المحقق المذكور من إشكال آخر من كون ذلك - وهو كون التبين من حالات الفسق لا - النبأ - من كيفيه بيان مفهوم الوصف لا الشرط، ليس على ما ينبغي، لأنّه قد ذكر مثل ذلك في مفهوم الوصف، فإتيانه هنا كان بملاحظه بذلك فليس إلاّ لبيان توضيح للمسأله، لا أخذ مفهوم الشرط من هذا التقرير حتّى يرد عليه بما عرفت.

قال المحقق الخميني: إنّ هذه الآيه الشريفه لا تدلّ على حجّيه خبر العادل مستدلاً على دعواه بقوله:

(ثمّ إنّّه لو فرض المفهوم للآيه فلا - دلالة فيه على حجّيه قول العادل، وكونه تمام الموضوع للحجّيه، لأنّ جزاء الشرط ليس هو التبين، فإنّ التبين إنّما هو بمعنى طلب بيان الحال، وهو غير مترتب على مجيء الفاسق بنبأ لا - عقلاً ولا عرفاً، والجزاء لا بدّ أن يكون مترتباً على الشرط ترتب المعلول على العله أو نحوه، فلا بدّ من تقدير الجزاء بأن يقال: إن جاءكم فاسقٌ بنبأ فأعرضوا أو لا تقبلوه وأشباههما، وإنّما حذف لقيامه مقامه، وحينئذٍ يصير المفهوم على الفرض إن جاءكم عادل بنبأ فلا تعرضوا عنه، واعتنوا به، وهو أعمّ من كونه تمام الموضوع أو بعضه، ولعلّ للعمل به شرائط أخر إليه كضمّ آخر إليه أو حصول الظنّ بالواقع ونحوهما)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى، لأنَّ الجزاء المترتب على الشرط على ضربين:

تارة: يكون من الأمور المترتبة الواقعيه الخارجيه كترتب المعلول على علته، نظير قول القائل: (إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود)، فإنَّ ترتب النهار على طلوع الشمس من الأمور الحقيقيه الواقعيه، بمعنى أنه إذا وجدت الشمس وطلعت يتحقق النهار قهراً.

وأخرى: ما لا- يكون الترتب في الجزاء حقيقيه، بل يكون جعليه بجعل الشارع، وهو مثل الحكم بوجوب التبين المترتب على النبأ الذي جاء به الفاسق، ففي هذا لا يكون الترتب إلا بحسب الجعل، فإذا جعل الشارع الجزاء المترتب على النبأ الذي جاء به الفاسق هو وجوب التبين، فلم نرجع إلى جملة أخرى تفيد هذا المعنى بعينه ونجعله جزاءً مثل: إن جاءكم فاسق بنبأ فأعرضوا عنه ولا تقبلوا، ثم ندعى بأنَّ وجوب التبين ليس من الجزاء المترتب على مثل ذلك الشرط.

نعم، لا يمكن عدّه جزاءً إذا لم يكن قد أخذه الشارع، لكن إذا كان أخذه الشارع وبيّنه، فلا مانع من جعل نفس وجوب التبين جزاءً، هذا أولاً .

وثانياً: لو سلمنا كون الجزاء حقيقه بمثل فأعرضوا ولا تقبلوا، فحينئذٍ يكون مفهومه بأنَّ الذي جاء بالنبأ إن كان عادلاً فلا تعرضوا عن إخباره واقتبلوا منه قوله وإخباره، فحينئذٍ يأتي السؤال عن أنه إذا أخبر زواره عن الصادق عليه السلام بوجوب صلاه الجمع، فهل على الواصل إليه ذلك العمل بقول المخبر أم لا؟ فإن كان الجواب بالإيجاب فهو معنى القبول والحجيه، وإن كان الجواب سلبياً، أى لم يترتب عليه أثر فليس هذا إلا- عدم القبول، وأما القبول بمعنى أنه يؤخذ حتى يلاحظ وجود دليل آخر ينضم إليه شيء آخر أم لا، فهذا غير مستفاد من ذلك أبداً،

وعليه فالأولى عدم التغيير في لسان الجزاء، وجعل نفس وجوب التبيين جزاءً، وجوباً شرعياً مولوياً لا نفسياً، بل شرطياً إن كان من شرط العمل بخبر الفاسق هو التبين، ولا يكون إرشادياً لأن الحكم بالتبين عند خبر الفاسق إن حكم به العقل، لم يكن من قسم المستقلات العقليه، بل يكون من حكم العقل غير المستقل أي حكم العقلاء بذلك، فيكون حكم الشرع بمنزله إمضاء ذلك وتقريراً لهذه الطريقة العقلية، فيكون أمراً مولوياً لا- إرشادياً، فيكون الجزاء نفس وجوب التبين، فيدل على حججه كل خبر - سواء كان الذي جاء به عادلاً أو غير عادل - إذا لم يكن فاسقاً، وهو المطلوب.

أقول: لكن لا بد لنا من التنبيه على ما سلكناه في باب مفهوم الشرط، وقد حققناه في محلّه وقلنا إن مفهوم الشرط وهو الانتفاء عند الانتفاء صحيحٌ بحسب ظاهر متفاهم العرف، إلا أن استفادته العله المنحصرة للشرط منوطه ومتوقفه على ما لو لم يكن في قبالة حجه أقوى لأن ظهور المفهوم في افهام انحصار العله ليس كسائر ظهورات الألفاظ القادره على المعارضه مع ظهور المنطوق، فالمفهوم عندنا حجه ما دام لم يعارضه ظهور أقوى من المنطوق، إلا أن يساعد ذلك المفهوم بقرائن توجب قوه ظهوره، لكي يقوى على المعارضه مع عموم المنطوق مثلاً، وإلا- أصبح القول بتقدم حجه ظهور المفهوم على المنطوق - خصوصاً إذا كان ظهور المنطوق بالوضع لا بالإطلاق - مشكلاً جداً، ولمعرفه التفصيل عن ذلك راجع البحث عنه في باب المفهوم، فتأمل.

قال المحقق الحائري: في معرض مناقشته لمفهوم آيه النبأ:

(لا يقال: إن الموضوع في القضيّه ليس بنبأ الفاسق، حتى يلزم انتفائه بانتفاء

الشرط، بل الموضوع هو النبأ، ومجىء الفاسق به شرطٌ خارجٌ عنه، فتدلّ الآيه عليوجوب التبيين فيالبناء عليتقدير مجىء الفاسق به، وعدمه على تقدير عدمه.

لأننا نقول: إن كان المراد كون الموضوع هو طبيعه النبأ المقسم لنبأ العادل والفاسق، فاللأزم على تقدير تحقّق الشرط وجوب التبيين في طبيعه النبأ، وإن كانت متحقّقه في ضمن خبر العادل، وإن كان المراد كون الموضوع هو النبأ الموجود الخارجى، فيجب أن يكون التعبير بأداه الشرط باعتبار التردد، لأنّ البناء الخارجى ليس قابلاً لأمرين، فعلى هذا ينبغى أن يعبر بما يدلّ على المضمّى لا الاستقبال). انتهى كلامه (١).

أقول: وفي كلا شقّي كلامه ما لا يخفى:

أمّا الأوّل: لأنّ الشرط إذا تحقّق إن أوجب تعلّق الجزاء لطبيعه النبأ، ولو كان من العادل، لزم لغويّه ذكر الشرط، وحيث لا يكون ذكره لغواً، فيفهم كون وجوده موجباً لتعلّق الجزاء على الموضوع المقيّد بهذا القيد، لا- أن يكون بصوره الحيثيه التعليليه حتّى يكون النبأ بوجوده الطبيعى متعلّقاً لوجوب التبيين، ولو تحقّق في ضمن نبأ العادل، لوضوح أنّه لو قيل: (الحيوان إن كان ناطقاً فأكرمه وسلّم عليه) لا- يكون معناه وجوب الإ-كرام لطبيعى الحيوان، كذلك الأمر فى المقام، فالنبأ المتحقّق فى ضمن الخبر الفاسق يجب التبيين عنه لا مطلقاً.

وأما الثانى: فلو سلّمنا كون الوجود الخارجى من النبأ موضوعاً، فلا نسلم كون أداه الشرط للترديد، لإمكان أن يكون ذكر الفاسق بصوره الشرطيّه لإفهام أنّ الجائى فاسقٌ، لكن بصوره الكنايه، حيث لم يصرّح بأنّ الوليد فاسقٌ، ولكن

تحدّث الآيه عن هذا العنوان بشكل يقبله كلّ من يسمعها حتّى ولو كان السامع الوليد نفسه، وعليه فلا يكون الشرط إلّا لبيان هذا المعنى لا للترديد، هذا أوّلاً .

وثانياً: أنّ ذلك لا يوجب عدم تحقّق المفهوم، لإمكان كون الشرط بلحاظ الاستقبال لا المضيّ، لإبلاغ أنّ الفاسق كان من شأن خبره هو التبيّن عن خبره، ولو كان إفهام ذلك المفهوم بواسطة المورد كما قاله المحقّق النائيني قدس سره .

هذا تمام الكلام فى حجّيه الخبر العادل بواسطة مفهوم الشرط فى آيه النّبأ الذى كان هذا أحد الوجوه الخمسه.

الدليل الثانى: مفهوم الوصف

وهو يقرّر بوجوه عديده:

التقرير الأول: بأنّ الله تبارك وتعالى قد علّق حكم وجوب التبيّن على خبر الفاسق، ومن الواضح أنّ التبيّن لا بدّ أن يتعلّق بعملٍ من الأعمال؛ لأنّ التبيّن من دون تعلّقه بشيء لا يكون واجباً نفسياً، بل الفحص عن كون الشخص صادقاً أو كاذباً، يعدّ من باب الفحص عن عيوب الناس، وهو قبيحٌ بل حرام، فلا بدّ أن يكون وجوب التبيّن وجوباً شرطياً، بأن يكون شرط العمل بخبر الفاسق هو التبيّن كما يستفاد ذلك من التعليل الوارد فيها، فيكون المفهوم حينئذٍ بمقتضى التعليق على الوصف، هو إنّ العمل بخبر غير الفاسق لا يعتبر فيه التبيّن، وهذا هو المطلوب.

وفيه: أنّ الاستدلال غير تامّ؛ لأنّ تعليق الحكم على الوصف يستفاد منه أنّ الحكم لم يتعلّق بالطبيعه أينما وجدت، وإلا لكان ذكر الوصف لغواً .

وأما استفاده كون الحكم منحصراً فى محلّ الوصف بحيث ينتفى بانتفائه فلا، بل لا بدّ لإثبات ذلك من دليلٍ آخر، لأنّ تعليق الحكم على الوصف لو سلّمنا كونه مُشعراً بالعليه، لكن لا على نحو العليه المنحصره حتّى يفيد المفهوم إذ من الواضح أنّه لو قيل: (أكرم رجلاً- عالماً) فإنّ هذا لا- يوجب انحصار الإكرام فيه بحيث لو قال بعده: (أكرم رجلاً هاشمياً) كان هذا معارضاً للقول والحكم الأول، بل كلّ دليلٍ يثبت الحكم فى محلّ وجود الوصف دون غيره، فلا يُقال حينئذٍ بأنّ ذكر الوصف يعدّ لغواً لإمكان أن يكون فى صدد بيان وجه الفرق بين الفاسق والعاقل، فى أنّ وجوب التبيّن للخبر الفاسق كان مطلقاً، أى سواء كان واحداً أو متعدّداً، بخلاف العاقل فإنّه أيضاً يجب فيه التبيّن لكن إذا كان واحداً لا متعدّداً، لأنّه يصير

بينه شرعيته، فهذا المقدار من الفائده تكفى فى رفع اللغوئه .

التقرير الثانى: فى الأخذ بمفهوم الوصف، هو ما ذكره الشيخ الأنصارى قدس سره ، وإليك خلاصته، يقول رحمه الله : إن لخبر الفاسق جهتين:

إحدهما: ذاتيه، وهى كونه خبر الواحد.

والأخرى: عرضيه، وهو كونه خبر الفاسق.

وقد علمت وجوب التبين على العنوان العرضى، فيستفاد منه أن العله لوجوب التبين هو الجهه العرض دون الذاتى، وإلا- لكان العدول عن الذاتى إلى العرضى قبيحاً، وخارجاً عن طرق المحاوره، فإنه نظير تعليل نجاسه الدم بملاقاته لمتنجس، فإنه أمر قبيح، فيستفاد من الآيه بأن وجوب التبين كان بجهه عنوان عرضى وهو الفاسق، فبانتفائه ينتفى التبين، هذا.

أقول: قد أورد على هذا التقرير بإيرادات:

الإيراد الأول: بأن كون الخبر خبراً واحداً عنوان عَرْضى لا- ذاتى مثل سائر العناوين العرضيه كالفاسقيه والعدليه، فكل من العناوين يكون عرضياً، فيحتمل دخل كليهما فى الحكم، وتخصيص أحدهما بالذكر لعله لنكته كالإشاره إلى فسق الوليد مثلاً، أو غايته كان العدول من عَرْضٍ إلى عَرْضٍ آخر لا- من ذاتى إلى عرض، ولعل وجه العدول كان لبيان المورد، فلا يستفاد منه حينئذٍ عدم دخاله كونه خبراً واحداً فى وجوب التبين بلحاظ كونه ذاتياً.

أجاب عن هذا الإشكال المحقق الخوئى: بما لا يخلو عن مناقشه، وإليك خلاصته، حيث يقول رحمه الله :

(إن المراد بخبر الواحد فى المقام هو الذى لا يفيد القطع، ويحتمل الصدق

والكذب، في قبال المتواتر والمحفوظ بالقرينه القطعيه، وهذا هو المراد من النبأ في الآيه الشريفه بقرينه وجوب التبين عنه، إذ الخبر المعلوم صدقه متبين في نفسه، ولا- معنى لوجوب التبين عنه، وبقرينه التعليل وهو قوله تعالى: «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ». وليس مراد الشيخ رحمه الله من الذاتى فى المقام هو الذى فى باب الكليات أى الجنس والفصل، بل مراده هو الذاتى فى باب البرهان، أى ما يكفى مجرد تصوّره فى صحّحه حمله عليه من دون احتياج إلى لحاظ أمر خارج كالإمكان بالنسبه إلى الإنسان مثلاً، حيث يكفى فى صحّحه حمله عليه تصوّر الإنسان بلا حاجه إلى لحاظ أمر خارجى.

ومن الواضح أنّ الخبر فى نفسه يحتمل الصدق والكذب، ويصحّ حمل ذلك عليه، بلا حاجه إلى ملاحظه أمر خارج عنه، فكونه خبر واحد ذاتى له، بخلاف كونه خبر فاسق، إذ لا يكفى فى حمله عليه نفس تصوّر الخبر، بل يحتاج إلى ملاحظه أمر خارج عن الخبر، وهو كون المخبر ممّن يصدر عنه الفسق)، انتهى محلّ الحاجه.

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه، لأنّ المراد من الخبر الواحد إن كان هو ما يقابل المتواتر، صحّ صدقه على غير الواحد، أى الخبر المتعدّد الذى لا- يوجب القطع ولا- يبلغ حدّ التواتر، مع أنّه لا- يناسب مع النبأ المنوّن بتنوين التنكير فى الآيه بقوله: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ»، بل قد يشعر لفظ الفاسق بصوره الإفراء كون الجائى بالنبأ واحداً، فالوحده المذكوره فى كلام الشيخ ظاهرٌ فى الوحده بمعناه الأولى اللغوى، لا ما لا يفيد القطع الصادق على المتعدّد غير المفيد للقطع.

فعلى هذا صدق الوحده وانطباقه على النبأ الصادر أمرٌ ذاتى له، أى لا

يمكن انفكاكه عنه، أى كلّ خبر إذا تحقّق لا يتحقّق إلاّ بصوره الوحده، فحينئذٍ لو كان الملاك لأصل وجوب التبيّن حاله وحده النبأ، فلا يبقى موردٌ لذكر لفظ الفاسق، فحيث لم يتوجّه وجوب التبيّن إلاّ إلى الفاسق، مع كونه عَرَضِيّاً - أى وصف الفسق كان من صفات ما يتعلّق بالمخبر لا وصفاً لنفسه إلاّ بلحاظ صدورّه عنه - يفهم كون الوصف المعلق عليه الحكم دخيلاً فى الحكم.

هذا ما أوردناه على جواب المحقّق الخوئى رحمه الله .

وأيضاً: يرد على المعترض - حيث قرّر بأن الواحدية تعدّ من العناوين العرضية لا- الذاتية، فلا- وجه للقول بتقدّم الرتبى فى الملاك، فيحتمل دخاله كلّ من الواحدية والفاسقية فى وجوب التبيّن، غاية الأمر وجه التخصيص كان لنكته الإشارة إلى فسق الوليد - بأن الآيه هل تدلّ على لزوم التبيّن لكلّ خبرٍ جاء به الفاسق أم لا؟

فإن أجاب بالإيجاب، سألناه عن الطريق الذى أوصله إلى هذا الأمر، لأنّ المفروض أنّها إشاره إلى الفسق الموجود فى شخص خاصّ، ولعلّه كان حكمه كذلك بالخصوص . وأما كون أصل الفسق موجباً لذلك فلا.

وإن ادعى أنّه أشير إليه فى الآيه بلحاظ كونه فاسقاً، أى أريد بالإشاره إلى أنّ ملاك وجوب التبيّن هو الفسق لا- فسق رجل خاصّ، رجع الأمر إلى ما ذكره الشيخ رحمه الله من أنّ الدخيل فى ذلك عباره عن الفسق لا كونه خبراً واحداً.

فعلى أىّ تقدير، سواء قلنا بأن وصف الواحدية كان من الأوصاف الذاتية أو لم نقل، كان وجه العدول عن تخصيص الحكم به إلى الفسق مؤيداً لإفهام دخاله ذلك الوصف فى وجوب التبيّن.

أقول: بل يمكن تحصيل التأييد لكلام الشيخ لبيان مفهوم الوصف، بأن ذات الخبر إذا كان مقتضياً لاحتمال الصدق والكذب، كما هو تعريفه في علم المنطق حيث عرّف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب، فما كان حاله كذلك، يقتضى عند الوصول إلى إنسان أن يفحص عن ما أخبر عنه، وكان التبين فيه واجباً، إلا أن يكون الخبر متّصفاً بقرينه قطعياً يخرج عن الحال الطبيعي للخبر، ولكن مع ذلك قد أعرض الشارع عن هذا الاقتضاء وعدل إلى ملاحظه حال فسقه، فيفهم أنّ ما هو المهمّ في وجوب التبين عبارته عن هذا الوصف، لا وصفه الأوّلى من احتمال الصدق والكذب، ولعلّ وجهه هو الاعتماد في ذلك إلى أصل عقلائي من بناء العقلاء مطابقاً على الفطره على الصدق في الأخبار لا الكذب، وإن كان ذاك الخبر بنفسه قابلاً لاحتمال كلّ واحدٍ منهما، فالشارع أيضاً اعتماداً على ذلك الأصل، لم يتوجّه حكم وجوب التبين إلى نفس الخبر، بل ووجهه إلى جهه فسق مخبره، وهو المطلوب.

الإيراد الثاني: وممّا ذكرنا ظهر الجواب عمياً أورد على الشيخ بإيراد آخر وهو: أنّ التقييد للنبا بأحدٍ من الأمرين من الفسق أو الأعمّ منه حتّى يشمل العادل ضروريّاً؛ لأنّ الإهمال الثبوتى غير معقول، فلعلّ وجه العدول عن تقييد الأعمّ إلى الأخصّ وهو الفسق كان لنكته الإشارة إلى فسق الوليد، فلا يفهم من التقييد بالفسق حجّيه خبر العادل الذى كان هو مقصود المستدلّ.

وجه الظهور في الجواب: هو ما عرفت من أنّ المقتضى للتقييد كان موجوداً في ذات الخبر، إلا أنّ عدول الشارع عنه لأجل التنبه إلى أنّ الملاك الذى ينبغى أن يلاحظه الذى وصل إليه الخبر هو تبيين فسق المخبر لا صرف وحدته وكونه

محتملاً- للصدق والكذب، اتكالا- على الأصل العقلاى المطابق لأصل الفطره من الصدق فى الخبر، فعليه لا نحتمل كون نفس النبأ مقيداً بوجوب التبين، مضافاً إلى أنه لو كان الأمر كذلك للزم الاكتفاء بخصوص الفسق نقضاً للغرض، إن أريد إفهام كون مطلق النبأ محتاجاً إلى الفحص كما لا يخفى.

الإيراد الثالث: بأننا نقطع من الخارج بعدم دخل الفسق فى وجوب التبين، وإلا- لزم القول بحجيه خبر غير الفاسق ولو لم يكن عادلاً، كمن لم يرتكب المعصيه فى أول بلوغه، ولم تحصل له ملكه العداله بعد، وكذا الحال فى الصغير والمجنون، فإنه لو قلنا بمفهوم الوصف فى الآيه الشريفه، وألزمنا بحجيه خبر غير الفاسق، لزم منه القول بحجيه خبر الصغير والمجنون أيضاً، هذا.

أجاب عنه المحقق الخوئى أولاً: (بأنه لا واسطه بين الفاسق والعادل).

وثانياً: نرفع اليد عن إطلاق المفهوم بالنسبه إلى الصغير والمجنون بأدله خارجيه تدلّ على اعتبار الكبر والبلوغ فى قبول الأخبار .

وثالثاً: هما خارجان عن إطلاق الآيه تخصّصاً، لأنّ المقصود من المفهوم هو كلّ خبر لولا ردع الشارع كان العقلاء يعملون بقوله، لا مثل الصغير والمجنون حيث لا يعمل العقلاء بكلامهم لولا ردع الشارع عنهما.

هذا كما فى «مصباح الأصول»(١).

وفيه: أنّ الجواب الأول منه مبناى، يختصّ بمن قال بالواسطه ولا غرو لمثله أن يلتزم بحجيه كلّ خبر بلغه سواء من الفاسق أو غير الفاسق إلا ما خرج بالدليل كما أجاب فى جوابه الثانى بذلك وكان متيناً .

وأما الجواب الثالث: فلا- يتم في جميع الموارد، لأنه يرد عليه طرداً وعكساً أى لا- يكون جامعاً للأفراد ولا- مانعاً للأغيار، لأنّ العقلاء لا- يعملون بخبر الفاسق الذى لا يحترز من الكذب، يعنى بأن يكون الوضع على نحو لو اعتمدوا عليه لعدّ عملهم عملاً صادراً عن سفاهه وجهاله كما أشار إليه فى ذيل الآيه؛ لأنّ المراد من الفسق هنا ليس مطلق الفسق، بل لعلّ المقصود ما كان من هذا القبيل، ففى مثله لا يعملون العقلاء لولا الردع أيضاً كما لا يخفى، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: إنّ هذا الكلام لا يجرى فى حقّ من كان فى أوّل بلوغه أو المجنون حين إفاقته ولم يرتكب معصيه، حيث أنّ العقلاء يعملون بقولهما لولا الردع، فلا يكون خروجهما تخصّصاً، وإن سلّمنا ذلك فى حقّ الصغير والمجنون، فالأولى هو التسليم بمقتضى المفهوم - لو سلّمنا دلالة على ذلك - بأن يكون الخبر غير الفاسق حجّة، إلا أنّ الإشكال فى أصل المسألة كما يظهر لك إن شاء الله تعالى.

التقرير الثالث: هو الذى ذكره المحقّق العراقى فى «نهاية الأفكار» بدعوى ظهور الآيه فى أنّ التخصيص يقتضى هذا التبيين بهذا العرض إنّما هو بالإضافة إلى عرض آخر وهو بالإضافة الخبر إلى العادل، ومن المعلوم أنّ لازم ذلك هو حجّيه قول العادل، وإلاّ لكان فيه أيضاً اقتضاء التبيين، بل ولعلّ هذه الجهة هى العمده فى الانتقال إلى العرض، حيث أنّ الآيه فى مقام تمييز الحجّيه عن غيرها، وما يجب فيه التبيين عن ما لا- يجب، لا- أنّ سرّ الانتقال هو عدم الاقتضاء فى الذات المزبوره للتبيين، وانحصار مقتضيه بالخبر الفاسق؛ كى يستشكل عليه :

تارة: بأنّ لازم عدم حجّيه قول الفاسق، هو عدم وجود الاقتضاء للحجّيه فى ذات الخبر المعروض بهذه الإضافة، الملازم لاقتضاء نفس الذات للزوم التبيين

أيضاً، فلا يثبت بهذا التقريب حينئذٍ انحصار مقتضى التبيين بخصوص العرض دون الذات.

وأخرى: بمخالفته لما عليه الأصحاب، من عدم اقتضاء الحجية لعنوان خبر الواحد بما هو كذلك، لأنَّ القائلين بالحجيه بين قائلٍ بحجيه خصوص خبر العدل، بلحاظ هذا الوصف الطارئ عليه، وبين قائلٍ بحجيه خبر الموثق بما هو كذلك، فلم يعهد من أحدهم القول بالحجيه لذات الخبر الواحد بما هو كذلك، وإلاّ لزم منه القول بحجيه كلّ خبرٍ لم يتّصف بكونه صادراً عن الفاسق، عند من يقول بجريان الأصل في مثله من الاعدام الأزليه، ولم يلتزموا بذلك ما لم تحرز العدالة، وهذا بخلاف ما ذكرنا. إذ عليه يتمّ تقريب الاستدلال من دون أن يرد عليه شيءٌ من الإيرادين المذكورين، وإن لم يكونا خاليين عن الإشكال أيضاً، وإن شئت فاجعل ذلك تقريباً ثالثاً للوصف غير ما ذكر(١).

ويرد عليه أولاً: أنّ هذا التقريب إنّما يصحّ لو لم نقل بوجود الواسطه بين الفاسق والعدل، وإلاّ لا وجه للقول بأنّ ذكر الفاسق كان لبيان حجيه خبر العدل، بل لازمه هو حجيه كلّ خبر غير الفاسق، فلا يكون حينئذٍ الانتقال لإفهام عرضٍ دون عرض كما هو أساس كلامه.

وثانياً: القول بأنّ عروض الفسق يقتضى التبيين، ليس لازمه عدم وجود الاقتضاء للحجيه في ذات الخبر الملازم لاقتضاء نفس الذات للزوم التبيين، لما قد عرفت منّا من إمكان أن يكون مقتضى الذات بحسب ملاحظه الأصل العقلائي من العمل بالخبر والحمل على الحجيه وصدقه، إلاّ أن يعرضه ما يقتضى خلافه وهو

الفسق، فيفهم حينئذٍ أنّ ما هو المقتضى للتبين ليس إلاّ الفسق.

ويظهر من ذلك الجواب ثالثاً: عمّا قاله أخيراً من مخالفه ذلك لبناء الأصحاب، لأنّه يلزم على هذا القول حجّيه كلّ خبر لم يكن خبراً فاسقاً، لأنّه على القول بعدم الوساطه، فليس خبر غير الفاسق إلاّ العادل، فهو حجّه قطعاً .

وأما بناءً على القول بالوساطه فلعلّ وجه عدم الحجّيه في كلّ خبر كان لأجل أمرٍ آخر نتعرّض له قريباً إن شاء الله تعالى.

أقول: وإن كان مقتضى مفهوم الوصف مثلاً على هذا التقريب هو حجّيه كلّ خبر، يصل الدور إلى التعرّض لأصل الإشكال في عدم دلالة الآيه على مفهوم الوصف في حجّيه خبر العادل، وهو عباره عمّا ذكرنا تفصيله في باب مفهوم الوصف، وهو أنّ تعليق الحكم على الوصف وإن كان يُشعر بعلتيه قطعاً، وإلاّ لكان ذكره لغواً، إلاّ في بعض الموارد، إلاّ أنّ إثبات ذلك المقدم لا يكفي في إحراز حجّيه كلّ خبر أو خبر العادل، بحيث لا نحتاج إلى التبين ولو من جهة شرطٍ آخر مفقود فيه.

وبعبارة أخرى: تعليق الحكم على الوصف لا يثبت كون الوصف هو العلّه التامه للحكم، وليس للحكم علّه أخرى غير ذلك الوصف، خصوصاً فيما لم يكن الموصوف مذكوراً، لأنّه من الواضح إذا قيل: (أكرم العالم) كان الوجه والعلّه لوجوب إكرامه هو علمه لا إنسانيته، وإلاّ لكان ذكر الوصف لغواً. ولكن هذا لا يمنع من أن يكون إكرام الرجل واجباً لأجل هاشميته أو غير ذلك، حتّى يقال إنّ مقتضى المفهوم انحصار وجوب الإكرام للعلم فقط دون غيره، هكذا يكون في المقام، فلا منافاه بأن يكون وجوب التبين معلولاً لوجود الفسق في المخبر،

أو كونه واحداً إذا فرض كون المخبر عادلاً ، بأن يحتاج عدم وجوب التبين إلى شرطين:

أحدهما: عدم الفسق، والآخر: تعدد المخبر، ولو كان المخبر عادلاً.

وهذا أمر حسن مطلوب عند العقلاء كما لا يخفى.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ مفهوم الوصف في الآيه عاجز عن إثبات حجّيه خبر العادل أو مطلق الخبر الواحد، خلافاً للمحقّق العراقي وبعض آخر من التمسك بذلك .

الدليل الثالث: مفهوم الوصف الخاصّ

وهو بأن يُقال: لو سلّمنا عدم ثبوت مفهومٍ لمطلق الوصف المعلق عليه الحكم، خصوصاً فيما إذا كان الموصوف غير مذكور في اللفظ، لكن هنا لا بدّ من الحكم بثبوت المفهوم لوجود خصوصيّته في خصوص لفظ الفسق، حيث يفيد هذا اللفظ للسامع أنّ وجه إيجاب التبيين كان لفسقه، بحيث لو لم يكن كذلك لما حكم به، كما يؤيدّ هذا الاستشعار ذكر التعليل في الآيه، فكأنّ الآيه في صدد بيان أنّ الفسق كان من شأنه عدم الاعتناء بخير الفاسق، والشخص المتّصف بهذا الوصف عند إخباره، بخلاف ما لو لم يكن المخبر فاسقاً، فيصحّ خبره من دون تحقيق وفحص، وليس المراد من المفهوم إلاّ هذا .

أقول: ولكنّه مخدوش بما قد عرفت من أنّه برغم صحّ كونه الوصف مقتضياً للإيجاب ولو بلحاظ اقتضاء نفس الوصف، مضافاً إلى النسبه الحاصله والربط الواقع بين الحكم والوصف، لكن هذا المعنى أمرٌ صحيح في مرحله إثبات الحكم عند وجود هذا الوصف حيث يكون تحقّقه فيه متأكّداً بأمرين:

أحدهما: بنفس التعليق كما هو كذلك في كلّ الموارد.

والآخر: من جهه نفس وصف الخاصّ وهو الفسق.

وأما تأثير ذلك في ناحيه نفى الحكم عند انتفائه على نحو لا يكون شيئاً آخر شرطاً في نفيه، غير مستفادٍ منه، حتّى يُقال بوجود المفهوم ويكون حجّه، بل قد يؤيدّ ما ذكرنا أنّ كثيراً من الأحكام تتعلق على الموضوعات المتّصفه بأوصاف مختلفه، ولا نرى توقّف العقلاء في العمل فيها بملاحظه التعارض في مفاهيمها، كما ترى بأنّ المولى يأمر عبده بإكرام العلماء والسادات والضيوف من خلال أدلّه

متعدّده، ولا يتوهم أحدٌ بكون ذلك من المتناقضات والمتعارضات بينها، وليس ذلك إلا لما ذكرنا من الوجه.

وبالجملة: الأخذ بمفهوم الوصف بأيّ قسمٍ منه لإثبات حجّيه خبر العادل مشكلاً جداً كما عليه المحقّق النائيني والخوئي خلافاً للمحقّق العراقي رحمهم الله حيث التزم بوجود المفهوم فيه.

الدليل الرابع: المناسبات الحائيه والمقالئه

والمراد فيها استفاده المفهوم فى الآيه الشريفه باعتبار قيام المناسبه العرفيه فى ملاحظه المناسبه بين الفسق والتبين ، بحيث يظهر عند العرف أنّ وجه الإتيان به فى الكلام كونه علّه، فعلى هذا لا يمكن أن يكون غيره علّه، وإلاّ لزم أحد المحذورين:

إمّا أن يكون المعلول موجوداً بعلة السابقيه ومتحقّقاً ثانياً وهو محال.

أو أن يكون المعلول معلولاً لعلتين مستقلّتين فيعرض واحد، وهو محال أيضاً.

فلا محيص إلاّ القول بأنّ تمام العله لتحقق الحكم هو الفسق، لأجل قيام المناسبه بينه وبين الحكم.

توضيح ذلك: نفس الخبريّة إن اقتضت سابقاً وجوب التبين، فالحكم به على التعليق يوجب المحذور الأول، وإن كان علّه أخرى غير الفسق علّه لوجوب التبين فى عرض تعليق الحكم على الوصف، لزم المحذور الثانى، فهما باطلان والثالث من الوجوه هو صحيح، وهو المطلوب.

أجاب عنه المحقق الحائرى فى دُرره ما هو لفظه:

(بأنّ الحقّ أن يُقال: إنّ المناسبه وإن كانت محقّقه، لكن لا يفهم من القضيّه أنّ وجه وجوب التبين فى خبر الفاسق هذا الوصف بنفسه، أو من جهة كونه ملازماً لعدم حصول العلم غالباً، فحينئذٍ يتردّد العله بين أمرين:

أحدهما: وصف الفسق.

والثانى: عدم حصول العلم.

ولازم الأول حجّيه خبر العادل، ولازم الثانى اشتراك خبر العادل الغير

المفيد للعلم، مع خبر الفاسق كذلك، في عدم الحجّيه، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب، لأنّه لو كان ملاك الأمر لإيجاب التبيّن في الواقع هو أصل الخبر غير المفيد للعلم، فلا وجه لذكر خصوصيه الفسق فيه، بل كان الأوجه أن يُقال: إن جاءكم مخبرٌ بنياً حاله كذا فتبينوا، إلا أن يرجع إلى القول بأن ذكر الفاسق كان لإفهام فسق الوليد بالخصوص، ولكن لا فائده لإرادته مثل هذا التفهيم .

إذا لم يكن الفسق دخيلاً في أصل الحكم، مضافاً إلى بُعد أصل هذه الدعوى، كما اعترف بذلك نفسه الشريف في حاشيته في ذيل هذه الصفحه، بل وهكذا اعترف إلى بُعد كون وجه الحكم بالتبيّن هو عدم حصول العلم بهذا الخبر.

فالأولى في الجواب أن يُقال: بأنّه لا إشكال في كون العله في هذه القضيه والجمله هو نفس الفسق، ولا يكون قبله ولا معه عله أخرى، إلا أنّ هذه ثابتة في طرف إيجاب الحكم لا في ناحيه نفيه، أي لا يستفاد منه كون العله في طرف نفى وجوب التبيّن هو انتفاء الفسق فقط، بأن يكون المخبر للخبر عادلاً فقط، بل قد يمكن أن يكون وجه عدم وجوب التبيّن مرتبطاً بأمرين أو أزيد من تعدّد المخبر، وحصول الوثوق من خبره، وغير ذلك من المحتملات، وتلك المناسبه المدّعاها لا تكون مانعه عنه كما لا يخفى، فتأمل فإنّه دقيق.

الدليل الخامس: اقتضاء التعليل

أقول: اعتمد المحقق الحكيم رحمه الله في «حقائق الأصول» على هذا الوجه، حيث قال:

(رابعها: من جهة التعليل في الآيه الشريفه بمخافه الوقوع في الندم، وخبر العادل لا يخاف من الوقوع في الندم من العمل به؛ لأنَّ الندم إنَّما يحسن إطلاقه على ارتكاب ما لا يحسن فعله عند العقلاء، كالاعتماد على خبر الفاسق، ولا كذلك الاعتماد على خبر العادل ولو انكشف كونه مخالفاً للواقع)، انتهى كلامه (١).

وأجاب عنه رحمه الله: بأنَّه منوطٌ على كون الجهالة بمعنى السفاهه، وهو خلاف لمورد نزول القرآن في حقِّ الوليد بن عُقبه لعنه الله، إذ لا ريب في أنَّه لم يكن به سفاهه، وأمَّا لو كان المراد من الجهاله هو عدم العلم، فلا إشكال في أنَّ الخبر العادل غير مفيد للعلم، فالتعليل بأنَّه موجبٌ لإصابه القوم بجهاله أى عدم العلم يشمل مثل خبر العادل أيضاً، فلا يفيد التعليل حججه خبر العادل.

ولكن يرد على كلامه: بأنَّ الجهاله:

١ - لو كان بمعنى السفاهه، فلم يكن بمعناه المصطلح الحقيقي، بل بمعنى ما لا ينبغى الركون والاعتماد عليه، والوليد بن عقبه كان فسقه على نحوٍ لا ينبغى الاعتماد على قوله لا أن يكون بنفسه سفيهاً.

وأمَّا وجه اعتماد الصحابه عليه، كان إمَّا لعدم اطلاعهم على فسقه، أو كان بواسطه غفلتهم عن ذلك، فلذلك أخبرهم الله بذلك، بأن ترتب الأثر على كلامه موجبٌ للندامه لكونه فاسقاً، فعلى هذا يكون مفاد التعليل أيضاً حججه خبر العادل.

٢ - وأمّا إن كان المراد من الجهالة هو عدم العلم، لزم منه هو عدم حجّيه خبر العادل أيضاً، فلا بدّ من دفعه كما سيذكره عن قريب إن شاء الله تعالى.

هذا كلّه تمام الكلام فى الوجوه الخمسه التى أُقيمت للدلاله على استفاده المفهوم من آيه النبأ، بحسب حال الاقتضاء، فالآن يصل الدور إلى البحث المانع لذلك المفهوم، لو فرغنا من وجوده والتزمنا به استناداً إلى أحد الوجوه الخمسه السابقه، فنقول:

ما يمكن أن يكون مانعاً لإثبات حجّيه خبر العادل من آيه النبأ هو أمور ووجوه، فنقول مستعيناً بالله العليّ العظيم:

موانع ثبوت المفهوم فى آيه النبأ

المانع الأول: الإشكالات الواردة على آيه النبأ

أقول: أشار إلى هذا المانع الشيخ الأنصارى قدس سره فى رسائله، ووصفه بأنه مانع لا يمكن الذب عنه، ولعل أحسن من قرره هو المحقق النائى رحمه الله حيث قال: (إنّ المفهوم فى الآيه على تقدير ثبوته يكون معارضاً بعموم التعليل فى ذيل الآيه، وهو قوله تعالى: «أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ فَتُصَيَّبُوا بِأَعْيُنِنَا قَوْمًا فَفَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»، فإنّ المراد من الجهالة عدم العلم بمطابقه المخبر به للواقع، وهو مشترك بين خبر العادل والفساق، فعموم التعليل يقتضى وجوب التبيين عن خبر العادل أيضاً، فيقع التعارض بينه وبين المفهوم والترجيح فى جانب عموم التعليل، لأنه أقوى ظهوراً من ظهور القضية الشرطية، ونحن نزيد القضية الوضعيّة فى المفهوم خصوصاً مثل هذا التعليل الذى يابى عن التخصيص كما لا يخفى.

وما يقال: من أنّ النسبه بين المفهوم والتعليل العموم والخصوص المطلق، فإنّ المفهوم يختص بخبر العدل الغير المفيد للعلم؛ لأنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم، إذ الموضوع فى القضية هو الخبر القابل لأن يتبين عنه، وهو ما لا يكون مفيداً للعلم، فالمفهوم خاص بخبر العدل الذى لا يفيد العلم، والتعليل عام لكل ما لا يفيد العلم، فلا بدّ من تخصيص عموم التعليل بالمفهوم، وإلا يبقى المفهوم بلا مورد، كما هو الشأن فى جميع موارد العموم والخصوص.

فضعيف غايته، فإنّ لحاظ النسبه بين المفهوم والتعليل فرع ثبوت المفهوم للقضيّه الشرطيّه .

والمدعى أنّ عموم التعليل يمنع عن انعقاد الظهور للقضيّة في المفهوم، فلا- يكون فيها مفهوماً حتّى يخصّص عموم التعليل به، خصوصاً في مثل المقام ممّا كان التعليل متّصلاً بالقضيّة الشرطيّة، فإنّ احتفاف القضيّة بالتعليل يوجب عدم ظهور القضيّة في كونها ذات مفهوم.

وعلى فرض تسليم ظهورها في المفهوم مع اتّصال التعليل بها، لا بدّ من رفع اليد عن ظهورها، لأنّ عموم التعليل يأبى عن التخصيص، فإنّ إصابه القوم بالجهالة لا تُحسن في حالٍ من الحالات، وهذا لا ينافي التسالم على جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف، كما أوضحناه في بحث العام والخاصّ، فإنّ ذلك يختصّ بما إذا كان العام منفصلاً عن القضيّة التي لا تكون ذات مفهوم، ولم يكن للعام علّة لما تضمّنته القضيّة من الحكم لا في مثل المقام بما كان العامّ متّصلاً بالقضيّة وكان علّة للحكم، فإنّ المعلول يتبع العلّة في العموم والخصوص، فلا يبقى مجالاً لثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة، هذا) انتهى كلامه (١).

وأجاب رحمه الله عنه أوّلاً: بما قلنا سابقاً بأنّ هذا الإشكال: (إنّما يصحّ لو كان المراد من الجهالة عدم العلم، مع إمكان أن يكون معنأً هو السفاهة، وهو المائز بين خبر العادل والفاسق، إذ الاعتماد على الأوّل ليس بجهالة وسفاهة، بخلاف الثاني).

فإن قيل: كيف يمكن توجيه عمل الصحابه بالاعتماد على قول الوليد بن عقبة في الحرب، والمفروض أنّ الاعتماد عليه سفاهة؟

فأجاب: بأنّه قد يركن الشخص إلى ما لا- ينبغى الركون إليه غفلةً أو لاعتقاده عداله المُخبر، فنزلت الآية الشريفه للتنبيه على غفلتهم، أو لسلب اعتقادهم عن عداله الوليد.

ثم أجاب عنه ثانياً: على فرض قبول معنى الجهالة بمعنى عدم العلم بمطابقه الخبر للواقع، ولكن لا معارضه بين المفهوم وعموم التعليل؛ لأنّ المفهوم يكون حاكماً على العموم، لأنّه يقتضى إلغاء احتمال مخالفه خبر العادل للواقع، وجعله محرزاً له وكاشفاً عنه، فلا يشمل عموم التعليل، لا لأجل تخصيصه بالمفهوم لكي يُقال إنّه يأبى عن التخصيص، بل لحكومته المفهوم عليه، فليس خبر العدل من أفراد العموم، لأنّ المفهوم يقول بأنّ خبر العدل علمٌ في عالم التشريع، فلا يقع التعارض بينهما حينئذٍ؛ لأنّ دليل المحكوم لا يعارض دليل الحاكم، ولو كان ظهور المحكوم أقوى من ظهور الحاكم، أو كانت النسبة بينهما العموم من وجه؛ لأنّ دليل الحاكم متعرّض لعقد وضع المحكوم إمّا بتوسعه الموضوع بإدخال ما ليس داخله فيه، وإمّا بتضيّقه بإخراج ما ليس بخارجاً عنه كما ذكر في محلّه.

فإن قلت: إنّ ذلك كلّ فرع ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة، والمدعى هو أنّ عموم التعليل واتّصاله بها يمنع عن ظهور القضيّة في المفهوم.

قلت: المانع من ثبوت المفهوم ليس إلّا توهم منافاته لعموم التعليل، وعمومه يقتضى عدم كون القضيّة ذات مفهوم، وإلّا فظهورها الأوّل في المفهوم ممّا لا- سبيل إلى إنكاره، وبالبيان المتقدّم ظهر أنّه لا منافاه بين المفهوم وعموم التعليل، لأنّ ثبوت المفهوم للقضيّة لا- يقتضى تخصيص، بل العموم على حاله والمفهوم يوجب خروج خبر العادل من موضوعه، لا من حكمه، ولا يكاد يمكن أن يتكفّل العام ببيان موضوعه من وضع أو رفع، بل إنّما يتكفّل حكم الموضوع على فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده ويخرج خبر العادل عمّا وراء العلم الذي هو الموضوع في العام، فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما.

فظهر أنّ التفصّي عن الإشكال لا- يحتاج إلى القول بأنّ المراد من الجهاله ما يقابل الظنّ الاطمئنانى، فالآيه تدلّ على حجّيه كلّ ظنّ اطمئنانى، كما أفاده الشيخ قدس سره ، فإنّ ذلك تبعيداً للمسافه، مع إمكان التفصّي عن الإشكال بوجهٍ أقرب وهو ما تقدّم، فتأمل جيّداً، انتهى كلامه (١).

أقول: أجاب المحقّق الخمينى رحمه الله عن الجوابين حسبما جاء فيتقريرات درسه:

قال فى معرض مناقشته عن الجواب الأوّل :

(وثانياً: إنّ جعل الجهاله بمعنى السفاهه، أو ما لا ينبغى الركون إليه كما أوضحه تبعاً للشيخ الأعظم غير وجيه، بل المراد منها هو عدم العلم بالواقع، ويدلّ عليه جعلها مقابلاً للتبين بمعنى تحصيل العلم وإحراز الواقع، ومعلوم أنّ الجهاله بهذا المعنى مشتركٌ بين خبرى العادل والفساق، بل لا يبعد أن يُقال إنّ الآيه ليست بصدد بيان أنّ الخبر الفاسق لا يُعتنى به، لأنّ مناسبات صدرها وذيلها وتعليلها موجهة لظهورها فى أنّ النبأ الذى له خطرٌ عظيم وترتيب الأثر عليه موجبٌ لمفاسد عظيمه، والندامه كإصابه قومٍ ومقاتلتهم لا بدّ من تبينه والعلم بمفاده، ولا يجوز الإقدام على طبقه بلا تحصيل العلم، لا سيّما إذا جاء به فاسقٌ.

فحينئذٍ لا بدّ من إبقاء ظاهر الآيه على حاله، فإنّ الظاهر من التبين طلب الوضوح، وتحقيق صدق الخبر وكذبه، كما أنّ المراد من الجهاله ضدّ التبين، أعنى عدم العلم بالواقع لا السفاهه.

ولو فرض أنّها إحدى معانيها مع إمكان منعه لعدم ذكرها فى جملة معانيها فى المعاجم ومصادر اللّغه، ويمكن أن يكون إطلاقها كما فى بعض كتب اللّغه

لكونها نحو جهاله، فإن السفيه جاهلٌ بعواقب الأمور لا أنها بعنوانها معناها.

ثم إنه على ما ذكرناه في معنى الآية لا يلتزم فيها التخصيصات الكثيره على فرض حملها على العلم الوجداني كما قيل بلزومها، فتدبر جيداً، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى عليك أن كون معنى الجهاله بمعنى السفاهه بحسب اللغه غير معلوم كما اعترف به الشيخ الأعظم في رسائله في مقام الرد عليه، إلا أن استعمال لفظ الجهاله في مورد السفاهه عند العرف أمرٌ شائع ذائع، ومن الواضح أن السفاهه المستعمله هنا لو قلنا بها ليس المراد منها معناها الحقيقي؛ أي كون العامل به حقيقهً سفيهاً، بل المقصود منها هو إسناد ذلك إليه بواسطة صدور عملٍ منه لا ينبغي أن يصدر عنه بما أنه عاقل، كما وردت الإشارة إلى ذلك في قوله تعالى: «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَايَهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا» (٢) الآية، وتكررها في هذه السوره لأمر صدرت عن المنافقين وأهل الكتاب بما لا ينبغي صدورها عمّن يفكر في الأمور وعواقبها، ومثل ذلك نقول هنا، أي :

تارة: يكون نفس العمل بخبر الفاسق عملاً سفهياً، وهو غير مقصود في المقام لأن العمل بخبر الفاسق في جميع الموارد ليس على ذاك الحد بأن يكون عملاً متصفاً بالسفاهه كما (لما) نشاهد كثيراً من الناس خصوصاً في زماننا هذا من كثره الفسقه بل أكثرهم كذلك، ومع ذلك يعتنون كل واحدٍ منهم بخبر الآخر، بل حتى العدلاء منهم يعتنون في أمور معاشهم ومعاشهم على أفكار الفسقه الفجره، ولا يعدون العمل عملاً موصوفاً بالسفاهه.

١- تهذيب الأصول: ج ٢ / ١٨١ .

٢- سوره البقره: الآية ١٤٢ .

وأخرى: يكون المورد على نحوٍ كان العمل بخبر الواحد للفاسق والاعتماد عليه في ذلك عملاً موصوفاً بالسفاهة، لأهميته المورد، وشده أمر القضيّة، ففي مثل ذلك لو تُسب العمل إلى السفاهة لم يكن بعيداً، كما احتمله بعضٌ على ما هو المحكى في كلام الشيخ الأعظم قدس سره، ولعلّ مورد الآيه كان كذلك، لأنّ المقاتلة مع عدّه كثيره من الناس وهم طائفه بنى المصطلق، وأخذ الأسرى منهم، وإهراق الدماء بواسطة الخبر الواحد، خصوصاً مع كون مخبره فاسقاً كالوليد، كان العمل سفيهاً بأشدّ السفاهة عند العقلاء، ولذلك أرشدهم الله بواسطة إخبارهم به بإنزال هذه الآيه.

غايه الأمر، قد اتّضح بذلك بعد التبين كيفيه شده فسق الوليد، حيث قد توطن نفسه الخبيث على إراقه دماء كثيره لحقده الذى كان بينه وبينهم فى الجاهليّه.

فبناءً على هذا لا يكون حمل لفظ (الجهالة) على معنى السفاهة المستعمله عند العرف المستند تارةً على القول كما فى آيه القبله، وأخرى إلى العمل كآيه النبأ، حيث كان إصابه القوم متكئاً إلى إخبار المخبر الواحد فى الأمر العظيم، خصوصاً ما إذا كان فاسقاً، عملاً متّصفاً بالسفاهه، خالياً عن الوجه، ولا يتفاوت فيه كون المخبر عادلاً أو فاسقاً، إذا كان المورد من الأمور المهمه، فحينئذٍ لا تكون الآيه مع هذا البيان، ولو كانت الجهاله بمعنى السفاهه، مشتمله على المفهوم، لما قد عرفت من لزوم التبين فى الأمور المهمه لكلّ خبرٍ واحد سواء كان عادلاً أو فاسقاً.

نعم، يصحّ الأخذ بالمفهوم فى خبر العادل بالحجّيه فيما إذا لم يكن فى الأمور المهمه إن قلنا بحجّيه مفهوم الشرط).

هذا كلّه تمام الكلام فيما يرد على الجواب الأوّل للمحقّق النائينى رحمه الله .

قال المحقق الخميني قدس سره في معرض مناقشته عن الجواب الثاني:

(وفيه أولاً: فلأنّ التعليل مانع عن المفهوم في المقام بلا إشكال، لا لما ذكره المستشكل من أقوائيه التعليل، بل السرّ ما وافاك من أنّ دلاله الشرطيّه على المفهوم، واستفاده ذلك من تلك القضية، مبيته على ظهور الشرط في القضية في كونه علّه منحصره، بحيث ينتفى الحكم بانتفائه، وأمّا إذا صرح المتكلم بالعلّه الحقيقيه، وكان التعليل أعمّ من الشرط، أو كان غير الشرط، فلا معنى لاستفاده العلّه فضلاً عن انحصارها، فلو قال: (إن جاءك زيد فأكرمه)، ثمّ صرح أنّ العلّه إنّما هو علمه، فنستكشف أنّ المجيء ليس علّه ولا جزء منها، وهذا واضح جدّاً، وهو أيضاً من الإشكالات التي لا يمكن الذبّ عنه، وقد غفل عنه الأعلام فلا وقع لما أفادوه في دفعه.

إلى أن قال: وثالثاً: إنّ جعل المفهوم حاكماً على عمومه - مضافاً إلى عدم خلوه من شبهه الدور، فإنّ انعقاد ظهور القضية في المفهوم، فرع كونه حاكماً على عموم التعليل، وكون المفهوم حاكماً يتوقّف على وجوده - إنّ الحكومه أمرّ قائم بلسان الدليل، ومعلوم أنّ غايه ما يستفاد من المفهوم هو جواز العمل بخبر العادل أو وجوبه، وأمّا كونه بمنزله العلم، وأنّه محرز الواقع، وأنّه علم في عالم التشريع فلا يدلّ عليه المفهوم .

نعم، لو ادّعى أنّ مفهوم قوله: «إِنْ جَاءَكَ كُمْ فَاسِقٌ .. إِلَى آخِرِهِ»، هو عدم وجوب التبيين في خبر العادل لكونه متبيناً في عالم التشريع، لكان للحكومته وجه، لكنّه غير متفاهم عرفاً، انتهى كلامه (١).

ويرد عليه أولاً: بأن ورود شبهه الدور هنا يكون فرع وجود التعارض بين وجود المفهوم وعموم التعليل، حتى يتحقق ملاك التوقف، ليقال حينئذٍ بأن وجود كل واحدٍ موقوف على عدم الآخر، وهو دورٌ، وأما إذا سلمنا كون لسان المفهوم في الدليل بيان كون خبر العادل علمً تعديداً مثلاً فيكون مفاد المفهوم حينئذٍ من أول الأمر غير متعارض مع عموم التعليل، فلا يكون وجوده حينئذٍ موقوفاً على عدم عموم التعليل ولو بالتخصيص، حتى يقال بهذا الإشكال، نظير ما لو فرض كون الخبر علماً وجدائياً كالخبر الواحد المحفوف بالقرينه، فكما أنه خارجٌ عن عموم التعليل لأجل كونه متبيناً ذاتاً، هكذا يكون الخبر الواحد العلمي التعديدي، فشبهه الدور مندفعه جداً.

وثانياً: أنه قد سئل وجود المفهوم بلسان الحكومه، إن ادعى كونه هو عدم وجوب التبين في خبر العادل، لكونه متبيناً في عالم التشريع.

ونحن نرد عليه: بأن لسان المفهوم ليس بيان أن خبر العادل متبين ذاتاً حتى يكون لسانه هذا بصورة الحكومه، وشارحاً لدليل المحكوم بإدخال ما ليس داخلياً فيه، مثل قوله عليه السلام: «الفقاع خمراً استصغره الناس»، حيث يكون هذا الدليل ناظراً إلى إدخال الفقاع الذي ليس بخمر حقيقة في الخمر من حيث ترتيب الأثر عليه شرعاً، أو إخراج ما ليس بخارج عنه لولاه، مثل قوله: «لا ربا بين الوالد والولد»، حيث إنه يعلم قطعاً كون الربا بينهما رباً حقيقة، إلا أن الشارع قد أخرجه عنه من حيث الأثر، فهو عباره عن الحكومه.

هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث إن نفس المفهوم لا يتكفل هذا المعنى؛ أي بأن خبر العادل متبين، بل لابد من إثبات ذلك من دليل خارجي، ويكون لسان هذا

المفهوم أنه لا- يجب فيه التبيين، فهو بنفسه لولا- دليل خارجي على ذلك يكون معارضاً لعموم التعليل، فإثبات الحكومه حينئذٍ يكون محلّ تأمل بخصوص هذا المفهوم، حتّى لو كان المدعى هو ما ذكره كما لا يخفى.

ثمّ مضافاً إلى أنه لو كان المفهوم بصوره الحكومه على هذا التقدير، يستلزم تحقّق شبهه الدور على ما قاله في صوره كون المفهوم مفيداً للعلم التعديدي، فأى فرق بين ما سلّمه هنا وبين ما ذكره آنفاً، إلا أن يكون مقصوده تصوير الحكومه لولا شبهه الدور.

أقول: ثمّ إنّه بقي هنا ملاحظه أنّ المفهوم هل يفهم منه كون خبر العادل علماً تعبداً فلا حاجة للتبيين فيه أم لا يستفاد منه ذلك؟ فقد يُقال: بعدم استفاده ذلك منه، كما عن المحقّق العراقي فينهايته حيث قال:

(نعم يمكن المناقشه في تقرير الحكومه بوجه آخر، وحاصله منع اقتضاء المفهوم في المقام لتمام الكشف بلحاظ وجوب التبيين، حيث إنّه لا طريق على التنزيل المزبور في طرف المفهوم إلا من جهة نفي وجوب التبيين المستفاد من المفهوم، وبعد كون العلم بتمام الكشف في رتبه متأخره عن إحراز عدم وجوب التبيين، يستحيل كون نظر تمام الكشف في إثبات الإحراز إلى مثل هذا الأثر، ومعه فلا بدّ وأن يكون تقديم المفهوم على عموم التعليل في الرتبه السابقه عن إحراز تمام الكشف بمناط التخصيص، لأنّ في تلك المرتبه لا- يكون تمام كشف في البين، حتّى يتمّ معه الحكومه، فلو قيل حينئذٍ بعدم وجوب التبيين، لا بدّ وأن يكون بمناط التخصيص.

لا يُقال: إنّه كذلك إذا كان التنزيل ثبوتاً في الرتبه المتأخره عن إحراز عدم

وجوب التبين، وليس المقصود ذلك، بل المقصود هو كشف عدم وجوب التبين عن إطلاق التنزيل في الرتبة السابقة كشفاً إتياءً، وعليه فلا يتوجه الإشكال المزبور لتمامية الحكمه المزبوره في المرتبه السابقه.

فإنه يقال: العبره في الحكمه إنما هي بكيفيه دلالة الدليل وكشفه عن المعنى المراد، وبعد فرض كون الكشف المزبور في الرتبة المتأخره عن إحراز عدم وجوب التبين، يستحيل كون نظر تميم الكشف في إثبات الإحراز مثل هذا الأثر المعلوم من غير ناحيه جهه تميم الكشف، فيستحيل حينئذ تقديم المفهوم على عموم العلمه بمناط تميم الكشف كما هو ظاهر، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: والذي يظهر من كلامه رحمه الله موافقته للمحقق النائيني لإفهام المفهوم بكون خبر العادل علماً يعدّ تعديداً لكن بالرتبه المتأخره بعد حكمه ابتداءً بعدم وجوب التبين المستفاد من المفهوم، فلا يكون للمفهوم حينئذ لساناً بالذات حتى يكون حاكماً على عموم التعليل كما ادّعاه المحقق النائيني رحمه الله، ولكنّ الإنصاف عدم تمامية كلامهما:

أمّا عدم اشتمال المفهوم بنفسه بكون خبر العادل علماً تعديداً واضح، إذ لسانه ليس إلاّ عدم وجوب التبين لخبر العادل فقط، كما لا يفهم ذلك في الرتبة المتأخره بعد الحكم بعدم وجوب التبين فيه لإمكان أن يكون وجه عدم وجوب التبين فيه، هو استلزام الحكم بوجوب التبين فيه سدّ باب الأحكام غالباً، أو حصول العسر والحرّج في النظام، لأنّ تحصيل العلم فيجميع الأمور مشكلاً، ولذلك حكم الشارع تسهياً للأمر بجواز الاتكال على خبر العادل، وإن لم يحصل منه العلم تعديداً.

نعم، يصحّ دعوى ذلك بالنظر إلى الدليل الخارجى الذى ورد لنا بأنّ خبر الثقة أو العادل هو علم تعبدياً، أى الشارع نزله منزله العلم الوجدانى، فحينئذٍ لا يكون المفهوم متكفلاً إلا لبيان عدم وجوب التبين، لكن علمنا من الخارج كون العله هي كونه علماً ومبيناً تعبدياً، فحينئذٍ يأتى الإشكال الذى سبق ذكره من تحقّق التعارض بين المفهوم وعموم التعليل، لعدم وجود الحكومه فى لسان المفهوم حتّى يتقدّم على ظهور التعليل، والأخير حيث يكون بمنزله القرينه، مقدّم على المفهوم الذى يكون بمنزله ذى القرينه.

هذا، مضافاً إلى أنّه يتفرّع على كون المراد من التبين هنا معلوماً، أنّه هل المقصود منه هو التبين الوجدانى الحقيقى الذى لا ينطبق إلا على العلم الوجدانى، أو أنّ المراد منه هو الأعمّ، الصالح انطباقه على التبين التعبدي، نظير ما يحصل من خبر العدل والثقة؟ فإن كان المراد هو التبين الارتكازى العقلانى، كما عليه السيّد الحكيم رحمه الله فى حقائقه، فحينئذٍ لا يكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل، لأنّه لا يوجب حصول العلم الوجدانى.

وإن كان المراد هو الأعمّ، بحيث يدخل فيه التبين التعبدي أيضاً، فلازمه خروج خبر العدل عنه بدليل خارجى يدلّ على كونه متبيناً تعبدياً، لا- بالمفهوم، فيكون خارج عنه تخصّيصاً لا تخصيصاً، واحتمال الأوّل لا يخلو عن قرب؛ لأنّه الأصل فى التعليل عند العقلاء، فعليه يكون خبر العدل مشتركاً مع خبر الفاسق فى عدم إفادته علماً حقيقه، ممّا يوجب خروج آيه النبأ بهذا التقريب عن الدلاله على حجّيه خبر العادل بواسطه التعليل المذكور فى الذيل، بلا فرق بين كون المراد من

الجهالة هو السفاهة، أو عدم العلم، إلا في إثبات حججه خبر العادل في ما لا يحتاج إلى التبيين العلمى، كما في الأمور غير الخطيره والقضايا غير المهمه.

فإن قيل: يمكن فرض تحقق الحكومه في المقام وبين الأمرين المذكورين، بأن يكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل بما لا يرد عليه الإشكال الذى قررناه، وهذا ما ذهب إليه المحقق الخوئى رحمه الله في مصباحه حيث قال ما خلاصته:

(إن الحكومه تكون على قسمين:

قسم: أن يكون دليل الحاكم شارحاً لدليل المحكوم بالتصرف في موضوعه تضييقاً أو توسعاً، وهذا النوع من الحكومه إنما هو فيما إذا لم يكن الموضوع قابلاً للتعبّد...

القسم الثانى من الحكومه: ما إذا كان الموضوع بنفسه قابلاً للتعبّد بلا احتياج إلى لحاظ أثر شرعى، فيتعبّد بموضوع ولو لم يكن له أثر شرعى أصلاً كالعلم، فإنه يصح أن يعتبر الشارع أماره غير علميه علماً، وإن لم يكن للعلم أثر شرعى أصلاً، فيترتب على الأماره الآثار العقليه للعلم من التنجيز والتعذير.

والمقام من هذا القبيل، فإنه بعدما استفدنا من المفهوم عدم وجوب التبيين عن خبر العادل، يُستكشف منه أن خبر العادل قد اعتبر علماً للملازمه بينهما، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل وموضوعاً بالتعبّد، وهو من الحكومه بهذا المعنى الثانى لا بمعنى أن خبر العادل قد اعتبر علماً بلحاظ أثره الشرعى، وهو عدم وجوب التبيين عنه، فإنه ليس من آثار العلم، بل لا معنى له إذ العلم هو نفس التبيين، فلا يعقل أن يكون عدم وجوب التبيين من آثاره، ومن هذا النوع من الحكومه حكومه الأمارات على الأصول العمليه، وحكومه قاعده الفراغ

والتجاوز على الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية، فلا مانع من كون المفهوم حاكماً على عموم التعليل، مع قطع النظر عن لحاظ ترتب الأثر وهو عدم وجوب التبيين، فلاحظ وتأمل)، انتهى كلامه (١).

فيرد عليه أولاً: لو سلمنا كون مقتضى استفاده عدم وجوب التبيين هو كون خبر العادل علماً تعبدياً، لكن خروجه عن عموم التعليل من جهه كونه علماً تعبدياً فرع كون المراد من وجوب التبيين هو التبيين الأعم من الارتكازي، حتى يشمل التعبدى، ولكنه أول الكلام لما قد عرفت كون الأصل فيه كونه ارتكازياً.

وثانياً: إننا لا نسلّم وجود الملازمه بين عدم وجوب التبيين في خبر العادل، وبين كونه علماً تعبدياً، لما قد عرفت من إمكان أن يكون وجه عدم وجوب التبيين أمور أخرى قد ذكرناها مثل الاختلال في نظام الأحكام وسد بابها غالباً وغيره.

وثالثاً: نفيه لكون عدم وجوب التبيين من آثار العلم، لأنه بنفسه متبين، صحيح بالنسبة إلى العلم الوجداني لا التعبدى، والمفروض هنا أن خبر العادل لا يستلزم العلم الوجداني حتى يكون متبيناً في نفسه، فيمكن أن يكون جعل الشارع خبره علماً تعبدياً، من جهه عدم وجوب التبيين، كما أن العلم الوجداني لا يجب فيه التبيين، ولو من جهه السالبة بانتفاء الموضوع؛ أي لأنه متبين في نفسه وذاته، فما ذكره في معنى الحكومه لا يمكن أن يكون طريقاً لاستخلاص كلام أستاذه رحمه الله من الإشكال في الحكومه.

أقول: ثم إن في المقام إشكالاً آخر على تقرير الحكومه، لا بأس بذكره وما قيل في رده، وهو أن كون المفهوم حاكماً على التعليل، لا يناسب مع كونه متفرعاً

على المنطوق ومرتّباً عليه، لأنّ دلالة اللفظ على المعنى الالتزامى فرع دلالته على المعنى المطابقي، كما هو ظاهر، فالمفهوم متأخّر رتبه عن المنطوق متأخّر المعلول عن علته، وحيث أنّ المنطوق متأخّر رتبه عن التعليل لكونه معلولاً له، فلا يعقل أن يكون المفهوم حاكماً على التعليل، إذ ما يكون متأخراً عن الشيء رتبه لا يمكن أن يكون حاكماً عليه، هذا.

وقد أجاب عنه المحقّق الخوئي في مصباحه أولاً: بأنّ التأخّر الرتبي كان في دلالة القضية وكشفها للمفهوم دون نفس المفهوم، إذ حجّيه خبر العادل لا- تكون متأخّره رتبه عن عدم حجّيه خبر الفاسق، بل كاشفيته القضية لها متأخّره، والحاكم هو نفس المفهوم، لا كاشفيته القضية حتى يرد عليه ما ورد.

وثانياً: لو سلّمنا تأخّره كذلك، وهو مانع في الحكومه بمعنى التضييق والتوسعه، لا بالمعنى الثانى بأن يجعل المفهوم لسانه هو التعبد بكونه خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً، فهو يجمع مع تأخّر الرتبي.

وثالثاً: لو سلّمنا المانع على كلا المعنيين، فهو إنّما يصحّ إذا كان التعليل مولوياً ببيان كون المراد حرمة إصابه القوم بجهاله، وأمّا لو قلنا بإرشاديته إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز العمل بما لا يؤمن معه من العقاب المحتمل، فلا مانع من كون المفهوم حاكماً عليه، إذ بعد حجّيه خبر العادل يكون العمل به مأموناً من العقاب، ويكون خارجاً عن حكم العقل موضوعاً، وهذا هو مختارنا في الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، ومنها التعليل في آيه النبأ، حيث إنّها إرشادٌ إلى حكم العقل (١).

أقول: وفي أجوبته الثلاثة إشكال :

فأما عن الأول: بأن المفهوم وهو حجّيه خبر العادل:

تارة: يفرض وجودها في الخارج معلوماً ولو بدليلٍ آخر، غايه الأمر كشفها بالمفهوم من هذه القضيه الشرطيه منوط على هذا الدليل، فلما ذكره في الجملة وجهه، حيث أنّ المفهوم بنفسه أمرٌ منحاظ من الدليل الكاشف، فالحاكم هو نفس المفهوم لا الدليل، والمتأخر رتبته هو الدليل لا المفهوم.

ولكن هذا مخالفٌ للفرض؛ لأنّ مورد الكلام والبحث في ما إذا لم يكن دليلنا على حجّيه خبر العادل هو المفهوم من آيه النبأ، بحيث لولا الآيه والمنطوق لم يكن لنا مفهوم، أى ليس لنا حكم بحجّيه خبر العادل، فحينئذٍ كما أنّ نفس الدليل الكاشف بلحاظ كشفه يكون متأخراً عن كشفه المطابقي والمنطوق، كذلك المفهوم المنكشف به يكون متأخراً عن المنطوق المنكشف، فالآيه كما تدلّ على عدم حجّيه خبر الفاسق أولاً بالمنطوق، كذلك تدلّ على حجّيه خبر العادل ثانياً بالمفهوم، فكما أنّ المنطوق مقدّم بنفسه على المفهوم بالنظر إلى هذا الدليل، هكذا عدم حجّيه خبر الفاسق مقدّم بالنسبه إلى حجّيه خبر العادل بالنظر إلى هذا الدليل، وإن كان هذا التقدّم والتأخر الرتبي لا يؤثّران بالنظر إلى الخارج، من جهه كون أحدهما حجّه دون الآخر، إلاّ أنّه يؤثّر فيما نحن بصدده من جهه حكومه المفهوم على التعليل لتقدمه كما هو المقصود في المقام، إذ لا يمكن فرض الحكومه للمفهوم في صورته التأخر كما لا يخفى.

وأما عن الثاني: فلاّنه لا فرق في عدم وجود المفهوم على المختار، بين أن يكون لسانه على الوجه الأول في معنى الحكومه، أو على النحو الثاني، لأنّ تأخره

عن التعليل المتقدم على المنطوق موجب لعدم إفاده الجملة الشرطية مفهوماً أصلاً، أو لا أقل مفهوماً متصفاً بالحاكمية، فلا فرق فيه من جهة لسان الحاكم؛ لأنّ لسانه فرغ لأصل وجوده وإمكانه بصوره الحكومه، والمفروض عدمه بالتقريب الذي ذكرناه.

أقول: ومن ذلك يظهر الجواب عن جوابه الثالث:

أولاً: لأنه إذا لم يكن للحكومه هاهنا وجه، فلا فرق فيه بين أن يكون لسان التعليل حكماً مولوياً أو إرشادياً؛ لأنّ المفروض كون حجّيه خبر العادل بمعنى كونه مأموناً، لا بدّ أن يستفاد من نفس هذا الدليل، وهو ليس إلا بعد تجويز معنى الحكومه فيه، وقد عرفت عدم إمكانه .

وثانياً: أنّ حكم العقل هنا بلزوم التأمين من العقاب، ليس من قبيل الأحكام العقلية المستقلّة حتّى لم يصحّ معه كون الأمر مولوياً، نظير الأمر في «أطيعوا الله - وأطيعوا الرّسول»، بل حكم العقل هنا بلزوم التأمين يعدّ حكماً عقلياً غير مستقلّ، أى العقلاء هكذا يفعلون ويعتقدون من تحصيل الوثوق أو العلم في ما إذا أخبرهم الفاسق في الموارد المهمّة والقضايا الخطيره، فلا ينافي ذلك أن يكون الحكم من ناحيه الشارع لتحصيل التبين مولوياً حتّى في الخبر العادل أيضاً، بواسطه عموم التعليل، من دون وجود حكومه للمفهوم عليه، كما عرفت توضيحه، فلا نُعيد.

المانع الثاني

المانع الثاني

هو المانع الذي ذكره صاحب «مصباح الأصول» واعتبره مانعاً عن التمسك بآيه النبأ، قال رحمه الله في معرض توضيح مراده، بأنه:

(إن أريد بالتبين خصوص العلم فيكون العمل به لا بخبر الفاسق، إذ مع العلم الوجداني كان ضمّ خبر الفاسق إليه من قبيل ضمّ الحجر إلى جنب الإنسان، وحيث أنّ العمل بالعلم الوجداني واجبٌ عقلاً، كان الأمر به في الآيه الشريفه إرشاداً إليه، ولا يستفاد المفهوم من الأمر الإرشادي، فلا مفهوم للآيه الشريفه.

وإن أريد بالتبين مجرد الوثوق، يقع التناهي بين المفهوم والمنطوق، بمعنى عدم إمكان العمل بهما معاً، إذ مقتضى المنطوق حجّيه خبر الفاسق الموثوق به، بأن يكون متحرّزاً عن الكذب، وإن لم يكن عادلاً، ومقتضى المفهوم حجّيه خبر العادل وإن لم يحصل الوثوق به كما إذا كان معرضاً عنه عند الأصحاب .

والعلماء بين من اعتبر العداله في حجّيه الخبر ولم يكتف بمجرّد الوثوق، وبين من اعتبر الوثوق ولم يعمل بخبر العادل الذي لا يوجب الوثوق، كما إذا كان معرضاً عنه عند الأصحاب، فالجمع بين العمل بخبر الفاسق الموثوق به بمقتضى المنطوق، والعمل بخبر العادل وإن لم يوجب الوثوق بمقتضى المفهوم، إحداثٌ لقولٍ ثالث، وهذا هو المراد من عدم إمكان العمل بالمنطوق والمفهوم معاً، فيدور الأمر بين رفع اليد عن أحدهما، ولا ينبغي الشكّ في أنّ المتعين هو رفع اليد عن المفهوم لأنّه مترتب على المنطوق ومتفرّع عليه، فلا يمكن الأخذ به مع رفع اليد عن المنطوق، فتكون النتيجة أنّه لا مفهوم للآيه المباركه على كلا التقديرين)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال؛ لأنه :

إن أريد من التبين هو العلم الوجداني، كما هو الأصل في التعليل:

أولاً: لا- يكون الوجوب نفسياً حتى يجب العمل بالعلم، سواء أخبر به الفاسق أو لا، بل كان الوجوب شرطياً كما مرّ منّا سابقاً، فمعنى الوجوب الشرطي هو أنه عند إخبار الفاسق يجب الحكم بوجوب التبين، فما لم يحصل الشرط لم يحصل وجوب التبين، فكيف يكون وجوب العمل بالعلم عقلياً حتى يكون أمره إرشادياً لا مولوياً، هذا أولاً!

وثانياً: أنه ليس في الآيه أمرٌ بالعمل بالعلم حتى يُقال بأنه إرشادي، فلا مفهوم له، بل يكون أمراً بتحصيل العلم عند إرادته العمل بخبر الفاسق، ومفهومه حينئذٍ عدم وجوب تحصيل العلم عند العمل بخبر غير الفاسق ومنه العادل، فلأزمه حجّيه خبر العادل كما لا يخفى .

وإن أريد من التبين هو الوثوق، فنقول:

أولاً: إنّ الآيه حينئذٍ كما يكون منطوقها حجّيه خبر الفاسق الموثوق به، كذلك يكون مفهومها حجّيه خبر العادل الموثوق به، فالخارج من التعليل حينئذٍ يكون خصوص خبر الفاسق الذي لا يوثق به، لا الخبر العادل الذي لا يوثق به، إذ الفاسق هو الذي من شأنه عدم الوثوق بخبره لا العادل الذي من شأنه حصول الوثوق بخبره، فلو فرض وجود خبرٍ عادلٍ غير موثوق به لا تكون الآيه بمفهومها ناظراً إليه من جهة الحجّيه وعدمها مع ملاحظه التعليل لو لم نقل بدلاله الآيه على عكس المطلوب، بأن لا يكون خبر العادل غير الموثوق به حجّيه بواسطة فهم ذلك من عموم التعليل.

وعليه، فدعوى أنّ المفهوم يقتضى حجّيه خبر العادل وإن لم يوثق به غير

معلوم حتى يوجب إحداث قول ثالث.

وثانياً: لو سلمنا دلالة المفهوم على حجّيه خبر العادل، وإن لم يوجب الوثوق به، كما إذا كان معرضاً عنه الأصحاب، وقلنا بأنّ إعراضهم يسقطه عن الحجّيه كما عليه المشهور - كما أنّ عملهم يجبر ضعفه - فلا مانع حينئذٍ من تقييد إطلاق المفهوم في هذه الصورة بأنّ يُقال إنّ خبر العادل حجّيه إلّا - إذا كان معرضاً عنه الأصحاب، فلا تنافي حينئذٍ بين المنطوق والمفهوم، إذ المنطوق يدلّ على حجّيه خبر الفاسق الموثوق به، والمفهوم على حجّيه خبر العادل كذلك أيضاً، بمقتضى دليل خارجي، فالمفهوم باقٍ بحاله، لكن إطلاقه قد تقيّد بما إذا لم يكن معرضاً عنه الأصحاب.

هذا إن كان المفهوم هو حجّيه خبر العادل مطلقاً، أي وإن لم يحصل الوثوق به.

وأما إن قلنا بأنّ المفهوم هو حجّيه خبر العادل الذي لا يحصل الوثوق بخبره، فلا وجه للتقييد حينئذٍ، لعدم وجود إطلاق له حتى يقيّد.

وأما ما ذكر المحقّق الخوئي رحمه الله في «مصباح الأصول» بأنّه: إن قلنا بأنّ إعراض المشهور لا - يوجب سقوط الخبر عن الحجّيه، ولا - عملهم بخبر ضعيف يوجب الانجبار - على ما اخترناه أخيراً - فلا محذور حينئذٍ، إذ يؤخذ بالمفهوم على إطلاقه، ويحكم بحجّيه خبر العادل ولو مع إعراض المشهور عنه.

فيرد عليه: أنّ الالتزام بذلك فيه محذور وجود قول ثالث في المسألة؛ لأنّ لازم ذلك هو حجّيه قول العادل وإن لم يحصل الوثوق به، والمستشكل جعل ذلك مورداً للإشكال بلزوم إحداث قول ثالث، وهو لا يجامع مع الإجماع المركّب على عدم قول ثالث لو سلمنا ذلك.

المانع الثالث

المانع الثالث

أقول: المانع الثالث الذى قيل إن وجوده يمنع عن التمسك بمفهوم آية النبأ، ما أشار إليه المحقق النائنى رحمه الله (١) بقوله:

إن مورد الآيه هو الإخبار بارتداد بنى المصطلق، ولا إشكال فى عدم صحته الاعتماد على خبر العدل الواحد فى ارتداد شخص واحد، لأنه حكم وإخبار فى الموضوعات الخارجيه، ولا بد فيها من وجود البيئه، أى إخبار العدل متعدداً، فضلاً عن الإخبار بارتداد جماعه، فلو كان للآيه الشريفه مفهوم لزوم خروج المورد، وهو أن لا يعمل بالمفهوم فى الارتداد إذا أخبره العادل، لعدم كونه متعدداً، والالتزام بخروج المورد عن مفاد الآيه أمرٌ مستهجنٌ، فيستكشف من ذلك أنه لا مفهوم لها.

وأجاب عنه المحقق النائنى: بأن المورد إنما كان إخبار الوليد الفاسق بارتداد بنى المصطلق، والآيه الشريفه إنما نزلت فى شأنه لبيان كبرى كليته، والمورد داخل فى عموم الكبرى، وهو قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»، فإن خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقاً، لا فى الموضوعات، ولا فى الأحكام، وأما المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضه الوجود والتحقق، لأنه لم يرد فى مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهه حكم سائر العمومات الابتدائيه، التى لم ترد فى مورد خاص قابل للتخصيص بأى مخصّص، فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات

الخارجية، ولا- فرق بين المفهوم والعام الابتدائي سوى أنّ المفهوم كان ممّا تقتضيه خصوصيته في المنطوق، استتبع ثبوت المفهوم، وإلا- فهو كالعام الابتدائي الذي لم يرد في مورد خاص، ولا ملازمه بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد حتى إذا كان المنطوق في مورد خاص، فالمفهوم أيضاً لا بدّ وأن يكون في ذلك المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع في المنطوق عين الموضوع في المفهوم، فتأمل.

أما الشيخ الأنصاري قدس سره : فقد أجاب بما هو نصّه:

(وفيه: أنّ غاية الأمر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة إلى الموضوعات الخارجية بما إذا تعدّد ال-مُخبر العادل، فكلّ واحد من خبري العدل في البيئه لا يجب التبيين فيه، وأما لزوم إخراج المورد فممنوع، لأنّ المورد داخل في منطوق الآيه لا مفهومها، وجعل أصل خبر الارتداد مورداً للحكم بوجوب التبيين إذا كان المخبر به فاسقاً، ولعدمه إذا كان المخبر به عادلاً، لا يلزم إلاّ تقييداً لحكمه في طرف المفهوم، وإخراج بعض أفراده، وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شيء)، انتهى كلامه (١).

أقول: وأنت خبير بأنّ كلام الشيخ والمحقّق النائيني يرتضعان من ثدي واحد، أي كلامهما واحد، ويدور حول حقيقته واحده وهي أنّ المورد مأخوذ في المنطوق لا المفهوم، فالمفهوم له عمومٌ يشمل حجّيه خبر العادل مطلقاً، سواء كان واحداً أو متعدّداً، كما لا يكون خبر الفاسق حجّيه كذلك. غاية الأمر أنّه قد ورد دليل من الخارج وقيد إطلاق المفهوم في الموضوعات الخارجية بأنّه لا بدّ فيها من إخبار متعدّد من العدل، ولا يكفي عدل واحد، بخلاف الأحكام حيث يكفي فيها

خبر العدل الواحد، ويكون حجّه، فالإشكال مندفع جدّاً، إلا أنّ الإشكال قد عرفت في أصل المفهوم بواسطة التعليل.

والخلاصه: ظهر ممّا ذكرنا أنّ هناك ثلاث إشكالات ترد على آيه النبأ وتنفي عنها دلالتها على حجّيه خبر العادل بالمفهوم، وقد استعرضناها وذكرنا ما يمكن الجواب عنها، والحمد لله.

ولكن هنا إشكالات أخر واهيه قابله للدفع بأدنى تأمل، ولذلك لا نحتاج إلى بسط الكلام فيها، ولكن نشير إليها إشاره عابره:

منها: أنّ الآيه لا- يمكن الأخذ بمفهومها، لانحصار الحجّيه بالمعصومين عليهم السلام، فهم الذين لا يخرجون عن طاعه الله أصلاً، ولا يرتكبون المعاصي صغيرها ولا كبيرها، وإلا فبقية الناس كلّهم فسّقه لارتكاب الصغائر قطعاً، ويخرجون بذلك عن طاعه الله.

والجواب عنه: بأنّ المراد من الفاسق والعادل هما المتعارفان عندنا، أى من يرتكب الكبائر أو يصرّ على الصغائر، لا كلّ من صدر عنه الصغيره، مع أنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له، فلا فسق مع التوبه.

مع أنّه لو لم نقل بكون المراد من الفاسق فى مورد الآيه هو الكافر، كما استعمل فى القرآن فى هذا المعنى مثل قوله تعالى: «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ» (١)، وإن كان بظاهره مسلماً، إذ الوليد كان حاله كذلك .

ومنها: الإشكال بأنّه من المحتمل أن يكون فسقه من جهه تعمّده الكذب فى هذا الخبر.

فإنه مندفع: بأن المراد من العادل والفاسق هو العادل والفاسق لولا هذا الخبر، إذ المراد بالفسق المترتب عليه وجوب التبين، هو الفسق السابق مع قطع النظر عن هذه الأخبار كما لا يخفى.

البحث عن سائر ما يرد على حججه خبر الواحد

البحث عن سائر ما يرد على حججه خبر الواحد

أقول : يدور البحث في المقام عن سائر الإشكالات الواردة على حججه خبر الواحد:

الإشكال الأول: وقوع التعارض بين أدلته حججه خبر الواحد منها مفهوم آيه النبأ، وبين عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن وما وراء العلم، والمرجع بعد التعارض هو أصاله عدم الحججه.

بيان التعارض: حيث أنّ مفاد عموم المفهوم يقتضى حججه خبر العادل، سواء حصل به العلم أم لا، كما هو الغالب، وعموم الآيات الناهية هو عدم حججه خبر الذى أفاد الظن وما وراء العلم مطلقاً، فالتعارض يقع فى مورد الاجتماع، وهو ما إذا كان الخبر العادل لا يفيد العلم، حيث مقتضى المفهوم حججته، ومقتضى الآيات الناهية عدمها، فالمرجع بعد التعارض هو أصاله عدم الحججه .

أجاب عنه المحقق النائنى قدس سره :

أولاً- لا- مجال لتوهم المعارضه، لما قد عرفت بأنّ لسان أدلته الحججه ومنها المفهوم، خروج الخبر العادل عن العمل بغير علم بالحكومته، فكأنه حكم بأنه علم، فيكون خارجاً عنه تخصصاً لا تخصيصاً.

وثانياً: أنّ النسبه بين المفهوم مثلاً والآيات الناهية هى العموم والخصوص، لأنّ المفهوم يختصّ بخبر العدل الذى لا يفيد العلم، ولا يعمّ ما يفيد العلم، فإنّ المفهوم يتبع المنطوق فى العموم والخصوص، ولا إشكال فى أنّ المنطوق يختصّ بخبر الفاسق الذى لا يفيد العلم، كما يظهر من التعليل، فالمفهوم أيضاً يختصّ

بذلك، فتكون النسبه حينئذٍ عموماً وخصوصاً، والصناعه تقتضى تخصيص عموماً بما عدا خبر العدل.

ثم قال بعد ذلك: إنه ربما يُقال إنّ الآيات الناهيه مختصّه بصوره التمكن من العلم وبما عدا البينه، وبعد تخصيصها بذلك تنقلب النسبه بينها وبين المفهوم إلى العموم من وجه، بعدما كانت النسبه العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ المفهوم وإن كان يختصّ بما لا يفيد العلم، ولكن يعمّ صوره التمكن من تحصيل العلم وعدمه، والآيات الناهيه وإن كانت أعمّ من خبر العدل وغيره، إلا أنّها تختصّ بصوره التمكن من العلم، فيقع التعارض بينها في خبر العدل، مع التمكن من العلم، وبعد التعارض يرجع إلى أصله عدم الحجّيه .

وفيه: إنّ انقلاب النسبه مبنئى على ملاحظه العام أولاً- مع بعض المخصّصات، وتخصيصه به، ثمّ ملاحظه النسبه بينه وبين المخصّصات الأخرى بين ما تنقلب النسبه بينه وبينها إلى نسبه أخرى، ولكن هذا ممّا لا- وجه له، فإنّ نسب العام إلى جميع المخصّصات على حدّ سواء، ولا بدّ من تخصيصه بالجميع فى عرض واحد، إلا إذا كان التخصيص بالجميع يوجب الاستيعاب أو التخصيص المستهجن، وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه فى مبحث التعادل والتراجيح، ففى المقام خبر العدل ومورد عدم التمكن من العلم والبيهنه والفتوى كلّها فيعرض واحد خارجه عن عموم الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ بالتخصيص وذلك واضح)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه :

أولاً: بما قد عرفت من عدم كون لسان تلك الأدلّه خصوصاً مفهوم الآيه كون

خبر العادل علّم، وقد أوضحناه بما لا- مزيد عليه بأنّ المفهوم ليس إلّا- عدم وجوب التبيّن عند إخباره، بأيّ ملاكٍ كان من الملاكات المحتملة التي ذكرناها، مضافاً إلى ما عرفت من عدم إمكان تحقّق الحكومه بما هو يكون متأخراً تحقّقه بالترتيب عن التعليل. ولا يخفى أنّ هذا الجواب مبني، يعنى لو سلّمنا كلامه كان ملاكه هنا بالخروج التخصّصى مقبولاً.

وثانياً: بأنّ ما ذكره - من جعل النسبه هي العموم والخصوص المطلق بين المفهوم والآيات الناهيه، من جهة اختصاص المفهوم بالخبر العدل الذي لا يفيد العلم من جهة متابعتة للمنطوق الذي كان مورده ما لا يفيد خبره الفاسق العلم - لا يناسب مع ما ذكره سابقاً قبيل ذلك، بأنّ المفهوم لا بدّ أن يتابع المنطوق في الموضوع فقط لا في مثل المورد والمحلّ. ومن الواضح أنّ كون محلّه فيما لا يفيد العلم لا يكون من قبيل الموضوع، فكيف جعل المفهوم تابعاً للمنطوق فيه أيضاً؟!

وعليه، فالأولى على مبناه جعل المفهوم وسيعاً عامّاً شاملاً لكلا شقّي المفيد للعلم وعدمه، ممّا يوجب عوده المحذور من كون النسبه هي العموم من وجه إذا لوحظ مع الآيات الناهيه، إلّا أن يؤخذ الطبيعي من النبا والشامل لخبر الفاسق والعدل حتّى يشمل الواحد منهما والمتعدّد في وجوب التبيّن وعدمه كما نسب إلى الشيخ الأعظم.

وثالثاً: بما أجاب به المحقّق الخميني رحمه الله، بأنّه لو سلّمنا كون النسبه هي العموم والخصوص والمطلق، لكن لسان العام في عمومات الآيات لساناً أب عن التخصيص، إذ لا معنى للقول بأنّ الظنّ لا يُغنى عن الحقّ شيئاً عدا ظنّ معيّن فهو جارٍ بمقتضى التخصيص كما ذكر.

ثمّ أجاب عنه رحمه الله بقوله: إنّ بعض الآيات الناهيه كان وارداً في الأصول

الاعتقاديّه، ومختصّاً بها مثل قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»^(١)، ولا- يشمل الفروع حتّى نحتاج إلى التخصيص بالمفهوم، وبعض آخر من الآيات مثل: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^(٢) عامّ يشمل الأصول والفروع، فلا بأس بتخصيصها بالمفهوم، بعدما عرفت وجود النسبه وهى العموم والخصوص المطلق، فلازم ذلك هو حجّيه كلّ خبر عدل ولو لم يفد علماً.

هذا كلّه لو لم ندّع الانصراف فى عموم آيات الناهيه إلى غير خبر العدل والثقه، كما أنّ المنصرف إليه فى مفهوم آيه النبأ هو خبر الواحد العادل كما ادّعاه المحقّق الخراسانى فى «حاشيته على الفرائد»، والتزمنا بوجود المفهوم لآيه النبأ، وقد عرفت ممّا آنفاً عدم وجود المفهوم لها بواسطة وجود التعليل، فالتعارض هنا غير موجود، إلاّ أنّك قد عرفت بأنّ الإشكال لم يكن منحصرّاً فى خصوص آيه النبأ.

مضافاً إلى ما مرّ ممّا سابقاً من احتمال أن يكون المراد من الآيات الناهيه بيان أنّ طبيعه الظنّ لا يقتضى الاعتماد إليه فى قبّال طبيعه العلم التى يقتضى خلافه، فلا يكون لها إطلاقٌ من جهه بيان عدم حجّيه الظنّ حتّى فيما إذا ورد دليلٌ على حجّيته كالظنّ الحاصل بالبينه والفتوى وخبر العادل ونظائرها، فعلى هذا لا تنافى بين مفهوم آيه النبأ لو قلنا به، وبين الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ، ولو سلّمنا شمول عموم الآيات الناهيه لفروع الدّين، ولم يكن منحصرّاً فيخصوص أصول الدّين كما أجبناه فى صدر المسأله، فالإشكال مندفعٌ بحمد الله بوجوهٍ عديده.

١- سورة يونس: الآية ٣٦ .

٢- سورة الإسراء: الآية ٣٦ .

الإشكال الثاني: أنّ الآيه أو غيرها من أدلّه حجّيه خبر الواحد، لو دلّت على حجّيه خبر العادل، لدلّت على حجّيه خبر السيّد المرتضى قدس سره فى نقله الإجماع على عدم حجّيه الخبر الواحد، ولازم ذلك عدم حجّيه خبر الواحد، وما يلزم من الحجّيه عدم الحجّيه هو باطل بالضرورة.

توضيح ذلك: فلأنّه لو كان خبر الواحد حجّه، فخبر السيّد المرتضى أيضاً يكون منه، وحجّيه خبره يكون معناه حجّيه ما قاله بعدم حجّيه الخبر الواحد، فلازمه هو عدم حجّيه أخبار الآحاد مطلقاً.

وأما بطلان الكبرى فواضح، لأنّ كلّ ما يلزم من وجوده عدمه فهو محالّ وباطل كما لا يخفى.

أجيب عنه أولاً: بأنّه من الإجماع المنقول الذى لا اعتبار به، وأنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد لا تشمل مثل ذلك، فهو خارج عن تلك الأدلّه .

وثانياً: بما أنّه معارض مع الإجماع الذى ادّعاه الشيخ على حجّيه خبر العدل، فبالمعارضه يسقطان، فيكون المرجع إلى سائر الأدلّه .

وفيه: أنّه يصحّ على فرض حجّيه إجماع المنقول، وإلاّ كان كلاهما باطلاً، فلا يشملهما أدلّه حجّيه خبر الواحد.

وثالثاً: بما فى «فوائد الأصول» من أنّه يلزم من دخول خبر السيّد خروجه، ولا يمكن أن تشمل أدلّه اعتبار أخبار الآحاد ما يلزم من اعتباره عدم اعتباره.

ورابعاً: بقوله أيضاً بأنّه يمكن أن يُقال بقيام الإجماع على عدم اعتبار ما أخبر به السيّد حتّى من نفس السيّد لأنّ حكاية السيّد الإجماع على عدم حجّيه خبر العدل يشمل خبر نفسه، فيكون قد حكى الإجماع على عدم اعتبار قوله.

ثم قال المحقق النائيني أخيراً: فتأمل.

ولعل وجهه أن ما نقله السيد من الإجماع لا يشمل كلام نفسه، كما قيل في نظيره في المنطق (كل خبرى كاذب) حيث لا يشمل نفسه، وإلا لزم من وجوده عدمه، وهو محال، فهكذا في المقام.

وخامساً: بأن الإشكال ناشٍ عن شمول إطلاق أدله الحجية لخبر السيد لا عن أصل الحجية، هذا كما عن المحقق الخميني رحمه الله.

ولكن يمكن المناقشة فيه: بأن أصل الحجية بحسب مقام الثبوت وإن كان لا يستلزم محذوراً لكن وجودها كذلك لا يكون منشأً للأثر ما لم يصل إلى حدّ مقام الإثبات والاستظهار، والمفروض أنه مستلزمٌ للمحذور، فلا بدّ من جواب آخر غير ذلك.

وسادساً: بأن الأمر دائرٌ بين إبقاء عامه الأفراد وإخراج قوله بالتخصيص أو بالعكس، فلا إشكال بأن الأول متعين، إذ مضافاً إلى بشاعه التخصيص الأكثر المستهجن، أن التعبير عن عدم حجّية الخبر الواحد بلفظ يدلّ على حجّية عامه أفراده، ثم إخراج ما عدا الفرد الواحد الذي يؤول إلى القول بعدم الحجّية قبيحٌ لا يصدر عن الحكيم، بل المنقول عن المحقق الحائري رحمه الله جعل بشاعه الثاني أشدّ من البشاعه الأولى خلافاً للمحقق الخميني قدس سره كما سيظهر لك كلامه في جوابه عن المحقق الخراساني قدس سره.

أقول: ثم إنَّ الشيخ الأعظم قد أجاب عن هذا الإشكال بأجوبه:

الجواب الأول: بما قد عرفت ذكره من استحاله شمول دليل حجّية الخبر لخبر السيد، لاستلزامه الأمر المحال، وهو ما يلزم من وجوده عدمه.

الجواب الثاني: بما قد عرفت من وقوع الإجماع من المثبتين للحجّيه والنافين لها على خروج خبر السيد من عموم الدليل .

الجواب الثالث: لدوران الأمر بين دخوله وخروج سائر الأخبار، وبين عكسه حكم بتعيين الثاني لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لأن المقصود من الكلام ينحصر في بيان عدم حجّيه خبر العادل، ولا ريب أنّ التعبير عن هذا المقصود بما يدلّ على عموم حجّيه خبر العادل قبيح في الغايه، وفصيح إلى النهايه كما يعلم من قول القائل: (صدّق زيداً في جميع ما يخبرك)، فأخبرك زيد بألفٍ من الأخبار، ثمّ أخبر بكذب جميعها، فأراد القائل من قوله: (صدّق.. إلى آخره)، خصوص هذا الخبر(١).

قال المحقّق الخراساني: في معرض المناقشه فيما أجابه الشيخ ثانياً وثالثاً بما في «حاشيته على الفرائد» بقوله:

(أمّا عن الأوّل: فإنّ الاتّفاق بين المثبتين والنافين على عدم حجّيته يكون بملاكين، ومثله لا يكشف عن شيء، إلا على طريقه اللطف التي لا اعتماد عليها).

بيان مراده: أنّ ملاك النافين عن حجّيه خبر السيد، مبنى على عدم التزامهم بالمفهوم للآيه، بخلاف المثبتين، حيث إنهم التزموا بالمفهوم، إلا أنّهم قد حكموا بعدم حجّيه خبر السيد، إمّا بلحاظ التخصيص كما عرفت عن الشيخ، أو بملاك التخصّص من جهه عدم شموله للإجماع المنقول، لكونه خبراً صادراً عن الحدس لا عن الحسّ، فمثل هذا الإجماع المبتنى بعضه على شيء وبعضه الآخر على شيء آخر ليس بحجّه، إلا على القول بحجّيه الإجماع من طريق اللطف الذي اعتمد

١- فرائد الأصول للشيخ الأنصاري: ص ٧٤ .

الشيخ الطوسي رحمه الله عليه، لكنّه غير مطلوب عندنا.

أقول: ولكن الإنصاف أنّ الإجماع على أيّ تقدير حاصلٌ على عدم حجّيته، ولو كان لا يمكن، لأنّ ذلك لا يضرّ بأصل وجود الإجماع بعدم حجّيته، سواء قلنا بمقاله الشيخ من اللطف أم لم نقل.

وأما عن الثاني: فقال رحمه الله: (يمنع لزوم ما هو قبيحٌ في الغايه وفضيحه إلى النهايه، لأنّه من الممكن جداً أن يكون المراد من الآيه واقعاً هو حجّيه خبر العادل مطلقاً إلى زمان خبر السيّد بعدم حجّيته، كما هو قضيه ظهورها من دون أن يزاحمه شيءٌ قبله وعدم حجّيته بعده، كما هو قضيته لمزاحمته عمومها لسائر الأفراد، وبعد شمول العموم له أيضاً).

ومن الواضح أنّ مثل هذا ليس بقبيح أصلاً، فإنّه ليس إلّا من باب بيان إظهار انتهاء الحكم العام في زمان بتعميمه بحيث يعمّ فرداً ينافي ويناقض الحكم لسائر الأفراد، ولا يوجد إلّا في ذاك الزمان، حيث إنّهُ ليس إلّا نحو تقييد. لكن الإجماع قائمٌ على عدم الفصل، وإنّ خبر الواحد لو كان حجّه على الأوّلين كان حجّه على الآخرين، ولو لم يكن حجّه على الآخرين فما كان حجّه على الأوّلين.

وعليه، فإن لم يكن الالتزام بذلك واقعاً، إلّا أنّه لا بأس بأن يكون الخبر حجّه مطلقاً واقعاً كما هو كذلك ظاهراً قبل خبر السيّد، ويلتزم بعدم حجّيته مطلقاً ظاهراً بعده، ولا يستلزم ذلك قبحاً، انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

أقول: أورد عليه المحقّق الحائري في دُرره :

أولاً: بأنّ بشاعه الكلام على تقدير شموله لخبر السيّد ليست من جهه خروج

تمام الأفراد سوى فردٍ واحدٍ حتّى يُدفع بما أفاده، بل من جهة التعبير بالحجّيه فى مقام إرادته عدمها، وهذا لا يدفع بما أفاده.

وثانياً: أنّه بعد تسليم الإجماع المذكور، أمر القضيّه دائرٌ بين أمور كلّها باطله إلّا إرادته باقى الأفراد، وعدم إرادته خبر السيّد، لأنّ المتكلّم بهذه القضيّه:

إمّا لم يرد حجّيه خبر العادل أصلاً، وهو خلاف الفرض.

وإمّا أراد حجّيه كلّ الأخبار حتّى خبر السيّد، وهو باطل أيضاً للزوم التناقض.

وأمّا أراد حجّيه كلّ الأخبار إلى زمان صدور الخبر من السيّد وعدمها بعده، وهو باطلٌ أيضاً، لأنّه خلاف الإجماع .

وأمّا أراد حجّيه خصوص خبر السيّد من بين الأخبار الآحاد، وهو باطلٌ أيضاً لأنّه مستهجن .

وأمّا أراد حجّيه باقياً لأخبار غير خبر السيّد، وهو المطلوب)، انتهى كلامه (١).

قال المحقّق الخمينى فى تهذيبه: فى معرض ردّه على المحقّق الخراسانى:

(فيرد عليه: أنّ الإجماع المحكّي لقول السيّد يدلّ على عدم حجّيه قول العادل من أوّل البعثه، إذ هو يحكى عن حكم إلهى عام لكلّ الأفراد فى عامّه الأعصار والأدوار، فلو كان قوله داخلاً تحت العموم، لكشف عن عدم حجّيه الخبر الواحد من زمن النبىّ صلى الله عليه وآله، وإن عمل الناس عليه، واستفادتهم على حجّيتها بظاهر الآيه إنّما هو لأجل جهلهم بالحكم الواقعى، وعلى ذلك فلا معنى لما أفاده من انتهاء زمن الحجّيه.

وبذلك أجاب عن جواب أستاذه العلامة الحائرى رحمه الله بأنّ بشاعه خروج

تمام الأفراد سوى الفرد الواحد، لا تندفع بما أفاده المحقق الخراساني، لما عرفت بأن مفاد الإجماع كان من زمان النبي صلى الله عليه وآله بعدم حجّيه خبر الواحد إلى زمان صدور كلام السيّد، هذا بخلاف بشاعه التعبير إذ هي مندفعه إن سلّمنا شمول الأدلّه لخبر السيّد، فيدلّ على كونه هو انتهاء أمد الحكم، إذ لا مانع من شمول الإطلاق لفردٍ من الأفراد يفيد انتهاء أمد الحكم، ويعلق بعدم حجّيه قول العادل الواحد بعد هذا الإعلان والإخبار، ولا إشكال فيه، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلام المحقق الخراساني وتلميذه المحقق الحائري قدس سره :

أمّا عن الأوّل: - مضافاً إلى صحّحه ما أورد عليه المحقق الخميني من كون دعواه الإجماع هو المحكيّ عن زمان البعثه إلى زمان صدور خبره، لا إثبات عدم الحجّيه من زمان نفسه إلى فيما بعده حتّى يقال بانتهاه الأمد - نقول بأننا لو سلّمنا كون ذلك بصورة انتهاء أمد الحكم، ولكن نقول كيف يمكن فرض الدليل كذلك أي حجّه مع قيام الإجماع على نقل السيّد على خلاف ذلك، أي على عدم الحجّيه، فلا محيص بالقول كونه كذلك في الواقع ونفس الأمر لا ظاهراً، مع أنّه كذلك حتّى بعد صدور الخبر أيضاً على حسب اعتراف الخصم، أي الحكم لا- ينتهي واقعاً إلى زمان صدور هذا النقل، بل الذي انتهى عنده هو الحكم الظاهري، وهو أوّل الكلام كما عرفت.

وأمّا عن الثاني: لأنّ ما ذكره من الانحصار غير تامّ، لأننا نختار الشقّ الثالث من كلامه، وهو كون المراد حجّيه كلّ الأخبار الصادره إلى زمان صدور دعوى مثل السيّد، وبعده ليس بحجّه.

وما دفعه بأنه مخالفت للإجماع فقد أجاب عنه المحقق الخراساني بأنه مخالفت للإجماع على عدم الفصل في الواقع لا ظاهراً، والمفروض أنه باقٍ على حجتيه واقعاً بعد صدور هذا الخبر أيضاً، فلا بد من الجواب عنه بما ذكرناه وذكره سيدنا الأستاذ المحقق الخميني رحمه الله، أو يُقال بأن مراده دعوى قيام الإجماع على عدم الفصل في كلا الموردین؛ أي واقعاً وظاهراً كما يظهر ذلك من المحقق العراقي، فلکلامه حينئذٍ وجهٌ وجيه.

أقول: ثم إنه استشكل بعض الأعظم - وهو المحقق العراقي رحمه الله - على شمول أدلته الحجية لخبر السيد بإشكالين آخرين لا بأس بذكرهما والنظر إليهما، وحيث كان تقرير الإشكال في «مصباح الأصول» أبين وأظهر من «نهاية الأفكار»، لذلك نقتبس ذلك منه، فقد قال المحقق الخوئي رحمه الله في معرض بيان كلام المحقق العراقي حول الإشكال الأول:

الوجه الأول: أنّ الموضوع في أدلته الحجية هو الخبر الذي يشك في كونه مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، إذ لا معنى لحجتيه الخبر مع العلم بكونه مطابقاً للواقع، أو مع العلم بكونه غير مطابق له، وعليه فكل خبر كان مفاده حجتيه الخبر كخبر الشيخ رحمه الله، أو عدم حجتيه الخبر كخبر السيد، لا يكون مشمولاً لأدله الحجية، إذ لازم كونه مشمولاً لها أن يكون مشكوك المطابقه للواقع، وحيث أنّ مفاده نفس حجتيه الخبر أو عدم حجتيه، لم فرض الشك في الحجتيه في رتبته سابقه على شمول أدله الحجية، ومن الواضح أنّ الشك في شيء يكون في رتبته متأخره عن ذلك الشيء، ولذا نقول إنّ الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين إذ الموضوع للحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، فالحكم الظاهري متأخر

عن الشكّ في الحكم الواقعي تأخر الحكم عن موضوعه ، والشكّ في الحكم الواقعي متأخّر عن الحكم الواقعي تأخر العارض عن معروضه ، إذ لو لم يكن في الواقع شيءٌ ، لم يمكن الشكّ في تعيينه، فيلزم تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتبتين.

وكذا في المقام كان الشكّ في الحجّيه متأخراً عن الحجّيه تأخر العارض عن المعروض ، فيلزم أن تكون الحجّيه في مرتبه سابقه على شمول أدلّه الحجّيه، والمفروض أنّ الحجّيه مستفاده منها، فيلزم كون الحجّيه متقدّمه ومتأخّره، وهو مُحال.

وبعبارة أخرى: شمول إطلاق أدلّه الحجّيه لأخبار السيّد بعدم حجّيه الخبر أو لأخبار الشيخ رحمه الله بحجّيته، يستلزم شمول الإطلاق لمرتبه الشكّ في مضمون نفسها، إذ التعبد بالحجّيه لأخبار السيّد بها أو بعدم الحجّيه لأخبار الشيخ بها إنّما هو في ظرف الشكّ في الحجّيه الذي هو عين الشكّ في مضمون أدلّه الحجّيه، ومن المعلوم استحاله شمول إطلاق دليل لمرتبه الشكّ في مضمون نفس هذا الدليل.

وإن شئت قلت: إنّهُ يلزم التعبد بالحجّيه مع التحقّق بالشكّ فيها، أو يلزم التعبد بشمول إطلاق أدلّه الحجّيه مع التحقّق بالشكّ في مضمونها، وهو واضح البطلان(١).

هذا ملخّص ما ذكره من الإشكال الأوّل.

وقد أورد عليه المحقّق الخوئي نقضاً وحلاً:

فأمّا الأوّل: بأنّه يجري في مثل ما لو أخبر الكاذب بعدم حرمة الكذب في الشريعة، فلا إشكال في حرمة هذا الخبر بواسطه دليل حرمة، مع أنّه يجري فيه هذا الإشكال، بأنّ شمول إطلاق دليل حرمة الكذب لهذا موقوفٌ على وجود

الكذب فى خبره فى رتبه سابقه على أدله حرمه الكذب، من جهه تقدم وجود الموضوع على وجود الحكم، مع أنه لولا وجود دليل حرمه الكذب فى الشريعة لا يتحقق حرمه الكذب، حتى يكون خبره بعدم حرمة كذباً، فاستفاده الحرمة موقوفه على وجود دليل حرمه الكذب، وشموله لهذا الفرد موقوف على وجوده قبل ذلك، وهو محال.

وأما الثانى: بأن الإطلاق ليس معناه إلا رفض القيود وإلغائها، لا ملاحظه جميع الخصوصيات والقيود، فإن إطلاق قولنا: (الخمير حرام)، إن الخمير بلا لحاظ كونه أحمر أو أسود وغيرهما من الخصوصيات حراماً، لا أن الخبر بقيد كونه أحمر وبقيد كونه أسود حرام، وهكذا بالنسبه إلى سائر ما يتصور له من الخصوصيات، فلا يلزم من شمول إطلاق أدله الحجية لخبر السيد أو لخبر الشيخ، لحاظ ما فيهما من الخصوصيه، كى يلزم المحذور المذكور، فلا مانع من شمولها لهما من هذه الخصوصيه والجهه.

بيان مراده رحمه الله: أن الموضوع الذى يتعلق به الحكم هنا ليس إلا نفس خبر الواحد، من دون أن يلاحظ معه شىء آخر يكون خبره عن حرمه شىء أو وجوب شىء أو عن أمر من الأمور الخارجيه، أو عن حجيه خبر الواحد، أو عدم الحجيه، فمثل هذه الخصوصيات غير ملحوظه فى الحكم بحجيه خبر الواحد بواسطه أدلتها، فحينئذ إذا وردت أدله حجيه خبر الواحد من آيه النبأ وغيرها وحكمت بحجيه كل خبر واحد، حتى ما كان مفاده حجيه خبر الواحد كإخبار الشيخ، أو عدم حجيته كإخبار السيد، فعند طرؤ الحالات من الشك والعلم للمكلف، وانقداح شىء فى ذهنه، لا يوجب عدم شمول إطلاق الدليل له، إذ إطلاق الجعل محفوظ

فى محلّه، سواءً انقدهح للمكلّف شكّ أو علمٌ أو لم ينقدهح، وسواء توقّف واطّلع على حجّيه خبر الواحد بالاطّلاع على الأدلّه أو لم يطّلع، فعروض الحالات لا يكون دخيلاً فى موضوع الحكم، إذ هو غير ملحوظ فى إطلاقه وجعل الحكم عليه.

هذا كلّ لو سلّمنا كون مضمون إخبار السيّد والشيخ إخباراً عن الحجّيه وعدم الحجّيه .

مع إمكان أن يُقال: إنّ ما أخبره السيّد ليس بذلك، بل عبارته عن عدم وجوب العمل به، وعدم تحقّق الحرمة بالإخبار بها بخبر الواحد، وعدم تحقّق الوجوب بالإخبار به بخبر الواحد، فينتزع من ذلك عدم الحجّيه، وهكذا الأمر فى مقابله من كلام الشيخ حيث إنّه يخبر بإثبات الحرمة والوجوب بالخبر الواحد، فينتزع منه الحجّيه، كما كانت القضيه فى أصل أدلّه الحجّيه أيضاً، أى معنى قوله: (صدّق العادل)، ليس هو الحجّيه وعدمها، بل معناها ثبوت ما أخبر به العادل ووجوب العمل به من الحرمة والوجوب وغيرهما، فينتزع منه الحجّيه، فشمول إطلاق أدلّه الحجّيه لخبر السيّد والحكم بعدم تحقّق ما أخبره الواحد، لا يوجب أمراً مُحالاً إلاّ ما توهم من التناقض كما عرفت تفصيله وبيانه وما قيل فى التفصّى عن هذا الإشكال .

وأما الإشكال الثانى: الذى قرّره بعض الأعظم على ما فى «مصباح الأصول» (١) هو ما ذكره بقوله:

(الوجه الثانى من الإشكال، أنّ المقام من صغريات دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، إذ على تقدير شمول أدلّه الحجّيه لما سوى خبر السيّد رحمه الله

من الأخبار، يكون خبر السيد خارجاً موضوعاً، لأننا نقطع حينئذٍ بعدم مطابقه خبر السيد رحمه الله للواقع، باعتبار أنّ شمولها لغير خبر السيد رحمه الله من الأخبار ملازمٌ لعدم كون خبر السيد رحمه الله مطابقاً للواقع، فيكون خارجاً عن أدلّة الحجّيه من باب التخصّيص، لما ذكرناه من أنّ الموضوع في أدلّة الحجّيه هو الخبر المشكوك مطابقتة للواقع، وهذا بخلاف شمول إطلاق أدلّة الحجّيه لخبر السيد رحمه الله، فإنّه لا- يوجب القطع بعدم مطابقه غيره من الأخبار للواقع، إذ ليس مفادها حجّيته الخبر كى يلزم من شمول أدلّة الخبر السيد رحمه الله، القطع بعدم مطابقتها للواقع، بل مفادها أمور مختلفه من وجوب شيء وحرمة شيء آخر، وجزئيه شيء للصلاه مثلاً، وشرطيّه شيء آخر لها، وهكذا. ولا ريب في وجود الشكّ في هذه الأمور، ولو مع القطع بحجّيه خبر السيد رحمه الله، فخرجها عن أدلّة الحجّيه يكون من باب التخصيص لا محاله، وإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص تعيّن الالتزام بالثاني)، انتهى كلامه.

وقد أجاب عنه صاحب «مصباح الأصول»: بما لا يخلو عن إشكال، لأنّه قال ما هو ملخصه بأنّ :

(مسأله تقديم التخصّيص على التخصيص مربوطه بتنافي الدليلين بمدلوليهما بالذات، مثل ما وجب شيئاً في أحدهما والآخر على عدم وجوبه، أو بالعرض كما لو وقع التنافي بينهما بواسطة العلم الإجمالي بكذب أحدهما، مثل ما لو أوجب بأحد الدليلين وجوب صلاه الجمع، وبالآخر وجوب صلاه الظهر، حيث لا تنافي ذاتاً بين وجوبهما، إلا أنّنا نعلم إجمالاً بعدم ثبوت الوجوب إلا في إحدهما، أو بالتنافي في الواقع بين الأصلين، كالتنافي بين الأصل السببي والمسببي، مثل جريان الأصل في طهاره المغسول به النجس، حيث يرفع الشكّ

عن نجاسه المغسول، فيخرج هو عن أدلّه الاستصحاب بالتخصّص، لإزاله الشكّ عنه، بخلاف ما لو تمسّك باستصحاب نجاسه المغسول بالماء المشكوك بالطهاره، حيث لا- يوجب رفع الشكّ عنه، فلو رفع اليد عن الطهاره وحكم بنجاسه الماء يوجب التخصيص في أدلّه حجّيه الاستصحاب، فإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص كان الحكم بتقديم التخصّص أولى، وكذا الحال في سائر موارد دوران الأمر بينهما عند تعارض الأدلّه الاجتهاديّه أو الأصول العمليّه.

وهذا بخلاف المقام، فإنّه لا تنافى بين خبر السيّد وغيره من الأخبار بما لهما من المدلول لا بالذات كما هو ظاهر، لعدم التنافى بين عدم حجّيه غير خبر السيّد من الأخبار، وبين وجوب شيء وحرمة شيء آخر، وغيرهما ممّا هو مفاد الأخبار، ولا بالعرض، لعدم علم إجمالى لنا بعدم مطابقه أحدهما للواقع، إذ يمكن أن لا تكون الأخبار حجّيه، ومع ذلك يكون مفادها من الوجوب والحرمة وغيرهما ثابتاً في الشريعة المقدّسه، إنّما التنافى بينهما من حيث شمول دليل الحجّيه لها، لأنّ مفاد خبر السيّد عدم حجّيه غيره من الأخبار، فلا يمكن الالتزام بحجّيته وحجّيه غيره، وفي مثله لا- وجه لتقديم التخصّص على التخصيص، بل المتعين هو العكس.

والوجه في ذلك: إن رجع تقديم التخصّص على التخصيص إلى التمسّك بأصالة العموم والإطلاق، وفي المقام لا- يمكن التمسّك بأصالة العموم، لأنّ خبر السيّد الدالّ على عدم حجّيه الأخبار يكون قرينه عرفيه على التخصيص.

وبعبارة أخرى: يعدّ خبر السيّد شارحاً للمراد من العموم، فيكون حاكماً على أصالة العموم أو الإطلاق حكومه القرينه على ذبيها، فلا يبقى شكّ في التخصيص كي يتمسّك بأصالة الإطلاق .

ونظير المقام ما إذا وردت روايه دالّه على وجوب شيء مثلاً، ووردت روايه أخرى على عدم حجّيه الروايه الأولى، فإنّه لا ينبغي الإشكال في الأخذ بالروايه الثانيه الدالّه على عدم حجّيه الروايه الأولى، وإن لزم منه التخصيص في أدلّه حجّيه الخبر، ولا يؤخذ بالروايه الأولى، وإن كان الالتزام بدخولها تحت أدلّه حجّيه الخبر يوجب القطع بعدم مطابقه الروايه الثانيه للواقع، فتخرج عن أدلّه الحجّيه بالتخصيص، وذلك لأنّ الروايه الثانيه الدالّه على عدم حجّيه الروايه الأولى شارحه لأدلّه الحجّيه، وقرينه عرفيه على المراد منها، فهي حاكمه على أصله العموم أو الإطلاق في أدلّه الحجّيه، والمقام من هذا القبيل بعينه(١).

أقول: ويرد على استدلاله رحمه الله :

أولاً: هو أنّه لو قلنا بشمول الآيه لخبر السيد، وجعلناه قرينه عرفيه على أصله العموم أو الإطلاق وشارحاً له، وحكمنا بتقديم التخصيص على التخصيص، لزم منه الالتزام بجواز صدور أمرٍ مستهجن من الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، لأنّ المفروض هنا أنّ جعل الحكم على صورته الإطلاق والعموم، وإرادته فرد منه دون غيره أمرٌ مستهجن من وجهين:

من جهة لزوم تخصيص الأكثر، وعدم كون هذه الطريقه في الكلام طريقه مألوفه بين العقلاء، بأن يُلقى عدم حجّيه خبر الواحد بحجّيه خبر الواحد في فردٍ واحد منه !

وهذا هو الفارق بين المقام، وبين ما تنظر به من الروايتين اللتين دلّت ثانيتهما على عدم حجّيه الروايه الأولى، حيث لا يلزم فيه أحد هذين المحذورين،

بخلاف المقام، وعليه فالالتزام بذلك مشكل جداً .

وثانياً: بأن ما ذكره في دوران الأمر بين التخصيص والتخصيص في الدليلين المتنافيين بالذات، مثل ما لو دلّ دليلٌ على وجوب شيءٍ والآخر على عدم وجوبه، أو بالعرض كما في المثال الذي ذكره، ليس على ما ينبغي، لأن الدوران بين الدليلين إذا لوحظ مع أدله حججه خبر الواحد، يكون بين التخصيصين، يعني بأن يكون أحد الدليلين خارجاً عن حججه الخبر تخصيصاً لا تخصيماً، لعدم كون مفاد شيءٍ منهما الحججيه وعدمها، على حسب ما فرضوا ما هو الملاك في صدق التخصيص من كون مفاد الدليل في أحدهما هذا النحو.

نعم، قصد رحمه الله أن مورد دوران الأمر بين التخصيص والتخصيص كان بين الدليلين أو الأصلين مع الغض عمياً ذكره من المثال فله وجه، ولكن لا يناسب ذلك وقوعه جواباً للخصم كما لا يخفى.

أقول: ومما ذكرنا يظهر عدم تمامية الجواب الذي أجاب عنه المحقق الخميني في تهذيبه بقوله:

(وثانياً: أن مضمون الآية لو كان جعل الحججه للأخبار، فلا إشكال في عدم شموله لما قطع بعدم حججته أو قطعت حججته، فحينئذ لو شملت الآية لخبر السيد يصير خبره مقطوع الحججه، وخبر غيره مقطوع عدم الحججه، وإن لم يكن مقطوع المخالفه للواقع، فيصير حال غيره كحاله في خروجه تخصيماً، فتدبر).

وجه الإشكال: أن كون خروج سائر الأخبار عن أدله حججه الخبر تخصيماً مبنئاً على كون مضمون نفس الأخبار هو الحججه، واللا حججه على زعم الخصم ك مقاله السيد، فيكون خروجها حينئذٍ تخصيماً كما كان مضمون خبر السيد، من أن

مضمون الآيه هو إثبات الحجّيه وعدمها، وإلّا لو كان مضمون خبر السيّد أيضاً هو عدم وجوب العمل بالخبر الواحد، فلا يصير خروج الأخبار عن أدلّه حجّيه الخبر إلّا تخصيصياً لا تخصّصياً، ولعلّه لذلك أمرَ رحمه الله بالتدبّر.

فالأولى فى الجواب هو أن يُقال: إنّ ما ذكره الخصم من الدوران بين التخصيص والتخصّص، إنّما يصحّ لو جعلنا مفاد خبر السيّد وأدلّه الحجّيه هو الحجّيه واللاّ- حجّيه، ولكن قد عرفت أنّ مضمونهما ليس إلّا- وجوب العمل وعدمه، فلا يكون الدوران بين الأخبار وخبر السيّد إلّا الدوران بين التخصيصين، وكان التقديم هنا هو التخصيص بإخراج خبر السيّد عن أدلّه حجّيه الخبر لا الأخبار، بجهه ما عرفت من وجود المحذورين فى ناحيه أُخرى دون ذلك.

الإشكال الثالث: من الإشكالات غير المختصّه بآيه النبأ هو عدم شمول أدلّه حجّيه خبر الواحد للأخبار مع الوسائط، وجه الإشكال فى شمولها لها، على حسب ما قُور فى كتب القوم يكون أمور متعدّده:

الأمر الأوّل: دعوى انصراف أدلّه الحجّيه إلى الإخبار عن الإمام عليه السلام بلا واسطه، أو على حسب ما جاء فى تقريره - على ما فى «تهذيب الأصول» - من أنّ الإشكال هو انصراف الأدلّه عن الأخبار بالواسطه إذا كانت الوسائط كثيره، كالأخبار الواصله إلينا عن المعصومين عليهم السلام كثيره جدّاً، ومثل هذه الأخبار بعيده عن مصبّ الأدلّه اللفظيه، وأمّا اللبى منها كبناء العقلاء الذى هو الدليل الوحيد عندنا، فلم يُحرز بناءً منهم فى هذه الصوره، ولم يكن الأخبار بالوسائط الكثيره بمراًى ومسمع من الشارع حتّى نكشف من سكوتة رضاه.

أجاب الشيخ الأعظم قدس سره فى فرائده عن الأوّل منهما: بأنّ كلّ واسطه من الوسائط يخبر خبراً بلا واسطه، فإذا قال الشيخ: (حدّثنى المفيد أنّه قال: حدّثنى الصفّار أنّه قال: سمعت العسكرى عليه السلام يقول كذا) فهناك إخبارات حسب تعدّد الوسائط ، فكلّ خبر يشمله الدليل يكون بلا واسطه بالنسبه إلى ما يخبر عنه ، إلى أن يصل إلى الإمام عليه السلام .

ولكن أورد عليه: بأنّه جوابٌ لو قيل بالانصراف إلى ما لا واسطه أصلاً لمطلق الخبر، ولو من غير الإمام عليه السلام ، بخلاف ما لو أريد الانصراف إلى الخبر الحاكي عن الإمام بلا واسطه، إذ من الواضح أنّ خبر الشيخ أو المفيد وإن كان بالنسبه ما إلى ما يخبر عنه يكون بلا واسطه فى شمول دليل الحجّيه له، إلّا أنّه ليس حاكياً لخبر الإمام عليه السلام إلّا بالواسطه أو الوسائط، فيدعى أنّه خارج عن الأدلّه .

أقول: ولكن الإنصاف أنه ليس في كلام الشيخ رحمه الله دعوى انصرافه إلى خبر الحاكى عن الإمام عليه السلام بلا واسطه، بل كلامه مطلق من هذا القيد، فراجعه.

وكيف كان، على فرض وجوده في كلام مدعى الانصراف.

فقد أُجيب عنه بجوابٍ آخر: هو أنّ كلّ خبرٍ من الأخبار الواقعة في الوسائط، حيث إنّ مجازاً عن شيخه في نقل الروايه، يدخل خبره في الإخبار عن الإمام عليه السلام بلا واسطه؛ لأنّ كلّ مجازٍ بإجازة شيخه يكون بمنزلة المُجيز في نقل الروايه، ولذا كان الأصحاب من أرباب الحديث يهتمون بأخذ الإجازة في نقل الروايه لفوائد شتى منها هذه الجبهه التي يدفع بها الإشكال .

وفيه: لكنّه أيضاً لا- يكون جواباً عن ما ذكره، لأنّ غايه ذلك هو جواز حذف الوسائط، ونقل الروايه عن الإمام عليه السلام ، وفرضه حجّه، أمّا كون خبره هو الخبر الحاكى عن الإمام عليه السلام بلا واسطه، حتّى يكون داخلاً تحت الأدلّه فلا.

فالأولى في الجواب: هو منع تلك الدعوى - وهو الانصراف إلى ذلك - لما نشاهد، بناء الأصحاب حتّى في الصدر الأوّل كما في زمان نفس المعصومين عليهم السلام على الأخذ بالأخبار المرويّه عن الإمام عليه السلام بالواسطه أو الوسائط من غير تشكيك منهم في الحجّيه من جهه تعدّد الوسائط.

وأما الجواب عن التقرير الثانى: فمضافاً إلى أنّ الظاهر كون التقرير الأوّل هو المراد من دعوى الانصراف، لا كون الوسائط كثيره، لأنّ الواسطه إن كانت غير مضرّه، فقلّتها وكثرتها إذا كانت واجده لشرائطها غير مؤثّره.

بمنع الانصراف بالنسبه إلى الأخبار الدارجه بيننا، لعدم بلوغ وسائطها إلى حدّ يُسقطها عن الاعتبار، لأنّ الدارجه منها فصدورها عن مؤلّفيها إمّا متواتره

كالكتب الأربعة، أو مستفيضه، ولا نحتاج فى إثبات صدورها عن هؤلاء الأعلام إلى أدلّه الحجّيه، هذا كما فى «تهذيب الأصول»
(١).

أقول : دعوى التواتر أو الاستفاضه فى جميع الأخبار الواقعه فيها فى غايه الإشكال ، مع أنّ حجّيه خبر الشيخ أو الكلينى اللّذين أخبرا بالوجدان ، لا بدّ فى وجوب العمل بخبرهما من شمول أدلّه الحجّيه لهما ، وإلاّ كيف يحكم بذلك ، كما لا يخفى.

وبالجملة: فالأولى فى الجواب، هو ما عرفت من الإنكار لأصل الانصراف، بل الثابت من عمل الأصحاب خلافه كما قلنا.

وأما الدليل اللّبى: وهو بناء العقلاء، فلا وجه للترديد فى شموله للأخبار مع الوسائط، ولو كانت كثيره جداً بأكثر من الموجوده بأيدينا، وهو أمرٌ واضح ضرورى، يكشف وينقذ بالرجوع إلى العقلاء فى معاملاتهم ومعاشرتهم بعضهم مع بعض، فلا يحتاج إلى مزيد بيان.

الأمر الثانى: من الإشكالات الوارده على دعوى شمول أدلّه الحجّيه للأخبار حتّى مع الواسطه، هو استلزامه الدور المحال، وتقديم ما هو المتأخّر ذاتاً وتأخير ما هو المتقدّم ذاتاً، بل يلزم بأن يكون ما هو المتقدّم متأخراً وهو مُحال.

تقريب ذلك: أنّ فعليه كلّ حكم متوقّفه على فعليه موضوعه، فلا بدّ من إحراز الموضوع أوّلاً ليُحرز فيه فعليه الحكم، ففى ما نحن فيه الخبر الـمُحرز بالوجدان بالسّماع أو بالأخذ من كتابه هو خبر الشيخ أو الكلينى ممّن هو فى آخر سلسله الرّواه، فيحكم بحجّيته بمقتضى أدلّه حجّيه الخبر، وأمّا خبر المفيد الذى يروى عنه

الشيخ، أو الصفار الذى يروى عنه المفيد إلى أن ينتهى إلى المعصوم عليه السلام، فهو غير مُحَرَزٍ لنا بالوجدان، فلا بد من إحرازه، فيحرز بالحكم بحجته خبر الشيخ أو الكليني، فهو متأخر عن الحكم بالحجته، فكيف يُحكم عليه بهذا الحكم الذى يعدّ متقدماً وجوداً على هذا الموضوع الذى لا بد أن يكون متقدماً بمقتضى موضوعيته، فيلزم حينئذٍ تأخر الموضوع عن الحكم، مع أنه متقدّم رتبةً عليه، لاستحاله فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه، فيستحيل أن يكون الحكم موجباً لإحراز موضوعه، لأنه يلزم الدور، لتوقف وجود كلى على وجود الآخر، وهو محال.

هذا ما قرره الشيخ الأعظم والنائينى والخوئى وغيرهم من الأصوليين رحمهم الله .

أجاب عنه النائينى رحمه الله : ومن تبعه أخذاً عن كلام الشيخ الأعظم فى فرائده بصوره الاختصار، وهو :

أنّ ما لا- يكون معقولاً- هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا إثبات موضوعٍ لحكمٍ آخر، فإنّ هذا بمكان من الإمكان، والمقام يكون من هذا القبيل، لأنّ خبر المفيد يثبت بواسطة وجوب التصديق الشامل لخبر الشيخ عنه الذى قد فرض كونه محرزاً بالوجدان، وإذا ثبت خبر المفيد بوجوب تصديق خبر الشيخ، يتحقّق موضوعاً لعروض وجوب تصديقٍ آخر عليه، الذى يثبت به خبر الصدوق مثلاً، فإذا ثبت خبر الصدوق بذلك يتحقّق هو موضوعاً لعروض وجوب تصديقٍ آخر بواسطة إخباره عن الصفار، فيحقّق هو موضوعاً لوجوب التصديق المترتب عليه الأثر الشرعى، وهو ما قاله العسكرى عليه السلام من الوجوب والحرمة، فكلّ حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر يترتب عليه حكمٌ آخر، فتكون موضوعات متعدّده لأحكام متعدّده، غايته كون الأحكام من سنخٍ واحد، وتعدّد الأحكام إنّما ينشأ

من انحلال قضيه (صدق العادل) كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقيه، حيث إنها تنحل إلى أحكام متعدده حسب ما لموضوعها من الأفراد، وبذلك يرتفع المحذور.

قال المحقق العراقي: في ذيل هذا الجواب بأن: (أساس هذه الإشكالات جعل الإنشاء بالنسبه إلى منشأه من الأحكام من قبيل العله لمعلولاته، فإنه حينئذ له مجال أن يدعى أن العله الواحده لا يعقل أن يؤثر في المعاليل المتعدده الطويله، بنحو يكون أحدها موضوع الآخر، بل المعاليل المتعدده إذا انتهت إلى عله واحد لا يكون إلا عرضيه بلا طويله فيها، ولكن قد حققنا كراراً أن هذا المعنى في الأحكام التكليفيه غلط، بل الإنشاءات في الأحكام التكليفيه مبرزات عن الإراده، وحينئذ لا غرو في دعوى إبراز إنشاء واحد لإرادات طويله، بنحو يكون كل منها موضوعاً للآخر، وبعد ذلك ينحسم مادّه الإشكال في الإخبار مع الواسطه رأساً كما لا يخفى على من كان له درايه)، انتهى كلامه (١) وتفصيله مذكوراً في «نهاية الأفكار»، فارجع.

أقول: ولكن الإنصاف أن يقال - كما قررناه في محلّه في باب تعلق الأحكام على الموضوعات - بأن الحكم إذا وقع على موضوع:

تارة: يكون الموضوع بشخصه مأخوذاً في الموضوعيه، ففي مثله لا يسرى الحكم عنه إلى غيره، والإراداه المتعلقه عليه تكون واحده لموضوع واحد.

وأخرى: ما ليس الموضوع بشخصه مأخوذاً، بل مأخوذاً على نحو الطبيعه الكليه من دون أن يلاحظ معه وجوده في الخارج حقيقه أو عدم وجوده تقديراً، بل الطبيعه من حيث هي مأخوذه، فكل ما تحققت في الخارج يتحقق معه

حكم أيضاً، فالإرادة لم تتعلق حينئذٍ إلاّ- بمثل هذه الطبيعه، والكاشف له عبارته عن الخطاب، إلاّ أنه ليس بأن يكون في كلّ ما يتحقّق فردٌ من الطبيعه في الخارج يتحقّق منه إرادته مستقلّه، بل الإرادة كانت متعلّقه بذلك الفرد بلحاظ كونه فرداً من الطبيعه المراده، ولذلك يُقال بأنّ الخطاب في مثل ذلك ينحلّ إلى خطابات اعتباريّة لا حقيقةً بأن يكون في كلّ واحدٍ منها إنشاءً مستقلّ وإرادته مستقلّه مع طول الزمان الموجب لتحقّق الفرد لأنّه محال .

وعليه، فدعوى أنّه إبرازٌ لإنشاءٍ واحدٍ لإراداتٍ طويله كما وقع في كلام المحقّق لا يخلو عن إشكال .

وأما الجواب عن الانحلال وتعدّد الأحكام بتعدّد الموضوعات، فجوابٌ صحيحٌ لا بصوره القضيه الحقيقيه كما وقع في كلام المحقّق النائيني والخوئي رحمهما الله ، بل بالتقرير الذي ذكرناه .

الأمر الثالث من الإشكالات هو: أنّه لا يعقل معنى لوجوب التصديق تعبداً إلاّ إذا كان الشيء بنفسه حكماً وأثراً شرعياً أو موضوعاً ذي حكمٍ شرعيّ؛ لأنّ ما أخبره زواره عن الصادق عليه السلام :

تارة: يكون نفس الحكم من وجوب شيء أو حرمة، كما لو أخبر عنه بأنّ الخمر حرامٌ وصلاه الجمعة واجبه، فالأمر بوجوب تصديق العادل يشمل الخبرين المذكورين، ويترتب عليهما الأثر وهو الوجوب والحرمة.

وأخرى: يخبر عن شيءٍ بأنّه خمّرٌ فيترتب عليه الأثر، وهو الحرمة الذي كان في الواقع له ثابتاً لولا هذا الخبر، لكن الذي ثبت بواسطه (صدّق العادل) هو إثبات صغرويّه هذا لتلك الكبرى، ففي هذين الموردين يصحّ جريان دليل الحجّيه.

هذا بخلاف ما لو لم يكن الأثر المترتب عليه بواسطة صدق العادل لا شرعياً، أى حكماً ولا موضوعاً لدى حكم، مثل ما يحقّق في الأخبار الواقعة في الوسط، لأنّ خبر المفيد الذي ثبت حجّيته بواسطة شمول صدق العادل لخبر الشيخ، لا يكون حكماً ولا موضوعاً لحكم، إذ لو لا صدق العادل الشامل لخبر الشيخ لما كان لخبر المفيد تحقّق، فما يتحقّق بنفس دليل صدق كيف يمكن جعله أثراً لذلك الدليل؟!

ولا ينحصر هذا الإشكال بما إذا كان ال-مُخبر به خبر العادل فقط، بل يجري ويعمّ ما إذا كان المُخبر به هو عداله المُخبر أيضاً، لأنّه أيضاً ليس أثراً شرعياً ولا موضوع ذى أثر.

لا يُقال: بأنّ وجوب التصديق لخبر العادل أيضاً حكم شرعيّ كوجوب صلاه الجمعة.

فإنّه يُقال: نعم، ولكن لِمَا لم يكن ثابتاً له مع قطع النظر عن دليل صدق، بل كان ثبوته له بنفس هذا الدليل، أعنى وجوب التصديق، فلا يمكن شمول الحكم بوجوب تصديقه بلحاظ هذا الحكم؛ أعنى وجوب التصديق، هذا هو الإشكال .

أقول: قد توهم - كما عن المحقّق الحائري - اتّحاد الإشكاليين، ورجوع الإشكال السابق في الثاني إلى هذا الإشكال، فإنّه بعدما ذكر كليهما قال في «درر الفوائد»^(١): (وعند التحقيق الإشكال الأوّل راجع إلى الثاني، لأنّ إيجاد قضيه صدق العادل الفرد التعبدى ليس معناه إلّا إيجاب ترتيب الأثر، ولو أجبنا عنه فرغنا عن الإشكاليين)، انتهى كلامه.

قال المحقق الخراساني في «حاشيته على الفوائد»^(١):

(ولا يخفى وضوح الفرق بين الجهتين، وإن كان ملائكة الإشكال في كليتهما، هو عدم إمكان شمول العموم لفردٍ لا يكاد أن يوجد حقيقةً أو تعبدًا إلا بالحكم على سائر الأفراد.. إلى آخره).

بل قد استفاد المحقق النائيني رحمه الله أو المقرّر في «فوائد الأصول» وجه الفرق بينهما، وصرّح بذلك بقوله^(٢):

(وقد ظهر أنّ هذا الإشكال لا يختصّ بالوسائط، بل يأتي في آخر السلسلة وهو إخبار الشيخ المحرّز بالوجدان، بخلاف الإشكال الثالث فإنّه يختصّ بالوسائط ولا يشمل آخر السلسلة)، انتهى كلامه .

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا إنّ الإشكال السابق الذي جعلناه ثانيًا كان مخصوصًا بالوسائط، ولا يجرى في مبدأ السلسلة ولا في آخرها، بخلاف الإشكال الذي جعلناه ثالثًا، فإنّه يجرى في الوسائط وفي السلسلة وهو خبر الشيخ.

هذا، ويقتضى أن نعود إلى كلام المحقق الخميني رحمه الله ومناقشته فيما ذكره حيث قال في «تهذيب الأصول»^(٣): (إنّ طريق حلّ الإشكاليين وإن كان واحدًا، وهو انحلال القضيه إلى القضايا، إلا أنّ حلّ الإشكال الثالث بلحاظ آخر السلسلة، وحلّ الرابع إنّما هو بلحاظ مبدأ السلسلة. ولكنّه ضعيفٌ جدًّا، فإنّ الرابع لا ينحلّ

١- درر الفوائد للخراساني: ص ٦٢ .

٢- فوائد الأصول: ج ٣ / ١٨٠ .

٣- تهذيب الأصول: ج ٢ / ١٩١ .

بما ذكره، فإن محكى قول الصفار وإن كان قول الإمام، وله أثر شرعي غير وجوب التصديق، إلا أن وجوب تصديقه يتوقف على ثبوت موضوع ذي أثر، وهو قول الصفار المنقول لنا تعبدًا، وثبوته يتوقف على وجوب تصديقه بأن قول الصفار لم يصل إلينا من الطرق العلميّة حتّى يكون الموضوع محرّزاً بالوجدان، ولا نحتاج في تحصيل الموضوع إلى شيء.

وبذلك يظهر أن الإشكال لا ينحلّ من طريق مبدأ السلسله لعدم الموضوع لوجوب التصديق، فلا بدّ من حلّ الإشكال باعتبار آخر السلسله، وهو خبر الشيخ المحرّز بالوجدان، ولا يتوقف الموضوع فيه على الحكم، انتهى كلامه.

أقول: والعجب من هذا المحقق العظيم كيف نسب بأن وجه الفرق يكون في أحدهما في مبدأ السلسله وفي الآخر في آخرها، حتّى يُجاب بما أجاب، بل الموجود في كلام النائيني في وجه الفرق بين تعميم الإشكال الرابع للوسائط وخبر آخر السلسله بخلاف الإشكال الثالث، حيث إنه يكون مختصاً بالوسائط فقط، وكلامه متين، كما أن دعوى اتحاد الإشكالين ليس على ما ينبغي كما عرفت وجه الفرق بينها، فمجرد كون ملاك الإشكالين واحداً لا يوجب وحده الإشكال كما لا يخفى.

نعم، نجد ذلك في ذيل الإشكال الرابع، وقد نُسب إلى المحقق النائيني، ولعلّ النسبه تعود إلى دوره المتأخّره، ولكنه أيضاً لا يرد وجه الفرق الذي ذكره في أصل الكتاب، وإن ورد عليه ما اعترض عليه.

أجاب الشيخ رحمه الله عن هذا الإشكال وعن سابقه بثلاثة أجوبه:

الجواب الأوّل: بالنقض على مثل الإقرار بالإقرار الثابت بالإجماع، حيث أن

نفوذ الإقرار الأول يثبت بواسطة الإقرار الثاني، لأنه لولاه لما ثبت، وبرغم ذلك حكموا بالإثبات.

وأورد على الشيخ: بأنه ليس بنقض، لأنّ ثبوت إقرار الثاني بالإقرار الأول ليس بدلاله اللفظ، مثل دليل (إقرار العقلاء على أنفسهم جائز)، بل كان ثبوته - على حسب اعتراف الشيخ - بالإجماع، فهو دليل آخر لا غرو فيه، هذا كما عن المحقق الخراساني في حاشيته.

لكنّه مندفع: بأنّ مراد الشيخ من الإجماع ليس بأن يكون دليلاً بذلك، بل مقصوده أنّ الثبوت هنا يكون باتّفاق الكلّ، برغم اعتمادهم على الدليل اللفظي مثل إقرار العقلاء، فقد اعتمدوا عليه، ومع ذلك لم يروا لمثل هذا الإشكال المدعى مجالاً.

وما ترى من عدم قبول الشهادة على الشهادة - لو سلّمت - ليست من هذه الجهة، بل قيل إنّ عدم قبولها لأجل أنّ الشهادة المشهود بها لم تقع عند الحاكم، مع أنّه شرط في قبولها، وعليه فالنقض صحيح.

الجواب الثاني: إنّ الممتنع توقّف فرديّه بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر، كما في قول القائل: (كلّ خبري صادق أو كاذب)، حيث إنّ صدق المحمول وهو الصادقيه والكاذبيه لا يكون إلّا بعد ثبوت فرديّه الخبر بغيره ممّا لم يثبت فرد من الخبر غير ما هو بنفسه، لا معنى لصدق المحمول عليه، فلذلك لا تشمل هذه القضيّه لنفسها، لأنّه مستلزم للمحال، وهو حمل المحمول على ما ليس بموضوع إلّا - من قبل نفسه، فلا يُعقل أن يكون شخصُ الحكم موجباً لإيجاد موضوعه، فلا بدّ من ثبوت فردٍ وموضوعٍ آخر حتّى يترتب عليه هذا الحكم وهو

الصدق أو الكذب، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنَّ خبريَّه خبر المفيد لا يكون متوقِّفاً على ثبوت (صدِّق العادل)، بل لخبر الشيخ التوقُّف عليه لأجل العلم بذلك، يعنى العلم بخبريَّه المفيد موقوفٌ على شمول (صدِّق العادل) لخبر الشيخ، حيث إنَّه ما لم تكن قضيه (صدِّق العادل) شامله له، لم تثبت خبريَّه خبر الشيخ المفيد عندنا، فالتوقُّف يكون فى مرحله العلم لا الواقع، وهو ليس بمحال.

أجاب عنه المحقِّق الخراسانى أوَّلاً فى حاشيته بقوله: (فلوضوح توقُّف الخبر الجعلى على إثبات الحكم لبعض أفراد العام، يعنى أنَّه لا يمكن إثبات خبريَّه التعبديَّه للمفيد، إلَّا بعد شمول صدِّق العادل لخبر الشيخ، فخبريَّه المفيد تحققت بواسطه صدِّق العادل، فكيف يمكن شمولها لنفسه، إذ لولاه لما تحقَّق خبرٌ تعبدياً، والخبر الحقيقى غير المتوقِّف تحقَّقه عليه لا ينكشف به إلَّا تعبدياً، وهو لا يكون إلَّا عبارته أُخرى من نفس الخبر التعبدي كما لا يخفى، ولعلَّه لذلك ضرب عليه فى بعض النسخ المصحَّحه فى زمانه)، انتهى كلامه بتوضيحٍ منَّا.

أقول: والظاهر أنَّ هذا الجواب عن الشيخ لو كان صادراً منه رحمه الله ولم يكن معرضاً عنه بحسب دعوى المحقِّق الخراسانى رحمه الله، لم يكن مُغنياً عن الحقِّ.

الجواب الثانى للمحقِّق الخراسانى: وهو التمسُّك بتنتييح المناط، يعنى إذا علمنا بأنَّ اللَّفظ فيه تصوُّرٌ لشموله لمثل الأخبار بالوسائط بما عرفت من الإشكال، ولكن علمنا بأنَّ المتكلم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر، فلا وجه للتوقُّف فى مثله، فحينئذٍ فكما تشمل قضيه (صدِّق العادل) لخبر الشيخ، تشمل لخبر المفيد والصدوق أيضاً بوحده المناط.

الجواب الثالث للمحقِّق الخراسانى: وهو إمكان دعوى عدم قصور اللَّفظ عن

شمول هذا الأثر، بدعوى أنّ ظهور الحكم ليس بلحاظ الأفراد والأشخاص من الآثار، بل يكون بلحاظ طبيعته الأثر من دون ملاحظته خصوصيات أفرادها، فيسرى الحكم حينئذٍ إلى نفس هذا الحكم، ضروره سرايه حكم الطبيعه إلى جميع أفرادها ومنها نفس هذا الأثر.

الجواب الرابع: هو ما قاله رحمه الله في «الكفايه» من قيام إجماع على عدم الفصل بين حجّيه الخبر بلا واسطه أو مع الواسطه ولو بوسائط كثيره.

أقول: أورد المحقّق العراقي رحمه الله على هذه الدعاوى والمناقشات بعد نقل أصل الإشكال من عدم إمكان شمول أدلّه وجوب تصديق العادل بلحاظ ترتّب نفسه على المخبر به، ما هذا لفظه (١):

(وبذلك ظهر أنّه لا مجال لدفع الإشكال بالتشبيّه بتنقيح المناط أو القضيّه الطبيعيه، بدعوى أنّ الأثر الذي رتبّ عليه وجوب التصديق هو طبيعى الأثر الشامل لنفس هذا الحكم المستفاد من قوله: يجب التصديق، لأنّ الحكم إذا رتبّ على الطبيعه يدور مدارها أينما دارت، إذ ذلك إنّما يتمّ إذا كان الإشكال من جهه قصور اللفظ فى مقام الإثبات بعد الفراغ عن إمكانه ثبوتاً، وليس الأمر كذلك، لأنّ الإشكال إنّما هو فى إمكانه ثبوتاً، ولذلك قلنا فى مسأله قصد القربه بعدم إجراء مجرّد أخذ القضيّه طبيعيه فى دفع الإشكال المذكور هناك، بحيث يعمّ مطلق الدعوه ولو كانت ناشئه من قبل شخص هذا الأمر المتعلّق بالعباده، نظراً إلى امتناع أخذ ما هو الناشئ من قبل الأمر فى متعلّق شخصه)، انتهى كلامه.

أقول: الإنصاف كما قد حَقَّقناه في باب قصد القربة، أنَّ قضِيَّه كون الحكم متعلِّقاً بالطبيعه من دون لحاظ الأفراد والأشخاص، حتَّى يستلزم المحذور، موجبٌ لحلّ الإشكال، ولا يستلزم محالاً، كما أجابه الشيخ رحمه الله وبعض محقِّقى العصر، مع أنَّ دعوى استحالته ثبوتاً لم يَقم عليه برهانٌ، بل مجرد ادِّعاء يمكن إنكاره، وعلى مثبتها إقامه الدليل على مدِّعاه.

مع أنَّ إشكاله لا يكون جواباً إلاّ لمثل ما تعلّق بالطبيعه، لا على صورته فرض تنقيح المناط أو إجماع عدم الفصل، وأمثال ذلك .

ولكن نحن نقول: إنَّ هذه الأجوبه أكثرها تعدّ جواباً عن الإشكال السابق، مع أنَّك قد عرفت أنَّ فيه جواباً آخر بالانحلال.

أقول: ولكن يبقى الإشكال الأخير، وهو أنَّه لا بدّ أن يكون ما يثبت بواسطة أدلّه الحجّيه، هو الأثر الشرعى أو الموضوع ذى الأثر الشرعى، ولم يكن خبر المفيد وما قبله مثل الصدوق وغيره شيئاً منهما، فكيف الجواب عنه؟

وربما أُجيب عنه: كما في حاشيه المحقِّق الخراسانى نقلاً عن بعض الأعاظم، ثم ترى ذلك الجواب في كلام المحقِّق النائينى قدس سره ، وهو:

أنَّ هذا الإشكال إنّما يتأتّى لو كان حجّيه الخبر من باب التعيّد، حيث إنّه لا معنى لتصديق الخبر عليه إلاّ ترتيب أثر ال-مُخبر به عليه، وتنزيله بمنزله الواقع، ولا أثر لخبر المفيد مثلاً يترتب عليه عند إخبار الشيخ به، وأمّا إذا كان من باب الطريقيّه والكاشفيّه، كما هو كذلك بلا مزيّه، فيكفى انتهاء الأمر إلى أثر شرعى ولو بوسائط عديده، عقليّه أو عاديّه، وليست الوسائط من الأخبار إلاّ كسائر الوسائط واللّوازم الواقعه فى البين (١).

١- فى حاشيه الخراسانى المسمّى بدرر الفوائد: ص ٦٤ .

ولكن يرد عليه أولاً: كما في «تهذيب الأصول» بأن الإشكال غير مندفع على القول بجعل الطريقيته، فإن محصل الإشكال لزوم كون الدليل ناظراً إلى نفسه، وكون دليل الجعل باعتبار الأثر الذى هو نفسه، وهو وارد على مبناه أيضاً، فإن خبر الشيخ المحرز بالوجدان طريقاً إلى خبر المفيد، وكاشف عنه بدليل الاعتبار، وهو كاشف عن خبر الصدوق بدليل الاعتبار أيضاً وهكذا، فدليل جعل الكاشفيته ناظراً إلى جعل كاشفيته نفسه، ويكون جعل الكاشفيته بلحاظ جعل الكاشفيته، وهو مُحال.. إلى آخر كلامه فيه.

أقول: ولكن الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال عليه، لاندفاعه بما ذكره سابقاً من ذكر انحلال القضية مثل (صدق العادل) إلى قضايا متعدده، فيندفع المحذور من تلك الناحية. نعم يرد عليه من ناحية أخرى وهو:

ويرد عليه ثانياً: بما قد ذكره المحقق الخراساني رحمه الله بقوله:

(وأنت خيرٌ بما فيه، ضروره أن الحجية من باب الطريقيته إنما يُجدى فيما إذا كان الانتهاء إلى الأثر الشرعى بواسطة ما لا يحتاج فى وساطتها إلى التعبد ودليل الحجية، بل كان لزومها للمخبر به عقلاً أو عادةً، كما فى لوازمه العقليه والعاديه، لا فيما يحتاج فى وساطته إلى دليل التعبد كما فى المقام، فإن الانتهاء إلى قوله عليه السلام إنما هو بتوسيط ترتيب الأثر الشرعى على خبر المفيد المخبر بخبر الشيخ مثلاً، وهو وجوب تصديقه، ولا يكاد يكون ذلك إلا به، حيث إن معنى قبول الخبر تعبداً ليس إلا ترتيب الأثر الشرعى على المخبر به، وإن كان ترتبه عليه بواسطة لازم عقلى له أو عادى على ما هى قضيه حجيته من باب الأماره، وإلا لاختص بما إذا كان له الأثر بلا واسطه أصلاً، أو مع وساطه أثر شرعى آخر كما

لا يخفى...، إلى آخر ما أوضحه في ذلك، وإلى هذا المعنى من الإشكال أشار المحقق العراقي رحمه الله في حاشيته على «فوائد الأصول».

أقول: وبهذا الجواب يظهر الإشكال في الجواب الذي ذكره المحقق الحائري رحمه الله في دُرره حيث قال:

(والجواب أنّ وجوب تصديق العادل فيما أخبره، ليس من قبيل الحكم المجعول للشكّ تعبدًا، بل مفاد الحكم هنا جعل الخبر من حيث إنّه مفيد للظنّ النوعي طريقًا إلى الواقع، فعلى هذا لو أخبر العادل بشيء يكون ملازمًا لشيء له أثر شرعًا إمّا عادةً أو عقلاً، أو بحسب العلم، نأخذ به، ونرتّب على لازم المخبر به الأثر الشرعي المرتّب عليه.

والسرّ في ذلك: أنّ الطريق إلى أحد المتلازمين طريقٌ إلى الآخر، وإن لم يكن المخبر ملتفتًا بالملازمه.

فحينئذٍ نقول: يكفي في حجّيه خبر العادل انتهائه إلى أثر شرعي..

إلى أن قال: إنّ الملازمه وإن لم تكن عقليته ولا- عاديّه، ولكن يكفي ثبوت الملازمه الجعليه، بمعنى أنّ الشارع جعل الملازمه النوعيه الواقعه بين إخبار العادل وتحقّق المخبر به بمنزله الملازمه القطعيه، ولا- تكون قضيه (صدّق العادل) ناظره إلى هذه الملازمه، كما لا تكون ناظره إلى الملازمه العقليته والعاديّه، بل يكفي في ثبوت هذا الحكم ثبوت الملازمه في نفس الأمر، حتّى تكون منتجه للحكم الشرعي العملي.

وإن شئت قلت: كما أنّ الطريق إلى الحكم الشرعي العملي ابتداءً، طريقٌ إليه، ويشمله أدلّه الحجّيه، كذلك الطريق إلى طريق الحكم الشرعي أيضاً طريقٌ إليه

فيشملة دليل الحجّيه، فافهم وتدبّر.

مضافاً إلى أنّ قضيه (صدّق العادل) بعد القطع بعدم كون المراد التصديق القلبي، يجب أن تُحمل على إيجاب العمل في الخارج، وليس لقول المفيد المخبر بقول الشيخ أثر علمي أصلاً، ولو بعد ملاحظه كونه موضوعاً لوجوب التصديق، لأنّ التصديق ليس أمراً عملياً في نفسه، بعد ما لم يكن المراد التصديق القلبي، والأثر العملي منحصرٌ فيما ينتهي إليه هذه الأخبار، وهو قول الإمام عليه السلام تجب الصلاه مثلاً، فيجب أن يكون قضيه (صدّق العادل) عند تعلّقها بقول الشيخ ناظره إلى ذلك الأثر، وهو لا يصحّ إلا بملاحظه ما ذكرنا.

وبعبارة أخرى أوضح: احتمال عدم وجوب الصلاه فيالمثال المذكور مستندٌ إلى احتمال كذب أحد العدول المذكوره في السلسله، فمعنى إلغاء احتمال كذب العادل يرجع إلى إيجاب العمل بما ينتهي إليه قول الرواه العدول، انتهى كلامه (١).

وجه الظهور: أنّه إذا اعترف بعدم وجود الملازمه عقليه ولا- عاديّه بين (صدّق العادل) وإثبات وجوب الصلاه، فلا بدّ في إثبات أحد المتلازمين بواسطه إثبات ملازم آخر من وجوب الملازمه بينهما إمّا واقعاً أو جعلاً، والمفروض أنّ الملازمه هنا غير ثابتة واقعاً، فلا يبقى إلاّ الثاني، وهي لا تثبت إلاّ بواسطه (صدّق العادل)، والمفروض أنّه لا يثبت إلاّ ما كان متعلّقه حكماً أو موضوعٍ ذي حكم، والمفروض فقدان كليهما هنا.

نعم، يصحّ بالنسبه إلى خبر الصّفار، لأنّ متعلّقه قول العسكري عليه السلام من وجوب الصلاه، هذا بخلاف خبر الشيخ والمفيد حيث لا عمل له ولا أثر عملي له،

وليس بجزءٍ موضوعٍ للعمل. نعم له أثر عملي بما هو موضوعٌ من الموضوعات، وهو جواز انتساب الخبر إلى المفيد، وهو يتوقف على تعدد المخبر كسائر الموضوعات، ولذلك يدور صدق قول الشيخ وكذبه مدار إخبار المفيد له وعدم إخباره، سواء كانت الصلاه واجبه أم لا .

جواب المحقق الخوئي: حاول رحمه الله في «مصباح الأصول» الإجابة عن الإشكال، وعدد إجابته من أحسن الوجوه، قائلاً: (لم يدل دليل من آية أو روايه على لزوم كون مؤدى الأماره حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى، وإنما نعتبر ذلك من جهة حكم العقل بأن التعبد بأمر لا يكون له أثر شرعى لغو، لا يصدر من الحكيم، ويكفى فى رفع محذور اللغو وقوع الخبر فى سلسله إثبات الحكم الشرعى الصادر من الإمام عليه السلام .

وبعبارة أخرى: يكفى فى حجّيه أخبار الزواه، ترتب الأثر الشرعى على مجموعها من حيث المجموع، ولا ملزم لاعتبار ترتب أثر شرعى على كل خبرٍ مع قطع النظر عن خبر آخر، ولا -خفاء فى ترتب الأثر على إخبار مجموع الزواه الواقعة فى سلسله نقل قول المعصوم عليه السلام .

نعم، لو كان فى جملة الزواه الواقعة فى سلسله نقل قول المعصوم عليه السلام فاسق غير موثوق به، أو رجل مجهول الحال لا يشمل دليل الحجّيه لأخبار بقيه الزواه الواقعة فى تلك السلسله، ولو كانوا عدولاً أو ثقات، لعدم ترتب أثر شرعى على المجموع من حيث المجموع أيضاً، إذ خبر الفاسق خارج عن أدله الحجّيه موضوعاً، وبخروجه ينقطع اتصال الأخبار إلى المعصوم عليه السلام، فلا يقع الباقي من الزواه فى سلسله إثبات قول المعصوم عليه السلام، فلا يكون مشمولاً لأدله الحجّيه لعدم

ترتب أثر شرعي عليه، فيكون التعبد بحجتيه لغواً، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أن كلامه صدرًا وذيلاً بعد الدقة يتفاوت؛ لأن ظاهر صدر كلامه هو عدم لزوم الالتزام والتعبد في دليل حجيه الخبر على كون مؤدى الأماره حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي، فلازم ذلك هو قبول الإشكال لو قلنا باعتباره، إلا أن نلتزم بأحد الطرق السابقة.

هذا بخلاف ظاهر ذيل كلامه، حيث إنه يفهم منه إرادته التوسعه في كون مؤدى الأماره بواحد من الأمرين؛ أى ولو كان ما يشمله دليل الحجيه هو جزءاً لإثبات أثر شرعي، بأن يلاحظ مجموع الأخبار في السلسله بمنزله خبر واحد موضوعاً، فأثره ما يترتب عليه في آخر السلسله المتصل بالإمام عليه السلام، فيصير كل خبر إلى هنا بمنزله أجزاء موضوع واحد، ومعنى ذلك عدم قبول الإشكال بل هو تصرف في الموضوع للخلاص عن الإشكال، فلا بد لهذه الدعوى من إقامة دليل عليها، ولا يبعد أن يكون دليله هو بناء العقلاء وسيرتهم العمليه على العمل بمثل تلك الأخبار، والذوق السليم يقبله لأنه يخرج بذلك عن اللغويه .

ولعل السر في عدم تفريقهم بين ذى الواسطه وعدمه، هو عددهم الخبر المعنعن المسلسل خبراً واحداً لا إخبارات متعدده، لأن نظرهم إلى الوسائط لا تكون إلا إلى أصل الأثر الشرعي، وهو الوجوب الواقع في آخر السلسله، ولذلك قد يدعى انصراف الأدله الداله على لزوم البيئه في الموضوعات عن مثل الأخبار الواقعه في الوسائط، مع كونها من الموضوعات قطعاً.

نعم، لو كان لبعض الوسائط أثر خاص مخصوص لنفسه، لا يمكن إثباته إلا

بالبيّنه، كما لا يخفى، وذلك على مقتضى تلك الأدلّه.

وهذه الطريقه لحلّ الإشكال بواسطه الاعتماد على بناء العقلاء قد اختاره بعض محقّقى العصر وهو المحقّق الخمينى، مضافاً إلى ما عرفت من إمكان الاستناد لحلّ المشكل إلى طريقتين آخريين سبق ذكرهما، وهما تنقيح المناط والإجماع بعدم الفصل.

أقول: ولكن بعد الدقّه يظهر بأنّ الإشكال الثالث أيضاً ينحلّ بما قد أُجيب به لانحلال الإشكال الثانى، وهو القول بانحلال قضيه (صدّق العادل) إلى قضايا متعدده بتعدّد الأخبار، لأنّ (صدّق العادل) المتعلّق بقول الصّفار له أثر شرعى وهو وجوب صلاه الجمعه المنقول عن الإمام عليه السلام، ثم بعد نقل الصدوق عن الصّفار يوجد (صدّق العادل) مرّه أخرى، ويثبت لنا تحقّق موضوع له أثر شرعى، وهو قول الصّفار، مثل ما لو كان الشارع حاضراً عندك وقال لك مستقلاً فى حقّ الصدوق صدّقه، ثم بعد نقل المفيد عن الصدوق يوجب تحقّق قضيه أخرى من (صدّق العادل)، ويثبت لنا موضوع ذى أثر شرعى، وهو نفس وجوب التصديق الذى كان قبله حكماً لنا بواسطه (صدّق العادل) السابق، فهكذا يكون فى نقل الشيخ عن المفيد، حيث يثبت لنا وجوب تصديق آخر لما هو الموضوع لنا فى السابق، فلا فرق فى الأثر الشرعى بين وجوب الصلاه أو وجوب التصديق، غايه الأمر وجوب الصلاه أثر شرعى ثبت بقضيه (صدّق العادل) بما لا يكون موضوعه نفس وجوب التصديق، بخلاف وجوب التصديق الذى يكون أثراً فى الوسائط، فإنّه أثر يترتب على موضوع كان من قبيل وجوب التصديق الثابت بدليل آخر من صدّق العادل.

وعليه، فجواب الانحلال جوابٌ لكلِّ من الدور وغيره من الأثر الشرعى.

نعم، يبقى الإشكال لو لم نسلّم الانحلال، فحينئذٍ ينحصر الجواب فيما ذكرناه سابقاً من بناء العقلاء والإجماع وتنقيح المناط والقضية الطبيعيّة كما مرّ تفصيلاً، فلا نُعيد.

أقول: ثمّ بعد الإحاطه بما ذكرناه، يستطيع المدقق أن يناقش فيما أجاب به سيّدنا الأستاذ المحقق الخمينى رحمه الله فى حلّ الإشكال من الاستناد إلى (أنّ ذلك الجواب يصحّ على القول بالجعل فى الطريقيّ والكاشفيّ، أو القول فى معنى دليل الحجّيه هو تنزيل المؤدّى منزله الواقع، أو كان لسان الأدلّه ناظراً إلى تحقّق المخبر به فى الخارج، سواءً كان المخبر به قول الإمام أو إخبار المفيد للشيخ مثلاً).

وأما إذا قلنا بأنّ لسان الأدلّه على فرض دلالتها، هو إيجاب العمل ولزوم التمسّك به، فلا- وجه لهذه الأ-جوبه؛ لأنّ المحرّز بالوجدان هو خبر الشيخ، وما قبله ليس محرّزاً بالوجدان ولا بالتعبّد؛ لأنّ المفروض أنّ لسان الأدلّه وجوب العمل بها على حسب الوظيفة، لا كون قول العادل نازلاً منزله العلم، أو دالاً على وقوع المخبر به تعبّداً، وعليه فلا يشمل وجوب التصديق لغير المحرّز بالوجدان.

وأما كون أدلّه حجّيه الخبر كذلك، فيظهر بالمراجعه إليها، والتأمّل فيها.

هذا إذا قلنا بأنّ أدلّه الحجّيه تأسيسيه، وإلا فلا بدّ من ملاحظه بناء العقلاء، ويأتى الكلام فيه)، انتهى كلامه (١).

وجه الإشكال فيه: بناءً على كون معنى (صدّق العادل) هو وجوب العمل بقوله على حسب الوظيفة، فينحصر فى حقّ المحرّز بالوجدان وهو خبر الشيخ،

لكن وظيفته هنا ليس إلا- قبول كل ما وقع فى كلام الشيخ، وهو ليس إلا مجموع الأقوال المنتهى إلى قول الإمام، لا خصوص تصديق كون مقاله الشيخ المفيد فقط، مع أنك قد عرفت أن (صدق العادل) الجارى فى حق كل خبر ونقل يقول يجب عليك أيها المكلف العمل على حسب الوظيفة بالنسبة إلى المخبر المحرز بالوجدان، فإذا انضم كل واحد من الأخبار بعضها مع بعض ينتج ما هو المطلوب، وهو إثبات كلام المعصوم من وجوب الصلاة ووجوب التصديق لكل خبر.

وبالجملة: تبين من جميع ما قررناه أن جواب الإشكال عن الدور، ينحصر فى دعوى الانحلال أو القضية الطبيعية لولا الانحلال، إن كان الدليل لحجته الخبر لفظياً، كما أنه يمكن الجواب عن إشكال الأثر الشرعى بالانحلال، أو القول بعدم لزوم كون مؤدى كل أماره أثراً شرعياً أو موضوع ذى أثر، بل يكفى ولو كان فى المجموع أثراً شرعياً كما فى المقام.

وأما مع الانحلال فيتعدّد الأثر الشرعى من وجوب الصلاة أو وجوب التصديق الذى كان حكماً فى الوسائط، هذا بحسب الدليل اللفظى، وإلا لأمكن إثبات حجته الأخبار ولو مع الوسائط، ولو ببناء العقلاء، أو تنقيح المناط، أو دعوى قيام الإجماع بعدم الفصل كما عرفت.

الإشكال الرابع: من الإشكالات غير المختصّه بآيه النبأ، هو ما ذكره ونقله الشيخ الأعظم في فرائده، بقوله:

(ومنها: أن المسأله أصوليه، فلا يكتفى فيها بالظنّ.

ثمّ أجاب بقوله: وفيه أن الظهور اللفظي لا- بأس بالتمسك به في أصول الفقه، والأصول التي لا- يتمسك بها بالظنّ مطلقاً هو أصول الدين لا أصول الفقه، والظنّ الذي لا يتمسك به في الأصول مطلقاً هو مطلق الظنّ لا الظنّ الخاصّ)، انتهي كلامه.

أقول: أما عدم كفايه الظنّ مطلقاً؛ أى خصوص الظنّ في العقائد وأصول الدين فهو مسلّم لا إشكال فيه؛ لأنها أمورٌ لا بدّ فيها من العلم والتبين حتّى يتحقّق ويتعلّق بها عقد القلب، والظنّ لا يُغنى عن الحقّ شيئاً.

وأما الظنّ المطلق: فهل يكفي في الفقه وأصول الفقه، فهو لا بدّ أن يبحث فيه فيما يأتي في باب دليل الانسداد، فإن ثبت حجّيته في الفقه، فلا- يبعد الالتزام بحجّيته في أصول الفقه أيضاً، وإن ذهب بعض إلى اختصاصه بالفقه فقط أو بالأصول فقط، ولكن المحقّق الخراساني والعراقي رحمهما الله ذهبا إلى ما قلنا من اعتباره فيهما، خلافاً لظاهر كلام الشيخ رحمه الله هنا من القول بالاختصاص بالفقه.

وأما الظنّ الخاصّ: فحجّيته تابعه لمقتضى دلالة دليله، ولكن لا يبعد دعوى الإطلاق فيمفاد أدلته، أي تكون حجّيته لكلّ من الفقه والأصول، كما ادّعاه الشيخ قدس سره .

هذا جملة ما أردنا ذكره في الإشكالات الواردة على حجّيه خبر الواحد.

البحث عن مدلول آية النفر

البحث عن مدلول آية النفر

الآية الثانية من الآيات الدالّة على حجّيه خبر الواحد، بحسب ما تمسّك به المثبتين من الكتاب، هي آية النفر، والمراد منها قوله تعالى: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١).

أقول: تقريب الاستدلال بهذه الآية يكون بوجوه أربعة أو أزيد:

الوجه الأول: استظهار رجحان الحذر من لفظه (لعلّ) إمّا بانسلاخها عن معناه الحقيقي، وهو الترجّي الحقيقي، بالقول بأنّه يستحيل فرضه في حقّ الله، لاستلزامه الجهالة في حقّه، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، فلا بدّ من حملها على مطلق الطلب، أو مع إبقائها على حقيقتها، ليكون معناها هو الترجّي الإيقاعي الإنشائي، ولا ينافي صدور ذلك عن العالم بحقيقته الأمر، إذ المتكلّم قد ينشأ مثل هذه الصيغ من صيغ الطلب والترجّي والتمنّي، وإن لم يكن في نفسه راجياً ولا متمنياً ولا طالباً حقيقةً بالصّيغ الواقعيه القائمه بالنفس، حتّى يستحيل في حقّ الله تبارك وتعالى، بل يكون استعمال هذه الألفاظ في مقام الإنشاء والإيقاع، ويكون الاستعمال بحسب اللفظ حقيقه في عالم الإنشاء، دون أن يكن وراءه حقيقه باطيه.

وكيف كان، تحقيق الكلام في ذلك قد مضى حيثه فيمحله فيباب صيغ الأمر.

وبالجملة: فلا إشكال في دلالة كلمه (لعلّ) في محبوبيه متعلقه، وهو الحذر المذكور، فإذا كان الحذر محبوباً فلا بدّ أن يكون واجباً بالوجوب من باب الملازمه العقليّه بين رجحان الحذر ووجوبه، لما أفاده صاحب «المعالم» قدس سره من أنّ المقتضى

للحذر إمّا أن يكون موجوداً فيجب، وإلاّ فلا- يحسن، وذلك لأنّه مع إتمام الحجّيه يستحقّ العقوبه على المخالفه على تقدير اتّفاقها، وبدونه يطمئن بعدمها للجزم بعدم الاستحقاق، فلا يحسن بل لا يمكن أصلاً.

الوجه الثانى: استظهار رجحان الحذر ممّا ذكر مع القول بوجوبه، من جهة قيام الإجماع على عدم كون العمل بالخبر الواحد مستحبّاً، لأنّ العلماء بين من يقول بالحرمة وبين من يقول بالوجوب، فلا قائل بالاستحباب، فإذا ثبت الرجحان فى الدليل الأوّل، ثبت الوجوب بالإجماع، فيكون هذا الوجوب شرعيّاً.

الوجه الثالث: هو الذى أشار إليه المحقّق الخراسانى فى باب الملازمه بين رجحان الحذر ووجوبه لو لم يكن عقليّاً ولا شرعيّاً بواسطة وجوب الإنذار، فلا أقلّ أنّه مستلزم له عرفاً.

الوجه الرابع: استكشاف وجوب الحذر من جهة وقوعه غايةً للإنذار الواجب، لأنّه جعله غايةً للتفقه الواجب، وهو غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمه (لولا) الموضوعه للإنذار أو التخصيصيه، وغايه الواجب واجبٌ.

أقول: يمكن إضافه وجه خامس للوجوه الآنفه، وهو الذى تعرّض له صاحب «فوائد الأصول» قائلاً:

أولاً: إنّ كلمه (لعلّ) إذا استعملت تفيده بأنّ ما يتلوها يكون من العلل الغائيه لما قبلها، سواءً كانت مدخولها من التكوينيّات أو التشريعيّات، وسواءً كانت من الأفعال الاختياريّه التى يمكن تعلق الإراده بها أو من غيرها، وسواءً كان مدخولها من باب الإخبار عن الأمور الخارجيه كقولك: (اشتريت داراً لعلّى أسكنها)، أو فى مقام بيان الأحكام المولويه.

ثم على الثانى سواءً كان ما بعدها أمراً غير قابل للتكليف، كما إذا قيل: (تُب إلى الله لعله يغفر لك)، حيث لا يمكن التكليف بالغفران لكونه فعل الغير، ولا يكون فعلاً للتعبيد حتى يصحّ البعث إليه، أو أمراً قابلاً للتكليف مثل: (بلغ الأحكام إلى العبيد لعلهم يعملون بها)، ففي جميع ذلك لا محاله يكون المدخول بها محكوماً بحكم ما قبلها، فإن كان ما قبلها واجباً فهو واجب، وإن كان مستحباً فهو مستحب، فإن جعل الفعل الاختيارى غايته يكون معناه ذلك، وإلا لم يكن من العلل الغائية.

وبعبارة أخرى: لا إشكال فى استفاده الملازمه بين وجوب شىء ووجوب غايته، إذا صحّ أن يتعلّق بها الطلب، من حيث كونه فعلاً اختيارياً متعلّقاً للإرادة، والتحدّر يكون من هذا القبيل؛ لأنّ المراد من التحدّر هو عمله لا من القلب فقط، فيصحّ التكليف به.

وثانياً: أنّ المراد من الجمع هنا هو استغراقى أفرادى لا-مجموعى ارتباطى، لوضوح أنّ المكلف بالتفقه هل كلّ فردٍ فرد من النافرين، أو المتخلفين على الوجهين الواردين فى تفسير الآيه، فكما أنّ الإنذار متّصف بالافراد كذلك يكون التحدّر، ولازم ذلك عدم حصول العلم بإخبار كلّ فردٍ فرد، فيدلّ على المطلوب، بخلاف ما لو كان المراد هو المجموع، حيث قد يمكن دعوى حصول العلم به، فيخرج عن مورد الاستشهاد، لأنّ ما يوجب العلم حجّه قطعاً.

وثالثاً: بأنّه ليس المراد من التحدّر هو القلبى منه، بل المقصود هو التحدّر الخارجى، وهو يحصل بالعمل بما أخبره المُنذِر، وتصديق قوله، والجري على ما يقتضيه من الحركة والسكون.

وبالجملة: من خلال هذا الوجه أو الوجوه التى سبقته والتى تليها يثبت

وضوح الآيه فى دلالتها على حجّيه خبر الواحد، بل قد ادّعى أنّ دلالتها على ذلك أتمّ وأظهر من دلاله آيه النبأ عليها .

أجيب عن الأوّل أوّلاً: بأنّ الحذر وإن كان عبارته عن الاحتياط عن المكروه، إلّا أنّ المكروه :

تارة: يُراد به العقاب ونحوه ممّا يترتب على المعصيه، فلا إشكال فى امتناع التفكيك بين حسنه ووجوبه عقلاً، بما قد عرفت من التقريب فى كلام صاحب «المعالم» قدس سره .

وأخرى: ما يرد به الوقوع فى المفسده، أو فوت المصلحه، ممّا يترتب على مخالفه التكليف، فلا مانع حينئذٍ من فرض حصول التفكيك بين حسنه وبين وجوبه، لوضوح وجود الحسن فى بعض الموارد من دون وجود الوجوب، كما فى جميع موارد الاحتياط فى الشبهات البدويه التى يكون المرجع فيها إلى أصله البراهه، حيث إنّه لا إشكال فى وجود المقتضى لحسن الاحتياط حذراً عن الوقوع فى المفسده أو ترك المصلحه، ولكنّه ليس بواجب قطعاً.

فعلى هذا يمكن أن يكون الإنذار واقعاً على فوت المصالح والوقوع فى المفساد، الكامنتين فى الأفعال على ما هو المشهور بين العدلّيه من تبعيّة الأحكام لهما.

أقول: ومن هذا الجواب يظهر الجواب عن الدليل الثانى من عدم الفصل بين الحسن والوجوب شرعاً، لعدم صحّه دعوى ذلك بنحو العموم؛ لأنّ حسن الاحتياط والتحدّر بما أنذر لأجل أن تفوت المصالح على المكلف، ولا يقع فى المفساد ممّا لا ينكره أحد، بل قد يظهر الجواب عن الثالث بأنّ مجرّد فرض قيام الملازمه العرفيه لا يوجب الوجوب الذى أراد المستدلّ إثبات الحجّيه بها، مع إمكان المنع لأصل الاستلزام فى مثل المكروهات وترك المستحبّات كما لا يخفى.

وثانياً: بأنّ كون المستفاد من الآيه هو محبوبه الحذر ومطلوبته في الجملة بعد الإنذار ثابت، وأما كونه بصوره الإطلاق، أى وإن لم يحصل له العلم بالمطابقه مشكلاً، بل يمكن دعوى ظهوره على خلاف ذلك، لظهور الآيه مسوقه لبيان إيجاب الإنذار بما هو الواقع من الأحكام الشرعيه، فيتبعه التحذير من ذلك، ومن المعلوم أنّه كما لا يكون الإنذار واجباً إلاّ بما علم أنّه منها، كذلك لا يكون التحذير واجباً إلاّ- فيما علم أنّه منها، كما هو الحال في جميع ما ورد في إظهار الحقّ وقبوله، حيث لا مجال فيها لتوهم كونها لبيان إيجاب قبول قول من يظهر حقيقه أمر كما لا يخفى، فهكذا يكون في المقام.

وثالثاً: إنّ التفقه الواجب ليس إلاّ معرفه الأمور الواقعيه من الدّين، فالإنذار الواجب يكون في مثل هذه الأمور، والتحدّر الواجب أيضاً يكون فيه أيضاً.

ولكن يرد على هذا الجواب: بأنّ كون التفقه لمعرفة الأمور الدينيه الواقعيه لا يوجب كون الإنذار كذلك، لأنّ الظاهر من الآيه هو أنّ التفقه والإنذار كلّ واحدٍ منهما مستقلاًّ يكون غايه للنفر، بمعنى أنّ الآيه الشريفه في مقام السؤال الاستنكارى عن أنّه لماذا لم ينفر المسلمون للتفقه وللإنذار، وعليه فلا- يكون الإنذار غايه للتفقه وهو غايه للنفر كما ادّعاه المحقّق الحائرى في دُرره، فحينئذٍ تصبح دعوى التفكيك بين التفقه والإنذار، بأن يكون الأوّل في الأمور الواقعيه التي لا تحصل إلاّ بالعلم، هذا بخلاف الإنذار حيث يصحّ الإنذار بما لا علم بوقوعه، بل يحتمل باحتمال عقلائي أو بالظنّ والتحدّر أيضاً يكون غايه للإنذار لا للتفقه ولا للنفر، كما ادّعى الثانى المحقّق الخمينى، فلا منافاه حينئذٍ بكون الإنذار له إطلاقٌ من حيث حصول العلم بواسطته أم لا، كما له إطلاقٌ من حيث كون الإنذار عن شىءٍ علم به المنذر (بالكسر) أنّه إعادٌ، أو يحتمل باحتمال عقلائي

ذلك أو يظنّ به، كما أنّ التحذّر الحاصل من الإنذار لا يزيد إلا عن كون الإنذار مورداً لاحتمال العقلاء، فيكون التحذّر بهذا اللّحاظ، فالقول بلزوم العلم في وجوب الإنذار والتحذّر لا يخلو عن إشكال .

مع أنّ إثبات التحذّر في كلّ إنذار لا يفهم من الآيه، لإمكان أنّ الذى يصحّح وجوب الإنذار هو رجاء تحقّق التحذّر من الإنذارات المتعدّده بحسب وجود الشرائط المعتمده في المنذّر والمُنذَر، وخصوصيّات الأزمنه والأمكنه، ولعلّ ذلك السرّ في الإتيان بكلمه «لعلّ» في ذلك من ناحيه الله تبارك وتعالى، لا من حيث جهله بالعواقب، والعياذ بالله، حتّى يُجاب بالجواب الذى عرفت في صدر المسأله.

فعلى هذا يصبح إثبات حجّيه الخبر من آيه النفر مشكلاً جدّاً .

أقول: ممّا ذكرنا ظهر فساد ما ادّعه في الدليل الرابع، من جهه كون غايه الواجب واجباً، لإمكان أن يكون الإنذار واجباً بواسطه وجوب النفر، ولم يكن التحذّر واجباً في كلّ إنذار.

وربّما يُقال: كما عن المحقّق الخميني في «تهذيب الأصول» بعدم وجوب التحذّر لعدم وجوب الإنذار لعدم وجوب النفر أصلاً، ولو كان متلوه باللولا التحضيضيه؛ لأنّ صدر الآيه أعنى قوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» يعطى أنّ الغرض المسوق له الكلام هو النهي عن النفر العمومى، وأنّه لا يسوغ للمؤمنين أن ينفروا كآفّه، وإبقاء رسول الله صلى الله عليه وآله وحيداً فريداً، وعلى ذلك فيصير المآل من الآيه هو النهي عن النفر العمومى لا إيجاب النفر للبعض، فالحثّ إنّما هو على لزوم التجزئه وعدم النفر العمومى ، لا على نفر طائفه من كلّ فرقه للتفقّه .. إلى آخره(١).

لكنّه مخدوش: بأنّه لو لم يذكر في الآية إلا النهي عن النفر العمومي بقوله: «مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» لكان لما ذكره وجهه، حيث لم يعلم منه وجوب النفر في البعض، ولكن حيث قد ذكر نفر البعض بعده، بتعقيبه بكلمه لولا التخصيصيه، وسلّمنا دلالتها على الوجوب كما ادّعى، فلازمه وجوب نفر البعض وحرمة نفر الجميع؛ لأنّ زياده المباني تدلّ على زياده المعاني، فكلّ جملة تدلّ على مدلول نفسها، فالمستفاد من جملة الصدر هو حرمة نفر العموم، ومن الجملة التي بعدها وجوب نفر البعض، فيتمّ المطلوب.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُرَادَ بَعْدَ الْوَجُوبِ مِنْ جِهَةِ تَعَقُّبِ الْأَمْرِ بَعْدَ الْمَنْعِ وَالنَّهْيِ، لَكِنَّهُ مَمْنُوعٌ بِوَاسِطِهِ وَجُودَ قَرِينِهِ لَوْلَا فِي الْوَجُوبِ.

نعم، يمكن تقرير الإشكال بوجه آخر: بأن نقول:

لا- تُسَلِّمُ كَوْنُ كُلِّ مَثَلٍ لَوْلَا التَّخْصِيسِيَّةُ أَوْ التَّذْيِيمِيَّةُ دَالًّا عَلَى الْوَجُوبِ، بَلْ غَايَتُهُ مَطْلُوبِيَّةُ الْمَطْلُوقِ الْمُسَاعِدِ لِلْوَجُوبِ وَغَيْرِهِ مِنْ مَطْلُوقِ الرَّجْحَانِ.

أقول: ولكن هذا الإشكال يندفع مع ملاحظه أخبار كثيره مفضّله نقلها الشيخ الأعظم قدس سره في فرائده، من تمسك الأئمة عليهم السلام لتحصيل معرفه الإمام بعد الإمام أو تحصيل الأحكام الفقهيّة الواجبه والمحرّمه بهذه الآية، حيث يؤيد كون المورد من الآية هو وجوب النفر، كما يناسب مع ذكر التفقه فيها بقوله تعالى: «لِيَتَفَقَّهُوا».

هذا كلّه في الجواب عن ما ذكره في الأدلّه الأربعة.

وأما الجواب عن ما ألحقنا بها من ما ذكره المحقّق النائيني وتلميذه، فنقول: أمّا كون مدخول (لعلّ) محكوماً بحكم ما قبلها بالوجوب أو الاستحباب لكونه علّه غائيّه له.

فهو مخدوش أولاً: بأنه ليس الأمر كذلك في جميع الموارد، إذ ربّما لا يكون علّه غائبه له، كما ترى في مثل :

قوله تعالى: «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (١).

وقوله تعالى: «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ» (٢).

وقوله تعالى: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا» (٣).

إذ لا- معنى جعل بخوع نفسه الشريف غايه لعدم إيمانهم، وإن كان مترتباً عليه، لكنّه غير كونه علّه غائبه، ولكن المقام كان من موارد علل الغائبه بلا إشكال.

وثانياً: أنّه لا إلزام بكون المدخول حكمه حكم ما قبله، لإمكان أن لا يكون المتلوّ مترتباً على كلّ واحدٍ ممّا قبله، كما فيما نحن فيه، حيث قد عرفت عدم تحقّق وجوب الاحتراز والتحذّر لكلّ إنذار، لإمكان عدم وجود شرائطه، مع أنّ التعبير بما في الآية حسن قطعاً.

وأما الجواب: عن كون الجمع هنا استغراقياً أفرادياً، لا مجموعياً ارتباطياً:

أولاً: بأنه يكون فرع قبول كون متلوّ (لعلّ) محكوماً بحكم ما قبله، وبعد إنكار ذلك فلا يثبت بخصوصية كون المجمع استغراقياً وجوب قبول التحذّر في كلّ إنذار، لإمكان أن يكون حصول ذلك متوقّفاً على توفّر شرائط آخر غير حاصل في مورد مثلاً، فيكون حصول ذلك برّجاء تحقّق التحذّر، فالإنذار مثلاً يعدّ واجباً

١- سورة الشعراء: الآية ٣ .

٢- سورة هود: الآية ١٢ .

٣- سورة الكهف: الآية ٦ .

لكن برجاء التحذّر لا بتحقيقه حتماً في كلّ إنذار.

وثانياً: بإمكان إنكار الإطلاق في الآيه بالنسبه إلى حصول العلم من إنذار المُنذر وعدمه؛ لأنّ الإطلاق فرع كون المتكلّم في صدد بيان ذلك، مع أنّ الآيه ليست في مقام بيان تلك الجبهه، بل هي - على حسب ما في التفاسير - في صدد بيان النفر ووجوبه، وقيام جماعه بذلك ورجوعهم وإنذارهم وتحذّرههم .

وأما لزوم العمل بقول كلّ منذرٍ سواء حصل من إنذاره علمٌ أم لا، وسواء كان فاسقاً أم لا، واحداً أو متعدّداً، فليست هذه الآيه في صدد بيانها حتّى يؤخذ بإطلاقها، فصرف كون العام استغراقياً لا يوجب وجود الإطلاق لكلّ فردٍ من الإنذار لحالتي حصول العلم منه وعدمه، إذ لا منافاه بين كون الحكم شاملاً لكلّ أحدٍ، وبين حجّيه قول كلّ واحدٍ منها في وضع خاصّ وكيفيّه خاصّه.

وأما الجواب: عن كون المراد من التحذّر هنا هو العملي لا القلبي كما ذهب إليه النائيني رحمه الله ، هو:

أولاً: أنّ التحذّر أولاً- وبالذات مربوطٌ بالقلب كالخشيّه والرحمه وغيرها من الصفات النفسانيّه، والعمل يكون من مظاهر هذه الصفه، فبعد إنذار المنذر وإيعاده وتلاوته ما ورد من الآيات والنصوص والسُنن، يحصل للمنذرين والمستمعين لهم حذراً وخوفاً في قلوبهم، فيقومون حينئذٍ بما لهم من الوظائف العمليّه التي تعلّموها سابقاً، أو يقدمون على تعلّمها بالفعل من هؤلاء المنذرين، وعليه فليست الآيه ظاهره في بيان أخذ المنذر بالفتح شيئاً من المنذر بالكسر تعبّداً .

وعليه، فدعوى كون المراد هو القبول في مقام العمل تعبّداً، والجرى على قوله من دون حصول علم له بما هو واقع من الآيات، مشكلهٌ جداً .

وثانياً: أنّ الآيه إذا لوحظت مع تلك الطائفة من الأخبار الواردة فيما يجب فيه تحصيل العلم، ولا أنّه يصحّ الاعتماد على خبر الثقة فقط، مثل معرفه الإمام بعد موت الإمام، وهو مثل ما ورد في الخبر الصحيح الذي رواه يعقوب بن شعيب، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا حَدَّثَ على الإمام حَدَّثْتُ، كيف يصنع الناس؟

قال: أين قول الله عزّ وجلّ: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ»، قال:

هُم في عذرٍ ما داموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذرٍ حتّى يرجع إليهم أصحابهم».

وصحيح عبد الأعلى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامّة: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من مات وليس له إمام مات ميتة جاهليّة؟ قال: حقّ والله.

قلت: فإنّ إماماً هلك ورجلٌ بخراسان، لا يعلم من وصيته لم يسعه ذلك؟

قال: لا يسعه أنّ الإمام إذا مات رفعت حجّته وصيته على من هو معه في البلد، وحقّ النفر على من ليس بحضرتة إذا بلغهم أنّ الله عزّ وجلّ يقول: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ إِلَى آخِرِهِ».

وصحيح محمّد بن مسلم مثلهما قد نقلها الشيخ في فرائده (١).

مع أنّه من الواضح أنّ معرفه الإمام تعدّد من الأصول الاعتقاديّة ولا بدّ فيها من تحصيل العلم، وحصوله لا يكون إلاّ بإخبار طائفة ولو متعاقباً حتّى يحصل من جميعهم العلم بذلك، ولعلّه لذلك جعل النفر في كلّ فرقة على الطائفة حتّى يحصل العلم بذلك.

لا يقال: إن ذلك لا يساعد إلا على كون الجمع مجموعياً ارتباطياً، مع أنك قد أذعنت بكون الجمع هنا استغراقياً.

لأننا نقول: لا منافاه بين القول بلزوم العلم من أخبار الطائفة، مع كون الأخبار بصوره الإفراد، لأن المقصود هنا يجب على كل فرد فرد من الطائفة الإبلاغ والإنذار، حتى يحصل من جميع ذلك علماً للمندرين فيعملوا بما أُنذروا.

أقول: وبذلك ظهر الجواب عما قيل بأنه لو كان بالعلم يجب القبول لا بالإندار، استلزم ذلك لغويّه وجوب الإنذار، هذا بخلاف ما لو قلنا بوجوب القبول من كل إنذار كما يقال بلزوم قبول قول المرأة في عدم الحمل، المستفاد من حرمة كتمان ما في الأرحام، الواردة في قوله تعالى: «وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ» (١).

وجه الظهور: أن أثر الإنذار لكل فرد فرد هو حصول إتمام الحجة للمندرين، وتحقق الحقّ عندهم، وحصول العلم والاطمئنان لهم، فعند ذلك يستحقون العقوبة في المخالفه، فبذلك لا يستلزم اللغويّه في وجوب الإنذار.

وبذلك يثبت الفرق بين المقام وبين آيه الكتمان في قبول قول المرأة، لأن إخبارها عن نفسها لا يوجب حصول العلم بحسب العاده في الواقع، ولا- طريق لنا إلا من قبل نفسها، فلو لم نقبل قولها لزم لغويّه آيه حرمة الكتمان عليهنّ، فيستفاد بالملازمه لزوم قبول قولها، وهكذا يصبح الفارق بين الموردین واضحاً.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: على فرض تسليم كون المراد من وجوب التحذّر في الآيه عند الإنذار، هو وجوبه مطلقاً، ولو لم يحصل العلم به، لكنّه أيضاً لا تدلّ إلا

على وجوب الحذر فى الإخبار الذى فى إبلاغ مع التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذ فىه، ومثل هذا التخويف لا يجب إلا على الوعياظ والمرشدين فى مقام الإيعاد على الأمور التى يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمه، كما تؤعد على شرب الخمر، وفعل الزنا، وترك الصلاه، فالتحذر والتخوف لا- يجب إلا- للمتعم والمسترشد، ومن المعلوم أنه غير مرتبط بتصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذى هو محل الكلام الذى هو خارج عن الأمرين.

توضيح ذلك: إن المنذر إما أن ينذر ويخوف على وجه الإفتاء، ونقل ما هو اجتهاده، فإنه فى هذه الصورة لا يجب التحذر من كلامه إلا لمقلديه، وإما أن ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجّه، وفىه جهتان:

إحداهما: جهه تخويف وإيعاد.

والثانيه: جهه حكايته لقول الإمام.

والجهه الأولى ترجع إلى الاجتهاد فهو للمقلدين، وأما الجهه الثانيه فهى تنفع المجتهد الذى يسمع منه هذه الحكايه، لكن وظيفته مجرد تصديق صدور هذا الكلام عن الإمام عليه السلام، وأمياً أن مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف أو الكراهه، فهو ممّا ليس فهم المنذر حجّه فىه بالنسبه إلى هذا المجتهد، فالآيه تدلّ على وجوب التخوف لمن وجب عليه ذلك، وهو المقلد، للإجماع على أنه لا يجب على المجتهد الآخر التخوف عند إنذار غيره.

لكن البحث والكلام فى أنه هل يجب عليه تصديق غيره فى الألفاظ والأصوات التى يحكيها عن المعصوم أم لا ؟

أمّا الآيه فلا تدلّ على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوف عند التخويف.

واستخلص من ذلك الشيخ رحمه الله أخيراً، وقال: (فالحق أنّ الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفايةً، ووجوب التقليد على العوام أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر)، انتهى كلامه (١).

قال المحقق النائيني قدس سره في فوائده: (٢) في معرض مناقشه كلام الشيخ رحمه الله ، بأن:

(الإندار وإن كان هو الإخبار المشتمل على التخويف، إلاّ أنه أعمّ من الصراحه والضميتيه، فإنّه يصدق الإندار على الإخبار المتضمّن للتخويف ضمناً، وإن لم يصرّح به المنذر، وإلاّ لم يصدق الإندار على فتوى المفتى، فإنّه ليس فى الفتوى التصريح بالتخويف، مع أنّ المستشكل سلّم صدق الإندار على الفتوى، ولا فرق بين الفتوى والروايه فيأنّ كلّاً منهما مشتملٌ على التخويف ضمناً، فإنّ الإخبار بالوجوب يتضمّن الإخبار بما يستتبع مخالفته العقاب)، انتهى محلّ الحاجه.

وأجاب عنه المحقق العراقى بقوله: (وفيه: أنّ مبنى تخصيص الآيه بالفتوى ليس من جهه دعوى كون الإندار هو الإخبار المشتمل على التخويف، كى يُجاب عنه بأنّ التخويف يعمّ التخويف الضمنى، وإنّما ذلك من جهه احتياج الإندار والتخويف إلى تفقّه المنذر بالكسر، والتفاته إلى لازم تخويفه وعنوانه، ومثله لا يصدق على العامى الذى يحكى لمسموعاته عن الإمام عليه السلام ، ومع فرض صدقه لا- يكون فهمه تضمّن الروايه للوجوب أو الحرمة المستتبعين لاستحقاق العقوبه على المخالفه، حجّه على المجتهد، ليجب الحذر عقيب إنذاره، وإنّما ذلك منوطٌ بفهم المنقول إليه كما هو ظاهرٌ)، انتهى كلامه (٣).

١- فرائد الأصول: ٨١.

٢- فرائد الأصول: ج ٢ / ١٨٨.

٣- نهايه الأفكار: ج ٣ / ١٢٩.

أقول: ولكنَّ الإنصاف أن ما ذكر سابقاً من عدم وجوب التحذّر في كلّ إنذار على ما أوضحناه، يعدّ أولى وأحسن من الجواب الذي ذكره الشيخ رحمه الله؛ لإمكان القول في صورته دلالة الآية على حجّيه خبر المنذر، مع تمام ما ذكره من الجهات للمقلّدين والمتعظّين، مع كونه خبراً واحداً مشتملاً على الإنذار بتلك الخصوصيّة، فيلحق بقيّة الأخبار من الآحاد بواسطة قيام الإجماع على عدم القول بالفصل، حيث لم يفضّل الأصوليون بين الموردين لو لم نقل بوجود الإجماع على عدم الفصل، مضافاً إلى إمكان القول بعدم معلوميّته دخاله خصوصيّة الإنذار والتخويف بخصوصه في حجّيه خبر الواحد، حتّى ينحصر الحكم فيه، ولا يسرى إلى غيره، فيصحّ إجراء تنقيح المناط هنا.

وكيف كان، فالآية ليست من الأدلّة الدالّة على حجّيه خبر الواحد، فضلاً عن كونها من أظهرها وأتمّها كما ادّعاه صاحب «مصباح الأصول» تبعاً لأستاذه الأكبر المحقّق النائيني قدس سره، والله العالم بحقائق الأمور.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

المقصد السابع / فى مباحث القطع وما ىترتب عليه من الأحكام والآثار ••• ٥

فى أن القطع من مسائل علم الأصول ••• ٥

تقسيم حالات المكلف ••• ٧

البحث عن أن حجبه القطع ذاته ••• ٢٠

البحث عن معنى حجبه القطع ••• ٢٣

المناقشه فيما قيل عن إمكان جعل الحجبه للقطع ••• ٣٢

فى جواز بعث المنبعث بالحكم الأول وعدمه ••• ٣٧

فى حقيقه الأمر الشرعى الصادر بلزوم متابعه القطع ••• ٤٣

بحث حول مراتب الحكم ••• ٤٦

فى التجزى ••• ٤٩

فى عدم اختصاص التجزى بالقطع ••• ٥٦

فى حرمة التجزى وعدمها ••• ٥٩

دلالة الخطابات الأوليه على حرمة التجزى ••• ٥٩

دلالة العناوين الثانويه على حرمة التجزى ••• ٧٠

دلالة الأدله الأربعة على حرمة التجزى ••• ٧٣

الأمر الخامس / فى بيان أقسام القطع من الطريقي والموضوعى ••• ٩٧

البحث عن حقيقه القطع الكاشف ••• ١٠٠

تقسيمات القطع الكاشف ●●● ١٠٢

فى الآثار والأحكام المترتبة على القطع

الطريقي والموضوعي ●●● ١٠٩

محاولة المحقق النائبي لدفع الإشكال ●●● ١١٤

في بيان أخذ العلم بالحكم موضوعاً لمثله وضده ●●● ١٢٤

في قيام الأمارات مقام القطع وعدمه ●●● ١٣٤

المقام الأول / الكلام في مقام الثبوت ●●● ١٣٨

المقام الثاني / الكلام في مقام الإثبات والدلالة ●●● ١٤٧

المقام الثالث / البحث عن قيام القواعد والأصول مقام العلم ●●● ١٥٤

البحث عن الأصول غير ال-مُحرزة ●●● ١٥٩

الأمر السادس / في وجوب الموافقه الالتزامية وعدمه ●●● ١٦٤

في ما يجب الالتزام به من الأحكام الإلهية ●●● ١٦٩

البحث عن ثمره جريان الأصل ●●● ١٧٦

في وجوب الموافقه الالتزامية وعدمه ●●● ١٨١

الأمر السابع / في حجّيه قطع القطّاع ونحوه ●●● ١٨٥

حقيقه الإدراكات ●●● ١٨٩

في الملازمه بين حكم العقل والشرع ●●● ١٩٩

الأمر الثامن / حجّيه العلم الإجمالي وتنجزه ●●● ٢٠٣

في اقتضاء العلم بنفسه الحجّيه وعدمه ●●● ٢٠٦

في أنّ العلم الإجمالي علّه للتنجز أو اقتضاء له ●●● ٢١٧

عليه العلم الإجمالي للتنجز وعدمها ●●● ٢٢٤

في كفايه الامتثال الإجمالي عند التمكن من التفصيلي وعدمها ●●● ٢٢٧

- ٢٣٠ ●●● حكم الاحتياط المستلزم لتكرار العمل
- ٢٣٣ ●●● حكم الاحتياط الذي لا يستلزم التكرار
- ٢٣٨ ●●● في كفايه الامتثال الإجمالي وعدمها
- ٢٤٠ ●●● دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والتفصيلي
- ٢٤٣ ●●● المقصد الثامن / في الظن وما له من الأحكام
- ٢٤٩ ●●● في المراد من إمكان التعبد بالظن
- ٢٥٧ ●●● الدليل على إمكان وقوع التعبد بالظن
- ٢٦٢ ●●● الدليل الثاني لابن قبه على استحاله التعبد بالظن
- ٢٦٣ ●●● البحث عن موارد تحليل الحرام وعكسه
- ٢٧٧ ●●● البحث عن السبب والموضوعيه في الأمارات
- ٢٧٩ ●●● المصلحه السببيه في الأماره
- ٢٨١ ●●● المصلحه السلوكيه في الأماره
- ٢٨٥ ●●● المصلحه الطريقيه في الأماره
- ٢٨٦ ●●● مشكله اجتماع الخطابين وطريقه رفعها
- ٢٩١ ●●● في كيفيه رفع التناقض بين مدلول الأمارات والحكم الواقعي
- ٣١٥ ●●● البحث عن الجمع بين الأصول التنزيليه والأحكام الواقعيه
- ٣٢٧ ●●● بيان وقوع التعبد بالظن
- ٣٣١ ●●● البحث عن المراد من التشريع المحرم
- ٣٣٧ ●●● البحث عن منشأ قبح التشريع

الأمارات وشرط صحّه التعبد بها ●●● ٣٣٨

استدلال الشيخ على حرمة الإسناد دون العلم ●●● ٣٤٠

استدلال المحقق الخوئي على حرمة العمل بالظن ●●● ٣٤٥

استصحاب عدم الحجّيه ●●● ٣٤٨

الأمارات المعتبره ●●● ٣٥٧

البحث عن حيثيات اعتبار أصاله الظهور ●●● ٣٧٠

بيان حجّيه الظهور لغير من قُصد إفهامه ●●● ٣٧٥

البحث في حجّيه ظواهر الكتاب ●●● ٣٨٣

في اختلاف القراء آت ●●● ٤٠١

كيفية تشخيص الظواهر وتحديدّها ●●● ٤٠٦

المبحث الثاني / في حجّيه قول اللّغوى ●●● ٤١٥

المبحث الثالث / في حجّيه الإجماع ●●● ٤٢٥

البحث الإثباتي عن الإجماع المعتبر ●●● ٤٣٣

البحث عن الإجماع المحصّل والمركّب ●●● ٤٣٩

المبحث الرابع / في حجّيه الشهره الفتوائيه ●●● ٤٤٢

المبحث الخامس / في حجّيه الخبر الواحد ●●● ٤٥٣

أدلّه المنكرين لحجّيه الخبر الواحد ●●● ٤٦٢

أدلّه المُثبتين لحجّيه الخبر الواحد ●●● ٤٧٣

موانع ثبوت المفهوم في آيه النّبأ ●●● ٥٠٣

المانع الثاني ●●● ٥١٩

المانع الثالث ●●● ٥٢٢

البحث عن سائر ما يرد على حجّيه خبر الواحد ●●● ٥٢٦

البحث عن مدلول آيه النفر ●●● ٥٦٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

