بحوث
في علم الأصول

مباحث الحجج والأصول العملية

تأليف
آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

الجزء الأول

مباحث الحجج والأصول العملية

الجزء الأول

الحجج والأمارات

تقريرات

السيد الشهيد الأستاذ آية الله العظمى

السيد محمد باقر الصدر قدس سره

تأليف

السيد محمود الهاشمي

الكتاب: ..... بحوث في علم الأصول ـ ج ٤
المؤلّف: ..... آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي
الناشر: ..... مؤسسة الفقه ومعارف أهل بيت عليهم السلام
الطبعة: ..... الأولى ١٤٣٣هـ ٢٠١٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه وأشرف بريته محمد وآله الطاهرين.

وبعد فهذا هو الجزء الرابع من كتابنا (بحوث في علم الأُصول) الذي يتضمّن القسم الاوّل من مباحث الأدلة العقلية، وهو يشتمل على مبحث القطع والظنّ (الامارات) والذي استفدناه من دروس سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية‌الله العظمى السيد الصدر(قدّس سرّه) التي ألقاها في دورته الأُصولية الثانية، وقد امتازت على الدورة الأُولى في المنهجة والتهذيب، نقدمها بين يدي الباحثين والمحققين من العلماء، راجين من المولى القدير أنْ يتغمّد سيدنا الشهيد رضوان الله عليه برحمته الواسعة حيث وفق الى تشييد أركان هذه المدرسة الأُصولية الرائعة في مبانيها ومناهجها ومعالمها والتي تمثل بحقّ قمة الفكر الاصولي الثاقب في عصرنا الحاضر، فللّه دره وعليه أجره وسلام عليه يوم ولد ويوم اشاد وأسّس ويوم استشهد ويوم يبعث حيّاً، وماتوفيقي إلّا بالله عليه توكّلت وإليه أُنيب.

قم المقدسة: محمود الهاشمي

ربيع الاوّل ١٤٠٦هـ

مقدمة

في تقسيم مباحث الحجج والاصول العلمية

ذكر الشيخ (قده) في تقسيم مباحث الحجج والاصول العملية: انَّ المكلف اذا التفت الى الحكم الشرعي فامّا أنْ يحصل له القطع أو الظن أو الشك ... الخ، ثم فرع باحكام كل من الاقسام.

وكلامنا حول هذا التقسيم لمباحث هذا القسم يقع ضمن جهات:

الجهة الاولىٰ ـ في المقسم. وفيه بحثان.

البحث الاول: انَّ الشيخ جعل المقسم المكلف. بينما عدل عن ذلك صاحب الكفاية (قده) فجعله (البالغ الذي وضع عليه القلم) وكأنّه لمناقشة لفظية حاصلها: انَّ المكلف ظاهر في فعلية التلبس بالمبدأ وهو التكليف مع انَّ الواقعة الملحوظة قد لا يكون فيها تكليف بل ترخيص واباحة ومن هنا بدله بالبالغ الذي وضع عليه القلم وأُريد بالقلم قلم التشريع والجعل ولو على غير نحو الإلزام[1]. وكأنَّ هذا الاشكال ناشئ من حمل

١ ــ قد يكون الترخيص من باب عدم الجعل، على انَّ عنوان وضع القلم عليه ظاهر في التشريع الالزامي، والظاهر أنْ تكون هذه العبارة منه كناية عن غير المجنون والصغير المرفوع عنهما القلم فكأنَّ نظره الى ذات المكلف لا الملكف بما هو مكلف كما قد يشعر به تعبير الشيخ (قده) ايضاً مع انه في الاقسام مالا يثبت فيه التكليف بعد ولو لكونه مشكوكاً، مضافاً الى انَّ قيد اذا التفت يكون مستدركاً حينئذٍ بناءً على المسالك المشهورة.

عنوان المكلّف على المكلّف في شخص الواقعة لا المكلّف في نفسه أي من كان ملزماً من قبل الشريعة بما يلزم به الناس من دون نظر الى خصوص الواقعة الملتفت اليها. وايّاً ما كان فهذه وامثالها مناقشة لفظية لا طائل تحتها. والذي له مضمون علمي جدير بالبحث هو أنْ نتكلم في انَّ هذه الوظائف المقررة في الاقسام هل تختص بالمكلف البالغ حقيقة ـ سواءً عبرنا عنه بتعبير الشيخ (قده) أو بتعبير صاحب الكفاية ـ أو أنها لا تختص بالبالغ المكلف بل تجري في حق من لم يكن بالغاً فحينئذٍ ينبغي تغيير المقسم على التقدير الثاني وذلك بجعله الاعم من البالغ وغيره أي المكلف العقلي.

والصحيح هو عدم الاختصاص وامكان تصوير جريان هذه الوظائف في حق غير البالغ وذلك في جملة من الموارد نذكر على سبيل المثال ثلاثة انحاء منها.

١ ـ انَّ اصل اختصاص الاحكام بالبالغ وارتفاعها عن غيره وإنْ كان من ضروريات الدين بل عند العقلاء ايضاً فيكون خارجاً عن المقسم الملحوظ في الاقسام خصوصاً مع كون مسالة حجية القطع ليست اصولية، إلّا انَّ اطلاق ذلك في بعض الاحكام ربما يقع مورد الشك والشبهة فيشك بنحو الشبهة الحكمية لا محالة في ثبوت ذلك الحكم على غير البالغ المميز ـ أي القابل للتكليف عقلاً ـ كما لو فرض الشك في ثبوت الاحكام الثابتة بمقتضى الملازمة بين ما حكم به العقل وحكم به الشرع في حق غير البالغين فيتعين عليه حينئذٍ أنْ يسلك طريق الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط لتحديد وظيفته بالنسبة الى ذلك الحكم حاله في ذلك حال غيره، والوظيفة في هذه الشبهة بالرجوع الى إطلاق ادلة رفع القلم عن الصبي الحاكم على إطلاقات ادلة الاحكام الواقعية لو فرض الاطلاق فيها ما لم يثبت مقيد لنفس هذا الاطلاق ولو كان نفس حكم العقل وقانون الملازمة لو فرض عدم قابليتها للتخصيص. نعم لو ثبت بادلة الرفع رفع فعلية العقاب عن غير البالغ ولو كان مستحقاً له فلا بأس بالتمسك به حينئذٍ.

٢ ـ أنْ يشك في تحقيق البلوغ بنحو الشبهة الحكمية وهل انه بدخول الخامس عشر أو باكماله مثلاً. ومنهج البحث هنا أنْ يقال: إنْ كان في دليل الحكم اطلاق في نفسه فهو حجة لاثبات فعلية ودليل الرفع لا يصلح للمقيدية بعد فرض اجماله وإلّا لحكم بلا اشكال. ولو فرض عدم الاطلاق في دليل الحكم فالمرجع الاصول العملية من الاستصحاب أو البراءة

النافيين للتكليف.

٣ـ أنْ يكون الشك في البلوغ بنحو الشبهة المفهومية كما لو شك في صدق الشعر الخشن مثلاً على مرتبة من الشعر النابت. وهنا ايضاً لا بدَّ من الرجوع الى الوظائف المقررة وهذه الشبهة ترجع في اكثر الحالات الى وجود عام فوقاني ومخصص مجمل مفهوماً دائربين الاقل والاكثر. فالعام يقول مثلاً (أقيموا الصلاة) والمخصص دلّ على انَّ غير البالغ ـ وهو من لم ينبت عليه شعر خشن ـ لا تجب عليه الصلاة وهو مجمل مفهوماً لا يعلم شموله لهذه المرتبة. وحينئذٍ بناءً على ماهو الصحيح من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية في نفسه كاستصحاب عدم نبات الشعر الخشن في المقام يرجع الى عمومات التكليف.

البحث الثاني ـ في اختصاص المقسم بالمجتهد أوشموله لمطلق المكلفين، ذهب بعض الاعلام ـ كالمحقق النائيني ـ الى الاول مستندين في ذلك الى ان هذا التقسيم انما هومن اجل تحديد الوظائف المقررة في كل قسم من اقسام الشك والظن واليقين. لاستنباط الحكم الشرعي وهي وظائف للمجتهد لأنَّه المخاطب بها فينبغي أنْ يكون المقسم المجتهد، وذهب آخرون الى التعميم.

وتحقيق الحال في هذا البحث يقع في مقامين:

المقام الاول ـ في منهجية هذا التقسم وإنَّ المقسم هل ينبغي أنْ يكون خصوص المجتهد أو الاعم منه ومن المقلد؟ و يكفي في هذا المقام لا ثبات عموم المقسم أنْ نثبت موردية غير المجتهد للوظائف المقررة ولو في الجملة وهذا ثابت توضيحه: انَّ غير المجتهد يعلم بانه مكلف باحكام الله سبحانه فاذا التفت الى واقعة فاما أنْ يحصل له القطع بالحكم سلباً أو ايجاباً ولو لكون المسألة ضرورية كحرمة الخمر أويقينية باجماع ونحوه كحرمة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب الثلثين أولا يحصل له ذلك، فعلى الاول يكون قطعه حجة في حقه كقطع المجتهد، وعلى الثاني فاما يحصل له الظن المناسب في شأنه وهوفتوى المجتهد ويحصل له القطع بحجيته من ضرورة أو اجماع فايضاً يعمل بقطعه و يكون ظنه حجة، وإنْ لم يحصل له لا قطع ولا قطعي اما لانه لم يتمكن من الوصول الى فتوى المجتهد أولا مجتهد لكي يصل الى فتواه أولم يقطع بحجية الفتوى فينتهي لا محالة الى الشك فلابدَّ وأنْ يستقل عقله بوظيفة اما البراءة أوالاشتغال أوالتفصيل

حسب الموارد. فنفس المراحل المتحققة في حق المجتهد تتحقق في غير المجتهد ايضاً ولكن مع فرق بينهما في عدم توفر بعض مصاديق العلم أو العلمي في حق غير المجتهد وهو لا يجعله خارجاً عن المقسم ولا يؤدي الى تخصيص منهجة التقسيم بخصوص المجتهد.

المقام الثاني - في البحث عن اختصاص خطابات الوظائف المقررة بألسنتها المختلفة - من جعل الحجية والطريقية أو الوظيفة العملية - بالمجتهد وعدمه وماينشأ من ذلك و يتفرع عليه من النتائج مع قطع النظر عن التقسيم وصحته.

ولا اشكال في انه لم يؤخذ عنوان المجتهد في الخطابات فدعوى الاختصاص لا تنشأ من ذلك بل من جهة انَّ تلك الوظائف بحسب موضوعها تكون مقيدة بقيود وشروط لا تتحقق إلّا في حق المجتهد عادة، فحجية الظهور مثلاً مقيدة بالفحص عن المخصص والمقيد، والحاكم، وحجية الخبر موقوفة على عدم وجود المعارض، وحجية الاستصحاب متقومة باليقين السابق وهكذا. ومن هنا ينشأ الاشكال في عملية الافتاء وكيفية تحليله بعد الفراغ عن اصل جواز رجوع المقلد الى المجتهد. وهذا بحث جليل ينبغي التعرض له. فنقول:

المركوز في الاذهان انَّ عملية الافتاء تكون من باب رجوع الجاهل الى اهل الخبرة كالرجوع الى الطبيب مثلاً وهذا موقوف على وجود واقع محفوظ مشترك بين الخبير وغيره يدركه الخبير بنظره ولا يدركه غيره فيرجع اليه، وهذا انما ينطبق في باب الرجوع الى المجتهد فيما اذا كان الحكم الواقعي مقطوعاً للمجتهد لانه بذلك قد ادرك مايكون مشتركاً بينهما ثابتاً في الواقع و يكون نظره مجرد خبرة وطريق اليه.

واما لو فرض عدم القطع الوجداني بالحكم وانما انتهى اليه عن طريق وظيفة ظاهرية مقررة كرواية معتبرة سنداً أو ظهور حجة أو اصل عملي أو نحو ذلك فكيف يفتي غيره الذي لايشترك معه في مقومات تلك الوظيفة، فانه إنْ اراد أنْ يفتي بالحكم الواقعي فهو افتاء بما لايعلم و إنْ اراد أنْ يفتي بالحكم الظاهري فهو مخصوص بالمجتهد بحسب الفرض لانَّ موضوعه متقوم به لابغيره. و يتزايد الاشكال فيما لو فرض انَّ الواقعة كانت خارجة عن ابتلاء المجتهد كاحكام النساء فانه حينئذٍ لايوجد في الواقعة علم بحكم واقعي لكي يفتي به والحكم الظاهري غير ثابت في حقه ايضاً لكونه ليس محل ابتلائه، ولهذا سمينا هذه المسألة بتحليل

عملية الافتاء، فانه بعد الفراغ عن ثبوت حجية الفتوى فقهياً نبحث عن كيفية تعقلها وتخريجها صناعياً بنحو لا نحتاج الى اثبات عناية زائدة علاوة على كبرىٰ حجية الفتوىٰ الراجعة الى كبرىٰ حجية رأي اهل الخبرة في حق غيره.

وتحقيق الحال في ذلك يكون بالبحث في ثلاث مراحل نتكلم في أولاها عن انه لو فرضنا الاختصاص في الوظائف الظاهرية فهل يحتاج تصحيح عملية الافتاء الى افتراض مؤونة زائدة نثبتها ولو من نفس دليل جواز الافتاء التزاماً أم لا نحتاج الى ذلك بل يمكن تخريج الحكم على القواعد؟ ونتحدث ثانياً عن تلك المؤونة الزائدة المحتاج اليها وكيفية امكان اثباتها. وثالثاً عن اصل مسالة اختصاص الوظائف الظاهرية بالمجتهد وعدمه.

اما البحث في المرحلة الاولى، فقد يقرب تخريج عملية الافتاء في موارد الوظائف الظاهرية على القاعدة حتى على فرض اختصاصها بالمجتهد، بانَّ الحكم الظاهري وإنْ كان مختصاً بالمجتهد لتحقق موضوعه فيه دون المقلد ولكنه بذلك يصبح عالماً بالحكم الواقعي المشترك بين المجتهد والمقلد تعبداً فيكون حاكماً على دليل الافتاء بالعلم والخبرة بمقتضىٰ دليل التعبدية فيفتي المجتهد مقلديه بالحكم الواقعي المعلوم لديه بهذا العلم، وهذا أمر على القاعدة لا يحتاج فيه الى عناية زائدة بعد فرض دلالة دليل الحجية على الحجية والعلمية التعبدية. وفيه:

اولاً ـ انما يتم هذا التخريج لو تمت اصوله الموضوعية في خصوص باب الامارات المجعولة فيها الحجية والطريقية دون غيرها من موارد الاحكام الظاهرية.

وثانياً ـ انه في الامارات ايضاً لا يتم هذا البيان إلّا على بعض المسالك أي بناءً على أنْ تكون الحجية بمعنىٰ جعل ما ليس بعلم علماً.

وثالثاً ـ حتى بناء على مسالك جعل الطريقية والعلمية ايضاً لا يتم ذلك، لانَّ القطع الموضوع للحكم بجواز التقليد انما هو القطع الحاصل عن خبرة و بصيرة وكونه من اهل الفن لا مطلق القطع ولو كان حاصلاً من الرؤيا أو الجفر، ومن الواضح انَّ دليل الحجية لا يعبد المفتي بكونه اهل خبرة واهل الفن وان جعله عالماً تعبداً نعم جواز الافتاء والاسناد موضوعه مطلق العلم فيكفي قيام الحجة منزلة القطع الموضوعي في ترتيبه هذا لو قيل باخذ العلم موضوعاً فيه وإلّا بانْ كان الموضوع نفس الواقع فالامر أوضح.

ثم انَّ هنا اعتراضات على اصل مبنىٰ جعل الطريقية وقيام الحجج مقام القطع الموضوعي من قبيل انَّ هذه الحكومة لا تتم في الاحكام الثابتة بدليل لبي كحجية الخبر أو الفتوىٰ بناءً على انَّ مدرك الحجية فيها السيرة العقلائية، ومن قبيل انَّ بعض الحجج كالاستصحاب لايكون حجة وقائماً مقام القطع الموضوعي - لو قيل بقيامه مقامه - إلّا في طول قيامه مقام القطع الطريقي بحيث يكون للمستصحب أثر عملي في حق المجتهد نفسه وهذا لايكون في موارد احكام النساء مثلاً أوغيرها مما هوخارج عن محل ابتلاء المجتهد ولايكون ذا اثر عملي في حقه، وسوف يأتي التعرض لها في محلها.

وهناك تقريب ثانٍ لعلاج مشكلة الافتاء بناءً على اختصاص موضوع الحكم الظاهري بالمجتهد من دون افتراض عناية زائدة حاصله:

انَّ المقلد بالرجوع الى المجتهد في موضوع الحكم الظاهري والوظيفة العملية يصبح حقيقة موضوعاً للرجوع اليه في نفس الوظيفة فيشترك معه فيها، فشمول دليل التقليد له بلحاظ المسألة الاولىٰ ينقح له موضوعاً حقيقة و وجداناً لشموله ثانياً بلحاظ الحكم الظاهري والوظيفة العملية، وهذا من هذه الناحية نظير شمول دليل حجية الخبر للخبر مع الواسطة حيث يتنقح موضوع اخبار الواسطة بشمول دليل الحجية للخبر المباشر، فمثلاً في مورد الاستصحاب يرجع المقلد الى المجتهد أولاً في اثبات الحالة السابقة - ولنفرضها معلوماً بالعلم الوجداني للمجتهد - فيصبح بذلك عالماً تعبداً بنجاسة الماء المتغير حدوثاً مثلاً وبما انه شاك في نجاسته بعد زوال التغير فيتنقح بذلك في حقه موضوع الحكم بالنجاسة الاستصحابي كالمجتهد نفسه، غاية الامر أنَّ يقين المجتهد السابق وجداني و يقينه تعبدي وقد ثبت في محله قيام اليقين التعبدي مقام اليقين الوجداني في الحكم بجريان الاستصحاب، وكذلك الحال في موارد احتياط المجتهد لحصول علم اجمالي له فانَّ حجية علمه هذا للمقلد يجعله عالماً اجمالاً بالحجة على الحكم وهو كالعلم بالواقع في المنجزية، وكذلك في موارد الامارات والادلة الاجتهادية والاصول العملية الاخرى. غاية الامر تبقىٰ مسألة الاختصاص من ناحية عدم الفحص وفي هذه النقطة يقال بانَّ دليل الفحص يدل على لزوم فحص كل مكلف بحسبه وفحص المقلد ليس بالرجوع الى كتب الفقه بل بالرجوع الى المجتهد فبرجوعه اليه وعدم وجدان مايدل منه على الخلاف يكون قد اكمل الفحص حقيقة فصار صغرىٰ لكبرىٰ الوظيفة الظاهرية المقررة

بسبب قيام الامارة أو الاصل الشرعي أو العقلي. والحاصل من غير ناحية الفحص يكون الاشتراك بين المجتهد والمقلد في الوظيفة الظاهرية المقررة ثابتاً لكون المجتهد عالماً بموضوعه وجداناً و بذلك يكون المقلد ايضاً بالرجوع اليه في ذلك عالماً بالموضوع تعبداً على القاعدة، ومن ناحية الفحص يقال بالاشتراك باعتبار انَّ فحص كل انسان بحسبه فبالنسبة الى المجتهدين يكون فحصهم بالرجوع الى وسائل الشيعة مثلاً واما بالنسبة الى المقلد ففحصه بالرجوع الى المجتهد وملاحظة انه لم يجد معارضاً أو حاكماً، فالمقلد لا يجوز له الرجوع الى استصحاب بقاء النجاسة في مسألة حكم الماء الذي زال عنه تغيره بمجرد مراجعة مسألة نجاسة الماء المتغير مادام متغيراً بل لابدَّ له ايضاً أنْ يرجع الى المسألة الاولىٰ في رسالة المجتهد ليرىٰ هل هناك مايكون حاكماً على هذا الاستصحاب في رأي المجتهد أم لا. وهذا الوجه ايضاً غير تام فانه:

اولاً ـ انَّ مجرد مراجعة رسالة المجتهد في المسألة الثانية لا يكون فحصاً عن الحاكم على الحكم الظاهري ليتنقح بذلك موضوعه في حق المقلد.

وثانياً ـ يلزم منه عدم جواز الافتاء من قبل المجتهد الذي لا يكون رأيه حجة في حق العامي لانَّ هذه الوظيفة الظاهرية انما تثبت في حق العامي اذا جاز له الرجوع الى المجتهد في المسألة الاولىٰ لكي يتنقح بذلك موضوع الحكم الظاهري فاذا كان المجتهد من لا يكون رأيه حجة في حق العامي فلا يكون الحكم الظاهري الثابت في حق ذلك المجتهد ثابتاً في حق العامي فكيف يجوز للمجتهد الافتاء به له مع انه بحسب الارتكاز لا اشكال في عدم حرمة ذلك و إنْ كان لا يجوز للعامي تقليده.

المرحلة الثانية ـ انه لو فرض عدم امكان تخريج رجوع العامي الى المجتهد على اساس قاعدة الرجوع الى اهل الخبرة بلا ضم مؤونة زائدة، فما هي تلك المؤونة التي بضمها يتم المطلب ثبوتاً و يندفع الاشكال وكيف يمكن استفادتها من دليل التقليد اثباتاً؟.

الصحيح: انَّ تلك المؤونة يمكن أنْ تكون افتراض التنزيل أي تنزيل حال المجتهد منزلة حال العامي، ففحصه منزلة فحص العامي وكذلك يقينه بالحالة السابقة أو بالمعلوم الاجمالي ينزل منزلة يقين العامي فتشمله حينئذٍ الوظائف المقررة التي انتهىٰ اليها المجتهد لا محالة. نعم بالنسبة الى الوظائف العقلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان أو منجزية العلم الاجمالي لابدَّ وأنْ يفترض جعل حكم مماثل لحكم العقل بحيث ينتج البراءة والاحتياط الشرعيين في حق

العامي لأنَّ التنزيل بلحاظ الحكم العقلي غير معقول كما هو واضح.

وامّا كيفية استفادة ذلك اثباتاً فبيان: انَّ المركوز في اذهان المتشرعة والمتفاهم من ادلة التقليد رجوع العامي الى المجتهد ليطبق على نفسه نفس مايطبقه المجتهد على نفسه بحيث يثبت في حقه نفس مايثبت في حق المجتهد من درجات اثبات الواقع أو التنجيز والتعذير عنه لا اكثر، وهذا لا يكون إلّا مع فرض التنزيل المذكور فيستكشف من دليل التقليد لامحالة ثبوت هذا التنزيل والتوسعة في موضوع تلك الوظائف الظاهرية بالدلالة الالتزامية.

وهذا التخريج له لازمان يصعب الالتزام بهما.

احدهما ـ ما اشرنا اليه سابقاً من انَّ لازم مثل هذا التخريج عدم جواز افتاء المجتهد الذي لايجوز تقليده، لان جواز افتائه برأيه فرع انطباق الوظائف الثابتة في حق العامي وهو فرع تنزيل فحصه أو يقينه السابق أو علمه الاجمالي منزلة فحص العامي أو يقينه أو علمه الاجمالي وهذا انما نستفيده من دليل جواز التقليد بحسب الفرض فاذا لم يكن شاملاً له لعدم عدالته أو لكون غيره أعلم منه فلا تثبت تلك الوظيفة في حق العامي لكي يمكن أنْ يفتي به. نعم لو كان مقتضىٰ الوظيفة الثابتة في حق المجتهد اعتباره عالماً بالواقع جاز له الافتاء به.

الثاني ـ انه بناءً على هذا نخسر اهم الادلة على التقليد وهو السيرة العقلائية لانها لا تقتضي اكثر من رجوع الجاهل الى العالم واهل الخبرة لتشخيص الحكم المشترك ولا تدل على التنزيل. اللهم إلّا أنْ يضم الى ذلك شئ يشبه الاطلاق المقامي فيقال: بانَّ هذه السيرة بحسب طبعها توجب الرجوع الى المجتهدين على حد الرجوع الى غيرهم من اهل الخبرة ولو من باب الغفلة عن الفرق، وسكوت الشارع عن ذلك مع كون الغفلة نوعية بنفسه دليل على الامضاء والقبول.

وامّا المرحلة الثالثة ـ ففي اصل منشأ الشبهة والاشكال وهو دعوىٰ اختصاص الوظائف المقررة بالمجتهد فنقول: انَّ هذه الدعوىٰ تكون بلحاظ مواضع عديدة لابدَّ من علاج كل واحد منها مستقلاً.

١ ـ دعوىٰ الاختصاص من جهة اخذ لزوم الفحص في موضوع دليل الحكم الظاهري سواءً كان ذلك الحكم الظاهري امارة أو اصلاً.

ويمكن دفعها بانَّ الفحص بعنوانه غير مأخوذ في دليل الحكم الظاهري وانما الثابت عدم

شمول ادلة الأحكام الظاهرية لموارد يكون فيها حجة على الخلاف في معرض الوصول، والمقصود من الوصول هو الوصول الى أهله أي الى الخبير البصير لا الى كلّ أحد وهذا أمر موضوعي يمكن احرازه في حقّ الجميع فاذا فحص المجتهد ولم يجد حجة على الخلاف فيتحقق شرط الحجية في حقّ الجميع بأحد تقريبين:

أ ـ انَّ الشرط هو فحص الخبير البصير وعدم وجدانه والمفروض انَّ المجتهد قد فحص بالفعل ولم يجد حجة على الخلاف فموضوع الوظيفة الظاهرية محقق بالنسبة الى الجميع لا محالة.

وهذا التقريب فيه اشكال فني، فانه إنْ أُريد بالخبير البصير المجتهد الاعلم الذي يجوز تقليده خاصة لزم من ذلك عدم جواز افتاء المجتهد الذي لا يجوز تقليده للعامي حتى لو فحص ولم يجد لانَّ شرط الحجية فحص الخبير البصير وهو غيره، بل لا يجوز له ايضاً العمل بتلك الوظيفة لانَّ الشرط بحسب الفرض فحص المجتهد الاعلم وعدم وجدانه لا فحص من ليس باعلم، وإنْ اريد بالخبير مطلق المجتهد ولو كان ممن لا يجوز تقليده فيلزم انه لو فحص مجتهد واحد ولم يجد مخصصاً ثبتت تلك الوظيفة الظاهرية الثابتة باصل أو امارة للجميع حتى في حق المجتهدين الاخرين الذين لم يفحصوا بعد بلا حاجة الى فحص فضلاً عن العوام وهذا ايضاً واضح البطلان.

ب ـ انَّ الشرط أمر واقعي نفس الامري وهو أنْ لا يتواجد في معرض الوصول ما يكون حجة على الخلاف ـ سواءً فحص احد أم لا ـ و يكون فحص كل مجتهد طريقاً الى احراز هذه المرتبة من عدم الوجدان لا موضوعاً للحجية والوظيفية، وعلى هذا تكون الوظيفة الظاهرية حكماً وموضوعاً امراً واقعياً مشتركاً بين المجتهد والعامي و يكون نظر المجتهد مجرد طريق الى احرازه موضوعاً وحكماً و يكون تقليد العامي له من باب رجوعه الى أهل الخبرة والعلم بهذا الحكم المشترك لا الحكم الواقعي بالخصوص.

٢ ـ دعوى الاختصاص من جهة انَّ الحجية والحكم الظاهري منوط بالوصول والعلم فيختص بالعالم ولا يعم كل احد كما في الاحكام الواقعية، والوجه في هذا الاختصاص يمكن أنْ يقرب بتقريبين:

أ ـ استظهار ذلك من دليل الحجية الدال على انه اذا جاءك خبر من الثقة مثلاً فهو حجة وعنوان جاءك انما يصدق على من وصله الخبر لا الخبر بوجوده الواقعي.

والجواب: انَّ هذه العناوين محمولة كلا على الطريقية لا الموضوعية في ألسنة الادلة بحسب مناسبات الحكم والموضوع العرفية. على انَّ هناك في ادلة الاحكام الظاهرية مالم يؤخذ فيه عناوين من هذا القبيل.

ب ـ انَّ اطلاق الحكم الظاهري لغير العالم به لغو فيكون مستحيلاً، ولا يقاس بالحكم الواقعي فانَّ اطلاقه لها انما هو من اجل الاحتياط بالنسبة اليه واما الحكم الظاهري فطريقي محض.

والجواب: لو سلمت اللغوية وسلم استلزامها عدم الاطلاق مع كل ذلك قلنا في المقام انَّ الوصول لا يراد منه الوصول بالعلم الوجداني بالخصوص بل مطلق الوصول ولو التعبدي وهو حاصل في المقام بفتوى المجتهد فلا يكون جعله في العامي لغواً.

٣ ـ الاختصاص من جهة اخذ اليقين بالحالة السابقة موضوعاً في بعض الوظائف الظاهرية كالاستصحاب وهو لا يكون إلّا في حق المجتهد فيكون يقينه في ذلك محققاً لموضوع الوظيفة لا طريقاً الى احرازه.

والجواب ـ انَّ الصحيح عندنا كفاية ثبوت نفس الحالة السابقة واقعاً لاستصحابها على ماسوف يأتي تحقيقه في محله. فيكون يقين المجتهد بثبوت الحالة السابقة ـ وهو الحكم المشترك ـ طريقاً الى احراز موضوع الوظيفة الظاهرية الاستصحابية في حق المقلدين، على انه لو فرض اخذ نفس اليقين موضوعاً للاستصحاب فلا اشكال ايضاً بناءً على قيام الامارات مقام القطع الموضوعي واليقين السابق فانَّ يقين المجتهد بثبوت الحكم في الحالة السابقة بنفسه يكون دليلاً وعلماً تعبدياً للعامي في اثبات الحالة السابقة فيكون الرجوع اليه في هذه المسألة محققاً لموضوع الاستصحاب في المسألة اللاحقة.

والصحيح: انه لا يمكن الاستغناء عن هذا الجواب أعني التقليدين الطوليين، اذا اردنا أنْ لا نخرج على مقتضى القاعدة في باب التقليد وكونه من باب الرجوع الى العالم. وذلك في كل مسألة يكون فتوى المجتهد فيها بوظيفة هي من شؤون منجزية علم ثابت في المرتبة السابقة لا من شؤون الواقع المعلوم كما في موارد العلم الاجمالي بالتكليف فنحتاج فيها الى افتراض تقليدين طوليين بالنحو الذي تقدم شرحه[1].

١ ـ لا يقال: على هذا فيمكن للمجتهد في مثل هذه الموارد أنْ لا يفتيه بعلمه الاجمالي أولاً لكي لا يتحقق في حق العامي موضوع ←

ثم انه يمكن أنْ يستشكل في حجية رأي المجتهد المفضول في حق نفسه فضلاً عن حجيته في حق الاخرين بانه كيف يحصل له اليقين بالوظيفة والحكم الاعم من الواقعي والظاهري ـ حيث انه الحجة دائماً ـ مع اعترافه بالمفضولية للاعلم وافترض انه خالف في الرأي، فهو بمقتضىٰ ذلك يحتمل انه لو تباحث مع الاعلم وعالج المسألة على ضوء نظره لتغيرت النتيجة التي انتهىٰ اليها، وهذا الاحتمال يعني عدم جزمه بالنتيجة النهائية والوظيفة العملية فلا يمكنه العمل بنظره فضلاً عن تقليده.

ودعوىٰ: انَّ المفضول اذا تباحث مع الاعلم فسوف يتقلب حكمه الظاهري من باب انقلاب موضوعه لا التخطئة لأنَّه سوف يرتفع عدم وجدانه للحجة على الخلاف مثلاً بوجدانه لها فمن

→

المنجزية حقيقة فتجري في حقه البراءة عن الطرفين واقعاً. وهذا بنفسه خلاف المرتكز في باب التقليد اذ معناه اختلاف حكم المقلد عن حكم المجتهد فلابدَّ من الالتزام بالتنزيل.

فانه يقال ـ انَّ ما هو حجة واقع علم المجتهد ونظره لا الاخبار والافتاء، وعليه فعلم المجتهد الاجمالي حجة ومنجز على العامي قبل فحصه وسؤاله عنه فيمنع عن اجراء البراءة في الطرفين.

ثم انَّ هنا اشكالاً آخر في التقليد نواجهه في خصوص موارد فتاوىٰ المجتهد القائمة على اساس الوظائف العقلية كاصالة الاشتغال والبراءة العقليتين أو حجية الظن الانسدادي على الحكومة، وحاصله انه إنْ كان التقليد في ذلك من باب كون فتوى المجتهد حجة على المقلد في نفي الحكم الواقعي فمن الواضح انَّ المجتهد ليس عالماً بعدم الحكم الواقعي وانما هو عالم بالوظيفة العقلية، وإنْ كان من باب انَّ فتواه حجة في اثبات تلك الوظيفة في حق المقلد صغرى وكبرى فمن الواضح انَّ الحجية الشرعية في مثل ذلك يجعل وظيفة العامي مباينة مع وظيفة المجتهد حيث يكون في حقه ترخيص ظاهري شرعي لا عقلي لان الشارع لا يمكنه جعل البراءة العقلية أو الاحتياط العقلي وتحديدهما في حق العامي فلابد وان تكون هذه الوظيفة في حق العامي حكماً ظاهرياً شرعياً على طبق نظر المجتهد بنحو يكون نظره موضوعاً لهذا الحكم الظاهري الشرعي وهذا خلاف كون الرجوع اليه من باب الخبرة بالحكم المشترك بينهما، نعم يمكن أنْ يكون فتوى المجتهد مجرد منبه للمقلد الى ادراك عقله العملي لتلك الوظيفة المقررة فيما اذا تحقق موضوعها عنده ولو بتقليد في المرتبة المتقدمة كما في موارد العلم الاجمالي إلَّا انَّ هذا ليس تقليداً حقيقة.

والصحيح في الجواب: ان دليل التقليد يجعل نظر المجتهد خبرة للعامي في تشخيص موارد التأمين الشرعي وامّا التنجيز والاشتغال فهو ثابت في حق المقلد أول الامر في كل شبهة لكونها قبل الفحص فحينئذٍ ان انكرنا قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا موضوع لهذا الاشكال فان المؤمّن دائماً يكون شرعياً ودور المجتهد ونظره طريقياً اليه وان قلنا بالبراءة العقلية ايضاً كان نظر المجتهد طريقاً الى احراز شرطها للمقلد وهو الفحص وعدم وجود منجز شرعي في معرض الوصول فيكون تقليد العامي له في الصغرى بحسب الحقيقة وامّا الكبرى فلابدَّ وأنْ يحتاج الى تقليدين طوليين بل يقلده في عدم حصوله على مايكون مؤمناً شرعياً عن الحكم الواقعي المنجزّ في نفسه على المقلَّد وامّا الرجوع الى المجتهد في التأمينات الظاهرية فأيضاً يكون من باب الخبرة امّا بالنسبة الى كبرىٰ الترخيص الظاهري فواضح وامّا بلحاظ صغراه فلأنَّ موضوع الحكم الظاهري الشك وهو حاصل للمكلّف وان لايكون على خلافه حاكم أو معارض ونظر المجتهد طريق اليه ايضاً. فالحاصل نظر المجتهد ووصوله الى الحكم الواقعي والظاهري من حيث الكبرى والصغرى في الشبهات الحكمية نظر طريقي ورجوع العامي اليه من باب الرجوع الى اهل الخبرة، كما ان اليقين السابق في الاستصحاب في الشبهات الحكمية يكون ثابتاً في حق المجتهد بالحجة عادة ايضاً لا بالوجدان، فلا اشكال إلَّا من ناحية الفحص والذي قد عرفت انه بمعنى لا ينافي مع كون رجوع المقلد الى المجتهد فيه من باب الخبرة.

دون ذلك يكون موضوعاً للوظيفة العقلية على كل حال.

مدفوعة: اولاً ـ بانّ ماينكشف بالرجوع الى الاعلم قد لا يكون من باب رفع الموضوع بل رفع المحمول مع انحفاظ الموضوع، كما اذا كان هناك خطأ في تشخيص الحكم الواقعي أو الظاهري بانْ كان قطعه به خاطئاً وهذا له أمثلة، منها ـ أنْ تكون المسألة عقلية كما اذا قال باستحالة الترتب والاعلم يرى امكانه. ومنها ـ أنْ يكون جازماً بظهور عرفي وهو غير صحيح وهكذا.

وثانياً ـ انّ اللازم في الوظائف المقررة الفحص عن وجود الحجة على الخلاف ومادام احتمال وجودها لدى الاعلم قائماً في نفس المفضول فلا تجري تلك الوظيفة المقررة في حقه. وبهذا يثبت انّ المجتهد المفضول لا يقين ولا علم له بوظيفته فيجب عليه التقليد والرجوع الى الأعلم من باب رجوع الجاهل الى العالم. و بهذا تبطل أيضاً العبارة المشهورة في اجازات الاجتهاد من انّه يحرم عليه التقليد.

هذا كله اذا كان المجتهد المفضول يعترف بكونه المفضول، واما اذا كان لا يرىٰ نفسه مفضولاً فبالنسبة اليه لا اشكال ولكن الاشكال حينئذٍ في تقليد العامي ورجوعه اليه فانه ليس من اهل الخبرة لكونه جاهلاً بالنسبة الى الاعلم فما يتيقن به من الحكم الاعم من الواقعي والظاهري قد يكون نتيجة جهله المركب ومثل هذا العلم المستند الى الجهل المركب لا يكون مشمولاً لدليل رجوع الجاهل الى العالم.

والواقع انّ هذه الشبهة ليس لها جواب حاسم بل جوابه بنحو الموجبة الجزئية وتوضيحه:

انّ الشبهة تفترض انّ ما يمتاز به الاعلم من الانتباهات والالتفاتات التي هي معنىٰ اعلميته كلها واقعة في موارد الاختلاف بين الاعلم وغيره في الفتوىٰ واما موارد الا تفاق فيكون بنفسه دليلاً على التفاتهما معاً الى جميع النكات. مع انّ هذا الافتراض بلا موجب فانه ربما يتفقان في النتيجة مع خطأ غير الاعلم في منهج الاستدلال وطريقته، وحينئذٍ من المعقول أنْ يحصل للمجتهد غير الاعلم يقين بالحكم الاعم من الواقعي والظاهري في مسألة بنحو يخالف رأي الاعلم رغم اعترافه بالمفضولية وذلك لعدم احتمال أنْ يكون شئ من تلك الالتفاتات والانتباهات في تلك المسألة التي خالف فيها الأعلم بالخصوص وذلك لعدة جهات:

١ ـ أنْ يفرض مجموع المسائل وعمليات الاستدلال المستنبطة في كل منها كثيرة بحيث لا تشكل موارد الاختلاف بينهما إلّا جزء ضئيلاً بحيث يكون احتمال وقوع خطاه فيها نتيجة عدم انتباهه ضعيفاً بدرجة يكون الاطمئنان على خلافه فمثلاً لو فرضنا مجموع المسائل الشرعية (٩) وفرضنا انَّ كل مسألة تحتوي على خمسة ادلة وعمليات استدلال فكان مجموع عمليات الاستدلال الفقهية (٤٥) عملية وافترضنا اختلافهما في ثلاث مسائل من التسع وكانت نسبة الاعلمية ٣/١ أي في كل ثلاث عمليات استدلال يتنبه الاعلم الى نكتة لا يتنبه اليها غيره. فسوف يكون نسبة امتيازات الافضل في مجموع الاستدلالات الفقهية المفترضة ١٥/٤٥ أي انه قد فاتته (١٥) انتباهة في مجموع الفقه، ولكن بما انَّ كل مسألة تحتوي على خمس عمليات استدلال فاحتمال وجود غفلة وعدم انتباه من قبل المفضول في كل واحدة منها ٣/١ في نفسه ولكن بلحاظ جميع العمليات الخمس في كل مسألة تكون قيمة احتمال $(3/1)^5$ أي ٢٤٣/١ وهو احتمال ضعيف جداً يقابله الاطمئنان[1].

٢ ـ ومما يضعف هذا الاحتمال اكثر ما اذا فرضنا انَّ المجتهد المفضول في موارد الاختلاف مع الاعلم كان منتبهاً الى نظر الاعلم ومع ذلك خالفه لانه بذل مزيد جهد كثير حتى استقر رأيه على الخلاف، خصوصاً اذا كان قد التفت الى ما هو المبرز والمبين من الدليل الذي اقامه الاعلم وهو يراه مدخولاً فيه، أو كان نظره هو الموافق مع المشهور.

٣ ـ انَّ جملة من الخلافات ترجع الى نكات ذاتية غير قابلة للحل بالبحث، كما اذا كان من باب القطع الوجداني الحاصل من مزاج في فهم الادلة والتعدي من مدلولها أو الجمود عليها، أو كان من باب الخلاف في استظهارات عرفية قد لا يمكن تخريج نكات موضوعية لها كما نصنع ذلك في اكثر الاستظهارات، أو يرجع الخلاف الى الخلاف في فهم الذوق العقلائي وارتكازاتهم في باب العقود والمعاملات.

ففي ضمن مجموع هذه الامور يمكن أنْ يفرض حصول الجزم واليقين للمفضول بما هو وظيفته المقررة شرعاً أو عقلاً في مسألة معينة رغم اعترافه بأعلمية المجتهد الذي خالفه في

(١) ولكن الاطمئنانات الحاصلة من كثرة اطراف المعلوم بالاجمال ليست بحجة ولهذا يجب الاجتناب عن قطيع شياه يبلغ عددها ألف ويعلم بغصب واحد منها مع ان كل واحد منها لو يلحظ يكون احتمال كونه هو المغصوب ٩٩٩/١.

الرأي، ولكن ذلك شريطة انّ لا تكثر مسائل الخلاف بينه و بين الاعلم وأنْ لا يكون الفارق بينهما كبيراً و إلّا فكلما كثر هذا أوذاك كبر احتمال الخطأ في رأيه بنحو لا يمكن أنْ يحصل له الجزم وتتمة الكلام في ذلك موكول الى محله.

الجهة الثانية ـ في الاقسام:

وقد جعلها الشيخ ثلاثة كما هو معروف.

وقد يستشكل فيه: بانّ المراد من القسم الثاني منها ـ وهو الظن ـ إنْ كان خصوص المعتبر منه فهو خلاف اطلاق كلمة الظن و إنْ أريد الاعم منه ومن غير المعتبر تداخل هذا القسم مع القسم الثالث ـ وهو الشك ـ فانّ الظن غير المعتبر كالشك من حيث الحكم.

وقد يجاب باختيار الشق الثاني، و يدفع الاشكال بانّ الحكم الملحوظ للاقسام الثلاثة امكان الحجية وامتناعها أوضرورتها فالقطع يكون حجة بالضرورة والظن يمكن جعله حجة والشك يمتنع فيه ذلك فلا تداخل في الاحكام.

وفيه: إنْ أُريد من الشك مجموع الاحتمالين فلا معنى لجعل الحجية فيه إلّا انه بلا ملزم ولهذا لم يرد من الظن ايضاً إلّا احد الاحتمالين وهو الراجح منها، وإنْ اريد منه احدهما فيعقل جعل الحجية له بنكتة طريقية نوعية أو بنكتة نفسية كما هو واضح.

ولعل الاولىٰ من ذلك أنْ يقال: بانّ الشيخ يقصد من التقسيم المذكور فهرسة مواضيع كتابه وبحوثه فلابدّ من جعل موضوع القسم الثاني الظن لكي يبحث فيه عن اعتباره وعدمه لا الظن المعتبر بالخصوص. وإنْ كان هذا يخالف ظاهر عبارته في التقسيم في الاصول العلمية، وعلى كل حال فالمناقشة لفظية.

وقد يستشكل ثانياً ـ بانّ تثليث الاقسام مبني على أنْ يكون المراد بالحكم في المقسم خصوص الواقعي مع انه لا موجب له لانّ المهم جامع الحكم الاعم من الواقعي والظاهري فيكون التقسيم ثنائياً كما صنع في الكفاية.

وفيه ـ انّ المهم ليس هو تحصيل جامع لتقليل الاقسام و إلّا لأمكن الاستغناء عن ذلك الى عنوان واحد وهو تشخيص الوظيفة الفعلية سواءً كانت حكماً شرعياً واقعياً أوظاهرياً أو حكماً عقلياً. وانما المقصود بيان ملاكات ومناطات كل وظيفة بابراز موضوعاتها وملاكاتها. نعم يبقى هنا بحث في نفسه عن انّ الحكم الذي اخذ في المقسم بعد الفراغ عن

تثليث الاقسام هل ينبغي أنْ يراد به خصوص الواقعي أو الأعم منه ومن الظاهري؟ والكلام في ذلك من جهتين:

١ـ في منهجة التقسيم وما تقتضيه، والصحيح انَّ مقتضى منهجة التقسيم أنْ يراد بالحكم خصوص الواقعي لا الاعم وإلَّا لزم تداخل الاقسام، لانَّ الظن بالحكم الواقعي المعتبر مثلاً يدخل في القسم اولا من حيث هو قطع بالحكم الظاهري وفي القسم الثاني من حيث هو ظن بالحكم الواقعي مع انَّ هذه واقعة واحدة بمعنىٰ انَّ فيها تنجيز واحد وعصيان واطاعة واحدة، وظاهر التقسيم التقابل بين الاقسام بلحاظ واقعة واحدة فمثل هذا لا يناسب التقسيم.

٢ـ من ناحية ثبوتية، وهنا نبحث عن انَّ اجراء الوظائف هل يكون بلحاظ الاحكام الواقعية فقط أو يمكن أنْ يكون بلحاظ الاحكام الظاهرية ايضاً، والكلام هنا أولاً في الاصول غير التنزيلية، وثانياً في الامارات والاصول التنزيلية.

امّا الاصول غير التنزيلية ـ أي البراءة والاشتغال ـ فبالنسبة الى اصالة البراءة قد يتوهم امكان اجراءها عن الحكم الظاهري الالزامي المحتمل كما تجري عن الالزام الواقعي، فاذا شك في جعل الشارع لوجوب الاحتياط في شبهات معينة كاللحوم مثلاً امكن اجراء البراءة عنه.

والصحيح التفصيل بين المسالك المشهورة في حقيقة الحكم الظاهري و بين المسلك المختار، فانه بناءً على المسلك المشهور القائل بعدم وجود مبادي للحكم الظاهري وانَّ الملاك في نفس جعله ليكون منجزاً للواقع فقط ـ ولهذا ايضاً لا يكون تناف بين الاحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية غير الواصلة ـ فالبراءة لا تجري إلَّا بلحاظ الحكم الواقعي ولا معنىٰ لاجرائها عن الحكم الظاهري المشكوك اذ لا منجزية له ولا اثر في التنجيز والتعذير وانما المنجز هو الحكم الواقعي المحتمل فباجراء البراءة عنه يحصل التأمين عن الواقع، واما بناءً على مسلكنا القائل بوجود ملاك في الحكم الظاهري محفوظ حتى مع الشك فيه وعدم وصوله ـ ومن هنا يكون هناك تناف بين الاحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية ـ فالبيان المذكور غير تام لانَّ الحكم الواقعي وانَّ حصل التأمين عنه بما انه مشكوك إلَّا انَّ هذا لا يمنع عن عدم المعذرية وثبوت اهتمام المولى به في المرتبة الطولية التي يحتمل فيها جعل حكم ظاهري منجزاً أي بما انَّه يشك في جعل حكم ظاهري إلزامي لحفظه، اذ لا مانع من أنْ يجعل التأمين عند الشك في

الواقع ويجعل الاحتياط عند الشك في اهتمام المولى بالواقع ولكن بناءً على هذا المسلك لايحتاج الى البراءة عن الحكم الظاهري في أغلب الموارد وإنْ كان موضوعها تاماً بالتمسك بدليل البراءة في الشك في الحكم الواقعي ننفي احتمال جعل الحكم الظاهري الالزامي لانَّ الاحكام الظاهرية متنافية بوجوداتها الواقعية بحسب الفرض واطلاق دليل الاصل دليل اجتهادي لايحتاج معه الى الاصل العملي وإنْ كان موضوعه تاماً ايضاً. نعم نحتاج الى ذلك فيما اذا كانت الشبهة مصداقية لدليل البراءة وذلك فيما اذا احتمل وجود احد مصاديق حكم ظاهري الزامي ثابت كبرو ياً، كما اذا اخبر من يشك بوثاقته بالحرمة ولم يجر استصحاب وثاقته أوعدم وثاقته لكونه من توارد الحالتين مثلاً فانه بناءً على هذا المسلك لايمكن التمسك بدليل البراءة ابتداءً، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فلابد من اجراء البراءة الطولية أي البراءة عن الحكم الظاهري الالزامي المحتمل فانه بلحاظ هذا الشك لا تكون الشبهة مصداقية كمالايخفى، وبذلك نؤمن عن منجزية الواقع في هذه المرتبة من الشك.

وامّا اصالة الاشتغال، فقد يتوهم انه لايمكن تطبيقها على الواقع ابتداءً بل لابدَّ من اجرائها بلحاظ الحكم الظاهري في موارد قيام الحجة على احد التكليفين بنحو الترديد والاجمال لانه بلحاظ الحكم الواقعي المشكوك الشبهة بدو ية فلا تكون مجرى لاصالة الاشتغال.

ولكن الصحيح ثبوت الاشتغال بلحاظ الحكم الواقعي المشكوك ابتداءً بلا توسيط اصالة الاشتغال بلحاظ الحكم الظاهري المعلوم اجمالاً، وذلك لانه بعد فرض ثبوت الحجة الاجمالية على الالزام تتساقط الاصول المؤمنة الجارية بلحاظ الواقع في الطرفين معاً لاستحالة اجتماع مؤمنين تعيينين في الطرفين مع الحكم الظاهري التنجيزي المعلوم بالاجمال في احد الطرفين، و بعد التساقط يثبت الاشتغال امّا لانكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً - كما هو الصحيح - أولانَّ العلم الاجمالي بالحجة بنفسه يمنع عن جريانها حتى لوقيل بجريانها في الشبهة البدو ية، فانَّ البيان المأخوذ في موضوعها أعم من العلم بالواقع أو العلم بالحجة، فنفس العلم بالحجة موجب للاشتغال وتنجز الواقع المحتمل وعدم جريان الاصول المؤمنة بلحاظه.

وامّا الاصول التنزيلية والامارات فلا مانع من اجرائها في الاحكام الظاهرية كما اذا علمنا بحجية خبر الثقة ثم شك في بقائها امّا لإحتمال النسخ أو للشك في سعة المجعول كما لو احتمل انَّ الظن بالخلاف مانع عن حجية الظن، فانه لا بدَّ من استصحاب الحجية الذي هو حكم ظاهري وامّا بلحاظ الحكم الواقعي فلا ثبوت للحالة السابقة كي تستصحب لا وجداناً كما هو واضح ولا تعبداً بعد فرض الشك في الحجية بقاءً فلا بدَّ من اثبات حجية ذلك الخبر بالاستصحاب، وكذلك يصح العكس حيث نثبت الاستصحاب بخبر الثقة الذي هو حكم ظاهري ايضاً.

هذا وليعلم بانَّ الاصول التنزيلية والامارات وإنْ كانت تجري بلحاظ الاحكام الظاهرية إلّا انها بحسب الحقيقة تكون منجزة للواقع أو مؤمنة عنه لا لنفس الحكم الظاهري فانه لا تنجيز له ولا تعذير فاجراء هذه الاصول التنزيلية والامارات بلحاظ الحكم الظاهري بحسب الحقيقة تنجيز للواقع أو تأمين عنه في حق من تحقق عنده موضوع جريانها ولو بلحاظ شكه في الحكم الظاهري، ولهذا لو فرض انَّ استصحاب الحجية كان مخالفاً للواقع بمعنىٰ انَّ الحجية لم تكن موسعة ولكن الحكم الواقعي كان ثابتاً في ذلك المورد كان المكلف اذا خالف الاستصحاب عاصياً لا متجرياً فتأمل جيداً.

مبحث القطع

حجيّة القطع
مبحث التجري
اقسام القطع وقيام الامارة مقامها
اخذ القطع بالحكم في موضوعه
وجوب المرافقة الالتزامية
حجيّة الدليل العقلي
منجزية العلم الاجمالي
الامتثال الاجمالي

مبحث القطع

وقد وقع الكلام عن اصولية هذه المسألة وعدمها، وهذا بحث شرحناه مفصلاً في اول البحوث الاصولية عند التعرض لضابط المسألة الاصولية فهو موكول اليه وانما المهم البحث عن حجية القطع وهو يقع في جهات:

«حجية القطع»

الجهة الاولى - في اصل حجية القطع وهي هنا يمكن أن يراد بها معان عديدة:

١ - الحجية المنطقية: ومقصودنا منها البحث عن مدى ضمان حقانية القطع وموضوعيته وانه اذا حصل من أي المناشئ يكون مضمون الحقانية منطقياً، وهذا بحث منطقي يسمّىٰ بنظرية المعرفة وليس بحثاً اصولياً وإنْ كان قد يقع التعرض اليه في الجملة عند التعرض لكلمات بعض المحدثين في علم الاصول.

٢ - الحجية التكوينية: ونقصد بها دافعية القطع ومحركيته نحو المقطوع على النحو المناسب لغرض القاطع وهذه محركية طبيعة تكوينية وليست هي مقصود الاصولي في المقام ايضاً.

٣ - الحجية بمعنىٰ التنجيز والتعذير: ونقصد بها انه في علاقات العبيد بالموالي هل يكون القطع منجزاً ومعذراً في مقام الامتثال أم لا؟ وهذه هي الحجية المبحوث عنها في الاصول.

وقد جاء في كلماتهم الاستدلال على حجية القطع بهذا المعنىٰ بانَّ العمل بالقطع عدل ومخالفته ظلم للمولىٰ فتكون حجية القطع من صغريات قاعدة حسن العدل وقبح الظلم واستحقاق فاعل الاول للمدح والثواب ومرتكب الثاني للذم والعقاب، ومن هنا اختلفت مبانيهم في حجية القطع باختلافهم في مباني تلك المسألة، فمن جعل منهم قبح الظلم وحسن العدل امراً واقعياً يدركه العقل من قبيل الامكان والامتناع كانت حجية القطع عنده كذلك ايضاً، ومن ذهب منهم مذهب الفلاسفة من انَّ حسن العدل وقبح الظلم حكم عقلائي حكم به العقلاء حفظاً لنظامهم كانت حجية القطع لديه من القضايا المشهورات بحسب مصطلح المناطقة وهي القضايا المجعولة من قبل العقلاء.

والصحيح: انَّ هذا الاستدلال غير منهجي لانه إنْ أُريد به مجرد تنبيه المرتكزات وإلفات الخصم الى استحقاق المثوبة والعقوبة في مخالفة القطع فلا مشاحة في ذلك.

وامّا إنْ اريد به الاستدلال فقاعدة قبح الظلم قد اخذ في موضوعها عنوان الظلم وهو عبارة عن سلب ذي الحق حقه، ففي المرتبة السابقة لابدَّ من افتراض حق الآمر على المأمور لكي تفترض مخالفته سلباً لحقه وإلّا لم يكن ظلماً، فانْ أُريد اثبات ذلك بنفس تطبيق قاعدة قبح الظلم كان دوراً، وإنْ أُريد بعد الفراغ عن ثبوت حق الطاعة والمولوية على العبد تطبيق هذه القاعدة فهو مستدرك وحشو من الكلام، اذ بعد الفراغ عن حق الطاعة للمولى على العبد وبعد افتراض وجدانية القطع لدى القطع فلا نحتاج الى شئ اخر، اذ لا يراد بالمنجزية إلّا حق الطاعة ولزوم الامتثال والمفروض اننا قطعنا بذلك صغرى وكبرى.

والحاصل: انَّ حجيّة القطع بمعنىٰ التنجيز والتعذير ليس إلّا عبارة عما يتحقق كبراه بفرض مولوية المولى وصغراه بنفس القطع بحكم المولىٰ، والنتيجة تتم بتمامية الصغرى والكبرىٰ فلا نحتاج الى توسيط عنوان قبح الظلم وزجه في الاستدلال والذي جريانه فرع ثبوت مولوية المولى وحق الطاعة له. اللهم إلّا أنْ يراد به مجرد تنبيه المرتكزات الى وجود الحق المذكور كما أشرنا.

ثم ان المولوية وحق الطاعة تكون على ثلاثة اقسام:

١ ـ المولوية الذاتية الثابتة بلا جعل واعتبار والذي هو امر واقعي على حد واقعيات لوح الواقع، وهذه مخصوصة بالله تعالى بحكم مالكيته لنا الثابتة بملاك خالقيته، وهذا مطلب

ندركه بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم الذي حاول الحكماء أنْ يخرجوا بها مولوية الله سبحانه ولزوم طاعته، فانَّ ثبوت الحق بملاك المالكية والخالقية شئ وثبوته بملاك شكر المنعم شئ آخر[1]. بل هذا حذوه حذو سيادة الله التكوينية النافذة في الكون كذلك ارادته التشريعية نافذة عقلاً على المخلوقين. وهذا النحو من المولوية كما اشرنا لا تكون إلّا ذاتية و يستحيل أنْ تكون جعلية، لانَّ نفوذ الجعل فرع ثبوت المولوية في المرتبة السابقة فلو لم تكن هناك مولوية ذاتية لا تثبت الجعلية ايضاً لانَّ فاقد الشئ لا يعطيه.

و بناء العقلاء على هذه المولوية ليس بمعنىٰ جعلهم لها - كما توهم - بل بمعنىٰ ادراكهم لها على حد ادراكهم للقضايا الواقعية الاخرى.

٢ - المولوية المجعولة من قبل المولىٰ الحقيقي، كما في المولوية المجعولة للنبي أو الولي، وهذه تتبع في السعة والضيق مقدار جعلها لا محالة.

٣ - المولوية المجعولة من قبل العقلاء أنفسهم بالتوافق على أنفسهم، كما في الموالي والسلطات الاجتماعية وهذه ايضاً تتبع مقدار الجعل والاتفاق العقلائي.

ثم انَّ المولوية الاولىٰ دائماً يحقق القطع صغراها الوجدانية لانَّ ثبوت القطع لدىٰ القاطع وجداني وثبوت مولوية المولىٰ الحقيقي في موارد القطع بديهي ايضاً لانه القدر المتيقن من حدود هذه المولوية، اذ لا يعقل أنْ تكون اكتمال درجة الكشف عن حكم المولى موجباً لارتفاع مولويته وقلتها موجبة لمولويته ولكن نحن ندعي ثبوت هذه المولوية في موارد الظن والاحتمال بل الوهم ايضاً وبهذا ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الشبهات البدوية خلافاً لما ذهب اليه المشهور وهذا الاختلاف سوف يكون اساساً لكثير من الثمرات في البحوث القادمة.

وتفصيل ذلك: انَّ المشهور ميّزوا بين امرين مولوية المولىٰ ومنجزية احكامه فكأنه يوجد عندهم بابان احدهما باب مولوية المولىٰ الواقعية وهي عندهم امر واقعي مفروغ عنه لانزاع فيه ولا يكون للبحث عن حجية القطع ومنجزيته مساس به، و باب اخر هو باب منجزية

١ ــ لو كان المقصود من المالكية الاختصاص والسلطنة الاعتبارية فهو واضح البطلان وان كان المقصود السلطنة والقدرة التكوينية فيلزم ان لا يكون له حق الطاعة فيما اذا كان خالقاً ولم يكن قادراً ومسلطاً عليه بقاءً مع وضوح بقاء حقه، وان كان المقصود نفس الخالقية رجع الى مقالة الحكماء فانهم لا يدّعون ان يريدوا بالمنعم الواهب لنعمة الوجود والخلق للانسان.

القطع وحجيته وانه متى يكون تكليف المولى منجزاً، وفي هذا الباب ذكروا انَّ التكليف يتنجز بالوصول والقطع ولا يتنجز بلا وصول ولهذا حكموا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و يقولون هذا وكأنهم لا يفترضون انَّ هذا تفصيل بحسب روحه في الباب الاول وفي حدود مولوية المولى وحق طاعته، وقد اتضح مما سبق انَّ هذا المنهج غير صحيح وانَّ المنجزية التي جعلوها باباً ثانياً انما هي من لوازم أنْ يكون للمولىٰ حق الطاعة على العبد في مورد التنجيز وأي تبعيض عقلي في المنجزية بحسب الحقيقة تبعيض في المولوية، فلابدَّ من جعل منهج البحث ابتداءً عن دائرة مولوية المولىٰ وانها بأيّ مقدار، وهنا فرضيات:

١ـ أنْ تكون مولوية المولىٰ امراً واقعياً موضوعها واقع التكليف بقطع النظر عن الانكشاف ودرجته، وهذا باطل جزماً لانه يستلزم أنْ يكون التكليف في موارد الجهل المركب منجزاً ومخالفته عصياناً، وهو خلف معذرية القطع و واضح البطلان.

٢ـ أنْ يكون حق الطاعة في خصوص مايقطع به و يصل الى المكلفين من تكاليف المولىٰ، وهذا هو روح موقف المشهور الذي يعني التبعيض في المولوية بين موارد القطع والوصول وموارد الشك، ولكنا نرىٰ بطلان هذه الفرضية ايضاً لانا نرى انَّ مولوية المولىٰ من اتم مراتب المولوية على حد سائر صفاته، وحقه في الطاعة على العباد اكبر حق لانه ناشئ من المملوكية والعبودية الحقيقية.

٣ـ المولوية في حدود ما لم يقطع بالعدم، وهذه هي التي ندعيها وعلى اساسها ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان التي على اساسها ذهب المشهور الى التبعيض في المولوية، وكأنهم قاسوا ذلك ببعض المولويات العقلائية التي لا تثبت في غير موارد وصول التكليف، نعم لو قيل بانَّ الشارع امضىٰ السيرة والطريقة المعتادة في المولويات الثابتة عند العقلاء وبمقدار ماتستوجبها من الحق فلا بأس به و يكون مرجع هذا بحسب الحقيقة الى البراءة الشرعية المستكشفة عن طريق امضاء السيرة العقلائية.

وعلى هذا الاساس يكون الفرق بين القطع و بين غيره من درجات الاحتمال والرجحان في امرين:

١ـ انَّ القطع حجة في جانبي التنجيز والتعذير معاً بخلاف المراتب الاخرىٰ التي لا يكون في مواردها إلّا التنجيز، والنكتة في ذلك ما اشرنا اليه من انَّ حق الطاعة لا يشمل موارد القطع

بالترخيص وليس هذا تبعيضاً في مولوية المولىٰ بل تخصصاً وذلك باعتبار ماسوف يأتي من استحالة محركية المولية في مورد القطع بالترخيص.

٢ـ انَّ منجزية غير القطع من الظن والاحتمال قابلة للردع عنها شرعاً بجعل ترخيص ظاهري على الخلاف ـ بعد الجواب على شبهة ابن قبة في كيفية الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي وامتداداتها ـ واما منجزية القطع فغير قابلة لذلك وهذا هو الذي وقع مورداً للخلاف بين الاصوليين والمحدثين في خصوص القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة.

وعلى ضوء ماتقدم يقع البحث عن امكان جعل حكم على خلاف الحكم المقطوع به في مورد القطع من حجية أو منجزية أو معذرية كما تجعل الاحكام الظاهرية في موارد الشبهات.

وقد ادعيٰ استحالة ذلك من قبل الاصوليين واستدلوا عليه ببراهين ثلاثة:

١ـ انَّ الردع عن القطع يستلزم اجتماع الضدين واقعاً في فرض الاصابة أو في نظر القاطع في فرض الخطأ وكلاهما محال لانَّ القطع بوقوع المحال محال ايضاً.

٢ـ انَّ الردع مناقض لحكم العقل بحجية القطع ومنجزيته وهو مستحيل لانه إنْ اريد بذلك ازالة الحجية الذاتية فهو تفكيك بين الذات والذاتي، وإنْ اريد جعل مايخالفها رغم ثبوت الحجية الذاتية عقلاً فهذا تناقض مع حكم العقل.

٣ـ ان الردع يلزم منه نقض الغرض ولو بحسب نظر القاطع.

وفيمايلي التعليق على هذه البراهين.

امّا بالنسبة الى البرهان الاول فسنخ هذا البرهان قد أورد كشبهة في موارد جعل الحكم الظاهري من الامارات والاصول العملية غاية الامر انَّ المحذور هناك كان في احتمال اجتماع الضدين الذي هو على حد القطع باجتماعهما محال ايضاً.

والجواب ـ انَّ التضاد بين الحرمة المقطوعة مثلاً والترخيص تارة يدعىٰ بلحاظ المبادئ وعالم الملاكات واخرىٰ بلحاظ عالم التنجيز والمحركية في مقام الامتثال، فانْ ادعي الاول فلابدَّ من ملاحظة الاجوبة التي بها عولجت شبهة التضاد في الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية، فانَّ بعض المسالك في ذاك العلاج جارٍ هنا، وإنْ كان المسلك الصحيح والمختار لايمكن تتميمه هنا على ماسوف يتضح من خلال هذا البحث، فيكون هذا البرهان غير قابل للتكميل على جملة من المسالك، فمثلاً المسلك القائل باختلاف مرتبة الحكم الظاهري عن

الواقعي وكفاية ذلك في رفع التضاد لاشتراط وحدة الضدين في المترتبة من الواضح جريانه هنا ايضاً، فانه كما يكون الشك في الحكم الواقعي متأخراً عنه وفي طوله كذلك القطع به متأخر رتبة. وكذلك المسلك القائل بانَّ الحكم الظاهري لامبادئ فيه وانما المصلحة في نفس جعله، فانَّ هذا المسلك ايضاً جار هنا ـ بل وجدانية عدم امكان جعل حكم ظاهري على المقطوع به على خلاف الحكم الواقعي المقطوع به بنفسه من دلائل قصور تلك المسائل في التوصل الى حقيقة الحل والعلاج بين الاحكام الظاهرية والواقعية ـ

وإنْ ادعي الثاني أي التضاد بلحاظ عالم التنجيز والمحركية فالموقف هنا أشد غموضاً منه في موارد الاحكام الظاهرية المجعولة في موارد الامارات والاصول، لانه هناك كان يمكن رفع التضاد في هذه المرتبة بدعوىٰ انَّ الحكم الواقعي باعتباره غير واصل لا يكون منجزاً ولايكون محركاً، وامّا في المقام فالمفروض وصول الحكم الواقعي بالقطع وتنجزه.

إلّا انه مع ذلك التضاد في هذه المرتبة فرع حساب مقدار محركية التكليف الواقعي المقطوع به الذي هو فرع محركية القطع وهي فرع منجزيته، فاذا كان الترخيص الشرعي بالخلاف صالحاً لرفع منجزية القطع فلا يكون له مقام عمل ومحركية ليلزم التضاد في هذا العالم، نعم لولم يكن الترخيص الشرعي صالحاً لازالة حجية القطع ومنجزيته وقع التضاد لامحالة، وهذا معناه الرجوع الى البرهان الثاني وانَّ منجزية القطع هل تكون تنجيزية أو تعليقية.

وبهذا يتضح انَّ البرهان الثاني بالمقدار المذكور غير تام ايضاً، لانَّ ماذكر فيه انَّ ازالة الحجية عن القطع تفكيك بين الذات والذاتي والعلّة والمعلول فرع أنْ تكون علّية القطع للتنجيز علّية تامة لاعلّية اقتضائية معلقة على عدم الترخيص الشرعي بالخلاف، أي أنْ يكون حكم العقل بالحجية والتنجيز تنجيزياً لا تعليقياً كما هو الحال في موارد الاحتمال المنجز في موارد الشك في الامتثال أو الشك قبل الفحص بل مطلق الشك والشبهة بناءً على انكار البراءة العقلية.

وامّا البرهان الثالث وهو برهان نقض الغرض فالجواب عليه: انه إنْ أُريد بالغرض الملاك الواقعي والمفسدة الموجودة في الحرام الواقعي فهذا يرجع الى برهان

التضاد المتقدم.

وإنْ أُريد به الداعي الى الجعل وهو التحريك فانَّ الداعي من الجعل التحريك وجعل الداعي في نفس المكلفين فاذا جعل بعد ذلك ترخيصاً كان نقضاً لذلك، فالجواب انَّ الغرض من الخطاب انما هو التحريك بحسب مايستقل به العقل من التحريك و يراه قابلاً للتنجيز والتحريك فاذا فرض انَّ العقل يستقل بحجية القطع بنحو تنجيزي فسوف تكون محركية الخطاب تنجيزية فلا يمكن جعل ترخيص على الخلاف لانه نقض للغرض، وامّا اذا كانت منجزية القطع تعليقية ومشروطة بعدم ترخيص من قبل المولى نفسه فلا نقض للغرض، كما هو في موارد الشك والاحتمال المنجز كالاحتمال قبل الفحص مثلاً، فلابدَّ من تنقيح هذه النقطة.

والتحقيق: انه لايمكن جعل حكم على خلاف الحكم المقطوع به على حد مايجعل في موارد الشك والظن من الاحكام الظاهرية.

امّا اذا كان القطع بحكم ترخيصي وأُريد جعل حكم ظاهري الزامي نظير ايجاب الاحتياط في الشبهات، فهذا الحكم اذا فرض نفسياً لزم التضاد على ماتقدم توضيحه في البرهان، الاول، وإنْ فرض طريقياً، والحكم الطريقي عندنا الحكم الناشئ بملاك التزاحم بين الاحكام الترخيصية والالزامية في مرحلة الحفظ لافي نفسها مما يدعو المولىٰ الى أنْ يجعل حكماً طريقياً يبرز به اهتمامه بما هو المهم من تلك الملاكات المتزاحمة ـ فهي احكام ناشئة عن مبادئ ولكن لافي متعلقات نفسها بل في متعلقات الاحكام النفسية ولهذا لا تضاد بينها بلحاظ المبادئ ـ فهذا ايضاً لايعقل جعله في المقام لانَّ الحكم الطريقي لايتنجز بنفسه وانما ينجز غيره أي ينجز الحكم الواقعي وملاكه النفسي والمفروض انَّ المكلف يقطع بعدم الملاك الالزامي الواقعي فكيف يتنجز الالزام الواقعي بهذا الحكم الطريقي؟.

واما اذا كان القطع بحكم الزامي وأُريد جعل حكم ظاهري ترخيصي فايضاً غير معقول، لانه إنْ كان نفسياً ففيه مشكلة التضاد في المبادئ، وإنْ كان طريقياً ناشئاً عن التزاحم بين الملاكات الواقعية الترخيصية والالزامية وتقديم مصلحة الترخيص على الالزام فشل هذا الحكم الطريقي لايمكن أنْ يكون مؤمناً ومعذراً للمكلف، لانَّ

القاطع يرى انَّ قطعه يصيب الواقع دائماً فهو بهذا يرى انه يستطيع أنْ يحفظ الملاك الالزامي للمولى من دون تزاحم، أي انه يرى عدم شمول الخطاب له روحاً وملاكاً وإنْ كان شاملاً خطاباً ومن باب ضيق الخناق على المولى بحيث لو كان يمكنه أنْ يستثنيه لأستثناه ـ بحسب نظره ـ ومثل هذا الخطاب لايكون معذراً عقلاً[1].

والحاصل: جعل الخطاب الظاهري في مورد القطع لايعقل لانفسياً لاستلزامه التضاد، ولاطريقياً لانَّ القاطع يرى نفسه مستثنًى عن الخطاب روحاً وملاكاً وإنْ كان مشمولاً له صورة، وكل خطاب يكون شموله للمكلف من باب ضيق الخناق وبحسب الصورة فقط لايكون منجزاً أو معذراً.

(١) ليس هذا من باب ضيق الخناق بل من باب الاشتباه والتزاحم بين الملاكات بحسب نظر المولي، وإنْ شئت قلت انَّ مثل هذا الضيق للخناق لايكون ادراكه رافعاً لا ثر الحكم الشرعي الظاهري بعد ان كان حكم العقل بالمنجزية تعليقياً دائماً مشروطاً بعدم ترخيص في قبل المولى نفسه كما يشهد به الوجدان.

مبحث التجريّ

الجهة الثانية ـ في التجرّي: ـ

وموضوع هذا البحث: انَّ أي تكليف يتنجز على المكلف سواءً كان بمنجز عقلي كما في موارد القطع والاحتمال المنجز، أو شرعي كما في الامارات والاصول المنجزة، فانْ صادف الواقع بأنْ كان التكليف الواقعي الالزامي موجوداً في البين وخالفه المكلف فهذا عصيان قبيح يستحق فاعله العقاب بلا كلام، وإنْ لم يصادف وخالفه المكلف فهو التجري الذي يبحث في هذه الجهة عن قبحه واستحقاق فاعله للعقاب أو حرمته.

ومنه يظهر انَّ البحث لايختص بموارد القطع وإنْ كان هو أظهر افراده ومصاديقه.

وقد يتوهم: عدم شمول هذا البحث موارد الحكم الظاهري الشرعي بدعوىٰ تحقق العصيان فيها على كل حال بلحاظ مخالفة نفس الحكم الظاهري الالزامي.

ولكن هذا التوهم باطل على جميع المباني في تفسير حقيقة الحكم الظاهري، لانَّ الحكم الظاهري لااشكال عند احد في انه حكم طريقي غير ناشئ عن مصلحة في متعلقه وانما يحفظ به الملاك النفسي في الحكم الواقعي، فهو يحافظ على ملاكات الاحكام الواقعية سواءً كان لسان جعله جعل الطريقية والكاشفية أو جعل الحكم المماثل أو جعل المنجزية والحجية أو أيّ شئ اخر، فانَّ هذه مجرد صياغات في مقام

الجعل لا تغير من حقيقة الحكم الظاهري وروحه.

ومنه اتضح انَّ ماهو ظاهر كلام الميرزا (قده) من انَّ الاحكام الظاهرية ليست تكليفية بل تتميم للكشف والطريقية فليس فيها عصيان مستقل عن الواقع، غير صحيح فانَّ الحكم حتى لو كان بلسان التكليف والحكم المماثل لايكون له عصيان مستقل عن الحكم الواقعي لانه خالٍ عن المبادئ غير مبادئ الحكم الواقعي.

وامّا البحث عن التجري وحكمه فيقع في عدة مقامات:

«قبح التجري»

المقام الاول ـ في قبح الفعل المتجري به وعدم قبحه عقلاً، وإنْ شئت قلت: انَّ حكم العقل بالقبح هل يختص بالمعصية أو يشمل التجري ايضاً؟.

والذي ينبغي أنْ يقال: انه بعد أنْ عرفنا انَّ حكم العقل يرجع بحسب تحليلنا الى حق المولى على العبد فلابدَّ من الفحص عن دائرة هذه المولوية وحق الطاعة وهل يشمل ذلك موارد التجري أم لا ومن هنا نطرح ثلاثة تصورات.

١ ـ أنْ يكون موضوع هذا الحق تكاليف المولى الواقعية. وبناءً على هذا الاحتمال يلزم أنْ يكون حق الطاعة للمولىٰ غير ثابت في موارد التجري لانَّ تمام موضوع هذا الحق هو التكليف بوجوده الواقعي والمفروض عدم وجوده في موارد التجري. إلّا انَّ هذا الاحتمال ساقط في نفسه، باعتبار ماتقدم من انَّ لازمه تحقق المعصية في موارد مخالفة التكليف الواقعي ولولم يكن منجزاً بل حتى اذا كان قاطعاً بالعدم وهو واضح البطلان.

٢ ـ أنْ يكون موضوعه احراز التكليف بمنجز شرعي أو عقلي سواءً كان هناك تكليف في الواقع أم لا، فالاحراز المذكور هو تمام الموضوع. وبناءً عليه تكون موارد التجري ايضاً مما فيه للمولى حق الطاعة لانَّ المفروض احراز التكليف فيها بالقطع المنجز عقلاً.

٣ ـ أنْ يكون موضوعه مركباً من التكليف بوجوده الواقعي ومن احرازه بمنجز عقلي أو شرعي وهذا وسط بين السابقين، وبناءً عليه يثبت عدم الحق في موارد

التجري لعدم تمامية موضوعه.

ولنا في المقام كلامان. أولاً ـ انَّ الصحيح هو التصور الثاني لا الاول ولا الثالث. وثانياً ـ انه بناءً على التصورين الاخرين ايضاً نقول بقبح التجري.

امّا الكلام الاول فحاصله: انَّ حق الطاعة تارة يكون حقاً مجعولاً واخرى يكون حقاً ذاتياً، ومحل كلامنا هو الثاني لا الاول. وهذا الحق الذاتي ليس شأنه شأن الحقوق الاخرىٰ التي لها واقع محفوظ بقطع النظر عن القطع والشك نظير الحقوق الاخرى والتكاليف الشرعية، بل يكون للانكشاف والقطع دخل فيه، لانَّ هذا الحق بحسب الحقيقة حق للمولى على العبد ان يطيع مولاه و يقوم بأدب العبودية والاستعداد لاداء الوظيفة التي يامره بها وليس بملاك تحصيل مصلحة له أو عدم اضرار به كما في حقوق الناس واموالهم، ففي حق المالك في ملكه قد يقال بانَّ من اتلف مالاً يتخيل انه لزيد ثم تبين انه مال نفسه لم يكن ظالماً لزيد لانه لم يخسره شيئاً ولم يتعد على ماله، واما هنا فالاعتداء بلحاظ نفس حق الطاعة وادب العبودية، ومن الواضح انَّ مثل هذا الحق الاحترامي يكون تمام موضوعه نفس القطع بتكليف المولى أو مطلق تنجزه لا واقع التكليف، فلو تنجز التكليف على العبد ومع ذلك خالف مولاه كان بذلك قد خرج عن ادب العبودية واحترام مولاه ولولم يكن تكليف واقعاً.

وهذا هو معنىٰ صحة التصور الثاني من التصورات المتقدمة.

واما كلامنا الثاني فهو انه لو فرض صحة احد الاحتمالين الاول أو الثالث مع ذلك نقول بقبح الفعل المتجرّىٰ به، وذلك لبديهية اخرى ندعيها وهي انَّ الاقدام على الظلم وسلب الحق قبيح عقلاً وإنْ لم يكن ظلماً واقعاً لعدم ثبوت حق كذلك، وذلك ببرهان حكم العقل بالقبح في ارتكاب الخلاف في موارد تخيل اصل المولوية كمااذا تصورزيد انَّ عمراً مولاه ومع ذلك أهانه ولم يحترمه بما يناسب مقام مولاه من ادب الشكر والتقدير، فانه لااشكال انَّ صدور مثل هذا الفعل يعتبر في نظر العقل قبيحاً وفاعله يعد مذموماً ولوانكشف بعد ذلك انَّ عمروا لم يكن مولىٰ له بل انكشف انه لامولى له اصلاً، وموارد التجري من هذا القبيل، فانه وإنْ لم يكن قد سلب حق المولى ـ بعد التنزل عن الكلام الاول ـ إلّا انه كان قد اقدم عليه فيكون فعله بهذا

الاعتبار قبيحاً، وانما يستحق من المولى الحقيقي العقاب ـ مع انه لم يظلمه ـ بملاك انَّ مقتضىٰ مولوية المولى الحقيقي أنْ يكون ذمه وتأنيبه لعبده الفاعل للقبيح بذلك وانْ لم يكن فعله القبيح ظلماً في حق مولاه.

وقد يتسائل: انه اذا كان الظلم قبيحاً والاقدام على الظلم قبيح ايضاً لزم في موارد المعصية واصابة القطع للواقع تعدد القبيح وهو خلاف الوجدان.

والجواب ـ على ضوء مصطلحات القوم في المقام، انَّ موضوع القبح عقلاً بحسب الحقيقة دائماً هو الاقدا على الظلم لا نفس الظلم، غاية الامر الظلم يستبطن الاقدام عليه لكونه متقوماً بالقصد والاختيار، فالاقدام على الظلم مع الظلم بينهما العموم المطلق فلا يوجد تعدد في مركز القبح. نعم هناك فرق بين مورد الاقدام ومورد تحقق الظلم خارجاً انه في مورد تحقق الظلم يستحق فاعله العقاب التأديبي من كل عاقل واضافة الى ذلك يوجد له مظلوم وهو له حق التعويض والقصاص عليه بحكم العقل، وهذا بخلاف موارد تحقق الاقدام على الظلم بلا ظلم واقعاً. هذاوسوف يأتي مزيد تحقيق وتعديل لهذه النقطة.

وفي مقابل هذا المسلك الذي سرنا عليه. يوجد مسلكان اخران:

احدهما ـ مسلك الشيخ (قده) في الرسائل حيث انكر القبح رأساً في موارد التجري وانما الموجود فيها مجرد سؤ السريرة المنكشفة بالفعل نظير الكلمات القبيحة الكاشفة عن معانيها القبيحة.

وقد عرفت انَّ هذا الكلام غير تام على ضؤ ماتقدم، وامّا القياس على الالفاظ القبيحة فمع الفارق لانَّ الفعل في المقام يكشف كشفاً تصديقاً عن عدم احترام العبد لمولاه وهذا بنفسه ظلم لانه كشف عن احتقار المولى فيكون بنفسه مصداقاً للتحقير والاهانة الذي هو تمام موضوع القبح في هذا الباب.

ثانيها ـ مسلك المحقق النائيني (قده) فانه بعد تسليمه باصل القبح حاول التميز بين قبحين، القبح الفعلي والقبح الفاعلي، وادعىٰ انَّ التجري من الثاني والمعصية من الاول، ورتب على ذلك نفس ماانتهىٰ اليه الشيخ من عدم استحقاق العقاب لانه من شؤون القبح الفعلي لاالفاعلي.

وهذا الكلام لايخلو من تشويش بل من اختلاف في النقل بين تقريري بحثه، ونحن نطرح فيمايلي محتملاته مع المناقشة فيها.

١ ـ أنْ يقصد انكار قبح التجري رأساً وانَّ قبحه بالعرض والمجاز وهذا رجوع الى كلام الشيخ.

٢ ـ أنْ يقصد تصور نحوين من القبح ثبوتاً، احدهما مركزه ذات الفعل، في نفسه بقطع النظر عن اضافته الى فاعله و يقابله الحسن كذلك وهذا هو القبح والحسن الفعليان، والآخر مركزه الفعل بماهو مضاف الى فاعله وصادر منه و يقابله الحسن كذلك وهما القبح والحسن الفاعليان، فكنس الشارع مثلاً حسن في نفسه ولكن صدوره من العالم قبيح بخلاف ضرب اليتيم، وفي باب المعصية الفعل في نفسه قبيح وامّا في التجري فصدوره من القاطع قبيح لا في نفسه. و يرد عليه:

اولاً ـ انه لامعنىٰ لهذا التقسيم منهجياً، لانَّ القبيح والحسن لايضافان الى الافعال في انفسها بل بلحاظ صدورها من الفاعل، وكأنَّ هذا التفصيل خلط بين باب المصلحة والمفسدة و باب الحسن والقبح فانَّ المصلحة والمفسدة موضوعهما الفعل في نفسه واما الحسن والقبح فليس موضوعه إلَّا الفعل بماهو مضاف الى فاعله، لانَّ القبح والحسن عبارة عمّا يذم عليه الفاعل ويمدح وهذا لايكون إلَّا بعد اضافة الفعل الى الفاعل لا الفعل في نفسه كماهو واضح.

وثانياً ـ لوسلمنا التفصيل فلماذا لايستحق الفاعل العقاب على التجري مادام الفعل بماهو مضاف اليه قبيح فانَّ العقاب والتبعة يكفي فيه هذا المقدار من القبح بلا اشكال، ولهذا لوكنس العالم الشارع وكان فعله قبيحاً كان مذموماً لامحالة. والحاصل: لم يعرف وجه حينئذٍ لتخصيص استحقاق العقاب بخصوص صدور القبيح في نفسه و بقطع النظر عن الفاعل.

٣ ـ أنْ يقصد انَّ القبح الفاعلي مركزه نفس الاضافة والنسبة بين الفعل والفاعل لا الفعل ذاتاً ولاالفعل بما هو مضاف.

و يرد عليه: أولاً ـ انَّ التفكيك بين الاضافة والفعل المضاف أمر تحليلي لا واقعي ومثل هذه الامور التحليلية سواءً قلنا بانها اعتبارية كماهو المشهور أو واقعية كما هو

الصحيح لا تكون هي مصب ومركز المسؤولية والتبعة، وإلّا لزم امكان ثبوت تبعات الى مالانهاية لانَّ كل واحدة منها ايضاً باعتبار ثانٍ طولي لها نسبة واضافة الى الفاعل متسلسلاً بناءً على معقولية التسلسل في الامور الاعتبارية حتى لو كانت واقعية، مع انَّ الوجدان قاضٍ بعدم وجود اكثر من مسؤولية واحدة تجاه الفعل.

وثانياً ـ لو فرض ثبوت التعدد بين الاضافة والفعل المضاف فلماذا لايكون المتجري مستحقاً للعقاب باعتبار انه قد صدر منه قبيح لانَّ هذه النسبة والاضافة أمر اختياري للفاعل ايضاً.

٤ ـ انَّ القبح الفعلي يتعلق بالفعل بعنوانه الاولي والقبح الفاعلي يتعلق به بالعنوان الثانوي ككونه اقداماً على المعصية أو الظلم مثلاً.

وفيه: اولاً ـ انا لانسلم تعلق القبح حتى في المعصية بالعنوان الاولي بل الثانوي بالنحو المقدم شرحه.

وثانياً ـ لو سلم تعلق القبح بالعنوان الثانوي في موارد التجري والاولي في موارد العصيان، فلماذا يستوجب ذلك عدم استحقاق العقاب على التجري طالما هو فعل صادر من المكلف خارجاً بعنوان قبيح اختياراً.

فهذا المسلك على جميع محتملاته لايمكن المساعدة عليه.

ثم انه بهذه المناسبة لابأس بالتعرض لمسألة الحسن والقبح العقليين ومسالك القوم واثر تلك المسالك في محل الكلام فنقول:

هناك نزاعان في باب الحسن والقبح.

احدهما ـ النزاع الاشعري المعروف وهو نزاع في كون الحكم بالحسن أو القبح عقلياً أو شرعياً. وهذا خارج عن محل الكلام.

الثاني ـ النزاع بين عموم الفلاسفة والمحققين بعد الفراغ عن انَّ مسألة التحسين والتقبيح عقلية لاشرعية في تشخيص هوية هذه القضايا ونوعها في قائمة الصناعات الخمس من المنطق. وهذا النزاع هو المقصود بالبحث في المقام. فنقول هناك مسلكان واتجاهان في تشخيص هوية قضايا الحسن والقبح العقليين.

المسلك الاول ـ انها قضايا واقعية دور العقل فيها دور المدرك الكاشف على حدّ

القضايا النظرية الاخرى، غاية الامر: انَّ هذه القضايا قضايا واقعية تحققها بنفسها لابوجودها الخارجي نظير مقولات الامكان والاستحالة والامتناع من مدركات العقل النظري هذا هو المجمل، وتفصيل الحال في المقام انَّ هنا مطلبين:

احدهما ـ حسن الفعل وقبحه. والآخر: استحقاق العقاب. وقد يختلط احدهما بالاخر فيتصور انَّ احدهما عين الآخر فالقبح مايستحق فاعله الذم والعقاب والحسن مايستحق عليه المدح والثواب إلّا انَّ هذا خطأ، فانَّ الحسن والقبيح معناها ماينبغي أنْ يقع وما لاينبغي كأمرين واقعيين تكوينيين من دون جاعل، وحينئذٍ تارة يطبق ذلك على فعل الانسان نفسه فيقال انه ينبغي في نفسه أولا ينبغي، واخرىٰ يطبق على فعل الاخرين ومواقفهم تجاه فاعل القبيح فيقال انَّ عقابه أو ذمه مما ينبغي أو لاينبغي، فاستحقاق العقاب والثواب تطبيق اخر لنفس الامر الواقعي المدرك على مواقف الاخرين تجاه فاعل الفعل الحسن أو القبيح فهناك قضيتان لاقضية واحدة.

اما القضية الاولى ـ فانهم ارجعوها الى قضية قبح الظلم وحسن العدل، ولكن هذه القضية رغم صحة مضمونها فيها خطأ منطقي فانَّ قضية الظلم قبيح يعني انه لاينبغي والظلم عبارة عن سلب ذي الحق حقه، وهذا يعني افتراض ثبوت الحق في موضوع القضية وهذا الحق ليس جعلياً اذ الكلام في مدركات العقل العملي التي هي امور واعقية بحسب هذا المسلك، وهذا الحق الواقعي لامعنىٰ له إلّا أنْ يرجع الى ماينبغي فعله ومالاينبغي، وهذا يعني انَّ الحكم بعدم الانبغاء مأخوذ في الظلم الواقع موضوعاً لقضية الظلم قبيح أي لعدم الانبغاء فتكون القضية بشرط المحمول، فلايمكن أنْ تكون هذه القضية إلّا تجميعاً للقضايا الاولية واشارة اليها، وإلّا فالصحيح أنْ يقال مثلاً الخيانة قبيحة والكذب قبيح وهتك المولى قبيح وهكذا.

واما القضية الثانية ـ فقد جعلوها عين القضية الاولى، وقد عرفت انها قضية اخرى موضوعها فعل العقلاء ومواقفهم تجاه من صدر منه القبيح.

ثم انَّ القضية الاولىٰ ـ الفعل القبيح ـ قد يقع الخطأ في تشخيصه، وهذا الخطأ قد يكون بنحو التضييق وقد يكون بنحو التوسعة، ونقصد بالخطأ بنحو التضييق أنْ يتصور عدم ثبوت القبح مع ثبوته، والخطأ بنحو التوسعة بالعكس. وعلى كلا

التقديرين قد يكون الخطأ في الكبرى بمعنى انه لايرى حسناً وقبحاً في مخالفة شخص اصلاً أو في حالة معينة كحالة عدم البيان مثلاً، وقد يكون في الصغرى بأنْ يشتبه فيتصور انَّ فلاناً هو المنعم عليه وليس كذلك أو بالعكس. والسؤال هنا ـ هل هذا الخطأ باحد هذه الاقسام الاربعة يوجب ارتفاع القبح عن الفعل وكون المكلف معذوراً عقلائياً أم لا؟.

والجواب ـ هو التفصيل بين الخطأ في الكبرى والخطأ في الصغرى، فانه في الاول لايمكن افتراض اخذ العلم بالقبح كبرويا في موضوع القبح لاستلزامه اخذ العلم بشيء في موضوعه وهو مستحيل لانه دور أو خلف ولايقاس ذلك باخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول الذي اخترنا امكانه، لانَّ هذا انما يعقل فيما اذا كان هناك امران جعل ومجعول كما في الانشائيات فيمكن اخذ العلم بالانشاء في موضوع المنشأ واما الامور الواقعية نفس الأمرية فليست الامطلباً واحداً ولايعقل اخذ العلم بها في ثبوتها بل لابد من افتراض واقعيتها وثبوتها مع قطع النظر عن العلم بها، فمن تصور عدم ثبوت كبرى المولوية وقبح المخالفة لشخص اطلاقاً أو في مورد ـ كمن يقول بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ كانت المخالفة الصادرة منه قبيحة واقعاً وإنْ كان مخطئاً ـ بنحو التضييق ـ وغير عالم به، لعدم امكان اخذ العلم بذلك في موضوع القبيح، وكذلك من يخطئ بنحو التوسعة فيعتقد مولوية الجار مثلاً وثبوت حق الجوار وهو مخطئ.

نعم في الخطأ بنحو التضييق الكبروي نلتزم بعدم ثبوت القضية الثانية وهي استحقاق العقوبة بشهادة الوجدان العقلي والعقلائي بمعذورية المخطئ المذكور فيستكشف اخذ العلم بقبح الفعل في موضوع هذه القضية، ولااشكال فيه بعد أنْ عرفت انها قضية اخرى وفي موضوع آخر هو فعل العقلاء فلامانع من أنْ يؤخذ فيه علم الفاعل بقبح فعله وإلّا لما استحق العقاب والذم منهم.

كما انه في الخطأ بنحو التوسعة كبروياً نلتزم بثبوت قبح اخر طولي لابعنوان انه خالف مولاه واقعاً ليقال بأنه مخالفة من تخيل انه مولاه بل بعنوان الاقدام على مخالفة مولاه، وذلك بشهادة حكم الوجدان الذي تقدمت الاشارة اليه من اعتبار مثل هذا الفاعل مرتكباً لعمل قبيح ومذموم عند العقلاء، وبما انَّ هذا القبح لايمكن أنْ يكون

هو نفس القبح الاولي المحفوظ في موارد عدم الخطأ فلامحالة يستكشف كونه قبحاً ثانوياً طولياً[١].

واما الخطأ في الصغرىٰ، فالصحيح اخذ العلم وعدم الخطأ فيها في موضوع القبح، فمن تخيل انّ زيداً ليس هو الذي أنعم عليه، أو تخيل انّ هذا ليس بحرام عند الله تعالى ـ وهذا من الخطأ بنحو التضييق ـ أو تخيل انّ زيداً قد انعم عليه أو انّ هذا حرام عند الله تعالى ـ وهو التجري والخطأ بنحو التوسعة ـ لايكون ارتكابه في الاول قبيحاً ولامستحقاً للعقاب وفي الثاني قبيح يستحق عليه العقاب، لانّ العلم بالصغرى مأخوذ في موضوع الحكم بالقبح بمخالفة المولى، بل هو تمام الموضوع فيه ـ كما تقدم في التصور

١ ــ هذه المنهجة في تحليل قضايا الحسن والقبح بناءً على المسلك الاول يستلزم بعض المفارقات التي يصعب الالتزام بها وجداناً. منها ـ وجدانية عدم قبح الفعل في موارد الخطأ بنحو التضييق كمن يعتقد بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في الشبهات البدوية بعد الفحص خطأً.

ومنها ـ أنْ يكون ذم العقلاء وحكمهم بالعقوبة غير مرتبط بقبح الفعل الذي ارتكبه الفاعل أي لا يكون حكم العقل العملي بانبغاء العقوبة وصحة الذم مبنياً ومترابطاً من حيث النكتة والحيثية بحكمه بعدم انبغاء صدور الفعل فهو بالرغم من حكمه بقبح الفعل لا يحكم بصحة العقاب والذم عليه وهذا خلاف الوجدان جداً فانه يقضي بانّ كل مالاينبغي صدوره و يقبح فعله يصح العقاب عليه و يذم فاعله بل لايراد بالذم إلّا نفي الانبعاث وليست العقوبة إلّا تصعيداً له.

ومنها ـ يلزم انّ من يخطأ في كبرى المولوية لشخص بنحو التوسعة كمن يتصور مولوية الزوجة فيخالفهايكون فعله قبيحاً بل ظلماً بعد ارجاع الظلم الى القبح وعدم الانبغاء مع حكم الوجدان بعدم كونه ظالماً لها وعدم قبح في فعله اصلاً.

ولعل الاوفق أنْ يقال: بانّ القبح غير الظلم فهناك حكمان عقليان عمليان طوليان يشهد بتعددهما الوجدان:

احدهما ـ الظلم وهو سلب الحق والذي يكون بنفسه مدركاً عقلياً عملياً وهو عبارة عن السلطنة والولاية كحقيقة نفس أمرية يدركها العقل العملي على حد القدرة التكوينية التي يدركها العقل النظري.

الثاني ـ القبح وهو المعبر عنه بلا ينبغي أو استحقاق العقاب والذم، والحكم العقلي الثاني اخذ في موضوعه العلم بالحكم العقلي الاول أي بالحق فمن لم يكن يعلم بحق الطاعة لشخص عليه سواءً كان خطأً في كبرى الحق أو صغراه وخالفه فلا يحكم العقل بقبح مخالفته فالخطأ في الحكم الاول بنحو التضييق رافع لموضوع الحكم الثاني.

واما الخطأ فيه بنحو التوسعة فانْ كان في كبرى الحق كمن تصور ولاية الزوجة على الزوج فلاينبغي الاشكال في عدم صدق الظلم بالمخالفة نعم تكشف المخالفة عن سوء سريرته واستعداده له حتى اذا كانت المولوية ثابتة واقعاً. واما قبحه بملاك اخر ذاتي وهو قبح الاقدام على مايتصور انّه ظلم على حدّ قبح الكذب مثلاً ولولم يكن ظلماً على أحد فبنيٌّ على عدم ارجاع كلّ قبيح الى قبح الظلم.

وانْ كان الخطأ بنحو التوسعة في صغرى الحق كما في مسألة التجري كان عمله ظلماً وقبيحاً لماتقدم من انّ ملاك هذا الحق انما هو أدب العبودية والاحترام للمولى وهو يصادر وهتك بمخالفة معلوم الحرمة لا واقع الحرام.

وانْ أبيت إلّا من ارجاع الحكم الاول أعني الحق والسلطنة الى الحسن والقبح بمعنىٰ ينبغي له الامر والالزام قلنا بانّ حكم العقل العملي بانبغاء الاطاعة وقبح المخالفة على العبد مشروط بعلمه بالمولوية أي بأنّ الآمر ينبغي له الامر والنهي واحدىٰ القضيتين غير الاخرى موضوعاً ومحمولاً فلايلزم الدور ولا الخلف ولا يكون الفعل قبيحاً في موارد الخطأ بنحو التضييق.

الثاني- فاذا تخيل العدم أرتفع واذا تخيل الثبوت ثبت القبح ولولم تكن الصغرى في الواقع ثابتة.

ودليلنا على الاول حكم الوجدان بانَّ اكبر الناس واكثرهم اخلاقية ايضاً قد يفرض له الخطأ في الصغرىٰ بنحو التضييق فيخالف مولاه خطا ولاقبح في ذلك. وعلى الثاني ماتقدم من انَّ حق المولىٰ انما هو من اول الامر حق أنْ لا يهتك وذلك بارتكاب مايقطع بانه مخالفة لاخصوص المخالفة الواقعية.

وهكذا نستنتج: انه قد يثبت في مورد القبح بالعنوان الاولي الواقعي فقط كما في المخطئ في الكبرىٰ بنحو التضييق وهذا لاعقاب عليه، وقد يثبت القبح بالعنوان الثانوي فقط وهو المخطئ في الكبرى بنحو التوسعة اذا خالفها، وقد يثبت كلا القبحين وذلك فيمن لم يخطئ في الكبرىٰ وقد خالف قطعه بالحكم -سواءً كان قطعه بالحكم معيباً وهو المعصية أو مخطئاً وهو التجري لانَّ القطع بالصغرى مأخوذ في الكبرىٰ بحسب الفرض- لانَّ لازم ماذكرناه من وجود قبح ثانوي طولي بعنوان مخالفة المولوية المقطوع بها غير القبح الاولي الواقعي ان يكون في حالة الاصابة بلحاظ الكبرىٰ قبحان قبح اولي ثابت ثبوتاً واقعياً لايمكن أنْ يكون العلم به ماخوذاً فيه، وقبح ثانوي بعنوان الاقدام على مخالفة المولى.

ومن هنا يظهر انَّ صاحب التصور الثالث أي من يقول بانَّ مخالفة التكليف واقعاً من حيث الصغرىٰ دخيلة كجزء الموضوع في القبح زائداً على القطع بها لابد و أن أن يلتزم بالفرق بين المتجري والعاصي في درجة القبح، وإلّا فلوسلّم وجداناً عدم الفرق بينهما في درجة القبح كان لابدَّ له التنازل عن الوجه الثالث واختيار الثاني الذي هو الصحيح والمختار. وماذكرناه هناك من إلزامه بالقبح حتى على التصورين الأول والثاني كان جدلياً مبنياً على المصطلحات المشهورة في قبح الظلم وحسن العدل، واما حيث حللناها بالنحو المذكور فلابدَّ من الرجوع الى التصور الثاني لانَّ قبح الاقدام على المعصية إنْ كان غير القبح الاولي لزم صدور قبحين من العاصي وإنْ كان نفس قبح الظلم فلابدَّ من افتراض انَّ موضوعه يشمل القاطع أيّ انَّ تمام موضوعه القطع وهو التصور الثاني.

المسلك الثاني ـ هو المسلك الذي يدعي اصحابه بانَّ الحسن والقبح من القضايا المشهورة الداخلة في صناعة الجدل لاالقضايا البرهانية. وهناك فرضيتان لتفسير هذا المسلك.

الفرضية الاولى ـ مايترائىٰ من كلمات السيد الاستاذ في شرح هذا المسلك، وهو يرجع الى دعوىٰ انَّ الحسن والقبح قضية انشائية من قبل العقلاء لاخبرية، فهي على حد سايرِ المجعولات العقلائية غاية الأمر قد تطابق العقلاء عليها باعتبار ادراكهم للمصالح والمفاسد من ورواءها. ومثل هذه الفرضية ايضاً مدعىٰ من فسر الحسن والقبح بانهما موقفان عقلائيان عمليان مدحاً أو قدحاً.

إلَّا انَّ هذه الفرضية لا تنطبق على كلمات اصحاب هذا المسلك من الحكماء، فانهم يصرحون بانَّ المشهورات قضايا مقرونة بالتصديق الجازم كالقضايا الضرورية غاية الامر انَّ التصديق الجازم في الضروريات مضمون الحقانية بخلافه هنا، ومن الواضح انَّ فرض التصديق الجازم يستلزم افتراض القضية خبرية تصديقية لا انشائية جعلية.

ثم انَّ هذه الفرضية أعني دعوى انَّ قضايا الحسن والقبح مجعولات عقلائية قد يكون مبررها دعوىٰ ثبوتية هي اقامة البرهان على استحالة كونها قضايا خارجية، لانها لو كانت كذلك لاحتاجت الى محل تعرض عليه كما في البياض مثلاً مع وضوح انَّ الفعل الحسن أو القبيح قبل وجودهما متصفان بذلك.

والجواب حنيئذٍ ماتقدم مراراً من انَّ لوح الواقع اوسع من لوح الوجود.

وقد يكون مبررها دعوى اثباتية حاصلها: انا لاندرك شيئاً آخر في الخارج وراء المصلحة والمفسدة في الافعال، نعم نجد ذم العقلاء ومدحهم تبعاً للمفسدة والمصلحة.

وقد حاول السيد الاستاذ النقض على هذه الدعوىٰ بانها لو كانت قضايا مجعولة من قبل العقلاء فما شأن العاقل الاول قبل وجود العقلاء وتشريعاتهم فانه ينبغي أنْ يقال بعدم قبح الظلم وحسن العدل في حقه مع انه خلاف الوجدان، فلابدَّ وأنْ تكون هذه القضايا واقعية.

ولكن هذا الكلام لابدَّ من ارجاعه الى تكذيب وجداني للشبهة من انَّ هناك من

وراء مواقف العقلاء قضايا واقعية يدركها العقل العملي هي قضايا الحسن والقبح وإلّا فانْ اريد اقامة البرهان على الخلاف فمن أين يعرف حال العاقل الاول وانه كان يدرك الحسن والقبح أولا؟ فلعل احساسنا بهذا الوجدان من تأثير بناء العقلاء.

والصحيح: بعد وجدانية انَّ قضايا الحسن والقبح ليست مدركة على اساس انها تشريعات لمواقف اعتبارية عقلائية، انَّ هذه الفرضية تربط بين القبح والحسن والمفسدة والمصلحة وتجعل ادارك الاخيرين سبباً لجعل الاولين وهذا لا ينسجم مع الوجدانات الاخلاقية في باب الحسن والقبح لانها تبرهن على انها باب مستقل ومفصول عن باب المصلحة والمفسدة، ولهذا كان التجري قبيحاً رغم عدم المفسدة في نفس الفعل وهناك كثير من موارد الحسن والقبح قد لايكون في الفعل مفسدة أو مصلحة، ومما ينبه الى هذا عدم اجراء باب التزاحم بين القبيح والمصلحة أو الحسن والمفسدة، فالظلم لايكون حسنا مهما ترتب عليه مصلحة والعدل لايكون قبيحاً مهما نتج منه ضرر وخسارة خارجاً طالما هو عدل.

الفرضية الثانية ـ انَّ الحسن والقبح قضايا مشهورة بمعنىٰ انها تصديقات جازمة ولكن غير مضمونة الحقانية، أي ليس التصديق الجازم فيها ناشئاً من احد المناشئ في القضايا المضمونة التي حصروها في القضايا الست الاولية المعروفة في المنطق، فانَّ ادراك العقل لحسن العدل وقبح الظلم ليس من المدركات الاولية لا للعقل ولا للحس ولا للوهم، وانما يحصل التصديق الجازم بها نتيجة التأديب والتربية الاجتماعية العقلائية. وقد صرح ابن سينا بانَّ الانسان لو خلق فريداً وحيداً لما ادرك بعقله حسن العدل أو قبح الظلم.

وتقريب عدم كونها من القضايا الاولية المضمونة مبني على تشخيص الميزان في كون قضية اولية أم لا، وهذا الميزان يمكن أنْ يجعل احد امرين.

١ ـ انَّ القضية الاولية هي التي تكون جهة القضية ضرورية أي ضرورية المدرك لا الادراك نفسه، فانَّ القضية اذا كان ثبوت الحكم فيها للموضوع بالضرورة كما في الاربعة زوج قضية اولية مضمونة الحقانية.

وهذا الميزان منطبق في قضايا العقل العملي فانَّ العدل حسن بالضرورة والظلم

قبيح كذلك، على انَّ الميزان ليس بصحيح لانه لاينطبق على اكثر مااعتبروه من القضايا الاولية الست.

٢ ـ انَّ الضرورة تلحظ بالنسبة الى الادراك نفسه لاالمدرك ، فمتى ماكان ادراك قضية ناشئاً من حاقّ القوة العاقلة لاباسباب غير عقلائية كالفرح والغضب والعاطفة والتلقين كانت القضية ضرورية.

وهذا الميزان يدعى عدم انطباقه على قضايا الحسن والقبح اما للقطع أو احتمال أنْ تكون هذه القضايا نتيجة تلقين العقلاء وتأديبهم لنا ـ كما يشعر بذلك كلام ابن سينا المتقدم ـ وامّا لانّا بسير القضايا الست وملاحظتها لانجد ان شيئاً منها يمكن أنْ ينطبق على المقام، لانَّ مايحتمل أنْ تندرج فيه هذه القضايا العملية من تلك القضايا الست انماهو الاوليات والفطريات لاالتجريبات والمتواترات والحسيات والمشاهدات، والفطريات هي مايكون قياسها مستبطناً في القضية كمافي قولك الاربعة زوج باعتبارها تنقسم الى متساويين، وهذا من الواضح عدم انطباقه على العدل حسن والظلم قبيح لعدم استبطان برهان فيهما والاوليات مايكون مجرد ادراك الطرفين والنسبة فيها كافياً للتصديق الجازم بها، وهذا ايضاً غير منطبق عليها بدليل وقوع الاختلاف فيهما من قبل الناس مع انَّ الاوليات لايقع فيها اختلاف لكون تصور اطرافها كافياً للتصديق بها.

وكلا الدعويين والتطبيقين ممالايمكن المساعدة عليها:

اما الاول ـ فبأنّه لو فرض القطع أو احتمال كون منشأ قضايا الحسن والقبح التلقين لزم من ذلك زوال التصديق عندنا بمجرد الالتفات الى ذلك مع انه خلاف الوجدان وخلاف تصريحهم واعترافهم بكونها قضايا فيها تصديق جازم، إلّا أنْ يقصدوا انها جازمة عند غيرهم.

واما الثاني فممنوع كبرى وصغرى.

اما الكبرىٰ، فلانَّ القضية الاولية النابع ادراكها من حاقّ القوة العاقلة لايلزم فيها تطابق الناس على ادراكها لانَّ القوة العاقلة لا تكون بدرجة واحدة عند الجميع بل تكون ذات مراتب مشككة كماهو الحال في القوة الحسية، فكما لايشترط في حسية

القضية احساس الكل بها حتى من يكون بصره مثلاً ضعيفاً كذلك الحال في القوة العاقلة.اضف الى انَّ ارتباط قضايا الحسن والقبح كثيراً بمواقف الناس ومساسها بمصالحهم وعواطفهم يجعلها في معرض التشكيك فيها والتكذيب لها خلافاً للقضايا النظرية البحتة، فلايكون الاختلاف فيها اختلافاً موضوعياً حقاً.

واما منع الصغرىٰ، فنحن ندعي انه لاخلاف بين العقلاء في كبريات ومقتضيات الحسن والقبح وانما الخلاف والنقاش في صغرياتها أو في موارد التزاحم بين مقتضياتها، على ماسوف نعود الى الحديث عن ذلك في بعض البحوث القادمة.

ثم انه على ضوء ماتقدم في مسلكنا لاثبات قبح التجري لايختلف الحال بين المسلكين، أي بين أنْ تكون قضايا العقل العملي مضمونة الحقانية أم لا طالما هي قضايا مصدقة. نعم لوقيل بالفرضية الاولىٰ في تفسير المسلك الثاني من انها قضايا مجعولة فالامر يتبع حينئذٍ مقدار ماهو المجعول فقد تجعل القضية بنحو تكون مخصوصة بموارد المعصية ولا تعم التجري.

هذا كله فيما هو التحقيق في مسألة قبح التجري عقلاً.

وامّا البراهين والكلمات التي ذكرها الاصحاب لاثبات عدم قبح الفعل المتجرىٰ به ففيمايلي نتعرض لاهمها مع مناقشتها.

البرهان الاول ـ ماافاده صاحب الكفاية (قده) في حاشيته على الرسائل من انه يستحيل اتصاف التجري بالقبح لانَّ القبح والحسن لايتصف بهما الفعل إلّا اذا كان اختيارياً، واختيارية أيّ عنوان فرع أنْ يكون ذلك العنوان مصباً لارادة الانسان وشوقه المؤكد المستتبع لتحريك العضلات وفي موارد التجري كمن شرب ماء بتخيل انه خمر توجد ثلاثة عناوين، شرب الخمر، وشرب الماء، وشرب مقطوع الخمرية، والاول منها غير متحقق بحسب الفرض والثاني ليس بقبيح في نفسه ولوصدر عن ارادة والثالث ليس باختياري، لانَّ المتجري كان قد تعلقت ارادته بشرب الخمر لابشرب مقطوع الخمرية.

والمحقق الاصفهاني (قده) أورد عليه بنقضين واجاب عن كل منهما:

النقض الاول ـ ان لازمه لوشرب الخمر لالشوق وارادة له بما هو خمر بل بماهو بارد

مثلاً فلا يكون شربه للخمر اختيارياً لانه لم يكن يقصده وانما قصد التبريد.

واجاب: بانه باعتبار توقف التبريد على شرب الخمر فسوف تترشح ارادة غيرية نحوه ايضاً فيكون اختيارياً.

ولكن هذا الجواب واضح القصور، اذ يمكن للناقض تبديل نقضه بمااذا كان فعل الحرام معلولاً أو ملازماً للمراد لاعلّة له ليقال بترشح ارادة غيرية عليه كما اذا كان غرضه ايصال الكهرباء للتجربة وهو يعلم انه يؤدي بالنتيجة الى هلاك مؤمن.

النقض الثاني ـ لو تعلقت ارادته بالجامع بين الحرام وغيره كما لو توقف علاج مرضه على شرب المايع فطبقه على الخمر لايكون صدورالحرام منه اختيارياً.

واجاب عنه على ضؤ مسالكه الفلسفية من انه اذا تعلقت الارادة بالجامع فتطبيقه على فرد لايكون إلّا لمرجح فيه وإلّا لزم الترجيح بلا مرجح فتكون الخصوصية المرجحة مرادة لامحالة.

وفيه ـ انه قد يفرض اختيار الخمر لانَّ المائع منحصر فيه لا انَّ فيه مرجح، وقد يفرض انَّ المرجح موجود ولكنه ليس هو خصوصية الخمرية بل خصوصية اخرى ملازمة.

والتحقيق: انَّ المحقق الخراساني تارة يدعي انَّ ارادة احد المتلازمين لا تسري الى ملازماته، واخرىٰ يفترض انه من القائلين بالسراية قياساً للارادة التكوينية على التشريعية التي ادعى فيها ذلك.

فعلى الاول ترد النقوض المذكورة ولامخلص عنها إلّا برفع اليد عن مبانيه الفلسفية في باب الاختيار فانَّ الاختيار ليس بمعنىٰ تعلق الارادة والشوق بل بمعنىٰ كون الفعل صادراً عن سلطنة الفاعل بحيث كان له أنْ يتركه وهذا يكفي فيه مجرد الالتفات الى العنوان وصدوره منه في حالة كان له أنْ يمتنع عنه على ماتقدم شرحه مفصلاً في موضعه من بحوث الطلب والارادة.

وعلى الثاني، فالنقوض كلها مدفوعة لانه في تمام تلك الموارد يكون الحرام متعلقاً للارادة بالاستلزام ولولاجل انحصار المراد به، وهذا غير جار في المقام اعني التجري لانَّ شرب مقطوع الخمرية لايلازم شرب الخمر بل مباين معه بدليل انه شرب مقطوع

الخمرية ولم يشرب الخمر. وإنْ شئت قلت: انَّ متعلق الارادة هو شرب الخمر وشرب الخمر واقعاً أعم من شرب مقطوع الخمرية اذ قد يتحقق ذلك بلا قطع بخمريته وقصد الاعم لايستلزم قصد الاخص[١].

ولكن يرد ايضاً على هذا الاحتمال.

اولاً ـ عدم تمامية المبنى في معنى اختيارية الفعل كما تقدم على الشق الاول.

وثانياً ـ عدم تمامية مبنىٰ استلزام ارادة شئ لارادة لوازمه وملازماته كما لم يعترف بذلك صاحب الكفاية نفسه في الارادة التشريعية.

وثالثاً ـ لو سلم المبنيان اتجه النقض بالتجري في الشبهة الحكمية كما لواعتقد حرمة شرب التتن فشربه، فانَّ عنوان شرب معلوم الحرمة يكون أعم حينئذٍ من شرب التتن عند العالم بحرمته فيكون ارادة الاخص ارادة له بالاستلزام.

ورابعاً ـ حتى التجري بنحو الشبهة الموضوعية قد يتعلق فيه غرض شخصي بشرب معلوم الخمرية فيكون اختيارياً لامحالة.

وخامساً ـ انَّ التجري في شرب معلوم الخمرية اما أنْ يفترض فيه صدور حيثية من الفعل الخارجي عن الفاعل بالاختيار أو يدعى عدم صدور فعل اختياري منه اصلا، اما الثاني فهو رجوع الى البرهان الثالث المتقدم، واما على الاول فتلك الحيثية الصادرة منه بالاختيار لامحالة ملازمة لعنوان شرب معلوم الخمرية قطعاً فبناءً على الاستلزام تسري الارادة اليه ايضاً.

البرهان الثاني ـ ما افاده صاحب الكفاية (قده) ايضاً وهو برهان غالبي لادائمي

١ــ لايقال الارادة التكوينية لا تحرك إلّا نحو الجزئي لاالكلي بحده وهذا يعني انَّ ارادته الفعلية متعلقة بشرب هذا الخمر الذي هو مقطوع الخمرية فيكون عنوان مقطوع الخمرية أعم من الخمر المقصود شربه اذ كل خمر مقصود مقطوع الخمرية فتسري الارادة اليه بناءً على الاستلزام.

فانه يقال: الاستلزام في خصوص الملازمات الاولية للملزوم لا الملازمات الثانوية المنتزعة في طول تعلق العلم والارادة، بل لعل ذلك محال لاستلزامه التسلسل فلا يكون مقطوع الخمرية متعلقاً للارادة ولو كان انطباقه لازما.

ثم انَّ هنا نقضا لطيفاً وهو انه بناءً على هذا لو فرض حرمة شرب مقطوع الخمرية لا الخمرية الواقعي لزم عدم القبح وعدم حرمة الشرب اذا قصد شرب الخمر وإنْ صدر منه بالاختيار لانه ليس بحرام وانما الحرام شرب مقطوع الخمرية ولم يصدر عنه بالارادة والاختيار وهذا النقض متجه على جميع براهين المحقق الخراساني الثلاثة.

و يتألف من مقدمتين:

الاولى ـ انَّ الالتفات الى العنوان شرط في اختياريته وهذا مطلب صحيح حتى على مبنانا في الاختيارية.

الثانية ـ انَّ عنوان مقطوع الخمرية لايلتفت اليه غالباً في مقام العمل لانَّ القطع ينظر اليه بنظر آلي لا استقلالي اذن فلم يصدر منه شرب مقطوع الخمرية بالاختيار والارادة لكي يكون قبيحاً.

واورد عليه المحقق النائيني (قده): بانَّ لازمه أنْ لايعقل اخذ القطع موضوعاً لحكم شرعي لاستحالة وصول ذلك الحكم وتنجزه حينئذٍ لانَّ تنجز الحكم فرع الالتفات الى موضوعه والمفروض اخذ القطع فيه وهو لايلتفت اليه.

ولكن هذا الايراد غير متجه، لانَّ صاحب الكفاية (قده) لم يدع انه يستحيل الالتفات الى القطع نفسه وانما ادعىٰ انه في موارد القطع الطريقي الذي يكون غرض القاطع في المقطوع به فتمام نظره والتفاته الى المقطوع به لا الى القطع نفسه، واما لو تعلق الغرض بنفس القطع فلا محذور في الالتفات اليه كما في موارد القطع الموضوعي الذي يكون غرض المكلف احراز نفس القطع الموضوع للحكم.

والصحيح في الاجابة على هذا البرهان أنْ يقال:

اولاً ـ الالتفات المرآتي الآلي الىٰ القطع كافٍ في الاختيار، لانَّ المقصود من الالتفات مايقابل الغفلة المطلقة التي تنافي السلطنة والاختيار لاخصوص الالتفات التفصيلي.

وثانياً ـ انَّ الفاعل كما يحسب حساب العناوين الاولية التي يتعلق بها غرضه كذلك يلتفت الى العناوين التي سوف تنطبق على فعله وتكون مانعة عن اغراضه وفي المقام المكلف المتدين لامحالة يلتفت الى كون الفعل مقطوع الحرمة وتكون حرمته منجزة عليه أم لا لانَّ غرضه متعلق بعدم عصيان المولى.

البرهان الثالث ـ أنَّ في موارد التجري في الشبهة الموضوعية لايوجد فعل صادر من المكلف اختياراً اصلاً فيكون حال من شرب الماء بتخيل انه خمر حال النائم الذي يشرب الخمر، وذلك لانَّ ماقصده وهو شرب الخمر لم يقع منه خارجاً وماوقع وهو

شرب الماء لم يقصده ولم يرده لكي يكون فعلاً ا ختيارياً له.

ثم اشكل على نفسه بانه لو ادعي: انَّ الجامع بين ماوقع وما قصد وهو شرب مقطوع الخمرية كان مقصوداً له فيكون قد صدر منه بالاختيار.

أجبنا عليه: بانَّ الجامع له حصتان حصة في ضمن الخمر الواقعي وحصة في ضمن الماء المتخيل كونه خمراً، وارادة القاصد للجامع انما تكون ارادة ضمنية أي ارادة للحصة المتضمنة في الفرد المراد وهي الحصة الاولىٰ وهي لم تقع وانما الذي وقع الحصة الثانية وهي لم تكن مقصودة لا استقلال لا ضمناً.

ولنا هنا كلامان:

الاول ـ نقض طريف، حيث انَّ لازم هذا التحليل جواز ارتكاب المعصية في موارد يتعلق قصد العامي ببعض افراد الحرام و يكون الواقع فرداً اخر منه، كما اذا كان يريد شرب الخمر العنبي فجئ له بخمر تمري فانه لم يصدر منه فعل اختياري اصلاً ليكون محرماً أو قبيحاً ومثل هذا واضح الفساد.

الثاني ـ انَّ بداهة الوجدان تحكم بالفرق بين فعل المتجري وفعل النائم، وهذا بنفسه ينبغي أنْ ينبهنا الى احد امرين طوليين.

احدهما ـ أنْ نرفع اليد عن المبنى الفلسفي في الاختيارية ونختار ماهو الصحيح من كفاية الالتفات والتوجه الى العنوان المتحقق في الخارج بفعل الانسان في صيروريته اختيارياً يتحمل الفاعل مسؤوليته وتبعات ايجاده عقلاًوشرعاً.

ثانيهما ـ أنْ يلتزم بانَّ الفرد الخارجي صادر منه ا ختياراً بعد أنْ طبق مراده عليه وشخصه فيه، فتحركه نحو ايجاد ذلك الفرد المشخص بارادته واختياره سواءً كان تشخيصه مطابقاً للواقع أم لا.

البرهان الرابع ـ انه لو فرض قبح التجري لزم قبح الفعل ولو صادف مصلحة مهمة لازمة للمولى، كما اذا انقذ ابن المولىٰ بتصور انه عدوه مع انَّ كونه محبوباً للمولىٰ من الواضحات، فحينئذٍ أنْ التزم بقبح الفعل المتجري به مع كونه محبوباً للمولىٰ ومطلوباً لزم اجتماع الضدين.

وفيه: انه خلط بين باب الحسن والقبح و باب المصلحة والمفسدة والحب

والبغض، فانَّ الفعل هنا وإنْ كان فيه مصلحة أو حب ولكنه ليس بحسن بل قبيح.

العقوبة على التجري

المقام الثاني ـ في استحقاق العقاب على التجري وقد اتضح مما تقدم انَّ قضية استحقاق العقاب غير قضية قبح الفعل بل قضية ثانية مترتبة على الاولىٰ

والصحيح انَّ المتجري يستحق العقاب على الفعل المتجرىٰ به عقاباً تأديبياً من العقلاء وعقاباً قصاصياً من قبل المولى لانه قد سلب حقه الذي تقدم انَّ موضوعه الجامع بين العصيان والتجري وهذا مطلب مستنبط مما تقدم في المقام الاول.

وانما عقدنا له مقاماً مستقلاً باعتبار انهم تعرضوا الى وجوه مستقلة لاثبات استحقاق المتجري للعقاب.

وقد ذكر المحقق النائيني (قده) انَّ السيد الشيرازي الكبير (قده) قد ذكر برهاناً على استحقاق المتجري للعقاب مركباً من اربع مقدمات، ولكن الاولىٰ والثانية منها لاربط لهما بالمقام على مايظهر لمن يراجعهما والثالثة والرابعة كل منها يصلح أنْ يكون برهاناً مستقلاً نذكرهما فيمايلي مع اضافة الوجه المذكور في الرسائل فتكون البراهين على استحقاق المتجري للعقاب ثلاثة:

البرهان الاول ـ وهو المقدمة الثالثة من برهان الشيرازي (قده) وحاصله: انَّ المناط في حكم العقل باستحقاق العقاب هو ارتكاب مايعلم مخالفته للتكليف لا مايكون مخالفاً واقعاً، فالمهم اذن هو العلم بالتكليف لااصابة ذلك العلم للواقع وإلّا لتعطلت الاحكام حيث لايمكن احراز الاصابة في مورد، وعليه فالمتجري والعاصي على حد واحد من حيث توفر مناط استحقاق العقوبة فيهما.

واورد عليه المحقق النائيني (قده): بالفرق من ناحية انَّ المتجري ليس بعالم حقيقة لأنَّ علمه جهل مركّب في الواقع. وهذا الايراد مع أصل البرهان كلاهما غير تام.

امّا اصل البرهان، فلاننا ننكر أنْ يكون العلم بالتكليف هوالمناط بل نختار انَّ الاصابة للواقع هي المناط وهي محرزة لدى القاطع والمتجري معاً، لانَّ القاطع يرى

قطعه مطابقاً للواقع فهو دائماً يحرز التكليف و يرىٰ نفسه مستحقاً للعقاب على تقدير المخالفة فلايلزم تعطيل الاحكام.

وامّا الايراد، فلانَّ الميرزا الشيرازي (قده) يريد دعوىٰ انَّ المصادقة غير دخيلة بل تمام المناط بحكم العقل القطع بالواقع وعبرعنه بالعلم وليس النظر الى المصطلحات المنطقية لكي يقال انَّ هذا جهل مركب وليس بعلم.

والبرهان الثاني ـ وهو المقدمة الرابعة في كلام الميرزا الشيرازي (قده) انَّ الميزان في استحقاق العقوبة اما القبح الفعلي أو الفاعلي، والاول واضح البطلان اذ يلزم استحقاق العقاب على شرب الخمر واقعاً باعتقاد انه خل، فيتعين الثاني وهو في التجري والعاصي على حد سواء.

واورد عليه الميرزا (قده) بانَّ هناك احتمال ثالث وهو أنْ يكون الميزان في استحقاق العقوبة هو القبح الفاعلي الناشئ من قبل القبح الفعلي، أو بعبارة اخرىٰ: مجموع القبحين فتكون التفرقة بين العاصي والمتجري صحيحة بلا لزوم النقض.

والتحقيق: انَّ اصل البرهان مع رده مبنيان على انقسام القبح الى فعلي وفاعلي وقد عرفت مافيه مفصلاً فلانعيد.

البرهان الثالث ـ ما ذكره الشيخ (قده) في الرسائل، من انَّ عدم استحقاق المتجري للعقوبة معناه انَّ سبب العقاب في العاصي اصابة قطعه للواقع وإلّا فلا فرق بينه وبين المتجري من سائر الجهات، والاصابة وعدمها امر غير اختياري فكيف يمكن أن تناط به العقوبة؟.

واجاب عنه بما يرجع الى التفكيك بين المقتضي للاستحقاق والمانع عنه، فالمقتضي يجب أنْ يكون امراً اختيارياً واما المانع فلا يلزم فيه ذلك لوجود امور مانعة غير اختيارية كالعجز مثلاً، وعليه فالمقتضي في المقام للاستحقاق هو التصدي للمعصية وهذا اختياري للمتجري والعاصي معاً وامّا عدم المصادقة فهو مانع عن استحقاق العقوبة ولاضير في كونه غير اختياري.

وإنْ شئت تقريب هذا البيان بوجه فني قلت: انَّ استحقاق عقاب من صادف قطعه الواقع ليس مستنداً الى ماهو خارج عن اختياره ولوفرض اختصاص العقاب به

كما اذا قيل باختصاص حق الطاعة للمولىٰ بموارد احكامه وتكاليفه الواقعية فقط.

وتوضيح ذلك: انَّ الفعل لعدمه ابواب متعددة لابدَّ وأنْ تنسد كلها حتى يتحقق الفعل خارجاً، ولايلزم ان يكون سد كل تلكَ الابواب للعدم والتي منها اصابة القطع للواقع اختيارياً للفاعل بل جملة منها قد تنسد باسباب خارجة عن اختياره وانما يكلف اذا كان واحداً منها سده باختياره وإلَّا فليس في العالم معصية لم ينسد على المكلف اي باب من ابواب عدمها لا أقل من انسداد باب عدمها بعدم وجود الفاعل نفسه فانه بوجوده الذي هوخارج عن اختياره قد انسد هذا الباب.

حرمة التجري

المقام الثالث ـ في حرمة التجري شرعاً، حيث قد يستدل عليها باطلاقات الادلة الاولية تارة، وقاعدة الملازمة اخرى، والاجماع ثالثة، والاخبار رابعة فنقول:

١ـ التمسك بالاطلاقات الاولية لحرمة التجري:

اما اطلاقات الادلة الاولية فقد يتوهم امكان التمسك بها لاثبات حرمة التجري في الشبهة الموضوعية أي الخطأفي التطبيق بتقريب مؤلف من ثلاث فقرات:

١ ـ انَّ الارادة والاختيار لايتعلقان بالواقع بل بما يراه الفاعل واقعاً، فشارب الخمر دائماً يريد شرب مقطوع الخمرية لا الخمر الواقعي لانَّ المحرك نحو الفعل نفس القطع والاحراز لاالواقع ولا اصابة القطع له، ولهذا نجد الارادة والتحرك في موارد التجري والجهل المركب مع عدم وجود الخمر الواقعي، بل تعلق الارادة بالواقع غير معقول كما هو مقرر في محله.

٢ ـ التكاليف انما تكون من اجل المحركية والباعثية فتعلقها بحسب الحقيقة ارادة الفعل واختياره.

٣ ـ لو كان متعلق التكليف الارادة والاختيار المتعلقين بالفعل بوجوده الواقعي أي الارادة المصادفة للواقع بما هي مصادفة للواقع كان تكليفاً بالمحال فلابدَّ وأنْ يكون متعلق التكليف الارادة واختيار مايراه الفاعل واقعاً وهذا صادق في موارد التجري

على الفعل المتجرىٰ به ايضاً فيكون حراماً.

والجواب:

اولاً ـ هذا خلط بين المراد التشريعي والمراد التكويني من التكاليف فانَّ مايقال من انَّ التكليف يجعل بداعي المحركية والباعية يعني انَّ المراد التكويني ومقصود الآمر من تكليفه أنْ تنقدح الارادة والشوق في نفس المكلف نحو ما كلف به لا انَّ التكليف والارادة التشريعية متعلق بالارادة والاختيار.

وثانياً ـ لو فرض انَّ التكليف متعلق بالارادة والاختيار فان كان قيد اصابة الارادة للواقع مأخوذاً في متعلق التكليف بنحو قيد الواجب لزم محذور التكليف بغير المقدور، واما اذا اخذ فيه بنحو قيد الوجوب بان جعل اصابة قطعه للواقع شرطاً في التكليف فلا محذور في البين ولازم اختصاص التكاليف بموضوعاتها الواقعية انما هو ذلك كما هو واضح.

ثم انَّ السيد الاستاذ حاول الجواب على هذا الاستدلال بامرين كلاهما لايرجع الى محصل[1].

امّا الاول ـ فبالنقض بالواجبات بدعوى: انَّ لازم ذلك من صلّىٰ مع القطع بدخول الوقت ثم بان خلافه لابد وأنْ تكون صلاته مجزية لتحقق المأمور به بالامر الواقعي الاولي وهو اختيار ماقطع بكونه صلاة في الوقت.

وفيه: اذا فرض الواجب مضيقاً كما اذا وجبت الصلاة في كل الوقت أو وجب اكرام كل عالم فتخيل انَّ زيداً عالم فاكرمه ثم بان عدم كونه عالماً فيلتزم فيه القائل بحرمة التجري بثبوت الوجوب فيه وحرمة الترك ، وانْ فرض الواجب موسعاً فتعلق التكليف بالارادة المتعلقة بالفرد الواقعي من الصلاة في الوقت مقدور في حقه لامحالة فلايسقط التكليف عنه.

وامّا الثاني فالحلّ بدعوىٰ: انَّ الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها عندالعدليةوهي في الافعال بوجوداتهاالواقعية كما هو مقتضىٰ ظواهر ادلتها ايضاً.

١ ــ مصباح الاصول، ج٢، ص٢٧.

وهذا الجواب من الواضح انه لايحلّ الاشكال شيئاً فانَّ المستدل يعترف بانَّ ظاهر الخمر هو الخمر الواقعي وانما كان يستفيد شمول الخطاب للتجري من باب ظهور كل تكليف في انه بداعي التحريك والباعثية وانَّ التكليف باصابة القطع للواقع تكليف بغير مقدور لايمكن أنْ يتقيد التكليف بها وهذا نظير الاعتراف باشتراط القدرة وعدم التكليف في موارد العجز رغم صدق عنوان الفعل فيها ايضاً وتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في مذهب العدلية، فانَّ كل ذلك لاينافي مع اشتراط تعلق التكليف بالمقدور والفعل الصادر عن الاختيار.

٢ ـ التمسك بقاعدة الاستلزام العقلي لحرمة التجري:

واما الاستدلال على حرمة التجري بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع فحاصله: انه قد ثبت في مقام سابق قبح الفعل المتجرىٰ به عقلاً فبناءً على انَّ كل ماحكم العقل بقبحه ولزوم تركه حكم به الشرع ايضاً يثبت في المقام حرمة التجري شرعاً.

والبحث عن صحة صغرىٰ هذا الاستدلال قد فرغنا عنه في المقام الاول المتقدم و يبقى الكلام عن صحة الكبرىٰ وصحة تطبيقها في المقام.

اما البحث عن الكبرىٰ و بشكل موجز يناسب المقام فقد ذكر المحقق الاصفهاني (قده) بانَّ الملازمة بين ماحكم به العقل حكم به الشرع بديهية واضحة باعتبار انَّ الشارع هو سيد العقلاء ورئيسهم فاذا حكم العقلاء بحكم بماهم عقلا كان هو في طليعتهم وعلى رأسهم، ومن هنا ذكر انَّ التعبير بالتلازم مسامحة والاصح هو التعبير بالتضمن لاندراج الشارع في العقلاء وضمن بناءهم الذي هو مدرك هذه القضايا العملية.

وهذا الاستدلال ممّا لايمكن المساعدة عليه لماتقدّم من انَّ الحسن والقبح أمران واقعيان ثابتان في لوح الواقع الذي هو اوسع من لوح الوجود وليسا امرين تشريعيين وحكم العقلاء لايراد به سوىٰ ادراكهم لهذه القضايا نفس الامرية لا تشريعهم لها.

ثم لو فرض ذلك جرياً مع مشرب هؤلاء الحكماء فلا موجب لدعوىٰ الملازمة بين حكمهم وحكم الشارع فضلاً عن التضمن لانَّ حكمهم انما يصدر عنهم باعتبار وقوعه في طريق المصالح التي يشخصونها لحفظ نظامهم والشارع سبحانه خارج عن دائرة تلك المصالح فأي ملزم بأنْ يكون تابعاً لاحكامهم وللنظام الذي يشخصونه لانفسهم.

وقد يدعى في قبال ذلك استحالة جعل حكم شرعي واستكشافه في مورد حكم العقل لانَّ حكم الشرع انما يكون بداعي التحريك بتوسيط حكم عقلي في النهاية بلزوم الاطاعة وقبح المعصية، والمفروض في المقام انَّ الحكم العقلي بالقبح ثابت منذ البداية فاذا كان محركاً للعبد كفى وحصل المقصود بلا حاجة الى توسيط جعل شرعي وإلَّا فلا فائدة في جعله وتوسيطه في البين لانه وحده لايكون محركاً من دون حكم العقل بقبح المعصية.

وهذه الدعوىٰ مع اصل دعوىٰ الملازمة كلتاهما باطلة.

أما الاولىٰ فلانَّ اعمال المولىٰ لمولويته في موارد الحسن والقبح يوجب تحقق ملاك ثانٍ للحسن والقبح زائداً على الحسن والقبح الثابتين بالعنوان الاولي لذلك الفعل اذ يتحقق بذلك عنوان وملاك جديد هو اطاعة المولىٰ ومعصيته بحيث تكون مخالفته حينئذٍ ظلماً له فيتأكد الملاك العقلي و يتعدد فقد يكون محركاً حينئذٍ للمكلف.

واما دعوى الملازمة فبطلانها من جهة انَّ الشارع تارة يكون غرضه في مقام حفظ الفعل الحسن وترك الفعل القبيح بنفس درجة الحافظية والمحركية الذاتية الثابتة في الفعل من ناحية حسنة أو قبحه واستحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب عليه، واخرى يكون غرضه في حصول مرتبة اشد وأرفع من ذلك بحيث يكون له اهتمام اكبر، فعلى الاول لاموجب لافتراض اعمال المولى لمولويته وجعل حكم شرعي على وزان ذلك الحكم العقلي وانما يرشد الى حكم العقل و يؤكده. وعلى الثاني فلا محالة يتصدى من اجل مزيد الحافظية والاهتمام الى اعمال مولويته والامر بذلك الفعل الحسن أو النهي عن الفعل القبيح شرعاً. وتشخيص هذه المرتبة من الاهتمام قد يكون على اساس استظهار من دليل شرعي أو على اساس مناسبات ذوقية وعقلائية لايمكن

التعويل عليها مالم تبلغ مرتبة الجزم واليقين. وهكذا يظهر انه لابرهان على اصل الملازمة.

وامّا البحث عن امكان تطبيق هذه القاعدة بعد الفراغ عن كبراها في المقام أو وجود مانع عن تطبيقها فقد افيد عدة محاولات للمنع عن ذلك.

المحاولة الاولى ـ ماأفاده المحقق النائيني (قده) من انَّ استكشاف خطاب شرعي لحرمة التجري اما أنْ يفرض فيه انه نفس الخطاب الاولي بحيث يكون ذلك الخطاب من اول الامر يثبت الحرمة لشرب الخمر الواقعي والتجري في شرب الخمر مثلاً، أو يفرض انه خطاب اخر، وعلى الثاني فتارة يفترض انَّ الخطاب الثاني مخصوص بموارد التجري، واخرى يفرض شموله لموارد التجري والعصيان معاً فالفروض ثلاثة وكلها باطلة.

اما الاول فلانَّ حرمة الفعل المتجري به ناشئة بحسب الفرض من قبح التجري الناشئ من وصول حرمةشرب الخمر الواقعي فيكون متاخراً عنها ولايعقل أنْ يؤخذ المتأخر مع المتقدم في خطاب واحد.

واما الثاني فلانَّ حرمة خصوص الفعل المتجرىٰ به يستحيل وصولها الى المكلف لانَّ المتجري لايرى نفسه متجرياً بل عاصياً فيكون جعله لغواً.

واما الثالث فلانَّ تحريم الجامع بين التجري والمعصية وإنْ كان قابلاً للتنجز على المكلف إلَّا انه يكون في نظر القاطع اخص مطلقاً من حرمة الخمر الواقعي، فان النسبة بين حرمة الخمر الواقعي وحرمة مقطوع الخمرية واقعاًوإنْ كانت العموم من وجه إلَّا انه بحسب نظر القاطع الذي يرى قطعه مصيباً للواقع دائماً النسبة عموم مطلق فيلزم اجتماع المثلين بحسب نظره وهومحال، وانما يعقل تعدد الحكم لوكان بينهما تباين أوعلى الاقل العموم من وجه حتى يصح تعددهما بلحاظ موردي الافتراق.

وهذه المحاولة غير تامة لانَّ ماذكر فيها في الفروض الثلاثة ممالايمكن المساعدة عليه.

اما ماأفيد في الفرض الاول من لزوم اخذ التحريم المتأخر مع المتقدم فيرده ماهو مقرر في محله بمناسبة البحث عن حجية الخبر مع الواسطة من انه بلحاظ عالم المجعولات

والاحكام الفعلية لامانع من تأخر بعضها عن بعض واخذ بعضها في موضوع البعض الاخر مع كونها جميعاً مجعولة بخطاب واحد وجعل واحد، وفي المقام يكون وصول الحرمة الفعلية للخمر الواقعي الذي يريد شربه مأخوذاً من موضوع الحرمة الفعلية للتجري ولامحذور وإنْ كانا مجعولين بخطاب واحد.

واما ما ذكر في الفرض الثاني من عدم امكان وصول حرمة التجري بعنوانه الى المتجري. فجوابه: انه لايشترط في وصول التكليف الوصول التفصيلي بل لو كان يمكن للتكليف أنْ يصل الى المكلف ولوبالوصول الاجمالي أو بالحجة كفى ذلك في معقوليته، وفي المقام التجري كما عرفت غير مختص بموارد العلم بالواقع بل يثبت في مطلق موارد تنجز الواقع ولو بغير العلم ـ كما اعترف بذلك المحقق النائيني نفسه ـ فاذا تنجز التحريم الواقعي بغير العلم وفرضنا حرمة الفعل المتجرىٰ به فالمكلف يحصل له العلم الاجمالي بحرمة هذا الفعل على كل حال امّا بعنوانه الاولي أو بعنوان التجري فيكون مقطوع الحرمة.

واما ماذكر في الفرض الثالث من لزوم اجتماع المثلين في نظر القاطع فقد حاول السيد الاستاذ الجواب عليه[1] تارة بانه يمكن أنْ يفرض في مورد عدم وصول حرمة الخمر الواقعي للمكلف ووصول حرمة معلوم الخمرية اليه و يكفي ذلك لتعدد الحكم، واخرى بانه لامانع من تعدد الحكم على نحو العموم المطلق كما في مثل تعلق النذر بالصلاة الواجبة.

وكلا هذين الجوابين غريب في بابهما.

اما الاول ـ فلانه لايرفع مشكلة لزوم اجتماع المثلين بحسب نظر القاطع المحال إلّا أنْ يدعى اختصاص حرمة شرب مقطوع الخمرية بمن لايعلم بحرمة شرب الخمر وهذا غير محتمل وخروج عن محل الكلام. هذا مضافاً: الى انَّ هذا الجواب خلاف مبنى الاشكال اذ المفروض انَّ حرمة معلوم الخمرية ناشئة من القبح الناشئ من التجري الذي لايكون إلّا بفرض وصول الحرمة الواقعية فمع عدم وصولها لاقبح ولاتجري فلا

١ ــ الدراسات.

موضوع للحرمة بالعنوان الثانوي.

واما الثاني ـ فلانّ مورد النقض تكون النسبة فيه بين الحكمين العموم من وجه لا المطلق فان وجوب الصلاة مع وجوب الوفاء بالنذر من الواضح انّ النسبة بينهما عموم من وجه. اللهم إلّا أنْ يكون المقصود انكار اصل استحالة اجتماع حكمين مثلين في مورد واحد بعنوانين اذا كان احدهما اعم من الاخر إلّا انّ ماذكر ليس مصداقاً له وانما الصحيح التمثيل بموارد الامر بالجامع والامر بالفرد والحصة فانه لامحذور فيه.

هذا مضافاً: الى انّ النسبة بين الخمر الواقعي ومعلوم الخمرية في المقام ايضاً العموم من وجه بحسب نظر القاطع لانه يعلم انه ربما يكون شئ معلوم الخمرية ولوعند غيره أو في مرة اخرى مع عدم كونه في الواقع خمراً فيكون جعل حكمين معقولاً من زاوية نظره ايضاً.

المحاولة الثانية ـ ماذكره السيد الاستاذ من انّ حرمة التجري المستكشفة بالقبح لوفرض اختصاصها بفرض التجري فقط كان بلا موجب اذ ليس المتجري بأسوأحالاً من العاصي، بل مثل هذ الحكم غير قابل للتنجز والوصول الى المكلف لانّ المتجري يجد نفسه عاصياً دائماً، وانْ فرض شموله للعاصي ايضاً لزم التسلسل اذ لكل خطاب عصيان و باعتبار ذلك العصيان يتحقق خطاب اخر له عصيان اخر وهكذا[1].

و يرد عليه: اما بالنسبة الى الفرض الاول فلما تقدم من امكان وصول الحرمة الى المكلف ولوفي موارد التنجز بغير العلم واختصاص التحريم بالمتجري ليس بملاك أسوئيته ليقال انه بلا موجب بل بملاك مزيد الاهتمام والحفظ المولوي لملاك القبح بجعل خطاب شرعي في مورده واما موارد العصيان فالخطاب الشرعي موجود فيها فلاموجب لجعل خطاب اخر فيه.

واما بالنسبة الى الفرض الثاني فاستحالة التسلسل انما هو في الوجودات الخارجية لا الاعتبارية فلتكن هناك مجعولات عديدة متسلسلة بعدد الالتفات الى العناوين الثانوية المترتبة والتي يعتبرها العقل قبيحة كلما توجه والتفت اليها.

١ ــ مصباح الاصول، ج٢، ص٢٦.

المحاولة الثالثة ـ ما افاده السيد الاستاذ ايضاً من انَّ كبرىٰ الملازمة بين ماحكم به العقل حكم به الشرع مخصوصة بمايدركه العقل في سلسلة علل الاحكام الشرعية كقبح الكذب وغصب مال الغير مثلاً لا في مرتبة معلولات الاحكام الشرعية كحسن الاطاعة وقبح المعصية، فانه في هذا القسم لايعقل جعل حكم شرعي اذ لو كان حكم العقل بحسن الاطاعة وقبح معصية الحكم الواقعي كافياً في المحركية واتمام الحجة على العبد وزجره عن المعصية ودفعه الى الطاعة فلا حاجة الى جعل الحكم الشرعي الثاني وإنْ لم يكن كافياً فلا فائدة في جعل حكم اخر اذ هو مثل الحكم الاول ولايزيد عليه شيئاً فيكون لغواً على كل تقدير، ومحل كلامنا وهو حرمة التجري من هذا القبيل[1].

وفيه ـ ماتقدم لدىٰ البحث عن كبرىٰ الملازمة من انه كلما كان الشارع يهتم بحفظ الملاك باكثر ممايقتضيه الحسن والقبح العقليين من الحفظ الذاتي وكان ذلك يحصل بجعل الشارع امكن استكشاف جعل شرعي في مورد الحكم العقلي من غير فرق بين أنْ يكون حكم العقل في مرتبة علل الاحكام أو في سلسلة معلولاتها، وفي مسألة التجري يمكن للشارع جعل خطاب تحريمي له لكي يحفظ ملاكات احكامه الواقعية بمرتبة جديدة وزائدة من الحفظ ولوفي حق من تنجز عليه التكليف الواقعي بغير العلم، فانه اذا علم بحرمة التجري عليه على كل حال فقد يتحرك ولايقدم على ارتكاب المخالفة لانَّ للانقياد والتحرك عن خطابات المولى درجات فقد ينقاد المكلف في موارد العلم بالتكليف ولكنه لاينقاد في موارد الاحتمال أو الظن وانْ كان منجزاً عليه فيكون جعل حرمة التجري لمزيد الحافظية وسد ابواب العدم بهذا الخطاب وفي هذه المرتبة فلا لغو ية اصلاً.

٣ ـ التمسك بالاجماع على حرمة التجري:

وقد يتمسك لاثبات حرمة التجري بالاجماع القائم في مسألة الظن بضيق وقت الواجب على حرمة تأخير الواجب ولوانكشف بعد ذلك بقاء الوقت، وكذلك حكمهم

١ـ مصباح الاصول، ج٢ ص٢٦.

بوجوب التمام على من سافر سفراً يظن فيه بالخطر لكونه سفر معصية ولوتبين بعد ذلك عدم الخطر من السفر.

وفيه ـ لو أُريد الاجماع المنقول فليس بحجة، وإنْ أُريد المحصل فقد نقل الخلاف أولاً. ولاحجة له بعد أنْ كانت للمسألة مدارك اخرى عقلية ونقلية ثانياً. على انَّ الثابت في المسألة الاولى في كلمات الاصحاب استحقاق العقاب وهو اعم من الحرمة. وفي المسألة الثانية يوجد كلام في حرمة الاقدام على الخطر والضرر المظنون بعنوانه لانه من الالقاء في التهلكة فيكون الظن أو القطع بالضرر مأخوذاً بنحو الموضوعية في التحريم وهو خارج عن بحث التجري المرتبط بالقطع الطريقي، واما البحث عن مدارك كل من المسالتين الفقهيتين فهو موكول الى محله من الفقه.

٤ ـ التمسك بالاخبار لحرمة التجري:

وقد يستدل على حرمة التجري بالروايات الدالة على العقاب بقصد المعصية ولايبعد أنْ يكون ظاهر ذلك التجري في الشبهة الموضوعية بأنْ يكون اصل حرمة فعل ثابتاً كبرو ياً ولكن يقصده المكلف خارجاً، كالنبوي الدال على انه (اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول كلاهما في النار قيل هذا القاتل فما بال المقتول قال(ص) لانه اراد قتل صاحبه)[1].

وقد ناقش في الاستدلال بها السيد الاستاذ بانها على تقدير تماميتها سنداً ودلالة لا تدل على اكثر من حرمة قصد المعصية الواقعية فلا ربط لها بالحرام الخيالي ومايعتقده المكلف حراماً مع عدم كونه حراماً في الواقع[2].

وهذا الاعتراض غير سديد، فانه اذا سلم دلالتها على حرمة قصد المعصية فلا فرق حينئذٍ بين قصد المعصية في مورد لوصدر الفعل منه كان مصادفاً للواقع أو لا فانه من حيث قصد المعصية لافرق بينهما اصلاً كما لايخفى، كما انه اذا ثبتت حرمة التجري على

١ ــ وسائل الشيعة ابواب مقدمة العبادات.

٢ ـ مصباح الاصول، ج٢، ص٢٩.

مستوى القصدفتثبت في التجري على مستوىٰ اشد وهو الاقدام على الفعل ايضاً.

والصحيح في منع هذا الاستدلال انَّ هذه الروايات إنْ تم شئ منها سنداً فبين مالايدل على اكثر من استحقاق العقوبة على القصد وهو اعم من الحرمة، و بين مايدل على حرمة نفس الرضا والنية السيئة أو نفس الالتقاء بالسيف بملاك قائم فيها مع قطع النظر عن الفعل الخارجي الاخر.

ثم انَّ هناك طائفة اخرى من الروايات تدل بظاهرها على نفي العقاب على مجرد نية الحرام من دون التلبس به.

وقد جمع بينهما السيد الاستاذ بحمل الطائفة الاولى على ماذا قصد المعصية ولم يرتدع من قصده حتى حيل بينه و بين العمل والطائفة الثانية على ماذا ارتدع عن قصده بنفسه، وذلك بتطبيق قاعدة انقلاب النسبة لانَّ النبوي المتقدم بمقتضى ذيلها يدلّ علىٰ العقاب فتخصص الطائفة الاولىٰ بفرض عدم الارتداع لامحالة[1].

وهذا الجمع مضافاً الى عدم قبول مبناه ـ وهو كبرى انقلاب النسبة ـ غير صحيح لانَّ النبوي اما أنْ يستظهر منها حرمة نفس الالتقاء بالسيف كحرام مستقل و يفهم من ارادة القتل في ذيلها ذلك فيكون اجنبياً عن محل الكلام، واما أنْ يحمل ارادة القتل فيها على مجرد قصد القتل فحينئذٍ لاوجه لدعوىٰ اختصاصها بما اذا لم يكن يرتدع فان قصد القتل وارادته اعم من ذلك اللَّهُمَّ إلَّا أنْ يقال انَّ القدر المتيقن من هذه الطائفة وموردها ذلك، ولكنه قد حقق في محله انَّ مجرد وجود قدرمتيقن بين الطائفتين المتعارضتين لايكون وجهاً للجمع العرفي بينهما بتخصيص كل منهما بالمتيقن من مضمونه.

فالصحيح حمل الطائفة الثانية على نفي فعلية العقوبة تفضلاً ومنةً من الله سبحانه على عباده لانها ليست ظاهرة في اكثر من نفي فعلية العقاب، بل وفي ألسنة بعضها القرينة على ذلك من قبيل مادلّ على (انَّ الله تفضل على آدم على أنْ لايكتب على ولده وذريته مانووا مالم يفعلوا) ومادل على انَّ الملائكة الموكلين بتسجيل الذنوب

١ ــ الدراسات.

يمهلون العباد ولايكتبون بمجرد النية وقصد المعصية، فانَّ هذه الألسنة بنفسها تدل على ثبوت الاستحقاق الذي تدل عليه الطائفة الاولىٰ وانما لافعلية ولا تسجيل منةٌ وفضلاً من الله سبحانه لعباده فلا تنافي بين الطائفتين اصلا. وهكذا يثبت عدم الدليل على حرمة التجري شرعاً.

تنبيهات:

الاول ـ قد عرفت عدم اختصاص التجري بفرض القطع بالحرمة بل يجري في كل مورد يتنجز التكليف لعدم وجود مؤمن عن التكليف الواقعي المحتمل ولوجاء به برجاء عدم مصادفة الحرام الواقعي عليه بجميع حصصه وصوره حتى صورة رجائه لعدم المصادفة مع الحرام الواقعي لكون اقدامه تجرياً وخروجاً عن مراسم العبودية والطاعة لمولاه ومجرد رغبته ورجائه أنْ لايصادف الحرام الواقعي لايرفع موضوع حق المولى.

نعم وقع الكلام فيمن حصل على مؤمن على الارتكاب ولكنه اقدم على المشتبه برجاء مصادفة الحرام كمن شرب مستصحب الحلية برجاء أنْ يكون هو الحرام الواقعي فذكر المحقق النائيني (قده) انَّ هذا تجرٍ ايضاً و يترتب عليه احكامه.

والتحقيق ـ انه لو اريد اعتبار نفس الفعل الذي اقدم عليه تجرياً وقبيحاً فهو غير تام، لانه بحسب الفرض له مؤمن شرعي يستند اليه، وإنْ اريد اعتبار حالته النفسانية وهو شوقه نحو الحرام الواقعي أو عدم مبالاته بحفظ احكام الشارع وملاكاته تجريا فهذا صحيح فانَّ حق الطاعة التي ندركها لمولانا وخالقنا يشمل مثل ذلك ايضاً، لانه حق مطلق يستحق صاحبه الانقياد والطاعة المطلقة حتى على هذا المستوىٰ، إلَّا انَّ هذا لاربط له بشرب المايع برجاء مصادفته للخمر الواقعي بل يرتبط بالفعل النفساني والاستعداد والاهتمام.

الثاني ـ ذهب صاحب الفصول (قده) بناءً على انَّ الحسن والقبح يختلفان بالوجوه والاعتبارات الى القول بوقوع الكسر والانكسار بين قبح التجري و بين المصالح الواقعية للمولى فيقدم الاقوى والغالب منهما، فربما يرتفع قبح التجري اذا صادف واجباً واقعياً فيه مصلحة كبيرة وربما يشتد قبحه فيما اذا صادف مكروهاً واقعياً وربما يتعدد

القبح اذا صادف الحرام الواقعي.

واجاب المحقق العراقي (قده) عليه بانَّ قبح التجري مرتبته متاخرة عن مرتبة الحكم الواقعي لانَّ مرتبته مرتبة العصيان المتأخر عن الحكم فلايقع بينهما المنافاة، وكأنّه طبق في المقام الجواب المذكور في مبحث كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري.

و يرد عليه: مضافاً الى بطلان هذا الوجه للجمع ودفع المنافاة هناك على ماسوف يأتي في محله، انَّ صغرى التأخر في الرتبة انما هو بلحاظ تعلق القطع بالحكم الواقعي وتأخره عنه وهذا انما يكون بلحاظ الحكم المقطوع به لا الحكم الواقعي الاخر كالوجوب ومصلحته التي أوقع صاحب الفصول بينه و بين قبح التجري الكسر والانكسار.

والصحيح في الجواب ماتقدم من انَّ الحسن والقبح ليسا مجعولين من قبل العقلاء وبملاك حفظ المصلحة ودفع المفسدة بل هما بابان عقليان مستقلان عن المصلحة والمفسدة، فربَّ مافيه مصلحة يكون اقدام المكلف عليه قبيحاً وربّ مافيه المفسدة يكون الاقدام عليه حسناً، والبابان يختلفان موضوعاً ومحمولاً، فانَّ المصلحة والمفسدة امران واقعيان وجوديان بخلاف الحسن والقبح فانهما امران ذاتيان حقيقيان في لوح الواقع الذي هو اوسع من لوح الوجود، كما انَّ المصلحة والمفسدة لايشترط في تحققهما وموضوعهما العلم أو الالتفات بخلاف الحسن والقبح فانهما متقومان بذلك على ماتقدم مفصلاً فلاينبغي الخلط بينهما.

نعم ربما يكون احراز المصلحة في مورد رافعاً لموضوع القبح كما في ضرب اليتيم لمصلحة تأديبه ومنه يعرف انَّ ماصنعه صاحب الفصول من التعامل مع المصلحة والقبح كأمرين واقعيين يقع بينهما الكسر والانكسار مع قطع النظر عن احراز المكلف للمصلحة غير سديد.

الثالث ـ ذكر المحقق العراقي انَّ ثمرة القول بقبح التجري تظهر في العبادات فيما اذا تنجز على المكلف حرمة عبادة ما ـ كصلاة الجمعة ـ بالحرمة الذاتية مثلاً ومع ذلك جاء بها المكلف برجاء صحتها وعدم حرمتها ثم انكشف عدم حرمتها، فبناءً على قبح

التجري لايقع الفعل صحيحاً بل باطلاً لعدم امكان التقرب بالقبيح وانْ لم يكن محرماً شرعاً واما بناءً على عدم القبح فتقع صلاته صحيحة ومجزية.

وفيه ـ انَّ الفعل العبادي يقع باطلاً على كل تقدير لانَّ المقصود من التقرب والاتيان بالفعل من اجل المولى أنْ يفعله بداعي المولى، أي أنْ يكون حال المولىٰ بحسب نظره على تقدير الفعل احسن منه على تقدير الترك ومع فرض تنجز الحرمة عليه كيف يتاتى للمكلف أنْ ياتي بالفعل بداعي المولى فهذه الثمرة غير تامة.

أقسام القطع ومدى قيام الامارةمقامه

الجهة الثالثة ـ في تقسيمات القطع وقيام الامارات والحجج مقامها فقد قسم الى الطريقي والموضوعي، والاول ماكان الحكم ثابتاً في مورده مع قطع النظر عنه سواء كان قطعاً بصغرىٰ الحكم كالخمرة أو بكبراه كتحريم كل خمر، والثاني ماكان للقطع نفسه دخل في ترتب الحكم ومنه يظهر انه يمكن أنْ يكون قطع بحكم طريقاً الى ذلك الحكم وموضوعاً لحكم آخر وهذا واضح وانما البحث في عدة مقامات.

١ ـ تقسيمات القطع الموضوعي:

المقام الاول ـ في اقسام القطع الموضوعي، وقد قسم القطع الموضوعي الى اقسام اربعة فقد قسم الشيخ الاعظم القطع الموضوعي الى قسمين ماأخذ موضوعاً بما هو طريق الى الواقع وماأخذ موضوعاً بما هو صفة في النفس. واضاف صاحب الكفاية (قده) انقساماً آخر حيث قسم كل من القسمين الى مايكون القطع تمام الموضوع لذلك الحكم ومايكون جزءالموضوع والواقع المقطوع به جزءه الآخر.

وقد اثير الاشكال على كل من التقسيمين.

اما بالنسبة الى تقسيم الشيخ (قده) فقيل بانَّ القطع الموضوعي دائماً يكون مأخوذاً

بماهو كاشف ولايمكن اخذه بماهو صفة و بقطع النظر عن حيثية الكشف لانَّ الكاشفية ذاتية للقطع بل ليس القطع شيئاً زائداً على الكشف ليعقل اخذه بماهو صفة و بقطع النظر عن كاشفيته، اذن فليس القطع الموضوعي مأخوذاً إلَّا بنحو الكاشفية غاية الامر تارة يكون بنحو تمام الموضوع واخرى بنحو جزء الموضوع والواقع جزءوه الاخر.

وكأنَّ المحقق الخراساني (قده) اراد الاجابة على هذا الاشكال بعبارة في الكفاية يحتمل فيها احد وجهين كلاهما غير تام:

الاول ـ انَّ العلم كما اشتهر بين الحكماء نور في نفسه ونور لغيره فله جنبتان نورية، فقد تلحظ نوريته لنفسه فيكون صفتياً، وقد يلحظ نوريته لغيره فيكون بنحو الكاشفية.

وفيه ـ انَّ المقصود انَّ العلم نفسه النور والظهور فكل شئ يوجد و يظهر في النفس بالعلم واما العلم فظهوره بنفسه، وحينئذٍ إنْ اريد من اخذ العلم بنحو الصفتية اخذه بماهو حالة حاضرة في النفس ومع قطع النظر عن نوريته فااكثر الامور غيره من حالات النفس ايضاً كالحب والبغض فيكون الموضوع مطلق مايحضر في النفس من المجردات وهو خلاف المفروض، وإنْ اريد خصوصية النورية فهي عين الكاشفية.

الثاني ـ انَّ العلم من الصفات الحقيقية ـ أي المتأصلة لا الاعتبارية ـ ذات الاضافة ـأي ليست كالاعراض تحتاج الى موضوع فقط بل تحتاج الى ماتضاف اليه وتتعلق به ايضاً ـ فان اخذ العلم موضوعاً للحكم بقطع النظر عن اضافته الى متعلقه كان صفتياً، وإنْ اخذ بماهو مضاف الى متعلقه كان على نحو الكاشفية.

وفيه ـ انْ اريد اضافة العلم الى المعلوم بالذات فاضافته اليه اضافة اشراقية ـبحسب مصطلح الحكماء لامقولية أي لا تعدد بينهما ولا تغاير إلَّا بالاعتبار والتحليل ـ فهي عين العلم وليس شيئاً اخر زائداً عليه، وإنْ اريد اضافته الى المعلوم بالعرض خارجاً فهما وإنْ كانا شيئين ووجودين ولكنه ليست هذه الاضافة من مقومات العلم ولا لازما فيه بدليل انه قد لايكون مصادقاً للواقع اصلاً، بل في فرض المصادفة ايضاً ليست الاضافة حقيقية بل مجازية، و بالعرض. وسوف يأتي مزيد تعليق على ارادة هذه الاضافة.

والصحيح في تصوير هذا التقسيم أنْ يقال: انَّ العلم وإنْ كان بنفسه انكشافاً لكن له ملازمات في الخارج وجودية أوعدمية كراحة النفس واطمئنانها واستقرارها وسكونها وغير ذلك، وحينئذٍ تارة يؤخذ العلم بما لها هذه الخصوصيات الصفتية الموضوعية، واخرى يؤخذ بما هو انكشاف وظهور بالذات للمعلوم، والاول هو الموضوع على نحو الصفتية والثاني هو الموضوع على نحو الكاشفية.

وإنْ شئت قلت: انَّ العلم فيه جنبتان جنبة انه انكشاف للعالم وجنبة انه انكشاف فيه أي انكشاف لغيره، والخصيصة الثانية ليست مقومة للعلم بدليل ثبوت العلم للباري مع انه نفس المنكشف له لاغيره، وعليه فاذا لوحظ العلم بما هو انكشاف في النفس كان صفتياً، واذا لوحظ بما هو انكشاف للعالم كان على نحو الكاشفية. وظاهر دليل اخذ العلم موضوعاً اخذه بماهو انكشاف له لابما هو انكشاف فيه. فهذا التقسيم لاغبار عليه.

وامّا بالنسبة الى تقسيم الكفاية لكل من القسمين الى مااخذ تمام الموضوع ومااخذ جزء الموضوع والجزء الاخر هو الواقع المنكشف به. فقد اعترضت عليه مدرسة المحقق النائيني (قده) بانَّ العلم المأخوذ بنحو الكاشفية لايكون إلّا جزء الموضوع ولا يعقل اخذه بنحو تمام الموضوع لانَّ معنى كونه تمام الموضوع انه لادخل للواقع في الحكم، ومعنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقية انَّ للواقع دخلاً في الحكم فالجمع بين الامرين تناقض[1].

والواقع انَّ صاحب هذا الاشكال يفهم من الكاشفية غير مايريده صاحب التقسيم الرباعي وغير مافترضه صاحب الاشكال المتقدم، فالكاشفية التي يريدها صاحب التقسيم للعلم الانكشاف الذاتي الحاصل للعلم سواءً كان مصادقاً للواقع أم لا، والكاشفية التي تفترضها مدرسة الميرزا الانكشاف بالعرض والمجاز أي الاصابة للواقع، فلواُريد اخذ هذه الحيثية العرضية في العلم موضوعاً فهذا كما افيد لايمكن أنْ يكون إلّا بنحو جزء الموضوع بحسب النتيجة لا تمام الموضوع لانَّ فرض الاصابة

١ ــ مصباح الاصول، ج٢، ص٣٣.

لايمكن إلّا مع فرض وجود الواقع. إلّا انّ هذه الحيثية ليست من مقومات العلم ولايكون اخذ مفهوم العلم واليقين في موضوع حكم مساوقاً مع اخذ اصابته للواقع وكاشفيته بهذا المعنىٰ المجازي. بل على العكس يكون مقتضى اطلاق دليل اخذ العلم موضوعاً نفي الكاشفية بهذا المعنىٰ لانه يقتضي اخذ مطلق العلم سواءً كان مطابقاً للواقع أو مخالفاً له، فكما يتمسك باطلاق العلم بلحاظ مناشئه واسبابه كذلك يتمسك باطلاقه من حيث الاصابة وعدم الاصابة.

وهكذا يتضح انه يصح تقسيم القطع الموضوعي الى الاقسام الاربعة كما افاد صاحب الكفاية.

نعم اضاف في الكفاية قسماً جديداً للقطع المأخوذ على نحو الصفتية وهو القطع المأخوذ بماهو صفة للمقطوع به حيث قسمه الى مايكون على نحو جزء الموضوع أو تمامه.

وفيه ـ إنْ اراد من المقطوع به المعلوم بالذات فليس هذا قسماً اخر للقطع الصفتي في قبال مامضى، فانّ القطع المأخوذ بنحو الصفتية للقاطع تكون خصوصية المعلوم ايضاً مأخوذة فيه وإلّا لزم ثبوت الحكم عند القطع بأيّ شئ من الاشياء، فاضافة العلم الى معلوم معين كاضافته الى العالم مأخوذ في موضوع الحكم عليه وإلّا كان كل قطع ومن كل قاطع محققاً لموضوع الحكم في حق غير القاطع ايضاً. وانْ اريد من المقطوع به المعلوم بالعرض فقد عرفت انّ هذا هو الكاشفية بالمعنىٰ المجازي والذي ذكرنا انّ مفهوم القطع ليس مساوقاً معه. على انه حينئذٍ لايصح تقسيمه الى مايكون تمام الموضوع ومايكون جزء الموضوع لانّ هذه الاضافة المجازية مساوقة مع الاصابة ولزوم وجود الواقع فلايكون الحكم ثابتاً من دونه.

ومن مجموع ماتقدم يتضح انّ كيفية اخذ القطع في موضوع حكم شرعي يعقل باحد انحاء خمسة:

١ ـ اخذه بما هو تمام الموضوع.

٢ ـ اخذه بما هو صفة جزء الموضوع.

٣ ـ اخذه بما هو انكشاف بالذات تمام الموضوع.

٤ ـ اخذه بما هو انكشاف بالذات جزء الموضوع.

٥ ـ اخذه بما هو انكشاف للواقع بالعرض والمجاز وهو يساوق كونه جزء الموضوع.

كما اتضح انَّ ظاهر اخذه بنحو الكاشفية اخذه بما هو انكشاف بالذات لا بالعرض والمجاز.

٢ ـ قيام الامارة مقام القطع الطريقي:

المقام الثاني ـ في قيام الاماراة مقام القطع الطريقي، و بالرغم من عدم الاشكال في قيام الامارة مقام القطع الطريقي اثباتاً لكونه هو المتيقن من دليل الحجية بل هو الغاية من جعلها، إلَّا انه قد وقع الاشكال في ذلك ثبوتاً حيث قد يتوهم استحالة ذلك من باب أن الامارة اذا قامت مقام القطع الطريقي فانْ نجزت الواقع المشكوك مع كونه مشكوكاً فهو خلاف قانون قبح العقاب بلابيان العقلي، وإنْ أنشأت حكماً ظاهرياً ونجزته ففيه:

اولاً ـ انه خلاف ماسوف يأتي من انَّ الحكم الظاهري ليس له تنجيز مستقل عن الحكم الواقعي المشكوك .

وثانياً ـ انَّ هذا ليس معناه التنزيل وقيام شئ منزلة القطع الطريقي المنجز للحكم الواقعي بل هو تنجيز بملاك حكم آخر وهو الحكم الظاهري وقدوصل الى المكلف بالعلم الوجداني.

وهذه الشبهة مع شبهة ابن قبة هما الشبهتان اللتان حركتا الفكر الاصولي في باب الامارات والاحكام الظاهرية باتجاه إلتماس تخريجات وتفسيرات لحقيقة هذا الحكم وكيفية الجمع بينه و بين الحكم الواقعي.

والصحيح: انَّ هذه الشبهة لااساس لها على مبنانا وانما ينتهىٰ اليها كشبهة بناءً على مسالك القوم ـ أي بناءً على الاعتراف بقاعدة قبح العقاب بلابيان كحكم عقلي مستقل عن مسألة حق الطاعة ـ والوجه في ذلك واضح فانه بناءً على مسلك حق الطاعة للمولىٰ في موارد الشك والجهل بالواقع لااشكال في الاماراة المنجزة لكونها بحسب الحقيقة مؤكدة للحق المذكور وموجبة لمزيد مسؤولية العبد تجاه مولاه في تلك الواقعة التي دلت الامارة على الالزام الشرعي فيها. وامّا الامارة المؤمنة الدالة على

الترخيص فهي ايضاً لا تكون منافية مع حكم عقلي لانَّ العقل وإنْ كان يحكم بالتنجيز لولا قيام الامارة المرخصة إلَّا انَّ ذلك كان من باب حق الطاعة والمولوية، وواضح انَّ هذا مرتفع موضوعاً مع قيام طريق قد اذن الشارع على اساسه في الاقدام، فانه مع هذا الاذن يكون الاقدام جرياً على طبق العبودية وقانون الرقية ولا يكون سلباً لحقّ مولوي كما هو واضح. نعم يبقى الاشكال في كيفية تعقل صحّة الاذن المذكور المعبر عنه بالحكم الظاهري واجتماعه مع الحكم الواقعي بنحو لايلزم منه التضاد أو محذور آخر، وهذا هو الشبهة الاخرى التي اثارها ابن قبة وسوف يأتي التعرض لها وحلّها.

وامّا على مسالك المشهور فقد يجاب على الشبهة بجواب مبتنٍ على تصورات مدرسة المحقق النائيني (قده) وذلك بأنْ يقال: انَّ البيان المأخوذ عدمه موضوعاً في قاعدة قبح العقاب بلابيان قد تم ووجد بقيام الامارة لانَّ دليل الحجية قد جعل الامارة علماً وبياناً.

وهذا المدعى تارة يبين بلسان الحكومة وانَّ دليل الحجية ينزل الظن الخبري مثلاً منزلة العلم فيكون حاكماً على دليل قبح العقاب بلابيان على حد حاكمية دليل (الطواف بالبيت صلاة) على دليل (لاصلاة إلَّابطهور) وحينئذٍ يكون الاشكال فيه واضحاً، فانه يرد عليه:

اولاً ـ انَّ الحكومة انما تتصور بلحاظ احكام مشرع واحد بأن يحكم دليل تشريع من تشريعاته على دليل تشريعه الاخر ولا تتصور بين ادلة احكام مشرع بالنسبة لاحكام العقل العملي كما في المقام.

وثانياً ـ انَّ الحكومة ليست في روحها إلَّا التخصيص، غاية الامر انه بلسان التنزيل والتعبد برفع الموضوع من دون أنْ يكون الموضوع مرتفعاً حقيقة، ولذلك أرجعنا الحكومة الى القرينة الشخصية في بحوث التعارض، وعليه فكون دليل الحجية بلسان الحكومة لايغير من جوهر المسألة شيئاً ولا يعالج الاشكال القائل بمناقضة الجعل المذكور مع الحكم العقلي بقبح العقاب بلابيان.

واخرى يبين المدعى بلسان الورود وانَّ موضوع القاعدة هو البيان الاعم من

الظاهري أو الواقعي. وإنْ شئت قلت: الاعم من العلم الوجداني والتعبدي فيجعل العلمية للامارة يتحقق فرد من هذا الجامع حقيقة.

وهذا البيان وإنْ كان احسن حالاً من سابقه ولكن على أي حال سواءً قرّر المدعىٰ به أو بالبيان المتقدم يرد عليه بأن هذا ليس علاجاً لروح الاشكال وانما يتناول السطح الظاهري والصياغي للمسألة ليس إلّا، فان كون المجعول في باب الامارة الطريقية والعلمية أولا مجرد تعابير صياغية لفظية لايغير جوهر الحكم الظاهري المجعول شيئاً، ولايمكن أنْ يكون مجرد هذا التعبير والاعتبار سبباً لارتفاع المناقضة مع الحكم العقلي بقبح العقاب بلابيان بل لابدَّ من التفتيش عن نكتة ثبوتية في نفس الحكم الظاهري المجعول لرفع التناقض حتى لولم يكن الجعل بلسان جعل الطريقية والعلمية، كما هو كذلك في موارد الاصول العملية الشرعية غير التنزيلية كاصالة الاشتغال الشرعية مثلاً فانه لااشكال عند احد في انه على تقدير جعله في مورد تكون مقدمة على البراءة العقلية ايضاً.

فالصحيح في العلاج أنْ يقال: انه لوتنزلنا عن انكار قاعدة قبح العقاب بلابيان وسلمنا بها فلابدَّ وأنْ لانسلم بها على اطلاقها بل في قسم مخصوص من الاحكام وهو الحكم المشكوك الذي لايعلم بانه على تقدير ثبوته فالمولىٰ لايرضى بتفويته حتى من الشاك لمزيد اهتمامه به كما في مورد احتمال هلاك المولىٰ نفسه مثلاً، واما الحكم الشرعي المشكوك الذي يعلم في مورده بانه على تقدير ثبوته فالمولى لايرضى بتفويته فالعقل لايحكم بقبح العقاب بل يحكم بالعقاب على تقدير التفويت، كما يشهد بذلك مراجعة حكم العقلاء في مورد المثال المذكور، ودليل الحكم الظاهري المنجز يكون بحسب الحقيقة دالاً على انَّ التكليف في مورده من هذا القسم فيرتفع موضوع القاعدة العقلية لامحالة.

ووجه هذه الدلالة قد يقرب بطريق الإن، وذلك بانْ يدعى كشف دليل الحكم الظاهري الالزامي عن اهتمام الشارع بالحكم الواقعي المشتبه حتى في حال الاشتباه لكونه معلولاًعن هذه المرتبة من الاهتمام، إلّا انَّ هذا موقوف على أنْ يضم الى دليل الحكم الظاهري البراهين المذكورة في حقيقة الحكم الظاهري والتي تثبت انَّ الحكم

الظاهري لايعقل دفع محذور التضاد أو التصويب أو غير ذلك فيه إلّا بافتراض انه حكم ناشئ عن ملاك التحفظ على الواقع والاهتمام به، فيعلم من ذلك بانّ الحكم الواقعي المشتبه على تقدير وجوده في مورد الحكم الظاهري ممايهتم به المولى فيرتفع بالعلم بهذه القضية الشرطية موضوع القاعدة العقلية.

ويمكن أنْ يقرب بدلالة عرفية لاعقلية بدعوى بانّ هذا هو المستظهر من ادلة الاحكام الظاهرية اللفظية وهوالنكتة العقلائية ايضاً من وراء جعل الحجية العقلائية الممضاة شرعاً في الادلة اللبية.

وبما بيناه اتضح انّ فذلكةدفع الشبهة انما هوبمقدار مايبرزه الخطاب الظاهري من مرتبة الاهتمام المولوي بالملاكات الواقعية أيّاً كان لسان الانشاء والجعل وصياغة الحكم الظاهري من جعل الطريقية أو المنجزية أو الحكم المماثل أو غير ذلك، فانّ ذلك كله تفننات في الصياغة والتعبير ولادخل لها في اصل المطلب.

ثم انه يظهر من بعض كلمات المحقق العراقي (قده) محاولة للجواب على هذه الشبهة بانّ الخطاب الظاهري في مورد الامارة أو الاصل امره مردد بين أنْ يكون مطابقاً للواقع فيكون خطاباً واقعياً منجزاً، اذ لانريد بالخطاب الواقعي المنجز عقلاً إلّا خطاباً وراءه ملاكات ومبادئ حقيقية، و بين أنْ يكون خطاباً ظاهرياً أجوف لاملاك وراءه. وبما انّ اصل الخطاب معلوم وجدنا فهذا يعني انه على احد التقديرين وهو تقدير مطابقة الخطاب للواقع يكون البيان ثابتاً في حقنا فيكون المقام شبهة مصداقية لقاعدة قبح العقاب بلابيان فلايصح التمسك بها.

والجواب ـ بعد الفراغ عن انّ الخطاب الظاهري ليس بنفسه منجزاً يكون المعلوم هو الخطاب المردد بين كونه واقعياً منجزاً أو ظاهرياً غير منجز والعلم بالجامع بين مايتنجز ولايتنجز ليس بمنجز، وإنْ شئت قلت: انّ ماهو موضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان انما هو كونه واقعياً فمن دون العلم بذلك يقبح العقاب بلابيان.

ومن مجموع مااوضحناه اتضحت عدة امور:

١ ـ انّ صاحب الكفاية (قده) في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي قد اختار انّ المجعول في باب الاحكام الظاهرية هو المنجزية والمعذرية، وقد استشكل

عليه من قبل مدرسة المحقق النائيني (قده) بانَّ جعل المنجزية والمعذرية غير معقول، اذ لواُريد واقع المنجزية فهو حكم عقلي لامعنى لجعله من قبل الشارع، وإنْ اُريد عنوان المنجزية ومفهومها فالانشاء وإنْ كان سهل المؤونة إلّا انَّ مثل هذا الانشاء لايعقل أنْ يكون مستتبعاً للمنجزية حقيقة لانه على خلاف قاعدة قبح العقاب بلابيان.

وقد تبين مما ذكرناه انَّ هذا الاعتراض في غير محله وهو جري وتعامل مع قاعدة قبح العقاب بلابيان كدليل من الادلة اللفظية بحيث لايمكن رفع اليد عنها إلّا بتبديل موضوعها من اللابيان الى البيان والعلم، وقد عرفت انَّ هذا التصور غير تام وانَّ تنجيز الامارة للواقع المشكوك روحه وملاكه انَّ الخطاب الظاهري يكشف عن اهتمام المولىٰ بخطابه الواقعي على تقدير وجوده بنحو القضية الشرطية، وهذا لايفرق فيه أنْ يكون ابراز ذلك بلسان جعل الامارية والطريقية أو بلسان جعل المنجزية أو غير ذلك فلصاحب الكفاية أولاً ـ اختيار انَّ المجعول عنوان المنجزية والمعذرية وذلك كاف في رفع موضوع القاعدة باعتبار مدلوله التصديقي المستكشف من خلال هذه الجعل. وثانياً ـ اختياراً انَّ المجعول واقع المنجزية فانه وإنْ كان امراً واقعياً مدركاً بحكم العقل إلّا انه قابل للجعل تبعاً و بالتسبيب وذلك بايجاد ملاكه ومنشاه وهو ابراز اهتمام المولى وعدم ترخيصه في المخالفة الاحتمالية، كما وقع ذلك في ادلة الاحكام الاولية الواقعية، حيث كثيراً مايبرز الحرمة ببيان مدى العقاب المترتب على الارتكاب والمخالفة، فسلك جعل المنجزية كسائر المسالك المتبناة من قبل المحققين يمكن أنْ يكون صياغة معقولة لجعل الحكم الظاهري.

٢ ـ بعد أنْ فرغوا عن استحالة جعل المنجزية للامارة رتبوا على ذلك انه لايمكن تنزيل الظن منزلة العلم ابتداءً لانَّ التنزيل معناه اسراء حكم المنزل عليه على المنزل، وقد فرضنا انَّ الحكم في المقام وهو المنجزية غير قابل للجعل ومن هنا حاولوا تخريج قيام الظن والامارة منزلة العلم على اساس اخر.

وقد اتضح على ضوء ما تقدم ا نَّ لسان التنزيل ايضاً لسان من ألسنة الحجية وجعل الحكم الظاهري اما بأنْ يفرض انَّ هذا التنزيل بلحاظ حيثية شدة اهتمام المولى فيكون مرجعه الى الاخبار عن اهتمام بالتكاليف المظنونة كالمقطوعة، واما بأنْ

يكون تنزيلاً بلحاظ المنجزية التي قد عرفت انها قابلة للجعل تبعاً وتسبيباً، أو عنواناً، واما أنْ يكون بمعنىٰ انشاء نفس التنزيل فانَّ هذا ايضاً صالح لابراز الاهتمام، فكل هذه الصياغات والتفننات معقولة في نفسها وتؤدي غرضاً ثبوتياً واحداً.

٣ ـ انهم حالوا تخريج قيام الامارة مقام العلم الطريقي على احد اساسين:

١ ـ ما صنعته مدرسة المحقق النأيني (قده) من انَّ المجعول في الامارات هو الطريقية واعتبار الامارة علماً من دون تنزيل واسراء فيرتفع اللابيان و ينقلب بياناً وعلماً.

وقد اتضح مماسبق انَّ هذا كله مرتبط بالالفاظ ونظر الى عالم الصياغة فانَّ مجرد جعل الحكم الظاهري إنْ كان يكشف عن اهتمام المولىٰ فهذا هوملاك لرفع موضوع القاعدة سواءً انشأه بعنوان جعل العلمية أوجعل الحكم المماثل أوجعل المنجزية، وإلّا فمجرد اعتبار ماليس بعلم علماً لايغير واقعاً ولايرفع موضوع الحكم العقلي كما لوفرضنا انَّ المولى انَّما جعل العلمية لامن أجل التحفظ على الواقع بل لأنَّ شخصاً أعطاه ديناراً لكي يعتبر ماليس بعلم علماً. نعم هذا مجرد لسان فنّي للصياغة بل من أجود ألسنة صياغة الحكم الظاهري. والغريب ان هذه المدرسة اشكلت على المحقق الخراساني (قده) القائل بجعل المنجزية في الامارات بأنها غير قابلة للجعل إلّا عنواناً وهو لايرفع موضوع القاعدة لانه مجرد اعتبار، مع انك عرفت انَّ المنجزية قابلة للجعل العنواني وللجعل الحقيقي التبعي، واما جعل الطريقية والعلمية للامارة فلايعقل إلّا بنحو الجعل العنواني والانشائي الذي هوسهل المؤنةفكيف وافقت هذه المدرسة بارتفاع موضوع قاعدة قبح العقاب بهذا الجعل العنواني الانشائي ولم توافق على ما كان يعقل فيه الجعل الحقيقي والعنواني معاً؟.

٢ ـ ماذهبت اليه مدرسة الشيخ الانصاري (قده) حيث ادعت انَّ التزيل بحسب الحقيقة لمؤدى الامارة منزلة المقطوع لانَّ المؤدىٰ اما حكم شرعي أو موضوع لحكم شرعي فيكون قابلاً للاسراء الشرعي، إلّا انَّ هذا التخريج تبقى فيه نقطة فراغ حيث انه لايوضح كيف يكون مثل هذا التنزيل رافعاً لموضوع القاعدة العقلية.

وعلى كل حال قد عرفت انَّ كل هذه ألسنة وصياغات لا تمس روح الجواب

بشئ وانما حقيقة الجواب ماشرحناه.

٣ ـ قيام الامارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقية:

المقام الثالث: في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقية. وقد وقع البحث في امكانه ثبوتاً لامن جهة الاشكال في امكان التنزيل هنا شرعا لانَّ اثر القطع الموضوعي شرعي بحسب الفرض فيعقل التنزيل بلحاظه. بل من ناحية منع امكان جعل ذلك بنفس دليل حجية الامارة وقيامها مقام القطع الطريقي، والغريب انَّ القوم اقتصروا على البحث الثبوتي دون مرحلة الاثبات وملاحظة أدلة الحجية وانَّها هل تفي باثبات هذا التنزيل أو لا؟ فكأن توجههم الى عالم الامكان والاستحالة والصناعة.

وايّاً ماكان فقد صاغ المحقق الخراساني برهان الاستحالة على النحو التالي:

انَّ قيام الامارة مقام القطع الطريقي أو الموضوعي مرجعه الى التنزيل، كما عرفت، والتنزيل اذا كان بصيغة تنزيل المودى منزلة المقطوع فهذا انما ينتج قيامها مقام القطع الطريقي لانَّ مفاده حينئذٍ جعل الحكم على طبق المقطوع لاالقطع نفسه، واذا كان بصيغة تنزيل نفس الامارة منزلة القطع فهوينتج قيامها مقام القطع الموضوعي فيما له من الاحكام ولاينتج قيامها مقام القطع الطريقي، لانَّ الاثر المنزل عليه في الطريقي مترتب على المؤدى والمقطوع به دون نفسه وملاحظة القطع فيه تكون على نحو الطريقية والمرآتية لاالموضوعية فاستفادة التنزيلين معاً يستلزم اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي على شيء واحد وفي لحاظ واحد وهو محال.

ثم استدرك بانه لو كان هناك ما بمفهومه يمكن ان يكون جامعاً بينهما امكن ذلك ولكنه لايوجد.

وهذه العبارة قد تحمل على ارادة وجود مفهوم جامع بين اللحاظين إلّا انه ليس هو المقصود لوضوح انَّ الجامع بين اللحاظين مفهوماً موجود ولونفس عنوان اللحاظ ولكنه لايجدي في حل الاشكال لانَّ مفهوم اللحاظ ليس لحاظاً بالحمل الشايع فهو كغيره يتعلق به اللحاظ مع ان اللازم في التنزيل المطلوب وجود اللحاظ بالحمل الشايع

كماهو واضح.

بل الظاهر انَّ المقصود وجود مفهوم يعم الظن والمؤدي والقطع والمقطوع بحيث يكون له مصداقان فيكون تنزيلاً واحداً كلياً لذلك العنوان منزلة العنوان الاخر فينحل الى تنزيلين لامحالة وحيث انه لاجامع كذلك فتثبت الاستحالة.

والاشكال المذكور انما يتم فيما اذا لم يكن دليل الحكم الذي، اخذ في موضوعه القطع قد اخذه بما هو حجة ومنجز فانه حينئذٍ يكون دليل حجية الامارة وارداً على ذلك الدليل بلا حاجة الى تنزيل آخر وهذا خارج عن البحث، فورد الاشكال ماإذا كان دليل الحكم الموضوعي قد اخذ القطع بماهو قطع موضوعاً للحكم لابما هو حجة لكي نحتاج الى حكومة وتنزيل.

ولحل هذا الاشكال يوجد موقفان، احدهما للمحقق الخراساني (قده) والاخر للميرزا النائيني (قده) وقبل التعرض لهماعلى نحوالتفصيل نعلق على هذا المنهج بمايلي:

١ ـ انَّ هذا الاتجاه للبحث خطأ من اساسه، لانه يفترض وكأننا نتعامل مع دليل لفظي من ادلة الحجية لنمتحن قدرته على التنزيل مع ان مهم دليل الحجية عندنا هو السيرة العقلائية فان اهم الامارات في الشبهات الحكمية الظهور وخبر الثقة، ومن الواضح انَّ مهم الدليل على حجيتهماالسيرة العقلائية وأما الادلة اللفظية الواردة في هذا المجال فكلها مسوقة مساق الامضاء لما عليه السيرة، فمنهج البحث ينبغي أنْ يكون مراجعة السيرة وتحديد مفادها لنرىٰ هل انَّ العقلاء بنائهم قد انعقد على اقامة الامارة مقام القطع الطريقي فقط أو هو مع الموضوعي؟ ولاحاجة بعد ذلك الى دفع اشكال ثبوتي اذ لسنا نواجه خطاباً لفظياً واحداً ليقال على فرض إستحالة الجمع بين التنزيلين في خطاب واحدبعدم امكانه ثبوتاً. فالبحث اثباتي محض على ماسوف نتعرض له فيما ياتي.

٢ ـ لو فرضنا وجود دليل لفظي واحد فيمكن أنْ يقال انَّ تنزيل الظن منزلة القطع يفي بالتنزيلين معاً ـ بقطع النظر عن اشكال نحن سوف نورده ـ لانَّ المحقق الخراساني اعترف بامكان تنزيل الامارة منزلة القطع في المنجزية وإنْ كانت حكماً عقلياً فيكون مرجع الامر الى تنزيل الظن منزلة القطع في تمام اثارة واحكامه.

٣ ـ انَّ ماافيد من لزوم آلية اللحاظ في تنزيل الامارة مقام القطع الطريقي واستقلاليته في تنزيله مقام القطع الموضوعي لامعنىٰ له في المقام، فانَّ هذا التقسيم انما يتعقل في القطع والظن بالحمل الشايع في نظر القاطع والظان ولايتعقل في مفهوم القطع والظن الملحوظين في مقام الجعل من قبل الشارع. فانه حينئذٍ يتصور مفهوم الظن والقطع كغيرهما من المفاهيم الواردة في الخطابات الشرعية وتكون فانية في مصاديقها الخارجية.

نعم يمكن أنْ يغير التعبير و يقال: بانَّ المراد باللحاظ الآلي والاستقلالي الصراحة والكناية بحسب المدلول الاستعمالي، لانَّ تنزيل الظن منزلة القطع في موارد القطع الطريقي كناية عن تنزيل المظنون منزلة المقطوع باعتبار كون القطع مرآةً في نظر القاطع دائماً، وفي موارد القطع الموضوعي يراد منه تنزيل نفس الظن منزلة القطع فيما له من حكم بالصراحة، واستفادة كلا التنزيلين معناه الجمع بين الكناية والصراحة في كلام واحد وهو نظير استعمال اللفظ في اكثر من معنىٰ واحد.

ولكن هذا تقريب للاشكال ينتج محذوراً اثباتياً لا ثبوتياً، ويمكن تقريبه حينئذٍ بنحو فني بلا حاجة الى ادخال مسألة الصراحة والكناية ليطالب بملاك الكناية و مناسبتها بل بالبيان التالي:

انَّ الدليل الواحد المتكفل للخطاب التنزيلي اما أنْ يكون مفاده بحسب المدلول التصديقي ابراز شدة اهتمام المولى بالتكاليف الواقعية في مرحلة التحفظ عليها أو يكون مفاده الجعل النفسي والحكم الواقعي النابع عن ملاكات نفسية في متعلق الحكم، وتنزيل الظن منزلة القطع الطريقي يكون المدلول التصديقي فيه هو الاول على ضوء ماتقدم في معنىٰ الحجية وحقيقتها بينما تنزيل الظن منزلة القطع الموضوعي يكون المدلول التصديقي فيه هو الثاني، والجمع بين المدلولين التصديقيين في خطاب واحد بأنْ يكون التنزيل الواحد كاشفاً عنهما معاً كشفاً تصديقياً جدياً أمر غير عرفي فانَّ دليل الجعل الواحد يكشف عرفاً عن سنخ مدلول تصديقي واحد ايضاً لاعن سنخين.

وإنْ شئت قلت: انَّ المدلول التصديقي في موارد قيام الامارة مقام القطع الطريقي مدلول اخباري بينما في موارد قيامها مقام القطع الموضوعي مدلول إنشائي فالجمع بينهما

في خطاب واحد واستعمال الواحد على حد استعمال اللفظ في الانشاء والاخبار بحسب المدلول التصديقي لا التصوري ولا الاستعمالي وهو امر غير عرفي[١]، نظير قوله (تعيد) مريداً بذلك انشاء الامر والاخبار عن الاعادة ولو كان المدلول التصوري للجمل المشتركة في الانشاء والاخبار واحداً.

وامّا موقف كل من المحقق النائيني (قده) وصاحب الكفاية نفسه في الجواب على هذه الشبهة. فمدرسة المحقق النائيني (قده) حاولت التخلص عن الاشكال بافتراض انَّ المجعول في أدلة الحجية ليس هو التنزيل بل جعل الظن علماً على حدّ المجاز الادعائي السكاكي. وقد استفادت هذه المدرسة من هذه الصياغة في باب جعل الحجية في المقام السابق للتخلص عن محذور المنافاة مع القاعدة العقلية، واستفادت منها في هذا المقام في دفع شبهة الجمع بين اللحاظين، فانه على هذا المبنىٰ لايوجد هناك تنزيل اصلاً لكي يلحظ المودى تارة والقطع اخرى فيلزم الجمع بين اللحاظين المتنافيين.

والتحقيق: انَّ اعتبار الظن علماً لو كان يحقق ورود على قاعدة قبح العقاب بلا بيان وعلى دليل الحكم المترتب على القطع حقيقة فما افيد يكون تاماً حينئذٍ، إلّا ان هذا مبني على افتراض انَّ البيان المأخوذ عدمه موضوعاً للقاعدة والعلم المأخوذ موضوعاً في دليل حكم القطع الموضوعي هو الاعم من الفرد الحقيقي من العلم والفرد الاعتباري الادعائي، فانَّ انشاء العلمية واعتبارها حينئذٍ سوف يكون محققاً لفرد من العلم بهذا المعنىٰ الجامع حقيقةً وهو معنىٰ الورود إلّا أنَّ هذا الافتراض لا موجب له فلا يتم موقف مدرسة المحقق النائيني (قده).

توضيح ذلك ـ انَّ القاعدة العقلية موضوعها بحسب حكم العقل الذي هو الحاكم بها لايعقل أنْ يرتفع بمجرد انشاء العلمية واعتبارها عنواناً. وانما يرتفع فيما اذا علم باهتمام المولىٰ بالحكم على تقدير وجوده في مورد عدم البيان، أي العلم بالقضية الشرطية كماتقدم توضيح ذلك مفصلاً في المقام السابق، فورود دليل الحجية على

١ ــ لعل هذا أشبه بالفرق في الملاك للحكم لا اصله فيمكن ان يجمع بين السنخين في جعل واحد بأن يقول «اعمل كمايعمل القاطع» و يكون المدلول التصديقي بمعنىٰ الجعل والاعتبار أو البعث والتحريك واحداً وان كان في كل من القطعين الطريقي والموضوعي بملاك غير ملاك الآخر.

القاعدة مبني على كون مدلوله التصديقي شدة اهتمام المولى بحفظ التكاليف الواقعية الاولية في موارد الشك.

وامّا دليل القطع الموضوعي فلأنه بحسب الفرض دليل قد اخذ في موضوعه عنوان القطع وهو على حد أي عنوان آخر لايشمل إلّا افراده الحقيقية لا الانشائية الادعائية، فمجرد انشاء العلمية عنواناً لايشكل اطلاقاً لدليل القطع الموضوعي وهذا واضح، فاذا أُريد اسراء حكم ذلك الدليل كان لابدَّ من أنْ يكون دليل جعل العلمية ناظراً الى ذلك الدليل لتنزيل ماليس بعلم علماً في حكمه فيكون حكومة تنزيلية بحسب حقيقته لا ورود، وهذا ما لايرى المحقق النائيني امكانه بلحاظ احكام القطع الطريقي مضافاً الى ان هذا النظر التنزيلي يختلف سنخاً بحسب مرحلة المدلول التصديقي عن جعل الطريقية وابراز شدة الاهتمام بالواقع لترتيب المنجزية العقلية ورفع قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا يمكن الجمع بينهما في دليل واحد، وهذا هو نفس اشكال صاحب الكفاية (قده) بتقريبة العرفي الاثباتي المتقدم وإنْ كان الاشكال بصياغته الثبوتية غير وارد.

بل بحسب مقام الاثبات نواجه في هذا الموقف اشكالاً أشد مماسبق فانه حتى لوفرض امكان الجمع بين المدلولين المختلفين سنخاً في دليل واحد اتجه هنا اشكال اثباتي آخر من ناحية انَّ دليل الحجية بعد أنْ لم يكن بلسان التنزيل بل بلسان جعل الطريقية واعتبار ماليس بعلم علماً ـ مسلك الميرزا ـ فلا تنزيل ليتمسّك باطلاق التنزيل لجميع آثار القطع وانَّما لابدَّ وأنْ يستفاد ترتّب آثار القطع على ماليس بعلم حقيقة بل اعتباراً وانشاءً بقرينة عقلية كدلالة الاقتضاء لكي لايكون الاعتبار لغواً، فصوناً لكلام المولى عن اللغوية لابدَّ وأنْ يحمل اعتبار العلمية على انه بداعي ترتيب ماللقطع من الاثر، ومن الواضح انَّ دلالة الاقتضاء دلالة عقلية لا تثبت اطلاقاً أو عموماً اذ يكفي في دفع اللغوية ثبوت اثر في الجملة، وفي المقام باعتبار ان ترتب آثار القطع الطريقي متيقن على أي حال بحيث لايحتمل العكس فلالغوية ولامقتضي لدلالة الاقتضاء. هذا كله مضافاً الى ماشرنا اليه في النقطة الاولى في مستهل هذا البحث من انا لانواجه عبارة واردة في دليل لفظي ليبحث عن امكان التمسك باطلاقه

لقيام الامارة مقام القطعين الطريقي والموضوعي معاً بجعل واحد وصيغة واحدة، وانما مهم الدليل على الحجية في الشبهات الحكمية تتمثل في السيرة العقلائية التي هي دليل لبي فلابدَّ من ملاحظة مقدار ماانعقدت عليه السيرة وهذا لا ربط له بالجعل الواحد والعبارة الواحدة، فقد تكون هناك عبارة واحدة وافية بالمطلبين معاً، ولكن السيرة غير وافية بذلك وقد يكون بالعكس. والطريف انَّ المحقق النائيني (قده) في بحث كيفية الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية بعد أنْ حاول الجمع بينهما على اساس نفس نكتة جعل الطريقية والكاشفية استدل على اثبات كون المجعول في الامارات هو الطريقية بأنَّ مهم الدليل على حجيتها هو السيرة العقلائية وأما الادلة اللفظية اذا تمت فهي امضائية لا اكثر والسيرة منعقدة على جعل الامارات علماً ولاندري كيف استكشف من السيرة ان الصياغة المجعولة لدى العقلاء هي جعل الطريقية لا الالزام بالعمل مع ان المراد من سيرة العقلاء بنائهم بماهم موالي عرفية لهم الزامات وتكاليف، وامّا الادلة اللفظية الامرة بالاخذ بخبر الثقة فاستفادة جعل الطريقية والعملية منها بهذا المعنى أبعد واوضح. فالصحيح مراجعةهذه السيرة ليرى هل انها منعقدة على اعتبار الامارة علماً في المقامين أو في خصوص موارد القطع الطريقي؟ ولسنا نواجه دليلاً لفظياً لكي يقال بانه بعد فرض انَّ المجعول هو الطريقية نتمسك باطلاقه في الموارد، وانما نواجه دليلاً لبياً لابدَّ من البحث عن مقدار مدلوله سواءً كان جعلا واحداً أو جعلين فإتعاب النفس في تشخيص صياغة المجعول وكيفيتها لاطائل تحته.

وحينئذٍ نقول: انه لايستفاد من السيرة العقلائية على حجية الامارات اكثر من قيامها مقام القطع الطريقي في التنجيز والتعذير، لانَّ العقلاء ليست لهم احكام يؤخذ فيها القطع موضوعاً بنحو شايع معروف بحيث تنعقد سيرتهم على معاملة الامارات في موارد تلك الاحكام معاملة القطع الموضوعي، وانما المعروف والشايع عندهم في المولويات العرفية الآداب والالتزامات القائمة فيما بين الموالي والعبيد والاباء والابناء والتي يكون القطع فيها مجرد طريق اليها وقد انعقدت سيرتهم على الاعتماد على الطرق وبعض الامارات الظنية بدلاً عن القطع بها. فانْ أُريد استفادة قيام الامارات مقام

القطع الموضوعي بدعوى انَّ السيرة قد انعقدت على اعتبار الامارة علماً حتى بلحاظ احكامهم العقلائية في موارد القطع فقد عرفت انه لا توجد احكام عقلائية كذلك واضحة وشايعة ليستفاد انعقاد سيرتهم العملية على اقامة الامارة مقام القطع فيها وترتيب آثاره عليها.

وإنْ اريد انَّ سيرتهم منعقدة على اعتبار الامارة علماً في الاحكام الشرعية التي قد اخذ في موضوعها القطع الموضوعي فهذا غير معقول في نفسه، فانَّ شأن كل مشرع أنْ يتصرف في دائرة تشريع نفسه لااحكام غيره.

وعليه فلايمكن أنْ يستفاد من ادلة الحجية في الشبهات الموضوعية اكثر من قيام الامارة مقام القطع الطريقي فحسب.

واما موقف صاحب الكفاية (قده) فقد حاول في حاشيته على رسائل الشيخ الانصاري (قده) أنْ يحلَّ الاشكال بافتراض انَّ دليل تنزيل المؤدي منزلة الواقع المثبت بالمطابقة قيام الامارة مقام القطع الطريقي يدل بالالتزام على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي التعبدي الحاصل ببركة التنزيل الاول منزلة القطع بالواقع الحقيقي الواقع موضوعاً للحكم شرعي، و بذلك يندفع الاشكال لعدم اجتماع التنزيلين في مدلول واحد وجعل واحد كي يلزم محذور اجتماع اللحاظين المتنافيين أو نحو ذلك. اما وجه اللزوم مع وضوح عدم التلازم عقلاً فيمكن أنْ يقرب تارة عرفياً ـ كما هو ظاهر عبارته في الحاشية ـ بدعوى انَّ العرف من باب عدم دقة نظره ومسامحته بعد أنْ يرى انَّ المؤدى واقع يتخيل انَّ القطع به قطع بالواقع ايضاً. واخرى عقلياً ـ كما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) ـ من باب الاقتضاء حيث انَّ تنزيل المؤدى في مورد يكون فيه الواقع جزء الموضوع للحكم لغو لولا تنزيل لشئ آخر منزلة القطع بالواقع، والعرف بحسب مناسباته وذوقه يشخص انَّ الامر الآخر الدائمي الوجود والمناسب لتنزيله منزلة القطع بالواقع انما هو القطع بالواقع التنزيلي.

وقد اورد صاحب الكفاية نفسه على هذا الموقف في كفايته بما يتالف من مقدمتين:

اولاهما ـ انَّ التنزيلين المذكورين طوليان، حيث انه قد اخذ في موضوع التنزيل

الثاني القطع بالواقع التنزيلي وهو في طول الواقع التنزيلي لا محالة فيكون تنزيله منزلة القطع بالواقع الحقيقي ايضاً في طول الواقع التنزيلي المتحقق بالتنزيل الاول.

الثانية ـ انه يشترط في تنزيل شئ منزلة جزء موضوع حكم مركب من جزئين أو اجزاء أنْ يكون هذا التنزيل في عرض احراز الجزء الاخر أو تنزيل شئ آخر منزلة ذلك الجزء، و يستحيل أنْ يكون في طوله كماهو الحال في المقام، لان واقع التنزيل في باب موضوعات الاحكام عبارة عن اسراء حكم موضوع الى موضوع اخر، وجزء الموضوع ليس له حكم حتى ينزل منزلته وانما الحكم للمجموع فتنزيل شئ منزلته لايكون إلّا ضمن تنزيل واحد بلحاظ تمام الموضوع، فأخذ تنزيل جزء الموضوع في موضوع تنزيل الجزء الاخر خلف وحدة الحكم المنزّل عليه وكون التنزيل بلحاظ تمام اجزاء موضوعه تنزيلاً واحداً.

ولعل هذا التفسير لكلام صاحب الكفاية (قده) احسن مما يترائىٰ من ظاهر عبارته من الاعتراض باشكال الدور، على انَّ في العبارة تشويشاً في كون الدور بين الدلالتين أو المدلولين.

اما تقريب الدور بين الدلالتين فبأنْ يقال: انَّ دلالة دليل الحجية على تنزيل المؤدى منزلة الواقع فرع ثبوت دلالة اخرى على تنزيل الشئ الاخر منزلة الجزء الاخر اذا كان التنزيل في الجزئين معاً اذ لولم تتم الثانية كانت الاولىٰ لغواً فتكون غير منعقدة، والدلالة الاخرى في المقام باعتبارها دلالة التزامية تكون فرع الدلالة الاولىٰ ومتوقفة عليها وهذا دور.

وفيه: انَّ هذه المغالطة بنفسها جارية في التنزيلين العرضيين ايضاً، فانَّ كلاً من الدلالتين تكون متوقفة على الاخرىٰ وإلّا كانت لغواً وهو دور. وحلّها واضح حيث انَّ ثبوت كل من الدلالتين فرع سد باب عدم الاخرى من النواحي الاخرىٰ لا من هذه الناحية، أي فرع ثبوت قضية شرطية مفادها لوثبت هذا كان ذاك ايضاً ثابتاً فانَّ هذا كافٍ في دفع اللغوية الذي هو ملاك هذه الدلالة كما لايخفى.

وامّا تقريب الدور بين المدلولين: فباعتبار انَّ تنزيل المؤدى منزلة الواقع يتوقف على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي وإلّا كان لغواً،

والتنزيل الثاني متوقف على التنزيل الاول توقف الحكم على موضوعه اذ لولا التنزيل الاول لما كان قطع بالواقع التنزيلي وهذا دور.

وهذا ايضاً مغالطة جارية في التنزيلين العرضيين ايضاً، فانه اذا كان كل من الدلالتين بنكتة دفع اللغوية متوقفة على الاخرىٰ لزم الدور. والجواب واحد ايضاً وهو انَّ هذا التوقف ليس من التوقف على فعلية التنزيل الاخر بل على ثبوته في فرض ثبوت الاول دفعاً للغوية، أي انَّ كلاً منهما لابدَّ وأنْ يكونا معاً وضمن تنزيل واحد لانَّه اسراء واحد بحسب الحقيقة. فصياغة الاشكال بتقريب الدور غير سديد، وانَّما الصحيح صياغته بالنحو الذي ذكرناه.

وقد افاد المحقق العراقي (قده) انتصاراً لما جاء في الحاشية ودفعاً لمحذور استحالة طولية التنزيلين في المقام بانَّ كل جزء من اجزاء الموضوع ايضاً له حكم ولكن معلقاً على انضمام الجزء الاخر، المولى في مقام التنزيل لايطلب اكثر من اسراء هذا الحكم التعليقي على المنزل، وبما انَّ هذا الحكم التعليقي تمام موضوعه نفس الجزء امكن اخذه في موضوع التنزيل الاخر للجزء الاخر من دون محذور.

والتحقيق: اننا تارة نبني على الاتجاه الصحيح والمختار في نظرية الحكومة والتنزيل من انها مجرد صياغة لفظية في مقام الاثبات يكشف عن مدلول تصديقي هو التخصيص، واخرى نبني على انها عملية انشائية ثبوتية كما هو المنسجم مع تصورات صاحب الكفاية ومدرسته.

فعلى الاول فلو نزل الشارع مثلاً الرشد منزلة البلوغ في وجوب الحج مثلاً، والبذل منزلة الاستطاعة فحقيقة هذا التنزيل هو حقيقة التقييد والتنزيل مجرد بيان وتعبير عن القرينة المنفصلة، ومن الواضح انه على هذا الاساس لايكون التنزيل اسراءً وجعلاً للحكم وانما هو طرز لبيان سعة الحكم فتعدد التنزيل معناه تعدد البيان والقرائن المنفصلة في مقام تحديد ماهو موضوع الحكم الشرعي في الدليل المنزل عليه. فلايبقى موضوع لاصل شبهة المحقق الخراساني فضلاً عن جواب المحقق العراقي.

وانَّما ينفتح موضوع لهذا البحث بناءً على الاتجاه الثاني القائل بأنَّ التنزيل حقيقة ثبوتية بنفسها وجعل للحكم بعنوان الاسراء، فاشكال المحقق الخراساني(قده) مبني

على هذا الافتراض وحينئذٍ لايتم ماأورده المحقق العراقي عليه وذلك.

اولاً ـ لانَّ التنزيل بلحاظ الحكم التعليقي المرتب على جزء الموضوع غير معقول، لانَّ هذا الحكم بحسب حقيقته مدلول اخباري منتزع عقلاً عن جعل الحكم الشرعي الواحد وترتيبه على الموضوع المركب لانه بنفسه حكم شرعي، وإلّا لزم تعدده عند اجتماع الجزئين لثبوته في كل منهما، فالتنزيل منزلة الجزء بلحاظ هذا الحكم بنحو ينتج النتيجة المطلوبة لايعقل ـ بناءً على ماهو المفروض من انَّ التنزيل عملية ثبوتية ـ إلّا بلحاظ منشأ الحكمين الانتزاعيين وهو حكم واحد لامحالة فلايعقل الطولية بين اجزائه في التنزيل.

وثانياً ـ لو تعاملنا مع القضيتين التعليقيتين كحكمين مجعولين مع ذلك لايصح ماافاده المحقق المذكور، لانَّ المقصود من هذا التنزيل اسراء حكم الموضوع المركب من جزئين ـ كالاستطاعة والبلوغ أو الواقع والقطع به ـ الى موضوع اخر مركب من جزئين ايضاً بدلاً عن الجزئين المذكورين ـ كالبذل والرشد أو المؤدى والقطع بكونه واقعاً تنزيلياً ـ وليس المقصود تنزيل احد الجزئين منزلة الجزء الاخر منضماً اليه جزؤه الاول الحقيقي، فانَّ هذا ممالااشكال فيه عند احد فانه في فرض احراز جزء الموضوع المركب لحكم لامانع من تنزيل شئ منزلة جزئه الاخر كماصرح به صاحب الكفاية نفسه، فموضوع الكلام والاشكال ماذا أُريد التنزيل منزلة كلا جزئي الموضوع ـ كما هو المقام فانَّ المؤدى مع القطع بالواقع الحقيقي لايجتمعان ـ وحينئذٍ نقول: الحكم التعليقي لكل من جزئي الموضوع في المنزل عليه انما هو ترتب الاثر الشرعي ـ كوجوب الحجّ ـ على تقدير انضمام الجزء الاخر من موضوع المنزل عليه، فاذا أُريد التنزيل بلحاظ هذا الحكم وانَّ البذل مثلاً ينزّل منزلة الاستطاعة في انه اذا انضم اليه البلوغ وجب الحج فهذا لاينتج المقصود اذ المطلوب اسراء الحكم لفرض اجتماع البذل مع الرشد لا اجتماعه مع البلوغ، وإنْ أُريد تنزيله منزلة الاستطاعة في انه لوانضم اليه الرشد لوجب الحج الثابت بمقتضى التنزيل الاخر في الجزء الاخر أعني تنزيل الرشد منزلة البلوغ، فهذا مضافاً الى انه لم يكن ثابتاً في المنزل عليه بقطع النظر عن دليل التنزيل ودليل التنزيل ناظر دائماً الى الحكم الثابت في المنزل عليه بقطع النظر عن نفسه مستحيل لانه يستلزم

نظر كل من التنزيلين الى مدلول الاخر وتوقفه على ثبوته وهذا دور.

ولايقال: ـ كما تصدق القضية التعليقية القائلة بانَّ الاستطاعة اذا انضم اليها البلوغ ثبت وجوب الحج كذلك تصدق قضية انها اذا انضم اليها ماينزل شرعاً منزلة البلوغ ثبت وجوب الحج، وهذه قضية صادقة حتى لولم يثبت تنزيل شئ منزلة البلوغ، فانَّ صدق الشرطية لا تستلزم صدق الطرفين، فاسراء هذا الحكم التعليقي في كل من الجزئين الاصليين الى الجزئين التنزيليين لايتوقف على ثبوت تنزيل فعلي لكي يلزم الدور وتوقف مفاد كل من التنزيل على الاخر.

فانه يقال: ـ على هذا التقدير يكون كل من التنزيلين في الجزئين مثبتاً للحكم التعليقي المذكور على الجزئين التنزيليين من دون امكان اثبات فعلية التنزيل في شئ منهما بحيث يثبت بالفعل اسراء الحكم الى صورة اجتماع الرشد مع البذل، لانَّ ذلك متوقف على ثبوت حكم لفرض اجتماع كل واحد من الجزئين الاصليين مع الجزء التنزيلي للاخر ولامثبت لذلك بحسب الفرض غير هذا الدليل الذي لايفي بذلك بحسب الفرض.

والحاصل ـ انَّ تنزيل المؤدى منزلة الخمر الواقعي لابدَّ وأنْ ينظر فيه الى حكم ثابت للخمر امّا فعلي أو تعليقي ليسري بالتنزيل الى المؤدى، فلابدَّ وأنْ يكون نظر دليل التنزيل الى حكم ثابت للخمر الواقعي يكون المقصود اسراءه الى المنزل عليه وإلَّا فالتنزيل غير معقول، والحكم الثابت في المنزل عليه هنا إنْ كان هو الحكم المعلق المستفاد من الجعل الاولي للحكم على الخمر المقطوع الخمرية فهذا خلف، لانه معلق على انضمام الجزء الاصلي الاخر، فلوأُريد اسراؤه لما انتج المقصود، بل هو في نفسه غير معقول في خصوص المقام لانَّ الجزء المعلق عليه في المقام هو القطع بالخمرية ومع حصوله لايبقى موضوع التنزيل الظاهري في المؤدى، وإنْ كان هو الحكم المعلق على القطع التنزيلي الثابت ببركة التنزيل الثاني فهذا ايضاً خلف، فانَّ هذا معناه انَّ التنزيل الثاني قد ضم فيه الجزء التنزيلي الثاني ـ وهو القطع بالواقع التنزيلي ـ لاالجزء الاصلي من الاخر ـ وهو الخمر الواقعي ـ، بل يلغو التنزيل الأول حينئذٍ لانَّ الجزء التنزيلي الثاني دائماً في خصوص المقام يكون مع التنزيلي الاول لكونه في طوله،

فلايبقىٰ إلَّا أنْ يكون التنزيل بلحاظ حكم غير ثابت للمنزل عليه بل يثبت بنفس دليل التنزيلين وهذا محال، لانه لوأُريد فيه النظر الى اسراء الحكم الثابت في نفس هذا الدليل فهو محال في نفسه لانَّ معناه افتراض ثبوته قبل ثبوته وإنْ أُريد فيه عدم النظر الى حكم موضوع اصلا فهو خلف فرض التنزيل.

وثالثاً ـ انَّ تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي معناه اخذ القطع بالواقع الجعلي في موضوع الحكم المذكور الذي هو حكم شرعي واحد وهذا معناه اخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه وهو محال عندهم. نعم لوفرض انَّ الحكم متعدد كما انَّ التنزيل متعدد فالمأخوذ في احد الحكمين العلم بالحكم الاخر ولامانع منه إلَّا انه خلف وحدة الحكم الشرعي المقصود بالتنزيل.

واما كلام المحقق الخراساني (قده) في الكفاية فيرد عليه:

اولاً ـ بطلان المقدمة الثانية القائلة باستحالة الطولية بين التنزيلين لجزئي الموضوع الواحد، فانَّ التنزيل كما عرفت مجرد لسان اثباتي ولايعني اسراءً حقيقياً للحكم إلَّا بلحاظ المدلول التصديقي الجدي فتعدد التنزيل ليس إلَّا من باب تعدد القرينة المنفصلة الكاشفة عن جعل الحكم على الموضوع المركب.

ثانياً ـ بطلان المقدمة الاولى في كلامه وهي دعوى الطولية بين التنزيلين، فانَّ تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي ليس في طول تنزيل المؤدىٰ، لانَّ تنزيل شئ منزلة شئ آخر لايتوقف على وجود المنزل خارجاً بل يتوقف على مجرد افتراضه، ولذلك ينزل الفقاع منزلة الخمر حتى لولم يكن فقاع خارجاً، فتنزيل القطع بالمؤدى التنزيلي لايتوقف على اكثر من فرض ذلك. نعم هنا اشكال اخر وهو اشكال اخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه حيث انَّ التنزيلين بلحاظ حكم واحد واسراء واحد، وهذا جوابه ماعرفت مراراً من امكان اخذ القطع بالجعل في موضوع فعلية المجعول.

ودعوى: انَّ الجزء الثاني هو القطع بالخمر الواقعي خارجاً فيكون الجزء التنزيلي الاخر ايضاً هو القطع بالواقع التنزيلي اي العلم بفعلية التنزيل لا العلم بالجعل فانَّ هذا هو المناسب عرفاً تنزيله منزلة القطع بالواقع وامّا العلم بالجعل فليس علماً

بالخمرية لا الواقعية ولا التنزيلية.

مدفوعة - بانَّ القطع بالحكم الفعلي وإنْ كان هو المناسب إلّاانَّ مجموع القطع بالجعل والقطع بموضوعه كالقطع بالفعلة من حيث المناسبةفاذا كان ذاك مستلزماً للدور ومحالاً فهذا غير مستلزم وهو ملازم مع ذاك والمفروض انَّ منشأ الدلالة هو الاقتضاء وصون الجعل عن اللغو ية لا الدلالة اللفظية لنعمل فيه هذه المناسبات العرفية.

ثالثاً - لو سلمنا المقدمتين معاً مع ذلك امكننا تتميم كلام الحاشية بانَّ الدلالة الالتزامية اما أنْ تكون عرفية أو عقلية بدلالة الاقتضاء، فعلى الاول ننقل الكلام الى مورد يكون الواقع فيه تمام الموضوع لحكم واقعي كحرمة الشرب مثلاً، و يكون القطع تمام الموضوع لحكم اخر كوجوب الاراقة مثلاً، ومعه يكون هناك تنزيلان مستقلان لا ربط لاحدهما بالاخر و يكون القطع بالواقع التنزيلي حاصلاً بقطع النظر عن التنزيل الثاني و بلا توقف عليه وملاك الدلالة الالتزامية العرفية وهي المسامحة وعدم الفرق بين القطع بالواقع الحقيقي والقطع بالواقع التنزيلي جار هنا ايضاً فيتم المطلوب.

وعلى الثاني - فلو فرض انَّ تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي مستحيل فيستكشف انَّ امراً اخر هو الذي نزل منزلة القطع بالواقع، فانَّ دلالة الاقتضاء لم تكن تعين ابتداءً ماهو المنزل منزلة الجزء الثاني وانما عيَّنا ذلك بالمناسبات العرفية فاذا كان ذلك محالاً فليكن المنزل الظن بالواقع مثلاً أو أمر اخر ملازم.

رابعاً - انَّ الطولية لو كانت فهي بحسب الحقيقة بين التنزيل الثاني و التنزيل الاول، أي اننا بالتدقيق سوف نلاحظ انَّ تنزيل المؤدى منزلة الواقع هو الذي يكون في طول تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وذلك باعتبار انَّ تنزيل المؤدى منزلة الواقع تنزيل ظاهري بينما تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع في اثر القطع الموضوعي تنزيل واقعي، وكل تنزيل ظاهري يكون في طول التنزيل الواقعي لكونه مأخوذاً في موضوعه الشك فيه، وفي المقام التنزيل بلحاظ المؤدى ظاهري بحسب الفرض فانَّ ادلة الحجية تثبت احكاماً ظاهرية قد اخذ في موضوعها الشك في

الحكم الواقعي في مواردها مع حفظ الواقع على واقعيته بحيث قد ينكشف الخلاف، واما تنزيل القطع بالواقع التنزيلي فهو لايكون تنزيلاً ظاهرياً لانَّ القطع الموضوعي الذي هو المنزل عليه يقطع بعدمه لانه مشكوك ـ كمافي الواقع والمؤدى ـ وكلما كان دليل التنزيل يثبت حكماً في مورد يقطع فيه بعدم حكم المنزل عليه كان تنزيلاً واقعياً لامحالة وعلى هذا الاساس يترتب في المقام:

اولاً ـ أنْ تكون طولية التنزيلين على عكس ماكان يترائى لصاحب الكفاية (قده) أي يكون تنزيل المؤدى في طول تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع تنزيلاً واقعياً لكي يعقل الشك في ثبوت ذلك الحكم الواقعي في مورد الامارة فينزل مؤداه منزلة الواقع.

وثانياً ـ انَّ تعدد التنزيل وطوليتها لا اشكال فيه لانه يوجد بحسب الحقيقة حكمان احدهما ظاهري والاخر واقعي فلامحذور في التعدد ولا في الطولية بين التنزيلي فالمشكلة المثارة من قبل صاحب الكفاية (قده) فرع أنْ يكون التنزيلان معاً واقعيين بلحاظ واحد، وبهذا التحليل اتضح انه لا موضوع للمشكلة اساساً. نعم هنا اشكال اخر لوفرض اخذ القطع بالحكم الظاهري الفعلي في موضوع التنزيل الواقعي حيث انه فرع فعلية الحكم الظاهري وهي فرع ثبوت موضوع الحكم الظاهري وهو الشك في الحكم الواقعي وهو فرع ثبوت القطع التنزيلي وإلّا كان يقطع بعدم الحكم الواقعي لانَّ التنزيل بلحاظ هذا الجزء واقعي كما قلنا. وهذا اشكال اخر ينحصر الجواب عليه بافتراض انَّ المأخوذ في التنزيل الثاني اما هو القطع بالجعل أو الظن بالواقع أي امر اخر ملازم.

وثالثاً ـ انَّ التنزيل الاول في نفسه غير معقول على تقدير ولايمكن استفادته من دليل الحجية على تقدير اخر، توضيح ذلك: انَّ تنزيل المؤدى انْ لم يكن معلقاً على جزء اخر فلا يعقل مطابقته للواقع لانَّ الواقع وحده لم يمكن له حكم واقعي لكي يجعل بلحاظ الشك فيه حكم ظاهري، وإنْ فرض انه معلق على حصول الجزء الاخر فانْ كان الجزء الاخر هو القطع بالواقع فهو ايضاً غير معقول، لانَّ فرض القطع بالواقع فرض ارتفاع موضوع التنزيل الظاهري في المؤدى، وإنْ فرض انه معلق على القطع

بالواقع التنزيلي الجعلي فالمفروض انه بقطع النظر عن دليل الحجية لادليل على توسعة الحكم الواقعي لفرض اجتماع الخمر الواقعي مع شئ اخر غير القطع بالواقع، واما استفادة ذلك من نفس دليل الحجية بدلالة الاقتضاء فهذه عناية زائدة من الواضح انه لايمكن استفادتها بدلالة الاقتضاء اذ دلالة الاقتضاء فرع تمامية موضوع دليل في مورد ولكن يكون معقولية الحكم فيه متوقفاً على ثبوت حكم آخر، ولايمكن أنْ ينقح بدلالة الاقتضاء اصل موضوعية مورد الدليل وشمول دلالته له، وفي المقام التنزيل الاول بعد أنْ كان ظاهرياً فهو موضوعاً قد اخذ فيه الشك في الحكم الواقعي فكل مورد لايوجد فيه شك في الحكم الواقعي لايكون مشمولاً لاطلاق دليل الحجية ولايمكن احراز الشك بدلالة الاقتضاء. وفي المقام الامر كذلك فانه بقطع النظر عن التنزيل الثاني الواقعي المراد استفادته بدلالة الاقتضاء يقطع بعدم الحكم الواقعي فلايكون مشمولاً لاطلاق دليل الحجية والتنزيل اصلاً.

واما كلام الخراساني (قده) في الحاشية. فيرد عليه:

اولاً ـ انَّ الدلالة الالتزامية المذكورة غير ثابتة لابترتيبها العرفي ولابتقريبها العقلي.

اما الاول، فلوضوح انَّ الدلالات الالتزامية العرفية دلالات واضحة قريبة من الفهم العرفي ملازمة مع مدلول اللفظ تصوراً أو تصديقاً، وتزيل القطع بالواقع التنزيلي الذي يصعب تصوره في نفسه كيف يعقل أنْ يكون مدلولاً عرفياً التزامياً لدليل الحجية؟

واما الثاني، فهو اوضح بطلاناً فانَّ دلالة الاقتضاء انما تكون فيما اذا كان اصل مفاد الدليل لغواً من دون افتراض امر زائد عليه لامااذا كان اطلاقه لمورد لغواً كمافي المقام وإلَّا فلا ينعقد الاطلاق لانه مقيد لبّاً بوجود الاثر العملي أو عدم اللغوية ففي مورد لايكون اثر عملي لا اطلاق في نفسه لكي تضم اليه دلالة الاقتضاء.

وثانياً ـ انه لايتم لإفادة قيام الامارة مقام القطع الموضوعي فيما اذا كان القطع تمام الموضوع للحكم فانه في مثل ذلك لايكون المؤدى منزلاً منزلة الواقع لتكون الامارة منزلة القطع.

وثالثاً ـ انَّ حق المطلب أنْ يعكس و يقال انه لوثبت بدليل قيام الامارة مقام

القطع الموضوعي دلّ ذلك بالالتزام على قيامه مقام القطع الطريقي. وذلك لانَّ القطع قد اخذ عدمه في موضوع دليل البراءة الشرعية فلوحكم الشارع في مورد بقيام الامارة منزلةالقطع كان باطلاقه رافعاً لموضوع (رفع مالايعلمون) وهذا وإنْ كان مدلوله المطابقي مجرد ارتفاع الحكم الشرعي بالبراءة ولكن يمكن أنْ يدعى انَّ المستفاد منها عرفاً ولوبالالتزام جعل ايجاب الاحتياط في مورد تلك الامارة الذي هو معنى حجيتها. ولكن يرد على هذه الاستفادة بعض ماقلناه على استفادة الحاشية.

وبهذا انتهينا من الكلمات الثلاث. وقد تلخص من مجموع ماتقدم عدم امكان استفادة قيام الامارات مقام القطع الموضوعي من نفس دليل الحجية. نعم اشرنا في مستهل البحث الى انَّ دليل القطع الموضوعي لواخذ القطع في موضوعه بما هو حجة لا بما هو قطع قامت الامارة مقامه بنفس دليل الحجية للورود لا الحكومة، ولهذا لايحتاج الى اثبات نظر في الدليل الدال على الحجية الى دليل القطع الموضوعي فيصح التمسك حتى بالسيرة العقلائية على ذلك، ولكن الصحيح مع ذلك التفصيل بين ماإذا كان المؤدى موضوعاً مستقلاً لحكم شرعي و ما اذا لم يكن كذلك سواءً كان القطع تمام الموضوع أو جزءً منه فانه في الفرض الثاني لا تكون الامارة حجة ليتحقق الورود اذ لا اثر لمؤداها لتكون حجة في اثباته[1].

١ ــ الدليل الذي اخذ فيه القطع بما هو حجة في موضوع حكم شرعي بحسب المناسبات العرفية قد يكون ظاهراً في اخذ مايكون حجة شأناً اي بنحو القضية التعليقية القائلة بانه لوكان لمؤداه اثر كان مترتباً به وهذا ثابت في الصور الثلاث.

ولو تنزلنا فلا وجه لاشتراط الحجية بلحاظ حكم آخر يكون المؤدى تمام الموضوع فيه بل اذا كان مؤدى الامارة جزء الموضوع للحكم فسوف تكون الامارة حجة بالفعل في اثبات الحكم الشرعي المترتب على القطع من ناحية هذا الجزء للموضوع وهذا المقدار كان في قيامها مقام القطع بماهو حجة لأنها حجية فعلية في حال قيامها قيام القطع ولايشترط الحجية الفعلية بقطع النظر عن قيامها مقام القطع، بل لواريد الحجية الفعلية بقطع النظر عن الجزء الآخر بلحاظ نفي الحكم الذي اخذ في موضوعه القطع بماهو حجة فهذا لا يفعل الا في القطع فيكون معناه اعتبار خصوص القطع لا مطلق الحجة وهو خلف استفادة عدم الاختصاص بالقطع وان اريد الحجية الفعلية بلحاظ حكم آخر مترتب على المؤدى فمن الواضح ان مثل هذه الخصوصية لا دخل لها في تنجيز الحكم المترتب على نفس القطع بماهو حجة فالمتعين بعد فرض استفادة ان القطع بماهو حجة موضوع للحكم ارادة الحجية بمقدار احراز الجزء الآخر للموضوع لوكانت قائمة مقام القطع لا بقطع النظر عنه وهذا ثابت فيما اذا كان الواقع جزء الموضوع.

٤ ـ قيام الامارة مقام القطع الموضوعي على وجه الصفتية:

المقام الرابع: في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفتية، وفي هذا المقام لايوجد مزيد كلام فانه بناءً على ماتقدم من الاشكال في قيام الامارة مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقية في المقام السابق يكون المنع هنا أوضح واجلى.

وامّا بناءً على مسالك القوم القائلين بقيامها مقام القطع المأخوذ على وجه الطريقية، فايضاً لابدَّ من المنع من قيامها مقام القطع المأخوذ على وجه الصفتية لانّه قد تقدم عند التعرض لاقسام القطع في المقام الاول انَّ صفتية القطع انما تُتعقل بمعنىٰ اخذ القطع بلحاظ معلولاته النفسانية من الاستقرار وزوال القلق موضوعاً للحكم الشرعي ومن الواضح انَّ ادلة الحجية سواءً أستفيد منها اعتبار الامارة علماً ـ كما تقوله مدرسة المحقق النائيني (قده)ـ أو تنزيل المؤدى منزلة الواقع ـ كما هو مسلك صاحب الكفاية ـ لا تتضمن اعتبارها قطعاً صفتياً بالمعنىٰ المذكور أو تنزيله منزلة تلك المعلولات بل غايته اعتباره طريقاً كالقطع أو تنزيله منزلة الطريق فيما أُخذ موضوعاً فيه. فلابدَّ من مزيد عناية تنزيل أو اعتبار وهي غير موجودة سواءً كان دليل الحجية لفظياً أو لبياً.

وهكذا يتضح انَّ الامارات فضلاً عن الاصول العملية لا تقوم مقام القطع الموضوعي. و ينبغي التنبيه على امور:

١ ـ انه بناءً على ما عليه المشهور من قيام الامارة مقام القطع الطريقي والموضوعي معاً تثبت في مواردها كل من احكام المؤدىٰ واحكام القطع نفسه ببركة دليل الحجية ولكن لابدَّ من الالتفات الى انَّ التوسعة والحكومة بلحاظ احكام المؤدىٰ حكومة ظاهرية و بلحاظ احكام القطع نفسه حكومة واقعية، وذلك لماتقدم من انَّ كل توسعة تثبت بلحاظ الشك في الحكم الموسع وفي مرحة حفظه في مورد التزاحم تكون ظاهرية وكل توسعة تثبت في مورد يقطع فيه بعدم الحكم الموسع لولا تلك التوسعة تكون واقعية ولهذا لايعقل في الحكومة الواقعية انكشاف للخلاف كما اذا جعل الطواف بالبيت

صلاة مثلاً، وهذا بخلاف موارد الحكومة الظاهرية وقد عرفت انَّ التوسعة الحاصلة في موارد الامارات بلحاظ احكام المؤدىٰ انما هي بملاك الشك فيها فتكون ظاهرية وامّا بلحاظ احكام القطع نفسه التي يقطع بعدمها لعدم موضوعها لولا هذه التوسعة فالحكومة واقعية على حد الحكومة في دليل الطواف.

٢ ـ هناك بحث بناءً على قيام الامارة مقام القطع الموضوعي ايضاً ـ في انَّ ذلك هل يكون في طول قيامها مقام القطع الطريقي بحيث لولم يكن في مورد اثر للقطع الطريقي لا تقوم الامارة هنالك مقام القطع الموضوعي أو لا تلازم بينهما بل هما عرضيان؟. ومن جملة ثمرات ذلك تخريج عملية افتاء الفقيه بالاحكام التي تكون خارجة عن محل ابتلائه كاحكام النساء مثلاً. فانه لااثر بلحاظ مؤدىٰ ادلة تلك الاحكام من الامارات أو الاصول العملية بلحاظ نفس الفقيه اذ لا تكون منجزة عليه وانما الاثر بلحاظ نفس العلم بها الواقع موضوعاً للحكم بجواز الافتاء الذي هو الحكم الداخل في ابتلائه[1]. فانْ قيل بالطولية بين القيامين فلايمكن للفقيه أنْ يفتي بالحكم الواقعي لعدم كونه عالماً به لاوجداناً ولا تعبداً بحسب الفرض وإنْ قيل بالعرضية بينهما جاز له الافتاء لكونه عالماً بالواقع اعتباراً أو تنزيلاً.

والظاهر انَّ هذه النقطة تختلف باختلاف المسالك في مدرك القول بقيام الامارة مقام القطع الموضوعي، فبناءً على مسلك الميرزا (قده) من انَّ دليل الحجية يجعل الامارة علماً لاموجب للطولية بين اثار القطع الطريقي والموضوعي في قيام الامارة مقامها، وامّا إنْ مشينا على مسلك صاحب الكفاية (قده) في حاشيته على الرسائل من انَّ دليل الحجية يدل بالمطابقة على تنزيل المؤدىٰ منزلة الواقع وبالالتزام على تنزيل القطع بالواقع الجعلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي فربما يقال باختصاص ذلك بما اذا كان للواقع اثر ولوضمناً اذ من دون ذلك لايكون لنا واقع جعلي لكي ينزل القطع به منزلة القطع بالواقع الحقيقي.

١ ـ قد يقال: بانَّ جواز الافتاء كجواز الاخبار موضوعه مطابقة الواقع لا مطابقة الاعتقاد وبناءً عليه تكون الامارة قائمة مقام القطع الطريقي أيضاً بلحاظ هذا الحكم ومعه يندفع النقض القادم في التنبيه الثالث على مسلك الميرزا في مسألة الافتاء وإنْ كانت كبراه متجهة.

ودعوى: انَّ الواقع في هذه الحالة ايضاً يكون له اثر وذلك لانَّ المفروض انَّ موضوع الحكم هو القطع بالخمرية مثلاً لا القطع بكل شيء فتكون الخمرية قيداً في موضوع الحكم وإنْ لم تكن تمام الموضوع وهو كاف في صحة التنزيل.

مدفوعه: بانَّ هذه القيدية عنوانية لا واقعية، بمعنىٰ انَّ ما هو قيد هو عنوان الخمر ولحاظه لا واقعه وحقيقته ولهذا يكون الحكم ثابتاً ولولم يكن خمر واقعاً. وهذا لا ربط له بتنزيل المؤدىٰ منزلة الواقع فانَّ الاثر الملحوظ في هذا التنزيل انما هو أثر الخمر بوجوده الحقيقي و بالحمل الشايع لابوجوده اللحاظي وهذا واضح.

٣ ـ و يتضح على ضوء ما تقدم في الامرين السابقين انه يمكن النقض على مسالك مدرسة الميرزا وتصوراتها في كيفية استفادة قيام الامارات والاصول المحرزة مقام القطع الموضوعي أنْ لايكون العلم الاجمالي بمخالفة احدى الامارتين ـ أعني موارد التعارض بين الامارتين بملاك العلم الاجمالي بكذب احداهما ـ مبطلاً لقيامهما مقام القطع الموضوعي وترتيب الاثر المترتب عليه على كل منهما رغم تعارضهما وتساقطهما بلحاظ الواقع واثار القطع الطريقي. وهذه نتيجة غريبة لايلتزم بها فقهياً فمثلاً يجوز للفقيه أنْ يفتي بكل من الامارتين اللتين يعلم بكذب احداهما، والوجه في ذلك هو ماتقدم في الامر الاول من انَّ حكومة دليل الحجية بلحاظ اثر القطع الموضوعي بناءً على جعل الطريقية واعتبار الامارة علماً ـ حكومة واقعية ـ لاظاهرية كما هو الحال بلحاظ اثار القطع الطريقي ـ فلا انكشاف للخلاف بلحاظ هذا الاثر ولايكون العلم الاجمالي بكذب احداهما مانعاً عن ترتب اثر القطع الموضوعي بعد فرض انَّ قيامها مقام القطع الموضوعي ليس في طول حجيتها في اثبات الواقع والمؤدىٰ. وانما خصصنا النقض بموارد التعارض بملاك العلم الاجمالي دون التعارض بملاك التناقض لأنَّه في موارد التناقض بين المؤديين يدعىٰ وضوح عدم امكان اعتبار العلمية والكاشفية ولوعرفاً بلحاظ النقيضين فكأنَّ نفس اعتبار احدهما علماً ينفي بدلالة التزامية عرفية اعتبار الآخر علماً أيضاً فيقع التعارض في دليل الحجية بلحاظ اقامة الامارة مقام القطع الموضوعي ايضاً. ودعوى: انه في موارد التعارض بين الامارتين بملاك العلم الاجمالي ايضاً يوجد تعارض بملاك التناقض باعتبار حجية الدلالة الالتزامية في باب الامارات فيكون كل منهما دالاً بالالتزام على

كذب الاخر بنحو التناقض، مدفوعة: بانّا ننقل الكلام الى الاصول المحرزة حيث لا تكون المداليل الالتزامية لها بحجة[١].

١ ــ لايقال: انّ هنالك للميرزا (قده) مبنىٰ في باب جعل العلمية والطريقية يقول باستحالة جعل شيئين علماً مع العلم اجمالاً بكذب أحدهما وعليه بنىٰ عدم جريان الاستصحابين التنجيزيين في أطراف العلم الاجمالي أيضاً.
فانه يقال: نحن نورد هذا النقض على مدرسته ممن لا يقبل ذلك المبنىٰ كالسيد الاستاذ.

أخذ العلم بالحكم في موضوعه

الجهة الرابعة: في اخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم ولا اشكال في امكان اخذ القطع بشئ خارجي ـ كمجئ الحاج مثلا ـ في موضوع حكم شرعي ـ كوجوب الصدقة ـ وامّا القطع بالحكم الذي يؤخذ في موضوع حكم أيضاً، فتارة يكون الحكمان متخالفين واخرى متضادين وثالثة متماثلين ورابعة متحدين.

امّا القسم الاول ـ فلا اشكال في امكانه كما اذا اخذ القطع بوجوب الصلاة في وجوب الصوم مثلاً.

وامّا القسم الثاني ـ وهو اخذ القطع بحكم في موضوع حكم مضاد كما اذا قال اذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك أواذا قطعت بحرمة الخمر فهو حلال لك. فهذا مستحيل لانه يعني جعل حكم رادع عن طريقية القطع وكاشفيته وقد تقدم انه لايعقل لا على أنْ يكون حكماً ظاهرياً لعدم معقولية ملاكه في مورد القطع ولا واقعياً للزوم التضاد ونقض الغرض على ماتقدم شرحه فيما سبق مفصلاً.

وامّا القسم الثالث ـ وهو اخذ القطع بحكم في موضوع حكم مماثل كما اذا قال اذا قطعت بحرمة الخمر حرمت عليك أو مقطوع الحرمة حرام فهذا بحسب الحقيقة هو البحث المتقدم في بحوث التجري عن امكان جعل خطاب شرعي يشمل المتجري والعاصي

معاً بعنوان مقطوع الحرمة أو مقطوع الوجوب، غاية الامر انَّ موضوع البحث هناك خصوص القطع بالحكم الالزامي الذي يتصور بلحاظ التجري وهنا مطلق الحكم. وهنا نزيد بياناً جديداً لم نذكره فيما سبق لا ثبات الاستحالة.

وحاصله: انه قد يبرهن على استحالة اخذ القطع بحكم في موضوع حكم مماثل له ببرهان انه في مورد اجتماع الحكمين حينئذٍ امّا انْ يلتزم بتعددهما أو بتأكدهما وكلاهما مستحيل فالمقدم مثله.

امّا بطلان التعدد فلمحذور اجتماع المثلين، حيث انَّ الاحكام كالاعراض بلحاظ موضوعاتها فيستحيل اجتماع فردين متماثلين منها عليه.

وامّا بطلان التأكد فباحد بيانين:

١ ـ انَّ الحكمين بحسب الفرض طوليان حيث انه قد اخذ في موضوع احدهما القطع بالاخر و يستحيل توحد الحكمين الطوليين وتأكدهما لانَّ ذلك يعني وحدة وجودهما مع انهما في رتبتين فيلزم تأخر المتقدم وتقدم المتأخر بحسب عالم الرتبة وهو محال.

وهذا البيان سنخ مايقال في باب المقدمات الداخلية من انه لايمكن افتراض وجوبها الغيري مع كونها عين المركب الواجب النفسي لا بنحو التعدد لانه من اجتماع المثلين ولا بنحو التأكد لانَّ الوجوب الغيري في طول الوجوب النفسي فيستحيل توحده معه.

٢ ـ انَّ التأكد بحسب عالم الجعل والحكم لايعني بأنْ يندمج احد الجعلين تكويناً في الاخر، فانَّ هذا غير معقول في نفسه بل يعني انَّ مادة اجتماع الحكمين تخرج عن كل من الجعلين ويجعل عليها جعل ثالث أكيد ومادة الاجتماع في المثال هو الخمر الحرام المقطوع حرمته، ومن الواضح انه يستحيل اخراجها عن الجعلين الاوليين اذ يلزم تقييد جعل حرمة الخمر بالخمر غير المقطوع حرمته وتقييد جعل حرمة مقطوع الحرمة بغير المصادف للواقع وكلا هذين التقييدين محال، اذ الاول من باب أخذ عدم القطع بالحكم في موضوعه وهو على حد أخذ القطع به فيه اشكال معروف عندهم، والثاني من باب تقييد الحكم بالقطع غير المصيب وهو غير قابل للتنجيز ايضاً اذ القاطع يرى قطعه مصيباً دائماً.

وملخص الجواب على هذه الشبهة: انَّ الكلام اذا كان بلحاظ عالم الجعل فالمتعين الالتزام بالشق الاول وهو تعدد الحكم ولايلزم محذور اجتماع المثلين لانه انما يكون في الصفات الحقيقية الخارجية لا الامور الاعتبارية، وإن كان الملحوظ عالم الملاك ومبادئ الحكم من الحب والبغض والارادة والكراهة فالمتعين الالتزام بالشق الثاني وهو التوحيد والتأكيد ولاينشأ محذور من ناحية الطولية بين الحكمين اذ يكفي في دفعه أنْ يقال انَّ التأخر والتقدم بين الحكمين في المقام من التقدم والتأخر بالطبع لابالعلّية، لوضوح انَّ الحكم الاول ليس علّة للحكم الثاني وتوحد المتأخر بالطبع مع المتقدم بالطبع لامحذور فيه كما هو الحال بين الجزء والكل والجنس والنوع.

واما القسم الرابع ـ وهو اخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه. فالبحث فيه يقع في مقامين:

١ ـ في أخذ القطع بالحكم شرطاً في ثبوت شخص ذلك الحكم.

٢ ـ في اخذه مانعاً عن ثبوته أي اخذ عدم العلم بالحكم في ثبوته.

اما المقام الاول ـ فالمعروف بين المحققين استحالة اخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه بحيث يناط به ثبوته ولعل أول من تنبه الى تسجيل هذا المطلب هو العلاّمة (قده) في بحوثه الكلامية في مقام الرد على العامة القائلين بالتصويب حيث أورد عليهم بانَّ ذلك يستلزم المحال لانه من اخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه وهو دور، اذ العلم بالحكم متأخر عن الحكم وفي طوله فاذا أُخذ في موضوعه لزم أنْ يكون الحكم متاخراً عنه وفي طوله وهذا دور.

والتحقيق: انه إنْ أُريد أخذ القطع بالحكم في موضوعه بنحو يكون كل من القطع والمقطوع به معاً مأخوذين في موضوع الحكم أي القطع بماهو مضاف الى معلومه بالعرض فهذا واضح الاستحالة لأنَّه دون بل أشدّ من الدور لأنَّه من توقف الشيء على نفسه ابتداءً و بلادوران وهو روح الدور ونكتة استحالته.

وإنْ أُريد أخذ القطع دون المقطوع به أي القطع بماهو مضاف الى المقطوع به بالذات ففي الصياغة المذكورة للمحذور اشكال واضح وهو انَّ الحكم الذي أخذ في موضوعه العلم به وإنْ كان موقوفاً على العلم ولكن العلم به غيرموقوف على الحكم بل يتوقّف

بحسب بنائه ووجوده التكويني على المعلوم بالذات فانَّ مايقوّم العلم هو المعلوم بالذات القائم في نفس العالم لا المعلوم بالعرض الموجود في الخارج ببرهان تخلفه عنه في موارد خطأ القطع وعدم اصابته للواقع.

وهنالك وجوه ثلاثة ذكرت من قبل المحققين بصدد التعويض عن محذور الدور تثبت الاستحالة بنحو آخر.

الوجه الاول ـ لزوم محذور الخلف، فانَّ القطع من خصائصه التكوينية الكشف عن الواقع واراءته ولازمه أنَّ القطع يُرى القاطع انَّ المقطوع به شيء مفروغ عنه ثابت في الواقع بقطع النظر عن قطعه بحكم كونه كاشفاً ومرآتاً و يترتّب على ذلك استحالة اخذ القطع بحكم في موضوع شخصه، لانه إنْ أُريد اخذ القطع بحكم ثابت بلحاظ نفس هذا القطع فهذا خلف الخصوصية التكوينية المذكورة، وإنْ أُريد اخذ القطع بحكم ثابت بقطع النظر عن القطع نفسه فهذا الحكم ليس شخص ذلك الحكم بل حكم آخر لانَّ هذا الحكم المقطوع به الثابت بحسب نظر القاطع بقطع النظر عن قطعه حكم مطلق والحكم الثابت بسبب القطع حكم مقيد والمطلق غير المقيد لامحالة، والحاصل، انَّ اخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه يستلزم الخلف بحسب نظر القاطع وهو مستحيل ايضاً.

وهذا وجه فني صحيح.

الوجه الثاني ـ لزوم اللغوية، بتقريب: انَّ شخص الحكم انما يراد جعله للقاطع به بحسب الفرض ففي المرتبة السابقة لابدَّ من فرض ثبوت القطع بالحكم لكي يجعل عليه ومن الواضح انَّ في هذه المرتبة اذا لم يكن القطع بالحكم كافياً في محركية العبد ودفعه نحو الامتثال فلا يجدي جعل الحكم عليه في ذلك ايضاً والحكم انما يعقل جعله حيثما تعقل محركيته. وقد ذكر السيد الاستاذ سنخ هذا البرهان في التجري لاثبات استحالة اخذ القطع بالحرام في موضوع الحرمة. إلّا انه قد تقدم منا عدم صحة هذا البرهان هناك اذ لم يفترض هناك وحدة الحرمة بل يمكن تعدده ولوبنحو التأكد وهو صالح للمحركية زائداً على محركية التكليف غير المؤكد. وهذا الكلام غير جار في المقام لانه بحسب الفرض ليس هناك إلّا شخص حكم واحد يراد اخذ القطع به في

موضوع محركية زائدة على محركية ماقطع به المكلف.

وهذا الوجه بهذا المقدار قابل للمناقشة، فانَّ فائدة الجعل هنا ـ كما هو فائدته في تمام الموارد ـ أنْ يصل الى المكلف فيحركه فانَّ الجعل بنفسه منشأ يتسبب به لايجاد العلم بالحكم، كيف وهذا السنخ من الايراد لو تم لامكن أنْ يورد به على كل جعل ولو لم يؤخذ في موضوعه العلم به، فوجوب الصلاة مثلاً يقال في حقه انه إنْ أُريد جعله في حق العالم به فهو لغو لانه يتحرك من علمه سواءً كان هناك وجوب أم لا، وإنْ أُريد جعله في حق الجاهل فهو لايتحرك منه على كل حال. والجواب في الجميع واحد وهو انَّ المحركية المصححة للجعل هو أنْ يحرك في طول وصوله و يكون نفس جعله من علل ايصاله.

الوجه الثالث ـ انه يلزم منه الدور في عالم وصول الحكم فتكون فعليته مستحيلة وكل جعل يستحيل فعليته يستحيل جعله، وجه اللزوم يتضح ببيان مقدمتين:

١ ـ انَّ الاحكام بمعنىٰ المجعولات الفعلية التي هي محل الكلام في المقام وصولها انما يكون بوصول موضوعاتها بعد فرض احراز اصل الجعل فالعلم بالمجعول تابع للعلم بموضوعه خارجاً أي يكون مستنتجاً استنتاجاً ليّاً دائماً ولا يتصور فيه العكس اذ ليس المجعول امراً خارجياً حسياً ليحس به مباشرة.

٢ ـ انَّ تطبيق هذا فيما اذا كان العلم بالحكم ماخوذاً فيه مستحيل لانَّ القطع بالحكم يكون متوقفاً على القطع بموضوعه بحكم المقدمة الاولى والمفروض انَّ موضوعه هو نفس هذا القطع وهذا يعني انَّ القطع بالحكم يتوقف على القطع بالقطع بالحكم وهذا دور، امّا لانَّ القطع بالقطع هو نفس القطع لانَّ هذا هو قانون كل الصفات الوجدانية الحضورية فانها معلومة بنفس وجودها لابصورة زائدة عنها فيكون معناه توقف القطع بالحكم على القطع بالحكم وهو روح الدور ونكتة استحالته. وامّا لوافترض انَّ القطع بالقطع غير القطع نفسه بل صورة زائدة مقتبسة منه على اساس الاحساس به على حد الاحساس بالامور الخارجية والاحساس بالشئ غير ادراكه فلا اشكال في انَّ القطع بالصفات الوجدانية معلول لها وليس من قبيل العلم بالامور الخارجية ولهذا لايعقل فيها الخطأ والتخلف فيكون القطع بالقطع با لحكم في المقام متوقفاً على القطع

بالحكم فاذا كان القطع بالحكم متوقفاً على القطع بالقطع كان دوراً لامحالة، وهذا يعني استحالة وصول هذا الحكم وفعليته ومعه يستحيل جعله ايضاً. وهذا وجه صحيح ايضاً.

وهكذا يتبرهن استحالة الاخذ بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم.

ولكن يبقىٰ التساؤل بعد هذا عن المخلص عن هذا المحذور في الموارد التي ثبت فيها اختصاص الحكم بالعلم دون الجاهل كوجوب القصر مثلاً أو وجوب الجهر والاخفات. بل لا اشكال عقلائياً ومتشرعياً في امكان تخصيص الحكم بالعالم به في نفسه لوأراد المشرع ذلك فلابدَّ من تخريج فني لكيفية امكان ذلك.

وهذا التخريج يكون على احد وجهين:

الوجه الاول ـ أنْ يؤخذ العلم بالجعل في موضوع فعلية المجعول ولامحذور لانَّ الجعل غير المجعول على ماحقق في بحوث الواجب المشروط، فيكون العلم بالجعل متوقفاً على الجعل وهو لايتوقف على فعلية مجعوله فانه عبارة عن حقيقة ينشئها الجاعل قبل أنْ يكون موضوع في الخارج كماهو واضح. والذي يتوقف على العلم بالحكم بهذا المعنىٰ هو فعلية المجعول خارجاً عند تحقق الموضوع ولامحذور في أنْ تكون فعلية المجعول متوقفة على العلم بكبرىٰ الجعل على حد توقفها على ساير القيود والشرائط كالبلوغ والقدرة مثلاً.

وقد ذكرنا هذا التخريج للسيد الاستاذ فاجاب عليه بما هو موجود في الدراسات من انه إنْ اخذ العلم بجعل الحكم على زيد في موضوع الحكم عليه فمن الواضح انَّ الجعل لايكون جعلاً على زيد إلَّا اذا كان قد تحقق موضوعه في حقه المساوق لفعليته والمفروض استحالة اخذ العلم بها في موضوع الحكم، وإنْ اخذ العلم بجعل الحكم على غير زيد في موضوع الحكم عليه فهذا ممكن ولكنه خارعن محل الكلام اذ لا اشكال في امكان اخذ العلم بحكم شخص في موضوع الحكم على شخص آخر.

وهذا الجواب غير تام. فانَّ الجعل نريد به القضية الحقيقية التي نسبتها الى زيد وغيره على حد واحد.

وإنْ شئت قلت: انَّ المقصود من الجعل هو الكبرىٰ وهو جعل وجوب الحج على

المستطيع العالم به مثلاً فانه لامحذور حينئذٍ لا في عالم الجعل ولا في عالم فعلية المجعول، اما في عالم الجعل فلوضوح انَّ المأخوذ فيه هو مجرد فرض العالم بالجعل ولايتوقف ذلك على فعليته، وامّا بلحاظ عالم المجعول والفعلية فلانَّ المكلف يتعلق علمه بتلك القضية المجعولة لا العلم بفعليتها في حقه ولا العلم بانطباقها عليه وتلك القضية قضية واحدة ليست امراً اضافياً، وانما العلم بالانطباق فرع العلم بالصغرى ايضاً وهو العلم بتحقق تمام قيود موضوع تلك القضية خارجاً في حق المكلف وهو الذي يستحيل اخذه في فعلية الحكم وهذا مطلب واضح الصحة والامكان عقلاً وعقلائياً.

وهذا التخريج لايفرق فيه بين أنْ يقال بانَّ المجعول له وجود حقيقي وراء الجعل أو ليس له إلَّا وجود وهمي كما هو الصحيح.

و يترتب على هذا اثران مهمان:

احدهما ـ ماتقدم من تصحيح التصويب في المورد الذي يقوم الدليل عليه.

الثاني ـ امكان نفي احتمال دخالة العلم بالحكم في الغرض والملاك من الحكم حيث انه يكون التقييد به ممكناً فيكون التمسك بالاطلاق في الخطاب لنفي اطلاق الغرض والملاك ممكناً أيضاً خلافاً لما اذا قيل باستحالة التقييد به فلا يمكن التمسك بالاطلاق للكشف عن اطلاق الغرض والملاك بلحاظ هذا القيد الذي هو من القيود الثانوية.

الوجه الثاني ـ أنْ يؤخذ العلم بالابراز في موضوع الحكم المبرز والابراز غير الحكم المبرز فلا محذور في اخذ العلم بالاول في موضوع الثاني، وهذا نظير أنْ يقول المولىٰ (من سمع كلامي هذا يجب عليه الحج).

وهذا الوجه ايضاً كالوجه السابق يكون وافياً بترتيب كلا الاثرين الاصوليين المطلوبين من وراء امكان اخذ العلم بالحكم في موضوعه.

ثم انَّ المحقق النائيني (قده) بعد أنْ بنىٰ على استحالة تقييد الحكم بالعالم به سار سيراً اخراً في التخلص عن الاشكال في الموارد التي ثبت فيها اخذ القطع وذلك بتطبيق طريقة متمم الجعل فانه حيث استحال تقييد الحكم بالعلم به بل وكذلك بعدم العلم به استحال الاطلاق المقابل لكل منهما وهذا يعني اهمال الجعل الاول لوجوب الصلاة

اهمالاً مطلقاً فيضطر المولى الى أنْ يتمم ذلك توصلاً الى غرضه المطلق أو المقيد بجعل ثانٍ يؤخذ فيه العلم بالجعل الاول لوفرض اختصاص غرضه به ـ ولا محذور فيه لتعدد الجعلين ـ أو يكون مطلقاً من ناحية العلم بالجعل الاول وعدمه لوفرض الاطلاق في غرضه، وهذان الجعلان باعتبارهما نابعين عن ملاك واحد فلا محالة يكونان في قوة حكم واحد روحاً لاحكمين مختلفين غاية الامر قد توسل المولى في مقام ابرازه بانشاء جعلين احدهما مهمل والثاني مبين اطلاقاً أو تقييداً.

وهذه الطريقة غير سديدة ولتوضيح ذلك نتكلم اولاً عن الجعل الاول الذي ادعىٰ اهماله وثانياً عن الجعل الثاني.

امّا الجعل الأول. فالصحيح انَّ استحالة التقييد توجب ضرورة الاطلاق لاستحالته فانَّ التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب (التناقض) فاذا استحال أحدهما وجب الآخروليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما يدّعيه المحقق النائيني(قده) على ماحقّقناه في محلّه من بحوث المطلق والمقيَّد. نعم مثل السيد الأستاذ الذي يرى انَّ التقابل بينهما تقابل التضاد لايمكنه أنْ يورد في المقام ضرورة الاطلاق باستحالة التقييد مالم يثبت بعناية زائدة و برهان انَّ هذين الضدّين لا ثالث لهما وهذا ماسوف نشير اليه فيمايأتي.

ولكن هذا الاطلاق الضروري لايفيد شيئاً لأنَّه اطلاق مفروض على المولىٰ فلايكشف عن اطلاق حقيقي في الحكم بلحاظ غرضه وملاكه فحال هذا الاطلاق حال الإهمال عند الميرزا(قده).

والسيد الأستاذ قد اعترض على هذه الفقرة من كلام الميرزا(قده) باعتراضين:

أحدهما: انَّ التقابل بين الاطلاق والتقييد وإنْ كان من تقابل العدم والملكة ـ كما كان مبناه أولاً ـ إلّا انَّ القابلية الملحوظة في ذلك للمحل ليست القابلية الشخصية بل النوعية بدليل مانجده من صدق الاعدام المقابل للملكات في موارد يستحيل فيها الملكة بحسب شخص مورد معين فمثلاً العلم بكنه الله تعالى مستحيل ولكنه يصدق على الانسان انه جاهل بكنه ذات الله تبارك وتعالىٰ. وليس ذلك إلّا بلحاظ انَّ الميزان هو انحفاظ قابلية المحل لنوع تلك الملكة وإنْ كان خصوص فردها في

المورد مستحيلاً، وكذلك الحال في المقام فانَّ الحكم بعد أنْ كان محلاً قابلاً لنوع التقييد بالقيود فيكون عدم تقييده بالعلم اطلاقاً وإنْ كان خصوص هذا القيد مستحيلاً.

وفيه: انَّ البحث ليس عن تحديد مصطلح العدم والملكة الذي ذكره الحكماء مثلاً فانه لم ترد آية أو رواية بانَّ الاطلاق والتقييد بينهما تقابل العدم والملكة لكي يبحث عن تحديد مفاد هذا الاصطلاح وانَّما المنهج الصحيح للبحث ان سريان الحكم الى تمام افراد الطبيعة هل تكون متقومة بالقابلية الشخصية أو النوعية أو ليست متقوقة بالقابلية اصلاً سواءً كان المصطلح أو الاستعمال العرفي يساعد على صدق عدم الملكة في مورد فقدان القابلية الشخصية أم لا، فالمسألة ثبوتية وليست لفظية أو اصطلاحية. والصحيح فيها على ماتقدم في بحوث المطلق والمقيد عدم اخذ القابلية اصلاً في الاطلاق بل حيثية سريان الحكم الى تمام الافراد متقومة بمجرد عدم التقييد فتكون العلاقة بينهما علاقة التناقض لا العدم والملكة مهما كان مصطلح العدم والملكة من الناحية المثارة في كلام السيد الاستاذ.

ثانيها ـ انَّ الاهمال في الجعل غير معقول لانَّ الاهمال انما يعقل في مقام الاثبات وابراز الحكم لا في مقام الثبوت فانَّ كل شئ في مقام الثبوت يكون متعيناً ومتحدداً بحده و يستحيل عدم تعينه في متن ثبوته ووجوده ذهناً أو خارجاً.

وهذا الاعتراض غير وجيه ايضاً فانه تارة يبنى انَّ التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب والايجاب واخرى يفرض انه من تقابل الضدين أي انَّ التقييد هو لحاظ القيد والاطلاق لحاظ عدمه، فانْ بنينا على الأول فالمطلب لايحتاج الى ادخال هذه الخصوصيات في مقام تسجيل الاعتراض على الميرزا(قده) بل يقال بعبارة مختصرة وبديهية انَّ الإهمال بمعنىٰ عدم الاطلاق والتقييد معاً معناه ارتفاع النقيضين وهو واضح الاستحالة. وإنْ بنىٰ على الثاني ـ كما هو مبناه ـ أو بنى على مبنىٰ الميرزا من التقابل بنحو العدم والملكة فلا يمكن اثبات استحالة الاهمال بالبيان المذكور لانَّ الاهمال حينئذٍ لايعني اللا تعيين والوجود المردد وانما يعني عدم لحاظ الاطلاق وعدم لحاظ التقييد أو عدم القابلية لذلك بناءً على مبنىٰ الميرزا (قده) ـ فهو لحاظ للطبيعة بلا

لحاظ أي شئ زائد عليها لا لحاظها مردداً بين الاطلاق والتقييد فاين هذا الاهمال من الاهمال في الوجود؟ فلابدَّ في اثبات استحالة الاهمال في المقام من ابراز نكتة اخرى.

واما فيما يتعلق بالجعل الثاني فيمكننا أنْ نسجل على المحقق النائيني (قده) مايلي:

انَّ المأخوذ في موضوع الجعل الثاني ـ متمم الجعل ـ هل هو العلم بالجعل الاول أو بفعلية مجعولة، فانْ قيل بالاول فهذا وإنْ كان ممكناً ومعقولاً ولايبتلى بمحذور الدور إلَّا انه تطويل للمسافة بلا موجب لما تقدم من انَّ العلم بالجعل يمكن اخذه موضوع نفس الجعل الاول بلا حاجة الى متمم الجعل.

وإنْ قيل بالثاني ورد عليه حينئذٍ:

اولاً ـ انَّ المهملة اما أنْ تفترض في قوة الجزئية بحيث تنطبق خارجاً على المقيد فقط أو تفترض في قوة الكلية أو يفترض بانها لا تنطبق على الخارج اصلاً ولاشق رابع، والاول يلزم منه، الاكتفاء بالجعل الاول فيما اذا كان غرض المولى في المقيد فيلغو متمم الجعل المقيد حتى لوكان التقييد مستحيلاً اذ نفس عدم جعل متمم الجعل المطلق يكون دليلاً على انَّ غرض المولىٰ مقيد ولهذا اكتفىٰ بالمهملة التي هي في قوة المقيد، والثاني يلزم منه أنْ يلغو الجعل الثاني اذا كان غرض المولىٰ في المطلق اذ يمكنه أنْ يكتفي بالجعل الاول الذي هو في قوة الكلية، والثالث يلزم منه استحالة العلم بفعلية المجعول في الجعل الاول خارجاً فيستحيل فعلية الجعل الثاني ايضاً لكونه منوطاً بالعلم بمجعول الجعل الاول.

وثانياً ـ انَّ افتراض انَّ المهملة في قوة الكلية واضح الفساد، لانَّ المهملة معناها عدم التقييد والاطلاق معاً والمقصود بالاطلاق حيثية السريان فاذا فرض عدم الاطلاق فلابدَّ من فرض عدم حيثية السريان والكلية وإلَّا كانت محفوظة في ذات الطبيعة وهو خلف. فيتردد الامر بين أنْ تكون في قوة الجزئية أو لا تنطبق على الخارج اصلاً وعلى كلا التقديرين يلزم استحالة العلم بفعلية مجعول الجعل الاول، امّا على الثاني فلما تقدم وامّا على الاول فلانَّ الجزئية في المقام هو المقيد بقيد العلم بالحكم وهذا يعني انَّ انطباق المهملة على فرد فرع العلم بالحكم المجعول فيها والعلم بذلك فرع انطباقها وهذا دور وهو نفس المحذور المتقدم في اصل اخذ العلم بالحكم في موضوعه

فاذا استحال العلم بفعلية المجعول الاول استحال فعلية المجعول الثاني ايضاً.

وثالثاً ـ انَّ المهملة في خصوص المقام يستحيل أنْ تكون في قوة الجزئية ايضاً أي تنطبق حتى على المقيد لانَّ الانطباق على ذلك فرع احد امرين، امّا أنْ تؤخذ الطبيعة المقيدة بذلك القيد في موضوع الحكم، أو تؤخذ مطلقة وغير مقيدة بما يقابل تلك الحصة من الحصص لانَّ حيثية الاطلاق وسريان الحكم الى فرد وحصة عند الميرزا (قده) ـ وبناءً على مسالكه ـ انما يكون من جهة اطلاق الحكم بالنسبة الى الحصة المقابلة لتلك الحصة أي عدم تقيده بعدم تلك الحصة فاذا كان هذا الاطلاق مستحيلاً كان شمول الحكم للحصة الاولى مستحيلاً ايضاً على مسالكه، نعم بناءً على مسلكنا من انَّ حيثية الاطلاق هي نفس عدم التقييد مع الصلاحية الذاتية في الطبيعة للانطباق فلا موضوع لهذا الكلام. فيكون انطباق الطبيعة المهملة في المقام على الخارج مستحيلاً وهذا يؤدي بالنتيجة الى استحالة الاهمال لوضوح انَّ الحكم في القضايا المجعولة انما يجعل بلحاظ الافراد الخارجية وانطباق الطبايع عليها فالطبيعة غير المنطبقة على الخارج لايتعلق بها حكم وهذا يعني استحالة الاهمال، وهذه هي النكتة الاخرى التي اشرنا اليها في اثبات استحالة الاهمال في خصوص المقام[1].

المقام الثانيـ في اخذ عدم العلم بالحكم في موضوعه أي اخذ العلم به مانعاً عن الحكم، وهذا تصور قد سلكه الشيخ (قده) في مقام توجيه كلمات بعض المحدثين القائلين بعدم حجية القطع الناشي من الدليل العقلي بانَّ ذلك ليس من باب الردع عن الحجية الذاتية للقطع الطريقي بل من باب اخذ عدم العلم المخصوص وهو العلم الحاصل من مقدمات عقلية في موضوع تلك الاحكام فلايكون هذا القطع طريقياً لكي لايمكن الردع عنه فانفتح الكلام في امكان ذلك واستحالته.

١ ــ لا يقال: لعل الميرزا يدعي انَّ استحالة التقييد بحصة يؤدي الى استحالة سريان الحكم للحصة المقابلة بالاطلاق، لانَّ السريان الاطلاقي يستحيل باستحالة التقييد واما اصل السريان فيمكن أنْ يكون له وجه آخر ثابت في المهملة و يكون ميزانها هو صلاحية ذات الطبيعة للانطباق.

فانه يقال: نحن نسمي الاطلاق لكل حيثية تقتضي السريان فاذا كانت صلاحية الطبيعة وحدها كافية لذلك كانت هي الاطلاق وهذا خلف مسالك الميرزا (قده).

والصحيح: انَّ اخذ عدم العلم بالجعل في موضوع فعلية المجعول لم يكن فيه محذور الدور في طرف العلم فضلاً عن اخذ عدم العلم الذي من الواضح عدم توقفه على ثبوت الحكم، نعم هنا شبهة اخرى هي لغوية جعل حكم مشروط بعدم العلم بجعله فانَّ فائدة الجعل انما هو التحريك نحو الامتثال في طول وصوله فاذا قيد الحكم بعدم وصول الجعل كان لغواً لكونه غير قابل للتحريك حينئذٍ لا للجاهل به لكونه جاهلاً لا يتحرك ولا للعالم به لانه بحسب الفرض مقيد بعدمه فلايكون شاملاً له. والجواب: انَّ هذا انما يلزم لو كان القيد المأخوذ هو عدم وصول الحكم بتمام مراتب الوصول لاعدم الوصول المخصوص كماهو مدعى الشيخ في المقام وهو الوصول العلمي العقلي مثلاً اذ يتبقى اثر الجعل ومحركيته بلحاظ موارد الوصول والتنجز بغير الطريق المذكور.

وامّا اخذ عدم العلم بالمجعول الفعلي قيداً فهذا لايرد فيه محذور الدور المتقدم في اخذ العلم لانَّ العلم وإنْ كان موقوفاً على المعلوم إلّا انَّ عدم العلم ليس موقوفاً على ذلك ليلزم دور في البين.

وامّا محذور اللغوية فقد يقرب وروده في المقام بانَّ اخذ العلم المخصوص بالحكم الفعلي مانعاً عن فعلية الحكم لايترتب عليه اثر المانعية لانَّ غير العالم بفعلية الحكم لايكون موضوعاً للمانعية المذكورة والعالم بها لايمكن أنْ تصل اليه المانعية المذكورة لانه خلف كونه عالماً بفعلية الحكم في حقه. والحاصل: انَّ العالم بالحكم الفعلي يستحيل في حقه التصديق بهذه المانعية فاجتماع المانع مع وصول المانعية متسحيل ومعه يكون جعل مثل هذه المانعية مستحيلاً.

والجواب: اولاً ـ انَّ هذه المانعية مجعولة بنفس جعل الحكم مقيداً بعدم العلم وليست مجعولة بجعل مستقل فهي منتزعة من تقيد الجعل الثابت في حق غير العالم بالعلم المخصوص بعدم العلم المذكور، والتقييد المذكور وإنْ لم يكن له اثر عملي لا في حق العالم بالعلم المخصوص ولا في حق غيره إلّا انه يكفي في عدم لغويته تصور المقتضي وضيق الملاك والغرض من الجعل بفرض وجود القيد المذكور.

وثانياً ـ انَّ جعل المانعية المذكورة ـ ولو مستقلاً ـ اثره عدم وجود المانع خارجاً لاعدم وصول المانعية كما افترض في الشبهة فانه بعد علم المكلفين بتقييد فعلية الجعل

بعدم العلم المخصوص كالعلم الناشي من مقدمات عقلية فسوف لن يحصل علم منها لانه يحصل علم ولا تكون المانعية فعلية كما زعم، فاستحالة وجود المانع في المقام يكون من بركات نفس جعل المانعية و يكفي هذا ايضاً في تصحيح جعل المانعية مستقلاً ومعقوليته رغم كونه اثراً تكوينياً لنفس جعل المانعية وليس في طول الامتثال.

ثم انَّ الشيخ (قده) والمحققين من بعده أجروا كلاماً طويلاً في الظن واقسامه وموازاتها مع اقسام القطع والتفتيش عن الفروق بينها إلّا انَّ تلك الاقسام والابحاث حيث انها مجرد افتراضات وليس لها تطبيق فقهي أو علمي إلّا في مجال جعل الاحكام الظاهرية التي سوف يأتي الحديث عنها وعن حيثياتها موضوعاً ومحمولاً فنطوي هنا عن تلك البحوث صفحاً.

وجوب الموافقة الالتزامية

الجهة الخامسة: في وجوب الموافقة الالتزامية، وهذا البحث يتكلم فيه عن الموافقة الالتزامية من جهتين. من حيث وجوبها في نفسها أولاً ومن حيث مانعيتها على تقدير القول بوجوبها عن جريان الاصول العملية في اطراف العلم الاجمالي، و يظهر اثره فيما اذا لم يكن هناك مانع من ناحية الموافقة العملية كمااذا كانت الاصول مثبتة والعلم الاجمالي ترخيصياً أو كان من موارد الدوران بين المحذورين الذي يستحيل فيها الموافقة أو المخالفة العملية القطعية وتكون الموافقة الاحتمالية قهرية.

والمراد بالموافقة الالتزامية ذلك الفعل الاختياري النفساني للانسان الذي هو من سنخ التوجه النفساني الخاص المنتزع منه مفهوم الخضوع والتسليم والانقياد وهذا غير اليقين والقطع والاعتقاد الذي هو من مقولة الانفعال لا الفعل، فيقال انَّ الحكم الشرعي كما يستدعي فعلاً خارجياً من المكلف فهل يستدعي فعلاً نفسياً والتزاماً قلبياً أم لا؟.

والتحقيق في المقام يستوجب التكلم في امور:

الامر الاول ـ في كيفية تصوير وتقريب مانعية وجوب الموافقة الالتزامية عن اجراء الاصول في اطراف العلم فانه تارة يقرب ذلك على اساس انه يؤدي الى الالتزام

بالمتنافيين وهو محال باعتبار انَّ الالتزام بالحكم المعلوم بالاجمال مع الحكم الظاهري المخالف في اطراف العلم يستحيل صدوره من العاقل.

وهذا البيان واضح الفساد، فانَّ المفروض انَّ متعلق احد الالتزامين حكم واقعي ومتعلق الاخر حكم ظاهري واننا جمعنا بينهما من دون تناف أو تضاد، بمعنىٰ انَّ كليهما ثابت وواقع فالالتزام بهما ليس التزاماً بمتنافيين بل بمتوافقين.

واخرى تقرب المانعية: بانَّ الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم وإن لم يكن التزاماً بالمنافي مع الحكم الظاهري المعلوم ايضاً لانه لامنافاة بينهما ولكن نفس هذا الالتزام مناف مع الحكم العملي بالخلاف في تمام الاطراف فالالتزام الجدي باباحة شئ لايجتمع مع فرض جريان استصحاب حرمته ووجوب الاجتناب عنه عملاً.

وكأنَّ هذا التقريب هو الملحوظ في الدراسات عندما أجيب عنه: بانَّ هذه المنافاة انما تتم لو كان الواجب هو الالتزام التفصيلي في من الطرفين وامّا الالتزام الاجمالي باباحة احد الانائين فلا منافاة بينه وبين الحكم بحرمتها عملا وظاهراً. هذا مضافاً الى انه اساساً لامنافاة بين الالتزام بشئ وكون العمل الخارجي على خلاف ذلك فانا لانسلم انَّ الالتزام والبناء يقتضي موقفاً عملياً من الملتزم دائماً.

والصحيح: انَّ هناك تقريباً ثالثاً للمانعية هو الذي ينبغي أنْ يقصد في المقام لايفرق فيها بين كون الالتزام بالحكم الواقعي بعنوانه الاجمالي أو التفصيلي. وحاصله: انَّ موضوع وجوب الالتزام هو الحكم الواقعي المعلوم وباجراء الاصل في تمام الاطراف ينفىٰ ذلك الواقع المعلوم بالاجمال فينفىٰ موضوع وجوب الالتزام ظاهراً اجمالاً أو تفصيلاً مع انه معلوم التحقق اجمالاً فيكون ترخيصاً في المخالفة من هذه الناحية وهو على حد الترخيص في المخالفة العملية اذ الميزان في المنع عن جريان الاصول أنْ يؤدي الى الترخيص في مخالفة التكليف الشرعي المعلوم بالاجمال سواءً كان متعلقه فعلاً خارجياً أو فعلاً نفسياً كما لايخفى.

الامر الثاني ـ في تحقيق حال المانعية المذكورة بالصياغة المتقدمة فنقول: انَّ وجوب الموافقة الالتزامية فيه احتمالات عديدة نذكرها مع بيان النتيجة على كل منها.

١ ـ أنْ يكون وجوب الالتزام وجوباً عقلياً في طول تنجز التكليف بأنْ يقال انَّ

العقل كما يحكم بلزوم الموافقة العملية للتكليف المنجز كذلك يحكم بوجوب الموافقة الالتزامية والنفسية لما يتنجز من التكاليف، وعلى هذا التفسير يختص وجوب الموافقة الالتزامية بالاحكام الالزامية لا الترخيصية اذ لا تنجز لها ولا الاحكام غير الواصلة لانها ليست بمنتجزة ولا الواصلة بعلم اجمالي دائر بين محذورين.

وبناءً على هذا الاحتمال لا تعقل مانعية المخالفة الالتزامية عن جريان الاصول لانَّ موضوع هذا الحكم هو التكليف المنجز والمفروض انَّ جريان الاصول يرفع التنجز حقيقة فلا تكون هناك مخالفة.

٢ ـ أنْ يكون وجوب الالتزام عقلياً في عرض تنجز التكليف من الناحية العملية وذلك بأنْ يكون موضوعه نفس وصول التكليف لا تنجزه.

وبناءً عليه أيضاً لامانع من جريان الاصول العملية من ناحية هذا الوجوب لانَّ العلم الاجمالي ينجز الجامع لا الواقع، ومن الواضح انَّ المقدار الذي يتنجز بهذا العلم يكون بمقدار الجامع لانه المقدار الواصل وجريان الاصول حينئذٍ في الاطراف لايؤدي الى الترخيص في المخالفة الالتزامية القطعية كما يؤدي الى الترخيص في المخالفة العملية، ونكتة الفرق انه في باب الموافقة العملية وإنْ كان الواصل والمنجز بالعلم بمقدار الجامع ايضاً لااكثر إلَّا انَّ اجراء الاصول في الاطراف يرخص في ترك الطرفين خارجاً والجامع الخارجي لايوجد إلَّا في ضمن احدهما فيكون الملكف مرخصاً في ترك الجامع ايضاً، وهذا بخلاف الالتزام فانَّ موضوعه هو الصورة الذهنية والصورة الذهنية بمقدار ماهو واصل من التكليف يمكن الالتزام بها لانها مباينة مع الصورة الذهنية لكل من الفردين بعينه فيمكن الامتثال بمقدار الجامع مع ترك الالتزام بالطرفين معاً.

٣ ـ أنْ يكون وجوب الالتزام وجوباً شرعياً مترتباً على واقع الحكم الشرعي الاولي سواءً كان معلوماً وواصلاً أم لا، وهنا قد يتخيل انَّ جريان الاصول في الاطراف يوجب نفي تلك الاباحة أو الحرمة الواقعية ظاهراً فيترتب عليه نفي اثرها من وجوب الالتزام بها وهو ترخيص في المخالفة القطعية.

إلَّا انَّ هذا التوهم باطل.

اولاً ـ لانَّ الموافقة الالتزامية الواجبة تجاه الحكم الشرعي الواقعي غير الواصل لايعقل أنْ يكون بمعنى الالتزام به بعنوان التفصيلي وإلّا يلزم التشريع بناءً على انه عبارة عن الالتزام بما لايعلم ـ ولو كان عبارة عن الالتزام بما ليس من الدين واقعاً من دون دخل عدم العلم فيه دخل المقام في موارد الدوران بين المحذورين بلحاظ وجوب الالتزام في كل من الطرفين نعم بلحاظ الطرفين معاً لولم يلتزم بشئ منهما خالف وجوب الالتزام مخالفة قطعية بخلاف مالو التزم باحدهما دون الاخر فانَّ المخالفة احتمالية لا قطعية إلّا انَّ الصحيح عندنا انَّ التشريع يتحقق بالالتزام بما لايعلم كونه من الدين ـ وعليه فالواجب هو التعبد والالتزام بالحكم الواقعي على اجماله ومن الواضح انَّ هذا موضوعه معلوم الثبوت لأنَّ كل واقعة لها حكم واقعي وهو يستدعي وجوب الالتزام الاجمالي به وجريان الاصول في أي واقعة لاينفي هذا الوجوب المتعلق بطبعي الحكم المعلوم بالاجمال ثبوته في كل واقعة. وإنْ شئت قلت: انَّ لازم حرمة التشريع بالمعنى المذكور اخذ العلم بالحكم الشرعي في وجوب الالتزام به شرعاً وإلّا لزم اجتماع الامر والنهي النفسيين كمالايخفى فلايجب الالتزام إلّا بمقدار العلم فيكون حال هذه الصورة حال الصورة السابقة.

وثانياً ـ لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بوجوب الالتزام بالحكم بعنوانه التفصيلي ولو كان تشريعاً، مع ذلك لامانع من جريان الاصول العملية في الاطراف.

امّا الاصول غير التنزيلية منها أي التي لا تتعبد بنفي آثار المؤدىٰ وانما تتعبد بالوظيفة العملية تجاه كل حكم شرعي فمن الواضح انَّ جريانها في الاطراف لاينفي ماهو موضوع وجوب الالتزام وانما تثبت التأمين أو التنجيز بلحاظ الحكم الشرعي الاولي المعلوم بالاجمال في كل طرف وامّا الحكم بوجوب الالتزام الذي هو حكم شرعي ثانٍ بحسب الفرض فلابدَّ بلحاظه من اجراء أصل آخر مؤمن أو منجز ولايكون ارتباط بين الاصلين والموقفين العملي والالتزامي المترتب عليهما كما هو واضح.

وامّا الاصول التنزيلية التي تتعبد بنفي المؤدىٰ فغاية مايلزم من جريانها وقوع التعارض بين اطلاق نفيها آثار المؤدىٰ بلحاظ هذا الاثر بالخصوص وهو وجوب

الالتزام لانَّ هذا الوجوب بعد أنْ كان شرعياً فهو حكم آخر مستقل لا محالة عن الحكم الشرعي الاولي له عصيان مستقل واطاعة مستقلة. وامّا بلحاظ اصلها فلولم يلزم مخالفة عملية فلا محذور من اجرائها وهذا واضح ايضاً.

ومما ذكرناه في هذا الاحتمال ظهر حال احتمال رابع وهو أنْ يكون وجوب الموافقة الالتزامية وجوباً عقلياً موضوعه مطلق الحكم الشرعي ولولم يصل كما في الاحتمال الثالث فانه يرد على هذا الوجه ماوردناه على الوجه الثالث أولاً.

الامر الثالث ـ في اصل وجوب الالتزام وهذا بحث فقهي وحاصله: انه إنْ كان المراد بالالتزام هو البناء على انَّ هذا الحكم حكمٌ صادرٌ من الشارع فمن الواضح انَّ مثل هذا البناء ليس بواجب لاشرعاً ولاعقلاً ولاهو من شؤون اطاعة التكاليف، فانَّ كل تكليف ليس فيه اقتضاء ذاتي شرعاً وعقلاً لأكثر من اتيان متعلقه فاذا لم يؤخذ في متعلقه الالتزام والبناء فلامقتضي لوجوبه. نعم لابدَّ للمسلم أنْ يتعبد بانَّ كل ماجاء به النبي(ص) فهو من قبل الله سبحانه وتعالى وإلّا لم يكن مصدقاً ومسلماً بنبوته، وامّا التعبد في كل حكم بانه مماقد جاء به النبي(ص) فلايجب.

والحاصل الواجب هو الالتزام والبناء والتعبد بنبوة محمد(ص) ورسالته وانَّ ماجاء به واقعاً من عند الله سبحانه، وهذه مرحلة اخرى غير مربوطة بمحل البحث، وامّا وجوب الالتزام والتعبد بانَّ هذا حكم جاء به النبي وذاك حكم جاء به النبي فلادليل على وجوبه.

وإنْ أُريد بالالتزام التسليم والانقياد والخضوع لشريعة الاسلام على العموم والاجمال فهذا من شؤون الايمان و يكون واجباً بوجوبه ولادخل له في المقام.

حجية الدليل العقلي

الجهة السادسة: في حجية الدليل العقلي، بعد الفراغ عن حجية القطع في نفسه يقع البحث في خصوص القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة أي من الادلة العقلية. ولتوضيح الحال في تحرير هذا النزاع الذي وقع بين الاعلام لابدَّ من ايراد مقدمتين:

الاولىٰ ـ انَّ هناك نزاعين وبحثين حول مشروعية استخدام الادلة العقلية في مجال استنباط الاحكام الفقهية.

احدهما ـ النزاع بين الامامية وغيرهم حول انَّ الدليل العقلي، الظني كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونحو ذلك الذين بنىٰ جمهور العامة على حجيته هل يصح الاعتماد عليه أم لا؟ وقد اجمع الامامية تبعاً لائمتهم(ع) على عدم جواز التعويل على ذلك.

الثاني ـ نزاع بين الامامية انفسهم في مشروعية استنباط الاحكام الشرعية عن الادلة العقلية القطعية. وقد ذهب المشهور الى صحة ذلك وذهب المحدثين الى عدم حجيتها وهذا النزاع هو محل الكلام هنا لا الاول.

كما انه ينبغي أنْ يعلم بانَّ المراد بالحكم العقلي ليس هو حكم القوة العاقلة

بمعناها الفلسفي بل حكم يصدره العقل على نحو الجزم واليقين غير مستند الى كتاب أو سنة.

كما انَّ النزاع مخصوص بالاحكام العقلية التي يراد استنباط حكم شرعي منها في عرض الكتاب والسنة لا الحكم العقلي الواقع في مبادي التصديق بالكتاب والسنة، اذ لااشكال في حجيته عند الجميع وانَّ حجية الكتاب والسنة لابدَّ وأنْ تنتهي الى استدلال وقناعة عقلية، ولا الحكم العقلي الواقع في طول الكتاب والسنة وفي مرحلة معلولات الاحكام الشرعية بحسب تعبير المحقق النائيني (قده) كحكم العقل بوجوب الامتثال واطاعة الحكم وقبح معصيته.

الثانية ـ انَّ الاحكام العقلية على قسمين احكام نظرية واحكام عملية وقد قيل: انَّ العقل النظري ادراك لما هو واقع والعقل العلمي ادراك لما ينبغي أنْ يقع. ولعل الاحسن تغيير التعبير لانَّ العقل العملي ايضاً ادراك لما هو واقع فانَّ العقل ليس له شأن إلَّا الادراك لما هو واقع وثابت في لوح الواقع الاوسع من لوح الوجود والحسن والقبح ايضاً امران ثابتان في لوح الواقع، وانما الفرق انَّ الامر الواقعي المدرك للعقل إنْ كان لايستدعي بذاته موقفاً عملياً وسلوكاً معيناً على طبقه فهو مدرك نظري وإنْ استدعىٰ ذلك فهو مدرك عملي.

ثم انَّ تشكيل دليل عقلي على الحكم الشرعي تارة يكون مقتنصاً من العقل النظري، واخرى من العقل العملي، والقسم الاول يرجع الى احد بابين:

١ ـ باب العلاقات والاستلزامات الواقعية التي يدرك العقل ثبوتها بين الاحكام كما يدركها في الامور التكوينية، وإنْ شئت عبرت باب الامكان والوجوب والاستحالة. فيحكم مثلاً باستحالة اجتماع الامر والنهي أو بامكان الخطاب الترتبي أو بالملازمة بين وجوب شئ ووجوب مقدمته أو حرمة ضده، وهذه الاحكام العقلية النظرية وإنْ كانت تكفي وحدها في مقام نفي الحكم الشرعي في مورد كنفي اجتماع كلا الحكمين المتضادين مثلاً حيث يكفي في انتفاء شيء ثبوت استحالته ولكنها لا تكفي لا ثبات الحكم واستنباطه منها وحدها بل لابدَّ من ضمّ ضميمة إليها. فانَّ مجرد امكان شيء أو استحالة ضدّه أو ثبوت الملازمة بينه وبين شيء آخر لا يشكل دليلاً على ثبوته.

٢ ـ باب العلّية والمعلولية بمعنىٰ ادراك ماهو علّة الحكم مثلاً وملاكه التام فيستكشف لميّاً ثبوت الحكم الشرعي في مورد ادراك العقل لذلك الملاك . وحكم العقل الراجع الى هذا الباب يمكن أنْ يستقل في اثبات الحكم الشرعي.

فظهر انَّ احكام العقل النظري قد تستقل في اثبات حكم شرعي. وامّا العقل العملي فهو وحده لايكفي لا ثبات حكم شرعي مالم نضم اليه حكم عقلي نظري سواءً كان حكماً منطبقاً على فعل العبد كحكم العقل بقبح الكذب مثلاً فانه بحاجة الى ضم حكم العقل النظري بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أو كان متعلقاً بفعل المولىٰ كحكمه بقبح تكليف العاجز مثلاً فانه لايستنبط منه حكم شرعي إلّا بضم حكمه النظري باستحالة صدور القبيح من المولى. هذه نبذة عن حكم الدليل العقلي في كل من القسمين النظري والعملي.

وحيث اتضح موضوع هذا البحث وحيثياته نشرع في الحديث عن حجية الدليل العقلي وعدمه فنقول:

الكلام حول الدليل العقلي يقع في ثلاث مقامات. لانَّ القصور المزعوم في الدليل العقلي امّا أنْ يدعى بلحاظ عالم الجعل وإنْ هناك ضيقاً فيه يستدعى عدم ثبوته في مورد الدليل العقلي، واماأنْ يدعى بلحاظ عالم الكشف وعدم صلاحية الدليل العقلي للكشف بعد الفراغ عن عدم القصور في عالم الجعل، واما أنْ يدعى بلحاظ عالم التنجز وانَّ الدليل العقلي قاصر عن تنجيز الحكم أو التأمين عنه.

اما المقام الاول ـ فالضيق في عالم جعل الحكم بنحو لايشمل العالم به بالدليل العقلي يمكن أنْ يدعى باحد الانحاء التالية:

١ ـ أنْ يؤخذ العلم بالجعل الحاصل من الدليل السمعي في موضوع المجعول بناءً على ماتقدم منا من امكان ذلك وهذا التقييد يستوجب اكثر ممايريده المنكرلحجية الدليل العقلي اذ يقتضي انتقاء الحكم في حق الجاهل به.

٢ ـ أنْ يؤخذ عدم العلم الحاصل من الدليل العقلي بالجعل في موضوع المجعول وهذا بمقدار المقصود إلّا انه لابدَّ وأنْ يقيد بعدم العلم من الدليل العقلي وحده وإلّا لزم عدم الحكم في مورد قيام الدليلين العقلي والنقلي الذي لااشكال في ثبوت الحكم فيه ايضاً.

٣ ـ أنْ يؤخذ عدم العلم الخاص بالمجعول في موضوعه بناءً على ماتقدم منا ايضاً من امكانه.

٤ ـ أنْ يقيد الحكم بنفس ماقيد به في الوجوه السابقة ولكن بنتيجة التقييد وبجعلين لابجعل واحد كما هو مسلك الميرزا (قده).

٥ ـ أنْ يؤخذ العلم الشرعي أي الناشئ من الدليل الشرعي قيداً في متعلق الحكم لا موضوعه، فوجوب الصوم مثلاً متعلق بالصوم مع قصد امره الذي حصل العلم به من الدليل النقلي لاالعقلي فيقصد قصد القربة بخصوص الحصة التي تنشأ من العلم الحاصل من هذا الدليل. وهذا ماذكره المحقق العراقي (قده). وميزة هذا الوجه على ماسبق فعلية الوجوب في حق من قطع بالدليل العقلي وكان يمكن تحصيل العلم بالدليل النقلي إلّا انَّ عمله لايكون صحيحاً وامتثالاً ولكنه يختصّ بخصوص العبادات لاالواجبات التوصلية فضلاً عن الأحكام الترخيصية، كما انَّه يرد عليه: بأن قصد الأمر والامتثال لايتوقف على العلم بالحكم لكي يمكن تخصيصه بحصّة خاصة بل يمكن قصد الأمر رجاء أيضاً ومعه لايكون العلم أو منشأه محصصاً لقصد الأمر.

ثم انه لايرد على هذه الوجوه ماأورده الشيخ (قده) من انَّ التقييد المذكور حاصل في حق من قام عنده الدليل العقلي ايضاً لانَّ القاطع بالحكم يقطع لامحالة بانَّ الشارع قد بيّن هذا الحكم و بلغه بدليل نقلي، فان هذا البيان مبني على أنْ يكون القيد هو العلم بتبليغ الحجج لا الوصول من قبل الحجج كما هو ظاهر بعض الروايات المستند اليها في المقام حيث ورد فيها عنوان (بدلالة امامه) فانَّ ظاهر الدلالة الوصول.

كما انه لايرد ماأورده الميرزا (قده) من انَّ الوصول أو التبليغ بالحجة متحقق لان العقل رسول الباطن وحجة على العباد. فانه ليس الكلام في لفظ الحجة ومدلولها العقلي أو اللغوي وانما الكلام في الحجة بمعنى الامام المعصوم الذي هو المقصود في الروايات المذكورة بلا اشكال.

والصحيح في المناقشة أنْ يقال: بانَّ هذا التقييد غير تام لا اثباتاً ولا ثبوتاً.

اما اثباتاً ـ فلوضوح انَّ مقتضى الاطلاقات في ادلة الاحكام عدم تقيدها بشئ مماذكر في الوجوه المتقدمة، وماتمسكوا به من الروايات التي اشار اليها الشيخ (قده) في

الرسائل لا تتم دلالة شئ منها اثبات هذا التقييد، لانَّ تلك الروايات لاتخلو من احد امور ثلاثة. فانها اماأنْ تكون مسوقة لبيان عدم جواز التعويل على الادلة العقلية الظنيّة التخمينية والتي كان يدور عليها رحىٰ الاستنباط عند جمهور العامةواهل الرأي منهم فشدد الائمة(ع) النكير على من كان يعول عليها وهذا هوالنزاع الاول الذي تقدم انه خارج عن محل الكلام ـ واما أنْ تكون دالة على اشتراط الولاية في صحة العمل وانه من دون معرفة الامام(ع) لا تقع الاعمال صحيحة ـ وهذا ايضاً اجنبي عن محل الكلام لانه اضافة شرط جديد في صحة العبادة وهو الايمان كشرطية الاسلام واما أنْ تكون ناظرة الى التأنيب على ترك الفحص في الادلة الشرعية والتوغل في الادلة العقلية بسرعة وقبل مراجعة الشارع، كما لعلّه المستظهر من رواية ابان المشهورة والصحيحة سنداً ـ رغم ماقيل من ضعف سندها ـ فانها ناظرة الى هذا المعنىٰ عندما تسرع ابان الى القطع بالحكم الشرعي بينما لو كان قد فحص ودقق اكثر لزال القطع المذكور كماهو الحال في كل جاهل يراجع العالم، وهذا هو مايعبر عنه بالتقصير في المقدمات. وهذا ايضاً أجنبي عن محل الكلام.

اذن فالروايات المذكورة على الاجمال كلها اجنبية عن محل الكلام واما تفصيل الكلام فيها واستعراضها كل واحدة منها مع التعليق عليها فيخرجنا عن طبيعة البحث الاصولي.

واما ثبوتاً ـ فيرد عليه: اولاً ـ انَّ هذه الوجوه غايتها جعل النزاع بين الطرفين نزاع تخطئة لانزاع اتهام، بمعنىٰ انَّ من يحصل له القطع من دليل عقلي يكون قطعه حجة ومنجزاً عليه غاية الامر يكون في نظر الاخباري مثلاً مشتبهاً اذ لا حكم في حقه نظير النزاع في شرطية شئ أو جزئيته بين فقيهين فلا يثبت تقصير لا في النتائج ولا في المقدمات.

وثانياً ـ انَّ فرض ضيق الجعل وتقيده بعدم العلم العقلي انما يجدي في التخطئة في الاحكام التي يجعلها الشارع ابتداءً لاالحكم الشرعي المستكشف بالدليل العقلي فانه بحسب الفرض لا اشكال في كاشفية الدليل القطعي وانما يراد دعوى ضيق الجعل المستكشف ومع فرض تمامية الكاشفية لا يعقل ضيق الجعل فان هذا خلف

مستحيل، فمثلاً لوفرض ادراك العقل لحكم شرعي على اساس قانون الملازمة وانَّ كل مايحكم به العقل يحكم به الشرع فمع التسليم بصحة هذه الكاشفية لايبقىٰ مجال لدعوىٰ الضيق في الجعل فانه خلف ادراك العقل النظري للملازمة أوالادراك العملي للحكم العملي وكلاهما مستحيل. نعم لوكان حكم العقل من باب احراز ماهو الملاك في نظر الشارع فقد يفترض الخطأ في تشخيصه لتمام ماهو الملاك بافتراض انَّ من جملة ماهو دخيل فيه العلم الخاص مثلاً.

وثالثاً ـ انَّ الدليل العقلي قد يكون برهاناً على عدم الحكم لا على ثبوته، كما لوحصل يقين بعدم الخطاب الترتبي لاستحالته مثلاً ولايعقل جعل الزام مشروط بقطع المكلف بعدم الالزام كما هو واضح.

ثم لو فرض تمامية الوجوه المذكورة أو بعضها ثبوتاً واثباتاً مع ذلك كان لنا أنْ نقول: بانَّ الصغرى محفوظة في موارد القطع بالحكم من الدليل العقلي لابيبان الشيخ (قده) أو المحقق النائيني (قده) الذي قد عرفت الجواب عليها بل ببيان آخر حاصله: انَّ الكتاب والسنة امرنا باتباع العقل على الاقل العقل الفطري الخالي عن الشوائب فيكون الرجوع الى العقل رجوعاً الى مايرضى الشارع باتباعه بحكم امره المذكور وهذا نظير ماذا امرنا الشارع باتباع القرعة في تعيين الحكم الشرعي فعيناه بها وعملنا به فانَّ هذا من العمل بامر الشارع وليس خروجاً عنه[1] فلايكون مثل هذا الحكم من غير طريق الادلة النقلية.

المقام الثاني ـ في دعوىٰ قصور الدليل العقلي بلحاظ كاشفيته بمعنىٰ انه لايصلح لتكوين اليقين بالحكم الشرعي، ولعل هذا هو المناسب مع ظاهر جملة من كلمات المحدثين خصوصاً المحدث الاسترآبادي في فوائده المدنية.

وحاصل مايذكر من قبلهم لتقرير ذلك انَّا اذا لاحظنا المدركات العقلية رأينا

١ ــ يمكن ان يلاحظ على ذلك اولاً: باختصاص الاوامر المذكورة باصول الدين لا الفروع.

وثانياً ـ لعل نظر المحدثين الى أنْ يكون العلم بالحكم الشرعي نقلياً أي حاصلاً من الشارع اما بأنْ يحصل العلم بالحكم الواقعي منه أو يحصل العلم بالحكم الظاهري المنجز للحكم الواقعي منه كما في مثال القرعة وكلا هما مفقود في المقام فانَّ الامر باتباع الدليل العقلي ليس إلّا امراً ارشادياً لا يتضمن جعل حكم شرعي ظاهري في مورده كماهو واضح.

شيوع الخطأ والاشتباه فيها اذا استثنينا من ذلك جملة من فروع الرياضيات وعلم الحساب والهندسة. وقد حاول الاسترآبادي أنْ يبرر ذلك بانها بحسب موادها حسية أو قريبة من الحس أو من البديهيات التي هي قضايا واضحة كالحسية واما غير الرياضيات من العلوم العقلية النظرية فلا تكون موادها حسية ولاقريبة منها ولهذا يكثر فيها الخطأ والاشتباه ولايصح التعويل عليها و يندرج في ذلك بحوث الفلسفة والاصول العقلية.

وهذا النزاع لايختلف فيه بين القول بوقوع الخطأ في القوة العقلية المدركة مباشرة أو في تلفيق النفس واستنتاجها لمدركات القوة المدركة كما يدعيه بعض الفلاسفة القدماء، فانه على كل حال بحسب النتيجة هناك خطأ في النتائج النظرية العقلية وهو كاف في الغرض الاصولي الذي يتقصده الاخباري.

ومن الطريف مانقل عن السيد البروجردي (قده) من انَّ هذه النزعة التي ظهرت على يد الاسترآبادي متسربة الى الفكر الاسلامي من النزعة التجريبية الحسية في الفلسفة الاوربية انذاك التي رفضت المدركات العقلية حيث كانت النزعتان متقاربتين زمانا.

وهذه الملاحظة غير صحيحة لما اشرنا اليه في معالم الاصول من انَّ الاتجاه التجريبي في الفلسفة الحديثة متأخرة زماناً من المحدث الاسترآبادي، فانها حصلت في أواخر القرن الثاني عشر بينما المحدث الاسترآبادي كان يعيش في القرن الحادي عشر فلوكان هناك تاثير متبادل بين النزعتين فلابدَّ وأنْ يكون بالعكس بأنْ تتسرب النزعة التجريبية من الاتجاه الذي أوجده المحدثون الى الفلسفة الاوربية، إلَّا انَّ هذا كله على فرض التعامل مع مدعيات الاسترآبادي على اساس انها تمثل النزعة الحسية في نظرية المعرفة وهذا غير واضح اذ ليس المستفاد من كلامه انه يروم حصر المعرفة البشرية في الحس والتجربة بل غرضه حصر المعرفة بالدليل الشرعي النقلي والغاء الدليل العقلي النظري في مجال استكشاف الحكم الشرعي.

وايّا ماكان فلتمحيص هذا المدعى والتعليق عليه نتكلم في مقامين أولهما فيما يرجع الى مدركات العقل النظري، وثانيهما مايرجع الى مدركات العقل العملي.

امّا المقام الاول ـ وهو البحث عن مدركات العقل النظري فحاصل البحث فيه انَّ اليقين له معنيان:

١ ـ اليقين بالمعنىٰ الاصولي وهو الجزم والانكشاف التام الذي لا يتضمن تردد وشك.

٢ ـ اليقين بالمعنىٰ المنطقي في كتاب البرهان وهو الجزم المضمون الحقانية المطابق للواقع.

ومقصود المحدثين تارة يكون انكار اليقين الاصولي في الادلة العقلية واخرى انكار اليقين المنطقي.

امّا الاول فلو تمت صغراه تمت كبراه بمعنىٰ انه لا تكون الادلة العقلية بحجة لأنَّ موضوع الحجية هو اليقين الشخصي سواءً كان برهانياً أم لا، فاذا لم يكن ثمة يقين فلا حجة ولكن الشأن في تمامية الصغرى.

وقد ينقض عليه بأمرين:

١ ـ انه اذا تعطل الدليل العقلي لايجاد اليقين حتى الاصولي منه وانحصر مصدره بالدليل الشرعي فكيف وبماذا نثبت اصل وجود الشارع والشرع؟ وماذا يقال عن الادلة العقلية التي نثبت بها اصول الدين؟.

٢ ـ النقض بالاستدلالات التي يمارسها حتى المحدث نفسه في الفقه، فانَّ جملة منها ايضاً اعتماد على ادلة و براهين يكثر فيها الخطأ كالاستدلالات العقلية الاخرى.

وكلا هذين النقضين الظاهر عدم ورودهما على المحدثين، وذلك لانهم ليسوا بصدد انكار كاشفية الدليل العقلي جملة وتفصيلاً بل خصوص الادلة العقلية ذات الطابع النظري التجريدي المستعمل في علمي الكلام والفلسفة والاصول احياناً، أي ينكرون العقل النظري القبلي ـ قبل التجربة والحس و بقطع النظر عنه ـ ومثل هذا العقل لايحتاج اليه لافي اثبات اصول الدين ولافي الاستدلالات الفقهية. اما في الاول فلما ذكرناه في مقدمة الفتاوى الواضحة من انَّ قضايا اصول الدين والعقيدة ثبوتها لدينا كثبوت القضايا العرفية والتجريبية في الوضوح والحقانية لانها تملك رصيداً من الدليل الحسي والاستقرائي على حد سائر القضايا الاستقرائية التجريبية وإنْ كان

يمكن الاستدلال عليها بالادلة العقلية النظرية أيضاً.

واما الثاني فلانَّ الاستدلالات الفقهية لا تعتمد غالباً إلّا على قضايا الظهور والدلالة والتوفيق فيما بينها والسند ونحو ذلك، وهي كلها قضايا عرفية وليست بنظرية برهانية ولا اشكال في انَّ نسبة الخطأ فيها لا تبلغ نسبته في النظريات العقلية.

والتحقيق: انَّ هناك تقريبين يمكن أنْ نذكرهما لتبرير مدعىٰ المحدث في المقام وكلاهما غير تام.

الاول ـ اننا بعد أنْ علمنا بوقوع الخطأ في كثير من القضايا البرهانية العقلية فنطقياً ورياضياً ـ وقضايا الرياضيات مسلمة عندهم ـ سوف تتشكل نسبة معينة تحدد على ضوئها قيمة احتمال صحة كل قضية من تلك القضايا هي نسبة المقدار المعلوم خطئها من تلك القضايا الى مجموعها وهو معنىٰ زوال اليقين بها[1].

وفيه: انَّ هذه الطريقة انما تصح لتقييم استدلال يمارسه الغير واما الاستدلالات والبراهين التي يمارسها المستدل نفسه فلاتحكم فيها هذه النسبة المعلومة من الخطأ في مجموع القضايا البرهانية أو غير البرهانية، والوجه في ذلك انَّ الذي يعيش القضية البرهانية والدليل العقلي مدركه على اليقين العقلي انما هو وجدانه العقلي بما يتضمن من مواد وقضايا يرى بداهتها أو انتهائها الى البديهي و يرى بحسب فحصه العقلي صحة الاستنتاج منها وهذا على حدّ الوجدان الحسي امارة كاشفة تورث اليقين فكما انك لوفحصت عن اخيك في المسجد فلم تجده تحكم بعدم وجوده فيه كذلك يحصل نتيجة الفحص العقلي اذا صح التعبير في المدركات العقلية الاولية اليقين والكشف عن قضية عقلية.

الثاني ـ انه بعد العلم بوقوع الخطأ في القضايا العقلية كثيراً لاينبغي أنْ يحصل للانسان اليقين والجزم من ادلتها.

وهذا التقريب يرد عليه:

١ ــ و يرد عليه ايضاً: انَّ الخطأموجود حتى في القضايا الحسية ولكن بنسبة أقل فلابدّ من الالتزام بعدم الجزم واليقين بالمعارف الحسية ايضاً نتيجة تحكيم النسبة الرياضية المعلومة من الخطأ فيها على كل معرفة حسية ايضاً، وهذا خلف مقصود المحدث ومساوق لانكار اصل المعرفة.

نقضاً ـ بانَّ المقصود لو كان دعوىٰ قضية كلية هي انَّ العلم بوقوع الخطأ مانع عن حصول اليقين في كل معرفة عقلية نظرية فهذه القضية بنفسها لابدَّ وأنْ تستند اما الى قضية رياضية فيرجع الى التقريب السابق أو الى قضية عقلية فتكون بنفسها محكومة بحكم القضايا العقلية الاخرى، وان كان المقصود دعوىٰ انَّ المحدث لايحصل له بعد أنْ علم بالخطأ كثيراً اليقين من الدليل العقلي فهذا معناه انه شاك لايقين له وليس دليلاً على عدم انبغاء حصول اليقين موضوعياً ومنطقياً للاخرين الذين قد حصل لديهم منشا لليقين.

وحلاً ـ بانَّ عدم حصول اليقين بقضية نتيجة العلم بخطأ قضية اخرى يكون في احدى حالات ثلاث.

١ ـ أنْ يكون بين القضيتين تلازم موضوعي فاذا ثبت بطلان اللازم ثبت بطلان الملزوم لانَّ مايستلزم الباطل وهذا استلزام موضوعي منطقي بين المعتقدين واليقينين يسري من احدهما الى الآخر.

٢ ـ أنْ تكون احدى القضيتين دخيلة في تشكيل الدليل على صدق القضية الاخرى فاذا علم ببطلانها فقدنا البرهان على صدق القضية الثانية وانْ كان احتمال صدقها في نفسها وارداً، فمثلاً من يخبرك وأنت تصدقه لعلمك بورعه عن الكذب لوعلمت انه قد كذب عليك مرة أو مرات فيما اخبرك به سابقاً فسوف لن يحصل لك يقين من اخباره الجديد لان مدرك يقينك كان حساب الاحتمالات المنتهية الى القطع فيما سبق وقد زال بعلمك بانه قد كذب وانقلبت الحسابات الى نسبة معينة من الكذب أو الخطأ تتحكم على اخباره الجديد ايضاً، ومثال آخر ماقامته الفلسفة القديمة من البرهان على العقول العشرة المبتني على افتراض انَّ العالم ذات سبعة أفلاك متغايرة سنخاً وذاتاً فلابدَّ وأنْ تكون متغايرة منشأ وعلّة لأنَّ الواحد لايصدر منه إلّا الواحد. فحيثما ثبت بطلان قصة الأفلاك السبعة زال البرهان المذكور وإنْ كانت قصة وجود العقول العشرة معقولة في نفسها.

٣ ـ أنْ يكون زوال اليقين نتيجة حصول تلجلج عقلي ذاتي لدى الانسان بعد وقوفه على الاخطاء الكثرة بحيث قد ينتهي الى عدم حصول اليقين له اصلاً، كما حصل

ذلك للمشككين على فرض صدقهم في دعواهم وهذه حالة مرضية ذاتية وليست قائمة على اساس تلازم منطقي موضوعي ولافقدان البرهان على الحكم كماهو واضح.

ولااشكال انَّ محلّ كلامنا أعني موارد الدليل العقلي في استدلالات الاصوليين ليست من الحالة الاولى اذ لاكلام عندهم في انه لوثبت انَّ دليلاً عقلياً مايستلزم الباطل فهو باطل، ولا الثانية لانَّ الدليل العقلي عند المستدل نفسه يقوم على اساس الوجدان العقلي لا النسبة الاحتمالية فالعقل بعد ان تتبع وفحص وجزم بمقتضى الكبريات التي طبقها وهو جازم بصحة تطبيقه بحسب وجدانه العقلي فسوف لايتأثر بالخطأ في وجدان وفحص عقلي في استدلال اخر، فلا تبقى لدينا إلّا دعوى الحالة الثالثة من قبل المحدث واثارتها ضد الاصولي، وواضح انَّ هذه الحالة مطلب نفسي موضوعي على حد سائر الامور النفسية والموضوعية تكون التجربة الخارجية هي الدليل على ثبوتها وعدم ثبوتها، ونحن عندما نلاحظ الوضع الخارجي للنشاط الفكري والعقلي للبشر نجد انَّ وجدانهم العقلي وقريحتهم العقلية لا تتعطل بالوقوف على الخطأ في مرات عديدة كثيرة أو قليلة بل تبقى قريحتهم تلك تؤثر اثرها في ايجاد الجزم واليقين في المرة الاخرى ايضاً.

واما اليقين بالمعنى المنطقي البرهاني فلو كان مدعى المحدث زواله بالوقوف على الاخطاء فهذه الدعوى لوتمت فهو لايضر بنا في المقام لان موضوع الحجية هو اليقين الاصولي لامايسميه المنطقي باليقين أو البرهان، هذا ماينبغي أنْ يقال في مقام التعليق على مايقوله المحدث بلحاظ مدركات العقل النظري.

ولكن للقوم اتجاه آخر في مناقشة كلمات المحدث الاسترآبادي والتعليق عليه. حيث ذكروا انَّ كثرة الخطأ في القضايا النظرية العقلية تنشأ عن عدم مراعاة علم المنطق فيكون ضمان تفاديه اتقان تلك القواعد المنطقية ومراعاتها فاذا ماروعيت كانت النتائج يقينية ومضمونة الحقانية جزماً.

وقد اشكل على هذا المقدار في كلمات المحدث الاسترآبادي بانَّ علم المنطق انما يعصم من ناحية الصورة وكيفية الاستدلال لا المادة والقضايا التي تدخل في الاقيسة.

واجيب عن هذا الاشكال: بانَّ الخطأ لابدَّ وأنْ ينتهي الى الصورة لا المادة بعد

معرفة طريقة تولد المعارف البشرية ـ حسبما يصورها المنطق الصوري ـ حيث انَّ الفكر يسير دائماً من معارف اولية ضرورية هي اساس المعرفة البشرية الى استنباط معارف نظرية جديدة بطريقة البرهان والقياس التي يحدد صورتها علم المنطق، فأي خطأ يفترض انْ كان في الصورة فعلم المنطق هو العاصم منه، وانْ كان في مادة القياس فان كانت تلك المادة اولية فلا مجال لوقوع الخطأ فيها. وان كانت ثانوية مستنتجة فلا محالة تكون مستنتجة من برهان وقياس فينقل الكلام اليه حتى ينتهي الى خطأ يكون في الصورة لانَّ المعارف الاولية لاخطأ فيها بحسب الفرض لكونها ضرورية. وقد اصطلح على المعارف الاولية في الفكر البشري بمدركات العقل الاول وعلى المعارف المستنتجة منها بمدركات العقل الثاني. ونحن تارة نسلم بهذا التصنيف للمعارف البشرية وطريقة سير الفكر البشري فيها وأخرى لانسلّم به.

اما لو سلمنا بذلك فيمكن مع ذلك الانتصار للمحدثين في المقام بانَّ قواعد علم المنطق اما أنْ تكون جميعها ضرورية كبرى وتطبيقاً أو بعضها ليس ضرورياً. اما الاول فواضح البطلان اذ لو كانت كذلك لما وقع خطأ خارجاً اذ لايوجد من يخالف البديهة والضرورة ولاخطأ فيها بحسب فرض هذا المنهج. وعلى الثاني فان قيل بعدم البداهة في الكبريات فسوف يقع الخطأ في نفس العاصم لا محالة، وانْ قيل بعدم البداهة في التطبيق احتجنا الى عاصم في مرحة التطبيق ولم تكف مراعاة الكبريات المنطقية في عصمة الذهن عن الخطأ وعلم المنطق لايعطي إلّا الكبريات وهذا الكلام افضل مماذكره المحدث الاسترآبادي بناءً على التصور المدرسي للمعرفة البشرية وطريقة التوالد فيها.

إلّا انَّ هذا التصور اساساً غير صحيح على ماشرحناه مفصلاً في كتاب الاسس المنطقية للاستقراء، فانَّ هذا البحث كان منشأ لانتقالنا الى نظرية جديدة للمعرفة البشرية استطاعت أنْ تملا فراغاً كبيراً في نظرية المعرفة البشرية لم يستطيع الفكر الفلسفي أنْ يملأه خلال ألفين سنة.

وفيمايلي نذكر مجمل تلك النتائج التي انتهينا اليها في نقطتين:

الاولى ـ فيما يتعلق بالعقل الاول ومدركاته. وهي المدركات التي حددها المنطق

الصوري في قضايا ست اعتبرتها مواد البراهان في كل معرفة بشرية وهي الاوليات والفطريات والتجريبيات والمتواترات والحدسيات والحسيات.

وقد ادعىٰ المنطق الصوري انَّ هذه القضايا كلها بديهية ونحن نسلم معهم في اثنين منها هما الاوليات ـ كاستحالة اجتماع النقيضين ـ والفطريات وهي التي قياساتها معها ولم نقل برجوعها الى الاوليات على ماهو التحقيق ـ فهاتان قضيتان قبليتان واما غيرهما أي القضايا الاربع الباقية فليست المعرفة البشرية فيها قبلية بل بعدية أي تثبت بحساب الاحتمالات و بالطريقة الاستقرائية التي يسير فيها الفكر من الخاص الى العام حسب قوانين واسس شرحناها مفصلاً في ذلك الكتاب بعد ابطال ماحاوله المنطق الصوري من تطبيق قياس خفي فيها بمناقشات عديدة مشروحة في محلها.

وقد اثبتنا هنالك انه حتى المحسوسات التي هي أبده القضايا الاربعة الباقية تخضع للاسس المنطقية للدليل الاستقرائي، وتوضيح ذلك انَّ القضايا الحسية على قسمين:

١ ـ أنْ يكون واقع المحسوس فيها امراً وجدانياً كالاحساس بالجوع والألم، وهذا لااشكال في اوليته ولايقوم على اساس حساب الاحتمالات والطريقة الاستقرائية، لانَّ الادراك في هذا النوع يتصل بالمدرك بصورة مباشرة حيث يكون المدرك بنفسه ثابتاً في النفس لا انه أمر موضوعي خارجي له انعكاس على النفس ليراد الكشف عن مدىٰ مطابقة ذلك الانعكاس مع واقعه.

٢ ـ الاحساس بالواقع الموضوعي خارج عالم النفس كاحساسك بالسرير الذي تنام عليه وصديقك الذي تجلس عنده وحرمك الذي تسكن اليها، وهذا هو الذي لايتعلق احساسنا به مباشرة فكيف يمكن اثبات واقعيته من مجرد انطباع حاصل في النفس أو الذهن وكيف نثبت مطابقة ذلك الانطباع للخارج؟ وهذه المسألة من الغاز الفلسفة. والاتجاه المتعارف عند فلاسفتنا في حلها انَّ المحسوسات قضايا اولية وانْ كانت المسألة غير معنونة بهذا الشكل وانما عنونت كذلك عند فلاسفة الغرب، وقد ظهر لدى بعض المحدثين[1] عندنا انَّ معرفتنا بالحسيات لايمكن أنْ تكون اولية لوقوع

١ ــ السيد الطباطبائي (قده) في روش رآليسم.

الخطأ فيها مع انه لاخطأ في الاوليات، ولكنه عاد وزعم انَّ معرفتنا الحسية بالواقع الخارجي اجمالاً اولية وانْ كانت معرفتنا بالتفاصيل ليست كذلك، فكان هذا اتجاه يفصل في المعرفة الحسية بين الايمان باصل الواقع الموضوعي في الجملة و بين الايمان بتفاصيل المعرفة الحسية. ونحن في كتاب فلسفتنا حاولنا ارجاع المعرفة الحسية الى معارف مستنبطة بقانون العلّية لانَّ الصورة الحسية حادثة لابدَّ لها من علّة وقانون العلّية قضية أولية أو مستنبطة من قضية اولية. وفي قبال هذه الاتجاهات الثلاثة المثاليون الذين انكروا الواقع موضوعي رأساً. وكل هذه الاتجاهات الاربعة التي تذبذب الفكر الفلسفي بينها غير صحيحة وانما الصحيح بناءً على مااكتشفناه من الاسس المنطقية للاستقراء انَّ معرفتنا بالواقع الموضوعي جملة وتفصيلاً في المدركات الحسية قائمة على اساس حساب الاحتمال الذي يشتغل بالفطرة لدى الانسان و بعقل رزقه الله له سميناه بالعقل الثالث قبال العقلين الاول والثاني.

وقد اوضحنا ذلك مشروحاً في كتاب الاسس المنطقية للاستقراء و بيّنا هنالك في ضمن مابيّناه اننا حينما نقارن بين احساساتنا في عالم الرؤية مع احساساتنا في عالم اليقظة لانشك بانَّ الاولى لا واقع موضوعي لها بخلاف الثانية ـ اذا استثنينا شيخ الاشراق الذي كان قائلاً بعالم الامثال في الاحلام ـ مع انه لافرق بين القسمين من ناحية وجدانية الاحساس عند النفس وهذا دليل عدم بداهة المعرفة في الحسيات وانَّ الايمان بموضوعية الثانية قائم على اساس حسابات الاحتمال المبتنية على قرائن وخصوصيات مكتنفة بالثانية مفقودة في الاولى التي تكون احساسات زائلة متقلبة بمجرد كف الذهن عنها وغير متشابهة الى غير ذلك من خصائص ونكات تقوم على اساسها حساب الاحتمالات شرحناها في ذلك الكتاب. اذن فليست المحسوسات قضايا اولية كما انها لايمكن أنْ تكون مستنتجة بقانون العلّية لانَّ هذا القانون غاية مايقتضيه وجود علّة لحصول الصورة في النفس واما هل هي خارجية أو حركة جوهرية في النفس فلايعين احدهما، هذا مجمل الحديث عما سموه بالعقل الاول ومنهجنا في طريقة تفسير المعرفة البشرية فيه.

الثانية ـ فيما يتعلق بالعقل الثاني ـ والمنطق الصوري بعد افتراضه للعقل الاول

بالنحو المتقدم ذكر انَّ كلما يستنبط من العقل الاول من المعارف بطريقة الاستدلال المنطقي الصحيح ـ الراجع بالأخير جميعاً الى الشكل الاول الضروري والبديهي الانتاج ـ فهو مضمون الحقانية و يسمّى بالعقل الثاني، والقياس يحتوي على حدّ أصغر وأوسط واكبر وفي القياس الاول لا تكون بين المحمول وموضوعه واسطة لانها قضية أوليةً وانما المستنبط ثبوت الثالث للاول وعلى هذا الاساس يكون مشتملاً على قائمتين قائمة للمحمولات الثابتة بالضرورة لموضوعاتها وقائمة اخرى للمحمولات الثابتة بالضرورة على تلك المحمولات وفي كل منهما القضية اولية ضرورية وليست مستنبطة لعدم حد أوسط، نعم ثبوت المحمول الثاني للموضوع الأول يكون نظرياً لأنَّه مستنبط بالحد الأوسط الذي هو موضوع في القائمة الثانية ومحمول في الاولى. ومن هنا لايخلو الكلام المعروف من صحة ببعض المعاني من أنَّ المعرفة اذا كانت حسب هذه الطريقة فليس هناك نمو وزيادة حقيقية في المعرفة وانَّما هو تحليل لماهو مجمل وتطبيق لماهو عام وكلّي.

وأياً ماكان فالمنطق الصوري بعد انْ افترض حقانية القضايا الست التي تشكل مواد الاقيسة والمعارف النظرية وكان استنتاج المعارف النظرية في العقل الثاني من تلك المواد حسب المقياس البديهي الانتاج من هنا حكم بحقانية مدركات العقل الثاني ايضاً كحقانية مدركات العقل الاول.

وهذا الكلام ينحل الى جزئين:

١ ـ انَّ كل معرفة اولية تكون مضمونة الحقانية.

٢ ـ انَّ المعارف النظرية في العقل الثاني انما تستنج من المعارف الاولية في العقل الأول بطريقة التوالد الموضوعي القائم على أساس التضمّن أو التلازم المنطقي المضمون الحقانية أيضاً.

وكلا هذين الجزئين محل نظر، اما الاول فلانَّ بعض المعارف الاولية قد لا تكون مضمونة الحقانية بالرغم من كونها اولية بل قد تكون مظنونة أو مشكوكة أو خاطئة، ومن ذلك ينشأ ينبوع للاخطاء في العلوم النظرية فانَّ الخطأ فيها لاينشأ من خطأ الاستدلال عادة بل من الخطأ في اوليات الاستدلال حيث تطرح فكرة بتوهم صحتها وهي خاطئة فيبنى عليها والحاصل: كون الفكرة اولية لاتحتاج الى الاستدلال

واستنباط شئ وكونها مضمونة الحقانية شئ آخر ولا تلازم بين الامرين و يشهد على ذلك وقوع الخطأ أو الشك في المعارف الوجدانية المحسوسة ـ المحسوس بالذات ـ التي قلنا انها اولية لعدم توسيط شئ بينها و بين ادراكها بل ينصب الادراك عليها مباشرة وأولا و بالذات ومع ذلك قد يشكك فيها أو يخطأ كمن يشك في انه هل يسمع الصوت أم لا اذا ماابتعد عن مصدره تدريجاً وهذا دليل على امكانية وقوع الخطأ والاشتباه أو الشك في الوجدانيات الاوليات فكيف بقضايا اولية غير وجدانية. وقد كان قديماً يبرهن على استحالة التسلسل ببرهان التطبيق أي تطبيق العلل على المعلولات فكأن يقال انه إنْ تساو يا لزم تساوي الجزء مع الكل لانَّ سلسلة المعلولات هي سلسلة العلل باضافة واحد، والكل لابدَّ وأنْ يكون اكبر من الجزء وإنْ لم يتساو يا كان معناه تناهي احدهما على الاقل. وقد كان هذا برهانهم على استحالة التسلسل فترة طو يلة من الزمن اعتماداً على بديهية انَّ الكل لايكون اكبر من الجزء حتى جاءت الرياضيات الحديثة فانكرت بداهة هذه القضية في الكميات اللامتناهية وجعلتها مختصة بالكميات المتناهية اذ ينعدم في غيرها معنىٰ الكل والجزء وهذا خلاف قضية اولية. وقد قال بعض الحكماء في التسلسل انَّ كل مقدار من السلسلة عندما نفترضه بنحوالعام الاستغراقي نجده محصورا بين حاصرين فالعقل يحدس انَّ مجموع السلسلة ا يضاً محصور بين حاصرين مفترضاً انها قضية اولية حدسية في نظره. ومن هنا امتاز المنطق والرياضيات البحتة على ساير العلوم النظرية في قلة الخطأ فيها نتيجة انَّ مصادرات العلوم الاولية منها محدودة وواضحة لدى الجميع ومن هنا قل الخطأ فيها اذ لا منفذ له حينئذٍ إلَّا الغفلة عن قواعد الرياضة والمنطق التي تتفادى بالدقة والممارسة والتطبيق.

واما الثاني ـ فالمعارف الاولية يتولد منها معارف على قسمين، معارف يقينية بملاك التلازم الموضوعي بين متعلق المعرفتين ومعارف ظنية بدرجة من درجات الاحتمال حسب قواعد حساب الاحتمالات، وهذا هو الذي يدخل فيه اكثر معارفنا حيث يندرج فيه جميع المعارف المستمدة من التجربة والاستقراء، فانَّ حساب الاحتمالات لا توجب اليقين مهما امتد وانما ينشأ اليقين نتيجة ضعف الاحتمال الى حد كبير حيث تتحول الظنون في نهاية المطاف الى يقين وجزم بقانون ذاتي لاموضوعي

ضمن مصادرات معينة مشروحة في اسس الدليل الاستقرائي.

المقام الثاني ـ مدركات العقل العملي، وقد نوقش العقل العملي ايضاً من قبل المحدثين بانه لايمكن التعويل عليه كدليل على اثبات الحكم الشرعي لقصوره في مقام الكشف كالدليل العقلي النظري، وقد ذكروا في وجهه مانجده من الاختلاف بين الاعراف والمجتمعات فيما يرجع الى هذه المدركات فكم من شئ كان يراه عرف أو قبيلة حسناً و يراه الآخرون قبيحاً.

وهذا التشكيك الا ثباتي في هذا العقل عندما يتصاعدينتهي به الشوط الى تشكيك ثبوتي أشعري تجاه اصل هذه المدركات فينكر على اساسه ثبوت قبح أو حسن ذاتي بقطع النظر عما حسنه الشارع أو قبحه.

وايّاً ما كان فقد نوقش في هذا التشكيك ثبوتياً كان أواثباتياًبالنقض تارة و بالحل اخرى.

اما النقض فبايراد محذورين ولازمين باطلين:

احدهما ـ انه لو شككنا في قضايا العقل العملي فكيف يمكننا أنْ نثبت بعد ذلك وجوب طاعة الشارع وحرمة معصيته اذ لايمكن أنْ يكون هذا الحكم إلّا عقلياً كما هو مذكور في محله.

وهذا النقض جوابه واضح. اما اذا كان التشكيك في العقل العملي اثباتياً كما هو لدى المحدثين فلا مكان استكشاف اصابة العقل في خصوص هذا الحكم من الادلة الشرعية الواردة بهذا الصدد وما اكثرها كتاباً وسنة.

وامّا اذا كان التشكيك ثبوتياً فلانه يقال بعدم الحاجة من أول الامر الى اثبات قبح المعصية في مقام تحريك العبد نحو الطاعة اذ يكفي فرض وجود العقاب لذلك وقد ثبت وجوده بالادلة القطعية والتعرض له كافٍ لمنع العبد عن المعصية كما انَّ حصول الثواب كان لتحريكه نحو الطاعة.

ثانيهما ـ انسداد باب اثبات نبوة نبينا محمد(ص) بل ساير النبوات لانَّ ذلك مبتنٍ على مقدمة عقلية عملية هي قبح اجراء المعجزة على يد الكاذب لانه تغرير بالناس ونحو من الكذب فيكون قبيحاً على الله تعالى. فاذا انكرنا القبح فكيف يمكن اثبات

صدق مدعي النبوة لمجرد جريان المعجزة على يديه.

وهذا النقض ايضاً واضح الجواب: فانه يرد عليه:

اولاً ـ انَّ دلالة المعجزة على النبوة يستحيل أنْ تتوقف على هذه المقدمة العقلية أعني قبح الكذب والتغرير، لانَّ المعجزة انْ كانت بقطع النظر عن قبح الكذب والتغرير دالة على نبوة من جرت على يديه فهذا معناه عدم الحاجة في اثبات النبوة الى مقدمة عقلية كهذه، وإنْ كانت لا تدل على ذلك إلَّا بضم هذه المقدمة العقلية أي انها بقطع النظر عن كبرى قبح الكذب لا تدل على نبوة مدعيها فسوف لا تدل على ذلك حتى بعد الاعتراف بهذه الكبرى لانَّ كبرى قبح الكذب لاتحقق صغراها اذ لابد من كذب وكشف عن النبوة ليقال بقبحه والمفروض انه لا دلالة ولا كشف لمجرد ظهور اعجاز على يد النبي.

والحاصل: انَّ توقف دلالة المعجزة على نبوة مدعيها على كبرى عقلية هي قبح الكذب واظهار خلاف الواقع تغريراً للناس دوري لانَّ فعلية الكبرى المذكورة فرع فعلية الدلالة والكشف ليكون كذباً فيستحيل أنْ تكون فعلية الدلالة متوقفة على فعلية الكبرى.

اللهم إلَّا أنْ يقال: بانه يكفي في موضوع الكبرى العقلية التغرير بحسب فهم العوام، وظهور المعجزة عند العوام له دلالة على النبوة في نفسه وهذه الدلالة وانْ لم تكن عقلية و برهانية وتامة بالدقة ولكنها بضمها الى الكبرى العقلية يتشكل دليل فني على النبوة. إلَّا انَّ للاخباري أنْ يقول حينئذٍ باننا نكتفي بالدلالة العرفية ونطمئن اليها في اثبات النبوة ولانحتاج الى غيرها.

وثانياً ـ بالامكان استبدال قضية قبح الكذب والتغرير الى قضية عقلية نظرية هي منقصة الكذب وهي منفية عن الواجب سبحانه وتعالى على حد نفي العجز عنه، وبهذا يمكن لمن ينكر خصوص العقل العملي أنْ يعتمد على هذه المقدمة لاثبات النبوة و يبقى بعد ذلك البحث عن كيفية تحويل القضية العملية الى قضية نظرية وهو خارج عن هذا البحث.

وثالثاً ـ انَّ خصوص نبوة نبينا محمد(ص) لايحتاج اثباتها الى المقدمة المذكورة لانَّ

نفس كتابه ورسالته التي جاء بها يكون معجزاً ومثبتاً لصحتها بالنحو المشروح في مقدمة كتابنا الفتاوى الواضحة.

وامّا الحلّ: فالمستفاد من كلمات الاعلام في المقام انكار أنْ يكون الاختلاف بين العقلاء المستويين في التفكير في كبرى العقل العملي بل يرجع خلافهم دائماً الى الاختلاف في الصغريات والتطبيقات، لانهم يرون رجوع الكبريات العملية الى قضيتين رئيسيتين هما قبح الظلم وحسن العدل ولايوجد هناك من يسمح لنفسه الاقرار بعدم قبح الظلم مع الاعتراف بكونه ظلماً وانما يشكك في صغرى الظلم والعدل وانَّ هذا الفعل ليس بظلم أو ليس بعدل، اذن فلا طعن في حقانية مدركات العقل العملي كبرو ياً.

وهذا الجواب صوري يتضح وجه المناقشة فيه مما تقدم في بعض البحوث السابقة حيث اوضحنا هنالك انَّ قضيتي قبح الظلم أوحسن العدل ليستا هما المدركين العقلين العمليين الاوليين لانهما قضيتان بشرط المحمول، اذ الظلم والعدوان هو الخروج عن الحد وليس المراد به الحد التكويني اذ لا خروج عنه بل الحد الذي يضبطه العقل ويحدده بنفسه بانه ينبغي أو لا ينبغي أنْ يتعداه الانسان وهو عبارة اخرى عن القبيح بل هذه القضية انْ كانت مفيدة فهي تقيد كاشارة الى مدركات العقل العملي اختصاراً واجمالاً لا اكثر، فعنوان الظلم اخذ مشيراً ومعرفاً الى واقع ما لاينبغي فعله في نظر العقل من الكذب والخيانة ومخالفة الوعد وغير ذلك، وكذلك عنوان العدل يكون مشيراً الى واقع ماينبغي في نظر العقل فعله من الاحسان والشكر والصدق والمروّة[1] اذا فقضيتا حسن العدل وقبح الظلم تكونان في طول القضايا العقلية العملية لانها الأساس لها كما افيد. وعلى هذا الاساس لايكون الاختلاف في عنوان الظلم والعدل

١ ــ الظاهر انَّ عنوان الظلم ليس مشيراً الى مالاينبغي ولهذا لا يقال عن الكذب انه ظلم وعن الصدق انه عدل بل الظلم خصوص سلب الحق والعدل اعطائه الحق الذي يدركه العقل ايضاً و يعبر عنه بانه له، فمثلاً للمولى على عبده حق الطاعة فاذا لم يعطه فقد سلب حقه ولكن ليس للسامع على المتكلم أنْ يصدق عليه بحيث اذا كذب يكون قد سلب حقه إلّا أن هذا لا يغير ماذكر في المتن لان تحديد الحق وان له ذلك ام لا ايضاً من مدركات العقل العملي فالاختلاف فيه يعني الاختلاف في ادراك العقل لا الجزئيات والمصاديق.

إلّا اختلافا في نفس الحكم العقلي العملي لا في صغراه.

والصحيح ـ في الجواب الحلّي أنْ يقال: بانَّ مدركات العقل العملي لا خلاف فيها في نفسها أعني فيما يدركه العقل بنحو الاقتضاء انه لاينبغي أو ينبغي، فالكذب مثلاً لولوحظ في نفسه يحكم العقل بانه يقتضي أنْ لايرتكب والصدق فيه اقتضاء أنْ يكون هو الصادر من الانسان ولكن قد يقع التزاحم بين هذه المقتضيات كما اذا لزم من عدم الكذب الخيانة مثلاً فيتزاحم اقتضاء الصدق للحسن مع اقتضاء الخيانة للقبح. وفي هذه المرحلة قد يقع اختلاف بين العقلاء في الترجيح وتقييم احد الاقتضائين في قبال الاخر فتشخيص موازين التقييم والتقديم في موارد التزاحم هو الذي قد يكون غائماً يشوبه الشك أو الخطأ ولا يكون بديهياً اولياً بل ثانوياً، ولانقصد بالثانوي هنا كونه مستنتجاً بالبرهان بل كونه مشوباً بالشك وعدم الوضوح، وقد ذكرنا فيما سبق انه قد تكون معرفة غير برهانية وغير مستنتجة أي اولية ومع ذلك لايكون واضحاً بل يكون غائماً، وعليه فالاختلاف بين العقلاء في بعض مدركات العقل العملي لايوجب تشكيكاً في اصل ادراكات هذا العقل. ثم انَّ هنا شبهات واشكالات اخرى للاشعريين تذكر في كتب الكلام لامجال هنا لطرحها ومناقشتها فليراجع في مظانها.

بقيت في المقام نقطة هامة حاصلها: انَّ العقل العملي وحده لايجدي في استكشاف الحكم الشرعي على اساسه ما لم نضم اليه مقدمة عقلية نظرية دائماً هي قانون الملازمة بين ماحكم به العقل ومايحكم به الشرع.

وقد توهم بعضهم انَّ هذه الملازمة بديهية واضحة باعتبار انَّ الشارع سيد العقلاء فاذا حكم العقلاء بحكم بما هم عقلاء كان في طليعتهم واول الحاكمين به، ومن هنا ذكر انَّ التعبير بالتلازم مسامحة وانما الاصح التضمن لاندراج الشارع في العقلاء فيكون حكمه ضمن حكمهم.

وهذا مما لايمكن المساعدة عليه لما تقدم مراراً من انَّ الحسن والقبح أمران واقعيان ثابتان في لوح الواقع الاوسع من لوح الوجود وليسا امرين تشريعيين، فحكم العقلاء في المقام يراد به ادراكهم لا تشريعهم أو بنائهم، ثم لوفرض ذلك جرياً مع مشرب

هذا الاصولي في باب الحسن والقبح مع ذلك لاموجب لدعوى الملازمة بين حكم العقلاء وحكم الشارع الذي هو سيدهم اذ حكمهم انما يصدر عنهم باعتبار وقوعه في طريق مصالحهم وحفظ انظمتهم والشارع سبحانه وتعالى خارج عن دائرة تلك المصالح والنظام فأيّ ملزم لان يحكم باحكامهم وتشريعاتهم.

وقد يدعىٰ في قبال دعوىٰ الملازمة استحالة جعل حكم شرعي و بالتالي استكشافه على طبق الحكم العقلي، وذلك لانَّ الحكم الشرعي انما يكون بداعي التحريك بتوسيط حكم عقلي في النهاية بقبح المعصية ولزوم الاطاعة للمولى والمفروض في المقام انَّ الحكم العقلي بالقبح أو الحسن ثابت منذ البداية، فاذا كان محركاً للعبد كفىٰ وحصل المقصود بلا حاجة الى توسيط جعل شرعي وإلّا فلا فائدة في جعله لانه وحده لايكون محركاً من دون محركية الحكم العقلي بقبح معصيته.

وهذه الدعوىٰ مع اصل دعوىٰ الملازمة كلتاهما باطلة.

اما الاولىٰ: فلانه تقدم مراراً من انَّ اعمال المولىٰ لمولويته في موارد الحسن والقبح يوجب تحقق ملاك ثانٍ للحسن والقبح زائداً على الحسن والقبح الثابتين في العقل بعنوانه الاولي حيث يتحقق عنوان اطاعة المولى أو معصيته فيتأكد الملاك العقلي وقد يكون محركاً حينئذٍ للعبد.

واما دعوىٰ الملازمة ـ فلانَّ الشارع تارة يكون غرضه في مقام حفظ الحسن وترك القبيح بنفس مرتبة ودرجة حافظية ومحركية المرتبة الذاتية الموجودة في الفعل نفسه من حيث اقتضائه للحسن أو القبح واستحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب، واخرى يفرض انَّ غرضه يتعلق بمرتبة اقوى واشد من ذلك، فعلى الاول لا موجب لافتراض انَّ المولى يعمل مولويته ويجعل على وزان الحكم العقلي حكماً شرعياً وانما يرشد الى ماهو واقع من الحسن أو القبح الذاتيين في الفعل، وعلى الثاني فلا محالة يتصدى من اجل تاكيد تلك الحافظية وتشديدها الى اعمال المولوية والامر به أو النهي عنه. وتشخيص مرتبة هذا الاهتمام قد يكون بدليل شرعي وقد يكون راجعاً الى مناسبات وأذواق عقلائية لايمكن التعويل عليها مالم تبلغ مرتبة الجزم واليقين ومن هنا يظهر انه لابرهان على اصل الملازمة.

المقام الثالث ـ في دعوى قصور الدليل العقلي من حيث المنجزية والمعذرية بعد الفراغ في المقامين السابقين عن عدم قصوره في كاشفيته وعدم ضيق في الجعل المستكشف به. وذلك بدعوى نهي الشارع عن اتباعه، وهذا النهي كما ذكر الشيخ الاعظم (قده) يمكن أنْ يفترض تارة نهياً عن الدليل العقلي بعد حصول اليقين به، واخرى نهياً عن التوجه الى ميدان الاستدلالات العقلية وصرف الذهن عن هذا المجال الى الادلة النقلية. والاول غير معقول على ماتقدم شرحه في البحوث السابقة، وانما المعقول هو الثاني لانه يرجع الى تنجيز الواقع من اول الامر من ناحية مايؤدي اليه التوجه الى المطالب العقلية من الوقوع في المخالفة، والمكلف بعد أنْ حصل له القطع وإنْ كان مضطراً الى العمل على وفق قطعه لكونه حجة بالذات عليه إلّا انَّ اضطراره هذا مسبوق بسؤ اختياره فلا ينافي تنجز الواقع في مورد قطعه عليه ايضاً اذا صادف مخالفة الواقع نظير من توسط الدار المغصوبة فاضطر الى الغصب في حال الخروج بسؤ اختياره.

والفرق العملي بين النحوين يظهر فيما اذا صادف حصول القطع من الدليل العقلي للمكلف صدفة لابتسبيب منه وتوجه الى باب الادلة والاستدلالات العقلية فانه اذا كان النهي بالنحو الاول بناءً على معقوليته كان مشمولاً له واذا كان بالنحو الثاني لم يكن مشمولاً له كما هو واضح.

هذا إلّا انَّ الشأن في ثبوت مثل هذا النهي اذ لادليل عليه عدى مايتوهم من امكان دعوى استفادته من الروايات الناهية عن العمل بالرأي بدعوى صدقها على العمل بالادلة العقلية.

والصحيح ـ انَّ من يلاحظ هذه الروايات والسنتها وملابساتها وتاريخ صدورها لايكاد يشك في انَّ المقصود من الرأي فيها ماكان مطروحاً وقتئذٍ من الاعتماد على الاقيسة والاستحسانات الظنية والاستقلال في مقام الاستنباط عن الائمة (ع) بالرجوع مباشرة الى الكتاب أو السنة أو العقل من دون مراجعتهم في الوقوف على المخصص أو المقيد أو المفصل والمبين كما كان على ذلك ديدن فقهاء العامة والجمهور، هذا مجمل الجواب على التمسك بهذه الروايات ولوسلم اطلاق الرأي فيها على القطع الحاصل

بالدليل العقلي كان بالامكان ايضاً الجواب على الاستدلال به بايقاع المعارضة بين هذا الاطلاق و بين مادلت عليه الروايات والنصوص من لزوم اتباع العلم وجواز القضاء أو العمل به و براءة ذمة العامل به من دون تقييد بالعلم الحاصل من دليل شرعي، والنسبة بينهما عموم من وجه كما هو واضح، و بعد التعارض والتساقط لايبقى دليل على النهي المذكور. وكذلك بالامكان ايقاع المعارضة بين اطلاق هذه الروايات لو تم واطلاق الروايات التي تحث على الرجوع الى العقل فانها لو تمت سنداً ودلالة وقعت طرفاً للمعارضة بنحو العموم من وجه لانها تشمل العقل الفطري الخالي عن شوائب الاوهام والعقل النظري.

ودعوى: أخصية روايات النهي عن العمل بالرأي لاختصاصها بخصوص النظري لا الفطري لعدم صدق الرأي عليه.

مدفوعة: بانّ روايات النهي تكون أعم من جهة صدقها في الظنيات دون روايات الحث على الرجوع الى العقل اذ لايستفاد منها تشريع حجية لايدركها العقل بل هي تدل وترشد الى مايرشد اليه العقل ايضاً من لزوم الرجوع الى العقل لتحصيل اليقين والقطع وعدم الاعتماد على الظنون والتخمينات فالنسبة عموم من وجه و بعد التعارض والتساقط في مادة الاجتماع لايبقى مايدلّ على مقصود الاخباري.

إلّا انّ هناك اشكالاً في صحة هذه الطائفة الاخيرة التي تعرض لها الشيخ (قده) فانها بين مالايتم سنداً ومالايتم دلالة كما يظهر ذلك من خلال مراجعتها. وانما المهم في ايقاع المعارضة الطائفة الاولى.

ثم انّ الشيخ الاعظم (قده) قد تعرض في ذيل هذا البحث الى فروع قد يتوهم فيها وقوع الردع والنهي فقهياً عن العمل بالعلم مما قد يوهم امكان ردع الشارع عن العمل بالقطع وامره بطرح علم تفصيلي حاصل للمكلف، ونحن نقتصر على فروع خمسة ذكرها السيد الاستاذ ايضاً ولكن لابملاك تكميل النقاش مع المحدثين بل لاشتمالها في نفسها على نكات وحيثيات من البحث صناعية فنقول:

الفرع الاول ـ ما اذا علم أجمالاً بجنابته أو جنابة شخص آخر، وهذا علم اجمالي غير منجز لانّ جنابة الاخر تكليف لشخص آخر لاله فلا يكون علماً بالتكليف عليه على

كل حال، فتجري الاصول المؤمنة في حق كليهما مع انَّ اطلاق هذه الفتوى يؤدي الى المخالفة لعلم تفصيلي وذلك فيما اذا اقتدى احدهما بالاخر من دون غسل حيث يعلم الماموم حينئذٍ ببطلان صلاته تفصيلاً.

وهذا الفرع يمكن حلّه باحد وجوه مترتبة:

١ ـ يمكن أنْ يدعى بانَّ صحة الايتمام موضوعها صحة صلاة الامام ولوظاهراً أو اعتقاداً وهذا ثابت في المقام فلا علم تفصيلي ببطلان صلاة المأموم.

إلّا انَّ هذا الجواب غير صحيح مبنىً فانه لا موجب لتقييد اطلاقات الادلة الاولية التي تقتضي اناطة صحة صلاة المأموم بصحة صلاةالامام واقعاً.

٢ ـ انَّ الاصول المومنة لاتجري في المقام في نفسها لكي يتوهم اداء اطلاق جريانها الى مخالفة علم تفصيلي. وذلك لانَّ العلم الاجمالي بجنابة احد الشخصين علم اجمالي منجز فيما لوفرض انَّ جنابة الاخر كان موضوعاً لا ثر بالنسبة الى الاول كما لوكان عادلاً يجوز الايتمام به أو كان ممن يمكن ادخاله في المسجد وقلنا بحرمة ادخال الجنب اليه ايضاً، فانه في مثل ذلك يتشكل علم اجمالي بالتكليف على كل حال، إذ إما يجب عليه الغسل فلايمكنه الاجتزاء بصلاة من دون غسل أو يحرم عليه الايتمام بالاخر أو ادخاله في المسجد ولوبعد أنْ يغتسل وهذا علم اجمالي منجز موجب لتساقط الاصول في الاطراف.

ودعوى: انحلاله تارة بانَّ استصحاب عدم الجنابة في كل منهما باعتبارهما اصلين من سنخ واحد يسقطان فتصل النوبة الى اصالة الصحة في صلاة الامام مثلاً واصالة الإشتغال من ناحية احراز الطهور من الحدث الكبر لكونه شكاً في المحصل، واخرى بانَّ جواز الايتمام مرجعه الى امكان تحمل الامام القراءة عن المأموم أي عدم وجوب القراءة عليه وهذا بخلاف شرطية الطهور من الحدثين فبعد تساقط الاستصحابين يكون الاصل الحكمي الجاري في احد الطرفين اصالة الاشتغال وفي الاخر اصالة البراءة عن وجوب القراءة لانه من الشك في الجزئية.

مدفوعة: امّا الاول، فلانَّ اصالة الصحة دليلها لبي لا اطلاق فيه لمثل هذه الحالات. واما الثاني فلانَّ الايتمام بحسب مايستفاد من ادلته أمر وجودي هو

الاقتداء بمن تكون صلاته صحيحة فيعلم بوجوب الجامع بين القراءة في الصلاة أو الاقتداء بالغير الذي تكون صلاته صحيحة فيكون من الشك في تحصيل هذا الجامع المعلوم وجوبه.

٣ ـ لو غفلنا عن العلم الاجمالي المذكور وقلنا بجريان الاصول الموضوعية في حق الشخصين معاً فلا اشكال في انَّ الاصل الموضوعي انما يؤمن بلحاظ التكليف الذي لاعلم تفصيلي بثبوته كما في صورة اقتداء احدهما بالاخر من دون غسل من احدهما، لانَّ كل اصل مصحح انما يصح محتمل البطلان لامعلومه فيلتزم بالتبعيض في الاثار المترتبة على الاصلين بين ما لايقطع بعدم ترتبه وما يقطع بذلك.

الفرع الثاني ـ ما اذا اختلف شخصان في البيع والهبة بعد اعترافهما على انتقال المال فالمالك الاول يدعي البيع و يطالب الثاني بالثمن والثاني يدعي الهبة و براءة ذمته من الثمن، وفي مثل ذلك لا تثبت الهبة ولا البيع ـ مع عدم البينة ـ ويحكم برجوع المال الى الاول مع انه يعلم تفصيلاً انتقاله الى الثاني فهذا حكم ظاهري مخالف للعلم التفصيلي.

وقد ذكر الاستاذ هنا بانَّ الهبة المحتملة تارة تفترض جايزة واخرى تفترض لازمة، كما اذا كانت من ذي رحم مثلاً، ففي الصورة الاولى يقطع فيها برجوع الملك الى مالكه الاول اذ لو كان موهوباً فنفس تداعيه من قبل واهبه رجوع عرفاً ولو كان بيعاً فباعتبار انَّ المشتري لايدفع الثمن يكون للبايع حق الفسخ والرجوع وتداعيه له رجوع لامحالة فلا مخالفة احتمالية فضلاً عن القطعية.

واما في الصورة الثانية فكلا منهما يدعي شيئاً و ينكر مايدعيه الاخر فالمالك الاول يدعي البيع و ينكر الهبة والثاني يدعي الهبة و ينكر البيع فيصير من موارد التحالف والتحالف من اساب انفساخ المعاملة واقعاً ومعه يرجع المال الى صاحبه واقعاً.

وهذا الذي افاده بالنسبة الى الصورة الاولى تام واما بالنسبة الى الصورة الثانية ـ أي ماذا كانت الهبة لازمة ـ فمحل اشكال لانَّ الميزان في التحالف أنْ يكون كل منهما مدعياً ومنكراً لما يدعيه الاخر والمراد بالادعاء ليس مجرد ادعاء مطلب مهما كان بل المراد به دعوى الزام على الاخر وحق عليه، ومن الواضح انه في المقام المدعي هو

المالك الأول فقط حيث يدعي على الثاني إلزامه بالثمن وبحق استرجاع العين منه اذا لم يوفه الثمن وامّا الثاني فهو ينكر هذين الإلزامين ودعواه الهبة بالنسبة الى أصل التملك وإنْ كان إلزاماً للأول الى انّه معترف به من قبلها بحسب الفرض ومن حيث كونه بالهبة لابالبيع ليس إلّا انكاراً لحقّ الأول وعليه فليس في المورد إلّا مدّعٍ واحد ومنكر فليس الحلف إلّا على الثاني و به تثبت نتيجة الهبة.

نعم لو قلنا بانَّ الجواز والخيار مرجعه الى تقييد للملكية فالملكية اللازمة هي الملكية الطويلة والملكية الجائزة هي الملكية القصيرة المحدودة بماقبل الفسخ أو الرجوع كان الثاني في المقام مدعياً لانه يدعي طول الملكية و بقائها والبايع يدعي عدم جعلها وانما المجعول الملكية المقيدة بالفسخ فمقتضى الاصل حينئذٍ عدم جعل الملكية المطلقة فيكون الثاني مدعياً كما انَّ الاول مدع بلحاظ حق الزام الثاني بدفع الثمن.

الفرع الثالث ـ لو اقر شخص بعين لزيد ثم اقر بها لعمروا فانها تدفع للاول و يضمن المقر للثاني قيمتها إنْ كان قيمياً أو مثلها إنْ كان مثلياً مع انه يعلم اجمالاً بعدم استحقاق احدهما لذلك فلوانتقلا معاً الى شخص ثالث علم اجمالاً بالبطلان في احدهما ولواشترى بهما معاً شيئاً ثالثاً علم تفصيلاً بعدم استحقاقه له.

وقد ذكر السيد الاستاذ انَّ ما افاده الفقهاء في المقام على القاعدة لانَّ دليل حجية الاقرار يشمل كلا الاقرارين وبما انَّ العين تكون تالفة على المقر له ثانياً من قبل المقر بسبب اقراره الاول يضمن بدله لامحالة و يلتزم بتمام اثار حجية الاقرارين عدىٰ مايعلم تفصيلاً والاحكام الظاهرية.

والنتيجة التي افادها الاستاذ صحيحة لا غبار عليها إلّا انه لابدَّ من تمحيص لها افاده كتكييف وتخريج لها على قاعدة حجية الاقراين، فانه ربما يقال بانَّ الاقرار الثاني لا يكون حجة ومشمولاً لدليل نفو الاقرار اذ العين بالاقرار الاول قد خرجت الى ملك المقر له أولاً فيكون الاقرار الثاني اقراراً في حق مال الغير وهو لايكون نافذاً. ولكن الصحيح انَّ تطبيق حجية الاقرار على الاقرار الثاني انما يكون بلحاظ المدلول الالتزامي لكلام المقر لا المطابقي حيث انَّ لازم اقراره انه قد اتلف العين على عمرو فيكون ضامناً لبدلها وهذا اقرار على نفسه فيكون نافذاً لامحالة ولايشترط في حجية

الاقرار أنْ يكون مدلولاً مطابقياً لكلام المقر وهذا واضح. كما انَّ عدم ترتب الاثر على المدلول المطابقي لكلام المقر من جهة عدم كونه اقراراً لا يضر بشمول دليل نفوذ الاقرار للمدلول الالتزامي.

الفرع الرابع ـ لو اختلف المتبايعان في تعيين المبيع أو الثمن كما اذا قال البايع بعتك كتاب الحدائق بدينار وقال المشتري بل بعتني كتاب الجواهر، فيكون من التحالف حيث انَّ كلاً منهما يدعي على الاخر حقاً والزاماً و ينكر مايلزمه به الآخر اما البايع فلانه وإنْ كان اصل ملكيته للثمن ـ الدينار مثلاً ـ معلوماً إلّا انه يدعي على المشتري حقّ الإلزام بدفعه بمجرد اعطائه كتاب الحدائق، وامّا المشتري فيدعي على البايع ملكيته لكتاب الجواهر و بالتالي حق الزامه بدفعه بمجرد تقديم الثمن اليه، و بعد التحالف يحكم ظاهراً بعدم كليهما مع انه يعلم اجمالاً بعدم ملكية البايع لاحد الكتابين و يعلم تفصيلاً ملكية المشتري للثمن اذا كان شخصياً.

وقد افاد الاستاذ في المقام بانَّ هذا مبنيّ على أنْ يكون التحالف غير موجب للانفساخ واقعاً وإلّا فلا مخالفة لعلم اجمالي فضلاً عن تفصيلي بل يعلم بمالكية كل منهما بما في يده بعد التحالف و بناءً على القول بانَّ الانفساخ ظاهري في موارد التحالف لا واقعي يلتزم به حيثما لايؤدي الى مخالفة علم منجز.

وفيمايلي لابأس بالتحدث عن انَّ الانفساخ المذكور في موارد التحالف هل يكون واقعياً أم ظاهرياً بعد الفراغ عن انه لوفرض انه ظاهري فما افاده الاستاذ من تقييده بما اذا لم يلزم منه مخالفة علم منجز صحيح لا غبار عليه في مقام دفع النقض. فنقول:

يمكن أنْ يستدل على اقتضاء التحالف للانفساخ الواقعي باحد وجوه ثلاثة:

١ ـ دعوى استفادة ذلك من دليل حجية اليمين وفصل الخصومة بها فانَّ هذا يقتضي سد باب الخصومة باليمين فينفسخ العقد لا محالة لكي تنتهي الخصومة بين المترافعين.

وفيه: انَّ غاية مايستفاد من دليل اليمين انهاء الخصومة بها بانْ لا يجوز الترافع ثانياً ولا المطالبة لانهاء منشأ الخصومة كماهو المطلوب، كما انَّ انهاء الخصومة لا تتوقف على الفسخ الواقعي كماهو ظاهر.

٢ ـ دعوى لغوية بقاء العقد عقلائياً بعد فرض نفوذ اليمين في فصل الخصومة واسقاط حق المطالبة، بل لقد افتى الفقهاء بانَّ صاحب الحق الواقعي لوعثر بعد ذلك على ماله ايضاً لايجوز له اخذه بعد نفوذ اليمين عملاً بالروايات الدالة على ذلك والظاهرةفي انه لايجوز له ذلك واقعاً بعد الخصومة واليمين، وواضح انَّ بقاء العقد وعدم انفساخها لغوفي مثل هذه الحالة اذ لا اثر ولا ثمرة له.

وفيه: انه يكفي لدفع اللغوية امكان استرجاع الحق فيما اذا تاب غير المحق واقر بالحق للاخر حيث يكون اقراره حينئذٍ حاكماً على اليمين.

٣ ـ انَّ التحالف اتلاف للمال على من انتقل اليه قبل قبضه عرفا لانه يوجب امتناع فرصة المطالبة به من قبل مالكه حتى بالمرافعة. بل بناءً على عدم امكان اخذه ولوبالسرقة واقعاً ولوامكنه فكأنَّ هذا المال تالف عرفاً فيكون من تلف المبيع قبل قبضه وهومن مال بايعه. والحاصل: يتعدى من مورد الرواية إنْ كانت هي المدرك على هذه القاعدة أو يتوسع في الارتكاز العقلائي من التلف الحقيقي الى هذا النحو من التلف، بل بناءً على انَّ مدرك القاعدة هو الارتكاز العقلائى الممضى شرعاً يمكن التعدي الى غير البيع من سائر المعاوضات ايضاً لانَّ روح المعاوضة عقلائياً هو التسليم والتسلم فاذا تعذر ذلك انفسخت لامحالة. نعم الرواية واردة في البيع بالخصوص.

وهذا ولكن الصحيح انه يمكن تخريج الفسخ الواقعي في المقام حتى لوقيل بانَّ التحالف لايقتضي اكثر من التفاسخ ظاهراً وذلك باعتبار انَّ احد المتبايعين في المقام صاحب الحق فيكون له الخيار لانه متصد الى تسليم مابيده بينما الاخر غير متصد له فاذا ادعي انَّ مقام التحالف خصوصاً مع تصرف الطرفين في العوضين بعد التحالف كما هو الغالب دليل على انَّ المحق منهما يفسخ المعاملة ايضاً كانت النتيجة حصول الفسخ واقعاً.

الفرع الخامس ـ ما اذا اودع شخصان عند ثالث احدهما درهماً والآخر درهمين ثم ضاع احدهما من دون تميز للضايع اما نتيجة خلطها أو لجهل الودعي بالتالف مع انه يعلم بانه كله لاحدهما.

والتحقيق أنْ يقال: انَّ المشهور حكموا في هذا الفرع باعطاء درهم لصاحب

الدرهمين لانه حقه على كل حال وتنصيف الاخر بينهما عملاً برواية السكوني التي وردت في المسألة بالذات، وذهب الشهيد الثاني في المسالك ـ ناسباً له الى الشهيد الاول في الدروس وقيل انه احد اقوال العلاّمة ـ انَّ الدرهمين الباقيين تقسم بينهما اثلاثاً فيعطى لصاحب الدرهمين درهم وثلث ولصاحب الدرهم ثلثا درهم بدعوىٰ ضعف رواية السكوني سنداً وتطبيق قاعدة الشركة القهرية على المال فتقع الخسارة فيهما بحسب النسبة على القاعدة. وهذا الذي حكم به الشهيد في المسالك مما لايمكن المساعدة عليه لانَّ الشركة فرع الامتزاج لامجرد الاشتباه الذي يمكن فيهما انحفاظ ملكية كل من الشخصين مستقلاً على حاله والمشهور ايضاً قد حكموا بالشركة القهرية في الامتزاج الذي يكون قد تجزأ ملك كل منهما الى حيث لايعقل عرفاً افتراض تعلق الملكية به مستقلاً.

وأيّاً ما كان فعلى قول الشهيد لا موضوع للنقض لانَّ الشركة انقلاب واقعي، واما على القول المشهور فهو مبني على أنْ يكون المستفاد من رواية السكوني التنصيف كحكم ظاهري فيتعين حينئذٍ في مقام الجواب عليه أنْ يقال بعدم الالتزام باطلاقه لما اذا خالف علم منجز، ولكن لاموجب لحمل الرواية على الحكم الظاهري بل قدلايعقل ذلك مع العلم بعدم مطابقة التنصيف للواقع على كل حال، وانَّما المستفاد منها الصلح بينهما بذلك من قبل الشارع قهراً ولو باعتباره وليّاً لهما فيكون كما لوتصالحا بأنفسهما و بذلك يكون الانقلاب واقعياً أيضاً فلاموضوع للنقض.

منجزية العلم الاجمالي

الجهة السابعة ـ يقع البحث عن منجزية العلم الاجمالي في موضعين ضمن مباحث القطع تارة وضمن مباحث الاصول العلمية اخرى، ورغم التداخل بين البحثين إلّا أنّه بحسب المنهجية الفنية لكلّ من الموضعين حصّة من الحديث غير الأُخرى. فانّ البحث في الموضع الأول ينبغي أنْ يكون عن منجزية العلم الاجمالي بلحاظ حرمة المخالفة القطعية تارة وبلحاظ وجوب الموافقة القطعية أُخرى وفي كلّ منهما بعد الفراغ عن المنجزية يبحث عن كون ذلك بنحو الاقتضاء أي معلق على عدم ورود ترخيص شرعي أو بنحو العلّية بحيث يستحيل الترخيص بخلافه فانّ كل ذلك بحث عن شؤون العلم واثاره، واما في الموضع الثاني فاذا فرض اختيار علّية العلم الاجمالي للتنجيز بلحاظ حرمة المخالفة ووجوب الموافقة معاً فلا تصل النوبة الى بحث اخر إلّا من باب التنبيهات والتطبيقات وإنْ فرض اختيار مسلك الاقتضاء في منجزية العلم الاجمالي ولوبلحاظ وجوب الموافقة على الاقل فسوف يبقى مجال للبحث عن جريان الاصول العملية في نفسها في مورده حيث فرض انّ تنجيزه كان بنحو الاقتضاء والتعليق على عدم ورود ترخيص شرعي فيه فيكون البحث في الموضع الثاني حول شمول ادلة الاصول والاحكام الظاهرية لموارد الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي.

وايّاً ما كان فالكلام هنا عن منجزية العلم الاجمالي بلحاظ مرحلتي حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية وفي كل منهما يبحث عن ان تأثيره في التنجيز هل هو بنحو العلّية أو الاقتضاء.

حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي:

امّا البحث عن المرحلة الاولى وهو حرمة المخالفة القطعية فينبغي أنْ يعلم انَّ البحث عن اصل منجزية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة انما يتجه بناءً على مسلك المشهور من افتراض قاعدة قبح العقاب بلا بيان العقلية حيث يبحث عن انَّ العلم الاجمالي هل يصلح لانَّ يكون بياناً أم لا. واما بناءً على مسلكنا القائل بالاحتياط العقلي على اساس حق الطاعة فسوف يكون احتمال التكليف منجزاً بحسب افتراض هذا المسلك فكيف بالعلم به فينحصر البحث على هذا المسلك في انَّ حصول العلم الاجمالي هل يوجب صيرورة التنجيز العقلي المذكور مطلقاً وعلى نحو العلّية أو يبقى على تعليقيته واقتضائه.

وعلى أي حال فلا ينبغي الاشكال في اصل منجزية العلم الاجمالي بلحاظ حرمة المخالفة حتى على المسلك المشهور القائل بقاعدة قبح العقاب بلابيان لانَّ البيان تام بالنسبة الى المخالفة القطعية لمعلومية الجامع أو الواقع المعلوم بالاجمال أو الفرد المردد حسب المسالك المختلفة في تفسير هوية العلم الاجمالي وما يتعلق به.

وانما الذي ينبغي البحث فيه تشخيص انَّ هذه المنجزية هل تكون بنحو العلّية أو الاقتضاء. والمشهور بين المحققين علّية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة وخالف في ذلك المحقق الخراساني مدعياً انه مقتضٍ لذلك وليس علّة. والصحيح هو ماذهب اليه ولكن لا بالنحو الذي ذهب اليه و بطريقته.

وقد ذكر المشهور وجوهاً في مقام اثبات العلّية وامتناع ورود الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي، من قبيل انَّ ذلك يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية وهي معصية والترخيص في المعصية قبيح عقلاً وسوف نتعرض الى هذه الوجوه ومناقشتها بعد توضيح انَّ منهج البحث في المسألة ينبغي أنْ يكون بالرجوع الى بحث الجمع بين

الاحكام الظاهرية والواقعية وكيفية دفع شبهات التضاد فيما بينهما أو استلزامها لنقض الغرض ونحو ذلك ليرىٰ هل انَّ المسلك المختار للتوفيق جارٍ هنا ايضاً أم لا، فانَّ البحثين بملاك واحد اذ معنى البحث عن العلّية والاقتضاء هو البحث عن امكان التوفيق بين الحكم الظاهري في تمام اطراف العلم الاجمالي مع الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال وعدمه فلابدَّ من الرجوع الى مسالك التوفيق بينهما ليرى هل يجري شئ منها في المقام أم لا فاذا لم يجر كان معناه انَّ العلم الاجمالي يمنع عن ذلك التوافق وهو معنى علّيته لحرمة المخالفة القطعية.

وملسكنا في دفع شبهة التضاد أو نقض الغرض هو توضيح ا نَّ الاحكام الظاهرية ليست لها مبادي مستقلة وراء مبادي الاحكام الواقعية الالزامية أو الترخيصية المقتضية لاطلاق العنان لكي يقع التضاد أو نقض الغرض بلحاظها. بعد وضوح انْ لا تضاد بين مرحلتي الجعل والاعتبار والتنجز والامتثال لانَّ الاعتبار سهل المؤونة والتنجز لاحد الحكمين دائماً لا لهما معاً. بل الاحكام الظاهرية انما تجعل على طبق الاهم من الملاكات الواقعية في مرحلة التزاحم الناشئ من الالتباس والاشتباه بين مواردها حفظاً تشريعياً للاهم من الملاكين، باي لسان كانت صياغة الحكم الظاهري وقد اوضحنا هناك الفرق بين التزاحم الحفظي والتزاحم الملاكي (الاخوندي) أو الامتثالي (الميرزائي) فلا نعيد. وعلى هذا الاساس لا تضاد لعدم وجود ملاكات مستقلة عن نفس الملاكات الواقعية ولا نقض غرض لانَّ مايفوت منها انما كان تحفظاً على ماهو الاهم وليس هذا بنقض غرض بل طبق الغرض.

وهذا الجمع والتوفيق كما يمكن ان يورد في موارد الشبهات البدو ية كذلك يعقل في موارد العلم الاجمالي فيما لو فرض انَّ الملاك الترخيصي الموجود في البين جزماً أو احتمالاً اهم من الملاك الالزامي المعلوم بالاجمال لان كون ذلك الملاك الالزامي اجمالياً يعني وقوع التزاحم بينه و بين الملاكات الترخيصية نتيجة هذا الاجمال والاشتباه لدى المكلف.

ودعوى: وقوع التضاد بين الحكم الواقعي الالزامي المعلوم بالاجمال والحكم الظاهري الترخيصي في تمام الاطراف بلحاظ مرحلة التنجز والامتثال حينئذٍ لانَّ

الالزام المعلوم بالاجمال منجز بالعلم فيقتضي الامتثال وهو ينافي الترخيص في تمام الاطراف.

مدفوعة: بما سوف يأتي في مناقشة مدرسة المحقق النائيني (قده) من انَّ الحكم العقلي بالتنجيز في موارد العلم الاجمالي كحكمه به في موارد الشك البدوي بناءً على مسلكنا معلق على عدم ورود الترخيص الشرعي وليس حكماً منجزاً فبورود الترخيص الشرعي يرتفع موضوع التنجيز للالزام الواقعي المعلوم بالاجمال ومعه لا تضاد.

وبهذا ظهر وجه الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي فانَّ مرتبة الحكم الظاهري محفوظة في موارد العلم الاجمالي دون التفصيلي اذ لا تزاحم بين الملاكات في موارد العلم التفصيلي ولو بنظر العالم على الاقل وهو مانع عن امكان جعل حكم ظاهري بالترخيص فيه على ماتقدم شرحه فيما سبق.

وفيمايلي نستعرض كلمات مدرسة المحقق النائيني بهذا الصدد أولاً وكلمات المحقق الخراساني ثانياً فنقول:

ذهبت مدرسة المحقق النائيني (قده) الى علّية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية وامتناع جعل الترخيص الشرعي الظاهري في تمام اطرافه لانَّ في المخالفة القطعية عصياناً قطعيّاً للمولى وهو قبيح فيكون الترخيص فيه قبيحاً ممتنعاً على الشارع.

وهذا الكلام لابدَّ وأنْ يستبطن دعوى انَّ حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية أي منجزية العلم الاجمالي حكم تنجيزي لا تعليقي وإلّا كان الترخيص الشرعي رافعاً لموضوع العصيان والقبح.

واثبات التنجيزية في الحكم العقلي لابدَّ وأنْ يكون على اساس افتراض خصوصية فيه تمنع عن امكان رفعه من قبل الشارع بالترخيص، وهي يمكن أنْ تكون احد الامور التالية:

١ ـ خصوصية مولوية المولى التي قلنا بانها ليست مجعولة من قبل جاعل بل هي مولوية ذاتية يدركها العقل وروحها وملاكها كونه سيداً وله حق الطاعة على عباده على ماشرحناه فيما سبق من البحوث. وهذه الخصوصية لا اشكال في ذاتيتها وامتناع ارتفاعها على حد ارتفاع وجوب الوجود عنه تعالى.

إلّا انّ الترخيص الشرعي ليس رفعاً لها بل رفع لموردها اي اعمال للمولوية وتقديم جانب الاهم من الملاكات الواقعية.

٢ ـ خصوصية قبح ظلم المولى وهتكه والخروج عن قوانين الرقية والعبودية بالنسبة اليه بالعصيان وعدم اطاعته، وهذه الخصوصية ايضاً ذاتية أعني انّ قبح هتك المولى امر ذاتي، إلّا انّ هذا غير حاصل في المقال لانّ الارتكاب مستند الى ترخيص من قبل المولى نفسه و بذلك لايكون خروجاً عليه بل على العكس موافقة لقراره وتشريعه الذي اتخذه نتيجة التزاحم بين ملاكاته الالزامية والترخيصية في مقام الحفظ.

٣ ـ دعوى انّ العقل يمنع المولى نفسه من أنْ يعمل مولويته في مقام التزاحم الحفظي و تقديم جانب المصالح الترخيصية. ومن الواضح انّ هذه الخصوصية غير مقبولة لانّ هذا معناه التضييق وتحديد مولوية المولى مع انّ حرمة المخالفة انما يكون على اساس إحترام مولويته كما لايخفى.

وهكذا وبهذا التحليل يتضح انّ الحكم العقلي بحرمة المخالفة القطعية بل بحرمة المخالفة مطلقاً حتى التفصيلية حكم تعليقي منوط بعدم استناد ذلك الى ترخيص الشارع نفسه فيرتفع بترخيصه غاية الامر انّ الترخيص المذكور لايعقل في موارد العلم التفصيلي لعدم معقولية التزاحم الحفظي فيها بحسب نظر القاطع على ما تقدم مراراً، واما في موارد الشك والاشتباه ولو المقرون بالعلم الاجمالي فهو معقول وعلى تقدير ثبوته يكون رافعاً لموضوع الحكم العقلي بحرمة المخالفة القطعية.

واما صاحب الكفاية (قده) فقد افاد في المقام انّ التكليف الواقعي سواءً كان مشكوكاً أو معلوماً بالاجمال بل وحتى اذا كان معلوماً بالتفصيل على مايستفاد من مجموع كلامه إنْ كان فعلياً من جميع الجهات فيستحيل الترخيص على خلافه لانّ محذور التضاد لايفرق فيه بين القطع باجتماع المتضادين أو احتماله اذ كلاهما محال وإنْ لم يكن فعلياً من جميع الجهات فلاباس بالترخيص بخلافه حتى في موارد العلم لانه مجرد حكم انشائي وليس بفعلي ولا تضاد بين الاحكام إلّا بلحاظ مرحلة فعليتها.

وسوف يأتي تفصيل المناقشة مع تصورات المحقق الخراساني (قده) لدى التعرض

الى كيفية الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية من بحوث الاصول العملية ولكنه في المقام على سبيل الاجمال نقول: بانه إنْ أراد بالتكليف الواقعي الفعلي الارادة والحب والبغض والمصلحة والمفسدة بل وحتى الامر والاعتبار والاهتمام بقطع النظر عن التزاحم الحفظي فالحكم الواقعي فعلي في مواردالشك و الاشتباه ومع ذلك يعقل جعل حكم ظاهري على خلافه من دون لزوم تضاد لاقطعاً ولا احتمالاً لانَّ ملاك هذا الحكم الظاهري هو التزاحم المشار اليه وهولايستدعي التضاد بلحاظ المبادي، وإنْ أراد بالفعلية الفعلية بلحاظ التزاحم الحفظي فليس الحكم الواقعي بفعلي في موارد الاحكام الظاهرية بعد فرض شمول ادلتها لانها تدل على عدم الفعلية بهذا اللحاظ. إلَّا انَّ هذا انما يكون في غير العلم التفصيلي لانَّ التزاحم المذكور غير متصور فيه على ماتقدم مراراً.

واما المحقق العراقي (قده) فقد افاد في المقام بانا لانتعقل الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي في المنجزية لانَّ الاجمال انما هو في خصوصيات لا دخل لها فيما يدخل في موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال، لانَّ ماهو موضوع لذلك انما هو الامر أو النهي الصادرين من المولىٰ واما خصوصية كونه متعلقاً بصلاة الجمعة أو الظهر فلا دخل لها في المنجزية وإلَّا كان وجوب صلاة الجمعة مثلاً منجزاً لكونه وجوباً لصلاة الجمعة بالخصوص وهو واضح البطلان وعليه فالمنجز هو اصل الالزام وهو معلوم تفصيلاً ولا اجمال فيه.

وهذا الكلام صحيح بمعنى انه لافرق بين العلمين التفصيلي والاجمالي في المنجزية بمقدار اصل الالزام والعقل في كل منهما يحكم بحرمة المخالفة القطعية، إلَّا انَّ الحكم العقلي المذكور معلق على عدم ورود ترخيص من الشارع وهذا المعلق عليه في موارد العلم التفصيلي ضروري الثبوت لاستحالة الترخيص فيه اذ لوكان نفسياً لزم التضاد وإنْ كان طريقياً فهو غير معقول لعدم معقولية التزاحم الحفظي فيه وهذا بخلاف العلم الاجمالي.

وهكذا ثبت انه بحسب عالم الثبوت يمكن الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي وانه ليس علّة لحرمة المخالفة القطعية واما وقوع ذلك بحسب عالم الاثبات فهذا

موكول الى بحوث الاصول العملية لانه بحث عن مدى الاطلاق في ادلتها وقد ذكرنا في منهجتنا لهذا البحث انَّ ذلك خارج عن بحوث القطع.

ولكنا نذكر المدعى أجمالاً في المقام وحاصله: المنع عن اطلاق ادلة الاصول لتمام اطراف العلم الاجمالي لانه ليس بعقلائي فانه بحسب انظارهم يعتبر هذا مناقضاً ومنافياً مع الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال رغم كونه ممكناً عقلاً. وإنْ شئت قلت: انَّ الاغراض الالزامية التي يدركها العقلاء يتعاملون معها على اساس انه لايوجد بينها غرض ترخيصي يكون بالغاً درجة بحيث يرفع اليد عنها لمجرد تردد بين اطراف محصورة، وهذا باعتباره امراً أرتكازياً يكون بمثابة القرينة اللبية المتصلة بالخطاب المانعة عن انعقاد اطلاق فيه لتمام اطراف العلم الاجمالي. وسوف يأتي ما يترتب على هذا المسلك الاثباتي في المنع عن جريان الاصول في تمام الاطراف من الثمرات والفوارق مع مايترتب على المسلك الثبوتي المشهور.

وجوب الموافقة القطعية:

والكلام فيه في مرحلتين ايضاً كما اشرنا، فانه تارة في اصل تنجيز العلم الاجمالي له، واخرى في كونه بنحو الاقتضاء أو العلّية. اما اصل المنجزية فالمشهور ذلك كما انه بالنسبة الى البحث الثاني المشهور انه بنحو الاقتضاء لا العلّية. وذهب المحقق العراقي ناسباً لذلك الى بعض عبائر الشيخ انه بنحو العلّية. وايّاً ماكان فبالنسبة لاصل المنجزية توجد ثلاثة مسالك:

١ ـ انَّ العلم الاجمالي بنفسه ومباشرة يكون منجزاً لوجوب الموافقة القطعية وهو ظاهر عبائر تقريرات فوائد الاصول.

٢ ـ انه منجز لذلك بعد تساقط الاصول فالعلم الاجمالي يوجب أولاً تساقط الاصول ثم التساقط المذكور يقتضي المنجزية ووجوب الموافقة وهو ظاهر عبائر اجود التقريرات.

٣ ـ انه بناءً على مسلكنا من انكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان فالاحتمال منجز فا ظنك بالعلم. وامّا بناءً على قبولها فالصحيح هو التفصيل بين بعض موارد العلم

الاجمالي فيحكم فيه بمنجزيته مباشرة لوجوب الموافقة و بعض آخر يحكم فيه بعدم المنجزية اصلاً.

وحيث انه وقع في كلمات الباحثين بناء هذه المسألة على ماهو المدعى والمتصور في حقيقة العلم الاجمالي وانه اذا كان متعلقاً بالجامع فلا يقتضي بنفسه وجوب الموافقة القطعية واذا كان متعلقاً بالواقع فينجز وجوب الموافقة فلابدَّ من صرف الكلام أولاً الى توضيح حقيقة العلم الاجمالي ومايتعلق به فنقول:

انَّ الاتجاهات في شرح حقيقة العلم الاجمالي ثلاثة:

١ ـ أنْ يكون متعلقاً بالفرد المردد وهو مايستفاد من كلام للمحقق الخراساني (قده) في بحث الواجب التخييري حيث حاول تصويره بانه متعلق بالفرد المردد ودفع اشكال كيفية تعلق صفة الوجوب بالفرد المردد بانَّ الوجوب امر اعتباري لابأس بتعلقه بالمردد كيف وصفة العلم التي تكون حقيقية قد يتعلق بالفرد المردد كما في موارد العلم الاجمالي.

وقد استشكل عليه المشهور بانَّ هذا مستحيل لانَّ الفرد المردد مستحيل خارجاً وذهناً وتوضيح هذا الاشكال انَّ الحديث عن المعلوم بالذات وهو الصورة الذهنية المقومة للعلم وهي وجود ذهني والوجود ذهنياً كان أو خارجياً يساوق التشخص والتعين فلابدَّ من تعين المعلوم بالذات كوجود ذهني، واذا كان الوجود متعيناً كانت ماهيته كذلك ايضاً لانها حد للوجود فبترددها يتردد الوجود ايضاً فلايكون مشخصاً وهو خلف، فلابدَّ من تعين المعلوم بالذات وجوداً وماهية أي بالحمل الشايع والاولي معاً.

وعلى اساس هذا البرهان انصرف المشهور عن هذا المسلك.

٢ ـ أنْ يكون متعلقاً بالجامع فالعلم الاجمالي علم تفصيلي بالجامع وشك في الخصوصيات وهو ماذهبت اليه مدرسة المحقق النائيني وذهب اليه ايضاً المحقق الاصفهاني (قده) وقد حاول البرهنةعليه بانَّ الامر في متعلق العلم الاجمالي لايخلو من احد شقوق اربعة، فامّا أنْ لايكون متعلقاً بشئ اصلاً أو يكون متعلقاً بالفرد بعنوانه التفصيلي أو بالفرد المردد أو بالجامع. والشقوق الثلاثة الاولى كلها باطلة لانَّ الاول

خلف كون العلم من الصفات ذات الاضافة، والثاني يوجب انقلاب العلم الاجمالي تفصيلاً اذ لايقصد به إلّا ذلك، والثالث مستحيل بالبرهان المتقدم في رد مسلك صاحب الكفاية، فيتعين الرابع.

ومن هنا ذكر انَّ العلم الاجمالي علم بالجامع وعلم بكونه غير خارج عن احد الفردين أو الافراد وكانه يريد بذلك ان العلم بالجامع المقيد في ضمن احدى الخصوصيتين يمكن تحليله الى علمين كذلك.

٣ ـ ماذهب اليه المحقق العراقي (قده) من دعوى تعلق العلم الاجمالي بالواقع. وقد ذكر انَّه بلغني انَّ بعض أهل الفضل من المعاصرين يدعي تعلقه بالجامع وانَّه لا تفاوت بينه و بين العلم التفصيلي من حيث العلم وانما الفرق بينهما في المعلوم وانه في التفصيلي صورة الفرد وفي الاجمالي صورة الجامع مع الشك في الخصوصية الفردية، وهذا غير تام بل الفرق بينهما من ناحية نفس العلم مع كون المعلوم فيهما معاً الواقع أي الفرد المعين وانما العلم الاجمالي علم مشوب بالاجمال كالمرآة غير الصافية بخلاف العلم التفصيلي والفرق بينهما نظير الفرق بين الاحساس الواضح والاحساس المشوب.

وقد جاء في كلام المحقق العراقي (قده) بانَّ العنوان القائم في افق العلم أعني المعلوم بالذات ينطبق على الواقع بتمامه، وهذا كانه اشارة الى صورة برهان على هذا الاتجاه وابطال للاتجاه الثاني، وتوضيحه:

انَّ العلم لو كان متعلقاً بالجامع فلا ينطبق إلّا على الحيثية الجامعة في الافراد التي هي جزء تحليلي من الفرد لانَّ الجامع انما ينتزع بطرح الخصوصيات الفردية ومعه يستحيل أنْ ينطبق على الفرد بتمامه أي بما هو فرد مع اننا نجد انَّ المعلوم الاجمالي كذلك، ولا يجدي في ابطال هذا البرهان ماتقدم من المحقق الاصفهاني (قده) من دعوى العلم بالجامع والعلم بكونه ضمن احدى الخصوصيتين اذ لواُريد بذلك العلم بالجامع المقيد فننقل الكلام الى خصوصية التقيد وانه الفرد والواقع أو الجامع فاذا كان الواقع فليقل به من اول الامر وإنْ كان الجامع نقلنا الكلام فيه ايضاً وانه كيف ينطبق على الواقع بتمامه مع انه جزء منه. وإنْ اُريد وجودعلمين احدهما علم بالجامع بنحوالقضية الموجبة والاخر علم بقضية سالبة هي عدم خروج الجامع عن الفردين فمن

الواضح انَّ العلم الاجمالي فيه زيادة على هذين العلمين وهو العلم بوجود الجامع ضمن احد الفردين لامجرد عدم وجوده في الافراد الاخرى، فلابدَّ من فرض العلم بوجود الجامع ضمن احد الفردين فيقال هل انه متعلق بالجامع أو الواقع ونجري فيه البرهان المتقدم، إلَّا انَّ هذا انما يتم لوسلمنا الاصل الموضوعي له وهو انَّ كل عنوان جامع يستحيل أنْ ينطبق على الفرد بخصوصيته إلَّا اننا ذكرنا في بحث الوضع العام والموضوع له الخاص انَّ هذا ليس بصحيح على اطلاقه، وإنْ هناك نوعاً من الجوامع ينطبق على الفرد بخصوصه وهي الجوامع العرضية بالنسبة لماهو فرده بالعرض لا بالذات كعنوان الفرد والخاص والشخص فراجع. بل المحقق العراقي (قده) نفسه ايضاً التزم بذلك وقد اعتبرها جوامع اختراعية اصطناعية من قبل الذهن لانها منتزعة من الخارج ومعه كيف يستدل في المقام على تعلق العلم الاجمالي بالواقع بانه ينطبق على الفرد بتمامه. اللهم إلَّا انَّ يقصد من تعلقه بالواقع نفس هذا المعنىٰ أي انه غير متعلق بالجامع الذاتي المنتزع من الخارج بل بجامع عرضي أو اختراعي هذا حاصل الكلام في توضيح هذا الاتجاه.

وقد اعترض عليه من قبل مدرسة المحقق النائيني (قده) بانَّ العلم الاجمالي لو كان متعلقاً بالواقع فماذا يقال في الموارد التي لا تعين فيها للواقع ثبوتاً كما لوعلم بنجاسة احد انائين بالنجاسة البولية مثلاً وكانا واقعاً معاً نجسين بالبول فانَّ نسبة النجاسة المعلومة بالاجمال هنا الى كل منهما على حد واحد فتطبيقه على كل منهما بعينه جزاف محض، وتطبيقه عليهما معاً خلف كون المعلوم نجاسة واحدة لانجاستين فلا محيص عن الالتزام بتعلقه بالجامع الذي هو امر واحد.

وهذا البرهان لا ربط له بالاتجاه المذكور اصلاً اذ ليس مدعى صاحب هذا الاتجاه تعلق العلم بالواقع الخارجي مباشرة لوضوح انَّ الواقع ليس هو المعلوم بالذات في العلم التفصيلي فضلاً عن الاجمالي وإلَّا كان العلم مصيباً دائماً، وانما الكلام في المعلوم بالذات الذي يفرغ في الاتجاهات الثلاثة عن كونه صورة ذهنية في افق النفس والخارج معلوم بالعرض له. وحينئذٍ يرجع مدعى صاحب الاتجاه الثالث الى انَّ هذه الصورة الذهنية هي صورة الفرد لا الجامع أي صورة متطابقة مع الفرد الخارجي على

تقدير وجوده و بازائه بماهو فرد لاصورة تتطابق مع الجامع و بازاء الحيثية الخارجية المشتركة على تقدير وجودها، إلّا انَّ هذه الصورة الذهنية للفرد حيث انها اجمالية أي انكشافها مشوب بالاجمال وليس واضحاً فيمكن أنْ يجعل بازاء كل من الفردين في مورد عدم تعين المعلوم بالعرض واقعاً كما انَّ الجامع المعلوم بالذات يمكن أنْ يجعل بازاء الحيثية المشتركة في كل من الفردين أي بازاء كل من الحيثيتين الخارجيتين التي تكون احداهما معلومة بالعرض لا كليهما بحسب الفرض. وإنْ شئت قلت: انه كما يوجد فردان في الخارج كذلك يوجد جامعان فانَّ نسبة الكلي الى افراده في الخارج نسبة الاباء الى الاب الواحد وكما يقال انَّ أي الفردين معلوم كذلك يمكن ان يقال انَّ اي الجامعين الخارجيين معلوم و بازاء الصورة الذهنية.

والمحقق الاصفهاني (قده) كأنه يظهر من مجموع كلماته البرهنة على ابطال هذا الاتجاه بما حاصله: انَّ الصورة الذهنية للفرد هل يكون حدها الشخصي داخلاً فيها اولاً؟ والاول معناه العلم بالحد الشخصي ايضاً وهو خلاف الوجدان و إلّا كان علما تفصيلياً. والثاني لافرق بينه و بين الجامع اذ لانريد به إلّا الصورة المعراة عن الحدود الشخصية.

والجواب: انَّ الفرق بحسب مدعى اصحاب هذا الاتجاه من ناحية نفس العلم لا المعلوم وعليه فالمعلوم صورة الفرد بحده الشخصي إلّا انه مع ذلك ليس كالعلم التفصيلي لانَّ العلم والانكشاف مجمل مخلوط فيه بحيث لا تتميز فيه الخصوصيات ولاتحكى بالجانب التوضيحي من العلم والانكشاف.

والتحقيق أنْ يقال: انه بالامكان الجمع بين هذه الاتجاهات الثلاثة ودفع الاشكالات عنها جميعاً في نظرية واضحة محددة صحيحة لتفسير حقيقة العلم الاجمالي يكون كل واحد من هذه الاتجاهات الثلاثة قد لاحظت جانباً منها وتوضيح ذلك يتوقف على بيان مقدمة حاصلها: انَّ ماقرأناه في المنطق من انقسام المفاهيم الى كلية وجزئية لاينبغي أنْ يراد ماهو ظاهره من انَّ المفهوم الجزئي يمتاز على الكلي في اخذ الخصوصية الزائدة على الجامع مع الجامع، بل من هذه الناحية لايكون المفهوم إلّا كلياً لانَّ أي قيد وخصوصية لولاحظناها فهي خصوصية كلية في نفسها قابلة للصدق

على كثيرين وان فرض انحصار مصداقها خارجاً، فباضافته الى الجامع يستحيل أنْ نحصل على مفهوم لايصدق على كثيرين فانَّ اضافة الكلي الى الكلي لايصيره جزئياً حقيقياً بل اضافياً، وانما الجزئية انما تكون بالاشارة بالمفهوم الى واقع الحصة والوجود الخارجي المتشخص به ذلك المفهوم حيث انَّ التشخص الحقيقي يكون بالوجود لابالماهيات مهما جمعناها بنحو التركيب والتلفيق، والوجود لا لون له ولا مفهوم ذاتي وانما يكون ادراكه بطريق الاشارة والاشارة نحو استخدام للمفهوم من قبل الذهن كالاصبع الخارجية عندما نشير بها الى شئ وهي غير الفنائية وملاحظة المفهوم فانيا في مصاديقه الخارجية فانَّ ذلك لايقتضي التشخص ولاينافي الصدق على كثيرين انما الذي يقتضيه هو الاشارة فحسب.

فاذا اتضحت هذه المقدمة اتضح حقيقة الحال في متعلق العلم فانَّ العلم الاجمالي متعلق بمفهوم كلي إلَّا انَّ هذا المفهوم الذي تعلق به ملحوظ بنحو الاشارة الى الخارج، وبهذا يختلف عن الجامع الذي يتعلق به الوجوب في مرحلة الجعل مثلاً لانه غير ملحوظ كذلك وإنْ كان ملوحظاً بما هو فان في الخارج، ومن هنا صح الاتجاه الثاني المشهور من افتراض تعلق العلم بالجامع لانَّ هذا الاتجاه لاحظ المفهوم المتعلق به العلم وهو كلي لانَّ المفهوم بقطع النظر عن كيفية استخدامه كلي دائماً، والاشكال عليه بانَّ العلم يكون باكثر من الجامع جوابه انه علم بالجامع بنحو الاشارة الى الخارج وبهذا النظر يكون جزئياً بلا حاجة الى ضم خصوصية بل لافائدة في ضمها مالم تكن اشارة كما صح الاتجاه الثالث القائل بتعلق العلم الاجمالي بالفرد لا الجامع لانَّ المفهوم الكلي مستخدم بنحو الاشارة الى الخارج وقد قلنا انَّ حقيقة الجزئية والفردية هو ذلك ايضاً، والاشكال عليه بانَّ حد الفرد إنْ كان داخلاً في الصورة العلمية فالعلم تفصيلي لااجمالي وإلَّا فالعلم بالجامع، جوابه انَّ الجزئية ليست بدخول الحد في الصورة العلمية بل بالاشارة ومما انَّ الاشارة في المقام ليست الى معين اختلف عن العلم التفصيلي. كماصح الاتجاه الاول القائل بتعلق العلم الاجمالي بالفرد المردد لانَّ الاشارة في موارد العلم الاجمالي لايتعين المشار اليه فيها من ناحية الاشارة نفسها لانها اشارة الى واقع الوجود وهو مردد بين الوجودين الخارجيين لامحالة، فالتردد في الاشارة بمعنى انَّ كلا

منهما صالح لأنْ يكون هو المشار اليه فالمشار اليه بماهومشار اليه مردد وليس هذا بابه باب وجود الفرد المردد ذهناً أو خارجاً ليقال بانه مستحيل. وبهذا نصل الى نظرية واضحة محددة عن العلم الاجمالي نجمع فيها بين الاتجاهات الثلاثة وندفع بها جميع المناقشات المثارة ضدها. والواقع انَّ كل واحد من الاتجاهات الثلاثة قد اخذ بطرف ولاحظ زاوية معينة في مقام تشخيص حقيقة العلم الاجمالي على ضوء التحليل الذي ذكرناه.

وبعد أنْ اتضحت حقيقة العلم الاجمالي وكيفية تعلقه بالمعلوم نعود الى اصل البحث عن منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة وقد ذكرنا انَّ هناك ثلاثة مسالك في المنجزية نبدأ فيمايلي بعرض المسلك الاخير والمختار فنقول:

امّا بناءً على انكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا اشكال في منجزية الاحتمال فضلاً على العلم، وانما البحث مبني على قبول قاعدة قبح العقاب بلا بيان وعلى هذا التقرير الصحيح هو التفصيل بين بعض موارد العلم الاجمالي وبعض والصيغة الاولية الساذجة التي نطرحها لبيان هذا التفصيل التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية. ففي الاول لايكون العلم الاجمالي منجزاً وفي الثاني يكون منجزاً بنفسه للموافقة القطعية.

وتوضيح ذلك: انه لا اشكال كبروياً في وجوب الموافقة القطعية في موارد الشك في تفريغ الذمة عن تكليف ثبت تنجزه واشتغال الذمة به، والبحث في المقام بحسب الحقيقة بحث صغروي بلحاظ المقدار المنجز من التكليف المعلوم بالاجمال ليرى انه بماذا يحصل الفراغ اليقيني عنه، والمفروض بناءً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان انَّ المقدار المنجز من التكليف هو المقدار المبين منه وامّا المقدار غير المبين منه فهو باق تحت تأمين القاعدة. وعلى اساس هذا المنهج نقول في المقام انَّ لنا دعويين احداهما عدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهات الحكمية من موارد العلم الاجمالي، والاخرى وجوبها في الشبهات الموضوعية منها.

امّا الدعوى الاولى، فتتضح صحتها من خلال بيان مقدمتين:

اولاهما ـ انَّ العلم الاجمالي ينجز المقدار الذي تم عليه العلم لانَّ هذا هو الذي يخرجه عن اللابيان الى البيان وبالتالي عن التأمين الى التنجيز، ومن الواضح انَّ العلم

الاجمالي لايجعلنا عالمين باكثر من الجامع على جميع المباني والاتجاهات المتقدمة في شرح العلم الاجمالي حتى المبنىٰ الاول والثالث منها، لانَّ الاشارية في العلم الاجمالي غير متعينة من قبل نفس الاشارة ـ كما شرحنا ـ فلا توصلنا الى اكثر من الجامع، بل الامر كذلك حتى لوجدنا على حرفية كلام المحقق العراقي (قده) وافترضنا تعلق العلم الاجمالي بالواقع ولكن بمعنىٰ انَّ الصورة العلمية يختلط فيها جانب الوضوح مع الخفاء فانَّ الحد الواقعي على هذا التقدير وانْ كان داخلاً في الصورة العلمية ولكنه في الطرف المجمل منها لا المبين فلا يكون بلحاظه قد تم البيان. نعم بناءً على التفسير المغلوط الذي افترضته مدرسة المحقق النائيني(قده) لكلامه من تعلّق العلم بالواقع الخارجي يتّجه القول بالمنجزية ولكنك قدعرفت انَّه ليس بصحيح ولاهو مراد للمحقق العراقي(قده).

ثانيتها ـ انَّ الجامع الذي اشتغلت به الذمة عقلاً وتنجز تحصل موافقته القطعية بالاتيان بالجامع وهويتحقق باتيان احد الفردين أو الافراد، لانَّ الجامع يوجد بوجود فرده فتكون موافقة قطعية للمقدار المنجز المعلوم، و بعبارة اخرى انَّ المقدار المعلوم هو اضافة الوجوب الى الجامع بين الظهر والجمعة لا الظهر بحدها ولا الجمعة بحدها فتكون اضافته الى كل من الحدين تحت تأمين القاعدة وامّا اضافته الى الجامع بينهما فتحصل موافقته القطعية باتيان احداهما. فالحاصل: الجامع بين الوجوبين ليس له إلّا الجامع بين الاقتضائين لا مجموعهما.

وعلى ضوء هاتين المقدمتين يثبت انَّ العلم الاجمالي لايقتضي وجوب الموافقة القطعية في الشبهة الحكمية.

واما الدعوىٰ الثانية وهي المنجزية في الشبهة الموضوعية فمن باب انَّ الشغل اليقيني تستدعي الفراغ اليقيني، فاذا علم بوجوب اكرام العالم وتردد بين زيد وعمرو فقد علم بوجوب اكرام ذات وانْ يكون عالماً وكلاهما قد اشتغلت الذمة بهما يقيناً لانهما معاً معلومان فلابد من الفراغ اليقيني ولايكون إلّا بالاحتياط، وهذا بخلاف موارد الشبهة الحكمية فانَّ المقدار المعلوم فيه ليس باكثر من احدهما الذي يتحقق باتيان أي واحد منهما.

فالحاصل: المقدار المعلوم والمبين في الشبهة الحكمية يعلم بانطباقه على كل منهما قهراً وهذا بخلاف المقدار المعلوم في الشبهة الموضوعية وهو اكرام العالم فانه لايعلم بانطباقه على احد الطرفين لواقتصر عليه، فلوكنا نقتصر على صناعة قاعدة قبح العقاب بلا بيان من دون تجاوز أو تقليص لها كان لابدَّ من التفصيل المذكور[1].

وبالتعميق والتدقيق يظهر انَّ فذلكة هذا التفصيل ليست قائمة بالشبهة الحكمية والموضوعية على الاطلاق بل قائمة في أنْ يكون العلم الاجمالي ناشئاً من التردد في قيد قد علم تقيد الواجب به وأخذه تحت الامر، فانه حينئذٍ يكون ذلك التقيد داخلاً في العهدة وتكون الذمة مشتغلة به يقيناً فلابد من الخروج عنه كذلك، وهذا يكون في الشبهة الموضوعية كثيراً ولايكون في الشبهة الحكمية، إلَّا انَّ الشبهة الموضوعية ايضاً قد تكون كالشبهة الحكمية لايكون التردد فيها إلَّا في اصل الوجوب لاقيد الواجب، كما اذا كان الموضوع المشتبه شرطاً للتكليف أو للمكلف لاللمكلف به كما اذا ثبت وجوب الصلاة ركعتين عند قدوم الحاج ووجوب التصدق بدرهم عند قدوم الزوار وعلم اجمالاً بقدوم أحدهما فانَّه يعلم حينئذٍ بوجوب الصلاة أو الصدقة وهو كالعلم بوجوب الظهرأوالجمعة المقدار المعلوم منه وهو احدهما يعلم بانطباقه قهراً على احدهما فلا يستدعي الشغل اليقيني به اكثر من تحقيق احدهما.

ودعوىٰ: امكان تصوير عنوان معلوم لايحرز انطباقه في الشبهات الحكمية ايضاً من قبيل عنوان مادلت عليه رواية زرارة أو الصلاة التي أمر بها الرسول(ص).

مدفوعة: بانَّ مثل هذه العناوين انتزاعية ليست متعلق الامر لكي يكون الاشتغال بها.

هذا كله في توضيح المسلك الثالث.

واما المسلك الثاني وهو ماجاء في تقرير اجود التقريرات من انَّ العلم الاجمالي انما يؤثر في التنجيز ووجوب الموافقة بتوسط تساقط الاصول بالمباشرة فينحل الى دعوين ايضاً.

١ ــ لا اشكال في انَّ البحث ليس عن تحديدالمدلول اللغوي أو العرفي للبيان في قاعدة قبح العقاب وانما المقصود تحديد ماهو موضوع حكم العقل بقبح العقاب وتحليله ثبوتاً فنقول: لاينبغي الاشكال في انَّ هناك ثلاث مراتب متدرجة لارتباط الذهن ←

احداهما ـ عدم تأثير العلم الاجمالي مباشرة في ذلك، وقد استدل عليها بمايشبه ماتقدم منا من انَّ العلم الاجمالي انما تعلق بالجامع فالاشتغال اليقيني بمقداره لا اكثر.

والثانية ـ المنجزية بعد تساقط الاصول وقد استدل عليها بانَّ العلم الاجمالي باعتباره علّة تامة لحرمة المخالفة فلايمكن الترخيص في تمام الاطراف وشمول دليله للبعض دون البعض ترجيح بلا مرجح فتتساقط الاصول بالمعارضة و بعده يكون كل طرف شبهة من دون اصل مؤمن وهو كاف في التنجيز. وهذا وإنْ كان منجزية الاحتمال إلّا انَّ سقوط المؤمن انما كان ببركة العلم الاجمالي ومن هنا صح أنْ

البشري بالخارج.

المرتبة الاولى ـ أنْ يستطيع الذهن الاشارة بمفهوم معين كلي أو جزئي الى الخارج اشارة معينة لا تردد فيها لا في الاشارة ولا فيما به الاشارة وهذا هو العلم التفصيلي.

المرتبة الثانية ـ الاشارة بمفهوم معين تصوراً في الذهن الى الخارج باشارة مرددة والتردد بلحاظ المشار اليه بالمعرض وقد يعبر عنه بالاشارة بمفهوم اجمالي وجامع الى الخارج فيجعل الاجمال صفة للصورة العلمية التي بها الاشارة لا لنفسها وهذا هو العلم الاجمالي.

المرتبة الثالثة ـ موارد عدم امكان الاشارة الى الخارج لعدم احراز مطابقها فيه فالتردد في اصل الاشارة لا المشار اليه وهذا هو الشك البدوي.

وحينئذٍ تارة يقال: بأنْ العقل لايحكم بصحة العقاب إلّا اذا كانت الاشارة الى التكليف اشارة متعينة لا تردد فيها لا على مستوى الصورة الحاضرة في الذهن والتي بها الاشارة ولا على مستوى نفس الاشارية واضافتها الى الخارج، وهذا يعني اختصاص العقوبة بموارد العلم التفصيلي. واخرى يقال: بانَّ العقاب يصح كلما احرز التكليف خارجاً يعني امكن اصل الاشارة اليه سواء باشارة معينة أو مرددة و بتعبير المشهور سواءً حضرت صورته التفصيلية في الذهن أو الاجمالية التي يخترعها الذهن وتنطبق عليه بجده، و بناء عليه يصح العقاب حتى في المرتبة الثانية من الانكشاف أي العلم الاجمالي، لانَّ خصوصية احد الفردين المعلوم بالاجمال وإنْ لم تكن حاضرة لدى الذهن تصوراً فعلى مستوى التصور لا يوجد علم و بيان ولكن على مستوى التصديق والاشارية قد تمّ البيان لانَّ تلك الخصوصية مشار اليها باشارة مرددة ايضاً. فانَّ هناك فرقاً بين العلم التفصيلي بوجوب الجامع بين الظهر والجمعة ـ ولو الجامع الانتزاعي ـ و بين العلم الاجمالي بوجوب أحدهما من حيث الاشارية والتصديق ببرهان: انَّ الذهن في العلم الاجمالي بالتحليل يمتلك اشارتين اشارة الى وجوب الجامع ـ ولوضمناً ـ واشارة أُخرى الى وجوب احدى الخصوصيتين بينما لاينحل العلم والاشارية في العلم التفصيلي بوجوب الجامع الى ذلك.

و بعبارة أُخرى: على ضوء ماتقدّم في شرح حقيقة العلم الاجمالي هناك تردد في مورد العلم الاجمالي لايرجع الى خصوصية مفهومية إلّا مفهوم أحدهما المنتزع من الاشارة الذهنية نفسها ـ وهذا هو معنى اختراعيّتها ـ بل هو من شؤن نفس التصديق والاشارة الاجمالية كما يشهد به الوجدان وحيث انَّ الاشارة فيها في قبال المرتبة الثالثة التي لا توجد فيها أصل الاشارية. وممّايشهد على الفرق حكم الوجدان بأنَّ درجة التجري والخروج على المولى في مخالفة التكليف المعلوم بالاجمال أكثر منها في مورد المخالفة للشبهة البدوية مع فرض عدم المؤمن حتى عندنا المنكرين للقاعدة في الشبهات البدوية وليس ذلك على أساس درجة احتمال التكليف فانّه ربما يكون في الشبهة البدوية احتماله أكبر من احتماله في بعض أطراف العلم الاجمالي. بل نحن المنكرون للقاعدة انّما ننكرها بالنسبة الى الله سبحانه وحقّ مولويته الذاتية لابالنسبة الى الموالي العرفية. والوجدان العرفي يحكم بعدم اجراء القاعدة في موارد العلم الاجمالي وعدم اكتفائهم باتيان الجامع.

يقال بانَّ العلم الاجمالي منجز لوجوب الموافقة.

ولنا على الدعوى الاولى: ـ

اولاً ـ انَّ اثباتها لايتوقف على اختيار المبنى المختار من قبل مدرسة الميرزا (قده) في حقيقة العلم الاجمالي بل هو صحيح في الجملة على تمام المباني في حقيقته كما تقدم بيانه.

وثانياً ـ انها على اطلاقها غير صحيح وانما تصح في الشبهات الحكمية و بعض الشبهات الموضوعية فالصحيح فيها بناءً على قبول قاعدة قبح العقاب بلا بيان التفصيل المتقدم.

ولنا على الدعوى الثانية ـ انه انْ قصد من تساقط الاصول المؤمنة جميع الاصول حتى العقلية، ففيه: انَّ التعارض والتساقط في البراءة العقلية غير معقول لانها حكم عقلي ولايعقل فرض التعارض فيه، لانَّ التعارض انما يكون بحسب عالم الاثبات لا الثبوت واحكام العقل احكام ثبوتية تابعة لملاكاتها الواضحة لدى العقل الحاكم بها دائماً، وحينئذٍ لابد من ملاحظة الملاك وقد تقدم انَّ الخصوصيتين بماهما خصوصيتان لايتم عليه البيان فلا بأس في المخالفة ولا يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية لانَّ التأمين في الخصوصية لايلزم منه التأمين في الجامع المعلوم ـ ولو الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدى الخصوصيتين ـ ومثل هذا التحليل لايمكن اجراءه في الاصول الشرعية لانه ليس بعرفي فانَّ تحليل الوجوب الواحد الى وجوب الذات و وجوب الخصوصية غير عرفي.

وإنْ قصد تساقط البراءة الشرعية فقط فسقوطها غير مضر بعد فرض جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلحاظ الخصوصية.

وإنْ قصد عدم المقتضي لجريان القاعدة لكفاية هذا المقدار من البيان فهذا رفع لليد عن تطبيق حرفية القاعدة كما اشرنا وقد كان الصحيح أنْ يرفع اليد عنها في تمام الموارد.

وامّا المسلك الاول الذي لعله المشهور وهو المتطابق مع ظاهر التقرير الاخر للمحقق النائيني (قده) فهو دعوى أقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة ومن المتطرفين

في هذا المسلك المحقق العراقي (قده) حيث ادعى انَّ اقتضائه لذلك يكون بنحو العلّية، وسوف يأتي التعرض مفصلاً لهذه الناحية.

ولايتحصل من تقريرات المحقق النائيني وجه فني في اثبات هذا المسلك وانما يمكننا أنْ نستخلص من كلمات المحقق العراقي على مافي بعضها من التشويش بيانين لتقريب المنجزية:

البيان الاول ـ مركب من عدة امور لو تمت ثبت ما هو المطلوب وهي:

١ ـ انَّ التنجز لايقاس بالعلم فانَّ الاخير انما يتعلق و يعرض على صورة في الذهن و يستحيل أنْ يتعلق بالواقع الخارجي واما التنجز فهو صفة للحكم الشرعي وهو امر واقعي ثابت في لوح التشريع.

٢ ـ انَّ الواقع الخارجي الموضوعي للحكم انما يتنجز بشرط العلم به ولكن لابمعنىٰ تعلق العلم به وعلى واقعه فانَّ هذا غير معقول لما تقدم من انَّ العلم لايتعلق بالواقع الخارجي بل بمعنىٰ تعلق العلم بالصورة المنطبقة عليه والحاكية عنه.

٣ ـ انَّ الصورة العلمية المنطبقة على الواقع الخارجي كما تكون تفصيلية كذلك قدتكون اجمالية وهذان الحدان التفصيلي والاجمالي بحسب الحقيقة حدان للصورة الحاكية لاللواقع المحكي بها الذي لايكون إلّا تفصيلياً.

وعلى ضوء تمامية هذه الامور نستنتج انَّ العلم الاجمالي يكون منجزاً لواقع التكليف المعلوم بالاجمال لا للمقدار الجامع، لانَّ العلم وإنْ تعلق بجامع انتزاعي إلّا انَّ الاشتغال والتنجز بواقع الحكم المعلوم على واقعيته بعد العلم بصورته المنطبقة عليه، وهذا لايحرز الفراغ عنه إلّا بالاحتياط.

ولنا على هذا البيان ملاحظتان:

اولاهما ـ وهي ترتبط بالامر الاول ـ انَّ التنجز من شؤون الوجود العلمي للحكم لا الخارجي اذ المراد به حكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة وتمام موضوع ذلك هو الوجود العلمي للحكم ولولم يكن حكم في واقع نفس المولىٰ، ولهذا قلنا بقبح التجري واستحقاق فاعله للعقاب على حد العاصي و بنفس الملاك، وعليه فاذا لم يكن العلم ساریاً الى الواقع فكذلك التنجز لايسري اليه بل يضع قدمه حيث يضع

العلم قدمه. فلا يثبت التنجيز باكثر من الجامع.

ثانيتها ـ انَّ المفروض اشتراط تنجز الحكم بوجوده الواقعي بشرط العلم به لكي يكون مبيناً ومن الواضح انَّ الحد الشخصي للحكم الواقعي غير مبين في موارد العلم الاجمالي فلا معنى لانْ يكون منجزاً لاكثر من الجامع.

البيان الثاني ـ انَّ العلم وإنْ تعلق بالجامع الا انه قد تعلق بجامع قد فرغ عن انطباقه وتخصصه بخصوصية لابجامع بحدّه الجامعي كما في موارد الوجوب التخييري.

وفيه: انه إنْ أُريد انَّ الجامع في مرحلة تعلق العلم به مفروغ عن تخصصه فهذا ليس بصحيح اذ في هذه المرحلة لا يعلم بالخصوصية، وإنْ أُريد العلم بجامع الخصوصية فهذا ايضاً جامع لايوجب الاشتغال به إلَّا التنجز بمقداره المنطبق قهراً على كل من الطرفين. والحاصل هذا خلط بين الخصوصية بالحمل الاولي والخصوصية بالحمل الشايع فماهو معلوم جامع الخصوصية أي الخصوصية بالحمل الاولي لا الخصوصية بالحمل الشايع ومايراد تنجيزه في وجوب الموافقة واقع الخصوصية و بالحمل الشايع.

هذا تمام الكلام في اثبات اصل منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة.

وامّا كونه بنحو الاقتضاء بحيث يمكن ورود ترخيص شرعي في بعض اطرافه أو بنحو العلّية فيستحيل الترخيص في شئ من اطرافه فهذا انما ينفتح مجال له بناء على القول بالعلّية بلحاظ حرمة المخالفة واما نحن الذين أنكرنا العلّية هناك فما ظنك في المقام، فانَّ حكم العقل بلزوم الاطاعة لو كان معلقاً على ماعرفت لم يفرق في ذلك بين حرمة المخالفة أو وجوب الموافقة، كماانه بناءً على المسلك الثاني في هذا البحث القائل بعدم اقتضاء العلم الاجمالي للمنجزية مباشرة بل بتوسط تساقط الاصول ايضاً لا مجال لهذا البحث لانَّ التأثير في التنجيز انما هو للاحتمال من دون مؤمن لا العلم ومع جريان الاصل المؤمن بلا معارض في طرف يرتفع هذا التنجز فهذا النحو من التنجز المتفرع على تعارض الاصول وتساقطها في الأطراف يستحيل أنْ يكون مانعاً عن جريان الاصل في بعض الأطراف كما هو واضح. فالبحث عن العليّة والاقتضاء انَّما يتجه بناءً على المسلك الاول المشهور والمسلك الثالث المختار القائل بالتأثير في الجملة بعد

الفراغ عن علّية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة.

وقد اختار المحقق العراقي (قده) القول بالعلّية كما انَّ المعروف نسبة القول بالاقتضاء الى المحقق النائيني (قده) ولكنك قد عرفت انَّ مايستفاد من اجود التقريرات هو المسلك الثاني الذي ينكر اصل الاقتضاء، واما التقرير الاخر لبحوثه المطابق مع المشهور فبعض عبائره ظاهرة في دعوى الاقتضاء و بعضها ظاهرة في دعوى العلّية وكأنَّ عدم وضوح هذه الأفكار في كلمات المحققين عموماً أوجب مثل هذا التشويش في العبائر حتى انَّ كلاً من الطرفين قد نسب مرامه الى اختيار الشيخ (قده) في الرسائل مستفيداً ذلك من بعض عبائره، هذا مجمل الاقوال والمواقف في المسألة.

وأيّاً ما كان فهناك اتجاهان احدهما ـ القول بالعلّية، والاخر ـ القول بالاقتضاء. وقد حاول اصحاب كل منهما اثبات مدعاهم حلاً تارة، ونقضاً اخرى.

اما الموقف الحلّي في الاتجاهين. فقد ذكر الميرزا (قده) الذي نفترضه ممثلاً لاتجاه الاقتضاء على مايستفاد من تقريرات فوائد الاصول.

انَّ العلم الاجمالي انما كان علّة لحرمة المخالفة القطعية لكونها عصياناً قبيحاً فلا يمكن الترخيص فيها واما الترخيص في بعض اطراف العلم الاجمالي فلا يكون ترخيصاً في مخالفة قطعية بل احتمالية كما في الشبهات البدو ية فيعقل وروده.

وهذا الكلام بظاهره ليس له محصل اذ لامعنى لتعليل كون العلم الاجمالي علّة لحرمة المخالفة ومقتضياً لوجوب الموافقة بانَّ الترخيص هناك في معصية وهنا ليس فيها اذ المقصود بالمعصية ينبغي أنْ يكون حكم العقل بكون المخالفة منافية لحق طاعة المولى وحكم العقل بانَّها منافية أولافرع بحث العلّية والاقتضاء فلامعنى للبرهنة على العلّية وعدمها بذلك.

نعم يمكن حمل هذا الكلام على انه مجرد منبه وجداني الى امكان الترخيص في مخالفة احد الاطراف.

واما الموقف الحلّي للمحقق العراقي (قده) فهو انا لانحتاج الى مزيد برهان اضافة على ماتقدم في اثبات منجزية العلم الاجمالي لوجوب موافقة معلومه لا ثبات العلّية لانا

متفقون على انَّ العلم الاجمالي ينجز ماتعلق به وانما الاختلاف في انه قد تعلق بالجامع حتى يجوز الترخيص في بعض الاطراف أو بالواقع حتى لايجوز ذلك ولهذا من قال بتعلقه بالجامع ايضاً يقبل العلّية في منجزيته للجامع فلم يجوز الترخيص في مخالفته بالترخيص في تمام الاطراف.

وهذا الكلام ايضاً بظاهره لايكون برهاناً لانَّ القول بمنجزية الواقع ايضاً يستبطن منجزية الجامع ضمنه فحينئذٍ يمكن أنْ يقال بان هذه المنجزية بلحاظ الجامع على نحو العلّية و بلحاظ الخصوصية الواقعية إقتضائي.

واما الموقف النقضي للاتجاهين فلكل من العلمين نقض على الآخر فالمحقق النائيني(قده) ذكر بأنَّ حال العلم الاجمالي لايكون بأشد وأفضل من التفصيلي مع أنَّه لااشكال في امكان اجراء الاصل فيه في موارد الشك في امتثاله كما في القواعد الظاهرية كالفراغ والتجاوز.

وقد حاول المحقق العراقي (قده) الدفاع عن مسلكه والاجابة على هذا النقض بانه خلط بين الاصل في مرحلة امتثال التكليف والاصل في مرحلة ثبوت التكليف، فانَّ قاعدة الفراغ تعبدنا بانَّ العمل المأتي به امتثال وموافقة للامر و بذلك نكون قد احرزنا الموافقة القطعية للتكليف المعلوم تعبداً وهو كالاحراز الوجداني لها وأين هذا من جريان اصل نافي للتكليف في احد اطراف العلم الاجمالي، نعم هذا يتم لوقامت امارة على احد الطرفين حيث انها تدل بالالتزام على انَّ الواقع في الطرف الاخر. وفي فوائد الاصول تقريراً لمطالب المحقق النائيني (قده) تعرض لهذا المطلب فذكر تارة انَّ العلم الاجمالي لاينجز اكثر من الجامع فيجوز الترخيص في بعض الاطراف وهذا يطابق المسلك الثاني المستفاد من اجود التقريرات، وذكر مرة اخرى بعد ذلك وكأنه يقرر للمحقق العراقي لا النائيني (قده) فيقول وإنْ شئت قلت: انَّ العلم الاجمالي باعتباره ينجز التكليف فلابد من موافقته القطعية امّا وجداناً أو تعبداً وجريان الاصل حتى النافي في احد الطرفين يدل بالالتزام على جعل الطرف الاخر بدلاً عن الواقع المعلوم بالاجمال. وهذا الكلام انماهو جري على مسلك العلّية في تنجيز العلم الاجمالي كماهو واضح.

والتحقيق: اننا اذا مشينا حسب الاطر الفكرية المتبناة من قبل العلمين وحسب تصوراتهم في المقام فالصحيح ماوقفه المحقق العراقي (قده) من النقض المذكور فانَّ ماأجاب به عليه يفي في مقابل مثل الميرزا (قده) الذي يفرق بين الالسنة كما افاد ذلك في قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيما سبق، حيث جعل لسان جعل الطريقية والعلّية حاكماً عليها ورافعاً لموضوعها دون غيره من السنة الحكم الظاهري. واما ماأفيد من قبل الميرزا (قده) من انَّ جريان الاصل في احد طرفي العلم يدل بالالتزام على جعل الطرف الاخر بدلاً عن الواقع تعبداً فقد اشكل عليه المحقق العراقي (قده) بانه إنْ اراد استفادة جعل البدل من نفس الاصل كما في الامارة فهو من الاصل المثبت، وإنْ اراد استفادته من دليل الاصل الذي هو دليل اجتهادي لا عملي من باب استحالة جعل الاصل في طرف من دون جعل بدل الواقع في الطرف الاخر فمثل هذه الدلالة ممنوعة لانَّ الشرط لمعقولية جعل الاصل هو وصول جعل البدل لكي تكون الموافقة التعبدية حاصلة ولايكفي جعله الواقعي من دون وصوله، ومن الواضح انا لا نعلم بجعل الطرف الاخر بدلاً بالوجدان اذن فشرط صحة جعل الاصل النافي مما يقطع بعدمه فيقطع بعدم صحة جعل الاصل النافي لامحالة. ولايقال: انَّ الوصول يتحقق بنفس دليل الاصل. لأن المفروض تقوم الدلالة الالتزامية في المرتبة السابقة بالوصول فلا مدلول التزامي من دون وصول لا انَّ المدلول ثابت ولا وصول له لكي يقال بانه يصل بنفس دليل الاصل كمافي موارد الامارة ومدلولها الالتزامي.

هذا ولكن حينما لا تربط المسألة بالصياغة وعالم الالفاظ والاعتبارات فالصحيح ماعليه المحقق النائيني (قده) حينئذٍ في موقفه النقضي ماعليه المحقق العراقي (قده) وذلك لاننا أوضحنا فيما سبق بانَّ كل القواعد والاحكام الظاهرية مهما كان لسانها بحسب عالم الاثبات ترجع الى ايقاع التزاحم الحفظي بين الملاكات الواقعية الترخيصية والالزامية سواءً كانت القاعدة الظاهرية في مرحلة ثبوت الحكم أو مرحلة امتثاله وماعدا ذلك فصياغات واعتبارات والفاظ والحكم العقلي بالتنجيزوالتعذير الراجع الى تشخيص حدود حق الطاعة للمولى يكون تابعاً لهذه الحقيقة والمدلول الواقعي لا للصياغة، وقد تقدم ان هذا الحكم العقلي معلق دائماً على عدم اعمال المولى

نظره ومولويته في مقام حفظ ملاكاته المتزاحمة، ولهذا لايشك فقيه انه لو كانت قاعدة الفراغ بلسان اخر كلسان عدم لزوم الاحتياط اذا شك في صحة عمل فرغ عنه ايضاً كانت حجة ومعمولاً بها، فهذه النقطة ايضاً من الموارد التي دار فيها الاصوليون في عالم الصياغة والمصطلحات.

وامّا الموقف النقضي للمحقق العراقي (قده) فقد تمثل في نقضين. احدهما ـ ما ذكره بنفسه في مقالاته الاصولية وحاصله: انَّ العلم الاجمالي لولم يكن علّة تامة لوجوب الموافقة القطعية بحيث لايمنع عن جريان الاصل المرخص في المخالفة الاحتمالية بل الاصل المرخص شرعاً مانع عنه وهذا المانع موجود دائماً وذلك بالرجوع الى ادلة الاصول المؤمنة القطعية، لافي احدهما المعين ليكون ترجيحاً بلا مرجح، ولا في الفرد المردد ليقال بانه مستحيل، بل في كل من الطرفين ولكن مشروطاً بترك الاخر، وهذا يرجع بحسب الحقيقة الى تقييد الاطلاق الاحوالي لدليل الاصل بلحاظ كل من الفردين مع التحفظ على عمومه الافرادي لكل منهما، فانَّ محذور الترخيص في المخالفة القطعية يرتفع بهذا المقدار فلا موجب لرفع اليد عن عمومه الافرادي، فينتج برائتين شرعيتين في الطرفين مشروطتين كل منهما بترك الاخر وهو من الجمع بين الترخيص لا الترخيص في الجمع بين الطرفين، بل يستحيل أنْ يؤدي الى الترخص في الجمع كمافي باب الترتب بين الامرين الذي يكون من الجمع بين الطلبين لا طلب الجمع بين الضدين.

وقد شاع هذا النقض واستحكم حتى انَّ صاحب تقرير فوائد الاصول افاد في المقام كلاماً طويلاً في مقام التخلص عنه لايرجع الى محصل. والواقع انَّ هذا النقض شبهة قوية في ضوء الاطار الذهني العام للفكر الاصولي. وباعتباره مرتبطاً بحسب الحقيقة بجريان الاصل واطلاق دليله بنحو ينتج التخيير في جريانه بحسب النتيجة فنؤجل البحث عنه الى مباحث الاصول العملية.

والنقض الاخر ماجاء في تقريرات المحقق العراقي (قده) من النقض بموارد العلم التفصيلي والشك في الامتثال اذ لوكانت المخالفة الاحتمالية للتكليف المعلوم مما يمكن للشارع الترخيص في خلافه فلماذا لايتمسك بدليل اصل البراءة في موارد الشك في

الامتثال التي يشك فيها في التكليف بقاءً إذ أي فرق بين أنْ يكون الشك في التكليف في مرحلة حدوثه أو بقائه، مع انه لا اشكال عند احد في عدم اجرائه فيه.

ولايكفي لدفع هذا النقض دعوى محكومية البراءة في موارد الشك في الامتثال دائماً لاستصحاب عدم الاتيان أو استصحاب بقاء الحكم، لوضوح انَّ المنع عن البراءة فيها لعدم المقتضي لا لوجود الحاكم ولهذا لا خلاف في عدم جريانها حتى عند من يخالف في حجية الاستصحاب.

والجواب على هذا النقض اما بناءً على ماهو الصحيح من انَّ التكليف لا تسقط فعليته بالعصيان والامتثال وانما تسقط فاعليته فالامر واضح فانه لاشك في فعلية التكليف وثبوته لكي يكون مجرى لأدلة الرفع والاباحة[1]. واما بناءً على المسلك المشهور من سقوط فعلية التكليف بالامتثال والعصيان فلدعوى انصراف ادلة البراءة ورفع مالايعلمون الى موارد الشك في اصل ثبوت الحكم لا الشك في امتثاله وإنْ شئت قلت: انَّ ثبوت الحكم في الآن الاول معلوم وهويستدعي الفراغ اليقيني عنه ولوفرض انه بلحاظ الآن الثاني يكون بقاء الحكم مشكوكاً فتطبيق قاعدة البراءة الشرعية على الحصة البقائية للحكم لا يكون مؤمناً من ناحية اشتغال الذمة بلحاظ الحصة الحدوثية منه المعلومة.

وهكذا يتضح انَّ الصحيح ماعليه الميرزا (قده) من عدم علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية وتظهر الثمرة بين المسلكين فيما اذا كان احد اطراف العلم الاجمالي مجرى للاصل المؤمن ولم يكن في الطرف الاخر دليل أو اصل شرعي منجز للتكليف، فانه بناءً على العلّية لايجري الاصل المؤمن في الطرف الواحد وبناءً على الاقتضاء يجري الاصل فيه من دون محذور.

١ ــ هذه الحيثية ليست مؤثرة في المقام اذ لا اشكال في امكان جعل الحكم الظاهري في هذه الموارد سواءً كان من الشك في الفعلية أو الفاعلية وانَّما المهم ملاحظة لسان ادلة الاصول المؤمنة ولعل المراد انه على هذا التقدير عدم الاطلاق في ادلة البراءة أوضح وأجلى.

الامتثال الاجمالي

الجهة الثامنة: في الامتثال الاجمالي، لااشكال في صحة الامتثال الاجمالي واجزائه اذا كان الواجب توصلياً كما انه لاينبغي الاشكال في اجزائه في التعبدي مع تعذر الامتثال التفصيلي، وانما الكلام في اجزائه فيه مع امكان الامتثال التفصيلي، والوجوه التي ذكرت للمنع عنه تنطلق من احد مآخذ ثلاثة:

١ ـ أنْ يدعىٰ توقف تحقيق شرط مفروغ عنه في العبادات علىٰ الامتثال التفصيلي بحيث من دونه مع امكانه لايتحقق ذلك الشرط فيبطل العمل من جهته.

٢ ـ أنْ يدعىٰ تقيد الواجبات التعبدية بعنوان التفصيلية في الامتثال والتميز فيه مع التمكن، وهذا بحث فقهي بحسب الحقيقة عن اعتبار قيد جديد في العبادات زائداً على شرائطها العامة.

٣ ـ أنْ يدعى اللزوم العقلي للامتثال التفصيلي مع امكانه امّا لكونه من مقتضيات نفس التكليف الواقعي واطاعته أو بنكتة أخرى سوف تأتي الاشارة اليها.

وعلى ضوء هذه المنطلقات نعالج الوجوه المذكورة في المقام للمنع عن صحة الامتثال الاجمالي فنقول:

الوجه الاول ـ ماافاده المحقق النائيني (قده) من انَّ العبادة يجب فيها الاتيان بها

بعنوان حسن عقلاً مقرباً للمولىٰ، لانَّ هذا هو معنى العبودية والعبادية وهو امر مفروغ عنه في باب العبادات فلابدَّ وأنْ يتعنون العمل العبادي بعنوان يحكم العقل بحسنه ومقربتيه وفي المقام لايحكم العقل بحسن الامتثال الاجمالي مع التمكن من التفصيلي، وهذا الوجه ظاهر في الانطلاق من المأخذ الأول ولم يرد في تقريرات فوائد الاصول مزيد مطلب على صرف هذه الدعوى، ولكن في اجود التقريرات كأنه حاول اقامة صورة برهان عليه حاصلها: انَّ الامتثال الاجمالي انبعاث عن احتمال الامر وهو متأخر عن الامتثال التفصيلي الذي هو انبعاث عن شخص الامر، ولعله يريد دعوىٰ انه كما انَّ احتمال الامر متأخر عن شخصه كذلك الانبعاث عنه متأخر عن الانبعاث عن شخص الامر.

وفيه: اننا لانرى بالوجدان طولية بين الامتثال الاجمالي والتفصيلي بلحاظ حكم العقل بالحسن والمقربية لانَّ هذا الحكم ليس جزافاً بل بملاك الطاعة والانقياد للمولى وتعظيمه وهذا حاصل في الامتثال الاجمالي حتى من المتمكن من التفصيلي، بل إنْ لم يكن الانقياد فيه اشد فليس باقل عن الانقياد في موارد الامتثال التفصيلي جزماً.

وامّا البرهان المذكور فيرد عليه: اولاً ـ انَّ كلا الانبعاثين ليسا عن شخص الامر بل عن احتمال الامر أو القطع به لوضوح انَّ الامر بوجوده الواقعي لايكون محركاً بل يحرك بوجوده الواصل، فالانبعاثان من هذه الناحية في مرتبة واحدة.

وثانياً ـ لو سلمنا الطولية التكوينية بينهما في الوجود فايّ ربط لذلك بمحل كلامنا؟ اذ الكلام في الطولية في نظر العقل وحكمه بانَّ الامتثال الاجمالي حسن مع امكان الامتثال التفصيلي أم لا، وملاك هذا الحكم هو إنتساب العمل الى المولىٰ سواءً كان بتوسيط احتمال الامر أو بشخص الامر ابتداءً، فهذا خلط بين التقدم والتأخر التشريعي في نظر العقل والتقدم والتأخر التكويني في عالم الخارج.

ثم افاد المحقق النائيني (قده) في ذيل كلامه انه إنْ ابيت عن ذلك فلا اقل من الشك وهو مجرى الاحتياط لانه من موارد الدوران بين التعيين والتخيير وهو مجرى الاحتياط لا البراءة.

و يرد عليه: أولاً ـ انه لايناسب الجزء الاول من كلامه، لانه كما اشرنا ظاهر في

الانطلاق من المأخذ الاول وهو توقف امر مفروغ عن اعتباره وهو المقربية وحسن العمل في العبادة على الامتثال التفصيلي، و بناءً عليه يكون الشك فيه شكاً في المحصل لاشكاً في التكليف الدائر بين التعيين والتخيير[1].

وثانياً ـ لو فرض رجوعه الى الشك في جعل زائد فهو من الشك في الشرطية الزائدة وهو مجرى البراءة لا الدوران بين التعيين والتخيير لانَّ الشك في الحكم الشرعي يرجع الى الشك في اعتبار التفصيلية وعدمها.

وثالثاً ـ ان الصحيح في موارد الدوران بين التخيير والتعيين ايضاً البراءة لا الاحتياط.

إلَّا انه جاء في اجود التقريرات في مقام تقرير الاصل العملي عند الشك في اعتبار التفصيلية في الطاعة عقلاً ان الشك فيه شك في الواجب العقلي لا الشرعي فلا تشمله ادلة البراءة الناظرة الى نفي مايحتمل اعتباره في التكليف شرعاً، نعم لو ورد دليل خاص ناظر الى ذلك كان رافعاً لموضوع الحكم العقلي إلَّا انه بالادلة العامة النافية والمؤمنة لايمكن التأمين عن مثل هذا الاحتمال ولهذا وجب الاحتياط.

وهذا البيان كأنه اقرب الى مسألة الشك في المحصل ولكنه لايخلو من غموض، اذ لو أُريد به انَّ عنوان الطاعة يحتمل أنْ لا تتحقق بدون التفصيلية فهذا يكون شكاً في المحصل فلابدَّ من التعليل به لابقصور دليل البراءة وكونه ناظراً الى مايحتمل اعتباره شرعاً، وإنْ اريد انَّ التفصيلية في الامتثال معتبر عقلاً كقيد زائد على اصل الطاعة المعتبرة شرعاً فهي واجب عقلي زائداً على الواجبات الشرعية فمن الواضح انه لاموجب لاعتباره في العبادات، فانَّ المقدار المفروغ لزومه فيها انما هو اصل الطاعة والتقريب لا اكثر. ولعل المقصود انَّ هذا القيد ممالايمكن اعتباره شرعاً وانما يجب الاتيان به عقلاً ككل القيود الثانوية لكونه مجرى لاصالة الاشتغال وهذا مسلك سوف يأتي التعرض له.

١ ــ لا يقال: المعتبر واقع مايحكم العقل و يدرك حسنه لا عنوان الحسن فالحكم الشرعي دائر بين التعيين والتخيير لا محالة. فانه يقال: انَّ حيثية الحسن العقلي والمقربية تقييدية لا تعليلية أي يعلم تقيد الواجب التعبدي به بعنوانه فلا يمكن نفيه بالبراءة.

ثم انَّ ماافاده الميرزا (قده) من انَّ الانبعاث عن احتمال الامر متأخر عن الامتثال عن شخص الامر أو الامر المعلوم قد يقال بانه انما يفيد لابطال عرضية الامتثال الاحتمالي مع التفصيلي لا الامتثال الاجمالي لانَّ الانبعاث فيه ايضاً عن الامر المعلوم. اللهم إلَّا أنْ يدعىٰ دعوىٰ اضافية هي تقدم الانبعاث التفصيلي على الاجمالي ايضاً وإنْ كان الانبعاث منهما معاً عن الامر المعلوم.

إلَّا انَّ الصحيح انَّ الأمر في المقام وانْ كان معلوماً إلَّا انَّ هذا الامر المعلوم لايكفي للتحريك والبعث نحو كل من الطرفين إلَّا بعد ضم احتمال إنطباق المعلوم بالاجمال فيه فيكون التحرك من مجموع الامرين العلم باصل الامر واحتمال انطباقه على هذا الطرف، أي التحرك عن احتمال انطباق الامر المعلوم وهو متأخر عن التحرك عن نفس الامر المعلوم لانَّ احتمال الامر المعلوم في طول الامر المعلوم نفسه.

الوجه الثاني ـ انَّ التفصيلية واجب شرعي بعنوانه امّا ملاكاً فقط أو خطاباً ايضاً. وهذا تارة يستدل عليه بالاجماع على بطلان تارك طريق الاجتهاد والتقليد فانه يناسب مع دعوى شرط شرعي ولوملاكا لاعقلي لعدم حجية الاجماع في الاحكام العقلية. وجوابه: حينئذٍ انه لايمكن تحصيل اجماع في مثل هذه المسألة غير المعنونة إلَّا في كلمات المتاخرين، خصوصاً وانَّ جملة منهم من المحتمل قوياً في كلامهم أو المقطوع به انهم لايريدون دعوى الاشتراط الشرعي بل العقلي كما تقدم عن المحقق النائيني (قده) واخرى يستدل عليه: بانَّ احتمال الاعتبار كاف في اثبات اللزوم لانَّ التفصيلية في الامتثال ممالايمكن اخذه قيداً في متعلق الامر لانَّ مرجعه الى تحصيص الانبعاث بحصة خاصة منه وحيث لايمكن اخذ اصل قصد الامتثال في متعلق الامر فكذلك لايمكن اخذ حصة منه، فاذا ضممنا الى ذلك كبرى لزوم الاحتياط في القيود الثانوية المحتملة الاعتبار والدخل في غرض المولى لانه لايمكن نفيها لابالاطلاق اللفظي فانه فرع امكان التقييد فمع استحالته لايكشف عدمه عن اطلاق ملاكه، ولا بالاصل العملي لانَّ ادلته ناظرة الى مايكون معتبراً شرعاً في الواجب لاعقلاً ثبت بذلك وجوب الامتثال التفصيلي في المقام. وهذا الوجه ايضاً غير تام لابلحاظ الاصل اللفظي ولا العملي.

اما بلحاظ الاصل اللفظي فلأنه أولاً ـ يمكن التمسك بالاطلاق اللفظي لنفي قيدية

التفصيلية في الامتثال امّا بناءً على امكان التمسك بالاطلاق اللفظي لنفي القيود الثانوية فواضح. واما بناءً على استحالة ذلك فلانَّ القيد المحتمل في المقام ليس اصل قصد القربة والامتثال وانّماتفصيليته الراجعة الى معلومية الواجب واما اصل قصد الامتثال فمشترك بين الامتثالين ومعلوم الاعتبار على كل حال. والمعلومية أو التفصيلية مما يمكن اخذه في متعلق التكليف على ماتقدم منا في مستهل هذه البحوث.

وثانياً ـ بالامكان التمسك بالاطلاق المقامي لنفي دخالة القيود الثانوية المحتملة كما افاد صاحب الكفاية (قده) وتقدم مفصلاً في محله.

واما بلحاظ الاصل العملي فلعدة وجوه.

فانه أولاً ـ قد عرفت منع الصغرى وانَّ هذا القيد ممايمكن اعتباره شرعاً كالقيود الاخرى المحتملة فيمكن اجراء البراءة الشرعية لنفي اعتبارها ظاهراً.

وثانياً ـ لو فرض كونه قيداً ثانوياً مع ذلك صح اجراء البراءة عنه، وما ادعي في الوجه المذكور من انَّ هذا الاعتبار عقلي لا شرعي مغالطة واضحة فانَّ الاعتبار على كل حال شرعي امّا خطاباً أو ملاكاً وحكم العقل في مورد الشك انما هو بملاك اصالة الاشتغال في تحصيل غرض الشارع دائماً ودليل البراة يؤمن عن كل مايحتمل اعتباره شرعاً كما هو واضح.

وثالثاً ـ لو فرض انصراف ادلة البراءة الشرعية عما يحتمل اعتباره من القيود ملاكاً لا خطاباً فيكفينا البراءة العقليةوقاعدة قبح العقاب بلا بيان بناءً على القول بها، فانها جارية في المقام، اذ يمكن للمولى أنْ يبين ذلك ولوبجملة خبرية فاذا لم يبين قبح العقاب عليه ودعوى: أنَّ الشك من ناحية التكليف شك في السقوط فيجب الاحتياط بلحاظه. مدفوعة: بما تقدم في بحث التعبدي والتوصلي من انَّ اشتغال الذمة يكون بالمقدار المعلوم من التكليف وملاكاته لااكثر فراجع.

الوجه الثالث ـ اثبات لزوم التفصيليّةفي الامتثال من باب انَّ العقل يحكم بقبح الامتثال الاجمالي وتكرار العمل مع التمكن من التفصيلي لكونه لعباً بامر المولى وهو قبيح بل حرام شرعاً ايضاً وهما ينافيان التقرب والاجزاء.

وفيه: **اولاً** ـ النقض بالواجبات التوصلية فانه اذا كان الامتثال الاجمالي ـ لهواً

ولعباً وكان محرماً فسوف لايقع مصداقاً للواجب ولا يكون مجزياً عن امره ولو كان توصلياً، لانَّ الواجب يتقيد بغير الحرام لا محالة واجزاء غير المأمور به عن المأمور به بحاجة الى دليل خاص فلابدَّ وأنْ يلتزم ببطلان الامتثال الاجمالي حتى في التوصليات وهو مالايلتزم به احد ممايكشف عن وجود خلل في هذا الوجه اجمالاً.

ثانياً ـ ما افاده صاحب الكفاية (قده) من انَّ التكرار قد يكون لداعٍ عقلائي كما اذا كان تحصيل العلم التفصيلي اصعب واشق فلايكون لعباً أو لغواً.

وقد توقش فيه: بانه لابدَّ في صحة العبادة من عنوان حسن ولا يكفي مجرد عدم اللعب.

وفيه: انَّ العمل معنون بعنوان التقرب على كل حال لولا حيثية اللغو أو اللعب، فلوحصل داع عقلائي يخرج العمل عن عنوان اللغو أو اللعب كان حسناً عبادياً.

وثالثاً ـ انَّ اللعب اذا لم يكن بامر المولى بل لعب في نفسه أو في تحصيل اليقين على حد تعبيرات بعض المحققين فلا قبح فيه عقلاً ولا حرمة له شرعاً، فلا يكون مانعاً عن صحة العبادة ولوانطبق عليه.

ورابعاً ـ ماافاده صاحب الكفاية (قده) ايضاً من انَّ هذا اللغو أو اللعب لوسلم فهو في تطبيق المأمور به خارجاً لا في امر المولى ابتداءً فلا يضر بقصد التقرب والامتثال في الاتيان باصل المأمور به خارجاً في ضمن احد الامتثالين.

إلَّا انَّ هذا الجواب مبني على أنْ لايكون اللعب واللغو متحداً مع المأمور به ومنطبقاً عليه بل مجرد اقتران وإلَّا فيؤدي الى بطلانه لامحالة على تقدير قبحه أو حرمته.

وهكذا يتضح صحة الامتثال الاجمالي حتى مع التمكن من التفصيلي.

تنبيهات

التنبيه الاول ـ انه لو بني على تقدم الامتثال التفصيلي على الاجمال فهل هذه الطولية تختص بخصوص الامتثال التفصيلي الوجداني أو يشمل مااذا كان الامتثال التفصيلي تعبدياً، كما لوامكن تحصيل الحجة على تعيين العبادة؟.

الظاهر انَّ الجواب يختلف حسب اختلاف المسالك المتقدمة في تقريب هذه الطولية. فانه بناءً على مسلك المحقق النائيني(قده) القائل بالطولية على اساس انَّ الانبعاث عن احتمال الامر متأخر عن الانبعاث عن شخص الامر أو الامر المعلوم تختص الطولية بالامتثال التفصيلي الوجداني ولا تشمل التعبدي، لانَّ الانبعاث فيه عن احتمال الامر ايضاً لا عن شخصه ولا عن العلم به، والحجية لا تقتضي اكثر من تنجيز الاحتمال والتأمين عن الاحتمال الآخر لاجعل ماليس بعلم علماً حقيقةً ليكون الأمر العبادي معلوماً حقيقة و يكون الانبعاث عن شخص الأمر حتى لوقيل بمسلك جعل الطريقية في باب الحجج. اللهم إلّا أنْ تضاف دعوى انَّ الوجدان قاض بتقدم الامتثال التفصيلي التعبدي على الاجمالي أيضاً.

وامّا بناءً على الوجه الثاني وهو التمسك بالاجماع فهو لايبعد تعميمه للمقام لانه قد نقل بصيغة بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد مع وضوح انه بالتقليد يكون

الامتثال تفصيلياً تعبدياً لا وجدانياً بل وكذلك بالاجتهاد في اكثر الموارد. كما انه اذا تنزلنا عن الاجماع وفرضنا منشأ للاحتياط بنحو لايمكن نفيه باصل لفظي أو عملي فايضاً يكون ذلك جارياً في المقام.

واما الوجه الثالث وهو مسألة انَّ التكرار يكون لغواً أو لعباً بامر المولى وهو ينافي الامتثال فهو غير جار في المقام، لوضوح انَّ الامتثال الاجمالي في قبال التفصيلي التعبدي يكون بداعٍ عقلائي لانه اما أنْ يكون بدلاً عن الامتثال التفصيلي التعبدي فقط فداعيه حفظ غرض المولى احتياطاً واحراز اصابته وأي لغو ية أو لهو ية فيه؟ واما أنْ يكون بدلاً عن الجمع بين الامتثال التعبدي والاجمالي فداعيه العقلائي هو الاختصار ودفع المؤونة الزائدة.

التنبيه الثاني ـ انَّ المستشكل في الامتثال الاجمالي قد استثنىٰ من ذلك عدة موارد.

أولها ـ ماإذا كان الامتثال التفصيلي غير ممكن، وملاك هذا الاستثناء واضح فانَّ الوجوه السابقة لايرد شئ منها فيه، اما الاجماع فواضح لانَّ مورده التمكن من الاجتهاد أو التقليد بل الاجماع على الخلاف في المقام. واما اللهو واللعب فلانَّ داعي التكرار هو الاحتياط واحراز الامتثال وأيّ داع اوضح منه. واما الطولية فلأنَّ موردها ماإذا كان الانبعاث عن شخص الامر ممكناً لاممتنعاً.

ثانيها: ـ ما اذا كان الحكم غير منجز على المكلف بحيث كان يمكنه تركه راساً. وهذا له مصداقان:

احدهما ـ باب المستحبات.

ثانيها ـ أنْ يكون الواجب العبادي محتملاً باحتمال مؤمن عنه غير منجز وهو مردد عنده بين عملين بنحو يمكنه رفع التردد المذكور، وهذا الاستثناء وإنْ كان واضحاً على بعض المباني ولكنه غير واضح على بعضها الاخر، كالمسلك الاول والثالث. اما على الثالث فلانه لو كان التكرار لعباً بامر المولى فأيّ فرق بين المستحب والواجب والمنجز وغير المنجز؟ واذا كان الانبعاث التفصيلي متقدماً على الاجمالي بحيث لايكون حسناً ولاطاعة مع التمكن من التفصيلي فايّ فرق بين المستحب والواجب؟ نعم في المصداق الثاني يكون الانبعاث احتمالياً على كل حال بلحاظ اصل التكليف وإنْ امكن

تشخيصه من ناحية متعلقه. وهكذا يمكن جعل وضوح هذا الاستثناء نقضاً على من يتبنّى احد المسلكين.

ثالثها: ما اذا لم يلزم من الامتثال الاجمالي تكرار العمل كما في مورد الدوران بين الاقل والاكثر قبل الفحص مثلاً ـ الذي يكون منجزاً ـ وهذا الاستثناء ايضاً يختلف باختلاف المسالك المتقدمة فانه على المسلك الاول ينبغي أنْ لا يفرق بين المقام و بين موارد التكرار لانَّ الانبعاث بلحاظ الجزء العبادي المشكوك عن احتمال الامر الضمني أي احتمال تعلق الاستقلالي به ضمناً مع التمكن من الانبعاث عن شخصه أو الامر المعلوم، فلا فرق واضح بين المواردين، نعم بناءً على الوجه الثاني والثالث يصح هذا الاستثناء لعدم الاجماع في المقام، وعدم انطباق عنوان اللعب واللهو عليه لانَّ ماجاء به يمكن أنْ يكون هو المطلوب الشرعي بتمامه ولا زيادة فيه ولا تكرار ليتوهم كونه لعباً.

التنبيه الثالث ـ بناءً على ماهو الصحيح من عدم الطولية بين الامتثال التفصيلي والاجمالي يتضح ايضاً عدم الفرق بين الامتثال الاجمالي الوجداني والامتثال الاجمالي التعبدي كما لوأتىٰ بالوضوء مرتين بمائين قامت الحجة على الاطلاق أو طهارة احدهما. بل عدم الفرق بين الامتثال التفصيلي والاجمالي التعبدي ايضاً، وكذلك عدم الفرق بين الامتثال التفصيلي التعبدي والاجمالي التعبدي، كل ذلك يتضح على ضوء ماتقدم من تحقق تمام ماهو معتبر في العبادة من قصد القربة والعبودية بالانبعاث عن احتمال الامر من دون محذور ولولزم تكرار العمل.

نعم ربما يفرض انه مع التمكن من الامتثال الوجداني لاحجيةللحجة الاجمالية لاخذ انسداد باب العلم بالواقع في حجيتها. إلّا انَّ هذا يعني رفع موضوع الحجة والتعبد فلايجزي الامتثال الاجمالي التعبدي من باب عدم التعبد وهو خارج عن موضوع البحث.

ثم انَّ هنا بَحثاً اخر في موارد الامتثال الاجمالي التعبدي من ناحية انه قد يفرض عدم تعين مجرى الحجة الاجمالية حتى في الواقع، وذلك فيما اذا كان مجراه عنوان اجمالي لا تعين له حتى واقعاً كعنوان غير المعلوم بالاجمال مع فرض تعلق العلم الاجمالي بعنوان

احدهما بلا أي ميزة فانه في مثل ذلك لو كان كلاهما نجساً أو مضافاً واقعاً فنسبة العنوان المعلوم بالاجمال اليهما على حد واحد فيكون غير متعين في نفس الامر والواقع و يكون غير المعلوم الذي هو مجرى الأصل غير متعين أيضاً في نفس الأمر والواقع، وبما انَّه لابدَّ من افتراض مجرى للاصل اذ لايعقل جريانه من دون مصب متعين وحيث يحتمل المكلف نجاسة كليهما فلايمكنه حينئذٍ احراز اصل التعبد والامتثال التعبدي فكيف يجتزي بالامتثال حتى بنحو الاحتياط. إلَّا انَّ هذا الاشكال مربوط بحسب الحقيقة بكيفية تخريج جريان التعبد الاجمالي في مثل هذه الموارد وسوف يأتي التعرض له في مباحث الاصول العملية.

مبحث الظن

مقدمة في امكان التعبد بالظن وتأسيس الأصل عندالشك فيه

حجيّة السيرة

السيرة المتشرعية- السيرة العقلائية

حجيّة الظواهر

حجيّة الظهور في نفسه- حجيّة ظواهر القرآن الكريم

-طريق اثبات صغرى الظهور.

حجيّة الاجماع

الاجماع المحصل - الاجماع المنقول

حجيّة الشهرة

حجيّة الاخبار

الخبر المتواتر- الخبر الواحد

حجيّة الظن المطلق

مقدمة في امكان التعبد بالظن

وتذكر عادة قبل الشروع فيه مقدمة تتكفل اموراً ثلاثة:

١ ـ انَّ الحجية للظن ليست ذاتية له كما في القطع بل على فرض ثبوتها له تكون بحاجة الى عناية جعل أو طرو حالة استثنائية كالانسداد مثلاً، وهذا بحث ثبوتي.

٢ ـ انَّ الظن ليس ممتنع الحجية خلافاً لابن قبة ومن حذا حذوه ممن ادعى لزوم المحال أوالقبيح من جعل الحجية للظن وهذا بحث ثبوتي ايضاً يتحصل منه ومن البحث الاول امكان جعل الحجية للظن بالامكان الخاص.

٣ ـ بحث اثباتي بعد الفراغ عن البحثين السابقين حول تأسيس الاصل عند الشك في حجية الظن.

امّا الامر الاول من هذه الامور فيتكلم فيه عادة من جهتين:

الجهة الثانية ـ في اثبات انَّ الظن ليس بذاته حجة في تنجيز الحكم المظنون.

الجهة الثانية ـ في انه ليس بذاته حجة في التأمين عن التكليف الذي قد اشتغلت الذمة به يقيناً في مقام الفراغ عنه.

امّا الجهة الاولى ـ فقد أفيد في وجهه بانَّ الظن باعتبار نقصان كشفه وعدم كونه وصولاً و بياناً للتكليف فلايكون بذاته منجزاً للحكم المظنون مالم يجعل له ذلك.

وهذا الكلام منهم مسوق وفقاً لتصوراتهم في تحليل حجية القطع المتقدم شرحها، حيث انهم كانوا يفصلون بين مولوية المولى المفروغ عنها في علم الكلام الاسبق رتبة من علم الفقه والاصول، وبين تنجز تكاليف المولى ومقداره فجعلوا البحث عن دائرة التنجز بحثاً اصولياً. وقد تفرع عن هذا التفكيك أنْ طرحت حجية القطع بصغة انَّ القطع حجة بذاته، لانّها من لوازم الانكشاف والوصول الذي يكون مقوماً للقطع ولازم ذلك انه اذا انتفىٰ الانكشاف التام أنتفت المنجزية وهذا ماسمي بقاعدة اقبح العقاب بلا بيان الذي هو بمثابة المفهوم المذكور وهو معنى انَّ الظن ليس منجزاً بذاته مالم تتم بيانيته.

وقد شرحنا هنالك انَّ البحث عن المنجزية عين البحث عن المولوية فلا يصح التفكيك بينها والمولوية مرجعها وروحها الى ادراك العقل العملي لحق الطاعة وموضوعه ليس هو الوجود الواقعي النفس الامري للتكاليف بدليل معذورية القاطع بالعدم جهلاً ولايكون جزءً الموضوع فيه بدليل استحقاق المتجري للعقاب وانَّما موضوعه احراز التكليف فالمولوية ترجع الى حكم العقل بلزوم اطاعة مايحرز من تكاليف المولى فلابدَّ حينئذٍ من ملاحظة انَّ أي مرتبة من مراتب الاحراز يكون بحسب نظر العقل الحاكم في هذا الباب هو موضوع هذا الحق. وقد ذكرنا انَّ العقل في المولى الحقيقي يرى كفاية مطلق الاحراز حتى الاحتمال لوجوب اطاعته وانَّ البراءة العقلية تبعيض في دائرة حق طاعة المولى الحقيقي وتحديد لمولويته في خصوص التكاليف القطعية فقط وهذا مالا يوافق عليه وجداننا العملي. نعم هذا قد يصح في الموالي العرفية التي تكون مولوياتهم مجعولة ولومن قبل العقلاء، فانهم جعلوها في خصوص التكاليف المعلومة لا مطلقاً فيكون العقاب منهم من غير بيان قبيحاً لانه عقاب من دون مولوية وارتكازية هذا المطلب العقلائي هو الذي دعىٰ القوم الى تعميم القاعدة المذكورة واسرائها الى تكاليف المولى الحقيقي وقد عرفت انه خلاف الوجدان العملي.

وعلى هذا الضوء يعرف انَّ منجزية الظن في الجهة الاولى ذاتية له بمعنىٰ انها ثابتة له ايضاً كما هي ثابتة للعلم وانما يفترق الظن عن العلم في انحفاظ مرتبة الحكم

الظاهري فيه بخلاف العلم لابمعنى انحفاظ الشك وعدم العام المأخوذ في موضوع الحكم الظاهري فحسب بل انحفاظ روح الحكم الظاهري وملاكه وهو التزاحم الحفظي وقدتقدّمت الاشارة اليه و يأتي شرحه مفصلاً في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي. ومن هنا نحكم بعدم المنجزية في موارد الظن غير المعتبر من جهة ثبوت البراءة الشرعية التي هي حكم ظاهري شرعي بعدم وجوب الاحتياط، وقدعرفت انَّ الحكم العقلي بالمنجزية وحقّ الطاعة معلق على عدم الترخيص الشرعي. وهكذا يتّضح انَّ البحث عن دليل حجية الظن بحسب الحقيقة بحث عن المخصص لدليل البراءة الشرعية بناءً على مسلكنا.

واما الجهة الثانية ـ فقد جاء في الكفاية انَّ الظن لا يكون حجة في تفريغ الذمة بذاته ولوكان يظهر من كلمات بعضهم الاكتفاء بالامتثال الظني على القاعدة، ولعله باعتبار عدم وجوب دفع الضرر المحتمل لانَّ الاقتصار على الامتثال الظني يوجب احتمال عدم تحقق الامتثال و بالتالي احتمال الضرر فلوقيل بعدم وجوب دفعه امكن الاكتفاء بالامتثال الظني بل يكفي الامتثال الاحتمالي حينئذٍ ايضاً ولعله قصده بامره بالتأمل. وعلى كل حال قد ربط التنجز في المقام بمسألة دفع الضرر المحتمل.

وظاهر عبائر الدراسات امضاء هذا الابتناء والتفريع، ولكن اشكل عليه بانَّ وجوب دفع الضرر في المقام متفق عليه لانَّ الضرر المحتمل هو العقاب الاخروي ولا خلاف في لزوم دفعه من احدٍ وانما النزاع بينهم إنْ كان فني لزوم دفع الضرر الدنيوي.

والتحقيق: انه لاربط بين المسألتين من رأس لانَّ قانون دفع الضرر المحتمل انما ننتهي اليه بعد فرض احتمال الضرر والعقوبة وهو فرع تنجز التكليف في الرتبة السابقة دائماً اذ مع عدم تنجز التكليف يقطع بعدم العقاب فيستحيل أنْ يكون التنجز ناشئاً ببركة هذا القانون.

والحاصل ـ لو كان العقل يحكم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فهو رافع لموضوع قانون دفع الضرر بمعنى العقوبة ولولم يحكم به ولوفي المقام لوصول اصل التكليف وانما الشك في الفراغ والسقوط فلا يقبح العقاب على المخالفة بل يصح وهو عين التنجز واستحقاق العقوبة سواءً كان هناك حكم عقلي آخر بلزوم دفع الضرر أم لا.

والصحيح في المنهجة على ضوء ماتقدم منا مراجعة الوجدان العقلي العملي ليرى هل يحكم بحق الطاعة والمولوية للمولى في موارد الشك في السقوط أم لا، وقد عرفت انه يحكم به في موارد الشك في الثبوت فكيف بموارد الشك في السقوط مع العلم باصل ثبوت التكليف ففذلكة الموقف في الجهتين واحدة. هذا كلّه في الامر الاول.

وامّا الامر الثاني ـ فما ذكر أو يمكن أنْ يذكر بشأن امتناع جعل الحجية للظن بل مطلق الحكم الظاهري صنفان من المحاذير:

١ ـ مايرجع الى انَّ جعل الحكم الظاهري مخالف لحكم العقل بقطع النظر عن التشريع الالهي.

٢ ـ مايرجع الى انَّ هذا الجعل مخالف مع الاحكام الشرعية الواقعية.

امّا الصنف الاول من المحذور فقد تقدمت الاشارة اليه سابقاً ايضاً من انَّ حجية غير العلم منافٍ مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لانَّ غير العلم لا يخرج عن كونه غير العلم مهما جعلت له الحجية شرعاً أو عقلائياً فيكون العقاب في مورده عقوبة بلا بيان والاحكام العقلية لا تقبل التخصيص، وقد اضطر بعضهم في مقام علاج هذه النقطة من الالتزام بانَّ العقوبة في موارد الحكم الظاهري على مخالفة نفس الحكم الظاهري لا الواقع. وذهبت مدرسة الميرزا (قده) من انَّ المجعول في الحجج هو العلمية والطريقية وبذلك يكون قد تحقق البيان والعلم وقد تقدم الجواب على كلا هذين المطلبين وقلنا انَّ الصحيح في علاج هذا الاشكال احد امرين:

اما انكار قاعدة قبح العقاب بلابيان، أو الالتزام بانَّ موضوع حكم العقل انما هو عدم بيان الحكم الواقعي وعدم بيان اهتمام المولى به على تقدير ثبوته ودليل الحجية كاشف عن الاهتمام المذكور فيرتفع موضوع القاعدة العقلية.

وامّا الصنف الثاني من المحذور فعبارة عن ثلاثة امور بعضها يثبت المحذور على المستوى مدركات العقل النظري وبعضها يثبته على مستوى مدركات العقل العملي.

وهي على مايلي:

١ ـ انَّ جعل الحجية للظن بل مطلق الحكم الظاهري يؤدي الى محذور اجتماع الضدين أو المثلين قطعاً أو احتمالاً وكلها محال، وجه الاستحالة واضح، ووجه اللزوم

انَّ الحكم الظاهري في معرض الخطأ والاصابة فيكون في مورده حينئذٍ حكم واقعي مضاد أو مماثل بعد البناء على عدم التصويب. وهذا محذور على مستوى العقل النظري.

٢ ـ انه يؤدي الى نقض الغرض المولوي من الاحكام الواقعية المجعولة وهو محال في حق المشرع الملتفت والمهتم بأغراضه التشريعية. وهذا المحذور ايضاً بلحاظ مدركات العقل النظري.

٣ ـ انه يؤدي الى ايقاع المكلف في مفسدة الحرام وتفويت مصلحة الواجب عليه بناءً على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد وهو قبيح لايصدر من الحكيم وهذا محذور على مستوى مدركات العقل العملي، أي انه يتوقف محذوريته على افتراض حكمة المولى المشرع.

هذه هي المحاذير التي أنْ تذكر تحت هذا الصنف من براهين الامتناع.

وقبل البدأ في مناقشة هذه البراهين. لابأس بالاشارة الى ماجاء في كلمات الشيخ الانصاري (قده)، حيث حاول اثبات الامكان بعد الفراغ عن بطلان تلك البراهين. بمجموع امرين:

١ ـ اننا بعد مراجعة واجداننا لانجد مايدل على الامتناع.

٢ ـ انَّ عدم الوجدان وإنْ كان لايدل على عدم الوجود إلَّا انه يكفي في المقام احتمال الامكان لاثباته استناداً الى اصالة الامكان التي قد انعقد بناء العقلاء عليها عند الشك في الامكان.

وقد اعترض على الامر الثاني من هذا الدليل من قبل صاحب الكفاية (قده) باعتراضات ثلاثة:

احدها ـ انه إنْ فرض قيام دليل قطعي على جعل الحجية، والحكم الظاهري فهو بنفسه دليل قطعي على الامكان، لانَّ الوقوع اخص من الامكان فلا موضوع لاصالة الامكان عند الشك في الامكان، وإنْ فرض عدم وجود دليل قطعي على جعل الحجية فلا فائدة في اثبات الامكان باصالة الامكان أو بغيره، لانَّ مجرد الامكان لا اثر له كما هو واضح.

ثانيها ـ انا لانسلم انعقاد بناء من العقلاء على الامكان عند الشك فيه ليكون هنالك أصل عقلائي بعنوان اصالة الامكان، نعم قد يحصل غالباً للعقلاء العلم بالامكان بحسب قريحتهم عندما بحثوا فلم يجدوا وجها للامتناع.

ثالثها ـ انه لو سلمنا انعقاد البناء العقلائي وجريهم على الامكان إلّا انه لاقطع بموافقة الشارع لذلك وامضائه لهم، والسيرة العقلائية بماهي عقلائية لا تكون مجدية وانما المفيد امضاء الشارع لها وهذا ما لاقطع به غايته الظن.

يبقى في هذا الاعتراض التساؤل عن وجه عدم كشف الامضاء الشرعي في خصوص هذه السيرة وكيف كانت بدعاً من السير العقلائية الاخرىٰ التي لم يناقش في امضاء الشارع لها صاحب الكفاية (قده).

والجواب يمكن أنْ يكون باستحالة القطع بامضاء الشارع لهذه السيرة في المقام، لانَّ حصول القطع بذلك بنفسه قطع بوقوع الحكم الظاهري و بالتالي ارتفاع الشك وموضوع اصالة الامكان.

والسيد الاستاذ حاول الاجابة على الاعتراضات الثلاثة بافتراض انَّ مقصود الشيخ من اصالة الامكان اصالة حجية ظاهر كلام المولى وتشريعه مادام لايقطع بامتناع مدلوله ولا اشكال في ذلك الا ترى انه لوقال المولى (أكرم كلَّ فقير) واحتملنا استحالة ايجاب اكرام الفقير الفاسق فهل ترى يرفع اليد عن الاطلاق أو العموم بمجرد هذا الاحتمال؟ فكذلك في المقام يبنى على صحة مادل بظاهره من الادلة المعتبرة على جعل الحجية والحكم الظاهري في مورد مالم يثبت الامتناع فليس المقصود التمسك بالسيرة العقلائية بذلك المعنى فلايرد شئ من هذه الوجوه[1].

اقول: هناك فرق واضح بين التسمك بظهور مثل اكرم الفقير في مورد احتمال امتناع مدلوله و بين المقام فانَّ المحتمل امتناعه هناك ثبوت مدلول الظهور لا حجيته فانه ممكن بحسب الفرض ولا اشكال في انَّ الحجة لا يمكن رفع اليد عنه إلّا حيث يثبت بطلانه بالقطع أو بحجة اقوى.

١ ــ مصباح الاصول، ج٢، ص٩١.

وامّا في المقام فالمفروض انَّ المبحوث عنه امكان نفس الحجية والحكم الظاهري وامتناعه ومعه سوف يسري الشك والاحتمال الى حجية نفس الظهورالذي يراد افتراض التمسك به في اثبات الحكم الظاهري المفاد به، نعم لوفرض اختصاص الشك بامكان صنف خاص من الحجج والاحكام الظاهرية كالاخبار الآحاد بعد الفراغ عن امكان حجية الظهور امكن التمسك به لا ثباته ولكن هذا غير ماهو المدعىٰ في هذا البحث من افتراض البحث عن امكان وامتناع اصل جعل الحكم الظاهري.

والتحقيق في الاجابة على اعتراضات الكفاية أنْ يقال: امّا بالنسبة الى الاعتراض الاول فهناك ملاحظتان:

اولاهما ـ انه يمكن افتراض قيام دليل قطعي على التعبد بالحكم الظاهري من غير ناحية الامكان أي تام الدليلية لوكان الامكان تاماً في الواقع فدلالته منوطة بثبوت الامكان. وتوضيحه: اننا لانفرض الدليل القطعي متمثلاً في اية قطعي السند والدلالة لكي يقال انه يؤدي الى القطع بالوقوع وهواخص من الامكان بل نفترضه مثل السيرة العقلائية ـ كما هو الغالب في ادلة الحجية ـ والسيرة انما تكون دليلاً اذا ثبت امضاء الشارع له واستكشف ذلك من عدم ردعه عنهاوعدم الردع انَّمايمكن أنْ يجزم به على تقدير عدم استحالة جعل الحجية وإلّا فمع احتمال الاستحالة وكونها استحالة عرفية فلعل عدم الردع من ناحية الاكتفاء بهذا الاحتمال والاعتمادعليه فلايمكن تحصيل الجزم بالامضاء من سكوت المولى فتكون دلالة مثل هذا الدليل حينئذٍ فرع ثبوت الامكان فاذا بني على اصل عقلائي يثبت الامكان على حد الاصول العقلائية التي تكون لوازمها حجة فسوف يدل مثل هذا بالالتزام على امضاء الشارع لحجية الظن التي قد انعقدت السيرة عليها ايضاً[1].

١ ــ هذا الدليل ايضاً لا يكون بحاجة الى اصالة الامكان بالمعنىٰ الذي يقصده الشيخ (قده) بل تماميته فرع أنْ يكون العقلاء يرون امكان جعل الحجية ـ كما هو لازم افتراض قيام سيرتهم على الحجية ـ فانه حيث لم يردع الشارع عن ذلك يستكشف امكانه فانَّ الشارع لايسكت عن سلوك ممتنع بحسب مدركات العقل النظري أو العملي فنقطع بالامكان من نفس السيرة على الحجية وعدم الردع سواء كان هناك اصالة الامكان في موارد الشك في الامكان والامتناع أم لا. ونكتة الامتناع والاستحالة ليست تختلف من مشرع الى مشرع حتى يمكن أنْ يقال بانَّهم لعلهم يرون الامكان في أحكامهم العقلائية وامّا الشرعية فيحتملون الاستحالة في جعل الحجيّة بلحاظها وانّما يرفعون اليد عن هذا الاحتمال بسيرة أخرى هي اصالة الامكان. وإن شئت قلت: انَّ ←

الثانية ـ اننا نفرض قيام دليل قطعي على جعل الحكم الظاهري ونقصد به الحكم المجعول في موردالشك أو الظن إلّا انَّ مجرد هذا لايوجب ارتفاع موضوع اصالة الامكان كما أفيد في الاعتراض الاول. لانَّ محذور الامتناع والامكان ليس في جعل هذا الحكم بحسب الحقيقة بل في الجمع بينه و بين الحكم الواقعي فغاية مايلزم من قطعية دليل هذا الحكم المجعول هو القطع بثبوت احد الحكمين وهو الحكم الثابت بعنوان الظن أو الشك وامّا كونه واقعياً أو ظاهرياً بمعنىٰ انه في مورده حكم واقعي مضاد أو مماثل فلا يثبت من هذا الدليل لكي يقال بانه قد ثبت الامكان بلا حاجة الى اصالة الامكان وانما نثبت ذلك ببركة اصالة الامكان بمعنىٰ اطلاقات ادلة الاحكام الواقعية، وهذا الاطلاق مقطوع الحجية بحسب الفرض وانما الشك في امكان مدلوله واستحالته فيكون من موارد صحة كلام السيد الاستاذ الذي تقدم في معنى اصالة الامكان.

ومنه يظهر التعليق المناسب على الاعتراض الثالث الذي افاده صاحب الكفاية (قده) بالبيان الذي نحن تممناه به من انَّ هذه السيرة العقلائية بالخصوص لا يعقل القطع بامضاء الشارع لها. فاننا نفترض القطع بالامضاء وغاية مايلزم منه القطع بجعل اصالة الامكان كحكم شرعي ولكنه لايعني القطع بالجمع ـ اذ لعله جعل واقعي لا ظاهري ـ وانما نثبت ذلك باجراء اصالة الامكان بالمعنىٰ الآخر أي التمسك باطلاقات ادلة الاحكام الواقعية لان المفروض انَّ الظهور حجة بقطع النظر عن مسألة الامكان والذي أثبتناه باصالة الامكان القطعية.

نعم لو كان مقصود صاحب الكفاية (قده) انه لا موجب لحصول القطع بالامضاء لانَّ القضية ليست شايعة ذائعة حتى يحصل القطع بالامضاء فهو كلام آخر وجيه في نفسه.

وامّا الاعتراض الثاني في صغرى السيرة العقلائية على اصالة الامكان ففي كل

→ استكشاف امضاء الشارع للسيرة القائمة على حجية الظنّ في المقام يكون موقوفاً على انتفاء احتمال الاستحالة لانتفاء الاستحالة واقعاً وثبوت الامكان ليمكن ان يستعان باصالة الامكانِ لتتميم دليلية السيرة.

مورد ارجعنا اصالة الامكان الى التمسك بدليل مفروغ عن حجيته فهذا طبق الارتكازات والبناءات العقلائية لانها لا تقبل رفع اليد عن حجية دليل لمجرد احتمال استحالة مدلوله . ولوأُريد باصالة الامكان التعبد ابتداءً بالامكان فالاعتراض المذكور متجه جداً، فانَّ العقلاء ليس لهم تعبدات كذلك على ماذكرنا ذلك مراراً نعم قد يحصل لهم القطع بالامكان بحسب قريحتهم من مجرد عدم وجدان وجه للاستحالة.

بل لايعقل بنائهم على الامكان لو كان عندهم الشك في امكان جعل الحكم الظاهري في مجال علاقات الموالي والعبيد لانَّ هذا البناء بنفسه حكم ظاهري فاثبات امكانه به مصادرة واضحة.

واما الوجوه التي ذكرت لدفع المحاذير والشبهات المثارة بوجه الحكم الظاهري المتقدمة ففيمايلي نستعرض ماذكر لدفع شبهة التضاد ونقض الغرض أي المحاذير العقلية النظرية مع التعليق عليه ثم نتكلم عن المحذور العقلي العملي وهو قبح الايقاع في المفسدة:

الوجه الاول ـ ماذهب اليه جملة من الاصوليين من انَّ الحكم الظاهري في بعض الموارد على الاقل كالامارات مثلاً ليس حكماً تكليفياً بل هو من سنخ الاحكام الوضعية لانَّ المجعول فيه انما هو الحجية بمعنى المنجزية والمعذرية كما افاده صاحب الكفاية (قده) أو العلمية والطريقية كما افاده الميرزا (قده) بينما الاحكام الواقعية هي احكام تكليفية من أمر أو نهي والتنافي انما هو بين حكمين تكليفيين مختلفين أو متماثلين لابين حكم وضعي وآخر تكليفي، وانما اختلف العلمان في تحديد صياغة المجعول باعتبار ماتقدم في بحث القطع من قبل مدرسة الميرزا من انّ جعل المنجزية غير معقول لانه خرق لقاعدة قبح العقاب بلا بيان بخلاف جعل العلمية فانه رافع لموضوعها، وقد تقدم التعليق على هذا الكلام وعدم صحته وانَّ هذه مجرد صياغات لا تأثير لها على قاعدة قبح العقاب، نعم اثر اعتبار العلمية وجعل الطريقية قد يظهر بلحاظ القيام مقام القطع الموضوعي.

وهذا الوجه لامحصل له لانَّ جعل المنجزية أو المعذرية أو العلمية أو أي اعتبار آخر انْ كان غير مستلزم لموقف عملي من قبل المكلف فعلاً أو تركاً فلا اثر لجعل مثل

هذا الحكم الوضعي ولايكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الاطاعة، وإنْ كان مستلزماً لذلك فانْ كان، غير ناشئ عن مبادئ الحكم التكليفي من ورائه من اراده وشوق نحو الفعل أو كراهة و بغض فهذا وحده كاف لدفع المحاذير المتوهمة في المقام سواءً كان الحكم الظاهري بحسب صياغته واعتباره القانوني من سنخ الاحكام التكليفية أو الوضعية لانَّ التنافي والمحاذير الناشئة منه انما تنشأ بلحاظ تلك المبادئ لابين الصيغ الانشائية للحكمين، وإنْ كان جعل المنجزية والمعذرية ناشئاً عن ملاكات واقعية فحذور التنافي باقٍ على حاله سواءً كانت صيغة الحكم الظاهري المجعول من سنخ الاحكام التكليفية أو الوضعية. هذا مضافاً الى انَّ هذا الوجه لايدفع محذور نقض الغرض.

الوجه الثاني ـ انَّ مبادئ الحكم الظاهري ومصلحته في نفس الجعل لا في متعلق الحكم ليلزم المنافاة بينهما و بين مبادئ الحكم الواقعي الثابت في متعلقه.

وهذا الوجه ايضاً غير تام لانَّ نشؤ الحكم عن مصلحة في الجعل نفسه غير معقول وانما الحكم لابدَّ وأنْ ينشأ من مصلحة في متعلقه سواءً كانت ثابتة فيه بقطع النظر عن جعل ذلك أو في طول الجعل و بلحاظه، كما في الاوامر التي يراد منها تطو يع العبيد على الاطاعة والامتثال، ولعل جملة من الاوامر العبادية تكون كذلك. وامّا جعل الحكم لمصلحة في نفس الجعل الذي هو فعل المولى مع خلو المتعلق عن كل مصلحة حتى في طول الجعل فمثل هذا الحكم لا يكون موضوعاً لحق الطاعة عقلاً، لانَّ تمام الغرض منه تحقق بنفس جعله الذي هو فعل المولى من دون حاجة الى امتثال اصلاً. مع انه لا يدفع شبهة نقض الغرض.

الوجه الثالث ـ ما هو ظاهر عبارة الكفاية. من افتراض مراتب اربع للحكم.

١ ـ مرتبة الاقتضاء والشآنية فانَّ كل حكم له ثبوت اقتضائي في رتبة مقتضيه وهذا نحو من الثبوت التكو يني للحكم.

٢ ـ مرتبة الانشاء اما بمعنى الوجود الانشائي للحكم بناءً على المسلك القائل بايجادية بعض المعاني أو بمعنىٰ الاعتبار والجعل القانوني المبرز باللفظ.

٣ ـ مرتبة الفعلية التي تعني وجود ارادة أو كراهة بالفعل على طبقه للتحريك.

٤ ـ مرتبة التنجز التي هي تعبير عن حكم العقل بلزوم الامتثال واستحقاق العقاب على المخالفة.

والتنجز نوع بلوغ الحكم مرتبة الفعلية ووصولها خارجاً فلا يكفي فيه العلم بالمرتبة الاولى أو الثانية من الحكم كما انَّ التنافي بين الاحكام انما يكون بلحاظ مرحلة الفعلية لا الانشاء والاقتضاء. وحينئذٍ في موارد الحكم الظاهري اذا فرض انحفاظ الحكم الواقعي ايضاً بمراتبه الثلاثة لزم محذور التضاد ونقض الغرض وامّا اذا فرض عدم انحفاظها كذلك بل كانت انشائية مثلاً فلا يلزم محذور التضاد ولانقض الغرض. نعم افتراض انَّ الاحكام القعية انشائية بحتة مطلقاً يؤدي الى عدم تنجزها حتى بعد العلم بها لما تقدم من انَّ العلم بالحكم الانشائي لا يكون منجزاً، ومن هنا التزم بفرضية وسطي هي انها احكام فعلية ولكن معلقا على عدم فعلية الحكم الظاهري أي فعلي من سائر الجهات وفعليتها قد استوفت تمام شروطها عدا شرط واحد هو أنْ لا يكون على خلاف حكم ظاهري.

وقد اعترض عليه من قبل الاعلام بجملة اعتراضات.

منها ـ ما وجهه المحقق النائيني (قده) من اننا لا نتعقل التفكيك بين الانشاء والفعلية، لانَّ قيد العلم اما أنْ يكون قد أخذ في موضوع الجعل والانشاء أو لا، فانْ كان مأخوذاً ففي موارد عدم العلم لا جعل ولا مجعول، وإنْ كان غير مأخوذ فكل من الجعل والمجعول ثابت في موارد الحكم الظاهري لتحقق موضوعه وهو يستلزم الفعلية لامحالة.

وهذا الاعتراض مبني على تحميل صاحب الكفاية مصطلحات الميرزا (قده) في تفسير الانشاء والفعلية بحمل الاول على الجعل والقضية الحقيقية الشرطية وحمل الثاني على المجعول والقضية الفعلية وهذا بلاموجب، بل مقصوده من الفعلية الارادة أو الكراهة بوجوديها الفعليين في نفس المولى والمراد بالانشاء الوجود الانشائي للحكم أو الاعتبار المبرز على الاختلاف المتقدم في تفسير الانشاء، والتضاد انما هو بين الاحكام بلحاظ مرحلة فعلية مباديها من الارادة الفعلية والكراهة الفعلية وامّا الوجود الانشائي لها بكلا المعنيين فلا تضاد فيما بينها لانَّ الانشاء أو الاعتبار القانوني سهل المؤونة فاذا ثبت

بطلان التصويب التزمنا بانَّ الاحكام الواقعية ثابتة بمرتبتها الانشائية وامّا مرتبة فعليتها فمعلقة على عدم جريان الحكم الظاهري فلا تضاد ولا نقض للغرض ايضاً لانَّ الغرض يراد به الملاك الذي يريده المولى بالفعل.

ومنها ـ ما عن بعض افادات المحقق العراقي (قده) من انَّ هذا يؤدي الى سلخ الخطاب الواقعي عن الفعلية رأساً وكونه انشائياً بحتاً وهذا باطل ولا يمكن الالتزام به، والوجه في ذلك في انَّ تقيد الارادة الجدية الفعلية بالعلم به وعدم الشك الذي هو موضوع الحكم الظاهري لايمكن استفادته من دليل الحكم الواقعي لانَّ الفعلية المقيدة بالعلم بالخطاب متأخرة عن نفس الخطاب برتبتين لانها متأخرة عن العلم بالخطاب تأخر المشروط عن شرطه والعلم بالخطاب متأخر عن الخطاب ايضاً تأخر العلم عن معلومه ومعه يستحيل أنْ يكون مدلولاً للخطاب لانَّ مدلول الخطاب متقدم على الخطاب الدال عليه.

وهذا الاشكال فيه مواقع للنظر. نكتفي في المقام بالقول بانَّ الفعلية المدلول عليها بالخطاب هي الفعلية المعلقة لانَّ مدلول الخطاب انما هو القضية الحقيقية الشرطية والتي يكون موضوعها في موقع الفرض والتقدير فمدلول الخطاب لا يتضمن إلّا فرض العلم بالخطاب وما يدعى كونه متأخراً عن الخطاب انما هو العلم به فعلاً وواقعاً لافرض العلم به.

والصحيح في مناقشة هذا الوجه اذا أُريد ماهو ظاهره: انه التزام بالاشكال وليس جواباً عليه لانَّ الاشكال ينشأ من اصل موضوعي مفترض وهو بطلان التصويب عند العدلية بمعنىٰ اشتراك العالم والجاهل في الحكم الواقعي والمراد منه ليس قضية مهملة ليقال بكفاية اشتراكهما في الحكم الانشائي بل المراد به هو انحفاظ الاحكام الواقعية بمباديها الحقيقية في حق الجاهل كالعالم تماماً إلّا من ناحية عدم تنجزه عليه.

الوجه الرابع ـ هو الوجه الموروث من الشيخ الانصاري وتلميذه الشيرازي (قدهما). من دعوى ارتفاع التضاد بتعدد الرتبة، حيث انَّ مرتبة الحكم الظاهري الشك في الواقعي وهو متأخر عنه وفي طوله فلم يجتمع الحكمان في مرتبة واحدة. وهذا الجواب يمكن أنْ يقرب باحد بيانين:

١ ـ ماهو ظاهره من انَّ الحكم الظاهري باعتبار اخذ الشك في الحكم الواقعي في وضوعه يكون متأخراً عنه رتبة.

وقد اعترض عليه في الكفاية: بانَّ الحكم الظاهري وإنْ كان متأخراً عن الواقعي وفي طوله فيستحيل أنْ يجتمع معه في مرتبته إلّا انَّ الحكم الواقعي باعتباره مطلقاً شاملاً للعالم والجاهل يكون محفوظاً مع الحكم الظاهري فانَّ المعلول وإنْ لم يكن ثابتاً في مرتة العلّة إلّا انَّ العلة ثابت في مرتبة المعلول فيلزم محذور التضاد والتنافي.

وهذا الكلام واضح البطلان لانا اذا لاحظنا الاجتماع في عالم الرتب فكما لايجتمع المعلول مع العلّة في رتبتها كذلك لا تجتمع العلّة مع المعلول في رتبته والتعاصر بينهما زماني لا رتبي، واذا لاحظنا عالم الزمان فكل منهما يجتمع مع الاخر. فالصحيح في الجواب

أولاً ـ اننا لانسلم الطولية بالملاك المزبور لانَّ الشك متأخر عن المشكوك بالذات لا عن المشكوك بالعرض والتنافي والتضاد بين الحكمين بوجوديها الواقعيين لا العلميين اذ الكلام في كيفية اجتماع الحكمين بمباديها في نفسه لا بحسب نظر المكلف أي في نفس المولى وبحسب نظره وهويفترض الشك الواقعي في موضوع جعله الظاهري لا انه يشك فيه بالفعل كما هو واضح.

وثانياً ـ انَّ الطولية بحسب الرتبة لا ترفع غائلة التضاد لانَّ المستحيل هو اجتماعهما في زمان واحد لا اجتماعهما في رتبة واحدة بشهادة اننا لوفرضنا علّية احد الضدين للآخر ايضاً استحال اجتماعهما بل نستنتج من نفس التضاد عدم العلّية لا انَّ التضاد موقوف على عدم العلّية وهذا واضح ايضاً.

٢ ـ والبيان الثاني ما قد يتحصل من كلمات المحقق النائيني (قده) حيثما تصدى لشرح كلمات السيد الشيرازي (قده) من انَّ الاحكام الظاهرية في طول الاحكام الواقعية اذ لولاها لم يكن جعل الحكم الظاهري معقولاً فيستحيل أنْ تكون الاحكام الظاهرية مانعة عن الأحكام الواقعية اذ يلزم من مانعيتها نفيها لنفسها ومن وجودها عدمها وهومحال.

وهذا البيان غير تام ايضاً لانَّ الاحكام الظاهرية وإنْ استحال أنْ تكون مانعة

عن الاحكام الواقعية لانها مترتبة عليها إلّا انه لا محذور في مانعية الاحكام الواقعية عن الظاهرية ولا يلزم من ذلك نفيها لنفسها. وإنْ شئت قلت: انَّ فرض ترتب الحكم الظاهري على الواقعي مستحيل إلّا انْ تحل المضادة في المرتبة السابقة لانَّ المتضادين يستحيل أنْ يكون احدهما علّة للاخر فانْ حلت مشكلة التضاد فذاك هو الجواب وإلّا كان فرض الترتب مستحيلاً في نفسه فلا يمكن حل المضادة بهذا الفرض نفسه، وبتعبير ثالث اوضح: انَّ من يدعي التضاد بين الحكمين لايفهم الحكم الظاهري إلّا كحكم واقعي ومعه لا تكون طولية بينه وبين الحكم الواقعي بل يكون في عرضه فافتراض الطولية بالنحو المبين في التقريب انما يكون بعد تعقل الحكم الظاهري وامكانه كما هو واضح.

الوجه الخامس ـ مافاده المحقق العراقي (قده) في مقالاته وكأنه مخصص لدفع شبهة نقض الغرض وحاصلة: افتراض مقدمة ثم البناء عليها امّا المقدمة ففي بيان انَّ الاردة اذا تعلقت بشئ سواءًالتشريعية أو التكوينية فالمقدمات التي يتوقف عليها وجود ذلك الشئ على قسمين:

١ ـ ما يكون مقدمة لذات المراد في نفسه بنحو يكون محفوظاً بقطع النظر عن تعلق الارادة به من قبيل طي المسافة للحج مثلاً.

٢ ـ مايكون في طول تعلق الارادة والخطاب بذلك الشئ، وهذا القسم بعضه يرجع الى المولى نفسه وبعضه راجع الى العبد فالاول من قبيل ابراز الارادة لكي يتحرك العبد بموجب التنجز العقلي وهذه مقدمة في طول تعلق الارادة بالمراد اذ هي من تبعاتها لامحالة ولولاها لما ابراز المولى شيئاً، والثاني من قبيل ارادة المكلف للامتثال فانها ايضاً في طول الارادة التشريعية للمولى.

والقسم الاول من هذين القسمين تكون نفس الارادة المتعلقة بالشئ محركه نحوه، وامّا القسم الثاني فيستحيل أنْ يكون التحريك نحوه من قبل نفس الارادة الاولية بل لابدَّ من ارادة اخرى لانه في طول الارادة ومحركيتها بحسب الفرض وقد استنتج من ذلك مطلبين:

١ ـ في بحث مقدمة الواجب اثبت انَّ تمام مقدمات الواجب تتصف بالوجوب

الغيري عدا الارادة لانها في طول الخطاب، فلايمكن أنْ تتصف به.

٢ ـ انَّ ارادة المولى لشئ لايمكن أنْ تكون هي المنشأ المحرك نحو ابراز نفسها بالخطاب لكون الابراز هذا من المقدمات الطولية بل يحتاج ذلك الى ارادة اخرى من قبل المولى نحو الابراز. وهذه النقطة هي روح الجواب في المقام في هذا الوجه حيث يستنتج المحقق العراقي (قده) على ضوئها انَّ ارادة ابراز الارادة بالخطاب لها مراتب شدة وضعفاً حسب ملاكها، فتارة يتعلق ارادته بابراز الارادة الاولى بأي خطاب ممكن واقعياً وظاهرياً وفي تمام المراتب، واخرى تتعلق ارادته بالابراز بالخطاب الواقعي فانْ لم يصل الى المكلف فالمولى لا تتعلق ارادته بأنْ يبرز ارادته الاولية بخطاب اخر ظاهري بل قد تتعلق اردته بخلاف ذلك بجعل خطاب ترخيصي ولا يكون في ذلك نقض للغرض لانَّ الغرض انما تمثله ارادة المولى وفي المقام لانقض لشئ من الارادتين، امّا الاولى فلانها لم تكن تقتضي التحريك نحو الابراز اصلاً لكي يكون هذا نقضاً لها، و اما الثانية فلانَّ مرتبتها بهذا المقدار من اول الامر بحسب الفرض.

وهذا الذي افاده غير تام. لاوجداناً ولابرهاناً.

امّا وجداناً ـ فلشهادته بانَّ من يريد شيئاً من غيره تكون نفس ارادته تلك محركة له الى ابرازها له ولوبترشيح ارادة غيرية منها نحو الابراز لا انَّ هناك ارادة نفسية اخرى تتعلق بالابراز.

واما برهاناً ـ فكأنه وقع خلط بين طوليتين، طولية المقدمة وطولية المقدمية بمعنىٰ انَّ القسم الثاني من المقدمات طوليتها للارادة بلحاظ وجودها لامقدميتها فانَّ المقدمة اذا كانت في طول الارادة وتحريكها استحال تحريك الارادة نحوها لانَّ مقدميتها حينئذٍ فرع التحريك فيستحيل أنْ يكون التحريك نحوها باعتبار مقدميتها، واما اذا كانت المقدمية من اول الامر غايته وجود المقدمة يكون في طول الارادة فلا اشكال في تحريك الارادة نحو تلك المقدمة والمقام من هذا القبيل فانَّ صدور الفعل خارجاً من العبد متوقف على ابراز المولى لارادته كتوقفه على سائر المقدمات.

الوجه السادس ـ وهو ايضاً منسوب[١] الى المحقق العراقي (قده) وكأنه أريد به دفع شبهة اجتماع الضدين أو المثلين وهو متوقف على مقدمة حاصلها: انَّ الوجود الواحد قد يكون له حيثيات متعددة بلحاظ بعضها يكون مطلوباً و باعتبار بعضها الاخر لايكون كذلك، وهذا له تطبيق واضح في المركبات الحقيقية والمحقق العراقي (قده) يطبقه على الوجود الواحد ايضاً بلحاظ مقدماته اذا كانت متعددة فيقول: انه قد يكون الوجود الواحد من ناحية بعض مقدماته ومباديه مطلوباً دونه بلحاظ مباديه الاخرى و يستنتج من هذه المقدمة انَّ التكليف والمرام الواقعي للمولى لتحققه خارجاً وانبعاث المكلف نحوه مقدمات عديدة راجعة للمولىٰ، منها جعل الخطاب الواقعي ومنها جعل الخطاب الظاهري بالاحتياط حين جهله بالخطاب الاول الواقعي، وحينئذٍ ربما يفترض انَّ ذلك المرام من ناحية المقدمة الاولى الراجعة الى الخطاب الواقعي مراد ولكن من ناحية المقدمة الثانية الراجعة الى جعل خطاب ظاهري بايجاب الاحتياط غير مطلوب بل مرخص في تركه ولا يلزم من ذلك التضاد لتعدد الحيثيات.

وهذا الوجه ايضاً لامحصل له فانه يرد عليه.

اولاً: انَّ مافترض في المقدمة من انَّ لوجود ذي المقدمات حيثيات متعددة بعدد مقدماتها غير معقول في طرف الوجود، فانَّ الوجود البسيط مهما تكثرت مقدماته فليس له إلَّا باب واحد وهو باب تحقق جميع تلك المقدمات نعم هناك تكثر وتحصيص بلحاظ ابواب عدم ذلك الشئ فقد يعدم من ناحية عدم هذه المقدمة وقد يعدم من ناحية عدم مقدمته الاخرى فلابدَّ من تصحيح كلامه بما يرجع الى هذا المعنىٰ.

وثانياً ـ انَّ ارادة سد باب عدم المرام من ناحية عدم الخطاب الواقعي ارادة غيرية لابدَّ من فرض ارادة قبلها ببرهان انَّ هذه ارادة سد باب عدم المرام من ناحية عدم الخطاب الواقعي الذي هو كاشف عن الارادة فننقل الكلام الى تلك الارادة المبرزة بالخطاب الواقعي فانْ أُجري فيها التحصيص المذكور ايضاً فكانت غيرية كان لابدَّ من ارادة قبلها تكون نفسية فلابد من الانتهاء الى ارادة كذلك لاستحالة أنْ تكون

١ ــ الناسب هو السيد الحكيم (قده) في حقائق الاصول.

ارادة سد باب العدم من ناحية عدم الخطاب نفسية كما اشرنا و بلحاظ الارادة النفسية يلزم التضاد فانّ مشكلة التضاد انما تكون بلحاظ ارادة الفعل النفسية كما هو واضح لا بلحاظ الارادة الغيرية لسد ابواب العدم من قبل المولى بجعل الخطابات.

وثالثاً ـ وهو يرجع الى الثاني روحاً ـ انّ ارادة سد باب العدم من ناحية عدم الخطاب الواقعي امّا أنْ تكون ارادة غيرية أي قبلها ارادة أو انها تمام الارادة في نفس المولى، فعلىٰ الاول عرفت محذور التضاد وعلى الثاني فهذا يتحقق بمجرد جعل الخطاب الواقعي فانه به يكون عدم الامتثال من ناحية عدم جعل الخطاب الواقعي ممتنعاً لا محالة فيكون تمام المراد نفس جعل الخطاب لا فعل المكلف.

ورابعاً ـ انّ لصدور المرام خارجاً باباً واحداً دائماً يسده المولى لانّ المكلف اما أنْ يعلم بالخطاب الواقعي أو لا فالمكلف العالم ليس له إلّا باب عدم جعل الخطاب الواقعي وامّا جعل الخطاب الظاهري فلا اثر له بالنسبة اليه والمكلف الشاك ليس له ايضاً إلّا باب عدم جعل الخطاب الظاهري بالاحتياط وامّا جعل الخطاب الواقعي فعدمه لايوجب عدم المرام فليس هناك بابان للعدم ليقال احدهما سده تحت الطلب دون الاخر.

والصحيح في كيفية الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية يتوقف بيانه على رسم مقدمات جملة من نكاتها قد تقدم البحث عنها عرضا و بالمناسبة إلّا انّ موضعها الرئيسي المقام فنقول:

المقدمة الاولى ـ انّ الغرض سواءً كان تكوينياً أو تشريعياً اذا اصبح مورده معرضاً للاشتباه والتردد فانْ كان بدرجة بالغة من الاهمية بحيث لا يرضى صاحبه بتفويته فسوف تتوسع دائرة محركيته فتكون أوسع من متعلق الغرض الواقعي، فمثلاً لوتعلق غرض تكويني باكرام زيد وتردد بين عشرة وكان الغرض بمرتبة لا يرضى صاحبه بفواتهفلا محالة سوف يتحرك في دائرة أوسع فيكرم العشرة جميعاً لكي يحرز بلوغ غرضه، وهذه التوسعة أمر وجداني لاينبغي النزاع فيه وهي توسعة في المحركية وفاعلية الغرض والارادة لا في نفسها بل الغرض والحب والارادة باقية على موضوعها الواقعي وهو اكرام زيد لاغيره اذ لا غرض نفسي في اكرام غيره ليتعلق شوق أو أرادة به ولا

هو مقدمة لوجود المراد وهو اكرام زيد لتتعلق الارادة الغيرية به. ومرجع ذلك الى انَّ نفس احتمال الانطباق منشأ لمحركية الارادة المتعلقة بالمطلوب الواقعي كالقطع به لشدة اهميته ونفس الشئ صادق في حق الغرض التشريعي الذي يكون صاحب الغرض وهو المولى ومتعلق غرضه فعل مأموره فانه اذا كان غرضه بدرجة عالية من الاهمية بحيث لا يرضى بفواته حتى مع التردد والاشتباه فسوف يوسع دائرة محركية غرضه من دون أنْ تتوسع دائرة نفس الغرض بماديه وتكون توسعة دائرة المحركية هنا بمعنىٰ جعل الخطابات تحفظ الغرض الواقعي بأي لسان كان من الالسنة، فانَّ ذلك لايغير من جوهرها شيئاً فانَّ روحها عبارة عن خطابات تبرز بها شدة اهتمام المولى بغرضه الواقعي بدرجة لا يرضى بفواته مع التردد والاشتباه. وبهذا يكون منجزاً على العبد عقلاً ورافعاً لموضوع البراءة والتأمين العقلي على القول به لانه مشروط كما تقدم سابقاً بعدم احراز اهمية غرض المولى بالنحو المذكور.

وهذا يعني انَّ الخطاب الموسع الذي هو الخطاب الظاهري ليس على طبقه غرض في متعلقه ولكنه مع هذا ليس بمعنىٰ انَّ المصلحة في نفس جعله كما تقدم في بعض الوجوه السابقة بل هذه الخطابات خطابات جدية وتحريكات مولوية حقيقة يراد بها التحفظ على الغرض الواقعي المهم في نظر المولى ولهذا تكون رافعة لقاعدة البراءة العقلية على القول بها، وهذا بخلاف التصوير المشار اليه حيث قلنا ان مثله لا يكون منجزاً عقلاً، لانَّ التنجيز لا يكون باكثر من تنزيل العبد نفسه منزلة جارحة للمولى فاذا كان على هذا التقدير هناك تحرّك من قبل المولى كان هناك تنجز وتحرك من قبل العبد وإلّا فلا، وفي التصوير المذكور لاتحرّك منه لأنَّ المفروض تحقّق الغرض بنفس جعل الخطاب بخلافه على هذا التصوير فانَّه قدأشرنا الى كيفيّة توسّع دائرة المحركية التكوينية في موارد الاشتباه والتردد.

وقد يتوهم: انَّ الغرض اذا فرض تكوينياً فما معنى التوسع في محركيته من دون توسع في نفس الغرض والارادة مع انَّ الافعال الصادرة خارجاً كلها صادرة بالاختيار لا بالقسر فلابدَّ من الالتزام بوجود ارادات متعددة بتعددها فيكون هناك توسع في الغرض والارادة لامحالة غاية الامر انَّ هذه الارادت لا تكون نفسية بل طريقية.

والجواب ـ إنْ أُريد بالارادة المعنى الفلسفي المعبر عنه بالشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات فنحن لا نسلم انَّ الفعل الاختياري يصدر عن امر من هذا القبيل وانما يصدر عن اعمال القدرة والسلطنة وما اكثر مايصدر الفعل الاختياري من الانسان وهو غير مشتاق اليه اصلاً بل مبغوض لديه وإنْ أُريد نفس صدور الفعل باختيار الانسان فهذا هو معنىٰ توسع دائرة المحركية مع كون مصب الغرض والحب هو المطلوب الواقعي فحسب.

المقدمة الثانية ـ انَّ التزاحم بين حكمين على ثلاثة اقسام:

١ ـ التزاحم الملاكي وهو فيما اذا افترض وجود ملاكين في موضوع واحد احدهما يقتضي محبوبيته والاخر يقتضي ماينافيها و يضادها كالمبغوضية مثلاً فيقع التزاحم الملاكي بمعنىٰ انه يستحيل أنْ يؤثر كل منهما في مقتضاهما لمكان التضاد بينهما ومن خصائص هذا التزاحم انه لا يكون إلَّا في موضوع واحد وإلَّا لم يكن هناك اجتماع الضدين فلو كان كل من الملاكين في موضوع أو حيثية تقييدية غير موضوع الاخر فلا محذور في تأثيرهما معاً في ايجاد الحبّ والبغض. وكذلك من أحكام هذا التزاحم تأثير أقوى المقتضيين بعد الكسر والانكسار في ايجاد مقتضاه وحينئذٍ يكون مقتضاه فعليّاً ومقتضى الآخر ساقطاً مطلقاً.

٢ ـ التزاحم الامتثالي ـ وهو ما اذا كان الملاكان في موضوعين وفعلين إلَّا انه للتضاد بينهما لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال فهذا التزاحم انما هو في مرحلة الامتثال الناشئ من ضيق القدرة على الجمع والقدرة تكون دخيلة في التحريك والامر ولايشترط وجودها في المحبوب أو المبغوض ومن هنا تكون مبادي الحكم من الحب والبغض فعلية في موارد هذا السنخ من التزاحم مالم يفرض دخل القدرة في الملاك والغرض نفسه.

٣ ـ التزاحم الحفظي ـ وذلك فيما اذا فرض عدم التزاحم الملاكي لتعدد الموضوع وعدم التزاحم الامتثالي لامكان الجمع بين مصب الغرضين والفعلين المطلوبين واقعاً وانما التزاحم في مقام الحفظ التشريعي من قبل المولى عند الا تشباه واختلاط موارد اغراضه الالزامية والترخيصية أو الوجوبية والتحريمية فانَّ الغرض المولوي يقتضي

الحفظ المولوي له في موارد التردد والاشتباه بتوسيع دائرة المحركية بنحو يحفظ فيه تحقق ذلك الغرض فاذا فرض وجود غرض آخر في تلك الموارد فلا محالة يقع التزاحم بين الغرضين والمطلوبين الواقعيين في مقام الحفظ حيث لايمكن توسعة دائرة المحركية بلحاظهما معاً فلا محالة يختار المولى اهمهما في هذا المقام. ومن هنا يعرف انَّ هذا التزاحم بين الغرضين والملاكين ليس بلحاظ تأثيرهما في ايجاد الحب والبغض لانهما متعلقان بموضوعين واقعيين متعددين ولا بلحاظ تأثيرهما في الالزام الواقعي بهما بقطع النظر عن حالة الاشتباه والتردد لانهما بوجوديهما الواقعيين ممايمكن الجمع بينهما بل بلحاظ تأثيرهما في توسيع دائرة المحركية من قبل المولى وحفظه التشريعي لكل منهما بالنحو المناسب له.

المقدمة الثالثة ـ انَّ الترخيص على قسمين فتارة يكون ناشئاً من عدم المقتضي في الالزام، واخرى يكون ناشئاً من المقتضي في الاباحة واطلاق العنان، بمعنى انَّ هناك مصلحة في أنْ يكون العبد مطلق العنان من قبل مولاه وإنْ كان كل من الفعل والترك خالياً عن مصلحة. وحينئذٍ يقع السؤال عن هذا الاخير وانه هل يعقل التزاحم بينه وبين مقتضي الالزام؟ وبأي قسم من اقسامه؟

والجواب: انه يعقل التزاحم الملاكي والحفظي بينه وبين مقتضي الالزام دون التزاحم الامتثالي اذ لا امتثال للترخيص ليقع التزاحم بينه وبين الالزام.

وعلى ضوء هذه المقدمات الثلاث نستخلص النتيجة المرجوة في المقام فنقول: انه تارة يكون الحكم الظاهري الزامياً والواقعي ترخيصياً كما لوأوجب المولى الاحتياط في قسم من الشبهات بأي لسان كان واخرى يفرض العكس وفي كليهما لا محذور.

امّا في القسم الاول فلانَّ مرجعه الى انَّ المولى حينما يشتبه على عبيده احكامه الالزامية ولا يوجد طريق لرفع هذا الاشتباه له أو لا مصلحة في ذلك فلا محالة يحفظ اغراضه الا لزامية الواقعية بتوسعة دائرة المحركية لها فيجعل حكماً ظاهرياً الزامياً روحه عبارة عن ايجاب الاحتياط نتيجة شدة اهتمامه باغراضه الواقعية الالزامية وعدم رضاه بفواته حتى في حالات الشك والاشتباه بالمباحات الواقعية من دون أنْ يلزم من ذلك اجتماع الضدين في مورد المباح الواقعي ولا المثلين في مورد الحرمة الواقعية، لماقلناه في

المقدمة الاولى من انه لا توسعة في غرضية الغرض بمباديه بل متعلقه هو الامر الواقعي وليست هذه الخطابات إلّا توسعة في المحركية لذلك الغرض المنصب على متعلقه الواقعي، كما انّ تقديم الغرض الالزامي لا همية لا يعني زوال الاغراض الواقعية الترخيصية أو غيرها المخالفة مع الغرض الالزامي الذي رجحه المولى ذاتاً وانما يعني زوال حفظها التشريعي بتوسيع دائرة محركيتها ظاهراً لعدم اهميتها في قبال الاغراض الالزامية المرجّحة كماتقدم في المقدمة الثانية فلا منافاة بين هذه التوسعة في المحركية والاغراض الواقعية في مورد المخالفة.

واما في القسم الثاني فلعين ما تقدم في القسم الاول باضافة نكتة انّ الاحكام الترخيصية الواقعية في هذا القسم لابدّ وأنْ تكون عن مقتضٍ للترخيص وأنْ يكون العبد مطلق العنان من قبل مولاه ولايكفي مجرد عدم المقتضي للالزام فانّ الحكم الترخيص الناشئ عن عدم المقتضي للالزام لايمكنه أنْ يزاحم مقتضي الالزام، فدليل جعل الحكم الظاهري الترخيصي بنفسه يدل على وجود اغراض ترخيصية اقتضائية من هذا القبيل. وكذلك الحال فيما اذا جعل حكم ظاهري الزامي في مورد حكم واقعي الزامي مخالف.

وقد ظهر من مجموع ماتقدم معنى قولنا انّ الغرض اذا كان بدرجة من الاهمية فيستدعي من المولى حفظه عند الاشتباه بتوسيع دائرة محركيته فانّ درجة الاهمية هذه يراد بها ماذا كان حفظه التشرعي أهم من حفظ الغرض الاخر.

ومن هنا يعرف بانّ هناك فعليتين للغرض الواقعي، فعلية بقطع النظر عن التزاحم الحفظي وفي هذه الفعلية يكون الغرض الواقعي بمباديه من الحب والبغض والارادة فضلاً عن الملاك محفوظاً في متعلقه الواقعي، وفعلية اخرى بلحاظ التزاحم الحفظي وتعني فعلية المحركية لأحد الغرضين في موارد الاشتباه والتزاحم الناشئ منه التي لا تكون إلّا لاهم الغرضين الفعليين بالفعلية الاولى. وغاية مايدل عليه دليل القائل ببطلان التصويب هو اشتراك العالم والجاهل في الاحكام الواقعية الفعلية بالمعنىٰ الاول أي اشتراكهما في المصالح الواقعية والحب والارادة فضلاً عن الجعل والاعتبار.

ثم انَّ ماذكره صاحب الكفاية (قده) من وجود فعليتين للحكم الواقعي يمكن أنْ يراد به هذا المعنى وإنْ كان تعبيره قاصراً عنه.

وهذا الذي ذكرناه في وجه الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية واضح جداً في فرض انسداد باب العلم واما اذا فرضنا انفتاح بابه وامكان سعي المكلف للوصول العلمي الى الواقع فلابدَّ لتصوير وقوع التزاحم الحفظي حينئذٍ من فرض عناية زائدة هي أنْ يفرض وجودمصلحة في أنْ يكون العبد مطلق العنان من ناحية السعي والتعلم فيحكم بالترخيص من دون السعي حفاظاً على مصلحة اطلاق عنان العبد من ناحيته.

ثم انه يمكن أنْ يستشكل على هذا الوجه للجمع باحد اشكالين:

الاول ـ انَّ الخطابات الواقعية انما تصدر بداعي المحركية والباعثية وليست مجرد ملاكات واغراض أوحب وبغض فالعلّة الغائبة من الاحكام انما هو الانبعاث والتحرك من المكلفين، وحينئذٍ يقال بانَّ جعل الحكم الظاهري المخالف يكون نقضاً لهذا الغرض من هذه الناحية وإنْ لم يكن نقضاً للغرض من ناحية مبادي الحكم. وإنْ شئت قلت: انَّ الحكم الواقعي لايراد منه مجرد الحب والبغض بل ذلك زائداً المحركية والباعثية فالخطاب الواقعي بمعنى الحب والبغض المحركين لايمكن أنْ يجتمع مع الحكم الظاهري المخالف له.

والجواب عليه ـ انَّ داعي المحركية والباعثية له احد معان اربعة:

١ ـ داعي المحركية الفعلية. وهذا لا يحتمل أنْ يكون دخيلاً في حقيقة الحكم الواقعي لانه لا يناسب مع توجيه الخطاب الى العامي الذي يعلم بانه لا يتحرك بالفعل خارجاً فلوكان الحكم كذلك لزم تخصيصه بالمطيع وهو واضح الفساد.

٢ ـ داعي المحركية الفعلية بضم قانون العبودية أي تسجيل الانبعاث عقلاً على العبد كيفما اتفق. وهذا ايضاً غير محتمل لاقتضائه اختصاص الخطابات بغير موارد العذر العقلي كموارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان لوقيل به أو القطع بالخلاف أو الغفلة والنسيان، اذ في هذه الموارد لا يعقل تسجيل الانبعاث على العبد مع انه لا اشكال في اطلاق الخطابات لجميع هذه الموارد عندنا ولغير الاخيرين عند الجميع ممايعني انَّ

الداعي العقلائي من الاحكام اوسع من المقدار المذكور.

٣ ـ داعي المحركية من قبل المولى أي ايجاد تمام مايكون بيد المولى في مقام تحريك العبد من التصدي المولوي لتحصيل مرامه بقطع النظر عن التأمينات والاعذار العقلية. فالداعي هو أنْ لايكون هناك قصور في الحجة من قبل المولى.

وبناءً على هذا المعنىٰ يكون جعل الحكم الظاهري نقضاً للغرض لانَّ معناه القصور في المحركية من قبل المولى في موارد الحكم الظاهري وإنْ كان محفوظاً وغير قاصر في موارد التأمينات العقلية من دون حكم ظاهري مولوي.

٤ ـ إلّا أنَّ الصحيح بطلان هذه الفرضية أيضاً لأنَّ أدلة الأحكام والخطابات الواقعية الاولية لا يستفاد منها اكثر من داعي التحريك والباعثية بلحاظ صلاحية نفس ذلك الخطاب وبقطع النظر عن العوامل الطارئة من التزاحمات وجعل التأمينات الشرعية، وهو الذي عبرنا عنه بالفعلية الاولى. وهذا هو الاحتمال الرابع لداعي المحركية والباعثية وهو محفوظ حتى مع جعل الحكم الظاهري على الخلاف.

الثاني ـ اننا حينما نصور ثبوت الاحكام الواقعية في مورد الحكم الظاهري لابدَّ وأنْ نصورها بنحو تكون صالحة للدخول في العهدة بحيث تكون متنجزة في نفسها بحكم العقل لا مجرد ملاك ومصلحة من دون صلاحية الدخول في العهدة عقلاً في نفسه فانَّ مثل هذا لايكون حكماً مولوياً وفي المقام وإنْ استطعنا تصوير انحفاظ ذات الاغراض الواقعية إلّا انها باعتبار كونها مزاحمة بالاغراض الترخيصية الاهم أو المساوية معها بحسب الغرض فيكون من موارد الكسر والانكسار بين الاغراض الواقعية المتزاحمة، وبعد ترجيح جانب الغرض الترخيصي لا يكون الغرض الالزامي حكماً بل مجرد ملاك ومصلحة غير قابلة للتنجز والدخول في العهدة عقلاً فلم يثبت اشتراك العالم والجاهل في الحكم حقيقة بل في مجرد الغرض والمصلحة وهذا هو ماتقدم الاشكال عليه في الوجه الذي ذكرناه عن الكفاية.

فانْ قلت: كيف والمفروض انَّ الاغراض الواقعية الالزامية اذا وصلت الى المكلف فسوف تتنجز عيه فهي صالحة للمنجزية.

قلت: انها انما تتنجز في هذه الحالة لانه بالعلم بها تخرج عن باب التزاحم و يزول

مزاحمها فتتبدل موضوعاً وهذا واضح.

والجواب: انَّ هذا خلط بين التزاحم الملاكي والتزاحم الحفظي وافتراض انَّ الاغراض اللزومية مبتلاة بالمزاحمة مع الاغراض الترخيصية بمعنىٰ وجود غرض في اطلاق عنان المكلف في نفسه ولوبحكم العقل بينما المدعى مزاحمتها مع غرض ترخيصي بمعنى اطلاق عنانه من قبل المولى بحيث لا يتحقق لوفرض كونه مرخصاً بحكم عقله نتيجة جهله أو عذر عقلي اخر لانَّ مثل هذا الترخيص غير مستند الى المولى والغرض الترخيصي انما هو في اطلاق عنانه من قبل مولاه بحيث يقال انَّ شريعته سمحاء سهلة مثلاً ومثل هذا الغرض الترخيصي لايمكن حفظه إلّا من قبل المولى نفسه بمعنى انَّه اذا لم يجعل الترخيص واطلاق العنان ولولتساوي الغرضين في نظره فالعبد لا يمكنه أنْ يحقق هذا الغرض بعد ذلك مهما كان وضعه و يكون الغرض اللزومي متنجزاً لامحالة اذ في تفويته حينئذٍ فوات الغرضين معاً فلا يقاس بموارد مزاحمة الغرض اللزومي مع غرض آخر ترخيصي أو تحريمي في نفس الفعل يتحقق بفعل العبد الذي هو من موارد التزاحم الملاكي.

لايقال: هذا الترخيص واطلاق العنان يكون على هذا التقرير من سنخ الحكم المجعول لمصلحة في نفس جعله وقد تقدم الاشكال في معقوليته.

فانه يقال: ليس الغرض وجود مصلحة في نفس جعل الترخيص من قبل المولى بل في كون المكلف مرخصاً ومطلق العنان بالحمل الشايع المستند الى جعل المولى وتشريعه لا الى حكم عقله فالمصلحة في واقع اطلاق العنان لا في مجرد جعله وهذا واضح.

ثم ا نَّ الحكم الظاهري بالتفسير المذكور كما يعقل في باب اشتباه الاحكام والاغراض الالزامية للمولىٰ كذلك يعقل في اشتباه الاغراض الواقعية غير الالزامية كالاستحباب والكراهة فلودار الامر بين أنْ يكون شئ مستحباً أو مباحاً بالمعنىٰ الاخص أو مكروهاً أو مباحاً امكن جعل حكم ظاهري يحفظ احد الغرضين الواقعيين الاهم فقد يرجح الغرض الاباحتي بالمعنىٰ الاخص فيحكم بالاباحة ظاهراً وقد يرجح الغرض الاستحبابي أو الكراهتي فيحكم بالاستحباب أو الكراهة ظاهراً. ومرجع

الاول نفي اشتغال عهدة المكلف من قبل المولىٰ بالمقدار المناسب والمعقول للاغراض غير اللزومية من اشغال العهدة ومرجع الثاني الى ادخال ذلك الغرض غير اللزومي في العهدة بالنحو المناسب له.

وبهذا ظهر وجه اندفاع القول بانَّ جعل الحكم الظاهري في موارد اشتباه الاغراض غير اللزومية غير معقول لانه إنْ أُريد به دفع العقاب فهو مقطوع العدم وإنْ أُريد به نفي حسن الاحتياط فهو مقطوع الثبوت على كل حال. فانَّ هذا خلط بين نفي الاحتياط العقلي وبين نفي اشغال الذمة من قبل المولى المقتضي لتوقع صدور الفعل من عبده بالمقدار المناسب مع مثل هذه الاغراض المولوية الثابتة في موارد العلم بها.

ثم انَّ هذا الوجه للجمع واضح بناءً على الطريقية في حقيقة الاحكام الظاهرية بانْ يفترض خلوها عن مبادي واقعية غير الاغراض الواقعية.

وامّا على السببية والموضوعية التي تفترض وجود مبادي لنفس هذه الاحكام الظاهرية فلا مخلص عن شبهة وقوع التضاد بين مباديها ومبادي الاحكام الواقعية.

وهناك محاولة لتخريج الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية حتى على السببية والموضوعية مبتنية على الاستفادة من بعض ملاكات القول بجواز اجتماع الأمر والنهي وهو المسلك القائل بكفاية تعدد العنوان لدفع غائلة الاجتماع لكون مصبّ الأحكام انَّما هو العناوين في عالم الذهن بماهي حاكية عن الخارج لا المعنونات فمعروض المصلحة والغرض وإنْ كان هو المعنون إلّا انَّ معروض الحكم هو العنوان بالحمل الأوّلي الذي يرى به كأنَّه الخارج وهو متعدد واتّصاف المعنون الخارجي بالمطلوبية أو المحبوبيّة والمبغوضية انَّما هو بالعرض والعناية لا بالحقيقة، وعلى هذا فيجوز اجتماع الأمر والنهي على موجود واحد خارجي بعنوانين كما اذا تعلّق الأمر بالجنس والنهي بالفصل رغم انَّ التركيب بينهما في الخارج اتّحادي.

وعلى ضوء هذا المسلك في بحث الاجتماع نذكر المحاولة المذكورة باحد تقريبين:

التقريب الاول ـ انَّ المصلحة والملاك في الحكم الظاهري بناءً على السببية ليست قائمة في نفس الفعل بعنوانه الاولي المتعلق للحكم الواقعي ومادئة كصلاة الجمعة مثلاً بل قائمة بعنوان آخر كعنوان اتباع الامارة وسلوكها فلا يلزم اجتماع الحكمين الضدين

في عنوان واحد وامّا التلازم والتزاحم بين الملاكين للتلازم بين العنوانين خارجاً بحسب الفرض فانما يكون بين التكليفين الواصلين لا بينهما بوجوديهما الواقعيين فيمكن أنْ تكون صلاة الجمعة حراماً مثلاً واقعاً وتقوم الامارة على وجوبها فيصبح سلوكها واجباً ظاهراً ولا منافاة بينهما بعد فرض عدم وصولهما معاً لتقيد الحكم الظاهري بعدم وصول الواقعي.

وهذا التقريب لئن تم في مثل موارد كون الحكم الظاهري الزامياً كالحكم الواقعي المحتمل فهو لايتم في مورد الحكم الظاهري الترخيصي كما اذا فرض قيام الامارة على الترخيص والاباحة لانَّ مصب هذه الاباحة الظاهرية وموضوعها إنْ كان نفس العنوان المتعلق به الحكم الواقعي فهو ممتنع للتضاد بحسب الغرض وإنْ كان عنواناً اخر فجعل الاباحة فيه لا يمكن أنْ يزاحم الحكم الواقعي الالزامي لانَّ الالزام لايمكن أنْ يزاحمه الترخيص لكي يؤمن عنه عقلاً فجعل هذه الاباحة ليس باكثر من جعل الاباحة الواقعية على عنوان ملازم مع الواجب الواقعي الذي لايكون مزاحماً بوجه مع اللزوم، فجعل مثل هذه الاباحة لايستلزم تأميناً عن الوجوب الواقعي كما في جعل الحرمة الظاهرية من قبله المستلزم لذلك عقلاً لكونه منعاً من قبل المولى.

التقريب الثاني ـ أنْ نتصور الحكم الظاهري بماديه الحقيقية في نفس العنوان الاولي المتعلق به الحكم الواقعي ومع ذلك لا يلزم محذور التضاد. وقد افاد المحقق العراقي (قده) في تصوير ذلك بياناً غريباً ويمكن توضيحه من خلال النقاط التالية:

١ ـ انَّ العرض بحسب الخارج وإنْ كان دائماً في طول معروضه ومتأخراً عنه رتبة إلّا انه بحسب عالم الذهن واللحاظ يمكن أنْ يلحظ كذلك ايضاً فيكون على وزان الخارج ومطابقاً له، ويمكن أنْ يلحظ الموصوف متأخراً عن وصفه وفي طوله وذلك بالرجوع الى مالاحظه أولاً من المقيد فيلحظه مرة اخرى في طول تقيده بصفته وهذا شئ من شأن الذهن فقط باعتبار قدرته على الرجوع ثانية الى مالاحظه أولاً. ومثل هذا المعروض، أي الذات الملحوظة يكون متأخراً عن الذات الملحوظة باللحاظ الاول فتكون هناك ذاتان ملحوظتان للذهن بحسب النظر التصوري.

٢ ـ انَّ الحكم اذا كان متعلقاً بالموصوف على نحو التقييد في النسبة الناقصة فلا

يكون ملحوظاً إلّا باللحاظ الاول أي في المرتبة السابقة على وصفه لعدم رجوع الذهن الى الذات الموصوفة مرة اخرى. وامّا اذا كان متعلقاً به على نحو الشرطية والنسبة التامة بأنْ قيل مثلاً اذا كان الخمر مشكوك الحرمة جاز شربه فهنا قد اخذ في موضوع الحكم الذات باللحاظ الثاني المتأخر عن وصفه.

٣ ـ انَّ الاحكام الظاهرية اذا افترضناها مجعولة على نحو القضية الشرطية كما هو المستفاد من ادلتها كان معروضها الذات الملحوظة في المرتبة الثانية المتأخرة عن الوصف والموصوف الملحوظتين في موضوع الاحكام الواقعية، وأحد الحكمين لايمكن أنْ يشمل الذات المعروضة للحكم الاخر فلا تضاد بين الحكمين لتعدد مركز كل منهما في الذهن الذي هو عالم عروض الحكم وإنْ كان مصداقهما واحداً في الخارج.

وهذا التقريب غير تام كما هو واضح.

فانه يرد عليه:

نقضاً: بانه لو تم امكن الحكم باجتماع الحكمين الواقعيين المختلفين وذلك باخذ اتصاف الموضوع باحدهما بنحو الشرطية في موضوع الاخر فيقال اذا كان الخمر مباحاً فهو حرام واذا كانت صلاة الجمعة واجبة فهي محرمة ولامحذور لتعدد الذات الملحوظة معروضة لكل من الحكمين مع وضوح بطلان ذلك.

وحلاً ـ انَّ التغاير المذكور مجرد تغاير في كيفية اللحاظ دون تغاير في الملحوظ بذلك اللحاظ نظير التغاير بين الانسان والحيوان الناطق أي الحد مع المحدود المتغايران بالاجمال والتفصيل في الصورة الذهنية اللحاظية عقلاً مع وحدةِ الملحوظ بها ذاتاً، وذلك ببرهان انَّ الطولية المذكورة في اللحاظ بالنحو المذكور لو كانت قيداً في الملحوظ لاستحال انطباقه على الخارج لانَّ الذات التي تكون في طول وصفه يستحيل أنْ تتحقق في الخارج فهذا القيد من شؤون اللحاظ فحسب ولا اشكال انَّ هذا المقدار من التغاير لايكفي لدفع غائلة التضاد بل لابدَّ من تغاير الملحوظين بالذات ايضاً ولهذا لايقبل مثل المحقق العراقي أنْ يتعلق الوجوب باكرام الانسان والحرمة باكرام الحيوان الناطق.

وهكذا يتضح بطلان هذا التقريب ايضاً وغرابته، بل يكفي في غرابته وضوح انَّ

امكان الحكم الظاهري لايتاثر سلباً وايجاباً بكون صياغته بنحو القضية الشرطية أو الوصفية.

وقد اتضح انه بناءً على الموضوعية لا مخلص عن محذور التضاد.

ومن مجموع ماتقدم يتضح وجه اندفاع شبهة نقض الغرض من اشكالات العقل النظري، فانَّ الحكم الظاهري وإنْ كان نقضاً للغرض الواقعي في مورد الخطا إلَّا انه نقض لا ضعف الغرضين حفاظاً على اقواهما في مورد التزاحم ومثله ليس بمستحيل ولا قبيح بل هو المطابق مع حكمة المولى.

ثم انَّ هناك طرازاً آخر من الاشكال على الاحكام الظاهرية لم يتعرض له الاعلام وهو الاشكال في معقولية انحفاظ نفس الاحكام الواقعية في موارد الجهل بقطع النظر عن جعل الحكم الظاهري المضاد أو المماثل فيها أي الاشكال في معقولية نفس الحكم الواقعي لا في كيفية الجمع بينه وبين الظاهري، ويمكن تقريبه باحدى صيغتين:

الصيغة الاولى ـ انَّ انحفاظ الحكم الواقعي واشتراك العالم والجاهل فيه غير معقول في بعض الموارد على الاقل كموارد القطع بعدم ذلك الحكم الواقعي لتقوم الحكم الواقعي بالمحركية والباعثية وهذه لو كانت معقولة في موارد احتمال الحكم الواقعي حيث يحسن الاحتياط فهي غير معقولة في موارد القطع بعدمه فثبوته واقعاً لايكون قابلاً للمحركية ولو الاحتمالية الناقصة.

الصيغة الثانية ـ ما اذا فرض القطع وجداناً أو تعبداً بحرمة صلاة الجمعة فانه حينئذٍ لايعقل ثبوته في الواقع لو كان لا من جهة محذور اللغوية وعدم المحركية بل لكونه تكليفاً بغير مقدور، لانَّ هذا الخطاب إنْ كان امراً باتيان الجمعة مع التحفظ على الوظيفة المنجزة على العبد كان من الامر بالنقيضين وهو مستحيل لانه يعتقد حرمتها بحسب الفرض، وإنْ كان يقتضي اتيانها بدلاً عن وظيفته المنجزة عليه فهو غير مقدور مولوياً وإنْ كان مقدوراً تكويناً لانه يلزم عليه عقلاً بقانون العبودية ترك صلاة الجمعة بحسب الفرض بل يمكن تعميم اشكال عدم القدرة في خصوص العبادات فيما اذا قطع بعدم المطلوبية والمشروعية ولو لم يقطع بالحرمة الذاتية لانَّ

الاتيان بالفعل بقصد القربة غير مقدور حينئذٍ تكونياً إلّا على وجه التشريع المحرم وهو مناف للقربة ايضاً.

ويمكن تصوير نفس المحذورين في الصيغتين في بعض حالات الشك في الحكم الواقعي ايضاً وذلك فيما اذا فرض دوران الامر بين المحذورين بانْ احتمل المكلف الحرمة بنفس درجة احتماله للوجوب فانَّ ثبوت الحكم الواقعي كما اذا كان هو الوجوب غير معقول لانه يستحيل محركيته في هذه الحالة حتى بالتحريك الناقص وهذا محذور الصيغة الاولى وكذلك يستحيل امتثاله اذا كان عبادياً وهذا محذور الصيغة الثانية.

والجواب عن الاشكال امّا بصيغته الاولى فاستحالة المحركية يمكن أنْ يراد بها احد امور:

١ ـ انَّ الحكم الواقعي يستحيل ثبوته لان حقيقة الحكم وروحه المحركية من قبل المولى فاذا استحال كان الحكم مستحيلاً.

وجوابه: انَّ التحريك من قبل المولى يتوقف على حيثيتين، احداهما تحت سلطان المولى وهي اشغال ذمة المكلف بالفعل بجعل خطاب يبرز فيه مبادي الحكم بداعي القائه على عهدة العبد مهما كانت صياغته القانونية الاعتبارية أو اللفظية التعبيرية. إلّا انَّ هذه الحيثية لا تكفي وحدها للمحركية بل لابدَّ من ضم حيثية ثانية اليها وهي وصول ذلك الاشغال للعهدة الى المكلف بنحو يحكم العقل بتنجزه وقبح مخالفته وهذه الحيثية ليست تحت سلطان المولى بما هو مولى. وواضح انَّ ماهو مفاد الخطابات الواقعية والتي يدعي المخطئة انحفاظها واشتراكها بين العالمين والجاهلين انما هو الحيثية الاولى فقط لا الثانية فانها اجنبية عن مفاد الخطابات فضلاً عن كونه حقيقة الحكم وهذا المقدار أعني الحيثية الاولى محفوظة حتى في موارد القطع بالعدم. وإنْ قيل بانَّ هذا لانسميه حكماً فذاك نقاش في اللغة وإلّا فروح النزاع بين المخطئة والمصوبة راجعة الى ثبوت اطلاق مفاد الخطابات الواقعية وعدمه ومفادها ليس إلّا التحريك بمقدار الحيثية الاولى كما هو واضح.

٢ ـ انَّ الخطابات الواقعية من جملة مدلولاتها العرفية التصديقية انها صادرة بداعي

المحركيةوالباعثيةفلايعقل اطلاق مفادهالمن لايعقل في حقه المحركيةوالباعثية.

والجواب: انَّ الداعي المذكور وإنْ كنا نسلم كونه مدلولاً عرفياً تصديقياً للخطابات ايضاً إلَّا انَّ المدلول انما هو المحركية بمقدار مايكون تحت سلطان المولى لا بالمقدار الخارج عنه والأكثر منه أي بمقدار الحيثية الاولى فقط وهي معقولة في موارد القطع بالعدم كما اشرنا فيكون اطلاق الخطابات الواقعية معقولة ايضاً. ومرجع ذلك الى انَّ كل خطاب مجعول بداعي التحريك والتنجز لووصل الى العبد.

٣ ـ أنْ يراد دعوى لغوية الاطلاق المذكور لانَّ المحركية بمقدار الحيثية الاولى من دون ضم الحيثية الثانية أي اثر لها؟.

والجواب: انَّ اللغوية انما تكون لو كان المولى قد تصدى لجعل الخطاب الواقعي في خصوص هذا المورد لا ما اذا كان بالاطلاق الذي هو اخف مؤونة من التقييد.

هذا مضافاً الى امكان فرض المصلحة في نفس اطلاق الخطاب بعد فرض تمامية الملاك في المتعلق بأنْ يكون اطلاق الخطاب فيه مصلحة صياغية قانونية لا يمكن توفيرها وتنظيم تمام محصولها واثارها لوجعلت الخطابات الواقعية مقيدة. وامّا دعوى كفاية ترتب الاثر الشرعي على الاطلاق بلحاظ الاعادة والقضاء بعد انكشاف الخلاف في دفع اللغوية فهويرجع الى الجانب الصياغي كمايظهر بالتأمّل.

وبهذا يتضح الجواب على الصيغة الثانية للاشكال من لزوم التكليف بغير المقدور فانَّ التكليف حينما يكون محركاً يكون تكليفاً بالمقدور وذلك حينما تتوفر الحيثية وهي وصولها الى المكلف وكونه من دونها غير مقدور لا يضر به لانه ليس محركاً بالفعل ليكون تحريكاً نحو غير المقدور فانَّ غير المعقول انما هو التكليف بغير المقدور حينما يراد المحركية وفاعلية التكليف وذلك حين وصوله لا اكثر من هذا المقدار فانَّ العقل لا يحكم باكثر من ذلك كما هو واضح.

هذا كله حال الاشكالات النظرية أعني بلحاظ العقل النظري في مسألة الجمع بين الحكمين الواقعي والظاهري.

وامّا الاشكال بلحاظ احكام العقل العملي وهو اشكال لزوم الالقاء في المقسدة

أو تفويت المصلحة الملزمة القبيحين عقلاً فقد تصدّىٰ لدفعه المحقّقون فبرزت في المقام اجابتان عليه:

الاجابة الاولى ـ مايستفاد من كلمات الشيخ الاعظم (قده) بالبناء على مبنى السببية بدعوى: انَّ التفويت المذكور أو الالقاء في المفسدة متدارك ومعه لا تفويت حقيقة فلا موضوع للقبح. وحيث كان هذا الوجه مبنياً على الموضوعية فاعترف بلزوم الاشكال بناءً على الطريقية في جعل الاحكام الظاهرية.

الاجابة الثانية ـ الالتزام بوقوع التفويت كما هوبناءً على الطريقية إلّا انه لا قبح فيه اذا كانت هناك مصلحة تقتضي التعبّد بذلك الحكم الظاهري أي اذا كانت هناك مصلحة في نفس الجعل نظير التفويت الثابت في موارد التقيّة وإنْ كان فعل المكلّف فارغاً من المصلحة.

والفرق بين الاجابتين، انَّ الاولى ترفع موضوع القبح العقلي وهو التفويت وذلك بجعل المصلحة المتدارك بها مصلحة الواقع في الفعل ولوبعنوانه الثانوي بينما الثانية تعترف باصل التفويت ولكنها ترى عدم قبح فيه اذا كانت المصلحة في نفس جعله، ومن هنا كانت الاجابة الاولى معرضة للاستشكال عليها بلزوم التصويب وانقلاب الوظيفة الواقعية من الفعل الواقعي الى ماتعلق به الحكم الظاهري من فعل المكلف وهذا بخلاف الاجابة الثانية حيث يبقى فعل المكلف في موارد خطا الحكم الظاهري خالياً عن المصلحة فلا انقلاب في متعلق الحكم الواقعي ومصلحته.

وتعليقنا على الاجابة الاولى ـ انَّ المحصل من مجموع كلمات القوم في المقام تقسيم السببية الى اشعرية ومعتزلية وامامية وقد ربطوا الاجابة بالسببية الامامية.

وتوضيح ذلك: انَّ السببية الاشعرية يراد بها أنْ يكون قيام الامارة على الحكم موجباً لثبوت ذلك الحكم نفياً واثباتاً وهذا يكون له احد نحوين:

١ ـ أنْ لا يكون هناك حكم واقعي بقطع النظر عن الامارة بل المجعول انَّ كل مادت اليه الامارة فهوحكم الله، وهذا باطل لكونه غير معقول اذ لايعقل حينئذٍ فرض الامارية والكاشفية عن الحكم ولا يجدي في دفع الاستحالة معقولية اخذ العلم بالحكم اذا أُريد به الجعل في موضوع مجعوله لانَّ تمام الجعل الواقعي بحسب الفرض

انماهو انَّ كل ماادت اليه الامارة فهوحكمي ونسبة هذا الجعل الى وجوب الجمعة أو الظهر على حد واحد فكيف تكون الامارة امارة على وجوب الجمعة دون الظهر أو بالعكس. وإنْ شئت قلت: انَّ مثل هذا الجعل مفرغ لا يعقل إلَّا مع افتراض جعول واقعية قبله لتكون الامارة امارة على حكم من الاحكام واما اذا كان تمام ماهوثابت واقعاً هذا الجعل فسوف يستحيل امارية امارة حينئذٍ.

لايقال: لنفرض انَّ هناك جعول عديدة بعدد مايتحمله كل موضوع من الاحكام الشرعية فهناك جعل لوجوب الجمعة لوعلم به ولوجوب الظهر لوعلم به ولحرمة القفاع لمن علم به ولاباحته لمن علم بها وهكذا بناءً على ماتقدم من صحة اخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم.

فانه يقال: انَّ لازم ذلك ثبوت الاحكام الخمسة على كل موضوع بعد ثبوت التصويب والسببية بهذا المعنى لانه يمكن ان يعلم بتمام تلك الجعول وهو مستحيل. اذن فهذا النحو من التصويب يتهافت مع اصل فرض الامارية.

٢ ـ أنْ تكون احكام واقعية لها متعلقات معينة ثابتة واقعاً ولكن يكون قيام الامارة عليها قيداً في ثبوتها، وفرقه عن الأول انَّه لولم تؤد الامارة الى الحكم الواقعي المقيد بالعلم به فلاحكم حينئذٍ امَّا الواقعي المجعول فلعدم حصول قيده وامَّا ماأدّاه الامارة فلعدم جعله.

وهذا الوجه لا استحالة فيه بعد فرض معقولية اخذ العلم بالحكم بمعنى الجعل في موضوع شخصه إلَّا انه باطل بالضرورة للزوم خلو الواقعة في المورد المشار اليه من الحكم الواقعي رأساً.

وامّا السببية المعتزلية فيراد بها أنْ تكون الاحكام الواقعية ثابتة على موضوعاتها وملاكاتها إلَّا انها مقيدة بعدم وصول خلافها، وفرق هذا عن السببية الاشعرية بالنحو الاول واضح وامّا النحو الثاني فيظهر فيمالوفرض امكان اخذ عدم العلم بالخلاف في موضوع شخص ذلك الحكم. ولكنه باطل ايضاً للزومه خلو الواقعة عن الحكم كماتقدم وإنْ كانت دائرة الخلو بناءً على هذه السببية اضيق منها على السببية الاشعرية.

واما السببية الامامية فبافتراض مصلحة في عنوان سلوك الامارة والجري على طبقها مادامت امارة وفي حدود الجري عليها فصب المصلحة ليس هو المؤدىٰ بل عنوان السلوك الذي هو عنوان ثانوي ينطبق على فعل المكلف و ينتزع عنه ولذلك تقدر هذه المصلحة بقدر هذا العنوان أي يتدارك بها مايفوت من المكلف بسبب سلوك الامارة لا اكثر من ذلك فلا يمكن أنْ يتدارك بها المقدار الباقي من مصلحة الواقع بعد انكشاف الخلاف كالاعادة في الوقت والقضاء خارجه لانَّ الفائت بالسلوك هو مصلحة الفضيلة مثلاً أو مصلحة اصل الوقت واما الزائد فيبقى على حاله فيجب تحصيله.

وقد افاد الشيخ (قده) انَّ هذا الوجه يجمع بين ميزتين حل اشكال قبح التفويت حيث يضمن للمكلف تدارك الفائت منه وعدم لزوم التصويب وتواليه الفاسدة.

وقد اعترض عليه السيد الاستاذ وغيره بانَّ التصويب لا فرق فيه بين انقلاب الواقع من الوجوب التعيني بالجمعة مثلاً الى الوجوب التعييني بالظهر أو انقلابه من التعييني الى التخييري فعدم انحفاظ الواقع بحده تصويب على كل حال وفي المقام مع استمرار الحجة الى اخر الوقت يكون الحكم الواقعي الادائي متعلقاً بالجامع بين الجمعة أو الظهر حيث صار سلوك الامارة عدلاً للواجب الواقعي.

وكان بالامكان الاعتراض بمورد اخر يكون فيه التصويب اشد واوضح وذلك كما اذا فرضنا قيام امارة على اباحة ماهو حرام واقعاً كالعصير العنبي المغلي. فانَّ فوات المفسدة الواقعية وتداركها بمصلحة سلوك الامارة يوجب زوال الحرمة واقعاً وا نقلابها الى الاباحة وهذا اشد مراتب التصويب.

وليعلم انَّ هذا الايراد لا فرق فيه بين افتراض المصلحة السلوكية استيفائية أو تدار كية أي انها من سنخ مصلحة الواقع أو غيرها ولكنها يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة وانما لم يؤمر بها مع الواقع لعدم امكان الجمع بينهما. فانه على كلا التقديرين يقال انه بعد الكسر والانكسار تكون المصلحة المطلوبة للمولى القابلة للتحصيل هو الجامع بين الامرين كما هو واضح.

وكأن هذا الايراد كان ملحوظاً لمدرسة نظرية المصلحة السلوكية حيث يستفاد من تضاعيف كلماتهم محاولة الاجابة عليها بافتراض الطولية بين المصلحة والحكم

الواقعي ـ كما جاء ذلك في تعابير الشيخ (قده) صريحاً ـ وكان المراد من ذلك افتراض انَّ المصلحة السلوكية استيفاؤها مشروط ببقاء الواقع وانحفاظه بحدّه فيكون انحفاظ الوجوب التعييني لصلاة الجمعة مثلاً شرطاً في تحقيق المصلحة المطلوبة للمولى في الجامع بين الفعلين ـ بنحو شرط التحقق والترتب لا الاتصاف ـ فلوفرض انَّ المولى رفع يده عن حكمه الواقعي بحده والامارة لم تكن في معرض أنْ تصيب وتخطئ فلا مصلحة في سلوكها ايضاً. وترتب المصلحة على السلوك بمقدار الواقع استيفاءً أو تداركاً لا يؤدي الى صيرورته عدلاً للواجب الواقعي لانَّ عدلية مثل هذا العدل في طول انحفاظ ذلك الواقع فيستحيل أنْ يكون رافعاً له اذ يلزم من وجوده عدمه. نعم هناك توسعة قهرية تكوينية في دائرة الغرض ومبادي الحكم إلّا انَّ هذه التوسعة لا تؤدي الى توسعة الجعل الشرعي لما ذكرناه. ومن هنا افاد الشيخ (قده) بانَّ هذا من وجوه الرد على المصوبة وكان هذه المدرسة اكتفت في المقام بنفي التصويب بلحاظ الجعل فانْ كان التصويب المتفق على بطلانه شاملاً للتصويب بلحاظ مبادي الحكم فهذا لازم لا محالة.

ثم انه لم تتضح فذلكة فرض اصحاب هذه المدرسة المصلحة في السلوك الذي هو عنوان ثانوي لا في المؤدىٰ والفعل كماذهب اليه المعتزلة أو الاشاعرة فقد يقال: انَّ منظورهم في ذلك تصوير مصلحة مرنة بحيث لا تستدعي الاجزاء لوانكشف الخلاف. إلّا انَّ هذا كان يمكن تصويره حتى مع فرض المصلحة في المؤدى لانها على كل حال منوطة ببقاء الحكم الظاهري المنوط بالشك فمع ارتفاعه ترتفع المصلحة[1].

وقد يقال: بانَّ نظرهم الى دفع مشكلة التضاد ضمناً بفرض مركز المصلحة ومبادئ الحكم الظاهري عنواناً ثانوياً غير مركز مبادئ الحكم الواقعي، وهذا مطلب قد تقدم شرحه.

١ ــ لايقال ـ ولكن على هذا التقدير اما يلتزم بانَّ المؤدى يختلف مقدار اشتماله على المصلحة حسب اختلاف مدة عدم انكشاف الخلاف فهذا يرجع بحسب روحه الى انَّ المصلحة في السلوك ومقدار اتباع الامارة أو يلتزم بعدم وجوب القضاء وهو خلف عدم الاجزاء فانه يقال ـ المؤدى في فرض عدم انكشاف الخلاف يزداد ايضاً حيث يكون عدم وجوب القضاء مدلولاً التزامياً حجة في حق المكلف.

وقد يقال: بانَّ المنظور لهم انَّ المصلحة اذا كانت في العنوان الاولي كان حكمه واقعياً كاحكام الافعال الاخرى.

ولكن قد عرفت انَّ ظاهرية الحكم ليست منوطة بهذا التمييز بل يكفي في الظاهرية أنْ يكون الحكم منوطاً بالشك في الواقع ودائراً مداره سواءً كان على عنوان اولي أو ثانوي.

وقد يقال: انَّ نظرهم الى دفع التصويب وافتراض اشتمال المؤدىٰ على مصلحة الواقع أو مايتدارك به حتى مع خطأ الامارة.

وهذا ايضاً قد عرفت الآن عدم صحته لاننا إنْ افترضنا الطولية بين هذه المصلحة وانحفاظ الحكم الواقعي فلا تصويب على كل حال بلحاظ الجعل وإلّا فالتصويب لازم كما افاده الاستاذ..

فتبين عدم وجود نكتة فنية للتفرقة بين المصلحة السلوكية والمصلحة في المؤدىٰ.

وامّا تعليقنا على الاجابة الثانية: فتحقيق الحال فيه: انَّ مصلحة التعبد بالحكم الظاهري إنْ كانت مصلحة طريقية بحيث تكون روحها نفس الملاكات الواقعية المتزاحمة بنحو التزاحم الحفظي وتلك المصلحة هي افتراض انَّ مايحفظ بالحكم الظاهري من تلك الملاكات اكثر أو أهم مما تفوت منها فهذا صحيح ورافع لقبح التفويت إلّا انه رجوع الى نفس الجواب الذي به دفعنا اشكالات العقل النظري، وإنْ كانت مصلحة اخرى نفسية وراء الملاكات الالزامية أو الترخيصية الواقعية فهذه المصلحة يمكن تصويرها باحد شكلين:

١ ـ أنْ تكون المصلحة النفسية في الجعل والانشاء كما اذا كانت المصلحة راجعة الى جعل المولى نفسه ولعل منه موارد التقية الراجعة الى الامام نفسه.

٢ ـ أنْ تكون المصلحة النفسية في نتيجة الجعل وهو اطلاق عنان العبد نظير التقية الواقعة في قصة علي بن يقطين.

امّا الشكل الاول ـ فقد تقدم انَّ مثل هذا الجعل لوفرض تحققه فهو لا يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الطاعة والمنجزية.

وامّا الشكل الثاني ـ فانْ كانت هذه المصلحة في نفس فعل المكلّف نتيجة قيام

الامارة كوضوء علي بن يقطين، فهذا رجوع الى المصلحة السلوكية ومبنى السببية، وإنْ كانت قائمة في اطلاق عنان العبد الذي هو نتيجة فعل المولى وداعٍ من دواعي فعل المكلف أي حالها حال الاباحات الاقتضائية فسوف يقع التضاد بينها وبين الاحكام الواقعية بلحاظ المبادي لا محالة ونحن انما دفعنا اشكال التضاد بنكتة جعل الحكم الظاهري طريقياً محضاً.

حكم الشك في الحجية

الامر الثالث من المقدمة ـ في تأسيس الاصل عند الشك في الحجية، ولا اشكال انَّ مقتضى الاصل عند الشك في الحجية عدم ثبوتها وانما الكلام في وجه ذلك وتخريجه الصناعي. وقد ذكر لذلك وجوه:

الوجه الاول ـ انَّ مقتضى الاصل عدم الحجية لانَّ الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها

وتوضيح الحال في هذا الوجه يتوقف على بيان مقدمة حاصلها: انه لابدَّ من التميز بين مرحلتين.

١ ـ مرحلة جعل الحجية كحكم شرعي ظاهري وهي المرحلة التي بيد المولى.

٢ ـ مرحلة تأثير الحجية المجعولة واستتباعها للتنجيز والتعذير (الموقف العملي للمكلف تجاه المولى).

وما ذكر في هذا الوجه من انَّ الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها تارة يفرض: انه كذلك بلحاظ المرحلة الثانية أي انَّ الشك في جعل الحجية شرعاً ـ المرحلة الاولى يكون مساوقاً مع القطع بعدم الحجية بمعنى استتباع التنجيز والتعذير عقلاً ـ المرحلة الثانية ـ. واخرى: يفرض اكثر من ذلك بحيث يدعى مساوقة الشك في جعل الحجية

للقطع بعدمها حتى بلحاظ المرحلة الاولى والذي يرجع الى اخذ العلم بالحجية في موضوعها.

امّا هذا الاخير فثبوتاً وإنْ كنا قد صورنا فيما سبق معقولية اخذ القطع بالحكم بمعنى الجعل في موضوع شخصه بمعنى المجعول إلّا انه حينئذٍ لابدَّ من التماس برهان يقتضي مثل هذا التقييد في ادلة جعل الحجية ومايمكن أنْ يذكر كبرهان على ذلك دعوى انَّ اطلاق الحجية لغير العالم به غير معقول اذ لا اثر له حينئذٍ و بقرينية امتناع اللغو عقلاً أو عقلائياً على المولى الحكيم يستفاد تقيد الجعل بصورة العالم بها. والفرق بين اطلاق الحجية و بين اطلاق الاحكام الواقعية انما يكون من جهة معقولية الاثر وهو المحركية في موارد الاحكام الواقعية حتى مع الجهل بها حيث يمكن الاحتياط بلحاظها وهو مرتبة من المحركية وعدم معقولية ذلك في موارد الشك في الحكم الظاهري لانه بما هو حكم ظاهري لا امتثال له ولا تنجيز فلا يكون بلحاظه احتياط ايضاً.

والجواب على هذا التقريب من وجهين:

١ ـ اننا لو سلمنا مانعية امثال هذه اللغويات عن تمامية الاطلاق مع كونه اخف مؤونة عن التقييد فيرد النقض حينئذٍ بانحفاظ الاطلاق في ادلة الاحكام الواقعية في موارد القطع بعدمها اذ لا يعقل حينئذٍ المحركية الناقصة بلحاظها بل مع الشك فيها في العبادات ايضاً على ماتقدم ومايكون جواباً على النقض هناك من المصلحة في اطلاق الجعل أو غيره يكون جواباً هنا ايضاً خصوصاً والمشهورالتزموا بوجود المصالح في نفس جعل الاحكام الظاهرية.

٢ ـ انَّ هذه اللغوية فرع أنْ تكون الحجية المشكوكة لا يترتب عليها اثر عملي وهذا فرع اثبات اللغوية بلحاظ المرحلة الثانية أعني بلحاظ الموقف العملي والاثر العقلي فلابدَّ من البحث بلحاظ تلك المرحلة فنقول:

تحقيق حال هذه النقطة وتوضيحها مرتبط بتحديد نوع العلاقة فيما بين الاحكام الظاهرية انفسها فاننا فيما سبق تعرفنا على نوع العلاقة فيما بين الاحكام الواقعية والاحكام الظاهرية وانها لا تضاد بينهما والان لابدَّ من ملاحظة العلاقة بين حكمين ظاهريين لواجتمعا في مورد وانه هل يوجد تضاد بينهما ام لا؟ ومقدار ذلك على تقدير

وجوده على كل من مسلكنا ومسلك المشهور في حقيقة الاحكام الظاهرية؟.

والصحيح أنْ يقال: تارة يفرض انَّ الحكمين الظاهرين طوليان بأنْ اخذ في موضوع احدهما الشك في الاخر كما اذا أُريد اثبات حجية خبر الثقة مثلاً بالاستصحاب أو بالعكس، وقد يفرض انَّ موضوعهما في عرض واحد كما لواُريد جعل البراءة والاستصحاب الملزم بالتكليف في مورد واحد حيث انَّ موضوع كل منهما الشك في الحكم الواقعي.

فاذا فرض عرضية الحكمين الظاهرين فنباءً على مسالك القوم من افتراض المصلحة في نفس جعل الاحكام الظاهرية لا تنافي بينها بوجوديها الواقعيين وانما التنافي بمقدار وجوديها الواصلين الى المكلف حيث يتنافيان من حيث التنجيز والتعذير واما بلحاظ المبادي فلا تنافي لتعدد الجعلين واقعاً وتعدد موضوع المصلحة فمن يذهب الى احد مسالك القوم لابدَّ له من الالتزام بعدم التنافي بين جعل الاحكام الظاهرية العرضية بوجوداتها الواقعية لعدم التضاد فيما بينها إلّا في مرحلة الوصول فالمحذور بهذا المقدار لا اكثر.

واما على مسلكنا من انَّ الحكم الظاهري ناشئ عن مبادي حقيقية وهي نفس المبادي الواقعية ومقدار اهتمام المولى بها في مقام التزاحم الحفظي فحينئذٍ لا يعقل جعل حكمين ظاهرين متعاكسين حتى واقعاً ولولم يصل الى المكلف لانَّ جعل الالزامي منهما معناه اهتمام المولى بملاكاته الالزامية الواقعية وجعل الترخيصي منهما معناه عدم اهتمامه بها بل ترجيحه لملاكاته الواقعية الترخيصية، والاهتمام مع اللااهتمام بأمر واحد متنافيان لا محالة.

فعلى اساس تصوراتنا في حقيقة الحكم الظاهري يكون التنافي بين حكمين ظاهريين عرضيين ثابتاً واقعاً كالتنافي بين حكمين واقعيين كذلك، وهذا احد الفوارق والثمرات المترتبة بين المسلكين.

واما اذا فرض طولية الحكمين الظاهريين فلا تنافي بينهما بوجوديهما الواقعيين حتى على مسلكنا اذ يعقل أنْ يكون اهتمام المولى بملاكاته الواقعية مختلفاً في مرتبة الشك في نفس الحكم الظاهري الذي يراد تنجيز الواقع أو التعذير عنه به عما اذا لم يكن

للمكلف إلّا الشك في الحكم الواقعي الاولي فقط، و بعبارة اخرى: باانَّ موضوع الحكم الظاهري الاول هو الشك في الواقع وموضوع الثاني هو الشك في ذلك الحكم الظاهري فلعل مقتضى التزاحم الحفظي بين الملاكات الواقعية تختلف بلحاظ كل من المرتبتين للشك فباللحاظ الاول يكون الترخيص هو الحافظ لماهو الاهم و باللحاظ الثاني يكون الالزام هو الحافظ لما هو الاهم في نظر المولى كيفاً أو كمّاً.

وعلى ضوء هذه المقدمة نقول: انَّ الصيغة الساذجة لا ثبات انَّ الشك في الحجية يساوق عدم الحجية بلحاظ مرحلة التأثير والمنجزية والمعذرية عقلاً انَّ تمام ما كان يجري من اصول وقواعد عقلية أو شرعية على تقدير عدم الحجية تبقى جارية مع الشك فيها ايضاً فالبراءة العقلية مثلاً جارية على القول بها حتى مع الشك في الحجية لان ضم احتمال الحجية الى احتمال الواقع لا يحقق علماً و بياناً، وهكذا البراءة الشرعية يصح التمسك باطلاق دليلها لانه من الشك في التخصيص الزائد بالنسبة اليه حتى لوقيل بحكومة دليل حجية الامارة على الاصل لان الحكومة نوع من التخصيص ولكن بلسان رفع الموضوع. نعم لو كان التقديم بملاك الورود لكان من الشبهة المصداقية له إلّا انَّه مجرد فرض، وكذلك الحال بالنسبة الى دليل الاستصحاب في مورد احتمال حجية امارة على خلافه، وكذلك الحال ايضاً بالنسبة الى التمسك باطلاق دليل الحكم الواقعي فيما اذا شك في حجية مايدل على تخصيصه فانه حجة حتى يثبت المخصص ويحرز ومجرد احتمال حجية المخصص لا يكون احرازاً له.

والتقريب المعمق لهذه النتيجة على ضوء ماتقدم في المقدمة السابقة ان يقال: بان الشك في حجية امارة مرجعه الى احتمال حكم ظاهري فتارة يفرض الحصول على دليل يدل على حكم ظاهري مخالف كمااذا لاحظنا دليل البراءة في مورد قيام مايشك في حجة على حكم الزامي، واخرى نفرض الحصول على دليل يدل على حكم واقعي على خلاف مؤدى الامارة المشكوكة.

اما في الحالة الاولى فان كان الدليل على البراءة قطعياً فهو دليل قطعي على عدم حجية تلك الامارة وان كان ظنياً معتبراً كمالوتمسكنا باطلاق دليل البراءة فهو حجة على البراءة و بالتالي دليل على عدم جعل الحجية لتلك الامارة في عرض البراءة حيث

انهما متنافيان بناءً على مسلكنا مطلقاً[1] وعلى مسلك القوم في خصوص حال الوصول فيدل على عدم اطلاق حجية تلك الامارة المشكوكة لمن وصلت اليه البراءة لا اكثر.

ولا يتوهم: انه يلزم على فرض حجية المنجز في الواقع اجتماع حكمين ظاهريين متنافيين احدهما الخبر الملزم والثاني حجية الاطلاق في دليل البراءة على التعبد بالبراءة.

لان هذين الحكمين الظاهريين طوليان وقد تقدم عدم المنافاة بينهما حتى على القول بالتنافي بين الاحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية.

واما الحالة الثانية ـ فان كان الدليل على الحكم الواقعي قطعياً فلا موضوع للحجية، وان كان تعبدياً كاطلاق أو عموم تمسكنا به لاثبات مؤداه حيث ان الاطلاق حجة مالم تثبت حجة اقوى على خلافه. إلّا ان هذا الاطلاق لاينفي لنا جعل الحجية كما كان في الحالة الاولى لان مفاده الحكم الواقعي وهو لا ينفي جعل حكم ظاهري عند الشك فيه واما حجية الاطلاق فهي حكم ظاهري في طول ذلك الحكم الظاهري وفرع عدم وصوله.

الوجه الثاني ـ التمسك بما دل على النهي عن اتباع الظن وغير العلم لانه مع الشك في الحجية يكون الشك في تخصيص زائد لعمومه فيمكن التمسك به لنفي الحجية المشكوكة.

وقد اعترض عليه المحقق النائيني (قده) بان الشك في الحجية يوجب تعذر التمسك بالاطلاق في هذه الادلة لكونه من الشبهة المصداقية لها اذ الحجية المشكوكة على فرض ثبوتها تكون بلسان جعل الطريقية والعلمية فتكون رافعة لموضوع عدم العلم.

وقد استشكل عليه السيد الاستاذ.

اولاً ـ بان الحجة بوجودها الواقعي لا يترتب عليها اثر عقلاً من التنجز والتعذير ومن هنا قيل بان الشك فيها يساوق عدمها ومعه كيف يمكن ان تكون رافعه لموضوع ادلة عدم العمل بالظن؟ وهذا يعني ان حكومتها موقوفه على فرض وصولها فع عدمه

١ ــ هذا كلّه في الشبهة الحكمية واما الشبهة الموضوعية للحجية كما لوشك في وثاقة المخبر أو وجود خبر ثقة فلايمكن التمسك باطلاق دليل البراءة وانما باستصحاب موضوعي كاستصحاب عدم وجود الخبر أو البراءة الطولية اي البراءة عن الحكم في مرتبة الشك في وجود المنجز.

يصح التمسك بالعمومات.

وفيه: ان المقدار الذي يثبت من عدم الاثر على الحجية المشكوكة عدم تنجيزها وتعذيرها لا اكثر من ذلك واما الحاكمية على الدليل المأخوذ فيها عدم العلم فليست بلحاظ المنجزية والمعذرية ليقال بعدم ترتبها بالوصول بل باعتبار المجعول الاعتباري والتشريعي في الحجية وهو جعل العلمية والطريقية اي بلحاظ المرحلة الاولى من الحجية لا الثانية وهي ليست مما يقطع بعدمها حين الشك.

وثانياً ـ بالنقض بادلة الاصول العملية التي قد اخذ في موضوعها عدم العلم فانه بناءً على هذا لايصح التمسك بها عند الشك في حجية شئ لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية بنفس البيان.

وفيه: امكان التخلص عن النقض بالتمسك بالاستصحاب الموضوعي الذي ينقح به عدم الحجة وبالتالي موضوع الاصل العملي وهذا العلاج وان كان قد يقترح في المقام إلّا انه صيغة مستقلة بنفسها كافية لا ثبات عدم الحجية ولولم تكن ادلة النهي عن الظن ثابتة[1].

وثالثاً ـ انه بناءً على هذا المنهج تكون الادلة المذكورة لغواً لانه مع القطع بعدم الحجية لاحاجة إليها ومع الشك فيها لافائدة لها لعدم امكان التمسّك بها.

وفيه: ان اي فائدة اكبر من ان تكون هذه الادلة بنفسها من موجبات القطع بعدم الحجية في جملة من الموارد.

إلّا ان ماافاده الميرزا (قده) ايضاً غير تام. لاحد وجهين:

١ ـ ان الحكومة هنا على تقدير القول بها فهي رفع للموضوع تعبداً لا حقيقة ـ كما صرح به الميرزا نفسه في موضعه ـ ومن الواضح ان حقيقة الحكومة هي التخصيص ولكن بلسان رفع الموضوع وقد ذكرنا في محله انه مع الشك في الحاكم يكون المرجع اطلاق المحكوم لأنّه من الشك في التخصيص بحسب روحه. نعم اذا قلنا بالورود في وجه تقديم الامارات على بيان تبرعنا به نحن عن الميرزا(قده) وسمّيناه بالحكومة

١ ــ ويمكن التمسك بدليل البراءة ايضاً بلحاظ الشك الطولي في الحجية بناءً على مسلكنا.

الميرزائية فالبيان المذكور غير تام إلّا انَّ أصل ذلك الوجه لم يكن صحيحاً.

٢ ـ ان النواهي المذكورة ليست تكليفية بل هي ارشاد الى عدم حجية الظن فيكون في عرض دليل الحجية نافياً للحجية والعلمية والطريقية عن الظن بحيث لو ثبتت الحجية في مورد كان دليلها مخصصاً لاطلاق النفي المذكور. وهذا الجواب تام حتى على القول بالحكومة الميرزائية بالمعنى الذي يرجع الى الورود لان المستفاد من الادلة المذكورة حينئذٍ الاخبار عن عدم اعتبار الظن علماً بذلك المعنى اذ لا موجب لحمل الحجية المنفية في هذه الايات على مطلق الحجية والمنجزية والمعذرية لاخصوص العلمية والطريقية مع ان الموضوع فيها الظن الذي هو نفس موضوع الحجية في ادلتها والذي فيه كشف ناقص خصوصاً وقد ورد التعبير في الآية بانه لايغني عن الحق شيئاً الذي هو نفي للكاشفية والطريقية.

واما اصل كلام الشيخ (قده) فلا باس به فان هذه النواهي ادلة اجتهادية على عدم حجية الظن حيث نهت عن اتباعه وانه لا يغني من الحق شيئاً وما ثبتت حجيته من الامارات يكون بمثابة تقييد لاطلاق هذه النواهي. وبهذه الادلة ايضاً يُرد على القائلين بحجية بعض الظنون الاجتهادية كالقياس والاستحسان. ودعوى: ان هذه النواهي مخصوصة باصول الدين[1] اما لظهور سياقها في ذلك أو لكونه القدر المتيقن منها.

مدفوعة: بان مجرد السياق لا يقتضي تخصيص مفاد النهي العام في الآية كما ان القدر المتيقن حتى اذا كان من داخل الخطاب فضلاً عمااذا كان من خارجه لا يمنع عن انعقاد الاطلاق وتمامية مقدمات الحكمة فيه.

الوجه الثالث ـ مايظهر من كلمات الشيخ (قده) ايضاً من التمسك بما دل على حرمة الاسناد الى الدين والافتاء بلا علم من مثل قوله تعالى (ءآالله اذن لكم ام على

١ ــ الانصاف ان سياق انَّ الظن لا يغني من الحق شيئاً سياق الاستنكار وهذا انما يناسب الظن في اصول الدين الذي لايعتمد عليه حتى عند العقلاء أو يكون قرينة على ان المراد بالظن عدم الحجة فتكون الاية ارشاداً الى حكم عقلي هو بطلان العمل بلا حجة عقلاً أو شرعاً فلا تفيدالمستدل والا فاتباع الظن في الجملة ليس مستنكراً عند العقلاء في غير المعتقدات، وسوف يأتي في بحث حجية خبر الواحد قبول الاستاذ لهذه النكتة.

الله تفترون)[1] وفرق هذا الصنف من الادلة عما تقدم انها تدل على حرمة ذاتية نفسية في اسناد مالم يعلم الى الله تعالى وليست ناظرة بمدلولها المطابقي الى العمل والا تباع لتكون ارشاداً الى عدم الحجية فاستفادة عدم الحجية منها مبنية على ثبوت الملازمة بين حرمة الاسناد وعدم الحجية اذ لو كان حجة لجاز الاسناد ايضاً.

والكلام حول هذا الوجه يقع من عدة نقاط:

الاولى ـ في تحقيق حال الملازمة المذكورة ومقدارها.

والصحيح: ان كون جواز الاسناد من شؤون الحجية فرع مسألة قيام الامارات مقام القطع الموضوعي وعدمه فانه لوقيل بقيام الامارة مقام القطع الموضوعي فنفي جواز الاسناد يكون نفياً للحجية لا محالة وإلّا فيكون جواز الاسناد لازماً اخص فلايدل نفيه على نفي ملزومه، بل حتى على القول بقيامها مقام القطع الموضوعي فليس ذلك إلّا باعتبار الملازمة بحيث يكون نفي هذا الا ثر وثبوت حرمة الاسناد ملازماً لنفي قيامها مقام القطع الطريقي الذي هو الحجية المبحوث عنها في المقام. فالصحيح ان مجرد حرمة الاسناد في مورد الامارة المشكوكة لا تكفي لا ثبات عدم الحجية مالم تضم عناية زائدة ولوعرفاً وهي ان حرمة الاسناد في الآية انما هو بلحاظ عدم الحجية.

الثانية ـ ان جواز الاسناد هل هو من لوازم الحجية بوجودها الواقعي أو بوجودها العلمي فلوقيل انه من لوازمها بوجودها الواقعي تم الاستدلال وإلّالم يتم لاننا عالمون حينئذٍ بحرمة الاسناد على كل حال سواءً كانت الامارة المشكوكة حجة ام لا.

وتحقيق الحال في هذه النقطة انه بعد الفراغ عن الملازمة في النقطة السابقة قد يقال بان هناك مسلكين في باب قيام الامارة مقام القطع الموضوعي:

احدهما ـ مسلك جعل الطريقية والعلمية، و بناءً عليه يكون جواز الاسناد من لوازم واقع الحجية وجعل العلمية لانه من التوسعة في موضوع جواز الاسناد واقعاً.

والاخر ـ مسلك الملازمة بين تنزيل المؤدى ـ الحكم الظاهري ـ منزلة الواقع وتنزيل العلم بالواقع التنزيلي منزلة العلم بالواقع الحقيقي، وقد تقدم شرح المسلكين

١ ــ سورة يونس، آية ٥٩.

وتوضيح كل منهما، وبناءً على هذا يقال: بان جواز الاسناد من اثار العلم بالمؤدي والواقع التنزيلي الذي هو الحكم الظاهري فيكون فرع وصول الحجية واما مع عدمه فيعلم بحرمة الاسناد للعلم بارتفاع احد جزئي الموضوع على كل حال وهو العلم بالواقع التنزيلي سواءً كانت الحجية ثابتة ام لا فثبوت حرمة الاسناد في مورد الشك في الحجية لا يدل على عدم حجيته واقعاً.

ولكن الصحيح: انه بناءً على هذا المسلك ايضاً يمكن نفي الحجية للامارة المشكوكة وذلك بالتمسك باطلاق هذه الادلة بالنسبة لمن يعلم بحجية تلك الامارة واثبات انه يحرم عليه الاسناد واقعاً ايضاً ـ وان كان قد يكون معذوراً بمقتضى علمه ـ وهذه الحرمة الثابتة في حقه بمقتضى هذا الاطلاق وعدم تخصيص دليل حرمة الاسناد بغير مورد الامارة المشكوكة لا تتم إلّا اذا كانت تلك الامارة غير حجة واقعاً وإلّا لكان كلا جزئي الموضوع لجواز الاسناد محققاً في حقه.

النقطة الثالثة ـ ان شبهة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية التي اثارها المحقق النائيني (قده) بالنسبة الى الوجه الثاني جارية هنا، و يدفعها جوابنا الاول عليها هناك دون الثاني لان الدليل هنا لا يتكفل نفي الحجية العلمية ابتداءً ليكون في عرض دليل العلمية والحجية وانما يدل على حرمة الافتاء من دون علم فلوفرض ان دليل الحجية يجعل غير العلم علماً بنحو الورود كان تمسكاً به في الشبهة المصداقية.

الوجه الرابع ـ التمسك باستصحاب عدم الحجية اما باجرائه بلحاظ اصل جعل الحجية وتشريعه فيرجع الى استصحاب عدم الجعل الثابت قبل الشرع، أو باجرائه بلحاظ المجعول فيرجع الى استصحاب عدم فعلية الحجية الثابتة ولوقيل تحقق الموضوع المشكوك في حجيته بنحوالاستصحاب في الاعدام الازلية وكلاهما ينتج المقصود.

وقد استشكل فيه بتقريبين:

التقريب الاول ـ مافهمه المحقق الخراساني (قده) من كلام الشيخ (قده) من الاستشكال فيه من قبل الشيخ ـ افتراض ان النظر الى حيثية حرمة الاسناد ومحاولة اثباتها بمثل هذا الاستصحاب ـ بان حرمة الاسناد غير مترتب على عدم الحجية واقعاً بل على الشك في الواقع وعدم حجة معلومة وهذا وجداني بقطع النظر عن الاستصحاب

فلا اثر مشكوك لكي تجري بلحاظه الاستصحاب.

فأورد عليه بايرادين:

١ ـ ان الاصل انما يلتمس له الاثر الشرعي اذا كان جارياً في الموضوع لا في الحكم الشرعي نفياً واثباتاً فانه بنفسه اثر مجعول امره بيد الشارع رفعاً ووضعاً فيعقل التعبد به.

وقد اجاب عليه الميرزا (قده) بان الاصل العملي لابد في جريانه من اثر عملي ولا يكفي لتصحيحه مجرد كون مؤاده ـ اي المستصحب ـ مجعولاً شرعياً من دون ان يترتب عليه تنجيزاً أو تعذير.

٢ ـ ان حرمة الاسناد كما يترتب على نفس الشك كذلك يترتب على عدم الحجية واقعاً وبالاستصحاب يحرز الاثر بلحاظ الفرد الاخر من الموضوع.

واجاب عليه الميرزا (قده) ايضاً بانه لو سلم الاصل الموضوعي الفقهي فهذا معناه ان موضوع الحرمة هو الجامع بين الشك وبين عدم الحجية واقعاً وهذا الجامع موجود في ضمن احد فردية وهو الشك بقطع النظر عن الاستصحاب فاثبات فرده الاخر بالاستصحاب لاثبات اثره تحصيل للحاصل بل من اردأ انحاء تحصيل الحاصل لانه تحصيل تعبدي لما هو حاصل وجداناً.

وتوضيح الحال في المقام يقتضي بسطاً من الكلام حاصله: ان افتراض ترتب حرمة الاسناد على عدم الحجية والشك في الحجية له احدى ثلاث صور.

الصورة الاولىٰ ـ ان يفترض وجود حرمتين مجعولتين احداهما حرمة اسناد مالاحجية له واقعاً كما اذا دل دليل على حرمة اسناد مؤدى مالايكون حجة الى الشارع، والثانية حرمة اسناد مالم يعلم حجيته سواءً كان حجة في الواقع ام لا. وفي هذه الصورة من الواضح انَّ محذور تحصيل الحاصل غير متّجه لأنَّ الأصل ينقح حرمة أُخرى غير المحرزة بالوجدان فيتعدد التكليف والعقاب حسب تعدد موضوعه.

الصورة الثانيةـ أن تفترض حرمة واحدة موضوعها الجامع بين عدم الحجيّة واقعاً وعدم العلم بالحجيّة و يراد بعدم العلم الأعم من الشك والعلم بالعدم.

وفي هذه الصورة من الواضح لزوم تحصيل الحاصل إذ ليست هنالك إلّا حرمة

واحدة موضوعها محفوظ على كلّ حال وجداناً.

الصورة الثالثة- أن يفرض وحدة الجعل كما في الصورة السابقة ولكن يفترض أن المراد بعدم العلم خصوص الشك دون فرض العلم بالعدم ولو بنكتة كفاية موضوعيّة عدم الحجيّة المحرزة حينئذ للحرمة بخلاف من يشك.

وفي هذه الصورة يمكن أن يقال في دفع محذور تحصيل الحاصل المستحيل بأنّه بناءً على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي وحكومة دليل حجيّته على دليل القطع الموضوعي سوف يرتفع الشك الوجداني و يتبدّل الى العلم بالعدم تعبداً و بذلك يرتفع حكمه حقيقة لأن حكومة دليل الإمارة أو الاستصحاب على دليل القطع الموضوعي واقعي لاظاهري فيبقى الفرد الآخر من الموضوع وهو عدم واقع الحجّة هو المحرز تعبداً وظاهراً بالاستصحاب فالحرمة التعبديّة المحرزة بالاستصحاب لاتجتمع في عرض الحرمة الوجدانيّة لكي يكون من تحصيل الحاصل.

نعم بناءً على طولية قيام الإمارة أو الاستصحاب مقام القطع الموضوعي لقيامها مقام القطع الطريقي لايتمّ هذا البيان للزوم الدور حينئذ إذ يتوقّف قيامه كذلك على جريانه بلحاظ احراز الحرمة التعبّديّة الظاهريّة والمفروض انّه فرع عدم ثبوت الحرمة الواقعية وجداناً، إلّا أنّ مسلك الميرزا(قده) نفسه في قيام الإمارة والإستصحاب مقام القطع الموضوعي لم يكن يقتضي الطوليّة وإنّما كانت الطوليّة على مسلك المحقق الخراساني(قده).

وأمّا الإشكال بأنّه أيّ فائدة في جعل مثل هذا الإستصحاب مع أنّه كان يترتّب الأثر المراد تنجيزه بقطع النظر عنه بالقطع الوجداني فهذا مرجعه إلى إشكال اللغويّة إثباتاً لاتحصيل الحاصل المحال ثبوتاً وهو لايمنع عن الإطلاق.

إلّا أنّ هذه الفرضيّة لاتخلو من غرابة في نفسها إذ مضافاً إلى ماتستلزمه من فرضيّة أشديّة حال الشاك في الحجية من العالم بالعدم وهو غير عرفي، يلزم منها أن يكون جريان الاستصحاب مخففاً بلحاظ الحرمة المراد اثباتها حيث به يرتفع الشك الذي كان يقتضي ثبوت الحرمة واقعاً و بارتفاعه تكون الحرمة ثابتة تعبداً لاواقعاً بحيث لوكان الاستصحاب مخالفاً للواقع فلاحرمة واقعية أصلاً.

التقريب الثاني للإشكال ـ أن يلتفت الى أن استصحاب عدم الحجيّة لايراد منه اثبات حرمة الاسناد بل من أجل التنجيز أو التعذير، وحينئذ، قديستشكل فيه بالإشكال المتقدم من الميرزا(قده) بأن يقال انَّ التأمين حاصل وجداناً بقاعدة قبح العقاب بلابيان ـ على القول بها أو فرض الكلام في الإمارة الإلزاميّة ـ.

والجواب ـ انَّ هناك مرتبتين للقاعدة العقلية تأميناً أو تنجيزاً ـ إحداهما حكم العقل بلحاظ الشك في الواقع الذي هو الشك الأولى للمكلّف، والاخرى حكمه بلحاظ الشك الثانوي الناشىء في طول قيام الإمارة المشكوكة حيث انَّه يحتمل حينئذ شدّة اهتمام المولى بالملاكات الواقعيّة التي على طبق مؤدّى الإمارة على ماتقدّم في شرح حقيقة الحكم الظاهري. وإشكال تحصيل الحاصل إن كان بلحاظ الحكم العقلي الأوّل فمن الواضح انَّه غير مايُؤمن عنه الاستصحاب لأنَّه تأمين بلحاظ الشك الأوّلي وهو غير مناف مع التنجيز بلحاظ الشك الثانوي المنفي بالاستصحاب، وإن كان بلحاظ الحكم العقلي الثاني فهما وإن كانا في مرتبة واحدة وبمؤدّى واحد إلّا أنَّهما مختلفان من ناحية انَّ الحكم العقلي تأمين بملاك عدم البيان بينما الاستصحاب يكون تأميناً شرعيّاً وبه يكون التأمين من سنخ آخر فلاتحصيل للحاصل كيف وهذا بنفسه جار في جميع الاستصحابات والامارات النافية للتكليف في موارد جريان البراءة العقلية في نفسها مع أنَّه لم يستشكل فيه أحد، فالصحيح انَّ حال استصحاب عدم الحجيّة كحال الاستصحابات الجارية في الأحكام الفرعيّة لاينبغي الاستشكال فيه في نفسه وإن كنّا في غنًى عنه بالأدلة الاجتهاديّة الدالة على عدم حجيّة مشكوك الحجيّة المتمثّلة في صنفين من الأدلة:

أحدهما ـ عمومات حرمة اتباع الظنّ.

الثاني ـ المدلول الإلتزامي لاطلاق أدلّة الأصول والأحكام الظاهرية الجارية في مورد الشك في حجية الامارة المخالفة لها على ماتقدّم شرحه في الوجه الأول من وجوه صياغة هذا الأصل.

وبهذا ينتهي الكلام عن المقدمة.

حجيّة السيرة

يبدأ عادة بالظواهر بوصفها أول الإمارات والظنون المعتبرة شرعاً بلاخلاف ولكن بمااَنَّ مهم الدليل الذي يجري الاستدلال به على حجيّة أهم الامارات كالظواهر وخبر الثقة ـ وهما أهم امارتين في الفقه ـ انَّما هو السيرة العقلائية من هنا كنّا بحاجة الى بحث مستقل عن السيرة ودليليّتها ونكات هذه الدليلية وشروطها لنكون على رؤية واضحة فيما يأتي من مواضع الاستناد إليها من المباحث الأصوليّة. والواقع انَّ الاستدلال بالسيرة لم يقتصر على خصوص المسائل الأُصوليّة وفي باب الامارات بل شاع ذلك في الفقه أيضاً خصوصاً في مثل أبواب المعاملات التي يكون للعقلاء تقنين فيها. بل الملحوظ اتساع دائرة الاستدلال بها كلّما تقلّصت الأدلة التي كان يعول عليها سابقاً لاثبات المسلمات والمرتكزات الفقهيّة من أمثال الاجماع المنقول والشهرة وإعراض المشهور عن خبر صحيح أو عملهم بخبر ضعيف ونحو ذلك فانَّه قدعوض بالسيرة عن مثل هذه الأدلة في كثير من المسائل التي يتحرّج فيها الفقيه الخروج عن فتاوى القدماء من الأصحاب أو الآراء الفقهيّة المشهورة.

من أجل ذلك رأينا أنَّ الصحيح عقد بحث مستقل عن السيرة العقلائيّة بعنوانها.

السيرة العقلائية:

ونقصد بها ماهو أعمّ من السلوك الخارجي فهي تشمل أيضاً المرتكزات العقلائيّة وإن لم يصدر منهم بالفعل سلوك خارجي على طبقها لعدم تحقق موضوعها بعد والعنوان الجامع المواقف العقلائيّة سواءً تجسّدت في سلوك خارجي أم لا. كما انَّ مرادنا من السيرة هنا مايعمّ السيرة المتشرعيّة والسيرة العقلائيّة بالمعنى الأخصّ المقابل لها.

والكلام عن حجيتها يقع في جهات:

أقسام السيرة العقلائية:

الجهة الأُولى ـ انَّ السيرة العقلائية يمكن تقسيمها الى ثلاثة أقسام:

القسم الأول ـ السيرة العقلائيّة التي تنقح موضوع الحكم الشرعي ولا تشرع الحكم وانَّما يثبت الحكم بمقتضى اطلاق دليله من كتاب أو سنّة أو غيرها.

وتنقيح موضوع الحكم الشرعي بالسيرة العقلائية يكون بأحد نحوين:

١ ـ أن تكون السيرة العقلائيّة بنفسها منقحة ثبوتاً لفرد حقيقي من الموضوع كما إذا لاحظنا دليل وجوب امساك الزوجة بمعروف أو تسريحها بإحسان، الذي دلّ على وجوب النفقة تحت عنوان الإمساك بمعروف فانَّ المعروف من العرف وهو الشايع والمستساغ. فاذا اقتضت السيرة والتعارف على أن تكون نفقة الزوجة في هذا الوقت مثلاً بنحو أتمّ وأكمل ممّا كان معروفاً بالنسبة لها في غابر السنين بحيث خرج ذلك الحدّ عن كونه معروفاً ومستساغاً نتيجة الاختلاف في الظروف الفكريّة أو الاقتصاديّة أو الاجتماعية فسوف يتوسّع صدق عنوان النفقة بمعروف عمّا كان عليه سابقاً فتجب هذه المرتبة منها ولا تكفي المراتب التي كانت كافية فيما سبق، وهذا بحسب الحقيقة من تدخل السيرة في تكوين موضوع الحكم الشرعي ثبوتاً توسعة أو تضييقاً.

٢ ـ أن تتدخل السيرة في تنقيح الموضوع اثباتاً وكشفاً لا ثبوتاً كما كان في النحو الأول. كما إذا دلّ دليل على أن المؤمنين عند شروطهم واكتشفنا من تباني العقلاء وسيرتهم على خيار الغبن انَّهم لايرضون في البيع والمعاوضة بفوات المالية وانَّما يرفعون

اليد عن الخصوصيّة مع الحفاظ على المالية بمايساويها عرفاً في العوض فانَّ مقتضى ظهور حال كلّ انسان على أنّه يمضي حسب المقاصد العقلائية انّه أيضاً لايرضى بذلك، وهذا كاشف نوعي عن انّه يشترط على الآخر ضمناً بعدم تفاوت فاحش في المالية بين العوض والمعوض وإلّا فهو غير راض بالمعاوضة وتنفيذها.

و يترتّب على الفرق المذكور بين النحو ين انّه لوشذّ انسان عن السيرة وخرج عن مقتضاها فلن يؤثر ذلك في النحو الأول بل يبقى الحكم ثابتاً في حقّه أيضاً لأنَّ انعقاد سيرة العقلاء من دونه قدأوجد فرداً حقيقيّاً من الموضوع فلاأثر لمخالفته وهذا بخلاف النحو الثاني الذي كان دور السيرة مجرّد الكشف عن قصده وشرطه فلونصّ على مخالفته لهم في مورد معيّن كان ذلك رافعاً للحكم لكشفه عن عدم المنكشف بالسيرة في ذلك المورد والذي هو موضوع الحكم ثبوتاً فهذا الفرق يؤثّر في كيفيّة استنباط الفقيه الحكم على أساس كلّ من النحو ين.

وهذه السيرة بكلا نحويها يكون حجّة على القاعدة بلاحاجة الى إلتماس دليل عليها لأنّها تنقح موضوع الحكم الشرعي تنقيحاً حقيقيّاً امّا ثبوتاً أو إثباتاً ولهذا أيضاً لايتوقّف استناد الفقيه في عمليّة الاستنباط إليها على اثبات انّها كانت معاصرة لزمن صدور النصّ والتشريع لعدم دحل ذلك في الحكم الكلّي المشرع، وانّما اللازم ملاحظة وجودها في الزمن الذي يراد اثبات الحكم فيه فلوكانت موجودة في زمن التشريع ولكنها تبدّلت بعد ذلك لسقطت عن التأثير في مجال الاستنباط وهذا واضح.

القسم الثاني ـ السيرة التي تنقح ظهور الدليل وهذا يدخل تحته أعمال المناسبات العرفيّة والمرتكزات الإجتماعية المرتبطة بفهم النصّ فانّنا سوف نذكر في بحث الظواهر انَّ المرتكزات العرفيّة والعقلائيّة تتدخل أيضاً في تكو ين الظهور وانّها تعتبر بمثابة القرائن اللبيّة المتصلة بالكلام التي تتصرّف وتحدد من ظهور اللفظ والمراد منه توسعة أو تضييقاً.

وحجيّة هذا القسم من السيرة أيضاً على القاعدة بعد الفراغ عن كبرى حجيّة الظهور بلاحاجة الى دليل زائد.

و يفترق هذا القسم عن القسم السابق في حاجته الى اثبات معاصرة السيرة لزمن

صدور النصّ[١] من المعصوم، لأنَّ الحجّة انَّما هو ظهور النصّ ولكن إذا أحرزنا ثبوته في عصرنا واحتملنا عدمه في زمن النصّ كفى ذلك في عدم امكان التمسّك بالمدلول اللغوي للفظ لالمجرّد احتمال القرينة المتصّلة التي لانافي له عندنا فحسب بل لأنَّه يمكن ادراجه تحت كبرى أصالة عدم النقل في اللغة بأنْ يراد بها أصالة عدم نقل مطلق الظهور النوعي العام للكلام سواءً كان على أساس العلقة اللغوية أو القرينة النوعية اللُبيّة المتصلة كالسيرة.

القسم الثالث ـ السيرة المتشرعية وهي التي يراد الاستدلال بها على كبرى الحكم الشرعي كالسيرة العقلائية القائمة على أنَّ من حاز شيئاً من الأموال المنقولة المباحة ملكها وكذلك السيرة القائمة على خيار الغبن في المعاملة إذا أُريد الاستدلال بها على اثبات الخيار ابتداءً لاباستكشاف شرط ضمني على أساسه كما كان فيما سبق ـ و ينبغي التميز بين الطرزين من الاستدلال بمثل هذه السيرة ليتبع في كلّ منهما شروطه ـ.

والاستدلال بهذا القسم من السيرة قديكون لا ثبات حكم شرعي كلّي واقعي وهذا مايقع الاستدلال به في كتب الفقه، وقديكون لا ثبات حكم شرعي ظاهري وهذا مايقع الاستدلال به في كتب الأصول عادة كالسيرة القائمة على حجيّة الظواهر أو خبر الثقة مثلاً. وسوف يظهر بعض الفوارق الفنيّة في طريقة استعمال هذه السيرة في كلّ من المجالين.

وهذا القسم من السيرة تتوقّف دليليّته على اثبات عناية اضافيّة وليست على القاعدة كما في القسمين السابقين إذ لامعنى للاستدلال ابتداءً بعمل العقلاء و بنائهم على حكم الشارع الأقدس.

وصيغة تلك العناية التي لابدَّ منها وسوف يأتي الحديث عنها مفصلاً انَّه لابدَّ من استكشاف امضاء الشارع لها من اتخاذه موقفاً ملائماً معها كاشفاً عن امضائه لمضمونها والذي أدناه السكوت والتقرير فتكون الحجة بحسب الحقيقة الامضاء والتقرير الصادر

١ ــ هذا انَّما ينبغي أن يكون فيما اذا كان النقل باللفظ وامّا اذا كان بالمعنى فالميزان زمن النقل.

عن المعصوم لانفس السيرة. وواضح انَّ هذه العناية بحاجة الى آنْ تكون السيرة معاصرة لزمن التشريع وموجودة في زمن المعصوم(ع) فلا تنطبق على السير المستحدثة والمتجددة فيما بعد زمانهم فهناك ركنان لابدَّ من توفرهما لتتمّ دليليّة هذه السيرة.

١ ـ اثبات معاصرتها مع زمن يكون فيه المعصوم ظاهراً يتّخذ المواقف الفقهيّة تجاه أمثالها اثباتاً أو نفياً.

٢ ـ فحص الموقف الملائم الذي أقلّه السكون ليرى انَّه ماهي الحدود التي يمكن آنْ يستكشف منه الامضاء وكيفيّته، وسوف يقع الحديث عن هذين الركنين مفصلاً.

ولعلّه بما ذكرناه يتّضح الجواب على ماقديتساءل عنه من انَّه لماذا يحرص الفقهاء في الاستدلال بمثل هذه الأدلة اللبيّة على التمسّك بالسيرة العقلائية القديمة دون السيرة العقلائية المستحدثة مع أنَّ وضع العقلاء في تقدم ونضج وتزايد خبراتهم الفكرية والاجتماعية والقانونية فلايتمسّك مثلاً بالارتكاز العقلائي الحديث الذي يرى في بعض الاختصاصات المعنوية حقوقاً كحقّ التأليف والنشر على حدّ الاختصاصات المادية الساذجة المتمثلة في الحيازة مثلاً.

فانَّ هذا الكلام انَّما يصحّ فيما إذا كان الاستدلال بالسيرة العقلائية بما هي سيرة للعقلاء ومتابعة لهم لابما هي كاشفة عن موقف الشارع وقدعرفت انَّ الذي يفيد في مجال استنباط الحكم الشرعي هو الثاني لاالأول وهو موقوف على معاصرة السيرة زماناً لعصر التشريع.

وقد يقال: انَّ الشارع قد أمضى السير العقلائية المعاصرة له لابوصفها الشخصي بل بوصفها النوعي العقلائي بمعنى انه يفهم من عدم تصدّي الشارع لبيان أحكام وتأسيس تشريعات في أبواب متعددة من الحياة ممّا للعقلاء شأن فيه انَّه قدتركها إليهم وحوّل على ارتكازاتهم فيكون هذا امضاءً اجماليّاً لماينعقد عليه بنائهم إلّا ماثبت جزئيّاً عدم متابعة الشارع لهم فيه وردعهم عنه.

وفيه: أولاً ـ انَّه لم يثبت سكوت الشارع عن اعصار الأحكام والتشريعات في ساير الموارد التي يراد التحويل فيها على السيرة العقلائية بل قدبينت أحكامها أيضاً أو ورد مايحتمل صدوره عن الشارع في مقام بيانها ولوبنحو العموم والاطلاق أو القاعدة

الكليّة وعدم كثرة ذلك لعله ناتج عن عدم كثرة الاستثناءات لتلك القواعد العامة الكليّة، وماقديقال من عدم كفاية مجرّد الاطلاق للردع عن سيرة مرتكزة إنّما يصحّ في سيرة معاشة حيّة لاماسوف يحدث بعد عصر التشريع مع عدم ابتلاء المكلّفين بها في زمانه.

وثانياً ـ انّ سكوت الشارع إنّما يدلّ على امضاء السيرة بنحو القضيّة الخارجية وليس فيه تقرير لأكثر من ذلك فلايمكن استكشاف امضاء عام منه لمطلق السير العقلائية بنحو القضية الحقيقية إذ ليس الاستدلال في المقام بكلام ودلالة لفظيّة ليكون ظاهراً في القضيّة الحقيقية وانّما بسكوت وتقرير وهولايقتضي أكثر من امضاء القضية الخارجية كما هو واضح.

السيرة المتشرعيّة وكيفية الاستدلال بها:

الجهة الثانية ـ تبين ممّا سبق انّ السيرة المتشرعية بحاجة الى انْ يتوفرفي حقّها أمران ليمكن الاستدلال بها:

أحدهما ـ اثبات معاصرتها لزمن وجود المعصوم(ع).

والآخر ـ ثبوت الموقف الملائم منه تجاهها الكاشف عن امضائه لمضمونها. وفيما يلي نحقق حال هذين الركنين وكيفية احراز كل منهما:

١ ـ طرق اثبات معاصرة السيرة مع زمن المعصوم(ع):

إذا واجه الفقيه سيرة عقلائية متشرعية فغايته انّه يجد نفسه معاصراً معها فلابدّ من اثبات انّها كانت ثابتة في زمن المعصومين(ع) أيضاً. وهذا ماقديذكر بشأنه عدة وجوه:

الوجه الأول ـ انْ يجعل نفس انعقادها وتطابق العمل عليها بالفعل ـ مع كون موضوعها ومضمونها عام البلوى بحيث لامحالة ينعقد فيه تطابق عملي عام ـ دليلاً على أنّها ذات جذور قديمة ترتفع الى عهد الأئمة المعصومين(ع) فاذا فرض انعقاد السيرة مثلاً عند المتشرعة على الإخفات في صلاة الظهر من يوم الجمعة يجعل نفس هذا

التطابق في العمل دليلاً على ثبوتها منذ عهود الأئمة وانّها متلقى منهم، وذلك بنكتة انّه من المستبعد جداً بل من الصعب والممتنع عادة تحوّل إلتزام المتشرعة فجأة من لزوم الجهر في صلاة الظهر من يوم الجمعة الى الإخفات فيها فانّ ذلك إذا لم يكن مستنداً الى عصر التشريع فلابدّ وأن يكون مرتبطاً بسبب مثير وظروف استثنائية طارئة أدّت الى ذلك يشار إليها عادة إذا ما كانت.

وهذا الوجه لايمكن المساعدة عليه في كثير من الأحيان ـ حتى لوافترضنا انّ مضمونها ممّاينعقد فيه تطابق عملي ـ إذ انّ صعوبة التحوّل في الإلتزامات المتشرعيّة والعقلائية مسلمة بمعنى انّ التحوّل الفجائي يقطع بعدمه عادة بحساب الاحتمالات إلّا انّ أصل هذا الافتراض في كيفيّة تحوّل السيرة ليس متعيناً بل هناك افتراضات أُخرى كأن تكون السيرة قدتحوّلت تدريجاً وخلال قرون متمادية حسب عوامل مساعدة توفرت بالتدريج بأنْ نفرض في المثال بروز فتوى بعدم وجوب الجهر في ظهر الجمعة لعدم تمامية دليل شرعي عليه تؤدي الى عدم التزام جملة من المتشرعة بالجهر فيها ثمّ يجيء آخر بعد فترة من الزمن و يشكك في أصل جواز الجهر لكون الاخفات في الظهرين هو مقتضىٰ القاعدة على مستوى الأدلة والسيرة أو الإجماع قدانثلمت نتيجة الفتوى السابقة فيفتي بلزوم الاخفات و يصبح ذلك تدريجاً هو الموقف الفنّي والعلمي من هذه المسألة فتتطابق الفتاوى على لزوم الاخفات فيها فتنعقد سيرة متشرعية عليه.

ففرضيّة من هذا القبيل ليست بغريبة ولاصعبة التوقّع.

الوجه الثاني ـ اثبات معاصرة السيرة ووجودها في زمن المعصوم(ع) بالنقل والشهادة من قبيل ماينقله الطوسي(قده) من استقرار بناء أصحاب الأئمة والمتشرعة في حياتهم على الاعتماد على اخبار الثقات في مقام أخذ معالم دينهم جيلاً بعد جيل. وهذا الوجه إنْ فرض فيه تظافر النقل واستفاضته بنحو قطعي أو توافر قرائن على قطعيّته فلاإشكال، وإنْ فرض فيه النقل بخبر ثقة فهو انّما يجدي فيما لوثبتت حجيّة خبر الثقة في المرتبة السابقة بدليل آخر فلايجدي إذا كانت السيرة يراد الاستناد إليها في اثبات حجيّة نفس الخبر كما هو واضح. والتسامحات التي تثبت من قبل الناقلين للاجماعات المنقولة لا تقدح في المقام لأنّها عادة إنّما كانت في مقام نقل فتاوى

الأصحاب حيث كان يتسامح فيه لافي مقام نقل إلتزام المتشرعة وسيرة أصحاب الأئمة فانّه لم يثبت التسامح منهم في مقام نقلها فانّه اخبار عن عمل خارجي لاعن مسألة علمية ليكتفى في تحصيل الموافق فيها على مجرّد توفر الدليل واقتضائه لتلك الفتوى.

الوجه الثالث ـ استقراء الأوضاع الاجتماعية المتعددة في مجتمعات مختلفة و بعد ملاحظة تطابقها على شيء واحد يعمم الحكم على جميع المجتمعات العقلائية حتى المعاصرة لعهد المعصومين(ع).

وهذا الوجه أيضاً لايتمّ في جملة من الأحيان لأنّنا بهذا الاستقراء نلاحظ المجتمعات المعاصرة بينما يراد التعميم الى مجتمع يفصلنا عنه زمان طويل بما كان يحتويه من أحداث وظروف ووقايع ومثل هذا التعميم متعذّر بحسب قواعد حساب الاحتمالات غالباً لأنّ التعميم انّما يصحّ فيما إذا لم تحتمل نكتة وخصوصيّة في حالة معيّنة تميزها عن غيرها من الحالات وهذا الاحتمال ثابت هنا بعد أنْ علم اجمالاً بتغير الأوضاع الاجتماعية في الجملة عمّا كانت عليه في الأزمنة السابقة وعدم ثباتها جميعاً على ما كانت عليه نتيجة طرو عوامل مختلفة يحتمل تحقق بعضها بالنسبة الى تلك السيرة.

الوجه الرابع ـ انّ المسألة التي يراد اثبات السيرة فيها إذا كانت من المسائل الداخلة في ابتلاء الناس بها كثيراً وكان السلوك الذي يراد اثباته وانعقاد السيرة عليه نحو سلوك لايكون خلافه من الواضحات لدى الناس والمتشرعة مع عدم تكثر السؤال والجواب عنها على مستوى الروايات والأدلة الشرعية فانّه في مثل ذلك يستكشف انّ ذلك السلوك كان ثابتاً في زمان المعصوم(ع) أيضاً وإلّا لزم امّا أنْ يكثر السؤال عنه أو يكون خلافه من الواضحات عند الناس عادة وكلاهما خلف، مثلاً إذا فرض انعقاد السيرة على العمل بخبر الثقة الأمر الذي ليس عدمه من الواضحات بحسب الطباع العقلائية مع كون المسألة محلاً للابتلاء كثيراً ولم ترد في الأدلة والنصوص الصادرة عنهم مايمنع عن العمل بخبر الثقة بل فيها ماتؤكد العمل به كان ذلك دليلاً على أنّ هذا السلوك كان متبعاً في تلك الأزمنة أيضاً.

الوجه الخامس ـ وهو يتم في مورد لولم تكن السيرة منعقدة على مايراد اثبات انعقادها عليه لكان لها بديل وكان ذلك البديل ظاهرة مهمة لا تقتضي العادة أنْ تمرّ بدون تسجيل لخطورتها، ولعلّ من أحسن أمثلة ذلك انعقاد السيرة على العمل بالظواهر فانه لولم تكن هذه السيرة موجودة في عهدهم ولم يكن بناء الصحابة والأصحاب على جعل الظهور مقياساً لاقتناص المعنى فلابد من أنْ تكون هناك مبانٍ أُخرى بديلة لذلك في مقام الاقتناص، إذ لاشك في أنّهم كانوا يقتنصون المعاني من الأدلة الشرعية على كلّ حال فلولم يكن ذلك على أساس الظهور فلابدّ من قاعدة أُخرى بدلاً عن الظهور وذاك البديل لوكان لكان ظاهرة اجتماعية فريدة وملفتة للنظر بحيث لايمكن أنْ تمرّ دون أنْ يصل إلينا آثارها وأخبارها بشكل وآخر فانّ ماهو أقلّ من ذلك تصل آثاره عادة الى المتأخرين بالتدريج فكيف لا تصل إلينا رائحة بديل عن الظهورات بوجه من الوجوه فيستكشف منه أنّه لم يكن هناك بديل بل كان الظهور هو الحجة.

هذه هي وجوه خمسة قد يستند إليها أو إلى بعضها على الأقل في اثبات معاصرة السيرة لزمان المعصومين(ع) وهناك وجوه أُخرى جزئيّة كثيرة على أساس نكات وخصوصيّات غير منضبطة يواجهها الفقيه عادة في الفقه، فمثلاً ألسنة الروايات وطرز الأسئلة فيها قدتكون كاشفة اثباتاً أو نفياً عن ارتكاز المتشرعة في عصر المعصومين(ع) فبالنسبة الى طهارة أهل الكتاب مثلاً قدجعلنا لسان الروايات التي استند إليها المشهور لاثبات نجاستهم دليلاً على أنّه لم تكن النجاسة ممّاانعقدت السيرة عليها عند أصحاب الأئمة والمتشرعة لأنّ تلك الأسئلة قدبيّن فيها الاستشكال بضميمة فرض انّ أهل الكتاب يشربون الخمر و يأكلون لحم الميتة فلوكانت النجاسة الذاتية لهم أمراً مشهوراً فلماذا يفترض النجاسة العرضية والمعرضية لها مع فرض نجاستهم ذاتاً، وكذلك فقه العامة في باب المعاملات مثلاً يمكن أنْ يعطي بعض القرائن نفياً أو اثباتاً على استقرار التعامل الخارجي في زمن الأئمة على موقف معيّن الى كثير من الخصوصيات الحديثة والتاريخية وغيرها ممّا لاضوابط لها يترك تفصيلها الى الفقه حسب موارد المسائل وطبيعتها.

٢ ـ كيف نستكشف الموقف الملائم الكاشف عن الإمضاء:

وهذا هو الركن الثاني في تتميم دلالة السيرة وهذا ماتختلف صيغته في السيرة العقلائية عنها في السيرة المتشرعية ذلك انَّ أصحاب الأئمة(ع) المعاصرين معهم لهم حيثيّتان حيثيّة كونهم عقلاء تتحكّم فيهم أحكامهم ومواقفهم وحيثيّة كونهم متشرعة يطبقون أحكام الشريعة المقدّسة فيما لا ربط له بالعقلاء ومواقفهم كما إذا انعقدت سيرتهم مثلاً على الجهر في صلاة ظهر يوم الجمعة ـ وعلى هذا الأساس تكون هناك سيرتان لهم سيرتهم بماهم متشرّعة وسيرتهم في القضايا التي للعقلاء موقف فيها وملاك كاشفيّة كلّ من السيرتين عن قبول الشارع لمضمون تلك السيرة يختلف عن الآخر.

فالسيرة المتشرعيّة دلالتها على قبول الشارع لمضمونها تشبه دلالة البرهان الإنّي بتوضيح: انَّنا نتكلّم عن المتشرعة المعاصرين لعهد الأئمة(ع) الذين أُتيح لهم تلقّي الأحكام والمعارف الشرعية عنهم بطريق الحسّ أو القريب من الحسّ وذلك بالسؤال عنهم ـ وهم جلّ الأصحاب المعاصرين لهم والناقلين لا ثارهم وامَّا فقهاء عصر الغيبة فانَّ تطابق ارائهم وفتاواهم على شيء يكون اجماعاً في الفتوى القائمة على أساس الحدس لاالحسّ وهذا ماسوف يأتي الحديث عن حجيّته وكاشفيّته في فصل قادم ـ ومن الواضح انَّ تطابق آراء الأصحاب والمتشرعة في عصر من هذا القبيل لامحالة يكشف عن تلقيهم ذلك الحكم من الشارع بمعنى استناد موقفهم العملي إليه لأنَّ احتمال استناده الى نكات عقلائية غير موجود بحسب الفرض إذ المفروض انَّ السيرة انعقدت في مسألة شرعيّة بحتة كالجهر في الصلاة فلوفرض انَّ سلوكهم المذكور ممّا لايرضى به الشارع وغير مقبول لديه بل غير مستند إليه فهذا معناه افتراض الغفلة الحسيّة في عدد كبير من الناس. امَّا بالغفلة عن أصل الفحص والسؤال أو عن الفحص التام وهو منفي بحساب الاحتمالات فانَّ كلّ واحد وإنْ كان معقولاً في حقّه ذلك إلّا أنَّ غفلة الجميع في قضية حسيّة منفي بحسب قوانين حساب الاحتمالات ومنطق الاستقراء، بل كيف تطابقت الغفلات على نتيجة واحدة متّفق عليها فانَّ هذا أيضاً بعيد بنفس الحساب ومن هنا كانت هذه السيرة أقوى من اجماع أهل الرأي

والاجتهاد بمراتب في مقام الكشف عن الموقف الشرعي، لأنَّ الاجماع انَّما يكون في قضيّة حدسية ممّايكون احتمال الخطأ فيها من قبل الجميع معقولاً لولاعنايات فائقة.

وهذا البيان لايمكن اجراؤه في السيرة العقلائيّة إذ يمكن فيها افتراض انَّ المرتكزات العقلائيّة لشدّة سيطرتها على الأفراد وتحوّلها الى عادة لاشعوريّة يكون منشأ لاستقرار السلوك المعين فلاينحصر سببه في التلّقي من الشارع. ومن هنا كان لابدَّ في اثبات دلالتها من الاستعانة بقضيتين شرطيّتين:

احداهما ـ انَّه لولم يكن الشارع موافقاً على مضمون السيرة لردع عنها.

الثانية ـ انَّه لوكان قد ردع عنها لوصل إلينا.

وحيث انَّه لم يصل إلينا فلاردع وهو كاشف عن الإمضاء بحكم الشرطيّة الأولى.

وهذا يعني انَّ السيرة العقلائية بحاجة الى ثلاث نقاط حتى تتم دلالتها على الموقف الشرعي

النقطة الأولى ـ اثبات الشرطية الأولى التي محصّلها دلالة عدم الردع على الإمضاء وهذا مايمكن تقريبه بأحد وجهين:

١ ـ أنْ تكون دلالة عقليّة بملاك استحالة نقض الغرض وتخلّف المعصوم عن أداء رسالته من تبليغ الشريعة و بيان أحكامها وحلالها وحرامها، فانَّه بحكم كونه حجّة على العباد في تبليغ الشريعة مسؤول عن توضيح مايخالفها من أوضاع الناس وإلّا كان مخالفاً لمسؤوليّته بماهو مكلَّف ـ بالفتح ـ وناقضاً لغرضه بماهو مكلِّف ـ بالكسر ـ وكلاهما مستحيل. وهذا الوجه ينطبق فيما اذا كانت السيرة العقلائية تشكّل خطراً على اغراض الشارع بأنْ كان مفعولها سارياً الى باب الشرعيات كالسيرة على الرجوع الى أهل الخبرة في كلّ فنّ المقتضي للرجوع الى الفقهاء في أخذ معالم الدين امَّا جرياً وراء العادة أو لعموم النكتة في نظرهم وعدم الفرق بين علم الفقه وساير الفنون.

٢ ـ أنْ تكون دلالة حالية بدعوى انَّ لسكوت المعصوم(ع) عن موقف عقلائي عام يقع بين يديه ظهوراً حالياً في أنَّه موافق عليه و يقبله نظير دلالة سكوته عن عمل شخصي يقع أمامه أو سكوت الأب عن تصرّف معيّن من ابنه الكاشف عن رضاه به وقدقيل انَّ السكوت قديكون أبلغ من الكلام في التعبير عن المرام.

وهذا يختلف باختلاف الظروف والملابسات والإمام(ع) بوصفه له مقام التبليغ والمسؤولية في أداء الأحكام يكون لسكوته ظهور حالي يشبه ظهور سكوت الأب عن تصرف ابنه في الكشف عن موافقته عليه، وهذا الظهور الحالي إنْ بلغ مرتبة اليقين كان حجة بلاكلام وإلّا احتيج في اثبات حجيتها ضمّ كبرى حجية الظهور حتى إذا كان حالياً. ومنه يظهر انَّه لايمكن بهذا الظهور ـ اذا لم يكن قطعيّاً ـ تتميم الاستدلال بالسيرة على حجية الظهور نفسه.

النقطة الثانية ـ اثبات الشرطية الثانية ومحصلها: انَّ عدم وصول الردع كاشف عن عدمه ثبوتاً وملاك ذلك انَّ الردع عن كلّ سيرة المقابل للسكوت عنها يتحدد حجمه ومقداره وعمقه بمقدار أهمية تلك السيرة ومدى تركزها وسعتها فردع المعصوم(ع) عن عمل شخصي من قبل مكلّف على خلاف الموازين يمكن آنْ لايصل إلينا إذ ليست كلّ واقعة واقعة لابدَّ وآنْ تصل إلينا إلّا انَّ الردع عن تصرف نوعي للجمهور في مختلف الأحوال لابدَّ فيه من تكرر الردع وتركزه لكي يناسب قوة المردوع و يؤثر أثره في قلع جذوره، ومثله يولد انتباهاً من المتشرعة في السؤال عن الأئمة(ع) نتيجة البلبلة والتذبذب الذي يحصل بالردع في البداية وهذا ينعكس لامحالة في الروايات والآثار المنقولة عنهم لتدلّ على توضيح بطلان مضمون تلك السيرة بنحو بحيث يكون من البعيد جداً بحساب الاحتمالات آنْ يخفي كلّ ذلك عنّا مع توفر الدواعي على نقلها لكونها قضية تأسيسية تغييريّة مخالفة مع الوضع العام الذي كان سائداً.

النقطة الثالثة ـ عدم الوصول وهذا يقصد به عدم مطلق الوصول لاخصوص الوصول بخبر صحيح أو موثق فالوصول ولو باخبار ضعاف كاف في عدم تمامية الاستدلال بالسيرة مالم تنضم عناية زائدة فانَّ ملاك الدلالة والملازمة في الشرطية الثانية انَّما هو حسابات الاحتمال العقلية لاالحجية الشرعية فهي لا تقتضي أكثر من انَّه لولم يصل ردع أصلاً كان كاشفاً عن عدم وجوده لاانَّه لولم يصل الردع باخبار الثقات بالخصوص.

ثم انَّ المحقق الاصفهاني (قد) في حاشيته على الكفاية اكتفى في حجية السيرة بعدم احراز الردع وقدذكر في وجهه انَّ للشارع حيثيتين حيثية كونه عاقلاً من العقلاء

بل سيدهم وحيثية كونه شارعاً، وفي موارد السير العقلائية يعرف انَّ الشارع بماهو عاقل له نفس الموقف المنعقد عليه السيرة وإلّا لكان خلف عقلانيته أو عقلائية السيرة و يشك في انّه بماهو شارع هل يخالف ذلك أم لا أي انَّ حيثية كونه مشرعاً هل تمنع عن ذلك أم لا وهذا مجرّد احتمال بعد احراز أصل موافقته عليه فلايعتنى به مالم يثبت خلافه.

وفيه: أولاً ـ انَّ احراز موافقة الشارع للعقلاء بماهو عاقل لمجرّد كونه أحد العقلاء غير صحيح إذ يحتمل مخالفته لهم بماهو عاقل أيضاً لأحد سببين، امَّا لكون السيرة العقلائية غير عقلية بحتة بل متأثّرة بالعوامل غير العقلية من العواطف والمشاعر الموجودة لدى العقلاء والمؤثرة في قراراتهم كثيراً وامَّا لكون مرتبة عقله أتمّ وأكمل من مراتب عقولهم المستلزم لاتخاذه موقفاً أفضل أو أشمل من موقفهم نتيجة ذلك.

وثانياً ـ لوسلّمنا احراز الاتحاد بينه و بين العقلاء في المسلك العقلائي فتارة يفرض انَّ هذا الاتحاد يوجب القطع بأنّه بماهو شارع أيضاً لايخالفهم فهذا معناه عدم امكان صدور الردع منه وانتفاء احتماله وهو خلف المفروض، وأخرى يفرض انَّ احتمال اختلاف موقفه بماهو شارع ومولى عن موقفه العقلائي موجود فمن الواضح حينئذ انَّ مجرد احراز موقفه بماهو عاقل لاأثر له في التنجيز والتعذير عقلاً اذ لاموضوعية لمواقفه غير المولويّة في هذا المجال وإنْ أُريد جعل ذلك كاشفاً ظنيّاً عن موقفه بماهو شارع فهذا الظنّ لادليل على حجيّته مالم يرجع الى باب الظهور الحال في الامضاء والقبول على أساس النكات التي تقدّم شرحها.

مقدار مايثبت بالسيرة المتشرعية:

الجهة الثالثة ـ في مقدار مايثبت بالسيرة المتشرعية من حدود الحكم الشرعي فنقول:

تارة تنعقد السيرة المتشرعية على عدم التقيد بفعل كمسح القدم بتمام الكف فتدلّ حينئذ على عدم وجوبه بملاك حساب الاحتمالات المتقدم شرحها. وأُخرى تنعقد على الإتيان بفعل ـ أو ترك ـ فلاإشكال حينئذ في ثبوت الجواز بالمعنى الأعم

حينئذ المقابل للحرمة بل الكراهة أيضاً بنفس الملاك وامّا ثبوت الوجوب أو الاستحباب أو جامع المطلوبية بها؟ فهو بحاجة الى بحث وتفصيل. لأنَّ السيرة العملية المتشرعية انْ احرزت نكتتها الارتكازية وعنوان عمل المتشرعة فيها كان علم انهم يعملون ذلك على وجه الاستحباب والأفضلية فنفس ملاك حجية السيرة جاء بلحاظ النكتة المتفق عليها في السيرة وإلّا بأن كان وجه العمل المتشرعي مجملاً غير واضح فتارة يفرض وجود دواع خارجية طبيعية للالتزام بذلك الفعل كالعرف العام مثلاً فلايمكن آنْ يستكشف من انعقاد العمل المطلوبية اذ لعله على أساس ذلك الداعي الخارجي وأُخرى يفرض عدم وجود داع كذلك فيكشف ذلك لامحالة عن أصل المطلوبية ولوبدرجة الاستحباب هذا مجمل مفادات سيرة المتشرعة.

مقدار مفاد الامضاء للسيرة العقلائية:

الجهة الرابعة ـ في مقدار مفاد الامضاء للسيرة العقلائية وهل هو في حدود ماهو معمول به خارجاً وقام التعارف عليه في عهد المعصوم(ع) أو يكون الامضاء أوسع من ذلك وضمن سعة دائرة النكتة العقلائية لها التي قدتكون أوسع من مقدار الجري الخارجي، فالسيرة على سببيّة الحيازة للتمليك مثلاً كان المقدار المعمول به منها خارجاً الحيازة بالطرق والوسائل البدائية كالاغتراف والاحتطاب وامّا مثل حيازة الطاقة الكهربائية لم يكن لها وجود آنذاك فهل المقدار المستفاد امضاؤه يكون في دائرة تلك الموارد المعمول بها أم أوسع من ذلك؟ وهذا له آثار مهمّة في الفقه.

قديقال: بأنَّ السكوت وعدم الردع لايدلّ على أكثرمن امضاء ماوقع خارجاً من عمل العقلاء وامّا سعة نظر العقلاء من دون آنْ يقع جري خارجي على طبقها فلايمكن آنْ يستكشف امضاء الشارع لها من مجرّد سكوته.

إلّا انَّ الانصاف دلالة عدم الردع على امضاء تمام النكتة العقلائية التي هي أساس العمل الخارجي للعقلاء وملاكه في نظرهم، لأنَّ المعصوم له مقام التشريع وابلاغ أحكام الله سبحانه وتعالى وتصحيح أو تغيير ماارتكز عند الناس من شرائع غير صحيحة ومثل هذا المقام أوسع مدلولاً من مجرد كونه ناهياً للمنكر الخارجي وآمراً

بالمعروف بل يدلّ بحسب ظهوره الحالي على انّه ناظر الى النكات التشريعية الكبرو ية نفياً أو اثباتاً فيكون لسكوته وعدم ردعه ظهور في امضاء تمام النكتة العقلائية للسيرة.

الفوارق بين السيرة المتشرعية والعقلائية:

الجهة الخامسة ـ يظهر من مجموع ماتقدّم عدة فوارق بين سيرة المتشرعة وسيرة العقلاء.

ومن جملتها انّنا حينما نريد أنْ نستدلّ بسيرة المتشرعة لابدَّ وأنْ نثبت استقرار بناء المتشرعة وعمل أصحاب الأئمة والأجيال المعاصرة لهم على ذلك العمل، وامّا السيرة العقلائية فيكفي فيها أنْ نثبت انَّ الطباع العقلائية لوخليت ونفسها ولم تردع لكان مقتضاها عمل ما وإن كان بالفعل لم يجرِ أصحاب الأئمة والعقلاء في زمانهم على ذلك فانَّ هذا نثبته بنفس برهان عدم الردع بالشرطية الثانية المتقدمة. وإنْ شئت قلت: انَّه يكفي في الاستدلال بالسيرة العقلائية أنْ نثبت انَّ الطباع العقلائية لوخليت ونفسها ومن دون ردع كانت تقتضي جري العقلاء عليها ولانحتاج ـ في الركن الأول ـ الى أكثر من ذلك واثبات انَّ العقلاء في زمن الأئمة بالفعل كانوا يعملون طبقاً لتلك الطبيعة كما نحتاجه في السيرة المتشرعية لأنَّ نفس ثبوت القضية الطبعية العقلائية مع عدم وصول ردع عنها كاف في الكشف عن امضاء الشارع لمقتضاها.

ومن الفوارق انَّ سيرة المتشرعة اذا استكملت شرائطها فلامعنى لاحتمال الردع فيها لانَّها تكشف عن البيان الشرعي كشف المعلول عن علّته فهي وليدة البيان الشرعي على وفقها فكيف يحتمل الردع عنها وهذا بخلاف سيرة العقلاء فانَّ انعقادها ليس معلولاً للشارع بل لقضية عقلائية فيحتمل الردع عنها شرعاً.

و ينبغي أنْ يعلم انَّ مانجعله سيرة متشرعة له أحد معنيين:

١ ـ سيرة المتشرعة بنحو يكون تشرعهم حيثية تعليلية للسيرة نظير سيرتهم على الجهر بصلاة الظهر من يوم الجمعة لوفرضت وهذه سيرة المتشرعة بالمعنى الأخص.

٢ ـ السيرة التي مارسها بالفعل المتشرعة وجرى عليها سواءً كان ذلك لتشرعه أو بمقتضى طبعه، ومثاله سيرة المتشرعة من أصحاب الأئمة على العمل باخبار الثقات

خارجاً من دون جزم لنا بأنَّ هذا العمل هل هو من باب عقلائيتهم أو لأجل تشرعهم وتلقيهم ذلك من المعصومين(ع) وهذه سيرة متشرعية بالمعنى الأعم. و يقابلها السيرة العقلائية بمعنى احراز انَّ الطباع العقلائية لوخليت ونفسها، تقتضي مطلباً ماولكن لايعلم ـ بقطع النظر عن برهان عدم الردع ـ جريان المتشرعة على طبقه.

وكلا المعنيين للسيرة المتشرعية تكون حجّة بملاك كشف المعلول عن علّته إلّا انَّ السيرة بالمعنى الأول أقوى دلالة من المعنى الثاني اذ لايحتمل فيه اَنْ تكون ناشئة من الطبع العقلائي وانَّما منشأ وقوع الخطأ فيها اَنْ تكون المتشرعة قدأخطأت في تلقّي البيان الشرعي وهو منفي بحساب الاحتمالات على ماتقدّم شرحه، وامّا السيرة المتشرعية بالمعنى الثاني الأعم فيحتمل نشوؤها من الطبع العقلائي، ومن هنا كانت مثل السيرة المتشرعية على الجهر في الصلاة أقوى من سيرتهم على العمل باخبار الثقات في الكشف عن الحكم الشرعي إلّا انَّ كلتيها حجة على كلّ حال بملاك واحد، لأنَّ النزعة العقلائية وإنْ كانت تقتضي الجري على طبقها إلّا انَّ المتشرعة حيث انَّهم متشرعون فاحتمال انَّهم جميعاً قدغفلوا عن حكم المسألة شرعاً وانساقوا وراء طباعهم العقلائية من دون سؤال واستفسار أو تفهّم للموقف الشرعي ولوروحاً في مسألة داخلة في محل ابتلائهم كثيراً منفي أيضاً بحساب الاحتمالات.

وبهذا نختم الحديث عن السيرة.

حجيّـة الظواهر

والبحث عنها يقع في جهات:

الجهـة الأُولى ـ في أصل حجيّة الظهور. والعمدة في الاستدلال عليه التمسّك بالسيرة التي فرغنا عن كبراها في المسألة السابقة.

والاستدلال تارة يكون بالسيرة المتشرعية وأُخرى بالسيرة العقلائية.

امّـا السـيرة المتشرعية فقدقلنا فيا سبق انَّ الاستدلال بها يتوقّف على اثبات وقوع العـمل فعلاً من قبل المتشرعة من أصحاب الأئمة(ع) باخبار الثقات بأحد وجوه خمسة متـقـدمـة نـطـبـق منهـا في المقام الوجه الخامس وحاصله: انَّ فقهاء ذلك العصر كانوا يـعـمـلـون بـالـظـواهـر جـزماً، اذ لولم يكن قدانعقد بناؤهم على العمل بالظهور في مقام اقـتـنـاص الحكم من الأدلة الشرعية وكان بناؤهم على قاعدة اليقين أو الاطمئنان أو الاحـتـيـاط أو أيّ قاعدة أُخرى لكان ذلك حدثاً فريداً في الفقه ولانحتمل انَّ مثل هذا الحـادث يـقـع و يـكـون مبنى فقهاء الطائفة عليه ثم لايشار إليه ولايصل إلينا منه عين ولاأثـر بـل يـصـل إلينا العكس، فانَّ كلّ من كتب في الأصول بنى على حجيّة الظهور ولم يشكك فيه أحد ولم يحتمل وجود خلاف.

ولايتوهم: احتمال انَّهم كان يحصل لهم الاطمئنان غالباً من الظهورات ومن هنا

لم يشكل ظاهرة فريدة ملفتة للنظر. إذ من الواضح انَّ أكثر مراتب الظهور لايحصل منها اطمئنان لالاحتمال التجوز أو الاظهار أو التقدير أو نحوها من خلاف الظاهر الكثير في اللغة العربية فحسب بل لأنَّ وضع الأئمة(ع) واعتمادهم على التقيّة أو القرائن المنفصلة لم يكن يساعد على حصول الاطمئنان من ظاهر كلماتهم جزماً.

وبهذا نثبت انعقاد السيرة المتشرعية بالمعنى الأعم على العمل بالظهورات وقدتقدّم انَّه حجّة كالسيرة المتشرعية بالمعنى الأخص و بناءً عليه لا تصل النوبة الى البحث عن احتمال الردع باطلاقات النهي عن العمل بالظنّ مثلاً والبحث عن انَّها هل تصلح للرادعية أم لا، فانَّ هذا استدلال بالسيرة المتشرعية الكاشفة كشفاً انيّاً عن موقف الشارع مباشرة.

وامَّا السيرة العقلائية فلاينبغي الاشكال أيضاً في انَّ قضية العمل بالظهور على وفق الطبع العقلائي، بل هذا من أوضح طباعهم وجوانب سلوكهم العام حيث لايتقيدون في مقام الافادة والمحاورة بالتنصيص والصراحة في مقام التعبير جزماً.

وكيفية تقريب الاستدلال بالسيرة العقلائية في المقام يمكن أنْ يكون بأحد شكلين:

الأول ـ الاستدلال بسيرة العقلاء في معاشهم وأوضاعهم الخارجية اليومية حيث انَّها انعقدت على الأخذ بالظهورات وهذا بناء عقلائي في مجال أغراضهم التكوينية.

الثاني ـ التمسّك بسيرتهم في عالم المولويات العرفية والأغراض التشريعية لهم حيث انَّ بناء العقلاء على الزام كل من الآمر والمأمور بالظهور و يرونه حجة.

وقد يعترض على الاستدلال بالسيرة العقلائية على النهج الأول بأنَّه غير تام صغرى وغير مفيد كبرى، إذ العقلاء وإنْ كانوا لايطالبون بالألفاظ الصريحة في مجال بيان أغراضهم التكوينية، إلّا انَّ هذا ليس من باب التعبّد بالظهور بل على أساس نكات أُخرى كيف ولايعقل التعبد في مجال الأغراض التكوينية ولامعنى للحجية والمنجزية والمعذرية فيها. وامَّا نكات العمل وملاكاته فقديكون عبارة عن حصول الاطمئنان من الظهور أحياناً بأنَّ المتكلّم ليس بناؤه على التأويل والألغاز أو الإجمال أو حصول الغفلة العرفية عن احتمالات خلاف الظاهر أو عدم الأهميّة بالغرض التكوينية بحيث

يرتب الأثر على احتمالات خلافه المقتضية للاحتياط أو كونه على وفق الاحتياط أو ايقاع باب التزاحم مثلاً بين أطراف القضية ونحو ذلك، هذا من حيث الصغرى، وامّا من حيث الكبرى فلوسلّمت الصغرى تعقّلاً ووقوعاً فأيّ فائدة في مثل هذه السيرة العقلائية في مجال الأغراض التكوينية وأيّ فائدة في عدم ردع الشارع عنها فانّ غايته امضاؤه في مجاله لافي مجال الأغراض التشريعية وعالم التنجيز والتعذير الذي هو المهم من هذا البحث.

والتحقيق ـ انّ الاعتراض الصغروي المذكور وإنْ كان صحيحاً في الجملة بمعنى أنّه لامعنى للحجية والتعبّد في باب الاغراض التكوينيّة واحتمال كون المحرك فيها انّما هو الاحتمالات التكوينية ودرجتها أو المحتملات التكوينية وأهميتها، إلّا انّ هذا لايمنع عن صحّة الاستدلال بها في محل الكلام لأنّ هذه السيرة بقطع النظر عن تحليل مناشئها ودوافعها باعتبارها سلوكاً يوميّاً عاماً في حياة كلّ عاقل الاعتيادية فسوف تشكّل عادة وجبلة وفطرة ثانوية للانسان العرفي بحيث يكون بابه باب العادة لاباب التعقل والتبصّر والدراية ومع تحوّل السلوك العقلائي من سلوك تبصر مدروس الى سلوك عفوي جبلي لايضمن بحسب الخارج حينئذ انْ لايكون السير عليه أوسع من مأخذه الأول ونكتته العقلية التي يفترض لها بل لعله يصبح تدريجاً أدباً عقلائيّاً ونهجاً عرفيّاً يعاب الانسان على مخالفته والخروج عنه المعبر عنه بالتقاليد العرفية أو العقلائية. وبذلك سوف تشكل هذه السيرة احراجاً للشارع في مجال الأغراض التشريعية أيضاً اذ لاضمان لعدم امتدادها الى هذا المجال انسياقاً معها وتأثرها بها كعادة جارية فلولم يكن الشارع راضياً وموافقاً عليها لزمه التنبيه على ذلك وردعهم عن استخدام نفس النزعة العادية في مجال التشريعيات.

ومنه ظهر جواب الاعتراض الكبروي فانّ سكوت الشارع عن هذه السيرة لايثبت مجرد عدم المضايقة منها في مجال الأغراض التكوينيّة بل يثبت موافقته على امتدادها الى مجال الظواهر في الأدلة الشرعية أيضاً.

نعم لو كان مسلكنا في استكشاف الرضا ماتقدّم من المحقق الإصفهاني(قده) من استكشاف ذلك على أساس كون الشارع سيد العقلاء واحدهم فهذا لايقتضي أكثر

من استكشاف موافقته معهم في مجال الأغراض التكوينية.

وإنْ شئت قلت: انَّ السيرة على هذا التقدير لايعدو انْ يكون مجرّد عادة عفويّة ولايكون بناءً عقلائيّاً تشريعيّاً لكي تكون عقلائية الشارع مجدياً في اثبات الحجيّة في التشريعيات وانَّما يتوقّف استكشاف ذلك كموقف تشريعي على أساس عدم الردع بالتقريب المتقدم منّا.

وامَّا الشكل الثاني من الاستدلال بالسيرة العقلائية وهو دعوى ادانة العقلاء لكل من الأمر والمأمور بالظهور في أغراضهم التشريعية فهو سليم عن الاعتراضين السابقين حتى على مسلك الاصفهاني(قده) لأنَّ الحجية والتعبد معقول في هذا المقام فلايحتاج في الاستناد الى هذه السيرة لابراز نكتة تحولها الى سلوك عادي جبلي، اذ يكفي ثبوت نفس الادانة العقلائية المولويّة إلّا انَّ مصاديق هذه السيرة خارجاً أقلّ من تطبيقات السيرة العقلائية في الأغراض التكوينية، كما انَّه ليس المراد بهذه السيرة دعوى الادانة العقلائية على أساس كاشفية عقلية عملية وإلّا كانت حجية الظهور ذاتية كحجية القطع مع انَّه قدفرغنا عن عدمها، كما انَّه ليس المراد انَّ العاقل يعاقب أو يعاتب الأمر أو المأمور اذا خالف الظهور فانَّ الحجيّة حكم يجعله نفس الآمر بلحاظ مأموره بالخصوص لاشخص آخر، لماتقدّم من انَّها عبارة عن حكم ظاهري يجعله صاحب الأغراض التشريعية وهو المولى في مقام علاج التزاحم الواقع فيما بينها فيرجح بعضها على بعض على أساس قوة الاحتمال أو على أساس الاحتمال أو على أساس أهمية المحتمل ومثل هذا لايكون إلّا من قبل كل مولى بلحاظ مواليه لاغير.

وانَّما المقصود انَّ كلّ عاقل يرى انَّه لوكان جالساً مجلس ذلك المولى الأمر لجعل الظهور حجّة فيما بينه و بين مأموريه وهذه قضية شرطية يبنى عليها كلّ عاقل ولوارتكازاً وهو معنى السيرة العقلائية.

هذا كلّه في كيفيّة تقرير نفس السيرة العقلائية.

وامَّا اثبات امضائها من قبل الشارع، فقدتقدّم انَّه يستكشف من عدم ردعه عنها على أساس أحد ملاكين امَّا لزوم نقض الغرض لولم يكن موافقاً عليها ولم يردع أو انعقاد ظهور حالي في امضائه وتقريره، والأول منهما تام في المقام على ضوء ماتقدّم في تقرير

حقيقة هذه السيرة العقلائية الممتدة الى مجال الأغراض التشريعية، وامّا الثاني فالظهور الحالي وإنْ كان ثابتاً هنا أيضاً بنحو أقوى بل يمكن اعتباره ظهوراً لفظيّاً لأنَّ نفس تصدّي الشارع لتفهيم مرامه بالظهورات وعدم تقيده بابراز العبارات الصريحة ظاهر في البناء على مرجعيتها وحجيّتها في مقام اقتناص المرام، وهذا ظهور للشارع بماهو متكلّم لابماهو مشرع فحسب فيكون ظهوراً كاللفظي إلّا انّه لايمكن جعل ذلك دليلاً على امضاء السيرة في المقام، لأنَّ الكلام بعد في حجية الظهورات، اللهم إلّا أنْ يحصل لنا اليقين بمدلول هذا الظهور أو التلفيق بين السيرة المتشرعية والعقلائية بأنْ نثبت حجيّة شخص هذا الظهور بالسيرة المتشرعية ثم به نثبت امضاء السيرة العقلائية وليس هذا عبثاً أو مستدركاً، لأنَّ المقدار الذي يثبت بسيرة المتشرعة من الحجية قديكون له قدر متيقّن هو خصوص الظهور القوي لامطلق الظهور و يكون شخص هذا الظهور داخلاً في القدر المتيقّن.

وامّا اثبات عدم الردع فيكون بعدم وصوله كماتقدم، وقديشكل عليه في المقام بأنّه يكفي في الردع عمومات النهي عن العمل بالظنّ أو اطلاق أدلّة الأصول والقواعد الشرعية المقررة لموارد عدم العلم الشامل للظن أيضاً كحديث الرفع مثلاً.

وهذه الشبهة تورد على الاستدلال بالسيرة على حجيّة خبر الواحد في بحث حجيته وهناك نكات وبحوث مشتركة بين المسألتين نؤجلها الى ذلك الفصل وانّما نتعرض في المقام الى نكتتين:

احداهما ـ انَّ هذه العمومات لا تصلح لذلك، بداهة انَّ مثل هذه السيرة لشدة ترسخها واستحكامها في أذهان العقلاء والمتشرعة حتى انّه لم يتزعزع شيء منها بعد ورود المطلقات المذكورة التي كانت على مرأى ومسمع من الناس لايكفي في ردعها الاعتماد على مثل هذه المطلقات فانَّ الردع لابدَّ وأنْ يتناسب مع المردوع عنه، فمثلاً نحن نرى في باب الردع عن القياس ماأكثر وأشدّ التصريحات الصادرة عنهم في مقام الردع عنه رغم انّه لا ترسخ له في أذهانهم وانَّ الحاجة الفقهية إليه والتعامل الفقهي معه أقلّ بمراتب من الحاجة الى الظهور والتعامل معه في الفقه فضلاً عن المجالات الأُخرى.

الثانية ـ قد يقال: انَّ الرادعيّة في المقام مستحيلة، لأنَّ مايراد جعله رادعاً بنفسه ظهور وظنّ فيلزم من حجيته لكي يكون رادعاً عدم حجيته وكلّ مايلزم من وجوده عدمه محال.

وهذا البيان يحتاج في تتميمه الى دعوى مصادرة وجدانية عهدتها على مدّعيها وهي القطع بعدم الفرق في فرض عدم الحجية بين سائر الظهورات وشخص هذا الظهور الرادع وإلّا فنثبت حجيّة شخص هذا الظهور بالسيرة العقلائيّة، إذ لارادع عنه غيره بحسب الفرض وهو يستحيل آنْ يكون رادعاً عن نفسه فاذا كان حجّة فيردع به عن حجية ساير الظهورات[1].

المقارنة بين الاستدلال بالسيرتين على حجية الظهور:

قد اتّضح ممّا سبق انَّ السيرة المتشرعية تمتاز على السيرة العقلائية في انَّها لاتحتاج الى اثبات عدم ردع الشارع عنها ولهذا تكون أقوى في الدلالة على الموقف الشرعي منها، هذا على العموم. إلّا انَّه في خصوص المقام ربّما يقال ببعض جهات النقص والضعف في الاستدلال بالسيرة المتشرعية من انَّ هذه السيرة باعتبارها دليلاً لبيّاً لابدَّ وآنْ يقتصر فيه على القدر القطعي المتيقّن من مدلوله، فلايمكن آنْ نثبت بها إلّا ماأحرز يقيناً عمل المتشرعة به من الظهورات فمثلاً لايمكن آنْ نثبت بها حجيّة الظواهر الحالية البحتة غير المكتنفة بالكلام، إذ لايمكن القطع بأنَّ عمل أصحاب الأئمة كان على الأخذ بها لعدم شيوع الاستدلال بمثلها في مجال الاستنباط بخلاف الظواهر اللفظية المتمثلة في الكتاب والسنة بل بعض مراتب الظهورات اللفظية أيضاً قدلايحرز العمل به من قبلهم. والحاصل: يكون مضمون السيرة المتشرعية قضية مهملة وهي في قوة الجزئية فلايمكن الرجوع إليها كلّما شك أو شكك في حجيّة ظهور كان فيه نكتة تستوجب مثل التشكيك من قبيل كونه يظنّ بخلافه أو لايظنّ بوفاقه أو غير

١ ــ قد يقال لايحتاج الى القطع بعدم الفرق بل انَّ اعتماد نفس الظهور في مقام البيان والردع عن الظنّ يشكل قرينة عرفية بملاك عدم تناقض المتكلّم مع نفسه ولوبحسب مايرى عرفاً تناقضاً على أنّه لايريد الظهور بل غيره من الظنون فلاينعقد اطلاق من أول الأمر في مثل هذه الأدلة لشمول الظواهر.

ذلك، وهذا بخلاف السيرة العقلائية المنعقدة بمعنى القضية الطبعية العقلائية فانّه لايشك في عمومها لمطلق الظواهر الحالية واللفظية بمراتبها المتعارفة عقلائياً.

إلّا انّ الصحيح امكان تعميم نتيجة السيرة المتشرعية بعد ضمّ افتراض وجود السيرة العقلائية أولاً بل افتراض أخذ أصل ثبوت السيرة العقلائية بعين الاعتبار أمر لابدّ منه في اثبات أصل السيرة المتشرعية وليس هذا مستدركاً لماقلنا من انّ الاستدلال بالسيرة المتشرعية ليس بحاجة الى عدم الردع بخلاف العقلائية التي لايكفي في الاستدلال بها أصل ثبوتها. ووجه الاحتياج انّ العقلاء لولم يكونوا يبنون على الظهورات فكان حال الظهور عندهم حال غيره من القواعد غير المقبولة كالقرعة أو الاستخارة مثلاً. فلايمكن استكشاف ثبوت سيرة متشرعية في زمان المعصومين(ع)، لأنّ ذلك انّما كان ببيان انّه لوكانت لهم طريقة أُخرى في مقام اقتناص المرام لكانت حادثة فريدةً على خلاف الوضع العقلائي العام ومثله لن يمرّ بدون تسجيل تاريخي بشكل وآخر مع انّه لم تصل رائحة ذلك إلينا، وواضح انّ مثل هذا البيان انّما يتمّ فيما لوافترض انّ الوضع العقلائي العام كان يعتبر أي طريقة أُخرى غير الظهور أمراً غريباً عن طباعهم وإلّا كان حال الظهور حال تلك القضايا فلماذا يفترض انّ العمل كان به لابها، فافتراض[1] انّ العمل بالظهور هو الطريقة العقلائية الطبعية مقوم لطريقتنا في استنتاج السيرة المتشرعية. وحينئذ بالطريقة نفسها نثبت التعميم في مضمون السيرة

١ ـ الظاهر انّ أصل عمل المتشرعة من أصحاب الأئمة بظهورات الأدلة الشرعية ممّا لامجال للشك فيه ولولوضوح بنائهم على نقل الأحاديث والروايات عن المعصومين وضبطها للعمل والافتاء حسب ظواهرها فلايتوقّف اثبات أصل السيرة المتشرعية الى افتراض ثبوت السيرة العقلائية، نعم نستكشف من عدم نقل تصدٍ شرعي مباشر لاثبات حجية الظهور انّ العمل به كان على وفق الطبع العقلائي أيضاً للشارع والمتشرعة معاً وإلّا فلوكان الشارع هو موجد هذه السيرة ومؤسسها لانعكس ذلك في بياناته، فالسيرة العقلائية تثبت بالسيرة المتشرعية القطعية أيضاً، وبهذا يعرف انّ افتراض قصور السيرة المتشرعية انّما يكون بمعنى انّ المقدار المحرز وقوعه بالفعل خارجاً من عمل المتشرعة بالظهورات الشرعية هو القضية المهملة التي تكون في قوة الجزئية لا ثبوت كون الملاك في ذهنهم أخصّ من القضية الطبعية ليقال بانّه لامنشأ لهذه الأخصية إلّا البيان الشرعي فلايحرز وقوع مورد افتراق القضية الطبعية الأعم لهم خارجاً في الأدلة الشرعية فلعله لوكان يقع لهم ذلك لسألوا عن حكمه أو تصدّى الشارع لبيانه، وانّما لم يسألوا ولم ينقل حكم كذلك لعدم وقوع ذلك وانّما افتراض كون سجيتهم بما هم متشرعة على طبق السجية العقلائية وإلّا لكان بتأثير البيان الشرعي فكان لابدّ وأن يصل الينا فهذا بلاموجب، فلايبقى إلّا نفس الطبيعة العقلائية التي يكون الاستدلال بها بحاجة الى ضمّ عدم الردع ولايكون بنفسه معلولاً للموقف الشرعي وانّما المعلول له مقدار ماوقع خارجاً من سلوك المتشرعة بالفعل.

المتشرعية إذ لوكان مؤداها أقلّ من مؤدّى القضية الطبعية وأخصّ منه فهذا لامنشأ عقلائي طبعي له وانّما ينحصر منشؤه في البيان الشرعي الذي يعتبر تحديداً للقضية العقلائية وردعاً عنها ومثله لوكان لوصل إلينا عادة مع انّه لم يصل شاهد عليه من قريب أو بعيد فليست السيرة المتشرعية مهملة بذلك النحو الذي يجعل مؤداها في قوة الجزئية دائماً، هذا بالنسبة الى سيرة المتشرعة.

وأمّا السيرة العقلائية فربما يبرز بازائها بعض نقاط الضعف، منها ماتقدّمت الاشارة إليه، من أنّ هذه السيرة مجرّد ثبوتها لايكفي للاستدلال بها على الحكم الشرعي مالم يثبت عدم الردع عنها الكاشف عن الموافقة مع مضمونها وهذا يتوقّف في بعض الأحيان على اثبات حجية ظهور حالي أو لفظي للشارع في الامضاء وهو لايكون إلّا بالتمسّك بدليل آخر على حجيّته لابنفس هذه السيرة، ومن هنا كان بحاجة الى ضمّ السيرة المتشرعية إليها في اثبات حجية شخص هذا الظهور على ماتقدّم شرحه.

وقد يقال بلزوم ضمّ السيرة المتشرعية في اثبات أصل ثبوت السيرة العقلائية في الظهورات الموجودة في ثنايا الأدلة الشرعية، لأنّ هذه الظهورات تختلف عن الظهورات العرفية في مقام المحاورة والتي هي القدر المتيقّن من شمول السيرة العقلائية لها في انّها ظهورات صادرة في مجالس متعددة مفصولة بعضها عن بعض زماناً ومكاناً وحتى من حيث المتكلّم نفسه، فانّ الأئمة(ع) قدخالفوا الطرائق العرفية في المحاورة بكثرة اعتمادهم على القرائن المنفصلة المتعددة والصادرة في مجالس مختلفة وأزمنة متباعدة ومن أئمة متعددين في عصور مختلفة ومثل هذه الطريقة ليست بعرفية ولاأقلّ في انّها لا تكون رائجة فيما بين العقلاء لكي ينظر ماهو بنائهم فيها، فالسيرة العقلائية على العمل بالظهورات العرفية المتعارفة وحدها لا تكفي لا ثبات حجية مثل هذه الظهورات.

وهذه الشبهة تارة تُبين كاعتراض على دليلية السيرة العقلائية، وحينئذ قديجعل نفس عمل أصحاب الأئمة(ع) بهذه الظهورات مع اطلاعهم على انّ لهم حالة اعتماد القرائن المنفصلة وتأجيلها شاهداً على عموم السيرة العقلائية، لانّهم انّما كانوا يعملون ذلك بعقلائيتهم لالتلقي نصّ منهم عليه.

وقد تُبيّن هذه الشبهة للتشكيك في كلتا السيرتين، امّا العقلائية فبماتقدّم، وامّا المتشرعية فلماتقدّم أيضاً من توقّف تماميتها على افتراض العموم في السيرة العقلائية في المرتبة السابقة عليها وإلّا لم يكن طريق لا ثبات عمومها.

والصحيح: انّه لايمكن ابطال عموم السيرة المتشرعية ولاالعقلائية بهذه الشبهة فلنا في المقام دعويان:

امّا الأُولى ـ فلأنّ ثبوت السيرة المتشرعية انّما يتوقّف على ثبوت أصل كبرى حجيّة الظهور عند العقلاء وبحسب طباعهم لانطباقها في خصوص كلمات الشارع فثبوت الكبرى ولو بنحو القضية المهملة الأوّليّة كافية في ثبوت سيرة المتشرعة، إذ هذا المقدار كافٍ في آنْ يكون أي طريقة أُخرى لدى المتشرعة والشارع في مقام اقتناص المرام من ظواهر كلماتهم طريقة فريدة مرصودة لوكانت لنقلت إلينا لامحالة لخطورتها وجدارتها.

وإنْ شئت قلت: انّ تطبيق تلك الكبرى الطبعيّة على كلمات الشارع وظهوراتها وإنْ كان خارجاً أو يشك في دخولها عن المتيقن من مضمون السيرة العقلائية إلّا انّه باعتبار تجانسه معها لايشكل حادثاً فريداً بخلاف اتباع طريقة أُخرى كالاستخارة والقرعة مثلاً.

وامّا الدعوى الثانية ـ فلأنّ السيرة العقلائية في باب الأغراض التشريعية قدانعقدت على انّ لنفس صدور الكلام والظهور واستناده الى المولى موضوعية في باب الحجيّة والإدانة وليس حال الظواهر في هذا المجال حال الظواهر في مجال الأغراض التكوينيّة التي يتعامل معها لمجرد كاشفيتها التكوينية ليقال بأن مجالها الظهورات المتعارفة. نعم لابأس بدعوى انّ الادانة والحجية إنّما تكون بعد الفحص عن المخصص والمقيّد والقرينة المنفصلة خصوصاً فيما إذا كان المولى من دأبه الاعتماد على القرائن المنفصلة.

هذا كلّه لوسلّم وجود طريقة غير متعارفة للشارع في مقام اعتماده على القرائن المنفصلة، فان أصل هذا مطلب وإنْ كان صحيحاً في الجملة إلّا انّه لابالمرتبة التي تخرجها عن الطرائق المتعارفة في نظائرها على ماتقدّم تفصيل ذلك في بعض بحوث العام والخاص. بعد أنْ كان الأئمة المتعددين بحكم مشرع واحد لعصمتهم واطلاعهم على

كل ماصدر من الامام الآخر.

وهناك شبهة أُخرى قدتثار بوجه الاستدلال بالسيرة العقلائية على القضية المطلقة، حاصلها: انَّ الاستدلال بالسيرة العقلائية مبتنٍ على استكشاف عدم الردع ولومن عدم وصوله وهذا بالنسبة الى المراتب القوية من الظهور و بالنسبة الى ظهور الروايات والأحاديث ثابت بلاإشكال إلّا انَّه بالنسبة الى بعض الظهورات مرتبة أو مورداً يوجد مايحتمل كونه ردعاً عنه، وذلك لأنَّ هناك طائفتين من الروايات يبلغ مجموعها حدّ الاستفاضة.

الأُولى ـ مادلّت على الردع عن تفسير الكتاب بالرأي، وقداستند إليها بعض المحدثين لاسقاط حجيّة الظهورات الواردة في الكتاب الكريم، فيدعىٰ بأنَّ مالايكون القرآن صريحاً فيه واضحاً قديصدق عليه انَّه تفسير بالرأي.

الثانية ـ مادلّ على الردع عن العمل بالقياس، فيقال انَّ بعض مراتب الاستظهار المبتنية على اعمال تحليلات عرفية أو ابراز مناسبات ونكات للظهور أو إلغاء الخصوصيات المأخوذة بحسب ظاهر الدليل ونحو ذلك قديصدق عليه عنوان القياس والاستحسان، لأنَّها تعميمات مبتنية على مناسبات وهي وإنْ كانت تشكل ظهوراً في الدليل بحيث يعترف بالظهور والدلالة فيها بعد الالتفات الى تلك النكات إلّا أنَّه قديقال بأنَّ هذه لشباهتها باعمال الرأي والقياس يحتمل شمول الروايات الرادعة لها ومعه لايبقى جزم بعدم الردع لولا ابراز السيرة المتشرعية و فعلية عملهم بها.

والجواب ـ يمكن أنْ يكون على أساس أحد وجوه:

الوجه الأول ـ انَّ هذا المقدار لايكفي في الردع عن السيرة بعد فرض انعقادها وعموم نكتتها، فانَّه قدذكرنا سابقاً انَّه لابدَّ في مقام الردع عن سيرة أو تعديلها أنْ يكون الرادع واضحاً صريحاً في ارادة ذلك فمجرد التشابه بين بعض الظهورات والقياس أو اعمال الرأي المردوع عنه ـ الذي هوبنفسه ضرب من القياس مع الفارق ـ لايشكل ردعاً فعدم الردع المناسب ثابت.

الوجه الثاني ـ انّا نثبت حجيّة هذه المراتب من الظواهر بأدلة لفظيّة لابالسيرة

العقلائية ابتداءً، وتوضيحه: انَّ هناك طائفتين من الروايات دلّتا على حجية الظواهر.

احداهما ـ الروايات التي امرت بالتمسّك والرجوع الى الكتاب والسنة والموضوع فيها هو الكتاب والسنة أمّا بماهما من مقولة اللفظ والكلام والدلالة أو بلحاظ المعنى وواقع ماهو المراد فيهما، وعلى الأول تكون دالة بالاطلاق اللفظي على حجية تمام مراتب الظهور فيهما وعلى الثاني تكون دالة بالاطلاق المقامي على حجيّة ذلك أيضاً، فانَّه يقتضي الاحالة على العرف والطريقة المتعارفة في كيفية تشخيص ماهو المراد فيهما سنخ مايقال في أدلة امضاء المعاملات بمعنى انَّ مقتضي اطلاقها المقامي امضاء الأسباب العقلائية لها.

الثانية ـ مادلّ على تحكيم دلالات القرآن الكريم ابتداءً كمعتبرة عبدالأعلى مولى آل سام ـ (هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله)[1] ـ وهكذا روايات العرض على الكتاب الكريم، وميزتها على الطائفة الأُولى انَّها ناظرة الى الكتاب الكريم بماهو دلالة ولفظ لابماهو معنى، فالاطلاق فيها لتمام مراتب الدلالة لفظي لامقامي، وحينئذ نثبت حجيّة اطلاق أو عموم هاتين الطائفتين بالسيرة العقلائية لأنَّ ذلك من القدر المتيقّن المندرج فيها لكونه عموماً أو اطلاقاً ظاهراً بلاإعمال نكات أو إلغاء خصوصيات ثمّ نثبت حجية المراتب التي يقتنص منها الظهور على أساس إعمال نكات وإلغاء خصوصيات بهذه الروايات.

الوجه الثالث ـ انَّ الردع المحتمل متأخر زماناً عن صدر الاسلام لتأخر روايات الردع عن القياس والرأي ونحو ذلك مع انَّ السيرة العقلائية على حجية الظهور كانت منعقدة منذ صدر الاسلام من دون ردع عنها وقتئذ بل مع امضائها كجملة من القضايا التي كانت ممضاة في صدر الاسلام ثمّ نسخت من باب التدرج في التشريع فيرجع احتمال الردع الى احتمال النسخ فيستصحب بقاء الحجيّة وهذا عمل باطلاق دليل الاستصحاب الداخل في القدر المتيقّن من السيرة لأنَّه اطلاق لفظي غير قائم على

١ ــ وسائل الشيعة، ب ٢٩ من أبواب الوضوء.

أساس إلغاء الخصوصيّة وإعمال نكات كما لايخفى[١].

الوجه الرابع ـ التمسّك بروايات صادرة عنهم تدلّ على أنّهم كانوا يستدلون بظواهر قرآنيّة من نفس النمط أي حيث يكون الاستدلال بها مبنيّاً على اعمال عنايات والغاء خصوصيات فيثبت انّ هذا صحيح لاردع عنه ولانقصد بذلك مايكون ظاهراً في تفسير القرآن الكريم وبيان واقع المرام منه فانّه باب آخر أجنبيّ عن حجية الدلالة، وإنّما المراد مايكون ظاهراً في الاستدلال بالآية على الحكم الذي بيّنه الإمام(ع) وهذا له مصاديق كثيرة وجملة منها وإنْ لم يكن خالياً عن المناقشة سنداً أو دلالة إلّا انّ الانصاف امكان استفادة المدعى منها في الجملة.

وعلى سبيل المثال نورد مايلي:

١ ـ ماورواه عمر بن يزيد عن أبي عبدالله(ع) قال: قال الله تعالى في كتابه: «فمن كان منكم مريضاً أو به أذىً من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى مالاينبغي للمحرم اذا كان صحيحاً فصيام ثلاثة أيّام...الخ[٢].

فانّ ظاهرها انّ الامام(ع) يريد استخراج الحكم من الآية الكريمة بقرينة الاستشهاد والتفريع عليها بقوله: (فمن عرض....)، وقداستفاد منها الإمام(ع) ضابطة كليّة مع انّها بحسب حاق مفادها اللغوي خاصة بمورد الأذى من رأسه في مسألة حرمة الحلق على المحرم فاستفاد الامام بمناسبات الحكم والموضوع الغاء الخصوصية والتعدّي الى مطلق تروك الاحرام.

٢ ـ معتبرة معاوية بن عمّار قال سألت أبا عبدالله(ع) عن طائر أهلي دخل الحرم

١ ــ لايقال: ـ انّ أدلة الردع شأن غيرها ممّا صدر من الأئمة ظاهرة في انّ القياس ومايكون مثله كان باطلاً من أول الأمر فلايقين سابق نعم قديكون هناك عذر لمن عمل به قبل صدور الردع إلّا انّه مطلب آخر فلايكون بابه باب النسخ بل التخصيص ومعه لايقين سابق.

فانه يقال: ـ انّ الحجية قبل كمال الدين كانت ثابتة يقيناً بالامضاء العام فالروايات لا تدلّ على أكثر من بطلانه بعد اكتمال الدين ولوفي أواخر زمان النبي(ص).

ثمّ ان هنا وجهاًآخر للجواب عن أصل الاشكال حاصله: التمسّك باطلاق الظهور الحالي في الامضاء ـ الذي هو أحد تقريبي الكشف عن الامضاء ـ بالنسبة الى الظهورات المذكورة حيث لم يثبت الردع عنها وهذا الظهور الحالي داخل في القدر المتيقّن من حجية الظهور ولايمكن أن يرفع اليد عن اطلاقه لمجرّد الاحتمال.

٢ ــ وسائل الشيعة ب ١٤، أبواب بقيّة الكفارات.

حيّاً فقال لايمسّ لأنَّ الله تعالى يقول (ومن دخله كان آمناً)[١] وهناك عدة روايات بهذا المضمون مع الاستشهاد بالآية.

وهي أيضاً واضحة في التعليل والاستدلال بالآية على الحكم مع انَّها بحسب مدلولها اللفظي مختص بذوي العقول لمكان (مَن) الموصولة فاستفادة التعميم منها مبني على اعمال مناسبات الحكم والموضوع المقتضية كون الحكم المذكور لكرامة المقام والبيت لالخصوصية في الداخل إليه.

٣ ـ معتبرة محمد بن مسلم قال سألت أبا عبدالله(ع) عن الرجل كانت له جارية فاعتقت فزوجت فولدت أيصلح لمولاها الأول اَنْ يتزوّج ابنتها قال لاهي حرام وهي ابنته والحرّة والمملوكة في هذا سواء ثمّ قرأ هذه الآية «وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهنَّ»[٢].

والاستدلال بالآية انَّما يتمّ بعد الغاء خصوصية الربيبة وكونها في حجر الانسان الى مطلق بنت المرأة المنكوحة بنكاح صحيح كما فهمه الفقهاء بعد ذلك أيضاً في مقام الاستدلال بها.

٤ ـ رواية الحسن بن علي الصيرفي عن بعض أصحابنا قال: سئل أبوعبدالله(ع) عن السعي بين الصفا والمروة فريضة أم سنة؟ فقال: فريضة. قلت: أوليس قدقال الله عزّ وجلّ (فلاجناح عليه اَنْ يطوّف بها) قال: كان ذلك في عمرة القضاء انَّ رسول الله(ص) شرط عليهم اَنْ يرفعوا الأصنام من الصفا والمروة فتشاغل رجل وترك السعي حتى انقضت الأيّام وأُعيدت الأصنام فجاؤوا إليه فقالوا يارسول الله انَّ فلاناً لم يسع بين الصفا والمروة وقدأُعيدت الأصنام فأنزل الله عزّ وجلّ (فلاجناح عليه اَنْ يطوف بها) أي وعليها الأصنام[٣].

فانَّ السائل قد استظهر من نفي الجناح في الآية الترخيص ونفي الوجوب فانَّ الواجب لايناسب عرفاً اَنْ يعبر عنه بلاجناح وإنْ كان بحسب حاق اللغة لاضير فيه.

١ ــ وسائل الشيعة ب١٢ من كفارات الصيد ج١١

٢ ــ وسائل الشيعة باب ١٨ من أبواب مايحرم بالمصاهرة.

٣ ــ وسائل الشيعة باب(١) من أبواب السعي.

والامام(ع) قدأمضى استظهاره هذا ولكنه حاول آنْ يلفته الى انَّ التعبير بذلك انَّما جاء بلحاظ خصوصية واقعة معينة كان يتوهم فيها سقوط السعي لابتلائه بمحذور الأصنام، فنفي الجناح ليس بلحاظ أصل عمل السعي وانَّما اتيانه في تلك الحال وكلّ هذه اعمال عنايات ومناسبات عرفية تتدخل في تشكيل الظهور كما هو واضح.

٥ ـ رواية عبدالله بن سنان قال: قلت لأبي عبدالله(ع) علي الإمام آنْ يسمع من خلفه وإنْ كثروا فقال: ليقرا قراءة وسطاً يقول الله تبارك وتعالى: (ولاتجهر بصلاتك ولاتخافت بها)[1] وهناك غيرها نظيرها ومن الواضح انَّ نفي الجهر والاخفات لايدلّ بحسب حاق اللفظ على تعين القراءة الوسط إلّا باعمال العنايات والمناسبات العرفية القاضية بأنَّ المنفي بقرينة التقابل المرتبة الشديدة من كلّ منهما.

٦ ـ صحيحة زرارة قال قلت لأبي جعفر(ع) ألاتخبرني من أين علمت وقلت انَّ المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين؟ فضحك فقال يازرارة قاله رسول الله(ص) ونزل به الكتاب من الله عزّ وجلّ لأنَّ الله عزّ وجلّ قال «فاغسلوا وجوهكم.....» ثمّ فصل بين الكلام فقال: وامسحوا برؤوسكم فعرفنا حين قال برؤوسكم انَّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثمّ وصل الرجلين بالرأس...الخ[2].

مع انَّ الباء قيل انَّها لا تكون للتبعيض بل للالصاق ومع ذلك يمكن استفادة التبعيض منها لأنَّ إلصاق المسح بالرأس بسبب الباء يشعر عرفاً بتخفيف الإلصاق الذي يكفي فيه مسح البعض.

٧ ـ رواية الحكم بن الحكم قال: سمعت أبا عبدالله(ع) يقول: وسئل عن الصلاة في البيَع والكنائس فقال: صلِّ فيها قدرأيتها ماأنظفها. قلت أيصلي فيها وإنْ كانوا يصلّون فيها؟ فقال نعم آماتقرأ القرآن «قل كلّ يعمل على شاكلته فربّكم أعلم بمن هو أهدى سبيلاً» صلّ الى القبلة وغرّ بهم[3].

مع انَّ الآية لولا اعمال عناية ذوقيّة فيها لا تدلّ على نفي مانعية البيع والكنائس

١ ــ وسائل الشيعة ب٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة.
٢ ــ وسائل الشيعة ب٢٣ من أبواب الوضوء.
٣ ــ وسائل الشيعة ب١٣ من أبواب مكان المصلّي.

عن صحة الصلاة.

٨ ـ رواية عبد الأعلى مولى آل سام التي تقدّمت الإشارة إليها حيث قدأُمر فيها بالمسح على المرارة لمن انقطع ظفره مستخرجاً ذلك من كتاب الله سبحانه وتعالى وهو قوله تعالى (ماجعل عليكم في الدين من حرج)[1].

مع انَّ الآية لايستفاد منها الحكم الايجابي وهوبدلية المسح على الجبيرة إلّا بضم عناية انه ميسور من المسح على البشرة وانَّ الميسور لايسقط بالمعسور.

الى كثير غيرها من الروايات التي بمجموعها قدتشكل دليلاً أو تأييداً على الأقل لماذكرناه من حجية مثل هذه الظهورات العرفية وإنْ كانت قائمة على أساس اعمال عنايات ومناسبات.

ثمّ انَّنا بملاحظة مجموع ماورد من الأئمة(ع) في التعويل والاحالة على الكتاب الكريم والاستدلال والاستشهاد بها اذا استطعنا تحصيل مايكون صريحاً في استدلالهم(ع) بالظهور لاظاهراً كان ذلك بنفسه دليلاً قطعياً على حجية الظهور شرعاً. فيكون تاماً مع قطع النظر عن السيرة العقلائية وعهدة ذلك على المتتبع.

وقد يقال: بثبوت الردع بلحاظ قسم خاص من الظواهر الذي يكثر التعويل عليه في الفقه وهو الظهورات التي ترجع الى دلالات التزامية عرفية فانَّ الدلالة الالتزامية قدتكون على أساس عدم الانفكاك بين مدلولين عقلاً وهذا خارج عن منظورنا، وقديكون على أساس عدم تعقل العرف للانفكاك وإنْ كان ممكناً عقلاً من قبيل مايقال في باب طهارة المياه من انَّ الدليل الدال على مطهرية الماء دال بالالتزام على طهارته عرفاً لأنَّ العرف لايتعقل مطهرية الماء النجس، وهذا القسم من الظواهر قديقال بالردع عنه شرعاً بمثل رواية ابان الواردة في دية أصابع المرأة قال قلت لأبي عبدالله(ع) ماتقول في رجل قطع أصبعاً من أصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الإبل قلت قطع اثنين قال: عشرون قلت قطع ثلاثاً قال ثلاثون قلت قطع أربعاً قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون و يقطع أربعاً فيكون عليه

١ ــ وسائل الشيعة ب٢٩ من أبواب الوضوء.

عشرون انَّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال مهلاً يااابان هذا حكم رسول الله(ص) انَّ المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يااابان انَّك أخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محقت[1].

وتوضيح فقه الرواية: انَّه قداتّفق فقهائنا على انَّ الجنابة اذا قرّر عليها عنوان الدية أو نسبة منها فتكون للمرأة ديتها وللرجل ديته وامَّا اذا قرر في مورد مقدار معيّن كعشرين درهماً أو من الابل فالمرأة تعاقل الرجل وتساويه مالم يبلغ ثلث ذلك المقدار المجعول أو لم يتجاوز- على الخلاف في ذلك- فاذا بلغ أو تجاوز رجعت الى النصف وهذه هي القاعدة التي استغرب منها ابان بمقتضى هذه الرواية لأنَّه على خلاف المتفاهم العرفي اذ العرف لايتعقل أنْ تكون دية قطع أربعة أصابع من المرأة أقل من دية قطع ثلاثة منها.

والرواية معتبرة سنداً، وهي تارة يستدلّ بها على الردع عن حجية القطع الناشيء من مقدمات عقلية وهذا ماتقدّم الجواب عليه في بحث حجية الدليل العقلي حيث ذكرنا هناك انَّه لايستفاد منها الردع عن حجية القطع العقلي بعد حصوله وانَّما العتاب فيه بلحاظ انَّه كيف تسرع ابان في الجزم بالحكم الشرعي من دون إلتفات الى القواعد الشرعية والبيانات الصادرة من الشارع على أساس مجرد استذواق عرفي أو عقلي، وكم فرق بين ذلك وبين القطع العقلي بعد الإلتفات الى البيانات والقواعد الشرعية والفحص عنها.

وأخرى يستدلّ بها في مقامنا لاثبات الردع عن الظهورات العرفية القائمة على أساس ملازمات عرفية فانَّ الملازمة المذكورة وإنْ لم تكن ثابتة عقلاً، ولهذا ثبت بنحو الموجبة الجزئية مساواة المرأة للرجل في الدية أو الميراث - كما في الميراث بين الاخوة والأخوات من طرف الأُم فقط - إلّا انَّ ذلك بنحو الموجبة الجزئية لاأكثر ولعله للاشعار بأنَّ هذه التفاوتات لم يكن المنظور فيه التفضيل بل بنكات اجتماعية ومصالح نوعية

١ ــ وسائل الشيعة باب ٤٤ من أبواب ديّات الأعضاء.

وعليه فالدلالة العرفية في مثل الدليل الدال على انَّ أصابع المرأة اذا قطعت ثلاثة منها لزم فيها دية قدرها ثلاثون منعقدة على انَّه لوقطعت أربعة لم تكن ديتها أقلّ من ذلك مع انَّ هذا هو الذي ردع عنها الإمام(ع) وطبق عليه عنوان القياس.

والجواب: انَّ ظاهر الرواية انَّ ردع ابان وتأنيبه انَّما كان بلحاظ تحكيمه لهذه الدلالة والملازمة على النصّ الشرعي، لأنَّ ابان كان على أساس هذه الملازمة يطرح النصّ الشرعي الذي كان يرده وهو في العراق بل استنكر على الامام بذلك بعد سماعه النصّ منه وهذا مطلب آخر مؤداه طرح النص الشرعي والاعتراض عليه لوجود ملازمة عرفية أو ذوقية ومثله مردوع عنه شرعاً وفاسد عقلاً، لأنَّه تحكيم للأذواق والمناسبات على الدين ولهذا قال له الامام(ع) (انك اخذتني بالقياس) وأين هذا من الأخذ بالظهور العرفي للسنة نفسها تحكيماً للملازمة العرفية لها لاعليها وإن شئت قلت: بعد اَنْ ثبت انَّ حكم المرأة في باب الدية يختلف عن الرجل في الجملة فلا تنعقد دلالة من هذا القبيل بل تنتفي وانَّما يبقى مجرد الاستذواق العرفي لمن هو بعيد عن مجموع القواعد والأحكام الشرعية وهو لايمكن الاعتماد عليه لأنَّه قياس واستحسان وفي قبال النصّ.

ثم انَّه قد يقال: بامتياز الاستدلال بالسيرة المتشرعية على حجية الظهور على الاستدلال بالسيرة العقلائية، من جهة انَّه قديفترض وجود امارة عقلائية مقدمة عند العقلاء على الظهور في مقام التزاحم معه بحيث انَّهم يعملون بها لابالظهور مع كونها غير حجة شرعاً ولوللردع عنها كالقياس مثلاً فانَّه في مثل ذلك لايمكن التمسّك بالسيرة العقلائية، لأنَّ مجرد الردع عن الامارة المزاحمة لايعني حجية الظهور المخالف لها والمفروض انَّ العقلاء أيضاً لايعملون به فلايمكن اثبات حجيته، وهذا بخلاف مالوكان المدرك سيرة المتشرعة فقديفرض فعليتها حتى مع وجود امارة مزاحمة لكونها ملغاة شرعاً.

إلّا انَّ هذا التمييز مبني على اَنْ نسلك في الاستدلال بالسيرة العقلائية على مثل مسلك المحقق الاصفهاني(قده) من انَّ المقدار الثابت بها امضاء الشارع لماوقع بالفعل خارجاً من تطبيقات السلوك العقلائي لاامضاء النكتة والمبنى العقلائي الذي اقتضى

ذلك السلوك العام، وإلّا فمقتضى الحجية ثابت للظهور المذكور والمانع عنها انّما كان حجية المزاحم والمفروض الغاؤه شرعاً. وإنْ شئت قلت: انّ هناك قضيّة تعليقيّة عقلائية هي انّه لولم يكن ذلك المزاحم حجة ـ لالولم يكن موجوداً ـ كان الظهور المذكور حجة لاشتماله على مقتضي الحجية ونكتتها والمستكشف امضاء هذه النكتة عموماً بنحو القضية الحقيقية سواءً كان شرطها ثابتاً شرعاً أم لا.

تحديد موضوع اصالة الظهور:

الجهة الثانية ـ في تشخيص موضوع حجية الظهور وهذا بحث تحليلي يرجع الى تحليل المرتكزات العقلائية التي هي أساس كبرى حجية الظهور. وقدوقع الخلاف بين المحققين المتأخرين في تحديد موضوع اصالة الظهور وقبل استعراض كلماتهم لابدَّ من استذكار ماتقدّم في بحوث العام والخاص من انَّ للكلام ظهورات ودلالات ثلاثة.

١ ـ الدلالة التصورية وهي الصورة التي تنتقش من سماع اللفظ في الذهن على أساس من الوضع والمحفوظة اللفظ من لافظ غير ذي شعور.

٢ ـ الدلالة التصديقيّة الاستعمالية وهي الدلالة على ارادة المتكلّم وقصده لاخطار المعنى والمدلول التصوري الى ذهن السامع، وهذا لايكون إلّا حيث يكون هناك متكلّم عاقل ذي قصد وشعور ولذلك تكون أخصّ من الأول.

٣ ـ الدلالة التصديقية الجدية وهي الدلالة على انَّ المتكلّم ليس هازلاً بل مريد جداً للمعنى حكاية أو انشاء وهذا أخصّ من الثاني أيضاً، اذ الدلالة التصديقية الأُولى تكون محفوظة في موارد الهزل أيضاً.

والدلالة الأُولى منشأها الوضع ولاينثلم بالقرينة، وانّما القرينة تؤثر على الظهورين الاستعمالي والجدّي اذا كانت متصلة لانهما ظهوران حاليان للمتكلّم بماهو متكلّم يدلان على أنّه يريد اخطار ماللالفاظ من مداليل تصوريّة وضعية الى ذهن السامع وهذا انّما يكون حيثما لم ينصب بنفسه قرينة على ارادته خلاف ذلك استعمالاً أو جدّاً.

إذا اتّضحت هذه المقدمة فنقول في المقام:

لاإشكال عند الجميع في انَّ المقصود من أصالة الظهور انّما هو التوصّل الى اثبات

المراد الجدّي للمتكلّم إلّا انَّ الكلام في كيفية جعل هذا الأصل، وهنا ثلاث فرضيات رئيسيّة لتصوير هذا الأصل:

الفرضية الأُولى ـ ماذهب اليه المحقق النائيني(قده) تبعاً للشيخ(قده) من انَّ موضوع اصالة الظهور مركّب من جزئين: أحدهما الظهور التصديقي، والآخر عدم القرينة المنفصلة، فمتى ماأحرزنا كلا هذين الجزئين كان الظهور حجة ومتى شككنا في ذلك فانْ شككنا في الأول من ناحية احتمال القرينة المتصلة التي تقدّم في المقدمة انَّها تثلم الظهور التصديقي أو شككنا في الثاني من ناحية احتمال القرينة المنفصلة فلاتجري أصالة الظهور بل كنّا بحاجة الى أصل في المرتبة السابقة ينقح لنا موضوع أصالة الظهور وهو أصالة عدم القرينة المتّصلة والمنفصلة فانَّه باصالة عدم القرينة المتصلة نحرز الجزء الأول وهو الظهور التصديقي و بأصالة عدم القرينة المنفصلة نحرز الجزء الثاني فنحتاج الى اجراء أصلين طوليّين إلّا إذا قطع وجداناً بعدم القرينة المتصلة أو المنفصلة.

الفرضية الثانية ـ ماذهب إليه المحقق الاصفهاني(قده) من انَّ موضوع الحجية عبارة عن الظهور التصوري وعدم العلم بالقرينة على الخلاف ففي موارد الشك في القرينة سواء كانت متصلة أو منفصلة نرجع الى اصالة الظهور ابتداءً بلاحاجة الى أصل عدم القرينة الطولي لانحفاظ المدلول التصوّري على كلّ حال.

الفرضية الثالثة ـ ماهو المختار من انَّ حجية الظهور موضوعها عبارة عن الظهور التصديقي لاالتصوّري كما أفاد المحقق الاصفهاني(قده) إلّا انَّ الجزء الثاني هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة لاعدم واقع القرينة المنفصلة كما أفاد المحقق النائيني(قده)، ونتيجة ذلك انَّه اذا احتملنا القرينة المتصلة كنّا بحاجة الى احراز موضوع أصالة الظهور في المرتبة السابقة بأصل أو غيره واذا احتملنا القرينة المنفصلة رجعنا الى أصالة الظهور ابتداءً بلاحاجة الى أصل طولي لانحفاظ كلا الجزئين المذكورين كما هو واضح.

والاختلاف بين هذه الفرضيات ربما يتصوّر انَّه مجرّد خلاف تحليلي نظري لاأثر عملي له، إلّا انَّه سوف يظهر من خلال البحث وجود مغزىً عملي له، ولنبدأ بالتعليق على الفرضيتين الأُولى والثانية لنخرج منه بتثبيت فرضيتنا المختارة فنقول:

أمّا الفرضية الأُولى التي تبنّاها المحقق النائيني(قده) وفاقاً مع الشيخ

الأنصاري(قده) فماذكر فيها من انَّ موضوع أصالة الظهور هو الظهور التصديقي لاالتصوّري صحيح على ماسوف يأتي تحقيقه من خلال التعليق على الفرضية الثانية ولكن ماذكر فيها من توقفه على عدم واقع القرينة المنفصلة بحيث لابدَّ من تنقيح عدمها في المرتبة السابقة بأصالة عدم القرينة غير تام، وذلك لأنَّ أصالة عدم القرينة هذه امَّا اَنْ تكون أصلاً تعبّدياً بحتاً على حدّ الاصول العملية الشرعية وامَّا اَنْ تكون أصلاً عقلائيّاً على أساس نكتة الكاشفية والطريقيّة، والأول باطل لوضوح انَّ العقلاء ليست لهم تعبدات عملية وانَّ أصولهم اللفظية كلّها بملاك الكاشفية والطريقية لاالتعبّد العملي البحت. وامَّا الثاني فهو صحيح إلّا انَّه لاكاشف ولاطريق عن عدم القرينة إلّا نفس الظهور التصديقي المنعقد في الخطاب باعتبار استبعاد انَّ المتكلّم يتكلّم بكلام ظاهر في ارادته لمعنى ولاينصب قرينة متصلة على مرامه، بشهادة انَّه لولم يكن كلامه ظاهراً في ذلك بل مجملاً لم يكن يستبعد مجيء الشارح والمبين، فتمام نكتة استبعاد القرينة المنفصلة هو ظهور الكلام في المرام التصديقي نفسه وهذا معناه انَّ الرجوع الى الظهور ابتداء فهو موضوع الحجية عند عدم وصول القرينة المنفصلة بلاحاجة الى أصل طولي أسبق، وبهذا التحليل يمكن ابطال هذه الفرضية لابماجاء في مناقشة المحقق الاصفهاني(قده) من انَّ الظهورعند العقلاء مقتضٍ لعملهم به فلايمكن اَنْ تكون القرينة بوجودها الواقعي مانعة عن العمل لأنَّ المانع لابدَّ وأنْ يكون في أُفق المقتضي وصقعه ومايمكن اَنْ يكون مانعاً لهم عن عملهم انَّما هو وصول القرينة لهم فعدمه وهو عدم العلم بالقرينة هو الذي ينبغي اَنْ يكون الجزء الآخر من العلّة أو الموضوع.

فانَّ هذا البيان كأنَّه انسياق مع تصوّر انَّ المراد بالسيرة العقلائية نفس عملهم الخارجي بماهو تحرّك وفعل صادر من العقلاء لامايكشف عنه ذلك العمل الخارجي من مبنىً ومعنى كلّي بنحو القضية الحقيقية المجعولة فانَّ العمل الخارجي لامحالة يكون المؤثر فيه والعلّة له هو وصول المانع لاوجوده الواقعي، وامَّا المضمون المستكشف منه فقضية جعلية وقرار على حدّ سائر القضايا والجعول يكون الحكم فيها وهو الحجية تابعاً لموضوعه الواقعي المأخوذ مقدر الوجود. على أنَّ امتناع العقلاء عن عملهم بالظهور كما

يتوقّف على العلم بالقرينة ووصولها كذلك يتوقّف على العلم بالظهور فليكن الجزء الأول لموضوع حجية الظهور والمقتضي لها العلم بالظهور لا واقعه، اللّهم إلّا أنْ يفسر الظهور بمايساوق ذلك لأنّه يقصد به الدلالة التصوريّة ولعلّها مساوقة للعلم والانسباق عنده.

وأمّا فرضية المحقق الاصفهاني(قده) التي تجعل الظهور التصوري موضوعاً للحجية فالمناقشة فيه: انّ هذا الظهور مجرد أمر تكويني ايجادي والحجية العقلائية انّما تكون بملاك الكاشفية. نعم هذا الظهور من الحيثيات التعليلية لتكوين الظهور التصديقي الكاشف عن المراد فيما اذا لم ينصب قرينة متّصلة على خلافه. وعليه فجعل هذا الظهور موضوعاً للحجية خلاف ماذكرناه من انّ الأصول والقواعد العقلائية قائمة على أساس الطريقية والكاشفية.

وبهذا ننتهي الى صحّة الفرضية الثالثة، وهي انّ موضوع الحجية مركّب من جزئين الظهورالتصديقي الكاشف عن المراد، وعدم العلم بالقرينة المنفصلة، وامّا القرينة المتصلة فقدعرفت انّ عدمها مأخوذ في الجزء الأول لأنّها كما عرفت تهدم الظهور التصديقي ذاتاً.

وحينئذ تارة يعلم بعدم القرينة وأُخرى يشك فيها، وعلى الأول لاإشكال في الرجوع الى أصالة الظهور ابتداءً، وعلى الثاني فتارة يكون الشك في وجود القرينة المنفصلة مع العلم بعدم المتصلة فيرجع الى أصالة الظهور ابتداءً أيضاً لتحقق موضوعها وجداناً، وأُخرى يشك في وجود قرينة متصلة وفي مثله لايمكن الرجوع الى أصالة الظهور ابتداءً للشك في تحقق موضوعه وهو الظهور التصديقي وهنا حالتان:

الأُولى ـ أنْ يكون احتمال القرينة المتصلة ناشئاً من احتمال غفلة حسيّة عن القرينة، كما اذا كنّا مشافهين بالخطاب وهنا تجري اصالة عدم القرينة التي مرجعها روحاً الى أصالة عدم الغفلة في الأُمور الحسيّة التي تكون بملاك كاشفية نوعية واضحة.

الثانية ـ أنْ يكون احتمال القرينة المتصلة ناشئاً من غير ناحية الغفلة، كما اذا لم نكن مشافهين بالخطاب وانّما وصلنا الخصاب ضمن رسالة إلّا انّ قسماً منها كانت مقطوعة مثلاً واحتملنا وجود قرينة في المقدار المقطوع منها، وفي مثل هذه الحالة لايشك

عاقل في عدم حجية الظهور ولاأصالة عدم القرينة. وهكذا يعرف انَّ احتمال القرينة سواءً كان من احتمال قرينية الموجود أو من أصل وجود القرينة لانافي له اذا كان من غير ناحية الغفلة كما لوكان الكلام منقولاً إلينا.

ومن هنا يظهر المغزى العملي بين الفرضيات الثلاث فانَّه بناءً على الفرضية الأُولى والثانية كان يمكن التمسّك باصالة الظهور في موارد احتمال القرينة المتصلة لتمامية الظهور التصوري أو التمسّك باصالة عدم القرينة.

وقد يقال: على هذا ينسدّ باب العمل بالظهورات في الفقه لاحتمال وجود قرائن متصلة مع الروايات الصادرة عن المعصومين(ع) ولم تصل إلينا.

والجواب: انَّ احتمال قرينة متصلة فيما لم تنقل إلينا، إنْ كان من جهة احتمال غفلة الناقل عن سماعها فهو منفي باصالة عدم القرينة على أساس عدم الغفلة، وإنْ كان من ناحية احتمال اسقاط الناقل لذكرها فهو منفي بشهادة الناقل السلبية السكوتية، فانَّ سكوته في مقام النقل واقتصاره على مانقل من الظهور بنفسه شهادة منه بعدم وجود قرينة مغيّرة لمعنى ذلك الظهور، لأنَّه في مقام نقل كل ما له دخل في فهم ذلك المعنى الذي ينقله إلينا كما هو واضح.

نعم لواحتملنا قرينة متصلة لايكون للراوي نظر إليها في مقام النقل فلايمكن نفيها بشهادته كما هو الحال في القرائن اللبية المرتكزة في الأذهان بنحو تكون كالمتصل، فانَّ الراوي ليس في مقام نقل المرتكزات العامة المعايشة في عصره والتي لايلتفت إليها تفصيلاً غالباً كما هو واضح.

اصالة الظهور والأصول اللفظية الأُخرى:

الجهة الثالثة ـ في النسبة بين اصالة الظهور وساير الاصول اللفظية كاصالة الحقيقة والعموم والاطلاق وعدم القرينة ونحو ذلك، وغير اصالة القرينة من هذه الاصول اللفظية حصص من اصالة الظهور بحسب الحقيقة فاصالة الحقيقة تعني اصالة الظهور التصديقي الأول أي انَّ الأصل انَّ المتكلّم يقصد افهام المعنى الحقيقي التصوري لاالمجازي، واصالة العموم في مقابل تخصيص لايلزم منه تجوز، واصالة الاطلاق من

حصص اصالة الظهور بلحاظ الظهور التصديقي الثاني الكاشف عن المراد الجدّي، وكذلك سائر الأصول اللفظية الاستظهارية كاصالة عدم الاستخدام والتقدير والحذف ونحوها فانّها جميعاً حصص من اصالة الظهور بلحاظ احدى المرتبتين، وهي كلّها قدنسمّيها بالاصول الوجودية وفي مقابلها اصالة عدم القرينة أو عدم التخصيص والتقييد، وقدعرفت النسبة بينها و بين اصالة الظهور في الجهة السابقة من انّها بمثابة الأصل الموضوعي لها في مورد جريانها وهو مااذا كان احتمالها من ناحية احتمال الغفلة الحسية. لاأكثر وفي غير ذلك فهي عبارة أخرى عن اصالة الظهور.

و يترائى من كلمات الشيخ الانصاري والمحقق الخراساني (قدهما) محاولة كل منهما التوحيد بين الاصلين ـ السلبي والايجابي أعني اصالة عدم القرينة والتخصيص والتقييد واصالة الظهور والعموم والاطلاق....

فالمحقق الخراساني (قده) حاول ارجاع اصالة عدم القرينة ـ الأصل العدمي ـ الى اصالة الظهور ـ الوجودي ـ وقداستدلّ عليه في بعض كلماته: بأنّ العقلاء لاإشكال في انّهم يعملون بالظهور سواءً قطعوا بعدم القرينة المتصلة أو احتملوها ـ ولومن باب الغفلة ـ كما انّ الوجدان العقلائي شاهد في انّ المرجع لهم في الحالتين أمر واحد، أي انّ هناك نكتة كاشفية مشتركة في الحالتين لانكتتين مختلفتين مع انّه في حالة القطع بعدم القرينة ليس اصالة الظهور اذ لامعنى لاجراء اصالة عدم القرينة فيها فيعرف من ذلك انّ الأصل في حالة الشك هو الظهور أيضاً لاغير.

وهذا البيان إنْ أُريد به اثبات وحدة الاصلين فغير تام، لأنّ وجدانية وحدة النكتة في الموردين لا تقتضي أكثر من الاحتياج الى أصالة الظهور في الحالتين فهي مرجع فيهما وهذا لاينافي آنْ نكون في احداهما ـ وهو حالة الشك في القرينة ـ بحاجة الى اجراء أصل آخر في المرتبة السابقة وهو اصالة عدم القرينة وإلّا فيكون التمسّك بالظهور تمسكاً بالأصل مع الشبهة المصداقية في موضوعه وهذا مالايرتكبه العقلاء.

لايقال ـ الجاري في كلّ من الحالتين أصل واحد على كلّ حال، لأنّ حكومة اصالة عدم القرينة على اصالة الظهور ظاهرية لاواقعية فبها نرتب آثار حجية الظهور لانّه نتمسك باصالة الظهور فيها حقيقة على ماهو التحقيق.

فانّه يقال ـ هذا لاينافي وجدانية مرجعية اصالة الظهور على كلّ حال ولومعنى انّه في حالة الشك أيضاً لابدَّ من افتراض حجية كبرى الظهور لكي تجري اصالة عدم القرينة، فالوجدان بهذا المقدار مقبول ولايضرّبتعدد الاصلين.

وإنْ أُريد اثبات عدم كفاية اصالة عدم القرينة وحدها كما يحاوله الشيخ على مايأتي بل لابدَّ من اصالة الظهور فهذا لايحتاج فيه الى الوجدان المذكور، بل يبرهن عليه بأنَّ اصالة عدم القرينة في حالة الشك لايجعلها بأولى من حالة القطع بعدم القرينة، ومع ذلك من الواضح انَّه يمكن آنْ يكون مراد المتكلّم على خلاف الظهور من دون قرينة ولانافي لهذا الاحتمال إلّا اصالة الظهور.

وأمَّا الشيخ الأنصاري (قده) فالمترائى من بعض عبائره التوحيد بين الاصلين بارجاع اصالة الظهور ـ الأصل الوجودي ـ الى اصالة عدم القرينة ـ الأصل العدمي ـ ولايتحصّل لنا برهان واضح على هذا المدعى من كلماته.

إلّا انَّ المحقق العراقي (قده) حاول البرهنة عليه بربط هذه المسألة بمسألة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة وعدمه، فذكر انَّه بناءً على القول بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة لامحالة يستكشف في كلّ مورد ثبت فيه عدم ارادة الظهور انَّه كان هناك قرينة لكي لايلزم القبح المذكور، وعليه يكون احتمال ارادة خلاف الظاهر ـ الذي يراد نفيه باصالة الظهور ـ مساوقاً دائماً لاحتمال القرينة، فاذا نفينا هذا الاحتمال باصالة عدم القرينة ثبت ارادة الظهور جداً وإلّا لزم القبح وهومحال بلاحاجة الى اصالة الظهور، وهكذا ربط الحاجة الى اصالة الظهور بالقول بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وهذا البيان أيضاً غير تام، لأنَّ تطبيق قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فرع بيانية الظهور في الدليل الأول وهي فرع حجيته، وإلّا فلوكان الخطاب مجملاً وليس بحجة فأيّ قبح في تأخير البيان حينئذ فانَّ حاله حال عدم الخطاب رأساً، وعليه فاثبات ارادة الظهور باصالة عدم القرينة فرع حجية الظهور في المرتبة السابقة حتى بناءً على مسلك قبح تأخير البيان.

التفصيل في حجية الظهور:

الجهة الرابعة ـ في التعرّض الى التفصيلات في الحجية بين بعض المكلّفين و بعض أو بعض الظهورات و بعض وأهمها ثلاثة أقوال:

القول الأول ـ التفصيل بين المقصودين بالافهام فيكون الظهور حجة لهم دون غيرهم. وهذا تارة يقرب بدعوى قصور مقتضي الحجية وهو السيرة العقلائية عن شمول من لم يكن مقصوداً بالافهام حيث لم يعلم انعقاد بناء العقلاء على العمل بالظواهر ولولم يكونوا مقصودين بالافهام.

وأُخرى يقرب بابراز نكتة فرق بين المقصود بالافهام وغيره، وذلك لأنَّ المقصود بالافهام لامنشأ لاحتمال ارادة خلاف الظاهر بالنسبة اليه إلّا اختفاء القرينة عليه وهو منفي باصل عدم القرينة اذ لولم تكن هناك قرينة ومع ذلك أُريد خلاف الظاهر في حقّه كان خلف كونه مقصوداً بالافهام، وامّا غير المقصود بالافهام فيحتمل ارادة خلاف الظاهر من غير ناحية الاختفاء عليه وذلك لأنَّه يحتمل أنْ يكون هناك تواطؤ خاص أو اصطلاح أو اشارة معيّنة بين المتكلّم و بين من قصد افهامه يكون قرينة عنده لايفهمها غيره لعدم كونه مقصوداً بالافهام فليس منشأ احتمال ارادة خلاف الظاهر في حقّه منحصراً في احتمال الغفلة عن القرينة.

وقد أُجيب عن هذا التفصيل بكلا تقريبيه في الكتب، بأنَّ اصالة الظهور أو عدم القرينة أصل برأسه في مقابل اصالة عدم الغفلة وهو غير مخصوص بالمقصود بالافهام بل مطلق بحسب مقتضى الحجية.

وهذا المقدار من الجواب قداتّضح على ضوء ماسبق عدم وفائه بحسم الاشكال، لأنَّه لوأُريد التمسّك باصالة الظهور فقدعرفت انَّه متوقّف على احراز موضوعه باصالة عدم القرينة واصالة عدم القرينة ليست تعبّداً بحتاً بل لابدَّ من أنْ ترجع الى نكتة كاشفية نوعية عقلائية كعدم الغفلة مثلاً.

ومن هنا كان الأحسن فرز الاحتمالات في ارادة خلاف الظاهر من الكلام والتفتيش عن نكتة كاشفية نوعية في نفي كلّ منها ثمّ يرى أنَّ تلك النكتة ماهي

حدودها وهل تجري في حقّ غير المقصود بالافهام أم لا؟

فنقول: احتمال ارادة خلاف الظاهر يكون له أحد مناشيء خمسة:

الأول ـ أنْ لايكون المتكلّم في مقام البيان أصلاً بل في مقام الاهمال والاجمال، ولهذا قديقطع بانَّه لم ينصب قرينة ومع ذلك يحتمل ارادته لخلاف الظاهر لكونه في مقام التمويه على سامعيه وهذا الاحتمال وارد في حقّ المخاطب وغيره نعم المقصود بالافهام لايرد في حقّه ذلك لأنَّه خلف كونه مقصوداً بالافهام والنسبة بينه وبين المخاطب عموم من وجه كما لايخفى، والنافي لهذا الاحتمال في حقّ غير المقصود بالافهام أصل عقلائي هو اصالة كون المتكلّم في مقام البيان فانَّ نفس خروجه من حالة الصمت الى حالة التكلّم ظاهر في ذلك ولذلك كانت نكتة هذا الأصل العقلائي الظهور الحالي السياقي ونسبته الى المخاطب وغيره على حدّ سواء كما هو واضح.

الثاني ـ أنْ يكون مريداً خلاف الظاهر ونصب قرينة منفصلة عليه، وهذا الاحتمال أيضاً منسد بالنسبة الى المقصود بالافهام بشخص ذلك الكلام لأنَّه خلف كونه كذلك. ولكنه منفي في حق غيره أيضاً بظهور حالي سياقي للمتكلّم في انَّه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه لابمجموع كلمات منقطعة منفصلة الى آخر عمره، وهذا هو الظهور الذي يجعل الاعتماد على القرائن المنفصلة أمراً على خلاف الطبع العقلائي وهذا أيضاً لايختلف الحال فيه بين المخاطب وغيره.

الثالث ـ أنْ يكون قد أراد خلاف الظاهر ونصب عليه قرينة متصلة غفل عنها، وهذا الاحتمال وارد حتى بالنسبة الى من قصد افهامه، والنافي له هو اصالة عدم الغفلة لكل من كان في محضر الاحساس بذلك الكلام.

الرابع ـ أنْ يكون قد اراد خلاف الظاهر وقداعتمد طريقة مخصوصة في المحاورة بينه وبين مخاطبه أو المقصود بالافهام من قبله، وهذا الاحتمال أيضاً منفي بظهور حالي سيأتي هو ظهور حال المتكلّم على أنَّه يجري وفق لغة العرف والمحاورة عندما يتكلّم بتلك اللغة مالم يكن هناك قرينة على اعتماد اصطلاحات أو طريقة مخصوصة غير الطرائق العرفية.

الخامس ـ احتمال قرينة متصلة لم تصل الينا من جهة الضياع، وهذا الاحتمال

تقدم انّه لايمكن التمسّك بالظهور لنفيه سواءً في ذلك المقصود بالافهام أو غيره على ماتقدّم مفصلاً. وهكذا اتّضح عدم الفرق بين المقصود بالافهام وغيره لتماميّة نكتة حجية الظهور في حقّهما كبرى وصغرى.

القول الثاني ـ التفصيل بين الظهور الذي يظنّ بخلافه فلايكون حجة ومالايظن بخلافه فيكون حجة وقديتشدد في ذلك فيشترط حصول الظن بالوفاق، ومدرك هذا التفصيل كأنّه ملاحظة موارد السيرة والعمل من قبل العقلاء بالظهورات في أوضاعهم الخارجية حيث انّهم قدلايعملون بها اذا ظنّ بخلافها.

إلّا انّ الصحيح: انّ الموارد المذكورة لوفرض وجودها فانّما تكون في مجال الأغراض الشخصية التكوينية لامجال الاغراض التشريعية والادانة العقلائية أعني باب الحجية والتنجيز والتعذير بين الموالي وعبيدهم، فانّه في هذا المجال لايفرق العقلاء بين مايظنّ بخلافه أو لا، ومن هنا أفاد المحقق النائيني(قده) في مقام مناقشة هذا القول بأنّه انّما يتّجه في سيرة العقلاء بلحاظ مصالحهم الشخصيّة لاالمولوية، وهذا الإلتفات منه متين إلّا انّه بحاجة الى تكميل وتمحيص، ذلك انّه ربما يعترض عليه بهذا المقدار بأنّ حجية الظهور في باب الأغراض المولوية التشريعية أيضاً انّما تكون بملاك الطريقية والكاشفية لاالموضوعية والتعبد البحت ومعه كيف ينسجم اطلاق الحجية في هذا المجال مع عدمه في مجال الأغراض الشخصية والذي يكون الظهور طريقاً إليها، وهل هذا إلّا الالتزام بموضوعية الظهور للحجية؟.

والجواب ـ انّ فذلكة الفرق المذكور راجع الى الفرق في نكتة الكاشفية والطريقية لاأصلها، فانّ ملاك الكاشفية في مجال الأغراض الشخصية انّما يكون هو الكشف الشخصي، لأنّ الغرض فيه شخصي ليس له طرف آخر ولاعلاقة له به ومن هنا كان الظهور متأثراً بالظنّ الشخصي على خلافه سلباً أو ايجاباً. وهذا بخلاف باب الأغراض المولوية فانه غرض بين طرفين المولى والعبد و بلحاظ الادانة والتسجيل وفي هذا المجال لايناسب اَنْ تكون الكاشفية الشخصية عند العبد مثلاً ميزاناً بل الميزان الكاشفية النوعية المحفوظة في الظهور في نفسه باعتباره غالب المطابقة والحفظ للواقع ولاعراض المولى، فانّ هذا هو الميزان الموضوعي المناسب والمحدد من جهة وهو الأوفق

لاغراض المولى من جهة ثانية فانَّ المولى الذي إليه يرجع أمر هذه الحجية جعلاً ورفعاً انَّما يجعلها بلحاظ التزاحم الحفظي الواقع بين ملاكات أحكامه ولامعنى لأنْ يلحظ الظنّ الشخصي للعبد في مقام تحديد مايكون احفظ لها.

القول الثالث ـ التفصيل بين ظواهر الكتاب الكريم وغيرهما من النصوص الشرعية، وهناك اتجاهان في تخريج هذا التفصيل، أحدها دعوى الخروج التخصيصي عن الحجية بعد الاعتراف بتحقق أصل الظهور في الآيات القرآنية، والأخرى دعوى الخروج التخصّصي من جهة انكار انعقاد ظهور في تلك الآيات لنكات خاصة. والقول بالتفصيل انَّما يكون على الاتجاه الأول لاالثاني فانَّه لايكون تفصيلاً في حجية الظهور كما هو واضح.

وإيّاماً كان فالاتجاه الأول يذكر في اطاره عدة وجوه نقتصر فيها على وجهين:

الوجه الأول ـ التمسك بما دلَّ من الآيات القرآنية على النهي عن اتباع المتشابه من القرآن بعد دعوى انَّ المتشابه يشمل الظاهر والمجمل، لأنَّ المتشابه انَّما لوحظ فيه وجود معنيين متشابهين من حيث صلاحية اللفظ القرآني لارادة كلّ منهما وإنْ كان أحدهما أقرب وأشدّ علقة باللفظ من الآخر.

وما قيل أو يمكن أنْ يقال في مناقشة هذا الوجه أُمور:

الأول ـ استحالة شمول النهي عن المتشابه للظواهر القرآنية، اذ غاية مايثبت بالتقريب المذكور ظهور كلمة المتشابه في شمول الظاهر والمجمل معاً ولايكون صريحاً في ذلك فتكون هذه الآية بنفسها من الظواهر القرآنية فلودلّت على النهي عن العمل بها المساوق مع عدم حجيتها لزم من ذلك عدم حجية نفسها فتكون حجيتها مستلزمة لعدم حجية نفسها وكلّ مايلزم من وجوده عدمه محال.

وقد يقال: انَّها لا تشمل نفسها ليلزم المحال المذكور لقرينتين:

احداهما ـ قرينة عقلية وهي لزوم المحال، فانَّ مركز هذا المحذور بحسب الحقيقة اطلاقها لنفسها فانَّ هذا الاطلاق هو الذي لوكان حجة لزم من وجود حجيتها عدمها فهي التي تسقط عن الحجية لأنَّ المحذورات العقلية تسقط الحجية بمقدارها لاأكثر كما هو واضح.

والثانية ـ قرينة عرفية هي انَّ الآية قضية خارجية وليست حقيقية، لأنَّها ناظرة الى القرآن الكريم ومافيه من المتشابهات والمحكمات وهي قضايا وخطابات خارجية كما هو واضح ومعه فيكون نظر الآية الناهية الى غيرها من الآيات النازلة خارجاً فلااطلاق لها في نفسها لنفسها ليلزم من حجيته عدم حجيتها.

وقد يتخلّص عن هذا الجواب، بأنَّها وإنْ كانت لا تشمل نفسها باحدى القرينتين إلّا انَّنا نعلم بعدم الفرق في ملاك عدم الحجية بين ساير الظهورات القرآنية وشخص هذا الظهور فاذا ثبت عدم حجية غيرها يلزم عدم حجية نفسها فيعود الاشكال.

وهذا الحوار اشكالاً وجواباً كأنَّه يفترض انَّ المحذور المذكور انَّما هو في وقوع شيء يلزم من وجوده عدمه، ولهذا يحاول في الاشكال المنع عن وقوعه مع انَّ المحذور في نفس استلزام الشيء لعدم نفسه كقضية واقعية ثابتة في لوح الواقع الأوسع من لوح الوجود وليس المحذور بلحاظ عالم الوجود والوقوع الخارجي لكي يكتفى في التخلّص عن المحذور بالالتزام بعدم وقوع اللازم والملزوم خارجاً، فانَّ عالم الاسلتزامات والملازمات على ماتقدّم مراراً عالم واقعي وليس خيالياً وثبوت الاستلزام المذكور في نفسه محال. فلابدَّ من ابطال نفس الاستلزام وهذا مطلب سيال في جملة من البحوث الاصولية وغير الاصولية كنقل السيد المرتضى للاجماع على عدم حجية الخبر في مسألة حجية خبر الواحد، والظاهر من المحقّقين في جميع ذلك انهم قبلوا الاستلزام وابطلوا وقوع اللازم خارجاً ومثله صدر منهم في محذور الدور الذي كان يلزم في بعض الموارد فلم يبطلوا الدوران والتوقفين وانَّما أنكروا وقوع الدائرين في الخارج وهذا غير فنّي كما عرفت، بل لافائدة له في التخلّص عن المحذور اذ ماذا يقولون حينئذ في موارد ثبوت الاستلزام المذكور من الطرفين كما اذا لزم من وجوده عدمه ومن عدمه وجوده فهل يلتزمون بالوجود أو العدم أو بهما أو ارتفاعهما وكلّها محال كما لايخفى. فهناك مثلاً شبهة خبر الاغريقي المعروفة، من انَّه اذا قال اغريقي انَّ كلّ خبر اغريقي كاذب فانَّ هذا الخبر بنفسه خبر اغريقي فانْ كان كاذباً لزم منه صدقه بعد فرض كذب سائر اخبار الاغريق ـ وإنْ كان صادقاً لزم منه كذبه لأنَّه بنفسه خبر اغريقي وهو صادق فلم يكن

كلّ خبر اغريقي كاذباً فانَّ السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكليّة فيلزم من صدقه كذبه ومن كذبه صدقه..

وهذه الشبهة إنَّما أُثيرت في المنطق لنقض مبدأ عدم التناقض وفي مثله لامعنى لقبول الاستلزام ونفي الوقوع، لانَّ العدم أيضاً كان محالاً وارتفاعه مع الوجود أيضاً محال. فلابدَّ من ابطال الاستلزام، وهذا مانورده في مقامين:

المقام الأول ـ في دفع شبهة التناقض المذكورة، وحاصله: انَّ هذه القضية قضية خبرية حقيقية تنحل الى قضايا ومدلولات لانهائية كلّ قضية منها تقع بنفسها مصداقاً وموضوعاً لقضية أُخرى تنطبق عليها، لأنَّ كلّ واحدة منها هي قضية خبرية صادرة عن اغريقي واذا دققنا في هذه السلسلة اللانهائية من القضايا نجد انَّ صدق كلّ واحدة منها يلزم منه كذب طرفيها ماقبلها ومابعدها أي القضية المحكية بها عنها والقضية الحاكية عنها، لأنَّ المحمول فيها هو الكذب فاذا كانت صادقة كان محكيها كاذبة لامحالة كما انَّ الحاكي عنها كاذبة أيضاً لأنَّها تحكي كذبها والمفروض صدقها و يلزم من كذب كلّ واحدة صدق طرفيها لأنَّها تحكي كذب القضية السابقة عليها فاذا كانت كاذبة في هذه الحكاية كان لامحالة ماقبلها صادقة وإلّا لم تكن بكاذبة، كما انَّ مابعدها الحاكية عن كذبها تكون صادقة لامحالة وهكذا نجد انَّه لم يلزم من صدق كلّ قضية كذب نفسها بل كذب قضية أُخرى ولامن كذبها صدقها بل صدق قضية أخرى. فالخبر الاغريقي الأول اذا كان كاذباً كان نفس هذا الاخبار عن كذبه صادقاً لامحالة، فاذا كان هذا الإخبار بنفسه موضوعاً لقضية أُخرى تحليلية مستفادة من كون القضية حقيقية لاخارجية فهناك اخبار اخر عن كذبها وذاك اخبار كاذب لأنَّ المفروض صدق الاخبار الأول عن الكذب وهو بنفسه مصداق أيضاً لقضية أخرى تحليلية فهناك اخبار اخر عن كذبها لامحالة وهذا اخبار صادق لأن المفروض كذب الاخبار الثاني التحليلي عن الكذب. وهكذا تكون هذه القضايا التحليلية متسلسلة في الكذب والصدق من دون اجتماعهما على مركز واحد وقضية واحدة.

وأمَّا نفس انحلال هذه القضية الى قضايا لانهائية من حيث مضمونها فلامحذور فيه، لأنَّ التسلسل انَّما يكون محالاً في جانب العلل لاالمعلولات هذا في عالم الوجود

فكيف في عالم الواقع وصدق مثل هذه النسب والقضايا التصديقية الواقعية.

ثم انَّ هناك شبهة تناقض اخر آثاره الفيلسوف المادي (رسل) وعلى أساسه بنى لنفسه منطقاً جديداً هو المنطق الرمزي الرياضي، وهي شبهةانَّ الكلّي الذي لايصدق على نفسه هل يصدق على نفسه أولا. فانْ قيل يصدق يلزم منه انْ لايصدق على نفسه، لأنَّ المحمول فيه ذلك، وإنْ قيل لايصدق على نفسه لزم انْ يكون صادقاً على نفسه لأنَّ انطباق عدم الصدق على واقعه ضروري فيكون واجداً لمحمول نفسه وهو معنى الصدق.

والجواب: انَّ قيد لايصدق على نفسه من القيود الثانوية وليست الأولية، بمعنى انَّه لابدَّ من افتراض عنوان كلّي في المرتبة السابقة على نفس عنوان الصدق وعدمه لكي يلحظ فيه الصدق وعدمه فاذا أُريد بهذا العنوان نفس عنوان الكلّي فهو يصدق على نفسه، وإنْ أُريد الكلّي المقيد بأنَّه لايصدق أي هذا المفهوم المقيد فهذا القيد من القيود الطولية نظير انْ يقول المتكلّم اخباري هذا كاذب و يقصد شخص هذا الاخبار فكما انَّ هذا الكلام لامحكي له أصلاً بل قضية مفرغة كذلك المقام، ولهذا نجد انَّه لامعنى لملاحظة الصدق وعدم الصدق سواءً في عنوان المفهوم الذي لايصدق على نفسه أو في عنوان المفهوم الذي يصدق على نفسه، لأنَّ كليهما عنوانان ثانو يان طوليان بالمعنى المتقدم.

المقام الثاني ـ في حلّ الاشكال في مقامنا فنقول: اذا تعاملنا مع النهي عن اتباع المتشابه معاملة القضايا الحقيقية المنحلة الى مالانهاية من قضايا يكون مدلول كلّ واحدة منها عدم حجية القضية السابقة عليها، وحينئذ يلزم من حجية كل منها التعبد بمفادها الذي هو عدم حجية التي قبلها لاعدم حجية نفسها. نعم لوكانت القضية خارجية أو حقيقية وادعينا القطع بعدم الفرق بين عدم حجية التي قبلها وعدم حجية نفسها فسوف تتشكل دلالة إلتزامية على عدم حجية نفسها أيضاً، فقديقال: يلزم المحذور وهو انَّ حجيّتها يستلزم عدم حجيتها.

إلّا انَّ الصحيح عدم الاستلزام أيضاً لأنَّ الذي يلزم من حجية هذه الدلالة هو التعبد بمفادها لا ثبوت مفادها حقيقة، فانَّ الحجة قدتخطأ وهذا يعني انَّ لازم حجيتها ثبوت عدم حجية الدلالة التي قبلها و بالملازمة عدم حجية نفسها تعبداً لاحقيقة

فلم يلزم من حجيتها عدم حجيتها بل من حجيتها واقعاً التعبد بعدم حجيتها ظاهراً وهذا ليس بمحال وإنْ كان لغواً إذ لامعنى لجعل حجية تستلزم نفيها ظاهراً، اذ يستحيل أنْ تصل مثل هذه الحجية.

الثاني ـ مايقتضيه النظر الدقيق في فهم الآية الكريمة وهي قوله تعالى «**هوالذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ومايعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم**»[1]، فلقدقسمت فيها الآيات القرآنية الى قسمين محكمات ومتشابهات ثمّ عابت على أهل الزيغ والهوى من اتباع ماتشابه منه ابتغاء الفتنة والتأويل وقداستفيد منه النهي عن اتباع المتشابه حيث اعتبرت ذلك طريقة أهل الزيغ وإلّا فلانهي صريح عن اتباع المتشابه، ولكن من الواضح انَّ المتفاهم عرفاً من هذا التعبير بعد تلك القسمة الثنائية انَّ النظر الى الذين يختصون باتباع المتشابهات و يلتقوطنها و يفصلونها عن المحكمات ابتغاء الفتنة والمشاغبة وتشويش الأذهان من خلال ذلك التشابه كما هو شأن من يريدون الفتنة والمشاغبة، فظاهر الآية على هذا النهي عن مثل هذه الفتنة التي تكون بالاقتصار على المتشابهات والتركيزعليها من دون الرجوع الى المحكمات التي هنَّ أُمّ الكتاب.

وقد ورد في تفسير الآية انَّها نزلت في نصارى آل نجران الذين كانوا يشنعون على المسلمين ببعض المتشابهات الواردة في حقّ عيسى وانَّ له حالة فوق البشر وانَّه روح منه سبحانه بغرضْ الفتنة والوصول الى مايزعمونه إفكاً وكفراً، وأين هذا من حجيّة الظواهر القرآنية بعد مراجعة المحكمات لغرض اقتناص المراد منها.

الثالث ـ ماذكره المحقّقون من علماء الأُصول من المنع عن شمول المتشابه للظاهر، فانَّ مجرَّد قابلية اللفظ لأنْ يستعمل في كلٍّ من المعنيين لايجعله متشابهاً إذا كان واضحاً بيّناً في أحدهما لكونه المعنى الحقيقي دون الآخر بل لابدَّ من تساوي نسبة دلالة اللفظ الى كلّ منهما وتقاربهما ليصدق عليه المتشابه وهذا لايكون إلّا في المجمل.

وهذا الكلام لاينبغي الشك فيه، إلّا انَّ هناك بحثاً ينبغي استيعابه، وهو انَّ

١ ــ سورة آل عمران، آية ٦

المتشابه ماذا يراد به في الآية الكريمة، التشابه والاجمال في المفهوم والمدلول الاستعمالي للفظ أو التشابه في المصداق بمعنى عدم معروفية المصداق مع وضوح المدلول المستعمل فيه اللفظ في نفسه؟ والتمسّك بالآية استدلالاً وجواباً مبنيّ على ارادة التشابه المفهومي إلّا أنَّ هذا الافتراض في نفسه بعيد لأمرين:

١ ـ تصريح القرآن نفسه بأنَّ آياته انَّما نزلت بياناً وتبياناً وهدىً ونوراً بل بلسان عربيّ مبين، وهذا لاينسجم مع فرض التشابه المفهومي والاجمال.

٢ ـ وجود قرائن في نفس الآية تنفي ارادة هذا المعنى، وذلك قرينتان:

احداهما ـ التعبير (الاتباع) في قوله تعالى (فيتّبعون ماتشابه)، فانَّ الاتباع لامعنى له إذا أُريد المتشابه المفهومي اذ ذلك فرع وجود مدلول ظاهر يتعيّن فيه اللفظ ومع التشابه المفهومي لامدلول ليتبع، وهذا بخلاف مالوأُريد التشابه المصداقي بمعنى انَّهم يتّبعون الآيات التي مصاديقها الخارجية متشابهة لا تناسب مع المصداق الواقعي الغيبي الذي ينطبق عليه مفهوم الآية، فمثلاً كلمة الصراط في اهدنا الصراط المستقيم أو العرش والكرسي في الآيات الأُخرى التي مدلولها اللغوي واضح لا تشابه فيه إلّا انَّ مصاديقه الخارجية سنخ مصاديق لا تنسجم اَنْ تكون هي المقصودة في هذه الآيات فمن في قلبه زيغ يتبع مثل هذه الآيات ليطبقها على مصاديقها الخارجية المتشابهة ـ وهذا التطبيق عبر عنه بالتأويل من الأول كما في تأويل الرؤيا وتطبيقه على مصداقه الواقعي ـ ابتغاء الفتنة وتشويش العقائد والأفكار.

الثانية ـ كلمة التأويل في قوله تعالى (ابتغاء تأويله) فانَّ المتشابه لوأُريد به المتشابه المفهومي فيكون معنى التأويل حمله على خلاف معناه ومفهومه، ومن الواضح انَّ هذا غير صادق إلّا في حقّ الظاهر لاالمتشابه الذي يتساوى المعنيان فيه. وهذا بخلاف مالوأُريد من التشابه المصداقي و يكون معنى التأويل الجري والتطبيق على المصاديق.

والحاصل ظاهر الآية ارادة التشابه المصداقي بمعنى اَنَّ هناك اُناساً في قلوبهم زيغ فيتبعون الآيات التي مصاديق مداليلها المفهومية في الخارج لا تنسجم مع واقع مصاديقها، لأنَّ هذه من عالم الشهود والمادة وتلك من عالم الغيب فيطبقونها على المصاديق الخارجية الحسية باعتبار عدم معروفية تلك المصاديق الغيبية وعجز الذهن

البشري عن ادراكها في هذه النشأة ويحاولون بذلك إلقاء الشبهة والفتنة والبلبلة في الأذهان وهذا مسلك عام في فهم وتفسير الآيات المتشابهة، وعلى ضوء هذا يتّضح انّ الآية أجنبيّة عن محل الكلام بالمرّة.

لايقال: إذا كانت المصاديق الخارجية غير معقولة فلامحالة يكون ذلك قرينة على ارادة معنى آخر مجازاً فيكون من التشابه المفهومي.

فانّه يقال: لاموجب لرفع اليد عن ظهور استعمالها في مداليلها اللغوية والعرفية وعدم المعقولية لا تقتضي ذلكدوانّما تقتضي انْ يكون تطبيق المفاهيم المذكورة على تلك المصاديق الواقعية الغيبيّة فيه نوع من العناية نظير المجاز السكاكي، فانّ هذا هو مقتضى تقريب الانسان حسي النشأة والنزعة الى عالم الغيب لااستعمال اللفظ ابتداءً في معانٍ غيبية غير مفهومة بل غير قابلة للفهم أحياناً، فانّ هذا لايكون استعمالاً اصلاً مع انّه لاإشكال في انّ الآيات القرآنية مستعملة في معانيها المفهومية المحددة عند السامعين لها على حدّ الكلمات العربية الأُخرى.

ومن مجموع ماذكرناه في هذا الجواب بالامكان استخلاص جوابين آخرين كمايلي:

الرابع ـ انّ الاستدلال بالآية مبني على حمل التشابه على التشابه بلحاظ المفهوم والمدلول الاستعمالي، مع انّك قدعرفت انّ المراد هو التشابه بلحاظ عالم المصاديق والتطبيق.

الخامس ـ لوسلم ارادة المتشابه بحسب المفهوم، فافي ذيل الآية من قوله تعالى (ابتغاء تأويله) دليل على أنّ المنهي عنه هو اتباع المتشابه بنحو التأو يل فلوكانت الآية شاملة للظاهر القرآني كان دليلاً على النهي عن المعنى التأو يلي لها وهو الحمل على خلاف الظاهر لااتباع الظاهر نفسه.

السادس ـ لوقطع النظر عن كلّ ذلك وسلّم الاستدلال فغايته اطلاق الآية للعمل بالظواهر فيقيد بمادلّ من الروايات على حجية الظواهر القرآنية ولزوم الرجوع اليها لكونها أخص منها كما هو واضح.

السابع ـ وهو جواب جدلي على علمائنا الاخباريين الذي بنوا على عدم حجيّة

ظواهر الكتاب تمسّكاً بمثل هذا الاستدلال أو غيره والتزموا أيضاً بقطعية مافي الكتب الأربعة من الروايات، ولعل أحد الدواعي على إلغائهم حجية الظواهر القرآنية فتح الباب على مصراعيه لتقبل الروايات المنقولة عنهم(ع) في تفسيرها أو تأويلها بقطع النظر عن أسانيدها وعن تحكيم القرآن عليها، فانّه لمثل هؤلاء نقول بأنّه يجب الرجوع في العمل بشخص هذا الظهور القرآني الى الروايات الواردة في تفسيره وبمراجعة الكتب الأربعة نجد انّه قدورد في الكافي عن شيخه الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن محمد بن أورمة عن علي بن حسان عن عبدالرحمن بن كثير عن أبي عبدالله(ع) في قوله تعالى (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب) قال: أمير المؤمنين(ع) والأئمة (وأخر متشابهات) قال: فلان وفلان (فأمّا الذين في قلوبهم زيغ) أصحابه وأهل ولايتهم (فيتّبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ومايعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم) أمير المؤمنين والأئمة(ع)[1].

ومثل هذه الرواية على طريقتنا لايعمل بها، لانّها مخالفة للكتاب من جهة وغير تامة سنداً من جهة أُخرى ولايكفي مجرّد نقلها في الكتب الأربعة.

أمّا المخالفة مع الكتاب فلها سوف يأتي في بحوث التعادل والتراجيح من انّ كلّ رواية تكون مخالفة لكتاب الله سبحانه زخرف باطل لم يقله الأئمة(ع)، وأيّ مخالفة أشد من مثل هذه التأويلات الباطنية التي لايمكن تطبيقها بوجه من الوجوه مع الكتاب الكريم.

وأمّا ضعف السند، اذ ليس في سندها من ثبتت وثاقته إلّا الكليني(قده) وشيخه الحسين بن محمد وأمّا الباقين فعبدالرحمن بن كثير قدذكر النجاشي انّه كان يضع الحديث، وحسان الهاشمي قال عنه انّه ضعيف جدّاً وانّه ذكره بعض أصحابنا في الغلاة فاسد الاعتقاد وفي الخلاصة فاسد ضعيف رأيت له كتاباً في تفسير القرآن ليس له صلة بالاسلام ومحمدبن أروقة قال النجاشي حكى جماعة من شيوخ القميين عن الحسن بن وليد انّه طعن عليه بالغلو، وقال الشيخ انّه ضعيف وروى عن القميين أيضاً

١ ــ أُصول الكافي ج١ ص٤١٤ ـ دار الكتب الاسلامية ـ الطبعة الثالثة.

رميه بالغلو حتى دسوا إليه من يفتك به ـ ممّايعني انّهم استحلّوا دمه ـ، ومعلى بن محمد ذكر النجاشي انّه مضطرب الحديث والمذهب وقدنقل العلامة عن ابن الغضائري انّ حديثه نعرفه وننكره.

وهذه الرواية وغيرها من أمثالها خير دليل وشاهد عند المنصف على انْ ليس كلّما يتواجد في الكتب الأربعة بصحيح ولاأصحابها يلتزمون بذلك وانّما كان غرضهم تدوين الحديث ولهذا كانوا يروون فيها المتناقضات فلابدّ من اعمال قواعد السند في الأخذ برواياتها.

الوجه الثاني ـ الاستدلال بجملة من الروايات التي يدعىٰ دلالتها على عدم حجية القرآن الكريم وهي طوائف ثلاث:

الأُولى ـ مادلّ على اختصاص فهم القرآن الكريم بأهل بيت العصمة، لأنّه لايفهمه إلّا من خوطب به ولم يخاطب به الآهم. وهذه الطائفة لاإشكال في وضوح دلالتها على المطلوب، فانّ حصر فهم القرآن بجماعة مساوق لاسقاط حجيّة فهم الآخرين ولوكان فهماً عاماً الذي هو الظهور وإلّا لم يكن محصوراً بهم، بل هذه الطائفة لوتمّت تسقط الدلالات القرآنية الصريحة أيضاً ولاتختص بالظواهر، لأنّ ماحصر فهمه بأهل البيت(ع) كلّ الكتاب لاقسم منه إلّا انّ الاستدلال بهذه الطائفة غير تام لعدة وجوه:

اوّلها ـ انّها معارضة للسنة القطعية المتواترة الحاكية لقول المعصوم وفعله وتقريره ممّا يدلّ على مرجعية القرآن للمسلمين واحالتهم إليه في مقام اقتناص المعاني، بل السيرة العملية للنبي(ص) والأئمة مضافاً الى أحاديثهم الصريحة التي ترجع المسلمين الى القرآن الكريم ثابتة ثبوتاً قطعياً بنحو يقطع معه ببطلان مفاد هذه الطائفة، بل حديث الثقلين وأمثاله الذي هو مدرك الرجوع الى أهل البيت ومرجعيتهم كالصريح في عرضية مرجعية الكتاب الكريم للعترة وإلّا كان المرجع واحداً وهو العترة وكان الكتاب الكريم مجرد كتاب معميات وألغاز الى غير ذلك من أدلة الارجاع والاحالة الى الكتاب المنقولة عنهم(ع) والتي تدلّ دلالة قاطعة لاشك فيها على أنّ القرآن مرجع مباشر للمسلمين.

ثانيها ـ انَّ هذه الطائفة لا تصلح للردع عن العمل بالظهورات القرآنية، لأنَّ الردع عن ارتكاز من هذا القبيل وفي موضوع له هذه الأهمية والخطورة العظيمة لايكفي فيه صدور أربع روايات بل لوكان هناك ردع عن العمل بالقرآن الذي كان هو المصدر الأساسي لكل المعارف الاسلامية طيلة تاريخ الاسلام لكان واضحاً معروفاً.

ثالثها ـ انَّها ضعيفة سنداً جميعاً، فانْ أوجدت عند أحد احتمال الردع فهو مسبوق بالامضاء فيجري استصحاب بقاء الحجية الثابتة في أول الشرع بالنحو الذي تقدم شرحه.

وممّا يؤكد بطلان هذا المفاد انَّ رواة هذه الروايات توجد ظاهرة مشتركة فيما بينهم هي ظاهرة الباطنية ومحاولة تحويل النظر من ظاهر الشريعة الى باطنها، ومن تتبع في أحوال المنتسبين الى الأئمة(ع) وجد انَّ هناك اتجاهين فيما بينهم:

أحدهما ـ الاتجاه السائد في فقهاء الأصحاب الذي كان يمثل ظاهر الشريعة والذي هو واقعها أيضاً وكان يتمثل في زرارة ومحمدبن مسلم وأمثالهم. والآخر اتجاه باطني كان يحاول دائماً أنْ يلغز في القضايا ويحول المفهوم الى اللامفهوم وفي أحضان هذا الاتجاه نشأ الغلو وحيث لم يكن لهم مدارك واضحة اتجهوا الى تأويل القرآن واستخراج بطون له، فمثل سعدبن طريف الواقع في سند هذه الروايات كان له اتجاه باطني وقدقال انَّ الفحشاء رجل والمنكر رجل والصلاة تتكلّم في تفسير قوله تعالى انَّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ونحوذلك من الغرائب وجابر يزيد الجعفي هو الذي ينسب إليه انَّه يقول دخلت على أبي جعفر(ع) وأنا شاب فناولني كتاباً وقال هذا غلم لك وحدك لا تظهره على الناس وإلّا كانت عليك لعنتي وكتاباً آخر لاأظهره إلّا بعد هلاك بني أُميّة. ونقل أيضاً عنه انَّه قدسمع من الباقر(ع) سبعين ألف حديث لايمكنه أنْ يقول شيء منها لأحد. ونحوذلك من الأُمور التي تتجه الى تركيز هذه المعاني وهي كلّها أجزاء من قضيّة كلية حاولها الغلاة المنحرفون وهي صرف الأنظار من ظاهر الشرع الى باطن لامعنى له.

ولهذا نجد انَّ أمثال هذه الأُمور لم ينقل شيئاً منها فقهاء أصحاب الأئمة الذين كانوا حملة فقههم وفكرهم وتراثهم كزرارة ومحمدبن مسلم وأضرابهم أفلم يكن الأولىٰ

ـ لوكان هناك ردع عن العمل بظواهر القرآن ـ من أنْ يبين ذلك الردع الى هؤلاء الفقهاء الأجلاء وتصل إلينا تلك الردوع عن طريقهم فانَّهم أولى بذلك وهم مورده ومحتاجون اليه، كلّ ذلك يوجب الاطمئنان بأنَّ هذه الطائفة من الروايات موضوعة ولامحصل لها او لابدَّ من تأو يلها وصرفها الى معانٍ أُخرىٰ غير حجية الظواهر القرآنية.

الطائفة الثانية ـ مايدلّ على عدم جواز الاستقلال بتفسير القرآن والاستغناء عن الأئمة(ع) في التوصل الى واقع المراد الإلهي منها كما كان شأن العامة، وهذا المفاد لاإشكال في ثبوته بل قطعيته عندنا فانَّ القرآن أحد الثقلين لاكلاهما وظهوراته انَّما تكون حجة بعد الفحص عن المفسّر والمخصص في الثقل الآخر. إلّا انَّ هذا المطلب أجنبي عن محل بحثنا وهو حجية الظواهر القرآنية بعد الفحص وعدم وجدان التخصيص، فانَّ هذا لايعني الاستقلال بالقرآن بوجه من الوجوه.

الطائفة الثالثة ـ مانهت عن تفسير القرآن بالرأي وانَّ من فعله فقدكفر أو هوى. والاستدلال بها موقوف على دعوى انَّ حمل اللفظ على ظاهره تفسير بالرأي. ومن هنا استشكلوا عليه بأنَّ هذا ليس تفسيراً اذ التفسير هو كشف القناع وازالة الستر والظاهر ليس مستوراً، ولوسلّم انَّه تفسير فليس بالرأي اذ المراد منه الرأي والاجتهاد الشخصي لاالتفسير بمايفهمه الناس نوعاً بحسب قواعد العرف واللغة.

وهذا جواب صحيح، ولكن قديقابل بشبهة هي انَّ الظهورات أحياناً تقتنص بعد التدبر والتأمل واعمال الرأي خصوصاً اذا كان ظهوراً سياقياً أو على أساس اعمال نكات ومناسبات اذ الظهور لايكون واضحاً ساذجاً دائماً بل قدتحتاج الى ألمعية ونباهة للتوصل اليه واعمال دقة ورأي ومن هنا اختلف فهم العلماء عن العوام واختلفت أنظار الاعلام فيما بينهم أيضاً حسب اختلاف درجات علمهم وفطنتهم فيصدق في مثل ذلك انَّه تفسير بالرأي.

والجواب: انَّ الدقة واعمال الرأي المذكور في التوصل الى الدال لاالمدلول أو التفسير، بمعنى انَّ الألمعية والتدبر يؤثران في الاستيعاب للنكات والإلتفات الى الخصوصيات التي تعطي للكلام ظهوراً في المعنى بحيث لوشرحها للآخرين والفتهم إليها لسلموا بالظهور في ذلك المعنى وهذا ليس تفسيراً بالرأي.

ثمّ انَّ هناك احتمالين آخرين في المراد بالتفسير بالرأي في قبال الاجتهاد الشخصي:

الأول ـ أنْ يراد به اعمال الجانب الذاتي في التفسير في قبال الجانب الموضوعي، أي تحكيم موقف مسبق على النصّ القرآني ومحاولة تأويله بماينسجم مع الرأي المتبنى والمرغوب للمفسر. فانَّه قدشاعت مذاهب واتجاهات وآراء حاول صاحب كل منها أنْ يستدل بالقرآن على مذهبه ورأيه وهو استغلال للقرآن في واقعه ولكن بصورة استدلال.

والحاصل المراد التفسير بمايرغبه الانسان وماتوافق مصلحته لامايقتضيه الموضوع في نفسه وهذا من أشنع الأعمال وجدير أنْ يعبر عنه بالكفر والهوى اذ هو مساوق مع تحريف الحقائق والدلائل و بالتالي عدم الإيمان بمرجعية القرآن الكريم. والفرق بينه و بين الاجتهاد الشخصي انَّ الاجتهاد الشخصي قديكون موضوعياً أي علىٰ أساس البرهان والدليل العقلي كما في تفاسير المعتزلة بخلاف هذا المسلك في تفسير القرآن. وهذا رأي ذهب اليه أكثر المسلمين في مقام فهم هذه النواهي. وهذا الاحتمال لولم يحصل القطع بارادته على ضوء بعض الشواهد والقرائن فلاأقلّ من انَّه محتمل قريباً في جملة منها.

الثاني ـ أنْ يراد بالرأي المدرسة الفقهية المعاصرة لعصر الصادقين وهو الاتجاه الذي بني على العمل بالتخمينات والظنون الناشئة منها كالقياس والاستحسان والاستصلاح، فانَّه كان قدبدأ انقسام خطير بين المسلمين الى اتجاهين ومدرستين مدرسة الرأي ومدرسة الحديث، فمن المحتمل قوياً أنْ يكون المراد بالراي هنا هذا المعنى ولاأقل من احتماله وهو كاف في الاجمال، وهذا المعنى وإنْ كان اصطلاحياً نقل إليه اللفظ عن معناه اللغوي إلّا انَّ أصالة عدم النقل لاتجري في أمثال المقام على ماسوف يظهر. وهذا الاحتمال قريب روحاً مع الأول، لأنَّ اعمال الظنون يستبطن لامحالة جانباً ذاتياً غير موضوعي وهو ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر في مقام التفسير بلادليل وعلم وهو نحو من الذاتية في التفسير.

ثمّ انَّه في مقابل هذه الطائفة توجد روايات دلّت على حجية الظواهر القرآنية

فتكون معارضة معها أو مقدمة عليها وهي على طوائف عديدة.

الاولى ـ مادلّ على وجوب التمسّك بالقرآن الكريم خصوص ماجعل فيه الكتاب عدلاً عرضياً للعترة، وهذه الطائفة تدلّ امّا بالاطلاق اللفظي لوأُريد منه الكتاب بماهو لفظ دال على المعنى، أو بالاطلاق المقامي لوأُريد به المعنى على حجية دلالاته فتكون معارضة مع الطائفة السابقة لوتمّت في نفسها والنسبة بينهما عموم من وجه لشمولها لماإذا كانت الآية صريحة وشمول تلك لماإذا كان تشابها وبعد التعارض والتساقط يرجع الى استصحاب حجية الظهور الثابتة ولوبالامضاء في أول الشرع.

الثانية ـ مادلّ على عرض الشرط في المعاملات ونحوه على كتاب الله الدال بأحد البيانين المتقدمين ـ الاطلاق اللفظي أو المقامي ـ على حجية الظواهر القرآنية والتعارض بنحو العموم من وجه فانْ لم نقل بتقديم هذه الطائفة في مورد الاجتماع لعدم امكان اختصاصها بخصوص موارد مخالفة الشرط مع النصّ الصريح فلاأقلّ من التساقط والرجوع الى استصحاب الحجية.

الثالثة ـ مادلّ على عرض نفس الروايات الصادرة عنهم على الكتاب الكريم وهذا أوضح دلالة على المطلب من سابقتها لعدم تأتي احتمال النظر فيها الى الكتاب بماهو معنى كما تقدم فيما سبق الاشارة اليه أيضاً فتدلّ على مرجعية مستقلة للظهورات القرآنية وهذه أيضاً لايحتمل اختصاصها بالنصوص القرآنية الصريحة اذ الكذب عليهم(ع) عادة لايكون بمايخالف النصوص القرآنية كما هو واضح. فتكون أخصّ من الطائفة السابقة فتخصص بها.

الرابعة ـ مادلّ على ممارسة الامام(ع) بنفسه الاستدلال والاستشهاد بالآيات الكريمة، وهي روايات كثيرة وتكون أخص من عمومات النهي عن التفسير بالرأي لوسلّم دلالتها فتخصص بها لامحالة.

وقد يتوهّم انّ استدلاله(ع) بها لايدلّ على أكثر من جواز رجوع الامام(ع) الى الظهورات القرآنية وهو خارج عن محل الكلام.

والجواب: أولاً ـ انّ الامام في كثير من موارد هذه الاستدلالات قدتقمّص ثوب المدعي ونزع ثوب الحجة والمعصوم الذي لايحتاج فيه الى الاستدلال أصلاً، فانّ نفس

سياق الاستدلال يكون ظاهراً في ذلك في كثير من الحالات فيدلّ على حجية ظهورات الكتاب في نفسها.

وثانياً ـ انَّ جملة منها قدسيق الاستدلال فيها مساق تعليم الآخرين واحالتهم على الظواهر القرآنية، كما في قوله(ع) في رواية عبدالأعلى (هذا وأمثاله يعرف من كتاب الله ماجعل عليكم في الدين من حرج امسح على المرارة). فيكون صريحاً في حجية الظهور القرآني لغير الامام(ع) أيضاً.

واما الاتجاه الثاني في اسقاط حجية الظهور القرآني فهو الاتجاه الذي يمنع عن أصل انعقاد الظهور للآيات القرآنية لاجمالها امّا ذاتاً أو عرضاً ومن جهة علم اجمالي بالخلاف.

امّا الاجمال الذاتي ـ فقد يقرب بأنَّ الآيات الكريمة قدقصد منها اَنْ تكون مبهمة مجملة لايتيسّر للانسان الاعتيادي فهمه إلّا بالرجوع الى الأئمة(ع) ولو بنكتة ربط الامة بهم.

وأُخرى يقرب بانَّ هذا الاجمال وعدم تيسر الفهم للانسان الاعتيادي طبيعي ناشيء من عظمة الكتاب وعظمة صاحبه ودقة مضامينه، فانّا نجد انَّ كتاب عالم اعتيادي كاقليدس مثلاً لايفهمه الناس العاديين لكونه مشتملاً على مطالب دقيقة تفوق مستوى أذهان العوام فاظنّك بكتاب الله سبحانه؟ فمقتضى التناسب اَنْ يتعذّر فهمه على غير الأوصياء(ع).

وكلا التقريبين عليلان.

أمّا الأول فواضح، اذ كيف يتصوّر انَّ حكيماً يأتي بكتاب ليهدي به الناس ويخرجهم من الظلمات الى النور و يغير من طرائق سلوكهم وحياتهم ثمّ يعتمد في اَنْ يلغز فيه ويجعله بحيث لايفهمه الناس مع انَّه يريد به اَنْ يثبت حقانيّة المرسِل والمرسَل به ورسالته فانَّ أهم معجزة النبي(ص) انّما هو القرآن الكريم، فاذا فرض الاجمال والابهام والإلغاز فيه فكيف يتوصّل بذلك الى كلّ هذه النتائج، ومنه يعرف انَّ مسئلة ربط الأُمة بالأئمة لايكون إلّا مع فرض حجية الكتاب في المرتبة السابقة والاعتراف بمعجزيّته فربطهم بهم لايحتاج الى اَنْ يكون الكتاب ملغزاً مبهماً بل الحاجة إليهم ثابتة

على كلّ حال لأنَّ الجزء الأعظم من تفاصيل حقائق الشريعة غير مذكور في القرآن الكريم ومتروك الى السنة المتلقاة عن العترة(ع).

وامَّا الثاني ـ فلأنَّ كلّ كتاب لابدَّ وأنْ يتناسب مع الغرض الذي من أجله أُلّف ذلك الكتاب وكلّما كان صاحبه أعلى شأناً كان وفاء الكتاب بذلك الغرض أكمل وأتقن، وحينئذ لوكان غرض صاحب الكتاب تبيان الحقائق العلمية الهندسية مثلاً استوجب ذلك أنْ يكون الكتاب معمقاً بأعمق درجة علمية، وامَّا اذا لم يكن هذا هو الغرض بل الغرض هداية الانسان واخراجه من الظلمات الى النور وتربيته وتغذيته فكرياً وروحياً وخلقياً ـ الذي كان الكتاب الكريم وافياً به بأعلى مراتب الوفاء الذي لانظير له في سائر الكتب كما يشهد به التاريخ ـ فهو يتوقّف على أنْ يكون الكتاب بياناً واضحاً ونوراً هادياً لامبهماً ملغزاً.

هذا مضافاً الى انَّنا نتكلّم في آيات الأحكام والتشريعات التي هي جمل انشائية لاخبريّة فلامعنى للدقة والعمق والالغاز فيها اذ ليس فيها اخبار عن المغيبات وقضايا عالم الغيب لكي يستعصي على افهامنا ادراكها. وامَّا الدقة والعمق في ملاكات الأحكام فلا ربط لها بنفس الأحكام والتشريعات التي هي محل استفادة المكلّفين ومدلول آيات الأحكام.

وامَّا الاجمال العرضي فمبنيّ على دعوى العلم الاجمالي بعدم ارادة بعض الظواهر القرآنية لمخصص أو قرينة فيقع التعارض والاجمال فيما بينها.

وهذا الكلام صحيح صغرى إلّا انَّه لايثبت مطلوب الخصم، كيف ومثل هذا العلم موجود بالنسبة الى السنة أيضاً فهل يدعي الخصم سقوطها عن الحجية؟. بل كما يقال بانحلال هذا العلم هناك بالفحص عن المخصصات والقرائن كذلك في المقام، وقد تقدّم البحث عن ذلك مفصلاً في أبحاث العام والخاص.

وهكذا يتّضح انَّ الصحيح حجيّة الظواهر القرآنية من آيات الأحكام كالظواهر في السنة الشريفة.

الظهور الذاتي والموضوعي:

الجهة الخامسة ـ في تشخيص انَّ حجية أصالة الظهور هل يكون موضوعها الظهور الذاتي أو الموضوعي، وهذا بحث لم يطرحه المحقّقون وانّما طرحوا مسألة أُخرى لم يكن جديراً بالبحث المستقل وهي انَّ أصالة الحقيقة هل تكون معتبرة من باب التعبد أو من باب أصالة الظهور، أي هل الحجة هو حمل اللفظ على معناه الحقيقي تعبداً أو حمل اللفظ على المعنى المنسبق الى الذهن منه فعلاً ولولم يكن معنى حقيقياً له. وفرعوا عليه انَّه في موارد احتمال قرينيّة المتصل بناءً على الأول تجري أصالة الحقيقة لاثبات المراد وامّا بناءً على الثاني فلاتجري أصالة الظهور للشك في موضوعه بعد فرض احتمال قرينية المتصل الهادم للظهور.

وقد تقدّم انَّ ملاك الحجية ليس هو حمل اللفظ على المعنى الموضوع له في اللغة تعبداً أي بماهو موضوع له وبقطع النظر عمّا له دخل في تكوين المدلول الفعلي للكلام، بل الصحيح انَّ الحجيّة موضوعها المعنى الظاهر لمجموع الكلام بمايكتنفه من قرائن متصلة، والوضع أحد الأمور الملحوظة ضمناً في مقام الدلالة مع القرائن والملابسات الأخرى وهذا واضح.

إلّا انَّ هناك كما أشرنا بحثاً آخراً جديراً بالذكر، هو انَّ موضوع أصالة الظهور هل هو الظهور الذاتي أو الموضوعي. والمراد بالظهور الذاتي الظهور الشخصي الذي ينسبق الى ذهن كلّ شخص شخص، وبالظهور الموضوعي الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه ابناء العرف والمحاورة الذين تمت عرفيتهم، وهما قديختلفان لأنَّ الشخص قديتأثر بظروفه وملابساته وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك فيحصل في ذهنه أنس مخصوص بمعنى مخصوص لايفهمه العرف العام عن اللفظ.

ومن هنا يعلم انَّ الظهور الذاتي الشخصي نسبي مقام ثبوته عين مقام اثباته ولهذا قديختلف من شخص الى آخر، وامّا الظهور الموضوعي فهو حقيقة مطلقة ثابتة مقام ثبوته غير مقام اثباته لانَّه عبارة عن ظهور اللفظ المشترك عند أهل العرف وأبناء اللغة بموجب القوانين الثابتة عندهم للمحاورة وهي قوانين ثابتة متعيّنة، وإنْ شئت عبرت

بانّه الظهور عند النوع من أبناء اللغة ومن هنا يعرف انّه يعقل الشك فيه لكونه حقيقة موضوعية ثابتة قدلايحرزها الانسان وقديشك فيه. والظهوران قديتطابقان كما عند الانسان العرفي غير المتأثر بظروفه الخاصة، وقديختلفان فيخطئ الظهور الذاتي الشخصي الظهور الموضوعي وذلك امّا لعدم استيعاب ذلك الشخص لتمام نكات اللغة وقوانين المحاورة أو لتأثره بشؤونه الشخصية في مقام الانسباق من اللفظ الى المعنى، وموضوع أصالة الظهور لاينبغي الاشكال في انّه الظهور الموضوعي لاالذاتي لأنّ حجية الظهور بملاك الطريقية وكاشفية ظهور حال المتكلّم في متابعة قوانين لغته وعرفه، ومن الواضح انّ ظاهر حاله متابعة العرف المشترك العام لاالعرف الخاص للسامع القائم على أساس أُنس شخصي وذاتي يختص به ولايعلم به المتكلّم عادة وهذا واضح.

إلّا انّه يتجه السؤال عندئذ عن كيفية احراز هذا الظهور الموضوعي، فانّ ماهو بيد كلّ انسان وجداناً انّما هو الظهور الذاتي والمفروض انّه ليس موضوعاً لحجية الظهور العقلائية.

والجواب انّه يمكن احراز الظهور الموضوعي باحدى طريقتين:

الأولى ـ احرازه تعبداً، وذلك بدعوى جعل الظهور الذاتي امارة عقلائية عليه، فانّ السيرة العقلائية قائمة على جعل مايتبادره كلّ شخص من الكلام هو الميزان في تشخيص الظهور الموضوعي المشترك عند العرف[1].

ولا يخفى الفرق بين هذا الأمر والتبادر الذي يجعل علامة على الحقيقة، فانّ ذلك التبادر يقصد منه كشف المعنى الحقيقي للفظ عند عدم القرينة كشفاً إنّيّاً من باب كشف المعلول عن علّته، أي يراد به اثبات الوضع لانفي استناد الانسباق الى انس شخصي ولهذا لابدّ وأنْ يراد به التبادر عند العرف لاعند من يشك في عرفيته ويحتمل استناد الانسباق عنده الى انس شخصي، وامّا التبادر في المقام فيراد به اثبات التطابق بين مايفهمه الشخص مع مايفهمه العرف العام سواءً كان مستند الفهم

١ ــ انعقاد سيرة من هذا القبيل لايخلو من اشكال، فانّ الانسان العرفي يطمئن عادة بعرفيته بعد اطلاعه على الأوضاع اللغوية والعرفية للمحاورة.

الوضع أو القرينة العرفية ولهذا لايشترط فيه احراز عدم القرينة كما هو واضح.

الثانية ـ احرازه وجداناً وبالتحليل، وذلك بملاحظة ماينسبق من اللفظ الى الذهن من قبل أشخاص متعددين مختلفين في ظروفهم الشخصية بنحويطمئن بحساب الاحتمالات انَّ انسباق ذلك المعنى الواحد من اللفظ عند جميعهم انَّما كان بنكتة مشتركة هي قوانين المحاورة العامة لالقرائن شخصية لأنَّ هذا خلف اختلافهم في الملابسات الشخصية.

ثمّ انَّ هنا سؤالاً آخر وهو: انَّ الظهور الموضوعي الحجة هل هو المعاصر لزمن صدور الكلام أو لزمان وصوله إلينا فيما اذا فرض اختلاف الزمانين؟ كما في النصوص الشرعية بالنسبة إلينا، فانَّ الأوضاع اللغوية بل وحتى الظهورات السياقية التركيبية قدتتغير وتتطوّر بمرور الزمان وإنْ كان ذلك بطيئاً جدّاً لأنَّ اللغة ومايرتبط بها ظاهرة اجتماعية فتكون متأثرة بطرائق الحياة الاجتماعية المتغيّرة لامحالة.

والصحيح: انَّ الحجية موضوعها الظهور الموضوعي في زمن صدور الكلام والنصّ لاوصوله، والنكتة في ذلك وفقاً لمنهجنا العام في فهم هذه البحوث انَّ أصالة الظهور ليست تعبدية بل أصل عقلائي مبني على تحكيم ظاهر حال المتكلّم في الكشف عن مرامه، ومن الواضح انَّ ظاهر حاله الجري وفق أساليب العرف واللغة المعاصرة لزمانه لاالتي سوف تنشأ في المستقبل وعليه سوف يقع السؤال عن كيفية امكان احراز الظهور الموضوعي حال صدور النصّ مع انَّ غاية مانستطيع اثباته فعلاً عن طريق الظهور والفهم الذاتي لنا تشخيص الظهور الموضوعي في أزمنتنا لاأكثر وليس موضوعاً للحجيّة.

والمحقّقون قد عالجوا هذه النقطة بأصل عبّروا عنه بأصالة عدم النقل وقديسمّونه بالاستصحاب القهقرائي لأنّه يشبه الاستصحاب ولكن مع تقدّم المشكوك على المتيقّن زماناً، إلّا انّه من الواضح عدم امكان استفادة حجيّته من دليل الاستصحاب وانّما هو مفاد السيرة العقلائية وقداصطلحنا عليه بأصالة الثبات في الظهورات لأنَّ هذا كما أشرنا لايقتصر فيه على الأوضاع اللغوية بل تشمل الظهورات السياقية التركيبية غير الوضعية أيضاً.

ولاينبغي الاشكال في انعقاد السيرة على هذا الأصل ولها مظهران أحدهما عقلائي، والآخر متشرعي، والمظهر العقلائي يمكن تحصيله في مثل ترتيب العقلاء آثار الوقف والوصية ونحوهما على النصوص والوثائق القديمة في الأوقاف والوصايا طبق مايفهمه المتولي في عصره ولوكان بعيداً عن عصر الوقف. والمظهر المتشرعي يمكن تحصيله من ملاحظة انَّ أصحاب الأئمة(ع) كانوا يعملون بالنصوص الأوليّة من القرآن والسنة النبوية الشريفة وفق مايستظهرون منه في عرفهم وزمانهم كما كان يصنع أسلافهم مع انَّه كان يفصلهم عنهم زمان يقارب ثلاثة قرون وقدكانت فترة مليئة بالحوادث والمتغيرات.

ونكتة هذه السيرة وملاكها بحسب الحقيقة ندرة وقوع النقل والتغيير و بطئه بحيث انَّ كلّ انسان عرفي بحسب خبرته غالباً لايرى تغييراً محسوساً في اللغة، لأنَّ عمر اللغة أطول من عمر كلّ فرد، فأدّى ذلك الى انَّ كلّ فرد يرى انَّ التغير حادثة على خلاف الطبع والعادة. وحينئذ امَّا اَنْ يفترض انَّ الأصحاب قدالتفتوا الى احتمال النقل والتغيير في الظهورات السابقة على زمانهم صدوراً ومع ذلك أجروا أصالة الظهور أو انَّهم غفلوا عن هذا الاحتمال بالمرة وعملوا بمايفهمونه من الظهورات، فعلى الأول يكون بنفسه دليلاً على حجية أصالة الثبات شرعاً، وعلى الثاني فنفس الغفلة في مثل هذا الموضوع تعرضهم لتفويت اغراض الشارع لولم تكن اصالة الثبات حجة فسكوت المعصوم(ع) وعدم تصديه لالفاتهم دليل على امضاء هذه الطريقة وكفاية الظهور الذي يفهمه الانسان في زمانه في تشخيص الظهور الموضوعي المعاصر لصدور الكلام.

هذا ولكن اصالة عدم النقل لاتجري في موردين:

الاول ـ ماذا علم بالنقل وشك في التقدّم والتأخر، والسبب عدم انعقاد السيرة على ذلك لأنَّ العقلاء انَّما يبنون على أصالة الثبات لاستبعاد وقوع تغير في اللغة وامَّا اذا فرض وقوع هذا الأمر البعيد فلافرق بعد ذلك في وقوعه يوم السبت أو الأحد مثلاً.

الثاني ـ ماذا كان الشك في مؤثرية الموجود في النقل، كما اذا شاع استعمال لفظ الصلاة مثلاً في المعنى الشرعي كثيراً نتيجة كثرة ابتلاء المتشرعة بذلك ودخول الصلاة الخاصة كعبادة في أوضاعهم وحياتهم الاجتماعية فاحتمل انَّ هذا الشيوع بلغ مرتبة

نقل بسببها اللفظ عن معناها اللغوي وتعين في المعنى الشرعي. وفي مثل ذلك أيضاً لاجزم باجراء اصالة عدم النقل لقصور السيرة بكلا مظهريه عن شموله، اذ أصحاب الأئمة لايجزم بعملهم بالظهور الاولي حتى في مثل هذه الحالة، كما انَّ السيرة العقلائية قائمة بنكتة الاستبعاد وهي لا تكون مع توفر مقتضٍ للنقل بالنحو المذكور.

وامَّا اجراء استصحاب عدم النقل بحيث يمكن آنْ يستند اليه في المورد الذي لاتجري فيه اصالة عدم النقل العقلائية فغير سديد، اذ لوأُريد استصحاب نفس العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى فهذا لايثبت ظهور اللفظ الصادر في ذلك المعنى الذي هو موضوع الحجية إلّا بالملازمة العقلية فيكون مثبتاً، وإنْ أُريد استصحاب ظهور ذلك الكلام بنحو القضية التعليقية وانَّه لوكان صادراً قبل ذلك لكان ظاهراً في نفس المعنى فهذا من الاستصحاب التعليقي في الموضوعات وهو غير جارٍ كما هو محقق في محله.

حجيّة قول اللغوي:

الجهة السادسة ـ في حجية قول اللغوي في اثبات المعنى، وكأن المشهور بين المتقدمين من علمائنا هو الحجية وقدنسب الى السيد المرتضى دعوى الاجماع عليه وقداستدلّ بها على الحجية إلّا انَّ مشهور المتأخرين من علماء الأصول ذهبوا الى عدم الحجية وتفصيل الكلام يقتضي البحث في مقامين:

المقام الأول ـ في حجية قول اللغوي في اثبات موارد الاستعمال.

المقام الثاني ـ في حجيته في تعيين المعنى الحقيقي والمجازي.

امَّا المقام الأول ـ فاذكر في المنع عن حجية قول اللغوي هنا يمكن تحليله الى عدة وجوه:

الأول ـ انَّه لاأثر ولافائدة عملية في تعيين موارد استعمالات اللفظ عند العرب بعد آنْ لم يثبت بذلك كونه معنى حقيقياً للفظ والحجية فرع ترتب أثر عملي على قوله.

والجواب ـ انَّ هناك ثمرات عديدة يمكن تصويرها في المقام لوكان قوله حجة.

منها ـ انَّ اللفظ اذا لم يكن يحتمل فيه تعدد المعنى وانَّما كان الشك في سعة معناه وحدوده كما في لفظ الصعيد مثلاً فاذا أخبر اللغوي باستعماله في مطلق وجه الأرض

ثبت بذلك الاطلاق في مثل آية التيمّم.

ومنها ـ انَّ تعيين موارد الاستعمال لوكان بنحو الحصر، كما اذا شهدوا بانّه لايستعمل إلّا في هذا المعنى المعيّن كان دليلاً على المعنى الحقيقي.

ومنها ـ انّه قديثبت بتعيينهم موارد استعمال عديدة اجمال اللفظ وتردده بين أكثر من معنى واحد.

ومنها ـ انّه قديثبت كون المعنى حقيقياً، وذلك فيما اذا عرف انَّ استعمال اللفظ فيه مساوق مع كونه حقيقيّاً لأنَّه لاعلاقة بينه و بين المعنى الأول كاستعمال المولى في السيد وابن العمّ مثلاً مع فقدان العلاقة المصححة للمجاز بينهما. الى غير ذلك من الثمرات المتصورة.

الثاني ـ انَّ قوله انَّما يكون حجة من باب الشهادة في الموضوعات وهي بحاجة الى توفّر شرائط الحجية فيها من العدالة والتعدد فلابدَّ من البيّنة الشرعية.

وفيه ـ انّه لوسلّم انَّ حجيته من باب حجية الشهادة في الموضوعات فنحن نكتفي فيها بخبر الثقة الواحد كالأحكام.

الثالث ـ مافي الكفاية من انَّ الرجوع الى اللغوي انَّما يكون باعتباره أهل الخبرة والرجوع الى أهل الخبرة وحجية كلامهم عند العقلاء منوط بحصول الوثوق والاطمئنان من قوله.

والجواب ـ انَّ المقصود انْ كان اشتراط حصول الوثوق في حجية قول أهل الخبرة فهذا خلاف التطبيقات الأُخرى لهذه الكبرى عنده وعند غيره، فانَّه لايشترط لزوم حصول الاطمئنان من قوله وقدطبقه بنفسه بلاهذا التقييد في بحث الاجتهاد والتقليد. وإنْ كان المقصود النقاش في انطباق تلك الكبرى في المقام فغاية مايمكن انْ يقال في تقريبه انَّ أهل الخبرة معناه أهل الحدس والاجتهاد وفي المقام ليس عمل اللغوي إلّا تجميع المسموعات وموارد الاستعمالات ونقلها فلايكون مشمولاً لدليل حجية قول أهل الخبرة.

وفيه: أولاً ـ انَّ خبرة اللغوي كثيراً مايكون على أساس الحدس واعمال النظر أيضاً، فانَّه وإنْ كان رأس ماله السماع وتتبع موارد الاستعمالات إلّا انَّه لابدَّ له أيضاً

أنْ يقارن بين موارد الاستعمالات ويجتهد في تخريج وتجريد المعاني التي يستعمل فيها اللفظ والتي تستفاد من مجموع تلك المسموعات.

وثانياً ـ انَّ هذه المقالة أساساً لامحصل لها لأنَّ الحدسية تضعيف لقيمة الاخبار فكيف يعقل أنْ تكون الحجية العقلائية المبنية على الكاشفية والطريقية منوطة بها. بل الصحيح انَّ العقلاء بحسب فطرتهم بنوا أولاً على حجية اخبار الثقات في الحسّيّات أولاً لأنَّ احتمال الخطأ فيها منفيّ باصالة عدم الخط في الحسّ واحتمال الكذب منفي بالوثاقة، وامَّا الحدسيات فوثاقة المخبر فيها لا تقتضي أكثر من صدقه في الإخبار عن حدسه فيبقى احتمال خطأ حدسه عن الواقع ولايمكن نفيه باصالة عدم الخطأ، لأنَّ موضوعها الحسّ الذي يقلّ فيها الخطأ لاالحدس الذي يكثر فيه الخطأ إلّا انَّهم استثنوا عن عدم الحجية في الحدسيات خصوص الموارد التي يكون الحدس فيها متوقفاً على تفرّغ وخبرة واجتهاد لايمكن توفره عادة لكلّ أحد فكأنَّه بحكمة الانسداد العرفي لباب العلم فيها جعلوا قول أهل الخبرة في مثل هذه الموارد وحدسهم حجة على الآخرين الذين انسدّ عليهم باب العلم ولو باعتبار تفرغهم لاعمال أُخرى، نعم من لم ينسد عليه ذلك كمن كان بنفسه من أهل تلك الخبرة لايكون حدس غيره حجة عليه كما هو واضح.

وهكذا يتّضح انَّ حجية قول أهل الخبرة انَّما هو إلحاق بحجية اخبار الثقة في الحسيّات، و بناءً عليه فقول اللغوي وشهادته إنْ كان من باب الشهادة الحسيّة فهو مصداق لحجية الأصل وإنْ كان من باب الخبرو ية فهو مصداق لحجية الفرع.

نعم لوفرض انَّ خبرة اللغوي قائمة على مدارك من البحث نظرية اجتهادية نسبتها الى الفقيه واليه على حد واحد فلا تكون مثل هذه الخبرة حجة على الفقيه على ماسوف نشير اليه.

فيتحصل انَّ قول اللغوي في هذا المجال حجة بقدر مايكون شهادة عن حسّ لموارد الاستعمال ولابدَّ وأنْ يخضع عندئذ لقانون الشهادة عن الحسّ أي يكون الناقل ثقة ومباشراً أو عن ثقة مباشرة. وامَّا تحقيقاته وأنظاره الاجتهادية فلا تكون حجة على الفقيه لكونه فيها أهل الخبرة أيضاً.

وأمّا المقام الثاني ـ فلااشكال في انّ تعيين الأوضاع اللغوية يمكن انْ يكون بطريق حسّي كما اذا سمع شهادة من العرب الأوائل على المعنى الموضوع له الحقيقي إلّا انّ مثل هذا ممّالايشهد به اللغوي عن حسّ بل هو امّا انْ يشهد بموارد الاستعمال الأعم من الحقيقة أو يجتهد في استخراج المعنى الحقيقي و يعتمد على أنظار وآراء الأمر الذي نسبته اليه والى المجتهد على حد واحد فلاموجب لحجية قوله عليه، نظير انْ يلحظ تاريخ استعمال كلمة الأسد في الحيوان المفترس والرجل الشجاع و يرى تقدّم الأول على الثاني و يرى انّ موارد الاستعمال في الثاني محفوظ بالقرينة دائماً بخلاف الأول، و يرى انّ في موارد الاستعمال في الثاني يراد المبالغة في الشجاعة دون الأول الى غير ذلك من القرائن التي بتجميعها ربما يحصل على أساسها الجزم بالمعنى الموضوع له اللفظ.

وامّا الاستدلال على حجية قول اللغوي تارة بالاجماع وأُخرى بدليل الانسداد فغير تام.

امّا الاجماع، فإنْ أُريد به الاجماع العملي من قبل العلماء على مراجعة أقوالهم فهذا وإنْ سلمت صغراه إلّا انّه لم يعلم انّ ذلك من باب الرجوع الى الحجة التعبدية بل المظنون انه لحصول الاطمئنان والاطلاع المباشر على الوضع، وإنْ أُريد الاجماع القولي فهوغير موجود لأنّ المسألة لم يتعرض لها إلّا عند المتأخرين والنقل المنسوب الى المرتضى(قده) يكون كسائر اخباراته التساهليّة عن الاجماع على تقدير صحّة النسبة. مضافاً الى انّ الاجماع لوتمّ فلايجزم بكونه تعبدياً إنْ لم يجزم بعدم كونه كذلك وانّه تطبيق لاحدى الكبريات لانّه متلق بعنوانه عن الأئمة(ع) فانّه بعيد غايته.

وامّا الانسداد واجرائه في دائرة الألفاظ المشكوكة التي لاطريق الى تحصيل العلم بها فيؤخذ بقول اللغويين لكونه يُفيد الظنّ بالظهور فغير تام لوجوه:

ومنها: ان تتميم دليل الانسداد بحاجة الى تشكيل علم اجمالي منجز أي علم بالتكليف لكي تتم مقدماته وهنا لاعلم اجمالي بالتكليف المنجز في دائرة أقوال اللغويين بل غايته العلم بالتكليف الأعم من الإلزامي والترخيصي.

ومنها: لوسلّم وجود علم اجمالي بتكليف منجز فيتعيّن الاحتياط في تمام الأطراف اذ لايلزم منه عسر وحرج لعدم كثرة أطرافه.

ومنها ـ انَّ تتميم دليل الانسداد انَّما يوجب الرجوع الى الظنّ فيما اذا تعذر الرجوع الى الامارات المفروغ عن حجيّتها كالاطلاقات والعمومات الأولية إنْ كانت في مورد قول اللغوي. اللهم إلّا أنْ يدعى وجود علم اجمالي بوجود مخصصات ومقيّدات لها ولومن جهة عدم احتمال خطأ أقوال اللغويين كلّها وهذه دعوى زائدة على العلم الاجمالي.

ثمّ انَّه قد استشكل على تقرير دليل الانسداد في المقام باشكالين آخرين:

أحدهما ـ مافي الكفاية من انَّ دليل الانسداد الكبير لوكان تاماً فكل ظنّ حجة لاخصوص قول اللغوي ولومن غير قول اللغوي وإنْ لم يتم فلايتم دليل الانسداد الصغير. ولم يبين وجه عدم تمامية الانسداد الصغير فلابدَّ وأنْ يكون راجعاً الى أحد الوجوه التي ذكرناها.

الثاني ـ انَّه لوسلّم تمامية دليل الانسداد الصغير فهذا لاينتج حجية قول اللغوي فحسب بل ينتج حجية مطلق الظنّ بالظهور ولوحصل من غير قول اللغوي.

وهذا الجواب يمكن ابطاله بأنَّ المفروض انَّ دائرة علمنا الاجمالي خصوص أقوال اللغويين ولومن جهة عدم احتمال كذبهم جميعاً لاأكثر من ذلك فيجري البراءة في الزائد عنه.

اثبات الظهور بالاستدلال والبرهان:

الجهة السابعة ـ هناك شبهة تتردد في الأذهان هي انَّ الأُصوليين في مقام اثبات جملة من الظواهر والدلالات خاضوا بحوثاً استدلالية برهانية مع انَّ الظهور أمر المرجع فيه الى العرف والوجدان العرفي لاصناعة البرهان؟

والصحيح انَّ عملية الاستدلال أو أعمال الصناعة في اثبات الظهور منهج سليم في جملة من الموارد يمكننا حصرها في أربعة مواضع كما يلي:

١ ـ اثبات أصل الظهور.

٢ ـ اثبات صغراه بعد الفراغ عن كبراه.

٣ ـ اثبات خصوصية في الظهور.

٤ ـ التنسيق بين الظواهر لكي يقتنص الظهور النهائي الذي عليه مدار الحجية.

أمّا الموضع الأول ـ فتارة يراد نفي الظهور فيه بالبرهان وهذا جانب سلبي، وأُخرى يراد اثباته به.

أمّا الجانب السلبي، فصحة استعمال البرهان فيه واضح من قبيل ماصنعه الأُصوليّون في بحث الصحيح والأعم أو المشتق من البرهنة على استحالة تعقل الجامع بين الأفراد الصحيحة أو بين المتلبس والمنقضي عنه المبدأ لنفي القول بوضع الأسماء للصحيح أو المشتق للجامع بين المنقضي والمتلبس، فانَّ امكان الوضع لذلك فرع وجود معنى جامع متقرر مفهوماً فانَّ مقام الا ثبات فرع مقام الثبوت فاذا برهن على عدم جامع مفهومي كان ذلك برهاناً على عدم امكان الوضع له.

وأمّا الجانب الا ثباتي فأيضاً يمكن اثباته بالاستدلال ولوالاستقرائي لماتقدّم من انَّ الظهور الموضوعي أمر واقعي وليس وجدانيّاً فيمكن اثباته بالاستدلال والملاحظة، كما اذا جرب اطلاق اللفظ عند جماعة مختلفين في ظروفهم وملابساتهم وثقافاتهم للتأكد من عدم التأثر بعامل ذاتي غير موضوعي في تشخيص الظهورفهذاالاستقراء استدلال في الظهورات الذاتية المختلفة للتوصّل منها الى الظهور الموضوعي، وقديكون الاستقراء في نفس الظهور الموضوعي مباشرة كما فعله صاحب المحجّة من ملاحظة صيغ (فعيل) وانَّها تدلّ على الذات الحاملة للمبدأ دائماً بخلاف صيغة (فاعل) فاستنتج من ذلك انَّ كلّ مبدأ لايكون قائماً بالذات لاتجري عليه صيغة فعيل فقداستنبط أخذ حيثية مشتركة في مدلول فعيل من استقراء مجموع المواد الداخلة عليه كخطيب وسميع وبصير وخبير وهكذا وإلّا كان عدم دخوله على مادة ومبدأ لايقوم بالذات مجرد صدفة منفية بقانون الاستقراء.

وشخص هذا الاستدلال وإنْ كان قديناقش فيه لورود صيغة فعيل في مبدأ لايقوم بالذات كأليم مع انَّ الألم قائم بالمؤلم لاالمؤلِم ومن هنا لم يدع اللغويين هذا الاختصاص أيضاً[1] إلّا انَّ منهج هذا الطرز من الاستدلال لا ثبات الأوضاع اللغوية سليم في نفسه.

١ ــ يمكن أن يقال المبدأ هنا أيضاً قائم بالذات لأنّه شدة الايلام لاشدة الألم وهو قائم بالعذاب أي الضرب ونحوه فانه بلحاظ صفة الألم يعتبرذاتاًلامن يقع عليه الألم.

وامّا الموضع الثاني ـ فمن قبيل باب مقدمات الحكمة، فانّ كبراها وهي عبارة عن ظهور حال كلّ متكلّم في انّ تمام مرامه بمقدار بيانه مسلمة، ولكن قديقع الاشكال في الصغرى وكيفية تطبيق تلك الكبرى، فمثلاً قديدعى في باب الشرط انّ اللزوم له حصّتان لزوم انحصاري وغير انحصاري وانّ غير الانحصاري محدود ومقيّد بشرط فيكون مقتضى الاطلاق وعدم التحديد ارادة الحصّة الانحصاريّة، وهذا برهان على صغرى الاطلاق لاأصل الظهور الاطلاقي أو ملاكه كما هو واضح، وهذا المنهج سليم أيضاً ولكن على شرط انْ يكون التطبيق قابلاً للادراك عرفاً وإلّا كان هناك أحد أمرين امّا خطأ في البرهان أو تخصيص في كبرى الظهور بمااذا كان القيد عرفياً، ومن هنا لانقول بتمامية هذا البرهان في باب الأوامر حيث أُدعي انّ مقتضي اطلاق الطلب هو الطلب المطلق غير المحدود والاستحباب محدود بحد عدمي وهو قيد عقلاً، ولهذا قيل في الفلسفة انّ كلّ ممكن محدود ومقيّد بحدٍّ عدمي إلّا انّ مثل هذه قيود غير عرفية وهذا معناه بحسب الدقة انّ البرهان يكون مجاله التنبيه الى صغرى الظهور، ونظير هذا أيضاً الاستمداد بالبرهان لتشخيص مصاديق لاطلاق لايشك العرف في مصداقيتها على تقدير معرفتها وانّما لايعرف المصداق.

وقد يكون التطبيق بلحاظ مدلول إلتزامي وهذا له باب واسع كما اذا استدلّ على المفهوم مثلاً بأنّ ظاهر الشرطية دخل الشرط بخصوصه فاذا قام البرهان على استحالة صدور الواحد من الكثير مثلاً ثبت بالالتزام الانحصار و بالتالي المفهوم، اذا فرض وجود شرط آخر معناه تأثير الجامع بينهما وهو خلف الظهور المدعى.

وأمّا الموضع الثالث ـ وهو تشخيص خصوصية في الظهور، فمن قبيل البحث عن انّ دلالة الأمر على الوجوب هل تكون بالوضع أو بالاطلاق ومقدمات الحكمة، فانّ مثل هذا التشكيك معقول بعدما عرفنا في أبحاث الوضع انّ ادراك الظهور الوضعي فرع نفس الوضع والقرن بين اللفظ والمعنى لاالعلم به كما انّ الظهور بالقرينة العامة أو الخاصة فرع واقع وجودها لاالعلم بها وبهذا دفعنا اشكال الدور عن علامية التبادر. وتعيين خصوصية الظهور ونوعه يترتّب عليه آثار في مثل باب التعارض فيكون للصناعة والاستدلال دور في هذا المجال حيث يمكن على أساس المقارنات والملاحظات واعمال

الدقة الصناعية احراز خصوصية الظهور المبحوث عنه بل الطرحة الصحيحة الحديثة لكثير من البحوث اللفظية الاصولية تقوم على هذا المنهج فمثلاً دلالة صيغة الأمر على الوجوب لانقاش فيها بحسب الحقيقة وانّما البحث عن ملاكها وخصوصيتها.

وأمّا الموضع الرابع ـ وهو التنسيق بين ظهورين في كلام واحد بحيث على أساسها تستنتج دلالة ثالثة، فمن قبيل ماذكرناه في بحث المفهوم للجملة الشرطية من أنّه لابدّ من ملاحظة انّ التعليق يطرأ على اجراء الاطلاق في الجزاء أو الاطلاق يجري في الحكم المعلّق، وعلى الأول يدلّ الكلام على انتفاء سنخ الحكم فينتج المفهوم بخلافه على الثاني. وللصناعة أيضاً مجال في اثبات امكان طرو التعليق على المطلق وعدمه وهذا بحسب روحه وإنْ كان بحثاً صغرو ياً عن مصداق الظهور المفروغ عن كبراه إلّا انّه بلحاظ كونه كيفية للتنسيق بين صغرى ظهورين أو أكثر أفردناه في الذكر.

ثمّ انّ هناك حالة أُخرى يحتاج فيه الفقيه الى إعمال الصناعة في باب الدلالات لالإثبات أصلها بل لتفسير مايعترف مسبقاً بثبوته من أنواع الدلالة والظهور وقداصطلحنا على ذلك بالبحوث اللغوية التفسيرية لأنّه قديكون أصل الدلالة والظهور بحسب الوجدان ثابتاً ولكن لايعرف تخريجه الفنّي ونكتته لكي يستفاد من ذلك في مقام الاقناع أو في التأكّد من الظهور أو دفع تهافت وتذبذب متوهّم بين ظهورين ودلالتين وجدانيّتين لايمكن رفعه إلّا باعطاء نظرية يمكن أنْ ينسق على أساسها بين كلّ تلك الوجدانات من دون تهافت، وهذا نظير أبحاثنا في مفهوم الشرط حيث قلنا انّ أصل وجدانية المفهوم للجملة الشرطية ينبغي أنْ لايشكك فيها وانّما لابدّ من اعطاء تفسير فنّي لمثل هذه الاستفادة يدفع على أساسها شبهات فنيّة أوردناها هناك من انّ المعلّق شخص الحكم فكيف يستفاد المفهوم أو كيف يجري الاطلاق في الحكم المعلق بلحاظ التعليق مع انّه نسبة ناقصة الى غير ذلك، وكذلك ينسق على أساسها بين وجدانين قديتوهّم التنافي بينهما وهو وجدانية المفهوم للجملة الشرطية ودلالتها على انحصارية الشرط من جهة ووجدانية عدم لزوم المجاز في موارد استعمالها مع ثبوت العدل وعدم اللزوم الانحصاري فقددفعنا هذا التذبذب الذي قديؤدّي بصاحبه الى التشكيك في أصل الدلالة الوجدانية، بل المظنون انّ من أنكر المفهوم للشرط كان مهم

السبب عنده مثل هذه العوامل والنكات الصناعية بشهادة أنّهم في الفقه تمسّكوا بالمفهوم في الجملة الشرطية في مثل قوله(ع) (إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لاينجسه شيء)[1]. وهذا المنهج من البحث نهج تفسيري علمي نظير البحوث العلمية التفسيرية للقضايا الطبيعية في العلوم وهو منهج صحيح وبهذا نختم بحث الظواهر وحجيتها.

١ ــ وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب الماء المطلق.

حجيّـة الإجماع

والبحث أولاً عن وجه حجيّة الإجماع المحصَّل ثمَّ عن ملاك حجية نقله.

١ ـ الاجماع المحصَّل:

هنالك أحد مسالك ثلاثة في وجه حجيّة الاجماع المحصَّل.

١ ـ حجيته بقانون العقل العملي المعبّر عنه بقاعدة اللطف.

٢ ـ حجيته بدليل شرعي.

٣ ـ حجيته بقانون العقل النظري وكشفه عن الواقع.

أمّا المسلك الأول ـ فقدنسب الى بعض الأقدمين من أصحابنا من جملتهم الشيخ(قده) وهو يبتني على أساس قاعدة اللطف العقلية، وهي قاعدة متفرعة على أصل العدل الإلهي في علم الكلام اذ يراد بها ادراك العقل لمايكون واجباً على الله سبحانه وتعالى بحكم كونه عادلاً وتسميته باللطف تأدباً، وقدتمسّكوا بها في علم الكلام لاثبات النبوّة العامة وحاول تطبيقها الفقهاء الأقدمون في مسألة الاجماع لاثبات حجيته بدعوى انَّ من اللطف اللازم عليه سبحانه آنْ لايسمح بضياع المصالح الحقيقية في أحكام الشارع على الناس نهائيّاً بل لابدَّ من انحفاظها ولوضمن

بعض الأقوال فاذا اجمعت الطائفة على قول ينكشف انّه هو الحقّ وإلّا لزم خفاء الحقيقة كليّاً وهو خلاف اللطف.

وهذا المسلك غير تام لوجوه:

أحدها ـ انّه لوأُريد من المصالح الحقيقية الملاكات التكوينية الثابتة بقطع النظر عن أحكام الشارع وتشريعاته فمثل هذه الملاكات من الواضح عدم لزوم حفظها من قبل الله سبحانه على البشرية ولم تجر العادة أيضاً على حفظها بتدخل مباشر من الله سبحانه بل أُوكل ذلك الى خبرة البشر و بصيرتهم المتنامية المتطورة من خلال التجارب والممارسات ولعلّ الحكمة في ترك البشر وخبرته ليتكامل و يكدّ وتتفتّح قدراته وامكاناته تدريجيّاً، والحاصل قاعدة اللطف لايمكن تطبيقه على مثل هذه الملاكات الأوليّة التكوينية امّا لعدم المقتضي لمثل هذا التطبيق أو للمزاحمة مع الملاك الذي ذكرناه، ولهذا لم يلزم على الله سبحانه آنْ يبعث أطبّاءً كما يبعث أنبياء.

ولو أُريد تطبيقها على المصالح والملاكات البعدية التي تحصل في طول التشريع الرباني وهي ملاكات الطاعة والعبودية لله والتكامل المعنوي وهي التي طريق حفظها منحصر بالله سبحانه بماهو مشرع وواضع العقاب والثواب فكبرى تطبيق قاعدة اللطف على مثل هذه المصالح وإنْ كان لايخلو من وجه ولهذا طبقت القاعدة لاثبات أصل النبوة العامة. إلّا انّ صغرى ذلك غير منطبق في المقام إذ لافرق في حفظ هذه الملاكات الطولية بين الحكم الظاهري والواقعي فحتى اذا كان ماأجمع عليه الفقهاء خلاف الحكم الواقعي لايكون ذلك خارجاً عن الشرع بل على طبقه و بقاعدة أو أصل من أصوله ووظائفه المقررة ظاهرياً كما هو واضح.

الوجه الثاني ـ انّه لوتنزلنا فاللطف المذكور في ابراز الحقيقة امّا آنْ يدعى انّه لطف لازم من قبله سبحانه بالنسبة الى كلّ المسلمين أو الى بعضهم بأنْ يرشد خمسة من العلماء مثلاً الى الحقيقة و يكفي ذلك لانجاز المهمة العقلية العملية، امّا الثاني فغريب في نفسه كبروياً اذ ميزان ترقّب اللطف هو العبودية والحاجة الى اللطف وهو في الجميع على حد واحد فكيف يختص ببعض و يكفي ذلك في سد الحاجة عن غيرهم، وامّا الأول بآنْ يفترض انّ طريق الحقيقة مفتوح للجميع بحيث كلّ عالم يمكنه آنْ

يصل إليها كما وصل إليها البعض غاية الأمر بحاجة الى مزيد جهد و بذل وسع أكثر من المقدار اللازم في مقام الاكتفاء باجراء الأصول والقواعد العامة في الاستنباط فدعوى الجزم ببطلانه ليس مجازفة، اذ في كثير من المواضع نقطع بانّه مهما اجتهد و بذل الجهد أكثر فأكثر لايتغير الموقف ولايصل الى مايغير مقتضى القاعدة أو الأصل.

الوجه الثالث ـ لوتنزلنا عن ذلك وسلمنا كفاية اللطف المردد بين بعض المجمعين في اشباع هذه الحاجة وانجاز المهمة العقلية العملية، فاللطف المذكور انّما يجب بمعنى انّه لابدّ للمولى سبحانه من أنْ ينصب من يكون في نفسه طريقاً الى الحقائق لابمعنى رفع الموانع عن الوصول إليها مطلقاً حتى اذا كان بفعل العباد وعصيانهم أنفسهم والنصب بالمعنى المذكور قدسلكه سبحانه بنفس نصب الامام(عج) وغيابه انّما هو من جهة منع العباد ومصايهم فلاقصور من ناحية المولى.

المسلك الثاني ـ اثبات حجية الاجماع بدليل شرعي وقداستدلّ فقهاء الجمهور على حجيته في اطار هذا المسلك بوجوه عديدة مايستحق منها الذكر هو التمسّك بالنبوي المشهور «أُمّتي لاتجتمع على ضلالة» وقدوجدناه بصيغتين.

احداهما ـ ماعن أبي خلف الأعمى قال سمعت أنس بن مالك يقول سمعت رسول الله(ص) يقول انّ أُمّتي لاتجتمع على ضلالة فاذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم «نقله ابن ماجة في سننه ج٢ ص١٢٠٣».

الثانية ـ مانقله شريح عن أبي مالك الأشعري قال قال رسول الله(ص): انّ الله أجاركم من ثلاث خلال: أنْ لايدعو عليكم نبيّكم فتهلكوا جميعاً.... وأنْ لاتجتمعوا على ضلالة.

«نقله أبو داود في سُننه ج٤ ص٩٨».

فيستدلّ بها على حجية الاجماع لكونها شهادة من النبي(ص) بعصمة مجموع الأُمة.

وقد يناقش في هذا الاستدلال بانّ غاية مايثبت بهذا المضمون حجية المجموع وهذا أمر صحيح مسلم عندنا أيضاً لوجود المعصوم ضمن المجموع وهو الامام(ع) الموجود في كلّ زمان، فليس في الحديث على تقدير صدوره دلالة على أكثر من وجود المعصوم في الأمة.

وفيه: انَّ ظاهر الحديث انَّ موضوع العصمة وملاكها المجموع حيث عبر بانَّها لاتجتمع على ضلالة لاانَّ ذلك من باب وجود معصوم بينهم بحيث يكون ضمّ ساير الأقوال اليه من قبيل ضمّ الحجر الى جنب الانسان.

نعم قديقال: انَّ هذه الرواية وإنْ دلّت على وجود معصوم آخر وهو مجموع الأُمة إلّا انَّ هذا لا تتضمن نتيجة مفيدة بالنسبة الينا لأنَّ مثل هذا المعصوم احرازه توأم دائماً مع احراز قول المعصوم الأول وهو الامام(ع) اذ لوأحرزنا دخوله في المجمعين كفى ذلك في الحجية وإلّا فلايحرز المعصوم الثاني أيضاً لأنَّه جزء من الأُمة. اللهم إلّا اَنْ يقال بأنَّ ظاهر الذيل (فعليكم بالسواد الأعظم) الوارد في الصيغة الأُولى ارادة المعنى العرفي للاجماع لاالمعنى الحرفي الدقيق فلاينثلم بخروج فرد أو فردين.

والصحيح في المناقشة:

أولاً ـ عدم دلالة الحديث على مايفيد في مسألتنا الأُصولية، لأنَّ الوارد في الحديث عنوان لاتجتمع على ضلالة، والضلالة تستبطن الإثم والانحراف وهو أخصّ من الخطأ وعدم الحجية المبحوث عنه في الاجماع فانَّ خطأ المجمعين جميعاً في مسألة فرعية لا تعني ضلالتهم كما هو واضح.

وثانياً ـ ضعف السند لافقط بلحاظ الأصول الموضوعية المذهبية لنا بل حتى بحسب موازينهم في الجرح والتعديل لأنَّ أبي خلف الأعمى الناقل للصيغة الأُولى قدشهد بضعفه جملة من علمائهم وقال بعضهم انَّ هذا الحديث جاء بطرق في كلّها نظر.

وامَّا الصيغة الثانية ففي سندها قضمضم الذي هو محل خلاف عندهم من حيث الصحة وعدمها، وإنّ شريح الذي ينقل عنه قضمضم هذا الحديث وإنْ كان قدشهدوا بوثاقته إلّا انَّه قدنقل الحديث عن أبي مالك الأشعري ومن المظنون قو ياً انَّه لم يدرك أبي مالك لأنَّه قدشهد في حقّه انَّه لم يدرك سعدبن أبي وقّاص وأبومالك قدتوفى في حياة سعد وهناك من تشكك في أصل رواية شريح مباشرة عن الصحابة فانَّه نقل عن محمدبن عوف انَّه سئل هل سمع شريح عن أصحاب رسول الله(ص) فقال لاأظنّ ذلك وصرح أبوحاتم انَّ كلّ مايرو يه عن أبي مالك الأشعري فهو مرسل.

المسلك الثالث ـ اثبات حجية الاجماع بلحاظ مدركات العقل النظري، وقدذكر في الكتب انَّ الاجماع تارة يدعى كونه كاشفاً عن الواقع ـ الحكم الواقعي ـ بالملازمة العقلية، وأخرى بالملازمة العادية، وثالثة بالملازمة الاتفاقية، ومثلوا للاولى بالتواتر الموجب للقطع، وللثانية بطول العمر الملازم عادة مع الهرم والشيخوخة وإنْ كان لايستحيل الانفكاك عقلاً وللثالثة بالقطع الحاصل صدفة واتفاقاً من مجموعة أخبار لا تبلغ حدَّ التواتر.

والصحيح: انَّ الملازمة على نحو واحد دائماً وهي بملاك استحالة الانفكاك عقلاً، فانَّ الاستحالة والامكان لايدرك إلّا بالعقل دائماً ولكنه تارة يحكم العقل بذلك مطلقاً، وأُخرى يحكم به ضمن ظروف موجودة عادة وغالباً، وثالثة ضمن ظروف اتفاقية. كما انَّ الصحيح انَّه لاملازمة عقلية حتى في التواتر بين التواتر والصدق فضلاً عن الاجماع، لأنَّ كلّ خبر خبر يحتمل نشؤوه من مناشئ محفوظة حتى مع كذب القضية فلاملازمة كذلك كما برهنا على ذلك في كتاب الأُسس المنطقية وانَّما الاستكشاف مبنيٌ على أساس الدليل الاستقرائي المبتني على أساس حساب الاحتمالات وحينئذ مايقال في كاشفية التواتر يمكن اَنْ يقال في الاجماع مع فوارق سوف نشير إليها. فانَّ احتمال الخطأ في فتوى كلّ فقيه وإنْ كان وارداً إلّا انَّه بملاحظة مجموع الفقهاء المجمعين واجراء حسابات الاحتمال فيها عن طريق ضرب احتمالات الخطأ بعضها بالبعض نصل الى مرتبة القطع أو الاطمئنان على أقل تقدير بعدم خطئها جميعاً وهو حجة على كلّ حال.

والصحيح انَّ روح الكاشفية وملاكها في كلّ من التواتر والاجماع وإنْ كان واحداً إلّا انَّ هناك نقاط ضعف عديدة في الاجماع توجب بطئ حصول اليقين منه بل وعدم حصوله في كثير من الأحيان غير موجودة في التواتر نذكر فيمايلي أهمّها:

الأولى ـ انَّ مفردات التواتر تكونه شهادات حسيّة، وامَّا الاجماع فمفرداته شهادات حدسية لأنَّها عبارة عن فتاوى وهي مبنية عادة على النظر والاجتهاد، ومن الواضح انَّ احتمال الخطأ في الحدس أكبر منه في الحسّ لأنَّ نسبة الخطأ في الحدسيات أكثر بكثير من نسبته في الحسيات فيكون مبدأ حسابات الاحتمال التي بها نتوصل الى اليقين أو

الاطمئنان في باب الاجماع قيمة احتمالية أضعف منه في التواتر، ومن هنا كانت كاشفية الاجماع تتأثر بدرجة اقتراب فتاوى المجمعين الى الحسّ فكلّما كان حجم النظر والاجتهاد فيها أقلّ كانت كاشفيتها عن الواقع أقوى وآكد، وبهذا يتميز الاجماع في المسائل الفقهية ذات المبادئ النظرية الاجتهادية عادة على الاجماع في المسائل الفقهية ذات المبادي غير النظرية المعقدة وكذلك يختلف الاجماع من عصر الى عصر لأنّه كلّما اقتربنا الى عصر الأئمة كان حجم الجانب الحسّي أكبر وحجم تأثر المسألة بالجانب النظري أقلّ ومن هنا كانت قيمة فتاوى القدماء أكبر من قيمة فتاوى المتأخرين، كما انّه على هذا الأساس أيضاً كلّما كان مبلغ تبصّر المجمعين وألمعيّتهم وخبرتهم للوصول الى الواقع أكثر كانت القيمة الاحتمالية لفتاواهم أكبر.

الثانية ـ انّ الخطأ المحتمل في الاخبار عن الحسّ له مصبّ واحد عادة بينما في باب الاجماع قدلايكون له مصبّ واحد، ومن الواضح انّ احتمال خطأ جميع العشرة مثلاً في اخبارهم عن مصب واحد أبعد من احتمال خطأ عشرة في اخباراتهم غير المنصبة على مصبّ واحد، فمثلاً احتمال خطأ العشرة المخبرين بموت زيد بالخصوص أبعد من احتمال خطأهم في اخبار كل منهم عن موت جاره الذي هوغير جار الآخر. وهذا المدعى نذكره هنا كمدعىٰ وجداني وقدبرهنا عليه وذكرنا قوانينه وضوابطه في كتاب الأُسس فهي قضايا نذكرها هنا كمصادرات معتمدين فيها على الوجدان وإلّا فهي مبرهن عليها من قبلنا في محلها، ومن هنا كلّما كان مناشئ الفتوى في المسألة الاجماعية وجهاتها أقرب الى المصب الواحد كان أقوى كما اذا فرض انّ كلّ جهات المسألة واضحة لوجود رواية لااشكال في سندها وانّما الكلام في دلالتها فاجمعوا على دلالتها مثلاً على الحكم المجمع عليه، وهذا بخلاف ماإذا كان يحتمل لكل فتوى تخريج ومصب غير الآخر كما في مسألة جواز رجوع الأيادي المتعاقبة السابق منهم الى اللاحق في البحث الفقهي المعروف من كتاب البيع.

الثالثة ـ في التواتر لايحتمل عادة أنْ يكون بعض المخبرين قدوقع تحت تأثير وهم المخبر الآخر، لأنّ ذلك خلف المفروض في التواتر وهذا بخلاف باب الاجماع فانّ تأثر اللاحق بالسابق في الفتوى أمر واقع كثيراً وقديكون التأثر اجمالياً ارتكازياً، وهذا

سوف ينقص كثيراً من قيمة احتمال مطابقة الفتوى اللاحقة للواقع مستقلاً عن الفتوى السابقة وبالتالي تتغير نتائج حساب الاحتمالات، ومن هنا كلّما كانت الفتاوى أكثر عرضية كانت أقوى في الكاشفية عمّا اذا كانت مترتبة زماناً أو مدرسيّاً.

الرابعة ـ عدم وجود نكتة مشتركة للخطأ في التواتر والاخبارات الحسية عادة، بخلاف ذلك في الاجماع والفتاوى الحدسية، ووجود نكتة مشتركة للخطأ له أثر كبير في ابطال حسابات الاحتمال، فمثلاً اذا أخبر عشرة عن وجود الهلال وكانوا في نقطة فيها نصب يشبه بالهلال فلايحصل العلم من اخباراتهم وهذا بخلاف مااذا لم يكن ذلك النصب موجوداً، وفي باب الاجماعات وجود نكتة مشتركة للخطأ أمر محتمل في أغلب الأحيان كما اذا فرض مثلاً اجماعهم على بطلان الصلاة المزاحمة مع الازالة لعدم توصلهم الى فكرة الترتب فاذا احتمل ذلك كان مؤثراً في حساب الاحتمالات بحسب النتيجة.

وهناك نقاط وعوامل أُخرى جزئية غير ماذكر لاضابط لها يمكن الالتفات اليها وتفصيلاً في الفقه في كل باب بحسبه.

وبالالتفات الى روح كاشفية الاجماع هذا يتبيّن مامعنى مااستقرّ عليه رأي المتأخرين من الأُصوليين بحسب ارتكازهم من انَّ الاجماع بالملازمة الاتفاقية يكشف عن قول المعصوم،فانَّ هذامدركه الفني ماذكرناه من انَّ كاشفية الاجماع انَّما هي بنكتة حساب الاحتمالات وهويتأثر بعوامل وضوابط عامة وخاصة متعددة، ولهذا تختلف الاجماعات من حيث الكشف المذكور حسب اختلاف مواردها وخصائصها.

كما انَّه باكتشاف ضوابط الكشف الرئيسية يقضىٰ على الفوضى الفقهية في الاستدلال بالاجماع، اذ قلّما يمكن تحديد وتفسير مواقف بعض الفقهاء في مجموع المسائل الفقهية حيث قديناقش الاجماع في مسألة وقدلايناقش في أُخرى.

ثمَّ انَّ هذه الكاشفية بالنحو المتقدّم لها أحدطرزين من التطبيق، أحدهما ضعيف والآخر قوي صحيح وضعف الأول وقوة الثاني كلاهما مرتبطان بمؤثرات حساب الاحتمال.

فالتطبيق الضعيف هو أنْ يراد بالاجماع كشف صلاحية المدرك لدى المجمعين بعد الفراغ عن أصل وجوده، فيقال مثلاً انَّ مدارك المجمعين اذا كانت الرواية المعيّنة مثلاً فنطبق حساب الاحتمالات على استناد المجمعين إليها ونقول انَّ احتمال خطأ واحد في فهم الحكم من هذا المدرك وإنْ كان وارداً بأنْ لا تكون الرواية تامة الدلالة على الحكم إلّا انَّ افتراض خطأ المجموع بحساب الاحتمالات منفي كما أُشير اليه فيتحصل اليقين أو الاطمئنان بصلاحية ذلك المدرك وتماميته، اذ لايمكن افتراض ان كل اولئك قدأخطأوا، وهذا الاطمئنان حجة لصاحبه على الأقل وإنْ لم يكن حجة لغيره فيما اذا فرض حصوله من مجرد جمع آراء الآخرين وملاحظة اجماعهم دون الرجوع الى مدارك المسألة، مثلاً ليكون تقليد العامي له من رجوع الجاهل الى العالم.

ووجه الضعف في هذا النحو من التطبيق ابتلاؤه بنحو شديد بتمام نقاط الضعف الأربع المتقدمة، خصوصاً مع الالتفات الى انَّ الانسان يعلم تفصيلاً أو اجمالاً انَّ كثيراً من القضايا النظرية الحدسية كانت قداتّفقت عليها كلمة جمهور العلماء في كلّ فن ثمّ انكشف بعد ذلك بطلان تلك القضية وخطأهم جميعاً.

نعم لوفرضنا انَّ الأنظار المتجمعة كانت تشبه الحسّ بحيث تخلوعن نقاط الضعف المذكورة لكان لهذا التطبيق مجاله، كما لواستندوا جميعاً الى ظهور في رواية معينة صحيحة سنداً عندنا فانَّ مسألة الاستظهار مسألة تشبه الحسّ لكون أولئك يمثلون بنفسهم العرف بل هم العرف الأدق والأبصر فاذا فهموا بأجمعهم معنى معيناً من النصّ فلامحالة يحصل الجزم أو الوثوق بأنَّ ذلك الفهم العرفي صحيح لولانكتة خاصة يمكن أنْ تكون مفسرة لخطأهم في الفهم كنكتة مشتركة.

وأمّا التطبيق الصحيح فيتمثل في اجماع الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبة الصغرى أو بُعيدها الى فترة كالمفيد والمرتضى والطوسي والصدوق(قدهم)، فانَّهم اذا استقرَّ فتواهم جميعاً على حكم ولم يكن يوجد بأيدينا مايقتضي تلك الفتوى بحسب الصناعة لكونها على خلاف القواعد العامة المنقولة من قبل نفس هؤلاء في كتب الحديث مثلاً استكشفنا وجود مأخذ على الحكم المذكور بيدهم وذلك ببيان: انَّ افتاء أولئك الأجلاء من دون دليل ومآخذ غير محتمل في حقّهم مع جلالة قدرهم وشدة تورعهم

عن ذلك كما أنّه لايحتمل في حقّهم آنْ يكونوا قدغفلوا عن مقتضىٰ القاعدة الأولية المخالفة لتلك الفتوى لأنّهم هم نقلته إلينا بحسب الفرض خصوصاً اذا كانت تلك القاعدة واضحة مشهورة مطبقة من قبلهم في نظائر ذلك فلابدّ من وجود مأخذ على أساسه خرجوا عن مقتضى تلك القاعدة وذلك المأخذ المخصّص لحكم القاعدة يتردد في بادئ الأمر بين احتمالين، آنْ يكون هناك رواية عندهم قداستندوا إليها ولم تصل إلينا، أو أمر آخر. إلّا انّ الاحتمال الأول ساقط عادة اذ لوكانت توجد رواية كذلك عندهم فكيف لم يذكروها في كتبهم الفقهية الاستدلالية أو الروائية، اذ من غير المعقول انّهم جميعاً قداستندوا الى رواية واضحة الدلالة على ذلك ولذلك اجمعوا على مضمونها ومع ذلك لم يتعرض لذكرها أحد منهم مع انّهم قدتعرّضوا لروايات ضعاف لايستندون إليها سنداً أو دلالة في مجاميعهم الحديثية أو كتبهم الاستدلالية، بل كيف يحتمل ذلك مع ملاحظة انّ فتاواهم ومتونهم الفقهية كانت على حسب الروايات الواردة غالباً لانّها تفريعات وتشقيقات مستقلة كما في المتون الفقهية المتأخرة فكيف يفترض وجود رواية لم يجعلوا لها متناً في كتبهم فغفلوا عنها نهائيّاً؟ كلّ ذلك يوجب العلم عادة بسقوط هذا الاحتمال و بالتالي تعيين الاحتمال الآخر وهو انّهم قدتلقّوا الحكم المذكور بنحو الارتكاز العام الذي لمسوه عند الجيل الأسبق منهم وهم جيل أصحاب الأئمة(ع) الذين هم حلقة الوصل بينهم و بين الأئمة(ع) ومنهم انتقل كلّ هذا العلم والفقه اليهم، وهذا الارتكاز ليس رواية محددة لكي تنقل بل هو مستفاد بنحو وآخر من مجموع دلالات السنة من فعل المعصوم أو تقريره أو قوله على اجمالها، ولهذا لم تضبط في أصل معين وهذا هو التفسير الوحيد الذي تلتئم به قطعياتنا الوجدانية في المقام و باعتبار انّ هذه الافتراضات كلّها قريبة من الحسّ لأنّ الارتكاز أمر كالحسّ وليس كالبراهين العقلية الحدسية فلايقال لعلهم أخطأوا جميعاً في فهمه، فلامحالة يحصل الجزم أو الوثوق بالحكم ضمن شروط وتحفظات لابدّ من أخذها بعين الاعتبار لتتم الحسابات الكاشفة، ولعلّ دعاوىٰ الاجماع من قبل بعض الأقدمين تحكي عن اجماع غير مكتوب حقيقته الارتكاز المذكور.

وعلى ضوء هذا الفهم تندفع الاشكالات المعروفة على التمسك بالاجماع نورد

فيمايلي أربعة منها:

الأول ـ قالوا انَّ اجماع أصحاب شخص انَّما يكشف عن رأيه أو ذوقه اذا كانوا في موقع يمكنهم من الاتصال المباشر معه وامَّا اذا كان محجوباً عنهم وليس بينهم و بينه إلّا الظنون والحدس فاتفاقهم لايكشف عن رأيه، ومقامنا من هذا القبيل لأنَّ فقهاء عصر الغيبة كانوا محجوبين عن إمامهم(عج).

والجواب ـ ظهر ممّاتقدم، فانَّا لانحاول الكشف عن رأي المعصوم(ع) مباشرة من الاجماع ليقال انَّه محجوب عنهم بل بتوسط الارتكاز المتلقى عن أصحاب الأئمة السابقين(ع) وارتكازهم كاشف عن رأيه لكونهم معاصرين معهم ومتلقّين لكل تصوراتهم عنهم.

الثانيـ ماذكره المحقق الاصفهاني(قده)، من انَّ غاية مايقتضيه الاجماع انَّ الفقهاء لتورعهم وعدالتهم لايفتون بدون مدرك إلّا انَّ هذا لايفيد لنا شيئاً لأنَّه:

أولاً ـ لايكشف عن وجود رواية صحيحة وصلتهم ولم تصلنا لأنَّ هذا بنفسه غريب اذ كيف يمكن اَنْ يفرض وصول رواية صحيحة عندهم اليهم وقداستندوا اليها جميعاً ومع ذلك لم ينقلوها لنا مع انَّهم هم حملة الروايات الينا وانَّهم قدنقلوا الغثّ والسمين والصحيح والسقيم من الروايات.

وثانياً ـ لوفرض ذلك فمايدريك اَنَّ تلك الرواية لوكانت تصل الينا لكانت تامة الصلاحية عندنا فلعلها كانت غير تامة امَّا سنداً لاختلاف المباني في تصحيح الأسانيد، أو دلالة لالتفاتنا الى نكتة خفيت عليهم كما يقع ذلك كثيراً.

وهذا الاشكال أيضاً ظهر جوابه ممّا تقدّم، حيث اتّضح انَّ المأخذ ليس هو استكشاف مدرك روائي وصلهم ولم يصلنا ليلاحظ عليه بالملاحظتين بل استكشاف ماهو أقوى من الرواية وهو الارتكاز الكاشف تكويناً وقطعاً عن رأي المعصوم بالنحو المتقدّم شرحه.

الثالث ـ اعتراض وجهه الاخباريون في المقام من انَّ الاجماع ليس مدركاً في الاستنباط لأنَّ مصادره قدحصرت في الكتاب والسنّة.

وهذا الاعتراض لاندخل هنا في صحّة كبراه في نفسه، فانَّ ذلك قدتقدّم مفصلاً

في بحث حجية الدليل العقلي وانّما يمنع عن حجية الاجماع لوأُريد تخريجه على غير هذا المسلك الذي سلكناه، فانّه على أساس هذا المسلك يكون كاشفاً قطعيّاً على حدّ كاشفية التواتر وليس حجة شرعية ولادليلاً عقليّاً لينفى الأول و يناقش في دليليّة الثاني في مجال الاستنباط وهذا واضح.

الرابع ـ نقاش صغروي في كيفية تحصيل الاجماع بعد الالتفات الى انّ ماوصلتنا من الأقوال على أحسن التقادير لا تعبر عن أكثر من فتاوى أصحاب الكتب أو من كان له منبر تحته أصحاب الكتب ممّن نقل إلينا فتاواهم، وهذا المقدار لايمكن أنْ يمثل اجماع علمائنا في عصر واحد فضلاً عن أكثر من عصر، ولهذا نجد انّ من ينقل عنهم عادة الفتاوى الفقهية في هذا المجال لايتجاوزون الأصابع مع وضوح انّ علماءنا أكثر من هذا المقدار بكثير.

والجواب ـ أيضاً يظهر بالتأمل فيما سلكناه في تقرير حجية الاجماع فانّنا غير تابعين لعنوان الاجماع اذ لم يقع ذلك موضوعاً لحجية أو أثر شرعي وانّما المناط الكشف عن ارتكاز أصحاب الأئمة(ع) المعاصرين لهم والمعاشرين معهم وهذا يكفي فيه الجيل الطليعي من علماءنا الأبرار الأقدمين الذين كانوا هم حملة علم أولئك وامتداد فقههم في المحاور الرئيسية لوجودهم، فضمّ غيرهم من علماء الشيعة ممن لم يكن بمستواهم علماً أو مكانة وقرباً من محاور فقه أهل البيت أو اهتماماً بتلقيه وضبطه ونقله لايكون دخيلاً في ملاك الحجية الذي شرحناه وهو الكشف عن الارتكاز بحساب الاحتمالات الكاشف عن رأي المعصومين(ع) ونظرهم، ومن هنا لانرى قدح مخالفة الاجماع من قبل بعض القدماء من الأصحاب اذا كان سنخ مخالف بلحاظ ظرفه التاريخي أو وضعه العلمي أو خصوصية في آرائه تكون مخالفته غير متعارفة وخارجة عن روح الفقه الامامي واطاره العام.

ويمكننا أنْ نلخص على ضوء مجموع ماسبق أربع خصوصيات لابدّ من توفرها في كاشفية الاجماع عن الحكم الشرعي وهي كمايلي:

١ ـ أنْ يكون مشتملاً على فتاوى الأقدمين من علمائنا ولاأثر لفتاوى المتأخرين عنهم، لأنّ التطبيق الصحيح للاجماع على ماتقدّم انّما كان على أساس كشف

الارتكاز عند أصحاب الأئمة وهولايمكن كشفه إلّا من قبل اجماع القدماء من علمائنا المتصلين بأولئك الأصحاب.

٢ ـ أنْ لايكون قد استندوا في كلماتهم الى مدرك شرعي موجود بل انْ لايحتمل ذلك احتمالاً معتداً به وإلّا لزم تمحيص تلك الفتاوى بتمحيص ذلك المدرك . نعم قديكون الاجماع حينئذ معززاً لذلك المدرك على نحو تقدّمت الاشارة إليه امّا دلالة أو سنداً أو جهة.

٣ ـ أنْ لا تكون هناك قرائن على عدم وجود ارتكاز في طبقة أصحاب الأئمة(ع) وإلّا كانت معارضة مع كاشفية الاجماع ومانعة عن انتاج قوانين حساب الاحتمال، ومن أمثلة ذلك ماذكر في بحث طهارة الكتابي ونجاسته حيث استنتجنا من طرز أسئلة الأصحاب في مقام السؤال عنهم(ع) وافتراض انَّ الكتابي يشرب الخمر و يأكل الميتة ونحو ذلك عدم وجود ارتكاز لديهم على النجاسة وإلّا لم يكن يحتاج الى ذلك الافتراض.

٤ ـ أنْ تكون المسألة ممّا لايترقب حلّها إلّا ببيان من الشارع مباشرة لاأنْ تكون المسألة عقلية أو عقلائية أو تطبيقية لقاعدة أولية واضحة مسلمة فانَّه في مثله لايكون الاجماع كاشفاً عن ارتكاز كذلك، وهذا الشرط بالامكان ارجاعه الى الشرط الثاني تحت جامع واحد.

ثمّ انَّ الاجماع له معقد وهذا المعقد قديكون له اطلاق وله قدر متيقن ولابدَّ من ملاحظة أنَّ كاشفية الاجماع بحساب الاحتمالات بلحاظ القدر المتيقن أقوى من كاشفيته بلحاظ اطلاق معقده، لأنَّ خطأ المجمعين في تشخيص أصل الارتكاز أبعد من خطأهم في تشخيص حدوده وامتداداته.

هذا تمام كلامنا في الاجماع البسيط وحجيته، ومنه قداتّضح انَّه بناءً على طريقتنا في حجية الاجماع يكون الاجماع دائماً دليلاً طولياً على الحكم الشرعي، لأنَّه يكشف عن الارتكاز المتشرعي الذي هو عبارة أُخرى عن السيرة المتشرعية ولهذا كانت القرائن النافية للسيرة نافية لحجية الاجماع أيضاً.

الاجماع المركّب:

وامّا الاجماع المركّب فهو عبارة عن الاستناد الى رأي مجموع العلماء المختلفين على قولين أو أكثر في نفي قول آخر لم يقل به أحد منهم، وهنا تارة يفرض انّ كلاًّ من القولين قائله ينفي القول الآخر بقطع النظر عن قوله، وأُخرى يفرض انّه ينفيه بلحاظ قوله وفي طوله لاستلزامه نفي غيره.

أمّا الأول فالاجماع يكون حجة في نفي ذلك القول الآخر على جميع المسالك المتقدمة في حجية الاجماع لأنّه ملاكاً كالاجماع البسيط.

وأمّا على الثاني فلابدّ من التفصيل فيه بين المسالك، فانّه بناءً على المسلك القائل بالحجية على أساس قاعدة اللطف تثبت الحجية أيضاً لأنّه لوكان القول الثالث حجية لما كان به قائل وهو خلاف اللطف المفروض فيستكشف عدم صحّته. وكذلك بناءً على القول باستكشاف دخول الامام(ع) في المجمعين وامّا بناءً على مسلكنا فلايكون حجة اذ يعلم بانّ القيم الاحتمالية الموجودة في مجموع الفتاوى لنفي الثالث قسم منها غير مصيب للواقع جزماً للعلم بكذب ذلك نتيجة التخالف في الآراء وهذا لايؤدّي الى تقليل القيم الاحتمالية للاجماع المركب عن الاجماع البسيط كمّاً فحسب بل وكيفاً أيضاً للتعارض وكون كلّ قيمة احتمالية لأحد القولين منفياً بالقيمة الاحتمالية للقول الآخر المخالف وكذلك تكون القيمة الاحتمالية لنفي القول الثالث.

الاجماع المنقول:

والبحث في حجيته يكون بعد الفراغ عن أصول موضوعية محولة الى بحث حجية خبر الواحد من حجية خبر الثقة، واختصاصها بالخبر الحسّي لاالحدسي، والبناءِ على أصالة الحسية عند الشك في الحدس والحسّ ونحو ذلك، وحينئذ نقول تارة: يكون النقل للسبب بمعنى الفتاوى المتفق عليها والتي تكون سبباً اثباتاً لاستكشاف قول المعصوم(ع) واخرى: يكون النقل للمسبب مباشرة.

امّا نقل السبب فمقتضى القاعدة حجية النقل اذا توفرت فيه شرائط حجية الخبر

المفروع عنها لا ثبات مايدلّ عليه من السبب وبمقداره، وفي هذا المجال يتبع مقدار ظهور النقل بحسب لفظه والقرائن الحالية أو المقالية التي يكون لها دخل في اقتناص المعنى. والوجه في حجية هذا الاخبار انّه اخبار عن الحسّ فانّه لااستبعاد في ذلك خصوصاً اذا كان الناقل للاجماع من المتقدمين الذين يترقب في شأنه أن تكون فتاوىٰ المجمعين محسوسة لديه أو قريبة من الحسّ وعند الشك واحتمال الحدسية تجري اصالة الحسّ كما قلنا ،فاذاكانذلكالمقدار كافياً عندنا للملازمة واستكشاف رأي المعصوم كان حجة لامحالة في ثبوت لازمه الثابت لزومه عندنا بالقطع واليقين، ولايقدح في الحجية كون الملازمة حدسية وكون المدلول الحسّي ليس بنفسه حكماً شرعياً ولاموضوعاً له. فانّ المقدار اللازم أن يكون الاخبار حسيّاً وهو كذلك في المقام وامّا لوازم الاخبار الحسّي فهي تثبت في باب الامارات ولوكانت برهانية نظرية، كما انّه لايشترط في حجية الامارة في مدلولها الإلتزامي ترتب أثر بلحاظ مدلولها المطابقي وانّما اللازم عدم سقوطها بالتعارض ونحوه بناءً على ماهو الصحيح من التبعية بين الدلالتين.

وان فرض ان المقدار المنقول من السبب كان أقلّ من المقدار الكافي للملازمة والاستكشاف فايضاً يكون النقل حجة فيما اذا أمكن تحصيل مايكمل الملازمة و يتممها من أقوال للآخرين أو قرائن أُخرى مباشرة.

وهذا كلّه صحيح على مقتضى القاعدة ولكن قديستشكل في ذلك بأحد إشكالين:

١ ـ ماذكره المحقق الاصفهاني (قده) في موارد نقل جزء السبب حيث استشكل بأنّه إن أُريد اثبات الحجية له بلحاظ مدلوله الالتزامي فالمفروض عدم الملازمة ليكون له مدلول إلتزامي، وإن أُريد ذلك بلحاظ مدلوله المطابقي فليس حكماً شرعياً ولاموضوعاً له.

وهذا الإشكال واضح الدفع فانّه يكفي في دفعه أن يقال بان في المقام أيضاً يوجد مدلول التزامي وهو قضية شرطية انّه اذا ماتوفّر الجزء الآخر ـ المفروض توفره ـ كان ذلك مطابقاً مع قول المعصوم(ع) وحجية هذا المدلول الإلتزامي الشرطي كافٍ لنا كما لايخفى.

٢ ـ ما كنّا نورده نحن في الدورة السابقة من انَّ استكشاف قول المعصوم من الاجماع لايكون على أساس الملازمة وانَّما الكاشفية بحساب الاحتمالات وتراكمها على محور واحد الى أن يحصل لدى الانسان المحاسب اليقين ذاتاً، وهذا يعني انه لا تلازم بين الاجماع أو التواتر و بين رأي المعصوم لأنَّ التلازم لايكون على أساس ملازمة موضوعية بل ذاتية، بمعنى ان الانسان عندما يواجه بنفسه تلك الحسابات للاحتمال يبلغ ذلك عنده في النهاية مرتبة بحيث ينطفئ و يزول ذاتياً احتمال الخلاف في النهاية ومثل هذا ليست ملازمة عقلية.

و بعبارة أُخرى: لايصحّ أن نشكل قضية شرطية بانَّه كلّما حصلت تلك القرائن أو الاخبار والحسابات لكان كذا، وانَّما الصحيح انَّه كلّما حصلت تلك الحسابات وواجهنا تلك الاخبار أو الأقوال لحصل لنا العلم، والملازمة لابدَّ وان تكون بين المعلوم و بين الشيء كما هو واضح.

وهذا الاعتراض انَّما كنَّا نورده قبل أن تتوضّح لنا النظرة التفصيلية لمباني منطق الاستقرار بشكل كامل وإلّا فقدأوضحنا في كتاب الأُسس المنطقية بأنَّ هناك حساب احتمال في القضية الكلية للتواترات تثبت بنحو القضية الشرطية انَّه في عالمنا كلّما اجتمعت عندنا اخبارات متعددة في قضية واحدة من أشخاص متغايرين بحسب الظروف والملابسات والاغراض ونحو ذلك فاحتمال عدم تأثير نقاط الاختلاف وعدم التشارك وتأثير خصوص نقاط التشارك القليلة جداً بالنسبة لنقاط الاختلاف والتي منها اتفاق مصلحتهم جميعاً على الكذب في تلك القضية أمر منفي بحساب الاحتمالات في هذه القضية الكليّة بالذات وهي اثبات نقاط الاشتراك فقط دون نقاط اختلاف، وعليه فلانحتاج في كاشفية كلّ اجماع أو تواتر الى اجراء حساب احتمالات فيه بالخصوص لنفي هذا الاحتمال بل هو منفي بنحو القضية الشرطية الكلية، والاجماع المنقول اخبار عن الملزوم في تلك القضية فيكون دالاً على انتفاء اللازم وهو أن يكون اتفاقهم جميعاً لا تفاق مصلحتهم على ذلك وامَّا احتمال كذب الناقل أو اشتباهه فينفىٰ بوثاقته.

ومن كلّ ذلك ظهر بأن الناقل لوعدل عن نقله السبب الى نقل المسبب ابتداءً

لم يجد شيئاً لأن اخباره عن المسبب وهو قول المعصوم(ع) ليس حسيّاً ليشمله ابتداءً دليل حجية خبر الثقة وانّما الحسّي نقله للسبب فان كان كافياً للسببية عندنا أثر وإلّا فلا.

هذا كلّه على مقتضى القاعدة العامة إلّا انّه حيث ثبت عندنا وقوع تسامح نوعي واصطلاح عمومي من قبل علماؤنا الأقدمين في نقل الاجماع وادعائه أو اعتمادهم لمشارب غير صحيحة في تشخيصه فلم يبق للفقيه ثقة كبيرة بمثل دعاوىٰ الاجماع المنقولة في الكتب مالم تتضافر الدعاوىٰ وتنضمّ إليها القرائن والشواهد والمؤيدات على صحّتها.

حجيّة الشهرة

وفي ذيل البحث عن الاجماع لابأس بالتعرّض الى حجية الشهرة بوصفها دليلاً لبّياً استقرائيّاً أو اجماعاً ناقصاً.

والشهرة تارة: يتكلّم عنها في بحث المرجحات لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر، وأُخرى: في انجبار الخبر الضعيف بها. وكلا البحثين خارجان عن محل الكلام وانّما البحث هنا عن حجية الشهرة الفتوائية في نفسها.

والكلام عنها تارة: على مقتضىٰ القاعدة، وأُخرى، على ضوء بعض الروايات الخاصة.

امّا على مقتضى القاعدة فحجية الشهرة لابدَّ وأن تكون كحجية الاجماع على أساس حساب الاحتمالات وتراكمها حتى يحصل اليقين أو الاطمئنان بالحكم على أساسها، إلّا انَّ جريان حساب الاحتمالات فيها أضعف من جريانه في باب الاجماع لسببين، قصور كمّيّة الأقوال والفتاوىٰ لأنَّ المفروض عدم اتفاق كلّ العلماء، ومعارضتها بفتاوىٰ غير المشهور لوكانت مخالفة فتكون مزاحمة مع حساب الاحتمالات في فتاوىٰ المشهور. ولهذايكون الغالب عدم انتاج حساب الاحتمالات في باب الشهرة فلا تكون حجة غالباً.

وامّا على ضوء الروايات الخاصة فقد يستدلّ على حجيتها بعدة وجوه:

الوجه الأول ـ التمسّك بمقبولة عمر بن حنظلة حيث جاء فيها قوله(ع) «ينظر الى ماكان من روايتيهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لاريب فيه»[1].

والاستدلال بها موقوف على تمامية مقدمتين:

أولاهما ـ أن يراد بالاجماع الاجماع النسبي المساوق مع الشهرة الحاقاً للمخالف النادر بالعدم والقرينة التي قدتدعىٰ على ذلك انّه قدفرض في الرواية وجود الشاذ النادر في قبال المشهور عند الأصحاب فيكون قرينة على أنّ المراد بالمجمع عليه في الذيل (فان المجمع عليه لاريب فيه) هو المشهور أيضاً.

الثانية ـ انّ الرواية وإن كانت في مورد الشهرة الفتوائية إلّا انّ قوله (فان المجمع عليه لاريب فيه) مسوق مساق التعليل وهويقتضي التعميم وحمل الكلام على انّ كلّ مشهور لاريب فيه فتثبت حجية الشهرة وكلتا المقدمتين باطلتان.

امّا الأُولى ـ فلان الشهرة في اطلاق الرواية يراد منها المعنى اللغوي المنطبق على الاجماع أيضاً، وماقيل من القرينة غير صالح لذلك لانّ النظر فيها الى الشهرة الروائية لاالفتوائية وفي باب الرواية يعقل الاتفاق والاجماع على نقل رواية مع وجود رواية شاذة يتفرد بنقلها بعض أولئك لاكلهم وليست الرواية كالفتوى ليكون وجود النقل الشاذ منافياً مع الاتفاق على نقل الرواية المشهورة ومعه لاموجب لحمل قوله(ع) (فان المجمع عليه لاريب فيه) على الشهرة الاصطلاحية أصلاً.

وامّا الثانية ـ فلأنّ نفي الريب يوجد فيه أربعة احتمالات:

١ ـ أن يراد نفي الريب الحقيقي بمعنى الشك حقيقة، و يكون المعنى ان الرواية المجمع عليها في النقل لاشك في صدورها وصحّتها اطلاقاً، وهذا هوظاهر الكلام وهذا انّما يكون مخصوصاً بالشهرة الروائية بالمعنى الذي ذكرناه ولايتمّ في الشهرة الفتوائية لوضوح عدم انتفاء الريب الوجداني فيها.

١ ــ وسائل الشيعة، ج١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي، حديث١

ودعوى، انَّ المقبولة انَّما رجحت بالشهرة بعد الصفات فلواريد من الشهرة فيها الاستفاضة في النقل والشهرة الروائية بمرتبة حصول اليقين لم يصحّ ذلك لأنَّ المعارض كان ساقطاً حينئذ في نفسه وكان من تعارض الحجة مع اللاحجة.

مدفوعة: بان الترجيح بالصفات ترجيح للحاكم لاللرواية على ماذكرنا ذلك مفصلاً في شرح الرواية في بحث التعارض.

٢ ـ أن يراد نفي الريب العقلائي عن المشهور بمعنى انَّ اتباعه هو الطريقة العقلائية لااتباع الشاذ وبهذا تكون الرواية بصدد امضاء حجية عقلائية للشهرة.

وهذا الاحتمال مضافاً الى انَّه خلاف الظاهر لماتقدّم من ظهور الريب في الشك الوجداني لامايقابل الحجية العقلائية، لايفيد في اثبات حجية الشهرة الفتوائية كما هو المطلوب، لأنَّ التعليل اذا كان مسوقاً لامضاء قضية عقلائية فتنحصر بحدودها ومن الواضح انَّ العقلاء لايتبعون الشهرة الفتوائية في الأمور الاجتهادية الحدسية كماهو واضح.

٣ ـ أن يراد نفي الريب الشرعي بمعنى نفي الحجية الشرعية، وحينئذ قديقال بامكان استفادة التعميم من التقليل اذ يمكن للشارع أن يجعل الحجية ونفي الريب عن كلّ مشهور ـ وان كان هذا أيضاً قابلاً للخدشة لأنَّ اللام يحتمل أن يكون للعهد ولانافي له إلّا ظهور التعليل وهو انَّما ينفيه اذا كان التعليل بأمر عرفي ارتكازي لا تعبدي وغيبي .

وفيه ـ أولاً ـ انَّه خلاف الظاهر من ناحية انَّه مبتنٍ على حمل الريب على مايقابل الحجيةالشرعيةوالريبالتعبدي أو جعل الجملةانشائية لاخبرية وكلاهما خلاف الظاهر.

وثانياً ـ انَّ ظاهر التعليل انَّه تعليل بأمر تكويني ارتكازي لاغيبي تعبدي.

٤ ـ ان يراد نفي الريب الاضافي ومن ناحية الشهرة فان المشهور كلّ مافيه من احتمالات البطلان موجود في غير المشهور ولكن في غير المشهور احتمال البطلان من ناحية قلة العدد والشذوذ وهو غير موجود في المشهور فالمراد نفي هذا الريب الحيثي.

وفيه: أولاً ـ انه خلاف الظاهر لماتقدّم من ظهوره في نفي الريب المطلق لاالحيثي.

وثانياً ـ انَّه لايفي بالمقصود لأن مفادها حينئذ الترجيح بالمزية فلواستفيد التعميم

فغايته التعميم في الترجيح بكلّ مزية في احد الخبرين مفقودة في الآخر بعد الفراغ عن أصل الحجية لااثبات حجية تأسيسية بعنوان عدم الريب النسبي، فيكون خبر الكاذب مثلاً حجة لأنّه لاريب نسبي فيه بلحاظ خبر الكذاب وهذا واضح الفساد.

الوجه الثاني ـ التمسّك بالمرفوعة التي ورد فيها «خذ بماأشتهر بين أصحابك»[1] وهنا حيث انّه لم ترد هذه الفقرة في سياق التعليل فلايمكن استفادة العميم منها لكلّ شهرة حتى في الفتوى فلابدَّ في مقام الاستدلال بها من تعيين انَّ المراد بالمشهور فيها الشهرة في الفتوى لاالرواية. وقداستقر بنا ذلك في بحوث التعارض على أساس قرائن من جملتها تقدّم الترجيح بالشهرة في المرفوعة على الترجيح بصفات الراوي حيث يفرض السائل بعد هذه الفقرة انّهما معاً مشهوران وهذا لايناسب مع كون المراد بالشهرة الشهرة الروائية لأنّها توجب الوثوق بالصدور عادة ومعه لامجال للترجيح بالصفات التي هي مرجحات سندية فيتعيّن أن يكون المراد الشهرة في الفتوى والعمل.

إلّا انَّ هذا الوجه غير تام أيضاً وذلك.

أولاً ـ ضعف سند المرفوعة بل هي من أضعف الروايات.

ثانياً ـ ضعف الدلالة حيث انّها ظاهرة في الأخذ بالحديث المشتهر بين الأصحاب شهرة فتوائية فان (ما) الموصولة لامرجع لها إلّا ذلك لأنّه المذكور في كلام الراوي لاالفتوى: ولوأغمضنا عن ذلك وافترضنا ارادة الفتوى المشهورة كالرواية فسياقها سياق الترجيح في مقام التعارض لاحدى الحجتين على الآخر لا تأسيس حجية جديدة.

الوجه الثالث ـ استفادة حجيتها من دليل حجية خبر الواحد بعد افتراض انّه يثبت حجيته من باب الطريقية لاالموضوعية وأفتراض انَّ الشهرة قد تفيد الظنّ والطريقية بنحو أكمل أو مساوي لمايفيد الخبر خصوصاً اذا كان مع الواسطة.

وقد علّق السيد الأستاذ على هذا الوجه بانَّ ملاك حجية الخبر قد لايكون مجرد افادته الظنّ ليتعدّى منه الى الشهرة بدعوى افادتها ذلك أيضاً بل غلبة مطابقة الخبر للواقع وهذا لا يحرز في الشهرة.

١ ــ جامع أحاديث الشيعة، ج١، الباب السادس، حديث٢

وهذا الكلام غير صحيح اذ لوفرض انَّ الشهرة تفيد الظنّ وأنّه ظنّ نوعي عقلائي لاشخصي وانّه يساوي في درجة كشفه لدرجة كشف الخبر فلامحالة يكون درجة مطابقة مجموع الشهرات للواقع بمقدارها في مجموع الاخبار، وهذا مضافاً الى انّه وجداني واضح مبرهن عليه في منطق الاستقراء وحساب الاحتمالات فالتفكيك بين درجة الكشف النوعي وغلبة المطابقة للواقع غير فني. نعم يمكن دعوى انَّ الشارع بعلمه الغيبي ربّما أحرز صدفة انَّ مجموع اخبار الآحاد أكثر مطابقة للواقع من مجموع الشهرات.

وأياً ماكان فالجواب عن هذا الوجه امّا أن يكون على أساس ماذكرنا من احراز الشارع بعلمه الغيبي اغلبية مطابقة الخبر للواقع من الشهرة وهذا انّما يتجه اذا كانت حجية الخبر تأسيسيه شرعية لاامضائية عقلائية. أو انكار افادة الشهرة الحدسية للظنّ بمقدار خبر الثقة الحسي. أو انَّ التزاحم الحفظي الذي هو ملاك جعل الحجية والحكم الظاهري يكفي فيه في نظر الشارع أو العقلاء جعل الحجية بمقدار خبر الثقة وامّا في غيره من الدوائر فيرجع الى القواعد والاصول الأخرى، فالملاكات المتزاحمة يستوفى الأهم منها بمقدار جعل الحجية للخبر بلاحاجة الى جعلها للشهرة أيضاً. وهذا هو حلّ هذه المغالطة الكلية وهي دعوى استفادة حجية شيء من دليل حجية مماثله.

حجيّة الأخبار

الخبر ينقسم الى خبر علمي مفيد لليقين الحقيقي أو العرفي والاطمئنان، وخبر غير علمي، والأول أوضح مصاديقه الخبر المتواتر. والثاني هو خبر الواحد في اصطلاحهم والكلام في حجيته اتجه عندهم نحو القسم الثاني اذ الأول بعد ان كان قطعياً لم يبق معنى للبحث عن حجيته فان القطع حجة بذاته. ولكن مع ذلك نرى من المناسب التكلم في الخبر المتواتر لتشخيص كيفية ايجابه للعلم وتحصيل الميزان الفني له ولوفي الجملة لكي يؤدي الى اتخاذ الاختيارات المناسبة في فروع بحث التواتر الذي انساقت كلماتهم اليه عرضاً من التواتر الاجمالي والمعنوي، فان تلك الاختيارات سوف تكون أكثر سداداً وصواباً حيثما نبحث أولاً حقيقة التواتر وكيفية افادته لليقين.

الخبر المتواتر:

وقد عرّف الخبر المتواتر أو القضية المتواترة بانها اجتماع عدد كبير من المخبرين على قضية بنحو يمتنع تواطؤهم على الكذب نتيجة كثرتهم العددية، وهذا التعريف بتحديده وتمحيصه يرجع الى انَّ القضية المتواترة دليليتها تنحلّ الى صغرى وكبرى.

أمّا الصغرى، فهي اجتماع عدد كبير على الاخبار بقضية معينة. وامّا الكبرى

فحكم العقل الاولي بامتناع تواطؤ أولئك على الكذب. وبضمّ احداهما الى الأُخرى يستنتج على طريقة القياس حقانيّة القضية المتواترة وصدقها. والقضية الأُولى - الصغرى - خارجية، والثانية عقلية أوليّة وليست مستمدة من الخارج والتجربة ومن هنا جعل المنطق الأرسطي القضية المتواترة إحدى القضايا الست الأولية في كتاب البرهان لأنَّ كبراها عقلية أولية وإلّا فنفس القضية المتواترة بحسب التحليل قضية مستنتجة بالاستدلال القياسي الاستنباطي بحسب المصطلح الحديث وهو ماتكون النتيجة دائماً مستبطنة في المقدمات وليست أكبر منها في قبال الاستدلال الاستقرائي الذي تكون النتيجة المتحصلة فيه أكبر من المقدمات. وسنخ هذا ذكره المنطق الارسطي أيضاً في القضايا التجريبية والتي جعلها أيضاً إحدى القضايا الست لأنَّ الكبرى القائلة (انَّ الصدفة لا تكون دائمية) مضمرة فيها.

ونحن في منطق الاستقراء لم نصادق على شيء من هذه الكلمات فلا توجد هناك كبريات عقلية أولية في باب التواتر والتجربة تقضي بامتناع التواطؤ على الكذب أو امتناع غلبة الصدفة كقضايا أوليّة قبلية وانَّما هذه الكبريات بأنفسها قضايا تثبت بالاستقرار والمشاهدات أي انَّها قضايا غير أولية بحيث لوقطعنا النظر عن العلم الخارجي ومقدار تكرر الصدفة أو التواطؤ على الكذب فيها لكنّا نحتمل عقلاً تكرر الصدفة دائماً والتواطؤ على الكذب من جمع غفير وانَّما ننفي ذلك بعد التجربة والمشاهدة لعالم الخارج وليس حكم عقولنا في مثل هذه القضايا كحكمه باستحالة اجتماع النقيضين. إذن فهذه قضايا تجريبية بنفسها غاية الأمر أكبر من القضايا التجريبية الخاصة في كلّ مورد مورد، فتكون محكومة للقوانين المنطقية التي تحكم على التجربة والاستقرار وهي قوانين حساب الاحتمال والتوالد الموضوعي أولا ثم قوانين المنطق الذاتي والتوالد غير الموضوعي ثانياً. وسوف يتّضح ان روح القضية التجريبية والمتواترة وملاكها واحد.

وقد برهنا في كتاب الأُسس المنطقية على عدم كون هذه القضايا قبلية أولية ببراهين عديدة نقتصر هنا على واحد منها هو: أنّنا نجد انَّ مفردات كلّ قضية متواترة أو تجريبية كان احتمال الصواب والمطابقة فيها أكبر كان حصول اليقين بالنتيجة فيها

أسرع وأشد، ففرق مثلاً بين شهادة ألف ثقة بوقوع شيء وشهادة ألف مجهول وجداناً وهذا معناه انَّ اليقين الحاصل من القضايا المذكورة يتأثر بالقيم الاحتمالية لكل مفرد من مفرداتها لابقاعدة عقلية قبلية موضوعها كم معين.

ثمّ انَّ القضية التجريبية المستدلّ عليها بالاستقرار تنقسم الى أحد شكلين رئيسين:

١ ـ اثبات علّيّة الموجود.

٢ ـ اثبات وجود صغرى العلّة بعد الفراغ عن عليتها.

امَّا الشكل الأول ـ ومثاله ماذا أردنا اثبات علية حبة الاسبرين مثلاً لرفع الصداع فعند مانقوم بتجارب عديدة نعطي في كلّ مرة منها للمريض حبة الأسبرين فنجد انه قدشوفي من الصداع لابدَّ وأن نعرف ان احتمال علية الاسبرين للشفاء في كلّ مرة قيمتها الاحتمالية مساو ية مع القيمة الاحتمالية للعلية في مجموع المرات خلافاً لقانون الضرب لأنَّ هذه الاحتمالات وإن كانت عديدة إلّا انَّها متلازمة فيما بينها ثبوتاً وعدماً، اذ لوكانت طبيعة الاسبرين علة للشفاء من الصداع فسوف تكون العلية سارية وثابتة في تمام المرات فلايكون احتمال المجموع أضعف من احتمال كلّ واحد منها. وإن شئت قلت: انَّنا بازاء قضية واحدة بعد أن كانت القضايا الانحلالية متلازمة وحينئذ لنفرض ان الاحتمال القبلي الاولي لعلية حبة الاسبرين في المرة الأولى هو النصف ـ وتحديدالاحتمالات القبليةله حسابات وقواعد شرحناها في كتاب الأُسس لامجال للدخول فيها هنا ـ واحتمال علية غيره بأن يكون هناك أمر آخر كالنوم مثلاً أو شرب اللبن وجد صدفة فرفع الصداع أيضاً نفترضه النصف الآخر من رقم اليقين الذي ينقسم بالتساوي على المحتملات، إلّا انَّ احتمال علية الاسبرين في المرة الاولى والثانية احتمالان متلازمان وامَّا احتمال علية غيره في كلّ من المرتين فليسا بمتلازمين لعدم وجود أمر مشترك معلوم غير حبة الاسبرين فيطبق عليه في مقام تقدير قيمته الاحتمالية ـ أي أن تكون العلة في كلّ مرة غير الاسبرين ـ قانون الضرب الذي يؤدي الى تضعيف الاحتمال وكلّما ضعف هذا الاحتمال قوى الاحتمال المقابل له وهو علّية الاسبرين. ونكتة هذا التوازن والتقابل بين الاحتمالين قد كشفنا سرّه المنطقي

في كتاب الأُسس المنطقية حيث بيّنا ان منشأ الاحتمال بحسب الحقيقة هو العلم الاجمالي ذو الأطراف المحصورة عقلاً ففي المثال المتقدّم الأمر بالنسبة الى وجود ذات علة أُخرى غير الاسبرين يدور الأمر بين أحد احتمالات أربعة لاخامس لها عقلاً وهي كمايلي: امّا أن تكون العلة الأُخرى موجودة في التجربتين، أو في الأُولى دون الثانية، أو بالعكس، أو غير موجودة فيهما معاً، وهذا حصر عقلي دائر بين النفي والاثبات فيكون قيمة كل احتمال منها مساوياً للربع ـ حيث انَّ رقم اليقين والعلم ينقسم على أطرافه بالتساوي ـ وهذه الاحتمالات باستثناء الأول منها تكون بصالح علية الاسبرين كما هو واضح، وامّا الأول فهو احتمال حيادي اذ كما انَّ ذات ماسميناه بالعلة الأُخرى موجودة في الحالتين كذلك الاسبرين موجود فيهما بناءً على هذا الاحتمال، فكما يحتمل أن تكون العلة الأمر الآخر كذلك يحتمل أن تكون العلة هي الاسبرين وهذا يعني انَّ نصف الربع وهو الثمن فقط بصالح العلة الأُخرى و٧/٨ بصالح علية الاسبرين هذا في التجربتين فاذا كررنا التجربة ثلاث مرات صعد الحساب الى ١٥/١٦ وهكذا الى أن يتضائل احتمال وجود علة أُخرى غير الاسبرين فيقطع بعلية الاسبرين حسب قواعد المنطق الذاتي لحصول اليقين بعد مرحلة التوالد الموضوعي على أساس حساب الاحتمالات.

ونفس الطريقة نستخدمها في الشكل الثاني أي اثبات وجود العلة وذلك فيما اذا كانت أصل علية شيء معلومة وانَّما يشك في وجود العلة خارجاً، كما اذا رأينا مثلاً انَّ مجموعة كتب بحث الوضوء موضوعة أمام أُستاذ فاحتملنا انَّ ذلك لوجود بحث له في الوضوء الذي لاإشكال في كونه علة لجمع مايرتبط بالوضوء من الكتب الفقهية واحتملنا أيضاً أن يكون كلّ كتاب منها قدوجد هناك صدفة لعامل آخر من دون وجود بحث له في الوضوء، بأن يكون أحدها قدوجد للتجليد والآخر لاستعارة صديق والثالث لآخذ ورقة منه وهكذا، إلّا انَّ الاحتمالات المذكورة غير متلازمة بخلاف احتمال وضع كلّ كتاب بنكتة بحث في الوضوء للأُستاذ المذكور فبنفس الطريقة من الحساب ننتهي الى اثبات وجود تلك العلة ونفي وجود العلل الأُخرى من باب الصدفة. وقدذكرنا في كتاب الأُسس انَّ جميع الاستدلالات التجريبيّة ترجع الى أحد هذين

الشكلين، كما أثبتنا انَّ الشكل الثاني منه ينطبق على اثبات العلة الاولى للكون وهو الصانع سبحانه وتعالى بنفس الملاك المنطقي المنطبق في العلوم التجريبية الطبيعية بحيث يكون أساس العلم والايمان بالله من الناحية المنطقية واحداً.

وقد أورد المفكّر الاوربّي (راسل) على هذا الاستدلال باعتراضات ليس هنا مجال ذكرها وانَّما نقتصر على واحد من أهمّها وهو دعوى: انَّ هذا الدليل الاستقرائي انَّما يتمّ في العلوم الطبيعية التجريبية لوقوع التكرار فيها وامَّا في عالم الطبيعة فنحن لم نعاصر عوالم متعددة متكررة كعالمنا ونجد لكل منها خالقاً لكي نستنتج ذلك في حقّ عالمنا أيضاً.

وهذا الاعتراض واضح الجواب على ضوء تحديد جوهر منطق الاستقراء فان التكرار بماهو تكرار لاأثر له وانَّما الميزان وملاك الكشف هو العلم الاجمالي وانقسامه على أطرافه بالنحو المتقدّم شرحه، وهذا كما ينطبق في القضايا التكرارية كذلك في غير التكرارية اذا كانت الفرضيات الاخرى غير فرضية وجود الصانع الحكيم فرضيات كثيرة تكون قيمتها الاحتمالية ضئيلة الى حدّ لانهائي بالنحو الذي أشرنا اليه في مثال كتب بحث الوضوء.

هذا كلّه في القضية التجريبية.

وامَّا المتواترة فهي بحسب الحقيقة ترجع الى الشكل الثاني من الشكلين المتقدمين حيث انَّ فرضية صدق القضية ووقوع الحادثة المخبر عنها بالتواتر بنفسها علة مشتركة للاخبار بحسب طبع الانسان، فافتراض وقوعها يشكل وجود العلة لتفسير كلّ تلك الاخبارات وهذا بخلاف ماإذا افترضنا عدمها وان كلّ اخبار من تلك الاخبارات كان على أساس مصلحة معينة لصاحبه فان حساب الاحتمالات يضعف احتمال تلك الافتراضات لعدم كونها احتمالات متلازمة حتى تتضاءل درجتها جداً بتكثّر الاخبار وتواترها، وامَّا وصولها الى اليقين فبمقتضى ماتفضل به الله سبحانه على الانسان من الضابط الذاتي لانطفاء القيم الاحتمالية والكسرية الضعيفة جداً ولولاذلك لماكان يمكنه أن يقطع بشيء اطلاقاً، على ماشرحنا ذلك في الاسس المنطقية للمرحلة الذاتية من الاستقراء.

والكثرة العدديّة هي جوهر التواتر ولكنه ليس بالامكان تحديدها في رقم معين كما حاوله بعض الفقهاء فحددها بتحديدات مضحكة، وصفها الشهيد الثاني(قده) بسخف القول من قبيل التحديد بانّها ٣١٣ بعدد شهداء بدر أو ١٢ بعدد نقباء بني اسرائيل أو سبعين بعدد أصحاب موسى الذين ذهبوا لميقات ربّهم أو انّه أكثر من أربعة لئلا تكون البيّنة في بعض الأبواب الفقهية التي يشترط فيها أربعة شهود تواتراً ونحو ذلك. وقدأفاد الشهيد بأنّ الميزان افادة العلم وهذا أيضاً كما ترى من تفسير الشيء بنفسه كتفسير الماء بالماء. وقدعرفت انّ أساس افادته للعلم هوحساب الاحتمالات لاكم عددي معين وكان اتجاه التحديد هذا من وحي منطق أرسطو القائل بانّ الاستدلال الاستقرائي قائم على أساس قضية عقلية أولية قبلية هي وجود عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب ممّا أوجب البحث عن تحديد ذلك العدد.

ولكن مع ذلك يمكن تحديد عوامل عديدة مؤثرة في افادة التواتر لليقين وهي على قسمين:

١ ـ عوامل موضوعية مربوطة بالشهادات.

٢ ـ عوامل ذاتية مربوطة بنفسية السامع.

امّا الموضوعية فأهمّها مايلي:

١ ـ درجة الوثاقة والتصديق لمفردات التواتر فكلّما كانت شهادة كلّ مخبر ذات قيمة احتمالية أكبر كان حصول التواتر أسرع و بعدد أقلّ لماعرفت من أنّ أساس حصول اليقين حساب الاحتمالات فاذا كانت الاحتمالات أكبر كان تجميعها وبلوغها لليقين أسرع والعكس بالعكس، وهذه الزيادة في القيمة الاحتمالية والكاشفية للوثاقة أيضاً محكومة لقوانين حساب الاحتمالات وبملاكها ولكن حساب الاحتمالات في مثل هذا المجال لابدّ وأن يثبت قضية استقبالية أيضاً هي انّ كلّ خبر ثقة تكون قيمتها الاحتمالية وكاشفيتها عن الواقع أكثر وهذا مابرهنا عليه وشرحناه مفصلاً في كتاب الأُسس المنطقية.

٢ ـ الاحتمال القبلي للقضية المتواترة، فكلّما كانت قيمة هذا الاحتمال القبلي أكبر كان حصول التواتر أسرع والعكس بالعكس أيضاً، فمثلاً اذا اخبروا بوجود

دجاجة ذات أربع قوائم الذي احتماله القبلي ضعيف جداً كان حصول التواتر أبطأ وهذا أيضاً على أساس نفس نكتة حساب الاحتمالات وليعلم بان الاحتمال القبلي قديكون ضعيفاً على أساس حساب استقرائي في علل تلك القضية وأسباب وجودها في نفسها كما في المثال المتقدم، وقديكون ضعيفاً على أساس كثرة البدائل المحتملة لتلك القضية لالحساب الاحتمالات في الأسباب والعلل، كما فيما اذا طرق بابك طارق مردد بين آلاف من الناس لأنّهم جميعاً يحتمل في حقهم ذلك فان احتمال أن يكون الطارق زيداً احتمال من مجموعة آلاف احتمالات اذ له بدائل متعددة بعدد الآلاف. وضعف الاحتمال القبلي انّما يؤثر في بطئ حصول التواتر فيما اذا كان من القسم الأول لاالثاني وهذا أمر وجداني واضح وامّا نكتته و برهانه فموكول الى كتاب الاسس المنطقية أيضاً.

٣ ـ تباين الشهود في أوضاعهم الحياتية والثقافية والاجتماعية فانّه كلّما كانوا متباينين فيها أكثر كان حصول التواتر أسرع لأنّ ذلك يؤدّي الى أن يكون احتمال وجود غرض ذاتي مشترك للكذب أبعد وأضعف. وقدأدرك القدماء هذا الشرط أيضاً بفطرتهم فاشترط بعضهم أن يكون الشهود من بلدان عديدة أو من ملل وأديان مختلفة ونحو ذلك وجوهر النكتة ماأشرنا من انّ هذا يكون مؤثراً على حساب الاحتمالات وسرعتها نفياً أو اثباتاً.

٤ ـ كيفية تلقي القضية من قبل كلّ شاهد شاهد اذ كلّما كانت القضية المتلقاة لهم أقرب الى الحسّ وأبعد عن النظر كان حصوله أسرع والعكس بالعكس أيضاً فالتواتر في نزول المطر يحصل بعدد أقل منالتواتر في عدالة زيد مثلاً والسبب ماتقدّم أيضاً من انّ القضية الحسيّة يكون احتمال الخطأ والاشتباه فيها أقلّ فالتجميع في حساب الاحتمالات يكون من احتمالات أكبر قيمة.

وامّا العوامل الذاتية فأهمّها مايلي:

١ ـ حالة الوسوسة والبطئ الذاتي للذهن فانّ الناس يختلفون في سرعة حصول اليقين لهم و بطئه اختلافاً ذاتياً حتى مع وحدة الدليل الموضوعي فكلّما كانت الحالة الذهنية الذاتية للانسان أبطأ كان حصول التواتر بالنسبة اليه أبطأ والعكس بالعكس

أيضاً.

٢ ـ وجود الشبهة أي أن يكون الانسان معتقداً بالخلاف بحيث أصبح له ألفة وعادة ذهنية بالخلاف فانّها قدتشكّل مانعاً ذاتياً تقف أمام سرعة حصول اليقين بالتواتر.

٣ ـ العاطفة فانّها أحياناً تحكم على الانسان وعقله فيما اذا كانت القضية المتواترة على خلاف عاطفته وطبعه فتكون حجاباً بينه و بين حصول اليقين فيبطأ حصوله.

ثمّ انّه اذا لم نعاصر مفردات التواتر وانّما نقل ذلك الينا بالواسطة فهل يكفي أن ينقل عن كلّ واحد من المخبرين واحد أولا. ذكروا انّه لابدّ من أن ننقل كل شهادة واخبار من مفردات التواتر بالتواتر حتى يثبت فلايكفي نقل واحد عن واحد، لأنّ كلّ اخبار حادثة مستقلة عن اخبار الآخر فلابدّ من احراز كلّ خبر بالتواتر حتى يثبت التواتر. فمثلاً اذا نقل الصحابة حديث الغدير عن النبي(ص) بالتواتر فهذا لايثبت لنا إلّا أن ينقل كلام كلّ صحابي لنا بالتواتر فلايكفي أن ينقل عن كلّ صحابي تلميذه التابعي مثلاً وان كانوا بعدد التواتر الذي يمتنع تواطئهم على الكذب لامكان كذب نصف هؤلاء وكذب النصف من الصحابة من دون لزوم نقض قانون الامتناع المذكور.

وعلى هذا يصبح التواتر حالة شبه مثالية خيالية لايتّفق له مصداق في باب الأحاديث والاخبار مع الواسطة.

إلّا انّ الصحيح بناءً على مسلكنا في كاشفية التواتر عدم الحاجة الى ذلك بل قديكفي نقل واحد عن واحد وذلك لأنّ ميزان الكاشفية المذكورة هو حساب الاحتمالات وتجميع القيم الاحتمالية لكلّ اخبار اخبار على مركز واحد بالنحو المتقدّم شرحه غايته سوف تكون القيمة الاحتمالية لكلّ اخبار مباشر بمعنى درجة كاشفيته عن صدور الحديث عن المعصوم أقلّ من الاخبار المباشر بلاواسطة لانّها تحسب بضرب قيمة احتمال صدق المخبر الأول في قيمة احتمال صدق المخبر الثاني. ولهذا يكون حصول اليقين بحاجة الى مقدار أكثر من المفردات في الاخبار مع الواسطة. وإن شئت قلت: انّ صدق القضية المتواترة ولو بالواسطة نكتة مشتركة لصدق المخبرين

حتى مع الواسطة بحيث يكون احتمال صدقهم جميعاً احتمالات متلازمة ولو بدرجة أقلّ.

أقسام التواتر:

قسموا التواتر الى الاجمالي والمعنوي واللفظي، وسوف يتضح الحال من التشقيق الآتي فنقول: قداتّضح مماسبق انَّ جوهر التواتر الكثرة العددية وهذه الكثرة تتصور على أنحاء:

١ ـ ان نأخذ عشوائياً كثرة من الاخبار كالأحاديث المروية في الكتب الأربعة بلااشتراك فيما بينها في مضمون أصلاً. وهنا رغم عدم وجود مدلول مشترك فيما بينها لكونها في مواضيع مختلفة لااشكال ان احتمال صدق واحد منها احتمال كبير جداً واحتمال كذبها جميعاً صدفة احتمال ضعيف جداً بنفس ملاك حساب الاحتمالات بان يفترض ان اختيارنا العشوائي صدفة وقع على جملة من الاخبار كلّها كاذبة فان هذا بحساب الاحتمالات تكون قيمته الاحتمالية ضعيفة جداً، إلّا انَّ هذا الضعف لاينعدم ولايبلغ درجة اليقين بالعدم وإن كان مقتضى مرحلة التوالد الذاتي لمنطق الاستقراء ذلك لماذكرناه في منطقنا من انَّه كلّما كان الاحتمال الضعيف ناشئاً من طرفية المحتمل للعلم الاجمالي المردد معلومه بين بدائل محتملة كثيرة جداً ـ وسمينا ذلك بالمضعف الكمّي لانَّه لاينظر إلّا الى العدد والكم ـ. فادام ذلك العلم الاجمالي موجوداً يستحيل انطفاء احتمال طرفية مااختير عشوائياً لذلك العلم الاجمالي، والأمر في المقام كذلك لأنّنا نعلم اجمالاً بوجود مئة خبر كاذب في مجموع أحاديث الكتب الأربعة مثلاً ومعه احتمال أن يكون المئة التي أخذناها هي الكاذبة أحد أطراف علمنا الاجمالي المذكور، فانَّ كلّ مئة مئة ـ وهي بالملايين بحساب التوافيق ـ يحتمل أن تكون هي الكاذبة ومادام العلم الاجمالي قائماً يستحيل زوال هذا الاحتمال في أي طرف فان زواله فيه مساوق مع زواله في الأطراف الأُخرى وهو مساوق مع زوال العلم نفسه وهو خلف، كما انَّ المضعف الكمّي الآخر الموجود هنا وهو احتمال كذب كلّ أولئك المخبرين البعيد بحساب الاحتمال في نفس اخباراتهم هذا المضعف أيضاً موجود في

كلّ مئة مئة بأخذها من الاخبار فهو مضعف كمّي موجود في تمام الأطراف فيستحيل أن يوجب زوال الاحتمال لأنّه ترجيح بلامرجح بلحاظ هذا الطرف بالخصوص و بلحاظ جميع الأطرفا خلف العلم الاجمالي.

ولهذا لايزول هذا الاحتمال إلّا اذا وجد مضعف له مخصوص به وليس هو إلّا ماإصطلحنا عليه بالمضعّف الكيفي المخصوص بخصوص هذا الطرف، وذلك انّما يكون فيما اذا كان هناك مصبّ مشترك مثلاً ولوضمناً لجميع الاخبار، فان المضعف حينئذ هو انّه كيف اتفقت مئة مصلحة للمختلفين على سنخ كذب واحد معيّن مع انّ عوامل التباين فيهم أكثر من الاشتراك . وهذا بالتحليل يرجع الى علم اجمالي آخر بحسب حساب عوامل التباين والا تفاق في حياة هؤلاء وبمقتضاه يكون احتمال كذبهم جميعاً لمصلحة مشتركة أضعف بكثير من احتمال كذب أية مئة أُخرى من الاخبار ليس بينها قدر مشترك وهذا أساس عام لحصول اليقين في تمام موارد حساب الإحتمالات التي ترجع بحسب تحليلنا الى علوم اجمالية منقسمة على أطرافها فمثلاً في مثال قرص الاسبرين يعلم اجمالاً بعليته أو علّية غيره في رفع الصداع وهو علم اجمالي بين النقضين إلّا أن أحد طرفيه وهو علية غيره له مضعف كيفي خاص به هو ملاحظة العلم الاجمالي في التجارب العديدة ومايقتضيه من الحساب لقيمة احتمال علية غير قرص الاسبرين.

وبهذا يظهر الوجه الفني في عدم اعتبار مثل هذه المجموعة من الاخبار بالتواتر لانّها لا تؤدّي الى حصول اليقين ولواجمالاً و بذلك يندفع شبهة منجزية مثل هذه الكثرة العددية فيما اذا كان مجموع الاخبار المئة الزامية مثلاً في موضوعات مختلفة فانّها لايشكل علم اجمالي بجامع الإلزام ليكون حجة، وامّا حصول الاطمئنان فهو وإن كان صحيحاً إلّا انّ حجية مثل هذا الاطمئنان الناشئ من مجرد المضعف الكمّي الذي لايبلغ اليقين عهدة دعواها على مدّعيها.

وقد اتّضح من مجموع ماتقدّم انّ التواتر لايكفي فيه مجرد المضعف الكمّي بل لابدّ أيضاً من المضعف الكيفي على مايظهر من شرح الحالات القادمة، كما انّه لابدّ وأن يعلم بأنّ المضعف الكيفي قيمته الاحتمالية أكبر بكثير من المضعف الكمّي، بمعنى انّه باضافة عدد واحد على المخبرين المضعف الكمّي يتضاعف الى مستوى ضعف ماكان

عليه سابقاً حيث انَّ كلّ الصور السابقة تضرب في تقديرين إلّا انَّ المضعف الكيفي يتضاعف الى مستوى أكثر من الضعف بكثير لأنَّ هذا من اجراء حساب الاحتمالات والعلم الاجمالي في عوامل الا تفاق والتباين الموجودة بين هذا المخبر والسابقين وهي كثيرة أي أكثر من عاملين كما هو واضح.

وبهذا يظهر اندفاع اشكال قد يورد على ماتقدّم منّا في كيفية حصول اليقين على مسلكنا من التواتر مع الواسطة من انَّه اذا كان قيمة احتمال الخبر مع الواسطة أقل من قيمة احتمال الخبر بلاواسطة ـ كما هو كذلك ـ فسوف نحتاج الى كمّ أكبر من الاخبار مع الواسطة لعله يكون مثالياً فمثلاً اذا افترضنا انَّ الخبر بلاواسطة كان احتمال الصدق فيه النصف فسوف يكون قيمة احتمال الخبر مع الواسطة الواحدة الربع مثلاً واذا كان يحتاج الى أربع اخبار بلاواسطة لحصول التواتر كنا بحاجة الى أكثر من ستة عشر خبر مع الواسطة لتحصيل ذلك الرقم من اليقين بحساب الاحتمالات فيرجع الأمر مثالياً.

والجواب ـ اتّضح ماتقدّم فان قيمة احتمال صدق المخبرين مع الواسطة في الحساب النهائي ليس دائماً نصف قيمة اخبار المخبرين بلاواسطة أو أقلّ بل أكثر لوجود المضعف الكيفي في اخبارهم وهو انَّه كيف اقتضت مصالحهم أن يكذبوا في خصوص هذا الاخبار مع تباين ظروفهم فان المنظور في الاخبار لكلّ منهم الحديث المروي لاخصوصية ان الصحابي أو الراوي كان فلاناً أو فلاناً عادة.

٢ ـ أن يكون هناك مصب مشترك منظور اليه في جميع تلك الاخبار، وهذا تارة: يكون مدلولاً تحليلياً، واخرى، مطابقياً. والاول نقصد به مايشمل المدلول التضمني أو الإلتزامي العرفي وهذا مايسمّى بالتواتر المعنوي وفي هذه الحالة يكون المضعف الكيفي موجوداً بلحاظ ذلك المصب المشترك اذ كيف يفترض اجتماع مصالحهم على الكذب فيه مع انَّ عوامل التباين أكثر بكثير من عوامل الاشتراك وهذا المضعف يوجب حصول اليقين وزوال الاحتمال الضعيف المضعف كميّاً نهائياً كما عرفت. وكلّما كان المصب المشترك أضيق وذا تفاصيل أكثر كان الحساب أوضح وأسرع. وهكذا يحصل القطع بالمصبّ المشترك وفي طوله يرتفع قيمة احتمال المدلول المطابقي لكلّ

اخبار منها أيضاً لأن توقع كلّ منها واحتماله سوف يكون من احتمال قضية مضمونها المعنوي ثابت فيكون موقعها أشدّ وأقوى.

ونقصد بالثاني ماإذا كان المصبّ واحداً بلحاظ المدلول المطابقي للاخبار كاملاً وهنا يكون المصبّ المشترك أضيق دائرة ممّاسبق في الأول فيكون المضعف الكيفي أقوى لأنّ احتمال تأثير عوامل الاشتراك في المصبّ الأضيق أي في خصوص شخص قضية معينة بتفاصيلها دون عوامل التباين الكثيرة أبعد جداً، ولهذا كلّما تكون التفاصيل في الواقعة المنقولة أكثر كان المضعف الكيفي أقوى وأسرع تأثيراً في ايجاد اليقين. والتواتر اللفظي أحد مصاديق ضيق المصب المشترك وتفاصيله اذ إتّفاق عوامل المصلحة المشتركة أو اختلال الحدس والخطأ في نقل قصة بهذه الألفاظ بخصوصها أبعد جداً. وبهذا عرف وجه أقوائية التواتر اللفظي عن المعنوي أيضاً.

خبر الواحد:

و يراد به مطلق مالايفيد العلم من الاخبار سواءً كان واحداً حقيقة أو أكثر. والحديث عنه تارة: في أصل حجيته في الجملة، وأُخرى: في حدودها وشروطها. والبحث الأول يقع في مقامين:

١ ـ في الأدلة التي يستدل بها على عدم الحجية.

٢ ـ في مايستدل به على الحجية.

مايستدلّ به على عدم الحجية:

امّا المقام الأول ـ فقداستدلّ على عدم الحجية بالكتاب والسنة والاجماع.

امّا الكتاب، فبآيات النهي عن العمل بالظنّ وأهمّها اثنان آية (ولا تقف ماليس لك به علم)[١]. و(انّ الظنّ لايغني من الحقّ شيئاً)[٢] فان اطلاق عدم العلم والظنّ

١ ــ الاسراء، آية ٣٦

٢ ــ يونس، آية ٣٦

شامل للخبر أيضاً.

والتحقيق: انَّ هاتين الآيتين لادلالة لهما على عدم الحجية في مطلق الظنّ فضلاً عن الخبر.

امّا الآية الأُولى فلأنَّ النهي قد تعلّق فيه بالاقتفاء بغير العلم لامجرد العمل على طبقه والاقتفاء عبارة عن الا تباع والذهاب خلف الشيء وجعله سنداً ودليلاً بحيث يكون هو الداعي والمحرك للانسان، وهذا المطلب صحيح في باب الظنّ وعقلائي أيضاً ولكنه لاينافي حجيته فان الاقتفاء حينئذ في مورد الظنّ يكون للعلم بالحجية ووجوب متابعته شرعاً لالنفس الظنّ وإن كان العمل على طبق الظن[٣].

وامّا الآية الأُخرى فقد تبين حالها ممّاقلناه في الأُولى فانَّها واردة في سياق التنديد بالكفار الذين يعولون على الظنون والتخمينات فاستنكرته الآية وهذا السياق أي سياق تعليل استنكار طريقة الكفار بنفسه قرينة على انَّ المقصود هو الاشارة الى سنخ قاعدة عقلية أو عقلائية مفروغ عن صحّتها لاقاعدة شرعية تأسيسية وإلّا لم يكن مناسباً مع مقام الاختصام والاحتجاج ومايمكن أن يكون سنخ قاعدة مفروغ عن صحّتها انَّما هو عدم امكان التعويل على الظنّ بماهو ظنّ لاعدم جعل الحجية للظنّ شرعاً أو عقلائيّاً وعليه فيكون دليل الحجية وارداً على الآيتين.

أضف الى ذلك: انَّ قوله تعالى ان الظنَّ لايغني من الحقّ شيئاً مدلوله المطابقي انَّما هو بيان صغرى انَّ الظن لايغني في التوصل الى لبّ الحق والواقع لأنَّه يخطئ، وهذه صغرى واضحة في نفسها فاذا ضمّ إليها كبرى ان المطلوب هو التوصل الى لبّ الحقّ

٣ ــ فسر القفو في الآية بالبهتان والقذف والكلام خلف الشخص ولعله يناسبه التعليل بقوله (انَّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولاً) فيكون أجنبياً عن محل الكلام. ولوحمل على الا تباع فالمعنى حينئذ لا تذهب وراء غير المعلوم ولا تتبعه وهذا ارشاد الى عدم حجيته لاحالة لأنَّ الا تباع اضيف الى مالاعلم به لاالى عدم العلم نفسه. هذا مضافاً: الى انَّ حمل الخطاب المولوي على الارشاد الى حكم العقل خلاف ظهوره في المولوية بخلاف مالوكان ارشاداً الى عدم الحجية شرعاً اللهم إلّا أن يجعل سياق الاختصام والاستنكار قرينة على الارشاد الى حكم العقل.

والواقع انتج المطلوب إلّا انّ هذه الكبرى انّما تكون واضحة في باب اصول الدين الذي يكون المطلوب فيه الوصول الى لبّ الحقيقة فلا تكون الكبرى المقدرة أكثر من هذا المقدار ومعه لايتمّ في الآية اطلاق لغير أصول الدين.

ثمّ انّ مدرسة المحقق النائيني (قده) علقت على هذا الاستدلال بان دليل حجية خبر الواحد يكون حاكماً على الآيتين بجعل الظنّ علماً. وقدأشرنا سابقاً الى عدم تمامية هذا الجواب لانّ الآية الكريمة ليس مفادها النهي التكليفي بل الارشاد الى عدم الحجية وحينئذ اذا فرض عدم تمامية دلالتها في نفسها على نفي الحجية فلاحاجة الى الحكومة وان فرض كونها ارشاداً الى عدم الحجية فكما ان دليل الحجية يكون مثبتاً للعلمية والطريقية كذلك هذا الدليل ينفي العلمية والطريقية وكلاهما في موضوع واحد وهو الظنّ وعدم العلم فلاوجه لافتراض حكومة أحدهما على الآخر.

وامّا صاحب الكفاية فقد اعترض على الاستدلال بأمرين:

١ ـ انّ القدر المتيقّن من اطلاقها الظنّ في أصول الدين لاالفروع.

وفيه: ان أُريد ان المتيقّن منها ولوبلحاظ خارج مقام التخاطب الظنّ في أصول الدين فصحيح إلّا انّه لايضرّ بالاطلاق على ماتقدّم، وإن أُريد نفي اطلاقها للظنّ في الفروع في نفسها فلاموجب له خصوصاً في الآية الأُولى التي جاءت في سياق مستقل عن اصول الدين.

٢ ـ ان دليل حجية خبر الواحد يكون مخصصاً لاطلاق الآية لأن الخبر قسم من أقسام الظنّ. وهذا الوجه في الجملة وإن كان صحيحاً إلّا انّه لابدّ من ملاحظة أدلة الحجية فانّها ليست جميعاً أخصّ مطلقاً من الآية وإن كان منها مايكون أخصّ فمثلاً لوكان المدرك السيرة المتشرعية أو العقلائية فهي توجب القطع بالحجية ومعه امّا لااطلاق في الآية أولاحجية له، ولوكان المدرك آية النفر أو الكتمان أو النبأ بناءً على انّ مفهومها ان لم يجئ الفاسق بنبإ سواءً جاء العادل أم لا فلايجب التبين فهذه الآيات انّما تدلّ على الحجية باطلاقها لصورة مجيء خبر الواحد غير الموجب للعلم فتفترق عن آيات النهي فيما اذا كان الخبر علمياً أو لم يكن خبر أصلاً ـ كما في آية النبأ بناءً على ماذكر ـ فتكون المعارضة بالعموم من وجه. اللهم إلّا أن يقال بالناسخية لتأخر

آيات الحجية ولو بعضها عن آيات النهي لأن الأخيرة واردة في السور المكيّة بينما آية النفر واردة في سورة المائدة التي هي آخر سورة نزلت على النبي(ص) قبل ثلاثة أشهر من وفاته كما في الرواية الصحيحة وكذلك آية النبأ واردة في سورة مدنية.

وامّا السنة، فقد استدلّ بعدة روايات. وليعلم بان السنة المستدل بها تارة: تكون قطعية، وأخرى: من خبر الواحد. فان فرض قطعيتها فالاستدلال بها في المقام لامحذور ثبوتي فيه، وامّا اذا كان خبر الواحد فتارة: نفترض القطع بانّه بحسب الملاك لافرق ولااحتمال لخصوصية في حجية شخص ذلك الخبر من بين الاخبار الآحاد، واخرى: يفرض احتمال ذلك. فعلى الأول لايعقل الاستدلال به في المقام لانّ حجيته مساوقة للعلم بكذبه لافتراض الملازمة القطعية بين حجيته وحجية سائر الاخبار، وجعل الحجية لخبر يلزم من وصول حجيته القطع بكذبه غير معقول على ماتقدّم فيما سبق شرحه مفصلاً، وعلى الثاني لايلزم من احراز حجيته القطع بكذبه بل يثبت به عدم حجية غيره من الاخبار، وحينئذ اطلاق مدلوله وإن كان شاملاً لنفسه اذ لامحذور فيه حتى عرفاً لأنّ المدلول كلام المعصوم(ع) فيعقل اطلاقه لشمول شخص هذا النقل ولايكون من شمول الدليل لنفسه ولكن هذا الاطلاق بالخصوص لايعقل حجيته لمحذور عقلي. وبعبارة أُخرى: لايعقل حجية هذا الاطلاق لانه فرع حجية سنده فاذا كانت حجيته متوقّفة على حجية السند استحال أن يكون نافياً لها. وروح المطلب ترجع الى ان دليل حجية السند يعبدنا بترتب آثار حجية الظهور بمقدار سائر الاطلاقات فيه لااطلاقه لنفس هذا السند.

لايقال ـ يعلم في المقام اجمالاً امّا بكذب هذه الاخبار أو عدم حجيته لأنّ المخبر يخبر عن واقعة واحدة ولايخبر عن كلّ اطلاق اطلاق وانّما الاطلاقات مدلول تلك الواقعة الواحدة وهي حديث المعصوم(ع) وحينئذ اذا كان الحديث المذكور صادراً واقعاً فبمقتضى حجية اطلاقه يثبت عدم حجية شخص هذا النقل لامحالة وهذا يعني انّه يعلم اجمالاً امّا بكذبه أو بعدم حجيته، أي لايمكن أن يكون حجة إلّا اذا كان كذباً. وإن شئت قلت: يلزم من حجيته كونه كاذباً فدليل حجيته يدلّ بالالتزام على انّه كاذب وجعل مثل هذه الحجية غير معقول.

فانه يقال: المفروض احتمال الفرق بين شخص هذا الاخبار وغيره ثبوتاً وهذا يعني انّنا نحتمل اتصال قرينة بالحديث المنقول دلّت على استثناء شخص هذا الاخبار ولانافي لهذا الاحتمال الّا شهادة الراوي السكوتية عن ذكر هذا التقييد وهذا يعني انّ العلم بالكذب أو عدم الحجية انّما يكون بلحاظ الشهادة السلبية للراوي وسكوته عن ذكر القيد المذكور فهي التي لايعقل أن تكون حجة دون الشهادة الا ثباتية التي نقل بها أصل الحديث.

وهكذا في هذه الصورة يمكن التمسك بدليل الحجية ولومثل السيرة العقلائية لاثبات حجية شخص هذا الخبر و به نثبت عدم حجية غيره تخصيصاً لدليل الحجية أو ردعاً عن السيرة بلحاظها، وهذا هو معنى انّ تطبيق السيرة على هذا الخبر يكون حاكماً على تطبيقه على سائر الاخبار لأنّ التطبيق فرع عدم الردع ولاردع عنها جزماً وهو ردع عن غيره اذا كان بحسب مضمونه صالحاً لذلك ولاعكس لانّ بقية الاخبار لا تسلب الحجية عن هذا الخبر.

هذا منهج الاستدلال بالسنة النافية للحجية. وامّا نفس الروايات فتقسم الى طائفتين:

الاولى: مادلّ على النهي عن العمل بخبر لايعلم صدوره منهم(ع) كما في الحديث المروي في بصائر الدرجات (ماعلم انّه قولنا فالزموه ومالم تعلموه فردّوه الينا) .

الثانية ـ مادلّ على النهي عن العمل بخبر لايوافق الكتاب الكريم أو ليس عليه شاهد أو شاهدان منه[1] والتي نسميها باخبار الطرح أو العرض على الكتاب.

امّا الطائفة الاولى فيرد على الاستدلال بها:

أولاً ـ انّها لايعقل جعل الحجية لها لكي تصلح لأن يستدل بها على عدم الحجية لانّها خبر واحد يقطع بعدم تميزه عن بقية الاخبار وعدم استنثاؤه منها في الحجية.

وثانياً ـ لوتنزلنا عن ذلك واحتملنا الامتياز فلادليل على جعل الحجية له لانّها ضعيفة السند.

١ ــ وسائل الشيعة، باب٩ من أبواب صفات القاضي.

وثالثاً ـ لوتمّ سندها مع ذلك لايمكن اثبات حجيتها لمعارضتها بمادلّ على الحجية من الاخبار بل هي معارضة مع الدليل القطعي على الحجية على ماسوف يأتي من قطعية أدلة الحجية.

وامّا الطائفة الثانية ـ فالبحث عنها طويل الذيل قدفصلناه في بحث تعارض الأدلة فليراجع.

وامّا الاجماع ـ فقد استدلّ بنقل السيد المرتضى(قده) اجماع الطائفة على عدم العمل باخبار الآحاد ـ على ماجاء في أجوبته على مسائل الموصليات ـ بل ادعي انّ هذا واضح بمرتبة بحيث يعد من ضروريات المذهب كحرمة العمل بالقياس عندهم.

وهذا وإن كان اجماعاً منقولاً ولكنه واجد لشرائط الحجية لأنّ المقدار المنقول كاشف عن قول المعصوم(ع) قطعاً لانّه ينقل ضرورة المذهب ومثلها لااشكال في كاشفيته عن رأي المعصوم ولان النقل عن حسّ لاحدس لأنّه يدعي استقرار الاجماع بمستوى الضرورة كما في حرمة القياس ومثل هذا التطابق الضروري يكون من الأُمور الحسيّة بلا كلام.

وفيه: أولاً ـ انّنا نقطع بعدم مطابقة ظاهر هذا الكلام المنقول للواقع لماسوف يأتي في بحث الاستدلال على الحجية بسيرة المتشرعة ان العمل كان مستقراً على التعبد باخبار الثقات والعمل بها.

وثانياً ـ انّه خبر واحد بنفسه لايعقل جعل الحجية له لعدم احتمال المزية فيه هذا لوأُريد التعامل معه كخبر واحد.

وثالثاً ـ انّه معارض بماينقله الشيخ الطوسي(قده) من الاجماع على الحجية بل وكلّ مايدلّ على الحجية من أخبار الآحاد والأدلة القطعية.

ورابعاً ـ ان المظنون ان مقصود السيد(قده) لم يكن ماهو ظاهر الكلام بل لايعقل ذلك مع فرض دعوى الشيخ استقرار اجماع الطائفة على التعبد بالعمل باخبار الثقات من الامامية مع انّه كان معاصراً من حيث الزمان معه ومن حوزته بل كان زميله عند الشيخ المفيد وتلميذه من بعده فكيف يعقل وقوع التهافت في النقل بهذه المرتبة بينهما بعد الفراغ عن صدقهما وامانتهما، وبما انّ كلام الشيخ(قده) لايحتمل فيه التقية

بخلاف السيد حيث نقل ذلك في أجوبة المسائل الموصلية فيحتمل قوياً أن يكون نظره الى أبناء العامة وحينئذ امّا أن يكون مقصوده من الاخبار الآحاد اخبارهم التي لايحرز فيها وثاقة الرواة، أو كان بقصد نفي الكبرى ابتداءً تحاشياً عن جرح مشاعرهم في جرح رواتهم. وقدنقل الشيخ (قده) في العدة النقل المذكور بعنوان ان المسموع من أشياخ الطائفة ان الطائفة لا تعمل باخبار الآحاد ثم فسّره و بيّن انَّ المراد منه مثل هذه المحامل. وهذا تفسير ممن هو من أهل البيت لانَّه تلميذ السيد(قده) فيكون قرينة شبه قطعية على مرام السيد من هذه المقالة.

أدلة الحجية:

وامّا المقام الثاني ـ ففي استعراض أدلة الحجية وقداستدلّ عليها بالأدلة الأربعة.
أمّا الكتاب الكريم فبآيات:

الاستدلال بآية النبأ:

منها: آية النبأ وهي قوله تعالى **(إنْ جاءكم فاسق بنبأ فتبيَّنوا انْ تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين)**[1].

والاستدلال بها يكون بتقريبين تارة بلحاظ مفهوم الوصف، واخرى بلحاظ مفهوم الشرط.

امّا التقريب الأول فيمكن أن يبين بوجوه عديدة:

الوجه الأول ـ الملاك العام في مفهوم الوصف بناءً على قبوله في محله، وبهذا تكون المسألة مبنائية. وقدذكرنا هناك انَّ الوصف وإن كان يدلّ على الانتفاء عن الانتفاء بمقتضى قانون احترازية القيود المقتضي لكون الوصف قيداً حقيقة والمقيد عدم عند عدم قيده إلّا ان المنتفي حينئذ شخص الحكم لانوعه، ومنه يعرف ضعف ماهوظاهر تعابير فوائد الاصول من انَّ الجملة الوصفية تدلّ على ثبوت الحكم لواجد الوصف

١ ــ الحجرات، آية ٦

وساكتة عن فاقده.

الوجه الثاني ـ انَّ الآية تنيط وجوب التبين بعنوان خبر الفاسق وهذا يدلّ بقانون احترازية القيود على انتفاء شخص الحكم بانتفاء الوصف وهو مساوق في المقام مع انتفاء سنخ الحكم بوجوب التبين عن خبر العادل وهو مساوق مع حجية اذ لوكان هناك جعل آخر فان كان بعنوان الخبر مطلقاً لزم منه لغو ية جعل وجوب التبين على خبر الفاسق بخصوصه وإن كان بعنوان خبر العادل بماهو عادل فهو غير محتمل لأنَّ العدالة لا تؤثر في وجوب التبين إن لم تكن مؤثرة في عدمه.

وهذا الوجه لعله أفضل تعميق للاستدلال بمفهوم الوصف في الآية. ولكنه غير تام أيضاً[1]. لانه يمكن افتراض وجوب التبين في غير خبر الفاسق أيضاً ولوفي الجملة ولكن لابعنوان خبر العادل أو مطلق الخبر بل بعنوان آخر بينه و بين خبر الفاسق عموم من وجه كعنوان الخبر الذي يظنّ بخلافه أو لايظنّ بصدقه أولا تقوم امارة ولوغير معتبرة في قباله ونحو ذلك من الخصوصيات التي يعقل أن تكون دخيلة في عدم الحجية ولومن باب الموضوعية ونوعية الحكم المخبر به وتكون النسبة بينها و بين خبر الفاسق العموم من وجه، ومعه كيف يمكن احراز انتفاء سنخ الحكم؟ هذا مضافاً: الى انَّ الامر بالتبين ارشاد الى عدم الحجية فهو حكم عدمي من باب عدم اقتضاء الحجية فلاينافي أن يكون خبر العادل أيضاً بماهو خبر العادل لايقتضي الحجية وليس هذا معناه انَّ العدالة أثرت في ايجاب التبين كما هو واضح.

الوجه الثالث ـ مايظهر من كلام الشيخ(قده) من انَّ علة وجوب التبين امَّا أن تكون وصف الفسق في المخبر أو أصل الخبرية، والأول وصف عرفي والثاني وصف ذاتي بالنسبة اليه فاذا كانت العلة هو الوصف العرفي فمعناه انَّ الخبر لولا وصف الفسق في المخبر لم يكن يجب التبين فيه وهو المطلوب، واذا كانت العلة هو الخبرية فهذا خلاف ظاهر الآية لأنَّه امَّا أن يكون الوصف العرفي علة أيضاً أو لا فان لم يكن فهذا

١ ــ ويمكن أنْ يجاب أيضاً باختيار الشقّ الأول وهو وجوب التبين في مطلق الخبر ومع ذلك تدفع اللغوية بانَّ القيد المذكور في خصوص المقام جيء به لأجل التنبيه على فسق المخبر في القضية الخارجية لامن أجل دخله في موضوع حكم مجعول بنحو القضية الحقيقية ليكون ظاهراً في الاحترازية.

خلف اناطة الحكم بالفسق كما هو ظاهر الآية وإن كان علة أيضاً فحيث انَّ الوصف الذاتي أسبق من العرفي فالمعلول يستند الى أسبق علله فكان المناسب اناطته به لابالفسق وهو خلاف ظاهر الآية.

وفيه: أولاً ـ انَّه قاصر عن اثبات المطلوب لولم يضم اليه ماأبرزناه في البيان السابق اذ لنا أن نختار علية الوصف العرفي ولكنه مع ذلك هناك علة أُخرى عرفية ولوفي بعض أقسام خبر العادل.

وثانياً ـ ان قاعدة ان المعلول يستند الى أسبق علله يراد بها الأسبقية الزمانية لاالرتبية ولاأسبقية كذلك في المقام.

الوجه الرابع ــ ماجاء في تقريرات المحقق النائيني(قده) في تفسير كلام الشيخ(قده) وكأنه بيان عرفي له وحاصله: انَّ الأمر يدور بين علية الوصف العرضي وعلية الوصف الذاتي فعلى الأول يثبت المطلوب وعلى الثاني بأن يكون الوصف الذاتي علة مستقلاً أو مع العرفي فلايناسب عرفاً اناطة الحكم بالوصف العرفي مع كفاية الذاتي. وهذا الوجه وإن كان لايخلو من وجاهة بلحاظ المناسبات العرفية إلّا انَّه توجد مناسبة في قبال هذه المناسبة العرفية في ذكر الوصف العرفي في المقام وهو التنبيه على فسق المخبر مثلاً. علماً بأنَّه يرد على هذا الوجه ماأوردناه أولاً على الوجه السابق.

الوجه الخامس ـ ماجاء في حاشية المحقق الاصفهاني (قده) على الكفاية من أن الأمر لايخلو من أن يكون مجموع الوصفين علة أو أن يكون كلّ منهما علة أو أن يكون الوصف الذاتي علّة دون العرفي أو بالعكس. فان كانت العلة منحصرة في العرفي فقط فقد ثبت المطلوب وإن كان المجموع علة فكذلك لانتفاء العلة بانتفاء أحد أجزاء علته وإن كانت منحصرة في الذاتي فهو خلاف ظهور الآية في دخل العرفي وإن كان كلاهما علة فهو خلاف الظاهر أيضاً لأنَّ معناه لغوية ذكر الوصف العرفي. وكأنَّه(قده) شعر بنقصان هذا الجواب لاحتمال أن يكون العرفي علة وهناك علة أُخرى عرضية غيره في خبر العادل فحاول تعديل الوجه باضافة ان هذا غير معقول لأنَّه ان كان كلّ منهما علة بعنوانه الخاص لزم صدور الواحد من الكثير وهو محال واذا كان الجامع بينهما علة كان خلاف ظاهر الآية في علية الفسق بعنوانه.

وهذا التحليل لوتمّ لكان بياناً على كبرى مفهوم الوصف في تمام الموارد وقدتعرضنا له في بحث مفهوم الوصف مع جوابه.

الوجه السادس ـ وهو أيضاً يمكن أن يجعل تفسيراً لماذكره الشيخ(قده) من انّه لوكان الخبر في نفسه لايقتضي الحجية فعدم الحجية مستند الى عدم المقتضي لها لاالى فسق المخبر الذي هو بمثابة المانع وحيث انّ الآية اناطته بالفسق أي بوجود المانع فيفهم من ذلك تمامية المقتضي في الخبر للحجية.

و يرد عليه: أولاً ـ نقصه كما تقدّم فيما سبق لاحتمال وجود مانع آخر.

وثانياً ـ انّ المانع عن الحجية هو احتمال الخلاف والمقتضي لها الكاشفية وكلّما اشتدّ احتمال الخلاف اشتدّ المانع وقوى فاذا افترضنا انّ الخبر في نفسه ليس بحجة لوجود المانع معه دائماً وهو احتمال الخلاف غاية الأمر انّ الفسق يقوي احتمال الخلاف ولهذا أُنيط به فلامحذور حينئذ، أي لايلزم اناطة عدم المعلول أو الأثر الى المانع مع عدم المقتضي بل الى المانع الأقوى دون الأضعف وهو أمر صحيح عقلاً ومناسب عرفاً.

هذه وجوه تقريب الاستدلال بالآية على أساس مفهوم الوصف وقدعرفت بطلانها جميعاً.

وامّا التقريب الثاني ـ وهو الاستدلال بلحاظ مفهوم الشرط في الآية الكريمة فالبيان الابتدائي له انّ الشرط يدلّ على انتفاء الحكم عن الموضوع بانتفاء الشرط. وفي المقام الموضوع هو النبأ والحكم وجوب التبين عنه والشرط مجيء الفاسق به، فتدلّ الجملة الشرطية على انتفاء وجوب التبين عن النبأ لولم يكن الجائي به فاسقاً أي كان عادلاً وهو المطلوب.

ثمّ انّ هذا التقريب والتقريب السابق لوتمّا فيدلان على انتفاء وجوب التبين عند مجيء العادل بالنبأ وهل هذا يكفي في الحجية أو بحاجة الى ضمّ مقدمة خارجية أُخرى هي عدم أسوئية خبر العادل عن الفاسق اذ لايحتمل عدم وجوب التبين بمعنى طرحه رأساً واهماله ـ كما قيل؟

ناقش الشيخ (قده) في ضرورة ضمّ هذه المقدمة الخارجية وادعي امكان

استفادة الحجية من مفهومها مباشرة.

والتحقيق حول هذه النقطة يرتبط بفهم معنى وجوب التبين وحقيقته فان هناك عدة وجوه في تفسيره.

١ ـ ان يدعى انَّ وجوب التبين وجوب نفسي لاغيري وحقيقي لاطريقي كوجوب ردّ التحية مثلاً فكأنَّ هناك تكليفاً من الشارع بالتجسّس على الفاسق وفضح اخباره الكاذبة، و بناءً على هذا سوف نحتاج الى مقدمة خارجية لا ثبات حجية خبر العادل اذ المفهوم لايدلّ حينئذ على أكثر من انتفاء هذا الوجوب النفسي وهو غير الحجية.

إلّا انَّ هذا الاحتمال غير تام في نفسه ولوتمّ لماأمكن اثبات الحجية بناءً عليه حتى بضمّ المقدمة الخارجية. امَّا عدم التمامية فلأنَّ هذا التفسير لوجوب التبين خلاف ظهور التعليل في ذيل الآية في الطريقية والحرص على الواقع، وأيضاً خلاف معنى مادة التبين المأمور به الظاهر عرفاً في الطريقية والوصول الى الواقع.

وأمَّا عدم تمامية الاستدلال فلأنَّ انتفاء هذا الوجوب النفسي الحقيقي عن خبر العادل من دون الحجية لايستلزم اسوئيته بل أحسنيته من الفاسق الذي يكلّف الناسي بفضحه كما هو واضح.

٢ ـ ما اختاره الشيخ (قده) من انَّ هذا الوجوب شرطي والمشروط جواز العمل بخبر الفاسق وحينئذ يدلّ بالمفهوم على انتفاء هذا الوجوب الشرطي وامَّا هل يجوز العمل مطلقاً أو لايجوز مطلقاً فلايكون المفهوم ناظراً الى ذلك فلابدَّ من ضمّ مقدمة الاسوأية على تقدير عدم جواز العمل مطلقاً[1] إلّا انَّه في هذه الحالة توجد مقدمة اخرى أيضاً تبطل هذا الاحتمال وهو انَّه لوفرض عدم جواز العمل به مطلقاً حتى مع التبين فهذا مناف مع حجية القطع وهو غير معقول. وإن شئت قلت: انَّ دليل الشرطية لايثبت إلّا نفس الشرطية منطوقاً و ينفيها مفهوماً وامَّا اطلاق المشروط فيثبت بدليل المشروط وليس لدليل الشرطية نظر اليه، ولهذا لايستفاد من الآية مباشرة اطلاق جواز

١ ــ إلّا انَّ هذا الاحتمال في نفسه غير صحيح لأنَّ الظاهر من التبين العلم والاطمئنان وحينئذ العمل بالعلم لابخبر الفاسق فالشرطية لا تناسب إلّا مع فرض انحفاظ المشروط على تقدير تحقق الشرط.

العمل بالخبر اذا لم يجئ به الفاسق بل يبقى الأمر مردداً بين ذلك و بين أن لايجوز العمل به مطلقاً فينفى هذا الاحتمال باحدى المقدمتين.

٣ ـ ان يكون وجوب التبين طريقياً بمعنى انّه مرتبة من الحجية لخبر الفاسق لانه في الشبهة الموضوعية اذ لم يأت الفاسق بخبر فالمولى يحكم بالبراءة ولايجب الفحص ولكن اذا جاء الفاسق بخبر فالمولى يرفع اليد عن البراءة و يوجب الفحص وهذه مرتبة من وجوب الاحتياط والحجية لخبر الفاسق والمفهوم حينئذ عدم ثبوت هذه المرتبة في الحجية في خبر العادل وهذا فيه احتمالان أيضاً بحيث لابدّ من ضمّ مقدمة عدم الاسوئية لاثبات انّ خبر العادل حجة على الاطلاق.

وهذا الاحتمال خلاف الظاهر لانه لوكان النظر الى ذلك لناسب أن يعلل ذلك باحتمال اصابة الفاسق للواقع مع انّ التعليل جاء بابراز احتمال كذب الفاسق واصابة القوم بجهالة.

٤ ـ أن يكون الأمر بالتبين ارشاداً الى عدم الحجية شرعاً وهذا لسان من السنة عدم الحجية بحسب الحقيقة فيكون المفهوم ثبوت الحجية في خبر العادل بلاحاجة الى ضمّ مقدمة خارجية وهذا هو الظاهر في تفسير وجوب التبين.

٥ ـ ماذكره المحقق العراقي(قده) بناءً على أن يراد بالتبين مايعمّ تحصيل الظنّ من أنّ وجوب التبين حينئذ يكون غيريّاً ومقدمة لوجوب العمل بخبر الفاسق، وحينئذ غاية ماتدلّ عليه الآية انتفاء هذا الوجوب الغيري في خبر العادل وامّا الوجوب النفسي بالعمل به فيحتمل ثبوته ويحتمل عدم ثبوته إلّا انّ التقدير الثاني يلزم منه اسوئية خبر العادل عن الفاسق فينفى وبهذا أثبت الحاجة الى مقدمة الاسوئية[1].

وفيه ـ انّ الوجوب الغيري للتبين إن كان على أساس مقدمية التبين للعمل عقلاً

١ ــ الذي يظهر من مراجعة تقريرات العراقي (ص١٠٨) انّه لايدعى قيدية تحصيل الظنّ لوجوب العمل بل لمشروعية العمل جوازاً أو وجوباً كما يصرّح بذلك ضمن عبائره و يكون حاصل كلامه: انّه لوجعلنا القيد التبين الأعم من العلم والظنّ ـ ليعقل بقاء المشروط وهو العمل بالخبر بعد التبين ـ فالآية لا تكون فارغة عن أصل العمل ليستفاد من نفي الشرطية والقيدية بالنسبة لخبر العادل حجيته بل تحتاج الى مقدمة الاسوئية، و يكون الاشكال عليه حينئذ بانّ مشروعية العمل بالخبر عبارة اخرى عن الحجية اذ لايعقل له معنى آخر في هذا المقام فيرجع الى الاحتمال السابق الذي لايحتاج بناءً عليه الى ضمّ مقدمة الأسوئية.

فواضح البطلان، وإن كان على أساس المقدمية شرعاً فان أُريد بالتبين تبين الحال فهو لايعقل أن يكون قيداً للعمل بخبر الفاسق اذ قديتبين خلافه وإن أُريد تحصيل الوثوق أو الظنّ بصدق الفاسق فهذا القيد إن رجع قيداً لوجوب العمل بخبر الفاسق فيكون من مقدمات الوجوب لاالوجود فلايترشح عليه الوجوب الغيري وإن كان قيداً للواجب فمن الواضح انّه لايجب تحصيل الظنّ في العمل بخبر الفاسق بل ليس هذا غرض الشارع وانّما غرضه عدم الاصابة بجهالة وخطأ.

٦ ـ ماذكره العراقي (قده) أيضاً بناءً على أن يراد بالتبين تحصيل العلم من انّ الأمر المذكور يمكن أن يكون ارشاداً الى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم مالم تقم حجة على الخلاف ـ وهذا بخلاف مالوأُريد بالتبين مايعمّ الظنّ فان العقل لايحكم بلزوم تحصيله ـ وحينئذ أيضاً نحتاج في اثبات حجية خبر العادل الى ضمّ مقدمة عدم الاسوئية ولكن ببيان انّ عدم وجوب التبين عن خبر العادل امّا أن يكون من جهة القطع بكذبه فيكون أسوء حالاً وامّا أن يكون لحجيته وهو المطلوب.

وفيه: أولاً ـ انّ العقل لايحكم بلزوم تحصيل العلم بالواقع وتبينه بل بلزوم تحصيل العلم بالامتثال ولوبالاحتياط فاوقع مصباً للأمر ليس بعنوانه موضوعاً لحكم العقل ليحمل الدليل على الارشاد اليه[1].

وثانياً ـ انّ الآية قد علقت وأناطت وجوب التبين على الفسق مع انّ الحكم العقلي المذكور ليس معلقاً عليه بل على مطلق الشك وعدم العلم. اللهم إلّا أن ترجع الاناطة المذكورة الى الارشاد الى عدم حجية خبر الفاسق بلسان انّه يجب تحصيل العلم حتى اذا جاءكم الفاسق بالخبر المشكوك .

وثالثاً ـ انّ حكم العقل ليس وجوباً ولاحكماً بل ادراك لعدم المؤمن إلّا بالقطع أو القطعي ومن الواضح انّ هذا المعنى محفوظ حتى لوفرض انّ خبر العادل كان معلوم الكذب فانّه يصدق انّه لامؤمن إلّا القطع بالواقع فوجود القطع لاينفي اللابديّة العقلية

١ ــ إلّا انّ الآية أيضاً لا تدلّ على أكثر من التبين لوأُريد اصابة القوم أي الامتثال وهو نفس موضوع حكم العقل بل التعليل في ذيل الآية ظاهر في الاستنكار وابراز نكتة عقلائية فيناسب أنْ يكون ارشاداً الى حكم العقل.

اذ ليس هذا تكليفاً ليقال بانّه تحصيل للحاصل مثلاً بل وضع وقضية واقعية شرطية، وحينئذ فالمفهوم لايلائم مع الاحتمال الثاني فلانحتاج الى ضمّ مقدمة الاسوئية وانّما يدلّ بنفسه على انّه اذا جاء العادل بالخبر فليس انّه لامؤمن إلّا القطع وهو معنى الحجية[1].

الاعتراضات على الاستدلال بآية النبأ:

وقد اعترض على الاستدلال المذكور بوجوه يرجع بعضها الى انكار أصل الظهور الاقتضائي للآية على المفهوم، و بعضها الى دعوى وجود مانع عنه بعد افتراض وجوده بنحو القرينة المتصلة الرافعة لفعليته، و بعضها الى دعوى عدم حجيته بعد افتراض فعلية ظهوره في المفهوم لوجود مانع منفصل.

امّا الأول فبأن يقال انّ الشرطية في المقام مسوقة لبيان تحقق الموضوع فلامفهوم للجملة ذاتاً.

وليعلم بأنّ الشرط يمكن أن يصنف الى ثلاثة أنحاء:

الأول ـ أن يكون الشرط عبارة عن سنخ تحقق الموضوع ونحو وجوده بحيث لايتصور للموضوع وجود إلّا بالشرط كقولك (اذا رزقت ولداً فاختنه) فان الفرق بين الشرط أو الموضوع للحكم في المثال كالفرق بين الايجاد والوجود.

الثاني ـ أن يكون الشرط أجنبيّاً عن وجود الموضوع وانّما هو أمر طارئ كقولك (إنْ جاءك زيد فاكرمه).

الثالث ـ أن يكون الشرط نحواً من وجود الموضوع ولكنه غير منحصر به بل يمكن أن

١ ــ نعم ولكن باعتبار انّ ماجعل جزاءً ليس هو نفس الحكم والادراك العقلي بل ماهو من لوازمه وهو التبين واستخبار حال النبأ فمن المعقول أن يكون انتفاؤه عن خبر العادل من جهة كونه مقطوع الكذب فلايحتاج فيه الى ذلك، والحاصل الآية أفادت التبين اللازم عقلاً اذا أُريد الامتثال بمجيء الفاسق وهذا كما يمكن أن يكون من جهة ارتفاع موضوع الحكم العقلي في خبر العادل بالحجية كذلك يحتمل أن يكون من جهة ارتفاعه موضوعاً لكونه معلوم الكذب فيحتاج الى ضمّ مقدمة الأسوئية. هذا ولكن يرد عليه حينئذ ان هذا الاحتمال بحسب الحقيقة منفي بظهور النبأ المأخوذ في موضوع الشرطية في النبأ المحتمل صدقه وكذبه في نفسه فكأنه قال الخبر الذي تحتملون صدقه ان جاءكم به الفاسق فتبيّنوا عنه فلانحتاج الى مقدمة عدم الاسوئية في اقتناص المفهوم.

يوجد الموضوع بنحو آخر كما هو في الآية الكريمة لوجاءت بعنوان (النبأ اذا جاءكم به الفاسق فتبيّنوا) فان مجيء الفاسق يراد به انباؤه وايجاد النبأ إلّا انّه لاينحصر وجوده به اذ يعقل وجوده بانباء العادل أيضاً فالشرط في هذا القسم حصة خاصة من الايجاد فكانه قال النبأ اذا أوجده الفاسق فتبيّنوا.

ولااشكال في عدم المفهوم في النحو الأول كما لااشكال في ثبوته في النحو الثاني. ويمكن أن يقرب وجه عدم المفهوم في الأول بأحد تقريبين:

الأول ـ انَّ المفهوم نفي حكم الجزاء على تقدير انتفاء الشرط وحينئذ اذا أُريد نفي مفاد الجزاء وهو وجوب ختن الابن عند انتفاء الشرط وهو وجوده فهذا انتفاؤه من باب السالبة بانتفاء الموضوع المحفوظ حتى في الجملة غير الشرطية فلايكون لتركيب الشرطية دخل في تحصيله، وإن أُريد نفي وجوب ختن الأخ مثلاً بانتفاء وجود الولد فهذا سنخ مفاد آخر غير حكم الجزاء، والمفهوم لايدلّ إلّا على انتفاء مفاد الجزاء.

الثاني ـ انَّ المفهوم انَّما يثبت بملاك ارجاع الشرط قيداً للحكم والنسبة الحكمية في الجزاء وبهذا تتميز الجملة الشرطية عن الوصفية التي يكون الوصف فيها من قيود الموضوع قبل طرو الحكم عليه فاذا كان الشرط نفس الموضوع ذاتاً فليس هناك تقييد زائد بين الحكم والشرط غير تقيده بموضوعه الثابت في كلّ جملة حكمية فلامفهوم.

وكلا التقريبين لايجريان في القسم الثالث لأنَّ الموضوع ذاتاً محفوظ حتى مع انتفاء الشرط اذ الشرط حصة خاصة من ايجاد ذلك الموضوع فلايكون انتفاؤه مساوقاً مع انتفاء الموضوع ليكون الانتفاء عقلياً أو التقييد مستحيلاً، وهكذا يثبت انَّ الصحيح ثبوت المفهوم في القسم الثالث كالقسم الثاني.

وامَّا تشخيص انَّ الآية من أيّ هذه الأقسام فاذا كان مفادها (نبأ الفاسق اذا جيء به أو جاءكم الفاسق به فتبيّنوا) كان من القسم الأول لامحالة لأنَّ انتفاء نبأ الفاسق بانتفاء مجيئه عقلي، وإذا كان مفادها (النبأ اذا جاء به الفاسق فتبيّنوا) كان من القسم الثالث كما أشرنا، واذا كان مفادها (نبأ المخبر يجب التبين عنه اذا كان الجائي به فاسقاً) كان من القسم الثاني لان فسق المخبر بخبر حالة طارئة بلحاظ الموضوع.

ولاينبغي الاستشكال في انَّ المستظهر من الآية المعنى الثاني الوسط فتكون الشرطية من القسم الثالث الذي فيها مفهوم بحسب طبعها[١].

هذا كلّه لو أُريد بالموضوع موضوع الحكم، فالشرطية في الآية الكريمة بلحاظ ماهو موضوع الحكم فيها لا تكون مسوقة لبيان تحققه.

إلّا انَّ هناك موضوعاً للشرطية بمعنى آخر وهو مايمكن فرضه قبل الجملة الشرطية وموضوعاً لها كما في قولك (زيد إن جاءك فاكرمه) وبين هذا المعنى للموضوع والمعنى السابق عموم من وجه اذ قديفترقا كما في قولك (زيد إن جاءك فتصدق على جيرانك) حيث ان موضوع الجزاء هو الجيران مع انَّ موضوع الشرطية هو زيد، وقديجتمعان كما في (زيد إن جاءك فاكرمه) وهذا النحو من الموضوع للقضية الشرطية أعني مايجعل موضوعاً لنفس الشرطية والتعليق بحسب الحقيقة تطعيم للقضية الشرطية بالحملية، وهذا يؤدّي الى أن يكون ماجعل موضوعاً بهذا المعنى في القضايا الشرطية مأخوذاً بنحو الفرض والتقدير كما هو الحال في القضايا الحقيقية التي تكون الأحكام الشرعية منها عادة لأن الموضوع في القضايا الحقيقة مفروض ومقدر الوجود وهذا يترتّب عليه ثمرات في باب الاستنباط.

منها ـ انَّ الشرطية لا تدلّ على الانتفاء حين انتفاء ذلك الموضوع للشرطية عند انتفاء الشرط وانَّما يدلّ على الانتفاء عند انتفاء الشرط مادام ذلك الموضوع محفوظاً وامَّا اذا ارتفع فلامفهوم حتى لوكان موضوع الحكم في الجزاء محفوظاً،كمافي مثال(الختانان اذا التقيا وجب الغسل) فانَّه لامفهوم له لمااذا لم يكن للانسان ختان كما في مقطوع الحشفة فلايدلّ على انتفاء الغسل عليه لولم يلتق ختانه من جهة انتفاء موضوع أصل القضية الشرطية.

١ ــ أفاد ـ قده ـ خارج البحث بان وجه هذا الاستظهار رجوع الضمير الواقع موضوعاً لوجوب التبين الى النبأ وهو مطلق ليس مقيداً بالفاسق اذ لم يقل إنْ جاءكم نبأ الفاسق لكي يتحصص.

إلّا انَّ هذا المقدار الظاهر غير كاف للاستظهار لأن الضمير يرجع الى المقصود من مرجعه أو المقيد لامطلقه فلوقال اذا جاءك رجل فاكرمه لايدلّ على كفاية اكرام رجل ولوغير الجائي بل المستفاد منه لزوم اكرام الرجل الجائي الملحوظ في الشرط رغم عدم اضافة الرجل الى المجيء؛ كذلك الحال في المقام فانَّ المقصود التبين عن النبأ الذي جاء به الفاسق لامطلق النبأ خصوصاً وانَّ الضمير في وجوب التبيّن مقدر وليس ظاهراً.

ومنها ـ في محل الكلام حيث انّه اذا استظهرنا انّ النبأ موضوع للشرطية نفسها فكأنّه قال (النبأ اذا جاءكم فاسق به فتبيّنوا) فلامجال حينئذ لدعوى انّ الشرطية مسوقة لتحقق الموضوع لأنّ النبأ اخذ موضوعاً مقدر الوجود لأصل الشرطية ولا تكون القضية مسوقة لفرض تحققه فلامحالة يتعين أن تكون الشرطية لغرض صفة ثانوية وهو فسق المخبر وانماطة الحكم به فيكون اندفاع الاشكال المتقدم على هذا أوضح وثبوت المفهوم للجملة أجلى وأصرح[1].

ثمّ انّه بهذه المناسبة لابأس بالاستطراد الى بحث الفرق بين الموضوع في القضية

١ ــ كان اللازم ابراز وجه لهذا الاستظهار في المقام مع انّ ظاهر الآية تقدم الشرط.

ثمّ انّ تطعيم الشرطية بالحملية بفرض تقدم الموضوع على نفس الشرطية لا أثر له من حيث المفهوم اذا فرض انّ ذلك الموضوع بنفسه موضوع للجزاء كقولك «زيد اذا جاءك فاكرمه» وانّما يظهر أثره فيما اذا كان غير موضوع الحكم في الجزاء كقولك «زيد إن جاءك فتصدّق على الفقير» فيدعى بأنّ مفهوم الشرطية مربوط بوجود الموضوع المفروض لها فلااطلاق له لحالة فقدانه، وهذا المطلب انّما يساعد عليه العرف فيما اذا كان الموضوع المتقدم بحسب المناسبات العرفية قيداً للشرطية نفسها كقولك «في النهار اذا جاءك زيد فاكرمه» فانه لايدلّ على أنّه اذا لم يجئه زيد في الليل فلايجب اكرامه وامّا اذا لم يكن قيداً للشرطية والتعليق فلافرق بين تقدّم الموضوع وتأخره ومن هنا لافرق عرفاً بين قولك زيد اذا جاءك فتصدّق على الفقير وقولك اذا جاءك زيد فتصدق على الفقير ومنه مثال اذا التقى الختانان وجب الغسل فانّ مجرد تقديم الموضوع على الشرطية لايقتضي تعليق الشرطية أو تقييدها به فتأمّل جيداً.

ثمّ انّ الذي استظهره من مثل (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) ان هذه الشرطية لامفهوم لها لوقيل بالمفهوم في كلّ شرطية وذلك أولاً ـ لأن هذا السياق بحسب المتفاهم العرفي منه سياق الشرطية المسوقة لتحقق الموضوع نظير ماقال (اذا أعطاك زيد ديناراً فلا تأخذه) أفهل يمكن أن يقال انّه راجع الى قولنا (الدينار اذا أعطاكه زيد فلا تأخذه) الدال بالمفهوم على انّه اذا اعطاكه غيره فخذه؟.

لايقال: فلتكن الجملة بعنوان (اذا جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا) لابعنوان (النبأ اذا جاءكم به الفاسق فتبيّنوا) فانّه بناءً على ثبوت المفهوم لكلّ شرطية يكون مفهومها اذا لم يجئكم فاسق بنبأ فلايجب التبين وهذا باطلاقه شامل لما اذا جاء العادل بالنبأ.

فانّه يقال: الشرطية تقييد للنسبة الحكمية في الجزاء بين الحكم والموضوع فلابدّ من افتراض المفروغية بحسب ظاهر الجملة عن وجود موضوع محفوظ للحكم في المرتبة السابقة على الشرط ليعقل تقيده به وفي المقام حيث انّ الجزاء لم يفرض فيه موضوع ثابت على كلّ حال بقطع النظر عن الشرطية فلاتكون الشرطية ظاهرة في التقييد إلّا بانتزاع النبأ وجعله موضوعاً له، وقدقلنا انّه خلاف الظاهر بل تكون ظاهرة في انّها مسوقة لتحقيق الموضوع ولوبحصّة خاصة منه وهذه النكتة بعد أنْ ذكرناها للسيد الأستاذ (قدس سرّه) شرحها بتقريبين مبينين في المتن فلاحظ.

وثانياً ـ انّ الأمر بالتبين في الآية ليس حكماً شرعياً وانّما هو ارشاد الى عدم الحجية شرعياً فكأن مفادها اذا جاءكم فاسق بنبأ فليس بحجة ومن الواضح انّ مثل هذا المفاد مفاد اخباري لاانشائي لأنّه اخبار عن عدم ثبوت الحجية له شرعاً والجمل الشرطية لايكون لها مفهوم اذا كانت اخبارية على ماتحقق في محلّه، اذ لايستبطن ذلك جعلاً وانشاءً ليستفاد انّه معلّق على الشرط لنجري فيه الاطلاق، وهذا الكلام نحن نذعيه في كلّ جملة شرطية جزاؤها نفي الحكم كما اذا قال: اذا جاءك زيد فلايجب اكرامه فانّه لايدلّ على وجوب اكرامه اذا لم يجئ لنفس النكتة.

الحملية الحقيقية والقضية الحملية الخارجية فانّه في الأول يكون مأخوذاً بنحو التقدير والفرض فقولنا «النار حارة» و«المسكر حرام» يكون المحمول فيها منصباً على الموضوع المقدر للنار أو المسكر بمعنى انّ كلّ مايفرض مصداقاً للنار أو المسكر يكون حاراً أو حراماً، وهذا بخلاف القضية الخارجية كقولك «كلّ من في الصحن عادل فانها تنظر الى أفراد معينين خارجاً ـ سواءً كانوا موجودين فعلاً أم لا ـ و يترتّب على ذلك انّ الموضوع في القضية الحقيقية يكون كليّاً دائماً لكي يكون قابلاً للانطباق على كلّ أفراده المقدرة والموجودة وهذا بحسب الحقيقة يستبطن من الناحية المنطقية تلازماً بين ماهية الموضوع وماهية المحمول اذ لولاهذا التلازم لماأمكن جعل المحمول على الموضوع بمقدراته سواءً كان التلازم على أساس عقلي قبلي أو تجريبي. ومن هنا كانت القضية الحقيقية تستبطن القضية الشرطية من الناحية المنطقية وإن لم يكن مفادها اللغوي وتركيبها النحوي ذلك.

وعلى هذا الضوء يتّضح انّه منطقياً تكون القضايا الجزئية الحملية من قبيل قولنا بعض الحيوان انسان دائماً من القضايا الحملية الخارجية لاالحقيقة لأنّ الحقيقية تستلزم التلازم والكلية وهذا لايعقل في القضية الجزئية مالم يصرف الموضوع فيها عن ظاهره فتؤول الى الكلية حينئذ بمعنى لايسعنا شرحه في المقام ـ بأن يكون عنوان البعض مشيراً الى عنوان آخر كلّي يكون ملازماً مع المحمول ـ وهذا يترتّب عليه ان كلّ موجبة جزئية ليس فيها تقدير بل موضوعها خارجي محقق الوجود وهذا يعني انّه لايمكن منطقياً أن نستنتج موجبة جزئية من أيّ قضية كلية كما قالوا في المنطق الارسطي من انتاج الموجبة الكلية للموجبة الجزئية بالعكس المستوي مثلاً وانتاج الشكل الثالث للموجبات الجزئية، فقولنا كلّ ذهب معدن لايمكن أن ينتج أنّ بعض المعدن ذهب. والوجه فيه: انّ الاولى قضية حقيقية لا تتكفّل اثبات وجود ذهب بالفعل في الخارج لكون موضوعها ملحوظاً بماهو مقدر الوجود بينما الثانية قضية جزئية فهي في قوة الخارجية التي تحكى عن ثبوت بعض المعدن الذهب في الخارج مع انّ الاولى لم تكن تدلّ على ذلك.

ثمّ إن هناك بيانين آخرين لتقريب عدم المفهوم في آية النبأ رغم افتراض انّها

ليست مسوقةلتحقق أصل الموضوع بل حصّة منه على ماتقدّم شرحه.

الأول ـ انَّ المفهوم من تبعات طرو الشرط على النسبة الحكمية في الجزاء لكي يدلّ على انتفائها بانتفائه وهذا معناه انَّ التقييد والتعليق على الشرط يكون ملحوظاً في طول النسبة الحكمية في الجزاء وفي مرتبة متأخرة عنه في مقام التصوّر واللحاظ، وهذا يعني انَّ التعليق والتقييد بالشرط في طول طرفي تلك النسبة من الموضوع والمحمول وهذا لايكون فيما اذا كان الشرط مسوقاً لغرض تحقق نفس موضوع الحكم في تلك النسبة ولوبحصة منه فانه يلزم التهافت في لحاظ الموضوع والشرط.

والحاصل: لايكون مثل هذه الشرطية تعليقاً حقيقياً بل صورة شرط هو بحسب الحقيقة موضوع للحكم وفرض لتحققه فحال هذه الشرطية حال الشرطية المسوقة لبيان أصل الموضوع من كونها كالحملية.

وهذا التقريب بهذه الصياغة الثبوتية يمكن الاجابة عليه: بان ماهو موضوع النسبة الحكمية ذات الموضوع ـ وهو النبأ ـ وماهو الشرط وطرف التعليق الجملة الشرطية أعني نسبة النبأ الى الفاسق لاذات النبأ فلاتهافت ولامحذور.

الثاني ـ وهو نفس البيان السابق الذي يقتضي أن يكون موضوع الجزاء ملحوظاً ومفروضاً في المرتبة السابقة على الشرطية والتعليق على الشرط فاذا كانت الشرطية مسوقة لبيان نفس افتراض موضوع الجزاء لم تكن ذات مفهوم ولكن باضافة نكتة اثباتية هي انَّه لابدَّ من ان يتوفر في الكلام مايدلّ على الطولية المذكورة ولايكفي مجرد امكان الطولية ثبوتاً مادام عالم الاثبات والدلالة مسوقاً لافتراض واحد لأصل تحقق الموضوع ولوبحصة منه وذلك لأن مقتضى القاعدة في الظهور هو التطابق بين العالمين فاذا فرض وحدة الافتراض بحسب عالم الاثبات استكشفنا ذلك بحسب عالم الثبوت وبذلك تكون الشرطية في قوة الحملية، والأمر في المقام كذلك لأنّ الآية لم تفترض النبأ موضوعاً في الرتبة السابقة على تحقق الشرطية والتعليق بل قدافترض مجموع مفاد الجملة الشرطية بافتراض واحد ومن هنا لايكون لها مفهوم. نعم لوقال (النبأ إن جاءكم فاسق به فتبيّنوا) أو قال (إن جاءكم فاسق بالنبأ فتبيّنوا) كان النبأ الموضوع للحكم في الجزاء مفروضاً بقطع النظر عن التعليق بافتراض مسبق امّا لتقديمه كموضوع

للحكم أو للتعريف المشعر بذلك والمستبطن للافتراض ونفس الشيء يقال في (إن أعطاك زيد درهماً فخذه، وإن اعطاك زيد الدرهم فخذه) حيث لامفهوم للاولى بخلاف الثانية.

ولعل هذا هو الوجه الفنّي لذهاب الشيخ الأعظم(قده) الى عدم المفهوم في الآية الكريمة.

هذا كلّه في الأمر الأول وهو الاشكال في الاستدلال بالآية على أساس منع المقتضي.

وامّا الأمر الثاني ـ وهو ابراز المانع المتصل بعد فرض ثبوت مقتضي المفهوم فيها فاذكره المشهور من انَّ ذيل الآية (أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين) قرينة على الغاء المفهوم لدلالته على أنَّ مناط الحكم بالتبين هو الجهل وعدم العلم منه وهو الغاء لمفهومها ولاأقل من التعارض والاجمال كما لايخفى.

وقد أجيب عنه بوجوه:

١ ـ دعوى انَّ المفهوم أخص من عموم التعليل لاختصاصه بخبر العادل ومقتضى القاعدة في مثل ذلك التخصيص.

وكأن استعمال لفظة (عموم التعليل) أوقع السيد الأستاذ في إلتباس غريب حيث أورد على هذا الجواب: بان الدلالة المفهومية اطلاقية فاذا تعارضت مع العموم قدم العام عليه ثمّ دخل في بحث احتياج العام الى مقدمات الحكم وعدمه. مع انَّ كلّ هذا لا ربط له بالمقام اذ ليس هنا عموم وضعي للتعليل وانَّما هو أيضاً دلالة اطلاقية والتعبير بعموم التعليل يراد به عدم الاقتصار على مورد الحكم المعلل لاالعموم في قبال الاطلاق.

والصحيح في ردّ هذا الجواب أمور:

الأول ـ ان مقام التعليل مقام النظر الى المعلل فيكون فيه قرينية بملاك الحكومة وهي القرينية الشخصية وهذه خصوصية أقوى من الأخصية التي هي قرينية نوعية ومقدمة عليها في مقام اقتناص المرام.

الثاني ـ انَّ التعليل ظاهر في التعميم والقاء خصوصية المورد وهذا يكون مضاداً

ومعارضاًمع الأخص لامحكوماً له كما هو الحال في العام والخاص.

الثالث ـ وهو مبني على أن يكون مفهوم الشرط في الآية عبارة عن انّه اذا لم يجئ الفاسق بالنبأ فلايجب التبين سواءً لم يجئ أحد أو جاء العادل به فتكون حجية خبر العادل مستفادة من اطلاق المفهوم اذ حينئذ يقال بانّ التعارض بين اطلاق المفهوم واطلاق التعليل لاأصل المفهوم فلاأخصية.

٢ ـ دعوى حاكمية المفهوم على عموم التعليل وهذا ماذهبت اليه مدرسة المحقق النائيني(قده) بزعم انّ الحجية معناها جعل الطريقية والعلمية ومعه لايكون العمل عملاً بجهالة.

وفيه: أولاً ـ انّ جعل الطريقية ليس إلّا لساناً من ألسنة جعل الحكم الظاهري ثبوتاً ـ أي في عالم الاعتبار ـ أو اثباتاً، وقدبيّنا انّ الحكم الظاهري كما يمكن جعله بذلك كذلك يمكن جعله بألسنة أخرى كجعل المنجزية والمعذرية أو جعل الحجية وغير ذلك، وعلى هذا فلامعين في الآية الكريمة على انّها بصدد جعل الطريقية لا ثبوتاً واعتباراً ولااثباتاً، فان عنوان عدم وجوب التبين لايتعين في انّ يكون بمعنى انّه علم وبيان غايته احتمال ذلك منه ومعه لايمكن احراز الحكومة فتكون النتيجة اجمال الآية مفهوماً وتعليلاً صدراً وذيلاً لا تصالها كما هو واضح. نعم لوادّعي انّ المفهوم وارد على التعليل ورافع لموضوعه حقيقة لماأمكن التمسّك بعمومه لنفي مفاد مفهوم الآية بل لأي شيء يشك في حجيته لأن احتمال حجية شيء مساوق مع احتمال العلمية فيكون التمسّك به من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية وسوف نعود الى الحديث عن هذه النقطة بعد قليل.

وثانياً ـ انّه لوسلّم انّ الحجية مساوقة أو ملازمة مع جعل الطريقية والعلمية مع ذلك لاحكومة للمفهوم على التعليل اذ كما يكون اثبات الحجية معناها جعل العلمية كذلك يكون نفيها نفياً لها في عرض واحد على ماتقدّم بيان ذلك في بحث النهي عن الظنّ.

وثالثاً ـ انّ الحكومة روحها روح التخصيص ولكن بلسان الحكومةفحالهاحال التخصيص المزعوم في الجواب السابق من انّه معارض مع التعليل الدال على التعميم

والحاكم على المعلل لكونه ناظراً اليه فكلّ منهما فيه ملاك للحكومة والنظر فلولم نقدم النظر التعليلي لكونه نظر الى شخص هذه القضية بخلاف النظر المفهومي الناظر الى مطلق الظنون فلاأقلّ من التعارض والاجمال.

نعم لوقلنا بانّ الحاكمية من باب جعل الطريقية بنحو الورود بأن كان المراد من عدم العلم في التعليل عدم الحجة أوعدم العلم الأعم من الحقيقي والاعتباري لم يكن ذلك من باب التخصيص بل يرفع المفهوم موضوع التعليل حقيقة، إلّا انّ هذا غير صحيح مبنًى في باب الامارات على ماتقدّم، ومستهجن عرفاً لأنّ التعليل سوف ينسلخ عن كونه تعليلاً لوجوب التبين في المنطوق اذ يكون معناه حينئذ انّ خبر الفاسق ليس بحجة لأنّه ليس بحجة أو لم يجعل علماً فهو يرجع لبّاً الى تعليل عدم الحجية بعدم الحجية وهذا لامعنى له ولايمكن أن يعلل عدم الحجية في مورد بتعليل قدأخذ في موضوعه عدم الحجية لانّه في طوله بينما العلة لابدّ وأن يكون عدم الحجية في طولها، ومأأشرنا اليه من كون التمسّك بعمومات النهي وعدم الحجية يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مبنى على الحكومة بمعنى الورود.

ثمّ انّه قد أورد على جواب الحكومة في حاشية المحقق الاصفهاني(قده) بلزوم الدور لأنّ حاكمية المفهوم يتوقّف على وجوده وانعقاده ووجود المفهوم في المقام فرع عدم عموم التعليل لأنّه متّصل به فاذا أُريد اثبات عدم هذا العموم بحكومة المفهوم كان دوراً.

وفيه ـ ان فرض صلاحية المفهوم للحاكمية على التعليل بنكتة من النكات فسوف تكون هذه الصلاحية والاقتضاء بنفسها رافعة لعموم التعليل لامتوقفة على عدمه. وإن شئت قلت: انّ انعقاد المفهوم بل كلّ دلالة حاكمة على دلالة أُخرى لايكون متوقّفاً على عدم الدلالة المحكومة بل على عدم دلالة غير محكومة وهذا واضح. إذن فلابدّ من ابطال أصل الصلاحية ومع ابطالها لاتحتاج الى تلفيق مثل هذا الدور.

٣ ـ ماذكره في الكفاية من انّ المراد بالجهالة السفاهة التي هي جهالة عملية لاعدم العلم والجهالة النظرية، والعمل بخبر العادل ليس سفاهة عند العقلاء. وأورد عليه المحقق الاصفهاني(قده): بأنّ خبر العادل بقطع النظر عن مفهوم الآية إن كان

حجة ومما يجدر العمل به فقد ثبتت حجيته بذلك بلاحاجة الى الآية وإلّا كان العمل به سفاهة وجهالة لأنّه عمل بلاحجة فيشمله عموم التعليل.

وهذا الاعتراض يمكن دفعه: بافتراض انّ خبر العادل حجة عند العقلاء فان ذلك كاف لاخراج العمل به عن كونه سفاهة، وممّا لاينبغي، ولانحتاج في ذلك الى فرض حجيته عند الشارع. وإن شئت قلت: انّ مجرد عدم ثبوت الحجية عند الشارع لايكفي لكون العمل بالخبر سفاهة اذا لم يكن فيه مقتضي عدم الحجية، وعليه فالاستدلال بالآية على الحجية تام بلاحاجة الى فرض الحجية شرعاً في الرتبة السابقة.

والصحيح في مناقشة هذا الجواب: انّه لامعيّن لحمل الجهالة على السفاهة اذ لاأقلّ من احتمال ارادة الجهالة النظرية خصوصاً مع انّه المناسب مع ذيل التعليل حيث ذكرت الندامة التي لا تكون إلّا بلحاظ عدم اصابة الواقع لاالعمل السفهي.

ثمّ ان الظاهر عرفاً من التعليل انّه تعليل لاصل الحكم بوجوب التبين المرتب على خبر الفاسق لاانّه تعليل للحكم المعلّق أو تعليق للحكم المعلل ليتوهم عدم معارضته مع المفهوم بل كل من التعليق والتعليل في عرض واحدأنيط بهما الحكم ولذلك يقع التعارض بين مفهوم التعليق واطلاق التعليل.

وهكذا يظهر تمامية الاشكال على الآية بثبوت المانع كما تمّ الاشكال عليها بعدم تمامية أصل المتقضي للمفهوم فيها.

وهناك اعتراض آخر على الاستدلال بمفهوم آية النبأ ذكره كلّ من المحقق الاصفهاني(قده) والسيد الاستاذ بنحو وحاولا الاجابة عليه.

فقد ذكر المحقق الاصفهاني بانه لواريد من النبأ طبيعي النبأ الشامل لنبأ العادل أيضاً فهذا يؤدي الى وجوب التبين عن طبيعي النبأ حتى الذي جاء به العادل بمجرد مجيء الفاسق بطبيعي النبأ الذي يتحقق بمجيئه بنبأ واحد وهذه نتيجة غريبة لايمكن المصير إليها، وإن كان المراد نبأ خاصاً فرض وجوده خارجاً فهذا خلاف سياق الشرطية غير الظاهرة في افتراض نبأ خاص فرض وجوده وإلّا كان ينبغي أن تصاغ بنحو يدلّ على فرضه ووقوعه.

ونفس الاشكال ذكره السيد الأستاذ مع تطوير شقّه الثاني الى انّه لوكان

المقصود نبأ الفاسق بالخصوص لاطبيعي النبأ يلزم أن تكون الجملة (نبأ الفاسق إن جاءكم به الفاسق فتبيّنوا) وهذه شرطية مسوقة لتحقق الموضوع فلامفهوم له لانّ نبأ الفاسق يكون مجيء الفاسق به محققاً له.

والجواب على هذا الاعتراض واضح فانّ كون الموضوع طبيعي النبأ في الشرط والجزاء لايعني وجوب التبين عن كلّ نبأ لمجرد تحقق مجيء الفاسق بطبيعي النبأ، وانّما يعني انّ موضوع الحكم المذكور هو طبيعي النبأ وهو منحل لامحالة الى أفراده فيكون كلّ نبأ له حكم مشروط هو وجوب التبين عنه اذا جاء به الفاسق فلايثبت بمجيء الفاسق بنبأ وجوب التبين عن الحصص الأُخرى من النبأ التي لم يتحقق فيها الشرط بل وجوب التبين عنه بالخصوص وهذا واضح[1].

وهذا هو الجواب الصحيح لامافي الدراسات من الالتزام باختلاف مقام الثبوت عن الاثبات وان كل قيد أو شرط في مقام الاثبات موضوع للحكم بحسب مقام الثبوت وان الحيثيات كلّها تقييدية ثبوتاً وإن كانت بحسب مقام الاثبات تعليلية، وعليه فالموضوع بحسب مقام الاثبات والدلالة طبيعي النبأ لانبأ الفاسق فالشرطية غير مسوقة لبيان الموضوع ومع ذلك ثبوتاً مايجب التبين عنه موضوعه خبر الفاسق لاطبيعي الخبر.

١ ــ يمكن أنْ يصاغ الاعتراض بنحو آخر حاصله: انْ أُريد بالنبأ القضية المخبر بها كان المعنى انّ أيّ قضية اذا جاء بها الفاسق وجب التبين عنها حتى اذا جاء بها العادل أيضاً، وإنْ أُريد منه نفس الاخبار والانباء كان المعنى إنْ أخبركم الفاسق فتبيّنوا فيكون الشرط محققاً للموضوع لماتقدّم من انّ خصوصية كون النبأ قدجاء به الفاسق التي هي الانباء والاخبار اذا كانت هي الموضوع للجزاء فلايعقل المفهوم ثبوتاً لأنّ فرض مجيء العادل بالاخبار حينئذ فرض موضوع آخر غير مايتعلّق به الحكم و ينحل اليه في طرف الجزاء مع انّ المفهوم لابدّ وأنْ يكون انتفاء الحكم فيه عن نفس مايتعلّق به حكم الجزاء. وإنْ شئت قلت: استفادة المفهوم انّما يكون على أساس تعليق المجعول في الجزاء على تحقق الشرط وهذا لايعقل مع كون انتفاء الشرط محققاً لموضوع آخر غير مايتعلّق به الحكم في طرف الجزاء إذ معناه انّ هذا ليس تعليقاً لحكم الجزاء بل تحديد لموضوعه وتخصيص له ببعض حصصه فتكون الشرطية بحسب الحقيقة مسوقة لتحديد موضوع الحكم وتقييده فلايكون لها مفهوم.

والجواب: أولاً ـ يمكن اختيار الشقّ الأول ودفع الإشكال بأنّ النبأ الذي جاء به الفاسق يجب التبين عنه اذا أُريد الاستناد فيه الى اخباره وهذه الشرطية صادقة حتى مع فرض مجيء الفاسق بنبأ قدجاء به العادل أيضاً. والحاصل: الجزاء وهو وجوب التبين ليس حكماً تكليفياً بل حكم وضعي بعدم حجية اخبار الفاسق فمدلول الآية النبأ اذا اخبر به الفاسق فلايثبت باخباره وهذا صادق حتى في مورد مجيئه بماجاء به العادل.

وثانياً ـ يمكن اختيار الشقّ الثاني ودفع الاشكال بناءً على التقريب الآخر للمفهوم الذي استقربه في الدراسات وهو التمسك باطلاق المفهوم بناءً على انّ المراد بالتبين تبين الحال لا الخبر.

اذ يرد عليه: أولاً ـ انَّ ماذكر من انَّ كلّ القيود لبّاً راجعة الى الموضوع صحيح فيما اذا أُريد بالموضوع مايؤخذ مفروض الوجود في الجعل. وهو اصطلاح قدأسسه الميرزا (قده) ـ والموضوع بهذا المعنى منطبق على الشرط لانَّه أيضاً يؤخذ مفروض الوجود، إلّا انَّ هذا غير الموضوع المراد في المقام وهو المقابل للشرط وهو بهذا المعنى لابرهان على ارجاع كلّ القيود اليه اذ يمكن لبّاً جعل حكم تعليقي مشروط بشرط على موضوع بحيث يكون حكم ذلك الموضوع نفس القضية الشرطية التعليقية على ماتقدم في بحث الواجب المشروط حيث قلنا هناك انَّه لابرهان على رجوع كلّ الحيثيات التعليلية الى التقييدية لبّاً.

وثانياً ـ لوسلّم قيام برهان على ماذكر فهو يقتضي تقييد الحكم لبّاً بالشرط بمقداره لاأكثر وصاحب الشبهة في المقام يدعي انَّ الشرط مجيء الفاسق بطبيعي النبأ فيكون ذلك هو قيد النبأ لبّاً أيضاً لاأكثر والنتيجة كفاية مجيء فاسق بطبيعي النبأ لوجوب التبين عن كلّ نبأ حتى نبأ العادل، وهذا نظير مااذا قال أكرم كلّ فقير اذا نزل المطر فانه لايتقيد وجوب اكرام الفقير إلاّ بمجيء طبيعي المطر لامجيء أمطار بعدد الفقراء.

وامّا الأمر الثالث، وهو ابراز المانع المنفصل عن مفهوم الآية فأهم ماذكر بهذا الصدد انَّ مورد الآية هو الشبهة الموضوعية وخبر العادل ليس بحجة فيه جزماً لاشتراط البيّنة في الموضوعات وبما انَّ تخصيص المورد المتيقن غير ممكن فاما أنْ تحمل الآية على معنى لايكون لها مفهوم أو يقع التعارض بين مفهومها ومادلَّ على اشتراط البينة في الموضوعات وعلى كلّ حال لايمكن اثبات الحجية في الشبهة الحكمية بها بعد ذلك.

وقد أجاب الشيخ (قده) على هذا الاعتراض بانّا نلتزم بدلالتها على حجية خبر العادل حتى في الشبهة الموضوعية غاية الأمر نقيدها بدليل اشتراط البينة بالتعدد وهذا من التقييد لاطلاق المفهوم في مورده وليس تخصيصاً له وهو جائز.

ولنا في المقام ثلاث كلمات:

١ ـ انَّ هذا الاشكال لاموضوع له أساساً لأنَّ الصحيح عندنا فقهيّاً حجية خبر الثقة في الموضوعات أيضاً.

٢ ـ ان تقييد المورد عن المفهوم جائز وإن لم يجز عن المنطوق، لأنَّ دلالة المفهوم على

الانتفاء انّما كان ببركة اجراء الاطلاق في الحكم المعلّق لاثبات انّه طبيعي الحكم ومايلزم من اخراج المورد عن المفهوم مجرد تقييد هذا الاطلاق فلوقال (هل أكرم زيد؟ فقال: اذا كان الانسان فقيراً فأكرمه) ودلّ دليل على انّه حتى اذا كان زيد غير فقير يجب اكرامه لانّه هاشمي مثلاً فغاية مايلزم منه تقييد اطلاق الحكم بوجوب الاكرام المعلّق على الفقير بغير الوجوب الثابت بعنوان الهاشمي.

٣ ـ وامّا ماأفاده الشيخ (قده) فلوفرض انّ النبأ المأخوذ في موضوع الآية آخذ كاسم جنس جامع بين الواحد والكثير ـ كما لوكان معناها النبأ اذا جاء به الفاسق فتبينوا ـ كان قيد التعدد بحسب الواقع تقييداً لطبيعي النبأ الواقع موضوعاً لالغاءً كما أفاد الشيخ(قده) وامّا اذا كان مأخوذاً بقيد الوحدة المستفادة ولومن التنوين فيكون مفاد الجملة النبأ الواحد لوجاء به الفاسق فتبيّنوا ومفهومه النبأ الواحد لوجاء به العادل فهو حجة وحينئذ يكون اعتبار التعدد والبيّنة إلغاءً لقيد الوحدة لا تقييداً للطبيعي[1].

حجيّة الاخبار مع الواسطة:

ثمّ انّ المحقّقين تعرضوا في ذيل البحث عن آية النبأ الى مطلب كلّي لاربط له بالآية وهو الاشكال المعروف في شمول دليل حجيته للاخبار مع الواسطة كما اذا أخبر على بن ابراهيم عن أبيه ابراهيم بن هاشم عن الامام(ع) والاشكال يمكن تقريره بأحد تقريبين:

الأول ـ لزوم محذور اتحاد الحكم مع موضوعه وأخذه فيه وهو محال لأنّ الحجية موضوعها الخبر الذي يترتّب على ثبوت مفاده أثر شرعي عملي امّا لكونه بنفسه أثراً

١ ــ إلّا انّه لاإشكال في انّ اعتبار التعدد في الطبيعة المأخوذ معها قيد الوحدة بالتنوين ليس الغاءً بل تقييد كما اذا قال (لوظاهرت فاعتق رقبة) ودلّ دليل على اشتراط عتق رقبتين في الظهار.

ولعلّ الاولى أن يقال: بأن اعتبار التعدد معناه بحسب الحقيقة ان موضوع الحجيّة هو اتفاق المخبرين على شيء واحد لأصل اخبارهما وهذا عنوان آخر بحسب الفهم العرفي غير حجية خبر الواحد. إلّا انّ هذا لاموجب له أيضاً فانّ المراد بالخبر الواحد لابدّ وأن يكون بحسب المتفاهم العرفي الخبر غير المفيد للعلم وهوصادق على البيّنة أيضاً فاشتراط التعدد ليس إلّا تقييداً زائداً.

شرعياً أو موضوعاً له وهذا يعني انَّ موضوع الحجية مركّب من جزئين الاخبار بشيء وترتّب الأثر على ذلك الشيء، وفي المقام الخبر المباشر لنا وهو اخبار علي بن ابراهيم لايكون اخباراً عن أثر شرعي لانَّه يخبر عن اخبار أبيه وهو ليس أثراً شرعياً وانَّما هو اخبار عن موضوع لأثر شرعي إلّا انَّ هذا الأثر هو نفس حجية الخبر المراد ترتيبه على خبر علي بن ابراهيم وهذا يعني انَّ موضوع الحجية في الخبر مع الواسطة قدأخذ فيه نفس الحجية فاتّحد الحكم مع موضوعه.

الثاني ـ لزوم تأخر الموضوع عن حكمه وكونه في طوله وهو أشنع محذوراً ممّاسبق وذلك لأنَّ المطلوب من تطبيق دليل الحجية على خبر علي بن ابراهيم ـ مع الواسطة ـ اثبات الخبر المباشر وهو اخبار ابراهيم بن هاشم لتطبيق دليل الحجية عليه ثانياً للتوصّل الى حكم الشارع، ومن الواضح انَّ اثبات خبر ابراهيم بن هاشم لايكون إلّا في طول الحكم بحجية الخبر اذ لاطريق لنا الى اخباره إلّا حجية اخبار ابنه وهذا يعني انَّ خبر الواسطة الذي هو الموضوع يكون في طول نفس الحجية التي هي الحكم وهذا محال.

والتقريبان للاشكال كما يلاحظ مختلفان ملاكاً وموردأ لأنَّ ملاك الاول اتحاد الحكم مع موضوعه وأخذه فيه وملاك الثاني طولية الموضوع عن الحكم، كما انَّ الأول يجري في الخبر مع الواسطة لاالخبر المباشر فاذا كانت هناك وسائط مختلفة فالاشكال بتقريبه الأول جار فيها جميعاً عدا الخبر الأخير المتّصل بالإمام لأنَّه اخبار للأثر الشرعي مباشرة بينما الاشكال بتقريبه الثاني يجري في الخبر الواسطة دون الخبر الذي نحرزه وجداناً لانَّ احرازه وجداني وليس في طول الحجية.

كما انَّ التقريب الثاني يبتني على خلط بين عالم الثبوت والاثبات فان ماهو في طول الحجية الوجود الاثباتي الاحرازي لخبر الواسطة ومايكون موضوعاً للحجية خبر الواسطة بوجوده الواقعي وهو ليس في طول الحجية.

والاشكال بكلا تقريبيه انَّما يرد فيما اذا افترض وحدة جعل الحجية للخبر وامَّا اذا فرض تعدد الجعول بعضها للواسطة وبعضها للخبر مع الواسطة فلامحذور كما هو واضح. ومنه يعرف انَّه لوكان دليل الحجية لبيّاً كالسيرة العقلائية فلااشكال لأنَّها لوكانت غير قائمة على العمل بالاخبار مع الواسطة فالمحذور

اثباتي وإن كانت قائمة على العمل بها استكشفنا من ذلك تعدد الجعل لامحالة.

وكذلك لو كان دليل الحجية لفظيّاً غير ظاهر في وحدة الجعل كما اذا كان خبرياً غير ظاهر في الاخبار عن جعل واحد، فانه حينئذ يتمسّك باطلاق الخبر للخبر مع الواسطة أيضاً و يستكشف منه تعدد الجعل لبّاً.

والجواب عن الشبهة بكلا تقريبيها نوقعه في مقامين:

المقام الأول ـ في الاجابة على الشبهة بنحو فنّي يرفع موضوع الاشكال ويجعل من الخبر مع الواسطة خبراً بلاواسطة في اثبات قول المعصوم(ع).

وهذا مايكون بأحد وجهين:

الوجه الأول ـ انَّ المدلول الإلتزامي للخبر مع الواسطة ـ ولنفترضها واسطة واحدة ـ كاخبار الشيخ الكليني(قده) عن الصفار عن المعصوم(ع) قضية شرطية هي انَّه لولم يكذب الصفار فقدقال المعصوم(ع) هذا الحديث، وحينئذ بالامكان تطبيق دليل الحجية على خبر الكليني(قده) بلحاظ هذا الأثر الشرعي الذي هو قول المعصوم(ع) لابلحاظ حجية خبر الصفار ليلزم المحذورين المتقدّمين في الاشكال فنثبت بتطبيق دليل الحجية على خبر الكليني المحرز لنا وجداناً القضية الشرطية المزبورة ثم نثبت شرطها وهو عدم كذب الصفار ببيان انَّه يعلم اجمالاً امَّا قداخبر الصفار أو لم يخبر ـ لاستحالة ارتفاع النقيضين ـ فلوكان قداخبر واقعاً فهو لايكذب بمقتضى دليل حجية خبر الثقة وهذا تطبيق له على موضوعه الواقعي فلامحذور فيه، ولوكان لم يخبر أصلاً فهو لم يكذب أيضاً وهذا يعني انَّه يعلم اجمالاً بانَّ الصفار لم يكذب امَّا وجداناً أو تعبداً و بذلك ننتهي الى اثبات الجزاء الذي هو قول المعصوم(ع).

وقد يستشكل في هذا الوجه بأحد إشكالين:

١ ـ انَّ شأن هذه القضية الشرطية شأن أي مدلول التزامي للدليل يكون منوطاً ومشروطاً بثبوت مدلوله المطابقي لانَّ الدلالة الإلتزامية بحسب الحقيقة من دلالة المدلول على المدلول وهذا يعني انَّه لابدَّ في المرتبة السابقة من اثبات خبر الصفار الذي هو المدلول المطابقي لخبر الكليني بدليل الحجية لكي يثبت مدلوله الإلتزامي و يتوصّل منه الى قول المعصوم فيعود المحذور من رأس كما لايخفى.

والجواب ـ انَّ اناطة الدلالة الإلتزامية بالمطابقية لا تعني انَّ الدلالة الإلتزامية دلالة تقديرية مشروطة بثبوت المدلول المطابقي وجداناً أو تعبداً وانَّما تعني انَّ الدلالة والاخبار بالمدلول المطابقي هي المناط والحيثية التعليلية في الدلالة على المدلول الإلتزامي وانَّ ملاك الكاشفية فيها واحد بحيث لوكذب ذلك الملاك سقطت الكاشفية فيها معاً مع كون كلتا الدلالتين والاخبارين فعليين في عرض واحد. وعليه فلا تتوقّف حجية الاخبار عن المدلول الإلتزامي على ثبوت المدلول المطابقي وجداناً أو تعبداً ليرجع المحذور.

٢ ـ انَّ المدلول الإلتزامي دائماً هو الحصّة الخاصة من اللازم المقيد بالملزوم فالاخبار عن شرب زيد للسمّ اخبار عن موته بالإلتزام ولكنه الموت الحاصل من شرب السمّ لامطلق الموت، وفي المقام أيضاً يكون المدلول الإلتزامي متقيّداً بالمطابقي أي انَّ الكليني(قده) يخبر بالملازمة عن المعصوم(ع) على تقدير عدم كذب الصفار لامطلقاً بل مقيداً بصدور الاخبار منه الذي هو المدلول المطابقي لخبر الكليني، وهذا يعني ان الشرط في القضية الشرطية عدم كذب الصفار مع اخباره لامطلق عدم كذبه ولومن باب السالبة بانتفاء الموضوع وهذا الشرط لايمكن اثباته إلّا بتطبيق دليل الحجية على خبر الكليني بلحاظ مدلوله المطابقي فيعود المحذور.

والجواب: انَّه لو سلّم بكبرى هذا الكلام ـ ولم نسلم بها في محلّها مطلقاً ـ فالتحصيص والتقييد انَّما يكون في ماهو المدلول الإلتزامي لاغير وفي المقام ماهو المدلول الإلتزامي لخبر الكليني نفس الشرطية والملازمة مع بقاء الشرط على اطلاقه وهذا يعني انَّ الشرطية تتقيد بنحو قيد الواجب بصدور الاخبار عن الصفار أي انَّه يدلّ على شرطية مقترنة مع اخبار الصفار وامَّا شرطها فهو مطلق عدم كذبه المحرز امَّا بالوجدان أو التعبد بالنحو المتقدّم[1].

١ ــ الملازمة أمر ذاتي ثابت من أول الأمر لانَّها تتحقق وتوجد بوجود الاخبار خارجاً والقضية الثابتة من أول الأمر انَّه لوأخبر الصفار ولم يكذب في اخباره لكان النصّ صادراً من المعصوم(ع) واخبار الصفار محقق لجزء من الشرط وجزؤه الآخر عدم كذبه فيه لاانَّ اخبار الصفار محقق لنفس الشرطية وعليه فالشرط عدم كذب الصفار في اخباره وهذا القيد لايمكن اثباته إلّا بدليل الحجيةاذلامحرز وجداناً انَّه قدأخبر واحرازه بدليل الحجية رجوع الى المحذور.

←

الوجه الثاني ـ انَّ حجية خبر الثقة انَّما تكون على أساس كاشفية الوثاقة عن عدم كذب المخبر الجامع بين عدم كذبه من باب السالبة بانتفاء الموضوع أو السالبة بانتفاء المحمول. وهذه الكاشفية والطريقية مصبّها الحقيقي وثاقة المخبر لااخبار الثقة وهي كما تقتضي الكشف عن صدق ماأخبر به المخبر، كذلك و بنفس الدرجة تقتضي الكشف عن عدم صدور الاخبار من الثقة اذا ماأحرز عدم صدق القضية وعلم الثقة بذلك. وعلى هذا الأساس نقول في المقام بأنَّنا بمجرد وجدان الخبر مع الواسطة وهو خبر الكليني نعلم بقضية شرطية هي انَّه اذالم يكذب الكليني ولم يكذب الصفار فقدصدر الحديث عن المعصوم(ع) والشرط في هذه الشرطية مجموع أمرين عدم كذب الكليني وعدم كذب الصفار.

وكلا هذين الشرطين يثبتان بدليل الحجية عن طريق تطبيقه على وثاقة الرجلين المحرزة وجداناً فان مقتضى وثاقة الكليني انَّه لم يكذب ومقتضى وثاقة الصفار انَّه لايكذب أيضاً و بذلك يحرز كلا الشرطين فيحرز الجزاء، والحجية موضوعها على هذا التقرير وثاقة المخبر لااخباره وهي محرزة وجداناً في كلّ من المخبر بالواسطة والواسطة فيكون هذا التطبيق نظير تطبيق دليل حجية الخبر على خبرين مباشرين أخبر كلّ منها بجزء موضوع الأثر الشرعي. ومعه يرتفع موضوع الاشكال من رأس فانَّه كان مبنيّاً على افتراض طولية الاخبارين الموضوعين لدليل الحجية.

ثمَّ انَّه في الدورة السابقة ذكرنا في هذا المقام وجهاً آخر مبنيّاً على مسالك جعل الطريقية والعلمية وحاصله: انَّ الكليني(قده) يخبرنا عن علمه التعبدي بقول المعصوم(ع) وبما انَّ الاخبار عن العلم الوجداني كالاخبار عن الواقع في الحجية ـ اذ يمكن له الاخبار عنه استناداً اليه ولاخصوصية للتلفظ بالاخبار عن الواقع ـ فيكون اخباره عن علمه التعبدي اخباراً عن المعلوم وهو قول المعصوم(ع) بناءً على جعل

→

وإن شئت قلت: انَّ الشرط هو اخبار الصفار اخباراً غير كاذب بنحو العدم النعتي لا المحمولي وليست الملازمة أمراً جعلياً شرعياً ليمكن أن يكون الجزء الثاني المأخوذ في موضوع الجعل هو العدم المحمولي.

ولك أنْ تقول بأنَّ الملازمة المقترنة شرطها أيضاً مقترن لامحالة فلابدَّ من احراز ذلك بينما المحرز هنا الجامع بين عدم الكذب المقترن أو عدم الكذب غير المقترن المساوق مع كذب الملازمة نفسها.

الطريقية والعلمية فيكون حجة بهذا الاعتبار.

إلّا انَّ هذا البيان لايدفع روح الاشكال اذ كون الكليني (قده) يخبرنا عن علمه التعبدي فرع أن يكون خبر الواسطة ـ الصفار ـ علماً وحجة فيكون شمول دليل الحجية لخبر الكليني ولو بلحاظ الأثر الشرعي الذي هو قول المعصوم فرع ثبوت الحجية للخبر وهو رجوع الى المحذور كما لايخفى. فالصحيح هو أحد الوجهين السابقين.

وجاء في كلام للمحقق الاصفهاني (قده) نقلاً عن بعض أجلة عصره(قده) محاولة في دفع المحذور وكأنَّها ناظرة الى هذا المقام أعني دفع المحذور باخراج الخبر مع الواسطة الى خبر بلاواسطة. حاصلها: انَّ الاخبار عن الاخبار امارة على الامارة والامارة على الامامرة امارة على الواقع أيضاً.

وأصل هذا الاتجاه في مقام دفع الاشكال وإن كان فلتة ذكية منه(قده) في حلّ الاشكال إلّا انَّ ماقرر به لايمكن المساعدة عليه اذ لوأُريد من كون الخبر مع الواسطة امارة على الامارة انَّها امارة خبرية على الواقع فهو واضح البطلان، وان اريد انَّه كاشف وطريق طنّي الى الواقع فهذا صحيح إلّا انَّ الحجية موضوعها لم يكن مطلق الطريق والظنّ بالواقع وانَّما هو الظنّ الخبري ولوادعي وحدة مناط حجية هذا الظن مع الظنّ الخبري الحاصل من الخبر بلاواسطة رجع الى كلام سوف يأتي عن المحقق صاحب الكفاية مع جوابه.

المقام الثاني ـ في الاجابة على الشبهة مع حفظ موضوعها. وقدذكر في هذا المجال وجوه من الأجوبة أهمّها اثنان:

١ ـ ماذكره المحقق الخراساني (قده) من انَّ الاشكال لوسلم فغايته عدم امكان شمول دليل الحجية باطلاقه اللفظي للخبر مع الواسطة لاستحالة أن تكون الحجية أثراً شرعياً مصححاً لنفسها في دليل جعل واحد. ولكن يعرف من الخارج انه لافرق في الحجية شرعاً بين أثر وأثر فكما انَّ الاخبار عن موضوع أي حكم شرعي يكون حجة كذلك الاخبار عن موضوع هذا الأثر فيتعدّى الى الاخبار مع الواسطة من ناحية الجزم بوحدة المناط.

وفيه: انَّ المناط الحقيقي في جعل الحجية هو الطريقية والكاشفية بلحاظ اغراض

المولى الواقعية التي يكشف عنها قول المعصوم(ع) ومن الواضح انَّ كاشفية الخبر بلاواسطة عن هذا الغرض أقوى وأشدّ من كاشفية الخبر مع الواسطة ومعه لايبقى جزم بعدم الفرق وأي غرابة في جعل الحجية لخصوص الخبر بلاواسطة فليست المسألة مربوطة بوجود أثر شرعي لكي يقال لافرق بين أثر وأثر.

٢ ـ الجواب المدرسي المعروف والذي قدأشار الى جانب منه المحقق الخراساني والى جانب آخر منه المحقق النائيني(قده) حيث انَّ الأول لاحظ محذور اتحاد الحكم وموضوعه في عالم الجعل، والثاني لاحظه في المجعول.

وأيّاً ماكان فتارة: نلاحظ عالم جعل الحجية ـ المجعول بالذات ـ فيقال بأنَّ موضوع الجعل انَّما هو الخبر الذي له أثر شرعي وهذا الأثر الملحوظ في طرف موضوع الجعل لوفرض انَّه نفس الحجية لزم الاتحاد بين الحكم وموضوعه وهو مستحيل. وهذا المحذور هو الذي كان يعالجه صاحب الكفاية بقوله انَّ القضية طبيعية أي انَّ الحكم بالحجية موضوعه طبيعي الخبر الذي له طبيعي الأثر ولايلزم أخذ كلّ أثر أثر بخصوصه في طرف الموضوع فانَّ الاطلاق ليس إلّا رفضاً للقيود لاجمعاً لها وعليه فلايلزم وحدة الحكم والموضوع في مرحلة جعل القضية الحكمية، ومنه يعرف انه ليس مقصوده من القضية الطبيعية ان الحكم متعلّق بالطبيعة بماهي طبيعة لابما هي خارجية كالانسان نوع ليقال بانَّ هذا خلاف تعلّق الأحكام بموضوعاتها بماهي خارجية وانَّما المقصود انَّ الملحوظ في طرف الموضوع في عالم الجعل ليس إلّا طبيعي الأثر لاالحجية بعنوانها فلايلزم الاتحاد في هذا العالم.

وأُخرى: نلاحظ عالم المجعول بالعرض الذي هوعالم فعلية ذلك الجعل على كلّ خبر خبر في الخارج فيقال بانَّ شمول الجعل وفعليته للخبر مع الواسطة مستحيل لانه فرع فعلية موضوعه بأن يكون ذا أثر شرعي ولايكون ذا أثر إلّا بلحاظ الحجية نفسها اذ لاأثر له غيرها. وهذا هو الذي عالجه الميرزا(قده) بانَّه في عالم الفعلية يتكثر المجعول بتكثر الموضوعات وحينئذ مايكون في طول فعلية الموضوع في الخبر مع الواسطة الحجية المجعولة له ومايكون فعلية الموضوع في طوله لأنَّه مأخوذ فيه الحجية المجعولة لخبر الواسطة واحداهما غير الأُخرى فلم يتحد فعلية الحكم مع فعلية موضوعه.

وبهذا يظهر الجواب على التقرير الثاني للاشكال فانه اذا أُريد تقرير الاشكال بلحاظ عالم الجعل فواضح انَّه في عالم الجعل يكون الموضوع هو مفهوم الخبر لا وجوده الخارجي ومفهوم الخبر ليس في طول الحجية وانَّما الذي يكون في طول الحجية وجود خبر الواسطة: نعم لوكان المأخوذ في الموضوع كلّ خبر بعنوانه لزم أخذ الخبر الذي يكون في طول الحجية بعنوانه في موضعها فيلزم التهافت أو الخلف بحسب لحاظ الجاعل ولكن عرفت انَّ المأخوذ طبيعي الخبر[1]. ولواريد تقريره بلحاظ عالم المجعول والفعلية فخبر الواسطة في طول حجية مجعولة لخبر الكليني وهي غير الحجة المجعولة لخبر الواسطة فالموقوف غير الموقوف عليه كما هو واضح. هذا إلّا انَّ الاشكال الثاني كما أشرنا اليه في مستهل البحث فيه خلط بين عالم الثبوت والاثبات يعني انَّ الذي يكون في طول حجية خبر الكليني ليس هو الوجود الواقعي لخبر الصفار بل الوجود التعبدي الذي يعني التعبد بوجوده ومعنى التعبد بوجوده ترتيب مالوجوده الواقعي من أثر شرعي الذي هو الحجية بحسب الحقيقة فلوكان هناك اشكال فهو الاشكال الأول وهو أخذ الحجية في موضوع الحجية لاالطولية وتولد الموضوع عن الحكم. والظاهر انَّه الى هذا أشار صاحب الكفاية(قده) حينما أفاد بأنَّه لاوجه بعد دفع الاشكال الاول بالقضية الطبيعية الى الاستشكال ثانياً بلحاظ خبر الواسطة.

وهذا الجواب صحيح لاغبار عليه.

يبقى انَّ الميرزا (قده) له كلامان آخران في المقام.

الأول ـ انَّه ادعى عدم مجيء المحذور رأساً بناءً على مسالكه في باب الحجية من انَّ المجعول فيها هو الطريقية والعلمية لأنَّها على هذا المسلك تكون الحجية مجرّد اعتبار

١ ــ لايقال: يمكن جعل هذه النكتة جواباً آخر عن الاشكال بلحاظ عالم الجعل برأسه فيقال بأنَّه حتى لوكان المأخوذ في عالم الجعل كلّ خبر أو كلّ أثر بعنوانه إلّا انَّ المأخوذ مفهومه لامصداقه الذي هو الحجية بالحمل الشايع فلاتهافت وأيّ مانع من أن يؤخذ مفهوم شخص الحكم في موضوعه.

فانَّه يقال: هذا خلف في عالم اللحاظ لان الجاعل يرى من خلال جعل القضية انَّ الموضوع مفروض ومقدر وجوده بقطع النظر عن الحكم الذي يراد ترتيبه عليه فلوفرض أخذ تصوره ومفهومه في طرف الموضوع كان معناه فرضه ثابتاً ومقدر الوجود وهو خلف؛ والحاصل: أخذ مفهوم الحكم في طرف الموضوع معناه لحاظه بالنظر الفراغي وهولايجتمع مع نظارة الحكم التي تستدعي ملاحظته غير مفروغ عنه بل بنحو يراد ايقاعه وتفريعه فانه خلف أو تهافت في اللحاظ والنظر.

ماليس بعلم علماً وهوليس كتنزيل المؤدّى أوالظنّ أوجعل الحكم المماثل ممّايحتاج فيه الى ملاحظة أثر المنزل عليه أوالحكم المماثل بل يمكن الاعتباربلاملاحظة أي أثرغاية الأمر انَّ هذا الاعتباريكون لغواً حيث لايترتب عليه نتيجة عملية و يكون رافعاً لموضوع قبح العقاب بلابيان حيث يكون متعلّقه تكليفاً، وهذا حاصل في المقام اذ يلزم من اعتبار الخبر مع الواسطة علماً بخبر الواسطة وخبر الواسطة علماً بمؤدّاه ـ وهو قول المعصوم(ع) ارتفاع موضوع القاعدة كما هو الحال في العلم بالعلم بالتكليف فان هذا بيان أيضاً رافع للتكليف وانَّما تلزم اللغوية حيث لايكون جعل الطريقيات والعلميات منتهياً الى العلم بالحكم أو العلم بالعلم به.

وفيه: انَّ أُريد جعل خبر الكليني ـ الخبر مع الواسطة ـ علماً بقول المعصوم(ع) مباشرة فهو لايمكن لانَّ دليل الحجية يجعل الخبر علماً بماهو مدلوله وليس مدلول خبر الكليني قول المعصوم(ع) وإن أُريد جعله علماً بمدلوله فان أُريد انَّه علم بذات مدلوله وهو ذات اخبار الصفار فهذا لايفيد في التنجيز أو التعذير فان حاله حال العلم الوجداني بذات خبر من دون علم بحجيّته ولايلزم من اعتبار ذلك واعتبار واقع ذلك الخبر علماً اعتبار الاخبار به علماً بالعلم فان اللوازم والملازمات لا تثبت بين الاعتبارات وانَّما بين العلمين الواقعيين كما هو الحال في الاصول المثبتة. وإن أُريد انَّه علم به بماهو حجة وعلم أي انَّ اخبار الكليني عن تحقق موضوع الحجية ـ وهو خبر الصفار ـ بماهو موضوع للحجية والعلمية أي اخباره عن المجعول الجزئي لدليل الحجية يعتبر علماً بالعلم فهذا معناه أخذ الحجية الذي هو الحكم في موضوع شخصه فيعود المحذور.

نعم لواكتفينا في رفع التأمين والتنجيز العقليين بالعلم بكبرى الجعل والعلم بصغراه بلاحاجة الى العلم بالنتيجة التي هي فعلية المجعول تمّ ماأفاده(قده) لأنَّ اخبار الكليني علم بذات خبر الصفار الذي هو صغرى لكبرى الحجية المعلومة بالوجدان والمفروض انَّ العلم بالصغرى وحده بيان رافع للتأمين في حال العلم بالكبرى فكذلك في المقام يكون العلم التعبدي بها رافعاً له إلّا انَّ هذا المبنى لايقبله الميرزا(قده) فانه يشترط العلم بالمجعول الفعلي.

الثاني ـ أبرز الميرزا (قده) في المقام اشكالاً ثالثاً حاصله: لزوم اتحاد الحاكم والمحكوم لأنَّ حجيّة خبر الكليني منقحة لموضوع حجيّة خبر الواسطة و بذلك تكون حاكمة عليها فاذا كان دليل الحجّيتين واحداً لزم اتحاد الحاكم والمحكوم وهو محال. وقد عرض هذا الاشكال في فوائد الأصول ببيان ساذج من دون أن يبيّن وجه المحذور في اتحاد الحاكم والمحكوم، وكأنه لان الحاكم والمحكوم متقابلان فلايمكن اتحادهما ولهذا أجاب على الاشكال بأنَّ جواب الانحلال المتقدّم بنفسه جواب على هذا الاشكال لأن الحاكم انَّما هو حجية خبر الكليني والمحكوم حجية خبر الواسطة فلااتحاد، و بهذايكون هذاالاشكال نفس اشكال الطولية المتقدم مع تغيير في العبارة الى الحاكم والمحكوم.

ولكن في أجود التقريرات قد بيّن نكتة فنيّة للإشكال حاصله: انَّ الحكومة شأن باب الأدلة ومقام الإثبات والدلالة لامقام الثبوت اذ الحكومة عبارة عن القرينيّة بلسان الحكومة والتفسير وهو انَّما يكون بلحاظ مقام الاثبات والكشف ومعه لا تكون الحكومة معقولة مع وحدة الدليل لأنَّ التفسير والقرينية فرع وجود كلامين ودالّين ليكون أحدهما قرينة على المراد من الآخر. وهذا البيان لايكفي في دفعه مسألة الانحلال لأنَّ الانحلال انَّما هو من شؤون عالم المجعول الذي هو أجنبي عن مفاد الدليل والجعل.

وقد أجاب عليه بماحاصله: انَّ الحكومة على ثلاثة أقسام:

١ ـ الحكومة التفسيرية ـ كما اذا فسّر مراده من العالم مثلاً بالعارف.

٢ ـ الحكومة التي هي تخصيص بلسان رفع الموضوع كما اذا قال (لاشك لكثير الشك) وهذان القسمان لابدَّ فيهما من وجود دليلين ولايمكن اجتماع الحاكم والمحكوم فيهما في دليل واحد اذ لايعقل مع وحدة الجعل والدليل المفسّر أو المخصص.

٣ ـ مايكون حكومة لبّاً ولساناً بأن يكون الحاكم متصرفاً في موضوع الدليل بمعنى انَّ الدليل الأول يدلّ على ثبوت الحكم على موضوعه المقدر الوجود والدليل الثاني ينقح في مجال تطبيق الدليل الأول وفعليته ـ الذي هو أجنبي عن مدلول الدليل والجعل الكلّي ـ موضوعاً له نظير حكومة الأصل السببي على الاصل المسببي والامارات على

الأُصول أو الامارات والأُصول على الأحكام الواقعية المحرزة بها. ومثل هذا القسم لابأس في وقوعه بدليل واحد، ومحل الكلام من هذا القبيل فلامحذور إذن في اتحاد الحاكم والمحكوم واجتماعهما في دليل واحد.

والتحقيق في تقسيم الحكومة ـ بالمعنى الأعم ـ من حيث مايرتبط بالمقام أن يقال انَّها على أربعة أقسام:

١ ـ الحكومة بملاك النظر الى الدليل المحكوم وتفسيره ـ وهذا هو القسم الأول عنده ـ كما اذا قال أعني بالعالم الفقيه.

٢ ـ الحكومة بملاك النظر الى مدلول الدليل الآخر بماهو وفي نفسه مع قطع النظر عن الدليل المثبت له و يكون الناظر بصدد علاج الشبهة الحكمية من قبيل قوله(ع) لاشك لكثير الشك ـ وقدجعله القسم الثاني ـ فانَّ النظر هناك الى أحكام الشك في الصلاة في نفسها و بقطع النظر عن الدليل المثبت لها بافتراض ثبوتها في المرتبة السابقة في نفسها من أجل نفيها عن شك كثير الشك وكذلك لارابابين الوالد والولد ولاضرر ولاحرج، فانَّ كلّ هذه الأدلة تنظر الى الأحكام الثابتة في موارد موضوعاتها بقطع النظر عن نوع الدليل الدال عليها ـ وهذا هو القسم الذي اصطلح عليه بالتخصيص بلسان الحكومة ونفي الموضوع ـ وهذا قديكون بلسان نفي الموضوع وقديكون بلسان نفي الحكم كما في لاحرج.

٣ ـ أن يكون الحاكم غير متصرّف في مفاد الدليل المحكوم أصلاً وانَّما هو رافع أو محقق لموضوعه حقيقة وهو المسمّى بالورود.

٤ ـ كالقسم الثالث مع فرض كون النفي والاثبات للموضوع تعبديّاً لاحقيقياً كما في اثبات موضوع الأحكام الواقعية أو الظاهرية بالأُصول والامارات.

تختلف هذه الأقسام للحكومة في الأحكام فالثلاثة الأُولى تكون الحكومة فيها واقعية والقسم الأخير تكون الحكومة فيه ظاهرية أي انَّ الأثر الشرعي لذلك الموضوع يثبت فيه ظاهراً وفي طول الشك لاواقعاً. كما انَّ القسم الرابع لايحتاج فيه الى نظر الدليل الحاكم لاالى الدليل المحكوم ولاالى مفاده بماهوهو بخلاف الأقسام الأُخرى فانَّه لابدَّ فيها من النظر امَّا الى الدليل المحكوم أو الى مفاد دليل أي الى أثر وحكم

شرعي مترتب على ذلك الموضوع لنفيه أو اثباته حقيقة أو تعبداً.

وبما ذكرنا ظهر انّ الأمثلة المذكورة للميرزا (قده) لم تقع موقعها الفنّي فان حكومة أدلة الامارات والاصول المنقحة لموضوع الأحكام الواقعية من القسم الرابع وامّا حكومة الامارات على الاصول أو الأصل السببي على المسببي فهي حكومة واقعية من القسم الثاني لأنّ دليل الحجية للامارة أو للأصل السبب مخصص لدليل الأصل.

وامّا أصل الإشكال فنقول: انّ اتحاد الحاكم والمحكوم محال في القسم الأول فقط أي الحكومة بين نفس الكلامين وامّا الأقسام الثلاثة الأُخرى بمافيه القسم الثاني فوحدة الحاكم والمحكوم فيها بمكان من الامكان لأن النظر الى ذات المدلول والاثر الشرعي بقطع النظر عن الدليل المثبت له، والمراد بالنظر مجرّد الفراغ عن ثبوته فيعقل أن يكون الأثر الثابت باطلاق دليل محكوما لاطلاق آخر له لأنّه قدأخذ في موضوعه طبيعي الحكم والأثر المجعول حتى بشخص هذا الجعل ومن هذا الباب ـ أي القسم الثاني ـ تقدّم الأصل السببي على المسببي رغم كونهما من سنخ واحد. ومحل كلامنا من القسم الرابع الذي أيضاً يعقل فيه وحدة الحاكم والمحكوم.

الاستدلال بآية النفر:

ومن الآيات التي يستدلّ بها على حجية خبر الواحد آية النفر وهي قوله تعالى في سورة التوبة «فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون»[1].

وقد شدّد بعضهم على دلالتها حتى جعلتها مدرسة المحقق النائيني (قده) أوضح الآيات دلالة في مقابل من شدد على عدم دلالتها حتى جعلها كحديث (من حفظ على أُمّتي أربعين حديثاً... الخ)[2] من حيث وضوح عدم دلالتها على الحجية.

وأيّاً ماكان فقدقرّبت دلالتها بوجوه عديدة بينها قدر مشترك هو انّها تدلّ على

١ ــ التوبة: ١٢٢

٢ ــ جامع أحاديث الشيعة، ج١، باب حجية اخبار الثقات، حديث ٦٨-٧٣

وجوب التحذّر مطلقاً حتى في صورة عدم حصول العلم من اخبار المنذر وهو يلازم الحجية، وتختلف بعد ذلك في كيفية استفادة وجوب التحذر مطلقاً من الآية على ماسيظهر من خلال استعراض الوجوه التالية:

الوجه الأول ـ استفادة وجوب التحذّر من كلمة (لعلّ) الموضوعة للترجّي، ومقتضى اصالة التطابق بين عالم الاثبات والثبوت وإنْ كان انّ الداعي هو الترجّي الحقيقي إلّا انّ ذلك باعتباره مستحيلاً في حقّه تعالى يحمل على أقرب الدواعي الجديّة إليه وهو المطلوبية والمحبوبية، ومطلوبية التحذر تلازم وجوبه اذ لوكان هناك مقتضٍ له فلامحالة يجب، لأنّ المتحذر منه في المقام العقاب الأُخروي المساوق احتماله للتنجز، وإنْ لم يكن له مقتضٍ فلامعنى له ولامطلوبية له حتى استحباباً اذ لاموضوع له، وبالتمسّك باطلاق الآية لحالات عدم حصول العلم من اخبار المنذر نثبت مطلوبية التحذّر حتى في حالة عدم العلم وهو يساوق حجيته.

الوجه الثاني ـ انّ التحذر جعل في الآية غاية للانذار الواجب، وغاية الواجب واجبة كما اذا قيل توضّأ لتصلّي فيثبت مطلوبية التحذر وبمقتضى التمسّك باطلاق الغاية والمغيّى نثبت وجوبه حتى مع عدم حصول العلم من اخبار المنذر.

الوجه الثالث ـ انّ وجوب الانذار فيها مطلق شامل حتى لصورة عدم حصول العلم من اخبار المنذر ووجوبه يلازم وجوب القبول والتحذر وإلّا كان لغواً.

ولنا حول الاستدلال بالآية ثلاث كلمات:

الكلمة الأُولى ـ في ملاحظة القدر المشترك المفترض في كلّ الوجوه من انّ وجوب التحذّر والقبول ملازم مع الحجية فانّه يمكن أنْ يناقش فيه بوجوه:

الأول ـ انّ هناك حالتين لابدّ من التمييز بينهما:

الأُولى: حالة الشك في التكليف الذي يكون مجرى للبراءة والتأمين عقلاً أو شرعاً بحيث يكون رفع اليد عنه وثبوت التنجيز بحاجة الى قيام الحجة على التكليف.

الثانية ـ حالة الشك في التكليف الذي يكون في نفسه مجرىً لاصالة الاشتغال وعدم العذر كما في الشبهة قبل الفحص أو المقرون بالعلم الاجمالي، وفي هذه الحالة يكون التنجيز لنفس الشك لالقيام الحجة على الإلزام وإنْ كان قيامها قديؤدّي الى

مزيد التحريك وشدة اهتمام المكلّف بالواقع نتيجة قوة الاحتمال عنده.

ومن الواضح انّ وجوب التحذّر عند قيام الخبر انّما يكشف عن الحجية في مثل الحالة الأُولى لا الثانية، فلابدّ من ملاحظة انّ الآية ناظرة الى أي الحالتين فنقول:

هناك قرينة في الآية تقتضي ظهورها في النظر الى الحالة الثانية لا الأُولى وهي تعليل وجوب الانذار بالتحذر في قوله تعالى «لينذروا قومهم اذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون»، فانّ تعليل الأمر بشيء بعلّة ظاهر في انّ ذلك الشيء المأمور به ليس تحققه شرطاً في مطلوبية تلك العلّة ومن مقدمات وجوبه بل شرط في وجوده ومن مقدمات وجوده، ولهذا يصحّ قولك (توضأ لكي تصلّي) ولايصحّ (أنذر لكي تفي بنذرك)، لأنّ الموضوع في الأول من مقدمات الوجود والنذر في الثاني من مقدمات الوجوب ولامعنى للأمر بايجاد شرط وجوب شيء ثم تعليله به. إذن فظاهر هذا التعليل انّ تحذرهم مطلوب في نفسه بقطع النظر عن الانذار وإنّ الأمر بالانذار لمجرّد تحقيق التحذّر المطلوب ومن شرائط وجوده خارجاً، وهذا يعني انّ الانذار ليس هو سبب التنجيز ووجوب التحذر بل التنجيز ووجوب التحذر ثابت مطلقاً والانذار ممّا يساعد على وقوعه خارجاً حيث يكون منبهاً ومحفزاً على تحرّك المكلّفين ومزيد تخوفهم من النتائج المترتبة على المخالفة وامّا التنجيز فشابت من أول الأمر بنفس الشبهة والشك كما هو الغالب بالنسبة الى أصحاب القرى في ذلك الزمان، اذ كانوا يعلمون اجمالاً بوجود تشريعات ونزول الوحي باحكام في حقّ العباد وهو احتمال منجز امّا للعلم اجمالاً بالتكاليف في ضمنها أو لكون الشبهة قبل الفحص، وهكذا يثبت انّ الآية ناظرة الى الحالة الثانية التي لايكون وجوب التحذّر فيها ملازماً مع الحجية.

الثاني ـ انّ التحذّر قد رتّب على انذار المخبر لا اخباره، والانذار هو الاخبار الموجب للخوف أي الاخبار عن أمر مخوف فاذا لم يكن هناك موجب للخوف في المرتبة السابقة على الاخبار لايصدق عليه عنوان الانذار. والملاك للخوف في المقام وإنْ كان يحتمل فيه بدواً احتمالان أحدهما ـ العقاب الناجم عن تنجز التكليف، والآخر ـ مخالفة الحكم الشرعي ولولم يكن عقاب فانّ الصديقين يرون مجرّد ذلك محذوراً يخاف منه، إلّا انّه لاإشكال في انّ الظاهر من الآية بحسب المتفاهم العرفي هو الأول لأنّه الأمر

المخوّف نوعاً وعموماً لاالثاني ولاأقلّ من عدم ظهورها في الثاني الكافي في الاجمال وعدم صحّة الاستدلال. وعليه لايمكن استفادة الحجية من التحذّر المذكور لأنّه تحذّر في مورد الانذار لاالاخبار وهو لايكون إلّا مع تنجز العقاب في المرتبة السابقة ومثله لايكشف عن الحجية بل يستحيل أنْ يكشف عنها لأنّه في طول الحجية والتنجز، وهذه قرينة أُخرى على انّ الآية ناظرة الى الحالة الغالبة على أهل القرى آنذاك من تنجز الشبهات لكونها قبل الفحص أو مقرونة بعلم اجمالي.

الثالث ـ انّ غاية مايلزم من الآية لوسلّم دلالتها وجوب التحذّر في مورد الخبر الدال على الإلزام، وهذا غير الحجية المطلوبة وانّما هو وجوب الاحتياط ولكن في خصوص الشبهة التي قام فيها خبر على الإلزام لأنّها تأمر بالتحذر وهذا لايعقل اطلاقه بلحاظ المدلول الترخيصي للخبر، كما انّ لسان الجعل فيها للخبر الإلزامي ليس لسان اثبات المؤدّى بل لسان التحذر ولزوم الاحتياط، وممّا يؤيد ذلك مجيء الانذار مطلقاً بلافرض عدالة في المنذر أو وثاقة حتى اضطرّ المستدلّ بها أنْ يقيد مفادها بأدلة خاصة خارجية[1] مع انّ هذا في نفسه غريب عرفاً وبحسب المرتكزات العقلائية في باب الحجية والامارية بل يكون المناسب مع هذا الاطلاق أنْ يكون الحكم المذكور روحه ايجاب الاحتياط وتنجز الاحكام الواقعية في مورد انذار المنذرين.

الكلمة الثانية ـ في الاشكال على الوجوه الثلاثة التي تقدّمت في اثبات القدر المشترك فيرد على الوجه الأول منها.

أولاً ـ انّا لوسلّمنا دلالة كلمة (لعلّ) على المطلوبية فالحذر المطلوب إنْ كان هو الحذر من العقاب المساوق مع وجوب التحذر بلحاظه ولابديته فهذا الفرض يساوق عرفاً كون الانذار بلحاظ العقاب أيضاً، لأنّ ظاهر الآية انّ الحذر من نفس الشيء المخوف المنذر به وهو يعني انّ الانذار فرض في طول العقاب والمنجزية على ماتقدّم، وإنْ كان المراد الحذر من المخالفة للحكم الواقعي بعنوانها فمطلوبية هذا الحذر لايلزم

١ ـ قد يقال: انّ صدر الآية خطاب للمؤمنين (وماكان المؤمنون لينفروا كافة) والمنذرين هم طائفة منهم بصريح الآية فيكون ذلك مساوقاً مع الوثاقة أو العدالة.

منها وجوبه بل يمكن أنْ يكون مستحبّاً كما هو مقتضى حسن الاحتياط دائماً.

وثانياً ـ ما أفاده المحقّق الاصفهاني (قده) من انَّ كلمة (لعلّ) ليست موضوعة للترجّي على مايظهر من تتبع موارد استعمالاته بل موضوعة لترقّب مدخولها الذي هو جزء من الترجّي سواءً كان محبوباً أو مكروهاً مخوفاً، كما في الدعاء «لعلّك عن بابك طردتني ولعلّك وجدتني ألف مجالس البطالين فبيني و بينهم خليتني» ومعه لايمكن استفادة مطلوبية التحذر من الآية.

وهذا الكلام متين، إلّا انَّه بحاجة الى تكميل ليكون ابطالاً لهذا الوجه، اذ يمكن أنْ يقال بانّا نستفيد مطلوبية مدخول الترقّب في المقام من السياق الدال على انَّه من الترقّب المطلوب لاالمكروه. ووجه التكميل انَّ مدلول الكلمة اذا كان هو الترقّب فيكفي في اشباع حاجة هذا المدلول ترقّب حصول العلم من ايجاب الانذار فلايمكن اثبات مطلوبية التحذر حتى في صورة عدم حصول العلم من الانذار.

وامّا الوجه الثاني ـ فيرده انه إنْ أُريد دعوى الملازمة العقلية بين وجوب شيء ووجوب غايته من باب انَّ الاهتمام بذي الغاية طريق معلول للاهتمام النفسي بالغاية فلامحالة يكشف عن وجوب الغاية إلّا اذا كانت غير اختيارية والتحذر ليس كذلك. ففيه: انكار الكبرى باعتبار انَّه قديفرض انَّ المولى يأمر بسدّ باب عدم الغاية من ناحية بعض مقدماتها دون بعض، فانَّ حفظ الشيء عن طريق مقدمة مغاير عن حفظه من ناحية مقدمة أُخرى من دون تلازم بينهما فلايمكن أنْ يستكشف من ايجاب حفظ أمر من ناحية بعض المقدمات ايجابه مطلقاً.

وإنْ أُريد دعوى الملازمة العرفية وانَّ الأمر بشيء لغاية ظاهر عرفاً في انَّ المأمور به الحقيقي انَّما هو تلك الغاية، كما اذا قيل (لا تشرب الخمر لاسكارها) أو (اذهب الى المسجد لكي تصلّي) فالكبرى تامة، ولكنه من حيث الصغرى مخصوص بما اذا كان الخطاب موجهاً نحو مكلّف واحد لاماذا كان الأمر بذي الغاية للمنذِرين ـ بالكسر ـ والغاية فعل المنذَرين ـ بالفتح ـ لأنَّ الأمر بالانذار في حقّ المنذرين لايمكن أنْ يكون مجرّد استطراق الى أمرهم بالتحذير اذ ليس التحذر فعلهم بل فعل المنذَرين ـ بالفتح ـ وإنْ شئت قلت: انَّ التحذر الذي هو فعل المنذَرين ـ بالفتح ـ ليس مقدوراً للمنذرين

ـ بالكسر ـ فلايكون الأمر بالانذار ظاهراً في كونه طريقيّاً[١].

وامّا الوجه الثالث، فيرد عليه انّه لامحذور في أنْ يكون الخطأب أوسع من دائرة الغرض والملاك احتياطاً من قبل المولى وتحفظاً على أغراضه الواقعية وحرصاً عليها، حيث انّه لوقيد وجوب الانذار بصورة حصول العلم فسوف لاينذر من لايحرز انّ انذاره يسبّب حصول العلم للمنذَر ـ بالفتح ـ فضلاً عمّا اذا كان يحرز العدم مع انّه في الواقع لوكان قدأنذر لعله كان يحصل العلم للمنذرين، فالمولى حفظاً لتحقق غرضه وهو ايصال الأحكام الى المكلّفين لكي يتحذّروا يجعل الأمر بالانذار مطلقاً من دون لزوم لغوية من ناحية عدم الحجية اذ يكفي عقلائياً وعقلاً في تبرير اطلاق وجوب الانذار ماذكرناه، وهذا له أمثلة كثيرة في الفقه نظير ايجاب التعريف باللقطة سنة كاملة مثلاً حتى مع اليأس عن حصول صاحبها. وهكذا يتبيّن عدم تمامية شيء من وجوه الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد.

الكلمة الثالثة ـ في استعراض مهم الاعتراضات التي وجهت في كلمات الأصحاب الى الاستدلال بآية النفر ونقتصر منها على ثلاثة:

الأول ـ دعوى المنع عن اطلاقها لصورة عدم حصول العلم من الانذار لعدم كونها في مقام البيان من ناحية وجوب التحذر بل من ناحية وجوب النفر والانذار ومن دونه لايتمّ الاطلاق.

وفيه ـ إنْ أُريد تسجيل هذا الاشكال على الوجه الأول، فالجواب انّه بناءً عليه تكون مطلوبية التحذر مستفادة من لفظة (لعل) ومعه يكون ذيل الآية وضعاً متعرضاً لافادة مطلوبيته فيتمسّك باطلاقه كما يتمسّك به بالنسبة الى وجوب الانذار. وإنْ أُريد تسجيله على الوجهين الثاني أو الثالث حيث كان يستفاد بناءً عليها وجوب التحذر بالملازمة من وجوب الانذار من باب كونه غاية له أو بدلالة الاقتضاء، فمن الواضح انّهما لايتوقفان على اجراء الاطلاق في التحذر بل في وجوب الانذار والآية في مقام

١ ــ لايبعد دعوى كفاية ظهور الآية في طريقية الأمر بالانذار للتحذر في الدلالة على مطلوبية أصل التحذر سواء من المنذِر أو المنذَر.

البيان من ناحيته بلااشكال.

الثاني ـ ماأشار اليه الشيخ من انَّ وجوب الحذر مرتب على الانذار المأمور به والانذار المأمور به هو الانذار بماهو من الدين وحكم الله الواقعي، اذ لايعقل انْ يأمر بالانذار بماليس منه، كما انَّ ظاهر الآية أيضاً انَّ متعلّق الانذار نفس ماتفقّه فيه المنذر من الدين، وعليه فغاية ماتدلّ عليه الآية وجوب التحذر فيما اذا كان انذار المنذر بالدين، ومثل هذا التحذر الواجب لايمكن انْ يكون مساوقاً مع الحجية لأنَّه أُنيط بكون الانذار مطابقاً للواقع فمع احراز هذا القيد يعلم بالحكم الواقعي فلامعنى للحجية عندئذ ومع الشك فيه يشك في موضوع وجوب التحذر.

وبهذا البيان ظهر أولاً ـ عدم رجوع هذا الاعتراض الى الاعتراض السابق. وثانياً ـ عدم صحة ماأُجيب به عليه من انَّ الحجية والتعبد يحرز كون المنذر به من الدين، فانَّ هذا فرع انْ يستفاد من وجوب التحذر المفاد بالآية مايساوق الحجية وقدعرفت انَّه غير معقول لأنَّه قدأخذ في موضوع وجوب التحذر انْ يكون المنذر به من الدين.

والجواب ـ انَّ وجوب التحذّر في مورد الانذار بالدين معناه جعل المنجزية والاهتمام للواقع في مورد الانذار وهذا بنفسه لسان من ألسنة جعل الحجية وايجاب الاحتياط على ماتقدّم منّا في حقيقة الحكم الظاهري، نظير قوله(ع) (لاينبغي التشكيك فيما يرو يه عنّا ثقاتنا)[1] وليس الحكم الظاهري حكماً مستقلاً عن الحكم الواقعي ليكون له موضوع واقعي مستقل عنه بل هو طريق محض اليه، وهذا معناه انَّ وجوب التحذر المفاد بالآية ليس حكماً موضوعه الانذار بالواقع بل هو حكم بمنجزية الواقع المنذر به ولزوم التحذر من تبعة مخالفته فكأنَّه قال لابدَّ من التحذر من تبعة مخالفة الواقع المنذر به.

الثالث ـ ماجاء في الكفاية من انَّ الآية تدلّ على حجية قول المنذر المتفقه في الدين وهذا لايصدق على كلّ راوٍ، بل الانذار بنفسه فرع فهم المعنى ليكون منذراً بمايترتّب عليه من تبعات فلايصدق على مجرّد الاخبار، فالآية، إنْ دلّت على الحجية

١ ــ جامع أحاديث الشيعة، ج ١، باب حجية اخبار الثقات حديث ٣

فتدلّ على حجية الرأي والفقه والفتوى لاالشهادة والاخبار.

لايقال ـ نثبت حجية الراوي غير المتبصر في المعنى والمتفقه في الدين بالملازمة وعدم القول بالفصل بينه و بين المتبصر.

فانّه يقال: ليس المقصود انّ الآية أخصّ من المدعى، بل المقصود انّها أجنبية عنه لأنّها حتى في الراوي المتبصر تدلّ الآية على حجية رأيه ودرايته لاشهادته وروايته فلامعنى للتعدّي في حقّه فاظنّك بغيره.

وهذا الاعتراض لابأس به فانّ الظاهر انّ الآية غير ناظرة الى مسألة الاخبار وحجيته بل تنظر الى مسألة أُخرى هي لزوم وجود طائفة بين الأُمة تتحمّل مسؤولية الجهاد العقائدي والفكري في سبيل الله عن طريق التفقّه في الدين وحمله الى الأطراف والأجيال وهذه مسألة أجنبية عن حجّيّة خبر الواحد المبحوث عنها في علم الاصول.

الاستدلال بآية الكتمان:

ومن جملة الآيات التي يستدلّ بها على الحجية قوله تعالى «والذين يكتمون ماأنزلنا من البيّنات والهدى من بعد اَنْ بيّناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون».[1]

وتقريب الاستدلال بها يشبه الوجه الثالث من وجوه الاستدلال بآية النفر، بدعوى انّ تحريم الكتمان ووجوب الاظهار يستلزم وجوب القبول وإلّا كان لغواً فبدلالة الاقتضاء يثبت وجوب القبول وبمقتضى الاطلاق ثبت وجوبه حتى في صورة عدم حصول العلم من الاظهار فتثبت حجية خبر الواحد. وكون الكتمان لايصدق مع عدم وجود مقتضٍ للاخبار كالسؤال ونحوه لايقدح بالاستدلال اذ لواستفدنا الحجية في الاخبار المسبوق بالسؤال تثبت في مطلق الاخبار لعدم احتمال دخل خصوصية السؤال في حجية الخبر المبتنية على الكاشفية والطريقية.

وقد يورد على الاستدلال بانّ الكتمان هو الاخفاء الذي يعني حجب الحقيقة عن الظهور مع توفّر مقتضيات ظهورها وهذا لايكون إلّا في مورد يكون بحيث لولم يكتم

١ ــ البقرة: ١٥٩

يحصل العلم بالحقيقة لتمامية مقتضيات جلاءها ووضوحها لكونها في طريق وصولها الى المكلّفين وظهورها لولاالكتمان وامّا حيث لايكون كذلك كما في موارد عدم حصول العلم من الاخبار فلايصدق الكتمان لتدلّ الآية على حرمته و بالتالي على حجية الاخبار.

وفيه ـ انَّ الكتمان وإنْ كان هو اخفاء الحقيقة إلّا انَّه الاخفاء النسبي لاالمطلق أي الابراز من ناحية المخبر لامطلقا فمن لايكون قوله مفيداً للعلم لعدم وثاقته مثلاً أيضاً يصدق الكتمان على اخفائه للحقيقة.

والصحيح الايراد على الاستدلال المذكور بوجوه أُخرى أهمّها مايلي:

١ ـ ماأشرنا اليه في مناقشة الاستدلال بآية النفر من عدم المحذور في جعل وجوب الانذار أو الاظهار مطلقاً مع كون الغاية والغرض منه وهو وجوب القبول مخصوصاً بصورة العلم وانَّما جعل وجوب الاخبار مطلقاً من جهة احتياط المشرع في مقام تحصيل ذلك الغرض.

٢ ـ من المحتمل قوياً انَّ التحريم في الآية الكريمة نفسي لاطريقي، لأنَّ الكتمان كأنَّه عبارة عن تعمّد اخفاء الحقيقة وهذا نحو مقابلة مع الدين ومعاندة فيكون من المحرمات النفسية بل من أعظمها ولهذا صبّت في الآية على مرتكبها لعنة الله ولعنة اللاعنين، ولاملازمة بين التحريم النفسي للكتمان من باب كونه عناداً مع الدين ووجوب القبول كما لايخفى.

٣ ـ انَّ كلمة (الكتاب) لعلَّ المراد منه القرآن الكريم لاالتوراة والانجيل فيكون المقصود انَّه بعد مابيّنا في الكتاب الكريم انَّ النبيّ قدتوفّرت بشائر نبوته في كتب العهدين وانَّ اسمه وأوصافه مذكورة ومسطورة عندهم في التوراة والانجيل فمن ينكر أو يكتم علمه بذلك من أهل الديانتين مع كونه مطلّعاً عليه بحكم كونه من العلماء بماجاء في العهدين عداوة لهذا الدين وصاحبه فاولئك يلعنهم الله واللاعنون، ومن الواضح انَّ الكتمان والسكوت من هؤلاء يعد تكذيباً لماجاء في القرآن الكريم لامجرد عدم اظهار الحقّ، فانَّ نفي العلم والاطلاع أو السكوت ممن يكون أهل الاطلاع بالنحو المذكور بنفسه تكذيب وتشكيك في صدق مايدعيه القرآن الكريم من مجيء بشائر نبوة

رسول الله(ص) في كتب العهدين وهو من أعظم المحرمات وأجنبي عن مسألة حجية الاخبار.

الاستدلال بآية الذكر:

ومن جملة مايستدلّ بها قوله تعالى «وماأرسلنا من قبلك إلّا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إنْ كنتم لا تعلمون»[1].

وتقريب الاستدلال بها استفادة وجوب القبول بالملازمة من وجوب السؤال و بالاطلاق لصورة عدم حصول العلم من الجواب تثبت حجيته، وقدفسّر أهل الذكر بأهل العلم والاطلاع وهو صادق بالنسبة الى كل فئة بحسبه فالرواة بالنسبة الى المجتهدين أهل اطلاع وعلم والمجتهدين بالنسبة الى العوام أهل العلم والأئمة والانبياء بالنسبة الى جميع البشر أهل الذكر والعلم، فيمكن أنْ يستدلّ بها على حجية جميع ذلك كلّ بحسبه.

و يرد عليه وجوه نقتصر منها على مايلي:

١ ـ ماأشرنا اليه من عدم الملازمة بين وجوب السؤال و وجوب القبول تعبداً.

٢ ـ انَّ سياق الآية لايبقي مجالاً للشك في انَّها واردة في مقام المخاصمة مع المنكرين للنبي(ص) بدعوى أنَّه انسان كسائر البشر في حاجاته وهو لايناسب مع السفارة الربانية فيناقشهم القرآن الكريم في سياق الآية مؤكداً على انَّ الرسالات كلّها كانت على أيدي رجال من البشر ثمّ يحولهم في ذلك على مراجعة أهل الذكر، لأنَّ المشركين لم يكونوا من أهل الكتاب والنبوات السابقة لكي يعلموا مباشرة هذه الحقيقة، ومن الواضح انَّ هذا المقام ليس مقام جعل الحجية والتعبد بوجه أصلاً بل مقام المخاصمة والاحالة الطبيعية الى كيفية الوصول الى الحقّ والحقيقة.

و يؤكد هذا بل يدلّ عليه انَّ متعلّق السؤال في الآية محذوف ولكنه ليس مطلقاً كما قديتوهم بل بقرينة التفريع نفهم انَّ السؤال عن بشرية الأنبياء في جميع الرسالات

١ ــ النحل: ٤٣

وهو من حقائق اصول الدين فلامعنى للتعبد فيها.

و يؤيد ذلك أيضاً التعبير في ذيلها ـ إنْ كنتم لا تعلمون ـ الظاهر في انَّ السؤال من أجل تحصيل العلم والاطلاق المفقود لديهم.

وبما ذكرنا ظهر انَّ المراد من الذكر هو الكتاب والدين وقداستعمل في القرآن الكريم كثيراً بهذا المعنى حيث أطلق على الكتاب الكريم وعلى التوراة في عدة مواضع.

وامّا ماورد في تفسيرها من انَّ المراد بأهل الذكر الأئمة(ع) فلاشك في انَّهم هم أهل الذكر الحقيقيّين لأنَّهم ورثة كلّ الرسالات والشرايع والكتب السماوية وورثة آدم ونوح وابراهيم واسماعيل وكلّ من تقدمهم من أنبياء الله ورسله، إلّا انَّ هذا من التفسير بالباطن لاالظاهر وإلّا فلامعنى ولامناسبة في ارجاع المشكّكين في نبوة محمد(ص) الى الأئمة(ع) لا ثبات حقانية الرسول ودفع شبهة بشريته.

وبهذا نختم الحديث عن الاستدلال على حجية خبر الواحد بالآيات الكريمة وقدظهر انَّه لا توجد فيها آية تدلّ على ذلك.

الاستدلال على حجية خبر الواحد بالسنة:

لابدَّ اَنْ نشير قبل استعراض الروايات التي يستدلّ بها على حجية خبر الواحد الى انَّ الأصحاب ذكروا في تحديد منهج هذا الاستدلال بانَّه لابدَّ واَنْ تكون السنة التي يراد اثبات حجية خبر الواحد بها متواترة قطعية. وقدعمّق صاحب الكفاية(قده) هذه الفكرة بانَّه يكفي اَنْ يثبت ولو بالتواتر الاجمالي حجية خبر واحد واجد لأخص صفات الاعتبار كالعدالة مثلاً والظنّ أو الوثوق بصدق مضمونه اذ نثبت حينئذ حجية سائر اخبار الثقاة التي لا تكون من الصحيح الاعلائي بالتمسّك باطلاق رواية تدلّ على الحجية وتكون من حيث السند صحيحاً واجداً للشروط المتقدمة، وهذا يعني انَّ حجية الصحيح الاعلائي يثبت بالقطع وحجية سائر المراتب من الموثق تثبت بالحجة وهذا منهج صحيح فنّي نظرياً ولكن المحققين لم يصرفوا الجهد بعد ذلك في ملاحظة تطبيقه على مابأيدينا من الأحاديث والروايات الدالة على حجية خبر الواحد.

والمتتبع في الروايات التي صنفت تحت عنوان حجية خبر الثقة يرى انَّ أكثرها

لادلالة لها على الحجية أصلاً ومايتبقى منها بعد فرز ذلك لايكاد يبلغ حد التواتر اذ لايزيد على خمسة عشر رواية وفيما يلي نشير الى الطوائف المستدلّ بها على الحجيّة في مجموع الاخبار التي ذكرت تحت هذا العنوان على ماجاء في كتاب جامع أحاديث الشيعة الذي حاول أن يجمع كافة أحاديثنا في هذا المجال.

١ ـ ماورد بعنوان تصديق الامام لبعض الروايات بعينها على نحو القضية الخارجية، كما في رواية أبي بصير حمادبن عبيد الله بن اسيد المروي عن داودبن القاسم انّ أباجعفر الجعفري قال أدخلت كتاب يوم وليلة الذي ألّفه يونس بن عبدالرحمن على أبي الحسن العسكري(ع) فنظر فيه وتصفّح كلّه ثم قال: هذا ديني ودين آبائي وهو الحقّ كلّه[١].

وواضح انّ هذه الطائفة لا تدلّ على أكثر من التصديق الشخصي بنحو القضية الخارجية لبعض الروايات وهذا غير الحجية.

٢ ـ ماورد بعنوان لزوم التسليم لماورد عنهم والانقياد له، من قبيل رواية الحسن بن جهم قال قلت للعبد الصالح هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم لكم؟ فقال: لاوالله لايسعكم إلّا التسليم لنا.

وواضح عدم دلالتها أيضاً، لأنّها تنظر الى ماهو قول المعصوم وصادر عنه وانّه لابدّ من التسليم والانقياد لهم وعدم اعمال الذوق والاجتهاد في مقابلهم كما كان يفعل العامة.

٣ ـ ماورد بعنوان الحثّ على تحمل الحديث ونقله، من قبيل رواية جابر عن أبي جعفر(ع) قال: سارعوا في طلب العلم فوالذي نفسي بيده لحديث واحد في حلال وحرام تأخذه عن صادق خير من الدنيا وماحملت من ذهب وفضة... الخ.

ومثلها أحاديث منقولة عن رسول الله(ص) (من حفظ من أُمتي أربعين حديثاً ممّا يحتاجون اليه في أمر دينهم بعثه الله عزّ وجلّ يوم القيامة فقيهاً عالماً)[٢].

١ ــ ح٢٦ من باب حجية اخبار الثقات ومثلها ح٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٥

٢ ــ ح ٦-٧-٦٨-٦٩-٧٠-٧١-٧٢-٧٣ من نفس المصدر.

وهي تدلّ على الحثّ على المعرفة الاسلامية ولااشكال في انّه من أفضل الأعمال بل مرتبة منه واجبة كفاية على الأمة، وهو أجنبي عن محل الكلام اللّهم إلّا من باب الملازمة التي تقدم جوابها.

٤ ـ ماورد بعنوان الاحالة على أشخاص معينين، من قبيل ماورد في أحوال السيد الشريف عبدالعظيم الحسني (ره) عن أباحماد الرازي يقول دخلت على علي بن محمد (ع) بسرّ مَن رأى فسألته عن أشياء من الحلال والحرام فأجابني فيها فلّما ودعته قال لي ياأباحماد اذا أشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيتك فسأل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسني واقرئه منّي السلام[1].

وهي حوالة على أشخاص معيّنين، فحتى لوسلّم دلالتها على انّ الاحالة المذكورة أعمّ من الاحالة على الفقيه في أخذ الفتوى بحيث تشمل الاحالة على الراوي مع ذلك لا تدلّ على الحجية المطلوبة في المقام، اذ لعلّ ذلك باعتبار علم الامام (ع) بانّ أولئك الاشخاص لايكذبون لكونهم على مرتبة عظيمة من التقوى والجلالة، وهذا أمر قديتّفق حصول العلم به لغير المعصوم (ع) فكيف به، نعم لابأس بأنْ يستأنس منها حجية اصالة عدم الغفلة الثابتة عقلائياً أيضاً.

٥ ـ ماأُمر فيها بنقل الحديث وتداوله، من قبيل رواية ابان بن تغلب عن أبي عبدالله (ع) قال ياأبان اذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث: من شهد انّ لاإله إلّا الله مخلصاً وجبت له الجنة[2].

وهي أيضاً لا تدلّ على المطلوب إلّا بتوهّم الملازمة بين الأمر بالرواية ووجوب القبول تعبداً وقدمرّ تفنيدها.

٦ ـ مادلّ على الثناء على المحدثين ورواة أحاديث أهل البيت (ع) وتراثهم، من قبيل رواية عيسى بن عبدالله العلوي العمري عن أبيه عن آبائه عن علي (عليه السلام) قال قال رسول الله (ص)، اللهم ارحم خلفائي ثلاثاً قيل يارسول الله ومن خلفائك قال

١ ــ نفس المصدر والباب ح ١٢ ـ ١٣ ـ ٢٠ ـ ٢٣ ـ.

٢ ــ نفس المصدر والباب ح ١٥ ومثله حديث ١٦ ـ ١٧ ـ ٤٠ ـ ٤٧

الذين يبلغون حديثي وسنّتي ثمّ يعلمونها امّتي[١].

وهي أيضاً لادلالة فيها على المطلوب، لأنّها ناظرة الى وجوب حفظ التراث وتعليمه الناس وذلك لايدلّ على الحجية إلّا على الملازمة غير الصحيحة على ماتقدم.

٧ ـ مادلّ على انّ انتفاع السامع للحديث قديكون أكثر من انتفاع راويه، من قبيل ماعن غوالي اللئالي عنه(ص) انّه قال: رحم الله امرء سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها فربّ حامل فقه ليس بفقيه وفي رواية ـ فربّ حامل فقه الى من هو أفقه منه[٢] والاستدلال بها مبني على دعوى انّ انتفاع السامع فرع الحجية.

وفيه: انّها ليست في مقام بيان انّه متى يثبت صدور الحديث عن المعصوم وانّما يتعرّض بعد الفراغ عن ثبوته الى انّه ربما يكون السامع أفضل فهماً وأكثر ورعاً من المتحمل للحديث المطلع عليه مباشرة وأين هذا من الحجية؟

٨ ـ مادلّت من الأحاديث على انّ على رأس كلّ قرن يبعث الله من يحفظ هذا الدين ويحميه و يرد عنه الاشكالات والشبهات و يتمّ الحجة على الناس لتبقى كلمة الله وحجته قائمة الى يوم الدين[٣]، وهي أيضاً أجنبية عن الحجية التعبدية بل تدلّ على الحجية الحقيقية والتميز بين الحقّ والباطل ودحضه بالبرهان المبين، وهذا شيء ثابت بالتجربة الخارجية أيضاً.

٩ ـ مادلّ على الترغيب في حفظ الكذب وكتابة الأحاديث، كما في حديث عبيدبن زرارة قال، قال: أبوعبدالله(ع) احفظوا بكتبكم فانّكم سوف تحتاجون اليها.[٤]

والاستدلال بها مبني على دعوى الملازمة بين وجوب الحفظ والكتابة الطريقي ووجوب القبول والحجية وقدعرفت تفنيدها بل في الأمر بالحفظ والكتابة لوحظ صيانة نفس الراوي، الأمر الذي فيه غرض نفسي سواءً كان نقله حجة للغير أم لا.

١ ــ نفس المصدر ح٤٥ ومثله ح٤٨ ـ ٥٢ـ٥٣

٢ ــ نفس المصدر ح٣٩

٣ ــ نفس المصدر ح٦٥

٤ ــ نفس المصدر ح٧٥ ومثله ح٧٧

١٠ ـ مادلّ على التحذير من التحريف في نقل الحديث، من قبيل رواية أبي بصير عن أحدهما(ع) في قول الله تعالى فبشّر عباد الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه. قال هم المسلّمون لآل محمد(ص) اذا سمعوا الحديث أدّوه كما سمعوه لايزيدون ولاينقصون[١].

وهي أيضاً أجنبية عن المدّعى، لأنّها تنظر الى وظيفة الراوي وانّه لايجوز له التحريف وهو أمر واجب في نفسه سواءً كان نقله حجة أم لا.

١١ ـ مادلّ على جواز نقل الحديث بالمعنى، من قبيل رواية محمدبن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله(ع) اسمع الحديث منك فازيد وانقص؟ قال إنْ كنت تريد معانيه فلابأس[٢].

وهي أيضاً لا تدلّ على المطلوب، لنظرها الى تحديد وظيفة الراوي في مقام النقل وتحمل الحديث.

١٢ ـ مادلّ على وجوب السماع من صادق، من قبيل رواية المفضل بن عمر قال قال أبو عبدالله(ع) من دان الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله التيه الى العناء ومن ادّعى سماعاً من غير الباب الذي فتحه الله فهو مشرك وذلك الباب المأمون على سرّ الله المكنون ومثلها غيرها[٣].

وواضح انّ المراد بالصادق فيها الامام(ع) لامطلق الثقة، ولهذا عبر عنه (بمن دان الله) أي المراد الصادق بقول مطلق الذي هو المعصوم و يشهد بذلك ذيل الحديث.

١٣ ـ مادلّ على حجية نقل ثقاة الامام(ع)، من قبيل رواية المراغي وقدورد في ذيلها (لاعذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنّا ثقاتنا قدعرفوا بأنّنا نفاوضهم بسرنا ونحمله (إيّاه) إليهم وعرفنا مايكون من ذلك إنشاءالله)[٤].

وهي أيضاً لا تدلّ على حجية خبر الثقة، لأنّ الوارد فيه عنوان ثقاتنا وعنوان ثقتي

١ ــ نفس المصدر ص٩٢
٢ ــ نفس المصدر ص٩٤
٣ ــ نفس المصدر ص١١٤
٤ ــ نفس المصدر ص٣

أخص من عنوان الثقة المطلق بل يدلّ على انّ أولئك ممن اصطفاهم الامام(ع) وجلعهم حملة علمه وسرّه ومثله لااشكال في صدقه وعدم تطرّق احتمال الكذب اليه.

١٤ ـ مادلّ على المنع من رفض الرواية لمجرّد رأي وذوق واستحسان، من قبيل ماجاء في رواية الحذاء (وأمقتهم ـ أي من أصحابه ـ للذي اذا سمع الحديث ينسب إلينا و يروي عنّا فلم يقبله واشمأزّ منه وجحده وكفّر من دان به وهو لايدري لعلّ الحديث من عندنا خرج وإلينا اسند فيكون بذلك خارجاً عن ولايتنا)[1].

وهي أيضاً أجنبية عن المدعى، لأنّها تنهى عن اعمال الرأي والاستحسان والذوق وردّ الحديث لمجرد ذلك بل تكفير من يدين به وجعل الدين مايراه بحسب ذوقه ولاينافي ذلك مع عدم حجية خبر الواحد.

١٥ ـ مادلّ على الترجيح عند التعارض بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، بدعوى انّ ذلك دليل على حجية الخبر في نفسه وإلّا لماوقع تعارض بين حجتين.

وفيه: يمكن ارادة الحجية القطعية كما اذا كان الخبر قطعي السند، وليست هذه الطائفة من اخبار الترجيح والعلاج في مقام البيان من ناحية حجية أصل الخبر ليتمسّك باطلاقها كما هو واضح.

وهكذا يتّضح انّ هذه الطوائف لادلالة في شيء منها على المطلوب و بعد افرازها لا تبقى لدينا أكثر من خمسة عشر رواية ممّا قدتتمّ دلالتها على الحجية وهوعدد لايبلغ حدّ التواتر.

ولكن في خصوص المقام هناك بعض القرائن الكيفية التي قدتوجب حصول الاطمئنان بصدور بعض هذه الروايات اذا مالوحظت الى جانب الخصوصية الكمية، والميزان هو الاطمئنان لاصدق عنوان التواتر، بل هناك رواية واحدة يمكن دعوى القطع أو الاطمئنان الشخصي بعدم تعمد شيء من رواتها للكذب فيها لخصائص في سندها على ماسوف يأتي شرحها، ولوفرض عدم حصول ذلك منها فلاأقلّ من حصوله بها مع ضمّ الروايات الأُخرى اليه.

١ ــ نفس المصدر.

وفيما يلي نستعرض هذه الروايات جاعلين محور الاستدلال وأساسه تلك الرواية التي أشرنا اليها وهي رواية الحميري(ره) فنقول:

روى الكليني (قده) عن محمد بن عبد الله الحميري ومحمد بن يحيى العطار جميعاً عن عبدالله بن جعفر الحميري، قال اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو ـ عثمان بن سعيد(ره) ـ عند احمد بن اسحق فغمزني احمد بن اسحق أنْ أسأله عن الخلف ـ أي الحجة(عج) ـ فقلت له ياأباعمرو انّي أُريد أنْ أسألك عن شيء ومأأنا بشاك فيما أُريد أنْ أسألك عنه فانّ اعتقادي وديني انّ الأرض لاتخلو من حجة إلّا اذا كان قبل القيامة بار بعين يوماً فاذا كان ذلك وقعت الحجة وأغلق باب التوبة فلم يك ينفع نفساً ايمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في ايمانها خيراً فاولئك شرار من خلق الله عزّ وجلّ وهم الذين تقوم عليهم القيامة ولكنّي أحببت أنْ ازداد يقيناً وانّ ابراهيم سئل ربّه عزّ وجلّ أنْ يريه كيف يحي الموتى قال أولمْ تؤمن قال بلىٰ ولكن ليطمئن قلبي، وقدأخبرني أبوعلي أحمد بن اسحق عن أبي الحسن(ع) قال. سألته وقلت من أعامل أو عمّن أخذ وقول من أقبل فقال له العمري ثقتي فماأدّى إليك عنّي فعني يؤدّي وماقال لك عنّي فعني يقول فاسمع له واطع فانّه الثقة المأمون، وأخبرني أبوعلي انّه سئل أباعمحمد عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان فماأديا إليك عنّي فعني يؤديان وماقالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان فهذا قول امامين قد مضيا فيك، قال فخرّ أبوعمرو ساجداً و بكى ثمّ قال سل حاجتك فقلت له أنت رأيت الخلف من بعد أبي محمد(ع) فقال أي والله ورقبته مثل ذا، وأومأ بيده. فقلت له فبقيت واحدة فقال هات قلت فالاسم؟ قال محرم عليكم أنْ تسئلوا عن ذلك ولاأقول هذا من عندي فليس لي أنْ احلل ولاأحرم ولكن عنه(ع)، فانّ الأمر عند السلطان انّ أباعمحمد(ع) مضى ولم يخلف ولداً وقسم ميراثه وأخذه من لاحق له فيه وهو ذا عياله يجولون ليس لأحد أنْ يتعرف اليهم أو ينيلهم شيئاً واذا وقع الاسم وقع الطلب فاتّقوا الله وامسكوا عن ذلك[1].

١ ــ نفس المصدر ح ١

والكلام في هذا الحديث الشريف من حيث السند تارة والدلالة أُخرى.

امّا من حيث السند فهي مظنونة الصدق ظنّاً شخصياً اطمئنانياً، من ناحية عدم تعمد الكذب على الأقل بحيث نحتاج فقط الى ضمّ اصالة عدم الغفلة العقلائية لقرائن سوف نذكرها، ولوفرض عدم حصول الظنّ الاطمئناني المذكور من تلك القرائن الخاصة أمكن تكميل الظنّ المذكور بضمّ الروايات الأُخرى التي سوف نوردها. وإنْ فرض التشكيك في كلّ ذلك وعدم حصول اطمئنان شخصي فلااشكال انَّ هذا السند من أعلى الأسانيد الذي أفراده كلّهم أصحاء بالوجدان لاالتعبد فيكون هو القدر المتيقن من السيرة العقلائية الدالة على الحجية و بذلك تثبت حجية تمام مفاده فاذا كان مفاده حجية مطلق خبر الثقة اثبتنا به حجية مطلق خبر الثقة.

والحديث موجود في الكافي الكتاب الذي لاشك في انَّه للكليني(قده) لأنَّ أصله ثابت لنا بالتواتر القطعي، واحتمال التصحيف والاشتباه من النساخ في خصوص هذه الرواية منتفٍ باتفاق النسخ الموجودة منه وتطابقها مع مانقل أصحاب الكتب الأُخرى عنه، إذن فكان الرواية مسموعة من الشيخ الكليني (قده) وهو شخص لايتطرق اليه احتمال تعمد الكذب وذلك واضح لمن تأمل جلالة مقامه واتفاق الفقهاء على ورعه وتقواه واتقانه، حتى انَّ الشيخ الطوسي ذكر في ترجمته انَّه ماألف شخص كتاباً في الاسلام أثبت وأضبط من الكافي. ومثل هذه الشهادة موجودة من غير الشيخ الطوسي في حقّه أيضاً، واحتمال الخطأ منه ضعيف. مضافاً الى امكان نفيه باصالة عدم الغفلة، مع انَّ الرواية منقولة عن شخصين ممّايبعد احتمال الخطأ فيه. و بعد الكليني يوجد شخصان محمدبن يحيى العطار الذي هوثقة جليل القدر مشهور بذلك مشهود له من قبل الشيخ الطوسي والنجاشي وغيرهما ولم يغمز فيه حتى من قبل المتوسعين في الغمز، وقدعبر عنه النجاشي بأنَّه شيخ أصحابنا في عصره ومثله لايحتمل تعمد كذبه جزماً بل يطمئن بصدقه، هذا اذا كان وحده فكيف اذا انضم اليه محمدبن عبدالله الحميري الذي هومثله أيضاً في اتفاق كلمة الأصحاب على توثيقه وجلالة قدره ومكانته وانَّه كان له مراسلات مع الامام(ع)، و بعدهما عبدالله بن جعفر الحميري الذي كان من أجلاء الطائفة أيضاً معروف بوثاقته وضبطه

حتى قال النجاشي انّه شيخ أصحابنا في قم الذي كان موطناً لحوزة معروفة بالنقد والحساسية تجاه من يروي عن الضعاف فضلاً عن الضعيف نفسه وهو ينقل فقرة الاستدلال في الرواية عن مجلس احمدبن اسحاق وهو من أجلاء الأصحاب وقد كان جالساً فيه أيضاً عثمان بن سعيد الذي هو من خواص الإمام العسكري وثقاته وأبوابه وأحد النوّاب الأربعة، إذن فمثل هذه السلسلة الذهبية ممّا يطمئن بصدق تمام رواتها.

وامّا من حيث الدلالة ففيها فقرتان يمكن الاستدلال بكل منهما:

الأُولى ـ ماصدر من الامام أبي الحسن الثالث(ع) (العمري ثقتي فماأدّى اليك فعني يؤدي وماقال لك عنّي فعنّي يقول فاسمع له واطع فانّه الثقة المامون).

وصدر هذه الفقرة وإنْ كانت حوالة شخصية على العمري فتكون نظير الحوالة على السيد عبدالعظيم الحسني في الطائفة الرابعة المتقدمة وقدذكرنا انّها لا تدلّ على المطلوب اذ يحتمل قوياً انّه من جهة القطع العادي بصدق ذلك الشخص وعدم تعمد كذبه، إلّا انّ الاستدلال بذيلها حيث انّه ورد فيه التعليل بقوله (فاسمع له وأطع فانّه الثقة المأمون) وهو بمثابة كبرى كلية أُشير إليها وهي انّ كلّ ثقة مأمون يسمع له وهو معنى حجية خبر الثقة. وقديلاحظ على هذا الاستدلال بتشكيكين.

الأول ـ انّ هذه الحوالة حوالة على مرتبة عالية من الوثاقة لامجرد كون الشخص ثقة متحرجاً بحسب طبعه عن الكذب، وذلك بقرينة ماجاء في الصدر من انّ العمري ثقتي فانّ من ينصب من قبل الامام يكون عادة على مكانة عالية من الوثاقة والعدالة والتعليل تفريع على ذلك، هذا مضافاً الى انّ التعليل ورد بعنوان انّه الثقة المأمون واللام في مثل هذا المقام كما أفاد علماء العربية تدلّ على الكمال كما في قولك انّه الفقيه العالم، فغاية مايقتضيه التعليل هو التعدّي الى الثقة المطلق أي من كان غاية في الوثاقة والامانة ومثله قديحصل الاطمئنان بقوله عادة.

وفيه: عدم تمامية القرينتين معاً، امّا الاولى فلأنّ مجرد التفريع على الصدر لايضرّ بعموم التعليل المشير الى قاعدة كلية مركوزة والتمسك به لابالصدر.

وامّا الثانية ـ فلأنّ اللام ليس من معانيها الكمال بل هي للجنس والعهد بل الجنس أيضاً نوع عهد ذهني كما قال صاحب الكفاية(قده) ومنشأ استفادة الكمال

مناسبة حمل اسم الجنس المعرّف باللام على الشخص فانّه حيث لامعهودية لشخص معين ووضوح عدم كونه الجنس بماهو جنس معهود ذهناً فيشعر ذلك بوجود عناية ملحوظة في هذا الحمل، وقداعتبروا العناية الملحوظة كونه على مرتبة عالية من المعنى المفاد باسم الجنس التي تكون متعينة بذاتها لكونها مرتبة جلية واضحة. ولكن كما يمكن أنْ تكون العناية ذلك يمكن أنْ تكون العناية وضوح المصداقية للجنس وانطباقه عليه اثباتاً بل هذا هو المناسب في مقام التعيين[1].

الثاني ـ انَّ هذه الحوالة يحتمل في حقّها أنْ تكون من باب الارجاع الى المقلَّد في مقام أخذ الفتوى لاالارجاع الى الراوي بقرينة قوله (وأطع).

وفيه: انَّ وجوب الاطاعة لايناسب عرفاً بالنسبة الى المفتي أيضاً وانَّما يناسب الحاكمية والولاية، فلابدَّ وأنْ يحمل على الاطاعة في استماع الاخبار التي ينقلها عن الامام(ع) ولزوم تصديقه فيها. وممّا يدلّ على ذلك انَّ المأمور هو أحمدبن اسحق الذي لم يكن من العوام بل من خواص الأئمة(ع) ومن أصحاب الكتب والمقام وله تلاميذ كما يظهر من ترجمة حاله فلايناسب ارجاعه الى العمري في التقليد بل ارجاع له اليه في الروايات باعتباره كان يعيش في حوزة قم البعيدة عن موطن الامام(عج).

الفقرة الثانية ـ ماصدر عن الامام العسكري(ع) في حقّ (عثمانبن سعيد العمري وابنه ثقتان فاأديا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان وماقالا لك فعنّي يقولان فاسمع لهما وأطعهما فانَّهما الثقتان المأمونان).

وتقريب الاستدلال بها كما تقدّم، بل الاستدلال بهذه الفقرة أولى وأوضح لعدم تفريع التعليل فيها على قوله (ثقتي) بل على قوله (انَّهما ثقتان)، كما لايحتمل أنْ يكون هذا الارجاع من باب الارجاع الى باب الامام(ع) لأنَّ ابنه لم يكن باباً للامام الحادي

١ ــ الانصاف انَّ هذه المصداقية الاثباتية انَّما تكون على أساس و بنكتة الكمال الثبوتي للمبدأ فيه ولهذا يفيد المبالغة فالتشكيك فيه غيرعرفي.

هذا مضافاً الى أن الذيل يحتمل فيه قوياً انَّه شهادة من الامام بوثاقة الرجل وأمانته لأنَّها قضية خارجية فلايكون ظاهراً في بيان الكبرى الكلية التي يراد الاستفادة منها.

عشر لكي يحول أحمدبن اسحق عليه بل هي احالة على الثقة في مقام قبول اخباره.[١]

ومن جملة هذه الروايات صحيحة عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبدالله(ع) انّه ليس كلّ ساعة ألقاك يمكن القدوم ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ مايسألني عنه قال: فامينعك من محمدبن مسلم الثقفي فانّه قدسمع أبي وكان عنده مرضياً وجيهاً.[٢]

وهي من حيث السند صحيحة ورواتها كلهم من الثقاة بالوثاقة الوجدانية، وهناك طريقان لها ممّايعزز صدورها.

وامّا الدلالة فالاستدلال بها لمكان التعبير الوارد فيها (فما يمنعك...) المشعر بالمفروغية عن كبرى مركوزة يراد تنبيه السائل والفاته اليها وليست هي إلّا حجية خبر الثقة، وهذه الاحالة ليست من الارجاع في التقليد لوضوح انّ ابن أبي يعفور كان من أجلّة الأصحاب والعلماء وأصحاب المصنفات وكان ممّن يرجع اليه في الحلال والحرام كما هويذكره في سؤاله من الامام(ع) في هذه الرواية فليس الارجاع إلّا بملاك الارجاع الى الأحاديث والروايات، كما انّ التعليل بالوجاهة يراد به الوجاهة الدينية المساوقة مع الوثاقة في النقل بحسب مناسبات الحكم والموضوع فتكون الرواية دالة على امضاء كبرى حجية خبر الثقة.

ومن جملة هذه الروايات صحيحة يونس بن يعقوب، قال كنّا عند أبي عبدالله(ع)

١ ــ الانصاف انّ دلالة هذه الرواية على حجية خبر الثقة بالمعنى المطلوب مشكل، فانّه مضافاً الى ماتقدّم في التعليق السابق انّ الثقة قدأُطلق وأُريد منها مرتبة من المقام وشرف التوكيل والنيابة لامجرد الوثاقة بالمعنى الاصولي المبحوث عن حجيته في المقام، و يشهد على ذلك مضافاً الى سياق المبالغة والاهتمام الواضحين في الفقرتين معاً شدة اهتمام الحميري بنقل ذلك مقدمة لاستجواب العمري ومايترتّب على ذلك من شكر العمري و بكائه من شوقه، فانّ مثل هذا لايناسب ارادة الوثاقة الاخبارية، هذا مضافاً الى انّ في مثل زمان أحمدبن اسحق ولمثله وهو الفقيه المطلع على اصول أصحاب الأئمة(ع) السابقين وتراثهم بشكل أضبط وأوسع من مثل العمري السمان لايعقل أنْ يكون النظر من احالته جانب الأخذ برواياته كحجة شرعية في المسألة بل المنظور اليه اطاعته في الأوامر الشخصية والوظائف السياسية والاجتماعية التي كان الأئمة في هذه المرحلةعاجزين عن الاعلان المباشر عنها، فالمسألة مسألة التوكيل ونصب منافذ موثوقة مأمونة في مقام نشر سرّهم ومواقفهم العملية والاجتماعية، وهذا أجنبي عن حجية الرواية لمجرد كون راو يه ثقة الأمر البسيط الذي قديفترض توفره في أكثر الناس من جمهور المسلمين آنذاك .

٢ ــ نفس المصدر، ح١٩

فقال أما لكم من مفزع أما لكم من مستراح تستريحون اليه مايمنعكم من الحرث بن المغيرة[١].

والاستدلال بها كالاستدلال بما سبقها و بنفس النكتة المشار اليها.

وهناك روايات أُخرى لابأس بدلالتها أيضاً على الحجية من قبيل رواية محمد بن عيسى عن الرضا(ع) قال قلت لأبي الحسن جعلت فداك انّي لاأكاد أصل اليك أسئلك عن كلّ مااحتاج اليه من معالم ديني أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه مااحتاج اليه من معالم ديني؟ فقال نعم[٢].

فانَّ ظاهرها انَّ السائل يشير فيها الى الكبرى المركوزة و يطبقها على يونس بن عبدالرحمن والامام(ع) يمضي ذلك و يأمره باتباعه وقبول قوله.

إلّا انَّ هذه الرواية وغيرها ممّا يمكن آنْ يستدلّ بها على الحجية غير صحيحة السند فتكون قيمها الاحتمالية ضعيفة نسبياً فتصلح لأنْ تكون مؤيدة مكملة للقيمة التصديقية المطلوبة في الرواية التي جعلناها محور كلامنا.

الاستدلال بالاجماع والسيرة:

وهو بحسب روحه استدلال بالسنة إلّا انَّها تستكشف بالدليل القطعي المتمثل في سيرة المتشرعة وعمل الأصحاب أو سيرة العقلاء.

وقد ذكر الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل وجوهاً عديدة لتقريب الاجماع أوجهها تقريبه بالسيرة فنقتصر عليها في المقام، وهي تارة: تقرب كسيرة متشرعة وعمل أصحاب الأئمة. وأُخرى: كسيرة العقلاء وعلمهم. فهنا تقريبان تقدم نظيرهما في بحث حجية الظواهر و بيان منهجة الاستدلال بكلّ منهما ولذلك نوجز في المقام تلك النكات ضمن تطبيقه على خبر الثقة فنقول:

التقريب الأول ـ الاستدلال بالسيرة العقلائية، ذلك انَّه لاينبغي الاشكال في

١ ــ نفس المصدر ح٢١

٢ ــ نفس المصدر ح٢٤

وجود مسوغات عقلائية تقتضي العمل بخبر الثقة في مقام تشخيص الوظيفة العملية وهذه المسوغات سواءً افترضنا نشؤوها عن استقرار عادتهم على الاكتفاء بخبر الثقة في مجال اغراضهم التكوينية أو استقرار بنائهم على حجيته في مجال الادانة وتحميل المسؤولية فهي على كلّ حال تشكّل للعرف العام عادة عقلائية تقتضي أو تعرض على الأقل العقلاء على الاقدام بالعمل بخبر الثقة، فلوكان الشارع لايرضى بذلك كان عليه أنْ يردع عن مثل هذا الديدن ويمنع عن تعرض اغراضه الشرعية لمثل هذه العادة، فيستكشف من عدم الردع الامضاء بأحد التقريبات المتقدمة في مسألة حجية الظواهر، كما انَّ عدم الردع نحرزه من عدم وصوله في مسألة من هذا القبيل توجد فيه مقتضيات الوصول، وبهذا قد اتّضح انَّ الاستدلال بهذه السيرة لايتوقّف على افتراض انعقادها على حجية خبر الثقة بعنوانه بل يكفي حصول العادة والطريقة بنحو يعرض أغراض الشارع الى الخطر فيما اذا لم تكن طريقة مشروعة وتحقق هذه العادة لاينبغي التشكيك فيها مهما شكك في مناشئها وجذورها.

التقريب الثاني ـ الاستدلال بالسيرة المتشرعية من أصحاب الأئمة(ع) وعلماء الطائفة، فانّه لاإشكال في انَّ الروايات التي بأيدينا ليس رواتها كلّهم من الأجلاء الذين لايحتمل في حقّهم تعمد الكذب كيف وفي الرواة من ثبت كونه وضّاعاً دجّالاً كما شهد بذلك الأئمة(ع) في حقّ بعضهم وشهد بذلك النقّادون من علماء الرجال وكبار الطائفة، بل انَّ بعض الرواة أيضاً كان يتّهم بعضهم بعضاً و يكذبه، و بين القسمين طائفة منهم كانوا وسطاً بين الطائفتين وهم أكثر الرواة حيث لا يعهد انَّهم على تلك المرتبة العالية من التقوى والورع والضبط ولكن لايعرف في حقّهم الوضع والدّس أو الكذب، ولاإشكال انَّ روايات مثل هذه الطائفة لم يكن يحصل منها العلم أو الاطمئنان والفقهاء وأصحاب الأئمة(ع) كانوا يواجهون هذه الروايات في أكثر المسائل الفقهية، لأنَّ الأحاديث هي أساس الفقه وعماده عند جميع المذاهب الفقهية الاسلامية فلابدَّ لهم من موقف تجاهها ولايحتمل أنْ يكون موقفهم تجاهها الرفض من دون استعلام حالها عن الامام(ع) اذ كيف يمكن افتراض ذلك مع انَّ العمل بخبر الثقة إنْ لم يكن عقلائيّاً فلا أقلّ انّه ليس مرفوضاً عقلائيّاً فكيف يفرض عدم استعلام حال حجيته

عنهم(ع) مع كون الشبهة حكمية بل أمّ الشبهات التي يقوم عليها عماد الفقه، كما لايحتمل انّهم رفضوها بعد استعلام حالها عن المعصومين(ع) اذ كيف يمكن فرض ذلك مع عدم وصول رواية على المنع بل ماوصل امّا دال على الحجية أو مناسب معها قابل للحمل عليها، بل أساساً احتمال رفض العمل بهذه الاخبار غير وارد للقطع بعملهم بها وإلّا لم يقم للفقه عماد ولماوقع هذا الاهتمام بها في مقام النقل والضبط والافتاء. كما انّه لوفرض ممنوعية هذا العمل شرعاً كان لزوم الردع عنه أوضح من الردع عن القياس والاستحسان، لأنّ جميع المدارس الفقهية من أصحاب الرأي والحديث كانوا معاً يذهبون الى حجيته بخلاف القياس فكيف لم يرد مايشعر بالردع بل ورد مايدلّ على الامضاء والقبول. وامّا احتمال انْ يكونوا قدعملوا بها من دون سؤال جرياً على سليقتهم العقلائية أو الموروثة من عصر النبي(ص) والصحابة أو من جهة استعلام ذلك عن المعصومين(ع) واستفادة أمرهم بذلك من الروايات المتقدمة وغيرها ممّايحتمل صدوره عنهم، فهذان الاحتمالان كلاهما بصالح الحجية فانّ ذلك يكشف عن السنة المتمثلة في تقرير المعصوم لعمل أصحابه أو بيان موافق صادر منه إليهم وامّا احتمال انّهم قدعملوا بها لحصول العلم أو الاطمئنان لهم منها فهو بعيد بل ممّايقطع بعدمه على ماذكره الشيخ الأعظم في رسائله وأبرز قرائن وشواهد عليه فراجع وتأمل.

وبهذا التقريب للاستدلال بالسيرة على الحجية لايبقى مجال للايراد المعروف من انّ السيرة مردوع عنها بعمومات النهي عن اتباع الظنّ وغير العلم، فانّ التقريب المذكور يدلّ على انعقاد عمل المتشرعة من أصحاب الأئمة(ع) بالفعل على العمل باخبار الثقاة ممّا يعني عدم كفاية وصلاحية تلك العمومات لردعهم، فلايحتمل انْ يكون الامام(ع) قداعتمد عليها في مقام الردع بل نفس انعقاد سيرتهم دليل قطعي على عدم شمول تلك النواهي للعمل بخبر الثقة. نعم على التقريب الأول من الاستدلال بالسيرة ينفتح مجال لمثل هذه الشبهة و يكون جوابنا عليها ماتقدّم في تأسيس الأصل من عدم صحة الاعتماد في مقام الردع عن سيرة عقلائية راسخة وطبع وسليقة مستحكمة بهذه الدرجة على مجرد اطلاق أو عموم من هذا القبيل والذي قدوقع الخلاف في أصل دلالتها، ولهذا نجد انّ الشارع لم يكتف في مقام الردع عن العمل

بالقياس بذلك بل أكّد وشدد النكير فيه حتى صار ذلك واضحاً جلياً فلوكان العمل بخبر الثقة كذلك أيضاً لصار بصدد الردع عنه كذلك خصوصاً مع انَّ الحاجة الى العمل به أشد وأركز وتورط الناس عموماً والمسلمين خصوصاً بالأخذ والعمل بأحاديث الثقاة أكثر. هذا مضافاً الى ماتقدّم من المناقشة في أصل دلالة هذه النواهي على عدم الحجية فراجع.

وقد واجه المحقّقون من علماء الاصول هذه الشبهة بنحو آخر فاتّخذت مدرسة المحقق النائيني جواباً عليها ومدرسة صاحب الكفاية جواباً آخر، فذكرت الاولى بأنَّ السيرة في المقام حاكمة على الأدلة الناهية عن العمل بالظنّ لأنَّها تجعل الخبر حجة والحجية معناها جعل الطريقية وكونه علماً فيرتفع موضوعها.

وفيه: أولاً ـ ماتقدّم مراراً في أصل دعوى حاكمية أدلة الحجية على الأدلة الناهية عن العمل بالظنّ من انَّ مفاد الأخيرة إنْ كان هو نفي الحجية فتكون في عرض دليل اثبات الحجية فأحدهما ينفي العلمية والآخر يثبتها وهو معنى التعارض بينهما، وإنْ فرض انَّ مفادها أمر مترتب على نفي الحجية فمثل هذا المفاد يكون محكوماً لكلّ مايدلّ على الحجية بأيّ لسان كان ولايعقل اَنْ يكون رادعاً لأنَّها فرع عدم الحجية.

وثانياً ـ في خصوص المقام لايعقل حكومة دليل الحجية على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، لأنَّ الحكومة تصرف تصرّف من الدليل الحاكم في موضوع الدليل المحكوم انشاءً وتعبداً وهذا انَّما يعقل فيما اذا كان الدليل الحاكم المتصرف من قبل نفس المشرع للدليل المحكوم، وفي المقام حيث انَّ دليل الحجية هو السيرة العقلائية فلايعقل اَنْ تكون مباشرة حاكمة على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ شرعاً، اذ لايعقل للعقلاء بماهم عقلاء التصرّف في موضوع حكم الشارع وامّا اذا أُريد جعل امضاء الشارع لها حاكماً ومتصرّفاً في الآيات فهو صحيح إلّا انَّ الكلام بعد في كيفية استكشاف هذا الامضاء وامّا لوفرض ثبوته والفراغ عنه فلامحالة تثبت حجية خبر الثقة سواءً كان مفاد الحجية جعل العلمية أولا[1].

ـ لايقال ولكن حيث انَّ الآيات الناهية بحسب نظر العقلاء محكومة فلايصحّ الاعتماد عليها في الرادعية، فالميزان عدم ←

وامّا مدرسة صاحب الكفاية فقدتورطت في مقام التخلّص عن رادعية الآيات في دعوى غريبة، هي استحالة الرادعية لأنّها دورية. اذ رادعية المطلقات عن السيرة فرع عدم تخصيص السيرة لها وإلّا لم يكن اطلاقها حجة ليكون رادعاً عن السيرة وعدم مخصصية السيرة فرع الرادعية فتوقفت الرادعية على نفسها.

ثم اصطدم صاحب الكفاية بدور آخر في جانب المخصصية انسياقاً مع نفس المنهج في التفكير، لأنّ مخصصية السيرة أيضاً فرع عدم الرادعية وإلّا لم تكن حجة وعدم الرادعية فرع المخصصية وإلّا كانت المطلقات حجة فتوقفت المخصصية على نفسها. والنتيجة الغريبة انّ المخصصية ممتنعة وعدمها أيضاً ممتنع مع انّ هذا بنفسه ممتنع لأنّ ارتفاع النقيضين ممتنع وفيما يلي نتكلّم في نقطتين:

الأُولى ـ في تحقيق حال أصل هذه التوقفات المذكورة في تقريب دورية كلّ من مخصصية السيرة ورادعية الآيات.

وليعلم انّ مثل هذه المغالطة التي أوقعتهم في مثل هذا المأزق والدوران المغلق انّما ينشأ من خطأ تورط فيه بعض المحققين عند تطبيق مشكلة الدور على بعض الموارد، حيث تصور انّ الدور المستحيل انّما هو وجود مايتوقّف على نفسه خارجاً ولهذا حاول ابطال وجوده واثبات عدمه خارجاً لأنّه لووجد كان متوقّفاً على نفسه وهو محال، مع انّ المستحيل هو نفس توقّف الشيء على نفسه وعلّيته لنفسه سواءٌ وجد خارجاً أم لافلابدّ من ابطال التوقّف في نفسه فنقول:

امّا دورية المخصصية من جهة توقفها على عدم الرادعية المتوقف على التخصيص، فالجواب عليها: انّ مخصصية السيرة تارة يدعى انّها على تقدير ثبوتها تكون بنحو التخصيص بالمتصل لكونها قرينة لبّيّة كالمتصل بالخطاب المانع عن انعقاد اطلاق فيه، وأُخرى يدعى انّها على تقدير ثبوتها تكون بنحو التخصيص بالمنفصل الرافع

المحكومية بنظرهم لاي الواقع. ودعوى تمييزهم ذلك وانّ الحكومة لابدّ وأنْ تكون من قبل نفس المشرع كدعوى تمييزهم بين احكامهم وأحكام الشارع فلايكون سكوت الشارع عن أي سيرة كاشفاً عن امضائها.

فانّه يقال: انّ هذا صحيح، إلّا انّه غير الحكومة المدعاة عند مدرسة الميرزا(قده) بل هو مؤيد لمنهجنا في أمثال المقام من عدم صلاحية اطلاق الآيات للرادعية.

لحجية الاطلاق.

امّا على التقدير الأول فمن الواضح انّ مخصصية السيرة لا تتوقّف على شيء وانّما تتوقف على أصل وجود السيرة تكويناً، لأنّها بوجودها التكويني الارتكازي يمنع عن انعقاد الاطلاق في الآيات سواءً استكشف امضاؤها من قبل الشارع أو لا. وعليه فلا تتوقّف المخصصية بهذا المعنى على عدم الرادعية فلادور بل تكون السيرة رافعة لموضوع الاطلاق.

وامّا على التقدير الثاني، فالمخصصية باعتبارها منفصلة فتتوقف على حجية السيرة بمعنى كاشفيتها عن ثبوت مفادها شرعاً وهو يتوقف على احراز امضاءها شرعاً فلايكفي مجرد وجودها تكويناً للمخصصية وحيث انّ احراز امضاءها متوقف على احراز عدم رادعية المطلقات لها فتتوقف المخصصية على عدم الرادعية الموقوف على المخصصية فتأتي شبهة الدور، ولكن هنا أيضاً يجب أنْ يقال بانّه تارة يُبنى على انّ الكاشفية الوجدانية للسيرة متوقفة على عدم وجود دلالة و بيان من الشارع على الردع ولولم يكن حجة على ماأشرنا إليه في بحوث السيرة، حيث قلنا انّه يكفي في عدم حجية السيرة وجود اخبار و بيانات ولوضعيفة السند وغير حجة تردع عنها لأنّ ذلك يكفي لتحقق احتمال الردع ولابدّ من احراز عدمه وجداناً، واخرى يبنى على انّ كاشفية السيرة فرع عدم وجود دلالة حجة على الردع فيكفي عدم ثبوت الردع ولوبحجة في تمامية كاشفية السيرة، فعلى الأول لا تكون السيرة مخصصة ولادورية لمخصصيتها، لأنّ مخصصيتها فرع عدم ذات البيان الرادع عن مفادها وهو موجود لتمامية اطلاق المطلقات ذاتاً على كلّ حال من غير أنْ يكون متوقفاً على المخصصية. وعلى الثاني الذي قدتستحكم شبهة الدور فيه، لأنّ المخصصية فرع عدم حجية الاطلاق وهو فرع المخصصية، أيضاً لا تكون السيرة مخصصة ولامخصصيتها دورية، والوجه فيه انّ كاشفية السيرة تشبه البرهان الإنّي أي كشف المعلول عن علته، لأنّه استكشاف للامضاء من عدم الردع حيث انّ عدم الردع معلول للامضاء كما انّ الردع كاشف عن عدم الامضاء ومعلول له ومن الواضح انّ عدم الردع الحجة المعلول لامضاء الشارع للسيرة غير عدم الردع الحجة المعلول لحجية السيرة ومخصصيتها، فانّ الأول هو عدم الردع الحجة في نفسه بينما الثاني عدم

الردع الحجة باعتبار السيرة، وعليه فالمخصصية تتوقف على هذا التقدير ـ على عدم حجية الاطلاقات في نفسها و بقطع النظر عن السيرة ـ بنحو القضية الشرطية ـ ومن الواضح انّه بقطع النظر عن السيرة تكون الاطلاقات حجة بحسب الفرض فلاامضاء ولامخصصية كما لادورية، لأنّ عدم الردع الحجة المتوقّف على المخصصية عدم الردع الحجة بالفعل وعدم الردع الحجة المتوقف عليه المخصصية عدم الردع الحجة في نفسه و بنحو العدم اللولائي الشرطي.

وامّا دورية الرادعية فأيضاً غير صحيحة، اذ لو بني على انّ السيرة بمثابة التخصيص المتصل فالرادعية متوقفة على عدم ذات السيرة تكويناً وهي غير متوقفة على عدم الرادعية كما هو واضح. وإنْ بني على انّ السيرة بمثابة التخصيص المنفصل فانْ بني على كفاية ذات الرادع ولولم يكن حجة للردع فالرادعية لا تتوقف إلّا على ثبوت ذات الدلالة الاطلاقية وهي غير متوقفة على عدم مخصصية السيرة، لأنّها لا ترفع ذات الدلالة. وإنْ بنى على عدم كفاية ذلك بل لابدّ من حجية البيان الرادع في نفسه و بقطع النظر عن السيرة فالرادعية لا تتوقف إلّا على حجية الاطلاق الرادع في نفسه وهي متوقفة على أمرين ثبوت ذات الدلالة وعدم العلم ببطلان مفادها على تقدير حجيتها، ولوفرض انّه على تقدير عدم حجيتها يمكن افتراض العلم ببطلان مفادها كما لوكان هناك اطلاق محكوم لها بحيث يكون حجة على تقدير عدم حجيتها وفرض العلم من الخارج بانّ حجية ذلك الاطلاق يلازم مطابقته للواقع فانّ دليل الحجية تشمل الدلالة المذكورة بلااشكال لأنّ موضوع الحجية ذات الدلالة وامّا عدم الحجية في فرض العلم بالبطلان فمن باب القيد العقلي والعقل لايقتضي التقييد بأكثر من القضية التعليقية الشرطية وهي انْ لايكون على تقدير حجية الدلالة يقطع ببطلانها، وفي المقام على تقدير حجية اطلاقات النهي لاقطع ببطلانها فتكون حجة، إذن رادعية الآيات لا تتوقف على عدم مخصصية السيرة بل على ذات الدلالة والقضية التعليقية وكلاهما ثابت.

النقطة الثانية ـ في ماانقسمت اليه مدرسة صاحب الكفاية من اتجاهين ذهب أحدهما الى تقدّم السيرة على الآيات وتخصيصها بها وذهب الآخر الى العكس ولكل

من الاتجاهين تقريباته.

امّا الأول ـ فقد قرب بوجوه:

أحدها ـ ماانتهى اليه في الكفاية، من انّ الرادعية اذا كانت دورية ومستحيلة فسوف لايثبت الردع لامحالة والمخصصية ليست دورية لأنّها متوقفة على عدم العلم بالردع الذي يكفي فيه عدم صلاحية الآيات للرادعية.

وفيه:

أولاً ـ ماتقدّم من عدم دورية رادعية الآيات:

ثانياً ـ ما أُفيد من عدم دورية المخصصية لكفاية عدم ثبوت الردع في ثبوتها غير تام على ماتقدّم، إذ لابدّ من ثبوت عدم الردع ليستكشف الامضاء.

ثالثاً ـ اذا كانت المخصصية متوقفة على عدم العلم بالردع أيضاً تبقى شائبة الدور، لأنّ الردع عنده متوقّف على عدم التخصيص فيكون عدم العلم بالردع متوقفاً على عدم العلم بعدم التخصيص وهذا يعني انّ التخصيص متوقّف على عدم العلم بعدم التخصيص أي الشك في التخصيص وهو مستحيل لاستحالة توقّف شيء على العلم أو عدم العلم بشخص ذلك الشيء.

ثانيها ـ ماجاء في تعليق صاحب الكفاية على كفايته، من انّ المقام من صغريات الدوران بين مخصصية الخاص المتقدم أو ناسخية العام المتأخر، لأنّ السيرة العقلائية على حجية الخبر بمثابة الخاص المتقدم زماناً على نزول الآيات الناهية والمفروض انّه لاردع عنها بقطع النظر عن هذه الآيات فكانت ممضاة شرعاً في صدر الشريعة قبل نزولها، كما انّ الآيات ليست ظاهرة في الردع من أوّل الأمر لأنّ التشريعات الصادرة في عصر النبي(ص) ليس لها ظهور في ثبوتها من أول البعثة وانّما يوجد ظهور من هذا القبيل في الخطابات الصادرة عن الأئمة(ع) لأنّهم ليسوا بمشرعين، وعليه فالتعارض بحسب الحقيقة بين الاطلاق الازماني للخاص المتقدم والاطلاق الافرادي للعام المتأخر والمختار في ذلك تقديم التخصيص على النسخ.

وهذا الوجه يتوقّف على أنْ يفترض تأخر الآيات الناهية زماناً بنحو بحيث يكون قدمرّ على السيرة زمان كان يمكن للمولى عرفاً الردع فيه ولم يردع، وامّا لولم يفرض ذلك

كما اذا كانت الآيات الناهية مكيّة النزول مثلاً فلادوران كما هو واضح.

و يرد عليه: انّ المقام ليس من صغريات الكبرى المذكورة، لأنّ الخاص المتقدم ليس دليلاً لفظياً له اطلاق ازماني بل سيرة عقلائية وهي دليل لبّي تتم دلالته على أساس استكشاف امضائه من عدم الردع، ومن الواضح انّ عدم الردع في كلّ زمان لايمكن أنْ يستكشف منه عقلاً أو بظهور الحال أكثر من امضاء مفاد السيرة في ذلك الحال لافي جميع الأحوال والأزمنة القادمة. فالحاصل: ليس لعدم الردع دلالة على الامضاء الى الأبد ليكون هناك دلالة على الاطلاق الازماني لمفاد الخاص وعليه فلامعارض للاطلاق الافرادي للعام، نعم لوافترض انّ الظهور الحالي في الامضاء الذي كان أحد مدارك حجية السيرة له سعة بقدر ماللارتكاز من عموم ازماني تمّ ماذكر إلّا انّه ليس كذلك بل غاية مايقتضيه الظهور الحالي المذكور تقرير وامضاء السيرة بالفعل.

لايقال ـ على هذا لايمكن التمسّك بدليل السيرة لتخصيص أو تقييد الاطلاقات الفوقانية ولوكانت السيرة ممضاة في عصر المعصومين(ع)، لأنّ ذلك لايدلّ على أكثر من الموافقة عليها في ذلك الزمان وامّا الآن فلادليل لنا على ثبوت ذلك المفاد عند الشارع إلّا الاستصحاب المحكوم للدليل الاجتهادي.

فانّه يقال ـ لايحتمل في المطلقات التخصيص بلحاظ الزمن الأول بالخصوص في الشريعة فلوخرج الزمان الأول منها بالسيرة لم يبق لها دلالة على ثبوت مفادها في الزمن الثاني والثالث، وعليه فالاستصحاب المذكور هو المرجع في أمثال المقام. والنتيجة انّ موارد تمسّك الفقيه بالسيرة بحسب الحقيقة يثبت فيها مؤدّى السيرة شرعاً في زمن المعصوم(ع) وامّا بالنسبة لنا فلابدّ من التمسّك بالاستصحاب وعدم النسخ مثلاً.

ثالثها ـ بعد فرض الدوران بين الرادعية والمخصصية أو بين النسخ والتخصيص وعدم تقديم أحدهما على الآخر، يقال بالتساقط والرجوع الى الاستصحاب.

وهذا يتوقّف: أولاً ـ على الافتراض المشار اليه في الوجه السابق من ثبوت امضاء السيرة قبل نزول الآيات شرعاً.

وثانياً ـ عدم تعين الناسخية من جهة عدم اطلاق ازماني في الخاص المتقدم.

وبعد هذا وذاك يرد عليه انَّ دليل حجية الاستصحاب هو خبر الواحد نفسه فلايعقل التمسّك به لاثبات حجيته كما هو واضح. اللهم إلّا أنْ يدعى انَّ استصحاب عدم النسخ بالخصوص دليله الاجماع القطعي.

رابعها ـ ماذكره الاصفهاني (قده) من انَّ الرادع عن السيرة المذكورة انَّما هو ظهور الآيات الناهية وحجيته فرع حجية الظهور الثابتة بالسيرة أيضاً، ومن الواضح انَّه لامعنى لافتراض انعقاد سيرتين وبنائين عمليين من العقلاء على العمل بكلّ من الخبر والظهور المذكور لأنَّه تناقض فاذا سلّمنا السيرة على العمل بخبر الواحد الثقة فلامحالة لاعمل بالظهور المذكور.

وهذا التقريب من الغرابة بمكان، فانَّ المراد من انعقاد سيرة العقلاء على العمل بالظهور انعقاد سيرتهم على كاشفية الظهور عن المراد امَّا انَّهم هل يعملون بمراد متكلّم كالشارع أو يعصونه فذلك لاربط له بالسيرة المنعقدة، فربّما يعصي بعض العقلاء الشارع في صريح خطاباته فضلاً عن ظواهرها كما لوفرض انَّ بعض العقلاء لايقيمون الصلاة كما هو كذلك واقعاً فهل هذا يعني انَّهم لايبنون على حجية ظهور أقيموا الصلاة في الكشف عن وجوبه شرعاً؟ فالحاصل وقع خلط بين العمل بالظهور بمعنى حجيته في الكشف عن مراد المتكلم والعلم به بمعنى الأخذ بمؤدّاه وامتثاله.

وامَّا الاتجاه الثاني وهو تقديم رادعية الآيات على مخصصية السيرة فله تقريبات أهمّها اثنان:

الأول ـ وهو عكس ماذكر في التقريب الأول للاتجاه السابق ـ انَّ المخصصية اذا كانت دورية فلامحالة تكون الآيات حجة في اثبات الردع لأنَّ كلّ ظهور حجة مالم يعلم بالمخصص وفي المقام لم يعلم مخصصية السيرة وهذا يعني انَّ رادعية الآيات متوقفة على عدم العلم بالمخصصية لاعدم المخصصية واقعاً فلادورية في الرادعية فيكون اطلاق الآيات حجة و يثبت به الردع عن السيرة.

وقد حاول المحقق الاصفهاني (قده) أنْ يجمع بين هذا و بين ماذكرناه في تقريب الاتجاه الأول من عدم دورية المخصصية لأنَّها متوقفة على عدم ثبوت الردع لاعدم الردع فاستنتج انَّ كلا من الرادعية والمخصصية ليست دورية، لأنَّ كلاً منهما متوقّف

على عدم ثبوت الآخر أي عدم العلم به لاعدمه واقعاً، بل نسب ذلك أيضاً الى صاحب الكفاية وجعله هو مراده من الكلام المتقدّم في اثبات الاتجاه السابق ثم أشكل عليه: بأن هذا ينتج نتيجة الرادعية، لأنَّ لازم ذلك انَّ موضوع كلّ من حجية اطلاق الآيات وحجية المنيرة تام وحيث انَّه لايمكن فعلية حجيتها معاً فلايكون شيء منها حجة فلا تتم السيرة في اثبات حجية خبر الثقة، وهي نتيجة الرادعية.

وهذه النتيجة مضافاً الى انَّا لانعرف وجه استفادتها من كلام صاحب الكفاية مع ظهوره في نفي دورية مخصصية السيرة لارادعية الآيات غير تام، اذ لامعنى لافتراض تمامية مناط كلّ من المتنافيين معاً فيقال بأنَّهما لايوجدان للتنافي بينهما، لأنَّ هذا معناه انَّ كلاً منهما متوقّف على عدم الآخر وهذا دور مستحيل على ماتقدّم في بحث الضدّ واعترف به المحقق المذكور نفسه ولهذا يلتزم في باب التضاد انَّ المانع في مرحلة علّة الضدّين بمعنى انَّ كلّ منهما متوقّف على عدم علّة الضدّ الآخر فلايتمّ المناط في كلّ من الحجيتين لانَّه يتمّ ولايتحقق شيء منهما للتضاد والتمانع بينهما.

وامّا أصل هذا التقريب فأيضاً غير تام، لأنَّ الاثنينية بين المخصص والعلم بالمخصص انَّما يتصوّر في الأدلة اللفظية التي لها مقام ثبوت ومقام اثبات بنحو قدينفك أحدهما عن الآخر، وامّا في المقام فمخصصية السيرة مقام اثباتها عين مقام ثبوتها لأنَّ حجيتها انَّما تكون على أساس كاشفيتها الوجدانية المساوقة للعلم بالتخصيص وعدم ارادة الاطلاق من الآيات، وعليه فانْ تمّت كاشفية السيرة فهي مساوقة مع العلم بالتخصيص وإنْ لم تتم فلامخصص واقعاً. وانَّما الصحيح في ابطال دورية رادعية الآيات ماذكرناه في الاتجاه السابق من انَّ حجية الآيات متوقفة على أمرين ذات الدلالة وعدم العلم بالكذب والأول محرز بناءً على عدم المخصصية المنفصلة للسيرة، والثاني مبنيٌّ على ماأشرنا اليه من انَّ اللازم عدم العلم بالكذب على تقدير الحجية لامطلقاً أي حتى على تقدير عدم الحجية اذ لاموجب لتقييد الحجية عقلاً أو عقلائياً بأكثر من هذا المقدار، وفي المقام لوكانت المطلقات حجة لماكان يعلم بكذبها لأنَّ السيرة لا تكون حجة حينئذ اذ تكون دليلاً على الردع، وإنْ فرض انَّه على تقدير عدم حجيتها كانت السيرة حجة لعدم دليل معتبر على الردع فرادعية الآيات ليست دورية

بهذا البيان لابالبيان المذكور في هذا التقريب، كما انَّ المخصصية أيضاً ليست دورية بالبيان المتقدم في النقطة السابقة، لأنَّها متوقفة على عدم حجية الآيات في نفسها وبقطع النظر عن السيرة وعدم حجيّتها في نفسها غير متوقفة على المخصصية وانَّما المتوقف عليها حصّة أُخرى من عدم الحجية.

لايقال: تكفي هذه النكتة وهي توقف المخصصية على عدم حجية الآيات في نفسها لاثبات الرادعية وعدم المخصصية، لأنَّ الآيات حجة في نفسها لولاالسيرة بلااشكال اذن فشرط مخصصية السيرة غير ثابت فتكون الآيات حجة بالفعل.

فانه يقال: فعلية حجية اطلاق الآيات انَّما تكون فيما اذا لم تكن متوقفة على عدم القطع بخلافها في نفسه وبقطع النظر عن حجيتها ـ كما هو الصحيح ـ حيث قلنا انَّه يكفي عدم القطع ولوعلى تقدير حجيتها فقط وامَّا لوتوقف على ذلك فلايكون شيء من حجية السيرة والآيات ثابتة لأنَّ شرط حجية كلّ منهما مفقود فلا تكفي النكتة المذكورة إلّا لاثبات عدم المخصصية فقط.

و يستخلص من كلّ ذلك انَّ حجية السيرة متوقفة على عدم حجية اطلاق الآيات في نفسها وامَّا حجية اطلاقها فيتوقّف على عدم حجية السيرة بالفعل وكلّما تعارض دليلان من هذا القبيل قدم الثاني على الأول، نظير الوجوبين المتواردين بالنحو المذكور. وهكذا يتلخص انَّ حجية كلّ من الاطلاقات والسيرة لوكانت متوقفة على عدم حجية الآخر بالفعل كان دوراً ولوكانت متوقفة على عدم حجية الآخر في نفسه لم يكن دوراً ولكن شيء منهما لم يكن فعلياً في المقام، ولوكانت احداهما متوقفة على عدم حجية الآخر في نفسه وامَّا حجية الآخر فتوقفة على عدم الأول بالفعل لم يكن دوراً وكان الثاني حجة دون الأول وحجية الاطلاقات من الثاني بينما حجية السيرة من الأول.

لايقال ـ لم لا تكون حجية السيرة أيضاً موقوفة على عدم حجية الاطلاقات بالفعل، بدعوى انَّه لابدَّ للشارع من اقامة حجة فعلية على الردع ولا تكفي الحجية في نفسها ولولاحجية السيرة. وإنْ شئت قلت: لابدَّ في الرادع أنْ لايكون محكوماً للسيرة بل معارضاً معها فعدم الامضاء علّة لردع شرعي حجة بالفعل لاردع محكوم في حجيته

وبهذا ترجع غائلة الدور من جديد.

فانّه يقال ـ مخصصية السيرة ليست من باب القرينية والحكومة على دليل حجية الاطلاقات بل من باب كاشفيتها الوجدانية أي العلم بالخلاف فيكون الرادع معارضاً معه لولا كونه علماً يسقط معارضه عن الحجية، ولكن حيث انَّ حصول هذا العلم موقوف على عدم حجة على الردع كذلك والاطلاقات حجة كذلك بالفعل فلا تكون السيرة حجة.

الثاني ـ ماذكره المحقق الاصفهاني (قده)، من انَّ المقام من موارد التزاحم بين المقتضي التنجيزي والتعليقي، فانَّ مقتضي الحجية في الاطلاقات تنجيزي وهو الظهور وانَّما يحتمل عدم تأثيره لمانعية السيرة وامَّا مقتضي الحجية في السيرة فتعليقي لان أصل حجيتها معلّق على عدم الردع، وكلّما تزاحم مقتضيان من هذا القبيل قدم التنجيزي على التعليقي لتمامية المقتضي فيه وعدم المانع، امَّا تمامية المقتضي فلانّه المفروض، وامَّا عدم المانع عن تأثيره فلأنَّ مايتصوّر كونه مانعاً انَّما هو تأثير المقتضي التعليقي ومانعيته مستحيلة لأنَّها دورية، لأنَّ تأثير المقتضي التعليقي فرع وجود المقتضي وهو فرع عدم تأثير المقتضي التنجيزي فلوكان عدم تأثيره من جهة مانعية المقتضي التعليقي كان دوراً. إذن فتأثير المقتضي التنجيزي لامانع منه وامَّا التعليقي فيستحيل تأثيره للدور المذكور، فانَّ تأثيره فرع وجوده وهو فرع عدم تأثير المقتضي التنجيزي وعدم تأثير المقتضي التنجيزي فرع وجود المانع وليس هو إلّا تأثير المقتضي التعليقي وهو دور.

ثمّ تصدّى (قده) لتقرير الدور في تأثير المقتضي التنجيزي أيضاً، لأنَّ تأثيره لايكفي فيه مجرد وجود المقتضي بل لابدَّ من اعدام المانع فيكون تأثيره موقوفاً على عدم المانع فلوكان اعدام المانع بنفس تأثيره كان دوراً.

وبهذا وقع هذا المحقق في مخالفة وجدانية واضحة، اذ لازم ذلك عدم تأثير المقتضي التنجيزي في موارد ابتلائه بمقتضى تعليقي كما اذا كان هناك ماء واحد وكانت ارادة أحد الشخصين لشربه معلقة على عدم ارادة الآخر دون العكس مع وضوح انّه في موارد من هذا القبيل لامحالة يؤثر المقتضي التنجيزي و يتعطّل التعليقي.

والصحيح ـ انَّ هذه المغالطة أيضاً من تبعات المنهج المغلوط الذي سار عليه هؤلاء

المحققون من تصور استقرار الدور في عالم الوجود وفعلية الدائر لا في عالم نفس التوقف والعلّية. وقد بيّنا انَّ نفس العليّة والتوقف غير معقول. وفي موارد التزاحم بين المقتضي التعليقي والتنجيزي انَّما يؤثر التنجيزي دون التعليقي لأنَّ المانع عن تأثيره غير موجود لا ببرهان الدور المذكور بل ببرهان انَّ المقتضي التعليقي يستحيل مانعيته فلا يكون صالحاً لها لأنَّه هل يمنع في فرض وجوده أو عدمه امَّا في فرض وجوده فهو مساوق مع تحقق المعلّق عليه الذي هو انعدام المقتضي التنجيزي ومن الواضح انَّه مع انعدامه يستحيل مانعية المقتضي التعليقي عنه، فانَّ مانعية المانع فرع وجود المقتضي الممنوع، وامَّا في فرض عدمه فلأنَّ المعدوم يستحيل مانعيته وعليه ففي فرض وجود مقتضي المانع التنجيزي يكون المانع عنه مفقوداً لاستحالة مانعية المقتضي الآخر و باعتبار تنجيزيته يؤثر لامحالة و بذلك يكون مانعاً بل رافعاً لأصل وجود المقتضي التعليقي.

هذا بشكل عام وامَّا في المقام، فحيث انَّ المسألة ليست تكوينية بل تشريعية فلا يكفي الحساب المذكور بل لابدَّ من ملاحظة موضوع الجعل التشريعي لحجية كلّ من اطلاق الآيات والسيرة بالنحو المتقدّم شرحه مفصلاً. وقد عرفت فعلية حجية الاطلاق دون السيرة. هذا كلّه لو مشينا حسب المنهج الذي سار عليه صاحب الكفاية(قده) وتابعه عليه المحققون من بعده ولكن لا تصل النوبة الى ذلك كما أشرنا اليه في صدر المسألة لأنَّه:

أولاً ـ التشكيك في أصل دلالة الآيات الناهية على الردع عن العمل بالظنّ.

وثانياً ـ لو فرض ذلك قد يدعى انَّ رسوخ السيرة على العمل بخبر الثقة وارتكازيتها يمنع عن انعقاد اطلاق في الآيات بلحاظ صيرورتها بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن الاطلاق ذاتاً.

وثالثاً ـ لو فرض انعقاد الاطلاق فهو ليس رادعاً جزماً، باعتبار انعقاد سيرة المتشرعة فعلاً على العمل باخبار الثقاة الكاشف إنّاً عن عدم الردع.

ورابعاً ـ لو قطعنا النظر عن سيرة المتشرعة و بقينا وسيرة العقلاء مع ذلك نقول لا تصلح اطلاقات الآيات المذكورة للردع عنها لما أشرنا اليه مراراً من أنَّه لابدَّ من أنْ يكون البيان الرادع يردع عن نكتة السيرة صراحة فلا يكفي فيه مجرد اطلاق أو عموم

بل لايكفي بيان واحد أو بيانات بل لابدَّ من مزيد بيانات وتأكيدات وتصريحات لكي تقلع جذور السيرة ونكتتها عن أذهان المتشرعة كما وقع ذلك بالنسبة الى العمل بالقياس.

الاستدلال بالدليل العقلي على حجية خبر الثقة:

وقد استدلّ على الحجية أيضاً بالدليل العقلي، وذلك بتطبيق قواعد منجزية العلم الاجمالي، بدعوى أنّنا اذا لاحظنا الروايات التي تكون بصدد اثبات حجيتها فسوف نعلم اجمالاً بمطابقة جملة منها مع الواقع اذ لايحتمل أنْ يكون كلّها على خلاف الواقع فيكون منجزاً، وهذا وإنْ كان غير الحجية مفهوماً إلّا انَّ نتيجته نتيجة الحجية من حيث عدم جواز الرجوع الى الأصول المؤمنة.

والحديث عن هذا الدليل يقع في مقامين:

أولاً ـ في أصل تنجيز هذا العلم الاجمالي.

ثانياً ـ في انَّ نتيجة هذا التنجيز هل هي نفس نتيجة الحجية أم لا.

اما المقام الاوّل ـ فقد اعترض الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل على منجزية هذا العلم الاجمالي باعتراض نقضي يمكن تقريبه: بانَّ مثل هذا العلم لوكان منجزاً وبالتالي مثبتاً لنتيجة حجية الخبر لكانت كافة الامارات الظنية حجة، لأنَّها بمجموعها تشكل أطرافاً لعلم اجمالي من هذا القبيل اذ لايحتمل عادة كذبها جميعاً.

وقد تصدّى كلّ من صاحب الكفاية والسيد الأستاذ للجواب على هذا النقض بماحاصله: انحلال العلم الاجمالي بوجود تكاليف في الشريعة الذي أطرافه تمام الشبهات ومدركه نفس العلم بانَّ في الشريعة احكاماً وحراماً وحلالاً بالعلم الاجمالي بالتكليف في ضمن مجموع الامارات الظنية الذي أطرافه مجموع الامارات من اخبار وشهرات واجماعات منقولة وغيرها ومدركه عدم احتمال كذبها جميعاً، كما انَّ هذا العلم بدوره منحل بالعلم الاجمالي بوجود تكاليف بنفس المقدار المعلوم في العلمين السابقين ضمن دائرة اخبار الثقاة مثلاً فينحل العلم الكبير بالوسط والوسط بالصغير لامحالة، لانَّه كلّما كان هناك علمان اجماليان متداخلان وكان المقدار المعلوم من

التكليف فيهما متساوياً انحلّ العلم الكبير بالعلم الصغير وجرت الاصول المؤمنة في مورد افتراق أطراف الكبير عن الصغير بلامعارض وفي المقام الأمر كذلك، لأنّنا اذا أفرزنا من الروايات أطراف العلم الصغير بمقدار المعلوم بالاجمال ثمّ لاحظنا الباقي منها مع سائر الامارات والشبهات لم يبق لنا علم اجمالي بالتكليف فيها، وهذا شاهد على انّ المعلوم بالعلم الاجمالي الصغير نفس المعلوم بالعلمين الاجماليين الوسط والكبير.

والصحيح انّ العلم الاجمالي الوسط المذكور لاينحل بالعلم الاجمالي الصغير في دائرة الروايات، لأنّ العلم الاجمالي الوسط بحسب الحقيقة تلفيق وتجميع لعلوم اجمالية متعددة بعدد الامارات قائمة على أساس اجراء حساب الاحتمالات في كل نوع من الامارات، ومن أجل توضيح الفكرة لنفترض انحصار الامارات الظنية في صنفين الروايات والشهرات ولنفترض انّ مجموع الروايات مئة ومجموع الشهرات مئة أيضاً و يعلم اجمالاً في كلّ منهما بصدق عشرة امارة على الأقل حيث لايحتمل كذب الجميع من كلّ صنف بحساب الاحتمالات ونفترض انّهما متطابقان مجتمعان في تسعين مورد ومفترقان في عشرة من كل جانب، وحينئذ نقول يستحيل أنْ ينحلّ العلم الاجمالي بعشرة أحكام مثلاً مطابقة للواقع في مجموع أطراف الإمارتين وهي مئة وعشرة حسب مافرضناه ـ وهو العلم الاجمالي الوسط ـ بالعلم الاجمالي بمطابقة عشرة روايات ضمن مجموع الروايات مع العلم الاجمالي الصغير، وذلك ببرهان انّ العلم المذكور كما رأينا تلفيق بين العلمين الصغيرين العرضيين وحينئذ إنْ افترض انحلاله بأحد العلمين الصغيرين وهو مئة رواية بالخصوص دون مئة شهرة فهو ترجيح بلامرجح، وإنْ فرض انحلاله بموارد الاجتماع والتطابق بينهما وهي التسعين فهذا معقول إلّا انّه لاينتج المطلوب وهو حجية تمام الروايات كما انّه خلاف فرض المستدلّ، لأنّ معناه وجود علم اجمالي أصغرمن الصغير وبهذا يعرف انّه لايكفي للبرهنة على انحلال العلم الاجمالي الوسط دعوى انّ المعلوم في العلم الصغير مساوٍ للكبير لأنّنا لوأفرزنا بمقداره من أطرافه لمابقي في الباقي منها منضماً الى أطراف العلم الكبير الأُخرى علم اجمالي.

بل بالتأمّل يظهر انّ هذا الميزان أيضاً غير منطبق في المقام، لأنّنا اذا أفرزنا من موارد الاجتماع بين الامارتين بمقدار المعلوم بالاجمال لم يبق علم اجمالي بملاحظة الباقي

من أطراف العلم الوسط وامّا اذا أفرزنا بمقداره من مورد افتراق احدى الامارتين عن الأُخرى ولاحظنا الباقي كان العلم الاجمالي فيها باقياً على حاله، لأنَّ المفروض عدم احتمال كذب الامارة الاخرى بتمامها وهذا يعني انَّ علمنا الاجمالي بحسب الحقيقة علم اجمالي دائر بين الأقل والأكثر لأنَّه علم بوجود عشرة أحكام في مورد الاجتماع أو أزيد الى عشرين في موردي الافتراق لأنَّ أي حكم يكون في أحد موردي الافتراق فهو حكم زائد على العشرة المعلومة بالاجمال في دائرة الامارة الاخرى وحيث انَّ موضوع الأكثر وموردة غير الأقل ـ وهو العشرة ـ لايكون هذا العلم الاجمالي الدائر بين الأقل والأكثر منحلاً الى العلم بالأقل والشك في الأكثر فهو نظير العلم بوجود نجس بين هذين الأنائين أو نجسين بين الأواني الثلاث الأُخرى واذا كان علمنا الاجمالي كذلك كان معناه انَّ معلومنا الاجمالي بالعلم الصغير لايحرز كونه على كلّ تقدير يحتمل انطباقه مع المعلوم بالعلم الكبير بل يكون كذلك على تقدير كونه في مادة الاجتماع للامارتين ولايكون لوكان شيء منه في مادة الافتراق لاحداهما عن الاخرى وهذا يعني انَّ الميزان في الانحلال هو احراز احتمال التطابق بين المعلومين على كلّ تقدير وعلامته انَّه لوأفرزنا بمقداره من أيّ طرف لم يبق في الأطراف الأُخرى علم اجمالي وهذا غير منطبق في المقام كما هو واضح. تبقىٰ في المقام شبهتان.

احداهما ـ دعوى انحلال العلم الوسط بالعلم الاجمالي الصغير في دائرة الروايات دون العلم الصغير في دائرة الشهرات، لأنَّ معلومه لايزيد على معلوم الأول ولكن يزيد على معلوم الثاني ولومن جهة انَّ المعلوم صحته من الروايات أكثر من المعلوم صحته من الشهرات.

والجواب عليها: أولاً ـ بانكار أصل الدعوى، فانَّ القيمة الاحتمالية لكلّ شهرة شهرة إنْ لم تكن أكثر من القيمة الاحتمالية لكلّ رواية خصوصاً اذا كانت مع الوسائط الكثيرة فليست بأقلّ منها وميزان حصول العلم المذكور هو حساب هذه القيم الاحتمالية الموزعة في أطراف كلّ صنف من الامارات فلاموجب لافتراض زيادة المعلوم صحته من الروايات عن المعلوم صحته من الشهرات أو امارة أُخرى.

وثانياً ـ انَّ هذه الأكثرية في المعلوم لاأثر لها بلحاظ مادة الاجتماع وانَّما يظهر أثرها

بلحاظ مادتي الافتراق أي الروايات التي لاشهرة على طبقها والشهرات التي لارواية على طبقها، ومن الواضح انَّ القيمة الاحتمالية عادة للشهرات التي لارواية على طبقها أكثر بكثير من القيمة الاحتمالية للروايات التي لاشهرة على طبقها لقوة كاشفية الشهرة غير المدركية والتي لارواية على طبقها وقوة احتمال وجود روايات ضاعت علينا بل القطع بذلك وانَّ الروايات الموجودة بأيدينا قدوصلت الينا عن طريق المشهور الذي لم يعمل بها أو لم يعمل كلّهم بها ممّايكشف عن وهن فيها على كلّ حال ومعه كيف يصحّ فرض انَّ ضم مادة الافتراق من الروايات الى مادة الاجتماع يزيد في مقدار المعلوم دون ضم مادة الافتراق من الشهرات التي هي أقوى كاشفية وقدقلنا انَّ ميزان هذه الكاشفية هو حساب القيم الاحتمالية فكلّما ازدادت ازداد المعلوم لامحالة.

وثالثاً: ربّما يفرض انَّنا لوأخذنا مقداراً من مادة الافتراق للروايات ـ ولنفرضه المقدار الاقوى كاشفية ـ مع مقدار من مادة الافتراق من الشهرات أو جميعها وضممناها الى مادة الاجتماع أيضاً حصل لنا العلم الاجمالي في دائرة الروايات حيث يعوض عن كاشفية الروايات المتروكة من مادة الاجتماع بالشهرات المضافة من مادة الافتراق فيصعد بمقتضى حساب الاحتمالات مقدار المعلوم بالاجمال ضمن هذه الدائرة عن المعلوم بالاجمال ضمن دائرة مادة الاجتماع فقط كما كان يصعد عندما نضم اليها مادة الافتراق من الروايات. وحينئذ سوف تكون هذه الدائرة هي دائرة علمنا الاجمالي الصغير الذي يكون في عرض العلم الاجمالي الصغير في دائرة الروايات فقط و يكون بينهما عموم من وجه فلاوجه لانحلال العلم الوسط بأحدهما دون الآخر[1].

ورابعاً ـ لوسلّمنا كلّ ذلك فغايته انَّ العلم الاجمالي الوسط ينحل بالعلم الاجمالي الروايات ولاينحل بالعلم الاجمالي الشهراتي ولكن مع ذلك يبقى العلم الاجمالي

١ ــ هذه الأجوبة الثلاثة كلّها وجدانية، فيمكن لأحد أنْ ينكرها و يدّعي انَّ المعلوم بالاجمال في دائرة الروايات مطلقاً أو مايكون عن ثقة فقط أكثر من المعلوم بالاجمال لأيّ دائرة أُخرى من الدوائر التلفيقية المتصورة بين الامارات الظنيّة الأُخرىٰ و بين الروايات، لأنَّ هناك عاملين مهمّين جداً في تصعيد مقدار المعلوم بالاجمال أحدهما كثرة وقايع الامارة وأهميتها والثانية قيمتها الاحتمالية التي من أهم مناشئها كون الامارة حسية ومن ثقة وكلا هذين العاملين متوفران بصورة جيدة في الروايات دون غيرها من الروايات.

الشهراتي في دائرة الشهرات منجزاً لتمام أطرافه مالم نضم دعوى زائدة سوف تأتي في الشبهة الآتية.

الثانية ـ دعوى انحلال العلم الوسط بالعلم الاجمالي في دائرة الروايات وانحلال العلم الاجمالي الشهراتي بعلم اجمالي أصغر منه في خصوص مادة الاجتماع بين الشهرات والروايات، اذ لااشكال في انَّ تطابق الروايات مع الشهرات ربّما يوجب العلم اجمالاً بصدق مقدار من مادة الاجتماع لايقلّ عن المعلوم الاجمالي في دائرة الشهرات جميعاً، لأنَّ القيمة الاحتمالية للروايات المتطابقة مع الشهرات في مادة الافتراق ليست بأقلّ من القيمة الاحتمالية للشهرات في مادة الافتراق وبهذا يندفع الجواب الرابع عن الشبهة السابقة أيضاً كما هو واضح.

ولنا على هذه الشبهة تعليقات:

الأُولى ـ انَّ المعلوم بالعلم الاجمالي الشهراتي إنْ فرض مساواته مع المعلوم بالعلم الاجمالي الرواياتي فانحلال الأول بالعلم الاجمالي في خصوص مادة الاجتماع يوجب انحلال الثاني أيضاً لامحالة وهو خلف المطلوب كما تقدّم. وإنْ فرض انَّه أقلّ منه فهذا يعني انَّ القيم الاحتمالية للروايات أكبر من القيمة الاحتمالية للشهرات وقدتقدّم المنع عن ذلك في دفع الشبهة السابقة.

الثانية ـ انَّ العلم الاجمالي الأصغر في مادة الاجتماع لايمكنه آنْ يحلّ العلم الاجمالي الشهراتي فيما اذا فرضنا انَّ واحداً على الأقل من مادة الاجتماع قيمته الاحتمالية ليست بأكثر من مجموع الشهرات في مادة الافتراق بحيث لوأفرزنا ذاك الواحد وضممنا مادة الافتراق للشهرات الى مادة الاجتماع بقي علمنا الاجمالي على حاله، فانَّه اذا قبلنا هذا فسوف يتكون لنا علمان اجماليان صغيران بينهما عموم من وجه نظير ماذكرناه في الجواب الثالث على الشبهة السابقة.

الثالثة ـ انَّ مادة الافتراق من الشهرات إنْ فرض انَّها كانت تؤثر في زيادة عدد المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الوسط الذي أبرزه الأستاذ وادعى انحلاله بالعلم الاجمالي الصغير فلايمكن الانحلال حينئذ لأنَّه بأفرازها لامحالة يقلّ عدد المعلوم بالاجمال، وإنْ فرض عدم تأثيرها في ذلك فهذا معناه خروجها من أول الأمر عن

الطرفية لأنّها طرف فيه وقدانحلّ بعلم صغير، وهذا بخلاف ماإذالم يعلم بمقدار المعلوم بالعلم الاجمالي الشهراتي في مادة الاجتماع اذ يعلم حينئذ بوجود تكاليف امّا فيها أو أكثر منها في مادتي الافتراق فتكون كلّ من مادتي الافتراق طرفاً للعلم الاجمالي.

ثمّ انّ المحقق النائيني (قده) في فوائد الاصول قدذكر صيغة أُخرى في تقريب هذا الدليل العقلي، وذلك بأنْ يدعى انّنا نعلم اجمالاً بصدور جملة من الروايات والأحاديث المنقولة باخبار الآحاد عن المعصوم(ع) وهذا علم اجمالي بالحجة، لأنّ تلك الأحاديث باعتبار اشتمالها على الظهور تكون موضوعاً للحجية ولوفرض عدم العلم بمطابقة شيء منها للواقع. والعلم الاجمالي بهذا التقريب يمتاز على التقريب السابق في انّ أطرافه خصوص الروايات كما انّ معلومه قديكون أكثر من المعلوم في العلم الاجمالي بالتكليف الواقعي في دائرة الشبهات، وبهذا قدتندفع بعض الاشكالات المتقدمة ولكن مع ذلك يبقى الاشكال الذي أبرزناه نحن من انّ هناك علماً اجمالياً بالواقع في دائرة غير الاخبار من الامارات الظنية بنحو تكون النسبة بين أطرافه وأطراف العلم المذكور العموم من وجه ومعه يكون كلا العلمين منجزاً.

وامّا المقام الثاني- من البحث في ملاحظة نتيجة هذا الدليل، وانّها هل تكون نفس نتيجة الحجية أم مغايرة معها عملياً كما هي مغايرة معها مفهوماً؟ قديقال، بأنّ النتيجة العملية واحدة وانّما الاختلاف في بعض الآثار غير المربوطة بالوظيفة العملية، اذ على كلّ حال لابدّ من العمل بالاخبار الدالة على التكاليف سواءً كان من جهة منجزية العلم أو حجيتها. نعم لايمكن للفقيه اسناد مفادها الى الشارع بناءً على مسلك منجزية العلم الاجمالي بينما قديجوز ذلك بناءً على مسلك الحجية، كما انّه بناءً على الحجية لوصادف مطابقة جميع الاخبار للواقع وخالف المكلّف كان عاصياً فيها جميعاً فيعاقب بعدد تلك الوقائع عقاب العصيان لثبوت التكليف الواقعي وتنجزه عليه بالحجة وامّا بناءً على مسلك منجزية العلم فحيث لايعلم بأكثر من عشرة تكاليف مثلاً في مجموع الاخبار فحتى لوفرض مطابقة جميعها للواقع وارتكاب المكلّف لها جميعاً فلايكون عاصياً لأكثر من عشرة تكاليف نعم يكون متجرياً بعدد الأطراف لاحتمال

انطباق أحد التكاليف المعلومة بالاجمال عليه. إلّا انَّ كلاً من هذين الأثرين غير عمليين.

والصحيح وجود فارق عملي بين المسلكين أيضاً وتوضيح ذلك وتفصيله، انَّ هناك صنفين من الروايات:

١ ـ الروايات الدالة على الترخيص ولو بالدلالة الإلتزامية.

٢ ـ الروايات الدالة على الإلزام ولو بالإلتزام.

وفيما يلي نلاحظ الفوارق بين المسلكين في مجال كلّ من الصنفين فنقول. امَّا موارد الروايات النافية للتكليف فالصحيح وجود الفارق العملي بين المسلكين من ناحية انَّه على القول بالحجية يجب العمل بها ولوكان في قبالها أصل لفظي أو عملي يقتضي الإلزام بينما على القول بمنجزية العلم الاجمالي قديثبت الإلزام وذلك فيما اذا كان في قبالها أصل لفظي أو عملي ملزم اذ لم تثبت حجيتها لكي يجوز رفع اليد عنه.

وقد يدّعى انَّ العلم اجمالاً بمطابقة بعض تلك الروايات الترخيصية للواقع أو صدورها عن المعصوم يوجب سقوط تلك الاصول اللفظية أو العملية اذا كانت في تمام أطراف هذا العلم الاجمالي فيجوز الرجوع الى البراءة العقلية على القول بها أو الشرعية لوكان دليلها قطعياً.

والجواب ـ امَّا بلحاظ الاصول العملية المثبتة للتكليف فلانها تتمثل في أصلين امَّا أصالة الاشتغال العقلية أو الاستصحاب المثبت للتكليف الثابت حجيته بالقطع أو بالروايات الداخلة في أطراف العلم الاجمالي المنجز لمداليلها الإلزامية والتي منها الاستصحاب المثبت، وكلاهما يجريان حتى لوعلم اجمالاً بصدور بعض الروايات الترخيصية لأنَّه علم اجمالي بالحكم الترخيصي وهولاينافي جريانها، امَّا الأول فواضح لأنَّ مقتضي الاشتغال عقلاً لايزاحمه ولايرفعه العلم الاجمالي بالترخيص بل لابدَّ من العلم بالمؤمّن تفصيلاً ليرفع اليد عن مقتضى اصالة الاشتغال. وامَّا الثاني فلأنَّ دعوى سقوط الاستصحاب المثبت للتكليف عن الحجية في المقام موقوف على تمامية أمرين كلاهما غير تام عندنا.

الأول ـ اختيار مسلك الشيخ (قده) من انَّ اليقين الاجمالي بالانتقاض مانع عن

جريان الاستصحاب في أطرافه للتعارض بين الذيل والصدر في دليل الاستصحاب.

الثاني ـ العلم اجمالاً بمطابقة بعض تلك الروايات النافية للواقع لكي يعلم بانتقاض الحالة السابقة اجمالاً، وامّا لوكان يعلم بصدور بعض تلك الروايات فهو مجرد علم بالحجة الاجمالية على الترخيص وهو لايمنع عن جريان الاستصحاب المثبت إلّا بناءً على مسلك قيام الامارات مقام القطع الموضوعي.

وامّا بلحاظ الاصول اللفظية فالعلم الاجمالي بوجود المخصصات أو المقيدات لبعض العمومات والمطلقات المثبتة للتكليف في قبال الروايات النافية وإنْ كان يوجب التعارض فيما بينها بل يكفي لايقاع التعارض واجمالها العلم اجمالاً بوجود مخصصات ومقيدات لمجموع الاطلاقات الأولية في الأدلة القطعية زائداً على المقدار الثابت بالدليل القطعي من المقيدات والمخصصات، إلّا انّه مع ذلك يجب الاحتياط، وذلك لصحة التمسك بالعمومات المثبتة بالعنوان الاجمالي في غير المقدار المعلوم بالاجمال تخصيصه منها الذي هو أقلّ من مجموع العمومات المثبتة لامحالة ونتيجته تحصيل علم اجمالي بالحجة على التكليف.

وامّا في موارد الاخبار المثبتة للتكليف ـ التي هي مورد هذا الدليل العقلي ـ فعلى العموم تكون النتيجة على المسلكين هو العمل على طبق الروايات المثبتة للتكليف ولو بالإلتزام، امّا لكونها حجة أو لكونها أطرافاً للعلم الاجمالي المنجز. ولكنه مع ذلك هنالك حالات وموارد قديظهر الفرق بين المسلكين نشير الى جملة منها فيمايلي:

المورد الأول ـ أنْ يفرض انّ الخبر المثبت للتكليف يكون على خلافه عموم أو اطلاق في دليل اجتهادي قطعي السند دال على الترخيص، فانّه بناءً على الحجية لابدّ من العمل على طبق الخبر المثبت للتكليف وامّا بناءً على منجزية العلم الاجمالي الذي أطرافه الروايات المثبتة للتكليف فالمنجزية لا تشمل الأطراف التي فيها أصل مؤمن بلامعارض خصوصاً اذا كان دليلاً اجتهادياً معيناً للتكليف المعلوم بالاجمال في سائر الأطراف.

وقال جملة من المحقّقين انّه بناءً على مسلك منجزية العلم الاجمالي أيضاً تجري أصالة الاشتغال، للعلم اجمالاً بطرو مخصصات ومقيدات على خصوص المطلقات

الترخيصية أو مطلق العمومات وهو كاف في تعارضها واجمالها. ولايفيد هنا ماذكرناه فيما سبق من امكان اثبات مفاد العام فيما زاد على القدر المعلوم، لأنّه ترخيص ليس فيه مقتضي عدم التنجيز فلايزاحم مافيه مقتضي الاحتياط والتنجيز.

المورد الثاني ـ آنْ يفرض في قبال الخبر المثبت أصل عملي نافٍ للتكليف، وهذا الأصل النافي تارة يكون جارياً في تمام موارد الروايات المثبتة أي في تمام أطراف العلم الاجمالي في نفسه كالبراءة مثلاً وهذا لااشكال في كونه خارجاً عن محل الكلام، لأنّه ساقط بنفس العلم الاجمالي المفترض واخرى يكون جارياً في خصوص بعض موارد الخبر المثبت كاصالة الطهارة مثلاً. وهنا تارة يفرض انّ ذلك الأصل النافي دليله العقل، واخرى دليله شرعي قطعي، وثالثة دليله من نفس الروايات.

فعلى الأول يرجع الى ذلك الدليل لوكان بلامحذور، وعلى الثاني يرجع اليه أيضاً بناءً على مسلكنا من جواز الرجوع الى الأصل النافي في بعض أطراف العلم الاجمالي لوكان مختصاً به ولوفرض وجود أصل نافٍ مشترك في تمام الأطراف لكونه من غير سنخه، هذا اذا لم يعلم بطرو التخصيص أو بمخالفة بعض موارد جريان هذا الأصل للواقع بحيث يصبح اطلاقه متعارضاً ومجملاً كاطلاق العمومات الترخيصية في المورد السابق، وعلى الثالث فلاأثر للأصل المذكور بل يجب الأخذ بمفاد الخبر المثبت بمقتضىٰ منجزية العلم الاجمالي.

المورد الثالث ـ آنْ يفرض في قبال الخبر المثبت للتكليف خبر نافٍ له، وهنا بناءً على الحجية لايجب العمل بشيء منهما للتعارض والتساقط، وامّا بناء على مسلك منجزية العلم الاجمالي يجب العمل بالخبر المثبت من باب الاحتياط لكونه طرفاً للعلم الاجمالي ومجرد وجود خبر نافٍ في قباله لايقتضي خلاف ذلك، اللهم إلّا آنْ يدعى انحلال العلم الاجمالي في دائرة الروايات بالعلم الاجمالي في خصوص الروايات غير المعارضة بآنْ يكون المعلوم اجمالاً صدوره منها بمقدار المعلوم اجمالاً في مجموع الروايات وهو يعني خروج مورد الرواية المعارضة عن الطرفية ولو باعتبار تعارض القيم الاحتمالية في كلّ منهما مع الآخر.

المورد الرابع ـ آنْ يكون في قبال الخبر المثبت للتكليف خبر آخر أيضاً مثبت

للتكليف ولكنه بشكل معاكس بأنْ يدلّ أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب، فبناءً على مسلك الحجية النتيجة هي التعارض والتساقط والرجوع الى مقتضى القاعدة الأولية، بينما على القول بمنجزية العلم الاجمالي فسوف يكون الخبران معاً طرفاً للعلم الاجمالي بالتكليف. فانْ بنينا على انحلال العلم الاجمالي وانحصاره بخصوص موارد الاخبار التي لامعارض لها خرج المورد عن الطرفية فالنتيجة نفس النتيجة، وامّا لولم نقل بذلك فسوف يكون العلم الاجمالي غير مقتضٍ للتنجيز في هذا الطرف لدوران الأمر فيه بين محذورين وامّا بالنسبة الى سائر الأطراف فيكون منجزاً على تفصيل تأتي الاشارة اليه في المورد السادس.

المورد الخامس ـ اذا كان الخبر المثبت للتكليف في مقابله أصل مثبت للتكليف بنحو معاكس، فانه بناءً على الحجية يجب العمل على طبق الخبر وامّا بناءً على منجزية العلم الاجمالي إنْ كان الأصل المثبت للتكليف عقلياً كاصالة الاشتغال فمرجعه الى علم اجمالي آخر يقتضي ذلك فيصبح كلّ من الوجوب والحرمة طرفا لعلم اجمالي وحينئذ لايؤثر كلّ منهما بلحاظ مادة الاجتماع للتزاحم بينهما وامّا بلحاظ مادتي الافتراق فيؤثران على كلام يأتي في المورد السادس وإنْ كان شرعياً كالاستصحاب، فانْ كان في سائر الأطراف أصول شرعية نافية للتكليف أيضاً وقعت المعارضة فيما بينها جميعاً، لأنَّ الاستصحاب المذكور وإنْ كان مثبتاً للحرمة مثلاً إلّا انَّه بلحاظ الوجوب المعلوم بالاجمال ناف للتكليف لأنَّه يؤمن من الترك لامحالة كاصالة البراءة عنه وإنْ لم يكن أصل ناف في تلك الأطراف ـ أو كان من سنخ يجري في هذا الطرف أيضاً بخلاف الاستصحاب المختص به ـ فانْ كان دليل الاستصحاب قطعياً جرى وانحلّ العلم الاجمالي بمعنى انَّه يؤمن من ناحية الوجوب المحتمل في مورده مع بقاء التنجيز في سائر الأطراف وإنْ فرض دليله من نفس الاخبار فلايكون مؤمناً عن الوجوب بل يكون مدلوله التحريمي منجزاً من باب اصالة الاشتغال ومنجزية العلم الاجمالي فيكون كالمورد الرابع مع كون الحرمة ظاهرية لاواقعية.

المورد السادس ـ انْ يكون الخبر المثبت في قباله أصل لفظي يثبت التكليف بشكل معاكس، فبناءً على الحجية ينبغي العمل به وتخصيص الأصل اللفظي وامّا

بناءً على منجزية العلم الاجمالي فانْ فرض عدم العلم الاجمالي بالمخصصات للعمومات القطعية أكثر من المقدار الثابت بالدليل القطعي جرت اصالة العموم ودلّت على نفي التكليف الإلزامي المدلول عليه بالخبر وتعيينه في الأطراف الأُخرى، وإنْ فرض العلم الاجمالي بالتخصيص أكثر من ذلك وقع التعارض بين العمومات. ولكنّا ذكرنا فيما سبق بقاء العمومات المثبتة للتكليف على الحجية اجمالاً في غير المعلوم بالاجمال تخصيصه فيتشكل من ذلك علم اجمالي بالحجة على التكليف فيكون المورد طرفاً مشتركاً بين علميين اجماليين أحدهما في دائرة الروايات الإلزامية والآخر في دائرة العمومات الإلزامية فيتزاحمان في التأثير في الطرف المشترك ، وحينئذ قديقال بعدم تأثير شيء منهما للدوران بين المحذورين، وقديقال بتقديم العلم الاجمالي في دائرة العمومات على العلم في دائرة الروايات في التنجيز لأنَّ احتمال انطباق الحجة الاجمالية من العمومات أقوى من احتمال انطباق المعلوم بالاجمال صدقه أو صدوره من الروايات في المورد، لأنَّ المقدار المعلوم بالاجمال صدقه أو صدوره من الروايات نسبته الى غير المعلوم كذلك أقلّ بكثير من نسبة ماهو الحجة اجمالاً من العمومات الى ماليس بحجة منه لثبوت المخصص له اجمالاً لأنَّ المخصص المذكور عادة من ناحية الروايات المعلوم اجمالاً بصدورها ومايعلم اجمالاً صدوره اقلّ ممالايعلم في دائرة الروايات والعقل يستقل بلزوم تحصيل أكبر قدر ممكن من الموافقة بعد فرض منجزية العلم الاجمالي وعدم امكان الموافقة القطعية، هذا كلّه في مادة الاجتماع وامّا في مادتي الافتراق فتصوير تأثير العلم الاجمالي فيهما يكون له تقريبات:

الأول ـ اَنْ يقال بأنَّ مابقي من موارد الافتراق أيضاً فيه معلوم بالاجمال، اذ لم يكن معلومنا الاجمالي في دائرة الروايات بقدر مورد التعارض المذكور بل أكثر منه فتنجز بذلك.

الثاني ـ اَنْ تكون المنجزية لسائر الأطراف من جهة سقوط الأصول المؤمنة في جميع الأطراف بالتعارض وانَّما لامنجزية بلحاظ هذا الطرف من جهة العجز عن الاحتياط فيه لالوجود المؤمن فيكون احتمال التكليف في الأطراف الأُخرى كافياً في التنجيز لأنّه لامؤمن عنه.

وقد يقال هنا بما يذكر عادة في بحث الدوران بين المحذورين من جريان الأصل المؤمن عن الطرفين معاً من دون محذور، لأنَّ المحذور انَّما يكون من جهة الترخيص في المخالفة القطعية وهي غير ممكنة ففي المقام أيضاً لايمكن المخالفة القطعية للعلمين الاجماليين فلامحذور من جريان الأصول المؤمنة في جميع الأطراف.

إلّا انَّ هذه الشبهة لوتمّت في محلّها فتتم في المقام في المورد الرابع والخامس المتقدمين لافي هذا المورد، لأنَّ المفروض هنا وجود علمين اجماليين مشتركين في طرف واحد وكلّ منهما في نفسه مخالفته القطعية ممكنة وهو كافٍ في تعارض الاصول وتساقطها في أطرافه.

نعم لو قيل بما ذكره الكفاية (قده) في بحث الاضطرار الى بعض الأطراف من دون تعيين من سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية لأنَّه متى مالم تجب الموافقة القطعية بلحاظ طرف سقطت المنجزية في الطرف الآخر أيضاً لاحتمال اَنْ يكون التكليف ثابتاً فيه بل على تقدير كونه في غير الطرف الذي جازت مخالفته فلايكون العلم علماً بالتكليف على كلّ تقدير، أقول هذه الشبهة روحاً جارية في المقام أيضاً.

الثالث ـ انَّ لدينا في المقام علم اجمالي بلحاظ مادتي الافتراق، لأنَّه لايحتمل انطباق المعلومين الاجماليين معاً في مادة الاجتماع للتنافي بينهما فيعلم اجمالاً بثبوت تكليف إلزامي في احدى مادتي الافتراق على أقلّ تقدير وهو كافٍ في وجوب الاحتياط فيها، فانَّا نعلم بأنَّه على تقدير كذب الخبر الإلزامي في مورد الاجتماع فهو صادق في مورد الافتراق كذلك بلحاظ الدليل الآخر المثبت للتكليف المعاكس وبما انَّ أحدهما كاذب لامحالة ـ اذ لايعقل صدقهما معاً فيعلم بثبوت التكليف في احد موردي الافتراق اجمالاً على الأقل. وهذا البيان مخصوص بمااذا كان هناك علمان اجماليان كما في المقام ولايتمّ في المورد الرابع والخامس اذا كان هناك علم اجمالي واحد ضمن أطراف أحدهما يدور بين متباينين كما يظهر بالتأمل.

وهذا الجواب انَّما يتمّ فيما اذا لم يكن العلم الاجمالي بصدق أو صحة احدى الروايات مستنداً الى تجميع القيمة الاحتمالية للصدق في مجموع الأطراف، وإلّا فلايتشكّل لنا قضية شرطية بأنَّ أحد الأطراف لوكانت الرواية فيه كذباً لكان المعلوم

بالاجمال في الأطراف الأُخرى، اذ على تقدير كذب تلك الرواية سوف تفقد القيمة الاحتمالية لها و بالتالي نفقد مبرر علمنا الاجمالي ومن هنا قلنا في بحوثنا عن الأُسس المنطقية للاستقراء انَّ مايتصوّره المنطق الارسطي من امكان تشكيل قضايا شرطية في أطراف العلوم الاجمالية لايتمّ إلّا في أطراف علوم اجمالية متحصلة من قيم احتمالية بقطع النظر عن أطرافها وثابتة في رتبة أسبق لامااذا كانت متحصلة من تجميع القيم الاحتمالية لنفس الأطراف كما هو في المقام.

وهكذا يتّضح عدم تمامية الدليل العقلي على حجية اخبار الآحاد وعدم الانتهاء الى نفس النتيجة المطلوبة من الحجية على تقدير تماميته.

ثمَّ انَّ هنا تقريبات أُخرى للدليل العقلي على الحجية راجعة الى دليل الانسداد واثبات حجية الظنّ لاتختصّ ببحث حجية خبر الواحد.

تلخيص واستنتاج:

اتّضح من مجموع ماذكرناه انَّ المهم من الأدلة على حجية خبر الثقة هو السنة المستكشفة من السيرة خصوصاً سيرة المتشرعة من أصحاب الأئمة(ع)، و يتلوها في الأهمية الروايات الخاصة المشار اليها آنفاً وامَّا الآيات أو الدليل القطعي فلم يتم شيء منها والاجماع إنْ تمّ فبمعنى يرجع الى سيرة أصحاب الأئمة(ع). وقدعرفت كيفية الاستدلال بسيرة المتشرعة من أصحابهم ولكن بقيت شبهة لابدَّ من التعرّض اليها مع جوابها.

حاصل الشبهة: انَّ عمل أصحاب الأئمة بالاخبار والروايات باعتباره دليلاً لبّيّاً لالسان له ليعلم انَّ أساس ومبنى عملهم هل هو اماريّة وثاقة الراوي وحجيته أو حصول اطمئنان شخصي لهم من تلك الروايات الذي بناءً عليه يكون المستفاد من السيرة حجية الاطمئنان والعلم العادي الذي لااشكال فيها حتى لوحصل من غير خبر الثقة، فلابدَّ في تتميم الدليل على حجية خبر الثقة من نفي هذا الاحتمال.

والتحقيق: انَّه لاينبغي التشكيك بوجه في انَّ أصحاب الأئمة(ع) انَّما عملوا بهذه الروايات على أساس امارية الوثاقة وحجيتها لاعلى أساس حصول الاطمئنان

الشخصي لهم بصدورها، لأنَّ دعوى حصول ذلك لهم من جميع هذه الروايات واهية جداً سواءً أُريد ادعاء انه اطمئنان شخصي بحق وعلى أساس حساب احتمالات صحيحة لمن كان في مثل موقفهم أو أُريد ادعاء انَّهم قدحصل لهم الاطمئنان منها ولوجزافاً ومن جهة حسن الظنّ أو الغفلة عن المضعفات.

امَّا الادعاء الأول، فلأنَّ من غير المحتمل حصول الاطمئنان الشخصي بحق في كثير من الحالات الغالبة في الروايات المذكورة لاقترانها بالمضعفات الواضحة التي بموجبها لايمكن أن يحصل الاطمئنان الشخصي عادة منها، نذكر منها مايلي:

١ ـ اذا كان الخبر معارضاً مع عموم قطعي السند واضح الدلالة فانَّ العموم وإنْ كان قابلاً للتخصيص إلّا انَّه على كلّ حال له كاشفية عن الواقع فيكون عاملاً مضعفاً لحصول الاطمئنان الشخصي من الرواية المخالفة معه.

٢ ـ عكس ذلك، أي مااذا كان الخبر دالاً على عموم في قباله مخصصات قطعية السند، فانَّ ذلك أيضاً يضعف من قيمة احتمال صدور العام الظنّي السند بمقدار امارية العموم وقيمته الاحتمالية.

٣ ـ الخبران المتعارضان فانَّ المستظهر من حال المتشرعة والمستشف من الاخبار العلاجية أيضاً انَّهم كانوا يتحيرون في الأخذ بأيّهما، وهذا يكشف عن انَّهم كانوا يفترضون ثبوت مقتضي الاعتبار في كلّ منهما في نفسه مع انَّه اذا كان أساس الاعتبار هو حصول الاطمئنان الشخصي فعادة لايحصل ذلك في حالات التعارض فلماذا التحير بل حالها حال خبرين من غير الثقة.

٤ ـ حالة التعارض بين خبر الثقة وخبر غيره، فانَّ عملهم كان على الأخذ بخبر الثقة من دون اعتناء بمعارضه الصادر عن غير الثقة، مع انَّه لوكان أساس الحجية هو الاطمئنان الشخصي بصدور الخبر والكشف التكويني فهذا قدلايحصل مع وجود معارض له ولومن غير الثقة، فانَّ المضعف لاينحصر بخبر الثقة لأنَّ المسألة ترتبط حينئذ بالكشف التكويني وحساب الاحتمالات.

٥ ـ عدم التفرقة في الاعتبار بين مااذا كان الخبر المنقول قدتحمله الراوي شفهياً عن الامام(ع) ثمّ نقله أو سجله عنده وجعله أصلاً مع انَّ القيمة الاحتمالية تضعف

في حالات النقل الشفهي خصوصاً اذا كان هناك فاصل زمني بين زمن النقل وزمن التحمل[1].

٦ ـ موارد وجود مصلحة أو اتجاه مسبق للراوي قديقتضي أنْ يكون الحكم الشرعي على نحو مخصوص. كما اذا كان الراوي نخّاساً مثلاً أو صرّافاً و ينقل حكماً في موضوع مرتبط بالنخاسة أو البيع والصرف، فانَّ مثل هذه الخصوصيات والملابسات قدتضعف من قيمة احتمال الصدق وتمنع من حصول الاطمئنان الشخصي بصدق الراوي.

٧ ـ موارد مزاحمة امارية وثاقة الراوي وكاشفيتها التكوينية مع حساب احتمالات في المضمون المنقول من قبله، كما اذا كان مضموناً غريباً يستبعد صدقه أو على خلاف المرتكزات والمتبنّيات أو كان المتن مشوّشاً لفظاً أو أُسلوباً، فانَّ مثل هذه الملابسات لها دور في تضعيف قيمة احتمال صدور الرواية.

٨ ـ بنائهم العملي على العمل بالخبر مع الواسطة، مع انَّه لااشكال في عدم حصول الاطمئنان الشخصي عادة مع تعدد الوسائط ولوفرض حصوله فيما اذا لم تكن وسائط.

وامَّا الادعاء الثاني وهو حصول الاطمئنان الشخصي لهم جزافاً، فهذا أشنع اذ هذا لايحتمل وقوعه بالنسبة اليهم جميعاً وفي جميع الروايات بعد ملاحظة انَّ قوانين حساب الاحتمالات وقواعده عامة وجدانية عند كلّ انسان وإنْ لم يبحثوا أُسسه المنطقية.

وهكذا يثبت انَّ أساس عملهم لايمكن أنْ يكون حصول الاطمئنان الشخصي لهم منها بل ولاالظنّ الشخصي، وانَّما كان على أساس امارية الوثاقة وحجيتها شرعاً.

١ ــ هذا لاربط له بحصول الاطمئنان الشخصي من ناحية عدم الكذب وانَّما هومرتبط بباب الخطأ المنفي باصل عقلائي، اللّهم إلّا أنْ يدعى انَّ أصالة عدم الخطأ أيضاً من باب الاطمئنان الشخصي إلّا انَّ الظاهر انَّه من قبيل الظواهر بل من شؤونها لامن باب الاطمئنان.

تحديد دائرة الحجية:

والكلام حول المقدار الذي يثبت حجيته من اخبار الآحاد يقع على ضوء المسالك المختلفة في مدارك وأدلة حجية خبر الواحد المتقدمة وذلك على التفصيل التالي:

١ ـ أنْ يكون مدرك الحجية مثل آية النفر والكتمان، فانّه على أساس ذلك تثبت الحجية لمطلق الخبر والانذار فيكون مقتضىٰ الأصل الأوّلي حجية كلّ خبر إلّا مايخرج بالدليل الخاص، والدليل المخصص قام في خصوص خبر الفاسق. فانّه مضافاً الى الاجماع والتسالم على عدم حجية اخباره يقتضيه منطوق آية النبأ حيث أمرت بالتبين عنه الذي هو ارشاد الى عدم الحجية وهذا لااشكال فيه كبرو ياً، إلّا انّ الكلام في المراد بالفاسق فهل المراد منه الفسق الشرعي أو الفسق الخبري أي غير الثقة. امّا الاجماع والتسالم فتيقنه الأخير وامّا آية النبأ فأيضاً يمكن تقريب ذلك فيها بأحد وجهين:

اولهما ـ تشخيص ذلك على أساس مناسبات الحكم والموضوع للحكم المبين فيها، حيث انّ الفسق الخبري هو الميزان المناسب في التوقّف والتثبّت عن اخبار المخبر خصوصاً وكلمة الفاسق لم يكن بعد قداصطلح فيها على المعنى الشرعي وانّما كان يراد بها المعنى اللغوي العام من مطلق الانحراف والمروق فيعين بمقتضى المناسبات المذكورة في الانحراف في مقام الاخبار المساوق مع عدم التورع عن الكذب والافتراء ولاأقلّ من انّها توجب احتمال ذلك واجمال المخصص المنفصل.

ثانيهما ـ استظهار ذلك بقرينة التعليل في ذيلها بالجهالة التي تكون بمعنى السفاهة جزماً أو احتمالاً على أقلّ تقدير، والسفاهة انّما تكون في التعويل على خبر غير الثقة لاالثقة وإن كان فاسقاً من سائر الجهات.

٢ ـ أنْ يكون مدرك الحجية مفهوم آية النبأ. وعلى هذا الأساس تثبت حجية خبر غير الفاسق وحينئذ إنْ تمَّ استظهار حمل الفسق فيها على الفسق الاخباري بأحد الوجهين المتقدمين فالنتيجة هي النتيجة على المدرك السابق، وإلّا بأنْ كان مجملاً مردداً بين المعنيين فضلاً عمّا اذا استظهر المعنى الشرعي فلايمكن اثبات حجية خبر غير

العادل من الثقاة لأنه لادليل على الحجية غير نفس الآية المجمل منطوقاً بحسب الفرض فيكون مجملاً مفهوماً أيضاً.

٣ ـ أنْ يكون المدرك السنة والسيرة. ولااشكال في انّه بناءً على هذا يكون خبر الفاسق الاخباري خارجاً عن موضوع الحجية، لأنَّ السيرة العقلائية المركوز فيها عدم حجية اخبار الكاذب فكيف يحتمل شمول سيرتهم له. ولو احتمل ذلك فآية النبأ الواردة في خصوص ذلك وكثير من الروايات الواردة في التحذير عن العمل باخبار الوضّاعين والكذّابين وغير الثقاة كافية في الردع عن اطلاقها. كما انَّ سيرة المتشرعة منعقدة على العمل بخصوص اخبار الثقاة لاغير الثقاة،والتقريب المتقدم لكيفية الاستدلال بالسيرة المتشرعية على الحجية لايتمّ إلّا في حقّ خبر الثقة فقط الذي يوجد مقتضٍ عقلائي للعمل به لاخبر غير الثقة الذي يكون مقتضى الطبع العقلائي عدم العمل به، وامّا السنّة اللفظية فموضوع ماتمّ منها دلالة خصوص الثقة من الرواة خصوصاً اذا جعلناها امضاءً للكبرى المرتكزة عند العقلاء.

وامّا خبر الثقة فهل يكون ميزان حجيته بناءً على هذا المدرك وثاقة الراوي أو لابدَّ اضافة الى ذلك من الوثوق بالنقل وصدقه بقرائن وامارات أُخرى زائداً على أصل وثاقة الراوي، وهل انَّ الوثاقة يكتفى فيها بأقلّ مراتبها أو لابدَّ من توفّر المرتبة العالية منها؟ الصحيح هو التعميم من كلتا الناحيتين وذلك يكون بأحد طريقين:

الأول ـ التمسّك بعموم السيرة العقلائية، فانّها لا تشترط أكثر من وثاقة الراوي وبذلك يمكن تقريب عموم سيرة المتشرعة أيضاً بنفس البيان المتقدم في أصل تقريبها، من انّه لوكان عملهم على غير ذلك مع كثرة الموارد التي لا تتوفر فيها الشروط الزائدة كان لابدَّ من السؤال والفحص عنهم(ع) ولانعكس الردع والاشتراط مع انّه ليس شيء من هذا القبيل ممّا يكشف عن التعميم لامحالة.

الثاني ـ أنْ نتمسك بالسنة اللفظية التي يكون متنها مطلقاً كرواية احمدبن اسحق المتقدمة والتي جاء فيها التعليل بمطلق الوثاقة و يكون سندها قطعياً أو من المتيقن حجيته لكونه واجداً للشروط المذكورة فنثبت بها حجية مطلق خبر الثقة.

يبقى بعد ذلك أُمور لابدَّ من التعرض اليها.

الأول ـ انَّ خبر الثقة اذا زوحم بامارة أقوى من وثاقة الراوي في الامارية فهل يكون مشمولاً لدليل الحجية أيضاً؟ الصحيح: عدم شمول دليل الحجية له، والسبب فيه انَّ الوثاقة التي هي ملاك الحجية تكون بحسب الارتكاز العقلائي وظهور الدليل والسنة اللفظية المحمولة على الارتكازات العقلائية ملحوظة باعتبار كاشفيتها النوعية لاعلى وجه الصفتية والموضوعية فاذا ابتليت بمزاحم أقوى أوجب وهن احتمال صحّة النقل فلا تشمله السيرة العقلائية، ولايتمّ فيه تقريبنا للاستدلال بسيرة المتشرعة كما تنصرف عنه السنة اللفظية. ومن مصاديق ذلك المسألة المعروفة باعراض المشهور عن خبر صحيح فانَّه يوجب سقوطه عن الحجية اذا كانت الشهرة من قبل الاقدمين من علمائنا القريبين لعصر النصوص ولم يكن تفسير مدركي اجتهادي واضح لفتاواهم.

الثاني ـ خبر غير الثقة اذا كان يوثق بمضمونه نتيجة قرائن وامارات خارجية بحيث لا تقلّ كاشفيتها واماريتها عن امارية خبر الثقة مع ذلك لايكون حجة، وذلك لعدم شمول شيء من السنة اللفظية أو السيرة له. اللهم إلّا أنْ يدعى تنقيح المناط وهو فاسد، لأنَّ المناط في جعل الحجية هو التحفظ على الأحكام الواقعية فلعلّه قداشبعت حاجة التحفّظ المذكور بمقدار جعل الحجية لخبر الثقة غير الموهون فكيف يمكن التعدّي واحراز المناط، بل لوأمكن ذلك لأمكن إلغاء الخبر أيضاً والتعدّي الى غيره من الامارات الظنية كالشهرة الفتوائية مثلاً اذا استوجبت نفس تلك الدرجة من الوثوق والكاشفية ومن هنا لانقبل انجبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب به.

الثالث ـ خبر الثقة اذا كان مشتملاً على وسائط أيضاً يكون مشمولاً لأدلة الحجية اللفظية واللبيّة بل من المتيقن انَّ عمل المتشرعة من أصحاب الأئمة(ع) بالروايات لم يكن مقصوراً على الاخبار بلاواسطة، كيف وكثير من الروايات خصوصاً الصادرة من الأئمة الأقدمين(ع) كانت مع الوسائط ولم يؤثر عن أحد منهم النقاش أو الدغدغة في صحّة العمل بها لمجرد اشتمالها على وسائط بل لوكانت الواسطة توجب خروج الاخبار عن الحجية لزم تغيير مدارك الاستنباط كلّما مضت فترة على الروايات ومصادر الاستنباط بحيث كان الأمر بحاجة الى علاج من قبلهم ومثل هذا واضح الفساد.

دليل الإنسداد وحجيّة مطلق الظن

ونتكلّم فيه بالمقدار الذي يفي بتقرير أصل هذا البحث وأساسياته مع ترك التفاصيل الفرضية والتقديرية، لأنَّ أصل هذا الدليل تقدير وفرض مبني على عدم تمامية الدليل على حجة شرعية وانسداد بابه وقدعرفت حجية خبر الثقة شرعاً.

وقد ركبه صاحب الكفاية (قده) من مقدمات خمس كمايلي:

الأُولى ـ العلم اجمالاً بثبوت تكاليف في الشريعة.

الثانية ـ انسداد باب العلم والعلمي في مقام تعيينها.

الثالثة ـ عدم جواز اهمالها رأساً لمجرّد انسداد باب العلم.

الرابعة ـ عدم جواز الرجوع الى القواعد والاصول المقررة أو المحتمل تقررها في كلّ مسألة من اصالة البراءة أو الاحتياط أو الاستصحاب أو القرعة.

الخامسة ـ عدم جواز الأخذ بالموهومات في مقابل المظنونات.

فاذا تمّت هذه المقدمات الخمس تعيّن العمل بالظنّ، اذ لولم نأخذ به فإمَّا أنْ يكون من جهة الاهمال لكلّ المحتملات وهوخلف المقدمة الثالثة أو باعتبار الجمع والاحتياط بلحاظها وهوخلف المقدمة الرابعة أو بترجيح الموهوم على المظنون وهو خلف المقدمة الخامسة.

وهذا التنسيق رغم صورته لايخلو من قلق من الناحية الفنية، لأنّا اذا لاحظنا المقدمة الاولى نجد انّها ليست مقدمة في عرض سائر المقدمات بل هي برهان بعض المقدمات الأُخرى وهي الرابعة، فانّ الوجه في عدم جواز الرجوع الى البراءة في كلّ مسألة مثلاً هو العلم الاجمالي بالتكاليف فهي على حدّ قاعدة نفي العسر والحرج لنفي لزوم الاحتياط من حيث كونها حيثية تعليلية لتلك المقدمة. كما انّ المقدمة الثالثة لواُريد بالاهمال فيها عدم المنجزية واجراء البراءة فهو رجوع الى الرابعة، وإنْ أُريد عدم جواز الاهمال بمعنى لزوم تحصيل المؤمن تجاه الحكم الواقعي فهذا معناه انّ مولوية المولى ثابتة بحيث لابدّ من التصدّي لتكاليفه وهذا أصل موضوعي لتمام الفقه لالدليل الانسداد، ولواُريد انّ مجرد انسداد باب العلم لايوجب ارتفاع التكاليف الواقعية فهذا بحسب الحقيقة رجوع الى المقدمة الأُولى من فرض العلم بالتكاليف اجمالاً حتى بعد الانسداد.

ولعلّ الأفضل في منهجة هذا الدليل، أنْ يقال: بعد الفراغ عن أصل مولوية المولى ولزوم الاهتمام بتكاليفه والخروج عن عهدتها، انّ الخروج عن عهدة تلك التكاليف وتعيينها يتصوّر على انحاء، امّا بتحصيل العلم التفصيلي بها أو بالحجة ـ العلمي ـ أو بالرجوع الى الأصول المقررة في كلّ مسألة أو بالاحتياط التام أو بالتقليد لمجتهد أو بالقرعة أو بالعمل بالموهومات أو بالعمل بالمظنونات. فنبطل كلّ المحتملات ماعدا الأخير و بذلك يثبت المقصود.

ثمّ انّ مقدمات دليل الانسداد تارة ترتب بنحو ينتج حجية الظنّ على الكشف، واخرى حجيته على الحكومة. وقبل البحث عن كلّ من الترتيبين لابدّ من تفسير مصطلحي الكشف والحكومة في المقام.

امّا الكشف فيراد بها حجية الظنّ شرعاً غاية الأمر يستكشف ذلك بدليل الانسداد العقلي أو الملفق من مقدمات عقلية ونقلية، والحجية الشرعية للظنّ حجية مجعولة ومشرعة من قبل المولى وهذا واضح.

وامّا حجية الظنّ على الحكومة فقد فسّرها صاحب الكفاية (قده) بحكم العقل بحجية الظنّ عند الانسداد على حدّ حكمه بحجية القطع عند الانفتاح.

وقد استشكلت مدرسة المحقق النائيني (قده) على هذا التفسير بأنّه امّا أنْ تكون هذه الحجية المدعى ثبوتها للظنّ بحكم العقل مجعولة أو منجعلة، فانْ فرض انّها مجعولة فهذا معناه انّ العقل يجعل الحجية للظنّ مع انّ العقل شأنه الادراك لاالجعل والتشريع، وإنْ فرض انّها منجعلة فهذا معناه انّها من لوازم الظنّ وذاتيّاته لأنّ مالايكون من لوازم موضوع ذاتاً لايكون منجعلاً بجعله، مع انّه قدتقدّم في مستهلّ البحث عن الحجج والامارات انّ الحجية ليست ذاتية لغير العلم بل لولم يحكم الشارع بحجية ظنّ ومنجزيته لحكم العقل في مورده بقبح العقاب بلابيان.

ويمكن أنْ يجاب على هذا الاشكال من زاوية فكر صاحب الكفاية (قده)، بانّ حجية الظنّ على الحكومة منجعلة له عند الانسداد كالحجية للقطع غاية الأمر انّها ليست من لوازم ماهية الظنّ مطلقاً بل نظير لوازم الوجود التي ترتبها على اللزوم موقوف على تحقق شرط كالاحراق المترتب على النار بشرط الجفاف مثلاً أو الملاقاة، وفي المقام الظنّ بشرط انسداد باب العلم والعلمي يحكم العقل بحجيته وتكون روح المطلب حينئذ دعوى انّ العقل يدرك انّ الظنّ في حال الانسداد كاف للبيانية وارتفاع موضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان المزعومة لأنّه كالقطع في حال الانفتاح من حيث انّه أقصى مايمكن تحصيله من التصديق والكشف عن التكليف الواقعي سواءً سمّيناه بالبيان والحجة لغة أم لا لأنّ حقّ الطاعة للمولى ثابت فيه عند الانسداد على الأقل[1].

هذا اذا لم نتمسك بحرفية القاعدة، وامّا اذا تمسّكنا بها فيستحكم الاشكال لأنّه حتى اذا تمّت مقدمات الانسداد فلاينتج حجية الظنّ بحكم العقل لأنّ الظنّ بقطع النظر عن منجزية العلم الاجمالي ليس ببيان لكي يكون منجزاً ورافعاً للقاعدة وفرض حجية له حاكمة على القاعدة خلف كون العقل مدركاً لاجاعلاً ومشرعاً. نعم العلم الاجمالي منجز وبيان وهو يقتضي الاحتياط التام لولا الدليل على عدم لزومه، فتكون النتيجة هو التبعيض في الاحتياط وهو غير حجية الظنّ بحكم العقل.

وقد حاول الميرزا (قده) العثور على وجه معقول لحجية الظنّ على الحكومة لايرجع الى التبعيض في الاحتياط وبنفس الوقت لايرجع الى ماذكره صاحب الكفاية المستلزم لثلم قاعدة قبح العقاب بلابيان-، ومنه سوف يظهر انّ ماجاء في الدراسات

من تفسير حجية الظنّ على الحكومة بمسلك التبعيض في الاحتياط على اطلاقه غير صحيح ـ ومايمكن أنْ تصاغ به هذه المحاولة على ضوء مجموع كلمات الميرزا(قده) احدى فرضيات مختلفة في المبنى والاصول الموضوعية وإنْ كانت مشتركة في اثبات نحو حجية للظنّ بحكم العقل في حال الانسداد.

الأولى ـ أنْ يراد حجية الظنّ بحكم العقل في مقام الامتثال والخروج عن عهدة التكليف المنجز بالعلم الاجمالي، حيث انّه بعد فرض عدم امكان الاحتياط والامتثال اليقيني أو عدم وجوبه شرعاً يحكم العقل بلزوم الامتثال الظنّي والخروج عن عهدة التكليف المتنجز بالعلم خروجاً ظنّياً، فليس المقصود تنجز التكليف بالظنّ لكي يكون منافياً مع قاعدة قبح العقاب بلابيان كما انّ هذا ليس مجرد التبعيض في الاحتياط الذي قديتحقّق بمجيء دليل شرعي يدلّ على عدم وجوب الاحتياط في بعض الأطراف. والحاصل بعد فرض منجزية العلم الاجمالي تارة: يدلّ دليل على عدم وجوب الاحتياط في بعض الأطراف فيجب الاحتياط في الباقي بقانون منجزية العلم الاجمالي وهذا هو التبعيض في الاحتياط، وأُخرى: يدلّ الدليل على عدم وجوب الاحتياط التام من دون تعيين ذلك في أطراف معيّنة فيمكن أنْ تكون هي المشكوكات كما يمكن أنْ تعين في المظنونات فانّ كلّ ذلك من زاوية العلم الاجمالي ومنجزيته للأطراف الباقية على حدّ سواء فلابدّ من اضافة دعوى حكم العقل حينئذ بلزوم تطبيق ترك الاحتياط في المشكوكات دون المظنونات، لأنّ العلم الاجمالي بعد أنْ كان منجزاً حتى بعد عدم لزوم الاحتياط التام يحكم العقل بلزوم الخروج عن عهدته بالظنّ اذا كان ممكناً ولايجوز تركه الى الامتثال الشكّي أو الوهمي.

الثانية ـ انّ الظنّ يوجب صرف تنجيز العلم الاجمالي ـ بعد عدم امكان الموافقة القطعية أوعدم وجوبها أي عدم تنجيزه لجميع الأطراف ـ الى الطرف المظنون.

الثالثة ـ انّ العلم الاجمالي وإنْ كان ينجز الجامع وأمّا الأطراف بخصوصياتها فتتنجز بالاحتمال بعد تعارض الاصول فيها إلّا انّه حيث تتزاحم الاحتمالات في مقام التنجيز بعد عدم وجوب الاحتياط التام يكون الظنّ مرجحاً في مقام حلّ هذا التزاحم.

الرابعة ـ انَّ التنجز من حيث الوصول ثابت للتكليف في أي طرف كان بالعلم الاجمالي أو بالاحتمال، وانَّما هناك اضطرار الى ترك الاحتياط الذي قديؤدّي الى ترك بعض التكاليف المعلومة بالاجمال والمتنجزة من حيث الوصول، وحينئذ لابدَّمن ترجيح المظنونات على المشكوكات والموهومات بقوة احتمال الأهمية ـ التي هي من مرجحات باب التزاحم ـ.

وروح هذه الفرضيات ونتيجتها واحدة وإنْ اختلفت صياغتها حسب اختلاف المباني في منجزية العلم الاجمالي وغيرها بنحولايسعنا الدخول في عرضها في المقام على التفصيل.

ثمّ انَّنا فيما يلي نتكلّم في كلّ واحدة من مقدمات الانسداد حسب ترتيبها في الكفاية فنقول:

امَّا المقدمة الأُولى ـ وهو العلم الاجمالي بثبوت تكاليف في مجموع الشبهات، فمالاينبغي الاشكال فيه لأحد منشأين.

١ ـ البرهان اللّمي الناتج من الاعتقاد بالشريعة والدين المستلزم للاعتقاد بثبوت احكام وتشريعيات إلزامية فيها.

٢ ـ البرهان الإنّي القاضي باستكشاف ذلك من مجموع الروايات والامارات والشواهد المنتشرة في الفقه الدالة اجمالاً على وجود تكاليف في الشريعة المقدسة.

وإنَّما الكلام في تحقيق دعوى انحلال هذا العلم بعلم أصغر منه بحيث يمكن الاحتياط التام في أطرافه. وهذه الدعوى يمكن تصويرها بأحد وجوه:

١ ـ انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف في مجموع الشبهات بالعلم الاجمالي في حدود الامارات القائمة في الفقه على الحكم الشرعي، فلايجب الاحتياط في الشبهات المجردة عن الامارة على التكليف. وهذا صحيح وقدتقدّم ذكره عند التعرّض للدليل العقلي على حجية خبر الثقة، حيث قلنا انَّه لاموجب لافتراض انَّ المعلوم بالاجمال بالعلم الكبير أكبر عدداً ممّا يعلم اجمالاً ثبوته في دائرة مجموع الامارات لامن ناحية البرهان اللمّي ولاالإنّي المتقدمَين، أمَّا الأول فواضح وأمَّا الثاني فلأنَّ هذه الامارات بحسب الحقيقة هي المدرك الكاشف عن ثبوت التكاليف في الشريعة. والاحتياط في

أطراف هذا العلم الاجمالي قدلايوجب عسراً ولاحرجاً.

٢ ـ انحلال كلا العلمين السابقين بالعلم الاجمالي في دائرة الروايات التي بأيدينا، خاصة وهذه الدعوى هي عين الدليل العقلي المتقدّم على حجية خبر الثقة وقدتقدّمت مناقشته.

٣ ـ دعوى انحلال العلمين المتقدمين بعلم اجمالي أصغر في دائرة مجمع الامارات خاصة، حيث انَّ المعلوم بالاجمال فيها لايقلّ عن المعلوم بالعلوم الاجمالية الأُخرى ولونتيجة قوة الاحتمال فيه وتطابق الامارات عليه.

٤ ـ دعوى انحلال كلّ العلوم الاجمالية المذكورة بمايعلم به تفصيلاً من التكاليف نتيجة الضرورات والمسلمات الفقهية أو الروايات والأدلة المتواترة والقطعية كالاجماعات والارتكازات مضافاً اليها مايطمئن به اطمئناناً شخصياً من الأحكام مع دوائر العلوم الاجمالية الصغيرة في المسائل الفقهية حسب الموضوعات لاالامارات كالعلم بوجوب القصر والتمام أو الظهر والجمعة أو بانَّ للصلاة أجزاءً غير الأركان ضمن ماهو متعارف وشايع فيها ونحو ذلك ممّا فيه علوم اجمالية صغيرة منجزة، فانَّه بضمّ مجموع هذه الأقلام من التكاليف الثابتة أو المتنجّزة بعضها الى بعض ربّما نحصل على موارد وأطراف يتنجز فيها التكليف لا تقلّ عن المعلوم بالاجمال من التكاليف في مجموع الشبهات بحيث لايعلم بوجود تكليف خارج عنها فينحل العلم الاجمالي الانسدادي في مجموع الشبهات بذلك.

وأمّا المقدمة الثانية ـ من انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة الى معظم الفقه، وهذا الانسداد في مثل زماننا واضح بالنسبة الى العلم ولعلّه واضح بالنسبة الى أزمنة الأئمة(ع) أيضاً في بعض البلاد والحالات، وأمّا انسداد العلمي فهو مربوط بتحقيق حال حجية الظهورات وأخبار الآحاد فانْ بني على عدم حجيتها معاً ثبت الانسداد من ناحية العلمي أيضاً، كما انَّه اذا بني على حجيتها معاً فلاانسداد لكفايتها بمعظم الفقه وإنْ كان باب العلم منسداً، وأمّا اذا دلّ الدليل على حجية الخبر دون الظهور فأيضاً الانسداد تام لقلّة الروايات الصريحة القطعية من حيث الدلالة ولوفرض الدليل على حجية الظهور دون الخبر فانْ فرض العلم اجمالاً بتخصيص بعض الظهورات فأيضاً

سوف يسري إليها الاجمال فتسقط وإلّا فتبقى الأدلة القطعية السند أو الاطمئنانية حجة إلّا انَّ الظاهر عدم كفاية ذلك بمعظم الفقه وأنَّ المعلوم بالاجمال من التكاليف أكثر من المقدار الثابت بها وهذا يعني انَّ الانفتاح مبنيّ على حجية الظهور وخبر الواحد معاً.

وأمّا المقدمة الثالثة ـ وهي عدم جواز اهمال التكاليف، فقدتقدّم منّا الاشكال في معناها وانّها مستدركة، ومن هنا نريد منها هنا عدم جواز الرجوع الى البراءة في كلّ الشبهات في قبال المقدمة الرابعة التي نقصد بها عدم لزوم الاحتياط في تمام الأطراف.

والكلام في اثبات عدم جواز الرجوع الى البراءة في تمام الأطراف يقع في مقامين:

أولاً ـ في اثبات أصل المقتضي للبراءة.

وثانياً ـ في ابراز المانع عنه.

أمّا المقام الأول ـ فانْ بنينا على مسلك البراءة العقلية وقبح العقاب بلابيان فالمقتضي الطبعي للبراءة العقلية ثابت لامحالة. وحينئذ إن ادعينا ماذكرناه في تفسير ظاهر كلام صاحب الكفاية(قده) من حكم العقل بحجية الظنّ عند الانسداد وانّه بيان فسوف لايتمّ موضوع البراءة في المظنونات لكون الظنّ بياناً في حال الانسداد و يكون موضوعها تاماً في المشكوكات والموهومات بلامانع أيضاً لانحلال العلم الاجمالي بمنجزية الظنّ، وإنْ أنكرنا البراءة العقلية رأساً أو أنكرنا التفسير المذكور واعتبرنا العلم الاجمالي بياناً كما هو مسلك المشهور فلامقتضي للبراءة العقلية وعلى كلّ المسالك لامقتضي للبراءة العقلية في المظنونات.

وأمّا البراءة الشرعية فانْ كان دليلها خبر الواحد كحديث الرفع مثلاً فمن الواضح انّه لاحجية له عند الانسداد فلامقتضي لها اثباتاً أيضاً، وإنْ كان دليلها الكتاب الكريم من قبيل قوله تعالى «وماكنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً»[1]. فانْ بنى على عدم حجية الظهورات فالنتيجة كما تقدّم أيضاً وإلّا فالمقتضي للبراءة الشرعية يكون تاماً، واذا تمّ

١ ــ سورة الاسراء: الآية ١٥

الدليل على البراءة الشرعية في المظنونات ولم يكن مانع عن اجرائها في المقام القادم فسوف تكون هذه البراءة رافعة لحجية الظنّ على الحكومة بالمعنى المتقدم في تفسير ظاهر كلام الكفاية لأنَّ حجية أو منجزية الظنّ عند الانسداد الثابتة بنظر العقل معلقة على عدم الترخيص الشرعي في الخلاف وهذا ترخيص شرعي فيكون حاكماً عليها.

وأمّا المقام الثاني ـ فتذكر عادة ثلاثة موانع عن الرجوع الى البراءة في تمام الشبهات.

١ ـ الاجماع حيث يقال انَّه لايحتمل في حقّ فقيه آنْ يرخص في اجراء البراءة في تمام الفقه.

٢ ـ لزوم الخروج عن الدين، وليس المقصود به الكفر ليقال بأنَّ ترك التكاليف المعلومة تفصيلاً لايوجب ذلك فكيف بالمعلومة اجمالاً، وانَّما المقصود الخروج عن مذاق الدين المعلوم بالضرورة منه لمايعلم من ملاحظة مجموع ماثبت من الأحاديث التي هي مصادر لهذه الأحكام والاهتمام بها والتأكيد والحرص الى حد التضحية عليها من قبل أئمة الاسلام والطائفة وعلمائها في سبيل حفظها انَّ الشارع لايرضى بتركها جميعاً واهمالها لمجرد عدم العلم بها.

٣ ـ العلم الاجمالي الموجب لتساقط اصالة البراءة في أطرافه.

وقد يناقش في الوجه الأول عن طريق التشكيك في ثبوت اجماع من العلماء حتى في فرض الانسداد بل المتيقن عدم جريانها عندهم في الشبهات في حال الانفتاح لأنَّهم لم يعيشوا الانسداد ولم يعنونوه في كلماتهم.

ولكنه لاينبغي الاشكال بملاحظة ماذكر في الوجه الثاني صحّة دعوى القطع الضروري بأنَّ علمائنا رضوان الله عليهم أيضاً لم يكن من مذاقهم السماح باجراء البراءة في جميع الشبهات فانَّ هذا واضح منهم بلاحاجة الى مراجعة كلماتهم ومسائلهم التي عنونوها. إلّا انَّ الاجماع بهذا التقرير سوف يكون في طول وضوح صحّة القضية المجمع عليها في نفسها شرعاً فلايمكن آنْ يكون الاجماع مدرك صحّتها فيرجع الوجه الأول الى الثاني بحسب الحقيقة.

وقد يحاول ارجاع الوجه الثاني الى الثالث بدعوى انَّه لولاالقطع بثبوت تكاليف

اجمالاً لم يكن وجه لعدم اجراء البراءة في الشبهات اذ لواحتمل حقّاً عدم التكليف أصلاً فلماذا يفترض انّ مذاق الشارع مانع عن جريانها.

إلّا انّ الصحيح عدم رجوعه اليه، لأنّ الوجهين وإنْ افتقرا معاً الى أصل فرض علم بالتكاليف ولواجمالاً إلّا انّ الوجه الثالث يجعل منجزية العلم مانعاً عن جريان الاصول وموجباً لتساقطها، بينما الوجه الثاني لايبتني على ذلك فحتى لوبني على انّ الترخيص في تمام أطراف العلم الاجمالي في نفسه جائز وإنّ اطلاق أدلة الأصول لامانع من التمسّك فيها إلّا انّه في خصوص هذا العلم الاجمالي لايجوز ذلك لكونه اجمالاً في أصل الشريعة بحيث يكون اجراء الاصول المرخصة في تمام الأطراف تفويتاً لأصل الشريعة ومعظم الفقه ومثل هذا ممّايقطع بعدم رضى الشارع به، واجراء البراءة في بعضها دون بعض ترجيح بلامرجح فتتساقط الاصول.

وأمّا صحّة الوجه الثالث فقد استشكل عليه بوجهين:

١ ـ انّ هذا العلم الاجمالي غير منجز، لأنّ المكلّف مبتلىً بالاضطرار الى ارتكاب بعض أطرافه بعد عدم تيسر الاحتياط التام لكونه متعسراً فيكون من الاضطرار الى ترك الاحتياط في بعض الأطراف وهو كافٍ عند مثل صاحب الكفاية(قده) في اسقاط العلم عن التنجيز في سائر الأطراف ولوكان الاضطرار الى أطراف غير معيّنة.

وهذا التقرير للاشكال جوابه المنع عن المبنى على ماسوف يأتي في محلّه، مضافاً الى ماسوف يأتي من امكان دعوى انّ هذا الاضطرار من أجل دفع العسر والحرج ليس الى غير المعين بل المعين.

ومن هنا حاول المحقق العراقي (قده) تقرير هذا الاستشكال بدعوى انّ الاضطرار الى أطراف معينة وهي الموهومات أو باضافة المشكوكات، وذلك لأنّ الاضطرار ابتداءً وإنْ كان متوجهاً الى غير المعين لأنّه بملاك دفع العسر الناشيء من الاحتياط التام في تمام الأطراف فيرتفع باقتحام بعضها لابعينه إلّا انّ أطراف الاحتياط باعتبارها ليست متساوية الاقدام بل بعضها مظنون الانطباق على المعلوم بالاجمال وبعضها موهومة أو مشكوكة فالعقل يستقل بلزوم صرف هذا الخروج عن قانون العلم الاجمالي الى أبعد الأطراف عن المعلوم الاجمالي وهو الموهومات أو مع المشكوكات

فيكون كالاضطرار الى معين.

وهذا التقرير أيضاً غير تام، فانّه أولاً ـ انّ هذا التعيين بحكم العقل انّما يكون في طول تنجيز العلم الاجمالي فلايعقل آنْ يكون مانعاً عن تنجيزه، اذ لوقطعنا النظر عن منجزيته فالاضطرار الى غير المعين وانّما يأتي التعيين في طول الفراغ عن منجزية العلم ولزوم الخروج عن عهدته، وليته كان قدصور تعين الاضطرار في دائرة الموهومات بانّه لاعسر في الاحتياط في المظنونات في نفسها وانّما الموهومات هي التي يلزم من الاحتياط فيها العسر نتيجة انّ باب الوهم والاحتمال واسع فربّما يحتمل التكليف في الأمور الحياتية المهمة التي في نفسها لايمكن الاحتياط فيها.

وثانياً ـ لوسلّم انّ العلم الاجمالي سقط عن المنجزية للاضطرار الى اقتحام بعض أطرافه بأحد البيانين المتقدمين، فهناك علم اجمالي آخر في خصوص دائرة المظنونات يوجب تعارض الأصول المؤمنة فيها اذ لايحتمل كذبها جميعاً ومافرضناه سابقاً في المقدمة الاولى انّ هذا العلم الصغير لايؤثر في حلّ العلم الاجمالي الانسدادي ولولكون معلومه أقلّ من معلومه لاينافي تأثيره فيما هو المقصود في هذه المقدمة من تعارض الأصول المؤمنة في دائرة المظنونات.

ثمّ انّ الغرض الأساس من هذه المقدمة وهو اسقاط البراءة ونفي وجود وظيفة شرعية واصلة يحتاج اليه على جميع المسالك في حجية الظنّ عند الانسداد، امّا على مسلك التبعيض في الاحتياط فواضح لأنّه يقتضي منجزية العلم الاجمالي في كلّ شبهة مالم يثبت خلافه ومنجزيته في كلّ شبهة شبهة فرع عدم جريان البراءة فيها، وامّا على مسلك حجية الظنّ على الحكومة بالتفسير الذي تقدّم عن الكفاية فلأنّ العقل انّما يحكم بأنّ الظنّ عند الانسداد كالقطع عند الانفتاح معلقاً على عدم ترخيص من الشارع والبراءة الشرعية ترخيص منه رافع لموضوع هذا الحكم، وامّا على مسلك الكشف فلأنّ اكتشاف جعل الشارع الظنّ حجة موقوف على عدم مرجعية البراءة اذ لوجرتِ البراءة الشرعية بل لوكانت البراءة العقلية أيضاً جارية لكفى ذلك في عدم امكان استكشاف جعل الشارع الظنّ طريقاً فلعله اعتمد على مايحكم به العقل من البراءة.

٢ ـ مايمكن أنْ يستفاد من مجموع كلمات متفرقة للمحقق العراقي (قده) من الاشكال في هذه المقدمة بماحاصله: انَّ العمدة في اثبات هذه المقدمة الوجه الأول والثاني دون الثالث وهو العلم الاجمالي لأنَّه يبطل بضمه الى الوجهين ولايوصلنا الى مرام الانسدادي بتبديلهما به، توضيح ذلك: انَّه لوتمّ أحد الوجهين وأثبتنا بهما تنجز التكاليف على نحو لايمكن اجراء البراءة بقطع النظر عن العلم الاجمالي فهذا يكشف لنا انَّ الشارع جعل منجزاً في بعض الأطراف والشبهات اذ لولاذلك لماذا يقوم اجماع أو ضرورة على عدم جواز اجراء البراءة بل انَّ قاعدة قبح العقاب بلابيان عقلية لايمكن تخصيصها إلّا برفع موضوعها وهو المنجز الواصل، فلامحالة يكشف كلّ من الوجهين الأولين لوتمّا عن وجود منجز كذلك، وهذا المنجز المستكشف بهما يوجب انحلال العلم الاجمالي لأنَّه منجز في بعض أطراف العلم فيدخل تحت كبرى انحلال العلم الاجمالي بقيام منجز في بعض أطرافه. ولوفرض عدم تمامية الوجهين والاقتصار على الثالث فلاينتج حجية الظنّ بل غايته التبعيض في الاحتياط، لأنَّ هذا العلم الاجمالي إنْ بني على عدم منجزيته فلا تتعارض الأصول النافية في أطرافه، وإن بني على منجزيته فكلّ شبهة سوف تكون منجزة بالعلم المذكور وحينئذ لايعقل تنجزه ثانياً بالظنّ لأنَّ المتنجز لايتنجز.

ونلاحظ على ماذكره: أولاً ـ انَّ الوجهين الأولين لوتمّا فلايحلان العلم الاجمالي، لأنَّ غاية مايقتضيان عدم جواز الاقتحام في تمام الشبهات اذ بذلك يتحقق الخروج عن الدين وهو المخالف للاجماع وأمّا اقتحام بعض وترك بعض فلايكون فيه محذور، وهذا يعني انَّ المقدار الذي يترتب بناءً على تماميتها حرمة المخالفة القطعية بالاقتحام في تمام الشبهات التي يقتضيها العلم الاجمالي ـ الوجه الثالث ـ أيضاً وهذا لايعقل أنْ يوجب انحلال العلم الاجمالي، فانَّه يتوقّف على أنْ يقوم منجزتعييني في بعض أطرافه والوجهان الأولان لايقتضيان ذلك بوجه. ومنه يظهر انَّ هذين الوجهين ليسا فقط لايضرّان بالثالث بل لاينفعان من دونه لأنَّ غاية مايثبت بهما حرمة الاقتحام في تمام الأطراف الحاصل بالاحتياط في بعضها أيّاً كان وحينئذ لايمكن ترجيح المظنونات على الموهومات بحكم العقل إلّا بفرض العلم الاجمالي الذي هو الوجه الثالث، وأمّا لوخلينا

والوجهين الأولين فتشبع حاجتها بترك الاقتحام في كلّ الشبهات واجراء البراءة ـ على الأقل العقلية ـ في سائر الشبهات.[١]

نعم لوقلنا بأنّ العقل يستقل بحجية الظنّ بمجرد سقوط البراءة التعيينية في المظنونات بلاحاجة الى المقدمة الخامسة المتكلّفة لترجيح الامتثال الظنّي على الوهمي فسوف ينحل العلم الاجمالي وتجري قاعدة قبح العقاب بلابيان في الموهومات والمشكوكات.

وثانياً ـ انّ ماأفاده من استحالة تنجز الشبهة المتنجزة بالعلم الاجمالي بالظنّ ثانية جوابه: انّ العلم الاجمالي انّما ينجز حرمة المخالفة القطعية ولاينجز الأطراف ابتداءً، وبهذا تسقط الأصول الشرعية المؤمنة في الأطراف فيبقى الاحتمال في كلّ طرف بلامؤمن شرعي أو عقلي فيكون منجزاً لامحالة، ومن الواضح انّ الظنّ أيضاً يمكن أنْ يكون منجزاً امّا شرعاً بناءً على الكشف أو عقلاً بناءً على الحكومة من دون أنْ تكون هذه المنجزية في طول منجزية الاحتمال ليكون من تنجز المتنجز، غاية الأمر انّ منجزية الظنّ على الحكومة مبنيّ على سقوط البراءة الشرعية فقط دون العقلية لكونها بحسب الفرض تخصيص فيها بينما منجزيته على الكشف فرع سقوط البرائتين معاً لكفاية جريان البراءة العقلية في عدم امكان استكشاف الحجية الشرعية. وعلى كلّ حال فليست حجية الظنّ ومنجزيته في طول منجزية الاحتمال هذا كلّه بناءً على مسلك الاقتضاء، وأمّا على مسلك علّية العلم الاجمالي فالتكليف وإنْ كان قدتنجز بنفس العلم الاجمالي فيترائى تمامية مدعى المحقق العراقي(قده) إلّا انّه مع ذلك يمكن أنْ يقال بأنّ حجية الظنّ كشفاً أو حكومة في عرض منجزية العلم الاجمالي، لأنّها وإنْ كانت في طول العلم الاجمالي ومنجزيته إلّا انّها في طول منجزيته للجامع أي لحرمة المخالفة القطعية وليست في طول منجزيته لوجوب الموافقة أي ليست في طول منجزيته

١ ــ قد يقال: انّ الوجهين الأولين مقتضاهما أكثر من ذلك، لأنّنا نعلم بالضرورة عدم جواز اختيار بعض الأطراف جزافاً واشتهاءً واقتحام الباقي بنحويوكل أمر ذلك الى كلّ مكلّف، بل يعلم بوجود طريقة مقبولة شرعاً ولوبالامضاء في أخذ الشريعة وتشخيصها والتي تعين بالكشف أو الحكومة في الظنّ فيتنجز الظنّ وبذلك ينحل العلم الاجمالي.

فانّه يقال: بانّ هذه عناية زائدة اذا ثبتت بأحد الوجهين تمّ ماذكر إلّا انّ الشأن في ثبوتها.

للمظنونات فالتنجيز الذي يدعى للظنّ ليس في طول ثبوت نفس التنجيز للعلم بل في طول ثبوت تنجيز آخر له، إلّا انَّ هذا الجواب مبنيٌ على انْ يقبل أصحاب مسلك العلّية وجود مرتبتين للتنجيز في العلم الاجمالي.

المقدمة الرابعة ـ في نفي وجوب الاحتياط أو غيره من القواعد العملية المثبتة للتكليف.

أمّا الاحتياط فمقتضي الاحتياط التام تام في نفسه للعلم الاجمالي بالتكاليف أو منجزية الاحتمال نفسه بعد تساقط الأصول المؤمنة الشرعية في الشبهات. وهناك وجهان للمنع عن مرجعية الاحتياط.

الوجه الأول ـ التمسّك بقاعدة نفي العسر والحرج و بذلك ينفى وجوب الاحتياط، وقداستدلّ الشيخ بها في المقام فاستشكل عليه صاحب الكفاية(قده) وكأنَّ مبنى الاشكال اختلافهما في فقه القاعدة وتفسيرها من هنا تجدر الاشارة الى المباني في تفسيرها وأمثالها كلاضرر ليرى انَّ الاستدلال بها في المقام يتمّ على أساس أي واحد منها والمباني في ذلك ثلاثة:

١ ـ مبنى مدرسة المحقق النائيني (قده) من انَّ المراد بالعسر والحرج المنفي الحكم الشرعي نفسه، لأنَّه دقة وإنْ لم يكن يصدق عليه عنوان الحرج أو الضرر بل على آثاره إلّا انَّه حيث تكون الآثار الضررية أو الحرجية معلولة ومسببة عن الحكم الشرعي فصحّ تطبيقه على السبب وعلى هذا يكون النفي نفياً حقيقياً لأنَّه منصب على الحكم الشرعي القابل للرفع الحقيقي غايته انَّه قدأُشير اليه وعبّر عنه بعنوان ثانوي وهو عنوان الضرر والحرج كناية عن نكتة الرفع. وهذا المبنى فيه عناية تلبيس الحكم عنوان نتيجته وأثره.

٢ ـ ماذهب اليه صاحب الكفاية (قده) من أنَّ هذه العناو ين تنطبق حقيقة على متعلّق الحكم الذي هو المنشأ الحقيقي للضرر أو الحرج كالوضوء الضرري أو الحرجي والحكم ليس إلّا من دواعي الضرر أو الحرج وعليه فيكون نفي الضرر أو الحرج نفياً غير حقيقي، اذ ليس المقصود نفي الموضوع الخارجي بل نفي ادعائي طريقاً الى نفي حكمه نظير قوله(ص) لارهبانية في الاسلام.

٣ ـ المختار من أن المنفي نفس الضرر والحرج الخارجيين الحقيقيين إلّا انّه حيث كان من الواضح انّ الضرر واقع خارجاً وانّ المولى بما هو مولى ليس في مقام نفيه فنقيد اطلاق المنفي بالحرج أو الضرر الذي ينشأ من الشارع وهذا تقييد قرينته معه وهي ظهور حال المولى في النفي المولوي.

وعلى المبنى الأول من هذه المباني يوجد تقريبات للاستدلال بالقاعدة في المقام على نفي وجوب الاحتياط:

الأول ـ تطبيق القاعدة على نفس الكتاليف المعلومة بالاجمال، لأنّها في حالة الانسداد تكون سبباً للاحتياط وللحرج وإنْ كانت في حال الانفتاح وفي نفسها لا تكون حرجية والمفروض انّ الحكم يلبس ثوب نتيجته.

وهذا التقريب على مبنى علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة تام، وأمّا على مبنى الاقتضاء فيمكن آنْ يقال انّ الحرج لم ينشأ عن التكليف بل عن المجموع المركب منه وعدم الترخيص في الأطراف[1].

الثاني ـ تطبيق القاعدة على نفس وجوب الاحتياط، وقداستشكل فيه صاحب الكفاية (قده) بأنّ وجوب الاحتياط عقلي والقاعدة ترفع مايكون من الشارع لااحكام العقل.

وفيه: انّه إنْ أُريد انّ حكم العقل غير قابل للرفع، فالجواب: انّ بيد المولى رفعه بالترخيص في بعض الأطراف لأنّ حكم العقل كما هو معلوم معلّق على عدم الترخيص، وإنْ أُريد به محذور اثباتي وهو انّ القاعدة ناظرة الى احكام الشارع

١ ــ الترخيص الظاهري اثباتاً أو نفياً يكون لنفي أثر الحكم الواقعي وابراز الاهتمام به فالمنجّز دائماً هو التكليف الواقعي وهذا المقدار كاف لتصحيح العناية المطلوبة بل يمكن ان يقال بالدقة على كلا المبنيين ليس نفس التكليف سبباً للحرج وانّما منجزية الاحتمال عند عدم احراز الترخيص والعلم الاجمالي علّتان لوجوب الاحتياط فانْ كفى هذا المقدار من تسبيب التكليف للحرج في رفعه كفى فيما معاً، وإلّا بانْ شرطنا سببية التكليف للحرج بلحاظ امتثال متعلقه بالخصوص فليس ثابتاً على المسلكين ودعوى: انّ الشارع يمكنه في مقام رفع العسر ان يرفع يده عن مرتبة اهتمامه بالحكم الواقعي بنحو التبعيض في الاحتياط لاأصله إن كان مانعاً عن صحة استناد العسر والحرج الى نفس التكليف فهذا ممكن بناءً على كلا المسلكين فان القائل بالعلية أيضاً يتصوّر امكان التبعيض في الاحتياط ولو بالكشف عن بعض الأطراف بدلاً عن الواقع المعلوم بالاجمال كما في موارد قيام امارة أو أصل منجز في احد طرفي العلم الاجمالي.

لااحكام حاكم آخر فالجواب: انَّ العقل ليس بشارع آخر له احكام في قبال حكم الشارع وإنَّما حكم العقل يعني ادراكه للوظيفة العملية تجاه الشارع فيكون وجوب الاحتياط نتيجة واقعية يدركها العقل تجاه الشارع فهو من تبعات احكام الشارع والمفروض امكان رفعه برفع موضوعه فلماذا تنصرف عنه القاعدة.

الثالث ـ اجراء قاعدة نفي الحرج بلحاظ عدم الترخيص الشرعي في بعض الأطراف الذي ينشأ منه لزوم الاحتياط التام الحرجي. وقد يتوهّم انَّه انَّما يصحّ فيما إذا أمكن اجراء هذه القواعد النافية بلحاظ عدم الحكم أيضاً، إلّا انَّ هذا الاستظهار لوتمّ فهو غير ضائر في المقام لمابيناه في حقيقة الحكم الظاهري من انَّ روحه عبارة عن شدة اهتمام المولى بأغراضه الإلزامية وعدمه فمرجع تطبيق القاعدة في المقام نفي شدة اهتمام المولى بأغراضه الإلزامية المعلومة بالاجمال و بنفيها يرتفع موضوع حكم العقل بالتنجز وهذه مرتبة من مراتب الحكم الشرعي وليست مجرد عدم الحكم فلاينصرف عنه دليل النفي.

وأمَّا بناءً على المبنى الثاني الذي ذهب اليه في الكفاية من انَّ مفاد القاعدة نفي الموضوع ـ المتعلق ـ استطراقاً الى نفي حكمه لبّاً فقديستشكل في تطبيق القاعدة، بأنَّه لاموضوع لحكم شرعي ضرري، لأنَّ متعلّق التكاليف الواقعية في نفسه ليس بضرري ولاحرجي والحرج في الاحتياط وإنْ كان ثابتاً إلّا انَّه ليس موضوعاً لحكم الشارع حتى بمعنى شدة الاهتمام المبرز في التقريب الثالث المتقدم على المبنى السابق.

وهنا عدة أجوبة عن هذا الإشكال:

١ ـ أنْ تدعى التوسعة في القاعدة لمثل موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط اذا كان حرجياً أو ضررياً، لكونه من تبعات التكاليف الشرعية وقابلة للرفع برفع منشئه تبعاً فلاموجب لتخصيص النفي فيها بالحكم الشرعي المجعول من قبله بالاصالة.

٢ ـ انَّنا نطبق القاعدة بلحاظ نفس موضوعات التكاليف الواقعية، فانَّها تكون حرجية اذا أُريد الاحتياط التام ولكن في نهاية المطاف حيث انَّه اذا تجمعت تدريجياً الشبهات التي احتاط المكلّف فيها فسوف يصل الى شبهة لواحتاط فيها أيضاً لوقع في الحرج فيكون متعلّق التكليف الواقعي المشتبه في تلك الشبهة حرجياً حقيقة فيرفع بالقاعدة.

وهذا الجواب مبنيٌ على أنْ يكون الاحتياط التام الموجب للحرج في مجموع وقائع متدرجة لاعرضية كما أنَّه مبنيٌ على أنْ تكون التدريجية في التكليف لافي زمان الابتلاء مع فعلية التكليف من الأول وإلّا يكون المكلّف قدالقى نفسه في الحرج باختياره فلايكون التكليف حرجياً نظير مااذا اشتغل بعد فعلية وجوب الصلاة عليه باعمال شاقة الى أنْ يصبح الصلاة عن قيام في حقّه حرجيّاً فانَّه لايسقط عنه وجوب الصلاة عن قيام.

٣ ـ قد ينقض على صاحب الكفاية بجريان القاعدة فيما اذا فرضنا انَّ الحرج نشأ عن اجتناب مجموع حرامين مثلاً يكون اجتنابهما معاً موجباً للحرج على المكلّف أو الضرر مع انَّه لاإشكال في جريان القاعدة لنفي احدى الحرمتين حينئذ مع انَّه يرد نفس الاشكال من أنَّه لوأُريد تطبيق القاعدة على كلّ من متعلقي التكليفين في نفسه فهو ليس بحرجي ولوأُريد تطبيقها على مجموعهما فهو ليس موضوعاً لحكم الشارع وانَّما هو مجموع الموضوعين فاذا صحّ هذا التطبيق هنا صحّ في المقام أيضاً، لأنَّ غير الحرام الواقعي أيضاً يجب الاجتناب عنه ولوبحكم العقل فكأنَّه مقدر عليه من قبل الشارع.

إلّا انَّ هذا النقض غير وارد، لأنَّه يمكن تطبيق القاعدة في مورده على واقع المجموع لاعنوانه فانَّهما أيضاً موضوعان لحكمين شرعيين موجبان للحرج فيرتفع احدهما لامحالة بالقاعدة بخلاف المقام الذي لايكون فيما هو موضوع لحكم الشارع واقعاً حرج أصلاً.

٤ ـ انَّ التكليف بالواقعة المرددة بين الشبهات وإنْ كان تكليفاً بذات الفعل إلّا انَّ الفعل له حصتان حصّة مقترنة مع الاحتياط في سائر الوقائع وهي حرجية وحصة غير مقترنة بذلك وهي غير حرجية والتكليف بالجامع بين الحصّتين وإنْ كان غير حرجي لأنَّ الجامع بين الحصّة الحرجية وغير الحرجية ليس حرجياً كما لوكلّف بالصلاة الجامع بين الصلاة على قمة الجبل الحرجية والصلاة على سفحه غير الحرجية إلّا انَّه كلّما أصبحت الحصة غير الحرجية بحكم غير المقدور للمكلّف كان التكليف بذلك الجامع تكليفاً بالحرج والضرر لامحالة، والمقام كذلك لأنَّ وجوب الاحتياط في سائر الشبهات سواءً كانت عرضية أو تدريجية ثابت على المكلّف ولوبحكم العقل فهو كأنَّه

من باب القضاء والقدر عليه[١].

٥ ـ انّنا بالقاعدة ننفي وجوب الاحتياط شرعاً المحتمل ثبوتاً و بذلك ننفي ملاكه ومقتضيه، لأنّ نفي حكمه بالقاعدة لايعني نفي مجرد الخطاب بل نفيه بمباديه ففي المقام يثبت باجراء القاعدة عن حكم شرعي ظاهري محتمل في نفسه ـ وهو ايجاب الاحتياط شرعاً ـ عدمه و بالتالي عدم اهتمام المولى بملاكاته الإلزامية المتزاحمة في مقام الحفظ وهذا كافٍ في ارتفاع موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط لأنّه على ماتقدّم مراراً معلّق على عدم وصول الترخيص الشرعي وليس المقصود بالترخيص الشرعي الذي تكون المنجزيّة العقلية معلقة على عدمه إلّا احراز عدم اهتمام المولى بتكاليفه الإلزامية[٢].

وأمّا على المبنى الثالث فتطبيق القاعدة في غاية الوضوح، لأنّ هذا الحرج الخارجي انّما نشأ من قبل الشارع لأنّه من الاحتياط التام في امتثال تكاليف الشارع فينفى بنفي منشئه ولو باثبات الترخيص في بعض الأطراف.

الوجه الثاني ـ التمسّك بالاجماع لا ثبات نفي وجوب الاحتياط وله تقريبان:

١ ـ أنْ يدعى قيامه على نفي وجوبه بالمقدار الذي يمكن اثباته بالقاعدة لاأكثر، والاجماع بهذا التقريب لوتمّ فلايكون تعبدياً لاحتمال نشوئه من مدرك هو القاعدة.

٢ ـ أنْ يدعى الاجماع على سنخ مضمون لا تفي به القاعدة، بأنْ يدعى الاجماع على عدم مرجعية الاحتياط وعدم تعينه شرعاً وهذا المعنى أكثر من مجرد نفي وجوب الاحتياط لأنّه يعني الكشف عن عدم اعتماد الشارع على سلوك طريق الاحتياط في مقام امتثال احكامه رغم جوازه وحسنه عقلاً بل الشريعة قدتكفّلت بوضع حجة في تعيين التكاليف وتشخيصها وهذا هو المناسب مع مسلك الكشف.

١ ــ الظاهر عدم كفاية ذلك في صدق الحرج والضرر على ماهومتعلق الحكم الشرعي لأنّ حكم العقل بالاحتياط ليس أمراً تكوينيّاً كما انّه ليس حكماً شرعياً فلايستند الحرج الى الشارع والقياس على مثال الصلاة على قة الجبل الحرجية مع الفارق كما لايخفى.

٢ ــ إلّا انّ هذا ينفي الاهتمام على تقدير جعل الشارع واقعاً لوجوب الاحتياط وامّا اذا كان لم يجعل وجوب الاحتياط ولم يجعل الترخيص أيضاً بل كان مجرد اهتمام بالحكم الواقعي والاعتماد على حكم العقل بالاحتياط بملاك منجزية العلم الاجمالي أو الاحتمال فلايبقىٰ مجرى للقاعدةعلى هذا المبنى، وحيث انّ هذا الاحتمال ثبوتاً وارد فلايتمّ هذا الوجه.

وهذا التقريب لايرد عليه ماأوردناه على التقريب السابق لأنَّ مفاده أكثر من مفاد القاعدة. ودعوى مثل هذا الاجماع ليست مجازفة لأنَّ المستفاد من ذوق الشارع وطريقته في التبليغ والإهتمام بتنظيم حياة الانسان بمختلف شؤونها ومجالاتها انَّه لايرضى بمرجعية الاحتياط بل لايعقل أنْ يكون بناء الشريعة على وجه كلّي على الاحتياط، فانَّ هذا انَّما يعقل لوكانت الشريعة مجموعة تكاليف فردية لا تشريعات تتكفّل تنظيم مختلف مناحي حياة الانسان الاجتماعية والفردية والسياسية فكتاب القضاء مثلاً لايعقل فيه مرجعية الاحتياط ولايحتمل الفرق فقهياً بين باب و باب فرجعية الاحتياط مساوقة مع تعطل الشريعة واغراضها الأساسية.

هذا كلّه في ابطال وجوب الاحتياط.

وأمَّا القواعد الأُخرى فالاستصحاب لايمكن الاكتفاء به لأنَّ دليل الاستصحاب اخبار الآحاد وهي غير حجة عند الانسدادي ولوفرض قطعية اسانيدها ودلالاتها فالاستصحابات النافية حالها حال البراءة الساقطة بالمعارضة والاستصحابات المثبتة لامانع من جريانها لقلة مواردها في الشبهات الحكمية بحيث يحتمل صحّتها جميعاً، ولوفرض العلم بانتقاض بعضها اجمالاً مع عدم امكان تعيينها كما عند الانفتاحي بالعلم أو العلمي خصوصاً في دائرة المعاملات التي تجري فيها اصالة الفساد الراجعة الى استصحاب عدم ترتب الأثر الشرعي فلايضرّ بجريانها على ماهو الصحيح المختار في بحوث الاستصحاب، والغريب انَّ صاحب الكفاية(قده) أراد التخلّص عن المحذور حتى مع تسليم مبنى الشيخ الذي يمنع عن جريان الاستصحابات المثبتة مع العلم بالانتقاض، بدعوى: انَّ هذا انَّما يتجه اذا كان أطراف العلم الاجمالي كلّها ممّا يلتفت إليها الفقيه في عرض واحد كما اذا كانت محدودة وأمَّا اذا كانت كثيرة وفي تمام الفقه فكلّ شبهة منها عندما يجري الاستصحاب المثبت فيها تكون الشبهات الأُخرى مغفول عنها فلايجري الاستصحاب فيها ليلزم التناقض بين الصدر والذيل في أدلة الاستصحاب الذي هو منشأ اشكال الشيخ(قده).

وفيه: أولاً ـ انَّ الغفلة وعدم الإلتفات الفعلي عن الشك لايمنع عن جريان الاستصحاب لوجود الشك ارتكازاً، فانَّ الشك كالعلم يجامع الغفلة والإلتفات

ولايشترط آنْ يكون الشك الموضوع للاستصحاب ملتفتاً اليه.

ثانياً ـ حصول التناقض بين الصدر والذيل في نهاية المطاف، فانَّ الفقيه بعدما يمارس استنباطاته في جميع الشبهات تكون كلّها عرضية بالنسبة اليه ولو بلحاظ الافتاء بها.

فالاستصحابات المثبتة لابأس بجريانها إلّا انَّ ذلك لايضرّ الانسدادي لقلّة موارده فلا توجب ولو بضمّها الى المعلوم تفصيلاً من التكاليف انحلال العلم الاجمالي الكبير، ونفس الشيء يقال عن القرعة لتوهّم فقيه مرجعيتها، فانَّه:

أولاً ـ لامقتضي لحجيّتها اذ دليلها اخبار الآحاد.

وثانياً ـ انَّه قيل في القرعة انَّ المستفاد من دليلها جعل قاعدة القرعة في طول انعدام تمام الوظائف الشرعية والعقلية فانْ كان يوجد مايحلّ المشكلة ولوعقلاً ارتفع موضوعها فلايعقل آنْ تكون رافعة لحجية الظنّ كشفاً أو حكومة.

وأمّا اصالة التخيير فلادليل عليها إلّا في موارد الدوران بين المحذورين ولابأس بالرجوع اليها فيها من دون آنْ يضرّ ذلك بالعلم الاجمالي.

وامّا التقليد للمجتهد الانفتاحي بعد فرض انَّ تقليد الجاهل للعالم ثابت بدليل قطعي فأيضاً غير صحيح، لأنَّ الانفتاحي تارة يفرض معاصراً مع الانسدادي وأخرى يفرض انَّه من الفقهاء الأقدمين (قدهم)، والأول غير مشمول لأدلة التقليد لأنَّه بالنسبة الى الانسدادي جاهل لاعالم غاية الأمر جاهل مركب حيث يتخيّل انفتاح باب العلم أو العلمي بالأدلة التي ناقش فيها الانسدادي، ومن الواضح انَّ التقليد من باب رجوع الجاهل الى العالم من جهة كاشفية علمه فلوعلم بخطئه فلايكون مشمولاً له. وفي الثاني وإنْ لم يكن اعتقاد الخطأ موجوداً لاحتمال انَّ باب العلم أو العلمي كان مفتوحاً في ذلك الزمان المقارب لعصر التشريع إلّا انَّ الدليل لم يدل على جواز تقليد الميت ابتداءاً. نعم لوافترضنا عموم الدليل وانَّما قام الاجماع على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً فقديقال بأنَّ المتيقّن منه حال الانفتاح لاالانسداد مالم يدع الاجماع على انَّ صاحب ملكة الاجتهاد لايجوز له التقليد مطلقاً.

المقدمة الخامسة ـ في انَّ ترجيح الموهوم على المظنون قبيح، فلودار الأمر بينهما بعد

تمامية المقدمات السابقة تعين الأخذ بالمظنونات.

وهذه المقدمة لابدَّ وأنْ تدرس على المسالك المختلفة من التبعيض في الاحتياط والكشف والحكومة المدعاة من قبل صاحب الكفاية(قده).

أمَّا على مسلك التبعيض في الاحتياط. فتارة يفترض انَّ العلم الاجمالي مقتضٍ لوجوب الموافقة سواءً كان ذلك على نحو العلّية أو بمجرد الاقتضاء على شرط أنْ لايبني القائل بالعلّيّة على انحلال العلم الاجمالي بالاضطرار الى غير المعين وإلّا كان خلف مسلك التبعيض في الاحتياط، وأُخرى يفرض انَّ العلم الاجمالي لايقتضي إلّا حرمة المخالفة القطعية وأمّا وجوب الموافقة فمن جهة منجزية الاحتمال مع عدم المؤمن عقلاً وشرعاً بعد تساقط الاصول، والفرق انَّه على الأول لاموضوع لقاعدة قبح العقاب في أطراف العلم الاجمالي في نفسه لبيانية ومنجزية العلم وعلى الثاني الموضوع تام ولكن القاعدة ساقطةبالتعارض.

فعلى الأول لابدَّ من افتراض اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة الظنية والامتثال الظنّي لانَّه بحسب الفرض لم ينحل ولم يسقط عن تنجيز مايمكن تنجيزه من مراتب الامتثال والاحتياط، وأمّا على الثاني فقديتوهّم انَّ العلم الاجمالي لم يكن يقتضي إلّا عدم المخالفة القطعية وهو حاصل سواءً احتاط في الموهومات أو المظنونات ولامعيّن للثاني في قبال الأول.

ولكن التحقيق: انَّه لابدَّ من صرف الترخيص المستفاد من قاعدة نفي العسر والحرج الى الموهومات دون المظنونات، لأنَّ استفادة الترخيص من القاعدة امَّا أنْ يكون بتطبيقها على نفس وجوب الاحتياط كحكم ظاهري أو يكون باجرائها عن اطلاق التكاليف الواقعية وقدتقدّم شرح كلا الوجهين، وعلى كلا التقديرين لابدَّ من صرف الترخيص الى دائرة الموهومات لاالمظنونات.

امَّا على الأول، فلأنَّ الترخيص المستكشف بالقاعدة امَّا أنْ يكون في دائرة الموهومات تعييناً أو المظنونات كذلك أو في كلّ منهما تخييراً والثاني غير محتمل لعدم احتمال تعين الشارع الترخيص في موارد ترجح احتمال التكليف وقوته بعد فرض عدم التفاضل بين ملاكات الأحكام الواقعية فيبقى الأمر دائراً بين الأول والثالث

وبمـاانَّ الأول هـو الـقدر المتيقّن من الترخيص على كلّ حال و به يندفع العسر والحرج فـلايمـكـن اسـتـكـشـاف أكثر مـن ذلـك مـن الـقـاعدة والمفروض بقاء العلم الاجمالي أوالاحتمال في كلّ طرف على تنجيزه فيجب الاحتياط في غير المقدار المتيقّن.

وعلى الـثـاني ـ فـالـقـدر المـتـيـقّـن ارتـفـاعه من التكاليف الواقعية اطلاقها لحالة الاحـتـيـاط في المظنونات حيث لايحتمل العكس تعييناً والارتفاع في الجميع وإنْ كان محتملاً إلّا انّه تقييد زائد لادليل عليه لكفاية الأول في نفي العسر والحرج، ومرجع هذا الـتـقـييد الى انَّ الأحكام الواقعية مشروطة بعدم الوهم بها وهماً مقترناً مع الاحتياط في المظنونات وهذا التقييد معقول على ماذكرناه في محلّه.

وبهذا أيضاً يجاب عن شبهة انحلال العلم الاجمالي حين انتفاء وجوب الاحتياط في بـعـض أطـرافه تخييراً، فانّه لاموجب لأكثر من رفع اليد عن اطلاق التكليف الواقعي بهـذا المـقـدار أي لمـن احتاط في الأطراف الأُخرى وإلّا كان التكليف الواقعي فعلياً ودليل النفي بملاك العسر أو الاضطرار لايقتضي أكثر من هذا المقدار من التقييد.

وامّـا على مسلك الحكومة التي يدّعيها صاحب الكفاية فمن الواضح تعين الاحتياط في المـظـنـونـات لأنَّ ظـنّ الانـسـدادي عـلـم الانـفـتـاحي بحسب الفرض فيكون بياناً و بـالـتـالي موجباً لجريان البراءة العقلية في غيرها حتى المشكوكات لعدم معارضتها مع الـبـراءة في المـظـنونات لعدم موضوع لها بحسب الفرض وهذا يتمّ حتى على مسلك علّية الـعـلـم الاجـمـالي بـنـاءً على مـاذهب اليه أصحابه من جريان البراءة العقلية في بعض أطراف العلم الاجمالي اذا ماقام منجز في أطرافه الأُخرى.

وامّـا على مـسـلك الكشف فلااشكال انَّ الظنّ هو المتيقّن في مقابل الوهم والشك حـيث لايعقل تعين غيره للحجية شرعاً وفي داخل المظنونات لووجد قدر متيقّن أخذ به وإلّا فـيـؤخـذ بـمـطـلـق الـظنّ اذ لابدَّ وَانْ تكون الحجية بنحو تصل الينا وإلّا كان بناء الـشـريعة على مرجعية الاحتياط ولامنشأ لوصوله إلّا ملاحظة المحتملات والأخذ بالقدر المـتـيـقّـن وتجرى الـبـراءة عـقـلاً وشـرعاً في غيره. فالمقدمة الخامسة تامة على المسالك الثلاثة.

وبـهـذا تـمّ الـكـلام في المـقـدمات الخمس. وقداتّضح من مجموع ماتقدّم انَّ هناك

نكتتين احداهما يحتاجها مسلك الكشف والأُخرى يحتاجها مسلك الحكومة التي يدّعيها صاحب الكفاية(قده).

امّا الاولى ـ فهي ماتقدّم من دعوى الاجماع على عدم مرجعية الاحتياط في الشريعة بالنحو المتقدّم شرحه.

وامّا الثانية ـ فدعوى بيانية الظنّ للانسدادي ومنجزيته له كالعلم للانفتاحي.

فانْ لم يتم شيء من النكتتين فلايتمّ مسلك الكشف ولاالحكومة كما هو واضح.

بل يتعيّن حينئذ مسلك التبعيض في الاحتياط و يتمّ هذا المسلك بتسليم أُمور هي:

أولاً ـ انسداد باب العلم والعلمي وإلّا لم يكن موجب للاحتياط.

ثانياً ـ وجود مقتضٍ لتنجيز التكاليف الواقعية من علم اجمالي أو مايشبهه ممّا يقتضي الاحتياط في كلّ شبهة شبهة.

ثالثاً ـ اَنْ لاينحل مقتضي التنجيز بحجة مجعولة ولوفي طول الانسداد كحجية فتوى الانفتاحي في حقّ الانسدادي وإلّا جرت البراءة في غير موردها.

رابعاً ـ اَنْ يكون هناك مسوغ لرفع اليد عن الاحتياط التام في الجملة.

خامساً ـ اَنْ يتعيّن بالبرهان المتقدّم في شرح المقدمة الخامسة لزوم صرف الاحتياط الى دائرة المظنونات.

وامّا لو تمّت النكتة الثانية دون الاولى فسوف يتمّ مسلك الحكومة عقلاً دون الكشف وهو يتوقّف أولاً ـ على انسداد باب العلم والعلمي لأنّه موضوع حجية الظنّ و بيانيته.

وثانياً ـ عدم جريان أصول مؤمنة شرعية في المظنونات وإلّا ارتفع حكم العقل بمنجزية الظنّ و بيانيته لأنّه تعليقي وهذا فرع وجود علم اجمالي أو نحوه ممّا يقتضي تساقط الاصول الشرعية المؤمنة في الأطراف.

وثالثاً ـ اَنْ لايكون هناك قاعدة وحجة شرعية منجزة مجعولة ولوللانسدادي خاصة كالتقليد مثلاً وإلّا فلايحكم العقل بمنجزية الظنّ.

فاذا تمّت هذه الأُمور الثلاثة حكم العقل بمنجزية الظنّ وجرت البراءة العقلية في غير دائرة المظنونات، وهل يثبت حجية مطلق الظنّ أو المرتبة القوية منه هذا مبنيٌ

على كفاية المرتبة القوية بمعظم الفقه وإلّا كان باب تلك المرتبة منسداً أيضاً فتكون المرتبة التي دونها بياناً لامحالة.

وامّا لو تمّت النكتة الاولى دون الثانية فسوف يتمّ مسلك الكشف دون الحكومة وهويتوقّف أولاً ـ على انسداد باب العلم والعلمي.

وثانياً ـ على تنجز التكاليف الواقعية بملاك العلم الاجمالي أو غيره، أي أنْ لاتجري الاصول المؤمنة وإلّا لم يمكن استكشاف جعل الظنّ طريقاً شرعاً.

وثالثاً ـ عدم ثبوت حجة للانسدادي ولو في حال الانسداد كتقليده للانفتاحي وإلّا فلعله اقتصر عليه من دون لزوم مرجعية الاحتياط.

ورابعاً ـ أنْ يفرض انَّ الظنّ متيقّن في مقام جعل الحجية بعد أنْ عرفنا عدم مرجعية الاحتياط و باعتبار انَّ الحجة لابدَّ وأنْ تكون واصلة وإلّا احتجنا الى مرجعية الاحتياط فتتعين في القدر المتيقن لامحالة.

وأمّا اذا تمّت النكتتان معاً تمّ كلا المسلكين في أنفسهما، ولكن مسلك الكشف يكون حاكماً على مسلك الحكومة ورافعاً لموضوعها لأنّه حكم عقلي تعليقي كما تقدّم. ولايتوهم العكس بدعوى احتمال اعتماد الشارع على حكم العقل بمنجزية الظنّ عند الانسداد وجريان قاعدة قبح العقاب بلابيان في غير المظنونات لأنَّ المدعى في الاجماع على عدم مرجعية الاحتياط أكثر من هذا المقدار أي انّه لابدَّ من وجود طريقة تعبّديّة شرعيّة يمكن على أساسها من الامتثال التفصيلي للأحكام لامجرَّد اعتماد وظيفة عقليّة عمليّة.

وبهذا تمّ الكلام عن دليل الانسداد من بحوث حجيّة الظنّ.

فهرست الموضوعات

مباحث الحجج والاصول العملية (ج١)

الحجج والامارات ١-٤٤٩

مقدمة الكتاب ٥

مقدمة: تقسيم الحجج والامارات ٧-٢٣

مبحث القطع ٢٥-١٨٢

الجهة الاولى: حجيّة القطع ٢٧-٣٤

معاني القطع ٢٧

اقسام المولويّة وحق الطاعة ٢٨-٣١

البحث عن امكان جعل حكم على خلاف الحكم المقطوع به ٣١-٣٤

الجهة الثانية: مبحث التجري ٣٥-٦٧

المقام الاول: قبح التجري ٣٦-٥٣

مسألة الحسن والقبح العقليين ٤٠-٤٨

براهين اثبات عدم قبح الفعل المتجرى به ٤٨-٥٣

المقام الثاني: العقوبة على التجري ٥٣-٥٥

المقام الثالث: حرمة التجري ٥٥-٦٥

١- التمسك بالاطلاقات الاولية لحرمة التجري ٥٥-٥٧

٢- التمسك بقاعدة الاستلزام العقلي لحرمة التجري ٥٧-٦٢

٣- التمسك بالاجماع على حرمة التجري ٦٢-٦٣

٤- التمسك بالاخبار على حرمة التجري ٦٣-٦٥

تنبيهات مسألة التجري ٦٥-٦٧
الجهة الثالثة: اقسام القطع ومدى قيام الامارة مقامه ٦٩-٩٨
المقام الاول: تقسيمات القطع الموضوعي ٦٩-٧٣
المقام الثاني: قيام الامارة مقام القطع الطريقي ٧٣-٧٩
المقام الثالث: قيام الامارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقية ٧٩-٩٤
المقام الرابع: قيام الامارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفتية ٩٥-٩٨
الجهة الرابعة: اخذ العلم بالحكم في موضوعه ٩٩-١١١
اخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه ١٠١-١١١
١- اخذ القطع بالحكم شرطا في ثبوت شخص ذلك الحكم ١٠١-١٠٩
٢- اخذ عدم العلم بالحكم في موضوعه ١٠٩-١١١
الجهة الخامسة: وجوب الموافقة الالتزامية ١١٣-١١٧
١- كيفية تقريب مانعية وجوب الموافقة الالتزامية عن اجراء الاصول في اطراف العلم ١١٣-١١٤
٢- تحقيق حال المانعية ١١٤-١١٧
٣- اصل وجوب الالتزام ١١٧
الجهة السادسة: حجية الدليل العقلي ١١٩-١٤٧
المقام الاول: في دعوى قصور الدليل العقلي بلحاظ عالم الجعل ١٢١-١٢٤
المقام الثاني: في دعوى قصور الدليل العقلي بلحاظ عالم الكشف ١٢٤-١٣٩
١- البحث عن مدركات العقل النظري ١٢٦-١٣٥
٢- البحث عن مدركات العقل العملي ١٣٥-١٣٩
المقام الثالث: في دعوى قصور الدليل العقلي بلحاظ عالم التنجيز ١٤٠-١٤١
فروع فقهية قد يتوهم فيها وقوع الردع والنهي عن العمل بالعلم ١٤١-١٤٧
الجهة السابعة: منجزية العلم الاجمالي ١٤٩-١٧٢
حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي ١٥٠-١٥٥
وجوب الموافقة القطعية ١٥٥-١٧٢
الجهة الثامنة: الامتثال الاجمالي ١٧٣-١٧٨
تنبيهات مسألة الامتثال الاجمالي ١٧٩-١٨٢

مبحث الظن ١٨٣-٤٤٩
مقدمة في امكان التعبد بالظن ١٨٥-٢٣٢
الامر الأول: حجية الظن ليست ذاتية ١٨٥-١٨٨

الامر الثاني: حجيّة الظن ليست ممتنعة ١٨٨-٢٢٠
كيفية الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية ٢٠١-٢٢٠
الامر الثالث: حكم الشك في الحجية ٢٢١-٢٣٢
حجيّة السيرة: ٢٣٣-٢٤٨
السيرة العقلائية ٢٣٤-٢٣٨
الجهة الاولى: اقسام السيرة العقلائية ٢٣٤-٢٣٨
الجهة الثانية: السيرة المتشرعية وكيفية الاستدلال بها ٢٣٨-٢٤٥
١ـ طرق اثبات معاصرة السيرة لزمن المعصوم(ع) ٢٣٨-٢٤١
٢ـ كيف نستكشف الموقف الملائم الكاشف عن الامضاء ٢٤٢-٢٤٥
الجهة الثالثة: مقدار مايثبت بالسيرة المتشرعية ٢٤٥-٢٤٦
الجهة الرابعة: مقدار مفاد الامضاء للسيرة العقلائية ٢٤٦-٢٤٧
الجهة الخامسة: الفوارق بين السيرة المتشرعية والعقلائية ٢٤٧-٢٤٨
حجية الظواهر: ٢٤٩-٢٠٣
الجهة الاولى: حجية الظهور ٢٤٩-٢٦٦
الاستدلال على الحجية بالسيرة المتشرعية ٢٤٩-٢٥٠
الاستدلال على الحجية بالسيرة العقلائية ٢٥٠-٢٥٤
المقارنة بين الاستدلال بالسيرتين على حجية الظهور ٢٥٤-٢٦٦
الجهة الثانية: تحديد موضوع اصالة الظهور ٢٦٦-٢٧٠
الجهة الثالثة: النسبة بين اصالة الظهور والاصول اللفظية الاخرى ٢٧٠-٢٧٢
الجهة الرابعة: التفصيلات في حجية الظهور ٢٧٣-٢٩٠
١ـ التفصيل بين المقصودين بالافهام وغيرهم ٢٧٣-٢٧٥
٢ـ التفصيل بين الظهور الذي يظن بخلافه ومالا يظن بخلافه ٢٧٥-٢٧٦
٣ـ التفصيل بين ظواهر الكتاب الكريم وغيرها من النصوص الشرعية ٢٧٦-٢٩٠
الجهة الخامسة: الظهور الذاتي والموضوعي ٢٩١-٢٩٥
الجهة السادسة: حجية قول اللغوي ٢٩٥-٢٩٩
الجهة السابعة: اثبات الظهور بالاستدلال والبرهان ٢٩٩-٣٠٣
حجية الاجماع: ٣٠٥-٣٢٠
الاجماع المحصل ٣٠٥-٣١٦
١ـ حجيته بقانون العقل العملي (قاعدة اللطف) ٣٠٥-٣٠٧
٢ـ حجيته بدليل شرعي ٣٠٧-٣٠٨

حجيته بقانون العقل النظري وكشفه عن الواقع	٣٠٩-٣١٦
الاجماع المركب	٣١٧
الاجماع المنقول	٣١٧-٣٢٠
حجية الشهرة:	٣٢١-٣٢٥
حجيةالشهرة الفتوائية على مقتضى القاعدة	٣٢١
حجيةالشهرة الفتوائية على ضوءالروايات الخاصة	٣٢٢-٣٢٥
حجية الاخبار:	٣٢٧-٤٢٦
الخبر المتواتر	٣٢٧-٣٣٨
اقسام التواتر	٣٣٥-٣٣٨
خبر الواحد	٣٣٨-٤٢٦
المقام الاول: ادلة عدم الحجية	٣٣٨-٣٤٤
المقام الثاني: ادلة الحجية	٣٤٤-٤٢٣
الاستدلال بالآيات	٣٤٤-٣٨٤
الاستدلال بآية النبأ	٣٤٤-٣٥١
الاعتراضات على الاستدلال بآية النبأ	٣٥١-٣٦٣
حجية الاخبار مع الواسطة	٣٦٣-٣٧٤
الاستدلال بآية النفر	٣٧٤-٣٨١
الاستدلال بآية الكتمان	٣٨١-٣٨٣
الاستدلال بآية الذكر	٣٨٣-٣٨٤
الاستدلال على حجية خبرالواحد بالسنة	٣٨٤-٣٩٥
الاستدلال على حجية خبرالواحد بالاجماع والسيرة	٣٩٥-٤٠٩
الاستدلال على حجية خبرالواحد بالدليل العقلي	٤٠٩-٤٢١
تلخيص واستنتاج	٤٢١-٤٢٣
تحديد دائرة الحجية	٤٢٤-٤٢٦
دليل الانسداد وحجية مطلق الظن	٤٢٧-٤٤٩