



مجموع

في علم الأصول

مؤلفه الشيخ العلامة
آية الله السيد محمد الهاشمي الشاهرودي

تأليف
آية الله السيد محمد الهاشمي الشاهرودي

الطبعة الأولى



مَبْدَأُ الْحُجَّجِ وَالْأَصْوَالِ الْعَمَلِيَّةِ

الجزء الأول

الحجج والأمارات

تفريبات

السَّيِّدِ السَّعِيدِ لِشَازَايَةِ اللَّهِ الْعَظِيمِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ الصِّدِّيقِ

تأليف

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ

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



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

وبعد فهذا هو الجزء الرابع من كتابنا (بحوث في علم الأصول) الذي يتضمّن القسم الأوّل من مباحث الأدلة العقلية، وهو يشتمل على مبحث القطع والظنّ (الامارات) والذي استفدناه من دروس سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد الصدر (قدّس سرّه) التي ألقاها في دورته الأصولية الثانية، وقد امتازت على الدورة الأولى في المنهجية والتدبير، تقدمها بين يدي الباحثين والمحقّقين من العلماء، راجين من المولى القدير أن يتعمّد سيّدنا الشهيد رضوان الله عليه برحمته الواسعة حيث وفق الى تشييد أركان هذه المدرسة الأصولية الرائعة في مبانيها ومناهجها ومعالمها والتي تمثل بحقّ قمة الفكر الاصولي الناقد في عصرنا الحاضر، فللّهِ دره وعليه أجره وسلام عليه يوم ولد ويوم اشاد وأسس ويوم استشهد ويوم يبعث حيّاً، وماتوفيقي إلّا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

قم المقدّسة: محمود الهاشمي

ربيع الأوّل ١٤٠٦ هـ

مقدمة

في تقسيم مباحث الحجج والاصول العلمية

ذكر الشيخ (قده) في تقسيم مباحث الحجج والاصول العملية: انَّ المكلف اذا التفت الى الحكم الشرعي فاما انَّ 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 الاولى - في المقسم. وفيه بحثان.

البحث الاول: انَّ الشيخ جعل المقسم المكلف. بينما عدل عن ذلك صاحب الكفاية (قده) فجعله (البالغ الذي وضع عليه القلم) وكأنه لمناقشة لفظية حاصلها: انَّ المكلف ظاهر في فعليه التلبس بالمبدأ وهو التكليف مع انَّ الواقعة الملحوظة قد لا يكون فيها تكليف بل ترخيص واباحة ومن هنا بدله بالبالغ الذي وضع عليه القلم وأزيد بالقلم قلم التشريع والجعل ولو على غير نحو الإلزام^١. وكان هذا الاشكال ناشئ من حمل

١ - قد يكون الترخيص من باب عدم الجعل، على انَّ عنوان وضع القلم عليه ظاهر في التشريع الازامي، والظاهر انَّ تكون هذه العبارة منه كناية عن غير الجنون والصغير المرفوع عنها القلم فكأنَّ نظره الى ذات المكلف لا للمكلف بما هو مكلف كما قد يشعر به تعبير الشيخ (قده) ايضاً مع انه في الاقسام ما لا يثبت فيه التكليف بعد ولولكونه مشكوكاً، مضافاً الى انَّ قيد اذا التفت يكون مستدركاً حينئذ بناءً على المسالك المشهورة.

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

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

١- أن أصل اختصاص الاحكام بالبالغ وارتفاعها عن غيره وإن كان من ضروريات الدين بل عند العقلاء ايضاً فيكون خارجاً عن المقسم الملحوظ في الاقسام خصوصاً مع كون مسالة حجية القطع ليست اصولية، إلا أن اطلاق ذلك في بعض الاحكام ربما يقع مورد الشك والشبهة فيشك بنحو الشبهة الحكمية لا محالة في ثبوت ذلك الحكم على غير البالغ المميز- أي القابل للتكليف عقلاً- 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 أن يسلك طريق الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط لتحديد وظيفته بالنسبة الى ذلك الحكم حاله في ذلك حال غيره، والوظيفة في هذه الشبهة بالرجوع الى اطلاق ادلة رفع القلم عن الصبي الحاكم على إطلاقات ادلة الاحكام الواقعية لو فرض اطلاق 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- أن يشك في تحقيق البلوغ بنحو الشبهة الحكمية وهل انه بدخول الخامس عشر أو باكماله مثلاً. ومنهج البحث هنا أن يقال: إن كان في دليل الحكم اطلاق في نفسه فهو حجة لا ثبات فعلية ودليل الرفع لا يصلح للمقيدية بعد فرض اجماله وإلا للحكم بلا اشكال. ولو فرض عدم الاطلاق في دليل الحكم فالمرجع الاصول العملية من الاستصحاب أو البراءة

النافين للتكليف.

٣- أن يكون الشك في البلوغ بنحو الشبهة المفهومية كما لو شك في صدق الشعر الخشن مثلاً على مرتبة من الشعر النابت. وهنا أيضاً لا بد من الرجوع الى الوظائف المقررة وهذه الشبهة ترجع في اكثر الحالات الى وجود عام فوقاني ومخصص مجمل مفهوماً دائرين الاقل والاكثر. فالعام يقول مثلاً (أقيموا الصلاة) والمخصص دل على ان غير البالغ - وهو من لم ينبت عليه شعر خشن- لا تجب عليه الصلاة وهو مجمل مفهوماً لا يعلم شموله لهذه المرتبة. وحينئذ بناءً على ما هو الصحيح من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية في نفسه كاستصحاب عدم نبت الشعر الخشن في المقام يرجع الى عمومات التكليف.

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

وتحقيق الحال في هذا البحث يقع في مقامين:

المقام الاول- في منهجية هذا التقسيم وإن المقسم هل ينبغي أن يكون خصوص المجتهد أو الاعم منه ومن المقلد؟ و يكفي في هذا المقام لا ثبات عموم المقسم أن نشبت موردية غير المجتهد للوظائف المقررة ولو في الجملة وهذا ثابت توضيحه: ان غير المجتهد يعلم بانه مكلف باحكام الله سبحانه فاذا التفت الى واقعة فاما أن يحصل له القطع بالحكم سلباً أو إيجاباً ولو لكون المسألة ضرورية كحرمة الخمر أو يقينية باجماع ونحوه كحرمة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب الثلثين أو لا يحصل له ذلك، فعلى الاول يكون قطعه حجة في حقه كقطع المجتهد، وعلى الثاني فاما يحصل له الظن المناسب في شأنه وهو فتوى المجتهد ويحصل له القطع بحجتيته من ضرورة أو اجماع فايضاً يعمل بقطعه ويكون ظنه حجة، وإن لم يحصل له لا قطع ولا قطعي اما لانه لم يتمكن من الوصول الى فتوى المجتهد أو لا يجتهد لكي يصل الى فتواه أو لم يقطع بحجية الفتوى فينتهي لا محالة الى الشك فلا بد وأن يستقل عقله بوظيفة اما البراءة أو الاشتغال أو التفصيل

حسب الموارد. فنفس المراحل المتحققة في حق المجتهد تتحقق في غير المجتهد أيضاً ولكن مع فرق بينها 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 والطريقة أو الوظيفة العملية- بالمجتهد وعدمه وما ينشأ 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 ان تلك الوظائف بحسب موضوعها تكون مقيدة بقيود وشروط لا تتحقق إلا 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 الازهان ان عملية الافتاء تكون من باب رجوع الجاهل الى اهل الخبرة كالرجوع الى الطبيب مثلاً وهذا موقوف على وجود واقع محفوظ مشترك بين الخبر وغيره يدركه الخبر 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 ما يكون مشتركاً بينها 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 لا يشترك معه في مقومات تلك الوظيفة، فانه إن اراد أن يفتي بالحكم الواقعي فهو افتاء بما لا يعلم وإن اراد أن يفتي بالحكم الظاهري فهو مخصوص بالمجتهد بحسب الفرض لأن موضوعه متقوم به لا بغيره. و يتزايد الاشكال فيما لو فرض ان الواقعة كانت خارجة عن ابتلاء المجتهد كاحكام النساء فانه حينئذ لا يوجد في الواقعة علم بحكم واقعي لكي يفتي به والحكم الظاهري غير ثابت في حقه ايضاً لكونه ليس محل ابتلائه، ولهذا اسمينا هذه المسألة بتحليل

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

وتحقيق الحال في ذلك يكون بالبحث في ثلاث مراحل نتكلم في اولها عن انه لو فرضنا الاختصاص في الوظائف الظاهرية فهل يحتاج تصحيح عملية الافتاء الى افتراض مؤونة زائدة نسبتها ولو من نفس دليل جواز الافتاء التزاماً أم لا يحتاج 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، بأن الحكم الظاهري وإن كان مختصاً بالمجتهد لتحقق موضوعه فيه دون المقلد ولكنه بذلك يصبح عالماً بالحكم الواقعي المشترك بين المجتهد والمقلد تبعداً فيكون حاكماً على دليل الافتاء بالعلم والخبرة بمقتضى 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- انما يتم هذا التخريج لو تمت اصوله الموضوعية في خصوص باب الامارات المعولة فيها الحجية والطريقة دون غيرها من موارد الاحكام الظاهرية.

وثانياً- انه في الامارات ايضاً لا يتم هذا البيان إلا على بعض المسالك أي بناءً على أن تكون الحجية بمعنى جعل ما ليس بعلم علماً.

وثالثاً- حتى بناء على مسالك جعل الطريقة والعلمية ايضاً لا يتم ذلك، لأن القطع الموضوع للحكم مجاوز التقليد انما هو القطع الحاصل عن خبرة وبصيرة وكونه من اهل الفن لا مطلق القطع ولو كان حاصلًا من الرؤيا أو الجفر، ومن الواضح أن دليل الحجية لا يعبد المفتي بكونه اهل خبرة واهل الفن وان جعله عالماً تبعداً نعم جواز الافتاء والاسناد موضوعه مطلق العلم فيكني قيام الحجة منزلة القطع الموضوعي في ترتيبه هذا الوكيل باخذ العلم موضوعاً فيه وإلا بأن كان الموضوع نفس الواقع فالأمر أوضح.

ثم أنّ هنا اعتراضات على اصل مبني جعل الطريقة وقيام الحجج مقام القطع الموضوعي من قبيل أنّ هذه الحكومة لا تتم في الاحكام الثابتة بدليل لي كحجية الخبر أو الفتوى بناءً على أنّ مدرك الحجية فيها السيرة العقلانية، ومن قبيل أنّ بعض الحجج كالاستصحاب لا يكون حجة وقائماً مقام القطع الموضوعي - لوقيل بقيامه مقامه - إلا في طول قيامه مقام القطع الطريقي بحيث يكون للمستصحب أثر عملي في حق المجتهد نفسه وهذا لا يكون في موارد احكام النساء مثلاً أو غيرها مما هو خارج عن محل ابتلاء المجتهد ولا يكون 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:

انّ 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 الاولى ينقح له موضوعاً حقيقة وجداناً لشموله ثانياً بلحاظ الحكم الظاهري والوظيفة العملية، وهذا من هذه الناحية نظير شمول دليل حجية الخبر للخبر مع الوساطة حيث يتنقح موضوع اخبار الوساطة 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 فيتفتح بذلك في حقه موضوع الحكم بالنجاسة الاستصحابي كالمجتهد نفسه، غاية الامر أنّ اليقين المجتهد السابق وجداني و يقينه تعبدي وقد ثبت في محله قيام اليقين التعبدي مقام اليقين الوجداني في الحكم مجرياً بالاستصحاب، وكذلك الحال في موارد احتياط المجتهد لحصول علم اجمالي له فإن حجية علمه هذا للمقلد يجعله عالماً اجمالاً بالحجة على الحكم وهو كالعالم بالواقع في المنجزية، وكذلك في موارد الامارات والادلة الاجتهادية والاصول العملية الاخرى. غاية الامر تبقى مسألة الاختصاص من ناحية عدم الفحص وفي هذه النقطة يقال بأن دليل الفحص يدل على لزوم فحص كل مكلف بحسبه وفحص المقلد ليس بالرجوع الى كتب الفقه بل بالرجوع الى المجتهد فبرجوعه اليه وعدم وجدان ما يدل منه على الخلاف يكون قد اكمل الفحص حقيقة فصا صغرى لكبرى 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 وبذلك يكون المقلد أيضاً بالرجوع اليه في ذلك عالماً بالموضوع تعدياً على القاعدة، ومن ناحية الفحص يقال بالاشتراك باعتباراً فحوص 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 لا بد له ايضاً أن يرجع الى المسألة الاولى في رسالة المجتهد ليرى هل هناك ما يكون حاكماً على هذا الاستصحاب في رأي المجتهد أم لا. وهذا الوجه ايضاً غير تام فانه:

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

وثانياً- يلزم منه عدم جواز الافتاء من قبل المجتهد الذي لا يكون رأيه حجة في حق العامي لأن هذه الوظيفة الظاهرية انما تثبت في حق العامي اذا جاز له الرجوع الى المجتهد في المسألة الاولى 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 وإن كان لا يجوز للعامي تقليده.

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

الصحيح: ان تلك المؤونة يمكن أن 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 حينئذ الوظائف المقررة التي انتهى اليها المجتهد لامحالة. نعم بالنسبة الى الوظائف العقلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان أو منجزية العلم الاجمالي لا بد وأن يفترض جعل حكم مماثل لحكم العقل بحيث ينتج البراءة والاحتياط الشرعيين في حق

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

وأما كيفية الاستفادة ذلك اثباتاً قبيحاً: انَّ المركوز في اذهان المتشعرة والمتفاهم من ادلة التقليد رجوع العامي الى المجتهد ليطبق على نفسه نفس مايطبقه المجتهد على نفسه بحيث يثبت في حقه نفس ما يثبت في حق المجتهد من درجات اذبات الواقع أو التنجيز والتعذير عنه لا اكثر، وهذا لا يكون إلا مع فرض التنزيل المذكور فيستكشف من دليل التقليد لا محالة ثبوت هذا التنزيل والتوسعة في موضوع تلك الوظائف الظاهرية بالدلالة الالتزامية .

وهذا التخريج له لازمان يصعب الالتزام بهما .

احدهما - ما اشرنا اليه سابقاً من انَّ لازم مثل هذا التخريج عدم جواز افتناء المجتهد الذي لا يجوز تقليده، لان جواز افتنائه برأيه فرع انطباق الوظائف الثابتة في حق العامي وهو فرع تنزيل فحوصه أو يقينه السابق أو علمه الاجمالي منزلة فحوص 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 أن يفني به . نعم لو كان مقتضى الوظيفة الثابتة في حق المجتهد اعتباره عالماً بالواقع جاز له الافتناء به .

الثاني - انه بناءً على هذا نخسراهم الادلة على التقليد وهو السير العقلانية لانها لا تقتضي اكثر من رجوع الجاهل الى العالم واهل الخبرة لتشخيص الحكم المشترك ولا تدل على التنزيل . اللهم إلا أن يضم الى ذلك شيء يشبه الاطلاق المقامي فيقال: بان 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 .

وأما المرحلة الثالثة - ففي اصل منشأ الشبهة والاشكال وهو دعوى اختصاص الوظائف المقررة بالمجتهد فنقول: انَّ هذه الدعوى تكون بلحاظ مواضع عديدة لا بد من علاج كل واحد منها مستقلاً .

١ - دعوى الاختصاص من جهة اخذ لزوم الفحص في موضوع دليل الحكم الظاهري سواء كان ذلك الحكم الظاهري اماراً 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 كل أحد وهذا أمر موضوعي يمكن احرازه في حق الجميع فاذا فحص المجتهد ولم يجد حجة على الخلاف فيتحقق شرط الحجية في حق الجميع بأحد تقريرين:

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

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

ب- أن الشرط أمر واقعي نفس الامري وهو أن لا يتواجد في معرض الوصول ما يكون حجة على الخلاف - سواء فحص احد أم لا - و يكون فحص كل مجتهد طريفاً 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- دعوى الاختصاص من جهة أن الحجية والحكم الظاهري منوط بالوصول والعلم فيختص بالعالم ولا يعم كل احد كما في الاحكام الواقعية، والوجه في هذا الاختصاص يمكن أن يقرب بتقريرين:

أ- استظها 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: أنّ هذه العناوين محمولة كلاً على الطريقة لا الموضوعية في السنة الأدلة بحسب مناسبات الحكم والموضوع العرفية. على أنّ هناك في أدلة الأحكام الظاهرية ما لم يؤخذ فيه عناوين من هذا القبيل.

ب- أنّ إطلاق الحكم الظاهري لغير العالم به لغو فيكون مستحيلاً، ولا يقاس بالحكم الواقعي فإنّ إطلاقه له انما هو من أجل الاحتياط بالنسبة إليه وأما الحكم الظاهري فطريقي محض. والجواب: لو سلمت اللغوية وسلم استلزامها عدم الإطلاق مع كل ذلك قلنا في المقام أنّ الوصول لا يراد منه الوصول بالعلم الوجداني بالخصوص بل مطلق الوصول ولو التعبدية وهو حاصل في المقام بفتوى المجتهد فلا يكون جعله في العامي لغواً.

٣- الاختصاص من جهة أخذ 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 إلى احرازه.

والجواب- أنّ الصحيح عندنا كفاية ثبوت نفس الحالة السابقة واقعاً لاستصحابها على ما سوف يأتي تحقيقه في محله. فيكون يقين المجتهد بثبوت الحالة السابقة - وهو الحكم المشترك - طريقاً إلى احراز موضوع الوظيفة الظاهرية الاستصحابية في حق المقلدين، على أنه لو فرض أخذ نفس اليقين موضوعاً للاستصحاب فلا اشكال أيضاً بناءً على قيام الامارات مقام القطع الموضوعي واليقين السابق فإنّ يقين المجتهد بثبوت الحكم في الحالة السابقة بنفسه يكون دليلاً وعلماً تعبدياً للعامي في اثبات الحالة السابقة فيكون الرجوع إليه في هذه المسألة محققاً لموضوع الاستصحاب في المسألة اللاحقة.

والصحيح: انه لا يمكن الاستغناء عن هذا الجواب أعني التقليديين الطويلين، اذا اردنا أن 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 تقليديين طويلين بالنحو الذي تقدم شرحه^١.

١ - لا يقال: على هذا فيمكن للمجتهد في مثل هذه الموارد أن لا يفني بعلمه الاجمالي أولاً لكي لا يتحقق في حق العامي موضوع

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

ودعوى: ان المفضول اذا تباحث مع الاعلم فسوف يتقلب حكمه الظاهري من باب انقلاب موضوعه لا التخطئة لأنه سوف يرتفع عدم وجدانه للحجة على الخلاف مثلاً بوجوده لها فن

→ المنجزية حقيقة فتجري في حقه البراءة عن الطرفين واقماً. وهذا بنفسه خلاف المركز في باب التقليد اذ معناه اختلاف حكم المقلد عن حكم المجتهد فلا بد من الالتزام بالتنزيل.

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

ثم ان هنا اشكالا آخر في التقليد نواجهه في خصوص موارد فتاوى المجتهد القائمة على اساس الوظائف العقلية كاصالة الاشتغال والبراءة العقليةين أو حجية الظن الانسدادي على الحكومة، وحاصله انه إن كان التقليد في ذلك من باب كون فتوى المجتهد حجة على المقلد في نفي الحكم الواقعي فن الواضح ان المجتهد ليس عالماً بعدم الحكم الواقعي وانما هو عالم بالوظيفة العقلية، وإن كان من باب ان فتواه حجة في اثبات تلك الوظيفة في حق المقلد صغرى وكبرى فن الواضح ان الحجية الشرعية في مثل ذلك يجعل وظيفة العمامي مباناً مع وظيفة المجتهد حيث يكون في حقه ترخيص ظاهري شرعي لا علفي لان الشارع لا يمكنه جعل البراءة العقلية أو الاحتياط العقلي وتقيدهما في حق العمامي فلا بد وان تكون هذه الوظيفة في حق العمامي حكماً ظاهرياً شرعياً على طبق نظر المجتهد بنسويكون نظره موضوعاً لهذا الحكم الظاهري الشرعي وهذا خلاف كون الرجوع اليه من باب الخبرة بالحكم المشترك بينها، نعم يمكن أن يكون فتوى المجتهد مجرد منبه للمقلد الى ادراك عقله العملي لتلك الوظيفة المقررة فيما اذا تحقق موضوعها عنده ولويتقليد في المرتبة المتقدمة كما في موارد العلم الاجمالي إلا ان هذا ليس تقليداً حقيقة.

والصحيح في الجواب: ان دليل التقليد يجعل نظر المجتهد خبرة للعمامي في تشخيص موارد التأمين الشرعي واما التنجز والاشتغال فهو ثابت في حق المقلد اول الامر في كل شبة لكونها قبل الفحص فحينئذ ان اتكرنا قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا موضوع لهذا الاشكال فان المؤثر دائماً يكون شرعياً ودور المجتهد ونظره طريقاً 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 العمامي له في الصغرى بحسب الحقيقة واما الكبرى فلا بد وأن يحتاج الى تقليدين طويلين بل يقلده في عدم حصوله على مايكون مؤثراً شرعياً عن الحكم الواقعي المنجز في نفسه على المقلد واما الرجوع الى المجتهد في التأمينات الظاهرية فأيضاً يكون من باب الخبرة اماً بالنسبة الى كبرى الترخيص الظاهري فواضح واما بلحاظ صفه فلا بد موضوع الحكم الظاهري الشك وهو حاصل للسكف وان لا يكون 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 طريق ورجوع العمامي 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 إلا من ناحية الفحص والذي قد عرفت انه بمعنى لا يتنافى مع كون رجوع المقلد الى المجتهد فيه من باب الخبرة.

دون ذلك يكون موضوعاً للوظيفة العقلية على كل حال .

مدفوعة: أولاً- بأن ما ينكشف 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 بأن كان قطعه به خاطئاً وهذا له أمثلة، منها- أن تكون المسألة عقلية كما اذا قال باستحالة الترتب والاعلم يرى امكانه . ومنها- أن يكون جازماً بظهور عرفي وهو غير صحيح وهكذا.

وثانياً- أن اللازم في الوظائف المقررة الفحص عن وجود الحجة على الخلاف وما دام احتمال وجودها لدى الاعلم قائماً في نفس المفضل فلا تجري تلك الوظيفة المقررة في حقه . وهذا يثبت أن المجتهد المفضل لا يقين ولا علم له بوظيفته فيجب عليه التقليد والرجوع الى الأعلم من باب رجوع الجاهل الى العالم . وبهذا تبطل أيضاً العبارة المشهورة في اجازات الاجتهاد من أنه يحرم عليه التقليد .

هذا كله اذا كان المجتهد المفضل يعترف بكونه المفضل، واما اذا كان لا يرى نفسه مفضولاً فبالنسبة اليه لا اشكال ولكن الاشكال حينئذ 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 أن هذه الشبهة ليس لها جواب حاسم بل جوابه بنحو الموجبة الجزئية وتوضيحه :
 أن الشبهة تفترض أن ما يمتاز به الاعلم من الانتباهات والالتفاتات التي هي معنى اعلميته كلها واقعة في موارد الاختلاف بين الاعلم وغيره في الفتوى واما موارد الاتفاق فيكون بنفسه دليلاً على التفاتها معاً الى جميع النكات . مع أن هذا الافتراض بلا موجب فانه ربما يتفقان في النتيجة مع خطأ غير الاعلم في منح الاستدلال وطريقته، وحينئذ من المعقول أن يحصل للمجتهد غير الاعلم يقين بالحكم الاعم من الواقعي والظاهري في مسألة بنحو يخالف رأي الاعلم رغم اعترافه بالمفضولية وذلك لعدم احتمال أن يكون شيء من تلك الالتفاتات والانتباهات في تلك المسألة التي خالف فيها الأعلم بالخصوص وذلك لعدة جهات:

١- أن يفرض مجموع المسائل وعمليات الاستدلال المستنبطة في كل منها كثيرة بحيث لا تشكل موارد الاختلاف بينها إلا جزء ضئيلاً بحيث يكون احتمال وقوع خطأ فيها نتيجة عدم انتباهه ضعيفاً بدرجة يكون الاطمئنان على خلافه فمثلاً لو فرضنا مجموع المسائل الشرعية (٩) وفرضنا أن كل مسألة تحتوي على خمسة ادلة وعمليات استدلال فكان مجموع عمليات الاستدلال الفقهية (٤٥) عملية وافترضنا اختلافها في ثلاث مسائل من التسع وكانت نسبة الاعلمية $\frac{3}{1}$ أي في كل ثلاث عمليات استدلال يتنبه الاعلم الى نكتة لا يتنبه اليها غيره. فسوف يكون نسبة امتيازات الافضل في مجموع الاستدلالات الفقهية المفترضة $\frac{45}{15}$ أي انه قد فاتته (١٥) انتباهه في مجموع الفقه، ولكن بما أن كل مسألة تحتوي على خمس عمليات استدلال فاحتمال وجود غفلة وعدم انتباه من قبل المفضول في كل واحدة منها $\frac{3}{1}$ في نفسه ولكن بلحاظ جميع العمليات الخمس في كل مسألة تكون قيمة احتمال $(\frac{3}{1})^5$ أي $\frac{243}{1}$ وهو احتمال ضعيف جداً يقابله الاطمئنان^١.

٢- ومما يضعف هذا الاحتمال اكثر ما اذا فرضنا أن 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- أن 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 أن 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 قنوع شياه يبلغ عددها ألف ويعلم بنصب واحد منها مع ان كل واحد منها لو يلحظ يكون احتمال كونه هو المصوب $\frac{1}{999}$.

الرأي، ولكن ذلك شريطة أن لا تكثر مسائل الخلاف بينه وبين العلم وأن لا يكون الفارق بينهما كبيراً وإلا فكلما كثر هذا أوداك كبر احتمال الخطأ في رأيه بنحو لا يمكن أن يحصل له الجزم وتتمة الكلام في ذلك موكول الى محله.

الجهة الثانية- في الاقسام:

وقد جعلها الشيخ ثلاثة كما هو معروف.

وقد يستشكل فيه: بأن المراد من القسم الثاني منها- وهو الظن- إن كان خصوص المعبر منه فهو خلاف اطلاق كلمة الظن وإن أريد الاعم منه ومن غير المعبر تداخل هذا القسم مع القسم الثالث- وهو الشك- فإن الظن غير المعبر كالشك من حيث الحكم.

وقد يجاب باختيار الشق الثاني، ويدفع الاشكال بأن الحكم الملحوظ للاقسام الثلاثة امكان الحجية وامتناعها أو ضرورتها فالقطع يكون حجة بالضرورة والظن يمكن جعله حجة والشك يتمتع فيه ذلك فلا تداخل في الاحكام.

وفيه: إن أريد من الشك مجموع الاحتمالين فلا معنى لجعل الحجية فيه إلا أنه بلا ملزم ولهذا لم يرد من الظن ايضاً إلا احد الاحتمالين وهو الراجع منها، وإن اريد منه احدهما فيعقل جعل الحجية له بنكتة طريقية نوعية أو بنكتة نفسية كما هو واضح. ولعل الاولى من ذلك أن يقال: بأن الشيخ يقصد من التقسيم المذكور فهرسة مواضع كتابه ومحوته فلا بد من جعل موضوع القسم الثاني الظن لكي يبحث فيه عن اعتباره وعدمه لا الظن المعبر بالخصوص. وإن كان هذا يخالف ظاهر عبارته في التقسيم في الاصول العلمية، وعلى كل حال فالمناقشة لفظية.

وقد يستشكل ثانياً- بأن تثليث الاقسام مبني على أن يكون المراد بالحكم في المقسم خصوص الواقعي مع انه لا موجب له لأن المهتم جامع الحكم الاعم من الواقعي والظاهري فيكون التقسيم ثنائياً كما صنع في الكفاية.

وفيه- أن المهتم ليس هو تحصيل جامع لتقليل الاقسام وإلا لممكن الاستغناء عن ذلك الى عنوان واحد وهو تشخيص الوظيفة الفعلية سواء كانت حكماً شرعياً واقعياً أو ظاهرياً أو حكماً عقلياً. وانما المقصود بيان ملاكات ومناطات كل وظيفة بابرز موضوعاتها وملاكاتها. نعم يبقى هنا بحث في نفسه عن ان الحكم الذي اخذ في المقسم بعد الفراغ عن

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

١- في منهجة التقسيم وما تقتضيه، والصحيح أن مقتضى منهجة التقسيم أن يراد بالحكم خصوص الواقعي لا الاعم وإلا لزم تداخل الاقسام، لأن الظن بالحكم الواقعي المعتبر مثلاً يدخل في القسم اولال من حيث هو قطع بالحكم الظاهري وفي القسم الثاني من حيث هو ظن بالحكم الواقعي مع أن هذه واقعة واحدة بمعنى أن فيها تنجز واحد وعصيان واطاعة واحدة، وظاهر التقسيم التقابل بين الاقسام بلحاظ واقعة واحدة فثل هذا لا يناسب التقسيم.

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

أما الاصول غير التنزيلية- أي البراءة والاشتغال- 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 يمكن اجراء البراءة عنه.

والصحيح التفصيل بين المسالك المشهورة في حقيقة الحكم الظاهري وبين المسلك المختار، فانه بناءً على المسلك المشهور القائل بعدم وجود مبادي للحكم الظاهري وأن الملاك في نفس جعله ليكون منجزاً للواقع فقط- ولهذا أيضاً لا يكون تناف بين الاحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية غير الواصلة- فالبراءة لا تجري إلا بلحاظ الحكم الواقعي ولا معنى لاجرائها عن الحكم الظاهري المشكوك اذ لا منجزية له ولا اثر في التنجز 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- ومن هنا يكون هناك تناف بين الاحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية- فالبيان المذكورة غير تام لأن الحكم الواقعي وأن حصل التأمين عنه بما انه مشكوك إلا أن هذا لا يمنع عن عدم المعذرية وثبوت اهتمام المولى به في المرتبة الطولية التي يتحمل فيها جعل حكم ظاهري منجز أي بما أنه يشك في جعل حكم ظاهري إلزامي لحفظه، اذ لا مانع من أن يجعل التأمين عند الشك في

الواقع ويجعل الاحتياط عند الشك في اهتمام المولى بالواقع ولكن بناءً على هذا المسلك لا يحتاج الى البراءة عن الحكم الظاهري في أغلب الموارد وإن كان موضوعها تاماً بالتمسك بدليل البراءة في الشك في الحكم الواقعي نفي احتمال جعل الحكم الظاهري الالزامي لأن الاحكام الظاهرية متنافية بوجوداتها الواقعية بحسب الفرض واطلاق دليل الاصل دليل اجتهادي لا يحتاج معه الى الاصل العملي وإن 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 كبروياً، كما اذا اخبر من يشك بوثاقته بالحرمة ولم يجز استصحاب وثاقته أو عدم وثاقته لكونه من توارد الحالتين مثلاً فإنه بناءً على هذا المسلك لا يمكن التمسك بدليل البراءة ابتداءً، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فلا بد من اجراء البراءة الطولية أي البراءة عن الحكم الظاهري الالزامي المحتمل فانه بلحاظ هذا الشك لا تكون الشبهة مصداقية كما لا يخفى، وبذلك نؤمن عن منجزية الواقع في هذه المرتبة من الشك.

واما اصالة الاشتغال، فقد يتوهم انه لا يمكن تطبيقها على الواقع ابتداءً بل لابد من اجرائها بلحاظ الحكم الظاهري في موارد قيام الحجة على احد التكليفين بنحو التردد والاجمال لانه بلحاظ الحكم الواقعي المشكوك الشبهة بدوية 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، وبعد التساقط يثبت الاشتغال اما لانكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً - كما هو الصحيح - اولاً لأن العلم الاجمالي بالحجة بنفسه يمنع عن جريانها حتى لو قيل بجريانها في الشبهة البدوية، فإن البيان المأخوذ في موضوعها أعم من العلم بالواقع أو العلم بالحجة، فنفس العلم بالحجة موجب للاشتغال وتنجز الواقع المحتمل وعدم جريان الاصول المؤمنة بلحاظه.

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

هذا وليعلم بان الأصول التنزيلية والامارات وإن كانت تجري بلحاظ الاحكام الظاهرية إلا انها بحسب الحقيقة تكون منجزة للواقع أو مؤمنة عنه لانس الحكم الظاهري فانه لا تنجيز له ولا تعذير فاجراء هذه الأصول 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 ان استصحاب الحجية كان مخالفاً للواقع بمعنى ان الحجية لم تكن موسعة ولكن الحكم الواقعي كان ثابتاً في ذلك المورد كان المكلف اذا خالف الاستصحاب عاصياً لا متجرئاً فتأمل جيداً.

مباحث القطع

حجية القطع
مبحث التجري
اقسام القطع وقيام الامارة مقامها
اخذ القطع بالحكم في موضوعه
وجوب المرافقة الالتزامية
حجية 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 المناشئي يكون مضمون الحقانية منطقياً، وهذا بحث منطقي يستمى بنظرية المعرفة وليس بحثاً اصولياً وإن 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 طبيعية تكوينية وليست هي مقصود الاصولي في المقام ايضاً.

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

وقد جاء في كلماتهم الاستدلال على حجية القطع بهذا المعنى بأن العمل بالقطع عدل ومخالفته ظلم للمولى 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 أمراً واقعياً يدركه العقل من قبيل الامكان والامتناع كانت حجية القطع عنده كذلك ايضاً، ومن ذهب منهم مذهب الفلاسفة من أن 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: أن هذا الاستدلال غير منهجي لانه إن أريد به مجرد تنبيه المرتكزات وإلفات الخصم الى استحقاق المثوبة والعقوبة في مخالفة القطع فلا مشاحة في ذلك.

واما إن أريد به الاستدلال فقاعدة قبح الظلم قد اخذ في موضوعها عنوان الظلم وهو عبارة عن سلب ذي الحق حقه، ففي المرتبة السابقة لا بد من افتراض حق الأمر على الأمور لكي تفترض مخالفته سلباً لحقه وإلا لم يكن ظلماً، فإن أريد اثبات ذلك بنفس تطبيق قاعدة قبح الظلم كان دوراً، وإن أريد بعد الفراغ عن ثبوت حق الطاعة والمولوية على العبد تطبيق هذه القاعدة فهو مستدرك وحشوم الكلام، اذ بعد الفراغ عن حق الطاعة للمولى على العبد وبعد افتراض وجدانية القطع لدى القطع فلا يحتاج الى شيء اخر، اذ لا يراد بالمنجزية إلا لاحق الطاعة ولزوم الامتثال والمفروض اننا قطعنا بذلك صغرى وكبرى.

والحاصل: أن حجيتة القطع بمعنى التنجيز والتعذير ليس إلا عبارة عما يتحقق كبراه بفرض مولوية المولى وصغراه بنفس القطع بحكم المولى، والنتيجة تتم بتمامية الصغرى والكبرى فلا يحتاج الى توسيط عنوان قبح الظلم وزجه في الاستدلال والذي جريانه فرع ثبوت مولوية المولى وحق الطاعة له. اللهم إلا أن يراد به مجرد تنبيه المرتكزات الى وجود الحق المذكور كما أشرنا.

ثم ان المولوية وحق الطاعة تكون على ثلاثة اقسام:

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

ندركه بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم الذي حاول الحكماء أن يخرجوا بها مولوية الله سبحانه ولزوم طاعته، فإنَّ ثبوت الحق بملاك المالكية والخالقية شي وثبوتة بملاك شكر المنعم شي آخر^١. بل هذا حدوه حد وسيادة الله التكوينية، فكما أنَّ ارادته التكوينية نزلتني الكون كذلك ارادته التشريعية نافذة عقلاً على المحلوقين. وهذا النحو من المولوية كما اشترنا لا تكون إلا ذاتية ويستحيل أن تكون جعلية، لأنَّ نفوذ الجعل فرع ثبوت المولوية في المرتبة السابقة فلوم تكن هناك مولوية ذاتية لا تثبت الجعلية ايضاً لأنَّ فاقد الشيء لا يعطيه.

وبناء العلاء على هذه المولوية ليس بمعنى جعلهم لها - كما توهم - بل بمعنى ادراكهم لها على حد ادراكهم للقضايا الواقعية الاخرى.

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

٣- المولوية المجعولة من قبل العلاء أنفسهم بالتوافق على أنفسهم، كما في الخوازي والسلطات الاجتماعية وهذه ايضاً تتبع مقدار الجعل والاتفاق العقلاني.

ثم أنَّ المولوية الاولى دائماً تحقق القطع صغرها الوجودانية لأنَّ ثبوت القطع لدى القاطع وجداني وثبوت مولوية المولى الحقيقي في موارد القطع بديهي ايضاً لانه القدر المتيقن من حدود هذه المولوية، اذ لا يعقل أن 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 وهذا نكر 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: أنَّ المشهور ميزوا بين امرين مولوية المولى ومنجزية احكامه فكأنه يوجد عندهم بابان احدهما باب مولوية المولى الواقعية وهي عندهم امر واقعي مفروغ عنه لانزاع فيه ولا يكون للبحث عن حجية القطع ومنجزية مساس به، و باب اخر هو باب منجزية

١ - 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 وسلطاً عليه بقاء مع وضوح بقاء حقه، وان كان المقصود نفس الخالقية رجع الى مقالة الحكماء فانهم لا بدوان يريدوا بالمنعم الواهب لنعمة الوجود والخلق للانسان.

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

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

١- أن تكون مولوية المولى امرأ واقعيأ موضوعها واقع التكليف بقطع النظر عن الانكشاف ودرجته، وهذا باطل جزماً لانه يستلزم أن يكون التكليف في موارد الجهل المركب منجزاً ومخالفته عصياناً، وهو خلف معذرية القطع وواضح البطلان .

٢- أن يكون حق الطاعة في خصوص ما يقطع به و يصل الى المكلفين من تكاليف المولى، وهذا هورح موقف المشهور الذي يعني التبعض في المولوية بين موارد القطع والوصول وموارد الشك، ولكننا نرى بطلان هذه الفرضية ايضاً لانا نرى انَّ مولوية المولى من اتم مراتب المولوية على حد سائر صفاته، وحقه في الطاعة على العباد اكبر حق لانه ناشئ من المملوكية والعبودية الحقيقية .

٣- 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 التبعض في المولوية، وكأنهم قاسوا ذلك ببعض المولويات العقلائية التي لا تثبت في غير موارد وصول التكليف، نعم لو قيل بانَّ الشارع امضى السيرة والطريقة المعتادة في المولويات الثابتة عند العقلاء وبمقدار ما تستوجبها 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 وبين غيره من درجات الاحتمال والرجحان في امرين :

١- انَّ القطع حجة في جانبي التنجيز والتعذير معاً بخلاف المراتب الاخرى التي لا يكون في موارد هالاً التنجيز، والنكته في ذلك ما اشرنا اليه من انَّ حق الطاعة لا يشمل موارد القطع

بالترخيص وليس هذا تبعيضاً في مولوية المولى بل تخصصاً وذلك باعتبار ما سوف يأتي من استحالة محركية المولية في مورد القطع بالترخيص .

٢- أن منجزية غير القطع من الظن والاحتمال قابلة للردع عنها شرعاً يجعل ترخيص ظاهري على الخلاف- بعد الجواب على شبهة ابن قبة في كيفية الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي وامتداداتها- واما منجزية القطع فغير قابلة لذلك وهذا هو الذي وقع موردأ للخلاف بين الاصوليين والمحدثين في خصوص القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة . وعلى ضوء ما تقدم 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 ادعي استحالة ذلك من قبل الاصوليين واستدلوا عليه ببراهين ثلاثة :

١- أن الردع عن القطع يستلزم اجتماع الضدين واقعاً في فرض الاصابة أو في نظر القاطع في فرض الخطأ وكلاهما محال لأن القطع بوقوع المحال محال ايضاً .

٢- أن الردع مناقض لحكم العقل بحجية القطع ومنجزيته وهو مستحيل لانه إن اريد بذلك ازالة الحجية الذاتية فهو تفكيك بين الذات والذاتي ، وإن اريد جعل ما يخالفها رغم ثبوت الحجية الذاتية عقلاً فهذا تناقض مع حكم العقل .

٣- ان الردع يلزم منه نقض الغرض ولو بحسب نظر القاطع .
وفيما يلي التعليق على هذه البراهين .

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

والجواب- أن التضاد بين الحرمة المقطوعة مثلاً والترخيص تارة يدعى بلحاظ المبادئي وعالم الملاكات واخرى بلحاظ عالم التنجيز والمحركية في مقام الامثال ، فإن ادعي الاول فلابد من ملاحظة الاجوبة التي بها عولجت شبهة التضاد في الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية ، فإن بعض المسالك في ذلك العلاج جارها ، وإن كان المسلك الصحيح والمختار لا يمكن تميمه هنا على ما سوف يتضح من خلال هذا البحث ، فيكون هذا البرهان غير قابل للتكامل على جملة من المسالك ، فثلاً المسلك القائل باختلاف مرتبة الحكم الظاهري عن

الواقعي وكفاية ذلك في رفع التضاد لا اشتراط 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 بأن الحكم الظاهري لا مبادئ فيه وانما المصلحة في نفس جعله، فإن هذا المسلك ايضاً جارها- بل وجدانية عدم امكان جعل حكم ظاهري على المقطوع به على خلاف الحكم الواقعي المقطوع به بنفسه من دلائل قصورتك المسائل في التوصل الى حقيقة الحل والعلاج بين الاحكام الظاهرية والواقعية-

وإن ادعي الثاني أي التضاد بلحاظ عالم التنجيز والمحركة فالموقف هنا أشد غموضاً منه في موارد الاحكام الظاهرية المجعولة في موارد الامارات والاصول، لانه هناك كان يمكن رفع التضاد في هذه المرتبة بدعوى ان الحكم الواقعي باعتباره غير واصل لا يكون منجزاً ولا يكون محرراً، واما في المقام فالمفروض وصول الحكم الواقعي بالقطع وتنجزه.

إلا انه مع ذلك التضاد في هذه المرتبة فرع حساب مقدار محركة التكليف الواقعي المقطوع به الذي هو فرع محركة القطع وهي فرع منجزيته، فاذا كان الترخيص الشرعي بالخلاف صالحاً لرفع منجزية القطع فلا يكون له مقام عمل ومحركة ليلزم التضاد في هذا العالم، نعم لو لم يكن الترخيص الشرعي صالحاً لازالة حجية القطع ومنجزيته وقع التضاد لامحالة، وهذا معناه الرجوع الى البرهان الثاني وأن منجزية القطع هل تكون تنجزية أو تعليلية.

وهذا يتضح ان البرهان الثاني بالمقدار المذكور غير تام ايضاً، لأن ما ذكر فيه ان إزالة الحجية عن القطع تفكيك بين الذات والذاتي والعلّة والمعلول فرع أن تكون عليّة القطع للتنجيز عليّة تامة لاعليّة اقتضائية معلقة على عدم الترخيص الشرعي بالخلاف، أي أن يكون حكم العقل بالحجية والتنجيز تنجزياً 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.

واما البرهان الثالث وهو برهان نقض الغرض فالجواب عليه: انه إن أريد بالغرض الملاك الواقعي والمفسدة الموجودة في الحرام الواقعي فهذا يرجع الى برهان

التضاد المتقدم.

وإن أُريد به الداعي الى الجعل وهو التحريك فإنّ الداعي من الجعل التحريك وجعل الداعي في نفس المكلفين فاذا جعل بعد ذلك ترخيصاً كان نقضاً لذلك، فالجواب أنّ الغرض من الخطاب انما هو التحريك بحسب ما يستقل به العقل من التحريك و يراه قابلاً للتنجيز والتحريك فاذا فرض أنّ العقل يستقل بحجية القطع بنحو تنجيزي فسوف تكون محركية الخطاب تنجيزية فلا يمكن جعل ترخيص على الخلاف لانه نقض للغرض، واما 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، فلا بدّ من تنقيح هذه النقطة.

والتحقيق: انه لا يمكن جعل حكم على خلاف الحكم المقطوع به على حد ما يجعل في موارد الشك والظن من الاحكام الظاهرية.

اما اذا كان القطع بحكم ترخيصي وأريد جعل حكم ظاهري الزامي نظير ايجاب الاحتياط في الشبهات، فهذا الحكم اذا فرض نفسياً لزم التضاد على ماتقدم توضيحه في البرهان، الاول، وإن فرض طريقياً، والحكم الطريقي عندنا الحكم الناشئ بملاك التزام بين الاحكام الترخيضية والالزامية في مرحلة الحفظ لاني نفسها مما يدعو المولى الى أن يجعل حكماً طريقياً يبرز به اهتمامه بما هو المهم من تلك الملاكات المتزاحمة - فهي احكام ناشئة عن مبادئ ولكن لاني متعلقات نفسها بل في متعلقات الاحكام النفسية ولهذا لا تضاد بينها بلحاظ المبادئ - فهذا ايضاً لا يعقل جعله في المقام لأنّ الحكم الطريقي لا يتنجز بنفسه وانما ينجز غيره أي ينجز الحكم الواقعي وملاكه النفسي والمفروض أنّ المكلف يقطع بعدم الملاك الالزامي الواقعي فكيف يتنجز الالزام الواقعي بهذا الحكم الطريقي؟.

واما اذا كان القطع بحكم الزامي وأريد جعل حكم ظاهري ترخيصي فايضاً غير معقول، لانه إن كان نفسياً ففيه مشكلة التضاد في المبادئ، وإن كان طريقياً ناشئاً عن التزام بين الملاكات الواقعية الترخيضية والالزامية وتقديم مصلحة الترخيص على الالتزام فحل هذا الحكم الطريقي لا يمكن أن يكون مؤمناً ومعدراً للمكلف، لأنّ

القاطع يرى أن قطعه يصيب الواقع دائماً فهو بهذا يرى انه يستطيع أن يحفظ الملاك الالزامي للمولى من دون تزاحم، أي انه يرى عدم شمول الخطاب له روحاً وملاكاً وإن كان شاملاً خطاباً ومن باب ضيق الخناق على المولى بحيث لو كان يمكنه أن يستثنيه لأستثناه - بحسب نظره - ومثل هذا الخطاب لا يكون معذراً عقلاً^١.

والحاصل: جعل الخطاب الظاهري في مورد القطع لا يعقل لانفسياً لاستلزامه التضاد، ولاطريقياً لأن القاطع يرى نفسه مستثنى عن الخطاب روحاً وملاكاً وإن كان مشمولاً له صورة، وكل خطاب يكون شموله للمكلف من باب ضيق الخناق وبحسب الصورة فقط لا يكون منجزاً أو معذراً.

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

مبحث التجريّ

الجهة الثانية - في التجريّ :-

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

ومنه يظهر أنّ البحث لا يختص بموارد القطع وإنّ كان هو أظهر افراده ومصاديقه. وقد يتوهم: عدم شمول هذا البحث موارد الحكم الظاهري الشرعي بدعوى تحقق العصيان فيها على كل حال بلحاظ مخالفة نفس الحكم الظاهري الالزامي. ولكن هذا التوهم باطل على جميع المباني في تفسير حقيقة الحكم الظاهري، لأنّ الحكم الظاهري لا اشكال 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 جملة جعل الطريقة والكاشفية أو جعل الحكم المماثل أو جعل المنجزية والحجية أو أيّ شيء اخر، فإنّ هذه مجرد صياغات في مقام

الجعل لا تغير من حقيقة الحكم الظاهري وروحه.

ومنه اتضح أنّ ما هو ظاهر كلام الميرزا (قده) من أنّ الاحكام الظاهرية ليست تكليفية بل تتميم للكشف والطريقة فليس فيها عصيان مستقل عن الواقع، غير صحيح فإنّ الحكم حتى لو كان بلسان التكليف والحكم المماثل لا يكون له عصيان مستقل عن الحكم الواقعي لانه خال عن المبادئي غير مبادئي الحكم الواقعي.

واقا البحث عن التجري وحكمه فيقع في عدة مقامات:

«قبح التجري»

المقام الاول - في قبح الفعل المتجري به وعدم قبحه عقلاً، وإن شئت قلت: أنّ حكم العقل بالقبح هل يختص بالمعصية أو يشمل التجري ايضاً؟
والذي ينبغي أن يقال: انه بعد أن عرفنا أنّ حكم العقل يرجع بحسب تحليلنا الى حق المولى على العبد فلابدّ من الفحص عن دائرة هذه المولية وحق الطاعة وهل يشمل ذلك موارد التجري أم لا ومن هنا نطرح ثلاثة تصورات.

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

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

٣ - أنّ 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- أنّ الصحيح هو التصور الثاني لا الاول ولا الثالث. وثانياً- انه بناءً على التصورين الآخرين أيضاً نقول بقبح التجري.

أما الكلام الاول فحاصله: أنّ حق الطاعة تارة يكون حقاً مجموعاً واخرى يكون حقاً ذاتياً، ومحل كلامنا هو الثاني لا الاول. وهذا الحق الذاتي ليس شأنه شأن الحقوق الاخرى التي لها واقع محفوظ بقطع النظر عن القطع والشك نظير الحقوق الاخرى والتكاليف الشرعية، بل يكون للانكشاف والقطع دخل فيه، لأنّ هذا الحق بحسب الحقيقة حق للمولى على العبد ان يطيع مولاه و يقوم بأدب العبودية والاستعداد لاداء الوظيفة التي يامر بها وليس بملك تحصيل مصلحة له أو عدم اضراره كما في حقوق الناس واموالهم، ففي حق المالك في ملكه قد يقال بأنّ من اتلف مالا 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 أنّ 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 ولو لم يكن تكليف واقعاً. وهذا هو معنى صحة التصور الثاني من التصورات المتقدمة.

واما كلامنا الثاني فهو انه لو فرض صحة احد الاحتمالين الاول أو الثالث مع ذلك نقول بقبح الفعل التجري به، وذلك لبديهية اخرى ندعيها وهي أنّ الاقدام على الظلم وسلب الحق قبيح عقلاً وإن لم يكن ظلماً واقعاً لعدم ثبوت حق كذلك، وذلك ببرهان حكم العقل بالقبح في ارتكاب الخلاف في موارد تخيل اصل المولوية كما اذا تصور زيد أنّ عمرراً مولاه ومع ذلك أهانه ولم يحترمه بما يناسب مقام مولاه من ادب الشكر والتقدير، فانه لا اشكال أنّ صدور مثل هذا الفعل يعتبر في نظر العقل قبيحاً وفاعله يعد مذموماً ولو انكشف بعد ذلك أنّ عمرراً لم يكن مولى له بل انكشف انه لامولى له اصلاً، وموارد التجري من هذا القبيل، فانه وإن لم يكن قد سلب حق المولى -بعد التنزل عن الكلام الاول- إلاّ انه كان قد اقدم عليه فيكون فعله بهذا

الاعتبار قبيحاً، وإنما يستحق من المولى الحقيقي العقاب - مع انه لم يظلمه - بلاك أنّ مقتضى مولوية المولى الحقيقي أن يكون ذمه وتأنيبه لعبده الفاعل للقبيح بذلك وأن لم يكن فعله القبيح ظلماً في حق مولاه.

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

والجواب - على ضوء مصطلحات القوم في المقام، أنّ موضوع القبح عقلاً بحسب الحقيقة دائماً هو الاقدا على الظلم لا نفس الظلم، غاية الامر الظلم يستبطن الاقدام عايبه لكونه متقوماً بالقصد والاختيار، فالاقدام على الظلم مع الظلم بينها 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 وازضافة الى ذلك يوجد له مظلوم وهو له حق التعويض والقصاص عليه بحكم العقل، وهذا بخلاف موارد تحقق الاقدام على الظلم بلا ظلم واقعاً. هذا وسوف يأتي مزيد تحقيق وتعديل لهذه النقطة.

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

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

وقد عرفت أنّ هذا الكلام غير تام على ضوء ماتقدم، وأما القياس على الالفاظ القبيحة فع الفارق لأنّ 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.

ثانيهما - مسلك المحقق النائيني (قده) فانه بعد تسليمه باصل القبح حاول التمييز بين قبحين، القبح الفعلي والقبح الفاعلي، وادعى أنّ التجري من الثاني والمعصية من الاول، ورتب على ذلك نفس ما انتهى اليه الشيخ من عدم استحقاق العقاب لانه من شؤون القبح الفعلي لا الفاعلي.

وهذا الكلام لا يخلو من تشويش بل من اختلاف في النقل بين تقريريه بجمته، ونحن نطرح فيما يلي محتملاته مع المناقشة فيها.

١ - أن يقصد انكار قبج التجري رأساً وأن قبجه بالعرض والمجاز وهذا رجوع الى كلام الشيخ.

٢ - أن يقصد تصور نحوين من القبج ثبوتاً، احدهما مركزه ذات الفعل، في نفسه بقطع النظر عن اضافته الى فاعله ويقابله الحسن كذلك وهذا هو القبج والحسن الفعليان، والآخر مركزه الفعل بما هو مضاف الى فاعله وصادر منه ويقابله الحسن كذلك وهما القبج والحسن الفاعليان، فكنس الشارع مثلاً حسن في نفسه ولكن صدوره من العالم قبج بخلاف ضرب اليتيم، وفي باب المعصية الفعل في نفسه قبج واما في التجري فصدوره من القاطع قبج لا في نفسه. ويرد عليه:

اولاً - انه لامعنى لهذا التقسيم منهجياً، لأن القبج والحسن لا يضافان الى الافعال في انفسها بل بلحاظ صدورهما من الفاعل، وكأن هذا التفصيل خلط بين باب المصلحة والمفسدة وباب الحسن والقبج فان المصلحة والمفسدة موضوعها الفعل في نفسه واما الحسن والقبج فليس موضوعه إلا الفعل بما هو مضاف الى فاعله، لأن القبج والحسن عبارة عما يذم عليه الفاعل ويمدح وهذا لا يكون إلا بعد اضافة الفعل الى الفاعل لا الفعل في نفسه كما هو واضح.

وثانياً - لو سلمنا التفصيل فلماذا لا يستحق الفاعل العقاب على التجري مادام الفعل بما هو مضاف اليه قبج فان العقاب والتبعة يكفي فيه هذا المقدار من القبج بلا اشكال، ولهذا لو كنس العالم الشارع وكان فعله قبجاً كان مذموماً لامحالة. والحاصل: لم يعرف وجه حينئذٍ لتخصيص استحقاق العقاب بخصوص صدور القبج في نفسه وبقطع النظر عن الفاعل.

٣ - أن يقصد ان القبج الفاعلي مركزه نفس الاضافة والنسبة بين الفعل والفاعل لا الفعل ذاتاً ولا الفعل بما هو مضاف.

ويرد عليه: أولاً - ان التفكيك بين الاضافة والفعل المضاف أمر تحليلي لا واقعي ومثل هذه الامور التحليلية سواء قلنا بانها اعتبارية كما هو المشهور أو واقعية كما هو

الصحيح لا تكون هي مصب ومركز المسؤولية والتبعة، وإلا لزم امكان ثبوت تبعات الى مالا نهاية لأن كل واحدة منها ايضاً باعتبار ثاب طوي لها نسبة واطافة الى الفاعل متسلسلاً بناءً على معقولة التسلسل في الامور الاعتبارية حتى لو كانت واقعية، مع ان الوجدان قاض بعدم وجود اكثر من مسؤولية واحدة تجاه الفعل.

وثانياً - لو فرض ثبوت التعدد بين الاضافة والفعل المضاف فلماذا لا يكون المتجري مستحقاً للعقاب باعتبار انه قد صدر منه قبيح لأن هذه النسبة والاطافة أمر اختياري للفاعل ايضاً.

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

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

وثانياً - 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 لا يمكن المساعدة عليه.

ثم انه بهذه المناسبة لا بأس بالتعرض لمسألة الحسن والقبح العقليين ومسالك القوم واثرتك المسالك في محل الكلام فنقول:

هناك نزاعان في باب الحسن والقبح.

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

الثاني - النزاع بين عموم الفلاسفة والمحققين بعد الفراغ عن ان مسألة التحسين والتقبيح عقلية لاشعرية 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 - انها قضايا واقعية دور العقل فيها دور المدرك الكاشف على حد

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

احدهما - حسن الفعل وقبحه. والآخر: استحقاق العقاب. وقد يختلط احدهما بالآخر فيتصور ان احدهما عين الآخر فالقبح مايستحق فاعله الذم والعقاب والحسن مايستحق عليه المدح والثواب إلا ان هذا خطأ، فان الحسن والقبح معناها ماينبغي ان يقع وما لاينبغي كأمرين واقعيين تكوينيين من دون جاعل، وحينئذ تارة يطبق ذلك على فعل الانسان نفسه فيقال انه ينبغي في نفسه أولاً ينبغي، واخرى يطبق على فعل الاخرين ومواقفهم تجاه فاعل القبح فيقال ان عقابه أو ذمه مما ينبغي أو لاينبغي، فاستحقاق العقاب والثواب تطبيق اخر لنفس الامر الواقعي المدرك على مواقف الاخرين تجاه فاعل الفعل الحسن أو القبح فهناك قضيتان لاقضية واحدة.

اما القضية الاولى - فانهم ارجعوها الى قضية قبح الظلم وحسن العدل، ولكن هذه القضية رغم صحة مضمونها فيها خطأ منطقي فان قضية الظلم قبيح يعني انه لاينبغي والظلم عبارة عن سلب ذي الحق حقه، وهذا يعني افتراض ثبوت الحق في موضوع القضية وهذا الحق ليس جلياً اذ الكلام في مدركات العقل العملي التي هي امور واعقية بحسب هذا المسلك، وهذا الحق الواقعي لامعنى له إلا ان يرجع الى ماينبغي فعله وما لاينبغي، وهذا يعني ان الحكم بعدم الانبغاء مأخوذ في الظلم الواقع موضوعاً لقضية الظلم قبيح أي لعدم الانبغاء فتكون القضية بشرط المحمول، فلا يمكن ان تكون هذه القضية إلا تجميعاً للقضايا الاولى واشارة اليها، وإلا فالصحيح ان يقال مثلاً الخيانة قبيحة والكذب قبيح وهتك المولى قبيح وهكذا.

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

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

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

والجواب - هو التفصيل بين الخطأ في الكبرى والخطأ في الصغرى، فانه في الاول لا يمكن افتراض اخذ العلم بالقبح كبروياً في موضوع القبح لاستلزامه اخذ العلم بشيء في موضوعه وهو مستحيل لانه دور أو خلف ولا يقاس ذلك باخذ العلم بالجعل في موضوع المجمعول الذي اخترنا مكانه، لأنّ هذا انما يعقل فيما اذا كان هناك امران جعل ومجمعول كما في الانشائيات فيمكن اخذ العلم بالانشاء في موضوع المنشأ واما الامور الواقعية نفس الامرية فليست الامطلباً واحداً ولا يعقل اخذ العلم بها في ثبوتها بل لا بد من افتراض واقعيها وثبوتها مع قطع النظر عن العلم بها، فمن تصور عدم ثبوت كبرى المولوية وقبح المخالفة لشخص اطلاقاً أو في مورد - كمن يقول بقاعدة قبح العقاب بلا بيان - كانت المخالفة الصادرة منه قبيحة واقعاً وإن كان مخطئاً - بنحو التضييق - 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 الكبرى نلتزم بعدم ثبوت القضية الثانية وهي استحقاق العقوبة بشهادة الوجدان العقلي والعقلائي بمذورية المخطئ المذكور فيستكشف اخذ العلم بقبح الفعل في موضوع هذه القضية، ولا اشكال فيه بعد أن عرفت انها قضية اخرى وفي موضوع آخر هو فعل العقلاء فلما منع من أن يؤخذ فيه علم الفاعل بقبح فعله وإلّا لما استحق العقاب والذم منهم.

كما انه في الخطأ بنحو التوسعة كبروياً نلتزم بثبوت قبح اخر طولي لا بعنوان 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 أنّ هذا القبح لا يمكن أن يكون

هونفس القبح الاولي المحفوظ في موارد عدم الخطأ فلاحالة يستكشف كونه قبحاً ثانوياً طويلاً.

واما الخطأ في الصغرى، فالصحيح اخذ العلم وعدم الخطأ فيها في موضوع القبح، فن تخيل ان زيدا ليس هو الذي أنعم عليه، أو تخيل ان هذا ليس بحرام عند الله تعالى - وهذا من الخطأ بنحو التضييق - أو تخيل ان زيدا قد انعم عليه أو ان هذا حرام عند الله تعالى - وهو التجري والخطأ بنحو التوسعة - لا يكون ارتكابه في الاول قبيحاً ولا مستحقاً للعقاب وفي الثاني قبيح يستحق عليه العقاب، لأن العلم بالصغرى مأخوذ في موضوع الحكم بالقبح بمخالفة المولى، بل هو تمام الموضوع فيه - كما تقدم في التصور

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

ومنها - أن يكون ذم العقلاء وحكمهم بالعقوبة غير مرتبط بقبح الفعل الذي ارتكبه الفاعل أي لا يكون حكم العقل العملي بانبغاض العقوبة وصحة الذم مبنياً ومتربطاً من حيث النكته والحيشية بحكمه بعدم انبغاض صدور الفعل فهو بالرغم من حكمة بقبح الفعل لا يحكم بصحة العقاب والذم عليه وهذا خلاف الوجدان جداً فانه يقضي بأن كل مالا ينبغي صدوره ويقبح فعله يصح العقاب عليه ويزم فاعله بل لا يرد بالذم إلا نفي الانبعاث وليست العقوبة إلا تصعيداً له.

ومنها - يلزم ان من يخطأ في كبرى المولوية لشخص بنحو التوسعة كمن يتصور مولوية الزوجة فيخالفها يكون فعله قبيحاً بل ظلماً بعد ارجاع الظلم الى القبح وعدم الانبغاض مع حكم الوجدان بعدم كونه ظالماً لها وعدم قبح في فعله أصلاً.

ولعل الاوفق أن يقال: بأن القبح غير الظلم فهناك حكاك عقليان عمليان طويلان يشهد بتعددتهما الوجدان:

احدهما - 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 - القبح وهو المعرّنه 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 سواء كان خطأ 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 فإن كان في كبرى الحق كمن تصور ولاية الزوجة على الزوج فلا ينبغي الاشكال في عدم صدق الظلم بالمخالفة نعم تكشف المخالفة عن مؤسريته واستعداده له حتى اذا كانت المولوية ثابتة وأصلاً. واما قبحه بملك اخر ذاتي وهو قبح الاقدام على ما يتصور أنه ظلم على حد قبح الكذب مثلاً ولولم يكن ظلماً على أحد فبني على عدم ارجاع كل قبيح الى قبح الظلم.

وان كان الخطأ بنحو التوسعة في صغرى الحق كما في مسألة التجري كان عمله ظلماً وقبيحاً لما تقدم من ان ملك هذا الحق انما هو أدب العبودية والاحترام للمولى وهو يصادر وهتك بمخالفة بمعلوم الحرمة لا واقع الحرام.

وان أبست إلا من ارجاع الحكم الاول اعني الحق والسلطنة الى الحسن والقبح بمعنى ينبغي له الامر والالزام قلنا بأن حكم العقل العملي بانبغاض الاطاعة وقبح المخالفة على العبد مشروط بعلمه بالمولوية أي بأن الأمر ينبغي له الامر والنهي واحدى القضيتين غير الاخرى موضوعاً وعمولاً فلا يلزم 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 بأن أكبر الناس واكثرهم اخلاقية ايضاً قد يفرض نه الخطأ في الصغرى بنحو التضييق فيخالف مولاه خطأ ولاقبح في ذلك. وعلى الثاني ماتقدم من أنّ حق المولى انما هو من اول الامر حق أنّ لا يهتك وذلك بارتكاب مايقطع بانه مخالفة لخصوص مخالفة الواقعية.

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

ومن هنا يظهر أنّ صاحب التصور الثالث أي من يقول بأنّ مخالفة التكليف واقعاً من حيث الصغرى دخيلة كجزء الموضوع في القبح زائداً على القطع بها لا بد و أنّ يلتزم بالفرق بين التجري والعاصي في درجة القبح، وإلا فلو سلم وجداناً عدم الفرق بينها في درجة القبح كان لا بد له التنازل عن الوجه الثالث واختيار الثاني الذي هو الصحيح والمختار. وما ذكرناه 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 فلا بدّ من الرجوع الى التصور الثاني لأنّ قبح الاقدام على المعصية إنّ كان غير القبح الاولي لزم صدور قبحين من العاصي وإنّ كان نفس قبح الظلم فلا بدّ من افتراض أنّ موضوعه يشمل القاطع أي أنّ تمام موضوعه القطع وهو التصور الثاني.

المسلك الثاني - هو المسلك الذي يدعي اصحابه بأن الحسن والقبح من القضايا المشهورة الداخلة في صناعة الجدل لا للقضايا البرهانية. وهناك فرضيتان لتفسير هذا المسلك.

الفرضية الاولى - ما يترأى من كلمات السيد الاستاذ في شرح هذا المسلك، وهو يرجع الى دعوى أنّ الحسن والقبح قضية انشائية من قبل العقلاء لا خبرية، فهي على حد ساير المجموعات العقلائية غاية الأمر قد تطابق العقلاء عليها باعتبار ادارا كهم للمصالح والمفاسد من ورواءها. ومثل هذه الفرضية ايضاً مدعى من فسر الحسن والقبح بانها موقفان عقلائيان عمليان مدحاً أو قدحاً.

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

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

والجواب حينئذٍ ما تقدم مراراً من أنّ لوح الواقع اوسع من لوح الوجود. وقد يكون مبررها دعوى اثباتية حاصلها: انا لا ندرك شيئاً آخر في الخارج وراء المصلحة والمفسدة في الافعال، نعم نجد ذم العقلاء ومدحهم تبعاً للمفسدة والمصلحة. وقد حاول السيد الاستاذ النقص على هذه الدعوى بانها لو كانت قضايا مجعولة من قبل العقلاء فما شأن العاقل الاول قبل وجود العقلاء وتشريعاتهم فانه ينبغي أن يقال بعدم قبح الظلم وحسن العدل في حقه مع انه خلاف الوجودان، فلا بدّ وأن تكون هذه القضايا واقعية.

ولكن هذا الكلام لا بدّ من ارجاعه الى تكذيب وجداني للشبهة من أنّ هناك من

وراء مواقف العقلاء قضايا واقعية يدركها العقل العملي هي قضايا الحسن والقبح وإلا فإن أريد إقامة البرهان على الخلاف فن أبن يعرف حال العاقل الاول وانه كان يدرك الحسن والقبح أولاً؟ فلعل احساسنا بهذا الوجدان من تأثير بناء العقلاء.

والصحيح: بعد وجدانية أن قضايا الحسن والقبح ليست مدركة على اساس انها تشريعات لمواقف اعتبارية عقلانية، ان هذه الفرضية تربط بين القبح والحسن والمفسدة والمصلحة وتجعل ادراك 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 لا يكون في الفعل مفسدة أو مصلحة، وبما ينبه الى هذا عدم اجراء باب التزاحم بين القبيح والمصلحة أو الحسن والمفسدة، فالظلم لا يكون حسناً مهما ترتب عليه مصلحة والعدل لا يكون قبيحاً مهما نتج منه ضرر وخسارة خارجاً طالما هو عدل.

الفرضية الثانية - ان الحسن والقبح قضايا مشهورة بمعنى انها تصديقات جازمة ولكن غير مضمونة الحقانية، أي ليس التصديق الجازم فيها ناشئاً من احد المناشئ في القضايا المضمونة التي حصروها في القضايا الست الاولى المعروفة في المنطق، فان ادراك العقل لحسن العدل وقبح الظلم ليس من المدركات الاولى للعقل وللحس ولا للوهم، وانما يحصل التصديق الجازم بها نتيجة التأديب والتربية الاجتماعية العقلانية. وقد صرح ابن سينا بان الانسان لو خلق فريداً وحيداً لما ادرك بعقله حسن العدل أو قبح الظلم.

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

١ - ان القضية الاولى هي التي تكون جهة القضية ضرورية أي ضرورية المدرك لا الادراك نفسه، فان القضية اذا كان ثبوت الحكم فيها للموضوع بالضرورة كما في الاربعة زوج قضية اولية مضمونة الحقانية.

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

قبيح كذلك، على أنّ الميزان ليس بصحيح لانه لا ينطبق على اكثر ما اعتبروه من القضايا الاولية الست.

٢ - أنّ الضرورة تلحظ بالنسبة الى الادراك نفسه لا المدرك ، فتي ما كان ادراك قضية ناشئاً من حاقّ القوة العاقلة لاسباب غير عقلائية كالفرح والغضب والعاطفة والتلقين كانت القضية ضرورية.

وهذا الميزان يدعى عدم انطباقه على قضايا الحسن والقبح اما للقطع أو احتمال أنّ تكون هذه القضايا نتيجة تلقين العقلاء وتأديبهم لنا - كما يشعر بذلك كلام ابن سينا المتقدم- واما لآناً بسير القضايا الست وملاحظتها لانجد ان شيئاً منها يمكن أن ينطبق على المقام، لأنّ ما يحتمل أن تدرج فيه هذه القضايا العملية من تلك القضايا الست انما هو الاوليات والفطريات لا التجريبات والمتواترات والحسيات والمشاهدات، والفطريات هي ما يكون قياسها مستبطناً في القضية كما في قولك الاربعة زوج باعتبارها تنقسم الى متساويين، وهذا من الواضح عدم انطباقه على العدل حسن والظلم قبيح لعدم استبطان برهان فيها والاوليات ما يكون مجرد ادراك الطرفين والنسبة فيها كافياً للتصديق الجازم بها، وهذا ايضاً غير منطبق عليها بدليل وقوع الاختلاف فيها من قبل الناس مع أنّ الاوليات لا يقع فيها اختلاف لكون تصور اطرافها كافياً للتصديق بها.

وكلا الدعويين والتطبيقيين مما لا يمكن المساعدة عليهما:

اما الاول - 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 الوجودان وخلاف تصريحهم واعترافهم بكونها قضايا فيها تصديق جازم، إلا أن يقصدوا انها جازمة عند غيرهم.

واما الثاني فمنوع كبرى وصغرى.

اما الكبرى، فلأنّ القضية الاولية النابع اداراها من حاقّ القوة العاقلة لا يلزم فيها تطابق الناس على ادراكها لأنّ القوة العاقلة لا تكون بدرجة واحدة عند الجميع بل تكون ذات مراتب مشككة كما هو الحال في القوة الحسية، فكما لا يشترط في حسية

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

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

ثم انه على ضوء ماتقدم في مسلكنا لاثبات قبح التجري لا يختلف الحال بين المسلكين، أي بين أن تكون قضايا العقل العملي مضمونة الحقانية أم لا طالما هي قضايا مصدقة. نعم لوقيل بالفرضية الاولى في تفسير المسلك الثاني من انها قضايا مجعولة فالامر يتبع حينئذ مقدار ما هو المجمعول فقد تجعل القضية بنحو تكون مخصوصة بموارد المعصية ولا تعم التجري.

هذا كله فيما هو التحقيق في مسألة قبح التجري عقلاً.

واما البراهين والكلمات التي ذكرها الاصحاب لاثبات عدم قبح الفعل المتجرى به فبما يلي نعرض لاهمها مع مناقشتها.

البرهان الاول - ما افاده صاحب الكفاية (قده) في حاشيته على الرسائل من انه يستحيل اتصاف التجري بالقبح لان القبح والحسن لا يتصف بهما الفعل إلا اذا كان اختياريًا، واختيارية أي عنوان فرع أن 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 ولو صدر عن ارادة والثالث ليس باختياري، لأن المتجري كان قد تعلق ارادته بشرب الخمر لا بشرب مقطوع الخمرية.

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

النقض الاول - ان لازمه لو شرب الخمر لالشوق و ارادة له بما هو خمر بل بما هو بارد

مثلاً فلا يكون شرهه 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 بما اذا كان فعل الحرام معلولاً أو ملازماً للمراد لاعلة له ليقال بترشح ارادة غيرية عليه كما اذا كان غرضه ايصال الكهرباء للتجربة وهو يعلم انه يؤدي بالنتيجة الى هلاك مؤمن. النقض الثاني - لوتعلقت ارادته بالجامع بين الحرام وغيره كما لو توقف علاج مرضه على شرب المايح فطبقه على الخمر لا يكون صدور الحرام منه اختيارياً. واجاب عنه على ضوء مسالكة الفلسفية من انه اذا تعلقت الارادة بالجامع فتطبيقه على فرد لا يكون إلا لمرجح فيه وإلا لزم الترجيح بلا مرجح فتكون الخصوصية المرححة مرادة لا محالة.

وفيه - انه قد يفرض اخيتار الخمر لأن المائع منحصر فيه لا ان فيه مرجح، وقد يفرض ان المرجح موجود ولكنه ليس هو خصوصية الخمرية بل خصوصية اخرى ملازمة.

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

فعلى الاول ترد النقوض المذكورة ولا مخلص عنها إلا برفع اليد عن مبانيه الفلسفية في باب الاختيار فان الاختيار ليس بمعنى تعلق الارادة والشوق بل بمعنى كون الفعل صادراً عن سلطنة الفاعل بحيث كان له أن يتركه وهذا يعني فيه مجرد الالتفات الى العنوان وصدوره منه في حالة كان له أن يمتنع عنه على ما تقدم شرحه مفصلاً في موضعه من بحوث الطلب والارادة.

وعلى الثاني، فالنقوض كلها مدفوعة لانه في تمام تلك الموارد يكون الحرام متعلقاً للارادة بالاستلزام ولولا لاجل انحصار المراد به، وهذا غير جار في المقام اعني التجري لأن شرب مقطوع الخمرية لا يلزم شرب الخمر بل مبين معه بدليل انه شرب مقطوع

الخميرية ولم يشرب الخمر. وإن شئت قلت: إن متعلق الإرادة هو شرب الخمر وشرب الخمر واقعاً أعم من شرب مقطوع الخميرية إذ قد يتحقق ذلك بلا قطع بخميرته وقصد الأعم لا يستلزم قصد الأخص^١.

ولكن يرد أيضاً على هذا الاحتمال.

أولاً - عدم تمامية المبنى في معنى اختيارية الفعل كما تقدم على الشق الأول.

وثانياً - عدم تمامية مبنى استلزام إرادة شيء لإرادة لوازمه وملازماته كما لم يعترف بذلك صاحب الكفاية نفسه في الإرادة التشريعية.

وثالثاً - لو سلم المبنیان تجبه النقض بالتجري في الشبهة الحكمية كما لو اعتقد حرمة شرب التتن فشربه، فإن عنوان شرب معلوم الحرمة يكون أعم حينئذٍ من شرب التتن عند العالم بجرمته فيكون إرادة الأخص إرادة له بالاستلزام.

ورابعاً - حتى التجري بنحو الشبهة الموضوعية قد يتعلق فيه غرض شخصي بشرب معلوم الخميرية فيكون اختيارياً لا محالة.

وخامساً - إن التجري في شرب معلوم الخميرية إما أن يفترض فيه صدور حيثية من الفعل الخارجي عن الفاعل بالاختيار أو يدعى عدم صدور فعل اختياري منه أصلاً، أما الثاني فهو رجوع إلى البرهان الثالث المتقدم، وإما على الأول فتلك الحيثية الصادرة منه بالاختيار لا محالة ملازمة لعنوان شرب معلوم الخميرية قطعاً فبناءً على الاستلزام تسري الإرادة إليه أيضاً.

البرهان الثاني - ما أفاده صاحب الكفاية (قده) أيضاً وهو برهان غالباً لادائي

١- لا يقال الإرادة التكوينية لا تحرك إلا نحو الجزئي لا الكلي مجده وهذا يعني أن إرادته الفعلية متعلقة بشرب هذا الخمر الذي هو مقطوع الخميرية فيكون عنوان مقطوع الخميرية أعم من الخمر المقصود شره إذ كل خر مقصود مقطوع الخميرية فتسري الإرادة إليه بناءً على الاستلزام.

فانه يقال: الاستلزام في خصوص الملازمات الأولية للملزم لا الملازمات الثانوية المنتزعة في طول تعلق العلم والإرادة، بل لعل ذلك محال لاستلزامه التسلسل فلا يكون مقطوع الخميرية متعلقاً للإرادة ولو كان انطباقه لازماً.

ثم إن هنا نقضاً لطيفاً وهو انه بناءً على هذا لو فرض حرمة شرب مقطوع الخميرية لا الخميرية الواقعي لزم عدم القبح وعدم حرمة الشرب إذا قصد شرب الخمر وإن صدر منه بالاختيار لأنه ليس بجرام وإنما الحرام شرب مقطوع الخميرية ولم يصدر عنه بالإرادة والاختيار وهذا النقض متجه على جميع براهين المحقق الخراساني الثلاثة.

ويتألف من مقدمتين:

الاولى - أنَّ الالتفات الى العنوان شرط في اختياريته وهذا مطلب صحيح حتى على مبنانا في الاختيارية.

الثانية - أنَّ عنوان مقطوع الخمرية لا يلتفت اليه غالباً في مقام العمل لأنَّ القطع ينظر اليه بنظر آلي لا استقلالي اذن فلم يصدر منه شرب مقطوع الخمرية بالاختيار والارادة لكي يكون قبيحاً.

واورد عليه المحقق النائيني (قده): بأنَّ لازمه أن لا يعقل اخذ القطع موضوعاً لحكم شرعي لاستحالة وصول ذلك الحكم وتنجزه حينئذٍ لأنَّ تنجز الحكم فرع الالتفات الى موضوعه والمفروض اخذ القطع فيه وهو لا يلتفت اليه.

ولكن هذا الايراد غير متجه، لأنَّ صاحب الكفاية (قده) لم يدع انه يستحيل الالتفات الى القطع نفسه وانما ادعى انه في موارد القطع الطريقي الذي يكون غرض القاطع في المقطوع به فتمام نظره والتفاتة الى المقطوع به لالى القطع نفسه، واما لوتعلق 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 أن يقال:

اولاً - الالتفات المرآتي الآلي الى القطع كافٍ في الاختيار، لأنَّ المقصود من الالتفات ما يقابل الغفلة المطلقة التي تنافي السلطنة والاختيار لخصوص الالتفات التفصيلي.

وثانياً - أنَّ الفاعل كما يحسب حساب العناوين الاولى 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 حرمة منجزة عليه أم لا لأنَّ غرضه متعلق بعدم عصيان المولى.

البرهان الثالث - أنَّ في موارد التجري في الشبهة الموضوعية لا يوجد فعل صادر من المكلف اختياراً اصلاً فيكون حال من شرب الماء بتخيل انه خمر حال النائم الذي يشرب الخمر، وذلك لأنَّ ما قصده وهو شرب الخمر لم يقع منه خارجاً وما وقع وهو

شرب الماء لم يقصده ولم يرده لكي يكون فعلاً اختيارياً له.

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

أجبنا عليه: بأنّ الجامع له حصتان حصة في ضمن الخمر الواقعي وحصة في ضمن الماء المتخيل كونه خمرًا، واردة القاصد للجامع انما تكون ارادة ضمنية أي ارادة للحصة المتضمنة في الفرد المراد وهي الحصة الاولى وهي لم تقع وانما الذي وقع الحصة الثانية وهي لم تكن مقصودة لا استقلال لا ضمناً.
ولنا هنا كلامان:

الاول - نقض طريف، حيث انّ لازم هذا التحليل جواز ارتكاب المعصية في موارد يتعلق قصد العامي ببعض افراد الحرام ويكون الواقع فرداً اخر منه، كما اذا كان يريد شرب الخمر العنبي فجئي له بخمر تمرى فانه لم يصدر منه فعل اختياري اصلاً ليكون محرماً أو قبيحاً ومثل هذا واضح الفساد.
الثاني - انّ بداهة الوجدان تحكم بالفرق بين فعل المتجري وفعل النائم، وهذا بنفسه ينبغي أن ينهنا الى احد امرين طوليين.

احدهما - أن نرفع اليد عن المبنى الفلسفي في الاختيارية ونختار ما هو الصحيح من كفاية الالتفات والتوجه الى العنوان المتحقق في الخارج بفعل الانسان في صيروريته اختيارياً يتحمل الفاعل مسؤوليته وتبعات ايجاده عقلاً وشرعاً.

ثانيها - أن يلتزم بأن الفرد الخارجي صادر منه اختيارياً بعد أن طبق مراده عليه وشخصه فيه، فتحركه نحو ايجاد ذلك الفرد المشخص بارادته واختياره سواء كان تشخيصه مطابقاً للواقع أم لا.

البرهان الرابع - انه لو فرض قبح التجري لزم قبح الفعل ولو صادف مصلحة مهمة لازمة للمولى، كما اذا انقذ ابن المولى بتصور انه عدوه مع انّ كونه محبوباً للمولى من الواضحات، فحينئذ أن التزم بقبح الفعل المتجري به مع كونه محبوباً للمولى ومطلوباً لزم اجتماع الضدين.

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

والبغض، فإنَّ الفعل هنا وإن كان فيه مصلحة أو حب ولكنه ليس بحسن بل قبيح.

العقوبة على التجري

المقام الثاني - في استحقاق العقاب على التجري وقد اتضح مما تقدم أنَّ قضية استحقاق العقاب غير قضية قبح الفعل بل قضية ثانية مترتبة على الأولى والصحيح أنَّ المتجري يستحق العقاب على الفعل المتجرى به عقاباً تأديبياً من العقلاء وعقاباً قصاصياً من قبل المولى لانه قد سلب حقه الذي تقدم أنَّ 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) أنَّ السيد الشيرازي الكبير (قده) قد ذكر برهاناً على استحقاق المتجري للعقاب مركباً من اربع مقدمات، ولكن الأولى والثانية منها لاربط لها بالمقام على ما يظهر لمن يراجعها والثالثة والرابعة كل منهما يصلح أن يكون برهاناً مستقلاً نذكرهما فيما يلي مع اضافة الوجه المذكور في الرسائل فتكون البراهين على استحقاق المتجري للعقاب ثلاثة:

البرهان الاول - وهو المقدمة الثالثة من برهان الشيرازي (قده) وحاصله: أنَّ المناط في حكم العقل باستحقاق العقاب هو ارتكاب ما يعلم مخالفته للتكليف لا ما يكون مخالفاً واقعاً، فالمهم اذن هو العلم بالتكليف لاصابة ذلك العلم للواقع وإلَّا لتعطلت الاحكام حيث لا يمكن احراز الاصابة في مورد، وعليه فالمتجري والعاصي على حد واحد من حيث توفر مناط استحقاق العقوبة فيها.

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

اما اصل البرهان، فلاننا ننكر أن يكون العلم بالتكليف هو المناط بل نختار أنَّ الاصابة للواقع هي المناط وهي محرزة لدى القاطع والمتجري معاً، لأنَّ القاطع يرى

قطعه مطابقاً للواقع فهو دائماً يجرز التكليف ويرى نفسه مستحقاً للعقاب على تقدير المخالفة فلا يلزم تعطيل الاحكام.

واما الايراد، فلأن الميرزا الشيرازي (قده) يريد دعوى ان المصادقة غير دخيلة بل تمام المناط بحكم العقل القطع بالواقع وعبر عنه بالعلم وليس النظر الى المصطلحات المنطقية لكي يقال ان هذا جهل مركب وليس بعلم.

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

واورد عليه الميرزا (قده) بان هناك احتمال ثالث وهو ان يكون الميزان في استحقاق العقوبة هو القبح الفاعلي الناشئ من قبل القبح الفعلي، أو بعبارة اخرى: مجموع القبحين فتكون التفرقة بين العاصي والتجري صحيحة بلا لزوم النقص.

والتحقيق: ان اصل البرهان مع رده مبنيان على انقسام القبح الى فعلي وفاعلي وقد عرفت ما فيه مفصلاً فلانعيد.

البرهان الثالث - ما ذكره الشيخ (قده) في الرسائل، من ان عدم استحقاق المتجري للعقوبة معناه ان سبب العقاب في العاصي اصابة قطعه للواقع وإلا 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 أن 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 واما عدم المصادقة فهو مانع عن استحقاق العقوبة ولاضير في كونه غير اختياري.

وإن شئت تقرب هذا البيان بوجه فني قلت: ان استحقاق عقاب من صادف قطعه الواقع ليس مستنداً الى ما هو خارج عن اختياره ولو فرض اختصاص العقاب به

كما اذا قيل باختصاص حق الطاعة للمولى بموارد احكامه وتكاليفه الواقعية فقط .
وتوضيح ذلك: انَّ الفعل لعدمه ابواب متعددة لابدأ وأن تنسد كلها حتى يتحقق
الفعل خارجاً، ولا يلزم ان يكون سد كل تلك 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 وإلّا 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 هو خارج عن اختياره قد انسد هذا الباب .

حرمة التجري

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

١- التمسك بالاطلاقات الاولية لحرمة التجري:

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

١ - انَّ الارادة والاختيار لايتعلقان بالواقع بل بما يراه الفاعل واقعاً، فشارب
الخمير دائماً يريد شرب مقطوع الخمرية لا الخمر الواقعي لأنَّ 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 - التكاليف انما تكون من اجل المحركة والباعثية فتعلقها بحسب الحقيقة ارادة
الفعل واختياره .

٣ - لو كان متعلق التكليف الارادة والاختيار المتعلقين بالفعل بوجوده الواقعي
أي الارادة المصادفة للواقع بما هي مصادفة للواقع كان تكليفاً بالمحال فلا بدَّ وأن يكون
متعلق التكليف الارادة واختيار ما يراه الفاعل واقعاً وهذا صادق في موارد التجري

على الفعل المتجرى به ايضاً فيكون حراماً.

والجواب:

اولاً - هذا خلط بين المراد التشريعي والمراد التكويني من التكليف فان ما يقال من ان التكليف يجعل بداعي المحركة والباعية يعني ان المراد التكويني ومقصود الامر من تكليفه ان تنقذ الارادة والشوق في نفس المكلف نحو ما كلف به لا ان التكليف والارادة التشريعية متعلق بالارادة والاختيار.

وثانياً - لو فرض ان 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 التكليف بموضوعاتها الواقعية انما هو ذلك كما هو واضح.

ثم ان السيد الاستاذ حاول الجواب على هذا الاستدلال بامرين كلاهما لا يرجع الى محصل^١.

اما الاول - فبالنقض بالواجبات بدعوى: ان لازم ذلك من صلى مع القطع بدخول الوقت ثم بان خلافه لا بد وأن تكون صلاته مجزية لتحقيق المأمور به بالامر الواقعي الاولي وهو اختيار ما قطع بكونه صلاة في الوقت.

وفيه: اذا فرض الواجب مضيئاً كما اذا وجبت الصلاة في كل الوقت أو وجب اكرام كل عالم فتخيل ان زيداً عالم فاكرمه ثم بان عدم كونه عالماً فيلتزم فيه القائل بجرمة التجري بثبوت الوجوب فيه وحرمة الترك، وان فرض الواجب موسعاً فتعلق التكليف بالارادة المتعلقة بالفرد الواقعي من الصلاة في الوقت مقدور في حقه للاحالة فلا يسقط التكليف عنه.

واما الثاني فالحل بدعوى: ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها عند العدالة وهي في الافعال بوجوداتها الواقعية كما هو مقتضى ظواهر ادلتها ايضاً.

وهذا الجواب من الواضح انه لا يمكن الاشكال شيئاً فإنّ المستدل يعترف بأنّ ظاهر الخمر هو الخمر الواقعي وانما كان يستفيد شمول الخطاب للتجري من باب ظهور كل تكليف في انه بداعي التحريك والباعثية وأنّ التكليف باصابة القطع للواقع تكليف بغير مقدور لا يمكن أن 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، فإنّ كل ذلك لا ينافي مع اشتراط تعلق التكليف بالمقدور والفعل الصادر عن الاختيار.

٢ - 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 المتجرى به عقلاً فبناءً على انّ كل ما حكم العقل بقبحه ولزوم تركه حكم به الشرع ايضاً يثبت في المقام حرمة التجري شرعاً.

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

اما البحث عن الكبرى وبشكل موجز يناسب المقام فقد ذكر المحقق الاصفهاني (قده) بأنّ الملازمة بين ما حكم به العقل حكم به الشرع بديهية واضحة باعتبار انّ الشارع هو سيد العقلاء ورئيسهم فاذا حكم العقلاء بحكم بما هم عقلاء كان هو في طبيعتهم وعلى رأسهم، ومن هنا ذكر انّ التعبير بالتلازم مسامحة والاصح هو التعبير بالتضمن لاندرج الشارع في العقلاء وضمن بناءهم الذي هو مدرك هذه القضايا العملية.

وهذا الاستدلال مما لا يمكن المساعدة عليه لما تقدم من انّ الحسن والقبح أمران واقعيان ثابتان في لوح الواقع الذي هو اوسع من لوح الوجود وليسا امرين تشريعيين وحكم العقلاء لا يراد به سوى ادارتهم لهذه القضايا نفس الامرية لا تشريعهم لها.

ثم لو فرض ذلك جبرياً مع مشرب هؤلاء الحكماء فلا موجب لدعوى الملازمة بين حكمهم وحكم الشارع فضلاً عن التضامن لأن حكمهم انما يصدر عنهم باعتبار وقوعه في طريق المصالح التي يشخصونها لحفظ نظامهم والشارع سبحانه خارج عن دائرة تلك المصالح فأى ملزم بأن يكون تابعا لاحكامهم وللنظام الذي يشخصونه لانفسهم.

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

وهذه الدعوى مع اصل دعوى الملازمة كلتاهما باطلة.

أما الاولى فلأن أعمال المولى لمولويته في موارد الحسن والقبح يوجب تحقق ملاك ثان للحسن والقبح زائداً على الحسن والقبح الثابتين بالعنوان الاولي لذلك الفعل اذ يتحقق بذلك عنوان وملاك جديد هو اطاعة المولى ومعصيته بحيث تكون مخالفته حينئذ ظلماً له فيؤكد الملاك العقلي ويتعدد فقد يكون محرراً حينئذ للمكلف.

واما دعوى الملازمة فبطلانها من جهة ان 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 لا موجب لافتراض أعمال المولى لمولويته وجعل حكم شرعي على وزان ذلك الحكم العقلي وانما يرشد الى حكم العقل ويؤكد. وعلى الثاني فلا محالة يتصدى من اجل مزيد الحافظية والاهتمام الى أعمال 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 وعقلانية لا يمكن

التعمويل عليها ما لم تبلغ مرتبة الجزم واليقين. وهكذا يظهر انه لا برهان على اصل الملازمة.

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

المحاولة الاولى - ما أفاده المحقق النائيني (قده) من أن استكشاف خطاب شرعي لحرمة التجري اما أن 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 أن الخطاب الثاني مخصوص بموارد التجري، واخرى يفرض شموله لموارد التجري والعصيان معاً فالفروض ثلاثة وكلها باطلة.

اما الاول فلأن حرمة الفعل المتجري به ناشئة بحسب الفرض من قبح التجري الناشئ من وصول حرمة شرب الخمر الواقعي فيكون متأخراً عنها ولا يعقل أن يؤخذ المتأخر مع المتقدم في خطاب واحد.

واما الثاني فلأن حرمة خصوص الفعل المتجري به يستحيل وصولها الى المكلف لأن المتجري لا يرى نفسه متجرباً بل عاصياً فيكون جعله لغواً.

واما الثالث فلأن تحريم الجامع بين التجري والمعصية وإن كان قابلاً للتنجز على المكلف إلا انه يكون في نظر القاطع اخص مطلقاً من حرمة الخمر الواقعي، فان النسبة بين حرمة الخمر الواقعي وحرمة مقطوع الخمرية واقعا وإن كانت العموم من وجه إلا انه بحسب نظر القاطع الذي يرى قطعه مصيباً للواقع دائماً النسبة عموم مطلق فيلزم اجتماع المثليين بحسب نظره وهو محال، وانما يعقل تعدد الحكم لو كان بينها تباين أو على الاقل العموم من وجه حتى يصح تعددهما بلحاظ موردي الافتراق. وهذه المحاولة غير تامة لأن ما ذكر فيها في الفروض الثلاثة مما لا يمكن المساعدة عليه.

اما ما أفيد في الفرض الاول من لزوم اخذ التحريم المتأخر مع المتقدم فيرده ما هو مقرر في محله بمناسبة البحث عن حجية الخبر مع الوساطة من انه بلحاظ عالم المجعولات

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

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

واما ما ذكر في الفرض الثالث من لزوم اجتماع المثلين في نظر القاطع فقد حاول السيد الاستاذ الجواب عليه^١ تارة بانه يمكن أن 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 - فلانه لايرفع مشكلة لزوم اجتماع المثلين بحسب نظر القاطع المحال إلا أن يدعى اختصاص حرمة شرب مقطوع الخمرية بمن لايعلم بجمرة شرب الخمر وهذا غير محتمل وخروج عن محل الكلام. هذا مضافاً الى ان هذا الجواب خلاف مبني الاشكال اذ المفروض ان حرمة معلوم الخمرية ناشئة من القبح الناشئ من التجري الذي لا يكون إلا بفرض وصول الحرمة الواقعية فمع عدم وصولها لا قبح ولا تجري فلا

موضوع للحرمة بالعنوان الثانوي.

واما الثاني - فلأن مورد النقص تكون النسبة فيه بين الحكيم العموم من وجه لا المطلق فان وجوب الصلاة مع وجوب الوفاء بالنذر من الواضح ان النسبة بينها عموم من وجه. اللهم إلا أن يكون المقصود انكار اصل استحالة اجتماع حكيم مثلين في مورد واحد بعنوانين اذا كان احدهما اعم من الاخر إلا ان ما ذكر ليس مصداقاً له وانما الصحيح التمثيل بموارد الامر بالجامع والامر بالفرد والحصة فانه لا محذور فيه.

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

المحاولة الثانية - ما ذكره السيد الاستاذ من ان حرمة التجري المستكشفة بالقبح لو فرض اختصاصها بفرض التجري فقط كان بلا موجب اذ ليس المتجري بأسوأ حالاً من العاصي، بل مثل هذا الحكم غير قابل للتنجز والوصول الى المكلف لان المتجري يجد نفسه عاصياً دائماً، وان فرض شموله للعاصي ايضاً لزم التسلسل اذ لكل خطاب عصيان و باعتبار ذلك العصيان يتحقق خطاب اخر له عصيان اخر وهكذا^١.

ويرد عليه: اما بالنسبة الى الفرض الاول فلما تقدم من امكان وصول الحرمة الى المكلف ولو في موارد التنجز بغير العلم واختصاص التحريم بالمتجري ليس بملاك أسوئيته ليقال انه بلا موجب بل بملاك مزيد الاهتمام والحفظ المولوي لملاك القبح يجعل خطاب شرعي في مورده واما موارد العصيان فالخطاب الشرعي موجود فيها فلا موجب 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.

المحاولة الثالثة - ما افاده السيد الاستاذ أيضاً من أنّ كبرى الملازمة بين ما حكم به العقل حكم به الشرع مخصوصة بما يدركه 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 لا يعقل جعل حكم شرعي اذ لو كان حكم العقل بحسن الاطاعة وقبح معصية الحكم الواقعي كافياً في المحركة واتمام الحجة على العبد وزجره عن المعصية ودفعه الى الطاعة فلا حاجة الى جعل الحكم الشرعي الثاني وإن لم يكن كافياً فلا فائدة في جعل حكم اخر اذ هو مثل الحكم الاول ولا يزيد عليه شيئاً فيكون لغواً على كل تقدير، ومحل كلامنا وهو حرمة التجري من هذا القبيل^١.

وفيه - ما تقدم لدى البحث عن كبرى الملازمة من انه كلما كان الشارع يهتم بحفظ الملاك باكثر مما يقتضيه الحسن والقبح العقليين من الحفظ الذاتي وكان ذلك يحصل بجعل الشارع امكن استكشاف جعل شرعي في مورد الحكم العقلي من غير فرق بين أن 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 ولو في حق من تنجز عليه التكليف الواقعي بغير العلم، فانه اذا علم بمجرمة التجري عليه على كل حال فقد يتحرك ولا يقدم على ارتكاب المخالفة لأنّ للانقياد والتحرك عن خطابات المولى درجات فقد ينقاد المكلف في موارد العلم بالتكليف ولكنه لا ينقاد في موارد الاحتمال أو الظن وإن كان منجزاً عليه فيكون جعل حرمة التجري لزيد الحافظة وسد ابواب العدم بهذا الخطاب وفي هذه المرتبة فلا لغوية اصلاً.

٣ - التمسك بالاجماع على حرمة التجري:

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

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

وفيه - لو أريد الاجماع المنقول فليس بحجة، وإن أريد المحصل فقد نقل الخلاف أولاً. ولا حجة له بعد أن كانت للمسألة مدارك اخرى عقلية ونقلية ثانياً. على أن 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 الفقهييتين فهو موكول الى محله من الفقه.

٤ - التمسك بالاخبار لحرمة التجري:

وقد يستدل على حرمة التجري بالروايات الدالة على العقاب بقصد المعصية ولا يبعد أن يكون ظاهر ذلك التجري في الشبهة الموضوعية بأن يكون اصل حرمة فعل ثابتاً كبيراً ولكن يقصده المكلف خارجاً، كالنبوي الدال على انه (إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول كلاهما في النار قيل هذا القاتل فما بال المقتول قال (ص) لانه اراد قتل صاحبه)^١.

وقد ناقش في الاستدلال بها السيد الاستاذ بانها على تقدير تماميتها سنداً ودلالة لاتدل على اكثر من حرمة قصد المعصية الواقعية فلا ربط لها بالحرام الخيالي وما يعتقده المكلف حراماً مع عدم كونه حراماً في الواقع^٢.

وهذا الاعتراض غير سديد، فانه اذا سلم دلالتها على حرمة قصد المعصية فلا فرق حينئذ بين قصد المعصية في مورد لو صدر الفعل منه كان مصادفاً للواقع أو لا فانه من حيث قصد المعصية لا فرق بينها اصلاً كما لا يخفى، كما انه اذا ثبتت حرمة التجري على

١ - وسائل الشيعة ابواب مقدمة العبادات.

٢ - مصباح الاصول، ج ٢، ص ٢٩.

مستوى القصد فتثبت في التجري على مستوى اشد وهو الاقدام على الفعل ايضاً. والصحيح في منع هذا الاستدلال ان هذه الروايات ان تم شي منها سنداً فبين ما لا يدل على اكثر من استحقاق العقوبة على القصد وهو اعم من الحرمة، وبين ما يدل على حرمة نفس الرضا والنية السيئة أو نفس الالتقاء بالسيف بملك قائم فيها مع قطع النظر عن الفعل الخارجي الاخر.

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

وقد جمع بينها السيد الاستاذ بحمل الطائفة الاولى على ما اذا قصد المعصية ولم يرتدع من قصده حتى حيل بينه وبين العمل والطائفة الثانية على ما اذا ارتدع عن قصده بنفسه، وذلك بتطبيق قاعدة انقلاب النسبة لان النبي المتقدم بمقتضى ذيلها يدل على العقاب فتخصص الطائفة الاولى بفرض عدم الارتداع لاحالة^١.

وهذا الجمع مضافاً الى عدم قبول مبناه - وهو كبرى انقلاب النسبة - غير صحيح لان النبي اما ان يستظهر منها حرمة نفس الالتقاء بالسيف كحرام مستقل ويفهم من ارادة القتل في ذيلها ذلك فيكون اجنبياً عن محل الكلام، واما ان يحمل ارادة القتل فيها على مجرد قصد القتل فحينئذ لاوجه لدعوى اختصاصها بما اذا لم يكن يرتدع فان قصد القتل وارادته اعم من ذلك اللهم إلا ان يقال ان القدر المتيقن من هذه الطائفة وموردها ذلك، ولكنه قد حقق في محله ان مجرد وجود قدر متيقن بين الطائفتين المتعارضتين لا يكون وجهاً للجمع العرفي بينها بتخصيص كل منها بالمتيقن من مضمونه.

فالصحيح حمل الطائفة الثانية على نفي فعلية العقوبة تفضلاً ومنه من الله سبحانه على عباده لانها ليست ظاهرة في اكثر من نفي فعلية العقاب، بل وفي السنة بعضها القرينة على ذلك من قبيل مادد على (ان الله تفضل على آدم على ان لا يكتب على ولده وذريته مانوا ما لم يفعلوا) ومادل على ان الملائكة الموكلين بتسجيل الذنوب

يمهلون العباد ولا يكتبون بمجرد النية وقصد المعصية، فإن هذه الألسنة بنفسها تدل على ثبوت الاستحقاق الذي تدل عليه الطائفة الاولى وانما لافعلية ولا تسجيل منه وفضلاً من الله سبحانه لعباده فلا تنافي بين الطائفتين اصلاً. وهكذا يثبت عدم الدليل على حرمة التجري شرعاً.

تنبيهات:

الاول - قد عرفت عدم اختصاص التجري بفرض القطع بالحرمة بل يجري في كل مورد يتسبب 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 اقامه تجريباً وخروجاً عن مراسم العبودية والطاعة لمولاه وبمجرد رغبته ورجائه أن لا يصادف الحرام الواقعي لا يرفع موضوع حق المولى.

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

والتحقيق - انه لو اريد اعتبار نفس الفعل الذي اقدم عليه تجريباً وقبيحاً فهو غير تام، لانه بحسب الفرض له مؤمن شرعي يستند اليه، وإن اريد اعتبار حاله النفسانية وهو شوقه نحو الحرام الواقعي أو عدم مبالاته بحفظ احكام الشارع وملاكاته تجريباً فهذا صحيح فإن حق الطاعة التي ندركها لمولانا وخالقنا يشمل مثل ذلك ايضاً، لانه حق مطلق يستحق صاحبه الانقياد والطاعة المطلقة حتى على هذا المستوى، إلا ان هذا لا يربط له بشرب المايح برجاء مصادفته للخمر الواقعي بل يرتبط بالفعل النفساني والاستعداد والاهتمام.

الثاني - ذهب صاحب الفصول (قده) بناءً على ان الحسن والقبح يختلفان بالوجوه والاعتبارات الى القول بوقوع الكسر والانكسار بين قبح التجري وبين المصالح الواقعية للمولى فيقدم الاقوى والغالب منها، فرما يرتفع قبح التجري اذا صادف واجباً واقعياً فيه مصلحة كبيرة وربما يشدد قبحه فيما اذا صادف مكروهاً واقعياً وربما يتعدد

القبح اذا صادف الحرام الواقعي .

واجاب المحقق العراقي (قده) عليه بأن قبح التجري مرتبته متأخرة عن مرتبة الحكم الواقعي لأن مرتبته مرتبة العصيان المتأخر عن الحكم فلا يقع بينها المنافاة، وكأنه 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، انّ 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 وبين قبح التجري الكسر والانكسار.

والصحيح في الجواب ماتقدم من انّ الحسن والقبح ليسا مجعولين من قبل العقلاء وبملاك حفظ المصلحة ودفع المفسدة بل هما بابان عقليان مستقلان عن المصلحة والمفسدة، فربّ مافيه مصلحة يكون اقدام المكلف عليه قبيحاً وربّ مافيه المفسدة يكون اقدام عليه حسناً، والبابان مختلفان موضوعاً ومحمولاً، فانّ المصلحة والمفسدة امران واقعيان وجوديان بخلاف الحسن والقبح فانها امران ذاتيان حقيقيان في لوح الواقع الذي هو اوسع من لوح الوجود، كما انّ المصلحة والمفسدة لا يشترط في تحققها وموضوعها العلم أو الالتفات بخلاف الحسن والقبح فانها متقومان بذلك على ماتقدم مفصلاً فلا ينبغي الخلط بينهما.

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

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

التجري لا يقع الفعل صحيحاً بل باطلاً لعدم امکان التقرب بالقبيح وأن لم يكن محرماً
 شرعاً وأما بناءً على عدم القبح فتقع صلاته صحيحة ومجزية.
 وفيه - انّ الفعل العبادي يقع باطلاً على كل تقدير لأنّ المقصود من التقرب
 والاتباع بالفعل من اجل المولى أن يفعله بداعي المولى، أي أن يكون حال المولى
 بحسب نظره على تقدير الفعل احسن منه على تقدير الترك ومع فرض تنجز الحرمة عليه
 كيف يتاقى للمكلف أن ياتي بالفعل بداعي المولى فهذه الثمرة غير تامة.

أقسام القطع ومدى قيام الامارة مقامه

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

١ - تقسيمات القطع الموضوعي:

المقام الاول - في اقسام القطع الموضوعي ، وقد قسم القطع الموضوعي الى اقسام اربعة فقد قسم الشيخ الاعظم القطع الموضوعي الى قسمين مأخذ موضوعاً بما هو طريق الى الواقع وما اخذ موضوعاً بما هو صفة في النفس. وازاف صاحب الكفاية (قده) انقساماً آخر حيث قسم كل من القسمين الى ما يكون القطع تمام الموضوع لذلك الحكم وما يكون جزء الموضوع والواقع المقطوع به جزءه الآخر. وقد اثير الاشكال على كل من التقسيمين.

اما بالنسبة الى تقسيم الشيخ (قده) فقليل بان القطع الموضوعي دائماً يكون مأخوذاً

بما هو كاشف ولا يمكن اخذه بما هو صفة وبقطع النظر عن حيثية الكشف لأن الكاشفية ذاتية للقطع بل ليس القطع شيئاً زائداً على الكشف ليعقل اخذه بما هو صفة وبقطع النظر عن كاشفيته، اذن فليس القطع الموضوعي مأخوذاً إلا بنحو الكاشفية غاية الامر تارة يكون بنحو تمام الموضوع واخرى بنحو جزء الموضوع والواقع جزءه الاخر.

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

الاول - 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 - انَّ المقصود انَّ العلم نفسه النور والظهور فكل شيء يوجد ويظهر في النفس بالعلم واما العلم فظهوره بنفسه، وحينئذٍ إن اريد من اخذ العلم بنحو الصفتية اخذه بما هو حالة حاضرة في النفس ومع قطع النظر عن نوريته فما اكثر الامور غيره من حالات النفس ايضاً كالحب والبغض فيكون الموضوع مطلق ما يحضر في النفس من المجرّدات وهو خلاف المفروض، وإن اريد خصوصية النورية فهي عين الكاشفية.

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

وفيه - ان اريد اضافة العلم الى المعلوم بالذات فاضافته اليه اضافة اشراقية - بحسب مصطلح الحكماء لامقولية أي لا تعدد بينهما ولا تغاير إلا بالاعتبار والتحليل - فهي عين العلم وليس شيئاً اخر زائداً عليه، وإن اريد اضافته الى المعلوم بالعرض خارجاً فهما وإن كانا شيئين ووجودين ولكنه ليست هذه الاضافة من مقومات العلم ولا لازماً فيه بدليل انه قد لا يكون مصادقاً للواقع اصلاً، بل في فرض المصادفة ايضاً ليست الاضافة حقيقية بل مجازية، وبالعرض - وسوف يأتي مزيد تعليق على ارادة هذه الاضافة.

والصحيح في تصوير هذا التقسيم أن يقال: إن العلم وإن كان بنفسه انكشافاً لكن له ملازمات في الخارج وجودية أو عدمية كراحة النفس واطمئنانها واستقرارها وسكونها وغير ذلك، وحينئذ تارة يؤخذ العلم بما لها هذه الخصوصيات الصفية الموضوعية، واخرى يؤخذ بما هو انكشاف وظهور بالذات للمعلوم، والاول هو الموضوع على نحو الصفية والثاني هو الموضوع على نحو الكاشفية.

وإن شئت قلت: إن العلم فيه جنبتان جنبه انه انكشاف للعالم وجنبه 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 بما هو انكشاف له لا بما هو انكشاف فيه. فهذا التقسيم لاغبار عليه.

واما بالنسبة الى تقسيم الكفاية لكل من القسمين الى ما اخذ تمام الموضوع وما اخذ جزء الموضوع والجزء الاخر هو الواقع المنكشف به. فقد اعترضت عليه مدرسة المحقق النائيني (قده) بأن العلم المأخوذ بنحو الكاشفية لا يكون إلا جزء الموضوع ولا يعقل اخذه بنحو تمام الموضوع لأن معنى كونه تمام الموضوع انه لا دخل للواقع في الحكم، ومعنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقية أن للواقع دخلاً في الحكم فالجمع بين الامرين تناقض^١.

والواقع أن صاحب هذا الاشكال يفهم من الكاشفية غير ما يريد صاحب التقسيم الرباعي وغير ما افترضه صاحب الاشكال المتقدم، فالكاشفية التي يريد صاحب التقسيم للعلم الانكشاف الذاتي الحاصل للعلم سواء كان مصداقاً للواقع أم لا، والكاشفية التي تفترضها مدرسة الميرزا الانكشاف بالعرض والمجاز أي الاصابة للواقع، فلواريد اخذ هذه الحثية العرضية في العلم موضوعاً فهذا كما افيد لا يمكن أن يكون إلا بنحو جزء الموضوع بحسب النتيجة لا تمام الموضوع لأن فرض الاصابة

لا يمكن إلا مع فرض وجود الواقع. إلا أنّ هذه الحيثية ليست من مقومات العلم ولا يكون اخذ مفهوم العلم واليقين في موضوع حكم مساوقاً مع اخذ اصابته للواقع وكاشفيته بهذا المعنى المجازي. بل على العكس يكون مقتضى اطلاق دليل اخذ العلم موضوعاً نفي الكاشفية بهذا المعنى 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 الصفية وهو القطع المأخوذ بما هو صفة للمقطوع به حيث قسمه الى ما يكون على نحو جزء الموضوع أو تمامه. وفيه - إن اراد من المقطوع به المعلوم بالذات فليس هذا قسماً آخر للقطع الصفية في قبال ماضى، فإنّ القطع المأخوذ بنحو الصفية للقاطع تكون خصوصية المعلوم ايضاً مأخوذة فيه وإلا لزم ثبوت الحكم عند القطع بأي شيء من الاشياء، فاضافة العلم الى معلوم معين كاضافته الى العالم مأخوذ في موضوع الحكم عليه وإلا كان كل قطع ومن كل قاطع محققاً لموضوع الحكم في حق غير القاطع ايضاً. وإن اريد من المقطوع به المعلوم بالعرض فقد عرفت أنّ هذا هو الكاشفية بالمعنى المجازي والذي ذكرنا أنّ مفهوم القطع ليس مساوقاً معه. على انه حينئذ لا يصح تقسيمه الى ما يكون تمام الموضوع وما يكون جزء الموضوع لأنّ هذه الاضافة المجازية مساوقة مع الاصابة ولزوم وجود الواقع فلا يكون الحكم ثابتاً من دونه.

ومن مجموع ما تقدم يتضح أنّ كيفية اخذ القطع في موضوع حكم شرعي يعقل باحد انحاء خمسة:

- ١ - اخذه بما هو تمام الموضوع.
- ٢ - اخذه بما هو صفة جزء الموضوع.
- ٣ - اخذه بما هو انكشاف بالذات تمام الموضوع.
- ٤ - اخذه بما هو انكشاف بالذات جزء الموضوع.

٥ - اخذه بما هو انكشاف للواقع بالعرض والمجاز وهو يساوق كونه جزء الموضوع .
كما اتضح أنّ ظاهر اخذه بنحو الكاشفية اخذه بما هو انكشاف بالذات
لابل العرض والمجاز.

٢ - قيام الامارة مقام القطع الطريقي:

المقام الثاني - في قيام الامارة مقام القطع الطريقي، وبالرغم من عدم الاشكال في قيام الامارة مقام القطع الطريقي اثباتاً لكونه هو المتيقن من دليل الحجية بل هو الغاية من جعلها، إلا انه قد وقع الاشكال في ذلك ثبوتاً حيث قد يتوهم استحالة ذلك من باب أن الامارة اذا قامت مقام القطع الطريقي فإن نجزت الواقع المشكوك مع كونه مشكوكاً فهو خلاف قانون قبح العقاب بلا بيان العقلي، وإن أنشأت حكماً ظاهرياً ونجزته ففيه:

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

وثانياً - أنّ هذا ليس معناه التنزيل وقيام شيء منزلة القطع الطريقي المنجز للحكم الواقعي بل هو تنجيز بملك حكم آخر وهو الحكم الظاهري وقد وصل 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 وبين الحكم الواقعي .

والصحيح: أنّ هذه الشبهة لا اساس لها على مبنانا وانما ينتهي اليها كشبهة بناءً على مسالك القوم - أي بناءً على الاعتراف بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، كحكم عقلي مستقل عن مسألة حق الطاعة - والوجه في ذلك واضح فانه بناءً على مسلك حق الطاعة للمولى في موارد الشك والجهل بالواقع لاشكال في الامارة المنجزة لكونها بحسب الحقيقة مؤكدة للحق المذكور وموجبة لمزيد مسؤولية العبد تجاه مولاه في تلك الواقعة التي دلت الامارة على الالتزام الشرعي فيها. واما الامارة المؤمنة الدالة على

الترخيص فهي ايضاً لا تكون منافية مع حكم عقلي لأن العقل وإن كان يحكم بالتنجيز لولا قيام الامارة المرخصة إلا أن ذلك كان من باب حق الطاعة والمولوية، وواضح أن 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 لحق مولوي كما هو واضح. نعم يبقى الاشكال في كيفية تعقل صحة الاذن المذكور المعبر عنه بالحكم الظاهري واجتماعه مع الحكم الواقعي بنحو لا يلزم منه التضاد أو محذور آخر، وهذا هو الشبهة الاخرى التي اثارها ابن قبة وسوف يأتي التعرض لها وحلها.

واما على مسالك المشهور فقد يجاب على الشبهة بجواب مبتني على تصورات مدرسة المحقق النائيني (قده) وذلك بأن يقال: انّ البيان المأخوذ عنده موضوعاً في قاعدة قبح العقاب بلا بيان قد تم ووجد بقيام الامارة لأن دليل الحجية قد جعل الامارة علماً وبيانا.

وهذا المدعى تارة يبين بلسان الحكومة وانّ دليل الحجية ينزل الظن الخبري مثلاً منزلة العلم فيكون حاكماً على دليل قبح العقاب بلا بيان على حد حاكمية دليل (الطواف بالبيت صلاة) على دليل (لا صلاة إلا بطهور) وحينئذ يكون الاشكال فيه واضحاً، فانه يرد عليه:

اولاً - انّ 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 - انّ الحكومة ليست في روحها إلا التخصيص، غاية الامر انه بلسان التنزيل والتعبد برفع الموضوع من دون أن يكون الموضوع مرتفعاً حقيقة، ولذلك أرجعنا الحكومة الى القرينة الشخصية في بحوث التعارض، وعليه فكون دليل الحجية بلسان الحكومة لا يغير من جوهر المسألة شيئاً ولا يعالج الاشكال القائل بمناقضة الجعل المذكور مع الحكم العقلي بقبح العقاب بلا بيان.

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

الظاهري أو الواقعي. وإن شئت قلت: الاعم من العلم الوجداني والتعديدي فيجعل العلمية للأمانة يتحقق فرد من هذا الجامع حقيقة.

وهذا البيان وإن كان احسن حالاً من سابقه ولكن على أي حال سواء قرّر المدعى به أو بالبيان المتقدم يرد عليه بأن هذا ليس علاجاً لروح الاشكال وانما يتناول السطح الظاهري والصياعي للمسألة ليس إلا، فان كون المجعول في باب الامارة الطريقية والعلمية أولاً مجرد تعابير صياغية لفظية لا يغير جوهر الحكم الظاهري المجعول شيئاً، ولا يمكن أن يكون مجرد هذا التعبير والاعتبار سبباً لارتفاع المناقضة مع الحكم العقلي بقبح العقاب بلا بيان بل لا بدّ من التفتيش عن نكتة ثبوتية في نفس الحكم الظاهري المجعول لرفع التناقض حتى لو لم يكن الجعل بلسان جعل الطريقية والعلمية، كما هو كذلك في موارد الاصول العملية الشرعية غير التنزيلية كاصالة الاشتغال الشرعية مثلاً فانه لا اشكال عند احد في انه على تقدير جعله في مورد تكون مقدمة على البراءة العقلية ايضاً.

فالصحيح في العلاج أن يقال: انه لو تنزلنا عن انكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان وسلمنا بها فلا بدّ وأن لا نسلم بها على اطلاقها بل في قسم مخصوص من الاحكام وهو الحكم المشكوك الذي لا يعلم بانه على تقدير ثبوته فالمولى لا يرضى بتفويته حتى من الشاك لمزيد اهتمامه به كما في مورد احتمال هلاك المولى نفسه مثلاً، واما الحكم الشرعي المشكوك الذي يعلم في مورده بانه على تقدير ثبوته فالمولى لا يرضى بتفويته فالعقل لا يحكم 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 أنّ التكليف في مورده من هذا القسم فيرتفع موضوع القاعدة العقلية لامحالة.

ووجه هذه الدلالة قد يقرب بطريق الإن، وذلك بأن يدعى كشف دليل الحكم الظاهري الالزامي عن اهتمام الشارع بالحكم الواقعي المشتبه حتى في حال الاشتباه لكونه معلولاً عن هذه المرتبة من الاهتمام، إلا أنّ هذا موقوف على أن يضم الى دليل الحكم الظاهري البراهين المذكورة في حقيقة الحكم الظاهري والتي تثبت أنّ الحكم

الظاهري لا يعقل دفع محذور التضاد أو التصويب أو غير ذلك فيه إلاً بافراض انه حكم ناشئ عن ملاك التحفظ على الواقع والاهتمام به، فيعلم من ذلك بأن الحكم الواقعي المشتبه على تقدير وجوده في مورد الحكم الظاهري ممايهم به المولى فيرتفع بالعلم بهذه القضية الشرطية موضوع القاعدة العقلية.

ويمكن أن يقرب بدلالة عرفية لاعقلية بدعوى بأن هذا هو المستظهر من ادلة الاحكام الظاهرية اللفظية وهوالنكته العقلائية أيضاً من وراء جعل الحجية العقلائية الممضاة شرعاً في الادلة اللبية.

وبما بيناه اتضح ان ذلك دفع الشبهة انما هو بمقدار ما يبرزه الخطاب الظاهري من مرتبة الاهتمام المولوي بالملاكات الواقعية أياً كان لسان الانشاء والجعل وصياغة الحكم الظاهري من جعل الطريقة أو المنجزية أو الحكم المماثل أو غير ذلك، فإن ذلك كله تفننات في الصياغة والتعبير ولا دخل لها في اصل المطلب.

ثم انه يظهر من بعض كلمات المحقق العراقي (قده) محاولة للجواب على هذه الشبهة بأن الخطاب الظاهري في مورد الامارة أو الاصل امره مردد بين أن يكون مطابقاً للواقع فيكون خطاباً واقعياً منجزاً، اذ لا نريد بالخطاب الواقعي المنجز عقلاً إلاً خطاباً وراءه ملاكات ومبادئي حقيقية، وبين أن يكون خطاباً ظاهرياً أجوف لا ملاك وراءه. وبما ان 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 بلا بيان فلا يصح التمسك بها.

والجواب - بعد الفراغ عن ان الخطاب الظاهري ليس بنفسه منجزاً يكون المعلوم هو الخطاب المردد بين كونه واقعياً منجزاً أو ظاهرياً غير منجز والعلم بالجامع بين ما يتنجز ولا يتنجز ليس بمنجز، وإن شئت قلت: ان ما هو موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان انما هو كونه واقعياً فن دون العلم بذلك يقبح العقاب بلا بيان.

ومن مجموع ما اوضحناه اتضح عدة امور:

١ - ان صاحب الكفاية (قده) في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي قد اختار ان المجمعول في باب الاحكام الظاهرية هو المنجزية والمعدرية، وقد استشكل

عليه من قبل مدرسة المحقق النائيني (قده) بأن جعل المنجزية والمعدنية غير معقول، إذ لو أُزِيدَ واقع المنجزية فهو حكم عقلي لامعنى لجعله من قبل الشارع، وإن أُريدَ عنوان المنجزية ومفهومها فالانشاء وإن كان سهل المؤونة إلا أن مثل هذا الانشاء لا يعقل أن يكون مستتبعا للمنجزية حقيقة لانه على خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وقد تبين مما ذكرناه أن هذا الاعتراض في غير محله وهو جري وتعامل مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان كدليل من الادلة اللفظية بحيث لا يمكن رفع اليد عنها إلا بتبديل موضوعها من اللابيان الى البيان والعلم، وقد عرفت أن هذا التصور غير تام وأن تنجيز الامارة للواقع المشكوك روحه وملاكه أن الخطاب الظاهري يكشف عن اهتمام المولى بخطابه الواقعي على تقدير وجوده بنحو القضية الشرطية، وهذا لا يفرق فيه أن يكون ابراز ذلك بلسان جعل الامارية والطريقة أو بلسان جعل المنجزية أو غير ذلك فلصاحب الكفاية أولاً - اختيار أن المجمعول عنوان المنجزية والمعدنية وذلك كاف في رفع موضوع القاعدة باعتبار مدلوله التصديقي المستكشف من خلال هذه الجمل. وثانياً - اختياراً أن المجمعول واقع المنجزية فانه وإن كان امراً واقعياً مدركاً بحكم العقل إلا انه قابل للجعل تبعاً وبالتسبب وذلك بايجاد ملاكه ومنشاه وهو ابراز اهتمام المولى وعدم ترخيصه في المخالفة الاحتمالية، كما وقع ذلك في ادلة الاحكام الاولية الواقعية، حيث كثيراً ما يبرز الحرمة ببيان مدى العقاب المترتب على الارتكاب والمخالفة، فسلك جعل المنجزية كسائر المسالك المتبناة من قبل المحققين يمكن أن يكون صياغة معقولة لجعل الحكم الظاهري.

٢ - بعد أن فرغوا عن استحالة جعل المنجزية للامارة رتبوا على ذلك انه لا يمكن تنزيل الظن منزلة العلم ابتداءً لأن التنزيل معناه اسراء حكم المنزل عليه على المنزل، وقد فرضنا أن 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 ان لسان التنزيل ايضاً لسان من السنة الحجية وجعل الحكم الظاهري اما بأن يفرض ان هذا التنزيل بلحاظ حيثية شدة اهتمام المولى فيكون مرجعه الى الاخبار عن اهتمام بالتكاليف المظنونة كالمقطوعة، واما بأن

يكون تنزيلاً بلحاظ المنجزية التي قد عرفت انها قابلة للجعل تبعاً وتسيباً، أو عنواناً، واما أن يكون بمعنى انشاء نفس التنزيل فإن هذا ايضاً صالح لابرز الاهتمام، فكل هذه الصياغات والتفننات معقولة في نفسها وتؤدي غرضاً ثبوتياً واحداً.

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

١- ما صنعتته مدرسة المحقق النائيني (قده) من ان المجمعول في الامارات هو الطريقية واعتبار الامارة علماً من دون تنزيل واسراء فيرتفع اللابيان وينقلب بياناً وعلماً.

وقد اتضح مما سبق ان هذا كله مرتبط بالالفاظ ونظر الى عالم الصياغة فإن مجرد جعل الحكم الظاهري إن كان يكشف عن اهتمام المولى فهذا هو ملاك لرفع موضوع القاعدة سواء انشأه بعنوان جعل العلمية أو جعل الحكم المماثل أو جعل المنجزية، وإلا فمجرد اعتبار ما ليس بعلم علماً لا يغير واقعاً ولا يرفع موضوع الحكم العقلي كما لو فرضنا ان المولى انما جعل العلمية لا من أجل التحفظ على الواقع بل لأن شخصاً أعطاه ديناراً لكي يعتبر ما ليس بعلم علماً. نعم هذا مجرد لسان فتى للصياغة بل من أجود السنة صياغة الحكم الظاهري. والغريب ان هذه المدرسة اشكلت على المحقق الخراساني (قده) القائل بجعل المنجزية في الامارات بأنها غير قابلة للجعل إلا عنواناً وهو لا يرفع موضوع القاعدة لانه مجرد اعتبار، مع انك عرفت ان المنجزية قابلة للجعل العنواني وللجعل الحقيقي التبعية، واما جعل الطريقية والعلمية للامارة فلا يعقل إلا ونحنو الجعل العنواني والانشائي الذي هو سهل المؤتة فكيف وافقت هذه المدرسة بارتفاع موضوع قاعدة قبح العقاب بهذا الجعل العنواني الانشائي ولم توافق على ما كان يعقل فيه الجعل الحقيقي والعنواني معاً؟.

٢- ما ذهبت اليه مدرسة الشيخ الانصاري (قده) حيث ادعت ان التنزيل بحسب الحقيقة لمؤدى الامارة منزلة المقطوع لأن المؤدى اما حكم شرعي أو موضوع لحكم شرعي فيكون قابلاً للاسراء الشرعي، إلا ان هذا التنزيل تبق في نقطة فراغ حيث انه لا يوضح كيف يكون مثل هذا التنزيل رافعاً لموضوع القاعدة العقلية.

وعلى كل حال قد عرفت ان كل هذه الصياغات لا تمس روح الجواب

بشيء وإنما حقيقة الجواب ما شرحناه.

٣- قيام الامارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقة:

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

وأيّاً ما كان فقد صاغ المحقق الخراساني برهان الاستحالة على النحو التالي:

انّ 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 لأن مفاده حينئذ جعل الحكم على طبق المقطوع لا القطع نفسه، واذا كان بصيغة تنزيل نفس الامارة منزلة المقطوع فهو ينتج قيامها مقام القطع الموضوعي فيما له من الاحكام ولا ينتج قيامها مقام القطع الطريقي، لأنّ الاثر المنزل عليه في الطريقي مترتب على المؤدى والمقطوع به دون نفسه وملاحظة القطع فيه تكون على نحو الطريقة والمرآية لا الموضوعية فاستفادة التنزيلين معاً يستلزم اجتماع اللحاظين الآتي والاستقلالي على شيء واحد وفي لحاظ واحد وهو محال.

ثم استدرك بانه لو كان هناك ما بمفهومه يمكن ان يكون جامعاً بينها امكن ذلك ولكنه لا يوجد.

وهذه العبارة قد تحمل على ارادة وجود مفهوم جامع بين اللحاظين إلاّ انه ليس هو المقصود لوضوح انّ الجامع بين اللحاظين مفهوماً موجود ولو بنفس عنوان اللحاظ ولكنه لا يجدي في حل الاشكال لأنّ مفهوم اللحاظ ليس لحاظاً بالحمل الشايح فهو كغيره يتعلق به اللحاظ مع ان اللازم في التنزيل المطلوب وجود اللحاظ بالحمل الشايح

كما هو واضح.

بل الظاهر أنّ المقصود وجود مفهوم يعم الظن والمؤدي والقطع والمقطوع بحيث يكون له مصداقان فيكون تنزيلاً واحداً كلياً لذلك العنوان منزلة العنوان الآخر فينحل الى تنزيلين لاحالة 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 حينئذ يكون دليل حجية الامارة وارداً على ذلك الدليل بلا حاجة الى تنزيل آخر وهذا خارج عن البحث، فورد الاشكال ما اذا كان دليل الحكم الموضوعي قد اخذ القطع بما هو قطع موضوعاً للحكم لا بما هو حجة لكي نحتاج الى حكومة وتنزيل.

ولحل هذا الاشكال يوجد موقفان، احدهما للمحقق الخراساني (قده) والاخر للميرزا النائيني (قده) وقبل التعرض لهما على نحو التفصيل نعلق على هذا المنهج بما يلي:

١ - أنّ هذا الاتجاه للبحث خطأ من اساسه، لانه يفترض وكأننا نتعامل مع دليل لفظي من ادلة الحجية لنتحن قدرته على التنزيل مع ان مهم دليل الحجية عندنا هو السيرة العقلانية فان اهم الامارات في الشبهات الحكيمة الظهور وخبر الثقة، ومن الواضح أنّ مهم الدليل على حجيتها السيرة العقلانية وأما الادلة اللفظية الواردة في هذا المجال فكلها مسوقة مساق الامضاء لما عليه السيرة، فنهج البحث ينبغي أن يكون مراجعة السيرة وتحديد مفادها لنرى هل انّ العقلاء بنائهم قد انعقد على اقامة الامارة مقام القطع الطريقي فقط أو هو مع الموضوعي؟ ولا حاجة بعد ذلك الى دفع اشكال ثبوتي اذ لسنا نواجه خطاباً لفظياً واحداً ليقال على فرض إستحالة الجمع بين التنزيلين في خطاب واحد بعدم امكانه ثبوتاً. فالبحث اثباتي محض على ماسوف نتعرض له فيما يأتي.

٢ - لو فرضنا وجود دليل لفظي واحد فيمكن أن يقال انّ تنزيل الظن منزلة القطع يفى بالتنزيلين معاً - بقطع النظر عن اشكال نحن سوف نورده - لأنّ المحقق الخراساني اعترف بإمكان تنزيل الامارة منزلة القطع في المنجزية وإن كانت حكماً عقلياً فيكون مرجع الامر الى تنزيل الظن منزلة القطع في تمام اثاره واحكامه.

٣- أنّ ما أفيد من لزوم آية اللحاظ في تنزيل الامارة مقام القطع الطريقي واستقلاليتها في تنزيله مقام القطع الموضوعي لامعنى له في المقام، فإنّ هذا التقسيم انما يتعقل في القطع والظن بالحمل الشائع في نظر القاطع والظان ولا يتعقل في مفهوم القطع والظن الملحوظين في مقام الجعل من قبل الشارع. فانه حينئذ يتصور مفهوم الظن والقطع كغيرهما من المفاهيم الواردة في الخطابات الشرعية وتكون فانية في مصاديقها الخارجية.

نعم يمكن أن يغير التعبير ويقال: بأنّ المراد باللحاظ الآلي والاستقلالي الصراحة والكناية بحسب المدلول الاستعمالي، لأنّ تنزيل الظن منزلة القطع في موارد القطع الطريقي كناية عن تنزيل المظنون منزلة المقطوع باعتبار كون القطع مرآة 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 معنى واحد.

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

انّ الدليل الواحد المتكفل للخطاب التنزيلي اما أن 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 معنى الحجية وحقيقتها بينما تنزيل الظن منزلة القطع الموضوعي يكون المدلول التصديقي فيه هو الثاني، والجمع بين المدلولين التصديقيين في خطاب واحد بأن يكون التنزيل الواحد كاشفاً عنها معاً. كشفاً تصديقياً جديداً أمر غير عرفي فإنّ دليل الجعل الواحد يكشف عرفاً عن سنخ مدلول تصديقي واحد ايضاً لاعن سنخين.

وإن شئت قلت: انّ 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.

واما موقف كل من المحقق النائيني (قده) وصاحب الكفاية نفسه في الجواب على هذه الشبهة. فمدرسة المحقق النائيني (قده) حاولت التخلص عن الاشكال بافتراض انّ المجهول في أدلة الحجية ليس هو التنزيل بل جعل الظن علماً على حدّ المجاز الادعائي السكاسي. 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 المبنى لا يوجد هناك تنزيل اصلاً لكي يلحظ المودى تارة والقطع اخرى فيلزم الجمع بين اللحاظين المتنافيين.

والتحقيق: انّ اعتبار الظن علماً لو كان يحقق وروداً على قاعدة قبج العقاب بلا بيان وعلى دليل الحكم المترتب على القطع حقيقة فما افيد يكون تاماً حينئذٍ، إلا ان هذا مبني على افتراض انّ البيان المأخوذ عنده موضوعاً للقاعدة والعلم المأخوذ موضوعاً في دليل حكم القطع الموضوعي هو الاعم من الفرد الحقيقي من العلم والفرد الاعتباري الادعائي، فانّ انشاء العلمية واعتبارها حينئذٍ سوف يكون محققاً لفرد من العلم بهذا المعنى الجامع حقيقةً وهو معنى الورد إلا أنّ هذا الافتراض لا موجب له فلا يتم موقف مدرسة المحقق النائيني (قده).

توضيح ذلك - انّ القاعدة العقلية موضوعها بحسب حكم العقل الذي هو الحاكم بها لا يعقل أنّ يرتفع بمجرد انشاء العلمية واعتبارها عنواناً. وانما يرتفع فيما اذا علم باهتمام المولى بالحكم على تقدير وجوده في مورد عدم البيان، أي العلم بالقضية الشرطية كما تقدم توضيح ذلك مفصلاً في المقام السابق، فورود دليل الحجية على

١ - لعل هذا أشبه بالفرق في الملاك للحكم لا اصله فيمكن ان يجمع بين السنخين في جمل واحد بأن يقول «اعمل كما يعمل القاطع» و يكون المدلول التصديقي بمعنى الجمل 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.

واما دليل القطع الموضوعي فلأنه بحسب الفرض دليل قد اخذ في موضوعه عنوان القطع وهو على حد أي عنوان آخر لايشمل إلا افراده الحقيقية لا الانشائية الادعائية، فجرد انشاء العلمية عنواناً لايشكل اطلاقاً لدليل القطع الموضوعي وهذا واضح، فاذا أريد اسراء حكم ذلك الدليل كان لابداً من أن يكون دليل جعل العلمية ناظراً الى ذلك الدليل لتنزيل ما ليس بعلم علماً في حكمه فيكون حكومة تنزيلية بحسب حقيقته لا وروداً، وهذا ما لايرى المحقق النائيني امكانه بلحاظ احكام القطع الطريقي مضافاً الى ان هذا النظر التنزيلي يختلف نسخاً بحسب مرحلة المدلول التصديقي عن جعل الطريقية وابرار 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) بتقريبه العرفي الاثباتي المتقدم وإن كان الاشكال بصياغته الثبوتية غير وارد.

بل بحسب مقام الاثبات نواجه في هذا الموقف اشكالاً أشد مما سبق فانه حتى لو فرض امكان الجمع بين المدلولين المختلفين نسخاً في دليل واحد اتجه هنا اشكال اثباتي آخر من ناحية ان دليل الحجية بعد أن لم يكن بلسان التنزيل بل بلسان جعل الطريقية واعتبار ما ليس بعلم علماً - مسلك الميرزا - فلا تنزيل ليتمسك باطلاق التنزيل لجميع آثار القطع وإنما لابد وأن يستفاد ترتب آثار القطع على ما ليس بعلم حقيقة بل اعتباراً وانشاءً بقربنة عقلية كدلالة الاقتضاء لكي لا يكون الاعتبار لغوياً، فصوصناً لكلام المولى عن اللغوية لابد وأن يحمل اعتبار العلمية على انه بداعي ترتيب ما للقطع من الاثر، ومن الواضح ان 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 لا يحتمل العكس فاللغوية ولا مقتضي لدلالة الاقتضاء. هذا كله مضافاً الى ما اشرنا اليه في النقطة الاولى في مستهل هذا البحث من اننا لانواجه عبارة واردة في دليل لفظي لبيحث عن امكان التمسك باطلاقه

لقيام الامارة مقام القطعين الطريقي والموضوعي معاً يجعل واحد وصيغة واحدة، وانما مهم الدليل على الحجية في الشبهات الحكيمة تتمثل في السيرة العقلانية التي هي دليل لبي فلا بدّ من ملاحظة مقدار ما انعقدت 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 أنّ المحقق النائيني (قده) في بحث كيفية الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية بعد أن حاول الجمع بينها على اساس نفس نكتة جعل الطريقية والكاشفية استدل على اثبات كون المجعول في الامارات هو الطريقية بأنّ مهم الدليل على حجيتها هو السيرة العقلانية وأما الادلة اللفظية اذا تمت فهي امضائية لا اكثر والسيرة منعقدة على جعل الامارات علماً ولا ندري كيف استكشف من السيرة ان الصياغة المجعولة لدى العقلاء هي جعل الطريقية لا الالتزام بالعمل مع ان المراد من سيرة العقلاء بنائهم بما هم موالي عرفية لهم الزامات وتكاليف، واما الادلة اللفظية الامرة بالاخذ بخبر الثقة فاستفادة جعل الطريقية والعملية منها بهذا المعنى أبعد وأوضح. فالصحيح مراجعة هذه 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 أنّ المجعول هو الطريقية تتمسك باطلاقه في المواردين، وانما نواجه دليلاً لبياً لا بدّ من البحث عن مقدار مدلوله سواء كان جعلاً واحداً أو جعلين فإتباع النفس في تشخيص صياغة المجعول وكيفيةها لا طائل تحته.

وحينئذٍ نقول: انه لا استفاد من السيرة العقلانية على حجية الامارات اكثر من قيامها مقام القطع الطريقي في التنجيز والتعذير، لأنّ 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. فانّ أريد استفادة قيام الامارات مقام

القطع الموضوعي بدعوى أنّ 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.

وإن اريد أنّ سيرتهم منعقدة على اعتبار الامارة علماً في الاحكام الشرعية التي قد اخذ في موضوعها القطع الموضوعي فهذا غير معقول في نفسه، فإنّ شأن كل مشروع أنّ يتصرف في دائرة تشريع نفسه لاحكام غيره.

وعليه فلا يمكن أنّ 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) أنّ يحلّ الاشكال بافتراض أنّ دليل تنزيل المؤدي منزلة الواقع المشبث 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، وبذلك 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 أنّ يقرب تارة عرفياً - كما هو ظاهر عبارته في الحاشية - بدعوى أنّ العرف من باب عدم دقة نظره ومسامحته بعد أنّ يرى أنّ المؤدى واقع يتخيل أنّ القطع به قطع بالواقع ايضاً. واخرى عقلياً - كما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) - من باب الاقتضاء حيث أنّ تنزيل المؤدى في مورد يكون فيه الواقع جزء الموضوع للحكم لغولولا تنزيل لشي آخر منزلة القطع بالواقع، والعرف بحسب مناسباته وذوقه يشخص أنّ 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 - أنّ 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 أيضاً في طول الواقع التنزيلي المتحقق بالتنزيل الاول.

الثانية - انه يشترط في تنزيل شيء منزلة جزء موضوع حكم مركب من جزئين أو اجزاء أن يكون هذا التنزيل في عرض احراز الجزء الاخر أو تنزيل شيء آخر منزلة ذلك الجزء. ويستحيل أن يكون في طوله كما هو الحال في المقام، لان واقع التنزيل في باب موضوعات الاحكام عبارة عن اسراء حكم موضوع الى موضوع آخر، وجزء الموضوع ليس له حكم حتى ينزل منزلته وانما الحكم للمجموع فتنزيل شيء منزلته لا يكون إلا ضمن تنزيل واحد بلحاظ تمام الموضوع، فأخذ تنزيل جزء الموضوع في موضوع تنزيل الجزء الاخر خلف وحدة الحكم المنزل عليه وكون التنزيل بلحاظ تمام اجزاء موضوعه تنزيلاً واحداً.

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

اما تقريب الدور بين الداليتين فبأن يقال: أن دلالة دليل الحجية على تنزيل المؤدى منزلة الواقع فرع ثبوت دلالة اخرى على تنزيل الشيء الاخر منزلة الجزء الاخر اذا كان التنزيل في الجزئين معاً اذ لو لم تتم الثانية كانت الاولى لغواً فتكون غير منعقدة، والدلالة الاخرى في المقام باعتبارها دلالة التزامية تكون فرع الدلالة الاولى ومتوقفة عليها وهذا دور.

وفيه: أن هذه المغالطة بنفسها جارية في التنزيلين العرضيين أيضاً، فإن كلاً من الداليتين تكون متوقفة على الاخرى وإلا كانت لغواً وهو دور. وحلها واضح حيث أن ثبوت كل من الداليتين فرع سد باب عدم الاخرى من النواحي الاخرى لا من هذه الناحية، أي فرع ثبوت قضية شرطية مفادها لو ثبت هذا كان ذلك أيضاً ثابتاً فإن هذا كاف في دفع اللغوية الذي هو ملاك هذه الدلالة كما لا يخفى.

واما تقريب الدور بين المدلولين: فباعتبار أن تنزيل المؤدى منزلة الواقع يتوقف على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي وإلا 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 الدالتين بنكتة دفع اللغوية متوقفة على الاخرى لزم الدور. والجواب واحد ايضاً وهو انّ هذا التوقف ليس من التوقف على فعلية التنزيل الاخرى على ثبوته في فرض ثبوت الاول دفعاً للغوية، أي انّ كلاً منها لابد وأن يكونا معاً وضمن تنزيل واحد لانه اسراء واحد بحسب الحقيقة. فصياغة الاشكال بتقريب الدور غير سديد، وأنما الصحيح صياغته بالنحو الذي ذكرناه.

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

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 فلونزل 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 لا يكون 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. فلا يبقى موضوع لاصل شبهة المحقق الخراساني فضلاً عن جواب المحقق العراقي. وأنما ينفث موضوع لهذا البحث بناءً على الاتجاه الثاني القائل بأنّ التنزيل حقيقة ثبوتية بنفسها وجعل للحكم بعنوان الاسراء، فاشكال المحقق الخراساني(قده) مبني

على هذا الافتراض وحينئذ لا يتم ما أورده المحقق العراقي عليه وذلك.

أولاً - لأن التنزيل بلحاظ الحكم التعليقي المرتب على جزء الموضوع غير معقول، لأن هذا الحكم بحسب حقيقته مدلول اخباري منتزِع عقلاً عن جعل الحكم الشرعي الواحد وترتيبه على الموضوع المركب لانه بنفسه حكم شرعي، وإلا لزم تعدده عند اجتماع الجزئين لثبوته في كل منهما، فالتنزيل منزلة الجزء بلحاظ هذا الحكم بنحو ينتج النتيجة المطلوبة لا يعقل - بناءً على ما هو المفروض من أنّ التنزيل عملية ثبوتية - إلا بلحاظ منشأ الحكمين المتزاعين وهو حكم واحد لا محالة فلا يعقل الطولية بين اجزائه في التنزيل.

وثانياً - لو تعاملنا مع القضيتين التعليقتين كحكمين مجموعين مع ذلك لا يصح ما افاده المحقق المذكور، لأن المقصود من هذا التنزيل اسراء حكم الموضوع المركب من جزئين - كالاستطاعة والبلوغ أو الواقع والقطع به - الى موضوع اخر مركب من جزئين ايضاً بدلاً عن الجزئين المذكورين - كالبذل والرشد أو المؤدى والقطع بكونه واقعاً تنزيلياً - وليس المقصود تنزيل احد الجزئين منزلة الجزء الاخر منضمماً اليه جزؤه الاول الحقيقي، فإن هذا مما لا اشكال فيه عند احد فانه في فرض احراز جزء الموضوع المركب لحكم لا مانع من تنزيل شي منزلة جزئه الاخر كما صرح به صاحب الكفاية نفسه، فموضوع الكلام والاشكال ماذا أريد التنزيل منزلة كلا جزئي الموضوع - كما هو المقام فإن المؤدى مع القطع بالواقع الحقيقي لا يجتمعان - وحينئذ نقول: الحكم التعليقي لكل من جزئي الموضوع في المنزل عليه انما هو ترتب الاثر الشرعي - كوجوب الحجج - على تقدير انضمام الجزء الاخر من موضوع المنزل عليه، فاذا أريد التنزيل بلحاظ هذا الحكم وأنّ البذل مثلاً ينزل منزلة الاستطاعة في انه اذا انضم اليه البلوغ وجب الحج فهذا لا ينتج المقصود اذ المطلوب اسراء الحكم لفرض اجتماع البذل مع الرشد لا اجتماعه مع البلوغ، وإن أريد تنزيله منزلة الاستطاعة في انه لو انضم اليه الرشد لوجب الحج الشابت 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.

ولا يقال:- كما تصدق القضية التعليقية القائلة بأن 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 لو لم يثبت تنزيل شيء منزلة البلوغ، فإن صدق الشرطية لا تستلزم صدق الطرفين، فاسراء هذا الحكم التعليقي في كل من الجزئين الاصيلين الى الجزئين التنزيلين لا يتوقف على ثبوت تنزيل فعلي لكي يلزم الدور وتوقف مفاد كل من التنزيل على الاخر.

فانه يقال:- على هذا التقدير يكون كل من التنزيلين في الجزئين مثبتاً للحكم التعليقي المذكور على الجزئين التنزيلين من دون امكان اثبات فعلية التنزيل في شيء منها بحيث يثبت بالفعل اسراء الحكم الى صورة اجتماع الرشد مع البذل، لأن ذلك متوقف على ثبوت حكم لفرض اجتماع كل واحد من الجزئين الاصيلين مع الجزء التنزيلي للاخر ولا مثبت لذلك بحسب الفرض غير هذا الدليل الذي لا يفي بذلك بحسب الفرض.

والحاصل - ان تنزيل المؤدى منزلة الخمر الواقعي لا بد وأن ينظر فيه الى حكم ثابت للخمر اما فعلي أو تعليقي ليسري بالتنزيل الى المؤدى، فلا بد وأن يكون نظر دليل التنزيل الى حكم ثابت للخمر الواقعي يكون المقصود اسراءه الى المنزل عليه وإلا فالتنزيل غير معقول، والحكم الثابت في المنزل عليه هنا إن كان هو الحكم المعلق المستفاد من الجعل الاولي للحكم على الخمر المقطوع الخمرية فهذا خلف، لانه معلق على انضمام الجزء الاصيلي الاخر، فلو أريد اسراؤه لما انتج المقصود، بل هو في نفسه غير معقول في خصوص المقام لأن الجزء المعلق عليه في المقام هو القطع بالخمرية ومع حصوله لا يبق موضوع التنزيل الظاهري في المؤدى، وإن كان هو الحكم المعلق على القطع التنزيلي الثابت ببركة التنزيل الثاني فهذا أيضاً خلف، فإن هذا معناه أن التنزيل الثاني قد ضم فيه الجزء التنزيلي الثاني - وهو القطع بالواقع التنزيلي - لا الجزء الاصيلي من الاخر - وهو الخمر الواقعي -، بل يلغو التنزيل الأول حينئذ لأن الجزء التنزيلي الثاني دائماً في خصوص المقام يكون مع التنزيلي الاول لكونه في طوله،

فلا يبقى 'إلا أن يكون التنزيل بلحاظ حكم غير ثابت للمنزل عليه بل يثبت بنفس دليل التنزيلين وهذا محال، لانه لو أريد فيه النظر الى اسراء الحكم الثابت في نفس هذا الدليل فهو محال في نفسه لأن معناه افتراض ثبوته قبل ثبوته وإن أريد فيه عدم النظر الى حكم موضوع اصلا فهو خلف فرض التنزيل.

وثالثاً - انّ 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 لو فرض انّ الحكم متعدد كما انّ التنزيل متعدد فالأخوذ في احد الحكمين العلم بالحكم الاخر ولا مانع منه إلا انه خلف وحدة الحكم الشرعي المقصود بالتنزيل.

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

اولاً - بطلان المقدمة الثانية القائلة باستحالة الطولية بين التنزيلين لجزئي الموضوع الواحد، فانّ التنزيل كما عرفت مجرد لسان اثباتي ولا يعني اسراء حقيقياً للحكم إلا بلحاظ المدلول التصديقي الجدي فتعدد التنزيل ليس إلا من باب تعدد القرينة المنفصلة الكاشفة عن جعل الحكم على الموضوع المركب.

ثانياً - بطلان المقدمة الاولى في كلامه وهي دعوى الطولية بين التنزيلين، فانّ تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي ليس في طول تنزيل المؤدى، لأنّ تنزيل شيء منزلة شيء آخر لا يتوقف على وجود المنزل خارجاً بل يتوقف على مجرد افتراضه، ولذلك ينزل الفقاع منزلة الخمر حتى لو لم يكن فقاع خارجاً، فنزيل القطع بالمؤدى التنزيلي لا يتوقف على اكثر من فرض ذلك. نعم هنا اشكال اخر وهو اشكال اخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه حيث انّ التنزيلين بلحاظ حكم واحد واسراء واحد، وهذا جوابه ما عرفت مراراً من امكان اخذ القطع بالجعل في موضوع فعلية الجعول.

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

بالخمرية لا الواقعية ولا التنزيلية.

مدفوعة - بأن القطع بالحكم الفعلي وإن كان هو المناسب إلا أن مجموع القطع بالجعل والقطع بموضوعه كالقطع بالفعل من حيث المناسبة فإذا كان ذلك مستلزماً للدور ومحلاً فهذا غير مستلزم وهو ملازم مع ذلك والمفروض أن منشأ الدلالة هو الاقتضاء وصور الجعل عن اللغوية لا الدلالة اللفظية لنعمل فيه هذه المناسبات العرفية.

ثالثاً - لو سلمنا المقدمتين معاً مع ذلك امكنا تتميم كلام الحاشية بأن الدلالة الالتزامية اما أن تكون عرفية أو عقلية بدلالة الاقتضاء، فعلى الاول نقل 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 تنزيلاً مستقلاً لا ربط لاحدهما بالآخر ويكون القطع بالواقع التنزيلي حاصلًا بقطع النظر عن التنزيل الثاني وبلا توقف عليه وملاك الدلالة الالتزامية العرفية وهي المساحة وعدم الفرق بين القطع بالواقع الحقيقي والقطع بالواقع التنزيلي جار هنا ايضاً فيتم المطلوب.

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

رابعاً - أن الطولية لو كانت فهي بحسب الحقيقة بين التنزيل الثاني والتنزيل الاول، أي اننا بالتدقيق سوف نلاحظ أن تنزيل المؤدى منزلة الواقع هو الذي يكون في طول تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وذلك باعتبار أن 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 فإن أدلة الحجية تثبت احكاماً ظاهرية قد اخذ في موضوعها الشك في

الحكم الواقعي في مواردنا مع حفظ الواقع على واقعيته بحيث قد ينكشف الخلاف، وأما تنزيل القطع بالواقع التنزيلي فهو لا يكون تنزيراً ظاهرياً لأن القطع الموضوعي الذي هو المنزل عليه يقطع بعدمه لانه مشكوك - كما في الواقع المؤدى - وكلما كان دليل التنزيل يثبت حكماً في مورد يقطع فيه بعدم حكم المنزل عليه كان تنزيراً واقعياً للاحالة وعلى هذا الاساس يترتب في المقام:

اولاً - أن تكون طولية التنزيلين على عكس ما كان يترأى لصاحب الكفاية (قده) أي يكون تنزيل المؤدى في طول تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع تنزيراً واقعياً لكي يعقل الشك في ثبوت ذلك الحكم الواقعي في مورد الامارة فينزل مؤداه منزلة الواقع.

وثانياً - أن تعدد التنزيل وطوليتها لا اشكال فيه لانه يوجد بحسب الحقيقة حكمان احدهما ظاهري والاخر واقعي فلا محذور في التعدد ولا في الطولية بين التنزيلي فالمشكلة المثارة من قبل صاحب الكفاية (قده) فرع أن يكون التنزيلان معاً واقعيين وبلحاظ واحد، وهذا التحليل اتضح انه لا موضوع للمشكلة اساساً. نعم هنا اشكال اخر لو فرض 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 وإلا كان يقطع بعدم الحكم الواقعي لأن التنزيل بلحاظ هذا الجزء واقعي كما قلنا. وهذا اشكال اخر ينحصر الجواب عليه بافتراض أن المأخوذ في التنزيل الثاني اما هو القطع بالجعل أو الظن بالواقع أي امر اخر ملازم.

وثالثاً - أن التنزيل الاول في نفسه غير معقول على تقدير ولا يمكن استفادته من دليل الحجية على تقدير اخر، توضيح ذلك: أن تنزيل المؤدى أن لم يكن معلقاً على جزء اخر فلا يعقل مطابقته للواقع لأن الواقع وحده لم يمكن له حكم واقعي لكي يجعل بلحاظ الشك فيه حكم ظاهري، وإن فرض انه معلق على حصول الجزء الاخر فإن كان الجزء الاخر هو القطع بالواقع فهو ايضاً غير معقول، لأن فرض القطع بالواقع فرض ارتفاع موضوع التنزيل الظاهري في المؤدى، وإن 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 شيء اخر غير القطع بالواقع، واما استفادة ذلك من نفس دليل الحجية بدلالة الاقتضاء فهذه عناية زائدة من الواضح انه لا يمكن استفادتها بدلالة الاقتضاء اذ دلالة الاقتضاء فرع تامة موضوع دليل في مورد ولكن يكون معقولة الحكم فيه متوقفاً على ثبوت حكم آخر، ولا يمكن أن ينقح بدلالة الاقتضاء اصل موضوعية مورد الدليل وشمول دلالتة له، وفي المقام التنزيل الاول بعد أن كان ظاهرياً فهو موضوعاً قد اخذ فيه الشك في الحكم الواقعي فكل مورد لا يوجد فيه شك في الحكم الواقعي لا يكون مشمولاً لاطلاق دليل الحجية ولا يمكن احراز الشك بدلالة الاقتضاء. وفي المقام الامر كذلك فانه بقطع النظر عن التنزيل الثاني الواقعي المراد استفادته بدلالة الاقتضاء يقطع بعدم الحكم الواقعي فلا يكون مشمولاً لاطلاق دليل الحجية والتنزيل اصلاً.

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

اولاً- انّ الدلالة الالتزامية المذكورة غير ثابتة لابتريتها العرفي ولا بتقريبها العقلي. اما الاول، فلبوضوح انّ الدلالات الالتزامية العرفية دلالات واضحة قريبة من الفهم العرفي ملازمة مع مدلول اللفظ تصوراً أو تصديقاً، وتنزيل القطع بالواقع التنزيلي الذي يصعب تصوره في نفسه كيف يعقل أن يكون مدلولاً عرفياً التزامياً لدليل الحجية؟

واما الثاني، فهو اوضح بطلاناً فانّ دلالة الاقتضاء انما تكون فيما اذا كان اصل مفاد الدليل لغوياً من دون افتراض امرزائد عليه لا ما اذا كان اطلاقه لمورد لغوياً كما في المقام وإلّا فلا ينعقد الاطلاق لانه مقيد لثبوت الوجود الاثر العملي أو عدم اللغوية في مورد لا يكون اثر عملي لا اطلاق في نفسه لكي تضم اليه دلالة الاقتضاء.

وثانياً- انه لا يتم لإفادة قيام الامارة مقام القطع الموضوعي فيما اذا كان القطع تمام الموضوع للحكم فانه في مثل ذلك لا يكون المؤدى منزلاً منزلة الواقع لتكون الامارة منزلة منزلة القطع.

وثالثاً- انّ حق المطلب أن يعكس و يقال انه لو ثبت بدليل قيام الامارة مقام

القطع الموضوعي دلّ ذلك بالالتزام على قيامه مقام القطع الطريقي. وذلك لأنّ القطع قد اخذ عدمه في موضوع دليل البراءة الشرعية فلوحكم الشارع في مورد بقيام الامارة منزلة القطع كان باطلاقة رافعاً لموضوع (رفع ما لا يعلمون) وهذا وإن كان مدلوله المطابق مجرد ارتفاع الحكم الشرعي بالبراءة ولكن يمكن أن يدعى أنّ الاستفادة منها عرفاً ولو بالالتزام جعل ايجاب الاحتياط في مورد تلك الامارة الذي هو معنى حجيتها. ولكن يرد على هذه الاستفادة بعض ما قلناه على استفادة الحاشية.

وهذا انتهينا من الكلمات الثلاث. وقد تلخص من مجموع ما تقدم عدم امكان استفادة قيام الامارات مقام القطع الموضوعي من نفس دليل الحجية. نعم اشرنا في مستهل البحث الى أنّ دليل القطع الموضوعي لو اخذ القطع في موضوعه بما هو حجة لا بما هو قطع قامت الامارة مقامه بنفس دليل الحجية للورود لا الحكومة، ولهذا لا يحتاج 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 ما اذا كان المؤدى موضوعاً مستقلاً لحكم شرعي وما اذا لم يكن كذلك سواءً كان القطع تمام الموضوع أو جزءاً منه فانه في الفرض الثاني لا تكون الامارة حجة ليتحقق الورد اذ لا اثر لمؤداها لتكون حجة في اثباته^١.

١ - الدليل الذي اخذ فيه القطع بما هو حجة في موضوع حكم شرعي بحسب المناسبات العرفية قد يكون ظاهراً في اخذ ما يكون حجة شأناً اي بنحو القضية التعليقية القائلة بانه لو كان لمؤده 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 بما هو حجة لأنها حجة فعلية في حال قيامها قيام القطع ولا يشترط الحجية الفعلية بقطع النظر عن قيامها مقام القطع، بل لو اريد الحجية الفعلية بقطع النظر عن الجزء الآخر بلحاظ نفي الحكم الذي اخذ في موضوعه القطع بما هو حجة فهذا لا يقبل 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 فن الواضح ان مثل هذه الخصوصية لا دخل لها في تنجيز الحكم المترتب على نفس القطع بما هو حجة فالتعين بعد فرض استفادة ان القطع بما هو حجة موضوع للحكم ارادة الحجية بمقدار احرار الجزء الآخر للموضوع لو كانت قائمة مقام القطع لا بقطع النظر عنه وهذا ثابت فيما اذا كان الواقع جزء الموضوع.

٤- قيام الامارة مقام القطع الموضوعي على وجه الصفية:

المقام الرابع: في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفية، وفي هذا المقام لا يوجد 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.

واما بناءً على مسالك القوم القائلين بقيامها مقام القطع المأخوذ على وجه الطريقية، فايضاً لا بد من المنع من قيامها مقام القطع المأخوذ على وجه الصفية لانه قد تقدم عند التعرض لاقسام القطع في المقام الاول ان صفية القطع انما تُتعقل بمعنى اخذ القطع بلحاظ معلولاته النفسانية من الاستقرار وزوال القلق موضوعاً للحكم الشرعي ومن الواضح ان ادلة الحجية سواء استفيد منها اعتبار الامارة علماً - كما تقوله مدرسة المحقق النائيني (قده) - أو تنزيل المؤدى منزلة الواقع - كما هو مسلك صاحب الكفاية - لا تتضمن اعتبارها قطعاً صفياً بالمعنى المذكور أو تنزله منزلة تلك المعلولات بل غايته اعتباره طريقاً كالقطع أو تنزله منزلة الطريق فيما أُخذ موضوعاً فيه. فلا بد من مزيد عناية تنزيل أو اعتبار وهي غير موجودة سواء كان دليل الحجية لفظياً أو لبياً.

وهكذا يتضح ان الامارات فضلاً عن الاصول العملية لا تقوم مقام القطع الموضوعي. وينبغي التنبيه على امور:

١- انه بناءً على ما عليه المشهور من قيام الامارة مقام القطع الطريقي والموضوعي معاً تثبت في موارد كل من احكام المؤدى واحكام القطع نفسه ببركة دليل الحجية ولكن لا بد من الالتفات الى ان التوسعة والحكومة بلحاظ احكام المؤدى حكومة ظاهرية وبلحاظ احكام القطع نفسه حكومة واقعية، وذلك لما تقدم من ان كل توسعة تثبت بلحاظ الشك في الحكم الموسع وفي مرحلة حفظه في مورد التزاحم تكون ظاهرية وكل توسعة تثبت في مورد يقطع فيه بعدم الحكم الموسع لولا تلك التوسعة تكون واقعية ولهذا لا يعقل في الحكومة الواقعية انكشاف للخلاف كما اذا جعل الطواف بالبيت

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

٢ - هناك بحث بناءً على قيام الامارة مقام القطع الموضوعي ايضاً - في أنّ 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 لا اثر 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 الداخِل في ابتلائه^١. فان قيل بالطولية بين القيامين فلا يمكن للفقيه أنّ يفتي بالحكم الواقعي لعدم كونه عالمًا به لا وجداناً ولا تعبدًا بحسب الفرض وإن قيل بالعرضية بينهما جازله الافتاء لكونه عالمًا بالواقع اعتباراً أو تنزيلاً.

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

١ - قد يقال: بأن جواز الافتاء كجواز الاخبار موضوعه مطابقة الواقع لا مطابقة الاعتقاد وبناءً عليه تكون الامارة قائمة مقام القطع الطريقي ايضاً بلحاظ هذا الحكم ومعه يتدفع النقص القادم في التنبيه الثالث على مسلك الميرزا في مسألة الافتاء وإن كانت كبراه متجهة.

ودعوى: أنّ الواقع في هذه الحالة أيضاً يكون له اثر وذلك لأنّ المفروض أنّ موضوع الحكم هو القطع بالخميرية مثلاً لا القطع بكل شيء فتكون الخميرية قيداً في موضوع الحكم وإن لم تكن تمام الموضوع وهو كاف في صحة التنزيل. مدفوعه: بأنّ هذه القيدية عنوانية لا واقعية، بمعنى أنّ ما هو قيد هو عنوان الخمر ولحاظه لا واقعه وحقيقته ولهذا يكون الحكم ثابتاً ولو لم يكن خمر واقعاً. وهذا لا ربط له بتنزيل المؤدّي منزلة الواقع فإنّ الاثر الملحوظ في هذا التنزيل انما هو أثر الخمر بوجوده الحقيقي وبالحمل الشائع لاجل وجوده للحاظي وهذا واضح.

٣- ويتضح 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 أنّ لا يكون العلم الاجمالي بمخالفة احدى الامارتين - أعني موارد التعارض بين الامارتين بملاك العلم الاجمالي بكذب احدهما - مبطلاً لقيامها مقام القطع الموضوعي وترتيب الاثر المترتب عليه على كل منها رغم تعارضها وتساقطها بلحاظ الواقع واثار القطع الطريقي. وهذه نتيجة غريبة لا يلتزم بها فقهاء فثلاً يجوز للفتية أنّ يفتي بكل من الامارتين اللتين يعلم بكذب احدهما، والوجه في ذلك هو ما تقدم في الامر الاول من أنّ حكومة دليل الحجية بلحاظ اثر القطع الموضوعي بناءً على جعل الطريقية واعتبار الامارة علماً - حكومة واقعية - لا ظاهرية كما هو الحال بلحاظ اثار القطع الطريقي - فلا انكشاف للخلاف بلحاظ هذا الاثر ولا يكون العلم الاجمالي بكذب احدهما مانعاً عن ترتب اثر القطع الموضوعي بعد فرض أنّ قيامها مقام القطع الموضوعي ليس في طول حجيتها في اثبات الواقع والمؤدّي. وانما خصصنا النقض بموارد التعارض بملاك العلم الاجمالي دون التعارض بملاك التناقض لأنّه في موارد التناقض بين المؤدّين يدعى وضوح عدم امكان اعتبار العلمية والكاشفية ولوعرفاً بلحاظ النقيضين فكأنّ 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 منها دالاً بالالتزام على

كذب الآخر بنحو التناقض، مدفوعة: بأننا ننقل الكلام الى الاصول المحرزة حيث لا تكون المداليل الالتزامية لها بجملة^١.

١ — لا يقال: ان هـنالك للميرزا (قده) مبنى في باب جعل العلمية والطريقة يقول باستحالة جعل شيئين علماً مع العلم اجمالاً بكذب أحدهما وعليه بنى عدم جريان الاستصحابين: التنجيزين في أطراف العلم الاجمالي أيضاً. فانه يقال: نحن نورد هذا النقض على مدرسته من لا يقلل ذلك المبنى كالسيد الاستاذ.

أخذ العلم بالحكم في موضوعه

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

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

واقا القسم الثاني - وهو اخذ القطع بحكم في موضوع حكم مضاد كما اذا قال اذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك أو اذا قطعت بجرمة الخمر فهو حلال لك . فهذا مستحيل لانه يعني جعل حكم رادع عن طريقة القطع وكاشفيته وقد تقدم انه لا يعقل لا على أن يكون حكماً ظاهرياً لعدم معقولية ملاكه في مورد القطع ولا واقعياً للزوم التضاد ونقض الغرض على ماتقدم شرحه فيما سبق مفصلاً.

واقا القسم الثالث - وهو اخذ القطع بحكم في موضوع حكم مماثل كما اذا قال اذا قطعت بجرمة 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 أنَّ 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 الحكيم حنيئذ اماً ان يلتزم بتعددهما أو بتأكدهما وكلاهما مستحيل فالمقدم مثله.

أما بطلان التعدد فلمحذور اجتماع المثلين، حيث أنَّ الاحكام كالأعراض بلحاظ موضوعاتها فيستحيل اجتماع فردين متماثلين منها عليه.

وأما بطلان التأكد فباحد بيانين:

١ - أنَّ الحكيم بحسب الفرض طوليان حيث انه قد اخذ في موضوع احدهما القطع بالآخر ويستحيل توحد الحكيم الطوليين وتأكدهما لأن ذلك يعني وحدة وجودهما مع انها في رتبتيه فيلزم تأخر المتقدم وتقدم المتأخر بحسب عالم الرتبة وهو محال. وهذا البيان سنخ ما يقال في باب المقدمات الداخلية من انه لا يمكن افتراض وجوبها الغيري مع كونها عين المركب الواجب النفسي لا بنحو التعدد لانه من اجتماع المثلين ولا بنحو التأكد لأنَّ الوجوب الغيري في طول الوجوب النفسي فيستحيل توحيده معه.

٢ - أنَّ التأكد بحسب عالم الجعل والحكم لا يعني بأنَّ يندمج احد الجعلين تكويناً في الآخر، فإنَّ هذا غير معقول في نفسه بل يعني أنَّ مادة اجتماع الحكيم تخرج عن كل من الجعلين ويجعل عليها جعل ثالث أكيد ومادة الاجتماع في المثال هو الخمر الحرام المقطوع حرمة، ومن الواضح انه يستحيل اخراجها عن الجعلين الاولين اذ يلزم تقييد جعل حرمة الخمر بالخمر غير المقطوع حرمة 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: أنّ الكلام إذا كان بلحاظ عالم الجعل فالمتعين الالتزام بالشق الاول وهو تعدد الحكم ولا يلزم محذور اجتماع المثليين لانه انما يكون في الصفات الحقيقية الخارجية لا الامور الاعتبارية، وإن كان الملحوظ عالم الملاك ومبادئ الحكم من الحب والبغض والارادة والكرهه فالمتعين الالتزام بالشق الثاني وهو التوحيد والتأكيد ولا ينشأ محذور من ناحية الطولية بين الحكمين اذ يكفي في دفعه أنّ يقال أنّ التأخر والتقدم بين الحكمين في المقام من التقدم والتأخر بالطبع لا بالعلية، لوضوح أنّ الحكم الاول ليس علة للحكم الثاني وتوحد المتأخر بالطبع مع المتقدم بالطبع لامحذور فيه كما هو الحال بين الجزء والكل والجنس والنوع.

واقا القسم الرابع - وهو اخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه. فالبحث فيه يقع في مقامين:

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

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

اقا المقام الاول - فالمعروف بين المحققين استحالة اخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه بحيث يناط به ثبوته ولعل أول من تنبه الى تسجيل هذا المطلب هو العلامة (قده) في مجوئه الكلامية في مقام الرد على العامة القائلين بالتصويب حيث أورد عليهم بأنّ ذلك يستلزم المحال لانه من اخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه وهو دور، اذ العلم بالحكم متأخر عن الحكم وفي طوله فاذا أخذ في موضوعه لزم أنّ يكون الحكم متأخراً عنه وفي طوله وهذا دور.

والتحقيق: انه إنّ أُريد أخذ القطع بالحكم في موضوعه بنحو يكون كل من القطع والمقطوع به معاً مأخوذين في موضوع الحكم أي القطع بما هو مضاف الى معلومه بالعرض فهذا واضح الاستحالة لانه دون بل أشد من الدور لانه من توقف الشيء على نفسه ابتداءً وبلادوران وهو روح الدور ونكته استحالته.

وإن أُريد أخذ القطع دون المقطوع به أي القطع بما هو مضاف الى المقطوع به بالذات ففي الصياغة المذكورة للمحذور اشكال واضح وهو أنّ الحكم الذي أُخذ في موضوعه العلم به وإن كان موقوفاً على العلم ولكن العلم به غير موقوف على الحكم بل يتوقف

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

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

الوجه الاول - لزوم محذور الخلف، فإن القطع من خصائصه التكوينية الكشف عن الواقع وازاءته ولازمه أن القطع يُرى القاطع أن المقطوع به شيء مفروغ عنه ثابت في الواقع بقطع النظر عن قطعه بحكم كونه كاشفاً ومرآةً و يترتب على ذلك استحالة اخذ القطع بحكم في موضوع شخصه، لانه إن أُريد اخذ القطع بحكم ثابت بلحاظ نفس هذا القطع فهذا خلف الخصوصية التكوينية المذكورة، وإن أُريد اخذ القطع بحكم ثابت بقطع النظر عن القطع نفسه فهذا الحكم ليس شخص ذلك الحكم بل حكم آخر لأن هذا الحكم المقطوع به الثابت بحسب نظر القاطع بقطع النظر عن قطعه حكم مطلق والحكم الثابت بسبب القطع حكم مقيد والمطلق غير المقيد لاحالة، والحاصل، أن اخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه يستلزم الخلف بحسب نظر القاطع وهو مستحيل ايضاً.

وهذا وجه في صحيح.

الوجه الثاني - لزوم اللغوية، بتقريب: أن شخص الحكم انما يراد جعله للقاطع به بحسب الفرض في المرتبة السابقة لابدء من فرض ثبوت القطع بالحكم لكي يجعل عليه ومن الواضح أن 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. إلا 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 إلا شخص حكم واحد يراد اخذ القطع به في

موضوع محركية زائدة على محركية ماقطع به المكلف.

وهذا الوجه بهذا المقدار قابل للمناقشة، فإنَّ فائدة الجعل هنا - كما هو فائدته في تمام الموارد- أنَّ يصل الى المكلف فيحركه فإنَّ الجعل بنفسه منشأ يتسبب به لايجاد العلم بالحكم، كيف وهذا السنخ من الايراد لو تم لا يمكن أنَّ يورد به على كل جعل ولولم يؤخذ في موضوعه العلم به، فوجوب الصلاة مثلاً يقال في حقه انه إنَّ أُريد جعله في حق العالم به فهو لغولانه يتحرك من علمه سواءً كان هناك وجوب أم لا، وإنَّ أُريد جعله في حق الجاهل فهو لا يتحرك منه على كل حال. والجواب في الجميع واحد وهو أنَّ المحركية المصححة للجعل هو أنَّ يحرك في طول وصوله ويكون نفس جعله من علل ايصاله.

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

١- أنَّ الاحكام بمعنى المجعولات الفعلية التي هي محل الكلام في المقام وصولها انما يكون بوصول موضوعاتها بعد فرض احراز اصل الجعل فالعلم بالمجعل تابع للعلم بموضوعه خارجاً أي يكون مستنتجاً استنتاجاً لماً دائماً ولا يتصور فيه العكس اذ ليس المجعل امرأ خارجياً حسياً ليحس به مباشرة.

٢- أنَّ تطبيق هذا فيما اذا كان العلم بالحكم ماخوذاً فيه مستحيل لأنَّ 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، اما لأنَّ القطع بالقطع هو نفس القطع لأنَّ 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. واما لو افترض انَّ القطع بالقطع عبر 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 لا يعقل فيها الخطأ والتخلف فيكون القطع بالقطع بالحكم في المقام متوقفاً على القطع

بالحكم فإذا كان القطع بالحكم متوقفاً على القطع بالقطع كان دوراً لا محالة، وهذا يعني استحالة وصول هذا الحكم وفعليته ومعه يستحيل جعله أيضاً. وهذا وجه صحيح أيضاً.

وهكذا يتبرهن استحالة الاخذ بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم. ولكن يبقى التساؤل بعد هذا عن المخلص عن هذا المحذور في الموارد التي ثبت فيها اختصاص الحكم بالعلم دون الجاهل كوجوب القصر مثلاً أو وجوب الجهر والاختصاص. بل لا اشكال عقلاً ومشرعياً في امكان تخصيص الحكم بالعالم به في نفسه لو أراد المشرع ذلك فلا بد من تخريج في كيفية امكان ذلك. وهذا التخريج يكون على احد وجهين:

الوجه الاول - أن يؤخذ العلم بالجعل في موضوع فعلية المجمعول ولا محذور لأن الجعل غير المجمعول على ماحقق في بحوث الواجب المشروط، فيكون العلم بالجعل متوقفاً على الجعل وهو لا يتوقف على فعلية مجعوله فانه عبارة عن حقيقة ينشأها الجاعل قبل أن يكون موضوع في الخارج كما هو واضح. والذي يتوقف على العلم بالحكم بهذا المعنى هو فعلية المجمعول خارجاً عند تحقق الموضوع ولا محذور في أن تكون فعلية المجمعول متوقفة على العلم بكبرى 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 إن اخذ العلم بجعل الحكم على زيد في موضوع الحكم عليه فن الواضح أن الجعل لا يكون جعلاً على زيد إلا إذا كان قد تحقق موضوعه في حقه المساوق لفعليته والمفروض استحالة اخذ العلم بها في موضوع الحكم، وإن اخذ العلم بجعل الحكم على غير زيد في موضوع الحكم عليه فهذا ممكن ولكنه خار عن محل الكلام اذ لا اشكال في امكان اخذ العلم بحكم شخص في موضوع الحكم على شخص آخر.

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

وإن شئت قلت: ان المقصود من الجعل هو الكبرى وهو جعل وجوب الحج على

المستطيع العالم به مثلاً فإنه لا محذور حينئذٍ لا في عالم الجعل ولا في عالم فعلية الجعل، أما في عالم الجعل فلوضوح أنّ المأخوذ فيه هو مجرد فرض العالم بالجعل ولا يتوقف ذلك على فعليته، وأما بلحاظ عالم الجعل والفعلية فلأنّ المكلف يتعلق علمه بتلك القضية الجعولة لا العلم بفعليتها في حقه ولا العلم بانطباقها عليه وتلك القضية قضية واحدة ليست أمراً إضافياً، وإنما العلم بالانطباق فرع العلم بالصغرى أيضاً وهو العلم بتحقيق تمام قيود موضوع تلك القضية خارجاً في حق المكلف وهو الذي يستحيل أخذه في فعلية الحكم وهذا مطلب واضح الصحة والامكان عقلاً وعقلاً.

وهذا التخريج لا يفرق فيه بين أن يقال بأنّ الجعل له وجود حقيقي وراء الجعل أو ليس له إلا وجود وهمي كما هو الصحيح. و يترتب على هذا اثران مهمان:

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

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

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

ثم أنّ المحقق النائيني (قده) بعد أن بنى على استحالة تقييد الحكم بالعالم به سار سيراً آخراً في التخلص عن الاشكال في الموارد التي ثبت فيها اخذ القطع وذلك بتطبيق طريقة متمم الجعل فإنه حيث استحال تقييد الحكم بالعلم به بل وكذلك بعدم العلم به استحال الاطلاق المقابل لكل منها وهذا يعني اهمال الجعل الاول لوجوب الصلاة

اهمالاً مطلقاً فيضطر المولى الى أن يتم ذلك توصلاً الى غرضه المطلق أو المقيد يجعل ثان يؤخذ فيه العلم بالجعل الاول لو فرض اختصاص غرضه به -ولا محذور فيه لتعدد الجعنين- أو يكون مطلقاً من ناحية العلم بالجعل الاول وعدمه لو فرض 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 أولاً عن الجعل الاول الذي ادعى اهماله وثانياً عن الجعل الثاني.

أمّا الجعل الأول. فالصحيح ان استحالة التقييد توجب ضرورة الاطلاق لاستحالته فانّ التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب (التناقض) فاذا استحال أحدهما وجب الآخر وليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكية كما يدّعيه المحقق النائيني (قده) على ما حققناه في محله من بحوث المطلق والمقيد. نعم مثل السيد الأستاذ الذي يرى انّ التقابل بينهما تقابل التضاد لا يمكنه أن يورد في المقام ضرورة الاطلاق باستحالة التقييد ما لم يثبت بعناية زائدة وبرهان انّ هذين الضدين لاثالث لهما وهذا ما سوف نشير اليه فيما يأتي.

ولكن هذا الاطلاق الضروري لا يفيد شيئاً لأنه اطلاق مفروض على المولى فلا يكشف 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: انّ التقابل بين الاطلاق والتقييد وإن كان من تقابل العدم والملكية - كما كان مبناه أولاً- إلا انّ القابلية الملحوظة في ذلك للمحل ليست القابلية الشخصية بل النوعية بدليل ما نجد من صدق الاعدام المقابل للملكات في موارد يستحيل فيها الملكية بحسب شخص مورد معين فثلاً العلم بكنهه الله تعالى مستحيل ولكنه يصدق على الانسان انه جاهل بكنهه ذات الله تبارك وتعالى. وليس ذلك إلا بلحاظ انّ الميزان هو انحفاظ قابلية المحل لنوع تلك الملكية وإن كان خصوص فرداها في

المورد مستحيلًا، وكذلك الحال في المقام فإنَّ الحكم بعد أن كان محلاً قابلاً لنوع التقييد بالقيود فيكون عدم تقييده بالعلم اطلاقاً وإنَّ كان خصوص هذا القيد مستحيلًا.

وفيه: إنَّ البحث ليس عن تحديد مصطلح العدم والملكة الذي ذكره الحكماء مثلاً فانه لم ترد آية أو رواية بأنَّ الاطلاق والتقييد بينهما تقابل العدم والملكة لكي يبحث عن تحديد مفاد هذا الاصطلاح وأنَّ المنهج الصحيح للبحث ان سريان الحكم الى تمام افراد الطبيعة هل تكون متقومة بالقابلية الشخصية أو النوعية أو ليست متقومة 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 بحث 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.

ثانيتها - إنَّ الاهمال في الجعل غير معقول لأنَّ الاهمال انما يعقل في مقام الاثبات وابرار الحكم لا في مقام الثبوت فإنَّ كل شيء في مقام الثبوت يكون متعيناً ومتحدداً بجده و يستحيل عدم تعينه في متن ثبوته ووجوده ذهنياً أو خارجياً.

وهذا الاعتراض غير وجيه ايضاً فانه تارة يبنى إنَّ التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب والايجاب واخرى يفرض انه من تقابل الضدين أي إنَّ التقييد هو لحاظ القيد والاطلاق لحاظ عدمه، فإنَّ بنينا على الأول فالمطلب لا يحتاج الى ادخال هذه الخصوصيات في مقام تسجيل الاعتراض على الميرزا(قده) بل يقال بعبارة مختصرة وبديية إنَّ الإهمال بمعنى عدم الاطلاق والتقييد معاً معناه ارتفاع النقيضين وهو واضح الاستحالة. وإنَّ بنى على الثاني - كما هو مبناه - أو بنى على مبنى الميرزا من التقابل بنحو العدم والملكة فلا يمكن اثبات استحالة الاهمال بالبيان المذكور لأنَّ الاهمال حينئذٍ لايعني اللاتعيين والوجود المردد وانما يعني عدم لحاظ الاطلاق وعدم لحاظ التقييد أو عدم القابلية لذلك بناءً على مبنى الميرزا (قده) - فهو لحاظ للطبيعة بلا

لحاظ أي شيء زائد عليها لا لحاظها مردداً بين الاطلاق والتقييد فاين هذا الابهال من الابهال في الوجود؟ فلا بدّ في اثبات استحالة الابهال في المقام من ابراز نكتة اخرى .
 واما فيما يتعلق بالجعل الثاني فيمكننا أن نسجل على المحقق الثاني (قده) مايلي:
 انّ المأخوذ في موضوع الجعل الثاني - متمم الجعل - هل هو العلم بالجعل الاول أو بفعلية مجعولة، فان قيل بالاول فهذا وإن كان ممكناً ومعقولاً ولا يتلى بمحذور الدور إلا انه تطويل للمسافة بلا موجب لما تقدم من انّ العلم بالجعل يمكن اخذه موضوع نفس الجعل الاول بلا حاجة الى متمم الجعل .
 وإن قيل بالثاني ورد عليه حينئذ:

اولاً - انّ المهملة اما أن تفترض في قوة الجزئية بحيث تنطبق خارجاً على المقيد فقط أو تفترض في قوة الكلية أو يفترض بانها لا تنطبق على الخارج اصلاً ولا شق رابع، والاول يلزم منه، الاكتفاء بالجعل الاول فيما اذا كان غرض المولى في المقيد فيلغو متمم الجعل المقيد حتى لو كان التقييد مستحيلاً اذ نفس عدم جعل متمم الجعل المطلق يكون دليلاً على انّ غرض المولى مقيد ولهذا اكتفى بالمهملة التي هي في قوة المقيد، والثاني يلزم منه أن يلغو الجعل الثاني اذا كان غرض المولى في المطلق اذ يمكنه أن 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 - انّ افتراض انّ المهملة في قوة الكلية واضح الفساد، لانّ المهملة معناها عدم التقييد والاطلاق معاً والمقصود بالاطلاق حيثية السريان فاذا فرض عدم الاطلاق فلا بدّ من فرض عدم حيثية السريان والكلية وإلا كانت محفوظة في ذات الطبيعة وهو خلف . فيتردد الامر بين أن تكون في قوة الجزئية أو لا تنطبق على الخارج اصلاً وعلى كلا التقديرين يلزم استحالة العلم بفعلية مجعول الجعل الاول، اما على الثاني فلما تقدم واما على الاول فلانّ الجزئية في المقام هو المقيد بقيد العلم بالحكم وهذا يعني انّ 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 المفعول الاول استحال فعلية المفعول الثاني ايضاً.
 وثالثاً - انّ المهملة في خصوص المقام يستحيل أن تكون في قوة الجزئية ايضاً أي تنطبق حتى على المقيد لأنّ الانطباق على ذلك فرع احد امرين، اما أن تؤخذ الطبيعة المقيدة بذلك القيد في موضوع الحكم، أو تؤخذ مطلقة وغير مقيدة بما يقابل تلك الحصة من الحصص لأنّ حيثية الاطلاق وسريان الحكم الى فرد وحصة عند الميرزا (قده) - وبناءً على مسالكة - 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 مسالكة، نعم بناءً على مسلكتنا من انّ 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 انّ الحكم في القضايا المفعولة 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^١.

المقام الثاني - 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 بأنّ 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 فلا يكون هذا القطع طريقياً لكي لايمكن الردع عنه فانفتح الكلام في امكان ذلك واستحالاته.

١ - لا يقال: لعل الميرزا يدعي انّ استحالة التقييد بحصة يؤدي الى استحالة سريان الحكم للحصة المقابلة بالاطلاق، لأنّ السريان الاطلاقي يستحيل باستحالة التقييد واما اصل السريان فيمكن أن 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: أن أخذ عدم العلم بالجعل في موضوع فعلية المجمول لم يكن فيه محذور الدور في طرف العلم فضلاً عن أخذ عدم العلم الذي من الواضح عدم توقفه على ثبوت الحكم، نعم هنا شبهة أخرى هي لغوية جعل حكم مشروط بعدم العلم يجعله فائداً للجعل إنما هو التحريك نحو الامتثال في طول وصوله فإذا قيد الحكم بعدم وصول الجعل كان لغواً لكونه غير قابل للتحريك حينئذ لا للجاهل به لكونه جاهلاً لا يتحرك ولا للعالم به لانه بحسب الفرض مقيد بعدمه فلا يكون شاملاً له. والجواب: أن هذا إنما يلزم لو كان القيد المأخوذ هو عدم وصول الحكم بتمام مراتب الوصول لاعدم الوصول المخصوص كما هو مدعى الشيخ في المقام وهو الوصول العلمي العقلي مثلاً إذ يتبقى اثر الجعل ومحركيته بلحاظ موارد الوصول والتنجز بغير الطريق المذكور.

وأما أخذ عدم العلم بالمجمول الفعلي قيداً فهذا لا يرد فيه محذور الدور المتقدم في أخذ العلم لأن العلم وإن كان موقوفاً على المعلوم إلا أن عدم العلم ليس موقوفاً على ذلك ليلزم دور في البين.

وأما محذور اللغوية فقد يقرب وروده في المقام بأن أخذ العلم المخصوص بالحكم الفعلي مانعاً عن فعلية الحكم لا يترتب عليه اثر المانعية لأن غير العالم بفعلية الحكم لا يكون موضوعاً للمانعية المذكورة والعالم بها لا يمكن أن تصل اليه المانعية المذكورة لانه خلف كونه عالماً بفعلية الحكم في حقه. والحاصل: أن العالم بالحكم الفعلي يستحيل في حقه التصديق بهذه المانعية فاجتماع المانع مع وصول المانعية مستحيل ومعه يكون جعل مثل هذه المانعية مستحيلاً.

والجواب: أولاً - أن هذه المانعية مجعولة بنفس جعل الحكم مقيداً بعدم العلم وليست مجعولة بجعل مستقل فهي منتزعة من تقييد الجعل الثابت في حق غير العالم بالعلم المخصوص بعدم العلم المذكور، والتقييد المذكور وإن لم يكن له اثر عملي لا في حق العالم بالعلم المخصوص ولا في حق غيره إلا أنه يكفي في عدم لغويته تصور المقتضي وضيق الملاك والغرض من الجعل بفرض وجود القيد المذكور.

وثانياً - أن جعل المانعية المذكورة - ولو مستقلاً - 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 اثرأ تكوينياً لنفس جعل المانعية وليس في طول الامتثال.

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

وجوب الموافقة الالزامية

الجهة الخامسة: في وجوب الموافقة الالزامية، وهذا البحث يتكلم فيه عن الموافقة الالزامية 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 كما اذا 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 الالزامية 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 انّ 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 - في كيفية تصوير وتقريب مانعية وجوب الموافقة الالزامية عن اجراء الاصول في اطراف العلم فانه تارة يقرب ذلك على اساس انه يؤدي الى الالتزام

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

وهذا البيان واضح الفساد، فإنّ المفروض أنّ متعلق احد الالتزامين حكم واقعي ومتعلق الاخر حكم ظاهري وانما جمعنا بينهما من دون تنافٍ أو تضاد، بمعنى أنّ كليهما ثابت وواقع فالالتزام بهما ليس التزاماً متنافيين بل بمتوافقين.

واخرى تقرب المانعية: بأنّ الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم وإن لم يكن التزاماً بالمنافي مع الحكم الظاهري المعلوم ايضاً لانه لامنافاة بينهما ولكن نفس هذا الالتزام منافي مع الحكم العملي بالخلاف في تمام الاطراف فالالتزام الجدي باباحة شيء لا يجتمع مع فرض جريان استصحاب حرمة ووجوب الاجتناب عنه عملاً.

وكأنّ هذا التقريب هو الملحوظ في الدراسات عندما أُجيب عنه: بأنّ هذه المنافاة انما تتم لو كان الواجب هو الالتزام التفصيلي في من الطرفين واما الالتزام الاجمالي باباحة احد الاناثين فلا منافاة بينه وبين الحكم بمجرمتها عملاً وظاهراً. هذا مضافاً الى انه اساساً لامنافاة بين الالتزام بشئ وكون العمل الخارجي على خلاف ذلك فانا لانسلم أنّ الالتزام والبناء يقتضي موقفاً عملياً من الملتزم دائماً.

والصحيح: أنّ هناك تقريباً ثالثاً للمانعية هو الذي ينبغي أن يقصد في المقام لايفرق فيها بين كون الالتزام بالحكم الواقعي بعنوانه الاجمالي أو التفصيلي. وحاصله: أنّ موضوع وجوب الالتزام هو الحكم الواقعي المعلوم وباجراء الاصل في تمام الاطراف ينفي ذلك الواقع المعلوم بالاجمال فينفي 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 أنّ يؤدي الى الترخيص في مخالفة التكليف الشرعي المعلوم بالاجمال سواء كان متعلقه فعلاً خارجياً أو فعلاً نفسياً كما لا يخفى.

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

١ - أنّ يكون وجوب الالتزام وجوباً عقلياً في طول تنجز التكليف بأنّ يقال أنّ

العقل كما يحكم بلزوم الموافقة العملية للتكليف المنجز كذلك يحكم بوجوب الموافقة الالتزامية والنفسية لما ينتج من التكليف، وعلى هذا التفسير يختص وجوب الموافقة الالتزامية بالاحكام الالتزامية لا الترخيضية اذ لا تنجز لها ولا الاحكام غير الواصلة لانها ليست بمنجز ولا الواصلة بعلم اجمالي دائرين محذورين.

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

٢ - أن يكون وجوب الالتزام عقلياً في عرض تنجز التكليف من الناحية العملية وذلك بأن يكون موضوعه نفس وصول التكليف لا تنجزه.

وبناءً عليه أيضاً لامانع من جريان الاصول العملية من ناحية هذا الوجوب لأن العلم الاجمالي ينجز الجامع لا الواقع، ومن الواضح أن المقدار الذي ينتج بهذا العلم يكون بمقدار الجامع لانه المقدار الواصل وجريان الاصول حينئذ في الاطراف لا يؤدي الى الترخييص في المخالفة الالتزامية القطعية كما يؤدي الى الترخييص في المخالفة العملية، ونكتة الفرق انه في باب الموافقة العملية وإن كان الواصل والمنجز بالعلم بمقدار الجامع ايضاً لاكثر إلا أن اجراء الاصول في الاطراف يرخص في ترك الطرفين خارجاً والجامع الخارجي لا يوجد إلا في ضمن احدهما فيكون المالكف مرخصاً في ترك الجامع ايضاً، وهذا بخلاف الالتزام فان موضوعه هو الصورة الذهنية والصورة الذهنية بمقدار ما هو واصل من التكليف يمكن الالتزام بها لانها مبينة مع الصورة الذهنية لكل من الفردين بعينه فيمكن الامتثال بمقدار الجامع مع ترك الالتزام بالطرفين معاً.

٣ - أن يكون وجوب الالتزام وجوباً شرعياً مرتباً على واقع الحكم الشرعي الاولي سواء كان معلوماً واصللاً أم لا، وهنا قد يتخيل أن جريان الاصول في الاطراف يوجب نفي تلك الاباحة أو الحرمة الواقعية ظاهراً فيترب عليه نفي اثرها من وجوب الالتزام بها وهو ترخييص في المخالفة القطعية.

إلا أن هذا التوهم باطل.

أولاً - لأن الموافقة الالتزامية الواجبة تجاه الحكم الشرعي الواقعي غير الواصل لا يعقل أن يكون بمعنى الالتزام به بعنوان التفصيلي وإلا يلزم التشريع بناءً على أنه عبارة عن الالتزام بما لا يعلم - 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 بشئٍ منها خالف وجوب الالتزام مخالفة قطعية بخلاف ما للالتزام باحدهما دون الآخر فإن المخالفة احتمالية لا قطعية إلا أن الصحيح عندنا أن التشريع يتحقق بالالتزام بما لا يعلم كونه من الدين - وعليه فالواجب هو التعبد والالتزام بالحكم الواقعي على اجماله ومن الواضح أن هذا موضوعه معلوم الثبوت لأن كل واقعة لها حكم واقعي وهو يستدعي وجوب الالتزام الاجمالي به وجريان الاصول في أي واقعة لا يني هذا الوجوب المتعلق بطبعي الحكم المعلوم بالاجمال ثبوته في كل واقعة. وإن شئت قلت: أن لازم حرمة التشريع بالمعنى المذكور اخذ العلم بالحكم الشرعي في وجوب الالتزام به شرعاً وإلا لزم اجتماع الامر والنهي النفسين كما لا يخفى فلا يجب الالتزام إلا بمقدار العلم فيكون حال هذه الصورة حال الصورة السابقة.

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

أما الاصول غير التنزيلية منها أي التي لا تتعبد بنفي آثار المؤدى وإنما تتعبد بالوظيفة العملية تجاه كل حكم شرعي فمن الواضح أن جريانها في الاطراف لا يني ما هو موضوع وجوب الالتزام وإنما تثبت التأمين أو التنجيز بلحاظ الحكم الشرعي الاولي المعلوم بالاجمال في كل طرف وأما الحكم بوجوب الالتزام الذي هو حكم شرعي ثانٍ بحسب الفرض فلا بد بلحاظه من اجراء أصل آخر مؤمن أو منجز ولا يكون ارتباط بين الاصلين والموقفين العملي والالتزامي المترتب عليها كما هو واضح.

وأما الاصول التنزيلية التي تتعبد بنفي المؤدى فغاية ما يلزم من جريانها وقوع التعارض بين اطلاق نفيها آثار المؤدى بلحاظ هذا الاثر بالخصوص وهو وجوب

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

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

الامر الثالث - في اصل وجوب الالتزام وهذا بحث فقهي وحاصله: انه إن كان المراد بالالتزام هو البناء على ان هذا الحكم حكمٌ صادرٌ من الشارع فن الواضح ان مثل هذا البناء ليس بواجب لاشرعاً ولا عقلاً ولا هو من شؤون اطاعة التكليف، فان كل تكليف ليس فيه اقتضاء ذاتي شرعاً وعقلاً لأكثر من اتيان متعلقه فاذا لم يؤخذ في متعلقه الالتزام والبناء فلما مقتضي لوجوبه. نعم لا بد للمسلم أن يتعبد بان كل ما جاء به النبي (ص) فهو من قبل الله سبحانه وتعالى وإلّا لم يكن مصداقاً ومسلماً بنبوته، واما التعبد في كل حكم بانه مما قد جاء به النبي (ص) فلا يجب.

والحاصل الواجب هو الالتزام والبناء والتعبد بنبوته محمد (ص) ورسالته وان ما جاء به واقعاً من عند الله سبحانه، وهذه مرحلة اخرى غير مربوبة بمحل البحث، واما وجوب الالتزام والتعبد بان هذا حكم جاء به النبي وذاك حكم جاء به النبي فلادليل على وجوبه.

وإن أريد بالالتزام التسليم والانقياد والخضوع لشرعية الاسلام على العموم والاجال فهذا من شؤون الايمان ويكون واجباً بوجوبه ولا دخل 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 الأدلة العقلية. ولتوضيح الحال في تحرير هذا النزاع الذي وقع بين الاعلام لابدّ من ايراد مقدمتين:

الاولى - أنّ هناك نزاعين ومبحثين حول مشروعية استخدام الأدلة العقلية في مجال استنباط الاحكام الفقهية.

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

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

كما انه ينبغي أن يعلم بأنّ 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 أنّ النزاع بخصوص الاحكام العقلية التي يراد استنباط حكم شرعي منها في عرض الكتاب والسنة لا الحكم العقلي الواقع في مبادي التصديق بالكتاب والسنة، اذ لا اشكال في حجيته عند الجميع وأنّ حجية الكتاب والسنة لا بدّ وأنّ 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 - أنّ الاحكام العقلية على قسمين احكام نظرية واحكام عملية وقد قيل: أنّ العقل النظري ادراك لما هو واقع والعقل العلمي ادراك لما ينبغي أن يقع. ولعل الاحسن تغيير التعبير لأنّ العقل العملي ايضاً ادراك لما هو واقع فإنّ العقل ليس له شأن إلاّ الادراك لما هو واقع وثابت في لوح الواقع الاوسع من لوح الوجود والحسن والقبح ايضاً امران ثابتان في لوح الواقع، وانما الفرق أنّ الامر الواقعي المدرك للعقل إنّ كان لا يستدعي بذاته موقفاً عملياً وسلوكاً معيناً على طبقه فهو مدرك نظري وإنّ استدعى ذلك فهو مدرك عملي.

ثمّ أنّ تشكيل دليل عقلي على الحكم الشرعي تارة يكون مقتنصاً من العقل النظري، واخرى من العقل العملي، والقسم الاول يرجع الى احد باين:

١ - باب العلاقات والاستلزمات الواقعية التي يدرك العقل ثبوتها بين الاحكام كما يدركها في الامور التكوينية، وإنّ شئت عبرت باب الامكان والوجوب والاستحالة. فيحكم مثلاً باستحالة اجتماع الامر والنهي أو بامكان الخطاب الترتبي أو بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته أو حرمة ضده، وهذه الاحكام العقلية النظرية وإنّ كانت تكفي وحدها في مقام نقى الحكم الشرعي في مورد كنفى اجتماع كلا الحكيمين المتضادين مثلاً حيث يكفي في انتفاء شيء اثبت استحالته ولكنها لا تكفي لاثبات الحكم واستنباطه منها وحدها بل لا بدّ من ضمّ ضميمته إليها. فإنّ مجرد امكان شيء أو استحالة ضده أو ثبوت الملازمة بينه وبين شيء آخر لا يشكل دليلاً على ثبوته.

٢ - باب العلية والمعلولية بمعنى ادراك ماهو علة الحكم مثلاً وملاكه التام فيستكشف لياً ثبوت الحكم الشرعي في مورد ادراك العقل لذلك الملاك . وحكم العقل الراجع الى هذا الباب يمكن أن يستقل في اثبات الحكم الشرعي .

فظهر ان احكام العقل النظري قد تستقل في اثبات حكم شرعي . واما العقل العملي فهو وحده لا يكفي لاثبات حكم شرعي مالم نضم اليه حكم عقلي نظري سواء 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 المولى كحكمه بقبح تكليف العاجز مثلاً فانه لا يستنبط منه حكم شرعي إلا 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 . لأن القصور المزعم في الدليل العقلي اما أن يدعى بلحاظ عالم الجعل وإن هناك ضيقاً فيه يستدعى عدم ثبوته في مورد الدليل العقلي، واما أن يدعى بلحاظ عالم الكشف وعدم صلاحية الدليل العقلي للكشف بعد الفراغ عن عدم القصور في عالم الجعل، واما أن يدعى بلحاظ عالم التنجز وأن الدليل العقلي قاصر عن تنجيز الحكم أو التأمين عنه .

اما المقام الاول - فالضيق في عالم جعل الحكم بنحو لا يشمل العالم به بالدليل العقلي يمكن أن يدعى باحد الانحاء التالية:

١ - أن يؤخذ العلم بالجعل الحاصل من الدليل السمعي في موضوع المجمعول بناءً على ماتقدم منا من امكان ذلك وهذا التقييد يستوجب اكثر مما يريد المنكر للحجية الدليل العقلي اذ يقتضي انتقاء الحكم في حق الجاهل به .

٢ - أن يؤخذ عدم العلم الحاصل من الدليل العقلي بالجعل في موضوع المجمعول وهذا بمقدار المقصود إلا انه لابد وأن يقيد بعدم العلم من الدليل العقلي وحده وإلا لزم عدم الحكم في مورد قيام الدليلين العقلي والنقلي الذي لا اشكال في ثبوت الحكم فيه ايضاً .

٣ - أن يؤخذ عدم العلم الخاص بالمجمل في موضوعه بناءً على ماتقدم منا أيضاً من امكانه.

٤ - أن يقيد الحكم بنفس ما قيد به في الوجوه السابقة ولكن بنتيجة التقييد ويجعلين لاجعل واحد كما هو مسلك الميرزا (قده).

٥ - أن يؤخذ العلم الشرعي أي الناشئ من الدليل الشرعي قيماً في متعلق الحكم لا موضوعه، فوجوب الصوم مثلاً متعلق بالصوم مع قصد امره الذي حصل العلم به من الدليل النقلي لا العقلي فيقصد قصد القربة بخصوص الحصة التي تنشأ من العلم الحاصل من هذا الدليل. وهذا ما ذكره المحقق العراقي (قده). وميزة هذا الوجه على ما سبق فعلية الوجوب في حق من قطع بالدليل العقلي وكان يمكن تحصيل العلم بالدليل النقلي إلا أن عمله لا يكون صحيحاً وامثالاً ولكنه يختص بخصوص العبادات لا الواجبات التوصلية فضلاً عن الأحكام الترخيضية، كما أنه يرد عليه: بأن قصد الأمر والامتنال لا يتوقف على العلم بالحكم لكي يمكن تخصيصه بمحصة خاصة بل يمكن قصد الأمر رجاء أيضاً ومعه لا يكون العلم أو منشأه محصصاً لقصد الأمر.

ثم انه لا يرد على هذه الوجوه ما أورده الشيخ (قده) من أن التقييد المذكور حاصل في حق من قام عنده الدليل العقلي أيضاً لأن القاطع بالحكم يقطع لامحالة بأن الشارع قد بين هذا الحكم وبلغه بدليل نقلي، فان هذا البيان مبني على أن 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) فان ظاهر الدلالة الوصول.

كما انه لا يرد ما أورده الميرزا (قده) من أن 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 أن يقال: بأن هذا التقييد غير تام لا اثباتاً ولا ثبوتاً. اما اثباتاً - فلو صرح أن مقتضى الاطلاقات في ادلة الاحكام عدم تقيدها بشي مما ذكر في الوجوه المتقدمة، وماتمسكوا به من الروايات التي اشار اليها الشيخ (قده) في

الرسائل لا تتم دلالة شيء منها اثبات هذا التقييد، لأنّ تلك الروايات لا تخلو من احد امور ثلاثة. فانها اما أنّ تكون مسوقة لبيان عدم جواز التعويل على الادلة العقلية الظنية التخمينية والتي كان يدور عليها رحي الاستنباط عند جمهور العامة واهل الرأي منهم فشدد الائمة (ع) النكير على من كان يعول عليها وهذا هو النزاع الاول الذي تقدم انه خارج عن محل الكلام - واما أنّ تكون دالة على اشتراط الولاية في صحة العمل وانه من دون معرفة الامام (ع) لا تقع الاعمال صحيحة - وهذا ايضاً اجنبي عن محل الكلام لانه اضافة شرط جديد في صحة العبادة وهو الايمان كشرطية الاسلام واما أنّ تكون ناظرة الى التائب على ترك الفحص في الادلة الشرعية والتوغل في الادلة العقلية بسرعة وقبل مراجعة الشارع، كما لعلّه المستظهر من رواية ابان المشهورة والصحيحة سنداً - رغم ما قيل من ضعف سندها - فانها ناظرة الى هذا المعنى عندما تسرع ابان الى القطع بالحكم الشرعي بينما لو كان قد فحص ودقق اكثر لزال القطع المذكور كما هو الحال في كل جاهل يراجع العالم، وهذا هو ما يعبر عنه بالتقصير في المقدمات. وهذا ايضاً اجنبي 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.

واقام ثبوتاً - فيرد عليه: اولاً - أنّ هذه الوجوه غايتها جعل النزاع بين الطرفين نزاع تخطئة لانزاع اتهام، بمعنى أنّ 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 شيء أو جزئيته بين فقيهين فلا يثبت تقصير لا في النتائج ولا في المقدمات.

وثانياً - أنّ فرض ضيق الجعل وتقيده بعدم العلم العقلي انما يجدي في التخطئة في الاحكام التي يجعلها الشارع ابتداءً لالحكم 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، فثلاً لو فرض ادراك العقل لحكم شرعي على اساس قانون الملازمة وأن كل ما يحكم به العقل يحكم به الشرع فع التسليم بصحة هذه الكاشفية لايبقى مجال لدعوى الضيق في الجعل فانه خلف ادراك العقل النظري للملازمة أو الادراك العملي للحكم العملي وكلاهما مستحيل. نعم لو كان حكم العقل من باب احراز ما هو الملاك في نظر الشارع فقد يفترض الخطأ في تشخيصه تمام ما هو الملاك بافتراض أن من جملة ما هو دخيل فيه العلم الخاص مثلاً.

وثالثاً - أن الدليل العقلي قد يكون برهاناً على عدم الحكم لا على ثبوته، كما لو حصل يقين بعدم الخطاب الترتبي لاستحالاته مثلاً ولا يعقل جعل الزام مشروط بقطع المكلف بعدم الالتزام كما هو واضح.

ثم لو فرض تمامية الوجوه المذكورة أو بعضها ثبوتاً وإثباتاً مع ذلك كان لنا أن نقول: بأن الصغرى محفوظة في موارد القطع بالحكم من الدليل العقلي لابيان الشيخ (قده) أو المحقق النائيني (قده) الذي قد عرفت الجواب عليها بل ببيان آخر حاصله: أن الكتاب والسنة امرنا باتباع العقل على الاقل العقل الفطري الخالي عن الشوائب فيكون الرجوع الى العقل رجوعاً الى ما يرضى الشارع باتباعه بحكم امره المذكور وهذا نظير ما اذا امرنا الشارع باتباع القرعة في تعيين الحكم الشرعي فعيناه بها وعملنا به فإن هذا من العمل بامر الشارع وليس خروجاً عنه^١ فلا يكون مثل هذا الحكم من غير طريق الادلة النقلية.

المقام الثاني - في دعوى قصور الدليل العقلي بلحاظ كاشفته بمعنى انه لا يصلح لتكوين اليقين بالحكم الشرعي، ولعل هذا هو المناسب مع ظاهر جملة من كلمات المحدثين خصوصاً المحدث الاسترآبادي في فوائده المدنية.

وحاصل ما يذكر من قبلهم لتقرير ذلك أننا اذا لاحظنا المدركات العقلية رأينا

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

وثانياً - لعل نظر المحدثين الى أن يكون العلم بالحكم الشرعي نقلياً أي حاصلًا من الشارع اما بأن يحصل العلم بالحكم الواقعي منه أو يحصل العلم بالحكم الظاهري المنجز للحكم الواقعي منه كما في مثال القرعة وكلاهما مفقود في المقام فإن الامر باتباع الدليل العقلي ليس إلا امرًا ارشادياً لا يتضمن جعل حكم شرعي ظاهري في مورد كما هو واضح.

شيعو الخطأ والاشتباه فيها اذا استثنينا من ذلك جملة من فروع الرياضيات وعلم الحساب والهندسة. وقد حاول الاسترآبادي أن يبرر ذلك بانها بحسب موادها حسية أو قريبة من الحس أو من البديهيات التي هي قضايا واضحة كالحسية وإنما غير الرياضيات من العلوم العقلية النظرية فلا تكون موادها حسية ولا قريبة منها ولهذا يكثر فيها الخطأ والاشتباه ولا يصح التعويل عليها ويندرج في ذلك بحوث الفلسفة والاصول العقلية.

وهذا النزاع لا يختلف فيه بين القول بوقوع الخطأ في القوة العقلية المدركة مباشرة أو في تليفيق النفس واستنتاجها لمدرجات 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 ما نقل عن السيد البروجردي (قده) من أن هذه النزعة التي ظهرت على يد الاسترآبادي متسربة الى الفكر الاسلامي من النزعة التجريبية الحسية في الفلسفة الاوربية انذاك التي رفضت المدرجات العقلية حيث كانت النزعتان متقاربتين زماناً.

وهذه الملاحظة غير صحيحة لما اشرنا اليه في معالم الاصول من أن الاتجاه التجريبي في الفلسفة الحديثة متأخرة زماناً من المحدث الاسترآبادي، فانها حصلت في أواخر القرن الثاني عشر بينا المحدث الاسترآبادي كان يعيش في القرن الحادي عشر فلو كان هناك تأثير متبادل بين النزعتين فلا بد وأن يكون بالعكس بأن تتسرب النزعة التجريبية من الاتجاه الذي أوجده المحدثون الى الفلسفة الاوربية، إلا أن 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.

وإنا ما كان فلتمحيص هذا المدعى والتعليق عليه نتكلم في مقامين أولهما فيما يرجع الى مدرجات العقل النظري، وثانيها ما يرجع الى مدرجات العقل العملي.

أما المقام الاول - وهو البحث عن مدركات العقل النظري فحاصل البحث فيه أنّ اليقين له معنيان:

١ - اليقين بالمعنى الاصولي وهو الجزم والانكشاف التام الذي لا يتضمن تردد وشك.

٢ - اليقين بالمعنى المنطقي في كتاب البرهان وهو الجزم المضمون الحقانية المطابق للواقع.

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

أما الاول فلو تمت صفراء تمت كبراه بمعنى انه لا تكون الادلة العقلية بحجة لأن موضوع الحجية هو اليقين الشخصي سواء كان برهانياً أم لا، فاذا لم يكن ثمة يقين فلا حجة ولكن الشأن في تمامية الصغرى. وقد ينقض عليه بأمرين:

١ - 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 - النقض بالاستدلالات التي يمارسها حتى المحدث نفسه في الفقه، فإن جملة منها ايضاً اعتماد على ادلة وبراهين يكثر فيها الخطأ كالاستدلالات العقلية الاخرى.

وكلا هذين النقصين 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 - قبل التجربة والحس و يقطع النظر عنه - ومثل هذا العقل لا يحتاج اليه لافي اثبات اصول الدين ولا في الاستدلالات الفقهية. اما في الاول فلما ذكرناه في مقدمة الفتاوى الواضحة من أنّ قضايا اصول الدين والعقيدة ثبوتها لدينا كثبوت القضايا العرفية والتجريبية في الوضوح والحقانية لانها تملك رصيذاً من الدليل الحسي والاستقرائي على حد سائر القضايا الاستقرائية التجريبية وإن كان

يمكن الاستدلال عليها بالادلة العقلية النظرية أيضاً.

واما الثاني فلأن الاستدلالات الفقهية لا تعتمد غالباً إلا على قضايا الظهور والدلالة والتوفيق فيما بينها والسند ونحو ذلك، وهي كلها قضايا عرفية وليست بنظرية برهانية ولا اشكال في ان نسبة الخطأ فيها لا تبلغ نسبته في النظريات العقلية. والتحقيق: ان هناك تقريرين يمكن أن نذكرهما لتبرير مدعى المحدث في المقام وكلاهما غير تام.

الاول - اننا بعد أن علمنا بوقوع الخطأ في كثير من القضايا البرهانية العقلية فنطقياً ورياضياً - وقضايا الرياضيات مسلمة عندهم - 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 معنى زوال اليقين بها^١.

وفيه: ان هذه الطريقة انما تصح لتقييم استدلال يمارسه الغير واما الاستدلالات والبراهين التي يمارسها المستدل نفسه فلا تحكم فيها هذه النسبة المعلومه من الخطأ في مجموع القضايا البرهانية أو غير البرهانية، والوجه في ذلك ان الذي يعيش القضية البرهانية والدليل العقلي مدركه على اليقين العقلي انما هو وجدانه العقلي بما يتضمن من مواد وقضايا يرى بدايتها أو انتهائها الى البديهي و يرى بحسب فحصه العقلي صحة الاستنتاج منها وهذا على حد الوجدان الحسي اماره كاشفة تورث اليقين فكما انك لو فحصت 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 - انه بعد العلم بوقوع الخطأ في القضايا العقلية كثيراً لا ينبغي أن يحصل للانسان اليقين والجزم من ادلتها. وهذا التقريب يرد عليه:

١ - ويرد عليه أيضاً: ان الخطأ موجود حتى في القضايا الحسية ولكن بنسبة أقل فلابد من الالتزام بعدم الجزم واليقين بالمعارف الحسية أيضاً نتيجة تحكيم النسبة الرياضية المعلومه من الخطأ فيها على كل معرفة حسية أيضاً، وهذا خلف مقصود المحدث وساقول لتكراصل المعرفة.

نقضاً - بأنَّ المقصود لو كان دعوى قضية كلية هي أنَّ العلم بوقوع الخطأ مانع عن حصول اليقين في كل معرفة عقلية نظرية فهذه القضية بنفسها لابدٌ وأن تستند اما الى قضية رياضية فيرجع الى التقريب السابق أو الى قضية عقلية فتكون بنفسها محكمة بحكم القضايا العقلية الاخرى، وان كان المقصود دعوى أنَّ المحدث لا يحصل له بعد أنَّ علم بالخطأ كثيراً اليقين من الدليل العقلي فهذا معناه انه شك لا يقين له وليس دليلاً على عدم انبغاء حصول اليقين موضوعياً ومنطقياً للاخرين الذين قد حصل لديهم منشا لليقين.

وحالاً - بأنَّ عدم حصول اليقين بقضية نتيجة العلم بخطأ قضية اخرى يكون في احدى حالات ثلاث.

١ - أنَّ يكون بين القضيتين تلازم موضوعي فاذا ثبت بطلان اللازم ثبت بطلان الملزوم لأنَّ ما يستلزم الباطل وهذا استلزام موضوعي منطقي بين المعتقدين واليقينين يسري من احدهما الى الآخر.

٢ - أنَّ تكون احدى القضيتين دخيلة في تشكيل الدليل على صدق القضية الاخرى فاذا علم ببطلانها فقدنا البرهان على صدق القضية الثانية وإن كان احتمال صدقها في نفسها وارداً، فمثلاً من يخبرك وأنت تصدقه لعلمك بورعه عن الكذب لو علمت 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 ما اقامته الفلسفة القديمة من البرهان على العقول العشرة المبتني على افتراض أنَّ العالم ذات سبعة أفلاك متغايرة سنخاً وذاتاً فلابدٌ وأن تكون متغايرة منشأ وعلّة لأنَّ الواحد لا يصدر منه إلا الواحد. فحيثما ثبت بطلان قصة الأفلاك السبعة زال البرهان المذكور وإن كانت قصة وجود العقول العشرة معقولة في نفسها.

٣ - أنَّ يكون زوال اليقين نتيجة حصول تلجج 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 ولا فقدان البرهان على الحكم كما هو واضح.

ولا اشكال انّ محلّ كلامنا أعني موارد الدليل العقلي في استدالات الاصوليين ليست من الحالة الاولى اذ لا كلام عندهم في انه لو ثبت انّ دليلاً عقلياً ما يستلزم الباطل فهو باطل، ولا الثانية لانّ 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 لا يتأثر بالخطأ في وجدان وفحص عقلي في استدلال اخر، فلا تبقى لدينا إلاّ دعوى الحالة الثالثة من قبل المحدث واثارتها ضد الاصولي، وواضح انّ 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 انّ 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 لومتت فهو لا يضر بنا في المقام لان موضوع الحجية هو اليقين الاصولي لا ما يسميه المنطقي باليقين أو البرهان، هذا ما ينبغي أن يقال في مقام التعليق على ما يقوله المحدث بلحاظ مدركات العقل النظري.

ولكن للقوم اتجاه آخر في مناقشة كلمات المحدث الاسترآبادي والتعليق عليه. حيث ذكروا انّ 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 بانّ علم المنطق انما يعصم من ناحية الصورة وكيفية الاستدلال لا المادة والقضايا التي تدخل في الاقيسة. واجيب عن هذا الاشكال: بانّ الخطأ لا بدّ وأن ينتهي الى الصورة لا المادة بعد

معرفة طريقة تولد المعارف البشرية - حسبها يصورها المنطق الصوري - حيث أنّ الفكر يسير دائماً من معارف أولية ضرورية هي أساس المعرفة البشرية الى استنباط معارف نظرية جديدة بطريقة البرهان والقياس التي يحدد صورتها علم المنطق، فأى خطأ يفترض أنّ كان في الصورة فعلم المنطق هو العاصم منه، وأن كان في مادة القياس فان كانت تلك المادة أولية 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 لأنّ المعارف الاولية لاخطأ فيها بحسب الفرض لكونها ضرورية. وقد اصطلح على المعارف الاولية في الفكر البشري بمدرجات العقل الاول وعلى المعارف المستنتجة منها بمدرجات 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 بأنّ قواعد علم المنطق اما أنّ تكون جميعها ضرورية كبرى وتطبيقاً أو بعضها ليس ضرورياً. اما الاول فواضح البطلان اذ لو كانت كذلك لما وقع خطأ خارجاً اذ لا يوجد من يخالف البديهية والضرورة ولاخطأ فيها بحسب فرض هذا المنهج. وعلى الثاني فان قيل بعدم البداهة في الكبريات فسوف يقع الخطأ في نفس العاصم لا محالة، وأن قيل بعدم البداهة في التطبيق احتجنا الى عاصم في مرحلة التطبيق ولم تكف مراعاة الكبريات المنطقية في عصمة الذهن عن الخطأ وعلم المنطق لايعطي إلا الكبريات وهذا الكلام افضل مما ذكره المحدث الاسترآبادي بناءً على التصور المدرسي للمعرفة البشرية وطريقة التوالد فيها.

إلا أنّ هذا التصور اساساً غير صحيح على ما شرحناه مفصلاً في كتاب الاسس المنطقية للاستقراء، فإنّ هذا البحث كان منشأ لانتقالنا الى نظرية جديدة للمعرفة البشرية استطاعت أنّ تملأ فراغاً كبيراً في نظرية المعرفة البشرية لم يستطع الفكر الفلسفي أن يملأه خلال ألفين سنة.

وفيمايلي نذكر مجمل تلك النتائج التي انتبهنا اليها في نقطتين:

الاولى - فيما يتعلق بالعقل الاول ومدرجاته. وهي المدرجات التي حددها المنطق

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

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

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

١ - أن يكون واقع المحسوس فيها امرأ وجدانياً كالاحاساس بالجوع والألم، وهذا لا اشكال في اوليته ولا يقوم على اساس حساب الاحتمالات والطريقة الاستقرائية، لأن الإدراك في هذا النوع يتصل بالمدرک بصورة مباشرة حيث يكون المدرک بنفسه ثابتاً في النفس لا انه أمر موضوعي خارجي له انعكاس على النفس ليراد الكشف عن مدى مطابقة ذلك الانعكاس مع واقعه.

٢ - الاحساس بالواقع الموضوعي خارج عالم النفس كاحساسك بالسريير الذي تنام عليه وصديقك الذي تجلس عنده وحرملك الذي تسكن اليها، وهذا هو الذي لايتعلق احساسنا به مباشرة فكيف يمكن اثبات واقعيته من مجرد انطباع حاصل في النفس أو الذهن وكيف نشبت مطابقة ذلك الانطباع للخارج؟ وهذه المسألة من الغاز الفلسفة. والاتجاه المتعارف عند فلاسفتنا في حلها ان المحسوسات قضايا اولية وان كانت المسألة غير معنونة بهذا الشكل وانما عنونت كذلك عند فلاسفة الغرب، وقد ظهر لدى بعض المحدثين^١ عندنا ان معرفتنا بالحسيات لا يمكن أن تكون اولية لوقوع

الخطأ فيها مع انه لاخطأ في الاوليات، ولكنه عاد وزعم ان معرفتنا الحسية بالواقع الخارجي اجمالاً اولية وان كانت معرفتنا بالتفاصيل ليست كذلك، فكان هذا اتجاهاً يفصل في المعرفة الحسية بين الايمان باصل الواقع الموضوعي في الجملة وبين الايمان بتفاصيل المعرفة الحسية. ونحن في كتاب فلسفتنا حاولنا ارجاع المعرفة الحسية الى معارف مستنبطة بقانون العلية لأن الصورة الحسية حادثة لا بد لها من علة وقانون العلية قضية اولية 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 ما اكتشفناه من الاسس المنطقية للاستقراء ان معرفتنا بالواقع الموضوعي جملة وتفصيلاً في المدركات الحسية قائمة على اساس حساب الاحتمال الذي يشغل بالفطرة لدى الانسان وبعقل رزقه الله له سميناه بالعقل الثالث قبال العقليين الاول والثاني.

وقد اوضحنا ذلك مشروحاً في كتاب الاسس المنطقية للاستقراء وبيّنا هنالك في ضمن ما بيّناه اننا حينما نقارن بين احساساتنا في عالم الرؤية مع احساساتنا في عالم اليقظة لاننشك بانّ الاولى لا واقع موضوعي لها بخلاف الثانية - اذا استثنينا شيخ الاشراق الذي كان قائلاً بعالم الامثال في الاحلام- مع انه لافرق بين القسمين من ناحية وجدانية الاحساس عند النفس وهذا دليل عدم بدهة المعرفة في الحسيات وانّ الايمان بموضوعية الثانية قائم على اساس حسابات الاحتمال المبتنية على قرائن وخصوصيات مكتتفة 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 لا يمكن أن تكون مستنتجة بقانون العلية لأنّ هذا القانون غاية ما يقتضيه وجود علة 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 - فيما يتعلق بالعقل الثاني - والمنطق الصوري بعد افتراضه للعقل الاول

بالنحو المتقدم ذكر أنّ كلما يستنبط من العقل الاول من المعارف بطريقة الاستدلال المنطقي الصحيح -الراجع بالأخير جميعاً الى الشكل الاول الضروري والبيهي الانتاج- فهو مضمون الحقانية ويسمى بالعقل الثاني، والقياس يحتوي على حدّ أصغر وأوسط واكبر وفي القياس الاول لا تكون بين المحمول وموضوعه واسطة لانها قضية أولية وانما المستنبط ثبوت الثالث للاول وعلى هذا الاساس يكون مشتقاً على قائمتين قائمة للمحمولات الثابتة بالضرورة لموضوعاتها وقائمة اخرى للمحمولات الثابتة بالضرورة على تلك المحمولات وفي كل منها القضية اولية ضرورية وليست مستنبطة لعدم حد أوسط، نعم ثبوت المحمول الثاني للموضوع الأول يكون نظرياً لأنه مستنبط بالحد الأوسط الذي هو موضوع في القائمة الثانية ومحمول في الاولى. ومن هنا لا يخلو الكلام المعروف من صحة ببعض المعاني من أنّ المعرفة اذا كانت حسب هذه الطريقة فليس هناك نمو وزيادة حقيقية في المعرفة وانّما هو تحليل لما هو مجمل وتطبيق لما هو عام وكلي. وأياً ما كان فالمنطق الصوري بعد ان افترض حقانية القضايا الست التي تشكل مواد الاقيسة والمعارف النظرية وكان استنتاج المعارف النظرية في العقل الثاني من تلك المواد حسب المقياس البيهي الانتاج من هنا حكم بحقانية مدركات العقل الثاني ايضاً كحقانية مدركات العقل الاول.

وهذا الكلام ينحل الى جزئين:

١ - أنّ كل معرفة اولية تكون مضمونة الحقانية.

٢ - أنّ 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 ايضاً.

وكلا هذين الجزئين محل نظر، اما الاول فلأنّ 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 فإنّ الخطأ فيها لا ينشأ من خطأ الاستدلال عادة بل من الخطأ في اوليات الاستدلال حيث تطرح فكرة بتوهم صحتها وهي خاطئة فيبني عليها والحاصل: كون الفكرة اولية لاحتياج الى الاستدلال

واستنباط شيء وكونها مضمونة الحقانية شيء آخر ولا تلازم بين الأمرين ويشهد على ذلك وقوع الخطأ أو الشك في المعارف الوجدانية المحسوسة - المحسوس بالذات - التي قلنا أنها أولية لعدم توسط شيء بينها وبين ادراكها بل ينصب الإدراك عليها مباشرة وأولاً وبالذات ومع ذلك قد يشكك فيها أو يخطأ كمن يشك في أنه هل يسمع الصوت أم لا إذا ما ابتعد عن مصدره تدريجاً وهذا دليل على امكانية وقوع الخطأ والاشتباه أو الشك في الوجدانيات الأوليات فكيف بقضايا أولية غير وجدانية. وقد كان قديماً يبرهن على استحالة التسلسل ببرهان التطبيق أي تطبيق العلة على المعلولات فكأن يقال إنه إن تساوى لزم تساوي الجزء مع الكل لأن سلسلة المعلولات هي سلسلة العلة بإضافة واحد، والكل لا بد وأن يكون أكبر من الجزء وإن لم يتساوى كان معناه تناهي أحدهما على الأقل. وقد كان هذا برهانهم على استحالة التسلسل فترة طويلة من الزمن اعتماداً على بديهية أن الكل لا يكون أكبر من الجزء حتى جاءت الرياضيات الحديثة فانكرت بدهية هذه القضية في الكميات اللامتناهية وجعلتها مخصصة بالكميات المتناهية إذ ينعدم في غيرها معنى الكل والجزء وهذا خلاف قضية أولية. وقد قال بعض الحكماء في التسلسل أن كل مقدار من السلسلة عندما نفترضه بنحو العام الاستغراقي نجده محصوراً بين حاصرين فالعقل يحبس أن مجموع السلسلة أيضاً محصور بين حاصرين مفترضاً أنها قضية أولية حدسية في نظره. ومن هنا امتاز المنطق والرياضيات البحتة على ساير العلوم النظرية في قلة الخطأ فيها نتيجة أن مصادر العلوم الأولية منها محدودة وواضحة لدى الجميع ومن هنا قل الخطأ فيها إذ لا منفذ له حينئذٍ إلا الغفلة عن قواعد الرياضة والمنطق التي تتفادى بالدقة والممارسة والتطبيق.

وأما الثاني - فالمعارف الأولية 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 أكثر معارفنا حيث يندرج فيه جميع المعارف المستمدة من التجربة والاستقراء، فإن حساب الاحتمالات لا توجب اليقين مهما امتد وإنما ينشأ اليقين نتيجة ضعف الاحتمال إلى حد كبير حيث تتحول الظنون في نهاية المطاف إلى يقين وجزم بقانون ذاتي لاموضوعي

ضمن مصادرات معينة مشروحة في اسس الدليل الاستقرائي.

المقام الثاني- مدركات العقل العملي، وقد نوقش العقل العملي ايضاً من قبل المحدثين بانه لا يمكن 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 شيء كان يراه عرف أو قبيلة حسناً و يراه الآخرون قبيحاً.

وهذا التشكيك الاثباتي في هذا العقل عندما يتصاعد ينتهي 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.

وايأ ما كان فقد نوقش في هذا التشكيك ثبوتياً كان أو اثباتياً بالنقض تارة وبالحل اخرى.

اما النقض فبايراد محذورين ولازمين باطلين:

احدهما - انه لو شككنا في قضايا العقل العملي فكيف يمكننا أن نثبت بعد ذلك وجوب طاعة الشارع وحرمة معصيته اذ لا يمكن أن يكون هذا الحكم إلا 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.

واما 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 كاف لمنع العبد عن المعصية كما ان حصول الثواب كان لتحريكه نحو الطاعة.

ثانيها - انسداد باب اثبات نبوة نبينا محمد(ص) بل ساير النبوات لأن ذلك مبتني 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- انّ دلالة المعجزة على النبوة يستحيل أن تتوقف على هذه المقدمة العقلية أعني قبح الكذب والتغريب، لأنّ المعجزة أن كانت بقطع النظر عن قبح الكذب والتغريب دالة على نبوة من جرت على يديه فهذا معناه عدم الحاجة في اثبات النبوة الى مقدمة عقلية كهذه، وإنّ كانت لا تدل على ذلك إلا 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 لأنّ كبرى قبح الكذب لا تحقق صغراها اذ لا بد من كذب وكشف عن النبوة ليقال بقبحه والمفروض انه لا دلالة ولا كشف لمجرد ظهور اعجاز على يد النبي.

والحاصل: انّ توقف دلالة المعجزة على نبوة مدعيها على كبرى عقلية هي قبح الكذب واطهار خلاف الواقع تغريباً للناس دوري لأنّ فعلية الكبرى المذكورة فرع فعلية الدلالة والكشف ليكون كذباً فيستحيل أن تكون فعلية الدلالة متوقفة على فعلية الكبرى.

اللهم إلا أن يقال: بانه يكفي في موضوع الكبرى العقلية التغريب بحسب فهم العوام، وظهور المعجزة عند العوام له دلالة على النبوة في نفسه وهذه الدلالة وان لم تكن عقلية وبرهانية وتامة بالدقة ولكنها بضمها الى الكبرى العقلية يتشكل دليل في على النبوة. إلا انّ للاخباري أن يقول حينئذ باننا نكتفي بالدلالة العرفية ونطمئن اليها في اثبات النبوة ولا نحتاج الى غيرها.

وثانياً- بالامكان استبدال قضية قبح الكذب والتغريب الى قضية عقلية نظرية هي منقصة الكذب وهي منفية عن الواجب سبحانه وتعالى على حد نفي العجز عنه، وهذا يمكن لمن ينكر خصوص العقل العملي أن يعتمد على هذه المقدمة لا ثبات النبوة ويبقى بعد ذلك البحث عن كيفية تحويل القضية العملية الى قضية نظرية وهو خارج عن هذا البحث.

وثالثاً- انّ خصوص نبوة نبينا محمد(ص) لا يحتاج اثباتها الى المقدمة المذكورة لأنّ

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

وأما الحلّ: فالمستفاد من كلمات الاعلام في المقام انكار أن 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 ولا يوجد هناك من يسمح لنفسه الاقرار بعدم قبح الظلم مع الاعتراف بكونه ظلماً وانما يشكك في صغرى الظلم والعدل وأنّ هذا الفعل ليس بظلم أو ليس بعدل، اذن فلا طعن في حقانية مدركات العقل العملي كبرياً.

وهذا الجواب صوري يتضح وجه المناقشة فيه مما تقدم في بعض البحوث السابقة حيث اوضحنا هنالك أنّ قضيتي قبح الظلم أو حسن العدل ليستا هما المدركين العقلين العمليين الاولين لانها 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 أن يتعداه الانسان وهو عبارة اخرى عن القبيح بل هذه القضية ان كانت مفيدة فهي تقيد كاشارة الى مدركات العقل العملي اختصاراً واجمالاً لا اكثر، فعنوان الظلم اخذ مشيراً ومعرفاً الى واقع ما لا ينبغي فعله في نظر العقل من الكذب والخيانة ومخالفة الوعد وغير ذلك، وكذلك عنوان العدل يكون مشيراً الى واقع ما ينبغي في نظر العقل فعله من الاحسان والشكر والصدق والرؤفة اذا فقضيتا حسن العدل وقبح الظلم تكونان في طول القضايا العقلية العملية لانها الأساس لها كما افيد. وعلى هذا الاساس لا يكون الاختلاف في عنوان الظلم والعدل

١ - الظاهر أنّ عنوان الظلم ليس مشيراً الى ما لا ينبغي ولهذا لا يقال عن الكذب انه ظلم وعن الصدق انه عدل بل الظلم خصوص سلب الحق والعدل اعطائه الحق الذي يدركه العقل ايضاً ويعبر عنه بانه له، فنلأ للمولى على عبده حق الطاعة فاذا لم يعطه فقد سلب حقه ولكن ليس للسامع على المتكلم أن يصدق عليه بحيث اذا كذب يكون قد سلب حقه إلا أن هذا لا يغير ما ذكر 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.

إلا اختلافا في نفس الحكم العقلي العملي لا في صفراه.

والصحيح - في الجواب الحلي أن يقال: بأن مدركات العقل العملي لا خلاف فيها في نفسها أعني فيما يدركه العقل بنحو الاقتضاء انه لا ينبغي أو ينبغي، فالكذب مثلاً لولوحظ في نفسه يحكم العقل بانه يقتضي أن لا يرتكب والصدق فيه اقتضاء أن 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 لا يكون واضحاً بل يكون غائماً، وعليه فالاختلاف بين العقلاء في بعض مدركات العقل العملي لا يوجب تشكيكاً في اصل ادراكات هذا العقل. ثم انّ هنا شبهات واشكالات اخرى للاشعرين تذكر في كتب الكلام لاجمال هنا لطحها ومناقشتها فليراجع في مظانها.

بقيت في المقام نقطة هامة حاصلها: انّ العقل العملي وحده لا يجدي في استكشاف الحكم الشرعي على اساسه ما لم نضم اليه مقدمة عقلية نظرية دائماً هي قانون الملازمة بين ما حكم به العقل وما يحكم به الشرع.

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

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

هذا الاصولي في باب الحسن والقبح مع ذلك لا موجب 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 فأَيّ ملزم لان يحكم باحكامهم وتشريعاتهم.

وقد يدعى في قبال دعوى الملازمة استحالة جعل حكم شرعي وبالتالي استكشافه على طبق الحكم العقلي، وذلك لأنّ الحكم الشرعي انما يكون بداعي التحريك بتوسيط حكم عقلي في النهاية بقبح المعصية ولزوم الاطاعة للمولى والمفروض في المقام أنّ الحكم العقلي بالقبح أو الحسن ثابت منذ البداية، فاذا كان محرّكاً للعبد كفى وحصل المقصود بلا حاجة الى توسيط جعل شرعي وإلّا فلا فائدة في جعله لانه وحده لا يكون محرّكاً من دون محرّكية الحكم العقلي بقبح معصيته.

وهذه الدعوى مع اصل دعوى الملازمة كلتاها باطلة.

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

واما دعوى الملازمة - فلانّ الشارع تارة يكون غرضه في مقام حفظ الحسن وترك القبيح بنفس مرتبة ودرجة حافظة ومحرّكية المرتبة الذاتية الموجودة في الفعل نفسه من حيث اقتضائه للحسن أو القبح واستحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب، واخرى يفرض أنّ غرضه يتعلق بمرتبة اقوى واشد من ذلك، فعلى الاول لا موجب لافتراض أنّ المولى يعمل لمولويته 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 الحافظة وتشديدها الى اعمال المولوية والامر به أو النهي عنه. وتشخيص مرتبة هذا الاهتمام قد يكون بدليل شرعي وقد يكون راجعاً الى مناسبات وأذواق عقلانية لا يمكن التعويل عليها ما لم تبلغ مرتبة الجزم واليقين ومن هنا يظهر انه لا برهان على اصل الملازمة.

المقام الثالث - في دعوى قصور الدليل العقلي من حيث المنجزية والمعذرية بعد الفراغ في المقامين السابقين عن عدم قصوره في كاشفته وعدم ضيق في الجعل المستكشف به. وذلك بدعوى نهي الشارع عن اتباعه، وهذا النهي كما ذكر الشيخ الاعظم (قده) يمكن أن يفترض تارة نهيًا عن الدليل العقلي بعد حصول اليقين به، واخرى نهيًا 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 ما يؤدي اليه التوجه الى المطالب العقلية من الوقوع في المخالفة، والمكلف بعد أن حصل له القطع وإن كان مضطراً الى العمل على وفق قطعه لكونه حجة بالذات عليه إلا أن اضطرابه هذا مسبوق بسوء اختياره فلا ينافي تنجز الواقع في مورد قطعه عليه أيضاً اذا صادف مخالفة الواقع نظير من توسط الدار المغصوبة فاضطر الى الغصب في حال الخروج بسوء اختياره.

والفرق العملي بين النحوين يظهر فيما اذا صادف حصول القطع من الدليل العقلي للمكلف صدفة لابتسبب 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 إلا أن الشأن في ثبوت مثل هذا النهي اذ لا دليل عليه عدى مايتوهم من امكان دعوى استفادته من الروايات الناهية عن العمل بالرأي بدعوى صدقها على العمل بالادلة العقلية.

والصحيح - ان من يلاحظ هذه الروايات والسنتها وملابساتها وتاريخ صدورها لا يكاد يشك في ان المقصود من الرأي فيها ما كان مطروحاً وقتئذٍ من الاعتماد على الاقيسة والاستحسانان الظنية والاستقلال في مقام الاستنباط عن الائمة (ع) بالرجوع مباشرة الى الكتاب أو السنة أو العقل من دون مراجعتهم في الوقوف على التخصص 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 وبين مادلت عليه الروايات والنصوص من لزوم اتباع العلم وجواز القضاء أو العمل به وبراءة ذمة العامل به من دون تقييد بالعلم الحاصل من دليل شرعي، والنسبة بينها عموم من وجه كما هو واضح، وبعد التعارض والتساقت لا يبق دليل على النهي المذكور. وكذلك بالامكان ايقاع المعارضة بين اطلاق هذه الروايات لوثم واطلاق الروايات التي تحث على الرجوع الى العقل فانها لوثمت سنداً ودلالة وقعت طرفاً للمعارضة بنحو العموم من وجه لانها تشمل العقل الفطري الحالي عن شوائب الاوهام والعقل النظري.

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

مدفوعة: بأن روايات النهي تكون أعم من جهة صدقها في الظنيات دون روايات الحث على الرجوع الى العقل اذ لا يستفاد منها تشريع حجية لا يدركها العقل بل هي تدل وترشد الى ما يرشد اليه العقل ايضاً من لزوم الرجوع الى العقل لتحصيل اليقين والقطع وعدم الاعتماد على الظنون والتخمينات فالنسبة عموم من وجه وبعد التعارض والتساقت في مادة الاجتماع لا يبق ما يدل على مقصود الاخباري.

إلا أنّ هناك اشكالاتاً في صحة هذه الطائفة الاخيرة التي تعرض لها الشيخ (قده) فانها بين ما لا يتم سنداً وما لا يتم دلالة كما يظهر ذلك من خلال مراجعتها. وانما المهم في ايقاع المعارضة الطائفة الاولى.

ثم أنّ الشيخ الاعظم (قده) قد تعرض في ذيل هذا البحث الى فروع قد يتوهم فيها وقوع الردع والنهي فقهيّاً 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 لا بلاك تكميل النقاش مع المحدّثين بل لاشتمالها في نفسها على نكات وحديثيات من البحث صناعية فنقول:

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

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

وهذا الفرع يمكن حله باحد وجوه مترتبة:

١ - يمكن أن يدعى بأن صحة الايتمام موضوعها صحة صلاة الامام ولو ظاهراً أو اعتقاداً وهذا ثابت في المقام فلا علم تفصيلي ببطلان صلاة المأموم.

إلا ان هذا الجواب غير صحيح مبنيّ فانه لا موجب لتقييد اطلاقات الادلة الاولية التي تقتضي اناطة صحة صلاة المأموم بصحة صلاة الامام واقعاً.

٢ - ان الاصول المومنة لا تجري في المقام في نفسها لكي يتوهم اداء اطلاق جريانها الى مخالفة علم تفصيلي. وذلك لان العلم الاجمالي بجنابة احد الشخصين علم اجمالي منجز فيما لو فرض ان جنابة الآخر كان موضوعاً لاثر بالنسبة الى الاول كما لو كان عادلاً يجوز الايتمام به أو كان ممن يمكن ادخاله في المسجد وقلنا بجرمة ادخال الجنب اليه ايضاً، فانه في مثل ذلك يتشكل علم اجمالي بالتكليف على كل حال، إذ إما يجب عليه الغسل فلا يمكنه الاجتزاء بصلاة من دون غسل أو يحرم عليه الايتمام بالآخر أو ادخاله في المسجد ولو بعد أن يغتسل وهذا علم اجمالي منجز موجب لتساقط الاصول في الاطراف.

ودعوى: انحلاله تارة بأن استصحاب عدم الجنابة في كل منها باعتبارهما اصلين من سنخ واحد يسقطان فتصل التوبة الى اصاله الصحة في صلاة الامام مثلاً واصالة الاشتغال من ناحية احراز الطهور من الحدث الكبر لكونه شكاً في المحصل، واخرى بأن 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 اصاله الاشتغال وفي الاخر اصاله البراءة عن وجوب القراءة لانه من الشك في الجزئية.

مدفوعة: اما الاول، فلان اصاله الصحة دليلها لي لا اطلاق فيه لمثل هذه الحالات. واما الثاني فلان الايتمام بحسب ما استفاد من ادلته أمر وجودي هو

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

٣- لو غفلنا عن العلم الاجمالي المذكور وقلنا بمجرد الاصول الموضوعية في حق الشخصين معاً فلا اشكال في ان الاصل الموضوعي انما يؤمن بلحاظ التكليف الذي لاعلم تفصيلي بثبوته كما في صورة اقتداء احدهما بالآخر من دون غسل من احدهما، لأن كل اصل مصحح انما يصح محتمل البطلان لامعلومه فيلتزم بالتبعيض في الاثار المترتبة على الاصلين بين ما لا يقطع بعدم ترتيبه وما يقطع بذلك.

الفرع الثاني- ما اذا اختلف شخصان في البيع والهبة بعد اعترافهما على انتقال المال فالملك الاول يدعي البيع ويطالب الثاني بالثمن والثاني يدعي الهبة وبراءة ذمته من الثمن، وفي مثل ذلك لا تثبت الهبة ولا البيع- مع عدم البيئته- ويحكم برجع المال الى الاول مع انه يعلم تفصيلاً انتقاله الى الثاني فهذا حكم ظاهري مخالف للعلم التفصيلي.

وقد ذكر الاستاذ هنا بان الهبة المحتملة تارة تفترض جازية واخرى تفترض لازمة، كما اذا كانت من ذي رحم مثلاً، ففي الصورة الاولى يقطع فيها برجع الملك الى مالكة الاول اذ لو كان موهوباً بنفس تداعيه من قبل واهبه رجوع عرفاً ولو كان بيعاً فباعته ان المشتري لا يدفع الثمن يكون للبايع حق الفسخ والرجوع وتداعيه له رجوع لاحالة فلا مخالفة احتمالية فضلاً عن القطعية.

واما في الصورة الثانية فكلا منها يدعي شيئاً وينكر ما يدعيه الاخر فالملك الاول يدعي البيع وينكر الهبة والثاني يدعي الهبة وينكر البيع فيصير من موارد التحالف والتحاليف من اسباب انفساخ المعاملة واقعاً ومعه يرجع المال الى صاحبه واقعاً.

وهذا الذي افاده بالنسبة الى الصورة الاولى تام واما بالنسبة الى الصورة الثانية -أي ما اذا كانت الهبة لازمة- فحل اشكال لأن الميزان في التحالف أن يكون كل منها 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 ومحق استرجاع العين منه اذا لم يوفه الثمن وأما الثاني فهو ينكر هذين الإلزامين ودعواه الهبة بالنسبة الى أصل التملك وإن كان إلزاماً للأول الى أنه معترف به من قبلها بحسب الفرض ومن حيث كونه بالهبة لالبيع ليس إلا انكاراً لحق الأول وعليه فليس في المورد إلا مدع واحد ومنكر فليس الحلف إلا على الثاني وبه تثبت نتيجة الهبة.

نعم لو قلنا بأن الجواز والخيار مرجعه الى تقييد للملكية فالملكية اللازمة هي الملكية الطويلة والملكية الجائزة هي الملكية القصيرة المحدودة بما قبل الفسخ أو الرجوع كان الثاني في المقام مدعياً لأنه يدعي طول الملكية وبقائها والبايع يدعي عدم جعلها وانما المجمعول الملكية المقيدة بالفسخ ففتضى الاصل حينئذ عدم جعل الملكية المطلقة فيكون الثاني مدعياً كما انّ الاول مدع بلحاظ حق الزام الثاني بدفع الثمن.

الفرع الثالث - لو اقر شخص بعين لزيد ثم اقرها لعمرو فانها تدفع للاول ويضمن المقر للثاني قيمتها إن كان قيمياً أو مثلها إن كان مثلياً مع انه يعلم اجمالاً بعدم استحقاق احدهما لذلك فلوانتقلا معاً الى شخص ثالث علم اجمالاً بالبطلان في احدهما ولو اشترى بها معاً شيئاً ثالثاً علم تفصيلاً بعدم استحقاقه له.

وقد ذكر السيد الاستاذ انّ ما افاده الفقهاء في المقام على القاعدة لأنّ دليل حجية الاقرار يشمل كلا الاقرارين وبما انّ العين تكون تالفة على المقر له ثانياً من قبل المقر بسبب اقراره الاول يضمن بدله لاحالة و يلتزم بتمام اثار حجية الاقرارين عدى ما يعلم تفصيلاً والاحكام الظاهرية.

والنتيجة التي افادها الاستاذ صحيحة لا غبار عليها إلا انه لابدّ من تمحيص لها افاده كتكليف وتخريج لها على قاعدة حجية الاقرارين، فانه ربما يقال بأنّ 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 لا يكون نافذاً. ولكن الصحيح انّ تطبيق حجية الاقرار على الاقرار الثاني انما يكون بلحاظ المدلول الالتزامي لكلام المقر لا المطابق حيث انّ لازم اقراره انه قد اتلف العين على عمرو فيكون ضامناً لبدلها وهذا اقرار على نفسه فيكون نافذاً لاحالة ولا يشترط في حجية

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

الفرع الرابع- لو اختلف المتبايعان في تعيين المبيع أو الثمن كما اذا قال البايع بعتك كتاب الحدائق بدينار وقال المشتري بل بعثني كتاب الجواهر، فيكون من التحالف حيث أنّ كلاً منها يدعي على الاخر حقاً والزاماً وينكر ما يلزمه به الآخر اما البايع فلانه وإن كان اصل ملكيته للثمن- الدينار مثلاً- معلوماً إلا انه يدعي على المشتري حق الإلزام بدفعه بمجرد اعطائه كتاب الحدائق، واما المشتري فيدعي على البايع ملكيته لكتاب الجواهر وبالتالي حق الزامه بدفعه بمجرد تقديم الثمن اليه، وبعد التحالف يحكم ظاهراً بعدم كليهما مع انه يعلم اجمالاً بعدم ملكية البايع لاحد الكتابين ويعلم تفصيلاً ملكية المشتري للثمن اذا كان شخصياً.

وقد افاد الاستاذ في المقام بأنّ هذا مبنيّ على أنّ يكون التحالف غير موجب للانفساخ واقعاً وإلا فلا مخالفة لعلم اجمالي فضلاً عن تفصيلي بل يعلم بالكية كل منها بما في يده بعد التحالف وبناءً على القول بأنّ الانفساخ ظاهري في موارد التحالف لا واقعي يلتزم به حيثما لا يؤدي الى مخالفة علم منجز.

وفيما يلي لأبأس بالتحدث عن أنّ الانفساخ المذكور في موارد التحالف هل يكون واقعيّاً أم ظاهريّاً بعد الفراغ عن انه لو فرض 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 أنّ يستدل على اقتضاء التحالف للانفساخ الواقعي باحد وجوه ثلاثة:

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

وفيه: أنّ غاية ما يستفاد من دليل اليمين انتهاء الخصومة بها بأن لا يجوز الترافع ثانياً ولا المطالبة لانتهاء منشأ الخصومة كما هو المطلوب، كما أنّ انتهاء الخصومة لا تتوقف على الفسخ الواقعي كما هو ظاهر.

٢ - دعوى لغوية بقاء العقد عقلاً بعد نفوذ اليمين في فصل الخصومة واسقاط حق المطالبة، بل لقد افتى الفقهاء بأن صاحب الحق الواقعي لو عثر بعد ذلك على ماله أيضاً لا يجوز له اخذه بعد نفوذ اليمين عملاً بالروايات الدالة على ذلك والظاهرة في انه لا يجوز له ذلك واقعاً بعد الخصومة واليمين، وواضح ان بقاء العقد وعدم انفساخها لغوي مثل هذه الحالة اذ لا اثر ولا ثمرة له.

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

٣ - ان التحالف اتلاف للمال على من انتقل اليه قبل قبضه عرفاً لانه يوجب امتناع فرصة المطالبة به من قبل مالكة حتى بالرافعة. بل بناءً على عدم امكان اخذه ولو بالسرقة واقعاً ولو امكنه فكأن هذا المال تالف عرفاً فيكون من تلف المبيع قبل قبضه وهو من مال بايعه. والحاصل: يتعدى من مورد الرواية إن كانت هي المدرك على هذه القاعدة أو يتوسع في الارتكاز العقلائي من التلف الحقيقي الى هذا النحو من التلف، بل بناءً على ان مدرك القاعدة هو الارتكاز العقلائي الممضى شرعاً يمكن التعدي الى غير البيع من سائر المعاوزات ايضاً لأن روح المعاوزة عقلاً 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 لو قيل بان التحالف لا يقتضي اكثر من التفاسخ ظاهراً وذلك باعتبار ان احد المتبايعين في المقام صاحب الحق فيكون له الخيار لانه متصد الى تسليم ما بيده بينما الاخر غير متصد له فاذا ادعي ان مقام التحالف خصوصاً مع تصرف الطرفين في العوضين بعد التحالف كما هو الغالب دليل على ان المحق منها يفسخ المعاملة ايضاً كانت النتيجة حصول الفسخ واقعاً.

الفرع الخامس - ما اذا اودع شخصان عند ثالث احدهما درهماً والاخر درهماين ثم ضاع احدهما من دون تمييز للضايغ اما نتيجة خلطها أو لجهل الودعي بالتالف مع انه يعلم بانه كله لاحدهما.

والتحقيق أن يقال: ان 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 - ناسباً له الى الشهيد الاول في الدروس وقيل انه احد اقوال العلامة - ان الدرهمين الباقيين تقسم بينهما اثلاثاً فيعطى لصاحب الدرهمين درهم وثلث ولصاحب الدرهم ثلثا درهم بدعوى ضعف رواية السكوني سنداً وتطبيق قاعدة الشركة القهرية على المال فتقع الخسارة فيها بحسب النسبة على القاعدة. وهذا الذي حكم به الشهيد في المسالك مما لا يمكن المساعدة عليه لأن الشركة فرع الامتزاز لا مجرد الاشتباه الذي يمكن فيها انحفاظ ملكية كل من الشخصين مستقلاً على حاله والمشهور ايضاً قد حكموا بالشركة القهرية في الامتزاز الذي يكون قد تجزأ ملك كل منها الى حيث لا يعقل عرفاً افتراض تعلق الملكية به مستقلاً.

وأياً ما كان فعلى قول الشهيد لا موضوع للنقض لأن الشركة انقلاب واقعي، واما على القول المشهور فهو مبني على أن يكون الاستفادة من رواية السكوني التنصيف كحكم ظاهري فيتعين حينئذ في مقام الجواب عليه أن يقال بعدم الالتزام باطلاقه لما اذا خالف علم منجز، ولكن لا موجب لحمل الرواية على الحكم الظاهري بل قد لا يعقل ذلك مع العلم بعدم مطابقة التنصيف للواقع على كل حال، وإنما الاستفادة منها الصلح بينهما بذلك من قبل الشارع قهراً ولو باعباره ولياً لهما فيكون كما لو تصالحا بأنفسهما وبذلك يكون الانقلاب واقعياً ايضاً فلا موضوع للنقض.

منجزية العلم الاجمالي

الجهة السابعة - يقع البحث عن منجزية العلم الاجمالي في موضعين ضمن مباحث القطع تارة وضمن مباحث الاصول العلمية اخرى، ورغم التداخل بين البحثين إلا أنه بحسب المنهجية الفنية لكل من الموضوعين حصّة من الحديث غير الأخرى. فإنّ البحث في الموضوع الأول ينبغي أن يكون عن منجزية العلم الاجمالي بلحاظ حرمة المخالفة القطعية تارة وبلحاظ وجوب الموافقة القطعية أخرى وفي كلّ منها بعد الفراغ عن المنجزية يبحث عن كون ذلك بنحو الاقتضاء أي معلق على عدم ورود ترخيص شرعي أو بنحو العلية بحيث يستحيل الترخيص بخلافه فإنّ كل ذلك بحث عن شؤون العلم واثاره، واما في الموضوع الثاني فاذا فرض اختيار علية العلم الاجمالي للتنجيز بلحاظ حرمة المخالفة ووجوب الموافقة معاً فلا تصل النوبة الى بحث اخر إلا من باب التنبيهات والتطبيقات وإنّ فرض اختيار مسلك الاقتضاء في منجزية العلم الاجمالي ولو بلحاظ وجوب الموافقة على الاقل فسوف يبقى مجال للبحث عن جريان الاصول العملية في نفسها في مورد حيث فرض أنّ تنجيزه كان بنحو الاقتضاء والتعليق على عدم ورود ترخيص شرعي فيه فيكون البحث في الموضوع الثاني حول شمول ادلة الاصول والاحكام الظاهرية لموارد الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي.

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

حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي:

أما البحث عن المرحلة الاولى وهو حرمة المخالفة القطعية فينبغي أن يعلم أنّ 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 أنّ العلم الاجمالي هل يصلح لأن 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 أنّ حصول العلم الاجمالي هل يوجب صيرورة التنجيز العقلي المذكور مطلقاً وعلى نحو العلية أو يبقى على تعليقته واقتضائه.

وعلى أي حال فلا ينبغي الاشكال في اصل منجزية العلم الاجمالي بلحاظ حرمة المخالفة حتى على المسلك المشهور القائل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان لأنّ 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 أنّ هذه المنجزية هل تكون بنحو العلية أو الاقتضاء. والمشهور بين المحققين علية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة وخالف في ذلك المحقق الخراساني مدعياً انه مقتضى لذلك وليس علة. والصحيح هو ما ذهب اليه ولكن لا بالنحو الذي ذهب اليه وبطريقته.

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

الاحكام الظاهرية والواقعية وكيفية دفع شبهات التضاد فيما بينها أو استلزامها لنقض الغرض ونحو ذلك ليرى هل ان المسلك المختار للتوفيق جارٍ هنا ايضاً أم لا، فانّ الباحثين بملاك واحد اذ معنى البحث عن العلية والاقتضاء هو البحث عن امكان التوفيق بين الحكم الظاهري في تمام اطراف العلم الاجمالي مع الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال وعدمه فلا بدّ من الرجوع الى مسالك التوفيق بينها ليرى هل يجري شي منها في المقام أم لا فاذا لم يجر كان معناه ان العلم الاجمالي يمنع عن ذلك التوافق وهو معنى عليته لحرمة المخالفة القطعية.

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

وهذا الجمع والتوفيق كما يمكن ان يورد في موارد الشبهات البدوية كذلك يعقل في موارد العلم الاجمالي فيما لو فرض ان الملاك الترخيضي الموجود في البين جزءاً أو احتمالاً اهم من الملاك الالزامي المعلوم بالاجمال لان كون ذلك الملاك الالزامي اجمالياً يعني وقوع التزاحم بينه وبين الملاكات الترخيضية نتيجة هذا الاجمال والاشتباه لدى المكلف.

ودعوى: وقوع التضاد بين الحكم الواقعي الالزامي المعلوم بالاجمال والحكم الظاهري الترخيضي في تمام الاطراف بلحاظ مرحلة التنجز والامثال حينئذ لانّ

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

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

وهذا ظهر وجه الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي فإن مرتبة الحكم الظاهري محفوظة في موارد العلم الاجمالي دون التفصيلي اذ لا تراحم بين الملاكات في موارد العلم التفصيلي ولوبنظر العالم على الاقل وهو مانع عن امكان جعل حكم ظاهري بالترخيص فيه على ماتقدم شرحه فيما سبق.

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

ذهبت مدرسة المحقق النائيني (قده) الى علية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية وامتناع جعل الترخيص الشرعي الظاهري في تمام اطرافه لأن في المخالفة القطعية عصياناً قطعياً للمولى وهو قبيح فيكون الترخيص فيه قبيحاً ممنوعاً على الشارع.

وهذا الكلام لا بدّ وأن يستبطن دعوى أنّ حكم العقل بجرمة المخالفة القطعية أي منجزية العلم الاجمالي حكم تنجيزي لا تعليلي وإلّا كان الترخيص الشرعي رافعاً لموضوع العصيان والقبح.

واثبات التنجيزية في الحكم العقلي لا بدّ وأن يكون على اساس افتراض خصوصية فيه تمنع عن امكان رفعه من قبل الشارع بالترخيص، وهي يمكن أن تكون احد الامور التالية:

١ - 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 ما شرحناه فيما سبق من البحوث. وهذه الخصوصية لا اشكال في ذاتيتها وامتناع ارتفاعها على حد ارتفاع وجوب الوجود عنه تعالى.

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

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

٣ - دعوى أنّ العقل يمنع المولى نفسه من أن يعمل مولويته في مقام التزاحم الحفظي وتقديم جانب المصالح الترخيصية. ومن الواضح أنّ هذه الخصوصية غير مقبولة لأنّ هذا معناه التضييق وتحديد مولوية المولى مع أنّ حرمة المخالفة انما يكون على اساس إحترام مولويته كما لا يخفى.

وهكذا وهذا التحليل يتضح أنّ الحكم العقلي بجرمة المخالفة القطعية بل بجرمة المخالفة مطلقاً حتى التفصيلية حكم تعليلي منوط بعدم استناد ذلك الى ترخيص الشارع نفسه فيرتفع بترخيصه غاية الامر أنّ الترخيص المذكور لا يعقل 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 بجرمة المخالفة القطعية.

واما صاحب الكفاية (قده) فقد افاد في المقام أنّ التكليف الواقعي سواء كان مشكوكاً أو معلوماً بالاجمال بل وحتى اذا كان معلوماً بالتفصيل على ما يستفاد من مجموع كلامه إنّ كان فعلياً من جميع الجهات فيستحيل الترخيص على خلافه لأنّ محذور التضاد لا يفرق فيه بين القطع باجتماع المتضادين أو احتمالهما اذ كلاهما محال وإن لم يكن فعلياً من جميع الجهات فلا باس بالترخيص بخلافه حتى في موارد العلم لانه مجرد حكم انشائي وليس بفعلي ولا تضاد بين الاحكام إلاّ 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 إن أراد بالتكليف الواقعي الفعلي الارادة والحب والبغض والمصلحة والمفسدة بل وحتى الامر والاعتبار والاهتمام بقطع النظر عن التزاحم الحفظي فالحكم الواقعي فعلي في موارد الشك و الاشتباه ومع ذلك يعقل جعل حكم ظاهري على خلافه من دون لزوم تضاد لا قطعاً ولا احتمالاً لأن ملاك هذا الحكم الظاهري هو التزاحم المشار اليه وهو لا يستدعي التضاد بلحاظ المبادي، وإن 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. إلا ان هذا انما يكون في غير العلم التفصيلي لأن التزاحم المذكور غير متصور فيه على ما تقدم مراراً.

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

وهذا الكلام صحيح بمعنى انه لا فرق بين العلمين التفصيلي والاجمالي في المنجزية بمقدار اصل الالتزام والعقل في كل منها يحكم بجرمة المخالفة القطعية، إلا ان الحكم العقلي المذكور معلق على عدم ورود ترخيص من الشارع وهذا المعلق عليه في موارد العلم التفصيلي ضروري الثبوت لاستحالة الترخيص فيه اذ لو كان نفسياً لزم التضاد وإن 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 علة 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 ان ذلك خارج عن بحوث القطع.

ولكننا نذكر المدعى أجمالاً في المقام وحاصله: المنع عن اطلاق ادلة الاصول لتمام اطراف العلم الاجمالي لانه ليس بعقلاني فانه بحسب انظارهم يعتبر هذا مناقضاً ومنافياً مع الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال رغم كونه ممكناً عقلاً. وإن شئت قلت: ان الاغراض الالزامية التي يدركها العقلاء يتعاملون معها على اساس انه لا يوجد 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 ما يترتب 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 العلية. اما اصل المنجزية فالمشهور ذلك كما انه بالنسبة الى البحث الثاني المشهور انه بنحو الاقتضاء لا العلية. وذهب المحقق العراقي ناسباً لذلك الى بعض عبائر الشيخ انه بنحو العلية. وإيأ ما كان فبالنسبة لاصل المنجزية توجد ثلاثة مسالك:

١ - ان العلم الاجمالي بنفسه ومباشرة يكون منجزاً لوجوب الموافقة القطعية وهو ظاهر عبائر تقارير فوائد الاصول.

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

٣ - انه بناءً على مسلكنا من انكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان فاحتمال منجز فما ظنك بالعلم. واما بناءً على قبولها فالصحيح هو التفصيل بين بعض موارد العلم

الاجمالي فيحكم فيه بمنجزيته مباشرة لوجوب الموافقة وبعض آخر يحكم فيه بعدم المنجزية أصلاً.

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 فلا بد من صرف الكلام أولاً الى توضيح حقيقة العلم الاجمالي وما يتعلق به فنقول:

انّ الاتجاهات في شرح حقيقة العلم الاجمالي ثلاثة:

١ - أن يكون متعلقاً بالفرد المردد وهو ما يستفاد من كلام للمحقق الخراساني (قده) في بحث الواجب التخييري حيث حاول تصويره بانه متعلق بالفرد المردد ودفع اشكال كيفية تعلق صفة الوجوب بالفرد المردد بأن الوجوب امر اعتباري لا بأس بتعلقه بالمردد كيف وصفة العلم التي تكون حقيقية قد يتعلق بالفرد المردد كما في موارد العلم الاجمالي.

وقد استشكل عليه المشهور بأن هذا مستحيل لأن الفرد المردد مستحيل خارجاً وذهنا وتوضيح هذا الاشكال انّ الحديث عن المعلوم بالذات وهو الصورة الذهنية المقومة للعلم وهي وجود ذهني والوجود ذهنياً كان أو خارجياً يساوق التشخص والتعین فلا بد من تعين المعلوم بالذات كوجود ذهني، واذا كان الوجود متعيناً كانت ماهيته كذلك ايضاً لانها حد للوجود فتردها يتردد الوجود ايضاً فلا يكون مشخصاً وهو خلف، فلا بد من تعين المعلوم بالذات وجوداً وماهية أي بالحمل الشايخ والاوولي معاً.

وعلى اساس هذا البرهان انصرف المشهور عن هذا المسلك.

٢ - أن يكون متعلقاً بالجامع فالعلم الاجمالي علم تفصيلي بالجامع وشك في الخصوصيات وهو ما ذهبت اليه مدرسة المحقق النائيني وذهب اليه ايضاً المحقق الاصفهاني (قده) وقد حاول البرهنة عليه بأن الامر في متعلق العلم الاجمالي لا يخلو من احد شقوق اربعة، فاما أن لا يكون متعلقاً بشئ اصلاً أو يكون متعلقاً بالفرد بعنوانه التفصيلي أو بالفرد المردد أو بالجامع. والشقوق الثلاثة الاوولي كلها باطلة لأن الاول

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

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

٣ - ما ذهب اليه المحقق العراقي (قده) من دعوى تعلق العلم الاجمالي بالواقع. وقد ذكر أنه بلغني أن بعض أهل الفضل من المعاصرين يدعي تعلقه بالجامع وأنه لا تفاوت بينه وبين 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 فيها معاً الواقع أي الفرد المعين وانما العلم الاجمالي علم مشوب بالاجمال كالمراة غير الصافية بخلاف العلم التفصيلي والفرق بينهما نظير الفرق بين الاحساس الواضح والاحساس المشوب.

وقد جاء في كلام المحقق العراقي (قده) بأن 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:

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

الواضح أنّ العلم الاجمالي فيه زيادة على هذين العلمين وهو العلم بوجود الجامع ضمن احد الفردين لا بمجرد عدم وجوده في الافراد الاخرى، فلا بدّ من فرض العلم بوجود الجامع ضمن احد الفردين فيقال هل انه متعلق بالجامع أو الواقع ونجري فيه البرهان المتقدم، إلا أنّ هذا انما يتم لو سلمنا الاصل الموضوعي له وهو أنّ كل عنوان جامع يستحيل أن ينطبق على الفرد بخصوصيته إلا اننا ذكرنا في بحث الوضع العام والموضوع له الخاص أنّ هذا ليس بصحيح على اطلاقه، وإن هناك نوعاً من الجوامع ينطبق على الفرد بخصوصه وهي الجوامع العرضية بالنسبة لما هو فرد 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 إلا أنّ يقصد من تعلقه بالواقع نفس هذا المعنى أي انه غير متعلق بالجامع الذاتي المنتزعة من الخارج بل بجامع عرضي أو اختراعي هذا حاصل الكلام في توضيح هذا الاتجاه.

وقد اعترض عليه من قبل مدرسة المحقق النائيني (قده) بأنّ العلم الاجمالي لو كان متعلقاً بالواقع فاذا يقال في الموارد التي لا تعين فيها للواقع ثبوتاً كما لو علم بنجاسة احد انائين بالنجاسة البولية مثلاً وكانا واقعاً معاً نجسين بالبول فإنّ نسبة النجاسة المعلومة بالاجمال هنا الى كل منها على حد واحد فتطبيقه على كل منها بعينه جزاف محض، وتطبيقه عليها معاً خلف كون المعلوم نجاسة واحدة لانجاستين فلا يحيص 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 أنّ الواقع ليس هو المعلوم بالذات في العلم التفصيلي فضلاً عن الاجمالي وإلا 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. وحينئذ يرجع مدعى صاحب الاتجاه الثالث الى أنّ هذه الصورة الذهنية هي صورة الفرد لا الجامع أي صورة متطابقة مع الفرد الخارجي على

تقدير وجوده وبازائه بما هو فرد لاصورة تتطابق مع الجامع وبازاء الحيثية الخارجية المشتركة على تقدير وجودها، إلا أنّ هذه الصورة الذهنية للفرد حيث انها اجمالية أي انكشافها مشوب بالاجمال وليس واضحاً فيمكن أن يجعل بازاء كل من الفردين في مورد عدم تعين المعلوم بالعرض واقعاً كما أنّ الجامع المعلوم بالذات يمكن أن يجعل بازاء الحيثية المشتركة في كل من الفردين أي بازاء كل من الحيثيتين الخارجيتين التي تكون احدهما معلومة بالعرض لا كليها بحسب الفرض. وإن شئت قلت: انه كما يوجد فردان في الخارج كذلك يوجد جامعان فإن نسبة الكلي الى افراده في الخارج نسبة الالباء الى الاب الواحد وكما يقال أنّ أي الفردين معلوم كذلك يمكن ان يقال أنّ اي الجامعين الخارجيين معلوم وبازاء الصورة الذهنية.

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

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

والتحقيق أنّ 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: أنّ ما قرأناه في المنطق من انقسام المفاهيم الى كلية وجزئية لا ينبغي أن يراد ما هو ظاهره من أنّ المفهوم الجزئي يمتاز على الكلي في اخذ الخصوصية الزائدة على الجامع مع الجامع، بل من هذه الناحية لا يكون المفهوم إلا كلياً لأنّ أي قيد وخصوصية لولا حظناها فهي خصوصية كلية في نفسها قابلة للصدق

على كثيرين وان فرض انحصار مصداقها خارجاً، فبإضافته الى الجامع يستحيل أن نحصل على مفهوم لا يصدق على كثيرين فإن إضافة الكلي الى الكلي لا يصيرها جزئياً حقيقياً بل اضافياً، وانما الجزئية انما تكون بالإشارة بالمفهوم الى واقع الحصة والوجود الخارجي المتشخص به ذلك المفهوم حيث ان التشخص الحقيقي يكون بالوجود لا بالماهيات مهما جمعناها بنحو التركيب والتلقيق، 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 شيء وهي غير الفنائية وملاحظة المفهوم فانها في مصدايقه الخارجية فإن ذلك لا يقتضي التشخص ولا ينافي الصدق على كثيرين انما الذي يقتضيه هو الاشارة فحسب.

فاذا اتضحت هذه المقدمة اتضح حقيقة الحال في متعلق العلم فإن العلم الاجمالي متعلق بمفهوم كلي إلا أن هذا المفهوم الذي تعلق به ملحوظ بنحو الاشارة الى الخارج، وهذا يختلف عن الجامع الذي يتعلق به الوجوب في مرحلة الجعل مثلاً لانه غير ملحوظ كذلك وإن كان ملحوظاً بما هو فان في الخارج، ومن هنا صح الاتجاه الثاني المشهور من افتراض تعلق العلم بالجامع لأن هذا الاتجاه لاحظ المفهوم المتعلق به العلم وهو كلي لأن المفهوم بقطع النظر عن كيفية استخدامه كلي دائماً، والاشكال عليه بأن العلم يكون باكثر من الجامع جوابه انه علم بالجامع بنحو الاشارة الى الخارج وهذا 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 لأن المفهوم الكلي مستخدم بنحو الاشارة الى الخارج وقد قلنا ان حقيقة الجزئية والفردية هو ذلك ايضاً، والاشكال عليه بأن حد الفرد إن كان داخلياً في الصورة العلمية فالعلم تفصيلي لاجمالي وإلا فالعلم بالجامع، جوابه ان الجزئية ليست بدخول الحد في الصورة العلمية بل بالاشارة وبما ان الاشارة في المقام ليست الى معين يختلف عن العلم التفصيلي. كماصح الاتجاه الاول القائل بتعلق العلم الاجمالي بالفرد المراد لأن الاشارة في موارد العلم الاجمالي لا يتعين المشار اليه فيها من ناحية الاشارة نفسها لانها اشارة الى واقع الوجود وهو مررد بين الوجودين الخارجيين لامحالة، فالتردد في الاشارة بمعنى ان كلا

منها صالح لأن يكون هو المشار اليه فالشار اليه بما هو مشار اليه مردد وليس هذا باب باب وجود الفرد المردد ذهنياً أو خارجاً ليقال بانه مستحيل. وهذا نصل الى نظرية واضحة محددة عن العلم الاجمالي نجمع فيها بين الاتجاهات الثلاثة وندفع بها جميع المناقشات المثارة ضدها. والواقع ان كل واحد من الاتجاهات الثلاثة قد اخذ بطرف ولاحظ زاوية معينة في مقام تشخيص حقيقة العلم الاجمالي على ضوء التحليل الذي ذكرناه.

وبعد أن اتضح حقيقة العلم الاجمالي وكيفية تعلقه بالمعلوم نعود الى اصل البحث عن منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة وقد ذكرنا ان هناك ثلاثة مسالك في المنجزية نبدأ فيما يلي بعرض المسلك الاخير والمختار فنقول:

أما بناءً على انكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا اشكال في منجزية الاحتمال فضلاً على العلم، واما 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 لا يكون العلم الاجمالي منجزاً وفي الثاني يكون منجزاً بنفسه للموافقة القطعية.

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

أما الدعوى الاولى، فتتضح صحتها من خلال بيان مقدمتين:

اولاهما - ان العلم الاجمالي ينجز المقدار الذي تم عليه العلم لان هذا هو الذي يخرج عن اللابيان الى البيان وبالتالي عن التأمين الى التنجيز ومن الواضح ان العلم

الاجمالي لا يجعلنا عالمين باكثر من الجامع على جميع المباني والاتجاهات المتقدمة في شرح العلم الاجمالي حتى المبنى الاول والثالث منها، لأن الاشارية في العلم الاجمالي غير متعينة من قبل نفس الاشارة - كما شرحنا - فلا توصلنا الى اكثر من الجامع، بل الامر كذلك حتى لو وجدنا على حرفية كلام المحقق العراقي (قده) وافترضنا تعلق العلم الاجمالي بالواقع ولكن بمعنى ان الصورة العلمية يختلط فيها جانب الوضوح مع الخفاء فان الحد الواقعي على هذا التقدير وان كان داخلياً 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 تعلق العلم بالواقع الخارجي يتجه القول بالمنجزية ولكنك قد عرفت انه ليس بصحيح ولا هو مراد للمحقق العراقي (قده).

ثانيتها - ان الجامع الذي اشتغلت به الذمة عقلاً وتنجز تحصل موافقته القطعية بالاتيان بالجامع وهو يتحقق باتيان احد الفردين أو الافراد، لأن الجامع يوجد بوجود فرده فتكون موافقة قطعية للمقدار المنجز المعلوم، وبعبارة اخرى ان المقدار المعلوم هو اضافة الوجوب الى الجامع بين الظهر والجمعة لا الظهر بعدها ولا الجمعة بعدها فتكون اضافته الى كل من الحدين تحت تأمين القاعدة واما اضافته الى الجامع بينها فتحصل موافقته القطعية باتيان احدهما. فالحاصل: الجامع بين الوجوبين ليس له إلا الجامع بين الاقتضائين لا مجموعهما.

وعلى ضوء هاتين المقدمتين يثبت ان العلم الاجمالي لا يقتضي وجوب الموافقة القطعية في الشبهة الحكمية.

واما الدعوى الثانية وهي المنجزية في الشبهة الموضوعية فن باب ان الشغل اليقيني تستدعي الفراغ اليقيني، فاذا علم بوجود اكرام العالم وتردد بين زيد وعمرو فقد علم بوجود اكرام ذات وان يكون عالماً وكلاهما قد اشتغلت الذمة بهما يقيناً لانها معاً معلومان فلا بد من الفراغ اليقيني ولا يكون إلا بالاحتياط، وهذا بخلاف موارد الشبهة الحكمية فان المقدار المعلوم فيه ليس باكثر من احدهما الذي يتحقق باتيان أي واحد منها.

فالحاصل: المقدار المعلوم والمبين في الشبهة الحكمية يعلم بانطباقه على كل منها قهراً وهذا بخلاف المقدار المعلوم في الشبهة الموضوعية وهو اكرام العالم فانه لا يعلم بانطباقه على احد الطرفين لواقتران عليه، فلو كنا نقتصر على صناعة قاعدة قبح العقاب بلا بيان من دون تجاوز أو تقليص لها كان لابداً من التفصيل المذكور^١.

وبالتعميق والتدقيق يظهر أن فذلكة هذا التفصيل ليست قائمة بالشبهة الحكمية والموضوعية على الاطلاق بل قائمة في أن يكون العلم الاجمالي ناشئاً من التردد في قيد قد علم تقيد الواجب به وأخذته تحت الامر، فانه حينئذ يكون ذلك التقيد داخلياً في العهدة وتكون الذمة مشغلة به يقيناً فلا بد من الخروج عنه كذلك، وهذا يكون في الشبهة الموضوعية كثيراً ولا يكون في الشبهة الحكمية، إلا أن الشبهة الموضوعية أيضاً قد تكون كالشبهة الحكمية لا يكون التردد فيها إلا في اصل الوجوب لا قيد الواجب، كما اذا كان الموضوع المشتبه شرطاً للتكليف أو للمكلف لا للمكلف به كما اذا ثبت وجوب الصلاة ركعتين عند قدوم الحاج ووجوب التصدق بدرهم عند قدوم الزوار وعلم اجمالاً بقدوم أحدهما فإنه يعلم حينئذ بوجوب الصلاة أو الصدقة وهو كالعلم بوجوب الظهر والجمعة المقدار المعلوم منه وهو أحدهما يعلم بانطباقه قهراً على أحدهما فلا يستدعي الشغل اليقيني به أكثر من تحقيق أحدهما.

ودعوى: امكان تصوير عنوان معلوم لا يحرز انطباقه في الشبهات الحكمية أيضاً من قبيل عنوان مادلت عليه رواية زرارة أو الصلاة التي أمر بها الرسول (ص). مدفوعة: بأن مثل هذه العناوين انتزاعية ليست متعلق الامر لكي يكون الاشتغال بها.

هذا كله في توضيح المسلك الثالث.

واما المسلك الثاني وهو ما جاء في تقرير اجود التقريرات من أن العلم الاجمالي انما يؤثر في التنجيز ووجوب الموافقة بتوسط تساقط الاصول بالمباشرة فينحل الى دعويين أيضاً.

١ - لا اشكال في أن البحث ليس عن تحديد المدلول اللغوي أو العرفي للبيان في قاعدة قبح العقاب وانما المقصود تحديد ماهو موضوع حكم العقل بقبح العقاب وتعليله ثبوتاً فنقول: لا ينبغي الاشكال في أن هناك ثلاث مراتب متدرجة لارتباط الذهن ←

احدهما - عدم تأثير العلم الاجمالي مباشرة في ذلك، وقد استدل عليها بما يشبه ماتقدم منا من أنّ العلم الاجمالي انما تعلق بالجامع فلا اشتغال اليقيني بمقداره لا أكثر.

والثانية - المنجزية بعد تساقط الاصول وقد استدل عليها بأنّ العلم الاجمالي باعتباره علة تامة لحرمة المخالفة فلا يمكن الترخيص في تمام الاطراف وشمول دليله للبعض دون البعض ترجيح بلا مرجح فتساقط الاصول بالمعارضة وبعده يكون كل طرف شبهة من دون اصل مؤمن وهو كافي في التنجيز. وهذا وإن كان منجزية الاحتمال إلا أنّ سقوط المؤمن انما كان ببركة العلم الاجمالي ومن هنا صح أن

→

البشري بالخارج.

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

المرتبة الثانية - الاشارة بمفهوم معين تصوراً في الذهن الى الخارج باشارة مرددة والتردد بلحاظ المشار اليه بالمرض 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 - موارد عدم امكان الاشارة الى الخارج لعدم احراز مطابقتها فيه فالتردد في اصل الاشارة لا المشار اليه وهذا هو الشك البدوي.

وحينئذ تارة يقال: بأنّ العقل لا يحكم بصحة العقاب إلا اذا كانت الاشارة الى التكليف اشارة معينة 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 بمراد العلم التفصيلي. واخرى يقال: بأنّ العقاب يصح كلما احرز التكليف خارجاً يعني امكان اصل الاشارة اليه سواء باشارة معينة أو مرددة وتعبير المشهور سواء حضرت صورته التفصيلية في الذهن أو الاجمالية التي يختزها الذهن وتنطبق عليه بحده، وبناء عليه يصح العقاب حتى في المرتبة الثانية من الانكشاف أي العلم الاجمالي، لأنّ خصوصية احد الفردين المعلوم بالاجمال وإن لم تكن حاضرة لدى الذهن تصوراً فهل مستوى التصور لا يوجد علم وبيان ولكن على مستوى التصديق والاشارة قدمت البيان لأنّ تلك الخصوصية مشار اليها باشارة مرددة ايضاً. فانّ هناك فرقاً بين العلم التفصيلي بوجود الجامع بين الظاهر والجمعة - ولو الجامع الانتزاعي - وبين العلم الاجمالي بوجود أحدهما من حيث الاشارية والتصديق ببرهان: أنّ الذهن في العلم الاجمالي بالتحليل يمتلك اشارتين اشارة الى وجود الجامع - ولوضماً - واشارة أخرى الى وجود احدى الخصوصيتين بينما لا ينحل العلم والاشارة في العلم التفصيلي بوجود الجامع الى ذلك.

وبعبارة أخرى: على ضوء ماتقدم في شرح حقيقة العلم الاجمالي هناك تردد في مورد العلم الاجمالي لاي رجوع الى خصوصية مفهومية إلا مفهوم أحدهما المنتزع من الاشارة الذهنية نفسها - وهذا هو معنى اختراعيتها - بل هو من شؤون نفس التصديق والاشارة الاجمالية كما يشهد به الوجدان وحيث أنّ الاشارة فيها في قبال المرتبة الثالثة التي لا توجد فيها أصل الاشارية. ومتأيد على الفرق حكم الوجدان بأنّ 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 احتمالها في بعض اطراف العلم الاجمالي. بل نحن المنكرون للقاعدة أنّنا ننكرها بالنسبة الى الله سبحانه وحقّ مولو يته الذاتية لابلنسبة الى المولى العرفية. والوجدان العرفي يحكم بعدم اجراء القاعدة في موارد العلم الاجمالي وعدم اكتفائهم بتايان الجامع.

يقال بأن العلم الاجمالي منجز لوجوب الموافقة.

ولنا على الدعوى الاولى:-

اولاً- ان اثباتها لا يتوقف 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- انها على اطلاقها غير صحيح وانما تصح في الشبهات الحكيمة وبعض الشبهات الموضوعية فالصحيح فيها بناءً على قبول قاعدة قبح العقاب بلا بيان التفصيل المتقدم.

ولنا على الدعوى الثانية- انه ان قصد من تساقط الاصول المؤمنة جميع الاصول حتى العقلية، ففيه: ان التعارض والتساقط في البراءة العقلية غير معقول لانها حكم عقلي ولا يعقل فرض التعارض فيه، لان التعارض انما يكون بحسب عالم الاثبات لا الثبوت واحكام العقل احكام ثبوتية تابعة لملاكاتهما الواضحة لدى العقل الحاكم بها دائماً، وحينئذ لا بد من ملاحظة الملاك وقد تقدم ان الخصوصيةين بماهما خصوصيتان لا يتم عليه البيان فلا بأس في المخالفة ولا يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية لان التامين في الخصوصية لا يلزم منه التامين في الجامع المعلوم- ولو الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدي الخصوصيةين- ومثل هذا التحليل لا يمكن اجراءه في الاصول الشرعية لانه ليس بعرفي فان تحليل الوجوب الواحد الى وجوب الذات ووجوب الخصوصية غير عرفي.

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

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

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

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

ولا يتحصل من تقارير المحقق النائيني وجه فني في اثبات هذا المسلك وانما يمكننا أنّ نستخلص من كلمات المحقق العراقي على ما في بعضها من التشويش ببيانين لتقريب المنجزية:

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

١ - أنّ التنجز لا يقاس بالعلم فإنّ الاخير انما يتعلق ويعرض على صورة في الذهن ويستحيل أنّ يتعلق بالواقع الخارجي واما التنجز فهو صفة للحكم الشرعي وهو امر واقعي ثابت في لوح التشريع.

٢ - أنّ الواقع الخارجي الموضوعي للحكم انما يتنجز بشرط العلم به ولكن لا بمعنى تعلق العلم به وعلى واقعه فإنّ هذا غير معقول لما تقدم من أنّ العلم لا يتعلق بالواقع الخارجي بل بمعنى تعلق العلم بالصورة المنطبقة عليه والحاكية عنه.

٣ - أنّ الصورة العلمية المنطبقة على الواقع الخارجي كما تكون تفصيلية كذلك قد تكون اجمالية وهذان الحدان التفصيلي والاجمالي بحسب الحقيقة حدان للصورة الحاكية للواقع المحكي بها الذي لا يكون إلا تفصيلياً.

وعلى ضوء تمامية هذه الامور نستنتج أنّ العلم الاجمالي يكون منجزاً لواقع التكليف المعلوم بالاجمال لا للمقدار الجامع، لأنّ العلم وإن تعلق بجامع انتزاعي إلا أنّ الاشتغال والتنجز بواقع الحكم المعلوم على واقعيته بعد العلم بصورته المنطبقة عليه، وهذا لا يحرز الفراغ عنه إلا بالاحتياط.

ولنا على هذا البيان ملاحظتان:

اولاهما - وهي ترتبط بالامر الاول - أنّ التنجز من شؤون الوجود العلمي للحكم لا الخارجي اذ المراد به حكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة وتام موضوع ذلك هو الوجود العلمي للحكم ولولم يكن حكم في واقع نفس المولى، ولهذا قلنا بقبح التجري واستحقاق فاعله للعقاب على حد العاصي وبنفس الملاك، وعليه فاذا لم يكن العلم سارياً الى الواقع فكذلك التنجز لا يسري اليه بل يضع قدمه حيث يضع

العلم قدمه. فلا يثبت التنجيز باكثر من الجامع.

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

البيان الثاني - انّ العلم وإن تعلق بالجامع الا انه قد تعلق بجامع قد فرغ عن انطباقه وتخصصه بخصوصية لا بجامع بجمده الجامعي كما في موارد الوجوب التخييري.

وفيه: انه إن أريد انّ الجامع في مرحلة تعلق العلم به مفروغ عن تخصصه فهذا ليس بصحيح اذ في هذه المرحلة لا يعلم بالخصوصية، وإن أريد العلم بجامع الخصوصية فهذا أيضاً جامع لا يوجب الاشتغال به إلاّ التنجز بمقداره المنطبق قهراً على كل من الطرفين. والحاصل هذا خلط بين الخصوصية بالحمل الاولي والخصوصية بالحمل الشايح فهاهو معلوم جامع الخصوصية أي الخصوصية بالحمل الاولي لا الخصوصية بالحمل الشايح ومايراد تنجيذه في وجوب الموافقة واقع الخصوصية وبالحمل الشايح.

هذا تمام الكلام في اثبات اصل منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة.

واما كونه بنحو الاقتضاء بحيث يمكن ورود ترخيص شرعي في بعض اطرافه أو بنحو العلية فيستحيل الترخيص في شيء من اطرافه فهذا انما يفتح مجال له بناء على القول بالعلية بلحاظ حرمة المخالفة واما نحن الذين أنكرنا العلية هناك فاطنك في المقام، فانّ حكم العقل بلزوم الاطاعة لو كان معلقاً على ما عرفت لم يفرق في ذلك بين حرمة المخالفة أو وجوب الموافقة، كما انه بناءً على المسلك الثاني في هذا البحث القائل بعدم اقتضاء العلم الاجمالي للمنجزية مباشرة بل بتوسط تساقط الاصول أيضاً لا مجال لهذا البحث لأنّ 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 أن يكون مانعاً عن جريان الاصل في بعض الأطراف كما هو واضح. فالبحت عن العلية والاقتضاء انما يتجه بناءً على المسلك الاوول المشهور والمسلك الثالث المختار القائل بالتأثير في الجملة بعد

الفراغ عن عليّة العلم الاجمالي لحرمة المخالفة.

وقد اختار المحقق العراقي (قده) القول بالعليّة كما أنّ المعروف نسبة القول بالاعتضاء الى المحقق النائيني (قده) ولكنك قد عرفت أنّ ما يستفاد من اجود التقريرات هو المسلك الثاني الذي ينكر اصل الاعتضاء، واما التقرير الاخر لبحوثه المطابق مع المشهور فبعض عبارته ظاهرة في دعوى الاعتضاء وبعضها ظاهرة في دعوى العليّة وكأنّ عدم وضوح هذه الأفكار في كلمات المحققين عموماً أوجب مثل هذا التشويش في العباثرحى أنّ كلاً من الطرفين قد نسب مرامه الى اختيار الشيخ (قده) في الرسائل مستفيداً ذلك من بعض عبارته، هذا مجمل الاقوال والمواقف في المسألة.

وأياً ما كان فهناك اتجاهان احدهما - القول بالعليّة، والاخر - القول بالاعتضاء. وقد حاول اصحاب كل منها اثبات مدعاهم حلاً تارة، ونقضاً اخرى. اما الموقف الحلّي في الاتجاهين. فقد ذكر الميرزا (قده) الذي نفترضه ممثلاً لاتجاه الاعتضاء على ما يستفاد من تقريرات فوائد الاصول.

انّ 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 البدوية فيعقل وروده.

وهذا الكلام بظاهره ليس له محصل اذ لا معنى لتعليل كون العلم الاجمالي علّة لحرمة المخالفة ومقتضياً لوجوب الموافقة بأنّ الترخيص هناك في معصية وهنا ليس فيها اذ المقصود بالمعصية ينبغي أنّ يكون حكم العقل بكون المخالفة منافية لحق طاعة المولى وحكم العقل بانّها منافية اولافرع بحث العليّة والاعتضاء فلامعنى للبرهنة على العليّة 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 اننا لا نحتاج الى مزيد برهان اضافة على ما تقدم في اثبات منجزية العلم الاجمالي لوجوب موافقة معلومه لاثبات العليّة لانا

متفقون على أنّ العلم الاجمالي ينجز ماتعلق به وانما الاختلاف في انه قد تعلق بالجامع حتى يجوز الترخيص في بعض الاطراف أو بالواقع حتى لا يجوز ذلك ولهذا من قال بتعلقه بالجامع ايضاً يقبل العلية في منجزيته للجامع فلم يجوز الترخيص في مخالفته بالتخصيص في تمام الاطراف.

وهذا الكلام ايضاً بظاهره لا يكون برهاناً لأنّ القول بمنجزية الواقع ايضاً يستبطن منجزية الجامع ضمنه فحينئذٍ يمكن أن يقال بان هذه المنجزية بلحاظ الجامع على نحو العلية وبلحاظ الخصوصية الواقعية إقتضائي.

واما الموقف النقضي للاتجاهين فلكل من العلمين نقض على الآخر فالمحقق النائي(قده) ذكر بأنّ حال العلم الاجمالي لا يكون بأشد وأفضل من التفصيلي مع أنّه لا اشكال في امكان اجراء الاصل فيه في موارد الشك في امثاله كما في القواعد الظاهرية كالفراغ والتجاوز.

وقد حاول المحقق العراقي (قده) الدفاع عن مسلكه والاجابة على هذا النقض بانه خلط بين الاصل في مرحلة امثال التكليف والاصل في مرحلة ثبوت التكليف، فإنّ قاعدة الفراغ تعبدنا بأنّ العمل المأتي به امثال ومواقفة للامر وبذلك نكون قد احرزنا الموافقة القطعية للتكليف المعلوم تعبداً وهو كالأحراز الوجداني لها وأين هذا من جريان اصل نافي للتكليف في احد اطراف العلم الاجمالي، نعم هذا يتم لو قامت امانة على احد الطرفين حيث انها تدل بالالتزام على أنّ الواقع في الطرف الاخر. وفي فوائد الاصول تقريراً لمطالب المحقق النائيني (قده) تعرض لهذا المطلب فذكر تارة أنّ العلم الاجمالي لا ينجز اكثر من الجامع فيجوز الترخيص في بعض الاطراف وهذا يطابق المسلك الثاني المستفاد من اجود التقارير، وذكر مرة اخرى بعد ذلك وكأنه يقرر للمحقق العراقي لا النائيني (قده) فيقول وإنّ شئت قلت: أنّ العلم الاجمالي باعتباره ينجز التكليف فلا بد من موافقة القطعية اما وجداناً أو تعبداً وجريان الاصل حتى النافي في احد الطرفين يدل بالالتزام على جعل الطرف الاخر بدلاً عن الواقع المعلوم بالاجمال. وهذا الكلام انما هو جري على مسلك العلية في تنجز العلم الاجمالي كما هو واضح.

والتحقيق: اننا اذا مشينا حسب الاطر الفكرية المتبناة من قبل العلمين وحسب تصوراتهم في المقام فالصحيح ماوقفه المحقق العراقي (قده) من النقض المذكور فان مااجاب به عليه يعني في مقابل مثل الميرزا (قده) الذي يفرق بين الالسنه كما افاد ذلك في قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيما سبق، حيث جعل لسان جعل الطريقيه والعيه حاكماً عليها ورافعاً لموضوعها دون غيره من السنه الحكم الظاهري. واما ماأفيد من قبل الميرزا (قده) من ان جريان الاصل في احد طرفي العلم يدل بالالتزام على جعل الطرف الاخر بدلاً عن الواقع تعبداً فقد اشكل عليه المحقق العراقي (قده) بانه إن اراد استفادة جعل البدل من نفس الاصل كما في الامارة فهو من الاصل المثبت، وإن 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 لأن الشرط لمعقولية جعل الاصل هو وصول جعل البدل لكي تكون الموافقة التعبدية حاصله ولايكفي جعله الواقعي من دون وصوله، ومن الواضح اننا لا نعلم بجعل الطرف الاخر بدلاً بالوجدان اذن فشرط صحة جعل الاصل الثاني مما يقطع بعدمه فيقطع بعدم صحة جعل الاصل الثاني لاحالة. ولايقال: ان الوصول يتحقق بنفس دليل الاصل. لأن المفروض تقوم الدلالة الالتزامية في المرتبة السابقة بالوصول فلا مدلول التزامي من دون وصول لا ان المدلول ثابت ولا وصول له لكي يقال بانه يصل بنفس دليل الاصل كما في موارد الامارة ومدلولها الالتزامي.

هذا ولكن حينما لا تربط المسألة بالصياغة وعالم الالفاظ والاعتبارات فالصحيح ماعليه المحقق النائيني (قده) حينئذ في موقفه النقضي ماعليه المحقق العراقي (قده) وذلك لاننا أوضحنا فيما سبق بان كل القواعد والاحكام الظاهرية مهما كان لسانها بحسب عالم الاثبات ترجع الى ايقاع التزام الحفظي بين الملاكات الواقعية الترخيضية والالتزامية سواء كانت القاعدة الظاهرية في مرحلة ثبوت الحكم أو مرحلة امتثاله وماعدا ذلك فصياغات واعتبارات والفاظ والحكم العقلي بالتنجيز والتعذير الرجوع 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

نظرة ومولويته في مقام حفظ ملاكاته المتزاحمة، ولهذا لا يشك 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.

واما الموقف النقضي للمحقق العراقي (قده) فقد تمثل في نقضين. احدهما - ما ذكره بنفسه في مقالاته الاصولية وحاصله: انّ العلم الاجمالي لو لم يكن علّة تامة لوجوب الموافقة القطعية بحيث لا يمنع 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 الافراي لكل منهما، فانّ محذور الترخيص في المخالفة القطعية يرتفع بهذا المقدار فلا موجب لرفع اليد عن عمومه الافراي، فينتج برائتين شرعيتين في الطرفين مشروطتين كل منهما بترك الاخر وهو من الجمع بين الترخيص لا الترخيص في الجمع بين الطرفين، بل يستحيل أن يؤدي الى الترخيص في الجمع كما في باب الترتب بين الامرين الذي يكون من الجمع بين الطرفين لا طلب الجمع بين الضدين.

وقد شاع هذا النقض واستحكم حتى انّ صاحب تقرير فوائد الاصول افاد في المقام كلاماً طويلاً في مقام التخلص عنه لا يرجع الى محصل. والواقع انّ هذا النقض شبهة قوية في ضوء الاطار الذهني العام للفكر الاصولي. وباعتباره مرتباً بحسب الحقيقة بجريان الاصل واطلاق دليله بنحو ينتج التخيير في جريانه بحسب النتيجة فنؤجل البحث عنه الى مباحث الاصول العملية.

والنقض الاخر ماجاء في تقارير المحقق العراقي (قده) من النقض بموارد العلم التفصيلي والشك في الامتثال اذ لو كانت المخالفة الاحتمالية للتكليف المعلوم مما يمكن للشارع الترخيص في خلافه فلماذا لا يتمسك بدليل اصل البراءة في موارد الشك في

الامتثال التي يشك فيها في التكليف بقاءً إذ أي فرق بين أن يكون الشك في التكليف في مرحلة حدوثه أو بقاءه، مع انه لا اشكال عند احد في عدم اجرائه فيه . ولايكتفي لدفع هذا النقض دعوى محكومية البراءة في موارد الشك في الامتثال دائماً لاستصحاب عدم الاتيان أو استصحاب بقاء الحكم، لوضوح ان 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 ما هو الصحيح من ان التكليف لا تسقط فعليته بالعصيان والامتثال وانما تسقط فاعليته فالامر واضح فانه لا شك في فعلية التكليف وثبوته لكي يكون مجرى لأدلة الرفع والاباحة . واما بناءً على المسلك المشهور من سقوط فعلية التكليف بالامتثال والعصيان فلدعوى انصراف ادلة البراءة ورفع ما لا يعلمون الى موارد الشك في اصل ثبوت الحكم لا الشك في امتثاله وإن شئت قلت: ان ثبوت الحكم في الآن الاول معلوم وهو يستدعي الفراغ اليقيني عنه ولو فرض 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 ان الصحيح ما عليه الميرزا (قده) من عدم علية 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 العلية لايجري الاصل المؤمن في الطرف الواحد وبناءً على الاقتضاء يجري الاصل فيه من دون محذور.

١ - هذه الحيشية ليست مؤثرة في المقام اذا لا اشكال في امكان جعل الحكم الظاهري في هذه الموارد سواء كان من الشك في الفعلية أو الفاعلية وأنها 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، لاشكال في صحة الامتثال الاجمالي واجزائه اذا كان الواجب توصلياً كما انه لا ينبغي الاشكال في اجزائه في التعدي مع تعذر الامتثال التفصيلي، وانما الكلام في اجزائه فيه مع امكان الامتثال التفصيلي، والوجوه التي ذكرت للمنع عنه تنطلق من احد مآخذ ثلاثة:

١ - أن يدعى 'توقف تحقيق شرط مفروغ عنه في العبادات على الامتثال التفصيلي بحيث من دونه مع امكانه لا يتحقق ذلك الشرط فيبطل العمل من جهته.

٢ - أن يدعى '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 - أن يدعى اللزوم العقلي للامتثال التفصيلي مع امكانه اما 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 - ما افاده المحقق النائيني (قده) من أن العبادات يجب فيها الاتيان بها

بعنوان حسن عقلاً مقرباً للمولى، لأنّ هذا هو معنى العبودية والعبادية وهو امر مفروغ عنه في باب العبادات فلا بدّ وأنّ يتعنون العمل العبادي بعنوان يحكم العقل بحسنه ومقربتيه وفي المقام لا يحكم العقل بحسن الامتثال الاجمالي مع التمكن من التفصيلي، وهذا الوجه ظاهر في الانطلاق من المأخذ الأول ولم يرد في تقارير فوائد الاصول مزيد مطلب على صرف هذه الدعوى، ولكن في اجود التقارير كأنه حاول اقامة صورة برهان عليه حاصلها: أنّ الامتثال الاجمالي انبعث عن احتمال الامر وهو متأخر عن الامتثال التفصيلي الذي هو انبعث عن شخص الامر، ولعله يريد دعوى انه كما أنّ احتمال الامر متأخر عن شخصه كذلك الانبعث عنه متأخر عن الانبعث عن شخص الامر.

وفيه: اننا لانرى بالوجدان طولية بين الامتثال الاجمالي والتفصيلي بلحاظ حكم العقل بالحسن والمقربية لأنّ هذا الحكم ليس جزافاً بل بملاك الطاعة والانقياد للمولى وتعظيمه وهذا حاصل في الامتثال الاجمالي حتى من المتمكن من التفصيلي، بل إنّ لم يكن الانقياد فيه اشد فليس باقل عن الانقياد في موارد الامتثال التفصيلي جزءاً. واما البرهان المذكور فيرد عليه: اولاً - أنّ كلا الانبعثين ليسا عن شخص الامر بل عن احتمال الامر أو القطع به لوضوح أنّ الامر بوجوده الواقعي لا يكون محرّكاً بل يحرك بوجوده الواصل، فالانبعثان من هذه الناحية في مرتبة واحدة.

وثانياً - لو سلمنا الطولية التكوينية بينهما في الوجود فاي ربط لذلك بمحل كلامنا؟ اذ الكلام في الطولية في نظر العقل وحكمه بأنّ الامتثال الاجمالي حسن مع امكان الامتثال التفصيلي أم لا، وملاك هذا الحكم هو انتساب العمل الى المولى سواء 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 إنّ ابيت عن ذلك فلا اقل من الشك وهو مجرى الاحتياط لانه من موارد الدوران بين التعيين والتخير وهو مجرى الاحتياط لا البراءة.

ويرد عليه: أولاً - انه لا يناسب الجزء الاول من كلامه، لانه كما اشرنا ظاهر في

الانطلاق من المأخذ الاول وهو توقف امر مفروغ عن اعتباره وهو المقربة وحسن العمل في العبادة على الامتثال التفصيلي، وبناء عليه يكون الشك فيه شكاً في المحصل لاشكاً في التكليف الدائرين التعيين والتخير^١.

وثانياً - لو فرض رجوعه الى الشك في جعل زائد فهو من الشك في الشرطية الزائدة وهو مجرى البراءة لا الدوران بين التعيين والتخير لأن الشك في الحكم الشرعي يرجع الى الشك في اعتبار التفصيلية وعدمها.

وثالثاً - ان الصحيح في موارد الدوران بين التخيير والتعيين ايضاً البراءة لا الاحتياط.

إلا 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 تشمل ادلة البراءة النازرة الى نفي ما يحتمل اعتباره في التكليف شرعاً، نعم لو ورد دليل خاص ناظر الى ذلك كان رافعاً لموضوع الحكم العقلي إلا انه بالادلة العامة النافية والمؤمنة لا يمكن التأمين عن مثل هذا الاحتمال ولهذا وجب الاحتياط.

وهذا البيان كأنه اقرب الى مسألة الشك في المحصل ولكنه لا يخلو من غموض، اذ لو أريد به ان عنوان الطاعة يحتمل أن لا تتحقق بدون التفصيلية فهذا يكون شكاً في المحصل فلا بد من التعليل به لا بقصور دليل البراءة وكونه ناظراً الى ما يحتمل اعتباره شرعاً، وإن اريد ان التفصيلية في الامتثال معتبر عقلاً كقيد زائد على اصل الطاعة المعتبرة شرعاً فهي واجب عقلي زائداً على الواجبات الشرعية فن الواضح انه لا موجب لاعتباره في العبادات، فان المقدار المفروغ لزومه فيها انما هو اصل الطاعة والتقريب لا أكثر. ولعل المقصود ان هذا القيد مما لا يمكن اعتباره شرعاً وانما يجب الاتيان به عقلاً ككل القيود الثانوية لكونه مجرى لاصالة الاشتغال وهذا مسلك سوف يأتي التعرض له.

١ - لا يقال: المعتبر واقع ما يحكم العقل ويدرك حسنه لا عنوان الحسن فالحكم الشرعي دائري بين التعيين والتخير لا محالة. فانه يقال: ان حيشة الحسن العقلي والمقربة تقييدية لا تعليلية أي يعلم تقيد الواجب التبدي به بعنوانه فلا يمكن نفيه بالبراءة.

ثم إن ما افاده الميرزا (قده) من أنّ الانبعاث عن احتمال الامر متأخر عن الامتثال عن شخص الامر أو الامر المعلوم قد يقال بأنه انما يفيد لابطال عرضية الامتثال الاحتمالي مع التفصيلي لا الامتثال الاجمالي لأنّ الانبعاث فيه ايضاً عن الامر المعلوم. اللهم إلا أن يدعى دعوى اضافية هي تقدم الانبعاث التفصيلي على الاجمالي ايضاً وإن كان الانبعاث منها معاً عن الامر المعلوم.

إلا أنّ الصحيح أنّ الأمر في المقام وإن كان معلوماً إلا أنّ هذا الامر المعلوم لا يكفي للتحريك والبعث نحو كل من الطرفين إلا بعد ضم احتمال انطباق 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 لأنّ احتمال الامر المعلوم في طول الامر المعلوم نفسه.

الوجه الثاني - أنّ التفصيلية واجب شرعي بعنوانه اما ملاكاً فقط أو خطأً ايضاً. وهذا تارة يستدل عليه بالاجماع على بطلان تارك طريقي الاجتهاد والتقليد فانه يناسب مع دعوى شرط شرعي ولو ملاكاً لاعقلي لعدم حجية الاجماع في الاحكام العقلية. وجوابه: حينئذٍ انه لا يمكن تحصيل اجماع في مثل هذه المسألة غير المعنونة إلا في كلمات المتأخرين، خصوصاً وإن جملة منهم من المحتمل قوياً في كلامهم أو المقطوع به انهم لا يريدون دعوى الاشتراط الشرعي بل العقلي كما تقدم عن المحقق النائيني (قده) واخرى يستدل عليه: بأنّ احتمال الاعتبار كاف في اثبات لزوم لأنّ التفصيلية في الامتثال مما لا يمكن اخذه قيداً في متعلق الامر لأنّ مرجعه الى تخصيص الانبعاث بحصة خاصة منه وحيث لا يمكن اخذ اصل قصد الامتثال في متعلق الامر فكذلك لا يمكن اخذ حصة منه، فاذا ضمنا الى ذلك كبرى لزوم الاحتياط في القيود الثانوية المحتملة الاعتبار والدخل في غرض المولى لانه لا يمكن نفيها بالاطلاق اللفظي فانه فرع امكان التقييد فع استحالته لا يكشف عدمه عن اطلاق ملاكه، ولا بالاصل العملي لأنّ ادلته ناظرة الى ما يكون معتبراً شرعاً في الواجب لاعقلاً ثبت بذلك وجوب الامتثال التفصيلي في المقام. وهذا الوجه ايضاً غير تام لا بلحاظ الاصل اللفظي ولا العملي.

اما بلحاظ الاصل اللفظي فلأنه أولاً - يمكن التمسك بالاطلاق اللفظي لنفي قيديه

التفصيلية في الامتثال اما بناءً على امكان التمسك بالاطلاق اللفظي لنفي القيود الثانوية فواضح. واما بناءً على استحالة ذلك فلانّ القيد المحتمل في المقام ليس اصل قصد القربة والامتثال وانما تفصيليته الراجعة الى معلومية الواجب واما اصل قصد الامتثال فمشتراك بين الامتثاليين ومعلوم الاعتبار على كل حال. والمعلومية أو التفصيلية مما يمكن اخذه في متعلق التكليف على ماتقدم منا في مستهل هذه البحوث. وثانياً - 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 - قد عرفت منع الصغرى وانّ هذا القيد مما يمكن اعتباره شرعاً كالقيود الاخرى المحتملة فيمكن اجراء البراءة الشرعية لنفي اعتبارها ظاهراً.

وثانياً - لو فرض كونه قيداً ثانوياً مع ذلك صح اجراء البراءة عنه، وما ادعي في الوجه المذكور من انّ هذا الاعتبار عقلي لا شرعي مغالطة واضحة فانّ الاعتبار على كل حال شرعي اما خطاباً أو ملاكاً وحكم العقل في مورد الشك انما هو بملك اصالة الاشتغال في تحصيل غرض الشارع دائماً ودليل البراءة يؤمن عن كل ما يحتمل اعتباره شرعاً كما هو واضح.

وثالثاً - لو فرض انصراف ادلة البراءة الشرعية عما يحتمل اعتباره من القيود ملاكاً لا خطاباً فيكفينا البراءة العقلية وقاعدة قبح العقاب بلا بيان بناءً على القول بها، فانها جارية في المقام، اذ يمكن للمولى أن يبين ذلك ولو بجملة خبرية فاذا لم يبين قبح العقاب عليه ودعوى: انّ الشك من ناحية التكليف شك في السقوط فيجب الاحتياط بلحاظه. مدفوعة: بما تقدم في بحث التعبد والتوصلي من انّ اشتغال الذمة يكون بالمقدار المعلوم من التكليف وملاكاته لا اكثر فراجع.

الوجه الثالث - اثبات لزوم التفصيلية في الامتثال من باب انّ 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 - النفض بالواجبات التوصيلية فانه اذا كان الامتثال الاجمالي - لهواً

ولعباً وكان محرماً فسوف لا يقع مصداقاً للواجب ولا يكون مجزياً عن امره ولو كان توصلياً، لأنَّ الواجب يتقيد بغير الحرام لا محالة واجزاء غير المأمور به عن المأمور به بحاجة الى دليل خاص فلا بدَّ وأنَّ يلتزم ببطلان الامتثال الاجمالي حتى في التوصليات وهو لا يلتزم به احد مما يكشف عن وجود خلل في هذا الوجه اجمالاً.

ثانياً - ما افاده صاحب الكفاية (قده) من أنَّ التكرار قد يكون لداع عقلائي كما اذا كان تحصيل العلم التفصيلي اصعب واشق فلا يكون لعباً أو لغواً. وقد توقش فيه: بانه لا بدَّ في صحة العبادة من عنوان حسن ولا يكفي مجرد عدم اللعب.

وفيه: أنَّ 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 - أنَّ 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 ولو انطبق عليه.

ورابعاً - ما افاده صاحب الكفاية (قده) ايضاً من أنَّ هذا اللغو أو اللعب لو سلم 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. إلا أنَّ هذا الجواب مبني على أنَّ لا يكون اللعب واللغو متحداً مع المأمور به ومنطبقاً عليه بل مجرد اقتران وإلاَّ فيؤدي الى بطلانه لا محالة على تقدير قبحه أو حرمة.

وهكذا يتضح صحة الامتثال الاجمالي حتى مع التمكن من التفصيلي.

تنبيهات

التنبيه الاول - انه لو بني على تقدم الامثال التفصيلي على الاجمال فهل هذه الطولية تختص بخصوص الامثال التفصيلي الوجداني أو يشمل ما اذا كان الامثال التفصيلي تعدياً، كما لوامكن تحصيل الحجة على تعيين العبادة؟.

الظاهر انّ الجواب يختلف حسب اختلاف المسالك المتقدمة في تقريب هذه الطولية. فانه بناءً على مسلك المحقق النائيني(قده) القائل بالطولية على اساس انّ الانبعاث عن احتمال الامر متأخر عن الانبعاث عن شخص الامر أو الامر المعلوم تختص الطولية بالامثال التفصيلي الوجداني ولا تشمل التعبدي، لأنّ الانبعاث فيه عن احتمال الامر ايضاً لا عن شخصه ولا عن العلم به، والحجة لا تقتضي اكثر من تنجيز الاحتمال والتأمين عن الاحتمال الآخر لاجل ما ليس بعلم علماً حقيقةً ليكون الأمر العبادي معلوماً حقيقةً ويكون الانبعاث عن شخص الأمر حتى لو قيل بمسلك جعل الطريقة في باب الحجج. اللهم إلا أن تضاف دعوى انّ الوجدان قاض بتقدم الامثال التفصيلي التعبدي على الاجمالي أيضاً.

واما بناءً على الوجه الثاني وهو التمسك بالاجماع فهو لا يبعد تعميمه للمقام لانه قد نقل بصيغة بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد مع وضوح انه بالتقليد يكون

الامتثال تفصيلاً تعبدياً لا وجدانياً بل وكذلك بالاجتهاد في أكثر الموارد. كما انه اذا تنزلنا عن الاجماع وفرضنا منشأ للاحتياط بنحو لا يمكن نفيه باصل لفظي أو عملي فايضاً يكون ذلك جارياً في المقام.

واما الوجه الثالث وهو مسألة انّ التكرار يكون لغواً أو لعباً بامر المولى وهو ينافي الامتثال فهو غير جار في المقام، لوضوح انّ الامتثال الاجمالي في قبال التفصيلي التعبدي يكون بداع عقلائي لانه اما أن يكون بدلاً عن الامتثال التفصيلي التعبدي فقط فداعيه حفظ غرض المولى احتياطاً واحراز اصابته وأي لغوية أو هوية فيه؟ واما أن يكون بدلاً عن الجمع بين الامتثال التعبدي والاجمالي فداعيه العقلائي هو الاختصار ودفع المؤونة الزائدة.

التنبية الثاني - انّ المستشكل في الامتثال الاجمالي قد استثنى من ذلك عدة موارد. أولاً - ما اذا كان الامتثال التفصيلي غير ممكن، وملاك هذا الاستثناء واضح فانّ الوجوه السابقة لا يرد شي منها فيه، اما الاجماع فواضح لانّ مورده التمكن من الاجتهاد أو التقليد بل الاجماع على الخلاف في المقام. واما اللهو واللعب فلانّ داعي التكرار هو الاحتياط واحراز الامتثال وأي داع اوضح منه. واما الطولية فلانّ موردها ما اذا كان الانبعاث عن شخص الامر ممكناً لامتنعاً.

ثانيها: - ما اذا كان الحكم غير منجز على المكلف بحيث كان يمكنه تركه راساً. وهذا له مصداقان:

احدهما - باب المستحبات.

ثانيها - أن يكون الواجب العبادي محتملاً باحتمال مؤمن عنه غير منجز وهو مردد عنده بين عمليين بنحو يمكنه رفع التردد المذكور، وهذا الاستثناء وإن كان واضحاً على بعض المباني ولكنه غير واضح على بعضها الاخر، كالمسلك الاول والثالث. اما على الثالث فلانه لو كان التكرار لعباً بامر المولى فأتي فرق بين المستحب والواجب والمنجز وغير المنجز؟ واذا كان الانبعاث التفصيلي متقدماً على الاجمالي بحيث لا يكون حسناً ولا طاعة مع التمكن من التفصيلي فاتي فرق بين المستحب والواجب؟ نعم في المصداق الثاني يكون الانبعاث احتمالياً على كل حال بلحاظ اصل التكليف وإن امكن

تشخيصه من ناحية متعلقه. وهكذا يمكن جعل وضوح هذا الاستثناء نقضاً على من يتبني أحد المسلكين.

ثالثها: ما اذا لم يلزم من الامتثال الاجمالي تكرار العمل كما في مورد الدوران بين الاقل والاكثر قبل الفحص مثلاً - الذي يكون منجزاً - وهذا الاستثناء ايضاً يختلف باختلاف المسالك المتقدمة فانه على المسلك الاول ينبغي أن لا يفرق بين المقام وبين موارد التكرار لأن 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 الموردين، نعم بناءً على الوجه الثاني والثالث يصح هذا الاستثناء لعدم الاجماع في المقام، وعدم انطباق عنوان اللعب واللهو عليه لأن ما جاء به يمكن أن يكون هو المطلوب الشرعي بتمامه ولا زيادة فيه ولا تكرار ليتوهم كونه لعباً.

التنبيه الثالث - بناءً على ما هو الصحيح من عدم الطولية بين الامتثال التفصيلي والاجمالي يتضح ايضاً عدم الفرق بين الامتثال الاجمالي الوجداني والامتثال الاجمالي التعبدي كما لو أتى بالوضوء مرتين بماثني 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 ما هو معتبر في العبادة من قصد القرية والعبودية بالانبعاث عن احتمال الامر من دون محذور ولولزم تكرار العمل.

نعم ربما يفرض انه مع التمكن من الامتثال الوجداني لاحجية للحجة الاجمالية لاخذ انسداد باب العلم بالواقع في حجيتها. إلا أن هذا يعني رفع موضوع الحجة والتعبد فلا يجزي الامتثال الاجمالي التعبدي من باب عدم التعبد وهو خارج عن موضوع البحث.

ثم ان هنا بحثاً 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 لاتعين 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 اليها 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 أنه لا بدّ من افتراض مجرى للأصل اذ لا يعقل جريانه من دون مصب متعين وحيث يحتمل المكلف نجاسة كليهما فلا يمكنه حينئذٍ احراز اصل التعبد والامتثال التعبدي فكيف يجتزي بالامتثال حتى بنحو الاحتياط. إلا أنّ هذا الاشكال مربوط بحسب الحقيقة بكيفية تخريج جريان التعبد الاجمالي في مثل هذه الموارد وسوف يأتي التعرض له في مباحث الاصول العملية.

مبجى الظن

مقدمة في امكان التعبد بالظن وتأسيس الأصل

عند الشك فيه

حجبة السيرة

السيرة التشريعية- السيرة العقلانية

حجبة الظواهر

حجبة الظهور في نفسه- حجبة ظواهر القرآن الكريم

- طريق اثبات صفى الظهور.

حجبة الاجماع

الاجماع المحصل - الاجماع المنقول

حجبة الشهرة

حجبة الاخبار

الخبر المتواتر- الخبر الواحد

حجبة الظن المطلق

مقدمة في امكان التعبد بالظن

وتذكر عادة قبل الشروع فيه مقدمة تتكفل اموراً ثلاثة:

- ١ - انّ الحجية للظن. ليست ذاتية له كما في القطع بل على فرض ثبوتها له تكون بحاجة الى غناية جعل أوطرو حالة استثنائية كالانسداد مثلاً، وهذا بحث ثبوتي.
- ٢ - انّ الظن ليس ممتنع الحجية خلافاً لابن قبة ومن حذا حذوه ممن ادعى لزوم المحال أو القبيح من جعل الحجية للظن وهذا بحث ثبوتي ايضاً يتحصل منه ومن البحث الاول امكان جعل الحجية للظن بالامكان الخاص.
- ٣ - بحث اثباتي بعد الفراغ عن البحثين السابقين حول تأسيس الاصل عند الشك في حجية الظن.

اما الامر الاول من هذه الامور فيتكلم فيه عادة من جهتين:

- الجهة الثانية - في اثبات انّ الظن ليس بذاته حجة في تنجيز الحكم المظنون.
- الجهة الثانية - في انه ليس بذاته حجة في التأمين عن التكليف الذي قد اشتغلت الذمة به يقيناً في مقام الفراغ عنه.
- اما الجهة الاولى - فقد أفيد في وجهه بانّ الظن باعتبار نقصان كشفه وعدم كونه وصولاً وبيانياً للتكليف فلا يكون بذاته منجزاً للحكم المظنون مالم يجعل له ذلك.

وهذا الكلام منهم مسوق وفقاً لتصوراتهم في تحليل حجية القطع المتقدم شرحها، حيث انهم كانوا يفتعلون بين مولوية المولى المفروغ عنها في علم الكلام السابق رتبة من علم الفقه والاصول، وبين تنجز تكاليف المولى ومقداره ففعلوا البحث عن دائرة التنجز بحثاً اصولياً. وقد تفرغ عن هذا التفكيك أن طرحت حجية القطع بصيغة ان القطع حجة بذاته، لأنها من لوازم الانكشاف والوصول الذي يكون مقوماً للقطع ولازم ذلك انه اذا انتفى الانكشاف التام أنتفت المنجزية وهذا ماسمي بقاعدة اقبح العقاب بلا بيان الذي هو بمثابة المفهوم المذكور وهو معنى ان الظن ليس منجزاً بذاته ما لم تتم بيانيته.

وقد شرحنا هنالك ان البحث عن المنجزية عين البحث عن المولوية فلا يصح التفكيك بينهما والمولوية مرجعها وروحها الى ادراك العقل العملي لحق الطاعة وموضوعه ليس هو الوجود الواقعي النفس الامري للتكاليف بدليل معذورية القاطع بالعدم جهلاً ولا يكون جزء الموضوع فيه بدليل استحقاق المتجزى للعقاب وانما موضوعه احراز التكليف فالمولوية ترجع الى حكم العقل بلزوم اطاعة ما يحرز من تكاليف المولى فلا بد حينئذ من ملاحظة ان أي مرتبة من مراتب الاحراز يكون بحسب نظر العقل الحاكم في هذا الباب هو موضوع هذا الحق. وقد ذكرنا ان العقل في المولى الحقيقي يرى كفاية مطلق الاحراز حتى الاحتمال لوجوب اطاعته وان البراءة العقلية تبعيض في دائرة حق طاعة المولى الحقيقي وتحديد لمولويته في خصوص التكاليف القطعية فقط وهذا مالا يوافق عليه وجدانا العملي. نعم هذا قد يصح في المواي 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 العقلاني هو الذي دعى القوم الى تعميم القاعدة المذكورة واسرائها الى تكاليف المولى الحقيقي وقد عرفت انه خلاف الوجدان العملي.

وعلى هذا الضوء يعرف ان منجزية الظن في الجهة الاولى ذاتية له بمعنى انها ثابتة له ايضاً كما هي ثابتة للعلم وانما يفترق الظن عن العلم في انحفاظ مرتبة الحكم

الظاهري فيه بخلاف العلم لاجمعي انحفاظ الشك وعدم العام المأخوذ في موضوع الحكم الظاهري فحسب بل انحفاظ روح الحكم الظاهري وملاكه وهو التزاحم الحفظي وقد تقدمت الاشارة اليه و يأتي شرحه مفصلاً في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي. ومن هنا نحكم بعدم المنجزية في موارد الظن غير المعبر من جهة ثبوت البراءة الشرعية التي هي حكم ظاهري شرعي بعدم وجوب الاحتياط، وقد عرفت ان الحكم العقلي بالمنجزية وحق الطاعة معلق على عدم الترخيص الشرعي. وهكذا يتضح ان البحث عن دليل حجية الظن بحسب الحقيقة بحث عن المخصص لدليل البراءة الشرعية بناءً على مسلكنا.

واما الجهة الثانية - فقد جاء في الكفاية ان الظن لا يكون حجة في تفرغ الذمة بذاته ولو كان يظهر من كلمات بعضهم الاكتفاء بالامثال الظني على القاعدة، ولعله باعتبار عدم وجوب دفع الضرر المحتمل لان الاقتصار على الامثال الظني يوجب احتمال عدم تحقق الامثال وبالتالي احتمال الضرر فلوقيل بعدم وجوب دفعه امكن الاكتفاء بالامثال الظني بل يكفي الامثال الاحتمالي حينئذ ايضاً ولعله قصده بامره بالتأمل. وعلى كل حال قدر بطل التنجز في المقام بمسألة دفع الضرر المحتمل.

وظاهر عبائر الدراسات امضاء هذا الابتناء والتفريع، ولكن اشكل عليه بان وجوب دفع الضرر في المقام متفق عليه لان الضرر المحتمل هو العقاب الاخروي ولا خلاف في لزوم دفعه من احد وانما النزاع بينهم ان كان في لزوم دفع الضرر الدنيوي. والتحقيق: انه لا ربط بين المسألتين من رأس لان قانون دفع الضرر المحتمل انما ننهي اليه بعد فرض احتمال الضرر والعقوبة وهو فرع تنجز التكليف في الرتبة السابقة دائماً اذ مع عدم تنجز التكليف يقطع بعدم العقاب فيستحيل ان يكون التنجز ناشئاً ببركة هذا القانون.

والحاصل - لو كان العقل يحكم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فهو رافع لموضوع قانون دفع الضرر بمعنى العقوبة ولو لم يحكم به ولو في المقام لوصول اصل التكليف وانما الشك في الفراغ والسقوط فلا يقبح العقاب على المخالفة بل يصح وهو عين التنجز واستحقاق العقوبة سواء 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 فذلك الموقف في الجهتين واحدة. هذا كله في الامر الاول.

واما الامر الثاني - فا ذكر أو يمكن أن يذكر بشأن اثبات امتناع جعل الحجية للظن بل مطلق الحكم الظاهري صنفان من المحاذير:

١ - ما يرجع الى ان جعل الحكم الظاهري مخالف لحكم العقل بقطع النظر عن التشريع الالهي.

٢ - ما يرجع الى ان هذا الجعل مخالف مع الاحكام الشرعية الواقعية.

اما الصنف الاول من المحذور فقد تقدمت الاشارة اليه سابقاً ايضاً من ان حجية غير العلم مناف مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لأن غير العلم لا يخرج عن كونه غير العلم مهما جعلت له الحجية شرعاً أو عقلائياً فيكون العقاب في مورد عقوبة بلا بيان والاحكام العقلية لا تقبل التخصيص، وقد اضطر بعضهم في مقام علاج هذه النقطة من الالتزام بان العقوبة في موارد الحكم الظاهري على مخالفة نفس الحكم الظاهري لا الواقع. وذهبت مدرسة الميرزا (قده) من ان الجعل في الحجج هو العلمية والطريقة وبذلك يكون قد تحقق البيان والعلم وقد تقدم الجواب على كلا هذين المطالبين وقلنا ان الصحيح في علاج هذا الاشكال احد امرين:

اما انكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو الالتزام بان موضوع حكم العقل انما هو عدم بيان الحكم الواقعي وعدم بيان اهتمام المولى به على تقدير ثبوته ودليل الحجية كاشف عن الاهتمام المذكور فيرفع موضوع القاعدة العقلية.

واما الصنف الثاني من المحذور فعبارة عن ثلاثة امور بعضها يثبت المحذور على المستوى مدركات العقل النظري وبعضها يثبت على مستوى مدركات العقل العملي.

وهي على مايلي:

١ - ان جعل الحجية للظن بل مطلق الحكم الظاهري يؤدي الى محذور اجتماع الضدين أو المثليين قطعاً أو احتمالاً وكلها محال، وجه الاستحالة واضح، ووجه اللزوم

أنّ 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 - 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 - انه يؤدي الى ايقاع المكلف في مفسدة الحرام وتفويت مصلحة الواجب عليه بناءً على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد وهو قبيح لا يصدر من الحكيم وهذا محذور على مستوى مدركات العقل العملي، أي انه يتوقف محذوريته على افتراض حكمة المولى المشرع.

هذه هي المحاذير التي أن تذكّر تحت هذا الصنف من براهين الامتناع. وقبل البدء في مناقشة هذه البراهين. لابس بالاشارة الى ماجاء في كلمات الشيخ الانصاري (قده)، حيث حاول اثبات الامكان بعد الفراغ عن بطلان تلك البراهين. بمجموع امرين:

١ - اننا بعد مراجعة واجداننا لانجد مايدل على الامتناع.

٢ - أنّ عدم الوجدان وإن كان لايدل على عدم الوجود إلاّ 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 - انه إن فرض قيام دليل قطعي على جعل الحجية، والحكم الظاهري فهو بنفسه دليل قطعي على الامكان، لأنّ الوقوع اخص من الامكان فلا موضوع لاصالة الامكان عند الشك في الامكان، وإن فرض عدم وجود دليل قطعي على جعل الحجية فلا فائدة في اثبات الامكان باصالة الامكان أو بغيره، لأنّ مجرد الامكان لا اثر له كما هو واضح.

ثانيها - أنا 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 - انه لو سلمنا انعقاد البناء العقلائي وجرهم على الامكان إلا انه لا قطع بموافقة الشارع لذلك وامضائه لهم، والسيرة العقلائية بماهي عقلائية لا تكون مجدية وانما المفيد امضاء الشارع لها وهذا ما لا قطع به غايته الظن.

يبقى في هذا الاعتراض التساؤل عن وجه عدم كشف الامضاء الشرعي في خصوص هذه السيرة وكيف كانت بدءاً من السير العقلائية الاخرى التي لم يناقش في امضاء الشارع لها صاحب الكفاية (قده).

والجواب يمكن أن يكون باستحالة القطع بامضاء الشارع لهذه السيرة في المقام، لأن حصول القطع بذلك بنفسه قطع بوقوع الحكم الظاهري وبالتالي ارتفاع الشك وموضوع اصالة الامكان.

والسيد الاستاذ حاول الاجابة على الاعتراضات الثلاثة بافتراض ان مقصود الشيخ من اصالة الامكان اصالة حجية ظاهر كلام المولى وتشريعه مادام لا يقطع بامتناع مدلوله ولا اشكال في ذلك الا ترى انه لو قال المولى (أكرم كل فقير) واحتملنا استحالة ايجاب اكرام الفقير الفاسق فهل ترى يرفع اليد عن الاطلاق أو العموم بمجرد هذا الاحتمال؟ فكذلك في المقام يبني على صحة مادل بظاهره من الادلة المعتبرة على جعل الحجية والحكم الظاهري في مورد ما لم يثبت الامتناع فليس المقصود التمسك بالسيرة العقلائية بذلك المعنى فلا يرد شي من هذه الوجوه^١.

اقول: هناك فرق واضح بين التمسك بظهور مثل اكرم الفقير في مورد احتمال امتناع مدلوله وبين المقام فان المحتمل امتناعه هناك ثبوت مدلول الظهور لا حجيته فانه ممكن بحسب الفرض ولا اشكال في ان الحجية لا يمكن رفع اليد عنه إلا حيث يثبت بطلانه بالقطع أو بحجة اقوى.

واما في المقام فالمفروض أنَّ المبحوث عنه امكان نفس الحجية والحكم الظاهري وامتناعه ومعه سوف يسري الشك والاحتمال الى حجية نفس الظهور الذي يراد افتراض التمسك به في اثبات الحكم الظاهري المفاد به، نعم لو فرض اختصاص الشك بامكان صنف خاص من الحجج والاحكام الظاهرية كالاخبار الآحاد بعد الفراغ عن امكان حجية الظهور امكن التمسك به لاثباته ولكن هذا غير ماهو المدعى في هذا البحث من افتراض البحث عن امكان وامتناع اصل جعل الحكم الظاهري. والتحقيق في الاجابة على اعتراضات الكفاية أن يقال: اما بالنسبة الى الاعتراض الاول فهناك ملاحظتان:

اولاهما - انه يمكن افتراض قيام دليل قطعي على التعبد بالحكم الظاهري من غير ناحية الامكان أي تام الدليلية لو كان 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 وهو اخص من الامكان بل نفترضه مثل السيرة العقلائية - كما هو الغالب في ادلة الحجية - والسيرة انما تكون دليلاً اذا ثبت امضاء الشارع له واستكشف ذلك من عدم رده عنها وعدم الردع انما يمكن أن يجزم به على تقدير عدم استحالة جعل الحجية وإلّا فع احتمال الاستحالة وكونها استحالة عرفية فلعل عدم الردع من ناحية الاكتفاء بهذا الاحتمال والاعتماد عليه فلا يمكن تحصيل الجزم بالامضاء من سكوت المولى فتكون دلالة مثل هذا الدليل حينئذ 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^١.

١ - هذا الدليل ايضاً لا يكون بحاجة الى اصالة الامكان بالمعنى الذي يقصده الشيخ (قده) بل تماميته فرع أن يكون العقلاء يرون امكان جعل الحجية - كما هو لازم افتراض قيام سيرتهم على الحجية - فانه حيث لم يردع الشارع عن ذلك يستكشف امكانه فأن الشارع لايسكت عن سلوك ممنوع بحسب مدركات العقل النظري أو العملي فقطع 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 أن يقال بأنهم لعلهم يرون الامكان في أحكامهم العقلائية وانما الشرعية فيحتملون الاستحالة في جعل الحجية بلحاظها وأنما يرفعون اليد عن هذا الاحتمال بسيرة أخرى هي اصالة الامكان. وإن شئت قلت: أن

الثانية - اننا نفرض قيام دليل قطعي على جعل الحكم الظاهري ونقصد به الحكم المجعول في مورد الشك أو الظن إلا أن مجرد هذا لا يوجب ارتفاع موضوع اصالة الامكان كما أفيد في الاعتراض الاول. لأن محذور الامتناع والامكان ليس في جعل هذا الحكم بحسب الحقيقة بل في الجمع بينه وبين الحكم الواقعي فغاية ما يلزم من قطعية دليل هذا الحكم المجعول هو القطع بثبوت احد الحكيم وهو الحكم الثابت بعنوان الظن أو الشك وأما كونه واقعياً أو ظاهرياً بمعنى انه في مورد حكم واقعي مضاد أو مماثل فلا يثبت من هذا الدليل لكي يقال بانه قد ثبت الامكان بلا حاجة الى اصالة الامكان وانما نشبت ذلك ببركة اصالة الامكان بمعنى اطلاقات ادلة الاحكام الواقعية، وهذا الاطلاق مقطوع بالحجية بحسب الفرض وانما الشك في امكان مدلوله واستحالاته 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 متمناه به من أن هذه السيرة العقلائية بالخصوص لا يعقل القطع بامضاء الشارع لها. فاننا نفترض القطع بالامضاء وغاية ما يلزم منه القطع بجعل اصالة الامكان كحكم شرعي ولكنه لا يعني القطع بالجمع - اذ لعله جعل واقعي لا ظاهري - وانما نشبت ذلك باجراء اصالة الامكان بالمعنى الآخر أي التمسك باطلاقات ادلة الاحكام الواقعية لان المفروض أن 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 لأن القضية ليست شائعة ذاتة حتى يحصل القطع بالامضاء فهو كلام آخر وجيه في نفسه.

وأما الاعتراض الثاني في صغرى السيرة العقلائية على اصالة الامكان في كل

→ استكشاف امضاء الشارع للسيرة القائمة على حجية الظن في المقام يكون موقوفاً على انتفاء احتمال الاستحالة لانتهاء الاستحالة واقعاً وثبوت الامكان يمكن ان يستعان باصالة الامكان لتتم دلالية 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 . ولو اريد باصالة الامكان التعمد ابتداءً بالامكان فالاعتراض المذكور متجه جداً، فإنَّ العقلاء ليس لهم تعبدات كذلك على ما ذكرنا ذلك مراراً نعم قد يحصل لهم القطع بالامكان بحسب قريحتهم من مجرد عدم وجدان وجه للاستحالة . بل لا يعقل بنائهم على الامكان لو كان عندهم الشك في امكان جعل الحكم الظاهري في مجال علاقات الموالي والعبيد لأنَّ هذا البناء بنفسه حكم ظاهري فائبات امكانه به مصادرة واضحة .

واما الوجوه التي ذكرت لدفع المحاذير والشبهات المثارة بوجه الحكم الظاهري المتقدمة ففيمائلي نستعرض ما ذكر 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 - مآذبه اليه جملة من الاصوليين من انَّ الحكم الظاهري في بعض الموارد على الاقل كالامارات مثلاً ليس حكماً تكليفاً بل هو من سنخ الاحكام الوضعية لأنَّ المجعول فيه انما هو الحجية بمعنى المنجزية والمعدرية 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 حكيمين تكليفيين مختلفين أو متماثلين لابين حكم وضعي وآخر تكليفي، وانما اختلف العلماني في تحديد صياغة المجعول باعتبار ما تقدم في بحث القطع من قبل مدرسة الميرزا من انَّ 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 لا يحصل له لأنَّ جعل المنجزية أو المعدرية أو العلمية أو أي اعتبار آخر ان كان غير مستلزم لموقف عملي من قبل المكلف فعلاً أو تركاً فلا اثر لجعل مثل

هذا الحكم الوضعي ولا يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الاطاعة، وإن كان مستلزماً لذلك فإن كان، غير ناشئ عن مبادئ الحكم التكليفي من ورائه من اراده وشوق نحو الفعل أو كراهة وبغض فهذا وحده كاف لدفع المحاذير المتوهمة في المقام سواء كان الحكم الظاهري بحسب صياغته واعتباره القانوني من سنخ الاحكام التكليفية أو الوضعية لأن التنافي والمحاذير الناشئة منه انما تنشأ بلحاظ تلك المبادئ لابين الصيغ الانشائية للحكمين، وإن كان جعل المنجزية والمعدرية ناشئاً عن ملاكات واقعية فحذور التنافي باق على حاله سواء كانت صيغة الحكم الظاهري المجعول من سنخ الاحكام التكليفية أو الوضعية. هذا مضافاً الى ان هذا الوجه لا يدفع محذور نقض الغرض.

الوجه الثاني - ان مبادئ الحكم الظاهري ومصلحته في نفس الجعل لا في متعلق الحكم ليلزم المنافاة بينها وبين مبادئ الحكم الواقعي الثابت في متعلقه. وهذا الوجه ايضاً غير تام لأن نشوء الحكم عن مصلحة في الجعل نفسه غير معقول وانما الحكم لابد وأن ينشأ من مصلحة في متعلقه سواء كانت ثابتة فيه بقطع النظر عن جعل ذلك أو في طول الجعل وبلحاظه، كما في الاوامر التي يراد منها تطويع العبيد على الاطاعة والامثال، ولعل جملة من الاوامر العبادية تكون كذلك. واما 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، لأن 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 - ما هو ظاهر عبارة الكفاية. من افتراض مراتب اربع للحكم.

١ - مرتبة الاقتضاء والشأنية فإن كل حكم له ثبوت اقتضائي في رتبة مقتضيه وهذا نحو من الثبوت التكويني للحكم.

٢ - مرتبة الانشاء اما بمعنى الوجود الانشائي للحكم بناءً على المسلك القائل بايجادية بعض المعاني أو بمعنى الاعتبار والجعل القانوني المبرز باللفظ.

٣ - مرتبة الفعلية التي تعني وجود ارادة أو كراهة بالفعل على طبقه للتحريك.

٤ - 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 أنّ التنافي بين الاحكام انما يكون بلحاظ مرحلة الفعلية لا الانشاء والاقتضاء. وحينئذ في موارد الحكم الظاهري اذا فرض انحفاظ الحكم الواقعي ايضاً بمراتبه الثلاثة لزم محذور التضاد ونقض الغرض واما اذا فرض عدم انحفاظها كذلك بل كانت انشائية مثلاً فلا يلزم محذور التضاد ولا نقض الغرض. نعم افتراض أنّ الاحكام القعية انشائية بحته مطلقاً يؤدي الى عدم تنجزها حتى بعد العلم بها لما تقدم من أنّ 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 أنّ لا يكون على خلاف حكم ظاهري.

وقد اعترض عليه من قبل الاعلام بجملة اعتراضات.

مها - ما وجهه المحقق النائيني (قده) من اننا لا نتعقل التفكيك بين الانشاء والفعلية، لأن قيد العلم اما أن يكون قد أخذ في موضوع الجعل والانشاء أولاً، فإن كان مأخوذاً في موارد عدم العلم لا جعل ولا مجعول، وإن 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 بجمل الاول على الجعل والقضية الحقيقية الشرطية وحمل الثاني على المجعول والقضية الفعلية وهذا بلا موجب، بل مقصوده من الفعلية الارادة أو الكراهة بوجودها الفعلين 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 مبادئها من الارادة الفعلية والكراهة الفعلية واما الوجود الانشائي لها بكلا المعنيين فلا تضاد فيما بينها لأنّ الانشاء أو الاعتبار القانوني سهل المؤونة فاذا ثبت

بطلان التصويب التزمنا بأن الاحكام الواقعية ثابتة برتبها الانشائية واما مرتبة فعليتها فمعلقة على عدم جريان الحكم الظاهري فلا تضاد ولا نقض للغرض ايضاً لأن الغرض يراد به الملاك الذي يريده المولى بالفعل.

ومنها - ما عن بعض افادات المحقق العراقي (قده) من ان هذا يؤدي الى سلخ الخطاب الواقعي عن الفعلية رأساً وكونه انشائياً بحتاً وهذا باطل ولا يمكن الالتزام به، والوجه في ذلك في ان تقييد الارادة الجدية الفعلية بالعلم به وعدم الشك الذي هو موضوع الحكم الظاهري لا يمكن استفادته من دليل الحكم الواقعي لأن الفعلية المقيدة بالعلم بالخطاب متأخرة عن نفس الخطاب برتبتين لانها متأخرة عن العلم بالخطاب تأخر الشروط عن شرطه والعلم بالخطاب متأخر عن الخطاب ايضاً تأخر العلم عن معلومه ومعه يستحيل أن يكون مدلولاً للخطاب لأن مدلول الخطاب متقدم على الخطاب الدال عليه.

وهذا الاشكال فيه مواقع للنظر. نكتفي في المقام بالقول بأن الفعلية المدلول عليها بالخطاب هي الفعلية المعلقة لأن مدلول الخطاب انما هو القضية الحقيقية الشرطية والتي يكون موضوعها في موقع الغرض والتقدير فمدلول الخطاب لا يتضمن إلا 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 ما هو ظاهره: انه التزام بالاشكال وليس جواباً عليه لأن الاشكال ينشأ من اصل موضوعي مفترض وهو بطلان التصويب عند العدلية بمعنى 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 إلا من ناحية عدم تنجزه عليه.

الوجه الرابع - هو الوجه الموروث من الشيخ الانصاري وتلميذه الشيرازي (قدهما). من دعوى ارتفاع التضاد بتعدد الرتبة، حيث ان مرتبة الحكم الظاهري الشك في الواقعي وهو متأخر عنه وفي طوله فلم يجتمع الحكمان في مرتبة واحدة. وهذا الجواب يمكن أن يقرب باحد بيانين:

١ - ماهو ظاهره من ان الحكم الظاهري باعتبار اخذ الشك في الحكم الواقعي في وضوعه يكون متأخراً عنه رتبة .

وقد اعترض عليه في الكفاية: بان الحكم الظاهري وإن كان متأخراً عن الواقعي وفي طوله فيستحيل أن يجتمع معه في مرتبته إلا أن الحكم الواقعي باعتباره مطلقاً شاملاً للعالم والجاهل يكون محفوظاً مع الحكم الظاهري فإن المعلول وإن لم يكن ثابتاً في مرتبة العلة إلا أن العلة ثابتة في مرتبة المعلول فيلزم محذور التضاد والتنافي .

وهذا الكلام واضح البطلان لانا اذا لاحظنا الاجتماع في عالم الرتب فكما لا يجتمع المعلول مع العلة في رتبها كذلك لا تجتمع العلة مع المعلول في رتبته والتعاصر بينها زماني لا رتبي، واذا لاحظنا عالم الزمان فكل منها يجتمع مع الاخر. فالصحيح في الجواب

أولاً - اننا لانسلم الطولية بالملاك المزبور لأن الشك متأخر عن المشكوك بالذات لا عن المشكوك بالعرض والتنافي والتضاد بين الحكيم بوجودها الواقعيين لا العلميين اذ الكلام في كيفية اجتماع الحكيم بمبادئها في نفسه لا بحسب نظر المكلف أي في نفس المولى وبحسب نظره وهو يفترض الشك الواقعي في موضوع جعله الظاهري لا انه يشك فيه بالفعل كما هو واضح .

وثانياً - ان الطولية بحسب الرتبة لا ترفع غائلة التضاد لأن المستحيل هو اجتماعها في زمان واحد لا اجتماعها في رتبة واحدة بشهادة اننا لو فرضنا علية احد الضدين للآخر ايضاً استحال اجتماعها بل نستنتج من نفس التضاد عدم العلية لا ان التضاد موقوف على عدم العلية وهذا واضح ايضاً .

٢ - والبيان الثاني ما قد يتحصل من كلمات المحقق النائيني (قده) حيثما تصدى لشرح كلمات السيد الشيرازي (قده) من ان الاحكام الظاهرية في طول الاحكام الواقعية اذ لولاها لم يكن جعل الحكم الظاهري معقولاً فيستحيل أن تكون الاحكام الظاهرية مانعة عن الأحكام الواقعية اذ يلزم من مانعتها نفيها لنفسها ومن وجودها عدمها وهو محال .

وهذا البيان غير تام ايضاً لأن الاحكام الظاهرية وإن استحال أن تكون مانعة

عن الاحكام الواقعية لانها مترتبة عليها إلا انه لا محذور في مانعية الاحكام الواقعية عن الظاهرية ولا يلزم من ذلك نفيها لنفسها. وإن شئت قلت: ان فرض ترتب الحكم الظاهري على الواقعي مستحيل إلا ان تحل المضادة في المرتبة السابقة لأن المتضادين يستحيل أن يكون احدهما علّة للاخر فان حلت مشكلة التضاد فذاك هو الجواب وإلا كان فرض الترتب مستحيلاً في نفسه فلا يمكن حل المضادة بهذا الفرض نفسه، وبتعبير ثالث اوضح: ان من يدعي التضاد بين الحكيم لا يفهم الحكم الظاهري إلا 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 - مافاده المحقق العراقي (قده) في مقالاته وكأنه مخصص لدفع شبهة نقض الغرض وحاصلة: افتراض مقدمة ثم البناء عليها اما المقدمة في بيان ان الارادة اذا تعلقت بشئ سواء التشريعية أو التكوينية فالمقدمات التي يتوقف عليها وجود ذلك الشئ على قسمين:

- ١ - ما يكون مقدمة لذات المراد في نفسه بنحو يكون محفوظاً بقطع النظر عن تعلق الارادة به من قبيل طي المسافة للحج مثلاً.
- ٢ - ما يكون 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 لاحالة 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، واما القسم الثاني فيستحيل أن يكون التحريك نحوه من قبل نفس الارادة الاولى بل لابد من ارادة اخرى لانه في طول الارادة ومحركيتها بحسب الفرض وقد استنتج من ذلك مطلبين:

- ١ - في بحث مقدمة الواجب اثبت ان تمام مقدمات الواجب تتصف بالوجوب

الغيري عدا الارادة لانها في طول الخطاب، فلا يمكن أن تتصف به.

٢ - ان ارادة المولى لشيئ لا يمكن أن 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 ضوءها ان 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 فان لم يصل الى المكلف فالمولى لا تتعلق ارادته بأن يبرز ارادته الاولى بخطاب اخر ظاهري بل قد تتعلق ارادته بخلاف ذلك يجعل خطاب ترخيصي ولا يكون في ذلك نقض للغرض لأن الغرض انما تمثله ارادة المولى وفي المقام لانقض لشيئ من الارادتين، اما الاولى فلانها لم تكن تقتضي التحريك نحو الابراز اصلاً لكي يكون هذا نقضاً لها، واما الثانية فلان مرتبتها بهذا المقدار من اول الامر بحسب الفرض.

وهذا الذي افاده غير تام. لا وجداناً ولا برهاناً.

اما وجداناً - فلشهادته بان من يريد شيئاً من غيره تكون نفس ارادته تلك محرقة له الى ابرازها له ولوبترشيع ارادة غيرية منها نحو الابراز لا ان هناك ارادة نفسية اخرى تتعلق بالابراز.

واما برهاناً - فكأنه وقع خلط بين طوليتين، طولية المقدمة وطولية المقدمة بمعنى ان القسم الثاني من المقدمات طوليتها للارادة بلحاظ وجودها لامقدميتها فان المقدمة اذا كانت في طول الارادة وتحريكها استحالة تحريك الارادة نحوها لان مقدميتها حينئذ فرع التحريك فيستحيل أن يكون التحريك نحوها باعتبار مقدميتها، واما اذا كانت المقدمة من اول الامر غاية وجود المقدمة يكون في طول الارادة فلا اشكال في تحريك الارادة نحو تلك المقدمة والمقام من هذا القبيل فان صدور الفعل خارجاً من العبد متوقف على ابراز المولى لارادته كتوقفه على سائر المقدمات.

الوجه السادس - وهو أيضاً منسوب^١ الى المحقق العراقي (قده) وكأنه أريد به دفع شبهة اجتماع الضدين أو المثلين وهو متوقف على مقدمة حاصلها: أنَّ الوجود الواحد قد يكون له حيثيات متعددة بلحاظ بعضها يكون مطلوباً وباعتبار بعضها الاخر لا يكون كذلك، وهذا له تطبيق واضح في المركبات الحقيقية والمحقق العراقي (قده) يطبقه على الوجود الواحد أيضاً بلحاظ مقدماته اذا كانت متعددة فيقول: انه قد يكون الوجود الواحد من ناحية بعض مقدماته ومباده مطلوباً دونه بلحاظ مباده الاخرى ويستنتج من هذه المقدمة أنَّ التكليف والمرام الواقعي للمولى لتحقيقه خارجاً وانبعث المكلف نحوه مقدمات عديدة راجعة للمولى، منها جعل الخطاب الواقعي ومنها جعل الخطاب الظاهري بالاحتياط حين جهله بالخطاب الاول الواقعي، وحينئذٍ ربما يفترض أنَّ 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 حيثيات.

وهذا الوجه أيضاً لا محصل له فانه يرد عليه.

اولاً: أنَّ ما يفترض في المقدمة من أنَّ لوجود ذي المقدمات حيثيات متعددة بعدد مقدماتها غير معقول في طرف الوجود، فإنَّ الوجود البسيط مهما تكثرت مقدماته فليس له إلا باب واحد وهو باب تحقق جميع تلك المقدمات نعم هناك تكثر وتخصيص بلحاظ ابواب عدم ذلك الشيء فقد يعدم من ناحية عدم هذه المقدمة وقد يعدم من ناحية عدم مقدمته الاخرى فلا بدَّ من تصحيح كلامه بما يرجع الى هذا المعنى.

وثانياً - أنَّ ارادة سد باب عدم المرام من ناحية عدم الخطاب الواقعي ارادة غيرية لا بدَّ من فرض ارادة قبلها ببرهان أنَّ هذه ارادة سد باب عدم المرام من ناحية عدم الخطاب الواقعي الذي هو كاشف عن الارادة فننقل الكلام الى تلك الارادة المبرزة بالخطاب الواقعي فإنَّ أُجري فيها التخصيص المذكور أيضاً فكانت غيرية كان لا بدَّ من ارادة قبلها تكون نفسية فلا بد من الانتهاء الى ارادة كذلك لاستحالة أنَّ تكون

ارادة سد باب العدم من ناحية عدم الخطاب نفسية كما اشرنا وبلحاظ 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 يجعل الخطابات.

وثالثاً - وهو يرجع الى الثاني روحاً - انّ ارادة سد باب العدم من ناحية عدم الخطاب الواقعي انما أنّ تكون ارادة غيرية أي قبلها ارادة أو انها تمام الارادة في نفس المولى، فعلى 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 - انّ لصدور المرام خارجاً باباً واحداً دائماً يسده المولى لانّ المكلف انما أنّ يعلم بالخطاب الواقعي أو لا فالمكلف العالم ليس له إلا باب عدم جعل الخطاب الواقعي وانما جعل الخطاب الظاهري فلا اثر له بالنسبة اليه والمكلف الشاك ليس له ايضاً إلا باب عدم جعل الخطاب الظاهري بالاحتياط وانما جعل الخطاب الواقعي فعدمه لا يوجب عدم المرام فليس هناك بابان للعدم يقال 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 عرضاً وبالمناسبة إلا أنّ موضعها الرئيسي المقام فنقول:

المقدمة الاولى - انّ الغرض سواء كان تكوينياً أو تشريعياً اذا اصبح مورده معرضاً للاشتباه والتردد فانّ كان بدرجة بالغة من الاهمية بحيث لا يرضى صاحبه بتفويته فسوف تتوسع دائرة محركته فتكون أوسع من متعلق الغرض الواقعي، فثلاً لوتعلق غرض تكويني باكرام زيد وتردد بين عشرة وكان الغرض بمرتبة لا يرضى صاحبه بفواته فلا محالة سوف يتحرك في دائرة أوسع فيكرم العشرة جميعاً لكي يحرز بلوغ غرضه، وهذه التوسعة أمر وجداني لا ينبغي النزاع فيه وهي توسعة في المحركة 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 ارادة به ولا

هو مقدمة لوجود المراد وهو اكرام زيد لتتعلق الارادة الغيرية به. ومرجع ذلك الى ان نفس احتمال الانطباق منشأ لمحركة الارادة المتعلقة بالمطلوب الواقعي كالقطع به لشدة اهميته ونفس الشيء صادق في حق الغرض التشريعي الذي يكون صاحب الغرض وهو المولى ومتعلق غرضه فعل مأوره فانه اذا كان غرضه بدرجة عالية من الاهمية بحيث لا يرضى بفواته حتى مع التردد والاشتباه فسوف يوسع دائرة محركة غرضه من دون أن تتوسع دائرة نفس الغرض بمبادئه وتكون توسعه دائرة المحركة هنا بمعنى جعل الخطابات تحفظ الغرض الواقعي بأي لسان كان من اللسنة، فان ذلك لا يغير من جوهرها شيئاً فان روحها عبارة عن خطابات تبرزها شدة اهتمام المولى بغرضه الواقعي بدرجة لا يرضى بفواته مع التردد والاشتباه. وهذا 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 ان الخطاب الموسع الذي هو الخطاب الظاهري ليس على طبقه غرض في متعلقه ولكنه مع هذا ليس بمعنى ان المصلحة في نفس جعله كما تقدم في بعض الوجوه السابقة بل هذه الخطابات خطابات جديدة 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، لان التنجيز لا يكون باكثر من تنزيل العبد نفسه منزلة جارحة للمولى فاذا كان على هذا التقدير هناك تحرك من قبل المولى كان هناك تنجز وتحرك من قبل العبد وإلا فلا، وفي التصوير المذكور لا تحرك منه لأن المفروض تحقق الغرض بنفس جعل الخطاب بخلافه على هذا التصوير فانه قد أشرنا الى كيفية توسع دائرة المحركة التكوينية في موارد الاشتباه والتردد.

وقد يتوهم: ان الغرض اذا فرض تكوينياً فما معنى التوسع في محركيته من دون توسع في نفس الغرض والارادة مع ان الافعال الصادرة خارجاً كلها صادرة بالاختيار لا بالقسر فلا بد من الالتزام بوجود ارادات متعددة بتعددتها فيكون هناك توسع في الغرض والارادة لاحالة غاية الامر ان هذه الارادات لا تكون نفسية بل طريقية.

والجواب - إن أُريد بالارادة المعنى الفلسفي المعبر عنه بالشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات فنحن لا نسلم أنّ الفعل الاختياري يصدر عن امر من هذا القبيل وانما يصدر عن اعمال القدرة والسلطنة وما اكثر ما يصدر الفعل الاختياري من الانسان وهو غير مشتاق اليه اصلاً بل مبغوض لديه وإن أُريد نفس صدور الفعل باختيار الانسان فهذا هو معنى توسع دائرة المحركية مع كون مصب الغرض والحب هو المطلوب الواقعي فحسب.

المقدمة الثانية - أنّ التزاحم بين حكيمين على ثلاثة اقسام:

١ - التزاحم الملاكي وهو فيما اذا افترض وجود ملاكين في موضوع واحد احدهما يقتضي محبوبته والاخر يقتضي ماينافيا ويضادها كالمبغوضية مثلاً فيقع التزاحم الملاكي بمعنى انه يستحيل أن يؤثر كل منهما في مقتضاها لمكان التضاد بينهما ومن خصائص هذا التزاحم انه لا يكون إلا في موضوع واحد وإلا لم يكن هناك اجتماع الضدين فلو كان كل من الملاكين في موضوع أو حيشية تقييدية غير موضوع الاخر فلا محذور في تأثيرهما معاً في ايجاد الحب والبغض. وكذلك من أحكام هذا التزاحم تأثير أقوى المقتضيين بعد الكسر والانكسار في ايجاد مقتضاه وحينئذ يكون مقتضاه فعلياً ومقتضى الآخر ساقطاً مطلقاً.

٢ - التزاحم الامتثالي - وهو ما اذا كان الملاكان في موضوعين وفعلين إلا 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 ولا يشترط وجودها في المحبوب أو المبغوض ومن هنا تكون مبادي الحكم من الحب والبغض فعلية في موارد هذا السنخ من التزاحم ما لم يفرض دخل القدرة في الملاك والغرض نفسه.

٣ - التزاحم الحفظي - 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 الاتشابه واختلاط موارد اغراضه الالزامية والترخيصية أو الوجوبية والتحريرية فإن الغرض المولوي يقتضي

الحفظ المولوي له في موارد التردد والاشتباه بتوسيع دائرة المحركة بنحو يحفظ فيه تحقق ذلك الغرض فإذا فرض وجود غرض آخر في تلك الموارد فلا محالة يقع التزام بين الغرضين والمطلوبين الواقعيين في مقام الحفظ حيث لا يمكن توسعة دائرة المحركة بلحاظهما معاً فلا محالة يختار المولى اهمهما في هذا المقام. ومن هنا يعرف أنّ هذا التزام بين الغرضين والملاكين ليس بلحاظ تأثيرهما في إيجاد الحب والبغض لأنها متعلقان بموضوعين واقعيين متعددين ولا بلحاظ تأثيرهما في الالتزام الواقعي بهما بقطع النظر عن حالة الاشتباه والتردد لأنها بوجودها الواقعيين مما يمكن الجمع بينهما بل بلحاظ تأثيرهما في توسيع دائرة المحركة من قبل المولى وحفظه التشريعي لكل منهما بالنحو المناسب له.

المقدمة الثالثة - أنّ الترخيص على قسمين فتارة يكون ناشئاً من عدم مقتضي في الالتزام، وأخرى يكون ناشئاً من المقتضي في الإباحة واطلاق العنان، بمعنى أنّ هناك مصلحة في أن يكون العبد مطلق العنان من قبل مولاه وإن كان كل من الفعل والترك خالياً عن مصلحة. وحينئذٍ يقع السؤال عن هذا الأخير وانه هل يعقل التزام بينه وبين مقتضي الالتزام؟ وبأي قسم من أقسامه؟

والجواب: انه يعقل التزام الملاكي والحفظي بينه وبين مقتضي الالتزام دون التزام الامتثالي اذ لا امثال للتخصيص ليقع التزام بينه وبين الالتزام.

وعلى ضوء هذه المقدمات الثلاث نستخلص النتيجة المرجوة في المقام فنقول: انه تارة يكون الحكم الظاهري الزامياً والواقعي ترخيصياً كما لو أوجب المولى الاحتياط في قسم من الشبهات بأي لسان كان وأخرى يفرض العكس وفي كليهما لا محذور.

أما في القسم الاول فلأنّ مرجعه الى أنّ المولى حينما يشتهه على عبيده احكامه الالتزامية ولا يوجد طريق لرفع هذا الاشتباه له أو لا مصلحة في ذلك فلا محالة يحفظ اغراضه الازامية الواقعية بتوسعة دائرة المحركة لها فيجعل حكماً ظاهرياً الزامياً وروحاً عبارة عن إيجاب الاحتياط نتيجة شدة اهتمامه باغراضه الواقعية الازامية وعدم رضاه بفواته حتى في حالات الشك والاشتباه بالمباحات الواقعية من دون أنّ يلزم من ذلك اجتماع الضدين في مورد المباح الواقعي ولا المثلين في مورد الحرمة الواقعية، لما قلناه في

المقدمة الاولى من انه لا توسعة في غرضية الغرض بمباده بل متعلقه هو الامر الواقعي وليست هذه الخطابات إلا توسعة في المحركية لذلك الغرض المنصب على متعلقه الواقعي، كما أن تقديم الغرض الالزامي لا هيئته لا يعني زوال الاغراض الواقعية الترخيضية أو غيرها المخالفة مع الغرض الالزامي الذي رجحه المولى ذاتاً وإنما يعني زوال حفظها التشريعي بتوسيع دائرة محركيتها ظاهراً لعدم اهميتها في قبال الاغراض الالزامية المرجحة كما تقدم في المقدمة الثانية فلا منافاة بين هذه التوسعة في المحركية والاعراض الواقعية في مورد المخالفة.

واما في القسم الثاني فلعين ما تقدم في القسم الاول باضافة نكتة ان الاحكام الترخيضية الواقعية في هذا القسم لابد وأن تكون عن مقتضى للتخصيص وأن يكون العبد مطلق العنان من قبل مولاه ولا يكفي مجرد عدم المقتضي للالزام فإن الحكم الترخيضي الناشئ عن عدم المقتضي للالزام لا يمكنه أن يزاحم مقتضي الالزام، فدليل جعل الحكم الظاهري الترخيضي بنفسه يدل على وجود اغراض ترخيضية اقتضائية من هذا القبيل. وكذلك الحال فيما اذا جعل حكم ظاهري الزامي في مورد حكم واقعي الزامي مخالف.

وقد ظهر من مجموع ما تقدم معنى قولنا ان الغرض اذا كان بدرجة من الاهمية فيستدعي من المولى حفظه عند الاشتباه بتوسيع دائرة محركيته فإن درجة الاهمية هذه يراد بها ما اذا كان حفظه التشريعي أهم من حفظ الغرض الاخر.

ومن هنا يعرف بان هناك فعليتين للغرض الواقعي، فعلية بقطع النظر عن التزام الحفظي وفي هذه الفعلية يكون الغرض الواقعي بمباده من الحب والبغض والارادة فضلاً عن الملاك محفوظاً في متعلقه الواقعي، وفعلية اخرى بلحاظ التزام الحفظي وتعني فعلية المحركية لأحد الغرضين في موارد الاشتباه والتزام الناشئ منه التي لا تكون إلا لاهم الغرضين الفعلين بالفعلية الاولى. وغاية ما يدل عليه دليل القائل ببطلان التصويب هو اشتراك العالم والجاهل في الاحكام الواقعية الفعلية بالمعنى الاول أي اشتراكهما في المصالح الواقعية والحب والارادة فضلاً عن الجعل والاعتبار.

ثم إن ما ذكره صاحب الكفاية (قده) من وجود فعليتين للحكم الواقعي يمكن أن يراد به هذا المعنى وإن 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 فلا بدّ لتصوير وقوع التزاحم الحفظي حينئذٍ من فرض عناية زائدة هي أن يفرض وجود مصلحة في أن يكون العبد مطلق العنان من ناحية السعي والتعلم فيحكم بالترخيص من دون السعي حفاظاً على مصلحة اطلاق عنان العبد من ناحيته.

ثم انه يمكن أن يستشكل على هذا الوجه للجمع باحد اشكالين:

الاول - ان الخطابات الواقعية انما تصدر بداعي المحركة والباعثية وليست مجرد ملاكات واغراض أو حب وبغض فالعلة الغائبة من الاحكام انما هو الانبعاث والتحرك من المكلفين، وحينئذٍ يقال بان جعل الحكم الظاهري المخالف يكون نقضاً لهذا الغرض من هذه الناحية وإن لم يكن نقضاً للغرض من ناحية مبادي الحكم. وإن شئت قلت: ان الحكم الواقعي لا يراد منه مجرد الحب والبغض بل ذلك زائداً المحركة والباعثية فالخطاب الواقعي بمعنى الحب والبغض المحركين لا يمكن أن يجتمع مع الحكم الظاهري المخالف له.

والجواب عليه - ان داعي المحركة والباعثية له احد معان اربعة:

١ - داعي المحركة الفعلية. وهذا لا يحتمل أن يكون دخيلاً في حقيقة الحكم الواقعي لانه لا يناسب مع توجيه الخطاب الى العامي الذي يعلم بانه لا يتحرك بالفعل خارجاً فلو كان الحكم كذلك لزم تخصيصه بالمطيع وهو واضح الفساد.

٢ - داعي المحركة الفعلية بضم قانون العبودية أي تسجيل الانبعاث عقلاً على العبد كيفما اتفق. وهذا أيضاً 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 مما يعني ان

الداعي العقلاني من الاحكام اوسع من المقدار المذكور.

٣- داعي المحركية من قبل المولى أي إيجاد تمام ما يكون بيد المولى في مقام تحريك العبد من التصدي المولوي لتحقيق مرامه بقطع النظر عن التأمينات والاعذار العقلية. فالداعي هو أن لا يكون هناك قصور في الحجة من قبل المولى.

وبناءً على هذا المعنى يكون جعل الحكم الظاهري نقضاً للغرض لأن معناه القصور في المحركية من قبل المولى في موارد الحكم الظاهري وإن كان محفوظاً وغير قاصر في موارد التأمينات العقلية من دون حكم ظاهري مولوي.

٤- إلا أن الصحيح بطلان هذه الفرضية أيضاً لأن أدلة الأحكام والخطابات الواقعية الأولية لا يستفاد منها أكثر من داعي التحريك والباعثية بلحاظ صلاحية نفس ذلك الخطاب وبقطع النظر عن العوامل الطارئة من التزاحمات وجعل التأمينات الشرعية، وهو الذي عبرنا عنه بالفعلية الأولى. وهذا هو الاحتمال الرابع لداعي المحركية والباعثية وهو محفوظ حتى مع جعل الحكم الظاهري على الخلاف.

الثاني- اننا حينما نصور ثبوت الاحكام الواقعية في مورد الحكم الظاهري لابد وأن 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 فأن مثل هذا لا يكون حكماً مولوياً وفي المقام وإن استطعنا تصوير انحفاظ ذات الاغراض الواقعية إلا أنها باعتبار كونها مزاحمة بالاغراض الترخيضية الاهم أو المساوية معها بحسب الغرض فيكون من موارد الكسر والانكسار بين الاغراض الواقعية المتزاحمة، وبعد ترجيح جانب الغرض الترخيضي لا يكون الغرض الازامي 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 ما تقدم الاشكال عليه في الوجه الذي ذكرناه عن الكفاية.

فأن قلت: كيف والمفروض ان الاغراض الواقعية الالزامية اذا وصلت الى المكلف فسوف تنتجز عيه فهي صالحة للمنجزية.

قلت: انها انما تنتجز في هذه الحالة لانه بالعلم بها تخرج عن باب التزاحم ويزول

مزاحمها فتتبدل موضوعاً وهذا واضح.

والجواب: أنَّ هذا خلط بين التزام الملاكي والتزام الحفظي وافترض أنَّ الاغراض اللزومية مبتلاة بالمزاحمة مع الاغراض الترخيضية بمعنى وجود غرض في اطلاق عنان المكلف في نفسه ولو بحكم العقل بينما المدعى مزاحمتها مع غرض ترخيصي بمعنى اطلاق عنانه من قبل المولى بحيث لا يتحقق لو فرض كونه مرخصاً بحكم عقله نتيجة جهله أو عذر عقلي اخر لأنَّ مثل هذا الترخيص غير مستند الى المولى والغرض الترخيضي انما هو في اطلاق عنانه من قبل مولاة بحيث يقال أنَّ شريعته سمحاء سهلة مثلاً ومثل هذا الغرض الترخيضي لا يمكن حفظه إلا من قبل المولى نفسه بمعنى أنَّه اذا لم يجعل الترخيص واطلاق العنان ولولتساوي الغرضين في نظره فالعبد لا يمكنه أن يحقق هذا الغرض بعد ذلك مهما كان وضعه ويكون الغرض اللزومي متنجزاً لاحالة اذ في تفويته حينئذ 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 التزام الملاكي.

لا يقال: 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 أنَّ الحكم الظاهري بالتفسير المذكور كما يعقل في باب اشتباه الاحكام والاغراض الالزامية للمولى كذلك يعقل في اشتباه الاغراض الواقعية غير الالزامية كالاستحباب والكراهة فلودار الامرين أن يكون شئ مستحباً أو مباحاً بالمعنى الاخص أو مكروهاً أو مباحاً امكن جعل حكم ظاهري يحفظ احد الغرضين الواقعيين الاهم فقد يرجح الغرض الاباحي بالمعنى الاخص فيحكم بالاباحة ظاهراً وقد يرجح الغرض الاستحبابي أو الكراهتي فيحكم بالاستحباب أو الكراهة ظاهراً. ومرجع

الاول نفي اشتغال عهدة المكلف من قبل المولى بالمقدار المناسب والمعقول للاغراض غير اللزومية من اشغال العهدة ومرجع الثاني الى ادخال ذلك الغرض غير اللزومي في العهدة بالنحو المناسب له.

وهذا ظهر وجه اندفاع القول بان جعل الحكم الظاهري في موارد اشتباه الاغراض غير اللزومية غير معقول لانه إن أُريد به دفع العقاب فهو مقطوع العدم وإن أُريد به نفي حسن الاحتياط فهو مقطوع الثبوت على كل حال. فان 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 ان هذا الوجه للجمع واضح بناءً على الطريقة في حقيقة الاحكام الظاهرية بان يفترض خلوها عن مبادي واقعية غير الاغراض الواقعية.

واما 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 مصب الأحكام انما هو العناوين في عالم الذهن بماهي حاكية عن الخارج لا المعنونات فمعرض المصلحة والغرض وإن كان هو المعنون إلا ان معرض الحكم هو العنوان بالحمل الأولي الذي يرى به كانه الخارج وهو متعدد واتصاف المعنون الخارجي بالمطلوبية أو المحبوبة والمبغوضية انما هو بالغرض والعناية لابلحقيقة، وعلى هذا فيجوز اجتماع الأمر والنهي على موجود واحد خارجي بعنوانين كما اذا تعلق الأمر بالجنس والنهي بالفصل رغم ان التركيب بينهما في الخارج اتحادي.

وعلى ضوء هذا المسلك في بحث الاجتماع نذكر المحاولة المذكورة باحد تقريرين: التقريب الاول - ان 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 الحكيم الضدين

في عنوان واحد وأما التلازم والتزام بين الملاكين للتلازم بين العنوانين خارجاً بحسب الفرض فانما يكون بين التكليفين الواصلين لا بينها بوجودها الواقعيين فيمكن أن تكون صلاة الجمعة حراماً مثلاً واقعاً وتقوم الامارة على وجوبها فيصبح سلوكها واجباً ظاهراً ولا منافاة بينها بعد فرض عدم وصولها معاً لتقيد الحكم الظاهري بعدم وصول الواقعي .

وهذا التقريب لئن تم في مثل موارد كون الحكم الظاهري الزامياً كالحكم الواقعي المحتمل فهو لا يتم في مورد الحكم الظاهري الترخيصي كما اذا فرض قيام الامارة على الترخيص والاباحة لأن مصب هذه الاباحة الظاهرية وموضوعها إن كان نفس العنوان المتعلق به الحكم الواقعي فهو ممتنع للتضاد بحسب الغرض وإن كان عنواناً اخر فجعل الاباحة فيه لا يمكن أن يزاحم الحكم الواقعي الا لزامي لأن الا لزام لا يمكن أن يزاحمه الترخيص لكي يؤمن عنه عقلاً فجعل هذه الاباحة ليس باكثر من جعل الاباحة الواقعية على عنوان ملازم مع الواجب الواقعي الذي لا يكون مزاحماً بوجه مع اللزوم، فجعل مثل هذه الاباحة لا يستلزم تأمينا عن الوجوب الواقعي كما في جعل الحرمة الظاهرية من قبله المستلزم لذلك عقلاً لكونه منعاً من قبل المولى .

التقريب الثاني - أن نتصور الحكم الظاهري بمبادئه الحقيقية في نفس العنوان الاولي المتعلق به الحكم الواقعي ومع ذلك لا ينزّم محذور التضاد . وقد افاد المحقق العراقي (قده) في تصوير ذلك بياناً غريباً ويمكن توضيحه من خلال النقاط التالية :

١ - انّ العرض بحسب الخارج وإن كان دائماً في طول معروضه ومتأخراً عنه رتبة إلا انه بحسب عالم الذهن واللمحاض يمكن أن يلحظ كذلك ايضاً فيكون على وزان الخارج ومطابقاً له، ويمكن أن يلحظ الموصوف متأخراً عن وصفه وفي طوله وذلك بالرجوع الى ملاحظته أولاً من المقيد فيلحظه مرة اخرى في طول تقيدته بصفته وهذا شئ من شأن الذهن فقط باعتبار قدرته على الرجوع ثانية الى ملاحظته أولاً . ومثل هذا المعروض، أي الذات الملحوظة يكون متأخراً عن الذات الملحوظة باللمحاض الاوّل فتكون هناك ذاتان ملحوظتان للذهن بحسب النظر التصوري .

٢ - انّ الحكم اذا كان متعلقاً بالموصوف على نحو التقيد في النسبة الناقصة فلا

يكون ملحوظاً إلا باللحاظ الاول أي في المرتبة السابقة على وصفه لعدم رجوع الذهن الى الذات الموصوفة مرة اخرى. واما اذا كان متعلقاً به على نحو الشرطية والنسبة التامة بأن قيل مثلاً اذا كان الخمر مشكوك الحرمة جاز شره فهنا قد اخذ في موضوع الحكم الذات باللحاظ الثاني المتأخر عن وصفه.

٣ - ان 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 لا يمكن أن يشمل الذات المعروضة للحكم الاخر فلا تضاد بين الحكمين لتعدد مركز كل منهما في الذهن الذي هو عالم عروض الحكم وإن كان مصداقهما واحداً في الخارج. وهذا التقريب غير تام كما هو واضح. فانه يرد عليه:

نقضا: 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 ولا محذور لتعدد الذات الملحوظة معروضه لكل من الحكمين مع وضوح بطلان ذلك.

وحلاً - انّ التغاير المذكور مجرد تغاير في كيفية اللحاظ دون تغاير في الملحوظ بذلك اللحاظ نظير التغاير بين الانسان والحيوان الناطق أي الحد مع الحدود المتغايران بالاجمال والتفصيل في الصورة الذهنية اللحاظية عقلاً مع وحدة الملحوظ بهما ذاتاً، وذلك ببرهان انّ الطولية المذكورة في اللحاظ بالنحو المذكور لو كانت قيدياً في الملحوظ لاستحال انطباقه على الخارج لأنّ الذات التي تكون في طول وصفه يستحيل أن تتحقق في الخارج فهذا القيد من شؤون اللحاظ فحسب ولا اشكال انّ هذا المقدار من التغاير لا يكفي لدفع غائلة التضاد بل لابد من تغاير الملحوظين بالذات ايضاً ولهذا لا يقبل مثل المحقق العراقي أن يتعلق الوجوب باكرام الانسان والحرمة باكرام الحيوان الناطق.

وهكذا يتضح بطلان هذا التقريب ايضاً وغرابته، بل يكفي في غرابته وضوح انّ

امكان الحكم الظاهري لا يتأثر سلباً وإيجاباً بكون صياغته بنحو القضية الشرطية أو الوصفية.

وقد اتضح انه بناءً على الموضوعية لا مخلص عن محذور التضاد.

ومن مجموع ما تقدم يتضح وجه اندفاع شبهة نقض الغرض من اشكالات العقل النظري، فإنَّ الحكم الظاهري وإن كان نقضاً للغرض الواقعي في مورد الخطأ إلاَّ انه نقض لا ضعف الغرضين حفاظاً على اقواهما في مورد التزامه ومثله ليس بمستحيل ولا قبيح بل هو المطابق مع حكمة المولى.

ثم أنَّ هناك طرازاً آخر من الاشكال على الاحكام الظاهرية لم يتعرض له الاعلام وهو الاشكال في معقولة انحفاظ نفس الاحكام الواقعية في موارد الجهل بقطع النظر عن جعل الحكم الظاهري المضاد أو المماثل فيها أي الاشكال في معقولة نفس الحكم الواقعي لا في كيفية الجمع بينه وبين الظاهري، ويمكن تقريرته باحدى صيغتين:

الصيغة الاولى - أنَّ 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 لا يكون قابلاً للمحركية ولوالاحتمالية الناقصة.

الصيغة الثانية - ما اذا فرض القطع وجداناً أو تعبداً بجرمة صلاة الجمعة فانه حينئذٍ لا يعقل ثبوته في الواقع لو كان لا من جهة محذور اللغوية وعدم المحركية بل لكونه تكليفاً بغير مقدور، لأنَّ هذا الخطاب إنَّ كان امرأً باتيان الجمعة مع التحفظ على الوظيفة المنجزة على العبد كان من الامر بالنقيضين وهو مستحيل لانه يعتقد حرمتها بحسب الفرض، وإنَّ كان يقتضي اتيانها بدلاً عن وظيفته المنجزة عليه فهو غير مقدور مولوياً وإنَّ 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 المطلوبة والمشروعية ولولم يقطع بالحرمة الذاتية لأنَّ

الاتيان بالفعل بقصد القرية غير مقدور حينئذ تكونياً إلا على وجه التشريع المحرم وهو مناف للقرية أيضاً.

ويمكن تصوير نفس المحذورين في الصيغتين في بعض حالات الشك في الحكم الواقعي ايضاً وذلك فيما اذا فرض دوران الامر بين المحذورين بأن احتمال المكلف الحرمة بنفس درجة احتمالها للوجوب فإن ثبوت الحكم الواقعي كما اذا كان هو الوجوب غير معقول لانه يستحيل محركته في هذه الحالة حتى بالتحريك الناقص وهذا محذور الصيغة الاولى وكذلك يستحيل امثاله اذا كان عبادياً وهذا محذور الصيغة الثانية.

والجواب عن الاشكال اما بصيغته الاولى فاستحالة المحركة يمكن أن يراد بها احد امور:

١ - أن الحكم الواقعي يستحيل ثبوته لان حقيقة الحكم وروحه المحركة من قبل المولى فاذا استحال كان الحكم مستحيلاً.

وجوابه: أن التحريك من قبل المولى يتوقف على حيثيتين، احدهما 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. إلا أن هذه الحيثية لا تكفي وحدها للمحركية بل لابد من ضم حيثية ثانية اليها وهي وصول ذلك الاشغال للعهد الى المكلف بنحو يحكم العقل بتنجزه وقيح مخالفته وهذه الحيثية ليست تحت سلطان المولى بما هو مولى. وواضح أن 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. وإن قيل بأن هذا لانسميه حكماً فذاك نقاش في اللغة وإلا فروح النزاع بين المخطئة والمصوبة راجعة الى ثبوت اطلاق مفاد الخطابات الواقعية وعدمه ومفادها ليس إلا التحريك بمقدار الحيثية الاولى كما هو واضح.

٢ - أن الخطابات الواقعية من جملة مدلولاتها العرفية التصديقية انها صادرة بداعي

المحركية والباعثية فلا يعقل اطلاق مفادها لمن لا يعقل في حقه المحركية والباعثية.
والجواب: انّ الداعي المذكور وإن كنا نسلم كونه مدلولاً عرفياً تصديقياً
للخطابات ايضاً إلا أنّ المدلول انما هو المحركية بمقدار ما يكون 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 انّ كل خطاب مجعول بداعي التحريك والتنجز لو وصل الى العبد.
٣- أن يراد دعوى لغوية لاطلاق المذكور لأنّ المحركية بمقدار الحيثية الاولى من
دون ضم الحيثية الثانية أي اثر لها؟.

والجواب: انّ 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 تامة
الملاك في المتعلق بأن يكون اطلاق الخطاب فيه مصلحة صياغية قانونية لا يمكن
توفيرها وتنظيم تمام محصوها واثارها لوجعلت الخطابات الواقعية مقيدة. واما دعوى
كفاية ترتب الاثر الشرعي على الاطلاق بلحاظ الاعادة والقضاء بعد انكشاف
الخلاف في دفع اللغوية فهو يرجع الى الجانب الصياغي كما يظهر بالتأمل.

وهذا يتضح الجواب على الصيغة الثانية للاشكال من لزوم التكليف بغير المقدور
فانّ التكليف حينها يكون محرراً يكون تكليفاً بالمقدور وذلك حيننا تتوفر الحيثية وهي
وصوها الى المكلف وكونه من دونها غير مقدور لا يضر به لانه ليس محرراً بالفعل
ليكون تحريكاً نحو غير المقدور فانّ غير المعقول انما هو التكليف بغير المقدور حيننا يراد
المحركية وفاعلية التكليف وذلك حين وصوله لا اكثر من هذا المقدار فانّ 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.

واما الاشكال بلحاظ احكام العقل العملي وهو اشكال لزوم الالتقاء في المسئلة

أو تفويت المصلحة الملزمة القبيحين عقلاً فقد تصدّى لدفعه المحققون فبرزت في المقام اجابتان عليه:

الاجابة الاولى - مايستفاد من كلمات الشيخ الاعظم (قده) بالبناء على مبنى السببية بدعوى: أنّ التفويت المذكور أو الالقاء في المفسدة متدارك ومعه لا تفويت حقيقة فلا موضوع للقيح. وحيث كان هذا الوجه مبنياً على الموضوعية فاعترف بلزوم الاشكال بناءً على الطريقة في جعل الاحكام الظاهرية.

الاجابة الثانية - الالتزام بوقوع التفويت كما هو بناءً على الطريقة إلا انه لا قبح فيه اذا كانت هناك مصلحة تقتضي التعبد بذلك الحكم الظاهري أي اذا كانت هناك مصلحة في نفس الجعل نظير التفويت الثابت في موارد التقيّة وإن كان فعل المكلف فارغاً من المصلحة.

والفرق بين الاجابتين، أنّ الاولى ترفع موضوع القبح العقلي وهو التفويت وذلك يجعل المصلحة المتدارك بها مصلحة الواقع في الفعل ولوبعنوانه الثانوي بينا 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 خطأ الحكم الظاهري خالياً عن المصلحة فلا انقلاب في متعلق الحكم الواقعي ومصلحته.

وتعليقنا على الاجابة الاولى - أنّ المحصل من مجموع كلمات القوم في المقام تقسيم السببية الى اشعرية ومعتزلية وامامية وقد ربطوا الاجابة بالسببية الامامية.

وتوضيح ذلك: أنّ السببية الاشعرية يراد بها أنّ يكون قيام الامارة على الحكم موجباً لثبوت ذلك الحكم نفيّاً واثباتاً وهذا يكون له احد نحوين:

١ - أنّ لا يكون هناك حكم واقعي يقطع النظر عن الامارة بل المجهول أنّ كل ما ادت اليه الامارة فهو حكم الله، وهذا باطل لكونه غير معقول اذ لا يعقل حينئذٍ فرض الامارية والكاشفية عن الحكم ولا يجدي في دفع الاستحالة معقولة اخذ العلم بالحكم اذا أُريد به الجعل في موضوع مجعوله لأنّ تمام الجعل الواقعي بحسب الفرض

انما هو أنّ كل ما دلت اليه الامارة فهو حكي ونسبة هذا الجعل الى وجوب الجمعة أو الظهر على حد واحد فكيف تكون الامارة امانة على وجوب الجمعة دون الظهر أو بالعكس. وإن شئت قلت: أنّ مثل هذا الجعل مفرغ لا يعقل إلا مع افتراض جعل واقعية قبله لتكون الامارة امانة على حكم من الاحكام واما اذا كان تمام ماهو ثابت واقعاً هذا الجعل فسوف يستحيل امانية امانة حينئذ.

لا يقال: لنفرض أنّ هناك جعل عديده بعدد ما يتحملة كل موضوع من الاحكام الشرعية فهناك جعل لوجوب الجمعة لوعلم به ولوجوب الظهر لوعلم به ولحرمة الفقاع لمن علم به ولا باحته لمن علم بها وهكذا بناءً على ماتقدم من صحة اخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم.

فانه يقال: أنّ 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 يتهاقت مع اصل فرض الامارية.

٢ - أنّ تكون احكام واقعية لها متعلقات معينة ثابتة واقعاً ولكن يكون قيام الامارة عليها قيداً في ثبوتها، وفرقه عن الأول أنّه لو لم تؤد الامارة الى الحكم الواقعي المقيد بالعلم به فلا حكم حينئذٍ أمّا الواقعي المجعول فلعدم حصول قيده وأمّا ما إذاه الامارة فلعدم جعله.

وهذا الوجه لا استحالة فيه بعد فرض معقولة اخذ العلم بالحكم بمعنى الجعل في موضوع شخصه إلا انه باطل بالضرورة للزوم خلو الواقعة في المورد المشار اليه من الحكم الواقعي رأساً.

وامّا السببية المعتزلية فيراد بها أنّ تكون الاحكام الواقعية ثابتة على موضوعاتها وملاكاتها إلا انها مقيدة بعدم وصول خلافها، وفرق هذا عن السببية الاشعرية بالنحو الاول واضح واما النحو الثاني فيظهر فيما لو فرض امكان اخذ عدم العلم بالخلاف في موضوع شخص ذلك الحكم. ولكنه باطل ايضاً للزوم خلو الواقعة عن الحكم كما تقدم وإن 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 فمص المصلحة ليس هو المؤدى بل عنوان السلوك الذي هو عنوان ثانوي ينطبق على فعل المكلف و ينتزع عنه ولذلك تقدر هذه المصلحة بقدر هذا العنوان أي يتدارك بها ما يفوت من المكلف بسبب سلوك الامارة لا اكثر من ذلك فلا يمكن أن يتدارك بها المقدار الباقي من مصلحة الواقع بعد انكشاف الخلاف كالاعادة في الوقت والقضاء خارجه لأن الفائت بالسلوك هو مصلحة الفضيلة مثلاً أو مصلحة اصل الوقت واما الزائد فيبقى على حاله فيجب تحصيله .

وقد افاد الشيخ (قده) ان 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 بأن التصويب لا فرق فيه بين انقلاب الواقع من الوجوب التعيني بالجمعة مثلاً الى الوجوب التعيني بالظهور أو انقلابه من التعيني الى التخيري 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 الظهور حيث صار سلوك الامارة عدلاً للواجب الواقعي .

وكان بالامكان الاعتراض بمورد اخر يكون فيه التصويب اشد وواضح وذلك كما اذا فرضنا قيام امارة على اباحة ما هو حرام واقعاً كالعصير العنبي المغلي . فان فوات المفسدة الواقعية وتداركها بمصلحة سلوك الامارة يوجب زوال الحرمة واقعاً وانقلابها الى الاباحة وهذا اشد مراتب التصويب .

وليعلم ان هذا الايراد لا فرق فيه بين افتراض المصلحة السلوكية استيفائية أو تداركية أي انها من سنخ مصلحة الواقع أو غيرها ولكنها يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة وانما لم يؤمر بها مع الواقع لعدم امكان الجمع بينها . فانه على كلا التقديرين يقال انه بعد الكسر والانكسار تكون المصلحة المطلوبة للمولى القابلة للتحويل هو الجامع بين الامرين كما هو واضح .

وكان هذا الايراد كان ملحوظاً لمدرسة نظرية المصلحة السلوكية حيث يستفاد من تضاعيف كلماتهم محاولة الاجابة عليها بافتراض الطولية بين المصلحة والحكم

الواقعي - كما جاء ذلك في تعابير الشيخ (قده) صريحاً - وكان المراد من ذلك افتراض أنّ 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 - بنحو شرط التحقق والترتب لا الاتصاف - فلوفرض أنّ المولى رفع يده عن حكمه الواقعي بحدّه والامارة لم تكن في معرض أن تصيب وتخطي فلا مصلحة في سلوكها أيضاً. وترتب المصلحة على السلوك بمقدار الواقع استيفاءً أو تداركاً لا يؤدي الى صيرورته عدلاً للواجب الواقعي لأنّ عدلية مثل هذا العدل في طول انحفاظ ذلك الواقع فيستحيل أن يكون رافعاً له اذ يلزم من وجوده عدمه. نعم هناك توسعة قهرية تكوينية في دائرة الغرض ومبادي الحكم إلا أنّ هذه التوسعة لا تؤدي الى توسعة الجعل الشرعي لما ذكرناه. ومن هنا افاد الشيخ (قده) بأنّ هذا من وجوه الرد على المصوبة وكان هذه المدرسة اكتفت في المقام بنفي التصويب بلحاظ الجعل فإن كان التصويب المتفق على بطلانه شاملاً للتصويب بلحاظ مبادي الحكم فهذا لازم لا محالة.

ثم انه لم تتضح فذللكة فرض اصحاب هذه المدرسة المصلحة في السلوك الذي هو عنوان ثانوي لا في المؤدى والفعل كماذهب اليه المعتزلة أو الاشاعرة فقد يقال: أنّ منظورهم في ذلك تصوير مصلحة مرنة بحيث لا تستدعي الاجزاء لو انكشف الخلاف. إلا أنّ هذا كان يمكن تصويره حتى مع فرض المصلحة في المؤدى لانها على كل حال منوطة ببقاء الحكم الظاهري المنوط بالشك فع ارتفاعه ترتفع المصلحة^١. وقد يقال: بأنّ نظرهم الى دفع مشكلة التضاد ضمناً بفرض مركز المصلحة ومبادي الحكم الظاهري عنواناً ثانوياً غير مركز مبادي الحكم الواقعي، وهذا مطلب قد تقدم شرحه.

١ - لايقال - ولكن على هذا التقدير اما يلزم بأن المؤدى يختلف بمقدار اشتماله على المصلحة حسب اختلاف مدة عدم انكشاف الخلاف فهذا يرجع بحسب روحه الى أنّ المصلحة في السلوك ومقدار اتباع الامارة أو يلتزم بعدم وجوب القضاء وهو خلف عدم الاجزاء فانه يقال - المؤدى في فرض عدم انكشاف الخلاف يزداد ايضاً حيث يكون عدم وجوب القضاء مدلولاً التزامياً حجة في حق المكلف.

وقد يقال: بأنَّ المنظور لهم أنَّ المصلحة اذا كانت في العنوان الاولي كان حكمه واقعياً كاحكام الافعال الاخرى.

ولكن قد عرفت أنَّ ظاهرية الحكم ليست منوطة بهذا التمييز بل يكفي في الظاهرية أن يكون الحكم منوطاً بالشك في الواقع ودائراً مداره سواءً كان على عنوان اولي أو ثانوي.

وقد يقال: أنَّ نظرهم الى دفع التصويب وافتراس اشتغال المؤدى على مصلحة الواقع أو مايتدارك به حتى مع خطأ الامارة.

وهذا ايضاً قد عرفت الآن عدم صحته لاننا إن 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 للفرقة بين المصلحة السلوكية والمصلحة في المؤدى.

واما تعليقتنا على الاجابة الثانية: فتحقيق الحال فيه: أنَّ مصلحة التعبد بالحكم الظاهري إن كانت مصلحةً طريقيةً بحيث تكون روحها نفس الملاكات الواقعية المتزاحمة بنحو التزاحم الحفظي وتلك المصلحة هي افتراض أنَّ ما يحفظ بالحكم الظاهري من تلك الملاكات اكثر أو أهم مما تفوت منها فهذا صحيح ورافع لقبح التفويص وإلّا انه رجوع الى نفس الجواب الذي به دفعنا اشكالات العقل النظري، وإن كانت مصلحة اخرى نفسية وراء الملاكات الالزامية أو الترخيضية الواقعية فهذه المصلحة يمكن تصويرها باحد شكلين:

١ - أنَّ تكون المصلحة النفسية في الجعل والانشاء كما اذا كانت المصلحة راجعة الى جعل المولى نفسه ولعل منه موارد التقية الراجعة الى الامام نفسه.

٢ - أنَّ تكون المصلحة النفسية في نتيجة الجعل وهو اطلاق عنان العبد نظير التقية الواقعة في قصة علي بن يقطين.

اما الشكل الاول - فقد تقدم أنَّ مثل هذا الجعل لو فرض تحققه فهو لا يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الطاعة والمنجزية.

وامّا الشكل الثاني - فإن كانت هذه المصلحة في نفس فعل المكلف نتيجة قيام

الإمارة كوضوء علي بن يقطين، فهذا رجوع إلى المصلحة السلوكية ومبنى السببية، وإن كانت قائمة في إطلاق عنان العبد الذي هو نتيجة فعل المولى وداعٍ من دواعي فعل تكلف أي حالها حال الإباحات الاقتضائية فسوف يقع التضاد بينها وبين الأحكام الواقعية بلحاظ المبادي لا محالة ونحن إنما دفعنا أشكال التضاد بنكتة جعل الحكم الظاهري طريقاً محضاً.

حكم الشك في الحجية

الامر الثالث من المقدمة - في تأسيس الاصل عند الشك في الحجية، ولا اشكال ان مقتضى الاصل عند الشك في الحجية عدم ثبوتها وانما الكلام في وجه ذلك وتخريجه الصناعي . وقد ذكر لذلك وجوه:

الوجه الاول - ان مقتضى الاصل عدم الحجية لان الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها

وتوضيح الحال في هذا الوجه يتوقف على بيان مقدمة حاصلها: انه لا بد من التمييز بين مرحلتين.

- ١ - مرحلة جعل الحجية كحكم شرعي ظاهري وهي المرحلة التي بيد المولى.
- ٢ - مرحلة تأثير الحجية المجعولة واستتباعها للتنجيز والتعذير (الموقف العملي للمكلف تجاه المولى).

وما ذكر في هذا الوجه من ان الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها تارة يفرض: انه كذلك بلحاظ المرحلة الثانية أي ان الشك في جعل الحجية شرعاً - المرحلة الاولى يكون مساوقاً مع القطع بعدم الحجية بمعنى استتباع التنجيز والتعذير عقلاً - المرحلة الثانية.. 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.

اما هذا الاخير فثبوتاً وإن كنا قد صورنا فيما سبق معقولة اخذ القطع بالحكم بمعنى الجعل في موضوع شخصه بمعنى المحمول إلا أنه حينئذٍ لابد من التماس برهان يقتضي مثل هذا التقييد في ادلة جعل الحجية وما يمكن أن يذكر كبرهان على ذلك دعوى أن اطلاق الحجية لغير العالم به غير معقول اذ لا اثر له حينئذٍ وبقرينة امتناع اللغو عقلاً أو عقلائياً على المولى الحكيم يستفاد تقييد الجعل بصورة العالم بها. والفرق بين اطلاق الحجية وبين اطلاق الاحكام الواقعية انما يكون من جهة معقولة الاثر وهو المحركية في موارد الاحكام الواقعية حتى مع الجهل بها حيث يمكن الاحتياط بلحاظها وهو مرتبة من المحركية وعدم معقولة ذلك في موارد الشك في الحكم الظاهري لانه بما هو حكم ظاهري لا امثال له ولا تنجز فلا يكون بلحاظه احتياط ايضاً.

والجواب على هذا التقريب من وجهين:

١ - اننا لو سلمنا مانعية امثال هذه اللغويات عن تمامية الاطلاق مع كونه اخف مؤونة عن التقييد فيرد التقض 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 ما تقدم وما يكون جواباً على النقض هناك من المصلحة في اطلاق الجعل أو غيره يكون جواباً هنا ايضاً خصوصاً والمشهور التزموا بوجود المصالح في نفس جعل الاحكام الظاهرية.

٢ - ان هذه اللغوية فرع أن تكون الحجية المشكوك لا يترتب عليها اثر عملي وهذا فرع اثبات اللغوية بلحاظ المرحلة الثانية أعني بلحاظ الموقف العملي والاثر العقلي فلا بد 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 بينها والان لابد من ملاحظة العلاقة بين حكيمين ظاهرين لواجتماعا في مورد وانه هل يوجد تضاد بينها ام لا؟ ومقدار ذلك على تقدير

وجوده على كل من مسلكتنا ومسلك المشهور في حقيقة الاحكام الظاهرية؟. والصحيح أن يقال: تارة يفرض أن الحكيم الظاهرين طوليان بأن اخذ في موضوع احدهما الشك في الاخر كما اذا أريد اثبات حجبية خبر الشقة مثلاً بالاستصحاب أو بالعكس، وقد يفرض أن موضوعهما في عرض واحد كما لو أريد جعل البراءة والاستصحاب الملمز بالتكليف في مورد واحد حيث أن موضوع كل منهما الشك في الحكم الواقعي.

فاذا فرض عرضية الحكيم الظاهرين فنبأ على مسالك القوم من افتراض المصلحة في نفس جعل الاحكام الظاهرية لا تنافي بينها بوجودها الواقعيين وانما التنافي بمقدار وجودها الواصلين الى المكلف حيث يتنافيان من حيث التنجيز والتعذير واما بلحاظ المبادي فلا تنافي لتعدد الجعليين واقعاً وتعدد موضوع المصلحة؛ ان يذهب الى احد مسالك القوم لابد له من الالتزام بعدم التنافي بين جعل الاحكام الظاهرية العرضية بوجوداتها الواقعية لعدم التضاد فيما بينها؛ إلا في مرحلة الوصول فالمحدور بهذا المقدار لا اكثر.

واما على مسلكتنا من أن الحكم الظاهري ناشئ عن مبادي حقيقية وهي نفس المبادي الواقعية ومقدار اهتمام المولى بها في مقام التزاحم الحفظي فحينئذ لا يعقل جعل حكيم ظاهرين متعاكسين حتى واقعاً ولولم يصل الى المكلف لأن جعل الالتزام منها معناه اهتمام المولى بملاكاته الالتزامية الواقعية وجعل الترخيصي منها معناه عدم اهتمامه بها بل ترجيحه لملاكاته الواقعية الترخيصية، والاهتمام مع اللاهتمام بأمر واحد متنافيان لا محالة.

فعلى اساس تصوراتنا في حقيقة الحكم الظاهري يكون التنافي بين حكيم ظاهرين عرضيين ثابتاً واقعاً كالتنافي بين حكيم واقعيين كذلك، وهذا احد الفوارق والثمرات المترتبة بين المسلكين.

واما اذا فرض طولية الحكيم الظاهرين فلا تنافي بينها بوجودها الواقعيين حتى على مسلكتنا اذ يعقل أن 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 إلا الشك في الحكم الواقعي الاولي فقط، وبعبارة اخرى: بما أن 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 لما هو الالهم وباللحاظ الثاني يكون الالزام هو الحافظ لما هو الالهم في نظر المولى كيفاً أو كتماً.

وعلى ضوء هذه المقدمة نقول: ان الصيغة الساذجة لا تثبات ان الشك في الحجية يساوق عدم الحجية بلحاظ مرحلة التأثير والمنجزية والمعدنية عقلاً ان 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 وبيانياً، وهكذا البراءة الشرعية يصح التمسك باطلاق دليلها لانه من الشك في التخصيص الزائد بالنسبة اليه حتى لو قيل بحكومة دليل حجية الامارة على الاصل لان الحكومة نوع من التخصيص ولكن بلسان رفع الموضوع. نعم لو كان التقديم بملاك الورد لكان من الشبهة المصدقية له إلا أنه 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 ما يدل على تخصيصه فانه حجة حتى يثبت المخصص ويجرز بمجرد احتمال حجية المخصص لا يكون احرازاً له.

والتقريب العمق 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 كما اذا لاحظنا دليل البراءة في مورد قيام ما يشك في حجة على حكم الزامي، واخرى يفرض 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 كما لو تمسكنا باطلاق دليل البراءة فهو حجة على البراءة وبالتالي دليل على عدم جعل الحجية لتلك الامارة في عرض البراءة حيث

انها متنافيان بناءً على مسلكنا مطلقاً 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 حكيمين ظاهريين متنافيين احدهما الخبر الملزم والثاني حجية الاطلاق في دليل البراءة على التعبد بالبراءة.

لان هذين الحكيمين الظاهريين طوليان وقد تقدم عدم المنافاة بينهما حتى على القول بالتنافي بين الاحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية.

واما الحالة الثانية - فان كان الدليل على الحكم الواقعي قطعياً فلا موضوع للحجية، وان كان تعبيرياً كاطلاق أو عموم تمسكنا به لا ثبات مؤداه حيث ان الاطلاق حجة مالم تثبت حجة أقوى على خلافه. إلا ان هذا الاطلاق لا يني لنا جعل الحجية كما كان في الحالة الاولى لان مفاده الحكم الواقعي وهو لا يني جعل حكم ظاهري عند الشك فيه واما حجية الاطلاق فهي حكم ظاهري في طول ذلك الحكم الظاهري وفرع عدم وصوله.

الوجه الثاني - 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 المصدقية لها اذ الحجية المشكوكة على فرض ثبوتها تكون بلسان جعل الطريقة والعلمية فتكون رافعة لموضوع عدم العلم. وقد استشكل عليه السيد الاستاذ.

اولاً - بان الحجية بوجودها الواقعي لا يترتب عليها اثر عقلاً من التنجز والتعذير ومن هنا قيل بان الشك فيها يساوق عدمها ومعه كيف يمكن ان تكون رافعة لموضوع ادلة عدم العمل بالظن؟ وهذا يعني ان حكومتها موقوفه على فرض وصولها فع عدمه

١- هذا كنهه في الشبهة الحكمية واما الشبهة الموضوعية للحجية كما لو شك في وثاقة المخبر أو وجود خبر ثقة فلا يمكن التمسك باطلاق دليل البراءة واما 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 تنجزها وتعذيرها لا اكثر من ذلك واما الحاكمة على الدليل المأخوذ فيها عدم العلم فليست بلحاظ المنجزية والمعدرية ليقال بعدم ترتبها بالوصول بل باعتبار المعول الاعتباري والتشريعي في الحجية وهو جعل العلمية والطريقة اي بلحاظ المرحلة الاولى من الحجية لا الثانية وهي ليست مما يقطع بعدمها حين الشك.

وثانياً - بالنقض بادلة الاصول العملية التي قد اخذ في موضوعها عدم العلم فانه بناءً على هذا لا يصح التمسك بها عند الشك في حجية شيء لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية 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 إلا انه صيغة مستقلة بنفسها كافية لا ثبات عدم الحجية ولولم تكن ادلة النهي عن الظن ثابتة^١.

وثالثاً - انه بناءً على هذا المنهج تكون الادلة المذكورة لغواً لانه مع القطع بعدم الحجية لا حاجة إليها ومع الشك فيها لا فائدة لها لعدم امكان التمسك بها. وفيه: ان اي فائدة اكبر من ان تكون هذه الادلة بنفسها من موجبات القطع بعدم الحجية في جملة من الموارد.

إلا ان ما افاده الميرزا (قده) ايضاً غير تام. لاحد وجهين:

١ - ان الحكومة هنا على تقدير القول بها فهي رفع للموضوع تعبداً لا حقيقة - كما صرح به الميرزا نفسه في موضعه - ومن الواضح ان حقيقة الحكومة هي التخصيص ولكن بلسان رفع الموضوع وقد ذكرنا في محله انه مع الشك في الحاكم يكون المرجع اطلاق المحكوم لأنه من الشك في التخصيص بحسب روحه. نعم اذا قلنا بالورود في وجه تقديم الامارات على بيان تبرعنا به نحن عن الميرزا (قده) وسميناها بالحكومة

١ - ويمكن التمسك بدليل البراءة ايضاً بلحاظ الشك الطولي في الحجية بناءً على مسلكتنا.

الميرزائية فالبيان المذكور غير تام إلا أن أصل ذلك الوجه لم يكن صحيحاً.

٢ - ان النواهي المذكورة ليست تكلفية 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 الورد لان الاستفادة 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 والمعدنية لخصوص 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 لا يغني 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 نهدت عن اتباعه وانه لا يغني من الحق شيئاً وما ثبتت حجيته من الامارات يكون بمثابة تقييد لاطلاق هذه النواهي. وهذه الادلة ايضاً يُرد على القائلين بحجية بعض الظنون الاجتهادية كالمقياس والاستحسان. ودعوى: ان هذه النواهي مخصوصة باصول الدين^١ اما لظهور سياقها في ذلك أو لكونه القدر المتيقين منها.

مدفوعة: بان مجرد السياق لا يقتضي تخصيص مفاد النهي العام في الآية كما ان القدر المتيقن حتى اذا كان من داخل الخطاب فضلاً عما اذا كان من خارجه لا يمنع عن انعقاد الاطلاق وتامية مقدمات الحكمة فيه.

الوجه الثالث - ما يظهر من كلمات الشيخ (قده) ايضاً من التمسك بما دل على حرمة الاسناد الى الدين والافتاء بلا علم من مثل قوله تعالى (عآ الله اذن لكم ام على

١ - الانصاف ان سياق ان الظن لا يغني من الحق شيئاً سياق الاستنكار وهذا انما يناسب الظن في اصول الدين الذي لا يعتمد عليه حتى عند العقلاء أو يكون قرينة على ان المراد بالظن عدم الحجية فتكون الآية ارشاداً الى حكم عقلي هو بطلان العمل بلا حجة عقلاً أو شرعاً فلا تفيد المستدل والا فتابع الظن في الجملة ليس مستنكراً عند العقلاء في غير المعتقدات، وسوف يأتي في بحث حجية خبر الواحد قبول الاستاذ لهذه النكته.

الله تفترون)^١ وفرق هذا الصنف من الأدلة عما تقدم انها تدل على حرمة ذاتية نفسية في اسناد مالم يعلم الى الله تعالى وليست ناظرة بدلولها المطابقي الى العمل والاتباع 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 - في تحقيق حال الملازمة المذكورة ومق دارها.

والصحيح: ان كون جواز الاسناد من شؤون الحجية فرع مسألة قيام الامارات مقام القطع الموضوعي وعدمه فانه لو قيل بقيام الامارة مقام القطع الموضوعي فني جواز الاسناد يكون نفياً للحجية لا محالة وإلا فيكون جواز الاسناد لازماً اخص فلا يدل فيه على نفي ملزومه، بل حتى على القول بقيامها مقام القطع الموضوعي فليس ذلك إلا باعتبار الملازمة بحيث يكون نفي هذا الاثر 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 لاثبات عدم الحجية مالم تضم عناية زائدة ولوعرفاً وهي ان حرمة الاسناد في الآية انما هو بلحاظ عدم الحجية.

الثانية - ان جواز الاسناد هل هو من لوازم الحجية بوجودها الواقعي أو بوجودها العلمي فلوقيل انه من لوازمها بوجودها الواقعي تم الاستدلال وإلا لم يتم لاننا عالمون حينئذ بحرمة الاسناد على كل حال سواء 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 - مسلك جعل الطريقتية والعلمية، وبناءً عليه يكون جواز الاسناد من لوازم واقع الحجية وجعل العلمية لانه من التوسعة في موضوع جواز الاسناد واقعاً. والاخر - مسلك الملازمة بين تنزيل المؤدى - الحكم الظاهري - منزلة الواقع وتنزيل العلم بالواقع التنزيلي منزلة العلم بالواقع الحقيقي، وقد تقدم شرح المسلكين

وتوضيح كل منها، 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 بجرمة 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 - وان كان قد يكون معذوراً بمقتضى علمه - وهذه الحرمة الثابتة في حقه بمقتضى هذا الاطلاق وعدم تخصيص دليل حرمة الاسناد بغير مورد الامارة المشكوكة لا تتم إلا اذا كانت تلك الامارة غير حجة واقعاً وإلا لكان كلا جزئي الموضوع لجواز الاسناد محققاً في حقه.

النقطة الثالثة - ان شبهة التمسك بالعام في شبهة المصادقية 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 الورد كان تمسكاً به في شبهة المصادقية.

الوجه الرابع - التمسك باستصحاب عدم الحجية اما باجرائه بلحاظ اصل جعل الحجية وتشريعه فيرجع الى استصحاب عدم الجعل الثابت قبل الشرع، أو باجرائه بلحاظ المجهول فيرجع الى استصحاب عدم فعلية الحجية الثابتة ولوقيل تحقق الموضوع المشكوك في حجيته بنحو الاستصحاب في الاعدام الازلية وكلاهما ينتج المقصود.

وقد استشكل فيه بتقريبين:

التقريب الاول - مافهمه المحقق الخراساني (قده) من كلام الشيخ (قده) من الاستشكال فيه من قبل الشيخ - افتراض ان النظر الى حيثية حرمة الاسناد ومحاولة اثباتها بمثل هذا الاستصحاب - 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- بان الاصل انما يلتمس له الاثر الشرعي اذا كان جارياً في الموضوع لا في الحكم الشرعي نفيًا واثباتًا فانه بنفسه اثر مجعول امره بيد الشارع رفعاً ووضعاً فيعقل التعبد به.

وقد اجاب عليه الميرزا (قده) بان الاصل العملي لا بد في جريانه من اثر عملي ولا يكتفي لتصحیحه مجرد كون مؤاده- اي المستصحب- مجعولاً شرعياً من دون ان يترتب عليه تنجيزاً أو تعذير.

٢- 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 الاولى- ان يفترض وجود حرمتين مجعولتين احدهما حرمة اسناد مالا حجية له واقعاً كما اذا دل دليل على حرمة اسناد مؤدى مالا يكون حجة الى الشارع، والثانية حرمة اسناد مالم يعلم حجيته سواء كان حجة في الواقع ام لا. وفي هذه الصورة من الواضح ان محذور تحصيل الحاصل غير متجه لأن الأصل ينقح حرمة أخرى غير المحرزة بالوجدان فيتعدد التكليف والعقاب حسب تعدد موضوعه.

الصورة الثانية- أن تفترض حرمة واحدة موضوعها الجامع بين عدم الحجية واقعاً وعدم العلم بالحجية ويراد بعدم العلم الأعم من الشك والعلم بالعدم.

وفي هذه الصورة من الواضح لزوم تحصيل الحاصل إذ ليست هنالك إلا 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 موضوعية عدم الحجية المحرزة حينئذ للحرمة بخلاف من يشك.

وفي هذه الصورة يمكن أن يقال في دفع محذور تحصيل الحاصل المستحيل بأنه بناءً على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي وحكومة دليل حجيته على دليل القطع الموضوعي سوف يرتفع الشك الوجداني و يتبدل الى العلم بالعدم تعبداً وبذلك يرتفع حكمه حقيقة لأن حكومة دليل الإمارة أو الاستصحاب على دليل القطع الموضوعي واقعي لا ظاهري فيبقى الفرد الآخر من الموضوع وهو عدم واقع الحجة هو المحرز تعبداً وظاهراً بالاستصحاب فالحرمة التعبدية المحرزة بالاستصحاب لا تجتمع في عرض الحرمة الوجدانية لكي يكون من تحصيل الحاصل.

نعم بناءً على طولية قيام الإمارة أو الاستصحاب مقام القطع الموضوعي لقيامها مقام القطع الطريقي لا يتم هذا البيان للزوم الدور حينئذ إذ يتوقف قيامه كذلك على جريانه بلحاظ احراز الحرمة التعبدية الظاهرية والمفروض أنه فرع عدم ثبوت الحرمة الواقعية وجداناً، إلا أنّ مسلك الميرزا(قده) نفسه في قيام الإمارة والاستصحاب مقام القطع الموضوعي لم يكن يقتضي الطولية وإنّما كانت الطولية على مسلك المحقق الخراساني(قده).

وأما الإشكال بأنه أيّ فائدة في جعل مثل هذا الاستصحاب مع أنّه كان يترتب الأثر المراد تنجيذه بقطع النظر عنه بالقطع الوجداني فهذا مرجعه إلى إشكال اللغوية إثباتاً لا تحصيل الحاصل المحال ثبوتاً وهو لا يمنع عن الإطلاق.

إلا أنّ هذه الفرضية لا تخلو من غرابة في نفسها إذ مضافاً إلى ماتستلزمه من فرضية أشدية 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 وبارتفاعه تكون الحرمة ثابتة تعبداً لا واقعاً بحيث لو كان الاستصحاب مخالفاً للواقع فلا حرمة واقعية أصلاً.

التقريب الثاني للإشكال - أن يلتفت الى أن استصحاب عدم الحجية لا يراد منه اثبات حرمة الاسناد بل من أجل التنجيز أو التعذير، وحينئذ، قديستشكل فيه بالإشكال المتقدم من الميرزا(قده) بأن يقال أنّ التأمين حاصل وجداناً بقاعدة قبح العقاب بلا بيان - على القول بها أو فرض الكلام في الإمارة الإلزامية - .

والجواب - أنّ هناك مرتبتين للقاعدة العقلية تأميناً أو تنجيزاً - إحداهما حكم العقل بلحاظ الشك في الواقع الذي هو الشك الأولي للمكلف، والاخرى حكمه بلحاظ الشك الثانوي الناشئ في طول قيام الإمارة المشكوكة حيث أنّه يحتمل حينئذ شدة اهتمام المولى بالملاكات الواقعية التي على طبق مؤدى الإمارة على ماتقدم في شرح حقيقة الحكم الظاهري. وإشكال تحصيل الحاصل إن كان بلحاظ الحكم العقلي الأول فن الواضح أنّه غير مائوئمن عنه الاستصحاب لأنّه تأمين بلحاظ الشك الأولي وهو غير مناف مع التنجيز بلحاظ الشك الثانوي المنفي بالاستصحاب، وإن كان بلحاظ الحكم العقلي الثاني فهما وإن كانا في مرتبة واحدة ومؤدى واحد إلا أنّهما مختلفان من ناحية أنّ الحكم العقلي تأمين بملاك عدم البيان بينا الاستصحاب يكون تأميناً شرعياً وبه يكون التأمين من سنخ آخر فلا تحصيل للحاصل كيف وهذا بنفسه جار في جميع الاستصحابات والامارات النافية للتكليف في موارد جريان البراءة العقلية في نفسها مع أنّه لم يستشكل فيه أحد، فالصحيح أنّ حال استصحاب عدم الحجية كحال الاستصحابات الجارية في الأحكام الفرعية لا ينبغي الاستشكال فيه في نفسه وإن كثّر في غنى عنه بالأدلة الاجتهادية الدالة على عدم حجية مشكوك الحجية المتمثلة في صنفين من الأدلة:

أحدهما - عمومات حرمة اتباع الظنّ.

الثاني - المدلول الإلزامي لاطلاق أدلة الأصول والأحكام الظاهرية الجارية في مورد الشك في حجية الامارة المخالفة لها على ماتقدم شرحه في الوجه الأول من وجوه صياغة هذا الأصل.

وهذا ينتهي الكلام عن المقدمة.

حجّة السيرة

يبدأ عادة بالظواهر بوصفها أول الإمارات والظنون المعتمدة شرعاً بلاخلاف ولكن بما أنّ مهم الدليل الذي يجري الاستدلال به على حجّة أهم الامارات كالظواهر وخبر الشقة - وهما أهم امارتين في الفقه - أنّها هو السيرة العقلانية من هنا كتنا بحاجة الى بحث مستقل عن السيرة ودليليتها ونكات هذه الدليلية وشروطها لنكون على رؤية واضحة فيما يأتي من مواضع الاستناد إليها من المباحث الأصولية. والواقع أنّ الاستدلال بالسيرة لم يقتصر على خصوص المسائل الأصولية 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 الفقهية من أمثال الاجماع المنقول والشهرة وإعراض المشهور عن خبر صحيح أو عملهم بخبر ضعيف ونحو ذلك فإنّه قد عوض بالسيرة عن مثل هذه الأدلة في كثير من المسائل التي يتحرّج فيها الفقيه الخروج عن فتاوى القداماء من الأصحاب أو الآراء الفقهية المشهورة.

من أجل ذلك رأينا أنّ الصحيح عقد بحث مستقل عن السيرة العقلانية بعنوانها.

السيرة العقلائية:

ونقصد بها ما هو أعم من السلوك الخارجي فهي تشمل أيضاً المرتكزات العقلائية وإن لم يصدر منهم بالفعل سلوك خارجي على طبقها لعدم تحقق موضوعها بعد والعنوان الجامع للمواقف العقلائية سواء تجسدت في سلوك خارجي أم لا. كما أن مرادنا من السيرة هنا ما يعم السيرة التشريعية والسيرة العقلائية بالمعنى الأخص المقابل لها. والكلام عن حجبتها يقع في جهات:

أقسام السيرة العقلائية:

- ١- الجهة الأولى - أن السيرة العقلائية يمكن تقسيمها الى ثلاثة أقسام:
 - القسم الأول - السيرة العقلائية التي تنفخ موضوع الحكم الشرعي ولا يشترع الحكم وإنما يثبت الحكم بمقتضى اطلاق دليله من كتاب أو سنة أو غيرها.
 - وتنقيح موضوع الحكم الشرعي بالسيرة العقلائية يكون بأحد نحوين:
- ١ - أن تكون السيرة العقلائية بنفسها منقحة ثبوتاً لفرد حقيقي من الموضوع كما إذا لاحظنا دليل وجوب امساك الزوجة بمعروف أو تسريحها بإحسان، الذي دل على وجوب النفقة تحت عنوان الإمساك بمعروف فإن المعروف من العرف وهو الشايح والمستساغ. فإذا اقتضت السيرة والتعارف على أن تكون نفقة الزوجة في هذا الوقت مثلاً بنحو أتم وأكمل مما كان معروفاً بالنسبة لها في غابر السنين بحيث خرج ذلك الحد عن كونه معروفاً ومستساغاً نتيجة الاختلاف في الظروف الفكرية أو الاقتصادية أو الاجتماعية فسوف يتوسع صدق عنوان النفقة بمعروف عما 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 - أن تتدخل السيرة في تنقيح الموضوع اثباتاً وكشفاً لا ثبوتاً كما كان في النحو الأول. كما إذا دل دليل على أن المؤمنين عند شروطهم واكتشفنا من تباني العلاء وسيرتهم على خيار الغبن أنهم لا يرضون في البيع والمعاوضة بفوات المالية وإنما يرفعون

اليد عن الخصوصية مع الحفاظ على المالية بمايساؤها عرفاً في العوض فإن مقتضى ظهور حال كل انسان على أنه ممي حسب المقاصد العقلائية أنه أيضاً لايرضى بذلك، وهذا كاشف نوعي عن أنه يشترط على الآخر ضمناً بعدم تفاوت فاحش في المالية بين العوض والمعوض وإلا فهو غير راض بالمعاوضة وتنفيذها.

ويترتب على الفرق المذكور بين النحويين أنه لو شد انسان عن السيرة وخرج عن مقتضاها فلن يؤثر ذلك في النحو الأول بل يبقى الحكم ثابتاً في حقه أيضاً لأن انعقاد سيرة العقلاء من دونه قد أوجد فرداً حقيقياً من الموضوع فلا أثر لمخالفته وهذا بخلاف النحو الثاني الذي كان دور السيرة مجرد الكشف عن قصده وشرطه فلونص على مخالفته لهم في مورد معين كان ذلك رافعاً للحكم لكشفه عن عدم المنكشف بالسيرة في ذلك المورد والذي هو موضوع الحكم ثبوتاً فهذا الفرق يؤثر في كيفية استنباط الفقيه الحكم على أساس كل من النحويين.

وهذه السيرة بكلها نحوها يكون حجة على القاعدة بلا حجة الى إلتماس دليل عليها لأنها تنقح موضوع الحكم الشرعي تنقيحاً حقيقياً أمّا ثبوتاً أو إثباتاً ولهذا أيضاً لايتوقف استناد الفقيه في عملية الاستنباط إليها على اثبات أنها كانت معاصرة لزمن صدور النص والتشريع لعدم دحل ذلك في الحكم الكلي المشرع، وإنما اللازم ملاحظة وجودها في الزمن الذي يراد اثبات الحكم فيه فلو كانت موجودة في زمن التشريع ولكنها تبدلت بعد ذلك لسقطت عن التأثير في مجال الاستنباط وهذا واضح.

القسم الثاني - السيرة التي تنقح ظهور الدليل وهذا يدخل تحته أعمال المناسبات العرفية والمرتكزات الإجتماعية المرتبطة بفهم النص فإننا سوف نذكر في بحث الظواهر أنّ المرتكزات العرفية والعقلائية تندخل أيضاً في تكوين الظهور وأنها تعتبر بمثابة القرائن اللبئية المتصلة بالكلام التي تتصرف وتحد من ظهور اللفظ والمراد منه توسعة أو تضيقاً.

وحجة هذا القسم من السيرة أيضاً على القاعدة بعد الفراغ عن كبرى حجة الظهور بلا حجة الى دليل زائد.

ويفترق هذا القسم عن القسم السابق في حاجته الى اثبات معاصرة السيرة لزمن

صدور النص^١ من المعصوم، لأنَّ الحجَّة أنما هو ظهور النصّ ولكن إذا أحرزنا ثبوته في عصرنا واحتملنا عدمه في زمن النصّ كفى ذلك في عدم امكان التمسك بالمدلول اللغوي للفظ لا بمجرد احتمال القرينة المتصلة التي لانافي له عندنا فحسب بل لأنّه يمكن ادراجه تحت كبرى أصالة عدم النقل في اللغة بأن يراد بها أصالة عدم نقل مطلق الظهور النوعي العام للكلام سواء كان على أساس العلقه اللغوية أو القرينة النوعية اللبّية المتصلة كالسيرة.

القسم الثالث - السيرة التشريعية وهي التي يراد الاستدلال بها على كبرى الحكم الشرعي كالسيرة العقلائية القائمة على أنّ من حاز شيئاً من الأموال المنقولة المباحة ملكها وكذلك السيرة القائمة على خيار الغبن في المعاملة إذا أريد الاستدلال بها على اثبات الخيار ابتداءً لباستكشاف شرط ضمني على أساسه كما كان فيما سبق - وينبغي التمييز بين الطرزين من الاستدلال بمثل هذه السيرة ليتبع في كلّ منها شروطه -.

والاستدلال بهذا القسم من السيرة قديكون لاثبات حكم شرعي كلي واقعي وهذا مايقع الاستدلال به في كتب الفقه، وقديكون لاثبات حكم شرعي ظاهري وهذا مايقع الاستدلال به في كتب الأصول عادة كالسيرة القائمة على حجّة الظواهر أو خبر الثقة مثلاً. وسوف يظهر بعض الفوارق الفنيّة في طريقة استعمال هذه السيرة في كلّ من المجالين.

وهذا القسم من السيرة تتوقّف دليّته على اثبات عناية اضافيّة وليست على القاعدة كما في القسمين السابقين إذ لامعنى للاستدلال ابتداءً بعمل العقلاء وبنائهم على حكم الشارع الأقدس.

وصيغة تلك العناية التي لا بدّ منها وسوف يأتي الحديث عنها مفصلاً أنه لا بدّ من استكشاف امضاء الشارع لها من اتخاذه موقفاً ملائماً معها كاشفاً عن امضائه لمضمونها والذي أدناه السكوت والتقرير فتكون الحجّة بحسب الحقيقة الامضاء والتقرير الصادر

١ - هذا أنما ينبغي أن يكون فيما إذا كان النقل باللفظ وأما إذا كان بالمعنى فالميزان زمن النقل.

عن المعصوم لانفس السيرة. وواضح أنّ هذه العناية بمحاجة الى أنّ تكون السيرة معاصرة لزمن التشريع وموجودة في زمن المعصوم (ع) فلا تنطبق على السير المستحدثة والمتجددة فيما بعد زمانهم فهناك ركنان لا بدّ من توفرهما لتتمّ دليلة هذه السيرة.

١ - اثبات معاصرتها مع زمن يكون فيه المعصوم ظاهراً يتخذ المواقف الفقهية تجاه أمثالها اثباتاً أو نفيّاً.

٢ - فحص الموقف الملائم الذي أقله السكون ليرى أنّه ماهي الحدود التي يمكن أنّ يستكشف منه الامضاء وكيفيته، وسوف يقع الحديث عن هذين الركنين مفصلاً.

ولعلّه بما ذكرناه يتّضح الجواب على ماقدتساءل عنه من أنّه لماذا يحرص الفقهاء في الاستدلال بمثل هذه الأدلة اللبّية على التمسك بالسيرة العقلانية القديمة دون السيرة العقلانية المستحدثة مع أنّ وضع العقلاء في تقدم ونضج وتزايد خبراتهم الفكرية والاجتماعية والقانونية فلا يتمسك مثلاً بالارتكاز العقلاني الحديث الذي يرى في بعض الاختصاصات المعنوية حقوقاً كحقّ التأليف والنشر على حدّ الاختصاصات المادية الساذجة المتمثلة في الحياة مثلاً.

فإنّ هذا الكلام أنّها يصحّ فيما إذا كان الاستدلال بالسيرة العقلانية بما هي سيرة للعقلاء ومتابعة لهم لا بما هي كاشفة عن موقف الشارع وقد عرفت أنّ الذي يفيد في مجال استنباط الحكم الشرعي هو الثاني لا الأول وهو موقوف على معاصرة السيرة زماناً لعصر التشريع.

وقد يقال: أنّ الشارع قد أمضى السير العقلانية المعاصرة له لايوصفها الشخصي بل بوصفها النوعي العقلاني بمعنى انه يفهم من عدم تصدّي الشارع لبيان أحكام وتأسيس تشريعات في أبواب متعددة من الحياة ممّا للعقلاء شأن فيه أنّه قد تركها إليهم وحول على ارتكازاتهم فيكون هذا امضاءً اجمالياً لما ينعقد عليه بنائهم إلا ما ثبت جزئياً عدم متابعة الشارع لهم فيه وردعهم عنه.

وفيه: أولاً - أنّه لم يثبت سكوت الشارع عن اعصار الأحكام والتشريعات في ساير الموارد التي يراد التحويل فيها على السيرة العقلانية بل قد بينت أحكامها أيضاً أو ورد ما يحتمل صدوره عن الشارع في مقام بيانها ولو بنحو العموم والاطلاق أو القاعدة

الكلية وعدم كثرة ذلك لعله ناتج عن عدم كثرة الاستثناءات لتلك القواعد العامة الكلية، وما يقال من عدم كفاية مجرد الاطلاق للردع عن سيرة مرتكزة إنَّها يصح في سيرة معايشة حياة لا ماسوف يحدث بعد عصر التشريع مع عدم ابتلاء المكلفين بها في زمانه.

وثانياً - أنَّ سكوت الشارع إنَّها يدل على امضاء السيرة بنحو القضية الخارجية وليس فيه تقرير لأكثر من ذلك فلا يمكن استكشاف امضاء عام منه لمطلق السير العقلانية بنحو القضية الحقيقية إذ ليس الاستدلال في المقام بكلام ودلالة لفظية ليكون ظاهراً في القضية الحقيقية وإنَّها بسكوت وتقرير وهو لا يقتضي أكثر من امضاء القضية الخارجية كما هو واضح.

السيرة التشريعية وكيفية الاستدلال بها:

الجهة الثانية - تبين مما سبق أنَّ السيرة التشريعية بحاجة الى أنَّ تتوفر في حقها أمران
ليمكن الاستدلال بها:

أحدهما - اثبات معاصرتها لزمان وجود المعصوم (ع).

والآخر - ثبوت الموقف الملائم منه تجاهها الكاشف عن امضائه لمضمونها. وفيما يلي نحقق حال هذين الركنين وكيفية احراز كل منهما:

١ - طرق اثبات معاصرة السيرة مع زمن المعصوم (ع):

إذا واجه الفقيه سيرة عقلانية متشريعة فغاياته أنَّه يجد نفسه معاصراً معها فلا بدَّ من اثبات أنَّها كانت ثابتة في زمن المعصومين (ع) أيضاً. وهذا ما قد يدكر بشأنه عدة وجوه:

الوجه الأول - أنَّ يجعل نفس انعقادها وتطابق العمل عليها بالفعل - مع كون موضوعها ومضمونها عام البلوى بحيث لا محالة ينعقد فيه تطابق عملي عام - دليلاً على أنَّها ذات جذور قديمة ترتفع الى عهد الأئمة المعصومين (ع) فإذا فرض انعقاد السيرة مثلاً عند المتشريعة على الإخفات في صلاة الظهر من يوم الجمعة يجعل نفس هذا

التطابق في العمل دليلاً على ثبوتها منذ عهد الأئمة وأنها متلقى منهم، وذلك بنكته أنّه من المستبعد جداً بل من الصعب والممتنع عادة تحوّل إلزام التشريعة فجأة من لزوم الجهر في صلاة الظهر من يوم الجمعة الى الإخفات فيها فإنّ ذلك إذا لم يكن مستنداً الى عصر التشريع فلا بدّ وأن يكون مرتبطاً بسبب مثير وظروف استثنائية طارئة أدت الى ذلك يشار إليها عادة إذا ما كانت.

وهذا الوجه لا يمكن المساعدة عليه في كثير من الأحيان - حتى لو افترضنا أنّ مضمونها ممّا ينقد فيه تطابق عملي - إذ أنّ صعوبة التحوّل في الإلتزامات التشريعية والعقلائية مسلمة بمعنى أنّ التحوّل الفجائي يقطع بعدمه عادة بحساب الاحتمالات إلّا أنّ أصل هذا الافتراض في كيميّة تحوّل السيرة ليس متعيناً بل هناك افتراضات أخرى كأن تكون السيرة قد تحوّلت تدريجاً وخلال قرون متمادية حسب عوامل مساعدة توفرت بالتدرّج بأنّ نفرض في المثال بروز فتوى بعدم وجوب الجهر في ظهر الجمعة لعدم تمامية دليل شرعي عليه تؤدي الى عدم التزام جملة من التشريعة بالجهر فيها ثمّ يجيء آخر بعد فترة من الزمن ويشكك في أصل جواز الجهر لكون الإخفات في الظهريين هو مقتضى القاعدة على مستوى الأدلة والسيرة أو الإجماع قد انثلمت نتيجة الفتوى السابقة فيفتي بلزوم الإخفات و يصبح ذلك تدريجاً هو الموقف الفتّي والعلمي من هذه المسألة فتتطابق الفتاوى على لزوم الإخفات فيها فتنعقد سيرة متشرعية عليه.

فرضيّة من هذا القبيل ليست بغريبة ولا صعبة التوقع.

الوجه الثاني - اثبات معاصرة السيرة ووجودها في زمن المعصوم (ع) بالنقل والشهادة من قبيل ما ينقله الطوسي (قده) من استقرار بناء أصحاب الأئمة والتشريعة في حياتهم على الاعتماد على اخبار الثقات في مقام أخذ معالم دينهم جيلاً بعد جيل. وهذا الوجه إنّ فرض فيه تضافر النقل واستفاضته بنحو قطعي أو توافر قرائن على قطعته فلا إشكال، وإنّ فرض فيه النقل بخبر ثقة فهو أنّما يجدي فيما لو ثبتت حجّة خبر الثقة في المرتبة السابقة بدليل آخر فلا يجدي إذا كانت السيرة يراد الاستناد إليها في اثبات حجّة نفس الخبر كما هو واضح. والتسامحات التي تثبت من قبل الناقلين للاجماعات المنقولة لا تقدر في المقام لأنّها عادة إنّما كانت في مقام نقل فتاوى

الأصحاب حيث كان يتسامح فيه لافي مقام نقل إلتزام التشريعة وسيرة أصحاب الأئمة فإنه لم يثبت التسامح منهم في مقام نقلها فإنه اخبار عن عمل خارجي لاعن مسألة علمية ليكتفي في تحصيل الموافق فيها على مجرد توفر الدليل واقتضائه لتلك الفتوى.

الوجه الثالث - استقراء الأوضاع الاجتماعية المتعددة في مجتمعات مختلفة وبعد ملاحظة تطابقها على شيء واحد يعمم الحكم على جميع المجتمعات العقلانية حتى المعاصرة لعهد المعصومين (ع).

وهذا الوجه أيضاً لا يتم في جملة من الأحيان لأننا بهذا الاستقراء نلاحظ المجتمعات المعاصرة بينما يراد التعميم الى مجتمع يفصلنا عنه زمان طويل بما كان يحتويه من أحداث وظروف وقايح ومثل هذا التعميم متعذر بحسب قواعد حساب الاحتمالات غالباً لأن التعميم أنها يصح فيما إذا لم تحتمل نكته وخصوصية في حالة معينة تميزها عن غيرها من الحالات وهذا الاحتمال ثابت هنا بعد أن علم اجمالاً بتغير الأوضاع الاجتماعية في الجملة عما 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 - ان 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 لا يكون خلافه من الواضحات لدى الناس والتشريعة مع عدم تكثر السؤال والجواب عنها على مستوى الروايات والأدلة الشرعية فإنه في مثل ذلك يستكشف ان ذلك السلوك كان ثابتاً في زمان المعصوم (ع) أيضاً وإلا لزم اما أن 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 الطبع العقلانية مع كون المسألة محلاً للابتلاء كثيراً ولم ترد في الأدلة والنصوص الصادرة عنهم ما يمنع عن العمل بخبر الثقة بل فيها ما تؤكد العمل به كان ذلك دليلاً على أن هذا السلوك كان متبعاً في تلك الأزمنة أيضاً.

الوجه الخامس - وهو يتم في مورد لولم تكن السيرة منعقدة على مايراد اثبات انعقادها عليه لكان لها بديل وكان ذلك البديل ظاهرة مهمة لا تقتضي العادة أن تمرّ بدون تسجيل لظهورها، 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 فلا بد من أن تكون هناك مبان أخرى بديلة لذلك في مقام الاقتناص، إذ لاشك في أنهم كانوا يقتنصون المعاني من الأدلة الشرعية على كلّ حال فلولم يكن ذلك على أساس الظهور فلا بدّ من قاعدة أخرى بدلاً عن الظهور وذلك البديل لو كان لكان ظاهرة اجتماعية فريدة وملفئة للنظر بحيث لا يمكن أن تمرّ دون أن يصل إلينا آثارها وأخبارها بشكل وآخر فإنّ ما هو أقلّ من ذلك تصل آثاره عادة الى المتأخرين بالتدرّج 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 أخرى جزئية كثيرة على أساس نكات وخصوصيات غير منضبطة يواجهها الفقيه عادة في الفقه، فمثلاً ألسنة الروايات وطرز الأسئلة فيها قد تكون كاشفة اثباتاً أو نفيّاً عن ارتكاز التشريع في عصر المعصومين (ع) فبالنسبة الى طهارة أهل الكتاب مثلاً قد جعلنا لسان الروايات التي استند إليها المشهور لا ثبات نجاستهم دليلاً على أنّه لم تكن النجاسة ممّا انعقدت السيرة عليها عند أصحاب الأئمة والمشرعة لأنّ تلك الأسئلة قديّين فيها الاستشكال بضميمة فرض أنّ أهل الكتاب يشربون الخمر ويأكلون لحم الميتة فلو كانت النجاسة الذاتية لهم أمراً مشهوراً فلماذا يفترض النجاسة العرضية والمعرضية لها مع فرض نجاستهم ذاتاً، وكذلك فقه العامة في باب المعاملات مثلاً يمكن أن يعطي بعض القرائن نفيّاً 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 - كيف نستكشف الموقف الملائم الكاشف عن الإمضاء:

وهذا هو الركن الثاني في تميم دلالة السيرة وهذا ماختلف صيغته في السيرة العقلائية عنها في السيرة التشريعية ذلك أنّ أصحاب الأئمة (ع) المعاصرين معهم لهم حيثيتان حيثية كونهم عقلاء تتحكّم فيهم أحكامهم ومواقفهم وحيثية كونهم متشرعة يطبقون أحكام الشريعة المقدسة فيما لا ربط له بالعقلاء ومواقفهم كما إذا انعقدت سيرتهم مثلاً على الجهر في صلاة ظهر يوم الجمعة - وعلى هذا الأساس تكون هناك سيرتان لهم سيرتهم بماهم متشرعة وسيرتهم في القضايا التي للعقلاء موقف فيها وملاك كاشفية كلّ من السيرتين عن قبول الشارع لمضمون تلك السيرة يختلف عن الآخر.

فالسيرة التشريعية دلالتها على قبول الشارع لمضمونها تشبه دلالة البرهان الإنسي بتوضيح: أننا نتكلّم عن المتشرعة المعاصرين لعهد الأئمة (ع) الذين أتيح لهم تلقي الأحكام والمعارف الشرعية عنهم بطريق الحسّ أو القريب من الحسّ وذلك بالسؤال عنهم - وهم جلّ الأصحاب المعاصرين لهم والناقلين لا ثارهم وأمّا فقهاء عصر الغيبة فإنّ تطابق آرائهم وفتاواهم على شيء يكون اجماعاً في الفتوى القائمة على أساس الحدس لا الحسّ وهذا ماسوف يأتي الحديث عن حجّيته وكاشفيته في فصل قادم - ومن الواضح أنّ تطابق آراء الأصحاب والمتشرعة في عصر من هذا القبيل لا محالة يكشف عن تلقيهم ذلك الحكم من الشارع بمعنى استناد موقفهم العملي إليه لأنّ احتمال استناده الى نكات عقلائية غير موجود بحسب الفرض إذ المفروض أنّ السيرة انعقدت في مسألة شرعية بحجة كالجهر في الصلاة فلوفرض أنّ سلوكهم المذكور ممّا لا يرضى به الشارع وغير مقبول لديه بل غير مستند إليه فهذا معناه افتراض الغفلة الحسية في عدد كبير من الناس. أمّا بالغفلة عن أصل الفحص والسؤال أو عن الفحص التام وهو منفي بحساب الاحتمالات فإنّ كلّ واحد وإن كان معقولاً في حقّه ذلك إلا أنّ غفلة الجميع في قضية حسية منفي بحسب قوانين حساب الاحتمالات ومنطق الاستقراء، بل كيف تطابقت الغفلات على نتيجة واحدة متفق عليها فإنّ هذا أيضاً بعيد بنفس الحساب ومن هنا كانت هذه السيرة أقوى من اجماع أهل الرأي

والاجتهاد بمراتب في مقام الكشف عن الموقف الشرعي، لأنّ الاجماع أنّما يكون في قضية حدسية ممّا يكون احتمال الخطأ فيها من قبل الجميع معقولاً لولاعنايات فائقة. وهذا البيان لا يمكن اجرائه في السيرة العقلانية إذ يمكن فيها افتراض أنّ المرتكزات العقلانية لشدة سيطرتها على الأفراد وتحوّها الى عادة لاشعورية يكون منشأ لاستقرار السلوك المعين فلا ينحصر سببه في التلقّي من الشارع. ومن هنا كان لابدّ في اثبات دلالتها من الاستعانة بقضيتين شرطيتين:

احدهما - أنّه لو لم يكن الشارع موافقاً على مضمون السيرة لردع عنها.

الثانية - أنّه لو كان قد ردع عنها لوصل إلينا.

وحيث أنّه لم يصل إلينا فلا ردع وهو كاشف عن الإمضاء بحكم الشرطية الأولى.

وهذا يعني أنّ السيرة العقلانية بحاجة الى ثلاث نقاط حتى تتم دلالتها على الموقف

الشرعي

النقطة الأولى - اثبات الشرطية الأولى التي محصلها دلالة عدم الردع على الإمضاء

وهذا ما يمكن تقريبه بأحد وجهين:

١ - أنّ تكون دلالة عقلية بملك استحالة نقض الغرض وتحلّف المعصوم عن أداء رسالته من تبليغ الشريعة وبيان أحكامها وحلالها وحرامها، فإنّه بحكم كونه حجة على العباد في تبليغ الشريعة مسؤول عن توضيح ما يخالفها من أوضاع الناس وإلا كان مخالفاً لمسؤوليته بما هو مكلف - بالفتح - وناقضاً لغرضه بما هو مكلف - بالكسر - وكلاهما مستحيل. وهذا الوجه ينطبق فيما اذا كانت السيرة العقلانية تشكل خطراً على اغراض الشارع بأن كان مفعولها سارياً الى باب الشرعيات كالسيرة على الرجوع الى أهل الخبرة في كلّ فنّ المقتضي للرجوع الى الفقهاء في أخذ معالم الدين أمّا جرياً وراء العادة أو لعموم النكتة في نظرهم وعدم الفرق بين علم الفقه وسائر الفنون.

٢ - أنّ تكون دلالة حالية بدعوى أنّ لسكوت المعصوم (ع) عن موقف عقلائي عام

يقع بين يديه ظهوراً حالياً في أنّه موافق عليه و يقبله نظير دلالة سكوته عن عمل شخصي يقع أمامه أو سكوت الأب عن تصرف معيّن من ابنه الكاشف عن رضاه به وقد قيل أنّ 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 إن بلغ مرتبة اليقين كان حجة بلا كلام وإلا احتيج في اثبات حجيتها ضم كبرى حجية الظهور حتى إذا كان حالياً. ومنه يظهر أنه لا يمكن بهذا الظهور - إذا لم يكن قطعياً - تتميم الاستدلال بالسيرة على حجية الظهور نفسه.

النقطة الثانية - اثبات الشرطية الثانية ومحصلها: أنّ عدم وصول الردع كاشف عن عدمه ثبوتاً وملاك ذلك أنّ الردع عن كلّ سيرة المقابل للسكوت عنها يتحدد حجمه ومقداره وعمقه بمقدار أهمية تلك السيرة ومدى تركها وسعتها فردع المعصوم (ع) عن عمل شخصي من قبل مكلف على خلاف الموازين يمكن أن لا يصل إلينا إذ ليست كلّ واقعة واقعة لابدّ وأنّ تصل إلينا إلا أنّ الردع عن تصرف نوعي للجمهور في مختلف الأحوال لابدّ فيه من تكرر الردع وتركه لكي يناسب قوة الردع ويؤثر أثره في قلع جذوره، ومثله يولد انتباهاً من المتشعبة في السؤال عن الأئمة (ع) نتيجة البلبلة والتذبذب الذي يحصل بالردع في البداية وهذا ينعكس لاحتمال في الروايات والآثار المنقولة عنهم لتدلّ على توضيح بطلان مضمون تلك السيرة بنحو بحيث يكون من البعيد جداً بحساب الاحتمالات أن يخفي كلّ ذلك عنّا مع توفر الدواعي على نقلها لكونها قضية تأسيسية تغييرية مخالفة مع الوضع العام الذي كان سائداً.

النقطة الثالثة - عدم الوصول وهذا يقصد به عدم مطلق الوصول لخصوص الوصول بخبر صحيح أو موثق فالوصول ولو باخبار ضعاف كاف في عدم تمامية الاستدلال بالسيرة مالم تنضم عناية زائدة فإنّ ملاك الدلالة والملازمة في الشرطية الثانية أنّها هو حسابات الاحتمال العقلية لالحجية الشرعية فهي لا تقتضي أكثر من أنّه لو لم يصل ردع أصلاً كان كاشفاً عن عدم وجوده لأنّه لو لم يصل الردع باخبار الثقات بالخصوص.

ثم أنّ المحقق الاصفهاني (قد) في حاشيته على الكفاية اكتفى في حجية السيرة بعدم احراز الردع وقد ذكر في وجهه أنّ للشارع حيثيتين حيثية كونه عاقلاً من العقلاء

بل سيدهم وحيثية كونه شارعاً، وفي موارد السير العقلانية يعرف أنّ الشارع بما هو عاقل له نفس الموقف المنعقد عليه السيرة وإلا لكان خلف عقلانيته أو عقلانية السيرة ويشك في أنّه بما هو شارع هل يخالف ذلك أم لا أي أنّ حيثية كونه مشرعاً هل تمنع عن ذلك أم لا وهذا مجرد احتمال بعد احراز أصل موافقته عليه فلا يعتنى به ما لم يثبت خلافه.

وفيه: أولاً - أنّ احراز موافقة الشارع للعقلاء بما هو عاقل مجرد كونه أحد العقلاء غير صحيح إذ يتحمل مخالفته لهم بما هو عاقل أيضاً لأحد سببين، أمّا لكون السيرة العقلانية غير عقلية بمحتة بل متأثرة بالعوامل غير العقلية من العواطف والمشاعر الموجودة لدى العقلاء والمؤثرة في قراراتهم كثيراً وأمّا لكون مرتبة عقله أتمّ وأكمل من مراتب عقولهم المستلزم لاتخاذ موقفاً أفضل أو أشمل من موقفهم نتيجة ذلك.

وثانياً - لو سلمنا احراز الاتحاد بينه وبين العقلاء في المسلك العقلائي فتارة يفرض أنّ هذا الاتحاد يوجب القطع بأنّه بما هو شارع أيضاً لا يخالفهم فهذا معناه عدم امكان صدور الردع منه وانتفاء احتماله وهو خلف المفروض، وأخرى يفرض أنّ احتمال اختلاف موقفه بما هو شارع ومولى عن موقفه العقلائي موجود فمن الواضح حينئذ أنّ مجرد احراز موقفه بما هو عاقل لا أثر له في التنجيز والتعذير عقلاً إذ لا موضوعية لمواقفه غير المولوية في هذا المجال وإنّ أريد جعل ذلك كاشفاً ظنيّاً عن موقفه بما هو شارع فهذا الظنّ لا دليل على حجّيته ما لم يرجع الى باب الظهور الحال في الامضاء والقبول على أساس النكات التي تقدّم شرحها.

مقدار ما يثبت بالسيرة التشريعية:

الجهة الثالثة - في مقدار ما يثبت بالسيرة التشريعية من حدود الحكم الشرعي فنقول:

تارة تنعقد السيرة التشريعية على عدم التقيد بفعل كمسح القدم بتمام الكف فتدلّ حينئذ على عدم وجوبه بلاك حساب الاحتمالات المتقدم شرحها. وأخرى تنعقد على الإتيان بفعل - أو ترك - فلا إشكال حينئذ في ثبوت الجواز بالمعنى الأعم

حينئذ المقابل للحرمة بل الكراهة أيضاً بنفس الملاك وأما ثبوت الوجوب أو الاستحباب أو جامع المطلوبة بها؟ فهو بحاجة الى بحث وتفصيل. لأنَّ السيرة العملية التشريعية أن احرزت نكتتها الارتكازية وعنوان عمل التشريعة فيها كان علم انهم يعملون ذلك على وجه الاستحباب والأفضلية فنفس ملاك حجية السيرة جاء بلحاظ النكتة المتفق عليها في السيرة وإلا بأن كان وجه العمل التشريعي مجملاً غير واضح فتارة يفرض وجود دواع خارجية طبيعية للالتزام بذلك الفعل كالعرف العام مثلاً فلا يمكن أن يستكشف من انعقاد العمل المطلوبة اذ لعله على أساس ذلك الداعي الخارجي وأخرى يفرض عدم وجود داع كذلك فيكشف ذلك لاحتمال عن أصل المطلوبة ولو بدرجة الاستحباب هذا مجمل مفادات سيرة التشريعة.

مقدار مفاد الامضاء للسيرة العقلائية:

الجهة الرابعة - في مقدار مفاد الامضاء للسيرة العقلائية وهل هو في حدود ما هو معمول به خارجاً وقام التعارف عليه في عهد المعصوم (ع) أو يكون الامضاء أوسع من ذلك وضمن سعة دائرة النكتة العقلائية لها التي قد تكون أوسع من مقدار الجري الخارجي، فالسيرة على سببتيه الحيازة للتمليك مثلاً كان المقدار المعمول به منها خارجاً الحيازة بالطرق والوسائل البدائية كالاغتراف والاحتطاب وأما مثل حيازة الطاقة الكهربائية لم يكن لها وجود آنذاك فهل المقدار المستفاد امضاءه يكون في دائرة تلك الموارد المعمول بها أم أوسع من ذلك؟ وهذا له آثار مهمّة في الفقه.

قديقال: بأنَّ السكوت وعدم الردع لا يدلّ على أكثر من امضاء ما وقع خارجاً من عمل العقلاء وأما سعة نظر العقلاء من دون أن يقع جري خارجي على طبقها فلا يمكن أن يستكشف امضاء الشارع لها من مجرد سكوته.

إلا أنَّ 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 ما ارتكز عند الناس من شرائع غير صحيحة ومثل هذا المقام أوسع مدلولاً من مجرد كونه ناهياً للمنكر الخارجي وأمرأ

بالمعروف بل يدلّ بحسب ظهوره الحالي على أنّه ناظر الى النكات التشريعية الكبرى نفيّاً أو اثباتاً فيكون لسكوته وعدم ردعه ظهور في امضاء تمام النكتة العقلائية للسيرة.

الفوارق بين السيرة التشريعية والعقلائية:

الجهة الخامسة - يظهر من مجموع ما تقدّم عدة فوارق بين سيرة المتشرعة وسيرة العقلاء.

ومن جملتها أنّنا حينما نريد أن نستدلّ بسيرة المتشرعة لا بدّ وأنّ نثبت استقرار بناء المتشرعة وعمل أصحاب الأئمة والأجيال المعاصرة لهم على ذلك العمل، وأمّا السيرة العقلائية فيكون فيها أنّ نثبت أنّ الطباع العقلائية لو خليت ونفسها ولم تردع لكان مقتضاها عمل ما وإن كان بالفعل لم يجبر أصحاب الأئمة والعقلاء في زمانهم على ذلك فإنّ هذا نثبته بنفس برهان عدم الردع بالشرطية الثانية المتقدمة. وإنّ شئت قلت: أنّه يكتفي في الاستدلال بالسيرة العقلائية أنّ نثبت أنّ الطباع العقلائية لو خليت ونفسها ومن دون ردع كانت تقتضي جري العقلاء عليها ولا تحتاج - في الركن الأول - الى أكثر من ذلك واثبات أنّ العقلاء في زمن الأئمة بالفعل كانوا يعملون طبقاً لتلك الطبيعة كما نحتاجه في السيرة التشريعية لأنّ نفس ثبوت القضية الطبيعية العقلائية مع عدم وصول ردع عنها كاف في الكشف عن امضاء الشارع لمقتضاها.

ومن الفوارق أنّ سيرة المتشرعة اذا استكملت شرائطها فلامعنى لاحتمال الردع فيها لأنّها تكشف عن البيان الشرعي كشف المعلول عن علته فهي وليدة البيان الشرعي على وفقها فكيف يحتمل الردع عنها وهذا بخلاف سيرة العقلاء فإنّ انعقادها ليس معلولاً للشارع بل لقضية عقلائية فيحتمل الردع عنها شرعاً.

و ينبغي أن يعلم أنّ ما نجعله سيرة متشرعة له أحد معنيين:

١ - سيرة المتشرعة بنحو يكون تشرعهم حيثية تعليلية للسيرة نظير سيرتهم على الجهر بصلاة الظهر من يوم الجمعة لو فرضت وهذه سيرة المتشرعة بالمعنى الأخص.

٢ - السيرة التي مارسها بالفعل المتشرعة وجرى عليها سواء كان ذلك لتشرع أو بمقتضى طبعه، ومثاله سيرة المتشرعة من أصحاب الأئمة على العمل باخبار الثقات

خارجاً من دون جزم لنا بأن هذا العمل هل هو من باب عقلائيهم أو لأجل تشريعهم وتلقيهم ذلك من المعصومين (ع) وهذه سيرة متشرعية بالمعنى الأعم. ويقابلها السيرة العقلائية بمعنى احراز أن الطباع العقلائية لو خليت ونفسها، تقتضي مطلباً ما ولكن لا يعلم - بقطع النظر عن برهان عدم الردع - جريان المتشرعة على طبقه.

وكلاً المعنيين للسيرة المتشرعية تكون حجة بلاك كشف المعلول عن علته إلا أن السيرة بالمعنى الأول أقوى دلالة من المعنى الثاني اذ لا يحتمل فيه أن تكون ناشئة من الطبع العقلائي وإنما منشأ وقوع الخطأ فيها أن تكون المتشرعة قد أخطأت في تلقي البيان الشرعي وهو منفي بحساب الاحتمالات على ماتقدم شرحه، وأما 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 إلا أن كليهما حجة على كل حال بلاك واحد، لأن النزعة العقلائية وإن كانت تقتضي الجري على طبقها إلا أن المتشرعة حيث أنهم متشرعون فاحتمال أنهم جميعاً قد غفلوا عن حكم المسألة شرعاً وانساقوا وراء طباعهم العقلائية من دون سؤال واستفسار أو تفهم للموقف الشرعي ولوروحاً في مسألة داخلية في محل ابتلائهم كثيراً منفي أيضاً بحساب الاحتمالات.

وهذا نختم الحديث عن السيرة.

حجّية الظواهر

والبحث عنها يقع في جهات:

الجهة الأولى - في أصل حجّية الظهور. والعمدة في الاستدلال عليه التمسك بالسيرة التي فرغنا عن كبرائها في المسألة السابقة.

والاستدلال تارة يكون بالسيرة التشريعية وأخرى بالسيرة العقلائية.

أمّا السيرة التشريعية فقد قلنا فيما سبق أنّ الاستدلال بها يتوقف على اثبات وقوع العمل فعلاً من قبل التشريعة من أصحاب الأئمة (ع) باخبار الثقات بأحد وجوه خمسة متقدمة نطبق منها في المقام الوجه الخامس وحاصله: أنّ فقهاء ذلك العصر كانوا يعملون بالظواهر جزماً، اذ لو لم يكن قد انعقد بناؤهم على العمل بالظهور في مقام اقتناص الحكم من الأدلة الشرعية وكان بناؤهم على قاعدة اليقين أو الاطمئنان أو الاحتياط أو أيّ قاعدة أخرى لكان ذلك حدثاً فريداً في الفقه ولا نحتمل أنّ مثل هذا الحادث يقع ويكون مبنى فقهاء الطائفة عليه ثم لا يشار إليه ولا يصل إلينا منه عين ولا أثر بل يصل إلينا العكس، فإنّ كلّ من كتب في الأصول بنى على حجّية الظهور ولم يشكك فيه أحد ولم يحتمل وجود خلاف.

ولا يتوهم: احتمال أنّهم كان يحصل لهم الاطمئنان غالباً من الظهورات ومن هنا

لم يشكل ظاهرة فريدة ملفتة للنظر. إذ من الواضح أنّ أكثر مراتب الظهور لا يحصل منها اطمئنان للاحتمال التجوز أو الاظهار أو التقدير أو نحوها من خلاف الظاهر الكثير في اللغة العربية فحسب بل لأنّ وضع الأئمة (ع) واعتمادهم على التقيّة أو القران المنفصلة لم يكن يساعد على حصول الاطمئنان من ظاهر كلماتهم جزماً.

وهذا نثبت انعقاد السيرة التشريعية بالمعنى الأعم على العمل بالظهورات وقد تقدّم أنّه حجة كالسيرة التشريعية بالمعنى الأخص وبناءً عليه لا تصل النوبة الى البحث عن احتمال الردع باطلاقات النبي عن العمل بالظنّ مثلاً والبحث عن أنّها هل تصلح للرادعية أم لا، فإنّ هذا استدلال بالسيرة التشريعية الكاشفة كشافاً انبياً عن موقف الشارع مباشرة.

وأما السيرة العقلائية فلا ينبغي الاشكال أيضاً في أنّ قضية العمل بالظهور على وفق الطبع العقلائي، بل هذا من أوضح طباعهم وجوانب سلوكهم العام حيث لا يتقيدون في مقام الافادة والمحاورة بالتنصيص والصرحة في مقام التعبير جزماً. وكيفية تقريب الاستدلال بالسيرة العقلائية في المقام يمكن أنّ يكون بأحد شكلين:

الأول - الاستدلال بسيرة العقلاء في معاشهم وأوضاعهم الخارجية اليومية حيث أنّها انعقدت على الأخذ بالظهورات وهذا بناء عقلائي في مجال أغراضهم التكوينية. الثاني - التمسك بسيرتهم في عالم المولويات العرفية والأغراض التشريعية لهم حيث أنّ بناء العقلاء على الزام كل من الأمر والمأمور بالظهور و يرونه حجة.

وقد يعترض على الاستدلال بالسيرة العقلائية على النهج الأول بأنّه غير تام صغرى وغير مفيد كبرى، إذ العقلاء وإن كانوا لا يظالبون بالألفاظ الصريحة في مجال بيان أغراضهم التكوينية، إلّا أنّ هذا ليس من باب التعبد بالظهور بل على أساس نكات أخرى كيف ولا يعقل التعبد في مجال الأغراض التكوينية ولا معنى للحجية والمنجزية والمعذرية فيها. وأمّا نكات العمل وملاكاته فقد يكون عبارة عن حصول الاطمئنان من الظهور أحياناً بأنّ المتكلم ليس بناؤه على التأويل والألغاز أو الإجمال أو حصول الغفلة العرفية عن احتمالات خلاف الظاهر أو عدم الأهمية 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، وأمّا من حيث الكبرى فلوسّمت الصغرى تعقلاً ووقوعاً فأبى فائدة في مثل هذه السيرة العقلائية في مجال الأغراض التكوينية وأبى فائدة في عدم ردع الشارع عنها فإن غايته امضاؤه في مجاله لافي مجال الأغراض التشريعية وعالم التنجيز والتعذير الذي هو المهم من هذا البحث.

والتحقيق - أنّ الاعتراض الصغروي المذكور وإن كان صحيحاً في الجملة بمعنى أنّه لاعمى للحجبة والتعبد في باب الاغراض التكوينية واحتمال كون المحرك فيها أنّها هو الاحتمالات التكوينية ودرجتها أو المحتملات التكوينية وأهميتها، إلا أنّ هذا لا يمنع عن صحة الاستدلال بها في محل الكلام لأنّ هذه السيرة بقطع النظر عن تحليل مناشئها ودوافعها باعتبارها سلوكاً يومياً عاماً في حياة كلّ عاقل الاعتيادية فسوف تشكل عادة وجبله وفطرة ثانوية للانسان العرفي بحيث يكون بابه باب العادة لآباب التعقل والتبصّر والدراية ومع تحوّل السلوك العقلائي من سلوك تبصر مدروس الى سلوك عفوي جبلي لا يضمن بحسب الخارج حينئذ أنّ لا يكون السير عليه أوسع من مأخذه الأول ونكته العقلية التي يفترض لها بل لعله يصبح تدريجاً أدباً عقلائياً ونهجاً عرفياً 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 لا ضمان 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 التشريعات.

ومنه ظهر جواب الاعتراض الكبرى فإن سكوت الشارع عن هذه السيرة لا يثبت مجرد عدم المضايقة منها في مجال الأغراض التكوينية بل يثبت موافقته على امتدادها الى مجال الظواهر في الأدلة الشرعية أيضاً.

نعم لو كان مسلكننا في استكشاف الرضا ماتقدّم من المحقق الإصفهاني (قده) من استكشاف ذلك على أساس كون الشارع سيد العقلاء واحدهم فهذا لا يقتضي أكثر

من استكشاف موافقته معهم في مجال الأغراض التكوينية.

وإن شئت قلت: أنّ السيرة على هذا التقدير لا يعدو أنّ يكون مجرد عادة عفوية ولا يكون بناءً عقلياً تشريعياً لكي تكون عقلائية الشارع مجدياً في اثبات الحجية في التشريعات وأنما يتوقف استكشاف ذلك كموقف تشريعي على أساس عدم الردع بالتقريب المتقدم متاً.

وأمّا 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) لأنّ الحجية والتعبد معقول في هذا المقام فلا يحتاج في الاستناد الى هذه السيرة لابرز نكتة تحولها الى سلوك عادي جبلي، اذ يكفي ثبوت نفس الادانة العقلائية المولوية إلا أنّ مصاديق هذه السيرة خارجاً أقلّ من تطبيقات السيرة العقلائية في الأغراض التكوينية، كما أنّه ليس المراد بهذه السيرة دعوى الادانة العقلائية على أساس كاشفية عقلية عملية وإلا كانت حجية الظهور ذاتية كحجية القطع مع أنّه قد فرغنا عن عدمها، كما أنّه ليس المراد أنّ العاقل يعاقب أو يعاتب الأمر أو المأمور اذا خالف الظهور فإنّ الحجية حكم يجعله نفس الأمر بلحاظ مأموره بالخصوص لاشخص آخر، لما تقدّم من أنّها 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 لا يكون إلا من قبل كل مولى بلحاظ مواله لاغير.

وأنما المقصود أنّ كلّ عاقل يرى أنّه لو كان جالساً مجلس ذلك المولى الأمر لجعل الظهور حجّة فيما بينه وبين مأموره وهذه قضية شرطية يبني عليها كلّ عاقل ولوارتكاراً وهو معنى السيرة العقلائية.

هذا كلّّه في كيفية تقرير نفس السيرة العقلائية.

وأمّا اثبات امضائها من قبل الشارع، فقد تقدّم أنّه يستكشف من عدم رده عنها على أساس أحد ملاكين أمّا لزوم نقض الغرض لو لم يكن موافقاً عليها ولم يردع أو انعقاد ظهور حالي في امضائه وتقريره، والأول منها تام في المقام على ضوء ما تقدّم في تقرير

حقيقة هذه السيرة العقلائية الممتدة الى مجال الأغراض التشريعية، وأمّا الثاني فالظهور الحالي وإن كان ثابتاً هنا أيضاً بنحو أقوى بل يمكن اعتباره ظهوراً لفظياً لأنّ نفس تصدّي الشارع لتفهيم مرامه بالظهورات وعدم تقيده بابرار العبارات الصريحة ظاهر في البناء على مرجعيتها وحجيتها في مقام اقتناص المرام، وهذا ظهور للشارع بما هو متكلم لا بما هو مشرع فحسب فيكون ظهوراً كاللفظي إلاّ أنّه لا يمكن جعل ذلك دليلاً على امضاء السيرة في المقام، لأنّ الكلام بعد في حجة الظهورات، اللهم إلاّ أنّ يحصل لنا اليقين بدلول هذا الظهور أو التلفيق بين السيرة التشريعية والعقلائية بأنّ ثبت حجة شخص هذا الظهور بالسيرة التشريعية ثمّ به ثبت امضاء السيرة العقلائية وليس هذا عبثاً أو مستدركاً، لأنّ المقدار الذي يثبت بسيرة التشريعية من الحجية قديكون له قدر متيقّن هو خصوص الظهور القوي لا مطلق الظهور ويكون شخص هذا الظهور داخلاً في القدر المتيقّن.

وأما اثبات عدم الردع فيكون بعدم وصوله كما تقدم، وقديشكل عليه في المقام بأنّه يكفي في الردع عمومات النهي عن العمل بالظنّ أو اطلاق أدلة الأصول والقواعد الشرعية المقررة لموارد عدم العلم الشامل للظنّ أيضاً كحديث الرفع مثلاً. وهذه الشبهة تورد على الاستدلال بالسيرة على حجة خبر الواحد في بحث حجيته وهناك نكات وبحوث مشتركة بين المسألتين نؤجلها الى ذلك الفصل وأنّها تتعرض في المقام الى نكتتين:

احدهما - أنّ هذه العمومات لا تصلح لذلك، بدهاء أنّ مثل هذه السيرة لشدة ترسخها واستحكامها في أذهان العقلاء والتشريعة حتى أنّه لم يتزعزع شيء منها بعد ورود المطلقات المذكورة التي كانت على مرأى ومسمع من الناس لا يكفي في ردعها الاعتماد على مثل هذه المطلقات فإنّ الردع لا بدّ وأنّ يتناسب مع الردوع عنه، فثلاً نحن نرى في باب الردع عن القياس ما أكثر وأشدّ التصريحات الصادرة عنهم في مقام الردع عنه رغم أنّه لا ترسخ له في أذهانهم وإنّ الحاجة الفقهية إليه والتعامل الفقهي معه أقلّ بمراتب من الحاجة الى الظهور والتعامل معه في الفقه فضلاً عن المجالات الأخرى.

الثانية - قد يقال: أنّ الرادعية في المقام مستحيلة، لأنّ مايراد جعله رادعاً بنفسه ظهور وظنّ فيلزم من حجيته لكي يكون رادعاً عدم حجيته وكلّ مايلزم من وجوده عدمه محال.

وهذا البيان يحتاج في تميمه الى دعوى مصادرة وجدانية عهدتها على مدّعيا وهي القطع بعدم الفرق في فرض عدم الحجية بين سائر الظهورات وشخص هذا الظهور الرادع وإلا فنثبت حجّية شخص هذا الظهور بالسيرة العقلائية، إذ لارادع عنه غيره بحسب الفرض وهو يستحيل أنّ يكون رادعاً عن نفسه فاذا كان حجّة فيردع به عن حجّية ساير الظهورات^١.

المقارنة بين الاستدلال بالسيرتين على حجّية الظهور:

قد اتضح ممّا سبق أنّ السيرة التشريعية تمتاز على السيرة العقلائية في أنّها لا تحتاج الى اثبات عدم ردع الشارع عنها ولهذا تكون أقوى في الدلالة على الموقف الشرعي منها، هذا على العموم. إلاّ أنّه في خصوص المقام ربّما يقال ببعض جهات النقص والضعف في الاستدلال بالسيرة التشريعية من أنّ هذه السيرة باعتبارها دليلاً لبيئاً لا بدّ وأنّ يقتصر فيه على القدر القطعي المتيقّن من مدلوله، فلا يمكن أنّ تثبت بها إلاّ ما أحرز يقيناً عمل المتشعبة به من الظهورات فثلاً لا يمكن أنّ تثبت بها حجّية الظواهر الحالية البحتة غير المكتنفة بالكلام، إذ لا يمكن القطع بأنّ 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 قد لا يحرز العمل به من قبلهم. والحاصل: يكون مضمون السيرة التشريعية قضية مهملة وهي في قوة الجزئية فلا يمكن الرجوع إليها كلّما شك أو شكك في حجّية ظهور كان فيه نكته تستوجب مثل التشكيك من قبيل كونه يظنّ بخلافه أو لا يظنّ بوقاهه أو غير

١ - قد يقال لا يحتاج الى القطع بعدم الفرق بل أنّ اعتماد نفس الظهور في مقام البيان والردع عن الظنّ بشكل قرينة عرفية بملاك عدم تناقض المتكلم مع نفسه ولو بحسب مايرى عرفاً تناقضاً على أنّه لا يريد الظهور بل غيره من الظنون فلا ينعقد اطلاق من أول الأمر في مثل هذه الأدلة لشمول الظواهر.

ذلك، وهذا بخلاف السيرة العقلانية المنعقدة بمعنى القضية الطبيعية العقلانية فإنه لا يشك في عمومها لمطلق الظواهر الحالية واللفظية بمراتبها المتعارفة عقلياً.

إلا أن الصحيح امكان تعميم نتيجة السيرة التشريعية بعد ضم افتراض وجود السيرة العقلانية أولاً بل افتراض أخذ أصل ثبوت السيرة العقلانية بعين الاعتبار أمر لا بد منه في اثبات أصل السيرة التشريعية وليس هذا مستدركاً لما قلنا من أن الاستدلال بالسيرة التشريعية ليس بحاجة الى عدم الردع بخلاف العقلانية التي لا يكفي في الاستدلال بها أصل ثبوتها. ووجه الاحتياج أن العقلاء لولم يكونوا يبنون على الظهورات فكان حال الظهور عندهم حال غيره من القواعد غير المقبولة كالقرعة أو الاستخارة مثلاً. فلا يمكن استكشاف ثبوت سيرة متشرعية في زمان المعصومين (ع)، لأن ذلك إنما كان بيان أنه لو كانت لهم طريقة أخرى في مقام اقتناص المرام لكانت حادثة فريدة على خلاف الوضع العقلائي العام ومثله لن يمر بدون تسجيل تاريخي بشكل وآخر مع أنه لم تصل رائحة ذلك إلينا، وواضح أن مثل هذا البيان إنما يتم فيما لو افترض أن الوضع العقلائي العام كان يعتبر أي طريقة أخرى غير الظهور أمراً غريباً عن طباعهم وإلا كان حال الظهور حال تلك القضايا فلماذا يفترض أن العمل كان به لايها، فافتراض^١ أن العمل بالظهور هو الطريقة العقلانية الطبيعية مقوم لطريقتنا في استنتاج السيرة التشريعية. وحينئذ بالطريقة نفسها نثبت التعميم في مضمون السيرة

١ - الظاهر أن أصل عمل المتشرعة من أصحاب الأئمة بظهورات الأدلة الشرعية مآ لاجمال للشك فيه ولولوضوح بنائهم على نقل الأحاديث والروايات عن المعصومين وضبطها للعمل والافتاء حسب ظواهرها فلا يتوقف اثبات أصل السيرة التشريعية الى افتراض ثبوت السيرة العقلانية، نعم نستكشف من عدم نقل تصد شرعي مباشر لاثبات حجية الظهور أن العمل به كان على وفق الطبع العقلائي أيضاً للشارع والمتشرعة معاً وإلا فلو كان الشارع هو موجد هذه السيرة ومؤسسها لانعكس ذلك في بياناته، فالسيرة العقلانية تثبت بالسيرة التشريعية القطعية أيضاً، وهذا يعرف أن افتراض قصور السيرة التشريعية أنها يكون بمعنى أن المقدار المحرز وقوعه بالفعل خارجاً من عمل المتشرعة بالظهورات الشرعية هو القضية المهملة التي تكون في قوة الجزئية لا ثبوت كون الملاك في ذهنهم أخص من القضية الطبيعية ليقال بأنه لامتناع هذه الأخصية إلا البيان الشرعي فلا يعجز وقوع مورد افتراق القضية الطبيعية الأعم لم خارجاً في الأدلة الشرعية فلعله لو كان يقع لم ذلك لسألوا عن حكمه أو تصدى الشارع لبيانه، وإنما لم يسألوا ولم ينقل حكم كذلك لعدم وقوع ذلك وإنما افتراض كون سجيتهم بما هم متشرعة على طبق السجية العقلانية وإلا لكان بتأثير البيان الشرعي فكان لا بد وأن يصل البناء فهذا بلا موجب، فلا يبقى إلا نفس الطبيعة العقلانية التي يكون الاستدلال بها بحاجة الى ضم عدم الردع ولا يكون بنفسه معلولاً للموقف الشرعي وإنما المعلول له مقدار ما وقع خارجاً من سلوك المتشرعة بالفعل.

المتشريعة إذ لو كان مؤداها أقلّ من مؤدى القضية الطبيعية وأخصّ منه فهذا لامنشأ عقلانيّ طبعي له وأنّما ينحصر منشؤه في البيان الشرعي الذي يعتبر تحديداً للقضية العقلائية وردعاً عنها ومثله لو كان لوصل إلينا عادة مع أنّه لم يصل شاهد عليه من قريب أو بعيد فليست السيرة التشريعية مهملة بذلك النحو الذي يجعل مؤداها في قوة الجزئية دائماً، هذا بالنسبة الى سيرة المتشريعة.

وأما السيرة العقلائية فربما يبرز بازائها بعض نقاط الضعف، منها ماتقدّمت الاشارة إليه، من أنّ هذه السيرة مجردة ثبوتها لا يكفي للاستدلال بها على الحكم الشرعي مالم يثبت عدم الردع عنها الكاشف عن الموافقة مع مضمونها وهذا يتوقف في بعض الأحيان على اثبات حجية ظهور حالي أو لفظي للشارع في الامضاء وهو لا يكون إلا بالتمسك بدليل آخر على حجّيته لابتنس هذه السيرة، ومن هنا كان بحاجة الى ضمّ السيرة التشريعية إليها في اثبات حجية شخص هذا الظهور على ماتقدّم شرحه.

وقد يقال بلزوم ضمّ السيرة التشريعية 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 أنّها ظهورات صادرة في مجالس متعددة مفصولة بعضها عن بعض زماناً ومكاناً وحتى من حيث المتكلّم نفسه، فإنّ 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 ولا أقلّ في أنّها لا تكون رائجة فيما بين العقلاء لكي ينظر ماهو بنائهم فيها، فالسيرة العقلائية على العمل بالظهورات العرفية المتعارفة وحدها لا تكفي لاثبات حجية مثل هذه الظهورات.

وهذه الشبهة تارة تُبين كاعتراض على دلالية السيرة العقلائية، وحينئذ قد يجعل نفس عمل أصحاب الأئمة (ع) بهذه الظهورات مع اطلاعهم على أنّ لهم حالة اعتماد القرائن المنفصلة وتأجيلها شاهداً على عموم السيرة العقلائية، لأنّهم أنّا كانوا يعملون ذلك بعقلائيتهم لالتقي نصّ منهم عليه.

وقد تُبَيِّن هذه الشبهة للتشكيك في كلتا السيرتين، أمّا العقلائية فبماتقدّم، وأمّا التشريعية فلما تقدّم أيضاً من توقّف تامميتها على افتراض العموم في السيرة العقلائية في المرتبة السابقة عليها وإلا لم يكن طريق لا ثبات عمومها.

والصحيح: أنّه لا يمكن ابطال عموم السيرة التشريعية ولا العقلائية بهذه الشبهة فلنا في المقام دعويان:

أمّا الأولى - فلأنّ ثبوت السيرة التشريعية أنّها يتوقّف على ثبوت أصل كبرى حجة الظهور عند العقلاء وبحسب طباعهم لانطباقها في خصوص كلمات الشارع فثبوت الكبرى ولوبنحو القضية المهملّة الأولى كافية في ثبوت سيرة المتشرعة، إذ هذا المقدار كافٍ في أنّ يكون أي طريقة أخرى لدى المتشرعة والشارع في مقام اقتناص المرام من ظواهر كلماتهم طريقة فريدة مرصودة لو كانت لنقلت إلينا لاحالة لخطورتها وجدارتها. وإن شئت قلت: أنّ تطبيق تلك الكبرى الطبعية على كلمات الشارع وظهوراتها وإن كان خارجاً أو يشك في دخولها عن المتيقن من مضمون السيرة العقلائية إلا أنّه باعتبار تجانسها معها لا يشكل حادثاً فريداً بخلاف اتباع طريقة أخرى كالاستخارة والقرعة مثلاً.

وأمّا الدعوى الثانية - فلأنّ السيرة العقلائية في باب الأغراض التشريعية قد انعقدت على أنّ لنفس صدور الكلام والظهور واستناده الى المولى موضوعية في باب الحجية والإدانة وليس حال الظواهر في هذا المجال حال الظواهر في مجال الأغراض التكوينية التي يتعامل معها مجرد كاشفيتها التكوينية ليقال بأن مجالها الظهورات المتعارفة. نعم لا بأس بدعوى أنّ الادانة والحجية إنّما تكون بعد الفحص عن المخصص والمقيّد والقرينة المنفصلة خصوصاً فيما إذا كان المولى من دأبه الاعتماد على القرائن المنفصلة.

هذا كلّه لو سلّم وجود طريقة غير متعارفة للشارع في مقام اعتماده على القرائن المنفصلة، فان أصل هذا مطلب وإن كان صحيحاً في الجملة إلا أنّه لا بالمرتبة التي تخرجها عن الطرائق المتعارفة في نظائرها على ماتقدّم تفصيل ذلك في بعض بحوث العام والخاص. بعد أن كان الأئمة المتعددين بحكم مشروع واحد لعصمتهم واطلاعهم على

كل ما صدر من الامام الآخر.

وهناك شبهة أخرى قد تثار بوجه الاستدلال بالسيرة العقلائية على القضية المطلقة، حاصلها: انّ 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 بلا إشكال إلاّ أنّه بالنسبة الى بعض الظهورات مرتبة أو مورداً يوجد ما يحتمل كونه ردعاً عنه، وذلك لأنّ هناك طائفتين من الروايات يبلغ مجموعها حدّ الاستفاضة.

الأولى - مادلت على الردع عن تفسير الكتاب بالرأي، وقد استند إليها بعض المحدثين لاسقاط حجّة الظهورات الواردة في الكتاب الكريم، فيدعى بأنّ ما لا يكون القرآن صريحاً فيه واضحاً قديصدق عليه أنّه تفسير بالرأي.

الثانية - مادلت على الردع عن العمل بالقياس، فيقال انّ 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، لأنّها تعميمات مبتنية على مناسبات وهي وإن كانت تشكل ظهوراً في الدليل بحيث يعترف بالظهور والدلالة فيها بعد الالتفات الى تلك النكات إلاّ أنّه قديقال بأنّ هذه لشباهتها باعمال الرأي والقياس يحتمل شمول الروايات الرادعة لها ومعه لا يبقى جزم بعدم الردع لولا ابراز السيرة التشريعية و فعلية عملهم بها.

والجواب - يمكن أن يكون على أساس أحد وجوه:

الوجه الأول - انّ هذا المقدار لا يكفي في الردع عن السيرة بعد فرض انعقادها وعموم نكتتها، فأنّه قد ذكرنا سابقاً أنّه لا بدّ في مقام الردع عن سيرة أو تعديلها أنّ يكون الرادع واضحاً صريحاً في ارادة ذلك فجرد التشابه بين بعض الظهورات والقياس أو اعمال الرأي المردوع عنه - الذي هو بنفسه ضرب من القياس مع الفارق - لا يشكل ردعاً فعدم الردع المناسب ثابت.

الوجه الثاني - أنا نشبت حجّة هذه المراتب من الظواهر بأدلة لفظية لبالسيرة

العقلائية ابتداءً، وتوضيحه: أنّ هناك طائفتين من الروايات دلّتا على حجية الظواهر.

أحدهما - الروايات التي امرت بالتمسك والرجوع الى الكتاب والسنة والموضوع فيها هو الكتاب والسنة أمّا بماهما من مقولة اللفظ والكلام والدلالة أو بلحاظ المعنى وواقع ماهو المراد فيها، وعلى الأول تكون دالة بالاطلاق اللفظي على حجية تمام مراتب الظهور فيها وعلى الثاني تكون دالة بالاطلاق المقامي على حجية ذلك أيضاً، فأنه يقتضي الاحالة على العرف والطريقة المتعارفة في كيفية تشخيص ماهو المراد فيها سينح مايقال في أدلة امضاء المعاملات بمعنى المسببات من أنّ مقتضي اطلاقها المقامي امضاء الأسباب العقلائية لها.

الثانية - مادّ على تحكيم دلالات القرآن الكريم ابتداءً كمتعبرة عبدالأعلى مولى آل سام - (هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله) ^١ - وهكذا روايات العرض على الكتاب الكريم، وميزتها على الطائفة الأولى أنّها ناظرة الى الكتاب الكريم بماهو دلالة ولفظ لا بماهو معنى، فالاطلاق فيها لتمام مراتب الدلالة لفظي لامقامي، وحينئذ نثبت حجية اطلاق أو عموم هاتين الطائفتين بالسيرة العقلائية لأنّ ذلك من القدر المتيقّن المندرج فيها لكونه عموماً أو اطلاقاً ظاهراً بلاإعمال نكات أو إلغاء خصوصيات ثم نثبت حجية المراتب التي يقتنص منها الظهور على أساس إعمال نكات وإلغاء خصوصيات بهذه الروايات.

الوجه الثالث - أنّ الردع المحتمل متأخر زماناً عن صدر الاسلام لتأخر روايات الردع عن القياس والرأي ونحو ذلك مع أنّ 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 ثم نسخت من باب التدرج في التشريع فيرجع احتمال الردع الى احتمال النسخ فيستصحب بقاء الحجية وهذا عمل باطلاق دليل الاستصحاب الداخِل في القدر المتيقّن من السيرة لأنّه اطلاق لفظي غير قائم على

أساس إلغاء الخصوصية وإعمال نكات كما لا يخفى^١.

الوجه الرابع - التمسك بروايات صادرة عنهم تدلّ على أنّهم كانوا يستدلون بظواهر قرآنية من نفس النمط أي حيث يكون الاستدلال بها مبنياً على اعمال عنايا والغناء خصوصيات فيثبت أنّ هذا صحيح لارذع عنه ولا نقصد بذلك ما يكون ظاهراً في تفسير القرآن الكريم وبيان واقع المرام منه فأنه باب آخر أجنبي عن حجية الدلالة، وإنّما المراد ما يكون ظاهراً في الاستدلال بالآية على الحكم الذي بيّنه الإمام (ع) وهذا له مصاديق كثيرة وجملة منها وإن لم يكن خالياً عن المناقشة سنداً أو دلالة إلا أنّ الانصاف امكان استفادة المدعى منها في الجملة.

وعلى سبيل المثال نورد مايلي:

١ - مارواه عمر بن يزيد عن أبي عبدالله (ع) قال: قال الله تعالى في كتابه: «فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم اذا كان صحيحاً فصيام ثلاثة أيام... الخ^٢. فإنّ ظاهرها أنّ الامام (ع) يريد استخراج الحكم من الآية الكريمة بقريته الاستشهاد والتفريع عليها بقوله: (فمن عرض....)، وقد استفاد منها الإمام (ع) ضابطة كليّة مع أنّها بحسب حاق مفادها اللغوي خاصة بمورد الأذى من رأسه في مسألة حرمة الحلق على المحرم فاستفاد الامام بمناسبة الحكم والموضوع الغاء الخصوصية والتعدي الى مطلق تروك الاحرام.

٢ - معتبرة معاوية بن عمّار قال سألت أبا عبدالله (ع) عن طائر أهلي دخل الحرم

١ - لا يقال: - أنّ أدلة الردع شأن غيرها ممّا صدر من الأئمة ظاهرة في أنّ القياس وما يكون مثله كان باطلاً من أول الأمر فلا يقين سابق نعم قديكون هناك عذر لمن عمل به قبل صدور الردع إلا أنّه مطلب آخر فلا يكون بابه باب النسخ بل التخصيص ومعه لا يقين سابق.

فانه يقال: - أنّ الحجية قبل كمال الدين كانت ثابتة يقيناً بالامضاء العام فالروايات لا تدلّ على أكثر من بطلانه بعد اكتمال الدين ولو في أواخر زمان النبي (ص).

ثمّ ان هنا وجهاً آخر للجواب عن أصل الاشكال حاصله: التمسك باطلاق الظهور الحالي في الامضاء - الذي هو أحد تقريبي الكشف عن الامضاء - بالنسبة الى الظهورات المذكورة حيث لم يثبت الردع عنها وهذا الظهور الحالي داخل في القدر المتيقّن من حجية الظهور ولا يمكن أن يرفع اليد عن اطلاقه بمجرد الاحتمال.

٢ - وسائل الشيعة ب ١٤، أبواب بقیة الكفارات.

حيثاً فقال لايمس لأن 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 أنها بحسب مدلولها اللفظي مختص بذوي العقول لمكان (من) الموصولة فاستفادة التعميم منها مبني على اعمال مناسبات الحكم والموضوع المقتضية كون الحكم المذكور لكرامة المقام والبيت لاخصوصية في الداخل إليه.

٣ - معتبرة محمد بن مسلم قال سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل كانت له جارية فاعتقت فزوجت فولدت يصلح لمولاها الأول أن يتزوج ابنتها قال لا هي حرام وهي ابنته والحرّة والمملوكة في هذا سواء ثم قرأ هذه الآية «وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن»^٢.

والاستدلال بالآية أنها يتم بعد الغاء خصوصية الربيبة وكونها في حجر الانسان الى مطلق بنت المرأة المنكوحه بنكاح صحيح كما فهمه الفقهاء بعد ذلك أيضاً في مقام الاستدلال بها.

٤ - رواية الحسن بن علي الصيرفي عن بعض أصحابنا قال: سئل أبو عبد الله (ع) عن السعي بين الصفا والمروة فريضة أم سنة؟ فقال: فريضة. قلت: وأليس قد قال الله عز وجل (فلا جناح عليه أن يطوف بها) قال: كان ذلك في عمرة القضاء أن رسول الله (ص) شرط عليهم أن يرفعوا الأصنام من الصفا والمروة فتشاغل رجل وترك السعي حتى انقضت الأيام وأعيدت الأصنام فجاءوا إليه فقالوا يا رسول الله ان فلاناً لم يسع بين الصفا والمروة وقد أعيدت الأصنام فأنزل الله عز وجل (فلا جناح عليه أن يطوف بها) أي وعليها الأصنام^٣.

فإن السائل قد استظهر من نفي الجناح في الآية الترخيص ونفي الوجوب فإن الواجب لايناسب عرفاً أن يعبر عنه بلاجناح وإن كان بحسب حاق اللغة لاضير فيه.

١ - وسائل الشيعة ب ١٢ من كفارات الصيدج ١١

٢ - وسائل الشيعة باب ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة.

٣ - وسائل الشيعة باب (١) من أبواب السعي.

والامام (ع) قد أمضى استظهاره هذا ولكنه حاول أن يلفته الى أن التعبير بذلك أنما جاء بلحاظ خصوصية واقعة معينة كان يتوهم فيها سقوط السعي لابتلائه بمحذور الأصنام، فنفى الجناح ليس بلحاظ أصل عمل السعي وأنما اتيانه في تلك الحال وكلّ هذه اعمال عنيات ومناسبات عرفية تتدخل في تشكيل الظهور كما هو واضح.

٥ - رواية عبدالله بن سنان قال: قلت لأبي عبدالله (ع) علي الإمام أن يسمع من خلفه وإن كثروا فقال: ليقرأ قراءة وسطاً يقول الله تبارك وتعالى: (ولا تمهروا بصلواتك ولا تخافت بها) ^١ وهناك غيرها نظيرها ومن الواضح أن نفي الجهر والاختفات لا يدل بحسب حاق اللفظ على تعين القراءة الوسط إلا باعمال العنايات والمناسبات العرفية القاضية بأن المنى بقريته التقابل المرتبة الشديدة من كلّ منها.

٦ - صحيحة زرارة قال قلت لأبي جعفر (ع) ألا تخبرني من أين علمت أن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك فقال يا زرارة قاله رسول الله (ص) ونزل به الكتاب من الله عزّ وجلّ لأنّ الله عزّ وجلّ قال «فاغسلوا وجوهكم.....» ثم فصل بين الكلام فقال: وامسحوا برؤوسكم فعرّفنا حين قال برؤوسكم أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس... الخ ^٢.

مع أن الباء قيل أنها لا تكون للتبعيض بل للإصاق ومع ذلك يمكن استفادة التبعيض منها لأنّ إصاق المسح بالرأس بسبب الباء يشعر عرفاً بتخفيف الإصاق الذي يكفي فيه مسح البعض.

٧ - رواية الحكم بن الحكم قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يقول: وسئل عن الصلاة في البيع والكنائس فقال: صلّ فيها قدرأيتها ما أنظفها. قلت أيصلي فيها وإن كانوا يصلون فيها؟ فقال نعم أما تقرأ القرآن «قل كلّ يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلاً» صلّ الى القبلة وغرّ بهم ^٣.

مع أن الآية لولا اعمال عناية ذوقية فيها لا تدلّ على نفي مانعية البيع والكنائس

١ - وسائل الشيعة ب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة.

٢ - وسائل الشيعة ب ٢٣ من أبواب الوضوء.

٣ - وسائل الشيعة ب ١٣ من أبواب مكان المصلي.

عن صحة الصلاة.

٨ - رواية عبد الأعلى مولى آل سام التي تقدمت الإشارة إليها حيث قد أمر فيها بالمسح على المرارة لمن انقطع ظفره مستخرجاً ذلك من كتاب الله سبحانه وتعالى وهو قوله تعالى (ما جعل عليكم في الدين من حرج) ^١.

مع أنّ الآية لا يستفاد منها الحكم الايجابي وهو بديلية المسح على الجبيرة إلا بضم عناية انه ميسور من المسح على البشرة وإنّ الميسور لا يسقط بالمعسور. الى كثير غيرها من الروايات التي بمجموعها قد تشكل دليلاً أو تأييداً على الأقل لما ذكرناه من حجية مثل هذه الظهورات العرفية وإن كانت قائمة على أساس اعمال عنيات ومناسبات.

ثم أننا بملاحظة مجموع ماورد من الأئمة (ع) في التعويل والاحالة على الكتاب الكريم والاستدلال والاستشهاد بها اذا استطعنا تحصيل ما يكون صريحاً في استدلالهم (ع) بالظهور لظاهراً كان ذلك بنفسه دليلاً قطعياً على حجية الظهور شرعاً. فيكون تاماً مع قطع النظر عن السيرة العقلائية وعهدة ذلك على المتبع.

وقد يقال: بثبوت الردع بلحاظ قسم خاص من الظواهر الذي يكثر التعويل عليه في الفقه وهو الظهورات التي ترجع الى دلالات التزامية عرفية فإنّ الدلالة الالتزامية قد تكون على أساس عدم الانفكاك بين مدلولين عقلاً وهذا خارج عن منظورنا، وقد يكون على أساس عدم تعقل العرف للانفكاك وإن كان ممكناً عقلاً من قبيل ما يقال في باب طهارة المياه من أنّ الدليل الدال على مطهريّة الماء دال بالالتزام على طهارته عرفاً لأنّ العرف لا يتعقل مطهريّة الماء النجس، وهذا القسم من الظواهر قد يقال بالردع عنه شرعاً بمثل رواية ابان الواردة في دية أصابع المرأة قال قلت لأبي عبد الله (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 سبحانه الله. يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون و يقطع أربعاً فيكون عليه

عشرون أنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً من قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال مهلاً يا ابان هذا حكم رسول الله (ص) أنّ المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابان أنّك أخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محقت^١.

وتوضيح فقه الرواية: أنّه قد اتفق فقهاؤنا على أنّ الجنابة اذا قرّر عليها عنوان الدية أو نسبة منها فتكون للمرأة ديتها وللرجل ديته وأما اذا قرر في مورد مقدار معين كعشرين درهماً أو من الابل فالمرأة تعاقل الرجل وتساويه ما لم 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 لأنّه على خلاف المتفاهم العربي اذ العرف لا يتعقل أنّ 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 ما تقدّم الجواب عليه في بحث حجية الدليل العقلي حيث ذكرنا هناك أنّه لا يستفاد منها الردع عن حجية القطع العقلي بعد حصوله وأنّها العتاب فيه بلحاظ أنّه 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.

وأخيراً يستدلّ بها في مقامنا لاثبات الردع عن الظهورات العرفية القائمة على أساس ملازمات عرفية فإنّ الملازمة المذكورة وإن لم تكن ثابتة عقلاً، ولهذا ثبت بنحو الموجبة الجزئية مساواة المرأة للرجل في الدية أو الميراث - كما في الميراث بين الاخوة والأخوات من طرف الأم فقط - إلا أنّ ذلك بنحو الموجبة الجزئية لا أكثر ولعله للشاعر بأنّ هذه التفاوتات لم يكن المنظور فيه التفضيل بل بنكات اجتماعية ومصالح نوعية

وعليه فالدلالة العرفية في مثل الدليل الدال على أنّ أصابع المرأة اذا قطعت ثلاثة منها لزم فيها دية قدرها ثلاثون منعقدة على أنّه لو قطعت أربعة لم تكن ديتها أقلّ من ذلك مع أنّ هذا هو الذي ردع عنها الإمام(ع) وطبق عليه عنوان القياس .

والجواب: أنّ ظاهر الرواية أنّ ردع ابان وتأنيبه أنّها كان بلحاظ تحكيمه لهذه الدلالة والملازمة على النصّ الشرعي، لأنّ ابان كان على أساس هذه الملازمة يطرح النصّ الشرعي الذي كان يردده وهو في العراق بل استنكر على الامام بذلك بعد سماعه النصّ منه وهذا مطلب آخر مؤداه طرح النصّ الشرعي والاعتراض عليه لوجود ملازمة عرفية أو ذوقية ومثله مردوع عنه شرعاً وفاسد عقلاً، لأنّه 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 أنّ ثبت أنّ حكم المرأة في باب الدية يختلف عن الرجل في الجملة فلا تنعقد دلالة من هذا القبيل بل تنتفي وأنّها يبقى مجرد الاستدواق العرفي لمن هو بعيد عن مجموع القواعد والأحكام الشرعية وهو لا يمكن الاعتماد عليه لأنّه قياس واستحسان وفي قبال النصّ .

ثمّ أنّه قد يقال: بامتياز الاستدلال بالسيرة التشريعية على حجة الظهور على الاستدلال بالسيرة العقلائية، من جهة أنّه قد يفترض وجود امارة عقلائية مقدمة عند العقلاء على الظهور في مقام التزاحم معه بحيث أنّهم يعملون بها لا بالظهور مع كونها غير حجة شرعاً ولوللردع عنها كالياس مثلاً فإنّه في مثل ذلك لا يمكن التمسك بالسيرة العقلائية، لأنّ مجرد الردع عن الامارة المزاحمة لا يعني حجة الظهور المخالف لها والمفروض أنّ العقلاء أيضاً لا يعملون به فلا يمكن اثبات حججته، وهذا بخلاف ما لو كان المدرك سيرة التشريعية فقد يفرض فعليتها حتى مع وجود امارة مزاحمة لكونها ملغاة شرعاً.

إلا أنّ هذا التمييز مبني على أنّ نسلك في الاستدلال بالسيرة العقلائية على مثل مسلك المحقق الاصفهاني(قده) من أنّ المقدار الثابت بها امضاء الشارع لما وقع بالفعل خارجاً من تطبيقات السلوك العقلائي لامضاء النكته والمبنى العقلائي الذي اقتضى

ذلك السلوك العام، وإلا فمقتضى الحجية ثابت للظهور المذكور والمانع عنها إنما كان حجبية المزاحم والمفروض الغاؤه شرعاً. وإن شئت قلت: إن هناك قضية تعليلية عقلائية هي أنه لو لم يكن ذلك المزاحم حجة - لا لو لم يكن موجوداً - كان الظهور المذكور حجة لاشتماله على مقتضى الحجية ونكتتها والمستكشف امضاء هذه النكتة عموماً بنحو القضية الحقيقية سواء كان شرطها ثابتاً شرعاً أم لا.

تحديد موضوع اصالة الظهور:

الجهة الثانية - في تشخيص موضوع حجية الظهور وهذا بحث تحليلي يرجع الى تحليل المرتكزات العقلائية التي هي أساس كبرى حجية الظهور. وقد وقع الخلاف بين المحققين المتأخرين في تحديد موضوع اصالة الظهور وقبل استعراض كلماتهم لابد من استذكار ماتقدم في بحوث العام والخاص من ان للكلام ظهورات ودلالات ثلاثة.

١ - الدلالة التصويرية وهي الصورة التي تنتقش من سماع اللفظ في الذهن على أساس من الوضع والمحفوظة اللفظ من لافظ غير ذي شعور.

٢ - الدلالة التصديقية الاستعمالية وهي الدلالة على ارادة المتكلم وقصده لاخطار المعنى والمدلول التصوري الى ذهن السامع، وهذا لا يكون إلا حيث يكون هناك متكلم عاقل ذي قصد وشعور ولذلك تكون أخص من الأول.

٣ - الدلالة التصديقية الجدية وهي الدلالة على ان المتكلم ليس هازلاً بل يريد جداً للمعنى حكاية أو انشاء وهذا أخص من الثاني أيضاً، اذ الدلالة التصديقية الأولى تكون محفوظة في موارد الهزل أيضاً.

والدلالة الأولى منشأها الوضع ولاينثلم بالقرينة، وأما القرينة تؤثر على الظهورين الاستعمالي والجدّي اذا كانت متصلة لانها ظهوران حاليان للمتكلم بما هو متكلم يدلان على أنه يريد اخطار مالالفاظ من مدليل تصويرية وضعية الى ذهن السامع وهذا إنما يكون حينئذ لم ينصب بنفسه قرينة على ارادته خلاف ذلك استعمالاً أو جدّاً.

إذا اتّضحت هذه المقدمة فنقول في المقام:

لإشكال عند الجميع في أن المقصود من أصالة الظهور أنها هو التوصل الى اثبات

المراد الجدّي للمتكلّم إلّا أنّ الكلام في كيفية جعل هذا الأصل، وهنا ثلاث فرضيات رئيسية لتصوير هذا الأصل:

الفرضية الأولى - ما ذهب إليه المحقق النائيني (قده) تبعاً للشيخ (قده) من أنّ موضوع اصالة الظهور مركّب من جزئين: أحدهما الظهور التصديقي، والآخر عدم القرينة المنفصلة، فتى ما أحرزنا كلا هذين الجزئين كان الظهور حجة ومتى شككنا في ذلك فإنّ شككنا في الأول من ناحية احتمال القرينة المتصلة التي تقدّم في المقدمة أنّها تثلّم الظهور التصديقي أو شككنا في الثاني من ناحية احتمال القرينة المنفصلة فلا تجري أصالة الظهور بل كتبنا بحاجة إلى أصل في المرتبة السابقة ينقح لنا موضوع أصالة الظهور وهو أصالة عدم القرينة المتصلة والمنفصلة فإنّه باصالة عدم القرينة المتصلة نحز الجزء الأول وهو الظهور التصديقي وبأصالة عدم القرينة المنفصلة نحز الجزء الثاني فنحتاج إلى إجراء أصليين طوليين إلّا إذا قطع وجداناً بعدم القرينة المتصلة أو المنفصلة.

الفرضية الثانية - ما ذهب إليه المحقق الاصفهاني (قده) من أنّ موضوع الحجية عبارة عن الظهور التصوري وعدم العلم بالقرينة على الخلاف في موارد الشك في القرينة سواء كانت متصلة أو منفصلة نرجع إلى اصالة الظهور ابتداءً بلا حاجة إلى أصل عدم القرينة الطولي لانخفاض المدلول التصوري على كلّ حال.

الفرضية الثالثة - ما هو المختار من أنّ حجية الظهور موضوعها عبارة عن الظهور التصديقي لا التصوري كما أفاد المحقق الاصفهاني (قده) إلّا أنّ الجزء الثاني هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة لعدم واقع القرينة المنفصلة كما أفاد المحقق النائيني (قده)، ونتيجة ذلك أنّه إذا احتملنا القرينة المتصلة كتبنا بحاجة إلى احراز موضوع أصالة الظهور في المرتبة السابقة بأصل أو غيره وإذا احتملنا القرينة المنفصلة رجعنا إلى أصالة الظهور ابتداءً بلا حاجة إلى أصل طولي لانخفاض كلا الجزئين المذكورين كما هو واضح.

والاختلاف بين هذه الفرضيات ربما يتصوّر أنّه مجرد خلاف تحليلي نظري لا أثر عملي له، إلّا أنّه سوف يظهر من خلال البحث وجود مغزّي عملي له، ولنبدأ بالتعليق على الفرضيتين الأولى والثانية لنخرج منه بتثبيت فرضيتنا المختارة فنقول:

أمّا الفرضية الأولى التي تبناها المحقق النائيني (قده) وفاقاً مع الشيخ

الأنصاري (قده) فاذا ذكر فيها من أنّ موضوع أصالة الظهور هو الظهور التصديقي لا التصوّري صحيح على ماسوف يأتي تحقيقه من خلال التعليق على الفرضية الثانية ولكن ما ذكر فيها من توقفه على عدم واقع القرينة المنفصلة بحيث لا بدّ من تنقيح عدمها في المرتبة السابقة بأصالة عدم القرينة غير تام، وذلك لأنّ أصالة عدم القرينة هذه أمّا أنّ تكون أصلاً تعبدياً بحتاً على حدّ الاصول العملية الشرعية وأمّا أنّ تكون أصلاً عقلياً على أساس نكتة الكاشفية والطريقة، والأول باطل لوضوح أنّ العقلاء ليست لهم تعبدات عملية وأنّ أصولهم اللفظية كلّها بملك الكاشفية والطريقة لا التعبد العملي البحت. وأمّا الثاني فهو صحيح إلاّ أنّه لا كاشف ولا طريق عن عدم القرينة إلاّ نفس الظهور التصديقي المنعقد في الخطاب باعتبار استبعاد أنّ المتكلم يتكلم بكلام ظاهر في ارادته لمعنى ولا ينصب قرينة متصلة على مرامه، بشهادة أنّه لو لم 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 أنّ الرجوع الى الظهور ابتداءً فهو موضوع الحجية عند عدم وصول القرينة المنفصلة بلا حاجة الى أصل طولي أسبق، وهذا التحليل يمكن ابطال هذه الفرضية لا بما جاء في مناقشة المحقق الاصفهاني (قده) من أنّ الظهور عند العقلاء مقتضٍ لعملهم به فلا يمكن أنّ تكون القرينة بوجودها الواقعي مانعة عن العمل لأنّ المانع لا بدّ وأنّ يكون في أفق المقتضي وصقعه وما يمكن أنّ يكون مانعاً لهم عن عملهم أنّها هو وصول القرينة لهم فعدمه وهو عدم العلم بالقرينة هو الذي ينبغي أنّ يكون الجزء الآخر من العلة أو الموضوع.

فإنّ هذا البيان كأنّه انسياق مع تصوّر أنّ المراد بالسيرة العقلية نفس عملهم الخارجي بما هو تحرك وفعل صادر من العقلاء لا ما يكشف عنه ذلك العمل الخارجي من مبني ومعنى كلي بنحو القضية الحقيقية المجعولة فإنّ العمل الخارجي لا محالة يكون المؤثر فيه والعلة له هو وصول المانع لوجوده الواقعي، وأمّا المضمون المستكشف منه فقضية جعلية وقرار على حدّ سائر القضايا والجمعول يكون الحكم فيها وهو الحجية تابعاً لموضوعه الواقعي المأخوذ مقدر الوجود. على أنّ امتناع العقلاء عن عملهم بالظهور كما

يتوقف على العلم بالقرينة ووصولها كذلك يتوقف على العلم بالظهور فليكن الجزء الأول لموضوع حجة الظهور والمقتضي لها العلم بالظهور لواقعه، اللهم إلا أن يفسر الظهور بما يساوق ذلك لأنه يقصد به الدلالة التصورية ولعلها مساوقة للعلم والانسباق عنده.

وأما فرضية المحقق الاصفهاني (قده) التي تجعل الظهور التصوري موضوعاً للحجة فالمناقشة فيه: أن هذا الظهور مجرد أمر تكويني ايجادي والحجة العقلية إنما تكون بملاك الكاشفية. نعم هذا الظهور من الحثيات التعليلية لتكوين الظهور التصديقي الكاشف عن المراد فيما إذا لم ينصب قرينة متصلة على خلافه. وعليه فجعل هذا الظهور موضوعاً للحجة خلاف ما ذكرناه من أن الأصول والقواعد العقلية قائمة على أساس الطريقة والكاشفية.

وهذا ننتهي الى صحة الفرضية الثالثة، وهي أن موضوع الحجة مركب من جزئين الظهور والتصديقي الكاشف عن المراد، وعدم العلم بالقرينة المنفصلة، وأما القرينة المتصلة فقد عرفت أن عدمها مأخوذ في الجزء الأول لأنها كما عرفت تدم الظهور التصديقي ذاتاً.

وحيث تارة يعلم بعدم القرينة وأخرى يشك فيها، وعلى الأول لإشكال 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، وأخرى يشك في وجود قرينة متصلة وفي مثله لا يمكن الرجوع الى أصالة الظهور ابتداءً للشك في تحقق موضوعه وهو الظهور التصديقي وهنا حالتان:

الأولى - أن يكون احتمال القرينة المتصلة ناشئاً من احتمال غفلة حسية عن القرينة، كما إذا كثرت مشافهين بالخطاب وهنا تجري أصالة عدم القرينة التي مرجعها روحاً الى أصالة عدم الغفلة في الأمور الحسية التي تكون بملاك كاشفية نوعية واضحة. الثانية - أن يكون احتمال القرينة المتصلة ناشئاً من غير ناحية الغفلة، كما إذا لم تكن مشافهين بالخطاب وإنما وصلنا الخصاب ضمن رسالة إلا أن قسماً منها كانت مقطوعة مثلاً واحتملنا وجود قرينة في المقدار المقطوع منها، وفي مثل هذه الحالة لا يشك

عاقِل في عدم حجبية الظهور ولا أصالة عدم القرينة. وهكذا يعرف أنّ احتمال القرينة سواءً كان من احتمال قرينية الموجود أو من أصل وجود القرينة لانافي له اذا كان من غير ناحية الغفلة كما لو كان الكلام منقولاً إلينا.

ومن هنا يظهر المغزى العملي بين الفرضيات الثلاث فأنّه بناءً على الفرضية الأولى والثانية كان يمكن التمسك باصالة الظهور في موارد احتمال القرينة المتصلة لتامة الظهور التصوري أو التمسك 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: أنّ احتمال قرينة متصلة فيها لم تنقل إلينا، إنّ كان من جهة احتمال غفلة الناقل عن سماعها فهو منفي باصالة عدم القرينة على أساس عدم الغفلة، وإنّ كان من ناحية احتمال اسقاط الناقل لذكرها فهو منفي بشهادة الناقل السلبية السكوتية، فإنّ سكوته في مقام النقل واقتضاره على ما نقل من الظهور بنفسه شهادة منه بعدم وجود قرينة مغيرة لمعنى ذلك الظهور، لأنّه في مقام نقل كل ما له دخل في فهم ذلك المعنى الذي ينقله إلينا كما هو واضح.

نعم لو احتملنا قرينة متصلة لا يكون للراوي نظر إليها في مقام النقل فلا يمكن نفيها بشهادته كما هو الحال في القرائن اللبية المرتكزة في الأذهان بنحو تكون كالتصل، فإنّ الراوي ليس في مقام نقل المرتكزات العامة المعاشة في عصره والتي لا يلتفت إليها تفصيلاً غالباً كما هو واضح.

اصالة الظهور والأصول اللفظية الأخرى:

الجهة الثالثة - 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 أنّ الأصل أنّ المتكلم يقصد افهام المعنى الحقيقي التصوري لا المجازي، واصالة العموم في مقابل تخصيص لا يلزم منه تجوز، واصالة الاطلاق من

ححصص اصالة الظهور بلحاظ الظهور التصديقي الثاني الكاشف عن المراد الجدّي، وكذلك سائر الأصول اللفظية الاستظهارية كاصالة عدم الاستخدام والتقدير والحذف ونحوها فإنها 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 وبين اصالة الظهور في الجهة السابقة من أنّها بمثابة الأصل الموضوعي لها في مورد جريانها وهو ما اذا كان احتمالها من ناحية احتمال الغفلة الحسية. لا أكثر وفي غير ذلك فهي عبارة أخرى عن اصالة الظهور.

ويتراى من كلمات الشيخ الانصاري والمحقق الخراساني (قدهما) محاولة كل منها التوحيد بين الاصلين - السليبي والايجابي أعني اصالة عدم القرينة والتخصيص والتقييد واصالة الظهور والعموم والاطلاق....

فالمحقق الخراساني (قده) حاول ارجاع اصالة عدم القرينة - الأصل العدمي - الى اصالة الظهور - الوجودي - وقداستدلّ عليه في بعض كلماته: بأنّ العقلاء لا إشكال في أنّهم يعملون بالظهور سواء قطعوا بعدم القرينة المتصلة أو احتملوها - ولومن باب الغفلة - كما أنّ الوجدان العقلاني شاهد في أنّ المرجع لهم في الحالتين أمر واحد، أي أنّ هناك نكتة كاشفية مشتركة في الحالتين لانكنتين مختلفتين مع أنّه في حالة القطع بعدم القرينة ليس اصالة الظهور اذ لا معنى لاجراء اصالة عدم القرينة فيها فيعرف من ذلك أنّ الأصل في حالة الشك هو الظهور أيضاً لاغير.

وهذا البيان إنّ أريد به اثبات وحدة الاصلين فغير تام، لأنّ وجدانية وحدة النكتة في الموردين لا تقتضي أكثر من الاحتياج الى اصالة الظهور في الحالتين فهي مرجع فيها وهذا لاينافي أنّ تكون في احدهما - وهو حالة الشك في القرينة - بحاجة الى اجراء أصل آخر في المرتبة السابقة وهو اصالة عدم القرينة وإلا فيكون التمسك بالظهور تمسكاً بالأصل مع الشبهة المصدقية في موضوعه وهذا ما لايرتكبه العقلاء.

لايقال - الجارري في كلّ من الحالتين أصل واحد على كلّ حال، لأنّ حكومة اصالة عدم القرينة على اصالة الظهور ظاهرية لاواقعية فيها نرتب آثار حجية الظهور لانه تمسك باصالة الظهور فيها حقيقة على ما هو التحقيق.

فأنه يقال - هذا لاينافي وجدانية مرجعية اصالة الظهور على كل حال ولومعنى أنه في حالة الشك أيضاً لابدّ من افتراض حجية كبرى الظهور لكي تجري اصالة عدم القرينة، فالوجدان بهذا المقدار مقبول ولايضر بتعدد الاصلين.

وإن أريد اثبات عدم كفاية اصالة عدم القرينة وحدها كما يحاوله الشيخ على ماياتي بل لابدّ من اصالة الظهور فهذا لايجتاج فيه الى الوجدان المذكور، بل يبرهن عليه بأن اصالة عدم القرينة في حالة الشك لايجعلها بأولى من حالة القطع بعدم القرينة، ومع ذلك من الواضح أنه يمكن أن يكون مراد المتكلم على خلاف الظهور من دون قرينة ولاينافي لهذا الاحتمال إلا اصالة الظهور.

وأما الشيخ الأنصاري (قده) فالمتراخي من بعض عبارته التوحيد بين الاصلين بارجاع اصالة الظهور - الأصل الوجودي - الى اصالة عدم القرينة - الأصل العدمي - ولايتحصّل لنا برهان واضح على هذا المدعى من كلماته.

إلا أنّ المحقق العراقي (قده) حاول البرهنة عليه بربط هذه المسألة بمسألة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة وعدمه، فذكر أنه بناءً على القول بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة لاحتمال يستكشف في كل مورد ثبت فيه عدم ارادة الظهور أنه كان هناك قرينة لكي لايلزم القبح المذكور، وعليه يكون احتمال ارادة خلاف الظاهر - الذي يراد نفيه باصالة الظهور - مساوياً دائماً لاحتمال القرينة، فاذا نفينا هذا الاحتمال باصالة عدم القرينة ثبت ارادة الظهور جداً وإلا لزم القبح وهو محال بلاحاجة الى اصالة الظهور، وهكذا ربط الحاجة الى اصالة الظهور بالقول بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وهذا البيان أيضاً غير تام، لأنّ تطبيق قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فرع بيانية الظهور في الدليل الأول وهي فرع حجيتها، وإلا فلو كان الخطاب مجملاً وليس بحجة فأتي قبح في تأخير البيان حينئذ فإنّ 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 - في التعرّض الى التفصيلات في الحجية بين بعض المكلفين وبعض أو بعض الظهورات وبعض وأهمها ثلاثة أقوال:

القول الأول - التفصيل بين المقصودين بالافهام فيكون الظهور حجة لهم دون غيرهم. وهذا تارة يقرب بدعوى قصور مقتضى الحجية وهو السيرة العقلائية عن شمول من لم يكن مقصوداً بالافهام حيث لم يعلم انعقاد بناء العقلاء على العمل بالظواهر ولولم يكونوا مقصودين بالافهام.

وأخرى يقرب بابرار نكتة فرق بين المقصود بالافهام وغيره، وذلك لأنّ المقصود بالافهام لامنشأ لاحتمال ارادة خلاف الظاهر بالنسبة اليه إلا اختفاء القرينة عليه وهو منفي باصل عدم القرينة اذ لولم تكن هناك قرينة ومع ذلك أريد خلاف الظاهر في حقّه كان خلف كونه مقصوداً بالافهام، وأمّا غير المقصود بالافهام فيحتمل ارادة خلاف الظاهر من غير ناحية الاختفاء عليه وذلك لأنّه يحتمل أنّ يكون هناك تواطؤ خاص أو اصطلاح أو اشارة معيّنة بين المتكلم وبين من قصد افهامه يكون قرينة عنده لايفهمها غيره لعدم كونه مقصوداً بالافهام فليس منشأ احتمال ارادة خلاف الظاهر في حقّه منحصرأ في احتمال الغفلة عن القرينة.

وقد أوجب عن هذا التفصيل بكلا تقريبيه في الكتب، بأنّ 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 قدأتضح على ضوء ماسبق عدم وفائه بحسب الاشكال، لأنّه لوأريد التمسك باصالة الظهور فقدعرفت أنّه متوقّف على احراز موضوعه باصالة عدم القرينة واصالة عدم القرينة ليست تعبدأ بحتأ بل لا بدّ من أنّ 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 ثم يرى أنّ تلك النكتة ماهي

حدودها وهل تجري في حق غير المقصود بالفهم أم لا؟

فقول: احتمال ارادة خلاف الظاهر يكون له أحد مناشيء خمسة:

الأول - أن لا يكون المتكلم في مقام البيان أصلاً بل في مقام الإهمال والاجمال، ولهذا قديقطع بأنه لم ينصب قرينة ومع ذلك يحتمل ارادته لخلاف الظاهر لكونه في مقام التويه على سامعيه وهذا الاحتمال وارد في حق المخاطب وغيره نعم المقصود بالفهم لا يرد في حقه ذلك لأنه خلف كونه مقصوداً بالفهم والنسبة بينه وبين المخاطب عموم من وجه كما لا يخفى، والنافي لهذا الاحتمال في حق غير المقصود بالفهم أصل عقلائي هو اصاله كون المتكلم في مقام البيان فإن نفس خروجه من حالة الصمت الى حالة التكلم ظاهر في ذلك ولذلك كانت نكتة هذا الأصل العقلائي الظهور الحالي السياقي ونسبته الى المخاطب وغيره على حد سواء كما هو واضح.

الثاني - أن يكون مريداً خلاف الظاهر ونصب قرينة منفصلة عليه، وهذا الاحتمال أيضاً منسد بالنسبة الى المقصود بالفهم بشخص ذلك الكلام لأنه خلف كونه كذلك. ولكنه منفي في حق غيره أيضاً بظهور حالي سياقي للمتكلم في أنه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه لا بمجموع كلمات منقطعة منفصلة الى آخر عمره، وهذا هو الظهور الذي يجعل الاعتماد على القرائن المنفصلة أمراً على خلاف الطبع العقلائي وهذا أيضاً لا يختلف الحال فيه بين المخاطب وغيره.

الثالث - أن يكون قد أراد خلاف الظاهر ونصب عليه قرينة متصلة غفل عنها، وهذا الاحتمال وارد حتى بالنسبة الى من قصد افهامه، والنافي له هو اصاله عدم الغفلة لكل من كان في محضر الاحساس بذلك الكلام.

الرابع - أن يكون قد اراد خلاف الظاهر وقد اعتمد طريقة مخصوصة في المحاوره بينه وبين مخاطبه أو المقصود بالفهم من قبله، وهذا الاحتمال أيضاً منفي بظهور حالي سياقي هو ظهور حال المتكلم على أنه يجري وفق لغة العرف والمحاوره عندما يتكلم بتلك اللغة ما لم يكن هناك قرينة على اعتماد اصطلاحات أو طريقة مخصوصة غير الطرائق العرفية.

الخامس - احتمال قرينة متصلة لم تصل الينا من جهة الضياع، وهذا الاحتمال

تقدم أنه لا يمكن التمسك بالظهور لنفيه سواءً في ذلك المقصود بالفهم أو غيره على ماتقدم مفصلاً. وهكذا اتضح عدم الفرق بين المقصود بالفهم وغيره لتامة نكتة حجة الظهور في حقها كبرى وصغرى.

القول الثاني - التفصيل بين الظهور الذي يظن بخلافه فلا يكون حجة وما لا يظن بخلافه فيكون حجة وقد يتشدد في ذلك فيشترط حصول الظن بالوفاق، ومدرك هذا التفصيل كأنه ملاحظة موارد السيرة والعمل من قبل العقلاء بالظهورات في أوضاعهم الخارجية حيث أنهم قد لا يعملون بها إذا ظنَّ بخلافها.

إلا أنَّ الصحيح: أنَّ الموارد المذكورة لفرض وجودها فأنما تكون في مجال الأغراض الشخصية التكوينية لاجمال الاغراض التشريعية والادانة العقلانية أعني باب الحجية والتنجز والتعذير بين المولى وعبيدهم، فأنه في هذا المجال لا يفرق العقلاء بين ما يظنَّ بخلافه أولاً، ومن هنا أفاد المحقق النائيني (قده) في مقام مناقشة هذا القول بأنه إنما يتجه في سيرة العقلاء بلحاظ مصالحهم الشخصية للمولية، وهذا الإلتفات منه متين إلا أنه بحاجة الى تكميل وتمحيص، ذلك أنه ربما يعترض عليه بهذا المقدار بأنَّ حجة الظهور في باب الأغراض المولية التشريعية أيضاً إنما تكون بملك الطريقة والكاشفية للموضوعية والتعبد البحث ومعه كيف ينسجم اطلاق الحجية في هذا المجال مع عدمه في مجال الأغراض الشخصية والذي يكون الظهور طريقاً إليها، وهل هذا إلا الالتزام بموضوعية الظهور للحجية؟.

والجواب - أنَّ فدلكة الفرق المذكور راجع الى الفرق في نكتة الكاشفية والطريقة لأصلها، فإنَّ ملك الكاشفية في مجال الأغراض الشخصية إنما يكون هو الكشف الشخصي، لأنَّ الغرض فيه شخصي ليس له طرف آخر ولا علاقة له به ومن هنا كان الظهور متأثراً بالظنَّ الشخصي على خلافه سلباً أو إيجاباً. وهذا بخلاف باب الأغراض المولية فانه غرض بين طرفين المولى والعبد وبلحاظ الادانة والتسجيل وفي هذا المجال لا يناسب أن تكون الكاشفية الشخصية عند العبد مثلاً ميزاناً بل الميزان الكاشفية النوعية المحفوظة في الظهور في نفسه باعتباره غالب المطابقة والحفظ للواقع ولاعراض المولى، فإنَّ هذا هو الميزان الموضوعي المناسب والمحدد من جهة وهو الأوفق

لاغراض المولى من جهة ثانية فإنّ المولى الذي إليه يرجع أمر هذه الحجية جعلاً ورفعاً أنّها يجعلها بلحاظ التزام الحفظي الواقع بين ملاكات أحكامه ولا معنى لأنّ يلحظ الظنّ الشخصي للعبد في مقام تحديد ما يكون احفظ لها.

القول الثالث - التفصيل بين ظواهر الكتاب الكرم وغيرها 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 التخصيصي من جهة انكار انعقاد ظهور في تلك الآيات لنكات خاصة. والقول بالتفصيل أنّها يكون على الاتجاه الأول لا الثاني فإنّه لا يكون تفصيلاً في حجية الظهور كما هو واضح.

وإيماً كان فالاتجاه الأول يذكر في اطاره عدة وجوه نقتصر فيها على وجهين:

الوجه الأول - التمسك بما دكّ من الآيات القرآنية على النهي عن اتباع المشابه من القرآن بعد دعوى أنّ المشابه يشمل الظاهر والمجمل، لأنّ المشابه أنّها لوحظ فيه وجود معنيين متشابهين من حيث صلاحية اللفظ القرآني لارادة كلّ منهما وإنّ كان أحدهما أقرب وأشدّ علقه باللفظ من الآخر.

وما قيل أو يمكن أنّ يقال في مناقشة هذا الوجه أمور:

الأول - استحالة شمول النهي عن المشابه للظواهر القرآنية، اذ غاية ما ثبتت بالتقريب المذكور ظهور كلمة المشابه في شمول الظاهر والمجمل معاً ولا يكون صريحاً في ذلك فتكون هذه الآية بنفسها من الظواهر القرآنية فلودّلت على النهي عن العمل بها المساوق مع عدم حجيتها لزم من ذلك عدم حجية نفسها فتكون حجيتها مستلزمة لعدم حجية نفسها وكلّ ما يلزم من وجوده عدمه محال.

وقد يقال: أنّها لا تشمل نفسها ليلزم المحال المذكور لقرينتين:

احدهما - قرينة عقلية وهي لزوم المحال، فإنّ مركز هذا المحذور بحسب الحقيقة اطلاقها لنفسها فإنّ هذا الاطلاق هو الذي لو كان حجة لزم من وجود حجيتها عدمها فهي التي تسقط عن الحجية لأنّ المحذورات العقلية تسقط الحجية بمقدارها لأكثر كما هو واضح.

والثانية - قرينة عرفية هي أنّ الآية قضية خارجية وليست حقيقية، لأنها ناظرة الى القرآن الكريم ومافيه من التشابهات والمحكمات وهي قضايا وخطابات خارجية كما هو واضح ومعه فيكون نظر الآية الناهية الى غيرها من الآيات النازلة خارجاً فلا إطلاق لها في نفسها لنفسها ليلزم من حجته عدم حجيتها.

وقد يتخلّص عن هذا الجواب، بأنّها وإن كانت لا تشمل نفسها باحدى القرينتين إلا أنّنا 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 اشكالياً وجواباً كأنه يفترض أنّ المحذور المذكور أنّما هو في وقوع شيء يلزم من وجوده عدمه، ولهذا يحاول في الاشكال المنع عن وقوعه مع أنّ المحذور في نفس استلزام الشيء لعدم نفسه كقضية واقعية ثابتة في لوح الواقع الأوسع من لوح الوجود وليس المحذور بلحفاظ عالم الوجود والوقوع الخارجي لكي يكتفي في التخلّص عن المحذور بالالتزام بعدم وقوع اللازم والملزوم خارجاً، فإنّ عالم الاستلزمات والملازمات على ماتقدّم مراراً عالم واقعي وليس خيالياً وثبوت الاستلزام المذكور في نفسه محال. فلا بدّ 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 والتوقيف وأنّما أنكروا وقوع الدائرين في الخارج وهذا غير قتي 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 بها أو ارتفاعها وكلّها محال كما لا يخفى. فهناك مثلاً شبهة خبر الاغريقي المعروفة، من أنّه اذا قال اغريقي أنّ كلّ خبر اغريقي كاذب فإنّ هذا الخبر بنفسه خبر اغريقي فإنّ كان كاذباً لزم منه صدقه بعد فرض كذب سائر اخبار الاغريقي - وإن كان صادقاً لزم منه كذبه لأنّه بنفسه خبر اغريقي وهو صادق فلم يكن

كلّ خبر اغريقي كاذباً فإنّ السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلّية فيلزم من صدقه كذبه ومن كذبه صدقه..

وهذه الشبهة إنّما أُثّرت في المنطق لنقض مبدأ عدم التناقض وفي مثله لامتني لقبول الاستلزام ونفي الوقوع، لأنّ العدم أيضاً كان محالاً وارتفاعه مع الوجود أيضاً محال. فلا بدّ من ابطال الاستلزام، وهذا مانورده في مقامين:

المقام الأول - في دفع شبهة التناقض المذكورة، وحاصله: أنّ هذه القضية قضية خبرية حقيقية تنحل الى قضايا ومدلولات لانهاية كلّ قضية منها تقع بنفسها مصداقاً وموضوعاً لقضية أخرى تنطبق عليها، لأنّ كلّ واحدة منها هي قضية خبرية صادرة عن اغريقي واذا دققنا في هذه السلسلة اللانهائية من القضايا نجد أنّ صدق كلّ واحدة منها يلزم منه كذب طرفيها ماقبلها ومابعداها أي القضية المحكية بها عنها والقضية الحاكية عنها، لأنّ المحمول فيها هو الكذب فاذا كانت صادقة كان يحكيها كاذبة لاحالة كما أنّ الحاكي عنها كاذبة أيضاً لأنّها تحكي كذبها والمفروض صدقها ويلزم من كذب كلّ واحدة صدق طرفيها لأنّها تحكي كذب القضية السابقة عليها فاذا كانت كاذبة في هذه الحكاية كان لاحالة ماقبلها صادقة وإلا لم تكن بكاذبة، كما أنّ مابعداها الحاكية عن كذبها تكون صادقة لاحالة وهكذا نجد أنّه لم يلزم من صدق كلّ قضية كذب نفسها بل كذب قضية أخرى ولا من كذبها صدقها بل صدق قضية أخرى. فالخبر الاغريقي الأول اذا كان كاذباً كان نفس هذا الاخبار عن كذبه صادقاً لاحالة، فاذا كان هذا الاخبار بنفسه موضوعاً لقضية أخرى تحليلية مستفادة من كون القضية حقيقية لاجارجية فهناك اخبار اخر عن كذبها وذاك اخبار كاذب لأنّ المفروض صدق الاخبار الأول عن الكذب وهو بنفسه مصداق أيضاً لقضية أخرى تحليلية فهناك اخبار اخر عن كذبها لاحالة وهذا اخبار صادق لأن المفروض كذب الاخبار الثاني التحليلي عن الكذب. وهكذا تكون هذه القضايا التحليلية متسلسلة في الكذب والصدق من دون اجتماعها على مركز واحد وقضية واحدة.

وأما نفس انحلال هذه القضية الى قضايا لانهاية من حيث مضمونها فلامحذور فيه، لأنّ التسلسل إنّما يكون محالاً في جانب العلل لا المعلومات هذا في عالم الوجود

فكيف في عالم الواقع وصدق مثل هذه النسب والقضايا التصديقية الواقعية. ثم أنّ هناك شبهة تناقض اخر آثاره الفيلسوف المادي (رسل) وعلى أساسه بنى لنفسه منطقاً جديداً هو المنطق الرمزي الرياضي، وهي شبهة أنّ الكلّي الذي لا يصدق على نفسه هل يصدق على نفسه أولاً. فإن قيل يصدق يلزم منه أنّ لا يصدق على نفسه، لأنّ المحمول فيه ذلك، وإن قيل لا يصدق على نفسه لزم أنّ يكون صادقاً على نفسه لأنّ انطباق عدم الصدق على واقعه ضروري فيكون واجداً لمحمول نفسه وهو معنى الصدق. والجواب: أنّ قيد لا يصدق على نفسه من القيود الثانوية وليست الأولية، بمعنى أنّه لا بدّ 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، وإن أُريد الكلّي المقيد بأنّه لا يصدق أي هذا المفهوم المقيد فهذا القيد من القيود الطولية نظير أنّ يقول المتكلم اخباري هذا كاذب ويقصد شخص هذا الاخبار فكما أنّ هذا الكلام لا محكي له أصلاً بل قضية مفرغة كذلك المقام، ولهذا نجد أنّه لا معنى لملاحظة الصدق وعدم الصدق سواءً في عنوان المفهوم الذي لا يصدق على نفسه أو في عنوان المفهوم الذي يصدق على نفسه، لأنّ كليهما عنوانان ثانويان طوليان بالمعنى المتقدم.

المقام الثاني - في حلّ الاشكال في مقامنا فنقول: اذا تعاملنا مع النهي عن اتباع المتشابه معاملة القضايا الحقيقية المنحلة الى المالا نهاية من قضايا يكون مدلول كلّ واحدة منها عدم حجية القضية السابقة عليها، وحينئذ يلزم من حجية كل منها التبعيد بمفادها الذي هو عدم حجية التي قبلها لاعدم حجية نفسها. نعم لو كانت 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 أنّ حجيتها يستلزم عدم حجيتها.

إلا أنّ الصحيح عدم الاستلزام أيضاً لأنّ الذي يلزم من حجية هذه الدلالة هو التبعيد بمفادها لا ثبوت مفادها حقيقة، فإنّ الحجة قد تحطأ وهذا يعني أنّ لازم حجيتها ثبوت عدم حجية الدلالة التي قبلها وبالملازمة عدم حجية نفسها تبعداً لاحقيقة

فلم يلزم من حجيتها عدم حجيتها بل من حجيتها واقعاً التعبد بعدم حجيتها ظاهراً وهذا ليس بمحال وإن كان لغواً إذ لا معنى لجعل حجية تستلزم فيها ظاهراً، إذ يستحيل أن تصل مثل هذه الحجية.

الثاني - ما يقتضيه النظر الدقيق في فهم الآية الكريمة وهي قوله تعالى «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم»،^١ فلقد قسمت فيها الآيات القرآنية الى قسمين محكمات ومتشابهات ثم عابت على أهل الزيغ والهوى من اتباع ما تشابه منه ابتغاء الفتنة والتأويل وقد استفيد منه النهي عن اتباع المتشابه حيث اعتبرت ذلك طريقة أهل الزيغ وإلا فلانهي صريح عن اتباع المتشابه، ولكن من الواضح أنّ المتفاهم عرفاً من هذا التعبير بعد تلك القسمة الثنائية أنّ النظر الى الذين يختصون باتباع المتشابهات و يلتقطونها ويفصلونها 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 بالاقصرار على المتشابهات والتركيز عليها من دون الرجوع الى المحكمات التي هنّ أم الكتاب.

وقد ورد في تفسير الآية أنّها نزلت في نصارى آل نجران الذين كانوا يشنعون على المسلمين ببعض المتشابهات الواردة في حق عيسى وإنّ له حالة فوق البشر وأنه روح منه سبحانه بغرض الفتنة والوصول الى ما يزعمونه إفاكاً وكفراً، وأين هذا من حجية الظواهر القرآنية بعد مراجعة المحكمات لغرض اقتناص المراد منها.

الثالث - ما ذكره المحققون من علماء الأصول من المنع عن شمول المتشابه للظاهر، فإنّ مجرد قابلية اللفظ لأنّ يستعمل في كلّ من المعنيين لا يجعله متشابهاً إذا كان واضحاً بيّناً في أحدهما لكونه المعنى الحقيقي دون الآخر بل لا بدّ من تساوي نسبة دلالة اللفظ الى كلّ منها وتقارها ليصدق عليه المتشابه وهذا لا يكون إلا في المجمل.

وهذا الكلام لا ينبغي الشك فيه، إلا أنّ هناك بحثاً ينبغي استيعابه، وهو أنّ

المتشابه ماذا يراد به في الآية الكريمة، التشابه والاجمال في المفهوم والمدلول الاستعمالي للفظ أو التشابه في المصداق بمعنى عدم معرفية المصداق مع وضوح المدلول المستعمل فيه اللفظ في نفسه؟ والتمسك بالآية استدلالاً وجواباً مبني على ارادة التشابه المفهومي إلا أن هذا الافتراض في نفسه بعيد لأمرين:

١ - تصريح القرآن نفسه بأن آياته أنها نزلت بياناً وتبيناً وهدى ونوراً بل بلسان عربي مبين، وهذا لا ينسجم مع فرض التشابه المفهومي والاجمال.

٢ - وجود قرائن في نفس الآية تنفي ارادة هذا المعنى، وذلك قرينتان:

احدهما - التعبير (الاتباع) في قوله تعالى (فيتبعون مآثبه)، فإنّ الاتباع لامعنى له إذا أُريد المتشابه المفهومي اذ ذلك فرع وجود مدلول ظاهر يتعين فيه اللفظ ومع التشابه المفهومي لامدلول ليتبع، وهذا بخلاف ما لو أُريد التشابه المصداقي بمعنى أنّهم يتبعون الآيات التي مصاديقها الخارجية متشابهة لاتناسب مع المصداق الواقعي الغيبي الذي ينطبق عليه مفهوم الآية، فثلاً كلمة الصراط في اهدنا الصراط المستقيم أو العرش والكرسي في الآيات الأخرى التي مدلولها اللغوي واضح لا تشابه فيه إلا أنّ مصاديقه الخارجية نسخ مصاديق لا تنسجم أنّ تكون هي المقصودة في هذه الآيات فن في قلبه زيغ يتبع مثل هذه الآيات ليطبقها على مصاديقها الخارجية المتشابهة - وهذا التطبيق عبر عنه بالتأويل من الأول كما في تأويل الرؤيا وتطبيقه على مصداقه الواقعي - ابتغاء الفتنة وتشويش العقائد والأفكار.

الثانية - كلمة التأويل في قوله تعالى (ابتغاء تأويله) فإنّ المتشابه لو أُريد به المتشابه المفهومي فيكون معنى التأويل حمله على خلاف معناه ومفهومه، ومن الواضح أنّ هذا غير صادق إلا في حق الظاهر لا المتشابه الذي يتساوى المعنيان فيه. وهذا بخلاف ما لو أُريد من التشابه المصداقي ويكون معنى التأويل الجري والتطبيق على المصاديق.

والحاصل ظاهر الآية ارادة التشابه المصداقي بمعنى أنّ هناك أناساً في قلوبهم زيغ فيتبعون الآيات التي مصاديق مداليلها المفهومية في الخارج لا تنسجم مع واقع مصاديقها، لأنّ هذه من عالم الشهود والمادة وتلك من عالم الغيب فيطبقونها على المصاديق الخارجية الحسية باعتبار عدم معرفية تلك المصاديق الغيبية وعجز الذهن

البشري عن ادراكها في هذه النشأة ومحاولون بذلك إلقاء الشبهة والفتنة والبلبلية في الأذهان وهذا مسلك عام في فهم وتفسير الآيات المتشابهة، وعلى ضوء هذا يتضح أنّ الآية أجنبية عن محل الكلام بالمرّة.

لا يقال: إذا كانت المصاديق الخارجية غير معقولة فلامحالة يكون ذلك قرينة على ارادة معنى آخر مجازاً فيكون من التشابه المفهومي.

فأنه يقال: لا موجب لرفع اليد عن ظهور استعمالها في مداليلها اللغوية والعرفية وعدم المعقولة لا تقتضي ذلك وإنما تقتضي أنّ يكون تطبيق المفاهيم المذكورة على تلك المصاديق الواقعية الغيبية فيه نوع من العناية نظير المجاز السكاكي، فإنّ هذا هو مقتضى تقريب الانسان حسي النشأة والنزعة الى عالم الغيب لاستعمال اللفظ ابتداءً في معانٍ غيبية غير مفهومة بل غير قابلة للفهم أحياناً، فإنّ هذا لا يكون استعمالاً أصلاً مع أنّه لا إشكال في أنّ الآيات القرآنية مستعملة في معانيها المفهومية المحددة عند السامعين لها على حدّ الكلمات العربية الأخرى.

ومن مجموع ما ذكرناه في هذا الجواب بالامكان استخلاص جوابين آخرين كمايلي:

الرابع - أنّ الاستدلال بالآية نبني على حمل التشابه على التشابه بلحاظ المفهوم والمدلول الاستعمالي، مع أنّك قد عرفت أنّ المراد هو التشابه بلحاظ عالم المصاديق والتطبيق.

الخامس - لو سلم ارادة المتشابه بحسب المفهوم، فإني ذيل الآية من قوله تعالى (ابتغاء تأويله) دليل على أنّ المنهي عنه هو اتباع المتشابه بنحو التأويل فلو كانت الآية شاملة للظاهر القرآني كان دليلاً على النهي عن المعنى التأويلي لها وهو الحمل على خلاف الظاهر لا اتباع الظاهر نفسه.

السادس - لو قطع النظر عن كلّ ذلك وسلم الاستدلال فغاياته اطلاق الآية للعمل بالظواهر فيقيد بما دلت من الروايات على حجية الظواهر القرآنية ولزوم الرجوع اليها لكونها أخص منها كما هو واضح.

السابع - وهو جواب جدي على علمائنا الاخباريين الذي بنوا على عدم حجية

ظواهر الكتاب تمسكاً بمثل هذا الاستدلال أو غيره والتزموا أيضاً بقطعية ما في 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 أسانيدنا وعن تحكيم القرآن عليها، فإنه لمثل هؤلاء نقول بأنه يجب الرجوع في العمل بشخص هذا الظهور القرآني إلى الروايات الواردة في تفسيره وبمراجعة الكتب الأربعة نجد أنه قد ورد في الكافي عن شيخه الحسين بن محمد عن محمد بن معلى بن محمد عن محمد بن أورمة عن علي بن حسان عن عبد الرحمن بن كثير عن أبي عبد الله (ع) في قوله تعالى (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب) قال: أمير المؤمنين (ع) والأئمة (وأخر متشابهات) قال: فلان وفلان (فأما الذين في قلوبهم زيغ) أصحابه وأهل ولايتهم (فيستبغون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) أمير المؤمنين والأئمة (ع)¹.

ومثل هذه الرواية على طريقتنا لا يعمل بها، لأنها مخالفة للكتاب من جهة وغير تامة سنداً من جهة أخرى ولا يكفي مجرد نقلها في الكتب الأربعة. أما المخالفة مع الكتاب فلما سوف يأتي في بحوث التعادل والتراجيح من أن كل رواية تكون مخالفة لكتاب الله سبحانه زخرف باطل لم يقله الأئمة (ع)، وأي مخالفة أشد من مثل هذه التأويلات الباطنية التي لا يمكن تطبيقها بوجه من الوجوه مع الكتاب الكريم.

وأما ضعف السند، إذ ليس في سندها من ثبتت وثاقته إلا الكليني (قده) وشيخه الحسين بن محمد وأما الباقيين فعبء الرحمن بن كثير قد ذكر النجاشي أنه كان يضع الحديث، وحسان الهاشمي قال عنه أنه ضعيف جداً وأنه ذكره بعض أصحابنا في الغلاة فاسد الاعتقاد وفي الخلاصة فاسد ضعيف رأيت له كتاباً في تفسير القرآن ليس له صلة بالاسلام ومحمد بن أروقة قال النجاشي حكى جماعة من شيوخ القميين عن الحسن بن وليد أنه طعن عليه بالغللو، وقال الشيخ أنه ضعيف وروى عن القميين أيضاً

رميه بالقلو حتى دسوا إليه من يفتك به - مَتَاعِنِي أَنَّهُمْ اسْتَحَلُّوا دَمَهُ، ومعلَى بن عماد ذكر النجاشي أَنَّهُ مضطرب الحديث والمذهب وقد نقل العلامة عن ابن الغضائري أَنَّ حديثه نعرفه وننكره.

وهذه الرواية وغيرها من أمثالها خير دليل وشاهد عند المنصف على أَنَّ ليس كَلِمًا يتواجد في الكتب الأربعة بصحيح ولا أصحابها يلتزمون بذلك وَأَنَّهَا كان غرضهم تدوين الحديث ولهذا كانوا يروون فيها المتناقضات فلا بدَّ من اعمال قواعد السند في الأخذ برواياتها.

الوجه الثاني - الاستدلال بمجمله من الروايات التي يدعى دلالتها على عدم حجية القرآن الكريم وهي طوائف ثلاث:

الأولى - مادَّة على اختصاص فهم القرآن الكريم بأهل بيت العصمة، لأنَّه لا يفهمه إلا من خوطب به ولم يخاطب به الآهم. وهذه الطائفة لا إشكال في وضوح دلالتها على المطلوب، فإنَّ حصر فهم القرآن بجماعة مساوق لاسقاط حجية فهم الآخرين ولو كان فهماً عاماً الذي هو الظهور وإلا لم يكن محصوراً بهم، بل هذه الطائفة لو تمَّت تسقط الدلالات القرآنية الصريحة أيضاً ولا تختص بالظواهر، لأنَّ ما حصر فهمه بأهل البيت (ع) كلَّ الكتاب لا قسم منه إلا أنَّ الاستدلال بهذه الطائفة غير تام لعدة وجوه:

أولها - أنَّها معارضة للسنة القطعية المتواترة الحاكية لقول المعصوم وفعله وتقريره ممَّا يدلُّ على مرجعية القرآن للمسلمين واحالتهم إليه في مقام اقتناص المعاني، بل السيرة العملية للنبي (ص) والأئمة مضافاً إلى أحاديثهم الصريحة التي ترجع المسلمين إلى القرآن الكريم ثابتة ثبوتاً قطعياً بنحو يقطع معه ببطلان مفاد هذه الطائفة، بل حديث الثقلين وأمثاله الذي هو مدرك الرجوع إلى أهل البيت ومرجعيتهم كالصريح في عرضية مرجعية الكتاب الكريم للعترة وإلا كان المرجع واحداً وهو العترة وكان الكتاب الكريم مجرد كتاب معميات وألغاز إلى غير ذلك من أدلة الارجاع والاحالة إلى الكتاب المنقولة عنهم (ع) والتي تدلُّ دلالة قاطعة لاشك فيها على أَنَّ القرآن مرجع مباشر للمسلمين.

ثانيها - أنّ هذه الطائفة لا تصلح للردع عن العمل بالظهورات القرآنية، لأنّ الردع عن ارتكاز من هذا القبيل وفي موضوع له هذه الأهمية والخطورة العظيمة لا يكفي فيه صدور أربع روايات بل لو كان هناك ردع عن العمل بالقرآن الذي كان هو المصدر الأساسي لكل المعارف الإسلامية طيلة تاريخ الإسلام لكان واضحاً معروفاً.

ثالثها - أنّها ضعيفة سنداً جميعاً، فإنّ أوجدت عند أحد احتمال الردع فهو مسبوق بالامضاء فيجري استصحاب بقاء الحجية الثابتة في أول الشرع بالنحو الذي تقدم شرحه.

ومتّما يؤكد بطلان هذا المفاد أنّ 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 أنّ هناك اتجاهين فيما بينهم:

أحدهما - الاتجاه السائد في فقهاء الأصحاب الذي كان يمثل ظاهر الشريعة والذي هو واقعها أيضاً وكان يتمثل في زرارة ومحمد بن مسلم وأمثالهم. والآخر اتجاه باطني كان يحاول دائماً أنّ 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، فثل سعد بن طريف الواقع في سند هذه الروايات كان له اتجاه باطني وقد قال أنّ الفحشاء والمنكر رجل والمنكر رجل والصلاة تتكلم في تفسير قوله تعالى أنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ونحو ذلك من الغرائب وجابر يزيد الجعفي هو الذي ينسب إليه أنّه يقول دخلت على أبي جعفر (ع) وأنا شاب فناولني كتاباً وقال هذا غلم لك وحدك لا تظهره على الناس وإلا كانت عليك لعنتي وكتاباً آخر لا أظهره إلا بعد هلاك بني أمية. ونقل أيضاً عنه أنّه قد سمع من الباقر (ع) سبعين ألف حديث لا يمكنه أنّ يقول شيء منها لأحد. ونحو ذلك من الأمور التي تتجه الى تركيز هذه المعاني وهي كلّها أجزاء من قضية كلية حاولها الغلاة المنحرفون وهي صرف الأنظار من ظاهر الشرع الى باطن لا معنى له.

ولهذا نجد أنّ أمثال هذه الأمور لم ينقل شيئاً منها فقهاء أصحاب الأئمة الذين كانوا حملة فقههم وفكرهم وتراثهم كزرارة ومحمد بن مسلم وأضرابهم أفلم يكن الأولى

- لو كان هناك ردع عن العمل بظواهر القرآن - من أن يبين ذلك الردع الى هؤلاء الفقهاء الأجلاء وتصل إلينا تلك الردوع عن طريقهم فإنهم أولى بذلك وهم مورد ومحتاجون اليه، كل ذلك يوجب الاطمئنان بأن هذه الطائفة من الروايات موضوعة ولا يحصل لها اولابد من تأويلها وصرفها الى معانٍ أخرى غير حجية الظواهر القرآنية.

الطائفة الثانية - ما يدل على عدم جواز الاستقلال بتفسير القرآن والاستغناء عن الأئمة (ع) في التوصل الى واقع المراد الإلهي منها كما كان شأن العامة، وهذا المفاد لإشكال في ثبوته بل قطعيته عندنا فإن القرآن أحد الثقلين لا كلاهما وظهوراته أنما تكون حجة بعد الفحص عن المفسر والمخصص في الثقل الآخر. إلا أن هذا المطلب أجني عن محل بحثنا وهو حجية الظواهر القرآنية بعد الفحص وعدم وجدان التخصيص، فإن هذا لا يعني الاستقلال بالقرآن بوجه من الوجوه.

الطائفة الثالثة - ما نهت عن تفسير القرآن بالرأي وإن من فعله فقد كفر أو هوى. والاستدلال بها موقوف على دعوى أن حمل اللفظ على ظاهره تفسير بالرأي. ومن هنا استشكلوا عليه بأن هذا ليس تفسيراً إذ التفسير هو كشف القناع وإزالة السر والظاهر ليس مستوراً، ولوسلم أنه تفسير فليس بالرأي إذ المراد منه الرأي والاجتهاد الشخصي لا التفسير بما يفهمه الناس نوعاً بحسب قواعد العرف واللغة.

وهذا جواب صحيح، ولكن قديقاً بل بشبهة هي أن الظهورات أحياناً تقتنص بعد التدبر والتأمل واعمال الرأي خصوصاً اذا كان ظهوراً سياقياً أو على أساس اعمال نكات ومناسبات إذ الظهور لا يكون واضحاً ساذجاً دائماً بل قد تحتاج 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 أنه تفسير بالرأي.

والجواب: أن الدقة واعمال الرأي المذكور في التوصل الى الدال لا المدلول أو التفسير، بمعنى أن الألمعية والتدبر يؤثران في الاستيعاب للنكات والإلتفات الى الخصوصيات التي تعطي للكلام ظهوراً في المعنى بحيث لو شرحتها للآخرين والفتهم إليها لسلّموا بالظهور في ذلك المعنى وهذا ليس تفسيراً بالرأي.

ثم أنّ هناك احتمالين آخرين في المراد بالتفسير بالرأي في قبال الاجتهاد الشخصي:

الأول - أنّ يراد به اعمال الجانب الذاتي في التفسير في قبال الجانب الموضوعي، أي تحكيم موقف مسبق على النصّ القرآني ومحاولة تأويله بما ينسجم مع الرأي المتبني والمرغوب للمفسر. فأنه قد شاعت مذاهب واتجاهات وآراء حاول صاحب كل منها أن يستدل بالقرآن على مذهبه ورأيه وهو استغلال للقرآن في واقعه ولكن بصورة استدلال.

والحاصل المراد بالتفسير بما يرغبه الانسان وماتوافق مصلحته لاما يقتضيه الموضوع في نفسه وهذا من أشنع الأعمال وجدير أن يعبر عنه بالكفر والهوى اذ هو مساوق مع تحريف الحقائق والدلائل وبالتالي عدم الإيمان بمرجعية القرآن الكريم. والفرق بينه وبين الاجتهاد الشخصي أنّ الاجتهاد الشخصي قديكون موضوعياً أي على 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 فلا أقلّ من أنه محتمل قريباً في جملة منها.

الثاني - أنّ يراد بالرأي المدرسة الفقهية المعاصرة لعصر الصادقين وهو الاتجاه الذي بني على العمل بالتخمينات والظنون الناشئة منها كالقياس والاستحسان والاستصلاح، فأنه كان قد بدأ انقسام خطير بين المسلمين الى اتجاهين ومدريتين مدرسة الرأي ومدرسة الحديث، فمن المحتمل قوياً أنّ يكون المراد بالرأي هنا هذا المعنى ولأقل من احتمالاه وهو كاف في الاجمال، وهذا المعنى وإن كان اصطلاحياً نقل إليه اللفظ عن معناه اللغوي إلا أنّ أصالة عدم النقل لا تجري في أمثال المقام على ما سوف يظهر. وهذا الاحتمال قريب روحاً مع الأول، لأنّ اعمال الظنون يستبطن لامحالة جانباً ذاتياً غير موضوعي وهو ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر في مقام التفسير بلا دليل بوعلم وهو نحو من الذاتية في التفسير.

ثمّ أنّه في مقابل هذه الطائفة توجد روايات دلّت على حجية الظواهر القرآنية

فتكون معارضة معها أو مقدمة عليها وهي على طوائف عديدة.

الأولى - مادّة على وجوب التمسك بالقرآن الكريم خصوصاً ما جعل فيه الكتاب عدلاً عرضياً للعترة، وهذه الطائفة تدلّ أمّا بالاطلاق اللفظي لو أريد منه الكتاب بما هو لفظ دال على المعنى، أو بالاطلاق المقامي لو أريد به المعنى على حجية دلالاته فتكون معارضة مع الطائفة السابقة لوتّمت في نفسها والنسبة بينها عموم من وجه لشمولها لما إذا كانت الآية صريحة وشمول تلك لما إذا كان تشابهاً وبعد التعارض والتساقط يرجع إلى استصحاب حجية الظهور الثابتة ولو بالامضاء في أول الشرع.

الثانية - مادّة على عرض الشرط في المعاملات ونحوه على كتاب الله الدال بأحد البيانين المتقدمين - الاطلاق اللفظي أو المقامي - على حجية الظواهر القرآنية والتعارض بنحو العموم من وجه فإن لم نقل بتقديم هذه الطائفة في مورد الاجتماع لعدم إمكان اختصاصها بخصوص موارد مخالفة الشرط مع النصّ الصريح فلا أقلّ من التساقط والرجوع إلى استصحاب الحجية.

الثالثة - مادّة على عرض نفس الروايات الصادرة عنهم على الكتاب الكريم وهذا أوضح دلالة على المطلب من سابقها لعدم تأتي احتمال النظر فيها إلى الكتاب بما هو معنى كما تقدم فيما سبق الإشارة إليه أيضاً فتدلّ على مرجعية مستقلة للظهورات القرآنية وهذه أيضاً لا يحتمل اختصاصها بالنصوص القرآنية الصريحة إذ الكذب عليهم (ع) عادة لا يكون بما يخالف النصوص القرآنية كما هو واضح. فتكون أخصّ من الطائفة السابقة فتخصص بها.

الرابعة - مادّة على ممارسة الامام (ع) بنفسه الاستدلال والاستشهاد بالآيات الكريمة، وهي روايات كثيرة وتكون أخصّ من عمومات النهي عن التفسير بالرأي لو سلّم دلالتها فتخصص بها لامحالة.

وقد يتوهم أنّ استدلاله (ع) بها لا يدلّ على أكثر من جواز رجوع الامام (ع) إلى الظهورات القرآنية وهو خارج عن محل الكلام.

والجواب: أولاً - أنّ الامام في كثير من موارد هذه الاستدلالات قد تمّصّ ثوب المدعي ونزع ثوب الحجة والمعصوم الذي لا يحتاج فيه إلى الاستدلال أصلاً، فإنّ نفس

سياق الاستدلال يكون ظاهراً في ذلك في كثير من الحالات فيدلّ على حجية ظهورات الكتاب في نفسها.

وثانياً - أنّ جملة منها قد سبق 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.

وأما الاتجاه الثاني في اسقاط حجية الظهور القرآني فهو الاتجاه الذي يمنع عن أصل انعقاد الظهور للآيات القرآنية لاجالها أمّا ذاتاً أو عرضاً ومن جهة علم اجمالي بالخلاف.

أمّا الاجمال الذاتي - فقد يقرب بأنّ الآيات الكريمة قد قصد منها أنّ تكون مبهمة مجملة لا يتييسر للانسان الاعتيادي فهمه إلّا بالرجوع الى الأئمة (ع) ولوبنكتة ربط الامة بهم.

وأخرى يقرب بأنّ هذا الاجمال وعدم تيسر الفهم للانسان الاعتيادي طبيعي ناشيء من عظمة الكتاب وعظمة صاحبه ودقة مضامينه، فأنّا نجد أنّ كتاب عالم اعتيادي كاقليدس مثلاً لا يفهمه الناس العاديين لكونه مشتملاً على مطالب دقيقة تفوق مستوى أذهان العوام فإظنك بكتاب الله سبحانه؟ ففتضى التناسب أنّ يتعذر فهمه على غير الأوصياء (ع). وكلا التقريبين عليان.

أمّا الأول فواضح، اذ كيف يتصوّر أنّ حكيماً يأتي بكتاب لهدي به الناس ويخرجهم من الظلمات الى النور ويغير من طرائق سلوكهم وحياتهم ثم يعتمد في أنّ يلغز فيه ويجعله بحيث لا يفهمه الناس مع أنّه يريد به أنّ يثبت حقانيّة المرسل والمرسل به ورسالته فإنّ أهم معجزة النبي (ص) أنّها هو القرآن الكريم، فاذا فرض الاجمال والابهام والإلغاز فيه فكيف يتوصّل بذلك الى كلّ هذه النتائج، ومنه يعرف أنّ مسألة ربط الأمة بالأئمة لا يكون إلّا مع فرض حجية الكتاب في المرتبة السابقة والاعتراف بمعجزته فربطهم بهم لا يحتاج الى أنّ يكون الكتاب ملغزاً مبهماً بل الحاجة إليهم ثابتة

على كلّ حال لأنّ الجزء الأعظم من تفاصيل حقائق الشريعة غير مذكور في القرآن الكريم ومتروك الى السنة المتلقاة عن العترة (ع).

وأما الثاني - فلأنّ كلّ كتاب لابدّ وأن يتناسب مع الغرض الذي من أجله ألف ذلك الكتاب وكلّما كان صاحبه أعلى شأنًا كان وفاء الكتاب بذلك الغرض أكمل وأتقن، وحينئذ لو كان غرض صاحب الكتاب تبيان الحقائق العلمية الهندسية مثلاً استوجب ذلك أن يكون الكتاب معمقاً بأعمق درجة علمية، وأما اذا لم يكن هذا هو الغرض بل الغرض هداية الانسان واخراجه من الظلمات الى النور وتربيته وتغذيته فكرياً وروحياً وخلقياً - الذي كان الكتاب الكريم وافياً به بأعلى مراتب الوفاء الذي لانظير له في سائر الكتب كما يشهد به التاريخ - فهو يتوقف على أن يكون الكتاب بياناً واضحاً ونوراً هادياً لامهياً ملغزاً.

هذا مضافاً الى أننا نتكلّم في آيات الأحكام والتشريعات التي هي جل انشائية لا خبرية فلامعنى للدقة والعمق والانغاز فيها اذ ليس فيها اخبار عن المغيبات وقضايا عالم الغيب لكي يستعصي على افهامنا ادراكها. وأما الدقة والعمق في ملاكات الأحكام فلا ربط لها بنفس الأحكام والتشريعات التي هي محل استفادة المكلفين ومدلول آيات الأحكام.

وأما الاجمال العرضي فبني على دعوى العلم الاجمالي بعدم ارادة بعض الظواهر القرآنية لمخصص أو قرينة فيقع التعارض والاجمال فيما بينها.

وهذا الكلام صحيح صغرى إلا أنه لا يثبت 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 يتضح أنّ الصحيح حجية الظواهر القرآنية من آيات الأحكام كالظواهر في السنة الشريفة.

الظهور الذاتي والموضوعي:

الجهة الخامسة - في تشخيص أنّ حجية أصالة الظهور هل يكون موضوعها الظهور الذاتي أو الموضوعي، وهذا بحث لم يطرحه المحققون وأنما طرحوا مسألة أخرى لم يكن جديراً بالبحث المستقل وهي أنّ أصالة الحقيقة هل تكون معتبرة من باب التبعد أو من باب أصالة الظهور، أي هل الحجة هو حمل اللفظ على معناه الحقيقي تبعداً أو حمل اللفظ على المعنى المنسب إلى الذهن منه فعلاً ولولم يكن معنى حقيقياً له. وفرعوا عليه أنّه في موارد احتمال قرينية المتصل بناءً على الأول تجري أصالة الحقيقة لاثبات المراد وأنما بناءً على الثاني فلا تجري أصالة الظهور للشك في موضوعه بعد فرض احتمال قرينية المتصل الهادم للظهور.

وقد تقدّم أنّ ملاك الحجية ليس هو حمل اللفظ على المعنى الموضوع له في اللغة تبعداً أي بما هو موضوع له وبقطع النظر عمّا له دخل في تكوين المدلول الفعلي للكلام، بل الصحيح أنّ الحجية موضوعها المعنى الظاهر لمجموع الكلام بما يكتنفه من قرائن متصلة، والوضع أحد الأمور الملحوظة ضمناً في مقام الدلالة مع القرائن والملابسات الأخرى وهذا واضح.

إلا أنّ هناك كما أشرنا بحثاً آخرأ جديراً بالذكر، هو أنّ موضوع أصالة الظهور هل هو الظهور الذاتي أو الموضوعي. والمراد بالظهور الذاتي الظهور الشخصي الذي ينسب إلى ذهن كلّ شخص شخص، وبالظهور الموضوعي الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه ابناء العرف والمحاورة الذين تمت عرفيتهم، وهما قد يختلفان لأنّ الشخص قد يتأثر بظروفه وملابساته وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك فيحصل في ذهنه أنس مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العام عن اللفظ.

ومن هنا يعلم أنّ الظهور الذاتي الشخصي نسبي مقام ثبوته عين مقام اثباته ولهذا قد يختلف من شخص إلى آخر، وأنما الظهور الموضوعي فهو حقيقة مطلقة ثابتة مقام ثبوته غير مقام اثباته لأنّه عبارة عن ظهور اللفظ المشترك عند أهل العرف وأبناء اللغة بموجب القوانين الثابتة عندهم للمحاورة وهي قوانين ثابتة متعيّنة، وإن شئت عبرت

بأنه الظهور عند النوع من أبناء اللغة ومن هنا يعرف أنه يعقل الشك فيه لكونه حقيقة موضوعية ثابتة قد لا يجرزها الانسان وقد يشك فيه. والظهور ان قد يتطابقان كما عند الانسان العرفي غير المتأثر بظروفه الخاصة، وقد يختلفان فيخطئ الظهور الذاتي الشخصي الظهور الموضوعي وذلك اما لعدم استيعاب ذلك الشخص تمام نكات اللغة وقوانين المحاوراة أو لتأثره بشؤونه الشخصية في مقام الانسباق من اللفظ الى المعنى، وموضوع أصالة الظهور لا ينبغي الاشكال في أنه الظهور الموضوعي لا الذاتي لأن حجبة الظهور بملك الطريقة وكاشفية ظهور حال المتكلم في متابعة قوانين لغته وعرفه، ومن الواضح ان ظاهر حاله متابعة العرف المشترك العام لا العرف الخاص للسامع القائم على أساس أنس شخصي وذاتي يختص به ولا يعلم به المتكلم عادة وهذا واضح. إلا أنه يتجه السؤال عندئذ عن كيفية احراز هذا الظهور الموضوعي، فان ما هو بيد كل انسان وجداناً انها هو الظهور الذاتي والمفروض أنه ليس موضوعاً لحجبة الظهور العقلانية.

والجواب أنه يمكن احراز الظهور الموضوعي باحدى طريقتين:

الأولى - احرازه تعبداً، وذلك بدعوى جعل الظهور الذاتي امانة عقلانية عليه، فان السيرة العقلانية قائمة على جعل ما يتبادره كل شخص من الكلام هو الميزان في تشخيص الظهور الموضوعي المشترك عند العرف^١.

ولا يخفى الفرق بين هذا الأمر والتبادر الذي يجعل علامة على الحقيقة، فان ذلك التبادر يقصد منه كشف المعنى الحقيقي للفظ عند عدم القرينة كشفاً إنياً من باب كشف المعلول عن علته، أي يراد به اثبات الوضع لانفي استناد الانسباق الى انس شخصي ولهذا لا بد وأن يراد به التبادر عند العرف لا عند من يشك في عرفيته ويحتمل استناد الانسباق عنده الى انس شخصي، واما التبادر في المقام فيراد به اثبات التطابق بين ما يفهمه الشخص مع ما يفهمه العرف العام سواء كان مستند الفهم

١ - انعقاد سيرة من هذا القبيل لا يخلو من اشكال، فان الانسان العرفي يطمئن عادة بعرفيته بعد اطلاعه على الأوضاع اللغوية والعرفية للمحاوراة.

الوضع أو القرينة العرفية ولهذا لا يشترط فيه احراز عدم القرينة كما هو واضح .
 الثانية - احرازه وجداناً وبالتحليل ، وذلك بملاحظة ما ينسب من اللفظ الى الذهن
 من قبل أشخاص متعددين مختلفين في ظروفهم الشخصية بنحويطمنن بحساب
 الاحتمالات ان انسباق ذلك المعنى الواحد من اللفظ عند جميعهم انما كان بنكته
 مشتركة هي قوانين المحاورة العامة للقرائن شخصية لأن هذا خلف اختلافهم في
 الملابس الشخصية .

ثم ان هنا سؤالاً آخر وهو: ان الظهور الموضوعي الحجة هل هو المعاصر لزمان
 صدور الكلام أو لزمان وصوله إلينا فيما اذا فرض اختلاف الزمانين؟ كما في النصوص
 الشرعية بالنسبة إلينا، فان الأوضاع اللغوية بل وحتى الظهورات السياقية التركيبية
 قد تتغير وتتطور بمرور الزمان وإن كان ذلك بطيئاً جداً لأن اللغة وما يرتبط بها ظاهرة
 اجتماعية فتكون متأثرة بطرائق الحياة الاجتماعية المتغيرة لا محالة .

والصحيح: ان الحجة موضوعها الظهور الموضوعي في زمن صدور الكلام والنص
 لا وصوله، والنكته في ذلك وفقاً لمنهجنا العام في فهم هذه البحوث ان أصالة الظهور
 ليست تعبدية بل أصل عقلائي مبني على تحكيم ظاهر حال المتكلم في الكشف عن
 مرامه، ومن الواضح ان ظاهر حاله الجري وفق أساليب العرف واللغة المعاصرة لزمانه
 لالتي سوف تنشأ في المستقبل وعليه سوف يقع السؤال عن كيفية امكان احراز
 الظهور الموضوعي حال صدور النص مع ان غاية ما نستطيع اثباته فعلاً عن طريق
 الظهور والفهم الذاتي لنا تشخيص الظهور الموضوعي في أزمنتنا لأكثر وليس موضوعاً
 للحجة .

والمحققون قد عاجلوا هذه النقطة بأصل عبروا عنه بأصالة عدم النقل وقديستونه
 بالاستصحاب القهقرائي لأنه يشبه الاستصحاب ولكن مع تقدم المشكوك على المتيقن
 زماناً، إلا أنه من الواضح عدم امكان استفادة حجتيه من دليل الاستصحاب وانما هو
 مفاد السيرة العقلانية وقد اصطلحنا عليه بأصالة الثبات في الظهورات لأن هذا كما
 أشرنا لا يقتصر فيه على الأوضاع اللغوية بل تشمل الظهورات السياقية التركيبية غير
 الوضعية أيضاً .

ولا ينبغي الإشكال في انعقاد السيرة على هذا الأصل ولما مظهران أحدهما عقلائي، والآخر متشعري، والمظهر العقلائي يمكن تحصيله في مثل ترتيب العقلاء آثار الوقف والوصية ونحوهما على النصوص والوثائق القديمة في الأوقاف والوصايا طبق ما يفهمه المتولي في عصره ولو كان بعيداً عن عصر الوقف. والمظهر المتشعري يمكن تحصيله من ملاحظة أنّ أصحاب الأئمة (ع) كانوا يعملون بالنصوص الأولية من القرآن والسنة النبوية الشريفة وفق ما يستظهرون منه في عرفهم وزمانهم كما كان يصنع أسلافهم مع أنّه كان يفصلهم عنهم زمان يقارب ثلاثة قرون وقد كانت فترة مليئة بالحوادث والمتغيرات.

ونكتة هذه السيرة وملاكها بحسب الحقيقة ندرة وقوع النقل والتغيير وبطئه بحيث أنّ كلّ انسان عرفي بحسب خبرته غالباً لا يرى تغييراً محسوساً في اللغة، لأنّ عمر اللغة أطول من عمر كلّ فرد، فأدّى ذلك الى أنّ كلّ فرد يرى أنّ التغيير حادثة على خلاف الطبع والعادة. وحينئذٍ أمّا أنّ يفترض أنّ الأصحاب قد التفتوا الى احتمال النقل والتغيير في الظهورات السابقة على زمانهم صدوراً ومع ذلك أجروا أصالة الظهور أو أنّهم غفلوا عن هذا الاحتمال بالمرّة وعملوا بما يفهمونه من الظهورات، فعلى الأول يكون بنفسه دليلاً على حجية أصالة الثبات شرعاً، وعلى الثاني فنفس الغفلة في مثل هذا الموضوع تعرضهم لتفويت اغراض الشارع لو لم تكن أصالة الثبات حجة فسكوت المعصوم (ع) وعدم تصديده لآفاتهم دليل على امضاء هذه الطريقة وكفاية الظهور الذي يفهمه الانسان في زمانه في تشخيص الظهور الموضوعي المعاصر لصدور الكلام.

هذا ولكن أصالة عدم النقل لا تجري في موردين:

الاول - ما اذا علم بالنقل وشك في التقدّم والتأخر، والسبب عدم انعقاد السيرة على ذلك لأنّ العقلاء أنّهم يبنون على أصالة الثبات لاستبعاد وقوع تغير في اللغة وأمّا اذا فرض وقوع هذا الأمر البعيد فلا فرق بعد ذلك في وقوعه يوم السبت أو الأحد مثلاً.

الثاني - ما اذا كان الشك في مؤثرية الموجود في النقل، كما اذا شاع استعمال لفظ الصلاة مثلاً في المعنى الشرعي كثيراً نتيجة كثرة ابتلاء المتشعرة بذلك ودخول الصلاة الخاصة كعبادة في أوضاعهم وحياتهم الاجتماعية فاحتمل أنّ هذا الشيوع بلغ مرتبة

نقل بسببها اللفظ عن معناها اللغوي وتعين في المعنى الشرعي . وفي مثل ذلك أيضاً لاجزم باجراء اصاله عدم النقل لقصور السيرة بكلا مظهره عن شموله، اذ اصحاب الأئمة لا يجزم بعملهم بالظهور الاولي حتى في مثل هذه الحالة، كما ان السيرة العقلية قائمة بنكته الاستبعاد وهي لا تكون مع توفر مقتضى للنقل بالنحو المذكور. واما اجراء استصحاب عدم النقل بحيث يمكن ان يستند اليه في المورد الذي لا تجري فيه اصاله عدم النقل العقلية فغير سديد، اذ لو اريد استصحاب نفس العلقه الوضعية بين اللفظ والمعنى فهذا لا يثبت ظهور اللفظ الصادر في ذلك المعنى الذي هو موضوع الحجية إلا بالملازمة العقلية فيكون مثبتاً، وإن أُريد استصحاب ظهور ذلك الكلام بنحو القضية التعليقية وأنه لو كان صادراً قبل ذلك لكان ظاهراً في نفس المعنى فهذا من الاستصحاب التعليقي في الموضوعات وهو غير جارٍ كما هو محقق في محله.

حجية قول اللغوي:

الجهة السادسة - في حجية قول اللغوي في اثبات المعنى، وكان المشهور بين المتقدمين من علمائنا هو الحجية وقدنسب الى السيد المرتضى دعوى الاجماع عليه وقد استدل بها على الحجية إلا ان مشهور المتأخرين من علماء الأصول ذهبوا الى عدم الحجية وتفصيل الكلام يقتضي البحث في مقامين:

المقام الأول - في حجية قول اللغوي في اثبات موارد الاستعمال.

المقام الثاني - في حجيته في تعيين المعنى الحقيقي والمجازي.

أما المقام الأول - فاذا ذكر في المنع عن حجية قول اللغوي هنا يمكن تحليله الى عدة

وجوه:

الأول - أنه لا أثر ولا فائدة عملية في تعيين موارد استعمال اللفظ عند العرب بعد أن لم يثبت بذلك كونه معنى حقيقياً للفظ والحجية فرع ترتب أثر عملي على قوله.

والجواب - ان هناك ثمرات عديدة يمكن تصويرها في المقام لو كان قوله حجة.

منها - ان اللفظ اذا لم يكن يحتمل فيه تعدد المعنى وانما كان الشك في سعة معناه

وحدوده كما في لفظ الصعيد مثلاً فاذا اخبر اللغوي باستعماله في مطلق وجه الأرض

ثبت بذلك الاطلاق في مثل آية التيمم.

ومنها - انّ تعيين موارد الاستعمال لو كان بنحو الحصر، كما اذا شهدوا بأنه لا يستعمل إلا في هذا المعنى المعين كان دليلاً على المعنى الحقيقي.

ومنها - أنه قد ثبت بتعيينهم موارد استعمال عديدة اجمال اللفظ وتردده بين أكثر من معنى واحد.

ومنها - أنه قد ثبت كون المعنى حقيقياً، وذلك فيما اذا عرف انّ استعمال اللفظ فيه مساوق مع كونه حقيقياً لأنه لاجتماعه بينه وبين المعنى الأول كاستعمال المولى في السيد وابن العمّ مثلاً مع فقدان العلاقة المصححة للمجاز بينها. الى غير ذلك من الثمرات المتصورة.

الثاني - انّ قوله أنّها يكون حجة من باب الشهادة في الموضوعات وهي بحاجة الى توفر شرائط الحجية فيها من العدالة والتعدد فلا بدّ من البيّنة الشرعية.

وفيه - أنه لو سلم انّ حجتيه من باب حجية الشهادة في الموضوعات فنحن نكتفي فيها بخبر الثقة الواحد كالأحكام.

الثالث - مافي الكفاية من انّ الرجوع الى اللغوي أنّها يكون باعتباره أهل الخبرة والرجوع الى أهل الخبرة وحجية كلامهم عند العقلاء منوط بحصول الوثوق والاطمئنان من قوله.

والجواب - انّ المقصود انّ كان اشتراط حصول الوثوق في حجية قول أهل الخبرة فهذا خلاف التطبيقات الأخرى لهذه الكبرى عنده وعند غيره، فأنه لا يشترط لزوم حصول الاطمئنان من قوله وقد طبقه بنفسه بلا هذا التقييد في بحث الاجتهاد والتقليد. وإن كان المقصود النقاش في انطباق تلك الكبرى في المقام فغاية ما يمكن أن يقال في تقريره انّ أهل الخبرة معناه أهل الحدس والاجتهاد وفي المقام ليس عمل اللغوي إلاّ تجميع المسموعات وموارد الاستعمالات ونقلها فلا يكون مشمولاً لدليل حجية قول أهل الخبرة.

وفيه: أولاً - انّ خبرة اللغوي كثيراً ما يكون على أساس الحدس واعمال النظر أيضاً، فأنه وإن كان رأس ماله السماع وتتبع موارد الاستعمالات إلاّ أنه لا بدّ له أيضاً

أنّ يقارن بين موارد الاستعمالات ويجتهد في تخريج وتجريد المعاني التي يستعمل فيها اللفظ والتي تستفاد من مجموع تلك المسموعات.

وثانياً - أنّ هذه المقالة أساساً لا محصل لها لأنّ الحدسية تضعيف لقيمة الاخبار فكيف يعقل أنّ تكون الحجية العقلائية المبنية على الكاشفية والطريقة منوطة بها. بل الصحيح أنّ العقلاء بحسب فطرتهم بنوا أولاً على حجية اخبار الثقات في الحسّيات أولاً لأنّ احتمال الخطأ فيها منفيّ باصالة عدم الخط في الحسّ واحتمال الكذب منفيّ بالوثاقة، وأمّا الحدسيات فوثاقة المخبر فيها لا تقتضي أكثر من صدقه في الإخبار عن حدسه فيبقى احتمال خطأ حدسه عن الواقع ولا يمكن نفيه باصالة عدم الخطأ، لأنّ موضوعها الحسّ الذي يقلّ فيها الخطأ لا الحدس الذي يكثر فيه الخطأ، إلا أنّهم استثنوا عن عدم الحجية في الحدسيات خصوص الموارد التي يكون الحدس فيها متوقفاً على تفرغ وخبرة واجتهاد لا يمكن توفره عادة لكلّ أحد فكأنّه 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 أخرى، نعم من لم ينسد عليه ذلك كمن كان بنفسه من أهل تلك الخبرة لا يكون حدس غيره حجة عليه كما هو واضح.

وهكذا يتّضح أنّ حجية قول أهل الخبرة أنّها هو إلحاق بحجية اخبار الثقة في الحسّيات، وبناءً عليه فقول اللغوي وشهادته إنّ كان من باب الشهادة الحسية فهو مصداق لحجية الأصل وإنّ كان من باب الخبرة فهو مصداق لحجية الفرع.

نعم لو فرض أنّ 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 ما سوف نشير اليه.

فيتحصل أنّ قول اللغوي في هذا المجال حجة بقدر ما يكون شهادة عن حسّ لموارد الاستعمال ولا بدّ وأنّ يخضع عندئذ لقانون الشهادة عن الحسّ أي يكون الناقل ثقة ومباشراً أو عن ثقة مباشرة. وأمّا تحقيقاته وأنظاره الاجتهادية فلا تكون حجة على الفقيه لكونه فيها أهل الخبرة أيضاً.

وأما المقام الثاني - فلاشكال في أنّ تعيين الأوضاع اللغوية يمكن أن يكون بطريق حسي كما اذا سمع شهادة من العرب الأوائل على المعنى الموضوع له الحقيقي إلا أنّ مثل هذا ممّالاً يشهد به اللغوي عن حسّ بل هو أمّا أنّ يشهد بموارد الاستعمال الأعم من الحقيقة أو يجتهد في استخراج المعنى الحقيقي ويعتمد على أنظار وآراء الأمر الذي نسبته اليه والى المجتهد على حد واحد فلاموجب لحجية قوله عليه، نظير أنّ يلحظ تاريخ استعمال كلمة الأسد في الحيوان المفترس والرجل الشجاع ويرى تقدّم الأول على الثاني ويرى أنّ موارد الاستعمال في الثاني محفوظ بالقربنة دائماً بخلاف الأول، ويرى أنّ 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. وأمّا الاستدلال على حجية قول اللغوي تارة بالاجماع وأخرى بدليل الانسداد فغير تام.

أمّا الاجماع، فإنّ أريد به الاجماع العملي من قبل العلماء على مراجعة أقوالهم فهذا وإنّ سلمت صغراه إلاّ أنّه لم يعلم أنّ ذلك من باب الرجوع الى الحجة التعبدية بل المظنون انه لحصول الاطمئنان والاطلاع المباشر على الوضع، وإنّ أريد الاجماع القولي فهو غير موجود لأنّ المسألة لم يتعرض لها إلاّ عند المتأخرين والنقل المنسوب الى المرتضى (قده) يكون كسائر اخباراته التساهلية عن الاجماع على تقدير صحّة النسبة. مضافاً الى أنّ الاجماع لو تمّ فلا يجزم بكونه تعبدياً إنّ لم يجزم بعدم كونه كذلك وأنّه تطبيق لاحدى الكبريات لانه متلقى بعنوانه عن الأئمة (ع) فانه بعيد غايته. وأمّا الانسداد واجرائه في دائرة الألفاظ المشكوكة التي لا طريق 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 لا علم اجمالي بالتكليف المنجز في دائرة أقوال اللغويين بل غايته العلم بالتكليف الأعم من الإلزامي والترخيصي.

ومنها: لو سلم وجود علم اجمالي بتكليف منجز فيتعيّن الاحتياط في تمام الأطراف اذ لا يلزم منه عسر وجرح لعدم كثرة أطرافه.

ومنها - أنّ تتميم دليل الانسداد أنّما يوجب الرجوع الى الظنّ فيما اذا تعذر الرجوع الى الامارات المفروغ عن حجيتها كالاتصالات والعمومات الأولية إنّ كانت في مورد قول اللغوي. اللهم إلا أن يدعى وجود علم اجمالي بوجود مخصصات ومقيدات لها ولومن جهة عدم احتمال خطأ أقوال اللغويين كلّها وهذه دعوى زائدة على العلم الاجمالي.

ثمّ أنّه قد استشكل على تقرير دليل الانسداد في المقام باشكالين آخرين:
أحدهما - مافي الكفاية من أنّ دليل الانسداد الكبير لو كان تاماً فكل ظنّ حجة لخصوص قول اللغوي ولومن غير قول اللغوي وإن لم يتم فلا يتم دليل الانسداد الصغير. ولم يبين وجه عدم تمامية الانسداد الصغير فلا بدّ وأن يكون راجعاً الى أحد الوجوه التي ذكرناها.

الثاني - أنّه لو سلّم تمامية دليل الانسداد الصغير فهذا لا ينتج حجية قول اللغوي فحسب بل ينتج حجية مطلق الظنّ بالظهور ولو حصل من غير قول اللغوي. وهذا الجواب يمكن ابطاله بأنّ المفروض أنّ دائرة علمنا الاجمالي خصوص أقوال اللغويين ولومن جهة عدم احتمال كذبهم جميعاً لأكثر من ذلك فيجري البراءة في الزائد عنه.

اثبات الظهور بالاستدلال والبرهان:

الجهة السابعة - هناك شبهة تتردد في الأذهان هي أنّ الأصوليين في مقام اثبات جملة من الظواهر والدلالات خاضوا بجوئاً استدلالية برهانية مع أنّ الظهور أمر المرجع فيه الى العرف والوجدان العرفي لاصناعة البرهان؟
والصحيح أنّ عملية الاستدلال أو أعمال الصناعة في اثبات الظهور منهج سليم في جملة من الموارد يمكننا حصرها في أربعة مواضع كما يلي:

١ - اثبات أصل الظهور.

٢ - اثبات صفراه بعد الفراغ عن كبراه.

٣ - اثبات خصوصية في الظهور.

٤ - التنسيق بين الظواهر لكي يقتنع الظهور النهائي الذي عليه مدار الحجية .
 أمّا الموضع الأول - فتارة يراد نفي الظهور فيه بالبرهان وهذا جانب سلبي، وأخرى
 يراد اثباته به .

أمّا الجانب السلبي، فصحة استعمال البرهان فيه واضح من قبيل ماصنعه
 الأصوليون 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، فإنّ امكان الوضع لذلك فرع وجود
 معنى جامع متقرر مفهوماً فإنّ مقام الاثبات فرع مقام الثبوت فاذا برهن على عدم
 جامع مفهومي كان ذلك برهاناً على عدم امكان الوضع له .

وأما الجانب الاثباتي فأيضاً يمكن اثباته بالاستدلال ولواستقرائي لما تقدّم من أنّ
 الظهور الموضوعي أمر واقعي وليس وجدانياً فيمكن اثباته بالاستدلال والملاحظة، كما
 اذا جرب اطلاق اللفظ عند جماعة مختلفين في ظروفهم وملابساتهم وثقافتهم للتأكد
 من عدم التأثير بعامل ذاتي غير موضوعي في تشخيص الظهور فهذا الاستقراء استدلال في
 الظهورات الذاتية المختلفة للتوصل منها الى الظهور الموضوعي، وقد يكون الاستقراء في
 نفس الظهور الموضوعي مباشرة كما فعله صاحب المحجة من ملاحظة صيغ (فعليل)
 وأنها تدلّ على الذات الحاملة للمبدأ دائماً بخلاف صيغة (فاعل) فاستنتج من ذلك أنّ
 كلّ مبدأ لا يكون قائماً بالذات لا تجري عليه صيغة فعليل فقد استنبط أخذ حيثية
 مشتركة في مدلول فعليل من استقراء مجموع المواد الداخلة عليه كخطيب وسميع
 وبصير وخبير وهكذا وإلا كان عدم دخوله على مادة ومبدأ لا يقوم بالذات مجرد صدفة
 منفية بقانون الاستقراء .

وشخص هذا الاستدلال وإن كان قد يناقش فيه لورود صيغة فعليل في مبدأ لا يقوم
 بالذات كألیم مع أنّ الألم قائم بالمؤمّ لا المؤمّل ومن هنا لم يدع اللغويين هذا الاختصاص
 أيضاً إلا أنّ منهج هذا الطرز من الاستدلال لا ثبات الأوضاع اللغوية سليم في نفسه .

١ - يمكن أن يقال المبدأ هنا أيضاً قائم بالذات لأنه شدة الايلام لاشدة الألم وهو قائم بالذات أي الضرب ونحوه فانه بلحاظ
 صفة الألم يعتبر ذاتاً لا بمن يقع عليه الألم .

وأما الموضوع الثاني - فن قبيل باب مقدمات الحكمة، فإن كبرائها وهي عبارة عن ظهور حال كل متكلم في أن تمام مرامه بمقدار بيانه مسلمة، ولكن قديع الاشكال في الصغرى وكيفية تطبيق تلك الكبرى، فثلاً قديعى في باب الشرط أن اللزوم له حصتان لزوم انحصاري وغير انحصاري وأن غير الانحصاري محدود ومقيد بشرط فيكون مقتضى الاطلاق وعدم التحديد ارادة الحصّة الانحصارية، وهذا برهان على صغرى الاطلاق لأصل الظهور الاطلاقي أو ملاكه كما هو واضح، وهذا المنهج سليم أيضاً ولكن على شرط أن يكون التطبيق قابلاً للدراك عرفاً وإلا كان هناك أحد أمرين أما خطأ في البرهان أو تخصيص في كبرى الظهور بما إذا كان القيد عرفياً، ومن هنا لانقول بتمامية هذا البرهان في باب الأوامر حيث أدمي أن مقتضى اطلاق الطلب هو الطلب المطلق غير المحدود والاستحباب محدود بحد عدمي وهو قيد عقلاً، ولهذا قيل في الفلسفة أن كل ممكن محدود ومقيد بحد عدمي إلا أن مثل هذه قيود غير عرفية وهذا معناه بحسب الدقة أن البرهان يكون مجاله التنبيه الى صغرى الظهور، ونظير هذا أيضاً الاستمداد بالبرهان لتشخيص مصاديق لاطلاق لايشك العرف في مصداقيتها على تقدير معرفتها وإنما لايعرف المصدق.

وقد يكون التطبيق بلحاظ مدلول إلتزامي وهذا له باب واسع كما اذا استدك على المفهوم مثلاً بأن ظاهر الشرطية دخل الشرط بخصوصه فاذا قام البرهان على استحالة صدور الواحد من الكثير مثلاً ثبت بالالتزام الانحصار وبالتالي المفهوم، اذا فرض وجود شرط آخر معناه تأثير الجامع بينها وهو خلف الظهور المدعى.

وأما الموضوع الثالث - وهو تشخيص خصوصية في الظهور، فن قبيل البحث عن أن دلالة الأمر على الوجوب هل تكون بالوضع أو بالاطلاق ومقدمات الحكمة، فإن مثل هذا التشكيك معقول بعدما عرفنا في أبحاث الوضع أن ادراك الظهور الوضعي فرع نفس الوضع والقرن بين اللفظ والمعنى لا العلم به كما أن الظهور بالقرينة العامة أو الخاصة فرع واقع وجودها لا العلم بها وبهذا دفعنا اشكال الدور عن علامية التبادر. وتعيين خصوصية الظهور ونوعه يترتب 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 الطرحه الصحيحة الحديثة لكثير من البحوث اللفظية الاصولية تقوم على هذا المنهج فثلاً دلالة صيغة الأمر على الوجوب لانقاش فيها بحسب الحقيقة وإنما البحث عن ملاكها وخصوصيتها.

وأما الموضوع الرابع - وهو التنسيق بين ظهورين في كلام واحد بحيث على أساسها تستنتج دلالة ثالثة، فن قبيل ما ذكرناه في بحث المفهوم للجملة الشرطية من أنه لا بد من ملاحظة أنّ التعليق يطرأ على اجراء الاطلاق في الجزاء أو الاطلاق يجري في الحكم المعلق، 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 وإن كان بحثاً صغرياً عن مصداق الظهور المفروغ عن كبراه إلا أنه بلحاظ كونه كيفية للتنسيق بين صغرى ظهورين أو أكثر أفردناه في الذكر.

ثم أنّ هناك حالة أخرى يحتاج فيه الفقيه الى إعمال الصناعة في باب الدلالات للإثبات أصلها بل لتفسير ما يعترف مسبقاً بثبوته من أنواع الدلالة والظهور وقد اصطلحنا على ذلك بالبحوث اللغوية التفسيرية لأنه قديكون أصل الدلالة والظهور بحسب الوجدان ثابتاً ولكن لا يعرف تخريجه الفتى ونكته لكي يستفاد من ذلك في مقام الاقناع أو في التأكد من الظهور أو دفع تهافت وتذبذب متوهم بين ظهورين ودالتين وجدانيتين لا يمكن رفعه إلا باعطاء نظرية يمكن أن ينسق على أساسها بين كلّ تلك الوجدانات من دون تهافت، وهذا نظير أمثالثنا في مفهوم الشرط حيث قلنا أنّ أصل وجدانية المفهوم للجملة الشرطية ينبغي أن لا يشكك فيها وإنما لا بد من اعطاء تفسير فتى لمثل هذه الاستفادة يدفع على أساسها شبهات فنية أوردناها هناك من أنّ المعلق شخص الحكم فكيف يستفاد المفهوم أو كيف يجري الاطلاق في الحكم المعلق بلحاظ التعليق مع أنه نسبة ناقصة الى غير ذلك، وكذلك ينسق على أساسها بين وجدانين قديتوهم التنافي بينها وهو وجدانية المفهوم للجملة الشرطية ودالتها على انحصارية الشرط من جهة ووجدانية عدم لزوم المجازي في موارد استعمالها مع ثبوت العدل وعدم اللزوم الانحصاري فقد دفعنا هذا التذبذب الذي قديوذي بصاحبه الى التشكيك في أصل الدلالة الوجدانية، بل المظنون أنّ من أنكر المفهوم للشرط كان مهم

السبب عنده مثل هذه العوامل والنكات الصناعية بشهادة أنهم في الفقه تمسكوا بالمفهوم في الجملة الشرطية في مثل قوله (ع) (إذا بلغ الماء قدر كراً لا ينجسه شيء)'.^١ وهذا المنهج من البحث نهج تفسيري علمي نظير البحوث العلمية التفسيرية للقضايا الطبيعية في العلوم وهو منهج صحيح وهذا نختم بحث الظواهر وحجيتها.

حجّية الإجماع

والبحث أولاً عن وجه حجّية الإجماع المحصّل ثمّ عن ملاك حجّية نقله.

١- الاجماع المحصّل:

هنالك أحد مسالك ثلاثة في وجه حجّية الاجماع المحصّل.

١ - حجّيته بقانون العقل العملي المعبر عنه بقاعدة اللطف.

٢ - حجّيته بدليل شرعي.

٣ - حجّيته بقانون العقل النظري وكشفه عن الواقع.

أمّا المسلك الأول - 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 لما يكون واجباً على الله

سبحانه وتعالى بحكم كونه عادلاً وتسميته باللطف تأدباً، وقد تمسكوا بها في علم

الكلام لاثبات النبوة العامة وحاول تطبيقها الفقهاء الأقدمون في مسألة الاجماع

لا ثبات حجّيته بدعوى أنّ من اللطف اللازم عليه سبحانه أنّ لا يسمح بضياح

المصالح الحقيقية في أحكام الشارع على الناس نهائياً بل لا بدّ من انحفاظها ولوضمن

بعض الأقوال فإذا اجتمعت الطائفة على قول ينكشف أنه هو الحقّ وإلّا لزم خفاء الحقيقة كلياً وهو خلاف اللطف.

وهذا المسلك غير تام لوجوه:

أحدها - أنه لو أريد 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 أوكل ذلك الى خبرة البشر وبصيرتهم المتنامية المتطورة من خلال التجارب والممارسات ولعلّ الحكمة في ترك البشر وخبرته ليتكامل ويكّد وتتفتح قدراته وامكانياته تدريجياً، والحاصل قاعدة اللطف لا يمكن تطبيقه على مثل هذه الملاكات الأوليّة التكوينية أمّا لعدم مقتضي لمثل هذا التطبيق أو للمزامحة مع الملك الذي ذكرناه، ولهذا لم يلزم على الله سبحانه أن يبعث أطباءً كما بعث أنبياء.

ولو أريد 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 بما هو مشرع وواضع العقاب والثواب فكبرى تطبيق قاعدة اللطف على مثل هذه المصالح وإن كان لا يخلو من وجه ولهذا طبقت القاعدة لاثبات أصل النبوة العامة. إلا أنّ صغرى ذلك غير منطبق في المقام إذ لافرق في حفظ هذه الملاكات الطولية بين الحكم الظاهري والواقعي. فحتى إذا كان ما أجمع عليه الفقهاء خلاف الحكم الواقعي لا يكون ذلك خارجاً عن الشرع بل على طبقه وبقاعدة أو أصل من أصوله ووظائفه المقررة ظاهرياً كما هو واضح.

الوجه الثاني - أنه لو تنزلنا فاللطف المذكور في ابراز الحقيقة أمّا أنّ يدعى أنه لطف لازم من قبله سبحانه بالنسبة الى كلّ المسلمين أو الى بعضهم بأن يرشد خمسة من العلماء مثلاً الى الحقيقة ويكفي ذلك لانحياز المهمة العقلية العملية، أمّا الثاني فغريب في نفسه كبروياً إذ ميزان ترقّب اللطف هو العبودية والحاجة الى اللطف وهو في الجميع على حد واحد فكيف يختص ببعض ويكفي ذلك في سد الحاجة عن غيرهم، وأمّا الأول بأن يفترض أنّ طريق الحقيقة مفتوح للجميع بحيث كلّ عالم يمكنه أن

يصل إليها كما وصل إليها البعض غاية الأمر بحاجة الى مزيد جهد وبذل وسع أكثر من المقدار اللازم في مقام الاكتفاء باجراء الأصول والقواعد العامة في الاستنباط فدعوى الجزم بطلانه ليس مجازفة، اذ في كثير من المواضع نقطع بأنه مها اجتهد وبذل الجهد أكثر فأكثر لا يتغير الموقف ولا يصل الى ما يفير مقتضى القاعدة أو الأصل.

الوجه الثالث - لوتزلنا عن ذلك وسلمنا كفاية اللطف المردد بين بعض المجمعين في اشباع هذه الحاجة وانجاز المهمة العقلية العملية، فاللطف المذكور أنها يجب بمعنى أنه لا بدّ للمولى سبحانه من أن ينصب من يكون في نفسه طريقاً الى الحقائق لا بمعنى رفع الموانع عن الوصول إليها مطلقاً حتى اذا كان بفعل العباد وعصيانهم أنفسهم والنصب بالمعنى المذكور قد سلكه سبحانه بنفس نصب الامام (عج) وغيابه أنها هو من جهة منع العباد ومصايهم فلا تصور من ناحية المولى.

المسلك الثاني - اثبات حجية الاجماع بدليل شرعي وقد استدلت فقهاء الجمهور على حجيته في اطار هذا المسلك بوجوه عديدة ما يستحق منها الذكر هو التمسك بالنبوي المشهور «أمتي لا تجتمع على ضلالة» وقد وجدناه بصيغتين.

احدهما - ما عن أبي خلف الأعمى قال سمعت أنس بن مالك يقول سمعت رسول الله (ص) يقول انّ أمتي لا تجتمع على ضلالة فاذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم «نقله ابن ماجه في سننه ج ٢ ص ١٢٠٣».

الثانية - ما نقله شريح عن أبي مالك الأشعري قال قال رسول الله (ص): انّ الله أجاركم من ثلاث خلال: أنّ لا يدعوا عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً.... وأنّ لا تجتمعوا على ضلالة.

«نقله أبو داود في سننه ج ٤ ص ٩٨».

فيستدل بها على حجية الاجماع لكونها شهادة من النبي (ص) بعصمة مجموع الأمة. وقد يناقش في هذا الاستدلال بأن غاية ما ثبت بهذا المضمون حجية المجموع وهذا أمر صحيح مسلم عندنا أيضاً لوجود المعصوم ضمن المجموع وهو الامام (ع) الموجود في كل زمان، فليس في الحديث على تقدير صدوره دلالة على أكثر من وجود المعصوم في الأمة.

وفيه: أنّ ظاهر الحديث أنّ موضوع العصمة وملاكها المجموع حيث عبر بأنّها لا تجتمع على ضلالة لأنّ ذلك من باب وجود معصوم بينهم بحيث يكون ضمّ ساير الأقوال اليه من قبيل ضمّ الحجر الى جنب الانسان.

نعم قديقال: أنّ هذه الرواية وإنّ دلت على وجود معصوم آخر وهو مجموع الأمة إلّا أنّ هذا لا تتضمن نتيجة مفيدة بالنسبة لنا لأنّ مثل هذا المعصوم احرازه توأم دائماً مع احراز قول المعصوم الأول وهو الامام (ع) اذ لو أحرزنا دخوله في المجمعين كفى ذلك في الحجية وإلّا فلا يحرز المعصوم الثاني أيضاً لأنّه جزء من الأمة. اللهم إلّا أنّ يقال بأنّ ظاهر الذيل (فعليكم بالسواد الأعظم) الوارد في الصيغة الأولى ارادة المعنى العرفي للاجماع لا المعنى الحرفي الدقيق فلا ينثلم بخروج فرد أو فردين.

والصحيح في المناقشة:

أولاً - عدم دلالة الحديث على ما يفيد في مسألتنا الأصولية، لأنّ الوارد في الحديث عنوان لا تجتمع على ضلالة، والضلالة تستبطن الإثم والانحراف وهو أخصّ من الخطأ وعدم الحجية المبحوث عنه في الاجماع فإنّ خطأ المجمعين جميعاً في مسألة فرعية لا تعني ضاللتهم كما هو واضح.

وثانياً - ضعف السند لافقط بلحاظ الأصول الموضوعية المذهبية لنا بل حتى بحسب موازينهم في الجرح والتعديل لأنّ أبي خلف الأعمى الناقل للصيغة الأولى قد شهد بضعفه جملة من علمائهم وقال بعضهم أنّ هذا الحديث جاء بطرق في كلّها نظراً.

وأما الصيغة الثانية ففي سندها قضمضم الذي هو محل خلاف عندهم من حيث الصحة وعدمها، وإنّ شريح الذي ينقل عنه قضمضم هذا الحديث وإنّ كان قد شهدوا بوثاقته إلّا أنّه قد نقل الحديث عن أبي مالك الأشعري ومن المظنون قوياً أنّه لم يدرك أبي مالك لأنّه قد شهد في حقّه أنّه لم يدرك سعد بن أبي وقاص وأبو مالك قد توفي في حياة سعد وهناك من تشكك في أصل رواية شريح مباشرة عن الصحابة فإنّه نقل عن محمد بن عوف أنّه سئل هل سمع شريح عن أصحاب رسول الله (ص) فقال لا أظنّ ذلك وصرح أبو حاتم أنّ كلّ ما يرويه عن أبي مالك الأشعري فهو مرسل.

المسلك الثالث - اثبات حجية الاجماع بلحاظ مدركات العقل النظري، وقد ذكر في الكتب ان الاجماع تارة يدعى كونه كاشفاً عن الواقع - الحكم الواقعي - بالملازمة العقلية، وأخرى بالملازمة العادية، وثالثة بالملازمة الاتفاقية، ومثلوا للاولى بالتواتر الموجب للقطع، وللشانية بطول العمر الملازم عادة مع الهرم والشيخوخة وإن كان لا يستحيل الانفكاك عقلاً وللتالثة بالقطع الحاصل صدفة واتفاقاً من مجموعة أخبار لا تبلغ حدّ التواتر.

والصحيح: انّ الملازمة على نحو واحد دائماً وهي بلاك استحالة الانفكاك عقلاً، فإنّ الاستحالة والامكان لا يدرك إلا بالعقل دائماً ولكنه تارة يحكم العقل بذلك مطلقاً، وأخرى يحكم به ضمن ظروف موجودة عادة وغالباً، وثالثة ضمن ظروف اتفاقية. كما انّ الصحيح أنّه لا ملازمة عقلية حتى في التواتر بين التواتر والصدق فضلاً عن الاجماع، لأنّ كلّ خبر خبري يحتمل نشوؤه من مناشئي محفوظة حتى مع كذب القضية فلاملازمة كذلك كما برهنا على ذلك في كتاب الأسس المنطقية وأنما الاستكشاف مبني على أساس الدليل الاستقرائي المبتني على أساس حساب الاحتمالات وحينئذ ما يقال في كاشفية التواتر يمكن أن يقال في الاجماع مع فوارق سوف نشير إليها. فإنّ احتمال الخطأ في فتوى كلّ فقيه وإن كان وارداً إلا أنّه بملاحظة مجموع الفقهاء المجمعين واجراء حسابات الاحتمال فيها عن طريق ضرب احتمالات الخطأ بعضها ببعض نصل الى مرتبة القطع أو الاطمئنان على أقل تقدير بعدم خطئها جميعاً وهو حجة على كلّ حال.

والصحيح انّ روح الكاشفية وملاكها في كلّ من التواتر والاجماع وإن كان واحداً إلا أنّ هناك نقاط ضعف عديدة في الاجماع توجب بطئ حصول اليقين منه بل وعدم حصوله في كثير من الأحيان غير موجودة في التواتر نذكر فيما يلي أهمّها:

الأولى - انّ مفردات التواتر تكونه شهادات حسية، وأمّا الاجماع ففرداته شهادات حدسية لأنها عبارة عن فتاوى وهي مبنية عادة على النظر والاجتهاد، ومن الواضح انّ احتمال الخطأ في الحدس أكبر منه في الحس لأنّ 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 الحس فكلمًا كان حجم النظر والاجتهاد فيها أقلّ كانت كاشفيتها عن الواقع أقوى وأكثر، وهذا 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 لأنه كلما اقتربنا الى عصر الأئمة كان حجم الجانب الحسي أكبر وحجم تأثير المسألة بالجانب النظري أقلّ ومن هنا كانت قيمة فتاوى القدماء أكبر من قيمة فتاوى المتأخرين، كما أنه على هذا الأساس أيضاً كلما كان مبلغ تبصّر المجمعين وألمعتهم وخبرتهم للوصول الى الواقع أكثر كانت القيمة الاحتمالية لفتاواهم أكبر.

الثانية - انّ الخطأ المحتمل في الاخبار عن الحس له مصبّ واحد عادة بينما في باب الاجماع قد لا يكون 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 هو غير جار الآخر. وهذا المدعى نذكره هنا كمدعى وجداني وقد برهننا عليه وذكرنا قوانينه وضوابطه في كتاب الأسس فهي قضايا نذكرها هنا كمصادرات معتمدين فيها على الوجدان والآفهي مبرهن عليها من قبلنا في محلها، ومن هنا كلما كان مناشئ الفتوى في المسألة الاجماعية وجهاتها أقرب الى المصّب الواحد كان أقوى كما اذا فرض انّ كلّ جهات المسألة واضحة لوجود رواية لا اشكال في سندها وأنما الكلام في دلالتها فاجمعوا على دلالتها مثلاً على الحكم المجمع عليه، وهذا بخلاف ما اذا كان يحتمل لكل فتوى تخريج ومصب غير الآخر كما في مسألة جواز رجوع الأيدي المتعاقبة السابق منهم الى اللاحق في البحث الفقهي المعروف من كتاب البيع.

الثالثة - في التواتر لا يحتمل عادة أن يكون بعض المخبرين قد وقع تحت تأثير وهم المخبر الآخر، لأنّ ذلك خلف المفروض في التواتر وهذا بخلاف باب الاجماع فإنّ تأثير اللاحق بالسابق في الفتوى أمر واقع كثيراً وقد يكون التأثير اجمالياً ارتكازياً، وهذا

سوف ينقص كثيراً من قيمة احتمال مطابقة الفتوى اللاحقة للواقع مستقلاً عن الفتوى السابقة وبالتالي تتغير نتائج حساب الاحتمالات، ومن هنا كلما كانت الفتاوى أكثر عرضية كانت أقوى في الكاشفية عما إذا كانت مرتبة زماناً أو مدرسياً.

الرابعة - عدم وجود نكته مشتركة للخطأ في التواتر والاخبارات الحسية عادة، بخلاف ذلك في الاجماع والفتاوى الحدسية، ووجود نكته مشتركة للخطأ له أثر كبير في ابطال حسابات الاحتمال، فثلاً إذا أخبر عشرة عن وجود الهلال وكانوا في نقطة فيها نصب يشبه بالهلال فلا يحصل العلم من اخباراتهم وهذا بخلاف ما إذا لم يكن ذلك النصب موجوداً، وفي باب الاجماع وجود نكته مشتركة للخطأ أمر محتمل في أغلب الأحيان كما إذا فرض مثلاً اجماعهم على بطلان الصلاة المزاحمة مع الازالة لعدم توصلهم الى فكرة الترتب فاذا احتل ذلك كان مؤثراً في حساب الاحتمالات بحسب النتيجة.

وهناك نقاط وعوامل أخرى جزئية غير ما ذكر لاضابط لها يمكن الالتفات اليها وتفصيلاً في الفقه في كل باب بحسبه.

وبالالتفات الى روح كاشفية الاجماع هذا يتبين مامعنى ما استقر عليه رأي المتأخرين من الأصوليين بحسب ارتكازهم من انّ الاجماع بالملازمة الاتفاقية يكشف عن قول المعصوم، فانّ هذا مدركه الفني ما ذكرناه من انّ كاشفية الاجماع أنّها هي بنكته حساب الاحتمالات وهو يتأثر بعوامل وضوابط عامة وخاصة متعددة، ولهذا تختلف الاجماع من حيث الكشف المذكور حسب اختلاف مواردها وخصائصها.

كما أنّه باكتشاف ضوابط الكشف الرئيسية يقضى على الفوضى الفقهية في الاستدلال بالاجماع، اذ قلماً يمكن تحديد وتفسير مواقف بعض الفقهاء في مجموع المسائل الفقهية حيث قد يناقش الاجماع في مسألة وقد لا يناقش في أخرى.

ثمّ انّ هذه الكاشفية بالنحو المتقدم لها أحد طرزين من التطبيق، أحدهما ضعيف والآخر قوي صحيح وضعف الأول وقوة الثاني كلاهما مرتبطان بمؤثرات حساب الاحتمال.

فالتطبيق الضعيف هو أن يراد بالاجماع كشف صلاحية المدرك لدى المجمعين بعد الفراغ عن أصل وجوده، فيقال مثلاً أن مدارك المجمعين اذا كانت الرواية المعينة مثلاً فنطبق حساب الاحتمالات على استناد المجمعين إليها ونقول أن احتمال خطأ واحد في فهم الحكم من هذا المدرك وإن كان وارداً بأن لا تكون الرواية تامة الدلالة على الحكم إلا أن افتراض خطأ المجموع بحساب الاحتمالات مني كما أشير اليه فيتحصل اليقين أو الاطمئنان بصلاحية ذلك المدرك وتمايمته، اذ لا يمكن افتراض ان كل اولئك قد أخطأوا، وهذا الاطمئنان حجة لصاحبه على الأقل وإن 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 أن الانسان يعلم تفصيلاً أو اجمالاً أن كثيراً من القضايا النظرية الحدسية كانت قد اتفقت عليها كلمة جمهور العلماء في كل فن ثم انكشف بعد ذلك بطلان تلك القضية وخطأهم جميعاً.

نعم لو فرضنا أن الأنظار المتجمعة كانت تشبه الحس بحيث تخلو عن نقاط الضعف المذكورة لكان لهذا التطبيق مجاله، كما لو استندوا جميعاً الى ظهور في رواية معينة صحيحة سنداً عندنا فإن مسألة الاستظهار مسألة تشبه الحس لكون أولئك يمثلون بنفسهم العرف بل هم العرف الأدق والأبصر فاذا فهموا بأجمعهم معنى معيناً من النص فلاحالة يحصل الجزم أو الوثوق بأن ذلك الفهم العرفي صحيح لولانكته خاصة يمكن أن تكون مفسرة لخطأهم في الفهم كنكته مشتركة.

وأما التطبيق الصحيح فيتمثل في اجماع الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبة الصغرى أو بُعبيدها الى فترة كالمفيد والمرتضى والطوسي والصدوق (قدم)، فإنهم اذا استقر فتواهم جميعاً على حكم ولم يكن يوجد بأيدينا ما يقتضي 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: أن افتناء أولئك الأجلء من دون دليل ومأخذ غير محتمل في حقهم مع جلالة قدرهم وشدة تورعهم

عن ذلك كما أنه لا يَحْتَمَلُ في حَقِّهِمْ أَنْ يَكُونُوا قَدْ غَفَلُوا عَنْ مَقْتَضَى الْقَاعِدَةِ الْأُولَى الخَالِيفَةَ لِتِلْكَ الْفَتْوَى لِأَنَّهُمْ هُمْ نَقَلْتَهُ إِلَيْنَا بِحَسَبِ الْفَرْضِ خُصُوصاً إِذَا كَانَتْ تِلْكَ الْقَاعِدَةُ وَاضِحَةً مَشْهُورَةً مُطَبَّقَةً مِنْ قَبْلِهِمْ فِي نِظَائِرِ ذَلِكَ فَلابِءٌ مِنْ وَجُودِ مَا خُذَ عَلَى أُسَاسِهِ خَرَجُوا عَنْ مَقْتَضَى تِلْكَ الْقَاعِدَةِ وَذَلِكَ الْمَأْخُذُ الْمُخْتَصُّ لِحُكْمِ الْقَاعِدَةِ يَتَرَدَّدُ فِي بَادِي الْأُمْرَيْنِ اِحْتِمَالَيْنِ، أَنَّ يَكُونَ هُنَاكَ رِوَايَةٌ عِنْدَهُمْ قَدْ اسْتَنْدُوا إِلَيْهَا وَلَمْ يَتَّصِلْ إِلَيْنَا، أَوْ أَمْرٌ آخَرَ. إِلَّا أَنَّ الْاِحْتِمَالَ الْأَوَّلَ سَاقِطٌ عَادَةً إِذْ لَوْ كَانَتْ تَوْجِدُ رِوَايَةٍ كَذَلِكَ عِنْدَهُمْ فَكَيْفَ لَمْ يَذْكُرُوهَا فِي كُتُبِهِمُ الْفِقْهِيَّةِ الْاِسْتِدْلَالِيَّةِ أَوْ الرِّوَايَةِ، إِذْ مِنْ غَيْرِ الْمَعْقُولِ أَنَّهُمْ جَمِيعاً قَدْ اسْتَنْدُوا إِلَى رِوَايَةٍ وَاضِحَةٍ الدَّلَالَةِ عَلَى ذَلِكَ وَلِذَلِكَ اجْتَمَعُوا عَلَى مَضْمُونِهَا وَمَعَ ذَلِكَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَذِكْرِهَا أَحَدٌ مِنْهُمْ مَعَ أَنَّهُمْ قَدْ تَعَرَّضُوا لِرِوَايَاتٍ ضَعِيفٍ لَا يَسْتَنْدُونَ إِلَيْهَا سِنْداً أَوْ دَلَالَةً فِي مَجَامِعِهِمُ الْحَدِيثِيَّةِ أَوْ كُتُبِهِمُ الْاِسْتِدْلَالِيَّةِ، بَلْ كَيْفَ يَحْتَمَلُ ذَلِكَ مَعَ مِلَّاخِظَةِ أَنَّ فَنَاءَهُمْ وَمَتُونَهُمُ الْفِقْهِيَّةِ كَانَتْ عَلَى حَسَبِ الرِّوَايَاتِ الْوَارِدَةِ غَالِباً لِأَنَّهَا تَفْرِيعَاتٌ وَتَشْقِيقَاتٌ مُسْتَقِلَّةٌ كَمَا فِي الْمَتُونِ الْفِقْهِيَّةِ الْمَتَأَخَّرَةِ فَكَيْفَ يَفْتَرِضُ وَجُودَ رِوَايَةٍ لَمْ يَجْعَلُوا لَهَا مَتْناً فِي كُتُبِهِمْ فَغَفَلُوا عَنْهَا نَهَائِيّاً؟ كَلَّ ذَلِكَ يَوْجِبُ الْعِلْمَ عَادَةً بِسُقُوطِ هَذَا الْاِحْتِمَالِ وَبِالتَّالِيِ تَعْيِينَ الْاِحْتِمَالِ الْآخَرَ وَهُوَ أَنَّهُمْ قَدْ تَلَقَّوْا الْحُكْمَ الْمَذْكُورَ بِنَحْوِ الْاِرْتِكَازِ الْعَامِ الَّذِي لَمَسُوهُ عِنْدَ الْجِيلِ الْأَسْبَقِ مِنْهُمْ وَهُمْ جِيلُ أَصْحَابِ الْأُتْمَةِ (ع) الَّذِينَ هُمْ حَلْقَةٌ الْوَصْلِ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْأُتْمَةِ (ع) وَمِنْهُمْ اِنْتَقَلَ كَلَّ هَذَا الْعِلْمُ وَالْفِقْهُ الْيَهُودِيِّ، وَهَذَا الْاِرْتِكَازُ لَيْسَ رِوَايَةً مَعْدُودَةً لِكَيْ تَنْقَلُ بَلْ هُوَ مُسْتَفَادٌ بِنَحْوِ وَآخَرَ مِنْ مَجْمُوعِ دَلَالَاتِ السَّنَةِ مِنْ فِعْلِ الْمَعْصُومِ أَوْ تَقْرِيرِهِ أَوْ قَوْلِهِ عَلَى اِجْمَالِهَا، وَلِهَذَا لَمْ تَضْبَطْ فِي أَصْلِ مَعِينٍ وَهَذَا هُوَ التَّفْسِيرُ الْوَحِيدُ الَّذِي تَلْتَمِسُ بِهِ قَطْعِيَّاتِنَا الْوُجُودَانِيَّةِ فِي الْمَقَامِ وَبِاعْتِبَارِ أَنَّ هَذِهِ الْاِفْتِرَاضَاتُ كُلُّهَا قَرِيبَةٌ مِنَ الْحَسِّ لِأَنَّ الْاِرْتِكَازَ أَمْرٌ كَالْحَسِّ وَلَيْسَ كَالْبَرَاهِينِ الْعَقْلِيَّةِ الْحَدْسِيَّةِ فَلَا يُقَالُ لِعَلْمِهِمْ أَخْطَؤُا جَمِيعاً فِي فَهْمِهِ، فَلَا مَحَالَةَ بِحَصْلِ الْجُزْمِ أَوْ الْوُثُوقِ بِالْحُكْمِ ضَمْنِ شُرُوطِ وَتَحْفِظَاتٍ لَابِءٌ مِنْ أَخْذِهَا بِعَيْنِ الْاِعْتِبَارِ لَتَمَّ الْحِسَابَاتُ الْكَاشِفَةُ، وَلَعَلَّ دَعَاوَى الْاِجْمَاعِ مِنْ قَبْلِ بَعْضِ الْأَقْدَمِينَ تَحْكِي عَنْ اِجْمَاعٍ غَيْرِ مَكْتُوبٍ حَقِيقَتَهُ الْاِرْتِكَازَ الْمَذْكُورَ.

وعلى ضوء هذا الفهم تندفع الاشكالات المعروفة على التمسك بالاجماع نورد

فيما يلي أربعة منها:

الأول - قالوا أنّ اجماع أصحاب شخص أنّها يكشف عن رأيه أو ذوقه اذا كانوا في موقع يمكنهم من الاتصال المباشر معه وأما اذا كان محجوباً عنهم وليس بينهم وبينه إلا الظنون والحدس فاتفقهم لا يكشف عن رأيه، ومقامنا من هذا القبيل لأنّ فقهاء عصر الغيبة كانوا محجوبين عن إمامهم (عج).

والجواب - ظهر ممّا تقدم، فإنّنا لانحاول الكشف عن رأي المعصوم (ع) مباشرة من الاجماع ليقال أنّه محجوب عنهم بل بتوسط الارتكاز المتلقى عن أصحاب الأئمة السابقين (ع) وارتكازهم كاشف عن رأيه لكونهم معاصرين معهم ومتلقين لكل تصوراتهم عنهم.

الثاني - ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده)، من أنّ غاية ما يقتضيه الاجماع أنّ الفقهاء لتورعهم وعدالتهم لا يفتون بدون مدرك إلا أنّ هذا لا يفيد لنا شيئاً لأنّه:

أولاً - لا يكشف عن وجود رواية صحيحة وصلتهم ولم تصلنا لأنّ هذا بنفسه غريب اذ كيف يمكن أنّ يفرض وصول رواية صحيحة عندهم اليهم وقد استندوا اليها جميعاً ومع ذلك لم ينقلوها لنا مع أنّهم هم حملة الروايات اليها وأنهم قد نقلوا الغث والسمين والصحيح والسقيم من الروايات.

وثانياً - لو فرض ذلك فإيدريك أنّ تلك الرواية لو كانت تصل اليها لكانت تامة الصلاحية عندنا فلعلها كانت غير تامة أمّا سنداً لاختلاف المباني في تصحيح الأسانيد، أو دلالة لالتفاتنا الى نكتة خفيت عليهم كما يقع ذلك كثيراً.

وهذا الاشكال أيضاً ظهر جوابه ممّا تقدم، حيث اتضح أنّ 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 المتقدم شرحه.

الثالث - اعتراض وجهه الاخباريون في المقام من أنّ الاجماع ليس مدركاً في الاستنباط لأنّ مصادرهم قد حصرت في الكتاب والسنّة.

وهذا الاعتراض لاندخل هنا في صحة كبراه في نفسه، فإنّ ذلك قد تقدم مفصلاً

في بحث حجية الدليل العقلي وإنما يمنع عن حجية الاجماع لوأريد تخريجه على غير هذا المسلك الذي سلكناه، فإنه على أساس هذا المسلك يكون كاشفاً قطعياً على حد كاشفية التواتر وليس حجة شرعية ولا دليلاً عقلياً لينفى الأول ويناقش في دليلية الثاني في مجال الاستنباط وهذا واضح.

الرابع - نقاش صفروي في كيفية تحصيل الاجماع بعد الالتفات الى ان ماوصلتنا من الأقوال على أحسن التقادير لا تعبر عن أكثر من فتاوى أصحاب الكتب أو من كان له منبر تحته أصحاب الكتب ممن نقل إلينا فتاواهم، وهذا المقدار لا يمكن أن يمثل اجماع علمائنا في عصر واحد فضلاً عن أكثر من عصر، ولهذا نجد ان من ينقل عنهم عادة الفتاوى الفقهية في هذا المجال لا يتجاوزون الأصابع مع وضوح ان علماءنا أكثر من هذا المقدار بكثير.

والجواب - أيضاً يظهر بالتأمل فيما سلكناه في تقرير حجية الاجماع فأننا غير تابعين لعنوان الاجماع اذ لم يقع ذلك موضوعاً لحجية أو أثر شرعي وإنما المناط الكشف عن ارتكاز أصحاب الأئمة (ع) المعاصرين لهم والمعاشرين معهم وهذا يكفي فيه الجليل 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 علماء أو مكانة وقرباً من محاور فقه أهل البيت أو اهتماماً بتلقيه وضبطه ونقله لا يكون دخيلاً في ملاك الحجية الذي شرحناه وهو الكشف عن الارتكاز بحساب الاحتمالات الكاشف عن رأي المعصومين (ع) ونظرهم، ومن هنا لانرى قبح مخالفة الاجماع من قبل بعض القدماء من الأصحاب اذا كان سنخ مخالف بلحاظ ظرفه التاريخي أو وضعه العلمي أو خصوصية في آرائه تكون مخالفة غير متعارفة وخارجة عن روح الفقه الامامي واطاره العام.

ويمكننا أن نلخص على ضوء مجموع ما سبق أربع خصوصيات لا بد من توفرها في كاشفية الاجماع عن الحكم الشرعي وهي كمايلي:

١ - أن يكون مشتقاً على فتاوى الأقدمين من علمائنا ولا أثر لفتاوى المتأخرين عنهم، لأن التطبيق الصحيح للاجماع على ما تقدم أننا كان على أساس كشف

الارتكاز عند أصحاب الأئمة وهو لا يمكن كشفه إلا من قبل اجماع القدماء من علمائنا المتصلين بأولئك الأصحاب.

٢ - أنّ لا يكون قد استندوا في كلماتهم الى مدرك شرعي موجود بل أنّ لا يحتمل ذلك احتمالاً معتاداً به وإلا لزم تمحيص تلك الفتاوى بتمحيص ذلك المدرك . نعم قد يكون الاجماع حينئذ معززاً لذلك المدرك على نحو تقدمت الاشارة إليه امّا دلالة أو سنداً أو جهة.

٣ - أنّ لا تكون هناك قرائن على عدم وجود ارتكاز في طبقة أصحاب الأئمة (ع) وإلا كانت معارضة مع كاشفية الاجماع ومانعة عن انتاج قوانين حساب الاحتمال، ومن أمثلة ذلك ما ذكر في بحث طهارة الكتابي ونجاسته حيث استنتجنا من طرز أسئلة الأصحاب في مقام السؤال عنهم (ع) وافترض أنّ الكتابي يشرب الخمر ويأكل الميتة ونحو ذلك عدم وجود ارتكاز لديهم على النجاسة وإلا لم يكن يحتاج الى ذلك الافتراض .

٤ - أنّ تكون المسألة ممّا لا يتربح حلّها إلا ببيان من الشارع مباشرة لأنّ تكون المسألة عقلية أو عقلائية أو تطبيقية لقاعدة أولية واضحة مسلمة فأنه في مثله لا يكون الاجماع كاشفاً عن ارتكاز كذلك، وهذا الشرط بالامكان ارجاعه الى الشرط الثاني تحت جامع واحد.

ثمّ أنّ الاجماع له معقد وهذا المعقد قد يكون له اطلاق وله قدر متيقن ولا بدّ من ملاحظة أنّ كاشفية الاجماع بحساب الاحتمالات بلحاظ القدر المتيقن أقوى من كاشفيته بلحاظ اطلاق معقده، لأنّ خطأ المجمعين في تشخيص أصل الارتكاز أبعد من خطأهم في تشخيص حدوده وامتداداته.

هذا تمام كلامنا في الاجماع البسيط وحجيته، ومنه قد اتضح أنّه بناءً على طريقتنا في حجبية الاجماع يكون الاجماع دائماً دليلاً طويلاً على الحكم الشرعي، لأنّه يكشف عن الارتكاز التشريعي الذي هو عبارة أخرى عن السيرة التشريعية ولهذا كانت القرائن النافية للسيرة نافية لحجبية 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 أنّ كلاً من القولين قائله ينفي القول الآخر بقطع النظر عن قوله، وأخرى يفرض أنّه 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.

وأما على الثاني فلا بدّ من التفصيل فيه بين المسالك، فانه بناءً على المسلك القائل بالحجية على أساس قاعدة اللطف تثبت الحجية أيضاً لأنّه لو كان القول الثالث حجة لما كان به قائل وهو خلاف اللطف المفروض فيستكشف عدم صحته. وكذلك بناءً على القول باستكشاف دخول الامام (ع) في المجمعين وامّا بناءً على مسلكنا فلا يكون 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 لا يؤدي الى تقليل القيم الاحتمالية للاجماع المركّب عن الاجماع البسيط كمّا فحسب بل وكيفاً أيضاً للتعارض وكون كلّ قيمة احتمالية لأحد القولين منفيّاً 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 لالحدسي، والبناء 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.

أمّا نقل السبب فمقتضى القاعدة حجية النقل اذا توفرت فيه شرائط حجية الخبر

المفروع عنها لا ثبات ما يدلّ 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 أنّه اخبار عن الحسّ فأنّه لاستبعاد في ذلك خصوصاً إذا كان الناقل للاجماع من المتقدمين الذين يترقب في شأنه أن تكون فتاوى المجمعين محسوسة لديه أو قريية من الحسّ وعند الشك واحتمال الحدسية تجري اصالة الحسّ كما قلنا، فاذا كان ذلك المقدار كافياً عندنا للملازمة واستكشاف رأي المعصوم كان حجة لا محالة في ثبوت لازمه الثابت لزومه عندنا بالقطع واليقين، ولا يقدر في الحجية كون الملازمة حدسية وكون المدلول الحسّي ليس بنفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً له. فإنّ المقدار اللازم أن يكون الاخبار حسياً وهو كذلك في المقام وأما لوازم الاخبار الحسّي فهي تثبت في باب الامارات ولو كانت برهانية نظرية، كما أنّه لا يشترط في حجية الامارة في مدلولها الإلزامي ترتب أثر بلحاظ مدلولها المطابقي وأنّما اللازم عدم سقوطها بالتعارض ونحوه بناءً على ماهو الصحيح من التبعية بين الدالتين.

وان فرض ان المقدار المنقول من السبب كان أقلّ من المقدار الكافي للملازمة والاستكشاف فايضاً يكون النقل حجة فيما اذا أمكن تحصيل ما يكمل الملازمة ويتمها من أقوال للآخرين أو قرائن أخرى مباشرة.

وهذا كلّه صحيح على مقتضى القاعدة ولكن قد يستشكل في ذلك بأحد

إشكاليين:

١ - ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) في موارد نقل جزء السبب حيث استشكل بأنّه إن أريد اثبات الحجية له بلحاظ مدلوله الإلزامي فالمفروض عدم الملازمة ليكون له مدلول إلزامي، وإن أريد ذلك بلحاظ مدلوله المطابقي فليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً له.

وهذا الإشكال واضح الدفع فأنّه يكفي في دفعه أن يقال بان في المقام أيضاً يوجد مدلول التزامي وهو قضية شرطية أنّه اذا ماتوقر الجزء الآخر - المفروض توفره - كان ذلك مطابقاً مع قول المعصوم (ع) وحجية هذا المدلول الإلزامي الشرطي كافٍ لنا كما لا يخفى.

٢ - ما كنتا نورده نحن في الدورة السابقة من أنّ استكشاف قول المعصوم من الاجماع لا يكون على أساس الملازمة وأنّها الكاشفية بحساب الاحتمالات وتراكمها على محور واحد الى أن يحصل لدى الانسان المحاسب اليقين ذاتاً، وهذا يعني انه لا تلازم بين الاجماع أو التواتر وبين رأي المعصوم لأنّ التلازم لا يكون على أساس ملازمة موضوعية بل ذاتية، بمعنى ان الانسان عندما يواجه بنفسه تلك الحسابات للاحتمال يبلغ ذلك عنده في النهاية مرتبة بحيث ينطفئ ويزول ذاتياً احتمال الخلاف في النهاية ومثل هذا ليست ملازمة عقلية.

وبعبارة أخرى: لا يصح أن نشكل قضية شرطية بأنه كلّما حصلت تلك القرائن أو الاخبار والحسابات لكان كذا، وأنّها الصحيح أنّه كلّما حصلت تلك الحسابات وواجهنا تلك الاخبار أو الأقوال لحصل لنا العلم، والملازمة لا بدّ وان تكون بين المعلوم وبين الشيء كما هو واضح.

وهذا الاعتراض أنّما كنتا نورده قبل أن تتوضّح لنا النظرة التفصيلية لمباني منطق الاستقرار بشكل كامل وإلا فقد أوضحنا في كتاب الأسس المنطقية بأنّ هناك حساب احتمال في القضية الكلية للتواترات تثبت بنحو القضية الشرطية أنّه في عالمنا كلّما اجتمعت عندها اخبارات متعددة في قضية واحدة من أشخاص متغايرين بحسب الظروف والملابسات والاعراض 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 الكلية 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 لاتفاق مصلحتهم على ذلك وأمّا احتمال كذب الناقل أو اشتباهه فينفي بوثاقته.

ومن كلّ ذلك ظهر بأن الناقل لو عدل عن نقله السبب الى نقل المسبب ابتداءً

لم يجد شيئاً لأن اخباره عن المسبب وهو قول المعصوم (ع) ليس حسياً ليشمله ابتداءً دليل حجية خبر الثقة وأنها الحسني نقله للسبب فان كان كافياً للسببية عندنا أثر وإلا فلا.

هذا كله على مقتضى القاعدة العامة إلا أنه 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 دعاوى الاجماع المنقولة في الكتب ما لم تتضافر الدعاوى وتنضم إليها القرائن والشواهد والمؤيدات على صحتها.

حجّية الشهرة

وفي ذيل البحث عن الاجماع لا بأس بالتعرّض الى حجّية الشهرة بوصفها دليلاً
ليتّ استقرائياً أو اجماعاً ناقصاً.

والشهرة تارة: يتكلّم عنها في بحث المرححات لأحد الخبرين المتعارضين على
الآخر، وأخرى: في انجبار الخبر الضعيف بها. وكلا البحثين خارجان عن محل الكلام
وانّما البحث هنا عن حجّية الشهرة الفتوائية في نفسها.

والكلام عنها تارة: على مقتضى القاعدة، وأخرى، على ضوء بعض الروايات
الخاصة.

أمّا على مقتضى القاعدة فحجّية الشهرة لا بدّ وأن تكون كحجّية الاجماع على
أساس حساب الاحتمالات وتراكمها حتى يحصل اليقين أو الاطمئنان بالحكم على
أساسها، إلا أنّ جريان حساب الاحتمالات فيها أضعف من جريانه في باب الاجماع
لسببين، قصور كميّة الأقوال والفتاوى لأنّ المفروض عدم اتفاق كلّ العلماء،
ومعارضتها بفتاوى غير المشهور لو كانت مخالفة فتكون مزاحمة مع حساب الاحتمالات
في فتاوى المشهور. ولهذا يكون الغالب عدم انتاج حساب الاحتمالات في باب الشهرة
فلا تكون حجة غالباً.

وأما على ضوء الروايات الخاصة فقد يستدلّ على حجيتها بعدة وجوه:

الوجه الأول - التمسك بمقبولة عمر بن حنظلة حيث جاء فيها قوله (ع) «ينظر الى ما كان من روايتها عتاً في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا يرب فيه»^١. والاستدلال بها موقوف على تمامية مقدمتين:

أولاهما - أن يراد بالاجماع الاجماع النسبي المساوق مع الشهرة الحاقاً للمخالف النادر بالعدم والقريظة التي قد تدعى على ذلك أنه قد فرض في الرواية وجود الشاذ النادر في قبال المشهور عند الأصحاب فيكون قريظة على أن المراد بالجمع عليه في الذيل (فان المجمع عليه لا يرب فيه) هو المشهور أيضاً.

الثانية - أن الرواية وإن كانت في مورد الشهرة الفتوائية إلا أن قوله (فان المجمع عليه لا يرب فيه) مسوق مساق التعليل وهو يقتضي التعميم وحمل الكلام على أن كل مشهور لا يرب فيه فتثبت حجية الشهرة وكلتا المقدمتين باطلتان.

أما الأولى - فلان الشهرة في اطلاق الرواية يراد منها المعنى اللغوي المنطبق على الاجماع أيضاً، وما قيل من القريظة غير صالح لذلك لأن النظر فيها الى الشهرة الروائية لا الفتوائية وفي باب الرواية يعقل الاتفاق والاجماع على نقل رواية مع وجود رواية شاذة يتفرد بنقلها بعض أولئك لا كلهم وليست الرواية كالفتوى ليكون وجود النقل الشاذ منافياً مع الاتفاق على نقل الرواية المشهورة ومعه لا موجب لحمل قوله (ع) (فان المجمع عليه لا يرب فيه) على الشهرة الاصطلاحية أصلاً.

وأما الثانية - فلأن نفي الريب يوجد فيه أربعة احتمالات:

١ - أن يراد نفي الريب الحقيقي بمعنى الشك حقيقة، ويكون المعنى ان الرواية المجمع عليها في النقل لاشك في صدورها وصحتها اطلاقاً، وهذا هو ظاهر الكلام وهذا أنها يكون مخصوصاً بالشهرة الروائية بالمعنى الذي ذكرناه ولا يتم في الشهرة الفتوائية لوضوح عدم انتفاء الريب الوجداني فيها.

ودعوى، أنّ المقبولة أنّما رجحت بالشهرة بعد الصفات فلواريد من الشهرة فيها الاستفاضة في النقل والشهرة الروائية بمرتبة حصول اليقين لم يصحّ ذلك لأنّ المعارض كان ساقطاً حينئذ في نفسه وكان من تعارض الحجة مع اللاحجة.

مدفوعة: بان الترجيح بالصفات ترجيح للحاكم للرواية على ما ذكرنا ذلك مفصلاً في شرح الرواية في بحث التعارض.

٢ - أن يراد نفي الريب العقلائي عن المشهور بمعنى أنّ اتباعه هو الطريقة العقلانية لاتباع الشاذ وهذا تكون الرواية بصدده امضاء حجة عقلانية للشهرة.

وهذا الاحتمال مضافاً الى أنّه خلاف الظاهر لما تقدّم من ظهور الريب في الشك الوجداني لا ما يقابل الحجية العقلانية، لا يفيد في اثبات حجية الشهرة الفتوائية كما هو المطلوب، لأنّ التعليل اذا كان مسوقاً لامضاء قضية عقلانية فتنحصر بمحدودها ومن الواضح أنّ العقلاء لا يتبعون الشهرة الفتوائية في الأمور الاجتهادية الحدسية كما هو واضح.

٣ - أن يراد نفي الريب الشرعي بمعنى نفي الحجية الشرعية، وحينئذ قد يقال بإمكان استفادة التعميم من التقليل اذ يمكن للشارع أن يجعل الحجية ونفي الريب عن كلّ مشهور. وان كان هذا أيضاً قابلاً للخذشة لأنّ اللام يحتمل أن يكون للعهد ولانافي له إلا ظهور التعليل وهو أنّما ينفيه اذا كان التعليل بأمر عرفي ارتكازي لا تعبدية وغيبية .

وفيه - أولاً - أنّه خلاف الظاهر من ناحية أنّه مبتني على حمل الريب على ما يقابل الحجية الشرعية والريب التعبدية أو جعل الجملة انشائية لا خبرية وكلاهما خلاف الظاهر. وثانياً - أنّ ظاهر التعليل أنّه تعليل بأمر تكويني ارتكازي لا غيبية تعبدية.

٤ - ان يراد نفي الريب الاضافي ومن ناحية الشهرة فان المشهور كلّ ما فيه 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 - انه خلاف الظاهر لما تقدّم من ظهوره في نفي الريب المطلق لا الحيثي. وثانياً - أنّه لا يفي بالمقصود لأن مفادها حينئذ الترجيح بالمزية فلواستفيد التعميم

فغاياته التعميم في الترجيح بكلّ مزية في احد الخبرين مفقودة في الآخر بعد الفراغ عن أصل الحجية لاثبات حجية تأسيسية بعنوان عدم الريب النسبي، فيكون خبر الكاذب مثلاً حجة لأنّه لا ريب نسبي فيه بلحاظ خبر الكذاب وهذا واضح الفساد.

الوجه الثاني - التمسك بالمرفوعة التي ورد فيها «خذ بما أشتهر بين أصحابك»^١ وهنا حيث أنّه لم ترد هذه الفقرة في سياق التعليل فلا يمكن الاستفادة العميم منها لكلّ شهرة حتى في الفتوى فلا بدّ في مقام الاستدلال بها من تعيين أنّ المراد بالمشهور فيها الشهرة في الفتوى لا الرواية. وقد استقر 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 أنّها معاً مشهوران وهذا لا يناسب مع كون المراد بالشهرة الشهرة الروائية لأنّها توجب الوثوق بالصدور عادة ومعه لا مجال للترجيح بالصفات التي هي مرجحات سنديّة فيتعيّن أن يكون المراد الشهرة في الفتوى والعمل.

إلا أنّ هذا الوجه غير تام أيضاً وذلك.

أولاً - ضعف سند المرفوعة بل هي من أضعف الروايات.

ثانياً - ضعف الدلالة حيث أنّها ظاهرة في الأخذ بالحديث المشتهر بين الأصحاب شهرة فتوائية فان (ما) الموصولة لا مرجع لها إلاّ ذلك لأنّه المذكور في كلام الراوي لا الفتوى: ولو أغمضنا عن ذلك وافترضنا ارادة الفتوى المشهورة كالرواية فسياقها سياق الترجيح في مقام التعارض لاحدى الحجتين على الآخر لا تأسيس حجية جديدة.

الوجه الثالث - الاستفادة حجيتها من دليل حجية خبر الواحد بعد افتراض أنّه ثبت حجيته من باب الطريقية لا الموضوعية وأفتراض أنّ الشهرة قد تفيد الظنّ والطريقية بنحو أكمل أو مساوي لما يفيد الخبر خصوصاً إذا كان مع الواسطة.

وقد علّق السيد الأستاذ على هذا الوجه بأنّ ملاك حجية الخبر قد لا يكون مجرد افادته الظنّ ليتعدّى منه الى الشهرة بدعوى افادتها ذلك أيضاً بل غلبة مطابقة الخبر للواقع وهذا لا يحرز في الشهرة.

وهذا الكلام غير صحيح اذ لو فرض ان الشهرة تفيد الظن وأنه ظن نوعي عقلائي لاشخصي وأنه يساوي في درجة كشفه لدرجة كشف الخبر فلاحتماله يكون درجة مطابقة مجموع الشهرة للواقع بمقدارها في مجموع الاخبار، وهذا مضافاً الى أنه وجداني واضح مبرهن عليه في منطق الاستقراء وحساب الاحتمالات فالتفكيك بين درجة الكشف النوعي وغلبة المطابقة للواقع غير فيني. نعم يمكن دعوى ان الشارع بعلمه الغيبي ربياً أحرز صدفة ان مجموع اخبار الآحاد أكثر مطابقة للواقع من مجموع الشهرة.

وأياً ما كان فالجواب عن هذا الوجه اما أن يكون على أساس ما ذكرنا من احراز الشارع بعلمه الغيبي اغلبية مطابقة الخبر للواقع من الشهرة وهذا انما يتجه اذا كانت حجية الخبر تأسيسه شرعية لامضائية عقلائية. أو انكار افادة الشهرة الحدسية للظن بمقدار خبر الثقة الحسي. أو ان التزاحم الحفظي الذي هو ملاك جعل الحجية والحكم الظاهري يكفي فيه في نظر الشارع أو العقلاء جعل الحجية بمقدار خبر الثقة واما في غيره من الدوائر فيرجع الى القواعد والاصول الأخرى، فالملاكات المتزاحمة يستوفى الأهم منها بمقدار جعل الحجية للخبر بلا حاجة الى جعلها للشهرة أيضاً. وهذا هو حل هذه المغالطة الكلية وهي دعوى استفادة حجية شيء من دليل حجية مماثلة.

حجیة الأخبار

الخبر ینقسم الى خبر علمي مفید للیقین الحقیقی أو العرفي والاطمئنان، وخبر غیر علمي، والأول أوضح مصادیقه الخبر المتواتر. والثاني هو خبر الواحد في اصطلاحهم والكلام في حجیته اتجه عندهم نحو القسم الثاني اذ الأول بعد ان كان قطعياً لم یبق معنى للبحث عن حجیته فان القطع حجة بذاته. ولكن مع ذلك نرى من المناسب التکلم في الخبر المتواتر لتشخیص كيفية ايجابه للعلم وتحصیل المیزان الفني له ولوفي الجملة لكي یؤدي الى اتخاذ الاختیارات المناسبة في فروع بحث التواتر الذي انسقت کلماتهم اليه عرضاً من التواتر الاجمالي والمعنوي، فان تلك الاختیارات سوف تكون أكثر سداداً وصواباً حیثاً نبحت أولاً حقيقة التواتر وكيفية افادته للیقین.

الخبر المتواتر:

وقد عرّف الخبر المتواتر أو القضية المتواترة بانها اجتماع عدد كبير من المخبرین على قضية بنحو یمتنع تواطؤهم على الكذب نتيجة كثرتهم العددية، وهذا التعریف بتحدیده وتمحیصه یرجع الى انّ القضية المتواترة دللیتها تنحلّ الى صغرى وكبرى. وأما الصغرى، فهي اجتماع عدد كبير على الاخبار بقضية معينة. وأما الكبرى

فحكم العقل الاولي بامتناع تواطؤ أولئك على الكذب. وبضمّ احدهما الى الأخرى يستنتج على طريقة القياس حقانيّة القضية المتواترة وصدقها. والقضية الأولى - الصغرى - خارجية، والثانية عقلية أوليّة وليست مستمدة من الخارج والتجربة ومن هنا جعل المنطق الأرسطي القضية المتواترة إحدى القضايا الست الأولى في كتاب البرهان لأنّ كبراهها عقلية أولية وإلا فنفس القضية المتواترة بحسب التحليل قضية مستنتجة بالاستدلال القياسي الاستنباطي بحسب المصطلح الحديث وهو ما تكون 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 لأنّ الكبرى القائلة (انّ 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 وأنما هذه الكبريات بأنفسها قضايا تثبت بالاستقرار والمشاهدات أي أنّها قضايا غير أولية بحيث لوقطعنا النظر عن العلم الخارجي ومقدار تكرر الصدفة أو التواطؤ على الكذب فيها لكننا نحتمل عقلاً تكرر الصدفة دائماً والتواطؤ على الكذب من جمع غفير وأنما 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 أولاً ثم قوانين المنطق الذاتي والتوالد غير الموضوعي ثانياً. وسوف يتضح ان روح القضية التجريبية والمتواترة وملاكها واحد.

وقد برهنا في كتاب الأسس المنطقية على عدم كون هذه القضايا قبلية أولية ببراهين عديدة تقتصر هنا على واحد منها هو: أنّنا نجد أنّ مفردات كلّ قضية متواترة أو تجريبية كان احتمال الصواب والمطابقة فيها أكبر كان حصول اليقين بالنتيجة فيها

أسرع وأشد، وfferق مثلاً بين شهادة ألف ثقة بوقوع شيء وشهادة ألف مجهول وجداناً وهذا معناه أنّ اليقين الحاصل من القضايا المذكورة يتأثر بالقيم الاحتمالية لكل مفرد من مفرداتها لابقاعدة عقلية قبلية موضوعها كم معين.

ثمّ أنّ القضية التجريبية المستدلّ عليها بالاستقرار تنقسم الى أحد شكلين رئيسين:

١ - اثبات علّية الموجود.

٢ - اثبات وجود صغرى العلة بعد الفراغ عن عليتها.

أمّا الشكل الأول - ومثاله ماذا أردنا اثبات عليه حبة الاسبرين مثلاً لرفع الصداع فعند ما نقوم بتجارب عديدة نعطي في كلّ مرة منها للمريض حبة الأسبرين فنجد انه قدشوفي من الصداع لا بدّ وأن نعرف ان احتمال عليه الاسبرين للشفاء في كلّ مرة قيمتها الاحتمالية مساوية مع القيمة الاحتمالية للعلية في مجموع المرات خلافاً لقانون الضرب لأنّ هذه الاحتمالات وإن كانت عديدة إلا أنّها متلازمة فيما بينها ثبوتاً وعدمياً، اذ لو كانت طبيعة الاسبرين علة للشفاء من الصداع فسوف تكون العلية سارية وثابتة في تمام المرات فلا يكون احتمال المجموع أضعف من احتمال كلّ واحد منها. وإن شئت قلت: أنّنا بازاء قضية واحدة بعد أن كانت القضايا الانخلالية متلازمة وحينئذ لنفرض ان الاحتمال القبلي الاولي لعلية حبة الاسبرين في المرة الأولى هو النصف - وتحديد الاحتمالات القبليه له حسابات وقواعد شرحناها في كتاب الأسس لاجمال للدخول فيها هنا - واحتمال عليه 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، إلا أنّ احتمال عليه الاسبرين في المرة الاولي والثانية احتمالان متلازمان وأمّا احتمال عليه غيره في كلّ من المرتين فليسا بمتلازمين لعدم وجود أمر مشترك معلوم غير حبة الاسبرين فيطبق عليه في مقام تقدير قيمته الاحتمالية - أي أن تكون العلة في كلّ مرة غير الاسبرين - 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 الأسس المنطقية حيث بيّنا ان منشأ الاحتمال بحسب الحقيقة هو العلم الاجمالي ذو الأطراف المحصورة عقلاً في المثال المتقدم الأمر بالنسبة الى وجود ذات علة أخرى غير الاسبرين يدور الأمر بين أحد احتمالات أربعة لاختصاص لها عقلاً وهي كمايلي: أمّا أن تكون العلة الأخرى موجودة في التجربتين، أو في الأولى دون الثانية، أو بالعكس، أو غير موجودة فيها معاً، وهذا حصر عقلي دائرين النفي والاثبات فيكون قيمة كل احتمال منها مساوياً للربع - حيث أنّ رقم اليقين والعلم ينقسم على أطرافه بالتساوي - وهذه الاحتمالات باستثناء الأول منها تكون بصالح عليه الاسبرين كما هو واضح، وأمّا الأول فهو احتمال حيادي اذ كما أنّ ذات ماسميناه بالعلة الأخرى موجودة في الحالتين كذلك الاسبرين موجود فيها بناءً على هذا الاحتمال، فكما يحتمل أن تكون العلة الأمر الآخر كذلك يحتمل أن تكون العلة هي الاسبرين وهذا يعني أنّ نصف الربع وهو الثمن فقط بصالح العلة الأخرى $8/7$ بصالح عليه الاسبرين هذا في التجربتين فاذا كررنا التجربة ثلاث مرات صعد الحساب الى $16/15$ وهكذا الى أن يتضائل احتمال وجود علة أخرى غير الاسبرين فيقطع بعلة 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 عليه شيء معلومة وأنّها يشك في وجود العلة خارجاً، كما اذا رأينا مثلاً أنّ مجموعة كتب بحث الوضوء موضوعة أمام أستاذ فاحتملنا أنّ ذلك لوجود بحث له في الوضوء الذي لا إشكال 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 أنّ الاحتمالات المذكورة غير متلازمة بخلاف احتمال وضع كلّ كتاب بنكتة بحث في الوضوء للأستاذ المذكور فبنفس الطريقة من الحساب ننتهي الى اثبات وجود تلك العلة ونفي وجود العلة الأخرى من باب الصدفة. وقد ذكرنا في كتاب الأسس أنّ جميع الاستدلالات التجريبية ترجع الى أحد هذين

الشكلين، كما أثبتنا أنّ 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 المفكر الاوربي (راسل) على هذا الاستدلال باعترافات ليس هنا مجال ذكرها وإنما نقتصر على واحد من أهمّها وهو دعوى: أنّ هذا الدليل الاستقرائي أنّما يتمّ في العلوم الطبيعية التجريبية لوقوع التكرار فيها وأما في عالم الطبيعة فنحن لم نعاصر عوالم متعددة متكررة كعالمنا ونجد لكل منها خالفاً لكي نستنتج ذلك في حقّ عالمنا أيضاً.

وهذا الاعتراض واضح الجواب على ضوء تحديد جوهر منطق الاستقراء فان التكرار بما هو تكرار لا أثر له وأنّما الميزان وملاك الكشف هو العلم الاجمالي وانقسامه على أطرافه بالنحو المتقدم 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 لانها في النحو الذي أشرنا اليه في مثال كتب بحث الضوء.

هذا كلّه في القضية التجريبية.

وأما المتواترة فهي بحسب الحقيقة ترجع الى الشكل الثاني من الشكلين المتقدمين حيث أنّ فرضية صدق القضية ووقوع الحادثة المخبر عنها بالتواتر بنفسها علة مشتركة للاخبار بحسب طبع الانسان، فافتراض وقوعها يشكل وجود العلة لتفسير كلّ تلك الاخبار وهذا بخلاف ما اذا افترضنا عدمها وان كلّ اخبار من تلك الاخبار كان على أساس مصلحة معينة لصاحبه فان حساب الاحتمالات يضعف احتمال تلك الافتراضات لعدم كونها احتمالات متلازمة حتى تتضاءل درجتها جداً بتكرّر الاخبار وتواترها، وأما وصولها الى اليقين فبمقتضى ما تفضل به الله سبحانه على الانسان من الضابط الذاتي لانطفاء القيم الاحتمالية والكسرية الضعيفة جداً ولولذلك لما كان يمكنه أن يقطع بشيء اطلاقاً، على ما شرحنا ذلك في الاسس المنطقية للمرحلة الذاتية من الاستقراء.

والكثرة العددية 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 بأنها ٣١٣ بعدد شهداء بدر أو ١٢ بعدد نقباء بني اسرائيل أو سبعين بعدد أصحاب موسى الذين ذهبوا لميقات ربهم أو أنه أكثر من أربعة لثلاث تكون البيّنة في بعض الأبواب الفقهية التي يشترط فيها أربعة شهود تواتراً ونحو ذلك. وقد أفاد الشهيد بأنّ الميزان افادة العلم وهذا أيضاً كما ترى من تفسير الشيء بنفسه كتفسير الماء بالماء. وقد عرفت أنّ أساس افادته للعلم هو حساب الاحتمالات لاكم عددي معين وكان اتجاه التحديد هذا من وحي منطق أرسطو القائل بأنّ الاستدلال الاستقرائي قائم على أساس قضية عقلية أولية قبلية هي وجود عدد يتمتع بتواطؤهم 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 - عوامل موضوعية مر بوظة بالشهادات.

٢ - عوامل ذاتية مر بوظة بنفسية السامع.

أما الموضوعية فأهمّها مايلي:

١ - درجة الوثاقفة والتصديق لمفردات التواتر فكلّما كانت شهادة كلّ مخبر ذات قيمة احتمالية أكبر كان حصول التواتر أسرع وبعده أقلّ لما عرفت من أنّ أساس حصول اليقين حساب الاحتمالات فاذا كانت الاحتمالات أكبر كان تجميعها وبلوغها لليقين أسرع والعكس بالعكس، وهذه الزيادة في القيمة الاحتمالية والكاشفية للوثاقفة أيضاً محكومة لقوانين حساب الاحتمالات وبملاكها ولكن حساب الاحتمالات في مثل هذا المجال لا بدّ وأن يثبت قضية استقبالية أيضاً هي أنّ كلّ خبر ثقة تكون قيمتها الاحتمالية وكاشفتها عن الواقع أكثر وهذا ما برهننا عليه وشرحناه مفصلاً في كتاب الأسس المنطقية.

٢ - الاحتمال القبلي للقضية المتواترة، فكلّما كانت قيمة هذا الاحتمال القبلي

أكبر كان حصول التواتر أسرع والعكس بالعكس أيضاً، فثلاً 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 قد يكون ضعيفاً على أساس حساب استقرائي في علل تلك القضية وأسباب وجودها في نفسها كما في المثال المتقدم، وقد يكون ضعيفاً على أساس كثرة البدائل المحتملة لتلك القضية للحساب الاحتمالات في الأسباب والعلل، كما فيما اذا طرقت بابك طارق مردد بين آلاف من الناس لأنهم جميعاً يحتفل في حقهم ذلك فان احتمال أن يكون الطارق زيداً احتمال من مجموعة آلاف احتمالات اذ له بدائل متعددة بعدد الآلاف. وضعيف الاحتمال القبلي أنها يؤثر في بطئ حصول التواتر فيما اذا كان من القسم الأول لالثنائي وهذا أمر وجداني واضح وأما نكته وبرهانه فوكول الى كتاب الاسس المنطقية أيضاً.

٣ - تباين الشهود في أوضاعهم الحياتية والثقافية والاجتماعية فإنه كلما كانوا متباينين فيها أكثر كان حصول التواتر أسرع لأن ذلك يؤدي الى أن يكون احتمال وجود غرض ذاتي مشترك للكذب أبعد وأضعف. وقد أدرك القدماء هذا الشرط أيضاً بفطرتهم فاشترط بعضهم أن يكون الشهود من بلدان عديدة أو من ملل وأديان مختلفة ونحو ذلك وجوهر النكتة ما أشرنا من أن هذا يكون مؤثراً على حساب الاحتمالات وسرعتها نفيًا أو اثباتاً.

٤ - كيفية تلقي القضية من قبل كل شاهد شاهد اذ كلما كانت القضية المتلقاة لهم أقرب الى الحس وأبعد عن النظر كان حصوله أسرع والعكس بالعكس أيضاً فالتواتر في نزول المطر يحصل بعدد أقل من التواتر في عدالة زيد مثلاً والسبب ماتقدم أيضاً من أن القضية الحسية يكون احتمال الخطأ والاشتباه فيها أقل فالتجميع في حساب الاحتمالات يكون من احتمالات أكبر قيمة.

وأما العوامل الذاتية فأهمها مايلي:

١ - حالة الوسوسة والبطئ الذاتي للذهن فإن الناس يختلفون في سرعة حصول اليقين لهم وبطئه اختلافاً ذاتياً حتى مع وحدة الدليل الموضوعي فكلاً كانت الحالة الذهنية الذاتية للانسان أبطأ كان حصول التواتر بالنسبة اليه أبطأ والعكس بالعكس

أيضاً.

٢ - وجود الشبهة أي أن يكون الانسان معتقداً بالخلاف بحيث أصبح له ألفة وعادة ذهنية بالخلاف فأنها قدتشكل مانعاً ذاتياً تقف أمام سرعة حصول اليقين بالتواتر.

٣ - العاطفة فأنها أحياناً تحكم على الانسان وعقله فيما اذا كانت القضية المتواترة على خلاف عاطفته وطبعه فتكون حجاباً بينه وبين حصول اليقين فيبسط حصوله. ثم أنه اذا لم نعاصر مفردات التواتر وأنما نقل ذلك الينا بالواسطة فهل يكفي أن ينقل عن كل واحد من المخبرين واحد أولاً. ذكروا أنه لا بد من أن ننقل كل شهادة واخبار من مفردات التواتر بالتواتر حتى يثبت فلا يكفي نقل واحد عن واحد، لأن كل اخبار حادثة مستقلة عن اخبار الآخر فلا بد من احراز كل خبر بالتواتر حتى يثبت التواتر. فثلاً اذا نقل الصحابة حديث الغدير عن النبي (ص) بالتواتر فهذا لا يثبت لنا إلا أن ينقل كلام كل صحابي لنا بالتواتر فلا يكفي أن ينقل عن كل صحابي تلميذه التابعي مثلاً وان كانوا بعدد التواتر الذي يمتنع تواطئهم على الكذب لا مكان كذب نصف هؤلاء وكذب النصف من الصحابة من دون لزوم نقض قانون الامتناع المذكور.

وعلى هذا يصبح التواتر حالة شبه مثالية خيالية لا يتفق له مصداق في باب الأحاديث والاخبار مع الوساطة.

إلا أن الصحيح بناءً على مسلكنا في كاشفية التواتر عدم الحاجة الى ذلك بل قديكفي نقل واحد عن واحد وذلك لأن ميزان الكاشفية المذكورة هو حساب الاحتمالات وتجميع القيم الاحتمالية لكل اخبار اخبار على مركز واحد بالنحو المتقدم شرحه غايته سوف تكون القيمة الاحتمالية لكل اخبار مباشر بمعنى درجة كاشفيته عن صدور الحديث عن المعصوم أقل من الاخبار المباشر بلا واسطة لأنها تحسب بضرب قيمة احتمال صدق الخبر الأول في قيمة احتمال صدق الخبر الثاني. ولهذا يكون حصول اليقين بحاجة الى مقدار أكثر من المفردات في الاخبار مع الوساطة. وإن شئت قلت: أن صدق القضية المتواترة ولو بالواسطة نكتة مشتركة لصدق المخبرين

حتى مع الوساطة بحيث يكون احتمال صدقهم جميعاً احتمالات متلازمة ولو بدرجة أقل.

أقسام التواتر:

قسموا التواتر الى الاجمالي والمعنوي واللفظي، وسوف يتضح الحال من التشقيق الآتي فنقول: قد اتضح مما سبق ان جوهر التواتر الكثرة العددية وهذه الكثرة تتصور على أنحاء:

١ - ان نأخذ عشوائياً كثرة من الاخبار كالأحاديث المروية في الكتب الأربعة بلا اشتراك فيما بينها في مضمون أصلاً. وهنا رغم عدم وجود مدلول مشترك فيما بينها لكونها في مواضيع مختلفة لا اشكال 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 كلها كاذبة فان هذا بحسب الاحتمالات تكون قيمته الاحتمالية ضعيفة جداً، إلا ان هذا الضعف لا ينعدم ولا يبلغ درجة اليقين بالعدم وإن كان مقتضى مرحلة التوالد الذاتي لمنطق الاستقراء ذلك لما ذكرناه في منطقتنا من أنه كلما كان الاحتمال الضعيف ناشئاً من طرفية المحتمل للعلم الاجمالي المردد معلومه بين بدائل محتملة كثيرة جداً - وسمينا ذلك بالمضعف الكمي لأنه لا ينظر إلا الى العدد والكم. - فادام ذلك العلم الاجمالي موجوداً يستحيل انطفاء احتمال طرفية ما اختير عشوائياً لذلك العلم الاجمالي، والأمر في المقام كذلك لأننا 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، فإن كل مئة مئة - وهي بالملايين بحسب التوافق - يحتمل أن تكون هي الكاذبة وما دام العلم الاجمالي قائماً يستحيل زوال هذا الاحتمال في أي طرف فان زواله فيه مساوق مع زواله في الأطراف الأخرى وهو مساوق مع زوال العلم نفسه وهو خلف، كما ان المضعف الكمي الآخر الموجود هنا وهو احتمال كذب كل أولئك المخبرين البعيد بحسب الاحتمال في نفس اخباراتهم هذا المضعف أيضاً موجود في

كلّ مئة مئة بأخذها من الاخبار فهو مضعف كمتي موجود في تمام الأطراف فيستحيل أن يوجب زوال الاحتمال لأنه ترجيح بلا مرجح بلحاظ هذا الطرف بالخصوص وبلحاظ جميع الأطراف خلف العلم الاجمالي.

ولهذا لا يزول هذا الاحتمال إلا اذا وجد مضعف له مخصوص به وليس هو إلا ما اصطالحنا عليه بالمضعف الكيفي المخصوص بخصوص هذا الطرف، وذلك أنها يكون فيما اذا كان هناك مصب مشترك مثلاً ولو ضمناً لجميع الاخبار، فان المضعف حينئذ هو أنه كيف اتفقت مئة مصلحة للمختلفين على سنخ كذب واحد معين مع ان عوامل التباين فيهم أكثر من الاشتراك . وهذا بالتحليل يرجع الى علم اجمالي آخر بحسب حساب عوامل التباين والاتفاق في حياة هؤلاء وبمقتضاه يكون احتمال كذبهم جميعاً لمصلحة مشتركة أضعف بكثير من احتمال كذب أية مئة أخرى من الاخبار ليس بينها قدر مشترك وهذا أساس عام لحصول اليقين في تمام موارد حساب الاحتمالات التي ترجع بحسب تحليلنا الى علوم اجمالية منقسمة على أطرافها فثلاً في مثال قرص الاسبرين يعلم اجمالاً بعليته أو علية غيره في رفع الصداع وهو علم اجمالي بين النقيضين إلا أن أحد طرفيه وهو علية غيره له مضعف كيفي خاص به هو ملاحظة العلم الاجمالي في التجارب العديدة وما يقتضيه من الحساب لقيمة احتمال علية غير قرص الاسبرين . وهذا يظهر الوجه الفني في عدم اعتبار مثل هذه المجموعة من الاخبار بالتواتر لأنها لا تؤذي الى حصول اليقين ولو اجمالاً وبذلك يندفع شبهة منجزية مثل هذه الكثرة العددية فيما اذا كان مجموع الاخبار المثة الزامية مثلاً في موضوعات مختلفة فأنها لا يشكل علم اجمالي بجامع الإلزام ليكون حجة، وأما حصول الاطمئنان فهو وإن كان صحيحاً إلا أن حجية مثل هذا الاطمئنان الناشئ من مجرد المضعف الكمي الذي لا يبلغ اليقين عهدة دعواها على مدعيها.

وقد اتضح من مجموع ما تقدم أن التواتر لا يكفي فيه مجرد المضعف الكمي بل لا بد أيضاً من المضعف الكيفي على ما يظهر من شرح الحالات القادمة، كما أنه لا بد وأن يعلم بأن المضعف الكيفي قيمته الاحتمالية أكبر بكثير من المضعف الكمي، بمعنى أنه باضافة عدد واحد على المخبرين المضعف الكمي يتضاعف الى مستوى ضعف ما كان

عليه سابقاً حيث أنّ كلّ الصور السابقة تضرب في تقديرين إلا أنّ المضعف الكيفي يتضاعف الى مستوى أكثر من الضعف بكثير لأنّ هذا من اجراء حساب الاحتمالات والعلم الاجمالي في عوامل الاتفاق والتباين الموجودة بين هذا المخبر والسابقين وهي كثيرة أي أكثر من عاملين كما هو واضح.

وهذا يظهر اندفاع اشكال قد يورد على ماتقدم متاً في كيفية حصول اليقين على مسلكتنا من التواتر مع الواسطة من أنّه اذا كان قيمة احتمال الخبر مع الواسطة أقل من قيمة احتمال الخبر بلا واسطة - كما هو كذلك - فسوف نحتاج الى كم أكبر من الاخبار مع الواسطة لعله يكون مثالياً فثلاً اذا افترضنا أنّ الخبر بلا واسطة كان احتمال الصدق فيه النصف فسوف يكون قيمة احتمال الخبر مع الواسطة الواحدة الربع مثلاً واذا كان يحتاج الى أربع اخبار بلا واسطة لحصول التواتر كنا بحاجة الى أكثر من ستة عشر خبر مع الواسطة لتحصيل ذلك الرقم من اليقين بحساب الاحتمالات فيرجع الأمر مثالياً.

والجواب - اتّضح ماتتقدم فان قيمة احتمال صدق المخبرين مع الواسطة في الحساب النهائي ليس دائماً نصف قيمة اخبار المخبرين بلا واسطة أو أقل بل أكثر لوجود المضعف الكيفي في اخبارهم وهو أنّه كيف اقتضت مصالحهم أن يكذبوا في خصوص هذا الاخبار مع تباين ظروفهم فان المنظور في الاخبار لكلّ منهم الحديث المروي لخصوصية ان الصحابي أو الراوي كان فلاناً أو فلاناً عادة.

٢ - أن يكون هناك مصب مشترك منظور اليه في جميع تلك الاخبار، وهذا تارة: يكون مدلولاً تحليلياً، واخرى، مطابقياً. والاول نقصد به مايشمل المدلول التضميني أو الإلتزامي العرفي وهذا مايسمى بالتواتر المعنوي وفي هذه الحالة يكون المضعف الكيفي موجوداً بلحاظ ذلك المصّب المشترك اذ كيف يفترض اجتماع مصالحهم على الكذب فيه مع أنّ عوامل التباين أكثر بكثير من عوامل الاشتراك وهذا المضعف يوجب حصول اليقين وزوال الاحتمال الضعيف المضعف كمياً نهائياً كما عرفت. وكلّما كان المصّب المشترك أضيق وذا تفاصيل أكثر كان الحساب أوضح وأسرع. وهكذا يحصل القطع بالمصّب المشترك وفي طوله يرتفع قيمة احتمال المدلول المطابق لكلّ

اخبار منها أيضاً لأن توقع كلّ منها واحتماله سوف يكون من احتمال قضية مضمونها المعنوي ثابت فيكون موقعها أشدّ وأقوى.

ونقصد بالثاني ما إذا كان المصّب واحداً بلحاظ المدلول المطابق للاخبار كاملاً وهنا يكون المصّب المشترك أضيق دائرة ممّا سبق في الأول فيكون المضعف الكيفي أقوى لأنّ احتمال تأثير عوامل الاشتراك في المصّب 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 إيجاد اليقين. والتواتر اللفظي أحد مصاديق ضيق المصّب المشترك وتفصيله إذ إتفاق عوامل المصلحة المشتركة أو اختلال الحدس والخطأ في نقل قصة هذه الألفاظ بخصوصها أبعد جداً. وهذا عرف وجه أقوائية التواتر اللفظي عن المعنوي أيضاً.

خبر الواحد:

ويراد به مطلق ما لا يفيد العلم من الاخبار سواء كان واحداً حقيقة أو أكثر. والحديث عنه تارة: في أصل حججته في الجملة، وأخرى: في حدودها وشروطها. والبحث الأول يقع في مقامين:

١- في الأدلة التي يستدل بها على عدم الحجية.

٢- في ما يستدل به على الحجية.

ما يستدلّ به على عدم الحجية:

أمّا المقام الأول - فقد استدلّ على عدم الحجية بالكتاب والسنة والاجماع. أمّا الكتاب، فبآيات النهي عن العمل بالظنّ وأهمّها اثنان آية (ولا تقف ما ليس لك به علم)¹. و(إنّ الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً)² فان اطلاق عدم العلم والظنّ

١ - الاسراء، آية ٣٦

٢ - يونس، آية ٣٦

شامل للخبر أيضاً.

والتحقيق: أنّ هاتين الآيتين لادلالة لها على عدم الحجية في مطلق الظن فضلاً عن الخبر.

أما الآية الأولى فلأنّ النهي قد تعلّق فيه بالافتقار بغير العلم لا بمجرد العمل على طبقه والافتقار عبارة عن الاتباع والذهاب خلف الشيء وجعله سنداً ودليلاً بحيث يكون هو الداعي والمحرك للانسان، وهذا المطلب صحيح في باب الظنّ وعقلاني أيضاً ولكنه لا ينافي حجّيته فان الافتقار حينئذ في مورد الظنّ يكون للعلم بالحجّية ووجوب متابعتها شرعاً لالنفس الظنّ وإن كان العمل على طبق الظنّ^٣.

وأما الآية الأخرى فقد تبين حالها ممّا قلناه في الأولى فإنّها واردة في سياق التنديد بالكفار الذين يعولون على الظنون والتخمينات فاستنكرته الآية وهذا السياق أي سياق تعليل استنكار طريقة الكفار بنفسه قرينة على أنّ المقصود هو الاشارة الى سنخ قاعدة عقلية أو عقلائية مفروغ عن صحتّها لاقاعدة شرعية تأسيسية وإلا لم يكن مناسباً مع مقام الاختصاص والاحتجاج وما يمكن أن يكون سنخ قاعدة مفروغ عن صحتّها أنّما هو عدم امكان التعويل على الظنّ بما هو ظنّ لاعدم جعل الحجية للظنّ شرعاً أو عقلائياً وعليه فيكون دليل الحجية وارداً على الآيتين.

أضف الى ذلك: أنّ قوله تعالى ان الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً مدلوله المطابق أنّها هو بيان صغرى أنّ الظن لا يغني في التوصل الى لبّ الحق والواقع لأنّه يخفى، وهذه صغرى واضحة في نفسها فاذا ضمّ إليها كبرى ان المطلوب هو التوصل الى لبّ الحقّ

٣ - فسر القفوي الآية بالبهتان والقذف والكلام خلف الشخص ولعله يناسبه التعليل بقوله (انّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولاً) فيكون أجيباً عن عمل الكلام. ولو حمل على الاتباع فالمعنى حينئذ لا تذهب وراء غير المعلوم ولا تتبعه وهذا ارشاد الى عدم حجّيته لامحالة لأنّ الاتباع اضيف الى الماعلم به لال عدم العلم نفسه. هذا مضافاً: الى أنّ حمل الخطاب المولوي على الارشاد الى حكم العقل خلاف ظهوره في الملووية بخلاف مالوكان ارشاداً الى عدم الحجية شرعاً اللهم إلا أن يجعل سياق الاختصاص والاستنكار قرينة على الارشاد الى حكم العقل.

والواقع انتج المطلوب إلا أنّ هذه الكبرى أنّها تكون واضحة في باب اصول الدين الذي يكون المطلوب فيه الوصول الى لب الحقيقة فلا تكون الكبرى المقدرّة أكثر من هذا المقدار ومعه لا يتم في الآية اطلاق لغير أصول الدين.

ثمّ أنّ مدرسة المحقق النائيني (قده) علقت على هذا الاستدلال بان دليل حجية خبر الواحد يكون حاكماً على الآيتين بجعل الظنّ علماً. وقد أشرنا سابقاً الى عدم تمامية هذا الجواب لأنّ الآية الكريمة ليس مفادها النهي التكليفي بل الارشاد الى عدم الحجبية وحينئذ اذا فرض عدم تمامية دلالتها في نفسها على نفي الحجبية فلا حاجة الى الحكومة وان فرض كونها ارشاداً الى عدم الحجبية فكما ان دليل الحجبية يكون مثبتاً للعلمية والطريقة كذلك هذا الدليل ينفي العلمية والطريقة وكلاهما في موضوع واحد وهو الظنّ وعدم العلم فلاوجه لافتراض حكومة أحدهما على الآخر.

وأما صاحب الكفاية فقد اعترض على الاستدلال بأمرين:

١ - أنّ القدر المتيقّن من اطلاقها الظنّ في أصول الدين لا الفروع.

وفيه: ان أريد ان المتيقّن منها ولولبلحاظ خارج مقام التخاطب الظنّ في أصول الدين فصحيح إلا أنّه لا يضرّ بالاطلاق على ماتقدّم، وإن أريد نفي اطلاقها للظنّ في الفروع في نفسها فلا موجب له خصوصاً في الآية الأولى التي جاءت في سياق مستقل عن اصول الدين.

٢ - ان دليل حجية خبر الواحد يكون مخصصاً لاطلاق الآية لأنّ الخبر قسم من أقسام الظنّ. وهذا الوجه في الجملة وإن كان صحيحاً إلا أنّه لا بدّ من ملاحظة أدلة الحجبية فإنّها ليست جميعاً أخصّ مطلقاً من الآية وإن كان منها ما يكون أخصّ فثلاً لو كان المدرك السيرة التشريعية أو العقلائية فهي توجب القطع بالحجية ومعه أمّا لاطلاق في الآية أو لاحجية له، ولو كان المدرك آية النفر أو الكتمان أو النبا بناءً على أنّ مفهومها ان لم يجئ الفاسق بنياً سواءً جاء العادل أم لا فلا يجب التبين فهذه الآيات أنّها تدلّ على الحجبية باطلاقها لصورة مجيء خبر الواحد غير الموجب للعلم فتفتقر عن آيات النهي فيما اذا كان الخبر علمياً أو لم يكن خبراً أصلاً - كما في آية النبا بناءً على ما ذكر - فتكون المعارضة بالعموم من وجه. اللهم إلا أن يقال بالناسخية لتأخر

آيات الحجية ولو بعضها عن آيات النهي لأن الأخيرة واردة في السور المكية 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.

وأما السنة، فقد استدلّ بعدة روايات. وليعلم بان السنة المستدل بها تارة: تكون قطعية، وأخرى: من خبر الواحد. فان فرض قطعيتها فالاستدلال بها في المقام لمحذور ثبوتي فيه، وأما اذا كان خبر الواحد فتارة: نفترض القطع بأنه بحسب الملاك لافرق ولا احتمال لخصوصية في حجة شخص ذلك الخبر من بين الاخبار الآحاد، وأخرى: يفرض احتمال ذلك. فعلى الأول لا يعقل الاستدلال به في المقام لأن حجيته مساوقة للعلم بكذبه لافتراض الملازمة القطعية بين حجيته وحجية سائر الاخبار، وجعل الحجية لخبر يلزم من وصول حجيته القطع بكذبه غير معقول على ماتقدم فيما سبق شرحه مفصلاً، وعلى الثاني لا يلزم من احراز حجيته القطع بكذبه بل يثبت به عدم حجية غيره من الاخبار، وحينئذ اطلاق مدلوله وإن كان شاملاً لنفسه اذ لمحذور فيه حتى عرفاً لأن المدلول كلام المعصوم (ع) فيعقل اطلاقه لشمول شخص هذا النقل ولا يكون من شمول الدليل لنفسه ولكن هذا الاطلاق بالخصوص لا يعقل حجيته لمحذور عقلي. وبعبارة أخرى: لا يعقل حجية هذا الاطلاق لانه فرع حجية سنده فاذا كانت حجيته متوقفة 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 لا اطلاقه لنفس هذا السند.

لا يقال - يعلم في المقام اجمالاً أما بكذب هذه الاخبار أو عدم حجيته لأن المخبر يخبر عن واقعة واحدة ولا يخبر عن كل اطلاق اطلاقاً وإنما 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 أنه يعلم اجمالاً أما بكذبه أو بعدم حجيته، أي لا يمكن أن يكون حجة إلا اذا كان كذباً. وإن شئت قلت: يلزم من حجيته كونه كاذباً فدليل حجيته يدك بالالتزام على أنه كاذب وجعل مثل هذه الحجية غير معقول.

فانه يقال: المفروض احتمال الفرق بين شخص هذا الاخبار وغيره ثبوتاً وهذا يعني أننا نحتمل اتصال قرينة بالحديث المنقول دلّت على استثناء شخص هذا الاخبار ولانافي لهذا الاحتمال آلا شهادة الراوي السكوتية عن ذكر هذا التقييد وهذا يعني أنّ العلم بالكذب أو عدم الحجية أنّها يكون بلحاظ الشهادة السلبية للراوي وسكوته عن ذكر القيد المذكور فهي التي لا يعقل أن تكون حجة دون الشهادة الاثباتية التي نقل بها أصل الحديث.

وهكذا في هذه الصورة يمكن التمسك بدليل الحجية ولومثل السيرة العقلائية لاثبات حجية شخص هذا الخبر وبه نثبت عدم حجية غيره تخصيصاً لدليل الحجية أو ردعاً عن السيرة بلحاظها، وهذا هو معنى أنّ تطبيق السيرة على هذا الخبر يكون حاكماً على تطبيقه على سائر الاخبار لأنّ التطبيق فرع عدم الردع ولا ردع عنها جزماً وهو ردع عن غيره اذا كان بحسب مضمونه صالحاً لذلك ولاعكس لأنّ بقية الاخبار لا تسلب الحجية عن هذا الخبر.

هذا منهج الاستدلال بالسنة النافية للحجية. وأمّا نفس الروايات فتقسم الى طائفتين:

الاولى: مادّ على النهي عن العمل بخبر لا يعلم صدوره منهم (ع) كما في الحديث المروي في بصائر الدرجات (ما علم أنّه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردّه الينا) .
 الثانية - مادّ على النهي عن العمل بخبر لا يوافق الكتاب الكريم أو ليس عليه شاهد أو شاهدان منه^١ والتي نسميها باخبار الطرح أو العرض على الكتاب.
 أمّا الطائفة الاولى فيرد على الاستدلال بها:

أولاً - أنّها لا يعقل جعل الحجية لها لكي تصلح لأن يستدل بها على عدم الحجية لأنّها خبر واحد يقطع بعدم تميزه عن بقية الاخبار وعدم استنثاؤه منها في الحجية.
 وثانياً - لوتنزلنا عن ذلك واحتملنا الامتياز فلا دليل على جعل الحجية له لأنّها ضعيفة السند.

وثالثاً - لو تمّ سندها مع ذلك لا يمكن اثبات حجيتها لمعارضتها بمادك على الحجية من الاخبار بل هي معارضة مع الدليل القطعي على الحجية على ماسوف يأتي من قطعية أدلة الحجية.

وأما الطائفة الثانية - فالبحث عنها طويل الذيل قدفصلناه في بحث تعارض الأدلة فليراجع.

وأما الاجماع - فقد استدك بنقل السيد المرتضى (قده) اجماع الطائفة على عدم العمل باخبار الآحاد - على ما جاء في أجوبته على مسائل الموصليات - بل ادعي أنّ 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 لأنه ينقل ضرورة المذهب ومثلها لا اشكال في كاشفيته عن رأي المعصوم ولان النقل عن حسّ لاحدس لأنه يدعي استقرار الاجماع بمستوى الضرورة كما في حرمة القياس ومثل هذا التطابق الضروري يكون من الأمور الحسية بلا كلام.

وفيه: أولاً - أننا نقطع بعدم مطابقة ظاهر هذا الكلام المنقول للواقع لما سوف يأتي في بحث الاستدلال على الحجية بسيرة المتشعبة ان العمل كان مستقراً على التعبد باخبار الثقات والعمل بها.

وثانياً - أنه خبر واحد بنفسه لا يعقل جعل الحجية له لعدم احتمال المزية فيه هذا لو أريد التعامل معه كخبر واحد.

وثالثاً - أنه معارض بما ينقله الشيخ الطوسي (قده) من الاجماع على الحجية بل وكل ما يدك على الحجية من أخبار الآحاد والأدلة القطعية.

ورابعاً - ان المظنون ان مقصود السيد (قده) لم يكن ماهو ظاهر الكلام بل لا يعقل ذلك مع فرض دعوى الشيخ استقرار اجماع الطائفة على التعبد بالعمل باخبار الثقات من الامامية مع أنه 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 بينها بعد الفراغ عن صدقهما وامانتها، وبما أنّ كلام الشيخ (قده) لا يحتمل فيه التقية

بخلاف السيد حيث نقل ذلك في أجوبة المسائل الموصلية فيحتمل قوياً أن يكون نظره الى أبناء العامة وحينئذ أمّا أن يكون مقصوده من الاخبار الآحاد اخبارهم التي لا يحرز فيها وثيقة الرواة، أو كان بقصد نفي الكبرى ابتداءً تحاشياً عن جرح مشاعرهم في جرح روايتهم. وقدنقل الشيخ (قده) في العدة النقل المذكور بعنوان ان المسموع من أشياخ الطائفة ان الطائفة لا تعمل باخبار الآحاد ثم فسره وبيّن ان المراد منه مثل هذه المحامل. وهذا تفسير ممن هو من أهل البيت لأنه تلميذ السيد(قده) فيكون قرينة شبه قطعية على مرام السيد من هذه المقالة.

أدلة الحجية:

وأما المقام الثاني - ففي استعراض أدلة الحجية وقد استدلّ عليها بالأدلة الأربعة.
أمّا الكتاب الكريم فبآيات:

الاستدلال بآية النبأ:

منها: آية النبأ وهي قوله تعالى (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين)^١.
والاستدلال بها يكون بتقريبين تارة بلحاظ مفهوم الوصف، واخرى بلحاظ مفهوم الشرط.

أمّا التقريب الأول فيمكن أن يبين بوجوه عديدة:

الوجه الأول - الملاك العام في مفهوم الوصف بناءً على قبوله في محله، وهذا تكون المسألة مبنائية. وقد ذكرنا هناك أنّ الوصف وإن كان يدلّ على الانتفاء عن الانتفاء بمقتضى قانون احترازية القيود المقتضي لكون الوصف قيداً حقيقة والمقيد عدم عند عدم قيده إلا ان المنتفي حينئذ شخص الحكم لانوعه، ومنه يعرف ضعف ماهو ظاهر تعابير فوائده الاصول من أنّ الجملة الوصفية تدلّ على ثبوت الحكم لواجد الوصف

وساكتة عن فاقده.

الوجه الثاني - ان الآية تنيط وجوب التبين بعنوان خبر الفاسق وهذا يدل 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 لو كان هناك جعل آخر فان كان بعنوان الخبر مطلقاً لزم منه لغوية جعل وجوب التبين على خبر الفاسق بخصوصه وإن كان بعنوان خبر العادل بما هو عادل فهو غير محتمل لأن 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. لانه يمكن افتراض وجوب التبين في غير خبر الفاسق أيضاً ولو في الجملة ولكن لا بعنوان خبر العادل أو مطلق الخبر بل بعنوان آخر بينه وبين خبر الفاسق عموم من وجه كعنوان الخبر الذي يظن بخلافه أو لا يظن بصدقه أولاً تقوم امارة ولو غير معتبرة في قبالة ونحو ذلك من الخصوصيات التي يعقل أن تكون دخيلة في عدم الحجية ولومن باب الموضوعية ونوعية الحكم المخبر به وتكون النسبة بينها وبين خبر الفاسق العموم من وجه، ومعه كيف يمكن احراز انتفاء سنخ الحكم؟ هذا مضافاً: الى ان الامر بالتبين ارشاد الى عدم الحجية فهو حكم عديم من باب عدم اقتضاء الحجية فلا ينافي أن يكون خبر العادل أيضاً بما هو خبر العادل لا يقتضي الحجية وليس هذا معناه ان العدالة أثرت في ايجاب التبين كما هو واضح.

الوجه الثالث - ما يظهر من كلام الشيخ (قده) من ان علة وجوب التبين اما أن تكون وصف الفسق في المخبر أو أصل الخبرية، والأول وصف عرفي والثاني وصف ذاتي بالنسبة اليه فاذا كانت العلة هو الوصف العرفي فعناه ان الخبر لو اوصف الفسق في المخبر لم يكن يجب التبين فيه وهو المطلوب، واذا كانت العلة هو الخبرية فهذا خلاف ظاهر الآية لأنه اما أن يكون الوصف العرفي علة أيضاً أو لا فان لم يكن فهذا

١ - ويمكن أن يجاب أيضاً باختيار الشق الأول وهو وجوب التبين في مطلق الخبر ومع ذلك تدفع اللغوية بان القيد المذكور في خصوص المقام جيء به لأجل التنبيه على فسق المخبر في القضية الخارجية لامن أجل دخله في موضوع حكم معمول بنحو القضية الحقيقية ليكون ظاهراً في الاحترازية.

خلف اناطة الحكم بالفسق كما هو ظاهر الآية وإن كان علة أيضاً فحيث أنّ الوصف الذاتي أسبق من العرفي فالمعلول يستند الى أسبق علته فكان المناسب اناطته به لا بالفسق وهو خلاف ظاهر الآية.

وفيه: أولاً - أنّه قاصر عن اثبات المطلوب لولم يضم اليه ما أبرزناه في البيان السابق إذ لنا أن نختار عليّة الوصف العرفي ولكنه مع ذلك هناك علة أخرى عرفية ولوفي بعض أقسام خبر العادل.

وثانياً - ان قاعدة ان المعلول يستند الى أسبق علته يراد بها الأسبقية الزمانية لا الرتبية ولا أسبقية كذلك في المقام.

الوجه الرابع - ماجاء في تقريرات المحقق النائيني (قده) في تفسير كلام الشيخ (قده) وكأنه بيان عرفي له وحاصله: أنّ الأمر يدور بين عليّة الوصف العرضي وعليّة الوصف الذاتي فعلى الأول يثبت المطلوب وعلى الثاني بأن يكون الوصف الذاتي علة مستقلاً أو مع العرفي فلا يناسب عرفاً اناطة الحكم بالوصف العرفي مع كفاية الذاتي. وهذا الوجه وإن كان لا يخلو من وجهة بلحاظ المناسبات العرفية إلاّ أنّه توجد مناسبة في قبال هذه المناسبة العرفية في ذكر الوصف العرفي في المقام وهو التنبيه على فسق المخبر مثلاً. علماً بأنّه يرد على هذا الوجه ما أوردناه أولاً على الوجه السابق.

الوجه الخامس - ماجاء في حاشية المحقق الاصفهاني (قده) على الكفاية من أن الأمر لا يخلو من أن يكون مجموع الوصفين علة أو أن يكون كلّ منهما علة أو أن يكون الوصف الذاتي علة 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 لأنّ معناه لغوية ذكر الوصف العرفي. وكأنّه (قده) شعر بنقصان هذا الجواب لاحتمال أن يكون العرفي علة وهناك علة أخرى عرضية غيره في خبر العادل فحاول تعديل الوجه باضافة ان هذا غير معقول لأنّه ان كان كلّ منهما علة بعنوانه الخاص لزم صدور الواحد من الكثير وهو محال واذا كان الجامع بينهما علة كان خلاف ظاهر الآية في عليّة الفسق بعنوانه.

وهذا التحليل لوتّم لكان بياناً على كبرى مفهوم الوصف في تمام الموارد وقد تعرضنا له في بحث مفهوم الوصف مع جوابه.

الوجه السادس - وهو أيضاً يمكن أن يجعل تفسيراً لما ذكره الشيخ (قده) من أنه لو كان الخبر في نفسه لا يقتضي الحجية فعدم الحجية مستند الى عدم المقتضي لها لا الى فسق الخبر الذي هو بمثابة المانع وحيث أنّ الآية اناطته بالفسق أي بوجود المانع فيفهم من ذلك تمامية المقتضي في الخبر للحجية.

ويرد عليه: أولاً - نقصه كما تقدّم فيما سبق لاحتمال وجود مانع آخر. وثانياً - أنّ المانع عن الحجية هو احتمال الخلاف والمقتضي لها الكاشفية وكلّما اشتدّ احتمال الخلاف اشتدّ المانع وقوى فاذا افترضنا أنّ الخبر في نفسه ليس بحجة لوجود المانع معه دائماً وهو احتمال الخلاف غاية الأمر أنّ الفسق يقوي احتمال الخلاف ولهذا أنيط به فلامحذور حينئذ، أي لا يلزم 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 وقد عرفت بطلانها جميعاً.

وأما التقريب الثاني - وهو الاستدلال بلحاظ مفهوم الشرط في الآية الكريمة فالبيان الابتدائي له أنّ 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 أنّ هذا التقريب والتقريب السابق لوتّمّا فيدلان على انتفاء وجوب التبين عند مجيء العادل بالنبأ وهل هذا يكفي في الحجية أو بحاجة الى ضمّ مقدمة خارجية أخرى هي عدم أسوئية خبر العادل عن الفاسق اذ لا يحتمل عدم وجوب التبين بمعنى طرحه رأساً وإهماله - كما قيل؟

ناقش الشيخ (قده) في ضرورة ضمّ هذه المقدمة الخارجية وادعي إمكان

استفادة الحجية من مفهومها مباشرة.

والتحقيق حول هذه النقطة يرتبط بفهم معنى وجوب التبين وحقيقته فان هناك عدة وجوه في تفسيره.

١ - ان يدعى أنّ وجوب التبين وجوب نفسي لاغيري وحقيقي لا طريقي كوجوب ردّ التحية مثلاً فكأنّ هناك تكليفاً من الشارع بالتجسس على الفاسق وفضح اخباره الكاذبة، وبناءً على هذا سوف نحتاج الى مقدمة خارجية لاثبات حجية خبر العادل اذ المفهوم لا يدلّ حينئذ على أكثر من انتفاء هذا الوجوب النفسي وهو غير الحجية. إلا أنّ هذا الاحتمال غير تام في نفسه ولو تمّ لما أمكن اثبات الحجية بناءً عليه حتى بضمّ المقدمة الخارجية. أمّا عدم التمامية فلأنّ 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. وأما عدم تمامية الاستدلال فلأنّ انتفاء هذا الوجوب النفسي الحقيقي عن خبر العادل من دون الحجية لا يستلزم اسوئته بل أحسنيته من الفاسق الذي يكلف الناسي بفضحه كما هو واضح.

٢ - ما اختاره الشيخ (قده) من أنّ هذا الوجوب شرطي والمشروط جواز العمل بخبر الفاسق وحينئذ يدلّ بالمفهوم على انتفاء هذا الوجوب الشرطي وأما هل يجوز العمل مطلقاً أو لا يجوز مطلقاً فلا يكون المفهوم ناظراً الى ذلك فلا بدّ من ضمّ مقدمة الاسوأية على تقدير عدم جواز العمل مطلقاً إلا أنّه في هذه الحالة توجد مقدمة اخرى أيضاً تبطل هذا الاحتمال وهو أنّه لو فرض عدم جواز العمل به مطلقاً حتى مع التبين فهذا مناف مع حجية القطع وهو غير معقول. وإن شئت قلت: أنّ دليل الشرطية لا يشبت إلا نفس الشرطية منطوقاً وينفيها مفهوماً وأما اطلاق المشروط فيثبت بدليل المشروط وليس لدليل الشرطية نظر اليه، ولهذا لا يستفاد من الآية مباشرة اطلاق جواز

١ - إلا أنّ هذا الاحتمال في نفسه غير صحيح لأنّ الظاهر من التبين العلم والاطمئنان وحينئذ العمل بالعلم لا بخبر الفاسق فالشرطية لاتناسب إلا مع فرض انحفاظ المشروط على تقدير تحقق الشرط.

العمل بالخبر اذا لم يحمي به الفاسق بل يبقى الأمر مردداً بين ذلك وبين أن لا يجوز العمل به مطلقاً فينفي هذا الاحتمال باحدى المقدمتين.

٣ - ان يكون وجوب التبين طريقياً بمعنى أنه مرتبة من الحجية لخبر الفاسق لانه في الشبهة الموضوعية اذ لم يأت الفاسق بخبر فالمولى يحكم بالبراءة ولا يجب 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 لا بدّ من ضمّ مقدمة عدم الاسوية لاثبات أنّ خبر العادل حجة على الاطلاق.

وهذا الاحتمال خلاف الظاهر لانه لو كان النظر الى ذلك لناسب أن يعلل ذلك باحتمال اصابة الفاسق للواقع مع أنّ التعليل جاء بابرز احتمال كذب الفاسق واصابة القوم بجهالة.

٤ - أن يكون الأمر بالتبين ارشاداً الى عدم الحجية شرعاً وهذا لسان من السنة عدم الحجية بحسب الحقيقة فيكون المفهوم ثبوت الحجية في خبر العادل بلا حاجة الى ضمّ مقدمة خارجية وهذا هو الظاهر في تفسير وجوب التبين.

٥ - ما ذكره المحقق العراقي (قده) بناءً على أن يراد بالتبين ما يعمّ تحصيل الظنّ من أنّ وجوب التبين حينئذ يكون غيرياً ومقدمة لوجوب العمل بخبر الفاسق، وحينئذ غاية ماتدلّ عليه الآية انتفاء هذا الوجوب الغيري في خبر العادل وأما الوجوب النفسي بالعمل به فيحتمل ثبوته ويحتمل عدم ثبوته إلا أنّ التقدير الثاني يلزم منه اسوية خبر العادل عن الفاسق فينفي وهذا أثبت الحاجة الى مقدمة الاسوية^١.

وفيه - أنّ الوجوب الغيري للتبين إن كان على أساس مقدمية التبين للعمل عقلاً

١ - الذي يظهر من مراجعة تقارير العراقي (ص ١٠٨) أنه لا يدعى قيدة تحصيل الظنّ لوجوب العمل بل لمشروعية العمل جوازاً أو وجوباً كما يصرّح بذلك ضمن عبارته ويكون حاصل كلامه: أنه لو جعلنا القيد التبين الأعم من العلم والظنّ - ليعقل بقاء المشروط وهو العمل بالخبر بعد التبين - فالآية لا تكون فارغة عن أصل العمل ليستفاد من نفي الشرطية والقيدية بالنسبة لخبر العادل حجتيه بل تحتاج الى مقدمة الاسوية، ويكون الاشكال عليه حينئذ بأنّ مشروعية العمل بالخبر عبارة اخرى عن الحجية اذ لا يعقل له معنى آخر في هذا المقام فيرجع الى الاحتمال السابق الذي لا يحتاج بناءً عليه الى ضمّ مقدمة الاسوية.

فواضح البطلان، وإن كان على أساس المقدمة شرعاً فإن أريد بالتبين تبين الحال فهو لا يعقل أن يكون قيماً للعمل بخبر الفاسق اذ قديتبين خلافه وإن أريد تحصيل الوثوق أو الظنّ بصدق الفاسق فهذا القيد إن رجع قيماً لوجوب العمل بخبر الفاسق فيكون من مقدمات الوجوب لا الوجود فلا يترشح عليه الوجوب الغيري وإن كان قيماً للواجب فن الواضح أنه لا يجب تحصيل الظنّ في العمل بخبر الفاسق بل ليس هذا غرض الشارع وأنها غرضه عدم الاصابة بجهالة وخطأ.

٦ - ما ذكره العراقي (قده) أيضاً بناءً على أن يراد بالتبين تحصيل العلم من أنّ الأمر المذكور يمكن أن يكون ارشاداً الى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم ما لم تقم حجة على الخلاف - وهذا بخلاف ما لو أريد بالتبين ما يعتم الظنّ فان العقل لا يحكم بلزوم تحصيله - وحينئذ أيضاً نحتاج في اثبات حجية خبر العادل الى ضمّ مقدمة عدم الاسوئية ولكن ببيان أنّ عدم وجوب التبين عن خبر العادل امّا أن يكون من جهة القطع بكذبه فيكون أسوأ حالاً واما أن يكون لحجتيته وهو المطلوب .

وفيه: أولاً - أنّ العقل لا يحكم بلزوم تحصيل العلم بالواقع وتبينه بل بلزوم تحصيل العلم بالامثال ولو بالاحتياط فواقع مصباً للأمر ليس بعنوانه موضوعاً لحكم العقل ليحمل الدليل على الارشاد اليه^١.

وثانياً - أنّ الآية قد علقت وأناطت وجوب التبين على الفسق مع أنّ الحكم العقلي المذكور ليس معلقاً عليه بل على مطلق الشك وعدم العلم . اللهم إلا أن ترجع الاناطة المذكورة الى الارشاد الى عدم حجية خبر الفاسق بلسان أنه يجب تحصيل العلم حتى اذا جاء كم الفاسق بالخبر المشكوك .

وثالثاً - أنّ حكم العقل ليس وجوباً ولا حكماً بل ادراك لعدم المؤمن إلا بالقطع أو القطعي ومن الواضح أنّ هذا المعنى محفوظ حتى لو فرض أنّ خبر العادل كان معلوم الكذب فإنه يصدق أنه لا مؤمن إلا القطع بالواقع فوجود القطع لا يني اللابدية العقلية

١ - إلا أنّ الآية أيضاً لا تدلّ على أكثر من التبين لو أريد اصابة القوم أي الامثال وهو نفس موضع حكم العقل بل التعليل في ذيل الآية ظاهر في الاستنكار وازرار نكته عقلانية فيناسب أنّ يكون ارشاداً الى حكم العقل.

اذ ليس هذا تكليفاً ليقال بأنه تحصيل للحاصل مثلاً بل وضع وقضية واقعية شرطية، وحينئذ فالمفهوم لا يلائم مع الاحتمال الثاني فلا يحتاج الى ضمّ مقدمة الاسوتية وإنما يدلّ بنفسه على أنه اذا جاء العادل بالخبر فليس أنه لا مؤمن إلا القطع وهو معنى الحجية^١.

الاعتراضات على الاستدلال بآية النبأ:

وقد اعترض على الاستدلال المذكور بوجوه يرجع بعضها الى انكار أصل الظهور الاقتضائي للآية على المفهوم، وبعضها الى دعوى وجود مانع عنه بعد افتراض وجوده بنحو القرينة المتصلة الرافعة لفعليته، وبعضها الى دعوى عدم حجيته بعد افتراض فعلية ظهوره في المفهوم لوجود مانع منفصل.

أمّا الأول فبأن يقال ان الشرطية في المقام مسوقة لبيان تحقق الموضوع فلامفهوم للجملة ذاتاً.

وليعلم بأن الشرط يمكن أن يصنف الى ثلاثة أنحاء:

الأول - أن يكون الشرط عبارة عن سنخ تحقق الموضوع ونحو وجوده بحيث لا يتصور للموضوع وجود إلا بالشرط كقولك (اذا رزقت ولدأ فاختنه) فان الفرق بين الشرط أو الموضوع للحكم في المثال كالفرق بين الایجاد والوجود.

الثاني - أن يكون الشرط أجنبياً عن وجود الموضوع وإنما هو أمر طارئ كقولك (إن جاءك زيد فاكرمه).

الثالث - أن يكون الشرط نحواً من وجود الموضوع ولكنه غير منحصر به بل يمكن أن

١ - نعم ولكن باعتبار أن ما جعل جزءاً ليس هو نفس الحكم والادراك العقلي بل ما هو من لوازمه وهو التبين واستخبار حال النبأ فمن المعقول أن يكون انتفاؤه عن خبر العادل من جهة كونه مقطوع الكذب فلا يحتاج فيه الى ذلك، والحاصل الآية: طلت التبين اللازم عقلاً اذا أريد 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 الاسوتية. هذا ولكن يرد عليه حينئذ ان هذا الاحتمال بحسب الحقيقة مني بظهور النبأ المأخوذ في موضوع الشرطية في النبأ المحتمل صدقه وكذبه في نفسه فكأنه قال الخبر الذي تحتملون صدقه ان جاءكم به الفاسق فتبينوا عنه فلا يحتاج الى مقدمة عدم الاسوتية في اقتناص المفهوم.

يوجد الموضوع بنحو آخر كما هو في الآية الكريمة لوجاءت بعنوان (النبأ إذا جاء كم به الفاسق فتيبتوا) فان مجيء الفاسق يراد به انباؤه ويجاد النبأ إلا أنه لا ينحصر وجوده به اذ يعقل وجوده بانباء العادل أيضاً فالشرط في هذا القسم حصة خاصة من اليجاد فكانه قال النبأ اذا أوجده الفاسق فتيبتوا.

ولا اشكال في عدم المفهوم في النحو الأول كما لا اشكال في ثبوته في النحو الثاني. ويمكن أن يقرب وجه عدم المفهوم في الأول بأحد تعريين:

الأول - ان المفهوم نفي حكم الجزاء على تقدير انتفاء الشرط وحينئذ اذا أريد 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 فلا يكون لتركيب الشرطية دخل في تحصيله، وإن أريد نفي وجوب ختن الأخ مثلاً بانتفاء وجود الولد فهذا سنخ مفاد آخر غير حكم الجزاء، والمفهوم لا يدل إلا على انتفاء مفاد الجزاء.

الثاني - ان المفهوم انما يثبت بملك ارجاع الشرط قيداً للحكم والنسبة الحكمية في الجزاء وهذا 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 كل جملة حكمية فلا مفهوم.

وكلا التقريبين لا يجريان في القسم الثالث لأن الموضوع ذاتاً محفوظ حتى مع انتفاء الشرط اذ الشرط حصة خاصة من إيجاد ذلك الموضوع فلا يكون انتفاؤه مساوقاً مع انتفاء الموضوع ليكون الانتفاء عقلياً أو التقييد مستحيلًا، وهكذا يثبت ان الصحيح ثبوت المفهوم في القسم الثالث كالقسم الثاني.

واما تشخيص ان الآية من أي هذه الأقسام فاذا كان مفادها (نبأ الفاسق اذا جيء به أو جاء كم الفاسق به فتيبتوا) كان من القسم الأول لاحتمال لأن انتفاء نبأ الفاسق بانتفاء مجيئه عقلي، وإذا كان مفادها (النبأ اذا جاء به الفاسق فتيبتوا) 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.

ولا ينبغي الاستشكال في أنّ المستظهر من الآية المعنى الثاني الوسط فتكون الشرطية من القسم الثالث الذي فيها مفهوم بحسب طبعها^١. هذا كله لو أريد بالموضوع موضوع الحكم، فالشرطية في الآية الكريمة بلحاظ ما هو موضوع الحكم فيها لا تكون مسوقة لبيان تحققه.

إلا أنّ هناك موضوعاً للشرطية بمعنى آخر وهو ما يمكن فرضه قبل الجملة الشرطية وموضوعاً لها كما في قولك (زيد إن جاءك فاكرمه) وبين هذا المعنى للموضوع والمعنى السابق عموم من وجه إذ قد يفترقا كما في قولك (زيد إن جاءك فتصدق على جيرانك) حيث إن موضوع الجزء هو الجيران مع أنّ موضوع الشرطية هو زيد، وقد يجتمعان كما في (زيد إن جاءك فاكرمه) وهذا النحو من الموضوع للقضية الشرطية أعني ما يجعل موضوعاً لنفس الشرطية والتعلّق بحسب الحقيقة تطعيم للقضية الشرطية بالحملية، وهذا يؤدي إلى أن يكون ما جعل 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 الحقيقية مفروض ومقدر الوجود وهذا يترتب عليه ثمرات في باب الاستنباط.

منها - أنّ الشرطية لا تدلّ على الانتفاء حين انتفاء ذلك الموضوع للشرطية عند انتفاء الشرط وأنّها يدلّ على الانتفاء عند انتفاء الشرط مادام ذلك الموضوع محفوظاً وأمّا إذا ارتفع فلا مفهوم حتى لو كان موضوع الحكم في الجزء محفوظاً، كما في مثال (الختانان إذا التقيا وجب الغسل) فإنّه لا مفهوم له لما إذا لم يكن للانسان ختان كما في مقطوع الحشفة فلا يدلّ على انتفاء الغسل عليه لو لم يلتق ختانه من جهة انتفاء موضوع أصل القضية الشرطية.

١ - أفاد - قده - خارج البحث بان وجه هذا الاستظهار رجوع الضمير الواقع موضوعاً لوجوب التبين إلى النبا وهو مطلق ليس مقيداً بالفاسق إذ لم يقل إن جاءكم نبا الفاسق لكي يتحصص.

إلا أنّ هذا المقدار الظاهر غير كاف للاستظهار لأن الضمير يرجع إلى المقصود من مرجه أو المقيد لا مطلقه فلو قال إذا جاءك رجل فاكرمه لا يدلّ على كفاية إكرام رجل ولو غير الجاني بل الاستفادة منه لزوم إكرام الرجل الجاني الملحوظ في الشرط رغم عدم إضافة الرجل إلى المجهي؛ كذلك الحال في المقام فإن المقصود التبين عن النبا الذي جاء به الفاسق لا مطلق النبا خصوصاً وأنّ الضمير في وجوب التبين مقدر وليس ظاهراً.

ومنها - في محل الكلام حيث أنه اذا استظهرنا أنّ النبأ موضوع للشرطية نفسها فكأنه قال (النبأ اذا جاءكم فاسق به فتبينوا) فلا مجال حينئذ لدعوى أنّ الشرطية مسوقة لتحقق الموضوع لأنّ النبأ أخذ موضوعاً مقدر الوجود لأصل الشرطية ولا تكون القضية مسوقة لفرض تحققه فلا محالة يتعين أن تكون الشرطية لفرض صفة ثانوية وهو فسق المخبر واناطة الحكم به فيكون اندفاع الاشكال المتقدم على هذا أوضح وثبوت المفهوم للجملة أجلى وأصرح^١.

ثمّ أنه بهذه المناسبة لا بأس بالاستطراد الى بحث الفرق بين الموضوع في القضية

١ - كان اللازم ابراز وجه لهذا الاستظهار في المقام مع أنّ ظاهر الآية تقدم الشرط.

ثمّ أنّ تطعيم الشرطية بالحلمية بفرض تقدم الموضوع على نفس الشرطية لا أثر له من حيث المفهوم اذا فرض أنّ ذلك الموضوع بنفسه موضوع للجزاء كقولك «زيد اذا جاءك فاكركم» وأما يظهر أثره فيما اذا كان غير موضوع الحكم في الجزء كقولك «زيد إن جاءك فتصدّق على الفقير» فيدعى بأن مفهوم الشرطية مربوط بوجود الموضوع المفروض لها فلا إطلاق له لحالة فقدانه، وهذا المطلوب أنّها يساعد عليه العرف فيما اذا كان الموضوع المتقدم بحسب المناسبات العرفية قيداً للشرطية نفسها كقولك «في النهار اذا جاءك زيد فاكركم» فانه لا يدلّ على أنّه اذا لم يجبه زيد في الليل فلا يجب اكرامه وأما اذا لم يكن قيداً للشرطية والتعليق فلا فرق بين تقدم الموضوع وتأخره ومن هنا لافرق عرفاً بين قولك زيد اذا جاءك فتصدّق على الفقير وقولك اذا جاءك زيد فتصدّق على الفقير ومنه مثال اذا التقى الحنانان وجب الفصل فإنّ مجرد تقدم الموضوع على الشرطية لا يقتضي تعليق الشرطية أو تقييدها به فتأقّل جيداً.

ثمّ أنّ الذي استظهره من مثل (إن جاءكم فاسق بنياً فتبينوا) ان هذه الشرطية لأمفهوم لها لوقيل بالمفهوم في كلّ شرطية وذلك أولاً - لأن هذا السياق بحسب المتفاهم العرفي منه سياق الشرطية المسوقة لتحقق الموضوع نظير ما اذا قال (اذا أعطاك زيد ديناراً فلا تأخذه) أهل يمكن أن يقال أنّه راجع الى قولنا (الدينار اذا أعطاكه زيد فلا تأخذه) الدال بالمفهوم على أنّه اذا أعطاكه غيره فخذة؟.

لا يقال: فلنكتن الجملة بعنوان (اذا جاءكم فاسق بنياً فتبينوا) لا بعنوان (النبأ اذا جاءكم به الفاسق فتبينوا) فأنه بناء على ثبوت المفهوم لكلّ شرطية يكون مفهومها اذا لم يجتكم فاسق بنياً فلا يجب التبين وهذا باطلاً، وشامل لما إذا اجاء العادل بالنبأ. فأنه يقال: الشرطية تقييد للنسبة الحكيمية في الجزء بين الحكم والموضوع فلا بد من افتراض المفروعية بحسب ظاهر الجملة عن وجود موضوع محفوظ للحكم في المرتبة السابقة على الشرط ليعقل تقيده به وفي المقام حيث أنّ الجزء لا يفرض فيه موضوع ثابت على كلّ حال بقطع النظر عن الشرطية فلا تكون الشرطية ظاهرة في التقييد إلا بانتزاع النبأ وجملة موضوعاً له، وقد قلنا أنّه خلاف الظاهر بل تكون ظاهرة في أنّها مسوقة لتحقيق الموضوع ولو بمحصّة خاصة منه وهذه النكته بعد أنّ ذكرناها للسيد الأستاذ (قدس سرّه) شرحها بتقريبين مبينين في المتن فلا حظ.

وثانياً - أنّ الأمر بالتبين في الآية ليس حكماً شرعياً وأنها هو ارشاد الى عدم الحجية شرعياً فكان مفادها اذا جاءكم فاسق بنياً فليس بحجة ومن الواضح أنّ مثل هذا المقاد مفاد اخباري لانشائي لانه اخبار عن عدم ثبوت الحجية له شرعاً والجملة الشرطية لا يكون لها مفهوم اذا كانت اخبارية على ما تحقق في محله، اذ لا يستطيع ذلك جملاً وانشاءً ليستفاد أنّه معلق على الشرط لنجري فيه الاطلاق، وهذا الكلام نحن نذعيه في كلّ جملة شرطية جزأواً في الحكم كما اذا قال: اذا جاءك زيد فلا يجب اكرامه فأنه لا يدلّ على وجوب اكرامه اذا لم يجبه لنفس النكته.

الحملية الحقيقية والقضية الحملية الخارجية فأنه في الأول يكون مأخوذاً بنحو التقدير والفرض فقولنا «النار حارة» و«المسكر حرام» يكون المحمول فيها منصباً على الموضوع المقدر للنار أو المسكر بمعنى أنّ كلّ ما يفرض مصداقاً للنار أو المسكر يكون حاراً أو حراماً، وهذا بخلاف القضية الخارجية كقولك «كلّ من في الصحن عادل فانها تنظر الى أفراد معينين خارجاً - سواء كانوا موجودين فعلاً أم لا - و يترتب على ذلك أنّ الموضوع في القضية الحقيقية يكون كلياً دائماً لكي يكون قابلاً للانطباق على كلّ أفراده المقدره والموجودة وهذا بحسب الحقيقة يستبطن من الناحية المنطقية تلازماً بين ماهية الموضوع وماهية المحمول اذ لولا هذا التلازم لما أمكن جعل المحمول على الموضوع بمقدراته سواء 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 يتضح أنه منطقياً تكون القضايا الجزئية الحملية من قبيل قولنا بعض الحيوان انسان دائماً من القضايا الحملية الخارجية لا الحقيقة لأنّ الحقيقة تستلزم التلازم والكلية وهذا لا يعقل في القضية الجزئية ما لم يصرف الموضوع فيها عن ظاهره فتؤول الى الكلية حينئذ بمعنى لا يسعنا شرحه في المقام - بأن يكون عنوان البعض مشيراً الى عنوان آخر كلي يكون ملازماً مع المحمول - وهذا يترتب عليه ان كلّ موجبة جزئية ليس فيها تقدير بل موضوعها خارجي محقق الوجود وهذا يعني أنه لا يمكن منطقياً أن نستنتج موجبة جزئية من أي 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 لا يمكن أن ينتج أنّ بعض المعدن ذهب. والوجه فيه: أنّ الاولى قضية حقيقية لا تتكفل اثبات وجود ذهب بالفعل في الخارج لكون موضوعها ملحوظاً بما هو مقدر الوجود بينما الثانية قضية جزئية فهي في قوة الخارجية التي تحكى عن ثبوت بعض المعدن الذهب في الخارج مع أنّ الاولى لم تكن تدلّ على ذلك.

ثمّ إن هناك بيانين آخرين لتقريب عدم المفهوم في آية النبأ رغم افتراض أنّها

ليست مسوقة لتحقق أصل الموضوع بل حصّة منه على ما تقدم شرحه.

الأول - أنّ المفهوم من تبعات طرو الشرط على النسبة الحكمية في الجزء لكي يدلّ على انتفائها بانتفائه وهذا معناه أنّ التقييد والتعليق على الشرط يكون ملحوظاً في طول النسبة الحكمية في الجزء وفي مرتبة متأخرة عنه في مقام التصوّر واللحاظ، وهذا يعني أنّ التعليق والتقييد بالشرط في طول طرفي تلك النسبة من الموضوع والمحمول وهذا لا يكون فيما إذا كان الشرط مسوقاً لغرض تحقق نفس موضوع الحكم في تلك النسبة ولوحصّة منه فانه يلزم التهاوت في لحاظ الموضوع والشرط.

والحاصل: لا يكون مثل هذه الشرطية تعليقاً حقيقياً بل صورة شرط هو بحسب الحقيقة موضوع للحكم وفرض لتحقيقه 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 - وهو النبأ - وماهو الشرط وطرف التعليق الجملة الشرطية أعني نسبة النبأ الى الفاسق لاذات النبأ فلاتهاوت ولامحذور.

الثاني - وهو نفس البيان السابق الذي يقتضي أن يكون موضوع الجزء ملحوظاً ومفروضاً في المرتبة السابقة على الشرطية والتعليق على الشرط فاذا كانت الشرطية مسوقة لبيان نفس افتراض موضوع الجزء لم تكن ذات مفهوم ولكن باضافة نكتة اثباتية هي أنّه لا بدّ من ان يتوفر في الكلام مايدلّ على الطولية المذكورة ولايكفي مجرد امكان الطولية ثبوتاً مادام عالم الاثبات والدلالة مسوقاً لافتراض واحد لأصل تحقق الموضوع ولوحصّة منه وذلك لأن مقتضى القاعدة في الظهور هو التطابق بين العالمين فاذا فرض وحدة الافتراض بحسب عالم الاثبات استكشفتنا 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 قد افترض مجموع مفاد الجملة الشرطية بافتراض واحد ومن هنا لا يكون لها مفهوم. نعم لو قال (النبأ إن جاء كم فاسق به فتبينوا) أو قال (إن جاء كم فاسق بالنبأ فتبينوا) كان النبأ الموضوع للحكم في الجزء 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 أعطاك زيد الدرهم فخذه) حيث لا مفهوم للأولى بخلاف الثانية.

ولعل هذا هو الوجه الفتي لذهاب الشيخ الأعظم (قده) إلى عدم المفهوم في الآية الكريمة.

هذا كله في الأمر الأول وهو الأشكال في الاستدلال بالآية على أساس منع المقتضي.

وأما الأمر الثاني - وهو إبراز المانع المتصل بعد فرض ثبوت مقتضي المفهوم فيها فاذا ذكره المشهور من أن ذيل الآية (أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) قرينة على الغاء المفهوم لدلالته على أن مناط الحكم بالتبين هو الجهل وعدم العلم منه وهو الغاء لمفهومها ولأقل من التعارض والاجمال كما لا يخفى.

وقد أجيب عنه بوجوه:

١ - دعوى أن 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 ثم دخل في بحث احتياج العام إلى مقدمات الحكم وعدمه. مع أن كل هذا لا ربط له بالمقام إذ ليس هنا عموم وضعي للتعليل وإنما هو أيضاً دلالة اطلاقية والتعبير بعموم التعليل يراد به عدم الاقتصار على مورد الحكم المعلن للعموم في قبيل الاطلاق.

والصحيح في ردّ هذا الجواب أمور:

الأول - ان مقام التعليل مقام النظر إلى 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 - أن التعليل ظاهر في التعميم والقاء خصوصية المورد وهذا يكون مضاداً

ومعارضاً مع الأخص لأمحكوماً له كما هو الحال في العام والخاص .

الثالث - وهو مبني على أن يكون مفهوم الشرط في الآية عبارة عن أنه اذا لم يبيح الفاسق بالنبأ فلا يجب التبين سواء لم يبيح أحد أو جاء العادل به فتكون حجية خبر العادل مستفادة من اطلاق المفهوم اذ حينئذ يقال بأن التعارض بين اطلاق المفهوم واطلاق التعليل لأصل المفهوم فلاأخصية.

٢ - دعوى حاكمة المفهوم على عموم التعليل وهذا ماذهبت اليه مدرسة المحقق النائيني(قده) بزعم ان الحجية معناها جعل الطريقة والعلمية ومعه لا يكون العمل عملاً بجهالة .

وفيه: أولاً - ان جعل الطريقة ليس إلا لساناً من ألسنة جعل الحكم الظاهري ثبوتاً - أي في عالم الاعتبار - أو اثباتاً، وقد يتنا أن الحكم الظاهري كما يمكن جعله بذلك كذلك يمكن جعله بألسنة أخرى كجعل المنجزية والمعدرية أو جعل الحجية وغير ذلك، وعلى هذا فلامعين في الآية الكريمة على أنها بصدد جعل الطريقة لا ثبوتاً واعتباراً ولا اثباتاً، فان عنوان عدم وجوب التبين لا يتعين في ان يكون بمعنى أنه علم وبيان غايته احتمال ذلك منه ومعه لا يمكن احراز الحكومة فتكون النتيجة اجمال الآية مفهوماً وتعليلاً صدرأ وذيلاً لا تصالهما كما هو واضح . نعم لو ادعي ان المفهوم وارد على التعليل ورافع لموضوعه حقيقة لما أمكن التمسك بعمومه لنفي مفاد مفهوم الآية بل لأي شيء يشك في حجيته لأن احتمال حجية شيء مساوق مع احتمال العلمية فيكون التمسك به من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية وسوف نعود الى الحديث عن هذه النقطة بعد قليل.

وثانياً - أنه لو سلم ان الحجية مساوقة أو ملازمة مع جعل الطريقة والعلمية مع ذلك لا حكومة للمفهوم على التعليل اذ كما يكون اثبات الحجية معناها جعل العلمية كذلك يكون نفيها نفياً لها في عرض واحد على ماتقدم بيان ذلك في بحث النهي عن الظن .

وثالثاً - ان الحكومة روحها روح التخصيص ولكن بلسان الحكومة فحالتها حال التخصيص المزعوم في الجواب السابق من أنه معارض مع التعليل الدال على التعميم

والحاكم على المعلل لكونه ناظراً اليه فكلّ منهما فيه ملاك للحكومة والنظر فلولم تقدم النظر التعليلي لكونه نظر الى شخص هذه القضية بخلاف النظر المفهومي الناظر الى مطلق الظنون فلا أقلّ من التعارض والاجمال.

نعم لوقلنا بأنّ الحاكمية من باب جعل الطريقة بنحو الوجود بأن كان المراد من عدم العلم في التعليل عدم الحجة أو عدم العلم الأعم من الحقيقي والاعتباري لم يكن ذلك من باب التخصص بل يرفع المفهوم موضوع التعليل حقيقة، إلا أنّ هذا غير صحيح مبنى في باب الامارات على ماتقدم، ومستهجن عرفاً لأنّ التعليل سوف ينسلخ عن كونه تعليلاً لوجوب التبين في المنطوق اذ يكون معناه حينئذ أنّ خبر الفاسق ليس بحجة لأنّه ليس بحجة أو لم يجعل علماً فهو يرجع لباً الى تعليل عدم الحجة بعدم الحجة وهذا لا معنى له ولا يمكن أن يعلل عدم الحجة في مورد بتعليل قد أخذ في موضوعه عدم الحجة لأنّه في طوله بينا العلة لابدّ وأن يكون عدم الحجة في طولها، وما أشرنا اليه من كون التمسك بعمومات النهي وعدم الحجة يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية مبنى على الحكومة بمعنى الوجود.

ثمّ أنّه قد أورد على جواب الحكومة في حاشية المحقق الاصفهاني(قده) بلزوم الدور لأنّ حاكمية المفهوم يتوقف على وجوده وانعقاده ووجود المفهوم في المقام فرع عدم عموم التعليل لأنّه متصل به فاذا أريد اثبات عدم هذا العموم بحكومة المفهوم كان دوراً.

وفيه - ان فرض صلاحية المفهوم للحاكمية على التعليل بنكته من النكات فسوف تكون هذه الصلاحية والاقضاء بنفسها رافعة لعموم التعليل لامتوقعة على عدمه. وإن شئت قلت: أنّ انعقاد المفهوم بل كلّ دلالة حاكمية على دلالة أخرى لا يكون متوقفاً على عدم الدلالة المحكومة بل على عدم دلالة غير محكومة وهذا واضح. إذن فلا بدّ من ابطال أصل الصلاحية ومع ابطالها لا تحتاج الى تليق مثل هذا الدور.

٣ - ما ذكره في الكفاية من أنّ 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 وما يجدر العمل به فقد ثبتت حجيته بذلك بلا حاجة الى الآية وإلا كان العمل به سفاهاً وجهالةً لأنه عمل بلا حجة فيشملة عموم التعليل.

وهذا الاعتراض يمكن دفعه: بافتراض أنّ خبر العادل حجة عند العقلاء فان ذلك كاف لاخراج العمل به عن كونه سفاهاً، ومما لا ينبغي، ولا يحتاج في ذلك الى فرض حجيته عند الشارع. وإن شئت قلت: أنّ مجرد عدم ثبوت الحجية عند الشارع لا يكفي لكون العمل بالخبر سفاهاً اذا لم يكن فيه مقتضي عدم الحجية، وعليه فالاستدلال بالآية على الحجية تام بلا حاجة الى فرض الحجية شرعاً في الرتبة السابقة.

والصحيح في مناقشة هذا الجواب: أنّه لا معين لحمل الجهالة على السفاهاة اذ لأقلّ من احتمال ارادة الجهالة النظرية خصوصاً مع أنّه المناسب مع ذيل التعليل حيث ذكرت الندامة التي لا تكون إلاّ بلحاظ عدم اصابة الواقع لا العمل السفهي.

ثم ان الظاهر عرفاً من التعليل أنّه تعليل لاصل الحكم بوجود التبين المرتب على خبر الفاسق لأنه تعليل للحكم المعلق أو تعليق للحكم المعلق ليتوهم عدم معارضته مع المفهوم بل كل من التعليق والتعليل في عرض واحد أنيط 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 لو اريد 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 نبأ واحد وهذه نتيجة غريبة لا يمكن المصير إليها، وإن كان المراد نبأ خاصاً فرض وجوده خارجاً فهذا خلاف سياق الشرطية غير الظاهرة في افتراض نبأ خاص فرض وجوده وإلا كان ينبغي أن تصاغ بنحو يدل على فرضه ووقوعه.

ونفس الاشكال ذكره السيد الأستاذ مع تطوير شقّه الثاني الى أنّه لو كان

المقصود نبأ الفاسق بالخصوص لاطبيعي النبأ يلزم أن تكون الجملة (نبأ الفاسق إن جاء كم به الفاسق ففتبتوا) وهذه شرطية مسوقة لتحقق الموضوع فلامفهوم له لأنّ نبأ الفاسق يكون مجيء الفاسق به محققاً له.

والجواب على هذا الاعتراض واضح فأنّ كون الموضوع طبيعي النبأ في الشرط والجزاء لايعني وجوب التبين عن كلّ نبأ بمجرد تحقق مجيء الفاسق بطبيعي النبأ، وأنّا يعني أنّ 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 الأخرى من النبأ التي لم يتحقق فيها الشرط بل وجوب التبين عنه بالخصوص وهذا واضح^١.

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 الحثيات كلّها تقييدية ثبوتاً وإن كانت بحسب مقام الاثبات تعليلية، وعليه فالموضوع بحسب مقام الاثبات والدلالة طبيعي النبأ لاننبأ الفاسق فالشرطية غير مسوقة لبيان الموضوع ومع ذلك ثبوتاً مايجب التبين عنه موضوعه خبر الفاسق لاطبيعي الخبر.

١ - يمكن أن يصاغ الاعتراض بنحو آخر حاصله: أن أريد بالنبأ القضية الخبر بها كان المعنى أنّ أي قضية اذا جاء بها الفاسق وجب التبين عنها حتى اذا جاء بها العادل أيضاً، وإن أريد منه نفس الاخبار والانباء كان المعنى إن أخبركم الفاسق ففتبتوا فيكون الشرط محققاً للموضوع لما تقدم من أنّ خصوصية كون النبأ قدجاء به الفاسق التي هي الانباء والاخبار اذا كانت هي الموضوع للجزاء فلايقبل المفهوم ثبوتاً لأنّ فرض مجيء العادل بالاخبار حينئذ فرض موضوع آخر غير مايتعلق به الحكم و ينحل اليه في طرف الجزاء مع أنّ المفهوم لايدّ وأن يكون انتفاء الحكم فيه عن نفس مايتعلق به حكم الجزاء. وإن شئت قلت: استفادة المفهوم أنّا يكون على أساس تعليق الجعول في الجزاء على تحقق الشرط وهذا لايقبل مع كون انتفاء الشرط محققاً لموضوع آخر غير مايتعلق به الحكم في طرف الجزاء إذ معناه أنّ هذا ليس تعليقاً لحكم الجزاء بل تحديد لموضوعه وتخصيص له بعض حصصه فتكون الشرطية بحسب الحقيقة مسوقة لتحديد موضوع الحكم وتقييده فلايكون لها مفهوم.

والجواب: أولاً - يمكن اختيار الشقّ الأول ودفع الإشكال بأنّ النبأ الذي جاء به الفاسق يجب التبين عنه اذا أريد الاستناد فيه الى اخباره وهذه الشرطية صادقة حتى مع فرض مجيء الفاسق بنبأ قدجاء به العادل أيضاً. والحاصل: الجزاء وهو وجوب التبين ليس حكماً تكليفاً بل حكم وضعي بعدم حجية اخبار الفاسق فدلول الآية النبأ اذا خبره الفاسق فلايثبت باخباره وهذا صادق حتى في مورد مجيئه بماجاء به العادل.

وثانياً - يمكن اختيار الشقّ الثاني ودفع الاشكال بناءً على التقريب الآخر للمفهوم الذي استقر به في الدراسات وهو التمسك باطلاق المفهوم بناءً على أنّ المراد بالتبين تبين الحال لاالخبر.

اذ يرد عليه: أولاً - أنّ ما ذكر من أنّ كلّ القيود لبّاً راجعة الى الموضوع صحيح فيما اذا أريد بالموضوع ما يؤخذ مفروض الوجود في الجعل. وهو اصطلاح قد أسسه الميرزا (قده) - والموضوع بهذا المعنى منطبق على الشرط لأنه أيضاً يؤخذ مفروض الوجود، إلا أنّ هذا غير الموضوع المراد في المقام وهو المقابل للشرط وهو بهذا المعنى لا برهان على ارجاع كلّ القيود اليه اذ يمكن لبّاً جعل حكم تعلقي مشروط بشرط على موضوع بحيث يكون حكم ذلك الموضوع نفس القضية الشرطية التعليقية على ماتقدم في بحث الواجب المشروط حيث قلنا هناك أنّه لا برهان على رجوع كلّ الحثيات التعليلية الى التقييدية لبّاً.

وثانياً - لو سلّم قيام برهان على ما ذكر فهو يقتضي تقييد الحكم لبّاً بالشرط بمقداره لأكثر وصاحب الشبهة في المقام يدعي أنّ الشرط مجيء الفاسق بطبيعي النبأ فيكون ذلك هو قيد النبأ لبّاً أيضاً لأكثر والنتيجة كفاية مجيء فاسق بطبيعي النبأ لوجوب التسبين عن كلّ نبأ حتى نبأ العادل، وهذا نظير ما اذا قال أكرم كلّ فقير اذا نزل المطر فانه لا يتقيد وجوب اكرام الفقير إلا بمجيء طبيعي المطر لاجيء أمطار بعدد الفقراء.

وأما الأمر الثالث، وهو ابراز المانع المنفصل عن مفهوم الآية فأهم ما ذكر بهذا الصدد أنّ مورد الآية هو الشبهة الموضوعية وخبر العادل ليس بحجة فيه جزماً لاشتراط البينة في الموضوعات وبما أنّ تخصيص المورد المتيقن غير ممكن فاما أنّ تحمل الآية على معنى لا يكون لها مفهوم أو يقع التعارض بين مفهومها ومادلاً على اشتراط البينة في الموضوعات وعلى كلّ حال لا يمكن اثبات الحجية في الشبهة الحكمية بها بعد ذلك.

وقد أجاب الشيخ (قده) على هذا الاعتراض بأننا نلتزم بدلالتها على حجية خبر العادل حتى في الشبهة الموضوعية غاية الأمر نقيدها بدليل اشتراط البينة بالتعدد وهذا من التقييد لا لطلاق المفهوم في مورده وليس تخصيصاً له وهو جائز.

ولنا في المقام ثلاث كلمات:

١ - أنّ هذا الاشكال لاموضوع له أساساً لأنّ الصحيح عندنا فقهيّاً حجية خبر الثقة في الموضوعات أيضاً.

٢ - ان تقييد المورد عن المفهوم جائز وإن لم يجز عن المنطوق، لأنّ دلالة المفهوم على

الانتفاء أنّها كان ببركة اجراء الاطلاق في الحكم المعلق لا ثبات أنّه طبيعي الحكم ومايلزم من اخراج المورد عن المفهوم مجرد تقييد هذا الاطلاق فلوقال (هل أكرم زيد؟ فقال: اذا كان الانسان فقيراً فأكرمه) ودك دليل على أنّه حتى اذا كان زيد غير فقير يجب اكرامه لانه هاشمي مثلاً فغاية مايلزم منه تقييد اطلاق الحكم بوجوب الاكرام المعلق على الفقير بغير الوجوب الثابت بعنوان الهاشمي .

٣- وأمّا ما أفاده الشيخ (قده) فلوفرض أنّ النبأ المأخوذ في موضوع الآية آخذ كاسم جنس جامع بين الواحد والكثير- كما لو كان معناها النبأ اذا جاء به الفاسق فتبينوا- كان قيد التعدد بحسب الواقع تقييداً لطبيعي النبأ الواقع موضوعاً لإلغاء كما أفاد الشيخ (قده) وأمّا اذا كان مأخوذاً بقيد الوحدة المستفادة ولومن التوين فيكون مفاد الجملة النبأ الواحد لوجاء به الفاسق فتبينوا ومفهومه النبأ الواحد لوجاء به العادل فهو حجة وحينئذ يكون اعتبار التعدد والبيّنة إلغاء لقيد الوحدة لا تقييداً للطبيعي^١.

حجية الاخبار مع الوساطة:

ثمّ أنّ المحقّقين تعرضوا في ذيل البحث عن آية النبأ الى مطلب كلي لاربط له بالآية وهو الاشكال المعروف في شمول دليل حجيته للاخبار مع الوساطة كما اذا أخبر على بن ابراهيم عن أبيه ابراهيم بن هاشم عن الامام (ع) والاشكال يمكن تقريره بأحد تقريرين:

الأول- لزوم محذور اتحاد الحكم مع موضوعه وأخذه فيه وهو محال لأنّ الحجية موضوعها الخبر الذي يترتب على ثبوت مفاده أثر شرعي عملي أمّا لكونه بنفسه أثراً

١- إلّا أنّه لإشكال في أنّ اعتبار التعدد في الطبيعة المأخوذ معها قيد الوحدة بالتوين ليس الغاء بل تقييد كما اذا قال (لوظاهرت فاعتق رقية) ودك دليل على اشتراط عتق رقتين في الظهار.

ولعلّ الاولى أن يقال: بأن اعتبار التعدد معناه بحسب الحقيقة ان موضوع الحجية هو اتفاق المخبرين على شيء واحد لأصل اخبارها وهذا عنوان آخر بحسب الفهم العرفي غير حجية خبر الواحد. إلّا أنّ هذا لا موجب له أيضاً فإنّ المراد بالخبر الواحد لابل. وأن يكون بحسب المتفاهم العرفي الخبر غير المفيد للمعلم وهو صادق على البيّنة أيضاً فاشتراط التعدد ليس إلّا تقييداً زائداً.

شريعياً أو موضوعاً له وهذا يعني أنّ موضوع الحجية مركّب من جزئين الاخبار بشيء وترتّب الأثر على ذلك الشيء، وفي المقام الخبر المباشر لنا وهو اخبار علي بن ابراهيم لا يكون اخباراً عن أثر شرعي لأنّه يخبر عن اخبار أبيه وهو ليس أثراً شرعياً وأنّها هو اخبار عن موضوع لأثر شرعي إلا أنّ هذا الأثر هو نفس حجية الخبر المراد ترتيبه على خبر علي بن ابراهيم وهذا يعني أنّ موضوع الحجية في الخبر مع الوساطة قد أخذ فيه نفس الحجية فاتّحد الحكم مع موضوعه.

الثاني - لزوم تأخر الموضوع عن حكمه وكونه في طوله وهو أشنع محذوراً ممّا سبق وذلك لأنّ المطلوب من تطبيق دليل الحجية على خبر علي بن ابراهيم - مع الوساطة - اثبات الخبر المباشر وهو اخبار ابراهيم بن هاشم لتطبيق دليل الحجية عليه ثانياً للتوصّل الى حكم الشارع، ومن الواضح أنّ اثبات خبر ابراهيم بن هاشم لا يكون إلا في طول الحكم بحجية الخبر اذ لا طريق لنا الى اخباره إلا حجية اخبار ابنه وهذا يعني أنّ خبر الوساطة الذي هو الموضوع يكون في طول نفس الحجية التي هي الحكم وهذا محال. والتقريران للاشكال كما يلاحظ مختلفان ملاكاً ومورداً لأنّ ملاك الاول اتحاد الحكم مع موضوعه وأخذه فيه وملاك الثاني طولية الموضوع عن الحكم، كما أنّ الأول يجري في الخبر مع الوساطة لا الخبر المباشر فاذا كانت هناك وسائط مختلفة فلاشكال بتقريبه الأول جار فيها جميعاً عدا الخبر الأخير المتصل بالإمام لأنّه اخبار للأثر الشرعي مباشرة بينما الاشكال بتقريبه الثاني يجري في الخبر الوساطة دون الخبر الذي نخرزه وجداناً لأنّ احرازه وجداني وليس في طول الحجية.

كما أنّ التقريب الثاني يبتني على خلط بين عالم الثبوت والاثبات فان ماهو في طول الحجية الوجود الاثباتي الاحرازي لخبر الوساطة وما يكون موضوعاً للحجية خبر الوساطة بوجوده الواقعي وهو ليس في طول الحجية.

والاشكال بكلا تقريبيه أنّها يرد فيما اذا افترض وحدة جعل الحجية للخبر وأمّا اذا فرض تعدد الجعول بعضها للوساطة وبعضها للخبر مع الوساطة فلامحذور كما هو واضح. ومنه يعرف أنّه لو كان دليل الحجية لبيّاً كالسيرة العقلائية فلاشكال لأنّها لو كانت غير قائمة على العمل بالاخبار مع الوساطة فالمحذور

اثباتي وإن كانت قائمة على العمل بها استكشفنا من ذلك تعدد الجعل لامحالة. وكذلك لو كان دليل الحجية لفظياً غير ظاهر في وحدة الجعل كما اذا كان خبرياً غير ظاهر في الاخبار عن جعل واحد، فانه حينئذ يتمسك باطلاق الخبر للخبر مع الوساطة أيضاً ويستكشف منه تعدد الجعل لثباً.

والجواب عن الشبهة بكلا تقريريها نوقعه في مقامين:

المقام الأول - في الاجابة على الشبهة بنحوفتي يرفع موضوع الاشكال ويجعل من الخبر مع الوساطة خبراً بلا واسطة في اثبات قول المعصوم (ع).

وهذا ما يكون بأحد وجهين:

الوجه الأول - أنّ المدلول الإلزامي للخبر مع الوساطة - ولنفتريها واسطة واحدة - كاخبار الشيخ الكليني (قده) عن الصفار عن المعصوم (ع) قضية شرطية هي أنّه لو لم يكذب الصفار فقد قال 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 المتقدمين في الاشكال فنثبت بتطبيق دليل الحجية على خبر الكليني المحرز لنا وجداناً القضية الشرطية المزبورة ثم ثبت شرطها وهو عدم كذب الصفار ببيان أنّه يعلم اجمالاً أنّها قد اخبر الصفار أو لم يخبر - لاستحالة ارتفاع النقيضين - فلو كان قد اخبر واقعاً فهو لا يكذب بمقتضى دليل حجية خبر الشقة وهذا تطبيق له على موضوعه الواقعي فلا محذور فيه، ولو كان لم يخبر أصلاً فهو لم يكذب أيضاً وهذا يعني أنّه يعلم اجمالاً بأن الصفار لم يكذب اّما وجداناً أو تعبداً وبذلك ننهي الى اثبات الجزاء الذي هو قول المعصوم (ع).

وقد يستشكل في هذا الوجه بأحد إشكاليين:

١ - أنّ شأن هذه القضية الشرطية شأن أي مدلول التزامي للدليل يكون منوطاً ومشروطاً بشبوت مدلوله المطابق لأنّ الدلالة الإلزامية بحسب الحقيقة من دلالة المدلول على المدلول وهذا يعني أنّه لا بدّ في المرتبة السابقة من اثبات خبر الصفار الذي هو المدلول المطابق لخبر الكليني بدليل الحجية لكي يثبت مدلوله الإلزامي ويتوصّل منه الى قول المعصوم فيعود المحذور من رأس كما لا يخفى.

والجواب - أنَّ انطاة الدلالة الإلتزامية بالمطابقية لا تعني أنَّ الدلالة الإلتزامية دلالة تقديرية مشروطة بثبوت المدلول المطابقي وجداناً أو تعبداً وإنما تعني أنَّ الدلالة والاختبار بالمدلول المطابقي هي المناط والحيشة التعليلية في الدلالة على المدلول الإلتزامي وأنَّ ملاك الكاشفية فيها واحد بحيث لو كذب ذلك الملاك سقطت الكاشفية فيها معاً مع كون كلتا الدالتين والاختبارين فعليين في عرض واحد. وعليه فلا تتوقف حجية الاختبار عن المدلول الإلتزامي على ثبوت المدلول المطابقي وجداناً أو تعبداً ليرجع المحذور.

٢ - أنَّ المدلول الإلتزامي دائماً هو الحصّة الخاصة من اللازم المقيد بالملزوم فالأخبار عن شرب زيد للسمّ أخبار عن موته بالإلتزام ولكنه الموت الحاصل من شرب السمّ لا مطلق الموت، وفي المقام أيضاً يكون المدلول الإلتزامي متقيداً بالمطابقي أي أنَّ الكليني (قده) يخبر بالملازمة عن المعصوم (ع) على تقدير عدم كذب الصفار لمطلقاً بل مقيداً بصدور الأخبار منه الذي هو المدلول المطابقي لخبر الكليني، وهذا يعني ان الشرط في القضية الشرطية عدم كذب الصفار مع أخباره لا مطلق عدم كذبه ولومن باب السالبة بانتفاء الموضوع وهذا الشرط لا يمكن اثباته إلا بتطبيق دليل الحجية على خبر الكليني بلحاظ مدلوله المطابقي فيعود المحذور.

والجواب: أنَّه لو سلّم بكبرى هذا الكلام - ولم نسلم بها في محلّها مطلقاً - فالتحصيص والتقييد أنّها يكون في ماهو المدلول الإلتزامي لا غير وفي المقام ماهو المدلول الإلتزامي لخبر الكليني نفس الشرطية والملازمة مع بقاء الشرط على اطلاقه وهذا يعني أنَّ الشرطية تتقيد بنحو قيد الواجب بصدور الأخبار عن الصفار أي أنَّه يدلّ على شرطية مقترنة مع أخبار الصفار وأما شرطها فهو مطلق عدم كذبه المحرزاً بالوجدان أو التعبد بالنحو المتقدم^١.

١ - الملازمة أمر ذاتي ثابت من أول الأمر لأنّها تتحقق وتوجد بوجود الأخبار خارجاً والقضية الثابتة من أول الأمر أنّها لو أخبر الصفار ولم يكذب في أخباره لكان النصّ صادراً من المعصوم (ع) وأخبار الصفار محقق لجزء من الشرط وجزؤه الآخر عدم كذبه فيه لأنّ أخبار الصفار محقق لنفس الشرطية وعليه فالشرط عدم كذب الصفار في أخباره وهذا القيد لا يمكن اثباته إلا بدليل الحجية إذ لا محذور وجداناً أنّه قد أخبر وحراره بدليل الحجية رجوع الى المحذور.

الوجه الثاني - أنّ حجية خبر الثقة أنّها تكون على أساس كاشفية الوثاقة عن عدم كذب المخبر الجامع بين عدم كذبه من باب السالبة بانتفاء الموضوع أو السالبة بانتفاء المحمول. وهذه الكاشفية والطريقة مصبها الحقيقي وثاقة المخبر لاخبار الثقة وهي كما تقتضي الكشف عن صدق ما أخبر به المخبر، كذلك وبنفس الدرجة تقتضي الكشف عن عدم صدور الاخبار من الثقة اذا ما أحرز عدم صدق القضية وعلم الثقة بذلك. وعلى هذا الأساس نقول في المقام بأننا بمجرد وجدان الخبر مع الواسطة وهو خبر الكليني نعلم بقضية شرطية هي أنّه اذا لم يكذب الكليني ولم يكذب الصفار فقد صدر 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 أنّه لم يكذب ومقتضى وثاقة الصفار أنّه لا يكذب أيضاً وبذلك يحرز كلا الشرطين فيحرز الجزاء، والحجية موضوعها على هذا التقرير وثاقة المخبر لاخباره وهي محرزة وجداناً في كلّ من المخبر بالواسطة والواسطة فيكون هذا التطبيق نظير تطبيق دليل حجية الخبر على خبرين مباشرين أخبر كلّ منهما بجزء موضوع الأثر الشرعي. ومعه يرتفع موضوع الاشكال من رأس فأنّه كان مبنياً على افتراض طولية الاخبارين الموضوعين لدليل الحجية.

ثمّ أنّه في الدورة السابقة ذكرنا في هذا المقام وجهاً آخر مبنياً على مسالك جعل الطريقة والعلمية وحاصله: أنّ الكليني (قده) يخبرنا عن علمه التعبدى بقول المعصوم (ع) وبما أنّ الاخبار عن العلم الوجداني كالاخبار عن الواقع في الحجية - اذ يمكن له الاخبار عنه استناداً اليه ولا خصوصية للتلفظ بالاخبار عن الواقع - فيكون اخباره عن علمه التعبدى اخباراً عن المعلوم وهو قول المعصوم (ع) بناءً على جعل

→

وإن شئت قلت: أنّ الشرط هو اخبار الصفار اخباراً غير كاذب بنحو العلم التبعي للمحمول وليست الملازمة أمراً جلياً شرعياً يمكن أن يكون الجزء الثاني المأخوذ في موضوع الجمل هو العلم للمحمول. ولك أنّ تقول بأنّ الملازمة المقترنة شرطها أيضاً مقترن لاجالة فلا بدّ من احراز ذلك بينا المحرز هنا الجامع بين عدم الكذب المقترن أو عدم الكذب غير المقترن المساوق مع كذب الملازمة نفسها.

الطريقة والعلمية فيكون حجة بهذا الاعتبار.

إلا أنّ هذا البيان لا يدفع روح الاشكال اذ كون الكليني (قده) يجبرنا عن علمه التعبدى فرع أن يكون خبر الواسطة - الصفار - علماً وحجة فيكون شمول دليل الحجية لخبر الكليني ولولملاحظ الأثر الشرعي الذي هو قول المعصوم فرع ثبوت الحجية للخبر وهو رجوع الى المحذور كما لا يخفى. فالصحيح هو أحد الوجهين السابقين.

وجاء في كلام للمحقق الاصفهاني (قده) نقلاً عن بعض أجلة عصره (قده) محاولة في دفع المحذور وكأنها ناظرة الى هذا المقام أعني دفع المحذور باخراج الخبر مع الواسطة الى خبر بلا واسطة. حاصلها: أنّ الاخبار عن الاخبار امارة على الامارة والامارة على الامارة امارة على الواقع أيضاً.

وأصل هذا الاتجاه في مقام دفع الاشكال وإن كان فلتة ذكية منه (قده) في حلّ الاشكال إلا أنّ ما قرره لا يمكن المساعدة عليه اذ لو أريد من كون الخبر مع الواسطة امارة على الامارة أنّها امارة خبرية على الواقع فهو واضح البطلان، وان اريد أنّه كاشف وطريق طئي الى الواقع فهذا صحيح إلا أنّ الحجية موضوعها لم يكن مطلق الطريق والظنّ بالواقع وأنما هو الظنّ الخبري ولو ادعي وحدة مناط حجية هذا الظن مع الظنّ الخبري الحاصل من الخبر بلا واسطة رجع الى كلام سوف يأتي عن المحقق صاحب الكفاية مع جوابه.

المقام الثاني - في الاجابة على الشبهة مع حفظ موضوعها. وقد ذكر في هذا المجال وجوه من الأجوبة أهمّها اثنان:

١ - ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من أنّ الاشكال لو سلم فغاياته 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 أنّ الاخبار عن موضوع أي حكم شرعي يكون حجة كذلك الاخبار عن موضوع هذا الأثر فيتعدى الى الاخبار مع الواسطة من ناحية الجزم بوحدة المناط.

وفيه: أنّ المناط الحقيقي في جعل الحجية هو الطريقة والكاشفية بلحاظ اغراض

المولى الواقعية التي يكشف عنها قول المعصوم (ع) ومن الواضح أنّ كاشفية الخبر بلا واسطة عن هذا الغرض أقوى وأشدّ من كاشفية الخبر مع الواسطة ومعه لا يبقى جزم بعدم الفرق وأي غرابة في جعل الحجية لخصوص الخبر بلا واسطة فليست المسألة مربوطة بوجود أثر شرعي لكي يقال لافرق بين أثر وأثر.

٢ - الجواب المدرسي المعروف والذي قد أشار الى جانب منه المحقق الخراساني والى جانب آخر منه المحقق النائيني (قده) حيث أنّ الأول لاحظ محذور اتحاد الحكم وموضوعه في عالم الجعل، والثاني لاحظ في المجموع.

وأياً ما كان فتارة: نلاحظ عالم جعل الحجية - المجعل بالذات - فيقال بأنّ موضوع الجعل أنّها هو الخبر الذي له أثر شرعي وهذا الأثر الملحوظ في طرف موضوع الجعل لو فرض أنّه نفس الحجية لزم الاتحاد بين الحكم وموضوعه وهو مستحيل. وهذا المحذور هو الذي كان يعالجه صاحب الكفاية بقوله أنّ القضية طبيعية أي أنّ الحكم بالحجية موضوعه طبيعي الخبر الذي له طبيعي الأثر ولا يلزم أخذ كلّ أثر أثر بخصوصه في طرف الموضوع فإنّ الاطلاق ليس إلّا رفضاً للقيود لاجتماعها وعليه فلا يلزم وحدة الحكم والموضوع في مرحلة جعل القضية الحكيمية، ومنه يعرف انه ليس مقصوده من القضية الطبيعية ان الحكم متعلق بالطبيعة بما هي طبيعة لا بما هي خارجية كالانسان نوع ليقال بأنّ هذا خلاف تعلق الأحكام بموضوعاتها بما هي خارجية وأنّها المقصود أنّ الملحوظ في طرف الموضوع في عالم الجعل ليس إلّا طبيعي الأثر لا الحجية بعنوانها فلا يلزم الاتحاد في هذا العالم.

وأخرى: نلاحظ عالم المجعل بالعرض الذي هو عالم فعلية ذلك الجعل على كلّ خبر خبر في الخارج فيقال بأنّ شمول الجعل وفعليته للخبر مع الواسطة مستحيل لانه فرع فعلية موضوعه بأن يكون ذا أثر شرعي ولا يكون ذا أثر إلّا بلحاظ الحجية نفسها اذ لا أثر له غيرها. وهذا هو الذي عاجله الميرزا (قده) بأنّه في عالم الفعلية يتكثر المجعل بتكثر الموضوعات وحينئذ ما يكون في طول فعلية الموضوع في الخبر مع الواسطة الحجية المجعل له وما يكون فعلية الموضوع في طوله لأنّه مأخوذ فيه الحجية المجعل لخب الواسطة واحداً غير الأخرى فلم يتحد فعلية الحكم مع فعلية موضوعه.

وهذا يظهر الجواب على التقرير الثاني للاشكال فانه اذا أريد تقرير الاشكال بلحاظ عالم الجعل فواضح أنه في عالم الجعل يكون الموضوع هو مفهوم الخبر لا وجوده الخارجي ومفهوم الخبر ليس في طول الحجية وإنما الذي يكون في طول الحجية وجود خبر الواسطة: نعم لو كان المأخوذ في الموضوع كلّ خبر بعنوانه لزم أخذ الخبر الذي يكون في طول الحجية بعنوانه في موضعها فيلزم التهاقت أو الخلف بحسب لحاظ الجاعل ولكن عرفت أنّ المأخوذ طبيعي الخبر. ولواريد تقريره بلحاظ عالم المجمعول والفعلية فخير الواسطة في طول حجية مجعولة لخبر الكليني وهي غير الحجية المجعولة لخبر الواسطة فالموقوف غير الموقوف عليه كما هو واضح. هذا إلا أنّ الاشكال الثاني كما أشرنا اليه في مستهل البحث فيه خلط بين عالم الثبوت والاثبات يعني أنّ الذي يكون في طول حجية خبر الكليني ليس هو الوجود الواقعي لخبر الصفار بل الوجود التعبدي الذي يعني التعبد بوجوده ومعنى التعبد بوجوده ترتيب ما لوجوده الواقعي من أثر شرعي الذي هو الحجية بحسب الحقيقة فلو كان هناك اشكال فهو الاشكال الأول وهو أخذ الحجية في موضوع الحجية لا الطولية وتولد الموضوع عن الحكم. والظاهر أنه الى هذا أشار صاحب الكفاية (قده) حيناً أفاد بأنّه لاوجه بعد دفع الاشكال الاول بالقضية الطبيعية الى الاستشكال ثانياً بلحاظ خبر الواسطة.

وهذا الجواب صحيح لاغبار عليه.

يبقى أنّ الميرزا (قده) له كلامان آخران في المقام.

الأول - أنه ادعى عدم مجيء المحذور رأساً بناءً على مسالكة في باب الحجية من أنّ المجمعول فيها هو الطريقة والعلمية لأنّها على هذا المسلك تكون الحجية مجرد اعتبار

١ - لايقال: يمكن جعل هذه النكته جواباً آخر عن الاشكال بلحاظ عالم الجعل برأسه فيقال بأنّه حتى لو كان المأخوذ في عالم الجعل كلّ خبر أو كلّ أثر بعنوانه إلا أنّ المأخوذ مفهومه لامصداقه الذي هو الحجية بالحمل الشايع فلا تهاقت وأني مانع من أن يؤخذ مفهوم شخص الحكم في موضوعه.

فأنه يقال: هذا خلف في عالم اللحاظ لان الجاعل يرى من خلال جعل القضية أنّ 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؛ والخاصل: أخذ مفهوم الحكم في طرف الموضوع معناه لحاظه بالنظر الفراغي وهو لا يجتمع مع نظارة الحكم التي تستدعي ملاحظته غير مفروض عنه بل بنحو يراد ايقاعه وتفريعه فانه خلف أو تهاقت في اللحاظ والنظر.

ما ليس بعلماً وهو ليس كتنزيل المؤدّى أو الظنّ أو جعل الحكم المماثل ممّا يحتاج فيه الى ملاحظة أثر المنزل عليه أو الحكم المماثل بل يمكن الاعتبار بلا ملاحظة أي أثر غاية الأمر أنّ هذا الاعتبار يكون لغوياً حيث لا يترتب عليه نتيجة عملية و يكون رافعاً لموضوع قبح العقاب بلا بيان حيث يكون متعلّقه تكليفاً، وهذا حاصل في المقام اذ يلزم من اعتبار الخبر مع الواسطة علماً بخبر الواسطة وخبر الواسطة علماً بمؤداه - وهو قول المعصوم (ع) ارتفاع موضوع القاعدة كما هو الحال في العلم بالعلم بالتكليف فان هذا بيان أيضاً رافع للتكليف وأنّما تلزم للغوية حيث لا يكون جعل الطريقيات والعلميات منتهاً الى العلم بالحكم أو العلم بالعلم به.

وفيه: انّ أريد جعل خبر الكليني - الخبر مع الواسطة - علماً بقول المعصوم (ع) مباشرة فهو لا يمكن لأنّ دليل الحجية يجعل الخبر علماً بما هو مدلوله وليس مدلول خبر الكليني قول المعصوم (ع) وإن أريد جعله علماً بمدلوله فان أريد أنّه علم بذات مدلوله وهو ذات اخبار الصفار فهذا لا يفيد في التنجيز أو التعذير فان حاله حال العلم الوجداني بذات خبر من دون علم بحجّيته ولا يلزم من اعتبار ذلك واعتبار واقع ذلك الخبر علماً باعتبار الاخبار به علماً بالعلم فان اللوازم والملازمات لا تثبت بين الاعتبارات وأنّما بين العلمين الواقعيين كما هو الحال في الاصول المثبتة. وإن أريد أنّه علم به بما هو حجة وعلم أي انّ اخبار الكليني عن تحقق موضوع الحجية - وهو خبر الصفار - بما هو موضوع للحجية والعلمية أي اخباره عن المجمعول الجزئي لدليل الحجية يعتبر علماً بالعلم فهذا معناه أخذ الحجية الذي هو الحكم في موضوع شخصه فيعود المحذور.

نعم لو اكتفيننا في رفع التأمين والتنجيز العقلين بالعلم بكبرى الجعل والعلم بصغراه بلا حاجة الى العلم بالنتيجة التي هي فعلية المجمعول تمّ ما أفاده (قده) لأنّ اخبار الكليني علم بذات خبر الصفار الذي هو صغرى لكبرى الحجية المعلومة بالوجدان والمفروض انّ العلم بالصغرى وحده بيان رافع للتأمين في حال العلم بالكبرى فكذلك في المقام يكون العلم التبعدي بها رافعاً له إلا أنّ هذا المبني لا يقبله الميرزا (قده) فانه يشترط العلم بالمجمعول الفعلي.

الثاني - أبرز الميرزا (قده) في المقام اشكالاً ثالثاً حاصله: لزوم اتحاد الحاكم والمحكوم لأن حجيت خبر الكليني منقحة لموضوع حجيت خبر الوساطة وبذلك تكون حاكمة عليها فإذا كان دليل الحجيتين واحداً لزم اتحاد الحاكم والمحكوم وهو محال. وقد عرض هذا الاشكال في فوائد الأصول ببيان ساذج من دون أن يبين وجه المخذور في اتحاد الحاكم والمحكوم، وكأنه لان الحاكم والمحكوم متقابلان فلا يمكن اتحادهما ولهذا أجاب على الاشكال بأن جواب الانحلال المتقدم بنفسه جواب على هذا الاشكال لأن الحاكم أنما هو حجيت خبر الكليني والمحكوم حجيت خبر الوساطة فلا اتحاد، وبهذا يكون هذا الاشكال نفس اشكال الطولية المتقدم مع تغيير في العبارة الى الحاكم والمحكوم.

ولكن في أجود التقارير قد بين نكتة فنية للإشكال حاصله: ان الحكومة شأن باب الأدلة ومقام الإثبات والدلالة لامقام الثبوت اذ الحكومة عبارة عن القرينية بلسان الحكومة والتفسير وهو أنما يكون بلحاظ مقام الاثبات والكشف ومعه لا تكون الحكومة معقولة مع وحدة الدليل لأن التفسير والقرينية فرع وجود كلامين ودأين ليكون أحدهما قرينة على المراد من الآخر. وهذا البيان لا يكفي في دفعه مسألة الانحلال لأن الانحلال أنما هو من شؤون عالم المجهول الذي هو أجنبي عن مفاد الدليل والجعل.

وقد أجاب عليه بما حاصله: ان الحكومة على ثلاثة أقسام:

- ١ - الحكومة التفسيرية - كما اذا فسر مراده من العالم مثلاً بالعارف.
- ٢ - الحكومة التي هي تخصيص بلسان رفع الموضوع كما اذا قال (لاشك لكثير الشك) وهذان القسمان لابد فيهما من وجود دليلين ولا يمكن اجتماع الحاكم والمحكوم فيها في دليل واحد اذ لا يعقل مع وحدة الجعل والدليل المفسر أو المخصص.
- ٣ - ما يكون حكومة لباً ولساناً بأن يكون الحاكم متصرفاً في موضوع الدليل بمعنى ان الدليل الأول يدل على ثبوت الحكم على موضوعه المقدر الوجود والدليل الثاني ينقح في مجال تطبيق الدليل الأول وفعليته - الذي هو أجنبي عن مدلول الدليل والجعل الكلّي - موضوعاً له نظير حكومة الأصل السببي على الاصل المسببي والامارات على

الأصول أو الامارات والأصول على الأحكام الواقعية المحرزة بها. ومثل هذا القسم لآبأس في وقوعه بدليل واحد، ومحل الكلام من هذا القبيل فلا محذور إذن في اتحاد الحاكم والمحكوم واجتماعهما في دليل واحد.

والتحقيق في تقسيم الحكومة - بالمعنى الأعم - من حيث ما يرتبط بالمقام أن يقال أنّها على أربعة أقسام:

١ - الحكومة بملاك النظر الى الدليل المحكوم وتفسيره - وهذا هو القسم الأول عنده - كما اذا قال أعني بالعالم الفقيه.

٢ - الحكومة بملاك النظر الى مدلول الدليل الآخر بما هو وفي نفسه مع قطع النظر عن الدليل المثبت له و يكون الناظر بصدد علاج الشبهة الحكمية من قبيل قوله (ع) لاشك لكثير الشك - وقد جعله القسم الثاني - فإنّ 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 لارباين الوالد والولد ولا ضرر ولا حرج، فإنّ كلّ هذه الأدلة تنظر الى الأحكام الثابتة في موارد موضوعاتها بقطع النظر عن نوع الدليل الدال عليها - وهذا هو القسم الذي اصطلح عليه بالتخصيص بلسان الحكومة ونفي الموضوع - وهذا قديكون بلسان نفي الموضوع وقديكون بلسان نفي الحكم كما في لاجرج.

٣ - أن يكون الحاكم غير متصرّف في مفاد الدليل المحكوم أصلاً وأنما هو رافع أو محقق لموضوعه حقيقة وهو المستمى بالورود.

٤ - كالقسم الثالث مع فرض كون النفي والاثبات للموضوع تعبدياً لاحقيقاً كما في اثبات موضوع الأحكام الواقعية أو الظاهرية بالأصول والامارات.

تختلف هذه الأقسام للحكومة في الأحكام فالثلاثة الأولى تكون الحكومة فيها واقعية والقسم الأخير تكون الحكومة فيه ظاهرية أي أنّ الأثر الشرعي لذلك الموضوع يثبت فيه ظاهراً وفي طول الشك لا واقعاً. كما أنّ القسم الرابع لا يحتاج فيه الى نظر الدليل الحاكم لالى الدليل المحكوم ولا الى مفاده بما هو بخلاف الأقسام الأخرى فإنّه لابدّ فيها من النظر ائماً 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 أنّ الأمثلة المذكورة للميرزا (قده) لم تقع موقعها الفتى فان حكومة أدلة الامارات والاصول المنقحة لموضوع الأحكام الواقعية من القسم الرابع وأما حكومة الامارات على الاصول أو الأصل السببي على المسيبي فهي حكومة واقعية من القسم الثاني لأنّ دليل الحجية للامارة أو للأصل السبب مخصص لدليل الأصل. وأما أصل الإشكال فنقول: إنّ اتحاد الحاكم والمحكوم محال في القسم الأول فقط أي الحكومة بين نفس الكلامين وأما الأقسام الثلاثة الأخرى بما فيه القسم الثاني فوحدة الحاكم والمحكوم فيها بمكان من الامكان لأن النظر الى ذات المدلول والاثر الشرعي يقطع النظر عن الدليل المثبت له، والمراد بالنظر مجرد الفراغ عن ثبوته فيعقل أن يكون الأثر الثابت باطلاق دليل محكوما لاطلاق آخر له لأنّه قدأخذ في موضوعه طبيععي الحكم والأثر المجمعول حتى بشخص هذا الجعل ومن هذا الباب - أي القسم الثاني - تقدم الأصل السببي على المسيبي رغم كونها 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 كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون»^١.

وقد شدّد بعضهم على دلالتها حتى جعلتها مدرسة المحقق النائيني (قده) أوضح الآيات دلالة في مقابل من شدّد على عدم دلالتها حتى جعلها كحديث (من حفظ على أمتي أربعين حديثاً... الخ)^٢ من حيث وضوح عدم دلالتها على الحجية. وأياً ما كان فقد قربت دلالتها بوجوه عديدة بينها قدر مشترك هو أنّها تدلّ على

١ - التوبة: ١٢٢

٢ - جامع أحاديث الشيعة، ج ١، باب حجية اخبار الثقات، حديث ٦٨-٧٣

وجوب التحذّر مطلقاً حتى في صورة عدم حصول العلم من اخبار المنذر وهو يلزم الحجية، وتختلف بعد ذلك في كيفية استفادة وجوب التحذّر مطلقاً من الآية على ما سيظهر من خلال استعراض الوجوه التالية:

الوجه الأول - استفادة وجوب التحذّر من كلمة (لعلّ) الموضوعية للترجي، ومقتضى اصالة التطابق بين عالم الاثبات والثبوت وإن كان أنّ الداعي هو الترجي الحقيقي إلا أنّ ذلك باعتباره مستحيلاً في حقّه تعالى يحمل على أقرب الدواعي الجدلية إليه وهو المطلوبة والمحبوبة، ومطلوبية التحذّر تلازم وجوبه اذ لو كان هناك مقتضى له فلا محالة يجب، لأنّ المتحذّر منه في المقام العقاب الأخرى المساقو احتماله للتنجز، وإن لم يكن له مقتضى فلامعنى له ولا مطلوبية له حتى استحباباً اذ لا موضوع له، وبالتمسك باطلاق الآية لحالات عدم حصول العلم من اخبار المنذر ثبت مطلوبية التحذّر حتى في حالة عدم العلم وهو يساقو حجتيه.

الوجه الثاني - أنّ التحذّر جعل في الآية غاية للانذار الواجب، وغاية الواجب واجبة كما اذا قيل توّضاً لتصلّي فيثبت مطلوبية التحذّر وبمقتضى التمسك باطلاق الغاية والمغنيّ ثبت وجوبه حتى مع عدم حصول العلم من اخبار المنذر.

الوجه الثالث - أنّ وجوب الانذار فيها مطلق شامل حتى لصورة عدم حصول العلم من اخبار المنذر ووجوبه يلزم وجوب القبول والتحذّر وإلا كان لغواً. ولنا حول الاستدلال بالآية ثلاث كلمات:

الكلمة الأولى - في ملاحظة القدر المشترك المفترض في كلّ الوجوه من أنّ وجوب التحذّر والقبول ملازم مع الحجية فأنه يمكن أنّ يناقش فيه بوجوه:

الأول - أنّ هناك حالتين لا بدّ من التمييز بينهما:

الأولى: حالة الشك في التكليف الذي يكون مجرى للبراءة والتأمين عقلاً أو شرعاً بحيث يكون رفع اليد عنه وثبوت التنجز بحاجة الى قيام الحجة على التكليف.

الثانية - حالة الشك في التكليف الذي يكون في نفسه مجرّئ لاصالة الاشتغال وعدم العذر كما في الشبهة قبل الفحص أو المقرون بالعلم الاجمالي، وفي هذه الحالة يكون التنجز لنفس الشك لالقيام الحجة على الإلزام وإن كان قيامها قديوّدّي الى

مزيد التحريك وشدة اهتمام المكلف بالواقع نتيجة قوة الاحتمال عنده.

ومن الواضح أنّ وجوب التحذّر عند قيام الخبر أنّها يكشف عن الحجية في مثل الحالة الأولى لا الثانية، فلا بدّ من ملاحظة أنّ الآية ناظرة الى أي الحالتين فنقول:

هناك قرينة في الآية تقتضي ظهورها في النظر الى الحالة الثانية لا الأولى وهي تعليل وجوب الانذار بالتحذّر في قوله تعالى «لينذروا قومهم اذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون»، فإنّ تعليل الأمر بشيء بعلة ظاهر في أنّ ذلك الشيء المأمور به ليس بتحقيقه شرطاً في مطلوبية تلك العلة ومن مقدمات وجوبه بل شرط في وجوده ومن مقدمات وجوده، ولهذا يصح قولك (توضاً لكي تصلّي) ولا يصح (أنذر لكي تفي بنذرك)، لأنّ الموضوع في الأول من مقدمات الوجود والنذر في الثاني من مقدمات الوجوب ولا معنى للأمر بايجاد شرط وجوب شيء ثمّ تعليله به. إذن فظاهر هذا التعليل أنّ تحذّره مطلوب في نفسه بقطع النظر عن الانذار وإنّ الأمر بالانذار لمجرّد تحقيق التحذّر المطلوب ومن شرائط وجوده خارجاً، وهذا يعني أنّ الانذار ليس هو سبب التنجيز ووجوب التحذّر بل التنجيز ووجوب التحذّر ثابت مطلقاً والانذار ممّا يساعد على وقوعه خارجاً حيث يكون منبهاً ومحفزاً على تحرك المكلفين ومزيد تخوفهم من النتائج المترتبة على المخالفة وأما 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 أمّا للعلم اجمالاً بالتكاليف في ضمنها أو لكون الشبهة قبل الفحص، وهكذا يثبت أنّ الآية ناظرة الى الحالة الثانية التي لا يكون وجوب التحذّر فيها ملازماً مع الحجية.

الثاني - أنّ التحذّر قد رتب 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 لا يصدق عليه عنوان الانذار. والملاك للخوف في المقام وإن كان يحتمل فيه بدواً احتمالان أحدهما - العقاب الناجم عن تنجز التكليف، والآخر - مخالفة الحكم الشرعي ولولم يكن عقاب فإنّ الصديقين يرون مجرّد ذلك محذوراً يخاف منه، إلّا أنّه لإشكال في أنّ الظاهر من الآية بحسب المتفاهم العرفي هو الأول لأنّه الأمر

المخوف نوعاً وعموماً لا الثاني ولا أقلّ من عدم ظهورها في الثاني الكافي في الاجمال وعدم صحة الاستدلال. وعليه لا يمكن استفادة الحجية من التحذّر المذكور لأنّه تحذّر في مورد الانذار لا الاخبار وهو لا يكون إلّا مع تنجز العقاب في المرتبة السابقة ومثله لا يكشف عن الحجية بل يستحيل أنّ يكشف عنها لأنّه في طول الحجية والتنجز، وهذه قرينة أخرى على أنّ الآية ناظرة الى الحالة الغالبة على أهل القرى آنذاك من تنجز الشبهات لكونها قبل الفحص أو مقرونة بعلم اجمالي.

الثالث - أنّ غاية ما يلزم من الآية لو سلّم دلالتها وجوب التحذّر في مورد الخبر الدال على الإلزام، وهذا غير الحجية المطلوبة وأنّها هو وجوب الاحتياط ولكن في خصوص الشبهة التي قام فيها خبر على الإلزام لأنّها تأمر بالتحذّر وهذا لا يعقل اطلاقه بلحاظ المدلول الترخيصي للخبر، كما أنّ لسان الجعل فيها للخبر الإلزامي ليس لسان اثبات المؤدّى بل لسان التحذّر ولزوم الاحتياط، ومما يؤيد ذلك مجيء الانذار مطلقاً بلافرض عدالة في المنذر أو وثاقه حتى اضطرّ المستدلّ بها أنّ يقيد مفادها بأدلة خاصة خارجية^١ مع أنّ هذا في نفسه غريب عرفاً وبحسب المرتكزات العقلانية في باب الحجية والامارية بل يكون المناسب مع هذا الاطلاق أنّ يكون الحكم المذكور رويحاً ايجاب الاحتياط وتنجز الاحكام الواقعية في مورد انذار المنذرين.

الكلمة الثانية - في الاشكال على الوجوه الثلاثة التي تقدّمت في اثبات القدر المشترك فيرد على الوجه الأول منها.

أولاً - أنّا لو سلّمنا دلالة كلمة (لعلّ) على المطلوبة فالحذر المطلوب إنّ كان هو الحذر من العقاب المساوق مع وجوب التحذّر بلحاظه ولا بديته فهذا الفرض يساوق عرفاً كون الانذار بلحاظ العقاب أيضاً، لأنّ ظاهر الآية أنّ الحذر من نفس الشيء المخوف المنذربه وهو يعني أنّ الانذار فرض في طول العقاب والمنجزية على ماتقدّم، وإنّ كان المراد الحذر من المخالفة للحكم الواقعي بعنوانها فطلوبية هذا الحذر لا يلزم

١ - قد يقال: أنّ صدر الآية خطاب للمؤمنين (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) والمنذرين هم طائفة منهم بصريح الآية فيكون ذلك مساوفاً مع الوثاقه أو العداله.

منها وجوبه بل يمكن أن يكون مستحباً كما هو مقتضى حسن الاحتياط دائماً.
 وثانياً - ما أفاده المحقق الاصفهاني (قده) من أن كلمة (لعل) ليست موضوعة
 للترجي على ما يظهر من تتبع موارد استعماله بل موضوعة لترقب مدخولها الذي هو
 جزء من الترجي سواء كان محبوباً أو مكروهاً خوفاً، كما في الدعاء «لعلك عن بابك
 طردتني ولعلك وجدتني ألف مجالس البطالين فيني وبينهم خليتي» ومعه لا يمكن
 استفادة مطلوبة التحذر من الآية.

وهذا الكلام متين، إلا أنه بحاجة الى تكميل ليكون ابطلاً لهذا الوجه، اذ يمكن
 أن يقال بأننا نستفيد مطلوبة مدخول الترقب في المقام من السياق الدال على أنه من
 الترقب المطلوب لا المكروه. ووجه التكميل أن مدلول الكلمة اذا كان هو الترقب
 فيكفي في اشباع حاجة هذا المدلول ترقب حصول العلم من ايجاب الانذار فلا يمكن
 اثبات مطلوبة التحذر حتى في صورة عدم حصول العلم من الانذار.

وأما الوجه الثاني - فيرده انه إن أريد دعوى الملازمة العقلية بين وجوب شيء
 وجوب غايته من باب أن الاهتمام بذى الغاية طريقي معلول للاهتمام النفسي
 بالغاية فلامحالة يكشف عن وجوب الغاية إلا اذا كانت غير اختيارية والتحذر ليس
 كذلك. فيه: انكار الكبرى باعتبار أنه قديفرض أن المولى يأمر بسد باب عدم الغاية
 من ناحية بعض مقدماتها دون بعض، فإن حفظ الشيء عن طريق مقدمة مغاير عن
 حفظه من ناحية مقدمة أخرى من دون تلازم بينها فلا يمكن أن يستكشف من ايجاب
 حفظ أمر من ناحية بعض المقدمات ايجابه مطلقاً.

وإن أريد دعوى الملازمة العرفية وأن الأمر بشيء لغاية ظاهر عرفاً في أن المأمور به
 الحقيقي أنها هو تلك الغاية، كما اذا قيل (لا تشرب الخمر لاسكارها) أو (اذهب الى
 المسجد لكي تصلي) فالكبرى تامة، ولكنه من حيث الصغرى مخصوص بما اذا كان
 الخطاب موجهاً نحو مكلف واحد لا ما اذا كان الأمر بذى الغاية للمنذرين - بالكسر -
 والغاية فعل المنذرين - بالفتح - لأن الأمر بالانذار في حق المنذرين لا يمكن أن يكون
 مجرد استطراق الى أمرهم بالتحذير اذ ليس التحذر فعلهم بل فعل المنذرين - بالفتح -
 وإن شئت قلت: أن التحذر الذي هو فعل المنذرين - بالفتح - ليس مقدوراً للمنذرين

- بالكسر- فلا يكون الأمر بالانذار ظاهراً في كونه طريقياً^١.

وأما الوجه الثالث، فيرد عليه أنه لا محذور في أن يكون الخطاب أوسع من دائرة الغرض والملاك احتياطاً من قبل المولى وتحفظاً على أغراضه الواقعية وحرصاً عليها، حيث أنه لو قيد وجوب الانذار بصورة حصول العلم فسوف لا ينذر من لا يجرز أنْ انذاره يسبب حصول العلم للمنذر- بالفتح- فضلاً عما إذا كان يجرز العدم مع أنه في الواقع لو كان قد أنذر لعلمه كان يحصل العلم للمنذرين، فالمولى حفظاً لتحقيق غرضه وهو إيصال الأحكام الى المكلفين لكي يتحذروا يجعل الأمر بالانذار مطلقاً من دون لزوم لغوية من ناحية عدم الحجية اذ يكفي عقلاً وعقلاً في تبرير اطلاق وجوب الانذار ما ذكرناه، وهذا له أمثلة كثيرة في الفقه نظير ايجاب التعريف باللقطة سنة كاملة مثلاً حتى مع اليأس عن حصول صاحبها. وهكذا يتبين عدم تمامية شيء من وجوه الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد.

الكلمة الثالثة- في استعراض مهم الاعتراضات التي وجهت في كلمات الأصحاب الى الاستدلال بآية النفر ونقتصر منها على ثلاثة:

الأول- دعوى المنع عن اطلاقها لصورة عدم حصول العلم من الانذار لعدم كونها في مقام البيان من ناحية وجوب التحذربل من ناحية وجوب النفر والانذار ومن دونه لا يتم الاطلاق.

وفيه- إنْ أريد تسجيل هذا الاشكال على الوجه الأول، فالجواب أنه بناءً عليه تكون مطلوبة التحذر مستفادة من لفظة (لعل) ومعه يكون ذيل الآية وضعاً متعرضاً لافادة مطلوبيته فيتمسك باطلاقه كما يتمسك به بالنسبة الى وجوب الانذار. وإنْ أريد 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، فن الواضح أنها لا يتوقفان على اجراء الاطلاق في التحذربل في وجوب الانذار والآية في مقام

١- لا يبعد دعوى كفاية ظهور الآية في طريقية الأمر بالانذار للتحذر في الدلالة على مطلوبة أصل التحذر سواء من المنذر أو المنذر.

البيان من ناحيته بلاشكال.

الثاني - ما أشار اليه الشيخ من أنَّ وجوب الحذر مرتب على الانذار المأمور به والانذار المأمور به هو الانذار بما هو من الدين وحكم الله الواقعي، اذ لا يعقل أنَّ يأمر بالانذار بما ليس منه، كما أنَّ ظاهر الآية أيضاً أنَّ متعلق الانذار نفس ماتفقّه فيه المنذر من الدين، وعليه فغاية ماتدلّ عليه الآية وجوب التحذر فيما اذا كان انذار المنذر بالدين، ومثل هذا التحذر الواجب لا يمكن أنَّ يكون مساوياً مع الحجية لأنّه أنيط بكون الانذار مطابقاً للواقع فع احراز هذا القيد يعلم بالحكم الواقعي فلامعنى للحجية عندئذ ومع الشك فيه يشك في موضوع وجوب التحذر.

وهذا البيان ظهر أولاً - عدم رجوع هذا الاعتراض الى الاعتراض السابق. وثانياً - عدم صحة ما أُجيب به عليه من أنَّ الحجية والتعبد يحرز كون المنذر به من الدين، فإنّ هذا فرع أنَّ يستفاد من وجوب التحذر المفاد بالآية ما يساوق الحجية وقد عرفت أنّه غير معقول لأنّه قد أخذ في موضوع وجوب التحذر أنَّ يكون المنذر به من الدين.

والجواب - أنَّ وجوب التحذّر في مورد الانذار بالدين معناه جعل المنجزية والاهتمام للواقع في مورد الانذار وهذا بنفسه لسان من ألسنة جعل الحجية وإيجاب الاحتياط على ماتقدّم منّا في حقيقة الحكم الظاهري، نظير قوله (ع) (لا ينبغي التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا)^١ وليس الحكم الظاهري حكماً مستقلاً عن الحكم الواقعي ليكون له موضوع واقعي مستقل عنه بل هو طريق محض اليه، وهذا معناه أنَّ وجوب التحذر المفاد بالآية ليس حكماً موضوعه الانذار بالواقع بل هو حكم بمنجزية الواقع المنذر به ولزوم التحذر من تبعة مخالفته فكأنّه قال لا بدّ من التحذر من تبعة مخالفة الواقع المنذر به.

الثالث - ماجاء في الكفاية من أنَّ الآية تدلّ على حجية قول المنذر المتفقّه في الدين وهذا لا يصدق على كلّ راوٍ، بل الانذار بنفسه فرع فهم المعنى ليكون منذراً بما يترتب عليه من تبعات فلا يصدق على مجرد الاخبار، فالآية، إن دلّت على الحجية

فتدلّ على حجية الرأي والفقه والفتوى لا الشهادة والاخبار.

لا يقال - نشبت حجية الراوي غير المتبصر في المعنى والمتفقه في الدين بالملازمة وعدم القول بالفصل بينه وبين المتبصر.
فأنه يقال: ليس المقصود أنّ الآية أخصّ من المدعى، بل المقصود أنّها أجنبية عنه لأنها حتى في الراوي المتبصر تدلّ الآية على حجية رأيه ودرايته لاشهادته وروايته فلامعنى للتعدّي في حقّه ففاظتلك بغيره.

وهذا الاعتراض لا بأس به فإنّ الظاهر أنّ الآية غير ناظرة الى مسألة الاخبار وحجيته بل تنظر الى مسألة أخرى هي لزوم وجود طائفة بين الأمة تتحمّل مسؤولية الجهاد العقائدي والفكري في سبيل الله عن طريق التفقه في الدين وحمله الى الأطراف والأجيال وهذه مسألة أجنبية عن حجّية خبر الواحد المبحوث عنها في علم الاصول.

الاستدلال بآية الكتمان:

ومن جملة الآيات التي يستدلّ بها على الحجية قوله تعالى «والذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد أن بيّناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله وyleعنهم اللاعنون»^١ وتقريب الاستدلال بها يشبه الوجه الثالث من وجوه الاستدلال بآية النفر، بدعوى أنّ تحريم الكتمان ووجوب الاظهار يستلزم وجوب القبول وإلا 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 لا يصدق مع عدم وجود مقتضى للاخبار كالسؤال ونحوه لا يقدح بالاستدلال اذ لو استفدنا الحجية في الاخبار المسبوق بالسؤال تثبت في مطلق الاخبار لعدم احتمال دخل خصوصية السؤال في حجية الخبر المبتنية على الكاشفية والطريقة.

وقد يورد على الاستدلال بأنّ الكتمان هو الاخفاء الذي يعني حجب الحقيقة عن الظهور مع توقّف مقتضيات ظهورها وهذا لا يكون إلا في مورد يكون بحيث لو لم يكتم

يحصل العلم بالحقيقة لتامة مقتضيات جلاءها ووضوحها لكونها في طريق وصولها الى المكلفين وظهورها لولا الكتمان وإنما حيث لا يكون كذلك كما في موارد عدم حصول العلم من الاخبار فلا يصدق الكتمان لتدل الآية على حرمةه وبالتالي على حجية الاخبار.

وفيه - انّ الكتمان وإن كان هو اخفاء الحقيقة إلاّ أنّه الاخفاء النسبي لا المطلق أي الابراز من ناحية المخبر لا مطلقاً فن لا يكون قوله مفيداً للعلم لعدم وثاقته مثلاً أيضاً يصدق الكتمان على اخفائه للحقيقة.

والصحيح الايراد على الاستدلال المذكور بوجوه أخرى أهمها مايلي:

١ - 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 وإنما جعل وجوب الاخبار مطلقاً من جهة احتياط الشرع في مقام تحصيل ذلك الغرض.

٢ - من المحتمل قوياً انّ التحريم في الآية الكريمة نفسي لا طريقي، لأنّ الكتمان كأنه عبارة عن تعمد 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، ولا ملازمة بين التحريم النفسي للكتمان من باب كونه عناداً مع الدين ووجوب القبول كما لا يخفى.

٣ - انّ كلمة (الكتاب) لعلّ المراد منه القرآن الكريم لا التوراة والانجيل فيكون المقصود أنّه بعد ما بينا في الكتاب الكريم انّ النبي قد توفرت بشائر نبوته في كتب العهدين وانّ اسمه وأوصافه مذكورة ومسطورة عندهم في التوراة والانجيل فن ينكر أو يكتّم علمه بذلك من أهل الديانتين مع كونه مطلعاً عليه بحكم كونه من العلماء بما جاء في العهدين عداوة لهذا الدين وصاحبه فاولئك يلعنهم الله واللاعنون، ومن الواضح انّ الكتمان والسكوت من هؤلاء يعد تكديباً لما جاء في القرآن الكريم لا مجرد عدم اظهار الحق، فانّ نفي العلم والاطلاع أو السكوت ممن يكون أهل الاطلاع بالنحو المذكور بنفسه تكذيب وتشكيك في صدق ما يدعيه القرآن الكريم من مجيء بشائر نبوة

رسول الله (ص) في كتب العهدين وهو من أعظم المحرمات وأجني عن مسألة حجية الاخبار.

الاستدلال بآية الذكر:

ومن جملة ما يستدلّ بها قوله تعالى «وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»^١.

وتقريب الاستدلال بها استفادة وجوب القبول بالملازمة من وجوب السؤال وبالاطلاق لصورة عدم حصول العلم من الجواب تثبت حجتيه، وقد فسّر 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 والانبيا بالنسبة الى جميع البشر أهل الذكر والعلم، فيمكن أن يستدلّ بها على حجية جميع ذلك كلّ بحسبه.

ويرد عليه وجوه تقتصر منها على مايلي:

- ١ - ما أشرنا اليه من عدم الملازمة بين وجوب السؤال وجوب القبول تعبداً.
- ٢ - أنّ سياق الآية لا يبيّ مجالاً للشك في أنّها واردة في مقام المخاصمة مع المنكرين للنبي (ص) بدعوى أنّه انسان كسائر البشر في حاجاته وهو لا يناسب مع السفارة الربانية فيناقشهم القرآن الكريم في سياق الآية مؤكداً على أنّ الرسائل كلّها كانت على أيدي رجال من البشر ثمّ يحولهم في ذلك على مراجعة أهل الذكر، لأنّ المشركين لم يكونوا من أهل الكتاب والنبوات السابقة لكي يعلموا مباشرة هذه الحقيقة، ومن الواضح أنّ هذا المقام ليس مقام جعل الحجية والتعبد بوجه أصلاً بل مقام المخاصمة والاحالة الطبيعية الى كيفية الوصول الى الحقّ والحقيقة.

ويؤكد هذا بل يدكّ عليه أنّ متعلّق السؤال في الآية محذوف ولكنه ليس مطلقاً كما قديتهم بل بقريته التفرّيع ففهم أنّ السؤال عن بشرية الأنبياء في جميع الرسائل

وهو من حقائق اصول الدين فلامعنى للتعبد فيها.

و يؤيد ذلك أيضاً التعبير في ذيلها - إن كنتم لا تعلمون - الظاهر في أن السؤال من أجل تحصيل العلم والاطلاق المفقود لديهم.

وبما ذكرنا ظهر أن المراد من الذكر هو الكتاب والدين وقد استعمل في القرآن الكريم كثيراً بهذا المعنى حيث أطلق على الكتاب الكريم وعلى التوراة في عدة مواضع. وأما ماورد في تفسيرها من أن المراد بأهل الذكر الأئمة (ع) فلاشك في أنهم هم أهل الذكر الحقيقيين لأنهم ورثة كلّ الرسالات والشرايع والكتب السماوية وورثة آدم ونوح وابراهيم واسماعيل وكلّ من تقدمهم من أنبياء الله ورسله، إلا أن هذا من التفسير بالباطن لا الظاهر وإلا فلامعنى ولا مناسبة في ارجاع المشككين في نبوة محمد (ص) الى الأئمة (ع) لا ثبات حقاينة الرسول ودفع شبهة بشريته.

وهذا نختم الحديث عن الاستدلال على حجية خبر الواحد بالآيات الكريمة وقد ظهر أنه لا توجد فيها آية تدلّ على ذلك.

الاستدلال على حجية خبر الواحد بالسنة:

لابدّ أن نشير قبل استعراض الروايات التي يستدلّ بها على حجية خبر الواحد الى أن الأصحاب ذكروا في تحديد منهج هذا الاستدلال بأنه لابدّ وأن تكون السنة التي يراد اثبات حجية خبر الواحد بها متواترة قطعية. وقد عمّق صاحب الكفاية (قده) هذه الفكرة بأنه يكفي أن يثبت ولو بالتواتر الاجمالي حجية خبر واحد واجد لأخص صفات الاعتبار كالعدالة مثلاً والظنّ أو الوثوق بصدق مضمونه اذ ثبت حينئذ حجية سائر اخبار الثقة التي لا تكون من الصحيح الاعلائي بالتمسك باطلاق رواية تدلّ على الحجية وتكون من حيث السند صحيحاً واجداً للشروط المتقدمة، وهذا يعني أن حجية الصحيح الاعلائي يثبت بالقطع وحجية سائر المراتب من الموثق تثبت بالحجة وهذا منهج صحيح فتني نظرياً ولكن المحققين لم يصرّفوا الجهد بعد ذلك في ملاحظة تطبيقه على ما بأيدينا من الأحاديث والروايات الدالة على حجية خبر الواحد.

والمتتبع في الروايات التي صنفت تحت عنوان حجية خبر الثقة يرى أن أكثرها

لادلالة لها على الحجية أصلاً ومايتبقى منها بعد فرز ذلك لا يكاد يبلغ حد التواتر إذ لا يزيد على خمسة عشر رواية وفيما يلي نشير الى الطوائف المستدلّة بها على الحجية في مجموع الاخبار التي ذكرت تحت هذا العنوان على ما جاء في كتاب جامع أحاديث الشيعة الذي حاول أن يجمع كافة أحاديثنا في هذا المجال.

١ - ماورد بعنوان تصديق الامام لبعض الروايات بعينها على نحو القضية الخارجية، كما في رواية أبي بصير حماد بن عبيد الله بن اسيد المروي عن داود بن القاسم أنّ أبا جعفر الجعفري قال أدخلت كتاب يوم ليلة الذي آلفه يونس بن عبد الرحمن على أبي الحسن العسكري (ع) فنظر فيه وتصفح كلّه ثم قال: هذا ديني ودين آبائي وهو الحقّ كلّه^١.

وواضح أنّ هذه الطائفة لا تدلّ على أكثر من التصديق الشخصي بنحو القضية الخارجية لبعض الروايات وهذا غير الحجية.

٢ - 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: لا والله لا يسعكم إلّا التسليم لنا.

وواضح عدم دلالتها أيضاً، لأنّها تنظر الى ما هو قول المعصوم وصادره وأنه لا بدّ من التسليم والانقياد لهم وعدم اعمال الذوق والاجتهاد في مقابلهم كما كان يفعل العامة.

٣ - 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 وما حملت من ذهب وفضة... الخ.

ومثلها أحاديث منقولة عن رسول الله (ص) (من حفظ من أمّتي أربعين حديثاً ممّا يحتاجون اليه في أمر دينهم بعثه الله عزّ وجلّ يوم القيامة فقيهاً عالماً)^٢.

١ - ح ٢٦ من باب حجية اخبار الثقات ومثلها ح ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٥

٢ - ح ٦٨٧-٦٩٠-٧١٠-٧٢-٧٣ من نفس المصدر.

وهي تدلّ على الحثّ على المعرفة الاسلامية ولا اشكال في أنّه من أفضل الأعمال بل مرتبة منه واجبة كفاية على الأمة، وهو أجنبي عن محل الكلام اللهم إلا من باب الملازمة التي تقدم جوابها.

٤ - ماورد بعنوان الاحالة على أشخاص معينين، من قبيل ماورد في أحوال السيد الشريف عبدالعظيم الحسيني (ره) عن أباحاد الرازي يقول دخلت على علي بن محمد (ع) بسرّ من رأى فسألته عن أشياء من الحلال والحرام فأجابني فيها فلما ودعته قال لي يا أباحاد اذا أشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيتك فسأل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسيني واقرئه متي السلام^١.

وهي حوالة على أشخاص معينين، فحتى لو سلّم دلالتها على أنّ 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) بأنّ أولئك الاشخاص لا يكذبون لكونهم على مرتبة عظيمة من التقوى والجلالة، وهذا أمر قد يتفق حصول العلم به لغير المعصوم (ع) فكيف به، نعم لا بأس بأنّ يستأنس منها حجية اصالة عدم الغفلة الثابتة عقلاً أيضاً.

٥ - ما أمر فيها بنقل الحديث وتداوله، من قبيل رواية ابان بن تغلب عن أبي عبدالله (ع) قال يا أبان اذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث: من شهد أنّ لا إله إلا الله مخلصاً وجبت له الجنة^٢.

وهي أيضاً لا تدلّ على المطلوب إلا بتوهم الملازمة بين الأمر بالرواية ووجوب القبول تبعداً وقدمراً تنفيذها.

٦ - مادلاً على الشناء 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 يا رسول الله ومن خلفائك قال

١ - نفس المصدر والباب ح ١٢ - ١٣ - ٢٠ - ٢٣ - .

٢ - نفس المصدر والباب ح ١٥ ومثله حديث ١٦ - ١٧ - ٤٧ - ٤٨ - .

الذين يبلغون حديثي وستي ثم يعلمونها امتي^١.

وهي أيضاً لادلالة فيها على المطلوب، لأنها ناظرة الى وجوب حفظ التراث وتعليمه الناس وذلك لا يدل على الحجية إلا على الملازمة غير الصحيحة على ماتقدم.

٧- مادك على ان انتفاع السامع للحديث قديكون أكثر من انتفاع راويه، من قبيل ما عن غوالي اللثالي عنه (ص) أنه قال: رحم الله امرء سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه وفي رواية - فرب حامل فقه الى من هو أفقه منه^٢ والاستدلال بها مبني على دعوى ان انتفاع السامع فرع الحجية.

وفيه: أنها ليست في مقام بيان أنه متى ثبت صدور الحديث عن المعصوم وأنها يتعرض بعد الفراغ عن ثبوته الى أنه ربما يكون السامع أفضل فهماً وأكثر ورعاً من المتحمل للحديث المطلع عليه مباشرة وأين هذا من الحجية؟

٨- مادك من الأحاديث على ان على رأس كل قرن يبعث الله من يحفظ هذا الدين ويحميه ويرد عنه الاشكالات والشبهات ويتم الحججة على الناس لتبقى كلمة الله وحجته قائمة الى يوم الدين^٣، وهي أيضاً أجنبية عن الحجية التعبدية بل تدل على الحجية الحقيقية والتمييز بين الحق والباطل ودحضه بالبرهان المبين، وهذا شيء ثابت بالتجربة الخارجية أيضاً.

٩- مادك على الترغيب في حفظ الكذب وكتابة الأحاديث، كما في حديث عبيد بن زرار قال، قال: أبو عبد الله (ع) احفظوا بكتبكم فانكم سوف تحتاجون اليها^٤.

والاستدلال بها مبني على دعوى الملازمة بين وجوب الحفظ والكتابة الطريقي ووجوب القبول والحجية وقد عرفت تفنيدها بل في الأمر بالحفظ والكتابة لوحظ صيانة نفس الراوي، الأمر الذي فيه غرض نفسي سواء كان نقله حجة للغير أم لا.

١- نفس المصدر ح ٤٥ ومثله ح ٤٨ - ٥٣-٥٢

٢- نفس المصدر ح ٣٩

٣- نفس المصدر ح ٦٥

٤- نفس المصدر ح ٧٥ ومثله ح ٧٧

١٠ - مادّةٌ على التحذير من التحريف في نقل الحديث، من قبيل رواية أبي بصير عن أحدهما (ع) في قول الله تعالى فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه. قال هم المسلمون لآل محمد (ص) اذا سمعوا الحديث أدّوه كما سمعوه لا يزيدون ولا ينقصون^١.

وهي أيضاً أجنبية عن المدعى، لأنها تنظر الى وظيفة الراوي وأنه لا يجوز له التحريف وهو أمر واجب في نفسه سواء كان نقله حجة أم لا.

١١ - مادّةٌ على جواز نقل الحديث بالمعنى، من قبيل رواية محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله (ع) اسمع الحديث منك فزيد وانقص؟ قال إن كنت تريد معانيه فلا بأس^٢.

وهي أيضاً لا تدلّ على المطلوب، لنظرها الى تحديد وظيفة الراوي في مقام النقل وتحمل الحديث.

١٢ - مادّةٌ على وجوب السماع من صادق، من قبيل رواية المفضل بن عمر قال قال أبو عبد الله (ع) من دان الله بغير سماع عن صادق أزمه الله التيه الى العناء ومن ادعى سماعاً من غير الباب الذي فتحه الله فهو مشرك وذلك الباب المأمون على سرّ الله المكنون ومثلها غيرها^٣.

وواضح أنّ المراد بالصادق فيها الامام (ع) لا مطلق الثقة، ولهذا عبر عنه (بمن دان الله) أي المراد الصادق بقول مطلق الذي هو المعصوم و يشهد بذلك ذيل الحديث.

١٣ - مادّةٌ على حجبية نقل ثقة الامام (ع)، من قبيل رواية المراغي وقدورد في ذيلها (لا عذر لأحد من مواليها في التشكيك فيما روى عنّا ثقاتنا قد عرفوا بأننا نفاوضهم بسرنا ونحمله (إياه) إليهم وعرفنا ما يكون من ذلك إنشاء الله)^٤.

وهي أيضاً لا تدلّ على حجبية خبر الثقة، لأنّ الوارد فيه عنوان ثقاتنا وعنوان ثقتي

١ - نفس المصدر ج ١٢

٢ - نفس المصدر ج ١٤

٣ - نفس المصدر ج ١١٤

٤ - نفس المصدر ج ٣

أخص من عنوان الثقة المطلق بل يدك على أن أولئك من اصطفاهم الامام (ع) وجعلهم حملة علمه وسره ومثله لاشكال في صدقه وعدم تطرق احتمال الكذب اليه .

١٤ - مادك على المنع من رفض الرواية لمجرد رأي وذوق واستحسان، من قبيل ماجاء في رواية الخذاء (وأمقتهم - أي من أصحابه - للذي اذا سمع الحديث ينسب إلينا ويروي عتاً فلم يقبله واشمأز منه وجحده وكفر من دان به وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج وإلينا اسند فيكون بذلك خارجاً عن ولايتنا)١.

وهي أيضاً أجنبية عن المدعى، لأنها تنهى عن اعمال الرأي والاستحسان والذوق ورذ الحديث لمجرد ذلك بل تكفير من يدين به وجعل الدين ما يراه بحسب ذوقه ولا ينافي ذلك مع عدم حجية خبر الواحد.

١٥ - مادك على الترجيح عند التعارض بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، بدعوى أن ذلك دليل على حجية الخبر في نفسه وإلا لما وقع 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 ليتمسك باطلاقها كما هو واضح.

وهكذا يتضح أن هذه الطوائف لادلالة في شيء منها على المطلوب وبعد افرازها لا تبقى لدينا أكثر من خمسة عشر رواية مما قد تتم دلالتها على الحجية وهو عدد لا يبلغ حد التواتر.

ولكن في خصوص المقام هناك بعض القرائن الكيفية التي قد توجب حصول الاطمئنان بصدور بعض هذه الروايات اذا ما لوحظت الى جانب الخصوصية الكمية، والميزان هو الاطمئنان لاصدق عنوان التواتر، بل هناك رواية واحدة يمكن دعوى القطع أو الاطمئنان الشخصي بعدم تعمد شيء من روايات الكذب فيها لخصائص في سندها على ما سوف يأتي شرحها، ولو فرض عدم حصول ذلك منها فلا أقل من حصوله بها مع ضم الروايات الأخرى اليه.

وفما يلي نستعرض هذه الروايات جاعلين محور الاستدلال وأساسه تلك الرواية التي أشرنا إليها وهي رواية الحميري (ره) فنقول:

روى الكليني (قده) عن محمد بن عبد الله الحميري ومحمد بن يحيى العطار جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميري، قال اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو - عثمان بن سعيد (ره) - عند أحمد بن اسحق فغمزني أحمد بن اسحق أن أسأله عن الخلف - أي الحجة (عج) - فقلت له يا أبا عمرو أني أريد أن أسألك عن شيء وما أنا بشاك فيما أريد أن أسألك عنه فإن اعتقادي وديني أن الأرض لا تخلو من حجة إلا إذا كان قبل القيامة باربعين يوماً فإذا كان ذلك وقعت الحجة وأغلق باب التوبة فلم يك ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً فاولئك شرار من خلق الله عز وجل وهم الذين تقوم عليهم القيامة ولكنتي أحببت أن ازداد يقيناً وإن إبراهيم سئل ربّه عز وجل أن يريه كيف يحيى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي، وقد أخبرني أبو علي أحمد بن اسحق عن أبي الحسن (ع) قال. سأته وقلت من أعامل أو عمن أخذ وقول من أقبل فقال له العمري ثقني فما أدى إليك عتي فغني يؤدي وما قال لك عتي فغني يقول فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون، وأخبرني أبو علي أنه سئل أبا محمد عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقان فأديا إليك عتي فغني يؤديان وما قال لك فغني يقولان فاسمع لهما واطعهما فإنها الثقتان المأمونان فهذا قول امامين قد مضيا فيك، قال فخر أبو عمرو ساجداً وبكى ثم قال سل حاجتك فقلت له أنت رأيت الخلف من بعد أبي محمد (ع) فقال أي والله ورقبته مثل ذاء، وأوماً بيده. فقلت له فبقيت واحدة فقال هات قلت فالاسم؟ قال محرم عليكم أن تسئلوا عن ذلك ولا أقول هذا من عندي فليس لي أن احلل ولا أحرم ولكن عنه (ع)، فإن الأمر عند السلطان أن أبا محمد (ع) مضى ولم يخلف ولداً وقسم ميراثه وأخذه من لاحق له فيه وهو ذا عياله يجولون ليس لأحد أن يتعرف اليهم أو ينيلهم شيئاً وإذا وقع الاسم وقع الطلب فاتقوا الله وامسكوا عن ذلك^١.

والكلام في هذا الحديث الشريف من حيث السند تارة والدلالة أخرى. أما من حيث السند فهي مظنونة الصدق ظناً شخصياً اطمئنانياً، من ناحية عدم تعمد الكذب على الأقل بحيث نحتاج فقط الى ضمّ اصالة عدم الغفلة العقلائية لقرائن سوف نذكرها، ولوفرّض عدم حصول الظنّ الاطمئنانى المذكور من تلك القرائن الخاصة أمكن تكميل الظنّ المذكور بضمّ الروايات الأخرى التي سوف نوردّها. وإنّ فرض التشكيك في كلّ ذلك وعدم حصول اطمئنان شخصي فلاشكال أنّ هذا السند من أعلى الأسانيد الذي أفراده كلّهم أصحاب بالوجدان لا التعبد فيكون هو القدر المتيقن من السيرة العقلائية الدالة على الحجية وبذلك تثبت حجية تمام مفاده فإذا كان مفاده حجية مطلق خبر الثقة اثبتنا به حجية مطلق خبر الثقة.

والحديث موجود في الكافي الكتاب الذي لاشك في أنّه للكليني (قده) لأنّ أصله ثابت لنا بالتواتر القطعي، واحتمال التصحيف والاشتباه من النسخ في خصوص هذه الرواية منتفٍ باتفاق النسخ الموجودة منه وتطابقها مع ما نقل أصحاب الكتب الأخرى عنه، إذن فكان الرواية مسموعة من الشيخ الكليني (قده) وهو شخص لا يتطرق اليه احتمال تعمد الكذب وذلك واضح لمن تأمل جلاله مقامه واتفاق الفقهاء على ورعه وتقواه واتقانه، حتى أنّ الشيخ الطوسي ذكر في ترجمته أنّه ما ألف 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 أنّ الرواية منقولة عن شخصين ممّا يبعد احتمال الخطأ فيه. وبعد الكليني يوجد شخصان محمد بن يحيى العطار الذي هو ثقة جليل القدر مشهور بذلك مشهود له من قبل الشيخ الطوسي والنجاشي وغيرهما ولم يغمز فيه حتى من قبل المتوسعين في الغمز، وقد عبر عنه النجاشي بأنّه شيخ أصحابنا في عصره ومثله لا يَحتمل تعمد كذبه جزماً بل يطمئن بصدقه، هذا اذا كان وحده فكيف اذا انضم اليه محمد بن عبدالله الحميري الذي هو مثله أيضاً في اتفاق كلمة الأصحاب على توثيقه وجماله قدره ومكانته وأنّه كان له مراسلات مع الامام (ع)، وبعدهما عبدالله بن جعفر الحميري الذي كان من أجلاء الطائفة أيضاً معروف بوثاقته وضبطه

حتى قال النجاشي أنه 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 احمد بن اسحاق وهو من أجلاء الأصحاب وقد كان جالساً فيه أيضاً عثمان بن سعيد الذي هو من خواص الإمام العسكري وثقاته وأبوابه وأحد النواب الأربعة، إذن فثل هذه السلسلة الذهبية مما يطمئن بصدق تمام روايتها.

وأما من حيث الدلالة ففيها فقرتان يمكن الاستدلال بكل منهما:

الأولى - ما صدر من الامام أبي الحسن الثالث (ع) (العمري ثقتي فأذى اليك فمعي يؤدي وما قال لك عتي فعتي يقول فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون).

وصدر هذه الفقرة وإن كانت حوالة شخصية على العمري فتكون نظير الحوالة على السيد عبدالعظيم الحسيني في الطائفة الرابعة المتقدمة وقد ذكرنا أنها لا تدلّ على المطلوب إذ يحتمل قوياً أنه من جهة القطع العادي بصدق ذلك الشخص وعدم تعمد كذبه، إلا أن الاستدلال بذيلها حيث أنه ورد فيه التعليل بقوله (فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون) وهو بمثابة كبرى كلية أشير إليها وهي أن كل ثقة مأمون يسمع له وهو معنى حجية خبر الثقة. وقد يلاحظ على هذا الاستدلال بتشكيكين.

الأول - أن هذه الحوالة حوالة على مرتبة عالية من الوثاقة لا مجرد كون الشخص ثقة متحرجاً بحسب طبعه عن الكذب، وذلك بقرينة ماجاء في الصدر من أن العمري ثقتي فإن من ينصب من قبل الامام يكون عادة على مكانة عالية من الوثاقة والعدالة والتعليل تفرّيع على ذلك، هذا مضافاً الى أن التعليل ورد بعنوان أنه الثقة المأمون واللام في مثل هذا المقام كما أفاد علماء العربية تدلّ على الكمال كما في قولك أنه الفقيه العالم، فغاية ما يقتضيه التعليل هو التعدي الى الثقة المطلق أي من كان غاية في الوثاقة والامانة ومثله قد يحصل الاطمئنان بقوله عادة.

وفيه: عدم تمامية القرينتين معاً، أما الاولى فلأن مجرد التفرّيع على الصدر لا يضرّ بعموم التعليل المشير الى قاعدة كلية مركوزة والتمسك به لا بالصدر.

وأما الثانية - فلأن اللام ليس من معانيها الكمال بل هي للجنس والمعهد بل الجنس أيضاً نوع عهد ذهني كما قال صاحب الكفاية (قده) ومنشأ استفادة الكمال

مناسبة حمل اسم الجنس المعرف باللام على الشخص فإنّه حيث لامعهودية لشخص معين ووضوح عدم كونه الجنس بما هو جنس معهود ذهنياً فيشعر ذلك بوجود عناية ملحوظة في هذا الحمل، وقد اعتبروا العناية الملحوظة كونه على مرتبة عالية من المعنى المفاد باسم الجنس التي تكون متعينة بذاتها لكونها مرتبة جلية واضحة. ولكن كما يمكن أنّ تكون العناية ذلك يمكن أنّ تكون العناية وضوح المصادقية للجنس وانطباقه عليه اثباتاً بل هذا هو المناسب في مقام التعيين^١.

الثاني - أنّ هذه الحوالة يحتل في حقّها أنّ تكون من باب الارجاع الى المقلّد في مقام أخذ الفتوى لا الارجاع الى الراوي بقريته قوله (وأطع).

وفيه: أنّ وجوب الاطاعة لا يناسب عرفاً بالنسبة الى المفتي أيضاً وأنّها يناسب الحاكمية والولاية، فلا بدّ وأنّ يحمل على الاطاعة في استماع الاخبار التي ينقلها عن الامام (ع) ولزوم تصديقه فيها. ومما يدلّ على ذلك أنّ المأمور هو أحمد بن اسحق الذي لم يكن من العوام بل من خواص الأئمة (ع) ومن أصحاب الكتب والمقام وله تلاميذ كما يظهر من ترجمة حاله فلا يناسب ارجاعه الى العمري في التقليد بل ارجاع له اليه في الروايات باعتباره كان يعيش في حوزة قم البعيدة عن موطن الامام (عج).

الفقرة الثانية - ماصدر عن الامام العسكري (ع) في حقّ (عثمان بن سعيد العمري وابنه ثقتان فمأديا إليك عتي فعتي يؤذيان وماقالا لك فعتي يقولان فاسمع لهما وأطعهما فإنّهما الثقتان المأمونان).

وتقريب الاستدلال بها كما تقدّم، بل الاستدلال بهذه الفقرة أولى وأوضح لعدم تفريع التعليل فيها على قوله (ثقتي) بل على قوله (أنّهما ثقتان)، كما لا يَحتمل أنّ يكون هذا الارجاع من باب الارجاع الى باب الامام (ع) لأنّ ابنه لم يكن باباً للامام الحادي

١ - الانصاف أنّ هذه المصادقية الاثباتية أنّها تكون على أساس وبنكته الكمال الشبقي للمبدأ فيه ولهذا يفيد المبالغة فالتشكيك فيه غير عرفي.

هذا مضافاً الى أن الدليل يحتل فيه قوياً أنّه شهادة من الامام بوثاقه الرجل وأمانته لأنّها قضية خارجية فلا يكون ظاهراً في بيان الكبرى الكلية التي يراد الاستفادة منها.

عشر لكي يحول أحمد بن 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 عبد الله (ع) أنه ليس كل ساعة ألقاك يمكن القدوم ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه قال: فإيمعك من محمد بن مسلم الثقي فإنه قد سمع أبي وكان عنده مرضياً وجيهاً.^٢

وهي من حيث السند صحيحة ورواها كلهم من الثقة بالوثاقة الوجدانية، وهناك طريقان لها ممتاعز صدورهما.

وأما الدلالة فالاستدلال بها لمكان التعبير الوارد فيها (فإيمعك...) المشعر بالمفروعية عن كبرى مركوزة يراد تنبيه السائل والفاته اليها وليست هي إلّا حجية خبر الثقة، وهذه الاحالة ليست من الارجاع في التقليد لوضوح أنّ ابن أبي يعفور كان من أجلّة الأصحاب والعلماء وأصحاب المصنفات وكان ممتن يرجع اليه في الحلال والحرام كما هو يذكره في سؤاله من الامام (ع) في هذه الرواية فليس الارجاع إلّا بملاك الارجاع الى الأحاديث والروايات، كما أنّ التعليل بالوجهة يراد به الوجهة 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 كتنا عند أبي عبد الله (ع)

١ - الانصاف أنّ دلالة هذه الرواية على حجية خبر الثقة بالمعنى المطلوب مشكل، فإنه مضافاً الى ماتقدم في التعليق السابق أنّ الثقة قد أطلق وأريد منها مرتبة من المقام وشرف التوكيل والنيابة لا مجرد الوثاقة بالمعنى الاصولي المبحث عن حجيتها في المقام، ويشهد على ذلك مضافاً الى سياق المسالفة والاهتمام الواضحين في الفقرتين معاً شدة اهتمام الحميري بنقل ذلك مقدمة لاستحباب العمري وماترتب على ذلك من شكر العمري وبكائه من شوقه، فإنّ مثل هذا لايناسب ارادة الوثاقة الاخبارية، هذا مضافاً الى أنّ في مثل زمان أحمد بن اسحق ولثله وهو الفقيه المطلع على اصول أصحاب الأئمة (ع) السابقين وتراثهم بشكل أضيف وأوسع من مثل العمري السمان لايعقل أنّ 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 المرحلة عاجزين عن الاعلان المباشر عنها، فالمسألة مسألة التوكيل ونصب منافذ مؤثوقة مأمونة في مقام نشر سرّهم ومواقفهم العملية والاجتماعية، وهذا اجنبي عن حجية الرواية مجرد كون راو به ثقة الأمر البسيط الذي قد يفترض توفره في أكثر الناس من جمهور المسلمين آنذاك.

فقال أما لكم من مفرع أما لكم من مستراح تستريحون اليه ما يمنعكم من الحرث بن المغيرة^١.

والاستدلال بها كالأستدلال بما سبقها وبنفس النكتة المشار إليها.

وهناك روايات أخرى لأبأس بدلالتها أيضاً على الحجية من قبيل رواية محمد بن عيسى عن الرضا(ع) قال قلت لأبي الحسن جعلت فداك أنني لأؤكد أصل اليك أسئلك عن كلّ ما احتاج اليه من معالم ديني أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني؟ فقال نعم^٢.

فإنّ ظاهرها أنّ السائل يشير فيها الى الكبرى المركوزة ويطبقها على يونس بن عبدالرحمن والامام(ع) يمضي ذلك ويأمره باتباعه وقبول قوله.

إلا أنّ هذه الرواية وغيرها ممّا يمكن أنّ يستدلّ بها على الحجية غير صحيحة السند فتكون قيمها الاحتمالية ضعيفة نسبياً فتصلح لأنّ تكون مؤيدة مكملّة للقيمة التصديقية المطلوبة في الرواية التي جعلناها محور كلامنا.

الاستدلال بالاجماع والسيره:

وهو بحسب روجه استدلال بالسنة إلا أنّها 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 بالسيره فنقتصر عليها في المقام، وهي تارة: تقرب كسيرة متشرعة وعمل أصحاب الأئمة. وأخرى: كسيرة العقلاء وعلمهم. فهنا تقريبان تقدم نظيرهما في بحث حجية الظواهر وبيان منهجة الاستدلال بكلّ منها ولذلك نوجز في المقام تلك النكات ضمن تطبيقه على خبر الثقة فنقول:

التقريب الأول - الاستدلال بالسيره العقلانية، ذلك أنّه لا ينبغي الاشكال في

١ - نفس المصدر، ح ٢١

٢ - نفس المصدر، ح ٢٤

وجود مسوغات عقلائية تقتضي العمل بخبر الثقة في مقام تشخيص الوظيفة العملية وهذه المسوغات سواءً افترضنا نشوؤها عن استقرار عاداتهم على الاكتفاء بخبر الثقة في مجال اغراضهم التكوينية أو استقرار بنائهم على حجيتهم 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، فلو كان الشارع لا يرضى بذلك كان عليه أن يردع عن مثل هذا الدين ويمنع عن تعرض اغراضه الشرعية لمثل هذه العادة، فيستكشف من عدم الردع الامضاء بأحد التقريبات المتقدمة في مسألة حجية الظواهر، كما أنّ عدم الردع نحرزه من عدم وصوله في مسألة من هذا القبيل توجد فيه مقتضيات الوصول، وبهذا قد اتضح أنّ الاستدلال بهذه السيرة لا يتوقف 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 لا ينبغي التشكيك فيها مهما شكك في مناشئها وجذورها.

التقريب الثاني - الاستدلال بالسيرة التشريعية من أصحاب الأئمة (ع) وعلماء الطائفة، فأنه لإشكال في أنّ الروايات التي بأيدينا ليس روايتها كلّهم من الأجلء الذين لا يحتمل في حقهم تعدد الكذب كيف وفي الرواة من ثبت كونه وضاعاً دجالاً كما شهد بذلك الأئمة (ع) في حق بعضهم وشهد بذلك النقادون من علماء الرجال وكبار الطائفة، بل أنّ بعض الرواة أيضاً كان يتهم بعضهم بعضاً ويكذبه، وبين القسمين طائفة منهم كانوا وسطاً بين الطائفتين وهم أكثر الرواة حيث لا يعهد أنّهم على تلك المرتبة العالية من التقوى والورع والضبط ولكن لا يعرف في حقهم الوضع والدس أو الكذب، ولا إشكال أنّ روايات مثل هذه الطائفة لم يكن يحصل منها العلم أو الاطمئنان والفقهاء وأصحاب الأئمة (ع) كانوا يواجهون هذه الروايات في أكثر المسائل الفقهية، لأنّ الأحاديث هي أساس الفقه وعماده عند جميع المذاهب الفقهية الاسلامية فلا بدّ لهم من موقف تجاهها ولا يحتمل أنّ يكون موقفهم تجاهها الرفض من دون استعلام حالها عن الامام (ع) اذ كيف يمكن افتراض ذلك مع أنّ العمل بخبر الثقة إنّ لم يكن عقلائياً فلا أقلّ أنّه ليس مرفوضاً عقلائياً فكيف يفرض عدم استعلام حال حجيتهم

عنهم (ع) مع كون الشبهة حكمية بل أمّ الشبهات التي يقوم عليها عماد الفقه، كما لا يحتمل أنهم رفضوها بعد استعلام حالها عن المعصومين (ع) إذ كيف يمكن فرض ذلك مع عدم وصول رواية على المنع بل ما وصل أمّا دال على الحجية أو مناسب معها قابل للحمل عليها، بل أساساً احتمال رفض العمل بهذه الاخبار غير واردة للقطع بعملهم بها وإلا لم يقم للفقه عماد وما وقع هذا الاهتمام بها في مقام النقل والضبط والافتاء. كما أنه لو فرض 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 ما يشعر بالردع بل ورد ما يدل على الامضاء والقبول. وأمّا احتمال أنّ يكونوا قد عملوا بها من دون سؤال جرياً على سليقتهم العقلانية أو الموروثة من عصر النبي (ص) والصحابة أو من جهة استعلام ذلك عن المعصومين (ع) واستفادة أمرهم بذلك من الروايات المتقدمة وغيرها ممّا يحتمل صدوره عنهم، فهذان الاحتمالان كلاهما بصالح الحجية فإنّ ذلك يكشف عن السنة المتمثلة في تقرير المعصوم لعمل أصحابه أو بيان موافق صادر منه إليهم وأمّا احتمال أنّهم قد عملوا بها لحصول العلم أو الاطمئنان لهم منها فهو بعيد بل ممّا يقطع بعدمه على ما ذكره الشيخ الأعظم في رسائله وأبرز قرائن وشواهد عليه فراجع وتأمل.

وهذا التقريب للاستدلال بالسيرة على الحجية لا يبيح مجال للإيراد المعروف من أنّ السيرة مردوع عنها بعمومات النهي عن اتباع الظنّ وغير العلم، فإنّ التقريب المذكور يدلّ على انعقاد عمل المشرعة من أصحاب الأئمة (ع) بالفعل على العمل باخبار الثقة ممّا يعني عدم كفاية وصلاحيّة تلك العمومات لردعهم، فلا يحتمل أنّ يكون الامام (ع) قد اعتمد 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 ويكون جوابنا عليها ماتقدّم في تأسيس الأصل من عدم صحة الاعتماد في مقام الردع عن سيرة عقلانية راسخة وطبع وسليقة مستحكمة بهذه الدرجة على مجرد اطلاق أو عموم من هذا القبيل والذي قد وقع الخلاف في أصل دلالتها، ولهذا نجد أنّ الشارع لم يكتف في مقام الردع عن العمل

بالقياس بذلك بل أكد وشدد النكير فيه حتى صار ذلك واضحاً جلياً فلو كان العمل بخبر الثقة كذلك أيضاً لصار بصدد الردع عنه كذلك خصوصاً مع أنّ الحاجة الى العمل به أشد وأركز وتورط الناس عموماً والمسلمين خصوصاً بالأخذ والعمل بأحاديث الثقة أكثر. هذا مضافاً الى ماتقدم من المناقشة في أصل دلالة هذه النواهي على عدم الحجية فراجع.

وقد واجه المحققون من علماء الاصول هذه الشبهة بنحو آخر فاتخذت مدرسة المحقق النائيني جواباً عليها ومدرسة صاحب الكفاية جواباً آخر، فذكرت الاولى بأنّ السيرة في المقام حاكمة على الأدلة الناهية عن العمل بالظنّ لأنها تجعل الخبر حجة والحجية معناها جعل الطريقة وكونه علماً فيرتفع موضوعها.

وفيه: أولاً - ماتقدم مراراً في أصل دعوى حاكمة أدلة الحجية على الأدلة الناهية عن العمل بالظنّ من أنّ مفاد الأخيرة إنّ كان هونفي الحجية فتكون في عرض دليل اثبات الحجية فأحدهما ينفي العلمية والآخر يثبتها وهو معنى التعارض بينهما، وإنّ فرض أنّ مفادها أمر مترتب على نفي الحجية فمثل هذا المفاد يكون محكوماً لكلّ ما يدلّ على الحجية بأيّ لسان كان ولا يعقل أنّ يكون رادعاً لأنها فرع عدم الحجية.

وثانياً - في خصوص المقام لا يعقل حكومة دليل الحجية على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، لأنّ الحكومة تصرف تصرف من الدليل الحاكم في موضوع الدليل المحكوم انشاءً وتعبداً وهذا أنّما يعقل فيما اذا كان الدليل الحاكم المتصرف من قبل نفس المشرع للدليل المحكوم، وفي المقام حيث أنّ دليل الحجية هو السيرة العقلانية فلا يعقل أنّ تكون مباشرة حاكمة على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ شرعاً، اذ لا يعقل للعقلاء بماهم عقلاء التصرف في موضوع حكم الشارع واما اذا أريد جعل امضاء الشارع لها حاكماً ومتصرفاً في الآيات فهو صحيح إلا أنّ الكلام بعد في كيفية استكشاف هذا الامضاء واما لو فرض ثبوته والفراغ عنه فلا محالة تثبت حجة خبر الثقة سواء كان مفاد الحجية جعل العلمية أولاً.

وأما مدرسة صاحب الكفاية فقد تورطت في مقام التخلّص عن رادعية الآيات في دعوى غريبة، هي استحالة الرادعية لأنّها دورية. إذ رادعية المطلقات عن السيرة فرع عدم تخصيص السيرة لها وإلا لم يكن اطلاقها حجة ليكون رادعاً عن السيرة وعدم مخصصة السيرة فرع الرادعية فتوقفت الرادعية على نفسها.

ثم اصطدم صاحب الكفاية بدور آخر في جانب المخصصة انسياقاً مع نفس المنهج في التفكير، لأنّ مخصصة السيرة أيضاً فرع عدم الرادعية وإلا لم تكن حجة وعدم الرادعية فرع المخصصة وإلا كانت المطلقات حجة فتوقفت المخصصة على نفسها. والنتيجة الغريبة أنّ المخصصة ممتنعة وعدمها أيضاً ممتنع مع أنّ هذا بنفسه ممتنع لأنّ ارتفاع النقيضين ممتنع وفيما يلي نتكلّم في نقطتين:

الأولى - في تحقيق حال أصل هذه التوقفات المذكورة في تقريب دورية كلّ من مخصصة السيرة ورادعية الآيات.

وليعلم أنّ مثل هذه المغالطة التي أوقعتهم في مثل هذا المأزق والدوران المغلق أنّها ينشأ من خطأ تورط فيه بعض المحققين عند تطبيق مشكلة الدور على بعض الموارد، حيث تصور أنّ الدور المستحيل أنّها هو وجود ما يتوقّف على نفسه خارجاً ولهذا حاول ابطال وجوده واثبات عدمه خارجاً لأنّه لو وجد كان متوقّفاً على نفسه وهو محال، مع أنّ المستحيل هو نفس توقّف الشيء على نفسه وعلّيته لنفسه سواءً وجد خارجاً أم لا فلا بدّ من ابطال التوقّف في نفسه فنقول:

أما دورية المخصصة من جهة توقفها على عدم الرادعية المتوقف على التخصيص، فالجواب عليها: أنّ مخصصة السيرة تارة يدعى أنّها على تقدير ثبوتها تكون بنحو التخصيص بالمتصل لكونها قرينة لبيّة كالمتمصل بالخطاب المانع عن انعقاد اطلاق فيه، وأخرى يدعى أنّها على تقدير ثبوتها تكون بنحو التخصيص بالمنفصل الراجع

→ الحكومية بنظرهم لاني الواقع. ودعوى تمييزهم ذلك وأنّ الحكومة لا بدّ وأنّ تكون من قبل نفس المشرع كدعوى تمييزهم بين احكامهم واحكام الشارع فلا يكون سكوت الشارع عن أي سيرة كاشفاً عن امضاءها. فأنّه يقال: أنّ هذا صحيح، إلاّ أنّه غير الحكومة المدعاة عند مدرسة اليرزا(قده) بل هو مؤيد لمنهجنا في أمثال المقام من عدم صلاحية اطلاق الآيات للرادعية.

لحجية الاطلاق.

أما على التقدير الأول فن الواضح أنَّ مخصّصة السيرة لا تتوقّف على شيء وأنها تتوقّف على أصل وجود السيرة تكويناً، لأنّها بوجودها التكويني الارتكازي يمنع عن انعقاد الاطلاق في الآيات سواءً استكشفت امضاؤها من قبل الشارع أولاً. وعليه فلا تتوقّف المخصّصة بهذا المعنى على عدم الرادعية فلا دور بل تكون السيرة رافعة لموضوع الاطلاق.

وأما على التقدير الثاني، فالمخصّصة باعتبارها منفصلة فتتوقّف على حجّية السيرة بمعنى كاشفيّتها عن ثبوت مفادها شرعاً وهو يتوقّف على احراز امضاءها شرعاً فلا يكفي مجرد وجودها تكويناً للمخصّصة وحيث أنَّ احراز امضاءها متوقّف على احراز عدم رادعية المطلقات لها فتتوقّف المخصّصة على عدم الرادعية الموقوف على المخصّصة فتأتي شبهة الدور، ولكن هنا أيضاً يجب أن يقال بأنّه تارة يُبنى على أنَّ الكاشفية الوجدانية للسيرة متوقّفة على عدم وجود دلالة وبيان من الشارع على الردع ولولم يكن حجة على ما أشرنا إليه في بحوث السيرة، حيث قلنا أنّه يكفي في عدم حجّية السيرة وجود اخبار وبيانات ولضعيفة السند وغير حجة تردع عنها لأنّ ذلك يكفي لتحقيق احتمال الردع ولا بدّ من احراز عدمه وجداناً، واخرى يبني على أنَّ كاشفية السيرة فرع عدم وجود دلالة حجة على الردع فيكفي عدم ثبوت الردع ولوحجة في تمامية كاشفية السيرة، فعلى الأول لا تكون السيرة مخصّصة ولا دورية لمخصّصتها، لأنّ مخصّصتها فرع عدم ذات البيان الرادع عن مفادها وهو موجود لتمامية اطلاق المطلقات ذاتاً على كلّ حال من غير أن يكون متوقّفاً على المخصّصة. وعلى الثاني الذي قد تستحکم شبهة الدور فيه، لأنّ المخصّصة فرع عدم حجّية الاطلاق وهو فرع المخصّصة، أيضاً لا تكون السيرة مخصّصة ولا مخصّصتها دورية، والوجه فيه أنَّ كاشفية السيرة تشبه البرهان الإنّي أي كشف المعلول عن علته، لأنّه استكشاف للامضاء من عدم الردع حيث أنَّ عدم الردع معلول للامضاء كما أنَّ الردع كاشف عن عدم الامضاء ومعلول له ومن الواضح أنَّ عدم الردع الحجة المعلول لامضاء الشارع للسيرة غير عدم الردع الحجة المعلول لحجّية السيرة ومخصّصتها، فإنّ الأول هو عدم الردع الحجة في نفسه بينما الثاني عدم

الردع الحجة باعتبار السيرة، وعليه فالمخصصة تتوقف على هذا التقدير - على عدم حجية الاطلاقات في نفسها وبقطع النظر عن السيرة - بنحو القضية الشرطية - ومن الواضح أنه بقطع النظر عن السيرة تكون الاطلاقات حجة بحسب الفرض فلا مضاء ولا مخصصة كما لا دورية، لأن عدم الردع الحجة المتوقف على المخصصة عدم الردع الحجة بالفعل وعدم الردع الحجة المتوقف عليه المخصصة عدم الردع الحجة في نفسه وبنحو العدم اللولائي الشرطي .

وأما دورية الرادعية أيضاً غير صحيحة، إذ لو بني على أن السيرة بمثابة التخصيص المتصل بالرادعية متوقفة على عدم ذات السيرة تكويناً وهي غير متوقفة على عدم الرادعية كما هو واضح. وإن بني على أن السيرة بمثابة التخصيص المنفصل فإن بني على كفاية ذات الرادع ولولم يكن حجة للردع فالرادعية لا تتوقف إلا على ثبوت ذات الدلالة الاطلاقية وهي غير متوقفة على عدم مخصصة السيرة، لأنها لا ترفع ذات الدلالة. وإن بني على عدم كفاية ذلك بل لابداً من حجية البيان الرادع في نفسه وبقطع النظر عن السيرة فالرادعية لا تتوقف إلا على حجية الاطلاق الرادع في نفسه وهي متوقفة على أمرين ثبوت ذات الدلالة وعدم العلم ببطلان مفادها على تقدير حجيتها، ولو فرض أنه على تقدير عدم حجيتها يمكن افتراض العلم ببطلان مفادها كما لو كان هناك اطلاق محكوم لها بحيث يكون حجة على تقدير عدم حجيتها وفرض العلم من الخارج بأن حجية ذلك الاطلاق يلزم مطابقته للواقع فإن دليل الحجية تشمل الدلالة المذكورة بلا اشكال لأن موضوع الحجية ذات الدلالة وأما عدم الحجية في فرض العلم بالبطلان فن باب القيد العقلي والعقل لا يقتضي التقييد بأكثر من القضية التعليقية الشرطية وهي أن لا يكون على تقدير حجية الدلالة يقطع ببطلانها، وفي المقام على تقدير حجية اطلاقات النهي لا قطع ببطلانها فتكون حجة، إذن رادعية الآيات لا تتوقف على عدم مخصصة السيرة بل على ذات الدلالة والقضية التعليقية وكلاهما ثابت .

النقطة الثانية - في ما انقسمت اليه مدرسة صاحب الكفاية من اتجاهين ذهب أحدهما الى تقدم السيرة على الآيات وتخصيصها بها وذهب الآخر الى العكس ولكل

من الاتجاهين تقريباته.

أما الأول - فقد قرب بوجوه:

أحدها - ما انتهى اليه في الكفاية، من أنّ الرادعية اذا كانت دورية ومستحيلة فسوف لا يثبت الردع لامحالة والمخصصة ليست دورية لأنها متوقفة على عدم العلم بالردع الذي يكفي فيه عدم صلاحية الآيات للرادعية.

وفيه:

أولاً - ماتقدم من عدم دورية رادعية الآيات:

ثانياً - ما أفيد من عدم دورية المخصصة لكفاية عدم ثبوت الردع في ثبوتها غير تام على ماتقدم، إذ لا بدّ من ثبوت عدم الردع ليستكشف الامضاء.

ثالثاً - اذا كانت المخصصة متوقفة على عدم العلم بالردع أيضاً تبقى شائبة الدور، لأنّ الردع عنده متوقف على عدم التخصيص فيكون عدم العلم بالردع متوقفاً على عدم العلم بعدم التخصيص وهذا يعني أنّ التخصيص متوقف على عدم العلم بعدم التخصيص أي الشك في التخصيص وهو مستحيل لاستحالة توقف شيء على العلم أو عدم العلم بشخص ذلك الشيء.

ثانيها - ماجاء في تعليق صاحب الكفاية على كفايته، من أنّ المقام من صغريات الدوران بين مخصصة الخاص المتقدم أو ناسخية العام المتأخر، لأنّ السيرة العقلانية على حجبية الخبر بمشابة الخاص المتقدم زماناً على نزول الآيات الناهية والمفروض أنّه لاردع عنها بقطع النظر عن هذه الآيات فكانت ممضاة شرعاً في صدر الشريعة قبل نزولها، كما أنّ الآيات ليست ظاهرة في الردع من أوّل الأمر لأنّ التشريعات الصادرة في عصر النبي (ص) ليس لها ظهور في ثبوتها من أوّل البعثة وإنما 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 يتوقف على أنّ يفترض تأخر الآيات الناهية زماناً بنحو بحيث يكون قد مرّ على السيرة زمان كان يمكن للمولى عرفاً الردع فيه ولم يردع، وأما لو لم يفرض ذلك

كما اذا كانت الآيات الناهية مكّية النزول مثلاً فلادوران كما هو واضح.
ويرد عليه: أنّ المقام ليس من صغريات الكبرى المذكورة، لأنّ الخاص المتقدم ليس دليلاً لفظياً له اطلاق ازماني بل سيرة عقلانية وهي دليل لبي تم دلالة على أساس استكشاف امضائه من عدم الردع، ومن الواضح أنّ عدم الردع في كلّ زمان لا يمكن أنّ يستكشف منه عقلاً أو بظهور الحال أكثر من امضاء مفاد السيرة في ذلك الحال لاني جميع الأحوال والأزمنة القادمة. فالحاصل: ليس لعدم الردع دلالة على الامضاء الى الأبد ليكون هناك دلالة على الاطلاق الازماني لمفاد الخاص وعليه فلامعارض للاطلاق الافراضي للعام، نعم لو افترض أنّ الظهور الحالي في الامضاء الذي كان أحد مدارك حجية السيرة له سعة بقدر مالارتكاز من عموم ازماني تمّ ما ذكر إلاّ أنّه ليس كذلك بل غاية ما يقتضيه الظهور الحالي المذكور تقرير وامضاء السيرة بالفعل.

لا يقال - على هذا لا يمكن التمسك بدليل السيرة لتخصيص أو تقييد الاطلاقات الفوقانية ولو كانت السيرة ممضاة في عصر المعصومين (ع)، لأنّ ذلك لا يدلّ على أكثر من الموافقة عليها في ذلك الزمان وأمّا الآن فلا دليل لنا على ثبوت ذلك المفاد عند الشارع إلاّ الاستصحاب المحكوم للدليل الاجتهادي.

فأنّه يقال - لا يتم في المطلقات التخصيص بلحاظ الزمن الأول بالخصوص في الشريعة فلو خرج الزمان الأول منها بالسيرة لم يبق لها دلالة على ثبوت مفادها في الزمن الثاني والثالث، وعليه فالاستصحاب المذكور هو المرجع في أمثال المقام. والنتيجة أنّ موارد تمسك الفقيه بالسيرة بحسب الحقيقة يثبت فيها مؤدّى السيرة شرعاً في زمن المعصوم (ع) وأمّا بالنسبة لنا فلا بدّ من التمسك بالاستصحاب وعدم النسخ مثلاً.

ثالثها - بعد فرض الدوران بين الرادعية والمخصّصية أو بين النسخ والتخصيص وعدم تقديم أحدهما على الآخر، يقال بالتساقت والرجوع الى الاستصحاب.
وهذا يتوقّف: أولاً - على الافتراض المشار اليه في الوجه السابق من ثبوت امضاء السيرة قبل نزول الآيات شرعاً.

وثانياً - عدم تعين الناسخية من جهة عدم اطلاق ازماني في الخاص المتقدم.

وبعد هذا وذاك يرد عليه أنّ دليل حجية الاستصحاب هو خبر الواحد نفسه فلا يعقل التمسك به لاثبات حجيته كما هو واضح. اللهم إلا أن يدعى أن استصحاب عدم النسخ بالخصوص دليله الاجماع القطعي.

رابعها - ما ذكره الاصفهاني (قده) من أنّ الرادع عن السيرة المذكورة أنّها هو ظهور الآيات الناهية وحجيته فرع حجية الظهور الثابتة بالسيرة أيضاً، ومن الواضح أنّه لا معنى لافتراض انعقاد سيرتين وبنائين عمليين من العقلاء على العمل بكلّ من الخبر والظهور المذكور لأنّه تناقض فاذا سلّمنا السيرة على العمل بخبر الواحد الثقة فلا محالة لا عمل بالظهور المذكور.

وهذا التقريب من الغرابة بمكان، فإنّ المراد من انعقاد سيرة العقلاء على العمل بالظهور انعقاد سيرتهم على كاشفية الظهور عن المراد أمّا أنّهم هل يعملون بمراد متكلم كالشارع أو يعصونه فذلك لا ربط له بالسيرة المنعقدة، فربّما يعصي بعض العقلاء الشارع في صريح خطاباته فضلاً عن ظواهرها كما لو فرض أنّ بعض العقلاء لا يقيمون الصلاة كما هو كذلك واقعاً فهل هذا يعني أنّهم لا يبنون 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 بمؤداه وامثاله.

وأما الاتجاه الثاني وهو تقديم رادعية الآيات على مخصصة السيرة فله تقريبات أهمّها اثنان:

الأول - وهو عكس ما ذكر في التقريب الأول للاتجاه السابق - أنّ المخصصة اذا كانت دورية فلاحالة تكون الآيات حجة في اثبات الردع لأنّ كلّ ظهور حجة ما لم يعلم بالمخصص وفي المقام لم يعلم مخصصة السيرة وهذا يعني أنّ رادعية الآيات متوقفة على عدم العلم بالمخصصة لعدم المخصصة واقعاً فلا دورية في الرادعية فيكون اطلاق الآيات حجة ويثبت به الردع عن السيرة.

وقد حاول المحقق الاصفهاني (قده) أن يجمع بين هذا وبين ما ذكرناه في تقريب الاتجاه الأول من عدم دورية المخصصة لأنّها متوقفة على عدم ثبوت الردع لعدم الردع فاستنتج أنّ كلا من الرادعية والمخصصة ليست دورية، لأنّ كلّاً منها متوقّف

على عدم ثبوت الآخر أي عدم العلم به لاعدمه واقعاً، بل نسب ذلك أيضاً الى صاحب الكفاية وجعله هو مراده من الكلام المتقدم في اثبات الاتجاه السابق ثم أشكل عليه: بأن هذا ينتج نتيجة الرادعية، لأنّ لازم ذلك أنّ موضوع كلّ من حجية اطلاق الآيات وحجية المنسيرة تام وحيث أنّه لا يمكن فعلية حجيتها معاً فلا يكون شيء منها حجة فلا تتم السيرة في اثبات حجية خبر الثقة، وهي نتيجة الرادعية.

وهذه النتيجة مضافاً الى أنّا لانعرف وجه استفادتها من كلام صاحب الكفاية مع ظهوره في نفي دورية مخصصة السيرة لرادعية الآيات غير تام، اذ لا معنى لافتراض تمامية مناط كلّ من المتنافيين معاً فيقال بأنّها لا يوجدان للتنافي بينهما، لأنّ هذا معناه أنّ كلاً منها متوقف على عدم الآخر وهذا دور مستحيل على ماتقدم في بحث الضدّ واعترف به المحقق المذكور نفسه ولهذا يلتزم في باب التضاد أنّ المانع في مرحلة علّة الضدين بمعنى أنّ كلّ منها متوقف على عدم علّة الضدّ الآخر فلا يتمّ المناط في كلّ من الحجيتين لانه يتم ولا يتحقق شيء منها للتضاد والتنازع بينهما.

وأما أصل هذا التقريب فأيضاً غير تام، لأنّ الاثنينية بين المخصص والعلم بالمخصص أنّها يتصوّر في الأدلة اللفظية التي لها مقام ثبوت ومقام اثبات بنحو قد ينفك أحدهما عن الآخر، وأما في المقام فمخصصة السيرة مقام اثباتها عين مقام ثبوتها لأنّ حجيتها أنّها تكون على أساس كاشفيتها الوجدانية المساوقة للعلم بالتخصيص وعدم ارادة الاطلاق من الآيات، وعليه فإنّ تمت كاشفية السيرة فهي مساوقة مع العلم بالتخصيص وإن لم تتم فلا مخصص واقعاً. وأما الصحيح في ابطال دورية رادعية الآيات ما ذكرناه في الاتجاه السابق من أنّ حجية الآيات متوقفة على أمرين ذات الدلالة وعدم العلم بالكذب والأول محرز بناءً على عدم المخصصة المنفصلة للسيرة، والثاني مبني على ما أشرنا اليه من أنّ اللازم عدم العلم بالكذب على تقدير الحجية لا مطلقاً أي حتى على تقدير عدم الحجية اذ لا موجب لتقييد الحجية عقلاً أو عقلائيّاً بأكثر من هذا المقدار، وفي المقام لو كانت المطلقات حجة لما كان يعلم بكذبها لأنّ السيرة لا تكون حجة حينئذ اذ تكون دليلاً على الردع، وإن فرض أنّه على تقدير عدم حجيتها كانت السيرة حجة لعدم دليل معتبر على الردع فرادعية الآيات ليست دورية

بهذا البيان لبالبيان المذكور في هذا التقريب، كما أنّ المخصصة أيضاً ليست دورية بالبيان المتقدم في النقطة السابقة، لأنها متوقفة على عدم حجية الآيات في نفسها وبقطع النظر عن السيرة وعدم حجيتها في نفسها غير متوقفة على المخصصة وإنما المتوقف عليها حصّة أخرى من عدم الحجية.

لا يقال: تكفي هذه النقطة وهي توقف المخصصة على عدم حجية الآيات في نفسها لاثبات الرادعية وعدم المخصصة، لأنّ الآيات حجة في نفسها لولا السيرة بلا اشكال اذن فشرط مخصصة السيرة غير ثابت فتكون الآيات حجة بالفعل.

فانه يقال: فعليه حجية اطلاق الآيات أنّها تكون فيما اذا لم تكن متوقفة على عدم القطع بخلافها في نفسه وبقطع النظر عن حجيتها - كما هو الصحيح - حيث قلنا أنّه يكفي عدم القطع ولو على تقدير حجيتها فقط وأما لو توقف على ذلك فلا يكون شيء من حجية السيرة والآيات ثابتة لأنّ شرط حجية كلّ منها مفقود فلا تكفي النقطة المذكورة إلا لاثبات عدم المخصصة فقط.

و يستخلص من كلّ ذلك أنّ حجية السيرة متوقفة على عدم حجية اطلاق الآيات في نفسها وأما حجية اطلاقها فيتوقف على عدم حجية السيرة بالفعل وكلّما تعارض دليلان من هذا القبيل قدم الثاني على الأول، نظير الوجوبين المتواردين بالنحو المذكور. وهكذا يتلخص أنّ حجية كلّ من الاطلاقات والسيرة لو كانت متوقفة على عدم حجية الآخر بالفعل كان دوراً ولو كانت متوقفة على عدم حجية الآخر في نفسه لم يكن دوراً ولكن شيء منها لم يكن فعلياً في المقام، ولو كانت احدهما متوقفة على عدم حجية الآخر في نفسه وأما حجية الآخر فتوقفة على عدم الأول بالفعل لم يكن دوراً وكان الثاني حجة دون الأول وحجية الاطلاقات من الثاني بينا حجية السيرة من الأول.

لا يقال - لم لا تكون حجية السيرة أيضاً موقوفة على عدم حجية الاطلاقات بالفعل، بدعوى أنّه لا بدّ للشارع من اقامة حجة فعلية على الردع ولا تكفي الحجية في نفسها ولولا حجية السيرة. وإنّ شئت قلت: لا بدّ في الرادع أنّ لا يكون محكوماً للسيرة بل معارضاً معها فعدم الامضاء علّة لردع شرعي حجة بالفعل لاردع محكوم في حجيته

وهذا ترجع غائلة الدور من جديد.

فأنه يقال - مخصصة السيرة ليست من باب القرينية والحكومة على دليل حجة الاطلاقات بل من باب كاشفيتها الوجدانية أي العلم بالخلاف فيكون الرادع معارضاً معه لولا كونه علماً يسقط معارضه عن الحجية، ولكن حيث أنّ حصول هذا العلم موقوف على عدم حجة على الردع كذلك والاطلاقات حجة كذلك بالفعل فلا تكون السيرة حجة.

الثاني - ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده)، من أنّ المقام من موارد التزاحم بين المقتضي التنجيزي والتعليقي، فإنّ مقتضي الحجية في الاطلاقات تنجيزي وهو الظهور وأنما يحتمل عدم تأثيره لمانعية السيرة وأنما مقتضي الحجية في السيرة فتعليقي لان أصل حجيتها معلق على عدم الردع، وكلّما تزاخم مقتضيان من هذا القبيل قدم التنجيزي على التعليقي لتامة المقتضي فيه وعدم المانع، أمّا تامة المقتضي فلاّنه المفروض، وأنما عدم المانع عن تأثيره فلاّنه ما يتصوّر كونه مانعاً أنّما هو تأثير المقتضي التعليقي ومانعيته مستحيلة لأنّها دورية، لأنّ تأثير المقتضي التعليقي فرع وجود المقتضي وهو فرع عدم تأثير المقتضي التنجيزي فلو كان عدم تأثيره من جهة مانعية المقتضي التعليقي كان دوراً. إذن فتأثير المقتضي التنجيزي لآمانع منه وأنما التعليقي فيستحيل تأثيره للدور المذكور، فإنّ تأثيره فرع وجوده وهو فرع عدم تأثير المقتضي التنجيزي وعدم تأثير المقتضي التنجيزي فرع وجود المانع وليس هو إلاّ تأثير المقتضي التعليقي وهو دور.

ثمّ تصدّى (قده) لتقرير الدور في تأثير المقتضي التنجيزي أيضاً، لأنّ تأثيره لا يكتفي فيه بمجرد وجود المقتضي بل لا بدّ من اعدام المانع فيكون تأثيره موقوفاً على عدم المانع فلو كان اعدام المانع بنفس تأثيره كان دوراً.

وهذا 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 أنّه في موارد من هذا القبيل لا محالة يؤثر المقتضي التنجيزي ويتعطل التعليقي.

والصحيح - أنّ هذه المغالطة أيضاً من تبعات المنهج المغلوط الذي سار عليه هؤلاء

المحققون من تصور استقرار الدور في عالم الوجود وفعلية الدائر لافي عالم نفس التوقف والعلية. وقد بينا أنّ نفس العلية والتوقف غير معقول. وفي موارد التزاحم بين المقتضي التعليقي والتنجزّي أنّما يؤثر التنجزّي دون التعليقي لأنّ المانع عن تأثيره غير موجود لا ببرهان الدور المذكور بل ببرهان أنّ المقتضي التعليقي يستحيل مانعيته فلا يكون صالحاً لها لأنّه هل يمنع في فرض وجوده أو عدمه أمّا في فرض وجوده فهو مساوق مع تحقق المعلق عليه الذي هو انعدام المقتضي التنجزّي ومن الواضح أنّه مع انعدامه يستحيل مانعية المقتضي التعليقي عنه، فإنّ مانعية المانع فرع وجود المقتضي المنوع، وأمّا في فرض عدمه فلا أنّ المعدوم يستحيل مانعيته وعليه ففي فرض وجود مقتضي المانع التنجزّي يكون المانع عنه مفقوداً لاستحالة مانعية المقتضي الآخر وباعتبار تنجزّيته يؤثر لامحالة وبذلك يكون مانعاً بل رافعاً لأصل وجود المقتضي التعليقي.

هذا بشكل عام وأمّا في المقام، فحيث أنّ المسألة ليست تكوينية بل تشريعية فلا يكفي الحساب المذكور بل لابدّ من ملاحظة موضوع الجعل التشريعي لحجية كلّ من اطلاق الآيات والسيرة بالنحو المتقدّم شرحه مفصلاً. وقد عرفت فعلية حجية الاطلاق دون السيرة. هذا كلّه لومشيننا 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 لأنّه:

أولاً - التشكيك في أصل دلالة الآيات الناهية على الردع عن العمل بالظنّ.
وثانياً - لو فرض ذلك قديديعي أنّ رسوخ السيرة على العمل بخبر الثقة وارتكازيتها يمنع عن انعقاد اطلاق في الآيات بلحاظ صيرورتها بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن الاطلاق ذاتاً.

وثالثاً - لو فرض انعقاد الاطلاق فهو ليس رادعاً جزماً، باعتبار انعقاد سيرة المتشرعة فعلاً على العمل باخبار الثقة الكاشف إنّما عن عدم الردع.

ورابعاً - لو قطعنا النظر عن سيرة المتشرعة وبقينا وسيرة العقلاء مع ذلك نقول لا تصلح اطلاقات الآيات المذكورة للردع عنها لما أشرنا اليه مراراً من أنّه لابدّ من أنّ يكون البيان الرادع يردع عن نكته السيرة صراحة فلا يكفي فيه مجرد اطلاق أو عموم

بل لا يكفي بيان واحد أو بيانات بل لابد من مزيد بيانات وتأكيدات وتصريحات لكي تقلع جذور السيرة ونكتتها عن أذهان المتشركة كما وقع ذلك بالنسبة الى العمل بالقياس.

الاستدلال بالدليل العقلي على حجية خبر الثقة:

وقد استدلت على الحجية أيضاً بالدليل العقلي، وذلك بتطبيق قواعد منجزية العلم الاجمالي، بدعوى أننا اذا لاحظنا الروايات التي تكون بصدد اثبات حجيتها فسوف نعلم اجمالاً بمطابقة جملة منها مع الواقع اذ لا يحتمل أن يكون كلها على خلاف الواقع فيكون منجزاً، وهذا وإن كان غير الحجية مفهوماً إلا أن نتيجته نتيجة الحجية من حيث عدم جواز الرجوع الى الأصول المؤمنة.

والحديث عن هذا الدليل يقع في مقامين:

أولاً- في أصل تنجز هذا العلم الاجمالي.

ثانياً- في أن نتيجة هذا التنجز هل هي نفس نتيجة الحجية أم لا.

اقا المقام الاول - فقد اعترض الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل على منجزية هذا العلم الاجمالي باعتراض نقضي يمكن تقريره: بأن مثل هذا العلم لو كان منجزاً وبالتالي مثبتاً لنتيجة حجية الخبر لكانت كافة الامارات الظنية حجة، لأنها بمجموعها تشكل أطرافاً لعلم اجمالي من هذا القبيل اذ لا يحتمل عادة كذبها جميعاً.

وقد تصدّى كل من صاحب الكفاية والسيد الأستاذ للجواب على هذا النقض بما حصله: انحلال العلم الاجمالي بوجود تكاليف في الشريعة الذي أطرافه تمام الشبهات ومدركه نفس العلم بأن في الشريعة احكاماً وحراماً وحلالاً بالعلم الاجمالي بالتكليف في ضمن مجموع الامارات الظنية الذي أطرافه مجموع الامارات من اخبار وشهرات واجامعات منقولة وغيرها ومدركه عدم احتمال كذبها جميعاً، كما أن هذا العلم بدوره منحل بالعلم الاجمالي بوجود تكاليف بنفس المقدار المعلوم في العلمين السابقين ضمن دائرة اخبار الثقة مثلاً فينحل العلم الكبير بالوسط والوسط بالصغير لاحالة، لأنه كلما كان هناك علما اجماليا متداخلا وكان المقدار المعلوم من

التكليف فيها متساوياً انحَلَّ العلم الكبير بالعلم الصغير وجرت الاصول المؤمنة في مورد افتراق أطراف الكبير عن الصغير بلامعارض وفي المقام الأمر كذلك، لأننا إذا أفرزنا من الروايات أطراف العلم الصغير بمقدار المعلوم بالاجمال ثم لاحظنا الباقي منها مع سائر الإمارات والشبهات لم يبق لنا علم اجمالي بالتكليف فيها، وهذا شاهد على أنَّ المعلوم بالعلم الاجمالي الصغير نفس المعلوم بالعلمين الاجماليين الوسط والكبير.

والصحيح أنَّ العلم الاجمالي الوسط المذكور لا ينحل بالعلم الاجمالي الصغير في دائرة الروايات، لأنَّ العلم الاجمالي الوسط بحسب الحقيقة تليق وتجميع لعلوم اجمالية متعددة بعدد الإمارات قائمة على أساس اجراء حساب الاحتمالات في كل نوع من الإمارات، ومن أجل توضيح الفكرة لنفترض انحصار الإمارات الظنية في صنفين الروايات والشبهات ولنفترض أنَّ مجموع الروايات مئة ومجموع الشبهات مئة أيضاً ويعلم اجمالاً في كلِّ منها بصدق عشرة امارات على الأقل حيث لا يحتمل كذب الجميع من كلِّ صنف بحسب الاحتمالات ونفترض أنَّها متطابقان مجتمعان في تسعين مورد ومفترقان في عشرة من كل جانب، وحينئذ نقول يستحيل أنَّ ينحلَّ العلم الاجمالي بعشرة أحكام مثلاً مطابقة للواقع في مجموع أطراف الإمارات وهي مئة وعشرة حسب ما فرضناه - وهو العلم الاجمالي الوسط - بالعلم الاجمالي بمطابقة عشرة روايات ضمن مجموع الروايات مع العلم الاجمالي الصغير، وذلك ببرهان أنَّ العلم المذكور كما رأينا تليق بين العلمين الصغيرين العرضيين وحينئذ إنَّ افترض انحلاله بأحد العلمين الصغيرين وهو مئة رواية بالخصوص دون مئة شهرة فهو ترجيح بلامرجح، وإنَّ فرض انحلاله بموارد الاجتماع والتطابق بينها وهي التسعين فهذا معقول إلاَّ أنَّه لا ينتج المطلوب وهو حجية تمام الروايات كما أنَّه خلاف فرض المستدلِّ، لأنَّ معناه وجود علم اجمالي أصغر من الصغير وهذا يعرف أنَّه لا يكفي للبرهنة على انحلال العلم الاجمالي الوسط دعوى أنَّ المعلوم في العلم الصغير مساوٍ للكبير لأننا لو أفرزنا بمقداره من أطرافه لما بقي في الباقي منها منضماً الى أطراف العلم الكبير الأخرى علم اجمالي.

بل بالتأمل يظهر أنَّ هذا الميزان أيضاً غير منطبق في المقام، لأننا إذا أفرزنا من موارد الاجتماع بين الإمارات بمقدار المنعوم بالاجمال لم يبق علم اجمالي بملاحظة الباقي

من أطراف العلم الوسط وأما إذا أفرزنا بمقداره من مورد افتراق احدى الامارتين عن الأخرى ولاحظنا الباقي كان العلم الاجمالي فيها باقياً على حاله، لأن المفروض عدم احتمال كذب الامارة الاخرى بتمامها وهذا يعني ان علمنا الاجمالي بحسب الحقيقة علم اجمالي دائر بين الأقل والأكثر لأنه علم بوجود عشرة أحكام في مورد الاجتماع أو أزيد الى عشرين في موردى الافتراق لأن أي حكم يكون في أحد موردى الافتراق فهو حكم زائد على العشرة المعلومة بالاجمال في دائرة الامارة الاخرى وحيث ان موضوع الأكثر ومورده غير الأقل - وهو العشرة - لا يكون هذا العلم الاجمالي الدائر بين الأقل والأكثر منحللاً الى العلم بالأقل والشك في الأكثر فهو نظير العلم بوجود نجس بين هذين الأنثيين أو نجسين بين الأواني الثلاث الأخرى واذا كان علمنا الاجمالي كذلك كان معناه ان معلومنا الاجمالي بالعلم الصغير لا يحرز كونه على كل تقدير يحتمل انطباقه مع المعلوم بالعلم الكبير بل يكون كذلك على تقدير كونه في مادة الاجتماع للامارتين ولا يكون لو كان شيء منه في مادة الافتراق لاحدهما عن الاخرى وهذا يعني ان الميزان في الانحلال هو احراز احتمال التطابق بين المعلومين على كل تقدير وعلامته انه لو أفرزنا بمقداره من أي طرف لم يبق في الأطراف الأخرى علم اجمالي وهذا غير منطبق في المقام كما هو واضح. تبقى في المقام شبهتان.

احدهما - دعوى انحلال العلم الوسط بالعلم الاجمالي الصغير في دائرة الروايات دون العلم الصغير في دائرة الشهرة، لأن معلومه لا يزيد على معلوم الأول ولكن يزيد على معلوم الثاني ولومن جهة ان المعلوم صحته من الروايات أكثر من المعلوم صحته من الشهرة.

والجواب عليها: أولاً - بانكار أصل الدعوى، فان القيمة الاحتمالية لكل شهرة شهرة إن لم تكن أكثر من القيمة الاحتمالية لكل رواية خصوصاً اذا كانت مع الوسائط الكثيرة فليست بأقل منها وميزان حصول العلم المذكور هو حساب هذه القيم الاحتمالية الموزعة في أطراف كل صنف من الامارات فلماوجب لافتراض زيادة المعلوم صحته من الروايات عن المعلوم صحته من الشهرة أو امانة أخرى.

وثانياً - ان هذه الأكثرية في المعلوم لا أثر لها بلحاظ مادة الاجتماع وانما يظهر أثرها

بلحاظ مادتي الافتراق أي الروايات التي لاشهرة على طبقها والشهرات التي لارواية على طبقها، ومن الواضح أنّ 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 وأنّ الروايات الموجودة بأيدينا قد وصلت إلينا عن طريق المشهور الذي لم يعمل بها أو لم يعمل كلهم بها ممّا يكشف عن وهن فيها على كلّ حال ومعه كيف يصحّ فرض أنّ ضم مادة الافتراق من الروايات الى مادة الاجتماع يزيد في مقدار المعلوم دون ضم مادة الافتراق من الشهرات التي هي أقوى كاشفية وقد قلنا أنّ ميزان هذه الكاشفية هو حساب القيم الاحتمالية فكلمّا ازدادت ازداد المعلوم لاحالة.

وثالثاً: ربّما يفرض أنّنا لو أخذنا مقداراً من مادة الافتراق للروايات - ولنفرضه المقدار الاقوى كاشفية - مع مقدار من مادة الافتراق من الشهرات أو جمعها وضمناها 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 إليها 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 ويكون بينها عموم من وجه فلاوجه لانحلال العلم الوسط بأحدهما دون الآخر. ورابعاً - لو سلّمنا كلّ ذلك فغايتته أنّ العلم الاجمالي الوسط ينحل بالعلم الاجمالي الرواياتي ولا ينحل بالعلم الاجمالي الشهراتي ولكن مع ذلك يبقى العلم الاجمالي

١ - هذه الأجابة الثلاثة كلّها وجدانية، فيمكن لأحد أنّ ينكرها و يدعي أنّ المعلوم بالاجمال في دائرة الروايات مطلقاً أو ما يكون عن ثقة فقط أكثر من المعلوم بالاجمال لأيّ دائرة أخرى من الدوائر التليفية المتصورة بين الامارات الظنية الأخرى وبين الروايات، لأنّ هناك عاملين مهمّين جداً في تصعيد مقدار المعلوم بالاجمال أحدهما كثرة وقائع الامارة وأهميتها والثانية قيمتها الاحتمالية التي من أهمّ مناشئها كون الامارة حسية ومن ثقة وكلا هذين العاملين متوفران بصورة جيدة في الروايات دون غيرها من الروايات .

الشهراتي في دائرة الشهرة منجزاً لتمام أطرافه مالم ننضم دعوى زائدة سوف تأتي في الشبهة الآتية.

الثانية - دعوى انحلال العلم الوسط بالعلم الاجمالي في دائرة الروايات وانحلال العلم الاجمالي الشهراتي بعلم اجمالي أصغر منه في خصوص مادة الاجتماع بين الشهرة والروايات، اذ لا اشكال في أن تطابق الروايات مع الشهرة ربما يوجب العلم اجمالاً بصدق مقدار من مادة الاجتماع لا يقل عن المعلوم الاجمالي في دائرة الشهرة جميعاً، لأن القيمة الاحتمالية للروايات المتطابقة مع الشهرة في مادة الافتراق ليست بأقل من القيمة الاحتمالية للشهرة في مادة الافتراق وهذا يندفع الجواب الرابع عن الشبهة السابقة أيضاً كما هو واضح.

ولنا على هذه الشبهة تعليقات:

الأولى - ان المعلوم بالعلم الاجمالي الشهراتي إن فرض مساواته مع المعلوم بالعلم الاجمالي الرواياتي فانحلال الأول بالعلم الاجمالي في خصوص مادة الاجتماع يوجب انحلال الثاني أيضاً لاحالة وهو خلف المطلوب كما تقدم. وإن فرض أنه أقل منه فهذا يعني ان القيم الاحتمالية للروايات أكبر من القيمة الاحتمالية للشهرة وقد تقدم المنع عن ذلك في دفع الشبهة السابقة.

الثانية - ان العلم الاجمالي الأصغر في مادة الاجتماع لا يمكنه أن يحل العلم الاجمالي الشهراتي فيما اذا فرضنا ان واحداً على الأقل من مادة الاجتماع قيمته الاحتمالية ليست بأكثر من مجموع الشهرة في مادة الافتراق بحيث لو أفرزنا ذاك الواحد وضممنا مادة الافتراق للشهرة الى مادة الاجتماع بقي علمنا الاجمالي على حاله، فإنه اذا قبلنا هذا فسوف يتكون لنا علمان اجماليان صغيران بينهما عموم من وجه نظير ما ذكرناه في الجواب الثالث على الشبهة السابقة.

الثالثة - ان مادة الافتراق من الشهرة إن فرض أنها كانت تؤثر في زيادة عدد المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الوسط الذي أبرزه الأستاذ وادعى انحلاله بالعلم الاجمالي الصغير فلا يمكن الانحلال حينئذ لأنه بأفرازها لاحالة يقل عدد المعلوم بالاجمال، وإن فرض عدم تأثيرها في ذلك فهذا معناه خروجها من أول الأمر عن

الطرفية لأنّها طرف فيه وقد انحلّ بعلم صغير، وهذا بخلاف ما إذا لم يعلم بمقدار المعلوم بالعلم الاجمالي الشهراي في مادة الاجتماع اذ يعلم حينئذ بوجود تكاليف أمّا فيها أو أكثر منها في مادتي الافتراق فتكون كلّ من مادتي الافتراق طرفاً للعلم الاجمالي.

ثمّ إنّ المحقق النائيني (قده) في فوائد الاصول قد ذكر صيغة أخرى في تقريب هذا الدليل العقلي، وذلك بأنّ يدعى أنّنا نعلم اجمالاً بصدور جملة من الروايات والأحاديث المنقولة باخبار الآحاد عن المعصوم (ع) وهذا علم اجمالي بالحجة، لأنّ تلك الأحاديث باعتبار اشتغالها على الظهور تكون موضوعاً للحجية ولوفرض عدم العلم بمطابقة شيء منها للواقع. والعلم الاجمالي بهذا التقريب يمتاز على التقريب السابق في أنّ أطرافه خصوص الروايات كما أنّ معلومه قديكون أكثر من المعلوم في العلم الاجمالي بالتكليف الواقعي في دائرة الشبهات، وهذا قد تندفع بعض الاشكالات المتقدمة ولكن مع ذلك يبقى الاشكال الذي أبرزناه نحن من أنّ 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.

وأما المقام الثاني - من البحث في ملاحظة نتيجة هذا الدليل، وأنها هل تكون نفس نتيجة الحجية أم مغايرة معها عملياً كما هي مغايرة معها مفهوماً؟ قديقال، بأنّ النتيجة العملية واحدة وأنها الاختلاف في بعض الآثار غير المربوطة بالوظيفة العملية، اذ على كلّ حال لابدّ من العمل بالاخبار الدالة على التكاليف سواء كان من جهة منجزية العلم أو حجيتها. نعم لا يمكن للفقهاء اسناد مفادها الى الشارع بناءً على مسلك منجزية العلم الاجمالي بينما قديجوز ذلك بناءً على مسلك الحجية، كما أنّه بناءً على الحجية لوصادف مطابقة جميع الاخبار للواقع وخالف المكلف كان عاصياً فيها جميعاً فيعاقب بعدد تلك الوقائع عقاب العصيان لثبوت التكليف الواقعي وتنجزه عليه بالحجة وأمّا بناءً على مسلك منجزية العلم فحيث لا يعلم بأكثر من عشرة تكاليف مثلاً في مجموع الاخبار فحتى لو فرض مطابقة جميعها للواقع وارتكاب المكلف لها جميعاً فلا يكون عاصياً لأكثر من عشرة تكاليف نعم يكون متجرباً بعدد الأطراف لاحتمال

انطباق أحد التكاليف المعلومة بالاجمال عليه. إلا أنّ كلاً من هذين الأثرين غير عمليين.

والصحيح وجود فارق عملي بين المسلكين أيضاً وتوضيح ذلك وتفصيله، أنّ هناك صنفين من الروايات:

١ - الروايات الدالة على الترخيص ولو بالدلالة الإلزامية.

٢ - الروايات الدالة على الإلزام ولو بالإلزام.

وفيما يلي نلاحظ الفوارق بين المسلكين في مجال كلّ من الصنفين فنقول. أمّا في موارد الروايات النافية للتكليف فالصحيح وجود الفارق العملي بين المسلكين من ناحية أنّه على القول بالحجية يجب العمل بها ولو كان في قبالتها أصل لفظي أو عملي يقتضي الإلزام بينما على القول بمنجزية العلم الاجمالي قد ثبت الإلزام وذلك فيما إذا كان في قبالتها أصل لفظي أو عملي ملزم إذ لم تثبت حجيتها لكي يجوز رفع اليد عنه. وقد يدعى أنّ العلم اجمالاً بمطابقة بعض تلك الروايات الترخيصية للواقع أو صدورها عن المعصوم يوجب سقوط تلك الاصول اللفظية أو العملية إذا كانت في تمام أطراف هذا العلم الاجمالي فيجوز الرجوع الى البراءة العقلية على القول بها أو الشرعية لو كان دليلها قطعياً.

والجواب - أمّا بلحاظ الاصول العملية المثبتة للتكليف فلانها تتمثل في أصلين أمّا أصالة الاشتغال العقلية أو الاستصحاب المثبت للتكليف الثابت حجته بالقطع أو بالروايات الداخلة في أطراف العلم الاجمالي المنجز لدليلها الإلزامية والتي منها الاستصحاب المثبت، وكلاهما يجريان حتى لو علم اجمالاً بصدور بعض الروايات الترخيصية لأنّه علم اجمالي بالحكم الترخيصي وهو لا ينافي جريانها، أمّا الأول فواضح لأنّ مقتضى الاشتغال عقلاً لا يزاحمه ولا يرفعه العلم الاجمالي بالترخيص بل لا بدّ من العلم بالموثّق تفصيلاً ليرفع اليد عن مقتضى اصالة الاشتغال. وأمّا الثاني فلا بدّ من دعوى سقوط الاستصحاب المثبت للتكليف عن الحجية في المقام موقوف على تمامية أمرين كلاهما غير تام عندنا.

الأول - اختيار مسلك الشيخ (قده) من أنّ اليقين الاجمالي بالانتقاض مانع عن

جريان الاستصحاب في أطرافه للتعارض بين الذيل والصدر في دليل الاستصحاب .
 الثاني - العلم اجمالاً بمطابقة بعض تلك الروايات النافية للواقع لكي يعلم بانتقاض الحالة السابقة اجمالاً، وأما لو كان يعلم بصدور بعض تلك الروايات فهو مجرد علم بالحجة الاجمالية على الترخيص وهو لا يمنع عن جريان الاستصحاب المثبت إلا بناءً على مسلك قيام الامارات مقام القطع الموضوعي .

وأما بلحاظ الاصول اللفظية فالعلم الاجمالي بوجود المنخصات أو المقيدات لبعض العمومات والمطلقات المثبتة للتكليف في قبال الروايات النافية وإن كان يوجب التعارض فيما بينها بل يكفي لايقاع التعارض واجمالها العلم اجمالاً بوجود منخصات ومقيدات لمجموع الاطلاقات الأولية في الأدلة القطعية زائداً على المقدار الثابت بالدليل القطعي من المقيدات والمنخصات، إلا أنه مع ذلك يجب الاحتياط، وذلك لصحة التمسك بالعمومات المثبتة بالعنوان الاجمالي في غير المقدار المعلوم بالاجمال تخصيصه منها الذي هو أقل من مجموع العمومات المثبتة لامحالة ونتيجته تحصيل علم اجمالي بالحجة على التكليف .

وأما في موارد الاخبار المثبتة للتكليف - التي هي مورد هذا الدليل العقلي - فعلى العموم تكون النتيجة على المسلكين هو العمل على طبق الروايات المثبتة للتكليف ولو بالالتزام، أما 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 - أن يفرض انّ الخبر المثبت للتكليف يكون على خلافه عموم أو اطلاق في دليل اجتهادي قطعي السند دال على الترخيص، فإنه بناءً على الحجية لا بدّ من العمل على طبق الخبر المثبت للتكليف وأما 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 المحققين أنه بناءً على مسلك منجزية العلم الاجمالي أيضاً تجري أصالة الاشتغال، للعلم اجمالاً بطرو منخصات ومقيدات على خصوص المطلقات

الترخيصية أو مطلق العمومات وهو كاف في تعارضها واجمالها. ولا يفيد هنا ما ذكرناه فيما سبق من امكان اثبات مفاد العام فيما زاد على القدر المعلوم، لأنه ترخيص ليس فيه مقتضي عدم التنجيز فلا يزاحم ما فيه مقتضي الاحتياط والتنجيز.

المورد الثاني - أن 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 لا اشكال في كونه خارجاً عن محل الكلام، لأنه ساقط بنفس العلم الاجمالي المفترض واخرى يكون جارياً في خصوص بعض موارد الخبر المثبت كاصالة الطهارة مثلاً. وهنا تارة يفرض أن ذلك الأصل النافي دليله العقل، واخرى دليله شرعي قطعي، وثالثة دليله من نفس الروايات.

فعلى الأول يرجع الى ذلك الدليل لو كان بلا محذور، وعلى الثاني يرجع اليه أيضاً بناءً على مسلكنا من جواز الرجوع الى الأصل النافي في بعض أطراف العلم الاجمالي لو كان 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 ومجماً كاطلاق العمومات الترخيضية في المورد السابق، وعلى الثالث فلا أثر للأصل المذكور بل يجب الأخذ بمفاد الخبر المثبت بمقتضى منجزية العلم الاجمالي.

المورد الثالث - أن يفرض في قبال الخبر المثبت للتكليف خبر نافٍ له، وهنا بناءً على الحجية لا يجب العمل بشيء منها للتعارض والتساقط، وأما بناءً على مسلك منجزية العلم الاجمالي يجب العمل بالخبر المثبت من باب الاحتياط لكونه طرفاً للعلم الاجمالي وبمجرد وجود خبر نافٍ في قبالة لا يقتضي خلاف ذلك، اللهم إلا أن يدعى انحلال العلم الاجمالي في دائرة الروايات بالعلم الاجمالي في خصوص الروايات غير المعارضة بأن 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 كلٍ منها مع الآخر.

المورد الرابع - أن يكون في قبال الخبر المثبت للتكليف خبر آخر أيضاً مثبت

للتكليف ولكنه بشكل معاكس بأن يدلّ أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب، فبناءً على مسلك الحجية النتيجة هي التعارض والتساوق والرجوع الى مقتضى القاعدة الأولية، بينما على القول بمنجزية العلم الاجمالي فسوف يكون الخبران معاً طرفاً للعلم الاجمالي بالتكليف. فإنّ بنينا على انحلال العلم الاجمالي وانحصاره بخصوص موارد الاخبار التي لامعارض لها خرج المورد عن الطرفية فالنتيجة نفس النتيجة، وأمّا لو لم نقل بذلك فسوف يكون العلم الاجمالي غير مقتضى للتنجيز في هذا الطرف لدوران الأمر فيه بين محذورين وأمّا بالنسبة الى سائر الأطراف فيكون منجزاً على تفصيل تأتي الإشارة اليه في المورد السادس.

المورد الخامس - اذا كان الخبر المثبت للتكليف في مقابله أصل مثبت للتكليف بنحو معاكس، فانه بناءً على الحجية يجب العمل على طبق الخبر وأمّا بناءً على منجزية العلم الاجمالي إن كان الأصل المثبت للتكليف عقلياً كاصالة الاشتغال فرجعه الى علم اجمالي آخر يقتضي ذلك فيصبح كلّ من الوجوب والحرمة طرفاً لعلم اجمالي وحينئذ لا يؤثر كلّ منها بلحاظ مادة الاجتماع للتزاحم بينهما وأمّا بلحاظ مادتي الافتراق فيؤثران على كلام يأتي في المورد السادس وإن كان شرعياً كالاستصحاب، فإن كان في سائر الأطراف أصول شرعية نافية للتكليف أيضاً وقعت المعارضة فيما بينها جميعاً، لأنّ الاستصحاب المذكور وإن كان مثبتاً للحرمة مثلاً إلاّ أنّه بلحاظ الوجوب المعلوم بالاجمال ناف للتكليف لأنّه يؤمن من الترك لاحالة كاصالة البراءة عنه وإن لم يكن أصل ناف في تلك الأطراف - أو كان من سنخ يجري في هذا الطرف أيضاً بخلاف الاستصحاب المختص به - فإن كان دليل الاستصحاب قطعياً جرى وانحلّ العلم الاجمالي بمعنى أنّه يؤمن من ناحية الوجوب المحتمل في مورده مع بقاء التنجيز في سائر الأطراف وإن فرض دليله من نفس الاخبار فلا يكون مؤمناً عن الوجوب بل يكون مدلوله التحريمي منجزاً من باب اصالة الاشتغال ومنجزية العلم الاجمالي فيكون كالمورد الرابع مع كون الحرمة ظاهرية لا واقعية.

المورد السادس - أنّ يكون الخبر المثبت في قبالة أصل لفظي يثبت التكليف بشكل معاكس، فبناءً على الحجية ينبغي العمل به وتحصيص الأصل اللفظي وأمّا

بناءً على منجزية العلم الاجمالي فإن فرض عدم العلم الاجمالي بالمخصصات للعمومات القطعية أكثر من المقدار الثابت بالدليل القطعي جرت اصالة العموم ودلت على نفي التكليف الإلزامي المدلول عليه بالخبر وتعيينه في الأطراف الأخرى، وإن فرض العلم الاجمالي بالتخصيص أكثر من ذلك وقع التعارض بين العمومات. ولكننا 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 منها للدوران بين المحذوران، وقديقال بتقديم العلم الاجمالي في دائرة العمومات على العلم في دائرة الروايات في التنجيز لأن احتمال انطباق الحجة الاجمالية من العمومات أقوى من احتمال انطباق المعلوم بالاجمال صدقه أو صدوره من الروايات في المورد، لأن المقدار المعلوم بالاجمال صدقه أو صدوره من الروايات نسبتبه الى غير المعلوم كذلك أقل بكثير من نسبة ماهو الحجة اجمالاً من العمومات الى ما ليس بحجة منه لثبوت المخصص له اجمالاً لأن المخصص المذكور عادة من ناحية الروايات المعلوم اجمالاً بصدوره وما يعلم اجمالاً صدوره أقل مما لا يعلم في دائرة الروايات والعقل مستقل بلزوم تحصيل أكبر قدر ممكن من الموافقة بعد فرض منجزية العلم الاجمالي وعدم امكان الموافقة القطعية، هذا كله في مادة الاجتماع واما في مادتي الافتراق فتصوير تأثير العلم الاجمالي فيها يكون له تقريبات:

الأول - أن يقال بأن ما بقي من موارد الافتراق أيضاً فيه معلوم بالاجمال، اذ لم يكن معلومنا الاجمالي في دائرة الروايات بقدر مورد التعارض المذكور بل أكثر منه فتتنجز بذلك.

الثاني - أن تكون المنجزية لسائر الأطراف من جهة سقوط الأصول المؤمنة في جميع الأطراف بالتعارض وأنها لا منجزية بلحاظ هذا الطرف من جهة العجز عن الاحتياط فيه لالوجود المؤمن فيكون احتمال التكليف في الأطراف الأخرى كافياً في التنجيز لأنه لا مؤمن عنه.

وقد يقال هنا بما يذكر عادة في بحث الدوران بين المحذورين من جريان الأصل المؤمن عن الطرفين معاً من دون محذور، لأنَّ المحذور أنَّها يكون من جهة الترخيص في المخالفة القطعية وهي غير ممكنة في المقام أيضاً لا يمكن المخالفة القطعية للعلمين الاجماليين فلا محذور من جريان الأصول المؤمنة في جميع الأطراف.

إلا أنَّ هذه الشبهة لوتّمت في محلّها فتمت في المقام في المورد الرابع والخامس المتقدمين لاني هذا المورد، لأنَّ المفروض هنا وجود علمين اجماليين مشتركين في طرف واحد وكلّ منهما في نفسه مخالفتة 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 لأنّه متى ما لم تجب الموافقة القطعية بلحاظ طرف سقطت المنجزية في الطرف الآخر أيضاً لاحتمال أنّ يكون التكليف ثابتاً فيه بل على تقدير كونه في غير الطرف الذي جازت مخالفتة فلا يكون العلم علماً بالتكليف على كلّ تقدير، أقول هذه الشبهة روحاً جارية في المقام أيضاً.

الثالث - أنّ لدينا في المقام علم اجمالي بلحاظ مادتي الافتراق، لأنّه لا يحتمل انطباق المعلوماتين 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، فأنّنا نعلم بأنّه على تقدير كذب الخبر الإلزامي في مورد الاجتماع فهو صادق في مورد الافتراق كذلك بلحاظ الدليل الآخر المثبت للتكليف المعاكس وبما أنّ أحدهما كاذب لا محالة - اذ لا يعقل صدقهما معاً فيعلم بثبوت التكليف في احد موردتي الافتراق اجمالاً على الأقل. وهذا البيان مخصوص بما اذا كان هناك علمان اجماليان كما في المقام ولا يتمّ في المورد الرابع والخامس اذا كان هناك علم اجمالي واحد ضمن أطراف أحدهما يدور بين متباينين كما يظهر بالتأمل.

وهذا الجواب أنّها يتمّ فيما اذا لم يكن العلم الاجمالي بصدق أو صحة احدى الروايات مستنداً الى تجميع القيمة الاحتمالية للصدق في مجموع الأطراف، وإلا فلا يتشكّل لنا قضية شرطية بأنّ أحد الأطراف لو كانت الرواية فيه كذباً لكان المعلوم

بالاجمال في الأطراف الأخرى، اذ على تقدير كذب تلك الرواية سوف تفقد القيمة الاحتمالية لها وبالتالي نفقد مبرر علمنا الاجمالي ومن هنا قلنا في بحثنا عن الأسس المنطقية للاستقراء أنّ ما يتصوره المنطق الارسطي من امكان تشكيل قضايا شرطية في أطراف العلوم الاجمالية لا يتم إلا في أطراف علوم اجمالية متحصلة من قيم احتمالية بقطع النظر عن أطرافها وثابتة في رتبة أسبق لا ما اذا كانت متحصلة من تجميع القيم الاحتمالية لنفس الأطراف كما هو في المقام.

وهكذا يتضح عدم تمامية الدليل العقلي على حجية اخبار الآحاد وعدم الانتهاء الى نفس النتيجة المطلوبة من الحجية على تقدير تماميته. ثمّ أنّ هنا تقريبات أخرى للدليل العقلي على الحجية راجعة الى دليل الانسداد واثبات حجية الظن لا تختصّ ببحث حجية خبر الواحد.

تلخيص واستنتاج:

أتضح من مجموع ما ذكرناه أنّ المهم من الأدلة على حجية خبر الثقة هو السنة المستكشفة من السيرة خصوصاً سيرة المشرعة من أصحاب الأئمة (ع)، وبتلوها في الأهمية الروايات الخاصة المشار إليها آنفاً وأمّا الآيات أو الدليل القطعي فلم يتم شيء منها والاجماع إنّ تمّ فبمعنى يرجع الى سيرة أصحاب الأئمة (ع). وقد عرفت كيفية الاستدلال بسيرة المشرعة من أصحابهم ولكن بقيت شبهة لا بدّ من التعرّض اليها مع جوابها.

حاصل الشبهة: أنّ عمل أصحاب الأئمة بالاخبار والروايات باعتباره دليلاً لبيّاً لالسان له ليعلم أنّ أساس ومبنى عملهم هل هو اماريّة وثيقة الراوي وحجّيته أو حصول اطمئنان شخصي لهم من تلك الروايات الذي بناءً عليه يكون الاستفادة من السيرة حجية الاغمثنان والعلم العادي الذي لا اشكال فيها حتى لو حصل من غير خبر الثقة، فلا بدّ في تتميم الدليل على حجية خبر الثقة من نفي هذا الاحتمال.

والتحقيق: أنّه لا ينبغي التشكيك بوجهه في أنّ أصحاب الأئمة (ع) أنّهم عملوا بهذه الروايات على أساس امارية الوثيقة وحجّيتها لاعلى أساس حصول الاطمئنان

الشخصي لهم بصدورها، لأنّ دعوى حصول ذلك لهم من جميع هذه الروايات واهية جداً سواء أريد ادعاء انه اطمئنان شخصي بحق وعلى أساس حساب احتمالات صحيحة لمن كان في مثل موقفهم أو أريد ادعاء أنّهم قد حصل لهم الاطمئنان منها ولو جزافاً ومن جهة حسن الظنّ أو الغفلة عن المضعفات.

أما الادعاء الأول، فلائذ من غير المحتمل حصول الاطمئنان الشخصي بحق في كثير من الحالات الغالبة في الروايات المذكورة لاقترائها بالمضعفات الواضحة التي بموجبها لا يمكن أن يحصل الاطمئنان الشخصي عادة منها، نذكر منها مايلي:

١ - اذا كان الخبر معارضاً مع عموم قطعي السند واضح الدلالة فإنّ العموم وإن كان قابلاً للتخصيص إلاّ أنّه على كلّ حال له كاشفية عن الواقع فيكون عاملاً مضعفاً لحصول الاطمئنان الشخصي من الرواية المخالفة معه.

٢ - عكس ذلك، أي ما اذا كان الخبر دالاً على عموم في قبالة مخصصات قطعية السند، فإنّ ذلك أيضاً يضعف من قيمة احتمال صدور العام الظنيّ السند بمقدار امارية العموم وقيمتة الاحتمالية.

٣ - الخبران المتعارضان فإنّ المستظهر من حال المتشعبة والمستشف من الاخبار العلاجية أيضاً أنّهم كانوا يتحبرون في الأخذ بأبيهما، وهذا يكشف عن أنّهم كانوا يفترضون ثبوت مقتضي الاعتبار في كلّ منها في نفسه مع أنّه اذا كان أساس الاعتبار هو حصول الاطمئنان الشخصي فعادة لا يحصل ذلك في حالات التعارض فلماذا التحير بل حالها حال خبرين من غير الثقة.

٤ - حالة التعارض بين خبر الثقة وخبر غيره، فإنّ عملهم كان على الأخذ بخبر الثقة من دون اعتناء بمعارضه الصادر عن غير الثقة، مع أنّه لو كان أساس الحجية هو الاطمئنان الشخصي بصدور الخبر والكشف التكويني فهذا قد لا يحصل مع وجود معارض له ولو من غير الثقة، فإنّ المضعف لا ينحصر بخبر الثقة لأنّ المسألة ترتبط حينئذ بالكشف التكويني وحساب الاحتمالات.

٥ - عدم التفرقة في الاعتبار بين ما اذا كان الخبر المنقول قد تحمله الراوي شفهياً عن الامام (ع) ثمّ نقله أو سجله عنده وجعله أصلاً مع أنّ القيمة الاحتمالية تضعف

في حالات النقل الشفهي خصوصاً إذا كان هناك فاصل زمني بين زمن النقل وزمن التحمل^١.

٦ - موارد وجود مصلحة أو اتجاه مسبق للراوي قديقتضي أن يكون الحكم الشرعي على نحو مخصوص. كما إذا كان الراوي نخاساً مثلاً أو صرافاً وينقل حكماً في موضوع مرتبط بالنخاسة أو البيع والصرف، فإن مثل هذه الخصوصيات والملابسات قد تضعف من قيمة احتمال الصدق وتمنع من حصول الاطمئنان الشخصي بصدق الراوي.

٧ - موارد مزاحمة امارية وثاقة الراوي وكاشفتها التكوينية مع حساب احتمالات في المضمون المنقول من قبله، كما إذا كان مضموناً غريباً يستبعد صدقه أو على خلاف المرتكزات والمتبنيات أو كان المتن مشوشاً لفظاً أو أسلوباً، فإن مثل هذه الملابسات لها دور في تضعيف قيمة احتمال صدور الرواية.

٨ - بنائهم العملي على العمل بالخبر مع الواسطة، مع أنه لا اشكال في عدم حصول الاطمئنان الشخصي عادة مع تعدد الوسائط ولوفرض حصوله فيما إذا لم تكن وسائط. وأما الادعاء الثاني وهو حصول الاطمئنان الشخصي لهم جزافاً، فهذا أشنع إذ هذا لا يحتمل وقوعه بالنسبة اليهم جميعاً وفي جميع الروايات بعد ملاحظة أن قوانين حساب الاحتمالات وقواعده عامة وجدانية عند كل انسان وإن لم يبحثوا أسسه المنطقية.

وهكذا يثبت أن أساس عملهم لا يمكن أن يكون حصول الاطمئنان الشخصي لهم منها بل ولا الظن الشخصي، وأما كان على أساس امارية الوثاقة وحجيتها شرعاً.

١ - هذا لا ربط له بحصول الاطمئنان الشخصي من ناحية عدم الكذب وأما هو مرتبط باب الخطأ المنفي باصل عقلائي، اللهم إلا أن يدعى أن أسالة عدم الخطأ أيضاً من باب الاطمئنان الشخصي إلا أن الظاهر أنه 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 - أن يكون مدرك الحجية مثل آية النفر والكتمان، فإنه على أساس ذلك تثبت الحجية لمطلق الخبر والانذار فيكون مقتضى الأصل الأولي حجية كلّ خبر إلا ما يخرج بالدليل الخاص، والدليل المخصص قام في خصوص خبر الفاسق. فإنه مضافاً الى الاجماع والتسالم على عدم حجية اخباره يقتضيه منطوق آية النبأ حيث أمرت بالتبين عنه الذي هو ارشاد الى عدم الحجية وهذا لا اشكال فيه كبروياً، إلا أن الكلام في المراد بالفاسق فهل المراد منه الفسق الشرعي أو الفسق الخبري أي غير الثقة. أمّا الاجماع والتسالم فتيقنه الأخير وأمّا آية النبأ أيضاً يمكن تقريب ذلك فيها بأحد وجهين:

اولهما - تشخيص ذلك على أساس مناسبات الحكم والموضوع للحكم المبين فيها، حيث أنّ الفسق الخبري هو الميزان المناسب في التوقف والتثبت عن اخبار المخبر خصوصاً وكلمة الفاسق لم يكن بعد قداصطلح فيها على المعنى الشرعي وأنما 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 ولا أقلّ من أنّها توجب احتمال ذلك واجمال المخصص المنفصل.

ثانيهما - استظهار ذلك بقرينة التعليل في ذيلها بالجهالة التي تكون بمعنى السفاهة جزماً أو احتمالاً على أقلّ تقدير، والسفاهة أنّها تكون في التعويل على خبر غير الثقة لا الثقة وإن كان فاسقاً من سائر الجهات.

٢ - أن يكون مدرك الحجية مفهوم آية النبأ. وعلى هذا الأساس تثبت حجية خبر غير الفاسق وحينئذ إنّ تمّ استظهار حمل الفسق فيها على الفسق الاخباري بأحد الوجهين المتقدمين فالنتيجة هي النتيجة على المدرك السابق، وإلا بأن كان مجملًا مرددًا بين المعنيين فضلاً عمّا اذا استظهر المعنى الشرعي فلا يمكن اثبات حجية خبر غير

العادل من الثقة لأنه لادليل على الحجية غير نفس الآية المجمل منطوقاً بحسب الفرض فيكون مجملاً مفهوماً أيضاً.

٣ - أن يكون المدرك السنة والسيرة. ولاشكال في أنه بناءً على هذا يكون خبر الفاسق الاخباري خارجاً عن موضوع الحجية، لأنّ السيرة العقلائية المركوز فيها عدم حجية اخبار الكاذب فكيف يحتمل شمول سيرتهم له. ولو احتمل ذلك فأية النبأ الواردة في خصوص ذلك وكثير من الروايات الواردة في التحذير عن العمل باخبار الوضّاعين والكذّابين وغير الثقة كافية في الردع عن اطلاقها. كما أنّ سيرة المتسرعة منعقدة على العمل بخصوص اخبار الثقة لاغير الثقة، والتقريب المتقدم لكيفية الاستدلال بالسيرة التشريعية على الحجية لا يتم إلا في حقّ خبر الثقة فقط الذي يوجد مقتضى عقلائي للعمل به لاخبر غير الثقة الذي يكون مقتضى الطبع العقلائي عدم العمل به، وأمّا الستة اللفظية فموضوع ماتم منها دلالة خصوص الثقة من الرواة خصوصاً اذا جعلناها امضاءً للكبرى المرتكزة عند العقلاء.

وأما خبر الثقة فهل يكون ميزان حجيته بناءً على هذا المدرك وثاقة الراوي أولابدّ اضافة الى ذلك من الوثوق بالنقل وصدقه بقرائن وامارات أخرى زائداً على أصل وثاقة الراوي، وهل أنّ الوثاقه يكتفي فيها بأقلّ مراتها أولابدّ من توفّر المرتبة العالية منها؟ الصحيح هو التعميم من كلتا الناحيتين وذلك يكون بأحد طريقتين:

الأول - التمسك بعموم السيرة العقلائية، فإنّها لا تشترط أكثر من وثاقة الراوي وبذلك يمكن تقرب عموم سيرة المتسرعة أيضاً بنفس البيان المتقدم في أصل تقريبها، من أنه لو كان عملهم على غير ذلك مع كثرة الموارد التي لا تتوفر فيها الشروط الزائدة كان لابدّ من السؤال والفحص عنهم (ع) ولانعكس الردع والاشتراط مع أنه ليس شيء من هذا القبيل ممّا يكشف عن التعميم لامحالة.

الثاني - أن نتمسك بالسنة اللفظية التي يكون متنها مطلقاً كرواية احمد بن اسحق المتقدمة والتي جاء فيها التعليل بمطلق الوثاقه ويكون سندها قطعياً أو من المتيقن حجيته لكونه واجداً للشروط المذكورة فنثبت بها حجية مطلق خبر الثقة.

يبقى بعد ذلك أمور لابدّ من التعرض اليها.

الأول - أنّ 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 أنّ الوثاقة التي هي ملاك الحجية تكون بحسب الارتكاز العقلائي وظهور الدليل والسنة اللفظية المحمولة على الارتكازات العقلائية ملحوظة باعتبار كاشفيتها النوعية لاعلى وجه الصفية والموضوعية فاذا ابتليت بمزاحم أقوى أوجب وهن احتمال صحة النقل فلا تشملها السيرة العقلائية، ولا يتم فيه تقريينا للاستدلال بسيرة المتشعبة كما تنصرف عنه السنة اللفظية. ومن مصاديق ذلك المسألة المعروفة باعراض المشهور عن خبر صحيح فأنه يوجب سقوطه عن الحجية اذا كانت الشهرة من قبل الاقدمين من علمائنا القريين لعصر النصوص ولم يكن تفسير مدركي اجتهادي واضح لفتاواهم.

الثاني - خبر غير الثقة اذا كان يوثق بضمونه نتيجة قرائن وامارات خارجية بحيث لا تقل كاشفيتها واماريتها عن امارية خبر الثقة مع ذلك لا يكون حجة، وذلك لعدم شمول شيء من السنة اللفظية أو السيرة له. اللهم إلا أن يدعى تنقيح المناط وهو فاسد، لأنّ المناط في جعل الحجية هو التحفظ على الأحكام الواقعية فلعله قد اشبع حاجة التحفظ المذكور بمقدار جعل الحجية لخبر الثقة غير الموهون فكيف يمكن التعدي واحراز المناط، بل لو أمكن ذلك لأمكن إلغاء الخبر أيضاً والتعدي 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 - خبر الثقة اذا كان مشتملاً على وسائط أيضاً يكون مشمولاً لأدلة الحجية اللفظية واللبية بل من المتيقن أنّ عمل المتشعبة من أصحاب الأئمة (ع) بالروايات لم يكن مقصوراً على الاخبار بلا واسطة، كيف وكثير من الروايات خصوصاً الصادرة من الأئمة الأقدمين (ع) كانت مع الوسائط ولم يؤثر عن أحد منهم النقاش أو الدغدغة في صحة العمل بها لمجرد اشتغالها على وسائط بل لو كانت الوسائط 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 وحجية مطلق الظن

ونتكلّم فيه بالمقدار الذي نبي بتقرير أصل هذا البحث وأساسياته مع ترك التفاصيل الفرضية والتقديرية، لأنّ أصل هذا الدليل تقدير وفرض مبني على عدم تمامية الدليل على حجة شرعية وانسداد بابه وقد عرفت حجية خبر الثقة شرعاً.

وقد ركه صاحب الكفاية (قده) من مقدمات خمس كما يلي:

الأولى - العلم اجمالاً بثبوت تكاليف في الشريعة.

الثانية - انسداد باب العلم والعلمي في مقام تعيينها.

الثالثة - عدم جواز اجمالها رأساً مجرد انسداد باب العلم.

الرابعة - عدم جواز الرجوع الى القواعد والاصول المقررة أو المحتمل تقررها في كلّ مسألة من اصالة البراءة أو الاحتياط أو الاستصحاب أو القرعة.

الخامسة - عدم جواز الأخذ بالموهومات في مقابل المظنونات.

فاذا تمّت هذه المقدمات الخمس تعين العمل بالظنّ، اذ لو لم نأخذ به فإمّا أنّ يكون من جهة الاهمال لكلّ الاحتمالات وهو خلف المقدمة الثالثة أو باعتبار الجمع والاحتياط بلحاظها وهو خلف المقدمة الرابعة أو بترجيح الموهوم على المظنون وهو خلف المقدمة الخامسة.

وهذا التنسيق رغم صورته لا يخلو من قلق من الناحية الفنية، لأننا إذا لاحظنا المقدمة الأولى نجد أنها ليست مقدمة في عرض سائر المقدمات بل هي برهان بعض المقدمات الأخرى وهي الرابعة، فإنَّ الوجه في عدم جواز الرجوع الى البراءة في كلِّ مسألة مثلاً هو العلم الاجمالي بالتكاليف فهي على حدِّ قاعدة نفي العسر والحرج لنفي لزوم الاحتياط من حيث كونها حيثية تعليلية لتلك المقدمة. كما أنَّ المقدمة الثالثة لو أُريد بالاهمال فيها عدم المنجزية واجراء البراءة فهو رجوع الى الرابعة، وإنَّ أُريد عدم جواز الاهمال بمعنى لزوم تحصيل المؤمن تجاه الحكم الواقعي فهذا معناه أنَّ مولوية المولى ثابتة بحيث لا بدَّ من التصدّي لتكاليفه وهذا أصل موضوعي تمام الفقه للدليل الانسداد، ولو أُريد أنَّ مجرد انسداد باب العلم لا يوجب ارتفاع التكاليف الواقعية فهذا بحسب الحقيقة رجوع الى المقدمة الأولى من فرض العلم بالتكاليف اجمالاً حتى بعد الانسداد.

ولعلَّ الأفضل في منهجة هذا الدليل، أنَّ يقال: بعد الفراغ عن أصل مولوية المولى ولزوم الاهتمام بتكاليفه والخروج عن عهدتها، أنَّ الخروج عن عهدة تلك التكاليف بتعيينها يتصوّر على أنحاء، أمّا بتحصيل العلم التفصيلي بها أو بالحجة - العلمي - أو بالرجوع الى الأصول المقررة في كلِّ مسألة أو بالاحتياط التام أو بالتقليد مجتهد أو بالقرعة أو بالعمل بالموهومات أو بالعمل بالمظنونات. فنبتل كلِّ احتمالات ما عدا الأخير وبذلك يثبت المقصود.

ثمَّ أنَّ مقدمات دليل الانسداد تارة ترتب بنحو ينتج حجية الظنِّ على الكشف، واخرى حجيته على الحكومة. وقبل البحث عن كلِّ من الترتيبين لا بدَّ من تفسير مصطلحي الكشف والحكومة في المقام.

أمّا الكشف فيراد بها حجية الظنِّ شرعاً غاية الأمر يستكشف ذلك بدليل الانسداد العقلي أو الملقق من مقدمات عقلية ونقلية، والحجية الشرعية للظنِّ حجية معمولة ومشرفة من قبل المولى وهذا واضح.

وأمّا حجية الظنِّ على الحكومة فقد فسرها صاحب الكفاية (قده) بحكم العقل بحجية الظنِّ عند الانسداد على حدِّ حكمه بحجية القطع عند الانفتاح.

وقد استشكلت مدرسة المحقق النائيني (قده) على هذا التفسير بأنه أمّا أنّ تكون هذه الحجية المدعى ثبوتها للظنّ بحكم العقل مجعولة أو منجعة، فإنّ فرض أنّها مجعولة فهذا معناه أنّ العقل يجعل الحجية للظنّ مع أنّ العقل شأنه الإدراك لا الجعل والتشريع، وإنّ فرض أنّها منجعة فهذا معناه أنّها من لوازم الظنّ وذاتيّاته لأنّ ما لا يكون من لوازم موضوع ذاتاً لا يكون منجعلاً يجعله، مع أنّه قد تقدّم في مستهلّ البحث عن الحجج والامارات أنّ الحجية ليست ذاتية لغير العلم بل لولم يحكم الشارح بحجية ظنّ ومنجزيته لحكم العقل في مورده بقبح العقاب بلا بيان.

ويمكن أنّ يجاب على هذا الاشكال من زاوية فكر صاحب الكفاية (قده)، بأنّ حجية الظنّ على الحكومة منجعة له عند الانسداد كالحجية للقطع غاية الأمر أنّها ليست من لوازم ماهية الظنّ مطلقاً بل نظير لوازم الوجود التي ترتبها على اللزوم موقوف على تحقق شرط كالأحراق المترتب على النار بشرط الجفاف مثلاً أو الملاقاة، وفي المقام الظنّ بشرط انسداد باب العلم والعلمي يحكم العقل بحجيته وتكون روح المطلب حينئذ دعوى أنّ العقل يدرك أنّ الظنّ في حال الانسداد كاف للبيانية وارتفاع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان المزعومة لأنّه كالقطع في حال الانفتاح من حيث أنّه أقصى ما يمكن تحصيله من التصديق والكشف عن التكليف الواقعي سواء سميّناه بالبيان والحجة لغة أم لا لأنّ حقّ الطاعة للمولى ثابت فيه عند الانسداد على الأقلّ^١.

هذا إذا لم نتمسك بحرفية القاعدة، وأمّا إذا تمسكنا بها فيستحكم الاشكال لأنّه حتى إذا تمّت مقدمات الانسداد فلا ينتج حجية الظنّ بحكم العقل لأنّ الظنّ بقطع النظر عن منجزية العلم الاجمالي ليس ببيان لكي يكون منجزاً ورافعاً للقاعدة وفرض حجية له حاکمة 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 التبويض في الاحتياط وهو غير حجية الظنّ بحكم العقل.

وقد حاول الميرزا (قده) العثور على وجه معقول لحجية الظنّ على الحكومة لا يرجع الى التبويض في الاحتياط وبنفس الوقت لا يرجع الى ما ذكره صاحب الكفاية المستلزم لثلم قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومنه سوف يظهر أنّ ماجاء في الدراسات

من تفسير حجية الظنّ على الحكومة بمسلك التبويض في الاحتياط على اطلاقه غير صحيح - وما يمكن أن تصاغ به هذه المحاولة على ضوء مجموع كلمات الميرزا (قده) احدى فرضيات مختلفة في المبنى والاصول الموضوعية وإن كانت مشتركة في اثبات نحو حجية للظنّ بحكم العقل في حال الانسداد.

الأولى - أن يراد حجية الظنّ بحكم العقل في مقام الامتثال والخروج عن عهدة التكليف المنجز بالعلم الاجمالي، حيث أنه بعد فرض عدم امكان الاحتياط والامتثال اليقيني أو عدم وجوبه شرعاً يحكم العقل بلزوم الامتثال الظنيّ والخروج عن عهدة التكليف المتنجز بالعلم خروجاً ظنيّاً، فليس المقصود تنجز التكليف بالظنّ لكي يكون منافياً مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما أنّ هذا ليس مجرد التبويض في الاحتياط الذي قد يتحقق 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 التبويض في الاحتياط، وأخرى: يدلّ الدليل على عدم وجوب الاحتياط التام من دون تعيين ذلك في أطراف معينة فيمكن أن تكون هي المشكوكات كما يمكن أن تعين في المظنونات فإنّ كلّ ذلك من زاوية العلم الاجمالي ومنجزيته للأطراف الباقية على حدّ سواء فلا بدّ من اضافة دعوى حكم العقل حينئذ بلزوم تطبيق ترك الاحتياط في المشكوكات دون المظنونات، لأنّ العلم الاجمالي بعد أن كان منجزاً حتى بعد عدم لزوم الاحتياط التام يحكم العقل بلزوم الخروج عن عهده بالظنّ اذا كان ممكناً ولا يجوز تركه الى الامتثال الشكّي أو الوهمي .

الثانية - أنّ الظنّ يوجب صرف تنجز العلم الاجمالي - بعد عدم امكان الموافقة القطعية أو عدم وجوبها أي عدم تنجزه لجميع الأطراف - الى الطرف المظنون.

الثالثة - أنّ العلم الاجمالي وإن كان ينجز الجامع وأما الأطراف بخصوصياتها فتتنجز بالاحتمال بعد تعارض الاصول فيها إلا أنه حيث تتزاحم الاحتمالات في مقام التنجز بعد عدم وجوب الاحتياط التام يكون الظنّ مرجحاً في مقام حلّ هذا التزاحم.

الرابعة - أنَّ التنجز من حيث الوصول ثابت للتكليف في أي طرف كان بالعلم الاجمالي أو بالاحتمال، وأنَّها هناك اضطرار الى ترك الاحتياط الذي قديوذي الى ترك بعض التكاليف المعلومة بالاجمال والمنتجزة من حيث الوصول، وحينئذ لا بدَّ من ترجيح المظنونات على المشكوكات والموهومات بقوة احتمال الأهمية - التي هي من مرجحات باب النزاحم - .

وروح هذه الفرضيات ونتيجتها واحدة وإنَّ اختلفت صياغتها حسب اختلاف المباني في منجزية العلم الاجمالي وغيرها بنحو لا يسعنا الدخول في عرضها في المقام على التفصيل.

ثمَّ أننا فيما يلي نتكلّم في كلّ واحدة من مقدمات الانسداد حسب ترتيبها في الكفاية فنقول:

أما المقدمة الأولى - وهو العلم الاجمالي بثبوت تكاليف في مجموع الشبهات، فما لا ينبغي الاشكال فيه لأحد منشأين.

١ - البرهان اللّمي الناتج من الاعتقاد بالشريعة والدين المستلزم للاعتقاد بثبوت احكام وتشريعات إلزامية فيها.

٢ - البرهان الإثني القاضي باستكشاف ذلك من مجموع الروايات والامارات والشواهد المنتشرة في الفقه الدالة اجمالاً على وجود تكاليف في الشريعة المقدسة.

وأنَّما الكلام في تحقيق دعوى انحلال هذا العلم بعلم أصغر منه بحيث يمكن الاحتياط التام في أطرافه. وهذه الدعوى يمكن تصويرها بأحد وجوه:

١ - انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف في مجموع الشبهات بالعلم الاجمالي في حدود الامارات القائمة في الفقه على الحكم الشرعي، فلا يجب الاحتياط في الشبهات المجردة عن الامارة على التكليف. وهذا صحيح وقد تقدّم ذكره عند التعرّض للدليل العقلي على حجبية خبر الشقة، حيث قلنا أنه لا موجب لافتراض أنَّ المعلوم بالاجمال بالعلم الكبير أكبر عدداً ممّا يعلم اجمالاً ثبوته في دائرة مجموع الامارات لامن ناحية البرهان اللّمي ولا الإثني المتقدمين، أمّا الأول فواضح وأمّا الثاني فلأنَّ هذه الامارات بحسب الحقيقة هي المدرك الكاشف عن ثبوت التكاليف في الشريعة. والاحتياط في

أطراف هذا العلم الاجمالي قد لا يوجب عسراً ولا حرجاً.

٢ - انحلال كلا العلمين السابقين بالعلم الاجمالي في دائرة الروايات التي بأيدينا، خاصة وهذه الدعوى هي عين الدليل العقلي المتقدم على حجية خبر الثقة وقد تقدمت مناقشته.

٣ - دعوى انحلال العلمين المتقدمين بعلم اجمالي أصغر في دائرة مجمع الامارات خاصة، حيث انّ المعلوم بالاجمال فيها لا يقلّ عن المعلوم بالعلوم الاجمالية الأخرى ولونتيجة قوة الاحتمال فيه وتطابق الامارات عليه.

٤ - دعوى انحلال كلّ العلوم الاجمالية المذكورة بما يعلم به تفصيلاً من التكاليف نتيجة الضرورات والمسلمات الفقهية أو الروايات والأدلة المتواترة والقطعية كالاجاعات والارتكازات مضافاً اليها ما يطمئن به اطمئناناً شخصياً من الأحكام مع دوائر العلوم الاجمالية الصغيرة في المسائل الفقهية حسب الموضوعات لا الامارات كالعلم بوجود القصر والتمام أو الظهر والحسنة أو بانّ للصلاة أجزاء غير الأركان ضمن ما هو متعارف وشائع فيها ونحو ذلك ممّا فيه علوم اجمالية صغيرة منجزة، فإنّه بضمّ مجموع هذه الأقسام من التكاليف الثابتة أو المنتزعة بعضها الى بعض ربّما نحصل على موارد وأطراف يتنجز فيها التكليف لا تقلّ عن المعلوم بالاجمال من التكاليف في مجموع الشبهات بحيث لا يعلم بوجود تكليف خارج عنها فينحل العلم الاجمالي الانسداد في مجموع الشبهات بذلك.

وأما المقدمة الثانية - 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، وأما انسداد العلمي فهو مربوط بتحقيق حال حجية الظهورات وأخبار الأحاد فإنّ بني على عدم حجيتها معاً ثبت الانسداد من ناحية العلمي أيضاً، كما أنّه اذا بني على حجيتها معاً فلا انسداد لكفايتها بمعظم الفقه وإنّ كان باب العلم منسداً، وأما اذا دلّ الدليل على حجية الخبر دون الظهور فأيضاً الانسداد تام لقلة الروايات الصريحة القطعية من حيث الدلالة ولو فرض الدليل على حجية الظهور دون الخبر فإنّ فرض العلم اجمالاً بتخصيص بعض الظهورات فأيضاً

سوف يسري إليها الاجمال فتسقط وإلا فتبقى الأدلة القطعية السند أو الاطمئنانية حجة إلا أنّ الظاهر عدم كفاية ذلك بمعظم الفقه وأنّ المعلوم بالاجمال من التكاليف أكثر من المقدار الثابت بها وهذا يعني أنّ الافتتاح مبنيّ على حجية الظهور وخبر الواحد معاً.

وأما المقدمة الثالثة - وهي عدم جواز اهمال التكاليف، فقد تقدّم منّا الاشكال في معناها وأنها 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 - في اثبات أصل المقتضي للبراءة.

وثانياً - في ابراز المانع عنه.

أمّا المقام الأول - فإنّ بنينا على مسلك البراءة العقلية وقبح العقاب بلا بيان فالمقتضي الطبيعي للبراءة العقلية ثابت لا محالة. وحينئذ إن ادعينا ما ذكرناه في تفسير ظاهر كلام صاحب الكفاية (فده) من حكم العقل بحجية الظنّ عند الانسداد وأنّه بيان فسوف لا يتمّ موضوع البراءة في المظنونات لكون الظنّ بياناً في حال الانسداد ويكون موضوعها تاماً في المشكوكات والموهومات بلا مانع أيضاً لأنّ خلل العلم الاجمالي بمنجزية الظنّ، وإنّ 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.

وأما البراءة الشرعية فإنّ كان دليلها خبر الواحد كحديث الرفع مثلاً فن الواضح أنّه لاحجية له عند الانسداد فلامقتضي لها اثباتاً أيضاً، وإن كان دليلها الكتاب الكريم من قبيل قوله تعالى «وما كنا معذبين حتى نبعث رسلاً»^١. فإنّ بنى على عدم حجية الظهورات فالنتيجة كما تقدّم أيضاً وإلا فالمقتضي للبراءة الشرعية يكون تاماً، وإذا تمّ

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 لأنّ حجية أو منجزية الظنّ عند الانسداد الثابتة بنظر العقل معلقة على عدم الترخيص الشرعي في الخلاف وهذا ترخيص شرعي فيكون حاكماً عليها.

وأما المقام الثاني - فتذكر عادة ثلاثة موانع عن الرجوع الى البراءة في تمام الشبهات.

١ - الاجماع حيث يقال أنّه لا يَحتمل في حقّ فقيه أنّ يرخص في اجراء البراءة في تمام الفقه.

٢ - لزوم الخروج عن الدين، وليس المقصود به الكفر ليقال بأنّ ترك التكاليف المعلومة تفصيلاً لا يوجب ذلك فكيف بالمعلومة اجمالاً، وأنّما المقصود الخروج عن مذاق الدين المعلوم بالضرورة منه لما يعلم من ملاحظة مجموع مائت من الأحاديث التي هي مصادر لهذه الأحكام والاهتمام بها والتأكيد والحرص الى حد التضحية عليها من قبل أئمة الاسلام والطائفة وعلماؤها في سبيل حفظها انّ الشارع لا يرضى بتركها جميعاً واهمالها لمجرد عدم العلم بها.

٣ - 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 لأنّهم لم يعيشوا الانسداد ولم يعنونوه في كلماتهم.

ولكنه لا ينبغي الاشكال بملاحظة ما ذكر في الوجه الثاني صحّة دعوى القطع الضروري بأنّ علمائنا رضوان الله عليهم أيضاً لم يكن من مذاقهم السماح باجراء البراءة في جميع الشبهات فانّ هذا واضح منهم بلا حاجة الى مراجعة كلماتهم ومسائلهم التي عنونوها. إلا أنّ الاجماع بهذا التقرير سوف يكون في طول وضوح صحّة القضية المجمع عليها في نفسها شرعاً فلا يمكن أنّ يكون الاجماع مدرك صحّتها فيرجع الوجه الأول الى الثاني بحسب الحقيقة.

وقد يحاول ارجاع الوجه الثاني الى الثالث بدعوى أنّه لولا القطع بثبوت تكاليف

اجمالاً لم يكن وجه لعدم اجراء البراءة في الشبهات اذ لواحتمل حقاً عدم التكليف أصلاً فلماذا يفترض انّ مذاق الشارع مانع عن جريانها.

إلا انّ الصحيح عدم رجوعه اليه، لأنّ الوجهين وإن افتقرا معاً الى أصل فرض علم بالتكاليف ولو اجمالاً إلا انّ الوجه الثالث يجعل منجزية العلم مانعاً عن جريان الاصول وموجباً لتساقطها، بينما الوجه الثاني لا يبتني على ذلك فحتى لو بني على انّ الترخيص في تمام أطراف العلم الاجمالي في نفسه جائز وإن اطلاق أدلة الأصول لامانع من التمسك فيها إلا أنّه في خصوص هذا العلم الاجمالي لا يجوز ذلك لكونه اجمالاً في أصل الشريعة بحيث يكون اجراء الاصول المرخصة في تمام الأطراف تفويتاً لأصل الشريعة ومعظم الفقه ومثل هذا ممّا يقطع بعدم رضی الشارع به، واجراء البراءة في بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح فتتساقط الاصول.

وأما صحّة الوجه الثالث فقد استشكل عليه بوجهين:

١ - انّ هذا العلم الاجمالي غير منجز، لأنّ المكلف مبتلى بالاضطرار الى ارتكاب بعض أطرافه بعد عدم تيسر الاحتياط التام لكونه متعسراً فيكون من الاضطرار الى ترك الاحتياط في بعض الأطراف وهو كاف عند مثل صاحب الكفاية (قده) في اسقاط العلم عن التنجيز في سائر الأطراف ولو كان الاضطرار الى أطراف غير معيّنة. وهذا التقرير للاشكال جوابه المنع عن المبنى على ماسوف يأتي في محله، 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 معيّنة وهي الموهومات أو باضافة المشكوكات، وذلك لأنّ الاضطرار ابتداءً وإن كان متوجهاً الى غير المعين لأنّه بملك دفع العسر الناشيء من الاحتياط التام في تمام الأطراف فيرتفع باقتحام بعضها لابعينه إلا 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 كالاضطراب الى معين.

وهذا التقرير أيضاً غير تام، فإنه أولاً - أنّ هذا التعيين بحكم العقل أنّها يكون في طول تنجيز العلم الاجمالي فلا يعقل أنّ يكون مانعاً عن تنجيزه، إذ لو قطعنا النظر عن منجزيته فالاضطراب الى غير المعين وأنّما يأتي التعيين في طول الفراغ عن منجزية العلم ولزوم الخروج عن عهده، وليته كان قد صور تعين الاضطراب في دائرة الموهومات بأنّه لاعسر في الاحتياط في المظنونات في نفسها وأنّما الموهومات هي التي يلزم من الاحتياط فيها العسر نتيجة أنّ باب الوهم والاحتمال واسع فربّما يحتمل التكليف في الأمور الحياتية المهمة التي في نفسها لا يمكن الاحتياط فيها.

وثانياً - لو سلّم أنّ العلم الاجمالي سقط عن المنجزية للاضطراب الى اقتحام بعض أطرافه بأحد البيانيين المتقدمين، فهناك علم اجمالي آخر في خصوص دائرة المظنونات يوجب تعارض الأصول المؤمنة فيها إذ لا يحتمل كذبها جميعاً وما فرضناه سابقاً في المقدمة الاولى أنّ هذا العلم الصغير لا يؤثر في حلّ العلم الاجمالي الانسدادي ولولكون معلومه أقلّ من معلومه لا ينافي تأثيره فيما هو المقصود في هذه المقدمة من تعارض الأصول المؤمنة في دائرة المظنونات.

ثمّ إنّ الغرض الأساس من هذه المقدمة وهو اسقاط البراءة ونفي وجود وظيفة شرعية واصلة يحتاج اليه على جميع المسالك في حجية الظنّ عند الانسداد، أمّا على مسلك التبويض في الاحتياط فواضح لأنّه يقتضي منجزية العلم الاجمالي في كلّ شبهة ما لم يشبث خلافه ومنجزيته في كلّ شبهة شبهة فرع عدم جريان البراءة فيها، وأمّا على مسلك حجية الظنّ على الحكومة بالتفسير الذي تقدّم عن الكفاية فلا أنّ العقل أنّها يحكم بأنّ الظنّ عند الانسداد كالقطع عند الانفتاح معلقاً على عدم ترخيص من الشارع والبراءة الشرعية ترخيص منه رافع لموضوع هذا الحكم، وأمّا على مسلك الكشف فلا أنّ اكتشاف جعل الشارع الظنّ حجة موقوف على عدم مرجعية البراءة إذ لو جرت البراءة الشرعية بل لو كانت البراءة العقلية أيضاً جارية لكن في ذلك في عدم امكان استكشاف جعل الشارع الظنّ طريقاً فلهذا اعتمد على ما يحكم به العقل من البراءة.

٢ - ما يمكن أن يستفاد من مجموع كلمات متفرقة للمحقق العراقي (قده) من الاشكال في هذه المقدمة باحاصله: انَّ العمدة في اثبات هذه المقدمة الوجه الأول والثاني دون الثالث وهو العلم الاجمالي لأنَّه يبطل بضمه الى الوجهين ولا يوصلنا الى مرام الانسدادي بتبديلها به، توضيح ذلك: أنَّه لو تمَّ أحد الوجهين وأثبتنا بها تنجز التكاليف على نحو لا يمكن اجراء البراءة بقطع النظر عن العلم الاجمالي فهذا يكشف لنا انَّ الشارع جعل منجزاً في بعض الأطراف والشبهات اذ لولا ذلك لماذا يقوم اجماع أو ضرورة على عدم جواز اجراء البراءة بل انَّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان عقلية لا يمكن تخصيصها إلا برفع موضوعها وهو المنجز الواصل، فلا محالة يكشف كلَّ من الوجهين الأولين لو تمَّ عن وجود منجز كذلك، وهذا المنجز المستكشف بها 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 فلا ينتج حجية الظنَّ بل غاية التبعض في الاحتياط، لأنَّ هذا العلم الاجمالي إنَّ بني على عدم منجزيته فلا تتعارض الأصول النافية في أطرافه، وإنَّ بني على منجزيته فكلَّ شبهة سوف تكون منجزة بالعلم المذكور وحينئذ لا يعقل تنجزه اثانياً بالظنَّ لأنَّ المتنجز لا ينتجز.

ونلاحظ على ما ذكره: أولاً - انَّ الوجهين الأولين لو تمَّ فلا يخلان العلم الاجمالي، لأنَّ غاية ما يقتضيان عدم جواز الاقتحام في تمام الشبهات اذ بذلك يتحقق الخروج عن الدين وهو المخالف للاجماع وأمَّا اقتحام بعض وترك بعض فلا يكون فيه محذور، وهذا يعني انَّ المقدار الذي يترتب بناءً على تماميتها حرمة المخالفة القطعية بالاقتحام في تمام الشبهات التي يقتضيا العلم الاجمالي - الوجه الثالث - أيضاً وهذا لا يعقل أنَّ يوجب انحلال العلم الاجمالي، فأنَّه يتوقف على أنَّ يقوم منجز تعيني في بعض أطرافه والوجهان الأولان لا يقتضيان ذلك بوجه. ومنه يظهر انَّ هذين الوجهين ليسا فقط لا يضران بالثالث بل لا ينفعان من دونه لأنَّ غاية ما يثبت بها حرمة الاقتحام في تمام الأطراف الحاصل بالاحتياط في بعضها أياً كان وحينئذ لا يمكن ترجيح المظنونات على الموهومات بحكم العقل إلا بفرض العلم الاجمالي الذي هو الوجه الثالث، وأمَّا لو خيلنا

والوجهين الأولين فتشبع حاجتها بترك الاقتحام في كلّ الشبهات واجراء البراءة - على الأقل العقلية - في سائر الشبهات!

نعم لو قلنا بأنّ العقل يستقلّ بمجبة الظنّ بمجرد سقوط البراءة التعيينية في المظنونات بلا حاجة الى المقدمة الخامسة المتكلفة لترجيح الامتثال الظني على الوهمي فسوف ينحل العلم الاجمالي وتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الموهومات والمشكوكات.

وثانياً - انّ ما أفاده من استحالة تنجز الشبهة المنتجزة بالعلم الاجمالي بالظنّ ثانية جوابه: انّ العلم الاجمالي أنّها ينجز حرمة المخالفة القطعية ولا ينجز الأطراف ابتداءً، وهذا تسقط الأصول الشرعية المؤمنة في الأطراف فيبقى الاحتمال في كلّ طرف بلامؤمن شرعي أو عقلي فيكون منجزاً لاحالة، ومن الواضح انّ الظنّ أيضاً يمكن أنّ يكون منجزاً أمّا شرعاً بناءً على الكشف أو عقلاً بناءً على الحكومة من دون أنّ تكون هذه المنجزية في طول منجزية الاحتمال ليكون من تنجز المنتجز، غاية الأمر أنّ منجزية الظنّ على الحكومة مبنيّ على سقوط البراءة الشرعية فقط دون العقلية لكونها بحسب الفرض تخصيص فيها بينا 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 كلّ بناءً على مسلك الاقتضاء، وأمّا على مسلك عليّة العلم الاجمالي فالتكليف وإن كان قد تنجز بنفس العلم الاجمالي فيتراثي تمامية مدعى المحقق العراقي (قده) إلاّ أنّه مع ذلك يمكن أنّ يقال بأنّ حجية الظنّ كشفاً أو حكومة في عرض منجزية العلم الاجمالي، لأنّها وإن كانت في طول العلم الاجمالي ومنجزيته إلاّ أنّها في طول منجزيته للجامع أي لحرمة المخالفة القطعية وليست في طول منجزيته لوجوب الموافقة أي ليست في طول منجزيته

١ - قد يقال: انّ الوجهين الأولين مقتضاهما أكثر من ذلك، لأننا نعلم بالضرورة عدم جواز اختيار بعض الأطراف جزافاً واشتاءً واقتحام الباقي بنحو يوكل أمر ذلك الى كلّ مكلف، بل يعلم بوجود طريقة مقبولة شرعاً ولو بالامضاء في أخذ الشريعة وتشخيصها والتي تعين بالكشف أو الحكومة في الظنّ فيتنجز الظنّ وبذلك ينحل العلم الاجمالي. فأنّه يقال: بأنّ هذه عنابة زائدة اذا ثبت بأحد الوجهين تمّ ما ذكر إلاّ أنّ الشأن في ثبوتها.

للمظنونات فالتنجيز الذي يدعى للظن ليس في طول ثبوت نفس التنجيز للعلم بل في طول ثبوت تنجيز آخر له، إلا أن هذا الجواب مبني على أن يقبل أصحاب مسلك العلية وجود مرتبتين للتنجيز في العلم الاجمالي.

المقدمة الرابعة - في نفي وجوب الاحتياط أو غيره من القواعد العملية المثبتة للتكليف.

أما الاحتياط فقتضي الاحتياط التام تام في نفسه للعلم الاجمالي بالتكليف أو منجزية الاحتمال نفسه بعد تساقط الأصول المؤمنة الشرعية في الشبهات. وهناك وجهان للمنع عن مرجعية الاحتياط.

الوجه الأول - التمسك بقاعدة نفي العسر والحرج وبذلك ينفي وجوب الاحتياط، وقد استدل الشيخ بها في المقام فاستشكل عليه صاحب الكفاية (قده) وكأن مبنى الاشكال اختلافهما في فقه القاعدة وتفسيرها من هنا تجدر الاشارة الى المباني في تفسيرها وأمثالها كلاضرر ليرى ان الاستدلال بها في المقام يتم على أساس أي واحد منها والمباني في ذلك ثلاثة:

١ - مبنى مدرسة المحقق النائيني (قده) من أن المراد بالعسر والحرج المنفي الحكم الشرعي نفسه، لأنه دقة وإن لم يكن يصدق عليه عنوان الحرج أو الضرر بل على آثاره إلا أنه حيث تكون الآثار الضرورية أو الحرجية معلولة ومسببة عن الحكم الشرعي فصح تطبيقه على السبب وعلى هذا يكون النفي نفياً حقيقياً لأنه منصب على الحكم الشرعي القابل للرفع الحقيقي غايته أنه قد أشير اليه وعتبر عنه بعنوان ثانوي وهو عنوان الضرر والحرج كناية عن نكته الرفع. وهذا المبنى فيه عناية بتبليس الحكم عنوان نتيجته وأثره.

٢ - ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) من أن هذه العناوين تنطبق حقيقة على متعلق الحكم الذي هو المنشأ الحقيقي للضرر أو الحرج كالوضوء الضروري أو الحرجي والحكم ليس إلا من دواعي الضرر أو الحرج وعليه فيكون نفي الضرر أو الحرج نفياً غير حقيقي، إذ ليس المقصود نفي الموضوع الخارجي بل نفي ادعائي طريقاً الى نفي حكمه نظير قوله (ص) لارهبانية في الاسلام.

٣- المختار من أن المنفي نفس الضرر والحرج الخارجيين الحقيقيين إلا أنه حيث كان من الواضح أن الضرر واقع خارجاً وأن المولى بما هو مولى ليس في مقام نفية فنقيده إطلاق 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 تقريرات للاستدلال بالقاعدة في المقام على نفي وجوب الاحتياط:

الأول - تطبيق القاعدة على نفس الكتابيف المعلومة بالاجمال، لأنها في حالة الانسداد تكون سبباً للاحتياط وللحرج وإن كانت في حال الانفتاح وفي نفسها لا تكون حرجية والمفروض أن الحكم يلبس ثوب نتيجته.

وهذا التقريب على مبنى عليّة العلم الاجمالي لوجوب الموافقة تام، وأمّا على مبنى الاقتضاء فيمكن أن يقال أن الحرّج لم ينشأ عن التكليف بل عن المجموع المركب منه وعدم الترخيص في الأطراف^١.

الثاني - تطبيق القاعدة على نفس وجوب الاحتياط، وقد استشكل فيه صاحب الكفاية (قده) بأنّ وجوب الاحتياط عقلي والقاعدة ترفع ما يكون من الشارع لاحكام العقل.

وفيه: أنه إن أُريد أن حكم العقل غير قابل للرفع، فالجواب: أن بيد المولى رفعه بالترخيص في بعض الأطراف لأنّ حكم العقل كما هو معلوم معلق على عدم الترخيص، وإن أُريد به محذور اثباتي وهو أنّ القاعدة ناظرة الى احكام الشارع

١ - الترخيص الظاهري اثباتاً أو نفياً يكون لنفي أثر الحكم الواقعي وإبراز الاهتمام به فالمنجز دائماً هو التكليف الواقعي وهذا المقدار كاف لتصحیح العناية المطلوبة بل يمكن ان يقال بالدقة على كلا المبنيين ليس نفس التكليف سبباً للحرّج وأنما منجزية الاحتمال عند عدم احراز الترخيص والعلم الاجمالي علّتان لوجوب الاحتياط فإنّ كفى هذا المقدار من تسبب التكليف للحرّج في رفعه كفى فيها معاً، وإلا بأنّ شرطنا سببية التكليف للحرّج بلحاظ امثال متعلقه بالخصوص فليس ثابتاً على المسلكين ودعوى: أن الشارع يمكنه في مقام رفع العسر ان يرفع يده عن مرتبة اهتمامه بالحكم الواقعي بنحو التبويض في الاحتياط لأصله إن كان مانعاً عن صحة استناد العسر والحرّج الى نفس التكليف فهذا يمكن بناءً على كلا المسلكين فان القائل بالعلية أيضاً يتصوّر امكان التبويض في الاحتياط ولو بالكشف عن بعض الأطراف بدلاً عن الواقع المعلوم بالاجمال كما في موارد قيام اماره أو أصل منجز في احد طرفي العلم الاجمالي.

لا احكام حاكم آخر فالجواب: انّ العقل ليس بشارع آخر له احكام في قبال حكم الشارع وإنما 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 - اجراء قاعدة نفي الحرج بلحاظ عدم الترخيص الشرعي في بعض الأطراف الذي ينشأ منه لزوم الاحتياط التام الحرجي . وقد يتوهم انه انما يصح فيا إذا أمكن اجراء هذه القواعد النافية بلحاظ عدم الحكم أيضاً، إلا انّ هذا الاستظهار لو تمّ فهو غير ضائر في المقام لما بيناه في حقيقة الحكم الظاهري من انّ روحه عبارة عن شدة اهتمام المولى بأغراضه الإلزامية وعدمه فرجع تطبيق القاعدة في المقام نفي شدة اهتمام المولى بأغراضه الإلزامية المعلومة بالاجمال وبنفها يرتفع موضوع حكم العقل بالتجزؤ وهذه مرتبة من مراتب الحكم الشرعي وليست مجرد عدم الحكم فلا ينصرف عنه دليل النفي.

وأما بناءً على المبنى الثاني الذي ذهب اليه في الكفاية من انّ مفاد القاعدة نفي الموضوع - المتعلق - استطرافاً الى نفي حكمه لبأً فقد يستشكل في تطبيق القاعدة، بأنّه لا موضوع لحكم شرعي ضرري، لأنّ متعلق التكاليف الواقعية في نفسه ليس بضرري ولا حرجي والحرج في الاحتياط وإن كان ثابتاً إلاّ أنّه ليس موضوعاً لحكم الشارع حتى بمعنى شدة الاهتمام المبرز في التقريب الثالث المتقدم على المبنى السابق. وهنا عدة أجوبة عن هذا الإشكال:

- ١ - أنّ 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 فلا موجب لتخصيص النفي فيها بالحكم الشرعي المجعول من قبله بالاصالة.
- ٢ - أنّنا نطبق القاعدة بلحاظ نفس موضوعات التكاليف الواقعية، فإنّها تكون حرجية اذا أريد الاحتياط التام ولكن في نهاية المطاف حيث أنّه اذا تجمعت تدريجياً الشبهات التي احتاط المكلف فيها فسوف يصل الى شبهة لواحتاط فيها أيضاً لوقع في الحرج فيكون متعلق التكاليف الواقعي المشتبه في تلك الشبهة حرجياً حقيقة فيرفع بالقاعدة.

وهذا الجواب مبني على أن يكون الاحتياط التام الموجب للخرج في مجموع وقائع متدرجة لاعرضية كما أنه مبني على أن تكون التدريجية في التكليف لافي زمان الابتلاء مع فعلية التكليف من الأول وإلا يكون المكلف قد اتقى نفسه في الخرج باختياره فلا يكون التكليف حرجياً نظير ما إذا اشتغل بعد فعلية وجوب الصلاة عليه بأعمال شاقة إلى أن يصبح الصلاة عن قيام في حقه حرجياً فإنه لا يسقط عنه وجوب الصلاة عن قيام.

٣ - قد ينقض على صاحب الكفاية بجران القاعدة فيما إذا فرضنا أن الخرج نشأ عن اجتناب مجموع حرامين مثلاً يكون اجتنابها معاً موجباً للخرج على المكلف أو الضرر مع أنه لإشكال في جريان القاعدة لنفي إحدى الحرمين حينئذ مع أنه يرد نفس الإشكال من أنه لو أريد تطبيق القاعدة على كل من متعلقي التكليفين في نفسه فهو ليس بمرجى ولو أريد تطبيقها على مجموعها فهو ليس موضوعاً لحكم الشارع وإنما هو مجموع الموضوعين فإذا صح هذا التطبيق هنا صح في المقام أيضاً، لأن غير الحرام الواقعي أيضاً يجب الاجتناب عنه ولو بحكم العقل فكأنه مقدر عليه من قبل الشارع.

إلا أن هذا النقض غير وارد، لأنه يمكن تطبيق القاعدة في مورده على واقع المجموع لاعتوانه فإنها أيضاً موضوعان لحكمين شرعيين موجبان للخرج فيرتفع أحدهما لامحالة بالقاعدة بخلاف المقام الذي لا يكون فيما هو موضوع لحكم الشارع واقعاً حرج أصلاً.

٤ - أن التكليف بالواقعة المرددة بين الشبهات وإن كان تكليفاً بذات الفعل إلا أن الفعل له حصتان حصّة مقترنة مع الاحتياط في سائر الوقائع وهي حرجية وحصّة غير مقترنة بذلك وهي غير حرجية والتكليف بالجامع بين الحصّتين وإن كان غير حرجي لأن الجامع بين الحصّة الحرجية وغير الحرجية ليس حرجياً كما لو كلف بالصلاة الجامع بين الصلاة على قمة الجبل الحرجية والصلاة على سفحه غير الحرجية إلا أنه كلما أصبحت الحصّة غير الحرجية بحكم غير المقدور للمكلف كان التكليف بذلك الجامع تكليفاً بالخرج والضرر لامحالة، والمقام كذلك لأن وجوب الاحتياط في سائر الشبهات سواء كانت عرضية أو تدريجية ثابت على المكلف ولو بحكم العقل فهو كأنه

من باب القضاء والقدر عليه^١.

٥ - أننا بالقاعدة نفي وجوب الاحتياط شرعاً المحتمل ثبوتاً وبذلك نفي ملاكته ومقتضيه، لأنّ نفي حكمه بالقاعدة لا يعني نفي مجرد الخطاب بل نفيه بمباده في المقام يثبت باجراء القاعدة عن حكم شرعي ظاهري محتمل في نفسه - وهو إيجاب الاحتياط شرعاً - وعدمه وبالتالي عدم اهتمام المولى بملاكاته الإلزامية المتزاحمة في مقام الحفظ وهذا كاف في ارتفاع موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط لأنّه على ماتقدم مراراً معلق على عدم وصول الترخيص الشرعي وليس المقصود بالترخيص الشرعي الذي تكون المنجزية العقلية معلقة على عدمه إلاّ احراز عدم اهتمام المولى بتكاليفه الإلزامية^٢.

وأما على المبنى الثالث فتطبيق القاعدة في غاية الوضوح، لأنّ هذا الحرج الخارجي أنّها نشأ من قبل الشارع لأنّه من الاحتياط التام في امتثال تكاليف الشارع فينبغي بنفي منشئه ولو باثبات الترخيص في بعض الأطراف.

الوجه الثاني - التمسك بالاجماع لا ثبات نفي وجوب الاحتياط وله تقريران:

١ - أنّ يدعى قيامه على نفي وجوبه بالمقدار الذي يمكن اثباته بالقاعدة لأكثر والاجماع بهذا التقريب لوتّم فلا يكون تعديداً لاحتمال نشوئه من مدرك هو القاعدة.

٢ - أنّ يدعى الاجماع على سنخ مضمون لا تفي به القاعدة، بأنّ 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 قد تكفّلت بوضع حجة في تعيين التكاليف وتشخيصها وهذا هو المناسب مع مسلك الكشف.

١ - الظاهر عدم كفاية ذلك في صدق الحرج والضرر على ما هو متعلق بالحكم الشرعي لأنّ حكم العقل بالاحتياط ليس أمراً تكوينا كما أنّه ليس حكماً شرعياً فلا يستند الحرج الى الشارع والقياس على مثال الصلاة على قبة الجبل الحرجية مع الفارق كما لا يخفى.

٢ - إلا أنّ هذا يعني الاهتمام على تقدير جعل الشارع واقعاً لوجوب الاحتياط وأما 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 فلا يبقى مجرى للقاعدة على هذا المبنى، وحيث أنّ هذا الاحتمال ثبوتاً وأرد فلا يتم هذا الوجه.

وهذا التقريب لا يرد عليه ما أوردناه على التقريب السابق لأن مفاده أكثر من مفاد القاعدة. ودعوى مثل هذا الاجماع ليست مجازفة لأنّ المستفاد من ذوق الشارع وطريقته في التبليغ والإهتمام بتنظيم حياة الانسان بمختلف شؤونها ومجالاتها أنه لا يرضى بمرجعية الاحتياط بل لا يعقل أن يكون بناء الشريعة على وجه كلي على الاحتياط، فإنّ هذا أنّها يعقل لو كانت الشريعة مجموعة تكاليف فردية لا تشريعات تتكفل تنظيم مختلف مناحي حياة الانسان الاجتماعية والفردية والسياسية فكتاب القضاء مثلاً لا يعقل فيه مرجعية الاحتياط ولا يحتتمل الفرق فقهيّاً بين باب و باب فرجعية الاحتياط مساوقة مع تعطل الشريعة واغراضها الأساسية.

هذا كلّه في ابطال وجوب الاحتياط.

وأما القواعد الأخرى فالاستصحاب لا يمكن الاكتفاء به لأنّ دليل الاستصحاب اخبار الأحاد وهي غير حجة عند الانسدادي ولوفرض قطعية اسانيدها ودلالاتها فالاستصحابات النافية حالها حال البراءة الساقطة بالمعارضة والاستصحابات المثبتة لامانع من جريانها لقلّة مواردّها في الشبهات الحكمية بحيث يحتمل صحتها جميعاً، ولوفرض العلم بانتقاض بعضها اجمالاً مع عدم امكان تعيينها كما عند الانفتاحي بالعلم أو العلمي خصوصاً في دائرة المعاملات التي تجري فيها اصاله الفساد الرجعة الى استصحاب عدم ترتب الأثر الشرعي فلا يضر تجريانها على ما هو الصحيح المختار في بحوث الاستصحاب، والغريب أنّ صاحب الكفاية (قده) أراد التخلص عن المحذور حتى مع تسليم مبنى الشيخ الذي يمنع عن جريان الاستصحابات المثبتة مع العلم بالانتقاض، بدعوى: أنّ هذا أنّها يتجه اذا كان أطراف العلم الاجمالي كلّها ممّا يلتفت إليها الفقيه في عرض واحد كما اذا كانت محدودة وأمّا اذا كانت كثيرة وفي تمام الفقه فكلّ شبهة منها عندما يجري الاستصحاب المثبت فيها تكون الشبهات الأخرى مغفول عنها فلا يجري الاستصحاب فيها ليلزم التناقض بين الصدر والذيل في أدلة الاستصحاب الذي هو منشأ اشكال الشيخ (قده).

وفيه: أولاً - أنّ الغفلة وعدم الالتفات الفعلي عن الشك لا يمنع عن جريان الاستصحاب لوجود الشك ارتكازاً، فإنّ الشك كالعلم يجامع الغفلة والالتفات

ولا يشترط أن يكون الشك الموضوع للاستصحاب ملتفتاً إليه .

ثانياً - حصول التناقض بين الصدر والذيل في نهاية المطاف، فإنّ الفقيه بعدما يمارس استنباطاته في جميع الشبهات تكون كلّها عرضية بالنسبة إليه ولو بلحاظ الافتاء بها .

فالاستصحابات المثبتة لأبأس مجرياتها إلا أنّ ذلك لا يضرّ الانسدادي لقلة مواردها فلا توجب ولو بضمّها الى المعلوم تفصيلاً من التكاليف انخلال العلم الاجمالي الكبير، ونفس الشيء يقال عن القرعة لو توهم فقيه مرجعيته، فأنه :
أولاً - لامقتضي حجيتها اذ دليلها اخبار الآحاد .

وثانياً - أنه قيل في القرعة أنّ المستفاد من دليلها جعل قاعدة القرعة في طول انعدام تمام الوظائف الشرعية والعقلية فإن كان يوجد ما يحلّ المشكلة ولو عقلاً ارتفع موضوعها فلا يعقل أنّ تكون رافعة لحجية الظنّ كشفاً أو حكومة .

وأما اصالة التخيير فلا دليل عليها إلا في موارد الدوران بين المحذورين ولأبأس بالرجوع إليها فيها من دون أنّ يضرّ ذلك بالعلم الاجمالي .

وأما التقليد للمجتهد الانفتاحي بعد فرض أنّ تقليد الجاهل للعالم ثابت بدليل قطعي فأيضاً غير صحيح، لأنّ الانفتاحي تارة يفرض معاصراً مع الانسدادي وأخرى يفرض أنه من الفقهاء الأقدمين (قدمهم)، والأول غير مشمول لأدلة التقليد لأنه بالنسبة الى الانسدادي جاهل لا عالم غاية الأمر جاهل مركب حيث يتخيّل انفتاح باب العلم أو العلمي بالأدلة التي ناقش فيها الانسدادي، ومن الواضح أنّ التقليد من باب رجوع الجاهل الى العالم من جهة كاشفية علمه فلو علم بخطئه فلا يكون مشمولاً له . وفي الثاني وإن لم يكن اعتقاد الخطأ موجوداً لاحتمال أنّ باب العلم أو العلمي كان مفتوحاً في ذلك الزمان المقارب لعصر التشريع إلا أنّ الدليل لم يدل على جواز تقليد الميت ابتداءً . نعم لو افترضنا عموم الدليل وأنما قام الاجماع على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً فقد يقال بأنّ المتيقن منه حال الانفتاح لا الانسداد ما لم يدع الاجماع على أنّ صاحب ملكة الاجتهاد لا يجوز له التقليد مطلقاً .

المقدمة الخامسة - في أنّ ترجيح الموهوم على المظنون قبيح، فلودار الأمر بينهما بعد

تامة المقدمات السابقة تعين الأخذ بالمظنونات.

وهذه المقدمة لابد وأن تدرس على المسالك المختلفة من التبويض في الاحتياط والكشف والحكومة المدعاة من قبل صاحب الكفاية (قده).

أمّا على مسلك التبويض في الاحتياط. فتارة يفترض أنّ العلم الاجمالي مقتضٍ لوجوب الموافقة سواءً كان ذلك على نحو العلية أو مجرد الاقتضاء على شرط أنّ لا يبي القائل بالعلية على انحلال العلم الاجمالي بالاضطرار الى غير المعين وإلا كان خلف مسلك التبويض في الاحتياط، وأخرى يفرض أنّ العلم الاجمالي لا يقتضي إلا حرمة المخالفة القطعية وأما وجوب الموافقة فمن جهة منجزية الاحتمال مع عدم المؤمن عقلاً وشرعاً بعد تساقط الاصول، والفرق أنّه على الأول لاموضوع لقاعدة قبح العقاب في أطراف العلم الاجمالي في نفسه لبيانية ومنجزية العلم وعلى الثاني الموضوع تام ولكن القاعدة ساقطة بالتعارض.

فعلى الأول لابد من افتراض اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة الظنية والامتثال الظني لأنه بحسب الفرض لم ينحل ولم يسقط عن تنجيز ما يمكن تنجيزه من مراتب الامتثال والاحتياط، وأما على الثاني فقد يتوهم أنّ العلم الاجمالي لم يكن يقتضي إلا عدم المخالفة القطعية وهو حاصل سواءً احتاط في الموهومات أو المظنونات ولا معين للثاني في قبال الأول.

ولكن التحقيق: أنّه لابد من صرف الترخيص المستفاد من قاعدة نفي العسر والخرج الى الموهومات دون المظنونات، لأنّ استفادة الترخيص من القاعدة أمّا أنّ يكون بتطبيقها على نفس وجوب الاحتياط كحكم ظاهري أو يكون باجرائها عن اطلاق التكاليف الواقعية وقد تقدّم شرح كلا الوجهين، وعلى كلا التقديرين لابد من صرف الترخيص الى دائرة الموهومات لا المظنونات.

أمّا على الأول، فلأنّ الترخيص المستكشف بالقاعدة أمّا أنّ يكون في دائرة الموهومات تعييناً أو المظنونات كذلك أو في كلّ منها تخييراً والثاني غير محتمل لعدم احتمال تعيين الشارع الترخيص في موارد ترجح احتمال التكليف وقوته بعد فرض عدم التفاضل بين ملاكات الأحكام الواقعية فيبقى الأمر دائراً بين الأول والثالث

وبما أن الأول هو القدر المتيقن من الترخيص على كل حال وبه يندفع العسر والخرج فلا يمكن استكشاف أكثر من ذلك من القاعدة والمفروض بقاء العلم الاجمالي أو الاحتمال في كل طرف على تنجيذه فيجب الاحتياط في غير المقدار المتيقن.

وعلى الثاني - فالقدر المتيقن ارتفاعه من التكاليف الواقعية اطلاقاً لحالة الاحتياط في المظنونات حيث لا يحتمل العكس تعييناً والارتفاع في الجميع وإن كان محتملاً إلا أنه تقييد زائد لادليل عليه لكفاية الأول في نفي العسر والخرج، ومرجع هذا التقييد الى أن الأحكام الواقعية مشروطة بعدم الوهم بها وهما مقتزناً مع الاحتياط في المظنونات وهذا التقييد معقول على ما ذكرناه في محله.

وهذا أيضاً يجاب عن شبهة انحلال العلم الاجمالي حين انتفاء وجوب الاحتياط في بعض أطرافه تخبيراً، فإنه لا موجب لأكثر من رفع اليد عن اطلاق التكليف الواقعي بهذا المقدار أي لمن احتاط في الأطراف الأخرى وإلا كان التكليف الواقعي فعلياً ودليل النفي بملاك العسر أو الاضطرار لا يقتضي أكثر من هذا المقدار من التقييد.

وأمّا على مسلك الحكومة التي يدعيها صاحب الكفاية فمن الواضح تعين الاحتياط في المظنونات لأنّ ظنّ الإسنادي علم الانفتاحي بحسب الفرض فيكون بياناً وبالتالي موجباً لجريان البراءة العقلية في غيرها حتى المشكوكات لعدم معارضتها مع البراءة في المظنونات لعدم موضوع لها بحسب الفرض وهذا يتم حتى على مسلك عليّة العلم الاجمالي بناءً على ما ذهب إليه أصحابه من جريان البراءة العقلية في بعض أطراف العلم الاجمالي اذا ما قام منجز في أطرافه الأخرى.

وأمّا على مسلك الكشف فلاشكال أنّ الظنّ هو المتيقن في مقابل الوهم والشك حيث لا يعقل تعين غيره للحجية شرعاً وفي داخل المظنونات لوجود قدر متيقن أخذ به وإلا فيؤخذ بمطلق الظنّ اذ لا بدّ وأن تكون الحجية بنحو متصل اليقينا وإلا كان بناء الشريعة على مرجعية الاحتياط ولا منشأ لوصوله إلا ملاحظة المحتملات والأخذ بالقدر المتيقن وتجري البراءة عقلاً وشرعاً في غيره. فالمقدمة الخامسة تامة على المسالك الثلاثة.

وهذا تمّ الكلام في المقدمات الخمس. وقد أتضح من مجموع ما تقدّم أنّ هناك

نكتتين احدهما يحتاجها مسلك الكشف والأخرى يحتاجها مسلك الحكومة التي يدعيها صاحب الكفاية (قده).

أمّا الاولى - فهي ماتقدّم من دعوى الاجماع على عدم مرجعية الاحتياط في الشريعة بالنحو المتقدّم شرحه.

وأما الثانية - فدعوى بيانية الظنّ للانسدادى ومنجزيته له كالعلم للانفتاحي .
فإن لم يتم شيء من النكتتين فلا يتم مسلك الكشف ولا الحكومة كما هو واضح .
بل يتعيّن حينئذ مسلك التبعض في الاحتياط ويتم هذا المسلك بتسليم أمره هي :
أولاً - انسداد باب العلم والعلمي وإلا لم يكن موجب للاحتياط .
ثانياً - وجود مقتضى لتنجيز التكاليف الواقعية من علم اجمالي أو ما يشبهه ممّا يقتضي الاحتياط في كلّ شبهة شبهة .

ثالثاً - أنّ لا ينحل مقتضى التنجيز بحجة مجعولة ولو في طول الانسداد كحجية فتوى الانفتاحي في حقّ الانسدادى وإلا جرت البراءة في غير موردّها .
رابعاً - أنّ يكون هناك مسوغ لرفع اليد عن الاحتياط التام في الجملة .
خامساً - أنّ يتعيّن بالبرهان المتقدّم في شرح المقدمة الخامسة لزوم صرف الاحتياط الى دائرة المظنونات .

وأما لو تمّت النكتة الثانية دون الاولى فسوف يتم مسلك الحكومة عقلاً دون الكشف وهو يتوقّف أولاً - على انسداد باب العلم والعلمي لأنّه موضوع حجية الظنّ وبيانيته .

وثانياً - عدم جريان أصول مؤمنة شرعية في المظنونات وإلا ارتفع حكم العقل بمنجزية الظنّ وبيانيته لأنّه تعليقي وهذا فرع وجود علم اجمالي أو نحوه ممّا يقتضي تساقط الاصول الشرعية المؤمنة في الأطراف .

وثالثاً - أنّ لا يكون هناك قاعدة وحجة شرعية منجزة مجعولة ولوللانسدادى خاصة كالتقليد مثلاً وإلا فلا يحكم العقل بمنجزية الظنّ .

فاذا تمّت هذه الأمور الثلاثة حكم العقل بمنجزية الظنّ وجرت البراءة العقلية في غير دائرة المظنونات، وهل يثبت حجية مطلق الظنّ أو المرتبة القوية منه هذا مبني

على كفاية المرتبة القوية بمعظم الفقه وإلا كان باب تلك المرتبة منسداً أيضاً فتكون المرتبة التي دونها بياناً لامحالة.

وأما لو تمت النكته الاولى دون الثانية فسوف يتم مسلك الكشف دون الحكومة وهو يتوقف أولاً - على انسداد باب العلم والعلمي.

وثانياً - على تنجز التكاليف الواقعية بملاك العلم الاجمالي أو غيره، أي أنّ لا تجري الاصول المؤمنة وإلا لم يمكن استكشاف جعل الظن طريقاً شرعاً.

وثالثاً - عدم ثبوت حجة للانسدادي ولو في حال الانسداد كتقليده للانفتاحي وإلا فعله اقتصر عليه من دون لزوم مرجعية الاحتياط.

ورابعاً - أنّ يفرض أنّ الظن متيقن في مقام جعل الحجية بعد أنّ عرفنا عدم مرجعية الاحتياط وباعتبار أنّ الحجة لابد وأن تكون واصلة وإلا احتجنا الى مرجعية الاحتياط فتمعن في القدر المتيقن لامحالة.

وأما اذا تمت النكتتان معاً تمّ كلا المسلكين في أنفسهما، ولكن مسلك الكشف يكون حاكماً على مسلك الحكومة ورافعاً لموضوعها لأنه حكم عقلي تعليلي كما تقدّم. ولا يتوهم العكس بدعوى احتمال اعتماد الشارع على حكم العقل بمنجزية الظن عند الانسداد وجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في غير المظنونات لأنّ المدعى في الاجماع على عدم مرجعية الاحتياط أكثر من هذا المقدار أي أنه لابد من وجود طريقة تعبدية شرعية يمكن على أساسها من الامتثال التفصيلي للأحكام لا مجرد اعتماد وظيفة عقلية عملية.

وهذا تمّ الكلام عن دليل الانسداد من بحوث حجية الظن.

فَلَمَّا سَأَلْنَا أُولَئِكَ
فَمَا وَجَدُوا مِنْ عِبَادٍ
لِإِلَهِهِمْ إِلَّا غُفُورًا

مباحث الحجج والاصول العملية (ج ١)

٤٤٩-١

الحجج والامارات

٥

مقدمة الكتاب

٢٣-٧

مقدمة: تقسيم الحجج والامارات

١٨٢-٢٥

مبحث القطع

٣٤-٢٧

الجهة الاولى: حجية القطع

٢٧

معاني القطع

٣١-٢٨

اقسام المولوية وحق الطاعة

٣٤-٣١

البحث عن امكان جعل حكم على خلاف الحكم المقطوع به

٦٧-٣٥

الجهة الثانية: مبحث التجري

٥٣-٣٦

المقام الاول: قبح التجري

٤٨-٤٠

مسألة الحسن والقبح العقليين

٥٣-٤٨

براهين اثبات عدم قبح الفعل المتجري به

٥٥-٥٣

المقام الثاني: العقوبة على التجري

٦٥-٥٥

المقام الثالث: حرمة التجري

٥٧-٥٥

١- التمسك بالاطلاقات الاولى لحرمة التجري

٦٢-٥٧

٢- التمسك بقاعدة الاستلزام العقلي لحرمة التجري

٦٣-٦٢

٣- التمسك بالاجماع على حرمة التجري

٦٥-٦٣

٤- التمسك بالاخبار على حرمة التجري

٦٧-٦٥	تنبيهات مسألة التجري
٩٨-٦٩	الجهة الثالثة: اقسام القطع ومدى قيام الامارة مقامه
٧٣-٦٩	المقام الاول: تقسيمات القطع الموضوعي
٧٩-٧٣	المقام الثاني: قيام الامارة مقام القطع الطريقي
٩٤-٧٩	المقام الثالث: قيام الامارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقة
٩٨-٩٥	المقام الرابع: قيام الامارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفتية
١١١-٩٩	الجهة الرابعة: اخذ العلم بالحكم في موضوعه
١١١-١٠١	اخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه
١٠٩-١٠١	١- اخذ القطع بالحكم شرطا في ثبوت شخص ذلك الحكم
١١١-١٠٩	٢- اخذ عدم العلم بالحكم في موضوعه
١١٧-١١٣	الجهة الخامسة: وجوب الموافقة الالتزامية
١١٤-١١٣	١- كيفية تقريب مانعية وجوب الموافقة الالتزامية عن اجراء الاصول في اطراف العلم
١١٧-١١٤	٢- تحقيق حال المانعية
١١٧	٣- اصل وجوب الالتزام
١٤٧-١١٩	الجهة السادسة: حجية الدليل العقلي
١٢٤-١٢١	المقام الاول: في دعوى قصور الدليل العقلي بلحاظ عالم الجعل
١٣٩-١٢٤	المقام الثاني: في دعوى قصور الدليل العقلي بلحاظ عالم الكشف
١٣٥-١٢٦	١- البحث عن مدركات العقل النظري
١٣٩-١٣٥	٢- البحث عن مدركات العقل العملي
١٤١-١٤٠	المقام الثالث: في دعوى قصور الدليل العقلي بلحاظ عالم التنجيز
١٤٧-١٤١	فروع فقهية قد يتوهم فيها وقوع الردع والنهي عن العمل بالعلم
١٧٢-١٤٩	الجهة السابعة: منجزية العلم الاجمالي
١٥٥-١٥٠	حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي
١٧٢-١٥٥	وجوب الموافقة القطعية
١٧٨-١٧٣	الجهة الثامنة: الامتثال الاجمالي
١٨٢-١٧٩	تنبيهات مسألة الامتثال الاجمالي

مبحث الظن

٤٤٩-١٨٣

مقدمة في امكان التعبد بالظن

٢٣٢-١٨٥

الامر الأول: حجية الظن ليست ذاتية

١٨٨-١٨٥

- ٢٢٠-١٨٨ الامر الثاني : حجية الظن ليست ممتنعة
- ٢٢٠-٢٠١ كيفية الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية
- ٢٣٢-٢٢١ الامر الثالث: حكم الشك في الحجية
- ٢٤٨-٢٣٣ حجية السيرة:
- ٢٣٨-٢٣٤ السيرة العقلانية
- ٢٣٨-٢٣٤ الجهة الاولى: اقسام السيرة العقلانية
- ٢٤٥-٢٣٨ الجهة الثانية: السيرة التشريعية وكيفية الاستدلال بها
- ٢٤١-٢٣٨ ١- طرق اثبات معاصرة السيرة لزمن المعصوم (ع)
- ٢٤٥-٢٤٢ ٢- كيف نستكشف الموقف الملائم للكاشف عن الامضاء
- ٢٤٦-٢٤٥ الجهة الثالثة: مقدار ما يثبت بالسيرة التشريعية
- ٢٤٧-٢٤٦ الجهة الرابعة: مقدار مفاد الامضاء للسيرة العقلانية
- ٢٤٨-٢٤٧ الجهة الخامسة: الفوارق بين السيرة التشريعية والعقلانية
- ٢٠٣-٢٤٩ حجية الظواهر:
- ٢٦٦-٢٤٩ الجهة الاولى: حجية الظهور
- ٢٥٠-٢٤٩ الاستدلال على الحجية بالسيرة التشريعية
- ٢٥٤-٢٥٠ الاستدلال على الحجية بالسيرة العقلانية
- ٢٦٦-٢٥٤ المقارنة بين الاستدلال بالسيرتين على حجية الظهور
- ٢٧٠-٢٦٦ الجهة الثانية: تحديد موضوع اصالة الظهور
- ٢٧٢-٢٧٠ الجهة الثالثة: النسبة بين اصالة الظهور والاصول اللفظية الاخرى
- ٢٩٠-٢٧٣ الجهة الرابعة: التفصيلات في حجية الظهور
- ٢٧٥-٢٧٣ ١- التفصيل بين المقصودين بالافهام وغيرهم
- ٢٧٦-٢٧٥ ٢- التفصيل بين الظهور الذي يظن بخلافه وما لا يظن بخلافه
- ٢٩٠-٢٧٦ ٣- التفصيل بين ظواهر الكتاب الكريم وغيرها من النصوص الشرعية
- ٢٩٥-٢٩١ الجهة الخامسة: الظهور الذاتي والموضوعي
- ٢٩٩-٢٩٥ الجهة السادسة: حجية قول اللغوي
- ٣٠٣-٢٩٩ الجهة السابعة: اثبات الظهور بالاستدلال والبرهان
- ٣٢٠-٣٠٥ حجية الاجماع:
- ٣١٦-٣٠٥ الاجماع المحصل
- ٣٠٧-٣٠٥ ١- حجيته بقانون العقل العملي (قاعدة اللطف)
- ٣٠٨-٣٠٧ ٢- حجيته بدليل شرعي

٣١٦-٣٠٩	حججته بقانون العقل النظري وكشفه عن الواقع
٣١٧	الاجماع المركب
٣٢٠-٣١٧	الاجماع المنقول
٣٢٥-٣٢١	حجية الشهرة:
٣٢١	حجية الشهرة الفتوائية على مقتضى القاعدة
٣٢٥-٣٢٢	حجية الشهرة الفتوائية على ضوء الروايات الخاصة
٤٢٦-٣٢٧	حجية الاخبار:
٣٣٨-٣٢٧	الخبر المتواتر
٣٣٨-٣٣٥	اقسام التواتر
٤٢٦-٣٣٨	خبر الواحد
٣٤٤-٣٣٨	المقام الاول: ادلة عدم الحجية
٤٢٣-٣٤٤	المقام الثاني: ادلة الحجية
٣٨٤-٣٤٤	الاستدلال بالآيات
٣٥١-٣٤٤	الاستدلال بآية النبأ
٣٦٣-٣٥١	الاعتراضات على الاستدلال بآية النبأ
٣٧٤-٣٦٣	حجية الاخبار مع الوسطة
٣٨١-٣٧٤	الاستدلال بآية النفر
٣٨٣-٣٨١	الاستدلال بآية الكتمان
٣٨٤-٣٨٣	الاستدلال بآية الذكر
٣٩٥-٣٨٤	الاستدلال على حجية خبر الواحد بالسنة
٤٠٩-٣٩٥	الاستدلال على حجية خبر الواحد بالاجماع والسيره
٤٢١-٤٠٩	الاستدلال على حجية خبر الواحد بالدليل العقلي
٤٢٣-٤٢١	تلخيص واستنتاج
٤٢٦-٤٢٤	تحديد دائرة الحجية
٤٤٩-٤٢٧	دليل الانسداد وحجية مطلق الظن