

أُصُولُ
فِقْهِ الشَّيْعَةِ

ذُرُّهُنَّ لِقَائِهَا أَلَيْسَ اللَّهُ الْعَظِيمُ
الْمُجِيبُ الرَّحِيمُ عَلَى الشَّيْخِ أَبُو الْقَاسِمِ أَبُو سَعِيدٍ الْجَوَازِي

قَالَ يَنْ

سَمَاحَةُ آيَةِ اللَّهِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ الْمُوسَى الْحَمَلِيِّ

الجزء الخامس

أُصول فقه الشيعة

دروس ألقاها آية الله العظمى
المرجع الأعلى السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله

تأليف
آية الله السيّد محمّد مهدي الموسوي الخلخالي

الجزء الخامس

المؤلف: الموسوي، محمد مهدي

العنوان والمؤلف: أصول فقه الشيعة، دروس ألقاها آية الله العظمى المرجع الاعلى السيد ابوالقاسم الموسوي الخوئي / تأليف السيد محمد مهدي الموسوي الخلخالي

الناشر: قم، باقيات، ١٤٣٨ ق = ٢٠١٨ م

ايداع الدولي: 4 - 286 - 213 - 600 - 978 ISBN

الموضوع: فقه الجعفري - القرن ١٣ هـ. ق

التسلسل الرقمي: ١٣٩٥ الف ٦ م / ١٨٣ / ٣ BP

التسلسل الديويي: ٢٩٧ / ٣٤٢

رقم المكتبة الوطنية: ٢٥٦٧٧٠٧

أصول فقه الشيعة - ج ٥

السيد محمد مهدي الموسوي الخلخالي

الناشر: باقيات / المطبعة: وفا

الطبعة: الاولى - ١٤٣٩ هـ. ق

العدد: ١٥٠٠ نسخة

رقم ايداع الدولي: 4 - 286 - 213 - 600 - 978 ISBN

«كافة حقوق الطبع محفوظة ومسجلة»

باقيات (للطباعة و النشر)، قم، صفائيه، قيصريه المهدي، رقم ١١٦

هاتف: ٣٧٧٤٣٩٠٠ (٠٢٥) - جوال: ٠٩١٢٢٥٢ ٥٦٢٥

Email: Vafaprint110@gmail.com

بيت الحكمة
خالد بن برمكة



بسم الله الرحمن الرحيم

المجيد رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء والرسلين محمد وسمرة الطاهرين
واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين وبعد فقد لاحظت ما كتبه الفاضل الصفي
المعذب الزكي قرة عيني المعظم له جناب السيد محمد مهدي فالح إلى أدام الله تأييده وزاد
في حذرة العلم والدين من أمثال الفرج جده قري نعمة سلس البيان وأقياً بآفاقه وحقها
فقد تعالى دثره وعليه سبحانه أجره وله الحمد على نعمه وآلائه

والحمد لله رب العالمين



في ١٢٠٠ هـ صحت بمكة ١٢٠٠

المقصد السادس

في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
محمد وآله الطيبين الطاهرين .

أما بعد : فقد رتبت كتابي هذا في الأدلة العقلية على مقدمة ومقاصد
وخاتمة .

أما المقدمة ففي بيان ما يوجب زيادة بصيرة في المباحث الآتية .
قال سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) : إنَّ كلّ ملتفت إلى الشريعة المقدّسة
وأحكامها مجتهداً كان أو مقلداً يعلم بالضرورة أنَّ أحكامها على الإطلاق ليست
ضرورية بحيث يحصل العلم للمكلف بها ، نعم بعضها ضرورية كوجوب
الصلاة اليومية لكنّه قليل جداً ، وحيث إنّه يجب الخروج عن عهدة تلك
الأحكام بحيث يحصل القطع بالموثّق من العقاب على تقدير مخالفتها مهّدوا
لذلك قواعد سمّوها بـ «علم الأصول» ويقع الكلم فيه في مقامين :

الأول : مباحث الألفاظ التي تقدّم الكلام فيها .

الثاني : مباحث الأمارات والأصول العملية التي يأتي الكلام فيها إن شاء

الله تعالى .

والأول يرجع إلى ظهور شيء في شيء، كما أن الثاني يرجع إما إلى السند كالبحث عن الأمارات، وإما إلى وظيفة الشاك بعد اليأس عن الحجّة ونتيجة جميع ذلك هو حصول القطع بالمؤمن من العقاب عند المخالفة، لأنّ نفس العبد المؤمن بالله تعالى ورسوله (صلّى الله عليه وآله) المطيع لهما لا يستقرّ إلا بذلك. ثم إنّ كلّ ملتفت إلى الحكم الشرعيّ إمّا أن يحصل له القطع به أو يقوم عنده حجّة شرعيّة عليه، أو يبقى شاكاً ومتحيراً فيه، والقاطع حيث إنّه يرى الواقع لا يعمل بغير قطعه ولو قامت أمارّة شرعيّة على خلاف ما يراه من الموضوع أو الحكم، ومن قامت عنده الحجّة الشرعيّة يلزمه متابعتها والعمل على طبقها لأنّها منجزة للأحكام الشرعيّة التي قامت عليها، ومن لم يحصل له القطع ولم تقم عنده الحجّة فمرجعه ما هو وظيفة الجاهل من الأصول الشرعيّة أو العقليّة، فهذه الأمور مرّبة.

ومن هنا قد ظهر أنّ تقسيم الشيخ (قدّس سرّه) المكلّف إلى أقسام ثلاثة^(١) هو الصحيح، لأنّه باعتبار نفس حالات المكلّف في حدّ أنفسها، لا باعتبار حكم حالاته، وتقسيمه المكلّف إليها بمنزلة الفهرست لكتابه، فلا وجه للعدول عنه بما في الكفاية من تشيية الأقسام^(٢) وإن كان الظنّ المعتبر يلحق بالقطع حكماً، كما أنّ الغير المعتبر منه يلحق بالشكّ كذلك.

وإن شئت فقل: إنّ المكلّف الملتفت إلى الحكم الشرعيّ يرجع ابتداءً إلى

(١) فرائد الأصول ٢٥/١.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٥٧.

قطعه به، فإن لم يكن قاطعاً به يرجع إلى ما جعله الشارع أمانة على الحكم، فإن لم يكن أمانة معتبرة في البين أو فرض عدم اعتبار الشارع أمانة أصلاً يرجع إلى ما هو وظيفته في ظرف الشك من قبل الشارع كالأصول الشرعية، فإن لم يعين الشارع له وظيفة في حال الشك فيرجع لا محالة إلى ما يعينه العقل الذي هو الرسول الباطن في حقه كما هو الحال في الأصول العقلية والجامع بين الأخيرين هو وظيفة الشك عند عدم وجود حجة عقلية أو شرعية في البين، فمقتضى القاعدة وكيفية قواعد الاستنباط وترتيبه تثليث الأقسام أيضاً.

ولا يخفى أن متعلق الالتفات أعم من الحكم الواقعي والظاهري ولا يختص بالأول كما قد ينسب إلى شيخنا الأنصاري (قدس سره) لأنه ليس في كلامه دلالة على الاختصاص أصلاً والتعميم المذكور لا يوجب عدم صحة تثليث الأقسام، لأن القطع كما يحصل بالحكم الواقعي كذلك يتعلق بالحكم الظاهري وهكذا الظن والشك، فإنه ربما تقوم الأمانة على الحكم الظاهري كما أن الشك قد يتعلق به أيضاً مع الشك في الحكم الواقعي أيضاً بأن لا يعلم الحكم الواقعي ولا الظاهري، وعلى الثالث - أعني الشك في الحكم الواقعي أو الظاهري - تجري الأصول الشرعية أو العقلية فيبحث عنها في القسم الثالث، لأن الشك موضوع من الموضوعات ولا بد فيه من أخذ حكمه من الشارع وإن لم يكن فمن العقل.

وتوهم أن الأصول الشرعية الجارية في مورد الشك في الحكم الواقعي أو الظاهر داخلة في القطع بالحكم الظاهري.

مندفعٌ بأنّها وإن كانت باعتبار تعلق القطع بالحكم الظاهري في مواردها داخله في مبحث القطع، إلّا أنّها باعتبار موضوعاتها التي هي عبارة عن أقسام الشكّ تكون داخله في مبحث الشكّ، لأنّه فيه يبحث عن أيّ شكّ يكون مجرى للبرائة وأيّ مجرى للاستصحاب وأيّ مجرى للتخيير وهكذا، فمن الحيثيّة الأولى وإن كانت داخله في القطع بالحكم الظاهري إلّا أنّها من الحيثيّة الثانية داخله في مبحث الشكّ، ولا بدّ للأصوليّ من البحث عن أقسام الشكّ وأحكامه وتعيين مجاري الأصول على وجه التفصيل.

ثمّ إنّ المراد من الحكم هو الحكم الفعلي لا الإنشائي، لعدم ترتّب أثر على الحكم الإنشائي؛ لأنّ القاطع بوجوب الحجّ على المستطيع -مثلاً- لا يلزمه شيء إن لم يكن مستطيعاً بعد، وكذا من قامت عنده الأمانة. والمراد من الحكم الفعلي هو الحكم الذي يمكن أن يكون باعثاً أو زاجراً، وهذا لا يكون إلّا فيما إذا تمّت تمام أجزاء موضوعه وإن لم يتمّ ذلك فيكون الحكم إنشائياً ولا يكون للحكم إلّا هاتان المرتبتان كما سنبين ذلك في محلّه إن شاء الله تعالى.

والمراد من المكلف الذي جعلناه مقسماً، أعمّ من المجتهد والمقلّد لأنّ الحالات الثلاثة المذكورة يحصل للمقلّد أيضاً. نعم بعض القيود المأخوذة في موضوع حجّية الأمارات كالفحص عن المعارض ومثله، أو المأخوذة في موضوع الأصول العمليّة كالفحص عن الدليل الاجتهادي، لا يتحقّق في حقّ المقلّد. وبعبارة أخرى لا قصور في شمول أدلّة حجّية الأمارات والأصول للمقلّد أيضاً، لأنّها مجعولة في حقّ مطلق المكلف على نحو القضية الحقيقيّة

فقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ ^(١) شامل لمطلق المكلفين، فالحجبة الإنشائية تشمل الجميع، إلا أن فعليتها حيث إنها مشروطة بشروط لا تتحقق في حق المقلد، لا لقصور في أصل الجعل، بل لعدم تحقق الموضوع في حقه، فالظن الحاصل للمقلد من خبر العدل لا يكون حجة فعلية في حقه بحيث يعمل به وإن كان حجة إنشائية بالنسبة إليه. نعم فتوى المجتهد تكون حجة فعلية في حقه وظناً مُعتبراً له، وكذا الأصول العملية في الشبهات الموضوعية حيث إنها لا تحتاج إلى الفحص بل وكذا في الشبهات الحكمية بعد تقليد مجتهده في عدم وجود أمانة على خلاف الأصل، فلو حصلت له شبهة في حرمة شيء شبهة حكمية وقلد مجتهده في عدم وجود الأمانة في البين يجوز له إجراء أصالة الحل.

فإن قلت: إن القطع الحاصل للمجتهد يتعلّق غالباً بالأحكام الإنشائية وكذلك الأصول تقوم غالباً عنده على الأحكام الإنشائية التي لا تبلغ أو لا يمكن أن تبلغ إلى مرتبة الفعلية في حقه، كالأحكام المستنبطة المجعولة في حق النساء كاحكام الحيض والنفاس، وعليه لا يمكن تخصيص الحكم بالفعلي فلا يصح ما ذكرتم من أن المراد من الحكم هو الحكم الفعلي.

قلت: إن قطع المجتهد بالحكم الإنشائي وكذا قيام الأمانة المعتبرة على الحكم أو جريان الأصل العملي عنده إنما يكون موضوعاً لجواز إفتائه بالحكم فقطعه وما يقوم مقامه موضوعي لا طريقي، والقطع الموضوعي خارج عن

بحث الحجّة التي هي المطروح عند الأصولي، لأنه كسائر الموضوعات التي يترتب عليها الأحكام ولا غرض للأصولي في ذلك، وإنّما المهمّ عنده هو البحث عن الحجّة والدليل على الحكم، والحجّة ما يكون معذوراً ومنجزاً بحيث يستحقّ العقوبة على المخالفة ولا يكون ذلك إلّا في الحكم الفعلي، فالحجّة هو القطع الطريقي المتعلّق بالحكم الفعلي.

وبما ذكرنا يندفع إشكال مهمّ على حجّة الأمارات والأصول وهو أنّ حجّيتها إن كانت بلحاظ حال المجتهد فإنّه لا أثر للواقع بالنسبة إليه حتّى يربّته في مقام العمل، لأنّ الحكم المستنبط إمّا أن يكون إنشائياً غير واصل إلى مرتبة الفعلية، وإمّا غير مجعول في حقّه أصلاً. والحجّة إنّما تكون بلحاظ ترتيب آثار الواقع، وإن كانت بلحاظ حال المقلّدين فإنّهم لم يظفروا بأمانة حتّى يعملوا بها ولم يحصل لهم اليقين والشكّ في حكم حتّى يستصحبوه، وعلى تقدير الظفر بها أو حصول اليقين والشكّ لا يجوز لهم العمل بها ولا استصحاب الحكم، لعدم تاميّة شرائط الحجّة كالفحص بالنسبة إليهم، فإذا يكون اعتبار الأمارات والأصول لغواً.

وجه الاندفاع هو أنّ حجّيتها الفعلية إنّما تكون بالنسبة إلى المجتهد فقط ويكفي فيها الأثر المترتب على نفس الأمارات والأصول وهو جواز الإفتاء، فالأثر الذي بلحاظه تكون الأمانة - مثلاً - حجة بالفعل هو جواز إفتاء المجتهد بالحكم الذي قامت الأمانة عليه، وقيامها يكون تمام الموضوع لذلك ولا يحتاج في الحجّة إلى وجود أثر مترتب على الواقع، فالمجتهد يستند في فتواه إلى

الأمارات والأصول، والمقلّد يستند في عمله إلى فتوى مقلّده بمقتضى الأدلة الدالة على وجوب التقليد.

فالقول بأن حجيتها بلحاظ حال المقلّد مبنياً على أن الحجية بلحاظ آثار الواقع لا القطع - فيكون المجتهد نائباً عن المقلّد في الاستنباط وما يتوقّف عليه من الفحص وغيره فلا يكون اعتبارها لغوياً - تكلف بلا موجب مع أنه لا دليل على نيابة المجتهد عن المقلّد.

ثمّ إنه لا بأس ببيان فهرست إجماليّ لجميع المباحث الأصولية ما تقدّم منها في الجزء الأول وما تأخّر، فنقول:

إنّ مباحث هذا العلم على نوعين لأنّها إما أن تكون عقلية أو غير عقلية. والنوع الأول يوجب القطع بما قام الدليل العقليّ عليه من الحكم الشرعيّ وغيره كمبحث الاشتغال والاحتياط والبرائة العقلية، ومبحث الملازمات العقلية كالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته أو وجوب الشيء وحرمة ضده، ومبحث اجتماع الأمر والنهي، أو اقتضاء النهي للفساد.

وقد جرى ديدن الأصحاب على ذكر هذه المباحث الأخيرة في ضمن مباحث الألفاظ مع أنّها أبحاث عقلية ترجع إلى المداليل بما هي، وبعد الفراغ عن ثبوتها، لا إلى دلالة الألفاظ عليها ولم نعرف لذلك وجهاً إلّا أنّهم اتّبعوا صاحب المعالم (قدّس سرّه) في ترتيب المباحث الأصولية.

والنوع الثاني يكون على قسمين لأنّه إمّا يرجع إلى كشف الأحكام الواقعية أو الظاهرية، أمّا القسم الأول فتارة يكون البحث فيه عن ثبوت الصغرى

بعد الفراغ عن أصل الكبرى وحجته كجميع مباحث الظهورات كظهور الأمر في الوجوب والنهي في الحرمة فإن البحث فيها عن ثبوت ظهور لفظ في معنى خاص، وأما حجه الظهور بعد الفراغ عن ثبوته فلم يقع فيها الخلاف فيما نعلم إلا من بعضهم في خصوص ظواهر الكتاب كما ستعرف في محله إن شاء الله تعالى.

وأخرى يكون البحث فيه عن الكبرى بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى كجميع مباحث الأمارات كخبر الواحد والشهرة والإجماع المنقول، فإن البحث فيها لم يقع عن أن هذا خبر عدل أم لا، بل البحث عن حجته بعد تسليم أنه خبر عدل.

وأما القسم الثاني فهي مباحث الأصول الشرعية كالبرائة الشرعية والاستصحاب بناء على جعل حكم مماثل في مورده وقد ذكر أصحابنا الأصوليون جملة من هذه المباحث التي لا تكون عقلية في طي المباحث العقلية وسموها بالأدلة العقلية مع أنها ليست بعقلية - كما عرفت - والخطب في ذلك سهل ولا مشاحة في الاصطلاح. وأما مبحث التعادل والترجيح فهو من ذيول البحث عن الخبر الواحد، لأن البحث عنه إما يكون عن حجته حال عدم ابتلائه بالمعارض أو حال ابتلائه به، وسمي الأول بمبحث خبر الواحد كما سمي الثاني بمبحث التعادل والترجيح.

ثم إنه قد جرى ديدن الأصحاب على البحث عن بعض أحكام القطع في المقام وإن كان خارجاً عن مسائل علم الأصول وشبيهاً بمسائل الكلام لشدة

مناسبتة مع المقام، كما ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره). أمّا وجه خروجه عن المسائل الأصولية فلأنّ مسائلها عبارة عن الصغريات التي إذا انضمت إلى كبرياتها المسلمة، كمبحث ظهور الأمر في الوجوب بعد مسلمية حجّة الظواهر عند العقلاء، أو الكبريات التي إذا انضمت إلى صغرياتها المسلمة كمبحث حجّة خبر الواحد بعد الفراغ عن أنّ هذا خبر ثقة أو عدل، توجب القطع بالحكم الواقعي أو الظاهري أو بالمؤمن من العقوبة كما في الأصول العقلية أو الظنّ الانسدادي على تقدير الحكومة، فالقطع متعلّق بنفس الحكم لا أنّه واقع في طريقه، وما يقع في طريق استنباط الحكم هو الذي يبحث عنه في الأصول؛ هذا في القطع الطريقي. وأمّا القطع الموضوعي فخروجه عن مباحث الأصول ظاهر، لأنّه موضوع كساير الموضوعات التي ترتّب عليها الأحكام.

وقد علم من ذلك وجه مناسبة البحث عن أحكامه لمباحث الأصول وهو تعلّقه بما هو مستنبط بالمسائل الأصولية أعني به الأحكام الشرعية أو المؤمن من العقوبة على مخالفتها كالبرائة العقلية.

وأما وجه شباهته بمسائل الكلام فلأنّ الكلام هو العلم الذي يبحث فيه عمّا يحسن أو لا يحسن من المبدء الأعلى والبحث عن صحّة العقوبة على مخالفة القطع والمثوبة على موافقته يشبه ذلك.

إذا عرفت ذلك فنقول:

المقصد الأول
في بعض أحكام القطع

المقصد الأول :

في بعض أحكام القطع والبحث عنه يقع في ضمن أمور:

الأمر الأول

الكلام في القطع عن جهات ثلاثة

الأمر الأول: وفي هذا الأمر يقع الكلام في القطع عن جهات ثلاثة:

الأولى: في طريقته.

الثانية: في حجته.

الثالثة: في إمكان منع الشارع عن العمل به.

وقد اختلطت هذه الجهات الثلاثة في كلام شيخنا الأنصاري (قدس سرّه)

بل وفي كلام غيره، والأولى هو البحث عن كلّ جهة بخصوصها حتّى يعرف

حقيقة الحال فيها، فنقول:

أما الجهة الأولى فالبحث فيها إنّما يكون عن أنّ الطريقة والكاشفة عن

الواقع في القطع هل تكون ذاتيّة له أم مجعولة بجعل شرعيّ، والحقّ فيه أن يقال

إنّ القطع هو نفس انكشاف الواقع عند القاطع بحيث لا يقبل التردد والشكّ.

وبعبارة أخرى القطع عبارة عن الوجود التصديقي للماهيّة في الذهن بحيث

لا يحتمل الخلاف وهو المعبر عنه بالوجود الذهني التصديقي في مقابل الوجود الذهني التصوري، وهذا المعنى مشترك بين الجهل المركب والقطع المطابق للواقع المعبر عنه في الاصطلاح بالعلم، لأن جهة وجود التصديقي مشتركة بينهما غاية الأمر أحدهما ليس له مطابق في الخارج والآخر يكون له ذلك.

والحاصل أن القطع هو نفس الانكشاف فلا معنى للقول بأن الانكشاف ذاتي له أو مجعول لأن كون شيء ذاتياً لشيء آخر يقتضي المغايرة ولو اعتباراً كما في الجنس والفصل، والانكشاف هو حقيقة القطع وعينه فلا يكون ذاتياً له في باب الكلّيات ولا في باب البرهان، والأول هو الجنس والفصل، والثاني ما يكون نفس الشيء كافياً في صحّة انتزاعه منه.

فحينئذٍ لا معنى لمتعلّق الجعل به بماهيته لا بسيطاً ولا مركباً، كما في سائر الماهيات، لأن الماهيات لا تكون مجعولة بل المجعول وجودها، فإن الله تعالى ما جعل الحجر حجراً بل أوجدها، فالله تعالى كما أنه قادر على إيجاد الحجر في الخارج كذلك قادر على إيجاد القطع في نفس أحد، بل يمكن لغيره تعالى أن يوجد القطع في نفس غيره بذكر مقدّمات توجب ذلك، مثلاً إذا كان شخص شاكاً في خلافة علي بن أبي طالب (عليه السلام) بلا فصل وكان منصفاً في استماع الحجّة فبذكر أدلّة الخلافة يحصل له القطع بخلافته (عليه السلام) بلا فصل.

وبالجملة القطع هو نفس رؤية الواقع لا ما به يرى.
وأما الجهة الثانية فالبحت فيها عن أن الحجية -التي هي عبارة عن صحّة

احتجاج المولى على عبده ومواخذته في صورة المخالفة للقطع المتعلق بالحكم الإلزامي أو صحّة احتجاج العبد على المولى في صورة موافقته للقطع المتعلّق بالحكم الغير الإلزامي المخالف للواقع ومفادهما التقدير والتنجز - هل تكون من اللوازم الذاتية للقطع بحيث يدركه العقل بمجرد إدراك مفهوم القطع كما هو المختار وعليه الشيخ وصاحب الكفاية^(١) (قدّس سرّهما) أو ببناء العقلاني كما عن بعض مشايخنا المحقّقين^(٢) أو تكون حكماً من الأحكام العقلية في القطع بمعنى أنّ العقل يبعث نحو المقطوع أو يزجر عنه عند حصول القطع بالواجب أو الحرام فيه وجوه بل أقوال ثلاثة.

أما القول الثاني وهو أنّ الحجية للقطع تكون ببناء العقلاء وأنها مجعولة لهم فقد أصرّ عليه بعض مشايخنا المحقّقين (قدّس سرّه) وقال في بيان ذلك ما توضّحه أنّ العقل ليس شأنه إلّا درك الأشياء، لأنّه قوّة مدركة كساير القوى كالشامة والباصرة واللامسة، فكما أنّ القوّة الباصرة شأنها درك المبصرات كذلك القوّة العاقلّة شأنها درك المعقولات ويقال «عقل زيد المطلب الفلاني» أي أدركه وليس للعقل بعث وتحريك نحو شيء أو زجر ومنع عنه.

ومنه قد ظهر أنّ الحجية ليست من الأحكام العقلية بمعنى بعث العقل أو زجره نحو المقطوع.

وأما لزوم دفع الضرر عن النفس أو جلب النفع إليه فليس حكم من

(١) فراند الأصول ٢٩/١، كفاية الأصول ص ٢٥٨.

(٢) نهاية الدراية ١٧/٣.

أحكام العقل بل جبلة كل حيوان على ذلك بحسب الحياة والبقاء، فالفارة بجبلتها الذاتية على دفع الضرر عن نفسها الناشئة من حب نفسها تفر عن الهرة مع أنها لا تعقل شيئاً، فليست الحجية التي هي عبارة عن استحقاق العقاب على المخالفة عند إصابة القطع المتعلق بالحكم الإلزامي وعدمه عند الخطأ حكماً من الأحكام العقلية بالمعنى المذكور بل هي أمر تطابق عليه رأي العقلاء من أول الأمر حفظاً لنظام أمورهم، فبنوا على ذم العبد المخالف لما قطع به من حكم مولاه واستحقاقه العقاب لأن مخالفته ظلم على مولاه لكونها خروج عن رسوم العبودية وبنوا على استحقاق الظالم العقاب والذم حفظاً للنظام وإبقاء للنوع والالغلب القوي على الضعيف وأعدمه، كما أنهم بنوا على مدح العبد المطيع لأن إطاعته عدالة في حق مولاه لأنه عمل بوظيفة العبد ووضع شيء في محله وبنوا على استحقاق العادل المدح حفظاً لنظامهم.

والحاصل أن استحقاق العبد المخالف للحكم المقطوع به العقاب واستحقاق العبد المطيع الثواب إنما هو بملاك دخول الأول في الظلم والثاني في العدل وحسن العدل وقبح الظلم من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاء للنوع وليس من القضايا التي تكون من مواد البرهان. فتلخص أن الحجية أمر مجعول للعقلاء حفظاً للنظام العام.

أقول: إن ما أفاده (قدس سره) من أن العقل قوة مدركة ليس من شأنها البعث والزجر متين لا إشكال فيه، إلا أن مدركاته قد تكون من الأمور النظرية الراجعة إلى الاستحالة والإمكان فيسمى بالعقل النظري، كإدراكه استحالة

اجتماع النقيضين، وقد تكون من الأمور الراجعة إلى العمل ويسمى بالعقل العملي، كدركه حسن العدل وقبح الظلم، ودركه حجبة القطع من القسم الأول لا الثاني لأن العقل بعد ما قطع بوجوب شيء يقطع ثانياً باستحقاق العقاب على تقدير مخالفة الوجوب المحرز ولا ربط لهذا المعنى ببناء العقلاء أصلاً بل لو فرض أن هناك عبد لم يجتمع مع العقلاء وعاش في البراري أو في جزيرة وكان له مولى أمره بشيء يدرك عقله ذلك كيف واستحقاق الشيطان الذي هو أول مخالف لحكم الله تعالى كان ببناء العقلاء المتأخرين وأي جماعة من العقلاء كانوا في ذلك الحين وبنوا على استحقاق العقاب حفظاً للنظام.

هذا مضافاً إلى أن لازم كلامه (قدس سره) أن لا يقول الأشعري بحجبة القطع، لأنه منكر للحسن والقبح العقليين مع أن حجبة القطع أمر لا ينكره أحد من العقلاء. والذي يقتضيه صحيح النظر أن الحجبة من لوازمه الذاتية كما عليه صاحب الكفاية (قدس سره) مشيراً إلى ذلك بقوله (قدس سره): «وتأثيره في ذلك لازم وصریح الوجدن به حاكم»^(١).

وبالجملة الحجبة من المدركات العقلية بالعقل النظري، لأنها ترجع إلى الاستحالة والإمكان، فإن العقل يدرك استحالة عقاب المولى الحكيم للعبد المطيع فيما إذا وافق قطعه الغير التقصيري وعدم استحالته في صورة المخالفة بل يدرك استحقاقه له، والاستحالة والإمكان ليسا من الأمور الراجعة إلى العمل. وبعبارة أخرى العقل بعد قطعه بالحكم يقطع بالمنافرة والمضادة بين حكمة

المولى وعقوبته في تقدير الامتثال وبالملائمة في تقدير العصيان، ومن البين أن المنافرة والملائكة بين شيئين أمر واقع لا يتعلّق شيء منها بمقام العمل .
 فعندما حصل القطع بوجود شيء - مثلاً - يدرك العقل هذا المعنى مقارناً له، وهذا هو مرادنا من كون الحجية من لوازم القطع لا أنّها عارضة للقطع كعروض الزوجية للأربعة، وليس علاقة لهذا المعنى ببناء العقلاء، لأنّ بناهم على شيء يرجع إلى العقل العملي الراجع إلى الحسن والقبح في مقام العمل .
 وأمّا القول الثالث فقد عرفت ما فيه وأنّ العقل ليس له حكم - أعني بعث - نحو العمل أو زجر عنه .

وأما الجهة الثالثة وهي إمكان منع الشارع عن العمل بالقطع فنقول: إنّه لا إشكال في إمكان التصرف الشرعي في القطع الموضوعي سعةً وضيقاً من حيث الأسباب ومن حيث القاطع ومن حيث المقطوع به، لأنّه موضوع من الموضوعات الشرعية، أمره بيده، فله أن يقول: «يجوز تقليد من حصل له العلم بالأحكام من الكتاب والسنة وكان عادلاً دون من حصل له العلم بها من الرمل والجفر أو كان غير عادل» كما أنّه له أن يقول «مطلق الدم نجس أو خصوص دم ذي نفس سائلة» وأمثال ذلك .

وأما القطع الطريقي فلا تناله يد التشريع أصلاً؛ لا نفيّاً ولا إثباتاً، لأنّ منع الشارع عن العمل به يؤدّي إلى التناقض في كلام المولى في نظر القاطع، لأنّه يرى أنّ المولى أوجب عليه الفعل الكذائي وأنّه يقول له «ايّب بالفعل» ويرى أنّه يمنعه عن العمل بقطعه بذلك الملازم للمنع عن إتيان الفعل، بل وكذلك الحال فيما إذا جوّز عدم العمل بالقطع .

نعم لو كان نهى الشارع موجباً لزوال قطعه فخارج عن محلّ الكلام، فما في الكفاية من تصوّر المنع عن العمل بالقطع إذا كان متعلّقاً بالحكم الإنشائي - بأن يؤخذ القطع بالوجوب الإنشائي - مثلاً - في موضوع حرمة ذاك الشيء، مثل أن يكون إذا قطعت بوجوب الفعل الكذائي وجوباً إنشائياً يحرم عليك ذاك الفعل وفي الحقيقة يكون مرجع هذا إلى المنع عن العمل بالقطع، وقال (قدّس سرّه) بذلك في الأمر الرابع^(١) ليس بصحيح.

أما أولاً فلاّنه لم يتّضح لنا كما قلنا غير مرّة مراده (قدّس سرّه) من الحكم الإنشائي والفعلية وهكذا الاقتضائي، لأنّه ليس للحكم إلا مرتبتان: الجعل والمجموع، كما سنبيّن ذلك في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري إن شاء الله تعالى.

وأما ثانياً فلاّنه القطع إذا كان متعلّقاً بالحكم قبل تحقّق موضوعه ولعلّه هو المراد من الحكم الإنشائي عنده (قدّس سرّه) مثل أن يتعلّق القطع بوجوب الصلاة قبل دخول وقتها فلا عمل لهذا القطع حتّى يمنع الشارع عنه وإذا كان متعلّقاً به بعد تحقّق موضوعه بحيث وصل إلى مرتبة البعث والتحريك كتعلّقه بوجوب الصلاة بعد الوقت فلا يمكن المنع عن العمل بهذا القطع بجعل حكم آخر مضادّ للوجوب في الصلاة، لأنّه جمع بين التقيضين في نظر القاطع دائماً وفي الواقع في صورة الإصابة.

الأمر الثاني

في التجزي

اعلم أنّهم اختلفوا في استحقاق المتجزي للعقاب وفي أنّ الفعل المتجزي به هل يكون قبيحاً عقلاً وحراماً شرعاً أم لا؟

وقبل الخوض في تحقيق ذلك لا بأس بالتنبيه على أمر وهو أنّ ظاهر كلمات الأعلام في المقام هو اختصاص بحث التجزي بخصوص القطع المخالف للواقع لكن الذي يظهر من بعض كلمات شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) - وهو الصحيح - أنّ التجزي لا يختصّ بذلك ويعمّ كلّ ما قامت عليه الحجّة وخالفت الواقع؛ عقلية كانت أو شرعية كالخبر الواحد، بل يعمّ ما إذا كان المنجز للحكم غيرهما كما في موارد العلم الإجمالي والشبهات قبل الفحص. توضيح ذلك أنّ المنجز للواقع على أقسام ثلاثة:

الأوّل: القطع الحقيقي سواء تعلّق بالحكم الواقعي أو الظاهري بالمعنى الآتي وعلى كلا التقديرين كان في الشبهات الحكمية بمعنى تعلّق القطع بالحكم الكلّي أو في الشبهات الموضوعية بذلك المعنى أي تعلّقه بالحكم الجزئي

والأ فالقطع لا يجتمع مع الشبهة؛ فهذه أقسام أربعة للقطع .
 فإن أصاب الواقع فلا يدخل في بحث التجري، وإن أخطأ فجميع أقسامه
 يكون داخلاً في هذا البحث. مثلاً إذا قطع المتكلم بوجوب الدعاء عند رؤية
 الهلال ولم يقرء الدعاء ثم انكشف له عدم الوجوب أو قطع بأن هذا المايح
 الخاص يجب الاجتناب عنه لكونه غصباً أو نجساً - مثلاً - ولم يجتنب ثم
 انكشف له عدم الوجوب أو قطع بحجية قول الرجلين وإن كانا فاسقين، وهي
 - أعني الحجية - المراد من قولنا الحكم الظاهري في المقام، لاجعل المماثل، ثم
 شهد عنده الرجلان على نجاسة شيء ومع ذلك لم يجتنب عنه ثم انكشف له
 بعد ذلك عدم حجية قول الفاسق واعتبار العدالة، أو قطع بأن هذين عدلان
 وشهدا عنده بنجاسة مايح وهو لم يجتنب عنه ثم انكشف له فسقهما، ففي جميع
 الصور الأربعة يصدق عنوان التجري وجمعها مخالفة القطع بالحكم الواقعي أو
 الظاهري قطعاً مخالفاً للواقع فتكون تحت عنوان كلام الأصحاب .

القسم الثاني: القطع التعبدي أعني به الأمانة المعتبرة شرعاً، فلو قامت
 أمانة معتبرة على وجوب الفعل الفلاني أو شهد عدلان بنجاسة المايح
 المخصوص ومع ذلك ترك المكلف ذاك الفعل وشرب ذاك المايح ثم علم بعد
 ذلك خطأ الأمانة والبيّنة يكون هذا أيضاً داخلاً في بحث التجري، لأن
 المفروض أن الشارع جعل الأمانة طريقاً إلى الواقع ومحرزاً له فلو قامت على
 وجوب شيء فقد أحرز المكلف الوجوب في نظر الشارع وتعبداً، كما أنه
 محرز له واقعاً إذا قطع به حقيقة، فلا فرق بين القطع الحقيقي والتعبدية من هذه

الجهة أصلاً، فكما أن مخالفة القطع يكون تجزياً على المولى وهتكاً لحرمته، كذلك مخالفة ما يكون في نظر الشارع قطعاً، والفرق ظاهر بين هذا القسم وسابقه من جهة أخرى وهي أن الخطأ في القسم السابق إنما يكون في القطع، وفي هذا القسم يكون في الأمانة.

وأما القطع بحجية مطلق خبر العادل مثلاً أو القطع بأن هذا عادل فلا خطأ فيه، بل الخطأ إنما هو في نفس إخبار العادل بأن هذا واجب واشتباهه في ذلك؛ فلا تغفل.

ثم إنه ربما يقال في المقام أن هذا القسم خارج عن بحث التجزي وداخل في عنوان المعصية، لأن المفروض حجية الأمانة وعدم الخطأ في أصل كبرى حجية خبر العادل مثلاً وحجيتها ثابتة قبل انكشاف الخلاف وفي ظرف الجهل بالواقع واحتمال الإصابة وإن كانت مرتفعة بعد العلم بخطأها فالعلم بالخطأ لا يكشف عن عدم حجيتها من الأول بل غاية أثر العلم بالخطأ ارتفاع الحجية من أن حصوله أعني حصول العلم لارتفاع موضوع الحجية وهو الجهل بالواقع فالمخالف للحجة في ظرف الجهل مخالف للحكم الواقعي الثابت، لا أنه مخالف للحكم الخيالي.

ويدفعه أن ذلك - أعني كون مخالفة الأمانة الشرعية معصية - إنما يتم على القول بالسببية بمعنى أن تكون قيام الأمانة سبباً فجعل حكم شرعي على وفق المؤدى، مثلاً إذا أخبر العادل بوجوب شيء يوجد في ذلك الشيء مصلحة فيحكم عليه الشارع بالوجوب فهناك حكم شرعي واقعي والمخالف يكون

مخالفاً له حقيقة وعاصياً، وأما بناء على المختار من كونها طريقاً محضاً إلى الواقع وأن المجعول في باب الأمارات ليس إلا الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات أو التنجيز كما يقول به صاحب الكفاية (قدّس سرّه) فليس من العصيان في شيء لأنه لا حكم مجعول هناك أصلاً، بل إنّما تكون الأمانة مجرد طريق مخطأ إلى الواقع وقد خالفها المكلف فيكون داخلاً في باب التجريّ.

القسم الثالث: حكم العقل - أعني به إدراك العقل - استحقاق العقاب على تقدير الارتكاب والمصادفة للواقع، كما في موارد العلم الإجمالي والشبهات قبل الفحص، فإنّ العقل يدرك ويقول إنّك بعد ما علمت بنجاسة أحد الإنائين وحرمة شرب أحدهما لو شربت أحدهما وصادف الواقع تستحقّ العقاب من المولى لعدم المؤمّن بعد فرض عدم جريان الأصول المرخّصة من أطراف العلم الإجمالي، وهكذا الحال في الشبهة الحكميّة قبل الفحص، فلو شرب المكلف أحد الإنائين ولم يصادف النجس الواقع فقد تجرّى على مولاه وهتك حرمة وخرج عن حدّ العبوديّة قطعاً.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ البحث في التجريّ يمكن أن يقع من جهات ثلاثة:

الأولى: الجهة الفرعيّة وأنّ الفعل المتجرى به هل يكون حراماً بعنوان التجريّ أم لا؟ وهذه جهة فقهية.

الثانية: في الجهة الأصوليّة وهذه الجهة يمكن تقريبها من وجهين:
الأول: أنّ القطع بالحرمة - مثلاً - هل يكون موجباً لتحقيق المفسدة فيما قطع بحرمة فيستكشف بها الحرمة الشرعيّة أم لا؟

الثاني: أن أدلة الأحكام هل تكون دالة على ثبوتها للعناوين بما هي أو للعناوين المقطوعة، بعد الفراغ عن أن الأسماء إنما وضعت لنفس الماهيات فإنه لا إشكال في أن لفظ الخمر - مثلاً - موضوع لنفس تلك الماهية من دون أخذ القطع في المسمى، ومع ذلك يبحث عن أنها إذا أخذت في موضوعات الأحكام الشرعية هل تكون بنفسها موضوعاً لها أو بما أنها مقطوع، بحيث إذا قطع بخمريّة شيء يكون حراماً ولو كان ماء، فيرجع البحث في الحقيقة إلى أنه هل تكون هناك قرينة عامة على إرادة المقطوع بما أنه مقطوع فيما إذا كانت العناوين مأخوذة في الأحكام الشرعية وإن لم تكن كذلك قطعاً في قول القائل «الخمر مسكر» لأن الإسكار مترتب على الخمر الواقعي قطعاً، بخلاف الحرمة فإنه من المحتمل كونها مجعولة لما يقطع بأنه خمر ولو لم يكن خمرأً واقعاً، فعليه يكون مخالفة القطع معصية حقيقية لأن المفروض تحقق الحرمة الواقعية عند القطع بالخمريّة وإن كان ماء في الواقع، وقد سميت تجزياً في الاصطلاح.

والحاصل أن البحث عن هذه الجهة على الوجه الثاني يكون بحثاً عن دلالة مطلق أدلة الأحكام الشرعية ولو بمعونة القرينة الخارجية فيكون أصولياً نظير البحث عن دلالة الأمر على الوجوب.

الثالثة: في الجهة الكلامية بأن يقال إن المتجرى هل يكون مستحقاً للعقاب أم لا؟

الجهة الأولى: الجهة الفقهيّة

ثم إن البحث عن الجهة الأولى لا يمكن مستقلاً بحيث لا يرجع إلى

البحث الأصولي لأنه لم يرد في المقام آية أو رواية على حكم الفعل المتجري به حتى يتكلم في دلالتها على الحرمة وعدمها بل لابد من البحث عن الجهة الأصولية حتى يتضح حال الجهة الفقهية فلا بد من التكلم في الجهة الأصولية. ولا يخفى عليك وجود الفرق بين الوجهين في هذه الجهة وأن النسبة بينهما العموم المطلق، لأنه على الوجه الأول يعم البحث الشبهات الحكمية والموضوعية معاً، لأن تأثير القطع في المتعلق بإيجاد المفسدة أو المصلحة فيه لا يختص بالشبهة الموضوعية والقطع بأن هذا خمر، بل يعم حتى القطع بأن شرب التتن حرام - مثلاً - وأما قضية أن الإطلاق يشمل ما قطع بأنه خمر لا الخمر الواقعي فلا تكون إلا إذا كان هناك إطلاق، ولا يكون ذلك إلا في الشبهات الموضوعية، وأما القطع بأن شرب التتن - مثلاً - حرام فليس في مورده إطلاق يشمل.

الجهة الثانية : الجهة الأصولية

أما تحقيق الحال في الجهات المذكورة، فنقول: أما الجهة الثانية فقد ذكرنا أن البحث عنها يكون على وجهين، ثانيها دلالة إطلاقات أدلة الأحكام الشرعية على ثبوتها للعناوين المقطوعة ولو لم يصادف الواقع، وهذا المعنى وإن كان خلاف ظواهرها حيث إنها تكون ظاهرة في ثبوت الأحكام لنفس العناوين كما في «لا تشرب الخمر» أو «لا تقربوا الزنا» لكن يعدل عن هذا الظهور لأجل تخيل قرينة في المقام وبيانها يتوقف على ذكر مقدمات:

الأولى: أن التكليف الشرعية لابد فيها من تعلقها بالأمر المقدور لقبح

التكليف بغير المقدور، فلو كان الفعل غير مقدور من جهة من الجهات لا يمكن تعلّق التكليف من تلك الجهة، ومن هنا قلنا أنّه إذا تعلّق التكليف بفعل مقيد بما هو خارج عن تحت قدرة المكلف فلا بدّ فيه من القول بأخذ القيد مفروض الوجود كما إذا قال المولى: «صلّ عند الزوال» فلا بدّ فيه من فرض الزوال مفروض الوجود عند تحقّق التكليف فيكون قوله ذلك في قوّة أن يقول: «إذا زالت الشمس فصلّ».

الثانية: إنّ لا يمكن تعلّق الإرادة والكراهة بشيء إلا بعد العلم به والاتفات إليه وإدراك أنّه موافق لقوّة من قواه الباطنيّة أو الظاهريّة أو منافر لها، -مثلاً- تعلّق الإرادة بشرب الماء البارد الحلو من هذا الإناء المخصوص يتوقّف على العلم بوجود الماء الكذائي فيه وإلاّ فيمكن أن يموت الشخص الجاهل عطشاً لجهله بوجود الماء عنده، وبعد العلم بوجوده في الإناء لا بدّ من دركه بأنّ شربه يلائم نفسه ويرفع عطشه لأنّه بارد حلو فحينئذٍ يقدم على شربه ويتعلّق إرادته به، ولو فرض عدم وجود ماء أو كان ولم يكن بارداً أو كان بارداً وكان مرّاً فإنّ مجرد العلم ودرك الملازمة كافٍ في تعلّق الإرادة، كما أنّ العطشان يرى السراب من بعيد ويتخيّل أنّه ماء فيتوجّه نحوه فيجده سراباً بقيعة، وكذلك الحال في الكراهة فإنّه يمكن أن يتخيّل أنّ الماء الموجود في الإناء حارٌّ مرٌّ لا يدفع عطشه فإنّه يكره شربه ولو كان بارداً وحلواً فالإرادة والكراهة تكونان نظير الفرح والحزن في أنّ الوجود الواقعي لا يؤثّر فيهما أبداً بل المؤثّر هو العلم فقط، فمن لا يعلم بولادة ولد له لا يفرح كما أنّ من لا يعلم بموت ابنه لا يحزن،

ويفرح بمجرد علمه بذلك أو يحزن، ولو لم يكن علمه مطابقاً للواقع، وهذا المعنى وجداني لا يحتاج إلى توضيح أكثر من ذلك.

أقول: هاتان المقدمتان لا يمكن المناقشة فيهما لأنهما من الأمور المسلّمة التي لا إشكال فيها، وإن ناقش في الثانية شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) فإن دخالة العلم في تعلّق الإرادة بشيء لا يكون باعتبار كونه صفة خاصّة وحالة مخصوصة بل دخالته باعتبار كشفه عن متعلّقه وكونه طريقاً إليه، لأنّه يريد الواقع ويتوجّه إليه بعد علمه به. نعم المناقشة كلّ المناقشة إنّما تكون في المقدّمة الثالثة.

وهي أنّ التكاليف الشرعيّة إنّما تكون متعلّقة بالإرادة والانزجار عن الفعل لأنّهما المقدوران للمكلّف دون الفعل الخارجي بما هو، فإنّ مقدوريّته إنّما تكون بمقدوريّة الإرادة، فالمولى يحرك إرادة العبد نحو العمل، فأمره تحريك لإرادته كما أنّ نهيّه منع عن إرادته، وهما - أعني الإرادة والانزجار عن الفعل - يتوقّفان على العلم كما عرفت، فالإرادة والكراهة لا تتحقّقان إلّا في صورة العلم بأنّ هذا خمر - مثلاً -، ففعليّة التكليف لا تكون إلّا في هذه الصورة فيكون تمام الدخيل في تحقّق التكليف هو العلم بأنّ هذا خمر وشربه يكون شرب الخمر ولو لم يكن كذلك واقعاً، وهذا معنى تعلّق التكليف بالعناوين المقطوعة.

فتحصّل من جميع هذه المقدمات أنّ ملاك ثبوت الأحكام هي العناوين المقطوعة ولو لم يصادف الواقع.

أقول: يرد على المقدّمة الثالثة أمران:

الأول: النقض بالواجبات، لأنّ مقتضاها - كما ذكرنا في تقريبها - الإجزاء

ولو انكشف الخلاف بعد ذلك، كما إذا قطع المكلف بزوال الشمس فحينئذٍ يجب عليه الصلاة واقعاً لفرض عدم دخالة الزوال الواقعي في الحكم، فلو صلى قبل الزوال ثم انكشف الخلاف لا يجب عليه الإعادة لو كان الانكشاف في الوقت ولا القضاء لو كان بعده، وهذا المعنى ضروريّ البطلان.

الثاني: الحلّ بأنّه لا إشكال في أنّ الأحكام الشرعيّة إنّما تتعلّق بما فيه المصالح والمفاسد كما عليه أصول الإماميّة وهي لا تكون إلّا في الأفعال الخارجيّة بما هي، كنفس الصلاة وشرب الخمر.

وتوهم عدم كونها مقدورة مندفع بأنّه بعد ما تعلّق العلم بها وعلم أنّ هذا خمر يعلم بالملازمة إن شربه شرب الخمر، فلا إشكال في قدرته على نفس هذا الفعل الخارجي، فالحصّة الخاصّة من الفعل أعني ما تعلّق به العلم تكون مقدورة فلا مانع من تعلّق التكليف بها، بل لا يختصّ القدرة بصورة العلم لكي يكفي في تحقّقها الظنّ والاحتمال، لأنّ من احتمل أنّ شربه هذا شرب الخمر فقد تمكّن من شرب الخمر وعدمه بلا إشكال، فأيّ مانع عقليّ أو نقليّ للشارع أو غيره من المولى أن يحرمّ هذا الشرب وهو شرب الخمر الواقع عند الالتفات إليه. نعم الحصّة الأخرى وهي ما قطع بكونه شرب الماء مثلاً أو المغفول عنه نفرض عدم التكليف به وهذا غير تعلّق التكليف بما علم أنّه شرب الخمر ولو لم يكن بشرب الخمر واقعاً.

فالإنصاف أنّ نتيجة المقدمتين السابقتين لا تكون المقدّمة الثالثة بل ما ذكرناه من تعلّق التكليف بالحصّة المقدورة من الفعل الواقعي وهي القسم

الذي تعلّق به الالتفات، فلا موجب لصرف الأدلة عمّا هي ظاهرة فيه إلى ما يكون مخالفاً لظواهرها؛ فتدبرّ.

هذا تمام الكلام في الوجه الثاني من كون التجري مسألة أصولية. وأمّا الوجه الأول وهو أن يكون عنوان القطع موجباً لتغيير حكم المقطوع بإيجاد مصلحة فيه أو مفسدة، فقال صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ما محصّله بتوضيح ممّا أنّ عنوان القطع لا يكون من العناوين المغيرة لحكم المعنون كما يوجب ذلك بعض العناوين الثانوية، - مثلاً - الضحك بما هو ضحك يكون مباحاً لكن إذا صار معنوياً بعنوان استهزاء مؤمن يكون ذا مفسدة وحراماً كما أنّ المشي إلى مكان الفلاني يكون مباحاً في نفسه ولكن عنوان مقطوع الخمرية - مثلاً - لا يكون كذلك.

وقال (قدّس سرّه) في وجه ذلك أنّ كون الفعل اختياراً من جهة يتوقّف على اختياريّته من تلك الجهة وإلا فلا يكون قبيحاً ولا حراماً أو حسناً وواجباً من تلك الجهة ولا يكون الفعل بما أنّه مقطوع اختيارياً، لأنّه لا يقصد الفعل بهذا العنوان، فإنّ من يشرب ما قطع بكونه خمرأ، يشربه بما أنّه خمر لا بما أنّه مقطوع الخمرية، بل هذا العنوان لا يكون ملتفتاً إليه غالباً حتّى يقصد..

قال (قدّس سرّه) في الكفاية ما هذا لفظه: «هذا مع أنّ الفعل المتجري به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختيارياً، فإنّ القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنّه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي، لا بعنوانه الطاري الآلي، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات

الحسن والقيح عقلاً ومن مناطات الوجوب والحرمة شرعاً انتهى^(١) .
 أقول: لم يتضح لنا ما قصده بقوله «فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي لا بعنوانه الطاري» فإن كان مراده أن عنوان مقطوع الخمرية - مثلاً - لا يكون داعياً إلى إتيان الفعل في الخارج، ففيه أن اقتضاء عنوان من العناوين تغيير الحسن والقيح والحكم الشرعي في المعلنون لا يتوقف على كونه داعياً للفعل، بل يكفي مجرد الالتفات إليه والعلم به، - مثلاً - مد الرجل في مجلس عالم جليل القدر يكون هتكاً له ويكون حراماً وقيحاً ولا يحتاج في ذلك إلى أن يكون هتكه داعياً لمد الرجل بل يكفي فيه أن الشخص يكون عالمياً بأن مدّ رجله في هذا المجلس يكون هتكاً للعالم ولو كان داعيه لذلك رفع تبعه - مثلاً -، وقد مثلنا لذلك في الدورة السابقة بأن من يريد اختبار عصائه فيضرب به اليتيم لذلك يكون هذا الضرب قبيحاً وحراماً لأنه ظلم على اليتيم ولو لم يقصد الظلم بل قصد الاختبار، وهذا ظاهر.

وإن كان مراده (قدّس سرّه) من عدم القصد عدم الالتفات، فلا وجه للإضراب في كلامه (قدّس سرّه) لأن ما ذكر بعد الإضراب هو عدم الالتفات إلى هذا العنوان، هذا ما يرجع إلى عبارته (قدّس سرّه).

وأما أصل دعواه بأن هذا العنوان لا يكون ملتفتاً إليه على فرض تسليمها لا يطرد في جميع الموارد بل يتم في موارد التطبيق الذي نعبّر عنه بالشبهات الموضوعية، كما إذا قطع بأن هذا المانع خمر، فإن في هذا الفرض لا يلتفت إلى

قطعه فرضاً، وأما في موارد القطع بأصل الحكم خطأ ونعبر عنه بالشبهات الحكمية، فيكون قطع المكلف بالحكم ما يلتفت إليه غالباً، لأنه مع علمه والتفاتة بأنه يعلم أنه حرام يأكله، مثلاً من قطع بحرمة شرب التتن وفرضنا أنه حلال واقعاً فشربه، فلو سأله أحد لِمَ تشرب ذلك وهو حرام؟ يقول: أشربه وإن كنت عالماً بذلك، فيكون دليله (قدس سرّه) أخص من المدعى؛ هذا أولاً.

وثانياً إنه كيف يمكن القول بعدم الالتفات إلى القطع وعدم العلم به وهو ضروريّ البطلان، لأنّ المراد من العلم بالعلم ليس حصول صورة منه في النفس وإلا لتسلسل، بل العلم به حضوريّ بمعنى أنّ العلم بنفسه حاضر عند النفس كما أنّ علم الباري تعالى وتقدس بالأشياء علم حضوريّ، لأنّ الأشياء بأنفسها تكون حاضرة عنده تعالى لا بصورها، فصورة الخمر مثلاً بنفسها تكون حاضرة للإنسان فيكون علمه معلوماً له أيضاً بهذا المعنى فالعلم نفس المعلوم وإلا لأدّى إلى التناقض، لأنّ معنى قولنا فلان يعلم بوجود زيد مثلاً أنّ صورة منه تكون حاصلة في نفسه، ومعنى أنّه لا يعلم بعلمه ولا يلتفت إلى علمه أنّه لا يكون صورة منه في نفسه، لأنّ العلم بالعلم علم حضوريّ لا حصولي؛ فتأمل تعرف. وبالجملة: لم يتمّ عندنا هذا الاستدلال على عدم تأثير عنوان القطع في الحسن والقبح والوجوب والحرمة.

وقال شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) - بعد موافقته لصاحب الكفاية (قدس سرّه) في أصل المدعى - في بيان الاستدلال عليها ما يرجع إلى وجهين:

أحدهما: حكم الوجدان بذلك لأنّ القطع عبارة عن وجود الشيء في

عالم الذهن وصورته في النفس وهي لا تزيد على واقعه - أعني ذي الصورة - شيئاً ولا توجب تغييراً فيه وجداناً.

الثاني: أن القطع هل يكون مغيراً لحكم المقطوع وصفته مطلقاً أو في خصوص المخالف للواقع، لا سبيل إلى شيء منهما.

أما الثاني فلائنه لا يمكن إحراز موضوعه للمكلف، لأن القاطع لا يرى نفسه مخطئاً فلا ينبعث عن هذا الحكم فلا يصح البعث، لأن البعث نحو شيء لا يكون إلا بداعي الانبعاث إليه.

وأما الأول فيوجب الجمع بين الحكمين في نظر القاطع، حتى في صورة مخالفة قطعه للواقع، لأنه لا يرى نفسه مخطئاً فلا ينبعث عن الحكم الثاني، لأن جعله في نظره محال، لأنه من الجمع بين المثليين. نعم، الإشكال الوارد على الشق الثاني لا يرد على هذا الشق لأن موضوعه نفس القطع لا خصوص القطع المخالف للواقع^(١).

أقول: قد تقدّم منه (قدّس سرّه) في محله أنه إذا كان هناك عنوانان بينهما عموم من وجه وكان كلّ منهما محكوماً بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما من الأحكام على نحو العموم أو المطلق الشمولي دون البدلي كما في «أكرم عالماً» و«أكرم هاشمياً» كما تقدّم في بحث المطلق والمقيّد، ففي مورد الاجتماع يتأكّد الحكمان وليس من باب اجتماع المثليين، كما في الماء المتنجّس المغصوب اجتماع فيه عنوانان بينهما عموم من وجه، فيحرم شربه بحرمة مؤكّدة، وإذا

اجتمع فيه عنوان آخر ككونه في إناء من الذهب تتأكد الحرمة أيضاً وهذا واضح والمقام أيضاً من هذا القبيل، لأن النسبة بين الخمر الواقعي ومقطوع الخمرية العموم من وجه، ففي مورد الاجتماع تتأكد الحرمة ولا يكون فيه اجتماع المثليين.

فالإنصاف أنه لا يتم شيء مما ذكره صاحب الكفاية وشيخنا الأستاذ (قدس سرهما) من الاستدلال على عدم كون القطع من العناوين المغيرة.

والتحقيق في المقام على وجه يتضح به الحال أن يقال: إن تأثير عنوان القطع في المقام يتصور أن يكون في أمور ثلاثة:

الأول: تأثيره في القبح الفاعلي.

الثاني: في القبح الفعلي المستتبع للحرمة الشرعية وإن لم تكن مفسدة في البين.

الثالث: في تحقق مصلحة أو مفسدة في الفعل المقطوع به.

أما الأول فلا إشكال في تحقيقه، فإنه لا يشك أحد في أن من قطع بكون مايع خمرأ فشربه وكان في الواقع ماء يكشف بشره له عن سوء سريره وخبث باطنه بهذا المقدار، ففعله يكشف عن سوء سريره وقبحها ولا يسري قبح المنكشف إلى نفس الكاشف، أعني به الفعل الخارجي، فكشف الفعل المتجري به عن القبح الفاعلي مما لا إشكال فيه وهو آت من قبل القطع فتأثيره في ذلك ضروري.

وأما الثالث فلا إشكال في عدم تحقيقه، لأن القطع بشيء لا يجعل فيه

مفسدة أو مصلحة، والشئ باقٍ على ما هو عليه من المصلحة والمفسدة، - مثلاً- لو قطع العبد بأن هذا الشخص عدوٌ لمولاه فقتله وانكشف أنه ابن المولى فقتله هذا يكون ذا مفسدة واقعية ومبغوض للمولى ولا ينقلب بسبب قطعه إلى المصلحة، كما أن عكسه أيضاً كذلك، فلو قطع بأن هذا ابن المولى فأكرمه وظهر بعد ذلك أنه عدو المولى فذلك الإكرام يكون ذا مفسدة واقعية قطعاً ولا يكون فيه مصلحة.

وأما الثاني - أعني القبح الفعلي - فتأبث أيضاً، لأنه به يهتك حرمة المولى فيما أنه هتك المولى يكون قبيحاً عقلاً ويذمه العقلاء على فعله الذي قطع بأنه حرام بملاك صدق عنوان الهتك عليه وهتك المولى ظلم في حقّه، ودرك العقل قبح الظلم من المسلّمات، كما أن دركه حسن العدل كذلك، وعلى ذلك - أعني درك العقل حسن العدل وقبح الظلم - يبتنى أساس بعث الرسل وإنزال الكتب وإلا لم يثبت نبوة نبي من الأنبياء، لأن إعطاء المعجزة لشخص كاذب في دعواه النبوة يكون ظلماً من الله تعالى - والعياذ بالله - على العباد، لأنه إذا صدّق الناس بسبب إتيانه المعجزة فيعملون بما يقول ويخبر عن الله تعالى والمفروض أنه كاذب فيقعون في المفاصد الواقعية ويفوت عنهم المصالح النفس الأمرية في أمور معاشهم ومعادهم، وأي ظلم أشد من ذلك، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. كما أنه عليه يبتنى الاعتقاد بوعد الله تعالى ووعيده وتصديقه في ذلك، لأن خلف ذلك من الظلم القبيح، وبهذا الملاك يكون الفعل المتجرى به قبيحاً أيضاً، لأنه ظلم في حق المولى، ويتحد ملاك القبح في التجري مع ملاكه في المعصية

وكلاهما من باب عنوان هتك حرمة المولى؛ هذا كله في صدق القبيح على الفعل المتجري به عقلاً والحسن على الفعل المنقاد به كذلك.

وهل ذلك يوجب الكشف عن الحرمة الشرعية بقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع أم لا؟

التحقيق عدمه؛ بيان ذلك أن التقييح العقلي قد يكون علة للأحكام وقد يكون معلولاً لها، والأول يستتبع الحكم الشرعي دون الثاني.

أما الأول فكما إذا علم المكلف بأن الفعل الكذائي ذا مفسدة ملزمة غير مزاحمة وغير مقرونة بمانع عن الحرمة الشرعية فلا محالة يكشف العقل عن حرمة شرعاً أيضاً، لأن المولى الحكيم اللطيف الخبير لا يدع أن يقع عبده في المفسدة كما أنه لا يفوت عنه المصلحة الملزمة الغير المقرونة بالمزاحم والمانع، ولعل وجوب حفظ النفس المحترمة من هذا القبيل، ففي الصورة الأولى يستكشف الحرمة كما أنه في الصورة الثانية يستكشف الوجوب.

وأما الثاني فكما في المعصية الحقيقية والتجري، حيث إن تقييح العقل ما قطع بحرمة إنما يكون بسبب إحراز حرمة شرعاً وإلا فلا يحكم بالقبح، وفي هذا القسم لا يستكشف الحكم الشرعي، لأن الحرمة المحرزة على الفرض إما أن تكون كافية في زجر المكلف عن الفعل وإما أن لا تكون، وعلى الأول يكون جعل الحرمة الثانية بعنوان مقطوع الخمرية - مثلاً - لغواً، وعلى الثاني أيضاً يكون لغواً، لأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز سواء، ولا تزيد الحرمة الثانية على الأولى بشيء فلا تكون زاجرة أيضاً، هذا مضافاً إلى أن الحكم الثاني

إمّا أن يكون مجعولاً في خصوص مورد التجري المخالف للواقع أو مطلقاً حتى في صورة المعصية.

وعلى الأول لا يمكن انبعاث المكلف بسببه، لعدم إحرازه الموضوع لأن المفروض أن موضوعه القطع المخالف للواقع، والقاطع لا يرى نفسه مخطئاً واستحالة الانبعاث يستلزم استحالة البعث، على أنه لا وجه لتخصيص جعل الحكم بخصوص هذا المورد بعد فرض اشتراكه مع المعصية الحقيقية في القطع بالحرمة.

وعلى الثاني يلزم التسلسل، لأن الحرمة المجعولة لمقطوع الخمرية - مثلاً - لها مخالفة أيضاً، فينقل الكلام إلى تلك المخالفة فيما أنها يصدق عليها عنوان الهتك تكون حراماً بقاعدة الملازمة ولهذه الحرمة أيضاً مخالفة، وينقل الكلام إلى هذه المخالفة وهكذا، ولازمه أن يكون إتيان فعل واحد تجريباً واحداً ومعاصي متعدّدة إلى ما لا نهاية له، وعليه يلزم تساوي المعاصي الصغيرة مع الكبيرة في عنوان كونها معصية وهدكاً للمولى، لبرهان التطبيق الدالّ على بطلان التسلسل كما قرّر في الحكمة، - مثلاً - لو فرضنا أن هناك جبال متسلسلة وذرات صغيرة أيضاً متسلسلة يلزم تساويهما في المقدار؛ فتدبر، هذا تمام الكلام في الجهة الثانية.

وأما الجهة الثالثة وهي استحقاق المتجري للعقاب.

فنقول: إنه لا إشكال في استحقاق المتجري للعقاب بحكم العقل بعين الملاك الذي يكون العاصي مستحقاً له وهو تحقّق عنوان هتك المولى لفعله،

فكما أنّ شارب الخمر الواقعي يهتك مولاه بشربه له فكذلك شارب مقطوع الخمرية يهتكه بشربه، لما قطع بكونه خمرًا وقد خالف قطعه الواقع فالعاصي والمتجزّي يتساويان في نظر العقل في صدق ملاك استحقاق العقاب بالنسبة إليهما وفي خروجهما عن زيّ العبودية ورسوم الرقية، فالهتك كما أنّه يكون عنواناً لشرب الخمر الواقعي كذلك يكون عنواناً لما قطع بكونه خمرًا ولو خطأ، والسرّ فيه هو أنّ شرب الخمر الواقعي بما هو لا يوجب العقاب كما في صورة الجهل واعتقاد أنّه ماء أو الغفلة بل الموجب له هو العلم واعتقاد أنّ هذا المايح خمرًا، لأنّه به يتحقّق عنوان الهتك لا بمجرّد الفعل الخارجي؛ هذا في أصل استحقاقه العقاب، ولا يفرق العقل أيضاً في مقدار استحقاقهما العقاب لصدق ملاكه بالنسبة إليهما على التساوي ولا يكون هتك العاصي أكثر من هتك المتجزّي. نعم هناك موردان يفرّق عقابهما، لا لحكم العقل بل إمّا لجعل شرعيّ وإمّا للتشفيّ في غير المولى الحقيقي.

أما الأوّل فكما إذا عيّن الشارع عقاباً خاصّاً للعاصي، كما وردت روايات في أنّ شارب الخمر لا يذوق من ماء الكوثر يوم القيامة ولو تاب وهذا العقاب الخاصّ حيث إنّّه مجعول لشارب الخمر لا يحكم العقل باستحقاقه في مورد التجزّي، لأنّ المتجزّي قد شرب الماء لا الخمر وهكذا الأحكام الخاصّة المجعولة للعاصي في هذا العالم كالحّد في الزنا أو القصاص والدية في قتل النفس المحترمة أو الكفّارة في قتل نفس محترمة خطأ، كلّ ذلك مترتب على عناوينها الواقعة، فلو تجزّى شخص وجامع زوجته باعتقاد أنّها أجنبية فلا يحدّ

بحدّ الزنا، كما أنّ من قتل حماراً باعتقاد أنّه إنسان لا يقتض منهُ ولا يؤخذ منه اللدّة، وهكذا ساير الأحكام المترتبة على العناوين الواقعية كما هو الحال في الأحكام الدوليّة الرائجة في زماننا اليوم فإنّهم لم يرتّبوها على المتجرّي، نعم قد يعاقبونه بعقاب.

نعم في قدح عنوان العدالة يكون التجري مساوياً أيضاً مع العصيان، لأنّ العدالة هي المشي في الجادة المستقيمة والمتجري خارج عنها.

وأما الثاني - أعني الفرق في موارد التشفي - فقد أشرنا إلى أنّه لا يكون ذلك في المولى الحقيقي، لأنّه ليس عقابه من باب التشفي. نعم الموالى العرفيّة يعاقبون من قتل ابنهم حقيقة أكثر ممّن قتل عدوّهم باعتقاد أنّه ابنهم وهذا الأمر وجدانيّ لكلّ أحد، فلو راجع نفسه يجد في نفسه ذلك والسرف فيه أنّ قلبه يتألّم في مورد قتل ابنه بأكثر ممّا يتألّم في مورد التجري عليه باعتقاد العدو ابناً.

وبالجملة المتجري يستحقّ العقاب على الفعل المتجري به لصدق عنوان الهتك على الفعل المذكورة كصدقه على المعصية الحقيقيّة.

وقال المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) أنّ العقاب يكون على اختياره وإرادته الفعل المتجري بدعوى أنّ العمل بنفسه مجرداً عن الإرادة لا يكون موجباً لهتك المولى بل المحقّق له هو الاختيار وإرادته له، نعم لا يكفي مجرد الإرادة والعزم ما لم يصل إلى مرتبة الظهور والبروز الخارجي^(١)، فحاصل كلامه أنّ العقاب على الإرادة الملحوقه بالفعل المتجري به.

ثم وقع في إشكال أن العقاب على هذا يكون عقاباً على أمر غير اختياري لأن الإرادة ليست اختيارية على مبناه (قدس سره) وإلا لتسلسل، لأن الإرادة الأولى إذا كانت محتاجة إلى إرادة متعلقة بها ينقل الكلام في الثانية وثم في الثالثة وهكذا، وهكذا الحال في العزم والجزم، ودفع الإشكال المذكور بما محصله أن العقاب من لوازم فعله، بمعنى أن فعله وإن كان في هذا العالم بهذه الصورة لكنه في ذلك العالم يكون في صورة أخرى وهذا يرجع إلى تجسم الأعمال وأن حال العمل حال البذر، فالنواة - مثلاً - قبل زرعها يكون بهذه الصورة لكنها بعد زرعها ومضي مدة تصير شجرة كبيرة مثمرة تشغل فضاء واسعاً، فشرب الخمر وإن كان شرب الخمر في هذا العالم لكنه في عالم الآخرة يصير ناراً أو عذاباً آخر فالعقاب من لوازم فعله، وفعله مستند إلى اختياره وإرادته وهي مستندة إلى خبث سريرته وهي ذاتية لا يقبل السؤال بـ «لم»، هذا محصل كلامه في المقام. ويبتنى كلامه هذا على أساسين فاسدين: أحدهما أن العقاب على الاختيار، وثانيهما أن الاختيار غير اختياري.

أما وجه فساد الأول فلما عرفت من مطاوي كلماتنا السابقة أن العقاب على الفعل الخارجي ولا ربط له بالإرادة، لأن العمل الخارجي هو الذي يكون معنوياً بعنوان هتك المولى ويقال إن فعله هذا هتك لمولاه وإنك هتكت المولى بفعلك هذا ويذمه العقلاء على فعله ويقولون له: لم فعلت ذلك، لا أنه لم أردته؟ كما أنهم يستحسنون المنقاد على فعله ويقولون له إن فعلك حسن لأن إرادتك حسنة، كما هو الحال في العصيان والإطاعة من دون فرق أصلاً.

نعم يلزم أن يكون الفعل مسبوقاً بالإرادة وإلا فمجرد الفعل الخارجي من دون تحقق إرادة من الفاعل لا هتك فيه، فالعقاب يكون على الفعل المسبوق بالإرادة، لا الإرادة الملحوقه بالفعل، لأنّ الهتك في نظر العرف يكون عنواناً للأول دون الثاني، وعلى هذا لا يحتاج إلى الالتزام بما التزم به من الأباطيل.

وأما وجه فساد الثاني فلما ذكرناه في مبحث الطلب والإرادة مفصلاً وإجماله أنّ الاختيار اختياري لا باختيار آخر بل بكونه مسبوقاً بالعلم والقدرة، والاختيار هو فعل من أفعال النفس، لا صفة من صفاته، حتّى لا يكون اختياراً كما في الحبّ والبغض، لأنّ حبّ الحلاوة وبغض الحنظل لا يكونان اختيارين، لأنّ الأول تلائم قوّة الذائقة دون الثاني، والملائمة لا تكون تحت الاختيار.

وأما الإرادة التي نعبر عنها بالاختيار فهي تحت الاختيار بمعنى طلب الخير كما هو معناه اللغوي، وقد أشرنا إلى أنّ اختيارته باعتبار أنّ النفس قادر على طرفيه من الوجود والعدم ويعلم بأنّه يختار أو لا يختار الفعل الكذائي، وتام الكلام في محلّه، إن شئت فراجع، فعليه ظهر فساد الأساسين في كلامه (قدّس سرّه).

ثمّ اعلم أنّه قد أشرنا سابقاً إلى أنّ إثبات حرمة الفعل المتجرّي به يبتنى على تحقيق الحال في الوجهين: من الجهة الأصوليّة، أعني بها شمول إطلاقات أدلّة الأحكام للمقطوع، واستلزام قبح الفعل المتجرّي به للحرمة الشرعيّة وقد عرفت منعهما.

الاستدلال على الحرمة بوجهين آخرين

وقد يتوهم ثبوت الحرمة له بوجهين آخرين لا ربط لهما بالجهة الأصوليّة

بل يتمخضان في الجهة الفقهيّة: أحدهما الإجماع على حرمة الفعل المتجري به، الثاني: الأخبار الدالة على ذلك.

أما الأول فباعتبار تحقّقه في فرعين يكونان من باب التجري، ولا فرق بينهما وبين سائر موارد التجري فيثبت الإجماع في جميع الموارد.

أما الفرعان: فأحدهما أنّه من سافر مع ظنّ الضرر يكون سفره حراماً ومعصية ولو انكشف بعد ذلك عدم الضرر، ويجب عليه إتمام الصلاة ولا يكون ذلك إلّا من باب حرمة التجري.

وثانيهما: أنّ ظانّ ضيق الوقت يحرم عليه تأخير الصلاة ويكون عاصياً ومستحقّاً للعقاب ولو انكشف بعد ذلك سعيته، وحرمة تأخيرها مع بقاء الوقت واقعاً لا يكون إلّا لأجل حرمة التجري.

أقول: إنّ لا يتم الاستدلال بشيء منهما على المدعى:

أما الأول فلأنّ حرمة السفر بعنوان الظنّ بالضرر لم تعنون في كتب الفقهاء حتّى المتأخّرين منهم كالمحقّق الهمداني والسيد الطباطبائي في العروة، وإنّما تعرّضوا لحكم سفر المعصية وتحقيق موضوعه كما سنبينه بعيد هذا إن شاء الله تعالى. نعم ذكروا من جملة أقسام سفر الحرام، السفر الذي يكون مضرّاً لبدنه لا أنّه يظنّ الضرر.

والذي ينبغي أن يقال في المقام أنّ الضرر على أقسام ثلاثة:

الأول: ما يجب التحفّظ عنه شرعاً كحفظ النفس عن الهلاك والعرض عن الهتك والأموال الخطيرة خصوصاً الأمانات عن التلف والسرقة، والسفر مع

احتمال هذا القسم من الضرر يكون منافياً للحفظ الواجب، فيكون حراماً واقعاً ومعصية واقعية، ولو انكشف الخلاف لا يكون من صغريات التجزي لأن احتمال الضرر بنفسه يكون موضوعاً للحرمة الواقعية لمنافاة السفر حيثنذ مع الحفظ، ومن هنا لو وضع الودعي الوديعة في محلّ يحتمل احتمالاً عادياً سرقتها من ذلك المحلّ، نقول بأنه قد ارتكب محرماً لمنافاة وضعه في المحلّ المذكور مع حفظ مال الناس، ولا يبعد بل يقرب القول بوجوب ستر العورة عند احتمال وجود ناظر محترم، لأن الواجب هو حفظ الفرج عن الناظر المحترم لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَعْيُنِهِمْ هَادِغُونَ﴾^(١).

الثاني: الضرر الذي يكون ارتكابه حراماً شرعاً، وكم فرق واضح بين هذا القسم وسابقه كما لا يخفى، كالإضرار بالبدن فلو كان سفره مضرّاً لبدنه يكون حراماً ويجب عليه التمام، كما أنّ سفره في أرض مغصوبة يكون كذلك، وهل مدار وجوب التمام على الحرمة الواقعية ولو لم يعلم المسافر بها أو على الاعتقاد ولو لم يصادف الواقع أو يكفي أحدهما أو يلزم اجتماعهما بحيث يكون الحرمة الواقعية المنجزة موضوعاً لوجوب التمام، احتمالات أربعة، أوجهها أخيرها، لأنّ الموضوع في الروايات السفر في معصية الله، ولا تصدق المعصية إلّا فيما إذا كان هناك حكم شرعيّ منجز، وعليه من ظنّ بالضرر ولم نقل بحجتيه إلّا فيما إذا كان من طريق معتبر شرعاً كالبيّنة فلا يجب عليه التمام، لعدم إحراز موضوعه ولا يكون عاصياً ولا متجزياً، وإن قلنا بحجتيه

مطلقاً كما قيل - وإن كان ممنوعاً - أو كان حاصلًا من أمانة شرعية فيجب عليه التمام، فلو انكشف الخلاف بعد ذلك فيكون متجرباً وينكشف عدم تحقق موضوع التمام ويجب عليه إعادة صلاته قصرًا، وحرمة سفره في هذا الحال أول الكلام، نعم لو كان موضوع التمام هو اعتقاد الضرر تعييناً أو تخيراً بينه وبين الضرر الواقعي لا يجب عليه إعادة صلاته قصرًا لتحقيق موضوع التمام، وليس له انكشاف الخلاف بعد ذلك ويكون معصية محضة، ولا يتحقق في مورده التجري أصلاً، وإلى بعض ما ذكرنا أشار السيد الطباطبائي (قدس سره) في العروة^(١).

الثالث: الضرر الذي لا يكون ارتكابه محرماً وهذا ليس فيه معصية ولا تجري وغالب الأسفار في اليوم لا يكون خالياً عنه كأخذ الكمارك ظلماً من المسافرين، فالسفر الموجب لذلك لا يكون حراماً ولو صادف الواقع وتضرر بهذا الضرر فضلاً عما لا يصادف.

وبالجملة القسم الثاني من الضرر هو الذي يتحقق في مورده التجري بناء على احتمالين من الاحتمالات الأربعة المتقدمة، أحدهما ما اخترناه من الحرمة المنجزة وثانيهما الحرمة الواقعية، وحرمة أول الكلام بل نقول إن مجرد الظن بالضرر ولو لم يكن من طريق معتبر لا يكون موجباً لوجوب التمام بل يجب القصر حينئذ.

وأما الفرع الثاني فلا نسلم فيه حرمة تأخير الصلاة شرعاً عند انكشاف الخلاف، لأن وجوب المبادرة عقلي محض من باب أن الاشتغال اليقيني

يقتضي البرائة اليقينية، فعند احتمال ضيق الوقت أو الظنّ به يجب المبادرة إلى الصلاة عقلاً للخروج عن عهدة التكليف، ومن هنا نقول بعدم جواز النوم إذا احتملنا عدم الانتباه في الوقت، فلو ترك الصلاة مع الاحتمال المذكور ثم انكشف بعد ذلك بقاء الوقت لا يكون إلا متجرباً، وحرمة الترك من باب التجري أول الكلام.

وأما الثاني أي الأخبار التي يمكن أن يستدل بها على حرمة التجري فكثيرة، منها قوله (عليه السلام): «إنما يحشر الناس على نيّاتهم؛ إن خيراً فخير وإن شراً فشر»^(١).

وقوله (عليه السلام): «نيّة الكافر شرّ من عمله»^(٢) ويدلّ على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾^(٣). وتقريب الاستدلال بها ظاهر، بدعوى أنّ هذه الروايات وجملة من الآيات تدلّ على استحقاق العقاب على النيّة فيكتشف به حرمتها هذا، ولكن هذه الروايات عورضت بروايات أخر تدلّ على العفو عن نيّة المعصية وأنّ نيّة الخير تكتب ونيّة السوء لا تكتب^(٤)، وقد جمع بين الطائفتين شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) بوجهين:

(١) عن أبي عبد الله (عليه السلام): إنّ الله عزّ وجلّ يحشر الناس على نيّاتهم يوم القيامة. الكافي ٢٠/٥.

(٢) وسائل الشيعة ٥٠/١: الباب ٦ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٣.

(٣) البقرة: ٢٨٤.

(٤) وسائل الشيعة ٥٥/١: الباب ٦ من أبواب مقدّمات العبادات.

أحدهما: أن تحمل الطائفة الأولى على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات، والثانية على من اكتفى بمجرد القصد، وهذا الجمع في نفسه وإن كان حسناً إلا أنه جمع تبرعي وبلا شاهد.

ثانيهما: أن تحمل الطائفة الأولى على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره، والثانية على من ارتدع عن قصده بنفسه، لا بمعنى أنه تاب وإلا فالتوبة موجبة للغفران حتى في المعصية الحقيقية، بل بمعنى أنه انصرف عما قصده باختياره ولو لداع نفساني.

وقد اخترنا في الدورة السابقة الجمع الثاني لوجود رواية في المقام تشهد عليه وهي ما ورد من أنه إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: لأنه أراد قتلاً^(١). وقد ذكر في الرسائل أراد قتل صاحبه - والصحيح ما ذكرناه. وهذه الرواية تدل على عقاب المقتول الذي قصد قتل صاحبه ولم يتمكن منه لقوة الطرف الآخر، لأنه ارتدع بنفسه وهي تكون أخص من روايات العفو فتخصص بها فيكون العفو عمّن قصد وارتدع بنفسه، فتكون رواية العفو بعد التخصيص المذكور أخص من الروايات الدالة على العقاب مطلقاً ولو ارتدع بنفسه، فتكون مفادها بعد التخصيص العقاب على خصوص من قصد ولم يرتدع بنفسه بل لمانع قهري كان هناك، وما ذكرناه يبتنى على مسألة انقلاب النسبة وأنه يجوز التقييد أو

(١) قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنة، فالقاتل والمقتول في النار. قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنه أراد قتلاً. وسائل الشيعة ١٤٨/١٥.

التخصيص بلحاظ الانقلاب وقد نقّحنا ذلك في بحث التعادل والتراجع في الدورة السابقة، وسيجيء الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى وأن المختار هو صحّة ذلك، هذا ما قلنا به في الدورة السابقة.

لكن بعد التأمل في روايات المقام عدلنا عنه لوجهين :

الأول: أن رواية المقاتلة لم تكن مربوطة بباب التجري أصلاً بل هي دالّة على حرمة شهر السيف على المسلم وهي معصية حقيقية، لأن إخافة المسلم ولو بقول، كأن يقول له: «أقتلك غداً» أو أمثال ذلك، من المحرّمات النفسيّة، فكيف بشهر السيف الذي هو من أوضح أنحاء الإخافة؛ فمن شهر سيفه على مسلم بدون مسوغ شرعي بل للدافع نفساني فقد ارتكب معصية حقيقية لأنّه إخافة المسلم، والمراد من قوله (صلّى الله عليه وآله) «لأنّه أراد قتلاً» أنّه تصدّى لذلك، لا مجرد الإرادة، بشهادة قوله (صلّى الله عليه وآله) «إذا التقى المسلمان بسيفهما» فالمقتول أهاب القاتل بشر سيفه عليه فلذلك يكون في النار.

وبالجملة، هذه الرواية لا تكون مربوطة بباب التجري فلا تكون شاهد جمع بين الأخبار المتعارضة في المقام فتبقى المعارضة على حالها مع قطع النظر عمّا سنذكره.

الثاني: إنّ لا تعارض بين الأخبار الواردة في المقام أصلاً، لأنّ الأخبار التي دلّت على العفو عند همّ المعصية لم تكن فيها دلالة على العفو عن نيّة المعصية بل تدلّ على عدم كتابة نفس السيئة بمجرد إرادتها، وها هي نذكر بعضها:

منها: رواية جميل بن درّاج عن الصادق (عليه السلام) أنّه قال: «إذا همّ العبد بالسيئة لم تكتب عليه»^(١) فإنّ ضمير «لم تكتب» ترجع إلى المعصية كما هو ظاهر، لا إلى همّها.

ومنها: ما رواه زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: «إنّ الله جعل لأدم في ذريته أنّ من همّ بحسنة فلم يعملها كتب له مثلها، ومن همّ بحسنة لم يكتب له عشرة، ومن همّ بسيئة لم تكتب عليه، ومن همّ بها وعملها كتبت عليه سيئة»^(٢) وهذه أيضاً كسابقتها في رجوع الضمير إلى السيئة.

ومنها: ما روي عن الباقر (عليه السلام) أنّه قال: «لو كانت النّيات من أهل الفسوق يؤخذ بها أهلها لأخذ كلّ من نوى الزنا بالزنا، وكلّ من نوى السرقة بالسرقة، وكلّ من نوى القتل بالقتل.. الخ» وهي تكون ظاهرة في عدم كتابة نفس الزنا والسرقة والقتل بمجرد النية، لا أنّه لا تكتب نفس نية سوء.

وبالجملة، الروايات الدالة على العفو لا تدلّ على العفو عن نفس النية، بل تدلّ على العفو عن كتابة نفس السيئة التي نواها، فتكون الأخبار الدالة على العقاب على النّيات بلا معارض ولا بأس بالعمل بها من حيث دلالتها على العقاب على النية.

وأما دلالتها على حرمة النية فممنوعة، لأنّ العقاب لا يلزم الحرمة، وليس قبح النية في المقام لصديق التجري عليها - المؤيد بالأخبار الدالة على

(١) وسائل الشيعة ٥٢/١ الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ٥٢/١ الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات ح ٨.

العقاب على النية - مستلزماً للحرمة الشرعية بقاعدة الملازمة، لأنّ التقييح العقلي هنا في سلسلة معلول الحكم الشرعي لا علته، لأنّ قبح النية إنّما يكون ناشئاً من تعلّق النهي الشرعي بالمنوي كشرب الخمر، فلو كان النهي المتعلّق بشرب الخمر كافياً في الرادعية عنه فلا يحتاج إلى النهي عن نيته، لأنّ المكلف لا ينويه على الفرض فيكون النهي عنها لغواً، وإن لم يكن كافياً فالنهي عن النية أيضاً مثله فلا يكون رادعاً فيكون لغواً أيضاً.

وبالجملة، لا مانع من الالتزام بالعقاب على نية المعصية ولو لم يأت بما نوى، لدلالة الأخبار عليه مضافاً إلى حكم العقل بذلك، لأنّ نية المعصية ولو لم يأت بها أو بما تخيل أنّه معصية هتك لحرمة المولى وخروج عن زي الرقبة ورسوم العبودية.

ولا يلزم من ذلك تعدّد العقاب لو أتى بالمعصية أو بالفعل المتجرّي به بناء على صحّة العقاب عليه كما اخترنا؛ لأنّ ذلك لا يعدّ هتكاً في نظر العرف بل هتك واحد ممتدّ كمن يشرب الخمر بشراب واحد عشرة دقائق - مثلاً - فإنّه لا يقال عصي مرتين أو أكثر في مقابل من يشربه في دقيقة واحدة.

ثم إنّ صاحب الفصول (قدّس سرّه) فصل في المقام وقال: إنّ قبح التجري يختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات فتارة يكون حسناً وأخرى قبيحاً، وثالثة لا هذا ولا ذاك، ومراتب القبح أيضاً تكون مختلفة^(١)، وكأنّه (قدّس سرّه) بنى على أنّ التجري يوجب مفسدة في الفعل المتجرّي به وعليه:

(١) فرائد الأصول ٤١/١، الفصول الغروية، مبحث الاجتهاد والتقليد ص ٤٣١.

إن كان الفعل المتجري به حراماً واقعاً يجتمع فيه مفسدتان: مفسدة الواقع ومفسدة التجري فتكون مفسدته وقبحه وحرمة في أشد المراتب، ولا يخفى أن المراد من التجري حينئذ يكون مطلق الجرئة على المولى ولو صادف الواقع. وإن كان مكروهاً وقطع بكونه حراماً يجتمع فيه مفسدتان أيضاً: مفسدة التجري ومفسدة الواقع، غاية الأمر أن مفسدة الواقع لا تقتضي بنفسها الحرمة على الفرض فيكون عند الاجتماع حراماً شديداً وقبيحاً بأقل من القسم الأول. وإن كان مباحاً وقطع بكونه حراماً فيتمخض فيه مفسدة التجري ويكون حراماً متعارفاً وأقل قبحاً من القسم الثاني.

وإن كان مستحباً في الواقع وقطع بحرمة فيتمخض في مفسدة التجري أيضاً إلا أنها تقل بمقدار مزاحمة المصلحة الواقعية معها فيكون أقل قبحاً من القسم الثالث.

وإن كان واجباً واقعاً وقطع بكونه حراماً فيقع التزاحم بين المصلحة الواقعية ومفسدة التجري ونتيجة التزاحم أحد الأحكام الخمسة، لأنه إن كانت المفسدة أقوى عن المصلحة بمقدار الإلزام فيكون الفعل حراماً كالأقسام الأربعة المتقدمة، وإن لم تكن الأقوائية بمقدار الإلزام فيكون الفعل مكروهاً، وإن كانتا متساويتين يكون الفعل مباحاً، وإن كانت المصلحة أقوى بمقدار الإلزام يكون الفعل واجباً واقعاً، وإن لم يعلم المكلف فلا يعاقب في هذه الصورة بل في كل صورة لا يكون الفعل حراماً من الصورة المتقدمة وإن لم تكن الأقوائية بمقدار الإلزام فيكون مستحباً.

وبالجملة، إن كان الفعل المتجرى به واجباً واقعاً يكون مركزاً للأحكام الخمسة بالبيان المتقدم، وإن لم يكن واجباً يكون حراماً ويختلف قبحه حسب اختلاف الموارد، وحيث إنه التزم (قدّس سرّه) بمفستين في صورة المصادفة مع الحرام الواقعي التزم بتداخل العقابين.

أقول: قد أشرنا إلى أن مبنى كلامه (قدّس سرّه) هو أن التجري يوجب المفسدة في الفعل المتجرى به، وقد تقدّم سابقاً أن التجري ليس من العناوين الذي يوجبها ولا يقتضي إلّا قبح الفعل المتجرى به بملاك هتك حرمة المولى، وعنوان الهتك في جميع هذه الموارد على حدّ سواء حتّى فيما إذا صادف الحرام الواقعي، ولا دخل للواقع في هذا العنوان زيادة ونقيصة أصلاً، لأنّ موضوع الهتك يتحقّق بالقطع بالحرمة، وهذا موجود في تمام الأقسام وملاك استحقاق العقاب في التجري المصطلح والمعصية الحقيقيّة واحد وهو عنوان الهتك.

نعم يختلف الهتك شدّة وضعفاً، لا بالملاك المتقدّم، بل بملاك ما تعلّق به القطع، فإنّ الهتك في مورد القطع بأنّ هذا الشخص نبيّ الله ثمّ يقتله وينكشف بعد ذلك أنّه لم يكن نبياً أكثر بمراتب من الهتك بأكل رغيف قطع بأنّه مال الناس ثمّ ظهر أنّه له.

ومن هنا قد ظهر أنّه لا وجه للالتزام بتعدّد العقاب في مورد العصيان ثمّ الالتزام بالتداخل، لأنّ مقدار الهتك في الموردين من حيث الشدّة والضعف واحد ولا يختلف بحسب العدد أيضاً، وعلى فرض تعدّد موجب العقاب لا وجه للالتزام بالتداخل؛ هذا تمام الكلام في التجري.

الأمر الثالث في أقسام القطع

اعلم أنَّ القطع يكون على قسمين: طريقي وموضوعي.
والمراد بالأول ما لا يكون دخيلاً في ترتب الأحكام الشرعية على موضوعاتها أصلاً بل يكون مجرد طريق إلى الواقع ويكون الأحكام المترتبة على موضوعاتها الواقعية من دون دخالة القطع فيها كترتب وجوب الصلاة على الزوال الواقعي، وأغلب موارد القطع من هذا القبيل، ولو أخذ في لسان الدليل إلا أنَّ من المعلوم أنه مأخوذ بلحاظ أنه طريق لا دخل له في الحكم أصلاً كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾^(١).

والمراد بالثاني ما يكون دخيلاً في ترتبها بحيث أخذ من موضوعاتها. وقسموه إلى أربعة أقسام، لأن الملحوظ في موضوع الحكم إما أن يكون جهة كونه صفة من صفات النفس في مقابل الظن والشك، أو جهة كونه طريقاً وكاشفاً

عن متعلّقه، وعلى كلا التقديرين إما أن يكون تمام الموضوع بحيث لا دخالة للواقع أصلاً أو جزئه، وموارد هذا القسم قليل في الفروع الفقهيّة ولم أحضر الآن إلا ثلاثة موارد^(١):

أحدها: القطع بالأحكام المأخوذ في موضوع جواز الإفتاء وجواز التقليد فإنّه ليس للمجتهد أن يفتي بالحكم إلا أن يكون عالماً به، فلو أفتى بغير علم يكون في النار وإن طابق الواقع، كما يدلّ عليه الرواية المعروفة الدالّة على أن من قضى بالحقّ وهو لا يعلم يكون في النار، والذي ليس في النار هو من قضى بالحقّ وهو يعلم^(٢)، كما أنّه ليس للمقلّد أن يقلّد من يفتي بغير علم، لأنّ تقليده له من باب رجوع الجاهل إلى العالم والمفروض أنّه لا يعلم، وهذا العلم المأخوذ في موضوع الحكمين - أعني بهما جواز الإفتاء وجواز التقليد - مأخوذ فيه على وجه الطريقيّة ولذا يقوم مقامه الأمارات الشرعيّة أو الأصول المحرزة، فللمجتهد أن يفتي بالحكم عند قيام أمانة معتبرة عنده عليه أو الاستصحاب، كما أنّه للمقلّد أن يقلّده ولا يعتبر في ذلك خصوص العلم الوجداني بحيث يكون هذا الوصف موضوعاً للجواز وإلا فقلّ مجتهد يقطع بالحكم بل لا يوجد من يقطع بجميع الأحكام.

الثاني: القطع المعتبر في الركعتين الأوليين في الصلاة، فإنّه مأخوذ في موضوع جواز المضى في الصلاة وكذا في صلاة المغرب والصبح، وهل هو

(١) سيأتي ذكر المورد الرابع في ص ٦٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢/٢٧ و ١٧٣.

مأخوذ على وجه الصفية أو الطريقة قولان، أقواهما الثاني، لأنه الظاهر من قوله (عليه السلام): «حتّى تثبتهما»^(١) ويترتب عليه قيام الأمارات المعتمدة مقامه، فلو أخبر عدلان بأنه في أي الركعتين يجوز له البناء عليه، كما أنه يجوز رجوع كل من الإمام والمأموم إلى آخر، بل نقول بكفاية مطلق الظن لقيام الدليل على اعتبار مطلقه في عدد الركعات في الصلاة، فيكفي الظن حتّى في الركعتين الأوليين وهذا كله مبني على أمرين: كون القطع المأخوذ في المقام مأخوذاً على نحو الطريقة لا بما أنه صفة خاصة في مقابل الظن والشك، وأن الأمارات المعتمدة تقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقة كما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

الثالث: القطع المأخوذ في موضوع جواز الشهادة، وهل هو مأخوذ على وجه الصفية أو الطريقة؟ الظاهر هو الثاني، لأن الظاهر من قوله (عليه السلام) «لمثل هذا فاشهد»^(٢) مشيراً إلى الشمس هو أن يكون الواقع محرراً عند الشاهد فيكون النظر في اعتبار القطع في موضوع جواز الشهادة إلى الواقع المنكشف فيقوم مقامه الأمارات المعتمدة شرعاً كالبينة أو اليد، فمن قامت عنده البينة على أن هذا المال لزيد يجوز له الشهادة عند الحاكم بأن هذا له، نعم لا يجوز له الشهادة بأنّي أعلم بذلك.

(١) عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إذا سهوت في الأولتين فأعدهما حتّى تثبتهما». وسائل الشيعة ١٩١/٨.

(٢) عن النبي (صلى الله عليه وآله) وقد سئل عن الشهادة. قال هل ترى الشمس على مثلها فاشهد أودع». وسائل الشيعة ٣٤٢/٢٧.

وبالجملة، إنَّ المحقِّق صاحب الكفاية (قدَّس سرَّه) قد قَسَم القطع إلى أقسام خمسة، أحدها القطع الطريقي، والأربعة منها القطع الموضوعي على الوجه الذي ذكرناه، وقال: إنَّ القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتيَّة قد يؤخذ صفة للقاطع وأخرى صفة للمقطوع به، حيث قال (قدَّس سرَّه) وآخر بما هو صفة خاصَّة للقاطع أو المقطوع به، انتهى^(١).

وقد أنكر شيخنا الأستاذ (قدَّس سرَّه) إمكان أخذ القطع في الموضوع على وجه الطريقيَّة وتام الموضوع، مستنداً إلى أنَّ ذلك يؤدِّي إلى التناقض في مقام الجعل، لأنَّ معنى أخذ القطع على وجه الطريقيَّة هو لحاظ جهة انكشاف الواقع عند القاطع فيكون هناك واقع منكشف ولازمه وجود الواقع في ترتب الحكم، ومعنى كونه تمام الموضوع عدم دخالة الواقع في ترتب الحكم وهذا تناقض. وبعبارة أخرى إن كان الملحوظ نفس القطع وبما أنَّه معلوم بالذات يكون المعتبر جهة صفتيَّة حينئذٍ، وإن كان الملحوظ جهة انطباقه على المعلوم بالعرض فلا بدَّ من وجود المعلوم بالعرض حتَّى يصحَّ أخذ هذه الجهة موضوعاً للحكم وإلا فلا يكون الملحوظ جهة طريقيَّة، فأخذ القطع على وجه الطريقيَّة دائماً يكون على نحو جزء الموضوع^(٢).

ونحن وإن اخترنا في الدورات السابقة ما سلكه شيخنا (قدَّس سرَّه) إلا أنَّ التأمُّل في حقيقة الأمر يقتضي صحَّة ما أفاده المحقِّق صاحب الكفاية من إمكان أخذ القطع على وجه الطريقيَّة وتام الموضوع.

(١) كفاية الأصول: ص ٢٦٣.

(٢) أجود التقريرات ١٣/٣، فوائد الأصول ١١/٣.

بيان ذلك: أنَّ القطع عبارة عن الصفات الحقيقية ذات إضافة إلى الخارج فلا يكون من الصفات الاعتبارية كالملكية، لوضوح أنه لو لم يكن هناك معتبر يكون القاطع عالماً بالشيء، ولا من الصفات التي لا إضافة لها إلى الخارج كالسواد والبياض بل تكون كالإرادة والحب والبغض فإنه لا تتحقق الإرادة بلا إضافة إلى المراد وكذا الحب بلا محبوب، فلا بد من تعلق العلم دائماً بشيء ولا نقول بأن العلم من مقولة الإضافة بل هو صفة ذات إضافة وإشراق إلى المعلوم بالعرض.

ثم إنَّ القطع وإن كان من الأمور البسيطة إلا أنه بالتحليل العقلي يكون فيه أمور ثلاثة:

أحدها: كونه صفة قائمة بالنفس في مقابل الشك والترديد والظن، ويقال: إنَّ النفس مطمئنٌ بكذا وحاصل له هذه الصفة.

الثاني: جهة ظهور الواقع لدى القاطع وانكشافه عنده وهذه مرتبة متأخرة عن الأولى.

الثالث: أنَّ هناك معلوم بالعرض مطابق للمعلوم بالذات وهذه مرتبة ثالثة. إذا عرفت هذا فنقول: إنه للحاكم بحكم أن يلاحظ في موضوع حكمه الجهة الأولى من القطع وهي كونه صفة من صفات النفس وهذا معنى أخذ القطع على نحو الصفاتية، كما أنه له أن يلاحظ الجهة الثانية منه وهي جهة ظهور الواقع لدى القاطع وكشفه عنده، فإن اعتبرها على وجه الإطلاق - طابق الواقع أم لا - بحيث يكون المأخوذ في الموضوع انكشاف الواقع عند القاطع سواء كان

مطابقاً للواقع أم لا، بأن كان جهلاً مركباً فيكون المأخوذ في الموضوع القطع على وجه الطريقيّة وتام الموضوع، وهذا كما ذكرنا من الممكن، وإن اعتبرها بشرط مطابقتها للواقع يكون المأخوذ القطع على وجه الطريقيّة وجزء الموضوع، فما أنكره شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ليس في محله.

بل الواقع في الشريعة هو خصوص ما أنكره (قدّس سرّه)، فإنّ جواز الافتاء مترتب على العلم بالحكم سواء طابق الواقع أم لا، فإنّ من أفتى بحكم ثمّ تبين له خلافه كان إفتائه في ظرفه جائزاً قطعاً ولا دخل للواقع في جوازه أصلاً كما أنّ جواز الشهادة مترتب على العلم بأنّ هذا المال لزيد - مثلاً - ولو لم يكن في الواقع له. نعم، العلم بالنجاسة المأخوذ في موضوع بطلان الصلاة يكون جزء للموضوع، لأنّ من علم بنجاسة ثوبه - مثلاً - ثمّ نسيها وصلّى ثمّ تبين له أنّ ثوبه لم يكن من الأول نجساً صحّت صلاته بلا إشكال، فثبتت النجاسة واقعاً أيضاً دخيل في بطلان الصلاة.

فمن جملة الموارد التي أخذ العلم في موضوع الحكم الشرعي هو هذا فصارت الموارد التي عثرنا عليها حتّى الآن أربعة. نعم اعتبار هذا العلم في موضوع بطلان الصلاة أعمّ من العلم المقارن والسابق، فمن علم بنجاسة ثوبه ثمّ نسيها فصلّى ثمّ تذكر بطلت صلاته وتجب الإعادة، وقد علّلها بعض الروايات أنّها كفارة مسامحته عن غسل الثوب وهو مأخوذ على نحو الطريقيّة لأنّه لو قامت بيّنة على نجاسة الثوب يكون حكمه حكم العلم بالنجاسة.

نعم لم نجد من الأحكام الكلّيّة مورداً يكون القطع مأخوذاً فيه على نحو

الصفتيّة، لكن لا مانع من أخذه في موضوع النذر، كما إذا نذر الوسواس بأنّي إذا قطعت بطلوع الفجر وحصل لي هذا الوصف المخصوص أن أصلي نافلة الفجر - مثلاً - فيكون القطع مأخوذاً في موضوع وجوب الوفاء على نحو الصفتيّة.

ثم إن ما ذكره صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من أنّ أخذ القطع على نحو الصفتيّة يكون تارة باعتبار القاطع وأخرى باعتبار المقطوع لم نعرف معنى صحيحاً له، لأنّ القطع لا يكون من صفات المقطوع حتّى يكون المأخوذ في الموضوع صفة المقطوع به، لأنّ القطع من صفات القاطع لا غير، نعم عنوان كونه منكشفاً يكون من صفاته وأمّا نفس القطع فلا.

قيام الأمارات مقام القطع الطريقي

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه لا إشكال في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض بحسب دلالة أدلّة اعتبارها، كما أنّه لا إشكال في عدم قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتيّة، لأنّ النظر فيه إلى نفس صفة القطع وكونه جزءاً وقطعاً في مقابل ساير الصفات، والنظر في القطع الطريقي إلى الواقع فلا يمكن جعل الظنّ قائماً مقامهما في دليل واحد، للزوم اجتماع اللحاظين، نعم لا مانع من اعتبار قيامه مقامه بدليل مستقلّ، لأنّه للشارع تنزيل أيّ شيء مقام شيء آخر.

قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي

وإنّما الكلام والإشكال في كفاية أدلّة اعتبارها لقيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقيّة، وأمّا تعلّق الجعل به مستقلاً فلا إشكال فيه أيضاً.

قال المحقق صاحب الكفاية ما محصله: أنه لا يمكن تنزيل الظن مقام القطع الطريقي المحض والمأخوذ في الموضوع بتنزيل واحد، لأنه مستلزم لاجتماع اللّحاظين^(١)، وتقريبه بأن يقال: إن النظر في مقام جعل حجّة الأمارات وإنها بمنزلة القطع الطريقي المحض إلى الواقع، لأن مفادها حيثنذ عبارة عن تنزيل المؤدّي بمنزلة الواقع، فلو أخذ المعتبر في لسان دليله القطع وقال - مثلاً - الأمانة كالقطع يكون نظره ولحاظه في لبّ الأمر متوجّهاً إلى الواقع وإنما جعل القطع عبرة له، كما هو الحال في الآية الشريفة ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(٢) فإنّ التبيّن ليس موضوعاً في وجوب الإمساك قطعاً، بل التعبير به إنّما هو لأجل الإشارة إلى إحراز الواقع وإنه تحقّق عند المكلّف كما هو المتعارف في السنة العرف أيضاً، كما يقول أحد لآخر: «إذا علمت بزوال الشمس فصل» فإنّ من المعلوم أنّ العلم بالزوال لا يكون دخيلاً في وجوب الصلاة وإنما التعبير به يكون بلحاظ الواقع. وبالجمله النظر في مقام جعل الحجّة للأمارات إلى الواقع ويكون القطع ملحوظاً آلياً وعبرة آليّة.

وفي مقام اعتبارها مقام القطع الموضوعي يكون النظر إلى نفس القطع بما هو، لأنّ المفروض أنّ الأثر مترتب عليه، إمّا على نحو تمام الموضوع أو جزئه، فلو أراد المعتبر الجمع بين هذين التنزيلين في آن واحد يلزمه الجمع بين

(١) كفاية الأصول ص ٢٦٣.

(٢) البقرة: ١٨٧.

لحاظين في آن واحد ويكون القطع ملحوظاً بلحاظين، أحدهما الآلي والآخر الاستقلالي، ولا يعقل تعلّق لحاظين بشيء واحد في آن واحد، سواء كانا استقلاليّين أو آليّين أو بالاختلاف، وعلى هذا بني استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ثمّ إنّه (قدّس سرّه) أشكل على نفسه بأنّ نتيجة هذا الكلام هو الإجمال في أدلّة اعتبار الأمارات، لأنّه لا يمكن الجمع بينهما على الفرض ولم تقم قرينة على أحدهما بالخصوص.

ودفعه بأنّ الظاهر منها عرفاً هو قيامها مقام القطع الطريقي، ودلالاتها على قيامها مقام القطع الموضوعي يحتاج إلى القرينة، مثلاً إذا قال المولى: «اعمل بخبر فلان» فإنّ الظاهر منه أنّه رتب آثار الواقع عند إخباره، لا آثار القطع به؛ هذا محصّل ما أفاده في المقام بتوضيح منّا.

لكن الظاهر أنّه لا مانع من الجمع بين تنزيل الظنّ منزلة القطع الطريقي والمأخوذ في الموضوع على نحو الطريقيّة في تنزيل واحد ثبوتاً، ولا يلزم منه الجمع بين اللحاظين. وأمّا تعميمه إلى المأخوذ في الموضوع على وجه الصفتيّة فلا.

بيان ذلك: أنّ ما ذكره (قدّس سرّه) من أنّ دليل الاعتبار إنّما يوجب تنزيل المؤدّي بمنزلة الواقع وعليه يترتب الإشكال المذكور - أعني الجمع بين اللحاظين حيث إنّ لا يمكن الجمع بين تنزيل المؤدّي بمنزلة الواقع وتنزيل الظنّ منزلة القطع الموجب لقيامه مقام القطع الموضوعي لما ذكر من الجمع

بين اللحاظين -، مضافاً إلى أنه خلاف مسلكه في حجية الأمارات، فإنما معنى الحجية عنده (قدس سره) جعل المنجزية والمعدرية لا تنزيل المؤدى منزلة الواقع المستلزم للتصويب المنسوب إلى جملة من علمائنا وعلماء العامة، فليس بصحيح بالنظر إلى ما دلّ على اعتبار الأمارات، لأنه ليس في الأدلة الدالة على اعتبار الأمارات شائبة من هذا المعنى أصلاً، فإن ظاهر قوله (عليه السلام) «ما أديا إليك عني فعني يؤديان»^(١) أنه لا تشكّ في قولهم أنهما يصدقان أو يكذبان وألغ احتمال الخلاف، فكأنه قال (عليه السلام) إنك قاطع تعبداً عند إخبارهما بشيء عني، لا أن قولهما قولي أو أن مقول قولهما بمنزلة الواقع، كما أن صريح قوله «أنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»^(٢) هو ذلك أعني اعتبار الظنّ علماً، لا أن مؤدى كلام الثقة بمنزلة الواقع. وبالجمله، لا دلالة في الأدلة اللفظية الدالة على اعتبار الأمارات على أن المؤدى بمنزلة الواقع في الآثار بأن يجعل هناك آثار شرعية على المؤدى ولو على نحو الحكم الطريقي، كما هو مسلكه في باب الاستصحاب، كما أنه ليس بناء العقلاء الذي هو عمدة أدلة اعتبار الخبر الواحد على ذلك أصلاً بحيث إذا أخبرهم ثقة بشيء يلتزمون ثبوت آثار الواقع لذلك الشيء بأن يلتزمون بجعل حكم مماثل للواقع ولو طريقياً له، بل استقرّ بنائهم على معاملة العلم بالواقع مع الظنّ الحاصل من خبر الثقة، فيرتّبون آثار العلم من لزوم الحركة نحو ذلك الشيء أو الانزجار عنه والتعذير والتنجيز.

(١) وسائل الشيعة ١٣٨/٢٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٥٠/٢٧.

فالصحيح أن المجعول الشرعي إما التعذير والتنجيز، كما هو مسلكه (قدس سرّه)، بمعنى أن الشارع أعطى ابتداءً صفة التعذير والتنجيز للظنّ تبعداً وإما الطريقة وأثرها ذلك، أعني التعذير والتنجيز، كما هو التحقيق كما يأتي، ولا مانع من تعلّق الجعل ابتداءً بالأحكام الوضعيّة خلافاً لشيخنا الأنصاري (قدس سرّه) حيث يقول بامتناعه وإنه يجب تعلّق الجعل الابتدائي بالحكم التكليفي ثمّ ينتزع منه الحكم الوضعي، وسيأتي دفعه في بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى. والطريقة كـبعض أمور أخر لها وجودان: حقيقي واعتباري، فالحقيقي في القطع والاعتباري في الظنّ، كما أن الملكيّة تكون كذلك، فإنّ الملكيّة الحقيقيّة تكون عبارة عن إحاطة شيء بشيء كإحاطة الثوب بالبدن وهي إحدى المقولات، والملكيّة الاعتباريّة هي التي اعتبرها العقلاء بين الشيء والمالك ولو كان بينهما بعد المشرقين، كملكيّة زيد لدار بعيد عنه بفراسخ.

والعقلاء يعتبرون الطريقة لعدّة أمور، منها: ظواهر الألفاظ، مثلاً إذا قال المولى لعبده: «افعل كذا» أو كتب له ذلك وفرضنا أن العبد عصى يقول له المولى في مقام العتاب عليه: لِمَ لم تفعل؟ أما علمت أنّي أوجبت عليك ذلك ولا يصحّ للعبد إنكار العلم على وجود الظهور اللفظي لأنّه علم في نظر العقلاء، وهكذا حال بقية الأمارات كخبر الثقة وغيره فإنّها طريق في نظر العرف وعلم بالواقع بيناهم.

نعم قد اعتبر الشارع في بعض الموارد قيوداً زائدة حسب ما يراه من المصلحة كالتعدّد في باب البيّنات.

وبالجملة يصحّ التنزيلان معاً، سواء قلنا بأنّ المجعول ابتداء نفس التعذير والتنجيز أو إنّه الطريقيّة ويترتب عليها ذلك، لأنّه لا مانع من تنزيل الظنّ بمنزلة القطع في جهة طريقيّته باعتبار جميع الآثار المترتبة هذه الجهة وهي - أعني الآثار - إما عقليّة كالتعذير والتنجيز، وإما شرعيّة كالحكم المترتب على القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيّة.

وبعبارة أخرى: يكون المنزل في مقام الجعل نفس الظنّ والمنزل عليه جهة طريقيّة القطع، ووجه التنزيل الآثار المترتبة على هذه الجهة عقليّة كانت أو شرعيّة، لا أنّ المنزل مؤدّى الأمانة والمنزل عليه نفس الواقع في جعل الحجّة والظنّ والقطع في مقام اعتباره كالقطع الموضوعي حتّى يلزم اجتماع اللحاظين كما قال صاحب الكفاية (قدّس سرّه).

بل لنا أن نقول بأنّه لا مانع من الجمع ثبوتاً بين اعتبار قيامها مقام القطع الطريقي المحض والمأخوذ في الموضوع على نحو الطريقيّة والمأخوذ فيه على نحو الصفتيّة في تنزيل واحد بأن ينزل الظنّ مقام القطع في جميع جهاته سواء كانت صفتيّة أو طريقيّة، والطريقيّة محضيّة كانت أو مأخوذة في الموضوع على أقسامها، لأنّا قد ذكرنا أنّ للقطع جهات ثلاثة، منها كونه صفة وكونه طريقاً، فأبى مانع في تنزيل الظنّ منزلة القطع باعتبار هاتين مثل أن يصرّح المولى ويقول الظنّ كالقطع في جميع جهاته فحينئذ يترتب على الظنّ جميع آثار القطع عقليّة أو شرعيّة، ولو ما كان القطع مأخوذاً في موضوعه على نحو الصفتيّة كما إذا قال القائل: «زيد كالأسد في جميع صفاته» فعموم التنزيل يقتضي القيام مقامه في جميع صفاته.

فلو فرضنا أنه حصل لمجتهد القطع بوجوب الصلاة وفرضنا أن القطع به مأخوذ في موضوع وجوب التصدق على نحو الطريقة وفي موضوع وجوب شيء على نحو الصفتية يترتب عليه جميع الآثار الثلاثة من التنجيز بالنسبة إلى وجوب الصلاة والأثرين الشرعيين وهما وجوب التصدق ووجوب ذاك الشيء الآخر.

إلا أن الأدلة الدالة على اعتبار الأمارات قاصرة عن الدلالة على هذه التوسعة في مقام الجعل والتنزيل، فإن قوله (عليه السلام): «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» ظاهر لو لم يكن صريحاً في أن النظر في مقام اعتبار قول الثقة إلى الواقع وأن قوله بمنزلة العلم ولا مجال للتشكيك فيه، كما أن ظاهر قوله (عليه السلام) «ما أديا إليك عني فعني يؤديان» ذلك أيضاً، فعدم الشمول لقصور في المقتضي أي به الدليل، لا لوجود المانع العقلي.

وما ذكرناه من قيامها مقام القطع الطريقي المأخوذ في الموضوع بنفس أدلة اعتبارها وإن كان ظاهراً، بناء على مسلكه (قدس سرّه) من أن المجعول نفس التعذير والتنجيز إلا أنه بناء على المختار من أن المجعول الابتدائي هي الطريقة يكون أظهر، لأن الشارع باعتباره الأمانة قد أوجد مصداقاً للقطع في طريقتيه، فهناك فردان للقطع حقيقي واعتباري كالملكية والزوجية، فيترتب على القطع التعبدية الآثار المترتبة على القطع الحقيقي شرعية كانت أو عقلية.

بل لا يبعد أن يقال: إن قيامها مقام القطع الطريقي المأخوذ في الموضوع أولى من قيامها مقام القطع الطريقي المحض، على مسلكنا، لأن الأثر في الأول

مترتب على القطع بلحاظ نفسه، وفي الثاني مترتب بلحاظ الواقع، فإن التعذير والتنجز إنما يثبتان له بلحاظ الحكم الذي تعلق القطع به.

والتحقيق كما أشرنا هو أن المجعول نفس الطريقتين، وذلك لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، فعند عدم القطع بالحكم وقيام الأمانة عليه إن كانت الأمانة بياناً شرعياً وعلماً تعبدياً يرتفع موضوع تلك القاعدة تخصصاً، لحصول البيان حينئذٍ ومعه لا حاجة إلى جعل المعذرية والمنجزية لترتبها على العلم ولو التعبدية قهراً، فيكون جعلهما مستقلاً لغوياً، وإن لم يكن بياناً شرعياً كما أنه ليست بياناً عقلياً، فعقاب الشارع الذي هو معنى منجزية الأمانة عند الإصابة يكون تخصيصاً في الحكم العقلي، لأن مرجعه إلى استحقاق العقوبة في هذا المورد مع عدم البيان على الحكم؛ فتدبر. هذا مضافاً إلى أن ظواهر الأدلة والروايات هو كون الأمانة علماً في نظر الشارع كرواية التشكيك ونحوها التي تقدم ذكرها.

وكيف كان، فلولا ما ذكرنا من قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقة لما جاز للفقهاء أن يفتوا بالأحكام التي قامت عليها الأمارات عندهم، لأن المأخوذ في موضوعه هو العلم بالحكم الشرعي كما دلت عليه الرواية.

مع أن سيرتهم المستمرة على الإفتاء بالأحكام المذكورة، كيف والموارد التي يقطع المجتهد بالحكم فيها قليل بالإضافة إلى تلك الأحكام أعني بها المظنونة بالظن المعبر.

ومن هنا يندفع الإشكال المعروف على حجية الاستصحاب في موارد الأمارات لعدم وجود اليقين السابق فيها، فلو قامت هناك بيّنة على نجاسة ماء ثم بعد ذلك احتملنا زوال تلك النجاسة لا يجوز لنا استصحابها، لأنّ المأخوذ في موضوعه اليقين السابق ولم يكن في الفرض يقين بنجاسة الماء.

وقد تصدّوا لدفع هذا الإشكال بتكلفات بعيدة، منها ما ذكره صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من أنّ مفاد أدلّة اعتبار الاستصحاب جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء ولا يحتاج فيه إلى يقين سابق، فما احتمل ثبوته يستصحب بقائه على تقدير الثبوت.

قال (قدّس سرّه) في التنبيه الثاني من الاستصحاب بعد تقريب الإشكال المذكورة ما لفظه: «ووجه الذبّ بذلك أنّ الحكم الواقعي الذي هو مؤدّى الطريق حينئذٍ محكوم بالبقاء، فتكون الحجّة على ثبوته حجّة على بقائه تعبدّاً، للملازمة بينه وبين ثبوته واقعاً انتهى^(١).

أقول: ما أفاده (قدّس سرّه) وإن كان ممكناً في حدّ نفسه ولا مانع من تعلّق الجعل الشرعيّ به، إلّا أنّه خلاف ظاهر دليل الاستصحاب الذي أخذ في موضوعه اليقين السابق، والقول بأنّه مأخوذ لمجرّد كونه كشفاً عن الواقع ومراًة لثبوته كما يقول به صاحب الكفاية في جواب الإشكال على نفسه بعدما نقلنا منه عبارته، خلاف الظاهر من الأدلّة.

ووجه اندفاع الإشكال بناءً على المختار من قيام الأمارات مقام القطع

الموضوعي ظاهر، فإنَّ الظنَّ الحاصل من الأمانة على الحكم الشرعي يقين في نظر الشارع، فبمجرد الظنَّ المعتبر بالحدوث يتحقَّق أحد ركني الاستصحاب أعني اليقين السابق.

وبناء على ذلك تكون الأدلة الدالة على اعتبار الأمارات حاكمة على أدلة الأحكام الثابتة لموضوعاتها الواقعية، حكومة ظاهرية، لأنها موجبة لتوسعة دائرة الإثبات والإحراز وهي المراد بالحكومة الظاهرية، كما أنها تكون حاكمة على أدلة الأحكام التي أخذت في موضوعاتها العلم على وجه الطريقة حكومة واقعية، لأنها توجب توسعة في دائرة موضوعاتها حقيقة، لأنه يتوسَّع حينئذٍ دائرة العلم المأخوذ في موضوعاتها ويكون له فردان: الحقيقي والتعبدى، وهي المراد من الحكومة الواقعية؛ هذا تمام الكلام في قيام الأمارات مقام القطع.

قيام الأصول العملية مقام القطع

وأما الأصول العملية فهي على قسمين: محرزة كالاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ، وحفظ الإمام عدد الركعات بالنسبة إلى المأموم وبالعكس، وغير محرزة كقاعدة الحلِّ والطهارة والبرائة العقلية والاحتياط العقلي أو الشرعي حيث إنَّها لبيان وظيفة الشاكِّ ولا تكون ناظرة إلى الواقع ولو في ظرف الجهل به والشكِّ فيه، كما أنَّ الأصول المحرزة تكون ناظرة إليه في هذا الظرف، فيقع الكلام في مقامين:

الأول: قيام الأصول المحرزة المسماة بالأصول التنزيلية أيضاً مقام القطع.

الثاني: في قيام الأصول الغير المحرزة مقامه.

أما المقام الأول فتحقيق الحال فيها يبتنى على ذكر مقدّمة وهي أنّه قد اشتهر في ألسنة الأصوليين أنّ الأصول قد أخذ في موضوعها الشكّ، وأمّا الأمارات لم يؤخذ في موضوعها ذلك وعلى ذلك بنوا وجه تقديم الأمارات على الأصول، حيث إنّها رافعة لموضوع الأصول أعني الشكّ لأنّها علم تعبداً. وهذا الكلام ممّا لا أساس له أصلاً.

والتحقيق أنّ الأمارات أيضاً أخذ في موضوعها الشكّ، وذلك لما تقدّم ممّا مراراً أنّ الإهمال في الواقعيّات غير معقول، والموضوع الذي يطرد عليه حكم شرعيّ تكليفيّ أو وضعيّ إذا كان له قيود وصفات، فلا بدّ من أخذه في موضوع الحكم إمّا على وجه الإطلاق ورفض تلك القيود وإمّا على وجه التقييد ببعضها وجوداً أو عدماً، لأنّه لا يعقل أمر ثالث بعد التفات الحاكم إلى خصوصيّات موضوع حكمه، لأنّ إرادته إمّا أن يتعلّق بالمطلق أو المقيّد بوجود تلك الصفة أو عدمها، وهذا المعنى ظاهر جدّاً، فعليه الحجّة التي جعلها الشارع لقول العادل مثلاً فإمّا أن تكون ثابتة له مطلقاً ولو في ظرف العلم بالخلاف أو الوفاق أو في خصوص الشكّ في الواقع، ولا يحتمل الإطلاق ولم يقل به أحد حتّى على القول بالسببيّة في الأمارات، لأنّ هذا القائل أيضاً يشترط في ذلك احتمال الصدق والكذب في الأمانة.

نعم قال بعض العامة بانقلاب الحكم الواقعي ولو كان معلوماً بسبب حكم الحاكم بالخلاف، لكن هذا قول سخيّف لا نلتزم به حتّى في هذا المورد فضلاً عن الأمارات، فلو أخبر عادل بغروب الشمس ونحن نرى أنّها لم تغرب بعد

لا يجوز الإفطار قطعاً ولم يدخل وقت صلاة العشائين حتى عند الشارع تعبداً، وعمدة أدلة حجّة خبر الثقة السيرة العقلية ومن الضروري عدم ثبوتها عند العلم بالخلاف وكذلك عند العلم بالوفاق لأنه لغو محض. فلا محالة يكون موضوع الحجّة قول العادل المشكوك صدقه وكذبه أعني خبرياً، فلو قُطِع بالكذب الخبري لا يكون حجة لعدم تحقق موضوع الحجّة.

وما يقال من أن الأمانة حجة في ظرف الشك، لا أن الشك مأخوذ في موضوعه، فمما لا محصل له أيضاً، لأنه إن كان المراد عدم أخذه في لسان دليل الاعتبار فيرد عليه - مضافاً إلى منع ذلك وأنه قد ورد ذلك في لسان الدليل أيضاً كقوله تعالى ﴿ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ^(١) فإن المراد من عدم العلم هو الشك، والآية الشريفة تكون من جملة أدلة اعتبار خبر الواحد - إن عدم أخذ قيد في اللفظ لا يدل على عدم أخذه في موضوع الحكم واقعاً، لأنه لا مانع من قيام دليل آخر على اعتبار القيد في موضوع الدليل وبعبارة أخرى: لا يكون المعيار في أخذ قيد في موضوع حكم وعدم أخذه فيه ذكره باللفظ وعدم ذكره به.

وإن كان المراد عدم أخذه في موضوع الحجّة واقعاً بحيث يكون الحجّة قول العادل مطلقاً، فلم لا يقولون بحجّيته في ظرف العلم بالخطأ، فلا محالة تكون مقيدة بهذا الظرف.

وبالجملة، الأمارات الشرعية أيضاً أُخذ في موضوعها الشك في الواقع،

وأما تقديمها على الأصول فبمنى على اليد، واليد مقدّم على خبر عدل واحد على القول بحجّيته في الموضوعات مع أنّها كلّها أمارات، وإثبات اختلاف مرتبة بعضها على بعض وأنّ أيّاً منها تكون حجة في ظرف عدم الآخر موكل إلى محلّه وحينئذٍ لا فرق بين الأمارات والأصول الشرعيّة من جهة أخذ الشكّ في موضوعاتها.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: إنّ الأصول المحرزة أيضاً أمارات شرعيّة ولا فرق بين الاستصحاب مثلاً وخبر الواحد أصلاً، إلّا من جهة الاختلاف في المرتبة التي عليها يبتنى تقديم الأمارات على الأصول، وسيأتي في بحث الاستصحاب بيانه.

وأما وجه كونها أمارات شرعيّة فقد ظهر ممّا ذكرنا لأنّ الشكّ مأخوذ من موضوع كليهما أعني الأمارات والمسمّى بالأصول المحرزة في الاصطلاح.

وأما النظر إلى الواقع وأنّ جعلها بلحاظ الواقع فثابت في كليهما أيضاً، فإنّ الأمانة قد جعلت طريقاً تعبدياً إلى الواقع فتكون منجّزة عند الإصابة وعذراً عند الخطأ، كما أنّ الاستصحاب طريق إليه ويترتب عليه التنجيز والتقدير، لأنّ الاستصحاب أيضاً علم في نظر الشارع، وظاهر قوله (عليه السلام) «لا تنقض اليقين بالشكّ» أنّ الشاكّ بعد اليقين عالم ومتيقّن بقاء بما تيقّن بحدوثه سابقاً، كما أنّ ظاهر قوله (عليه السلام) «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» أيضاً ذلك، وإنّه يجب إلغاء احتمال الخلاف وإنّ من أخبره الثقة بحكم يكون قاطعاً بذاك الحكم في نظر الشارع فيعاقبه على المخالفة إذا صادف خبره

الواقع، فكما أنَّ الظنَّ بالوجوب الحاصل من قول العادل يكون حجةً ومنجزاً للواقع كذلك احتمال الوجوب المسبوق باليقين يكون حجةً ومنجزاً بجعل الشارع، وهكذا الحال في قاعدة الفراغ والتجاوز وكل ما يسمَّى أصلاً محرراً الذي هو عندنا أمانة شرعية، فالقول بأنَّ المجعول في باب الاستصحاب الجري العملي على طبق المقطوع، كما عليه شيخنا الأستاذ، غير صحيح، لأنَّ الالتزام به بلا موجب، وإن كان ممكناً في حدِّ نفسه لكنَّه غير واقع، لأنَّ المجعول من باب الاستصحاب أيضاً الطريقة للاحتمال المطابق لليقين السابق، لا للشكِّ بما هو شكٌّ ومتساوي الطرفين، ولا يلزم من ذلك - أعني كون الاستصحاب أمانة - حجَّةٌ مثبتاتها اعتماداً على ما اشتهر من أنَّ مثبتات الأمارات حجةٌ دون الأصول؛ لأنَّ هذه الشهرة أيضاً لا تكون صحيحة عند التحقيق، كما سيأتي بيان ذلك في بحث الأصل المثبت إن شاء الله تعالى، وإجماله أنَّ الثابت من بناء العقلاء هو الأخذ بلوازم القول دون غيره من الأمارات.

وأما الإشكال بأنَّ جعل الطريقة في الاستصحاب مع أخذ الشكِّ في موضوعه، لصراحة قوله (عليه السلام) «لا تنقض اليقين بالشكِّ» في ذلك، يؤدِّي إلى التناقض، لعدم إمكان اجتماع الشكِّ مع العلم ولو تعبدّاً، ومن هنا التزم شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) بأنَّ المجعول فيه إنَّما هو الجري العملي على طبق الحالة السابقة بمعنى أنَّه يجب في مقام العمل ترتيب آثار المتيقَّن السابق، لا أنَّ المكلف عالم في نظر الشارع.

فمندفع بأنَّه لا محذور في اجتماع الشكِّ الوجداني والعلم التعبدِّي، لأنَّ

المولى لم يعتبر الشاكَّ التبعدي عالماً تبعداً، وإنما اعتبر الشاكَّ الحقيقي عالماً ولا محذور في ذلك أصلاً، كما هو الحال في الأمارت على ما عرفت، وصريح بعض الروايات الدالة على حجّة خبر الثقة أيضاً مثل قوله (عليه السلام) «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» هو أخذ الشكّ في موضوع العلم التبعدي أعني الأمانة، وكذلك قوله تعالى ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

والحاصل أنّه لا فرق في قيام الأمارات مقام القطع بين الأمارات المعروفة والقسم الآخر من الأمارات الطوليّة المسماة في الاصطلاح بالأصول المحرزة لأنها أيضاً أمارات، فكما تقوم تلك الطائفة مقام القطع الطريقي والموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيّة، فكذلك تقوم هذه الطائفة أيضاً، فكما أنّه للمفتي أن يفتي بوجوب شيء إذا قام عنده الخبر الواحد عليه، كذلك له الفتوى به إذا استصحب الوجوب ولم يخالفنا في جواز الفتوى بذلك أحد، ومعه كيف يصحّ إنكار قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.

هذا تمام الكلام في الأصول المحرزة.

وأما المقام الثاني وهو قيام الأصول غير المحرزة مقام القطع، فالصحيح فيه أنّه لا يقوم شيء منها مقام القطع أصلاً حتّى الطريقي المحض، وذلك لأنها إمّا عقليّة كالبرائة العقليّة أو الاحتياط العقلي في أطراف العلم الإجمالي أو في الشبهات الحكميّة قبل الفحص، وعدم قيامهما مقام القطع واضح، لأنّ البرائة

العقلية عبارة عن درك العقل قبح، العقاب إما لعدم البيان كما في الشبهات البدوية بعد الفحص، وإما لعدم التمكن من الامتثال كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، وهذا المعنى عين التعذير الذي هو من آثار القطع، إذ لا معنى للمعذرية إلا درك العقل عدم استحقاق العبد العقاب على تقدير المخالفة وقد ذكرنا مراراً أنه ليس للعقل أمر ولا نهى في شيء من الأمور وإنما شأنه درك الحسن والقبح، ولا معنى لقيام أثر الشيء مقام ذاك الشيء في نفس هذا الأثر؛ لأنه يعتبر في قيام شيء مقام آخر أمور ثلاثة: أحدها المنزل، والثاني المنزل عليه، والثالث أثر المنزل عليه، نظير التشبيه، فإذا كانت البرائة العقلية نفس أثر القطع فلا معنى لقيامها مقامه في هذا الأثر.

وأما الاحتياط العقلي فكذلك، لأنه عبارة عن حكم العقل ودركه تنجيز الحكم المعلوم في البين واستحقاق العقاب على مخالفته، وهذا المعنى أيضاً أحد أثري القطع العقلي.

وإما شرعيه، كقاعدة الحل والطهارة والاحتياط الشرعي مع تقدير ثبوته كما هو مسلك الأخباريين، وشيء منها لا تقوم مقام القطع، لأن قوله (عليه السلام) «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» حكم من الأحكام الشرعية كوجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر، ولا معنى للقول بقيام هذا الحكم الشرعي مقام القطع، وهل ذلك إلا كقولك وجوب الصلاة يقوم مقام القطع الطريقي أو الموضوعي؟! وهكذا الحال في الاحتياط الشرعي، لو قيل بثبوته، لأنه عبارة عن حكم الشارع بالتوقف عند الشبهة، ولا معنى للقول بقيام هذا الحكم مقام

القطع الطريقي فضلاً عن الموضوعي، وإن شئت فقل: إن البرائة الشرعية وكذلك الاحتياط الشرعي عبارة عن حكم الشارع بالمعذرية والمنجزية، لأن الشارع إما أن يعذر العبد على مخالفة الواقع، أو ينجز الواقع عليه اهتماماً به، بأمره بالاحتياط عند احتمال الحكم، وهذا أثران للقطع عقلاً، ولا معنى لقيام الأثر مقام ذي الأثر.

فتلخص من جميع ما تقدّم أن الأمارات والأصول المحرزة التي هي أمارات عندنا تقوم مقام القطع الطريقي والموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيّة، لدلالة أدلتها على ذلك، وأمّا الأصول غير المحرزة فلا تقوم مقام القطع مطلقاً طريقيّاً كان أو موضوعيّاً.

ثمّ إنّه لا فرق بين الأمانة والاستصحاب في قيامهما مقام القطع الموضوعي، وهو عدم قيام الاستصحاب مقامه، في جواز الإخبار وقيام الأمانة مقامه في ذلك، فباستصحاب جهل زيد لا يجوز الإخبار بجهله، فلو كان زيد قبل عشر سنوات جاهلاً - مثلاً - لا يكفي استصحاب جهله في الحال في جواز الإخبار بذلك بخلاف ما إذا قامت أمانة على ذلك كإخبار العدل، بناء على حجّيته في الموضوعات، كما هو المختار.

والوجه في ذلك هو لزوم لغوية اعتبار العلم في الإخبارات وحرمة القول بغير علم إذا كان الاستصحاب حجّة في الموضوعات من هذه الجهة أعني جواز الإخبار، لأنّه ما من مورد إلّا وفيه استصحاب يمكن الإخبار على طبقه، فإذا كان زيد في السفر لا يجوز الإخبار بعدم قدومه بمقتضى الاستصحاب، وهكذا سائر الموارد، وأمّا بقية الآثار فيترتب عليه.

وهذا بخلاف الأمانة فإنه لم يَقم في كلِّ مورد من الموضوعات الخارجيّة بيّنة على حاله، فلا يلزم اللغوِيّة في جعل حرمة القول بغير علم إذا جاز الإخبار بما قامت البيّنة عليه.

وجه تقدم الأمانة على الأصل

ثمّ إنّ لا بأس بالإشارة إلى وجه تقدّم الأمانة على الاستصحاب مع أنّه على مسلكتنا يكون أمانة أيضاً.

فنبول: إنّ وجه تقدّمها عليه أمران:

أحدهما: ما أشرنا إليه آنفاً في وجه عدم حجّية الاستصحاب في الموضوعات من جهة جواز الإخبار وهو لزوم اللغوِيّة، فلو كان الاستصحاب مقدّماً على الأمانة يكون جعل الحجّية للأمانة لغواً، لعدم بقاء مورد لها إلا نادراً كما في أطراف العلم الإجمالي، لعدم جريان الأصل فيها أو سقوطها بالتعارض، لأنّه كلّ مورد قامت الأمانة الشرعيّة على حكمه يكون هناك استصحاب إمّا على وفاقها أو خلافها.

وهذا هو الوجه في تقدّم قاعدة التجاوز على الاستصحاب، لأنّ كلّ جزء مشكوك مستصحب العدم، فأين يجري القاعدة المذكورة؟ نعم يبقى لها موارد نادرة وهي صورة العلم الإجمالي بإتيان أحد الجزئين، وحملها على هذه الموارد بعيد جدّاً.

الأمر الثاني: أنّ تقييد الأمانة بالشكّ عقليّ وتقييد الأصول به لفظيّ، ولا يستقلّ العقل بعدم حجّيتها في مورد الاستصحاب.

بيان ذلك: أنّ أدلة اعتبار خبر الواحد - مثلاً - لم يؤخذ في لسانها الشكّ

كالآية الشريفة قوله تعالى ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(١) الآية، وإنما التقييد به بحكم العقل، لأنه لا يعقل حججة خبر العدل عند القطع بكذبه، خصوصاً على الطريقة التي هي المسلك الحق، فبقية الموارد باقية تحت إطلاقاتها، سواء كان فيها استصحاب على خلافها أو وفاقها أم لا، فلا مانع من شمول إطلاقاتها لصورة كان فيها استصحاب على الخلاف أو الوفاق، وكونه علم تعبدى في مورد الأمانة أول الكلام.

وبالجملة إطلاقات أدلة حججة الإمارات شاملة لمورد الاستصحاب بخلاف دليل الاستصحاب المأخوذ في لسان دليله الشك، لأمرين:

أحدهما: أن ظاهر الشك في الشيء هو التحير فيه، والشك فيه من جميع الجهات، حتى من جهة قيام ما قام مقام العلم في نظر الشارع عليه، فموضوعه مقيد بعدم قيام أمانة على خلافه، لأنه بعد قيامها يقطع المكلف بقيام حجة على ثبوت المشكوك أو انتفائه فيرتفع تحيره ولا يبقى له الشك من جميع الجهات فلا يتحقق موضوع الاستصحاب عند وجود الأمانة على حكم المورد ويكون نقض اليقين السابق بالأمانة على الخلاف نقضاً له باليقين، لأنه بعد قيامها يكون الحكم السابق متيقناً من جهة قيام الأمانة على خلافه، ويكفي في صدق اليقين بالشيء اليقين بقيام الحجة عليه.

ثانيهما: ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أنه لا يلزم من تقديم الأمانة على الاستصحاب محذور بخلاف العكس^(٢)، ولا نطيل الكلام

(١) الحجرات: ٦.

(٢) كفاية الأصول ص ٤٢٩.

في المقام لبيان هذا الأمر وسيأتي تفصيله في محله إن شاء الله تعالى .
ثم إن المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) قد ذكر وجهاً لقيام الأمارات مقام القطع الموضوعي في الحاشية^(١) وعدل عنه في الكفاية، وحاصل الوجه أن الأدلة الدالة على اعتبار الأمارات وإن لم تدل على قيامها مقام القطع الموضوعي بدلالة المطابقة للزوم محذور اجتماع اللحاظين، إلا أنها تدل عليه بالملازمة العرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وتنزيل الأمانة القائمة على المؤدى منزلة القطع بالواقع الحقيقي .

وبعبارة أخرى: إن مقتضى إطلاق دليل التنزيل هو ترتيب الآثار المترتبة على الواقع وحده، والمترتبة عليه منضمّاً مع قيد آخر، كما في القطع الموضوعي على المؤدى، فوجه التنزيل عام يشمل الأثر المترتب على الواقع وحده، فتقوم الأمانة مقام القطع الطريقي، لأنه لازم هذا التنزيل، والأثر المرتب على الواقع منضمّاً مع قيد آخر كالقطع الموضوعي ولازمه تنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي، وإلا يكون التنزيل فيه لغواً، لعدم ترتب الأثر على المؤدى وحده. وعدل عنه في الكفاية وقال: إنه لا يخلو من تكلف بل تعسف^(٢).

أقول: إن كلامه (قدس سره) في الحاشية بل وفي الكفاية مبني على تنزيل المؤدى منزلة الواقع في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي، وهذا المبني فاسد عندنا كما أشرنا سابقاً فلا تنطبق الكبرى الكلية التي عليها بناء كلامه - وهي أن تنزيل أحد الجزئين بالمطابقة ملازم مع تنزيل الجزء الآخر بالالتزام، فيما إذا

(١) درر الفوائد في حاشية الفرائد ص ٧.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٦٦.

كان الأثر مترتباً على المركّب - على المقام، لكن لا بأس بالتعرّض لأصل هذه الكبرى وتحقيق الحال فيها، فنقول:

إنّه قد يكون موضوع الأثر أمراً بسيطاً، كالماء المحكوم شرعاً بأنّه طهور أي طاهر في نفسه ومظهر لغيره، فإذا أحرز هذا الموضوع بالوجدان فلا كلام، وإذا قامت أمانة على مائيّة مائع أو جرى الاستصحاب فيها فلا مانع من شمول أدلة اعتبارهما لهما، لعدم محذور فيه.

وقد يكون مركّباً، كالماء الكرّ الذي هو موضوع للعصمة وعدم الانفعال بالنجاسة، فحينئذ إذا أحرز كلا الجزئين بالوجدان فالأثر مترتب بلا تأمل، وأمّا إذا لم يكونا كذلك فإذا أحرز الجزئان بالتنزيل فيترتب الأثر أيضاً كما إذا قامت بيّنة على مائيّة هذا المائع والأخرى على كرّيته، وهكذا إذا أحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالتنزيل لترتب الأثر على هذا التنزيل.

وأما إذا قامت الأمانة على خصوص أحد الجزئين الذي لا يكون له أثر في حدّ نفسه كالكرّيّة ولم تقم على الجزء الآخر ولم يحرز بالوجدان، فهل هناك ما يدلّ على تنزيل الجزء الآخر أم لا؟ والحقّ التفصيل، لأنّه إن كان الدليل الدالّ على تنزيل هذا الجزء منزلة الواقع مختصّاً بهذا المورد كما إذا قال المولى «صدّق العادل عند إخباره بكرّيّة مائع» يقطع بتنزيل الجزء الآخر منزلة الواقع أيضاً، كالماء في المثال، بدلالة الاقتضاء، لأنّه مقتضى صيانة كلام الحكيم عن اللغوّة. وأمّا إن كان الدليل عامّاً شاملاً للمورد وغيره، كما هو الحال في أدلة اعتبار خبر العادل، فإنّه يشمل الموضوع البسيط المترتب عليه الأثر والمركّب الذي

أحرز كلا جزئيه بالتنزيل ، أو أحدهما بالتنزيل والآخر بالوجدان ، وشموله لهذه الثلاثة بلا محذور .

وأما القسم الرابع أعني شموله للخبر القائم على أحد جزئي المركب الذي لم يحرز جزئيه الآخر بالوجدان ولا بالتنزيل ، فدوريّ ، لأنّ شمول الإطلاق لهذا المورد يتوقّف على تنزيل الجزء الآخر بهذا الكلام وإلا يكون هذا التنزيل لغواً فيرفع اليد عن الإطلاق ولا يبقى الكلام بلا مورد ، ودلالته على تنزيل الجزء الآخر بالالتزام يتوقّف على دلالاته على تنزيل هذا الجزء بالمطابقة فيدور ، فلا نلتزم بشمول الإطلاقات لأمثال هذه المقامات ، وهذه كبرى كليّة جارية في جميع المطلقات أو العمومات التي يحتاج في شمولها الفرد من أفرادها إلى عناية زائدة على كون هذا الفرد فرداً لها ، لأنّها دوريّ ، فإنّ شمول الإطلاق لهذا الفرد يتوقّف على تلك العناية الزائدة ، ولثبات تلك العناية يتوقّف على شمول هذا الإطلاق له ، كما هو الحال في الأصول المثبتة التي ستعرف الكلام فيها في محلّه إن شاء الله تعالى . حيث إنّه نقول :

إنّ دليل الأصل حيث إنّه لا يختصّ بما يكون الأثر مترتباً على مورد الأصل بواسطة اللازم العقلي فلا يكون شاملاً له ، لما أشرنا آنفاً ولا يلزم اللغوية لعدم بقائه بلا مورد ، وهذا بخلاف ما لو فرضنا اختصاص دليل الأصل بمورد يكون الأثر الشرعي مترتباً على مورد بتلك الوساطة ، فإنّ الأصل المثبت يكون حجة لا محالة ، صوناً للكلام عن اللغوية ، كما إذا فرضنا اختصاص دليل الاستصحاب بمثل استصحاب الحياة ، لترتّب وجوب الصدقة المتوقّف على إنبات اللحية .

الأمر الرابع

في أخذ القطع في الموضوع

أخذ القطع في موضوع نفسه

لا إشكال في إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم يخالفه، كأخذ القطع بوجوب الصلاة في موضوع وجوب التصدق، وإنما الإشكال في إمكان أخذه في موضوع نفسه أو مثله أو ضده، وجه الإشكال هو أن الأول مستلزم للدور في نظر القاطع دائماً، لأن القاطع بالحكم يرى الحكم ثابتاً في حد نفسه ومع قطع النظر عن تعلق قطعه به فكأنه يقول: «إنني لو كنت جاهلاً بالحكم كان الحكم ثابتاً أيضاً في الواقع» لأن القطع طريق إلى متعلّقه، فلو فرض توقّف نفس هذا الحكم على قطعه به يستلزم الدور في مقام الجعل في نظره، وأمّا الدور الواقعي فلا يلزم، لأن القطع بشيء لا يتوقّف على وجود المقطوع في الخارج كما هو كثير الوقوع.

وإن شئت فقل: إن القطع بما أنه طريق إلى متعلّقه لا يتوقّف على القطع، وبما أن المفروض أخذه في موضوعه يكون متوقفاً عليه، لتوقّف فعلية الحكم

على فعلية موضوعه، لما ذكرنا من أن توقف الحكم على موضوعه إنما هو كتوقف الجزاء على الشرط والمعلول على علته وهذان متنافيان.

والثاني مستلزم لاجتماع المثلين في نظر القاطع أيضاً دائماً وعند المصادفة مع الواقع اتفاقاً.

والثالث مستلزم لاجتماع الضدين أو ما هو نتيجة ذلك، لاستحالة انبعاث المكلف وانزجاره عن شيء في آن واحد، وكل حكم يستحيل الانبعاث أو الانزجار منه لقطع المكلف باستحالة جعله يستحيل جعله من المولى الحكيم، لأن الغرض الداعي إلى جعل الأحكام هو انبعاث المكلف أو انزجاره، ومع عدم ترتب هذا الأثر عليها لا يحسن جعله من الحكيم.

مقالة المحقق النائيني (قدس سره)

هذا ولكن شيخنا الأستاذ (قدس سره) حاول تصحيح أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه بنتيجة التقييد، وبذلك صحح مقالة الأخباريين من عدم حجية القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة ولو كان حاصلًا من المستقلات العقلية، لأنه بعد ما أمكن أخذ مطلق القطع في موضوع الحكم يمكن أخذ قسم خاص فيه، إلا أنه (قدس سره) لم يساعدهم في مقام الإثبات ودلالة الأدلة على ذلك وإن وافقهم في مقام الثبوت والإمكان، وقد أشرنا سابقاً إلى أن فائدة هذا البحث - أعني تقسيم القطع إلى الطريقي والموضوعي - هي معرفة صحة مقالة الأخباريين وفسادها^(١).

ف نقول: إنَّ حاصل ما أفاده (قدّس سرّه) في بيان ذلك أن يبتنى على مقدماتين:

إحدهما: تقييد الحكم بالعلم به بالتقييد اللحاظي مستحيل، لأنَّ العلم بالحكم والجهل به من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن لحاظه في مرتبة موضوعه وإلا لزم الدور كما هو واضح، وهذه قاعدة كليّة جارية في جميع الانقسامات اللاحقة كقصد التقرب بالأمر.

والثانية أنَّ استحالة التقييد يستلزم استحالة الإطلاق، لأنَّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فاستحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر، فيكون موضوع الحكم وهو المكلف من هذه الجهة مهملاً، لا مقيداً ولا مطلقاً، كما أنَّ متعلّقه كان مهملاً من حيث اعتبار قصد الأمر، لأنَّ قصد الأمر أيضاً من الانقسامات اللاحقة فالموضوع في مرحلة الجعل يكون مهملاً، لاستحالة التقييد والإطلاق فيه.

لكن مع ذلك، الغرض الداعي إلى الحكم كالمصلحة في متعلّقات الأحكام إمّا مختصّ بصورة العلم بالحكم أو يشمل صورة الجهل أيضاً، فموضوع الغرض لا إهمال فيه، لعدم محذور في اختصاص الغرض بالعالمين بالحكم أو ما يشمل الجاهل أيضاً، وحيث إنَّ الداعي لجعل الحكم ترتّب الغرض عليه فلا بدّ من جعل آخر على طبق الغرض.

فإذا كان الغرض مختصاً بالعالمين بالحكم فلا بدّ من جعل حكم آخر للعالمين بالجعل الأوّل كأن يقال: «من قرأ عليه آية التقصير يجب عليه القصر»

فيستفاد من الجعل الثاني نتيجة التقييد، وهو المصطلح عليه عنده بمتّم الجعل وهذا الجعلان في قوّة جعل واحد، لأنّهما ناشئان من مصلحة واحدة وغرض واحد، وهذا المعنى واقع في الشرع أيضاً، كما في مورد الجهر والإخفات والإتمام في موضع الجهر حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حقّ العالم فقد أُخِذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً.

كما أنّه قد يؤخذ مانعاً من الحكم إذا كان حاصلّاً من سبب خاصّ بحيث لا حكم مع العلم به من ذلك السبب، كما في باب القياس، حيث إنّ قام الدليل على أنّه لا عبرة بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس، كما في رواية أبان في مسألة دية أصابع المرأة حيث نهى (عليه السلام) عن العمل بالقياس، مع أنّ أبان كان عالمّاً بأنّ في قطع أربعة من أصابع المرأة يثبت أربعين من الإبل من طريق القياس ولذلك تعجّب ممّن سمع أنّه يقول إنّ الحكم فيه عشرون من الإبل، وقال: إنّ الذي جاء به شيطان، ومع ذلك نهى الإمام (عليه السلام) عن العمل بعلمه، ولا بأس بذكر الرواية بالفاظها:

روى أبان بن تغلب - على ما في الرسائل - عن الصادق (عليه السلام) قال: قلت: رجل قطع اصبعاً من أصابع المرأة كم فيها من الدية؟ قال: «عشر من الإبل». قال: قلت: اصبعين؟ قال (عليه السلام): «عشرون». قلت: قطع ثلاثاً؟ قال (عليه السلام): «ثلاثون». قلت: قطع أربعاً؟ قال: «عشرون». قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق فقلنا إنّ الذي جاء به شيطان! قال (عليه السلام): «مهلاً

يا أبا ن، هذا حكم رسول الله (صلى الله عليه وآله) إن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية فإذا بلغ الثلث رجع إلى النصف. يا أبا ن، إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيسست محق الدين» انتهى^(١).

وليس هذا في الحقيقة نهى عن العمل بالعلم حتى يقال بأن ذلك غير معقول، لأن حجية القطع ذاتية لا تناله يد الجعل، بل مرجعه إلى التصرف في المقطوع وهو الحكم الشرعي الذي أمره بيد الشارع بما هو شارع فيجعل الحكم على نحو يكون العلم به من طريق القياس مانعاً عن ثبوته وتحققه بل يزول العلم بالحكم بعد الالتفات إلى أن العلم القياسي مانع عن تحققه.

وبعبارة أخرى بعد الالتفات إلى هذا التصرف لا يمكن أن يحصل للمكلف علم بالحكم من طريق القياس، إذ الحكم الواقعي مقيد بعدم تعلق القطع القياسي به، فكيف يمكن أن يحصل له العلم بالواقع من هذا الطريق.

نعم، إذا لم يكن المكلف ملتفتاً إلى هذا التصرف يحصل له العلم به كما حصل لأبا ن قبل نهى الإمام (عليه السلام) وزال بعد الالتفات.

وحاصل كلامه (قدس سره) أن للشارع أن يقيد الحكم بنتيجة التقييد بالعلم به، كما أنه له أن يجعل العلم به من سبب خاص مانعاً عنه.

وعلى ذلك صحح مقالة الأخباريين من أنه لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنة، بأن يقال إن الأحكام الواقعية قيدت بنتيجة التقييد بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة، فالتصرف في المعلوم لا في العلم فلا يرد عليهم أن

التصرّف في العلم غير معقول، فقد سلّم (قدّس سرّه) إمكان مقالة الأخباريين إلّا أنّه ناقشهم فيما يتوهم من الأدلة الدالة عليها.

هذا تمام الكلام في بيان مراده (قدّس سرّه).

المناقشة في كلام المحقق النائيني

لكن للمناقشة في موارد من كلامه مجال واسع، فنقول: أمّا ما أفاده (قدّس سرّه) من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية وأنّ استحالة أحدهما يقتضي استحالة الآخر، فقد ذكرنا مراراً أنّه غير تامّ عندنا وفصلنا الكلام في ذلك في بحث التعبدّي والتوصلي؛ وإجماله أنّ التقابل بينهما بحسب مقام الثبوت وعالم الجعل تقابل الضدّين لا ثالث لهما، لعدم إمكان الإهمال في الواقعيّات، فإنّ الحاكم بحكم الملتفت إلى خصوصيّات موضوع حكمه أو متعلّقه لا بدّ له من ملاحظة دخالة قيد من القيود في الموضوع أو المتعلّق أو عدم دخالته، لأنّه لا يعقل الحكم بدون ملاحظة الموضوع أو المتعلّق، فإنّه لا يعقل جعل الحكم المهمل، فلو فرض أنّ أحدهما كان مستحيلاً يكون الآخر ضروريّاً لفرض عدم ثالث في البين.

هذا مضافاً إلى أنّه لا يلزم في تقابل العدم والملكية، القابليّة الشخصيّة، بلى تكفي القابليّة النوعيّة أو الجنسيّة، مثلاً يقال للعقرب «إنّه أعمى» باعتبار أنّ جنس الحيوان يقبل البصر، هذا في الاتصاف، وكذلك في المتعلّق، فيقال: «الإنسان جاهل بذات الباري تعالى» مع أنّه يستحيل في حقّه العلم بذاته تعالى كما أنّه يقال: «إنّه فقير بالذات» مع استحالة الغناء بالذات في حقّه، وهكذا يقال

«إِنَّ الله تعالى عالم أو غني بالذات» مع استحالة الجهل والفقر في حقّه (تعالى وتقدس) فاستحالة التقييد بقيد خاص -كتقييد الحكم بالعلم به - لا تستلزم استحالة الإطلاق، لأن الموضوع قابل لنوع التقييد، وإن لم يكن قابلاً لشخص هذا التقييد؛ هذا كله في مقام الثبوت.

وأما مقام الإثبات، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما ذكره (قدس سرّه)، فإن الإطلاق إنما يكون في مورد يمكن التقييد، وإلا فلا إطلاق لذلك الكلام بحيث يستكشف به عن الحكم الواقعي، مثلاً إذا أراد المولى تقييد لفظ الماء في قوله «جثني بماء» ولم يتمكن لسعال ونحوه لا يجوز العمل بإطلاق كلامه والقول بأنه يريد مطلق الماء ولو كان مرأً.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن تقييد الحكم بالعلم به وإن كان مستحيلاً كما أفاد ذلك في المقدمة الأولى لاستلزامه الدور، إلا أن الإطلاق من هذه الجهة الذي هو بمعنى رفض القيود وعدم دخالة العلم ولا الجهل في ثبوت الحكم لا محذور فيه، لأنه لو كان دخل شيء مستلزماً لمحذور فعدم دخله لا يوجب ذاك المحذور قطعاً، بل يكون الإطلاق حينئذٍ ضرورياً، لعدم معقولية الإهمال في الواقعيّات كما ذكرنا، فيكون المجعول حينئذٍ هو الحكم لمطلق المكلف بما هو مكلف، من دون دخالة العلم أو الجهل، فيكون موضوعه مطلقاً من هذه الجهة كإطلاقه من سائر الجهات فيقال: «تجب الصلاة على كلّ مكلف» سواء كان حاضراً أو مسافراً، وسواء كان رجلاً أو امرأة، وسواء كان عالماً أو جاهلاً إلى غير ذلك من الانقسامات، فيلاحظ المولى حكمه الذي يريد جعله ويرى أنه

إذا جعله وأنشأه يعلم به بعض الناس ولا يعلم به بعض آخر حسب العادة. ثم يرى عدم إمكان دخالة العلم بالحكم في الحكم، لاستلزامه الدور في نظر القاطع دائماً أو في الواقع، كما في القطع المصيب إذا فرض توقّف الحكم على القطع المصيب، فيجعل الحكم على نحو لا يكون العلم به دخیلاً فيه، بأن يجعله على مطلق المكلف سواء علم بالحكم أم لا، فاستحالة التقييد بالعلم يقتضي ضرورة الإطلاق من هذه الجهة بإطلاق الأحكام من هذه الجهة، يكون إطلاقاً لحاظياً، لا أنّه نتيجة الإطلاق.

وأما ما أفاده (قدّس سرّه) من عدم ثبوت روايات متواترة تدلّ على اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين، ولذا أنكر على الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) دعوى التواتر في الأخبار الدالّة على ذلك، فيمكن منعه، لإمكان استفادة الاشتراك من عدّة روايات تبلغ فوق حدّ التواتر:

منها: طائفة الأخبار الدالّة على حسن الاحتياط، فإنّها تدلّ على ثبوت حكم بلحاظه يحسن الاحتياط، وإلا فلا وجه لحسنه.

ومنها: طائفة الأخبار الدالّة على البرائة الشرعيّة وأصالة الحلّ، لأنّه لو لم يكن حكم في الواقع لا معنى للإرفاق على المكلفين بجعل الترخيص في الارتكاب.

ومنها: الأخبار الدالّة على حرمة الحكم بغير علم، فإنّ قوله (عليه السلام) «إنّ من قضى بالحقّ وهو لا يعلم يكون في النار»^(١) دالّ على ثبوت حكم واقعيّ يكون هو الحقّ وهذا الحاكم جاهل به.

ومنها: الأخبار الدالة على وجوب التعلم، لأنها تدلّ على ثبوت أحكام يجب تعلّمها.

ومنها: الأخبار الدالة على أنه للمصيب أجران وللمخطئ أجر واحد، فإنّ الخطأ لا يكون إلّا مع ثبوت واقع أخطأ فيه، فهذه الطوائف الخمسة من الأخبار مضافاً إلى الأخبار التي ذكرها صاحب الحقائق في مقدّمات كتابه، واعترف بدالاتها على الاشتراك شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) تبلغ فوق حدّ التواتر كما لا يخفى.

وأما ما استدلّ به على وقوع تقييد الحكم بالعلم به في الشريعة المقدّسة على نحو نتيجة التقييد - من الدليل الدالّ على صحّة صلاة المسافر تماماً عند جهله بوجوب القصر أو صحّة الصلاة جهراً فيما يجب فيه الإخفات أو العكس عند الجهل بالحكم - فمدفوع، بأنّ الروايات لا تدلّ على أخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم، بل غايته الدلالة على الاكتفاء بصلاة التمام عن الصلاة قصراً، وهذا لا يدلّ على عدم ثبوت وجوب القصر واقعاً، لإمكان أن يكون من باب الاكتفاء بغير المأمور به عن المأمور به إرفاقاً على العباد، وهكذا الكلام في مسألة الجهر والإخفات بل لا يبعد استفادة ثبوت الحكم واقعاً من نفس الرواية، لأنّ السائل يسأل الإمام (عليه السلام) عن حكم الجهر فيما ينبغي فيه الإخفات، وكذا الإخفات فيما ينبغي فيه الجهر، وهذا ظاهر في ثبوت وجوب الجهر أو الإخفات واقعاً وإلّا فلا معنى لقول السائل أجهر فيما ينبغي فيه الإخفات، وقد قرّر الإمام (عليه السلام) السائل في كيفيّة هذا السؤال.

ومما يشهد على ذلك اتفاقهم على عقاب الجاهل المقصر، ولا يصح ذلك إلا مع مخالفة التكليف الثابت واقعاً المجهول عند المكلف.

وبالجملة لا دلالة في المسألتين على ما ادّعاء من اشتراط الحكم بالعلم به. وأما ما استدلل به (قدّس سرّه) من رواية أبان على وقوع جعل الشارع العلم من سبب خاص مانعاً عن تحقّق الحكم.

ففيه أولاً أنّ رواية أبان ضعيفة لا يمكن الاستدلال بها.

وثانياً: من أين علمنا أنّ أبان كان قاطعاً بوجوب أربعين إبل في الإصبع الرابع، غايته استبعاد وجوب عشرين، والاستبعاد لا يدلّ على القطع بالخلاف. ولو سلّم، فلا دلالة في الرواية على المنع عن العمل بقطعه، بل غايته الدلالة على التشكيك في منشأ حصول القطع وهو القياس وإن حكم الله لا يصاب بالعقول، فحاول الإمام (عليه السلام) تخطّأته في طريق الاستنباط وإنّه لا يجوز الاجتهاد في الأحكام من هذه الطريقة أعني القياس.

وثالثاً: إنّه زال قطعه بمجرد جواب الإمام (عليه السلام) عن الحكم الواقعي في الإصبع الرابع، فإذا زال المانع لزم أن يكون الحكم وجوب أربعين إبل لا عشرين، لأنّ المفروض أنّ المانع عن الحكم بالأربعين كان هو القطع به فبزواله يرتفع المانع.

ورابعاً: أنّ القطع إنّما يكون مانعاً فيما إذا كان هناك مقتضى لوجوب أربعين إبل، والمفروض عدمه، لأنّ حكم الله الواقعي على ما قاله الإمام (عليه السلام) عشرون إبل، فلا معنى لأن يكون القطع مانعاً في هذا الفرض، لأنّه لو فرض زواله لكان الحكم عشرين.

وبعبارة واضحة: اتّصاف المانع بالمانعية يتوقّف على وجود المقتضي في البين، مثل الحبّ النفساني المقتضي لاعتبار الفعل على ذمة العبد المصحّح لأنّ يقال إن قطع العبد باعتباره الفعل على ذمته من طريق خاص صار مانعاً عن نفس هذا الاعتبار، بحيث إذا زال قطعه الحاصل من ذاك الطريق المخصوص أوجب المولى عليه الفعل المحبوب، وأمّا إذا فرض عدم تعلّق الحبّ النفساني بالفعل الذي قطع العبد بإيجابه عليه فلا معنى لأنّ يقال إنّ القطع صار مانعاً عن جعل الوجوب.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ تقييد الحكم بالعلم به مستحيل، لاستلزام الدور وتقييده به على نحو نتيجة التقييد غير معقول، لابتنائها على جعلين يكون سابقهما على وجه الإهمال في الواقعيّات الذي قلنا أنّه غير معقول، فيكون إطلاق الحكم من هذه الجهة ضرورياً، لأنّ استحالة التقييد يستلزم ضرورة الإطلاق لعدم تعقّل ثالث.

نعم يمكن تقييد الحكم بالعلم بمبرزه فينتج نتيجة تقييده بالعلم به بهذا المعنى. بيان ذلك أنّ الوجوب كما ذكرنا سابقاً عبارة عن اعتبار الفعل على ذمة العبد وهو فعل من أفعال النفس، فالحكم أحد الاعتبارات النفسانيّة ولا يعلم العبد به إلا بمبرز يدلّ عليه من قول أو فعل أو إشارة أو كتابة، ولا يمكن أخذ العلم بالاعتبار في موضوع نفسه لاستلزامه الدور، إلّا أنّه لا مانع من أخذ العلم بالمبرز في موضوع الاعتبار، فالحكم متوقّف على العلم بمبرزه، لا على العلم به فلا دور. وهذا المعنى ربّما يقع في الموالي العرفيّة، كما إذا فرضنا أنّ المولى

بعيد عن عبيده بمسافة ويريد مجيئهم عنده فيناديهم ويقول: «من يسمع منكم صوتي فليأتني» فيعتبر المجيء على من يسمع صوته من عبيده، لا على جميعهم، فالمتخلف عنهم إذا لم يسمع لم يكن الحكم مجعولاً في حقه أصلاً، بخلاف ما إذا قال: «تعالوا جميعاً» والحاصل أن الحكم متوقّف على العلم وهو متوقّف على المبرز وهو متوقّف على إيجاد الأمر فلا دور.

ويستفاد من هذا النحو من الجعل ما يستفاد من أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، على فرض إمكانه، لاتحاد زمان الحكم ومبرزه.

ثم إن المحقق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) حاول تصحيح أخذ العلم في موضوع نفسه بتعدّد المرتبة، وقال: يصحّ أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده^(١). ومراتب الحكم عنده (قدّس سرّه) أربعة: الاقتضاء ثمّ الإنشاء ثمّ الفعلية ثمّ التنجّز، فلا مانع من أخذ العلم بمرتبة الإنشاء التي هي بمعنى جعل القانون على نحو الكبرى الكلية في مرتبة الفعلية التي هي بمعنى وصول الحكم إلى مرتبة البعث والتحريك وهي مرتبة تحقّق الشرائط المأخوذة في موضوعه.

أقول: سيأتي في أوائل بحث حجّة الظنّ إن شاء الله تعالى أنا لا نعقل للحكم إلا مرتبتين: مرتبة الجعل ومرتبة المجعول، وإن شئت فقل: مرتبة الاعتبار ومرتبة المعتبر، لأنّ الذي نجده من أنفسنا حال جعل الأحكام على العبيد أو غيرهم هذين الأمرين:

أحدهما: جعل الحكم على موضوعه المقدّر وجوده على نحو القضية الحقيقية فيجعل وجوب الحجّ على المستطيع في ظرف الاستطاعة على نحو القضية الحقيقية، وهذا مقام اعتبار الفعل على ذمّة العبد في ظرف تحقّق الموضوع وهي الاستطاعة في المثل، كما يعتبر الموصي ملكيّة داره لزيد بعد مماته، وهذا الجعل والاعتبار يتخلّف عن المجعول والمعتبر بزمان طويل، لأنّ ظرف تحقّق المجعول والمعتبر وهو الوجوب عند تحقّق الموضوع كالاستطاعة في المثل كما أنّ ظرف تحقّق الملكية في الوصيّة بعد موت الموصي، ولا يضرّ في المقام تخلّف الجعل عن المجعول، والاعتبار عن المعتبر، لأنّ ذلك غير مضرّ في الأمور الاعتباريّة، كما في الملكية، فإنّ اعتبار ملكيّة الدار لزيد بعد الموت في الحال ونفس الملكية الفعلية لا تتحقّق إلّا بعد الموت وفي الاستقبال، وليس المقام مثل باب الإيجاد والوجود الخارجي الذي لا يعقل فيه التخلّف.

الثاني: نفس المجعول وهو لا يتحقّق إلّا بعد تحقّق موضوعه، وقد يتخلّف عن الجعل بزمان طويل كما ذكرنا، ففي كلّ من زمانيّ الجعل والمجعول يوجد ما كان معدوماً، فإنّه في الزمان الأوّل يوجد نفس الجعل كما يوجد نفس الوصيّة بالملكيّة، وفي الزمان الثاني يوجد المجعول كما يوجد الملكية الخارجية للموصى له، فقياس الأحكام التكليفيّة على الأحكام الوضعيّة ربّما يوضح ما نقصده من الجعل والمجعول، فإذا كان الحال في الأحكام الشرعيّة والعرفيّة تكليفيّة كانت أو وضعيّة ما ذكرنا، فلا مجال لأخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول؛ لأنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة

ينحلّ إلى جعلال متعدّدة بتعدّد وجود موضوعاتها في الخارج، فكلّ موضوع له جعل يخصّه بالانحلال فقبل وجود فرد من الموضوع خارجاً أو بعض أجزائه لم يكن بالإضافة إليه جعل حكم أصلاً، وإنّما كان هناك جعل كلّيّ على نحو القضية الحقيقيّة على الموضوعات المقدّرة المساوق لتشريع الأحكام والشريعة المقدّسة، وبعد وجوده بتمام أجزائه يكون الجعل والمجعول كلاهما ثابتين بالإضافة إلى ذلك الفرد، فالعلم بالجعل لهذا الفرد مساوق للعلم بالمجعول بالإضافة إليه، فالعلمان يتحقّقان في زمان واحد وفي عرض واحد، فكيف يمكن أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول.

مثلاً إذا قال المولى: «الخمير الأحمر نجس» كان موضوع النجاسة مركّباً من أمرين: أحدهما الخمير، والآخر الحمرة، فإذا فرضنا أنّ هناك خميراً غير أحمر لا يصحّ أن يقال إنّ جعل النجاسة بالإضافة إليه، لعدم تحقّق أحد جزئي الموضوع، ونقول: إنّ هذا المايح لم يجعل في حقّه النجاسة ولا يكون نجساً بالفعل، فإذا صار أحمر وتحقّق كلا جزئي الموضوع، يكون نجساً بالفعل، ويصحّ القول بجعل النجاسة له، فالعلم بجعل النجاسة له والعلم بالنجاسة الفعلية له يكونان في زمان واحد ولا سبق لأحدهما على الآخر، فإذا كان هناك قيود متعدّدة مأخوذة في موضوع الحكم لا يصدق جعل الحكم بالإضافة إلى الشيء الخارجي إلّا بعد تحقّق تمام الأجزاء، وإذا تحقّق يكون المجعول أيضاً ثابتاً، فلا معنى للقول بثبوت الحكم الإنشائي قبل تحقّق الموضوع في الخارج.

والحاصل أنّ العلم بثبوت جعل الحكم بالإضافة إلى الغير أو على النحو

الكبرى الكلية غير مأخوذ في موضوع حكم هذا الشخص، والعلم بثبوت الجعل في حقّه في مرتبة العلم بثبوت المجعول في حقّه من دون سبق ولحوق، فلا يمكن أخذ العلم بالأول في موضوع الثاني. والسّر فيه أنّه بعد تحقّق الجعل في مورد لا حالة منتظرة لتحقّق المجعول بالإضافة إليه، لمطابقة المجعول للجعل؛ هذا تمام الكلام في أخذ القطع بالحكم في موضوع ذلك الحكم.

أخذ القطع في موضوع مثله

وأما أخذه في موضوع مثله، فقد منعه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) استناداً إلى أنّه مستلزم لاجتماع المثلين في نظر القاطع، لأنّ القاطع يرى الواقع دائماً ولا يحتمل الخلاف، فالنسبة بين الواقع والقطع به تكون العموم المطلق في نظر القاطع دائماً، فلا يصحّ جعل الحرمة ثانياً لما قطع بحرمة، لعدم انبعاث العبد من الحكم الثاني بعد انبعائه من الحكم الأوّل، وليس إحراز الشيء من عناوين الشيء حتّى يكون موضوعاً للحكم مستقلاً، ويتأكّد الحكم في مورد الاجتماع بملاحظة أنّ النسبة بين الحرمة الواقعيّة ومقطوع الحرمة العموم من وجه، كما أنّ النسبة بين الخمر الواقعي ومقطوع الخمرية كذلك، لأنّ القاطع يرى الواقع محرراً عنده دائماً ولا يحتمل الخلاف، فليس لعنوان القطع في نظره عنوان مستقلّ بحيث يجتمع مع الواقع مرّة ويفترق أخرى، حتّى يكون قابلاً لجعل حكم مستقلّ له بعنوانه، كما في النذر مع العناوين الواقعيّة^(١).

أقول: إنّ لا مجال لإنكار أنّ عنوان مقطوع الحرمة أو الخمرية من جملة

العناوين ولا مانع ثبوتاً من جعل حكم مستقل له مثل المتعلق أو حكم المتعلق لهذا العنوان، ويتأكد الحكمان في مورد الاجتماع كما في «أكرم عالماً وأكرم عادلاً» ورؤية القاطع نفسه مصيباً دائماً وإنه مورد للاجتماع لا تنافي صحة أصل الجعل باعتبار مادة الافتراق واقعاً.

وبعبارة واضحة أن عنوان مقطوع الحرمة - مثلاً - يكون عنواناً مستقلاً في نفسه في قبال الحرام الواقعي وقابلاً لجعل حكم له على استقلاله بمعنى أخذه في موضوع حكم آخر مثله، من دون لحاظ اجتماعه مع الواقع وعدمه، ونسبته مع الواقع العموم من وجه، كوجوب الصلاة والوفاء بالنذر، فإذا صادف الواقع يتأكد الحكمان، كما إذا نذر الصلاة اليومية، فهناك مقتضيان مستقلان لجعل الحكم كما في اقتضاء كل من العلم والعدالة وجوب الإكرام، فإنه إذا اجتمعا في شخص واحد يتأكد الوجوب فيه.

وأما كون النسبة بين الواقع ومقطوع الحرمة في نظر القاطع العموم المطلق وإن كان صحيحاً، إلا أنه لا محذور في كون الخاص بما هو خاص علة للحكم أيضاً كالعام، كالعالم العادل في قبال مطلق العالم على نحو تعدد المطلوب فيجتمع في الخاص ملاكان؛ وتظهر الثمرة في المقام في صورة الجهل والشك في الواقع فإنه يكون الحكم أيضاً ثابتاً بحسب الواقع وإن لم يحزره المكلف، فلا مانع في أخذ القطع بالحكم في موضوع مثله، نعم لا نقول بذلك في بحث التجري لخصوصية فيه، لأن أخذ التجري بالمعنى المصطلح أي القطع المخالف للواقع في موضوع الحرمة يكون لغواً، لعدم إحراز موضوعه، لأن القاطع يرى

في أخذ القطع في الموضوع ١٠٣

نفسه مصيباً، وأخذ المعصية بالمعنى الأعمّ الشامل للمعصية الحقيقيّة والتجرّي المصطلح يوجب التسلسل، لصدق المعصية على مخالفة كلّ حكم مقطوع سواء الأوّل والثاني والثالث وهكذا إلى ما لا نهاية له، وهذا بخلاف المقام، فإنّ الملحوظ في موضوع الحكم إنّما هو القطع بالحكم المجعول أولاً على ذات الموضوع كالخمر - مثلاً -، فلا تسلسل في ذلك، لأنّه لا يتجاوز الحكمان أحدهما الثابت الأوّل، والثاني الثابت للقطع بالأوّل، وإنّما يحتاج في مقام الإثبات إلى دليل يدلّ عليه ولم نجد له مورداً في الأحكام الشرعيّة، فالإشكال في التجرّي ثبوتيّ وهنا إثباتي.

أخذ القطع في موضوع ضده

وأما أخذه في موضوع ضده فغير ممكن، لأدائه إلى التناقض في حكم المولى، فلو قال المولى: «إذا قطعت بوجوب شيء يحرم عليك ذاك الشيء» فقد ناقض في حكمه، والمناقضة في الحقيقة إنّما هو في مقام الامتثال دون الجعل لما قدّمناه آنفاً من أنّ صدق التناقض واجتماع المثليين إنّما يكون مع وحدة الموضوع وهنا النسبة العموم من وجه، نعم بما أنّ القاطع لا يرى نفسه مخطأ فيتحرّر في مقام الامتثال؛ هذا تمام الكلام في أقسام القطع.

أخذ الظنّ في الموضوع

بقي الكلام في أقسام الظنّ وإمكان أخذه في الموضوع ولا يخفى عليك أنّ الواقع في الشريعة المقدّسة إنّما هو الظنّ الطريقي، وأمّا الظنّ الموضوعي فليس له عين ولا أثر في الشريعة المقدّسة، إلّا أنّ شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) قد تعرّض له في المقام ونحن نقتفي أثره، فنقول:

إن الأقسام المتصورة للظن الموضوعي بعينها هي الأقسام في القطع، لأنه إما يؤخذ في موضوع حكم يخالف حكم متعلقه، كما إذا قال المولى: «إذا ظننت بوجوب الصلاة فتصدق»، أو يماثله أو يضاده أو يكون مأخوذاً في موضوع نفس الحكم المظنون، والكلام في المقام إنما يكون من حيث إمكان بعضها وامتناع الآخر، فنقول:

أما أخذه في موضوع حكم مخالف، فلا إشكال في إمكانه وذلك ظاهر. وأما أخذه في موضوع نفس متعلقه فلا إشكال في امتناعه، لأنه مستلزم للدور، فإن الظان بالوجوب - مثلاً - يرى أن الوجوب في مرتبة سابقة على ظنه ويكون ثابتاً للموضوع الفلاني من حيث هو، فلو فرض تأخره عن الظن لزم تأخر الشيء عن نفسه.

وأما أخذه في موضوع مثله، كما إذا قال المولى: «إذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك» فقد فصل شيخنا الأستاذ (قدس سره) بين الظنّ المعبر فقال بالمنع، والظنّ غير المعبر فقال بالجواز، والوجه فيه هو أن الظنّ المعبر بمنزلة القطع طابق النعل بالنعل وما يقوله هناك يقول به هنا، لأنّ الظنّ المعبر أيضاً إحراز للواقع في حكم الشرع، فيكون كالإحراز الواقع الحقيقي في عدم كونه من عناوين ما يصدق عليه.

وأما الظنّ غير المعبر، فيما أنه ليس إحرازاً لما تعلق به من الحكم لا واقعاً ولا تعبداً، فيكون عنواناً لمتعلقه ويتعلق بذلك العنوان حكم آخر، فالخمر بما أنه خمر يكون حراماً وبما أنه مظنون الخمرية أو الحرمة يكون حراماً أيضاً، ويتأكد

الحكمان عند المصادفة ويتولّد منهما حكم واحد آكد، كما هو الحال في كلّ مورد اجتمع فيه عناوين مختلفة مستتبعة لأحكام متماثلة، كما في مورد نذر الواجبات أو شرب ماء نجس في آنية مغصوبة متّخذة من الذهب والفضّة، والظانّ دائماً يظنّ تأكّد الحكمين لظنّه بثبوت الحكم واقعاً، وليس المقام من باب اجتماع المثليين، لأنّ ذلك فيما إذا تعلّق حكم بعنوان ثمّ تعلّق حكم آخر مماثل للحكم الأوّل على ذاك الموضوع بذلك العنوان^(١).

أقول: لا وجه للتفصيل، لأنّه لا مانع من أخذ الظنّ المعتبر في موضوع حكم مماثل لمتعلّقه أو لحكم متعلّقه كالظنّ الغير المعتبر، ودعوى أنّ إحراز الشيء لا يكون من عناوينه ممنوعة، لأنّ عنوان المحرّزة - بالفتح - أيضاً أحد العناوين لا مانع من كونه موضوعاً لحكم من الأحكام، والنسبة بين الواقع والمحرز كالخمر ومظنون الخمرية العموم من وجه، ويتأكّد الحكمين في مورد الاجتماع كبقية الموارد مثل قوله «أكرم عالماً وأكرم عادلاً».

وقد يشكل في المقام - أعني الظنّ المعتبر - وفي القطع إذا أخذ في موضوع حكم مماثل بإشكال آخر وهو اللغوية في الحكم الثاني، وبيانه أنّ الحكم الأوّل المحرز بالقطع أو بأمارّة معتبرة إن كان كافياً في محرّكة العبد نحو العمل فلا موجب لجعل الحكم الثاني، وإن لم يكن كافياً ولم يتحرّك العبد نحو العمل أو لم يزجر، فالثاني أيضاً كذلك، لأنّه لا يزيد على الأوّل بشيء وكون النسبة العموم من وجه لا يجدي في دفع الشبهة، لأنّ القاطع لا يرى نفسه

مخطأً، وكذا من قامت عنده الأمانة يجب عليه متابعتها وإن احتمل عدم مطابقتها للواقع، لأن معنى حجيتها وجوب إلغاء احتمال الخلاف.

فالصحيح إمكان أخذ الظن في موضوع حكم يكون مثل متعلقه أو مثل حكم متعلقه مطلقاً ولو كان معتبراً.

وأما أخذه في موضوع حكم مضاد لمتعلقه أو لحكم متعلقه، فقد منعه شيخنا الأستاذ (قدس سره) مطلقاً ولو كان غير معتبر، لأنه مستلزم لاجتماع الضدين واقعاً عند مطابقة الظن الواقع، ودائماً في نظر الظان أي يظن الظان بالحكم أو بمتعلقه اجتماع الضدين فلا ينبعث عن الحكم الثاني، لأن جعله مستحيل في نظره، وكل حكم يستحيل انبعاث العبد منه يستحيل جعله من المولى الحكيم.

هذا مضافاً إلى أن جعل الحكم المضاد في مورد الأمانة المعتبرة يستلزم تحيّر العبد في مقام الامتثال، لأن مقتضى حجية الأمانة هو الحركة على طبقها ومقتضى جعل حكم مضاد لما تعلقت به الأمانة عدم الحركة على طبقها، فيتحيّر العبد في أنه هل يتحرك على طبق الأمانة أم لا؟ مثلاً إذا قامت الأمانة على حرمة الخمر يكون مقتضاها الاجتناب عنه، فلو فرض أخذاً في موضوع وجوب شربه يجب عليه شربه وعدم الاجتناب عنه، فيتحيّر في أنه هل يجتنب أم لا؟

وقد جَوَزَ المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أخذه في موضوع حكم مضاد مطلقاً ولو كان الظن معتبراً، استناداً إلى أن مرتبة الحكم الظاهري معه

محفوظة، فجعل حكم آخر في مورده مثل الحكم المظنون أو ضده بمكان من الإمكان^(١).

والتحقيق التفصيل بين المعتبر وغيره، بالمنع في الأول والجواز في الثاني، لأن معنى حجيه الظن واعتباره تنجز الواقع به، فجعل حكم مضاد لما قامت الأمانة عليه يؤول إلى التناقض في جعل الحجية وموجبها، لتحير العبد في مقام الامتثال، فلا مجال لتوهم بقاء مرتبة الحكم الظاهري مع الظن المعتبر المأخوذ في موضوع حكم مضاد، فأخذ الظن المعتبر المتعلق بوجوب الصلاة - مثلاً - في موضوع حرمتها مستحيل.

نعم، الظن غير المعتبر يمكن أخذه فيه، لكن لا على وجه الإطلاق، بل فيما إذا لم يتعلّق بالحكم المنجز أو بالفعل من جميع الجهات، لأنه حينئذ يستلزم الظن باجتماع الضدين، كما قاله شيخنا الأستاذ (قدس سرّه)، بل فيما إذا كان متعلّقاً بالحكم غير الفعلي، فما أفاده صاحب الكفاية (قدس سرّه) من بقاء مرتبة الحكم الظاهرية مع الظن إنّما يكون في هذا الفرض، كما أن ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) يكون في الفرض الأول، فيصحّ قول كل منهما في مورده بالخصوص، لا على وجه الإطلاق، لأنه لا بدّ لنا من الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، كما في موارد الأصول المرخصة أو الاستصحاب بناء على جعل حكم مماثل في مورده، وسيأتي في محله إن شاء الله أنهما سنخان من الحكم ولا مانع من اجتماعهما في محل واحد.

وتوضيحه أن اجتماع حكمين واقعيتين في محل واحد غير معقول، ولو كان موضوع أحدهما العنوان الأولي، كالخمر، والثاني عنوان المظنون كعنوان مظنون الخمرية، لأن ذلك يؤدي إلى التضاد في مقام الجعل ولو ظناً، بمعنى أنه يوجب الظن باجتماع الضدين، وإن المولى قد جعل المتضادين لشيء واحد ولو بعنوانين، وهذا بخلاف اجتماع الحكم الظاهري مع الواقعي ولو كانا ضدّين، كما هو الحال من الأصول الترخيصية، كأصالة الإباحة، فإنه لا مانع من جعل الإباحة الظاهرية لما يشك أو يظن بحرمة، فإن موضوع الأصل أعم من الظن، كما أنه لا مانع من جعل الحرمة الظاهرية بجعل الاحتياط في ذاك المورد مع احتمال الحلية الواقعية.

والسرّ في ذلك أن الحكمين الواقعيين وإن اشتركا مع الواقعي والظاهري إذا اجتماعاً على موضوع واحد في أن أحدهما مجعول للعنوان الأولي والآخر للمظنون أو الأعم منه ومن المشكوك، إلا أن الحكمين إذا كانا واقعيتين فلا محالة ينشأ عن المصلحة في المتعلّق، أو عن جهة أخرى، كالغرض النفساني، ولا يمكن تأثير المصلحتين المتضادتين معاً في مقام الجعل، بل لابدّ من ملاحظة الأقوى منهما، ومع التساوي وعدم الترجيح يكون المجعول الترخيص لا محالة. وبعبارة أخرى: إن كان جعل أحد الحكمين المتضادين مع الملاك دون الآخر، كان الثاني لغواً، وإن كانا معاً ذا ملاك فلا بدّ من ترجيح أحدهما، ومع التساوي لا يمكن الجعل على طبق أحدهما، لأنه ترجيح بلا مرجح، إذ لا وجه لتحريم شيء - مثلاً - مع تساوي ملاكه مع ملاك وجوبه، ولو بعنوان ثانوي،

فلا محالة يكون المجعول هو الترخيص والإباحة، فيستحيل اجتماع حكمين واقعيين متضادين، للتضاد في ملاكهما، وهذا بخلاف الحكم الظاهري فإنه لم ينشأ عن مصلحة في المتعلق بل ينشأ من مصلحة أخرى كالمصلحة في نفسه ولو التسهيل على المكلفين، كما في جعل الترخيص في الشبهات الموضوعية مع احتمال الحرمة أو الظن بها، فلامحذور في اجتماعه مع الحرمة الواقعية الناشئة عن المفسدة في المتعلق، فهما ينشأ عن ملاكين في شيئين، لا في شيء واحد، كما في الحكمين الواقعيين، ومحلّ الكلام في المقام هو الثاني لا الأول كما في القطع، وقد خلط صاحب الكفاية بينهما، وإلا فالجمع بين الحكم الواقعي والظاهري مممّا لا بدّ منه .

الأمر الخامس

في وجوب الموافقة الالتزامية

وثمره البحث عنه هي ما توهم من مانعيته عن إجراء الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي وإن لم يوجب مخالفة عملية قطعية، كما في دوران بين المحذورين، فإن أصل البرائة من كل من الوجوب والحرمة لا يوجب مخالفة عملية، لأن المكلف إما فاعل أو تارك ولا يمكنه الاحتياط، إلا أنه مخالف للالتزام بالتكليف الإلزامي المعلوم في البين من الوجوب أو الحرمة، إذ لا يجتمع الالتزام بإباحة الشيء مع الالتزام بحرمة أو وجوبه، أو كان العلم متعلقاً بحكم ترخيصي وكان الأصول مثبتة للتكليف كاستصحاب نجاسة كلا الإنائين إذا علم بطهارة أحدهما، هذا مع قطع النظر عن مانعية سائر ما يتوهم أو يمكن أن يقال بمانعيته عن إجراء الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي من لزوم التناقض في أدلة الأصول صديقاً وذكياً، أو اللغوية باعتبار أنها أصول عملية ولا يترتب عليها أثر عملي في الدوران بين المحذورين، أو الإشكال في عالم الثبوت بالنسبة إلى الأصول المحرزة كما قاله شيخنا الأستاذ (قدس سره)، وهذه

جهات أخرى سيأتي التعرّض لكلّ واحد منها في محلّه إن شاء الله، والكلام في المقام متمخّص في مانعيّة وجوب الموافقة الالتزامية عن جريانها، فنقول:

إِنَّ مَنْ يَدْعِي المَانَعِيَّةَ عَلَيْهِ إِبْثَاتِ أَمْرَيْنِ:

أحدهما: إِبْثَاتِ أَصْلِ وجوب الموافقة الالتزامية.

الثاني: مانعيّته عن جريانها.

أما الأول فممنوع، لأنّه إن كان المراد بالموافقة الالتزامية تصديق النبي (صلى الله عليه وآله) فيما جاء به من الأحكام وإنّها من قِبَلِ الله تعالى، فلا إشكال فيه، لأنّه مقتضى الاعتقاد بنبوّته (صلى الله عليه وآله) وعصمته وعليه أساس الدين، إلّا أنّ تصديقه (صلى الله عليه وآله) والاعتقاد بأنّ ما جاء به من الله تعالى ولا ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحّيٌ يوحى غير عقد القلب بأنّ هذا الشيء واجب أو حرام - مثلاً - الذي هو المراد بالموافقة الالتزامية في المقام.

وبعبارة أخرى: تصديق شخص فيما أخبره ليس إلّا الاعتقاد بكونه صادقاً في خبره، لا عقد القلب بنفس المخبر به، وتصديقه فيما جاء به (صلى الله عليه وآله) لا يختصّ بالأحكام الإلزامية بل يعمّ غيرها من الاستحباب والكرهات والإباحة، بل لا يختصّ بالأحكام ويعمّ حتّى الإخبارات بالوقائع السابقة والآتية، وبما يكون في العوالم الغيبية. وبالجمله تصديق النبي (صلى الله عليه وآله) وإن كان من أصول الدين إلّا أنّه غير الموافقة الالتزامية.

وإن كان المراد بها قصد الوجه فلم يدلّ دليل على وجوبه وقد أوضحنا

الكلام فيه في الفقه، مضافاً إلى أنّه إنّما يتمّ في العبادات دون مطلق الواجبات

الذي هو محلّ الكلام، فالوجه الأول أعمّ من المدعى كما أنّ الثاني أخصّ منه . وإن كان المراد بها عقد القلب بوجوب كلّ واقعة أو حرمتها وهو المقصود من الموافقة الالتزامية في المقام ظاهراً، فلم يقدّم دليل عقليّ أو نقليّ على وجوبه، فما هو واجب وهو التصديق بما جاء به النبيّ (صلى الله عليه وآله) وإنه من قبل الله تعالى غير مقصود في المقام وغير مناسب له، وما هو مناسب له ويكون مقصوداً وهو الأخير غير واجب؛ لأنّ وجوب الشيء لا يقتضي إلاّ إتيان متعلّقه، كما أنّ الحرمة لا تقتضي إلاّ تركه ولا يقتضي ذلك مع الموافقة الالتزامية بحيث يكون لكلّ تكلف امتثالان: أحدهما جوارحيّ والآخر جوانحيّ، ولم يقدّم دليل خارجيّ على ذلك أيضاً، هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّم قيام الدليل على وجوب عقد القلب بالأحكام. فالمقدمة الثانية ممنوعة، لأنّ الالتزام بما علم لا يمنع عن إجراء الأصول في الأطراف، وسيأتي الكلام في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهريّ إن شاء الله تعالى، فأبى مانعية للالتزام بأنّ أحد الإنانين جائز الشرب واقعاً والالتزام بالاجتناب عن شربهما ظاهراً على النحو المعقول من الجمع بينهما أعني الحليّة الواقعيّة والحرمة الظاهريّة، وهكذا في دوران الأمر بين المحذورين، فإنّه يلتزم فيه بالإلزام الواقعي والجواز الظاهريّ.

وإن أبيت إلاّ عن الالتزام بالحكم بخصوصه في مورد خاصّ فهو غير مقدور في موارد العلم الإجمالي فيسقط التكليف بها، سواء في دوران الأمر بين المحذورين أو غيره، وسواء كانت الأصول جارية في الأطراف أم لا.

وإن أريد الالتزام بأحد الحكمين أو بتعلّقه بأحد الفعلين على نحو التخيير

بأن يكون المكلف مخيراً في الالتزام بأيهما شاء ، فهو وإن كان ممكناً ، إلا أنه لا دليل عليه ، لأن غاية ما هناك توهم دلالة الحكم الإلزامي على الموافقة الالتزامية ، ومن الظاهر أن كل حكم إنما يقتضي الالتزام بمتعلقه ، لا به أو بشيء آخر كنفس امتثاله .

فتلخص أنه لا مانعية من قبل لزوم الموافقة الالتزامية لإجراء الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي .

الأمر السادس

في قطع القطاع

نسب إلى الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدّس سرّه) عدم اعتبار شكّ كثير الشكّ بمقتضى القاعدة الأولى، وظنّ كثير الظنّ وقطع القطاع^(١)، وللتأمل في كلامه (قدّس سرّه) مجال واسع، فنقول:

كثير الشكّ

أمّا كثير الشكّ فلا يخفى أنّ الكلام فيه من حيث القاعدة الأولى والأحكام المترتبة على نفس الشكّ، وأمّا من حيث القاعدة الثانوية وأنه لا عبرة بشكّ كثير الشكّ فلا كلام لنا فيه وهذا ظاهر، وحينئذٍ فإن كان مراده (قدّس سرّه) من كثير الشكّ من كثر شكّه عدداً لكثرة النسيان أو اختلال البال أو غير ذلك فلا مانع من شمول أدلّة أحكام الشكّ لهذا الشخص، لعدم موجب لخروجه عنها من انصراف أو غير ذلك، فالشكّ المأخوذ في باب الركعات يعمّ كثير الشكّ بهذا

(١) كشف الغطاء ص ٦٤، المقصد العاشر.

المعنى كما أن الشك المأخوذ في منطوق قاعدة التجاوز الموجب للتدارك بقوله (عليه السلام) «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»^(١) يشمل أيضاً، فلولا قوله (عليه السلام) «لا شك لكثير الشك»^(٢) لبثت له الأحكام المترتبة على نفس الشك المطلق الشامل للشك الكثير عدداً.

وإن كان مراده (قدس سره) منه الوسواس وهو الذي يحصل له الشك من أسباب لا ينبغي حصول الشك منه، فيما أن الوسواس خارج عن المتعارف ينصرف عنه أدلة الشك ويصح كلامه (قدس سره) في هذا الفرض، إلا أنه يبقى الكلام في وظيفة هذا الشخص بعد فرض انصراف أدلة أحكام الشكوك إلى ما هو المتعارف.

قال شيخنا الأستاذ (قدس سره): إن مقتضى القاعدة العقلية وهي اقتضاء الاشتغال اليقيني البرائة اليقينية أن يأتي هذا الشخص بالعمل حتى يحصل له القطع بالفراغ والبرائة عن التكليف ويكون شكّه في أثناء العمل مبطلاً له، لأنه لا طريق له إلى إتمام الصلاة حتى بالاستصحاب، للانصراف المذكور، إلا أن الشارع المقدس قد ألغى شك كثير الشك إرفاقاً، ومن أظهر أفراد الوسواس، فيستريح عن كلفة تكرار العمل ببركة حكم كثير الشك^(٣).

أقول: لا يحتاج إلى القاعدة الثانوية أعني بها قوله (عليه السلام) «لا شك

(١) وسائل الشيعة ٤٧٠/١.

(٢) لم نثر عليه بهذا اللفظ. وإنما ورد في كلمات المحقق النائيني (قدس سره). وعن أبي جعفر (عليه السلام): إذا كثرت عليك السهو فامض على صلاتك. وسائل الشيعة ٢٢٩/٨.

(٣) أجود التقريرات ٧٤/٣.

لكثير الشك» في إراحة هذا الشخص عن تكرار العمل إلى أن يحصل له القطع بفراغ ذمته، لأن حكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يقتضي البرائة اليقينية موضوعه اليقين النوعي بالبرائة، لا اليقين الشخصي، فيجوز للوسواس الاكتفاء باحتمال فراغ ذمته عن التكليف ولا يحتاج إلى تحصيل اليقين، والسر في ذلك هو أن اليقين بالبرائة طريق إلى حصول الواجب في الخارج ولا موضوعية له، فحكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالبرائة إنما هو لأجل تحقق ما أراده المولى في الخارج والوسواس حيث إنه يتحقق منه العمل خارجاً قطعاً، إلا أنه لا يحصل له اليقين بوقوعه لمرض في نفسه فلا يحكم العقل في حقه بلزوم تحصيل اليقين بالبرائة والقطع بإتيان العمل خارجاً، لأن ملاك وجوب تحصيل اليقين وهو وجود الفعل في الخارج حاصل مع احتمال الوسواس تحققه في الخارج المساوق ليقين نوع الناس به، فاحتماله يقين لنوع الناس، أي يحصل له الاحتمال في ظرف يحصل اليقين لنوع الناس، فالوسواس الذي يدخل رأسه شبرين أو أكثر في خزانة الحمام لأجل الغسل ومع ذلك لا يقطع بدخول قمة رأسه في الماء إلا أن يضرب برأسه قعر الخزانة لا يحكم العقل في حقه بلزوم تحصيل اليقين بالبرائة واقعاً، فالاكتفاء باحتمال البرائة وحصول العمل في الخارج حكم واقعي، لا أنه يقال له ذلك لإزالة الوسواس عنه، كما نسب ذلك إلى بعض المراجع حيث قال: إنني لا أعتبر النية في الصلاة في جواب من قال له من مقلديه: إنني لا أتمكن من نية الصلاة.

والحاصل أنه يجوز للوسواس الاكتفاء بالاحتمال ولا يجب عليه تحصيل

القطع بالبراءة بمشقه زائدة. وعليه يجوز له الاكتفاء بإتيان كل جزء من أجزاء الصلاة احتمالاً ولا يلزمه التدارك في المحل.

كثير الظن

وأما كثير الظن فإن كان المراد به الكثرة عدداً من أسباب ينبغي حصول الظن منه لو اطلع عليها غيره، فلا مانع من شمول أدلة الأحكام التي أخذ في موضوعها الظن لهذا الشخص، لأنه بإحاطته بموجبات الظنون يكثر ظنه، وغيره حيث إنه لا يحيط بها ولا يكون وفور عقله بمقدار ذلك الشخص لا يحصل له الظن ويبقى في الشك، فالظن بالركعات المأخوذ في موضوع جواز المضي في الصلاة شامل لظنه.

وإن كان المراد به الكثرة وسوسة، بمعنى أنه يحصل له الظن من أسباب لا ينبغي حصوله منها، بحيث لو اطلع أهل العرف ومتعارف الناس على تلك الأسباب لا يحصل لهم الظن بالمسبب بل يبقون شاكين، فلا يشمل تلك الأدلة لانصرافها إلى المتعارف، فيكون ظنه هذا داخلاً تحت أدلة الشكوك، لأن ظن الوسواس شك لمتعارف الناس، وأما من حيث الكثرة فداخل في أحكام كثير الشك. نعم لو كان ظنه حاصلًا مما يوجب القطع لمتعارف الناس فهو داخل في الوسواس الذي ذكرنا حكمه في كثير الشك.

والحاصل أن ظن الوسواس شك لو كان حاصلًا مما يوجب الشك لمتعارف الناس وقطع لو كان حاصلًا مما يوجب القطع لهم.

قطع القطّاع

وأما قطع القطّاع، فإن كان المراد به كثرة القطع عدداً من أسباب ينبغي حصول القطع منه بحيث يحصل القطع لكل متعارف من أفراد الناس لو اطلع على تلك الأسباب، إلّا أنّهم لجهلهم بالحال وعدم وفور عقلهم وإحاطتهم بجهات الأمور لا يحصل لهم القطع ويبقون شاكّين، فحاله حال الشكّ والظنّ الكثيرين عدداً، فالقطع المأخوذ في موضوع حكم من الأحكام يشمله والطريقي منه يكون حجّة عقلاً بلا كلام.

وإن كان المراد به القطع الحاصل من أسباب لا ينبغي حصول القطع منه وحققها الشكّ في المسبّب، فهنا يفرق بين الطريقي والموضوعي.

أما الطريقي فحيث إنّ حجّيته عقلية ولا تنالها يد الجعل التشريعي يكون حجّة عقلاً، لأنّ العقل بعد حصول انكشاف الواقع عند القاطع لا يفرق بين أقسام قطعه أصلاً، لأنّ حجّيته تابع للانكشاف، والانكشاف ثابت في جميع الأقسام سواء حصل من أسباب متعارفة أو غيرها.

وأما الموضوعي فأمره بيد الشارع سعة وضيقاً من حيث الأسباب والأشخاص، وما يتعلّق به القطع فللمولى أن يجعل موضوع حكمه القطع الحاصل من أسباب متعارفة، إلّا أنّ الكلام في أنّه هل يترتب على هذا التضييق فائدة أم لا، والحقّ عدمه، لأنّ القاطع دائماً يرى أنّ هذا السبب الذي أوجب قطعه سبب ينبغي حصول القطع منه ويخطأ غيره من الناس في عدم حصول القطع لهم ولا يصدق أنّ قطعه حاصل من أسباب لا ينبغي حصول القطع منه،

فلا يصحّ من المولى الحكيم جعل موضوع الحكم القطع الحاصل من أسباب ينبغي حصول القطع منه بهذا العنوان.

نعم له طريق آخر يمكنه الوصول إلى مطلوبه بسلوكه بأن يجعل موضوع الحكم خصوص القطع الحاصل من أسباب إذا اطلع عليها العرف حصل لهم القطع بالمسبّب، والقطع يمكنه تصديق ذلك، فلو حصل له القطع ممّا ينبغي حصول القطع منه في نظره ولم يكن كذلك في نظر العرف لا يكون موضوعاً للحكم وهو يصدق بذلك أيضاً، غاية الأمر يخطأ الناس في عدم حصول القطع لهم به.

القطع الحاصل من المقدمات العقلية

ثمّ إنّّه قد أشرنا إلى أنّ القطع الطريقي لا يفرق فيه بين كونه حاصلًا ممّا ينبغي حصوله منه أو لا ينبغي في حجّيته، ونقول أيضاً أنّه لا يفرق فيه بين كونه حاصلًا من الكتاب والسنة أو من المقدمات العقلية.

وقد نسب إلى إخواننا الأخباريين عدم حجّية القطع الحاصل من المقدمات العقلية وقد أنكر المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) صحّة هذه النسبة وقال (قدّس سرّه): إنّ كلماتهم إنّما تكون في أحد أمرين: إمّا عدم الملازمة بين حكم العقل والشرع، وإمّا عدم حصول القطع من المقدمات العقلية بل غايته حصول الظنّ، والظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً، وقد نقل كلمات بعضهم استشهاداً لدعواه^(١).

وما أفاده (قدّس سرّه) تامّ في نفسه، لأنّ بعض الأخباريين تكلموا في هذين الأمرين، إلا أنّ شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) قد نقل عبارات بعضهم الصريحة^(١) في إنكار حجّة القطع المذكور، فالمتحصّل من مجموع كلماتهم أنّ جميعهم لا ينكرون ذلك وإن كان بعضهم ينكرها، فالكلام معهم يقع في مقامين: أحدهما في حصول القطع من المقدّمات العقلية. الثاني: في حجّة هذا القطع على تقدير حصوله.

أمّا المقام الأوّل فتوضيحه بأن يقال: إنّ الإدراكات العقلية لا تخلو من أحد أقسام ثلاثة:

الأوّل: إدراك ما هي علّة تامّ للحكم الشرعي أعني بها الملاكات المستتبعة لجعلها وهذا الإدراك واقع في سلسلة علل الأحكام، لأنّ المدرك عبارة عن علّة الحكم أعني بها المصلحة أو المفسدة.

الثاني: إدراك حسن الطاعة وقبح المعصية بعد إحراز الحكم الشرعي بدليله الدالّ عليه، وقد ذكرنا أنّ ذلك يرجع إلى إدراك حسن العدل وقبح الظلم،

(١) لعلّ نظر سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) إلى مثل عبارة السيّد الصدر في شرح الوافية وقد نقله شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) بقوله: «ومما يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيّد الصدر (رحمه الله) في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم ما يستقلّ به العقل ما لفظه: إنّ المعلوم هو أنّه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظنّ أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم (عليه السلام) أو فعله أو تقريره، لا أنّه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أيّ طريق كان، انتهى وهذا الكلام صريح في أنّه إذا لم يحصل القطع من جهة نقل قول المعصوم (عليه السلام) أو فعله أو تقريره لا يجب العمل به. (المقرّر)، فرائد الأصول ٥١/١.

لأن الإطاعة عدل في مقام العبودية والمعصية ظلم على المولى في هذا المقام، وهذا واقع في سلسلة معاليل الأحكام لترتب عليها.

الثالث: إدراك الأمور الواقعية التكوينية التي لا مساس لها بالأحكام الشرعية في حد أنفسها، نعم قد يترتب عليها الأحكام كدركه استحالة اجتماع الضدين أو المثلين.

أما الأول: فالظاهر أنه غير حاصل للمكلف على نحو يقطع بعلة الحكم الشرعي بحيث يستكشف الحكم من العلة التي كشف عنها العقل، وذلك لا ابتناء الأحكام الشرعية على المصالح والمفاسد الخفية التي لا تحيطها العقول البشرية، وقد أجاد فيما أفاد من قال من أنه لا يسع للمكلفين درك علل الأحكام الشرعية، لأن الشارع قد جمع بين المتفرقات وفرق بين المجتمعات، فلو أدرك العقل وجود مصلحة في شيء يحتمل أيضاً وجود مفسدة خفيه فيه مزاحمة لتلك المصلحة لم تصل يد الإدراك إليها، ولو فرض حصول القطع بعدم وجود مفسدة في المتعلقة مزاحمة للمصلحة الموجودة فيه يحتمل وجود المفسدة في نفس جعل الحكم كما هو الحال في بادي الإسلام بالنسبة إلى الأحكام النازلة نجوماً، ومع ذلك كيف يسعه القطع بالعلة التامة للحكم الشرعي ويستكشف بذلك وجود المعلول أعني الحكم الشرعي.

نعم قد يتفق ذلك كإدراك العقل وجود المفسدة في قتل نبي من الأنبياء بحيث لا يحتمل وجود مصلحة في قتله مزاحمة لتلك المفسدة، إلا أنه ليس بشايع في جميع الموارد بحيث يعول عليه في أبواب الفقه ويقع في طريق

الاستنباط، وإلى ما ذكر يشير الروايات الدالة على أن «دين الله لا يصاب بالعقول»^(١).

وأما الثاني فهو حاصل في جميع الموارد التي أحرز فيها الحكم الشرعي إلا أنه لا يستتبع حكماً شرعياً آخر وإلا لتسلسل كما تقدّم الكلام فيه في بحث التجزّي سابقاً، والأخباريون أيضاً لا يسعهم إنكار ذلك، ولا ينكرونه لأنه لم يقل أحد بأنه بعد تحقّق الأمر بالصلاة من الشارع - مثلاً - يحتاج إلى حكم شرعي آخر بأنه أطع أمر الصلاة بتوهم عدم كفاية حكم العقل بوجوب الإطاعة.

وأما الثالث فإنّه وإن كان حاصلًا، إلا أنه لم يقع في سلسلة علل الأحكام ولا معاليلها، لكونه أجنبيّاً عن الأحكام الشرعية بالكلية. نعم قد ينضمّ ذلك إلى الحكم الشرعي في مورد ويستتج من ذلك الانضمام ثبوت حكم شرعي حسب اقتضاء دليله الدالّ عليه كما في موارد اجتماع الأمر والنهي، فإنّ الشارع قد أمر بالصلاة ونهى عن الغضب فيجتمع الحكمان في الصلاة في الدار المغصوبة

(١) والذي هو محلّ الكلام بين الأخباريين والأصوليين هو هذا القسم من القطع بالحكم، لا ما وقع في طريقه بعض مقدّمات سمعية، وهذا القطع قليل جداً كما أشار إليه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) وكان هو الوجه في حمل شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) أخبار المقام على جواز الاستدّاد بالأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنيّة حيث قال (قدّس سرّه): ودعوى استفادة ذلك من الأخبار ممنوعة، فإنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستدّاد بالأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنيّة على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات من غير مراجعة حجج الله تعالى بل في مقابلهم (عليهم السلام) وإلا فإدراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلّي على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة، بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة.

وحيث إنّه من باب اجتماع الضدين يحكم العقل باستحالة اجتماعهما فيها، فلا بدّ من تقديم دليل أحد الحكمين على الوجه المقرّر في محلّه، فالقطع بثبوت الحرمة - مثلاً - في المثال لم يستند إلى حكم العقل وإنّما كان مستنداً إلى دليله الدالّ عليها من تقدّم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي، والعقل إنّما حكم باستحالة اجتماعها مع الوجوب في مورد واحد وتدخّل هذا المقدار من العقل في حصول القطع بثبوت الحكم الشرعي في مورد ممّا لا يقبل الإنكار ولا يوجب استناد حكم الشرع إلى العقل، بل يقال إنّ من الأحكام العقلية غير المستقلة، كما في الحكم بوجوب مقدّمة خاصّة بعد حكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، ولولا الاعتماد على الإدراكات العقلية بهذا المعنى لأدّى إلى التناقض، لأنّه بعد فرض حكمه بالملازمة المذكورة لا يمكن الحكم بعدم وجوب هذه المقدّمة الخاصّة بعد فرض وجوب ذيلها، لأنّه يرجع إلى عدم الملازمة ولما ثبت دين من الأديان الإلهيّة وشريعة من الشرايع المقدّسة لأنّ أصل ثبوت الصانع يكون بحكم العقل باستحالة وجود المعلول بلا علة.

فتلخّص من جميع ما تقدّم أنّه لا يحصل القطع بالحكم الشرعي من القسم الأوّل من الحكم العقلي وكذا الثاني لوجود المانع في الأوّل وهو احتمال وجوب ما يزاحم الملاك المدرك وعدم المقتضي في الثاني، لاستلزامه التسلسل ويحصل القطع به من القسم الثالث على الوجه الذي ذكرناه، فالإنصاف هو التفصيل بين القسمين الأولين والأخير بعدمه فيها وبوجوده فيه.

وتوهم دلالة الأخبار على عدم حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية مطلقاً، فاسدٌ، لأنها بين ما تكون ناضرة إلى القسم الأول كما أشرنا إليه فإن قوله (عليه السلام) «إن دين الله لا يُصاب بالعقول» ناظر إلى عدم حصول القطع بعلة الحكم حتى يستكشف الحكم ببرهان اللّم، وبين ما تكون أجنبية عن هذا المعنى، لأنها إما أن تدلّ على عدم جواز الاعتماد بالاستحسانات العقلية والأقيسة الظنية كما كان متعارفاً عند العامة، وإما أن تدلّ على اعتبار الولاية في صحة العبادة.

المقام الثاني: ففي جواز المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة وقد أجازته شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) بأخذ القطع مانعاً عن الحكم إذا كان حاصلًا من غير الكتاب والسنة على نحو متمم الجعل، كما يقول به في أخذ القطع في موضوع الحكم بذلك، ويعبر عنه بنتيجة التقييد^(١)، وقد تقدّم أي في الأمر الرابع - منع ذلك كلّهُ وأنّ القطع الطريقي الذي هو محلّ الكلام لا يصحّ فيه شيء من المانعية والموضوعية.

وبالجملة يستحيل منع الشارع عن العمل بالقطع ولا بدّ من ترتيب آثاره من التعذير والتنجز، وهذا محكم من المحكمات لا يمكن التردد فيه، فلا بدّ من ارتكاب التأويل فيما يوهّم المنع عن العمل بالقطع لو فرض دلالته على ذلك. نعم للشارع أن ينهى عن سلوك طرق خاصّ في استنباط الأحكام وهو غير طريق الكتاب والسنة من الاستحسانات والأقيسة التي كان العامة يستندون

إليها وأما لو سلكه أحد وحصل له القطع بالحكم - فرضاً - فلا يصحّ منعه عن العمل بقطعه هذا.

فروع توهم مخالفتها لحجية القطع

وقد وقع في الشرع موارد يوهّم ذلك.

منها: حكمهم بأنّه لو كان لأحد درهم ولآخر درهمان فتلف أحد الدراهم عند الودعي أنّ لصاحب الاثنين واحداً ونصفاً وللآخر نصفاً، وقد ورد بذلك رواية السكوني^(١) وإنّ ضعفه بعضهم إلّا أنّها معمول بها عند الأصحاب. فيحصل العلم الإجمالي بعدم ملك أحدهما للنصف الذي بيده، لأنّه إن كان التالف من صاحب الدرهمين فلم يبق له إلّا درهم واحد فنصف الدرهم الذي يأخذه لا يكون ملكاً له، بل هو ملك لصاحب الدرهم الواحد، وإن كان الدرهم التالف من صاحب الدرهم الواحد فالنصف الذي يأخذه لا يكون ملكاً له، بل هو لصاحب الدرهمين، فمع تنصيف أحد الدرهمين الباقيين يحصل العلم الإجمالي بعدم ملك أحدهما للنصف الذي في يده، إلّا أنّه مع ذلك ورد النصّ بالتنصيف وهو خلاف العلم الإجمالي وقد يتولّد منه علم تفصيليّ بعدم الملك مع أنّ مقتضى النصّ جواز التصرف فيما لا يكون ملكاً له كما لو فرض أنّ شخصاً اشترى النصفين منهما أو انتقل إليه بإرث أو هبة أو نحو ذلك واجتمعا عنده واشترى جارية أو ثوباً بهما يعلم تفصيلاً بطلان هذا الشراء للعلم بعدم انتقال الجارية أو الثوب إليه، لعدم انتقال الثمن إليه بتمامه، لعدم انتقال بعضه

(١) وسائل الشيعة ٤٥٢/١٨ كتاب الصلح، ب ١٢ ح ١ وفيه بدل الدرهم «الدينار».

إليه من مالكة لأن أحد النصفين يكون باقياً على ملك صاحبه الأول ولم يرض بانتقاله إليه ومع ذلك يحكمون بجواز وطئ الجارية والنظر إليها والصلاة في الثوب المذكور وغير ذلك من التصرفات المتوقفة على الملك وهل ذلك إلا تجويز في المخالفة مع العلم التفصيلي بعدم الانتقال إليه .

والجواب عنه :

أما أولاً فلأننا نقول إنه على فرض تسليم بقاء أحد النصفين في ملك أحد المودعين وعدم انتقاله إلى المشتري لهما لا نسلّم وجود مانع من تجويز الشارع التصرف في مال الغير ولو مع عدم رضاه بحسب ولايته العامة حفظاً للنظام . وبعبارة أخرى العلم بالموضوع أعني كون المال للغير لا يمنع تجويز الشارع بالتصرف فيه وإنما المانع هو العلم بحرمة التصرف فيه وهو مفقود في المقام وذلك نظير التصرف في مال الناس وأكله ولو مع العلم بعدم رضاهم في المخصصة ، وهكذا تجويزه التصرف في الأنهار والأراضي الواسعة ولو مع احتمال عدم رضاء المالك ، وتجويزه الأكل من الثمار بعنوان حق المارة ، وتجويز دق باب الناس ولو مع احتمال عدم الرضاء .

ودعوى حصول الاطمئنان بالرضا في بعضها مدفوع باحتمال كون المالك صيباً أو مجنوناً أو بخيلاً ، فكيف يحصل الاطمئنان بالرضا المجوز للتصرف وكل ذلك مبني على ولاية الشارع المقدس في التجويز في التصرف في مال الغير .

ثم إن الحكم بالتنصيف في أمثال المقام كباب الداعي في تمام الدار إذا

كان تمامه تحت يد المدّعين، أو كان في يد ثالث لا يدّعي الملكية مع العلم بأنّ تمام الدار يكون لأحدهما، مبنيّ على قاعدة العدل والإنصاف، لأنّه أقرب إلى وصول ذي الحقّ إلى حقّه من القرعة - مثلاً - فإنّه إذا أعطى نصف الدار لكلّ منهما يقطع بوصول نصف الحقّ إلى ذي الحقّ، وأمّا إذا أعطى تمام الدار لأحدهما بالقرعة - مثلاً - يحتمل عدم وصول ذي الحقّ إلى شيء من حقّه وإن كان يحتمل وصول ذي الحقّ إلى تمام حقّه، فالتنصيف يكون مقدّمة علميّة لو وصول ذي الحقّ ولو إلى بعض حقّه كما أنّ صرف بعض المال لإيصال المال إلى مالكة البعيد عن محلّ المال يكون مقدّمة وجوديّة لو وصول المال إلى مالكة وكلّ ذلك مبنيّ على قاعدة الإنصاف والعدالة.

وأما ثانياً: فلاّنا نقول لا نسلم بقاء أحد النصفين على ملك صاحبه، لاحتمال أن يكون الحكم الشرعي بالتنصيف مملّكاً قهريّاً لأحد النصفين لغير المالك ولا مانع يمنع الشارع المقدّس عن ذلك بعد كونه وليّاً يفعل ما يشاء والعبد وما في يده لمواه ولعلّ هذا هو الظاهر من الأدلّة في موارد الحكم بالتنصيف مع العلم بكون تمام المال لأحد الشخصين، وهذا هو المراد من قول الشيخ (قدّس سرّه) من الصلح القهري الحاصل من الحكم بالتنصيف.

وأما ما قيل من أنّ حكم المقام أعني تنصيف الدرهم مبنيّ على الشركة الحاصلة بخلط الدراهم عند الودعي، ففاسد:

أما أولاً: فللمنع عن حصول الشركة في خلط الدراهم، لعدم حصول المزج ولو عرفاً بذلك كما في مزج السمن والماء والحنطة، لأنّ وجود كلّ من

الدرهم منحاز عن الآخر ولا يمتزج بالآخر ويعتبر في حصول الإمتزاج صيرورة الممتزجين شيئاً واحداً وموجوداً فardاً ولو في نظر العرف.

وأما ثانياً: فلائّه لو سلّم حصول الشركة، يكون مقتضى القاعدة إعطاء درهم وثلث إلى مالك الدرهمين، وثلثين إلى مالك الدرهم الواحد، لأنّ التالف عليهما والنفع لهما، لا التخصيف الوارد في الرواية.

ومنها: الحكم بانفساخ العقد الذي وقع النزاع في تعيين ثمنه أو مئمنه أو هما معاً على وجه يكون من باب التداعي لا المدعى، والمنكر الراجع إلى الزيادة والنقصان، بمعنى رجوع النزاع إلى المتباينين، لا الأقل والأكثر، كما إذا وقع البيع الشخصي على كتاب مخصوص واختلفا في كون الثمن عشر دنانير أو مائة درهم والمفروض أنّه لا فرق بين الثمنين من حيث الزيادة والنقصان كي يرجع إلى باب المدعى والمنكر، بل هما متساويان قيمة، والاختلاف في كون أحدهما ذهباً والآخر فضة، وكما إذا وقع البيع الشخصي بالثمن المعين واختلفا في كون الثمن هو العبد أو الجارية، وحيث إنّ أقام أحدهما بيّنة أو حلف عند عدم البيّنة فالحكم له، وإلا - أي وإن لم يقيما أو أقاما معاً أو حلفا كذلك أو نكلا - فقد حكموا بالانفساخ القهري وأخذ كلّ من المتبايعين ماله، ومقتضى ذلك جواز نقل كلا الشئيين المتنازع فيهما بأحد أسباب النقل إلى شخص ثالث وجواز شرائه بهما شيئاً، مع أنّه يعلم تفصيلاً بطلان البيع الثاني، لعدم كونه مالكاً لتمام الثمن وإبقاء أحد جزئيه على ملك مالكة الأصلي، فترخيص الشارع للبيع الثاني وإمضائه له مخالف للعلم التفصيلي ببطالته.

كذا قرّروا الإشكال، لكنك خبير بأنه تطويل للمسافة وأشبه شيء بالأكل من القفا، لإمكان النقص وتقريب الإشكال في الفروع المزبور بطريق أقرب وهو فرض بيع ما لا نزاع فيه بين المتبايعين من المثلث أو الثمن، فإنه يعلم تفصيلاً بطلانه، لاعترافهما بكونه ملكاً للبائع فيما إذا بيع الثمن وكان النزاع في الثمن أو للمشتري فيما كان الأمر بالعكس، فلا حاجة حينئذٍ إلى توسط العلم الإجمالي.

وفيه: أنه إذا بنينا على أن التحالف موجب للفسخ واقعاً وأن حكم الشارع بالانفساخ موجب لرد كل من المالين إلى ملك مالكه حتى في الواقع ونفس الأمر، فيكون الأمر كما لو لم يكن هناك بيع من أصله، كما هو الظاهر، فالأمر واضح جداً، وعليه فلا محذور أصلاً.

وأما إذا بنينا على أنه ظاهري من دون انقلاب في الواقع، فغاية ما هناك، القطع بأن البيع المزبور تصرف في ملك الغير، ومع ذلك لا يحصل القطع بحرمة شرعاً وبطلانه وضعاً، لا إجمالاً ولا تفصيلاً، وقد ذكرنا في الفرع الأول أن ترخيص الشارع في التصرف في ملك الغير ولو من دون رضاه لا مانع منه عقلاً ولا شرعاً، لأنه ولي الأمر ويرى المصلحة في ذلك.

وبالجملة، المدعى استحالة ردع الشارع عن العمل بالقطع المتعلق بالحكم لا بالموضوع، والمقام يكون من الثاني دون الأول، لعدم القطع بحرمة التصرف في ملك الغير ولو في مثل هذه المقامات.

وأما إذا كان النزاع بينهما في الزيادة والنقصان فقد ورد النص على أنه لو كانت العين باقية فالقول قول البائع، وإذا كانت تالفة فالقول قول المشتري.

ومنها: حكمهم بجواز اقتداء أحد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالآخر، مع أن المأموم يعلم تفصيلاً بطلان صلاته إما من جهة حدث نفسه أو حدث الإمام، بل قالوا بجواز اقتداء شخص ثالث بهما في صلاة واحدة كما إذا عرض للإمام الأول عارض فعدل المأموم منه إلى الثاني أو في صلاتين وإن كانا ممّا يعتبر الترتيب بينهما، كالظهر والعصر بأن تقيّد في الأولى بالأول وفي الثانية بالثاني، مع حصول العلم ببطلان الصلاة في الفرضين أيضاً، أما الأول فللعلم الإجمالي باقتداء بعض أجزاء الصلاة بالإمام الجنب فيقطع تفصيلاً ببطلان مجموع الصلاة، وأما الثاني فللقطع ببطلان صلاة العصر إمّا من جهة الاقتداء بالجنب وإمّا من جهة فوات الترتيب.

وفيه: أن جواز الاقتداء في الفروض المذكورة ليس إلا بمقتضى القواعد والعمومات الأولية ولم يرد فيه نصّ بالخصوص كي يكون مخالفاً مع العلم المذكور وحينئذ فنقول:

إذا بنينا على أن الحكم الظاهري بصحة صلاة الإمام عند نفسه موضوع لصحة صلاة المأموم واقعاً، فلا إشكال، بل مقتضى ذلك جواز الاقتداء حتّى مع العلم التفصيلي ببطلان صلاة الإمام إذا كانت صحيحة عنده، فكيف بالمقام، وإذا لم نبين على ذلك لدعوى عدم وجود الإطلاق في الأدلة أو لغير ذلك، فمقتضى تنجيز العلم الإجمالي ببطلان صلاة المأموم في الفروع المزبورة. نعم إذا كان هناك مانع عن تنجيذه فلا بأس بالاقتداء كما إذا كان أحد الإمامين خارجاً عن محلّ الابتداء أو كان فاقداً لشرائط الإمامة، كالإيمان والعدالة ونحوهما، فحينئذ يجوز الاقتداء بالآخر.

والحاصل أنه لم يجتمع الحكم بصحة الصلاة في فرض العلم بطلانها في مورد كي يتخالفان.

ومنها: الحكم بأنه لو قال أحدهما: «بعتك الجارية بمائة» وقال الآخر: «وهبني إياها» إنهما يتحالفان ثم تردّ الجارية إلى صاحبها مع القطع التفصيلي بانتقالها عن ملك صاحبها إلى الآخر إما بالبيع وإما بالهبة، ولا نزاع لهما في ذلك. وفيه: أن الهبة في مفروض الكلام إما أن تكون جائزة أو لازمة كما إذا كانت لذي رحم أو للزوجة أو مع قصد القرية.

وعلى الأول - وهو في غير الصور المذكورة - يتحقق الرجوع بمجرد الإنكار الملازم لدعوى كونه بيعاً، لأن مرجع ذلك إلى عدم رضاية بقاء العين عند الطرف الآخر مجانباً، ولا نعني من الرجوع أكثر من ذلك، وهذا نظير إنكار الطلاق الذي يكون في حكم الرجوع، فلو كانت هناك هبة واقعاً فقد رجع الواهب عنها وانتقلت العين إلى ملكه برجوعه، فخرجها عن ملكه وإن كان مقطوعاً به حين العقد إما بالبيع أو بالهبة إلا أنه لا قطع بعدم رجوعها، فلا علم حينئذٍ بعدم كونه مالكاً لها، لا إجمالاً ولا تفصيلاً، كي يكون حكم الشارع بملكيتها له مخالفاً معه، إذ من المحتمل أن الواقع كان هبة جائزة فالرجوع كان في محله.

وعلى الثاني - أعني ما إذا كانت الهبة على تقديرها لازمة - فلا يجديها الرجوع، فإن بنينا على أن التحالف بنفسه موجب للانفساخ واقعاً وحلّ العقد من أصله في نفس الأمر فلا إشكال، وأما لو لم نلتزم بذلك فلنا أن نقول أيضاً أنه لا قطع ببقاء العين في ملك الطرف الآخر وعدم دخوله في ملك المالك الأول

لاحتمال الانتقال وذلك فلائاً الواقع على تقدير كونه بيعاً فيما أن المشتري يمتنع من تسليم الثمن فللبايع أخذ متاعه وتملكه بدلاً عنه، بعد حكم الحاكم بذلك، فيكون مالكا له واقعاً نظير التقاض، وعليه فلا قطع بعدم كونه مالكا له كي يكون حكم الشارع مخالفاً معه، فظهر أن الخطب هنا أسهل من الفروع السابقة لعدم القطع هنا بأن تصرف المالك الأول في العين تصرف في ملك الغير بخلافه هناك، هذا مضافاً إلى أن التصرف في ملك الغير مع إذن الشارع لا مانع منه.

ومنها: ما إذا أقر أحد بعين لشخص ثم أقر بها لآخر ثم لثالث وهكذا، قالوا الحكم أن يسلم العين لمن أقر له أولاً ويغرم قيمته أو مثله لكل من أقر له بعد ذلك وحينئذ لو اجتمعت العين والقيمة عند ثالث بأحد أسباب النقل فالأول جواز شرائه بهما جارية وحلية الانتفاع بها، مع أنه يعلم تفصيلاً ببطان الشراء للعلم الإجمالي بكذب أحد الإقرارين فلا يملك تمام الثمن بل بعضه باق على ملك مالكة.

وفيه: أن هذا الفرع كأغلب الفروع المتقدمة ليس مورداً للنص وإنما هو حكم على القاعدة، فالأول العمل على طبقها ما لم يلزم منه محذور.

بيان ذلك أن العين الشخصية بعد فرض استحالة كونها مملوكة لمالكين أو أكثر على سبيل الاستقلال، مع أن إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ ولازم، يكون قضية الجمع بينهما هي ما ذكره، وذلك لأنه بمقتضى إقراره الأول وجب عليه تسليم العين إلى المقر له أولاً لكون العين باقية تحت يده بلا معارض، وأما الإقرار الثاني وما بعده فله دالتان: أحدهما بالمطابقة وهي كون العين لمن أقر له أخيراً، والأخرى بالالتزام وهي عدم كونها ملكاً لمن أقر له أولاً.

أما الدلالة الثانية فغير مسموعة لرجوعها إلى الإنكار بعد الإقرار ولا يصغى إليه، وأما الأولى فالإقرار نافذ بالنسبة إليها، لكن العين حيث وجب تسليمها إلى المقر له أولاً بمقتضى الإقرار الأول فهي في نظر الشارع بحكم التالف فينتقل إلى بدله من المثل أو القيمة، ثم إن المقر له إما أن يعلم بصدق الإقرار أو بكذبه أو لا يعلم شيئاً، فعلى الأول يجوز له الأخذ واقعاً، وعلى الأخير ظاهراً، ولا يجوز على الثاني.

وعلى أي تقدير، فكل من أقر له يجوز أخذ العين أو بدلها ما لم يعلم بكذب الإقرار، وأما بالنسبة إلى الثالث الذي يريد جمع العين والقيمة أو المثل عنده وكان هو مادة النقض في الفرع، فإن بنينا على أن الملكية الظاهرية إلى حد تكون موضوعاً للملكية الواقعية في حق آخرين فلا إشكال أصلاً كما هو واضح لكنه خلاف التحقيق عندنا، وأما لو لم نلتزم بهذه المقالة فالأمر حينئذ بطلان المعاملة وعدم جواز الجمع بينهما بل وعدم جواز شراء واحد منهما لوجوب الاجتناب عن كلا طرفي العلم الإجمالي، إلا أن يكون أحد الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء أو كان هناك مانع آخر من تنجيز العلم، ولا ضير في ذلك خصوصاً بعد ما عرفت من عدم ورود نص في المسألة.

فتلخص من جميع ما تقدم أن استحالة المنع عن العمل بالقطع المتعلق بالحكم كادت أن تكون من أبده البديهيات فلا بد من التصرف فيما يوهم بظاهره خلاف ذلك، إما بالتشكيك في أصل حصول القطع أو برفع اليد عن الحكم المخالف بتأويل ونحوه.

الأمر السابع في العلم الإجمالي

الكلام فيه يقع في مقامين :

الأول : في ثبوت التكليف وتنجيذه به وأنه هل يكون كالعلم التفصيلي في ذلك أم لا ؟

الثاني : في سقوطه به وكفاية الامتثال الإجمالي عن التفصيلي ولو مع التمكن منه .

المقام الأول : تنجيز التكليف بالعلم الإجمالي

أما المقام الأول فنقول : إنه لا إشكال في أن العلم الإجمالي له جهتان وحيثتان ، أحدهما جهة العلم والأخرى جهة الشك ، فإنه إذا تعلّق العلم بنجاسة أحد الإنائين يتحقّق هناك حالتان ، العلم بنجاسة أحدهما والشك في انطباق متعلّق العلم على أيّ الإنائين ، والعلم بما أنه علم لا يكون مشوباً بالجهل كما قد يتوهم ، ومتعلّق أحدهما غير متعلّق الآخر ، لأنّ متعلّق العلم بنجاسة أحد الإنائين ومتعلّق الشك انطباق متعلّق العلم على الإنائين ، وإن شئت فقل : العلم متعلّق

بأصل التكليف والشك في المكلف به . وبعبارة أخرى: العلم متعلق بالحرمة - مثلاً- والشك في الحرام .

وبالجملة فالمناسب هو البحث عن كلا الجهتين في المبحث المناسب له ، فنبحث من الجهة الأولى في مبحث القطع ، ومن الجهة الثانية في بحث الشك أي في بحث البرائة والاشتغال كما صنعه شيخنا الأنصاري (قدس سره) . والبحث عن الجهة الأولى يرجع إلى البحث عن جواز ارتكاب جميع الأطراف المعبر عنه بالمخالفة القطعية فيكون الكلام في جواز ارتكاب كل من الأطراف بشرط الانضمام إلى بقية الأطراف ، فيكون البحث في الحقيقة عن أن العلم التفصيلي كما يكون بياناً ولا يجوز مخالفته ، هل الإجمالي كذلك أم لا ؟ فكما أنه إذا حصل العلم التفصيلي بنجاسة إناء وبحكمه وهو حرمة الشرب فلا يجوز شربه ، كذلك الحال فيما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين ، فيكون الكلام في المقام في أن العلم الإجمالي المتعلق بالحكم هل يكون مانعاً عن ترخيص الشارع في المخالفة كما كان العلم التفصيلي كذلك أم لا ؟ وهذا من شئون العلم فيكون البحث في المقام في حرمة المخالفة القطعية ، والبحث عن الجهة الثاني إنما يكون في جواز ارتكاب بعض بشرط عدم الانضمام إلى الباقي ، فيكون البحث فيها عن أن الشك المقرون بالعلم الإجمالي هل يكون ملحقاً بالشبهة البدوية في جريان الأصل الترخيصي فيه ، أم يكون ملحقاً بالاشتغال في عدم جريان ذلك ، فيكون البحث عن وجوب الموافقة القطعية وعدمه .

فتلخص أن للعلم الإجمالي مرتبتان :

إحداهما: حرمة المخالفة القطعية وهي التي يبحث عنها في المقام.
 الثانية: حرمة المخالفة الاحتمالية الملازمة لوجوب الموافقة القطعية،
 وهي التي يبحث عنها في أصل البرائة والاشتغال، وهذا هو الوجه المعول عليه
 كما صنعه شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه)، لا ما وقع في الكفاية.

وكيف كان فالكلام في المقام الأوّل يكون في جهات ثلاثة:
 الأولى: في حكم العقل بتنجز الحكم المعلوم بالإجمال وإنّه هل يجوز
 في نظر العقل المخالفة القطعية للحكم الكذائي أم لا كما في الحكم المعلوم
 بالتفصيل.

الثانية: في إمكان ترخيص الشارع في المخالفة بأن يرخص ارتكاب
 جميع الأطراف.

الثالثة: في وقوع ذلك بعد الفراغ عن إمكانه، فالبحث عن الجهة الثالثة
 مترتب على الثانية.

الجهة الأولى: في حكم العقل بعدم جواز المخالفة القطعية

أما الأولى فرمّا يقال بعدم تقبيح العقل مخالفة الحكم المعلوم بالإجمال
 وإنّه غير منجز، لأنّ القبيح مخالفة التكليف الواصل كما في العلم التفصيلي
 أو ما يقوم مقامه، وفي المقام لم يصل التكليف كما في الشبهة البدوية قبل
 الفحص أو بعده إذا كانت موضوعية، وبعد الفحص إذا كانت حكمية، لأنّ
 التكليف في كلّ واحد من الأطراف مشكوك، فكيف يكون واصلاً؟ نعم، بعد
 ارتكاب تمام الأطراف يحصل العلم بمخالفة التكليف المعلوم بالإجمال

ولا مانع منه، كما أنه لا مانع من حصول العلم بالمخالفة بإخبار معصوم أو غير ذلك في الشبهات البدوية موضوعية أو حكمية، بعد فرض جريان الأصل فيها وارتكابها، مثلاً إذا شرب أحد الماء المشكوك الطهارة بحكم قاعدة الطهارة ثم ظهر له بعد ذلك أنه كان نجساً، فإن العلم بالمخالفة بعد الارتكاب غير مانع عن الارتكاب، مع عدم العلم بحاله بالمخالفة، فالأمر يبتنى على أمرين: أحدهما: أن التكليف المعلوم بالإجمال غير واصل إلى المكلف، لأن كل واحد من الأطراف يكون مشكوكاً.

ثانيهما: أن العلم بالمخالفة بعد ارتكاب العمل غير مانع عن الارتكاب مع عدم العلم بحاله بالمخالفة.

أقول: أما المقدمة الثانية فلا بأس بها إلا أن لأولى ممنوعة جداً، فإن العلم بالحكم ولو كان إجمالياً يكون بياناً من قِبل المولى بلا إشكال وإن كان المحكوم بهذا الحكم مجهولاً، ولا فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في ذلك أصلاً، نعم تمييز الحرام عن غيره مفقود في العلم الإجمالي وهو - أعني التمييز - لا يكون شرطاً في التنجيز وجواز العقاب على المخالفة أصلاً، ألا ترى أنه لا يجوز شرب الإثنائين اللذين يعلم بنجاسة أحدهما في آن واحد، مثلاً يجعل لكل واحد أنبوباً ويشربهما في آن واحد مع عدم التمييز للحرام، ولا يجوز النظر إلى امرأتين في آن واحد يعلم بأن أحدهما زوجته والآخر أجنبية، ولا فرق بين الدفعي والتدريجي في التنجيز وعدمه أصلاً، والحاصل أن العلم الإجمالي يكون منجزاً للحكم المتعلق به ومصححاً للعقوبة على تقدير المخالفة كالعلم التفصيلي من دون فرق في نظر العقل بينهما أصلاً.

الجهة الثانية : إمكان ترخيص الشارع في المخالفة القطعية

وأما الجهة الثانية وهي إمكان جواز ترخيص الشارع في المخالفة القطعية للحكم المعلوم بالإجمال وهو لا يحصل إلا بالترخيص في جميع الأطراف بعد فرض تبحيح العقل المخالفة كذلك ، فنقول إنه قال صاحب الكفاية (قدس سرّه) أنه يمكن ذلك وقد سلك في المقام ما سلكه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وادّعى الملازمة بين جواز الترخيص في الشك البدوي وبين جوازه في المقرون بالعلم الإجمالي من دون فرق بينهما ، فلو أمكن الترخيص هناك أمكن هنا أيضاً ، ولو لم يمكن في هنا لم يمكن هناك أيضاً ضرورة عدم الفرق في الاستحالة بين احتمال اجتماع الضدين والقطع به ، لأنه مقطوع بعدم لا يحتمل وجوده .

وحاصل ما أفاده في مقام الجمع بينهما أن الحكم الواقعي على قسمين فإنه يكون تارة فعلياً من جميع الجهات ويُسمى بالفعل الحتمي عنده ، وأخرى فعلياً من بعض الجهات دون بعضها الآخر ويُسمى بالفعل التعليقي عنده ، وفي القسم الأول لا يجوز الترخيص في مخالفته ، لأن الحكم ثابت في حق المكلف حتى في حال الجهل والمصلحة ملزمة فيلزمه إما إيصال الحكم إلى المكلف بنصب طريق واصل إلى الحكم للمكلف ، وإما جعل الاحتياط عليه في صورة الإمكان كما في الدماء والفروج والأموال الخطيرة .

وبالجملة ترخيص الشارع في المخالفة يكون مضاداً لهذا القسم من الحكم الواقعي ، وأما الثاني فلا مانع من الترخيص في المخالفة في صورة الشك لعدم التضاد بين هذين الحكمين ، لفرض أن الحكم لا يكون فعلياً حتى في حال

الشك، وبهذا المعنى صحَّح الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في الشبهات البدويّة وغير المحصورة، فلو جاز ذلك في البدويّة يجوز في الشبهة المحصورة أيضاً، لأنّ الملاك عدم المضادة، لكون الواقع فعليّاً تعليقاً وهذا موجود في أطراف العلم الإجمالي، لوجود مرتبة الحكم الظاهري فيها وهو الشك، فلا مانع من الترخيص في المخالفة القطعيّة في حدّ نفسه وثبوتاً^(١).

أقول: أمّا ما أفاده من وجود القسمين للحكم الفعلي فلا نغلقه أصلاً كما سيأتي توضيحه في أوائل بحث الظنّ إن شاء الله تعالى، لأنّه لا يعقل وجود الحكم الفعلي مع عدم تحقّق تمام أجزاء موضوعه، بل أمره دائر بين الوجود والعدم الدائرين مدار تحقّق تمام أجزاء الموضوع وعدم تحقّقه.

وأمّا ما أفاده من الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري مسبباً على ذلك فغير صحيح أيضاً حتّى لو سلّم تحقّق الحكم الواقعي الفعلي التعليلي، وذلك لابتناء كلامه (قدّس سرّه) على التضادّ بين الأحكام في حدّ أنفسها، وهذا غير صحيح، سواء قلنا بأنّ الأحكام من مقولة الاعتبار النفسانيّة كما هو المختار أو من مقولة الإنشاءات الخارجيّة كما هو مختاره (قدّس سرّه)، لأنّه لا مانع من إيجاب شيء وتحريمه في آن واحد من حيث هما إيجاب وتحريم، بأن يأمره بلسانه ويمنعه بيده في زمان واحد، وهكذا لو أوجبه عليه أولاً ثمّ قال له: «لا تفعله» مع بقاء الحرمة الأولى، فإنّ اعتبار شيء واعتبار عدمه في آن واحد أو في آنين لا مانع من اجتماعهما، كما أنّه لا مانع من تلفّظه بقوله «افعل لا تفعل»

فإن هذين اللفظين لا مانع من اجتماعهما على شيء واحد، كما لا مانع من اجتماع الاعتبارين المختلفين اللذين هما مدلولهما على شيء واحد في حد أنفسهما وليس حال الأحكام حال الأعراض الحقيقية كالسواد والبياض، لأنها أعراض اعتبارية؛ إما اعتبارات نفسانية أو إنشاءات خارجية، وأي مانع من اجتماع اعتبارين أو إنشائين مختلفين في شيء واحد وليس ذلك إلا مثل قولك «افعل لا تفعل».

وبالجمله لا تضاد بين الأحكام في حد أنفسها، نعم التضاد بينها إما من ناحية المبدأ أي الدواعي الموجبة لها، أو من ناحية المنتهى أعني به تحيّر العبد في مقام الامتثال، فإن الأحكام ناشئة من العلم بالمصالح والمفاسد الإلزامية كما في الوجوب والتحريم، أو العلم بعدمهما كما في غيرهما، أو من الإرادة والكراهة أو عدمهما كما في الموالي العرفية غالباً، ولا يجتمع العلم بالمصلحة مع العلم بالمفسدة كما في اجتماع الوجوب والتحريم أو العلم بتساوي الفعل والترك كما في اجتماع الوجوب والإباحة وكذلك الإرادة والكراهة.

الجهة الثالثة: وقوع الترخيص الشرعي في المخالفة القطعية

وأما الجهة الثالثة وهي وقوع الترخيص الشرعي في ارتكاب جميع الأطراف والمخالفة القطعية بعد فرض إمكانه، فقد منع عنه الشيخ (قدس سره) بدعوى عدم شمول أدلة الأصول لجميع الأطراف، للتعارض بين الصدر والذيل وعدم الترجيح فيصير الدليل مجملًا لا يمكن الأخذ به، وذلك لأن الشك المأخوذ موضوعاً في مثل قوله (عليه السلام) «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» يشمل بإطلاقه الشك المقرون بالعلم الإجمالي كما يشمل الشك

البدوي، فمقتضى الصدر في نفسه شمول دليل الأصل لكل من أطراف العلم الإجمالي كما أن العلم المجعول غايةً للحكم الظاهري في دليل الأصل أيضاً يشمل بإطلاقه العلم الإجمالي والتفصيلي معاً، فمقتضى الذيل عدم جريان الأصل في شيء من الأطراف، لحصول الغاية وهي العلم الإجمالي فيقع التعارض بين الصدر والذيل لا محالة، فيكون المانع عن جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي إثباتياً لا ثبوتياً، لاستلزام شموله لأطراف العلم الإجمالي المناقضة بين الصدر والذيل، لأن مقتضى إطلاق الصدر شموله لجميع الأطراف، ومقتضى إطلاق الذيل عدم شموله للمعلوم بالإجمال وهو أحدها، ونقيض الموجبة الكلية، السالبة الجزئية، فلا بد حينئذٍ من الرجوع إلى حكم العقل وهو مستقل بالاحتياط، لعدم جريان قبح العقاب بلا بيان فيها جميعاً ولا في بعضها لعدم الترجيح.

ثم إنه (قدس سره) دفع ما ربما يتوهم من وجود القرينة في بعض الروايات على أن المراد من الغاية، العلم التفصيلي فلا محذور من جريان الأصول في جميع الأطراف وهي كلمة «بعينه» في رواية، أي قوله (عليه السلام) «حتى تعرف الحرام بعينه» فإن المراد من كلمة «بعينه» التمييز باحتمال إرادة التأكيد دون التمييز، فيكون المراد تأكيد العلم بالحرمة لا تمييز الحرام عن الحلال، وقد مثل لذلك بما إذا علم إجمالاً بنجاسة إناء زيد وتردد بين إنائين فإنه يصدق أن يقال إنه علم بنجاسة إناء زيد بعينه؛ هذا حاصل ما أفاده (قدس سره) ^(١).

وفيه:

أولاً: ما أورده عليه صاحب الكفاية (قدّس سرّه) في أواخر بحث الاستصحاب من أنّ ما ذكره إنّما يجري في بعض روايات الباب المشتملة على الذيل والغاية، وأمّا بعضها الآخر غير المشتملة على ذلك فلا يجري فيه هذه الشبهة، لأنّ غاية الحكم الظاهري حينئذ العلم التفصيلي الراجع لموضوعه لا الأعمّ من الإجمالي الجامع له، وإجمال البعض لا يسري إلى البعض الآخر.

وثانياً: إنّ لا إجمال حتّى في البعض المشتمل على الذيل، لأنّ الظاهر من الذيل تعلّق العلم والمعرفة بنفس ما تعلّق به الشكّ وهذا مختصّ بحصول العلم التفصيلي بالحكم بعين ما تعلّق به الشكّ، وأمّا العلم الإجمالي فلا يتعلّق بنفس ما تعلّق به الشكّ، لأنّ المشكوك كلّ واحد من الأطراف بخصوصه، والعلم الإجمالي يتعلّق بالجامع أعني عنوان أحدهما القابل للانطباق على كلّ طرف فلم يتحد المتعلّقان.

وثالثاً: بأنّ لازم ما ذكره عدم جريان الأصل حتّى في الموارد التي لا يكون العلم الإجمالي فيها منجزاً لقصور فيه، لعدم تعلّقه بحكم منجز، كما إذا كان الامتثال غير ممكن لكثرة الأطراف أو للاضطراب إلى بعضها أو الحرج في ترك بعضها ونحو ذلك ممّا يوجب عدم التنجيز مع أنّه لا يلتزم بذلك قطعاً.

ورابعاً: بوجود القرينة في بعضها على إرادة العلم التفصيلي، لأنّ كلمة «بعينه» وإن كان في بعض الروايات محتملاً لما أفاده من التأكيد إلّا أنّه لا يحتمل ذلك في بعض آخر وهو الخبر المشتمل على لفظ «منه» الراجع ضميره إلى

الشيء وهو خبر عبدالله بن سنان عن الصادق (عليه السلام) «كُلُّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(١) فإن معرفة الحرام من الشيء بعينه لا يكون إلا بتمييزه عن الحلال بخلاف معرفة الشيء الحرام بعينه فإنه لا يعتبر فيه التمييز حسب الظهور العرفي، والمثال الذي ذكره إنّما ينطبق على الثاني لا الأول؛ فتأمل^(٢).

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ المانع الإثباتي غير تامّ وإنّما المانع ثبوتي كما عرفت.

المقام الثاني: كفاية الامتثال الإجمالي

وأما المقام الثاني ففي كفاية الامتثال الإجمالي، فنقول: إنّ الكلام فيه يقع تارة مع التمكن من الامتثال التفصيلي بالفحص عمّا هو تكليفه، وأخرى مع عدمه.

وأما الثاني فلا إشكال ولا خلاف في جواز الاحتياط والامتثال الإجمالي لأنّه أقصى مراتب العبوديّة في هذا الحال، لأنّ المفروض عدم تمكّنه من كيفة أخرى غير هذه الكيفة سواء في ذلك العبادات والمعاملات، وسواء استلزم التكرار أم لا.

وأما الأول - أعني ما إذا كان متمكناً من الامتثال التفصيلي - فالكلام فيه

(١) وسائل الشيعة ٨٨/١٧.

(٢) قولنا: «فتأمل»، وجهه أنّه لم يتّضح لنا وجه الفرق بين التعبيرين بعد إمكان دعوى إرادة التمييز فإنّ الحرام من الشيء أيضاً يمكن أن يكون معلوماً إجمالاً بعينه كالشيء الحرام بعينه ودعوى الظهور غير مسلم. (المقرّر)

تارة في التوصليات ويلحق بها المعاملات بالمعنى الأعمّ الشامل للإيقاعات وغيرها كالطهارة والنجاسة، وأخرى في العباديات.

الاحتياط في التوصليات

أما التوصليات فلا ينبغي الإشكال في جواز الاحتياط فيها وإن استلزم التكرار، لأنّ المطلوب فيها نفس وجود الواجب وهو يتحقّق في الخارج قطعاً وإن لم يميّزه المكلف كما لو غسل ثوبه النجس بما يميّن أحدهما ماء قطعاً والآخر مضاف طاهر فإنّه يحصل له العلم بطهارة الثوب وإن شكّ في المطهر له وهكذا المعاملات.

نعم استشكل وتردّد شيخنا العلامة الأنصاري (قدّس سرّه) في صحّة العقد مع الشكّ في صحّته وبطلانه، لأنّه مستلزم للتعليق في العقد المجمع على بطلانه.

ويندفع بأنّ ذلك أجنبيّ عمّا هو محلّ الكلام، إذ الكلام هناك في التعليق في نفس الإنشاء كما إذا قال البائع «بعثك الدار إن جاء ولدي من السفر» - مثلاً - فإنّ نفس البيع معلّق على الشرط المذكور بحيث لا يدري البائع ولا المشتري بوقوعه في الخارج قبل مجيء الولد من السفر، والشكّ في المقام في الإمضاء الشرعي للعقد الواقع جزماً وهو لا يوجب التعليق في نفس الإنشاء بل مع القطع بعدم إمضاء الشارع يصحّ الإنشاء بلا تعليق كما في إيقاع الناس المعاملات الربويّة، بل يصحّ ذلك حتّى مع عدم الاعتقاد بالحكم الشرعي رأساً كما في إيقاع الكفّار العقود والإيقاعات فيما بينهم، فتكرار صيغة النكاح بالصيغ

المختلفة المعهودة لا يوجب نحو تردّد في صحّة العقد وتعليق في إنشاء علقه الزوجيّة بكلّ من الصيغ أصلاً.

الاحتياط في العبادات

وأما العباديات فالكلام فيها تارة يقع في صورة عدم تنجّز التكليف كما في الشبهات الموضوعيّة أو الشبهات الحكميّة بعد الفحص واليأس عن الدليل وجريان الأصل في الترك، وأخرى في صورة تنجّزه إمّا لاقترانه بالعلم الإجمالي كما إذا علم إجمالاً بوجود الظهر أو الجمعة - مثلاً - وإمّا لعدم الفحص كما في الشبهات الحكميّة البدويّة قبله .

أما في القسم الأول فلا إشكال في جواز الاحتياط وصحّة العمل ولو انكشف بعد ذلك تعلّق التكليف به، لأنّ الاحتياط في هذا الحال - أعني حال الترخيص في الترك - إنّما هو من أظهر مصاديق العبوديّة وكون العبد بصدد إطاعة المولى ويتأتّى منه قصد القربة لاحتمال التكليف واقعاً، فلو ظهر بعد ذلك وجوب الفعل عليه لصحّ^(١) بلا حاجة إلى الإعادة أو القضاء .

وأما القسم الثاني وهو ما إذا كان الحكم العبادي منجزاً وكان المكلف متمكناً من الفحص وتمييز الواجب وتعيين الحكم من الوجوب والاستحباب كما هو مفروض الكلام فهو على نحوين، لأنّه إمّا أن لا يستلزم التكرار في العبادة كما إذا شكّ في وجوب غسل الجمعة أو الدعاء عند رؤية الهلال ونحو

(١) أقول: ذلك إن لم نقل باعتبار قصد الوجه أو التمييز وآلا فلا بدّ من الإعادة، وأما القضاء فيحتاج إلى دليل خاصّ كما في الصلاة. (المقرّر)

ذلك، أو يستلزم ذلك كما إذا علم إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة أو القصر أو التمام فيما إذا كان المسافر لأربعة فراسخ غير مريد الرجوع ليومه، مثلاً إذا حصل له الشك في المكلف به في هذا الحال وكلّ منهما إما أن يكون في الواجبات الضمنيّة أو الاستقلاليّة كما إذا شك في وجوب السورة في الصلاة أو علم إجمالاً بوجوب الجهر أو الإخفات، فإنّه يستلزم تكرار القراءة فقط، لأنّه لا مانع من إتيان الزائد بقصد القرآنيّة، فالكلام في هذا القسم ينبغي أن يقع في مقامين:

المقام الأوّل: ما لا يستلزم التكرار

أحدهما: فيما لا يستلزم التكرار وهو على ما عرفت إما أن يكون في الأحكام الاستقلاليّة أو الضمنيّة.

أمّا الأوّل فهو على وجهين لأنّه إما أن يكون أصل المطلوبيّة محرزاً كما إذا شك في وجوب غسل الجمعة أو استحبابه، أو لا يكون كذلك كما إذا تردّد أمر فعل بين كونه واجباً أو مباحاً.

أمّا الأوّل فلا ينبغي الإشكال والتأمل في جواز الاحتياط وصحّة العمل إذا أتى به بقصد المحبوبيّة، لأنّه لا يعتبر في العبادة أزيد من ذلك والمفروض إحراز أصل المطلوبيّة وعباديّة العمل فلا يجب عليه الفحص عن الحكم الخاص من الوجوب أو الاستحباب بالاجتهاد أو التقليد بل له الاحتياط.

عدم اعتبار قصد الوجه والتمييز

نعم لا يتوهم في المقام إلّا اعتبار التمييز أو الوجه في العبادة كما عن

بعضهم ولا تمييز مع الشك فلا يجوز الاحتياط مع التمكن من التمييز، إلا أنه يدفعه عدم الدليل على ذلك حتى رواية ضعيفة فضلاً عن المعتبرة ومع الشك يتمسك بإطلاق دليل العبادة إن كان له إطلاق كما هو مختارنا من جواز التمسك بإطلاق الدليل لنفي ما يحتمل اعتباره في العمل من التقسيمات الثانوية الحاصلة للفعل باعتبار تعلق الحكم به كقصد الأمر وقصد التمييز بالوجوب أو الاستحباب أو قصد الوجه كما حققنا ذلك في بحث التعبد والتوصلي، ومع عدمه - كما هو الغالب في العبادات - لأن أدلتها لأصل تشريعها غالباً وليست في مقام البيان فيرجع إلى أصالة البرائة من اعتبار أمر آخر غير قصد القرية من قصد الوجه أو التمييز وهذان أعني التمسك بالإطلاق والبرائة لنفي ما يحتمل اعتباره في العمل من القيود الملحوظة باعتبار تعلق الحكم به، إنما هما على المختار من إمكان أخذ هذه القيود في المتعلق شرعاً.

وأما على مسلك صاحب الكفاية (قدس سره) من أن اعتبار ذلك عقلي لا شرعي لاستحالاته، فمجرد عدم التنبيه على اعتباره من الشارع ولو على نحو الإخبار بدخله في المتعلق كافٍ في نفي اعتباره، لأنه مما يغفل عنه عامة الناس بل بعض الخواص لأنهم لا يلتفتون إلى اعتبار قصد الوجه أو التمييز ويغفلون عن ذلك فإن أكثر الناس يأتون ببعض أجزاء الصلاة، مثلاً مع الغفلة عن عدم وجوبه كالقنوت - مثلاً - وليس ذلك إلا لغفلتهم عن قصد الوجه أو التمييز.

ثم إنه يستدل على اعتبار ذلك بوجوه كلها مخدوشة:

منها: الإجماع، وفيه منع ظاهر مضافاً إلى احتمال استناد المجمعين - لو

سُلم - إلى بقية الوجوه.

ومنها: ما عن بعض المتكلمين من أن الحُسن والقبح في الأفعال الاختيارية إنما يكونان بقصد العنوان الحسن أو القبيح، فضرب اليتيم - مثلاً - يكون حسناً إذا قصد به عنوان التأديب، كما أنه يكون قبيحاً إذا قصد به عنوان التشفي أو الظلم عليه وإن ترتب عليه أدبه من دون قصد، والعبادات إنما أمر بها الشارع بلحاظ عناوينها الحسنة لعدم محبوبيتها إلا بتلك العناوين، فلا بد من قصدها ولو إجمالاً لعدم حصول القرينة المعتبرة فيها إلا بذلك وحيث إننا لا نعلم تلك العناوين على وجه التفصيل فلا بد من قصدها إجمالاً ولو بعنوان مشير إليها وليس ذلك إلا كونها واجبة أو مستحبة فلا بد من تمييز الفعل من حيث الوجوب والاستحباب.

وفيه:

أولاً: أن ذلك ممكن في المقام، لأن المفروض إحراز كون العمل محبوباً فيشار به إلى ذلك العنوان.

وثانياً: أن الظاهر من طلب شيء هو محبوبيته بذلك العنوان التي وقع تحت الطلب كعنوان الصلاة والصوم والزكاة ونحو ذلك لا بعنوان آخر مجهول، ولو كان ذلك هو الملاك في المحبوبة للزم على المولى بيانه فإذا لم يبين غير ما هو تحت الطلب نقطع بعدم محبوبية غيره.

وأولى بالجواز ما إذا كان المشكوك حكماً ضمناً كما إذا تردد أمر السورة في الصلاة بين الوجوب والاستحباب، لعدم تأتي الوجه الذي ذكره المتكلمون لاعتبار قصد التمييز في العبادة فيه لعدم محبوبية استقلالية للجزء بما هو جزء

وإنّما يكون محبوباً بمحبوبة الكلّ، فالعنوان المحبوب إنّما يكون ثابتاً للمركّب والمفروض إحراز وجوبه لأنّ المشكوك خصوص الجزء فإذا حصل التمييز للمجموع المركّب بما هو كذلك فلا يضرّ عدم تمييز حكم جزء منه.

وأما الثاني وهو ما إذا تردّد الفعل بين الوجوب وعدمه من دون إحراز أصل المطلوبة فقد يمنع عن الاحتياط فيه لا باعتبار قصد التمييز إذ قد عرفت ضعفه بل لما ذكره ^(١) شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) من تقديم الامتثال القطعي على الامتثال الاحتمالي في العبادات بحكم العقل، بمعنى أنّ العقل يستقلّ باعتبار القطع بالامتثال حين العمل إذا أمكن وإلا فتصل النوبة إلى الامتثال الاحتمال لأنّه غاية العبوديّة في هذا الحال كما ذكرنا فهو في طوله.

وبعبارة أخرى: إنّ المعتبر في العبادات هو إتيان العمل بداعي الأمر لا مطلق الإتيان كما في التوصليّات، ومع الشكّ في وجوب العمل إنّما يكون إتيانه احتياطاً بداعي احتمال الأمر لا بداعي نفسه ومع التمكن من الإطاعة على الوجه الأوّل المعتبر في باب العبادات لا تصل النوبة إلى الثاني، وبما أنّ التكليف المحتمل عباديّ منجز فلا بدّ من إطاعته على الوجه المقرّر في العبادات ولا يكون إلّا بالفحص فلا يحسن الاحتياط مع التمكن منه، ولو نزلنا عن ذلك وشككنا في استقلال العقل بذلك وعدمه فلا نقطع بعدمه أيضاً ومقتضى قاعدة الاشتغال هو تحصيل الفراغ اليقيني ولا يحصل إلّا بالامتثال القطعي.

والجواب: إنّنا قد ذكرنا مراراً أنّه ليس من شأن العقل الحكم بشيء

والتشريع وإنما شأنه الإدراك، لأنه قوة مدرجة ولا يدرك في باب الإطاعة كفاية إتيان الأمور به في سقوط الأمر ولا دليل على اعتبار أزيد من إتيان العمل متقرباً ومضافاً إلى الله تعالى من عبادة العبادات كما دلّ عليه ما في بعض الروايات الواردة في باب الوضوء من أنه «يقصد به ربه» والإضافة حاصلة ولو بداعي احتمال الأمر والاحتمال المحبوبة لأنه لم يقصد بالعمل غيره تعالى.

وأما اعتبار كون الداعي له نفس التكليف في عبادة العبادة فأمر زائد لا دليل عليه شرعاً ولا يستقل به العقل أيضاً مع حصول الأمور به بدونه.

والحاصل أنه يكفي في عبادة الجامع بين داعوية نفس التكليف واحتماله فلا دليل على كون الثاني في طول الأول بل هما في عرض واحد، ولو شك في كفايته أو اتبار خصوص داعوية نفس التكليف عند التمكن منه فالمرجع البرائة لا قاعدة الاشتغال كما زعمه (قدس سره) لأنّ الشك حينئذ في التكليف لا في سقوطه لأنه من الدوران بين الأقل والأكثر لأنه يشك حينئذ في أنا المعتبر في العمل هو خصوص داعوية نفس التكليف أو الجامع بينه وبين داعوية احتماله فالقدر المتيقن هو اعتبار الجامع والخصوصية الزائدة مشكوكة فيرجع فيها إلى البرائة حتى على مسلكه (قدس سره) في دوران الأمر بين الأقل والأكثر فلا محذور في الاحتياط حتى مع التمكن من الامتثال التفصيلي ولو مع عدم إحراز أصل المحبوبة كما هو مفروض البحث من دون فرق بين الواجبات الاستقلالية كما تقدّم والضمنية إلا أن يكون أمره دائراً بين الجزئية والمانعية كما إذا شك في اعتبار الجهر في الصلاة أو مانعيته فإنه يدخل حينئذ في البحث

الآتي من استلزام الاحتياط التكرار في العبادة لتوقّف الاحتياط حينئذٍ على تكرار الصلاة إحداهما مع الجهر في القراءة والأخرى مع الإخفات.

ما يستلزم التكرار

المقام الثاني في استلزام الاحتياط التكرار في العبادة كما إذا تردّد الواجب بين القصر والتمام أو بين صلاة الظهر أو الجمعة في الشبهات الحكمية أو تردّد القبلة بين جهتين أو جهات وأراد الصلاة إلى الجهات المحتملة كما في الشبهات الموضوعية سواء كان في الواجبات الاستقلالية كالأمثلة، أو الضمنية كما إذا شكّ في وجوب الجهر أو الإخفات وقصد إتيان صلاتين إحداهما مع الجهر والأخرى مع الإخفات مع التمكن من رفع الشكّ بالفحص كما هو مفروض البحث.

ويمنع عن ذلك بوجهين:

أحدهما: أنّ التكرار لعب بأمر المولى مع التمكن من الامتنال التفصيلي خصوصاً إذا كثرت أطراف الاحتمال، كما إذا فرضنا أنّه كان عنده أثواب عديدة كعشرة مثلاً وعلم إجمالاً بطهارة واحد منها ونجاسة الباقي وكان عنده أشياء عديدة ممّا يصحّ السجود عليه كعشرة أيضاً وعلم بطهارة إحداهما وتردّد أيضاً في القبلة في الجهات الأربع، فإنّه لو أراد الاحتياط في هذا الحال لزمه الإتيان بأربعمائة صلاة لأنّها العدد الحاصل من ضرب عشرة في عشرة في أربعة بل يمكن أن يزيد الاحتمالات على هذه بخلاف ما إذا تفحص عن الطاهر من الثوب وما يصحّ السجود عليه والقبلة فإنّه يأتي بصلاة واحدة لأنّ المفروض تمكّنه من الفحص.

وقد أجاب عنه في الكفاية بوجهين:

أحدهما: إنه أخص من المدعى إذ قد يكون للتكرار داع عقلائي فلا يلزم العبث بأمر المولى.

ثانيهما: إنه لو سلم فهو لعب بكيفية الامتثال وفي المقدمة العلمية لإحراز الامتثال، لا بأمر المولى، لأن الأمر يسقط بإتيان المأمور به وهو فرد واحد من بين الأفراد وإنما اللعب والعبث يكون في الأفراد الآخر الزائد على المأمور به، لأنه بلا داع شرعي ولا عقلائي على الفرض فإتيانها يكون عبثاً^(١).

أقول: وهذا هو المتعين في الجواب؛ أما الأول ففيه أن مجرد ترتب غرض عقلائي على العمل لا يجعله عبادة والمأمور به في المقام إنما هو عمل عبادي.

الوجه الثاني: هو الوجه المتقدم نقله عن المحقق النائيني (قدس سره) فيما لا يستلزم التكرار من عدم جواز الامتثال الاحتمالي مع التمكن من الامتثال القطعي والداعي لكل من أطراف العلم الإجمالي إنما هو احتمال التكليف لا الجزم به فلا بد من تحصيل العلم التفصيلي به حتى يتحقق الامتثال القطعي. وفيه:

أولاً: ما تقدم من منع الكبرى وأنه ليس العقل مشرعاً في باب الإطاعة وغاية ما يدركه العقل هو لزوم امتثال أمر المولى والإتيان بمتعلق التكليف فراً من العقاب سواء كان توصلياً أو عبادياً ولم يعتبر في عبادية العمل إلا قصد

الإضافة إلى الله تعالى وهي تحصل باحتمال تعلّق التكليف بالمأتي به لا خصوص نفس التكليف ومع الشك يرجع إلى أصالة البرائة كما تقدّم تفصيل ذلك كلّهُ.

وثانياً: منع الصغرى في المقام - ولو سلّم صحّة الكبرى - وذلك لأنّ الداعي إلى كلّ من أطراف العلم الإجمالي إنّما هو التكليف المعلوم بالإجمال المحتمل انطباقه عليه لا مجرد احتمال التكليف، فالمفقود إنّما هو تمييز متعلّقه لا العلم به فداعوية نفس التكليف محفوظة مع العلم الإجمالي به فالمتردّد في القبله بين جهات أربعة يكون صلاته إلى كلّ جهة من الجهات بداعوية نفس التكليف المعلوم بالإجمال، غايته أنّه لا يعلم بمتعلّقه بين الصلوات الأربعة وإن كان يحصل له العلم بإتيانه بعد إتيانها فالامتنال قطعيّ إلا أنّه إجماليّ، وفرق ظاهر بين الامتنال الاحتمالي والإجمالي، نعم لو بنى هذا الشخص على عدم الإتيان إلّا بصلاة واحدة كان الامتنال احتماليّاً غير مجزئ على مسلكه (قدّس سرّه) وإن كان مستحقّاً للعقاب على التجزئ ولو اكتفينا بالامتنال الاحتمالي وكان عمله مصادفاً للواقع أيضاً.

فالمتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه لا بأس بالاحتياط ولو مع التمكن من الامتنال التفصيلي حتّى في العبادات ولو استلزمت التكرار سواء في الواجبات الاستقلالية أو الضمنية.

ثمّ إنّّه يجري جميع ما ذكرنا مع التمكن من تحصيل الحجّة المعتبرة على التكليف وتكون قائمة مقام العلم، فإن قلنا بجواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل العلم بالتكليف فمع التمكن منها يجوز أيضاً وإن منعنا عن ذلك كما

عليه المحقق المذكور فلا يجوز بل لابد من تحصيل الحجة المعتبرة على التكليف لأنها توجب الجزم بالتكليف التعبدى فلا فرق بين العلم الوجدانى والتعبدى من هذه الجهة.

نعم بينهما فرق من جهة أخرى وهي بقاء المجال للاحتياط مع الأمانة دون العلم الوجدانى، لعدم زوال الاحتمال مع الأمانة وزواله مع العلم الوجدانى ومع بقاء احتمال عدم سقوط التكليف، ولو كان احتمالاً غير منجز، يكون المجال باقياً للاحتياط وهذا غاية العبودية لترخيص المولى في عدمه وهذا مما لا إشكال فيه وإنما الكلام في جواز تقديم الاحتياط على ما هو المنجز شرعاً وعدمه وقد منع عن التقديم المحقق المذكور مبنياً على مسلكه من عدم جواز الاكتفاء بالامتنال الاحتمالى مع التمكن من الامتنال التفصيلي، وفي المقام إذا احتاط المكلف أولاً لم يبق له الجزم التعبدى ببقاء التكليف لاحتمال سقوطه بإتيان غير ما قامت عليه الأمانة.

مثلاً إذا قامت الأمانة على وجوب القصر على المسافر إلى أربعة فراسخ غير مريد الرجوع ليومه وهي مسألة خلافية فأراد الاحتياط بإتيان التمام أولاً ثم الإتيان بالقصر وقد نسب ذلك إلى كل من شيخنا الأنصارى والسيد الشيرازي (قدس سرهما) في حاشية نجاة العباد^(١) حيث أفتى الأول بوجوب التمام أولاً ثم القصر، والثاني بالعكس، كل على مذهبه من وجوب التمام أو القصر حسب ما استظهراه من الأدلة.

(١) حاشية نجاة العباد ص ١٧٦، أجود التقريرات ٥٤٩/٣.

والجواب عنه أنه لا ينطبق تلك الكبرى - لو سلمت صحتها - على المقام، لأن الجزم التعبدّي بالتكليف المؤدّي للأمانة باق على حاله سواء أُنْزِلَ الجزم المحتمل عن إتيان المتعبد به أم قَدِمَ عليه، لأنّه مع التقديم لا يتنفى الجزم التعبدّي ببقاء التكليف فيما قامت عليه، الأمانة، فالأقوى هو جواز تقديم الاحتياط على المتعبد به؛ هذا تمام الكلام في الظنّ الخاصّ.

وأما الظنّ المطلق أعني ما يكون حجةً بدليل الانسداد فهل يجوز الاحتياط مع التمكن منه أم لا بدّ من تحصيله كما يجب تحصيل العلم الوجداني أو الظنّ الخاصّ على القول بعدم جواز الاحتياط مع التمكن من أحدهما أو يفرق بين حجة الظنّ المطلق على القول بالحكومة وبينها على القول بالكشف فيقال بالجواز في الأوّل وعدمه في الثاني كما هو المختار تبعاً للمحقّق الأستاذ النائيني (قدّس سرّه).

ربّما يقال بعدم جواز الاحتياط حتّى مع التمكن من تحصيل الظنّ المطلق على الانسداد بناء على كون الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال التفصيلي وقد تعجّب منه الشيخ (قدّس سرّه) وإنّه كيف يقول بذلك من يرى حجة الأمارات من باب الظنّ الانسدادي وظاهر كلامه (قدّس سرّه) هو تقدّم الامتثال الإجمالي على هذا الظنّ.

هذا ولكن التحقيق هو ما أشرنا إليه من أنّه إن قلنا بحجّيته من باب الكشف فلا بدّ على القول بتقدّم الامتثال التفصيلي على الإجمالي عدم جواز الاحتياط، لأنّ من مقدّمات الانسداد على هذا القول عدم جواز الاحتياط،

لا عدم وجوبه، وإن قلنا بحجتيه من باب الحكومة فلا يتقدم على الاحتياط حتى على ذلك القول، لأن من مقدمات الانسداد حينئذ عدم وجوب الاحتياط لكونه حرجياً فلا بد من التبعض في الاحتياط، والأقرب إلى الواقع هو الظن، فحينئذ يكون الاحتياط التام إذا أمكن مقدماً على التبعض فيتم كلام الشيخ (قدس سرّه) في هذا الفرض، أعني بناء على القول بالحكومة.

المقصد الثاني

في الظنّ

المقصد الثاني: في الظنّ، وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأول

في عدم حجّة الظنّ ذاتاً

إنّه لا إشكال في أنّ العقل لا يستقلّ بحجّة الظنّ ثبوتاً ولا سقوطاً كما يستقلّ بها للقطع، لأنّ الظنّ بالحكم أو بسقوطه لا ينافي احتمال الخلاف، فعليه لا يكون حجة في مقام ثبوت الحكم أي لا يسع المولى أن يحتجّ على عبده الظانّ بالحكم بظنّه به، فلا يكون الظنّ منجزاً للحكم، كما أنّه ليس للعبد الاكتفاء بالظنّ في مقام امتثال الحكم الثابت من المولى والاحتجاج عليه باكتفائه به. نعم هناك موارد خاصّة دلّ الدليل على جواز الاكتفاء بالظنّ بالامتنال كالظنّ في عدد ركعات الصلاة أو الظنّ بالقبلة أو بالوقت في بعض الأوقات.

والحاصل أنّ العقل يستقلّ بعدم حجّة الظنّ في حدّ نفسه كما أنّ كثيراً من الآيات الشريفة كقوله تعالى ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١) والأخبار

الواردة تدلّ على ذلك أيضاً، فلا بدّ في حجّيته من جعل شرعيّ تأسيساً أو إمضاءً.

وقد ذكر المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) أنّ ثبوت مقدّمات وطروّ حالات أيضاً توجب حجّية الظنّ بناءً على تقرير مقدّمات الانسداد بنحو الحكومة^(١).

أقول: إنّ هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه أصلاً، كما أنّه هو (قدّس سرّه) أيضاً لا يقول بذلك في بحث الانسداد، فإنّ مقدّمات الانسداد تُقرّر تارة على نحو يستنتج منها كشف العقل عن جعل الشارع الحجّية للظنّ، وأخرى على نحو يستنتج منها حكم العقل بوجوب العمل بالظنّ وأساس التيجتين مبنيّ على مقدار دلالة الأدلّة على بطلان الاحتياط.

فإن قلنا بأنّ المستفاد من الأدلّة بطلان الاحتياط مطلقاً حتّى في بعض الموارد وأنّ الشارع لا يرضى بالامتنال الاحتمالي حتّى في مورد واحد فلا محالة يكشف العقل عن أنّ الشارع جعل الظنّ طريقاً وحجّة على الواقع بعد فرض تنجّز الأحكام بالعلم الإجمالي وعدم جواز العمل بالبرائة، لاستلزامه الخروج من الدين وعدم جواز العمل بالأصول في خصوص كلّ واقعة، لأنّ العبد ليس له طريق للتخلّص عن عقاب المولى في هذا الفرض إلّا بأن ينصب الشارع له طريقاً إلى الواقع وليس في البين إلّا الظنّ، لأنّه الأقرب إلى الواقع.

وإن قلنا بأنّ غاية ما يستفاد من الأدلّة بطلان الاحتياط التامّ في جميع

الموارد أعني المظنونات والمشكوكات والموهومات لاستلزامه العسر والحرَج أو اختلال النظام، وأمّا بطلانه في بعض الموارد فلا دليل عليه لعدم استلزامه العسر والحرَج فضلاً عن اختلال النظام، فلا محالة يحكم العقل بالتبويض في الاحتياط، فلو فرضنا أنّ المانع يرتفع بترك الموهومات فلا بدّ من الاحتياط في المظنونات والمشكوكات ولو فرض أنّه لا يرتفع إلّا مع ضميمة المشكوكات بالموهومات في الترك، فلا بدّ من الاحتياط في خصوص المظنونات فلو فرض أنّ المظنونات وحدها أيضاً توجب العسر فلا بدّ من ترك الظنّ الضعيف والأخذ بالظنّ القوي والعمل بالاحتياط في مواردّه، فهذه كلّها مراتب التنزّل في الاحتياط في مقام الامتثال ولا يكشف العقل عن حجّيته في هذا الحال لا شرعاً ولا ذاتاً كما أنّ العقل لا يعطى الحجّية له في هذا الحال، لأنّ العقل لا يكون مشرّعاً وليس شأنه إلّا الإدراك وهو لا يدرك إلّا لزوم التبويض في الاحتياط.

فتلخّص أنّه على تقرير الكشف يكون الحجّية للظنّ مجعولاً شرعياً وعلى تقرير الحكومة لا يكون الظنّ حجّة أصلاً؛ لا شرعاً ولا عقلاً، بل إنّما يكون العمل به من باب الاحتياط، فلو أطلق الحجّية على ذلك على تقرير الحكومة يكون مسامحة من التعبير، فظهر أنّ كلامه (قدّس سرّه) لا يتمّ على كلا التقريرين وإنّ حجّية الظنّ منحصر في جعل الشارع إمّا تأسيساً أو إمضاء لبناء العقلاء ولا ثاني في البين.

ثمّ إنّ المحقّق المذكور نسب إلى بعض المحقّقين - والظاهر أنّه أراد به صاحب الحاشية - الاكتفاء بالظنّ بالفراغ في مقام الامتثال و وجهه بأنّه يحتمل أن يكون

كلامه مبنياً على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، ثم بعد ذلك أمر بالتأمل^(١).
أقول: الظاهر أن النسبة في غير محله والمحقق صاحب الحاشية أجل من
أن يلتزم بذلك:

أما أولاً فلأن الأدلة التي ذكرناها لإثبات عدم حجّة الظنّ في نفسه من
العقل والآيات والأخبار لا يفرق فيها بين مقام ثبوت التكليف أو سقوطه فلو
لم يكن الظنّ حجّة في مقام الثبوت بتلك الأدلة لا يكون حجّة في مقام سقوطه
بتلك الأدلة أيضاً.

وأما ثانياً فلأنه لو كان مبنى الكلام المذكور عدم وجوب دفع الضرر
المحتمل يجب الالتزام بحجّة احتمال الفراغ أيضاً، لأنه مع احتمال الفراغ
لا يبقى إلا احتمال الضرر، والمفروض أنه لا يجب دفع الضرر المحتمل ممّا
لا يلزم به أحد.

وأما ثالثاً فلأن محلّ الخلاف بين الأعلام في وجوب دفع الضرر المحتمل
وعدمه إنما هو الضرر الدنيوي وأما الضرر الأخروي أعني العقاب المحتمل
فلا إشكال ولا خلاف في وجوب دفعه، بل الضرر الموهوم يكون واجب الدفع
عقلاً، فضلاً عن محتمله، بل على ذلك يبتنى إرشاد العقل بلزوم الاجتناب عن
المعاصي الواقعيّة المقطوعة وإطاعة الواجبات، لأنه مع المعصية لا يقطع
بالعقاب لاحتمال العفو لأنه تعالى غفور رحيم، لكن مع ذلك يحتمل العقاب
لاحتمال عدم العفو، ويبتنى أيضاً لزوم الاحتياط عقلاً في الشبهات الحكميّة قبل

في عدم حجبة الظن ذاتاً ١٦٣

الفحص أو في بعض أطراف العلم الإجمالي، لأنه فيهما يحتمل المصادفة للواقع فيحتمل العقاب، وكذلك يبتنى عليه وجوب النظر في النبوات وأصول الدين.

فتلخص أن احتمال العقاب والضرر الأخروي مما لا إشكال في لزوم دفعه فكيف يمكن التفوه بالاكْتفاء بالظن بالفراغ بل لا بدّ من تحصيل القطع به حتى يؤمن من العقاب ويستقلّ العقل بذلك.

والظاهر أن المحقق صاحب الحاشية إنما قال بذلك في فرض الانسداد بعد فرض بطلان الاحتياط التام وهذا مما يلتزم به كلّ أحد وكلامه (قدّس سرّه) ناظر إلى هذا الفرض.

الأمر الثاني في إمكان حجّة الظنّ

الأمر الثاني في إمكان التعبد بالأمارات الغير العلميّة شرعاً، فنقول: إنّ الاستحالة التي أُدّعت في المقام إما أن تكون استحالة على الحكيم كقضيّة تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة اللّتين يجمعهما تفويت الغرض، وإما أن تكون استحالة مطلقة حتّى بالنسبة إلى غير الحكيم كقضيّة استلزام حجّة الأمانة اجتماع الضدّين أو المثلين، وكيف كان فإنّا نقطع تارة بالاستحالة لقيام أدلّة على ذلك، وأخرى تقع بالإمكان لبطلان تلك الأدلّة قطعاً وقيام دليل قطعيّ على خلافها. وثالثة نشكّ في ذلك ولا نجزم بأحد الطرفين.

لا كلام لنا في الفرضين الأوّلين، وأمّا في الثالث وهو صورة الشكّ فهل يكون هناك أصل عقلائيّ على الإمكان أو الاستحالة أم لا؟

قال الشيخ (قدّس سرّه) في المقام أنّ بناء العقلاء على الحكم بالإمكان في صورة الشكّ^(١).

(١) فراند الأصول، ١٠٦/١.

إشكال الميرزا النائيني على كلام الشيخ

وقد أشكل عليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) بأنّ الإمكان والاستحالة على قسمين لأنّهما إمّا شرعيّين وإمّا تكوينيّين، ولم يثبت بناء العقلاء على الإمكان التشريعي فيما إذا حصل الشكّ في إمكان شيء واستحالته في عالم التشريع بأنّ احتمال ترتّب مفسدة على جعل شيء في عالم التشريع، وأمّا في الإمكان والاستحالة التكوينيّة فقد سلّم (قدّس سرّه) البناء على الإمكان كما إذا شكّ في إمكان أمرٍ من الأمور الخارجيّة التي لا ربط له بعالم الشرع كوجود إنسان ذي رأسين مثلاً، والذي يهّمنا في المقام هو الأوّل دون الثاني.

وبالجملة إنّهُ (قدّس سرّه) قد فضّل في المقام وأنكر في الأوّل وسلّم في الثاني^(١).

أقول: لم يظهر لنا مراده (قدّس سرّه) من تقسيم الإمكان والاستحالة إلى التشريعي والتكويني، فإنّ الاستحالة عبارة عن امتناع وجود الشيء إمّا في نفسه أو لترتب مفسدة عليه في مقابل الإمكان، وليس الإمكان والاستحالة على قسمين ونحوين في حدّ أنفسهما.

نعم يختلف متعلّقهما فيكون تارة من الأمور الخارجيّة التكوينيّة كالإنسان والحجر، واجتماع النقيضين والضدّين إلى غير ذلك من الممكنات والمستحيالات الخارجيّة.

وأخرى من الأحكام الشرعيّة؛ وضعيّة كانت كالحجّة أو تكليفيّة

كوجوب الصلاة - مثلاً - وهذا لا يوجب انقسام نفس الإمكان والاستحالة على قسمين والّا فيمكن تقسيمهما إلى انقسامات كثيرة باعتبار اختلاف صنوف متعلقاتهما.

والحاصل أن التقسيم المذكور ومنع البناء في أحد القسمين وتسليمه في الآخر لا يرجع إلى معنى محصل ولا يبتنى على أساس معقول، فالبناء إما ثابت مطلقاً أو غير ثابت كذلك.

إشكالات الآخوند على كلام الشيخ

وقد أشكل على الشيخ، المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أيضاً بوجوه:

الأول: إنّا لا نسلّم ثبوت سيرة من العقلاء على الحكم بالإمكان عند الشك.

الثاني: إنّه لو سلّم ذلك لا نسلّم حجّة هذه السيرة لعدم القطع بإمضاء الشارع لها، غايته حصول الظنّ بالإمضاء والكلام في المقام في حجّة الظنون. الثالث: إنّه على تقدير تسليم العلم بإمضاء الشارع لها لا فائدة في إثبات الإمكان ما لم يقيم دليل على وقوع التعبد بالأمارات الغير العلمية، لأنّه - أعني إمكان التعبد - لا يكون موضوعاً ذا أثر شرعيّ حتّى يترتب على مجرّد الحكم بإمكانه ذلك الأثر، فلا بدّ من ملاحظة وجود دليل على التعبد بالظنّ فإن كان هناك دليل يدلّ عليه فهو، لأنّ أدلّ دليل على إمكانه وقوعه، لأنّ الوقوع أخصّ من الإمكان، والّا فلا فائدة في إثبات إمكانه.

أقول: الظاهر صحة ما أفاده الشيخ (قدّس سرّه) لكن على وجه نبينه إن شاء الله تعالى ولا يخفى عليك أنّ الإمكان المبحوث عنه في المقام ليس الإمكان الذاتي في مقابل الاستحالة الذاتية، لأنّه لا إشكال في إمكان التعبد بالظنّ ذاتاً لأنّ نفس تصوّره لا يكفي في الحكم باستحالته كما هو الحال في اجتماع النقيضين، فإنّ نفس تصوّر هذا المعنى يكفي في الجزم باستحالته ولذا يكون اجتماع النقيضين من المستحيلات الذاتية، والتعبد بالظنّ لا يكون كذلك قطعاً، كما أنّه ليس الإمكان بمعنى احتمال الإمكان في مقابل احتمال الاستحالة، لأنّ هذا أيضاً مقطوع به في المقام وداخل تحت ما قاله الشيخ الرئيس «كلّما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان» - مضافاً إلى أنّ التعبد بالأمانة لا يكون من الغرائب فنحتمل قطعاً إمكان التعبد بها ولا مجال لإنكار ذلك إلّا أن يقوم دليل قطعيّ على الاستحالة.

فالإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان الوقوعي بمعنى عدم ترتّب مفسدة على التعبد به من استلزامه تفويت الغرض مثلاً أو اجتماع المثلين أو الضدّين أو غير ذلك من التوالى الفاسدة.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الأمر لا يخلو عن صور ثلاث، لأنّه:

إمّا أن يقوم دليل قطعيّ سنداً ودلالة على حجية الأمارات والتعبد بالظنّ بحيث لا نحتمل الخلاف وعليه لا نحتاج إلى التكلّم في إمكانه، لأنّ الوقوع أدلّ دليل على الإمكان فيرتفع احتمال الاستحالة رأساً.

وإمّا أن لا يقوم دليل قطعيّ أو ظنّيّ على التعبد بالظنّ أصلاً بحيث ليس لنا

إلا احتمال الإمكان والاستحالة، وفي هذا القسم لا يفيد إثبات الإمكان ببناء العقلاء أو غيره، لعدم ترتب أثر شرعي على ذلك كما قال صاحب الكفاية (قدّس سرّه).

وأما أن يقوم هناك دليل ظنيّ الدلالة على التعبد به، كما إذا دلّت آية من الآيات الشريفة كآية النّبأ على حجّة خبر العدل بالظهور اللفظي الذي يكون حجّة عند العقلاء والشرع، ففي هذا القسم الذي هو محلّ الكلام وموضوع للأثر المرغوب في المقام وهو الواقع في الشريعة المقدّسة لدلالة الآيات والروايات المقطوعة الصدور بالظهور على ذلك أعني التعبد بالظنّ - فهل يرفع اليد عن هذا الظاهر الدالّ على التعبد بالظنّ لأجل احتمال استحالة التعبد أم لا؟ الظاهر بل المقطوع به الثاني؛ لأنّ بناء العرف والعقلاء على العمل بالظواهر إلى أن يقوم عندهم دليل على استحالة إرادة الظاهر وإلا فلا يعتنون باحتمال الاستحالة بل يبنون على الإمكان.

مثلاً: لو قال المولى لعبده: «أكرم العلماء» فاحتمل العبد أنّ زيد العالم فاسق وعلى تقدير كونه فاسقاً يستحيل أن يحكم المولى بوجوب إكرمه فيحتمل استحالة وجوب إكرام زيد العالم فهل يصحّ له عدم إكرمه معتزلاً باحتمال الاستحالة؟ كلا، بل يذمّه العقلاء على ترك إكرامه مع ورود دليل عامّ على وجوب إكرام جميع العلماء ومنهم زيد؛ فإنّ بيان إخراج زيد ليس إلّا من شئون المولى، فليس للعبد الاعتماد على الاحتمال المذكور بل لا بدّ له من البناء على إمكان وجوب الإكرام؛ فهذا هو المراد من بناء العقلاء على الإمكان في صورة

الشك في الإمكان والاستحالة، والظاهر أن مراد الشيخ (قدس سره) أيضاً هذه الصورة وهي البناء على الإمكان عند قيام ظهور لفظي على وجود ذلك الشيء وهذه طريقة متبعة عند العقلاء وقد أمضاها الشارع قطعاً، لعدم اتخاذه طريقة مخصوصة في محاوراته مع الناس بل مشى على طريقة العرف في محاوراتهم. نعم لا ندعي ثبوت بناء العقلاء على الحكم بالإمكان عند الشك من إمكان أمر خارجي كوجود إنسان ذي رأسين - مثلاً - بل ندعي ما ذكرناه من البناء على الإمكان في المورد الخاص.

ولا ينافي ما ذكرناه مع ما هو المشهور المختار من أن الشك في الحجية يوجب البناء على عدم الحجية لأن هذا فيما إذا لم يقدّم دليل على الحجية وكلامنا في ما إذا قام هناك دليل عليها، فلا تغفل.

وجه القول باستحالة التعبد بالظن

وكيف كان فما ذكره في وجه استحالة التعبد بالظن وجهان: أحدهما محذور في عالم الجعل والتشريع ولو بالنسبة إلى غير الحكيم. الثاني المحذور الملاكي.

بيان الأول أن اللازم من حجية الظن إما اجتماع الضدين أو المثلين، وإما التصويب الباطل، لأنه إن قلنا أن لله تعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل فيلزم إما اجتماع الضدين كما في صورة خطأ الأمانة بأن كان الفعل حراماً واقعاً وأدت الأمانة إلى وجوبه مثلاً، فيجتمع الحكم الواقعي المضاد مع الحكم الظاهر في محل واحد، وإما اجتماع المثلين كما في صورة إصابة الأمانة،

وإن قلنا بأن الأحكام تابعة لقيام الأمارات وليس في الواقع حكم أصلاً أو قلنا بأن قيام الأمانة توجب قلب الواقع يلزم التصويب المجمع على بطلانه، هذا مضافاً إلى أن حجتيه قد يؤدي إلى طلب الضدين كما إذا أخطأت الأمانة وأدت إلى وجوب ضد الواجب كما إذا فرضنا أن الواجب واقعاً الحضور في المكان الغلاني وأدت الأمانة إلى وجوب السفر عنه.

بيان الثاني - وهو الإشكال المعروف عن ابن قبة^(١) من استلزام تحريم الحلال وتحليل الحرام - أن مورد الأمانة المخالفة للواقع يكون تارة حلالاً واقعاً ومرخصاً فيه شرعاً بحسب نفس الأمر، لعدم وجود مصلحة ملزمة فيه تقتضي وجوبه ولا مفسدة كذلك تقتضي حرمة، وأخرى يكون محكوماً بحكم إلزامي كالوجوب والحرمة لوجود ما يقتضي أحدهما فيه.

أما الأول فلو قامت الأمانة فيه على حرمة أو وجوبه، لأن المراد من الحلال في قوله تحريم الحلال أعم من الفعل والترك على نحو من المسامحة، يلزم منه وجود الحكم بلا ملاك، فإن المفروض أن الفعل لا يكون فيه مفسدة حتى يكون حراماً، ولا مصلحة حتى يصير واجباً، فالحكم بالحرمة أو الوجوب يكون بلا ملاك، مع أن المتسالم عند الإمامية أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد ولا تكون جزافاً، وهذا - أعني كون الحكم الشرعي بلا ملاك - هو المراد من قوله تحريم الحلال، وقد أشرنا إلى أن ذلك منطبق على إيجاب ما هو

(١) هو الشيخ أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي، فقيه متكلم من عيون الأصحاب له كتب في الكلام. راجع رجال النجاشي ص ٣٧٥.

مباح واقعاً، لأنَّ إيجاب الفعل مستلزم لتحريم الترك، والمفروض أنَّ الترك كان حلالاً واقعاً، فالمراد من الحلال في هذه الجملة أعمّ من الفعل والترك؛ هذا تقريب قوله: تحريم الحلال.

وأما الثاني فلو قامت الأمانة على إباحته والترخيص فيه يلزم منه مخالفة الغرض الواقعي إمّا بتفويت المصلحة كما إذا أدّى إلى إباحة الواجب، وإمّا بالإلقاء في المفسدة كما إذا أدّى إلى إباحة المحرّم واقعاً، والمراد من الحلال في هذه الجملة أيضاً أعمّ من الفعل والترك ولذا نقول: إنَّ إباحة الواجب أيضاً من تحليل الحرام فإنَّ ترك الواجب حرام ويلحق بهذا أيضاً ما إذا أدّت الأمانة إلى وجوب ما هو حرام واقعاً أو حرمة ما هو واجب واقعاً، فإنَّ في الأول تحليلاً للفعل المحرّم كما أنَّ في الثاني تحليلاً للترك المحرّم، فإنَّ ترك الواجب حرام والمفروض أنَّ الشارع ألزم بهذا الترك لأنّه جعل الفعل حراماً.

فتلخّص من الجميع، أنَّ الأقسام المتصورة في المقام ثلاثة:

الأول: أن يكون الحكم حكماً ترخيصياً وقامت الأمانة على حكم إلزامي من وجوب وتحريم، وهذا تحريم للحلال، ومحدوره أنّه مستلزم لجعل الحكم من دون ملاك يقتضيه.

الثاني: أن يكون الحكم الواقعي حكماً إلزامياً وتقوم الأمانة على الترخيص وهذا مستلزم لتحليل الحرام، ومحدوره مخالفة الغرض، لأنَّ فيه إمّا الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة.

الثالث: أن يكون الحكم الواقعي حكماً إلزامياً وتقوم الأمانة على حكم

إلزامي مخالف للواقع وهذا مستلزم لتحليل الحرام أيضاً ويمكن إدخاله في القسم الأول باعتبار أن الحكم الظاهر الإلزامي لا يكون ذا ملاك يقتضي جعله لأن المفروض أن الحكم الواقعي الوجوب - مثلاً - فالفعل يكون ذا مصلحة ملزمة، فجعل الحرمة لهذا الفعل بسبب قيام الأمانة يكون بلا ملاك.

هذا تمام الكلام في قريب الإشكاليين في المقام.

الجواب عن شبهة ابن قبة

ونقدم الجواب عن الثاني تبعاً لشيخنا الأنصاري (قدس سره) فنقول:
أما القسم الأول - وهو تحريم الحلال - فلا محذور فيه أصلاً، وقولكم إنه مستلزم لجعل الحكم من دون ملاك يقتضيه، فاسد، لأن المقدار الذي يستقل به العقل وعليه استقرّ مذهب الإمامية هو وجود المصلحة في جعل الحكم في الجملة أعم من أن تكون في المتعلق أو في نفس الحكم في قبال عدم وجود المصلحة رأساً وأن يكون الحكم جزافاً محضاً، لأن ذلك قبيح على كل مولى حكيم فضلاً عن المولى الحقيقي، وتحريم ما هو حلال واقعاً بسبب قيام الأمانة على حرمة يمكن أن يكون من القسم الثاني أعني كون المصلحة في نفس الجعل وذلك لأن الفعل الذي يكون ذا مصلحة واقعاً قد يشتهه على العبد ولا يقدر على تمييزه عما لا يكون فيه المصلحة لجعل منه بالحال، فالمولى حينئذٍ يأمره بإتيان عدة أمور فيها ذلك الفعل المشتمل على المصلحة الملزمة، سواء كان المولى عالماً به دون العبد كما هو الحال بالنسبة إلينا في الأحكام الشرعية أو هو أيضاً كان جاهلاً ولا يمكنه التمييز.

فعلى كل تقدير يأمر المولى الحكيم بإتيان جميع تلك الأمور تحفظاً لذي الملاك الواقعي، مثلاً إذا علم المولى بأن في ضمن هذه الكتب المعروضة للبيع كتاباً نفيساً يفيد في حاجته لكن العبد لا يسعه تمييز ذلك الكتاب عن غيره لعدم تعلمه القراءة، سواء كان المولى أيضاً مثل عبده في ذلك أو كان هو عالماً به بخصوصه، فيأمر المولى حينئذ عبده بشراء جميع تلك الكتب تحصيلاً لذلك الكتاب النفيس، والمصلحة في هذا الفرض ليس إلا في نفس أمر المولى بشراء تلك الكتب أجمع، وأما شراء غير ذلك الكتاب فلا مصلحة فيه أصلاً مع أن المولى قد أوجبه على العبد، وكم له من مصاديق في أوامر الموالي العرفية بالنسبة إلى عبيدهم، ومن هذا القبيل وجوب العدة على كل امرأة مطلقة مع أن الملاك في الاعتداد هو عدم اختلاط المياه كما في الروايات، لكن حيث إن المرأة الحاملة لا يمكن تمييزها عن غيرها أوجب الاعتداد على الجميع تحفظاً على الملاك الواقعي في بعض الموارد، ومنه وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي أو في بعض الشبهات البدوية كالدماء والفروج.

بل نقول: إن هذا المعنى لا يختص بباب الأحكام وكم يقع في أفعالنا الخارجية، مثلاً إذا اختلط فص من الألباس بمقدار من الحصى ولا يسعنا معرفتها وتمييزها عما عداها لظلمة - مثلاً - وأردنا الانتقال من ذلك المكان فلا محالة نحمل معنا مقدراً كثيراً من تلك الحصى بحيث نعلم وجود الفص المذكور فيها حفظاً له إلى أن تتمكن من التمييز مع أن حمل الحصى لا مصلحة فيه.

وبالجملة لا محذور في جعل حكم إلزامي إذا كانت لمصلحة في نفسه ولو لم تكن مصلحة في متعلّقه، بل يمكن توجيه ذلك حتّى بناء على اعتبار كون المصلحة في المتعلّق، لكفاية المصالح النوعيّة في جعل الأحكام الكلّيّة ولا تعتبر خصوص المصالح الشخصيّة، فإذا كان في نوع الفعل مصلحة لا مانع من إيجاب جميع أفرادها ولو لم يكن بعض أفرادها بخصوصه مشتملاً على المصلحة، كما أنّه لا محذور في تحريم الطبيعة في أيّ فرد تحقّقت ولو كان أغلب أفرادها مشتملاً على المفسدة دون جميعها، وبما أنّ الأمارات التي اعتبرها الشارع تكون مطابقة للواقع غالباً فلا محذور في حجبتها على الإطلاق وإن أخطأت في بعض الموارد ودلّت على وجوب مباح أو تحريمه، تحفظاً على الملاكات الواقعيّة حيث لا طريق إليها إلا هذه الطرق.

وأما القسم الثاني وهو تحليل الحرام، فلا محذور فيه أيضاً والجواب عنه يكون تارة على فرض انسداد باب العلم بمعظم الأحكام، وأخرى على فرض انفتاحه.

أما على الفرض الأوّل فنقول: إنّ بعد فرض عدم وجوب الاحتياط في الشريعة المقدّسة أو عدم جوازه على ما سيأتي توضيحه في بحث الانسداد - إن شاء الله تعالى - لا يلزم من ترخيص الشارع لما هو محرّم واقعاً إلقاء في المفسدة أو لما هو الواجب تفويت للمصلحة، لأنّ المكلف بحسب طبعه يكون مرخصاً في ذلك ويكون تاركاً له أو فاعلاً، أمّا لجريان البرائة العقليّة في مورد قيام الأمانة على حليّته، لانحلال العلم الإجمالي بالأحكام بالعمل بالظنون المطلقة القائمة

على الأحكام الإلزامية فتكون بقية الموارد ممّا قامت الأمانة على إباحته أو لم تقم مرخصاً فيه بحكم العقل .

وإنّما لتخيره بين الاحتياط في هذا المورد الذي قامت الأمانة على حليته ويتوهم حرمة، وسائر الموارد من موهومات الحرمة، ولو فرض عدم انحلال العلم الإجمالي بالأحكام بالعمل بالظنون المطلقة القائمة على الأحكام الإلزامية بل وبالاختمال المؤدّي لها احتمالاً مساوياً للطرف الآخر واحتجنا في انحلاله إلى الاحتياط في موهومات الحرمة أيضاً، فإنّ المكلف يكون مخيراً عقلاً في الاحتياط بالأطراف الموهومة لفرض بطلان الاحتياط التامّ، فله أن يحتاط في بعض الأطراف ويرتكب بقية الأطراف وعليه لا مانع من جعل الشارع الحجبة للظنّ لعدم استناد الإلقاء في المفسدة إلى الشارع، لأنّ المكلف هو بنفسه يكون كذلك، هذا كلّه فيما إذا قامت الأمانة على حلية شيء يكون حراماً واقعاً ويقاس عليه - طابق النعل بالنعل - الأمانة القائمة على حلية ما هو واجب واقعاً، فإنّ فوت المصلحة لم يستند إلى الشارع أيضاً.

وأما القسم الثالث وهو إيجاب ما يكون حراماً واقعاً أو بالعكس فيستند فيه الإلقاء في المفسدة أو تقويت المصلحة إلى الشارع لا محالة، لأنّ الشارع ألزمه بفعل الحرام وترك الواجب على الفرض بحيث إذا لم يكن إلزام من الشارع لاحتمال عدم فوات الغرض على المكلف.

لكن مع ذلك لا محذور فيه إذا كانت إصابة الأمانة التي اعتبرها الشارع إلى الواقع أكثر من إصابة الظنون التي يعتمد عليها المكلف في مقام امتثال

الأحكام والوصول إليها وإن أخطأ في بعض الموارد وفاتت المصلحة على المكلف أو وقع في المفسدة، فإنه لو لم يجعلها الشارع حجةً ويلزمه بالعمل بها لفاتت المصالح أكثر من ذلك ولوقع في المفاصد أكثر مما يقع الآن، فمقتضى حكمة المولى هو اعتبار مثل هذه الأمانة والإلزام بالعمل بها.

والحاصل أنه تقع المزاخمة بين الملاكات الفاتنة بسبب الأمانة والملاكات التي يحصل عليها بسبب حجيتها، فإن كانت الثانية أكثر فلا بد من حجيتها، فإذا فرضنا أن الأمانة تخطأ في عشرة موارد وتصيب في مائة تكون حجيتها أرجح والآ تفوت الملاكات على العبد أكثر من ذلك فيما إذا اعتمد على ظنونه.

هذا كله على فرض انسداد باب العلم بالواقعيات.

وأما على الفرض الثاني وهو صورة انفتاح باب العلم بها، وأظن أن ابن قبة يدعي الاستحالة في خصوص هذا الفرض، وأما الفرض الأول فلا يبعد دفع المحذور فيه عن الأذهان، فتارة يراد من انفتاح باب العلم مجرد التمكن من الوصول إلى الواقع وإن لم يصل إليه المكلف لاعتماده على أسباب أوجبت الاطمئنان له بالواقع أو القطع به مع أنها مخطئة وغير موصلة إليه وأخرى يراد منه الوصول الفعلي بمعنى أنه يصل إلى الواقع حقيقة إذا صار في مقام الفحص كما إذا كان شخص جارا للإمام (عليه السلام) أو خادماً عنده ويسأله عن كل حكم يتلى به بحيث لا يكون هناك واسطة بينه وبين المعصوم (عليه السلام)، فإن أريد منه المعنى الأول فحكمه حكم الانسداد بعينه، لأنه إذا علم المولى أن

الطرق الظنيّة أكثر إصابة إلى الواقع من الطرق التي يسلكها المكلف للوصول إلى الواقع وجب عليه جعل تلك الطرق حجة عليه ولازم الاتّباع إرفاقاً على العبد وإن كانت موجبة للعلم بالواقع خطأً لئلا يفوت عنه المصالح الواقعيّة أو يقع في المفاسد الواقعيّة، ولا بُعد في أقربيّة الطرق الظنيّة المخصوصة إلى الواقع من الطرق الموجبة للقطع أو الاطمئنان الشخصي كما لا يخفى.

وإن أُريد منه المعنى الثاني فهو فرض نادر جداً ولا يتفق إلا لبعض الأفراد كخادمه (عليه السلام) أو جاره، وأمّا الناس البعيدون عنه (عليه السلام) فلا يمكن في حقهم ذلك، مضافاً إلى أنّه إنّما يتمّ حتّى بالنسبة إلى ذلك الأشخاص في الشبهات الحكميّة التي من شأن لإمام (عليه السلام) الجواب عنها.

وأمّا الشبهات الموضوعيّة فلا يتصوّر فيه ذلك، لأنّ الإمام (عليه السلام) لا يُسئل عمّا ليس من شأنه، فلا محالة يكون العبد عاملاً فيها بالطرق الظنيّة أو التي توجب الاطمئنان في نظره ولا يضرنا تسليم الإشكال في خصوص هذه الصورة النادرة، لكن مع ذلك لا نسلّم الإشكال حتّى فيها، لأنّه إمّا نقول في الأمارات بالطريقيّة وإمّا بالسببيّة، وعلى كلّ تقدير لا يلزم محذور من حجبتها:

أقسام السببيّة

أمّا على السببيّة فنقول: إنّها على ثلاثة أقسام:

الأول: المسمّى بالسببيّة الأشعريّة في كلام شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ^(١)

والظاهر أنّهم لا يقولون بذلك أيضاً كما يشهد بذلك المراجعة إلى بعض كتبهم،

إلا أنه قد نسب إليهم ذلك، وهي أن الأحكام تابعة لقيام الأمارات عليها بحيث تكون الواقعة مع قطع النظر عن قيام الأمانة على حكمها خالية عن الحكم رأساً، فقيام الأمانة توجب مصلحة أو مفسدة في المتعلق ويجعل الحكم له على طبق الملاك الحادث بسبب الأمانة فلا مصلحة واقعية حتى تفوت بقيام الأمانة على الخلاف، ولا مفسدة كذلك حتى يقع فيها بسببها.

وهذا القسم من السببية وإن أمكن الجواب بها عن شبهة ابن قبة، إلا أنها في نفسها فاسدة لأنها مستلزمة للخلف إن لم نقل بأنها مستلزمة للدور. أما الخلف لأن فرض قيام الأمانة على الحكم مخالف لتبعية الأحكام لقيامها، فلو قلنا بأنه لا حكم في الواقع فكيف تقوم الأمانة عليه. أما الدور فلأن قيام الأمانة تابعة لوجود الحكم في الواقع والمدعى أن الحكم تابع لقيام الأمانة فيدور؛ فتأمل.

هذا مضافاً إلى تواتر الأخبار - ولو معنى - على وجود أحكام واقعية يشترك فيها العالم والجاهل، كأخبار وجوب التعلم والاحتياط وغيرهما، غاية الأمر إنه قد يكون المكلف معذوراً في مخالفتها وقد لا يكون.

الثاني: السببية المسماة في كلامه (قدس سره) بالسببية المعتزلية وهي أن الأحكام الواقعية تنقلب عما هي عليها بسبب قيام الأمانة على خلافها فيكون الحكم على طبق الأمانة، فالأحكام الواقعية الأولية مشروطة بقاء بعدم قيام الأمانة على الخلاف، بخلاف القسم الأول فإن مقتضاه اشتراط الأحكام بقيامها حتى حدوداً، فقيام الأمانة توجد ملاكاً أقوى من ملاك الواقع في المتعلق فيجعل

الحكم على طبق ما أدت إليه الأمانة، نظير قلب الأحكام للحرَج والضرر والحلف والنذر ونحوها، فهذا القسم لا يقتضي أن تكون الوقائع خالية عن الأحكام بل مقتضاه قلبها إلى أحكام آخر، فلا يرد عليه إشكال الخلف أو الدور وإنما يرد عليه مخالفته لمذهب العدلية وللأخبار الدالة على بقاء الأحكام على حالها ولو بعد قيام الأمانة على خلافها كأخبار الاحتياط، فإنه لو لم يكن حكم في الواقع فكيف يمكن الاحتياط لأجل مراعاته والاحتياط جارٍ حتّى مع قيام الأمانة، غايته أن الاحتياط حينئذٍ مستحب لا واجب.

وبالجملة الظاهر أنه لا إشكال في بطلان هذا القسم أيضاً وإن نسب إلى المعتزلة، وأمكن الجواب به عن ابن قبة أيضاً. ولعلّه المراد من القول بأن ظنيّة الطريق لا ينافي قطعية الحكم.

المصلحة السلوكية

الثالث: السببية العدلية وهي التي تصحّ على مذهبه من التخطئة وبقاء الأحكام على ما هي عليها، سواء قامت هناك أمانة على خلافها أم لا؟ وهي أن الأحكام الواقعية لا تتقلب عما هي عليها، والمصالح والمفاسد الواقعية باقية على حالها إلا أنه هناك مصلحة في سلوك الأمانة يتدارك بها المصلحة الواقعية الفاتنة والمفسدة الواقعية التي وقع المكلف فيها بسبب سلوكه الأمانة.

وتوضيح الحال في ذلك ومعرفة حقيقة السلوك بأن يقال: إن الأفعال قد لا تكون مشتملة على مصلحة أو مفسدة بعنوانها الأولي ولكن إذا طرأ عليها عنوان ثانوي تصير ذا ملاك يستتبع الحكم على طبقه، مثلاً المشي إلى السوق

بما هو مشي ليس فيه مصلحة ولا مفسدة فلذا يكون مباحاً، وأمّا إذا أمر الوالد ولده أو المولى عبده أو صار متعلّقاً للنذر أو اليمين يصير ذا مصلحة بسبب طرؤ أحد العناوين المذكورة فيكون واجباً، وسلوك الأمانة ليس من هذا القليل لأنّه ليس من عناوين الفعل الذي قامت الأمانة على حكمه بل هو عبارة عن الاستناد في مقام العمل الخارجي بحيث يستند المكلف إلى الأمانة في مقام الاحتجاج مع المولى فعلاً وتركاً.

مثلاً إذا فرضنا أنّ الواجب واقعاً هي صلاة الظهر وقامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة في يومها؛ فمن قامت عنده الأمانة يصلي الجمعة ويترك صلاة الظهر، فلو سأله المولى عن أنّه لم ترك صلاة الظهر وصليت الجمعة؟ يستند العبد في مقام الجواب إلى الأمانة ويقول: إنّ الحجّة المعتبرة قامت على ذلك فالعبد في مقام الشروع في العمل يستند إليها كما أنّه بعد تماميّة العمل وترك ما هو واجب واقعاً والاكتفاء بما أدّت الأمانة إلى وجوبه يستند إليها أيضاً، فالاستناد ثابت قبل العمل وبعده، فكيف يكون عنواناً لنفس العمل بل هو أمر آخر وراء العمل الخارجي، فإنّ استناد عمل إلى الله تعالى والاكتفاء به في مقام الامتثال غير نفس ذلك العمل كما هو ظاهر، ونقول: إنّ في هذا الاستناد والسلوك مصلحة يتدارك بها المصلحة الواقعيّة أو المفسدة كذلك.

ثمّ إنّ هذا الاستناد يختلف حالها من حيث الطول والقصر زماناً، لأنّه قد يكون الاستناد ثابتاً بمقدار وقت الفضيلة بحيث لا يجوز الاستناد بعد ذلك، كما أنّه إذا انكشف خطأ الأمانة بعد مضيّ وقت فضيلة صلاة الظهر التي فرضناها

واجباً واقعاً، وقد يكون ثابتاً بمقدار وقت الأجزاء كما إذا انكشف خطائها بعد الوقت فحينئذٍ يجب القضاء، كما أنَّ في الصورة الأولى تجب الإعادة في الوقت لفرض كشف الخلاف وأنَّ التكليف واقعاً متعلقاً بصلاة الظهر والمتعلق بصلاة الجمعة إنَّما هو تخيّل حكم للحكم واقعاً، وتدارك المصلحة الفائتة إنَّما يكون بمقدار الاستناد الموجب لفوتها وبعد ذلك لا يكون تدارك، فيلزم العمل بالوظيفة الفعلية من الأداء أو القضاء، وقد يكون الاستناد ثابتاً إلى آخر العمر كما إذا لم ينكشف الخطأ إلى الآخر فيتدارك مصلحة أصل العمل كما أنَّه يتدارك مصلحة وقت إجزائه ووقت فضيلته.

وبالجملة المنجبر من المصلحة الواقعية بالمصلحة السلوكية هو المقدار الفائت من المصلحة الواقعية لا مطلقاً، وبذلك يندفع شبهة ابن قبة من حيث تحليل الحرام.

وقد اعتمد على هذا الوجه من السببية شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) وقد أوضحه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) معتمداً عليه^(١)، بناءً منهما على أنَّه لا ينافي مذهب العدلية من ثبوت الأحكام على ما هي عليها وعدم لزوم تغيير فيها بناءً على هذا الوجه، وكنا نستحسنه في الدورات السابقة إلاَّ أنَّه قد أشكلنا عليه في الدورة الأخيرة في بحث الأجزاء بأنَّ لازم هذا الوجه أيضاً التصويب الباطل لكن على وجه دقيق.

وتقريبه: إنَّ المصلحة السلوكية قد لا تكون من سنخ الملاك الواقعي

كما إذا أدت الأمانة إلى وجوب شيء يكون حراماً في الواقع، فإن مفسدة الوقوع في المفسدة الواقعية منجبرة بالمصلحة السلوكية، وقد يكون من سنخ الملاك الواقعي كما إذا أدت الأمانة إلى وجوب غير ما هو الواجب واقعاً، كما إذا أدت إلى وجوب صلاة الجمعة مع أن الواجب واقعاً هي صلاة الظهر - مثلاً - وحينئذ لو فرضنا أن مصلحة صلاة الظهر الفائتة بسبب خطأ الأمانة بمقدار مصلحة سلوك الأمانة وإلا لا تكون جالبة لها يلزم قلب الواجب التعيني إلى الواجب التخيري، لأن المفروض تساوي المصلحتين في المقدار، ولو في حال الجهل بالواقع فيلزم الحكم بتخير المكلف بين سلوك الأمانة والإتيان بصلاة الظهر والوجوب التعيني لصلاة الظهر في هذا الحال بلا موجب، بل لابد من قلبه إلى الوجوب التخيري فينقلب خصوصية الحكم الواقعي من التعيني إلى التخيري، فيقرب هذا القسم من القسم الثاني، لأن ذلك فرض انقلاب تمام الحكم إلى ما أدت إليه الأمانة، فالإنصاف أن جميع أقسام السببية لا يمكن الالتزام بها، لأن كل منها مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه وإن أمكن الجواب بها عن ابن قبة.

هذا تمام الكلام في الجواب عن شبهته بناء على السببية.

الجواب عن ابن قبة على الطريقة

وأما بناء على الطريقة وأن الأمارات لا توجب مصلحة في الفعل ولا يكون في سلوكها مصلحة أخرى بل إنما تكون طريقاً كاشفاً ظنيّاً عن الواقع قد تصيب وقد تخطأ فليست المصلحة فيها إلا مصلحة الإيصال إلى الواقع،

فالجواب عن الشبهة المذكورة في فرض انفتاح باب العلم الحقيقي بالواقع .
 أما أولاً فيما تقدّم أنّه لا محذور في الالتزام بورود الإشكال في هذا
 الفرض النادر جداً التي لا يتيسّر إلا لشخص أو لشخصين في عصر الحضور .
 وأما ثانياً فبأن يقال : إنّ مفسدة مخالفة الغرض الواقعي من الوقوع في
 مفسدة الواقع أو فوت المصلحة الواقعية متداركة بمصلحة التسهيل على العباد
 في العمل بالأمارات ، فإنّهم لو كلّفوا بالوصول إلى الواقعيّات وتحصيل العلم بها
 أو الاحتياط لوقعوا في الحرج والمشقة ولأوجب نفرة الناس عن الشريعة
 المقدّسة الإسلامية ، كيف ومبناها على السماح فإنّها الشريعة السمحاء كما أشار
 إلى ذلك بقوله (عليه السلام) : «لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك» ^(١) ،
 وكما ورد في الحديد من أنّه لولا حاجة العباد إليه لحكم بنجاسته ^(٢) ، فمصلحة
 التسهيل النوعية توجب فوات الواقع وإن لم يكن الوصول إليه مشقة في حقّ
 بعض الأشخاص كملازمين الإمام (عليه السلام) إلا أنّ المصلحة النوعية مقدّمة
 على المصلحة الشخصية ، بل لا تخلو من التسهيل حتّى بالنسبة إلى هذا
 الشخص كما لا يخفى .

هذا ولاسيما أنّ حجبة الأمارات ليست أمراً تأسيسياً من الشارع بل هي
 الطريقة المستمرة المتّبعة عندهم ولا يفرّقون بينها وبين الأسباب الموجبة للعلم
 في مقام العمل والكشف عن الواقع ، فلا يستند فوت المصالح والوقوع في

(١) وسائل الشيعة ١٧/٢ ، وفي آخر الحديث زيادة «عند وضوء كلّ صلاة» .

(٢) لم نعرّ عليه .

المفاسد أحياناً إلى الشارع، والسّر في ذلك أنّ حجّيتها إمضائية لا تأسيسية. نعم إذا كان هناك طريق خاص لا يرضى الشارع بالعمل به لكونه كثير الخطأ فيجب الردع عنه، كما هو الحال في القياس، فإنّه استقرّت سيرة العقلاء على العمل بالقياس في الأمور الخارجيّة لكن لما رأى الشارع أنّ العمل به في الأحكام الشرعيّة موجب للوقوع في مخالفة الواقع كثيراً حيث إنّ بناء أحكامها على جمع المتفرّقات وتفريق المجتمعات وليس لها جامع حقيقيّ كما يكون ذلك في الموضوعات الخارجيّة نهى عن العمل به في الأحكام الشرعيّة.

وبالجملة لا مانع من حجّية الأمارات الظنيّة حتّى في صورة انفتاح باب العلم مع فرض الوصول إلى الواقع لرعاية مصلحة التسهيل النوعي. هذا تمام الكلام في الجواب عن المحذور الملاكي.

الجواب عن المحذور الخطابي

وأما الجواب عن المحذور الآخر وهو المحذور الخطابي الذي لا يختصّ بالحكيم بل يجري حتّى في غير الحكيم، بخلاف المذكور الملاكي فإنّه كان مختصّاً بالحكيم، وقد تقدّم تقرّبه سابقاً - وإجماله أنّه إن كانت الأمانة مطابقة للواقع يلزم اجتماع المثليين، وإن كانت مخالفة له يلزم اجتماع الضدّين - فبأن يقال:

أما قولكم أنّ حجّيتها مستلزّمة لاجتماع المثليين في صورة الإصابة، ففاسد من أصله، لأنّنا قد ذكرنا سابقاً أنّه إذا كان هناك عنوانان بينهما العموم من وجه وكان كلّ منهما موضوعاً للحكم لا يلزم اجتماع المثليين فيما إذا اجتمع

العنوانان في محلّ واحد، لأنّه إن كان العام في كلّ منهما انحلالياً يتأكّد الحكم في مورد الاجتماع، كما في قول المولى «أكرم كلّ عالم» و«أكرم كلّ هاشمي» فالعالم الهاشمي يتأكّد وجوب الإكرام فيه، لأنّه محكوم لفرض شمول كلّ من الحكمين له بخصوصه، كما شمل غيره من أفراد العالم، والهاشمي وإن كان بدلاً فلا يجتمع الحكمان في محلّ واحد حتّى يحتاج إلى التأكّد بل يكون انطباق المأمور به على المأتي به قهرياً، والإجزاء عقلياً، كما إذا قال المولى: «أكرم عالماً وأكرم هاشمياً» فامتثل العبد كلا الحكمين بإكرام عالم هاشمي وهذا هو الذي قلنا بأنّ التداخل فيه على مقتضى القاعدة وهو التداخل في المسببات، فالإشكال في صورة مطابقة الأمانة للواقع باستلزامها اجتماع الضدين مندفع من أصله.

وأما قولكم بأنّها مستلزمة لاجتماع الضدين في صورة الخطأ، فنقول: إنّه قد أجاب عنه شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) بأنّ اجتماع الضدين إنّما يلزم في صورة اتّحاد الموضوع ومعرض الحكمين وأما مع الاختلاف وتعدّد الموضوعين فلا يلزم منه ذلك، وموضوع الحكم الواقعي هو غير موضوع الحكم الظاهري، فإنّ موضوع الأوّل هو الواقع بعنوانه الأولي كشرب الخمر بما هو شرب الخمر فيكون حراماً واقعاً، وموضوع الثاني هو الواقع المشكوك في حرمة كما في الشبهات الحكميّة أو المشكوك في موضوعيّة كما في الشبهات الموضوعيّة، فإنّ موضوع الحليّة فيما إذا قامت الأمانة على حليّة شرب التتن - مثلاً - هو شرب التتن المشكوك حرمة الواقعيّة كما أنّ موضوع الحليّة فيما إذا

قامت البيّنة على مائة مایع يكون في الواقع خمراً هو الخمر المشكوك خمریته، فعليه یختلف الموضوعان فلا یجتمع الحكمان في محل واحد^(١).

هذا وقد أشكل علیه (قدّس سرّه) جملة من المتأخّرين أنّه لا إهمال في موضوع الأحكام ثبوتاً حتّى في التقسيمات الثانویة الطاریة للحكم كالشكّ فيه أو العلم أو الظنّ به، سواء قلنا بإمكان الإطلاق والتقييد للخاصي كما هو المختار أو باستحالته ولزوم نتيجة الإطلاق أو التقييد كما علیه الأستاذ المحقّق النائيني (قدّس سرّه)، فلا بدّ من أن يكون موضوع الحرمة الواقعيّة مطلق الخمر ولو ما شكّ في خمریته أو حرّمته أو مقيداً بالمعلوم الخمریة أو الحرمة، وعلى الأوّل يعود المحذور، لأنّ الحكم الواقعي ثابت في مرتبة الحكم الظاهري لفرض الإطلاق وإن لم يكن الحكم الظاهري ثابتاً في مرتبة الحكم الواقعي. وعلى الثاني يلزم التصويب الباطل، لاستلزامه تبعیة الأحكام للعلم بها كما في الشبهات الحكمیة وللعلم بموضوعه كما في الشبهات الموضوعیة، فلا يكون الأحكام الواقعيّة ثابتة في حقّ الجهال مع أنّه لا إشكال عند العدليّة في اشتراك الأحكام الواقعيّة بين العالمين والجاهلين.

فجوابه هذا إمّا أن يستلزم عود الإشكال أو التصويب الباطل. نعم إذا أمكن القول بالإهمال في الواقعيّات لصحّ جوابه (قدّس سرّه) إلّا أنّه من الضروري بطلان الإهمال في الواقعيّات بالإضافة إلى المولى الحكيم العالم بجميع خصوصيّات الأحكام وموضوعاتها.

جواب الآخوند الخراساني (قدس سره)

ولمّا لم يرتض هذا الجواب المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) سلك مسلكاً آخر في مقام الجواب عن الإشكال المذكور وقال ما محصّله: إنّ هذا الإشكال مندفع من أصله بناءً على ما هو التحقيق في باب الأمارات من أنّ المجعول فيها مجرد الحجبة والوسطية في الإثبات ويكون حالها حال القطع الذي هو حجة ذاتاً وليس في موارد أحكام تكليفية مجعولة للمتعلقات بسبب قيام الأمانة على حكمها كما لا يكون ذلك في القطع، فالملاك في حجة الأمانة ليس إلّا نفس الملاك الواقعي في المتعلق، فالمصلحة الموجودة في الصلاة - مثلاً - هي التي دعت إلى إيجابها وإلى جعل الحجبة للأمانة المؤدية إليه، فرعاية الواقع هي التي دعت إلى الحكمين، لا أنّه هناك مصلحة أخرى في حجة الأمانة غير رعاية الواقع بحيث يكون قيام الأمانة موجباً لتعنون الفعل بعنوان آخر ذا مصلحة مستقلة تقتضي جعل حكم آخر له بهذا العنوان كما هو مقتضى القول بالسببية.

نعم، يلزم الإشكال بناءً على عدم معقولية تعلق الجعل بالأحكام الوضعية ابتداءً، بل لابدّ من جعل أحكام تكليفية ينتزع منها الأحكام الوضعية، وحيث إنّ الحجبة من الأحكام الوضعية فلا بدّ في موردّها من جعل حكم تكليفي ينتزع عنه الحجبة، أو بناءً على أنّ الحجبة تستتبع الحكم التكليفي متعلّقاً بالواقعة التي قامت الأمانة على حكمها إنّ يكون كذلك في بعض الأصول العملية كأصالة الإباحة الشرعية، حيث إنّ المجعول في موردّها الإباحة الشرعية الظاهرية

وقد تصادف الحرمة الواقعية فيجتمع الضدّان، فعلى المبنيين في الأمانة وفي هذا القسم من الأصول يتوجّه الإشكال المتقدّم فلا بدّ من دفعه بنحو آخر.

وقد دفعه (قدّس سرّه) بالالتزام باختلاف سنخ الحكم الواقعي والظاهري ولا محذور في اجتماع حكمين مختلفين في السنخ، وقد عبّر عن الحكم الواقعي في هذه الموارد بالحكم الشأني تارة، وبالحكم الإنشائي أخرى، وبالفعلي التعليقي ثالثة، وعن الحكم الظاهري بالفعل من جميع الجهات، وقال: لا محذور في اجتماع حكمين، أحدهما فعلي لا من جميع الجهات، والآخر فعلي من تمام الجهات أو من اجتماع حكمين أحدهما شأني أو إنشائي والآخر فعلي.

وقد التزم بكون الحكم الواقعي فعلياً لا من جميع الجهات الذي عبّر عنه بالفعل التعليقي وكون الحكم الظاهري فعلياً من جميع الجهات المعبر عنه بالفعل الحتمي دفْعاً لما ذكر (قدّس سرّه) من الإشكالين بقوله: كي يشكل تارة بعدم لزوم الإتيان - إلى أن قال - وأخرى بأنّه كيف يكون التوفيق بذلك، إلى آخر ما ذكره (قدّس سرّه).

وقال (قدّس سرّه) قبل ذكر الإشكالين: «فانقدح بما ذكرنا أنّه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعلياً كي يشكل ...»^(١) الخ، فهو (قدّس سرّه) التزم بالآخرة بكون الحكم الواقعي فعلياً لا من جميع الجهات، والظاهري فعلياً من جميع الجهات.

الإشكال على جواب الآخوند (قدّس سرّه)

وكيف كان فلا بدّ لنا من التكلّم في خصوص كلّ من أقسام الحكم المذكورة في كلامه (قدّس سرّه) حتّى يتّضح الحال ويظهر ما في كلامه (قدّس سرّه) من الإشكال، فنقول:

أمّا الحكم الشّائي المذكورة في كلامه (قدّس سرّه) فإن كان المراد به الحكم الاقتضائي الذي عبّر به في بعض كلماته (قدّس سرّه) والمراد به كون العمل بحيث يكون فيه مقتضى الحكم، فيكون الحكم الاقتضائي في الحقيقة عبارة عن المصلحة أو المفسدة الموجودة في العمل المقتضية للحكم ويكون المقتضى - بالفتح - موجوداً بوجود مقتضيه بنحو من الوجود.

فهو خلف، لأنّ المفروض وجود أحكام واقعية في موارد الأمارات أو الأصول، ومجرّد الملاك لا يكون حكماً.

مضافاً إلى أنّه مستلزم للتصويب الأشعري الذي لا إشكال في بطلانه، لأنّ مقتضى ذلك خلوّ الوقائع من الأحكام وتبعيتها لقيام الأمارات عليها.

وإن كان المراد به الحكم الطبيعي أي الحكم المجعول للمتعلّق بحسب طبعه الأوّلي وعنوانه الذاتي في مقابل الحكم الثانوي المجعول له بسبب طرؤ عنوان ثانوي عليه، مثلاً أكل لحم الغنم بما هو يكون حلالاً وهذا هو الحكم الطبيعي وإذا طرأ عليه عنوان الضرر وصار أكله مضرّاً لشخص يصير حراماً، وهذا هو الحكم الثانوي ونظير هذا كثير في الشرع كما في موارد الحرج والعسر والنذر وأخويه وأمر الوالد والزواج وغير ذلك من العناوين الثانوية المغيرة للأحكام الأوّلية.

والمنصرف من حكم الشيء المأخوذ في موضوع دليل مبين لحكم آخر هو الحكم الطبيعي لذلك الشيء لا حكمه الثانوي، مثلاً إذا قال المولى «لا تصل في أجزاء ما لا يؤكل لحمه» ينصرف إلى الحيوان الذي يكون محرّم الأكل بحسب عنوانه الأولي ولو صار حلالاً بحسب عنوانه الثانوي، فلا يجوز الصلاة في جلد الأرنب حتّى في حال جواز أكله للمصلّي كما إذا وصفه الطيب لمعالجة مرضه أو توقّف حفظ حياته لأجل المخمصة عليه كما أنّه تجوز الصلاة في صوف الغنم ولو صار أكل لحمه حراماً على هذا المصلّي لأجل الضرر.

وفي المقام يكون المراد من الحكم الواقعي الشأني هو ذلك، أعني الحكم الطبيعي، فجعل الحرمة - مثلاً - لشرب الخمر بعنوان أنّه شرب الخمر، وجعل له الحليّة بعنوانه أنّه عمل قامت الأمانة على حليّته أو كان مقتضى الأصل العملي إباحته، فاجتمع الحكم الطبيعي - وهي الحرمة - والحكم الفعلي في محلّ واحد ولا محذور في اجتماعهما كما في الموارد المتقدّم ذكرها.

فيه أنّه مستلزم للالتزام بتصويب المعتزلة وهو انقلاب الحكم الواقعي بسبب قيام الأمانة أو الأصل على الخلاف، وذلك لأنّ شرب الخمر - مثلاً - عند قيام الأمانة على أنّه حلال لا يكون حراماً واقعياً بل يصير جائزاً بسبب قيام الأمانة، كما أنّ أكل لحم الأرنب عند المخمصة أو المعالجة يكون حلالاً حقيقة، والحكم الطبيعي إنّما هو عبارة عن حكم الشيء لو خُلّي وطبعه والمفروض أنّ العمل لم يخل وطبعه، لفرض طرؤ عنوان ثانويّ عليه، فلا يكون الحكم الطبيعي موجوداً في هذا الحال، فلو لم يكن في البين إلّا

العنوان الأولي يكون الحكم الأولي المسمّى بالطبع موجوداً، ولو فرض هناك طرؤ عنوان ثانوي لا يكون الحكم الأولي موجوداً وإنّما الموجود هو الحكم الثانوي.

وإن كان مراده من الحكم الشأني، الحكم الذاتي، أي الحكم الطاري على ذات الشيء بقصر النظر عليها من دون ملاحظة الطواري والعوارض، ففي ظرف طرؤ الشكّ حيث إنّ ذات الشيء موجود يكون الحكم الواقعي ثابتاً وباعتبار طرؤ الشكّ وقيام الأمانة أو الأصل يكون الحكم الظاهري أيضاً ثابتاً، والفرق بين الحكم الطبيعي والذاتي هو أنّ الأول مجعول للعمل ما لم يعرض عليه عنوان ثانوي، والثاني مجعول لذات الشيء ولم يكن مقيداً بذلك.

ففيه أنّ الحكم الذاتي إمّا مجعول للشيء مهماً أو مطلقاً أو مقيداً بعدم قيام الأمانة أو الأصل على الخلاف، أمّا الأول فغير معقول رأساً لما ذكرنا مراراً من عدم معقولية الإهمال في الواقعيّات وإن كان ممكناً في مقام الإثبات، نعم فرض صحّة الإهمال في الواقعيّات لا يدفع الإشكال، لتعدّد الموضوع، فإنّ موضوع الحكم الواقعي الذات المهملة وموضوع الحكم الظاهري الذات المقيدة بقيام الأمانة أو الأصل على حكمه.

وأما الثاني فلا يدفع الإشكال وإن كان معقولاً في نفسه، لأنّه لو فرض ثبوت الحكم الواقعي في حال عدم قيام الأمانة أو الأصل على الخلاف وفي حال قيامهما عليه لثبت الحكم الواقع في صورة قيامهما على ضده فعاد محذور اجتماع الضدين.

وأما الثالث فمستلزم لتصويب المعتزلة، لأنه إن كان الحكم الواقع مقيداً بعدم قيام الأمانة أو الأصل على الخلاف ينقلب الحكم الواقعي عند قيامهما على الخلاف، فلا يكون الحكم الواقعي ثابتاً في هذا الحال، وهذا هو التصويب، وهو باطل للإجماع على ثبوت الأحكام الواقعية حتى في حال الجهل بها ولو قامت هناك أمانة أو أصل، وفي الحقيقة يرجع هذا إلى الحكم الطبيعي الذي ذكرناه ويرد عليه ما يرد على ذلك؛ هذا كله فيما إذا كان الحكم الواقع شائئياً بأحد المعاني الثلاثة التي ذكرناها.

وأما الحكم الإنشائي الذي عرّف به في بعض كلماته، فإن كان المراد به هو الحكم الشائئ فيرد عليه ما أوردناه على ذلك، وإن كان المراد به مرتبة جعل الأحكام وإنشائها لا مرتبة المَجْعُول فنقول: إن جعل الأحكام بما أنه فعل اختياري للمولى الحكيم كبقية أفعاله لا يمكن أن يكون بلا داع عقلائي يدعوه إلى ذلك، والحكم المَجْعُول بداعي من الدواعي كالبعث أو الزجر أو السخرية أو التعجيز أو الامتحان يكون مصداقاً لذلك الداعي لا محالة، إذ الأمر الصادر بداعي الاستهزاء - مثلاً - بنفسه يكون مصداقاً للاستهزاء، إذ ليس شيء هناك وراء الأمر يكون به الاستهزاء ويصدق عليه هذا العنوان، كما أن الأمر الصادر من المولى بداعي البعث أو النهي الصادر منه بداعي الزجر بنفسه يكون مصداقاً للبعث أو الزجر، إذ ليس هناك شيء آخر يصدق عليه البعث أو الزجر، وحيثئذ الحكم الواقعي إذا كان صادراً من المولى بداعي البعث فهذا في الحقيقة هو الحكم الفعلي لأنه تمام ما على المولى هو هذا إذ ليس على المولى إلا إنشاء

الحكم بداعي البعث، فالفعليّة من قبل المولى تامة. نعم قد يكون الحكم مشروطاً بشيء كوجوب الحجّ بالاستطاعة، فقبل تحقّق الشرط لا يكون هذا البعث محرّكاً فعليّاً فإذا كان الحكم في المقام مجعولاً على وجه الإطلاق من دون تقييد بعدم قيام الأمانة على خلافه فكيف يجتمع مع الترخيص في الترك، فلا يعقل اجتماع الوجوب الواقع بداعي البعث مع الحليّة الظاهريّة، لكمال التنافي والتضادّ بينهما لأنّ ذاك بعث للعبد نحو العمل وهذا ترخيص له في الترك، فينافي البعث.

وأما بقية الدواعي مفروضة العدم في المقام، إلّا داعي جعل القانون وقد عبّر به في بعض كلماته، فيكون الحكم الواقعي مجعولاً بداعي جعل القانون وليس هذا من الحكم في شيء، فإنّ الحكم حينئذٍ عبارة عن القانون الذي وضعه المولى ولا يعدّ مجرد القانون من الحكم وهذا أيضاً خلف، فإنّ المفروض وجود أحكام واقعيّة.

وأما الحكم الفعلي لا من جميع الجهات، الذي عبّر عنه في بعض كلماته الآخر كي يسلم من بعض الإشكالات المتقدّمة، ففيه أنّ لا نعقل لذلك معنى صحيحاً وذلك لأنّ الفعليّة تارة تكون من قبل المولى وأخرى بحسب الخارج. أمّا الأولى فهي ليست إلّا مجرد جعل المولى الحكم على موضوعه المقدّر وجوده بنحو القضية الحقيقيّة، كما إذا قال: يجب الحجّ على المستطيع أو يحرم الخمر.

وأما الثانية فهي مرتبة تحقّق الموضوع المقدّر في الخارج بتمام أجزائه

إذا كان مركباً، فقبل وجود تمام أجزاء الموضوع لا يكون الحكم فعلياً بحسب الخارج أصلاً ولو فرض تحقق بعض أجزائه، وبعد وجوده بتمام أجزائه يكون فعلياً تاماً. مثلاً إذا فرض أن المولى جعل الحرمة لشرب الخمر إذا بلغ بمقدار الإسكار بحيث لا يكون القليل من الخمر بقدر القطرة أو قطرتين حراماً فموضوع الحرمة حينئذٍ مركب من جزئين: الخمر وكونه مسكراً، فلو لم يتحقق في الخارج شيء من الجزئين لا يكون الحكم فعلياً بحسب الخارج أصلاً، وإذا تحقق أحد الجزئين كما إذا تحقق مقدار قطرة من الخمر في الخارج لا يكون الحكم فعلياً أيضاً كالفرض السابق، لأنه لا يتحقق الحرمة حينئذٍ وإنما يتحقق إذا وجد كلا الجزئين، والظاهر أن مراده (قدس سرّه) من الحكم الفعلي من بعض الجهات هو الحكم الذي تحقق بعض أجزائه دون بعض بحيث يكون موضوع الحرمة - مثلاً - الخمر الذي لم يقم الأمانة على خلاف حكمه، فلو كان هناك خمر وقامت الأمانة على أنه ماء - مثلاً - تكون الحرمة فعلياً من الجهة الأولى، وغير فعلياً من الجهة الثانية وقد عرفت ما فيه.

فالإنصاف أن جواب المحقق صاحب الكفاية (قدس سرّه) لا يسلم عن الإشكال بل الإشكالات العديدة.

جواب الميرزا النائيني (قدس سرّه)

وقد أجاب شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) عن هذا المحذور - أعني المحذور الخطابي - بما حاصله أن الكلام يقع تارة في الأمارات وأخرى في الأصول المحرزة، وثالثة في الأصول الغير المحرزة كأصالة الإباحة:

أما الأمارات فلم يجعل في موردها إلا مجرد الحجبة والطريقة فلا تكون إلا معذرة أو منجزة، لأنها حينئذ تكون فرداً من أفراد القطع تعبداً وكما أنه ليس في مورد القطع بحكم، حكم آخر يسمى بالحكم الظاهري، كذلك لا يكون حكم ظاهري في موارد قيام الأمانة على الأحكام الواقعية، وقد نبه على هذا الجواب المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أيضاً كما أشرنا سابقاً، إلا أن الفرق بين ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سره) وما أفاده المحقق المذكور هو أن المجهول ابتداءً الحجبة والطريقة ويترتب على ذلك التعذير والتنجز كما قاله شيخنا (قدس سره) أو المجهول ابتداءً نفس المعذرية والمنجزية كما يقوله المحقق المزبور، والأمر في هذا الفرق سهل في المقام ولا يفرق في أصل الجواب، وهو عدم جعل حكم ظاهري تكليفي في مورد الأمانة، بل نبه على ذلك شيخنا الأنصاري (قدس سره) في بعض كلماته حيث قال: إن معنى اعتبار الأمانة هو إلغاء احتمال الخلاف وكون الظان قاطعاً في نظر الشارع، وقال في موضع آخر: إن المجهول في باب الأمانة الهووية أي كون الظن قطعاً في نظر الشارع.

ودعوى أن الجعل لا يتعلّق بالحكم الوضعي ابتداءً، غير مسموع لوقوعه كثيراً في الشرع كالزوجة والزوجة والملكية ونحوها، وهذا الجواب في باب الأمارات هو المتين المختار، بل ومجرد احتمال أن يكون حجبة الأمارات من هذا الباب يكفي في دفع الاستدلال على الاستحالة، لأنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

هذا ولكننا نقطع بأنها من هذا الباب، لأن الطرق المعتمدة عند الشارع إنما هي طرق كانت معتبرة عند العرف، والعقلاء يعملون بها في أمور معاشهم ونظام أمورهم وقد أمضاها الشارع بإضافة قيود في بعض الموارد وليس بناء العقلاء على ثبوت أحكام ظاهرية في موارد الطرق المعمولة بها عندهم وليس في أذهان أهل العرف هذا المعنى أصلاً، بل يرون الأمانة مجرد طريق يوصلهم إلى الواقع وقد يخطئ أيضاً إلا أن خطائه حيث كان قليلاً لا يعتنون به وليس فيما بين الطرق طريق مجعول شرعيّ ابتدائيّ حتّى يحتمل في مواردنا جعل حكم ظاهريّ.

وأما الأصول المحرزة، فهي أيضاً أمارات على التحقيق لما أشرنا إليه سابقاً في بحث القطع وسيأتي توضيحه في بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى من أنها ناظرة إلى الواقع وحجيتها إنما تكون بلحاظه كما أن لسان قوله (عليه السلام) «لا تنقض اليقين بالشك» يدلّك على ذلك، وعلى أن الملحوظ في الاستصحاب إنما هي الحالة السابقة ويكون الاستصحاب بلحاظها لا أنه شيء في قبال الواقع، وهكذا الحال في بقية الأصول المحرزة كقاعدة التجاوز والفراغ، والمجعول في الأصول المحرزة هي المحرزة للواقع من حيث الجري العملي والمجعول في الأمارات هي المحرزة للواقع من حيث انكشافه، فهما يشتركان في أن المجعول فيهما ليست الأحكام التكليفيّة - بعثيّة كانت أو زجرية - حتّى يتوهّم لزوم اجتماع الضدين.

نعم هناك فرق بين الاستصحاب والظن وهو أن حجّة الاستصحاب مع

أنه أمانة تكون في طول الأمانة، فإذا قامت أمانة على حكم شيء لا يفيد هناك الاستصحاب ولا يعمل به ولا غرو في ذلك، فإن كثيراً من الأمارات تكون بعضها في طول بعض، كالإقرار والبيّنة، فإن الأول مقدّم على الثاني، كما أن الثاني مقدّم على اليد، فإذا كانت الأصول المحرزة أمارات في الحقيقة يجري الجواب المتقدّم فيها أيضاً لعدم الفرق بين بينهما غير الذي أشرنا إليه وهو ليس بفارق فيما نحن بصدد من عدم جعل حكم ظاهري في مواردها ليضاد الأحكام الواقعية.

وأما الأصول الغير المحرزة، كأصالة الحلّ الشرعي فهي التي لا بدّ لنا من توجيه الجمع بين الضدين فيها، فإن مفاد أصالة الإباحة هي الحلّية الظاهرية وجعل الحكم الظاهري عند الشك في الحكم الواقعي فلا يجري فيها الجواب المتقدّم.

فنقول: إن الخطابات المولوية شرعية كانت أو غير شرعية مهما بلغت من الأهمية لا تصل إلى حدّ البعث والتحريك الخارجي أو الزجر كذلك، ما لم تصل إلى المكلف، لأنّ المحرّك للعبد نحو العمل أو الزاجر عنه ليس إلّا الأمر والنهي بوجوده العلمي وبصورتهما النفسانية لا بوجودهما الواقعي. مثلاً إذا فرضنا أن هناك مولى يدعو عبده ويصيح بأعلا صوته وكان عبده أصمّ لا يسمع نداء المولى لا يؤثّر دعائه في العبد شيئاً مهما بلغ من الأهمية والشدة بخلاف ما إذا كان هناك عبد فطن يسمع كلام المولى فدعاه بأضعف صوته فسمعه العبد فإنّه يتحرّك إلى جانب المولى ويمثّل أمره، وهذا ظاهر لا شبهة فيه.

فإذا كان الأمر كذلك يستقلّ العقل بعدم لزوم الحركة نحو العمل وتكلف الامتثال فيما إذا كان الخطاب مجهولاً للعبد كما في موارد الشبهات الحكمية بعد الفحص والموضوعية مطلقاً ولو قبل الفحص، لقبح العقاب من دون بيان وأصل إلى العبد.

نعم، يستقلّ العقل بلزوم الفحص عن حكم المولى وخطاباته عند الاحتمال، لعدم جريان العادة إلى تبليغ الأحكام والأوامر - شرعية كانت أو غيرها - إلى كلّ فرد فرد من العبيد بدقّ أبوابهم وتنبيه كلّ شخص على الحكم المجعول في حقّه بل جرت العادة على وضع الأحكام في معرض اطلاع العبيد بحيث يمكنهم الوصول إليها لو تفحصوا عنها كما هو الحال في القوانين المجعولة للدول والحكومات من نشرها في الجرائد والإعلانات وليس مبناهم على دقّ الأبواب وإعطاء الإعلانات لكلّ فرد فرد من الرعية، فحينئذٍ يحكم العقل بلزوم الفحص عن حكم المولى وإلا فيستحقّ العقاب على تقدير المخالفة للواقع، كما أنّه يكون متجرباً على تقدير عدم المخالفة. نعم بعد الفحص وعدم الظفر على دليل الحكم يأمن العقاب فيجوز الارتكاب. هذا كلّه في مورد البرائة العقلية.

وقد يستقلّ العقل بلزوم الاحتياط كما في موارد العلم الإجمالي والشبهة الحكمية قبل الفحص، فهذان الحكمان العقلان - أعني البرائة والاحتياط - إنّما يستقلّ بهما العقل ولا يحتاج فيهما إلى حكم الشارع، لأنّهما في مرتبة امتثال الأحكام الواقعية والعقل مستقلّ في باب الإطاعة والعصيان؛ فهذان الحكمان في طول الأحكام الواقعية، لأنّ مرتبة الامتثال في طول أصل جعل الأحكام، فإذا

أمضى الشارع هذين الحكمين بقوله «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» كما في موارد البرائة الشرعية أو بقوله «أخوك دينك فاحتط لدينك» بناء على كون الاحتياط حكماً إرشادياً - كما عليه الأصوليون - لا يلزم منه محذور اجتماع الضدين، لأن الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي لأنه إمضاء للحكم العقلي وقد عرفت أن الحكم العقلي إنما هو في مرتبة الامتثال لا في مرتبة أصل الجعل وطولية المرتبتين ظاهرة، وللشارع أيضاً التصرف في هذه المرحلة أعني مرحلة الامتثال مع عدم لزوم محذور اجتماع الضدين لاختلاف المرتبة بأن يجعل الاحتياط في مورد البرائة كما في موارد الدماء والفروج والأموال الخطيرة أو يجعل البرائة في موارد الاحتياط كما إذا فرض قيام دليل على جواز ارتكاب خصوص بعض أطراف الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي بحيث يكتفي الشارع بالامتثال الاحتمالي ارفاقاً على العبد ولا يلزم محذور اجتماع الضدين في هذا القسم أيضاً لاختلاف مرتبة الحكم الظاهري مع الواقعي.

وملخص حل الإشكال في الأصول الغير المحرزة هو اختلاف مرتبة الحكمين، نظر باب الترتب، فإن الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم فلا مزاحمة بينهما كما تقدم تفصيله في ذاك الباب، فلا يلزم من اجتماعهما الأمر بالجمع بين الضدين، كما أنه لا يلزم في المقام اجتماع الضدين لاتحاد ملاك المقامين على الوجه الذي ذكرناه؛ هذا تمام الكلام في بيان جواب شيخنا الأستاذ (قدس سره) عن المحذور الخطابي^(١).

الإشكال على جواب الميرزا النائيني (قدّس سرّه)

أقول: إنّ جوابه (قدّس سرّه) لا يدفع الإشكال كالأجوبة السابقة، وذلك لأنّ المجعول في أصالة الحلّ لو كان مجرد إمضاء حكم العقل من دون جعل حكم مولوي في البين كما في قوله «رفع ما لا يعلمون»، وفي أصالة الاحتياط الشرعي مجرد إمضاء حكم العقل بالاحتياط كما في قوله (عليه السلام) «قف عند الشبهة» كان الجواب المذكور دافعاً للإشكال لا محالة، لأنّ المفروض عدم جعل حكم ظاهريّ مولويّ حتّى يشكل جمعه مع الحكم الواقعي، لكن الأمر ليس كذلك فإنّ المجعول في قوله (عليه السلام) «كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنّه حرام» حليّة ظاهريّة وهي حكم مولوي في مقابل الحكم الواقعي وهي غير حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنّ مفاده مجرد رفع العقاب لا حكم ظاهريّ كما أنّ المجعول في موارد الاحتياط الشرعي، كما في شبهة الدماء والفروج، الحرمة الظاهريّة، فكيف يمكن الجمع بين الحليّة الظاهريّة والحرمة الواقعيّة أو الحرمة الظاهريّة مع الحليّة الواقعيّة، والاختلاف في المرتبة لا يجدي في دفع الإشكال مع فرض الاتحاد في الزمان، فإنّه يستحيل اجتماع السواد والبياض في محلّ واحد في زمان واحد ولو مع الاختلاف في المرتبة، فإنّ استحالة اجتماع الضدين إنّما تكون بلحاظ وحدة الزمان لا وحدة المرتبة، فحينئذٍ يبقى إشكال محذور اجتماع الضدين على حاله.

التحقيق في الجواب

والتحقيق في الجواب أن يقال إنّ لا تضادّ بين الأحكام بأنفسها،

بل التضادّ بينها عرضيّ ينشأ إمّا من ناحية المبدء، وإمّا من ناحية المنتهى، ولا يكون ذلك في موارد اجتماع الحكم الواقعي والظاهري؛ وهذا إجمال الجواب.

وتوضيحه بأن يقال إنّه قد تقدّم مراراً أنّ الحكم عبارة عن اعتبار نفسانيّ يُظهره المولى بمبرز في الخارج وليس الحكم الإرادة والكرهه النفسانيّين، لأنّ الحكم أمر مجعول للمولى ويكون وضعه ورفع يده يحكم بشيء ثمّ ينسخ ذلك الحكم وليست الإرادة والكرهه النفسانيّين تحت اختيار المولى، فإنّ الإنسان يحبّ شيئاً من دون اختيار كما أنّه يكره شيئاً كذلك، فالحكم عبارة عن الاعتبار النفسانيّ؛ إمّا اعتبار نفس الفعل على ذمّة العبد كما في الوجوب، وإمّا اعتبار حرمانه عنه وسدّ طريقه إليه كما في الحرمة. وإمّا اعتبار كون العبد له الفعل وترك كما في موارد بقية الأحكام الثلاثة مع رجحان الفعل كما في الاستحباب، أو رجحان الترك كما في المكروه، أو تساوي الطرفين كما في الإباحة بالمعنى الأخصّ، واعتبار الفعل في ذمّة الشخص كاعتبار المال في ذمّة فيكون مديوناً بالفعل كما يكون مديوناً بالمال ولذا أطلق في بعض الروايات على قضاء الصلاة أنّه دين الله ويظهر ذلك بملاحظة باب الإجارة فإنّ من أجر نفسه على عمل يقال: عليه أن يفعل كذا وهو معنى الدين وكون الفعل في ذمّة.

وبالجملة، الأحكام اعتبارات نفسانيّة مجعولة للمولى باختياره ويبرزها في الخارج بمبرز ما، من قول أو فعل كحركة اليد والعين بل بالسكوت في بعض الموارد كما إذا سأله العبد هل يحرم عليّ شرب الخمر فسكت المولى،

لأنَّ السكوت دالٌّ على تصديق قوله وإمضاء ما يقول، فحينئذٍ لا تضادَّ بين الأحكام في حدِّ أنفسها، لأنَّه أيُّ محذور في اجتماع اعتبار الفعل في ذمَّة العبد واعتبار حرمانه عنه، فإنَّ الاعتبار أمر خفيف المؤونة جدًّا فيعتبر وجود الفعل تارة ويعتبر عدمه أخرى وهو نظير اللَّحَاط، فإنَّه لا مانع من أن يتصوَّر الإنسان ويلاحظ الشيء الفلاني موجوداً في زمان ويلاحظه معدوماً في ذلك الزمان، فإنَّ العقل لو لم يتصوَّر اجتماع النقيضين لم يعقل أن يحكم باستحالته فلا بدَّ من تصوُّر وجود الشيء وعدمه في آن واحد فيحكم باستحالته في الخارج، وأمَّا في الذهن فلا محذور فيه والاعتبار النفساني حاله حال اللحاط الذهني وهكذا الحال في المبرز فإنَّه لا محذور في اجتماع مبرزين مختلفين في آن واحد، فالمولى يحرك بيده بأن لا تفعل ويقول بلسانه افعل في آن واحد وأي محذور في ذلك وليس الحكم الإرادة والكرهية حتَّى لا يمكن اجتماعهما في آن واحد. نعم التضادَّ في الأحكام إنَّما يكون من ناحية أحد الأمرين:

أحدهما: التضادَّ في مبادئها ونعبر عنها بعلة الأحكام وهي أمران: الملاكات والإرادة والكرهية النفسانيَّين.

الثاني: التضادَّ من ناحية المنتهى ونعبر عنها بمعلول الحكم والمراد امتثال العبد خارجاً فإذا أوجب المولى شيئاً على العبد ثمَّ حرَّمه مع فرض بقاء الوجوب لا أن تكون الحرمة نسخاً للوجوب وعلم المكلف بهما معاً يتخيَّر العبد في مقام الامتثال ولا يدري ما يصنع: هل يفعل أو يترك؟ لأنَّ في كلِّ منهما محذور مخالفة الحكم الآخر وهذا هو المراد بالتضادَّ في المعلول أعني معلول

الحكم، ويقع التضاد في علل الحكم أيضاً، لأن الوجوب كاشف عن المصلحة في المتعلق وتعلق الإرادة به والحرمة تكشف عن عكس ذلك أي المفسدة فيه وتعلق الكراهة به، وكيف يمكن اجتماع هذين الأمرين، كما أن الوجوب يكشف عن المصلحة الالتزامية في المتعلق بناء على مسلك العدالة، والحرمة تكشف عن المفسدة الملزمة، وكيف يمكن اجتماع هاتين مع عدم الكسر والانكسار.

وهكذا الحال لو كان أحد الحكمين إلزامياً والآخر ترخيصياً، فإن الحكم الإلزامي يكشف عن ملاك ملزم إما بالفعل وإما بالترك، وتعلق إما الكراهة وإما الإرادة به على حسب اختلاف الموارد من جعل الوجوب أو الحرمة، والحكم الترخيصي - أعني به باقي الأحكام الخمسة من الاستحباب والكراهة والإباحة بالمعنى الأخص - يكشف عن عدم ملاك ملزم وعدم تعلق الإرادة أو الكراهة، ويكون العبد مضافاً إلى ذلك متحيراً في مقام الامتثال ولا يدري بأي الحكمين يعمل ويقاس على الأحكام الواقعية، الأحكام الظاهرية، فإنه لو فرض جعل الاحتياط وجعل أصالة الحل في مورد واحد يوجب تحير العبد في مقام الامتثال أيضاً لأنه يقع بين محذورين ولذا يقع التعارض بين أخبار البرائة والاحتياط لولا حكومة الأولى على الثانية كما سيأتي توضيحه في محله.

هذا كله فيما إذا كان الحكمان واقعيين أو ظاهريين ووصلاً معاً إلى المكلف.

وأما إذا كان أحدهما حكماً واقعياً والآخر حكماً ظاهرياً، فلا محذور في اجتماعهما لا من ناحية العلة ولا من ناحية المعلول.

أما من ناحية العلة فلائُ الحكم الظاهري لم ينشأ عن مصلحة في المتعلق بل إنما نشأ عن مصلحة في نفسه كالإرفاق والتسهيل على المكلفين، كما في مورد أصالة الحل فلا يكون ناشئاً عن تعلق الإرادة بالمتعلق أيضاً بل عن الإرادة بنفسه، وكالتحفظ على الواقع كما في مورد الاحتياط الشرعي فلا يكون ناشئاً عن تعلق الكراهة بالمتعلق وقد أشار إلى ذلك صاحب الكفاية (قدس سرّه) أيضاً. فظهر أنّه لا تضادّ بين الحلّيّة الظاهريّة والحرمة الواقعيّة من ناحية علة الحكم.

وأما من ناحية المعلول أعني وظيفة العبد في مقام الامتثال، فلائّه لا يعقل أن يصل الحكمان معاً إلى المكلف، لأنّه لو فرض وصول الحكم الواقعي إليه يرتفع موضوع الحكم الظاهري، فإنّ موضوعه الشكّ في الواقع وعدم وصوله ولو فرض عدم وصوله وكان المكلف شاكّاً فيه بحيث تحقّق موضوع الحكم الظاهري عنده لا يكون للحكم الواقع داعويّة نحو الفعل أو الترك حتّى يتخيّر العبد في مقام الامتثال، فوظيفته العمليّة تنحصر في متابعة الحكم الظاهري ترخيصاً كان أو احتياطاً.

فتلخص أنّه لا يلزم تضادّ في موارد اجتماع الحكم الواقعي والظاهري لا من ناحية العلة ولا من ناحية المعلول، مع أنّ الحكم الواقعي الذي هو اعتبار نفسانيّ موجود في حال الجهل أيضاً، وهذا المعنى ظاهر لمن تأمل في حقيقة الحال بأدنى تأمل، لوقوع ذلك في موارد أوامر الموالى مع عبيدهم أو الآباء مع أولادهم والأزواج مع زوجاتهم إلى غير ذلك من الأمور والمأمورين، مثلاً إذا

قال الأب لابنه: لا تجالس الفسّاق ثمّ قال تسهلاً عليه: يجوز لك المجالسة مع من تشكّ في فسقه، فهل يبقى الابن متحيّراً أو يرى أنّ أباه فعل قبيحاً في كلامه وجمع بين ضدّين، كلّ ذلك لم يكن، وأظنّ أنّ الأعلام إنّما وقعوا فيما وقعوا من الخلط والاشتباه لجعلهم المقام تحت الاصطلاح مع عدم ملاحظة العرف في محاوراتهم في ذلك، ولعمري إنّ حقيقة الحال في أمثال هذه المقامات يظهر بأنّي تأمّل في المحاورات.

الأمر الثالث

في تأسيس الأصل عند الشك في الحجية

الأمر الثالث في تأسيس الأصل عند الشك في حجية أمانة بالخصوص، فنقول: لا إشكال في أن الأصل فيما شك في حجيته عدم الحجية فعلاً وحرمة التعبد به شرعاً، إلا أن الكلام في الدليل على هذا الأصل استدلال عليه شيخنا الأنصاري (قدس سره) بالأدلة الأربعة^(١)، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(٢)، فإن الآية الشريفة تدل على أن ما ليس بإذن من الله تعالى من إسناد الحكم إليه تعالى فهو افتراء محرم فيدخل مورد الشك في حجية الأمانة في الافتراء عليه تعالى بقرينة المقابلة وعدم وجود الإذن^(٣) منه تعالى في إسناد الحكم الذي قامت الأمانة عليه إليه تعالى، لأن المفروض الشك في حجيتها فمن حرمة الإسناد مع الشك في الحجية نستكشف عدم الحجية وآلا لجاز الإسناد.

(١) فراند الأصول ١٢٥/١ - ١٢٦.

(٢) يونس: ٥٩.

(٣) المراد بالإذن هو البيان الواصل. (المقرون)

في تأسيس الأصل عند الشك في الحجية ٢٠٧

ومن السنة قوله (عليه السلام): «رجل قضى بالحق وهو لا يعلم»^(١) بناء على أن يكون التويخ لأجل القضاء بما لا يعلم، لا لأجل التصدي للقضاء مع كونه أهلاً له.

ومن الإجماع ما ادّعاه الوحيد البهبهاني (قدس سرّه) من أن حرمة العمل بما لا يعلم من البديهيّات عند العوام فضلاً عن الخواص^(٢).

ومن العقل إطباق العقلاء على تقبيح العبد وتوبيخه على تشريعه وإسناده إلى المولى ما لا يعلم أنه منه، فإن ذلك تصرف في سلطنة المولى وخروج عما يقتضيه وظائف العبوديّة.

والحاصل أنه لا كلام في قبح التشريع عقلاً وحرمة شرعاً واستتباعه استحقات العقوبة.

إشكال الآخوند (قدس سرّه)

وقد أشكل على هذا الاستدلال المحقق صاحب الكفاية بما محضه أن الاستدلال على حرمة الإسناد عند الشك في ثبوت حكم من الشارع بالآية الشريفة وإن كان متيناً في حدّ نفسه، إلا أنه غير نافع فيما نحن بصدده الآن من إثبات عدم الحجية، وذلك لأن النسبة بين جواز الإسناد والحجية التي هي بمعنى التنجيز والتقدير - على ما فسرها بهما في كلماته - العموم من وجه، فإنه من الممكن جواز إسناد حكم إلى الشارع لقيام دليل عليه - أعني على جواز الإسناد

(١) وسائل الشيعة ٢٢/٢٧. الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

(٢) الرسائل الأصولية ص ١٢.

مع عدم وجود حجة في البين على ذلك الحكم بحيث يكون مخالفته موجباً لاستحقاق العقوبة، بل يمكن هذا المعنى مع إجراء البرائة في نفس الحكم. نعم هذا مجرد فرض غير واقع فيمكن تحقق جواز الإسناد مع عدم تحقق الحجية كما أن الحجية تفتقر عن جواز الإسناد أيضاً كما في الظن الانسدادي على تقرير الحكومة، فإن الظن حينئذ يكون حجة إلا أنه لا يجوز إسناد متعلقه إلى الشارع، لأن العقل يحكم بأكثر من جواز الاكتفاء بالظن حال الانسداد وهذا الظن على هذا لا يكون مثبتاً للحكم الشرعي بخلافه على تقدير الكشف في عدم جواز الإسناد لا يلزم عدم الحجية لإمكان عدم جواز الإسناد مع فرض ثبوت الحجية.

ومن هنا ذهب (قدس سره) إلى الاستدلال على المدعى بوجه آخر وحاصله أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، لا بمعنى تواردهما أعني الشك والقطع على محل واحد، كيف وهما ضدان، بل بمعنى أن الشك في الحجية الواقعية وأن الشارع هل جعل هذا الظن بالخصوص حجة واقعاً ملازم للقطع بعدم حجتيه فعلاً، بمعنى عدم ترتب آثار الحجية من التنجيز والتعذير عليه، فلو كان هناك أمانة دلّت على حرمة شيء وكانت الحرمة مجرى للبرائة لا تكون هذه الأمانة المشكوكة منجزة للحرمة حيث تمنع عن البرائة كما أن عكسه أوضح.

مثلاً إذا علم إجمالاً بحرمة أحد شيئين أو كانت الشبهة قبل الفحص أو كان هناك عموم أو إطلاق على الحرمة لا تكون الأمانة المشكوكة الاعتبار الدالة

في تأسيس الأصل عند الشك في الحجية ٢٠٩

على جواز ارتكاب أحد الطرفين بالخصوص أو على جواز ارتكاب الشبهة أو على خروج هذا الفرد عن العموم أو الإطلاق الدال على الحكم الإلزامي معذرة والوجدان أصدق شاهد على هذا الأمر، لعدم الفرق بين الحجية التي هي من الأحكام المجعولة والأحكام التكليفية الإلزامية في توقف تنجزها على العلم بها^(١).

الجواب عن إشكال الأخوند

هذا والإنصاف عدم ورود هذا الإشكال على شيخنا الأنصاري (قدس سره) على مبناه وصحة ما أفاده المحقق المذكور في مقام الاستدلال على الأصل أيضاً، وذلك لأن معنى الحجية ليس مجرد المنجزية والمعدرية كما يراه المحقق المزبور مشيراً إليه في بعض كلماته بل معناها جعل الهووية وتنزيل الظن بمنزلة العلم بحيث يكون أحد أفراده تعبداً وتكون واسطة في إثبات متعلقها، وجواز الإسناد يلزم الحجية بهذا المعنى، لأن ما كان علماً تعبداً يجوز إسناد ما أدى إليه إلى من تعبدنا به، فالدليل الدال على حرمة الإسناد عند الشك في ثبوت الحكم يدل على حرمة التعبد بالإمارة المشكوك الاعتبار الدالة على ذلك الحكم للملازمة بين حرمة إسناد الحكم الواقعي وحرمة التعبد بما دل عليه.

وأما قوله (قدس سره) أن الظن على تقدير الحكومة يكون حجة، فممنوع، لأنه على هذا التقدير لا حجة فيه، لعدم إثباته حكماً شرعياً ولعدم وقوعه وسطاً في إثبات الحكم، بل مجرد الحكم العقلي بجواز الاكتفاء به في

الامتثال عند عدم التمكن من العلم بالامتثال، والعقل لا يكون مشرعاً ومعطياً للحجّة لما لا يكون حجّة في نفسه، وليس ذلك إلّا للشارع، بل شأنه مجرد درك الحسن والقبح وهو يدرك حسن الاكتفاء بالظنّ في مقام الامتثال عند عدم التمكن من العلم به وقبح التنزّل عنه إلى الاحتمال أو الوهم فيكون عذراً عند الخطأ ومنجزاً عند الإصابة.

ثم إنّ أثر الحجّة أمران:

أحدهما: جواز الاستناد إلى الحجّة في مقام العمل بأن يفعل الفعل أو يتركه مستنداً إليها وهو معنى التعبد بها.

ثانيهما: جواز إسناد مؤدّاها إلى الشارع.

ويفقد هذان الأثران عند الشكّ في الحجّة فيحرم الاستناد إليها وإسناد مؤدّاها إلى الشارع بمجرد الشكّ في الحجّة، لعدم المؤمّن عند العقل فلا يجوز الاستناد إليها من مقام العمل، ولعدم العلم بمؤدّاها ولو تعبدّاً فلا يجوز إسناده إلى الشارع، لأنّه قول بغير علم، فالشكّ في الحجّة يكون موضوعاً لحرمتهما وموجباً للقطع بعدم الحجّة الفعلية.

وهل يقتضي تحقّق هذين الأثرين - أعني حرمة التعبد وحرمة الإسناد - بمجرد الشكّ في الحجّة لغوّة قيام أمانة معتبرة مخصصة على عدم حجّة ظنّ بالخصوص، كقيام أمانة مقطوعة الاعتبار على عدم حجّة الظنّ القياسي، فلا تكون تلك الأمانة معتبرة في هذا المورد بالخصوص، لعدم ترتّب الأثر على مؤدّاها ولو بألف واسطة في هذا المورد، لأنّ المفروض ثبوت الأثر بمجرد

الشك فيكون اعتبار الأمانة لإثبات هذا الأثر من تحصيل الحاصل كما قد يتوهم أو يقال بذلك.

والجواب عنه أن موضوع قاعدة الشك عند العقل هو عدم العلم بالحجية، واللاحجية أعم من العلم الحقيقي والتعبدى، فإن قاعدة الشك في الحجية قاعدة عقلية، والعقل يستقل في تعيين موضوع حكمه وهو يرى حرمة التعبد بالأمانة وحرمة إسناد مؤداها إلى الشارع فيما إذا بقي تحيره في حال هذه الأمانة من حيث الحجية واللاحجية، والأمانة المعتبرة الدالة على عدم حجية أمانة أخرى ترفع التحير لأنها علم تعبدى بعدم الحجية ومعه لا يتحقق موضوع الأثر أعني الشك، وبذلك يندفع إشكال اللغوية، لأنها إنما تكون فيما إذا استقر التحير والشك وحكم العقل بحرمة التعبد والآفلاحكم له في المرتبة السابقة حتى يقال بعدم ترتب الأثر على حجية الأمانة.

والحاصل أن مرتبة قاعدة الشك المقتضية لعدم الحجية المترتب عليه حرمة الاستناد والإسناد متأخرة عن مرتبة قيام أمانة معتبرة على عدم حجية أمانة فإذا كانت هناك أمانة معتبرة دالة على عدم حجية أمانة لا تصل النوبة إلى قاعدة الشك، لأنه أخذ عدم قيام الأمانة على الواقع في موضوع قاعدة الشك. هذا تمام الكلام في إمكان قيام أمانة معتبرة مخصوصة على عدم حجية أمانة خاصة.

حكم التمسك بالعمومات لإثبات عدم الحجية

وأما الأدلة العامة كقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) أو ﴿إِنَّ

الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»^(١) فهل يمكن التمسك لإثبات عدم حجية أمانة شك في اعتبارها أم لا؟

أما إشكال اللغوية في المقام فهو الإشكال في الأدلة الخاصة والجواب الجواب، نعم يختص المقام بإشكال آخر ستعرفه إن شاء الله تعالى.

ذهب شيخنا الأنصاري (قدس سره) إلى جواز التمسك بها في موارد الشك كبقية العمومات التي يتمسك بها في موارد الشك في التخصيص فإنّ الدليل الدالّ على اعتبار أمانة بخصوصه ما يكون مخصصاً بالنسبة إليها فيتمسك في المقام بالعموم كما يتمسك بقوله «أكرم العلماء» فيما إذا شك في خروج زيد العالم، ولو فرض خروج عمر العالم عنه قطعاً.

وقد أشكل عليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) بأنّه لو كانت النسبة بين العمومات والدليل الدالّ على اعتبار أمانة نسبة العام والخاص لكان الأمر كما أفاده (قدس سره)، ولكن الأمر ليس كذلك بل النسبة نسبة المحكوم والحاكم فإنّ موضوع العمومات الناهية هو العمل بغير العلم والعمل بالأمانة المعتبرة يكون عملاً بالعلم، للعلم بالحجة على الحكم، وإن لم يكن علم بنفس الحكم عن العمومات موضوعاً، فحينئذٍ إذا شك في اعتبار أمانة بالخصوص لا يعلم أنّه داخل في موضوع العام أو خارج عنه فيكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لأنها إن لم تكن معتبرة واقعاً تكون باقية تحت العام موضوعاً وحكماً فيحرم التعبد بها وإن كانت معتبرة واقعاً تكون خارجة عن موضوع العام

وداخله تحت دليل الحاكم فيتردد أمر هذه الأمانة المشكوكة بين كونها من أفراد العام أو لا، ويكون التمسك به لإثبات حكمها مثل التمسك بقوله «أكرم العلماء العدول» لإثبات وجوب إكرام العالم الذي لا يعلم أنه عادل أم لا. والحاصل أنه لا يمكن التمسك بقوله «لا تعمل بغير العلم» إلا بعد إحراز أن هذا مصداق لغير العلم.

وبعبارة أخرى موضوع الأدلة العامة هو الظن غير المعتبر فيكون الظن المعتبر خارجاً عنها موضوعاً، فلا يمكن التمسك بها إلا بعد إحراز أن هذا ظن لم يعتبره الشارع، فإن مفاد قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ هو حرمة العمل بغير العلم، والعمل بأمانة معتبرة عمل بالعلم بالحجة وإن لم يكن عملاً بالعلم بالواقع، ولسان قوله تعالى ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ آية عن التخصيص ودليل اعتبار أمانة بالخصوص يدل على أن الظن علم، لا أنه مع كونه ظناً يكون مغنياً عن الحق فيكون حاكماً على دليل النهي.

ويدفع هذا الإشكال^(١) الجواب الحلّي والنقضي: أما الحلّي فهو إنا وإن نسلم أن نسبة دليل اعتبار أمانة مع العمومات الناهية عن العمل بغير العلم نسبة الحاكم والمحكوم، لكن لا نسلم أن التمسك بالعام المحكوم تمسكاً به في

(١) ويمكن دفع الإشكال حلاً بوجه آخر وهو أن الشك في الحاكم كالشك في المخصص لا يضر بالتمسك بالعام، نعم لو كان هناك دليل حاكم عام شك في دخول الفرد المشكوك في عموم المحكوم أو الحكم لكان الأمر كما أفاده (قدس سره) لكن أدلة اعتبار الأمانة تدل على اعتبار كل أمانة بدليلها الخاص. ثم إن مقتضى البيان الأول ورود كما لا يخفى. (المقزر)

الشبهة المصدقية فيما إذا شك في اعتبار أمانة بالخصوص، وذلك لما تقدّم قريباً من أن الحجية الفعلية متقومة بالوصول وإن لم تكن الحجية الواقعية كذلك فإنه لا يجوز إسناد مؤدى الأمانة ولا الاستناد إليها في مقام العمل ولا تكون منجزة للواقع ولا معذرة عنه إلا بعد العلم باعتبارها، وهذا هو معنى الحجية الفعلية، فبمجرد الشك في الحجية الواقعية يحصل القطع بعدم الحجية الفعلية فيكون العمل بما يشكّ اعتباره واقعاً عملاً بغير علم حقيقة، لأنّ نفس الظن لا يكون علماً ولم يعلم باعتباره عند الشارع، فيكون مصداقاً لقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ فأين الشبهة المصدقية؟!

وإن شئت فقل: إن موضوع الأدلة العامة هو الظن الذي لم يثبت اعتباره لأنه الذي لا يغني من الحق شيئاً، وأمّا الثابت اعتباره فهو مغن عنه، فهذه الأمانة المشكوكة الاعتبار لم يثبت اعتباره فتكون مصداقاً لها وجداناً؛ فتدبر.

هذا كله فيما إذا قلنا بأن هذه الأدلة العامة تكون في مقام بيان الحكم الشرعي والحرمة المولوية كما في العمل بالقياس. وأمّا إذا قلنا بأنها نواهي إرشادية كما لعلها الظاهر منها، خصوصاً مع ورود أكثرها في أصول العقائد فلا يمكن التمسك بها لإثبات الحرمة الشرعية، لأنها تشير إلى ما يستقل به العقل من عدم جواز العمل بالظن ما لم يثبت اعتباره لعدم كونه مؤمناً من العقوبة.

وأمّا الجواب النقضي، فبجريان الأصول العملية من الشبهات الموضوعية والحكمية مع احتمال وجود أمانة على خلافها، مع أن موضوعها مقيد بعدم

قيام الأمانة على الخلاف، مثلاً يجري استصحاب فسق زيد حتى مع احتمال قيام بينة على العدالة يستصحب ملكية الدار له مع الاحتمال المذكور أو يستصحب وجوب شيء في الشبهة الحكمية مع احتمال تحقق أمانة على خلافه وقد انعدمت باندراس بعض كتب الأخبار ولو بعد الفحص في الكتب الموجودة وعدم الظفر بأمانة مخالفة له، والسّر في ذلك هو أنّ المانع عن جريانه هو العلم بقيام أمانة على الخلاف لا الوجود الواقعي لها.

هذا تمام الكلام في إمكان التمسك بالأدلة الخاصة والعامة لإثبات عدم الحجية، فلو لم يكن هناك دليل خاص على عدم حجية أمانة وقلنا أنّ العمومات إرشادية لا مولوية فهل يجوز التمسك بالاستصحاب لإثبات عدم الحجية أم لا؟ فنقول:

التمسك بالاستصحاب على عدم الحجية

أمّا التمسك باستصحاب عدم الحجية بتقريب أنّ الحجية تكون من الأمور الحادثة المسبوقة بالعدم وتكون حدوثها لهذا الظنّ مسبوقاً بالعدم فيستصحب فقد منعه شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) أيضاً موافقاً لشيخنا الأنصاري (قدس سرّه) خلافاً للمحقق صاحب الكفاية، بدعوى أنّ الاستصحاب إنّما هو وظيفة الشاكّ ونحن نقطع بعدم الحجية فلا مجال لجريانه.

بيان ذلك أنّ الأثر المرغوب إثباته بالاستصحاب إذا كان مترتباً على الواقع فقط يجري الاستصحاب لإثباته، وأمّا إذا كان مترتباً على الشكّ فقط كالطهارة الظاهرية أو على الواقع والشكّ معاً كحرمة التعبد بالأمانة وحرمة إسناد مؤداها

إلى الشارع فلا مجال للاستصحاب. أمّا الأول فواضح لأنّ المفروض عدم ثبوت هذا الأثر للواقع، وأمّا الثاني فلاّنه تحصيل للحاصل، لأنّه بمجرد الشكّ في الحجية يثبت هذان الأثران فلا مجال للاستصحاب لإثباتهما بل هو من أردء أنحاء تحصيل الحاصل، لأنّه يقصد بالاستصحاب إثباتهما تعبدًا مع أنّهما ثابتان وجداناً.

وبيان أحسن يمكن تقريب إشكال استصحاب عدم الحجية بوجوه ثلاثة:

الأول: إنّ تحصيل للحاصل بل من أردء أنحائه لأنّه تقدّم أنّ الشكّ في الحجية موجب للقطع بعدم الحجية فعدم الحجية محرز بالوجدان فلا مجال لاستصحابه حتّى يحرز بالتعبد.

والجواب عنه أنّ المحرز بالوجدان إنّما هو عدم الحجية الفعلية وهذا لا ينافي مع الشكّ في الحجية الواقعية، وأنّ الشارع هل اعتبر هذا الظنّ بالخصوص حجة في عالم التشريع والثبوت أم لا؟ فبالاستصحاب نثبت عدم الحجية الواقعية تعبدًا فيثبت بالاستصحاب ما لم يكن حاصلًا، لأنّ الحاصل هو عدم الحجية الفعلية والثابت به عدم الحجية الواقعية، وبه يرتفع الشكّ ويحصل اليقين التعبدية بعدم الحجية الواقعية.

الثاني: اللغوية، لأنّ الأثر إذا كان مشتركاً بين الواقع والشكّ فيه فبمجرد الشكّ يحصل الأثر وهو حرمة الاستناد في مقام العمل وحرمة إسناد مؤدّاه إلى الشارع وحجية الاستصحاب لإثبات هذا الأثر يكون لغواً محضاً.

والجواب عنه يظهر بتمهيد مقدمة مختصرة وهي أن الاستفادة من الآيات الشريفة موافقاً للحكم العقلي أمران، يكون حرمة أحدهما أشد من الآخر فيكون موجباً لاستحقاق عقوبة أشد من عقوبة الآخر:

أحدهما: حرمة التقول على الله بغير علم كما قال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) وبهذا المضمون آيات كثيرة.

ثانيهما: حرمة التقول مع العلم بالخلاف كما في قوله تعالى ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(٢).

ولا إشكال في أن حرمة الثاني أشد، لأن هتكه أكثر من الأول، نظير حرمة المعصية الحقيقية وحرمة التجري، فمن يقتل رجلاً مع العلم بكونه مسلماً يكون عقابه وذمه عند العقلاء أكثر ممن يقتل شخصاً يحتمل أنه يهودي مهودر الدم أو مسلم محقون الدم.

إذا عرفت هذه فنقول: إن حرمة الاستناد والإسناد وإن كانت ثابتة بمجرد الشك إلا أن ثبوتها من حيث التقول بغير العلم، لا من حيث التقول مع العلم بالعدم، وفائدة الاستصحاب جعل الشاك عالماً وكون التقول مع العلم بالعدم فيكون حرمة وعقابه أشد من الأول، وهذا هو الفائدة للاستصحاب فإنه، ربما يرتدع الإنسان من الحرمة الشديدة ما لا يرتدع من مجرد الحرمة، كما أنه يتحذر

(١) الأعراف: ٣٣.

(٢) آل عمران: ٧٥.

من العقاب الشديد ما لا يتحذر من العقاب الخفيف، ولولا ذلك لما ورد في بعض الروايات ذكر شدة العقاب على بعض المحرّمات.

وبالجملة الاستصحاب له الأثر الموجود بمجرد الشك مع الزيادة فلامجال لتوهم اللغوية، وبه يرتفع الشك في الحجية، لأن المراد به عدم العلم والتحير في الواقع كما ذكرنا، وبلاستصحاب يرتفع التحير وإلا فلامجال للقول بحجية الأمانة الدالة على عدم حجية ظن بالخصوص كالتقياص، لأنها لغو أيضاً لفرض ثبوت الأثر بمجرد الشك والجواب ما ذكرناه.

الثالث: عدم تحقق شرط جريان الاستصحاب من أصله لأنه يشترط في جريانه على ما هو المشهور ثبوت الأثر الشرعي لنفس المستصحب وإلا فلا معنى للتعبّد بالواقع. وعدم الحجية الواقعية لا أثر له أصلاً، كما أنّ الحجية الواقعية كذلك فإن موضوع حرمة الاستناد والإسناد إنّما هو الشك في الحجية على نحو تمام الموضوع أو العلم بعدم الحجية كذلك ولا أثر للواقع أصلاً، فلا مجال لاستصحاب عدم الحجية الواقعية مع أنه لا أثر له.

قلت: لا مدفع لهذا الإشكال على المشهور بين المتقدمين ومسلّم شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) حيث يرى أنّ الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن حيث قال (قدّس سرّه): «وأسدّ التعاريف وأخصرها للاستصحاب إبقاء ما كان» فلا بدّ حينئذٍ من تحقّق أثر شرعي على نفس الواقع المستصحب، وأمّا على المختار المنصور عند المحقّقين من المتأخّرين عنه، من أنّه تنزيل الشك بمنزلة اليقين، لظهور قوله (عليه السلام) «لا تنقض اليقين بالشك» في

في تأسيس الأصل عند الشك في الحجية ٢١٩

ذلك لأن ظاهره إبقاء نفس صفة اليقين وفرض الشك عالماً في عالم التشريع فلامجال للإشكال بعد ما هو التحقق من قيام الأمانة والاستصحاب الذي هو أمانة حقيقة وإن كانت في طول بقية الأمانات مقام العلم المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة لا الصفيّة والعلم بعدم الحجية في المقام يكون تمام الموضوع على وجه الطريقيّة لثبوت الأثر أعني به حرمة الاستناد والإسناد فيقوم الاستصحاب مقامه في نفس هذا الأثر.

وبالجملة لا مانع من جريان الاستصحاب لإثبات عدم حجية ما يشك في اعتباره من الأمانات.

فتلخص من جميع ما تقدّم أنّه لا مانع من حجية أمانة خاصّة دالة على عدم حجية أمانة أخرى بالخصوص، كالأخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس كما أنّه لا مانع من التمسك بالعمومات الناهية عن العمل بغير العلم فيما إذا شك في اعتبار أمانة لإثبات عدم حجيتها الواقعية إذا لم تكن هناك أمانة بالخصوص تدلّ على ذلك، كما أنّه لا مانع من استصحاب عدم الحجية الواقعية ويثبت به عدم الحجية الواقعية ويرتفع الشك بحيث لا يبقى مجال لقاعدة الشك التي عول عليها صاحب الكفاية (قدّس سرّه) فيما إذا حملنا العمومات الناهية على الإرشاد، فيكون الأصل حرمة العمل بالظنّ من جهة العلم التعبدية الحاصل بالاستصحاب بعدم الحجية الواقعية، لا العلم الوجداني بعدم الحجية الفعلية كما عليه صاحب الكفاية، وأمّا إن قلنا بمولوية العمومات فهي المرجع؛ فتدبر.

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام في الأمانات التي قيل باعتبارها أو يمكن أن يقال باعتبارها ويقع الكلام في بيانها في ضمن فصول:

الفصل الأول
في حجّة الظواهر

الفصل الأول

في حجّة الظواهر

فنقول: إنّه لا إشكال في حجّة ظواهر الكلام، لاستقرار بناء العقلاء وسيرتهم على ذلك، سواء المتديّنون منهم وغيرهم، والمتديّنون أعمّ من المسلمين وغيرهم من الأديان وقد أمضى الشارع المقدّس هذه السيرة لأنّه تكلم بلسان قومه ولم يتخذ طريقة أخرى في تفهيم مراداته.

ثمّ إنّ هذا البحث لا يكون من المسائل الأصوليّة لما ذكرنا في أوّل مباحث الألفاظ أنّ المسألة الأصوليّة هي القضية التي إذا انضمّ إليها صغريها أنتجت مسألة فقهيّة كالبحث عن ظهور الأمر في الوجوب، فإنّه يقال - مثلاً - الصلاة قد أمر بها، وكلّما أمر بها يجب؛ فالصلاة تجب، وليست قضية حجّة مطلق الظهورات كذلك، لأنّها إذا انضمّ إليها صغراها كظهور الأمر في الوجوب لا تنتج مسألة فقهيّة المتشكّلة من قضية موضوعها فعل المكلف ومحمولها الحكم الشرعي بل النتيجة هي حجّة ظهور الأمر في الوجوب. نعم هذه تكون من مبادئ المسائل الأصوليّة لتوقّف وقوعها في طريق الاستنباط عليها وإلا فلا يترتب عليها شيء ولا يمكن استنباط حكم شرعيّ منها، فإنّه لو لم تكن

الظهورات حجة فما فائدة ظهور الأمر في الوجوب والنهي في الحرمة.
ومن هنا قد يتوهم عدم كون مباحث صغريات الظهورات كظهور الأمر في الوجوب والنهي في الحرمة من المسائل الأصولية، لأنها لا يترتب عليها بنفسها حكم فرعي إذا انضم إليها صغريها بل لابد من إثبات حجبة الظهورات. ويدفعه أن كون المسألة الأصولية لا يتوقف على أن تكون من البديهيات بحيث لا يحتاج في وقوعها في طريق الاستنباط إلى ضم مقدمة أخرى بل الميزان هو ما ذكرناه من استنتاج مسألة فقهية إذا انضم إليها صغريها.
ثم إن البحث عن الظواهر يقع في مقامات ثلاثة:

الأول: في اعتبار الظنّ الفعلي بالوفاق، أو اعتبار عدم الظنّ الفعلي بالخلاف، ولو لم يكن ظنّ بالوفاق في الحجبة بحيث تكون مقيدة بأحدهما إما بوجود الشرط أو بعدم المانع والفرق بينهما يظهر في صورة الشك وعدم وجود كلا الظنّين، فإنه على الأول لا يكون الظاهر حجة، لعدم وجود الشرط وهو الظنّ بالوفاق، وعلى الثاني يكون حجة، لعدم وجود المانع وهو الظنّ بالخلاف.
الثاني: في حجبتها، هل تعدى بالنسبة إلى غير من قصد إفهامه أو يختص بخصوص من قصد إفهامه كما زعم المحقق القمي (قدس سره).
الثالث: في حجبة ظواهر الكتاب وعدمه.

المقام الأول: في عدم اعتبار الظنّ بالوفاق

فنقول: إنه قد يستدل على اعتبار أحد القيدتين بتحقيق سيرة العقلاء على ذلك، مثلاً إذا كاتب تاجر إلى تاجر آخر في بلدة أخرى بسعر جنس من أجناس

التجارة لا يعمل ذلك التاجر بذلك الكتاب إذا لم يحصل له الظنّ بالوفاق أو لم يكن هناك ظنّ على الخلاف أقلّ، وهكذا في جميع موارد الأموال والأعراض والنفوس كذلك، فإذا احتمل الكذب أو المزاح في ذلك لا يعمل بالظاهر، مثلاً إذا دعا شخص صديقه إلى منزله لصرف الطعام لا يذهب إلى منزله إذا احتمل المزاح ولم يظنّ أو لم يطمئنّ بإرادة المعنى جدّاً لا مزاحاً، أو إذا قال الطبيب للمريض: كل الخبز، فإنّ المريض ما لم يظنّ أو لم يطمئنّ بصدور هذا الكلام عن الطبيب عن جدّ لا يأكل الخبز، وهكذا في بقية الموارد.

والجواب عنه أنّ هذا خارج عن محلّ الكلام الذي هو عبارة عن حجّة الظواهر بين الموالي والعبيد في الأوامر والنواهي وغيرهما من الأحكام بحيث يحتاج المولى على عبده وبالعكس، وما ذكرتم إنّما هو في الموارد التي يرجع إلى منفعة الشخص وعمل نفسه المطلوب فيه الواقع دون الفرار من العقوبة، وفي الموارد المذكورة التي يجمعها ما يرجع إلى مصالح الشخص وأعمال نفسه من دون علاقة لها إلى مقام العبوديّة والمولويّة يكون الأمر كما ذكر، أي لا يعمل بمجرد الظهورات بل يتوقّف عملهم على حصول الظنّ بل الاطمئنان بالوفاق، لأنّ المطلوب فيها الواقع، وهذا بخلاف الظهورات المتّبعة في مقام إطاعة الموالي فإنّه يعمل بها وتكون حجة للطرفين ولو حصل الظنّ بالخلاف فإنّه لا ينبغي الإشكال في عدم صحّة اعتذار العبد في مخالفة أمر المولى بأنّي ظننت عدم إرادة الوجوب فضلاً عن أن يقول لم يحصل لي الظنّ بالوفاق وبقيت في الشكّ فلا ينبغي خلط الموردین بالآخر.

المقام الثاني : حجة الظهورات لغير من قصد إفهامه

وأما المقام الثاني وهو حجة الظهورات لغير من قصد إفهامه كما في موارد النجوى واستراق السمع لنجواهما فنقول : إنّه ذهب المحقق القمي (قدّس سرّه) إلى عدم الحجية في حقّه وعلى ذلك بني انسداد باب العلمي من زمان الغيبة ، لأنّ عمدة مقدّمات الانسداد هي انسداد باب العلم والعلمي وانسداد باب الثاني يكون بأحد أمرين : إمّا عدم حجة سند الأخبار التي بأيدينا وإمّا عدم حجة ظواهرها بالإضافة إلينا .

أما الأوّل فقال (قدّس سرّه) إنّه ممنوع لكون أغلبها موثقات أو صحاح وهي تكفي في انحلال العلم الإجمالي بل وأزيد فلا مجال للخدشة في السند والانسداد من هذه الجهة .

وأما الثاني فقد ادّعى تحقّقه بالإضافة إلينا أي لا تكون ظواهرها حجة لنا ، وقال في بيان ذلك أنّ حجة الظاهر يبتنى على جريان أصول ثلاثة :
الأوّل : أصالة عدم تعمد المولى في عدم نصب القرينة على إرادة خلاف الظاهر .

الثاني : أصالة عدم غفلته عن ذلك إذا احتمل غفلته .

الثالث : أصالة عدم غفلة السامع عن القرائن الحالية أو المقالية على ذلك ، وكلّ هذه الأصول جارية في الظهورات بالإضافة إلى من قصد إفهامه وغيره .
وهناك احتمال رابع لم يثبت بناء العقلاء على دفعه وهو احتمال أن يكون هناك قرائن حالية أو مقالية عند المخاطب وقد علم بها ولم ينقل تلك القرائن

إلينا بحيث إذا أطلعنا عليها لعلنا إرادة خلاف الظاهر، فإننا نحتمل وجداناً أنه كانت هناك قرائن قبل هذا الكلام الذي نقل إلينا أو بعده بحيث تكون دالة على إرادة خلاف الظاهر ولم تصل إلينا، لأننا لا نكون مقصودين بالإفهام حتى ينقل تلك القرائن إلينا، فاحتمال وجودها عند المخاطب وهو من قصد إفهامه وعدم وصولها إلينا لا مدفع له ببناء العقلاء فلا تكون حجة بالإضافة إلى غير من قصد إفهامه^(١).

والجواب عنه: أن ما منعه من حجية ظواهر الأخبار بدعوى عدم حجية الظواهر بالنسبة إلى غير ما قصد إفهامه ممنوع كبرى وصغرى.

أما منع الكبرى فلأن أصالة الظهور لا يبتنى على أصالة عدم الغفلة من المتكلم أو السامع وأصالة عدم التعمد كما زعمه (قدس سرّه)، بل مبنية على بناء العقلاء وترجع إلى ما ذكره الشيخ من أصالة عدم القرينة.

وبعبارة أوضح: النسبة بين أصالة الظهور وأصالة عدم الغفلة العموم من وجه، قد تجتمعان كما إذا احتملنا غفلة السامع من الالتفات إلى القرينة أو غفلة المتكلم عن نصبها مع فرض إرادة خلاف الظاهر أو احتملنا غفلتهما معاً، وقد تفرق أصالة عدم الغفلة كما في الأفعال الصادرة عن العقلاء فإنه إذا ضرب شخصاً وادّعى الغفلة أو السمع لا تسمع منه بل يجازى على ضربه فتجرى أصالة عدم الغفلة مع أنه لم يكن ظهور لفظي في البين حتى تجري أصالة الظهور، وقد تفرق أصالة الظهور عن أصالة عدم الغفلة كما إذا فرضنا أن

المتكلم هو الإمام (عليه السلام) ولا يحتمل فيه (عليه السلام) الغفلة عن نصب القرينة، وفرضنا أن السامع ملتفت متفطن إلى جميع خصوصيات الكلام والمقام، وفي هذا الفرض لا مجال لأصالة عدم الغفلة للقطع بعدمها، نعم تجري أصالة الظهور بالإضافة إلى غير من قصد إفهامه لاحتمال أنه كان هناك قرينة حالية أو مقالية لم تنقل إليه ولم يتمكن من تحصيل العلم بها مع فرض أن السامع الذي هو المقصود بالإفهام كان ملتفتاً إليها ويكون هذا الأصل حجة لبناء العقلاء على ذلك كما يشهد بذلك حجة الأقرار بالإضافة إلى غير من قصد إفهامه بل بالإضافة إلى من قصد عدم إفهامه، فلو استمع أحد من وراء الستار إقرار شخص عند شخص آخر أن الدار الفلاني لزيد وقصد أنه لا يفهم بذلك من هو وراء الستار يجوز للسامع أن يشهد بهذا الإقرار عند الحاكم وهكذا إذا كان هناك كتابة من أحد إلى شخص يقرّ فيها بشيء يحتجّ بها عليه في المحاكم العرفية في اليوم وقبله ويقال له إنك اعترفت بمقتضى هذه الكتابة بدين لزيد عليك ولا يسمع منه أن يقول للحاكم إنني لم أقصد بهذه الكتابة بل المقصود بالإفهام هو فلان، فليس لك الاحتجاج عليّ بها، ولعلّه كان بيننا قرائن شخصية تدلّ على خلاف الظاهر، وهكذا يأخذ بالظاهر في باب الوصية من لم يقصد بالإفهام فإذا كان هناك لفظ ظاهر في معنى يلزم الوصي على العمل به إذا تمرّد، ولم يسمع منه دعوى وجود قرائن شخصية بينه وبين الموصي تدلّ على إرادة خلاف الظاهر.

وبالجملة تتبّع أمثال هذه الموارد عمدة شاهد على حجية الظهورات

بالإضافة إلى غير من قصد إفهامه، فما ادّعاء من الكبرى وهي عدم حجّيتها بالإضافة إليه ممنوعة.

وأما منع الصغرى وهي عدم كوننا مقصودين بالإفهام في الروايات المدوّنة في الكتب الأربعة وغيرها، فلأنّ قول الإمام (عليه السلام) مخاطباً لزارة لو كان واصلاً إلينا من غير طريق نقل الرواة مثل أن نفرض اطلاع عليه من طريق الرمل والجفر أو حبس صوته (عليه السلام) في محلّ نسمعه الآن كان الأمر كذلك، أي لم نكن نحن مقصودين بالإفهام، لكن لما كان نقله إلينا من طرق الرواة معنعاً فلا محالة ندخل نحن فيمن قصد إفهامه، لأنّ من قصد الإمام (عليه السلام) إفهامه زارة - مثلاً - والمفروض حجّة أصالة الظهور في حقّه، ثمّ إنّ زارة قصد إفهام من يروي عنه كمحمّد بن مسلم - مثلاً - فلا محالة ينقل زارة جميع الخصوصيّات والمزايا في كلام الإمام (عليه السلام) وإلا لأخلّ بوثاقته وعدالته فيكون نقل زارة حجّة لمحمّد بن مسلم لكونه مقصوداً بالإفهام له ومن يروي عن محمّد بن مسلم يكون مقصوداً بالإفهام له ويكون نقله حجّة له وهكذا إلى أن يصل النقل إلى الكليني - مثلاً - وهو ينقل عمّن نقل له لكلّ من نظّر في كتاب الكافي، لأنّ المقصود بالإفهام للمصنّفين يكون كلّ من نظر في كتابهم فلا يختصّ ببعض دون بعض؛ فنحن الآن مقصودون بالإفهام لنقل الكليني وهو لمن قبله وهكذا إلى أن يصل إلى الإمام؛ فنقل كلّ واحد من سلسلة السند يكون حجّة في حقّ من نقل له فتتصل الحجّة وأصالة الظهور إلى الإمام (عليه السلام) فالنتيجة حجّة الظهورات المنقولة إلينا في حقنا، لأننا مقصودون

بالإفهام أيضاً، غاية الأمر لنقل الكليني لا لقوله (عليه السلام)؛ هذا أحد الأمرين اللذين بنى عليهما المحقق القمي منع حجية ظواهر الأخبار بالإضافة إلينا.

الأمر الثاني هو أن تقطيع الأخبار من بعض علمائنا أوجب احتمال عدم انعقاد الظهور حتى بالإضافة إلى من قصد إفهامه لاحتمال قرينة الموجد وهو البعض الآخر من الرواية، فالتقطيع أوجب الإجمال الحكمي في ظواهر الأخبار، والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق هو أن هذا يرجع إلى الشك في قرينة الموجد وهو البعض المقطع المنفصل عن صدر الخبر أو ذيله أو وسطه مع عدم اطلعا بأن هذا البعض هو تنمة أي خبر وذلك من تنمة أي خبر، والوجه الأول يرجع إلى الشك في وجود القرينة.

والجواب عنه أن المقطعين للأخبار هم علماء متضلعون في فهم الأخبار وإننا نطمئن بأنهم لم يقطعوا ما كان يحتمل أن يكون قرينة للحكم المذكور في الرواية، لأن التقطيع إنما هو باعتبار الأبواب المختلفة لا الباب الواحد، لأن الراوي كان يأتي الإمام (عليه السلام) ويسأل شيئاً عن الصلاة وشيئاً عن الصوم وشيئاً عن الحج وهكذا، ولسهولة الاطلاع أتعب العلماء السلف نفوسهم الزكية في ذكر كل مسألة في بابها المختص بها ولا يحتمل أن يكون شيء مذكور في حكم الصلاة قرينة على الحكم المذكور في الزكاة - مثلاً - وأمّا العبادات والجمل الراجعة إلى مسألة واحدة فذكروا كلها في باب تلك المسألة؛ فهذا الوجه أيضاً لا يصلح لإسقاط حجية ظواهر الأخبار.

المقام الثالث : حجة ظواهر الكتاب

وأما المقام الثالث وهو البحث عن حجة خصوص ظواهر الكتاب فنقول: إنه وقع الكلام بين الأصوليين والأخباريين في ذلك وأنكر الأخباريون حجيتها وحدها بعد الاتفاق على حجيتها مع ورود تفسير وقريئة من الأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) وأما مع عدم ورود ذلك منهم فقالوا بعدم جواز العمل بمجرد ظواهره.

واستدلوا على ذلك بوجوه، منها ما يرجع إلى إنكار الصغرى أعني وجود الظهور في آيات القرآن، ومنها ما يرجع إلى منع الكبرى وهي عدم حجة ظواهره بعد تسليم وجود الظهورات في آياته.

وأما إنكار الصغرى فلو جوه:

الأول: إن ألفاظ القرآن من قبيل الرموز كفوائح السور، نحو: طه، يس، و... التي هي كنايةات عن أشياء لا يعرفها إلا النبي وأوصيائه (عليهم السلام) وفيه: أن كونه من قبل الرموز ينافي كونه معجزة خالدة يرشد الخلق إلى نهج الحق، فلو لم يكن له ظهور يعرفه أهل اللسان لاختل إعجازه، ومن المعلوم إن العرب كانوا يفهمون ظواهره ويعترفون بالعجز عن الإتيان بمثله، فمنهم من آمن ومنهم من قال بأنه سحر؛ مضافاً إلى ما ورد من الأئمة (عليهم السلام) من الأمر بالرجوع إلى الكتاب عند تعارض الخبرين بل مطلقاً، ولو كان القرآن من قبيل الرموز لم يكن معنى للإرجاع إليه.

الثاني: إن القرآن مشتمل على معانٍ غامضة ومضامين عالية، فإنه مع صغر

حجمه مشتمل على علم ما كان وما يكون على نحو لا يصل إليه فكر البشر إلا الراسخون في العلم وهم الأئمة المعصومون (عليهم السلام) ولذا دلت الروايات على حصر فهم ظهوره بأهل البيت ففي بعضها: «إنما يعرف القرآن من خوطب به»^(١).

وفيه: إن كلامنا في ظواهره التي يعرفها أهل اللسان، لا في بواطنها التي لا يعرفها إلا الراسخون وعلى ذلك يحمل ما ورد من اختصاص فهم القرآن بأهل البيت (عليهم السلام).

وأما اشتماله على المطالب العالية لا ينافي ظهوره، حيث إن علو المطالب ودقة المعاني لا ينقص من ظهور ألفاظه شيئاً فيعرفه العارف باللغة.

الثالث: إن القرآن وإن كان له ظهور في حد ذاته ولكن العلم الإجمالي بوجود القرائن المنفصلة الدالة على إرادة خلاف الظاهر منه كالمخصصات والمقيّدات والقرائن على المجاز أسقط جواز العمل بظهوراته، فهي مجملات حكماً وإن كانت ظواهر حقيقة.

وفيه: إن العلم الإجمالي المذكور يوجب الفحص عن المخصّص والمقيّد، والقرينة ولا يوجب سقوط الظواهر عن الحجبة بالكلية وإلا لم يجز العمل بالروايات أيضاً لوجود هذا العلم الإجمالي فيها أيضاً.

الرابع: تدلّ الروايات على وقوع التحريف في القرآن ومن المحتمل وجود القرينة في ما سقط منه بالتحريف وهذا الاحتمال مانع عن انعقاد الظهور

لكونه من باب احتمال قرينية الموجود لا من باب احتمال وجود القرينة ليدفع بأصالة عدم القرينة.

وفيه: أولاً: إن التحريف بمعنى السقط أمر موهوم لا يقول به إلا بعض العامة ونفر من الخاصة فإن القرآن بلغ من الأهمية عند المسلمين في زمان النبي (صلى الله عليه وآله) مرتبة حفظته الصدور زائداً على الكتابة ولم يكن أمراً خفياً عن الناس ليتمكن تحريفه حتى عن الصدور.

وأما الروايات الدالة على التحريف، إما ضعاف لا يعتمد عليها وإما لا تدل على التحريف بمعنى النقيصة بل المراد منها التقديم والتأخير أو التأويل أو غير ذلك مما ذكرنا في كتابنا «البيان»، فراجع.

ثانياً: لو سلم وقوع التحريف، إلا أن الروايات الآمرة بالرجوع إلى الكتاب بما أنها واردة عن الأئمة المعصومين (عليهم السلام) بعد التحريف، فبدل على إن التحريف على فرض وقوعه غير مخل بظهور الباقي.

وأما إنكار الكبرى وهي حجّة ظواهر الكتاب بعد تسليم وجود الظهورات فيه فلو جهين:

الأول: ما ورد من الأخبار الكثيرة المانعة عن التفسير بالرأي، وحمل الظاهر على معناه يكون تفسيراً بالرأي.

والجواب عنه أنه ليس حمل الظاهر على معناه من التفسير، لأن التفسير هو كشف القناع ولا قناع للظاهر، لظهور المعنى وانكشافه عند المخاطب وليس للظاهر ستار حتى يرفع ستاره، فإذا قال المولى العرفي لعبده: اشتر اللحم من

السوق، ثم بيّن العبد هذا المراد بألفاظ أخر فيما إذا سأل عما قاله المولى لا يقال إنه فسر كلام المولى بهذا، فالتفسير لا يكون إلا في حمل المجمل على أحد معنيه أو حمل الظاهر على خلافه؛ هذا أولاً.

وثانياً: إنه لو سلمنا أن حمل الظاهر على معناه من التفسير، لكن لا نسلم أنه من التفسير بالرأي، لأن الظاهر من هذا اللفظ هو الاستقلال والاختصاص بشيء في فهم القرآن وبيان المراد منه بحيث يقال رأى فلان كذا في معنى هذه الآية - مثلاً - وأما المعنى الذي تطابق عليه جميع الأفهام العرفية كما في الظاهر فليس من التفسير بالرأي لعدم اختصاص أحد بذلك.

وثالثاً: إنه لو سلمنا أنه من التفسير بالرأي لكن نخرج عن هذا الإطلاق في خصوص حمل الظاهر على معناه بالقرينة وهي الأخبار الواردة عن المعصومين (عليهم السلام) وهي على طوائف:

الأول: ما هو المشهور بين العامة والخاصة من قول النبي (صلى الله عليه وآله) «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً»^(١) فإن التمسك بالكتاب لا يمكن إلا مع حجية ظواهره وليس فيه من النصوص ما يكفي بشيء وانضمام أهل البيت إلى الكتاب إنما هو باعتبار التفاسير والمخصصات والقرائن الواردة عنهم (عليهم السلام) فلا ينافي حجية ظواهره مستقلاً إذا لم يكن عنهم (عليهم السلام) تفسير لها.

الثانية: الأخبار الدالة على عرض الأخبار الواردة عنهم على الكتاب فلو

لم يكن ظواهره حجة للناس فما معنى عرض الأخبار الواردة عنهم عليه والأخذ بما يوافقه والإعراض عما يخالفه.

الثالثة: الأخبار الواردة في باب علاج المتعارضين كمقبولة ابن حنظلة ونحوها فإن فيها «خذ ما وافق الكتاب واطرح ما خالفه»^(١).

والفرق بين هذه الطائفة وسابقتها هي أن الأولى بالنسبة إلى الأخبار المنافية للكتاب على وجه التباين الكلي بحيث لا يمكن الجمع العرفي بينها وبين الكتاب، وأمّا تعارض الخاصّ مع العامّ أو المقيّد مع المطلق أو القرينة مع ذي القرينة فلا يكون داخلاً تحتها، للجمع العرفي بينها وبين الكتاب، والثانية شاملة حتّى لهذا النحو من التعارض والمخالفة، فإذا كان هناك عامّ كتابي وكان خاصان متعارضين أحدهما موافق للكتاب والآخر مخالف له يؤخذ بالموافق ويطرح المخالف على وجه العموم المطلق، وهذا بخلاف ما إذا لم يتبلّغ الخاصّ المنافي مع الكتاب بالمعارض، فإنّه يقدّم على الكتاب لعدم التنافي العرفي.

الرابعة: الأخبار الدالة على عرض الشروط في العقد على الكتاب حيث دلّت على إعطاء ضابطة كلية في باب الشروط وهي أن الشرط المخالف للكتاب باطل والموافق له صحيح، ولا يصحّ ذلك إلّا مع حجّة ظواهر الكتاب حتّى يسعنا القول بأنّ هذا موافق للكتاب وذاك مخالف له وإلّا فكيف يسعنا ذلك لاحتمال أن يكون المراد من الكتاب ما هو خلاف ظاهره وهو غير معلوم لنا والمفروض عدم حجّة ظواهره.

(١) «فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة. وسائل الشيعة ١٠٧/٢٧.

الخامسة: الأخبار المتضمنة لاستدلال الأئمة (عليهم السلام) بالآيات الشريفة على الأحكام، كما قيل له (عليه السلام): من أين عرفت أن المسح ببعض الرأس؟ قال: «لمكان الباء»^(١) أو قوله (عليه السلام) «يُعرّف هذا وأشباهه من كتاب الله»^(٢) مخاطباً إلى الراوي، وقد أمضوا أيضاً استدلال الرواة بالآيات الشريفة على بعض الأحكام كما ورد في بعض الأخبار، فلو فرضنا عدم حجّة ظواهرها بالنسبة إليهم فاللزام ردّهم عن ذلك؛ هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

الثاني: نهيه تعالى عن العمل بمتشابهات القرآن حيث قال تعالى: ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ ﴾^(٣) والظاهر أيضاً من المتشابه، لأنّ المراد به ما يكون له شبيه والمعنى الظاهر من اللفظ أيضاً له شبيه لفرض احتمال إرادة خلاف الظاهر.

والجواب عنه:

أولاً: إنهم إذا منعوا عن حجّة ظواهر الكتاب فكيف استدّلوا بهذه الآية الشريفة على حرمة العمل بالمتشابه.

وثانياً: أن المتشابه لا يصدق على الظاهر، لأنّ احتمال إرادة الخلاف ملغى في نظر العرف وكأنّه معدوم فلا شبيه لما هو الظاهر من اللفظ فيكون

(١) وسائل الشيعة ٤١٣/١.

(٢) وسائل الشيعة ٤٦٤/١.

(٣) آل عمران: ٧.

المراد به المجملات التي يحتاج إلى التفسير.

وثالثاً: أن تلك الطوائف من الأخبار تدلّ على جواز العمل به بالتقريب المتقدم.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن ظواهر الكتاب حجة كبقية الظواهر ولم يتم ما تخيل كونه دليلاً على المنع.

تنمة: في حكم اختلاف القراءات

بعد ما ثبت حجية ظواهر الكتاب فهل تكون ثابتة لجميع القراءات السبع أو بعضها؟ والكلام في ذلك يقع في مقامات ثلاثة:

الأول: في تواتر القرآن عن النبي (صلى الله عليه وآله).

الثاني: في جواز الاستدلال بها على تقدير أنها غير متواترة.

الثالث: في جواز القراءة بكل منها في الصلاة وغيرها.

المقام الأول: في تواتر القراءات السبع وعدمه

أما المقام الأول فنقول: إنه قد ذهب أكثر العامة وبعض الخاصة إلى تواتر القراءات وحكى الأشيتاني في حاشيته أن الشهيد ذهب في الذكرى إلى العلم بتواتر بعضها إجمالاً^(١)، وتوضيح الحال في هذا المقام بأن يقال: إنه يقع الكلام فيه تارة من حيث تواتر القراءات عن القراء إلينا وأخرى عن النبي (صلى الله عليه وآله) إلى القراء.

(١) قال في الذكرى: تجوز القراءة بالمتواتر ولا تجوز بالشواذ ومنع بعض الأصحاب من قراءة أبي جعفر ويعقوب وخلف وهي كمال العشر والأصح جوازها لثبوت تواترها كثبوت قراءة القراء السبعة. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٣٠٥/٣.

أما الجهة الأولى فالظاهر بل المقطوع به عدمه، لأن وصول كل من القراءات إلينا إنما هو من طريق تلامذة القراء ورواتهم ولا يزيد عدد تلامذتهم الناقلين إلينا قراءة أساتذتهم عن الاثنين كما هو ثابت في محله، وفصلنا الكلام فيه في بحث التفسير في ضمن إحدى المقدمات فكيف يثبت التواتر بنقل اثنين أو ثلاثة. هذا مع أن أكثر هؤلاء الرواة مجروحون حتى عند العامة كحفص الذي هو راوي قراءة عاصم المكتوبة عليها مصاحف اليوم فإنه قيل في حقه أنه وضاع كذاب وإجمال الكلام هو ما ذكرناه وحاصله أنه لم يتواتر القراءات من القراء السبع إلينا.

وعلى فرض تسليم التواتر منهم إلينا فيقع الكلام في الجهة الثانية وهي تواترها عن النبي (صلى الله عليه وآله) إليهم والحق عدمه أيضاً، والذي يدل على ذلك أنهم يحتجون لترجيح بعض القراءات على البعض بالقواعد العربية كما أن صاحب مجمع البيان عقد لذلك عنواناً وسمّاه بالحجة، ويتعرض لحجج المختلفين في القراءات في ذيل تفسير كل آية، فلو كانت كل من القراءات متواترة عن النبي (صلى الله عليه وآله) لا معنى لترجيح بعضها على بعض، ولا معنى للتمسك له بالقواعد العربية، بل المتعين هو التمسك بقرائته (صلى الله عليه وآله)، ثم على فرض تسليم تواترها عنه (صلى الله عليه وآله) إليهم وتواترها عنهم إلينا ينقطع التواتر بنفس القراء لأنهم آحاد واللازم في التواتر هو ثبوتها في كل طبقة حتى يصل إلينا.

فتحصّل أن التواتر غير ثابتة وإنما اشتهرت هذه القراءات السبع لما دون بعضهم في رأس الثلاثمائة كتاباً جمع فيه هذه القراءات زعماً منه أن يطبق

ما ورد عنهم (عليهم السلام) «أَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ»^(١) على ذلك مع أنها أمور حادثة متأخرة كيف يعقل نزول القرآن عليها وقد أنكر بعض العامة أيضاً تواترها كالزمخشري في تفسيره حتّى أنّه يغلّط بعض القراءات، فإذا فرض عدم تواترها يقع الكلام في المقام الثاني.

المقام الثاني: في الاستدلال بالقراءات

وهو أنّه هل يجوز الاستدلال بكلّ واحد منها فيما اختلفت القراءات اختلافاً موجباً للتغيير في المعنى كما في «يطهرن» بالتخفيف والتشديد بحيث يكون كلّ واحد منها حجّة ذاتيّة في هذا الحال كما في الخبرين المتعارضين، ويعامل مع المتعارضين من القراءات معاملة الحجّتين المتعارضتين كالخبرين، أم لا؟ الحقّ هو الثاني، لعدم قيام دليل على حجّية كلّ من القراءات لإثبات حكم شرعيّ وإنّما تكون حجّيتها من باب العلم بكونها قراءة النبي (صلّى الله عليه وآله) كما إذا اتفق الكلّ على قراءة واحدة ولم نحتمل أن يكون قراءة النبي (صلّى الله عليه وآله) غيرها والعلم مفقود في صورة الاختلاف فالأزم حينئذٍ هو الرجوع إلى الأصول العمليّة.

المقام الثالث: في جواز قراءة القرآن بها

أمّا المقام الثالث وهو جواز القراءة بكلّ منها، فيقع الكلام فيه تارة بحسب القاعدة الأوّليّة وأخرى بحسب الروايات الواردة في المقام. أمّا بحسب القاعدة فمقتضاه هو اختيار سورة لم تختلف القراءة فيها أو تكرار ما وقع فيه الاختلاف

(١) البيان في تفسير القرآن ص ١٧١.

من السورة في الصلاة كما في «كفواً» في سورة التوحيد حتى يحصل العلم بقراءة ما هو القرآن واقعاً فيأتي بجميع الأطراف بقصد ما هو القرآن في البين واقعاً، وأما بحسب الروايات فقد وردت روايات كثيرة دالة على جواز القراءة بكل منها كقولهم (عليهم السلام) «اقرؤوا كما يقرأ الناس»^(١) و«اقرؤوا كما علمتم»^(٢). نعم لا يجوز القراءة بما هي شاذة، لعدم صدق قراءة الناس أو ما علمتم المنصرف إلى المتعارف الرائج بين الناس تعليمه وتعلمه، ومنه يظهر ما في عمل بعض العامة القائلين بعدم تواترها من الإشكال، حيث إنهم لم يلتزموا بتكرار ما اختلف فيه القراءات مع أنهم لم يعولوا على رواياتنا.

فتلخص أنه لم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الاستدلال بها لإثبات حكم شرعي والثابت إنما هو جواز القراءة بكل منها.

(١) الكافي ٦٣٣/٢، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، الحديث ٢٣.

(٢) الكافي ٦٣١/٢، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، الحديث ١٥.

الفصل الثاني
في حجّة قول اللغوي

الفصل الثاني

في حجّية قول اللغوي

هل يكون قوله حجّة في بيان الموضوع له للفظ بحيث يحصل من قوله ظنّ حاصل من ظهور الكلام الذي هو حجّة ما لم تقم قرينة على الخلاف أم لا؟ أقسام الدلالة

وقبل تحقيق الحال في ذلك لا بأس بذكر مقدّمة توجب زيادة بصيرة في المقام، فنقول: إنّ لكلّ لفظ دلالات ثلاث:

الدلالة التصرّفية: وهي خطور المعنى من اللفظ عند سماعه والمشهور أنّها وضعيّة إلّا أنّه قد ذكرنا في بحث الوضع أنّها أنسيّة أي حاصلة من كثرة استعمال اللفظ في المعنى وحصول الأُنس بذلك فينحطّ المعنى إلى الذهن ولو كان اللفظ ساهياً أو نائماً بل ولو كان اللفظ غير الإنسان.

والدلالة التصديقيّة: وهي على قسمين: الدلالة على المراد الاستعمالي وهي وضعيّة عندنا، والدلالة على المراد الجدّي، والمراد بالأوّل دلالة اللفظ على قصد المتكلّم تفهيم المعنى الخاصّ حسب التعهّد الوضعي بلا قرينة

متصلة أو معها، كما أن المراد بالثانية دلالة اللفظ على أن المراد الاستعمالي فهو فالمراد الجدّي للمتكلّم وإنه محتجّ أو محجوج بها، وإن شئت فقل: إن لكلّ لفظ مرادين: أحدهما المراد الاستعمالي، والثاني المراد الجدّي، والأول مرتبة ظهور اللفظ في شيء كما أن الثاني مرتبة حجية هذا الظهور.

أما الأول فهو بمقتضى التعهّد الوضعي بأنه متى استعمل هذا اللفظ يريد منه هذا المعنى ويقصد إحضاره عند المخاطب لعدم التمكن من الإحضار الخارجى غالباً.

وأما الثاني فهو ثابت ببناء العقلاء واستمرار سيرتهم لنظم معاشرهم بذلك، فإنّ الظهور لو لم يكن حجة عند عدم القرينة لانسدّ باب الاحتجاجات ونظم أمور العباد، فحينئذ لو أحرز الظهور والحجية فهو وإلا فالشكّ تارة في الحجية وأخرى في الظهور.

أما الشكّ في الحجية ومطابقة المراد الجدّي مع المراد الاستعمالي فيستند إلى أحد أمور:

أحدها: احتمال تعمّد المتكلّم في عدم نصب القرينة على المراد الواقعي لمصلحة فيه كالثقة أو لمفسدة في نصبها، وهذا الاحتمال مدفوع ببناء العقلاء على العمل بالظواهر حتّى مع هذا الاحتمال ويكون المدرك في ذلك هو أصالة الظهور وهي أصل وجودي، لا أصالة عدم القرينة كما ربّما يظهر من كلام الشيخ (قدّس سرّه) حيث إنّه (قدّس سرّه) أرجع جميع الأصول إلى أصالة عدم

القرينة^(١)، لأن عدم القرينة مقطوع به، فلا مجال لإجراء الأصل فيه.

ثانيها: احتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة على مراده الجدّي وهذا أيضاً مدفوع ببناء العقلاء على أصالة الظهور وهي أصل وجودي ولا يرجع إلى أصالة عدم القرينة كما في الفرض السابق، للقطع بعدمها.

ثالثها: احتمال اعتماد المتكلم على قرائن منفصلة سابقة الذكر أو لاحقه، وهذا الاحتمال أيضاً مدفوع بأصالة الظهور بعد الفحص عن القرينة المنفصلة واليأس عن الظفر بها، ولا يكون حجّة الظهور فيه من باب أصالة عدم القرينة أيضاً، لأن المانع عن الحجّة إنّما هي القرينة الواصلة لا القرينة بوجودها الواقعي، وعدم وصولها وجداني لا يحتاج إلى إجراء الأصل في عدم وجودها الواقعي. فالحاصل أن الشك في الحجّة لا يكون قادحاً فيها ويتمسك بأصالة الظهور التي هي أصل وجودي وهي بناء العقلاء على العمل بالظهورات حتّى مع الاحتمالات المذكورة ولا يجري في شيء منها أصالة عدم القرينة.

وأما الشك في أصل الظهور وأنّ اللفظ الفلاني هل يكون ظاهراً في المعنى الكذائي أم لا، والشك فيه أيضاً يستند إلى أحد أمور ثلاثة:

أحدها: الجهل بالوضع أو المفهوم العرفي للفظ فلا محالة لا ظهور للفظ عند من لا يعرف الوضع أو ما يفهمه العامة من هذا اللفظ فلا يمكن التمسك به لشيء أصلاً ولا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي، ويلحق بهذا ما إذا كان اللفظ مشتركاً بين معنيين أو أكثر ولم ينصب المتكلم قرينة على المراد.

ثانيها: احتمال قرينية الموجد في الكلام، كاستثناء المتعقب للجمل حيث يحتمل رجوعه إلى الجميع أو إلى الأخير، أو وقوع الأمر عقيب الحصر كما في قوله تعالى ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ وهنا أيضاً يكون اللفظ مجملاً ولا ظهور في شيء فلا بد من الرجوع إلى الأصول العملية أيضاً.

ثالثها: احتمال وجود القرينة المتصلة من حالة أو مقالة لم تصل إلينا وهذا يكون من وجهين:

إما احتمال غفلة المخاطب أو من بحكمه عن القرينة الموجودة. وإما احتمال عدم وصولها إلينا لأمر خارجة أوجبت انفصالها عن الكلام كما إذا وصل مكتوب من المولى وكان نصفه مقطوعاً في الطريق واحتمل وجود قرينة في النصف المقطوع على النصف الباقي، كما ادعى المحقق القمي ذلك بالنسبة إلى الأخبار الواردة عن المعصومين (عليهم السلام)، لأنه حصل التقطيع في أخبارهم (عليهم السلام) من العلماء فيحتمل قرينية المقطوع على الباقي ولذا ذهب إلى حجية الظن المطلق.

أما الاحتمال الأول فيدفعه أصالة عدم القرينة وفي هذا المورد يصح ما أفاده الشيخ (قدس سره) دون الصور السابقة.

وأما الاحتمال الثاني فالتحقيق فيه هو عدم ثبوت بناء من العقلاء على العمل بأصالة عدم القرينة وإن ذهب المشهور إلى ذلك، إلا أن الصحيح الذي يساعده عمل العقلاء في المثال المذكور ونحوه كما إذا عتري على السامع سنة حين تكلم المتكلم واحتمل أنه ذكر قرينة على كلامه السابق في هذا الحال هو

عدم العمل بأصالة عدم القرينة كما أفاد المحقق المذكور، إلا أن تطبيق ذلك على تقطيع الأخبار ليس بصحيح، لأن المقطعون هم علماء أخيار خبراء بمزايا الكلام يعتمد على عملهم وليس ذلك اعتماداً على فهمهم بل عمل برواياتهم لنا على هذا النحو فلا يختلط عليك الأمر.

وجوه لحجية قول اللغوي

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: هل يكون قول اللغوي حجة بحيث يرفع الشك في الظهور الناشي من الجهل بالوضع أو المفهوم العرفي أم لا أثر لقوله في رفع الشك، وقد استدل على حججته بوجوه:

الأول: أن اللغوي من أهل خبرة علم اللغة ورجوع الجاهل إلى أهل الخبرة مما استقرت عليه سيرة المتشرعة وغيرهم في أمور معاشهم كما في الرجوع إلى المقومين والمعمارين والأطباء.

ويضعفه أن حجية قول أهل الخبرة إنما يكون في الإخبارات المبنية على الحدس كما في الأمثلة المذكورة، وأما الإخبارات المبنية على الحدس فلا بناء من العقلاء على العمل بإخبار المخبر عن حس إلا إذا حصل لهم العلم أو الوثوق بالواقع فلا يرتبون الأثر على مجرد إخبار أحد عن طلوع الشمس الذي هو من الأمور الحسية ما لم يحصل لهم العلم أو الوثوق بطلوعها، بخلاف ما إذا أخبر المعمار الخبير بإشراف هذه العمارة على الخراب، فإنهم لا يسكنون في تلك العمارة بعد ذلك ولو لم يحصل لهم العلم بإشرافها عليه، واللغة من العلوم الحسية لا يبتناها على سماع استعمال العرب هذا اللفظ في المعنى الفلاني

فلا يكون إخبار اللغوي على معنى اللفظ حجة ببناء العقلاء.

هذا مضافاً إلى أن اللغوي ليس من أهل خبرة المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي أو الظاهر عن غيره ولو لم يكن معنى حقيقياً، بل شأنه تتبع موارد الاستعمالات، لو كان من أهل ذلك كما في بعضهم المتتبعين، وإلا فالمتأخرون عنهم اقتفوا آثار السابقين واقتطفوا من كتبهم، وعلى فرض تسليم كونهم من أهل خبرة المعنى الظاهر عن غيره فليس بناء كتبهم على ذلك لأنهم لم يعينوا المعنى الحقيقي عن المجازي ولا الظاهر عن غيره، بل استقرّ دأبهم على ذكر جملة من موارد الاستعمالات. نعم قد يتفق أن بعضهم يعين المعنى الحقيقي عن المجازي في بعض الموارد ولا يجدي ذلك شيئاً.

وبالجملة، كبرى حجة قول أهل الخبرة لا تنطبق على قول اللغوي إما لابتناء اللغة على الحس، وإما لعدم خبريّة أهل اللغة للمعنى الحقيقي، وإما لعدم ابتناء كتبهم على تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي على فرض تسليم الأمرين المتقدمين.

الوجه الثاني: جريان مقدّمات الانسداد في اللغة بأن يقال: إن باب العلم والعلمي بالمعاني اللغويّة منسّد، وإجراء البرائة في الأحكام المشكوكة لأجل الشك في موضوعاتها اللغويّة غير جائز، للوجوه المذكورة في محلّه من استلزامه الخروج عن الدين أو مخالفة العلم الإجمالي أو الإجماع، والاحتياط موجب للعسكر والحرص المنفيين، فلا بدّ من العمل بالظنّ الحاصل من قول اللغويّ.

وفيه: أن هذا الانسداد إن كان راجعاً إلى انسداد باب العلم والعلمي

بالأحكام الشرعية فلا بأس به، لأن نتيجة الانسداد الكبير هو حجية الظن من أي سبب، ومن الأسباب قول اللغوي؛ وإن لم يكن كذلك بل أريد منه جريان مقدماته في خصوص اللغة فلا تنتج حجية الظن أصلاً، لأنه إذا قلنا بانفتاح باب العلم والعلمي في معظم الأحكام - كما هو كذلك بحمد الله تعالى - فأَي أثر لانسداد بالعلم والعلمي في اللغة، وإن كان لها تماس بالأحكام في بعض موارد مخصوصة كما في لفظ الصعيد والماء الجاري حيث لم يعلم أن المراد من الأول مطلق وجه الأرض أو التراب الخالص، ومن الثاني مطلق الماء الذي يجري على الأرض أو خصوص ما له مادة نابعة من الأرض كالعيون أو كفي في صدق المادة ما يكون فوق الأرض كالثلوج المتراكمة التي تجري منها الأنهار، وأي مانع من العمل بالأصل العملي في هذه الموارد ولا يلزم من البرائة فيها محذور ولا الاحتياط فيها يكون حرجياً.

وقد قرّب بعض الأعاضم هذا الدليل بوجه يختص باللغة وهو أن باب العلم والعلمي في خصوص اللغة منسّد، والبرائة غير جارية، لا للخروج عن الدين، لفرض انفتاح باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية، ولا لأجل الإجماع لأنه متحقّق في خصوص الأحكام، بل لأجل العلم الإجمالي بالمخالفة إذا أجرينا البرائة في تمام الأطراف، فالمانع عنها هي المخالفة القطعية للحكم الشرعي المعلوم بالإجمال في الموارد التي لم يعلم المعنى اللغوي فيها.

وبعبارة أخرى: إنّا نعلم إجمالاً بوجود حكم شرعي في موارد اللغة التي لها تماس مع الأحكام الشرعية، والمفروض انسداد باب العلم والعلمي بمعانيها

ولا يمكننا إجراء البرائة في تمام أطراف المعلوم بالإجمال لاستلزامه المخالفة القطعية لما هو معلوم بالإجمال، فلا بد من العمل بالظن الحاصل من قول اللغوي لأنه أقرب إلى العلم من الشك والوهم.

والجواب عنه: منع العلم الإجمالي بوجود حكم شرعي إلزامي في هذه الموارد بحيث يلزم من إجراء البرائة المخالفة القطعية للحكم الإلزامي، لأن موارد إجمال المعنى اللغوي في الفقه بحيث لم يحصل الوثوق بالمعنى من مراجعة كتب اللغة معدودة، كلفظ الصعيد والجاري والغنى، لأن أغلب المباحث والمسائل المترتبة على الموضوعات الخارجية لا يشك في موضوعاتها لوجود الظهور العرفي لها، فحينئذ إذا أخذ بالقدر المتيقن في المراد من تلك الموارد المجملة وعمل بها فلا يبقى بعده علم إجمالي في المقدار الزائد، فلا مانع من إجراء البرائة فيها عند الشك، ولو سلم بقاء العلم الإجمالي أيضاً فأي مانع عن الاحتياط، لأن البرائة فيها إذا لم تستلزم الخروج من الدين كما اعترف به (قدس سره) فالاحتياط فيها لا يكون عسراً، لقلتها، فيحتاج في كل مورد بحسبه ولا تصل النوبة إلى العمل بالظن.

وبعبارة أخرى: إن من جملة مقدمات الانسداد عدم جواز الاحتياط أو عدم وجوبه، فلو تمت هذه المقدمة لا تترتب عليها حجة الظن؛ فهذا الوجه كسابقه في الضعف.

الوجه الثالث: الإجماع العملي من العلماء من الصدر الأول إلى يومنا هذا على مراجعة كتب اللغة والعمل بقول اللغوي في بيان معنى اللفظ وكل يحتج على الآخر في مقام المخاصمة بقول أهل اللغة.

والجواب عنه:

أولاً: إنّنا لا نسلّم تحقّق الإجماع على حجّة قول اللغوي بحيث كانوا يعملون به ولو لم يحصل لهم العلم أو الوثوق بالمعنى، لأنّه من الظاهر أنّ عمل السلف والخلف بقول اللغوي إنّما هو لحصول الاطمئنان بالمعنى الذي هو حجّة عند العرف والشرع ولذا تراهم لا يكتفون بقول شخص واحد من اللغويين وبمراجعة كتاب واحد، بل يراجعون كتباً متعدّدة في هذا الفن حتّى يحصل لهم الوثوق بمعنى.

وثانياً: أنّ حجّة الإجماع كما سيأتي إن شاء الله تعالى مبنيّة عندنا على الكشف عن رضا المعصوم من باب أنّ اتفاق المرؤوسين يكشف عن رضا الرئيس عادة، فلا بدّ في الإجماع من إحراز اتفاق أصحاب الأئمة على ما اتفق عليه العلماء حتّى يحصل هذا الملاك وإلا فلا حجّة له، ولم يعلم من اتفاق العلماء على ما ذكر اتفاق أصحاب الأئمة على ذلك لأنّهم كانوا أعراباً ويعرفون معاني الألفاظ كاملاً لأنّهم من أهل اللسان، ولم ينقل من أحدهم أنّهم كان يراجع لغة لمعرفة معنى لفظ واقع في كلام الإمام كيف وقد صنّفت هذه الكتب بعد ذلك العصر بمدة كثيرة، فلا حجّة لهذا النحو من الإجماع المدّعى بثبوته في المقام.

نعم يكون حجّة بناء على قاعدة اللطف بمعنى أنّه يجب على الإمام إيجاد الخلاف إذا اتفقت الأمة على الباطل، وسيأتي إن شاء الله تعالى عدم صحّة هذا المبني وإن كان عليه شيخ الطائفة (قدّس سرّه).

الفصل الثالث

في حجية الإجماع المنقول

الفصل الثالث

في حجّية الإجماع المنقول

لا يخفى عليك أنّ حجّية نقل الإجماع متفرّج على حجّية الخبر الواحد لأنّه أحد مصاديقه، لأنّ نقل الإجماع متضمّن لنقل رأي الإمام (عليه السلام) إمّا بالدلالة الالتزامية أو غيرها، وإلا فلا مدرك لحجّيته بالخصوص ولا بدّ من إدخاله تحت عموم دليل حجّية الأخبار أو إطلاقه.

فظهر أنّ المناسب هو ذكر هذا الفصل بعد فصل البحث عن حجّية الخبر الواحد إلّا أنّ شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) حيث قدّمه عليه مع التفاته إلى هذا المعنى وتذكّره لذلك نفتفي أثره، فنقول:

إنّ الكلام في حجّية الإجماع المنقول يقع في مقامين:

المقام الأوّل في حجّية الاجماع المحصل

الأوّل: في مدرك حجّية أصل الإجماع المحصل وليس له مدرك سوى الملازمة بين اتفاق العلماء ورأي الإمام (عليه السلام) ملازمة عقلية أو عادية أو اتفاقية.

أما الملازمة العقلية فقد ذكروا لتقريبه وجهين :

الأول : قاعدة اللطف وبيانها بأن يقال : إن المقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب هو تبليغ أحكام الله تعالى إلى العباد ، لأن من لطف الله تعالى ومنه على البشر الهداية إلى ما يصلح أمر دنياهم وآخرتهم ، وفي كل عصر من الأعصار يلزم وجود هذا اللطف ، لأن هداية البشر في كل عصر لازم وهداية أهل العصر المتقدم لا ينفع بحال العصر المتأخر فإذا فرضنا اتفاق العلماء على حكم واحد وفرضنا أنهم أخطأوا في هذا الحكم يجب على الإمام (عليه السلام) مخالفتهم بصورة أحد من العلماء حفظاً للأمة عن الوقوع في الخطأ ؛ وهذا الوجه قد جرى عليه شيخ الطائفة (قدس سره) ومن تبعه .

وفيه نظر ؛ لأن اللازم بمقتضى قاعدة اللطف هو تبليغ الأحكام على النحو المتعارف لحصول الغرض وهي هداية البشر بذلك ولا يلزم دق باب كل فرد فرد وهدايته بخصوصه وحفظه عن الخطأ ، كما أنه لا يلزم إجبار الناس على قبول الهداية والإرشاد ، فلو امتنع الناس عن قبول الهداية وأضاعوا الهداة المهديين ولم يتفق كلمتهم على اتباعهم بل قصدوا لإيذائهم وقتلهم وإخفاء أمرهم فأى قاعدة عقلية تقتضي لزوم الهداية من الله تعالى ، ومن وليه للناس ، مع أن نتيجتها يرجع إليهم لا إلى الله تعالى ، وغيبة ولي العصر عجل الله تعالى فرجه مستند إلى ذلك ، لأنه إذا ظهر الآن يخالفه الناس أيضاً ولا ملزم من العقل حينئذٍ لهداية الناس ، فوجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منّا .

وإن شئت فقل : إنه إذا لم يجب هداية واحد من العلماء أو اثنين لو أخطأنا

كذلك لا يجب هداية الجميع إذا أخطأوا، لأنَّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز سواء، فإنَّ العبد الواحد أيضاً عزيز عند الله ويلزم هدايته بحكم العقل وكيف يمكن الالتزام بذلك مع أنَّه في عصر النبي (صلى الله عليه وآله) كان كثير من الناس غير مهتدين أو كانوا يخطئون في الأحكام الإسلامية، فكما أنَّه على الله تعالى هداية البشر بإرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب الأوصياء كذلك على البشر قبول ذلك كله والتصدي لمعرفتها والتفحص عنها، لأنَّه يعلم أنَّ له مولى وخالقاً يجب عليه أتباعه.

هذا مضافاً إلى أنَّ مخالفة شخص واحد لا يترتب عليه شيء. وبعبارة أوضح إن كان مراد القائل بلزوم المخالفة إذا اجتمع الأمة على الخطأ لزومها مع أنَّ الإمام يعرف نفسه للناس حتَّى يؤثر مخالفته ويعدل العلماء عمّا حكموا به، فهذا مخالف لمذهب الإمامية من إناطة الظهور بوقت معيّن معلوم وليس البناء على إظهار الوجود في كلّ واقعة يخطأ فيها العلماء؛ وإن كان مراده لزوم المخالفة من دون أن يعرف الإمام (عليه السلام) نفسه، فأبي فائدة في مخالفة شخص واحد مجهول ولا يعتنون به كما هو المتعارف في عصرنا وغيره حيث إنَّهم يتفقون على حكم ولا يعبأ بوجود مخالف أو اثنين، لعدم حجّية رأيه في حقِّهم ولا يلزمهم أتباعه، لأنَّ كلّهم مجتهدون، وليس الدعوى لزوم، بيان خطائهم في كيفية الاستدلال على ما استنبطوه من الحكم، مع أنَّهم يخطأونه في ذلك.

وبالجملة، الملازمة العقلية بقاعدة اللطف غير ثابت، لعدم لزوم اللطف

في المقام. هذا مضافاً إلى إمكان المناقشة في كبرى قاعدة اللطف بأنها لا تثبت وجوب إرشاد العباد على الله تعالى بإرسال الرسل وإنزال الكتب ونحوها بحيث يكون تركها قبيحاً عليه تعالى، بل كل ذلك فضل وإحسان منه تعالى على الخلق.

الوجه الثاني: هو قياس الاتفاق في الآراء على الاتفاق في الأخبار.

وبعبارة أخرى قياس الإجماع على الخبر المتواتر، فكما أنه إذا تواترت الأخبار عن وقوع الشيء الفلاني في الخارج يقطع السامع بتحقيقه، كذلك إذا اتفق العلماء على حكم يقطع بأنه هو الحكم الواقعي.

وفيه نظر، لأن القياس مع الفارق، لأن احتمال الخطأ في الآراء ثابت دون الأخبار المتواترة، فإن الاحتمال فيه تعمدهم على الكذب، لكن يزول هذا الاحتمال بأدنى تأمل قطعاً، فيحصل القطع بتحقيق الأمر المتواتر عليه وهذا بخلاف الاتفاق في الآراء المبني أساسها على الحدس والاجتهاد، فإن كثيراً من المسائل العلمية الحكمية وغيرها اتفقت عليها آراء علماء الأعصار السابقة بحيث كانوا يجعلونه من الأصول المسلّمة وحصل الاتفاق على خطائهم في الأعصار المتأخّرة، وكم له من نظير في الفلسفة والهيئة وغيرهما.

وأما الملازمة العادية، فتقريبها بأن يقال: إنّه إذا اتفق أصحاب شخص على أمر يستكشف موافقة ذلك الشخص على هذا أيضاً. وبعبارة أخرى: اتفاق المرؤوسين يكشف عن رأى الرئيس، مثلاً إذا أخبر زملاء السلطان ومن يحوط به ويرافقه بأن السلطان يسافر غداً، يعلم أن رأى السلطان هو السفر غداً، وكذا إذا أخبروا بأن إجراء القانون الفلاني سيكون في يوم كذا، يعلم بأن السلطان أيضاً رأيه ذلك وهكذا.

وفيه: أنَّ الأمر كذلك لو كان الأصحاب من زملاء السلطان والرئيس ومرافقيه دائماً بحيث يسألونه عن آرائه، وأمّا العلماء الموجودون في أعصار الغيبة إلى يومنا هذا لم يسألوا الإمام (عليه السلام) حتّى يستكشف من اتفاقهم رأي الإمام (عليه السلام) بل اتفقوا من جهة توافق آرائهم على الحكم، وهذا النحو من الاتفاق أعني المبني على الحدس والاجتهاد لا يكشف عن رأي الرئيس، لاحتمال الخطأ في الجميع كما ذكرنا.

وأمّا الملازمة الاتفاقية من جهة الحدس، والمراد بها حصول القطع لشخص من المقدمات التي تكون في نظره مقدّمة للمقطوع به، فهي وإن كانت ثابتة إلّا أنّها مختلفة بحسب الأشخاص، فإنّ بعضهم يقطع برأي الإمام (عليه السلام) من اتفاق ثلاثة أشخاص من العلماء، كما أنّ بعض سادة العلماء الأجلاء ممّن عاصرناهم كان يقول: إذا اتفق الشيخ الأنصاري والسيد الشيرازي والميرزا محمد تقي الشيرازي (قدّس الله أسرارهم) على حكم أقطع بأنّه الحكم الواقعي، وقد لا يحصل لبعضهم القطع ولو باتفاق خمسين من العلماء ولو كانوا من أكابر الأصحاب لاحتمال الخطأ في جميعهم.

وبالجملة، دعوى حصول القطع من الملازمة الاتفاقية على مدّعيها، وليست تحت ضابطة كلية، فمن حصل له ذلك فهو، لأنّ حجّة القطع ذاتية، وإلّا فلا. ثمّ إنّّه قد يُدعى في المقام ملازمة شرعية بين اتفاق العلماء ورأيه (عليه السلام) لورود الدليل الخاصّ وهو قوله (صلى الله عليه وآله) «لا تجتمع أمتي

على الخطأ^(١) فلو فرض عدم الملازمة العقلية أو العادية أو الاتفاقية فيكفيها الملازمة الشرعية في حجبة الإجماع.

ويدفعها أن هذه الرواية مجعولة على النبي (صلى الله عليه وآله) لغرض فاسد يتفطن إليه كل متأمل، ولم ترد من طرق الخاصة وإنما ذكرها العامة فقط. فتلخص أن شيئاً من الملازمات غير ثابتة.

بقي في المقام ثبوت الملازمة بين اتفاقهم ووجود دليل معتبر دال على الحكم، بتقريب أن هؤلاء العلماء العظام مع زهدهم وتقواهم لا يحتمل في حقهم الفتوى بغير مدرك معتبر يعتمدون عليه، ولو فرض أن ذلك المدرك لم يصب الواقع، إلا أنه مثبت للحكم الشرعي بحسب الوظيفة الظاهرية، ولا بد لنا من العمل به أيضاً لو ظفرنا به، لأن احتمال خطائهم في سند الرواية ودالاتها بعيد جداً مع تلك الدقة التامة التي يعملونها في الأخبار، فيحصل الوثوق بالسند والدلالة لعمل هؤلاء العظام بها، والحاصل أننا نقطع إجمالاً من اتفاقهم على فتوى ثبوت دليل معتبر دال عليها ولو لم نظفر به نحن هذا.

إلا أن للخدشة في هذه الملازمة أيضاً مجالاً، لأننا وإن نسلّم أن علمائنا الأعلام (قدس الله أسرارهم) لم يكونوا كعلماء العامة يفتون بالاستحسانات والوجوه الاعتبارية غير المعتبرة عند الشارع المقدس ولا بدّ لهم من دليل معتبر يعتمدون عليه في الفتوى، إلا أنه لو كان المدرك رواية واردة عن المعصومين (عليهم السلام) فلم لم يذكروها في الكتب الفقهية الاستدلالية أو كتب الحديث،

فكما أنهم ألّفوا كتباً لذكر الفتوى مجرداً عن الاستدلال، ألّفوا أيضاً كتباً استدلالية تعرّضوا فيها لمدارك الأحكام ودوّنوا كتب الحديث مع التحفّظ الشديد على ضبط الأحاديث الصحيحة فيه، وهل يحتمل في حقّ المفيد أو الصدوق أو الكليني أو الشيخ (رضوان الله تعالى عليهم) أن يذكروا جميع الأحاديث في كتبهم ويهمّلوا ذكر الحديث الذي اعتمدوا عليه في فتواهم؟ كلاً، وشأنهم أجلّ من ذلك، فمثل هذه الطبقة أعني الطبقة الأولى الذين كان زمانهم قريباً من عصر الغيبة يبعد في حقّهم جداً بل لا يحتمل في حقّهم إهمال ذكر الحديث الذي تمسّكوا به على رأيهم، وأمّا الطبقات المتأخّرة كتلامذة الشيخ (قدّس سرّه) ومن بعدهم فاتّبّعوا آثار القدماء واكتفوا باتفاق السلف على الحكم وثبت عندهم الإجماع عليه وأفتوا على طبق فتاوى سلفهم، حتّى أنّ صاحب المعالم (قدّس سرّه) سمّى تلامذة الشيخ بالمقلّدة، لأنّهم قلّدوا الشيخ في رأيه لحسن ظنّهم به، إلى أن وصلت النوبة إلى ابن إدريس (قدّس سرّه) وفتح باب المخالفة والمناقشة.

وبالجملة فاحتمال كون مدرّكهم رواية، مقطوع العدم.

يبقى احتمال أن يكون المدرّك تطبيق قاعدة فقهية أو أصل عملي على المقام، بل لا بدّ لنا من القطع بذلك بعد فرض القطع بعدم وجود رواية في المقام، فإذا وصل الأمر إلى ذلك، فلا بدّ لنا من النظر في الأصل أو القاعدة هل ينطبق على المقام أم لا؟ لأنّ الأصول والقواعد بأيدينا، فلا بدّ من ملاحظتها فإن انطبقت على المقام فهي المدرّك، وإلا فيظهر خطائهم في ذلك، كما أنّه نسب

إلى السيّد المرتضى (قدّس سرّه) أنّه تمسّك لجواز الوضوء بالمائع المضاف بأصالة البرائة مع أنّ جريانها في هذه المسألة مقطوع العدم في العصر الحاضر، لأنّها مورد قاعدة الاشتغال، فالاعتماد على الإجماع حينئذٍ مشكل، لكن مخالفة هؤلاء الأعظم أشكل، كيف وقد تقدّم أنّ بعض سادة الأعلام كان يقول أنّه يحصل لي القطع بالحكم من اتفاق الشيخ الأنصاري والشيرازيّين لحسن ظنّه بهم والاحتياط طريق النجاة؛ هذا كلّه في مدرك حجّية الإجماع المحصّل.

المقام الثاني: في حجّية الإجماع المنقول

في مدرك حجّية الإجماع المنقول، وأحسن ما أُفيد في المقام هو ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) وتوضيحه بذكر مقدّمة يتّضح بها الحال وهي أنّ الإخبارات على أقسام:

الأول: أن يخبر المخبر عن وجود شيء عن الحسّ مثل أن يقول: رأيت زيدا في الدار، أو سمعت الصادق (عليه السلام) يقول كذا.

الثاني: أن يكون الإخبار عن الحدس، مثل أن يقول: مات زيد لأنّي سمعت الصباح من داره، فيُعلم من تعليله أنّه يحدس موته، لا أنّه رآه ميّتا، وفي هذا القسم قد تكون الملازمة ثابتة عند المنقول إليه أيضاً أم لا.

الثالث: أن يكون الإخبار عن الحدس القريب من الحسّ كما في العلوم الرياضيّة كالْحساب والهندسة، فإنّ مسائلها وإن كانت تحتاج إلى إعمال النظر إلّا أنّ قواعدها قريبة من الحسّ ولا يقع فيها الخطأ إلّا قليلاً، ولو وقع الخطأ في مورد يعرف ذلك الخطأ، بخلاف بقيّة العلوم النظرية، فإنّها يكثر فيها الخطأ

وعند وقوعه لا يعرف وقد يبقى إلى الآخر، وكالإخبار عن موت شخص برؤية جميع أماراته في داره بحيث يحصل القطع لكل أحد بموته.

الرابع: الإخبار الغير المعلوم أنه عن حس أو حدس، مثل أن يخبر بموت زيد ويقول: مات زيد، ويكتفي بهذا المقدار ولا يعلم أنه يخبر عن الحس أو الحدس.

أما القسم الأول والثالث فيكونان حجة ببناء العقلاء، لأن احتمال تعمّد الكذب مدفوع بعدالة الراوي أو وثاقته ببناء العقلاء الذي هو العمدة في أدلة حجية خبر الواحد أو بدليل شرعي تعبدي.

واحتمال الخطأ في الحس أو الحدس القريب بالحس كذلك مدفوع ببناء العقلاء وموهون عندهم جداً، لقلّة وقوع الخطأ في الحس، فلا يحتمل الخطأ في دعوى من يقول: رأيت الشمس طالعة أو سمعت فلاناً يقول كذا.

وأما القسم الرابع فهو حجة عندهم أيضاً، لأنه إذا أخبر شخص بموت زيد يأخذ بقوله العقلاء إذا كان ثقة ولا يفتشون ولا يسألونه عن أنه يخبر عن الحس أو الحدس، بل يعملون بخبره من دون ذلك.

وأما القسم الثاني فلا يكون حجة لعدم اعتماد العقلاء، على رأي الناقل وحدسه، لأنهم يرون أنفسهم مثل ذلك الشخص في أن لهم الرأي والحدس في ذلك، فلا موجب لتبعية حدس الغير. نعم يعملون بخبره إذا كان السبب الموجب للحدس عند الخبر سبباً عندهم أيضاً، فإنهم يحدسون أيضاً بحسب إخبار المخبر عمّا يقتضي الحدس عن حس، لأن المخبر يكون خبره عن

السبب عن الحسّ وخبره عن المسبّب عن الحدس، فإذا كان السبب عنده كافياً عند السامع يعتمد السامع على إخباره ويكون حجة في حقّه وموجباً للعمل على طبقه؛ هذا إذا أحرز الملازمة وكانت ثابتة عند المنقول إليه أيضاً. وأمّا إذا شكّ فيها وأنه هل كان بحيث إذا أطلع السامع عليه كان يحدس أيضاً أم لا؟ أو كانت مقطوعة بعدم فلا يكون خبره حجة أيضاً، لعدم تمامية السبب عند السامع.

فتلخص من جميع ما تقدّم أنّ مجموع الأقسام ستّة: ثلاثة يكون حجة وهي الإخبار عن حسّ وعن الحدس القريب من الحسّ وفيما إذا لم يعلم أنّه عن الحدس أو الحسّ.

وأما الثلاثة الأخرى من أقسام الحدس، فواحدة منها أيضاً حجة وهي ما إذا كان سبب الحدس عند المخبر سبباً عند السامع أيضاً، واثنان منها لا يكون حجة وهما إذا أحرز السامع أنّ سبب الحدس عند المخبر غير كافٍ للقطع بالأمر عن الحدس، وما إذا شكّ في ذلك لعدم علمه بما هو السبب عند المخبر؛ هذا كلّه يحسب الكبرى الكلية.

وأما تطبيقها على الإجماع المنقول فبأن يقال: إنّ نقل الإجماع إذا كان على مشرب الدخولي أن يرى الناقل أنّ أحد المجمعين هو الإمام (عليه السلام) ولكن لا يعرفه بشخصه كما إذا ادّعى أحد معاصري الأئمة الإجماع وقال: أجمع العلماء كافة أو أجمع المسلمون على ذلك، يكون نقله هذا حجة، لأنّه يخبر عن رأي الإمام (عليه السلام) عن حسّ وغايته يضمّ إليه رأي غيره من العلماء وضمّ غير الحجة إلى الحجة لا يضرّ بحجّة الحجة.

إلا أن الكلام في صغرى هذا النقل، لأن معاصري الأئمة في عصر الحضور لم يكن دأبهم على ذلك بل ينقلون قوله (عليه السلام) من دون ضمّ قول آخر إليه والعلماء الذين لم يعاصروهم (عليهم السلام) لا يظنّ بل لا يحتمل في حقهم ذلك، سواء من كان منهم في عصر الغيبة الصغرى أو الكبرى، والنوّاب الأربعة الذين كانوا يرون الإمام (عليه السلام) في الغيبة الصغرى أيضاً لم يعهد عنهم نقل الإجماع.

وأما نقله على غير مشرب الدخولي، فإن كان من الشيخ ومن تبعه في اعتقاد الملازمة العقلية لأجل قاعدة اللطف فلا يكون حجة، لأن الإخبار عن رأيه (عليه السلام) لا يكون مبنياً على الحسّ، بل على توهم الملازمة العقلية التي تقدّم المنع عن تطبيقها على المقام ويلحق بذلك القول بالملازمة العادية. وإن كان من المتأخرين الذين يحدسون من اتفاق جماعة من العلماء، فإن كان المنقول إليه أيضاً يحدس من اتفاق هذا العدد من العلماء رأي المعصوم (عليه السلام) فيكون نقله حجة عنده؛ هذا إذا علم بمقدارهم من حال الناقل أو تعبيره، وإلا فلا حجة له عنده أيضاً، لكن تقدّم أن لا مقتضى للحدس حتّى من اتفاق الكلّ، لأن احتمال الخطأ في الكلّ كاحتماله بالإضافة لشخص واحد، وكم ظهر خطأ الأصول المسلمة التي كان العمل عليها في أعصار متمادية في العلوم المختلفة، فالاجتماع على الخطأ ليس بعزيز.

فتلخص من جميع ما تقدّم عدم حجية الإجماع المحصل فضلاً عن المنقول؛ هذا ما نقوله في الأصول بحسب الصناعة العلمية، وأما في الفقه

فلا يسعنا التسرّع في مخالفة الإجماع المنقول فضلاً عن المحضّل، فلا بدّ من رعايتهما ما لم يقدّم دليل قطعيّ على الخلاف.

ثمّ إنّهُ ربّما تصدّى بعض الأعظم لإثبات حجّة نقل الإجماعات في لسان الطبقة الأولى من علمائنا الأعلام كال مفيد ونحوه بدعوى احتمال أنّ نقلهم للإجماع كان مبنياً على سماع قول المعصوم (عليه السلام) بواسطة أو واسطتين بحيث كانوا يقطعون برأيه (عليه السلام) لقلة الواسطة المعتمد عليها في النقل فيدخل نقلهم له في الأخبار المتحمّل كونه عن حسّ وقد تقدّم حجّة الأخبار المحتملة كونه عن الحسّ. وأمّا نقل الإجماع في لسان الشيخ ومن تبعه الذين يرون قاعدة اللطف وفي لسان المتأخّرين منهم فلا حجّة له لما تقدّم^(١).

أقول: إنّهُ (قدّس سرّه) وإنّ أعمل الدقّة فيما أفاده (قدّس سرّه) إلّا أنّه مع ذلك لا يفيد شيئاً، لأنّ هؤلاء إن كان قول الإمام (عليه السلام) ثابتاً عندهم عن طريق الحسّ فلمّ لم ينقلوه بطريق الرواية كما هو دأبهم في رواية الأخبار من المدوّنة في كتبهم؟ وأي خصوصيّة لهذا المورد حتّى ينقلون فيه رأي الإمام (عليه السلام) بالإجماع، فلا نحتمل أن يكون إخبارهم عن الحسّ، ولو فرض ثبوت الاحتمال فإنّه احتمال موهون، وليس بناء العقلاء على العمل بهذا القسم من الخبر المحتمل كونه عن الحسّ احتمالاً ضعيفاً، وإلاّ فوجود هذا الاحتمال ثابت حتّى في نقل الإجماعات في لسان المتأخّرين، لأنّه من المحتمل وصول رواية معتبرة إلى العلامة - مثلاً - واعتمد عليها ورأى موافقة بقيّة العلماء فنقل

الإجماع على الحكم، وهل يحتمل ذلك في حقّه مع تحفظهم على بيان مدارك الأحكام؟ ولو سلّم، فغايتته أنّه خبر مرسل، لعدم ذكر الوسطة بين الناقل وبين الإمام (عليه السلام) وضمّ الباقيين إلى قوله (عليه السلام) من قبيل ضمّ الحجر في جنب الإنسان.

بل الصحيح أنّ القدماء كانوا يعتمدون في نقل الإجماعات على القواعد العامة والأصول المسلّمة عند الكلّ، فكانوا يطبقونها على المورد ويدعون الإجماع بهذا الاعتبار كما في كلام السيّد المرتضى (قدّس سرّه)، واحتمال الخطأ في التطبيق قريب جدّاً فلا اعتبار بنقلهم للإجماعات.

الفصل الرابع

في حجّة الشهرة الفتوائية

الفصل الرابع

في حجّة الشهرة الفتوائية

والمراد بها اتفاق معظم لآراء من دون ظهور المدرك بحيث يعدّ المخالف شاذّاً، وبهذا يفترق عن الإجماع، لأنّ المراد به اتفاق الكلّ بحيث لا يكون هناك مخالف، ويفترق أيضاً عن الأشهر في مقابل المشهور، فإنّ المراد بالأشهر اتفاق أكثر العلماء بحيث لا يكون المخالف شاذّاً بل كانوا عدداً كثيراً من العلماء بحيث يتحقّق عنوان الشهرة باتفاق آرائهم.

ثمّ إنّ هناك شهرتان آخران: أحدهما الشهرة في الرواية، والآخر الشهرة في الاستناد المعبر عنها بالشهرة العملية أيضاً.

الشهرة الروائية

والمراد بالأوّل كون الرواية بحيث نقلها أكثر الرواة في مقابل الرواية التي نقلها بعضهم بحيث تعدّ شاذّاً، ولا بدّ من بقاء الشهرة في جميع الطبقات حتّى تصل إلينا وإلا فلا تكون الرواية مشهورة عندنا وتنقطع الشهرة بالوسط ولا بدّ من عدم وصول الرواية إلى حدّ التواتر الموجب للقطع بالصدور وإلا لكان الخبر متواتراً، ويفترق هذه الشهرة عن الشهرة الفتوائية بأمرين:

أحدهما إيمان تحقق الشهرة في كلتا الروايتين المتعارضتين كما سأل الراوي الإمام (عليه السلام) عن العلاج في الخبرين المتعارضين المشهورين دون الشهرة الفتوائية، لأن المراد بالشهرة في الرواية كما ذكرنا أن تكون الرواية بحيث نقلها أكثر الرواة ولا مانع من نقل الأكثر كلتا الروايتين المتعارضتين لكثرة صدور الأخبار المتعارضة عن الأئمة (عليهم السلام) حتى بالإضافة إلى راو واحد بحيث أشكل الأمر على بعض الرواة وسألوا الإمام (عليه السلام) عن سر ذلك فأجابهم بما أقنعهم، ومن جملة الموارد مسألة جواز المسح على الخفين حيث أجاب الإمام (عليه السلام) أحد السائلين بالجواز والسائل الآخر بالعدم في مجلس واحد، وأدنى مجوز لذلك التقيّة في القول أو عمل السائل.

وبالجملة لا مانع من أن ينقل أكثر الأصحاب كلتا الروايتين وهذا بخلاف الشهرة الفتوائية فإنه لا يعقل أن يكون فتواء مشهوران في عصر واحد، لأنه ليس لكل مجتهد رأيان في مسألة واحدة وباب الاستنباط والفتوى غير باب النقل عن شخص آخر.

نعم يمكن تحقّق شهرتين مخالفتين في عصرين كما وقع ذلك في جملة من الموارد، منها مسألة تنجس ماء البشر بملاقاة النجس حيث إنّ المشهور بين القدماء الانفعال والمشهور بين المتأخرين عدم الانفعال، فالممنوع إنّما هو تحقّق شهرتين مخالفتين في عصر واحد.

ثانيهما: أنّ الشهرة في الرواية تكون من مرجّحات الأخبار التي تكون حجة في أنفسها عند المعارضة، والشهرة الفتوائية هي بنفسها حجة على القول بحجيتها.

هذا ولكن سيأتي في بحث التعادل والترجيح إن شاء الله تعالى أنها ليست من المرجحات، فإن معارضة الرواية المشهورة مع غيرها تكون من باب تعارض الحجّة مع اللاحجة، لأن الرواية المشهورة تكون واضحة الصدور فتسقط معارضها عن الحجّة للريب في صدورها.

الشهرة العملية

والمراد بالثاني - أعني الشهرة في الاستناد - هو استناد معظم العلماء برواية خاصّة في مقام الفتوى ولا يكفي في ذلك مجرد موافقة فتوى المشهور لرواية بل لابد من العلم بالاستناد، والرواية الأخرى في قبال هذه لا يعمل بها إلا الشاذ فيكون الاستناد إلى رواية مشهوراً وإلى رواية أخرى شاذاً. وهذه الشهرة تكون جابرة لضعف سند الرواية إذا علم استناد المشهور إليها، وذلك لأن ملاك حجّة الأخبار - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - هو الوثوق بالصدور ولو لم يكن هناك وثاقة في الراوي، وهذا الملاك متحقّق في الخبر الضعيف الذي استند إليه المشهور لأنّه باستنادهم إليه يحصل الوثوق بصدور الخبر عن المعصوم (عليه السلام) مع فرض التفاتهم إلى ضعف السند.

نعم إذا احتمل أنّهم اعتقدوا صحّة السند ولذا عملوا به فلا تكون هذه الشهرة جابرة، لكن هذا احتمال بعيد جداً لشدة دقّتهم في سند الأخبار واطّلاعهم على الرجال وأحوالهم، فالغفلة في حقهم بعيدة جداً، كما أن هذه الشهرة تكون كاسرة لصحّة سند الخبر إذا أعرض عنه المشهور، لأنّه إذا لم يكن في الخبر خدشة لم يكن موجب للإعراض عنه ولذا قيل: الخبر كلّما ازداد صحّة ازداد ضعفاً إذا أعرض عنه المشهور.

والشهرة التي هو محلّ الكلام تكون حجة بنفسها على القول بالحجبة - كما ذكرنا - لأنها جابرة لضعف سند ما ليس بحجة، هذا هو المشهور والمعمول به عند الأعلام حتّى أنّ الفقيه الهمداني صرح في بعض كلماته بأنّه إذا عمل المشهور برواية فلا نحتاج إلى مراجعة كتب الرجال لانجبار ضعفها بذلك، ولكن التحقيق خلافه، لأنّ احتمال الخطأ في الكثير كاحتماله في الواحد، وكما اتفقت آراء كثير من العلماء في مسألة من العلوم ثمّ ظهر خلافه فلا يمكن حصول الوثوق بصدور الرواية أو دلالتها من ذلك.

وبالجملة فقد ظهر لك الفرق بين هذه الأقسام الثلاثة من الشهرة وما هو محلّ الكلام في المقام هي الشهرة الفتوائية.

وجوه لحجبة الشهرة الفتوائية

إذا عرفت ذلك فنقول: استدلّ على حجبتها بوجوه:

الأوّل: عموم ملاك حجبة الأخبار لها بطريق أولى لأنّ الملاك هو الظنّ، والظنّ الحاصل من الشهرة أقوى من الحاصل من خبر الواحد فتكون أولى بالحجبة.

والجواب عنه أمّا أولاً فبأنّ الشهرة قائمة بعدم حجبة الشهرة فيلزم من حجبتها عدمها. وأمّا ثانياً فبأنّه من أين علمنا أنّ ملاك حجبة الأخبار إفادتها الظنّ بل نحتمل دخالة أمر آخر فيه بل نقطع بذلك، لعدم بناء العقلاء على العمل بمطلق الظنّ ولو الحاصل من غير خبر الثقة أو العدل، ولا الشرع لورود النهي عن العمل بالقياس مع أنّه يفيد الظنّ، ولو كان تمام الملاك هو الظنّ يستحيل المنع عن العمل به.

الثاني: قوله (عليه السلام) في مقبولة عمر بن حنظلة بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»^(١) الحديث.

وتقريب الاستدلال بها أنّ المراد بالجمع عليه في الموردين المشهور بقرينة إطلاق المشهور عليه في قوله (عليه السلام) «ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور»، حيث وصف الذي هو في مقابل المجمع عليه بما ليس بمشهور، فبقريئة المقابلة يعرف أنّ المراد بالمشهور هو المجمع عليه، وهناك قرينة أخرى وهي أنّ نفى الريب عن المجمع عليه في التعليل يدلّ على وجود الريب في مقابله وهو الشاذّ، والريب إنّما هو في صحّته وبطلانه، فلو كان المراد بالجمع عليه الإجماع الحقيقي لم يكن ريب في بطلان خلافه، لا أنّه يرتاب في صحّته وبطلانه، وليس هذا إلّا شأن ما يقابل الشهرة فإذا كان المراد بالجمع عليه في التعليل المشهور يدلّ على حجّة مطلق الشهرة سواء كان في الرواية كما هو مورد التعليل أو في الفتوى كما هو محلّ الكلام في المقام.

وقوله عليه السلام في مرفوعة زرارة «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النار»^(٢) بعد سؤال زرارة عنه (عليه السلام) بقوله: قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيّهما نعمل؟ بناء على أنّ المراد بالموصول مطلق المشهور رواية كان أو فتوى.

(١) وسائل الشيعة ١٠٦/٢٧ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١.

(٢) مستدرک الوسائل ٣٠٣/١٧ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢؛ عوالي اللآلي ١٣٣/٤.

وقد أجاب عن الاستدلال بهما شيخنا الأنصاري (قدس سرّه) مضافاً إلى ضعف سند المرفوعة بأنّ المراد من الموصول في المرفوعة بقرينة السؤال هو الخبر، وبعبارة أوضح إنّ الموصولات وإن كانت من المبهمات إلّا أنّها قد تبيّن بالصلة أو بقرينة أخرى كالسؤال كما في المقام، ألا ترى أنّه إذا سُئِلت عن أحبّ الرّمانين إليك فأجبت بقولك: ما كان أكبر، لا يدلّ جوابك هذا على أنّ الكبير من كلّ شيء محبوب لك ولا يحسن إسناد ذلك إليك.

هذا مضافاً إلى أنّ المراد بالشهرة في اللغة ولسان الأخبار ليس ما اصطلاح عليه أهل العلم ممّا توافق عليه الأكثر بل المراد به كلّ أمر ظاهر بيّن ومنه سيف شاهر أي ظاهر، فيكون المراد بها ما كان ظاهر الصّحة أي معلومها ولذا طبّق (عليه السلام) عليه الأمر البيّن الرشد، والفتوى المشهورة ليس كذلك لاحتمال الخطأ فكيف تكون من الأمور الظاهرة أي بيّنة الرشد ومعلوم الصّحة فلا يصدق عليها المشهور في لسان الخبر.

ومنه يظهر الجواب عن الاستدلال بالمقبولة، لأنّ المفروض أنّ المراد بالمجمع عليه فيه هو المشهور وقد ذكرنا أنّ الشهرة ليس المراد بها ما اتفق عليه الأكثر حتّى يحمل عليه المجمع عليه بل ما يكون ظاهر الصّحة وبيّن الرشد فيكون المجمع عليه بالمعنى الحقيقي أي ما اتفق الكلّ على نقله وإن تفرّد بعض الرواة بنقل المعارض فيكون أمراً ظاهر الصّحة ومعلومها.

هذا مضافاً إلى ضعف سندها أيضاً، لعدم توثيق عمر بن حنظلة في كتب الرجال وما ورد في مدحه من الرواية أيضاً ضعيفة السند ومن هنا سمّوا روايته

بالمقبولة أي مقبولة عند الأصحاب وإلا فهي في نفسها تكون ضعيفة.

الثالث: دلالة التعليل المذكور في آية النبأ لعدم حجّة خبر الفاسق من دون تبين وهو قوله تعالى ﴿ أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾ ^(١) على عدم حجّة كلّ ما يكون الاعتماد عليه والعمل به عملاً سفهائياً وحجّة ما لا يكون كذلك، فإنّ المراد من الجهالة السفاهة.

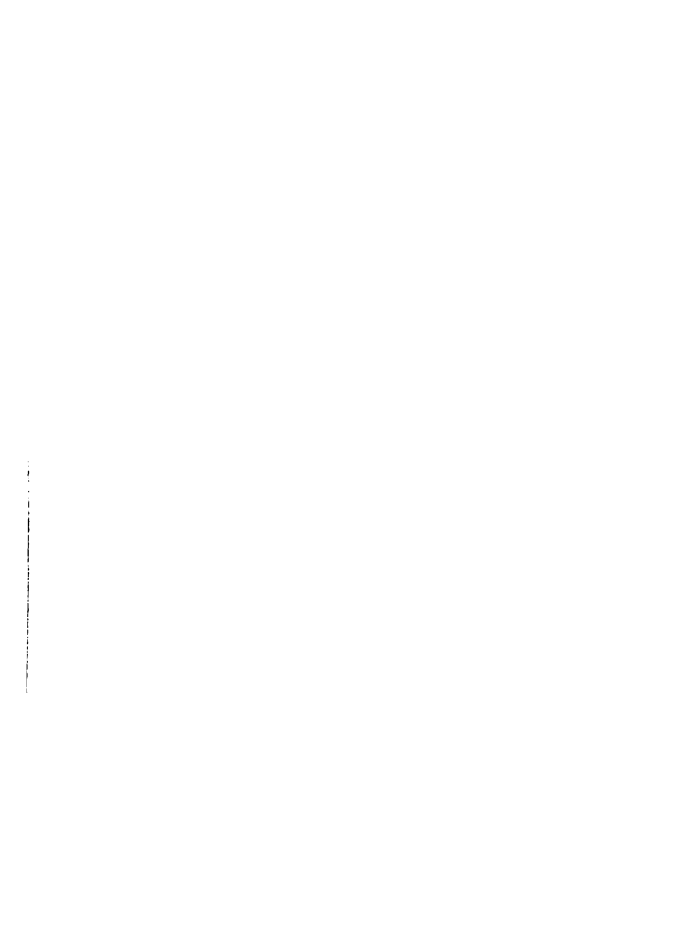
وبعبارة واضحة: عموم الحكم المعلّل بعلة وخصوصه يتبع عموم تلك العلة وخصوصها، فإذا قال الطبيب للمريض: لا تأكل الرمان لأنّه حامض، يعمّم الحكم بعدم جواز الأكل لكلّ ما يكون حامضاً ولو غير الرمان ويخصّص بالقسم الحامض من الرمان، وأمّا القسم الحلو فيجوز أكله، وهذا المعنى مفهوم عرفي يعرفه كلّ أحد وتكون من الكبريات المسلّمة ومن أحد صغرياتها الحكم المعلّل في الآية الشريفة، فإنّه تعالى علّل وجوب التبيين لمخبر الفاسق بما محصّله: إنّ العمل بخبره مع عدم التبيين عمل سفهائي، فهذه العلة أينما وجدت يكون التبيين واجباً ولا يكون ذلك الطريق حجّة ولو غير خبر الفاسق كخبر الصبي أو السفينة، وأينما فقدت يجوز العمل بذلك الطريق ويكون حجّة كالشهرة الفتوائية، فإنّ العمل بحكم توافق عليه أكثر آراء العلماء العظام الأتقياء الخبراء بالأحكام لا يكون عملاً سفهائياً قطعاً.

والجواب عنه أنّ أصل الكبرى أعني تبعيّة الحكم للعلة سعة وضيقاً وإن كانت مسلّمة لا شبهة فيها إلاّ أنّها غير منطبقة على المقام، لأنّ التعميم وإن كان

بالنسبة إلى غير الموضوع المترتب عليه الحكم في هذه القضية الشخصية إلا أن التخصيص لا يكون إلا بالنسبة إلى ذلك الموضوع لاحتمال وجود علة أخرى في غير الموضوع تقتضي الحكم، ففي المثال المذكور يكون التعميم بلحاظ كل حامض ولو غير الرمان، أما التخصيص فلا يكون إلا في الرمان فتدل العلة على جواز أكل الرمان الحلو لا على جواز أكل كل شيء حلو، لأنه من الممكن وجود علة أخرى غير الحموضة في باقي المأكولات تقتضي المنع عن أكلها ككونها موجهة لضعف المريض أو ثقل معدته وأمثال ذلك، فقوله (عليه السلام) «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» وإن كان يدل على حرمة شرب كل مسكر ولو غير الخمر بناء على أنه اسم لقسم خاص مما يخمر العقل، إلا أنه لا يدل على جواز شرب كل ما لا يكون مُسكرًا ولو غير الخمر كالبول والدم والمایع المتنجس بإحدى النجاسات، ولو فرض دلالة على جواز شرب الخمر غير المسكر كالقطرة أو الأقل، لكنه دل الدليل من الخارج أن ما يسكر كثيره فقليله حرام، فالعلة المذكورة في الآية الشريفة وإن دلت على عدم حجية كل ما يكون العمل عملاً سفهائياً، إلا أنها لا تدل على حجية كل ما لا يكون العمل به كذلك ولو كان غير الخبر كالشهرة التي هي محل الكلام، لاحتمال وجود علة أخرى في عدم حجيتها.

وبالجملة لا تكون للعلة مفهوم بحيث تدل على انحصار علة المنع في هذه العلة فانتهانها لا يدل على انتفاء المعلول.

فتلخص من جميع ما تقدم أن الشهرة الفتوائية لا تكون حجة.



الفصل الخامس
في حجّة الخبر الواحد

الفصل الخامس

في حجّة الخبر الواحد

وهي من أهمّ المسائل الأصوليّة، لتوقّف استنباط معظم الأحكام الشرعيّة عليها، لأنّ العامل بعلمه في الأحكام والتارك للعمل بالأخبار يقطع بخروجه عن الدين ولو إجمالاً، لأنّ عمدة الأحكام الواصلة إلينا إنّما هي من طريق الأخبار، فلو عرّف موضوع علم الأصول على نحو يكون خبر الواحد خارجاً عنه كما عرّف بأنّه الأدلّة الأربعة يستكشف الخطأ في التعريف، لا خروج هذا عن الموضوع، لأنّ كون البحث عنه من المسائل الأصوليّة من المحكمات ولا ينبغي الإشكال والريب فيه، فلا بدّ من بيان الموضوع على نحو يشمل خبر الواحد كما عرف بأنّه ما يقع في طريق الاستنباط، بل تقدّم منّا في أوّل البحث الأصول أنّ العلم لا يحتاج إلى الموضوع بمعنى وجود جامع بين موضوعات المسائل أصلاً، بل العلم إنّما هو عدّة مسائل يجمعها الاشتراك في الدخّل في الغرض، لأنّها مسائل يجمعها الموضوع الجامع بين موضوع مسائله، فإذا لا حاجة إلى تجسّم أنّ البحث عن الخبر الواحد أيضاً بحث عن أحوال السنة لأنّ البحث عنه

يرجع إلى البحث عن ثبوت السنّة به وعدمه حتّى يورد عليه ما أورده في الكفاية^(١).

(١) لا بأس بالإشارة إلى أصل الإشكال وجواب الشيخ (قدّس سرّه) عنه واعتراض صاحب الكفاية (قدّس سرّه) على جوابه وتوجيه بعض المحقّقين لجواب الشيخ (قدّس سرّه) وما يرد عليه.

أمّا الإشكال فهو أنّه بعد الفراغ عن أنّ موضوع علم الأصول إنّما هو الأدلّة الأربعة كما عليه مشهور الأصوليّين فيشكل دخول مسألة حجّية الخبر الواحد في المسائل الأصوليّة، لأنّ موضوع البحث فيها الخبر وهو ليس من إحدى الأربعة، فإنّ منها السنّة وهي قول المعصوم وفعله وتقريره ولا بحث في حجّية شيء من ذلك والكلام في هذه المسألة في حجّية الخبر الحاكي عن السنّة، فليس البحث عن عوارض السنّة بل من عوارض الخبر الحاكي عنها. وقد أجاب شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) بأنّ مرجع البحث في هذه المسألة إلى ثبوت السنّة بالخبر وعدمه فيرجع إلى البحث وهي عوارض الخبر. (فرائد الأصول ٢٣٨/١)

واعترض عليه في الكفاية بأنّ سببّية الخبر لثبوت السند واقعاً أو للعلم بها غير محتمل لعدم عليّة الخبر الحاكي عنها لوجودها الواقعي كما هو واضح ولا للعلم بها لبقاء احتمال الخلاف ولو كان المخبر عادلاً، فيتعيّن إرادة الثبوت التعبدّي وهي من عوارض الخبر لأنّه ليس إلّا وجوب العمل به شرعاً. (كفاية الأصول ص ٢٩٣)

وقد دفعه بعض المشايخ المحقّقين موجّهاً لكلام الشيخ (قدّس سرّه) بأنّ وجوب العمل بالخبر إنّما هو من آثار التعبدّ به لا نفسه، فإنّ التعبدّ به عبارة أخرى عن تنزيل الخبر الحاكي عن السنّة المحتملة منزلتها، فهناك أمور ثلاثة: المنزل وهو الخبر، والمنزل عليه وهي السنّة، وجهة التنزيل وهي وجوب العمل، فكما يمكن البحث عن أنّ الخبر هل نزل منزلة السنّة أم لا؟ كذلك البحث عن أنّ السنّة هل نزل منزلتها الخبر أم لا، وعلى التقرير الثاني يكون البحث عن عوارض السنّة وإن لم يكن على التقرير الأوّل من عوارضها بل من عوارض الخبر ومرجع البحث في مسألة حجّية الخبر الواحد إلى التقرير الثاني. (نهاية الدراية ٢٠٠/٣)

أقول: إنّ (قدّس سرّه) وإن أعمل الدقّة في الجواب إلّا أنّه مع ذلك لا يرجع إلى محصل:

وكيف كان، فالمهم في المقام هو إثبات حجّة الأخبار بالشرائط الآتية كي لا نحتاج إلى التمسك بذيل مقدّمات الانسداد كالمحقق القمي (قدّس سرّه) حيث أنكر الانفتاح زعمًا منه عدم حجّة ظواهر الأخبار وإن سلّم حجّة سندها. فتماميّة الاستدلال بها يتوقّف على إثبات حجّة سندها وظهورها وجهتها كما هو واضح.

أمّا البحث عن الجهة الأولى أعني حجّة السند يقع الكلام فيه في هذا المقام.

وأما الجهة الثانية فقد تقدّم الكلام فيها وأثبتنا حجّيتها بل هي من الواضحات، لظهور بناء العقلاء على العمل بها وإن وقع الكلام في بعض خصوصيّاتها.

وأما الجهة الثالثة فلا تحتاج إلى البحث لوضوح استقرار سيرة العقلاء المستمرة على حمل كلام المتكلّم على إرادة الجدّ دون التقيّة التي هي المحتملة في الأخبار، أو السخريّة، أو الهزل، أو الامتحان، أو غيرها في غير الأخبار.

وبالجملة فالكلام في هذا الفصل يقع في الجهة الأولى أعني حجّة سند الأخبار، فنقول: المعروف والمشهور بين الأعلام من المتقدّمين والمتأخّرين

⇒ أمّا أولاً فلما ذكرناه من أنّ الحجّة ليست إلّا جعل الطريقيّة للظنّ وليس للتنزيل عين ولا أثر في ذلك، وإن شئت فراجع أوّل بحث حجّة الظنّ.

وأما ثانياً فبأنّ عنوان البحث عن هذه المسألة إنّما هو على نحو يكون الخبر فيه موضوعاً في ذلك، لا السنّة فإنّ البحث إنّما هو عن حجّة الخبر لا عن أنّ السنّة منزل منزلها الخبر أم لا كما هو واضح، وإرجاع شيء إلى شيء آخر لا يجدي شيئاً. (المقرّر)

حجبة خبر العدل أو الثقة بشرط عدم إعراض الأصحاب أو الخبر الموثوق به وإن لم يكن الراوي ثقة كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى .

وقد خالف في ذلك السيد مرتضى (قدس سره) حيث أنكر حجة الخبر الواحد والظاهر أنه أنكر حجة خصوص خبر الفاسق في مقابل العامة حيث إنهم كانوا يتمسكون بأخبار الأحاد من طرقهم لإثبات الأحكام ولم يتمكن هو (قدس سره) من جرح روايتهم لكونهم معتمدين عند العامة ولذا أنكر حجة الأخبار أي الأخبار التي تكون كأخبار العامة وروايتها غير ثقات، وأمّا الأخبار المروية بتوسط الثقات من طرق الخاصة فلا يسعه (قدس سره) إنكار حجيتها لاعتماده (قدس سره) في استنباط الأحكام عليها، واحتمال أن جميعها كانت محفوظة بقرائن قطعية عنده (قدس سره) في غاية البعد، فعليه لا يخالفنا السيد (قدس سره) فيما نقول بحجته من خصوص خبر العدل أو الثقة .

أدلة عدم حجة الخبر الواحد

وكيف كان، فقد يستدل على عدم حجة الخبر الواحد بوجوه:

الأول: دعوى الإجماع على عدم الحجية، ودفعها ظاهر:

أمّا أولاً فبعدم حجة الإجماع المنقول.

وأمّا ثانياً فبأن المقطوع كذب هذه الدعوى، لذهاب جلّ العلماء من الصدر الأول إلى يومنا هذا إلى حجة خبر الواحد ومعه كيف يمكن دعوى الإجماع على عدم الحجية.

وثالثاً بأن نقل الإجماع ليس إلّا من أحد مصاديق الخبر، وحجته يتوقف

على حجّية الخبر الواحد بناء على التعميم إلى الخبر الحدسي، فمن عدم حجّية الخبر يلزم عدم حجّية نقل الإجماع، فلا فائدة في دعوى الإجماع على ذلك، فلا بدّ من توجيه هذه الدعوى ولعلّ مراد المدّعي هو الإجماع على عدم حجّية الخبر الضعيف أي خبر غير الثقة أو العدل لما ذكره شيخنا المحقّق النائيني (قدّس سرّه) من وجود اصطلاحين في الخبر الواحد: أحدهما ما ذكرنا، والثاني خبر الثقة أو العدل والمبحوث عنه في المقام إنّما هو الثاني، لا الأعمّ من الأول أو خصوص الأول.

الوجه الثاني: الآيات الشريفة الدالّة على عدم جواز العمل بالظنّ أو غير العلم كقوله تعالى ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١) وقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢) وأمثالهما وعمومها أو إطلاقها تشمل المقام. والجواب عنه أنّه لو كانت هذه الآيات الشريفة أحكاماً مولوية فغايتها النهي عن العمل بالظنّ على وجه العموم أو الإطلاق ودليل اعتبار الخبر يكون مخصّصاً لها أو حاكماً^(٣) عليها، فالتمسك بالعام أو المطلق مع ثبوت الدليل على التخصيص أو الحاكم لا مجال له.

(١) يونس: ٣٦.

(٢) الاسراء: ٣٦.

(٣) أمّا الحكومة فبناء على المختار من جعل الطريقيّة للظنّ واعتباره علماً في نظر الشارع فيخرج موضوع الدليل على حجّية خبر الثقة أو العادل عن عموم الآيات بالحكومة لأنّها تنهى عن العمل بغير العلم وخبر العادل علم تعبدّ، وأمّا التخصيص فبناء على جعل مجرّد الحجّية أي المعذريّة والمنجزية للظنّ التي هي من لوازم الطريقيّة فيكون دليل حجّية الخبر مخصّصاً للآيات الشريفة كما في قول ذي اليد والبيّنة. (المقرّر)

هذا مضافاً إلى ما أشرنا إليه سابقاً من أن هذه الآيات الشريفة إنما هي نواهي إرشادية إلى ما يستقل به العقل من عدم جواز الاعتماد على ما ليس بعلم، لأن العقل إذا احتمل العقوبة الأخروية لا يستريح إلا مع القطع بالمؤمن، فمع بقاء الاحتمال أو الوهم لا يجوز العقل أن يستريح الإنسان ويترك ما يحتمل في تركه العقوبة ويأتي بما يحتمل في فعله العقوبة، والعمل بما قام الدليل على اعتباره من الأمارات الظنية كالخبر عمل بالقطع، لأنه قطع بالحجة وإن لم يكن قطع بالحكم، وبه - أي بالقطع بالحجة - يستريح العقل ويأمن من العقوبة، وهذا لا يختص بالأمارات المعتمدة بل يكون موجوداً في القواعد المضروبة للشك أيضاً، فإن العمل بقاعدة الطهارة ليس عملاً بالشك بل بالقطع باعتبارها عند الشارع، وهكذا الكلام في جميع الأمارات المعتمدة والقواعد الشرعية ويكون العمل في جميعها عملاً بالعلم لا بالظن أو الشك، فعليه لا مجال للتمسك بالآية بما هي آية لأنها إرشاد إلى ما استقل به العقل كما هو ظاهر الآيات المباركات، ومع قيام الدليل القطعي على اعتبار الخبر الواحد لا يكون الخبر داخلاً في موضوعها فيكون وارداً عليها. نعم قيام الدليل الظني على اعتباره لا يفيد شيئاً، لأنه ينقل الكلام إلى ذلك الظن، فإن انتهى إلى القطع فهو وإلا فهكذا إلى أن يتسلسل.

الوجه الثالث: الأخبار الكثيرة المتواترة مضموناً الدالة على عدم جواز

العمل بالخبر الواحد وهي على طوائف:

ففي بعضها «ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردّوه إلينا»^(١).
 وفي بعضها عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^(٢).
 وعن أبي جعفر (عليه السلام): «لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه (صلى الله عليه وآله)»^(٣).
 وفي بعضها عنه (عليه السلام): «إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلا فقفوا عنده، ثم ردّوه إلينا حتّى نبيّن لكم»^(٤).
 وعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله (صلى الله عليه وآله) وإلا فالذي جاءكم به أولى به»^(٥).
 وفي بعضها: «ما جاءكم من حديث لا يصدّقه كتاب الله فهو باطل»^(٦).
 وفي بعضها: «وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^(٧).

(١) وسائل الشيعة ١٢٠/٢٧.

(٢) وسائل الشيعة ١١١/٢٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٢٣/٢٧.

(٤) وسائل الشيعة ١١٢/٢٧ وفيه: «حتى يستبين لكم».

(٥) وسائل الشيعة ١١٠/٢٧.

(٦) مستدرک الوسائل ٣٠٤/١٧.

(٧) وسائل الشيعة ١١١/٢٧.

وقد ذكر هذه الأخبار تفصيلاً شيخنا الأنصاري (قدس سرّه) في الرسائل^(١).

وحاصل الاستدلال بها أنّها تواترت مضموناً على أنّ الخبر الذي لا يكون محفوظاً بقرائن الصدق ولم يعلم بصدوره عن المعصومين (عليهم السلام) لا يكون حجة.

والجواب عنه أنّ محلّ الكلام في المقام هو الخبر الواحد الموثوق بصدوره وإن لم يوثق براويه الوارد في خصوص الأحكام الفرعية غير المبتلى بالمعارض، فهذه القيود الثلاثة تعتبر في الخبر الواحد المبحوث عن حجّيته في المقام، فلو لم تتمكّن من إقامة الدليل على حجّيته فلا نحتاج في إثبات عدم الحجّية إلى التمسك بهذه الأخبار، وإن كانت قطعية الصدور إجمالاً ولم تكن خبر آحاد حتّى يشكل التمسك بها من هذه الجهة، لأنّ مقتضى الأصل المقرّر هو عدم الحجّية كما تقدّم سابقاً، فهذا الوجه مع الوجهين السابقين لا تفيد شيئاً وإن أقمنا الدليل على ذلك كما نقيم إن شاء الله تعالى، فلا بدّ من حمل هذه الأخبار على غير ما هو محلّ الكلام ونلتزم بخروجه عن تحت هذه الأخبار للقطع بحجّيته على الفرض، فلا بدّ من الالتزام بالتخصيص، والمحامل لهذه الأخبار أمور^(٢) على سبيل منع الخلوّ، لأنّه يمكن اجتماع بعضها

(١) فرائد الأصول ٢٤٢/١ - ٢٤٤.

(٢) وقد قرّر سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) في الدورة الثانية هكذا: أنّ الأخبار المانعة على طائفتين:

مع البعض الآخر في هذه الأخبار:

الأول: احتمال أنها تشير إلى الأخبار المخالفة للكتاب والسنة القطعية

مخالفة تباينية أو بالعموم من وجه بحيث لا يمكن الجمع الدلالي بينها وبين القرآن والسنة القطعية، ونحن أيضاً نلتزم بعدم حجيتها هذا النوع من الخبر ولو لم يكن له معارض من الأخبار، للقطع بكذبه، واستبعد الشيخ (قدس سره) هذا الاحتمال في هذه الروايات ولو في بعضها، بدعوى أنه مستلزم للحمل على الفرد النادر مع كثرة هذه الأخبار وشدة الاهتمام فيها بالمنع عن العمل بالمخالف للكتاب ووجه الندرة هو أن المخالفين الذين كانوا يكذبون على الأنمة (عليهم السلام) ما كانوا يحدّثون بأخبار تباين الكتاب بالكلية لعدم تصديق أحد لهم

⇒ إحداهما: التي تدلّ على عدم حجّية الخبر المخالف للكتاب.

والثانية: التي تدلّ على اعتبار الموافقة مع الكتاب أو السنة القطعية في حجّيته.

أما الطائفة الأولى فلا بدّ الأخذ بها ولا يضرّ ذلك بما نحن بصده من إثبات حجّية الخبر غير المخالف للكتاب، لأنّ مخالفة الخبر للكتاب العزيز بالتباين أو العموم من وجه تسقطها عن الحجّية بلا كلام، للقطع بخلل فيها إمّا سنداً أو دلالة أو جهة، وأما استبعاد الشيخ (قدس سره) وجوابه فيما ذكر في المتن.

وأما الطائفة الثانية فلا يمكن الأخذ بإطلاقها لقيام القرينة القطعية على خلافها وهي العلم بصدور أحكام فرعية كثيرة من الأنمة (عليهم السلام) ليس لها شاهد من القرآن ولا من السنة القطعية، وورود روايات كثيرة على حجّية خبر الثقة، وهذان الأمران يوجبان صرف ظهور هذه الطائفة إمّا بحملها على خصوص الأخبار الواردة في أصول العقائد لاعتبار العلم فيها وإمّا تقييدها بما دلّ على حجّية خبر الثقة وهذا أولى من الوجه الأوّل لتوافقه مع القواعد المقررة في باب الإطلاق والتقييد، فيكون مفادها عدم حجّية الخبر الضعيف إلّا أن يكون له شاهد من الكتاب والسنة، وهذا لا ينافي حجّية خبر الثقة أو العدل في نفسه.

في ذلك وإنما كانوا يكذبون بما يخالف الكتاب في الجملة بحيث يمكن تصديقهم في ذلك^(١).

وما أفاده (قدس سرّه) متين فيما إذا كانوا يتصدّون لنقل الأخبار بأنفسهم لعدم تصديق الناس لأخبارهم حينئذٍ، وأمّا إذا كانوا يدسّون في الأخبار بالتصرّف في الاستسناخ من أصول المحدثين بحيث كانوا يسندون جميع الأخبار إلى هؤلاء فلا بُدّ في جعل الأخبار المنافية منافاة بالكلية كما أنّ أبا عبد الله (عليه السلام) أشار إلى ذلك في صحيحة هشام حيث قال: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق الكتاب والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة فإنّ المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي؛ فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبيّنا»^(٢).

الثاني: احتمال إرادة الإشارة إلى الأخبار المتضمنة لما يرجع إلى أصول الدين التي يعتبر فيها العلم ولا يكفي فيها الظنّ ولو الظنّ الذي يكون حجة في الفروع، للزوم تحصيل اليقين في ذلك إمّا بالدليل العقلي أو النقلي الموجب له، وقد ورد في باب الجبر والتفويض روايات صريحة في الجبر كما في الوافي كقوله «لو علم الناس كيفية الخلق لم يلم بعضهم بعضاً»^(٣) أو ما يقرب من هذا المضمون مع أنّ هذا مناف لصريح القرآن المتضمّن لذمّ الكفّار والعصاة كيف

(١) فرائد الأصول ٢٤٥/١.

(٢) بحار الأنوار ٢٥٠/٢ الحديث ٦٢.

(٣) الكافي ٦/٢، وراجع للتحقيق في معنى الحديث إلى مرآة العقول ١٦/٧.

يلوم الله تعالى على ما لو اطلع الناس عليه لا يلوم بعضهم بعضاً، فلا يكون الخبر حجة حيثئذ إلا إذا وافقه الكتاب أو السنة القطعية.

الثالث: الإشارة إلى الأخبار المتعارضة بأنفسها كما هو صريح بعض تلك الروايات.

وبالجملة بعد ما ثبت حجية الخبر المذكور لابد من حمل هذه الأخبار على أحد هذه المحامل على سبيل منع الخلو ولو فرض عدم ثبوتها فلا يحتاج إلى تكلف الاستدلال بالإجماع والكتاب والسنة على إثبات عدم حجيته لكفاية الأصل الأولي لذلك.

أدلة حجية الخبر الواحد

فالمهم في المقام هو بيان ما يمكن أن يستدل به على حجية الخبر الواحد، فنقول: قد استدل لإثبات حجيته بالكتاب والسنة والسيرة المستمرة:

الوجه الأول: الاستدلال بالكتاب

أما الكتاب فآيات.

آية النبا

منها آية النبا، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١).

ويستدل بالآية الشريفة بمفهوم الوصف تارة وبمفهوم الشرط أخرى.

أما مفهوم الوصف فقد قرّبه شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سرّه)

بوجهين:

الأول: أن وجوب التبين في الآية الشريفة إنما هو لأجل العمل بالخبر فيكون واجباً للغير أي يكون وجوبه شرطياً لعدم وجوبه نفسياً قطعاً، لأن التبين عن الخبر ليس أحد الواجبات الشرعية بل هو شرط للعمل بالخبر إذا كان محلاً للابتلاء، فالخبر الخارج عن محل الابتلاء لا يجب فيه التبين عن حال المخبر بل يكون من التجسس المنهي عنه وقد علق على عنوان الفاسق ومقتضى التعليق هو انتفاء الوجوب عند انتفاء هذا العنوان، فلا يجب التبين لأجل العمل بخبر العادل، فيجوز العمل به من دون تبين وإن لم يكن متواتراً أو مع القرينة القطعية فيكون حجة في نفسه وهو المطلوب.

ويردّه أنه تقدّم في باب المفاهيم عدم وجود مفهوم للوصف ولا فرق بين قول القائل «جائني برجل» أو «جائني بعالم» وتعليق الحكم على المشتق كتعليقه على الجامد، فكما أن الأول لا يدلّ على عدم وجوب المجيء بالمرأة كذلك الثاني لا يدلّ على عدم وجوب المجيء بالجاهل خصوصاً في الوصف الغير المعتمد كما في الآية الشريفة^(١).

(١) هكذا قرّر (دام ظلّه) في الدورة الثانية في الجواب عن الاستدلال بمفهوم الوصف: إنّ وإن سلّمنا ثبوت المفهوم للوصف في الجملة إلا أنه مع ذلك لا يدلّ على المقصود، لأن غاية مفهوم الوصف هي الدلالة على عدم ثبوت الحكم لذات الموصوف بما هو، كما هو مقتضى ظهور التوصيف وإلا لكان لغواً، وأما كون الوصف هو العلة المنحصرة لثبوت الحكم كما هو مرادهم من ثبوت المفهوم له فلا، فمفهوم الوصف في الآية الشريفة إنّما يدلّ على عدم وجوب التبين في مطلق الخبر بحيث يكون طبيعياً الخبر موضوعاً له، ويكفي

الثاني: قد ذكر (قدّس سرّه) في تقريره ما حاصله أنّ كون الخبر خبر فاسق جهة عرضيّة للخبر، وعنوانه الخبريّة ذاتيّة له، فلو كان الملاك لوجوب التبيين هي الجهة الذاتيّة لا وجه لذكر الجهة العرضيّة في الكلام، لأنّها لغو مستهجن؛ فمن ذكرها يعلم أنّها الملاك في وجوبه، مثلاً إذا كان البول بنفسه موضوعاً لوجوب الاجتناب لا وجه لأن يقال «اجتنب عن البول الملاقي للدم»، بل يلزم أن يقال: «اجتنب عن البول» على وجه الإطلاق، لفرض عدم دخالة الجهة العرضيّة في ملاك الحكم فيكون ذكرها لغواً.

وفيه: أنّ هذا لا يكون وجهاً آخر في مقابل مفهوم الوصف، بل هذا بمنزلة التعليل لإثبات مفهومه والبرهان عليه، فإنّ المدعى للمفهوم لا يستدلّ إلّا بذلك وحاصله لزوم اللغو في الكلام إذا لم يكن الوصف علّة للحكم أي نسخه.

لكن يدفع هذا الاستدلال بما تقدّم في بحث مفهوم الوصف من أنّه لا تنحصر الفائدة في المفهوم ويمكن وجود فائدة أخرى لذكره كالإخبار بفسق وليد في الآية الشريفة والدلالة على الاهتمام بهذا النوع وألويّة الحكم فيه بالإضافة إلى ما لا يكون الوصف موجوداً فيه، فإذا قال المولى: «أكرم العالم» يدلّ على الاهتمام بهذا الصنف من المؤمنين ولا ينافي ذلك وجوب إكرام كلّ مؤمن ولو لم يكن عالماً.

⇒ في ذلك حجّة بعض أقسامه ولو الخبر العدل المنضمّ إلى مثله أعني البيّنة، لأنّ المنطوق عدم حجّة طبيعي خبر الفاسق وإن تعدّد، فخبر العدل الواحد أو من لا يكون عادلاً ولا فاسقاً كالصبي والمجنون والسفيه فلا دليل على حجّيته، لعدم ثبوت العليّة المنحصرة لوجوب التبيين لخصوص خبر الفاسق، إذ من المحتمل وجود خصوصيّة أخرى تقتضي وجوبه كافراده المخبر مثلاً. (المقرّر)

ثمَّ إنَّه قد يورد على هذا الوجه بوجهين آخرين:

أحدهما: أنَّ كون الخبر خبر فاسق وإن كانت عرضيةً إلَّا أنَّ كونه خبر واحداً أيضاً عرضيةً، لأنَّ الخبر قد يكون خبراً واحداً وقد يكون خبراً مستفيضاً وقد يكون خبراً متواتراً، فكلُّ هذه العناوين من العناوين الطارية عليه مثل كونه خبر فاسق أو خبر عادل، فجميع هذه الإضافات أمور عرضية فلا يدخل المقام في كبرى ما يكون فيه جهتان ذاتية وعرضية حتَّى يستدلَّ على وجود المفهوم بالبيان بالمتقدّم.

ويدفع هذا الإيراد بأنَّ محلَّ الكلام في المقام هو الخبر الواحد وإن تعدّد المخبر في مقابل المتواتر أو المنضمِّ إليه ضمام خارجية توجب القطع بصدوره كالمحفوظ بالقرائن القطعية والصادر عن المعصوم بل ذات الخبر من حيث هو خبر، لأنَّ الكلام في حجية الظنِّ بما هو ظنٌّ، وإذا فرض احتفاف الخبر بما يوجب القطع بصدوره يكون العمل على القطع ويكون هو الحجة، وهذا خارج عن محلَّ الكلام في بحث الظنِّ، والخبر من حيث هو خبر يحتمل الصدق والكذب، ولا يحتاج في حمل هذا المفهوم عليه إلى الانضمام أمر خارجي إليه فيكون هذا المعنى ذاتياً له، ويقال له الذاتي في باب البرهان والمراد به ما لا يحتاج في حمله على الشيء إلى انضمام أمر آخر ولحاظه، كما يحتاج في حمل العالم على الإنسان إلى ملاحظة ضمِّ العلم إليه، مثل حمل الممكن على الإنسان، فإنَّ الإنسان في حدِّ ذاته كاف في حمل الممكن عليه لتساوي الوجود والعدم بالإضافة إلى ذات الإنسان ومفهومه وإن كان قد يجب بالعرض بتعلّق

إرادته تعالى بوجوده، وقد يمتنع بتعلّق إرادته بعدمه أو عدم تعلّقها بوجوده، والذاتي في باب البرهان مقابل للذاتي في باب الإيساغوجي، لأنّ المراد به في هذا الباب الجنس والفصل في مقابل العرض العام والخاصّ.

وبالجملة هذا العنوان أعني عنوان الخبر بما هو خبر، المساوق لقولك ما يحتمل الصدوق والكذب، في نفسه يكون ذاتياً، لقول القائل «الخمير حرام» - مثلاً - متعدداً كان المخبر أو واحداً، معصوماً كان أو غير معصوم، كان محفوظاً بالقرائن أم لا، ومحلّ الكلام في المقام هو حجّية الخبر من حيث هو خبر من دون ضميمة موجبة للقطع بصدوره إليه، ومراد الشيخ (قدّس سرّه) أنّ خبريّة الخبر ذاتي في باب البرهان فيكون كون المخبر فاسقاً عرضياً له لا محالة، وتعليق الحكم على الجهة العرضيّة يدلّ على دخلها فيه وإلاّ لكان من اللغو الواضح فيكون المقام داخلاً في الكبرى المذكورة ويتمّ كلام الشيخ (قدّس سرّه) من هذه الجهة.

الوجه الثاني: من الإبرادين هو أنّه لو سلّمنا كون خبريّة الخبر ذاتيّة لكن مع ذلك لا نسلّم دوران الأمر بين التعليق على الذات والعرض الخاصّ، لأنّ الأمر يدور بين كون المعلّق عليه لوجوب التبيّن هو استناد الخبر إلى أيّ مخبر فاسقاً كان أو غير فاسق، رجلاً كان أو امرأة، صبيّاً كان أم بالغاً، أو الاستناد إلى خصوص الفاسق واستناد الخبر إلى المخبر جهة عرضيّة للخبر لا ذاتيّة، فالأمر دائر بين العرض العام والعرض الخاصّ، لأنّ التقابل إنّما يكون بينهما لا بين الذات والعرض الخاصّ، لأنّ الموجب لوجوب التبيّن إمّا الإضافة إلى الفاسق وإمّا الإضافة إلى مطلق المخبر.

ويدفع هذا الإيراد بأن قوام الخبر لا يكون إلا بالاستناد إلى المخبر وهل يمكن تحقق الخبر في الخارج من دون إخبار مخبر، وأصل الاستناد هو ما يكون به قوام الخبر، ونفس تصوّره كاف في تصوّر الاستناد له، فيدور الأمر أيضاً بين التعليق على الذات وما يكون عرضاً خاصاً، لأن خصوصية الاستناد كالاستناد إلى الفاسق تكون من العوارض.

فالإيضاح أن ما ذكره الشيخ (قدّس سرّه) تامّ من حيث الصغرى، نعم أصل الكبرى محلّ للإشكال لأن ذكر الخصوصية العرضية لا يلزم أن يكون لأجل التعليق ولا يتوقّف الخروج عن اللغوّة بل يكفي مجرد وجود فائدة ما كالتنبيه على فسق الوليد في الآية الشريفة وغيره في غيرها.

وهنا إيراد آخر على الاستدلال بمفهوم الوصف والتقريب الآتية لمفهوم الشرط وهو أن المفهوم مستلزم لحجية خبر الصبي والمجنون والسفيه والمرأة وخبر البالغ الذي لم يصدر منه معصية مع عدم حصول ملكة العدالة له، لعدم صدق الفاسق على أحد من هؤلاء كما أنه لا يصدق عليه العادل أيضاً، بناء على أن العدالة هي الملكة فهناك واسطة بين الفسق والعدالة تشملها مفهوم الآية فيكون قولهم حجة.

والحاصل أن مقتضى وجود المفهوم حجية قول هؤلاء مع القطع بعدم حجّيته فيستكشف عدم وجود المفهوم في الآية الشريفة لخصوصية فيها.

ويدفعه أن الإيراد المذكور إنّما هو إيراد على إطلاق المفهوم لا أصل المفهوم، فنقيّد الإطلاق بالإجماع على عدم حجية قول هؤلاء، أو دليل آخر، ولا يوجب ذلك رفع اليد عن أصل المفهوم.

مضافاً إلى أنه يمكن دعوى دخول قولهم في المنطوق، لعموم الملاك، فإن العمل بخبر هؤلاء يكون أشدّ سفاهة من العمل بخبر الفاسق، فيكون قولهم داخلاً في المنطوق دون المفهوم، أو يقال بخروجه عن موضوع الآية الشريفة رأساً فلا يدخل لا في المفهوم ولا المنطوق، بدعوى أن الموضوع هو الخبر الذي يعتمد عليه العقلاء لولا النهي الشرعي، وخبر الصبي والمجنون خارج عنه، لعدم اعتمادهم عليه ولو لم يكن نهياً، فالموضوع خبر البالغ العاقل فإن كان فاسقاً لا يجوز العمل بخبره شرعاً. هذا تمام الكلام في مفهوم الوصف.

الاستدلال بمفهوم الشرط

وأما الاستدلال بمفهوم الشرط في الآية الشريفة فبأن يقال إنه علّق وجوب التبيين عن النبأ في الآية الشريفة على كون الجائي به الفاسق. ويشكل على الاستدلال بمفهومه بوجهين: تارة بعدم مقتضي للمفهوم، وأخرى بوجود المانع.

الاشكال الأول: عدم مقتضي للمفهوم

أما الوجه الأول وهو عدم مقتضي للمفهوم فما قيل من أن الشرط في الآية الشريفة إنما سيق لبيان تحقق الموضوع فلا شرط في الحقيقة حتى يثبت له مفهوم كما في قولك «إذا ركب الأمير فخذ ركابه»، و«إن رزقت ولداً فاختنه» لأن ركوب الأمير موضوع لوجوب أخذ ركابه وبدونه لا يمكن جعل الوجوب كما أن رزق الولد موضوع لوجوب ختانه.

وقد دفعه صاحب الكفاية بدعوى أن الموضوع في الآية الشريفة هو النبأ

والشرط هو كون الجاني به الفاسق^(١) وقد علق الحكم بوجود التبيين عن النبأ على الشرط المزبور وحاصل الدعوى إنكار أن الشرط في الآية لبيان تحقق

(١) ودعوى أن الشرط يرجع إلى قيد الموضوع وإن كان صحيحاً ثبوتاً إلا الميزان في المفهوم وعدمه هو الإثبات وكيفية التعبير، فإن ظاهر الجملة الشرطية هو تعليق الحكم على الشرط لا أنه قيد للموضوع فإن قوله «إذا بلغ الماء قدر كُر لا ينجسه شيء» وإن رجع ثبوتاً إلى أن الماء البالغ كُرّاً لا ينجسه شيء، لأن كل شرط يرجع إلى قيد الموضوع في الحقيقة بمعنى دخله في ثبوت الحكم، إلا أن ظاهر الجملة هو تعليق عدم النجاسة على كون الماء كُرّاً، ففرق واضح بين الجملتين فإن الأولى يدخل في باب مفهوم الشرط، والثانية في باب مفهوم الوصف والحق ثبوته في الأولى دون الثانية، فما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره) في بحث الواجب المشروط من رجوع الشرط في الحقيقة إلى قيد الموضوع وإنكار الواجب المشروط مبنياً على ذلك فليس بصحيح، وما ذكرناه هو الموافق لما عليه أهل الأدب والمنطق حيث إنهم يقولون أن أداة الشرط موضوعة لتعليق جملة على جملة كما في تعبيرات أهل الأدب أو لتعليق نسبة على نسبة كما في تعبيرات المنطقيين.

ثم إنه ليس مفاد الجملة الشرطية ثبوت الجزء مطلقاً بمجرد وجود الشرط في الجملة بحيث يثبت الحكم لطبيعي الموضوع ولو لغير ما تحقق فيه الشرط بمجرد وجوده في بعض الأفراد بتوهم أن الموضوع إذا كان نفس الطبيعة ولم يكن الشرط قيداً له بل كان شرطاً لثبوت الحكم على موضوعه فلا بد من ثبوته لجميع الأفراد بمجرد تحقق الشرط في الجملة، فإذا لم يكن بلوغ الماء كُرّاً قيداً للموضوع وهو الماء بل كان شرطاً لعدم طرور النجاسة عليه فلا بد -إذا تحقق فرد من الماء الكر في الخارج- أن لا يتنجس جميع المياه ولو كانت قليلة، لتحقيق الشرط، فيثبت الحكم لطبيعي الموضوع. وهكذا الآية الشريفة إذا كان مجيء الفاسق بالنبأ شرطاً يجب التبيين حتى عن خبر العادل إذا جاء الفاسق بخبر، لأن وجوب التبيين ثابت للموضوع وهو البناء على الغرض فيما إذا تحقق شرطه وهو كون الجاني به فاسقاً.

وجه الاندفاع أن الشرط وإن كان في مقام الإثبات مما علق عليه الحكم إلا أنه ثبوتاً لا بد وأن يكون قيداً للموضوع، وهذا معنى ما قيل من أن كل شرط يرجع إلى الموضوع. وثبوت المفهوم وعدمه إنما هو بلحاظ الإثبات دون الثبوت كما أشرنا، وهذا واضح بمراجعة أهل اللسان وملاحظة ظهور الكلام. (المقرّر)

الموضوع وهو نبأ الفاسق.

ثم إنه يظهر من آخر كلامه أنه لو كانت الآية في مقام بيان ذلك لثبت لها المفهوم أيضاً كما ستتعرض لبيان ذلك إن شاء الله تعالى^(١).

والتحقيق في المقام أن يقال: إن الشرط المعلق عليه الحكم في القضية الشرطية يكون على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: أن يكون التعليق فيه عقلياً محضاً بمعنى أن العقل يحكم بأنه لولا تحقق الشرط في الخارج لما أمكن تحقق المشروط ولا متعلقه فيكون التعليق عقلياً وهذه الجملة الشرطية هي التي سيقف لبيان تحقق الموضوع كما في المثال المعروف «إن رزقت ولداً فاختنه» فإن ختان الولد لا يعقل بدون رزق الولد، كما أنه لا يعقل إيجاب ختانه مع عدم وجود ولد للمكلف، وهكذا أخذ ركاب الأمير بالنسبة إلى ركوبه فإنه إذا لم يركب لا يمكن أخذ ركابه ولا يمكن إيجابه ويكون انتفاء هذا الحكم الشخصي عند انتفاء موضوعه عقلياً، وأمّا انتفاء سنخه عن موضوع آخر غير مذكور في الكلام فلا ربط له بهذا الكلام وأجنبي عنه فلا مفهوم لمثل هذه الجملة الشرطية ولا يدل على أنه إذا ركب ابن الأمير هل يجب أخذ ركابه أم لا.

القسم الثاني: أن يكون التعليق فيه شرعاً محضاً بحيث لا يحكم العقل بالتوقف أصلاً كما في «إذا زالت الشمس وجب الصلاة والطهور» فإن هذا

التعليق شرعي محض ولا مانع عقلاً من وجوب الصلاة قبل الزوال أو بعده بساعة مثلاً، نعم الحاكم بانتفاء شخص هذا الحكم بانتفاء شرطه عقلي بعد ثبوت التعليق الشرعي وجعل أصل التوقف من قبل الشارع.

القسم الثالث: أن يكون التعليق على أمر مركب مما يتوقف عليه الحكم عقلاً ومما يتوقف عليه شرعاً، بمعنى أن يكون الموضوع أمراً مركباً من أمرين يكون توقف الحكم على أحدهما عقلياً وعلى الآخر شرعياً وإن كان تعليق الحكم على المجموع من حيث المجموع شرعياً كما إذا قال المولى «إذا ركب الأمير للحرب فخذ ركابه» أو «إن رزقت ولدأ يوم الجمعة فاختنه» فإن توقف وجوب أخذ ركاب الأمير على ركوبه عقلي، وأما توقفه على كون ركوبه للحرب شرعي، فإنه يمكن أخذ ركابه فيما إذا ركب للصيد - مثلاً - كما إن توقف وجوب ختان الولد على كون المولود يوم الجمعة شرعي محض وحينئذ إذا انتفى القيد الأول لا دلالة للشرط على المفهوم بل انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه يكون حينئذ عقلياً كالقسم الأول، وإذا انتفى القيد الثاني مع وجود القيد الأول يكون له مفهوم كالقسم الثاني، فإن المفهوم إنما هو فيما إذا كان هناك موضوع مشترك بين المفهوم والمنطوق، وكان الحكم في المنطوق معلقاً على حالة من حالاته، وظاهر الكلام حينئذ بحسب المتفاهم العرفي انتفاء الحكم - أي نسخه - عند انتفاء تلك الحالة عن الموضوع الثابت بعد زوال القيد وهذه هي الضابطة الكلية في باب مفهوم الشرط، ففي المثال إذا انتفى حالة الركوب للحرب ينتفي وجوب الأخذ بركاب الأمير ولو ركب الأمير للصيد فثبوت

المفهوم في القسم الثالث كنبوته في القسم الثاني فإنه يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط الشرعي المحض مع بقاء أصل الموضوع كنفس المكلف أو وجود الشمس في القسم الثاني.

وبالجملة ضابطة مفهوم الشرط هي أن يحكم على الموضوع الثابت المفروض وجوده معلقاً على شرط فيدل هذا التعليق بحسب المتفاهم العرفي على انتفاء نسخ الحكم عن ذاك الموضوع عند انتفاء ذاك الشرط.

وبعبارة أخرى: يعتبر فيه أن يكون هناك موضوع مفروض الوجود له حالتان علق الحكم على ذاك الموضوع على إحدى الحالتين شرعاً لا عقلاً كما في قوله (عليه السلام) «إذا زالت الشمس وجب الصلاة والظهور» فإن الشمس التي هي الموضوع وأخذ مفروض الوجود لها حالتان أحدهما الزوال والآخر غيره، وعلق وجوب الصلاة على الزوال شرعاً، لأن العقل لا يرى تعليقاً على الزوال وهكذا إذا علق الحكم على أمر مركب يكون تعليقه على أحد جزئيه عقلياً وعلى الآخر شرعياً؛ فثبت المفهوم باعتبار الجزء الثاني كما في «إذا ركب الأمير للحرب فخذ ركابه» فإن الأمير هو الموضوع وركوبه للحرب شرط لوجوب أخذ ركابه وتوقف وجوب أخذ ركابه على أصل الركوب عقلياً، وعلى كونه للحرب مولوي، والمفهوم إنما هو بالاعتبار الثاني^(١).

(١) وقُرِّرَ (دام ظلّه) هذه المقدّمة على نحو آخر يقرب من هذا التقريب وحاصله أنّ التعليق قد يكون عقلياً كما في «إن رزقت ولداً فاختنه» وأخرى يكون شرعياً كما في «إن جارك زيد فأكرمه» والمفهوم إنما يثبت في الثاني دون الأوّل.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الأمور المذكورة في الآية الشريفة ثلاثة يحتمل أن يكون كلّ منها موضوعاً مفروض الوجود للحكم:

أحدها: الجائي بالنبأ، ويكون الشرط كونه فاسقاً فتكون معنى الآية الشريفة هكذا: الجائي بالنبأ إن كان فاسقاً يجب التبيّن عن نبأه ومفهومه أنّه الجائي بالنبأ إن لم يكن فاسقاً لا يجب التبيّن عن نبأه، لأنّ التعليق حينئذٍ شرعيّ محض والمعلّق عليه فسق الجائي بالنبأ.

الثاني: النبأ، ويكون الشرط كون الجائي به فاسقاً، فتكون المعنى هكذا: النبأ إن كان الجائي به فاسقاً يجب التبيّن عنه، ومفهومه أنّ النبأ إن لم يكن الجائي به فاسقاً لا يجب التبيّن عنه، لأنّ التعليق أيضاً شرعيّ وتعليق وجوب التبيّن على مجيئه وإن كان عقلياً إلا أنّ تعليقه على فسق الجائي به شرعيّ.

⇒ ثمّ إنّ الشرط قد يكون بسيطاً كما في المثالين وأخرى يكون مركّباً، وعلى الثاني إمّا أن يكون مركّباً من أمرين عقليّين أو مركّباً من أمرين شرعيّين، أو يكون أحد جزئيه عقلياً والآخر شرعيّاً.

أمّا الأوّل فكما في قولنا «إن رزقت ولداً وكان ذكراً فاختنه» بناء على عدم فرض الختان في الأنثى، فوجوب الختان حينئذٍ يتوقّف على أمر مركّب عقليّ بحيث لا يعقل تحقّق المشروط بانتفاء كلّ منهما ولا مفهوم في هذا القسم أصلاً.

وأما الثاني فكما في قولنا «إن جائك زيد راكباً فأكرمه» فإنّ الشرط حينئذٍ يكون مركّباً من أمرين: مجيئه وكونه راكباً، والتوقّف شرعيّ لإمكان وجوب الإكرام بلا شرط رأساً والمفهوم يثبت بانتفاء كلّ من الجزئين أو كليهما.

وأما الثالث في قولنا «إن ركب الأمير للصيد فخذ ركابه» فإنّ الشرط وإن كان مجموع الركوب وكونه للصيد إلا أنّ تعليق الحكم على الجزء الأوّل عقليّ وعلى الثاني شرعيّ ويثبت المفهوم باعتبار انتفاء الثاني. (المقرّر)

الثالث: الفاسق، ويكون الشرط كونه جائئاً بالنبأ فيكون المعنى هكذا: الفاسق إن جاءكم نبأ يجب التبيين عنه، وحيثئذ لا يكون له مفهوم، لأن تعليق وجوب التبيين على مجيئه بالنبأ عقلي لا شرعي، لأنه إذا لم يجئ نبأ وكان ساكناً لم يكن هناك نبأ يجب التبيين عنه أو لا يجب، والعدل موضوع آخر غير مذكور في الكلام.

فتلخص أنه على التقديرين الأولين يثبت للآية الشريفة مفهوم الشرط وحجية قول العدل لعدم وجوب التبيين عن خبره، وعلى التقدير الثالث لا يثبت له ذلك فلا تدل على حجية قول العدل. هذا بحسب الاحتمالات البدوية.

والظاهر من الآية الشريفة الثالث، لأن المجيء بالنبأ من حالات الفاسق فإنه قد يجيء بالنبأ وقد لا يجيء به، فالموضوع المفروض الوجود فيها هو الفاسق وتعليق الحكم على مجيئه بالنبأ عقلي وانتفاء وجوب التبيين عند عدم مجيئه بالنبأ إنما هو من السالبة بانتفاء الموضوع، والآية الشريفة تكون مثل قول القائل «إن أعطاك زيد درهماً فتصدق به» فإنه لا يفهم من هذا الكلام إلا أن الموضوع هو زيد ووجوب التصديق معلق على إعطائه الدرهم ووجوبه على أصل الإعطاء عقلي فانتفائه عند انتفائه من السالبة بانتفاء الموضوع وإن كان المفهوم ثابتاً في المثال بلحاظ إعطاء كتاب - مثلاً - ولا يفهم منه أن الموضوع الإعطاء فيكون الشرط كون المعطى زيداً، ونظير هذا المثال يرشدك إلى صحة ما ذكرناه.

والحاصل أنه لم يثبت للآية الشريفة مفهوم، لأن الظاهر أن الشرط لبيان

تحقق الموضوع كما هو مقتضى أمثال هذه العبارة، وعلى فرض تسليم إنكار الظهور فلا أقل من الإجمال فتسقط عن الحجية.

ثم إنه قد أشرنا إلى أن المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) التزم بالمفهوم حتى على القول بكون الشرط في الآية الشريفة لبيان تحقق الموضوع وهذا منه من الغرائب، لأنه بعد تسليمه عدم المفهوم في الوصف لا مجال للقول به في المقام، لأن ثبوت المفهوم بعد تسليم كون الشرط بيان تحقق الموضوع إنما يبتنى على القول بثبوت مفهوم الوصف لا محالة لفرض انتفاء الشرط ومفهومه، ومن الواضح أن خبر العادل يكون حينئذ موضوعاً آخر غير مذكور في الكلام، فنفي وجوب التبيين عن خبره يبتنى على مفهوم الوصف لا محالة وهو لا يقول به.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنه لا مفهوم للآية الشريفة فلا تدل على حجية خبر غير الفاسق جزماً، لأن الميزان في تشخيص الموضوع في القضية ملاحظة ما أسند إليه الفعل وكان الجزاء معلقاً على ذلك الإسناد، فإن كان انتفاء الإسناد المذكور موجباً لانتفاء الجزاء عقلاً فلا دلالة للشرط على المفهوم كما في الآية الشريفة، فإنه أسند مجيء النبأ فيها إلى الفاسق، وعلق عليه وجوب التبيين، فإذا فرض انتفاء هذا الإسناد بأن فرض عدم مجيء الفاسق بنياً يكون انتفاء وجوب التبيين عقلياً، لأنه لا نبأ هناك حتى يجب التبيين عنه أو لا يجب، ونبأ العادل موضوع آخر غير مرتبط بهذه القضية، وإن لم يكن انتفاء الإسناد المذكور موجباً لانتفاء الجزاء عقلاً فيثبت المفهوم كما إذا قال: «النبأ إن كان الجائي به فاسقاً

فَتَبَيَّنُوا» فَإِنَّهُ أَسْنَدٌ مُجِيءُ الْفَاسِقِ إِلَى النَّبَأِ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ وَجُوبَ التَّبَيِّنِ، فَإِذَا فُرِضَ انْتِفَاءُ هَذَا الْإِسْنَادِ بِأَنْ فُرِضَ هُنَاكَ نَبَأٌ لَمْ يَكُنِ الْجَانِي بِهِ فَاسِقًا لَا يَكُونُ انْتِفَاءُ وَجُوبِ التَّبَيِّنِ عَقْلِيًّا، لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ هُنَاكَ نَبَأٌ مَفْرُوضُ الْوُجُودِ وَكَانَ الْجَانِي بِهِ غَيْرَ الْفَاسِقِ يُمْكِنُ أَنْ يَجِبَ التَّبَيِّنُ عَنْهُ أَوْ لَا يَجِبُ، فَفِي مِثْلِهِ يَثْبُتُ الْمَفْهُومُ، وَالْآيَةُ الشَّرِيفَةُ تَكُونُ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ قِطْعًا فَلَا تَكُونُ مِنْ أَدَلَّةِ حُجِّيَّةِ خَبَرِ الْعَادِلِ جُزْأً وَلَا بَدَلًا مِنْ مِلَاحِظَةِ التَّعْبِيرَاتِ فِي خُصُوصِ الْمَقَامَاتِ، وَإِنْ أُبَيِّنَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَا أَقَلَّ مِنَ الْإِجْمَالِ فِي الْآيَةِ وَإِنَّمَا كَرَرْنَا ذَلِكَ لِأَجْلِ تَوْضِيحِ الْمُرَادِ وَلَعَلَّكَ تَقِفُ عَلَى حَقِيقَةِ الْحَالِ؛ هَذَا كُلُّهُ فِي بَيَانِ الْوَجْهِ الْأَوَّلِ وَهُوَ الْإِشْكَالُ مِنْ نَاحِيَةِ عَدَمِ الْمَقْتَضِي لِلْمَفْهُومِ فِي الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ.

الإشكال الثاني: وجود المانع

وَأَمَّا الْوَجْهُ الثَّانِي وَهُوَ الْإِشْكَالُ مِنْ نَاحِيَةِ وَجُودِ الْمَانِعِ الَّذِي أَشَارَ إِلَيْهِ الشَّيْخُ (قَدْ سَرَّهُ) أَيْضًا مَعَ دَفْعِهِ ^(١)، فَتَقْرِيْبُهُ بِأَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْعِلَّةَ الْمَذْكُورَةَ فِي الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ لَوْجُوبِ التَّبَيِّنِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ خَبَرِ الْفَاسِقِ وَالْعَادِلِ فَلَا يَجُوزُ الْعَمَلُ بِهِ أَيْضًا.

وَذَلِكَ لِلْقَطْعِ بِعَدَمِ دَخَالَةِ الْقَوْمِ أَوْ كَوْنِ الْمَخْبِرِ بِهِ ارْتِدَادَهُمْ أَوْ كَوْنِهِ مِمَّا يُمْسُّ بِالْغَيْرِ فِي وَجُوبِ التَّبَيِّنِ عَنْ نَبَأِ الْفَاسِقِ، وَذَكَرَ إِصَابَةَ الْقَوْمِ بِجَهَالَةٍ فِي مَقَامِ التَّعْلِيلِ إِنَّمَا يَكُونُ لِمُنَاسَبَةِ الْمَوْرَدِ، وَهُوَ ارْتِدَادُ بَنِي الْمَصْطَلَقِ الَّذِي أَخْبَرَ بِهِ

الوليد فلو كان المخبر به ارتداد شخص أو حالة أخرى من حالاته كفسقه - مثلاً - أو كون المخبر به دخول الوقت أو وجوب الصلاة أو ملكية شيء أو زوجية أحد - مثلاً - وجب التبيين عن نبأ وإن لم يكن فيه إصابة أحد بضرر، وذلك لأن^(١) احتمال الوقوع في مخالفة الواقع بسبب الجهالة التي هي بمعنى عدم العلم مشترك في جميع هذه الصور، كما أنه موجود في خبر العادل أيضاً، غاية الأمر بمرتبة اضعف مما يوجد في خبر الفاسق، كما أن الاحتمال المذكور في خبر الفاسق يكون ذا مراتب أيضاً، لأن مراتب الفسق مختلفة.

بيان ذلك أن احتمال الوقوع في مخالفة الواقع بالعمل بخبر الفاسق يكون من جهتين: إحداهما تعمده الكذب، والأخرى خطأه في المخبر به، والاحتمال في خبر العادل يكون من جهة واحدة وهي خطأه في المخبر به، دون تعمده الكذب، لفرض عدالته، ومن هذه الجهة قلنا بضعف الاحتمال في خبر العادل بالإضافة إلى خبر الفاسق، كما أن مراتب الاحتمال في خبر الفاسق كذلك فإنه قد يكون فاسق يكثر في كلامه الكذب وقد يكون شخص آخر يقل ذلك في كلامه، وجميع هذه الأقسام مشتركة في احتمال الوقوع في مخالفة الواقع بالعمل بخبرهم، سواء كان المخبر عادلاً أم فاسقاً، وسواء كان المخبر به من الموضوعات أو الأحكام، وسواء كان الموضوعات مما له مساس بالقوم أو بشخص واحد أو لا مساس له بأحد أصلاً كالإخبار بدخول الوقت.

(١) لا يخفى عليك الفرق بين هذا التعليل وما في الدراسات من التعليل بأن موضوع القضية هو مطلق خبر الفاسق لا خصوص خبر الوليد، فإنه قد يمكن الإيراد عليه بأن خصوص العلة يقيد إطلاق الموضوع فيجب التبيين في مثل إصابة القوم مما يكون فيه ضرر على الغير؛ فتأمل. (المقرّر)

والحاصل أنّه بعد القطع بأمرين، أحدهما عدم خصوصيّة اللقوم في وجوب التبيين عن نبأ الفاسق، وإنّما كان ذكره لأجل أنّ مورد الآية كان ذلك، الثاني أنّ العلة احتمال الوقوع في مخالفة الواقع، نقطع بعدم حجّية خبر العادل نظراً إلى عموم العلة المانعة عن انعقاد المفهوم في الآية الشريفة وتكون الآية الشريفة ممّا احتفّت بالقرينة المتّصلة المانعة عن انعقاد الظهور، أو لا أقلّ من احتفافه بما يحتمل القرينية، وإن سلّمنا ثبوت المفهوم لها لولا ذلك.

والجواب عنه أنّ الظاهر من الجهالة عرفاً هو السفاهة فيكون مفاد التعليل عدم جواز العمل بما يكون العمل به سفهائياً، والعمل بخبر الفاسق الذي لا رادع له عن الكذب يكون سفهائياً، والعمل بخبر العادل الذي له رادع عن الكذب لا يكون كذلك، لضعف احتمال الكذب في حقّه، وخبر العادل لا يكون العمل به عملاً سفهائياً فلا يشملها عموم العلة.

ودعوى عدم إمكان إرادة السفاهة من الجهالة في الآية الشريفة كما عن الشيخ (قدّس سرّه) معللاً بأنّ جماعة من العقلاء وهم أصحاب النبي (صلّى الله عليه وآله) ربّوا الأثر على خبر وليد وتهيّنوا لقتال بني المصطلق^(١)، مدفوع، أمّا أولاً فبأنّ العاقل قد يخطئ ويغفل، وثانياً فهم كانوا يعتمدون على قول وليد لا اعتقادهم إيمانه الموجب لتحزّزه عن الكذب فنّبّه الله تعالى بنفسه وأنّ هذا العمل مصداق لتلك الكبرى.

وإن قلنا أنّ المراد به عدم العلم فنقول: إنّ العلة المذكورة في الآية الشريفة

إرشادية إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز الاعتماد على غير العلم ولو التعبدى، لعدم حصول المؤمن من العقاب حينئذٍ، كما استظهرنا ذلك وقوّيناه في العمومات الناهية عن العمل بالظن وبغير العلم ومفاد العلة المذكورة في الآية الشريفة مفاد تلك الأدلة بعينها.

ثم إن الحكم المجعول على نحو القضية الحقيقية لا تعين مصداق موضوعه، فإن قول المولى «الخمير حرام» لا يعين أن هذا المايح خمير أو ليس بخمير، وبعد ثبوت هاتين المقدمتين - أي كون العلة في المقام إرشادية وأن الحكم المجعول على موضوع على نحو القضية الحقيقية لا تعرّض له لبيان تحقق الموضوع أو عدمه في الخارج - يثبت عدم معارضة بين المفهوم وعموم العلة، لأنه إذا كان للكلام مفهوم يثبت به حجّة خبر العادل يكون الاعتماد على خبره حينئذٍ اعتماداً على العلم، لأنه يعلم بحجّيته، ومفاد العلة هو عدم جواز العمل بغير العلم ولو بالحجّة، ولا تعرّض لها لبيان حال خبر العادل وأنه عمل بعلم أو عمل بغير علم، فالمثبت لحجّيته كالمفهوم في الآية الشريفة يكون وارداً على العلة المذكورة، لأنه بحجّيته يرتفع موضوع الحكم الكلّي حقيقة لحصول العلم بالحجّة حينئذٍ.

والحاصل أن الآية تدلّ على ما يستقلّ به العقل من عدم جواز الاعتماد على غير العلم الذي هو المؤمن في الحقيقة وأنّ اللازم تحصيل العلم بالمؤمن إمّا بإتيان ما قامت الحجّة الشرعية على حكمه كما في موارد الأمارات ولا تعارض لهذا الحكم مع أي دليل دالّ على حجّة أمانة من الأمارات ولو كان مفهوم الشرط في نفس هذه الآية.

وبالجملة إذا كانت العلة المذكورة فيها هي ما استقل به العقل لا تعارض بين المفهوم والعلّة، سواء كانت الجهالة بمعنى عدم العلم أو بمعنى السفاهة. نعم إذا كانت مولوية ترفع المفهوم كما إذا قال المولى لبعده: «إن كان ما عندك رماناً فلا تأكله لأنّه حامض» فإنّه لو لم يعلّل هذا المعنى لثبت المفهوم وهو عدم المنع من سائر الفواكه حامضاً كان أو حلوّاً، لكن حيث علّل هذا المنع في الرمان بالحموضة يرتفع المفهوم بالإضافة إلى كلّ فاكهة حامضة بل كلّ حامض لمعوم العلة فلا يجوز أكل الليمو الحامض أو التمر الهندي مثلاً.

لكن في الآية الشريفة لا يثبت المعارضة حتّى بناء على كون العلة مولوية وأنّ الشارع قد منع مولويّاً عن العمل بغير العلم، وقلنا بأنّ الأدلّة الدالّة على حجّية بعض الأمارات تكون مخصّصة أو حاكمة على العمومات الناهية عن العمل بغير العلم، وذلك لحكومة المفهوم على عموم العلة، لأنّ المفروض أنّ الشرط في الآية الشريفة يدلّ على المفهوم وهو حجّية خبر العادل فيكون حاكماً على عموم العلة، لأنّه علم في عالم التشريع حينئذٍ كسائر الأمارات، فنقول: إنّ العمل بخبر العادل بعد ثبوت المفهوم في صدر الآية في نفسه لا يكون عملاً سفهائياً ولا عملاً بغير علم، كيف وهو مؤمّن من العقاب وعلم تعبدّي عند الشارع، فلا تعارض بين العلة والمفهوم على كلا الاحتمالين في المراد بالجهالة في الآية المباركة.

إشكالات بعض الأعاظم على دعوى الحكومة

وقد أورد بعض الأعاظم على دعوى الحكومة في المقام بوجهين:

الأول: لو كانت العلة مجرد العمل بغير العلم لكان لهذه الدعوى وجه إلا أنه ليس كذلك، بل العلة العمل بغير العلم الموجب للندم، لقوله تعالى بعد ذلك ﴿فَتَضَبَّحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ والندامة كما أنها موجودة في العمل بخبر الفاسق تكون موجودة في العمل بخبر العادل أيضاً وجداناً، لأن الخطأ في إصابة الواقع مشترك بينهما، فربما تحصل الندامة من خبر كليهما فيما إذا انكشف الخلاف والوقوع في مخالفة الواقع^(١).

ويدفع هذا الإيراد بأن الندامة تلاحظ تارة بالإضافة إلى وظيفة العبد في مقام عبوديته لمولاه، وأخرى بالإضافة إلى الواقع. أما الأولى فغير ثابتة في خبر العادل الذي ثبتت حجتيه، لأن العبد عامل بوظيفته حينئذ وليس للمولى الاحتجاج عليه كما هو الحال في جميع الأمارات أو الأصول المعتبرة شرعاً، وأي ندامة في مقام العبودية فيما إذا أخبرت البيّنة بطهارة ماء أو ملكية طعام لزيد وربنا الأثر بأن شربنا الماء أو توضأنا به للصلاة وغيرها ثم انكشف الخلاف، أو أكلنا الطعام المذكور وظهر الخلاف بعد ذلك، فإن الشارع هو الذي أمرنا بالعمل بالبيّنات والأيمان وبإجراء الأصول كأصالة الطهارة أو الإباحة، فإنّا معذرون عند مخالفة الأحكام الواقعية حينئذ، وهذه الندامة ثابتة في الأمانة غير المعتبرة لعدم وجود عذر للعبد حينئذ.

وأما الثاني أعني الندامة بالإضافة إلى مخالفة الواقع بما هي، كما إذا قامت البيّنة على أنّ هذا كافر مدهور الدم فقتلناه ثم انكشف الخلاف وتأسفنا على قتل

مؤمن محقون الدم، فهي وإن كانت مشتركة بين خبر الفاسق والعاقل، إلا أنها لا تكون منشأ للأثر في مقام العبودية والعمل بوظيفة الرقبة، وإلا لانسد باب جميع الحجج الشرعية المقطوع اعتبارها كالبيئة واليد والأيمان وغير ذلك، وللزوم الاحتياط الموجب للعسر بل الموجب لاختلال النظام لاحتمال الخطأ في كل أمانة.

فتلخص أن العلة وإن كانت مركبة من عدم العلم وكونه موجباً للندامة إلا أنها تكون محكومة لمفهوم الشرط لا محالة.

الوجه الثاني هو أن المذكور في الآية الشريفة ليس عدم حجية خبر الفاسق حتى يكون المفهوم حجية خبر غيره، بل المذكور في منطوقها وجوب التبين ويكون المفهوم عدم وجوب التبين عن خبر غير الفاسق ولازم ذلك - أعني عدم وجوب التبين - الحجية، فالمفهوم دال على الحجية التزاماً، والحاصل أن حجية خبر العادل الثابتة بالمفهوم إنما هي من ناحية وجوب التبين الثابت لغير العلم، فإن الحجية لازم عدم وجوب التبين عن خبر غير الفاسق الذي هو مفهوم وجوب التبين عن خبر الفاسق، وكيف يكون المفهوم حاكماً على عموم العلة في نفس هذا الأثر، فإن دليل الحاكم وإن كان رافعاً لموضوع دليل المحكوم تعبداً إلا أنه في الحقيقة يرجع إلى نفي الحكم.

وبعبارة أخرى: إن حكومة المفهوم على عموم العلة مستلزم لتقدم الشيء على نفسه، فإن حكومة المفهوم الدال على حجية خبر غير الفاسق المتوقفة على عدم وجوب التبين المتفرع عن اختصاص وجوب التبين بخبر الفاسق في

المنطوق تستحيل أن تكون بلحاظ نفس هذا الأثر أعني وجوب التبيّن عن مطلق غير العلم بحيث يرفعه عن خبر العادل، لتأخّرها عنه بمراتب، بل يلزم من حكومته عدمها، لأنّ ثبوت الحكومة له متفرّع على وجوب التبيّن عن غير العلم، فعلى تقدير عدم صحّة الحكومة يتقدّم عموم العلة لا محالة فلا يثبت المفهوم. نعم إذا كان حجّية خبر العادل ثابتاً من الخارج، لا من ناحية وجوب التبيّن تصحّ حكومة دليلها على عموم عدم جواز العمل بغير العلم من دون تبيّن بلحاظ هذا الأثر أعني وجوب التبيّن، ولكن المفروض خلاف ذلك^(١).

ويدفع هذا الإيراد بأنّ الحكومة لها معنيان:

أحدهما: كون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر ومفسّراً له بـ: «أعني» أو «أي» أو غير ذلك كما ورد في بعض الروايات التفسير بـ«عنيت» وفي بعض كلمات الشيخ (قدّس سرّه) فسّرت الحكومة بهذا المعنى أيضاً، واستحالة ما ذكره (قدّس سرّه) يبتنى على هذا الوجه من الحكومة، ولا نقول به في المقام، بل الحكومة فيه على الوجه الثاني.

الوجه الثاني: وهو أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر تعبّداً من دون وجود شرح هناك، كما في حكومة أحد الاستصحابين على الآخر، فإنّ استصحاب طهارة الماء حاكم على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به، فإنّه بعد جريان الاستصحاب في طهارة الماء لا يبقى شكّ في نجاسة الثوب تعبّداً ويحصل العلم التعبّدي بالطهارة، مع أنّه لا معنى هنا لنظر أحد الدليلين إلى

الآخر، فإنّ دليل الاستصحابين واحد وكيف يكون الشيء ناظراً إلى نفسه ومفسراً له، ولا معنى لقوة النظر هنا، وحكومة المفهوم على عموم العلة من هذا القبيل، أي بعد فرض انعقاد المفهوم في نفسه وعدم وجود مانع له سوى توهم اعتبار النظر إلى محكوم المدفوع بعدم لزوم ذلك في كلّ حكومة، يكون حاكماً أي رافعاً لموضوع العلة بالإضافة إلى خبر العادل، فيكون خبره علماً تعبداً، كما هو الحال في حكومة أدلة اعتبار الأمارات كالبينة والإقرار واليد على أدلة نهي العمل بغير العلم، لأنه لا نظر هناك بذاك المعنى أي التفسير بل تكون بمعنى رفع موضوعه تعبداً، فالإنصاف أنّ شيئاً من الإرادين غير وارد على دعوى حكومة مفهوم الشرط على عموم العلة ولا يصلحان للمانع.

إشكال بعض المحققين على الحكومة

وقد أشكل بعض مشايخنا المحققين (قدّس سرّه) على الحكومة في المقام بأنّها دوريّ، فإنّ ثبوت المفهوم متوقّف على عدم عموم في العلة بحيث تشمل خبر العادل، وعدم عمومها متوقّف على ثبوت المفهوم، وهذا دور واضح^(١). نعم إذا كان الدليل الدالّ على اعتبار خبر العادل منفصلاً لكان حاكماً على عموم العلة، إلّا أنّ المفروض أنّ الدليل متّصل، فيكون من باب احتفاف الكلام بالقرينة المسقط للظهور، فإنّ انعقاد الظهور يتوقّف على عدم قرينة القرينة المتّصلة وعدم قرينتها متوقّف على انعقاد الظهور للكلام. والجواب عنه أنّه لا تنافي بين الحاكم والمحكوم حتّى يكون وجود الأوّل

متوقفاً على عدم الثاني وبالعكس، بل يجتمعان معاً ولو في كلام واحد، فإنّ الدليل المحكوم مثبت للحكم على تقدير وجود الموضوع بنحو القضية الحقيقيّة، والدليل الحاكم يكون رافعاً لموضوع الدليل المحكوم تبعداً. مثلاً يقول المولى: «لا تشرب الخمر» أي إذا كان هناك خمر فلا تشربه، لما ذكرنا غير مرّة أنّ الموضوع في القضية يرجع إلى الشرط وبالعكس، ثمّ يقوم هناك بيّنة على أنّ هذا المانع ليس بخمر، ومن الواضح عدم التنافي بين هذين الدليلين أصلاً، وهذا هو الحال بعينه بين دليل اعتبار الأمارات ودليل عدم جواز العمل بغير العلم، لأنّ مفاد الأوّل هو أنّ الأمانة علم ولا يفرق في ذلك بين كونهما متّصلين ومذكورين في كلام واحد كما في الآية الشريفة، أو منفصلين، فإنّ عموم العلة لا يمنع عن انعقاد الظهور في المفهوم لعدم التنافي بينهما.

نعم إذا كان تقدّم المفهوم عليه تقدّم الخاصّ على العامّ لكان لذلك وجه، لثبوت التنافي بين العامّ والخاصّ، والعامّ حيث إنّهُ يكون في مقام التعليل يكون مانعاً عن انعقاد الظهور في المفهوم الخاصّ كما في قولك: «إن كان ما عندك رماناً فلا تأكله لأنّه حامض» فإنّ عموم هذا التعليل يمنع عن انعقاد المفهوم في جواز أكل غير الرمان ولو كان حامضاً، لكن المفروض أنّ تقدّم أدلة اعتبار الأمارات على عمومات النهي عن العمل بغير العلم من باب الحكومة لا التخصيص.

الإشكال الثالث: ما المراد من التبيين ووجوبه؟

ثمّ إنّ وجوب التبيين هل هو وجوب نفسي أو شرطي أو إرشادي؟ وما هو المراد بالتبيين هل هو بمعنى العلم الوجداني أو الوثوق أو الظهور؟ فإن كان

المراد بالتبيين هو العلم الوجداني الحقيقي بأن يكون المراد أنه إن جاءكم فاسق بنياً فيجب تحصيل العلم الحقيقي بالواقع لا يثبت للشرط مفهوم ولا يدل على حجية خبر العادل، لأن المراد بالجهالة حينئذٍ عدم العلم فتكون العلة مشتركة بين المنطوق والمفهوم فتمنع عن انعقاد الظهور في المفهوم إلا أن يقال بالحكومة ويتصدى لدفع ما أورد عليها من الإشكالات.

وإن كان المراد به الوثوق بالواقع، يكون منافياً لمنطوق الآية، لأن مقتضاه جواز العمل بخبر الفاسق إن حصل الوثوق من قوله، مع أنه لا يجوز قبول قول الفاسق وإن كان موجباً للوثوق في باب الشهادات خصوصاً إذا كان المخبر به ارتداد جماعة فيلزم تخصيص المورد مع أنه مستهجن، لأنه لا يجوز العمل بخبر الفاسق ارتداد جماعة ولو حصل الوثوق من قوله، وإن كان العمل بخبره جائزاً مع الوثوق في الأخبار في الشبهات الحكمية.

وبعبارة أخرى: كون المراد بالتبيين الوثوق وإن اقتضى حجية خبر العادل لأنه يحصل الوثوق من قوله، لأن مفاد المفهوم هو أنه لا يجب تحصيل الوثوق إذا كان المخبر عادلاً، ولا يشمل العلة، لأن المراد بالجهالة حينئذٍ عدم الوثوق في مقابل التبيين المراد به الوثوق، إلا أنه يقتضي حجية خبر الفاسق إذا حصل الوثوق من قوله في باب الشهادات، وهذا مناف لمورد الآية ولما هو مسلم من عدم حجية قوله في ذلك وإن كان حجة في الأحكام على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى^(١).

(١) هذا الإشكال ذكره المحقق العراقي (قدس سره) في نهاية الأفكار ١١٧/٣.

والظاهر أن المراد بالتبين هو طلب الظهور لأنه معناه العرفي واللغوي، فإنه مأخوذ من البيان الذي هو بمعنى الظهور، فإنه يقال «بان لي الشيء الفلاني أي ظهر» ومنه يطلق البينة على شهادة العدلين، لأنه بها يظهر الشيء، ومنه قوله (عليه السلام) «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين أو تقوم به البينة» أي يظهر في نفسه أو في حكم الشارع.

والظهور له مصاديق حقيقية كالقطع فإنه مصداق له وجداناً، وتعبديّة كالبينة والإقرار واليد وغير ذلك من الأمارات بل الأصول الشرعية كالأستصحاب، وبما أن قضية وجوب التبين كسائر القضايا الحقيقية لا تعين مصاديق موضوعها فلا بد من تشخيص المصداق من الخارج، فإن قول المولى «لا تشرب الخمر» لا يعين أن هذا المايح خمر أو ماء بل لابد من تشخيص أن هذا خمر من الخارج إما بالقطع أو بأمارة شرعية.

ومن جملة الموارد التي دخل في عموم وجوب التبين عند إخبار الفاسق هو مورد نزول الآية الشريفة وهو الإخبار عن ارتداد بني المصطلق وليس البيان في هذا المورد حصول الوثوق أو الظمئنان وإن كان بياناً في الأخبار في الشبهات الحكمية أو الموضوعية على قول كالأخبار عن زوال الشمس مثلاً، بل البيان فيه حسب دلالة الأدلة قيام البينة الشرعية أي شهادة العدلين أو تحصيل القطع بذلك فلا يجوز الاكتفاء فيه بالوثوق، لعدم اكتفاء الشارع وعدم كونه مصداقاً للتبين بالإضافة إليه.

ثم إن مقتضى إطلاق المفهوم قبول خبر العادل في كل ما أخبر به في

الشبهات الحكمية أو الموضوعية في باب الشهادة وغيرها، لأنه بيان في نفسه شرعاً ولا يحتاج إلى التبيين، إلا أنه يقيد هذا الإطلاق في بعض الموارد كالشهادة على الارتداد بانضمام عدل آخر، وهذا لا يوجب رفع اليد عن المفهوم كما قيل بدعوى أن مقتضى ثبوت المفهوم حجية خبر العادل حتى في مورد الشهادة على الارتداد مع أنه مقطوع بعدم فيلزم تخصيص المورد وهو مستهجن، لأن تقييد حجية خبر العادل في المورد بدليل خارجي لا يقتضي رفع اليد عن المفهوم رأساً؛ هذا كله في بيان المراد من التبيين.

وأما الوجوب في المقام فلا يحتمل أن يكون نفسياً، لأن المراد به هو الوجوب نفسياً في كل مورد أخبر الفاسق بشيء وهذا مما يقطع بعدمه فإنه لا يحتمل وجوب التفحص وتحصيل العلم أو الأمانة الشرعية بمجرد ما أخبر الفاسق عن شيء ولو كان كمجيء زيد من السفر بل يكون في بعض الموارد من التجسس المحرم.

وأما الوجوب الشرطي الذي هو عبارة عن الأمر بشيء يكون شرطاً في صحة المشروط ولو لم يكن واجباً بحيث يكون المراد أنه إذا أردت أن تعمل كذا يجب عليك كذا، كما في الأمر بالوضوء: إذا أردتم الصلاة ولو كانت مستحبة في قوله تعالى ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ﴾ ^(١) الآية، فغير محتمل أيضاً، وإن كنا نقرّ به سابقاً، فإنه لا معنى لاشتراط العمل بخبر الفاسق بالتبيين فإنه يقع العمل في الخارج ولو لم يكن هناك تبيين، ولا معنى

لتقدير الصّحة، فإنّه إذا أخبر العادل عن حرمة شرب الخمر - مثلاً - يحصل العمل بتركها ولو من دون تبين، مع أنّ المشروط لا يتحقّق بدون شرطه كما في الصلاة المشروطة بالوضوء.

بل الصحيح أن يقال: إنّ إرشاد إلى عدم حجّية خبر الفاسق كما هو المتعارف في أمثال هذه العبارة كما إذا تقول لأحد: «إذا أخبرك زيد عن مجيء السلطان فلا تعمل بخبره وحقّق الحال» أي لا يكون قوله حجة ومما يعتمد عليه بل لابدّ من تحقيق الحال وتحصيل العلم بمجىء السلطان ولا يختصّ الأمر بالإرشادية بما إذا كان المرشد إليه من المستقلّات العقلية كما في ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^(١) بل هي على قسمين: أحدهما ذلك، والآخر ما إذا كان المرشد إليه أمراً مجعولاً شرعياً كالشرطيّة كما في قوله «اغسل ثوبك من النجاسة للصلاة» فإنّه إرشاد إلى شرطيّة طهارة اللباس في الصلاة أو المانعيّة كما في قوله «لا تسجد على القير» الدالّ على مانعيّة القير عن صحّة السجود أو النجاسة كما في قوله «اغسل ثوبك من بول الخفّاش» إلى غير ذلك من الأحكام الوضعية، ومنها عدم الحجّية فحينئذ يكون المفهوم حجّية خبر العادل من دون توسط عدم وجوب التبين والاستفادة من الدلالة الالتزاميّة في ذلك فيكون وارداً على عموم العلّة، لأنّ المراد منها حرمة العمل بما لا يكون بياناً أي حجة، وهذا حجة بمقتضى المفهوم، فعليه يندفع جميع الإشكالات الواردة على الحكومة، لأنّه ليس في المقام حكومة حتّى ترد تلك الإشكالات.

فتلخص من جميع ما تقدّم إلى هاهنا أنّ مفاد التعليل هو مفاد الأدلة الناهية عن العمل بغير العلم وهو الإرشاد إلى عدم جواز الاعتماد على غير العلم ولو العلم بالحجة الشرعية، والأمر بالتبيين إرشاد إلى عدم حجّيته قول الفاسق، والمفهوم دالّ على حجّية خبر العادل على تقدير ثبوته وعدم صحّة الإشكال من جهة المقتضي، وبذلك يندفع جميع الإشكالات المتقدمة إلّا الإشكال من ناحية المقتضي الذي قرّبناه سابقاً.

الإشكال العامّ الأوّل: يلزم من حجّية الخبر عدمها

ثمّ إنّ يشكّل على أصل حجّية خبر العادل بإشكال لا يختصّ بالاستدلال بالآية الشريفة بل يعمّ جميع ما يدلّ على حجّية خبر العادل ولو كان غير الآية الشريفة وحاصله أنّه يلزم من حجّية خبر العادل عدم حجّيته، وذلك لأنّ السيّد المرتضى (قدّس سرّه) مع جلالة شأنه ومعلومية مقامه في العلم والعدالة أخبر عن عدم حجّية خبر العادل مدّعياً الإجماع عليه^(١)، وبما أنّ خبره أحد مصاديق خبر العادل يكون حجة بحسب الأدلة والمفروض أنّه يخبر عن عدم حجّية خبر العادل فمضمون خبره يشمل نفس خبره أيضاً فيلزم أن لا يكون خبره هذا أيضاً حجة.

جواب بعض الأعاظم

وقد أجب عن هذا الإشكال بوجوه، منها ما عن بعض الأعاظم من أنّ أدلة اعتبار حجّية خبر العادل لا يشمل خبر السيّد هذا.

بيان ذلك أن حجبة هذا الخبر من السيد أو كل من يخبر عن عدم حجبة خبر العادل إنما هي في مرتبة الشك في حجبة خبر العادل، لأن حجبة قول كل مخبر إنما هو في ظرف الشك في المخبر به، فإن حجبة خبر زارة بوجوب السورة إنما هي عند الشك في الوجوب، فحجبة هذا الخبر من السيد (قدس سره) إنما هي في ظرف الشك في حجبة خبر العادل وفي هذه المرتبة، لا في مرتبة أصل الجعل، أعني جعل الحجبة له، ومن المعلوم أن دليل جعل أي حكم من الأحكام سواء الحجبة وغيرها لا يشمل حالة الشك في المجعول، كما لا يشمل حالة العلم والظن به، للزوم الدور أو الخلف، على ما تقدم بيان ذلك سابقاً من أن فرض الشك في الحكم أو العلم أو الظن به يستلزم فرض الحكم في المرتبة السابقة عن الشك وأخويه، وشمول الدليل لهذه الحالات يستلزم تأخر الحكم عنها لأخذها في مرتبة الموضوع فرضاً فيكون دوراً وخلفاً، وهكذا لا يشمل ما هو في مرتبة الشك فيه، لأنه مرتبة متأخرة عن الجعل فيكيف يمكن أن يشمل دليل الجعل لأنه يلزم ما فرضته متأخراً متقدماً وهذا خلف.

وإذا كان حجبة هذا الخبر من السيد (قدس سره) في مرتبة الشك في الحجبة لا يشمل أدلة حجبة خبر العادل في مرتبة الواقع، بل لا بد في إثبات حجبه من التماس دليل آخر، والمفروض عدمه فلا يكون هذا الخبر من السيد (قدس سره) حجة^(١).

ويرد هذا الجواب بأن يتبنى على أساس معروف بينهم وهو أن دليل

الأحكام لا يشمل حالة العلم والظن والشك مبنياً على أن استحالة التقييد بها يستلزم استحالة الإطلاق، لأن التقابل بينهما تقابل العدم والملكية ولهذا ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) إلى أن جعل الأحكام على نحو الإهمال.

لكن تقدم منا فيما سبق في بحث التعبدية والتوصلي من أنه إذا كان التقييد بشيء كالتقييد بقصد الأمر أو بالعلم وأخويه مستحيلاً، يكون الإطلاق ضرورياً لاستحالة الإهمال في الواقعيات، وأن التقابل بينهما في عالم الثبوت تقابل السلب والإيجاب لا العدم والملكية، وعليه لا مانع من شمول دليل الأحكام لهذه الحالات لوجود الإطلاق الذي هو بمعنى رفض القيود وعدم لحاظها في عالم الجعل، لا بمعنى الجمع في القيود، فلا مانع من شمول الحكم لهذه المرتبة، فلا يتم الجواب المذكور المبني على ذلك.

الجواب الصحيح

والصحيح في الجواب أن يقال: إنه يرد على الإشكال المذكور:
أولاً: أن الخبر الذي دلّت على حجيتها الأدلة إنما هو الخبر عن حس كما تقدم بيان ذلك في بحث الإجماع المنقول وخبر السيد هذا لا يكون إلا عن الحدس بعد ملاحظة الأدلة والتأمل فيها.

ودعوى أن دعوى السيد (قدس سره) الإجماع على عدم الحجية مبنية على الحدس القريب من الحس لقرب عصره بزمان المعصومين (عليهم السلام) كما في كلمات بعض الأعظم.

مدفوعة بما تقدم في بحث الإجماع المنقول أيضاً من أن إجماع

المتقدمين غير الشيخ (قدس سره) مبني غالباً على القواعد الكلية المقررة في الشرع كما تقدم ذلك عن شخص السيد حيث استدل على جواز الوضوء بالمائع المضاف بالإجماع المبني على أصالة البرائة، فدعوى الإجماع في لسان المتأخرين أمتن من دعواه في لسان المتقدمين، فإن الحدس في الأول أضعف في الثاني، لأنهم ما كانوا يتتبعون أقوال العلماء بل كانوا يدعون الإجماع بملاحظة تطبيق القاعدة المسلمة عند الكل على المورد، وكما يحصل الاشتباه في ذلك كما في الفرع المذكور بخلاف المدعين للإجماع من المتأخرين فإنهم لا يدعونه إلا بعد التتبع في الأقوال وتحصيل الآراء على أمر واحد.

وبالجملة لا يكون خبر السيد هذا مشمولاً لدليل حجية الخبر، آية كان أو غيرها، فلا مجال للإشكال المزبور من أصله.

وثانياً: بأن خبر السيد معارض بخبر الشيخ (قدس سرهما) عن حجية الخبر مدعياً الإجماع أيضاً، والشيخ مع جلالة شأنه وعلو مقامه في العدالة والعلم وتتبع الأقوال والنظر في الأدلة لا يقصر خبره عن خبر السيد لو لم يزد عليه، ومن الواضح أن أدلة حجية الأخبار لا تشمل الخبرين المتعارضين، لأن شمولها لهما غير معقول، ولأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، ولأحدهما غير المعين غير ممكن أيضاً كما سيأتي في محله، فخبر السيد هذا لا يشمل الأدلة من هذه الجهة ولو فرضنا كونه إخباراً عن الحسن أو حجية الإجماع المنقول ولو كان إخباراً عن الحدس.

وثالثاً: بأنه لا تشمل الأدلة لعدم الشك فيما أخبر به ولو فرضنا أنه غير

معارض أيضاً، وذلك لأنَّ حجية الخبر إنَّما تكون في ظرف الشكِّ في المخبر به لا العلم بالوفاق ولا العلم بالخلاف، مثلاً رواية زرارة لوجوب السورة - مثلاً - بما أنَّها من الظنون لا يعقل أن تكون حجة في صورة العلم بالوجوب، لأنَّها من تحصيل الحاصل، بل من أردأ أنحائه، لأنَّه تحصيل لما هو محرز وجداناً بالتعبد، كما أنَّها لا تكون حجة في ظرف القطع بعدم وجوبها، لأنَّها موجبة لسلب الحجية عن القطع وتقدّم أنَّ حجية القطع ذاتية لا تنالها يد الجعل إثباتاً ولا نفيّاً، فحجية كلِّ أمانة إنَّما تكون في صورة الشكِّ فيما أخبر به ويكون الشكُّ مأخوذاً وقيداً في موضوعها - كما تقدّم - خلافاً لما هو المعروف بينهم من أنَّ الشكَّ مأخوذ في موضوع الأصول دون الأمارات، ولا ينافي ذلك تقدّم الأمارات على الأصول كما تقدّم بيان ذلك إجمالاً، وسيأتي في محله إن شاء الله تعالى تفصيلاً.

وحيث إنَّنا نقطع بحجية خبر العدل بمقتضى الأدلة لا يكون خبر السيّد هذا حجة لعدم تحقّق موضوع حجّيته وهو الشكُّ فيما أخبر به. نعم سائر أخباره كخبره عن وجوب شيء أو حرمة مثلاً على نحو الرواية دون الفتوى يكون حجة كأخبار بقيّة الرواة.

وبعبارة أوضح إنَّ أدلّة حجية الخبر لا تخلو عن احتمالات ثلاثة:

الأوّل: أن تكون دالة على حجية خصوص خبر غير السيّد.

الثاني: أن تكون دالة على حجية خصوص خبر السيّد هذا دون بقيّة

الأخبار بأن تكون مفاد مفهوم آية النّبأ حجية خصوص هذا الخبر من السيّد

(قدّس سرّه) أو كلّ من يخبر عن عدم حجية الخبر.

الثالث: أن تكون دالة على حجة مطلق الخبر.

وعلى الأول يكون الأمر واضحاً، فإنه بعد فرض عدم حجة خبر السيد (قدس سره) وعدم شمول الأدلة له، من أين يلزم وجود الحجة عدمها؟ ويكون حينئذٍ خروجه عن الأدلة بالتخصيص وتكون الحجة ثابتة لخبر غير السيد بل كل من يخبر عن عدم الحجة.

وعلى الثاني لا محذور أصلاً ولا يلزم من حجة خبر السيد عدمها، لأن المفروض اختصاص الحجة بخبره وفرض أنه يخبر عن عدم حجة بقية الأخبار لا مطلق الخبر بحيث يشمل خبره حتى يعود الإشكال المزبور، إلا أن هذا الاحتمال مقطوع بعدم بالإضافة إلى الآية الشريفة بل وغيرها تقريباً، لأن هذا بيان لعدم الحجة بلسان الحجة وهذا من البيان الساقط ولا يليق بالقرآن النازل على سبيل الإعجاز في البلاغة بل ولا بغيره الوارد على لسان متعارف الناس، لأنه أشبه شيء بالأكل من القفاء ويلزم منه تخصيص الأكبر المستهجن بل يختص الحجة بخبر شخص واحد وهو السيد (قدس سره) مع هذه الإطلاقات والعمومات في الآية وغيرها، وهذا من أوضح أنحاء تخصيص الأكثر؛ فهذا الاحتمال وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه غير ممكن إثباتاً وبعيد غايته عن الآية وغيرها.

وعلى الثالث الذي هو الوجه الصحيح الوارد عليه الآية الشريفة وغيرها من الأدلة لإثبات الحجة فيها لطبيعي خبر العدل على نحو القضية الحقيقية من دون نظر إلى خبر دون خبر، لا يكون الحجة الفعلية ثابتة لخبر السيد

(قدّس سرّه) وإن كان أصل الإنشاء أعمّ ويكون خارجاً عن الحجية الفعلية تخصّصاً، وذلك لأنّه بعد ما فرضنا أنّ الحجية حسب مقام الجعل شملت الجميع لصدق عنوان الخبر على الكلّ، إلّا أنّ موضوعها الذي يوجب تحقّقها تحقّق فعلية الحجية هو الشكّ في المخبر به لا يتحقّق بالإضافة إلى خبر السيّد (قدّس سرّه) ويتحقّق بالإضافة إلى خبر غيره، لأنّ غيره من المخبرين يخبرون عن وجوب هذا وحرمة ذاك أو استحبابه أو الكراهة أو غيرها من الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية في الموارد المختلفة المشكوكة الحكم، فيكون موضوع الحجية ثابتاً في أخبارهم فتثبت الحجية الفعلية لها فيقطع بحجيتها بالفعل، فلا يتحقّق موضوع خبر السيّد وهو الشكّ في حجية أخبار غيره، فيكون خارجاً تخصّصاً ويكون شمول الأدلة لخبر غيره حاكماً بل وارداً على شمولها لخبره كما في استصحاب الحاكم بالإضافة إلى الاستصحاب المحكوم كما في استصحاب طهارة الماء الحاكم على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به.

وإن شئت فقل: إنّ حجية الخبر في مقام الجعل والإنشاء قد أنشأت للخبر على تقدير وجود الموضوع وهو الشكّ في المخبر به، وهذا الموضوع متحقّق بالإضافة إلى خبر غير السيّد دون خبره، فيكون خبره خارجاً تخصّصاً عن الحجية الفعلية المتوقّعة على تحقّق موضوعها خارجاً، وتكون الحجية لخبر غيره مقدّمة على الحجية لخبره بعين ملاك تقدّم الأمارات على الأصول وهو عدم وجود موضوع الثاني عند مجيء الأوّل.

ومما ذكرنا يظهر أنّه لا حجّية للروايات الدالّة على حجّية الخبر أو عدمها، أمّا عدم حجّية الأولى فلأنّ التعبد بها مستلزم لتحصيل الحال بعد الفراغ عن حجّية الخبر الواحد والقطع بها، وأمّا الثاني فلعدم الشكّ في المخبر به الذي هو قوام الحجّية.

ثم إنّ بعض الأعاضم (قدّس سرّه) قد تصدّى لدفع الإشكال على التقدير في مثل الآية الشريفة الدالّة على حجّية الخبر الواحد وهو اختصاص الحجّية بخبر السيّد (قدّس سرّه) بأنّه لا يلزم من التخصيص المزبور تخصيص الأكثر المستهجن بحيث يختصّ الحكم بخبر السيّد (قدّس سرّه) مع وجود الإطلاق في الآية الشريفة بالإضافة إلى خبر كلّ عادل، لأنّ الباقي تحت الآية الشريفة خبر السيّد (قدّس سرّه) ومن قبله من المخبرين، والخارج إنّما هو الأخبار الصادرة بعد زمانه (قدّس سرّه) والطائفة الأولى كثيرة لا يلزم من تخصيص الآية الشريفة بها استهجان أصلاً^(١).

وفيه: أولاً: إنّ خبر السيّد (قدّس سرّه) وإن كان حادثاً في زمانه ومتأخراً عن عدّة من الأخبار إلّا أنّه يخبر عن عدم حجّية الأخبار السابقة المنقولة عن الأئمة (عليهم السلام) بطريق الأحاد ويدّعي لزوم العلم بالصدور في حجّيتها بل المدار في بحث حجّية الخبر الواحد ليس إلّا نفس هذه الأخبار المدوّنة في الكتب الأربعة وغيرها فمفاد دعواه عدم حجّية الأخبار السابقة. مضافاً إلى أنّه أيّ خبر يصدر بعد زمان السيّد (قدّس سرّه) عن الأئمة

(عليهم السلام) والأخبار كلّها صدرت قبل زمانه وانقطع عصر الحضور والرواية عن الإمام (عليه السلام) فلا معنى لهذا التوجيه أصلاً.

وثانياً: إنّه لو فرضنا أنّه أخبر عن عدم حجّية خصوص الأخبار الصادرة بعد زمانه دون مطلق الأخبار لكان مقطوع الكذب، لأنّه لا يحتمل أن يكون خبر السيّد ناسخاً لحجّية الأخبار الصادرة بعد زمانه أو مخصّصاً لإطلاقات أدلّة حجّية الخبر الواحد ونقطع بأنّ الخبر إذا كان حجّة فلا فرق بين قبل زمانه وفي زمانه وبعد زمانه وإلّا فكذلك، والنسخ أو التخصيص إنّما يحتمل في حقّ المعصومين (عليهم السلام) كما أنّه ظهر بعض الأحكام في زمان الصادقين وكانت مخفية في زمان أمير المؤمنين (عليه السلام) وهكذا يحتمل تغيير بعض الأحكام أو ظهورها في عصر ظهور إمام العصر (عجل الله تعالى فرجه) كما ورد بذلك روايات متعدّدة ولا يحتمل شيء من ذلك في حقّ السيّد المرتضى (قدّس سرّه) وإن بلغ ما بلغ من الفضل والكمال، ولو كان مرجع خبره إلى رواية النسخ عن المعصوم (عليه السلام) في زمانه فقد حقّق في محلّه عدم ثبوت النسخ بخبر الواحد؛ هذا تمام الكلام في هذا الإشكال ودفعه ولا يليق بإطالة الكلام فيه أكثر من ذلك^(١).

(١) وقد يجاب عن أصل الإشكال بوجهين آخرين كما عن المحقّق العراقي في تقريراته: أحدهما: استحالة شمول دليل حجّية الأخبار كآية النّبأ وغيرها لخبر السيّد (قدّس سرّه) لاستحالة شمول الدليل المتكفّل لبيان حكم على موضوع صورة الشكّ في ذاك الحكم لأنّ الشكّ في شيء متأخراً عن ذاك الشيء ولا بدّ من فرضه في مرتبة سابقة على الشكّ فالدليل

⇒ المتكفل لبيان ذات المشكوك يستحيل شموله لحكم الشك فيه ، فدليل طهارة الماء - مثلاً - لا يشمل صورة الشك في طهارته ، وفي المقام حيث إن مضمون خبر السيد إنما هو عدم حجية الخبر ومن المعلوم أن الخبر الواحد لا يكون حجة إلا في صورة الشك في مضمونه وإلا فمع العلم بوجوده أو بعدمه لا يكون الخبر حجة كما في جميع الأمارات الظنية ، فحجية خبر السيد عن عدم حجية الخبر إنما تكون في صورة الشك في الحجية فلا يشملها دليل حجية الخبر لأنه في مرتبة متأخرة عن موضوعه . (نهاية الأفكار ١١٨/٣)

وفيه : إن هذا الجواب مبني على كون الإطلاق الجمع في القيود وملاحظة جميع الخصوصيات ودخولها في تحت الإطلاق فلا يمكن شموله لما يتأخر عن موضوع حكمه بمرتبة ، وأما إذا قلنا بأنه عبارة عن عدم لحاظ قيد من القيود في موضوع الحكم ورفض جميعها فلا محذور في شمولها للانقسامات المتأخرة عن موضوعه .

الوجه الثاني : هو أنه إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص يتقدّم الثاني على الأول حفظاً لأصالة العموم والمقام من هذا القبيل ، لدوران أمر دليل حجية الخبر بينهما ، لأن خروج خبر السيد عنه يكون بالتخصّص وخروج بقية الأخبار بالتخصيص ، لأنه إذا فرض شموله لبقية الأخبار فيحصل القطع بكذب خبر السيد لأنها تكون حجة حينئذٍ وما يدل على عدم حجيتها يكون مقطوع الكذب ويكون خروجه عن عموم دليل حجية الخبر بالتخصّص لأن موضوعه الخبر المشكوك في مضمونه لا الأعم من مقطوع الكذب .

وأما إذا فرضنا شموله لخبر السيد يكون خروج بقية الأخبار الواردة في بيان الأحكام الفرعية المشكوكة على موضوعاتها كحرمة الخبر وجوب الصلاة ونحو ذلك بالتخصيص لأن مضمون خبر السيد عدم حجية خبر الواحد .

وبالجملة بعد استحالة شمول دليل الحجية لخبر السيد وبقية الأخبار معاً فلا بد من خروج أحد الطرفين عنه ، وإذا كان خروج خبر السيد بالتخصّص فيلتزم به دون العكس تحفظاً على أصالة العموم ، هذا .

(أقول) وقد يتوهم أن خروج بقية الأخبار عن عموم مثل مفهوم آية النبأ على تقدير شموله لخبر السيد أيضاً بالتخصّص ، لأنه لو فرض شموله له يقطع بعدم حجية بقية الأخبار . وقد أجاب في نفس التقريرات بأن المدار في التعبد بكلّ أمانة إنما هو الشك في مطابقة

⇒ مضمونه ومؤداه للواقع ، ومؤذيات ما عدا خبر السيد لا يكون حجية خبر الواحد كي يقال : بشمول أدلة الاعتبار لخبر السيد الحاكي عن عدم الحجية يقطع بعدم الحجية ، فتنتفي الشك في مطابقة مؤذياتها للواقع ، بل وإنما مؤذيات ما عداها من الأخبار عبارة عن وجوب أمر كذا وحرمة كذا واقعاً ولا ريب في بقاء الشك في مطابقة هذا المضمون للواقع وجداناً ولو على تقدير القطع بحجية خبر السيد فيشمّلها أدلة الحجية فلا يكون رفع اليد عن ذلك بمقتضى حجية خبر السيد والحكم بخروجها عن عموم المفهوم إلا من باب التخصيص لا غير . (وهذا الاعتراض والجواب لم يتعرّض لهما سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) في الدرس).

إلا أنّه قد أشكل على أصل الجواب بأنّ هذه أعني تقديم التخصّص على التخصيص إنّما تكون في موارد تعارض الخارجين بحيث يكون مضمون كلّ منهما منافياً للآخر كما في تعارض الأصل الحاكم مع الأصل المحكوم فإنّه لا يمكن شمول دليل الأصل لكليهما إلا إذا شمل الحاكم يكون المحكوم خارجاً بالتخصّص ، وأمّا إذا شمل المحكوم يكون خروج الحاكم بالتخصيص لعدم ارتفاع الشك عنه كما في الثوب المسبوق بالنجاسة المغسول بماء مشكوك الطهارة المسبوق بها ، فإنّ استصحاب النجاسة في الثوب يعارض استصحاب الطهارة في الماء والثاني حاكم على الأوّل فيشمّله دليل الاستصحاب وبه يرتفع الشك عن نجاسة الثوب المغسوب به .

ونظير ما ورد من الخبر الصحيح على ترجيح أخبار نجاسة الخمر على الأخبار الدالة على طهارته وأما في المقام فلا معارضة بين مضمون خبر السيد ومضمون بقية الأخبار كما هو واضح ، فإنّ مضمون بقية الأخبار هو وجوب الصلاة وحرمة الخمر - مثلاً - ومضمون خبر السيد عدم حجية الخبر الدالّ على ذلك ، ولا تعاند ولا تضادّ بينهما بل غايته عدم حجية الأخبار الدالة على الأحكام الفرعية فعند الدوران يكون الأمر بالعكس يعني أنّه لا يبدّ من الالتزام بشمول دليل الحجية لخصوص خبر السيد لأنّه حاكم على بقية الأخبار وناظر إليها وقرينة على عدم إرادة غيره من الأخبار من دليل الحجية كما إذا دلّت رواية زرارة - مثلاً - على عدم حجية خبر محمّد بن مسلم فإنّه يؤخذ بها لا بخبر محمّد بن مسلم لأنّها ناظرة إليه فالتخصيص في هذا الحال يكون أولى والصحيح في الجواب هو ما ذكرناه فراجع . (المقرّر)

الإشكال العام الثاني : الأخبار المنقولة بالواسطة

ثم إنه يشكل في حجة الأخبار المنقولة بالواسطة تارة من حيث خبر ذي الواسطة وأخرى من حيث نفس الواسطة في مقابل الأخبار المنقولة عن الإمام بدون واسطة كما في أصل الرواة، لأن الأخبار منقولة فيه عن الإمام بدون واسطة فإن زارة ينقل من أصله عن نفس الإمام (عليه السلام) وهذا النحو من الخبر لا محذور في حجته إلا أنه غير موجود بأيدينا اليوم وإن نقل وجود بعض أصول الرواة في بعض المكتبات، والأخبار التي بأيدينا المدونة في كتب الأخبار كالوسائل وغيرها كلها أخبار مع وسائط عديدة ويكفيها في الإشكال واسطة واحدة مثل أن نفرض أن الكليني المدرك لعصر الغيبة الصغرى ينقل خبراً عن أحد النواب الأربعة عن إمام العصر (عليه السلام) وقد أشرنا إلى أن الإشكال تارة من حيث خبر ذي الواسطة كخبر الكليني عن حسين بن روح - مثلاً - وأخرى من حيث نفس الواسطة كخبر نفس حسين بن روح.

أما الإشكال في الثاني فيبانه أن حجته مستلزم للدور أو لملاكه، وتقريبه بأن يقال إن الحجية لا بد لها من موضوع مفروض الثبوت وهو الخبر كبقية الأحكام، والموضوع تارة يكون محرراً بالوجدان مثل إننا نسمع حسين بن روح ينقل عن الإمام (عليه السلام) أو يصلنا كتاب نقطع أنه منه، وأخرى بالتعبد وهو أيضاً منتفٍ، لأنه لم يقم هناك بينة شرعية على إخباره للكليني وينحصر طريق إحرازه في وجوب تصديق الكليني أي حجة قوله وإخباره عن خبر حسين بن روح، فثبوت خبر النائب المذكور متوقف على الحجية والمفروض أن الحجية

متوقفة على وجود موضوعه وإحرازه في الخارج، فيدور أو يلزم ما فرضناه مقدماً مؤخراً.

والجواب عن هذا الإشكال ظاهر، لأن وجوب تصديق العادل وحجية خبره لو كان حكماً واحداً شخصياً لكان الإشكال في محله، ولكن ليس الأمر كذلك بل تنحل إلى أحكام عديدة بعدد موضوعاته أعني الخبر، كما في كل من الأحكام الشرعية، تكليفية كانت أم وضعية، فإن حرمة شرب الخمر تنحل إلى أحكام عديدة بعدد وجود مصاديق الخمر، فكل مصداق من مصاديقها له حرمة يختص به، كما أن حلية عقد البيع يكون كذلك، فإن لكل عقد من العقود حلية يختص به وهكذا الحجية في المقام، فخير الكليني يختص بوجوب تصديق مخصوص به فبحجية قوله يثبت خبر النائب المذكور ويصير محرراً ويعرض له حجية أخرى تختص به أيضاً، وهكذا إذا كانت هناك وسائط عديدة ولا مانع من أن شمول الحكم لبعض الأفراد يوجب تحقق موضوع آخر فيشملة الحكم أيضاً، وكم له من نظير، كما في الإقرار أو الشهادة على الشهادة، فإن الإقرار الثاني يكون حجة وبحجته يثبت الإقرار الأول فيكون الثاني حجة أيضاً ويؤخذ به وهكذا الشهادة على الشهادة كما في أغلب السجلات الواصلة إلينا من العلماء السابقين فإنه لم يعرف خطهم وإمضائهم بل يثبت به شهادة عدلين ممن نعرفهم أو نعرف خطهم وإمضائهم.

وأما الإشكال الأول أعني حجية خبر ذي الوسطة كخبر الكليني في المثال فبيانه بأن يقال: إن الحجية التي هي عبارة عن وجوب تصديق العادل

والتعبد بقوله لا بدّ فيها من وجود أثر شرعي للخبر به، لأنّ التعبد إنّما يكون بلحاظ الأثر الشرعي إمّا بأن يكون نفس المخبر به أثراً شرعياً كما في أخبار زرارة - مثلاً - عن وجوب السورة في الصلاة أو بأن يكون المخبر به ذا أثر شرعي كما في قيام البيّنة على أنّ هذا المايح خمر.

وبعبارة أخرى: حجّية الأمانة عبارة عن تنزيل المؤدّي منزلة الواقع ولا بدّ في التنزيل من أثر للمنزل عليه حتّى يثبت للمنزل، فإذا لم يكن في البين أثر شرعي فلا معنى للتعبد والحجّية الشرعيّة، لأنّها بمعنى وجوب ترتيب الآثار الشرعيّة عند قيام الأمانة، فإذا فرض عدم أثر شرعي للمخبر به فلا معنى للتعبد بالأمانة، فالرواية التي تدلّ على أنّ المَلَك الفلاني له كذا من الأجنحة أو إنّهُ في الطبقة الخامسة من الأرض معدن من الذهب - مثلاً - لا تكون حجّة وأدلة حجّية الخبر لا تشمل هذا النوع من الأخبار، وخبر الكليني في المثال يكون من هذا القبيل، لأنّه لا يكون للمخبر به بخبره وهو خبر النائب المذكور أثر شرعي سوى وجوب التصديق والحجّية ويلزم أن يكون الموضوع في مرتبة سابقة على الحكم، فلو كان الحكم بلحاظ نفسه يلزم اتحاد الموضوع والحكم وهو وجوب التصديق ولا أثر شرعيّاً للمخبر به غير وجوب التصديق حتّى يكون الحكم بلحاظه.

وبعبارة أوضح: حجّية خبر الكليني عبارة عن وجوب ترتيب أثر المخبر به لخبره، فهناك أمور ثلاثة: الحكم، وهو الوجوب؛ والمتعلّق، وهو الترتيب أي الجري العملي طبق المخبر به؛ والموضوع، وهو الأثر الشرعي الموجود للمخبر.

به الذي هو المناط للجري العملي، ولا بدّ في ثبوت كلّ حكم من الأحكام من تحقّق موضوعه في المرتبة السابقة، والمفروض في المقام أنّه لا أثر للمخبر له لخبره غير نفس هذا الحكم أعني وجوب ترتيب الأثر، فيلزم أن يكون الحكم بلحاظ نفسه واتّحاد الحكم مع الموضوع وتأخّر ما فرضته متقدّماً متأخراً وعليه لا يشمل - أي خبر الكليني في المثال - أدلّة حجّية خبر الواحد كما أنّ مقتضى الإشكال السابق عدم شمولها لنفس خبر الواسطة، فينحصر الحجّية في الخبر بغير واسطة كخبر زرارة عن الإمام (عليه السلام) لو وصل إلينا من دون واسطة.

والجواب عنه أنّ مبنى هذا الإشكال أنّ الحجّية عبارة عن وجوب ترتيب الأثر، وإن كان مدفوعاً على هذا المبنى أيضاً، لكنك قد عرفت في ما سبق أنّ الحجّية عبارة عن الطريقيّة وكون الأمانة فرداً من أفراد العلم تبعداً بحيث يكون أثرها تنجيز الواقع على تقدير المصادفة والتعذير عند المخالفة، لا أنّ الحجّية نفس المنجزية والمعدريّة كما في بعض كلمات صاحب الكفاية (قدّس سرّه)، فالمباني في معنى حجّية الأمارت ثلاثة:

الأوّل: ما هو المختار من كونها عبارة من الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات وأنّ المجمعول في باب الأمارات هو ذلك، لا وجوب ترتيب الأثر، ولا المنجزية والمعدريّة، فتكون الأمانة علماً وطريقاً إلى الواقع، ولا بدّ لنا من دفع الإشكال على جميع هذه المباني، فنقول: أمّا على المختار فالجواب في غاية الوضوح لأنّ خبر الكليني علم أو طريق إلى متعلّقه فبمجرّد قيامه على خبر النائب يكون المخبر به معلوماً عندنا وكأنّا علمنا به وجداناً ولا نحتاج في حجّيته - أعني

حجية خبر الكليني - إلى كون المخبر به ذا أثر شرعي حتى يتوجه الإشكال المذكور، بل لابد لنا من وجود أثر شرعي في الجملة ولو بوسائط عديدة يكون منخرجاً لجعل الطريقية له عن اللغوية، وهو ثابت في المقام لوصول الوسائط بالأخرة إلى قول الإمام (عليه السلام) في بيان حكم شرعي من الأحكام في مقابل ما لا يصل بالأخرة إليه كما في الأخبار عن الملك الفلاني في السماء الفلاني له كذا وكذا من الأوصاف وهذا مع قطع النظر عن قضية جواز الأخبار. وبالجملة خبر الكليني يكون علماً بالإضافة إلى ما أخبر به، والثاني يكون علماً أيضاً إلى ما أخبر به وهكذا إلى أن يصل إلى قول الإمام (عليه السلام) إذا كانت الوسائط عديدة، فكل علم بمتعلقه وطريق إليه، فهناك طريق إلى طريق إلى طريق إلى ذي الطريق وهو قول الإمام (عليه السلام)، فكل خبر طريق يوصلك إلى طريق آخر وهكذا، وكأن كل واحد من الرواة يأخذ بيدك ويوصلك إلى الراوي الآخر حتى تصل إلى الإمام (عليه السلام) حتى كأنك تسمع منه (عليه السلام) وتأخذ الحكم الشرعي منه (عليه السلام) ولا يحتاج في جعل الطريقية لخبر كل من الرواة إلى وجود أثر شرعي للمخبر به، بل يكفي أثر واحد وهو الحكم المأخوذ من الإمام، ويكفي الأثر العقلي وهي المنجزة في كل واحد من أخبار الوسائط بلحاظ الانتهاء إلى الأثر الشرعي، فاندفع الإشكال المذكور من أصله؛ فتدبر.

هذا ويمكن أن يجاب عن الإشكال المذكور بناء على جعل الطريقية بجواب آخر وهو أن خبر ذي الوسطة يكون حجة باعتبار مدلوله الالتزامي

وهو قول المعصوم (عليه السلام) وإن فرض عدم حجّيته في مدلوله المطابقي وهو خبر الوساطة فإنّه لا إشكال في أنّ الكليني أو غيره من أصحاب كتب الأخبار لهم أن يخبروا عن قول الإمام (عليه السلام) مع إلقاء الوسائط كما هو كثير عن الصدوق فإنّه كثيراً ما يقول: «قال الصادق (عليه السلام) كذا» لأنّ خبر الوساطة علم لهم بقول المعصوم، وللعالم أن يخبر عن معلومه بأن يقول «قال الإمام (عليه السلام)» أو يقول: «قام زيد» كما أنّه له يخبر عن علمه بأن يقول: «أخبرني فلان عن الإمام (عليه السلام)» أو يقول: «أعلم بقوله (عليه السلام)» أو يقول: «أعلم بقيام زيد» وقد فرضنا أنّ الخبر الحجّة علم تعبدّي عند الشارع، وإخباره عن الإمام (عليه السلام) بدون الوساطة يكون حجّة لنا فيما إذا علمنا بوثاقة الوسائط وعدالتها من الخارج مع قطع النظر عن توثيق الصدوق لهم وحصول الوثوق من توثيقه بإخباره عنهم أو إلقائها والإخبار عن قول المعصوم (عليه السلام)، فلو كان إخباره عن قول الإمام (عليه السلام) بدون الوساطة وعلى نحو الدلالة المطابقة حجّة - لفرض حصول العلم التعبدّي له المجوّز لإخباره عن قوله (عليه السلام) بدون الوساطة، فيشمله أدلّة حجّية خبر الواحد - كان إخباره عن قوله (عليه السلام) بالدلالة الالتزاميّة بذكر الوسائط حجّة أيضاً، فإنّ الإخبار عن العلم إخبار عن المعلوم بالالتزام، فإنّ المدلول الالتزامي لقولك أعلم بمجيء زيد هو مجيئه.

الثاني: ما قيل من أنّ الحجّية عبارة عن وجوب ترتيب أثر المخبر به المساوق لجعل الحكم المماثل، فإنّ وجوب العمل على طبق أثر المخبر به في

الشبهات الموضوعية والحكمية يرجع في الحقيقة إلى جعل حكم مماثل للحكم الشرعي الذي يكون هو المخبر به أو موضوعه، وقد تقدّم أنّ متعلّق الوجوب هو الترتيب الذي هو عبارة عن العمل الخارجي وموضوعه هو الأثر؛ إمّا الأثر الشرعي كما في الشبهات الموضوعية، فإنّ أثر المخبر به كالخمر هي الحرمة، وإمّا العقلي كما في الشبهات الحكمية فإنّ أثر المخبر به كالوجوب هي المنجزية والمعدنية، ووجوب الجري العملي على طبق أثر المخبر يرجع في الحقيقة إلى جعل حكم شرعيّ على طبق نفس المخبر به أو حكم المخبر به.

وكيف كان، فدفع الإشكال المذكور على هذا المبنى بذكر مقدّمة قصيرة وهي أنّ حجية الأمانة تعمّ الحكم الواقعي والظاهري وموضوعهما، فإنّ الخبر الواحد على تقدير حجّيته كما يكون حجية فيما إذا قام على الحكم الواقعي كوجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر، كذلك يكون حجية فيما إذا قام على الحكم الظاهري، كما في جملة من الأحكام الظاهرية كالطهارة الظاهرية والحليّة الظاهرية والاستصحاب وغيرهما من الأحكام الظاهرية كالحجية لبعض الأمارات المجعولة في ظرف الشكّ كاليد والإقرار وغيرها، كما أنّه يكون حجة عند الإخبار عن موضوع الحكم الواقعي كالخمر ولو بشرط التعدّد، وعند الإخبار عن موضوع الحكم الظاهري كأن تقوم البيّنة على الشاكّ فعلاً إنّ كان متيقناً في السابق فيتحقّق موضوع الاستصحاب، وكالإخبار عن موضوع الحجية وهو خبر العدل.

وقد عرفت فيما تقدّم أنّ الحجية بأيّ معنى كانت ولو بمعنى وجوب

ترتيب الأثر تكون على نحو القضية الانحلالية وينحل الحكم فيها على عدد الموضوع فكلما فرض هناك موضوع يكون محكوماً بالحجية.

إذا عرفت هذه فنقول: إن خبر العدل موضوع للحجية وهي - أعني الحجية - ثابتة لكل مصداق من مصاديق خبر العدل على نحو الانحلال فكما أنها ثابتة لخبر الكليني كذلك تكون ثابتة لخبر من يخبر عنه الكليني كالمفيد - مثلاً - فأخبار الكليني عن خبر المفيد يكون إخباراً عن موضوع الحكم الظاهري - أعني به الحجية - ولم يتحد الموضوع والحكم، لأن الموضوع حجية خبر المفيد الثابتة له بالانحلال، والحكم حجية خبر الكليني، وإن شئت فقل: إن الموضوع هو وجوب تصديق المفيد والحكم وجوب تصديق الكليني، فاختلف الموضوع والحكم، فأين الاتحاد المدعى في المقام، وعمدة الكلام في الجواب هي قضية الانحلال، فلا تغفل.

ويمكن أن يجاب أيضاً بناء على هذا المبنى المعروف بينهم - أعني وجوب ترتيب الأثر - بأن هذا المعنى لم يكن مضمون آية أو رواية بل هو بدليل العقل صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية، لأنه لا معنى للتعبّد بما ليس فيه أثر شرعيّ وبه يقيّد إطلاق أدلة حجية الأمارات، ومناط هذا التخصيص العقلي ليس إلا الخروج عن اللغوية وعليه يكفي ثبوت الأثر لمجموع سلسلة السند الواصل بالآخرة إلى المعصوم (عليه السلام) ولو بوسائط عديدة، ولا يعتبر ترتّب الأثر على كلّ واحد واحد من الأخبار الواقعة في السلسلة فتتزل مجموع السلسلة منزلة قول المعصوم، ولا محذور فيه، ويكفي لدفع اللغوية ولو هذا المقدار،

ويكون المقام نظير ما إذا قامت البينة على نجاسة شيء في الزمان السابق ولو زماناً بعيداً خمسين سنة بحيث لا يكون للنجاسة أثر في ذلك الوقت بالنسبة إلينا لكن بما أنه يجري الاستصحاب ويترتب عليه الأثر في الحال يكفي ذلك في حجبة البينة، وعلى هذا المبنى يبتنى دفع إشكالات كثيرة في موارد عديدة.

الثالث: ما في بعض كلمات صاحب الكفاية (قدس سره) من أن الحجبة عبارة عن المنجزية والمعدرية فيكون المفعول في باب الأمارات هو هذا المعنى ويكون الحجبة من باب تنزيل الظن بمنزلة القطع في هذين الأثرين، ودفع الإشكال على هذا المبنى بأن يقال أن الحجبة ولو بهذا المعنى تكون انحلالية لجميع أفراد خبر العدل ويكون حجبة خبر ذي الوساطة بلحاظ ثبوت الحجبة للواسطة، فخير صفار الذي ينقل عن الإمام (عليه السلام) بدون الوساطة فرضاً يشمل دليل الحجبة من دون مانع، فيكون شموله لخبر الوساطة بلحاظ هذا الأثر الثابت لخبر صفار، وهكذا بقية الوسائط، فكل خبر مؤخر يكون منجزاً لما قبله إلى أن يصل الأمر إلى الراوي الأخير الذي ينقل الخبر عن الإمام (عليه السلام) من دون واسطة.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه لا مانع من شمول أدلة حجبة خبر الواحد لخبر ذي الوساطة كما استقر بناء العقلاء على ذلك من دون تكبير منهم في أمورهم العرفية فيما إذا كان الوسائط موثقين ولذا جعل صاحب الكفاية (قدس سره) بعض الأجوبة عدم القول بالفصل.

في بيان أقسام الخبر

ثم اعلم أن أقسام الخبر المعمول به عند الأصحاب أربعة، فهل يشمل جميعها مفهوم آية النبأ على تقدير ثبوته أم لا؟ وهي:

الصحيح: وهو ما زكى أهل الرجال جميع رواته وقالوا بعدلهم.

والضعيف: الذي عمل طبقه المشهور وهو ما كان راويه عن المعصوم كاذباً لم يعتمد الأصحاب على شخصه، أو على راوي آخر في البين لكن مع ذلك كان الخبر معمولاً به عند الأصحاب، كما في كثير من الروايات المروية عن النبي (صلى الله عليه وآله) عن طرق العامة.

والموثق: وهو ما كان راويه متحرزاً عن الكذب سواء كان إمامياً غير عادل أو غير إمامي عادل في مذهبه.

والحسن: وهو ما كان راويه إمامياً ممدوحاً عند الأصحاب ولم تثبت عدالته.

أما القسم الأول وهو الصحيح فيكون داخلياً في المفهوم قطعاً، لأنه خبر عادل ولا كلام فيه.

وأما القسم الثاني وهو الضعيف المعمول به عند الأصحاب فقد يتوهم كونه داخلياً في البين، لأن عمل الأصحاب به من مصاديقه، لأنهم لا يعملون به إلا مع العثور على قرينة توجب القطع بصدورها، وأما الراوي فالمفروض أنه كاذب وفاسق فلا وجه للاعتماد على خبره من دون ذلك.

نعم معرفة اعتماد الأصحاب على الخبر مشكل، لأن مجرد مطابقة فتاويهم

لمضمون الخبر لا تدلّ على اعتمادهم عليه واستنادهم إليه في مقام الإفتاء ولا يحرز الاعتماد إلّا إذا لم يكن هناك عموم أو إطلاق أو قاعدة أو أصل يصلح للتمسك به على الفتوى .

ويدفع بأنّ عمل الأصحاب بالخبر الضعيف وإن كان كاشفاً عن عثور قرينة على الصدور إلّا أنّنا لا نقطع مع ذلك بأنّا لو عثرنا على تلك القرينة لحصل لنا القطع أيضاً ونحتمل خطأهم في ذلك . نعم غايته حصول الظنّ القويّ بذلك والوثوق به وقد تقدّم أنّ التبيّن مأخوذ من البيان وهو بمعنى الظهور والانكشاف ولا انكشاف إلّا بالعلم الحقيقي أو ما هو علم عن الشارع ، ولا انكشاف ولو مع الظنّ القويّ والوثوق ، لوجود احتمال الخلاف ، نعم لو حصل العلم بذلك فلا بأس بالعمل به من باب حصول البيان .

ودعوى أنّ الخبر الذي حصل الوثوق أو الظنّ الاطمئنانى بصدوره ولو من الخارج ، لا من نفس الخبر ، ممّا استقرّ عليه بناء العقلاء وإن كانت غير بعيدة ، إلّا أنّ ذلك عمل بالسيرة العقلائية الممضاة من طرف الشارع لا بالآية الشريفة وحصول البيان .

وأما القسم الثالث وهو خبر الثقة فلا يدخل في المفهوم ، لأنّ المفهوم هو حجية خبر العادل لا المتحرّز عن الكذب ، فلا بدّ في إثبات حجّيته من التماس دليل آخر .

ودعوى أنّ المراد بالفاسق في الآية الشريفة الكاذب بمناسبة الحكم والموضوع كما في كلمات جملة من الأعلام ، فإنّ وجوب التبيّن عن خبر

الفاسق إنما هو بلحاظ كذبه، لا بقيّة جهات فسقه لعدم مساس لها بخبره، فيكون الحجّة في المفهوم هو خبر المتحرّز عن الكذب فيشمل خبر الثقة.

مدفوعة أمّا أولاً فلبعد حجّة خبر من يرتكب جميع المحرّمات أو أكثرها إلاّ أنّه يتحرّز عن الكذب فقط، لأنّ من لا رادع له من الله تعالى في المعاصي فلا يؤمن من أن يكذب ويكون أوّل كذبه هو خبره هذا والاعتبارات الخارجيّة لا رادعيّة لها في مقابل الدواعي النفسانيّة إذا صارت قويّة.

وأما ثانياً فلخروج مورد الآية عن ذلك، لأنّ المقطوع به عدم قبول قول المتحرّز عن الكذب فقط في مقام الشهادة خصوصاً على الارتداد، وتخصيص المورد يكون مستهجناً.

وأما القسم الرابع وهو الخبر الحسن الذي يكون راويه ممدوحاً فلا يشمل المفهوم أيضاً، فيختصّ المفهوم بخبر الصحيح فقط.

آية النفر

ومن جملة الآيات التي استدَلَّ بها على حجة الخبر الواحد قوله تعالى ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ ^(١).

وتقريب الاستدلال بها يتوقف على بيان مقدمات:

الأولى: إنَّ ظاهر الآية الشريفة - كما هو مقتضى طبع القضية وما هو المتعارف خارجاً والمعمول بين الناس - أنَّ العام في قوله «ولينذروا قومهم» استغراقي أي يجب على كل فرد فرد من المتفقهين إنذار قومهم إذا رجعوا فيكون قول كل واحد منهم حجة للمنذرين - بالفتح - لا أن يكون الإنذار واجباً على جميعهم مجموعاً بحيث تختص الحجة بإنذار المجموع الموجب لحصول العلم البالغ حد التواتر، فإنه إذا سافر طائفة من الطلاب للعلوم الشرعية أو الجديدة من بلد أو عشيرة ثم رجعوا بعد التعلُّم والتفقه فيعلم كل واحد منهم مستقلاً - من دون ضميمة الباقين - قومه وسكان محلته أو بلده، وليست العادة على تعليم المجموع لكل واحد بحيث يحصل العلم له بل يكفي بتعليم واحد الموجب للظن غالباً.

وبالجملة العموم في قوله تعالى «ولينذروا قومهم» استغراقي لا مجموعي ويتحقق الإنذار بقول فقيه واحد الذي لا يحصل العلم من قوله غالباً.

وما عن بعض الأعاضل من أن العموم وإن كان استغراقياً إلا أن وجوب الإنذار على كل واحد من المتفقهين مشروط بإنذار الآخر لا مطلقاً بحيث يستفاد عدم اعتبار حصول العلم من قوله في حجته، بل الوجوب على كل فرد مشروطاً بإنذار الآخر كما هو مقتضى صيغة الجمع في قوله تعالى «ولينذروا» فلا يثبت حجية قول كل واحد منهم إلا مع ضمنية الباقيين الموجبة لحصول العلم بالواقع فالنتيجة نتيجة العام المجموعي^(١).

مدفوع، بأن هذا المعنى وإن كان في حد نفسه أمراً ممكناً، إلا أنه ياباه ظهور الآية الشريفة في الإطلاق لمقابلة الجمع بالجمع، فإن المقابلة بين مجموع المتفقهين ومجموع القوم لا مجموع المتفقهين وكل واحد من أفراد القوم، ومقتضى المقابلة هو أن يختص كل واحد من المتفقهين بالإنذار نظير قوله تعالى ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(٢) فإن مقابلة الجمع بالجمع يقتضي أن يغسل كل واحد وجه نفسه، ومقتضى الإطلاق عدم الاشتراط المذكور.

الثانية: أن كلمة «لعل» قد وضعت للدلالة على أن ما بعده ممكن الوقوع يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد، لا أنها وضعت لما يتوقع وجوده مع الجهل بالحال، فيحتاج إلى التجريد إذا وقعت في كلام الله تعالى، وعلى ما ذكرنا لا يحتاج إلى ذلك، فمعنى قولك «لعل زيدا قائم» معناه أن قيام زيد ممكن الوجود لا واجب ولا ممتنع فيصح استعمالها حتى مع القطع بالوجود كما إذا

(١) نهاية الأفكار ١٢٧/٣.

(٢) المائدة: ٦.

قلت لابنك: «اكتب درسك لعلّي أعطيك شيئاً» مع البناء على أن تعطيه شيئاً أو القطع بالعدم.

ثمّ إنّها إذا وقعت بعد جملة أخرى جزاء لها تدلّ على أنّه إذا حصل مضمون الجملة السابقة في الخارج يمكن أن يقع مضمون الجملة التي بعدها وإلا فلا، مثل قولك «إذا قرأت الدرس لعلّك تصير مجتهداً» أو «إذا اشتغلت في التجارة لعلّك تريح»، فلا يصحّ استعمالها فيما إذا لم يترتب وجود ما بعدها على وقوع مضمون الجملة الشرطيّة في الخارجيّة كما في قولك «إذا سافرت فلعلّ الشمس تطلع» لأنّ طلوع الشمس لا يكون معلولاً لمسافرة هذا المخاطب، وفيما إذا كان وجودها بعدها بعد تحقّق ما قبلها غير قابل للتخلّف لمكان العلّة التامة فلا يصحّ قولك «إذا طلعت الشمس فلعلّ العالم يصير مضيئاً» لأنّ طلوع الشمس علّة تامة لضوء النهار.

ثمّ إنّها إذا وقعت بعد الحكم الشرعي تدلّ على أنّ ما بعدها علّة للحكم كما في قوله تعالى ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^(١) أو تقول للمريض «كلّ هذا الدواء لعلّك تبرأ من مرضك» أو للجائع «كلّ هذا الرغيف لعلّك تشبع» فإنّ تذكّر فرعون علّة غائيّة لإيجاب القول اللين على موسى وهارون، كما أنّ شفاء المريض علّة غائيّة لإيجاب أكل الدواء عليه، والشيع علّة غائيّة لإيجاب أكل الرغيف، فإن كان ما بعدها خارجاً عن تحت قدرة المكلّفين فيتمخض في العلّة كما في الخطاب إلى المريض «كلّ الدواء لعلّك تبرأ».

وإن كان داخلاً تحت القدرة فيتعلّق به التكليف المتعلّق بما قبلها بعينه كما في قولك: «أخرج إلى السوق لعلّك تجد ضالّتي» فإنّ ذلك يدلّ على أنّ المطلوب الحقيقي هو وجدان الضالّة، لأنّه العلة الغائيّة لوجوب الخروج إلى السوق، وكما في قوله تعالى ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ فإنّ الغاية من الإنذار الواجب هو تحذّر المنذرين - بالفتح - فتكون هو الواجب في الحقيقة. وعن بعض الأعاضم إنكار وقوعه في مقام التعليل إذا كانت واقعة بعد الحكم ومثّل لذلك أمثلة كما في قولك «لا تخرج إلى البادية منفرداً لعلّ هناك حيوان يفترسك» أو «لا تنم في الدار وحدك لعلّه يأتيك السارق» وأمثال ذلك. وفيه أنّ هذه أيضاً في مقام التعليل إلّا أنّ ما بعدها كالعلة الفاعليّة دون الغائيّة، فإنّ احتمال وجود الحيوان المفترس أو مجيء السارق مقتضية للمنع، وكيف كان فلا إشكال في استعمالها في مقام بيان العلة الغائيّة للحكم كما في آية النفر وغيرها.

الثالثة: أنّ ظاهر الحذر المفروض كونه علة غائيّة للإنذار في الآية الشريفة هو التحذّر الخارجي أي الجري العملي على طبق الحكم المنذر به، لأنّه المطلوب من إنذار الأحكام الشرعيّة دون مجرد الحذر النفساني، كما يقال في اليوم الحاضر «تحذّر من فلان» أي اجتنب عنه خارجاً ولا تخالطه في مقام المعاشرة لا الخوف النفساني الذي لا وعاء له إلّا النفس، نعم الخوف النفساني موجب للتحزّر الخارجي لا أنّه هو المطلوب في نفسه.

إذا عرفت ذلك فتقول: إنّ التحزّر الخارجي حيث كان قابلاً لتعلّق

التكليف به والمفروض أنه غاية للإنذار الواجب فلا محالة يكون واجباً أيضاً ولو كان المنذر واحداً على ما هو مقتضى كون العموم استغراقياً، فتكون الآية الشريفة دالة على حجبة خبر الراوي عند تحقق الإنذار ولو لم يكن مفيداً للعلم. نعم، الآية الشريفة تكون مطلقة من حيث اعتبار العدالة أو الوثاقة في الراوي ولا بد في تقييدها بذلك من التماس دليل من الخارج.

والحاصل ظاهر الآية الشريفة أن الغاية من إيجاب النفر التفقه في الدين والغاية من التفقه الإنذار أي إنذار غير المتفقهين والغاية من الإنذار تحذر المنذرين - بالفتح - عملاً فالواجب هو ذا ولو عند إنذار واحد من المنذرين غير الموجب للعلم بالحكم، ووجوب التحذر عند إنذار شخص يدل على حجبة إنذاره.

ثم إن المحتمل في الآية الشريفة أن يكون النفر للتعلم كما في بعض الروايات ذكرها في باب من أبواب صفات القاضي في مقام تطبيق الآية، كما يحتمل أن يكون النفر للجهاد والبقاء عند الرسول (صلى الله عليه وآله) لتعلم الأحكام فيعلمون النافرين للجهاد بعد رجوعهم إليهم كما لا يبعد من ظهور الآية، وعلى كل فلا فرق في الدلالة.

اشكالات على الاستدلال بالآية

ثم إنه أشكل على الاستدلال بالآية الشريفة على حجبة الخبر الواحد بوجوه تعرض لها شيخنا الأنصاري (قدس سره) وينبغي التعرض لها مع دفعها:
الأول: أن الآية الشريفة لم تكن في مقام بيان وظيفة المنذرين - بالفتح - فلا إطلاق لها من هذه الجهة بالإضافة إلى حصول العلم لهم وعدمه، فيمكن أن

يكون وجوب التحذّر في صورة حصول العلم لا مطلقاً، فلا تدلّ على حجّة قول المنذر بما هو قوله، والآية الشريفة إنّما تكون في مقام بيان إيجاب النفر على طائفة من الناس لأجل التفقّه في الدين وإنذار الباقيين على نحو الوجوب الكفائي، فتكون الآية الشريفة نظير النبوي المشهور «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً يحشر يوم القيامة فقيهاً عالماً»^(١) في ضعف الاستدلال بها على حجّة الخبر الواحد، فإنّ النبوي المذكور في مقام التحريض على حفظ الحديث فلا يمكن التمسك به على حجّة قول الحافظ، لأنّه ليس في مقام البيان من هذه الجهة ويمكن أن تكون الفائدة في هذا الحفظ هي أنّه يحصل العلم للمنتقل إليهم إذا تعدّد الحفظة الناقلون للأحاديث فيعملون بعلمهم.

ويدفعه: أنّ قياس الآية الشريفة على النبوي قياس مع الفارق، لأنّ الآية الشريفة تكون في مقام البيان حتّى من جهة وظيفة المنذرين - بالفتح - لأنّه تعالى جعل غاية الإنذار الواجب تحذّر المنذرين فهو مطلوب أيضاً، وبما أنّ ظاهرها ترتّب وجوب التحذّر العملي على نفس الإنذار، لا على العلم الحاصل منه، يكون قول المنذر حجّة مطلقاً ولو لم يحصل العلم بضميمة القرائن أو تواتر الخبر، هذا مع إمكان دعوى صدق الطائفة على عدد لم يحصل العلم من اتفاقهم على أمر، وتقييد الحجّة بصورة حصول العلم من القرائن الخارجيّة في غاية البعد، وإلغاء لقول المنذرين بالمرّة مع أنّ الآية ظاهرها جعل الحجّة له.

(١) روى الصدوق (رحمه الله) بإسناده عن أبي الحسن الأوّل (عليه السلام) قال: قال النبي (صلى الله عليه وآله) من حفظ من أمتي أربعين حديثاً يحتاجون إليه من أمر دينهم بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً. ثواب الأعمال وعقاب الأعمال ص ١٣٤؛ الخصال ٥٤١/٢.

وبعبارة أخرى: ظاهرها أن الإنذار بما هو حجة لا العلم أو الاطمئنان الخارجي المنضم إليه، ولو شك أنها في مقام البيان من جهة التحذر أيضاً، فالأصل هو البناء عليه كما قرّر في محله.

الإشكال الثاني: أن الآية الشريفة بما أنها مشتملة على لفظ الإنذار الظاهر في الإبلاغ مع التخويف لا تشمل لأخبار الراوي، إذ ليس في أخباره بما هو راوٍ تخويف وإيعاد، لأن شأن الراوي نقل الخبر فقط وليس له تخويف من هو أعلم منه بالأحكام أو مساوٍ له، كما ورد «رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^(١) فللمنقول إليه ملاحظة خبره دلالة وسنداً ومعارضة، وربما يقدم المعارض لأقوائته، فلا محالة تكون الآية الشريفة مختصة بإنذار الوعاظ على مخالفة الأحكام المسلمة والمجتهدين بنقل فتاويهم إلى من يقلدهم، فيكون الاستدلال بها على حجية الفتوى وجوب التقليد أولى من الاستدلال بها على حجية الخبر. ويدفع: أولاً: بأن ذلك ينافي مورد الآية الشريفة، لأن عصر النبي (صلى الله عليه وآله) لم يكن عصر تفقه واجتهاد بالمعنى الذي يُراد به في هذه الأعصار وهو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية مع هذه السعة التي وصل إليها علم الفقه في اليوم الحاضر، والمراد بالتفقه في الآية الشريفة طلب فهم الأحكام بالسؤال عن النبي (صلى الله عليه وآله) وكان حال المتفقهين في عصره (صلى الله عليه وآله) حينئذ حال الناقلين لفتوى العلماء إلى مقلديهم من الرسائل العملية فلم يكن النافرون إلا رواة للأحكام، وأين ذلك من فتوى

المجتهد، وإخراج ما ورد الآية الشريفة لبيان حكمه مستهجن جداً.
 وثانياً بأن الرواية أيضاً تجتمع مع الإنذار، فإنّ للراوي بيان ما سمعه من
 النبي (صلى الله عليه وآله) أو أحد المعصومين مع التخويف على مخالفته.
 نعم ظاهر الآية الشريفة إثبات الحجية لخصوص الخبر الذي يكون مع
 الإنذار ولو بالدلالة الالتزامية كالإخبار عن وجوب شيء الدالّ بالإلزام على
 العقاب على تركه، وأمّا المجرد عنه كالخبر الدالّ على غير الأحكام الإلزامية
 كالإباحة والاستحباب والكراهة، فلا تدلّ الآية الشريفة على حجّيته ولا بدّ في
 عموم الحجية له من التمسك بعدم القول بالفصل بل بالقول بعدم الفصل.
الإشكال الثالث: أنّ الآية الشريفة تدلّ على حجّية خصوص الفتوى
 لاعتبار التفقه في حجّية قول المنذر.

وظهر دفعه بما ذكرنا من أنّه ليس المراد بالتفقه في الآية الشريفة المعنى
 المصطلح في هذه الأعصار، بل المراد به تفهّم الأحكام بالسماع من النبي (صلى
 الله عليه وآله) أو أحد المعصومين.

الإشكال الرابع: أنّ وجوب الحذر المستفاد من حجّية قول المنذر إنّما
 يثبت فيما إذا أحرز أنّ الإنذار إنّما هو بما تفقه في الدين ومع الشكّ في صدق
 الراوي وكذبه أو احتمال خطائه لا يحرز ذلك، ومعه يكون التمسك بالآية
 الشريفة لإثبات حجّية قول المنذر تمسكاً بالعموم في الشبهة المصداقية.
 ويدفعه أنّ نفس وجوب التحذّر بعد إنذاره إلغاء لهذا الاحتمال أعني
 احتمال الكذب وإحراز لكون الإنذار بما تفقه في الدين أي بنفس الأحكام
 الشرعية.

آية الكتمان

ومن جملة الآيات التي استدُلَّ بها على حجية الخبر الواحد قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^(١).

وتقريب الاستدلال بها أنَّ حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلاً لعدم ترتب فائدة أخرى على الإظهار غير القبول. وبعبارة أخرى: وجوب الإظهار المفهوم من حرمة الكتمان لا بدَّ من أن يكون لمصلحة في الإظهار، لقيح صدور اللغو من الحكيم، ولا فائدة فيه إلا وجوب القبول تعبدًا، فتدُلُّ الآية الشريفة عليه بالدلالة الالتزامية.

ويدفع هذا الاستدلال بأنَّ الخبر يكون على قسمين، لأنَّه بحسب طبعه تارة لا يوجب إلَّا الظنَّ وأخرى يوجب بحسب طبعه العلم.

والأوَّل فيما إذا كان المخبر به متعدِّداً والمخبرون أيضاً كذلك، كإخبار الحامل عن حملة فإنَّ كلَّ امرأة تخبر عن حملها ويحرم عليها الكتمان، كما قال الله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾^(٢) الآية، وكما في إخبار الرواة ما سمعوه من الأئمة (عليهم السلام) فإنَّ كلَّ واحد منهم يخبر عن غير ما أخبره الآخر، وفي هذا القسم لا يترتَّب فائدة على الإظهار إلَّا وجوب القبول.

(١) البقرة: ١٥٩.

(٢) البقرة: ٢٢٨.

والثاني فيما إذا كان المخبر به واحداً والمخبرون متعدداً وهذا هو مورد الآية الشريفة، لأنها وردت في كتمان علماء اليهود ما أنزله الله تعالى في شأن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) وعلائمه في التوراة، فإنه لو كان العلماء كلهم يخبرون بما أنزله الله في شأنه (صلى الله عليه وآله) كان يحصل العلم لعوام اليهود بنبوت (صلى الله عليه وآله) ولذا عبّر بصيغة لجمع وقال تعالى «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ».

وبالجملة الآية الشريفة أجنبية عما نحن فيه من الخبر الذي لا يفيد بحسب طبعه العلم، بل مورده ما يوجب العلم، لا اعتبار التعدد في المخبر ووحدة المخبر به، ولا نقول أن العام في المقام مجموعي بحيث يجب على الجميع - بما هم جميع - الإخبار عن علائم النبوة بحيث إذا امتنع بعضهم عن الإخبار سقط عن الباقي بل العام استغراقي ويجب على كل فرد إظهار الحق ولو امتنع الباقيون، وحصول العلم للسامعين يكون حكمة لا علة لإيجاب الإظهار كما في باب حرمة كتمان الشهادة، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾^(١) فإنه لا يجب على الحاكم قبول شهادة كل أحد ولو كان فاسقاً أو عدلاً واحداً، مع أنه يجب على كل أحد إذا علم بالحال أن يشهد عند الحاكم، ففائدة حصول العلم حكمة لا علة.

وإن شئت فقل: إن دخالة خبر كل مخبر في حصول العلم للسامعين أو دخالة شهادة الشاهد فيما هو الميزان الشرعي للحكم فائدة مترتبة عليه والآ

فيمتنع كل مخبر عن الإخبار زعماً منه عدم ترتب فائدة على مجرد خبره لعدم حصول العلم بخبره وحده أو يمتنع كل واحد من الشاهدين ولو كانا عدلين عن الشهادة لذلك .

ويشهد على ما ذكرنا من أن مورد الآية الشريفة هو القسم الثاني قوله تعالى في نفسه الآية ﴿ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ ﴾ فإنهم كانوا يكتمون الأمر المبين للناس ولا يكون ذلك إلا فيما كان معلوماً لجماعة كثيرين بحيث يصدق عليهم عنوان الناس فلو كان هذه الجماعة من الناس يخبرون الجاهلين بالحال لحصل لهم العلم قطعاً، فمورد الآية الشريفة كتمان ما هو ظاهر للناس، ومقامنا هو البحث عن إظهار ما كان خفياً على الناس، فإن ما قاله الإمام (عليه السلام) لزراعة يكون مخفياً على الناس وظاهراً عنده فقط فيظهره للناس، وكم فرق بين المقامين، ولا نقول أن مورد الآية مخصصة لها، فإن موردها خصوص علماء اليهود لكن نتعدى إلى مثله ككتمان نصب أمير المؤمنين (عليه السلام) في يوم الغدير على المسلمين أو كتمان إمامة الحسين (عليه السلام) على أهل الشام وغيرهم لا إلى مباينه وهو كتمان ما هو خفياً في نفسه .

آية السؤال عن أهل الذكر

ومن جملة الآيات التي استدلّ بها على المدعى قوله تعالى: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) وفي موضع آخر: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢) وبالبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ^(٣) وقد ورد في بعض الروايات تطبيقها على الأئمة (عليهم السلام) فسأل الراوي: هل يجب علينا السؤال؟ ويجب عليكم الجواب؟ فأجاب الإمام (عليه السلام) أن السؤال فوجب عليكم، والجواب لا يجب علينا^(٤). والأمر كذلك لأنهم (عليهم السلام) كانوا مبتلين بالتقية الشديدة فرمّا لا يتمكنون من الجواب الواقعي للسؤال.

وبالجملة تقريب الاستدلال بها هو ما تقدّم في الآية السابقة من لزوم اللغوية على تقدير عدم وجوب القبول مع فرض إيجاب السؤال. وقد أورد على الاستدلال بها شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) بأن أهل الذكر لا يصدق على الراوي بما هو راوٍ ولو كان عالماً في نفسه، فإن المراد من أهل الذكر أهل العلم^(٥)، فالاستدلال بها على حجة فتوى المجتهد أولى من الاستدلال بها على حجة الرواية.

ويمكن الجواب عن هذا الإيراد بأن أهل علم كلّ شيء بحسب ذلك

(١) الأنبياء: ٧.

(٢) النحل: ٤٣.

(٣) الكافي ٢١١/١، «قال: قلت علينا أن نسألکم؟ قال: نعم. قلت: عليكم أن تجيبونا؟ قال: ذلك إلينا».

(٤) فرائد الأصول ٢٩٠/١.

الشيء، فإنّ العالم بالهندسة يصدق عليه أنّه أهل علم الهندسة، والعالم باللغة يصدق عليه أهل علم اللغة، إلى غير ذلك، والعالم بالفقه يصدق عليه أنّه أهل علم الفقه كما أنّ العالم بالروايات يصدق عليه أنّه أهل علم الروايات، فالآية الشريفة تكون على نحو القضية الحقيقيّة صادقة على جميع ما ذكر، وأهل الذكر بالنسبة إلى عوام اليهود الذين هم مورد الآية الشريفة بالنسبة إلى نبوة نبينا (صلّى الله عليه وآله) هم علمائهم، وأهل الذكر بالإضافة إلى الرواة الأئمة (عليهم السلام) وأهل الذكر بالإضافة إلى العلماء الرواة، وأهل الذكر بالإضافة إلى العوام العلماء؛ فالراوي أهل الذكر في باب الروايات، نعم لا يصدق على من ينقل رواية أو روايتين أنّه من أهل علم الرواية لكن ثبت حجّة قوله بعدم القول بالفصل.

والأولى أن يقال: إنّ المراد من الذكر في الآية الشريفة مطلق ما يوجب ذكر الله ممّا يرجع إليه تعالى من نبوة الأنبياء أو وصاية أو صيانهم أو الأحكام الشرعيّة رواية عن المعصومين أو فتوى المجتهدين، وأهل الذكر بالإضافة إلى اليهود الذين كانوا ينكرون نبوة نبينا (صلّى الله عليه وآله) - لكونه بشراً مثلهم يأكل ويشرب - علمائهم حتّى يخبرونهم أنّ الأنبياء السابقين كانوا أيضاً كذلك وكان تشكيكهم في النبوة من هذه الجهة.

قال الله تعالى: ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ تَبْصُرُونَ﴾^(١).

وقال تعالى بعد ذلك: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذَّكَرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾^(١) وأهل الذكر بالإضافة إلى الطبقات المتأخرة هو ما ذكرناه.

وبالجملة فهذا الإيراد لا يرد على الاستدلال بالآية الشريفة.

نعم، يرد عليه أن تقييد وجود السؤال في الآية الشريفة بعدم العلم ظاهر في أن غاية السؤال حصول العلم بالجواب، لا قبول الجواب تعبدًا، وهذا النحو من الاستعمال الظاهر فيما ذكرنا متعارف في العرف، كما تقول لأحد «إن لم تعرف دار زيد فاسأل عنها»، وظاهره أنه أسأل حتى تعرفها، فالآية الشريفة أجنبية عما نحن فيه من وجوب قبول قول المخبر تعبدًا.

وبعبارة أخرى: لا يحتمل كون وجوب السؤال نفسيًا بحيث يكون له موضوعية في نفسه بل طريقتي إلى حصول العلم أو قبول قول المخبر تعبدًا والأول هو الظاهر من الآية الشريفة.

نعم إذا ثبت من الخارج حجية قول العادل أو الثقة يكون جوابه علمًا تعبدًا فيدخل في الآية الشريفة.

آية الأذن

ومن جملة الآيات قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ ^(١).

وتقريب الاستدلال بها أنه تعالى مدح نبيه (صلى الله عليه وآله) بتصديقه للمؤمنين، فإذا كان تصديقه ممدوحاً وراجحاً فقد وجب، لأنه لا معنى لاستحباب قبول الخبر بل يتعين في الوجوب أو الحرمة، لأنه إن كان حجة فيجب وإن لم يكن حجة فيحرم.

ويدفع هذا الاستدلال بأن التصديق إن كان المراد به التصديق الجنائي أي الاعتقاد بصدق المخبر كما هو شأن الساذجين الصادقين في أقوالهم فهو نقص فيه (صلى الله عليه وآله)، لأن الاعتقاد وتصديق كل قائل قلباً، من الصفات المنقصة للشخص، والنبى الأكرم (صلى الله عليه وآله) كامل من حيث جميع الصفات ويكون فطناً ذكياً، فلا يكون المراد من التصديق في الآية الشريفة هذا المعنى.

وكما أنه لا يحتمل أن يكون المراد التصديق العملي أي ترتيب الآثار الخارجية باتخاذ قول المؤمنين حجة معتبرة كما هو المقصود في المقام كبقية الحجج والأمارات، لأن هذا المعنى قد يضر المؤمنين كما إذا كان الأثر مما يضرهم مع أنه تعالى يقول ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾ مضافاً إلى منافاة ذلك لمورد

الآية الشريفة، فإنّ تصديق النّمَام الذي نمّه عملاً عندما أنكر بأنّه ما نمّه ينافي تصديق الله تعالى بأنّه نمّه.

فبقي الاحتمال الثالث وهو التصديق الصوري أي مجرّد إظهار التصديق بالقول أو بأمر آخر من حركة الرأس أو غيرها، لا ترتيب الآثار، وهذا لا ينافي الاعتقاد بالخلاف، وهذا من الأخلاق الحسنة، فإنّ عدم تكليف الكاذب وكشف الستار عن عيبه وإظهار تصديقه من الأخلاق الحسنة الممدوحة، فكأنّ النبي (صلى الله عليه وآله) كان يظهر تصديقه صورة للنّمَام المنكر لنميمته، مع أنّ الله تعالى كان قد أخبره (صلى الله عليه وآله) بأنّه نمّه وحصل له (صلى الله عليه وآله) اليقين بذلك وهو (صلى الله عليه وآله) على خلق عظيم وبُعِثَ ليتمّم مكارم الأخلاق، وهذا منه، وعلى هذا المعنى يحمل ما ورد في الخبر: «يا محمّد، كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنّه قال قولاً وقال لم أقله فصّدّقه وكذبهم»^(١) أي صدّقه صورة وكذب بذلك القسامة. وأمّا ما أفاده الشيخ (قدّس سرّه) من أنّ تعدية الإيمان في الأوّل بالبلاء وفي الثاني بالكلام بدلّ على اختلاف المراد من التصديقين في الآية الشريفة بأن يكون المراد من التصديق الأوّل التصديق الحقيقي، ومن الثاني التصديق الصوري.

فمدفوع بأنّ ذلك لا دلالة له على الاختلاف، فإنّ الإيمان إذا تعدّى بالبلاء يكون المراد به التصديق بأصل الوجود كما في جملة من الآيات كقوله تعالى:

﴿ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿ إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾^(٤) إلى غير ذلك، وإذا تعدّى باللام يكون المراد تصديق القائل في قوله في مقابل التكذيب كقوله تعالى: ﴿ فَقَالُوا أَنْتُمْ لَيْسَرَيْنِ ﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿ قَالُوا أَنْتُمْ لَكُمْ ﴾^(٦)، وقوله تعالى: ﴿ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ ﴾^(٧)، وقوله تعالى: ﴿ أَلَا نُؤْمِنُ لِرَسُولٍ حَتَّى ﴾^(٨) إلى غيرهما من الآيات الشريفة، فالإيمان في هذه الموارد بمعنى واحد، إلا أن المتعلق مختلف، في موارد التعدّي بالباء أصل الوجود، وفي موارد التعدّي باللام التصديق في القول لأنه للارتفاع، فالاختلاف فيما يتعدّى به لا يدلّ على اختلاف المعنى في الإيمان، والصحيح هو ما ذكرناه في بيان الفرق ووجه الاختلاف في المعنى من أنه لا بدّ من أن يكون المراد من تصديق المؤمنين التصديق الصوري، لعدم صحة إرادة المعنيين الآخرين.

(١) البقرة: ٨.

(٢) البقرة: ٢٨٥.

(٣) البقرة: ٢٨٥.

(٤) يس: ٢٥.

(٥) المؤمنون: ٤٧.

(٦) الشعراء: ١١١.

(٧) البقرة: ٥٥.

(٨) آل عمران: ١٨٣.

الوجه الثاني: الاستدلال بالأخبار

الوجه الثاني من الوجوه التي استدلت به على حجّية الخبر: الأخبار، وقبل ذكرها وبيان كيفة الاستدلال بها لابدّ من الإشارة إلى نقطة وهي أنّ الاستدلال بالأخبار على حجّية الخبر يتوقّف على القطع بصدور الأخبار التي يستدلّ بها، إمّا لأجل تواترها، أو لأجل قرينة توجب القطع بالصدور، وإلّا لزم الدور كما هو واضح.

ثمّ إنّ الأخبار التي يستدلّ بها على حجّية الخبر على طوائف كما عن شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه)^(١):

الأولى: الأخبار الواردة في علاج الخبرين المتعارضين التي ذكرت مفصلاً في باب التعادل والتراجيح، وهي بين ما تدلّ على الأخذ بالأرجح كالأعدل والأصدق والمشهور وما خالف العامة وما وافق الكتاب عند وجود المرجح وإلا فالتخير، وبين ما تدلّ على التوقّف وعدم العمل بشيء منهما كرواية الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه، قال: «لا تعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأله». قلت: لابدّ أن نعمل بواحد منهما، قال: «خذ بما فيه خلاف العامة»^(٢).

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة من وجهين:

(١) فرائد الأصول ٢٩٧/١.

(٢) وسائل الشيعة ١٢٢/٢٧.

الأول: أن جميعها - أي القسم الأول والثاني - تدلّ على مفروغية حجية الخبر في حدّ نفسه - لولا المعارضة - بين الإمام والسائل، وإنّما السؤال عن علاج المعارضة ودلالاتها ظاهرة في ذلك لا تقبل الإنكار.

الثاني: وهو يختصّ بالقسم الأول أعني ما أمر الإمام (عليه السلام) فيه بالأخذ بأحد الخبرين إمّا معيّناً في صورة وجود المرجّح وإمّا مخيراً في صورة عدمه. إنّ هذا القسم تدلّ صراحة على حجية أحد الخبرين فعلاً حتّى في صورة المعارضة لأنّه (عليه السلام) أمر بالأخذ بأحدهما معيّناً أو مخيراً في هذا الحال وهذا الوجه مفقود فيما يدلّ على التوقّف وعدم العمل بشيء منهما في حال المعارضة وإن كان الوجه الأول ثابتاً فيه فلا تغفل، وكيف كان فلا إشكال في دلالة هذه الطائفة على حجية الخبر في نفسه لولا المعارضة.

وتوهم أنّه يحتمل أن يكون مورد هذه الأخبار، الأخبار التي يقطع بصورها عن المعصوم ويسأل عن علاج الخبرين المتعارضين اللتين يقطع بصورها بحيث تستند الحجية في عدم المعارضة إلى القطع لا التعبد الشرعي، مدفوع: أمّا أولاً فبأنّ ذلك موجب لحمل هذه الأخبار الكثيرة على الفرد النادر لندرة القطع بصدور الخبر الواحد الذي لم يبلغ حدّ التواتر.

وأما ثانياً فبأنّه لا وجه حيثنّذ لسؤال الراوي عن حكم الخبرين المتعارضين، بل الوجه أن يسأل عن قوليّ الإمام (عليه السلام) المتعارضين فأخذ عنوان الخبر في السؤال دالّ على أنّه محطّ السؤال والتعارض فيهما بما هما خبران ظنيّان.

وأما ثالثاً فبأنّه لا معنى حينئذٍ للأمر بالأخذ بالأعدل أو الأصدق أو المشهور أو الأشهر، لعدم خصوصيّة في هذه الأمور توجب الأرجحية مع فرض القطع بصدور الخبر الآخر عن الإمام (عليه السلام).

الطائفة الثانية ما تدلّ على إرجاع الأشخاص إلى آحاد أصحابهم (عليهم السلام) مثل إرجاعه (عليه السلام) إلى زرارة بقوله (عليه السلام) «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» مُشيراً إلى زرارة^(١).

وقوله (عليه السلام) في رواية أخرى «وأما ما رواه زرارة عن أبي (عليه السلام) فلا يجوز ردّه»^(٢).

وقوله (عليه السلام) لابن أبي يعفور بعد السؤال عمّن يرجع إليه إذا احتاج أو سأل عن مسألة: «ما يمنعك من محدّد بن مسلم الثقفي فإنّه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً»^(٣).

وقوله (عليه السلام) فيما عن الكشيّ لسلمة بن أبي جبلة: «انت أبان بن تغلب فإنّه قد سمع منّي حديثاً كثيراً فما روى لك عنّي فاروه عنّي»^(٤).

وقوله (عليه السلام) لشعيب العرقوفي بعد السؤال عمّن يرجع إليه: «عليك بالأسدي» يعني أبا بصير^(٥).

(١) وسائل الشيعة ١٤٣/٢٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٤٣/٢٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٤٤/٢٧.

(٤) اختيار معرفة الرجال ٦٢٣/٢.

(٥) وسائل الشيعة ١٤٢/٢٧.

وقوله (عليه السلام) لعلّي بن المسيّب بعد السؤال عمّن يأخذ عنه معالم الدين: «من زكريّا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا»^(١).

وقوله (عليه السلام) لمّا قال له عبدالعزيز بن المهتدي: ربّما أحتاج ولست القاك في كلّ وقت، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ قال (عليه السلام): «نعم»^(٢).

وقوله (عليه السلام) لمّا سُئل عمّن يأخذ، وقول من يقبل، قال (عليه السلام): «العمرى وابنه ثقتان وما أديا إليك عنّي فعنّي يؤديان، وما قال لك فعنّي يقولان؛ فاسمع لهما وأطعهما» الحديث^(٣).

وهذه الطائفة كما تراها صريحة في حجية خبر هؤلاء الذين أرجع إليهم الإمام (عليه السلام) بما هم رواة ثقة الموجب للتعدّي إلى مثلهم.

وتوهم الاختصاص بالدلالة على حجية الفتوى كما ورد أنّه قال الإمام (عليه السلام) لبعض أصحابه «أحبّ أن يفتي مثلك في المسجد»^(٤) أو التعميم بالنسبة إليه، مدفوع بظهورها بل صراحة بعضها في حجية خصوص رواية الراوي لا فتواه، ولا يضرنا التعميم بعد فرض شمولها للرواية أيضاً، مع أنّه لم يتعارف في زمن الأئمة (عليهم السلام) الفتوى من الرواة، بل كانوا ينقلون

(١) وسائل الشيعة ١٤٦/٢٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٤٧/٢٧.

(٣) الكافي ٢٣٠/١ باب تسمية من رآه الحديث الأوّل.

(٤) روى النجاشي في رجاله (ص ١٠) في شرح حال أبان بن تغلب: قال له أبو جعفر (عليه السلام): اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس فإنّي أحبّ أن يرى في شيعتي مثلك.

الأحاديث التي سمعوها وما كانوا يقولون رأينا في المسألة كذا وكذا، وكيف كان فصراحة دلالتها على حجّية الخبر ممّا لا إشكال فيه.

الطائفة الثالثة ما تدلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات مثل ما في الوسائل عن الكشيّ من أنّه ورد توقيع على القاسم بن عليّ وفيه: «إنّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا، قد عرفوا أنّا نفاوضهم سرّاً ونحملهم إليهم»^(١).

وما ورد مستفيضاً في المحاسن «حديث واحد في حلال وحرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة»^(٢).

وقوله (عليه السلام): «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم»^(٣) وهذه أيضاً تدلّ على حجّية رواية الثقات بل مطلق الشيعة، وقد ادّعى شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) تواتر هذه الطائفة بخصوصها^(٤)، ولكنّه بعيد.

ثمّ لا يخفى عليك دلالة بعض الأخبار التي ذكرنا في الطائفة الثالثة على حجّية خبر الثقة أيضاً كرواية عبدالعزيز بن المهدي لأنّها تدلّ على مفروعية حجّية قول الثقة على نحو الكبرى الكليّة، والسؤال في الرواية عن الصغرى.

الطائفة الرابعة الأخبار الكثيرة الدالة على الحثّ على حفظ الحديث وبثّه

(١) وسائل الشيعة ١٥٠/٢٧.

(٢) وسائل الشيعة ٩٨/٢٧.

(٣) كمال الدين وتمام النعمة ٤٨٤/٢.

(٤) أجود التقريرات ١٩٨/٣.

التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد ذكرها الشيخ (قدّس سرّه) في الرسائل إن شئت فراجع إليها^(١).

ثم إن هذه الأخبار الكثيرة التي قسّمناها على هذه الطوائف الأربعة التي أشرنا إلى بعض الروايات منها تيمناً، وقد استقصاها شيخنا الأنصاري (أعلا الله مقامه) في هذا البحث، فهي، وإن لم تكن متواترة لفظاً، لعدم اتفاق جميعها على لفظ واحد، كتواتر قوله (صلّى الله عليه وآله) في يوم الغدير من الطريقين «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه»، كما أنها لم تكن متواترة معنى كتواتر الأخبار في شجاعة أمير المؤمنين (عليه السلام)، لاختلاف الألفاظ والخصوصيات فيها واتفاق المعنى المفهوم من جميعها وهي شجاعته، لأنّ مداليلها مختلفة، فإنّ بعضها تدلّ على حجية خبر مطلق الشيعة في قبال المخالف، وبعضها يدلّ على حجية خبر خصوص العادل، وبعضها يدلّ على حجية خبر خصوص الثقة، فلم تتحد على معنى واحد، إلّا أنّها متواترة إجمالاً أي بعد ملاحظتها على كثرتها نقطع بصدور بعضها عن المعصوم (عليه السلام) إجمالاً وإن كان صدور كلّ واحد بخصوصه مشكوكاً فيه.

ثم إن قضية هذا التواتر الإجمالي هو الأخذ بخبر كان مجعماً للقيود الثلاثة

(١) مثل النبويّ المستفيض بل التواتر (كما في تعبير شيخنا الأنصاري قدّس سرّه) إنّه «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة» ومثل ما ورد في شأن الكتب التي دفنها لشدة التقية فقال (عليه السلام) «حدّثوا بها فإنّها حقّ»، ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث والأمر بكتابته كقوله (عليه السلام) للراوي «اكتب وبثّ علمك في بني عمك فإنّه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلّا بكتبهم» إلى غير ذلك. (المقرّر)

المذكورة لأنه القدر المتيقن في الحجية، وما عداه يكون مشكوك الحجية، فإن بعضها يدل على اعتبار الإيمان كقوله (عليه السلام) «لا عذر لأحد لشيعتنا فيما يرويه عنا ثقتنا» فإن إضافة الثقات إليهم (عليهم السلام) تدل على كون الثقة من مخلصيهم وشيعتهم، وقوله (عليه السلام) في رواية العدة «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها في ما روي عنا فانظروا إلى ما روه عن علي (عليه السلام) فاعملوا به»^(١) فإنه يدل على جواز الأخذ بخبر الشيعة وبروايات العامة إذا لم يخالفها رواية من الشيعة، فكأن الميزان في الحجية الرواية عن المعصومين (عليهم السلام) دون خلفاء الجور وهي دأب الشيعة.

وبعضها يدل على اعتبار عدالة الراوي كقوله (عليه السلام) لعلي بن المسيب بعد السؤال عمّن يأخذ عنه معالم الدين «عليك بذكرنا بن آدم المأمون على الدين والدنيا» فإن الأمانة عليهما لا تكون إلا بالعدالة.

وبعضها يدل على اعتبار الوثاقة في الرواية وإن لم يكن الراوي عادلاً كقوله (عليه السلام) لما قال له عبدالعزيز المهدي: ريمّا أحتاج ولست القاك في كلّ وقت أفونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ قال: «نعم».

وبالجملة فلا إشكال في استفادة هذه القيود الثلاثة - أعني الإيمان والعدالة والوثاقة - في القول من مجموع هذه الروايات، فنأخذ بخبر كان راويه مؤمناً عادلاً ثقة، ونأخذ بمدلوله في تعيين الخبر الحجة، وقد دلت بعض الأخبار الواجدة لهذه القيود على حجية خبر مطلق الثقة ولم نعثر بعد التفحص التام إلا

على ما عن كتاب الكشي عن محمد بن مسعود، عن محمد بن نصير، عن محمد بن عيسى، عن عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً، عن الرضا (عليه السلام) قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني أفونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ منه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم». وفي شأن يونس روايتان آخران إلا أنهما لم يتضمنا لفظ الثقة فتكونان أعم، إلا أن الرواية الأولى كما تراها تضمنت لفظ الوثاقة وكان السؤال عن يونس بعد الفراغ عن حجية قول الثقة، والظاهر أن سند هذه الرواية صحيحة ورجال سندها عدول.

وبالجملة مفاد هذا الخبر حجية خبر مطلق الثقة، وأما ما تضمن من الروايات من إضافة الثقة إلى الأئمة (عليهم السلام) كلفظ «ثقاتنا» أو «ثقتي» فهي وإن كانت صحيحة إلا أن ظاهر الإضافة كون الراوي من العدول والمأمون منه على الدين والدنيا، ولذلك أضافه الإمام (عليه السلام) إلى نفسه.

مقدار دلالة الأخبار

ثم إنه بعد إثبات حجية خبر الثقة بما ذكرنا هل يثبت به حجية الخبر الموثوق به نوعاً وهو الخبر الضعيف في نفسه إما لكون الراوي غير إمامي أو إمامياً فاسقاً غير ثقة المنجبر بعمل الأصحاب أم لا؟ الحق أن مدلول الخبر المتقدم حجية خبر من يوثق به في خبره أي من يكون مأموماً من الكتاب، وأما الخبر الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب فلا يوثق براويه على الفرض فالخبر في نفسه لا يكون حجة، وقد تقدم في مبحث الشهرة الفتوائية عدم حجية الشهرة

في نفسها سواء كانت الفتوائية أو الاستنادية، وضمَّ غير الحجَّة إلى مثله لا يوجب الحجية، وإن شئت فقل: إن الشهرة الفتوائية كما لا تكون حجَّة كذلك الشهرة الاستنادية، فلأوجه حينئذٍ للقول بحجَّة الخبر الضعيف الذي عمل به الأصحاب. نعم إذا كان عملهم هذا موجباً لحصول الوثوق الشخصي لأحد بصدور الرواية عن المعصوم (عليه السلام) يجب العمل بتلك الرواية إلاَّ أنه تخرج حينئذٍ عن الحجَّة التعبدية لرجوع ذلك إلى حجَّة الوثوق في نفسه المعبر عنه بالعلم العادي كثيراً ما، بل هو علم في نظر العرف ولذا تراهم يقولون: أنا أعلم بكذا، فيما إذا كان واثقاً به.

وهكذا إذا حصل الوثوق الشخصي بمطابقة الحكم الذي اتفق عليه آراء المشهور للواقع، لأنَّه خارج عن محلِّ الكلام أيضاً.

والحاصل أنَّ مجرد عمل الأصحاب بخبر ضعيف في نفسه لا يوجب حجَّة ذلك الخبر مع فرض عدم حصول الوثوق بصدوره عن الإمام (عليه السلام) لاحتمال خطأهم احتمالاً راجحاً أو مساوياً.

نعم يبقى الكلام في أنَّه هل هناك سيرة قائمة على العمل بهذا الخبر أم لا؟ وسيأتي الكلام فيها إن شاء الله.

نعم إذا قلنا بأنَّ عمل الأصحاب يكون من التبيّن يكون هذا داخلاً في منطوق آية النبا فيكون حجَّة، إلاَّ أنَّه ليس من التبيّن في شيء، لأنَّه قد تقدّم أنَّه مأخوذ من البيان الذي هو بمعنى الظهور إمَّا حقيقه أو تعبداً وليس عمل الأصحاب من أحدهما.

تنبيهان

انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور

الأول: إنه قد ذكرنا فيما تقدم من الاستدلال على حجبة خبر الواحد بالأخبار المتواترة إجمالاً، أن الصناعة تقتضي الأخذ بخبر جامع للشرائط المذكورة في مجموع تلك الروايات من الإيمان والعدالة والوثاقة لأنه القدر المتيقن. ثم قلنا بأن في الروايات ما يجمع هذه الأمور وهي تدل على حجبة خبر المطلق الثقة كخبر الكشي الوارد في يونس بن عبد الرحمن فالنتيجة هي حجبة خبر الثقة وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنما الإشكال الذي نريد التعرّض له في هذا الأمر هو الإشكال على حجبة ما يسمّى عندهم بالخبر الموثّق وهو الخبر الضعيف الذي يقال عمل به المشهور والإشكال في ذلك تارة من جهة الصغرى وأخرى من جهة الكبرى. أما الإشكال الصغرى فهو أن مجرد موافقة فتوى المشهور لرواية ضعيفة لا تكشف عن عمل المشهور بها، لأننا بعد ما بنينا على أنه يمكن تحقّق اتفاق جميع العلماء المسمّى بالإجماع على أمر من دون معلومية مدرك فتواهم لنا، وله موارد كثيرة يعثر عليها المتتبع في الفقه، منها مسألة اعتبار كون مال المضاربة من النقيدين الذهب والفضة مع عدم معلومية مدرك لهذا الحكم لنا إلا أنه قام الإجماع عليه، يمكن اتفاق بعض العلماء على ما لا يكون مدركه معلوماً لنا، ولا استبعاد في ذلك، لأن القدماء كالشيخ وأمثاله الذين بهم يتحقّق الشهرة القدمائية ولا يزيد عددهم عن سبعة فلم يكن بناءهم على الاستدلال على

ما يفتون به من الأحكام بل دُونُوا كِتَاباً كانت تتضمن مجرد فتاويهم كالرسائل العملية في هذا اليوم وقد جمعوها في كتاب جوامع الفقه التي بأيدينا اليوم، فموافقة الشهرة القدمائية مع رواية ضعيف السند لا تكشف عن استنادهم إليها ولعلهم تمسكوا بما لم يصل إلينا.

وأما الشهرة المتأخرة فهي وإن كان أصحابها الذين بهم تتحقق الشهرة كالمحقق والعلامة والشهيد وأمثالهم بانين على ذكر الاستدلال لفتاويهم فيما دُونوه من الكتب الفقهية الاستدلالية، إلا أنهم يستدلون فيما هو محل الكلام بالخبر الضعيف زعماً منهم انجباره بعمل المتقدمين من أصحاب الشهرة ولذا تراهم يعتذرون من ضعفها بعمل الأصحاب بقولهم «وضعفها منجبر بعمل الأصحاب» ولا نحتمل في حقهم أنهم عثروا على قرينة توجب القطع أو الوثوق بالصدور ولم يذكروها في مقام الاعتذار عن ضعف الرواية، لأنهم مع كونهم في هذا المقام وبيان خصوصيات الاستدلال ودفع ما يرد على استدلالهم بالنقض والإبرام لا مجال لتركهم تلك القرينة وإهمال ذكرها مع أنهم استندوا إلى خبر ضعيف في نفسه كالأخبار النبوية التي من طريق العامة أو أخبار آخر ضعيفة من طرق الخاصة في الفتوى مضافاً إلى تصريحهم بأن ضعفه منجبر بعمل الأصحاب فلا يحتمل في حقهم العثور على قرينة أخرى.

وبالجملة استناد الشهرة القدمائية بهذا الخبر الضعيف دون إثباته خرط القتاد، واستناد الشهرة المتأخرة وإن كانت محققة إلا أنها غير مفيدة لشيء لاعتذارهم عن ضعفها بعمل المتقدمين بها الذي عرفت منع إحرازها، فلا يوجب عملهم به الوثوق بصدور الرواية.

فكلما أراجع إلى نفسي لا أجد ما يكون عذراً بيني وبين ربي في العمل بالخبر الضعيف الذي طابق مضمونه لفتوى المشهور مع عدم إحراز الاستناد إليه لأنه من باب ضم غير الحجة إلى مثله، والإشكال الذي اختلج في البال في هذه الدورة في الصغرى هو هذا.

وأما الإشكال في الكبرى فهو إنه لو سلمنا إحراز استناد المشهور حتى القدمات إلى هذا الخبر الضعيف، ما الموجب إلى إدخاله في دليل الحجة التي عرفت أن مدلوله حجة خصوص خبر الثقة، ولا يشمل خبر الكذاب الوضع، وذلك لأنه إن كان عملهم به كاشفاً عن توثيقهم رواته فهو خارج عن محل الكلام، لأنه في الخبر الضعيف الذي يكون راويه معلوم الحال كأبي هريرة الوضع - مثلاً - أو الذي يصرح العاملون به بضعفه، وهكذا إن كان عملهم به موجباً للوثوق والاطمئنان الشخصي بصدور هذا الخبر من الإمام (عليه السلام) لحسن الظنّ بالعاملين به وإنهم لم يعتمدوا على ما لا يثقون بصدوره عنه (عليه السلام)، لأنه أيضاً خارج عن الفرض، لأن الكلام في مجرد خبر استند إليه المشهور وإن كان عملهم به لا يكشف عن التوثيق على الفرض ولا يوجب الوثوق لنا بالصدور، لأننا وإن كنا نحسن الظنّ بهم (رضوان الله عليهم أجمعين) إلا أن عثرهم على ما يوجب اطمئنانهم بالصدور يكون من الاجتهاد والرأي وليس اجتهادهم حجة علينا وغايته أنهم معذرون في العمل به وأي عذر لنا في اجتهادهم في أمر.

وبعبارة أخرى: قرينة ما عثروا عليه من القرينة في زعمهم غير محرز لنا

ولا نعلم أنها تكون بحيث لو وصلت إلينا لكانت قرينة عندنا أيضاً على الصدور فنبقى شاكّين في الصدور من غير حجة شرعية لنا تكشف عنه فلا يسعنا العمل به، وحاصل الإشكال أنه بعد تسليم إحراز الاستناد لا يحصل لنا الوثوق بالصدور فلم نكن معذورين في العمل به، لأنه من باب العمل بالشهرة الفتوائية وقد عرفت عدم حجيتها، فظهر أن ما اشتهر في الألسنة «أن الخبر كلما ازداد ضعفاً إذا عمل به الأصحاب ازداد قوة» مما لا يبتنى على أساس صحيح وركن وثيق يلجأ إليه ويكون عذراً بيننا وبين الله تعالى يوم القيامة، فتوقّفنا في هذه الدورة من العمل بهذا الخبر فتأمل في أطراف ما ذكرناه والله الهادي إلى طريق النجاة.

الخبر المعرض عنه

ثم إنّه يشكل الأمر في عكس المقام أيضاً وهو الخبر الصحيح الذي أعرض عنه الأصحاب وإنّه كيف يخرج عن دليل الحجية مع دخوله فيه بحسب العموم أو الإطلاق، وليس الإشكال في هذا إلا من جهة الكبرى وأما الصغرى وهو إعراض المشهور عنه فمما لا يقبل المناقشة فيها لأن المفروض أن الخبر بمرأى من جميعهم وينقلونه في كتب الأخبار المعتمدة ومع ذلك لم يفتوا على طبقه وأعرضوا عنه.

وأما الإشكال الكبرى فهو أن إعراضهم إذا كان موجباً للوثوق الشخصي بوجود خلل في هذه الخبر إما صدوراً أو جهةً عثروا عليه وخفي علينا نظير حصول الوثوق على عكس هذا في الخبر الضعيف الذي عملوا به فلا كلام لنا بعد ذلك، إلا أن حصول هذا الوثوق بلا موجب عند التأمل كما في السابق، لأن

حقيقة هذا يرجع إلى الاعتماد إلى اجتهد السابقين الذي يحتمل الخطأ والزلل فيه لأجل الشك في قرينة ما زعموه قرينة على الخلل صدوراً أو جهة، فعند التأمل نرى أنه لم يحصل لنا هذا الوثوق المخرج له عن دليل الحجبة، فإذا يبقى هذا الخبر الصحيح الذي فرض أن رواته عدول وثقات تحت دليل الحجبة ولا عذر لنا في ترك العمل به، فما اشتهر من « أن الخبر كلما ازداد صحة إذا أعرض عنه المشهور إزداد ضعفاً » مما لا أصل له أيضاً، فالميزان هو دليل الحجبة ولا نخرج عنه إلا بما يكون عذراً شرعياً.

الجمع بين مفاد الروايات ومفهوم آية النبأ

الأمر الثاني: إنه بعد ما كان مفاد الروايات السابقة حجة خبر الثقة يقع المعارضة بين ما دلّ على ذلك من الروايات ومنطوق آية النبأ لأن النسبة بينهما العموم من وجه، فإن منطوقها عدم حجة خبر الفاسق أعم من أن يكون موثقاً في حكايته أم لا، ومفاد الرواية حجة خبر الثقة أعم من أن يكون فاسقاً أو عادلاً، فإن قلنا إن دليل طرح الأخبار المعارضة مع الكتاب يشمل ما كان معارضته معه بالعموم من وجه لابد من طرح الرواية الدالة على حجة خبر الثقة، وإلا فيقع المعارضة بينهما ويتساقطان كما هو المختار في العامين من وجه ويرجع إلى أصالة عدم الحجبة.

ويمكن تقريب الإشكال بوجه آخر وهو أن في نفس الباب الذي ذكر فيها الروايات المتضادة على حجة خبر الواحد بشرط الإيمان أو العدالة أو الوثاقة، روايات أخرى تدلّ على عدم حجة خبر الخائن، وبين هذه الطائفة وما يدلّ

على حجية خبر الثقة عموم من وجه أيضاً، فإن قلنا بالرجوع إلى المرجحات في العامين من وجه، يرجع إلى الكتاب وهو يوافق ما يدل على عدم الحجية، وإن قلنا بالتساقط فيكون هو المرجع ومع غض النظر عن الكتاب بعد التساقط يكفيننا أصالة عدم الحجية.

فلتخص أنه بعد معارضة ما دل على حجية خبر الثقة إما مع الكتاب وإما مع الأخبار لم يبق عندنا ما يدل على حجية خبر الثقة.

وهذا الإشكال لا مدفع له، إن قلنا بأن الفسق له خصوصية في نفسه ويكون مانعاً عن الحجية ولو كان الراوي ثقة ومتحرزاً عن الكذب كالعدالة في باب الشهادة، فإن الشاهد لابد وأن يكون عادلاً ولا يكفي شهادة المتحرز عن الكذب ولو أوجب كلامه الوثوق، فتستقر المعارضة حينئذ بين الآية الشريفة والخبر الدال على حجية خبر الثقة، وعلى كلا التقديرين - من شمول ما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب لما خالفه بالعموم من وجه لصدق عنوان المخالف عليه، لعدم كونه قرينة على الكتاب ولا مخصصاً أو مقيداً، ومن عدم شموله له واستقرار المعارضة والرجوع إلى المرجحات أو القول بالتساقط كما هو المختار في العامين من وجه على نحو الإطلاق، لا الوضع كما في المقام، ثم الرجوع إلى أصالة عدم الحجية - لا يكون خبر الثقة حجة كما هو واضح.

وأما إن قلنا بأن المراد من الفاسق في الآية الشريفة خصوص غير المتحرز عن الكذب بقرينة التعليل فيها وهو قوله تعالى ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيْهِمْ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ فإن العمل بخبر الثقة والمتحرز عن الكذب ولو

كان فاسقاً من غير جهة الكلام لا يكون عملاً سفهائياً، لأنه المراد بالجهالة كما ذكرنا سابقاً، فلا تكون معارضة بين الآية الشريفة وما يدل على حجية خبر الثقة لاختلاف المورد.

هذا ولكن ملاحظة وجود آية النفر الدال على حجية خبر الواحد كما قويناه يقتضي طوراً آخر من الكلام وهو أنه إذا بنينا على استقرار المعارضة بين الخبر الدال على حجية خبر الثقة وآية النفر ولم نقل بطرحه لأجل المخالفة فلا بد من القول بالتساقي في مورد المعارضة، فيرجع حينئذ إلى آية النفر لأصالة عدم الحجية كما ذكرنا قبيل هذا، ومدلول آية النفر حجية مطلق خبر الواحد سواء كان فاسقاً أم عادلاً، وسواء كان ثقة أم لا، إلا أنه يخرج منه موردان قطعاً:

أحدهما: الخبر المقطوع الكذب ولو كان راويه ثقة أو عادلاً لجواز الخطأ عليهما.

ثانيهما: خبر غير الموثق أي من لا يحترز عن الكذب أو من لا يكون ضابطاً ولو كان متحرزاً عن الكذب، لأن السيرية العقلية جرت على ذلك فتخصص الآية الشريفة بها، فيكون مدلول آية النفر بعد التخصيص بهما حجية خبر الثقة أي المتحرز عن الكذب ولو كان فاسقاً.

وأما إذا بنينا على طرح الخبر المخالف للكتاب ولو بالعموم من وجه في مورد المعارضة - كما هو المختار - فيقع المعارضة بين آية النبأ والنفر إلا أن المعارضة بالعموم المطلق، فإن آية النفر تدل على حجية مطلق الخبر، وآية النبأ

تدلّ على عدم حجّية خصوص خبر الفاسق، فيقيّد إطلاق آية النفر بآية النبأ، فتكون النتيجة حجّية خبر العادل الموثّق لخروج من لا يوثق بكلامه ولو لعدم كونه ضابطاً وإن كان متحرّزاً عن الكذب من آية النفر أيضاً لما تقدّم.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّه لو كنّا نحن والآيات والأخبار لإثبات حجّية الخبر كانت النتيجة حجّية خبر العادل الموثوق به أي الضابط.

الوجه الثالث: الإجماع

الوجه الثالث لحجية الخبر الواحد الإجماع وهو إما منقول أو محصل .
 أما المنقول - كما ادّعاه الشيخ (قدّس سرّه) - فعدم حجّيته ظاهر لأنّ
 حجّية الإجماع المنقول فرع حجّية الخبر والكلام بعد فيها .
 وأما المحصل منه فهو وإن كان محققاً للقطع بعمل جميع العلماء بالخبر
 الواحد إلّا أنّ هذا الاتفاق لا يكشف عن رأي المعصوم بحيث يكون من
 الإجماع التعبدي، وذلك لأنّ بعض الأعلام قد ادّعى القطع بصدور أخبار
 الجوامع والكتب الأربعة عن المعصومين (عليهم السلام) وقد عمل بها لذلك،
 كما ربّما يظهر من كلمات صاحب الحقائق (قدّس سرّه)، وبعض آخر منهم قد
 ادّعى حجّيته للأدلة المتقدّمة كالأيات والروايات، فلا يكون هناك اتفاق غير
 معلوم المدرك بحيث يكون كاشفاً من رأي المعصوم (عليه السلام) تعبداً فلا
 يتحقّق الإجماع المصطلح الذي هو أحد الأدلة في الأصول .

الاستدلال بالسيرة

نعم السيرة المستمرة من زمان النبي (صلّى الله عليه وآله) إلى يومنا هذا
 محقّقة مقطوع بها وممّا لا يقبل الإنكار، فإنّه قد استقرّت سيرة النساء على أخذ
 الأحكام عن رجالهم والنائي عن القريب والغائب عن الحاضر في جميع
 الأعصار ولم يعهد ولم يسمع منع ذلك في زمان النبي (صلّى الله عليه وآله) أو
 أحد المعصومين بحيث كان الناس جميعهم يأتون النبي (صلّى الله عليه وآله) أو
 الإمام ويسألوه عن الأحكام رجالاً ونساءً شفاهة . وفي شيء من الأعصار

لم يكن بناء المتشريعة على أخذ الأحكام من نفس النبي أو الإمام (صلى الله عليهما) أو من يقلّدونه من العلماء بل يكتفون بخبر الثقة.

ولا يخفى أن هذه السيرة لا تختصّ بالمتشريعة بل جارية بين جميع أهل العرف حتّى المنكرين للأديان وتراهم يعملون بخبر الثقة أي من كان متحرّزاً عن الكذب وضابطاً في النقل ولو لم يحصل لهم الوثوق الشخصي ولذا تراهم لا يقبلون عذر من جائه الثقة بخبر بأنّه لم يحصل لي الوثوق من قوله، مثلاً إذا أرسل ملك أحد خدامه الموثّقين إلى بعض عمّاله يطلب منه الحضور عنده فلم يحضر المرسل إليه عند الملك معتذراً بأنّه لم يحصل له الوثوق والاطمئنان الشخصي من قول الرسول الذي فرضنا أنّه ثقة في نفسه لم يسمع منه هذا الاعتذار ويعاقب على ترك الحضور قطعاً، كما أنّه إذا انعكس الأمر وأخبره ثقة آخر بانصراف الملك عن حضوره عنده وعمل بخبر هذا الثقة وترك الحضور معتذراً بذلك يكون عذره مقبولاً وكلامه مسموعاً ويؤخذ ذلك المخبر الثقة بكلامه إذا كان كاذباً.

وبالجملة استقرّت سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة وهي حجة مع إمضاء الشارع ولكن قد يتوهم أنّ الآيات الناهية عن العمل بغير العلم وكذلك الأخبار الدالة على ما دلّت عليه الآيات شاملة بعمومها أو إطلاقها لهذه السيرة، لأنّ المفروض أنّ خبر الثقة لا يوجب العلم بالواقع وغايته الظنّ بذلك نوعاً.

ويدفع:

أولاً: بأنّه مقايسة الخبر الواحد مع القياس تقتضي عدم شمول العمومات الناهية له، وذلك لكثرة ورود الأخبار الناهية عن العمل بالقياس وقد بلغت حدّ

التواتر حتّى ادّعى بعضهم بلوغها إلى خمسمائة خبر، مع أنّ استعماله في الأمور لا تبلغ كثرة العمل بخبر الواحد الثقة عند أهل العرف. نعم استعماله في الجملة في أمورهم ممّا لا إشكال فيه، لكن العمل بخبر الثقة لا يخلو منه أحد في كلّ يوم وليلة ولو مرّة واحدة غالباً، ولولا العمل بخبر الثقة عند العرف لاختلّ نظام معاشهم ولزمهم العسر والحرّج ولتعطّلت أسواقهم وتجاراتهم، فشيوع العمل بخبر الثقة على حدّ لا يقبل الإنكار، فلو كان الشارع ناهياً عن العمل به ومؤسّساً لطريق آخر في الأخبار غير ما عليه أبناء العرف لنهى عن العمل به صريحاً بما لا يقلّ عن النهي عن العمل بالقياس مع أنّه أقلّ استعمالاً من خبر الثقة، ولما اكتفى بمجرد العمومات والإطلاقات الناهية وآلّا لكان القياس أولى بذلك لقلّته بالإضافة إلى خبر الثقة ولا يكون كثرة الأخبار الناهية عن العمل بالقياس إلّا لأجل اهتمام الشارع في الردع عنه، وكيف لا يكون هذا الاهتمام في خبر الثقة مع شيوع العمل به؟!

وبعبارة واضحة إنّنا نقطع بعدم شمول الآيات لهذه السيرة، للقطع بعمل أصحاب الأئمة وتابعيهم بها حتّى بعد نزول الآيات، ولو كان العمل بها ممنوعاً شرعاً لظهر وبان.

وثانياً: قد ذكرنا سابقاً وقوّيناه لاحقاً أنّ الآيات الشريفة إرشاد إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز العمل بغير العلم، لعدم دفع احتمال العقاب معه ويحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل خصوصاً العقاب الأخروي، لشدّته وطول مدّته ولا يدفع احتمال الضرر إلّا بحصول المؤمّن والقطع به، والسيرة المستمرة التي كانت بمرأى من النبي (صلّى الله عليه وآله) وأوصيائه تكون مؤمّنة من

العقاب قطعاً، لعدم ردعهم عنه وامضائهم له، وإلا لوصل إلينا الردع لتوفر الدواعي لحفظه لكثرة ابتلاء الناس بالعمل بخير الثقة، والمفروض أن الآيات الشريفة وما بحكمها من الروايات إرشادية لا مولوية تصلح للرادعية ويشهد لذلك أن سياق قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) وقوله تعالى ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٢) آية من التخصيص.

والحاصل أن الآيات الشريفة ترشد إلى عدم جواز الاعتماد على غير العلم بنحو الكبرى الكلية ولم تتعرض لحال المصاديق وأن أي شيء عمل بالعلم وأي شيء لا يكون عملاً به، والسيرة القطعية القائمة على العمل بخير الثقة المعتبرة بعدم ردع الشارع عنها تكون واردة على تلك الآيات، لأن العمل بالخبر حينئذٍ عمل بالعلم، للعلم بحجتيه حينئذٍ، فنسبة السيرة المقطوع حجتها إلى الآيات الناهية نسبة الوارد إلى المورد عليه، لأنها - أعني هذه السيرة - تقتضي أن يكون العمل بخير الثقة عملاً بالعلم لأنه بقيامها على العمل به يقطع باعتباره وحجتيه فيكون العمل بخير الثقة عملاً بالعلم باعتبار العلم بحجتيه.

وثالثاً: إنه لو سلمنا أن النهي في الآيات الشريفة يكون مولوياً وفرضنا أن الشارع قد نهى عن العمل بغير العلم تشريعاً، لكن لا نسلّم مع ذلك أن تكون صالحة للرادعية:

أما أولاً فبالنقض بظواهر الألفاظ، وبإقرار العقلاء على أنفسهم، وبإد

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) يونس: ٣٦.

المسلم على ماله، وبغيرها من الأمارات التي جرت عليها سيرة العقلاء مستمرة من لدن آدم (عليه السلام) إلى زماننا هذا ولا يحتمل أحد أن تكون هذه الآيات رادعة عن العمل بظواهر الألفاظ مع أنها لم توجب العلم بالمراد، وكذلك الإقرار على النفس أو يد المسلم فليكن العمل بخبر الثقة كذلك.

وأما ثانياً: فبالحل وهو أن العقلاء بعد فرض استقرار سيرتهم على العمل بخبر الثقة والمعاملة معه معاملة العلم يروونه علماً، فخبر الواحد علم عند أهل العرف حيثنذ فتكون السيرة قائمة على العمل بالعلم لا العمل بما ليس بعلم فتكون حاكمة على الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، فكأن السيرة تقول أن خبر الثقة علم، فلا تكون الآيات الناهية شاملة لهذه السيرة التي لا يكون موردها داخلاً تحت عموم الآيات، فإذا لم تصلح لرادعتها يكفينا في حجيتها عدم ردع الشارع عنها، وهكذا الحال في موارد النقض التي ذكرناها، فإن العقلاء يرون الظواهر علماً، لأنهم يعاملون معها معاملة العلم.

وبالجملة إذا قلنا بأن النهي في الآيات الشريفة إرشادية كما هو الظاهر فالسيرة المذكورة تكون واردة عليها، وإن قلنا بأنه مولوي تكون حاكمة عليها، وعلى كلا التقديرين لا تصلح للرادعية عنها.

ومما ذكر ظهر ما في كلام صاحب الكفاية (قدس سره) في بحث الاستصحاب^(١) خلافاً للمقام^(٢) أن الآيات الشريفة تصلح للرادعية عن الاستصحاب لو قلنا بثبوت السيرة العقلية على العمل به.

(١) كفاية الأصول ص ٣٨٧.

(٢) كفاية الأصول ص ٣٠٣.

فإن قلت: هب أن العمومات الناهية لا تشمل السيرة، إلا أنه لا مانع من شمول آية النبأ لخبر الثقة إذا كان فاسقاً، فإن عنوان الفسق صادق على الثقة الفاسق، ومدلول الآية الشريفة عدم جواز العمل بخبر الفاسق، ثقة كان أو لا، إلا مع التبيين، فتكون شاملة لما قامت عليه السيرة ورادة عنها.

قلت: إن كان المراد من الفاسق في الآية الشريفة من لا يتحرز عن الكذب أي الفاسق في كلامه بقرينة التعليل المذكور فيها، فجواب هذا الإشكال ظاهر لأن الثقة متحرز عن الكذب ويختلف مورد الآية والسيرة ولا يكون بينهما تعارض أصلاً، بل نفس العقلاء لا يعملون بخبر غير المتحرز عن الكذب إذا أحرزوا أنه كذلك.

وأما إن كان المراد منه مطلق الفاسق أي ولو كان فسقه من غير جهة الكلام وفرضنا أنه لم يكن فاسقاً من هذه الجهة بحيث يشمل الثقة أيضاً، فالجواب عنه ما تقدم منّا في بحث العام والخاص أنه إذا كان هناك خاصّ مقدّم زماناً على العام يكون قرينة على العام المتأخّر ومخصّصاً له، لا أنه يكون العام ناسخاً له، مثلاً إذا قال المولى يوم الخميس لا تكرم زيد العالم، ثم قال يوم الجمعة أكرم العلماء، يكون الخاصّ الأوّل مخصّصاً للعام وقرينة على إرادة غيره، لا أن يكون أكرم العلماء ناسخاً لحكمه، هذا في العام.

وأما إذا كان المتأخّر مطلقاً، فتقديم الخاصّ المتقدّم عليه يكون بطريق أولى، لأنه بيان، ولا إطلاق مع البيان على الخلاف، لأن من مقدّماته عدم البيان، وفي المقام لا إشكال في أن السيرة كانت قائمة على العمل بخبر الثقة الفاسق

قطعاً قبل ورود هذه الآية الشريفة مستمراً من زمان آدم إلى زمان نزول الآية وإلى زماننا هذا، ولم يردع عنها الشارع قبل نزول هذه الآية فصارت ممضاة له وحجة معتبرة، واحتمال أن الشارع لم يكن متمكناً عن الردع قبل نزول الآية الشريفة فلا يكون عدم رده هذا دليلاً على الإمضاء وإن ذكرناه في الدورة السابقة إلا أنه بعيد غايته، لأن الشارع قد عارض أهل زمانه من الأول فيما كان أهم من هذا كعبادتهم الأصنام، وقال (صلى الله عليه وآله) «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا»^(١)، والزنا وسفك الدماء وقتل البنات، ولا أهمية للمنع عن العمل بخبر الواحد بالنسبة إلى هذه الأمور التي كانت ترجع إلى عقائدهم وآدابهم وشهواتهم النفسانية.

وبالجملة كان هناك دليل معتبر على العمل بخبر الثقة الفاسق - أعني به السيرة الممضاة بعدم الردع - فإطلاق الآية الشريفة لا يكون شاملاً لها بل هي تكون مقيّدة له وهذا ظاهر.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن خبر الواحد الثقة حجة لاستقرار سيرة العقلاء على العمل به مضافاً إلى دلالة آية النفر عليه أيضاً بعد تخصيصها بالسيرة على عدم العمل بخبر الكذاب والخبر المقطوع كذبه.

بقي الكلام في أنه هل تثبت السيرة في العمل بخبر غير الثقة إذا عمل به جمع من العقلاء، مثلاً إذا أخبر صبي لا يؤمن من الكذب أو كبير كذلك أو لا يؤمن من النسيان الكثير أو الخطأ في النقل بأن لا يكون ضابطاً أو مجنون

بخبر عن المولى وفرضنا أنه عمل بخبره جمع من خدم المولى فهل يسع المولى الاحتجاج على من ترك العمل بأنه لم يعمل بخبر عمل به جمع من أمثالك؟ الظاهر أنه لا يسعه ذلك، لصحة دفاع العبد التارك للعمل بأنه لم يحصل لي الوثوق من كلامه، لأنه لم يؤمن من الكذب أو الخطأ والنسيان، وإنما عمل خبره هؤلاء الجماعة لحصول الوثوق الخارجي لهم ولم يحصل لي ذلك.

وبالجملة الظاهر عدم ثبوت سيرة العقلاء على العمل بخبر من لا يوثق به ولو عمل به جمع من العقلاء، لحصول الوثوق بالشخصي لهم، فلا يسعنا العمل بالخبر الضعيف الذي عمل به الأصحاب؛ هذا ما يظهر لنا في هذه الدورة بالإضافة إلى هذا القسم من الخبر، والله العالم.

نعم الخبر الحسن وهو الذي كان راويه معروفاً بالصلاح وحسن الظاهر حيث لم يعرف منه الكذب أيضاً تشمله السيرة، كما لا يخفى على من راجع أهل العرف في احتجاجاتهم به، وأولى منه الخبر الصحيح وهو ما كان رواته جامعاً للوصفين أعني الوثوق والحسن وهو العدل الضابط؛ فالخبر الصحيح والحسن والموثق كلها تكون حجة ببناء السيرة عليها.

الوجه الرابع: الوجه العقلي

الوجه الرابع: العقل وتقريبه بوجه:

الأول: إنّا نعلم إجمالاً بصدور عدّة من الروايات المثبتة للتكليف المدوّنة في الكتب المعتمدة للشيعه، لأنّنا لا نحتمل أن تكون جميع هذه الروايات مكذوبة على الأئمة (صلوات الله وسلامه عليهم) بحيث لم يصدر منهم ولا واحد من هذه الروايات، ومقتضى هذا العلم الإجمالي هو العمل بجميع الأخبار المدوّنة فيها فتكون النتيجة نتيجة حجّة الخبر؛ هذا حاصل تقريب هذا الوجه. والكلام في هذا الوجه يقع في مقامين:

الأول: في أنّ العلم الإجمالي هل يختصّ بهذه الأخبار أو يعمّ بقية الأمارات غير العلميّة أيضاً.

الثاني: في أنّ نتيجة هذا العلم هل هو الحجّة أم شيء آخر؟
فنقول:

أمّا المقام الأول فقد أورد الشيخ (قدّس سرّه) على الوجه المذكور ما حاصله أنّ دائرة العلم الإجمالي لا تختصّ بهذه الأخبار بل نقطع إجمالاً بصدور روايات أخرى غير ما دوّنت في هذه الكتب، من روايات العامة المدوّنة في الصحاح السنن وغيرها، وروايات الخاصّة المدوّنة في غير هذه الكتب، لأنّنا لا نحتمل أن تكون جميع هذه الروايات مكذوبة على النبي (صلّى الله عليه وآله) أو على الأئمة، بل نقطع إجمالاً بمطابقة بعض الشهورات الفتوائية والإجماعات المنقولة للواقع، لعدم احتمال أن يكون جميعها مخالفة للواقع

ولا يحتمل أن يكون جميع الفتاوى المشهورة التي تضمّنها كتاب اللمعة - مثلاً - غير مطابقة للواقع .

فظهر أنا بعد التأمل نجد من أنفسنا أننا نقطع إجمالاً بمطابقة بعض هذه الأمارات غير المعتبرة من الروايات المدوّنة في الكتب الأربعة وغيرها من روايات الخاصة والعامة والشهرات الفتوائية والإجماعات المنقولة للواقع، ومقتضى هذا العلم الإجمالي العمل بجميع هذه الأمارات دون خصوص تلك الأخبار فلا يختصّ هذا الوجه بالأخبار المذكورة بل يعمّ غيرها^(١) .

وقد دفع المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) هذا الإيراد بانحلال العلم الإجمالي المذكور بما في الأخبار المدوّنة في الكتب المعتبرة وقال بعد كلام له (قدّس سرّه): وإن كان يسلم عمّا أُورد عليه من أنّ لازمه الاحتياط في سائر الأمارات لا في خصوص الروايات، لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال؛ فتأمل جيّداً، انتهى^(٢) .

وتوضيح مراده (قدّس سرّه) بأن يقال: إنّ في المقام علوماً إجمالية ثلاث: الأول: العلم الإجمالي بجعل أحكام إلزامية، لأنّه مقتضى الالتزام بالدين ولو غير دين الإسلام، فإنّ حقيقة الدين عدّة أحكام إلهية يجب الالتزام بها ومقتضى هذا العلم الإجمالي الاحتياط التامّ في جميع الوقائع لكنّه منحلّ بالعلم الإجمالي الثاني .

(١) فرائد الأصول ٣٥٧/١ .

(٢) كفاية الأصول ص ٣٠٥ .

الثاني: وهو العلم الإجمالي بصحة بعض تلك الأمارات الظنية بمقدار تقي بالأحكام المزبوره بحيث نقطع بالخروج عن عدتها إذا عملنا بجميع تلك الأمارات ولا يبقى لنا علم بالحكم بعد ذلك، فمنشأ العلم الثاني هو الأمارات لعدم احتمال كذب جميعها، كما أن منشأ الأول هو أصل الشرع. ثم إن هذا العلم الإجمالي ينحل بالعلم الإجمالي الثالث.

الثالث: وهو العلم بصدور بعض الأخبار المدونة في الكتب المعتمدة للشيعه بمقدار لا تقل عن المعلوم بالإجمال الثاني، بحيث لا يبقى لنا علم بمطابقة أماره مع الواقع إذا عملنا بجميع تلك الأخبار، مثلاً إذا فرضنا أن عدد جميع الأمارات ألف وعلمنا بمطابقة مأتين منها للواقع كذلك نعلم بصدور مأتين من الروايات المدونة في الكتب المعتمدة للشيعه بخصوصها وإن كانت عددها خمسمائة مثلاً.

ولا ينافي ذلك ما تقدم من دعوى ثبوت العلم الإجمالي بمطابقة بعض سائر الأمارات من أخبار العامة وبقية أخبار الخاصة والشهرات الفتوائية والإجماعات المنقولة للواقع، لأن بعض هذه الأمارات مطابقة لتلك الروايات الموجودة في الكتب المعتمدة، لأن بعض أخبار العامة والشهرات الفتوائية والإجماعات المنقولة بل وبقية أخبار الخاصه يطابق مضمونه لما في تلك الأخبار بحيث لا يبقى لنا علم بمطابقة الباقي منها للواقع إذا عزلنا منها ذلك البعض المطابق لما في الأخبار المدونة في الكتب المعتمدة.

وبالجملة المقدار المعلوم بالإجمال في الثالث يفى بالمقدار المعلوم

بالإجمال في الثاني والأول، فلا موجب للعمل بجميع الأمارات بل يختص ذلك بخصوص الأخبار المذكورة، فيكون الدليل مطابقاً للمدعى.

أقول: ما أفاده المحقق المذكور هو المتين فتخرج عن هذا المقام بلزوم العمل بخصوص تلك الأخبار دون سائر الأمارات بحيث لو أغمضنا النظر عن بقية الأمارات يكفي هذا الدليل لو قامت على الحجية، لانطباق قاعدة الانحلال على ذلك وهي أن لا يكون عدد المعلوم بالإجمال في الثاني أقل من المعلوم بالإجمال في الأول، وطريق معرفة ذلك أنه يعزل من أطراف العلم الثاني عدد بمقدار المعلوم بالإجمال فإذا لم يبق لنا الباقي علم بالحكم بعد ذلك ولو بضم بقية أطراف العلم الإجمالي الأول، فمن ذلك يعرف الانحلال.

وعمدة الكلام في المقام الثاني فنقول: إن معنى الحجية كون الشيء بمنزلة العلم ويعامل معه معاملة العلم بحيث يخص به العمومات ويقيد به المطلقات ويقدم على الأصول العملية إلا أن مقتضى هذا الوجه هو الاحتياط دون الحجية، والكلام فيه يقع في موضعين:

الأول: ما إذا كان في مورد الخبر أصل من الأصول العملية.

الثاني: فيما إذا كان في مورده أصل لفظي.

أما الموضع الأول فيتصور على قسمين، لأن الخبر والأصل الجاري في مورده إما أن يكونا متوافقين أو متخالفين، والثاني يكون على ثلاثة أقسام لأن مفاد الخبر تارة يكون حكماً ترخيصياً ومفاد الأصل حكماً إلزامياً، وأخرى عكس ذلك، وثالثة يكون مفاد كل منهما حكماً إلزامياً مخالفاً للآخر بحيث يدور الأمر بين المحذورين، فهنا أقسام أربعة:

الأول: ما إذا توافق الأصل والخبر، سواء من الحكم الترخيصي أو الإلزامي، ولا أثر عمليّ يترتب في هذا القسم في الرجوع إلى الأصل أو الأمانة لفرض التوافق، إلا في مسألة الاستناد في مقام العمل الذي هو أثر علمي^(١).

الثاني: ما إذا كان الأصل نافيّاً للتكليف وكان الخبر مثبتاً له وفيه يجب العمل على طبق الخبر، سواء كان الخبر حجة أم كان العمل به من أصل العلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار المثبتة للأحكام الإلزامية^(٢).

الثالث: ما إذا كان عكس ذلك، بأن كان مفاد الأصل حكماً إلزامياً وكان الخبر نافيّاً له.

فإن كان الأصل غير محرز للتكليف كالاحتياط المختصّ بالموارد، كما إذا علمنا بوجوب القصر أو التمام في مورد يلزم تقديم الأصل والعمل بالاحتياط

(١) قولنا: «الذي هو أثر علمي» ولا مانع من الرجوع إلى الأصل، لأن المانع منه أحد أمرين: إما المخالفة العلمية، وإما ارتفاع موضوعه، وشيء منهما لم يتحقّق في المقام، لأن المفروض توافق الأصل والأمانة وعدم حجية الخبر ليرتفع بها موضوع الأصل ولو كان موافقاً معه ولا فرق في ذلك بين كون الأصل محرزاً وغيره، كما أنّه لا ثمرة علمية في هذه الصورة بين كون الخبر حجة أو أنّه يجب العمل به من أجل العلم الإجمالي إلا من جهة الاستناد فإنّه على تقدير حجّيته يكون هو المستند، وعلى تقدير عدمه ولزوم العمل بالعلم الإجمالي بصدور بعضها يكون المستند هو العلم المذكور، ومن جهة ثبوت لوازمه على تقدير حجّيته لأنّ مثبتاته تكون حجة حينئذٍ لحجية الدلالة الالتزامية للخبر. (المقرّر)

(٢) قولنا: «بعض الأخبار المثبتة للأحكام الإلزامية» أمّا على الأول فلارتفاع موضوع الأصل بالخبر لأنّه علم تعديديّ، وأمّا على الثاني فلأجل العلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار المثبتة للتكليف، فجرى أن الأصل النافي في جميع الأطراف يستلزم المخالفة العملية، وفي بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح فلا أثر عمليّاً بين كون الخبر حجة أم لا، إلا من جهة الاستناد وثبوت اللوازم كما ذكرنا. (المقرّر)

لأنَّ العمل بالخبر إنَّما هو من باب الاحتياط فلا يعمل به إذا كان الاحتياط على خلافه^(١).

وإن كان الأصل محرراً كالاستصحاب وقلنا بحجتيه من غير طريق الأخبار فرضاً فلا بد من ملاحظة هذا الاستصحاب المخالف للخبر مع بقية الاستصحابات التي مثلها، فإن لم تبلغ عددها بمقدار يعلم إجمالاً بمخالفة بعضها للواقع كما هو كذلك في الشبهات الحكمية، لأنَّ مواردنا في الفقه معدودة، فلا بد من تقديم الاستصحاب المثبت للحكم، لأنَّه الموافق للاحتياط إلا إذا قلنا بحجتيه الخبر فالمرجع هو الخبر النافي فظهر الثمرة بين القولين. وإن بلغت عددها بمقدار كثير يعلم بمخالفة بعضها للواقع فيجري فيه النزاع المعروف في جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي بخلافه، واختار الشيخ الأنصاري وشيخنا الأستاذ (قدس سرهما) عدم الجريان فلا بد من العمل بالخبر حينئذٍ لعدم جريان الاستصحاب من نفسه، واختار المحقق صاحب الكفاية الجريان وقويناه، فيجري الاستصحاب المثبت للتكليف ويكون العمل على طبقه لأنَّه المطابق للاحتياط، ففيه أيضاً تظهر الثمرة على المختار لأنَّه على

(١) قولنا: فلا يعمل به إذا كان الاحتياط على خلافه، ففيه تظهر الثمرة بين أن يكون الخبر حجة أو كان لزوم العمل به من أجل العلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار النافية لأنَّه على الأول يرتفع به موضوع الأصل المثبت للمتكلفين وينحل العلم الإجمالي بوجوب القصر أو التمام بإقامة الحجة على وجوبه لأنَّه علم تعبداً بل ينفي وجوب الطرف الآخر التزاماً لحجتيه مثبتاته حينئذٍ، وأما على الثاني فيجري الأصل المذكور لبقاء موضوعه لعدم قيام أمانة على خلافه ومجرد العلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار النافية للتكليف لا أثر له في خصوص المورد. (المقرّر)

تقدير حجبة الخبر لا يجري الاستصحاب وعلى تقدير عدمها يجري.

الرابع: أن يكون الخبر والأصل متخالفين في حكمين إلزاميين بأن يكون مفاد الخبر الحرمة، والأصل الوجوب، أو العكس.

فإن كان الأصل المخالف قاعدة الاحتياط كما إذا علم بوجوب أحد الأمرين وقامت الرواية على حرمة أحدهما المعين، فلا محالة يكون مقتضى القاعدة التخيير، لكن هذا غير الدوران بين المحذورين المعروف، لأن المراد به ما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة بحيث يقطع بأصل ثبوت التكليف الإلزامي إلا أنه يشك في أنه الحرمة أو الوجوب، وفي المقام لا يقطع بثبوت التكليف واقعاً في مورد نزاع الخبر والأصل، لاحتمال كذب الخبر وانطباق المعلوم بالإجمال في الطرف الآخر فيكون التخيير بين العمل بإحدى قاعدتي الاحتياط، أما العمل بالاحتياط في خصوص المورد والعمل بالاحتياط في الأخبار، ونظير هذا في الشبهات الموضوعية كثير، كما إذا فرضنا أن له زوجات ثلاثة: الكبيرة والصغيرة والمتوسطة وعلم إجمالاً بالحلف بوطي إما الصغيرة أو المتوسطة، ثم علم إجمالاً بالحلف بترك وطى إما الكبيرة أو المتوسطة في ليلة واحدة فتقع المزامحة في الزوجة المتوسطة فلا بد له من التخيير.

وإن كان الأصل المنافي للخبر الاستصحاب، كما إذا فرضنا أن مقتضى الاستصحاب وجوب هذا العمل ومفاد الخبر حرمة، فلا بد من العمل على طبق الاستصحاب، لما تقرّر في محله من أن قيام أصل وأمانة في أحد أطراف العلم الإجمالي يوجب انحلاله بالإضافة إلى ذلك الطرف، كما إذا فرضنا أن هناك

إنّنا نعلم بنجاسة أحدهما ثمّ قامت البيّنة على نجاسة أحدهما المعين، فينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بما قامت عليه البيّنة وشكّ بدويّ في الطرف الآخر فيجوز شربه والتوضّي به، وكذلك المقام فإنّه بعد العلم الإجمالي بصدور بعض هذه الأخبار يجب الاحتياط في جميع الأطراف، إلّا أنّ الاستصحاب في أحد الأطراف مع فرض عدم الابتلاء بالمعارض في جميع الأطراف كما هو المفروض يوجب الانحلال ورفع اليد عن الاحتياط في خصوص المورد.

وأما الموضع الثاني وهو ما إذا كان في مورد الخبر أصل لفظي من عموم أو إطلاق، فهل يخصّص به العموم أو يقيّد به الإطلاق الذي يكون حجّة سنداً ودلالة كالأيات والأخبار المتواترة، أم لا؟ ظاهر صاحب الكفاية (قدّس سرّه) وصريح بعض المشايخ المحقّقين هو الثاني^(١)، والوجه في ذلك أنّه لا يجوز رفع اليد عن العموم أو الإطلاق إلّا بالخاصّ والمقيّد إذا كان حجّة، ومجرّد العلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار المخصّصة أو المقيّدة لا يوجب حجّيتها بالخصوص بحيث يكون جميع تلك الأخبار حجّة، فلا بدّ من العمل على طبق العموم أو الإطلاق، بخلاف ما إذا ثبت حجّة الأخبار فإنّها يخصّص وقيّد بها وإن كان العموم كتابياً، لما قرّرنا من جواز تخصيص الكتاب بالسنة، فتظهر الثمرة بين كونها حجّة أو كون وجوب العمل بها من باب الاحتياط.

والتحقيق في المقام هو التفصيل بين العمومات والإطلاقات المثبتة لأحكام إلزاميّة إذا كان الخبر على خلافها، وبينها إذا كانت متضمّنة لأحكام

ترخيصية وكان الخبر على خلافها مشتملاً لحكم ترخيصي، فالعمل في الأول على طبق العام والمطلق، وفي الثاني على طبق الخبر.

أما الأول فلأن العام أو المطلق المشتمل على الحكم الإلزامي كما في قوله تعالى ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١) الشامل للربا بين الوالد والولد، والزوج والزوجة، لا يجوز رفع اليد عنه إلا بخاص يكون حجة، والأخبار المتضمنة للأحكام الترخيصية التي منها الخبر المعارض لهذا العموم كالخبر الدال على أنه (لا ربا بين الوالد والولد) أو أنه (لا ربا بين الزوج والزوجة) أو (بين السيد والعبد) لا يكون حجة بمجرد العلم الإجمالي بصدور بعضها، كما أفيد فلا بد من العمل بالعموم أو الإطلاق.

ودعوى أن العلم الإجمالي بورود التخصيص أو التقييد على العمومات والإطلاقات للعلم الإجمالي بصدور بعض هذه الأخبار يمنع عن العمل بأصالة العموم أو الإطلاق، وإن كانت صحيحة، إلا أنه يكفي في لزوم العمل على طبق جميعها العلم الإجمالي ببقاء بعضها على حالها بلا ورود تخصيص أو تقييد.

وبعبارة أخرى لزوم العمل بها إنما هو من باب الاحتياط، للعلم ببقاء بعضها على حالها، لا من أجل أصالة العموم أو الإطلاق، كما أن العمل بالأخبار كان من باب الاحتياط أيضاً، وفيما لو كان الخبر مشتملاً على حكم ترخيصي والعام على حكم إلزامي يكون الاحتياط في العمل بالعام لا بالخبر، إذ لا أثر للعلم الإجمالي المتعلق بالحكم الترخيصي في الأخبار.

وأما الثاني فقد ظهر حكمه ممّا ذكرنا في القسم الأول، لأنّ العام إذا كان مشتملاً على حكم ترخيصيّ كقوله تعالى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) وكان الخبر مخصّصاً لهذا الترخيص بأن كان مشتملاً على حكم إلزاميّ كقوله (عليه السلام) «نهى النبي عن بيع الغرر»^(٢) كان الاحتياط حينئذٍ في العمل على طبق الخاص، والعلم الإجمالي ببقاء بعض هذه العمومات على حالها وإن كان ثابتاً في هذا الفرض أيضاً إلا أنّه لا أثر له، لتعلّقه بحكم غير إلزاميّ، بخلاف الفرض الأول بعد سقوط أصالة العموم أو الإطلاق فيها بالعلم الإجمالي بورود التخصيص على بعضها.

ثمّ إنّ لو كان الخبر مثبتاً لحكم إلزاميّ على خلاف العموم المثبت له أيضاً كما إذا دلّ الخبر على الوجوب، والعام على الحرمة، فمقتضى القاعدة فيه التخيير، لأنّه نظير الدوران بين المحذورين، لأنّ مقتضى العلم الإجمالي بصدور كلّ منهما في الطرفين هو ذلك، وإن لم يكن من ذاك الباب حقيقة، لعدم العلم بحكم إلزاميّ في البين مردّد بين الوجوب والحرمة.

الوجه الثاني ما ذكره صاحب الوافية (قدّس سرّه) وهو أنّا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة بالصلاة والزكاة والصوم والحجّ والمتاجر والأنكحة وغيرها، ولو اكتفينا بما علم تفصيلاً من أجزائها وشرائطها لجزمنا بخروج حقايق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور ولا يثبت بقيّة أجزائها وشرائطها إلا

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ٤٦/٢.

بالأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر؛ وحاصل هذا الوجه أننا نعلم إجمالاً بوجود أجزاء وشرائط للواجبات في ضمن هذه الأخبار المخصوصة المقيدة بتلك القيود، ومقتضى هذا العلم الإجمالي هو العمل بجميع تلك الأخبار دون غيرها^(١).

وهذا الوجه قريب من الوجه الأول إلا أن الفرق بينهما هو أن متعلّق العلم في الأول مطلق التكليف وفي هذا خصوص الأجزاء والشرائط والموانع. وقد أورد عليه شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) بوجهين:

الأول هو أن دائرة العلم الإجمالي لا تختصّ بهذه الأخبار المخصوصة بل تعمّ جميع الأخبار ولو لم تكن في الكتب المعتمدة للشيعة، أو كانت ولم يعمل به أحد من الأصحاب، أو عمل بها بعض وردها آخرون، ومقتضاه العمل بجميع الأخبار وهو الاحتياط التام إن أمكن وإلا فالعمل بالخبر الذي ظنّ بصدوره وهو الاحتياط الظني.

أقول: هذا الإيراد يرجع إلى النزاع في الصغرى وهي أن المقدار المعلوم بالإجمال من الأجزاء والشرائط والموانع في ضمن هذه الأخبار المخصوصة هل يكون بمقدار المعلوم بالإجمال في ضمن جميع الأخبار فينحلّ العلم الإجمالي الكبير إلى الصغير، أم لا. وأمّا الكبرى وهي الانحلال فيما إذا كان المقداران متساويين واحتمل مطابقة المعلوم بالإجمال في الكبير على المعلوم بالإجمالي في الصغير فلا إشكال فيها، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسة خمسة

إناءات بين خمسين إناء، ثم علمنا بنجاسة خمسة إناءات بين الإناءات الصغيرة التي عددها عشرون، واحتملنا مطابقة المعلوم بالإجمال الأول على الثاني بحيث لا نعلم بوجود إناء نجس في الأنات الكبيرة، ويكون العلم الإجمالي منحللاً ويرجع في الباقي إلى أصالة الطهارة، وقس عليه المقام، وصاحب الوافية (قدس سرّه) يدّعي الانحلال كما هو الظاهر وهذا الجواب بعينه الجواب المتقدم في الوجه الأول.

الوجه الثاني الذي أورده الشيخ (قدس سرّه) على هذا الدليل هو أنّ مقتضى هذا العلم الإجمالي ليس الحجية المطلوب إثباتها في المقام بحيث يقيّد بالخبر المطلقات ويخصّص به العمومات ويقدم على الأصول، بل مقتضاه الاحتياط في العمل، ومقتضى الاحتياط قد يكون ترك العمل بالخبر كما تقدم تفصيله في الوجه السابق كما إذا كان الخبر نافياً للتكليف وكان على خلافه أصل مثبت له أو عموم أو إطلاق كذلك وهذا هو الإيراد المتين على هذا الوجه وسابقه.

ثمّ اعلم أنّه قد وقع سهواً في قلم صاحب الكفاية (قدس سرّه) أو النسخا في نقل عبارة الشيخ (قدس سرّه) في بين الإيراد الأول. قال في الكفاية بعد نقل الإيراد: «فالألزم حينئذٍ إمّا الاحتياط والعمل بكلّ ما دلّ على جزئية شيء أو شرطيته» انتهى^(١). مع أنّ العمل بكلّ ما دلّ على جزئية شيء أو شرطيته عين الاحتياط لا شيء آخر قسمه، وعبارة الرسائل هكذا: «أمّا الاحتياط والعمل

بكلّ خبر دلّ على جزئية شيء أو شرطية وإما العمل بكلّ خبر ظنّ صدوره ممّا دلّ على الجزئية أو الشرطية» انتهى^(١). فقوله «والعمل بكلّ خبر» عطف تفسير للاحتياط، لا أنّه قسيم له كما في الكفاية، فلاشبهة إنّما وقع في نقل العطف التفسير بعطف النسق، فلا تغفل.

الوجه الثالث ما عن بعض المحقّقين وهو صاحب الحاشية وحاصله إنّنا نقطع بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة كما دلّ على ذلك قوله (صلّى الله عليه وآله) «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي» الحديث المتفق عليه الفريقان، وقد روي بطرق متعدّدة في كتبهم، وبعضها «كتاب الله وسنتي»، ومن المعلوم أنّه لا يعلم السنة الصحيحة إلّا من طريق أهل بيت العصمة (عليهم السلام)، فيجب علينا الرجوع إليهما تحصيلاً للأحكام الشرعية، فإن تمكّنّا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم أو العلمي بالحكم فلا بدّ من الرجوع إليهما كذلك وذلك فيما علم كونه من الكتاب ومن الأخبار الصادرة عن المعصومين (عليهم السلام)، وإلّا فلا بدّ من الرجوع إليهما على نحو يحصل الظنّ بالحكم وذلك بالرجوع إلى الخبر المظنون الصدور، وأمّا الكتاب فلا يقع الشكّ فيه فالنتيجة هي حجّة الظنّ بالحكم الحاصل من الخبر المظنون الصدور^(٢).

أقول: قد أورد عليه شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) وتبعه شيخنا الأستاذ

(١) فرائد الأصول ٣٦١/١ - ٣٦٢.

(٢) هداية المسترشدين ٣٧٣/٣ الوجه السادس.

(قدّس سرّه) بأنّ الموجب لهذا العلم إن كان هو العلم بصدور بعض الأخبار التي بأيدينا من المعصومين (عليهم السلام) فيرجع إلى الوجه الأول، وإن كان هو العلم بتكاليف واقعيّة موجودة في ضمن هذه الأخبار فيرجع إلى دليل الانسداد. وبعبارة أخرى: إن كان المراد من السنّة هي السنّة الحاكية فوجوب العمل بها أول الكلام ولا يترتب على وجوب العمل بالعترة ذلك، إذ المراد بها السنّة المحكيّة وهي قولهم وفعلهم وتقريرهم، لا رواية زرارة ذلك - مثلاً -، فالعلم بوجوب العمل بها لا بد وأن يرجع إلى العلم بصدور بعضها، وإن كان المراد بها السنّة المحكيّة فالعلم بوجوب العمل بها وإن كان صحيحاً إلا أنّ لازمه هو العمل بكلّ أمانة قامت على ذلك بعد عدم إمكان الاحتياط التام فيرجع إلى دليل الانسداد، وليس نتيجه لزوم العمل بالظنّ بالطريق كما ذكر، بل إمّا الظنّ بالحكم أو الأعمّ منه ومن الظنّ بالطريق، فليس هذا وجهاً آخر غيرهما^(١).

وقد دفع هذا الإيراد صاحب الكفاية (قدّس سرّه) بأنّ هذا وجه آخر في مقابل هذين، وملاكه مجرد دعوى العلم بوجوب الرجوع إلى الروايات في الجملة ولا يرجع إلى أحد العلمين المذكورين في الإيراد.

وقد أورد هو (قدّس سرّه) بما يظهر من المراجعة إلى الكفاية^(٢).

أقول: الظاهر صحّة ما أورده على هذا الوجه وعدم تماميّة الإصلاح المذكور في الكفاية، وذلك لأنّ دعوى العلم بوجوب الرجوع إلى السنّة إن كان

(١) فرائد الأصول ٣٦٣/١، فوائد الأصول ٢١٢/٣.

(٢) كفاية الأصول ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

المراد بها دعوى العلم بوجوب الرجوع إلى السنة المحكية أعني قول الإمام (عليه السلام) أو فعله أو تقريره فهي وإن كانت صحيحة لقوله (صلى الله عليه وآله) «إنني تارك فيكم الثقلين.. الخ» وأحد الثقلين أهل البيت (عليهم السلام) ولا بد من الرجوع إليهم في أخذ الأحكام، إلا أنه لا ملازمة بين وجوب الرجوع إلى السنة المحكية ووجوب الرجوع إلى الخبر الحاكي عنها وهي السنة الحاكية المحتملة للصدق والكذب ولو خبرياً، وعند عدم التمكن من تحصيل العلم بها تفصيلاً وعدم إمكان الاحتياط تصل النوبة إلى العمل بالظن بها بعد تمامية مقدمات الانسداد، ولا تختص بالأخبار، بل تشمل مطلق الأمارات.

وإن كان المراد بها دعوى وجوب الرجوع إلى السنة الحاكية فلا تسمع هذه الدعوى مجازفة ولا بد من إقامة الدليل عليها، وما الذي أوجب هذا العلم؟! والموجب له أحد أمور:

إما دعوى العلم الإجمالي بحجية بعض هذه الأخبار واعتبارها، وهي أول الكلام، لأن المفروض إثبات الحجية بهذا الدليل لا من الخارج.

وإما دعوى العلم الإجمالي بصدور بعض هذه الأخبار، فهي ترجع إلى الوجه الأول.

وإما دعوى العلم الإجمالي بوجود تكاليف واقعية في ضمنها، فهي ترجع إلى دليل الانسداد، ودعوى حصول العلم بوجوب الرجوع إليها من دون وجه، فغير وجيه ولا يصغى إليها؛ فالإنصاف صحة ما ذكره من الإيراد عليه فهذا الوجه كسابقه في الضعف.

هذا تمام الكلام في الوجوه التي أردنا إقامتها لإثبات حجية الخبر الواحد.
والوجه المعتمد في المقام هو السيرة القطعية المستمرة على حجية خبر الثقة
الممضاة شرعاً وآية النفر كما تقدّم تفصيلها فلا نعيد.

فصلُ

في الوجوه التي أقاموها على حجّة الظنّ مطلقاً

فصل

في الوجوه التي أقاموها على حجبة الظن مطلقاً

الوجه الأول: أن الظن بالحكم يلزم الظن بالضرر عند المخالفة، ودفع الضرر المظنون واجب؛ هذا حاصل هذا الوجه وهو مركّب من صغرى وكبرى كما ترى.

أقول: يرد عليه: أولاً: أن مقتضى هذا الوجه ليس حجبة الظن بحيث يقدّم على الأصل العملي، فضلاً عن العموم والإطلاق أعني الأصل اللفظي، وذلك لأن العمل به حينئذٍ إنّما هو من باب الاحتياط كما أشرنا في الوجوه السابقة لحجبة خصوص الخبر، بل غاية مقتضاه هو لزوم العمل بالظن المتعلّق بحكم إلزامي من الوجوب أو التحريم، وأمّا إذا كان هناك أصل عملي يقتضي الوجوب كاستصحاب وجوب شيء أو الاحتياط العقلي المقتضي لإتيان جميع الأطراف كما إذا علم إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فلا يمكن رفع اليد عن الأصلين المذكورين بمجرد قيام خبر دالّ على جواز الفعل في الأول أو عدم وجوب أحد الطرفين بالخصوص في الثاني، لأنّه خلاف الاحتياط.

وثانياً: إنه ممنوع صغرى وكبرى على سبيل منع الخلو، لأنه نمنع الصغرى على تقدير، ونمنع الكبرى على تقدير آخر، ونمنع كليهما على تقدير ثالث. بيان ذلك: أن الضرر الواقع في هذا الدليل إن كان المراد به العقاب الأخروي فالصغرى ممنوعة، وإن كانت الكبرى مسلمة، أمّا سلامة الكبرى فواضح لأن دفع العقاب المحتمل واجب فضلاً عن مظنونه، وذلك لاستقلال العقل به وذلك لأنه تطول مدّته ويدوم مقامه مع شدّته، ولزوم الفحص في الشبهات الحكمية يبتنى على ذلك، وهكذا لزوم ترك جميع أطراف الشبهة المحصورة في الحرام ولزوم إتيان جميعها في الواجبات المحصورة يبتنى عليه، بل ترك المحرّمات المعلومّة تفصيلاً كشرب الخمر وإتيان الواجبات كذلك كالصلاة اليومية يبتنى عليه، لأنه لا يقطع بارتكاب المحرّم بالعقاب لاحتمال العفو من الله تعالى وشفاعة المعصومين (عليهم السلام) أو أحد المؤمنين.

وأما منع الصغرى فلا بدّ دعوى الملازمة بين الظنّ بالحكم الإلزامي والظنّ بالعقاب على تقدير المخالفة تبتنى على إثبات الملازمة بين مخالفة الحكم الواقعي والعقاب، وهي ممنوعة عقلاً وشرعاً، لجريان البرائة العقلية والشرعية إذا لم يصل الحكم بالعلم أو العلمي إلى المكلف.

وبعبارة أخرى: العقاب إنما هو على مخالفة الحكم الواصل، لا نفس الحكم وإن لم يكن واصلًا، وهنا لم يصل الحكم إلى المكلف، لأن المفروض عدم حجية الظنّ المتعلّق به، فتجرى البرائة العقلية والنقلية.

ومن هنا يظهر ضعف ما قاله صاحب الكفاية (قد سرّه) من أن الظنّ

بالحكم وإن لم يكن ملازماً للظنّ بالعقاب، إلا أنه يحتمل معه العقاب، فكما أن العقل لا يستقلّ بالاستحقاق، كذلك لا يستقلّ بعدم الاستحقاق، فيبقى متردداً^(١). وجه الضعف هو أنه إذا لم يكن الحكم أصلاً يقطع العقل بعدم العقاب لانتفاء موضوعه وقبح العقاب بلا بيان ومعه كيف يصحّ دعوى احتمال العقاب وهذا الكلام من مثله (قدّس سرّه) في غاية البعد.

وإن كان المراد بالضرر في الدليل الضرر الدنيوي، فهو بالإضافة إلى المحرّمات الناشئة من المفسدات الشخصية يكون ممنوعاً كبرى، وبالإضافة إلى المحرّمات الناشئة من المفسدات النوعية والواجبات مطلقاً، شخصية كانت أو نوعية، ممنوع صغرى وكبرى.

وذلك لأنّ المحرّمات المجعولة في الشرع تارة تكون الحرمة فيها ناشئة عن مفسدة راجعة إلى شخص المرتكب للحرام، كما في شرب الخمر وأكل السمّ ونحوهما، فإنّ الداعي لتحريمهما هو دفع المفسدة عن شخص المرتكب للحرام، وفي هذا القسم وإن كان الظنّ بالحكم ملازماً للظنّ بالضرر الدنيوي إلا أنه لا يجب دفع هذا الضرر ولم يقدّر عليه دليل من العقل ولا من الشرع، نعم يحرم إيقاع النفس في التهلكة، وليس مفسدة جميع المحرّمات ذلك، بل وقع في الشرع جواز ارتكاب ما يظنّ بضرره كما في الشبهات الموضوعية كما إذا ظنّ هذا المايح خمراً، فإنّه يجوز شربه بحكم قاعدة الحلّ والطهارة والبراءة، ولا فرق بين الشبهات الموضوعية والحكمية من هذه الجهة، بل وكذا في

الضرر المقطوع فإنه إذا قطع أحد بأن أكل هذا الطعام يوجب الحمى فيه يوماً أو يومين لم يُفْتِ أحد بحرمة هذا الطعام، وأخرى تكون ناشئة عن المفساد النوعية كحرمة أكل مال الغير، وفي هذا القسم لا يكون الظن بالحرمة ملازماً للظن بالضرر على المكلف على تقدير المخالفة، بل قد يكون ملازماً للقطع بنفعه كما في المثال، لأن أكل مال الغير نفع للأكل؛ وإن كان فيه مفسدة نوعية فالصغرى ممنوعة، وعلى تقدير التسليم تكون الكبرى ممنوعة، لأن ارتكاب الضرر الدنيوي ليس بحرام؛ هذا في الحرام الشخصي والنوعي.

وأما الواجبات فتركها لا يكون مفسدة على المكلف بل عدم النفع إذا كان المصلحة شخصية، بل قد يكون في الامتثال ضرر عليه إذا كانت المصلحة نوعية، كما في وجوب الخمس والزكاة والإنفاق على الفقراء في المخصصة والعيال، فإن إنفاق المال يوجب ضرراً دنيوياً ونقصاً فيه، وإن أوجب منفعة أخرى فالصغرى في هذا القسم ممنوعة، وعلى تقدير التسليم تكون الكبرى ممنوعة، لما ذكرنا من عدم قيام دليل على حرمة ارتكاب الضرر الدنيوي.

الوجه الثاني: إنه لو لم يأخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح فإن الأخذ بالطرف الآخر المقابل للظن وهو الوهم مرجوح بالإضافة إلى الظن، أو أن الأخذ بالمشكوكات والموهومات وطرح المظنونات كذلك.

وفيه إنه من أين دار الأمر بين الأخذ بالظن ومقابله، حتى يقال بأن أخذ المقابل وطرح الظن قبيح، بل نأخذ بكليهما ونعمل بالمظنون والمشكوك والموهوم أو نجري الأصل في المورد، فإن منع عن الاحتياط وجريان الأصل

فيرجع هذا الوجه إلى الوجه الرابع، أعني دليل الانسداد الآتي، ويكون هذا بعض مقدمات ذلك الدليل، هذا مضافاً إلى أنه لو استقلَّ العقل بذلك - أعني حجّية الظنّ - من باب قبح ترجيح المرجوح على الراجح فكيف يصحّ المنع الشرعي عن العمل بالظنّ بالآيات الكثيرة مع استقلال به.

الوجه الثالث: ما عن السيّد الطباطبائي (قدّس سرّه) من أنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكلّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعدة نفى الحرج عدم وجوب ذلك كلّهُ لأنّه عسر أكيد وحرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونّات دون المشكوكات والموهومات، لأنّ الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونّات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً.

وفيه: أنّ هذا بعض مقدمات الانسداد ولو لم ينضمّ إليه انسداد باب العلم والعلمي بمعظم الأحكام الموجب لانحلال العلم الإجمالي بالأحكام وعدم صحّة جريان الأصول العمليّة في خصوص كلّ مورد لم ينتج شيئاً، لأنّ الاكتفاء بما ذكره من المقدّمين لدليل الانسداد من وجود العلم الإجمالي بالأحكام المقتضي للاحتياط التأمّ، وعدم وجوب الاحتياط التأمّ لنفي الحرج لا يوجب العمل بالظنّ، بل لنا أن نقول بانحلال العلم الإجمالي بالرجوع إلى الروايات أو نقول بالرجوع إلى الأصول العمليّة في الموارد.

دليل الإسناد

الوجه الرابع: وهو المعروف بدليل الإسناد. اعلم أنه بعد ما أثبتنا - بحمد الله تعالى - حجية خبر الثقة سنداً ودلالة لا يترتب ثمرة عملية على هذا البحث الذي أطال الكلام فيه كل من تعرض له ونحن نسلك فيه طريق الاختصار ونذكره تبعاً لشيخنا الأنصاري (قدس سره) في المقام، وعمدة مقدمات هذا الدليل هو انسداد باب العلم والعلمي بمعظم الأحكام.

أمّا انسداد باب العلم فضروريّ، لأنّا إذا أردنا أن نكتفي بما نعلمه علماً وجدانياً من الشرع خصوصاً في المركّبات، لزم الخروج من الدين وخروج حقائق المركّبات عن ما هي عليها عند الشارع.

وأمّا انسداد باب العلمي فيبتنى على منع أحد أمرين: إمّا إنكار حجية سند الأخبار التي أثبتناها - بحمد الله - وإمّا إنكار حجية ظواهرها بالإضافة إلى غير المقصودين بالإفهام كما عليه المحقق القمي (قدس سره) وقد أثبتناها أيضاً، بعد ثبوت هذين الأمرين يفتح لنا باب العلمي بالأحكام الشرعية ونتمكن من الاستنباط والاجتهاد، ولا داعي إلى إطالة الكلام في أمر يبتنى على فرض عدم ثبوت أحد هذين الأمرين أو كليهما، ولكن متابعة السلف الصالح قد ألجأنا إلى البحث عن ذلك، فنقول: إنّ الكلام في هذا الدليل يقع في مقامات ثلاثة:

الأول: في عدد مقدمات هذا الدليل وما يبتنى عليه الوصول إلى النتيجة.

الثاني: في أنّ نتيجة هذه المقدمات هل هي حجية الظن أم لا؟

الثالث: في صحة المقدمات وعدمها.

بيان مقدّمات الانسداد

أما المقام الأول ففي بيان عدد المقدّمات. ذكر شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) لهذا الدليل مقدّمات أربعة:

الأولى: انسداد باب العلم والعلمي بمعظم الأحكام وقد عرفت أنّ انسداد باب العلم ضروريّ وباب العلمي فرضي.

الثانية: عدم جواز إهمال الأحكام وعدم التعرّض لامثالها بحيث نكون مهملين كالبهائم، لأنّ كلّ مكلف يعلم أنّه مكلف بأحكام من قبل الشارع وليس حاله بعد البلوغ كحاله قبله، وهذا ضروريّ.

الثالثة: إنّه لا يجب علينا أو لا يجوز الاحتياط التامّ في جميع الأطراف، لاستلزامه العسر والحرّج أو اختلال النظام أو إنّه خلاف الإجماع كما سيأتي تفصيل ذلك، كما أنّه لا يجوز الرجوع إلى الأصل في كلّ مسألة مسألة من استصحاب وتخيير وبرائة واحتياط أو فتوى المجتهد.

أما الاستصحاب فلا أنّ حجّيته تثبت بالأخبار والمفروض عدم حجّيتها. وأما البرائة فتستلزم الخروج من الدين لجريانها في معظم الوقائع. وأما التخيير والاحتياط الصغير لا مانع منهما عقلاً، إلّا أنّهما لا يفيان بشيء بحيث يوجبان انحلال العلم الإجمالي بالأحكام.

وأما فتوى المجتهد المدّعي لانفتاح باب العلمي فخطأ في نظر من يدّعي الانسداد، فيكون الرجوع إليه من باب رجوع العالم إلى الجاهل، ومّا الرجوع إلى الاستخارة والقرعة في تعيين الأحكام الشرعيّة فمقطوع العدم، للقطع بعدم ابتناء استفادة الأحكام الشرعيّة على ذلك.

في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن مطلقاً..... ٤٠٣

الرابعة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح، فيستقل العقل حينئذٍ بلزوم العمل بالظن لأن العمل بالشك والوهم مرجوح.

هذا لكن قد زاد المحقق صاحب الكفاية (قدس سرّه) عليها مقدّمة خامسة وهي أنّنا نعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة ثم ذكر بقية المقدمات التي ذكرناها^(١).

وقد أورد عليه شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) بأن هذه المقدّمة زائدة لا يحتاج إليها، لأنّه إن كان المراد من التكليف الفعلي المعلوم بالإجمالي التكليف المنجز، فهذه المقدّمة ترجع إلى المقدّمة الثالثة في كلامه وإلى المقدّمة الثانية في كلام الشيخ (قدس سرّه)، لأنّا إذا علمنا بأنّا لسنا بمهملين ولم يجز لنا عدم التعرّض لامثال الأحكام رأساً فقد علمنا بوجود أحكام منجزة متوجّهة إلينا، ولا تكون هذه المقدّمة أمراً وراء تلك، بل الاختلاف في التعبير والمعنى واحد، وإن كان المراد به أصل العلم بالشريعة المقدّسة وجعل أحكام في الشرع فهو أمر وجدانيّ ضروريّ يعلمه كلّ واحد ويكون مندمجاً في قولنا «لسنا بمهملين» لأنّا إذا علم بتوجّه تكاليف فعلية إلينا فنعلم أيضاً بتأسيس أصل الشريعة بطريق أولى، فعلى الأوّل تكون عين المقدّمة الثالثة وعلى الثاني تكون مندرجة فيها، وإلا فالمقدمات كثيرة، لأنّه يلزمنا أولاً إثبات الصانع ثم إثبات النبوة ثم إثبات شريعة للنبيّ مع أنّ جميع هذا مندرج في قولنا «لسنا بمهملين»

كما هو واضح، فالصحيح المتين هو ما صنعه الشيخ (قدّس سرّه) من جعل مقدمات هذا الدليل أربعة لا خمسة^(١).

نتيجة دليل الانسداد

أما المقام الثاني ففي بيان نتيجة هذا الدليل. اعلم أنّه قد تقدّم سابقاً أنّ الظنّ ليس بحجّة ذاتاً بل هذا المعنى يختصّ بالقطع. نعم قد يعرضه الحجية باعتبار الشارع، وأما العقل فلا يسعه جعله للظنّ حجّة لأنّه لا يكون مشرّعاً ورسولاً وإنّما شأنه الإدراك فيدرك وظيفة العبد في مقام الامتثال، وإنّه يلزمه العمل بالظنّ في مقام الخروج عن عهدة تكليف المولى في بعض الفروض والأحيان. وأما الكلام المعروف من حكم العقل بحجّية الظنّ على تقدير الحكومة فلا يرجع إلى محصل، وإنّما العقل يستقلّ بلزوم الاحتياط التأمّ في جميع الأطراف بعد العلم الإجمالي بالأحكام، لكن حيث إنّ الاحتياط التأمّ يستلزم الحرج أو اختلال النظام يحكم العقل بالتبعض في الاحتياط إمّا بترك خصوص الموهومات إذا كان الحرج يرتفع به، وإمّا بإضافة مقدار من المشكوكات إليها إذا كان الحرج يرتفع بذلك، وإمّا بإضافة جميع المشكوكات إذا كان كذلك بل وبإضافة بعض المظنونات أيضاً إذا كان الحرج مرتفعاً بذلك، هذا هو حكم العقل، وأما إعطاء الحجية بأيّ معنى كانت فليس وظيفة العقل.

وبالجملة وظيفة العقل هو لزوم العمل بالظنّ من باب التبعض في الاحتياط في مقام الامتثال لفرض الفراغ عن أصل التنجّز بعد تمامية مقدمات

الانسداد، فما عن صاحب الكفاية في بعض كلمات أن العقل يستقلّ بحجّة القطع في جميع الأحوال وحجّة الظنّ في بعض الأحوال فليس على ما ينبغي. نعم، إذا قلنا بأن نتيجة مقدمات الانسداد الكشف عن حجّة الظنّ يكون الظنّ حجّة شرعاً كما في حال الانفتاح وينحلّ به العلم الإجمالي بالأحكام، لأنّ المفروض أن العقل يكشف عن حجّة الظنّ عند الشارع واعتباره عنده.

ثم إن استنتاج التبعض في الاحتياط من هذه المقدمات أو الكشف هل هو محض اقتراح أو يبتنى على أساس صحيح؟ نعم يبتنى على ذلك وقد أُشير إليه في الرسائل ^(١) في حاشية الكتاب بطريق قلت، وكان شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) يقول: إنّه من السيّد الشيرازي (قدّس سرّه) ^(٢)، وحاصل الكلام أنّه إن قلنا ببطالان الاحتياط رأساً حتّى في واقعة واحدة بالإجماع وقلنا باعتبار الجزم في النية ما قال به بعضهم إلّا في موارد خاصّة كمورد اشتباه القبلة أو العلم الإجمالي الصغير بوجوب أحد الأمرين أو قصد الوجه أو التمييز، فتكون النتيجة الكشف، لأنّه بعد فرض انسداد باب العلم والعلمي وعدم صحّة الامتثال الاحتمال حتّى في بعض الموارد لا بدّ للشارع من تعيين طريق للمكلفين به يمثلون أحكامه ويجزمون بها ولو تعبدّاً، وليس في البين إلّا الظنّ لأنّه أقرب من أخويه.

وأما إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط التام لكونه حرجياً أو عدم جوازه لكونه مخالفاً بالنظام وأما التبعض في الاحتياط فلا مانع منه، فتكون النتيجة

(١) فراند الأصول ١/٤٢٤.

(٢) أجود التقريرات ٣/٢٤١.

التبعض في الاحتياط، لأن المانع عن الاحتياط التام لا يجري في الاحتياط في البعض، والصحيح هو الثاني، لعدم ثبوت الإجماع على جواز الاحتياط رأساً ولم يَقم دليل على الجزم في النية وقصد الوجه أو التمييز، فيتعين التبعض في الاحتياط.

فلتخص من جميع ما تقدم أن الأمر في نتيجة دليل الانسداد ابتداء يدور بين أمور ثلاثة:

الأول: حجية الظن على تقدر الحكومة، وذكرنا أنه ليس شأن العقل إعطاء الحجية لشيء وإنما شأنه الإدراك فقط.

الثاني: حجيته على تقدير الكشف، وقد تقدم بطلانه أيضاً، لابتثانه على أساس بطلان الاحتياط رأساً.

فانحصرت النتيجة في التبعض في الاحتياط بعد فرض عدم جواز أو عدم وجوب الاحتياط التام.

ثم لا يخفى أن الالتزام بالتبعض في الاحتياط لابد منه في حال الانسداد ولو على ما سلكه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أن الاضطرار إلى ارتكاب بعض يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجز بحيث يجوز ارتكاب بقية الأطراف، خلاف لما سلكه الشيخ (قدس سره) الذي هو المختار عندنا من عدم سقوطه عن التنجز رأساً، بل بمقدار الاضطرار فيما إذا اضطر إلى بعض الأطراف لا بعينه، لعدم الملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، كما هو الوجه فيما التزم به المحقق المذكور، وذلك لأن الامتثال له

في الوجوه التي أقاموها على حجة الظن مطلقاً..... ٤٠٧

مراتب إذا حصل العجز عن بعضها لا موجب لرفع اليد عن المرتبة المتأخرة، فإنه إذا لم يمكن الموافقة القطعية فأَيّ مجوّز لرفع اليد عن الموافقة الاحتمالية، وهذا كلام ليس المقام محلّ تنقيحه، وسيأتي الكلام فيه في بحث العلم الإجمالي إن شاء الله تعالى .

وأما وجه الالتزام بالتبعيض في الاحتياط ولو على مسلك المحقق المذكور، فلا نّ جريان البرائة فيما بقي من الأطراف بعد إخراج موارد الاضطرار لدفع الحرج يستلزم الخروج من الدين، فلا تجري البرائة لهذا المحذور، فيبقى احتمال التكليف منجزاً، فوجود هذه الخصوصية لا بدّ من الالتزام بعدم جواز جريان البرائة ولو قلنا بعدم تنجيز العلم الإجمالي في هذا الحال أعني في حال الاضطرار إلى بعض الأطراف .

هذا مضافاً إلى أنّ المقدار المعلوم بالإجمال أكثر من مقدار ما يضطرّ إليه من الأطراف، فبعد إخراج ذاك المقدار يكون العلم الإجمالي بالتكليف ثابتاً فيما بقي .

وبعبارة أخرى: لنا علمان، أحدهما يشمل دائرة موارد الاضطراري وأفرض أنّه سقط عن التنجز بالاضطرار إلى بعض أطرافه . والثاني: العلم الإجمالي بثبوت التكليف في خصوص ما بقي، وهذا باق على تنجيزه، كما إذا فرضنا العلم بنجاسة إنائين بن خمسة أواني، ثم حصل الاضطرار إلى شرب أحد الإنائين، فالإناء الآخر النجس يكون بين الأربعة الباقية ويجب الاحتياط عنها . وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا مجال للنزاع المعروف بينهم من أنّ الحجة على

تقدير الانسداد هل هي خصوص الظنّ بالواقع أو خصوص الظنّ بالطريق أو بهما معاً، وذلك لأنّ الحجية مقطوعة بعدم للظنّ في حال الانسداد، أمّا الحجية العقلية فلا معنى لها كما تقدّم، وأمّا الحجية الشرعية - أعني الكشف - فلا صحة لمبناها وهو بطلان الاحتياط رأساً، فحينئذٍ لا بدّ من الاحتياط حتّى في الطريق، لأنّ الحجية أيضاً من الأحكام الشرعية لا بدّ من الخروج عن عهدها، فيجب العمل بالطريق المظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه بإضافة الحكم الواقعي المظنون والمشكوك والموهوم، لكن حيث لم يمكن الاحتياط التام خصوصاً إذا انضمّ إلى الواقع الطريق فلا بدّ من التبعض في الاحتياط حتّى في الطرق، ولا بدّ من طرح ما هو أولى بالطرح ابتداء ثمّ ما هو أولى بالإضافة إلى ما بقي وهكذا إلى أن يرتفع الحرج، فنقول: إنّ الحكم الواقعي قد يكون مظنوناً وأخرى مشكوكاً وثالثة موهوماً، والطريق القائم على الحكم المشكوك أو الموهوم قد يكون مظنون الاعتبار وأخرى مشكوكة وثالثة موهومة، فيطرح أولاً الحكم الموهوم فإن كفى برفع الحرج فهو وإلاّ فينضمّ إليه الطريق الموهوم، فإن كفى فيها وإلاّ فينضمّ إليه الحكم المشكوك، فإن كفى فهو وإلاّ الطريق المشكوك إلى أن تصل النوبة إلى الظنّ فيعمل بالظنّ بالواقع وبالطريق، لأنّ الحكم إمّا واصل بنفسه أو بطريقه ولا فرق بينهما أصلاً؛ هذا مقتضى التبعض في الاحتياط لدفع الحرج.

وأما إذا قلنا بالكشف يكون الأمر عكس هذا، لأنّ الثابت أولاً حجية الظنّ الاطمئناني لأنّه القدر المتيقّن من الحجية المستكشفة بحكم العقل، ولا كاشفية

في الوجوه التي أقاموها على حجّة الظنّ مطلقاً..... ٤٠٩

للعقل أكثر من ذلك، فإن كفى بمقدار الأحكام المعلومة بالإجمال فهو والآ فيلحق به الظنّ القريب إليه وهكذا إلى أن تصل النوبة إلى الظنون الضعيفة، فنتيجة التبعض في الاحتياط والكشف متعاكسان، فلا تغفل.

ومنه يظهر أنّ نتيجة دليل الانسداد مهمة، لا كلفة ولا جزئية، لأنّه لا تعيّن لنتيجته، سواء قلنا بالتبعض في الاحتياط أو الكشف، لاختلاف ذلك بحسب الأشخاص والأحوال، فإنّه على القول بالاحتياط يختلف المقدار المتروك فيه الاحتياط بحسب اختلاف الأشخاص، فإنّ بعض الناس لا يكون لهم شغل مانع عن الاحتياط فيندفع عن غيره فيكثر أطراف احتياطه، كما أنّ حال التمكن من الاحتياط أيضاً يختلف بحسب أحوال شخص واحد بشبابه أو هرمه، وعلى القول بالكشف يختلف سعة دائرة العلم الإجمالي وضيقه بالإضافة إلى الأشخاص أيضاً، فيختلف مقدار الظنّ الذي ينحلّ به العلم الإجمالي بالإضافة إليهم.

ثمّ إنّّه على تقدير الكشف يفتح باب الإفتاء، لأنّ المجتهد يحصل له الظنّ الحجّة بالحكم فيفتي على طبقه لعمل نفسه وغيره ولا يفرق الحال بين حال الانسداد والانفتاح، والمقلّدون يأخذون منه الأحكام كما في حال لانفتاح. وأمّا على تقدير التبعض في الاحتياط فليس للمجتهد الإفتاء بل وظيفته بيان موارد الاحتياط بأن يقول هذا مظنون الوجوب وذاك مشكوك وذاك موهوم لا أكثر منه، لأنّه جاهل بالحكم أيضاً، فحينئذٍ يختلف حال المجتهد والمقلّد في بعض الأعمال، بل المقلّدين بعضهم مع بعض، فإنّ المقلّد قد يكون شخصاً

لا يبتلى ببعض الأمور كسكان القرى ومحلّ ابتلائه أمور قليلة فلا بدّ له من الاحتياط في جميعها ولا عسر عليه، بخلاف المجتهد فإنّه كثيراً ما يبتلى ببيان الأحكام.

ثم إنّ بعض الأشخاص يتمكّنون من الاحتياط أكثر من بعض آخر لقوّه بدنهم وشبابهم فيجب عليهم الاحتياط في الموارد أكثر من هؤلاء، بخلاف بعض آخر لضعف بدنهم وهرمهم، وقد يختلف حال الشخص بالإضافة إلى التمكن وعدمه كما في حال الشباب والهرم، فيختلف التبعض في الاحتياط باختلاف الأشخاص والأحوال.

ثم إنّ قد ذكرنا أنّ نتيجة دليل الانسداد مهملة، وقد عرفت المراد منها وأضف إلى ذلك أنّه مهملة حتّى من ناحية أصل الاحتياط ولزوم العمل بالظنّ، وذلك لأنّه إذا فرضنا بطلان الاحتياط فلا تصل النوبة إلى التبعض في الاحتياط في جميع الموارد، بل لا مانع من العمل بالاحتياط التامّ في الأحكام المهمّة كأحكام باب الدماء والفروج فنحتاط في كلّ مورد مشكوك ظناً أو احتمالاً متساوياً أو موهوماً في هذين البابين، فإذا احتملنا ولو موهوماً أنّ قتل هذا النفس محرّم نحتاط كما أنّه نحتاط فيما إذا احتملنا اعتبار العربيّة أو الموالاة في عقد النكاح أو تعدّد الوكيل في الإيجاب والقبول، وهكذا بقيّة الموارد، ثمّ نعمل بالتبعض في الاحتياط في بقيّة الأحكام والظاهر بل المقطوع به أنّه لا يلزم من ذلك حرج على المكلفين، فارتفاع الاحتياط التامّ بدليل الحرج لا يعين التبعض في الاحتياط في جميع الموارد، وما ذكرناه من التفكيك بحسب الموردین - أعني المهمّ وغير المهمّ - مقدّم على ذلك.

ثمّ إنّه بعد ما عرفت بطلان حجبة الظنّ على تقدير الحكومة تعرف أنّه لا مجال للبحث عن حجبة الظنّ المانع أو الممنوع، كما إذا ظنّ بالوجوب وظنّ أنّ هذا الظنّ لا يكون معتبراً عند الشارع، لأنّ أساسه مبنيّ على إثبات أصل حجبة الظنّ وقد منعنا عن ذلك، لأنّ العقل ليس شأنه إعطاء الحجبة لشيء وإنّما شأنه الإدراك، فحينئذٍ لا بدّ من ملاحظة ما هو الأقرب إلى الواقع، لأنّ احتياط بلحاظه والظنّ المتعلّق بالواقع هو الأقرب إليه.

ثمّ إنّه قد ظهر أيضاً أنّه لا مجال للبحث عن كيفية خروج القياس الظنّي عن حجبة الظنّ بعد حكم بها، لأنّ حكم العقل غير قابل للتخصيص، لأنّ أساس الشبهة أيضاً على حجبة الظنّ على تقدير الحكومة وقد عرفت منعها. وأمّا بناء على التبعيض في الاحتياط فلا مانع من العمل به من هذا الباب، لأنّ الممنوع حجبيّ والاستناد عليه في إثبات الحكم الشرعي، لا العمل به من باب الاحتياط.

عدم تمامية مقدّمات الانسداد

المقام الثالث في ملاحظة تمامية مقدّمات الانسداد وعدمها فنقول:
أمّا المقدّمة الأولى وهي ثبوت العلم الإجمالي بأحكام فعليّة إلزاميّة في الشريعة المقدّسة التي مرجعها إلى المقدّمة الثالثة أعني عدم كوننا مهملين كالبهائم - كما ذكرنا تفصيله فيما تقدّم - فهي وإن كانت مسلّمة لا يعترها الريب إلّا أنّ منشأ هذا العلم الإجمالي أحد أمور ثلاثة: إمّا العلم بثبوت أحكام في ضمن الأمارات مطلقاً، وإمّا العلم بثبوتها في ضمن الأخبار المدوّنة في الكتب

المعتبرة للشيعة، لكن الأول منحلّ بالعلم الإجمالي بثبوت أحكام إلزامية في ضمن الأمارات من الخبر وغيره، وهذا العلم منحلّ بالثالث وهو العلم الإجمالي بثبوت أحكام إلزامية في ضمن الأخبار المدونة في الكتب المعتمدة للشيعة، فهناك علم إجمالي كبير بثبوت أحكام في الشريعة ثم علم إجمالي متوسط بثبوتها في ضمن الأمارات، وينحلّ الأول بالثاني بحيث لا علم بالحكم في غيرها، ثم علم إجمالي صغير بثبوتها في ضمن الأخبار المدونة في الكتب المعتمدة للشيعة وينحلّ الثاني به بحيث لا علم بالحكم في غيرها، ومقتضى العلم الإجمالي الصغير هو الاحتياط بالعمل بجميع الأخبار المتضمنة للحكم الإلزامي ولا يلزم منه الحرج أصلاً، لعدم كثرتها بمثابة يوجبها، فلا تصل النوبة إلى بقية المقدمات وإثبات حجّة الظنّ أو التبعض في الاحتياط.

وأما المقدمة الثانية وهي انسداد باب العلم والعلمي بمعظم الأحكام فهي وإن كانت مسلمة بالنسبة إلى انسداد باب العلم، لشهادة وجدان كلّ من راجع الأحكام الفقهية على أنّه لا يحصل له العلم إلا بأحكام مجملة كوجوب أصل الصلاة والزكاة والخمس وحرمة الربا - مثلاً - وأما الأحكام التفصيلية فلا يحصل بها العلم أصلاً. وأما بالنسبة إلى انسداد باب العلمي فهي ممنوعة، لما تقدّم من أنّ انسدادها يبتنى على منع أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ إما حجّة سند الأخبار وإما حجّة ظواهرها بدعوى اختصاصها بمن قصد إفهامها، وقد تقدّم إثبات حجّة كلتا الجهتين على وجه التفصيل بحمد الله تعالى.

فالعلم الإجمالي بالأحكام ينحلّ بما أثبتنا حجّيته من خبر الثقة، وعلى

فرض بقاء العلم الإجمالي في ضمن الوقائع التي لم يقم على حكمها خبر الثقة بأن يكون دائرة العلم الإجمالي بالأحكام أوسع مما ورد عليه الخبر من الأحكام فلا بد من الاحتياط في تمام تلك الأطراف، فإن لزم منه ومن العمل بالخبر الحرج فلا بد من التبعض في خصوص تلك الأطراف إن لم نقل بأن الاضطراب إلى بعض الأطراف يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز كما هو مسلك صاحب الكفاية، وإلا فلا بد من جريان البرائة في تمام تلك الأطراف لعدم إحراز اهتمام الشارع في خصوصها.

وأما المقدمة الثالثة وهي بطلان الرجوع إلى الأصول العملية المقررة للجاهل، فهي بالنسبة إلى مثل القرعة والاستخارة مسلمة، للقطع بأنه ليس مبنى الشارع العمل بها في استنباط أحكامه، وبالنسبة إلى التقليد فكذلك، لأنه من باب تقليد العالم للجاهل فإن من يقول بالانسداد يرى القائل بالانفتاح مخطئاً. وأما بالنسبة إلى الاحتياط في جميع الأطراف فإن كان مستلزماً لاختلال النظام فمسلمة أيضاً، للقطع بعدم رضاء الشارع بالعمل بهذا الاحتياط الذي فيه ترك كل شيء والهجر عن الناس وسكونة البراري والجبال، بل هو خلاف الاحتياط لاستلزامه عدم انتظام أمر معاش العباد المحرم كما في ترك العمل بالصناعات الواجبة كفاية ولا يرشد إليه العقل أيضاً، فحرمة هذا الاحتياط مما لا إشكال فيها.

وأما الاحتياط الموجب للعسر والحرج فهل يرتفع لزومه عقلاً بقاعدة الحرج أم لا؟ فيه كلام بين شيخنا الأنصاري (قدس سره) والمحقق صاحب

الكفاية (قدّس سرّه) حيث يقول الأوّل بجريانها، والثاني بعدمه، ويبتنى هذا النزاع على تفسير الحرج والضرر.

يقول الشيخ (قدّس سرّه) أنّ المراد من الحرج أو الضرر هو الحكم الحرجي أو الضروري، لأنّهما منفيان عن الإسلام والدين، لقوله «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(١)، وقال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢) وليس الدين إلّا عبارة عن عدّه من الأحكام الأصوليّة والفرعيّة، أمّا أصول الدين فلا معنى للحرج أو الضرر فيها لأنّها أمور اعتقاديّة، وأمّا فروع الدين فالحكم الإلزامي الحرجي منفيّ فيها. والحاصل أنّ المراد من الحرج والضرر الحكم بقرينة لفظ الدين والإسلام، وعليه تكون دليل الحرج حاکمة على قاعدة الاحتياط العقلي الحرجي في المقام، لأنّ بقاء الأحكام الإلزاميّة في حال العلم الإجمالي بها المقتضي للاحتياط في جميع أطرافه يكون حرجيّاً فيكون مرفوعاً فيرتفع حكم العقل بالاحتياط بارتفاع موضوعه، لأنّه بلحاظ الحكم الشرعي، فإذا ارتفع يرتفع^(٣).

والحاصل أنّ بقاء الحكم الشرعي الإلزامي في هذا الحال يستلزم الحرج ولو بتوسّط حكم العقل بالاحتياط فيكون مرفوعاً؛ هذا بناء على مسلك الشيخ (قدّس سرّه).

ويقول صاحب الكفاية (قدّس سرّه): إنّ المراد من الحرج والضرر هو

(١) وسائل الشيعة ١٤/٢٦.

(٢) الحج: ٧٨.

(٣) فرائد الأصول ٤٦٠/٢.

الفعل الحرجي أو الضرري، لأن الحكم لا حرج فيه وإنما يأتي الحرج أو الضرر على المكلف من الفعل الذي يأتي به، لكن حيث إنه لا معنى لرفع الموضوعات الخارجية شرعاً لضرورة الوجدان على خلافه، فإن الحرج والضرر يقعان في الخارج كثيراً، مضافاً إلى أنه ليس للشارع بما هو شارع غير إثبات الأحكام ونفيها، فيكون المراد نفي الحكم بلسان نفي موضوعه، فالمراد أن متعلق الأحكام الشرعية لا يكون حرجياً ولا ضررياً أي الأفعال التي فيه حرج أو ضرر على المكلف لا تكون محكومة بحكم إلزامي.

وعليه لا يكون دليل الحرج حاكمة على الاحتياط العقلي، وذلك لأن متعلقات الأحكام الواقعية لا حرج فيها بشهادة أنه إذا انكشف الحال وعلمنا بها تفصيلاً لا يكون في إتيانها حرج أصلاً، والحرج إنما نشأ من ضم غير الواجب إلى الواجب أو ضم ترك غير الحرام إلى الحرام المسمى بالاحتياط، فما هو متعلق للحكم الشرعي لا حرج فيه، وما هو حرجي لا يكون محكوماً إلا بالحكم العقلي فحينئذ يكون مقتضى العلم الإجمالي بالأحكام الاحتياط ولو كان حرجياً. ومما يعد من ثمرات هذين القولين هو التمسك بقاعدة نفي الضرر لإثبات خيار الغبن وعدمه، فإنه على القول بأن المراد من الضرر الحكم يثبت بها الخيار في الغبن، لأن لزوم العقد الذي هو من الأحكام الشرعية ضرري فيكون منفياً، وعلى القول بأن المراد الموضوع الحرجي فلا تجري، لأنه لا موضوع حرجياً، فإن العقد أي حرج فيه؟ وإنما ينشأ الحرج من لزومه ولذا يقال بارتقاعه.

أقول: لا بأس بالتكلم في قاعدة الحرج والضرر في المقام لأنها لا تختص

بدليل الانسداد حتّى نجمل الكلام فيها، نظراً إلى عدم ترتّب فائدة مهمّة عليها، بل نحتاج إلى العمل بها في كثير من المقامات ويبتلى الشخص بها ولو في حال الانفتاح، خصوصاً في الشبهات الموضوعيّة، كما إذا علم بنجاسة أحد الإنانين وكان تركهما معاً حرجياً لعطش ونحوه، فهل يجب عليه الاحتياط ولو كان كذلك كما يقول به صاحب الكفاية، أو لا، كما هو مذهب الشيخ (قدّس سرّه)؟

الظاهر - والله العالم - أنّه لا ثمره عمليّه بين القولين، أمّا في مسألة خيار الغبن، فلائ عمدة الدليل فيها هو تخلف الشرط الضمني أعني به اشتراط تساوي الماليّة بين الثمن والمثمن، وذلك لأنّ بناء كلّ من المتعاقدين على بقاء أصل ماليّة مالهما وإنّما يقصدان التبدّل في الأشخاص، فكأنّ كلّ واحد منهما يشترط على الآخر تساوي ماله مع ماله ولذلك ترى المشتري المغبون يحتجّ على الغابن وينكر عليه عمله إذا باعه ما لا يسوى بالثمن الذي أخذه منه، وهذا الاشتراط نظير اشتراط وصف الصّحة، فثبوت الخيار للمغبون من باب خيار تخلف الشرط، فلا ربط له بقاعدة الضرر، وإلاّ فمقتضى جريانها بطلان أصل العقد، لأنّ الحكم الضروري صّحة العقد لا لزومه، واللزوم إبقاء للضرر، كما أنّ الخيار تدارك له، وذلك لأنّ مقتضى مجرد انتقال كلّ من المالكين إلى الآخر المترتّب على صّحة العقد هو تضرّر المغبون، فإنّه إذا اشترى أحد داراً يسوى بمأتين دينار، بثلاثمائة، فقد تضرّر بمجرد انتقال الدار إليه مائة دينار، فإذا سأل عن مقدار ماليّته بعد العقد يقال إنّها مأتان وقد كانت قبله ثلاثمائة، وأمّا لزوم العقد فهو إبقاء لهذا الضرر على عاتق المشتري، فلو قلنا بجريان قاعدة نفي

الضرر في المقام فمقتضاها نفي الصحة، لا نفي للزوم، ولم يلتزم أحد بذلك. نعم لا تجرى قاعدة الضرر في المقام وإلا لترتب عليه ما ذكرنا، والسّر في عدم الجريان أن المشتري هو الذي أقدم على هذا الشراء وجلب الضرر إلى نفسه، ولا يستند إلى الشارع، وكان له التفحص التام حتى لا يغبنه البائع. والحاصل أن هذه القاعدة لا تجرى في الأحكام الإضائية التي بني عليها العرف مع قطع النظر عن الشرع، وإنما تجري في الأحكام التأسيسية، وتفصيل الكلام في خيار الغبن مما لا يناسب المقام وأوضحنا المقال فيه في محله.

وأما جريانها في موارد الاحتياط العقلي العسري في موارد العلم الإجمالي فتلاحظ تارة في الأمور التدريجية وأخرى في الأمور العرضية. أما الأول فيقع كثيراً في الشبهات الموضوعية كما إذا علم إجمالاً بنذر صوم أحد يومين، الخميس أو الجمعة، ولا إشكال في أنه لا حرج في صوم اليوم المتقدم ولا في حكمه فيجب عليه ذلك، وأما اليوم المتأخر فلا يجب عليه الصوم على كلا المسلكين، لأنه إن قلنا بأن المنفي الحكم الحرجي فعلى تقدير كون الواجب الواقعي صوم الجمعة في المثال يكون الإيجاب حرجياً فيكون مرتفعاً، وإن قلنا بأن المنفي الحكم بلسان نفي موضوعه فالموضوع أيضاً حرجي، لأن الحرج والمشقة في الصوم اليوم المتأخر، فإن لم يكن هو الواجب فالأمر واضح، وإن كان هو الواجب واقعاً فيرتفع وجوبه، لأنه عمل حرجي فلا ثمرة عملية في التدريجيات بين القولين.

وأما الأمور العرضية، فكما إذا علم بنجاسة أحد الإنائين وفرضنا أن

تركهما معاً حرجي لعطش ونحوه، أو علم بواجبين يمكنه إثباتهما في آن واحد لكن مع مشقة وحرج. فعلى مسلك شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) يرتفع لزوم الاحتياط برفع منشأه الموجب للحرج فلا يجب الاحتياط في كلا الطرفين، وأمّا الاحتياط في الطرف الآخر فمبني على النزاع في أنّ الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي فعلاً أو تركاً هل يوجب رفع تنجز الحكم رأساً بحيث لا يجب الاحتياط في الطرف الآخر أيضاً كما عليه صاحب الكفاية، أو رفع تنجزه عن خصوص ما اضطرّ إليه إذا كان الاضطرار إلى المعين أو أحدهما إذا كان الاضطرار إلى غير المعين، وتنقيح هذا الكلام في محله إن شاء الله تعالى، وليس المهم في المقام هذا المطلب بل إثبات حكومة دليل الحرج على قاعدة الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

وأما على مسلك صاحب الكفاية (قدّس سرّه) فيلزم التقديم أيضاً. بيان ذلك: أنّ حكم العقل بشيء يكون تارة تنجزية وأخرى تعليقية. أمّا التنجزية والمراد به الحكم الذي لا يتوقّف على وجود حكم شرعي أو عدمه في مرتبته فحكمه وجوب أصل الإطاعة، فإنّ العقل يستقلّ بلزوم إطاعة المولى، والمراد من حكمه باللزوم دركه حسن ذلك حسناً إلزامياً، وإلا فالعقل لا يكون حاكماً بشيء وإنّما شأنه الإدراك، فإذا ورد في مورد هذا الحكم العقلي أمر من المولى يحمله على الإرشاد كما حمل قوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(١) الآية على ذلك، وأمّا التعليقي والمراد به الحكم الذي يتوقّف على عدم حكم شرعي

في المورد فكحكمه بوجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، والاشتغال في مورد الشك في سقوط التكليف، فإن حكمه هذا في طول الحكم الشرعي أي يحكم به إذا لم يكن هناك حكم من الشارع بالإضافة إلى الأطراف، وإلا فلا حكم له، وللشارع أن يرخص في ارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي بناء على ما سيأتي توضيحه في بحث الاحتياط من أن العلم الإجمالي يكون مقتضياً لتنجز التكليف لا علة تامة، والحكم بلزوم الاحتياط في جميع الأطراف إنما هو لأجل تعارض الأصول، وإلا فللشارع أن يرخص في ترك الاحتياط في بعض الأطراف معيئاً أو مخيراً، ويكتفي بالاحتياط في الطرف الآخر في مقام الامتثال بأن يقبله بدلاً عن الواقع إذا صادف الواقع فيما ترك الاحتياط فيه.

كما أنه له أن يكتفي بالامتثال الاحتمالي في موارد الاشتغال، كما وقع ذلك منه في مورد قاعدة الفراغ والتجاوز، فإن مقتضى حكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يقتضي البرائة اليقينية هو إعادة الصلاة إذا شك في إتيان بعض ركعاتها - مثلاً - بعد الفراغ عنها لكن حكم الشارع بمقتضى قاعدة الفراغ بعدم لزوم الإعادة ومرجهه إلى الاكتفاء بغير الواجب عن الواجب، فإنه لو فرض إنه صلى صلاة الظهر ثلاث ركعات يكتفي بها الشارع بدلاً عن الأربع، فحينئذ إذا كان للشارع الترخيص في بعض الأطراف كان له إيجاب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي أيضاً، لأنه إذا أمكن الترخيص أمكن المنع أيضاً، فحينئذ تشمل أخبار الاحتياط أطراف العلم الإجمالي أيضاً، لعدم المانع عن شموله لما فرض من أنه للشارع رفع الاحتياط ووضعه في أطرافه، ولا تصل النوبة إلى الاحتياط العقلي لأنه في

طول الاحتياط الشرعي بمعنى أنه لو فرضنا أنه لم يكن من الشارع ترخيص في بعض الأطراف ولا منع عن جميعها بناء على عدم الالتزام بوجود حكم الله تعالى في كل واقعة حتى الأحكام الظاهرية تصل النوبة حينئذٍ إلى الاحتياط العقلي، وأما مع وجود هذه الأخبار الكثيرة في الاحتياط فلا تصل النوبة إلى حكم العقل. ومن هنا قلنا أن وجوب الاحتياط في الشبهات قبل الفحص شرعي لشمول هذه الأخبار لها.

فتلخص أن وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي شرعي، لا عقلي كما هو المعروف، لشمول أخبار الاحتياط لها، فحينئذٍ يكون حكمه مرفوعاً حتى على مسلك صاحب الكفاية (قدس سره)، لأنه موضوع حرجي محكوم بحكم شرعي فيلزم رفع حكمه بلسان نفي موضوعه، ودعوى أن لزومه عقلي غير مسموعة بالبيان المتقدم؛ فافهم وتدبر.

وظهر من جميع ما ذكرنا أن الاحتياط التام الموجب للعسر غير واجب فتصل النوبة إلى التبعيض في الاحتياط، فتكون نتيجة مقدمات الانسداد على تقدير سلامتها التبعيض في الاحتياط، لا حجية الظن كما هو المدعى. نعم قد يدعى بطلان التبعيض أيضاً بدعوى الإجماع على أن أساس الشرع لم يبتنى على الاحتياط في مقام امتثال أحكامه حتى في بعض الموارد.

وأنت خبير بعدم ثبوت هذا الإجماع أولاً، كيف ومسألة الانسداد مسألة مستحدثة بين متأخري المتأخرين، وثانياً يكون مدركاً لاحتمال أن يكون مدرك المجمعين هو اعتبار قصد الوجه أو التمييز ولم يثبت اعتبارهما.

في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن مطلقاً..... ٤٢١

وأما في حاشية الرسائل^(١) المنسوبة إلى السيد الشيرازي (قدس سرّه) من أن مرجع الإجماع على بطلان الاحتياط رأساً إلى الإجماع على تعيين طريق شرعي للأحكام، ونحن وإن لم نقطع بتحقيق هذا الإجماع، إلا أنه نظنّ به، فنظنّ بثبوت طريق معتبر شرعي لإثبات الحكم ولا يكون هو إلا الظنّ، وسيأتي بعد ذلك أن نتيجة دليل الانسداد هو حجية الظنّ مطلقاً ولو كان متعلقاً بالطريق.

فيه: أولاً أن دعوى الظنّ بهذا الإجماع أيضاً مجازفة.

وثانياً أن هذا الكلام دوريّ، لأنّ الكلام بعد في إثبات المقدمات وعلى تقدير تماميتها تكون النتيجة حجية الظنّ، فكيف يمكن إثبات المقدّمة بما يتوقّف عليها؛ هذا كلّّه بالنسبة إلى الاحتياط في الأطراف.

وأما الأصول العمليّة في كلّ مسألة بخصوصها فتقسم على قسمين، لأنّها إما أن تكون مثبتة للحكم، أو نافية له.

أما الأصول المثبتة فلا إشكال ولا ريب في جواز الرجوع إلى قاعدة الاشتغال منها في موارد العلم الإجمالي الصغير في الشبهات الحكميّة كما هي محلّ الكلام، كما إذا علم إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة في يومها أو علم إجمالاً بوجوب القصر أو التمام من حضر أوّل الوقت ثمّ سافر قبل إتيان الصلاة فلا مانع من الاحتياط في جميع هذه الموارد، لقلّتها وعدم لزوم الحرج منها.

وأما الاستصحاب المثبت للتكليف ففيه تفصيل، لأنّه إن قلنا بأنّ العلم

الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف يمنع عن جريان الاستصحاب وإن لم يلزم منه مخالفة عملية، كما هو مسلك شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) بدعوى لزوم التناقض في دليل الاستصحاب حينئذٍ، فلا يجري شيء من الاستصحابات، لوجود العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعضها فلا يصحّ استصحاب حرمة وطّي الحائض بعد النقاء وقبل الغسل إذا شكّ في الحرمة، لاختلاف القراءات في قوله تعالى ﴿حَتَّى يَظْهَرَ﴾^(١) بالتشديد أو التخفيف، للعلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة بحسب الحكم الشرعي، إمّا في هذا المورد أو الموارد الأخر الجاري فيها الاستصحاب في الشبهات الحكميّة.

وإن قلنا بأنّ العلم الإجمالي بالانتقاض لا يمنع عن جريانه، وإنّما المانع لزوم المخالفة العمليّة كما إذا علمنا بنجاسة أحد الإنائين مع وجود الحالة السابقة بالطهارة في كليهما كما هو مختار صاحب الكفاية (قدّس سرّه)، فلا مانع من جريانه ما لم يلزم منه ذلك، نظير ما إذا علم بطهارة أحد الإنائين المسبوقين بالنجاسة في الشبهات الموضوعيّة، فإنّه لا يلزم من استصحاب النجاسة في كليهما محذور المخالفة العمليّة للتكليف الشرعي.

وأما ما أفاده صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من: أنّه لا مانعيّة لهذا العلم الإجمالي بالانتقاض عن جريان الاستصحابات في مواردّها في خصوص المقام حتّى على مسلك الشيخ (قدّس سرّه)، بتقريب أنّ شرط جريان الاستصحاب

في كل مورد هو الشكّ الفعلي في بقاء الحالة السابقة، ومانعية العلم الإجمالي بالانتقاض على القول بها إنّما تكون في هذا الظرف إذا حصل بالنسبة إلى جميع الأطراف، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين المسبوقين بالطهارة وكانا محلّاً للابتلاء فعلاً وحاضرين وملتفتاً إليهما.

وأما إذا لم يكن الشكّ في جميع الأطراف فعلياً، كما في المقام، لتدرجية الاستنباط، فإنّ المستنبط إذا التفت إلى حكم في باب الطهارة يكون الشكّ في هذا الحكم فعلياً، والحكم الذي يصل إليه نوبة الاستنباط بعد ذلك في باب الديات مغفول عنه بالكلية، وإذا وصلت النوبة إليه يغفل عن المسألة الأولى في باب الطهارة ويخرج عن محلّ ابتلاء الاستنباط، فلا يكون الشكّ في جميع الأطراف فعلياً، فلا مانعية لهذا العلم الإجمالي بالانتقاض عن جريان كلّ استصحاب في ظرفه.

فغير منطبق على المقام، وإن كان أصل الكبرى مسلّمة، وذلك لأنّ المجتهد بعد ما استنبط مقداراً من الأحكام وجمعها في رسالة يعلم إجمالاً بأنّ بعض الاستصحابات التي كانت مدركاً لجملة من هذه الأحكام مخالفة للواقع، فليس له الإفتاء بجميع ذلك وأن يكتب في صدر الرسالة لا بأس بالعمل بهذه الرسالة ويعطيها للمقلّدين، لأنّه لا بدّ له في هذا المقام من الاستناد في جميع هذه الأحكام على مدارك صحيحة عنده، والمفروض أنّه يعلم إجمالاً بفساد بعض الاستصحابات المانع عن مدركية جميعها للأحكام، فجريان الاستصحاب في كلّ مسألة يتوقّف على القول بمانعية العلم الإجمالي وعدمها، فلا بدّ في

تصحیح العمل بالاستصحاب من دعوى عدم العلم الإجمالي بالمخالفة على هذا القول.

وأما الأصول النافية، فإن قلنا بأن الأحكام المعلومة بالتفصيل بضميمة ما أثبتتها الأصول المثبتة تفي بالمقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام بحيث ينحل العلم الإجمالي الكبير إلى علم تفصيلي وشك بدوي، فلا مانع من جواز العمل بها. وإن قلنا بعدم الكفاية بحيث يبقى لنا العلم بوجود أحكام إلزامية في موارد الأصول النافية، فإن لم تكن تلك الأحكام بمقدار يعلم اهتمام الشارع بها لعدم استلزام مخالفتها الخروج من الدين، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل النافي فيها أيضاً بناء على مسلك صاحب الكفاية (قدس سره) من أن الاضطرار إلى بعض الأطراف ولو من باب حرجية الاحتياط التام يسقط العلم الإجمالي عن التخيير رأساً.

وأما بناء على مسلك الشيخ (قدس سره) والمختار من عدم السقوط رأساً فلا بد من التبعيض في الاحتياط ولا يجوز من الرجوع إلى الأصل النافي وإن كانت بمقدار يعلم اهتمام الشارع، لاستلزام مخالفتها الخروج من الدين عملاً فلا بد فيها من التبعيض في الاحتياط حتى على مسلك صاحب الكفاية (قدس سره).

فتلخص من جميع ما تقدم في بحث الانسداد أنه على تقدير تسليم المقدمة الأولى والثانية لا تصل النوبة إلى حجية الظن، لا على الحكومة لأنها غير معقولة كما تقدم، ولا على الكشف، لأنه مبني على بطلان الاحتياط رأساً

في الوجوه التي أقاموها على حجة الظن مطلقاً..... ٤٢٥

ولم يقدّم دليل عليه سوى ما ربّما يُدعى من الإجماع وهو ممنوع، لأنّ هذه المسألة - أعني مسألة الانسداد - مستحدثة معنونة في كلام متأخري المتأخّرين ولم يتعرّض لها القدماء من الأصحاب فكيف تصحّ دعوى الإجماع، وعلى فرض تسليم تحقّقه فهو مدركيّ، لاحتمال أنّ مدرك المجمعين اعتبار قصد الوجه أو التمييز وكلّ ذلك باطل.

فعليه تكون النتيجة التبعض في الاحتياط في غير موارد المعلومة بالتفصيل وما قام عليه أصل مثبت للحكم، وكيفية التبعض هي ترك مقدار من الموهومات لرفع الحرج، فإن لم يكف لذلك يضاف عليه بقية الموهومات، فإن لم يكف يضاف عليه مقدار من المشكوكات وهكذا، ويختلف ذلك باختلاف الأزمان، فربّ زمان يساعد على كثرة الاحتياط لفراغته عمّا تنظم به أمر معاشه، وربّ زمان يكون عكس ذلك، كما يختلف باختلاف الأشخاص في الطاقة والضعف عن العمل والموارد، فربّ مورد يهتمّ به الشارع كمورد الفروج والدماء فإنّه يلزم فيه تقديم الاحتياط ولو كان الحكم مشكوكاً أو موهوماً.

فهرس العناوین

المقصد السادس : في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً	٧
المقصد الأول : في بعض أحكام القطع والبحث عنه	١٩
الأمر الأول: الكلام في القطع عن جهات ثلاثة	٢١
الأمر الثاني: في التجري	٢٨
الأمر الثالث: في أقسام القطع	٥٩
الأمر الرابع: في أخذ القطع في الموضوع	٨٧
الأمر الخامس: في وجوب الموافقة الالتزامية	١١٠
الأمر السادس: في قطع القطّاع	١١٤
الأمر السابع: في العلم الإجمالي	١٣٤
المقام الأول: تنجيز التكليف بالعلم الإجمالي	١٣٤
الجهة الأولى: في حكم العقل بعدم جواز المخالفة القطعية	١٣٦
الجهة الثانية: إمكان ترخيص الشارع في المخالفة القطعية	١٣٨
الجهة الثالثة: وقوع الترخيص الشرعي في المخالفة القطعية	١٤٠
المقام الثاني: كفاية الامتثال الإجمالي	١٤٣
المقصد الثاني: في الظنّ	١٥٧
الأمر الأول: في عدم حجّية الظنّ ذاتاً	١٥٩
الأمر الثاني: في إمكان حجّية الظنّ	١٦٤
الأمر الثالث: في تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجّية	٢٠٦
الفصل الأول: في حجّية الظواهر	٢٢١

٤٢٨	 أصول فقه الشيعة
٢٢٣	المقام الأول: في عدم اعتبار الظن بالوفاق
٢٢٥	المقام الثاني: حجية الظهورات لغير من قصد إفهامه
٢٣٠	المقام الثالث: حجية ظواهر الكتاب
٢٣٦	تتمة: في حكم اختلاف القرائات
٢٣٦	المقام الأول: في تواتر القرائات السبع وعدمه
٢٣٨	المقام الثاني: في الاستدلال بالقرائات
٢٣٨	المقام الثالث: في جواز قراءة القرآن بها
٢٤١	الفصل الثاني: في حجية قول اللغوي
٢٥١	الفصل الثالث: في حجية الإجماع
٢٥٢	المقام الأول: في حجية الاجماع المحصل
٢٥٩	المقام الثاني: في حجية الإجماع المنقول
٢٦٥	الفصل الرابع: في حجية الشهرة الفتوائية
٢٧٥	الفصل الخامس: في حجية الخبر الواحد
٢٨٦	آية النبأ
٣٣٧	آية النفر
٣٤٥	آية الكتمان
٣٤٨	آية السؤال عن أهل الذكر
٣٥١	آية الأذن
٣٥٤	الوجه الثاني: الاستدلال بالأخبار
٣٦٣	تنبيهان
٣٧١	الوجه الثالث: الإجماع
٣٧٩	الوجه الرابع: الوجوه العقلية
٣٩٥	فصل في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن مطلقاً
٤٠١	دليل الإنسداد