

مباحث الأصول، القسم الثاني - الجزء الثاني

الفهرس:

الأمارات الظنّية

المقدّمة

- له حجّية الظنّ ذاتاً وعدمها
- له استحالة جعل الحجّية للظنّ وعدمها
- له منافاة الحجّية لقبح العقاب بلا بيان
- له الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ
- له الإشكال من ناحية العقل النظريّ
- له المختار في المسألة
- له الإشكال من ناحية العقل العمليّ
- له مقتضى الأصل عند الشكّ في الحجّية

تمهيد

- له أصالة عدم الحجّية
- له تأسيس الأصل بوجه أخرى
- له السيرة

- له بروز الحاجة إلى بحث السيرة
- له بحث السيرة
- له إثبات السيرة المعاصرة للشارع
- له إثبات موافقة الشارع للسيرة
- له التحرّج عن الإفتاء وفق الصناعة

الظهور

كبرى حجّية الظهور

- له 1 - إثبات أصل الحجّية
- له الحجّية الذاتية للظهور
- له الحجّية التعبدية للظهور
- له الاستدلال بسيرة المتشرّعة
- له الاستدلال بالسيرة العقلانية
- له المقارنة بين السيرتين
- له 2 - تعيين موضوع الحجّية
- له 3 - مع الأصول اللفظية الأخرى
- له 4 - تحديد دائرة الحجّية
- له دعوى اختصاص الحجّية بمن قصد إفهامه
- له حالة الشكّ في قرينية المنفصل
- له دعوى اختصاص الحجّية بالمعاصرين للخطاب
- له حالة الظنّ بالخلاف
- له حالات التخصيص والتقييد
- له ظواهر القرآن الكريم
- له إسقاط ظواهر القرآن بالقرآن
- له إسقاط ظواهر القرآن بالسنة
- له الأخبار الدالّة على حجّية ظواهر الكتاب
- له إنكار وجود الظهور في القرآن

وسائل إثبات الظهور

- له 1 - التبادر
- له 2 - قول اللغويّ
- له 3 - أصالة عدم النقل

٤ - الصناعة

٤ الإجماع

٤ كشف الإجماع عن الحكم الشرعيّ

٤ 1 - الكشف على أساس العقل العمليّ

٤ 2 - الكشف على أساس العقل النظريّ

٤ 3 - الكشف على أساس التعبد الشرعيّ

٤ كشف الإجماع عن الدليل التعبديّ

٤ أهمّ الفروق بين الإجماع والتواتر

٤ الإجماع المحصلّ

٤ الإجماع المنقول

٤ 1 - نقل الكاشف

٤ 2 - نقل المنكشف

٤ 3 - نقل جزء الكاشف

٤ الإجماع المركّب

٤ التواتر

٤ التواتر مع الوساطة

٤ الشهرة

٤ خبر الواحد الثقة

٤ أدلّة عدم حجّيّة الخبر

٤ 1 - دعوى التمسك بالكتاب

٤ 2 - دعوى التمسك بالسنة

٤ 3 - دعوى التمسك بالإجماع

٤ 4 - دعوى التمسك بالعقل

٤ أدلّة حجّيّة الخبر

٤ دلالة الكتاب على حجّيّة الخبر

٤ 1 - آية النبأ

٤ حقيقة الأمر بالتبين

٤ دلالة الآية على المفهوم

٤ المانع عن دلالة المفهوم

٤ مشكلة الأخبار مع الوساطة

٤ إرجاع الخبر غير المباشر إلى المباشر

٤ موقف الأصحاب تجاه المشكلة

٤ 2 - آية النفر

٤ 3 - آية الكتمان

٤ 4 - آية السؤال

٤ دلالة السنة على حجّيّة الخبر

٤ الأخبار غير التامة دلالة

٤ إثبات إرادة الحجّيّة بحساب الاحتمال

٤ الأخبار التامة دلالة

٤ دلالة الإجماع (أو السيرة) على حجّيّة الخبر

٤ السيرة بحسب مقام الثبوت

٤ السيرة بحسب مقام الإثبات

٤ المقارنة بين بياننا للسيرة وبيان الأصحاب

٤ جواب الأصحاب عن رادعيّة الآيات عن السيرة

٤ مشكلة الدورين المتقابلين

٤ تحقيق حال الدورين

٤ موقف الأصحاب تجاه الدورين

٤ تقديم جانب السيرة

٤ تقديم جانب الردع

٤ تحديد دائرة الحجية

٤ حجية الأخبار مع الواسطة

٤ كيف تثبت وثاقة الراوي؟

٤ حجية خبر الواحد في الموضوعات

٤ منع الحاجة إلى قرينة إضافية

٤ وثاقة الراوي وموثوقية الرواية

٤ الوثاقة والعدالة

٤ الخبر المعارض لأمانة غير حجة

٤ الخبر الموثوق به بغير وثاقة الراوي

٤ الإخبار عن حدس

٤ دلالة العقل على حجية الخبر

٤ الدليل العقلي في كل أمانة ظنية

٤ الدليل العقلي والحجية الشرعية

٤ مع الأصل العملي الفوقاني

٤ مع الأصل اللفظي الفوقاني

٤ مع التعارض بين خبرين

٤ الظن (مقدمات الانسداد)

٤ معنى الكشف والحكومة

٤ تفاسير أخرى للحكومة

٤ توجيهات فنية لكلام المحقق النائبي

٤ تنقيح الكلام في مقدمات الانسداد

٤ 1 - العلم الإجمالي بالأحكام

٤ 2 - انسداد باب العلم والعلمي

٤ 3 - عدم جواز إهمال الأحكام

٤ المقتضي للبراءة

٤ المانع عن البراءة

٤ انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف

٤ دور العلم الإجمالي في دليل الانسداد

٤ 4 - نفي الرجوع إلى الاحتياط وغيره

٤ عدم وجوب الاحتياط

٤ إبطال المراجع الأخرى المحتملة

٤ 5 - بطلان الرجوع إلى الوهم دون الظن

٤ تلخيص مباني الكشف والحكومة

٤ شرائط الكشف

٤ شرائط الحكومة

الأمارات الظنيّة

- المقدّمة.
- الظهور.
- الإجماع.
- خبر الواحد الثقة.
- الظنّ (مقدمات الأئساد).

الأمارات الظنيّة / 1

المقدّمة

- حجّية الظنّ ذاتاً وعدمها.
- استحالة جعل الحجّية للظنّ وعدمها.
- مقتضى الأصل عند الشكّ في الحجّية.
- مقتضى الأصل عند الشكّ في الحجّية.
- السيرة.

بحث المحقق الخراساني (رحمه الله) قبل شروعه في بيان الأمارات الظنّية التي ثبتت حجّيتها أموراً ثلاثة:

- 1 - حجّية الظنّ ذاتاً وعدمها.
 - 2 - استحالة جعل الظنّ حجّة وعدمها.
 - 3 - ما هو مقتضى الأصل عند الشكّ في الحجّية.
- والأولان بحثان ثبوتيان، والأخير بحث إثباتي.

حجّية الظنّ ذاتاً وعدمها

أمّا الأمر الأوّل: فقد أفاد المحقق الخراساني (رحمه الله): أنّ الظنّ ليس حجّة بالذات؛ لكونه مشوباً بالشكّ وعدم تمامية الوصول، والشيء ما لم يتمّ وصوله إلى العبد لا ينتجّ عليه. هذا في مرحلة ثبوت التكليف، وكذلك الأمر في مرحلة سقوطه، فإنّه إذا صار الاشتغال يقينياً استدعى ذلك البراءة اليقينية، ولا يمكن الاكتفاء في البراءة بغير العلم.

أقول: أمّا مسألة لزوم تحصيل العلم في جانب البراءة، فسيأتي بحثها - إن شاء الله - في مبحث البراءة والاشتغال، حيث نبحث هناك: أنّه متى ينتجّ التكليف بمرتبة وجوب الموافقة القطعية؟ فإذا تنجّز التكليف بهذه المرتبة لم يبق

إشكال في عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الظنّي أو الاحتماليّ؛ إذ هو خلف.

وأما مسألة لزوم العلم في تنجّز التكليف وعدم حجّية الظنّ ذاتاً الذي هو محلّ الكلام، فما أفاده (قدس سره) فيها مبدن على الفكرة المشهورة في باب حجّية القطع: من أنّ القطع حجّة ذاتاً؛ لكونه عين الوصول، وأتّه مع عدمه تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وقد بنوا على هاتين القاعدتين، أعني: قاعدة حجّية القطع ذاتاً، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان تمام المباحث العقليّة في علم الأصول.

وقد مضى منّا أنّه لا أساس لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وأنّ قاعدة حجّية القطع ذاتاً لا تتمّ إلّا على شكل الضروريّة بشرط المحمول؛ إذ ما لم تفرض مولويّة المولى في أحكامه المقطوعة لا معنى لحجّية القطع بأحكامه، كما لا يقول أحد بحجّية القطع بحكم زيد أو عمرو أو غيرهما من الناس من الذين لا مولويّة لهم علينا. وإذا فرضت مولويّة المولى في أحكامه المقطوعة فقد فرضت في الموضوع تماميّة التنجيز، فالقول بحجّية القطع ليس إلّا ضروريّة بشرط المحمول. وبهذا يظهر أنّ رأس الخيط في التفكير يجب أن يكون عبارة عن مولويّة المولى، والمفروض أنّ أصل مولويّة المولى مفروغ عنها قبل الشروع في علم الأصول، ويبقى هنا التفكير في مدى سعة دائرة هذه المولويّة وضيقها.

فإن فرض اختصاص دائرتها بالأحكام المقطوعة لم يكن الظنّ أو الشكّ منجّزاً للحكم على العبد؛ لانتفاء المولويّة في موردهما. وإن فرضت سعة دائرة المولويّة لموارد الأحكام المظنونة والمشكوكة كان الظنّ والشكّ أيضاً حجّة على حدّ حجّية القطع. وبين الفرضين فروض متوسّطة كثيرة، فإذا فرض - مثلاً - أنّ دائرة المولويّة تشمل الأحكام المقطوعة والمظنونة دون المشكوكة كان القطع والظنّ حجّة دون الشكّ.

والتحقيق عندنا - كما مضى في بحث القطع ويأتي إن شاء الله في بحث البراءة

العقلية - : أنّ العقل العمليّ يحكم بثبوت المولوية وحقّ الطاعة لله تعالى في التكاليف المشكوكة بشرط احتمال اهتمام المولى بهذا التكليف إلى حدّ لا يرضى بفواته في حال الشكّ، فيكفي في تنجّز التكليف احتمالاه مع احتمال كونه على فرض وجوده مهمّاً عند المولى إلى حدّ لا يرضى بفواته عند الشكّ.

وقد تحصّل: أنّ بحثهم عن حجّية القطع وحجّية الظنّ ذاتاً وعدمها لا أساس له أصلاً.

استحالة جعل الحجية للظنّ وعدمها

وأما الأمر الثاني: فتارةً يستشكل في جعل حجّية الظنّ من باب منافاته لحكم العقل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان باعتبار أنّ حكم العقل لا يقبل التخصيص، وأخرى يستشكل فيه من باب منافاته للحكم الواقعيّ في مورده. فهنا مقامان:

منافاة الحجية لقبح العقاب بلا بيان

أما المقام الأوّل: فقد مضى البحث عنه مفصلاً فيما سبق وحاصله:

إنّ بناءً على المبنى المختار لا موضوع لهذا الإشكال رأساً؛ إذ نحن نقول بثبوت حقّ المولوية بمجرد احتمال التكليف مع احتمال اهتمام المولى به إلى حدّ لا يرضى بفواته في فرض الشكّ، وعدم ثبوت هذا الحقّ عند القطع بعدم اهتمام المولى به إلى هذا الحدّ، وشأن الأدلّة الملزمة هو إثبات اهتمام المولى، فيدخل التكليف في موضوع حقّ المولوية، وشأن الأدلّة المرخّصة إثبات عدم اهتمام المولى، فيخرج التكليف عن موضوع حقّ المولوية، وليس هناك تخصيص لقاعدة عقلية أصلاً.

يبقى هنا شيء واحد، وهو: أنّه كيف يمكن فرض عدم اهتمام المولى بتكليفه في حال الشكّ ورضاه بتركه رغم بقاء أصل التكليف في هذه الحال؟ ولكنّ هذا رجوع إلى بحث المقام الثاني: من المنافاة للحكم الواقعيّ، وسنبحثه إن شاء الله.

هذا كلّ بناءً على مبنى من إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أما بناءً على تسليم تلك القاعدة فيتّجه الإشكال ولو صورياً في خصوص الحكم الظاهريّ الإلزاميّ، أمّا الترخيص فهو مطابق للحكم العقليّ.

والصحيح في الجواب: أنّ القاعدة لو تمّت فإنّما تتمّ فيما لو شككنا في الحكم

وشككنا أيضاً في اهتمام المولى به على تقدير وجوده، فيكون لنا شك في شك. أما إذا علمنا باهتمام المولى به على تقدير ثبوته فالحكم على تقدير وجوده يكون منجزاً، واحتمال التكليف المنجز منجز.

وعلى هذا نقول: إنَّ الحكم الظاهريَّ الإلزاميَّ - سواء كان بلسان جعل الطريقيَّة، أو جعل المنجزية أو بأيِّ لسان آخر - يدلُّ بالدلالة العرفية على اهتمام المولى بالحكم على تقدير وجوده، كدلالة الإنشاء الواقعيِّ بالدلالة العرفية على ثبوت روح الحكم في نفس المولى، فارتفع الإشكال.

أما ما أفاده المحقق النائينيَّ (رحمه الله) في مقام حلِّ الإشكال: من أنَّ الصحيح هو جعل العلم والطريقيَّة، وبه يتمُّ البيان ويرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهذا بخلاف فرض كون مفاد الحكم الظاهريِّ هو جعل المنجزية، فإنَّ تنجيز الحكم الذي لم يتمَّ بيانه ليس بياناً له، بل هو تخصيص لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فالتخلص من الإشكال إنما يكون بجعل البيان والعلم تعبدًا.

أقول: ما أفاده (رحمه الله) قد مضى فيما سبق مع دفع ما أُورد عليه وتسجيل الإيراد الصحيح عليه.

وحاصل الإيراد الصحيح عليه هو: أنه إن فرض رفع موضوع القاعدة بلسان جعل الطريقيَّة من ناحية دلالة العرفية على اهتمام المولى بالحكم، فلا فرق في هذه الدلالة بين لسان جعل الطريقيَّة ولسان جعل المنجزية وغير ذلك. وإن أنكرنا اختصاص القاعدة بفرض عدم العلم باهتمام المولى، فلا محيص - في مقام فرض تنجيز الحكم في بعض الأوقات بدون ثبوت العلم التكوينيِّ - عن دعوى توسعة ما في الغاية، بأن تكون الغاية عبارة عن الجامع بين العلم التكوينيِّ وشيء آخر. وليست دعوى التوسعة من ناحية جعل العلم الذي ليس إلا عبارة عن فرض العلم واعتباره، بأولى من دعوى التوسعة من ناحية أخرى كجعل المنجزية وفرضها.

الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

وأما المقام الثاني: فالإشكال في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي تارةً ينشأ من ناحية العقل النظري، وأخرى ينشأ من ناحية العقل العملي:

أما الأول: فبأحد بيانين:

الأول: لزوم اجتماع الضدين أو المثلين، فلو كان الحكم الظاهري مطابقاً للحكم الواقعي لزم اجتماع المثلين، ولو كان مغايراً له لزم اجتماع الضدين؛ لتضاد الأحكام من حيث المبادئ.

والثاني: لزوم نقض الغرض وهو محال؛ لاستحالة انفكاك المعلول عن علته، فإن الغرض علّة غائيّة لما اشتمل عليه من فعل أو ترك، والالتفات إليه يحركّ الفاعل نحو الفعل أو الترك، فإذا التفت المولى إلى غرضه الواقعي الذي يفوت بجعل الحكم الظاهري ولم يتحرك نحو ترك هذا الجعل كان هذا يعني انفكاك المعلول عن علته.

وأما الثاني: فبيان أنّ الترخيص في مقابل الأحكام الواقعيّة تفويت للمصلحة على العبد وإضرار به؛ لأدائه إلى فوات ملاكات الأحكام الواقعيّة الناشئة عن المصالح والمفاسد، وهذا قبيح لا يصدر من المولى الحكيم. نعم، لا استحالة في صدوره من المولى غير الحكيم.

وهذا بخلاف الوجهين الأولين غير المربوطين بالعقل العملي، فإن اجتماع المثلين أو الضدين أو انفكاك المعلول عن العلة محال حتّى لو كان المولى غير حكيم.

هذا. وكأّن الشيخ الأعظم (رحمه الله) شعر بأنّ من المناسب أن يُذكر وجه لإمكان الحكم الظاهري في قبال ما فُعل: من ذكر وجه لاستحالته، فذكر (قدس سره) ما يرجع إلى مقدمتين:

الأولى: إنّ لم نجد وجهاً للاستحالة؛ لما سوف يأتي: من دفع شبهة ابن قبة للاستحالة.

الثانية: إنّ العقلاء بينون - في مورد عدم وجدان نكتة للاستحالة - على الإمكان ويرتّبون آثاره.

وأورد المحقّق الخراساني (رحمه الله) على الشيخ وجوهاً ثلاثة، نذكرها على غير ترتيب الكفاية من حيث التقديم والتأخير:

الأول: إنّ لا ثمرة لهذا البحث؛ إذ لو قام دليل قطعيّ على الحكم الظاهريّ كان هو دليلاً على الإمكان، فإنّ الدليل على الوقوع الذي هو أخصّ من الإمكان دليل لا محالة على الأعمّ وهو الإمكان. ولو لم يعم دليل قطعيّ على الحكم الظاهريّ فلا ثمرة لإثبات إمكانه.

والثاني: إنّ كون بناء العقلاء على أصالة الإمكان عند الشكّ في ذلك وعدم وجدان ما يدلّ على الاستحالة ممنوع.

والثالث: إنّ بعد تسليم ثبوت هذا البناء من العقلاء، فغاية ما يمكن افتراضه هي الظنّ بالإمضاء من قبل الشارع، وحجّية الظنّ أوّل الكلام.

وهذا هو المقدار الموجود في عبارة الكفاية في هذا الإشكال.

والتقريب التامّ له أن يقال: إنّ لو فرض القطع بإمضاء هذه السيرة فهو قطع بالحكم بأصالة الإمكان من قبل الشارع، وهذا بنفسه حكم ظاهريّ، فهذا يعني القطع بإمكان الحكم الظاهريّ، وهو خلف فرض الشكّ في الإمكان والبناء على أصالة الإمكان. وإن فرض الظنّ بإمضاءها فحجّية الظنّ أوّل الكلام.

والوجه في هذا التتميم: أنّه مع قطع النظر عنه يقال: لماذا فرض في المقام الظنّ بالإمضاء؟ وأيّ فرق بين هذه السيرة ومثل السيرة القائمة على حجّية الظهورات التي سلّم المحقّق الخراساني (رحمه الله) في محلّه إفادتها للقطع؟! فتتميم الإشكال يكون ببيان الفارق بأن يقال: إنّ إفادتها للقطع فيما نحن فيه خلف الفرض.

هذا. وجاء في الدراسات: إنَّ إشكالات المحقق الخراساني (رحمه الله) إنّما ترد على الشيخ لو كان مراده دعوى أصالة الإمكان مطلقاً، لكن من المحتمل أو المطمئن به أنّ مراده دعوى أصالة الإمكان عند ما تقوم أمانة ظنيّة معتبرة على الحكم الظاهريّ، كما إذا دلّ ظاهر كلام المولى على جعل حكم ظاهريّ، فإنّه لا إشكال عندئذ في أنّ العقلاء يأخذون بهذا الظاهر، ولا يرفعون اليد عنه بمجرد احتمال الاستحالة. وهذا كلام صحيح، فوزان ما نحن فيه وزان ما إذا قال المولى مثلاً: (أكرم العلماء) واحتملنا عدم وجود الملأك في إكرام العالم الفاسق المساوق لاحتمال استحالة وجوب إكرامه. ومن الواضح أنّ العقلاء يأخذون بمدلول هذا الكلام حتّى بالنسبة للعالم الفاسق، ولا يعتنون باحتمال الاستحالة.

أقول: لعلّ هذا من سهو القلم؛ لأنّه لا يعقل جعل البحث في خصوص فرض قيام الأمانة الظنيّة المعتمدة على الحكم الظاهريّ؛ إذ ننقل الكلام عندئذ إلى تلك الأمانة الظنيّة ونقول: هل ثبتت حجّيتها بالقطع أو الظنّ، وهكذا إلى أن يتسلسل أو ينتهي الأمر إلى القطع بالحجّية. وإذا قطعنا بالحجّية فقد قطعنا بتحقق الحكم الظاهريّ.

وقياس ما نحن فيه بمثال الأمر بإكرام العلماء في غير محلّه؛ إذ في هذا المثال إنّما فرض الشكّ في إمكان مدلول الدليل، لا في حجّية الدليل التي هي مدلول دليل آخر، والمفروض الفراغ عن إمكانها ووقوعها وثبوت المصلحة في جعل الظهور حجّة وطريقاً إلى مقاصد المولى، بينما فيما نحن فيه تكون نكته الشكّ في إمكان مدلول الدليل سارية إلى حجّيته التي هي مدلول دليل آخر؛ لأنّ حجّية هذا الدليل بنفسها حكم ظاهريّ شككنا في إمكانه.

أمّا التحقيق في المقام - بغضّ النظر عمّا أفاده الأعلام - فهو: أنّ بإمكاننا دعوى أصالة الإمكان بنحو تسلّم عن جميع تلك الإشكالات.

أمّا إشكالات اللغويّة، فبالإمكان علاجه في المقام سواء فرضنا عدم قيام دليل قطعيّ على الحكم الظاهريّ، أو فرضنا قيامه عليه:

أمّا على الفرض الأوّل، فتظهر الثمرة فيما إذا كان عدم قطعيّة الدليل الدالّ على الحكم الظاهريّ من ناحية احتمال عدم الإمكان بحيث لولا هذا الاحتمال لكان قطعياً بالفعل، كما إذا كان الدليل عبارة عن السيرة العقلانيّة وعدم ردع الشارع، وكانت السيرة بمستوى نحتمل اكتفاء الشارع في مقام ارتداع الناس باحتمال عدم الإمكان عن التصريح بالردع، فإذا فرض عندئذ جريان أصل عقلائيّ يقتضي الإمكان بنحو يثبت للوالم أيضاً ثبت بهذا ذاك الحكم الظاهريّ تعبّداً، كما ثبت أصل الإمكان تعبّداً.

وأمّا الإشكالات بأنّنا ننقل الكلام إلى نفس هذا التعبّد؛ إذ هو حكم ظاهريّ، والقطع به خلف الفرض، وحجّية الظنّ به أوّل الكلام، فهذا راجع إلى الإشكالات الثالث.

وأمّا على الفرض الثاني، فبيان الثمرة: أنّه إذا افترضنا قيام دليل قطعيّ على الحكم الظاهريّ - على أن نقصد بالحكم الظاهريّ الحكم المختصّ بفرض الشكّ - فمرجع احتمال عدم إمكان الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ هو احتمال عدم إمكان بقاء الحكم الواقعيّ في حال الشكّ، فيتمسك في إثبات بقائه الذي تترتب عليه ثمرات كعدم الإجزاء - على ما قيل في بحث الإجزاء - بإطلاق دليل الحكم الواقعيّ. وحجّية الإطلاق وإن كانت حكماً ظاهريّاً لكنّها فرغنا عن إمكان الحكم الظاهريّ بمعنى الحكم المختصّ بفرض الشكّ، وإنّما نحتمل استحالة مدلول هذا الإطلاق، فهذا يكون عيناً من قبيل مثال الأمر بإكرام العلماء مع احتمال استحالة وجوب إكرام العالم الفاسق الذي مضى أنّ بناء العقلاء فيه على ترتيب آثار الإمكان والأخذ بظاهر كلام المولى؛ إذ الشكّ إنّما هو في

إمكان مدلوله، ويكفي في الحجية احتمال الصدق.

وأما الإشكالات الأخيران فلا محيص عنهما بناءً على المبنى المتعارف في الأصول: من أنّ حجّية غير القطع يجب أن تكون بجعل من الشارع.

ولكننا نقول: إنّ دائرة حقّ المولوية أوسع من دائرة الأحكام الواصلة بطريق القطع، وتشمل الأحكام الواصلة بالطريق الذي اتّخذه المولى عادة له في مقام إيصال أحكامه. ولا إشكال في أنّ ظهور الكلام من هذا القبيل، فيكون الظهور حجّة لا بمعنى جعل الحجية له كي يتكلّم في إمكان ذلك واستحالته، بل بمعنى أنّ من حقّ المولى امتثال ظاهر كلامه، وعندئذ إذا فرضت دلالة ظاهر كلام المولى على جعل طريق وحكم ظاهريّ، فلا إشكال في أنّ بناء العقلاء على ترتيب أثر إمكان ذلك الحكم الظاهريّ والأخذ بظاهر كلام المولى؛ لأنّ الشكّ إنّما هو في إمكان مدلول ذلك الظاهر لا في حجّيته، ويكون من قبيل مثال الأمر بإكرام العلماء مع احتمال استحالة وجوب إكرام العالم الفاسق⁽¹⁾.

بقي الكلام في تحقيق الحال فيما مضت: من وجوه استحالة الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ. وقد عرفت أنّها على قسمين؛ إذ بعضها يرجع إلى الإشكال من ناحية العقل النظريّ، وبعضها يرجع إلى الإشكال من ناحية العقل العمليّ.

1)

(وبهذا يندفع الإشكال الأوّل أيضاً وهو إشكال عدم الثمرة. وواقع الحال أنّنا بالنسبة لإمكان أصل الحكم الظاهريّ (بمعنى الحكم المختصّ بظرف الشكّ) في الجملة لسنا بحاجة إلى أصالة الإمكان؛ لأنّ الحكم الظاهريّ الأوّل في تسلسل الأحكام الظاهريّة - وهو حجّية الظهور - قطعيّ نأخذ به حتّى على مبنى القوم: من اختصاص الحجّية الذاتية بالقطع. وبعد ذلك يصبح دليل الأحكام الظاهريّة الأخرى وبقاء الحكم الواقعيّ في ظرف الشكّ حالهما حال مثال الأمر بإكرام العلماء، أي: أنّ الشكّ يكون في المدلول لا في حجّية الدليل.

الإشكال من ناحية العقل النظري:

أمّا القسم الأوّل: فقد عرفت أنّ له تقريبين: أحدهما: لزوم اجتماع الضدين أو المثلين. والثاني: لزوم نقض الغرض. وقد ذكر في مقام الجواب عن هذا القسم وجوه. ولا أقصد بذلك أنّهم أرادوا الجواب عن كلا الإشكاليين؛ إذ لم يذكر كلا الإشكاليين بهذا الشكل في كلام كلّ من تعرّض للإشكال والجواب، وإنّما المقصود: أنّهم دفعوا إشكال استحالة الجمع بين الحكمين من وجهة العقل النظريّ ولو في الجملة بأحد وجوه:

الوجه الأوّل: منع كون الحكم الظاهريّ حكماً تكليفيّاً كي ينافي الحكم الواقعيّ، وإنّما هو عبارة عن جعل الطريقيّة، أو جعل المنجزية، أو جعل الحجّية، أو غير ذلك، على اختلاف تعبيراتهم وتقريباتهم لذلك. فذكر المحقّق النائينيّ (رحمه الله) جعل الطريقيّة⁽¹⁾، وذكر المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) جعل المنجزية⁽²⁾، ونحن جعلنا الجميع جواباً واحداً باعتبار ما عرفته: من الجامع بينها.

والواقع: إنّ هذا الوجه لا يدفع شيئاً من الإشكاليين:

أمّا إشكال نقض الغرض، فلا نّ الحكم الظاهريّ بأيّ لسان كان إن لم تترتب عليه صيرورة المكلف في سعة من ناحية مخالفة الحكم الواقعيّ كان هذا خلفاً، وكان الحكم الظاهريّ لغواً، ولم يكن منتجاً للأثر المقصود والنتيجة المطلوبة من الأحكام الظاهريّة. وإن تترتب عليه هذه السعة لزم نقض الغرض؛ لأنّ المكلف يترك الواقع المطلوب اعتماداً على هذه السعة الثابتة له من قبل المولى.

(1) في الإمارات أو فيها وفي الأصول المحرزة أيضاً بمعنى من المعاني. (2) واستثنى في كفايته من هذا الجواب مثل أصالة الإباحة.

وأما إشكال اجتماع الضدين، فلأنّ الإشكال لم يكن متمركزاً في نفس صياغة الحكمين التكليفيين وكيفية الجعل والاعتبار، كي يقال: إنّ الحكم الظاهريّ ليس حكماً تكليفيّاً وإنّما هو حكم وضعيّ وجعل للطريقيّة أو لغيرها من الأمور الاعتباريّة. وإنّما التصادّ متمركز في مبادئ هذه الاعتبارات: من المصالح والمفاسد وما في نفس المولى: من الحبّ والبغض، ولا تؤثر في حساب ذلك صيغة الجعل والاعتبار. فما أفادوه في المقام: من بيان أقسام جعل الحكم الظاهريّ: من جعل الطريقيّة والمنجزية والحجّية وغير ذلك، غير مرتبط بالمقام أصلاً، وإن أثر ذلك في تصعيد مستوى علم الأصول على أساس ما ترتبت عليه من ثمار في مقامين:

أحدهما: في تقديم أحد الأدلّة على غيره في مقام التعارض وعدمه؛ إذ التعارض مربوط باب اللفظ والتعبير وتؤثر فيه الصياغات. ويأتي الكلام في ذلك إن شاء الله.

والثاني: فيما مضى من بحث قيام الأمارات مقام العلم وقد مضى تفصيله.

الوجه الثاني: إنّ مبادئ الحكمين ليست مرتكزة على مورد واحد حتّى تقع المنافاة. فمبادئ الحكم الواقعيّ ثابتة في المتعلّق، ومبادئ الحكم الظاهريّ ثابتة في نفس الحكم.

ويرد عليه: إنّ مبادئ الحكم الظاهريّ لو كانت ثابتة في نفس الحكم - بأن لم يكن وراء إيجاد الحكم غرض للمولى يحصل بالإتيان بمتعلّقه - لم يحكم العقل بلزوم اتباع هذا الحكم أصلاً، وبتعبير آخر: قد مضى ممّا أنّ المحرّكيّة العرضيّة للحكم بواسطة حكم العقل متممة للمحرّكيّة الذاتيّة، ومع فرض عدم تعلّق غرض للمولى وراء إصدار الحكم بالإتيان بمتعلّقه ليست للحكم محرّكيّة ذاتيّة للعبد بملاك حبّ العبد لإنجاز أغراض المولى؛ إذ المولى وصل إلى أغراضه بإيجاد الحكم ولا يريد شيئاً آخر.

وإن شئت فقل: إنّ غاية ما يتصوّر في العبد من دافع الامتثال وحالة الطواعية والخضوع للأوامر أن يكون العبد بمنزلة جوارح المولى، وكما أنّ جوارح المولى لا تتحرّك نحو المتعلّق إذا لم يكن غرض فيه كذلك حال العبد المطيع.

ولو أمكن الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ بهذا الوجه لأمكن الجمع بين حكمين واقعيّين به أيضاً حينما لا يتنجز كلاهما كي ينتهي الأمر إلى التصادّ من حيث التنجز، فلو ورد (أكرم العلماء) وورد (لا تكرم الفسّاق) ففي مادّة الاجتماع إن لم يتنجز كلاهما بحصول القطع بعلم زيد وبفسقه مثلاً، أمكن الجمع بينهما بافتراض أنّ الملاك في أحدهما في المتعلّق وفي الآخر في نفس الحكم.

هذا. ونحن لا ننكر أنّه كثيراً ما يكون ملاك الحكم في نفس الحكم دون متعلّقه، لكن لا بمعنى أن لا يكون هناك غرض للمولى وراء الحكم، بل بمعنى أنّ الإتيان بالمتعلّق بعنوانه الأوليّ ليس مطلوباً، وإنّما المطلوب هو امتثال حكم المولى، فيحكم المولى بالمتعلّق كي يمثله العبد، فتتحقق هذه المصلحة خارجاً. ولعلّ هذه المصلحة هي الملحوظة في جلّ العبادات أو كلّها.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) في المقام بغضّ النظر عن الجواب الأوّل، ونحن نذكر هنا ما يستنبط عادة من عبارته مع تحقيق الحال في ذلك، تاركين الكلام عن محتملات مقصوده وتحقيق بعض عبائره وخصوصيّات كلامه.

فنقول: إنّ ما يفسّر به عادة كلامه هو أنّ للحكم مرتبة الإنشاء، وهي عبارة عن الحكم الذي يكون مشتركاً بين العالم والجاهل، ومرتبة الفعلية، وهي التي تكمن فيها مبادئ الحكم، فالمنافاة إنّما تقع بين الحكمين لو فرضاً معاً فعليّين، بينما الحكم الفعليّ بشأن المكلّف في موارد وجود الحكم الظاهريّ إنّما هو الحكم الظاهريّ، وأمّا الحكم الواقعيّ فهو إنشائيّ، فلا

وليس الحكم الواقعيّ إنشائيّاً صرفاً كي يقال: إنّ لازم ذلك إذن هو عدم تنجّز

الحكم الواقعيّ حتّى بالعلم؛ إذ لا قيمة للعلم بصرف الإنشاء والاعتبار، بينما لا إشكال في تنجّزه بالعلم، وإنّما المقصود بإنشائيّة الحكم الواقعيّ هو عدم فعليّته من ناحية الشكّ فقط، أي: أنّ كلّ الأمور الدخيلة في فعليّة الحكم ثابتة عدا العلم بهذا الإنشاء، فالعلم به هو أحد الأمور الدخيلة في فعليّة الحكم، وهو منتف بحسب الفرض. فالحكم الواقعيّ فعليّ من غير ناحية الشكّ، ويكون العلم به موضوعاً للفعلية الكاملة، فإذا علم به وجب عليه امتثاله، وإذا لم يعلم به جاء الحكم الظاهريّ وكان هو الفعليّ بشأنه، ولا ينافيه الحكم الواقعيّ؛ لأنّه ليس فعليّاً من جميع الجهات.

وأورد المحقّق النائينيّ (رحمه الله) على هذا الوجه بأنّ التفكيك بين مرتبة الإنشاء والفعلية في المقام غير معقول، فمرتبة الإنشاء عبارة عن مرتبة الجعل والاعتبار الثابتة بمجرد إصدار الحكم، كقوله تعالى: (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً)، ومرتبة الفعلية إنّما تتحقّق بتحقّق الموضوع وهو الاستطاعة في مثال الحجّ مثلاً، وهذه هي فعليّة المجعول والمعتبر. والخلاصة: إنّ الحكم بنحو القضية الحقيقيّة ما لم يوجد موضوعه خارجاً يكون في مرحلة الإنشاء والجعل، فإذا انطبق خارجاً على موضوعه صار فعليّاً، وإذا وقع الشكّ في حكم من الأحكام، فإن فرض العلم وعدم الشكّ جزءاً لموضوع هذا الحكم، إذن فهذا الإنسان الشاكّ خارج عن موضوع هذا الحكم، ولا يوجد بشأنه حكم فعليّ ولا إنشائيّ. وإن فرض عدم كون ذلك جزءاً للموضوع إذن الحكم بشأنه فعليّ، فالتفكيك بين المرتبتين بلحاظ ما نحن بصدده أمر غير معقول.

وهذا الإيراد من المحقّق النائينيّ (رحمه الله) على المحقّق الخراسانيّ (قدس سره) خلط بين مصطلحات المحقّق الخراسانيّ ومصطلحات المحقّق النائينيّ، وتحميل لمصطلحات المحقّق النائينيّ (رحمه الله) على عبارة المحقّق الخراسانيّ.

فليس مقصود المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) من مرتبتي الإنشاء والفعلية هما مرتبتي

الجعل والمجعول بالمعنى المعروف عن المحقق النائيني (رحمه الله) كي يرد عليه هذا الإشكال، بل مقصوده هو التفكيك بين مدلولين تصديقين للكلام.

توضيحه: إن لصيغة (افعل) مثلاً دلالة تصوّريّة، وهي دلالة على النسبة الطلبية - مثلاً - بحسب عالم التصوّر، ودلالة تصديقيّة نهائيّة، وهي دلالة على وجود مبادئ الحكم في النفس، ودلالة تصديقيّة أخرى متوسّطة بين الدالتين، وهي على مذاق المشهور - ومنهم المحقق الخراساني (رحمه الله) - إيجاديّة، وبهذا يميّزون الإنشائيّات عن الإخبار، فصيغة (افعل) مثلاً توجد الطلب في الخارج، وعلى مذاق آخر ليست إيجاديّة وإنّما هي دلالة على اعتبار نفسانيّ أوجده المولى في نفسه، وهو اعتبار الفعل في ذمّة المكلف مثلاً، ومن وراء هذا ما مضى: من المدلول التصديقيّ النهائيّ وهو المبادئ. وهاتان الدالتان التصديقيّتان قد تكونان تامّتين، وقد توجد قرينة على انتفاء الدلالة التصديقيّة النهائيّة. والحكم المشتمل على كلا المدلولين يصطلح عليه المحقق الخراساني (رحمه الله) بالحكم الفعليّ. والحكم المنسلخ عن المدلول النهائيّ يصطلح عليه بالحكم الإنشائيّ. ومقتضى إطلاق دليل الحكم وإن كان هو ثبوت كلا المدلولين في ظرف الشكّ، لكنّ جعل الحكم الظاهريّ في ظرف الشكّ بعد فرض استحالة الجمع بينه وبين حكم فعليّ آخر قرينة على عدم إرادة المدلول التصديقيّ النهائيّ⁽¹⁾، لكن لا مطلقاً كي يكون الحكم الواقعيّ إنشائيّاً

(1) يشبهه حلّ المحقق الخراساني (رحمه الله) للإشكال - أو يرجع إليه - الحلّ الذي كان يتبنّاه أستاذنا المرحوم آية الله الشاهرودي (رحمه الله): من التفصيل بين الجانب الوضعيّ للتكليف، وهو انشغال الذمّة، والجانب التكليفيّ له، وهو المطالبة بالأداء، فالأول هو المشترك بين العالم والجاهل، والثاني هو المختصّ بالعالم. وكان يعبر (رحمه الله) أحياناً بأنّ الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ - بعني التكليفيّين - مستحيل.

الصفحة 24
صرفاً ولا ينتج بحصول العلم، بل بمقدار وجود الحكم الظاهريّ؛ إذ في الزائد على ذلك لا قرينة على عدم إرادة المدلول التصديقيّ النهائيّ، والضرورة تتقدّر بقدرها. كما أنّه إنّما يرفع اليد عن المدلول التصديقيّ النهائيّ - وهو ثبوت مبادئ الحكم في نفس المولى - بمقدار الإلزام دون أصل الرجحان؛ لعدم منافاته مع الحكم الظاهريّ، فأصل الرجحان ثابت، ومن هنا يتمّ حسن الاحتياط في ظرف الشكّ. هذا. والحكم الإنشائيّ هو المشترك بين العالم والجاهل والذي به ترتفع مشكلة التصويب.

وأورد المحقّق العراقي(قدس سره) على المحقّق الخراسانيّ(رحمه الله): أنّ لازم ما ذكره عدم تكفّل الخطابات الواقعيّة إلاّ لذكّ الحكم الإنشائيّ دون المدلول التصديقيّ النهائيّ مطلقاً، أي: حتّى في ظرف العلم؛ وذلك لأنّ الحكم الفعليّ وهو المدلول التصديقيّ النهائيّ مشروط بالعلم - على الفرض - والعلم الدخيل فيه هو العلم بالخطاب لا العلم بنفسه؛ إذ العلم بشيء يستحيل أن يكون موضوعاً لنفس ذلك الشيء، فيكون المدلول التصديقيّ في طول العلم بالخطاب الذي هو في طول الخطاب، فيستحيل دلالة الخطاب عليه؛ إذ لا تعقل دلالته على ما في طوله.

والجواب: إنّ الخطاب بعد فرض التقييد بالحكم الظاهريّ يدلّ على فعليّة الحكم على تقدير العلم بالخطاب، أي: يدلّ على قضيّة شرطيّة، وهي: أنّه لو علم المكلف بالخطاب لأصبح الحكم بشأنه فعليّاً، فإذا تحقّق الشرط تحقّق الجزاء، وهذا غير افتراض دلالة الخطاب ابتداءً على فعليّة الجزاء كي يرد عليه: أنّ الجزاء في طول العلم بالخطاب فكيف يدلّ عليه الخطاب؟!

فهذا خلط بين دلالة الخطاب على الفعليّة التنجيزيّة ودلالته على الفعليّة على تقدير، فإذا علمنا نحن بتحقّق التقدير علمنا بتحقّق الفعليّة.

وقد اتّضح أنّ الإشكالين اللذين أوردا على المحقّق الخراسانيّ(رحمه الله) غير واردين عليه.

نعم، الكلام في أنّ ما أفاده المحقق الخراساني (رحمه الله) هل هو دفع للإشكال، أو التزام به؟(1).

ويختلف ذلك باختلاف الاعتقاد بمقدار بطلان التصويب واشتراك الحكم بين العالم والجاهل الذي هو أساس الإشكال في الحكم الظاهري: فإن قلنا بأنّ المقدار المسلّم اشتراكه بين العالم والجاهل إنّما هو هذا الحكم الإنشائي الذي هو اعتبار نفساني أو إيجاد للطلب مثلاً، فلا يبقى إشكال في الحكم الظاهري(2). وإن قلنا بأنّ المشترك بينهما هو لبّ الحكم وهو المدلول التصديقي النهائي، فكلام المحقق الخراساني (رحمه الله) التزم بالإشكال وإنكار لوجود هذا القدر المشترك، وليس دفعاً للإشكال.

هذا بغضّ النظر عن أنّ هذا الاعتبار النفساني أو الأمر الذي يوجد بالإنشاء غير ثابت في باب الأحكام على الإطلاق؛ إذ لو بين الحكم بغير الإنشاء لم يتحقق ذلك. أمّا بناءً على كون ذلك عبارة عن أمر يوجد بالإنشاء كما هو مبنى المحقق

1)

(وعلى تقدير أن يكون دفعاً للإشكال وصحيحاً، فهو وإن كان في نفسه جواباً صحيحاً ويكفي لإبطال شبهة الاستحالة، ولكن بما أنّه يشتمل على رفع اليد عن ظهور الخطاب في الفعلية لا ينبغي أن يصار إليه ما أمكن حلّ الإشكال مع التحقّق على الظهور، كما سترى إن شاء الله. (2) لو كان دليلنا على بطلان التصويب هو الاستحالة العقلية كان حلّ المحقق الخراساني (رحمه الله) كافياً لعلاج مشكلة التصويب، كيف لا ويكفي للعلاج ما هو أقلّ من فرض الاشتراك في ذلك الاعتبار النفساني أو الأمر الإيجادي؛ إذ يكفي في رفع استحالة توقّف الشيء على العلم به أخذ العلم بالجعل في متعلّق المجعول بالمصطلح الميراثي، على تحقيق مضي في بحث القطع. ولو كان دليلنا على بطلانه الإجماع فالإجماع إن كان فهو على لبّ الحكم وواقعه، لا على الاشتراك في صيغة جوفاء.

الخراساني (رحمه الله)، فواضح؛ لفرض عدم الإنشاء. وأمّا بناءً على كونه اعتباراً نفسانياً، فلأنّ ثبوته لغو صرف؛ لأنّ لا نحتمل وجود ملاك في نفسه، وفي باب الإنشاء كان يوجد هذا الاعتبار تحقّقاً على الجهة اللغوية؛ إذ المفروض أنّ الإنشاء موضوع لإبراز ذلك، أمّا مع انتفاء الإنشاء فلا وجه لإيجاد هذا الاعتبار أصلاً(1).

الوجه الرابع: ما نسب إلى المحقق العراقي (رحمه الله)، وهو التبعض في مبادئ الحكم. توضيحه: إنّ كما أنّ الشيء المركّب من أجزاء قد تتبعض فيه مبادئ الحكم: من الملاك والإرادة، فيكون الملاك والإرادة متعلّقين به من جهة الجزء الأوّل مثلاً، أو قل: إنّ الملاك والإرادة متعلّقان بالجزء الأوّل لا بكلّ المركّب، كذلك يمكن افتراض جهات عديدة للوجود بعدد مقدّماته وتبعض المبادئ بلحاظها، فقد تتعلّق إرادة المولى بذلك الوجود بقدر المقدّمة الفلانية دون سائر المقدّمات، فمن مقدّمات حصول واجب ما من العبد إبراز المولى طلبه لذلك بالخطاب الواقعي، ومنها إيصال الحكم إلى العبد بجعل الاحتياط أو غيره، فلذلك الواجب جهتان من الوجود باعتبار هاتين المقدّمتين، فمن الممكن أن تتعلّق إرادة المولى بخصوص الجهة الأولى من جهتي وجوده، وهذا إنّما يستدعي إبراز المولى طلبه بالخطاب الواقعي وقد فعل، أمّا إيصال ذلك إلى العبد فالمفروض عدم تعلّق إرادة المولى بجهة وجود الواجب من ناحيته، فلا محذور في عدم تصدّي المولى لإيجاد هذه

(1) لا نكتة لوضع الإنشاء لإبراز ذلك الاعتبار دون إبراز مبادئ الحكم رأساً إلّا افتراض أنّ هذا طبع عقلائي وأسلوب يعتمدونه لتنظيم أحكامهم وصياغتها في صيغة عقلائية. ولو صحّ هذا الكلام فالإخبار عن الحكم سيكون إخباراً عن هذا الاعتبار. نعم، لو كان دليلنا على افتراض إنشاء شيء وراء الحبّ والبغض كون الإنشاء إيجاداً ولا يمكن إيجاد الحبّ والبغض بالإنشاء، فهذا الدليل لا يرد في الإخبار. فهذا الإشكال وارد على المحقق الخراساني (رحمه الله) مبنائياً.

أقول: إنّ تعدّد الجهات يتصوّر في طرف الوجود بلحاظ الأجزاء؛ لانبساط وجوده على الأجزاء، ولكن لا يتصوّر بلحاظ المقدّمات إلّا في طرف العدم دون طرف الوجود؛ لأنّ الشيء لا تتعدّد جهة وجوده بتعدّد مقدّماته وأجزاء علّته، وإنّما التعدّد ثابت في ناحية العدم، فإنّه يشترط في وجود الشيء وجود مجموع أجزاء علّته، ولكن يكفي في عدمه عدم واحد منها، فعدم أيّ جزء من أجزاء العلة باب من أبواب عدم المعلول.

فلكي يرجع هذا الوجه إلى وجه معقول نسبياً ينبغي أن يكون المراد منه: افتراض أنّ إرادة المولى تعلّقت بسدّ باب عدم الشيء من ناحية خاصّة دون سدّ باقي أبواب عدمه، فأحد أبواب عدم الواجب كان هو عدم إبراز المولى لإرادته بالخطاب الواقعيّ، وقد سدّه، أمّا الباب الآخر وهو عدم إيصال الحكم إلى العبد بجعل الاحتياط مثلاً، فلم يسدّه؛ لعدم تعلّق إرادته بسدّ كلّ الأبواب، بل تعلّقت إرادته بما ينافي سدّ هذا الباب ويبقيه مفتوحاً على مصراعيه بجعل أصالة البراءة مثلاً.

فلو أرجع هذا الوجه إلى البيان الذي بيّناه، فجوابه الفنّيّ أن يقال: إنّّه إذا فرض تعلّق إرادة المولى بسدّ باب عدم صلاة الجمعة - مثلاً - من ناحية عدم إبرازه لإرادتها، فقد فرضت في المرتبة السابقة على إرادة سدّ باب العدم إرادة أخرى متعلّقة بوجود الصلاة، فيقع الكلام في هذه الإرادة المتعلّقة بوجود الصلاة، فإنّ أرجعت هذه الإرادة أيضاً إلى إرادة سدّ باب عدم صلاة الجمعة من ناحية عدم إبراز إرادة الصلاة، فقد فرضنا مرّة أخرى في المرتبة السابقة إرادة متعلّقة بوجود الصلاة، وهكذا إلى أن يتسلسل أو نستقرّ على إرادة متعلّقة بوجود الصلاة، وإذا استقرّنا على إرادة متعلّقة بوجود الصلاة وقعت المنافاة بين الحكم الواقعيّ

نعم، لو فرض سلخ ذلك الإبراز رأساً عن مبادئ الحكم: من الملاك والإرادة، رجع هذا إلى الوجه الثالث، وضمّ بقية الخصوصيات إليه من قبيل ضمّ الحجر إلى جنب الإنسان.

الوجه الخامس: ما أفاده المحقّق العراقيّ (رحمه الله) في مقالاته، وهو مبتن على القول بالطريقيّة، لا بمعنى جعل الطريقيّة الذي يقول به المحقّق النائينيّ (رحمه الله) في قبال جعل المنجزية مثلاً، بل بمعنى كون مبادئ الأحكام الظاهريّة هي نفس مبادئ الأحكام الواقعيّة، وأنها شرّعت للحفاظ على الأحكام الواقعيّة، في قبال السببيّة بمعنى كون قيام الأمانة - مثلاً - محدثاً لملاك آخر في مقابل ملاك الواقع. وفرض طريقيّة الحكم الظاهريّ بهذا المعنى يساوق فرض عدم الإشكال من ناحية تضادّ الحكمين؛ إذ التضادّ بينهما كان من ناحية المبدأين، والمفروض عدم وجود مبدأ مستقلّ للحكم الظاهريّ في قبال مبادئ الواقع.

نعم، يبقى إشكال نقض الغرض، حيث يؤدّي الحكم الظاهريّ أحياناً إلى ترك الواجب مثلاً، بي نما المفروض تعلّق الغرض اللزوميّ للمولى به في الواقع، وهذا نقض للغرض. وقد تصدّى المحقّق العراقيّ (رحمه الله) لدفع هذا الإشكال بجواب يقوم على أساس مقدّمة، وتلك المقدّمة هي: أنّ مقدّمات الواجب على قسمين:

القسم الأوّل: ما يكون مقدّمة لنفس الفعل بما هو بغضّ النظر عن إرادة المولى،

(1) بل حتّى لو تكلمنا في مقدّمات أخرى غير إبراز إرادة العمل قلنا: إنّ سدّ أيّ باب من أبواب العدم المنفتح من جهة مقدّمة أو جزء علة ليس إلّا مقدّمة من مقدّمات وجود المعلول لا عينه أو جزؤه كما هو واضح، ومعه يستحيل أن تكون إرادته عين إرادة المعلول أو جزءها، فإنّ معروضيّ الإرادتين إذا تباينا فلا بدّ من تباين العارضين

وهما الإرادتان، فإرادة سدّ باب من أبواب العدم بإيجاد المقدّمة أو جزء العلّة إنّما هي معلولة لإرادة المعلول ومترشحة منها لا عينها، فالتنافي بلحاظ إرادة المعلول قائم على حاله.

كطبيّ المسافة الذي هو مقدّمة للحجّ مثلاً، بلاربط لذلك بتعلّق إرادة المولى بالحجّ وعدمه.

والقسم الثاني: ما يكون مقدّمة للفعل في طول تعلّق إرادة المولى بالفعل، وهذه المقدّمة تارة تكون راجعة إلى المولى، كإبراز المولى إرادته بالخطاب، فهو مقدّمة لصدور الفعل من العبد؛ إذ به يتنجز الحكم على العبد، ويتحرّك بذلك نحو الفعل. وليس هذا الإبراز مقدّمة للفعل بما هو فعل، بل هو مقدّمة له في طول تعلّق إرادة المولى به؛ إذ إنّما يكون ذلك الإبراز مقدّمة بما هو كاشف عن الإرادة المولويّة، والكاشف يكون في طول المنكشف. وأخرى تكون راجعة إلى العبد، كإرادة العبد للفعل، فإنّها من المقدّمات التي تكون في طول إرادة المولى؛ إذ هي التي توجب انقذاح الداعي والإرادة في نفس العبد. هذه هي المقدّمة.

وبعد ذلك نقول: إنّ إرادة الفعل إنّما تكون محرّكة نحو مقدّمات الفعل التي ليست في طول الإرادة، ولا تحرّك نحو المقدّمات التي هي في طولها؛ لاستحالة محرّكيّة الشيء نحو ما يكون في طولها. وعلى هذا الأساس يقول المحقّق العراقي (رحمه الله): إنّّه تستثنى في وجوب المقدّمة من تمام المقدّمات إرادة الفعل، فهي لا تتّصف بالوجوب المقدّميّ؛ لكونها في طول إرادة المولى. هذا بلحاظ المقدّمات الراجعة إلى العبد.

وكذلك الكلام بلحاظ ما يرجع إلى المولى، فإبراز المولى إرادته بالخطاب لا يعقل تحرّك المولى نحوه بنفس إرادة الفعل؛ لكونه في طولها، وإنّما يكون تحرّكه نحوه بإرادة أخرى في عرض تلك الإرادة، وهذه الإرادة الثانية تختلف باختلاف شدّة ملاك الفعل وضعفه، فقد يكون ملاك الفعل قوياً إلى حدّ تتعلّق إرادة المولى بسدّ كلّ أبواب العدم الراجعة إلى نفسه، فيبرز إرادته للفعل ويوصلها إلى العبد بأيّ نحو أمكن من الخطاب الواقعيّ، وجعل وجوب الاحتياط، وعنوان صدق العادل،

ولا تنقض اليقين بالشكّ، وغير ذلك، وقد لا يكون الفعل بهذه الدرجة من الأهميّة، فلا تتعلّق إرادة المولى بإبراز إرادته للفعل إلاّ بمقدار الإبراز الذي يتحقّق بنفس الخطاب الواقعيّ مثلاً، وأمّا إبرازها بمثل جعل وجوب الاحتياط كي لا يتّفق في الخارج ترك المأمور به من ناحية عدم الوصول إلى العبد، فلم تتعلّق إرادة المولى به. بل قد تتعلّق إرادته بخلافه، ولا تنافي بين هذه الإرادة وإرادة الفعل، ولا بينها وبين إرادة الإبراز: أمّا الأوّل: فلأنّ المفروض أنّ إرادة الفعل لا تحرّك نحو الإبراز كي تنافيها إرادة خلافه. وأمّا الثاني: فلأنّ المفروض ضيق دائرة إرادة المولى للإبراز، وعدم شمولها لمثل جعل الاحتياط، فلا تنافي إرادة خلاف ذلك. هذا ما يستفاد من مقالات المحقّق العراقي(رحمه الله).

ويرد عليه:

أوّلاً: منع كون مقدّمة الفعل من طرف المولى - أعني: إبراز المولى لإرادته - في طول الإرادة (والمقصود كون مقدّمته في طول الإرادة)، فإنّ مقدّمته له تكون باعتبار كاشفيّته، ودخل الكاشفيّة في ذلك يكون باعتبار كون الانكشاف موضوعاً لحكم العقل بالتنجّز، وقد مرّ في بحث التنجّز أنّ ما هو الموضوع لحكم العقل بالتنجّز هو جامع الانكشاف لا خصوص الانكشاف المطابق للواقع، وجامع الانكشاف ليس في طول الواقع، فمقدّمته هذا الإبراز ليست في طول الواقع، وهو الإرادة الموجودة في نفس المولى، وهو ما يسمّى بالمنكشف بالعرض، وإنّما هو في طول المنكشف بالذات، وهو عنوان إرادة المولى الموجود في نفس المنكشف له.

وثانياً: أنّ لو سلّمنا - مثلاً - أنّ الإبراز مقدّمة للفعل بماله من الانكشاف المطابق للواقع، قلنا: وقع هنا خلط بين كون ذات المقدّمة في طول الإرادة، وكون مقدّميتها في طولها.

بيان ذلك: أنّ ما هو في طول إرادة المولى إنّما هو وجود ذات إبراز الإرادة،

وأما مقدّميّة هذا الإبراز للفعل - بمعنى توقّف الفعل عليه في لوح الواقع بحيث لا يوجد في الخارج الفعل لو لم يوجد الإبراز المطابق للواقع مثلاً - فهي ثابتة سواء تحقّقت الإرادة من المولى أو لا، فما هو في طول إرادة المولى إنّما هو وجود الانكشاف لا مقدّميّة الانكشاف، فحال هذه المقدّمة هي حال سائر مقدّمات الفعل التي تحرّك إرادة الفعل نحوها؛ وذلك لأنّ نكته المحرّكيّة نحو المقدّمة هي مقدّميتها لوجودها. كيف لا؟! ووجود الشيء إنّما يكون موجّباً لانتهاه أمد التحرك نحو إيجادها وانتفائه لا موجّباً لوجوده⁽¹⁾.

(1) وثالثاً: هب أنّ مقدّميّة شيء كانت في طول إرادة المولى، فلماذا يكون هذا سبباً لعدم تحريك تلك الإرادة نحو تلك المقدّمة؟ علماً بأنّ تحريك تلك الإرادة تكون بمعنى خلقها لإرادة ثانية تتعلّق بالمقدّمة، لا بمعنى تعلّقها هي بالمقدّمة كي يستحيل تعلّقها بما في طولها، فمثلاً لو كانت إرادة المولى لكون العبد على السطح سبباً لمقدّميّة وضع الدرج للكون على السطح، فلولا إرادة المولى لذلك لكان العبد قادراً على الكون على السطح بلا حاجة إلى الدرج، ولكن إرادة المولى لكون العبد على السطح خلقت هذه المقدّميّة، أفلا يشناق المولى عندئذ إلى وضع الدرج، رغم علمه بأنّ مطلوبه قد توقّف لأيّ سبب من الأسباب على وضعه؟ إلا أنّ الذي أفهمه من كلام المحقّق العراقي (رحمه الله) في مقالاته هو غير ما فهمه أسناذنا الشهيد (رحمه الله) من كلامه، فليس المفهوم من كلامه (رحمه الله) افتراض أنّ المقدّمة التي تكون مقدّميتها في طول إرادة المولى لا تترشّح إليها الإرادة، كما أنّه لم يذكر هنا شيئاً عن عدم الوجوب المقدّمّي لإرادة المكلف للفعل الواجب (على أنّ مقدّميتها ليست في طول إرادة المولى، وإنّما هي ذاتها في طول إرادة المولى). وإنّما الذي أفهمه من كلامه (رحمه الله) هو: أنّ الخطاب إنّما يدكّ على فعليّة الحكم وإرادة المولى له ولمقدّماته بقدر المقدّمات التي ليس وجودها في طول الخطاب، أمّا المقدّمة ←

الوجه السادس: هو الكلام الموروث من العلمين: الميرزا الشيرازي الكبير والشيخ الأعظم (قدس سرهما) من أنّ الحكم الظاهريّ يكون في طول الحكم الواقعيّ، وهما في مرتبتين فلا تنافي بينهما⁽¹⁾.

وهذا الوجه قد فسّر بتفسيرين: أحدهما على يد المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله)، والآخر على يد المحقّق النائينيّ (رحمه الله):

أمّا التفسير الأوّل: فهو أنّ الحكم الظاهريّ يكون في طول الشكّ في الحكم الواقعيّ؛ إذ هو موضوع للحكم الظاهريّ، والشكّ في الشيء يكون في طول الشيء، فيكون الحكم الظاهريّ متأخراً عن الحكم الواقعيّ برتبتين، فلا تبقى منافاة بينهما.

وأجاب المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) عن ذلك بأنّ الحكم الظاهريّ وإن لم يكن يصعد إلى درجة الحكم الواقعيّ لكن الحكم الواقعيّ ينزل إلى درجة الحكم

→ الارتباطيين، ورأى أنّ العلم الإجماليّ الموجود فيه لا يمنع عن البراءة الشرعيّة، أجرى البراءة الشرعيّة في ذلك، على أنّ دليل الترخيص قد يكون أمانة لا مجرد أصل البراءة، كي يتوهّم رجوعه إلى الإخبار عن عدم جعل إيجاب الاحتياط. 1)

(حلّ الإشكال بتعدّد الرتبة نسبة المشكينيّ - في تعليقه على الكفاية - إلى السيّد محمّد الإصفهانيّ (رحمه الله)، ونسبه المحقّق النائينيّ (رحمه الله) - على ما في أجود التقارير - إلى العلامة الشيرازيّ (رحمه الله). أمّا الشيخ الأعظم (رحمه الله) فلم أر له هذا الكلام في رسائله. نعم، ذكر في أوّل بحث البراءة الطوليّة: تعدّد الرتبة بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ، لكن لا كجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ، بل كنكته لتقديم الدليل الذي يثبت الواقع على الأصل الذي موضوعه الشكّ في الواقع.

الظاهريّ، ويكون منحفظاً معه، فيجتمعان في مرتبة واحدة.

وهذا الجواب لا يرجع إلى محصل؛ إذ بعد فرض أنّه أخذ في موضوع الحكم الظاهريّ ما هو في طول الحكم الواقعيّ لا يعقل اجتماعهما في رتبة واحدة، بل دائماً يوجدان في رتبتين طوليتين لا يصعد هذا إلى تلك المرتبة، ولا ينزل ذلك إلى هذه المرتبة.

والصحيح في الجواب عن هذا الوجه أمران:

الأول: أنّ التأخّر الذي يمكن توهمه للشكّ في الشيء عن نفس ذلك الشيء هو التأخّر الطبيعيّ، والتحقيق عدم تأخّر الشكّ في الشيء عن ذلك الشيء بالتأخّر الطبيعيّ، فإنّ ميزان التأخّر الطبيعيّ هو: أن يكون الشيء بحيث مهما انعدم ذلك انعدم هذا، دون العكس، لا من باب كون الأول لازماً للثاني، مثاله: تأخّر الاثنين عن الواحد وتأخّر المعلول عن جزء العلّة. وهذه النكته كما ترى غير موجودة فيما نحن فيه، فإنّه قد يشكّ في الشيء بدون أن يكون ذلك الشيء موجوداً⁽¹⁾.

الثاني: أنّ لو سلّمنا تعدّد الرتبة فهو لا يفيد شيئاً في المقام، فإنّ مشكلة التضادّ لا ترتفع بتعدّد الرتبة، ولذا لو أخذت الحرمة - مثلاً - موضوعاً للوجوب، وجعل وجوب شيء مشروطاً بحرمة، لم ترتفع مشكلة التضادّ بين الوجوب والحرمة، كما هو واضح بالوجدان، كما أنّ مشكلة نقض الغرض لا ترتفع بذلك؛ إذ لو كان في الفعل غرض لزوميّ، وكان الحكم الظاهريّ المتأخّر عن الحكم الواقعيّ عبارة عن الإباحة مثلاً، فإن لم تترتب على هذه الإباحة التوسعة على المكلف، بأن لا يكون

1)

(نعم، الشكّ في الشيء لا ينفكّ عن المشكوك بالذات، وبالإمكان أن يقال بتأخّره عن المشكوك بالذات تأخّر العارض عن معروضه، لكن لا ينبغي أن يوجب هذا توهم تأخّر الشكّ عن المشكوك بالعرض الذي هو المفيد في المقام.

له مانع شرعيّ عن الترك، فهذا خلف المفروض في الحكم الظاهريّ، ومستلزم للغويّة الحكم الظاهريّ. وإن ترتّب عليه ذلك كان هذا لا محالة نقضاً للغرض، فإنّ تأثير ذلك في ترك العبد للواجب وتفويت الغرض المترتب عليه غير مربوط بفرض اتّحاد رتبة الحكم وتعدّدها.

وأما التفسير الثاني: فهو ما ذكره المحقّق النائينيّ (قدس سره) بعد نقله للتفسير الأوّل وإيراده عليه بما مضى عن المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) من الإيراد، حيث أفاد: أنّ هذا الكلام قد أسيء فهمه وليس معناه ما ذكر. وإنّما معناه شيء آخر، فذكر (قدس سره) كلاماً يكون بحسب ما في التقرير معقداً، ومشوّشاً بتشويش كثير، والذي يتحصّل منه: أنّ الحكم الظاهريّ يكون في طول الحكم الواقعيّ بمعنى أنّ الحكم الواقعيّ هو الذي يقتضي الحكم الظاهريّ ويكون سبباً لوجوده، وبدونه لا يعقل تحقّق الحكم الظاهريّ. وعلى هذا فيستحيل كون الحكم الظاهريّ دافعاً للحكم الواقعيّ ومانعاً عنه وموجباً لانتفائه؛ إذ الشيء لا يكون مانعاً عمّا يتوقّف عليه، وإلّا لزم من وجوده عدمه.

هذا حاصل ما يستفاد من عبارة التقرير وإن لم يكن لها صورة فنيّة بهذا المقدار⁽¹⁾.

(1) الذي أستفيده من عبارة التقريرين هو: أنّ المحقّق النائينيّ (رحمه الله) مؤمن بأنّ تعدّد الرتب يرفع مشكّلة التنافي، ويورد على التفسير الأوّل لتعدّد الرتب في المقام - وهو كون الحكم الظاهريّ في طول الشكّ، والشكّ في طول الحكم الواقعيّ - بمنع الصغرى؛ لأنّ الحكم الواقعيّ موجود في رتبة الحكم الظاهريّ وإن لم يكن الحكم الظاهريّ موجوداً في تمام رتب الحكم الواقعيّ. وحينئذ أصبح بصدّد بيان تعدّد الرتب في المقام بمعنى آخر، وهو: أنّ الحكم الظاهريّ بيان للوظيفة تجاه الحكم الواقعيّ والموقف من الحكم الواقعيّ، وهذا هو تفسير الطوليّة في المقام بينهما، وهذا هو معنى قوله (رحمه الله): «إنّ الشكّ أخذ في ←

ويرد عليه: أنّه لا ثمرة في افتراض كون الحكم الظاهريّ في طول الحكم الواقعيّ ومتوقفاً عليه أصلاً؛ إذ لو سلّم التصادّ بين الحكمين بقطع النظر عن هذا التوقّف لم يمكن رفع الإشكال بدعوى التوقّف؛ إذ غاية ما يقتضيه التوقّف هي: أنّ الحكم الظاهريّ لا يصير مانعاً عن الحكم الواقعيّ، لكن الحكم الواقعيّ يصير مانعاً عن الحكم الظاهريّ. وبعبارة أخرى نقول: إنّ كون أحد الضدّين موجباً لوجود الضدّ الآخر مستحيل؛ لاستلزامه اجتماع الضدّين، فلا بدّ من دفع التصادّ قبل دعوى التوقّف والطوليّة، ومع دفع التصادّ في الرتبة السابقة على ذلك لا تبقى ثمرة لتسليم هذه الطوليّة أو عدمه.

→ موضوع الحكم الظاهريّ لا بما هو صفة من الصفات وحالة من حالات المكلف، بل بما هو موجب لتجبر المكلف من حيث العمل». والحاصل: أنّ البراءة والاحتياط هما في مرتبة قبح العقاب بلا بيان، أي: أنّهما يحقّقان تنجيز الحكم الواقعيّ أو التعذير عنه، وليس في رتبة نفس الحكم الواقعيّ، إذن لا تنافي بينهما وبين الحكم الواقعيّ. هذا مضافاً إلى ما له (رحمه الله) من بيان آخر لنفي التنافي بالنسبة لأصالة الاحتياط، وهو: أنّها إن وافقت الواقع فهي عين الواقع، وإن خالفت الواقع فليست إلاّ خيالاً باطلاً. ويرد عليه: أنّ الطوليّة حتّى بهذا المعنى لا علاقة لها برفع التنافي، ولا تستوجب عدم كون الحكم الظاهريّ نقضاً للغرض، وعدم كون البراءة العقلية نقضاً للغرض ناتج من أنّها ليست عملاً للشارع حتّى يقال: إنّ الشارع نقض غرضه، وإنّما هو حكم للعقل. وأمّا البراءة الشرعيّة فهي فعل الشارع، ولم نعرف حتّى الآن كيف لا تكون نقضاً للغرض، ولا علاقة للطوليّة بهذا المعنى بنفي كونها نقضاً للغرض، كما أنّ كون أصالة الاحتياط عند المخالفة خيالاً باطلاً ممنوع.

المختار في المسألة:

بقي الكلام فيما هو المختار في دفع إشكال التنافي بين الحكمين بحسب العقل النظري، فنقول: تارة نتكلم بناءً على طريقيّة الأحكام الظاهريّة، وأخرى بناءً على سببيّتها وكون الأمانة سبباً لحدوث المصلحة، فهنا مقامان من الكلام:

المقام الأوّل: في دفع الإشكال بناءً على طريقيّة الأحكام الظاهريّة، ومعنى طريقيّتها أنّه ليست لها مبادئ وراء مبادئ الأحكام الواقعيّة، ويتّضح ذلك مشروحاً من ثنايا الكلام. ويظهر ارتفاع الإشكال بذكر مقدّمات ثلاث:

المقدّمة الأولى: أنّ عدم تعيّن متعلّق الغرض لا يوجب توسعة دائرة الغرض، وإنّما يوجب توسعة دائرة المحرّكيّة بلا فرق في ذلك بين الغرض التكوينيّ والتشريعيّ. مثلاً لو تعلّق الغرض التكوينيّ للشخص بإكرام العالم، وتردّد العالم بين جماعة كلّهم جهلاء ما عدا واحد منهم، فهذا الشخص قد يكون مهتماً بإكرام العالم إلى درجة تبعثه نحو إكرام كلّ هؤلاء حفاظاً على إكرام العالم، ولكن هذا لا يعني توسعة دائرة غرضه، فغرضه لا زال متعلّقاً بإكرام العالم، أمّا إكرام الجاهل فلا غرض له فيه، وتردّد العالم بين جماعة لا يوجب سراية حبه إلى إكرام باقي الأشخاص الذين هم في الواقع جهلاء ولا يحبّ إكرامهم لا حبّاً نفسياً ولا حبّاً مقدّميّاً، أمّا الأوّل فلأنّ ملاك الحبّ النفسيّ للإكرام عنده إنّما هو العلم، ولم يسر العلم إلى الجهلاء حتّى يحبّ إكرامهم. وأمّا الثاني فلأنّ إكرام الجاهل ليس مقدّمة لإكرام العالم. فإكرامه لتمام هؤلاء الجماعة ليس من باب توسعة الغرض، وإنّما هو من باب محرّكيّة نفس ذلك الغرض إلى إكرام الجميع، فكما أنّ ذلك الغرض يحركه نحو إكرام من يقطع بعالميّته، وهذا التحريك يكون بواسطة القطع، كذلك يحركه - لشدة اهتمامه به - نحو إكرام من يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه، وهذا

التحريك يكون بواسطة ذاك الاحتمال. هذا في مثال الغرض التكويني.

وقس عليه الغرض التشريعي، فإنّ تعلّق غرض المولى بإكرام عبده للعالم، وتردّد العالم لدى العبد بين جماعة، فقد يأمره المولى - لشدة اهتمامه بغرضه - بإكرام الجميع، وهذا لا يعني توسعة دائرة الغرض، بل يعني توسعة دائرة المحرّكيّة، وإتّما الفرق أنّ الغرض هنا تشريعيّ وهناك تكوينيّ، فكان التحرك هناك إلى إكرام الجميع مباشرة، وهنا إلى تشريع وجوب الاحتياط والأمر بإكرام الجميع. ولتوهم وقوع التوسعة في دائرة الغرض منشأً:

الأوّل: توهم أنّ إكرام الجهلاء أصبح مقدّمة لإكرام العالم الذي وقع بينهم. ولكن نقول كما مضى: إنّ إكرام الجاهل لم يصبح مقدّمة لإكرام العالم، وإتّما أصبح مقدّمة لحصول العلم بإكرام العالم.

والثاني: أنّ توسعة دائرة الغرض مقدّمة لوصول المولى إلى غرضه من إكرام العالم؛ إذ بذلك يجب على العبد إكرام كلّ الجماعة، فيحصل ضمناً إكرام العالم، ولولا ذلك لم يتجنّز على العبد شيء، فيتترك الإكرام، وبالتالي يخسر المولى غرضه.

وفيه: أنّ توسعة غرض المولى ليست اختيارية للمولى حتّى يوسّعها مقدّمة لحصول إكرام العالم، وإتّما الحبّ أمر قهريّ يحصل من ملاك ومصلة يراها المحبّ في المتعلّق. وقد حقّقنا فيما مضى: أنّ حصول الحبّ بملاك ومصلة يراها المحبّ في نفس الحبّ محال.

هذا مضافاً إلى أنّ هذه التوسعة بلا موجب، فإنّه يكفي في تحرك العبد إبراز المولى شدة اهتمامه بإكرام العالم بحيث لا يرضى بفواته حتّى في هذه الحال، فتتحقّق بذلك المحرّكيّة العقلية نحو إكرام الجميع.

وهذا هو الفرق في النتيجة بين القول بكون الحكم الظاهريّ من باب إبراز شدة

الاهتمام وناشئاً من نفس ملاكات الواقع، والقول بكون الحكم الظاهريّ ناشئاً من ملاك في نفس الحكم، فإنّه على الثاني لا يوجب التحريك؛ لما مضى: من أنّ المحرّكيّة العرضية تابعة للمحرّكيّة الذاتية، وإذا كان الملاك في نفس الحكم فقد وصل المولى إلى غرضه بنفس الحكم، ولا يبقى شيء يوجب التحرك الذاتي للعبد المخلص نحو الامتثال، وفرض الإخلاص على العبد غير المخلص بالعقل العمليّ، والإنذار بالنار والتبشير بالجنة لا يزيد على الإخلاص الحقيقيّ، وإتّما هو مكمل للإخلاص الحقيقيّ ومتمم لنقصانه، فإذا لم يكن الإخلاص الحقيقيّ في العبد المخلص حقيقة محرّكاً نحو شيء فلا يتحرك بفرض الإخلاص عليه والمحرّكيّة العرضية، بينما على الأوّل - أعني: كون الحكم الظاهريّ مبرزاً لاهتمام المولى بغرضه الواقعيّ - تكون المحرّكيّة الذاتية في العبد المخلص موجودة؛ إذ لو عرف العبد باهتمام المولى بغرضه حتّى في ظرف الشكّ يتحرك بإخلاصه نحو الاحتياط، فالمحرّكيّة العرضية أيضاً موجودة للحكم الظاهريّ.

المقدّمة الثانية: أنّ التزاحم على ثلاثة أقسام:

الأوّل: تزاحم الملاكين في موضوع واحد، كما إذا كانت في فعل ما مصلحة ومفسدة، فلا محالة يقع بينهما الكسر والانكسار، ويكون الحبّ أو البغض الفعليّ على طبق الأهمّ، ولا يبقى للآخر إلاّ الحبّ أو البغض الشائنيّ، أي: لولا ابتلائه بالمعارض لكان موجباً للحبّ أو البغض، فإنّ اجتماع الحبّ والبغض على شيء واحد مستحيل، وهذا يسبّب تعارض دليلين يكشف كلّ منهما عن ملاك يزاحم ملاك الآخر في موضوعه. وهذا القسم من التزاحم لا يختصّ بالحكمين الإلزاميين، فقد يجتمع في شيء واحد ملاك للحرمة - مثلاً - مع ملاك للإباحة ويقع بينهما الكسر والانكسار.

الثاني: تراحم مبادئ الحكم في موضوعين بلحاظ عالم الامتثال لضيق قدرة

المكلف، كما في مثال إزالة النجاسة عن المسجد والصلاة مع ضيق الوقت. وفي
هذا القسم أيضاً يقدم ما هو الأهم، لكن لا يوجب تقديمه سقوط مبادئ الحكم
بالنسبة للآخر عن الفعلية. وفي هذا القسم لا يعقل التراحم بين الحكم الإلزامي والحكم
الترخيصي؛ إذ لا امتثال للحكم الترخيصي. وهذا القسم هو التراحم المصطلح عند المحقق
النائبي (رحمه الله).

الثالث: تراحم الحكمين بلحاظ عالم المحركة، كما لو وجب إكرام العالم وحرمة إكرام الجاهل،
وتردد العالم والجاهل بين مجموعة بعضهم عالم وبعضهم جاهل، فيقع التراحم بلحاظ الأفراد لا
في التأثير في تحقق الحب والبغض الفعليين؛ إذ هما على موضوعين لا على موضوع واحد، ولا
بين المبادئ بلحاظ عالم الامتثال؛ إذ المكلف قادر على امتثال كليهما، بل يقع التراحم في عالم
المحركة. وهنا أيضاً يقدم الأهم، فيجعل المولى الحكم الظاهري على طبق ما هو الأهم الذي
لا يرضى المولى بغواته حتى في هذه الحال. وتقديم الأهم في هذا القسم أيضاً لا يوجب
سقوط مبادئ الآخر عن الفعلية، فإنّ تقديم أحد المتزاحمين إنّما يوجب سقوط الآخر عمّا تراحم
فيه وهي المحركة في المقام لا المبادئ.

المقدمة الثالثة: أنّ مبدأ الإباحة قد يقبل التراحم بالمعنى الثالث بينه وبين مبدأ الأحكام
الإلزامية، فإنّ الإباحة تارة تنشأ من عدم مبادئ الوجوب والحرمة، وأخرى تنشأ من تعلّق
المبادئ بمشي المكلف بحسب مقتضى طبعه بقطع النظر عن الإيجاب والتحرّم المولويين،
والتراحم بين مبادئ الإلزام ومبادئ الإباحة في القسم الأول غير معقول؛ لعدم المزاومة بين
المقتضي واللا اقتضاء. ولكنّه في القسم الثاني معقول، كما لو اقتضى ملك لوجوب إكرام
العالم وملاك آخر لجري المكلف على مقتضى طبعه في إكرام الجاهل، ووقع الاشتباه بينهما،
فيجعل المولى

الحكم الظاهري وفق الأهمّ منهُما الذي يريد حفظه في هذه الحالة.

وإذا اتّضحت هذه المقدمات قلنا: إنّه لا إشكال في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، لا بلحاظ التضادّ، ولا بلحاظ نقض الغرض:

أمّا بلحاظ التضادّ: فتارةً نفترض الحكم الظاهريّ إلزاميّاً، وأخرى نفترضه ترخيصيّاً:

أمّا إذا افترضناه إلزاميّاً: فلا تضادّ بينه وبين الترخيص الواقعيّ أصلاً، فإنّ الأحكام الظاهريّة الإلزاميّة تكون عند احتمال الحكم الواقعيّ الإلزاميّ تحقّقاً على الأحكام الواقعيّة الإلزاميّة، بناءً على ما هو المفروض من الطريقيّة. وقد عرفت في المقدّمة الأولى: أنّ الغرض لا يتّسع بعدم تعيّن مصبّه، فلم يسر مبدأ الإلزام إلى موارد الترخيص الواقعيّ، كي يلزم التضادّ بلحاظ المبادئ. كما عرفت في المقدّمة الثانية: أنّ تقديم الأهمّ بحسب عالم المحرّكيّة لا يوجب زوال المهمّ، وإنّما يوجب زوال محرّكيّته. إذن فتقديم جانب الإلزام بالحكم الظاهريّ لم يوجب زوال الترخيص الواقعيّ كي يلزم التصويب.

وأمّا إذا افترضناه ترخيصيّاً: فالأمر أيضاً كذلك. فإنّ هذا الحكم الترخيصيّ جاء للتحفّظ على ملاك الإباحة الواقعيّة وأهمّيّته من ملاك الحكم الإلزاميّ، فقدّم عليه بدون أن يلزم من ذلك زوال الحكم الواقعيّ، أو اجتماع الضدّين. وهذا منصوص في الحكم الترخيصيّ على ما عرفته في المقدّمة الثالثة: من أنّ الترخيص لا يجب أن يكون دائماً ناشئاً من عدم ملاك للحكم الإلزاميّ، بل قد يكون ناشئاً من ملاك في كون المكلّف في سعة من قبل مولويّة المولى وجارياً على ما يقتضيه طبعه بقطع النظر عن إلزام المولى.

وأمّا بلحاظ نقض الغرض: فأيضاً يظهر اندفاع هذا الإشكال ممّا ذكرناه؛ إذ تبين ممّا مضى: أنّ ما وقع من نقض الغرض إنّما هو نقض الغرض للتحفّظ على

غرض أهمّ، ونقول: إنّ ما فيه المحذور إنّما هو نقض الغرض لا بملاك التزامه، وأمّا الصفحة 45
نقض الغرض بملاك المزامحة لغرض أهمّ فلا محذور فيه، بل لا بدّ منه.

هذا. وقد ظهر ممّا ذكرناه معنى ما كنّا نقوله: من أنّ الحكم تارة يكون بدرجة من الأهمّيّة في حال الشكّ بحيث لا يرضى المولى بفواته في هذه الحالة، وأخرى لا يكون بتلك الدرجة ويرضى بتركه في هذه الحالة، فمعناه أنّه تارة تكون مصلحة الحكم الإلزامي غير مزامحة لمصلحة الحكم الترخيبيّ بحيث يرضى المولى بفواتها في سبيل درك مصلحة الحكم الترخيبيّ، وأخرى تكون مزامحة لها بهذا النحو⁽¹⁾.

(1) لا يخفى أنّ افتراض أنّ الغرض والحبّ والبغض لا يتّسع بوقوع التردّد في المصادق قد يكون على ظاهره قابلاً للمناقشة، توضيح ذلك: إنّ الحبّ والبغض الراجعين إلى الأعيان لا إشكال في أنّهما يسريان من الصورة الكلّيّة إلى الصورة الجزئيّة بواسطة مراتب الانكشاف، فمن أحبّ كلّيّ الإنسان الكريم - مثلاً - ثمّ اعتقد - ولو خطأ - أنّ زيداً إنسان كريم سرى حبه إلى زيد، وهذا واضح لا غبار عليه. وإنّما الكلام فيما يتعلّق بالحبّ والبغض بإيجاده وهو الفعل، فلو أنّ أحداً أحبّ إكرام الإنسان الكريم، واعتقد أنّ زيداً كريم فهل يسري حبه إلى صورة إكرام زيد التي هي أضيّق من صورة إكرام الكريم، أو لا؟ إنّ القول بعدم السريان يجب أن يرجع إلى إحدى دعويين: الدعوى الأولى: دعوى أنّ الحبّ لا يسري من الجامع إلى الحصاص، فالحبّ إذا تعلّق بإكرام الإنسان الكريم لا يسري إلى إكرام هذا الكريم وإكرام ذلك الكريم. وهذه الدعوى إضافة إلى أنّها خلاف الوجدان يمكن البرهنة على بطلانها، بأنّ نكتة حبّ صورة الجامع - وهي فناء الصورة في ذي الصورة المشتمل على المصلحة بالمعنى المعقول من الفناء - موجودة في الحصة أيضاً، فهي أيضاً فانية بالمعنى المعقول من الفناء في ذي الصورة المشتمل على المصلحة، فإنّ المصلحة إذا كانت في الجامع على شكل ←

ثمّ إنّ ما ذكرناه إلى الآن كان مبنياً على فرض أنّه لا يوجد عنصر دخيل في الحكم الواقعيّ - الذي نبحث عن أنّه هل ينافي الحكم الظاهريّ، أو لا؟ - غير المبادئ، والتشريع، والخطاب، وقد ظهر أنّ كلّ هذا لا ينافي الحكم الظاهريّ.

ولكن هناك عنصر آخر قد يدعى دخله في الحكم، وهو عبارة عن كون الخطاب بداعي البعث والتحرّيك. وعندئذ قد يقال: إنّ هذا العنصر ينافي الحكم الظاهريّ؛ لعدم إمكانيّة اجتماع داعي البعث والتحرّيك مع الترخيص في الخلاف، فإذا ثبت الترخيص في الخلاف فقد ثبت انتفاء داعي البعث والتحرّيك، وهذا يخالف فرض اشتراك العالم والجاهل في الحكم بناءً على أنّ ما ثبت بدليل الاشتراك ليس هو مجرد الاشتراك في المبادئ والجعل والخطاب فقط، بل ذلك كلّه مع داعي البعث والتحرّيك، فإذا لم يعقل بعث وتحريك من كان حكمه الظاهريّ الترخيص لزم من جعل الحكم الظاهريّ التصويب.

ونحن نجيب على هذا الإشكال تارةً على سبيل الإجمال، وأخرى على سبيل التفصيل:

أمّا الجواب الإجماليّ: فهو أنّ غاية ما يمكن تسليمه هي: أنّ المقدار المشترك

→ في الانطباق فليس العبد مسؤولاً عنه، ولذا لو علم المولى خطأً بانطباق ما فيه الغرض على مصادق وعلم العبد بخطأ المولى، فعلى العبد أن يعمل وفق علمه هو. وهذا بخلاف الحكم الذي كان على شكل القضية الخارجيّة وأمر المولى فيه وفق تشخيصه، فعلى العبد عندئذ أن يعمل وفق تشخيص المولى وإن علم خطأه. هذا، والتردّد الذي هو محلّ الكلام إنّما هو تردّد العبد وليس تردّد المولى، ومن الواضح أنّ تردّد العبد لا علاقة له باتّساع دائرة حبّ المولى بلحاظ المصاديق، وإنّما له علاقة بإبراز المولى شدّة اهتمامه بغرضه إلى حدّ لا يرضى بفواته حتّى في هذه الحالة، وهذا هو روح جعل الاحتياط.

بين العالم والجاهل إضافة إلى المبادئ والجعل والخطاب هو كون الإبراز بداعي البعث والتحريك، بمقدار ما يقتضيه نفس هذا الإبراز، أي: بداعي سدّ باب عدم التحريك من ناحية عدم الإبراز، وهذا المقدار قد حصل لا محالة؛ لأنّ هذا الباب قد انسدّ بالإبراز، وليس الشيء الواجب اشتراكه هو داعي البعث والتحريك الفعليين، وإلاّ لكان الحكم الواقعيّ منافياً للوظيفة العقلية أيضاً؛ إذ لا يعقل بعث من تمتّ عنده البراءة العقلية.

وإن شئت فقل: إنّّه يجب أن يكون المراد من الإشكال في الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ أنّه يلزم من وجود الحكم الظاهريّ انتفاء شيء من الحكم الواقعيّ مشترك بين العالم والجاهل حتّى في مورد البراءة العقلية، فيكون عدم لزوم الاشتراك في داعي البعث والتحريك الفعليّين مفروغاً عنه؛ لعدم ثبوته في فرض البراءة العقلية، وإتّما القدر المشترك هو داعي البعث بمقدار سدّ باب العدم من ناحية عدم الإبراز، وهذا ثابت حتّى مع البراءة الشرعية.

وأما الجواب التفصيليّ: فتوضيحه - بعد وضوح أنّه لا دليل مباشرة على اشتراك العالم والجاهل في البعث بعنوانه - : أنّ دعوى دخول داعي البعث والتحريك في القدر المشترك بين العالم والجاهل يجب أن تنشأ من أحد أمور ثلاثة:

الأول: أن يقال: إنّ المفهوم من كلمة (الحكم) يشتمل على داعي البعث والتحريك، أي: أنّه لا تصدق هذه الكلمة عرفاً إلاّ إذا أبرزت المبادئ الموجودة في نفس المولى بالخطاب بداعي البعث والتحريك، وهذا بحث إثباتيّ تظهر ثمرته فيما إذا رتبّ حكم على عنوان (الحكم).

وتضمّ إلى هذه الدعوى دعوى أنّ معقد إجماع المخطئة على الاشتراك هو عنوان (الحكم)، فقالوا: إنّ الحكم مشترك بين العالم والجاهل وإنّه لا تصويب في الحكم.

وبمجموع هاتين المقدمتين يثبت أنّ داعي البعث والتحريك داخل في القدر المشترك بين العالم والجاهل.

ويرد عليه:

أولاً: إنّ إجماع الإمامية على بطلان التصويب إنّما ثبت متصيّداً من ذوق العلماء وكلماتهم في الموارد والمسائل المختلفة، وليست هناك عبارة معينة في معقد الإجماع تنمّسك بظهورها.

وثانياً: إنّنا نمنع دخل داعي البعث والتحريك في صدق عنوان (الحكم) عرفاً بأزيد ممّا يقضيه نفس الخطاب من البعث والتحريك، وهو سدّ باب العدم من ناحية عدم الخطاب، وهذا المقدار ثابت حتّى مع وجود الحكم الظاهريّ؛ لأنّ المفروض أنّ الخطاب قد صدر وقد تمّ سدّ باب العدم من هذه الناحية.

وثالثاً: إنّنا لو سلّمنا أنّ معقد الإجماع هو (الحكم)، وسلّمنا كون (الحكم) ظاهراً في داعي البعث والتحريك الفعليين، قلنا: إنّ ظواهر معقد الإجماع ليست كظواهر الآيات والأخبار، فإنّه يأتي في محلّه - إن شاء الله - أنّ ظهور معقد الإجماع ليس حجّة، وليس حاله حال ظهور الآيات والأخبار⁽¹⁾.

الثاني: أن يقال: إنّ صيغة الحكم كقوله: (صلّي) ظاهرة في كونها بداعي البعث والتحريك، وهذا أيضاً بحث إثباتيّ عرفيّ تظهر ثمرته في دلالة الخطاب على ثبوت الملاك بشأن غير القادر وعدمه. فإن دلّ الخطاب على داعي البعث

الشرعيّ بأيّ سبب من الأسباب يكون ظهور معقد الإجماع ظهوراً لأحد المتلازمين، وبمقتضى حجّية مثبتات الأمارات يثبت الملازم الآخر وهو الحكم الشرعيّ على طبقه.

الصفحة 51

والتحريك فقد يقال بعدم شموله للعاجز؛ لعدم إمكانية بعثه، فلا يدلّ على ثبوت الملاك بشأنه، فيكون مقتضى الأصل الأوّليّ في الأحكام عدم ثبوت ملاكاتها بشأن العاجز، وإن لم يدلّ على كونه بهذا الداعي شمل العاجز، ويكون الأصل الأوّليّ في الأحكام ثبوت ملاكاتها بشأن العاجز، وتترتب على ثبوت الملاك بشأن العاجز آثار منها عدم جواز التعجيز.

وعلى أيّ حال، فقد تدعى في المقام دلالة الخطاب على البعث والتحريك، ولذا يكون مختصاً بالقادر، وتضمّ إلى هذه الدعوى دعوى إجماع الإمامية⁽¹⁾ على اشتراك ما هو المستفاد من الخطاب بين العالم والجاهل. إذن فالبعث والتحريك يجب أن يكونا ثابتين بشأن الجاهل، وهذا لا ينسجم مع الترخيص الظاهريّ في الخلاف.

والواقع: أنّه إن فرضت دعوى دلالة الخطاب على ذات البعث والتحريك فهذا غير معقول، فإنّ البعث والتحريك أثر للخطاب وفي طوله ولا يعقل كشف الخطاب عنه. وأمّا دعوى دلالة الخطاب على داعي البعث والتحريك فقد تفترض أنّها دلالة عقلية، وأخرى تفترض أنّها دلالة عرفية:

أمّا الدلالة العقلية: فمن المعلوم أنّ وجود الخطاب إنّما يدلّ عقلاً على وجود

1)

(وحتى لو لم نضمّ إليها دعوى الإجماع على الاشتراك أمكن القول بأنّ الخطابات الواقعية عادة لها إطلاق لفرض الجهل، بحيث لا نستطيع أن نثبت دليل الحكم الظاهريّ عدم الحكم الواقعيّ في مورده، خاصّة في الشبهات الموضوعية التي لا يمكن نفي الحكم الواقعيّ فيها إلّا بنفي الموضوع، ولا يدلّ دليل الحكم الظاهريّ على عدم الموضوع، وعليه يقع التصادم بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ، إلّا أن نفترض أنّنا نرفع يدنا بالنسبة لحالة الجهل عن ظهور الخطاب على تقدير وجوده في داعي البعث، جمعاً بينه وبين الحكم الظاهريّ.

داعي المحرّكيّة بالمقدار الذي يترتب عليه من المحرّكيّة دون المقدار المترتب على غيره من المقدمات؛ إذ صدور أيّ فعل من العاقل المختار إنّما يدلّ عقلاً على وجود داعي أثره في نفس الفاعل دون داعي أثر آخر، وهذا يعني أنّ الخطاب إنّما دلّ عقلاً على داعي سدّ باب عدم التحريك من قبله، وهذا المقدار ثابت حتّى مع وجود الحكم الظاهريّ كما هو واضح.

وأما الدلالة العرفيّة: فالتحقيق أنّ الخطاب إنّما يدلّ عرفاً على كونه بداعي المحرّكيّة الفعلية على تقدير الوصول، ولهذا يختصّ بالفادر؛ إذ لا تعقل المحرّكيّة الفعلية بشأن غير القادر على تقدير الوصول، ولذا ترى أنّه لا يصحّ أن يقال: (صلّ سواء قدرت أو لا) (1). وأما دلالته عرفاً على مزيد من ذلك فممنوعة، وهذا المقدار

1)

(إن قلت: كذلك لا يصحّ أن يقال: (صلّ سواء قامت الحجّة على عدم وجوب الصلاة أو لا)، فلئن دلّ عدم صحّة قولنا: (صلّ سواء قدرت أو لا) على عدم إمكان اتّجاه الحكم إلى العاجز، كذلك يدلّ عدم صحّة قولنا: (صلّ سواء قامت الحجّة على عدم وجوب الصلاة أو لا) على عدم إمكان ثبوت الحكم الواقعيّ عند تحقّق الحكم الظاهريّ على نفيه. قلت: ما نحسّه عرفاً من عدم صحّة القول: (صلّ سواء قامت الحجّة على عدم وجوب الصلاة أو لا) إنّما هو من قبيل ما نحسّه عرفاً: من عدم صحّة القول: (صلّ سواء جرت البراءة العقلية لنفي التنجيز أو لا)، أو (صلّ سواء قطعت بعدم وجوبها أو لا)، أو (صلّ سواء أتيت بالصلاة أو لا). وكلّ هذا ليس من قبيل: (صلّ سواء قدرت أو لا)، وإنّما السرّ في عدم مقبوليّة التصريح بالتسوية في هذه الأمثلة: إنّ التصريح بالتسوية بين فرضين في الحكم يفيد عرفاً عدم التعرّض لحال طرف التسوية من حيث الوجود والعدم، أي: عدم اقتضاء الخطاب لهما وجوداً أو عدماً، بينما يكون من الواضح أنّ (صلّ) يقتضي وجود ←

ثابت حتّى مع وجود الحكم الظاهريّ؛ إذ على تقدير الوصول ينتفي الحكم الظاهريّ ويكون الحكم الواقعيّ محرّكاً بالفعل.

ثمّ لو سلّمنا دلالة الخطاب على داعي المحرّكيّة الفعلية مطلقاً، أي: حتّى على تقدير عدم الوصول، قلنا: هل المقصود مطلق المحرّكيّة ولو لم تكن بدرجة الإلزام، أو المقصود هو المحرّكيّة بدرجة الإلزام؟ فإنّ قصد الأوّل فهذا ثابت مع وجود الحكم الظاهريّ، فإنّ الحكم عند احتماله يكون محرّكاً في الجملة بعنوان حسن الانقياد وإن لم يكن بدرجة اللزوم، نعم لو كان الحكم الظاهريّ لزومياً أيضاً في قبال الحكم الواقعيّ - كما لو كان الحكم الواقعيّ هو الوجوب والحكم الظاهريّ هو الحرمة - يكون الحكم الواقعيّ ساقطاً عن المحرّكيّة رأساً، لكن هذا الإشكال لم ينشأ من الحكم الظاهريّ بما هو حكم ظاهريّ بل يكون ثابتاً حتّى لو قطع العبد بحرمة ما هو واجب في الواقع (1). وإنّ قصد الثاني - أي: ضرورة فعلية التحريك الإلزاميّ حتّى مع عدم الوصول - لزم عدم انحفاظ الحكم الواقعيّ في موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

→ الإتيان بالصلاة وعدم تركها، وهذا هو السرّ في عدم صحّة قولنا: (صلّ سواء أتيت بالصلاة أو لا)، وكذلك يقتضي الخطاب بمرتبة من الاقتضاء وصوله وعدم قيام الحجّة على خلافه، وهذا هو السرّ في عدم صحّة قولنا: (صلّ سواء جرت البراءة العقلية أو لا)، أو (صلّ سواء قطعت بعدم وجوبها أو لا)، أو (صلّ سواء قامت الحجّة على عدم وجوب الصلاة أو لا). (1) ومن هنا نستطيع أن نقول: إنّ كما لا إشكال في ثبوت الحكم الواقعيّ عند القطع بخلافه كذلك لا إشكال من هذه الناحية في ثبوت الحكم الواقعيّ الوجوبيّ عند كون الحكم الظاهريّ هو الحرمة.

الثالث: أن يقال: إنَّ داعي البعث والتَّحريك داخل فيما يحكم العقل بوجوب امتثاله، الصفحة 54
أي: إنَّ ما يجب امتثاله عقلاً ويكون - على حدِّ تعبيرنا - داخلًا في دائرة حقِّ
المولويَّة إنَّما هو الحكم المبرز بالخطاب الذي يكون بداعي البعث والتَّحريك، وهذا بحث ثبوتيّ،
وتضمُّ إلى هذه الدعوى دعوى قيام الإجماع على اشتراك كلِّ ما هو دخیل في وجوب الامتثال
وحقِّ المولويَّة على تقدير الوصول بين العالم والجاهل، فلا يصحّ - مثلاً - ما ذكره المحقِّق
الخراسانيّ (رحمه الله) في مقام الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ: من تخصيص القدر
المشترك بين العالم والجاهل بمجرد الإنشاء والاعتبار؛ إذ لا يجب امتثال مجرد الإنشاء ولو على
تقدير الوصول. وممَّا يكون دخیلاً في وجوب الامتثال وحقِّ المولويَّة هو كون الخطاب والإبراز
بداعي البعث والتَّحريك، فلو لم يكن بهذا الداعي لم يجب امتثاله. إذن داعي البعث والتَّحريك
مشترك بين العالم والجاهل، وهذا لا يجتمع مع الحكم الظاهريّ المرخَّص في الخلاف.

والجواب: بعد وضوح أنَّ افتراض تعلُّق غرض المولى بذات البعث والتَّحريك نفسياً ليس دخیلاً في
حكم العقل بوجوب الامتثال، وإنَّما الذي يؤثِّر في حكم العقل بوجوب الامتثال هو تعلُّق الغرض
المقدِّميّ بالبعث والتَّحريك بأن يكون داعي البعث والتَّحريك بنحو المقدِّميَّة، ويكون الغرض
الأصليّ متعلِّقاً بالمحرِّك إليه، والحاصل: أنَّ غرض المولى المتعلِّق بفعل من الأفعال لا يشترط
عقلاً في وجوب امتثاله تعلُّق غرض نفسيّ للمولى بالبعث والتَّحريك، وإنَّما الشرط العقليّ في
وجوب امتثاله هو أن يكون بدرجة تحرُّك المولى نحو الخطاب بداعي البعث، فأغراض المولى
التي ليست بدرجة تحرُّك المولى نحو الخطاب بداعي البعث لا يحكم العقل بوجوب تحرُّك العبد
نحو إنجازها، أقول بعد وضوح هذا:

إنَّ الدخیل في حكم العقل بوجوب الامتثال هو تعلُّق داعي البعث المقدِّميّ

الخطاب بقدر مقدِّميَّته، أي: أنَّه يشترط في كون الحكم على تقدير الوصول
واجب الامتثال كونه بنحو يوجب تعلُّق الداعي المقدِّميّ بالتَّحريك بالخطاب لو
كانت للخطاب مقدِّميَّة، وهذا المقدار ثابت حتَّى مع وجود الحكم الظاهريّ على خلاف الحكم
الواقعيّ، فإنَّ الخطاب على تقدير مقدِّميَّته للتَّحريك يكون التَّحريك به مطلوباً بنحو المقدِّميَّة،
غاية الأمر أنَّه ساقط عن المقدِّميَّة بالفعل.

ولو سلّمنا لزوم وجود داعي التَّحريك بالفعل ولو نفسياً فلا بدّ من الاكتفاء بمطلق التَّحريك الثابت
مع وجود الحكم الظاهريّ لا خصوص التَّحريك بدرجة اللزوم، وإلّا سرى الإشكال إلى موارد قبح
العقاب بلا بيان أيضاً⁽¹⁾.

بقي هنا أمران:

الأمر الأوّل: أن نذكرناه تامّ في فرض انسداد باب العلم، أي: عدم تمكّن المكلف من تحصيل
العلم بالحكم الواقعيّ، أمّا في مورد جعل المولى الحكم

1)

(قد تکرّر الاستشهاد في الجواب الإجماليّ والتفصيليّ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولكن الظاهر أنَّ هذا
الاستشهاد في غير محلّه؛ إذ بإمكان الخصم أن يدّعي أنَّ الحكم، أو الخطاب، أو ما يجب امتثاله ليس مقيداً
بداعي البعث الفعليّ كي ينقض بمورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو بمورد قطع العبد خطأ بعدم الحكم، وليس
مقيداً بداعي البعث الفعليّ على تقدير الوصول كي يتمّ الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ عند عدم تمامية
الوصول، بل هو مقيد بداعي البعث الفعليّ على تقدير عدم وجود المعدّر العقليّ. فالمهمّ في المقام في جانب
الحكم والخطاب دعوى أنَّ المفهوم من كلمة الحكم عرفاً، أو المفهوم من صيغة الخطاب عرفاً إنَّما هو داعي
البعث الفعليّ على تقدير الوصول، وفي جانب ما يجب امتثاله عقلاً إنَّما يكون مقيداً عقلاً بداعي البعث
بمقدار سدّ باب العدم من ناحية عدم الخطاب لا أكثر من ذلك من دون الاستشهاد على ذلك كلّ بمورد البراءة

العقلية، اللهم إلا إذا كان المقصود مجرد التنبيه على الوجدان العرفي أو العقلي.

الظاهريّ مع فرض تمكّن العبد من تحصيل العلم بالحكم الواقعيّ فقد يقال: إنّه لم يقع تراحم بين أغراض المولى حتّى يتمّ ما ذكرناه من الجواب؛ إذ يمكن التحقّق على كلا الغرضين اللزوميّ والترخيصيّ المتعلّقين بالمباحات وغير المباحات بتحصيل العلم ورفع الاشتباه؛ إذ بذلك يتميّز المباح من غيره، فينحفظ الغرض المتعلّق بالتوسعة في جانب المباح والغرض اللزوميّ المتعلّق بغيره.

ولكنّ تميم الجواب - حينئذ - يكون بفرض أنّ تحصيل العلم وتركه الذي هو أيضاً أحد المباحات قد تعلّق غرض المولى بتوسعة حال المكلف بالنسبة إليه وجره على وفق طبعه بدون أن يكون ملزماً بأحد الطرفين، وعندئذ يقع التزاخم بين الأغراض اللزوميّة والأغراض الإباحيّة بما فيها هذا الغرض، فيتمّ ما مضى من الجواب حرفاً بحرف.

الأمر الثاني: أنّ هنا إشكاليين آخرين واردين على مبدأ المخطئة غير مرتبطين بالإشكال في الحكم الظاهريّ بما هو حكم ظاهريّ:

الإشكال الأوّل: أنّ ثبوت الحكم الواقعيّ في فرض العلم بالخلاف لغو؛ لعدم قابليّته في هذه الحالة للمحركيّة أصلاً، ولا يمكن قياسه بالحكم الواقعيّ في فرض الشكّ؛ لصلاحه للتحرّك ولو لم يبلغ درجة اللزوم؛ وذلك لثبوت حسن الانقياد عند الشكّ. ويمكن تسرية هذا الإشكال ببعض الملاحظات إلى بعض موارد أخرى، وهذا الإشكال غير مربوط بالحكم الظاهريّ؛ لتحقّقه بفرض القطع بالعدم.

الإشكال الثاني: أنّه لو ثبتت ظاهراً حرمة ما هو واجب واقعاً مثلاً، أو حصل للمكلف خطأً العلم بحرمة بقاء الحكم الواقعيّ عندئذ تكليف بغير المقدور، بمعنى أنّ المنقاد بوصفه منقاداً غير قادر على امتثاله؛ لأنّ فرض انقياده مساوق لفرض تركه ذلك العمل؛ لحرمة ظاهراً، أو لعلمه بحرمة، ولا يمكنه الجمع بين هذا الانقياد والحكم الواقعيّ. وهذا الإشكال غير مربوط بالحكم الظاهريّ؛ لما عرفت:

وبأتي عين هذا الإشكال أيضاً فيما لو لم يقطع العبد بحرمة ما هو واجب واقعاً، بل كان يحتمل وجوبه ولم تنجز الحرمة عليه ظاهراً لكن قطع بحرمة مقدّمته أو تنجزت عليه حرمتها ظاهراً.

والجواب عن الإشكال الأوّل: أنّه لا يلزم محذور اللغوّة في الحكم، لا بلحاظ المبادئ، ولا بلحاظ الإبراز. والأوّل واضح؛ لأنّ الملاك ثابت في المتعلّق تكويناً، والحبّ والبغض ناشنان عن الملاك قهراً، فإشكال اللغوّة إنّما ينبغي أن يكون بلحاظ الإبراز. والجواب عليه: أنّ المولى لو لم يعلم بعدم ترتّب الفائدة على حكمه بالنسبة لجميع المكلفين لم يكن الإبراز لغواً؛ إذ هو لم يخصّص الإبراز بالنسبة لشخص خاصّ، وإنّما أبرز له في ضمن الإبراز للمجموع، والمفروض ترتّب الفائدة على ذلك ولو بالنسبة لبعض الأفراد، ولم يكن إطلاق الإبراز مستوجباً لمؤونة زائدة تحتاج إلى عرض عقلائيّ متعلّق به بالخصوص.

أمّا لو علم المولى بأنّ عبده جميعاً سوف يقطعون بخلاف حكمه مثلاً، ولن يترتّب أيّ أثر على حكمه ومع ذلك أبرز الحكم، فعندئذ لا محيص عن الالتزام بثبوت مصلحة في نفس الإبراز، ولا يكون هذا حال القول بثبوت الملاك في نفس الحكم الواقعيّ دون متعلّقه، فإنّ روح الحكم هنا ثابتة، وإنّما كان الإبراز محتاجاً إلى مصلحة في نفسه لعدم قابليّته للتحرّك، وهذا بخلاف ذلك الفرض المساوق لانتفاء روح الحكم.

والجواب عن الإشكال الثاني: أنّه لا يشترط في الحكم إلاّ أمران:

الأوّل: كونه بداعي سدّ باب العدم من ناحيته، وهذا ثابت في محلّ الفرض، وإنّما ثبت العدم من باب آخر، وهو علمه بالحرمة مثلاً.

والثاني: القدرة، ولكن لم تكن القدرة مشروطة بعنوانها حتّى يقال فيما نحن

فيه بانتفاء الحكم؛ للزوم تكليف العاجز. وإتّما قلنا: إنّ ظاهر الخطاب عرفاً كونه بداعي المحرّكيّة الفعلية على تقدير الوصول، وهذا لا يتطلّب عدا اشتراط القدرة على تقدير الوصول، وهي ثابتة فيما نحن فيه؛ إذ على تقدير وصول الحكم الواقعيّ إليه يرتفع العلم بالحرمة، أو الحكم الظاهريّ بالحرمة، ويكون قادراً على امتثال الوجوب. وهكذا الكلام في مقدّمة الواجب التي تخيّل حرمتها⁽¹⁾.

المقام الثاني: في دفع الإشكال بناءً على السببية، أعني: سببية الأمانة لحدوث المصلحة.

والجواب على الإشكال في هذا الغرض منحصر في افتراض أنّ الأمانة ليست سبباً لحدوث الملاك في نفس مصبّ ملاك الواقع وهو ذات الفعل، كي يلزم التنافي بين المبدأين، وإتّما هي سبب لحدوث الملاك في عنوان آخر مباين لعنوان مصبّ الحكم الواقعيّ تمام التباين، أي: لا توجد بينهما في عالم العناوين أيّ جهة اشتراك إطلاقاً، وإن اتّحد بحسب الخارج، وذلك عبارة عن عنوان الانقياد للأمانة⁽²⁾ وسلوكها وموافقتها، وبهذا يرتفع محذور اجتماع الضدين؛ إذ الحكمان

1)

(وإن شئت قلت: إنّ اشتراط القدرة إمّا هو على أساس لغويّة تكليف العاجز، أو على أساس قبحه، أو على أساس استحالة. أمّا اللغويّة فترجع إلى الإشكال الأوّل الذي مضى جوابه. وأمّا القبح - لو سلّم - فهو عبارة عن قبح تحريك من هو عاجز عن الحركة. كما أنّ الاستحالة عبارة عن استحالة تحريك العاجز، وقد عرفت أنّ الخطاب إتّما يدك على داعي التحريك الفعليّ على تقدير الوصول. (2) قد يقال: إنّ هذا التقريب إمّا يتصوّر فيما إذا كان الحكم الظاهريّ إلزاماً، فيحمل على إرادة الإلزام بسلوك الأمانة، أمّا إذا كان ترخيصاً فهو لا محالة ترخيص في مخالفة الواقع، ولا معنى للسلوك هنا. إذن فهذا الجواب ناقص. ←

المتضادّان واردة على عنوانين متباينين، وقد حقّقنا في محلّه عدم استحالة اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد إذا تعلّقاً بعنوانين متباينين في عالم العناوين. نعم، لو انحصر امتثالهما خارجاً في مورد واحد وقع التنافي بينهما بلحاظ التنجّز والامتثال. والمفروض فيما نحن فيه عدم تنجّز كليهما؛ إذ الحكم الواقعيّ قبل وصوله ليس منجّزاً⁽¹⁾، وبعد وصوله يرتفع الحكم الظاهريّ، فلا منافاة بينهما بلحاظ التنجّز والامتثال أيضاً. أمّا إشكال نقض الغرض فحلّه: إنّ غرض الحكم الواقعيّ نقض لأجل الغرض الأهمّ الموجود في سلوك الأمانة، ولا محذور في نقض الغرض لأجل غرض أهمّ بل لا بدّ منه.

→ وقد نقل الأخ السيّد علي أكبر - حفظه الله - من الدورة الأخيرة لدرس أستاذنا - رضوان الله عليه - الإشكال على هذا التقريب، بأنّه إذا تمّ في مثل ما إذا كان الفعل حراماً في الواقع وقامت الأمانة على وجوبه فلا يتمّ في فرض ما إذا كان الحكم الواقعيّ هو الحرمة والظاهريّ هو الإباحة؛ لأنّ هذه الإباحة التي لها ملاك حقيقيّ إن كان متعلّقها نفس العنوان الذي تعلّق به الحكم الواقعيّ لزم وحدة العنوان، وإن كان متعلّقها هو ما يلازم ذلك العنوان من قبيل عنوان اتّباع الأمانة، فهي غير مؤنّنة عن الإقدام على العنوان الآخر الملازم له المحتمل فيه الحرمة. إلاّ أنّ الظاهر أنّ هذا الإشكال سواء كان بالصيغة التي ذكرناها أو بالصيغة التي نقلناها عن الأخ يمكن دفعه، وذلك بأن يقصد بكون المصلحة في سلوك الأمانة الترخيصة المصلحة في نفس أن يصحّ له العمل على طبقها، مثال ذلك: افتراض كون المصلحة في تقليد غير الأعلام الصالح لقيادة المجتمع في مقابل تقليد الأعلام غير الصالح للقيادة رغم أنّ تقليد الأعلام أحفظ للمصالح الواقعية في متعلّقات الأحكام. (1) هذا إمّا يتمّ على مبنى القوم: من قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا يتمّ على مبنانا، ولعلّه (رحمه الله) كان ناظراً في هذا الكلام إلى مبنى القوم.

الأحكام، ولكن بقيام الأمانة أو الأصل على الخلاف تتبدّل الملاكات والأحكام إلى ما يوافق الأمانة أو الأصل.

القسم الثالث: ما عبّر عنه المحقّق النائيني (رحمه الله) بالمصلحة السلوكيّة، وهو القول بأنّ قيام الأمانة والأصل سبب لثبوت الملاك في جري العمل على طبقه، من دون أن يتبدّل الملاك الموجود في ذات الفعل أو حكمه.

هذا. وإتّما نلتزم بالمصلحة السلوكيّة بمقدار ما أوجبتّه الأمانة من فوات ملاك الواقع؛ لأنّ المصلحة السلوكيّة إنّما أثبتناها بالدلالة الالتزاميّة لدليل حجّية الأمانة المنضمّ إلى حكم العقل بقبح التفويت، وهذا لا يدلّ على مزيد من ذلك، فلو صلّى الجمعة وفقاً للأمانة مثلاً، ثمّ انكشف خطأ الأمانة وأنّ الواجب هو الظهر، وكان ذلك بعد ذهاب وقت الفضيلة فالمصلحة السلوكيّة تثبت بمقدار الفضيلة الفائتة، ولو لم ينكشف الأمر إلّا بعد القضاء فالمصلحة السلوكيّة تكون بمقدار تدارك مصلحة الوقت أيضاً.

وبناءً على اختيار هذا القسم من السببيّة نكون قد جمعنا بين عدم التصويب وعدم ورود إشكال تفويت الملاك. أمّا الأوّل فلأنّ المفروض بقاء المتعلّق على ما عليه من مصلحة وحكم. وأمّا الثاني فلأنّ المفروض تدارك ما فات بالمصلحة السلوكيّة.

هذا ما يظهر من كلام الشيخ الأعظم (رحمه الله) في المقام.

ثمّ أورد (رحمه الله) على نفسه بأنّ المصلحة المفروضة في العمل بالأمانة إن لم تكن تساوي المصلحة الفائتة لم يحصل التدارك التامّ، وإن كانت تساويها لزم انقلاب الواجب التعينيّ إلى الواجب التخييريّ؛ إذ الملاك نسبته إلى الواجب الواقعيّ والجري على وفق الأمانة واحدة، فلا وجه لوجوب أحدهما تعييناً، فلزم التصويب في التعينيّة.

وأجاب(قدس سره) عن ذلك بأنّه كيف يكون الحكم الظاهريّ في المقام موجباً للتصويب وزوال الواقع مع أنّ المفروض فيه ثبوت الواقع؟(1).

وذكر المحقّق النائينيّ(رحمه الله) في شرح هذا الكلام ما حاصله: أنّ العمل بالأمانة العمياء ليس ذا ملاك، وإنّما الملاك ثابت في العمل بأمانة كانت بصدد تعيين ما هو ثابت في الواقع من الحكم، فهذا الحكم الظاهريّ يكون مترتباً على ذلك الحكم الواقعيّ(2)، فيستحيل أن ينافيه.

أقول: استحالة نفي الشيء لما يترتب عليه صحيحة؛ إذ تأثيره في النفي إن كان قبل وجوده فهذا يعني تأثير المعدوم في عالم الوجود وهو مستحيل، وإن كان بعد وجوده ففرض وجوده يساوق فرض وجود ما هو مترتب عليه، وهذا يعني أنّهما اجتمعا في الوجود ولم يكن منافياً له. ولكن هذا لا يفيدنا في المقام؛ إذ لو لم تثبت سابقاً عدم التنافي بينهما قلنا: إنّ ترتّب أحد المتنافيين على الآخر بنفسه مستحيل، وإن شئت فقل: إنّ هذا وإن لم يكن ينافي ذلك ولكن ذلك ينافي هذا.

ولعلّ مقصود الشيخ الأعظم(رحمه الله) كان شيئاً آخر لم نعرفه.

هذا. وكان ينبغي أن يفرض الشيخ الأعظم(رحمه الله) كون ملاك الواقع وملاك السلوك سنخين مطلوبين معاً متنافيين في مقام الاستيفاء، فإن لم يتصوّر في المقام ما مضى ممّا: من القسم الثالث للتزاحم، وأنّ الأحكام الظاهريّة تكون في مقام حفظ الواقع،

1)

(عبارة الرسائل في هذا الإشكال والجواب غير فنيّة، وهذا التحديد للسؤال والجواب بهذا الوضوح جاء في عبارة أجود التقريرات. (2) نظر المحقّق النائينيّ(رحمه الله) في ترتّب الحكم الظاهريّ على الواقعيّ إمّا إلى أنّ الواجب هو العمل بأمانة تكون بصدد تعيين الحكم الواقعيّ، أو إلى أنّ ملاك السلوك يتدارك مصلحة الواقع الفاتية، أو إلى كليهما.

وقد وقع التزاحم بين نفس الأحكام الظاهريّة بلحاظ عالم المحرّكيّة، فلا أقلّ من تصوير القسم الثاني من التزاحم في المقام. فإذا استبدلت فكرة التدارك بفكرة التنافي في المقام ارتفع الإشكال، فإنّ تقديم ملاك السلوك على ملاك الواقع في مقام الاستيفاء لا يعني زوال ملاك التعيين. والصحيح عندنا جواز اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد على عنوانين مادام العنوانان متعدّدين بغضّ النظر عن الاعتبار والتعمّل العقليّ، وإن انحصر موردهما بمادّة الاجتماع إن لم يكن كلاهما منجزاً، حتّى لا تقع المنافاة بينهما في مقام الامتثال. وما نحن فيه من هذا القبيل.

هذا. والمقصود من قولنا: (بغضّ النظر عن الاعتبار والتعمّل العقليّ) إخراج التعدّد الذي يكون كذلك، من قبيل تعدّد الإنسان والحيوان الناطق المفترقين بالإجمال والتفصيل.

والحاصل: أنّه إذا التزمنا بالمصلحة السلوكيّة بالشكل الذي شرحناه لم يرد محذور التصويب ولا محذور التفويت. أمّا الأوّل فلما عرفت: من عدم المنافاة بين الحكمين وكونهما على موضوعين. وأمّا الثاني فلأنّ التفويت يكون بملاك التزاحم وتقديم الأهمّ عند عدم إمكان الجمع بينهما.

مقتضى الأصل عند الشكّ في الحجّيّة

وأما الأمر الثالث - وهو بيان ما يقتضيه الأصل عند الشكّ في الحجّيّة - : فقد جاء في عبائر الأصحاب (قدس سرهم) أنّ الشكّ في الحجّيّة مساوق للقطع بعدم الحجّيّة.

تمهيد:

ونحن نقدّم قبل الشروع في البحث عن ذلك مقدّمة مستفادة ممّا مضى ممّا في الأمر الثاني، فنقول: قد عرفت أنّ أدلّة الأحكام الظاهريّة إنّما تكون حجّة باعتبار ما تكشف عنه: من اهتمام المولى وعدمه بأغراضه عند الشكّ، لا باعتبار منشأاتها ومعتبراتها. ولكن ظاهر المشهور هو الثاني، ولذا وقع منهم في هذا المقام بحث طويل في أنّه ما هو المنشأ والمعتبر بالدليل الظاهريّ؟ وما هو المناسب لإثبات المنجزية والمعدّرية به؟ هل هو الطريقيّة، أو الحكم المماثل، أو الحجّيّة، أو غير ذلك؟

ويترتّب على هذا الاختلاف بيننا وبين ما يظهر من المشهور أنّه إذا كان هناك حكمان ظاهريّان أحدهما يقتضي التنجيز والآخر يقتضي التعذير، فهل يتعارضان بقطع النظر عن وصول كليهما، أو لا يتعارضان إلاّ عند وصول كليهما؟ فبناءً على المبنى المشهور يتّجه الثاني؛ إذ لا تعارض بين إنشائين واعتبارين بما هما إنشاءان واعتباران، وإنّما يتنافيان من ناحية ما يترتّب عليهما من المنجزية والمعدّرية، وإنّما يترتّب ذلك بعد الوصول لا قبله، فإذا دلّت البراءة الشرعيّة - مثلاً - على ترك الدعاء عند رؤية الهلال وقد دلّ خبر الواحد على وجوبه، وشككنا في حجّيّة خبر الواحد فالبراءة لا تدلّ على عدم حجّيّة خبر الواحد؛ إذ لا

تنافي بينهما إلا من حيث التعذير والتنجيز المترتبين على الوصول، والمفروض عدم وصول حجّة خبر الواحد.

وأما بناءً على المبنى المختار فتقع المنافاة بين الحكمين الظاهريين بقطع النظر عن الوصول؛ إذ من الواضح أنّ اهتمام المولى بغرضه عند الشكّ وعدمه نقيضان لا يجتمعان، والمفروض أنّ المدلول التصديقيّ العرفيّ لأدلة الأحكام الظاهريّة الموجبة للتنجيز والتعذير هو الاهتمام بالغرض عند الشكّ وعدمه، كما أنّ المدلول التصديقيّ لأدلة الأحكام الواقعيّة نفس الغرض، وأما نفس الجعل والاعتبار بما هو فلا أثر له ولا يكون موضوعاً لحكم العقل لا في الأحكام الواقعيّة ولا في الأحكام الظاهريّة. وعلى هذا فدلّيل البراءة في المثال الذي ذكرناه - المقتضي بإطلاقه تشريع البراءة عن الدعاء عند رؤية الهلال سواء دلّ خبر الواحد على وجوبه أو لا - يدكّ لا محالة على عدم حجّة خبر الواحد؛ إذ هو يدكّ على عدم اهتمام المولى بغرضه عند الشكّ حتّى لو اقترن الأمر بورود خبر الواحد الدالّ على الوجوب، بينما حجّة خبر الواحد لو كانت مشرّعة فهي تدكّ على اهتمام المولى بغرضه عند الشكّ المقترن بورود خبر الواحد على الوجوب، فهما متنافيان لا محالة.

نعم، سنتمسك عندئذ بدليل حجّة الإطلاق الذي هو دليل ثالث من أدلة الأحكام الظاهريّة غير دليل البراءة وغير دليل حجّة خبر الثقة، ونثبت بذلك جريان البراءة في المقام، سواء وجد خبر الواحد أو لا؛ لأنّ دليل البراءة مطلق، وهذا الإطلاق حجّة لنا مادامنا غير جازمين بحجّة خبر الواحد، وحجّيته في طول الشكّ في حجّة خبر الواحد، أي: أنّ نسبة هذا الحكم الظاهريّ الثالث إلى حجّة خبر الواحد في الواقع كنسبة الحكم الظاهريّ إلى الواقعيّ وليس في عرضه، فهما غير متعارضين، كما أنّ الحكم الظاهريّ والواقعيّ غير متعارضين. ولا منافاة بين افتراض أنّ الشكّ في الدعاء عند رؤية الهلال وحده لا يكون رافعاً لاهتمام

المولى بغرضه عند دلالة خبر الواحد على الإلزام فيحاول حفظ الغرض عن طريق جعل حجّة خبر الواحد، وافترض أنّ الشكّ في الدعاء عند رؤية الهلال مضافاً إلى الشكّ في حجّة خبر الواحد رافع لاهتمام المولى بغرضه، ففي هذه الحالة تجري البراءة. والحاصل: أنّ المتصور في المقام ثلاثة أحكام في ثلاث طبقات:

أولاً: وجوب الدعاء عند رؤية الهلال الذي هو حكم واقعيّ محتمل مشتمل على تقدير وجوده على غرض إلزاميّ.

ثانياً: حكم ظاهريّ يعكس اهتمام المولى أو عدم اهتمامه بذاك الغرض بمجرد الشكّ في الحكم الواقعيّ، وهذا الحكم الظاهريّ قد تردّد بين حجّة خبر الواحد التي تعكس الاهتمام، وحجّة البراءة التي تعكس عدم الاهتمام.

ثالثاً: حكم ظاهريّ موضوعه الشكّ في أنّ الحكم الظاهريّ الأوّل هل هو حجّة خبر الواحد، أو البراءة؟ أو قل: إنّ موضوعه الشكّ في اهتمام المولى وعدم اهتمامه بغرضه عند الشكّ في الواقع، وهذا الحكم الظاهريّ عبارة عن حجّة الإطلاق والتي تعين البراءة في مقابل حجّة خبر الواحد.

هذه هي المقدّمة التي أردنا تقديمها في المقام.

أصالة عدم الحجّة:

وبعد ذلك نقول: إنّ الصحيح عند الشكّ في الحجّة هو: أنّ الأصل عدم الحجّة. وأقصد بذلك أنّ

مجرّد ورود أمانة مشكوكة الحجّية تقتضي خلاف ما تقتضيه الوظائف العقلية أو الشرعية لولا حجّيتها لا يوجب أيّ تغيير في تلك الوظائف. ولتوضيح ذلك نمثّل فعلاً بالأمانة المقتضية للإلزام فنقول:

إذا دلّ خبر الواحد على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وقد شككنا في حجّيته فهذا لا يوجب تغييراً في الوظيفة العقلية، ولا في الوظيفة الشرعية:

أمّا الأوّل: فلأنّ الوظيفة العقلية النافية للإلزام على مبنى المشهور عبارة عن

الصفحة 67

قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن المعلوم أنّه لا ينتفي موضوعها باحتمال ثبوت الحكم الظاهريّ الإلزاميّ ولا يكفي ذلك في ثبوت البيان، وإلّا لكفى نفس احتمال الواقع فيه. فاحتمال الحكم الظاهريّ لا يزيد على احتمال الحكم الواقعيّ، وضمّ اللابيان إلى اللابيان لا يثمر البيان. هذا حال قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلحاظ الواقع.

وأما بلحاظ نفس حجّية خبر الواحد والحكم الظاهريّ فلا معنى لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لعدم ترقّب العقاب على الحكم الظاهريّ بما هو حكم ظاهريّ. هذا كلّه بناءً على مبنى المشهور: من قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أمّا بناءً على مبنانا: من منجزية احتمال اهتمام المولى بغرضه، فأيضاً من الواضح أنّ ورود هذا الخبر لم يؤثّر أيّ أثر في تغيير الوظيفة العقلية، فإنّنا نحتمل اهتمام المولى بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، سواء ورد هذا الخبر واحتملنا حجّيته أو لا.

وأما الثاني: فالوظيفة الشرعية النافية للإلزام إمّا هي مثل البراءة الشرعية والاستصحاب، أو العمومات والإطلاقات. فإن فرضنا أنّ الوظيفة الشرعية كانت هي البراءة فاحتمال حجّية هذا الخبر لا يمنع عن جريان البراءة؛ لأنّ دليل جريان البراءة مطلق يشمل فرض دلالة خبر مورث للعلم على الإلزام. وإن دلّ دليل على حجّية خبر الواحد فهو إمّا مخصّص لدليل البراءة، أو حاكم عليه، والحكومة ترجع في الحقيقة إلى التخصيص كما نبين ذلك - إن شاء الله - في محلّه. فالشكّ في حجّية خبر الواحد مساوق للشكّ في تخصيص دليل البراءة، والمرجع هو الإطلاق. هذا بلحاظ الواقع.

وأما بلحاظ الحجّية المشكوكة فالبراءة الجارية بالنسبة للواقع دليل اجتهاديّ

على نفي حجّية الخبر المشكوكة، فعند جريان البراءة بلحاظ الواقع لا تصل النوبة إلى البحث عن جريان البراءة وعدمه بلحاظ الحجّية المشكوكة؛ وذلك لما ذكرناه في المقدّمة: من تنافي الحكمين الظاهريين العرضيين بقطع النظر عن الوصول، فالدليل على ثبوت أحدهما بالمطابقة دليل على نفي الآخر بالالتزام، فيثبت بالدليل الاجتهاديّ عدم حجّية الخبر في هذا المورد، ومع فرض القطع بعدم الفرق يثبت عدم حجّية الخبر مطلقاً. والحاصل: أنّنا شككنا في أنّ المولى هل اهتمّ بغرضه يجعل حجّية الخبر، أو نفي الاهتمام به يجعل البراءة، وإطلاق دليل البراءة عين الثاني في مقابل الأوّل.

هذا. وما ذكرناه: من نفي حجّية الخبر بالدليل الاجتهاديّ - وهو دليل البراءة - لا يتمّ على منبى القوم؛ لعدم المنافاة بين الحكمين الظاهريين بأنفسهما، فليس أحدهما ملازماً لعدم الآخر⁽¹⁾، وهذا بخلاف ما نقّحناه في المقدّمة.

إن قلت: كيف يمكن ثبوت الشكّ في حجّية هذا الخبر مع التمسك بإطلاق الدليل الاجتهاديّ في نفيه؟ وقد مضى أنّ الحكم الظاهريّ إنّما يكون معدّراً عن الواقع من باب كونه موجباً للقطع بعدم اهتمام المولى بالواقع. وعلى هذا نقول: هل أوجب إطلاق دليل البراءة ولو بمعونة دليل حجّية الإطلاق القطع بعدم اهتمام المولى بالواقع، أو لا؟ فإن فرض الثاني فالحكم الظاهريّ لم يمارس عمله المطلوب منه. وإن فرض الأوّل لم يبق مجال لاحتمال حجّية هذا الخبر؛ إذ إنّما يجعله المولى حجّة على فرض الاهتمام بالواقع المفروض حصول القطع بعدمه.

(1) وعندئذ نقول: إنّ الحكم الظاهريّ غير الواصل - وهو حجّية الخبر - لا أثر له ولا قيمة لاحتماله، فإنّ احتماله ليس بأشّد من احتمال الواقع، فنأخذ بالحكم الظاهريّ الواصل - وهو البراءة - بلامزاحم.

قلت: هذا الكلام ظهر جوابه ممّا مضى في المقدّمة، فإنّ الحكم الظاهريّ بحجّية إطلاق دليل البراءة يكون في طول الشكّ في كون الحجّية للخبر أو للبراءة، ونسبته إلى حجّية الخبر كنسبة الحكم الظاهريّ إلى الواقعيّ، وليس كنفس الحكم الظاهريّ بالبراءة ابتداءً الذي كان في عرض حجّية الخبر، ولا منافاة بين احتمال عدم كون الشكّ في الواقع المقرون بورود خبر الواحد على الإلزام رافعاً لاهتمام المولى بالواقع، والقطع بكّون هذا الشكّ منضمّاً إلى الشكّ في حجّية الخبر رافعاً لذلك.

وإن فرضنا أنّ الوظيفة الشرعيّة كانت هي استصحاب عدم وجوب الدعاء، فأيضاً يأتي عين ما ذكرناه في البراءة الشرعيّة حرفاً بحرف، ويكون الشكّ في حجّية الخبر مساوفاً للشكّ في تخصيص دليل الاستصحاب، فيتمسك بإطلاقه. هذا بلحاظ الواقع.

وأما بلحاظ حجّية الخبر فالاستصحاب الجاري بلحاظ الواقع يكون دليلاً اجتهاديّاً على نفي الحجّية بالبيان الماضي، ولا تصل النوبة إلى البحث عن أنّه هل يمكن استصحاب عدم الحجّية، أو لا؟

وأما إن فرضنا أنّ الوظيفة الشرعيّة النافية للتكليف كانت هي العموم أو الإطلاق للدليل الدالّ على عدم وجوب الدعاء الشامل للدعاء عند رؤية الهلال، فأيضاً يكون المرجع بلحاظ الواقع هو هذا العموم أو الإطلاق، ولا يمنع احتمال حجّية خبر الواحد عن ذلك؛ لأنّ دليل حجّية العموم أو الإطلاق دلّ على كونه حجّة ما لم تعلم معارضته بحجّة أقوى منه، والمفروض عدم وصول حجّية هذا الخبر، فيبقى العموم أو الإطلاق باقياً على حجّيته. نعم، هذا العموم أو الإطلاق ليس دليلاً اجتهاديّاً على عدم حجّية هذا الخبر كما كان كذلك في البراءة والاستصحاب؛ وذلك لأنّ هذا العموم أو الإطلاق لا يدلّ على حكم ظاهريّ في عرض حجّية الخبر، وإنّما يدلّ على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال واقعاً، ولا منافاة بين عدم وجوبه واقعاً وحجّية الخبر الدالّ على وجوبه.

وَأَمَّا حَجِّيَّةٌ هَذَا

العموم أو الإطلاق فليست في عرض حجّة خبر الثقة⁽¹⁾، فلا منافاة بينهما كما يظهر توضيحه ممّا مضى. هذا كلّه فيما لو كانت الأمانة المشكوك حجّيتها دالّة على الإلزام.

ويأتي عين ما ذكرناه فيما لو كانت الأمانة المشكوك حجّيتها دالّة على الترخيص وكانت الوظيفة بقطع النظر عنها إلزاميّة، فالوظيفة العقلية لا تختلف بمجرد احتمال حجّيتها. وأمّا الوظيفة الشرعيّة فإن كانت ثابتة بحكم ظاهريّ في رتبة حجّة الخبر فالمرجع نفس ذلك الحكم الظاهريّ، ويدلّ بالالتزام على نفي تلك الحجّية. وإن كانت ثابتة بعموم أو إطلاق فالمرجع نفس ذلك العموم أو الإطلاق، ولكن لا يثبت بالدليل الاجتهاديّ عدم تلك الحجّية؛ لعدم التنافي بين مفاد ذلك العموم أو الإطلاق وحجّية خبر الواحد.

هذا. وقد تحقّق من تمام ما ذكرناه: أنّ ما جاء في عبارات الأصحاب (قدس سرهم) من (أنّ الشكّ في الحجّية مساوق للقطع بعدم الحجّية) متين، فإنّ الظاهر أنّه ليس مقصودهم من ذلك أخذ القطع بالحجّية في موضوع الحجّية، وإنّما مقصودهم أنّ الشكّ في الحجّية مساوق من حيث النتيجة للقطع بعدم الحجّية، أو أنّ المقصود بالحجّية الثانية هو ترتّب الآثار العقليّة؛ من التنجيز والتعذير، لا ثبوت الخطاب الظاهريّ من قبل المولى، بخلاف الحجّية الأولى.

هذا تمام الكلام في هذا الوجه لكيفيّة تأسيس الأصل في المقام.

(1) فإنّ حجّية العموم أو الإطلاق موضوعها هو العموم أو الإطلاق الذي لم تعلم معارضته بحجّة أقوى منه، إذن فالشكّ في حجّية خبر الواحد الذي عارض العموم أو الإطلاق مأخوذ في موضوع حجّية العموم أو الإطلاق، وهذه الحجّية تؤمّننا عن احتمال اهتمام المولى بغرضه الواقعيّ يجعل حجّية الخبر من دون أن تنفيها؛ ذلك لأنّ نسبتها إليها كنسبة الحكم الظاهريّ الترخيصيّ إلى الواقع الذي يؤمّننا من قبله ولكن لا ينفيه؛ لعدم المنافاة بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ.

تأسيس الأصل بوجه أخرى:

وقد قرّب الأصل بوجه أخرى:

منها: ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) من التمسك بالأدلة الشرعية الدالة على حرمة الإسناد إلى الشارع بغير علم.

وهذا الوجه إنّما يرجع إلى وجه فتّي إذا فرض فيه أمور ثلاثة:

الأول: أن يكون جواز الإسناد لازماً مساوياً للحجّة؛ إذ لو لم يكن لازماً لها أصلاً أو كان أخصّ لم يكن نفيه دالاً بالملازمة على نفيها؛ لأنّ نفي الأخصّ لا يدلّ على نفي الأعمّ، كما أنّ نفي شيء ما لا يدلّ على نفي ما لا تلازم بينهما أصلاً.

الثاني: أن يكون جواز الإسناد لازماً لواقع الحجّة لا للحجّة الواصلة؛ إذ على الثاني نقطع بعدم جواز الإسناد لفرض عدم وصول الحجّة بلا حاجة إلى التمسك لإثبات عدم جواز الإسناد بتلك الأدلة، ولا يكون عدم جواز الإسناد مثبتاً لعدم الحجّة لفرض كفاية عدم وصولها فيه.

الثالث: أن لا يكون نفس احتمال الحجّة مانعاً عن التمسك بعموم دليل عدم جواز الإسناد بغير العلم، وإلاّ لم يمكننا التمسك به لنفي الحجّة.

فيجب البحث في هذه الأمور الثلاثة:

أمّا الأمر الأول: فلا مجال له بناءً على مبانينا في بحث قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي، فإنّه يظهر بمراجعة ما ذكرناه هناك أنّه لا ملازمة بين حجّة الأمانة وقيامها مقام القطع الموضوعي، وبالإمكان قيامها مقام القطع الموضوعي بدليل ما. إلاّ أنّ هذا يصبح من مقارنات الحجّيّة لا من لوازمها، فقد يفرض دلالة دليل على جواز إسناد مفاد أمانة إلى الشارع لكن هذا لا يعني أنّ جواز الإسناد من لوازم حجّيته حتّى يفرض أنّ دليل نفي جواز إسناده دليل على عدم حجّة تلك الأمانة.

وأما بناءً على مباني القوم فإن كان قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي ملازماً للحجة فإنما هو ملازم لها على بعض الفروض في السنة جعل الحجية، وهو لسان جعل الطريقيّة ولسان تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، وقد وقع البحث في إنتاجهما لقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي وعدمه. وأما جعل المنجزية والمعدّية وكذا جعل الحكم المماثل فلا علاقة لهما بقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي وجواز الإسناد أصلاً، حيث قد عرفت أنّ نسبة جعل الحجية إلى تمام تلك السنة على حدّ سواء. فجواز الإسناد إن كان لازماً للحجة فإنما هو لازم لبعض أنحاء جعل الحجية، وليس لازماً مساوياً لجعل الحجية بتمام أنحاءها، فلا يكون نفيه نفيّاً لها بالملازمة.

وأما الأمر الثاني: فيختلف الحال فيه باختلاف مباني القول بالملازمة، وقد عرفت أنّ مباني القول بالملازمة أمران:

الأول: مبنى جعل الطريقيّة بناءً على ما يقال: من أنّ جعل الأمانة طريقاً مثمر لترتب آثار القطع الطريقيّ بالشئ بالنسبة لأحكامه وأحكام متعلّقه، وترتب آثار القطع الموضوعي بالنسبة لأحكام نفس هذا القطع، ومن تلك الأحكام جواز الإسناد إلى المولى الذي أخذ في موضوعه العلم بصحة المسند إليه وصدقه. وبناءً على هذا المبنى يكون جواز الإسناد أثراً لواقع الحجية لا للقطع بها، فإنّ المفروض أنّ دليل حجة الأمانة وجعل العلم الاعتباري حاكم على دليل حرمة الإسناد بغير علم، ومن المعلوم أنّ هذا العلم الاعتباري محفوظ حتى مع الشكّ فيه، فهذه الحكومة ليست إلّا كسائر الحكومات كما في قوله: «الطواف بالبيت صلاة». وقوله: «لاربا بين الوالد وولده» ممّا لا تكون الحكومة فيه مختصة بغير العلم.

الثاني: مبنى تنزيل المؤدّي منزلة الواقع بناءً على ما يقال: من أنّ ذلك يدلّ

بالملازمة على تنزيل العلم بالظاهر منزلة العلم بالواقع، وهذا ينتج كون جواز الإسناد أثراً للحجة الواصلة لا لواقع الحجية؛ إذ قبل الوصول لا يكون هناك علم بالظاهر كي يقوم مقام العلم بالواقع.

وأما الأمر الثالث: فهو مبنى على ما سنحقّقه - إن شاء الله - في محلّه: من أنّ الحكومة هل ترجع بروحها إلى التخصيص وإنّما الفرق بينهما في كيفية التعبير، أو أنّها تختلف في جوهرها عن جوهر التخصيص وتكون رافعة للموضوع كما يظهر من عبائر المحقق النائيني (رحمه الله)، فعلى الأول - وهو المختار - يتمّ الأمر الثالث، فإنّ الشكّ في الحجية يساوق عندئذ الشكّ في تخصيص دليل حرمة الإسناد بغير العلم، فنتمسك بإطلاقه. بينما على الثاني يكون التمسك بإطلاق هذا الدليل عند الشكّ في الحجية تمسكاً بالعامّ في الشبهة المصادفة لنفس العامّ؛ لأنّ العامّ إنّما دلّ على حرمة الإسناد بغير العلم، والشكّ في الحجية يساوق الشكّ في كون هذا الإسناد إسناداً بالعلم أو بغير علم.

ومنها: استصحاب عدم الحجية، وبناءً على ما عرفته فيما سبق لا تصل النوبة إلى هذا الاستصحاب⁽¹⁾ فيما لو ثبت بلحاظ الواقع حكم ظاهريّ في عرض تلك الحجية كالبراءة والاستصحاب؛ لكون دليل الحكم الظاهريّ دليلاً اجتهادياً على عدم الحجية، فلا بدّ من فرض موضوع الكلام خصوص ما لم يكن فيه حكم ظاهريّ في عرض الحجية ينفيها دليلاً بالملازمة.

وقد ذكر في مقام الإشكال على هذا الاستصحاب تقريبان:

التقريب الأول: ما فهمه المحقق الخراساني (رحمه الله) من كلام الشيخ الأعظم (قدس سره)،

(لو قلنا بأنّ الدليل الاجتهاديّ المطابق للاستصحاب يرفع موضوع الاستصحاب كما هو المعروف، وإن كان المختار خلافه.

الصفحة 74

وهو: أنّ الأثر المترقّب ترتبه في المقام عبارة عن حرمة الإسناد، بينما هي أثر لنفس الشكّ في الحجّية لا لواقع عدم الحجّية حتّى يستصحب ذلك إثباتاً لهذا الأثر، وموضوع هذا الأثر - وهو الشكّ - ثابت، فيترتب عليه الأثر.

وأورد المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) على ذلك في تعليقه على الرسائل بوجهين:

الأوّل: إنّ وجود الأثر للمستصحب إنّما يشترط فيما لو كان المستصحب موضوعاً من الموضوعات، أمّا استصحاب الحكم نفيّاً وإثباتاً فلا حاجة في تصحيحه إلى أثر مترتب عليه، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ الحجّية حكم نستصحب عدمها.

الثاني: إنّ لا نسلم عدم ترتّب الأثر على المستصحب، فإنّ حرمة الإسناد كما تكون أثراً للشكّ في الحجّية كذلك تكون أثراً لواقع عدم الحجّية، كما يستفاد ممّا دلّ على حرمة الحكم بغير ما أنزل الله. إذن فهناك أمران:

أحدهما: قاعدة الشكّ المقتضية لحرمة الإسناد بمجرد الشكّ في الحجّية.

والثاني: استصحاب عدم الحجّية. وهو حاكم على الأوّل كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدة الطهارة.

ودفع المحقّق النائينيّ (رحمه الله) الإشكال الأوّل بأنّ عدم الحجّية وإن كان في نفسه نفيّاً لحكم شرعيّ لكنّه ليس بنفسه موضوعاً لجري العمل عليه كما في الأحكام التكليفيّة. والاستصحاب أصل في مقام الجري العمليّ، وروحه يرجع إلى تعيين الوظيفة العمليّة، فلا بدّ من إجرائه فيما يتطلّب ابتداءً الجري العمليّ عليه بحكم العقل، أو تترتب عليه ثمرة كذلك، فعدم الحجّية حاله حال الموضوعات في احتياج جريان الاستصحاب فيه إلى الأثر.

أقول: إنَّ تحقيق هذا الكلام إثباتاً ونفيّاً سيظهر من تحقيقنا للتقريب الثاني من تقريبي الإشكال في استصحاب عدم الحجية⁽¹⁾.

وأيضاً دفع المحقق النائيني (قدس سره) الإشكال الثاني بأنّه بعد أن ظهر أنّ استصحاب عدم الحجية يكون لأجل إثبات حرمة الإسناد لا لإثبات نفس عدم الحجية وإن كان بنفسه حكماً من الأحكام، قلنا: إنّه لو سلّم ترتّب هذا الأثر على الشكّ في الحجية وعلى واقع عدم الحجية كان استصحاب عدم الحجية تحصيلاً للحاصل، بل من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل؛ لأنّه تحصيل لما هو حاصل وجداناً بالتعبّد، فإنّ إجراء الاستصحاب في المقام يكون لإثبات حرمة الإسناد تعبّداً مع أنّها ثابتة في الرتبة السابقة على الاستصحاب وجداناً؛ وذلك لأنّ الاستصحاب متأخّر رتبة عن الشكّ لكونه مأخوذاً في موضوعه، فلا بدّ من ثبوت الشكّ حتّى يجري الاستصحاب، وبمجرّد ثبوت الشكّ تثبت حرمة الإسناد وجداناً بثبوت موضوعه وجداناً؛ إذ المفروض أنّ المولى حكم حكماً واقعياً على فرض الشكّ بحرمة الإسناد.

(1) الواقع أنّه إنّما اشترط في الأصل العمليّ أن يترتب على مفاده أثر شرعيّ عمليّ، أو أن يكون مفاده بنفسه أثراً شرعيّاً عمليّاً استطرافاً لترتب التنجيز والتعذير العقليين عليه، والحجّة المفروض استصحاب عدمها في المقام لو نظرنا إليها من زاوية حرمة الإسناد فقط جاء القول بأنّ الحجية ليست حكماً عمليّاً فهي بحاجة إلى أثر شرعيّ عمليّ كي يصحّ استصحاب عدمها. أمّا إذا نظرنا إليها من زاوية أنّ الحجية الشرعية تولّد التنجيز والتعذير العقليين؛ لأنّ استصحاب عدم الحجية يرفع موضوع قبح العقاب بلا بيان مثلاً، ويبدّله إلى بيان العدم، وبيان العدم بنفسه يحقّق التعذير، فهذا ما سيأتي تحقيقه في البحث عن التقريب الثاني من تقريبي الإشكال إن شاء الله.

أقول: إنَّ كون الشكّ وواقع عدم الحجية معاً موضوعين لحرمة الإسناد يتصوّر على أنحاء:

الأوّل: أن يكون كلّ من الشكّ وعدم الحجية موضوعاً مستقلاً لحرمة الإسناد، بأن تكون حرمة الإسناد مجعولة بجعلين: أحدهما على الشكّ، والآخر على عدم الحجية.

وعلى هذا الفرض لا خفاء في عدم لزوم تحصيل الحاصل من الاستصحاب؛ إذ ما يثبت بالاستصحاب من حكم هو غير الحكم الثابت قبل الاستصحاب، نظير ما لو أُريد إثبات حرمة أكل مال باستصحاب كونه ملكاً للغير مع وجدانيّة حرمة من ناحية النجاسة.

ولا يبعد أن يكون مقصود المحقق الخراساني (رحمه الله) هو هذا الفرض؛ لأنّه أشار في تعليقه في المقام إلى ما يدلّ في نظره على حرمة الإسناد مع عدم الحجية مستقلاً عن دليل حرمة الإسناد مع الشكّ، وهو ما دلّ على حرمة الحكم بغير ما أنزل الله، وهذا يشعر اختياره لهذا الفرض. وبناءً على هذا الفرض لا يرد عليه إشكال المحقق النائيني (رحمه الله)⁽¹⁾.

الثاني: أن يكون الجامع بين الشكّ وعدم الحجية موضوعاً للحرمة، ويكون المقصود بالشكّ مطلق عدم العلم بالحجّة الشامل لفرض العلم بعدم الحجية.

1)

نعم، لو استظهر أنّ الموضوع الأوّل من موضوعيّ حرمة الإسناد - وهو الشكّ - عبارة عن مطلق عدم العلم بالحجّة الشامل للعلم بعدم الحجية لا خصوص الشكّ بمعنى التردّد، ورد عليه: أنّ ما افترضه من حكومة الاستصحاب على قاعدة الشكّ في المقام في غير محلّها. ولكن يبدو أنّه (رحمه الله) يرى نفس الشكّ هو الموضوع، فتتمّ الحكومة بناءً على ما هو المعروف: من حكومة مثل استصحاب الطهارة على مثل أصالة الطهارة؛

لأنّ نكته الحكومة لو تمّت هناك فهي تامّة هنا رغم أنّ حرمة الإسناد عند الشكّ حكم واقعيّ لا حكم ظاهريّ ثابت بأصل عمليّ، وعلى أيّ حال فسيّضح أنّ أصل فكرة كون المقصود بالشكّ خصوص التردّد غير صحيحة.

الصفحة 77

وعلى هذا الفرض يصحّ القول بأنّ إثبات حرمة الإسناد بالاستصحاب تحصيل للحاصل كما ذكره المحقّق النائينيّ (قدس سره)؛ لثبوتها وجداناً بثبوت موضوعها، وهو عدم العلم بالحجّة وجداناً.

ولكن لا أثر لما ذكره المحقّق النائينيّ (رحمه الله): من كون الحرمة ثابتة في الرتبة السابقة على الاستصحاب، فإنّ ما يكون ثابتاً وجداناً لا يعقل إثباته بالاستصحاب تعبّداً ولو في عرضه، وفرض الثبوت في الرتبة السابقة ليس له دخل في نكته الإشكال⁽¹⁾.

على أنّ ما ذكره من الطوليّة غير صحيح في نفسه، فإنّ الشكّ موضوع لأمرين: الاستصحاب، وحرمة الإسناد، فهما في عرض واحد لا طوليّان.

هذا. ولا يخفى أنّ هذا الوجه غير متصوّر في مثل استصحاب عدم الطهارة وقاعدتها؛ إذ الحكم فيه ظاهريّ ولا يعقل جعله على مطلق فرض عدم العلم بالنجاسة الشامل لفرض العلم بالطهارة؛ لعدم تعقّل الحكم الظاهريّ مع العلم.

الثالث: أن يكون الجامع بين الشكّ وعدم الحجّة هو الموضوع لحرمة الإسناد أيضاً، ولكن يكون المقصود بالشكّ التردّد لا ما يشمل فرض العلم بالعدم، وعلى هذا يتّجه القول بأنّ الاستصحاب يجري ولا يلزم منه تحصيل الحاصل؛ لأنّه يرفع الفرد الأوّل لموضوع الحكم بالحرمة، وهو الشكّ في الحجّة، فينتفي ثبوت الحكم من هذه الناحية ويثبت الفرد الثاني تعبّداً، وهو عدم الحجّة، فيثبت الحكم بثبوت

(1) ولعلّ المحقّق النائينيّ (رحمه الله) قاس تحصيل الحاصل بالوجدان تعبّداً بتحصيل الحاصل بالوجدان وجداناً أو بالتعبد تعبّداً الذي يعني تحصيل ما هو مفروض الحصول في الرتبة السابقة. أمّا إن لم يكن مفروض الحصول في الرتبة السابقة فالتحصيل الثاني يرجع في واقعه إلى انضمام علّة ثانية بقاء إلى العلّة الأولى وصيرورة كلّ منهما

هذا الفرد من موضوعه. هذا ما تقتضيه الصناعة على مبنى القوم: من حكومة الاستصحاب على القاعدة ولو كانا متوافقين؛ لكون الاستصحاب رافعاً للشكّ الذي هو موضوع للقاعدة، وإن كان المبنى غير مرضي عندنا كما يأتي تحقيقه - إن شاء الله - في محلّه.

الصفحة 78

وهنا كلام، وهو: أنّ هناك نكتة يكون الالتفات إليها موجباً للاطمئنان هنا بخلاف ما تقتضيه الصناعة، وهي أنّه يلزم من ذلك أنّه لو كانت الحجّة ثابتة في الواقع فليس الإسناد حراماً في الواقع أصلاً، لا بملاك الشكّ في الحجّة؛ لفرض ارتفاعه بحكومة الاستصحاب التي هي حكومة واقعية، على ما نقحناه فيما مضى في بحث قيام الإمارات مقام القطع الموضوعي: من أنّ قيامها مقامه يكون بالحكومة الواقعية لا الظاهرية، ولا بملاك عدم الحجّة؛ لفرض مخالفة الاستصحاب للواقع وثبوت الحجّة واقعاً، فصورة القطع بكون الحالة السابقة هي عدم الحجّة أصبحت أسوأ حالاً من غيرها، فيكون الإسناد حراماً واقعاً في غير تلك الصورة وغير حرام في هذه الصورة، وهذا ممّا يطمأنّ بخلافه، فيتّجه أنّ الحرمة ثابتة في هذه الصورة أيضاً واقعاً⁽¹⁾، فيكون إثبات الحرمة تعبّداً

(١) لا يخفى أنّ النكتة الوجدانية التي بيّنها أستاذنا الشهيد (رحمه الله) بالقدر الذي بيّنه كأنّها تقتضي الاطمئنان بالجامع بين بطلان مبنى تلك الصناعة المشروح في بحث حكومة الاستصحاب على القاعدة، وبطلان كون الشكّ الذي هو موضوع لحرمة الإسناد بمعنى التردد لا بالمعنى الشامل للعلم بالعدم. ولا أدري لماذا لم يجر أس تاذنا الشهيد (رحمه الله) مع هذه النكتة إلى نهايتها، وذلك بأن يقال: إنّ أصل افتراض كون الشكّ الذي هو موضوع لحرمة الإسناد بمعنى التردد لا بالمعنى الشامل للقطع بالعدم غير معقول؛ إذ يلزم من ذلك كون الشكّ في الحجّة أسوأ حالاً من القطع بعدم الحجّة. إمّا مطلقاً كما هو الحال فيما لو فرض ←

بالاستصحاب تحصيلاً لما هو حاصل بالوجدان تعبّداً. وهذا الإشكال لا يأتي في مثل استصحاب الطهارة وقاعدتها؛ لأنّه لم يجعل على فرض الشكّ في الطهارة حكم واقعيّ يطمأنّ بوجوده عند جريان الاستصحاب ويقصد إثباته تعبّداً بالاستصحاب، وإنّما تثبت قاعدة الطهارة الظاهريّة، والاستصحاب أيضاً يثبت ذلك بعد رفع موضوع قاعدة الطهارة.

التفريب الثاني: ما بينني على أنّ إجراء استصحاب عدم الحجّية ليس لإثبات حرمة الإسناد؛ لما عرفت: من أنّ جواز الإسناد ليس من آثار الحجّية ولوآزمها، بل هو أمر مستقلّ قد يقترن بالحجّية وقد لا يقترن، وإنّما هو للاستطراق إلى إثبات التنجيز والتعذير العقليين، فيتحقّق - مثلاً - ببركة استصحاب عدم الحجّية موضوع حكم العقل بقبح العقاب.

ويورد على ذلك بأنّ حكم العقل مترتب على نفس الشكّ، فالعقل بمجرد عدم البيان يستقلّ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، واستصحاب عدم الحجّية لإثبات حكم العقل بقبح العقاب تحصيل للحاصل.

ويتحصّل من كلام السيّد الأستاذ والمحقّق العراقي (قدس سره) في مقام الجواب على هذا الوجه: أنّ حكم العقل قبل الاستصحاب بقبح العقاب كان باعتبار عدم البيان،

→ كلّ من الشكّ وعدم الحجّية واقعاً موضوعاً مستقلاً للحرمة، أو في خصوص ما إذا كانت الحجّية ثابتة في الواقع كما هو الحال فيما لو فرض موضوع الحرمة هو الجامع بينهما. بينما احتمال أسويّة الشكّ في الحجّية من القطع بالعدم غير موجود، وعليه فما ذكره صاحب الكفاية (رحمه الله) في تعليقه على الرسائل: من حكومة الاستصحاب على القاعدة، غير متصوِّرة في المقام أصلاً، وإشكال لزوم تحصيل الحاصل لو فرض الموضوع هو الجامع مسجّل عليه.

وبجريان الاستصحاب يرتفع هذا الموضوع ويرتفع حكمه لا محالة، ويأتي مكانه حكم ثانٍ للعقل بقبح العقاب مترتب على موضوع آخر متحقّق ببركة الاستصحاب، وهو بيان العدم.

وذكر المحقّق العراقي (رحمه الله): أنّ موضوع حكم العقل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان عبارة عن عدم البيان من كلا الطرفين، فكما يرتفع هذا الموضوع ببيان الحكم كذلك يرتفع ببيان العدم. ويتحصّل أيضاً من كلماتهم نقوض على هذا الوجه:

الأول: النقض باستصحاب عدم التكليف الحاكم على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

والثاني: النقض بسائر موارد حكومة أصل على أصل مع موافقتها في النتيجة، كما في استصحاب الطهارة وأصالته، واستصحاب الحلّ وأصالته، والأصل السببيّ والمسببيّ المتوافقين في النتيجة.

والثالث: النقض بحجّية أمانة قامت على عدم حجّية شيء ما.

والتحقيق: أنّ شيئاً من هذه الأجوبة الحليّة والنقضيّة غير صحيح؛ وذلك لأنّ موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا يرتفع باستصحاب عدم الحجّية وإن بنى على كون موضوعها عدم البيان من كلا الطرفين، فإنّ المقصود من عدم البيان هو عدم بيان التكليف، واستصحاب عدم الحجّية لا يبيّن عدم التكليف، وإنّما يثبت عدم كون هذا الذي شككنا في حجّيته طريقاً إليه، فلا موضوع لما مضى: من الجواب الحليّ.

وقد ظهر بذلك الجواب على النقض الأوّل، فإنّ دعوى أنّ للعقل حكيمين على موضوعين متغايرين إنّ تمتّ فإنّما تثبت حكومة استصحاب عدم التكليف على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فيقال -

الحكم الأوّل للعقل بقبح العقاب كان عبارة عن عدم بيان التكليف، وقد انتهى ذلك وثبت بيان عدم تعبدًا، وهو موضوع لحكم ثانٍ للعقل بقبح العقاب بنحو أشدّ من القبح الأوّل. أويقال - بحسب تعبيراتنا - : إنّ الحكم الأوّل كان عبارة عن قبح العقاب عند عدم بيان اهتمام المولى، وبالاستصحاب يثبت بيان عدم اهتمام المولى وجدانًا، فينتفي موضوع الحكم الأوّل، ويترتب على بيان عدم الاهتمام وجدانًا حكم ثانٍ للعقل بقبح العقاب بنحو أشدّ من القبح الأوّل. هذا كلّه في استصحاب عدم التكليف. وأمّا فيما نحن فيه فلا مجال لذلك؛ فإنّ استصحاب عدم الحجّية إنّما يثبت عدم كون هذا الشيء المشكوك حجّيته بيانًا للتكليف أو عدم إبراز المولى اهتمامه بالتكليف بجعل الحجّية لهذا الشيء، ولا يبيّن عدم التكليف أو عدم اهتمام المولى به. وموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ليس هو عدم بيان الحجّية، وإنّما هو عدم بيان التكليف لا بنفسه ولا بطريقه، أو عدم بيان اهتمام المولى به، وهذا لا ينتفي باستصحاب عدم الحجّية، فقياس ذلك باستصحاب عدم التكليف قياس مع الفارق.

وكذلك لا مجال للنقض الثاني، فإنّ الأصلين المتوافقين لو سلّم حكومة أحدهما على الآخر فموضوع المحكوم ينتفي بوجود الحاكم⁽¹⁾، فيثبت الحكم الظاهريّ ببركة الحاكم فقط، ولا علاقة لذلك بتحصيل الحاصل. وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ حكم العقل بقبح العقاب ثابت مع جريان الاستصحاب بنفس الملاك

(١) ولو لم تسلّم الحكومة فالأصلان معاً يجريان ويصح مجموعهما علّة واحدة للتأمين أو التنجيز. وهذا أيضًا لا علاقة له بتحصيل الحاصل. كما أنّ استصحاب عدم الحجّية فيما نحن فيه أيضًا لا يلزم منه تحصيل الحاصل على ما سنشرحه في التعليق الآتي إن شاء الله.

الثابت للحكم قبل الاستصحاب كما عرفت توضيحه.

وأما النقض الثالث فتحقيق الكلام فيه: إنّه تارةً يتكلّم في فائدة ذكر الإمام(عليه السلام)لزرارة - مثلاً - عدم حجّية الأمر الفلانيّ، وأخرى يتكلّم في فائدة جعل الحجّية لهذا الحديث الدالّ على عدم حجّية الأمر الفلانيّ.

أمّا فائدة، ذكر الإمام(عليه السلام) ذلك لزرارة فيكفي فيها أنّه قد يفيد كلامه(عليه السلام)لزرارة القطع بعدم حجّية الأمر الفلانيّ، وهذا بنفسه معرفة بحكم من أحكام الإسلام، وتثقيف بالنظم والقوانين الإسلاميّة، وهذا من أهمّ الفوائد، فلا حاجة في ثبوت الفائدة إلى ترتّب التنجيز والتعذير.

وأما فائدة جعل الحجّية لهذا الحديث فتظهر عند المعارضة لدليل آخر يدلّ على الحجّية لما نفى هذا الحديث حجّيته، فإنّه لولاه لثبتت الحجّية بذلك الدليل، وهذا يصلح مانعاً عن ذلك(1).

(1) لو كان الكلام في مسألة اللغوّة وعدم اللغوّة كفى في الجواب أن يقال بثبوت الفائدة عند وجود المعارض، بل يكفي في الجواب أن يقال: إنّ هذا الخبر الذي نفى حجّية القياس - مثلاً - لم يجعل له الحجّية مستقلاًّ كي يرد عليه إشكال اللغوّة، وإنّما جعلت الحجّية لمطلق خبر الثقة، ويكفي لعدم لغوّة هذا الجعل ثبوت الفائدة له في موارد أخرى غير هذا المورد. كما أنّ فيما نحن فيه أيضاً لا يصحّ الإشكال على استصحاب عدم الحجّية باللغوّة، فإنّ هذا الاستصحاب لم يجعل يجعل مستقلاًّ، بل جعل ضمن جعل كلّيّ الاستصحاب، وكلّيّ الاستصحاب تكفيه الفوائد المرتبة عليه في موارد أخرى. ولكن الكلام لم يكن حول اللغوّة وعدمها، وإنّما الكلام كان حول لزوم تحصيل الحاصل، حيث يقال: إنّ الحجّية الشرعيّة لا معنى لها من دون ترتّب التنجيز والتعذير العقليّين عليها على تقدير الوصول، وحجّية ما نفى حجّية القياس لا يترتّب عليها على ←

ومنها: التمسكّ بآيات النهي عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: (لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ).

→ فهو مسكوت عنه، والتأمين الحيثي كما ترى ليس تأميناً ولا قيمة له. وإن قصد الثاني قلنا: إنّ الحكم الظاهريّ بما هو حكم ظاهريّ غير قابل للتنجيز حتّى يصحّ التعذير عنه. هذا إذا كان الحكم الذي دلّ عليه ذلك الدليل المشكوك حجّيته هو الإلزام كوجوب صلاة الليل، وكان المحكّم لولا حجّية ذلك الدليل هو التعذير. أمّا لو كان الحكم الذي دلّ عليه ذلك الدليل هو الترخيص، وكان المحكّم لولا حجّية ذلك الدليل هو التنجيز فأبضاً استصحاب عدم حجّية ذلك الدليل لا معنى له؛ إذ هل يقصد بذلك تنجيز الواقع، أو يقصد به تنجيز الحكم الظاهريّ بقطع النظر عن الواقع؟! فإن قصد الأوّل: قلنا: إنّ نفى حجّية ما دلّ على الترخيص ليس نفيّاً لواقع الترخيص كي ينتج التنجيز. وإن قصد الثاني قلنا: إنّ الحكم الظاهريّ بما هو حكم ظاهريّ غير قابل للتنجيز. ويأتي عين الكلام حرفاً بحرف في مورد النقض، أعني: حجّية أمانة نعت حجّية القياس مثلاً، فتصبح حجّية هذه الأمانة مع كون الأصل في القياس هو عدم الحجّية ممّا لا معنى لها. نعم، نستثنى من ذلك ما إذا كانت الوظيفة لولا حجّية هذه الأمانة هي حجّية القياس، كما لو كان لدينا دليل يدلّ على حجّية القياس وكانت هذه الأمانة الدالّة على عدم حجّيته معارضة لذلك الدليل أو مقدّمة عليه، فيترتّب على هذه الأمانة تنجيز الواقع بسدّها للباب الوحيد الذي ينفي الواقع، أو التعذير عن الواقع بسدّها للباب الوحيد الذي يثبت الواقع، وهو ذلك الدليل الذي دلّ على حجّية القياس، ولعلّ هذا هو مراد أستاذنا الشهيد(رحمه الله)من ظهور الثمرة عند فرض وجود معارض يدلّ على الحجّية وإن كانت العبارة قاصرة.

وأورد على هذا الوجه المحقق النائيني (رحمه الله) بأن احتمال حجّية الظنّ يعني احتمال جعله علماً، فالتمسك بما يمنع عن العمل بغير العلم تمسك بالعام في الشبهة المصداقية⁽¹⁾؛ لعدم إحراز عنوان عدم العلم.

ويرد عليه: أنّ مفاد آيات النهي عن العمل بغير العلم ليس هو النهي التكليفيّ كالنهي عن إسناد ما لم يعلم أنّه من الشارع إليه، كي يقال بحكومة دليل الحجّية عليه، وإّما مفادها هو النهي الإرشاديّ إلى عدم الحجّية، فهي في عرض دليل الحجّية متكفلة لبيان عدم جعل غير العلم علماً، فلا معنى للحكومة في المقام⁽²⁾.

هذا تمام الكلام في الأمور الثلاثة التي قدّمها المحقق الخراساني (رحمه الله) على بحث حجّية الأمارات.

(1) بناءً على عدم رجوع الحكومة في روحها إلى التخصيص، وإلاّ فالشكّ في تخصيص زائد. (2) لا يخفى أنّ المستفاد من آيات النهي عن العمل بغير العلم ليس بأكثر من الإرشاد إلى عدم الاعتماد في الأمن على غير العلم، أي: أنّ رأس الخيط في التأمين يجب أن يكون هو العلم، وهذا لا يدلّ على أصالة عدم الحجّية بقول مطلق.

السيرة

بقي علينا أمر آخر نذكره أيضاً قبل البحث عن حجّية الأمارات، وهو البحث عن السيرة. فالأصحاب وإن وجد في كلماتهم الاستدلال بالسيرة في بعض الموارد لكنهم لم ينقحوا بحث السيرة على حدّ تنقيحهم لسائر الأبحاث كحجّية خبر الواحد، والجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وغير ذلك، بينما موارد الاحتياج إلى الاستدلال بالسيرة كثيرة في الفروع الفقهيّة، مضافاً إلى أنّها من مدارك بعض الأمارات الآتية. وهذا هو السرّ في ذكرنا لهذا البحث قبل مباحث حجّية الأمارات. وحجّية السيرة لو ثبتت ليست على حدّ حجّية سائر الأمارات التي جعلت حجّة تعبداً من قبل الشارع، وإنّما تكون حجّية السيرة كما سيظهر - إن شاء الله - على أساس إفادتها للقطع.

بروز الحاجة إلى بحث السيرة

وقد اشتدّت الحاجة إلى بحث السيرة بعد أن بطلت عدّة مدارك للفقهاء كانت تعتبر في الأصول القديمة من الأمور المعتمد عليها، توضيح المقصود:

إنّ هناك حالة نفسانيّة ثابتة في نفس الفقيه تمنعه عن مخالفة ما كان في كلمات الأصحاب من المسلّمات وبعدّ خلافه غريباً، ولذا ترى أنّه كثيراً ما يذكر في الفقه بالنسبة لأمر ما ككون نتيجة المعاطاة الإباحة مثلاً، أو الأخذ بقاعدة لا ضرر في مورد ما، أنّه يلزم منه تأسيس فقه جديد، ويجعل هذا دليلاً على بطلان ذلك الأمر. والذي يظهر من القرائن المحفوفة بكلماتهم ومن سوابق هذا الكلام ولواحقه في الموارد المختلفة أنّه ليس المقصود بذلك إبطال ذلك الأمر بعموم أو إطلاق أو إجماع، وإلا لقالوا: إنّ هذا ينافي العموم الوارد في نصّ كذا أو الإطلاق أو

الإجماع، فالظاهر أنّ مقصودهم بذلك دعوى ما هو أقوى من الإجماع، وهو: أنّ الالتزام بذلك الأمر يستلزم الالتزام بعدّة أمور يكون الالتزام بمجموعها خلاف الضرورة الفقهيّة والمسلمات عند الأصحاب، وخلاف ما هو مقطوع به لغاية وضوحه، ولا يمكن التفصيل بين بعض تلك الأمور وبعض؛ لأنّ كلّها من واد واحد، ونسبة الدليل إليها على حدّ سواء، فنستكشف من ذلك إجمالاً بطلان ذلك الدليل وظهور خلافه عند الأصحاب بنحو يعدّ ذلك فقهاً جديداً.

وكأنّ هذه الحالة - أعني: حالة رفض مخالفة المسلمات عند الأصحاب - موجودة في نفوس علماء العامّة أيضاً بالنسبة لمسلمات عصر الصحابة مثلاً، فيرون مخالفة ما كان مسلماً في عصر الصحابة شيئاً لا يقبله الطبع.

ومن هنا يقع الفقيه في حرج عند ما تقع المنافاة بين هذه الحالة النفسيّة له، ومقتضى الأدلّة والقواعد.

وكأنّ ما صدر من العامّة من سدّ باب الاجتهاد وحصره في دائرة علمائهم الأربعة وبعض تلامذتهم كان الدافع لهم إليه في الواقع هذه الحالة النفسيّة الكامنة في نفوسهم، حيث إنّ سدّ باب الاجتهاد وحصره في تلك الدائرة يعالج لهم تلك المشكلة؛ إذ لا تقع بعد هذا مخالفة بين الأدلّة وتلك الحالة النفسيّة؛ لأنّ الفقهاء الأربعة لم يخالفوا مسلمات الصحابة مثلاً، فأراحهم هذا العمل عن لزوم تأسيس فقه جديد وحكم غريب من الأدلّة، كما أنّه أراحهم أيضاً عن لزوم تأسيس فقه جديد وحكم غريب من ناحية عدم المبالاة بالدين؛ إذ كان كثير منهم لا يباليون بدينهم ولا يخافون من جعل الحكم من عند أنفسهم ولو كان على خلاف ما هو المسلّم في نظرهم عند الصحابة مثلاً.

وأما أصحابنا الإماميّة (رحمهم الله) فهم فارغون عن الناحية الثانية؛ إذ ليس فيهم من يجعل الحكم من عند نفسه.

وأما الناحية الأولى - وهي مخالفة الأدلة والقواعد لتلك الحالة النفسية - فكانوا فارغين عنها أيضاً سابقاً؛ لأنّ أدلتهم كانت بنحو تتسق مع المسلمات والمشهورات بين الأصحاب؛ وذلك لما كان يقوله جملة منهم من حجّة الإجماع المنقول، وجملة منهم من حجّة الشهرة، وجملة منهم من جبر الخبر ووهنه بعمل الأصحاب وإعراضهم، بل تعمّقوا في هذا المضمار أكثر من ذلك فقال بعضهم بانجبار الدلالة أيضاً بعمل الأصحاب. ويوجد مثل ذلك في كلمات الشيخ الأعظم (قدس سره) مع أنّه مؤسس صناعة الأصول الموجودة الآن بأيدينا⁽¹⁾، فقد يقول مثلاً: لعلّ هذا الحديث دلالته منجبرة بعمل الأصحاب. وقد يقال: إنّ إطلاق دليل القرعة إنّما يعمل به في مورد عمل به الأصحاب، ونحو ذلك ممّا يوجد في كلماتهم. وهذه المباني كانت تدفع عنهم محذور الوقوع في مخالفة تلك الحالة النفسية.

ولكن المتأخّرين من الأصحاب (قدس سرهم) شرعوا بالتدرّج في هدم هذه المباني، فكان هدم بعض تلك المباني من قبل الشيخ الأعظم⁽²⁾ مثلاً، سلماً لوصول المتأخّرين عنه إلى آخر ما يقتضيه هذا المسلك: من هدم تمام تلك المباني؛ إذ كلّها كانت هواء في شبك، وكان التفتّن إلى بطلان بعضها مستديماً للتفتّن بالتدرّج إلى بطلان ما يشابهه. وكأنّ السيّد الأستاذ من أوائل من بنى على عدم انجبار الخبر ووهنه بالعمل والإعراض.

وقد كانوا في أوائل أيام الشروع في إبطال هذه المباني يبطلون هذه المباني في الأصول ويتمسّكون بها في الفروع؛ ولذا كان يشكل عليهم بأنّ الإجماع المنقول

1)

(قد عدل أستاذي الشهيد (رحمه الله) عند تأليفه لكتاب المعالم الجديدة عن القول بأنّ الشيخ الأعظم (رحمه الله) هو مؤسس الأصول بمرحلته المألوفة اليوم. واعتقد أنّ دور التأسيس للوحيد البهبهاني (رحمه الله). (2) أو الوحيد البهبهاني (رحمه الله).

أصبح في الأصول غير حجّة وفي الفقه حجّة، وترى الشيخ الأعظم (رحمه الله) يجعل لمثل ذلك أثراً مهماً في الفقه والإفتاء مع إبطاله إيّاه في الأصول. وواقع المطلب أنّ الدافع لهم في الحقيقة إلى الإفتاء بعدّة من الفتاوى والأحكام هو تلك الحالة النفسية، ولكنّ التزامهم بالفنّ كان مانعاً عن ظهور ذلك لهم بوضوح، وموجباً للاستنكاف من دعوى فتوى مع الاعتراف بعدم اقتضاء الأدلة والقواعد لها، فكان أثر هذه الحالة النفسية يبرز لهم في صورة الدليل، ودعوى حجّة الشهرة والإجماع المنقول ونحو ذلك، بينما الدليل الحقيقيّ لهم على تلك الفتاوى إنّما هو تلك الحالة النفسية دون هذه الأدلة، ولذا تراهم ينكرون تلك الأدلة في الأصول ويعملون بها في الفقه؛ لوجود نفس الدافع السابق والدليل الحقيقيّ الكامن في النفس، فكانت واقعة الدليل لم يبطل ولازال باقياً في النفس، وإن بطلت الأدلة الصوريّة التي كانت في الحقيقة وليدة لواقع الدليل ولتلك الحالة النفسية.

إلى أن انتهى الأمر بالتدرّج إلى جعل ما في الأصول الجديد من إبطال هذه المباني مؤثراً على الفقه، فترى السيّد الأستاذ يبني فتاواه في الفقه على ما يقتضيه إنكار الجبر والوهن بالعمل والإعراض ونحو ذلك.

ولأجل هذه التطوّرات بدأت تلك الحالة النفسية تظهر في مظهر آخر وهو حجّة السيرة؛ ولذا ترى الاستدلال بالسيرة في السنة المتأخّرين عن الشيخ الأعظم (قدس سره) كثيراً، وفي لسان الشيخ الأعظم (رحمه الله) قليلاً فضلاً عمّا قبل الشيخ الأعظم (قدس سره).

هذا معنى ما قلناه: من أنّ الحاجة إلى بحث السيرة اشتدّت بعد أن بطلت عدّة مدارك للفقه، من قبيل الشهرة، والجبر والوهن بالعمل والإعراض، والإجماع المنقول. أمّا الإجماع المحصّل واتفق الكلّ من دعوى القطع به ليست بأهون من دعوى القطع بالحكم ابتداءً.

ونحن نبحث هنا أولاً السيرة، ثم نبحث تلك الحالة النفسيّة، ومدى اعتبارها، وما هي وظيفتنا تجاهها.

بحث السيرة

أمّا بحث السيرة: فقبل البدء ببيان طريقة استكشاف الحكم الشرعيّ من السيرة نذكر أقسام السيرة، فنقول:

إنّ السيرة تنقسم بشكل رئيسي إلى قسمين:

1 - السيرة العقلانيّة.

2 - سيرة المتسرّعة.

والسيرة العقلانيّة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: اتّفاق العقلاء في أعمالهم ومسالكهم على شيء إيماناً منهم ولو ارتكازاً بنكتة عامّة موجودة في قريحة تمام العقلاء، فلو شدّ أحدهم عن هذه الطريقة كان من قبيل العقلاء مورداً للملامة أو الاستغراب والسؤال ونحو ذلك بحسب اختلاف الموارد.

القسم الثاني: اتّفاقهم على شيء لا لإدراكهم ولو ارتكازاً نكتة كان المترقّب عندهم ممّن يشدّ أن يدركها، بل لحالات وأغراض شخصيّة عمّت صدفة غالب الناس، من دون فرض ملازمة بين ثبوتها عند بعض الأفراد وثبوتها عند البعض الآخر. فقد يتفق العقلاء - مثلاً - على استعمال شيء من (الفيتامينات) أو غيرها لاحتياج أمرجتهم وأجهزتهم البدنيّة إلى ذلك، ويوجد شخص يختلف مزاجه عن أمزجة الآخرين، فيخالف هذه الطريقة من دون أن يعاب عليه، أو يلام، أو يسأل عن أنّه كيف لم يدرك النكتة العامّة.

والظاهر من كلمة السيرة العقلانيّة هو القسم الأوّل، ولعلّه المقصود للأصحاب حينما

يستعملون هذه الكلمة. وإنّما لم نجزم بكون مقصودهم ذلك لأنّه لم ينقح هذا البحث في كلماتهم، ولم يذكروا هذين القسمين، ولكن عدم تقسيمهم لها إلى

الصفحة 91

هذين القسمين لا يمنعنا عن هذا التقسيم بعد أن كان ذلك مؤثراً على النتيجة من ناحية استنباط الحكم الشرعيّ على بعض الوجوه على ما سيأتي بيانه إن شاء الله.

ثمّ إنّ موارد القسم الأوّل في الفقه كثيرة، منها مسألة التملّك بالحيازة. فالسيرة العقلانيّة قامت على أنّ من حاز شيئاً ملك التصرف فيه كما يشاء ولا يعارضه أحد في سلطانه المستقلّ عن ذلك؛ لنكتة عامّة ثابتة في أذهانهم ولو ارتكازاً كمصلحة الاقتصاد الاجتماعيّ مثلاً. وتطبيق القسم الأوّل على الموارد الفقهيّة واضح لا غبار عليه.

وإنّما الكلام في تطبيقه على ما يقصد في الأصول إثباته بالسيرة من الحجّية والتنجز والتعذير. فإن سلّمنا في هذا الباب بما هو المشهور⁽¹⁾: من أنّ الحجّية إنّما تكون بجعل إنشاء ظاهريّ ناشئ من ملاك في نفس الإنشاء، أمكن إدراج ذلك في القسم الأوّل بدعوى أنّ العقلاء بقريحتهم العامّة يدركون ولو ارتكازاً مصلحة اقتصاديّة اجتماعيّة في نفس هذا الإنشاء مثلاً.

وأما بناءً على ما هو الصحيح: من أنّ الحكم الظاهريّ بعد فرض عدم السببيّة شغله تعيين درجة اهتمام المولى بالأغراض الواقعيّة، فمن الواضح عدم إمكان إدراج ذلك من جميع جهاته في القسم الأوّل؛ لأنّ السيرة عندئذ تكون مرتكزة على أساس نكتتين ترجع إحداهما إلى المدرك بالقربية العامّة للعقلاء، والأخرى إلى القسم الثاني. ولنفترض - مثلاً - لتوضيح المطلوب أنّ خبر الثقة يطابق الواقع بالمئة ثمانين وبخالفها بالمئة عشرين، وقامت السيرة العقلانيّة على أنّ كلّ من

(1) قال رضوان الله عليه: إنّنا حينما نطلق كلمة المشهور لا نقصد كون القائلين به أكثر عدداً من القائلين بخلافه، وإنّما المقصود القول المتعارف في هذا اليوم المغاير لما تنبأه.

تقّمص بقميص المولويّة يجعل خبر الثقة المتصدّي لإيصال أغراض المولى إلى عبده حجّة عليه، لأجل أنّ اهتمام العقلاء بتلك الأغراض يكون بدرجة الثمانين بالمئة. فترى أنّ هذه السيرة مرتكزة على نكتتين:

1 - كشف خبر الثقة عن الواقع بدرجة ثمانين بالمئة.

2 - اهتمام المولى بغرضه بهذه الدرجة.

والنكته الأولى تدرك بقريحة عامّة في العقلاء، ولكن النكته الثانية ليست كذلك، فإنّ كلّ مولى من الموالى يحسب حساب أغراضه مستقلاً، فيرى أنّه هل تكون درجة اهتمامه بها بمقدار الثمانين بالمئة، أو لا؟ وليست لذلك نكته عامّة ثابتة في الفرائح وإن اتّفق صدفة توافقهم في الأعمّ الأغلب على ذلك من دون ملازمة في درجة الاهتمام بين بعض الأفراد والبعض الآخر.

وهناك احتمال آخر في باب الحجج العقلانيّة يختصّ بالطريقة التي ألفها المولى في مقام إيصال أغراضه إلى عبده، كظهور الكلام، وهو أنّ لا يكون حكماً عقلائياً من القسم الأوّل أو الثاني، بل يكون حكماً عقلياً ثابتاً بغضّ النظر عن جعل العقلاء وسيرتهم، فالعقلاء أطبقوا على ذلك وجرّت سيرتهم عليه بعقلهم لا بعقلائيّتهم.

وتقريب ذلك الحكم العقليّ هو: أنّ حقّ المولويّة يكون من مدركات العقل العمليّ، وسعته وضيقه بيد العقل العمليّ. والعقل العمليّ يدرك أنّ العبد إذا طبّق عمله على الطريقة التي تعارف للمولى إيصال أغراضه بتلك الطريقة لم يكن مقصراً في ذلك بحقّ المولى، فتكون تلك الطريقة - وهي الظهور مثلاً - حجّة على حدّ حجّيّة القطع الذي حكم العقل العمليّ بأنّ العبد إذا طبّق عمله عليه لم يكن مقصراً بحقّ المولى.

نعم، الفرق بينهما هو: أنّه لا يمكن الردع عن حجّيّة القطع، ولكن يمكن الردع

عن حجّية الظهور مثلاً؛ لأنّ حقّ المولويّة المدرك بالعقل العمليّ في باب الظهور معلّق على عدم ردع المولى عنه، بينما في باب القطع لم يكن معلّقاً على ذلك.

وعلى أيّ حال، فهذا مسلك آخر لإثبات حجّية مثل الظهور في قبال مسلك السيرة بكلا قسميها. ويفترق عن مسلك السيرة بأنّ الحجّية بناءً على هذا المسلك لا تحتاج إلى الجعل، ويكفي فيها نفس عدم الردع بخلافها على مسلك السيرة.

هذا، وسيظهر فيما يأتي - إن شاء الله - أنّ هذا المسلك لا مجال له بالنسبة لخبر الواحد، وأنّه بالنسبة لمثل الظهور أيضاً ليس قطعياً الصّحّة.

وعلى أيّ حال، فلنشرع الآن في بيان المدرك لحجّية السيرة.

فنقول: إنّ استكشاف الحكم الشرعيّ من السيرة يكون بطيّ مرحلتين:

1 - إثبات السيرة المعاصرة للنبيّ (صلى الله عليه وآله)، أو الأئمّة (عليهم السلام).

2

- استلزام ذلك لجعل الشارع الحكم على طبق تلك السيرة، فنستكشف من ذلك جعل الشارع لما يناسب تلك السيرة، على تفصيل في كفيّة أخذ هذه النتيجة يأتي إن شاء الله. فيقع الكلام أولاً في هاتين المرحلتين، ثمّ في كفيّة استنتاج النتيجة.

إثبات السيرة المعاصرة للشارع:

أمّا المرحلة الأولى: فهي عبارة عن إثبات السيرة المعاصرة للشارع، والوجه في التقييد بالمعاصرة ما يظهر عند الكلام في المرحلة الثانية: من أنّ الملازمة إنّ تمتّ فإنّما تتمّ بلحاظ السيرة المعاصرة⁽¹⁾، وبما أنّنا لم نعاصر الشارع الأقدس

(1) لا يخفى أنّ المقصود في المقام هو البحث عن السيرة التي نثبت بها حكماً كلياً إلهياً، وهذه السيرة تتوقّف الاستفادة منها على كونها معاصرة للمعصوم (عليه السلام). ←

نحتاج في إثبات السيرة المعاصرة إلى طريق، ولذلك عدّة طرق:

الطريق الأوّل: ما يبدو في أوّل وهلة للنظر، وهو إثبات السيرة المعاصرة للشارع عن طريق السيرة المعاصرة لنا بروحية الاستصحاب القهقرائيّ، سواء كانت سيرة عقلانيّة، أو سيرة المتشرّعة. وتقريب ذلك في السيرة العقلانيّة هو الحدس بأنّ هذه السيرة إنّما نشأت من القرينة العامّة المشتركة في العقلاء الماضين منهم، والمتسلسلة إلى الموجودين، فيثبت بذلك وجود السيرة في ذلك الزمان. وفي سيرة المتشرّعة⁽¹⁾ أنّ من البعيد جدّاً افتراض أنّ السيرة الموجودة في زماننا حصلت دفعةً بنحو الانقلاب من دون تلقّيها من زمن الشارع الأقدس، وهذا الاستبعاد واصل إلى حدّ الاطمئنان بالعدم، فالظاهر أنّها سيرة موروثّة يداً بيد متّصلة إلى زمان الشارع، وإلاّ لكان انقلاب السيرة السابقة إلى السيرة الموجودة يعدّ من الأعاجيب، وهذا ما يطمئنّ بخلافه. إمّا بنفسه، أو باعتبار أنّه لو كان لكان ينقل للناس على حدّ نقل الأمور الغريبة، وكان يصلنا نقل ذلك. فمثلاً لو

→ لازماً ولا متزلزلاً، بينما بناءً على أخذ المرتكزات العقلانيّة بعين الاعتبار قد يقال: إنّ المفهوم من ذلك هو نفي البيع اللازم وثبوت خيار التأخير. وهذا القسم من السيرة لا بدّ من ثبوتها في زمن صدور النصّ، كي تؤثر على الظهور وقتئذ، فإنّ الحجّية إنّما هي لظهور النصّ في وقت صدوره. إلاّ أنّنا إذا أحرزنا ثبوت هذا الارتكاز في عصرنا واحتملنا ثبوته في عصر صدور الدليل كفى ذلك للتأثير على ذلك الدليل، لا باعتبار أنّه يشكّل احتمال وجود القرينة المتّصلة ولا نافي لهذا الاحتمال. أقول: لا بهذا الاعتبار فحسب بل باعتبار أنّ المسألة تدخل تحت كبرى أصالة عدم النقل التي هي حجّة في باب دلالات الألفاظ. (1) وهذا التقريب يأتي في السيرة العقلانيّة أيضاً مع جوابه، وسنشرح ذلك.

رأينا سيرة المتشرّعة اليوم على الإخفات في صلاة ظهر الجمعة نعلم أنّها مأخوذة من الأجيال السابقة إلى زمان الإمام(عليه السلام)، ولو كانت السيرة في زمانهم على الجهر ثمّ انقلبت إلى ضدّها لكان ذلك من الغرائب، ولكان ممّا يتناقض بين الناس.

ويرد عليه: إنّ ما ذكر: من الحدس بأنّ هذه السيرة العقلانيّة ناشئة من القرينة العامّة في تمام العقلاء، غير تامّ؛ وذلك لأنّه كما تكون بين الأجيال الحاضرة والأجيال الماضية جهة اشتراك كذلك تكون بينهما جهة امتياز في ظروفهم ومعايشهم وحاجاتهم وخصوصيّاتهم الاجتماعيّة، فكما يحتمل أن تكون السيرة ناشئة من جهة الاشتراك كذلك يحتمل كونها ناشئة من جهة الامتياز⁽¹⁾.

وأما ما ذكر: من استبعاد انقلاب السيرة خصوصاً مع عدم وصول أيّ نقل إلينا لذلك رغم غرابته، فيرد عليه:

أولاً: إنّ هذا الانقلاب إنّما يكون غريباً لو حصل بين عشية وضحاها، أمّا إذا

1)

(لا يخفى أنّ السيرة العقلانيّة كثيراً ما يمكن لنا بما نحن عقلاء أن نحسب منشأها وأساسها، فإذا حدسنا المنشأ والأساس ورأيناه من الجهات المشتركة، أي: ممّا لا يحتمل وقوع تغيّر فيه بلحاظ الفوارق الحاصلة بين الأجيال بسبب مرور الزمان، ثبت أنّ السيرة العقلانيّة كانت محقّقة في زمان الإمام(عليه السلام)، مثلاً بالنسبة للعمل بخبر الثقة: إن ثبتت في زماننا سيرة عقلانيّة عليه فهي بسبب أنّ درجة كشفه النوعيّ عن الواقع إذا قيست بدرجة اهتمام العقلاء في الغالب بأعراضهم ناسبت الالتزام بالعمل بخبر الثقة. ونحن لا نحتمل اختلاف زمان الأئمّة(عليهم السلام) عن زماننا في ذلك، وكذلك بالنسبة لقيام السيرة العقلانيّة على العمل بالظهور

القائمة على أساس عدم وجود طريق آخر أفضل منه لتنظيم التفاهات وتناسب الالتزام به لدرجة الاهتمام بالأغراض لا نحتل الفرق في ذلك بين زماننا و زمان المعصوم(عليه السلام)، وهذا في الحقيقة طريق سادس لكشف السيرة في زمان المعصوم غير الطرق الخمسة التي بيّنها رضوان الله عليه.

الصفحة 97

حصل بالتدريج فهو من الأمور الاعتيادية المتعارفة. مثلاً قد نفرض أنّ السيرة في زمن الإمام(عليه السلام) كانت على الجهر في صلاة ظهر الجمعة لوجوبه مثلاً، ولكن ورد من الإمام(عليه السلام) خبر ظاهر في عدم الوجوب ولم يكن ظاهره مراداً، وبعد مضيّ مدّة على تلك السيرة رأى أحد العلماء الخبر الدالّ على عدم الوجوب، وقال: إنّ السيرة القائمة على الجهر لا تدلّ على الوجوب لملائمتها للاستحباب، فأفتى بجواز الإخفات، وتبعه مقلّده في ذلك، واختار كثير منهم الإخفات عملاً لسهولته مثلاً، أو من باب اختيار أحد فردي التخيير، أو لأيّ داع من الدواعي الاتّفاقية وغيرها. ثمّ كثر المخفتون اجتهاداً وتقليداً بالتدريج، وبعد مضيّ فترة من الزمن استفاد أحد العلماء من الجمع بين الأخبار عدم استحباب الجهر ومساواته للإخفات، فسبّب ذلك زيادة المخفتين، وكانوا يزدادون يوماً بعد يوم إلى أن جاء من العلماء من استفاد من الجمع بين الأخبار وعلاج المعارضة الموجودة فيما بينها وجوب الإخفات، وأوجب هذا إقبال الناس إلى الإخفات إلى أن استقرّت سيرة المتشرّعة طراً على الإخفات. فهذه السيرة لا تدلّ على ثبوت مثلها في زمن الإمام، وبالتالي على جواز الإخفات أصلاً. ولا غرابة في مثل هذا الانقلاب التدريجيّ وتبدّل السيرة بالتدريج إلى سيرة أخرى نقيضها، بل قد اطلّعنا على وقوع مثل ذلك في الفقه، وذلك في مسألة نزح ماء البئر؛ إذ كانت السيرة على ذلك عند القدماء، وانقلبت السيرة بالتدريج إلى السيرة على نقيض ذلك، فليكن مثل الإخفات في صلاة ظهر الجمعة من هذا القبيل.

وثانياً: إنّه لو سلّمنا غرابة انقلاب السيرة إلى ضدّها قلنا: من الممكن أنّه لم تكن في زمن الإمام(عليه السلام) سيرة قائمة على أحد الطرفين، بل كان الحكم مختلفاً فيه، وبعد ذلك استظهر العلماء من الأخبار أحد الطرفين، وتبعهم الناس وحصلت السيرة كما هو الواقع في الإخفات في صلاة ظهر الجمعة على ما يظهر من بعض الأخبار، حيث يقول فيه السائل للإمام(عليه السلام): (إنّ بعض أصحابنا يقول بالجهر

وثالثاً: إنّه قد لا تكون ما نراها من سيرة المتشرّعة سيرة لهم في الأصل بما هم متشرّعة(2)، بل اتّفقوا عليها لأمر أخرى غير الشرع بعد أن كان الشرع على

(1) لم أرَ حديثاً بهذا الشكل، ولعلّه (رحمه الله) يشير إلى ما عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) «قال: قال لنا: صلّوا في السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة، واجهروا بالقراءة. فقلت: إنّه ينكر علينا الجهر بها في السفر. فقال: اجهروا بها». الوسائل، ج 4، ب 73 من القراءة في الصلاة، ح 6، ص 820. (2) كأنّ هذا الوجه ليس إشكالاً على أصل اكتشاف ثبوت السيرة في زمن المعصوم، وإنّما هو إشكال على اكتشاف كونها سيرة لهم بما هم متشرّعة، كي تكشف عن حكم الشرع من باب اكتشاف العلّة عن طريق المعلول الذي هو ميزة سيرة المتشرّعة - على ما سيأتي إن شاء الله في بحث المرحلة الثانية - فتكون قوّة هذه السيرة كقوّة السيرة العقلانيّة لا المتشرّعة. ولكن لا يخفى أنّ سيرة المتشرّعة لو ثبتت ولو لم تكن بما هم متشرّعة فهي تمتاز عن سيرة العقلاء بما هم عقلاء بأنّنا لسنا في مقام إثبات إمضاءها شرعاً بحاجة إلى مقدّمة أنّه لو ردع عنها لوصل الردع إلينا، بل نفس ثبوتها واستمرارها في زمن الشرع دليل على عدم الردع؛ إذ لو ردعت لانهدمت. ثمّ إنّ ما ذكره (رحمه الله) كنكتة لاكتشاف السيرة المعاصرة لزمن المعصوم عن طريق السيرة المعاصرة لزمننا بالنسبة لسيرة المتشرّعة يمكن ذكره أيضاً بالنسبة للسيرة العقلانيّة، فيقال أيضاً: إنّ تحوّل السيرة العقلانيّة من النقيض إلى النقيض غريب، وعدم نقل ذلك لنا أيضاً غريب. ويأتي هنا الجوابان الأوّلان من الأجوبة التي ذكرها (رضوان الله عليه) فيقال: أوّلاً: إنّ التحوّل إنّما يكون غريباً لو كان تدريجياً ولم يكن دفعياً. وثانياً: لئن كان التحوّل في السيرة من النقيض إلى النقيض غريباً فليس من الغريب افتراض أنّ سيرة ما لم تكن منعقدة بين عقلاء صدر التّاريخ تُم تكوّن بالتدرّج.

خلاف ذلك، فكان عمل بعضهم لأجل الغفلة، وبعضهم لأجل النسيان، وبعضهم جرياً على ذوق العقلاء، والبعض الآخر تقصيراً وهكذا. ثمّ جاء أبناء هؤلاء ورأوا سيرة آبائهم على ذلك فتخيّلوا صحّة هذا الأمر، فعملوا على طبقه واستمرّت السيرة على ذلك. وذلك كما في مسألة معاملة الصبيان بناءً على بطلانها، فإنّه في ذوق العقلاء لا يفرّق في المعاملة بين البالغ والصبي والعافل. واتّفقت سيرة المسلمين على معاملته لا بما هم متشرّعة، كيف ومشهور العلماء يرون البطلان؟ بل لأمر متفرّقة من الجري على طبق الذوق، والجهل بالمسألة، والغفلة، والنسيان، وعدم المبالاة بالدين، والقصور، والتقصير، ثمّ جاء أولادهم ورأوا أنّ السيرة قائمة على معاملة الصبيان فجروا عليها.

ولا ينكر ما ذكرناه باعتبار كون فتوى المشهور البطلان، فإنّ الكلام في السيرة العمليّة للمتشرّعة لا في إجماع العلماء.

الطريق الثاني: هو التّاريخ الناقل لسيرة المعاصرين للشارع الأقدس، كما هو الحال في مسألة جواز المعاملة بالنقد الأجنبي؛ إذ ثبتت سيرة المتشرّعة في زمان الإمام (عليه السلام) على ذلك بالوجه التّاريخي للأخبار الواردة في باب الزكاة، حيث يسأل فيها عن ثبوت الزكاة في النقد الأجنبي وعدمه، وثبوتها في الدرهم المغشوش وعدمه(1)، فإنّ هذا يدلّ على أنّهم كانوا يتعاملون بالنقد الأجنبي. ونحوه أيضاً التّاريخ الدالّ على ثبوت السيرة على استخراج الفرد لبعض أقسام المعادن كالعقيق والملح، وتملّكه إيّاه.

ولنا في هذا الطريق كلامان:

الأوّل: إنّ هذا التّاريخ يجب أن يكون بأحد نحوين كي يفيدنا في إثبات السيرة:

(1) الظاهر أنّ هذا إشارة إلى ما ورد: من حديث زيد الصائغ في الوسائل، ج 6، ب 7 من زكاة الذهب والفضة.

الصفحة 100

إمّا أن يكون كمّاً وكيفاً بنحو يوجب الاطمئنان من كثرة نقله واستفاضته، ومن كيفية اقترانه بخصوصيات وشواهد للصدق، وعدم اقترانه بما يكسره. فلو نقل التأريخ مثلاً استخراج الفرد للنقط وتملكه في زمن النبي (صلى الله عليه وآله) لم نصدّق؛ لدلالة تأريخ أدقّ على أنّ معرفة الناس بعين النقط كانت متأخرة عن ذلك.

وإمّا أن يكون جامعاً لشرائط الحجّية التعبدية كخبر الواحد الثقة بناءً على حجّيته في الموضوعات⁽¹⁾، فيدلّ ذلك الخبر بالمطابقة على السيرة المعاصرة

1)

(الخبر في الموضوعات الذي يكون من قبيل ما نحن فيه ينبغي أن نكون فارغين عن حجّيته في مقام إثبات الحكم الشرعيّ الملازم لذلك الموضوع سواء أمتاً بحجّية الخبر في الموضوعات، أو لا. توضيح ذلك: أنّ الخبر في الموضوعات على ثلاثة أقسام: 1 - الخبر عن موضوع هو مصداق لموضوع الحكم الكلّيّ، ويترتب عليه حكم جزئيّ كالإخبار عن خمريّة المانع أو طهارته. 2 - الخبر عن موضوع هو مصداق لموضوع الحكم الكلّيّ، ويترتب عليه حكم جزئيّ لكن تنتهي حجّيته إلى إثبات حكم كلّيّ، كالإخبار عن وثاقة الراوي الذي روى حكماً شرعيّاً الذي هو موضوع لحجّية خبر الثقة، ولو ثبتت حجّية هذا الخبر ثبت بالتالي ظاهراً الحكم الشرعيّ الذي رواه ذاك الراوي، وهو حكم كلّيّ. 3 - الخبر عن موضوع يلازم الحكم الكلّيّ، وذلك من قبيل الإخبار عن السيرة في زمن المعصوم الملازمة للحكم الكلّيّ. فإن افترضنا ثبوت إطلاق دليل حجّية خبر الثقة يشمل الإخبار عن الموضوعات، أو سيرة تدلّ على ذلك، فقد ثبتت حجّية خبر الثقة في الموضوعات مطلقاً. وإلاّ فإن كان لدليل حجّية خبر الثقة في الأحكام إطلاق يشمل الخبر في الموضوعات الذي يؤدّي إلى ←

→ حكم كليّ، ثبت حجّة خبر الثقة في الموضوعات في القسم الثاني والثالث، وكذلك لو كانت السيرة قائمة على ذلك، وإلا فلا يبقى دليل على حجّة خبر الثقة في الموضوعات، أي: لا يمكن ترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة على الموضوع الذي أخبرنا به الثقة، فلا يبقى مجال لحجّة القسم الأوّل والثاني. وأمّا القسم الثالث فلا أثر شرعيّ يترتب فيه على الموضوع حتّى يكون معنى لحجّة خبر الثقة في الموضوع. ولكن العرف لا يحتمل الفرق بين نقل الحكم الشرعيّ الكليّ بالمطابقة، ونقله بالملازمة على حدّ عدم احتمال الفرق في الحجّة بين الدلالة المطابقيّة للأمارات والدلالة الالتزاميّة، وهذا يعني حجّة خبر الثقة في القسم الثالث لا لإثبات الموضوع بل لإثبات الحكم الملازم له. وما نقوله: من أنّ الدلالة الالتزاميّة تتبع المطابقيّة في الحجّة، لا يشمل فرض ما إذا كان مقتضى الحجّة مختصاً بالدلالة الالتزاميّة. والحاصل: أنّ حجّة خبر الثقة الدالّ على السيرة لا علاقة لها بحجّة الخبر في الموضوعات؛ إذ الأثر الشرعيّ ليس مترتباً على هذا الموضوع كي نحتاج إلى حجّة خبر الثقة في الموضوعات، وإنّما الأثر الشرعيّ من لوازم هذا الموضوع، فلعلّ افتراض كون المسألة مرتبطة ببحث حجّة خبر الثقة في الموضوعات مبنيّ على تخيل اندراج المقام تحت قاعدة تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة في الحجّة، فيقال: لو لم نبين على حجّة الدلالة المطابقيّة في الكلام وهي الدلالة على الموضوع (لو كان هناك أثر شرعيّ يترتب عليه) لما أصبحت الدلالة الالتزاميّة التي هي مورد حاجتنا حجّة. بينما الصحيح ما ذكرناه: من أنّ هذه التبعيّة لا تجري فيما لو كان دليل الحجّة ابتداءً مختصاً بالدلالة الالتزاميّة لا من باب سقوط كشف الدلالة المطابقيّة بالمعارض، أو العلم بالكذب، أو نحو ذلك.

الثاني: إنّ ما عرفته من النحو الثاني إنّما يفيدنا لو كانت الملازمة ثابتة بين نفس السيرة والحكم الشرعيّ، عقليّة أو عاديّة، لا بين العلم بها والعلم به وهي المسمّاة - بحسب الظاهر - في كلمات الشيخ الأعظم (قدس سره) بالملازمة الاتّفاقيّة. أمّا أنّه ما هو الصحيح من هذين الفرضين؟ فسيظهر - إن شاء الله - عند البحث عن المرحلة الثانية، فإنّه يختلف الأمر في ذلك باختلاف التقريبات فيها، وإنّما المقصود هنا التنبيه على أنّه على الفرض الثاني ليس الناقل للسيرة ناقلاً لجعل الشارع ولو بالملازمة لفرض عدم الملازمة بينهما، وإنّما يحصل العلم بأحد الأمرين إذا حصل العلم بالأمر الآخر من دون ملازمة بينهما بقانون خاصّ يبحث في بحث المنطق الذاتيّ، والمفروض أنّه لم يحصل لنا العلم بذلك الأمر الآخر وهو السيرة⁽¹⁾، فلا يثبت الحكم.

إن قلت: إذا فرض ثبوت هذا الكشف حتّى عند الناقل، أي: أنّه كان يحصل له العلم بالجعل الشرعيّ لو علم بالسيرة، فكأنّه حكى لنا الجعل الشرعيّ مادام قد حكى لنا عن السيرة وعلمه بها، فإنّنا نقطع بأنّه لو سألناه عن وجود الجعل الشرعيّ وعدمه لأخبرنا بوجوده.

قلنا: هذا النحو من الإخبار غير كاف ولو تصريحاً؛ لأنّه إخبار عن حدس⁽²⁾.

الطريق الثالث: أن يكون خلاف ما يراد إثباته بالسيرة على خلاف الطبع،

1)

(الظاهر على ما أذكر أنّه - رضوان الله عليه - عدل في وقت متأخّر عن أمور من هذا القبيل؛ لأنّ المنطق الذاتيّ كما يوجب العلم بالأمر الثاني إذا علم بالأمر الأوّل كذلك يوجب العلم بقضيّة شرطيّة، وهي: إن كان الأمر الأوّل موجوداً فالأمر الثاني موجود، وبضمّ ذلك إلى ما دلّ تعديداً على ثبوت الشرط يثبت الجزاء تعديداً. (2) ولكنّه قريب من الحسن أو قلّ إنّه حدس عامّ بمعنى: أنّ أيّ عاقل آخر يكون محلّ هذا الحدس يحدس بعين حدسه،

فيقال: لولا انعقاد السيرة وقتنذ على المقصود لكثير السؤال وكثير الجواب ولوصل إلينا ذلك.

وتوضيح الكلام في هذا الطريق هو: أنّ هذا الطريق يتقوم بشروط أربعة عامّة في تمام موارده، ويمكن فرض شروط خاصّة لبعض موارده لخصوصيّة في ذلك المورد ولكن لا يمكن ضبط تلك الشروط. وتوفّر الشروط العامّة الأربعة يكفي في الغالب في حصول العلم بالسيرة، وهي كما يلي:

الشرط الأوّل: أن يكون ذلك الحكم حكماً فردياً لا اجتماعياً راجعاً إلى وليّ الأمر؛ وإلاّ لم تلزم كثرة السؤال عنه. فلو شكّ - مثلاً - في وجوب الإحسان إلى الفقراء على الوالي لم يصحّ القول بأنّ بناء المتشرّعة في زمان الإمام(عليه السلام) كان على عدم التزام الشخص بالإحسان إلى الفقراء لو صار والياً، وإلاّ لكانوا يحتملون الوجوب، وكثير السؤال والجواب، وكان يصل ذلك إلينا.

إذ ليس المفروض كثرة السؤال في مثل هذه المسألة التي لم تكن محلّ ابتلاء الأفراد، ونحن نعلم أنّ أسئلتهم كانت تنشأ غالباً من الحاجة إلى فهم الحكم والابتلاء به.

هذا إضافة إلى أنّه لو ثبتت هذه السيرة لم تكن سيرة عمليّة بالفعل، وإنّما كانت سيرة تقديريّة بدون أن يكون المقدّر عليها - وهو فرض صيرورته والياً - ثابتاً بالفعل. وهذا يولّد إشكالاً بلحاظ ما سيأتي - إن شاء الله - في بحث المرحلة الثانية: من أنّ ما يلزم الحكم الشرعيّ إنّما هو السيرة الفعلية.

الشرط الثاني: أن يكون ذلك الحكم الفرديّ ممّا يكثر ابتلاء الأفراد به. وأمّا في مثل تملّك المعدن باستخراجه - مثلاً - فلا يمكن سلوك هذا الطريق لإثبات المقصود؛ لأنّه لم يكن ممّا يكثر الابتلاء به كي تلزم كثرة السؤال والجواب.

الشرط الثالث: أن لا يكون العمل على خلاف ما قصد إثباته موافقاً لطبع

الصفحة 104

المجتمع وقتئذ ولو طبعاً مكتسباً من ناحية العادة، فمثلاً لا يمكن إثبات طهارة أبواب الدواب الثلاث المأكول لحمها بهذا الطريق؛ إذ نحتمل أن مقتضى الطبع كان هو الاجتناب عنه، ولو اكتساباً من العادة الناشئة من قول العامة الذين هم الكثرة الكاثرة في ذلك اليوم بالنجاسة مثلاً، فإذا كان ذلك وفق الطبع لم تلزم كثرة السؤال عن النجاسة والجواب.

الشرط الرابع: أن لا يكون خلاف ما قصد إثباته مما أفتى به كثير من فقهاءنا القدامى، أو دلّت عليه روايات عديدة. وإلا - كما هو الحال في وجوب السورة في الصلاة - احتملنا أن هذا نتيجة كثرة السؤال والجواب، فلا يصحّ إعمال هذا الطريق لنفي وجوب السورة، (مضافاً إلى إمكان دعوى انتفاء الشرط الثالث أيضاً بالنسبة لهذا المثال).

وكلّ هذه الشرائط مجتمعة في مسألة المسح في الوضوء بتمام الكفّ على ظهر القدم، فننفي وجوب ذلك بقيام السيرة على عدم الالتزام به؛ إذ يقال: لولا قيام السيرة على عدم الالتزام به لكان يكثر السؤال عن وجوبه ويكثر الجواب، وكان يصلنا ذلك في عدّة روايات. وهذا حكم فرديّ مبتلى به من قبل تمام الأفراد دائماً، ويكون الالتزام بالمسح بتمام الكفّ على خلاف مقتضى الطبع، ولم يفت أحد من الفقهاء بوجوبه، ولم ترد أخبار عديدة دالة على وجوبه، وإن فرض ورود حديث واحد بذلك فهو لا يضرّنا.

وهل يشترط أيضاً عدم ورود روايات عديدة على طبق ما نريد إثباته بالسيرة بأن يكون ورود روايات عديدة على عدم وجوب المسح بتمام الكفّ - مثلاً - مضرّاً بالاستدلال بالسيرة بالطريق الذي بيّناه، أو لا؟

التحقيق في ذلك: أنّه تارةً نريد الاستدلال بالسيرة محضاً كما كان ذلك ظاهر عبارتنا حتّى الآن، وأخرى نقصد جعل السيرة جزءاً للدليل: فعلى الأول يكون

ورود روايات مطابقة للحكم المقصود إثباته مضرّاً بالاستدلال بهذا الطريق. وعلى الثاني لا يضرّ ذلك.

فتقريب الأوّل: أن يقال: إنّه لولا قيام السيرة للجميع أو الغالب على عدم الالتزام بالمرسح بتمام الكفّ لسئل الإمام(عليه السلام) عن ذلك كثيراً حتّى ولو فرضت السيرة على الالتزام بالمرسح بتمام الكفّ؛ إذ السيرة لا تدلّ على الوجوب لملائمتها للاستحباب، وكثير من الأصحاب يعرفون مثل هذه النكتة. والمفروض أنّ الالتزام بالمرسح بتمام الكفّ خلاف الطبع، فكان يكثر السؤال والجواب عن ذلك، وكان يصلنا ذلك ضمن روايات عديدة، فعدم ذلك دليل على قيام السيرة على عدم الالتزام بالمرسح بتمام الكفّ. نعم، لو فرض أنّ وجوب المرسح بتمام الكفّ من قطعيات الإسلام على حدّ قطعية عدد ركعات صلاة الظهر مثلاً، كان ذلك مغنياً لهم عن السؤال، لكن هذا واضح البطلان. وبناء على هذا التقريب يكون ورود روايات عديدة دالة على عدم الوجوب مضرّاً بالاستدلال بالسيرة، فإنّ عدم السيرة على عدم الالتزام بالمرسح بتمام الكفّ إنّما يلزم كثرة السؤال وكثرة الجواب، ولا يلزم كون الجواب خصوص الحكم بالوجوب، فقد يكون الجواب هو الحكم بعدم الوجوب. فمجرّد كثرة السؤال والجواب يمنعنا عن إثبات السيرة سواء كان الجواب بالإثبات أو النفي.

وتقريب الثاني: أن يقال: إنّه إمّا أن تكون السيرة على عدم الالتزام بالمرسح بتمام الكفّ أو لا؛ فعلى الأوّل لا يجب المرسح بتمام الكفّ؛ لما سيأتي في بحث المرحلة الثانية: من الملازمة بين السيرة والحكم الشرعيّ. وعلى الثاني يكثر السؤال عن وجوب المرسح بتمام الكفّ وعدمه، وعندئذ إمّا أن يكون الحكم في الواقع هو الوجوب، أو عدم الوجوب. والثاني هو المقصود. والأوّل لو كان لكثرة الجواب بالوجوب، ولوصل ذلك إلينا ضمن أخبار عديدة، فمجرّد عدم وصول

أخبار دالة على الوجوب يكفي في هذا التقريب، ولا يضرّ وصول أخبار دالة على عدم الوجوب.

وقد ظهر بهذا العرض: أنّه إن أردنا بهذا الطريق نفي حكم ليس في معرض النفي من قبل الإمام تقيّة يكفينا عدم ورود روايات مثبتة لذلك الحكم، ولا يضرّنا ورود روايات نافية له، فإنّ ورودها وإن كان مضرّاً بالتقريب الأوّل ولكن يكفينا التقريب الثاني. فهذه الروايات لا تضرّنا بل تفيدنا؛ لأنّها مؤبّدة للمطلوب.

وأما إن أردنا به نفي حكم يكون في هذا المعرض فيشترط فيه عدم ورود روايات وفق المطلوب؛ إذ هذه الروايات تبطل التقريب الأوّل. والتقريب الثاني بنفسه باطل هنا؛ إذ من المحتمل أنّه لم تكن سيرة وفق المطلوب وكثر السؤال وجاء الجواب وفق المطلوب تقيّة، فينحصر الدليل على المطلوب عندئذ بنفس تلك الروايات، فإن كانت حجّة تعبدية، ولم يكن لها معارض ثبت المطلوب بالتعبد. فورود روايات وفق المطلوب هنا لا ينفعنا بل عدمه أفضل؛ إذ على تقدير عدم ورودها تثبت السيرة، ويثبت المطلوب بالوجدان، بينما على تقدير ورودها لا يثبت المطلوب في أفضل التقادير إلا بالتعبد⁽¹⁾.

1)

(لا يخفى أنّه لو ضمّ ما مضى منه(رحمه الله) في الشرط الرابع: من إلحاق إفتاء كثير من فقهاءنا القدامى بورود الروايات في اشتراط العدم بأن يقال: (لو كثر الجواب لوصل الجواب إلينا، إمّا ضمن روايات، أو ضمن فتاوى) إلى ما ذكره هنا: من أنّ ورود روايات موافقة للمطلوب يضرّ بالتقريب الأوّل، وهو الاستدلال بالسيرة محضاً، لكانت نتيجة ذلك: أنّ التقريب الأوّل باطل في مثال المرسح؛ إذ حتّى لو لم ترد أيّ رواية في المقام فتاوى الفقهاء القدامى هي مطابقة للحكم المقصود إثباته. فنحن نحتمل كثرة السؤال والجواب ووصول الأمر إلينا ضمن الفتاوى. ←

الطريق الرابع: مختصّ بالسيرَة العقلانيّة، وهو إثبات السيرَة المعاصرة لزمان الشارع بالاستقراء الناقص، بأن تستقرّ مجتمعات كثيرة في أمكنة مختلفة وأزمنة متغيرة، فيرى ثبوت هذه السيرَة لجميعهم، فيستكشف من ذلك ثبوتها في زمن الشارع على حدّ الاستكشاف الثابت في تمام موارد التجربة، فكما نحكم بمحرقة النار مع أنّ تجاربنا لم تكن إلاّ على أفراد محدودة من النار، وكما نستقرّ كمّيّة كبيرة من أفراد الدجاج - مثلاً - ونرى فيها حالة خاصّة ونحكم بأنّ كلّ فرد من أفراد الدجاج فيه اقتضاء هذه الحالة، كذلك نرى عدّة مجتمعات غير مجتمع المعصوم ونرى فيها ثبوت السيرَة، فنستكشف ثبوتها في مجتمع المعصوم.

وهذا الطريق يختلف عن الطريق الأوّل الذي كان مبتنيّاً على رويّة الاستصحاب القهقرائيّ وافتراس توارث السيرَة يدّاً بيد، فإنّ هذا الطريق ليس مبتنيّاً على ذلك، وإتّما هو مبتن على روح التمسكّ بالاستقراء، واستنتاج النتيجة الكليّة من الاستقراء الناقص كما هو الحال دائماً في باب التجربة.

وتحقيق هذا المطلب بالنحو المفصّل مربوط ببحث قوانين التجربة والمنطق الذاتيّ، وليس هنا موضع تفصيلها.

→ ولا لمجرّد إعراض الأصحاب عن الحديث كي يقال بعدم ثبوت الإعراض عن سنده؛ لاحتمال حملهم له على الاستصحاب، على أنّ الإعراض لا يسقط السند، بل لوضوح أنّ المسح على الرجل كان محلّ ابتلاء كلّ الشيعة في كلّ يوم عدّة مرّات، فافتراض أنّ الحكم بقي غامضاً لديهم إلى آخر زمان الأئمّة (عليهم السلام) غير وارد. ولو كان وجوب المسح بتمام الكفّ هو الواضح لديهم فاحتمال أن ينقلب الأمر من أوّل عصر الغيبة إلى إجماع الفقهاء على عدم الوجوب غير وارد. ومثل هذا البيان قد يوجب القطع أو الاطمئنان بعدم وجوب المسح بتمام الكفّ.

إلاّ أنّنا نقول إجمالاً: إنّّه إن كان المقصود بذلك إثبات وجود قريحة مشتركة بين المجتمعات هي السبب لتحقق هذه السيرَة، ولم نعرف هذا الشيء المشترك سابقاً، وإتّما أردنا اكتشافه من نفس السيرَة، فهذا غير صحيح؛ لأنّ قانون التجربة إنّما ينطبق فيما لو علم بوجود شيء مشترك في تمام موارد التجربة، فنستكشف من ذلك عليّة ذلك الشيء المشترك مثلاً. وأمّا إذا لم يعلم بذلك واحتملناه فهذه التجربة لا توجب القطع بعليّة ذلك الأمر المحتمل. مثلاً لو رأينا آلاف الأشخاص أكلوا قرصاً معيّناً فماتوا علمنا أنّ ذلك القرص سمّ قاتل، أمّا لو رأينا آلاف الأشخاص ماتوا، واحتملنا أنّهم أكلوا ذلك القرص فهذا لا يكون كاشفاً عن كون ذلك القرص سمّاً قاتلاً. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّنا إذا لم نعرف عنصراً مشتركاً فيما بين المجتمعات يحتمل كونه هو سبب السيرَة، فليس من الصحيح أن نكتشف بواسطة وجود السيرَة في جملة من المجتمعات عليّة عنصر يفترض اشتراكه فيما بينها⁽¹⁾.

1)

(على أنّه لو صحّ ذلك لم يكن لنا طريق إلى معرفة أنّ ذلك العنصر المشترك كان موجوداً في مجتمع المعصوم أيضاً. هذا، وكأنّه علاجاً لهذا النقص فرض أستاذنا(رحمه الله) في الحلقة الثانية من (دروس في علم الأصول) أن تكون للإنسان ملاحظة تحليليّة وجدانيّة بحيث يرى في وجدانه ومرتكزاته العقلانيّة أنّه منساق إلى اتّخاذ موقف معيّن، ويلاحظ بتحليله الوجدانيّ عدم ارتباط ذلك بالخصوصيّات المتغيرة من حال إلى حال ومن عاقل إلى عاقل، وقد يدعم ذلك باستقراء حالة العقلاء في مجتمعات عقلانيّة مختلفة للتأكد من هذه الحالة العامّة. قال(رحمه الله): «وهذا طريق قد يحصل للإنسان الوثوق بسببه، ولكنّه ليس طريقاً استدلالياً موضوعياً إلاّ بقدر ما يتاح للملاحظ من استقراء للمجتمعات العقلانيّة المختلفة». الحلقة الثانية، ص 183. ←

نعم، لو علمنا قبل الاستدلال بالسيرورة بوجود أمر مشترك نفسانيّ أو موضوعيّ خارجيّ، ورأينا بالاستقراء أنّ هذا الأمر المشترك لا ينفكّ عن تلك السيرورة علمنا بحكم التجربة كون ذلك الشيء علّة لتلك السيرورة؛ لأنّها توجد متى وجد، وتنعدم - مثلاً - متى انعدم. فإذا كنّا نعلم بوجود ذلك الشيء في زمان الشارع علمنا بوجود تلك السيرورة في ذلك الزمان بشرط أن نرى أنّ سائر المقارنات لتلك السيرورة لا يحتمل علّيّتها لها، فإذا وجد في كلّ مجتمع من تلك المجتمعات المشتتملة على تلك السيرورة مقارن آخر يحتمل علّيّته لها لم يثبت المطلوب.

فمثلاً نفترض أنّنا رأينا بحسب التجربة التلازم بين درجة خاصّة للقدرة والتسلّط للحكومة، وقيام السيرورة على ملكيّة الفرد ورفض الاشتراكيّة مع عدم مقارن آخر يحتمل علّيّته لهذه السيرورة، فإذا رأينا أنّ تلك الدرجة كانت ثابتة في زمان المعصوم ثبتت هذه السيرورة لأهل ذلك الزمان.

ويمكننا أن ندرج في هذا الباب حجّية الظهور بدعوى أنّنا رأينا الملازمة بين كون ميزان التفهيم والتفهم هو اللغة، وقيام السيرورة على حجّية الظهور⁽¹⁾.

→ أقول: بما أنّ السير العقلانيّ ليست غالباً غامضة السبب كلّ الغموض، قد يمكن للإنسان الحاسّ بالسيرورة العقلانيّة في زمانه أن يدرك علّيّتها، لا مجرد أن ينفى ارتباطها بالخصوصيّات المتغيّرة من حال إلى حال، كي يخرج عن كونه طريقاً استدلالياً موضوعياً. فإذا كانت تلك العلّة ثابتة في مجتمع زمان المعصوم ثبت المقصود بلا دخل لمسألة استقراء عدّة مجتمعات. وهذا ما شرحناه في تعليقتنا على بحث الطريق الأوّل فراجع. (1) لا يخفى أنّنا لم نر مجتمعاً ليس ميزان التفاهم عندهم هو اللغة، كي نرى أنّه هل تنتفي عندهم السيرورة على العمل بالظهور أو لا. فالمقارنة التي نراها بين كون الميزان في التفاهم هو اللغة والسيرورة على حجّية الظهور تكون من قبيل ما لو رأينا النار في كلّ مكان والاحتراق في كلّ مكان، ومن الواضح أنّه عندئذ لا نستطيع أن نفهم علّيّة النار للاحتراق أو تلازمهما.

فيعلم أنّ الأوّل علّة للثاني⁽¹⁾، فنستكشف من ذلك ثبوت هذه السيرة في زمن الشارع. نعم، هذا الاستكشاف مشروط بدفع احتمال وجود مانع في زمان الشارع عن تأثير المقتضي في تحقّق هذه السيرة؛ وذلك لأنّ تجربة المقارنة بين (أ) و (ب) إنّما تثبت أنّ (أ) مقتضى لـ (ب) ولا تثبت عدم وجود مانع صدفة يمنع عن تأثير فرد خاصّ من (أ). ويمكن إحراز عدم مانعيّة سائر المقارنات في زمان الشارع فيما نحن فيه باعتبار أنّ المانعيّة في باب السير العقلانيّة مانعيّة مفهومة، فلا تحتل مانعيّة أيّ شيء عنها، وليست كالمانعيّة في الأمور التكوينيّة من قبيل مانعيّة الرطوبة عن إحراق النار - مثلاً - التي لا يمكن إثباتها أو نفيها إلّا بالتجربة، فإنّ المانعيّة في باب السير العقلانيّة مرتبطة بوعي البشر واختياره⁽²⁾، فقد تنفى بحكم العقل بلا حاجة إلى التجربة. وبهذا الطريق ننفي مانعيّة المقارنات في زمان الشارع عن تحقّق السيرة على حجّيّة الظهور.

(1) أو هما معلولان لشيء ثالث. (2) لا يخفى أنّه كما أنّ المانعيّة في باب السير العقلانيّة مانعيّة مفهومة، فكثيراً ما يمكن القطع بانتفائها في زمان الشارع رغم أنّنا لم نعش ذلك الزمان، كذلك أصل الافتضاء والعليّة في السير العقلانيّة أمر مفهوم، فكثيراً ما يمكن القطع بثبوت السيرة الموجودة في زماننا في زمان المعصوم أيضاً بلا حاجة إلى هذه البيانات، وهذا ما أشرنا إليه في تعليقتين سابقتين. وبالنسبة لحجّيّة الظهور ليست العلّة في قيام السيرة عليها مجرد كون اللغة هي أساس التفهيم والتفهم، بل العلّة هي كون حجّيّة الظهور بلحاظ ما فيه من الكشف النوعيّ تطابق عادة نتيجة التزاحمات بين الأغراض العقلانيّة عند الشكّ. ولا نشكّ أنّ نفس هذه الحالة كانت موجودة في زمن المعصوم؛ لأنّها نابعة عن الأغراض العقلانيّة المتعلّقة لنا التي لا تختلف حساباتها بالفوارق الحاصلة باختلاف الزمان والمكان، تلك الفوارق التي هي أيضاً مفهومة لنا.

الطريق الخامس: أن يكون لما يراد إثبات وجود السيرة على طبقه في زمان الإمام(عليه السلام) بديل بحيث لا بدّ من أن تكون السيرة قائمة إمّا على هذا أو على ذلك، ويكون ذلك البديل بحيث لو كانت السيرة قائمة عليه في زمن المعصوم لنقل ذلك إلينا؛ لتشكيله ظاهرة اجتماعيّة كبيرة مع كونه في نفسه ممّا يبحث عنه ويهتمّ به اهتماماً كبيراً، كما هو الحال في باب حجّيّة الظهور، فإنّه لو لم تكن السيرة في ذلك الزمان على العمل بالظهور لكان هناك طريق آخر لتلقّي الأحكام؛ لأنّهم كانوا ملزمين بالعمل بالأحكام مثلنا، فحتماً كانوا يتّخذون مسلكاً لتلقّي الأحكام. فلو لم يكن ذلك المسلك هو الأخذ بالظهور وكان مسلكاً آخر بدلاً عن العمل بالظهور لشكّل ذلك ظاهرة اجتماعيّة واسعة، وكان ذلك في غاية الأهمّيّة بهتمّ به منذ البدء كلّ من باحث أو كتب في الفقه أو الأصول، ولوصل ذلك إلينا حتماً، بيّنا لم يصلنا شيء من هذا القبيل إطلاقاً.

لا يقال: إنّ العمل بالظهور أيضاً يشكّل ظاهرة اجتماعيّة مهمّة، ولم يصلنا نقل عن أنّهم فيما سبق كانوا يعملون بالظهور.

فإنّه يقال: صحيح أنّ هذا أيضاً سلوك اجتماعيّ مهمّ، ولكن قد يكون عدم نقله لأجل الاعتماد في وصوله إلى نفس استمرار السيرة، أو لأجل كون استقرار السيرة عليه بالفعل مانعاً عن الالتفات التفصيليّ إلى أهمّيّته⁽¹⁾.

وبالإمكان أن نمثّل أيضاً بتملّك الفرد للمعدن؛ إذ لو لم تكن عليه السيرة في

(1) كأنّ المقصود إثبات سيرة المتشرّعة بالمعنى الأعمّ بعد فرض ثبوت سيرة العقلاء أو احتمالها على الأقلّ من دون احتمالها بالنسبة للبديل، فيقال: إنّ سيرة المتشرّعة لو كانت هي عين سيرة العقلاء لم تجلب انتباهاً كي تنقل، أو أنّها قد لا تنقل اعتماداً على نفس السيرة العقلانيّة، ولو كانت غيرها لنقلت.

زمان الإمام(عليه السلام) لانعقدت السيرة على طريق آخر للاستفادة من المعدن، وكان ذلك يشكّل ظاهرة اجتماعيّة كبيرة؛ لكثرة حاجة الناس إلى الاستفادة من المعدن، وكان يصل ذلك إلينا. فقيام السيرة على تملك المستخرج للمعدن في زمان الشارع الذي لم يمكننا إثباته بالطريق الثالث أمكننا إثباته بهذا الطريق⁽¹⁾.

هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى⁽²⁾.

وهذه المرحلة كتّأ بحاجة إليها في باب الأمارات لو فرضنا السيرة فيها سيرة عقلانيّة بما هم عقلاء، ولم نفترض حجّيتها ذاتيّة كذاتيّة حجّية القطع عندنا، بمعنى أنّ من طبّق تمام أعماله عليها لم يكن مقصراً في مقام العبوديّة بحكم العقل العمليّ.

أمّا بناءً على هذا الوجه الذي مضت الإشارة إليه فليس الحكم حكماً عقلائياً يجب إثبات تحقّق سيرة العقلاء عليه في زمن المعصوم، وإنّما قامت سيرة العقلاء على ذلك من باب حكم العقل بذلك، فهو بنفسه أمر واقعيّ يدركه العقل العمليّ كالوجوب والإمكان اللذين يدركهما العقل النظريّ. فالعقل العمليّ أدرك - بحسب

1)

(هذه هي الطرق الخمسة لإثبات السيرة بحسب ما أفاده(رحمه الله) في الدورة التي حضرتها، وقد مضى ممّا طريق سادس لإثبات السيرة العقلانيّة. (2) نقل الأخ السيّد علي أكبر - حفظه الله - عن الدورة الأخيرة لدرس أستاذنا الشهيد(رحمه الله): أنّ هذه الوجوه الخمسة التي ذكرناها لإثبات المرحلة الأولى - وهي أصل تحقّق السيرة في زمن المعصوم - إنّما هي الوجوه العامّة التي يمكن التمسك بها والتي تنضبط بالضوابط. وهنا وجوه أخرى صغيرة متناثرة ليست لها ضوابط، فمثلاً السنة الروايات والجواب من قبل الإمام تكشف عن السيرة والارتكاز في كثير من الأحيان إثباتاً ونفيّاً، ولهذا نحن استفدنا من الأدلّة التي يتمسك بها على نجاسة أهل الكتاب أنّ السيرة وقتئذ لم تكن قائمة على نجاسة أهل الكتاب، إلى غير ذلك من الخصوصيّات الحديثيّة والتأريخيّة التي يترك أمر تفصيلاتها إلى الفقه. انتهى.

الغرض - أنّ دائرة حقّ المولويّة لا تكون واسعة بحيث تشمل لزوم إطاعة المولى فيما قامت الأمانة على نفيه، فإنّ تمّ ذلك ثبت جواز الاعتماد على الأمانة بلا حاجة إلى إثبات السيرة في زمن المعصوم، كما هو الحال في حجّة القطع مع فارق واحد، وهو: أنّ حكم العقل بحجّة القطع تنجيزي، وحكمه بحجّة الأمارات وإن كان ذاتياً بمعنى عدم الحاجة إلى جعل المولى لكنّه معلق على عدم وصول ردع الشارع عنها إلينا، فلو وصلنا من المولى المنع عن العمل بالظهور أو تجويز مخالفة الظهور سقطت حجّيته. ولا نحتاج أيضاً في إثبات الحجّة بناءً على هذا الغرض إلى المرحلة الثانية وهي إثبات إمضاء الشارع؛ وذلك لكفاية عدم وصول الردع إلينا في حكم العقل بالحجّة.

ولا بأس بأن نشير قبل الدخول في بحث المرحلة الثانية إلى مدى إمكان الاعتماد في حجّة الأمارات على هذه الدعوى، أعني: دعوى إرجاع السيرة في باب الأمارات إلى حكم العقل العمليّ، فنقول:

إنّ تمّت هذه الدعوى وخلت عمّا سيأتي - إن شاء الله - من شائبة الإشكال يبقى الكلام في كفايتها لإثبات المقصود؛ وذلك لأنّنا لو سلّمنا أنّ العقل العمليّ أدرك أنّ من حقّ المولى على العبد أن يعمل بمقاصده التي تظهر للعبد من ظاهر كلام المولى، أو من خبر الثقة - مثلاً - ما لم يردع المولى عن ذلك، فهذا الحكم من قبيل العقل لا يصلح أن يكون حاكماً على أدلة الأصول أو مخصّصاً لها؛ إذ ليس حكماً مجعولاً من قبيل الشارع كما لو جعل المولى خبر الواحد أو الظهور حجّة، كي يقال: إنّه حاكم أو مخصّص لمثل (رفع ما لا يعملون) أو «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»، وإنّما هذا حكم من قبيل العقل المدرك لحجّة الظهور أو خبر الواحد. وإطلاق مثل حديث الرفع بنفسه ظهور مشمول لهذا الحكم، وهو يدلّ على عدم اعتناء المولى بأغراضه المشكوكة المدلول عليها بالظهور أو خبر الواحد، أي:

أنّه يدلّ على نفي حجّة تلك الظهورات والأخبار الآحاد.

نعم، هذا الإشكال إنّما يكون فيما إذا لم يكن هناك مانع عن جريان البراءة من علم إجماليّ ونحوه، فلا بدّ من فرض الكلام فيه بعد فرض انحلال العلم الإجماليّ بوجود الأحكام بوجه الوجه.

ويمكن دفع هذا الإشكال في خصوص باب الظواهر بدعوى أنّ ظاهر (رفع ما لا يعلمون) بحسب الفهم العرفيّ هو رفع ما لا يعلم من ظواهر خطاب المولى، فيكون وصول كلام المولى الظاهر في حكم إلزاميّ داخليّاً في مصاديق الغاية عرفاً.

لكن هذه الدعوى لا مجال لها بالنسبة لخبر الثقة بأن يقال: إنّ الغاية تشمل عرفاً وصول خبر الثقة الدالّ على حكم إلزاميّ⁽¹⁾.

هذا مضافاً إلى أنّ أصل هذه الدعوى لا تخلو عن إشكال⁽²⁾.

كما أنّ أصل دعوى حكم العقل العمليّ بالحجّة الذاتية لظهور كلام المولى مثلاً، لا تخلو عن إشكال أيضاً.

1)

(لا يخفى أنّ وضوح بطلان هذه الدعوى في خبر الثقة ينبع من وضوح بطلان أصل دعوى الحجّة الذاتية في خبر الثقة. ويقدر ما يميل الإنسان إلى دعوى الحجّة الذاتية لطريق من طرق إيصال المقصود، أو دعوى شدة رسوخ الحجّة العقلانيّة تقوى في ذهن دعوى انصراف الغاية في (رفع ما لا يعلمون) إلى ما يشمل العلم بذلك

الطريق، فإنّ نكتة الانصراف إنّما هي كون هذا طريقاً ذاتياً إلى مقاصد المولى، أو طريقاً عقلائياً راسخاً في غاية الرسوخ. إذن فالفرق الأصليّ بين باب الظهور وباب خبر الثقة ليس هو في دعوى كون وصوله مصداقاً للغاية وعدمه، وإنّما هو في أصل مدى وضوح دعوى الحجّة الذاتية. (2) لو تمّت أصل دعوى الحجّة الذاتية تمّت دعوى انصراف الغاية في (رفع ما لا يعلمون) إلى ما يشمل وصول تلك الحجّة.

الصفحة 116

ووجه الإشكال في كلّ ما كان من قبيل هذه الدعاوى هو: أنّنا وإن كنّا ندرك مثل هذا الحكم ونحسّ به بشكل واضح، وهو: أنّ الإنسان الذي يخالف ظهور كلام المولى ولا يعمل به يستحقّ العقاب، والذي يعمل بظاهر كلام المولى يكون قد أدّى إليه حقّه، ولكن لا سبيل لنا إلى إثبات أنّ هذا مدرك للعقل العمليّ في المقام المجرد عن الشوائب والخصوصيّات، فإنّنا نحتمل أنّ ما يشعّرنّا بقبوح مخالفة ظاهر كلام المولى هو قوّة العقل العمليّ منضمّة إلى ارتكاز حجّة الظهور في أذهان العقلاء ارتكازاً عميقاً طويلاً في تاريخ البشريّة وقيام سيرتهم على ذلك.

نعم، هذه الدعوى - أعني: دعوى رجوع ذلك إلى حكم العقل العمليّ - تؤيّد وتؤكد حجّة الظهور. وإن شئت فقل: إنّ هذا الحكم إنّما عقليّ صرف، أو لا: فإن كان الأوّل فقد ثبتت حجّة الظهور، وإلّا فهو من نتائج ارتكاز جعل الحجّة في أذهان العقلاء الذي أصبح بدرجة من الوضوح بحيث يتخيّل كونه عقلياً صرفاً.

إثبات موافقة الشارع للسيرة:

وأما المرحلة الثانية: فهي عبارة عن إثبات موافقة الشارع للسيرة بعد فرض ثبوتها في زمانه، والكلام في ذلك تارةً يقع بلحاظ سيرة المتشرّعة، وأخرى بلحاظ سيرة العقلاء:

أما سيرة المتشرّعة: فمفروض الكلام إنّما هو سيرة أصحاب الأئمة الذين كانوا متمكّنين من أخذ الحكم من الإمام (عليه السلام) بطريق الحسّ أو ما يقرب من الحسّ، وكان دأبهم على هذا الطريق بحيث يكون افتراض اتّفاقهم عملاً على شيء خطأ مساوفاً للغفلة، والخطأ في الحسّ، أو ما يقرب منه، بأن يكون غفلة عن الفحص عن الحكم الشرعيّ ولو من باب الذهول عن احتمال كون ما يفعله خلاف الشرع، أو غفلة عن فهم ظاهر كلام الإمام ونحو ذلك. أمّا الذين

الحكم فاتفقهم ليس عبارة عما هو محلّ الكلام من سيرة المتشرّعة، وإنّما هو عبارة عن الإجماع الذي سيأتي البحث عنه - إن شاء الله - في غير هذا المقام.

والشرط الذي ذكرناه لتحقيق سيرة المتشرّعة؛ من كونهم يأخذون عادة الحكم من الإمام عن طريق الحسّ أو ما يقرب من الحسّ، كان متوقّراً في كثير من أصحاب الأئمّة (عليهم السلام) المعاشرين لهم ولأصحابهم، والمتكلّمين معهم ومع أصحابهم في مختلف المسائل.

فإذا تحقّقت السيرة من قبل أمثال هؤلاء الذين يكون خطأهم خطأً عن حسّ أو ما يقرب من الحسّ فلا إشكال في أنّ سيرتهم تكشف عن الحكم الشرعيّ؛ لأنّ اتّفاق هؤلاء الجماعة على الغفلة بعيد بحساب الاحتمالات الناتج من ضرب قيمة احتمال ثبوت عامل الغفلة في أيّ واحد منهم في قيمة احتمال ثبوته في الآخر، ومن الواضح أنّ الاحتمال يضعف بالتدرّج بالضرب إلى أن يصبح موهوماً، وقد حقّقنا في بحث المنطق الذاتيّ أنّ الاحتمال الموهوم يزول من النفس تلقائياً وفق شروط معيّنة، فيحصل القطع بعدم اجتماعهم على الغفلة بعد أن كان احتمال اجتماعهم على الغفلة أوهن من أيّ احتمال آخر في المقام؛ لأنّ الغفلات المتعدّدة بحاجة إلى علل وعوامل متعدّدة، بينما الانتباه المتعدّد تكفيه علّة واحدة عامّة تقتضي التفات الجميع، فلا يجري فيه الحساب الذي أجريناه في جانب الغفلة. ولو فرضنا عدم زوال هذا الاحتمال الموهوم فلا شكّ في حصول الاطمئنان بخلافه، والاطمئنان حجّة (1).

لا يقال: إنّ الاطمئنان ليس حجّة بدليل لفظيّ، وإنّما هو حجّة بالسيرة العقلانيّة.

(1) صحيح أنّه لو كان فرضنا لعدم زوال الاحتمال الموهوم من باب إنكار كونه أهون من الاحتمالات الأخرى التي تكون في قبالة، فكلّ واحد من هذه الاحتمالات يطمأنّ بخلافه، لكن لا حجّة لسائر الاطمئنانات؛ لعدم ترتّب أثر شرعيّ عليها كي يقع التعارض بينها.

فإنّه يقال: إنّ الاطمئنان حجّة بحكم العقل العمليّ، فإنّ ما كنّا نحتمله في باب الظهورات: من ذاتيّة الحجّية لها، نقول به جزماً في باب الاطمئنان. هذا مضافاً إلى أنّنا نقطع بالحكم الشرعيّ؛ لكونه لازماً أعمّ لباقي المحتملات، أي: ملائماً لذلك الاحتمال الموهوم أيضاً وهو غفلة الجميع، وهذا يوجب زوال احتمال عدم الحكم الشرعيّ. وتحقيق ذلك موكول إلى بحث المنطق الذاتيّ.

وأما سيرة العقلاء: فلا يمكن استكشاف الحكم الشرعيّ منها من ناحية أصل تكوّنها على حدّ استكشاف العلة من المعلول كما مضى ذلك في سيرة المتشرّعة، فإنّ هذا في السيرة العقلانيّة غير معقول، فإنّ فرض غفلتهم⁽¹⁾ هنا لا يساوق فرض اجتماع علل عديدة؛ إذ من المحتمل كون قيام سيرتهم على ذلك ناشئاً من علة مشتركة، وهي تلك القرينة العقلانيّة واستدعاء طبعهم العقلانيّ لذلك.

ولكن مع هذا يمكن استكشاف الحكم الشرعيّ بواسطة السيرة العقلانيّة بضمّ قضيتين شرطيّتين إليها:

الأولى: أنّه لو لم يكن الشارع قد أمضى هذه السيرة لردع عنها.

والثانية: أنّه لو ردع عنها لوصل ذلك إلينا.

وبما أنّ التالي في الشرطيّة الثانية باطل، إذن فالمقدّم فيها الذي هو التالي في الشرطيّة الأولى باطل، وبه يبطل المقدّم في الشرطيّة الأولى، فيثبت الإمضاء.

وعليه فيقع الكلام في أمور ثلاثة:

الأول: الشرطيّة الأولى.

والثاني: الشرطيّة الثانية.

(1) يعني غفلة المتشرّعة منهم.

أمّا الأمر الأوّل: فبرهانه هو استحالة نقض الغرض⁽¹⁾. وهذا البرهان إنّما يأتي فيما لو كانت السيرة العقلانيّة تمتدّ من مواردهم العرفيّة إلى موارد الأحكام الشرعيّة؛ إذ مع فرض عدم الامتداد ليس سكوت الشارع لو لم يكن يقبل بالعمل بتلك السيرة في أحكامه نقضاً للغرض، فإنّ أغراض المولى إنّما هي كامنّة في أحكامه، وقد فرض عدم امتداد السيرة إلى باب الأحكام. أمّا كيف تمتدّ السيرة إلى باب الحكم الشرعيّ فهذا ما يكون بأحد وجوه:

الوجه الأوّل: أن يكون ذلك من باب العادة، فيقال مثلاً: إنّ العقلاء بما أنّهم جرت سيرتهم على رجوع الجاهل إلى العالم في شتّى الفنون صار ذلك عادة لهم، فيجرون على ذلك في باب الأحكام الشرعيّة جرياً على طبق العادة بلا التفات إلى صحّة ذلك وعدمها.

وهذا الوجه متصوّر في تمام أقسام السيرة بلا فرق بين السيرة الفقهيّة، كالسيرة على التملّك بالحيازة، والسيرة الأصوليّة، أي: السيرة التي تكشف عن الحجّيّة، سواء قلنا بالمبنى المشهور: من أنّ الحجّيّة تكون عبارة عن مجرد إنشاء ظاهريّ ناشئ من ملاك في نفس الإنشاء، أو قلنا بما هو الصحيح: من أنّ روح الحكم الظاهريّ - بعد فرض عدم السببيّة - عبارة عن تعيين درجة اهتمام المولى بالأغراض الواقعيّة، فإنّ الجري العمليّ والسيرة بأيّ نحو كان يقتضي تكوّن الاعتقاد على طبقه.

1)

(وكذلك يمكن الاستدلال على الإمضاء بالسكوت بعضّ النظر عن استحالة نقض الغرض بأنّ السكوت ظاهر في الإمضاء، ولا فرق في حجّيّة الظهور بين ظهور الكلام، وظهور السكوت هذا في غير إثبات حجّيّة نفس الظهور. وقد نقل هذا عن الدورة الأخيرة من درسه (رحمه الله).

الوجه الثاني: أن يكون ذلك من باب إيمان العقلاء بصحة النكته التي قامت على أساسها السيرة، مثلاً قد يقال: إنَّ العقلاء بنوا على التملك بالحيازة؛ لما رأوا: من توقّف نظام المعاش على ذلك، والمنتشرون منهم أيضاً مشوا على هذا الطريق إيماناً منهم بصحة هذه النكته، فعملوا على طبقها في مورد الحكم الشرعيّ بلا التفات إلى موافقة الشارع وعدمها، إمّا غفلة، أو إهمالاً.

والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق: أنّ الجري على طبق السيرة في مورد الحكم الشرعيّ في هذا الوجه لا يفرض عملاً ميكانيكياً بحسب العادة كما في الوجه الأول، بل يفرض عملاً عن وعي وشعور بلحاظ الإيمان بصحة نكته. نعم، أغفل في الحساب مسألة موافقة الشارع وعدمها.

وهذا الوجه إنّما يتمّ في السيرة الفقهيّة كما في مثال التملك بالحيازة دون السيرة الاصوليّة، ولو أخذنا فيها بمبنى المشهور: من افتراض أنّ روح الحجّيّة والحكم الظاهريّ عبارة عن جعل شرعيّ بملاك في نفس الجعل؛ وذلك لأنّه لو افتراض أنّ سيرة العقلاء جرت على أنّ كلّ من تقمّص بقميص المولويّة جعل خبر الواحد حجة على عبده، وأنّهم آمنوا بصحة هذه النكته، لم يمكن افتراض أنّ إيمانهم بصحة هذه النكته يجعلهم يمشون على هذا الطريق في موارد الأحكام الشرعيّة مع إغفال موافقة الشارع وعدمها، فإنّ الحجّيّة - بحسب الفرض - عبارة عن جعل وتشريع للمولى، ولا معنى لافتراض البناء على ثبوت هذا الجعل من قبل المولى لصحة نكته مع إغفال موافقة نفس المولى، فلا معنى لفرض العقلاء خبر الواحد في الشرعيّات حجة إلاّ من باب العادة وهو الوجه الأول، أو من باب إثبات موافقة الشارع لهم في النكته وهو الوجه الثالث.

الوجه الثالث: أن يكون ذلك من باب إيمان العقلاء بصحة نكته السيرة مع الاعتقاد بموافقة الشارع عليها من باب أنّه لا يخطأ، فمع فرض عدم الخطأ تجب

في نظرهم الموافقة؛ إذ المفروض صحّة النكته في نظرهم. وهذا الوجه يتمّ في السيرة الفقهيّة المبنية على الإيمان منهم ولو ارتكازاً بنكته عامّة موجودة في قريحة تمام العقلاء، كما في مسألة التملك بالحيازة.

وأما في السيرة الأصوليّة: فإنّ أمناً بمبنى المشهور من كون روح الحجّية عبارة عن نفس جعل ما من قبل المولى لمصلحة في الجعل، فأيضاً يمكن إجراء هذا الوجه فيها بدعوى أنّ العقلاء يدركون بقريحتهم العامّة مصلحة إعاشيّة اجتماعيّة في نفس هذا الجعل مثلاً، ويعتقدون بصحّة هذه النكته وبموافقة الشارع عليها لأنّه لا يخطأ.

أمّا بناءً على ما هو المختار: من أنّ روح الحكم الظاهريّ عبارة عن تعيين درجة الاهتمام بالأغراض، فقد مضى أنّ السيرة على هذا لا تكون مرتكزة على أساس نكته مدركة بالقريحة العامّة للعقلاء فحسب، بل تكون مرتكزة على أساس نكتتين: إحداهما مدركة بالقريحة العامّة للعقلاء، وهي مطابقة الخبر للواقع ثمانين بالمئة مثلاً، والأخرى نكته لا تكون كذلك بل تكون شخصيّة قد تختلف من شخص لآخر، فلا توجد في شخص ما وإن كان الغالب وجودها في الأشخاص، وهي درجة اهتمام الشخص بأغراضه، فإنّ هذا إنّما يكون بملاك خاصّ لكلّ واحد واحد، فمن المحتمل مخالفة الشارع للأخرين في درجة الاهتمام بأغراضه. فهذا المقدار لا يكفي في المقام للحصول على النتيجة.

نعم، قد يضمّ إلى ذلك شيء آخر فيأتي هذا الوجه في المقام عند انضمامه إليه، وذلك عبارة عن دعوى جزم العقلاء بموافقة الشارع من باب حمل الشيء على الأعمّ الأغلب، فإنّ هذا قد يوجب القطع، فقد يقيس العقلاء الشارع على غالب العقلاء ويجزمون بموافقته.

هذا. وقد عرفت ممّا ذكرناه: أنّ ثمرة تشقيق السيرة العقلانيّة إلى الأقسام التي ذكرناها في أوّل البحث تظهر في مقام إثبات الشرطيّة الأولى.

وأما الأمر الثاني - وهو أنه لو ردع الشارع لوصلنا الردع - : فدليله مقتضى الطبع والعادة. توضيح ذلك:

إنّ المفروض أنّ ردع الشارع يكون بملاك دفع الخطر المتشكّل بسبب السيرة العقلانيّة على أعراضه، ومن الواضح أنّه إذا استقرّت سيرة العقلاء على شيء وارتكز في أذهانهم أمر سيّطبقونه على موارد الأحكام الشرعيّة وهو خطأ في نظر الشرع، فدفع هذا الخطر عن غرض المولى لا يتمّ بيان واحد أو بيانين، بل لابدّ من بيانات عديدة تستلزم عادة الوصول إلى غالب الناس على اختلاف مراتب الوصول، فيصلّ البيان إلى بعض بنحو الجزم، وإلى بعض آخر بنحو الاحتمال. وإذا تشكّل في أذهان جماعة احتمال كون ما استقرّت سيرتهم عليه خلاف الشرع وتنبّهوا إلى ذلك ببركة تلك البيانات، فهذا يثير من جديد أسئلة عن هذا الحكم، فتكثر البيانات مرّة أخرى ببركة الأجوبة التي تصدر على تلك الأسئلة، ومع كثرة البيانات إلى هذا الحدّ يستبعد عدم وصولها إلينا، خاصّة وإنّ الرواة يهتمّون بضبط هذه البيانات لأهمّيّتها بحسب التّاريخ؛ لكونها ردعاً عن سيرة عقلائيّة متمركزة وعلى خلاف طبع العقلاء، وأهمّيّتها بحسب الشرع، فالرواية التي ترد في بيان حكم واضح يمكن أن لا يهتمّ بنقلها باعتقاد عدم أهمّيّتها اعتماداً على وضوح الحكم، أو دلالة العمومات عليه، أو نحو ذلك، وهذا بخلاف الروايات الرادعة عن مثل هذه السيرة، فاختفاء كلّ واحد من هذه البيانات علينا موهون في نفسه، وبضمّه إلى اختفاء بيان آخر يضعف الاحتمال نتيجة لضرب القيم الاحتماليّة، وهكذا إلى أن يصبح احتمال اختفاء المجموع ممّا يطمأنّ بعدمه⁽¹⁾. فعدم وصول

(1) أو يقطع بعدمه على اعتبار أنّ احتمال تماثل الصدق أضعف من باقي أطراف العلم الإجماليّ.

تلك البيانات ولو بنحو الموجبة الجزئيّة دليل على عدم صدورها رأساً.

وأما الأمر الثالث - وهو عدم الوصول - : فليس المقصود بذلك نفي خصوص الوصول الحجّة، بل نفي مطلق الوصول ولو بطريق ضعيف، فلو وصل الردع ضمن روايات ضعيفة كفى في سقوط السيرة عن الحجّيّة، فإنّ حساب الاحتمالات إنّما دلّ على أنّه يصلنا عادة من كلّ عشرين حديثاً حديثان - مثلاً - خصوصاً عند توفّر دواعي الضبط. أمّا أنّ ما يصلنا سيكون روايته ثابتي الوثاقة لدينا فهذا ممّا لا يدلّ عليه حساب الاحتمالات، فقد يكون ما وصلنا ضعيفاً من حيث السند صدفة، فيجب الرجوع عندئذ إلى دليل ثالث غير الحديث الواصل وغير السيرة.

وقد ظهر ممّا ذكرناه: أنّ حجّيّة السيرة العقلانيّة مشروطة: أولاً بأن تكون السيرة جارية في الموارد الشرعيّة كي تشكّل خطراً على أعراض المولى. وثانياً بعدم وصول الردع ولو بروايات ضعيفة السند.

كما ظهر ممّا ذكرناه: أنّ العبرة إنّما هي بالسيرة المعاصرة لزمان الشارع. أمّا في سيرة المتشرّعة فالأمر واضح؛ لأننا استكشفنا الحكم الشرعيّ منها من باب استكشاف العلة من المعلول. بيان: أنّ هذه السيرة إنّما نشأت من الغفلة، أو من السماع، والأوّل باطل بحساب الاحتمالات، فيتعيّن الثاني.

وأما السيرة المتأخّرة عنهم (عليهم السلام) فلا يمكن بشأن أصحابها السماع من الإمام (عليه السلام)، فهي إمّا أن تكون ناشئة من التسامح، أو من السماع من الفقهاء، أو غير ذلك، دون السماع من المعصوم كما هو واضح.

وأما في السيرة العقلانيّة فوجود سيرة في زمن متأخّر عن زمان الإمام لا يدلّ على موافقة الإمام لها بافتراض أنّه لو لم يرض بها لأصدر بيانات تصلح للردع عنها في الزمان المتأخّر؛ وذلك

لأنهم (عليهم السلام) إنما يتحفظون على الأحكام بالطريق الاعتيادي لا بإعمال الغيب.

الصفحة 124

ثم إن ما ذكرناه هو البيان الصحيح لإثبات حجّية السيرة العقلانيّة لا ما يستشمر من كلام المحقّق الإصفهانيّ (رحمه الله): من استكشاف موافقة الشارع باعتباره رئيس العقلاء وسيدهم، فهو أيضاً داخل ضمن هذه السيرة بمقتضى كونه عاقلاً.

فإنّ هذا يرد عليه:

أولاً: إنّ السيرة العقلانيّة كما مضى ليست دائماً مبتنية على نكته مدركة بالقريحة العامّة لهم، بل قد تكون مبتنية - مثلاً - على غرض شخصيّ تطابقوا فيه صدفة، وعندئذ من المحتمل أن لا تكون حالة الشارع مطابقة في ذلك لحالتهم.

وثانياً: إنّ حتّى لو كانت سيرتهم قائمة على نكته ثابتة عندهم بقريحتهم العامّة فليس من الواجب أن تكون تلك النكته عقليّة بحتة دائماً، بل قد تكون راجعة إلى باب الانفعالات والعواطف ونحو ذلك من الأمور الخارجة عن دائرة العقل المؤثّرة في سلوك العقلاء، وعندئذ كيف يكون مجرد كون الشارع سيّد العقلاء وأعقلهم دليلاً على موافقته لهم في ذلك؟!

وثالثاً: سلّمنا أنّ النكته دائماً هي عقليّة ولا ترجع إلى باب الإحساسات والعواطف ولكن من المحتمل خطأ العقلاء فيما أدركوه. فإنّ كون الشارع أعقل العقلاء يكون منشأ لاحتمال عدم الإمضاء لسيرتهم؛ لأنّ الأعقل كثيراً ما يكتشف خطأ العاقل ويلتفت إلى ما يمنعه من قبول ما قبله العقلاء الاعتياديّون، فمن المحتمل أنّ ما به امتياز عقل الشارع عن عقل غيره أوجب امتيازه عنهم في السلوك.

بقي الكلام في كيفيّة استنتاج النتيجة ممّا مضى شرحه من المرحلتين، فنقول:

أمّا سيرة المتشرّعة: فإن قامت على عدم الالتزام بشيء ما دلّت على عدم وجوبه، وإن قامت على الالتزام به: فتارة نعلم أنّ هذه السيرة تكون على أساس نكته مرتكزة في أذهان

نعلم بذلك. ففي الغرض الأول تثبت صحة تلك النكته أيضاً بنفس البيان الذي تثبت به صحة العمل، فنقول:

لولا أخذ تلك النكته من الشارع لكان ارتكازها من باب الغفلة، وغفلة المجموع لا يمكن أن تفسر بعلة عامة مشتركة، فهي مساوقة لاجتماع علل كثيرة للغفلة بلحاظ كثرة الأفراد الغافلين، وهذا مما يطمئن بحساب الاحتمالات، أو يقطع بخلافه، فيتعين تلقّيها من الشارع.

وفي الغرض الثاني لا يدلّ نفس العمل الخارجي على أكثر من الجواز بالمعنى الأعمّ المقابل للحرمة، فإن فرض أنّ ذلك الفعل الذي قامت عليه السيرة يمكن تفسير توافقهم عليه بنكته طبيعياً عامة، لم تدلّ السيرة إلا على الجواز بالمعنى الأعمّ، وإلا دلت على الاستحباب؛ لأنّ فرض توافقهم عليه من دون رجحان شرعيّ مساوق لفرض اجتماع علل كثيرة صدفة بلحاظ الأشخاص الكثيرين أوجب توافقهم على ذلك. وهذا يطمأنّ أو يقطع بعدمه. وهذا بخلاف فرض الرجحان الشرعيّ. أمّا الوجوب فلا يثبت.

وأما سيرة العقلاء: فلا شكّ في أنّه يستكشف من سكوت الإمام رضاه بالعمل بالمقدار الواقع في زمانه. أمّا إذا كانت هناك نكته عامة في أذهان العقلاء قامت على أساسها السيرة، وكان العمل الخارجي بالمقدار الثابت في ذلك الزمان من المحتمل صحته بدون صحة تلك النكته، فهل يمكن إثبات إمضاء النكته، وبالتالي تصحيح تطبيقاتها الجديدة التي لم تكن تتحقّق في زمن الشارع، أو لا؟ مثاله: أنّه قامت السيرة في زمان الشارع على تملك المعدن بالحيازة، والمقدار الواقع من ذلك في ذلك الزمان هو الاستخراج المحدود وفق قدرات الآلات اليدويّة، ولكن هذه السيرة كانت مرتكزة على أساس اعتقاد عامّ وهو اعتقاد كون حيازة المعدن مملّكة مطلقاً، فهل يمكن إثبات إمضاء هذه النكته، فتثبت بذلك ملكيّة الاستخراجات اللامحدودة في زماننا، أو لا؟

إن كان الدليل على إمضاء السيرة كون الشارع هو أحد العقلاء وسيدهم ثبتت بذلك صحة النكته أيضاً.

وإن كان الدليل على الإمضاء ما مضى: من أنّ السيرة تؤدي إلى نقض غرض المولى فكان على المعصوم الردع عنها، فتأثير السيرة إنّما كان بمقدار العمل الواقع وقتئذ، ولا يمكن إثبات إمضاء النكته.

وهناك وجه آخر لإثبات إمضاء السيرة، وهو التمسك بوجوب تعليم الأحكام والحقائق الإسلاميّة على الرسول والإمام. وهذا لا يفرّق فيه بين المقدار الذي كان السكوت عنه ناقضاً للغرض وغيره. فهذا الوجه لو تمّ يتمّ إثبات إمضاء النكته بسعتها؛ إذ لو لم تصحّ لكان على الإمام (عليه السلام) الردع عنها من باب وجوب إيصال الحقائق الإسلاميّة وأحكام الإسلام. وهذا الوجه صحيح في الجملة⁽¹⁾.

التحرّج عن الإفتاء وفق الصناعة

وأما البحث عن تلك الحالة النفسيّة: فقد ذكرنا في أوّل بحث السيرة: أنّ هناك حالة نفسيّة عند كثير من الفقهاء تمنعهم عن إعمال مّ الصناعة في مقام استنباط الحكم الشرعيّ في كثير من الموارد، ولعلّ هذه الحالة النفسيّة هي السبب للتفتيش عن أساليب استدلالية ثلاث تلك الحالة النفسيّة، كدعوى حجّية الشهرة والإجماع

(1) إن كان المدرك للدلالة على الإمضاء هو العقل بلحاظ نقض الغرض ووجوب التبليغ، فلا يبعد التفصيل بين ما لو كان اقتضاء النكته لسعة دائرة العمل في المستقبل مترقّباً وقتئذ، أو لا. فعلى الأوّل كان السكوت دليلاً على الإمضاء، بخلافه على الثاني. وإن كان المدرك للدلالة على الإمضاء هو العرف - بأن يقال: إنّ السكوت من قبيل معصوم شأنه بيان الحقائق الإسلاميّة وأحكام الإسلام يدلّ عرفاً على الإمضاء - فقد يقال: إنّ هذا يثبت إمضاء تمام النكته.

المنقول، وانجبار الخبر ووهنه بعمل الأصحاب وإعراضهم، بل قد جاء في كلمات الشيخ (رحمه الله) ما هو أشدّ من ذلك حيث يقول في بعض الروايات الصحيحة: إنّه لا يمكن الأخذ بها؛ لكونها على خلاف القواعد وموجبة لتخصيصها، فلا يؤخذ بها ما لم تعتضد بعمل المشهور. ولعلّ من القواعد التي اصطنعت على هذا الأساس هي مسألة السيرة والارتكاز، ولذلك كلّما بطلت تلك القوانين السابقة في أذهانهم توسّعوا في هذا القانون لكي يغي بتلك الحالة النفسية، ويقوم مقام تلك القوانين. ففي كلّ مورد منعهم حالة التحرّج عن الإفتاء فيه بمرّ الصناعة، ولا يمكنهم التمسك بمثل الإجماعات المنقولة يتمسكون بأذيال السيرة والارتكاز.

والكلام تارة يقع في أصل هذه الحالة التحرجية، وأخرى في هذا النزوع والاتّجاه نحو مرناج للاستدلال تناسب هذه الحالة، فتكلّم في أمرين:

الأمر الأوّل: إنّ هذا التحرّج يصلح نشوؤه من أحد أمور ثلاثة:

الأوّل: الاطمئنان أو العلم الشخصيّ ببطلان هذا الحكم الذي هو مقتضى الصناعة، فلا محالة يتحرّج عن الإفتاء به. وبما أنّ هذه الحال والاطمئنان لا يمكن نقلها تكويناً إلى الآخرين فيفتش عن دليل على طبق مذاقه كي يثبت به مطلوبه للآخرين، ويوجب لهم الاطمئنان بذلك.

الثاني: أن يرى الفقيه: أنّه وإن كان شاكاً في الحكم الفلانيّ لكن هذا الشكّ يكون على خلاف العادة والعرف؛ لتوقّر مقتضيات الاطمئنان عنده، فلا يمكنه ترتيب آثار الشكّ لنفسه بالرجوع إلى القواعد المؤمّنة، والأمارات والأصول العقلية والنقلية، ولا يمكنه ترتيب آثار اليقين من الإفتاء بذلك الحكم.

أمّا ترتيب آثار الشكّ: من الرجوع إلى القواعد المؤمّنة، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان إنّما يستقلّ بها العقل عند عدم تمامية البيان بحسب مقتضى الطبع والعادة، دون ما إذا كان البيان تامّاً بحسب الطبع والعادة، ومع ذلك بقي الفقيه شاكاً في

الحكم لوسوسة، أو نزوع خاصّ إلى التشكيك.

وأما القواعد النقلية فلانصراف أدلة أحكام الشكّ الواقعية والظاهرية عن مثل هذا الشكّ. كما أنّ أدلة أحكام القطع الموضوعيّ منصرفه عن قطع القطع.

وأما ترتيب آثار اليقين فانصراف عنوان الشكّ عن شكّه لا يوجب كونه متيقناً بالإلزام حتّى يمكنه ترتيب آثار الإلزام والإفتاء بالإلزام.

وعلى أيّ حال، فيقع هذا الفقيه في التحرّج في هذه الحالة عن الإفتاء بمرّ الصناعة من الرجوع عن الأدلة العقلية والنقلية المؤمّنة.

وكلا هذين الوجهين صحيح بعد فرض تمامية الصغرى.

الثالث: أن يحصل للفقيه علم إجماليّ ببطلان بعض الأحكام من عدّة أحكام. وحينئذ إن كانت القواعد تفني بإبطال قسم من تلك الأحكام بقدر المعلوم بالإجمال فلا أثر عندئذ لهذا العلم الإجماليّ. وأمّا إن كانت تلك الأحكام كلّها مطابقة لمقتضى الصناعة فيقال مثلاً: إنّ هذا القانون أو هذا الحديث يلزم من الأخذ به تأسيس فقه جديد، فعندئذ يجب إجراء قوانين باب العلم الإجماليّ والتعارض.

فبالنسبة لنفس العلم الإجماليّ نقول بوجوب الاحتياط إن كان متعلّقاً بحكم إلزاميّ.

وبالنسبة للأدلة الجارية في أطراف هذا العلم نقول: إنّها إن كانت أمارات سقطت بالتعارض. وإن كانت أصولاً سقطت أيضاً إن كانت كلّها نافية للتكليف، بخلاف ما لو وجدت فيها أصول مثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال. وإن كان بعضها أمانة وبعضها أصلاً، وكان علم إجماليّ على الخلاف في خصوص دائرة الأمارات بقيت الأصول سليمة عن المعارض فيؤخذ بها، إلّا إذا كان هناك علم إجماليّ أيضاً في خصوص دائرة الأصول، وكانت الأصول نافية للتكليف. وإن لم يكن علم إجماليّ على الخلاف في خصوص دائرة الأمارات فيؤخذ بالأمارات،

وهي تثبت بلازمها بطلان تلك الأصول أو بعضها. فإن كان لازمها بطلان أصلمعيين بالخصوص - كما لو علم إجمالاً بكذب هذه الأمانة أو ذاك الأصل بالخصوص - سقط ذاك الأصل عن الحجية، وإن كان لازمها بطلان بعض تلك الأصول بنحو الإجمال فهذا يوجب تعارض الأصول في نفسها إن كانت نافية للتكليف، وإلا فيؤخذ بالأمارات والأصول معاً.

الأمر الثاني: إنَّ هذا النزوع والاتجاه نحو وجدان دليل وفق ما تقتضيه تلك الحالة النفسية لعلّه - والله العالم - من نتائج المنطق الارسطيِّ القائل بأنَّ الشيء لا بدُّ أن يكون ضرورياً أو مكتسباً منتهياً إلى الضروريِّ، فخلف هذا المنطق في الأذهان في مختلف العلوم - ومنها علم الفقه - تخيّل أنّ الإنسان غير الساذج لا ينبغي له تسليم أيِّ دعوى لا تكون ضرورية ولا منتهية إلى الضروريات. ومن هنا يحاول الفقيه أن يجد دليلاً وفق مقصوده كي لا يكون مدّعياً لشيء بلا دليل. ولكن الواقع أنّ العلم ليس دائماً ناشئاً من البرهان، بل قد ينشأ عن علّة أثرت في النفس تكويناً فأوجدت العلم بلا برهان. والعلم بنفسه أمر حادث قائم بممكن حادث تسيطر عليه قوانين العلية والمعلوية، ومهما وجدت علته يوجد العلم قهراً سواء علمت تلك العلّة أو لا، وليس حصول العلم بحاجة إلى التفتيش عن علته كي نجدها فيوجد العلم، وليست نسبة العلم إلى علته إلا كنسبة الحرارة إلى علته، فكما أنّ الحرارة توجد بوجود علته سواء فتشنا عن علته ووجدناها أو لا، كذلك الحال في العلم، فلا موجب لهذا النزوع والاتجاه. نعم، لو أريد إعطاء صفة الحجية المنطقية للعلم يجب التفتيش عن علته، وملاحظة مدى انطباقها على قوانين المنطق القديم⁽¹⁾. هذا تمام الكلام في بحث السيرة وما ألحقناه به.

(1) الظاهر أنّ هذا البيان صدر من أستاذنا(رحمه الله) بعد استكشافه لمنطق حساب ←

والآن حان وقت الشروع في البحث عن حجية الأمارات الشرعية التي يعتمد عليها في مقام استنباط الحكم الشرعي وهي عديدة:

→ الاحتمالات وعدم برهانية كثير من العلوم الموضوعية للإنسان، وقبل انتهائه إلى تحقيقاته النهائية في منطق حساب الاحتمالات وما أسماه أخيراً بالمنطق الذاتي، أمّا بعد ذلك فمن الواضح أنّ هذا البيان غير صحيح، فصحيح أنّ العلم موجود حادث وممكن يتبع علته لكن العلم في غير الضروريات إنّما يكون موضوعياً إذا انتهى إمّا إلى البرهان، أو إلى قوانين حساب الاحتمالات المنقحة في بحث المنطق الذاتي، وإن لم ينته إلى هذا ولا ذاك، فهو علم غير موضوعي ناتج عن وهم، أو عن مقاييس لم يكن ينبغي للإنسان أن يحصل له العلم منها. ونفس التفتيش عن علّة هذا العلم قد يوضّح للإنسان أنّ علمه هل هو موضوعي، أو لا؟ فإن عرف أنّه غير موضوعي فقد تصبح نفس هذه المعرفة سبباً لزوال ذاك العلم. والإنسان الذي يعلم بشيء ميّال إلى معرفة سبب علمه، ومدى موضوعيته، وعن طريق معرفة السبب يستطيع أن ينقل علمه إلى الآخرين، فليس من الصحيح القول بأنّه لا حاجة إلى التفتيش عن سبب العلم؛ لأنّه إن حصلت علته حصل وإلا فلا، كما لا يخفى.

الأمارات الظنيّة / 2

الظهور

- كبرى حجّية الظهور.
- وسائل إثبات الظهور.

الأمارّة الأولى: الظهور. والكلام فيها يقع تارةً كبرويّاً في حجّية الظهور، وأخرى صغرويّاً في طريق إثبات الظهور، فهنا مقامان:

كُبرى حجّية الظهور

أمّا المقام الأوّل: فهو في البحث عن كبرى حجّية الظهور، ويقع البحث فيها في جهات أربع: الأولى: في البحث عن نفس حجّيته، وأنّ أيّ قسم من أقسام الحجّية هو الثابت للظهور؟ والثانية: في البحث عن موضوع هذه الحجّية وهو الظهور، وأنّه ما معنى الظهور الذي هو موضوع للحجّية؟ والثالثة: في البحث عن درجة أصالة الظهور ونسبتها إلى سائر الأصول اللفظيّة، كأصالة العموم، وأصالة عدم القرينة. والرابعة: في البحث عن تحديد هذه الحجّية سعةً وضيقةً، وبيان التفصيلات فيها كالتفصيل بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد وغير ذلك، وبيان ما هو التحقيق فيها.

1 - إثبات أصل الحجية

أما الجهة الأولى: فيقع البحث فيها في مرحلتين:

الأولى: في أنه هل تكون للظهور حجية ذاتية كالقطع، أو لا؟

والثانية: في أنه بناءً على عدم الحجية الذاتية له هل دلّ دليل على الحجية التعبدية له، أو هو باق على ما يقتضيه الأصل: من عدم الحجية؟

الحجية الذاتية للظهور:

أما المرحلة الأولى: فقد عرفت فيما سبق أنّ معنى ثبوت الحجية الذاتية للقطع هو كون حقّ مولوية المولى موجباً للعمل به، وأنّ من طبّق تمام أعماله نفيًا وإثباتًا وفق القطع بالحكم اللزوميّ للمولى والقطع بعدمه كان مؤدبياً لحقّ المولى بحكم العقل العمليّ.

ويمكن دعوى مثل ذلك في باب الظهور بأن يقال: إنّ العقل العمليّ يحكم بأنّ العبد الذي طبّق تمام أعماله نفيًا وإثباتًا وفق الطريقة التي اتّخذها المولى في مقام إيصال الحكم إلى العبد يعدّ عبداً مخلصاً لمولاه ومؤدياً حقّه، وقوانين اللغة طريقة اتّخذها المولى في مقام إيصال أحكامه. نعم، هناك فرق بين القطع والظهور، وهو أنّ حجية القطع غير قابلة للردع عنها؛ لأنّ القاطع لا يحتمل خطأ قطعه، فلا معنى لأنّ يقال للعبد القاطع بالإباحة مثلاً: إنّي أوجب عليك الاحتياط بالترك. ولكن حجية الظهور قابلة للردع عنها، فيإمكان المولى - مثلاً - إيجاب الاحتياط عند دلالة الظهور على الإباحة؛ لأنّ احتمال مخالفة الظهور للواقع وارد. فالحجية الذاتية للظهور تنتهي بوصول الردع عنه، وتكون معلّقة على عدم وصول الردع.

ومن هنا قد يقال بعدم الحجية الذاتية للظهور بالفعل لوصول الردع، إمّا بلسان

دليل البراءة، أو الاحتياط عند عدم العلم، وإمّا بلسان الآيات الرادعة عن العمل بغير العلم. والرجوع إلى البراءة إمّا هو في فرض انحلال العلم الإجماليّ الكبير بالأحكام بعلم صغير، كأن يدعى علم إجماليّ بوجود تكاليف في الوسائل - مثلاً - بمقدار ما يعلم إجمالاً وجوده من الأحكام مطلقاً، فينحلّ العلم بالنظر إلى الأخبار الخارجة عن كتاب الوسائل.

والتحقيق: أنّه لا مجال لجعل ما ردع عن اتّباع غير العلم ردعاً عن حجّية الظهور بنحو الحجّية الذاتية؛ إذ معنى حجّية الظهور ذاتاً هو أنّ نفس ظهور كلام المولى بما هو ظهور لكلامه موضوع لحقّ المولويّة، والمطلوب بالذات في دائرة العقل العمليّ هو العمل بظهور كلام المولى، ونحن قد علمنا بالظهور، فعملنا به يكون اتّباعاً للعلم لا للظنّ والشكّ.

وأما الإشكال برادعيّة مثل البراءة فالذي يمكن جعله جواباً عنه أحد أمرين:

إمّا دعوى التوسعة في جانب المعلوم، وهي دعوى قريبة جدّاً، بأن يقال: إنّ المراد من: (رفع ما لا يعلم) هو رفع ما لا يعلم من خطابات المولى، فإذا علمنا بخطاب المولى الظاهر في حكم إلزاميّ فقد حصلت الغاية، فينقطع الأصل.

وإمّا دعوى التوسعة في جانب العلم، بأن يقال: إنّ الغاية ليست هي العلم بما هو علم، بل هي العلم بما هو حجّة⁽¹⁾، فيقوم مقامه كلّ حجّة دلّت على الحكم الإلزاميّ.

هذه غاية ما يمكن أن يقال في توجيه الحجّية الذاتية للظهور.

وهذه الحجّية لا يمكن البرهنة عليها؛ إذ مرجعها إلى دعوى أنّ حقّ المولويّة بنفسه يقتضي العمل بطواهر كلام المولى. وحقّ المولويّة وسعة دائرته وضيقيها من مدركات العقل العمليّ، ولا يمكن البرهنة على مدركات العقل العمليّ، فتبقى عهدة دعوى الحجّية الذاتية للظهور على مدّعيها.

(1) أو بما هو حجّة ذاتاً.

الحجّة التعبدية للظهور:

وأما المرحلة الثانية: وهي أنّه بعد فرض عدم الحجّة الذاتية للظهور هل يكون حجّة تعبدًا، أو لا؟ فلا ينبغي الإشكال في حجّة الظهور تعبدًا على تقدير عدم كونه حجّة ذاتًا، على خلاف في أنّ حقيقة التصرف الشرعيّ الذي يمنح الحجّة التعبدية للشئ هل هو عبارة عن جعل حكم حقيقة كما هو المشهور، أو عن الإخبار بشدّة الاهتمام بأعراضه بدرجة لا يرضى بفوتها من ناحية ترك العمل بالشئ الفلانيّ الذي جعله حجّة كما هو الحقّ. فعلى أيّ تقدير لا إشكال في أنّ الظهور إن لم يكن حجّة ذاتًا فقد جعله الشارع حجّة تعبدًا، والدليل على الحجّة التعبدية للظهور تارةً هو سيرة المتشرّعة، وأخرى هو السيرة العقلانية:

الاستدلال بسيرة المتشرّعة:

أما سيرة المتشرّعة: فهي أتقن دليل في المقام وأحسنه، ونقول في تقريره: إنّه لو لم يكن الظهور حجّة عند أصحاب الأئمة (عليهم السلام) لكان للظهور بديل يعملون به، كالاحتياط، أو الأخذ دائماً بخلاف الظاهر، أو القرعة، أو غير ذلك، ولكان يصلنا هذا البديل ولو عن طريق الأحاد، فإنّه مهمّ في الغاية في تأريخ الفقه، وقد مضى تفصيل الكلام في هذا الأسلوب من إثبات السيرة المعاصرة لزمان المعصوم في بحث السيرة.

وتمسك المتشرّعة بطواهر كلمات الشارع هل هو سيرة لهم ناشئة في طول استفادة الحكم الشرعيّ كما يكون الأمر كذلك في غالب سير المتشرّعة، أو أنّه تطبيق للسيرة العقلانية مع الغفلة عن احتمال عدم الإمضاء؟ لا إشكال في أنّ عملهم ابتداءً كان تطبيقاً للسيرة العقلانية، ولكن من القريب جدًّا أن يكون عملهم في الزمان المتأخّر عن وعي والتفات وإثبات رضا الشارع بالاستيذان منه أو بعدم

ردعه لعملمهم في المرحلة الأولى مثلاً، فإنّ المسائل الأصوليّة كانت منتشرة عندئذ ومبحوثة عند الناس وملتفتاً إليها عند الشيعة، فالظاهر أنّ الشيعة راجعوا الأئمة (عليهم السلام) في ذلك، أو على الأقلّ عملوا بالظواهر في طول عدم ردع الشارع عن السيرة قبل هذا، فسيرتهم عقلائيّة ابتداءً ومنتشّرة بقاءً.

وهنا لا مجال للإشكال بأنّ هذه السيرة مردوعة من قبل الشارع بآيات النهي عن العمل بغير العلم، أو أدلّة البراءة، أو نحو ذلك؛ لأنّنا نتكلّم عن سيرة المنتشّرة لا العقلائيّة، وهي بنفسها في طول الحكم الشرعيّ، ونستكشف الحكم الشرعيّ منها من باب كشف المعلول عن علته، ونخصّص بذات الحكم أدلّة حرمة العمل بغير العلم، وأدلّة البراءة ونحوها بناءً على شمولها لمحلّ الكلام⁽¹⁾.

1)

(المقصود بتطبيق سيرة المنتشّرة على المقام يمكن أن يكون أحد أمرين: الأوّل: ما عرفته في المتن من دعوى سيرة المنتشّرة بمعناها الخاصّ، أعني: السيرة النابعة ولو بقاءً عن كونهم منتشّرين. وقد يؤيّد وجود سيرة للمنتشّرة بالمعنى الخاصّ على العمل بالظهور في قبال سيرة العقلاء، بوجود مورد افتراق لها عن سيرة العقلاء كما في مورد مخصّصة القياس ومقيديته للظهور بناءً على عقلائيّة القياس في مقام العامّ والمطلق، فالعقلاء بما هم عقلاء قد لا يعملون بالظهور في مثل هذا المورد، ولكن المنتشّرة العارفين بردع الشارع عن القياس يعملون بالظهور في ذلك. إلا أنّ هذا التأييد في غير محلّه؛ لأنّ العقلاء في مورد مخصّصة القياس بانون على الحجّية اللولائيّة للظهور، أي: أنّه لولا حجّية المخصّص فالظهور حجّة. فمن المحتمل أنّ المنتشّرة حينما عرفوا تحقّق ما علقت عليه الحجّية العقلائيّة وهو عدم حجّية المخصّص عملوا بالظهور بطبعهم العقلائيّ. ←

الاستدلال بالسيرة العقلائيّة:

وأما السيرة العقلائيّة: فالذي ادّعاه الأصحاب (قدس سرهم) في المقام هو أنّ العقلاء قد قامت سيرتهم على الحجّية التعبدية للظهور، وأنّ الشارع قد أمضى ذلك.

ونحن نتكلّم تارةً في الجملة الأولى من كلامهم، وأخرى في الجملة الثانية منه:

أما الجملة الأولى - وهي قولهم: إنّ سيرة العقلاء قامت على الحجّية التعبدية للظهور - : فالمراد من ذلك أحد أمرين:

الأوّل: ما لعلّه الظاهر من كثير من كلماتهم، وهو: أنّ العقلاء يعملون دائماً في أمورهم المعاشية ومقاصدهم وأغراضهم التكوينية على طبق الظهور. فترى أنّ من يسأل الطبيب عن دوائه ويفتيه بشيء ما لا يعتني باحتمال إرادة الطبيب خلاف الظاهر، ولا يقتصر على النصّ الصريح من الطبيب المصون عن احتمال الخلاف، بل يعمل بظواهر كلامه. وكذلك من يراجع المهندس، أو الصديق، أو من هو طرف له في معاملة ما، أو أيّ شخص آخر في أيّ حاجة من حاجاته يبني على ظاهر الكلام. وعلى هذا قام أساس معاش الناس وأغراضهم.

ولكن هذا الوجه في غاية الضعف؛ إذ إنّ هذا العمل غير مرتبط بجعل الحجّية أصلاً، وليس العاقل يجعل حجّية لظاهر كلام الطبيب، أو المهندس، أو غيرهما حتّى يعمل به، وإنّما يعمل بالظواهر باعتبار مقدار أهميّة أغراضه ودرجة محرّكيتها له. فإذا كان غرضه في غاية الأهميّة بحيث يحركه نحو سدّ

→ الظهور رادعاً عنها. أمّا الأوّل فواضح. وأمّا الثاني فلأنّ المفروض أن يصل من الشارع ردع يهدم سيرة المنتشّرة، ويمنع عن وجودها بينما المفروض ثبوتها واستقرارها.

باب الاحتمال الضعيف للفوت عمل بالاحتياط، وإذا كان بمستوى لا يحركه إلى أكثر من العمل بالظاهر، ولا يجذبه نحو مراعاة احتمال خلاف الظاهر عمل بالظاهر بلا حاجة إلى جعل حجّية له. وإّما هذا الجعل لغو وفضول من الكلام(1).

الثاني: إنّ كلّ عاقل من العقلاء لو سألته عن حال عبد طبّق تمام أعماله على طبق ظواهر كلام مولاه لأجاب بأنّه نعم العبد، وأنّه مخلص لمولاه، وليس مقصراً بشأن مولاه.

وهذا الوجه إن قصد به أنّ كلّ عاقل يمدح هذا العبد ويحكم بعدم تقصيره بغضّ النظر عن أنّه هل جعل مولاه حجّية للظهور في حقّه أو لا، فهذا في الحقيقة يرجع:

إّما إلى حكم العقلاء بالحجّية الذاتية للظهور. وهذا خلاف فرضهم، فالمدّعى لهم قيام السيرة العقلانيّة على الحجّية التعبدية للظهور، ولهذا يبحثون عن أنّ العقلاء هل جعلوا للظهور الطريقة، أو التنزيل، أو غير ذلك.

أو إلى أنّ كلّ عاقل بنفسه يجعل ظهور كلام أيّ مولى من الموالى حجّة على عبده، فيمدح ذلك العبد بعمله بظاهر كلام مولاه ويثني عليه. وهذا كما ترى فضول من الكلام، فإنّ جعل الحجّية على العبد وعدمه إنّما هو من وظيفة مولى ذلك العبد، فإن شاء جعله حجّة له، وإن لم يشأ لم يجعله حجّة له، ولا أثر لجعل شخص آخر ظاهر كلام مولى حجّة على عبده، وهو لغو صرف.

وإن قصد به أنّ كلّ عاقل من العقلاء لو تقمّص قميص المولوية لجعل ظاهر

(1) نعم، يمكن تتميم هذا الوجه بإضافة نكتة سيأتي بيانها من قبيل أستاذنا الشهيد(رحمه الله) بعد شرح كي فيّة إثبات إمضاء الشارع للسيرة العقلانيّة في المقام.

كلامه حجّة لعبده، فهذا كلام صحيح لا إشكال فيه⁽¹⁾.

وأما الجملة الثانية - وهي قولهم: إنّ الشارع قد أمضى هذه السيرة العقلانيّة - : فلإثبات هذا الإمضاء طريقان:

الأوّل: إثبات ذلك من باب قياس المساواة، أو الأولويّة باعتبار أنّ الشارع أحد العقلاء بل سيّدهم فلا محالة يسلك سلوك العقلاء.

وقد مضى إبطال هذا الوجه في بحث السيرة. ونقول في المقام: إنّ هذا الوجه لو تمّ في نفسه في محلّه لا يمكن تطبيقه على ما نحن فيه؛ لأنّ بناء الشارع على التقطيع في مقام البيان، والاعتماد دائماً على القرائن المنفصلة، والمخصّصات والمقيّدات المستقلّة، بينما بالنسبة لسائر العقلاء يكون التقطيع حالة استثنائيّة، ونحن لم نر عاقلاً غير الشارع كان بناؤه على التقطيع كي نرى أنّه هل جعل الظهور حجّة فيقاس الشارع به، أو لا؟

الثاني: أنّ بناءهم على الحجّيّة فيما بينهم وجريهم عليها، واعتمادهم دائماً على الظهور يوجب تكوّن عادة وقريحة في نفوسهم بحيث يمشون عليها في الشرعيّات أيضاً، فلو لم يكن ذلك ممضى عند الشارع لكان يردع عنه؛ لأنّ ذلك يشكّل خطراً على أغراض المولى ولو على مستوى مشي كثير من المتسرّعة لا تمامهم وفق هذه السيرة.

ولا يقال: إنّ الردع قد حصل بأدلة البراءة.

1)

(وهذا معنى آخر يمكن أن يقصد في المقام، وهو: أنّ العقلاء حينما يجعلون مولويّة عقلائيّة لأحد على أحد يجعلون مولويّته في دائرة ظواهر كلامه، ولا يعطونه مولويّة أوسع بحيث تقتضي احتياط العبد حتّى بلحاظ الاحتمالات المخالفة للظهور. وهذا المعنى أيضاً صحيح لا إشكال فيه.

لأننا نقول بالتوسعة في متعلق العلم الذي أخذ غاية للأصل، وأنّ المقصود به هو خطابات المولى⁽¹⁾.

ولا يقال أيضاً بالردع بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم. فإنّك قد عرفت أنّ الردع يكون لأجل دفع الخطر عن أغراض المولى. إذن فكلمة كانت السيرة أقوى وأشدّ يجب أن يكون الردع أقوى وأصرح كي يقابل تلك السيرة، ويؤثر في التفات الناس وارتداعهم. وهذه السيرة العظيمة المستحكمة للعقلاء على العلم بالظهور لا يمكن ارتداعهم عنها، والتفاتهم بحسب الغالب إلى عدم رضا الشارع بها في الشرعيّات بهذه الإطلاقات التي لا يلتفت أحد إلى الردع بها إلاّ أفراد نادرون.

هذا. وإشكال الردع عن السيرة بمثل هذه الإطلاقات مشترك بين ما نحن فيه، ومسألة إثبات حجّة خبر الواحد بالسيرة. وتوجد أجوبة أخرى مشتركة بين البابين كهذا الجواب، وسيأتي ذكرها وتحقيقها صحّةً وبطلاناً في بحث خبر الواحد إن شاء الله تعالى.

وهنا جواب آخر عن هذا الإشكال يختصّ بما نحن فيه، وهو: أنّ هذه الإطلاقات بنفسها ظهورات فكيف تردع عن حجّة الظهور؟ بينما في بحث خبر الواحد يجعل ظهور قوله: **(لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)** الذي ليس خبراً واحداً رادعاً عن العمل بخبر الواحد. فلا يأتي فيه هذا الجواب.

ويمكن إبطال هذا الجواب في المقام بأنّ هذا المحذور العقليّ - وهو عدم إمكانية الردع عن الظهور بالظهور؛ لعدم إمكانية ردع الشيء بنفسه - إنّما يثبت في ردع هذه الإطلاقات عن نفسها، فنفهم بقرينة هذا المحذور العقليّ أنّها لا تردع عن نفسها، وأمّا ردعها عن باقي الظهورات فلا محذور فيه، فنأخذ بذلك.

(1) وإن لم نقل بذلك فحال أدلّة البراءة حال الآيات الناهية عن العمل بغير علم.

نعم، يمكن أن يدعى القطع بعدم الفرق بين هذا الظهور وباقي الظهورات. فإمّا أنّها حجّة جمبعاً، أو أنّ شيئاً منها ليس بحجّة. فحجّة هذه الإطلاقات بالنسبة لباقي الظهورات تستلزم ما هو غير معقول: من حجّتها بالنسبة لنفسها، فتسقط عن الحجّة رأساً.

ثمّ إنّ الطريق الذي ذكرناه في مقام إثبات الإمضاء، وهو: أنّه لولا الإمضاء للزم الردع دفعاً لتشكّل الخطر على أغراض المولى الناشئ من اعتياد الناس وحصول قريحة يمشون عليها، تترتب عليه فائدة، وهي: أنّنا لا نحتاج في مقام إثبات الحجّة إلى استقرار العقلاء على الحجّة، بل يكفي استقرار بنائهم على العمل بالظهور في أغراضهم التكوينية ومصالحهم ومفاسدهم، فإنّ هذا أيضاً يوجب الاعتیاد والتطبّع بذلك.

إذن لا نحتاج إلى التدقيق في تحقّق بناء العقلاء على حجّة الظهور أو نحو ذلك، كخبر الواحد، وفتوى أهل الخبرة، كي يستشكل بأنّ عملهم بذلك ليس من باب الحجّة عندهم، بل لأمر مختلف يوجب واحد منها في غالب الموارد من الاطمئنان، أو الاحتياط، أو الغفلة، أو تقديم الأهم عند التزاحم. فإنّه يكفي ما هو ثابت بالحسّ والوجدان: من عمل العقلاء بذلك، ولا شغل لنا بأنّه من أيّ باب؟ فإنّه على أيّ حال يوجب العادة والتطبّع على العمل بالظهور⁽¹⁾ والمشي على ذلك

(١) كان يرى - رضوان الله عليه - أنّ تكوّن العادة والقريحة الموجبة للعمل بخبر الواحد - مثلاً - له تقريبان: الأول: أنّه يتمركز في الذهن من كثرة جريان عمل العقلاء جيلاً بعد جيل على طبق خبر الواحد أنّ هذا فعل حسن وأدب عام، وأنّ مخالفة خبر الثقة عمل غير عقلائيّ، فلا ينبغي صدورها من العاقل، فيعملون بخبر الواحد في الشرعيّات. ←

في الشرعيّات، فلو لم يرض الشارع بذلك لشكّل ذلك خطراً على أغراضه فعليه الردع. كما أنّه لا نحتاج أيضاً إلى التدقيق في خبريّة المفتي بالأحكام الشرعيّة والمفتي بغير ذلك من سائر الفنون المتعارفة، كي يقال: إنّ هناك فرقا بينهما، وهو: أنّ أهل سائر الفنون المتعارفة أخذوا علومهم من الحسّ أو ما يقرب إليه، ويقلّ فيها الخطأ، بخلاف فتوى المفتي في الشرعيّات. فإنّ تكوّن العادة والقريحة كما عرفت يوجب على أيّ حال مشي العقلاء ولو غفلة في الشرعيّات على هذا المنوال، وهذا يشكّل خطراً على أغراض المولى لآبٍ له من الردع على تقدير عدم رضاه به.

→ الثاني: إنّ نفس جريان العمل جيلاً بعد جيل على ذلك يوجب الاعتیاد على ذلك بغضّ النظر عن تمركز العنوان المذكور في التقريب الأوّل في الذهن. وكان يرى (رحمه الله) أنّه على كلا التقريبين يشترط في حصول العادة بالشكل الذي يؤدّي إلى التوسعة والتعدّي إلى موارد الشرعيّات التي لم تكن نكتة ذاك الجري تقتضي التعدّي إليها: أن لا تكون نكتة العمل والأدب والحسن واضحاً وملتفتاً إليه عند العقلاء، وإثماً تكون هي المحرّكة لهم لا شعورياً والثابتة في أذهانهم من وراء الستار، وبشكل غير ملتفت إليه تفصيلاً، وعندئذ تحصل العادة والتوسعة والتجاوز إلى الموارد التي لا توجد فيها تلك النكتة. ولا يقال: إنّ نكتة العمل بخبر الواحد - وهي عدم كون الغرض بمقدار من الأهميّة يحرك أكثر من ذلك - تكون ملتفتاً إليها في كثير من الموارد، وهي الموارد التي يكون الغرض فيها تافهاً جدّاً. فإنّه يقال: إنّ المقصود بعدم الالتفات إلى النكتة تفصيلاً هو عدم الالتفات إلى جامع النكتة وحدودها، لا عدم الالتفات حتّى إلى قدر متيقّن في دائرة تلك النكتة.

المقارنة بين السيرتين:

ثم إنَّ سيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة كما تفترقان ملاكاً من حيث إنّ الثانية تكون معلولة للحكم الشرعيّ، والأولى تكشف عن الحكم الشرعيّ بقرينة عدم الردع، كذلك تفترقان في النتيجة. ولنذكر لكلّ من مادّتي الافتراق مثلاً، فنقول:

أمّا تامة سيرة المتشرّعة دون سيرة العقلاء فكما لو فرض قيام حجّة عقلائيّة في قبال الظهور قد ردع الشارع عنها، كما لو كان القياس حجّة عند العقلاء بمستوى يوجب تقييد الإطلاق، ففي هذا الفرض سوف لن تكون سيرة عقلائيّة بالفعل على العمل في مجالات الشريعة بالإطلاق الذي يخالفه القياس ما لم يرد من الشارع إضافة إلى نفي حجّة القياس نفي مانعيته عن حجّة أخرى في قبالة، بينما لا إشكال في ثبوت سيرة المتشرّعة على العمل بالإطلاق الذي كان في مقابله القياس؛ إذ لو كان غير هذا لذاع واشتهر.

وهذا الفرق في النتيجة بين سيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة مبني على الاقتصار على مجالات السيرة العقلائيّة العمليّة.

أمّا لو قلنا: إنّ عدم ردع الشارع يدلّ على إمضاء النكته المرتكزة في أذهان العقلاء فبالإمكان إثبات حجّة الظهور بنفس السيرة العقلائيّة؛ وذلك لأنّ بناء العقلاء وارتكازهم ثابت على نكته لتلك السيرة، وهي الحجّة الاقتضائيّة للظهور بحيث لولا وجود حجّة أخرى في مقابله كان ينبغي أن يكون الظهور حجّة.

نعم، إيمانهم بهذه النكته لا يجرّهم كعقلاء عملاً في مجالات الشريعة إلى العمل بالظهور الإطلاقيّ الذي خالفه القياس. ونكته ذلك أنّهم من ناحية يحتملون كون القياس مانعاً شرعيّاً عن حجّة الظهور، كما قيل في الظنّ المخالف للظهور: إنّّه يسقطه عن الحجّة رغم عدم حجّة نفس الظنّ.

ومن ناحية أخرى ليست أذهانهم مأنوسة بحجّية الظهور عند وجود القياس المقيد، فغاية ما يتحقّق منهم بعد ردع الشارع هي الارتداد عن العمل بالقياس، لا الأخذ بالظهور الذي في قبالة.

نعم، ثبت متشرّعياً عمل الأصحاب بالظهور المخالف للقياس. وهذا معني ما قلناه: من أنّه إذا صار القرار على الاقتصار في سيرة العقلاء على دائرة العمل فالذي يدلنا على حجّية الظهور في مثل هذا الفرض هو سيرة المتشرّعة لا العقلاء. وإذا صار القرار على التعدي إلى النكته الارتكازية لم يبق من هذه الناحية فرق عملي بين التمسك في حجّية الظهور بسيرة المتشرّعة والتمسك فيها بسيرة العقلاء⁽¹⁾.

(1) الظاهر أنّ إيمان العقلاء بالحجّية اللولائية للظهور، أي: حجّيته لولا حجّية ما يقيد أو يخصّصه، يجزّهم إلى العمل بالظهور في الشرعيّات رغم مخالفته للقياس المقيد أو المخصّص بعد فرض وصول ردع الشارع عن القياس إليهم؛ لأنّ ما علقت عليه الحجّية في نظرهم قد تحقّق، ويفعلون عن مسألة إمكانية جعل الشارع للقياس رغم عدم حجّيته مانعاً عن حجّية الظهور، كغفلتهم عن احتمال عدم رضا الشارع في كلّ سيرهم، وفرضية إمكان مانعية القياس عن حجّية الظهور حتّى إذا كان هو غير حجّة إن كانت موجودة في أذهانهم ولو ارتكازاً منعت ذلك عن ارتكاز الحجّية اللولائية في ذهنهم، أي: حجّية الظهور لولا حجّية القياس المخالف له، وإن لم تكن موجودة في أذهانهم إذن سوف يترجمون ارتكازهم بالعمل بالظهور عند ما يعرفون عدم حجّية القياس. والتفكيك بين الارتكاز والسيرة العملية إنّما يعقل فيما إذا كان مورد تطبيق الارتكاز عملاً وقتنذ منتفياً، كملكيّة المعدن بحيازة كمّيّات كبيرة بواسطة الوسائل الكهربائية مثلاً. ثمّ إنّه قد نقلت عنه - رضوان الله عليه - في دورته التي لم أحضرها فرضية أخرى ←

وأما تمامية سيرة العقلاء دون سيرة المتشرّعة فتكون في موارد عديدة، ونذكر منها مورداً واحداً، ونختار ذلك المورد بالخصوص لكونه بحثاً مفيداً لم يطرق عادة، وهو البحث عن حجّية ظهور الفعل.

فالفعل الصادر من الشخص نتصوّر له تارةً دلالة تكوينية من باب كشف المعلول عن علته كدلالة الفعل على الشجاعة أو الجبن، وهذا خارج عمّا نحن فيه. وهذه الدلالة إن كانت علمية كان العلم حجّة، وإن كانت ظنّية دخلت في باب الظنّ العامّ. وأخرى دلالة لغوية ومربوطة بباب الوضع كدلالة الألفاظ على معانيها، وذلك كالقيام الذي وضع للاحترام.

والكلام هنا في حجّية هذه الدلالة الثانية، فمثلاً لو أمر المولى عبده بإكرام كلّ من قصد المولى احترامه ثمّ رأى العبد قيام مولاه لزيد، فهل يثبت له تعبداً وجوب إكرام زيد، أو لا؟ لا يمكننا إثبات حجّية ذلك بسيرة المتشرّعة، فإنّا إنّما استكشفنا سيرة المتشرّعة في زمان الشارع على حجّية ظهور الألفاظ من أنّه يلزم

→ ظهور حال للمتكلّم بما هو متكلّم؛ فإنّ هذا ليس ظهور حال بما هو متكلّم بكلام مشخّص كي يصبح ظهوراً لفظياً لذلك الكلام، وإنّما هو ظهور حال له بما صدرت منه: من كلمات كثيرة، والظهور المقتنص من مجموع عبائر منفصل بعضها عن بعض، والذي هو جديد غير مستبطن ولو بشكل متقطّع في مجموع العبائر لا يمكن أن يكون ظهوراً لفظياً، وإنّما هو ظهور حاليّ. غاية ما هناك أنّ الظهور الحاليّ للإنسان قد يكون بما له من منصّب مثلاً، وقد يكون بما هو متكلّم، وهذا لا يعني دائماً أنّه يرجع إلى الظهور اللفظي. إذا عرفت ذلك قلنا: إنّ حجّية ظهور الحال والفحوى غير الراجعة إلى الظهور اللفظي ليست داخلة في القدر المتيقّن لو فرضنا أنّ سيرة المتشرّعة لها قدر متيقّن وأنّه لم يثبت لنا تحقّقها في كلّ موارد الظهور.

من عدمها تال فاسد تاريخياً، أمّا ظهور الفعل الذي لم يتفق في شرعيّاتنا، أو اتّفق نادراً فلا يلزم من فرض عدم السيرة على العمل به تال فاسد تاريخياً. ومن الممكن أنّهم كانوا يرجعون في مورد ظهور الفعل إلى الأصول العمليّة، وليس ذلك تالياً فاسداً بحسب التاريخ، ولكنّا نثبت حجّية ذلك بسيرة العقلاء⁽¹⁾.

(1) قد يقال: إنّ دلالة الفعل دلالة غير قطعيّة على حكم كليّ إلهيّ لعلّها لم تتفق أصلاً في تاريخ فقهننا. ولكن دلالة الفعل على صغرى من صغريات الحكم الشرعيّ كثيرة من قبيل دلالة المعاطاة في الموارد المختلفة على العقود. وقد تضاف إلى دلالة الفعل دلالة الفحوى بمعنى ظهور الحال من قبيل إذن الفحوى، فيقال: إنّ حجّيتها بحاجة إلى سيرة العقلاء، ولا تكفي سيرة المتشرّعة. ويقصد بهذا الكلام أحد معنيين: الأوّل: دعوى عدم إمكانية إثبات حجّية ظهور الحال بسيرة المتشرّعة؛ لعدم كثرة ابتلاء المتشرّعة بمواردها بحيث يمكن إثبات سيرة المتشرّعة. والجواب: إنّ إثبات الحكم الكليّ الإلهيّ بظهور الحال وإن لم يكن كثيراً بل لعلّه منعدم، ولكن إثبات الصغريات بظهور الحال - كما في موارد إذن الفحوى في التصرف - كثير. والثاني: دعوى أنّ إثبات سيرة المتشرّعة في ذلك بحاجة إلى التمسك بسيرة العقلاء، فإنّه بعد فرض استقرار سيرة العقلاء على ذلك وكشف معاصرتها لزمان المعصوم بالطريق السادس الذي مضى منّا في بحث طرق اكتشاف السيرة المعاصرة للمعصوم، يقال: لو لم يكن المتشرّعة ملتزمين بسيرة العقلاء لكان ذلك ملفتاً للنظر وموجباً للتناقل ولوصل إلينا، ولولا سيرة العقلاء على العمل بظهور الحال لم يكن عدم التزام المتشرّعة به ملفتاً للانتباه، كي نثبت بعدم وصول ذلك إلينا قيام سيرة المتشرّعة على حجّية ظهور الحال. ومن الموارد التي قد تعدّ من موارد الاستفادة من سيرة العقلاء وعدم كفاية سيرة ←

2 - تعيين موضوع الحجّية

وأما الجهة الثانية - وهي في البحث عن موضوع حجّية الظهور - فنقول: إنّ للكلام قسمين من الظهور:

القسم الأوّل: هو الظهور التصوّريّ، وهو عبارة عن إلقاء اللفظ معناه الموضوع له في الذهن. وهذا باب ليس باب الكشف بل باب العليّة والإيجاد، ويكفي في إيجاد المعنى في الذهن الوضع، وكون السامع عالماً به، فعندئذ يؤثّر اللفظ أثره من نقش المعنى في الذهن ولو صدر من جدار لا من إنسان واع.

→ أصابعها على عدم كون مقدار دية قطع أربعة أصابع أقلّ من ذلك. وهذا الكلام قد يجعل إشكالاً على حجّية القطع الناشئ عن طريق العقل. ويجاب عليه بأنّ الإمام لعلّه إنّما عاتب أبان على تقصيره في مقدّمات حصول القطع لا على الالتزام بما قطع به. وقد يجعل إشكالاً على ثبوت إمضاء الشريعة للسيرة العقلانيّة القائمة على حجّية الدلالات الالتزاميّة العرفيّة. والجواب: أنّ الزجر والتأنيب لم يكن لعدم حجّية الدلالة الالتزاميّة العرفيّة، بل كان على تحكيمها على النصّ، حيث سمع أبان بالعراق النصّ على كون دية أربعة أصابع أقلّ من دية ثلاثة أصابع، ورده بعدم معقوليّة ذلك، بل إنّ الإمام(عليه السلام) ذكر له ذلك مباشرة وبقي مع ذلك مصرّاً على الاستغراب، وهذا ما سمّاه الإمام(عليه السلام) بالقياس وأبّيه عليه. وإن شئت قلت: إنّ وضوح الفرق في الجملة بين الرجل والمرأة في الدية في الشريعة الإسلاميّة لا يبقي للنصّ دلالة من هذا القبيل، فلا يبقى إلاّ الاستحسان والقياس. انتهى المنقول عن أستاذنا الشهيد(رحمه الله).

القسم الثاني: هو الظهور التصديقيّ. وهذا باب الكشف والدلالة، ولا يكفي فيه مجرد الوضع والعلم به بل يكون متوقفاً على عدم القرينة المتصلة. ولهذا الظهور شقان طوليان:

الأول: الدلالة الاستعماليّة، وهي الدلالة على أنّ المتكلم قد قصد بإيجاده للفظ إخطار المعنى تصوّريّ الذي مضى ذكره في ذهن السامع. وهذه الدلالة غير موجودة في مثل اللفظ الصادر من الجدار، وتوجد في كلام الإنسان الواعي ولو مع القرينة على كون مقصوده الهزل والاستهزاء ونحو ذلك. نعم، لا توجد مع القرينة المتصلة على عدم إرادة إخطار ذلك المعنى، كما لو قامت قرينة على إرادة إخطار خلاف ذلك كما في القرينة على المجاز، أو قامت قرينة على مجرد عدم إرادة تفهيم المعنى الموضوع له.

والثاني: الدلالة الجدّيّة، وهي الدلالة الكاشفة عن كون داعي المتكلم إلى إخطار المعنى الذي أراد إخطاره هو الجدّ لا الهزل ونحوه، فيقصد حقاً بمثل: (زيد قائم) الحكاية، وبمثل (صلّ) الطلب التشريعيّ، وهكذا. وهي دلالة سياقيّة تنتفي عند صدور اللفظ من الجدار، وكذلك عند قيام القرينة المتصلة على الخلاف ولو على مثل الهزل والاستهزاء.

والظهور التصديقيّ بكلا شقيّه يكون في مرحلة عدم القرينة المتصلة، ولا يكون مشروطاً بعدم القرينة المنفصلة.

فتحصّل: أنّ هناك مرحلتين للظهور:

مرحلة الوضع، وهي مرحلة الظهور تصوّريّ.

ومرحلة عدم القرينة المتصلة، وهي مرحلة الظهور التصديقيّ.

وأما مرحلة عدم القرينة المنفصلة فليست مرحلة للظهور أصلاً، وإتّما هي مرحلة الحجّيّة.

وكلمات المحقق النائيني (رحمه الله) في ذلك مضطربة، ففي بعضها يجعل مرحلة عدم القرينة المنفصلة مرحلة الحجية والكشف، ولفظ الكشف وإن أمكن حمله على معنى الظهور كما يمكن حمله على معنى الحجية، ولكن قد قرن به كلمة الحجية. وفي بعضها جاء التصريح بجعل ذلك مرحلة للظهور، فذكر (رحمه الله): أن الظهور التصديقي على قسمين: الظهور فيما قال، والظهور فيما أراد. فالأول يكفي فيه عدم القرينة المتصلة، والثاني مشروط بعدم القرينة المنفصلة⁽¹⁾.

والتحقيق: أنه إن أراد (قدس سره) بالظهور فيما أراد الدلالة الجدّية في قبال الدلالة الاستعمالية كفى فيه عدم القرينة المتصلة. وإن أراد بذلك البناء على أن هذا هو

(1) هذا التشويش واقع فيما هو المنقول في أجود التقريرات عن المحقق النائيني (رحمه الله) في المجلد الثاني في بحث الظهور، ص 91. أمّا ما هو المنقول عن المحقق النائيني (رحمه الله) في أجود التقريرات في المجلد الثاني في التعادل والتراجيح، ص 508، فظاهره أن القرينة المنفصلة ترفع المرتبة الثانية من الظهور التصديقي. وأمّا ما هو المنقول عن المحقق النائيني (رحمه الله) في أجود التقريرات في المجلد الأول في العام والخاص، ص 454 و455، فظاهره أن القرينة المنفصلة ترفع حجّة الظهور ولا ترفع أصل الظهور. وكلّ هذه التشويشات تنتفي إذا افترضنا أن المحقق النائيني (رحمه الله) يقصد بالمرتبة الثانية للظهور التصديقي الحجية، فكأنه يرى للكلام دلالة تصوّرية، ودلالة تصديقية، وحجّة للظهور. ويرى أن القرينة المنفصلة لا تهدم الظهور ولكن تهدم حجّة الظهور. وأمّا مسألة الحاجة إلى أصالة عدم القرينة وعدمها فالذي يظهر من المنقول عن المحقق النائيني (رحمه الله) في أجود التقريرات، المجلد الثاني في بحث التعادل والتراجيح، ص 508، هو عدم حاجة حجّة الظهور إلى أصالة عدم القرينة في القرينة المتصلة فضلاً عن المنفصلة. وكذا ظاهر ما جاء في نفس المجلد في بحث الظهور، ص 93، حيث افترض أصالة الظهور في عرض أصالة عدم الغفلة عن ذكر القرينة وغير محتاجة إليها، فراجع.

مراد المتكلم فهو مرحلة الحجية لا الظهور. وإن أراد قسماً آخر للظهور فنحن لا نتعلّقه.

وبعد هذا نقول: لا إشكال في أن المقصود بحجّة الظهور هو إثبات لزوم البناء على الدلالة التصديقية الجدّية، فإنّ الدالتين الأوليين لا علاقة لهما بما هما - وبالمباشرة - بالوظيفة العملية أصلاً. والكلام يقع في أن موضوع الحجية هل هو الدلالة التصوّرية مع عدم العلم بالقرينة على الخلاف، أو الدلالة التصديقية مع عدم العلم بالقرينة المنفصلة على الخلاف، أو الدلالة التصديقية مع عدم القرينة المنفصلة على الخلاف وإفعاً؟ اختار المحقق الإصفهاني (قدس سره) الأول، والمحقق النائيني (رحمه الله) الثالث، والمختار هو الثاني.

هذا. ولا يخفى أنه وإن كان البناء على العمل بالظهور عقلاً في موارد الشكّ في وجود القرينة عدا ما سيأتي استثناءه - إن شاء الله تعالى - ممّا لا إشكال فيه، ولكن يقع البحث فلسفياً في تحليل جعل الحجية للعقلاء في هذه الموارد، فبناء على ما اختاره المحقق النائيني (رحمه الله) يرجع الأصل العقلائي مع الشكّ في وجود القرينة إلى أصليين:

الأول: أصالة عدم القرينة.

والثاني: حجّة الظهور.

وفائدة الأصل الأول هي تنقيح موضوع الأصل الثاني؛ إذ قد أخذ في موضوع حجّة الظهور عدم القرينة المتصلة والمنفصلة. أمّا القرينة المتصلة فلأنّ عدمها دخل في أصل تكوّن الظهور، وأمّا القرينة المنفصلة فلأنّ المفروض في مبناه (رحمه الله) دخل عدمها في حجّة الظهور، فلا بدّ أولاً من إحراز عدم القرينة ولو بالأصل ثمّ التمسك بحجّة الظهور.

وأما بناءً على ما اختاره المحقق الإصفهاني (رحمه الله) فلا حاجة إلى أصالة عدم

الصفحة 166

القرينة أصلاً، فإنّ موضوع الحجّية - بحسب مبناه - مركّب من الظهور تصوّريّ، وعدم العلم بالقرينة، وكلا الجزئين محرزان بالوجدان.

وأما بناءً على المبنى المختار ففي القرينة المنفصلة لا حاجة إلى دفعها بالأصل؛ لأنّ جزء الموضوع هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة وهو ثابت بالوجدان، لا عدم القرينة المنفصلة واقعاً.

وفي القرينة المتّصلة نكون بحاجة إلى دفعها بالأصل؛ لأنّ عدمها دخیل في أصل تكوّن الظهور.

ثمّ إنّ المحقق الإصفهاني (رحمه الله) برهن على عدم الحاجة إلى أصالة عدم القرينة في القرينة المنفصلة بأنّ من المستحيل دخل عدم القرينة المنفصلة في الواقع في الحجّية عند العقلاء؛ لأنّ الشيء بوجوده الواقعيّ وبغضّ النظر عن وصوله ولو بمرتبة الوصول الاحتماليّ لا يعقل مانعيّته عن تأثير الظهور المولويّ في جري العقلاء على وفقه؛ لأنّ جري العقلاء عمل اختياريّ من قبّل العاقل، والعمل الاختياريّ يستحيل أن يتأثّر بأمر خارج عن صقع النفس وغير واصل ببعض مراتب الوصول، فالذي يمكن أن يمنع العقلاء عن العمل بالظهور ليس هو القرينة بوجودها الواقعيّ، بل إمّا هو العلم بوجود القرينة، أو احتمالها. والثاني خلف؛ إذ هو يعني سقوط الظهور عن الحجّية بمجرد احتمال القرينة المنفصلة، وهذا مقطوع البطلان فيتعيّن الأوّل (1).

(1) واستمر (رحمه الله) - في نهاية الدراية، ج 2، ص 66 و67 - في تكميل البرهان بإسرائه إلى باب القرينة المتّصلة أيضاً ببيان: أنّ الموضوع للحجّية ليس هو الظهور الفعليّ (يعني الظهور التصديقيّ) وإمّا هو الظهور الوضعيّ؛ إذ لو كان الموضوع هو الظهور الفعليّ للزم ←

أقول: إنّ هذا الكلام مبنيّ على ما هو المشهور في تفسير السيرة العقلانيّة على جعل الحجّية: من أنّها عبارة عن الجري العمليّ للعقلاء طبق الظهور، فيقال: إنّ الواقع بما هو يستحيل أن يؤثّر في عمل العقلاء، أمّا على ما مضى منّا: من تفسير الحجّية العقلانيّة بمعنى أنّ كلّ عاقل من العقلاء لو تَمَّص قميص المولويّة لجعل

→ الكلام في أنّ تخريج ذلك فنيّاً هل هو على أساس أصالة عدم القرينة المنقّحة لموضوع الحجّية، أو على أساس دعوى الحجّية ابتداءً. والثاني: يعني دخل واقع القرينة وعدمها في الحساب؛ إذ لولا دخل ذلك لا معنى لتمسّك بأصالة عدم القرينة، بينما لا يعقل دخل الواقعيّات وبقطع النظر عن الوصول في البناءات والأعمال العقلانيّة. والثالث: هو المقصود، وهو عبارة أخرى عن كون موضوع الحجّية هو الظهور الوضعيّ زائداً عدم العلم بالقرينة على الخلاف. والجواب: أنّ بالإمكان افتراض أنّ موضوع الحجّية هو الظهور الوضعيّ زائداً وصول عدم القرينة وصولاً علمياً أو ظنيّاً ناشئاً من غلبة عدم الغفلة من دون كفاية مجرد وصوله وصولاً احتماليّاً. أو قل: إنّ موضوع الحجّية هو الظهور الفعليّ التصديقيّ الواصل عن طريق مجموع أمرين: أحدهما ثبوت الظهور الوضعيّ، والآخر ثبوت عدم القرينة ثبوتاً علمياً، أو ناشئاً عن غلبة عدم الغفلة دون كفاية مجرد احتمال عدم القرينة. وأمّا مسلميّة الحجّية عند الشكّ في القرينة المتّصلة فنحن لا نسلّم بها إلّا بحدود ما إذا كان احتمال القرينة ناشئاً من احتمال الغفلة. أمّا إذا نشأ من القطع بتقطيع النصّ مثلاً، كما لو تمزّق جزء من رسالة المولى واحتملنا وجود القرينة المتّصلة في الجزء التالف فلا نسلّم بحجّية الظهور كما سيأتي في المتن إن شاء الله تعالى. وهذا كلّه بغضّ النظر عمّا سيأتي - إن شاء الله تعالى - في المتن: من إشكال أستاذنا الشهيد (رحمه الله) على أصل فكرة أنّ المانع عن الحجّية لا يمكن أن يكون أمراً واقعياً، وبغضّ النظر عن الوصول.

الظهور حجّة على عبده، فكون واقع ما بما هو وبغضّ النظر عن الوصول مأخوذاً في موضوع هذا الجعل أمر معقول، كما أنّ الوثاقة مأخوذة في موضوع حجّة خبر الواحد. فليكن ما نحن فيه من قبيل حجّة خبر الواحد.

نعم، مع هذا نحن نؤمن بالنتيجة التي أرادها المحقق الإصفهاني (رحمه الله): من عدم الحاجة إلى أصالة عدم القرينة المنفصلة، وكفاية عدم العلم بالقرينة، ولكن ببرهان آخر:

وهو: أنّ الأصول العقلائيّة تكون بحسب طبع العقلاء وارتكازهم، وباعتراف الأصحاب أصولاً معتبرة بما لها من الكشف، لا أصولاً تعبدية صرفة. ومن الواضح أنّ عدم صدور القرينة المنفصلة على الخلاف إنّما حصل الظنّ به من ناحية نفس ظهور الكلام وغلبة مطابقته للواقع، فلولا ظهور العامّ في العموم - مثلاً - وغلبة مطابقته للواقع لكان احتمال صدور الخاصّ واحتمال عدم صدوره متساويين، والذي رجّح احتمال عدم صدور الخاصّ إنّما هو صدور العامّ، إذن فالكشف إنّما هو لنفس الظهور الذي شككنا في وجود قرينة منفصلة على خلافه، ولا كاشفيّة إطلاقاً في الرتبة السابقة على ذلك لأصالة عدم القرينة المنفصلة، فلو افترضنا أنّ العقلاء يجرون في الرتبة السابقة على حجّة الظهور أصالة عدم القرينة لكان معنى ذلك أنّ أصالة عدم القرينة أصل تعبدية محض لديهم. وهذا خلاف دأب العقلاء في أصولهم العقلائيّة.

وحاصل الكلام: أنّه لا توجد لدينا نكتتان مستقلّتان كلّ منهما توجب الظنّ النوعيّ بشيء كي يفترض وجود أصليين عقلايين: أصالة عدم القرينة، وأصالة الظهور. وإنّما هناك نكتة واحدة هي الظهور توجب الظنّ بأنّ المتكلّم أراد ما هو الظاهر من الكلام، ولم يرد خلافه معتمداً على قرينة منفصلة. إذن فالأصل العقلائيّ هنا منحصر بأصالة الظهور نتمسك بها ما لم نعلم بالقرينة المنفصلة على الخلاف.

إذن فالوجه الثالث من الوجوه الثلاثة التي أشرنا إليها في مستهلّ البحث - وهو كون

موضوع الحجية عبارة عن الظهور التصديقي زائداً عدم القرينة المنفصلة على الخلاف - باطل. وبعد إبطال هذا الوجه بقي الأمر دائراً بين الوجه الأول وهو كون الموضوع الدلالة التصورية زائداً عدم العلم بالقرينة، والوجه الثاني وهو كون الموضوع الدلالة التصديقية زائداً عدم العلم بالقرينة المنفصلة.

وبالإمكان أن يتوهم أنّ ما أبطلنا به الوجه الثالث يكفي لإبطال الوجه الثاني أيضاً، ففي القرينة المتصلة يقال أيضاً: إنّ أصالة عدم القرينة لا كاشفية لها عن شيء، فيجب الرجوع رأساً إلى الظهور التصوريّ عند عدم العلم بالقرينة على الخلاف؛ إذ الرجوع إلى أصالة عدم القرينة رجوع إلى أصل تعديّيّ بحت، وليس هذا من ديدن العقلاء في أصولهم العقلية.

ولكن الواقع على عكس هذا تماماً فالنكته التي أبطلنا بها الوجه الثالث تبطل الوجه الأول أيضاً، وتعيّن الوجه الثاني؛ وذلك لأنّ التمسك بالظهور التصوريّ يعني التمسك بأصل تعديّيّ بحت؛ لما مضى: من أنّ الظهور التصوريّ ليس بابه باب الكشف، وإنّما بابه باب العلية والإيجاد. والكشف إنّما يتمّ بركة نكته الظهور التصديقيّ، ولولا الظهور التصديقيّ لما كان أيّ كشف للكلام كي يعقل الاعتماد عليه عقلياً، فالاعتماد العقلائيّ إنّما هو على الظهور التصديقيّ، والذي هو متقوم بعدم القرينة على الخلاف، فلا بدّ من إحراز عدم القرينة كي يمكن التمسك بالظهور التصديقيّ، والذي يحرز لنا عدم القرينة هو أصالة عدم القرينة المتصلة، وليست هذه أصلاً تعديّياً بحتاً بل هي قائمة على استبعاد غفلة السامع عن القرينة؛ لأنّ الغفلة خلاف الطبع العقلائيّ، وأسبابها في قبال أسباب الالتفات وعدم الغفلة نادرة جداً، فأصالة عدم القرينة المتصلة ليست أصلاً تعديّياً، ولو لم تجر لم تصل النوبة إلى أصالة الظهور؛ إذ لو أريد بالظهور الدلالة التصورية فقد عرفت أنّ بابها ليس باب الكشف، ولو أريد به الدلالة التصديقية فقد عرفت أنّ قوامها بعدم القرينة

المتصلة، فبناء العقلاء على الحجية المجعولة الفعلية للظهور مع الشكّ في القرينة المتصلة الذي هو مسلم ومفروغ عنه لا يعقل تفسيره فلسفياً إلاّ بإجراء أصالة عدم القرينة المتصلة أولاً تنقيحاً لموضوع الظهور ثمّ إجراء أصالة الظهور.

ومن هنا نستثني من أصالة عدم القرينة المتصلة ما لو لم يكن احتمال القرينة ناشئاً من احتمال الغفلة، بل كان ناشئاً من جهة أخرى، كما لو كان السامع مبتلى بثقل السمع فاحتمل عدم سماع بعض الكلمات ممّا يكون قرينة صارفة، أو كان المولى قد أرسل إلى عبده رسالة مكتوبة وتمزّق صدفه مقدار من المكتوب واحتمل العبد وجود القرينة المتصلة في المقدار التالف من المكتوب، ففي مثل هذه الموارد ممّا لا يكون احتمال عدم القرينة فيها راجحاً نوعاً على احتمال القرينة لا نسلم جريان أصالة عدم القرينة، وبالتالي لا نسلم جريان أصالة الظهور؛ لعدم إحراز موضوعها.

وقد تلخّص من هذا البحث: أنّ في باب الفرائض المنفصلة لا أساس لأصالة عدم القرينة، ولا حاجة إليها وتمسك رأساً بأصالة الظهور حتّى فيما إذا احتملنا وجود قرينة منفصلة. وفي باب القرينة المتصلة لو لم نحتملها فلا إشكال في التمسك بأصالة الظهور ابتداءً، ولو احتملناها جرى أصلاً طولياً: الأول: أصالة عدم القرينة، وهذا الأصل ينقح موضوع الظهور. والثاني: أصالة الظهور التي تجري بعد تنقيح موضوعها بالأصل الأوّل.

وقد يقول القائل: لا دليل على وجود جعلين في المقام؛ إذ بالإمكان إرجاع الجعلين إلى جعل واحد من باب الاختصار في الجعل مثلاً بأن يقول المولى: مهما تكوّن لك الظنّ النوعي بالمراد من اجتماع أمرين: أحدهما: الرجحان النوعي لعدم القرينة المتصلة؛ لكون احتمالها من باب احتمال الغفلة، والثاني: الظهور في معنى معيّن على تقدير عدم القرينة المتصلة.. ، فقد جعلت لك هذا الظنّ حجة.

والواقع: أنّ البحث لم يكن في افتراض أنّ العقلاء جلسوا على كرسيّ الجعل والتفتوا بالتفصيل إلى كيفيةّ الجعل الموصلة للمطلوب من جعل واحد أو جعلين، وإنّما مقصودنا من جعل العقلاء أنّهم يعتبرون ولو بالارتكاز النكتة الكاشفة في باب الظهور قابلة للاعتماد عليها لأجل كشفها، فإذا تعدّدت النكتة الكاشفة، وكانت إحداها منقّحة لموضوع الأخرى، قلنا لا محالة: إنّ هنا جعلين باعتبار وجود نكتتين اعتنوا بكلتيهما، وأحد الجعّلين ينقّح موضوع الآخر. وما نحن فيه من هذا القبيل. ولا فرق فيما ذكرناه بين فرض دعوى الجعل حقيقة: من تنزيل، أو جعل للحكم المماثل، أو لنفس الحجّية ونحو ذلك، وفرض اعتبار الكاشف بمثل الإخبار عن شدّة اهتمام المولى بغرضه المكشوف بتلك النكتة الخاصّة.

وبعد أن تلخّص أنّ موضوع الحجّية مركّب من الظهور التصديقيّ وعدم العلم بالقرينة المنفصلة بقي الكلام في أنّ أيّاً من درجتَي الظهور التصديقيّ هي الموضوع للحجّية، هل الظهور التصديقيّ للاستعمال، أو الجدّيّ؟ يظهر من بعض كلمات المحقّق النائينيّ (رحمه الله) كما عرفت: أنّ للظهور التصديقيّ درجتين: الظهور فيما قال، والظهور فيما أراد. وجعل عدم القرينة المتّصلة مرحلة الظهور الأوّل، وعدم القرينة المنفصلة مرحلة الظهور الثاني، وجعل موضوع الحجّية هو المرتبة الأخيرة من الظهور⁽¹⁾.

وقد عرفت أنّ عدم القرينة المنفصلة ليس مرحلة للظهور، وأنّ هنا درجتين للظهور التصديقيّ بالتفصيل الذي مضى منّا، وكلاهما في مرحلة عدم القرينة المتّصلة.

والتحقيق: أنّ كلتا الدرجتين موضوع للحجّية، فإنّه لا بدّ أن تجري أولاً أصالة المطابقة بين المدلول التصوريّ والمدلول الاستعماليّ، وينقّح بذلك موضوع أصل ثان وهو أصالة المطابقة بين المدلول الاستعماليّ والمدلول الجدّيّ، فيثبت بذلك المراد الجدّيّ للمولى.

(1) مضى منّا ما نحتمله فيما هو مراد المحقّق النائينيّ (رحمه الله) قبل صفحات.

3 - مع الأصول اللفظية الأخرى

وأما الجهة الثالثة - وهي في البحث عن نسبة أصالة الظهور إلى سائر الأصول اللفظية الوجودية كأصالة الحقيقة وأصالة العموم والإطلاق ونحو ذلك، والعدمية وهي أصالة عدم القرينة - فنقول:

أما نسبتها إلى الأصول الوجودية فواضحة، فإن مثل أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق كلّ واحد منها حصّة من حصص أصالة الظهور على اختلاف بينها في المرتبة: فأصالة الحقيقة تكشف عن المراد الاستعماليّ، وقد يعبر عنها بأصالة المطابقة بين المعنى التصوريّ والمراد الاستعماليّ. وأصالة العموم تكشف عن المراد الجدّيّ باعتبار أصالة المطابقة بين المراد الاستعماليّ والمراد الجدّيّ. وأصالة الإطلاق أيضاً تكشف عن المراد الجدّيّ ببركة مقدّمات الحكمة التي ترجع إلى ظهور كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد.

وأما نسبتها إلى أصالة عدم القرينة فقد ظهر ما هو الحقّ في ذلك ممّا سبق في الجهة الثانية، حيث اتّضح أنّ أصالة عدم القرينة المنفصلة لا أساس لها، وأنّ أصالة عدم القرينة المتّصلة أصل مستقلّ برأسه تجري إلى صفّ أصالة الظهور، وتستعمل في موارد الشكّ في القرينة المتّصلة لتنقيح موضوع أصالة الظهور، ومع عدم احتمال القرينة المتّصلة تجري أصالة الظهور ابتداءً.

هذا. ولكن قد وقع الخلاف بين الشيخ الأعظم (قدس سره) وصاحب الكفاية (رحمه الله) حول النسبة بين أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة، فيظهر من بعض كلمات الشيخ الأعظم (قدس سره) (1) أنّ أصالة الظهور في الحقيقة ترجع إلى أصالة عدم القرينة. واختار

(1) راجع فرائد الأصول، ص 34 بحسب الطبعة المشتملة على حاشيته (رحمه الله) المنشورة من قبل مكتبة المصطفويّ.

المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) العكس، فأرجع أصالة عدم القرينة المتّصلة إلى أصالة الظهور⁽¹⁾، وقال⁽²⁾ في وجه ذلك: إنّنا نرى أنّ تمسّك العقلاء بأصالة الظهور دائماً هو بنفس واحد وبنسق واحد، وقد يتفق أنّنا نقطع بعدم القرينة المتّصلة، ونشكّ مع ذلك في إرادة المعنى الظاهر، ولا إشكال في جريان أصالة الظهور في هذا الفرض، ومن الواضح أنّ أصالة الظهور هنا لا ترجع إلى أصالة عدم القرينة؛ إذ المفروض القطع بعدم القرينة، فلا يعقل إجراء أصالة عدم القرينة، فيثبت بذلك أنّ في صورة احتمال القرينة أيضاً يكون الأصل الجاري هو أصالة الظهور لا أصالة عدم القرينة بإرجاع أصالة الظهور إليها، وإلاّ لزم اختلاف مسلك العقلاء في أصالة الظهور باختلاف الصورتين، بينما من الواضح لدينا أنّ تمسّكهم بأصالة الظهور دائماً هو بشكل واحد.

أقول: إنّ عدم اختلاف مسلك العقلاء في أصالة الظهور باختلاف الموارد إنّما يصلح دليلاً على بطلان كلام الشيخ الأعظم (رحمه الله) القائل برجوع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة، فيقال: إنّ أصالة الظهور تجري أحياناً مع القطع بعدم القرينة، فلا يمكن رجوعها إلى أصالة عدم القرينة. لكن هذا لا يثبت ما ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله): من رجوع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور، ويبقى احتمال كونهما أصليين مستقلّين، وأنّ أصالة عدم القرينة تجري عند احتمال القرينة لتنقيح موضوع الظهور كما اخترناه⁽³⁾.

(1) راجع الكفاية، ج 2، ص 65 بحسب طبعة المشكينيّ، وتعليقة الأخوند على الرسائل، ص 42 و43. (2) في تعليقه على الرسائل. (3) يوجد في عبارة المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) في تعليقه على الرسائل احتمال آخر، ←

وأما ما ادّعه الشيخ الأعظم (رحمه الله) على ما يظهر من بعض كلماته: من رجوع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة، فلم يذكر (رحمه الله) في كتابه وجهاً لذلك. ولكن المحقّق العراقي (رحمه الله) ذكر في وجه تصحيح أو إبطال هذا الكلام: إنّ القضيّة مرتبطة بمسألة الإيمان بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة وعدمه، فإن لم نقل بقبح ذلك وجوّزنا - بناءً عليه - فصل القرينة عن ذي القرينة، إذن فأصالة عدم القرينة المتّصلة لا تكفي للعمل بالظهور كي يقال: إنّ أصالة الظهور ترجع إلى أصالة عدم القرينة؛ إذ حتّى مع افتراض عدم القرينة المتّصلة يبقى احتمال إرادة خلاف الظاهر والاعتماد على قرينة منفصلة قائماً، ولا بدّ في دفع ذلك من التمسّك بأصالة الظهور. وإن قلنا بقبح ذلك وأنّ القرينة المنفصلة تكشف دائماً عن قرينة متّصلة لقبح الفصل، إذن فلا منشأ لاحتمال إرادة خلاف الظاهر عدا احتمال القرينة المتّصلة، وهو منفيّ بأصالة عدم القرينة، ولا تبقى

→ وهو: أن يكون مقصوده بالبرهان الماضي البرهنة فقط على عدم رجوع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة. وأمّا جريان أصالة عدم القرينة عند الشكّ فيها في عرض أصالة الظهور فأبطلها بما نراه: من أنّه لا مجال لأصالة عدم قرينة المجاز - مثلاً - لو قطعنا بعدم إرادة الحقيقة، فهذا يعني أنّ أصالة عدم القرينة مرجعها إلى أصالة الحقيقة. أقول: ويرد عليه: أنّ ما نراه: من أنّه لا مجال لأصالة عدم القرينة عند القطع بعدم إرادة الحقيقة، صحيح، ولكن قد يكون هذا بنكته أنّه مع القطع بعدم إرادة الحقيقة لا يبقى أثر عمليّ لأصالة عدم القرينة، فنسقط باللغو، أو بنكته أنّ عدم إرادة الحقيقة المقطوع به - بحسب الفرض - يكون بحّد ذاته أمانة نوعيّة على وجود القرينة، وهذا غير فرض رجوع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الحقيقة.

حاجة إلى أصل آخر يستقل عن أصالة عدم القرينة يسمّى بأصالة الظهور⁽¹⁾.

ويرد عليه:

أولاً: إنّ احتمال القرينة المتّصلة لا يمكن دفعه بقاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ما لم نثبت في المرتبة السابقة حجّة الظهور، فإنّ الظهور لو لم يكن حجّة بقطع النظر عن هذه القاعدة كان حال الظاهر بقطع النظر عن هذه القاعدة حال المجمل وحال السكوت، ولا فرق بينه وبينهما بلحاظ التنجيز والتعذير. وليس معنى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة قبح تأخير تفهيم الحكم عن وقت الحاجة ولو بالإجمال والسكوت، وإنّما مقصودهم من هذه القاعدة قبح الاعتماد على القرينة المنفصلة الدالّة على خلاف ما هو حجّة على المكلف ويدعو المكلف إلى نفسه، ويكون حاله حال الإجمال والسكوت، فلو كان ضمّ قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى أصالة عدم القرينة المتّصلة كافياً لإحراز مراد المولى ومغنياً عن التمسك بأصالة الظهور من حيث هو ظهور، فلنفرض الإجمال بدلاً عن الظهور، ولنفرض القطع بعدم القرينة المتّصلة بدلاً عن أصالة عدم القرينة، فهل ترى أنّ هذا يكفي لاستكشاف مراد المولى بضمّ قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة؟ طبعاً لا. فإن لم يفدنا ذلك فكيف يفيدنا بضمّ قاعدة تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى أصالة عدم القرينة؟ وهل القطع بعدمها أسوء حالاً من أصالة عدمها؟!

1)

(لا يخفى أنّه لا يوجد في كلام الشيخ الأعظم(رحمه الله) وكلام المحقّق العراقي(رحمه الله) أيّ إشارة إلى الفرق بين القرينة المتّصلة والمنفصلة. وقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة الذي جاء في كلام المحقّق العراقي(رحمه الله) لا يعني قبح تأخير البيان عن كونه متّصلاً بالكلام، وإنّما يعني قبح تأخير البيان عن وقت العمل، أي: أنّه يجب ذكر القرينة قبل انتهاء وقت العمل ولو منفصلة، فإذا شككنا في القرينة ونفيناها بالأصل، كفى ذلك في العمل بالظهور؛ لأنّ عدم القرينة لا متّصلة ولا منفصلة يعني كون المراد مطابقاً لما هو ظاهر الكلام.

وثانياً: إنّنا لو سلّمنا أنّ قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة تشمل السكوت، أو الاقتصار في وقت الحاجة على ما يكون مجملاً، أو غير حجّة، قلنا: إنّّه لو فرض عدم حجّية هذا الظاهر بقطع النظر عن هذه القاعدة فضمّ هذه القاعدة لا يعني إحراز مراد المولى بها، بل يعني الفراغ عن ارتكاب المولى لهذا القبح⁽¹⁾.

(1) إنّ مراجعة كلام المحقّق العراقي(رحمه الله) في المقالات توضّح أنّ مقصوده - رضوان الله عليه - من قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ليست هي قاعدة قبح فصل القرينة عن الحجّة، بل مقصوده هو المفهوم الأوّل من هذه العبارة، وهو قبح ترك البيان إلى انتهاء وقت الحاجة العمليّة، بأن لا يبيّن الأمر لا بالقرينة المتّصلة ولا بالقرينة المنفصلة إلى انقضاء وقت العمل. وقد مضى ممّا أنّه لم يرد في كلام المحقّق العراقي، ولا الشيخ الأعظم(رحمهما الله) أيّ إشارة إلى التفصيل بين القرينة المتّصلة والمنفصلة، وعليه فبالإمكان أن يكون مقصوده من قبح تأخير البيان ما يشمل قبح السكوت. وعليه فمن الواضح أنّ الإشكال الأوّل غير وارد. وأمّا الإشكال الثاني فقد يدعي القائل بقبح تأخير البيان: أنّ المقصود قبح تأخير البيان العرفيّ بغضّ النظر عن حجّيته. وهذا يعني أنّ ظاهر كلام المولى بجميع قرائنه المتّصلة والمنفصلة يجب أن يكون وافياً بالمقصود وفق المفهوم العرفيّ من الكلام، وليست الحجّية مأخوذة في موضوع ذلك بأن يثبت أنّ المولى ارتكب القبح، ونتيجة ذلك: إنّنا إذا اطّلنا على ظاهر كلام المولى بجميع قرائنه المتّصلة والمنفصلة أورث ذلك القطع بمراده. أمّا إذا شككنا في القرينة فأصالة عدم القرينة حجّة، وهي تكفي عن أصالة الظهور كأصل مستقلّ إذا لم يكن الشكّ في المراد إلّا بلحاظ الشكّ في القرينة المتّصلة أو المنفصلة المنقيّة بالأصل. ولعلّ الشيخ الأعظم(رحمه الله) لا ينظر أصلاً إلى دعوى قاعدة قبح تأخير البيان، بل ينظر إلى قطعنا بأنّ الشارع قد بيّن تمام مراده بمجموع بياناته المتّصلة والمنفصلة، القطع الناشئ إمّا ←

4 - تحديد دائرة الحجّية

وأما الجهة الرابعة - وهي في بيان التفصيلات في الحجّية وعدمها بين بعض أقسام الظهور وبعض - فهناك عدّة تفصيلات:

دعوى اختصاص الحجّية بمن قصد إفهامه:

التفصيل الأوّل: ما اختاره المحقّق القمّي(رحمه الله) من التفصيل بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه، فيكون الظهور حجّة بالنسبة للأوّل دون الثاني. ونكتة ذلك

→ من معرفتنا ببيدنه، أو من باب أنّ عدم بيانه لتمام مراده نقض لغرضه، ونقض الغرض مستحيل. وأمّا ما ذكره أستاذنا الشهيد(رحمه الله): من أنّ الشيخ الأعظم(رحمه الله) لم يذكر وجهاً لإثبات مدّعاها: من إرجاع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة، فالأمر بالعكس، فقد ذكر الشيخ الأعظم(رحمه الله) في رسائله ما نصّه: «القسام الأوّل (يعني من الأمارات): ما يعمل لتشخيص مراد المتكلّم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، ومرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بأنّه المراد للمتكلّم الحكيم لو حصل القطع بعدم القرينة». وهذا كما ترى ظاهر فيما أشرنا إليه: من أنّنا باعتبار قطعنا بأنّ المولى بيّن مراده بمجموع الكلام وقرائنه المتّصلة والمنفصلة نعلم أنّه لا مجال لاحتمال إرادة خلاف الظاهر عدا احتمال عدم القرينة، فأصالة عدم القرينة هي التي تثبت مطابقة المراد لظاهر الكلام، ولا يوجد لدينا أصل آخر باسم أصالة الظهور. ويرد عليه: ما عرفته سابقاً من أنّه لا كاشف عن عدم القرينة المنفصلة إلّا نفس ظهور الكلام فيما يخالف مفاد القرينة، إذن يجب الرجوع مرّة أخرى إلى أصالة الظهور.

- على ما شرّحه شرّاح هذه النظريّة - : أنّ مَن قصد إفهامه لا يحتمل وجود قرينة متّصلة لم يلتفت إليها إلاّ من باب الغفلة، وهذا ينفي بأصالة عدم القرينة؛ لأنّ الغفلة على خلاف الطبع العقلائيّ، وينقح بذلك موضوع الظهور التصديقيّ، فيتمسك بأصالة الظهور. أمّا مَن لم يقصد إفهامه فيحتمل وجود قرينة متّصلة بين المتخاطبين لم يلتفت هو إليها رغم عدم الغفلة، فإنّ من المعقول أن ينصب شخصان متخاطبان قرينة يختصّان بعلمها، ولا يلتفت إليها الشخص الثالث الذي لم يكن مقصوداً بالإفهام، فلا تجري بشأنه أصالة عدم القرينة كي يحرز موضوع أصالة الظهور.

وقد أجاب على ذلك أكثر الأصوليين - كالمحقّق النائينيّ (رحمه الله) والسيد الأستاذ - بأنّ أصالة عدم القرينة أصل عقلائيّ مستقلّ في قبال أصالة عدم الغفلة، فيجرىها غير المقصود بالإفهام كما يُجرىها المقصود بالإفهام على حدّ سواء.

وقد انقدح بطلان هذا الكلام ممّا سبق، فإنّ الأصل العقلائيّ إنّما يكون حجّة عند العقلاء من باب الكاشفيّة النوعيّة لا التعبدّ الصرف، وأصالة عدم القرينة لا كاشفيّة لها إلاّ من ناحية أصالة عدم الغفلة، فلو احتملت القرينة المتّصلة من ناحية ثقل سمع السامع، أو تمزق جزء من مكتوب المولى لم تجر أصالة عدم القرينة.

والتحقيق - رغم ما ذكرناه - : هو بطلان التفصيل بين مَن قصد إفهامه ومَن لم يقصد، ولنفسٍ الآن ذلك بمعنى المخاطب وغير المخاطب فنقول: إنّ مناشئ الشكّ لغير المخاطب في مراد المتكلّم واحتمال إرادته لخلاف الظاهر التي لا توجب انثلام الحجّيّة بالنسبة للمخاطب من حصره في خمسة، ولا يصلح شيء منها ملاكاً للتفصيل بين المخاطب وغير المخاطب بحجّيّة الظهور في شأن الأوّل دون الثاني، وبهذا يبطل التفصيل:

المنشأ الأوّل: احتمال إخلال المتكلّم بذكر القرينة ولو منفصلاً، كما لو قطع بعدم

وجود القرينة المتّصلة ولا المنفصلة، ولكن احتمال مع ذلك أنّ المتكلم قد أراد خلاف الظاهر، كما لو احتمال كونه في مقام الإخفاء المطلق للمراد.

وهذا الاحتمال كما ترى نسبته إلى المخاطب وغير المخاطب على حدّ سواء، فكلّ منهما قد يحتمل هذا الاحتمال، ولا يمكن للمخاطب ولا لغير المخاطب رفع هذا الاحتمال بأصالة عدم القرينة؛ إذ ليس بابه باب احتمال القرينة بل المفروض هو القطع بعدم القرينة، وكلاهما - أي: المخاطب وغير المخاطب - يرجعان في المقام إلى أصالة الظهور، فإنّ من الظهور السياقية العقلانية هو ظهور حال المتكلم في أنّه في مقام إبراز مراده بكلامه، وهذا الظهور السياقية نسبته إلى المخاطب وغيره على حدّ سواء⁽¹⁾.

المنشأ الثاني: أن يحتمل القرينة المنفصلة، كما لو قطع بعدم القرينة المتّصلة، واحتمل إرادة المتكلم للإخفاء الموقّت لا الإخفاء المطلق، فاحتمل وجود قرينة منفصلة.

وهذا كما ترى نسبته إلى المخاطب وغيره على حدّ سواء، وهنا تجري أصالة عدم القرينة؛ لما مضى: من أنّه لا أساس لهذا الأصل في القرائن المنفصلة، وتجري أصالة الظهور، فإنّ ظاهر حال المتكلم العاقل إنّّه يعتمد في مقام بيان مراده على شخص كلامه لا على مجموع كلماته التي تكلم بها طيلة حياته. وهذا الظهور أيضاً نسبته إلى المخاطب وغيره على حدّ سواء.

المنشأ الثالث: أن يشكّ غير المخاطب في القرينة المتّصلة من باب احتمال الغفلة، كما لو علم أنّه لم تفته قرينة على أساس فرضيّة خفائها عن غير المخاطب، وإن فاتته قرينة فإنّما هو على أساس الغفلة.

1)

(ويلحق بهذا الفرض احتمال غفلة المتكلم عن ذكر القرينة، فكلّ من المخاطب وغيره يجري أصالة عدم الغفلة.

وهذا الاحتمال كما ترى يتفق بشأن المخاطب أيضاً كما يتفق بشأن غير المخاطب، وكلاهما يجريان أصالة عدم الغفلة؛ لكون الغفلة خلاف الطبع.

المنشأ الرابع: أن يحتمل غير المخاطب أن يكون هناك رمز واصطلاح خاص بين المتكلم والمخاطب وضعاه للتفهم والتفهم بينهما، وهو غير مطلع على ذلك، فقد يكون المتكلم مريداً لخلاف الظاهر العام لكلامه اعتماداً على ذلك الرمز أو الاصطلاح الموجود بينهما.

وهذا الاحتمال وإن كان مختصاً بغير المخاطب ولكنه مدفوع بالأصل العقلائي، وهذا الأصل ليس تعدياً صرفاً بل يكون باعتبار الكشف النوعي والظهور العرفي، فإن الظاهر من العاقل حينما يتكلم إذا كان يعيش في مجتمع يؤمن باللغة أنه يتكلم بلغة ذلك المجتمع لا أنه يتكلم باصطلاحات مخصوصة، فإن تكلم من يعيش في مجتمع ويتعايش مع غيره ممن يتخاطب باللغة باصطلاحات خاصة وضعها بينه وبين مخاطبه يكون خلاف مقتضى الطبع العقلائي، ولا شك في المقام في جريان السيرة العقلائية على حجية الظهور إن وجد مثل هذا الاحتمال.

المنشأ الخامس: أن يحتمل غير المخاطب وجود قرينة حالية بين المتكلم والمخاطب، فإنه قد تكون قسماً وجه المتخاطبين وانطباعاتهما، أو حركات اليد، أو استحضارهما لكلام سابق، أو حالتهما النفسية الخاصة، أو نحو ذلك قرينة حالية على المقصود لا يفهمها من لم يكن حاضراً مجلس التخاطب، أو مجلس الكلام السابق.

وهذا الاحتمال أيضاً يختص بغير المخاطب ولا يأتي عادة في المخاطب، ومهما وجد هذا الاحتمال عقلائياً لم يكن له رافع أصلاً. وأما ما يرى بحسب الخارج: من أن غير المخاطب يعول عادة على ظهور الكلام، فليس هذا من باب التمسك بأصل عقلائي يدفع هذا الاحتمال، وإنما هو من باب أن الغالب عدم

وجود مثل هذه القرينة الحالية. أما لو فرض في مورد أنه كان هناك تصوّر تفصيلي في ذهن العقلاء عن قرينة حالية من هذا القبيل، وكان وجودها محتملاً احتمالاً عقلائياً فعندئذ لا يتمسك بظهور كلام المتكلم أصلاً.

ولكن هذا المنشأ لا يصلح ملاكاً للتفصيل بين المخاطب وغير المخاطب، وإنما هو ملاك للتفصيل بين الحاضر وغير الحاضر، فإن احتمال وجود القرينة الحالية وعدم الاطلاع عليها من غير جهة الغفلة إنما يختص بمن لم يكن حاضراً مجلس التخاطب، أو مجلس الكلام السابق.

ثم إن هذا الاحتمال لا يضر بحجية الروايات الواصلة إلينا باعتبار عدم حضورنا مجلس التخاطب، فإن هذا إنما يضر في مثل ما لو سمعنا الكلام من المسجّل، كما لو سئل الإمام (عليه السلام) عن الأرض هل تطهر إذا أصابتها الشمس؟ فقال (عليه السلام): (تطهر)، وسمعنا ذلك من المسجّل واحتملنا أن الإمام (عليه السلام) تكلم بكلمة (تطهر) بعنوان الاستنكار الظاهر من حالته ووجه الشريف لا بعنوان الإخبار عن مطهريّة الشمس من دون ماء، فهذا الظهور ليس حجة لنا. أما لو حكى لنا القصة ثقة يكون كلامه حجة بمقتضى أدلة حجية خبر الواحد فنحن وإن لم يمكننا دفع هذا الاحتمال بإجراء أصالة عدم القرينة في كلام الإمام (عليه السلام) لكننا ندفعه بشهادة الراوي على عدمها. إما بالتصريح - كما لو صرح بذلك - أو بنفس السكوت وعدم النقل، فإنه ظاهر في العدم، وشهادة ضمنية بعدم القرينة، ومقتضى أمانته ووثاقته أنه ينقل تمام ما له دخل في تحصيل المعنى من كلام الإمام (عليه السلام) بالنسبة لشخص ذلك المجلس، ولهذا أشار الرواة في كثير من الروايات إلى القرائن الحالية⁽¹⁾.

(1) وإن شئتم قلتم: إن المخاطب للإمام وإن كان هو زرارة مثلاً، فظاهر كلامه حجة ←

ثُمَّ لو تنزّلنا وافترضنا فرقاً في النكتة العقلانيّة بين المخاطب وغير المخاطب، أو أنكرنا شهادة الراوي بعدم القرينة الحاليّة فسقط التمسك بالأصل العقلانيّ في المقام قلنا: إنّنا نتمسك بسيرة المتشرّعة؛ إذ لا إشكال في أنّ المتشرّعة لم يكونوا يفرّقون في حجّيّة الظهور بين المخاطب وغيره، ولو كان المتشرّعون غير المخاطبين لا يسلكون في مقام العمل وأخذ الأحكام الشرعيّة مسلك الاعتماد على الظهور لكان لهم مسلك آخر يصلنا، فبذلك تثبت الحجّيّة على نحو العموم، ولو فرض قصور السيرة العقلانيّة عن إثبات ذلك.

بقي هنا شيء، وهو: أنّنا إلى الآن فرضنا أنّ مقصود المفصل هو التفصيل بين المخاطب وغير المخاطب، أي: تخصيص الحجّيّة بالمشافهين، والآن نفرض أنّ مصبّ التفصيل هو عنوان من قصد إفهامه ومن لم يقصد، وهذا لا يساوي عنوان المشافهة أو المخاطب، فقد يكون الشخص مقصوداً بالإفهام رغم أنّه ليس

→ له لا لغيره؛ لأنّ غيره يحتمل وجود قرائن حاليّة، ولكن زارة قد خاطب شخصاً آخر، فظاهر كلامه حجّة له، والمفروض به أن يبرز في ظاهر كلامه كلّ ما كان من قرائن حاليّة بينه وبين الإمام، وذلك الشخص الآخر خاطب شخصاً ثالثاً، فظاهر كلامه حجّة له، وهكذا إلى أن نصل إلى الكتب الواصلة بأيدينا، ونحن بالنسبة لأصحاب الكتب مخاطبون لهم أو بحكم المخاطبين، فظاهر نقولهم حجّة لنا، ولو كانت هناك قرائن في الأثناء لدى من بيننا وبين الإمام من الوسائط لكان عليه النقل. ومن هنا يظهر أنّ أصل مبحث اختصاص حجّيّة الظواهر بالمشافهين، أو بمن قصد إفهامه ليس له أثر مهمّ في الشريعة؛ لأنّنا بالنسبة لمن قبلنا مشافهون، أو مقصودون بالإفهام إلى أن يصل الأمر إلى الإمام(عليه السلام).

مخاطباً، وقد يكون الشخص مخاطباً مع أنّه ليس مقصوداً بالإفهام⁽¹⁾.

ويظهر من التأمّل فيما ذكرناه مفصلاً في تحقيق عدم الفرق بين المخاطب وغيره في الحجّيّة أنّ التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره أيضاً لا أساس له.

نعم، يوجد فرق بين المقصود بالإفهام وغيره في أمر عقليّ لا يكون فارقاً من زاوية حجّيّة الظهور، وهو: أنّ بعض الاحتمالات الخمسة الماضية لا يتطرّق بالنسبة للمقصود بالإفهام، كما ترى أنّ احتمال الإخفاء المطلق أو الموقّت غير موجود بشأن المقصود بالإفهام؛ إذ هو خلف كونه مقصوداً بالإفهام. وهذا فرق في الدلالة العقليّة دون حجّيّة الظهور، فالمقصود بالإفهام وغير المقصود بالإفهام كلاهما ينفيان احتمالات إرادة خلاف الظاهر، إلّا أنّ المقصود بالإفهام ينفي بعضها بالدلالة العقليّة وبعضها بالتعبّد، وغير المقصود بالإفهام ينفي جميعها بالتعبّد. وهذا الفرق كما ترى غير فارق في المقام.

وهنا أيضاً يأتي ما ذكرناه: من أنّه لو فرض أنّ نكتة السيرة العقلانيّة لا تقتضي شمول السيرة لكلا القسمين رجعنا إلى سيرة المتشرّعة، فإنّهم لا يفرّقون بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد.

ثمّ لو سلّمنا التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره تصل النوبة إلى البحث في الصغرى، فهل إنّنا مقصودون بالإفهام في كلمات الأنمة(عليهم السلام) أو لا؟ وهنا يكفي للمحقّق القمّي(رحمه الله) الشك؛ إذ معه لم يحرز موضوع الحجّيّة كي يحكم بالحجّيّة،

(1) كأنّ مقصود المفصل في المقام هو الثاني، أي: التفصيل بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد، إلّا أنّه يرى أنّ هذا ينتج التفصيل بين المشافه وغير المشافه؛ لأنّ المشافه مقصود بالإفهام، إمّا بدعوى القطع، أو بدعوى ظهور

فلابدّ لمدّعي الحجّة إثبات أنّنا مقصودون بالإفهام.

وهنا يذكر أنّ كوننا مقصودين بالإفهام من الواضحات؛ إذ من المعلوم أنّ الأدلّة إنّما هي بصدد بيان أحكام مشتركة بيننا وبين زرارة مثلاً، لا بصدد بيان أحكام خاصّة به، فلمّا كان الحكم عامّاً وجب كون القصد عامّاً.

ولكن لا يخفى أنّ مجرد كون الحكم عامّاً لا يعني كوننا مقصودين بالإفهام، فمن الممكن أن يكون الحكم مشتركاً بيننا وبين مثل زرارة مع اختصاص المقصود بالإفهام بمثل زرارة، فإنّ وجه تخصيصه بالإفهام هو أنّ الإمام(عليه السلام) كان يتكلّم بطريقة يختصّ فهمها بالمخاطبين لأجل قرائن كانت موجودة بينه وبينهم، وليس معنى ذلك أنّه(عليه السلام) كان يتكلّم بحكم مختصّ بهم.

يبقى أنّه إذا كان غير المخاطبين غير مقصودين بالإفهام مع أنّ الحكم يشملهم فماذا يصنعون في مقام استنباط الحكم؟ والجواب: أنّهم يستنبطونه بحسب القواعد الموضوعية لهم، فمثلاً صاحب القوانين يرى أنّ ما هو الحجّة بشأنهم هو الظنّ المطلق؛ لأجل عدم حجّة الظهور لهم، وانسداد باب العلم والحجّة عليهم. بخلاف المخاطبين الذين كانوا مقصودين بالإفهام، وكان الظهور حجّة لهم. فهنا طريقان للاستنباط: أحدهما: التمسك بالظهور، وهو ثابت للمخاطبين. والآخر: التمسك بالظنّ المطلق، وهو ثابت لغيرهم. وهنا شيء واحد بالإمكان أن يقال في المقام، وهو: أنّ هذا المطلب غير محتمل في نفسه، أي: أنّنا لا نحتمل أنّ الشارع فرض طريقين للاستنباط أحدهما يختصّ بالمخاطبين والثاني بغيرهم؛ إذ لو كان كذلك لما اتّفتت سيرة المتشرّعة في تمام الأعصر على العمل بالظهور دون رادع ولا زاجر. إلّا أنّ هذا رجوع إلى ما مضى منّا: من إثبات حجّة الظهور لغير المخاطبين أو غير المقصودين بالإفهام بالتمسك بسيرة المتشرّعة، وليس إثباتاً لكوننا مقصودين بالإفهام.

هذا بالنسبة للروايات. أمّا بالنسبة للكتاب الكريم فلا شكّ أنّنا مقصودون بالإفهام، وأنّ هذا الكتاب المنزل للعالم لم يعتمد فيه على قرينة حالية لعصر النزول، فيكون ظاهره حجة لنا.

أمّا لو احتملنا القرينة الحالية بالنسبة للكتاب لم يندفع هذا الاحتمال بشهادة الراوي؛ لأنّ الرواية إنّما كانوا بصدد نقل ألفاظ الوحي فقط، وليس لهم شهادة ضمنية بعدم القرينة الحالية، بل يشهدون بأنهم ليسوا بصدد نقل الأمور المكتنفة بنزول الوحي وإنّما جمعوا نفس ألفاظ الوحي.

دعوى اختصاص الحجّة بالمعاصرين للخطاب:

التفصيل الثاني: هو التفصيل بحسب الزمان بدعوى اختصاص حجّة الظهور بأهل عصر الخطاب لا بمعنى اختصاصها بالمخاطبين أو بمن قصد إفهامهم، بل بمعنى اختصاصها بمقطع زمنيّ تكون اللغة ثابتة فيه نسبياً، ولا نقصد بالمقطع الزمنيّ ذات المقطع الزمنيّ الذي صدر فيه النصّ بمعنى أنّ كلّ مَنْ كان حياً حين صدور النصّ كان ظهور النصّ حجّة له، وكلّ مَنْ جاء بعد ذلك لم يكن ظهور النصّ حجّة له، وإنّما نقصد المقطع الزمنيّ الذي لا يؤثر مرور الزمان فيه تأثيراً ملحوظاً في تغيير اللغة.

وتوضيح المقصود: أنّ اللغة رغم ثبوتها نسبياً بمعنى دوام الظهور الوضعيّ والسياقي لفترة معنّدة بها من الزمن هي في تطوّر دائم وتتحرك حركة بطيئة، وبمضيّ الدهور يشتدّ التغيير، وليس نظرنا فعلاً إلى تغيير أصل اللغة بمعنى انتقال اللسان من لغة إلى لغة أخرى كما في العربية الفصحى والعربية الدارجة اليوم، وإنّما نظرنا إلى التطوّر الواقع داخل لغة واحدة.

والوجه في هذا التطوّر هو: أنّ اللغة لا ينظر إليها بنظر الموضوعيّة، وإنّما هي

أداة لإفادة المقصود وتعبير عن الأفكار والحاجيات، فهي مقصودة بالغير وليست مقصودة بالذات، فإذا كان ما نقصد به متطوراً فمن الطبيعي أن تتطور اللغة تبعاً لتطوره، فاللغة تتأثر بمختلف العوامل المؤثرة في الأفكار والحاجات والتعاشيش والمجتمعات ونحو ذلك، فترى التطور والتغير في اللغة بحسب اختلاف الأمكنة والطبقات والزمان، تارةً في وضع كلمة جديدة أو نشوء سياق جديد، وأخرى في معنى الكلمة السابقة أو السياق القديم، ونظرنا فعلاً إلى القسم الثاني، أي: التطور في معنى الكلمة أو السياق، كما نرى مثلاً: من أن كلمة الاشتراكية تعطي في زماننا معنى لم تكن تعطيه فيما سبق. وهذا النمط من التغير في الكلمة أكثر بكثير من التغير فيها بمعنى وضع كلمة جديدة، أي: عادة حينما تتغير الأحوال يتصرف الناس في نفس الكلمات المألوسة لديهم سابقاً من دون الاستفادة من الكلمات التي كانت مهملة لديهم ككلمة (ديز)، والتطور كما يقع في الكلمات يقع في الدلالات السياقية للجمل التركيبية، فإن تأثير العوامل المختلفة ليس مختصاً بالظهور الوضعي بل يقع في الظهور السياقي أيضاً، فيؤثر في اختلاف الأفكار والحاجات والبيئات بمرور الزمان، وقد يتفق اختلاف الظهور السياقي في زمان واحد لطبقتين باعتبار اختلاف المطالب التي أنست بها هذه الطبقة أو تلك مثلاً. ولأجل توضيح الفكرة أذكر حكاية وقعت لي وهي: أتني راجعت حديثاً في باب الحج يسأل فيه الراوي الإمام(عليه السلام) عن رجل عليه دين هل عليه أن يحج؟ قال: نعم. فقد فهمت أوّل الأمر من هذا الحديث أنه مهما وقع التزاحم بين الحج والدين المنجز كل واحد منهما بالفعل بغض النظر عن الآخر كان الحج أهمّ ومقدماً على الدين. ثم احتملت أن هذا الفهم ناشئ من أنس ذهني بمطالب باب التزاحم، وأن هذا الكلام ظاهره أن الدين ليس من المستثنيات في باب الحج، فلو كان ما لديه من المال بمقدار لو خرج منه الدين لسقط عن الاستطاعة لم يكن هذا موجباً لعدم

وجوب الحج عليه. ثم راجعت كلمات الفقهاء فرأيتهم فهموا من الحديث المعنى الثاني.

وعلى أي حال، فالمقصود من هذا التفصيل هو دعوى اختصاص حجّة الظهور بمن كان حاضراً في عصر الخطاب لا بمعنى اللحظة التي صدر فيها ذلك الخطاب، بل بمعنى مقطع زمني كان الظهور ثابتاً فيها؛ لما عرفت: من أن اللغة لها ثبات نسبي في مقدار من الزمن.

وقبل التحقيق في صحة هذا التفصيل وعدمها ننظر في أنه هل هذا في الحقيقة تفصيل في حجّة الظهور في قبال ما اشتهر في لسان الأصحاب: من حجّة الظهور على الإطلاق، أو لا؟ وهذا متفرّع على تحقيق معنى الظهور الذي جعل موضوعاً للحجّة هل المقصود منه هو ظهور عصر الصدور، أو ظهور عصر الوصول؟ فعلى الأوّل ليس هذا تفصيلاً وخروجاً عن مبنى الحجّة المعروفة، وإنّما هو توضيح للمبنى. وعلى الثاني يكون هذا تفصيلاً في حجّة الظهور.

والظاهر هو الأوّل بقربنة تمسكهم بأصالة عدم النقل؛ إذ لو كان موضوع الحجّة عندهم ظهور عصر الوصول لم تكن حاجة إلى أصالة عدم النقل.

ولنا هنا كلامان:

أحدهما: في صحة هذا المدعى، أعني: كون موضوع الحجّة ظهور عصر الصدور وعدمها.

والثاني: أنه بعد الفراغ عن صحة ذلك ما هي وظيفتنا في باب التمسك بالظهور.

أمّا الكلام الأوّل: فالتحقيق صحة القول بأن موضوع الحجّة هو ظهور عصر الصدور دون عصر الوصول؛ لما مضى: من أن الأصول العقلية إنّما تكون بحسب الارتكاز العقلاني بملاك الكشف النوعي لا التعبد الصرف، والذي يكشف كشفاً نوعياً عن مراد المتكلم إنّما هو ظهور عصر الصدور

وليس ظهور عصر الوصول.

وأما الكلام الثاني: فكأنّ الأصوليين حينما عرفوا: إنّ الأصل العقلانيّ إنّما

الصفحة 189

يقتضي حجّية ظهور عصر الصدور دون عصر الوصول أرادوا أن يعالجوا الأمر بأصل
عقلانيّ آخر وهو أصالة عدم النقل، فينقح بهذا الأصل موضوع أصالة الظهور ثمّ
يتمسك بأصالة الظهور.

والتعبير بأصالة عدم النقل فيه قصور؛ لما بيّناه: من أنّ المتغيّر في اللغة ليس فقط خصوص
الظواهر الأفرادية التي تنقل من معنى إلى معنى آخر، بل قد تتغيّر ظواهر الجمل التركيبيّة من
باب تغيّر السياق لا من باب النقل المخصوص بباب الوضع والظهورات التصوريّة، فقد يتغيّر الظهور
التصديقيّ من دون تغيير في الوضع والظهور التصوريّ، فالأولى التعبير بـ (أصالة عدم التغيّر في
اللغة) و(أصالة ثبات اللغة) المناسب لنفي تطوّر المعنى الأفرادي وتطوّر المعنى التركيبي معاً،
لا التعبير بأصالة عدم النقل.

أما الكلام في صحّة هذا الأصل وعدمها: فلا إشكال في صحّته؛ لبناء العقلاء بناءً عاماً ارتكازياً
على أصالة الثبات في اللغة، وأنّ التغيير حالة استثنائية لا يعتنى باحتمالها. وهذا الارتكاز حصل
لهم كنتيجة خاطئة للتجربة، حيث إنّ كلّ فرد من أفراد العرف والعقلاء رأى بحسب تجربته في
الفترة القصيرة من الزمن عدم تغيّر اللغة عادة وكون تغيّرها حالة استثنائية، فهذا الثبات
النسبي للغة في فترة قصيرة أوحى إليهم ارتكاز أنّ هذا مقتضى طبيعة اللغة بحسب عمود
الزمان الطويل، ورجعوا على الإطلاق إلى أصالة عدم التغيّر، وهذا تعميم عرفي لا منطقيّ
لتجربة عاشها كلّ فرد من أفراد العرف. ومظاهر هذا الارتكاز العام، أعني: ارتكاز عدم تغيّر اللغة
عادة، وإن كانت لا تظهر في باب الحجّية بالنسبة للموالي الآخرين غير الشارع؛ لعدم وجود
موال وعبيد يتحقّق بين زمانهما فصل طويل، لكنّها تظهر في مجال أغراضهم ومقاصدهم. فمثلاً
لو تعلق غرضهم بتطبيق إرادة الواقف أو الموصي فيما وقفه أو أوصى به، وقد مات الواقف أو
الموصي عملوا بما

يستظهرون من صيغة الوقف أو الوصيّة الباقية من ذلك الواقف أو الموصي ولو كان التأريخ الفاصل بين الزمان الحاضر وزمان الواقف أو الموصي طويلاً جداً.

وبما أنّ هذا البناء من قبيل العقلاء يشكّل خطراً على أغراض الشارع يكون عدم رده عنه دليلاً على إمضائه، وفعليّة هذه السيرة وخطرها على أغراض الشارع إن كانت متأخرة من زمن الشارع فهذا لا يمنع عن لزوم الردع عنها على تقدير عدم رضاه بها، فإنّ الالتفات إلى أنّه سيكون أمر من هذا القبيل، أو على الأقلّ احتمالاً أمر طبيعيّ، وليس الردع عن ذلك من باب إعمال العلم بالغيب كي يقال: إنّ الأئمّة (عليهم السلام) إنّما كانوا يبلّغون الأحكام بالطريقة المتعارفة.

هذا مضافاً إلى أنّه قد تحققت هذه السيرة، وتحقّق الخطر بالفعل في زمن المعصوم (عليه السلام)؛ إذ إنّ المتسرّعة كانوا يعملون بطواهر النصوص المأثورة عن المعصومين الأوائل (عليهم السلام) مع أنّ الفاصل الزمنيّ بين رسول الله (صلى الله عليه وآله) والهادي والعسكريّ (عليهما السلام) فاصل طويل، وتلك الفترة الزمنيّة فترة متطوّرة من النواحي الاجتماعيّة والفكريّة والماديّة، وعامرة بالعلوم المختلفة، ومتحرّكة في شتّى النواحي والجهات ولم تكن فترة راكدة، وبالرغم من ذلك كان المتسرّعة يعملون بطواهر الكتاب والسنة الواصلة إليهم من أيّ واحد من المعصومين بنهج واحد بلا رادع ولا مانع من قبيل الأئمّة (عليهم السلام)، وعدم الردع دليلاً للإمضاء.

وليس هذا إمضاء لأصالة الثبات في المقدار الثابت في زمن المعصوم من احتمال التطوّر فقط حتّى يقال: إنّ التطوّر في اللغة قد اشتدّ في زماننا بطول المدّة، بل هذه السيرة سنخ سيّرة يكون السكوت عنها إمضاء لنكتتها. ولا تعني بإمضاء النكته إمضاء خطأ العقلاء في تخيلهم أنّ المدّة الطويلة كالمدّة القصيرة في الثبات النسبيّ للغة، كي يقال: إنّّه لا يعقل من الشارع إمضاء الخطأ، وإنّما تعني بإمضائها البناء على أصالة عدم التغيّر التي هي النكته لعملهم، وإمضاؤها لا يلزم إمضاء

مبانيها، فمبانيها وإن كانت خاطئة لكن الشارع رأى بحكمته البالغة أن إرجاع الناس إلى أصالة عدم التغيير أصلح من إرجاعهم إلى مرجع آخر، فأمضى الأصل.

هذا. ولا يمكن في المقام التمسك بسيرة المتشرعة بالمعنى المغني عن الإمضاء لكونها في طول رأي الشارع؛ لأن سيرة المتشرعة في المقام لا تكشف عن إذن الشارع؛ إذ ليس من المستبعد غفلة جميع المتشرعة عن احتمال عدم صحة هذا المسلك، وأن يكون عملهم بذلك تطبيقاً للسيرة العقلية القائمة على أساس النكته الخاطئة التي لا تقتضي العادة التفاتهم إلى بطلان هذه النكته، أو عدم مقبولية هذا المسلك للشارع⁽¹⁾.

1)

(مضى مما أت سيرة المتشرعة بالمعنى العام التي تشمل سيرتهم التي يأخذونها من العقلاء يدك نفس استقرارها على الإمضاء؛ إذ لو ردع الشارع عنها لانكسرت. ثم إن ما أفاده (رحمه الله): من كون سيرة العقلاء في المقام مبنية على نكته خاطئة، قد يورد عليه بأن التطور الثابت في اللغة مادامت هي لغة واحدة لا يعدو عن كون الظهورات المتبدلة فيها بالقياس للظهورات غير المتبدلة قليلة، فتبقى لأصالة الثبات كاشفيتها النوعية، والدليل على قلة التطورات والتبدلات للظهورات أننا حينما نرجع إلى نصوص القرآن الكريم، أو الروايات، أو النصوص الموروثة تاريخياً نرى أننا نفهم منها معاني متنسقة ومقبولة، بينما لو كان قد وقع التطور الكثير في الظهورات لكنا نبتلي فيها كثيراً بعناصر غير متنسقة المعنى. وافترض أن التطور والتبدل صار دائماً بنحو قد تبدل ظهور العبارة المتسقة والمقبول بظهور آخر متنسق ومقبول بعيد بحساب الاحتمالات، وحينما يصل أمر تطور اللغة إلى هذا المستوى لا نقبل فرض بناء العقلاء على أصالة الثبات وعدم التغيير، والعمل بما يفهم الآن من ظهور الكلام القديم. وقد يقصد أستاذنا (رحمه الله) أن تطور اللغة وتبدل الظهور ضمن زمن طويل ليس على خلاف الطبع وإن كانت نسبة ما تبدل إلى ما لم يتبدل نسبة ضئيلة، والعقلاء في باب ←

ثم إن العلم الإجمالي بوقوع التطور لا يوجب سقوط الظهورات عن الحجية؛ إذ ليس العلم الإجمالي متعلقاً بخصوص تطور بعض الظهورات الإلزامية إلى ما لا يدك على الإلزام أو يدك على عدم الإلزام، وإنما العلم الإجمالي تعلق بدائرة

→ أصالة الثبات وعدم النقل عند العقلاء هي غرابة وقوع النقل إذن بشكل جريان أصالة عدم النقل إلى زمان متأخر إذا علمنا بأصل النقل وشكنا في تقدمه وتأخره، فإن الغريب كان هو أصل النقل وقد وقع، وبعد فرض وقوعه لا فرق بين أن يكون متقدماً أو متأخراً. كما أنه يشكل جريان أصالة عدم النقل عند معرفة وجود أحداث ووقائع يحتمل كونها سبباً للنقل بخلاف ما إذا شك في أصل ما يوجب النقل؛ وذلك لأن القدر المتيقن من انعقاد السيرة هو غير هذا الفرض الذي لا استبعاد فيه في النقل. ونقل أيضاً عن أستاذنا (رحمه الله): أنه لا يمكن أن تجري الاستصحاب الشرعي لعدم النقل عند الشك في التقدم والتأخر كي نصل إلى نفس نتيجة أصالة عدم النقل العقلية، كما قد يتوهم ذلك في موارد جريان أصالة عدم القرينة أيضاً تأكيداً لها، فيقال: إن القرينة منقبة بالأصل العقلية وبالاستصحاب، والوجه في عدم جريان الاستصحاب: أن لتقريب جريانه صيغتين، وكلتاها غير تامة: الأولى: استصحاب علاقة اللفظ بالمعنى التي تسبب فعلية الظهور عند الاستعمال. وهذا غير جار؛ لأن هذه العلاقة ليست حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي. أما الأول فواضح. وأما الثاني فلأن موضوع الحكم الشرعي إنما هو الظهور الفعلي، وإثباته باستصحاب علاقة اللفظ بالمعنى تمسك بالأصل المثبت. الثانية: أن يقال: إن هذا الكلام لو كان قد صدر في زمان سابق لكان ظاهراً في كذا، فكذلك الأمر في الزمان اللاحق؛ وذلك للاستصحاب. وهذا أيضاً غير تام؛ لأن هذا استصحاب تعليق في الموضوعات، وهو إن كان حجة في الأحكام فليس بحجة في الموضوعات.

واسعة تشمل ما كانت من ظهورات إلزامية وغيرها، وتبدّل الظهورات غير الإلزامية لا يضرّ شيئاً. إذن لا موجب لسقوط الظهورات عن الحجية⁽¹⁾.

(1) قد يقال: إنّ شرط إلزامية الأثر في كلّ الأطراف لتساقط الأصول إنّما هو في الأصول الشرعية، أمّا الأصول العقلانية فحجّية مثبتاتها تتعارض فيما بينها عند العلم الإجمالي بالخلاف، ولو لم يكن قد تعلّق العلم بأثر إلزاميّ ينفى بهذه الأصول في جميع الأطراف. ويمكن حلّ هذا الإشكال بعدّة وجوه: الأوّل: أنّ بعض أطراف العلم الإجماليّ في المقام خارج عن موضوع الحجّية؛ لعدم ترتّب أثر إلزاميّ ولا ترخيصيّ عليه، كالأخبار الواردة في غير باب الأحكام، فتبقى أصالة الثبات في باقي الأطراف حجّة بلا معارض. وقد يورد عليه - لو سلّم بعدم وجود علم إجماليّ صغير في دائرة نصوص الأحكام - بأنّ أصالة الثبات في نصوص غير الأحكام تدلّ بالدلالة الالتزامية على وقوع التغيّر في نصوص الأحكام. والدلالة المطابقية وإن لم تكن حجّة لعدم ترتّب أثر عليها، ولكن الدلالة الالتزامية حجّة؛ لترتّب الأثر عليها، فيقع التعارض. وتبعية الالتزامية للمطابقية في الحجّية إنّما تقبل في موارد انخرام كشف المطابقية لا في موارد عدم حجّيتها من باب عدم ترتّب الأثر عليها. الثاني: أن يقال: إنّ الشبهة في المقام غير محصورة، فلا تضرّ بحجّية الظواهر. وقد يورد على ذلك بأنّ كون الشبهة غير محصورة أثره إسقاط العلم الإجماليّ عن التنجيز، وبالتالي جريان الأصول الترخيضية الشرعية. أمّا الأصول العقلانية فقد تساقطت بسبب التعارض فيما بينها. وكون الشبهة غير محصورة لا يرفع التعارض الموجود بين الدلالة المطابقية للبعض والدلالة الالتزامية للبعض الآخر، فأصالة الثبات في بعض الظهورات تثبت لا محالة عدم الثبات في بعض آخر، ويقع التعارض بين الأصول سواء ←

حالة الشكّ في قرينية المنفصل:

التفصيل الثالث - وهو التفصيل بين الشكّ في قرينية المنفصل والشكّ في وجود القرينة المنفصلة، بعدم حجّية الظهور في الأوّل، وحجّيته في الثاني - : فالمشهور فرّقوا بين القرينة المتّصلة والقرينة المنفصلة، ففي القرينة المتّصلة ذهبوا إلى التفصيل بين الشكّ في قرينية المتّصل، والشكّ في وجود القرينة المتّصلة، فمتى ما شكّ في قرينية المتّصل لم يجزّ التمسك بالظهور، ومتى ما احتملنا وجود قرينة متّصلة غفلنا عنها جاز لنا التمسك بالظهور، بينما قالوا في القرينة المنفصلة: إنّ متى شككنا فيها تمسكنا بالظهور من دون فرق بين كون الشكّ في قرينية المنفصل، أو في وجود القرينة المنفصلة.

أمّا كلامهم في باب القرينة المتّصلة فمتين، وهو في الحقيقة ليس تفصيلاً في حجّية الظهور، فإنّ الشكّ إن كان في وجود القرينة المتّصلة جرت أصالة عدم القرينة، وتنقح بذلك موضوع الظهور المتقوّم بعدم القرينة، فتمسك بأصالة الظهور. وإن كان الشكّ في قرينية الموجود المتّصل فلا تجري أصالة عدم القرينة؛ لما عرفت: من أنّ النكته في أصالة عدم القرينة المتّصلة إنّما هي غلبة عدم الغفلة، فمع الشكّ في القرينة من وجهة أخرى، كاحتمال معنيّ معيّن للفظ المتّصل على تقديره يكون قرينة، لا يمكن نفيها بأصالة عدم القرينة، وبالتالي لا يحرز موضوع الظهور كي يتمسك بأصالة الظهور.

وهذا قد يكون بابه باب الشكّ في الظهور كما لو قال المولى: (أكرم العلماء إلاّ الفسّاق منهم)، وكلمة (الفسّاق) لم تكن جملة في نفسها لكنّها كُنّا جاهلين بمعناها وأنّها تشمل مرتكب الصغيرة، أو لا؟ فهذا يكون بابه باب احتمال قرينية المتّصل على خروج مرتكب الصغيرة، والشكّ فيها يساوق الشكّ في الظهور، فلا ندري هل أنّ هذا الكلام له ظهور في وجوب إكرام العالم المرتكب للصغيرة التارك للكبيرة، أو لا؟ ومع الشكّ في الظهور لا مجال للتمسك بأصالة الظهور.

وقد يمكن أن يفترض في بعض الأحيان أنّ بابه باب الإجمال لا باب الشكّ في الظهور. وذلك كما في المثال السابق فيما لو افترضنا أنّ (الفسّاق) في نفسه مجمل وليس ظاهراً في أحد المعنيين، فلا محالة يسري إجمال ذلك إلى الكلام المتّصل به، فيكون الكلام مجملاً.

ولكن التحقيق: أنّ الظهور التعليقيّ هنا ثابت، أي: أنّ قوله: (أكرم العلماء إلاّ الفسّاق منهم) ظاهر في وجوب إكرام كلّ عالم لم يكن مقصوداً بكلمة (الفسّاق)، وأنّ العالم المرتكب للصغيرة إن لم يكن داخلياً فيما أريد من كلمة (الفسّاق) فهو واجب الإكرام. ولذا لو قال المولى: (يجب إكرام كلّ عالم غير فاسق) وقال أيضاً: (تجب مجالسة كلّ عالم غير فاسق)، وعلمنا إجمالاً بأنّ المراد بالفسّاق في أحد الكلامين هو مرتكب الكبيرة لا مطلق العاصي تحقّق العلم الإجماليّ بوجود أحد الأمرين ظاهراً: الإكرام، أو المجالسة بشأن العالم المرتكب للصغيرة.

إذن فالعمدة في باب احتمال قرينية المتّصل هي: أنّه لا تجري أصالة عدم القرينة، وبالتالي لا يحرز موضوع الظهور مطلقاً، لا أنّه يحرز عدمه في بعض الأوقات. هذا كلّ في باب القرينة المتّصلة.

أمّا كلامهم في باب القرينة المنفصلة - وهو عدم التفصيل في الحجّية بين احتمال وجود القرينة واحتمال قرينية الموجود - فوجهه: أنّ الظهور محرز على

كلّ تقدير؛ لأنّ القرينة المنفصلة لاتصادم أصل الظهور، فلا بأس بالتمسك بالظهور ما لم يحرز عدم إرادته بقرينة معلومة.

والمقصود هنا إبراز تفصيل في قبال هذا الكلام، وهو أن يقال: إنّه لو شككنا في وجود القرينة المنفصلة جاز لنا التمسك بالظهور. أمّا لو شككنا في قرينة المنفصل فهذا الشكّ يصبح أحياناً مانعاً عن التمسك بالظهور.

وأساس الاختلاف بين المشهور وهذا التفصيل هو: أنّ موضوع الحجّية هل هو الظهور والكشف النوعي لشخص الكلام الواحد، أو هو الظهور والكشف النوعي لمجموع الكلمات الواصلة؟ فعلى الأوّل لا إشكال في حجّية ظهور قوله: (أكرم كلّ عالم) في وجوب إكرام فرد شككنا في خروجه بالمخصّص المنفصل، سواء كان ذلك على أساس الشكّ في ورود دليل منفصل يدكّ على عدم وجوب إكرام زيد مثلاً، أو على أساس الشكّ في معنى (زيد) مع العلم بورود الدليل على عدم وجوب إكرامه، وهو قوله: (لا يجب إكرام زيد)، كما لو لم نكن نعلم أنّ كلمة (زيد) هل هي اسم للعالم الفلانيّ، أو للجاهل الفلانيّ، فعلى كلّ تقدير يكون موضوع الحجّية - وهو ظهور الكلام الأوّل في وجوب إكرام العالم الفلانيّ - محرراً، فنتمسك به ما لم تثبت لدينا حجّة على خلافه.

بينما على الثاني - وهو كون موضوع الحجّية هو الظهور والكشف النوعي لمجموع الكلمات الواصلة من المولى - لا شكّ في أنّ الكشف النوعي عن وجوب إكرام العالم الفلانيّ قد تنزّل مستواه؛ إذ لئن كان قوله: (أكرم كلّ عالم) كاشفاً بالظهور السياقي بدرجة 80% مثلاً نتيجة لحساب الاحتمالات القائم على أساس الغلبة عن وجوب إكرام العالم الفلانيّ، فلا إشكال في أنّ قوله: (لا يجب إكرام زيد) كاشف بدرجة 50% مثلاً عن عدم وجوب إكرامه؛ لأنّنا نحتمل مثلاً 50% كون (زيد) اسماً لهذا العالم، فعلى أساس الكسر والانكسار بين حسابي الاحتمال

ستكون درجة كشف مجموع الكلامين عن وجوب إكرام هذا العالم أضعف من درجة كشف العامّ لو لم يكن مبتلى بهذا المخصّص الاحتماليّ، فقد يدّعى أنّ هذا يضّرّ بالحجّة مادام المقياس هو الظهور والكشف النوعيّ لمجموع كلمات المولى الواصلة إلينا.

نعم، هذا الكلام لا يتمّ في تمام الموارد، فمثلاً لو قال المولى: (أكرم كلّ عالم)، وقال أيضاً: (لا يجب إكرام زيد) وشككنا في أنّ المقصود بـ (زيد) هل هو هذا العالم، أو ذاك الجاهل، فهذا الشكّ يمكن تصويره بشكّين:

الأول: أن نكون جاهلين بمعنى (زيد) فلا نعلم أنّ هذا الاسم موضوع لهذا العالم، أو لذاك الجاهل.

وهذا الفرض هو الذي طبّقنا عليه ما عرفته: من كون ورود محتمل القرينيّة موجباً لنقصان الكشف.

الثاني: أن يكون شكّنا على أساس الاشتراك اللفظيّ بأن يكون لدينا عالم مسمّى بـ (زيد)، وجاهل مسمّى بـ (زيد)، ولم نعرف هل أنّ المولى قصد بقوله: (لا يجب إكرام زيد) الأول، أو الثاني.

وفي هذا الفرض لا ينطبق ما شرحناه: من تأثير محتمل القرينيّة في نقصان الكشف.

وتوضيح الأمر: أنّ في قوله: (أكرم كلّ عالم) حسابين:

أحدهما: حساب الاحتمالات بالنسبة لشمول مراد المولى لزيد العالم، وهذا الحساب قائم على بصيرة ومعرفة أنّ عوامل مطابقة الظهور للمراد ثمانون، وعوامل مخالفته له عشرون مثلاً.

والثاني: حساب الاحتمالات في عالم الملاك، أي أنّه: هل يوجد الملاك لإيجاب إكرام زيد العالم، أو لا؟ وهذا الحساب لو خلّي وطبعه يقتضي احتمال

وجود ملاك الوجوب بقدر 50 % مثلاً، واحتمال عدمه بقدر 50 % أيضاً. وهذا الحساب قائم على عدم البصيرة، وعدم المعرفة بعوامل تكوّن ملاك الوجوب، فلا نعرف أنّ نسبة وجود عوامل تكوّن ملاك الوجوب إلى عدمها هل هي أكثر من 50 % كي يترجّح احتمال وجود الملاك، أو أقلّ كي يترجّح احتمال عدمه، أو متساويان كي يتساوى الاحتمالان؟ والنتيجة الطبيعية لعدم هذه المعرفة والبصيرة أنّه سيكون احتمال الملاك وعدمه متساويين.

وهذان الحسابان أحدهما واقع في جانب العلة، والآخر في جانب المعلول، فإنّ الملاك علة لإرادة المولى، وقد اختلف حساب العلة عن حساب المعلول في النتيجة، فحساب العلة كان لصالح وجود ملاك الوجوب بمقدار 50 % ولصالح عدمه بهذا المقدار أيضاً، بينما حساب المعلول كان لصالح إرادة الوجوب بمقدار 80 % ولصالح عدمه بمقدار 20 %، ومتى ما تعارض الحسابان في العلة والمعلول وكان أحدهما قائماً على أساس البصيرة ومعرفة العوامل، والآخر قائماً على أساس عدم البصيرة وعدم معرفة العوامل أصبح حساب الاحتمالات القائم على أساس البصيرة والمعرفة حاكماً على حساب الاحتمالات القائم على أساس فقدان البصيرة والمعرفة، على تحقيق وتفصيل راجع إلى بحث حساب الاحتمالات. إذن فالنتيجة أنّنا سنظنّ بثبوت ملاك الوجوب بمقدار 50 % .

وفي قوله: (لا يجب إكرام زيد) أيضاً حسابان:

الأوّل: حساب الاحتمالات بالنسبة لكون المراد هو زيد العالم وعدمه، وهذا الحساب يقتضي بطبعه كون كلّ واحد من الاحتمالين بمقدار 50 %، وهذا الحساب قائم على أساس عدم البصيرة والخبرة بالملاك الذي يترجّح إرادة زيد العالم، أو عدم إرادته.

والثاني: حساب الاحتمالات بالنسبة لملاك وجوب إكرام زيد العالم، وهذا

أيضاً نتيجته 50 %، وهو أيضاً قائم على أساس عدم البصيرة والخبرة بالعوامل.

والحساب الأوّل واقع في جانب المعلول، والثاني في جانب العلة.

وهذا الحساب الثاني هو عين الحساب الثاني في إكرام كلّ عالم، وهناك قد عرفنا كيف تبدّل الحساب من 50 % إلى 80 % نتيجة لحكومة حساب مرحلة المعلول عليه، إذن قد أصبح حساب العلة - وهو الملاك - في قوله: (لا يجب إكرام زيد) منتجاً لاحتمال ملاك الوجوب في زيد العالم بقدر 80 %، وعدمه بقدر 20 %، وهذا الحساب قائم على البصيرة والخبرة، فيحكم على حساب المعلول، وهو: أنّه هل أريد بقوله: (لا يجب إكرام زيد) زيد العالم، أو لا؟ لأنّ حساب المعلول كان قائماً على عدم البصيرة والخبرة بالعوامل، وبالتالي نظنّ بقدر 80 % أنّه لم يقصد بقوله: (لا يجب إكرام زيد) زيداً العالم. وهذا معنى ما قلناه: من أنّ محتمل القرينية هنا لم يوجب نقصان الكشف.

وهذا بخلاف ما إذا كان الشكّ في المراد من قوله: (لا يجب إكرام زيد) ناتجاً عن عدم المعرفة بأنّ (زيداً) هل هو اسم لهذا العالم، أو لذلك الجاهل، فإنّ الحسابين عندئذ ليس أحدهما في مرحلة العلة، والآخر في مرحلة المعلول، كي يحكم أحدهما على الآخر، فإنّ كون (زيد) اسماً لهذا أو اسماً لذلك غير مربوط بملاك إكرام العالم وعدمه، وإنّما هو مربوط بعلة خاصة غير ذلك، وهي دواعي الوضع في اللغة، لكننا علمنا صدفة الملازمة الاتفاقيّة بين إرادة هذا العالم في قوله: (أكرم كلّ عالم) وكون (زيد) اسماً لذلك الجاهل، فيقع لا محالة التزاحم بين الحسابين، ويقع الكسر والانكسار⁽¹⁾.

(1) لا يخفى أنّه لو ورد (أكرم كلّ عالم) وكان احتمال مطابقة هذا العموم للواقع بالنسبة لشخص زيد بقدر ثلاثة من أربعة - مثلاً - باعتبار أنّ عوامل ثلاثة تقتضي مطابقة ←

الصفحة 203

هذا. ولو ورد (أكرم كلّ عالم) وورد (لا يجب إكرام زيد العالم) فهنا لا شكّ على كلّ تقدير في عدم وجوب إكرام زيد العالم، وإن كان يقع الفرق في التكييف الفنّي للوصول لوجه عدم ثبوت الوجوب. فبناءً على أنّ موضوع الحجّية هو ظهور الكلام الواحد فمقتضى الحجّية تامّ في المقام وهو عموم العامّ، ولكن المخصّص مانع. وبناءً على أنّ موضوع الحجّية هو مجموع الظهورات الواصلة من المولى لا

→ عدم المطابقة مقترناً بوجود الملاك، والباقي يساوي أربعة احتمالات، ثلاثة منها في صالح وجوب إكرام زيد، والرابع في صالح عدم وجوب إكرامه. وهكذا يتّضح السرّ في تقدّم حساب الظهور على حساب الملاك. وبنفس البيان يتقدّم حساب الظهور على حساب قوله: (لا يجب إكرام زيد) المرادّ بين إرادة العالم وإرادة الجاهل من دون فرق بين أن يكون العالم والجاهل كلاهما مسمّيين بـ (زيد)، أو يكون أحدهما المرادّ عندنا مسمّى بـ (زيد)، فعلى كلّ تقدير نقول: إنّ احتمالات مطابقة العموم للمراد أو مخالفته - وهي أربعة - تضرب في احتمالات كون المقصود بـ (زيد) في قوله: (لا يجب إكرام زيد) هو هذا العالم أو ذلك الجاهل، وهي احتمالان، حاصل الضرب يساوي ثمانية، تطرح منها الاحتمالات غير المعقولة، وهي احتمالات مطابقة العموم للمراد مقترنة بكون المراد من (زيد) في قوله: (لا يجب إكرام زيد) هو العالم، فتبقى الاحتمالات خمسة، اثنان منها في صالح عدم العموم، وثلاثة منها في صالح العموم، بينما الاحتمالات لولا ورود (لا يجب إكرام زيد) كانت أربعة، ثلاثة منها في صالح العموم، وواحدة منها في صالح عدم العموم، وهذا يعني وقوع الكسر والانكسار وتنزّل مستوى الكشف النوعي. نعم، الصحيح أنّ هذا لا يؤثّر على الحجّية، إمّا لكفاية المقدار الباقي من الكشف، أو للروايات الأمرة بالرجوع إلى أخبارهم الدالّة على الرجوع إلى ظواهرها، أو لكون العبرة في الحجّية بالكشف لكلام واحد المنسجم مع الظهورات المربوطة بمعنى سيأتي شرحه في التعليق الآتي.

مقتضي للحجّة في المقام؛ لأنّ مجموع الكلامين يكشف عن عدم وجوب إكرام زيد العالم لا عن وجوبه.

ثمّ إنّ هذا المقدار الذي ذكرناه في توجيه هذا التفصيل لا يكفي في مقام الاستدلال على هذا التفصيل؛ إذ غاية ما ثبت بذلك هي نقصان درجة الكشف بعد ورود قوله: (لا يجب إكرام زيد). أمّا أنّ موضوع الحجّة هل هو تلك الدرجة من الكشف الأكمل دون هذه الدرجة النازلة؟ فلم يثبت بذلك، فلا بدّ في مقام تتميم الاستدلال من دعوى أنّ السيرة العقلانيّة لا تساعد على مزيد من حجّة تلك الدرجة الكاملة، ولا أقلّ من الشكّ، وهو يكفي في عدم الحجّة.

والمشهور لم يذكروا هذا التفصيل حتّى يجيبوا عنه، ولم يصرّحوا بأنّ العبرة بالكشف الثابت للكلام الأوّل، أو لمجموع الكلمات الواصلة إلينا، لكنّ الذي يظهر من مجموع كلماتهم هو: أنّ العبرة عندهم بالكشف الثابت للكلام الأوّل، وأنّ مقتضى حالهم أنّه لو عرض عليهم هذا التفصيل لأجابوا بأنّ العبرة بالكشف الثابت للكلام الأوّل لا لمجموع الكلمات.

وعلى أيّ حال، فقد يشكل الأمر في المقام على أساس احتمال دعوى كون العبرة في الكشف بمجموع الكلمات الواصلة إلينا من الشارع. وقد عرفت أنّ الكشف قد ينقص بورود محتمل القرينيّة، ومجرّد النقص وإن لم يكن دليلاً على عدم الحجّة لكن قد يدّعى أنّ السيرة العقلانيّة القائمة على حجّة الظهور لا تشمل هذه المرتبة من الكشف النوعي، أو غير معلومة الشمول لها.

وقد يقال: إذا انتهى الأمر إلى الرجوع إلى السيرة في مقام تشخيص الحجّة وعدمها عند ورود محتمل القرينيّة فالبحث الذي بحثناه - من إبداء احتمال كون موضوع الحجّة الكشف الثابت لمجموع الكلمات الواصلة، وأنّ مرتبة الكشف قد تنزل بواسطة ورود محتمل القرينيّة - أصبح لغوّاً صرفاً؛ لأنّ المهمّ هو معرفة مفاد

السيرة، فإن تَمَّت السيرة على حجّية الظهور عند احتمال قرينية المنفصل لم يضرّاً فرض تنزّل درجة الكشف، وإن لم تثبت السيرة على ذلك فلا حجّية للظهور عند احتمال قرينية المنفصل ولو أنكرنا تنزّل درجة الكشف.

ولكن الواقع: أنّ البحث الذي ذكرناه ليس لغوّاً في المقام، وتوضيح ذلك:

إنّ المتعارف في باب التفصيلات في حجّية الظهور غير التفصيل الراجع إلى التعبّد كدعوى سقوط حجّية ظهور القرآن بالتعبّد من الشارع، هو الرجوع إثباتاً ونهياً إلى السيرة العقلائية. والتحقيق: أنّ هناك طريقين لتمحيص التفصيلات:

الطريق الأوّل: النظر إلى نكته السيرة العقلانية، كي نرى أنّها هل هي موجودة فيما ادّعي في التفصيل عدم حجّيته، أو لا؟ فإنّ من شكّ في السيرة العملية يمكنه تمييز الحقّ بالرجوع إلى نكته؛ لأنّ الأصل العقلانيّ قائم على أساس الكشف النوعي، ولا يوجد التعبّد الصرف في مرتكز أذهان العقلاء، إذن فبالإمكان النظر إلى المورد الذي ادّعي فيه المفصل عدم حجّية الظهور، فإن رأينا عدم ثبوت الكشف النوعي في ذلك المورد ثبت أنّ الحقّ هو التفصيل، وإن رأينا ثبوت الكشف النوعي فيه بلا طرؤ نقص على درجة الكشف عرفنا بطلان التفصيل، وإن لم يمكن إنهاء البحث عن هذا الطريق، كما لو ثبت الكشف النوعي في المورد الذي ادّعي المفصل فيه عدم الحجّية، ولكن كانت درجة الكشف فيه أضعف منها في سائر الموارد، احتجنا إلى الرجوع إلى الطريق الثاني.

والطريق الثاني: هو الرجوع إلى الوجدان والسيرة بلحاظ العمل الخارجي، والفحص عن الشواهد والقرائن على قصور السيرة أو شمولها لمورد النزاع.

وبهذا ظهر الوجه فيما مضى من البحث عن نقصان درجة الكشف لمجموع الكلمات عند ورود محتمل القرينية، فإنّه ينبغي أولاً البحث عن درجة الكشف، وأنّه هل طرأ عليها نقصان، أو لا؟ فإن ثبت بقاء الكشف بوضعه الطبيعيّ بلا طرؤ

نقص ثبت عدم مضرّية ورود محتمل القرينية المنفصل بحجّية الظهور. وإن ثبت تنزّل درجة الكشف وصلت النوبة إلى دعوى القصور في السيرة العقلانيّة، فيرجع عندئذ كلّ شخص في ذلك إلى اعتقاده ووجدانه وملاحظته وما يراه من الشواهد والقرائن على قصور السيرة أو شمولها. فإن ثبت الشمول ولو بالشواهد والقرائن بطل التفصيل. وإن جزمنا بالقصور، أو شككنا فيه اتّجه التفصيل، إلّا أن يوجد ملجأ آخر كسيرة المتشرّعة مثلاً.

هذا. ولازال بياننا للطريق الأوّل من طريقي تمحيص التفاصيل ناقصاً يجب تكميله، فقد قلنا في بيان هذا الطريق: إنّ العبرة بالكشف النوعي، وإنّ التّعبد بعيد عن مرتكز العقلاء، لكن بقي هنا شيء، وهو: أنّه هل العبرة بالكشف النوعي عند العبد، أو العبرة بالكشف النوعي عند المولى؟ المتفاهم من الكشف عند الأصحاب الذي فرض موضوعاً للحجّية هو الكشف عند العبد. وعلى هذا يوجد مجال لدعوى التفصيل السابق، أي: التفصيل بين احتمال قرينية المنفصل واحتمال القرينة المنفصلة، بدعوى نقصان درجة الكشف عند احتمال قرينية المنفصل.

ولكن الصحيح: أنّ المقياس هو الكشف عند المولى لا الكشف عند العبد، وعليه لا يبقى أساس لذلك التفصيل؛ إذ الكشف عند المولى لا يختلف حاله بورود محتمل القرينية وعدم وروده، وإنّما يختلف الحال في ذلك لدى العبد، فلنا هنا كلامان:

1 - دعوى عدم تغيّر درجة الكشف عند المولى بورود محتمل القرينية.

2 - دعوى إنّ المقياس إنّما هو الكشف عند المولى لا الكشف عند العبد.

أمّا الكلام الأوّل: فبيانّه: إنّ الكشف النوعي عند العبد إن كان يقلّ بورود (لا يجب إكرام زيد)؛ لوقوع الكسر والانكسار في حساب الاحتمالات بين الثمانين بالمئة في جانب العام والخمسين بالمئة في جانب محتمل المخصّصة،

فهو لا يقلّ عند المولى، فإنّ الكشف النوعيّ عند المولى لا يعني فرض شكّ المولى في مراده بالنسبة لكلّ ظاهر من ظواهر كلامه، بل لو التفت إلى كلّ كلام له بالخصوص فهذا العامّ أو ذاك المحتمل مخصّصته، لقطع بمطابقة ظاهره لمراده أو مخالفته له، ولم يتصوّر له شكّ، ولا مورد للكشف النوعيّ أصلاً. وإتّما الكشف النوعيّ للمولى يعني أنّه لولاحظ مجموع ظواهر كلامه لرأى أنّ ثمانين بالمئة منها تطابق مراده، فهذا هو معنى الكشف النوعيّ لكلامه عن مراده. وهذا كما ترى لا يختلف الحال فيه بين فرض ورود محتمل القرينيّة المنفصل وعدمه، فعلى كلّ تقدير لو فرض التفاته بالخصوص إلى هذا العامّ أو ذاك الخاصّ، فلا شكّ له في المراد، ولا معنى للكشف النوعيّ بهذا الاعتبار. ولو فرض التفاته إجمالاً إلى ظواهر كلماته فهو يعلم أنّ ثمانين بالمئة منها مطابق لمراده، فالكشف النوعيّ بهذا المعنى ثابت على كلّ حال. فميزان الحجّيّة لو فرض عبارة عن الكشف النوعيّ بمقدار ثمانين بالمئة فهو ثابت في العامّ في المقام، ولو فرض أنّ العشرين بالمئة الذي هو في صالح التخصيص ليست نسبته إلى التخصيصات على حدّ سواء، ففرض التخصيص مع وصوله إلى المكلف مجملاً أقرب من فرض التخصيص مع عدم وصوله أصلاً. قلنا: إنّ هذا لا يضرّ بالحجّيّة ومثله مثل ما لو فرضنا أنّ البريد الموصل لمخصّصات المولى ابتلى بالعطب أو قلّة الشغل، ومن هنا كان احتمال وجود مخصّص لم يصل أقوى ممّا إذا كان البريد سالماً فعلاً ومع ذلك لم يصل المخصّص، ومن الواضح عدم تأثير ذلك في حجّيّة الظهور الواصل⁽¹⁾.

1)

(لا يخفى أنّ الكشف النوعيّ إذا لوحظ في أيّ ظهور من الظهورات وهو ثمانون بالمئة - مثلاً - لا يقلّ عند العبد بورود محتمل القرينيّة عنه عند المولى، فإنّ مشكلة تنزّل ←

وأما الكلام الثاني - وهو دعوى أنّ العبرة في الحجّيّة بالكشف لدى المولى دون الكشف لدى العبد - : فيبيّن هذا بمجرد الالتفات إلى طبع القضيّة ولبّ الأمر

→ الأصحاب حول الأمثلة الثلاثة، أمّا إذا شككنا في ارتكاز العقلاء ولم نعلم أنّه هل هو قائم على أساس الاحتمال الأوّل، أو الثاني، أو الثالث، أو تردّدنا بين احتمالين منها ولم نجزم بحياديّة ارتكاز العقلاء في المقام، فتلك الروايات لا تحلّ المشكل في المقام؛ لأنّها وإن دلّت على حجّيّة ظهور الأخبار الواردة منهم (عليهم السلام) لكنّها منصرفة إلى حجّيّة الظهور بالشكل الذي لا يخالف ارتكازات العقلاء في هذا الباب، وقد فرضنا الشكّ في تعيين الارتكاز في المقام. والذي يرجّح عندي من هذه المحتملات الثلاثة هو القول بأنّ العبرة بالكشف المنسجم مع الظهورات المربوطة بالمعنى الذي عرفت. أمّا إذا لم تكن الأسانيد قطعيّة فمتى ما سرى تعارض الدلالات إلى الأسانيد وقلنا بالتساقط لا التخيير صحّ ما عليه المشهور: من الرجوع إلى العامّ الفوقانيّ المطابق لأحدهما والمخالف للآخر رغم إيماننا بالاحتمال الثالث وهو كون العبرة بالكشف المنسجم مع الظهورات المربوطة؛ لأنّه بعد سقوط السند لا يكون أصل صدور الظهور المخالف لذلك العامّ ثابتاً، ومتى ما لم يسر التعارض إلى الأسانيد صحّ ما ذكرناه: من أنّ العامّ الفوقانيّ يسقط مع النصّين الآخرين، والمقياس في سريان التعارض إلى الأسانيد وعدمه - على ما نقّحناه في بحث التعادل والتراجيح - هو: أنّ التعارض بين الظهورين غير قطعّيّ السند إن كان بالتباين سرى التعارض إلى السند، وإن كان يمثل العموم من وجه وجزمنا بصدق الراوي في شهادته بعدم المخصّص المتصل المخرج لمادّة الاجتماع من تحت أحد العامّين لم يسر التعارض إلى السند، أمّا مع عدم الجزم بذلك فأيضاً يصحّ كلام المشهور؛ لأنّ الظهور المخالف للعامّ الفوقانيّ غير ثابت؛ لأنّ التعارض سار إلى السند بمقدار شهادة الراوي بعدم المخصّص المتصل.

المفروض، فمن المعلوم أنّ المولى إنّما يجعل الحجّية للأمارات بهدف الوصول إلى أغراضه، والمقياس الذي يقرّبه في نظره إلى أغراضه إنّما هو الكشف عنده لا الكشف عند العبد، فيسقط المولى - مثلاً - القياس عن الحجّية وإن كان كاشفاً في نظر العبد؛ لغالبية خطئه في نظر المولى؛ لعلمه بأنّ الشريعة قائمة على أساس جمع المتفرقات وتفريق المجتمعات.

هذا، مضافاً إلى وجود شاهد على ما نقول وهو إسقاط الاحتمالات الخارجيّة من الحساب، فلو تقوّى لدى العبد احتمال عدم إرادة العموم لا لورود ما يحتمل قرينته، بل لأمر خارجي كالأطلاع على صفة لزيد يستبعد معها إرادة المولى لإكرامه، لم يكن الظهور ساقطاً عن الحجّية بشأن هذا العبد مع أنّ كشف المجموع من كلام المولى وهذه القرينة الخارجيّة أصبح ضعيفاً. فإن ادّعى رأساً أنّ حجّية الظهور مشروطة بعدم قوّة احتمال خلافه، أو بعدم الظنّ بالخلاف، أو بالظنّ بالوفاق، فهذا رجوع إلى التفصيل الآتي. أمّا إذا قُبلت حجّية الظهور عقلاً في مثل هذا المثال مع إنكارها في فرض ورود محتمل القرينية منفصلاً فالتفصيل بينهما يكون تعدياً بحتاً، وهو بعيد عن مشرب العقلاء.

والحاصل: أنّ السرّ في حجّية الظهور مع تقوّي احتمال خلافه لأمر خارجي غير كلام آخر للمولى إنّما هو أنّ العبرة بالكشف عند المولى وهو لا يقلّ بذلك، فيجب إسقاط الاحتمالات الخارجيّة من الحساب، وعين هذه النكته موجودة فيما نحن فيه وهو فرض ورود محتمل القرينية.

وبما ذكرناه من الشاهد يدفع ما يمكن أنّ يدّعى: من أنّه وإن كان مقتضى الصناعة كون المقياس في الحجّية التي يجعلها المولى هو الكشف عند المولى لا الكشف عند العبد ولكن العقلاء لعلهم أخطأوا فاعتمدوا في باب الحجّية على الكشف عند العبد، فلو احتمل شخص هذا الاحتمال دفعنا احتمالاً بأنه لو كان

الأمر كذلك لم يكن وجه لإسقاط الاحتمالات الخارجيّة من الحساب، وكان ينبغي أن يشترط - مثلاً - في حجّة الظهور ثبوت ظنّ بدرجة خاصّة على طبقه.

وبهذا أيضاً ترفع شبهة أخرى، وهي أن يقال: إنّ حجّة الظهور عند العقلاء فيما بينهم لعلّها ذاتيّة، أي: أنّها مجعولة بنفس جعل المولويّة بمعنى: أنّ المولويّة المجعولة من قبلهم إنّما جعلت بمقدار دائرة الظهورات، فالحجّة العقلانيّة للظهور لم تكن بجعل المولى كي يقال: إنّ مقتضى الصناعة كون المقياس هو الكشف لدى المولى، ومن المحتمل أنّه لوحظت في جعل المولويّة دائرة الكشف لدى العبد دون الكشف لدى المولى، فيقال أيضاً في الجواب: إنّ لو كان الأمر كذلك لم يكن وجه لإسقاط الاحتمالات الخارجيّة من الحساب.

هذا، ولا يخفى أنّ ما ذكرناه: من أنّ الحجّة العقلانيّة للظهور تدور مدار الكشف عند المولى إنّما ينسجم مع التصوّر الذي مضى ممّا للحجّة العقلانيّة للظهور، وهو دعوى أنّ كلّ واحد منهم لو تقيّم بقميص المولويّة لجعل الظنّ حجّة على عبده. أمّا لو كان الدليل على حجّة الظهور مجرد عمل عقلائيّ خارجاً بالظهور في مقام تحصيل أغراضهم بدعوى إفادة ذلك عادة توجب المشي عليها في الشرعيّات، فلو لم يرض الشارع بذلك لردع عنه، فلا يثبت بهذا المسلك أزيد من حجّة الظهور في دائرة الكشف عند العبد؛ إذ العمل بالظهور عند العقلاء في أغراضهم إنّما هو في دائرة الكشف لدى نفس العاملين، بل العمل في الحقيقة يكون بالظنّ، فتثبت بذلك حجّة الظنّ المطلق لولا ردع الشارع عن سائر أقسام الظنون.

حالة الظنّ بالخلاف:

التفصيل الرابع: هو القول باختصاص حجّة الظهور بفرض عدم الظنّ بالخلاف. بل ادّعى بعض أكثر من ذلك وهو اختصاص الحجّة بفرض الظنّ بمطابقته للمراد.

والمعروف في دفع ذلك هو دعوى أنّ السيرة العقلانيّة لا تختصّ بفرض الظنّ بالوافق، أو عدم الظنّ بالخلاف، بل تشمل الظهور الذي ليس على وفقه ظنّ، أو كان الظنّ بخلافه.

وتعمّق المحقّق النائيني (رحمه الله) في ذلك بأزيد من هذا المقدار من البيان فذكر: أنّ العقلاء يعملون بالظهور في مجالين: أحدهما في باب تحصيل أغراضهم الشخصيّة، والآخر في باب امتثال أمر المولى وتحصيل غرض المولى. وهناك فرق بين عملهم في المجالين، ففي المجال الأوّل لا يعملون بالظهور إلّا مع وجود الظنّ على طبقه. وفي المجال الثاني يعملون بالظهور حتّى مع الظنّ بالخلاف، وذلك من باب الاقتصار في المجال الثاني على أدنى مراتب الكشف، وهو مجرد الظنّ النوعي، وعدم الاعتماد في المجال الأوّل إلّا على المرتبة القويّة من الكشف، وهي الظنّ الفعلي⁽¹⁾.

أقول: إنّ تفتّنه (قدس سره) لوجود الفرق بين المجالين واشتراطه الظنّ الفعليّ في المجال الأوّل، وعدم مضرّيّة الظنّ بالخلاف في المجال الثاني في محلّه جدّاً، لكن تفسير ذلك على أساس الفرق في مرتبة الكشف المعتمد عليها، والاقتصار على

(1) الموجود في أجود التقريرات - ج 2، ص 94 و95 - هو التفصيل بين مقام الاحتجاج بين المولى والعبد ومقام كشف المرادات الواقعيّة، كما لو أراد تاجر تعيين الأسعار عن طريق مطالعة كتاب تاجر إلى تاجر آخر أخبره فيه بالأسعار، ففي الأوّل يكون الظهور حجّة حتّى ولو ظنّ بالخلاف؛ لصحّة احتجاج المولى على العبد وبالعكس بذلك، وفي الثاني يكون الأخذ بالظهور مقيداً - على حدّ التعبير الذي جاء في أجود التقريرات - بأعلى مراتب الظنّ وهي مرتبة الاطمئنان. وكأنّ هذا التعبير هو الذي أوحى إلى ذهن أستاذنا (رحمه الله) بأنّ نكتة الفرق بين المجالين في نظر المحقّق النائيني (رحمه الله) تعود إلى مدى درجة الكشف المطلوبة هنا وهناك، فأورد عليه بما أورد.

أدنى المراتب في الثاني، والاعتماد على المرتبة العليا في الأوّل غير صحيح. والصحيح: أنّ مرتبة الكشف تقريباً واحدة، وإّما أساس هذا الفرق - كما عرفت فيما مضى - هو الفرق في كون الكشف المعتمد عليه مضافاً إلى المخاطب أو إلى المتكلّم، ففي مجال الأغراض الشخصيّة للمخاطب يكون الأساس هو الكشف بالنسبة للمخاطب، أمّا في مجال الأغراض المولويّة فالمولى يجعل الحجّية بلحاظ الكشف لديه، ولا يعتني بظنّ المخاطب صدفة بالخلاف أو عدم ظنّه بالوفاق، وهذا الظنّ بالخلاف لا يقلّل الكشف عند المولى.

نعم، يمكن أن يفترض في بعض الموارد ما يقلّل الكشف عند المولى، كما لو فرضنا أنّ القياس (1)

تغلّب مطابقته للواقع، فإذا نظر المولى إجمالاً إلى قائمة ظواهر كلامه التي يخالفها القياس رأى أنّه ليس الغالب فيها مطابقتها للمراد، وعندئذ تختلّ السيرة العقلانيّة على حجّية الظهور في هذا المورد، فالقياس - على أقلّ التقديرين - يمنع عن حجّية الظهور ولو كان في نفسه غير حجّة.

ولحلّ هذه المشكلة وإثبات حجّية الظهور في مثل هذا المورد توجد لدينا عدّة وجوه:

الأوّل: التمسك بأخبار الردع عن القياس بناءً على أنّ ظاهر لسان بعضها هو فرض وجود القياس كعدمه بتاتاً كما ليس ببعيد.

الثاني: التمسك بسيرة المتشرّعة، فإنّ موارد تصادم الظهور للقياس كثيرة مع أنّ القياس أمر طال التشاجر في شأنه بين فقهاء العامّة والشيعة، وخاض الأئمّة (عليهم السلام)

(1) بالنسبة لخصوص القياس أوّد أن أنبّه إلى أنّ هذا المثال غير واقعيّ وإّما هو مثال افتراضيّ، فإنّ علمنا بطبيعة الشريعة القائمة على أساس تفريق المتشابهات وجمع المتفرّقات، وعلى أساس ملاكات غير منضبطة بظواهر الأمور يكشف لنا عن عدم قيمة نوعيّة حقيقيّة للقياس.

هذه المعركة، فمن الواضح أنّ الظهور المخالف للقياس لو كان مستثنى عن الدخول في سيرة المتشرّعة القائمة على مبدأ حجّية الظهور وبُني على مسقطية القياس لحجّية الظهور رغم عدم حجّيته، لكان هذا شيئاً مهماً يجلب الانتباه ويوجب الاهتمام به وانتشار ذكره في كتب الأصحاب، ولشاع وذاع ووصلنا قطعاً.

أمّا إذا فرض شيء آخر غير القياس موجباً لانكسار الكشف عند المولى بحيث لم يتمّ فيه شيء من الوجهين فالعلاج ينحصر بالوجه الثالث.

الثالث: هو التمسك بالأخبار الواردة في مقام الإرجاع إلى الكتاب والسنة والأخذ بأخبار العترة الطاهرة. فإنّ معنى الأخذ بها هو الأخذ بظواهرها، ولو لم ندع الاطمئنان بأنّ هذه الأخبار وردت أساساً في مقام بيان الردع عن أيّ جهة أخرى تعارض ظاهر كلام المعصوم، فلا أقلّ من أنّ مقتضى إطلاقها هو لزوم الأخذ بظواهر الأخبار ولو كانت على خلاف القياس، وهذا الإطلاق بنفسه ليس مخالفاً للقياس حتّى ينقل الكلام إليه. والقياس الذي يخالف ما أردنا إثبات حجّيته من الظهور لا يخالف هذه الأخبار، فإنّ ذاك القياس إنّما يمنع عن مطابقة الحكم الواقعي لهذا الظهور، وهذه الأخبار تثبت الحكم الظاهريّ وهو حجّية الظهور.

وإنّما لم نتمسك ابتداءً بهذه الأخبار لإثبات حجّية الظهور لأنّها بنفسها ظهورات، فبنقل الكلام إليها.

حالات التخصيص والتقييد:

التفصيل الخامس: أن يقال في باب العمومات والإطلاقات بأنّه ما لم يحرز تخصيصها أو تقييدها فهي حجّة، فإذا خصّصت بمخصّص سقطت عن الحجّية في الباقي، أو - على الأقلّ - إذا خصّصت بعدّة مخصّصات سقطت عن الحجّية، أو أنّها إذا خصّصت بمخصّص مجمل مفهوماً مردّد بين الأقلّ والأكثر سقطت عن الحجّية في الأكثر.

وما يقال عن ذلك: من أنّ العموم بنفسه حجّة - كما هو مسلّم عند هذا المفصّل - فيجب أن لا نرفع اليد عنه إلاّ بحجّة أخرى على خلافه، والمفروض عدم قيام الحجّة في مورد الشكّ على الخلاف. يجاب عليه بأنّ أصل حجّة العموم في هذه الحال أوّل الكلام.

والوجه في ذلك: دعوى اختلال الكشف عند المولى؛ إذ بعد فرض خروج المولى عن المسلك العقلانيّ بالاعتماد على مخصّص منفصل فخروجه بالاعتماد على تخصيص زائد غير بعيد مطلقاً، أو عند كثرة المخصّصات، أو في موارد الشبهة المفهوميّة المردّدة بين الأقلّ والأكثر، فتختلّ هنا السيرة العقلانيّة. ولكن إن صحّ حقّاً هذا التقريب وقلنا باختلال الكشف عند المولى بذلك كفتنا سيرة المتشرّعة لإثبات الحجّة، ولو وسوس وسوس وشكّك مشكّك بأنّه بعد فرض اختلال السيرة العقلانيّة لا يفيدنا الرجوع إلى سيرة المتشرّعة بشكل مطلق؛ لأنّ القدر المتيقّن منها - مثلاً - هو التمسكّ بالعامّ في احتمال التخصيص الزائد المستقلّ لا في الشبهة المفهوميّة المردّدة بين الأقلّ والأكثر. أقول: لو أنّ أحداً أورد أمثال هذه الشبهة رفعنا الشبهة بما مضى: من التمسكّ بالأخبار الأمّرة بالرجوع إلى أخبارهم، ومعنى ذلك هو الرجوع إلى ظواهرها، وإطلاقها يشمل فرض كون العامّ مخصّصاً بمخصّص واحد أو بمخصّصات عديدة، أو بالمردّد مفهوماً بين الأقلّ والأكثر. وهذا الإطلاق لم يقيد بشيء حتّى ينقل الكلام إليه، فهذا الإطلاق مرهّب لطيف عن أمثال هذه الشبهات. هذا بغضّ النظر عمّا أشرنا إليه: من إمكان دعوى أنّ هذه الأخبار إنّما وردت أساساً للردع عن أيّ احتمال آخر في مقابل ظواهر كلام المعصوم مهما كان منشؤه، والحثّ على الأخذ بظواهر الأخبار في مقابل أيّ احتمال من الاحتمالات.

بقي هنا تقريب يكون في صالح جملة من التفصيلات الماضية، وهو: أن يقال: إنّ سيرة العقلاء على حجّة الظهور تختصّ بكلام مولى يتكلّم على طبق ما هو

المتعارف، ولا تشمل كلمات الشارع الذي قام دأبه ودينه على الاعتماد علىالقراء المنفصلة، فلا بدّ من التمسك في إثبات حجّة الظهور بسيرة المتشرّعة، وليس لها إطلاق، ولها قدر متيقّن يقتصر عليه. فيجعل هذا التقريب في صالح بعض التفصيلات السابقة الملائمة معه. فمثلاً يجعل في صالح التفصيل الثالث ويقال: إنّ تمسك المتشرّعة بالظهور مع احتمال قرينية المنفصل غير معلوم.

والجواب - بغضّ النظر عمّا مضى: من كفاية الأخبار الأمرة بالأخذ بالكتاب والسنة - : أنّ العقلاء في أوّل الشريعة لم يكونوا عارفين بدأب الشارع ودينه الخاصّ، فأخذوا يعاملون مع ظواهر كلامه معاملتهم لظواهر باقي العقلاء، ولم يردع الشارع عن ذلك، فثبت إمضاء ذلك ورضا الشارع بأن ينظر إلى كلامه بنفس المنظار الذي ينظر به إلى كلام باقي الموالي.

ظواهر القرآن الكريم:

التفصيل السادس: ما ينسب إلى الأخباريين من دعوى أنّ ظواهر القرآن بالخصوص غير حجّة، ولعدم الفرصة الآن لنا لمراجعة كلمات الأخباريين نعتمد هنا على ما نقل عنهم الأصوليون. والذي يظهر من نقل أصحابنا الأصوليين عنهم أنّ لهم في مقام سلخ الحجّة عن الآيات القرآنية مسلكين:

الأوّل: منع ثبوت ظهور للكتاب الكريم كي يكون حجّة أو غير حجّة.

والثاني: دعوى ظهور خروج الكتاب الكريم عن قانون حجّة الظهور.

والذي يرتبط بما نحن فيه هو المسلك الثاني، فإنّ المسلك الأوّل ليس تفصيلاً في حجّة الظهور كما هو واضح، ولذا نقدّم المسلك الثاني في البحث على المسلك الأوّل فنقول:

إنّه ذكر في كلمات أصحابنا من قبل الأخباريين أو نقلاً عنهم الاستدلال على

إسقاط ظواهر القرآن بالقرآن:

أما الوجه الأول: فهو قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) ، حيث يقال: إنّ النهي عن اتّباع المتشابهات يشمل الظواهر أيضاً، فالمحكم ما يكون نصّاً في معنى واحد، والمتشابه ما يكون له عدّة معاني يشبه بعضها بعضاً في كونه معنى له ذا الكلام سواء كانت تلك المعاني متساوية، أو كان بعضها أرحح من بعض.

والتحقيق بعد فرض تسليم شمول كلمة المتشابه للظاهر: عدم تاميّة الاستدلال بهذه الآية على مطلوب الأخباري، ولتوضيح ذلك نعرض أولاً ما قاله أصحابنا - رضوان الله عليهم - في المقام، ثمّ نستعرض ما هو الصحيح عندنا.

فقد جاء في كلمات أصحابنا - رضوان الله عليهم - في المقام: أنّه بعد فرض تسليم شمول كلمة المتشابه للظاهر لا يتمّ الاستدلال بالآية المباركة لإسقاط ظهور الكتاب عن الحجّية؛ لأنّ دلالة الآية المباركة على ذلك لو تمّت فإنّما هي بالظهور لا بالنصوصيّة والتصريح، وعليه فردع الآية الشريفة عن حجّية ظهور الكتاب يستلزم المحال، وهو ردّها عن حجّية نفسها. أمّا وجه الملازمة فواضح؛ لأنّ الآية بنفسها - كما قلنا - لها ظهور وليست نصّاً وتصريحاً بالمقصود. وأمّا وجه استحالة اللازم فلاّتها لو ردعت عن حجّية نفسها للزم من حجّيتها عدم حجّيتها،

وما يلزم من وجوده عدمه فهو مستحيل.

ويورد على هذا بأنّ المحال الذي ذكر إنّما يكون لازماً لشمول الآية الشريفة لنفسها وردعها عن حجّية نفسها، وهذا دليل على عدم شمولها لنفسها، وعدم ردعها عن حجّية نفسها، وتبقى الآية شاملة لباقي ظواهر الكتاب، وتكون حجّة في الردع عن حجّية باقي ظواهر الكتاب غير ظهور نفس هذه الآية.

ويجاب على هذا الإيراد بدعوى القطع بعدم الفرق بين آية وآية في حجّية ظهورها وعدم الحجّية، فإنّ أنّ تمام ظواهر الآيات حجّة، أو أنّ شيئاً منها ليست بحجّة، وهذه الآية لو ردعت عن حجّية ظهور آية فمن المقطوع به أنّها إنّما تردع عنها لأنّه ظهور قرآنيّ، ولا فرق بينه وبين ظهور نفس هذه الآية، وبالتالي تكون حجّيتها وردعها عن ظواهر الكتاب مستلزماً لعدم حجّيتها، وما يلزم من وجوده عدمه فهو مستحيل⁽¹⁾.

إلى هنا تنتهي سلسلة البحث في كلمات أصحابنا على فرض شمول كلمة المتشابه للظاهر.

أقول: كأنّ الأصحاب - قدّس الله أسرارهم - فرضوا الآية الشريفة من سنخ كلام الأقریطشي الذي قال تهجّماً على منطق أرسطو: (إنّ جميع أخبار أهل

(4) لا يخفى أنّ إنكار حجّية الآية بالنسبة لنفسها أو مطلقاً لا يحلّ مشكلة استلزام وجود الشيء لعدمه، فإنّ نفس كون وجود الشيء مستلزماً لعدمه مستحيل، واستلزام الشيء لنقيضه غير معقول، لا أنّ هذا معقول وممكن غاية ما هناك أنّ ذلك الشيء الذي يلزم من وجوده عدمه يستحيل وجوده. وهذا يعني أنّ الأصحاب في المقام لم يستطيعوا الفرار من المحال بل التزموا بالمحال، وهو استلزام حجّية هذه الآية لعدم حجّيتها وإنّ أنكروا حجّية هذه الآية. وقد عرضت هذا الكلام على سيّد الأستاذ الشهيد - رضوان الله عليه - فأماه.

أقريطش كذب) - وأقريطش بلد من بلاد يونان - فيعتبر هذا الكلام مستلزماً

لاجتماع النقيضين؛ إذ يلزم من صدقه كذبه، ومن كذبه على تقدير كذب باقي أخبار الأقریطشيّين صدقه. فالأصحاب - رضوان الله عليهم - نسجوا الكلام على هذه الآية نسجاً منطقيّاً، بينما لو أخذنا بمفهومها العرفيّ لا تصل النوبة إلى هذا السنخ من البحث، ويجب تبديل منهج البحث، وبما أنّهم نهجوا هذا المنهج فنحن أوّلاً نقتفي أثرهم لنبيّن ما الذي ينبغي أن يقال لو انتهجنا هذا المنهج، ثمّ نشرح بعد ذلك المنهج الصحيح للبحث.

أمّا ما نذكره بناءً على انتهاج منهج الأصحاب في المقام فهو ما يلي:

قد وقع الخلاف بين أصحاب المنطق الارسطيّ والمنطق الرمزيّ في الإيمان بالمعاني الكلّيّة من قبيل الإنسان والحيوان وغير ذلك، وإنكارها. فمنطق أرسطو يؤمن بالمعاني الكلّيّة إلى صفّ الأمور الجزئيّة، بينما المنطق الرمزيّ يقول: إنّ الألفاظ المفروض دلالتها على معان كلّيّة ليست إلّا رموزاً للأفراد كنفس الأعلام الشخصيّة، فكلمة (الإنسان) مثلاً لا تدلّ على معنى كلّيّ جامع بين أفرادها وإنّما هي رمز لزيد وعمرو وبكر... وبناء على هذا المبنى لا يمكن للفظ أن يشمل نفسه لاستحالة اتّحاد الدالّ والمدلول، أو الرمز وذو الرمز، وعلى هذا لا مجال لتصور اجتماع المتناقضين في مثل كلام الأقریطشي؛ لأنّ هذا الكلام لا يشمل نفسه. وكذلك الآية الشريفة لا تشمل نفسها، ولا تردع بالباشرة إلّا عن ظواهر باقي الآيات، فإن قلنا بما ادّعي: من العلم بتماثل تمام ظهورات الكتاب في الحجّية وعدمها، لزم ردعها بالملازمة عن نفسها، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - بيان استحالة ردعها عن نفسها، فيبطل القول بردعها عن باقي ظهورات الكتاب. أمّا إذا أنكرنا هذا العلم - وهو الصحيح - فهي حجّة في إثبات عدم حجّية باقي ظواهر الكتاب.

أمّا بناءً على مبنى المنطق الارسطي، وهو الاعتراف بالمعاني الكلّية، وأنّها وإن كانت متّحدة خارجاً مع الأفراد لكنّها متغايرة معها مفهوماً وتصوراً، وحاصلة بإجراء عملية التجريد بوجه من الوجوه على الأفراد وأخذ الجامع بينها - وهذا هو المبنى الصحيح - فعليه لا مانع منطقيّاً من شمول اللفظ لنفسه، فقولنا مثلاً: (الكلمة لفظ) يشمل لفظ الكلمة بلا لزوم اتّحاد الدالّ والمدلول، فإنّ المدلول في الحقيقة هو المعنى الكلّي المتغاير مع الأفراد المنطبق على تمام الأفراد بوجه من الانطباق، ومن تلك الأفراد المنطبق عليها ذاك المعنى الكلّي هو نفس لفظ الكلمة. وكذلك قولنا: (كلّ كلمة اسم وفعل وحرف)، فلفظ (كلمة) ليس ابتداءً مرآة إلى ذات الأفراد، بل مرآة إلى معنى تجريديّ منطبق على الأفراد بوجه من الوجوه.

وعلى هذا يستأنف البحث في مسألة شمول الآية الشريفة وكلام ذاك الأقریطشي لنفسها وعدمه. والأصحاب أحالوا كلا الأمرين أعني: حجّية الآية بلحاظ نفسها، وشمول كلام الأقریطشي لنفسه بنكته واحدة، وهي: استلزام وجود الشيء لعدمه، فالآية لو شملت نفسها لزم من حجّيتها عدم حجّيتها، وكلام الأقریطشي لو شمل نفسه لزم من صدقه عدم صدقه.

ولكن التحقيق: أنّه لو تمّت دعوى الاستحالة في الموردین فهي بملاكين لا بملاك واحد، ففي كلام الأقریطشي تكون الاستحالة بملاك استلزام وجود الشيء لعدمه، وفي الآية الشريفة ليس هذا هو ملاك الاستحالة، فإنّها لو ردعت عن نفسها لم يلزم من حجّيتها الواقعيّة عدم حجّيتها الواقعيّة، وإنّما يلزم من حجّيتها التبعّد بعدم حجّيتها؛ إذ لو دلّت أمانة شرعيّة على عدم حجّية شيء ما - كالشبهة مثلاً - لم يثبت بذلك عدم حجّية ذلك الشيء واقعاً، وإنّما يثبت بذلك عدم حجّيته ظاهراً. فالذي يلزم من حجّية هذه الآية هو التبعّد بعدم حجّية نفسها لا عدمها واقعاً، وهذا ليس محالاً بنكته استلزام وجود الشيء لعدمه. نعم، هو محال بملاك اللغو، فإنّ

جعل الحجّية لدلالة الآية الشريفة على عدم حجّية نفسها لغو؛ إذ لو لم يصل هذا الجعل لم يكن له أثر في إثبات عدم الحجّية، ولو وصل لم يمكن التبعّد بعدم الحجّية؛ إذ التبعّد بعدم شيء إنّما يكون في ظرف عدم وصول ذلك الشيء وعدم العلم به، وعليه فلا أثر لهذا الجعل إطلاقاً.

وما ذكرناه: من ثبوت الاستحالة في المقامين بملاكين، إنّما هو من باب التسليم بما ذكره في مسألة خبر الأقریطشي: من لزوم استلزام وجود الشيء لعدمه. والواقع أنّ أساس المغالطة في مثل كلام الأقریطشي شيء آخر، وهو بنفسه منشأ الاشتباه في النظر إلى الآية الشريفة على أحد وجهين. وتوضيح المقصود يتمّ بالكلام تارةً بشأن خبر الأقریطشي، وأخرى بشأن الآية الشريفة:

أمّا خبر الأقریطشي: فهو في الحقيقة ينحلّ إلى عدّة أخبار غير متناهية، فإنّه قد أخبر عن كذب باقي أخبار الأقریطشيين، وهذا بنفسه خبر لأقریطشي، فقد أخبر عن كذبه، وهذا أيضاً بنفسه خبر لأقریطشي فقد أخبر عن كذبه، وهكذا إلى ما لا نهاية له، وهذا الانحلال جاء من ناحية كون القضية حقيقيّة تنحلّ إلى قضايا متعدّدة بعدد أفراد موضوعها المحقّقة والمقدّرة، فهذا الكلام من الأقریطشي ليس خبراً واحداً يلزم من صدقه كذبه، بل هو أخبار لا متناهية يلزم من صدق كلّ واحد منها كذب طرفيه، ومن كذبه صدق طرفيه، فلم يلزم كون وجود الشيء مستلزماً لعدمه.

وأما الآية الشريفة: فتارةً يفرض أنّ موضوع الردع فيها هو ظهورات الكتاب، وأخرى يفرض أنّ موضوع الردع فيها هو الآيات الظاهرة:

فإن فرض الأوّل: كانت هذه الآية منحلّة أيضاً إلى قضايا لا متناهية بحسب الظهورات؛ إذ هي تدلّ على عدم حجّية باقي ظهورات الكتاب، وهذا بنفسه ظهور فتدلّ على عدم حجّيته، وهذا

ثان لها فتدلّ على عدم حجّيته، وهذا في صالح عدم حجّية باقي ظهورات الكتاب، وهذا ظهور ثالث فتدلّ أيضاً على عدم حجّيته، وهذا ظهور رابع لها في صالح حجّية باقي ظهورات الكتاب، وهكذا إلى ما لا نهاية له. فللآية ظهورات لا متناهية، والأفراد منها في صالح عدم حجّية ظواهر الكتاب، والأزواج منها في صالح حجّيتها، ولا يلزم من حجّية أيّ واحد من تلك الظهورات عدم حجّيته، وإنّما يلزم منه عدم حجّية الظهور السابق عليه المردوع عنه بهذا الظهور اللاحق، وبالنتيجة تسقط هذه الآية عن الحجّية وتبقى باقي ظهورات الكتاب ثابتة على حجّيتها. وذلك لأحد وجوه ثلاثة:

الأول: إنّ العرف لا يرى محصلاً لكلام ينحلّ إلى ظهورات لا متناهية يردع كلّ واحد منها عمّا قبله، فيصبح هذا الكلام مجملاً ليس له ظهور في الردع عن باقي ظهورات الكتاب.

الثاني: إنّنا لو غضضنا النظر عمّا ذكرناه من إجمال الآية قلنا: إنّ لدينا سلسلة من الظهورات اللامتناهية، أوّلها ظهورات سائر الآيات غير هذه الآية الكريمة، وهي مردوعة بظهور هذه الآية المردوع بظهور آخر لها، وهكذا إلى ما لا نهاية له. والسيرة العقلانيّة قائمة على حجّية أيّ ظهور من الظهورات في حدّ ذاته، أي: أنّ المرتكز عند العقلاء هو العمل بكلّ ظهور لم يردعهم رادع عن مرتكزاتهم. ولا يمكن إثبات حجّية كلّ هذه الظهورات بالفعل بالسيرة؛ إذ حجّية الظهور الرادع يستحيل أن تجتمع مع حجّية الظهور المردوع عنه، ولو كانت الظهورات متناهية لكانت الحجّية تنصبّ على آخر السلسلة بوصفه ظهوراً لا رادع عنه؛ إذ هو في ذاته ولو خلّي وطبعه حجّة، والمفروض عدم رادع عنه، والذي قبله وإن كان أيضاً حجّة لو خلّي وطبعه لكنّه مردوع عنه بالظهور الأخير، ولكن المفروض في المقام أنّ الظهورات ليست متناهية، عندئذ تنصبّ الحجّية على أوّل السلسلة، بنكتة أنّ

فرض الحجية الفعلية لأول السلسلة - وهو باقي ظهورات الآيات غير هذه الآية لا يعني تعبداً لنا بما هو خلاف طبع العقلاء، وإنما يعني سقوط الظهور الثاني عن الحجية بالقطع بكذبه، بينما فرض الحجية الفعلية للظهور الثاني يعني التعبد بعدم حجية الظهور الأول، أي: التعبد بما هو خلاف طبع العقلاء. فدوران الأمر بين هذين الفرضين أوجب فعلية تأثير الارتكاز العقلاني على حجية أول السلسلة بعد ما لم يكن بالإمكان استقرار الارتكاز على حجية كل ما في السلسلة.

الثالث: إن ظهورات هذه الآية متكاذبة فيما بينها، فإن تنافياها في الحجية الفعلية يؤدي إلى تكاذبها، فمثلاً الظهور الأول لها يدل على عدم حجية ظهور باقي الآيات. وهذا السلب مع فرض سلب حجية نفس ما يظهر من هذه الآية من السلب لغو⁽¹⁾، فنقطع بكذب أحد السلبين، وهذا بخلاف باقي ظهورات الآيات، فلا تكاذب بينها وبين ظهور هذه الآية الرادع عنها؛ إذ من الممكن أن تكون تلك الظهورات مطابقة للواقع، ومع ذلك سلبت الحجية عنها. إذن فظهورات هذه الآية تتساقط بالتعارض والتكاذب، ويبقى باقي ظهورات الكتاب حجة.

وإن فرض الثاني - أي: أن هذه الآية ردعت عن الآيات الظاهرة لا عن ظهورات الآيات (ولعل هذا هو الظاهر من الآية بعد فرض تسليم كونها بصدد الردع عن الحجية) - : فعندئذ لا تنحل هذه الآية إلى قضايا لا متناهية؛ لأن عدد الآيات الظاهرة متناه لا محالة، فهذه الآية تدل على عدم حجية باقي الآيات

1)

(لا يخفى أن كل سلب بالنسبة لما بعده من السلب حكم واقعي بالنسبة للحكم الظاهري، فيجمع بينهما بما يجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من دون تكاذب. ودعوى اللغوية تكون كدعوى لغوية الحكم الواقعي الذي نفاه الحكم الظاهري، ولو تمت لسرت إلى باقي ظهورات آيات الأحكام فيقال: إنها تلغو بسلب الحجية عن الظهورات الدالة عليها.

الظاهرة، ولكن لا تردع عن حجّية نفسها؛ لما عرفت: من استحالة ذلك، وحينئذ إن ادّعينا العلم بعدم الفرق بين آية وآية في حجّية الظهور بطل ردع الآية عن حجّية باقي الآيات الظاهرة أيضاً؛ لاستلزام ذلك المحال الذي عرفناه، وإن لم ندّع ذلك - وهو الذي ينبغي - تمّ مقصود الأخباريّ من الاستدلال بعدم حجّية ظهورات الكتاب بهذه الآية.

وهذا تمام الكلام فيما لو نهجنا المنهج الذي سلكه الأصحاب في المقام.

والتحقيق: أنّ هذا المنهج أساساً غير صحيح، فإنّنا لسنا بإزاء بحث منطقي نتكلّم فيه عن شمول اللفظ لنفسه وعدمه، وإنّما نحن بإزاء كلام عرفيّ لا يشمل نفسه بحسب الظهور العرفيّ. ولا أقصد بذلك أنّ كلّ لفظ يشمل نفسه بحسب البحث المنطقي لا يشمل نفسه بحسب الظهور العرفيّ، فلا بأس بالقول بشموله لنفسه عرفياً ما لم تكن قرينة على الخلاف، فقولنا مثلاً: (الكلمة لفظ) شامل للفظ (الكلمة) بلا إشكال، وإنّما نقول فيما نحن فيه بعدم شمول الآية لنفسها للقرينة؛ لأنّ الآية - بحسب الفرض - ظاهرة في أنّها بصدد الردع عن اتّباع المتشابهات، وتركيز هذا القانون بين المتشرّعة، وهو ترك العمل بالآيات المتشابهة، وهذا بنفسه قرينة على عدم شمولها لنفسها؛ إذ على فرض شمولها لنفسها لا يتحقّق ما هو الغرض منها: من الردع عن اتّباع المتشابهات.

وحينئذ إن ادّعينا القطع بعدم الفرق بين آية وآية في حجّية الظهور وعدمها بطل دليل الأخباريّ؛ لما مضى: من استحالة ردعها عن نفسها، وإنّ تمّ دليل الأخباريّ بناءً على شمول المتشابهات للظواهر.

هذا كلّ بناءً على تسليم أصل دلالة الآية الشريفة على الردع عن العمل بالمتشابهات.

ولكن الصحيح: أنّ هذه الآية ليست بصدد الردع عن العمل بالمتشابهات أصلاً. قال الله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ

وَأَخْرَجَ مُتَشَابِهَاتٍ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ
وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ
عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (1).

وهذه الآية - كما ترى - لا تدلّ على أكثر من عدم جواز الاقتصار على العمل بالمتشابهات ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وقطع صلتها بالمحكمات رغم أنّها أم الكتاب، كما كان ذلك عمل المشاغبين في صدر الإسلام، ولا زال عملهم إلى يومنا هذا. وليس الشيء المذموم في هذه الآية هو اتباع المتشابهات في ضوء المحكمات، والاعتراف بأنّها أم الكتاب، ومن دون قطع الصلة بين المتشابهات والمحكمات. وبتعبير آخر: إنّ الآية الشريفة لم تنه عن اتباع المتشابهات بلسان (لا تتبع المتشابهات) مثلاً، وإنّما جاءت بلسان التخصيص بعد القسمة كأن يقول أحد: (إنّ كتابي هذا ينقسم إلى قسمين منطوق وحكمة، فالجالسون في الغرفة الفلانية درسوا المنطق). وهذا ظاهر في أنّ الجالسين في تلك الغرفة درسوا المنطق فقط؛ لأنّ التخصيص بعد القسمة يعطي عرفاً معنى أنّ من خصّص به أحد القسمين مقتصر على ذلك القسم. والآية المباركة من هذا القبيل، حيث قسّم الكتاب إلى قسمين: آيات محكمات وآخر متشابهات، ثمّ ذكر أنّ الذين في قلوبهم زيغ يتبعون أحد القسمين وهو المتشابهات، وهذا يعني أنّهم يقتصرون على العمل بالمتشابهات. ومن الواضح عدم جواز العمل بالمتشابهات حتّى مع فرض شمولها للظواهر لا على ضوء المحكمات والنصوص، فالعمل بالظواهر يجب أن يكون بعد مذاكرة النصوص والمحكمات التي يحتمل قرينيتها لفهم المقصود من تلك الظواهر، أو أنّ أصل التبعض في الدين والعمل بقسم دون قسم أيضاً غير جائز.

فدّم مثل هذه الطريقة التبعضيّة لا يدلّ بوجه من الوجوه على ذمّ اتباع المتشابهة

(1) سورة 3 آل عمران، الآية: 7.

المقرون باتّباع المحكم وعلى ضوئه.

وهنا بحث آخر في مقام النقاش في الاستدلال بالآية الكريمة لعدم حجّية ظواهر الكتاب، وهو أنّه ما معنى المتشابه؟ فهم بعد أن تسالوا على أنّ المتشابه هو الكلام الذي له عدّة معان بعضها يشبه بعضاً اختلفوا في أنّ هذا الشبه الموجود بين المعاني هل هو الشبه في أصل علاقة تلك المعاني باللفظ حتّى تشمل كلمة المتشابه الظواهر، أو هو الشبه في درجة العلاقة باللفظ فلا تشمل الظواهر؛ لأنّ درجة علاقة المعنى الظاهر باللفظ أشدّ من المعاني الأخرى، وليست المعاني متشابهة في درجة العلاقة باللفظ.

أقول: إنّنا حتّى إذا قلنا: إنّ درجة الشبه هو أصل علاقة المعنى باللفظ، فكلمة (ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) بناء على ما فسّروا به التأويل من حمل اللفظ على معنى غير قواعد اللغة وقواعد اللسان) قريبة على أنّه لا يقصد باتّباع المتشابه ما يشمل اتّباع الظاهر، فحتّى لو كان لكلمة المتشابه إطلاق يشمل الظاهر فهذا الإطلاق مقيد بكلمة (ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) .

هذا كلّه بحسب ما تسالوا عليه: من أنّ المتشابه في الآية عبارة عن اللفظ المتشابه المعاني، والتأويل عبارة عن حمل اللفظ على غير ما تقتضيه قواعد اللغة.

إلا أنّ هذا ممّا لا نسلم به. وأوّل من ذكر أنّ المراد من التأويل هنا غير التأويل بالمعنى المصطلح هو ابن تيميّة، حيث ذكر: أنّ المراد بالتأويل في الآية المباركة ليس هو التأويل بالمعنى المصطلح، بل هو التأويل بمعنى الأوّل وما يرجع إليه الشيء ويؤول إليه. واستدل⁽¹⁾ على ذلك باستقراء آيات أخرى جاءت فيها كلمة

(الذي يبدو ممّا هو منقول في تفسير المنار أنّ هذا الاستدلال ليس لابن تيميّة، وإنّما هو لمؤلّف تفسير المنار (محمّد رشيد رضا). أمّا ما ذكره ابن تيميّة فهو إبطال إرادة ←

التأويل، وأثبت أنّ التأويل فيها جاء بمعنى ما يؤوّل إليه.

→ معنيين آخرين من كلمة التأويل في المقام، لينحصر المقصود في إرادة معنى الأوّل والرجوع. أمّا المعنيان الآخران فأحدهما التأويل بمعنى التفسير، والثاني التأويل بمعنى صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح. ويقول بالنسبة للمعنى الأوّل بأنّه ليس مقصوداً في المقام، وليس فهم المتشابه من القرآن محصوراً بالله تعالى مثلاً؛ لأنّ القرآن نزل نوراً وهدىّ وشفاءً للبشريّة، وأمرنا بتدبره وتعقله، ويذكر لذلك بعض الشواهد. ويقول بالنسبة للمعنى الثاني: إنّّه لا يمكن صرف اللفظ في الآية الكريمة إليه؛ لأنّ هذا المعنى لم يكن بعد قد عرف في عهد الصحابة، بل ولا التابعين، بل ولا الأئمّة الأربعة، ولا كان التكلّم بهذا الاصطلاح معروفاً في القرون الثلاثة، بل ولا علمت أحداً منهم خصّ لفظ التأويل بهذا. راجع تفسير المنار، ج 3، ص 172 - 196. فائدة: من الطريف جواب جدليّ على استدلال الأخباريين بالآية المباركة نقل عن الدورة الأخيرة لأستاذنا الشهيد (رحمه الله)، وهو: أنّه بناءً على ما التزموا به من قطعيّة الكتب الأربعة، ومن فتح باب التمسك بالروايات في تأويل القرآن مهما كانت غريبة ومهما كان السند ضعيفاً يقال لهم: قد روي في الكافي عن عبد الرحمن بن كثير عن أبي عبد الله (عليه السلام): «في قول الله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) قال: أمير المؤمنين والأئمّة (عليهم السلام) (وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ) قال: فلان وفلان وفلان، (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ) أصحابهم وأهل ولايتهم، (فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) أمير المؤمنين والأئمّة (عليهم السلام)» (1). (1) تفسير البرهان، ج 1، ص 270، والكافي، ج 1، باب فيه نكت وتنف من التنزيل في الولاية، ح 14، ص 414 و415 بحسب الطبعة الجديدة، إلّا أنّه جاء في الطبعة الجديدة: (فلان وفلان)، ولعلّ كلمة (فلان) الثالثة ساقطة عن الطبعة.

والتحقيق: أنّ هذا الرجل وإن أصاب في المدعى ولكنّه أخطأ في الدليل، فإنّ ورود التأويل في آيات أخرى بهذا المعنى يكون منشأً لإمكان إرادة المعنى بهذا اللفظ لا تعيّن إرادته به، فيحتمل ذلك، ويحتمل وروده بالمعنى المصطلح الذي استعملت فيه كلمة (التأويل) في عدّة من النصوص والأخبار المقاربة لعهد القرآن الكريم، فغاية ما ينتج من هذا الاستقراء هي صيرورة التأويل في هذه الآية مجملًا لنا بغضّ النظر عن قرينة متّصلة، أو منفصلة تعيّن لنا المراد منها.

أمّا ما ثبت به نحن نفس المدعى فهو وجود قرينة في نفس الآية المباركة على المعنى الذي ذكره، وهي فرض الاتّباع في قوله: (فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ)، فإنّ فرض اتّباع كلام هو فرض الأخذ بمدلوله المتعيّن، فإنّ الاتّباع بقول مطلق في نظر العرف يعني الأخذ بالمعنى المفهوم من الكلام لا الأخذ بأحد معنيين متساويين للكلام بلا قرينة. فمثلًا ماذا يفهم من الأوامر التي وردت في التمسك بالكتاب والسنة واتّباعها؟ هل يتوهّم أحد شمولها لحمل اللفظ على أحد معانيها المشتركة؟! إذن فمعنى اتّباع المتشابه هو اتّباع ما يظهر من المتشابه، واتّباع الظهور ليس تأويلًا بالمعنى المصطلح، فيتعيّن أن يكون المراد بالتأويل هنا الأوّل والرجوع.

يبقى الكلام في أنّ هذا الأوّل والرجوع ماذا يراد منه؟ والتحقيق: أنّ الآية الكريمة قسّمت الآيات إلى محكمات ومتشابهات، وليس المقصود بالمتشابه كون اللفظ متشابه المعنى بأن تكون للفظ معان متعدّدة متشابهة في علاقتها باللفظ، أو في مقدار علاقتها به، بل المقصود به كون المعنى متشابهًا، أي: مجمل الحقيقة غير معلوم الحدود بحسب عالم التطبيق، وتصور ذلك المعنى بتصور مصداقه. فمثلًا: (استواء الرحمن على العرش) ليس لفظًا متشابه المعنى، لكن معناه بحسب التقريب إلى الذهن لا يخلو من غموض وإبهام، ولا يمكن تصوّر المصداق المناسب منه له تعالى، وما يؤوّل إليه المعنى من حقيقة الواقع والمصداق المتحقّق

بحسب الخارج، وهذا بخلاف الآيات المحكمة، فإنّها محدّدة المعنى سهلة التصوّر بحسب عالم التطبيق. والخلاصة: أنّ المقصود بالتأويل هو الأوّل والرجوع وما يؤوّل إليه المعنى في عالم التطبيق والمصداق. والمقصود بالمتشابه هو المتشابه من حيث المعنى ولا يمكن اتّباعه. والمراد بالمحكم - بقرينة تقابله للمتشابه - هو المحكم بلحاظ ما يؤوّل إليه المعنى في عالم المصداق وتجسيد المعنى لا بلحاظ المعنى.

وبما ذكرناه أيضاً يبطل تفسير التأويل بمعنى غامض وخفيّ بالنسبة لكلا قسمي الكتاب المحكمات والمتشابهات، وهو دعوى أنّ التأويل يكون بمعنى الوجود الجمعيّ للقرآن الذي أشير إليه في قوله تعالى: (كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ)، حيث فرض إحكاماً ثمّ تفصيلاً، فاستظهر من تلك الآية أنّ هناك وجودين للقرآن: وجوداً جمعياً ووجوداً تفصيلاً، فالوجود التفصيليّ هو هذا القرآن الموجود بأيدينا، والوجود الجمعيّ هو تأويل هذا القرآن.

أقول: هذا المطلب لا يحتمل في هذه الآية؛ إذ إنّنا نتساءل ما هي الجهة التي بلحاظها فرضت الآية المتشابهة متشابهة؟ هل هي جهة المعنى، أو جهة التأويل؟ إن قلتم: إنّها جهة المعنى لزم أن تكون الآية المتشابهة متشابهة المعنى، وقد فرغنا عن أنّ المقصود هو التشابه بالأوّل لا بالمعنى. وإن قلتم: إنّها جهة التأويل لزم أن تكون الآيات المحكمة محكمة التأويل، بينما هي غير محكمة التأويل بناءً على تفسير التأويل بذاك الوجود الجمعيّ، فإنّ الوجود الجمعيّ للقرآن بتمامه متشابه، ومما لا يمسه إلا المطهرون مثلاً⁽¹⁾.

1)

(كأنّ هذا المقطع الأخير من الكلام الذي يبحث تفسير التأويل بمعنى الرجوع إلى الوجود الجمعيّ للقرآن إشارة إلى ردّ ما ذكره المرحوم العلامة الطباطبائي(رحمه الله) في تفسير الميزان، ج 3، ص 54 و55.

وعلى أيّ حال، فهذا بحث تفسيريّ بحث لا علاقة له بوظيفة الأصوليّ؛ لأننا بيّنا
أنّ الاستدلال بالآية غير تامّ على كلّ حال.

إسقاط ظواهر القرآن بالسنة:

وأما الوجه الثاني: فهو الأخبار المتوهمّ دلالتها على النهي عن اتّباع ظواهر القرآن الكريم. وتمام
الروايات التي رأيناها في المقام ترجع إلى طوائف ثلاث:

1 ما تصدّى لبيان أنّ المراد من القرآن لا يفهمه إلاّ الأئمّة (عليهم السلام)، وغيرهم يجب أن
يأخذوا تفسير القرآن منهم (عليهم السلام).

2

- ما تصدّى لبيان عدم جواز الاستقلال عن المعصومين في فهم القرآن، فهو وحده ليس حجّة
وإنّما هو أحد الثقلين.

3 - ما تصدّى للنهي عن تفسير القرآن بالرأي.

أما الطائفة الأولى: فقد وردت بمضمونها عدّة روايات⁽¹⁾ مع اختلاف في أساليب التعبير. وهي
تامة من حيث الدلالة، فإنّ حصر الفهم بالأئمّة المعصومين (عليهم السلام) يعني إلغاء الحجّية،
وسدّ باب الاستنباط العرفيّ وإعمال القواعد العرفيّة لاستخراج المعاني من القرآن من قبَل
غيرهم (عليهم السلام)، إلاّ أنّ هذه الأخبار غير تامة من حيث السند⁽²⁾.

(1) راجع الوسائل، ج 18، ب 13 من أبواب صفات القاضي، ح 25 و38 و41 و64 و69 و73 و74. (2) ومعه نشكك
في الردع، ونستحب عدم الردع الثابت في أوّل الشريعة كما نقل عن الدورة الأخيرة لأستاذنا الشهيد (رحمه
الله).

أضف إلى ذلك نكتتين قد يحصل بإضافتهما الاطمئنان بمجوعيّة هذه الروايات، أو كون المقصود غير ما يظهر منها:

الأولى: إنّّه توجد في رواة هذه الروايات ظاهرة مشتركة تناسب لسان هذه الروايات الصادرة منهم، وتلك الظاهرة هي ظاهرة تبعيد الناس عن ظاهر الشرع، وإدعاء أمور باطنيّة وبعيدة عن ظواهر الشرع.

فهذا سعد بن طريف أحد هؤلاء الرواة يروي أنّ الفحشاء رجل، والمنكر رجل، وأنّ الصلاة تتكلم¹⁾، ويقول عنه النجاشي: «حديثه يعرف وينكر»، ويضعّف من قبل أشخاص آخرين.

وجابر بن يزيد أحد هؤلاء الرواة يقول: (دخلت على الإمام الباقر(عليه السلام) وأنا شاب، فأعطاني كتاباً للحفظ عندي، وكتاباً آخر لحديث الناس به). ويقول أيضاً: (إنّ الإمام حدّثني بسبعين ألف حديث ولم يأذن لي بأن أحدّث به، فأذهب إلى حفيرة وأحدّثها به)⁽²⁾. ونحو ذلك من الأمور التي لو ضممنها إلى شهادة الأكاابر من سلفنا الصالح يحصل لنا الظنّ القويّ بأنّ مثل مذاق هذا الشخص يريد غلق

(1) راجع أصول الكافي، ج 2، كتاب فضل القرآن، ج 1، ص 598. (2) راجع معجم الرجال للسيد الخوئي، ج 4، ص 21 و22. وجابر بن يزيد هو راوي الرواية 41 من صفات القاضي من الوسائل. وسعد بن طريف هو راوي الرواية 64 من ذاك الباب. وأمّا الرواية 38 فراويها معلّى بن خنيس صاحب الرواية الغريبة بشأن النيروز. وأمّا باقي روايات هذه الطائفة التي فيها ما رواه زرارة، وفيها ما رواه عبد الرحمن بن الحجّاج فهي من مراسيل العياشي ولا قيمة لها. نعم، رواية زيد الشحام - وهي الرواية 25 من ذاك الباب - ليست مرسلّة، ولم نعرف من زيد الشحام ما يكون من قبيل هذه الغرائب، ولكن من المحتمل كون مقصوده بقوله: «إنّما يعرف القرآن من خوطب به» معرفة تمام القرآن وحكمه ودقائقه، على أنّ سند الحديث ضعيف بمحمّد بن سنان.

أبواب المعرفة وحكرها لنفسه، وجعل الإسلام أمراً عجبياً لا يصل إليه إلاّ من كان مثله من الناس، فبحساب الاحتمالات يحصل الظنّ القويّ بكذب هذه الروايات، وكونها من إيهات هذا الذوق الذي كان اتّجهاً عاماً في جماعة من غير سلفنا الصالح من أمثال زرارة، ومحمّد بن مسلم من فقهاء ظاهر الشريعة الذين أخذنا عنهم أحكامنا، وذلك الاتّجاه هو مسلك تعقيد المطالب، وتأويل القضايا الدينيّة بما لا يناسب ذوق أولئك السلف الصالح.

ومن هنا نحن ننبه على مطلب عامّ، وهو: أنّه في جملة من الموارد تنفعنا في مقام تقدير رواية الراوي وتقييمها مراجعة حال الراوي، وتأريخه، ومجموع ما نقله من الروايات، فقد ترى - مثلاً - عدداً كبيراً من أحاديث متّفقة على مضمون ما بحيث كان المفروض حصول العلم به بعنوان التواتر، لكن تكشف بالفحص ظاهرة مشتركة عن حال روايتها تناسب الإيهات المشترك بمضمون تلك الأحاديث ممّا يسقطها عن درجة التواتر المفيد للعلم، فالاطّلاع على خصوصيّات الراوي وحاله ومزاجه، وما ينقل من سائر الروايات قد يدخل في عمليّة الاستنباط كعنصر من عناصر تقييم الرواية.

الثانية: إنّ جواز العمل بظواهر القرآن وعدمه من أهمّ المسائل، ومن المسائل الرئيسيّة بالنسبة للفقّه ومعرفة الأحكام، ولا يوجد هناك موضوع دار حوله النزاع والبحث والجدل بين علماء الباطل من غير الشيعة أكثر من هذا البحث، فجميع الدواعي التّاريخيّة والشّرعيّة والواقعيّة كانت تقتضي أن تكون هذه المسألة أهمّ مسألة في مقام السؤال والجواب، وفي مقام الاستفادة والتحقيق. أضف إلى ذلك أنّ العمل بظواهر القرآن يوافق مقتضى الطبع العقلائيّ، وإيقاف هذا الطبع بحاجة إلى بيانات كثيرة وإعلامات متتالية، فلو كان أمر من هذا القبيل لكثير نقله وشاع وذاع، وليس حاله وجوب السورة - مثلاً - الذي لو لم يصل إلينا إلاّ ضمن

ثلاث روايات أو أربع لم يكن غريباً. أفهل نفترض - مثلاً - أنّ هذا الأمر المهمّ والذي هو على خلاف الطبع لم يبيّن إلاّ مرّات عديدة، وصدفة لم يكن يوجد شخص عند الإمام(عليه السلام) في تمام تلك المرّات يسمع الحديث إلاّ شخص ضعيف، أو ذو اتّجاه معيّن، ومن غير أمثال زرارة ومحمّد بن مسلم، أو كان هناك سامعون من أمثالهم ولكنهم صدفة لم ينقلوا الرواية، أو نقلوها وصدفة لم تصلنا من أمثالهم!!

فمجموعة هذه الأمور لو ضمّ بعضها إلى بعض حصل بمقتضى حساب الاحتمالات الاطمئنان بأنّ مثل هذه الروايات مجعولة على الأئمّة(عليهم السلام)، ولو فرض صدورها عنهم فلا بدّ أن يكون لها محمل آخر غير ما هو الظاهر منها.

وأما الطائفة الثانية - وهي الأخبار الدالّة على عدم الاستغناء في مقام فهم القرآن واستنباط الحلال والحرام من آيات الأحكام عن الأئمّة(عليهم السلام) - : فهي تامّة سنداً، وقد ورد بعضها بلسان تائب من يدّعي الاستغناء ولو عملاً عن أئمّة أهل البيت(عليهم السلام) من فقهاء العامّة والمعاصرين لهم، وبعضها بلسان بيان أنّ حقائق القرآن وتمام معارفه موجودة عند الأئمّة(عليهم السلام)، وهم المطلّعون على تمام مزايا القرآن ونكاتها وخصوصيّات التخصيص، والنسخ، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد. وكلّ هذا صحيح وأجنبيّ عمّا نحن بصدده، ومرجع اللسانين إلى بيان أنّ الناس لا يستغنون عن الأئمّة(عليهم السلام) في مقام استنباط الأحكام، وهذا ممّا لا شكّ فيه، فلا يجوز لأحد الاستغناء عن الثقل الأصغر في مقام استنباط الأحكام، وهذان الثقلان متقارنان في عمليّة الاستنباط وفهم الشريعة، بمعنى أنّه لا بدّ في مقام الأخذ من أحدهما ملاحظة الآخر أيضاً بحيث يلحظ مجموع الكتاب والسنة كأنّهما كلام شخص واحد. فكما لا يجوز العمل ببعض القرآن بقطع النظر عن البعض الآخر وبدون التفات إلى مخصّصاته ومقيّداته في البعض الآخر، ولا يجوز العمل بالسنة بقطع النظر عن القرآن، كذلك لا يجوز العمل بالقرآن بقطع

النظر عن السنّة. ومثل هذا لا يدلّ على عدم جواز العمل بطواهر القرآن الكريم،
وإنّما يدلّ على وجوب الفحص قبل العمل بالظاهر، وهذا أمر مفروغ عنه
ومتسالم عليه بين الأصوليّ والأخباريّ.

وأما الطائفة الثالثة - وهي الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي - : فقد أجاب عنها علماؤنا
الأصوليون بما في الكفاية وغيرها من الكتب المتأخّرة عنها: من أنّ التفسير - كما جاء في كتب
اللغة - عبارة عن كشف القناع، ولا قناع في باب الطواهر حتّى يكشف، فلا تفسير في المقام.
ولو سلّم أنّه تفسير فليس تفسيراً بالرأي، بل هو تفسير بالطريقة العرفيّة العامّة المتفق عليها.

ولكن الصحيح: أنّ هذا المقدار من الجواب لا يكفي في المقام، فنحن إن لاحظنا الظهورات
التصوريّة واللغويّة فهي وإن كان في كثير من الموارد لا يصدق عليها كشف القناع، وذلك فيما لو
فرض أنّ الوضع اللغويّ كان ثابتاً ثبوتاً عرفياً عاماً، ولكن في بعض الموارد لا يكون الأمر كذلك، بل
يكون الظهور مقنعاً يقع البحث والخلاف في المعنى الموضوع له، ويكون المعنى مقنعاً بمقتضى
نفس الظهور والوضع، ويكشف القناع بإعمال الصناعة لإثبات أنّ هذا اللفظ موضوع للمعنى
الفلانيّ. وسوف يأتي في بحث صغرى حجّية الظهور - إن شاء الله تعالى - بيان أنّه كيف ثبت
في بعض الأحيان أصل الوضع بالصناعة في مورد الشكّ.

وإن لاحظنا الظهورات السياقيّة التصديقيّة فالأمر فيها أوضح بكثير، فبعض الظهورات السياقيّة
ليس عليها قناع، وبعضها الآخر عليها قناع وبحاجة إلى كشف القناع بالبحث والفحص
والاستنباط وإعمال الصناعة، سنخ ما فعلناه قبل صفحات في تفسير قوله تعالى: **(مِنْهُ آيَاتٌ
مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ)**، حيث استخرجنا المراد بضمّ بعض ظواهرها إلى بعض
لمعرفة ما يستفاد من المجموع من المعنى المناسب لتمام ظواهر الآية.

فهذا الجواب بحسب الحقيقة ليس جواباً فنيّاً في المقام؛ لأنّه لم يلحظ فيه إلّا
الظواهر التي ليس عليها قناع، ولا يختلف في فهمها أحد، ولعلّ الأخباريين أيضاً
لا يقولون بعدم جواز العمل بمثل هذه الظواهر من القرآن.

ونحن نجيب على الاستدلال بروايات النهي عن التفسير بالرأي بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: مأخوذ ممّا بيّناه في بحث حجّية الدليل العقليّ وعدمها، حيث استدللّ الأخباريون
هناك على عدم الحجّية بالروايات التي تنهى عن العمل بالرأي بقول مطلق في الأحكام
الشرعيّة، وهنا استدللّوا على عدم حجّية ظهور القرآن بالروايات الناهية عن تفسير القرآن
الرأي، وقد قلنا هناك: إنّ كلمة (الرأي) وإن كان معناها اللغويّ الأصليّ هو النظر مثلاً، أو ما
يقرب من ذلك في المعنى، إلّا أنّ الذي يطالع مجموع الروايات الواردة في باب الرأي، ويطالع
عصر هذه الروايات يعرف أنّ هذه الروايات كانت ملقاة من قبّل الأئمّة (عليهم السلام) على أناس
كانوا يعيشون ويفكّرون في جوّ علميّ خاصّ له مصطلحاته الخاصّة، وتعبيراته الخاصّة، وله
مسائله المطروحة للبحث إثباتاً ونفيّاً. ومن أهمّ تلك المسائل التي راج بحثها وذكرها واختلفت
الناس بسببها هو مسألة الرأي. ففي عصر الصادقين (عليهما السلام) وجدت مدرسة علميّة
في صفوف علماء السنّة بعنوان مدرسة الرأي في مقام الاستنباط والتفسير وإخراج الأحكام من
النصوص، وكانت هذه الكلمة مصطلحاً لمذاهب استحدثت وراجت وعمّت وانتشر الحديث عنها
وتشعبت فرووعها. وأصحاب الأئمّة كانوا يسمعون أبحاث السنّة وكانوا يعرفون آراءهم، وكان جملة
منهم يفتي بآراء السنّة، ولعلّ بعضهم كانوا أعلم بآراء علماء السنّة منهم، فمحمّد بن مسلم
كان يجلس في المسجد وكان يفتي أهل كلّ مذهب بمذهبهم، وفتي أهل الحقّ بمذهب
جعفر بن محمد (عليه السلام)، فأصحاب الأئمّة (عليهم السلام) كانوا يعيشون هذا الجوّ وهذه
المصطلحات. فمن يدعيّ الاطمئنان بأنّ كلمة (الرأي) التي تردّد في كلام

الأئمة (عليهم السلام) الملقاة على مثل هؤلاء الذين يعيشون في مثل هذا الجوّ لم يكن يفهم منها إلا نفس ذلك المصطلح الذي كان عنواناً لاتجاهات معيّنة ومشخّصة في الفقه والاستنباط والتفسير، ليس بمجازف.

ولو فرض أنّ شخصاً لم يحصل له الاطمئنان من ملاحظة مجموع هذه الظروف والملابسات التاريخية بأنّ المراد بالرأي هو المعنى المصطلح، واحتمل أنّ المراد به هو معناه اللغويّ، فأراد أن يجري أصالة بقاء ظهور اللفظ على معناه السابق، فسوف يأتي - إن شاء الله تعالى - في بحث أوجه الوصول إلى صغرى الظهور: إنّ مثل هذا الأصل في مثل هذا المورد لا يأتي؛ لنكتة عامّة نبينها هناك إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: مأخوذ من بحثنا في السيرة، وهو: أنّه لو سلّم شمول إطلاق مثل هذه الروايات لحمل اللفظ على المعنى الظاهر فهذا الإطلاق لا يصلح للردع عن حجّية الظهور، فإنّ إطلاق دليل وإن كان يصلح أن يكون بياناً لحكم شرعيّ نفيّاً أو إثباتاً فيما إذا كان ذلك الحكم الشرعيّ تعبديّاً في نفسه كوجوب السورة وعدمها، ولكن حجّية ظهور القرآن الكريم ليست حكماً شرعيّاً ابتدائياً تعبديّاً، وإنّما هي مطلب عقلائيّ على طبق القريحة العقلانيّة المركوزة المستحكمة في أذهانهم بارتكازهم الجبليّ والمناسبات التي فطروا عليها في تعايشهم، وقد قلنا في بحث السيرة: إنّ الردع عن السيرة يكون بملاك التحقّظ على الغرض، فلا بدّ أن يكون مناسباً لمق دار استحكامها حتّى يحصل التحقّظ على الغرض. ومن هنا أشرنا سابقاً إلى أنّ إطلاق الآيات الناهية عن العمل بالظنّ مثلاً، لا يمكن أن يكون رادعاً عن حجّية خبر الواحد بعد فرض أنّها مورد للسيرة العقلانيّة. وعلى هذا فكيف يعقل الاكتفاء في الردع عن مثل السيرة العقلانيّة في باب حجّية الظهور المستحكمة الجذور في أذهانهم بإطلاق مثل هذه الروايات التي نحتاج إلى البحث في مقام بيان أنّه هل لها إطلاق، أو لا؟

الوجه الثالث: مأخوذ أيضاً من القوانين والأصول التي نَقَحْنَاهَا في بحث السيرة، وهو: أننا نستدلّ في المقام بسيرة المتشرّعة، فسيرة المتشرّعة وأصحاب الأئمة كانت قائمة على العمل بظهور القرآن جيلاً بعد جيل، ولو لم يكن هذا من المسلّمات في أيام الأئمة بل كان مشكوكاً لكثير السؤال عنه؛ لأنّها من المسائل ذات الأهميّة القصوى، ولو كثر السؤال كثر الجواب، وهو الجواب بالنفي بحسب فرض الأخباريّ، ولو كثر الجواب كذلك أصبح بالتالي عدم حجّيته من المسلّمات، ولو كان عدم حجّيته من المسلّمات لنقل من المتقدّمين مع أنّه لم ينقل من أحد عدم حجّية ظواهر القرآن الكريم إلّا من قبل الأخباريين في العصور الأخيرة. وهذا أحد التطبيقات للقوانين الكلّية التي ذكرناها في بحث السيرة. وبعد ثبوت سيرة أصحاب الأئمة على العمل بظواهر القرآن لا تكون الإطلاقات المفروضة في المقام من روايات المنع عن التفسير بالرأي رادعة عن السيرة، بل السيرة مقيّدة للإطلاق؛ لما ذكرنا في محلّه: من أنّ الحاجة إلى إحراز عدم الردع إنّما هي بالنسبة للسيرة العقلانيّة، وأمّا سيرة المتشرّعة فهي حجّة بالذات لا باعتبار عدم الردع عنها، فلو وجد في قبالتها إطلاق أو عموم أو ظهور لكانت نفس السيرة دليلاً على تقييد ذلك الإطلاق، أو تخصيص ذلك العموم، أو تأويل ذلك الظهور. وقد ظهر حتّى الآن: أنّه لا يصحّ الاستدلال بهذه الروايات على عدم حجّية ظواهر الكتاب الكريم.

الأخبار الدالّة على حجّية ظواهر الكتاب:

وتوجد هناك روايات أخرى - في قبال ما يستدلّ به الأخباريّ - يستدلّ بها لحجّية ظهور الكتاب الكريم. وما استدلّ بها أو يمكن أن يستدلّ بها من الأخبار على حجّية ظهور الكتاب يمكن تقسيمها إلى أربع طوائف:

الطائفة الأولى: الأخبار الأمرة بالتمسك بالكتاب الكريم والأخذ به والعمل

بموجبه، فإنّها تدلّ على وجوب الأخذ بكلّ دلالة قرآنيّة نصّاً أو ظهوراً. وقد ذكرنا هذه الطائفة أيضاً فيما سبق في قبال بعض التفصيلات الأخرى في حجّية الظهور كدليل على إبطال التفصيل.

ثمّ لو لوحظت النسبة بين هذه الطائفة وروايات المنع عن تفسير القرآن بالرأي بعد تسليم دلالتها على نفي حجّية ظهور الكتاب وصلاحيتها للردع عن ذلك، فالنسبة بينهما عموم من وجه، فمادّة الافتراق لتلك الأخبار هي تفسير المجمل بأحد معنييه، ومادّة الافتراق لهذه الأخبار هي الأخذ بالنصّ، ومادّة الاجتماع هي حمل الكلام على ظاهره، فتعارضان في ذلك وتتساقطان، وبعده لا يمكن الرجوع إلى سيرة العقلاء بحجّة سقوط الرادع؛ لما مضى منّا في بحث السيرة: من أنّ سيرة العقلاء إنّما تصبح حجّة بالإمضاء، والإمضاء يستكشف من عدم الردع، فلا بدّ من إحراز عدم الردع والجزم به، ومجرّد احتمال الردع يسقطها عن الحجّية؛ لأنّه يعني احتمال عدم الإمضاء، ولذا قلنا: (لو جاء دليل غير تام الحجّية صالح - على تقدير صدوره من المعصوم - للردع فمجرّد احتمال صدوره والردع به يكفي لسقوط السيرة عن الحجّية)، وما نحن فيه كذلك بعد فرض صلاحية تلك الأخبار على تقدير صدورها للردع، وإن كانت هي بالفعل غير حجّة لابتلائها بالمعارض.

أمّا استصحاب عدم الردع الثابت في أوّل الشريعة فهو عبارة عن استصحاب عدم النسخ، ويتوقّف على قبول استصحاب عدم النسخ في محلّه (1).

1)

(عدم الردع بالمعنى الملازم للإمضاء يكون استصحابه من الأصل المثبت، فلا بدّ من أن يكون المقصود استصحاب عدم نقض الإمضاء، وهذا رجوع إلى استصحاب عدم النسخ.

الطائفة الثانية: الأخبار الأمرة بعرض الشروط على كتاب الله التي تقول بسقوط الشرط المخالف للكتاب. وتقريب الاستدلال بها: أنّه لو لم تكن ظواهر الكتاب حجّة فكيف نستطيع أن نعرف أنّ هذا الشرط موافق للكتاب أو مخالف له؟! ولا يبقى لدينا إلّا خصوص النصوص، والنصوص القطعيّة قليلة جدّاً (1).

وتحقيق هذا التقريب ومدى صلاحيتها للمقابلة مع روايات النهي عن التفسير بالرأي لو تمّت دلالتها على مدّعى الأخباري، هو: أنّ هذه الطائفة الأمرة بعرض الشروط على الكتاب إن أُريد بالكتاب فيها لفظ الكتاب فهي دالّة عرفاً على أنّ ألفاظ الكتاب لها دلالة، ويجوز فهمها بحيث يجعل القرآن مقياساً ومعياراً لتمييز الشرط الصحيح عن الفاسد. أمّا إن أُريد بالكتاب فيها مدلول الكتاب والمراد منه فهذه الأخبار بنفسها لا تدلّ على كفيّة تحصيل هذا المدلول، غاية الأمر لعلّ

1)

(إن صحّ هذا البيان أمكن إسراؤه إلى الطائفة الأولى بأن يقال: إنّ حملها على نصوص القرآن حمل لها على الفرد النادر. إذن هي كالصريح في الأمر بالالتزام بظواهر القرآن، فليست النسبة بينها وبين روايات المنع عن التفسير بالرأي نسبة العموم من وجه كما مضى، بل هي كأخصّ مطلقاً، وبها تخصّص روايات المنع عن التفسير بتفسير المجمل بأحد معانيه أو الظاهر بما هو خلاف ظاهره. والواقع: أنّ إشكال كون الحمل على خصوص النصوص حملاً على الفرد النادر غير وارد من أساسه، فإنّ مسألة لزوم الحمل على الفرد النادر أو تخصيص الأكثر إنّما ترد في العامّ الذي لا تكون نسبته إلى ما خرج أخفّ من نسبته إلى ما بقي باعتبار كون مفهومه مشككاً مثلاً، أمّا إذا كان كذلك كما لو قال: (أكرم العلماء) ثمّ قال: (قصت بذلك من هم وصلوا إلى مستوى الاجتهاد) لم يرد عليه: أنّ هذا تخصيص بالفرد النادر أو استثناء لأكثر الأفراد. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ مخالفة النصّ فرد بارز للمخالفة أكثر من مخالفة الظاهر، والأخذ بالنصّ فرد واضح من الأخذ بالكتاب أكثر من الأخذ بالظاهر.

الإطلاق المقاميّ والسكوت في مقام البيان - مثلاً - يدلّ على إمضاء الطريقة العرفيّة المتعارفة لاستكشاف المراد، لكن نفس الكلام لا يدلّ بظهوره اللفظيّ على أنّ تعيين المدلول والمراد بأيّ شيء يكون؟ وإنّما يدلّ على أنّ الشرط يجب أن لا يكون مخالفاً لمدلول الكتاب. وعليه فتلك الأخبار التي يستدلّ بها الأخباريون على أنّ تعيين المراد يكون بلحاظ الروايات لا بإعمال النظر لو تمّت دلالتها تكون حاكمة على هذه الطائفة، ومنقّحة لموضوعها، ومستوجبة لانحصار طريقة معرفة مدلول الكتاب بالروايات⁽¹⁾.

الطائفة الثالثة: هي الروايات الآمرة بعرض نفس أخبار الأئمّة (عليهم السلام) على

(1) هذا البيان لو تمّ أمكن إسراؤه إلى الطائفة الأولى، فيقال: إنّ ما دلّ على الأمر بالأخذ بالكتاب قد يحمل على معنى الأخذ بما هو مراد من الكتاب. وروايات النهي عن التفسير بالرأي تنفي ثبوت كون ما يظهر من الكتاب ما لم نعرفه عن المعصومين مراداً من الكتاب، فتكون حاكمة على الروايات الدالّة على الأمر بالأخذ بالكتاب. وهذا لا ينافي العرضيّة المستفادة من بعض تلك الروايات بين الكتاب والسنة كحديث الثقلين، فإنّه تكفي لانحفاظ العرضيّة نصوص الكتاب. والصحيح: أنّ هذا البيان بحدّ ذاته غير تامّ بناءً على قبول دلالة الإطلاق المقاميّ على حجّية ظهور الكلام، فإنّ الذي يعارض روايات المنع عن التفسير بالرأي إنّما هو هذا الإطلاق المقاميّ، وهذا الإطلاق المقاميّ موضوعه هو ظهور الكتاب، وليس موضوعه هو المراد من الكتاب حتّى يكون ما ينفي ثبوت مرادية الظهور حاكماً عليه بنفي موضوعه. فلا يقاس هذا الإطلاق - مثلاً - بإطلاق (أكرم العالم) الشامل لزيد العالم المحكوم لدليل ينفي تعبداً عالميّة زيد، فإنّ هذا الإطلاق موضوعه العالم، والدليل الحاكم ينفي هذا الموضوع، بينما الأمر فيما نحن فيه ليس كذلك، ولعلّه لهذا لم يتعرّض أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في دورته الأخيرة لفكرة الحكومة في المقام بحسب ما يبدو من تقرير بحثه الذي ليس فيه تعرّض هنا للحكومة.

الكتاب، وجعل الكتاب معياراً لتميز الأخبار الصحيحة عن الأخبار الكاذبة، على عكس ما يقوله الأخباريون: من فرض أخبار الأئمّة أصلاً والكتاب فرعاً يفسّر بلحاظها. وقد ادّعي تواتر هذه الطائفة.

والإنصاف: أنّ هذه الطائفة من أقوى الأدلّة على حجّية ظواهر الكتاب الكريم، ولا يأتي هنا احتمالنا السابق في الطائفة الثانية؛ إذ المفروض في هذه الأخبار جعل القرآن مقياساً لصحّة الخبر وسقمه، فإذا فرض أنّ العبرة بالقرآن المفسّر بالخبر كان ذلك رجوعاً مرّة أخرى إلى الخبر، فينتهي ذلك إلى جعل نفس الخبر مقياساً لصحّة الخبر وسقمه، وهذا ممّا لا معنى له ولا يحتمل. وهذا بخلاف باب الشروط، فهناك لا يكون تهاوت في أن يكون مقياس صحّة الشروط وفسادها مخالفتها للقرآن المفسّر بالخبر وعدمها.

والحاصل: أنّ المتفاهم عرفاً من هذه الطائفة بشكل واضح لاخفاء عليه أنّ القرآن هو الأصل وأنّ الأخبار هي الفرع، وأنّ كلّ ما خالف الكتاب - سواء كانت مخالفة نصيّة أو ظهوريّة - يجب طرحه ولا يجوز العمل به، بل هو ممّا لم يقلوه؛ لأنّهم تلامذة القرآن وأبناؤه، فلا يأمرّون بشيء يخالف القرآن.

ولا يتوهّم اختصاص مفاد هذه الأخبار بالمخالفة النصيّة، فإنّه:

أولاً: يصدق وجداناً عنوان المخالفة بالنسبة للظاهر كما يصدق بالنسبة للنصّ، فالأمر والنهي متخالفان، وإن أمكن تأويل أحدهما ببيان الرخصة في الفعل، والآخر ببيان الرخصة في الترك.

وثانياً: إنّ الذي يتتبع هذه الأخبار يرى أنّ المقصود منها النظر إلى ما شاع وذاع وقتئذ من الكذب والافتراء والتزوير على الأئمّة (عليهم السلام) من قبل الكذابين، وهؤلاء الكذّابون كانوا يكذبون عادة بما يخالف ظاهر القرآن لا بما يخالف نصّ القرآن؛ إذ لا يصدّق منه ما يخالف النصّ القطعيّ

إذن فهذه الروايات بحدّ ذاتها من أحسن الأدلّة على حجّية ظهور الكتاب، وإنّ الكتاب حجّة قبل الخبر لا حجّة بلحاظ الخبر.

نعم، هذه الطائفة تقع طرفاً للمعارضة مع الطائفة التي استدلّت بها الأخباريون - لو تمّت - وتقدّم عليها إن صحّ ما ادّعي: من تواترها؛ وذلك لما سيأتي - إن شاء الله تعالى - في بحث التعادل والتراجيح: من أنّ الخبر غير القطعيّ وإن كان حجّة في نفسه لا يعارض الخبر القطعيّ، كما لا يعارض القرآن⁽¹⁾.

الطائفة الرابعة: الأخبار التي جاء فيها الاستدلال من قبيل الإمام(عليه السلام)بجملة من الآيات على جملة من الأحكام، فلو لم تكن ظواهر الكتاب الكريم حجّة فكيف يستدلّ بتلك الظواهر في قبال الآخرين؟!

والاستدلال بهذه الطائفة من الأخبار يتوقّف على أن نقول: إنّ مراد الإمام(عليه السلام)من الاستدلال بتلك الآيات على الحكم الشرعيّ هو الاحتجاج مع الطرف المقابل وإقناعه بإرجاعه إلى أصل مشترك بينه وبين الإمام(عليه السلام)، أمّا إذا قيل بأنّ من المحتمل كون ذلك تفسيراً من قبيل الإمام(عليه السلام) للقرآن فلا يتمّ الاستدلال بهذه الأخبار، وهذا الاحتمال جار في أكثر روايات هذه الطائفة، نستثنى منها رواية واحدة، وهي رواية عبد الأعلى مولى آل سام الذي سأل الإمام(عليه السلام) عن رجل انقطع ظفره فوضع عليه مرارة، فماذا يصنع بلحاظ المسح؟ قال(عليه السلام): هذا وأمثاله يعرف من كتاب الله (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) امسح على المرارة.

1)

(وإن لم تتمّ دعوى التواتر كفى في تقديمها على روايات النهي عن التفسير بالرأي - لو تمّ دلالتها على مردّعي الأخباري - الأخصيّة أو ما في حكمها، بناءً على عدم إمكان تخصيصها بما خالف نصّ الكتاب؛ لأنّ الكذّابين كانوا

وتحقيق الكلام في هذه الرواية: أنّ ما فرض من هذا الحديث أنّه يعرف من كتاب الله إنّما أن يكون المقصود به هو مجرد الأمر السلبيّ، وهو نفي وجوب المسح على البشرة، وإمّا الأمر الإيجابيّ أيضاً، وهو جعل البدل وهو المسح على المرارة:

فإن كان المقصود هو المسح على البدل - كما لعلّه هو ظاهر الرواية، ولهذا احتجّ على السائل بأنّه يعرف هذا من كتاب الله؛ إذ لو كان المراد هو معرفة الحكم السلبي لما تمّ هذا احتجاجاً على السائل، فإنّ السائل بحاجة إلى فهم الوظيفة الإيجابية - وجب إرجاع علم هذه الرواية إلى أهلها؛ لأنّ مثل هذا لا يعرف من كتاب الله، فإنّ قوله تعالى: **(مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)**

ينفي الحكم الحرجيّ، ولا يشترّع ما هو البدل وما هي الوظيفة الاضطراريّة، فنفس الكتاب الكريم بقدر فهمنا نحن العوام لا يمكن أن نستنبط منه مثل هذا الحكم. نعم، الكتاب الكريم بواقعه الذي يفهمه الإمام(عليه السلام) لعلّه يستنبط منه هذا الحكم، فإن كان المقصود من الحكم الذي يعرف من كتاب الله هو البدل وجب أن يكون المراد من المعرفة معرفة الأئمة(عليهم السلام).

وإن كان المقصود معرفة الحكم السلبيّ - وهو عدم وجوب المسح على البشرة - كان الحديث دالاً على أنّ مثل هذا يعرفه الناس من الكتاب الكريم، فتكون هذه الرواية دالّة على حجّية طواهر القرآن الكريم.

إنكار وجود الظهور في القرآن:

بقي الكلام في المسلك الآخر للأخباريين، وهو دعوى عدم الظهور للكتاب الكريم. وهذه الدعوى لها وجهان: فتارةً يدعى الإجمال الذاتي للقرآن، وأخرى يدعى الإجمال العرضيّ له

بلحاظ العلم الإجماليّ بالتخصيص والتقييد والتأويل ونحو ذلك.

أمّا الدعوى الأولى - وهي دعوى الإجمال الذاتي - : فالإجمال الذاتي للقرآن يتصوّر من ناحيتين:

1

- دعوى أنّه إجمال وتعمّد مقصود من قبّله تعالى لمصلحة في المقام رغم إمكان صبّ مطالبه في قوالب واضحة ومفهومة، ولنفرض أنّ تلك المصلحة ما أُشير إليها في بعض كلماتهم: من جعل الناس محتاجين إلى الإمام(عليه السلام)؛ إذ مع الوضوح يستغنون عن مراجعته(عليه السلام) مع أنّ نظام الأمة لا ينتظم ولا يتمّ إلّا بربطهم بالإمام(عليه السلام).

2

- دعوى أنّ طبع القضية كان يقتضي الإجمال، فإنّ القرآن الكريم هو كتاب الله، وكتاب كلّ شخص يناسب مقدار عظمة ذلك الشخص، فإذا فرض أنّ كتاب هندسة أفليدس كان محلّ الإشكال والغموض والدقّة فما ظنّك بكتاب يؤلّفه مؤلّف هذا العالم على سعته وجبروته؟ فيجب أن يكون في أعلى مراتب الدقّة والشموخ النظريّ والفكريّ، ويجب أن يكون هذا الكتاب المعجز في جميع خصوصيّاته بالغاً حدّ الإعجاز في الدقّة، وعندئذ يصبح غير مفهوم لا محالة.

وكلتا هاتين الدعويين باطلتان:

أمّا دعوى الإجمال المتعمّد: فهو الذي يحكم العقل السليم ببطلانه بلا حاجة إلى استئناف بحث أو تأمل في برهان؛ إذ لو أنّ شخصاً جاء إلى جماعة وادّعى لهم دعوى، ثمّ تصدّى لبيّان هذه الدعوى وإثباتها، فذكر بياناً لإثبات دعواه، وتعمّد في جعله غامضاً ومبهماً لا يفهمه أحد من أولئك الذي ادّعى عليهم هذه الدعوى، لعدّ هذا الشخص ناقصاً غير ملتفت إلى مقتضيات الحال، فكيف ينسب مثل هذا إلى الله العليم الحكيم، ويدّعى أنّه تعمّد في إجمال القرآن الكريم الذي أنزله لهداية البشر وإثبات دعوى النبيّ(صلى الله عليه وآله) وإفهام الناس مع الاستدلال عليها بإعجاز القرآن؟! فإنّ هذا خلف الفرض.

أمّا مسألة جعل الكتاب مبهماً وغامضاً كي تقع الحاجة إلى الإمام فلا بدّ في المرتبة السابقة على ذلك من إثبات أصل النبوة والرسالة كي يصبح الناس مستعدّين للرجوع إلى الإمام (عليه السلام) في مقام تفسير القرآن، والقرآن هو المتصدّي لإثبات أصل النبوة والرسالة في المرتبة السابقة على الإمام، فلا بدّ أن يكون واضحاً ومفهوماً في المرتبة السابقة على إثبات الإمام.

وأما دعوى الإجمال الذاتي الناشئ من طبع القضية: فأيضاً سخيفة غاية السخف:

أمّا أولاً: فلأنّ الكتاب تلحظ في مقام حصوله على أعلى درجات الكمال نكتة الغرض من ذلك الكتاب ومدى نجاحه في تحقيق الغرض، فإذا كتب شخص كتاباً في الهندسة فغرضه اكتشاف قوانين مطلقة لعالم الكون المادّي، فكلّما كان الكاتب أكثر دقّة وعمقاً في اكتشاف تلك القوانين، وأكثر قدرة على البرهنة عليها ودفع الشبهات عنها يكون أحسن وأكمل، وهذا ما يبعده عن فهم الناس الاعتياديين، ولو فرض أنّه تعالى أنزل كتاباً بهذا الغرض للزم أن تكون دقّته فوق دقّة كتاب هندسة أقليدس بما لا يتناهى من المراتب. أمّا لو فرض أنّ شخصاً ألف كتاباً بقصد هداية البشر وتوجيههم إلى طريق الحقّ، وصنع الإنسان الصالح المؤمن السعيد في دنياه وآخرته، فعندئذ يقاس مقدار نجاح هذا الكاتب وكماله بمقدار حصول هذا الغرض وإحاطته بالجهات الدخيلة في ذلك، والقرآن بالغ في ذلك حدّ الإعجاز، ويتحدّى الناس بذلك حتّى يومنا هذا، وهذا يقتضي عكس ما ادّعيتهم، فإنّ هذا الغرض لا يحصل ببيان الألغاز العلميّة والرموز الفنيّة البعيدة عن فهم الناس؛ لأنّ هذه لا تخلق الناس الصالحين، بل لابدّ من ذكر تمام المؤثرات الدخيلة في تغيير الإنسان روحياً وخلقياً وفكرياً وعاطفياً وسائر النواحي الإنسانيّة، ولا بدّ أن تكون المعاني واضحة ميسّرة، وملتقىة مع عواطف الناس ومشاعرهم وأحاسيسهم، وقادرة على النفوذ إلى قلوب الناس كي تغير هذه القلوب وتخرجها من الظلمات

إلى النور. وهكذا كان الكتاب الكريم، ولذا كان المشركون يهتدون بسماع بضعايات كانت تنفذ في قلوبهم وتنير بالإيمان عقولهم.

وأما ثانياً: فلأننا لا نتصوّر إعجازاً يؤدّي إلى هذا الغموض والإجمال في باب الأحكام الشرعيّة التي مرجعها إلى أنّ هذا حلال وهذا حرام؛ لأنّ الوجوب والحلّ والحرمة أمور مفهومة لدى الناس، والإعجاز المتصوّر في الأحكام إنّما هو إعجاز بلحاظ ملاكات الأحكام الشرعيّة والمصالح والمفاسد التي يستند إليها الحكم الشرعيّ، ومن الواضح أنّ الإعجاز بلحاظ الملاكات لا دخل له بفهم نفس الأحكام الشرعيّة المبيّنة في القرآن الكريم.

وأما الدعوى الثانية - وهي دعوى الإجمال العرضيّ بلحاظ العلم الإجماليّ بابتلائه بورود التخصيصات والتقييدات والتأويل، ونحو ذلك من الأمور - : فهي أيضاً ليست بشيء، وينقض ذلك بالسنة الشريفة، فإنّ حالها حال الكتاب من حيث الابتلاء بالتخصيص والتقييد ونحوها. والصحيح أنّ هذا البيان غير تامّ، لا في القرآن ولا في السنّة؛ وذلك لما حقّقناه مفصّلاً في بحث العامّ والخاصّ: من أنّ هذا العلم الإجماليّ بالمخصّصات والمقيّدات، إنّما يقتضي وجوب الفحص عن المقيد والمخصّص قبل العمل بالظهور، لا سقوط الظهور عن الحجّية رأساً، وتفصيل الحال سبق في بحث العامّ والخاصّ.

هذا تمام الكلام في تفصيل الأخباريين بكلا معنييه بين ظهورات الكتاب وغيره، ومن المؤسف أن يوجد في علمائنا جماعة تنكر حجّية ظهور القرآن الكريم الذي هو كتاب الإسلام، وعزّنا وشرفنا، وعليه أساس ديننا، ولعمري أنّ تصوّر المطلب بتمام شؤونه وخصوصيّاته، يكفي في التصديق بوضوح بطلان القول بعدم حجّية ظهور الكتاب الكريم، بلا حاجة إلى استئناف بحث وبيان بيّنة وبرهان على المطلب.

وبه نختم الكلام عن المقام الأوّل من مقامي مبحث الظهور، وهو في البحث عن أصل كبرى

وسائل إثبات الظهور

وأما المقام الثاني: فنتكلّم فيه - بعد الفراغ عن حجّية الظهور - في أنّ الظهور إذا شكّ في وجوده فما هو طريق تعيينه وإحرازه؟

وقبل أن ندخل في صلب البحث لابدّ من دفع توهم مشهور في المقام قد يخطر في قبال عنوان هذه المسألة، وهو ما قد يقال: من أنّه لا معنى لطرح هذه المسألة بهذه الصياغة؛ لأنّ الظهور الذي هو موضوع للحجّية ليس أمراً غيبياً يشكّ فيه، وذلك بناءً على ما استقرّ به الرأي بين المحقّقين المتأخّرين: من أنّ أصالة الحقيقة ليست أصلاً تعبدية، وإنّما هي بملاك الظهور الفعليّ للفظ، والظهور الفعليّ للفظ ليس له وعاء ووجود إلاّ وعاء ذهن السامع وانسياق ذهنه إلى معنى معيّن من اللفظ، فهو بمنزلة الأمور المعلومة بالعلم الحضوريّ، فإن كان للفظ ظهور بالفعل في ذهنه، فلا يتصور شكّ من قبله في الظهور، وإلاّ فلا ظهور جزماً، وإنّما يصحّ فرض الشكّ بناءً على حجّية أصالة الحقيقة من باب التعبد، بأن يكون موضوع أصالة الحقيقة هو الوضع، والوضع يقع محلاً للشكّ، كما نشكّ في أنّ الصعيد - مثلاً - موضوع لأيّ معنى من المعاني، وعلى هذا النزاع بين المتقدّمين والمتأخّرين بنيت مسألة احتمال قرينية المتّصل، فلو كانت العبرة في أصالة الحقيقة بالوضع، فقرينية المتّصل لا تنافي ثبوت الوضع، ومع ثبوت الوضع تجري أصالة الحقيقة مادماً نحتمل إرادة الحقيقة، ولكن بما أنّ العبرة بالظهور الفعليّ لا بالوضع، فالاحتفاف بمحتمل القرينية لا يُبقي مجالاً للحجّية؛ لأنّه يُفني أصل الظهور، وبما أنّ الصحيح هو المبنى الثاني، فلا مجال لطرح هذه المسألة في المقام بعنوان الشكّ في الظهور، بل لابدّ من طرح عنوان آخر. هذا ما ينتزع من كلمات القوم من التوهم بالنسبة لطرح هذه المسألة بعنوان الشكّ في الظهور.

وهذا يعني أنه فرض أمر موضوع الحجية مردداً بين الوضع والظهور الفعلي، وبما أننا لا نقول بأن موضوع الحجية هو الوضع، وإلا لزم جريان أصالة الحقيقة عند الشك في قرينية المتصل، بينما لا نلتزم بذلك، إذن فلزم القول بأن موضوع الحجية هو الظهور الفعلي وهو أمر لا معنى للشك فيه.

والواقع: أن توهم دوران الأمر بين هذين الشقيين أوجب كثيراً من التفريعات والمغالطات في كلمات الأصوليين المتأخرين التي لم تكن موجودة في كلمات الأصوليين المتقدمين، والصحيح أن موضوع الحجية ليس أمره مردداً بين الوضع والظهور الفعلي بالمعنى الذي لا يمكن الشك فيه، بل هناك أمر ثالث نختار كونه موضوعاً للحجية بإمكاننا أن نعبر عنه بالظهور اللغوي⁽¹⁾، ومعه نستطيع أن نجمع بين إمكانية الشك في الظهور من ناحية، وبين عدم جريان أصالة الحقيقة عند الشك في قرينية المتصل من ناحية أخرى، ولا نقصد بالظهور اللغوي ما نسب إلى المتقدمين جعله موضوعاً للحجية من المعنى المستفاد من حاق الوضع، كي يلزم من ذلك جريان أصالة الحقيقة عند الشك في قرينية المتصل، بل نقصد به الدلالة التصديقية النهائية التي تتعين للكلام بلحاظ مجموع النظم والقوانين الموجودة لدى العرف لاقتناص المراد، وإن شئت فسم ذلك بلغة أهل العرف في مقابل اللغة الأصلية، وأظن أن مقصود المتقدمين كان هو هذا لا ما نسب إليهم، والظهور بهذا المعنى دائماً هو شيء واحد قد يعرفه شخص ويجهله شخص آخر، ومن المعقول وقوع الشك فيه، فإن هذا الظهور أمر واقعي لا يختلف من شخص لآخر ثابت بثبوت تلك اللغة العرفية وقوانينها ونظمها، فقوانين اللغة دائماً تقتضي معنىً معيناً

1)

(وهذا ما سماه أستاذنا الشهيد(رحمه الله) في الحلقة الثالثة من حلقات كتابه (دروس في علم الأصول) بالظهور الموضوعي، وسمى الظهور الفعلي هناك بالظهور الذاتي.

أو أحد معاني متعددة عند الإجمال من دون أن يختلف الحال باختلاف الأشخاص، أما الظهور الفعلي بالمعنى الذي لا يمكن الشك فيه فيختلف من شخص لآخر في أبناء اللغة الواحدة، فإنه عبارة عما ينسب إليه ذهن السامع ووعاء ذهنه، ومن المعلوم أن ذهن السامع ليس وعاءً فارغاً، بل هو وعاء مليء مشحون بمختلف الخصوصيات السابقة والعوامل المؤثرة من المحاورات، والتعايشات، والتفكيرات، ومقدار الاطلاع على استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى أو ذاك، وما إلى ذلك من أمور، وهذه كلها أمور تختلف من شخص لآخر، فالظهور الفعلي شأنه شأن الماء الذي يجري في أوعية مختلفة فيكتسب ألوانها، فالظهور الفعلي لكل كلام هو نتيجة اللغة زائداً المؤثرات الشخصية.

والدليل على كون موضوع الحجية هو الظهور اللغوي بالمعنى الذي شرحناه، هو: أن حجية الظهور بالسيرة العقلانية إنما هي باعتبار ما له من الكشف عن المراد، وهذا الكشف يكون باعتبار مقتضى الغلبة بحسب طبع المتكلم الناشئة عن حساب الاحتمالات، ومن المعلوم أن المتكلم إنما يحاول بمقتضى طبعه وبحسب الغالب أن يجعل مراده منطبقاً على الظهور اللغوي لكلامه لا على الظهور الفعلي الذي يختلف من سامع لآخر، فالظهور الفعلي يعبر عن لغة شخصية لكل شخص، والظهور اللغوي يعبر عن لغة مشتركة، ومن الواضح أن المتكلم يحاول الكلام باللغة المشتركة لا بلغة شخص من أشخاص السامعين، إذن فموضوع الحجية هو الظهور اللغوي لا الظهور الفعلي، نعم قد يكون الظهور الفعلي أمانة بوجه من الوجوه على الظهور اللغوي كما سيأتي بيانه إن شاء الله، وهذا غير فرض كون موضوع الحجية ابتداءً هو الظهور الفعلي.

والظهور اللغوي بالمعنى الذي عرفت يكون احتمال قرينية المتصل مضراً بالتمسك به؛ لأن الظهور اللغوي يعني الدلالة التصديقية النهائية المقتنصة من

مجموع قوانين اللغة، واحتمال قرينية المتصل يساوق احتمال عدم كون مقتضى قوانين اللغة إرادة المعنى الفلاني، فكما أنّ احتمال قرينية المتصل ينافي الحجية بناءً على مبنى المشهور: من كون موضوع الحجية هو الظهور الفعلي، كذلك ينافيها بناءً على مبنانا: من كون موضوع الحجية هو الظهور اللغوي، على فرق بين المبنيين، وهو: أنّه على مبنى المشهور يقطع بعدم الظهور عند احتمال قرينية المتصل؛ إذ ترى وجداناً عدم انسباق المعنى الفلاني إلى الذهن؛ لمنع وجود محتمل القرينية عن هذا الانسباق، وعلى مبنانا لا يساوق احتمال قرينية المتصل القطع بعدم الظهور، بل يساوق الشكّ في الظهور؛ إذ على تقدير عدم قرينته في الواقع يكون الظهور اللغوي محفوظاً في المقام، وعلى أيّ حال، فالكلام يسقط عن الحجية؛ إذ لا فرق في ذلك بين فرض القطع بعدم الظهور وفرض الشكّ في ذلك.

والفرق بين هذين المبنيين قد يؤدّي بنا إلى بعض ثمرات عملية، كما لو قال المولى: (يجب إكرام كلّ عالم ولا يجب إكرام زيد)، وتردّد المقصود بـ (زيد) بين زيد العالم وزيد الجاهل، وقال أيضاً: (يجب إكرام كلّ شاعر ولا يجب إكرام عمرو)، وتردّد المقصود بـ (عمرو) بين عمرو الشاعر وعمرو غير الشاعر، فدار أمر الدليلين في هذين الكلامين بين التخصيص والتخصّص، ولنفرض أنّنا علمنا إجمالاً بأنّ أحدهما تخصيص والآخر تخصّص⁽¹⁾، وعندئذ إن قلنا بمسلك المشهور: من أنّ موضوع الحجية هو الظهور الفعلي، فهنا لم تتمّ حجة على وجوب إكرام زيد العالم ولا عمرو الشاعر؛ لعدم الظهور الفعلي لكلّ من الكلامين وجداناً؛

1)

(وفرضنا أيضاً أنّ التخصيص هنا يوجب المجاز؛ لأنّ قوله: لا يجب إكرام فلان، لم يكن بصيغة قيد المدخول، كالوصف أو الاستثناء، كي يقال: إنّ العموم إنّما هو لشمول أفراد المدخول مثلاً.

لاحتفاه بما يصلح للقرينية، فنرجع في كليهما إلى البراءة عن وجوب الإكرام، وإن قلنا بمسلكنا: من أنّ العبرة بالظهور اللغوي، فنحن نعلم إجمالاً بثبوت الظهور اللغوي في أحدهما لغرض عدم إرادة التخصيص من ذيله، فيتشكّل عندنا علم إجماليّ بقيام الحجة على وجوب إكرام أحدهما، فيجب العمل بمقتضى قوانين العلم الإجماليّ.

وهذا المثال بنفسه دليل على صحّة مسلكنا؛ إذ لا يشكّ أحد في أنّ العقلاء في مثل هذا المورد يطبقون قوانين العلم الإجماليّ ولا يرجعون إلى أصالة البراءة، وهذا دليل على أنّ موضوع الحجية عندهم إذن هو الظهور اللغوي لا الظهور الفعليّ.

والآن نبدأ ببحث الطرق التي ذكرت لإثبات الظهور:

1 - التبادر:

الطريق الأوّل: هو التبادر، فيقال: إنّ تبادر معنى من اللفظ إلى الذهن - لو كان من حاقّ اللفظ وغير مستند إلى القرينة - علامة الوضع والحقيقة؛ لأنّ التبادر له علّتان لا غير: الوضع والقرينة، فإذا انتفى الثاني انحصر الأمر في الأوّل، وكشف التبادر عن الوضع كشف المعلول عن علّته.

وعلق على هذا الكلام في كلمات المحقّقين بتعليقات ثلاث:

التعليق الأوّل: أنّنا لا يهمنّا استكشاف الوضع اللغويّ، فإنّ مناط الحجية هو الظهور الفعليّ لا الظهور اللغويّ.

وهذا التعليق فرغنا سابقاً عن تحقيق حاله، وظهر أنّ مناط الحجّية هو الظهور اللغويّ بالمعنى الذي عرفت.

التعليق الثاني: ما هو المذكور في الكفاية من لزوم الدور؛ لأنّ التبادر معلول للعلم بالوضع، فكيف يوجب العلم بالوضع؟!

وأجابوا عن هذا الإشكال بطريقتين كما هو موجود في الكفاية وغيره من الكتب المرسومة:

الأول: أنّ العلم التفصيليّ بالوضع يتوقّف على التبادر، والتبادر يتوقّف على العلم الإجماليّ الارتكازيّ. ومقصودهم بالتفصيل والإجمال هنا التفات النفس إلى المعلوم وعدم التفاتها إليه رغم وجوده في حاقّ النفس، وليس المقصود من عدم الالتفات النسيان، فإنّ النسيان يوجب زوال العلم، بل المقصود عدم توجّه النفس إليه بالفعل. مثلاً كلّنا نعلم معنى (التمر) ولكن قبل إلقاء هذه الكلمة لم تكن متوجّهةً خاصّاً إلى علمك بمعنى (التمر)، فقد كان علمك به إجماليّاً ارتكازيّاً والآن أصبح علماً تفصيليّاً.

والثاني: الفرق بين العالم والمستعلم، بأن نفرض أنّ التبادر عند العالم علامة لدى الجاهل، فلو أنّ شخصاً من خارج أبناء اللسان - مثلاً - دخل مجلسهم ورأهم أنّ كلمة (التمر) توجب تبادر المعنى الفلانيّ إلى أذهانهم، عرف أنّ كلمة (التمر) موضوعة لذلك المعنى.

التعليق الثالث: أنّ التبادر إنّما يكون علامة على الحقيقة فيما إذا أحرز عدم القرينة، أمّا إذا شكّ في وجود القرينة وعدمها فلا يكون التبادر علامة الوضع؛ إذ لا يدلّ معلول له علّتان على إحدى العلّتين بالخصوص، ولا يمكن نفي القرينة بأصالة عدم القرينة كي يثبت انحصار الأمر بالوضع؛ لأنّ أصالة عدم القرينة - على ما قالوا - تجري في موارد الشكّ في المراد لا الشكّ في الاستناد.

أقول: إنّ بين التعليق الثاني والثالث شيئاً من التدافع؛ إذ في التعليق الثاني فرض أنّ التبادر مرّتّب على العلم بالوضع لا على نفس الوضع، بينما التعليق الثالث إنّما ينسجم مع فرض ترتّب التبادر على نفس الوضع حتّى يعقل الشكّ في أنّ هذا التبادر هل هو مستند إلى الوضع، أو لا يوجد وضع في المقام وأنّ التبادر

نشأ من القرينة، أمّا إذا فرض التبادر مترتباً على العلم بالوضع فلا معنى لهذا الشك؛ إذ لا معنى لأن يشكّ أحد في أنّه هل يعلم بالوضع أو لا، فإنّ العلم الإجمالي الارتكازيّ بعد الالتفات إليه ينقلب إلى التفصيل، وإلّا لم يكن علماً بل كان أمراً منسياً خارجاً عن خزانة النفس⁽¹⁾. والصحيح - كما ستعرف إن شاء الله - هو منحى التعليق الثالث وليس منحى التعليق الثاني.

وعلى أيّ حال، فلنبحث الآن عمّا هو التحقيق في هذين التعليقين:

أمّا التعليق الثاني - وهو إشكال الدور - : فهو مبنيّ - كما عرفت - على تسليم أنّ التبادر يترتب على العلم بالوضع لا على نفس الوضع، وهذا إنّما يتمّ لو قصرنا النظر في تعلّم اللغة على طريقة الدراسة على يد القواميس، أو على الأستاذ ونحو ذلك، فيقال مثلاً: ما لم يعلمه الأستاذ المعنى الحقيقي للكلمة لا يتبادر لديه المعنى من اللفظ، ولكنّ طريق تعلّم اللغة ليس منحصرّاً بذلك، بل هناك طريق آخر، وهي الطريقة الحياتيّة في تعلّم اللغة، وهي طريقة تعلّم اللغة بالتعايش في وسط أبناء تلك اللغة، وهي الطريقة التي يمرّ بها كلّ إنسان في حالة طفولته، فهو يولد في بيئة معيّنة تسودها لغة من اللغات، وتتكوّن لديه بالتدرّج تبادرات معيّنة، فحينما يسمع كلمة (الماء) - مثلاً - يتبادر في ذهنه المعنى المعترف به في ذلك المحيط، وهذا التبادر لا يخلق في ذهنه نتيجة للعلم بالوضع؛ إذ هو لا يتعلّق حتّى الآن معنى الوضع ومعنى الدلالة والمدلوليّة ونحو ذلك، وليس حال هذا الطفل حال الرجل الكبير الفيلسوف الذي يدخل بلداً ويصبح بصدد التتبّع عن استعمالات كلمة

(1) كأنّ إشكال التدافع ينظر إلى فرض الجواب الأوّل من جوابي إشكال الدور، وهو التمييز بين العلم التفصيليّ والارتكازيّ؛ إذ لو انحصر جوابهم بالجواب الثاني - وهو التمييز بين العالم والمستعلم - لما كان هناك تدافع بين التعليقين.

(الماء) من قبل أبناء اللسان، فإذا رأى تبادر معنى لهم من هذه الكلمة جعل ذلك دليلاً على الوضع.

فهذا الطفل رغم عدم تصوّره للوضع فضلاً عن علمه به، قد تكوّن لديه التبادر، ولم يكن التبادر لديه معلولاً لعلم ثابت له في الرتبة السابقة عليه بالوضع، وبعد هذا حينما يكبر الطفل ويعرف أنّ هناك لغة ولفظاً ومعنىً ووضعاً يستنتج من نفس التبادر الموجود لديه أنّ كلمة (الماء) موضوعة للمعنى الفلانيّ، فقد مرّ كلّ واحد منّا بدور استنتاج الأوضاع من التبادرات، حتّى أولئك المشكلون بالدور قد مرّوا بهذه المرحلة واستخدموا هذه العلامة من دون أن يقعوا في الدور. هذا مثال وجدانيّ لتوضيح الفكرة.

وأما حقيقة الفكرة في المقام فلا يسعنا تفصيل الكلام فيها هنا، فإنّ هذه الفكرة مستفاعة من مباني وتحقيقات في بحث الوضع، وكان ينبغي جعل بحث الوضع مقدّمة لبحث الظواهر، ولكننا مادّنا نبحث وفق المنهج الرسميّ المتعارف لبحث الأصول، فقد حصل الفصل بين بحث الوضع وبحث الظواهر، وعلى أيّ حال فنحن نذكر المدّعى هنا بنحو الإجمال ونستنتج منه النتيجة المقصودة:

إنّ في بحث الوضع مشكلة عويصة جدّاً، وهي: كيف نفسّر علاقة اللفظ بالمعنى؟ وهذه العلاقة أمر حقيقيّ لا مجرد اعتبار أو خيال؛ بدليل أنّ تصوّر أحدهما يخلق حقيقة تصوّر الآخر في الذهن، فهناك علّية ومعلوليّة حقيقيّة بين الأمرين، أعني: تصوّر اللفظ، وتصورّ المعنى، وليست علّية ومعلوليّة اعتباريّة فرضيّة، من قبيل أن تعتبر النار علّة للبرودة بينما لا تترتّب البرودة على النار مهما كرّرنا الاعتبار؛ لأنّ العلّية هنا لم توجد حقيقة وإتّما وجدت اعتباراً، بخلافها في محلّ الكلام، وإلّا لكان حال تصوّر اللفظ وتصورّ المعنى حال النار والبرودة.

إذن فكيف نفسّر هذه العلاقة بين اللفظ والمعنى؟ هل هي علاقة ذاتيّة كما يتوهم

البعض، أو تخلق بالجعل وتنشأ بالإنشاء كما عليه جملة من الناس، أو تحصل بالتعهد كما عليه بعض آخر، أو أنها شيء آخر غير هذه الأمور؟

كلّ ما أُفيد في الأصول الرسميّ من التفصيلات لكيفيّة تكوّن هذه العلاقة قد أوضحنا في بحث الوضع أنّها لا تصلح لتفسير هذه العلاقة، وبيّنا هناك حقيقة هذه العلاقة وكيفيّة تكوّنّها، ولا يسع المجال للتفصيل ولكننا نشير إلى أنّه كما توجد في باب التصديق واسطة بين الحدّ الأصغر والحدّ الأكبر - وهي ما تسمّى بالحدّ الأوسط - تؤدّي إلى الجزم بثبوت أحدهما للآخر، كذلك في باب تصوّر تصوّر موضوعين بينهما واسطة ورابطة، وهي رابطة القرن الأكيد تجعل الذهن ينقل من تصوّر أحدهما إلى تصوّر الآخر، أي: أنّ بينهما حدّ أوسط تصوّريّ أدّى إلى هذه النتيجة، مثلاً نفترض أنّ شخصاً سافر إلى البصرة مرّة واحدة في حياته، وسرق في هذه السفرة جميع أمواله ومناعه ثمّ رجع إلى محلّه، فهنا يوجد موضوعان: أحدهما: السفر إلى البصرة، والآخر: السرقة، وقد ارتبطا برابط القرن الأكيد بين التصرّين في الذهن، وبعد هذا مادامت هذه الرابطة قائمة في عالم النفس متى ما سمع هذا الشخص حديثاً عن البصرة تذكّر السرقة، ونفس هذه الرابطة التي هي أمر عامّ في كثير من الموارد نتصوّرها في باب الوضع ونقول: إنّ وظيفة الوضع هي إحداث هذه الرابطة بين اللفظ والمعنى، لا جعل الملازمة؛ لأنّ الملازمة غير قابلة للجعل، وإذا حدثت هذه الرابطة فمادامت قائمة ينتقل الذهن من اللفظ إلى المعنى انتقالاً تصوّريّاً، أمّا كيف تتمّ هذه العمليّة وما هو كنهها؟ فذا موكول إلى بحث الوضع. ثمّ الواضع إذا وضع اللفظ للمعنى دون أن يخبر أحداً بحسب الخارج، لم ينتقل ذهن السامع من هذا اللفظ إلى المعنى؛ لأنّ الرابطة لم توجد في ذهنه، والانتقال من أحد الحدّين إلى الآخر فرع وجود الرابطة في ذهن المنتقل، إلّا أنّ تكوّن هذه الرابطة في الذهن ليس منشؤه منحصر في العلم بالوضع، بل هنا منشأ

آخر لتكوّن هذه الرابطة في الذهن، وهو الوقوف على استعمالات كثيرة، فالطفل حينما يسمع كثيراً كلمة (الحليب) مقترناً ذلك برؤية الحليب تتكوّن في ذهنه هذه الرابطة بين اللفظ والمعنى، فكثرة استعمال اللفظ أمامه في هذا المعنى مطلقاً وفي جميع الأحوال تقوم مقام العلم بالوضع وتحدث في ذهنه نفس الرابطة قبل أن يعلم شيئاً عن الوضع، وبعد هذا يستدلّ بهذه العلاقة على الحقيقة.

أمّا أنّه كيف يفرّق بين الحقيقة والمجاز مع وجود هذه العلاقة في المجاز أيضاً؟ فطريق الفرق بينهما هو: أنّ هذه الرابطة في باب الحقيقة رابطة مطلقة، وفي باب المجاز رابطة مقيدة بشروط معيّنة، والرابطة المطلقة نتيجة للاستعمال المطرّد، والاستعمال المطرّد نتيجة للوضع، وحينما لا يكون الاستعمال مطرّداً لا تتولّد رابطة مطلقة، ولا يكون الاستعمال حقيقة بل هو مجاز.

وقد تحسّل: أنّ التبادر لا يتوقّف على العلم بالوضع حتّى يلزم من الاستدلال به على الوضع الدور، وإذا اتّضح أنّ التبادر لا يتوقّف على العلم بالوضع انفتح المجال للدخول في التعليق الثالث، فنقول:

وأما التعليق الثالث - وهو فرض الشكّ في استناد التبادر إلى القرينة وعدمه - : فنحن نفسره بالطريق الفنّي بأن نقول: إنّ هذا الطفل الذي تعلّم اللغة على الطريقة الحيائيّة قد يشكّ في أنّ هذه الرابطة بين اللفظ والمعنى هل هي رابطة مطلقة، أو رابطة مقيدة بشروط معيّنة ومكتنفات خاصّة للكلام، وعندئذ تكون طريقة معرفة المطلب بتغيير الأحوال حالاً بعد حال، فإذا رأى - مثلاً - عشرين مورداً مختلف الأحوال كلّها مشتركة في وجود هذا التبادر وهذه الرابطة، عرف بحساب الاحتمالات أنّ هذه رابطة مطلقة، كما هو الحال في اكتشاف العليّة في باب التجربة في الأمور الخارجيّة. وهذه العلاميّة للتبادر علاميّة حقيقيّة تكوينيّة قائمة على أساس

متعبد ثابت من قبَل العقلاء، أو الشارع، أو إمضاء الشارع، أو غير ذلك.

وهناك علامة أخرى للتبادر تعبدية، وتوضيح ذلك: أنّ السامع لو سمع من المولى قوله مرثلاً: (ائتني بأسد يعيش في الحديقة) وتبادر إلى ذهنه من كلمة (الأسد) الحيوان المفترس، فهذا ظهور فعليّ في طلب الحيوان المفترس، وهو الذي قال عنه الأصوليون المتأخرون: إنّه هو موضوع الحجية، ونحن بيّنا أنّ موضوع الحجية هو الظهور اللغويّ لا الظهور الفعليّ، ولا يهمنّا الآن أنّ هذا التبادر هل نتج عن الوضع، أو نتج عن القرينة، وأنّ هذا المعنى هل هو معنى حقيقيّ، أو مجازيّ؟ وإثما يهمنّا أن نرى أنّ هذا الظهور الفعليّ هل هو مطابق للظهور اللغويّ، أي: لما يقتضيه نظام اللغة بالمعنى الواسع الشامل للقرائن والمناسبات العامة، أو لا؟ فإن كان هذا الظهور الفعليّ ناتجاً عن نظام اللغة، إذن هو يكشف عن مراد المولى، فهو حجة لنا سواء كان حقيقة أو مجازاً، وإن كان قد تدخلت في تكوّن هذا الظهور في ذهننا إضافة إلى نظام اللغة خصوصيات أخرى نفسية لا تمت إلى نظام اللغة بصلة، إذن هذا الظهور لا يكشف عن مراد المولى، مثلاً نفترض أنّنا ذهبنا بالأمس إلى حديقة الحيوانات فتبادر إلى ذهننا من هذا الكلام الحديقة التي رأيناها، فإذا جاء هذا الاحتمال، وهو احتمال تدخل خصوصيات أخرى غير نظام اللغة فيما تكوّن لدينا من ظهور ناتجة عن ثقافتنا الخاصة أو بيئاتنا الخاصة أو نحو ذلك، فعندئذ قد يتفق إمكان طرد هذا الاحتمال بعرض الكلام على ناس آخرين من ثقافات وبيئات مختلفة، فإن فهموا منها معنى معيّنًا واحداً كان احتمال أن لا يكون هو المعنى اللغويّ وأن يكون فهم جميع هؤلاء ناشئاً من خصوصياتهم الشخصية مستبعداً بحساب الاحتمالات.

وقد لا تتاح للإنسان فرصة علاج من هذا القبيل، ولكن العقلاء بنوا على العلامة التعبدية للتبادر، فإنّ بناء العقلاء قائم على التعبد بإحراز الظهور اللغويّ

عن طريق الظهور الفعليّ، والشارع أمضى ذلك، فما هو الحجّة أوّلاً في نظر العقلاء لإثبات مراد المتكلّم هو الظهور اللغويّ؛ لأنّه الكاشف عن المراد، ولكن الطريق للوصول إلى الظهور اللغويّ في نظر العقلاء هو الظهور الفعليّ، فمن الطبيعيّ أنّ كلّ واحد منّا يعيش ظروفه الخاصّة وخصوصيّاته المعيّنة، ويحتلّ الفرق بين الظهور اللغويّ والظهور الفعليّ، فجعل الظهور الفعليّ أمانة على الظهور اللغويّ، ولعلّ الوجه في جعله أمانة تعبديّة من قبيل العقلاء: أنّ احتمال الفرق بين الظهور الفعليّ والظهور اللغويّ في نظرهم موهون جدّاً ولو لأجل عدم تنبّههم إلى تمام الخصوصيّات التي يحتمل أن يكون لها دخل في تكوين الظهور الفعليّ، وعدم التفاتهم إلى أنّ الخصوصيّات الشخصيّة لها تأثير مفصّل في ذلك⁽¹⁾.

2 - قول اللغويّ:

الطريق الثاني لإثبات الظهور: هو قول اللغويّ، يظهر من الكفاية وغيرها من الكتب الرسميّة أنّ الإفتاء بحجّيّة قول اللغويّ كان مشهوراً حتّى ادّعي عليه الإجماعات في ألسنتهم، وجعل الإجماع - مثلاً - أحد الأدلّة على حجّيّته، إلّا أنّه لدى المتأخّرين انقلب القول عن الحجّيّة إلى القول بعدمها.

وخلاصة ما يظهر من كلامهم بهذا الصدد: إنّ التمسك بقول اللغويّ تارةً يكون

(1) ومن هنا قد يمكن إثبات الحقيقة والمعنى الموضوع له بالتبادر إثباتاً تعديلياً، وذلك فيما لو افترضنا أنّ التبادر كان ثابتاً، ولم نكن نحتمل استناده إلى القرينة ولكننا كنّا نحتمل استناده إلى شؤون شخصيّة لنا لا تمت إلى نظم اللغة بصلة، أو إلى عدم استيعابنا لتمام النكات اللغويّة وأساليب المحاورة، فعندئذ ننفى ذلك بالأماريّة العقلانيّة للظهور الفعليّ، وتثبت بذلك الحقيقة بعد أن كان المفروض القطع بعدم استناد التبادر إلى القرينة.

لأجل إثبات موارد استعمال اللفظ، وأخرى يكون لتشخيص المعنى الحقيقي للكلام، ولا تتم حجّة قول اللغويّ في شيء من المقامين:

أمّا في المقام الأوّل - وهو إثبات موارد الاستعمال - : فالذي يستفاد من مجموع الكتب الرسميّة للمحقّقين الإشكال على ذلك بوجهين:

أحدهما: ما يستظهر من عبارة المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) (1)، وهو: أنّ مجرد معرفة موارد الاستعمال لا يفيد الفقيه، وإنّما الذي يفيدّه هو تمييز الظاهر منها من غير الظاهر، أي: تمييز الحقيقة عن المجاز كي تترتب على ذلك حجّة الظهور فيعمل به.

والثاني: ما يستفاد من كلمات المحقّقين المتأخّرين، وهو: أنّنا لو قلنا بحجّة قول اللغويّ فإنّما هو على أساس سيرة العقلاء القائمة على الرجوع إلى أهل الخبرة، وهذا هو الدليل المهمّ الذي استند إليه المتقدّمون من علماء الأصول للقول بحجّة قول اللغويّ، بينما هذا لا يتمّ في المقام، فإنّ حجّة قول أهل الخبرة عقلاً إنّما تكون في الخبرات الحدسيّة كخبرة الطبيب والمهندس والفقيه، أمّا في الخبرات الحسيّة - من قبيل موت زيد وحياة عمرو - فلا يعتمد على الإخبار عن ذلك إلاّ بلحاظ الشهادة، فيعتبر فيه ما يعتبر في الشاهد: من العدالة والتعدّد بناءً على عدم قبول خبر الواحد في الشبهات الموضوعيّة، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ إخبار اللغويّ عن موارد الاستعمال إخبار عن حسّ، أو ما يقرب من الحسّ، وليس إخباراً حدسيّاً.

وأمّا في المقام الثاني - وهو إثبات المعنى الحقيقيّ الموضوع له الكلام في قبال المعنى المجازيّ - : فالمتحصّل من كلماتهم هنا أيضاً وجهان في بيان عدم جواز الرجوع إلى قول اللغويّ:

أحدهما: أنّ أهل اللغة ليسوا من ناحية تعيين المعنى الحقيقيّ وتمييزه عن

(1) في تعليقه على الرسائل.

المعنى المجازي من أهل الخبرة؛ بدليل أنّهم لم يتصدّوا لتحقيق هذا المطلب فيكتبهم وبياناتهم، ولو كانوا من أهل الخبرة في ذلك لسجّلوا نتائج خبراتهم في بحوثهم.

والثاني: أنّ أهل اللغة لا يمكنهم أن يكونوا من أهل الخبرة في تمييز المعاني الحقيقية عن المجازية؛ إذ لا توجد لديهم الوسائل التي تمكّنهم من هذه الخبرة؛ إذ ليست لديهم وسيلة عدا الاستماع إلى موارد الاستعمال وتجميعها، ومن المعلوم أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة.

أقول: التحقيق عدم إمكان المساعدة على أكثر هذه الكلمات:

أمّا عدم ترتّب الأثر على نقل اللغويّ لمورد الاستعمال لأنّ الذي يهّمنا هو الظهور ومعرفة الحقيقة، فيرد عليه: إنّنا لو قلنا بحجّة قول اللغويّ في ذلك لترتّب عليه الأثر في الاستنباط من النصوص الشرعية في فروض عديدة:

أحدها: أن نفرض أنّنا عرفنا أنّ اللفظ الفلانيّ لم يستعمل إلّا في المعنى الواحد الفلانيّ ولكن التردّد كان في حدود ذلك المعنى المستعمل فيه، كما لو عرفنا أنّ لفظ (الصعيد) لم يستعمل إلّا في معنى واحد محدود بحدود خاصّة، وهو المعنى الحقيقيّ الظاهر منه، وشككنا في أنّ هذا المعنى الواحد هل هو عبارة عن التراب، أو مطلق ما على وجه الأرض؟ فنأخذ بقول اللغويّ الناقل للمعنى المستعمل فيه، وهذا ليس من الرجوع إلى قول اللغويّ في تشخيص الحقيقة.

ثانيها: أن نعرف أنّ لهذا اللفظ معنى ولا نعرف أنّ له عدّة معاني شكّ في الحقيقة منها من المجاز، واللغويّ قد نقل لنا: أنّ هذا اللفظ لم يستعمل إلّا في المعنى الفلانيّ، فلا بدّ أن يكون هو المراد من النصّ، ومن البعيد جدّاً أن يكون له معنيان وموردان للاستعمال ومع هذا يخفى أحدهما على اللغويّ.

ثالثها: ما لو أحرزنا أنّ هذا اللفظ لم يرد به بعض معانيه كما لو قال لنا اللغوي: إنّ موارد استعمال اللفظ الفلانيّ ثلاثة وشخصها لنا، ونحن قد حصلنا على قرينة بلحاظ نصّنا الشرعيّ تدلّ على أنّ المعنى الأوّل والثاني غير مقصودين من هذا النصّ، فيتعيّن حملة على المعنى الثالث، وليس هذا من تشخيص الحقيقة عن المجاز، بل من باب تعيين موارد الاستعمال.

وأما القول بأنّ إخبار اللغويّ عن موارد الاستعمال إخبار عن حسّ وليس إخباراً عن حدس كـي يشمل بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة، فيرد عليه:

أولاً: أنّه في كثير من الموارد يكون تعيين موارد الاستعمال قائماً على أساس الحدس، فإنّ تعيين أصل المعنى المستعمل فيه اللفظ قد يكون قريباً من الحسّ، إلّا أنّ تعيين حدود المعنى وقبوده وإطلاقه وضيقة ممّا لا بدّ فيه من استعمال الحدس في كثير من الأوقات، فإنّ اللغويّين كانوا يتتبعون كلمات العرب واستعمالاتهم في جزئيات الموارد، فيجمعونها وينتزعون منها بعد إلغاء الخصوصيّات التي يمتاز بها فرد من أفراد مورد الاستعمال عن آخر جامعاً، كي يعرفوا أنّ هذا هو المعنى المستعمل فيه، وعمليّة انتزاع هذا الجامع عمليّة حدسيّة واجتهاديّة وليست حسّيّة.

وثانياً: أنّ بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة منضمّاً إلى عدم حجّيّة خبر الواحد في موضوعات من قبيل موت زيد وحياة عمرو - لو قلنا به - لا يعني اختصاص الحجّيّة العقلانيّة لقول أهل الخبرة بالخبرة الحدسيّة، بأن يكون الحدس أولى بالاعتماد عليه من الحسّ، فلو قال: رأيت بعيني، لم يقبل منه، ولو قال: إنّني أعمل نظراً واجتهاداً يكون في معرض الخطأ والصواب، وأضفت أشياء من عندي من الحدس والتخمين، قبل منه، فإنّ مثل هذا الأمر غير محتمل بشأن العقلاء، والحدسيّة توجب الضعف لا القوّة، وفرض كون ما يوجب الضعف دخيلاً في الحجّيّة وما يوجب القوّة مانعاً عن الحجّيّة مطلب غير مناسب لارتكاز العقلاء الذين يكون جعل الحجّيّة عندهم بملاك الكشف والطريقيّة.

والذي دعا هؤلاء العلماء إلى مثل هذا التفصيل هو استثناء باب الشهادة بناءً على عدم حجّية خبر الواحد في القضايا الجزئية من قبيل حياة زيد وموت عمرو، فتخيّل أنّ الميزان الفاصل في السيرة العقلائية إنّما هو كون الخبرة حسّية أو حدسية، بينما ليس الأمر كذلك.

وإنّما الميزان الفاصل هو كون جهة الإخبار مربوطة بمطلب حياتي عامّ يحتاج استيعابه وتفهم خصوصياته إلى تفرّغ وتخصّص، فبمقتضى قانون العمل بين الناس خصّص لكلّ مطلب من هذا القبيل جماعة يتبعون في مقام تحصيل قضاياه على أساس الخبرة الحدسية أو الحسّية، حيث إنّّه لو صار البناء على أنّ كلّ إنسان لا يبني موقفه إلاّ على أساس الخبرات التي يحصلها ويعمل بصحتها بنفسه، ككيفية معالجته لمريضه، أو بنائه لداره، أو ما شابه ذلك لتوقّفت الحياة، ولا يسع عمر الإنسان للتفرّغ لتحصيل كلّ هذه العلوم خصوصاً الإنسان الميدانيّ الذي يشتغل في الميادين الحياتية، فلهذه النكته فرضت في القضايا العامة التي ترتبط بالحياة ارتباطاً عاماً فكرة التخصّص والرجوع إلى المتخصّصين. وهذا بخلاف الجهات الجزئية كموت زيد وحياته ووجوده في الدار ونحو ذلك من القضايا الجزئية والأمور المحسوسة، فهذه أدوار يمكن طيها لكلّ إنسان بمجرد أن يتصدّى للاطلاع عليها وترتيب الآثار عليها في الخارج، وليست من الأمور التي تكون بحاجة إلى التفرّغ والتخصّص. فالتفصيل في السيرة العقلائية إنّما هو بين القضايا العامّة والجزئية لا بين الحدس والحسّ، ففي القضايا العامة التي هي بحاجة إلى التخصّص يكتفي العقلاء بكلام أهل الخبرة سواء كان على أساس الحدس أو الحسّ، وفي غيرها لا يكتفي العقلاء بكلام من يخبر عن الحدس، وأمّا المخبر عن الحسّ فلو قلنا بعدم كفاية الخبر الواحد في الموضوعات فلا بدّ في قبول شهادته من شرائط البيّنة.

ومن المعلوم: أنّ اللغة من القضايا العامة التي تحتاج إلى التفرّغ والتخصّص للذهاب إلى القبائل العربية الأصيلة في لسانها وبياناتها، وتتبع موارد استعمالها

والالتفات إلى نكات تعبيراتها ثم تبليغ ذلك إلى الآخرين، فالسيرة العقلانية في الرجوع إلى أهل الخبرة وهم اللغويون في المقام تامّة.

أمّا القول بأنّ أهل اللغة ليسوا من أهل الخبرة بتمييز المعاني الحقيقة عن المجازية؛ بدليل عدم تصدّيبهم لتحقيق هذا المطلب في كتبهم وبياناتهم، ولو كانوا من أهل الخبرة لسجلوا نتائج خبرتهم في بحوثهم، فهذا إشكال إثباتي في المقام، وتحقيقه يكون بالرجوع إلى حال أهل اللغة، لأجل أن يرى أنّ خبرتهم صرفوها في المقام الأوّل فقط، أو صرفوها في المقام الثاني أيضاً، وليس إشكالاً علمياً كي نقيمه علمياً في المقام.

وأمّا القول بأنّ أهل اللغة لا يمكن أن يكونوا من أهل الخبرة بالحقيقة والمجاز؛ لأنّ مسندهم الاستعمال، والاستعمال أعمّ من الحقيقة. فهذا إشكال فنيّ، وجوابه: أنّه ليس الأمر كذلك، فإنّ تتبّع موارد الاستعمال في جملة من الموارد قد يستخدم مع إعمال النظر والحدس في تعيين المعنى الحقيقيّ في قبال المعنى المجازيّ.

فمثلاً لو فرض أنّ اللغويين تتبّعوا موارد استعمال كلمة (أسد) في الرجل الشجاع وفي الحيوان المفترس، ورأوا أنّ استعمالها في الحيوان المفترس أقدم تاريخياً من استعمالها في الرجل الشجاع، ورأوا بالتتبّع والفحص أنّه في كلّ مورد استعملت كلمة (الأسد) في الرجل الشجاع عطفت عليها كلمة أخرى تدلّ على إرادة هذا المعنى، ورأوا أنّ كلمة (أسد) حينما تستعمل بمعنى الرجل الشجاع يقصد بها المبالغة في الشجاعة، فهذه القرائن قد تؤدّي إلى القطع بأنّ كلمة (أسد) موضوعة للحيوان المفترس، وأنّ الرجل الشجاع معنىً تبعيٍّ ومجازيٍّ لها⁽¹⁾.

1)

(وكذلك بإمكانه كشف الحقيقة عن طريق التبادر لدى أبناء اللغة، أو التبادر عنده بعد تدبّره على موارد الاستعمالات بشكل يثق عادة بأنّه لا تخفى عليه نكات الاستعمال.

نعم، هل أنّ أهل اللغة يستعملون هذه الضمائم والحسابات، أو لا؟ هذا يحتاج إلى تتبّع شأنهم كما قلناه.

والمتحصّل من الكلام: أنّ قول اللغويّ حجّة فيما يكون خبيراً فيه⁽¹⁾.

(1) وممّا قد يستدلّ به على حجّية قول اللغويّ هو الإجماع أولاً، وانسداد باب العلم باللغة ثانياً. وقد نقل عن أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في الدورة التي لم أحضرها في هذا القسم من البحث الجواب على كلا الوجهين بمايلي: أمّا الإجماع فإن قصد به الإجماع العمليّ، أي: إطباقهم على الأخذ بقول اللغويّ، فهذا كما يلائم التعبّد كذلك يلائم حصول الاطمئنان، وإن قصد به الإجماع الفتوائيّ فالمحصّل منه غير ثابت، والمنقول منه غير حجّة، وعلى تقدير الثبوت يحتمل أن يكون مدركياً. وأمّا الانسداد بدعوى: انسداد باب العلم باللغة إلّا بالرجوع إلى أهل اللغة، وهو لا يورث إلّا الظنّ، فالظنّ حجّة، فالجواب: أولاً: أنّ دليل الانسداد يتوقّف على حصول العلم الإجماليّ، وعدم إمكان الامتثال القطعيّ لاستلزام الحرج، فتصل النوبة إلى الامتثال الظنّيّ، وفي المقام وإن كتنا نعلم إجمالاً بصدق بعض إخبارات أهل اللغة حينما يخبر عن ظهور الكلمات لكن من الواضح أنّ هذا لا يعني ثبوت علم إجماليّ لنا بالتكليف الإلزاميّ؛ إذ قد تكون تلك الظواهر التي صدق اللغويّ في الإخبار عنها مقتضية للحكم الترخيصيّ دون الإلزاميّ. وثانياً: لا يلزم من الاحتياط والأخذ بشهادات اللغويين العسر والحرج، فلا تصل النوبة إلى الامتثال الظنّيّ. وثالثاً: لو سلّمنا بثبوت العلم الإجماليّ وعدم إمكان الموافقة القطعيّة، لا تصل النوبة إلى العمل بالظنّ إذا كان هناك عموم أو إطلاق فوقانيّ مفروغ عن ظهوره؛ إذ إنّ وجود دليل فوقانيّ من هذا القبيل يستوجب عدم انسداد باب العلميّ وإن كان باب العلم مسدوداً، وهذا يعني أنّ دليل الانسداد في باب شهادات اللغويين لو تمّ في نفسه لا يفيدنا في مقام تخصيص ←

نعم، إنّما يكون قوله حجّة للعاميّ، أي: لمن لا يتمكّن من استعمال وسائل التوصل إلى النتيجة بالفعل، كما أنّ قول المجتهد لا يكون حجّة لمجتهد آخر، وإنّما يكون حجّة بالنسبة للعاميّ، فلو فرض أنّ اللغويّ كتب أدلّته، وجمع الموارد التي استند إليها، وبيّن طريقة استنباطه للنتيجة، وكان لأحد ملكة الاستفادة من هذه المطالب، فليس قوله حجّة بالنسبة له؛ إذ بالإمكان أن يرجع إلى نفس تلك الوسائل ويستنبط منها النتيجة، ولو وجدنا أنّ اللغويّ يقول - مثلاً - بأنّ كلمة (لعلّ) للتمنّي، لكننا رأينا أنّ هذا غير صحيح؛ لأنّنا انتزعنا من جميع موارد استعمالها معنى آخر أدقّ من هذا بحيث يشمل تمام الموارد، فكلام اللغويّ ليس حجّة لنا، فإنّ السيرة العقلانيّة الدالّة على الرجوع إلى استنباط أهل الخبرة إنّما دلّت على رجوع العاميّ إلى الخبير، لا على رجوع الخبير إلى الخبير.

3 - أصالة عدم النقل:

الطريق الثالث لإثبات الظهور: هو التمسك بأصالة عدم النقل بحسب مصطلح المشهور، وأصالة ثبات اللغة بحسب مصطلحنا، وهذا الأصل طريق لإثبات الظهور في عصر صدور الكلمة، وقد مرّ فيما سبق بيانه وكيفية الاستدلال عليه بالسيرة، واكتشاف نكتة هذه السيرة، وهي الثبات النسبيّ الذي يحسّ به الفرد في اللغة بحدود العمر القصير، وهنا نريد أن ننبه على أمور ترجع إلى هذا الأصل بعد

→ الإجماليّ بصدق بعض شهادات اللغويين، ولا يمكن الاحتياط في ذلك - بحسب الفرض - بالأخذ بتمام شهاداتهم، فتصل النوبة إلى الاكتفاء بموارد حصول الظنّ بصحّة شهاداتهم.

الفراغ عن تصوّره وتصديقه، ومعرفة الاستدلال عليه بالسيرة العقلانيّة، ونكتة انعقاد السيرة:

الأمر الأوّل: أنّ هذا الأصل إنّما يجري إذا شكّ في أصل التغيّر، أمّا إذا علم بالتغيّر وشكّ في تأريخه فهذا غير جارٍ في المقام كما أشير إليه في الكفاية. فإذا شكّ أنّ الصلاة - مثلاً - هل نقلت من المعنى اللغويّ إلى المعنى الشرعيّ في زمن النبيّ (صلى الله عليه وآله) حتّى تكون حقيقة شرعيّة، أو نقلت في عصر الأئمّة (عليهم السلام) أو عصر الغيبة، فلا تجري أصالة عدم النقل أو أصالة الثبات في اللغة، ونكتة ذلك بناءً على توضيحنا الماضية لهذا الأصل في غاية الوضوح، فإنّنا بيّنا أنّ هذا الأصل قام على أساس أن كلّ فرد في تجربته المعاشيّة لم ير تطوّراً وتغيّراً في اللغة، فيرى أنّ تغيّر اللغة كأنّه على خلاف الطبع وحالة استثنائيّة، وهذه أمانة بحساب الاحتمالات على عدم التغيّر. أمّا إذا أحرز تحقّق هذه الحالة الاستثنائيّة وشكّ في تأريخها فأماريّة كون التغيّر على خلاف الطبع لا موضوع لها هنا، ولا توجد نكتة أخرى مركوزة في ذهن العقلاء تكون ملاكاً للكشف عن تأخّر هذا التغيّر أو تقدّمه، فلو حكم العقلاء هنا بالتقدّم أو التأخّر لكان ذلك حكماً تعبدياً صرفاً، بينما الأصل الموضوعي المتفق عليه هو أنّ الأصول اللفظيّة والأمارات العقلانيّة كلّها بملاك الكشف لا بملاك التعبد (1).

1)

(قد يقال في مثل هذا المورد باستصحاب عدم النقل أو عدم التغيّر إلى حين العلم بذلك، وأنّ هذا الاستصحاب أوسع دائرة من تلك الأمانة العقلانيّة، فيجري حتّى في المورد الذي لا تجري أصالة الثبات كأمانة عقلائيّة. ونقل عن أستاذنا الشهيد (رحمه الله) فيما لم أحضره في الدورة الأخيرة الجواب على هذا الاستصحاب بأنّ الصحيح عدم جريان الاستصحاب؛ لأنّ لتقريبه صيغتين: ←

الأمر الثاني: إذا تعارضت أصالة الثبات في اللغة مع قول اللغويّ فعلى رأي مشهور المتأخّرين لا مشكلة في المقام؛ لأنّ قول اللغويّ غير حجّة، فنأخذ بأصالة الثبات. أمّا على رأينا: من حجّة قول اللغويّ بالنسبة لمن لا يتمكّن من الاجتهاد في تشخيص المسألة اللغويّة، فلو وقع التعارض بين الأمرين مع تحقّق شرط حجّة قول اللغويّ - وهو عدم التمكن من الاستنباط في اللغة - قلنا: إنّ الدليل على حجّة قول اللغويّ وكذلك أصالة الثبات في اللغة هو السيرة، وليس لدينا دليل لفظيّ على أحدهما لنتمسك بإطلاقه، فلا بدّ من الاقتصار في هذا الدليل اللبّيّ على القدر المتيقّن، والقدر المتيقّن من السيرة في كلّ منهما هو صورة عدم معارضته مع الآخر، فعند معارضتهما لا بدّ من الرجوع إلى بقية الأصول والقواعد في مقام استنباط الحكم الشرعيّ.

الأمر الثالث: إذا كان الشكّ في تغيّر اللغة ناتجاً من الشكّ في وجود السبب للتغيّر فلا إشكال في جريان أصالة الثبات وعدم التغيّر. أمّا إذا كان الشكّ في ذلك ناتجاً من الشكّ في سببيّة الموجود فلا تجري أصالة الثبات، وهذا نظير انقسام

→ الصيغة الأولى: استصحاب علاقة اللفظ بالمعنى. ويرد عليه: أنّ هذه العلاقة ليست حكماً شرعيّاً، ولا موضوعاً للحكم الشرعيّ. أمّا الأوّل فواضح. وأمّا الثاني فلأنّ اللفظ إذا كان لا يزال ذا علاقة بالمعنى الفلانيّ كان ذلك سبباً للظهور، والظهور هو الحجّة، وليست نفس العلاقة موضوعاً للحكم، إذن فهذا الأصل مثبت. الصيغة الثانية: أن يقال: إنّ هذا الكلام إذا كان صادراً في زمان كذا كان ظاهراً في المعنى الفلانيّ، والآن كما كان. وهذا الاستصحاب التعليقيّ إن كان حجّة في الأحكام فليس بحجّة في الموضوعات.

احتمال القرينة إلى احتمال وجود القرينة واحتمال قرينية الموجود، وكما يفصل هناك بينهما كذلك نفصل هنا بينهما، فلو شككنا في أصل وجود سبب للتغير، ونقصد بذلك الشك في وجود ما من شأنه إثبات التغير في اللغة، كما لو رأينا كلمة (دابة) مثلاً في زماننا تدلّ على حيوان مخصوص، وشككنا أنّها في عصر النصوص هل كانت تدلّ على نفس المعنى، أو كانت بمعنى مطلق ما يدبّ على الأرض؟ ثمّ وجد سبب لا نعرفه لتغير اللغة، جرت أصالة الثبات على أساس أنّ العقلاء يتخيّلون - ولو على أسس خاطئة - أنّ التغير خلاف طبع اللغة وأنّه حالة نادرة استثنائية، فحساب الاحتمالات يكشف كشفاً نوعياً عن عدمه. هذا بخلاف ما لو شككنا في سببية الموجود للتغير، ونقصد بذلك ما لو وجدت في عصر الصدور ظروف وخصوصيات من شأنها أن يكون ظهور الكلمة في ذلك العصر غير الظهور الذي نفهمه الآن، ولكن مع ذلك احتملنا عدم حصول التغير لأسباب وخصوصيات غير معلومة لدينا، فهنا لا حجّة لأصالة عدم التغير؛ لعدم وجود ذلك الكشف النوعي مادام هناك ما من شأنه إثبات التغير. ومن هذا القبيل كلمة (الرأي) الواردة في النهي عن العمل بالرأي أو تفسير القرآن بالرأي، فلو فرضنا: أنّنا لا نفهم من هذه الكلمة الآن إلاّ المعنى العقلي لهذه الكلمة، لكننا نحتمل أنّه في عصر الأنمّة (عليهم السلام) كان للكلمة ظهور في الرأي بالمعنى الاصطلاحي، أي: الأخذ بالحدسيّات والتخمينات كالقياس والاستحسان ونحو ذلك، وكان هذا الاحتمال ناشئاً من العلم بظرف معيّن هو ظرف هذا الاحتمال، فنحتمل أنّ شيوع هذا الاصطلاح وتداوله بين الألسن بلغ إلى درجة كسب هذه الكلمة ظهوراً عاماً في هذا المعنى، ففي مثل هذا الفرض لا حجّة لأصالة عدم التغير.

4. الصناعة:

الطريق الرابع لإثبات الظهور: هو الصناعة بمعنى التأمّل البرهانيّ الفنّي، في مقابل التبادر الذي هو الطريق الأوّل الذي ليس مستتبناً للتأمّل ومحتويّاً على الفنّ والبرهان، بل هو حالة وجدانية تخلق في النفس، وهي حالة انسباق المعنى من اللفظ بلا حاجة إلى التعمّق.

والتأمّل الفنّي البرهانيّ تارةً يعمل في إثبات كبرى حجّة الظهور نفيّاً أو إثباتاً، وتوسعة وتضييقاً، وأخرى يعمل لإحراز الظهور، وهذا هو محلّ الكلام.

أمّا الكلام في الأوّل: فهو مربوط بالمقام الأوّل. وقد اتّضح بما بيّناه في المقام الأوّل أنّ للصناعة دخلاً في تحقيق توسعة دائرة الحجّة وتضييق دائرتها، وحجّة الطواهر عمدة دليلها - كما مرّ بنا - هي السيرة العقلانيّة.

فنقول في فرض كون دليلنا على حجّة الظهور السيرة العقلانيّة: إنّّه إن لم نعلم وجه السيرة ونكتتها فمتى ما شككنا في سعة دائرة الحجّة وضيقتها، وأنّها هل تختصّ بخصوص من قصد إفهامه مثلاً، أو لا؟ وهل تختصّ بموارد الشكّ في القرينة، أو تعمّ موارد الشكّ في قرينيّة الموجود؟ ونحو ذلك، لم يكن لنا طريق لمعرفة الحال إلاّ الرجوع إلى السيرة العقلانيّة بحسب الخارج، وقد يقع الخلاف في تشخيصها، فواحد يدّعي الوجدان على ثبوت السيرة على الحجّة، وآخر يدّعي الوجدان على الخلاف. أمّا إذا عرفنا أنّ نكته السيرة العقلانيّة هي الكاشفيّة والأماريّة لا التبعّد الصرف، كما هو الحال في كلّ الأصول العقلانيّة على ما هو متسالم عليه بين علماء الأصول، وعرفنا أيضاً أنّ هذه الكاشفيّة تكون على أساس حساب الاحتمالات القائم على أساس الغلبة، بمعنى أنّ الغالب في المتكلم أن يطبّق ظاهر كلامه على واقع مرامه،

فعدنئذ قد لا تبتلي السيرة العقلانيّة لدينا بالغموض كي تقتصر على عملهم الخارجيّ، بل نرجع إلى ما عرفناه من النكتة، ونميّز بشكل أتمّ وأتقن موارد الحجّية من موارد عدم الحجّية، فنرى مثلاً: أنّه ليس الغالب في المتكلّم أن لا يوصل كلامه بقريّة متّصلة، فلا كاشفيّة لأصالة عدم قريّية الموجود، فنكتة السيرة غير موجودة، أو نرى مثلاً: أنّ الغلبة والكاشفيّة موجودتان بالنسبة لمن لم يقصد إفهامه، فنكتة السيرة ثابتة، وما إلى ذلك من الأمثلة، فهذا دور الصناعة في كبرى حجّية الظهور.

وأما الكلام الثاني - أعني: دور الصناعة في إحراز الظهور - : فهنا نحن بحاجة إلى البحث لأجل تحديد مقدار دور الصناعة في باب الدلالات. فمن ناحية هنا كلام قد يتردّد على الألسن، وهو: أنّه لا معنى لإعمال الصناعة في معرفة الظهور، وإنّما يجب الرجوع فيه إلى العرف وإلقاء الكلام على الفرد المتعارف والناس الاعتياديّين لكي نرى ماذا يفهمون منه، ومن ناحية أخرى نرى أنّ سيرة المحقّقين لم تكن على ذلك، ففي جملة من الموارد أدخلوا الصناعة في فهم الظهور، فما أكثر ما يتكلّمون صناعة في إثبات المفهوم - مثلاً - للقضيّة الشرطيّة، أو في أنّ صيغة (افعل) هل تدلّ على الوجوب بمقدّمات الحكمة أو بقريّة عامّة أخرى، أو لا؟ وما إلى ذلك من الأمثلة.

فمن هنا احتجنا في مقام حلّ هذا التناقض بين هذين الأمرين - أي: بين ما قد يقال وما قد يفعل - إلى تحديد دور الصناعة ومقدار أثرها في باب دلالة الألفاظ.

وتفصيل الكلام في ذلك: أنّ الصناعة تارة تعمل في تشخيص كبرى الظهور، وأخرى في تشخيص صغراه، وثالثة في تشخيص خصوصيّات الظهور، ورابعة في مقام التنسيق بين الظهورات، أي: تحديد العلاقات الكليّة بين بعض الطواهر

أمّا دور الصناعة⁽¹⁾ في إثبات كبرى الظهور: فنقصد بذلك كشف دلالة لفظ ما بشكل عامّ على معنى، أو كشف قانون ما لغويّ بشكل عامّ في مقام اقتناص المعنى، وهذا من شأن علماء اللغة، وهو أمر ممكن، فنحن بعد أن أثبتنا أنّ المقياس في الظهور الذي يكون كاشفاً عن المراد وعليه مدار العمل ليس هو الظهور الفعليّ، وإنّما هو الظهور اللغويّ، فبالإمكان الكشف عن الظهور اللغويّ بالاستقراء وحساب الاحتمالات، وإعمال صناعة التجريد وإلغاء الخصوصيّات، وإلغاء احتمال الصدق وتأثير المقارنات، وذلك تارةً يكون بالتمسك بالظهور الفعليّ، أي: بتوسيط التبادر لكشف الظهور الموضوعيّ، وأخرى بإجراء حساب الاحتمالات على نفس الظهورات الموضوعيّة لكشف قانون يسع كلّ تلك الظهورات.

أمّا الأوّل: فمن قبيل أن ترى أنّ كلمة (الأسد) يتبادر منها الحيوان المفترس، ونجرب ذلك في موارد عديدة وفي حالات مختلفة، ففي كلّ مورد رأينا هذا التبادر يحتمل فيه عدم استناده إلى دلالة اللفظ ووضع اللغة، لكن كلما كثرت موارد التجربة قوى احتمال استناده إلى الظهور اللغويّ؛ لاستبعاد وجود قرينة خفيّة - مثلاً - في تمام تلك الموارد إلى أن يحصل الاطمئنان واليقين بالظهور اللغويّ، أو نحصى ظهورات فعليّة لأشخاص متعدّدين ومن بيئات متعدّدة للكشف عن ثبوت نكتة مشتركة بين الجميع، وليست إلاّ الظهور اللغويّ.

(1) أخذت بعين الاعتبار أيضاً في مقام بيان دور الصناعة في إثبات كبرى الظهور ما نقل عنه - رضوان الله عليه - فيما لم أحضره في دورته الأخيرة. كما أنّه جاء في المنقول عنه ممّا لم أحضره: أنّه قد يتفق نفي الظهور بالصناعة كما وقع في باب الصحيح والأعمّ وفي بحث المشتقّ، حيث استدلّوا على عدم الدلالة على خصوص الصحيح بعدم الجامع بين الصلوات الصحيحة، واستدلّوا على عدم دلالة المشتقّ على الأعمّ من المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ بعدم الجامع بينهما.

وأما الثاني: فمن قبيل ما نقل عن بعض المحققين في مقام بيان الفرق بين هيئة (فعل) وهيئة (فاعل) كخطيب وخطاب، وعليم وعالم: من أتنا بالاستقراء بين مصاديق الهيئتين رأينا وجود جهة مشتركة بين موارد هيئة (فعل) تمتاز بها عن هيئة (فاعل)، وهي قيام المبدأ بالذات، أي: كون المبدأ ثابتاً في نفس الذات كما في الخطيب والعليم والقدير والشريف وما إلى ذلك، فهذه المبادئ من العلم والخطابة وغير ذلك قائمة بنفس الذات، وهذه الظاهرة محفوظة في تمام موارد هيئة (فعل)، هذا بخلاف هيئة (فاعل)، فإنها كثيراً ما تأتي منفصلة عن هذه النكته، من قبيل ضارب وأكل ونحوها.

فما ذكره هذا المحقق يرجع بروحه إلى إجراء حساب الاحتمالات على الظهورات الموضوعية لصيغ (فعل) للكشف عن أن استفادة قيام المبدأ بالذات لم تكن صدفة عند أهل اللغة في كل هذه الموارد؛ لاستبعاد الصدف المتكررة، بل هو استفاد من هيئة (فعل)، وذلك من قبيل تجربة (ألف) عدة مرّات لمعرفة أنها تولد (ب)، وأن المقارنة بينهما لم تكن دائماً بحسب الصدفة.

وكان مقصودي بذكر هذا المثال مجرد توضيح الفكرة لا إمضاء انطباقها بالشكل الصحيح على هذا المثال بالذات. أما بلحاظ هذا المثال فلنا نقاش في كلام هذا المحقق، فإن استقراءه ليس كاملاً، وقد جاءت هيئة (فعل) في اللغة بنحو ينقض هذا الكلام كما في قولنا: (عذاب أليم) بينما الأليم ليس قائماً بذات العذاب، وإنما هو قائم بالمتألم⁽¹⁾.

1)

(بإمكان ذاك المحقق أن يقول: إن الأليم يختلف في معناه عن المؤلم، فالمؤلم يشير إلى جانب الصدور كالضارب والأكل، فالعذاب حينما لم يمسّ أحداً ليس مؤلماً، والنار حينما لم تحرق أحداً ليست مؤلمة، ولكن يصدق على بهما عنوان الأليم قبل مسّ أحد، فهو يدلّ على صفة شائبة الإيلام القائمة بالذات.

وأما دور الصناعة في إثبات صغرى الظهور: فهذا تارة يكون بلحاظ الدلالة المطابقيّة، وأخرى بلحاظ الدلالة الالتزاميّة:

أما بلحاظ الدلالة المطابقيّة: فبعد أن فرضنا الفراغ عن كبرى الظهور فبالإمكان إثبات المصداق بالبرهان والصناعة.

فمثلاً هناك كبرى مفروغ عنها، وهي الظهور الإطلاقيّ ومقدّمات الحكمة التي ترجع بروحها إلى قابليّة الانقسام مع عدم القرينة على التقييد، وكون المولى في مقام البيان. ويقع البحث في صغرى هذه الكبرى بين القائلين باستصحاب العدم الأزليّ - مثلاً - والمنكرين له. فيقول المنكر: لا يوجد لدينا يقين سابق في المرأة المشكوك كونها قرشيّة؛ إذ لم تكن في وقت قد ثبت أنها ليست قرشيّة حتى يشملها إطلاق دليل الاستصحاب المأخوذ في موضوعه اليقين السابق والشكّ اللاحق. ويقول المثبت لاستصحاب العدم الأزليّ: إن عدم الاعتراف باليقين السابق نشأ من الغفلة عن اليقين بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، فاليقين بعدم القرشيّة تارة يكون بنحو السالبة بانتفاء المحمول مع فرض وجود الموضوع، وهذا يعني فرض وجود المرأة، ولا يقين لنا من هذا القبيل في المقام، وأخرى يكون بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، أي: انتفاء القرشيّة بانتفاء أصل وجود المرأة، وهذا ثابت في الأزل، فهذا تثبت بالصناعة صغرى الإطلاق المتفق عليه بين الطرفين؛ لأنّ هذا برهان على قابليّة المعنى للانقسام. وهكذا يتفق في كثير من الموارد أن تكون كبرى الظهور مسلّمة بين الطرفين مع وقوع النزاع في الصغرى بينهما وبرهنتهما على النفي والإثبات كما رأيت في هذا المثال.

نعم، إثبات صغرى الظهور بالصناعة محدود بحدّ لا بدّ من الالتفات إليه، وهو

أنه يجب أن تكون هذه الصناعة بحيث من يلتفت إليها يستظهر بعد فرض الإیمان بها الإطلاق من الدليل كما هو الحال في مثال استصحاب العدم الأزليّ، فإنّه يستظهر على فرض صحّة الصناعة الماضية في المقام دخول استصحاب العدم الأزليّ في إطلاق الدليل. أمّا لو فرض أنّه حتّى بعد الالتفات إلى الصناعة وفرض صحّتها لم نستظهر من الدليل الإطلاق فعندئذ نحتمل تخصيص أصل كبرى مقدّمات الحكمة، وهذا الاحتمال لا دافع له إلاّ الظهور الفعليّ⁽¹⁾، والمفروض أنّه غير موجود في المقام. مثال ذلك: الصناعة المعمولة في إثبات الوجوب بصيغة (افعل) من ناحية مقدّمات الحكمة بأن يقال بناءً على كونها موضوعة لجامع

(1) أفاد - رضوان الله عليه - : إنّ نظرنا فيما ذكرناه هنا إلى ما لو كان عدم تحقّق الظهور الفعليّ لدينا ناتجاً عن خفاء الظهور اللغويّ في هذا المورد، وعدم كونه في الجلاء كسائر الموارد لأجل توقّف الإطلاق - مثلاً - على بعض صناعات غير محتاج إليها في الموارد المتعارفة أو لأيّ نكتة أخرى، فعندئذ نقول: إن لم نشعر بالظهور حتّى بعد الالتفات إلى تلك الصناعة فلا محالة نحتمل أنّ هذا القسم من الإطلاق - مثلاً - غير معتبر عند العرف. وأمّا إذا كان وجه عدم الإحساس شيئاً آخر من أمور نفسية خاصة وظروف خارجية أثرت في النفس فعندئذ قد يمكن إثبات الظهور بالصناعة حتّى مع فرض عدم الإحساس به بعد الالتفات إلى تلك الصناعة، وذلك بأن يقاس المورد الذي لا نحسّ فيه بالظهور بمورد آخر نقطع فيه بالظهور، وتستعرض الجهات التي يحتمل بالمناسبات دخلها في ثبوت هذا الظهور وعدمه، ويوضّح عدم الفارق بين الموردين في تلك الجهات إلى أن يظهر أنّه لا توجد أيّ جهة توجب اختلاف هذا المورد الذي قطعنا فيه بالظهور عن المورد الذي لم نحسّ فيه بذلك الظهور، فيثبت أنّ عدم إحساسنا بالظهور في ذلك المورد مستند إلى أمر شخصيّ لا إلى قوانين اللغة العامّة، وأنّ هذا الظهور بحسب قوانين اللغة العامّة ثابت.

الطلب: إنّ هذا جامع بين الفرد الشديد وهو الوجوب، والفرد الضعيف وهو الاستحباب، فإن أراد المولى الفرد الشديد فقد بيّن بالأمر الدالّ على الطلب تمام مراده؛ لأنّ شدّة الطلب من سنخ الطلب، وإن أراد الفرد الضعيف لم يبيّن تمام مراده؛ لأنّ ضعف الطلب ليس طلباً ولم يبيّنه، وبما أنّ الأصل هو كون المتكلّم في مقام البيان إذن يحمل طلبه على الوجوب. وهذه صناعة لو تمّت فبعد فرض تماميّتها لا نحسّ ظهوراً في صيغة افعل من ناحية هذه الصناعة في الوجوب، فنعرف أنّ كبرى مقدّمات الحكمة فيها تخصيص، بمعنى أنّ كون ظهور حال المتكلّم في كونه في مقام بيان تمام المراد إنّما هو بمعنى كونه في مقام بيان ما هو تمام المراد بحسب المتفاهم العرفيّ، لا ما هو تمام المراد بحسب الدقّة الفلسفيّة.

وأما بلحاظ الدلالة الالتزاميّة: فبعد فرض التوافق على الدلالة المطابقيّة يمكن إقامة البرهان على الملازمة لإثبات الدلالة الالتزاميّة، فهذا إثبات لدلالة التزاميّة بالصناعة والفنّ. ومثاله ما ذكر في الكفاية لإثبات مفهوم الشرط، وقد أبطله صاحب الكفاية، ونحن لا شغل لنا هنا بصحّته وبطلانه، وإنّما المقصود توضيح الفكرة من خلال هذا المثال، وهو ما قد يقال: من أنّ القضية الشرطيّة تدلّ على العليّة الانحصاريّة، فيثبت بذلك المفهوم، ويستدلّ على ذلك بأنّ مقتضى إطلاق القضية كون الشرط علّة سواء سبقه شيء أو قارنه، أو لم يسبقه ولم يقارنه، فإذا كان هذا الظهور الإطلاقيّ مسلماً قلنا: إنّ هذا يستلزم انحصار العليّة، والبرهان على هذا الاستلزام هو: أنّه لو كان للعلّة المذكورة في القضية الشرطيّة بديل لما كانت العلة عند سبقه على الشرط أو اقترانه معه هي الشرط، بل ذاك البديل أو مجموعهما، بينما فرضنا أنّ مقتضى الإطلاق كون الشرط علّة للجزء سواء سبقه

أمّا دور الصناعة في إثبات خصوصيات الظهور: فبعد الاعتراف بالظهور كبرويّاً وصغرويّاً قد تؤثر الصناعة لإثبات خصوصية الدلالة تارةً، كما لو اعترفنا بمفهوم الشرط ووقع الكلام في كونه بالوضع أو الإطلاق، ولإثبات خصوصية المدلول تارةً أخرى، كما لو اعترفنا باختلاف الجملة التامة عن الناقصة من حيث المعنى ووقع الكلام في حاق هذا المعنى والفرق بحدوده الواقعية.

أمّا الأوّل: فكما لو اعترفنا بدلالة الشرطية على العلية الانحصارية، وأثبتنا بالبرهان أو الاستقراء انحصار الظهور في الوضع والإطلاق، ثمّ أبطلنا الوضع في المقام بأنّه لو كانت دلالة الشرطية على العلية الانحصارية بالوضع لما شعر العرف بانحلال الدلالة بحيث لو علمنا بانتفاء المفهوم في مورد بقينا متمسكين بمفهوم القضية في مورد آخر، بينما لو ورد - مثلاً - قوله: (إن جاءك زيد فأكرمه) ثمّ ثبت بدليل آخر وجوب إكرامه أيضاً عند قراءته للقرآن، فالعرف ينفي احتمال كفاية أمر ثالث في وجوب الإكرام بالمفهوم، بينما لو كانت الدلالة وضعيّة، وقد عرفنا خلافها بالاستثناء الأوّل لا يبقى ناف لاحتمال الاستثناء الثاني، فبهذا يثبت أنّ ظهور الشرط في المفهوم بالإطلاق القابل للانحلال والتقييد، فيترتب عليه آثار

(1) ونحوه ما نقل عنه(رحمه الله) فيما لم أحضره في دورته الأخيرة هنا: من أنّ افتراض دلالة الشرطية على أنّ الشرط بعنوانه هو العلة يبرهن على الملازمة بين ذلك وبين الانحصار بأنّه لو كانت هناك علة أخرى لكانت العلة هي الجامع بناءً على استحالة صدور الواحد من اثنين. أمّا مدى صحة هذا البرهان، وكذا الذي قبله على مفهومي الشرط فقد بحثه أستاذنا الشهيد(رحمه الله) في بحث المفاهيم.

الظهور الإطلاقيّ، من قبيل تقدّم الظهور الوضعيّ عليه لو قلنا به عند التعارض، وغير ذلك من الآثار(1).

وأمّا الثاني - وهو أعمال الصناعة في إثبات الخصوصيات الرجعة إلى جانب المدلول - : فمن أحسن مصاديقه أبحاث المعاني الحرفية بتمامها، فكلّ الناس يعرفون معنى (زيد في الدار) وغير ذلك من الحروف، ولكن لا يعلمون بالضبط ما هو تحديد هذه المعاني، ومثل ذلك أعمال الصناعة في تحديد النسبة التامة والنسبة الناقصة.

وأمّا دور الصناعة في تنسيق الظواهر بمعنى تحديد الروابط والعلاقات الكلية بين تلك الظواهر: فمن موارد ذلك أنّه ثبت في القضية الشرطية - مثلاً - ظهور في التعليق، وثبت أنّ قوله مثلاً في الجزاء (فأكرمه) ظاهر بمقدّمات الحكمة في طبيعيّ وجوب الإكرام، فبعد الفراغ عن هذين الظهورين بالإمكان أن يقع الكلام بأسلوب الفنّ والصناعة في كشف العلاقة بين الظهورين والتنسيق بينهما، وأنّه ما هو المعلّق على مجيء زيد مثلاً؟ فهل يجري الإطلاق في المرتبة السابقة على التعليق، ومعناه أنّه قد علّق المطلق، فعند عدم المجيء

(1) أفاد - رضوان الله عليه - على ما نقل عنه فيما لم أحضره في دورته الأخيرة: أنّه على مابينا من أنّ إدراك الظهور الوضعيّ ليس فرع العلم بالوضع، كما أنّ إدراك الظهور القرينيّ ليس فرع العلم بالقرينة، بل فرع واقع الوضع والقرينة، يصبح من الواضح إمكان أعمال الصناعة والبرهان لمعرفة ذلك، فقد يشهد الوجدان بأنّ صيغة (افعل) مثلاً تدلّ على الوجوب، ولا تعلم أنّ هذه الدلالة هل هي مستندة إلى الوضع أو الإطلاق، فيأتي دور الوصول إلى معرفة خصوصية الظهور الذي أدركناه بالوجدان عن طريق الصناعة والفنّ، وهذا بحث صناعيّ تامّ لفرض ترتب آثار الوضع أو الإطلاق.

ينتهي مطلق وجوب الإكرام، فتتمّ الدلالة المفهوميّة، أو يجري الإطلاق في المرتبة المتأخّرة على التعليق، ومعناه أنّه قد أطلق المعلّق، فانتفاء الشرط لا يستلزم عدا انتفاء شخص الحكم دون نسخه، فلا يتمّ المفهوم؟ وقد مرّ كلّ ذلك في بحث مفهوم الشرط⁽¹⁾.

1)

(وهناك قسم آخر لإعمال الفنّ والصناعة في باب الظهور نقل عمّا لم أحضره في الدورة الأخيرة لأستاذنا الشهيد(رحمه الله)، وبالإمكان دخول هذا القسم في كلّ الموارد السابقة: من تحديد كبرى الظهور، أو صغراه، أو خصوصيّاته، أو التنسيق بين الظهورات. وإليك ما هو المنقول عن أستاذنا الشهيد(قدس سره): قد نرفض أنّ الدلالة تكون لدى الإنسان وجدانيّة لولا تحيّر في كفيّة تفسير وجدانه، وذلك تارةً يكون بلحاظ وجدان واحد، وأخرى يكون بلحاظ ما قد يتراءى من التضارب بين وجدانات عديدة، فيعمل الفنّ والصناعة لتذليل مشكلة هذا الوجدان أو هذه الوجدانات بوضع تفسير معقول في المقام. فمثال الأوّل: أن يدرك الإنسان بوجدانه العرفيّ أنّ الجملة الشرطيّة لها مفهوم يدلّ على انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط، لكنّه لا يعرف كيف يخرج ويفسر هذا المطلب، مع العلم بأنّ المتكلّم إنّما أنشأ حكماً واحداً في القضية الشرطيّة، فينبغي أن يكون المنتفي بانتفاء الشرط هو ذلك الحكم الواحد لا سنخ الحكم. ويحلّ هذا الإشكال ببيان: أنّنا نجرى مقدّمات الحكمة لإثبات أنّ المعلّق على الشرط هو سنخ الحكم لا شخصه، ويستشكل في ذلك بأنّ مقدّمات الحكمة إنّما تجري في طرف الموضوع لا في طرف الحكم، أي: أنّ الإطلاق دائماً يكثر الموضوع ولا يكثر الحكم، فلو قلنا مثلاً: (إكرام العالم واجب) تجري مقدّمات الحكمة في الإكرام لا في (واجب). ويجب على ذلك بأنّ نفس الحكم في القضية الشرطيّة يقع موضوعاً للحكم بالتعليق، ←

وبهذا تمّ مبحث الطواهر.

→ وبلحاظ ذلك يجري الإطلاق بشأنه. ويستشكل في ذلك بأنّ التعليق المستفاد من القضية الشرطيّة عبارة عن مجردّ التقييد والنسبة الناقصة، وليس حكماً كي يجري في موضوعه الإطلاق. فيجاب على ذلك بإقامة البرهان على أنّ مرجع التعليق في الجملة الشرطيّة إلى النسبة التامة لا الناقصة. وبهذا يتمّ التفسير لوجداننا السابق في دلالة الشرط على المفهوم، فيتيقن الوجدان ويتأكّد. ومثال الثاني: أن نفترض أنّ الإنسان بوجدانه يدرك أنّ الجملة الشرطيّة لها مفهوم، ويدرك أيضاً أنّ المتكلّم إذا استعمل الجملة الشرطيّة في مورد يكون هناك عدل للشرط لم يكن ذلك مستتبناً لعناية المجاز، وهذان الوجدانان قد يبدو أنّهما متعارضان حيث يقال: إنّ أداة الشرط لو وضعت للعليّة الانحصاريّة يجب بطلان الوجدان الثاني، وإلاّ يجب بطلان الوجدان الأوّل، وهذا قد يسبّب تزلزل الإنسان وتردده في صدق وجدانه لولا إمكان وضع فرضيّة معقولة للجمع بين الوجدانين كأن يقال مثلاً: إنّ أداة الشرط وإن وضعت للعليّة الانحصاريّة لكن هذا غير كاف في ثبوت المفهوم، ووجود العدل لا ينافي العلويّة الانحصاريّة، وذلك لإمكان كون المعلّق شخص الحكم، ومعه لا يثبت المفهوم ويمكن فرض وجود العدل. والمفهوم متوقّف على ظهورين: ظهور التعليق في اللزوم العلويّ الانحصاريّ، وهذا ظهور وضعيّ، وظهوره في أنّ المعلّق سنخ الحكم، وهذا ظهور إطلاقيّ به يثبت المفهوم وبمخالفته لا يتحقّق عناية المجاز، وبهذا يجمع بين الوجدانين مثلاً. وكثير ممّن أنكر مفهوم الشرط لا يبعد أن يكون إنكاره هذا مستنداً إلى عدم توفيقه للجمع بين أمثال هذه الوجدانات.

الإجماع

- كشف الإجماع عن الحكم الشرعيّ.
- كشف الإجماع عن الدليل التعبدّيّ.
- التواتر.
- الشهرة.

الأمارة الثانية: الإجماع. وهو إنّما يكون أمارة شرعيّة على الحكم على بعض وجوه حجّيته، وأمّا على باقي الوجوه فهو دليل قطعيّ على الحكم الشرعيّ، أو على حجة ظاهرة.

وللاستدلال بالإجماع مسلكان:

الأول: الاستدلال به ابتداءً على الحكم الشرعيّ.

والثاني: الاستدلال به على أنّ معقده إن لم يكن حكماً واقعياً فلا أقلّ من ثبوت حجة تعبدية معتبرة عليه، ونتيجة التردّد بين هذين الأمرين هي ثبوت الحكم تعبدياً؛ لأنّ النتيجة تتبع أحسن المقدمات، إذن فيقع البحث في مقامين:

كشف الإجماع عن الحكم الشرعيّ

المقام الأول: في الكشف عن الحكم الشرعيّ ابتداءً بالإجماع، وهذا الكشف يكون على أحد مباني ثلاثة:

- 1 - مبنى الكشف على أساس العقل العمليّ.
- 2 - مبنى الكشف على أساس العقل النظريّ.
- 3 - مبنى الكشف على أساس الدليل الشرعيّ.

1 - الكشف على أساس العقل العمليّ:

أمّا المبنى الأوّل - وهو مبنى كشف الإجماع على أساس العقل العمليّ - : فهو الذي ينسب إلى بعض أكابر السابقين كالشيخ الطوسيّ (قدس سره): من إثبات حجّية الإجماع على أساس قاعدة اللطف. والمدّعى في قاعدة اللطف هو حكم العقل العمليّ بثبوت حقّ للعبد على المولى، كما يحكم بثبوت حقّ للمولى على العبد، ويعبّر عن ذلك تأدّباً بقاعدة اللطف، وقد طبّقت هذه الفكرة على موارد كثيرة كإثبات لزوم بعث الرسل وإنزال الكتب على المولى - تعالى شأنه - لهداية الناس وغير ذلك، ومنها ما نحن فيه: من حجّية الإجماع، بدعوى أنّه يقبح على الله تعالى إبقاء الناس في اشتباه وضلال وجعلهم يجمعون على خلاف الحقّ وتفويت مصلحة الواقع عليهم.

وقد طوّرت هذه الفكرة في الإجماع فيما تأخّر عن الشيخ الطوسيّ (قدس سره)، فذكر نظير ذلك بالنسبة للإمام (عليه السلام)، وذلك بدعوى أنّ وظيفة إمام العصر - عجلّ الله تعالى فرجه - كأبائه الطاهرين (عليهم السلام) هي إبلاغ الأحكام إلى الناس وسدّ باب العدم من قبلهم، فإن كان الحكم واصلاً إليهم من قبل إمام سابق ويعرفه بعضهم فليس على إمام العصر (عليه السلام) شيء، فإنّ الإيصال واجب كفائيّ عليهم، وإن انقطع الحكم عن الجميع ووقع الإجماع على خلاف الحقّ وجب عليه إيصاله إلى الناس ولو بإلقاء الخلاف فيما بينهم بأسلوب لا ينافي التستر والغيبة المطلقة.

والواقع: أنّه لا دليل على وجوب مثل هذا الإيصال على الإمام (عليه السلام)، فالأدلة الخاصة الواردة بشكل فرديّ في وجوب ذلك بالنسبة للأئمة السابقين (عليهم السلام) لا تشمل صاحب الزمان عجلّ الله فرجه، فكلّ واحد منهم كان يتكلّم عن نفسه. وأمّا الأدلة العامّة فهي إنّما تدلّ على وجوب بيان الحكم على الإمام بعنوان كونه إماماً

لا بعنوان كونه شخصاً مجهولاً مثلاً، أي: أنه يجب على الإمام إبلاغ الحكم بعنوان كونه إماماً على الناس، ويؤخذ منه الحلال والحرام، ويستدلّ على إمامته بالمعجز، وبيّث الأحكام بين الناس عن هذا الطريق، والمفروض عدم وجوب ذلك على الإمام صاحب الزمان؛ لمنافاته للتستّر والغيبة، كما لا يجب عليه الانكشاف أمام شخص خاصّ بعنوان الإمام وبيان الحكم له؛ لأنّه ينافي التستّر المطلق، والقائل بحجّة الإجماع معترف بعدم وجوب الإيصال عليه بالشكل المنافي للتستّر، وإتّما يقول بوجوب الإيصال عليه بمثل إيقاع الخلاف بالبروز كإنسان مجهول، أو إيقاع ورق مكتوب في الطريق كي يأخذه البعض وينتهي ذلك إلى الخلاف مثلاً، بينما لا دليل على وجوب مثل ذلك، فما هو واجب بالأدلة العامّة ساقط عن إمام العصر في زمان الغيبة؛ لمنافاته للتستّر، وما ينافي التستّر لم يدلّ دليل على وجوبه.

وأما إثبات حجّة الإجماع بقاعدة وجوب اللطف على الله تعالى، فالبحث حول أصل قاعدة اللطف لا نتعرّض له هنا ونحيله إلى مورده في علم الكلام، ولكننا نناقش تطبيقها على المقام بعد فرض تسليم صحّة القاعدة، ونناقش ذلك من ناحيتين:

أولاً: أنّه ما هو المقصود من المصلحة التي يفترض وجوب إيصالها إلى العباد لكي لا ينحرموا جميعاً عنها بسبب الإجماع الخاطيء؟ هل المقصود هي المصلحة التي تكون في طول الحكم، وهي مصلحة العبوديّة والطاعة، أو المقصود هي المصلحة التي تكون قبل الحكم، وهي المصلحة الكامنة في ذات الأفعال الداعية إلى الحكم على طبقها؟

فإن كان المقصود المصلحة التي هي في طول الحكم فهي لا تفوت بخفاء الحكم، فإنّ الحكم الظاهريّ الموجود دائماً عند خفاء الحكم الواقعيّ حاله حال الحكم الواقعيّ من ناحية مصلحة الامتثال والعبوديّة والانقياد لله تعالى.

وإن كان المقصود المصلحة التي هي ثابتة قبل الحكم في متعلّقات الأحكام قلنا: لا جزم لنا بلزوم اللطف على الله تعالى بإيصال تمام المصالح التشريعيّة إلى العباد بأكثر ممّا تقتضيه العوامل الطبيعيّة وجهود الإنسان نفسه، فلعلّ هناك مصلحة في عدم إيصال بعضها بالشكل المطلوب هنا، وإيكال الأمر إلى ما تقتضيه العوامل الطبيعيّة وسعي الناس أنفسهم، وما إلى ذلك ممّا يوجب وصول الحكم الواقعيّ إليهم ولو بعد مئات السنين، وقد رأينا نظيره في المصالح الطبيعيّة، فكم مضى من آلاف السنين على عمر الإنسان وهو لا يعرف دواء السلّ، كما أنّه لم يتوصّل حتّى الآن إلى معرفة دواء السرطان، وقد اقتضت المصلحة الإلهيّة إيكال انكشاف أسرار الطبيعة ومصالحها ودفع مفاسدها إلى العوامل الطبيعيّة وسعي الإنسان، فلم لا تكون المصالح التشريعيّة أيضاً من هذا القبيل؟ ولا يقاس المقام بمسألة إرسال الرسل وإنزال الكتب، فإنّ ذلك مشتمل على القسم الأوّل من المصلحة، أي: التي هي في طول الحكم والتي كانت تفوت لولا إرسال الرسل وإنزال الكتب⁽¹⁾.

وثانياً: أنّ المقصود من إيصال الحكم إلى الناس الواجب باللطف على الله تعالى هل هو جعل نكته في معرض وصول الكلّ تمكّن كلّ واحد منهم - ولو بجهد

(1) كأنّ خلاصة هذا النقاش: أنّه لو أمّنا بوجوب اللطف بالإيصال فإنّنا نؤمن بذلك بمعنى فتح الطرق الطبيعيّة للوصول وإن تأخّرت فعليّة الوصول آلاف السنين؛ إذ من المحتمل وجود مصلحة في الاكتفاء بهذا المقدار، وتحقيق هذا المقدار بالنسبة للمصلحة التي تكون في طول الحكم يكون بالتشريع وإرسال الرسل وإنزال الكتب، وبالنسبة للمصالح الطبيعيّة يكون بتزويد البشر بقابليّة تحصيل الخبرات والتجربة، وبالنسبة للمصالح التشريعيّة التي هي قبل الحكم يكون أيضاً بتبليغ الحكم على لسان المبلّغ الأعظم عليه وعلى آله آلاف التحية والسلام، وإن كان قد يمنع ظلم الظالمين - مثلاً - عن الوصول.

جهيد - من الوصول إلى الحقّ، أو تدعى كفاية إيصال الحقّ إلى بعض الناس وإن لم يكن بالشكل الذي يتمكّن كلّ واحد منهم من الوصول إليه ولو بالجهد الكثير؟

فإن قصد الثاني ورد عليه : أنّ نكتة وجوب اللطف إنّما هي العبوديّة والحاجة، وهما ثابتتان في تمام الأفراد على حدّ سواء، فلا معنى لوجوب اللطف بالنسبة إلى فرد دون فرد، ولا بالنسبة إلى فرد واحد على البدل، فإنّ عنوان اجتماع الناس على الخطأ ليس فيه محذور آخر غير محذور خطأ نفس الأفراد.

وإن قصد الأوّل فهذا لطف ثابت بشأن الجميع على حدّ سواء ولكن يلزم من ذلك: أن يحصل للفقيه القطع كثيراً بأنّ ما أثبتته بمثل الأصل العمليّ أو الأمانة التعبدية مطابق للحكم الواقعيّ، فمتى ما تيقّن الفقيه بأنّه لو كان هناك دليل حاكم - مثلاً - على ما توصّل إليه من الأصل أو الأمانة، فهو عاجز عجزاً تامّاً عن الوصول إليه، أو تيقّن أنّه لا يوجد دليل حاكم عليه كي يمكن لأحد الوصول إليه، وأنّ من أفتى بخلاف ذلك الأصل أو الأمانة فقد أخطأ فيما تخيّل: من عدم كون المورد مورداً لذلك الأصل أو تلك الأمانة، لزم أن يحصل له القطع بأنّ مفاد هذا الأصل أو تلك الأمانة مطابق للحكم الواقعيّ. وهذا ممّا لا يلتزم به أحد.

وأيضاً لو عرف المجتهد أنّ القول في المسألة الفلانيّة للعلماء منحصر في رأيين، فنظر في أحدهما فحصل له العلم بأنّه ليست هناك نكتة صحيحة تعينه، لزم من ذلك أن يحصل له القطع بصحة القول الآخر وموافقته للواقع بلا حاجة إلى مراجعة مدركه والتأمّل فيه؛ إذ المفروض أنّه لا بدّ أن يوجد في الأقوال قول صحيح ذو نكتة ترشد كلّ من طلبها وبذل جهده الكامل في سبيلها إلى الواقع. وهذا - كما ترى - ممّا لا يلتزم به.

ويمكن تقريب الاستدلال باللطف في باب الإجماع بوجهين آخرين:

الأوّل: أن يقال: إنّّه كما يجب على الله إرسال الرسل وتشريع الأحكام كذلك

يجب عليه تعالى أن لا يُبقي في الدين ثغرة تستوجب الشبهة للناس في الدين، أي: يجب أن يجعل في قبالة كل شبهة الجواب الكافي بحد ذاته ولو لم يقتنع به صاحب الشبهة لنقص فيه لا في الجواب.

وعليه نقول: لو اختلف العلماء على رأيين مثلاً، فكان أحدهما يقول بالفرق بين السيّد القرشي والأسود الحبشي في مقام اجتماعي مثلاً، والرأي الآخر ينكر الفرق، وكان الرأي الثاني هو الصحيح، واكتشف من يطعن على الدين العيب الموجود في الرأي الأوّل، فأراد أن يجعل ذلك شبهة على الدين، أمكن الجواب عليه بأنّ شبهتك هذه إشكال على رأي بعض العلماء وليس إشكالاً على الدين؛ إذ لعلّ الرأي الديني الحقيقي متجسّد في رأي الآخرين وليس متجسّداً في رأي من أفتى بهذه الفتوى. أمّا لو افترضنا أنّ علماء الدين كلّهم أجمعوا على الرأي الباطل، واكتشف الطاعن على الدين الثغرة الموجودة في هذا الرأي، فسيستحكم عنده أنّ هذه الثغرة ثغرة في الدين، وأنّ هذا إشكال على الدين وليس إشكالاً على فتاوى بعض علماء الدين، فيجب على الله تعالى أن يحول بشكل من الأشكال دون تحقّق الإجماع على الباطل، كي يتمّ الجواب على شبهة من يكتشف الثغرة الموجودة في الرأي الباطل ببيان أنّ هذا إشكال على بعض الفتاوى ولعلّ رأي الدين متجسّد في الفتوى الأخرى. إذن فلو رأينا إجماعاً على حكم عرفنا أنّه الحقّ.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ هذا لو تمّ فلا يتمّ في الأحكام التعبدية الصرفة التي لا تحصل بفرض أيّ طرف من طرفي السلب والإيجاب ثغرة في الإسلام، مثلاً لو فرضنا نجاسة عرق الجنب من الحرام، أو فرضنا عدم نجاسته سوف لن يؤدي ذلك إلى شبهة وثغرة في الإسلام.

وثانياً: أنّنا لو افترضنا في المرتبة السابقة على اللطف حصول العلم والاطمئنان بواسطة العقل النظريّ بصحّة ما أجمع عليه، إذن لم نحتاج إلى قاعدة اللطف؛ لثبوت

المطلوب قبلها، ولو لم يثبت ذلك في الرتبة السابقة على اللطف إذن أمكن الجواب على شبهة الطاعن على الدين بأنّ هذا إشكال على فتاوى العلماء، ولم يعلم كون رأي الدين متمثلاً في هذه الفتاوى، فلعلّ رأي الدين يخالف رأي هؤلاء العلماء جميعاً.

الثاني: أتنا عرفنا بالتجربة أنّ الله تعالى جرت عادته على التلطف بعباده بعدم حجب المصالح التشريعية عنهم، ولذا نرى أنّه أرسل الرسل، وأنزل الكتب، وجعل أوصياء للرسل، وأمر العلماء بتبليغ الأحكام، والجهلاء بتعلّم الأحكام وما إلى ذلك، ومن هنا نعلم أنّ الحكم المجمع عليه لو كان باطلاً، لتلطف على عباده بإظهار خلافه.

ويرد عليه: أنّ التجربة في حدود ما رأيناه من سدّ أبواب العدم من ناحية عدم إرسال الرسل والكتب، وجعل الأوصياء، وإيجاب التبليغ على العلماء والتعلّم على الجهّال لا تدلّ على بنائه تعالى على سدّ الباب الناتج من قصور الناس أو تقصيرهم في تلقي الأحكام وإيصالها للآخرين. هذا مضافاً إلى إشكالات أخرى تظهر ممّا سبق (1).

2 - الكشف على أساس العقل النظري:

وأما المبنى الثاني - وهو مبنى كشف الإجماع عن واقع الحكم على أساس العقل النظري - : فهو يتمّ عند تاميّة فرضين:

الأول: أن يعلم - ولو بتصريح المجمعين - أنّ مصبّ الإجماع هو واقع الحكم لا جامع الوظيفية الملائم لواقع الحكم ولثبوت الحجّة التبعديّة عليه.

والثاني: أن يكون الحكم المجمع عليه بنحو لو كان الواقع خلافه، لشاع ذلك الواقع وذاع؛ لتوفّر الدواعي إلى ذلك، وقد مرّ توضيح قوانين هذه الفكرة في بحث السيرة.

1)

(يظهر ممّا سبق أنّ سدّ أكثر أبواب العدم التي سدّت كان مؤثراً في المصلحة التي هي في طول الحكم، وهي مصلحة التعبد والانصياع للمولى، واحتمال الفرق بين هذه المصلحة والمصلحة التي تكون قبل الحكم موجود.

مثال ذلك مسألة خمس أرباح المكاسب، فهي مسألة عامّة الابتلاء للشيعة، ووجوب الخمس فيها مؤونة زائدة عليهم وعلى خلاف الطبع، وتتوقّر الدواعي على التفتيش والسؤال عن ذلك، وعلى فرض كون الجواب الصحيح هو النفي فداعي الإجابة على ذلك بشكل واضح وعلنيّ موجود لدى الإمام(عليه السلام)؛ لأنّ الحكم ليس خلاف التقيّة، بل هو على وفق مذاق العامّة وعلى طبق الظروف الخارجيّة التي كان الإمام(عليه السلام) مبتلى بها، إضافة إلى أنّ ارتباط الشيعة في دفع الخمس كان بالإمام(عليه السلام) أو وكلائه على ما يقتضيه طبع هذا الحكم، فإنّ وجوب الخمس ليس حاله حال وجوب قراءة السورة في الصلاة - مثلاً - الذي هو عمل فرديّ للمصلّي ولا يتطلّب احتكاً بالإمام أو وكلائه، وإنّما معنى وجوب الخمس وجوب إعطائه للإمام أو وكلائه، وقد ثبت بالتواتر الإجماليّ أنّه كان للإمام(عليه السلام) وكلاء في البلاد التي كانت تسكن فيها الشيعة، فمع كلّ هذا يكون اختفاء حكم ذلك على الشيعة مستبعداً جدّاً. فهذه كلّها أمارات تدلّ على أنّه لو كان الحكم الواقعيّ هو عدم وجوب الخمس في أرباح المكاسب، لشاع ذلك ولم يعقل وقوع الإجماع من الشيعة على الوجوب، فهذا الإجماع في مثل هذا المورد - بالرغم من عدم الاعتماد في موارد أخرى على الإجماع المحتمل المدركيّة أو المظنون المدركيّة - يكون دليلاً قطعياً على الحكم، بل لا حاجة في مثل هذا المورد إلى الإجماع وتكفي الشهرة، فلا يضرّنا نقل الخلاف من ابن أبي عقيل أو شخص آخر في خمس أرباح المكاسب إن صحّ ذلك.

وهناك وجه آخر لدلالة الإجماع بالعقل النظريّ على صحّة متعلّقه لا يختصّ بما إذا كان متعلّقه واقع الحكم، بل يشمل ما إذا كان متعلّقه جامع الوظيفة الملائم أيضاً لفرض وجود حجّة تعبّديّة عليه. فهذا الوجه كما يناسب المقام كذلك يناسب ما سيأتي: من المقام الثاني، ونحن نؤجّل بحثه بكلا شقّيه إلى المقام الثاني؛ إذ لا فرق في الحقيقة في البحث عن ذلك بين الشقّين إلّا في أمور جزئية ننبّه عليها - إن شاء الله - في ذلك المقام.

3 - الكشف على أساس التعبد الشرعيّ:

وأما المبنى الثالث - وهو مبنى الكشف عن الحكم الواقعيّ بالإجماع على أساس التعبد والدليل الشرعيّ - : فالذي ينبغي أن يذكر ممّا يتوهمّ كونه دليلاً على ذلك هو ما روي عن طريق العامّة عن النبيّ(صلى الله عليه وآله): من أنّ أمّته لا تجتمع على ضلالة. وقد وردت روايات عديدة محصّلتها ما ذكرناه، وكيفية الاستدلال بذلك على وجه يندفع به بعض الإشكالات هي: أنّ ظاهر هذه الرواية أنّ المنافرة تكون بين نفس الاجتماع والضلالة، لا بين شخص معيّن منهم وهو المعصوم والضلالة، ولهذا جعل ذلك من مميّزات هذه الأمّة. أمّا المعصوم فكان موجوداً في تمام الأمم، فما أورد على الاستدلال بذلك: من أنّ الأمّة لا تجتمع على الخطأ قطعاً؛ لأنّ فيها المعصوم وهو لا يوافق مع غيره على الضلال، غير صحيح؛ فإنّ الظاهر أنّ المقصود بهذا الحديث هو عدم اجتماع غير المعصومين على الضلالة ممّن يتصوّر في كلّ واحد منهم بخصوصه الضلال.

ويرد على الاستدلال بهذه الرواية:

أولاً: سقوطها سنداً، ليس عندنا فحسب باعتبار ورودها عن طريق العامّة بواسطة أفراد مجهولة الحال لدينا، بل هي ساقطة حتّى على أصولهم، فهذه الرواية لم ترد في الصحاح الستّ، وذكرها الحاكم في مستدرکه على صحيح البخاريّ ومسلم مشيراً إلى عدم نقاء السند(1).

(١) توضيح الكلام في المقام: أنّ الحاكم وإن التزم في مستدرکه على العموم بإخراج الأحاديث بأسانيد قد احتجّ

وأما تعدّد الرواية فلا ينفعنا في المقام بدعوى الاستفاضة؛ فإننا نحتمل قويّاً اختلافاً بنكته عامّة لتصحيح الإجماع الذي تخيل أنه يصحّ أساس مذهبهم، ومع احتمال نكته عامّة في الاختلاق لا يتحقّق شرط الاستفاضة أو التواتر، ولعلّ من يلاحظ ظروف نقل هذه الروايات وحال روايتها يزداد ظنّاً باختلاقها بنكته عامّة في الجميع.

وثانياً: أنّ الضلالة إنّما هي العدول عن الحقّ عن عمد وتقصير، وأما من خالف حكماً من الأحكام في مسألة من المسائل عن اجتهاد بلا تقصير في ذلك فلا يعدّ من الضالّين، خصوصاً مع رجوعه إلى حكم شرعيّ ظاهرٍ في المقام الذي هو حكم الله أيضاً بشأنه بعد عدم وصوله إلى الحكم الواقعيّ، فكيف يعتبر ضالّاً مع أنّه تمسّك بحكم شرعيّ تمّ له موضوعه واقعاً، وهو عدم العلم بالحكم الواقعيّ؟!

→ لقوله: «لا أدعي صحّتها ولا أحكم بتوهينها»؛ إذ هي ممّا لم تثبت صحّته. وأما إذا أراد من سرد هذه الروايات إثبات استفاضة فهي - كما ترى - ترجع كلّها إلى روايات ثلاث عن ابن عمر، وابن عبّاس، وأنس بن مالك، فكيف تتمّ الاستفاضة بثلاث روايات؟ هذا إضافة إلى ما ذكره أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في المتن: من احتمال اختلاق هذه الروايات بنكته سياسيّة مشتركة. كما لا يفيدنا أيضاً بعض المراسيل الشيعيّة التي نقلها صاحب كشف القناع (رحمه الله) - ص 6 - نقلاً عن الاحتجاج وتحف العقول. وكذلك لا يفيد ما ورد في البحار - المجلّد الثامن من المجلّدات القديمة في الفتن والمحن، الباب الخامس، احتجاج أمير المؤمنين (عليه السلام) على أبي بكر في أمر البيعة، الحديث الأوّل: الصفحة 78، نقلاً عن الخصال - بسند مشتمل على مجاهيل عن الصادق (عليه السلام)، عن أبيه عن جدّه في قصّة احتجاج عليّ (عليه السلام) على أبي بكر، حيث تمسّك أبو بكر في تلك القصّة بقول رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إنّ الله لا يجمع أمّتي على ضلال»، وعليّ (عليه السلام) ناقشة في الصغرى ولم يناقش أصل الصدر. ←

كشف الإجماع عن الدليل التعبدي

المقام الثاني: يبحث فيه - بعد إضافة ما حوّلناه في المقام الأوّل إليه - عن صحّة ما انعقد عليه الإجماع، سواء كان عبارة عن واقع الحكم، أو عن جامع الوظيفة، ونقصد بصحّة الحكم المعنى المناسب أيضاً لفرض قيام الحجّة على الحكم، وطريق الاستدلال على كاشفيّة الإجماع في هذا المقام هو العقل النظريّ.

وقد ذكر الأصحاب: أنّ الإجماع يكشف عن صحّة ما انعقد عليه لو تمّت بينهما ملازمة عقلية أو عادية أو اتّفاقية، ومثّلوا للملازمة العقلية بالتلازم بين التواتر وصحّة الخبر، وللعادية بالتلازم بين اتّفاق المرؤوسين على شيء ورأي رئيسهم؛ إذ عادة لا يصدر الاتّفاق منهم على شيء إلاّ عن رأي الرئيس، وللاتّفاقية بالتلازم بين الاستفاضة وصحّة الخبر. وإذا أمّنا بالملازمة الاتّفاقية بين الإجماع وصحّة متعلّقه فهو لا يكشف عن صحّة متعلّقه دائماً، كما هو الحال على الفرضين الأوّلين، بل يكشف عنها أحياناً، كما هو الحال في باب الاستفاضة التي قد تورث القطع بمتعلّقها، وقد لا تورث ذلك على اختلاف الموارد والخصويّات.

أقول: ما ينبغي أن يقصد بكلمة الملازمة العقلية والعادية والاتّفاقية يجب أن يكون هو التقسيم بلحاظ مصبّ الملازمة لا بلحاظ ذات الملازمة وحقيقتها. توضيح ذلك: أنّ الملازمة في الحقيقة دائماً عقلية، فهي دائماً تكون على أساس العلية والمعلوليّة وهي عقلية لا محالة، وملازمة شيء لشيء تعني استحالة انفكاكه عنه. نعم، يختلف الأمر باختلاف مصبّ الملازمة بالقياس إلى ما يؤخذ بعين الاعتبار، فتارةً يفترض أنّ الملازمة وقعت بين ذات الشيء وشيء آخر بلا قيد أو شرط، كاستلزام وجود جسم في مكان لعدمه في مكان آخر، وهذه نسمّيها بالملازمة العقلية، وأخرى يفترض أنّ استلزامه للشيء الآخر مشروط بشرائط وخصويّات. وعندئذ تارةً يفترض أنّ تلك الشرائط والخصويّات مقترنة

للملزوم في عالمنا دائماً أو غالباً، كما في استلزام دوام العمر بمقدار مئة سنة - مثلاً - للهرم، وهذه هي الملازمة العادية، والملازمة في الحقيقة ليست بين ذات دوام العمر بهذا المقدار والهرم، وإنما هي بين دوام العمر بهذا المقدار ضمن خصوصيات معينة والهرم، ويرفع تلك المقارنات في عالم الآخرة تختفي الملازمة بين العمر والهرم، كما هو الحال في الدنيا أيضاً حينما يتفق انتفاء تلك المقارنات، كما اتفق بالنسبة لمولانا صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف، وأخرى يفترض أن مقارنة تلك الشرائط والظروف للملزوم اتفافية وليست دائمية أو غالبية، كما في استلزام التعايش في البلاد الحارة للابتلاء بمرض السك مثلاً، وهذه هي الملازمة الاتفافية.

إذا اتضح ذلك، قلنا: إن حصول العلم من إجماع العلماء، أو تواتر المخبرين، أو استفاضتهم، أو اتفاق المرؤوسين على رأي مما يدل على رأي الرئيس، ليس على أساس الملازمة العقلية، ولا العادية، ولا الاتفافية.

ولتوضيح المطلوب نركز الكلام على أجلي هذه الأمثلة فيما ادعوه من الملازمة وهو التواتر، فنقول: إن تواتر الأخبار بموت زيد يورث القطع بموته، ولكن ليس ذلك على أساس الملازمة بين إخبار هؤلاء وموت زيد؛ وذلك لأنّ خبر كل واحد من هؤلاء وحده نحتل عدم اقترانه بالصدق ولم ندرك ملازمة بينه وبين موت زيد، والفرد المرّد لا وجود له، وجميع الأخبار ليس إلا عبارة عن نفس تلك الأفراد ولم ندرك تمانعاً بين كذب البعض أو كذب بعض آخر حتى يصح المجموع ملازماً للصدق، وعنوان اجتماع آلاف الأكاذيب ليس إلا أمراً انتزاعياً ينتزع من نفس جميع أفراد الكذب، فليس فيه محذور آخر غير محذور الجميع⁽¹⁾.

(1) شرح ذلك بكلّ تفصيل موجود في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء لأستاذنا الشهيد (رحمه الله) فراجع.

ولا ينتقض ما ذكرناه بمثل فتح الجيش للبلد، حيث إنّ كل فرد منهم وحده غير قادر على فتح البلد ولكنهم جميعاً يفتحون البلد، فإنّ الملازمة في هذا المثال قائمة على أساس عليّة عمل هؤلاء لفتح البلد، ومن المعقول أن يكون كل فرد منهم جزء العلة والجميع تمام العلة، فلا يترتب الفتح على الفرد؛ لأنّه جزء العلة لاتمامها، ويترتب على الجميع؛ لأنّه تمام العلة. أمّا فيما نحن فيه فليست أخبار هؤلاء علة لموت زيد حتى نفرّق في ذلك بين الجميع والفرد بجزء العلة وتمامها.

إذن، فالكشف القطعي للتواتر ليس على أساس الملازمة بأحد أقسامها الثلاثة، وإنما هو على أساس الاحتمالات، حيث إنّ لاحتمال ثبوت داعي الكذب بالنسبة لكل واحد من هؤلاء قيمة خاصة، وبضرب مجموع القيم بعضها في بعض تظهر قيمة كذب الجميع، وهي ضئيلة جداً لا محالة، وحينما يتضاءل الاحتمال في النفس بدرجة معينة يدوب في النفس ضمن قواعد وشروط معينة⁽¹⁾.

وعين ما ذكرناه في التواتر يأتي بالنسبة لباقي الأمثلة: من اتفاق المرؤوسين على رأي، والاستفاضة، والإجماع.

وبهذا اتضح أنّه يجب تغيير منهج البحث في باب الإجماع، فإنّه إذا كان خطأ كل واحد من المجمعين محتملاً فالقطع بعدم اجتماعهم على الخطأ لا معنى له، إلا إذا فرض التمانع بين خطأ البعض وخطأ بعض آخر، ونحن لاندرک تمانعاً من هذا القبيل، فإن كان الإجماع مورثاً للقطع فهذا القطع قائم على أساس حساب الاحتمالات.

إذا عرفت ذلك قلنا: إنّ تساؤل احتمال الاشتباه في باب الإجماع وضعفه متدرّجاً بتكثير الأفراد أبطأ بكثير من تساؤل احتمال الاشتباه في باب الإخبار عن الحس، وقد يتفق أن يصل الضعف إلى

مرتبة ولا يشتدّ الضعف بعد ذلك بضمّ الأفراد الآخرين بخلاف باب الإخبار.

(1) تفصيل ذلك موكول إلى كتاب الأسس المنطقية للاستقراء لأستاذنا الشهيد (رحمه الله).

الصفحة 301

أهمّ الفروق بين الإجماع والتواتر:

والسرّ في كون تضاول احتمال الخطأ في باب الإجماع أبطأ منه في باب الإخبار أمور عمدتها خمسة:

الأول: أنّ أصل الاحتمال الذي يتدرّج في الضعف بحسب ترتيب الضرب بين القيم الاحتمالية - وهو احتمال الاشتباه - يكون في باب الاجتهاد والحدس أقوى بكثير منه في باب الحسّ؛ وذلك لحساب احتمالات سابق في كلا البابين، وهو: أنّ أسباب الخطأ في باب الحسّ نادرة، وأسباب الخطأ في باب الحدس والاجتهاد كثيرة.

الثاني: أنّ الاشتباهات حينما تصبّ على مصبّ واحد يكون اجتماعها أضعف منه (1) حينما تصبّ على أمور متفرّقة، فلو أخبر ثلاثة أشخاص عن كون قبة معيّنة حمراء - مثلاً - كان احتمال خطئهم أبعد في الوجدان من احتمال خطأ ثلاثة أشخاص كلّ في إخباره بلون قبة غير القبة التي أخبر عنها الآخرون.

وهذا يكون فارقاً بين باب الحدس وباب الحسّ، ففي باب الإخبار عن الحسّ تكون الاشتباهات غالباً في دائرة واحدة، فلو أخبر جمع كثير عن رؤية زيد في مكان خاصّ فاشتباههم عبارة عن خطأ الكلّ في دائرة واحدة، وهي الصورة التي تنتزع من زيد، أمّا توافق جمع كثير على لزوم قراءة السورة في الصلاة - مثلاً - إن كان خطأ، فمن المحتمل أن يرجع إلى أخطاء متفرّقة في دوائر عديدة؛ لكثرة المقدمات الدخيلة في استنباط الرأي، فقد يخطأ هذا في مقدّمة، ويخطأ ذاك في مقدّمة أخرى، فهذا يتخيّل - مثلاً - حديثاً ما صحيحاً سنداً بينما كان ذاك الحديث

(1) هذا إشارة إلى المضعف الكيفي المشروح في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

ضعيف السند، وذاك يتخيّل الحديث الآخر تامّ الدلالة على المطلوب بينما ليس كذلك، وآخر يتخيّل كون المرجع في باب الأقلّ والأكثر الارتباطيين هو لزوم الاحتياط بينما ليس الأمر كذلك، وهكذا.

الثالث: أنّه في باب الإخبار لا يحتمل عادةً كون إخبار بعض دخيلاً في حسّ الآخر، بينما في باب الاجتهاد كثيراً ما يؤثّر اجتهاد السابق في اجتهاد اللاحق⁽¹⁾ بحسن ظنّه، وإذا اتّفق جماعة من المجتهدين في عصر على شيء فقد يتابعهم المتأخرون باعتقاد أنّ هذا المطلب أصبح إجماعياً، وأنّ الإجماع حجّة بلا أن يتكلّفوا تصحيح دليل هذه الفتوى، وإذا احتمل بشأن المتأخّر كون إفتائه قائماً على أساس إجماع السابقين فموافقته لهم لا توجب ضعفاً لاحتمال خطئهم، ولا تؤثّر شيئاً إلاّ بمقدار قليل لا يذكر. أمّا إذا علم بكون موافقته على هذا الأساس - كما لو صرّح به - لم يبق لموافقته أثر في تضعيف احتمال السابقين أصلاً، فإذا كان كلّ الموافقين المتأخّرين من هذا القبيل، لم يؤثّر ذلك في تضعيف احتمال خطأ السابقين.

الرابع: أنّه في باب الحسّ يكون المفتضي للإصابة محرزاً غالباً من الحواسّ الظاهريّة مع المدركات الأوّليّة للعقل، ويبقى فقط احتمال المانع: من رمد في العين، أو وجع في الرأس، أو اشتغال البال ونحو ذلك، بينما في باب الاجتهاد والحدس قد يقع الشكّ في أصل وجود المفتضي للإصابة، كما إذا احتملنا نشوء الخطأ من عدم خلق قدرة فهم النكتة الدقيقة الدخيلة في الاستنباط الصحيح في نفس هذا المستنبط.

1)

(فيدخل احتمال خطأ الاجتهاد الثاني في باب الاحتمالات المشروطة. وشرح الكلام فيها موجود في كتاب الأسس المنطقيّة للاستقراء.

الخامس: أنّ احتمال وجود نكتة مشتركة تكون بحيث لو تمّت تفسّر لنا مجموع الصدق يقلل من استبعاد اجتماع تلك الصدق، فاحتمال اقتران موت زيد بموت عمرو، وبموت بكر، وخالد وغيرهم في وقت واحد يقلّ ضعفه حينما عرفنا - مثلاً - أنّهم كانوا في سيّارة واحدة، وأنّه من المحتمل موتهم جميعاً بحدث اصطدام، وهذا يفسّر لنا فرقا آخر بين باب الحسّ وباب الحدس، ففي باب الحسّ فلما يتّفق فرض نكتة مشتركة يحتمل كونها هي السبب في خطأ الكلّ، كما لو احتملنا أنّ هؤلاء الذين أخبرونا برؤية زيد في مكان خاصّ أخطأوا جميعاً، بنكتة أنّ عمراً تشبّه بزيد وارتدى زيّه ولبس ثيابه وحضر ذاك المكان، أو بنكتة أنّ أخاً لزيد يشبهه تماماً قد حضر ذاك المكان، ففي الغالب لا توجد نكتة عامّة من هذا القبيل توجب خطأ الجميع في الحسّ، وحينما توجد يخفّ ضعف احتمال خطئهم جميعاً، بينما في باب الحدس والاجتهاد يكثر وجود نكتة عامّة توجب خطأ الجميع، وهي عبارة عن نقطة سير الفكر البشريّ في خطّ الاجتهاد والحدس، أو مستوى قوتهم الفكرية، أو ظروفهم المشتركة ومعلوماتهم العامّة التي كانوا يعيشونها جميعاً ونحو ذلك، فلو أجمع العلماء الأقدمون على حكم يكون مقتضى قاعدة الترتّب خلافه، فإجماعهم لا يدلّ على ثبوت الحكم على خلاف القاعدة تعبّداً؛ لعدم استبعاد غفلتهم جميعاً عن قاعدة الترتّب بحسب نقطة السير في التفكير التي وصلوا إليها في ذلك الزمان، باعتبار أنّ الترتّب إنّما التفت إليه - بحسب سير التاريخ - بعد الالتفات إلى باب التزاحم والفرق بينه وبين باب التعارض، ممّا دعا العلماء إلى التفكير في الوظيفة لدى التزاحم وحلّ مشكلاته، فاتّجهت أنظارهم إلى الترتّب، كما أنّ الالتفات إلى التزاحم أيضاً كان متفرّعا على تولّد التفريعات في الفقه والتوسّع في ذلك ممّا يؤدّي إلى الالتفات إلى موارد تزاحم الأحكام في الفروع. ولعلّ أوّل كتاب كتب في التفريعات هو كتاب المبسوط للشيخ

الطوسي (رحمه الله) الذي ذكر في أوله: «أنّ العامّة كانوا يعيرون على الشيعة بعدم كتاب لهم في التفريعات». إذن فلا تستبعد غفلة العلماء جميعاً قبل تأريخ كتاب المبسوط عن نكتة الترتّب التي كان المفروض وصول سير خطّ التفكير الاجتهاديّ إليه بعد حين.

ولا يتوهّم أنّ النكتة الأولى من هذه النكات الخمس - وهي ضعف احتمال الخطأ أساساً في الحسّ وقوّته في الحدس - يجب أن ترجع إلى النكات الأخرى وليست نكتة مستقلة، فإنّه وإن كان احتمال الخطأ في الحدس أقوى منه في الحسّ، ولكن السبب في ذلك إنّما هو باقي النكات، فلولا عدم إحراز المقتضي للإصابة في باب الحدس واحتمال نكتة عامّة للخطأ في الجميع وغير ذلك، لما كان هناك مبرّر لكون احتمال الخطأ في الحدس أقوى منه في الحسّ.

ولكن الواقع: أنّ المقصود بالنكتة الأولى التي بيّناها هو أنّ الحدس والحسّ هما منظاران ينظر بهما إلى الواقع، والثاني أصفى من الأوّل بكثير بقطع النظر عن باقي النكات. فلنفرض مورداً يكون المقتضي فيه للإصابة محرراً ويكون الكلام بشأن رأي شخص واحد لا أشخاص عديدة، كي تتأتّى مسألة النكتة العامّة لكلّ الأخطاء، أو تعدّد الدوائر التي وقعت فيها الأخطاء ويكون الكلام في رأي أول شخص، كي لا تأتي مسألة الاعتماد على رأي الآخرين، ومع ذلك كلّه يكون احتمال الاشتباه في باب الحدس أقوى منه في باب الحسّ باعتبار أنّ منظار الحسّ أصفى من الحدس، وأنّ الغفلة في باب الحدس أقرب إلى النفس منها في باب الحسّ، كما علم ذلك بالتجربة.

ولا ينبغي إغفال نكتة سادسة في تقييم الإجماع في غاية الأهميّة أيضاً، وحسابها بحاجة إلى مزيد تعب في الفحص والتتبّع، وهي: أنّ الإجماعات المتأخّرة عن الشيخ الطوسي (رحمه الله) معتمدة على الإجماعات السابقة، والإجماعات

السابقة على الشيخ الطوسي بحاجة إلى الفحص الكامل عن وصفها كي نطلع بقدر الإمكان على عدد العلماء الموجودين في تلك الأزمنة في كلّ عصر، ومقدار طول باعهم وسعة اطلاعهم ومستوى فهمهم وذكائهم، كي يعرف بذلك مدى قيمة إجماعاتهم.

وهذه النكات الستّ هي النكات المهمّة في المقام لإتمام النكات⁽¹⁾، وقد تكتشف بالتحقيق والتدقيق نكات أخرى غير مهمّة.

وإذا وجد مورد يسلم فيه الإجماع عن النكات الخمس أو الستّ فيكون مورثاً للقطع، يقع الكلام عندئذ بشأن الإجماع المفترض فيه، تارةً في الإجماع الثابت محصلاً، وأخرى في الإجماع المنقول:

الإجماع المحصّل:

أمّا الإجماع المحصّل: فهناك نقاش صغرويّ فيه، باعتبار أنّنا لسنا قادرين على الاطلاع على آراء الجميع بالنسبة لأيّ عصر من العصور، ولا نقطع بعدم وجود

1)

(أفاد أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في الحلقة الثانية من كتابه (دروس في علم الأصول) ما نصّه: «ويتأثر حساب الاحتمالات في الإجماع بعوامل عديدة، منها: نوعيّة العلماء المتّفقّين من الناحية العلميّة ومن ناحية قربهم من عصر النصوص. ومنها: طبيعة المسألة المتّفقّ على حكمها وكونها من المسائل المترقّب ورود النصّ بشأنها، أو من التفصيلات والتفريعات. ومنها: درجة ابتلاء الناس بتلك المسائل وظروفها الاجتماعيّة، فقد يتّفق أنّها بنحو

يقتضي توقّر الدواعي والظروف إشاعة الحكم المقابل لو لم يكن الحكم المجمع عليه ثابتاً في الشريعة حقاً. ومنها: لحن كلام أولئك المجمعين في مقام الاستدلال على الحكم ومدى احتمال ارتباط موقفهم بمدارك نظرية موهونة. إلى غير ذلك من النكات والخصوصيات».

الصفحة 306

فقيه وقتئذ يخالف الرأي الذي وصلنا من ذاك العصر إلا في الضروريات وما يتلو تلوها، فكم من فقيه لم يكتب فتواه، وكم ممن كتب فتواه لم يصل كتابه إلينا. وغاية الأمر أن نفترض أنّ أقوال العلماء الذين وصلت إلينا أقوالهم أورثت لنا القطع بأنّ العلماء الآخرين الذين كانوا واقعين في خطّهم والتلامذة الذين تربّوا على أيديهم أيضاً كانوا يرتأون نفس الرأي، ولكن كيف نعرف آراء الآخرين الذين كانوا معاصرين لأساتذتهم وكانت لهم تحقيقات وأتباع إلا أنّهم انقرضوا وانتهت مدرستهم وبقي هذا الخط العام؟! مثل ما وقع في الزمان القريب، حيث كان الشيخ هادي الطهراني في عصر المحقق الخراساني والسيد محمد كاظم اليزدي، وكانت له آراء وطلاب ولكن انقرضت مدرسته وبقي هذا الخط الموجود الآن.

ولكن لا يخفى أنّنا لا نؤمن بالإجماع بما هو إجماع على أساس بعض المباني القديمة من الإجماع الدخولي أو اللطفي كي يقال: من المحتمل كون من لم نعرف رأيه هو الإمام، أو من المحتمل كون من لم نعرف رأيه مخالفاً لهذا القول، فلم يلزم الإجماع على الخطأ، وإتّما نؤمن بالإجماع على أساس حساب الاحتمالات واستبعاد اشتباه الجميع، فقد يحصل العلم من نفس آراء الجماعة الذين وصلت إلينا آراؤهم⁽¹⁾.

ثمّ إنّنا لو اكتشفنا مدرك الإجماع بتصريحهم بذلك، أو بأيّ طريق آخر: فإن كان المدرك تاماً عندنا، كفى لنا مدركاً للحكم، وإن كان فاسداً عندنا، فمعنى ذلك

(1) أفاد - رضوان الله عليه - فيما لم أحضره في الدورة الأخيرة - على ما نقل عنه - : أنّه بما ذكرنا يظهر أنّه قد يتمّ الإجماع حتّى في مورد الخلاف فيما إذا كان المخالف نوع شخص لا يطعن بحساب الاحتمالات، بخلاف ما إذا كان المخالف ممن هو في صميم المرتكزات الشرعيّة والتمشّعيّة، كالمفيد والصدوق ونحوهما.

أنا قطعنا بخطئهم في نكتة إفتائهم بما أفتوا به، فلا معنى لإجراء حساب الاحتمالات لنفي الخطأ، وبالتالي لا يفيدنا إجماعهم شيئاً. وكذلك الحال فيما إذا احتملنا مدركية ذاك المدرك لهم، فإن معنى ذلك احتمال نكتة إفتائهم بما أفتوا به، ومع فرض احتمال الخطأ بالفعل لا معنى لكاشفية الإجماع. نعم، قد ينفعنا حساب الاحتمالات لنفي مدركية هذا المدرك، ونستبعد كون جميعهم معتمدين على هذا المدرك الفاسد، وعدم التفاتهم جميعاً - من باب الصدفة - إلى فسادهِ⁽¹⁾.

وإذا لم نجد ما نحتمل كونه مدركاً للمجموعين فهنا قد يكشف إجماعهم بحساب الاحتمالات عن مدرك صحيح لم يصلنا وبه يثبت الحكم. وتوضيح ذلك⁽²⁾: أننا إذا افترضنا أن علماء الإمامية في عصر الغيبة الصغرى، أو بعده إلى فترة، كزمان المفيد والطوسي ممن يعبر عنهم بـ (قدماء الأصحاب) قد أجمعوا على رأي واحد ولم نجد لهم مدركاً، فعندئذ يقال: إنّه ليس من المحتمل إفتاء هؤلاء بلا مدرك، فإذا لم يكن من المحتمل غفلة هؤلاء عن أنّ هذا الرأي لا يكون موافقاً للقاعدة كي لا

(1) كما أنّه قد ينفعنا حساب الاحتمالات لإثبات صحة المدرك الذي تمسكوا جميعاً به إذا كنا شاكين في صحته وفساده. وأفاد أستاذنا الشهيد (رحمه الله) فيما لم أحضره في دورته الأخيرة - على ما هو منقول عنه - : أنّ كشف الإجماع عن صحة المدرك الذي تمسكوا به يبتلي غالباً ببعض نقاط الضعف السابقة. نعم، لو افترضنا أنّ حدوس الفقهاء في المسألة كانت قريبة من الحسن لكان للتمسك بذلك وجه، كما إذا استظهروا جميعاً من اللفظ معنى واحداً من دون إعمال قواعد التعارض والكبريات الظهورية المعقدة، ففي مثل ذلك يحصل الوثوق عادةً بذاك الظهور لولا وجود نكتة خاصة تمنع عن حصول الوثوق. (2) من هنا إلى آخر بحث الإجماع المحصل مأخوذ ممّا نقل عنه - رضوان الله عليه - ممّا لم أحضره في دورته الأخيرة.

يحتاج إلى مدرك خاص، فعندئذ يحصل الجزم بوجود مدرك لم يصلنا، وهذا المدرك إن كان هو دليلاً لفظياً لدونوه حتماً في مقام الاستدلال أو في مقام جمع الأحاديث، إذن فالمدرك ليس هو دليلاً لفظياً من هذا القبيل، بل هو ارتكاز عام في الطبقة التي كانت فوقهم من أصحاب الأئمة (عليهم السلام)، وهذا الارتكاز يكشف بصورة إجمالية عن جامع السنّة، أعني: قول المعصوم وفعله وتقريره.

والارتكاز المذكور شيء قريب من الحسن لو لم يكن حسياً، والخطأ فيه غير محتمل عادةً⁽¹⁾، فيحصل بذلك القطع بالحكم الشرعيّ لكن ضمن شروط وتحقّقات يجب أخذها بعين الاعتبار.

وهناك إشكالات قد تتّجه إلى حجّية الإجماع نذكر منها ما يلي:

الإشكال الأوّل: أنّ فقهاء عصر الغيبة كانوا محرومين من مصاحبة الإمام، فليس إجماعهم كاشفاً عن رأي المعصوم.

والجواب: أنّنا نمتلك وسيطاً بين إجماع الفقهاء الأقدمين ورأي المعصوم، وهو الارتكاز لدى الرواة والأصحاب من المعاصرين للأئمة (عليهم السلام) بالبيان الذي مضى.

الإشكال الثاني: ما ذكره المحقّق الإصفهاني (رحمه الله) من أنّ غاية ما يمكن أن يقال في تقريب حجّية الإجماع: أنّه من الغريب افتراض إفتائهم بلا رواية، إذن فقد عرفوا رواية تامّة لم تصلنا، ولكن توجد في قبال ذلك غرابة أخرى، وهي أنّه لماذا لا نرى تلك الرواية في مدوّناتهم؟ على أنّه لا ضمان لنا لافتراض أنّ ما تمّ عندهم من حديث سنداً ودلالة يتمّ عندنا أيضاً سنداً ودلالة لو وصلنا.

(يحتتمل أن يكون المقصود بذلك أنّ الارتكاز قائم على أساس الحسن، كما يحتتمل أن يكون المقصود به أنّ الإجماع قائم على أساس الإحساس بالارتكاز، وكلاهما صحيح.

الصفحة 309

وقد ظهر جواب هذا أيضاً بما حقّقنا: من أنّ الوسيط بين الإجماع والسنة هو الارتكاز لا الرواية، وهذا الاستغراب بنفسه دليل على أنّ المدرك لم يكن رواية، بل كان ارتكازاً.

الإشكال الثالث: من قبّل بعض من حصر الدليل الشرعيّ بالكتاب والسنة بدعوى استفادة ذلك من روايات حصر المرجعيّة بالقرآن والسنة، والإجماع خارج عن هذا الحصر.

وقد سبق الكلام في هذا الحصر في بحث حجّية الدليل العقليّ، ونقول هنا بعد فرض تسليم الحصر: إنّنا لا نرى الإجماع في عرض الكتاب والسنة، بل نراه كاشفاً بواسطة الارتكاز عن السنة وهي الحجّة.

هذا. ويمكن تلخيص أهمّ الخصوصيّات التي يجب أن تتواجد حتّى تتمّ كاشفيّة الإجماع في أربعة أمور:

الأوّل: أن يكون الإجماع مشتملاً على فتاوى الأقدمين من فقهاء الإماميّة، فإن لم تكن المسألة إجماعيّة عند الأقدمين فلا يفيدنا مجرد إجماع الفقهاء المتوسّطين.

الثاني: أن لا يعلم استناد أصحاب الإجماع على مدرك معيّن، بل لا يحتتمل ذلك أيضاً احتمالاً معتدّاً به؛ إذ لو كان كذلك لكان تمحيص هذا الإجماع بتمحيص ذلك المدرك. نعم، قد يكون الإجماع مقوّباً ومؤدّباً لدليليّة الدليل.

الثالث: أن لا تكون هناك قرائن تنفي وجود الارتكاز الذي أردنا كشفه بواسطة الإجماع، وإلّا كانت مزاحمة لكاشفيّة الإجماع، ومن أمثلة ذلك ما ذكرناه في مسألة طهارة الكتابيّ، حيث استندنا على قرائن عديدة تدلّ على عدم وجود الارتكاز على نجاسة الكتابيّ، من قبيل سنخ الأسئلة الواردة في الروايات على السنة الرواة، كالسؤال عن جواز الأكل معهم إذا علمنا بأنهم

الرابع: أن تكون المسألة مسألة لا يترقّب حلّها إلاّ ببيان من الشارع، كنجاسة الثعلب مثلاً، أمّا ما كان يترقّب حلّها بغير تصدّي الشارع، كما إذا كانت المسألة عقلية أو تطبيقية، فمن المحتمل أنّ المجمعين اعتمدوا على غير الدليل الشرعيّ.

ثمّ الإجماع الذي تتوفّر فيه هذه الأمور قد يكون لمعقده قدر متيقّن وإطلاق، وينبغي أن يلتفت إلى أنّ كاشفية الإجماع عن القدر المتيقّن في المعقد أقوى من كاشفيته بلحاظ الإطلاق، وإن كان الإجماع قائماً على المطلق فإنّ خطأ المجمعين في تشخيص أصل الارتكاز أبعد من خطئهم في حدود هذا الارتكاز. هذا تمام الكلام في الإجماع المحصّل.

الإجماع المنقول:

وأما الإجماع المنقول - بعد فرض الفراغ عن أنّ الإجماع لو كان محصّلاً لكان كاشفاً عن الحكم الشرعيّ - : فهنا نتكلّم تارةً في نقل الكاشف وهو الإجماع، وأخرى في نقل المنكشف وهو الحكم اعتماداً على الإجماع، وثالثة في نقل جزء الكاشف بأن ينقل الناقل - مثلاً - أقوال عشرة من العلماء وكان الكاشف لدينا قول مئة مثلاً، فأضفنا إلى العشرة ما حصلناه من قول تسعيني من العلماء كي يتمّ الكاشف، فالكلام يقع في ثلاثة مسائل:

1 - نقل الكاشف:

المسألة الأولى: في نقل الكاشف وهو أقوال العلماء، وثبوت الحكم بذلك يتوقّف على أمرين: أحدهما: حجّية هذا النقل لإثبات أقوال العلماء، والثاني: الملازمة بين أقوالهم والحكم الشرعيّ

أو ما يقوم مقام الملازمة، كي ننقل عن هذا الطريق إلى ثبوت الحكم الشرعيّ، أمّا مجرد أقوال العلماء ما لم ينته إلى الحكم

الشرعيّ بالملازمة مثلاً، فمن الواضح أنّه لا معنى لحجّيتها. فالكلام يقع هنا في مقامين:

المقام الأوّل: في ثبوت أقوال العلماء بخبر الواحد وعدمه. لا إشكال في ثبوتها به إلّا من ناحية كثرة التسامحات الواقعة من قِبَل ناقلي الإجماع، كما أشار إليها الشيخ الأعظم (قدس سره) في الرسائل، وقد أُشير في بعض الكتب إلى أنّ عُشراً من معشار ما وقع من المسامحات كثير فضلاً عن جميعها.

وجميع تلك المسامحات ترجع إلى المسامحة في إحدى نقاط ثلاث:

الأولى: المسامحة في معقد الإجماع. فالإجماع واقع على كبرى من الكبريات، وهذا الناقل ينقل الإجماع على شيء يراه نتيجة لتلك الكبرى، بينما هي نتيجة لكبرى اتّفاقية وصغرى خلافيّة.

والثانية: المسامحة في حدود الإجماع. فالناقل يحصل له القطع بالحكم بسبب مقدار من الأقوال فيسمّي ذلك إجماعاً.

والثالثة: المسامحة في أصل الإجماع. فيرى الناقل - مثلاً - مقداراً من الأقوال، فيقطع بموافقة الآخرين على ذلك، أو يرى مدرك الحكم في غاية الوضوح، فلا يحتمل مخالفة أحد في ذلك فينقل الإجماع.

ولو اكتفينا بهذا المقدار من البيان في تقريب الإشكال فقد يجاب عليه بأنّ ظاهر كلام الناقل هو نقل الإجماع بلامسامحة، وظهور الكلام حجّة ما لم يثبت خلافه، ففي أيّ مورد عرفنا مسامحة الناقل في النقل يسقط نقله عن الاعتبار، وتبقى لنا الموارد التي لم نعلم فيها بذلك فنتمسك فيها بظاهر النقل، ولم يثبت تغيير مصطلحهم في الإجماع بأن يفترض أنّهم أصبحوا يقصدون

بالإجماع المعنى المسامحي له، بل الظاهر من كلماتهم في الأصول بقاءهم على المصطلح السابق في الإجماع. إذن فما يصدر منهم في الفقه من نقل الإجماع مع المسامحة إنّما هو

خروج عن المصطلح ومجاز في التعبير، وليس من باب تغيير المصطلح، وعليه فمهما شككنا في هذا التجوز أخذنا بظاهر الكلام.

ولكن التحقيق: أنّ هذا الإشكال مسجّل على نقل الإجماع؛ وذلك لأننا حينما رأينا سبعين بالمئة - مثلاً - من نقول الإجماع مشتملة على المسامحة أوجب ذلك الاطمئنان بوقوع المسامحة في الجملة ضمن الثلاثين الباقية، فتعارض الظهورات الثلاثون فيما بينها وتتساقط¹⁾.

لا يقال: إنّ العلم الإجماليّ بالتسامح وإن كان موجوداً ولكن يوجد أيضاً في نفس الوقت العلم الإجماليّ بعدم التسامح في بعضها، فيكون نقلهم للإجماع مثيراً عن طريق هذا العلم الإجماليّ.

فإنّه يقال: لو ثبت هذا العلم الإجماليّ لم يكن منجزاً في المقام؛ لأنّ بعض

1)

(بل لا حاجة إلى فرض العلم الإجماليّ في المقام، فإنّ ما شاهدناه: من المسامحة في الموارد السبعين مثلاً، إمّا يعني: كثرة تورّطهم في الخطأ والغفلة في خصوص نقل الإجماع، وبه تسقط أصالة عدم الغفلة العقلانيّة، ودليل حجّة خبر الواحد لو كان يدك على نفي احتمال الغفلة فإنّما هو أيضاً في حدود أصالة عدم الغفلة العقلانيّة، فهو أيضاً لا يشمل المقام، أو يعني: أنّه جرى دأبهم ودينهم في باب نقل الإجماع على المسامحة في التعبير وإرادة خلاف الظاهر، وعند هذا يسقط البناء العقلانيّ على حجّة الظهور، وليس هذا حاله حال مجرد الطنّ الشخصيّ بالخلاف الذي لا يسقط الظهور عن الحجّة، وما ذكرناه هنا هو سنخ ما ذكره أستاذنا الشهيد(رحمه الله) بالنسبة لفرض جريان دأب الشارع ودينه على كثرة الاعتماد على المقيدّات والمخصّصات المنفصلة: من أنّ أصالة الظهور العقلانيّة تسقط عندئذ، ولكن يبقى لنا التمسك بسيرة المنتشرّة القائمة على العمل بالعمومات والإطلاقات الشرعيّة، بفرق أنّه فيما نحن فيه - وهو الإجماعات المنقولة - لا معنى للتمسك

أطرافه لا يستنبطن إلزاماً جديداً، إمّا لثبوت الإلزام بقطع النظر عن الإجماع، أو لكونه إجماعاً على الترخيص لا الإلزام.

نعم، لو وجد نقل للإجماع سالم عن الطريقيّة للعلم الإجماليّ بالخلاف بسبب الاطلاع - مثلاً - على الاهتمام الكثير لناقله بالفحص والتتبع عن واقع الحال، لم يرد عليه هذا الإشكال.

المقام الثاني: في أنّه بعد فرض حجّية نقل الإجماع لو كان ذلك يؤدّي ولو بالملازمة إلى أثر شرعيّ كيف يمكن أن نثبت في المقام الانتهاء إلى الأثر الشرعيّ؟

والإشكال في المقام هو: أنّنا لو بنينا على افتراض الملازمة بين الإجماع والحكم الشرعيّ كان نقل الإجماع نقلاً بالملازمة للحكم الشرعيّ وكان حجّة، ولكننا قلنا فيما سبق: إنّ كشف الإجماع والتواتر ونحوهما عن صحّة الحكم المجمع عليه، أو صدق الخبر المتواتر ليس بالملازمة، وإنّما هو بحساب الاحتمالات، وحساب الاحتمالات إنّما يؤثّر أثره في الإجماع أو التواتر المعلومين وحداناً، أمّا مجرد نقل الإجماع أو التواتر فلا يكوّن لنا حساباً للاحتمال مؤدياً إلى إثبات صحّة المصّب. وبتعبير آخر: إنّ الملازمة لم تكن بين الإجماع أو التواتر وصحّة الحكم أو الخبر كي يثبت الثاني بنقل الأوّل، وإنّما كانت الملازمة بين العلم بالإجماع أو التواتر والعلم بصحّة الحكم أو الخبر، ونقل الإجماع والتواتر لم يورث العلم بحسب الفرض.

ويوجد لحلّ هذا الإشكال عدّة طرق:

الأوّل: أنّنا لو بنينا على مبنى جعل الطريقيّة والعلم التعبديّ، فخير الواحد الدالّ على التواتر أو الإجماع قد جعل من قبل الشارع علماً تعبدياً، ومعنى ذلك ترتيب تمام آثار العلم وفرض أنفسنا عالمين بما أخبر به الثقة. فيثبت بذلك تعبدياً العلم

بصحة الخبر أو الحكم الشرعي؛ إذ لو كنّا عالمين حقاً بالتواتر أو الإجماع لعلمنا بصحة الخبر أو الحكم الشرعي بلا إشكال.

ويرد عليه: أننا لو سلّمنا مبنى جعل الطريقة فنتيجته - كما يتضح بمراجعة ما مضى في بحث قيام الأمارات مقام العلم - إنّما هي التنجيز والتعذيب المترتبين على العلم الطريقيّ، والتعبّد بالأثار الشرعية المترتبة على العلم الموضوعيّ، دون التعبّد بالأثار والملازمات التكوينيّة للعلم، فمن كان علمه بحياة ولده يورث له السرور، ودلّ خبر الواحد على حياته لم يكن معنى حجّة هذا الخبر أن يتعبّد بكونه مسروراً ويرتّب الآثار الشرعيّة للسرور مثلاً.

الثاني: أنّه وإن لم تكن هناك ملازمة بين الإجماع أو التواتر وصحة المصّب ولكن تكفيها الملازمة بين العلم بالإجماع أو التواتر والعلم بصحة المصّب؛ لأنّ إخبار الثقة بالإجماع أو التواتر كاشف عن استعداده للإخبار بالحكم أو الخبر، وهذا الإخبار وإن لم يكن إخباراً عن الحسن، لكنّه إخبار عن حدس يقرب من الحسن، وهو الحدس الذي يشترك فيه جميع الناس وهو حجة بلا إشكال. وهذا البيان إنّما يتمّ فيما إذا كان ما نقله: من الإجماع أو التواتر، بمستوى لو ثبت لأوجب لدى عامّة الناس العلم بصحة المجمع عليه أو الخبر المتواتر، دون ما لو كان بمستوى يراه بعض الناس تواتراً مفيداً للعلم أو عدداً كافياً من آراء الفقهاء للحدس القطعيّ بالحكم، ولا يراه عامّة الناس كذلك؛ إذ عندئذ لو فرضنا أنّ الناقل كان ممّن يرى كفاية ذلك في ثبوت الحكم أو الخبر فلا يعدو إخباره عن كونه إخباراً عن حدس غير قريب من الحسن.

ولو كان ما نقله: من الإجماع أو التواتر، بمستوى يوجب العلم لعامّة الناس بصدق الخبر أو صحة الحكم، كفى ذلك في ثبوت الخبر والحكم، ولو فرض الناقل صدقة غير قاطع بصحة الخبر المتواتر أو الحكم المجمع عليه لابتلائه بالوسوسة

وكونه بطيئاً في حصول القطع والفناعة؛ لأنّ العبرة في باب حجّية خبر الثقة إنّما هي باستعداده للتأكيد على الخبر على تقدير الحالة الاعتيادية للعقلاء. وهذا حاصل في المقام، ولا يضرّ بذلك عدم تأكّده هو من الخبر على أساس وسوسة غير اعتيادية.

أمّا إذا افترضنا أنّ ما أخبر به: من عدد آراء العلماء وأخبار الناس، لم يكن كافياً لدى عامّة الناس - على تقدير علمهم به - لحصول العلم بالمجمع عليه أو المخبر به، ولكنّه كان كافياً لذلك لدى بعض الناس ومنهم المنقول إليه، ففي حدود هذا المقدار من البيان الذي بيّناه تأتي شبهة أنّ هذا لا يكفي لإثبات الحكم أو الخبر سواء اقتنع الناقل بذلك أو لا، أمّا إذا لم يقتنع الناقل به فواضح؛ إذ ليس لديه إخبار بالحكم أو الخبر، وليس عدم قناعته به لأجل وسوسة غير اعتيادية؛ لما افترضناه: من أنّ المقدار المنقول لا يكفي للتأكد منه لدى عامّة الناس لحصول العلم بمصّب الإجماع أو الخبر، وأمّا إذا اقتنع الناقل به فلا يعدو إخباره بذلك عن كونه إخباراً عن حدس غير قريب من الحسن.

الثالث: أنّ نقل الإجماع أو التواتر أو نحو ذلك ممّا لو ثبت بالعلم المنقول إليه لعلّم بالحكم أو الخبر كافٍ لثبوت ذلك الحكم أو الخبر لديه، سواء كان ثبوت ذلك لدى عامّة الناس كافياً للعلم بالحكم أو الخبر، أو لم يكن كذلك إلّا لدى بعض الناس. وتوضيح ذلك: أنّه لا يحتمل عدم تحقّق ذلك الحكم أو الخبر إلّا من زاويتين:

الأولى: أن يكون ما نقل إليه من الإجماع أو التواتر غير ثابت في الواقع.

والثانية: عدم ثبوت الحكم أو الخبر رغم الإجماع والتواتر.

والاحتمال الثاني مرفوض من قبل المنقول إليه بالقطع واليقين بحسب الفرض، والاحتمال الأوّل منفيّ بحجّية خبر الثقة.

الرابع: أن يقال: إننا حتى الآن فرضنا أنه لا ملازمة بين الإجماع أو التواتر وصحة الحكم أو الخبر، وإنما الملازمة بين العلم بهذا والعلم بذلك، ومن هنا برز الإشكال بتقريب: أن الإخبار عن الإجماع أو التواتر ليس إخباراً بالملازمة عن الحكم أو الأمر المنقول بالتواتر، ولكننا نقول الآن: صحيح أنه لا ملازمة بين الإجماع أو التواتر وصحة المصّب، فليس من المستحيل عقلاً الانفكاك بينهما، ولكن الملازمة الاتفاقيّة أو العاديّة بالمعنى الذي شرحناه فيما سبق ممّا لا تنكر، فنحن نعلم أنّ اتفاق الآراء أو الأخبار ضمن ظروف معيّنة: من عدم توفّر أسباب الخطأ أو دواعي الكذب، يلزم صحة الحكم وصدق الخبر، وهذه الظروف والشروط محرزة - ولو ببركة حساب الاحتمالات - في كلّ إجماع أو تواتر مورث للعلم. إذن فالملازمة بين الإجماع أو التواتر مع تلك الشروط أو الظروف وبين صدق الخبر أو الحكم ثابتة، وقد أخبر المخبر بالإجماع أو التواتر عن حسّ، والمفروض أنّ ما أخبر به لو علمناه لعلمنا بصحة مصّبه، وهذا يعني أنّنا نعتقد أنه سنخ إجماع وتواتر ملازم في الصدق لصدق الحكم أو الخبر، فالإخبار عنه إخبار بالملازمة عن الحكم والخبر.

ويمكن الإبراد على ذلك بأنّ علمنا بتحقق الشروط والظروف الدخيلة في الملازمة إنّما هو في طول حساب الاحتمالات، وحساب الاحتمالات يجري في كلّ فرد من الإجماعات والتواترات حتى المستقبلية، لكن على شكل القضية الخارجية لا الحقيقية. فصحيح أنّنا نعلم بأنّ التواتر لا يخطأ وأنّ علمنا هذا شامل حتى للتواترات المستقبلية، ولكن ليس علمنا هذا على نهج القضية الحقيقية سنخ علمنا بأنّ كلّ نقيض لو وجد يستحيل انفكاكه عن عدم النقيض الآخر، وإنّما علمنا هذا ناتج عن إجراء حساب الاحتمالات على كلّ فرد فرد من التواترات الماضية والحالية والمستقبلية، ولا يشمل الأفراد الفرضية كما هو الحال في القضايا

الحقيقية. إذن فحينما يخبرنا المخبر بالتواتر ولا يورث لنا إخباره بذلك القطع بحصول التواتر لا نستطيع أن نقول: إنّ هذا الفرد المفترض من التواتر لو وقع حقاً فهو ملازم لصدق الخبر، وذلك رغم علمنا بنحو القضية الخارجية بأنّ كلّ تواتر ثابت في زمان من الأزمنة محيط بظروف وشروط ملازمة للصدق، فإنّ كون هذا الفرد المفترض من تلك الأفراد الخارجية غير معلوم.

والتحقيق⁽¹⁾ أنّ الملازمة العادية أو الاتفاقيّة ثابتة بنحو القضية الحقيقية. وتوضيح ذلك: أنّنا نجري حساب الاحتمالات بشأن هؤلاء العلماء أو هؤلاء الناس - سواء اتّفقوا بالفعل على رأي واحد أو إخبار واحد أو لا - لإثبات أنّه لم تتوفّر فيهم جميعاً أسباب الخطأ في رأي واحد، أو دواعي الكذب في خبر معيّن، وبهذا يثبت - حتى فيما لو لم يفتوا ولم يخبروا - بأنّهم مكتنفون بشروط وظروف بحيث لو أفتوا بفتوى واحدة لما أمكن خطأهم جميعاً، ولو أخبروا بخبر موحد لكان خبرهم مستلزماً للصدق. إذن فلو أخبرنا مخبر ثقة باتّفاقهم على الرأي أو توافقهم على الإخبار، فقد أخبرنا بما يلزم صحة الحكم وصدق الخبر، وهذا إخبار بالملازمة عن صحة الحكم أو الخبر⁽²⁾.

(1) هذا مأخوذ من المنقول عمّا لم أحضره في الدورة الأخيرة. (2) ما ذكره (رحمه الله) في دورته الأخيرة: من ثبوت الملازمة العادية أو الاتفاقيّة بين التواتر أو الإجماع وصحة الخبر أو المجمع عليه، متين، وهو ينتج حجّة نقل الإجماع والتواتر فيما إذا كانت الملازمة لدى عامّة الناس، بل وحتى فيما إذا كانت الملازمة لدى خصوص المنقول إليه. ولكن لا بأس بإلغات النظر إلى أنّ نكتة حجّة مثبتات الأمارات نسبتها إلى فرض كون الملازمة بين المعلومين أو بين العلمين على حدّ سواء، فلا خصوصيّة لفرض الملازمة بين المعلومين، فإنّ نكتة حجّة مثبتات الخبر: إمّا هي استعداد ←

2 - نقل المنكشف:

المسألة الثانية: في نقل المنكشف وهو رأي المعصوم (عليه السلام)، فلو فرضنا أنّ الناقل نقل رأي المعصوم اعتماداً على الإجماع - وهنا أيضاً نغضّ النظر عن فرض المسامحات في نقل الإجماع، كي لا يرجع الإشكال الذي ذكرناه في المقام الأوّل من بحث المسألة الأولى - فعندئذ نقول: إنّ نقله لرأي المعصوم اعتماداً على

→ الثقة للإخبار عن اللازم أو إبرازه لهذا الاستعداد عن طريق إخباره بالملزوم، وهذا ثابت في موارد كون الملازمة ثابتة لدى عامّة الناس، وهذا الاستعداد كما هو موجود لدى الملازمة بين العلمين كذلك هو موجود لدى الملازمة بين العلمين. وإمّا هي ما مضى: من أنّ المنقول إليه لا يحتمل نفي المدلول الالتزاميّ إلاّ بنفي المدلول المطابقيّ أو رغم تحقّق المدلول المطابقيّ. والثاني منفيّ لديه بالوجدان، والأوّل منفيّ لديه بخبر الثقة. فقد أصبح الخبر بذلك كاشفاً في نظر المنقول إليه عن المدلول الالتزاميّ بمستوى كشفه عن المدلول المطابقيّ. وهذا البيان يتمّ كلّما تمّت الملازمة لدى المنقول إليه ولو لم تتمّ لدى عامّة الناس، وهذا البيان أيضاً - كما ترى - لا يختصّ بفرض الملازمة بين العلمين بل يأتي في فرض الملازمة بين العلمين على أساس علمه بعدم الانفكاك بين العلمين رغم عدم استحالة الانفكاك. فروج المطلب في حجّية مثبتات الأمانة ليست هي الملازمة بين العلمين، بل هي أحد البيانيين اللذين نسبتهما إلى فرض الملازمة بين العلمين أو العلمين على حدّ سواء. والبيانان يجب أن يرجعا بروحهما إلى بيان واحد؛ إذ لا قيمة لاستعداد المخبر للإخبار بالملزم لو التفت، ولا لكون المنقول إليه لا يحتمل نفي المدلول الالتزاميّ من دون نفي المدلول المطابقيّ إلاّ كمنبّه على روح واحدة، وهي كون نسبة الكشف إلى المدلول المطابقيّ والالتزاميّ على حدّ سواء. ←

الإجماع لا يفيدنا شيئاً غير ما كان يفيدنا نقله للإجماع، فإنّ نقله لقول المعصوم حدسيّ واستنتاج من الإجماع بحسب الفرض، فإن كان مقدار الآراء التي يعتمد عليها هذا النقل كافياً لدى المنقول إليه للكشف عن رأي المعصوم على أساس الملازمة بين العلمين أو على أساس الملازمة بين العلمين، فقد ثبت لديه رأي المعصوم، وإن لم يكن ذلك كافياً لدى المنقول إليه، فلا فائدة لنقل رأي المعصوم الذي عرفناه معتمداً على حدس غير مقبول لدى المنقول إليه.

3 - نقل جزء الكاشف:

المسألة الثالثة: في نقل جزء الكاشف، كما لو نقل الثقة اتّفاق عشرة من العلماء على رأي ولم يكن هذا كافياً لدينا في الكشف عن رأي المعصوم، فضممنا ذلك إلى أفعال عشرة آخرين عرفناها وحداناً أو بنقل ثقة آخر، وكان مجموع الآراء العشرين كافياً لدينا للكشف عن الحكم الشرعيّ، فهل يثبت بذلك الحكم الشرعيّ، أو لا؟

ذكر المحقّق الإصفهانيّ (رحمه الله): أنّ دليل الحجّية لا يشمل جزء الكاشف؛ لأنّ دليل الحجّية يدلّ على التنزيل، والتنزيل يكون بلحاظ الأحكام الشرعيّة، والمنقول في المقام لا هو حكم شرعيّ ولا هو موضوع لحكم شرعيّ. نعم، لو كان النقل نقلاً لتمام الكاشف الملزم للحكم الشرعيّ، قلنا: إنّ هذا نقل بالملازمة للحكم الشرعيّ، فيتمّ التنزيل بلحاظ الدلالة الالتزاميّة، أمّا جزء الملزم للحكم فليس ملازماً له كي يكون نقله نقلاً بالالتزام للحكم الشرعيّ⁽¹⁾.

ويرد عليه: أنّ الحكم الشرعيّ وإن لم يكن لازماً لجزء الكاشف على الإطلاق

لكنّه لازم له على تقدير تحقّق الجزء الآخر، فالناقل ينقل بالملازمة الحكم الشرعيّ على تقدير تحقّق الجزء الآخر، وقد أحرزنا الجزء الآخر بالوجدان أو بالتعبّد. وبكلمة أخرى: إنّ الصور العقليّة المتصوّرة في المقام ثلاث:

1 - عدم تحقّق مجموع جزئي الكاشف.

2 - الإجماع على ما هو الخطأ واقعاً.

3 - كون هذا الرأي رأي المعصوم.

والاحتمال الأوّل منفيّ بإخبار الثقة عن أحد الجزئين، وثبوت الجزء الآخر بالوجدان أو بخبر ثقة آخر. والاحتمال الثاني غير محتمل بحسب الفرض. إمّا على أساس الملازمة بين المعلومين، أو على أساس الملازمة بين العلمين. فينحصر الأمر في الاحتمال الثالث.

الإجماع المركّب:

بقي الكلام في الإجماع المركّب، وخلاصة القول فيه: أنّه تارةً نفترض أنّ صاحب كلّ من القولين أو الأقوال ينفي الاحتمال الآخر غير القولين أو الأقوال بدليل خاصّ غير دليل القول الذي اختاره، وأخرى نفترض أنّ دليله على نفي رأي جديد ليس إلّا نفس دليله على ما اختاره من القول، فلو شكّ فيه لشكّ حتّى في نفي الرأي الجديد. ففي الفرض الأوّل قد وجد إلى صفّ الإجماع المركّب إجماع بسيط على نفي رأي جديد، وهو يكفي لنفيه بحسب الفرض. وفي الفرض الثاني لا نافي لرأي جديد إلّا الإجماع المركّب، فإن بنينا على حجّيّة الإجماع من باب دخول المعصوم في المجمعين، أو قاعدة اللطف، فنفس البيان يتمّ في الإجماع المركّب أيضاً. أمّا لو

بنينا على حجّية الإجماع على أساس استحالة خطأ الجميع، فمن يؤمن بالاستحالة يجب أن يرى أنّه هل يؤمن بها في خصوص

الإجماع البسيط، أو حتّى في الإجماع المركّب. فعلى الثاني يلتزم بنفي الرأي الجديد في المقام، بخلافه على الأوّل.

أمّا نحن فقد قلنا: إنّ الكشف قائم في المقام على أساس حساب الاحتمالات وتعاضد القرائن الناقصة بعضها البعض، وهذا لا يأتي في الإجماع المركّب؛ لأننا قد أحرزنا خطأ ما عدى رأي واحد من الآراء، فقد خسرتنا قسماً من القرائن الناقصة الدخيلة - بحسب الفرض - في تمامية الكشف، والمفروض أنّهم لم يتفقوا على نفي الرأي الجديد بغضّ النظر عن أدلة أقوالهم المختلفة كي يبقى الكشف عن نفي الرأي الجديد ثابتاً رغم الخطأ في دليل ما اختاروه من القول(1).

وفي ختام البحث عن الإجماع نشير إلى أنّ الإجماع حينما يكون حجّة إنّما يثبت به المتيقّن إرادته من معقد الإجماع، أمّا ظهور معقد الإجماع فليس حجّة في مقام إثبات الحكم الشرعيّ؛ وذلك لأنّ ظهور معقد الإجماع - بعد فرض عدم انفكاك الأمر المجمع عليه عن الحكم الشرعيّ - ظهور للشهادة من قبل المجمعين على حكم الشرع، ولا دليل على حجّية ظهور شهادتهم عليه. وبكلمة أخرى: إنّ

(1) قد يفترض أنّ الأقوال الساقطة وإن خرجت من الحساب بلحاظ المضعّف الكميّ لكتّنها قد تؤثر بلحاظ المضعّف الكيفي. فلو كانت الأقوال الموافقة لكلّ واحد من الرأيين - مثلاً - عشرة فصحيح أنّنا اكتشفنا خطأ عشرة من الأقوال، وسقطت تلك الأقوال من الحساب الكميّ، ولكن افتراض غفلة عشرين عالماً عن الدليل الصحيح للرأي الصحيح في مسألة واحدة يستبطن مضعفاً كيفياً يضمّ إلى المضعّف الكميّ الموجود في العشرة الباقية، وينشأ المضعّف الكيفي من اشتراك جميع الأقوال في جهة مشتركة، وهي الغفلة عن دليل الوجه الصحيح لو أخطأت جميعاً. لكن عملاً لا أظنّ أن نحصل على مورد بحيث تكون لهذا المضعّف الكيفي قيمة تذكر مادامت الأقوال منصّبة على رأيين مختلفين.

الاحتجاج بكلام شخص له أو عليه إنّما هو في طول ثبوت كون ذلك الكلام كلاماً له، فإذا نقل الراوي الثقة من المولى كلاماً مثلاً، ثبت أولاً - ولو بالتعبّد - أنّ هذا الكلام كلام للمولى، ثمّ يصبح ظهور هذا الكلام حجّة للعبد على المولى، وللمولى على العبد، ولا يكون هذا الظهور حجّة بين المولى والعبد في المرتبة السابقة على ثبوت كون هذا الكلام كلامه أو في عرضه، فإنّ موضوع الحجّية لشخص أو عليه إنّما هو ظهور كلامه، وفيما نحن فيه لم يثبت في المرتبة السابقة على حجّية الظهور كلام للمولى له هذا الظهور، كي يكون هذا الظهور حجّة على المولى وعلى العبد(1).

هذا تمام الكلام في الإجماع، ولنلحق ببحث الإجماع بحثي التواتر والشهرة:

(1) لم يتعرّض أستاذنا الشهيد(رحمه الله) لمسألة حجّية ظهور معقد الإجماع وعدمها في أثناء البحث، وإنّما هو من إفادته خارج البحث. وعلى أيّ حال فما ذكره - رضوان الله عليه - هنا ينقض بروايات الرواة عن الأئمة(عليهم السلام)، حيث لا إشكال في الأخذ بظواهرها مع أنّها من ظواهر شهادة الشاهد على كلام الشارع، وليست ظواهر كلام فرغنا عن كونه كلام الشارع. أمّا الجواب عليه بأننا أولاً نثبت تعبّداً بخبر الثقة أنّ هذا كلام المولى، ثمّ تتمسك بظهور ما ثبت كونه كلام المولى، فيرد عليه: أنّ هذا إنّما يتمّ في موردين: أحدهما: ما لو عرفنا أنّ الناقل التزم بنقل ألفاظ الإمام(عليه السلام). والثاني: ما لو كان كلام الناقل صريحاً في أنّ كلام الإمام كان يساوي العبارة التي ذكرها في مقام النقل في الظهور تماماً. بينما الغالب أنّه ليس النقل نقلاً للعبارة، ولا هناك تصريح بمساواة عبارة الإمام وعبارته التي جاء بها في مقام النقل بالمعنى في الظهور، وإنّما هناك ظهور في ذلك، ومقتضى البيان الذي ذكره الأستاذ - رضوان الله عليه - هو عدم حجّية هذا الظهور. وأمّا الحلّ فهو أنّ دليل حجّية الخبر تعبّداً سواء كان عبارة عن بناء العقلاء، أو عن الدليل اللفظي يفهم منه حجّية الخبر. فبحجّية هذا الظهور يحرز تعبّداً ظهور كلام المولى أو صريحه، وعندئذ يحتجّ للمولى وعليه بظهور كلامه أو صريحه.

التواتر

أمّا بحث التواتر: فأساس حصول العلم في التواتر هو ما عرفته في باب الإجماع: من تراكم احتمالات الصدق وتعاضدها فيما بينها إلى أن تنقلب إلى القطع وضعف احتمال كذب المجموع بضرب القيم الاحتمالية لكذب كلّ واحد بعضها في البعض الآخر ممّا يؤدي إلى ضالة احتمال كذب الخبر، إضافة إلى الضعف الناشئ من فرضية تماثل الصدق. وتوضيح ذلك: أنّ ضعف مخالفة الخبر المتواتر للواقع ينشأ من أمرين:

الأول: ما نسّميه بالمضعف الكميّ، وهو التكتّر العدديّ للأخبار المؤدّي إلى ضرب القيم الاحتمالية للكذب بعضها في بعض، ولا بدّ في حساب ذلك من النظر إلى أصل قيمة كذب كلّ خبر، فإنّ نتيجة ضرب الكسور الضئيلة أصغر من نتيجة ضرب الكسور الكبيرة. فكلمّا كان احتمال الكذب منذ البدء أضعف، كان الوصول إلى العلم بتراكم الأخبار أسرع.

والثاني: ما نسّميه بالمضعف الكيفيّ، وهو الضعف الناشئ من تماثل الصدق المتكرّرة ووحدة مصبّ الخطأ أو مصبّ داعي الكذب، فتجمّع دواعي الكذب أو أسباب الخطأ على نقطة واحدة أبعد من انقسامها على نقاط متعدّدة، فمثلاً لو صمّم آلاف من الناس الكذابين على اختلاق قصة كاذبة، فاختلف كلّ واحد منهم قصة غير قصة الآخر لم تكن في ذلك غرابة. أمّا لو اختلف كلّ واحد منهم عين قصة الآخر صدفة، ومن دون اطلاع على ما اختلقه الآخر، لعدّ ذلك من أعجب الغرائب؛ لأنّ الناس مختلفون عادةً في أفكارهم وظروفهم ومصالحهم والإيحاءات التي يجدونها في أنفسهم وما إلى ذلك، فاتّفاقهم رغم كلّ هذا على اختلاق قصة واحدة على أساس توارد الخواطر على شيء واحد بعيد غاية البعد.

وكلّما تقاربت الصدق في التماثل أكثر فأكثر كان المضعف الكيفي أقوى وأسرع تأثيراً في خلق العلم في النفس.

ويمكن تقسيم الأخبار المتكثّرة بلحاظ المضعف الكمي والكيفي إلى خمسة أقسام:

القسم الأوّل: أن لا توجد وحدة أو تقارب في المخبر به. كما لو نظرنا إلى كتاب معيّن ورد فيه عدد كبير من الأحاديث إلى حدّ لم نحتمل كذب الجميع رغم ورودها في أمور شتى ولا توحد ولا تقارب بين مضامينها.

وحصول العلم في هذا القسم أبطأ منه بكثير في الأقسام الآتية؛ لعدم وجود المضعف الكيفي بشكل ملحوظ، وإن كان يوجد بالدقّة المضعف الكيفي بمقدار ما ولو باعتبار وحدة زمان صدور تلك الأخبار أو اشتراكها في جامع ما ككونها جميعاً من روايات الأحكام، ونحو ذلك من الوحدات المناسبة لاستبعاد الكذب والاشتباه. ولولاحظنا مقداراً من الأخبار نسبتها إلى تمام العالم وخصوصياته مقارنة لنسبة أخبار هذا الكتاب إلى زمانه القصير وشعبته الخاصة بأن كانت كلّ شعبة من شعب أخبار العالم أقلّ بقليل من العدد المورث للقطع بعدم كذب الجميع، ولكن المجموع كان عدداً هائلاً - طبعاً من غير الأخبار المقطوعة الصدق - إلى حدّ يقطع عادةً بعدم كذب الجميع، كان هذا قطعاً حاصلًا من محض المضعف الكمي من دون مضعف كيفي إلا بمقدار اشتراك كلّ هذه الأخبار في جامع الخبرة⁽¹⁾.

(1) نقل عمّا لم أحضره في الدورة الأخيرة لأستاذنا الشهيد: العدول عن كفاية المضعف الكمي وحده في الخبر المتواتر الذي لو تمّ لكان معناه أنّه لا يشترط في التواتر وحدة المصّب، وهذا أمر غريب لا يقول به الأصحاب، ووجه العدول عنه: أنّنا لو حصلنا - مثلاً - على مئة خبر من الأخبار التي لا تصبّ في مصّب واحد باختيارها عشوائياً، فمجرد المضعف الكمي الذي هو عبارة عن ضرب القيم الاحتمالية لكذب هذه الأخبار ←

القسم الثاني: أن تكون الأخبار المنكثرة متوحّدة فيما بينها من مدلول تحليليّ تضمّنّي أو التزامي، كشجاعة من نقلت عنه قضايا كثيرة تدلّ على الشجاعة مع فرض أنّ مصبّ داعي الكذب المحتمل هو المدلول المطابقيّ لتلك الأخبار لا المدلول التحليليّ.

وهذا القسم أقوى وأسرع في إيجاد العلم من القسم الأوّل؛ وذلك على أساس ما يتمتّع به من المضعّف الكيفيّ باعتبار التقارب الموجود في مصبّ داعي الكذب في هذه الأخبار؛ لأنّ المداليل المطابقيّة يوجد بينها شيء من التقارب، ولهذا اشتركت في المدلول التحليليّ.

→ بعضها في بعض لا يكفي لذوبان ناتج الضرب في النفس رغم ضالته؛ وذلك لأننا يوجد لدينا إلى صفّ ذلك علم إجماليّ بوجود مئة خبر كاذب ضمن مجموع الأخبار الكثيرة جدّاً، فكلّ مئة من الأخبار نختارها عشوائياً نحتمل لا محالة انطباق المعلوم بالإجمال عليه، وذوبان هذا الاحتمال في بعض أطراف العلم الإجماليّ دون بعض ترجيح بلا مرجّح، وذوبانه في كلّ الأطراف خلف فرض العلم الإجماليّ. إذن فلا بدّ في مقام ذوبان احتمال الكذب من مضعّف كيفيّ يعالج مشكلة الترجيح بلا مرجّح، وذلك على أساس وحدة المصبّ. نعم، لا نمنع عن حصول الاطمئنان بصدق بعض الأخبار المئة إجمالاً؛ لأنّ المضعّف الكميّ وحده كاف في ضالة احتمال كذب الجميع بضرب احتمالات الكذب بعضها في بعض. أمّا حجّية هذا الاطمئنان فيما أنّ حجّيته ليست عقليّة ولو كانت حجّة فإنّما هي حجّة عقلائيّة، فدعوى حجّية هذا الاطمئنان الإجماليّ الناشئ من تجميع الاحتمالات في دائرة واسعة عهدته على مدّعيه. وهذا الكلام المنقول عن دورته الأخيرة موجود أيضاً في الجزء الأوّل من الحلقة الثالثة من كتابه في الأصول.

القسم الثالث: عين الثاني بفرق أنّا نفرض أنّ مركز داعي الكذب المحتمل هو المدلول التحليليّ وهو الغالب.

وهذا أقوى وأسرع تأثيراً في حصول القطع من القسم السابق؛ لأقوائيّة المضعّف الكيفيّ فيه؛ لأجل الوحدة الحقيقيّة الموجودة في مصبّ داعي الكذب المحتمل في الأخبار، بينما في القسم الأوّل لم يكن عدا التقارب في المصبّ.

القسم الرابع: أن تتطابق الأخبار حتّى في المدلول المطابقيّ، كما لو نقلت فضيّة واحدة دالّة على شجاعة زيد - مثلاً - بنقول كثيرة، وفرضنا أنّ مركز داعي الكذب المحتمل هو المدلول المطابقيّ للفضيّة لا المدلول التحليليّ وهو الشجاعة مثلاً.

وهذا أقوى وأسرع تأثيراً في حصول العلم من القسم الثالث؛ وذلك لأنّ مصبّ داعي الكذب المحتمل وإن كان واحداً في القسم الثالث كما هو واحد في القسم الرابع⁽¹⁾ ولكن القسمين يختلفان في مصبّ الاشتباه والخطأ المحتمل، ففي القسم الثالث لو فرض خطأ الناقلين، فمركز الأخطاء ليس واحداً؛ لأنّ المفروض تعدّد القصص المنقولة، بينما في القسم الرابع لو فرض الخطأ في النقل كان مركز الأخطاء واحداً؛ إذ كلّهم نقلوا قصّة واحدة، وبهذا اتّضح السرّ في أقوائيّة التواتر المعنويّ من

1)

(قد يقال: إنّ دائرة الوحدة في مصبّ داعي الكذب المحتمل في القسم الرابع أوسع منها في القسم الثالث؛ إذ دائرة الوحدة في المصبّ في القسم الثالث كانت عبارة عن المدلول التحليليّ، وهنا عبارة عن المدلول المطابقيّ، وهذا كاف في الأقوائيّة. إلّا أنّ هذا لا يصلح تفسيراً لأقوائيّة القسم الرابع من الثالث بعنوانهما؛ إذ قد يفرض أمران متواتران أحدهما بالتواتر الإجماليّ والثاني بالتواتر المعنويّ مع كون المدلول التحليليّ في الأوّل بقدر المدلول المطابقيّ في الثاني سعة، وفي مثل هذا الفرض يجب أن يتجلّى الفرق الحقيقيّ بين القسمين

بعنوانهما في درجة القوّة، وهذا إنّما يكون بالنكته التي أفادها أستاذنا الشهيد(رحمه الله) في المتن: من وحدة مصبّ الاشتباه في الرابع دون الثالث.

القسم الخامس: عين الرابع إلا أننا نفرض أنّ مصبّ داعي الكذب المحتمل هو المدلول التحليلي لا المطابقي وهو الغالب.

وحصول العلم هنا أسرع منه في القسم الرابع؛ لاشتراكه معه في المضعفات السابقة واختصاصه بمضعفٍ كيفيٍّ آخر، وهو: أنه بعد أن فرض أنّ مركز داعي الكذب - على فرض ثبوته - هو المدلول التحليلي لا المطابقي، فتطابقهم على مدلول مطابقي واحد - على تقدير الكذب - يشكّل غرابة أخرى؛ إذ هو يعني وحدة في مركز الخيالات وتبادر الأفكار على شكل الصدفة والاتفاق، وهذه الوحدة تشكّل مضعفاً كيفياً جديداً.

وهذا هو السرّ في أنّ التواتر اللفظي أقوى من التواتر المعنوي؛ لأنّ مصبّ داعي الكذب هو المعنى، فالتوافق على اللفظ المنقول وحدة إضافية على وحدة مصبّ داعي الكذب.

ولا نجعل التواتر اللفظي قسماً سادساً، فإنّ اللفظ المنقول في الحقيقة عبارة عن أفعال كثيرة اتّفق النقل في جميعها، فلو فرضت في باب نقل الفعل دون اللفظ أفعال بعدد الأفعال الثابتة في اللفظ لم يكن فرق من هذه الناحية بينهما في استبعاد الخلاف.

وقد يحصل التواتر في نقل قصة معينة في خصوصياتها زماناً ومكاناً وغير ذلك، وهذا يؤثّر في البقاء في حصول العلم؛ لوقوع التزاحم بين حسابين للاحتمال، فإنّ توافقهم على الكذب أو الخطأ في أصل القصة صدفة وإن كان بعيداً ولكن يلزم من كونهم صادقين أن يكون أكثرهم خاطئين في الخصوصيات، وهذا في نفسه أمر بعيد أيضاً، ومع هذا يكون التواتر غالباً تاماً ويحصل العلم بغلبة حساب الاحتمال الأوّل على الثاني؛ لأنّ مركز داعي الكذب أو سبب الخطأ على الأوّل واحد بينما الخطأ على الثاني وقع في نقاط مختلفة، وقد مضى أنّ وحدة المصّب وتمثال الصدف يؤثّر في قوّة الاستبعاد.

التواتر مع الواسطة:

بقي الكلام في التواتر مع الواسطة⁽¹⁾، وهو - على ما ذكره الأصحاب - مشروط بحصول التواتر في كل طبقة متأخرة على كل نقل من نقول الطبقة المتقدمة. فلو فرضنا أقلّ التواتر مئة والناقلون المباشرون للقضية كانوا مئة، فقد قالوا: إنّه لا بدّ في الطبقة الثانية أن يتواتر نقل كل واحد من أولئك بمئة نقل، وفي الطبقة الثالثة أن يتواتر كل نقل في الطبقة الثانية بمئة نقل، وهكذا الحال إلى أن ينتهي الأمر إلينا.

أقول: إنّ هذا التصوير للتواتر مع الواسطة وإن كان صحيحاً لكن وقوعه خارجاً لا يعدو عادةً أن يكون أمراً خيالياً.

ونحن لدينا - بحسب مبنا في فهم التواتر - صورة أخرى للتواتر غير المباشر، وهي: أن نأخذ كل خبر واحد من الأخبار الذي يحكي عن القضية بواسطة أو بوسائط، ونضيف قيمته الاحتماليّة إلى الخبر الآخر الذي يحكي أيضاً عن القضية بواسطة أو الوسائط، وهكذا تتعاقد القيم الاحتماليّة ويتضاءل احتمال الكذب والخطأ في الجميع بالضرب إلى أن يحصل العلم بسبب ذوبان الاحتمال الضئيل في النفس. نعم، حصول العلم هنا أبطأ منه في الخبر بلا واسطة؛ لأنّ القيمة الاحتماليّة للخبر مع الواسطة أضعف منها للخبر بلا واسطة. وأكثر ما تثبت لدينا من تواترات إنّما تستعمل فيها هذه الطريقة لا الطريقة الأولى.

(1) بحث التواتر مع الواسطة أخذته ممّا نقل عن القسم الذي لم أحضره من الدورة الأخيرة.

الشهرة

وأما بحث الشهرة؛ فقد نقصد بالشهرة الروائيّة التي جعلت إحدى المرجّحات في باب الخبرين المتعارضين، ويأتي البحث عنها في باب التعادل والتراجيح إن شاء الله. وأخرى نقصد بها عمل المشهور بالخبر الذي يجعل جابراً للسند. ويأتي البحث عنه في باب حجّة خبر الواحد إن شاء الله. وثالثة يقصد بها الشهرة الفتوائيّة وبيحث عن مدى إثباتها لتلك الفتوى، وهذه هي المقصودة بالبحث في المقام.

والاعتماد على الشهرة الفتوائيّة تارةً يكون على أساس حصول العلم والاطمئنان، وأخرى على أساس التعبد:

أمّا على أساس العلم والاطمئنان فالكلام فيها هو الكلام في الإجماع: من أنّ حصول القطع بذلك يكون على أساس حساب الاحتمالات، وأنّه يفترق ذلك عن باب التواتر بوجود عوائق خمسة عن حصول العلم بذلك، وتزيد الشهرة على الإجماع بضعف كمّيّ باعتبار أقلّيّة عدد المفتين، وبضعف كيفيّ باعتبار أنّ وجود المخالف يزاحم الحساب المتحصّل من آراء الموافقين⁽¹⁾.

هذا. وما نجده أحياناً من إفتاء المشهور بما نقطع بخطئه يضعف لدينا قيمة الشهرة أيضاً⁽²⁾.

وأما على أساس التعبد فقد ذكر في مقام الاستدلال على حجّة الشهرة أمور ثلاثة:

الأوّل: مقبولة عمر بن حنظلة، وفيها - بعد فرض السائل تساوي الراويين في

(1) هذا فيما لو عرفنا وجود المخالف. (2) كما أنّ خطأ المشهور يضعف لدينا قيمة الإجماع أيضاً.

العدالة - : «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمننا ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»⁽¹⁾.

وتقريب الاستدلال بها موقوف على مقدّمتين:

الأولى: أنّ المراد بالمجمع عليه هو الشهرة، وبدلّ عليه جعله قبال الشاذّ، فإنّ المجمع عليه لا يوجد في مقابله شاذّ، كما أنّ إطلاق عدم الشهرة على الشاذّ قرينة أخرى على أنّ ما في مقابله كان مشهوراً لا مجمعاً عليه.

والثانية: أنّ قوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» تعليل عامّ يشمل الشهرة الفتوائية، ولا يضرنّا كون مورد الحديث الشهرة الروائية، فإنّ المورد لا يخصّص الوارد.

ويرد على المقدّمة الأولى: أنّ كون شيء مجمّع عليه إنّما ينافي وجود شاذّ في قبالة في باب الفتوى، أمّا في باب الرواية فلا منافاة بين كون إحدى الروايتين مجمّعاً عليها، أي: مروية ومعترفاً بها لدى الكلّ، والأخرى شاذّة لم يروها إلاّ بعض نادر. كما أنّ إطلاق غير المشهور على الشاذّ ليس قرينة على المقصود؛ إذ قد يكون المقصود بالمشهور هو الواضح المعروف لا ما اصطلاح عليه عندنا في قبال المجمع عليه.

ويرد على المقدّمة الثانية: أنّ عدم الريب المذكور في التعليل الوارد في هذا الحديث فيه عدّة احتمالات، منها ما لا يوافق المقصود، ومنها ما لا يوافق ظاهر الحديث:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد به نفي الريب حقيقة بأن يكون الكلام إخباراً

(1) الوسائل، ج 18، ب 9 من صفات القاضي، ح 1، ص 75 - 76.

عن عدم الشكّ واقعاً في صحّة المجمع عليه، وهذا وإن كان معقولاً في الشهرة الروائيّة باعتبارها توجب العلم غالباً ولو علماً اعتيادياً لكنّه لا ينفذ المقصود، وهو إثبات حجّة الشهرة الفتوائيّة الثابت فيها الريب تكوينا، كما هو واضح.

والمقصود بنفي الريب عن صحّة الرواية نفي الريب عن ورودها عن الإمام(عليه السلام)، لا مطابقتها للواقع كي لا يبقى ريب في بطلان الرواية الأخرى.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد به نفي الريب تعبّداً من قِبَل الشارع.

وهذا الاحتمال لو فرض مثبتاً للمقصود فهو خلاف ظاهر الحديث؛ لتوقّفه أولاً على التصرّف في القضية التي هي بطبيعتها إخباريّة بحملها على الإنشاء، أو التصرّف في المخبر به بحمله على نفي الريب التعبديّ لا الحقيقيّ؛ ولمنافاته ثانياً لما يترقّب من طبيعة التعليل، وهو أن يكون تعليلاً بشيء مرتكز عند العقلاء، كي يكون هذا التعليل تقريباً للحكم إلى الذهن، فلو فرضنا أنّ المعلّل به هو أمر تعبديّ يفرضه الإمام الآن لم تكن للتعليل هذه الخصوصية.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد هو الإخبار عن عدم الريب تعبّداً عند العقلاء.

وهذا يمتاز على الاحتمال الثاني بتحفظه على ما يتطلّبه ظاهر التعليل: من كونه تعليلاً بما يقرب الحكم إلى الذهن بارتكازيته، ولكنّه أيضاً خلاف الظاهر من ناحية حمل عدم الريب على غير المعنى الحقيقيّ.

ولو فرضناه موافقاً للظاهر، قلنا: إنّ هذا الاحتمال لا يفيد المقصود، فإنّه لو تمّ فإنّما يقتصر فيه على ما يساعد عليه ارتكاز العقلاء، ولا يثبت الحكم في الشهرة الفتوائيّة التي من الواضح فيها عدم وجود تعبّد عقلائيّ وبناء عقلائيّ على حجّيتها.

الاحتمال الرابع: أن يكون المقصود نفي الريب النسبيّ، أي: أنّه وإن كان الريب

ثابتاً في كلتا الروايتين لكن انتفاء الريب في الرواية المجمع عليها يكون بمعنى أنّ الشذوذ الذي هو باب من أبواب تطرّق الريب منسداً بالنسبة لها، بينما هو مفتوح بالنسبة للخبر الشاذّ.

وهذا أيضاً يمتاز على الاحتمال الثاني بتحفظه على التعليل بأمر مفهوم عند العقلاء، لكنّه أيضاً خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر من عدم الريب هو عدم الريب حقيقة ومن جميع الجهات، لا عدم الريب النسبيّ.

ولو سلّمنا موافقة هذا الاحتمال لظاهر الحديث، قلنا: إنّه لا ينفعا في المقام، لا لما أُفيد⁽¹⁾: من أنّ عدم الريب النسبيّ لا يصلح جعله قاعدة عامّة، فإنّ حاله حال سائر التعليلات يصلح جعله قاعدة عامّة، بل لأنّ هذا التعليل يكون بصدد بيان الوجه لترجيح هذا على ذلك بعدم الريب فيه بالنسبة إلى ذلك بعد فرض الفراغ عن حجّية أحدهما، أي: أنّه بعد ما فرض الفراغ عن حجّية أحدهما يكون ما هو أقلّ ريباً منهما أولى بالحجّية من الآخر، لا بصدد بيان تأسيس الحجّية لكلّ أمانة يوجد ما هو أخسّ منها إلى أن نصل إلى أخسّ الأمارات، فالنعدّي بقانون التعليل إنّما يكون إلى كلّ مورد علمنا بحجّية إحدى الأمارتين وكانت إحداها أقلّ ريباً من الأخرى. ولأجل هذا التعليل ومثله قال بعض في باب الخبرين المتعارضين بكفاية مطلق الترجيحات المتصورة في المقام ممّا يجعل احتمال الصدق في أحدهما أقوى من الآخر.

أمّا الشهرة الفتوائية التي يكون الكلام في أصل حجّيتها، فهي أجنبيّة عن مفاد الحديث، ولم تثبت لنا في المرتبة السابقة حجّية إحدى الفتويين، كي نجعل الشهرة موجبة لتعيينها.

(1) راجع فوائد الأصول للمحقّق الكاظمي (رحمه الله)، ج 2، ص 54.

وعدم الالتفات إلى النكتة التي شرحناها أوجب إبراز الإشكال في الاستدلال بالحديث بصياغة عدم قابليّة هذا التعليل لجعله قاعدة عامّة. وواقع الأمر ما ذكرناه.

الثاني: ما رواه في عوالي اللآلي عن العلّامة (رحمه الله) مرفوعاً عن زرارة قال: «سألت الباقر (عليه السلام) فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما أخذ؟ قال (عليه السلام): يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر...»⁽¹⁾.

وتقريب الاستدلال بذلك: أنّ مورد الحديث وإن كان هو الخبرين المتعارضين لكن المورد لا يخصّص الوارد، فمقتضى إطلاق قوله: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» حجّية الشهرة وإن كانت في الفتوى.

وهذا الوجه - بغض النظر عن سقوط الحديث سنداً - يظهر ممّا مضى في المقبولة الإيراد عليه:

أولاً: بأنّه لم يثبت كون المراد بالشهرة الأكثرية في قبال الأقلية كما هو المصطلح عندنا، فلعلّ المراد بها الوضوح لدى الكلّ.

وثانياً: أنّ ظاهر الحديث كونه في مقام تعيين الحجّة دون تأسيس أصل الحجّية⁽²⁾، فلا يشمل مثل الفتويين المتعارضتين.

هذا مضافاً إلى ما يرد على الاستدلال بهذا الحديث من غير ما ذكرناه⁽³⁾.

(1) مستدرک الوسائل، ج 3، ب 9 من صفات القاضي، ح 2، ص 185. (2) لعلّه أخذ - رضوان الله تعالى عليه - هذا الظهور من قول السائل: «بأيّهما أخذ»، فكأنّ الأخذ بأحدهما كان مفروغاً عنه فيطلب التعيين. (3) لعلّه - رضوان الله عليه - يشير بذلك إلى ما قد يقال: من أنّ (ما) الموصولة من المبهمات التي يصلح المورد للمنع عن انعقاد الإطلاق لها في غير دائرة المورد، أو إلى منع ←

الثالث: دليل حجّية خبر الواحد.

وتقريب الاستدلال به على حجّية الشهرة هو: أنّ المستظهر من دليل حجّية خبر الواحد أنّه ليست حجّيته لملاك في نفسه، بل للطريقيّة إلى الواقع، وبذلك نتعدّى إلى الشهرة؛ لمساواتها في الكشف لخبر الواحد أو أقوائيتها منه.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ المقارنة بين ما عرفته: من ملاك كشف الشهرة القائم على أساس حساب الاحتمالات، وما سيحيء إن شاء الله: من ملاك كشف خبر الثقة القائم على أساس حساب الاحتمالات، توضّح أنّ كشف الشهرة بما هي شهرة أضعف من كشف خبر الثقة بما هو خبر ثقة. نعم، يمكن أن تقترن صدفة الشهرة بما يوجب أقوائيتها في الكشف، أو يقترن خبر الثقة بما يوجب أضعفيّة كشفه.

وثانياً: أنّ ملاك جعل الحكم الظاهريّ الطريقيّ - على ما يظهر ممّا مضى منّا: من قيامه على أساس التزاحم بين ملاكات الأحكام الواقعيّة - ليس هو الكشف فحسب، بل هو الكشف مع عدم كون ملاك ما تحقّق عليه بهذا الحكم الظاهريّ مزاحماً بملاك أقوى يكسر قيمة الكشف، ونحن نحتمل في الشهورات المستثنى

→ تمامية الإطلاق في الوارد حتّى لو لم يكن موصولاً؛ لصلاحيّة المورد للفريسيّة على شرح سيأتي ممّا - إن شاء الله - في البحث عن الروايات التي قد يستدلّ بها على عدم حجّية خبر الواحد. وهذا لا ينافي ما سيأتي منه (قدس سره) في بحث التعادل والتراجيح إن شاء الله: من استظهار أنّ المقصود من هذا الحديث هو الشهرة الفتوائيّة لا الروائيّة، فإنّ المقصود بذلك ليست هي حجّية كلّ فتوى مشهورة، وإنّما المقصود به كون الشهرة الفتوائيّة على طبق أحد الخبرين المتعارضين مرجّحة له على الخبر الآخر.

منها ما ورد خبر الثقة على طبقها عدم تحقّق مقتضى للحجّية خال عن المزاحمة بما لا يُبقي داعياً لحفظ بعض الأغراض يجعل الحجّية، كما لو كان المولى يعلم أنّ أكثر الملاكات الإلزامية الثابتة ضمن موارد الشهرة واصله بخبر الثقة أيضاً الذي جعله حجّة، ومعه لم يرَ مقتضياً لجعل الحجّية للشهرة⁽¹⁾.

وبما ذكرناه يبطل هذا الكلام السيّال في علم الأصول، وهو إثبات أمانة بمساواتها في الكشف لأمانة أخرى ثبتت حجّيتها، أو أقوائيتها من تلك الأمانة في الكشف⁽²⁾.

(1) وللسيد الخوئي بيان آخر لإبطال الاستدلال على حجّية الشهرة بدليل حجّية خبر الواحد، وهو إبداء احتمال كون ملاك حجّية خبر الواحد غلبة المطابقة للواقع، ولعلّ المولى كان يعلم غلبة مطابقة خبر الواحد للواقع وعدم غلبة مطابقة الشهرة له، ولم نعلم أنّ الملاك كان هو الظنّ كي نتعدّى إلى ما يساويه أو يقوى عليه في الظنّ. وأورد عليه أستاذنا الشهيد(رحمه الله) - على ما نقل عمّا لم أحضره في الدورة الأخيرة - بأنّ إفادة الشهرة للظنّ العقلائي المتعارف لا تنفكّ خارجاً عن غلبة مطابقتها للواقع، وهذا وجدانيّ بالإضافة إلى كونه مبرهنناً عليه في بحث حساب الاحتمالات. أقول: كأنّ هذا إشارة إلى ما استفادته(رحمه الله) في كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) من معادلة برنولي: من أنّه إذا اتّسع عدد حادثة ما نحتمل وقوع صدفه ضمن كلّ عدد منها كان احتمال تساوي عدد وقوع تلك الصدفة ضمن أعداد الحادثة لحاصل ضرب عدد الحادثة في درجة احتمال وقوع تلك الحادثة في مرّة بعينها أو اقترابه من التساوي قريباً من الواحد. أقول: إنّ هذا الكلام وإن كان لا تبعد صحّته في نفسه لكن استفادته من معادلة برنولي محلّ إشكال على ما شرحنا ذلك في بعض تعاليقنا على كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء). (2) قد يقال بالتهافت بين القول بحجّية مثبتات الأمانة والقول بعدم حجّية أمانة مساوية في الكشف للأمانة التي قام الدليل على حجّيتها، أو أقوى منها. ←

الأمارات الطّنية / 4

خبر الواحد الثقة

أدلة عدم حجّية الخبر.

أدلة حجّية الخبر.

•

•

الأمانة الثالثة: خبر الواحد الثقة. ويُقصد بخبر الواحد ما لم يبلغ حدّ التواتر⁽¹⁾.
ولنبحث أولاً أدلة عدم حجّيته:

أدلة عدم حجّية الخبر

قد أُستدلّ على عدم حجّية خبر الواحد بالأدلة الأربعة:

1 - دعوى التمسك بالكتاب:

أمّا الكتاب: فاستدلّ بالآيات الناهية عن الظنّ بلسان (لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)⁽²⁾، أو بلسان (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا)⁽³⁾ بدعوى شمول إطلاقها للظنّ الخبريّ.

(1) ذكر - رضوان الله عليه - هنا كلاماً عن كون هذا البحث داخلياً في علم الأصول وعدمه، ودخل بهذه المناسبة في تعريف علم الأصول، وقد حذفت ذلك اكتفاءً بما ذكره في أوّل علم الأصول في دورته الأخيرة. (2) سورة الإسراء، الآية: 36. (3) (وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا). سورة يونس، الآية: 36، (وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا). سورة النجم، الآية: 28.

وقد أجاب على ذلك المحقّقون بما يرجع محصّله إلى وجوه ثلاثة:

الأوّل: دعوى حكومة أدلة حجّية خبر الواحد على هذه الآيات؛ لأنّ موضوعها الظنّ وعدم العلم، وأدلة حجّية خبر الواحد تجعل العلم والطريقيّة لخبر الواحد، فيخرج خبر الواحد عن كونه ظناً أو عدم كونه علماً.

ويرد عليه - بغضّ النظر عن الإشكال على أصل المبنى: من كون مفاد أدلة حجّية خبر الواحد هو جعل الطريقيّة والعلم - : أنّنا لو لم نسلّم دلالة هذه الآيات في نفسها على عدم حجّية الظنّ حتّى بالنسبة للقياس فضلاً عن خبر الواحد، فلا موضوع للحكومة، فإنّ الحكومة فرع التعارض البدويّ. ولو سلّمنا دلالتها في نفسها على عدم حجّية الظنّ فكما أنّ دليل حجّية الظنّ يدلّ - بحسب مذاقهم - على جعله علماً، كذلك دليل عدم حجّيته يدلّ على عدم جعله علماً، فهما دليلان في عرض واحد تعارضاً في جعل خبر الواحد علماً وعدمه، ولا مبرر للحكومة. نعم، لا بأس بحكومة دليل جعل خبر الواحد علماً على أدلة الأحكام المترتبة على العلم وعدمه كدليل حرمة الإفتاء بغير علم. أمّا الدليل الذي ينفي حجّية الظنّ فهو في عرض الدليل الذي يثبت حجّيته وينفي كون الظنّ علماً، كما أثبت دليل الحجّية كونه علماً. فهما متعارضان⁽¹⁾.

(1) هذا بناءً على المذاق الذي يرى أنّ الحجّية مطلقاً أو - على الأقلّ - في الأمارات لا يتصوّر لها مغرّب غير جعل العلم، فيقال عندئذ: كما أنّ دليل الحجّية يدلّ على جعل العلم كذلك دليل عدم الحجّية يدلّ على نفي جعل العلم. أمّا لو قيل: إنّ حمل دليل حجّية خبر الواحد على جعل العلم إنّما هو أمر استظهاريّ من بعض أسنّة الدليل، كقوله: «ليس لأحد التشكيك فيما يروي عنّا ثقاتنا»، وليس كلّ دليل يثبت الحجّية أو ينفيها فهو يثبت جعل العلم أو ينفيه، أمكن دعوى حكومة خصوص ذلك اللسان على آيات النهي عن ←

الثاني: أننا لو غضضنا النظر عن الحكومة وفرضنا أنّ دليل حجّية خبر الواحد لا يتكفّل جعل العلم والطريقيّة، بل يتكفّل جعل الحكم المماثل مثلاً، فأدلة حجّية خبر الواحد تتقدّم على تلك الآيات بالأخصيّة؛ لأنّها واردة في مطلق الظنّ، وتلك الأدلّة تختصّ بخبر الواحد.

وهذا الكلام بهذا النحو من الإهمال غير صحيح، بل لابدّ من استحضار الصور التفصيليّة لأدلة حجّية خبر الواحد كي يرى أنّ هذا الجواب يتمّ بلحظها أو لا؟ وباستحضار تلك الصور يعرف أنّ الجواب بالأخصيّة يتمّ بلحظ بعضها، ولكن بعضها الآخر - لو تمّت دلالاته - لا معنى لتقديمه على الآيات بالأخصيّة.

فسيرة العقلاء مثلاً - إن تمّت دليلاً على حجّية خبر الواحد - يجب أن يرى أنّها هل هي في الاستحكام بمرتبة لا تعدّ مثل هذه الآيات ردعاً لها، أو لا؟ فعلى الأوّل تقدّم على الآيات وإن فرضت غير أخصّ. وعلى الثاني لا تقدّم عليها وإن فرضت أخصّ.

وآية النبا إن تمّت دليلاً على حجّية خبر الواحد، فنسبتها إلى تلك الآيات عموم من وجه، فإنّ أحسن تقريب لثبوت المفهوم لها - وإن كان المختار عدم ثبوت المفهوم لها - هو: أنّها تدلّ بمفهوم الشرط على عدم وجوب التبيّن عند عدم مجيء الفاسق نبياً، وهذا يشمل بإطلاقه صورتها مجيء العادل نبياً وعدمه، ففي

→ العمل بغير العلم، وكذلك لو أستفيد من ذاك اللسان التنزيل منزلة العلم، نعم، يبقى الإشكال في أصل المبنى بأن يقال: إنّ جعل العلم التعبدّي لا أثر له؛ لأنّ الأثر كان للعلم الوجدانيّ، وأنّ روح المستفاد من الدليل ليس عدا الاهتمام بالأغراض الواقعيّة، لا جعل العلم ولا التنزيل منزلة العلم، وليست هذه عدا صياغات تعبيرية تشير إلى ذاك المعنى.

الصورة الثانية يكون انتفاء وجوب التبيّن بانتفاء الموضوع، وفي الصورة الأولى يكون ذلك بحجّية خبر العادل، فكما يمكن تخصيص الآيات السابقة بإخراج خبر العادل عنها كذلك يمكن تخصيص مفهوم آية النبا بإخراج صورة مجيء العادل نبياً عنه.

بل فرض مجيء العادل نبياً ينقسم إلى فرضين: فرض حصول العلم به، وعدمه، ففي فرض العلم لا يبقى مورد للتبيّن، وفي فرض عدم العلم لا يجب التبيّن للحجّية التعبدّيّة، ومن الممكن إخراج هذا الفرض من مفهومها بتلك الآيات.

وبهذا البيان الأخير يتّضح: أنّ آية النفر لو تمّت دلالتها على حجّية خبر الواحد لم تكن أخصّ من آيات النهي عن العمل بغير العلم، فإنّها تدلّ على مطلوبيّة الحذر عند الخبر سواء أوجب العلم أو لا، فكما يمكن تخصيص تلك الآيات بها كذلك يمكن العكس بإخراج فرض عدم العلم من آية النفر.

الثالث: دعوى أنّ هذا النهي ورد في أصول الدين، وليس له إطلاق يشمل فروع الدين. وقال صاحب الكفاية (رحمه الله): إنّ الظاهر منها أو - على الأقلّ - القدر المتيقّن منها هو النهي عن موارد أصول الدين، فلا تشمل محلّ الكلام.

أقول: أمّا آية النهي عن العمل بغير العلم فهي خطاب ابتدائيّ من دون أن تكون في مورد مرّاً أصلاً، وليس في سياقها سابقاً أو لاحقاً ما يدلّ على كونها واردة في أصول الدين. وأمّا آية (إنّ الظنّ لا يُغني عن الحقّ شيئاً) فموردها وإن كان هو أصول الدين، حيث تصف الآية بعض المعتقدين بالاعتقادات الفاسدة بأنهم لا يتبعون إلاّ الظنّ، ثمّ تقول: (إنّ الظنّ لا يُغني عن الحقّ شيئاً)، لكأنّك ترى أنّ هذا الكلام بهذا الترتيب يكون له ظهور في العموم، فإنّه ظاهر في النهي عن تلك العقيدة الباطلة وتعليل ذلك بقاعدة عامّة مركوزة في الأذهان بنحو ترتيب الصغرى والكبرى، أي: أنّ اعتقادهم في المقام اعتقاد ظنّيّ، وكلّ ظنّ لا يغني من

الحقّ شيئاً، فهذا الاعتقاد لا يغني من الحقّ شيئاً. فظهوره في كونه تعليلاً بقاعدة كبرويّة مركوزة في الأذهان يؤكّد عمومته لا تخصيصه بخصوص المورد أو إجماله.

والتحقيق في مقام الجواب عن هذه الآية وجوه ثلاثة:

الأوّل - وهو المهمّ - : أنّ هذه الآيات لا دلالة لها في نفسها على نفي الحجّيّة.

أمّا قوله تعالى: **(وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)** فظاهر النهي فيها أنّه نهي إرشاديّ إلى ما يستقلّ به العقل: من عدم جواز الاستناد في العذر وأداء المسئوليّة إلى غير العلم، بمعنى أنّه يجب أن يكون السند المباشر للإنسان ورأس الخيط لما يعتمد عليه هو العلم. ودليل حجّيّة خبر الواحد لا بدّ أن ينتهي إلى العلم حقيقة، بحيث يكون السند المباشر لنا في العمل به هو العلم، وهذا ما لم تنه عنه الآية الكريمة، فيكون دليل حجّيّة خبر الواحد وارداً على الآية. نعم، العمل بخبر الواحد استناداً إلى إفادته للظنّ بالواقع منهياً بالآية المباركة، أمّا العمل به استناداً إلى العلم بحجّيّته فهو غير منهياً بها.

والشبهة التي يمكن طرحها في المقام: من أنّ النهي ظاهر في النهي المولويّ فلا ميرر لحمله على النهي الإرشاديّ أو فرض الإجمال، إنّما يكون لها مجال على مستوى البحث العلميّ⁽¹⁾ لولا ذيل الآية المباركة وهو قوله تعالى: **(إِنَّ السَّمْعَ**

1)

(كأنّه إشارة إلى أنّ هذه الشبهة ليست عدا نقاش علميّ، ولا واقعيّة لها حتّى بغضّ النظر عن ذيل الآية، فإنّ النهي بحسب معناه الطبيعيّ ليس له ظهور في المولويّة، وإنّما ينشأ هذا الظهور من سياق حال المولى، حيث إنّ ظاهر حاله أنّه إنّما يخاطب العباد بما هو مولى لهم، فإنّ هذا هو الذي يكون من شأن المولى لا كخطاب أيّ إنسان اعتياديّ مع الآخرين. وهذا الظهور - كما ترى - لا يمنع عن حمل النهي في المقام على الإرشاد؛ إذ من شأن المولى أيضاً إرشاد العبد إلى الالتزام بما تقتضيه مولويّته، كالتنبيه على طاعة الله تعالى وترك معاصيه.

وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)، فَإِنَّ مقتضى التعليق بفرض المسؤولية في المرتبة السابقة على هذا النهي كون هذا النهي إرشادياً، ولذا وقع في طول المسؤولية، ولو كان مولوياً وفي مقام بيان عدم الحجية لكانت المسؤولية في طوله وليس العكس.

وأما قوله تعالى: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا)، فهو أيضاً لا يدلّ على نفي حجّية الظنّ؛ إذ:

أولاً: أنّ الآية لم تدلّ إلاّ على عتاب أولئك الذين اتّبعوا الظنّ في الاعتقاديّات مرعلة ذلك بقوله تعالى: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا)، ونحن نعلم أنّ عدم إغناء الظنّ من الحقّ لا يصلح علّة للعتاب على اتّباع الظنّ إلاّ حينما يكون المطلوب هو الوصول إلى الحقّ والواقع، كما هو الحال في أصول الدين، كما هو مركز في الأذهان وثابت في الأديان، وليست الآية بصدد بيان أنّه متى يكون المطلوب هو الوصول إلى الواقع ومتى لا يكون. وكون المطلوب في الفروع هو الوصول إلى الواقع أوّل الكلام؛ إذ بناءً على حجّية خبر الواحد فيها يكفي تفريغ الذمّة تجاه الواقع بالعمل بخبر الواحد بلا حاجة للوصول إلى الواقع.

وثانياً: أنّنا لو غضضنا النظر عن تلك النكته قلنا أيضاً: ليس من المعلوم كون المقصود بالآية المباركة نفي حجّية الظنّ، بل من الممكن حملها على الإرشاد إلى أنّ الظنّ لا يصلح سنداً مباشراً للإنسان في عمله ورأس الخيط له في الاعتماد والاتّكاء، وهذا ممّا لا شكّ فيه. ومن يرى حجّية خبر الواحد إنّما يعتمد على علمه بحجّيته، لا على مجرد كون خبر الواحد مورثاً للظنّ، ولم تأت في الآية المباركة صيغة النهي كما في الآية الأولى، كي يقول قائل: إنّ صيغة النهي ظاهرة بطبعها في المولوية لا الإرشاد.

وثالثاً: أنّ هناك قرينة في الآية المباركة تدلّ على أنّها للإرشاد إلى عدم

صلاحية الظنّ لكونه سنداً مباشراً للعمل لا للحكم المولويّ بعدم حجّية الظنّ، وتلك القرينة هي: أنّ الآية بصدد الاحتجاج مع المشركين المنكرين لأصل الشريعة، والاحتجاج معهم يجب أن يكون بأمر عقليّ يفهمهم، ولا معنى للاحتجاج مع منكر الشريعة بأمر شرعيّ من قبيل نفي الحجّية الشرعيّة.

الثاني: أنّ الأدلّة اللفظيّة على حجّية خبر الواحد تتقدّم على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ وغير العلم - لو سلّمنا دلالتها على عدم الحجّية - إمّا بالتخصيص أو بالنسخ.

وذلك لأنّ أدلّة حجّية خبر الواحد اللفظيّة عبارة عن السنّة القطعيّة وعن آيات قرآنيّة لو تمّت دلالتها على الحجّية، والسنّة تدلّ على حجّية خبر الثقة لا مطلق الظنّ، فهي أخصّ مطلقاً من الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، فتقدّم عليها بالتخصيص.

وأما الآيات التي تدعى دلالتها على حجّية خبر الثقة فعمدتها آية النبا وآية النفر. وقد مضى أنّ النسبة بينهما وبين الآيات الناهية عن العمل بغير العلم عموم من وجه، فلا تصحّ دعوى التخصيص، لكن آيتي النبا والنفر لو تمّت دلالتها على حجّية خبر الواحد فبالإمكان دعوى كونهما ناسختين للآيات المفروض دلالتها على عدم الحجّية. وذلك بناءً على الإيمان بصغرى وكبرى:

أما الصغرى: فهي دعوى تأخّر زمان نزول الآيتين عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، وأنّ الآيتين مدينتان، والآيات الناهية عن العمل بغير العلم مكّية.

أما آية النبا: فهي واردة في سورة مدنيّة⁽¹⁾، ومورد نزولها - كما نقلوا بالاستفاضة - قصّة إخبار الوليد عن ارتداد بني المصطلق الواقعة بعد الهجرة، فيستكشف من مجموع ذلك كونها واردة في المدينة.

(1) سورة الحجرات، الآية: 6.

وأما آية النفر: فهي أيضاً واردة في سورة مدنيّة⁽¹⁾، مضافاً إلى أنّ مضمون آية النفر لا يناسب وجود النبيّ (صلى الله عليه وآله) في مكّة؛ إذ في ذلك الزمان كان المسلمون قليلين ومضطهدين ومبتلين بالأذايا والمحن من قِبَل الأعداء ملتجئين حول رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ولا معنى لأن يخاطب مثل هؤلاء بمثل قوله تعالى: **فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**)، وإتّما يناسب ذلك مع انتشار الإسلام وكثرة المسلمين، ووجودهم في الأقطار، والقدرة على التخطيط للدعوة والتبشير في المناطق، فبمجموع ذلك نطمئن أنّ هذه الآية نزلت أيضاً في المدينة.

وأما الآيتان الدالّتان على عدم حجّية الظنّ - بحسب الفرض - فهما بحسب السياق مكّيتان؛ إذ أُدرجت كلّ منهما في سورة مكّيّة، مضافاً إلى أنّ آية النهي عن العمل بغير العلم أثبتت في وسط آيات كثيرة كلّها تبيّن الأمور التي تكون قريبة المآخذ من العقل العمليّ والفطرة، وتتبع الآيات المدنيّة والمكّيّة بالدقّة يعرف أنّ الآيات المكّيّة عادةً قريبة المآخذ من الفطرة والعقل العمليّ، وأنّ الآيات المدنيّة نزلت بعد أن كانت مطالب العقل العمليّ مفروغاً عنها، فهي تبيّن مطالب أخرى. وآية الردع عن الظنّ وردت في مقام التعريض بعقائد المشركين، والآيات التي تكون هكذا هي غالباً مكّيّة باعتبار أنّ الإسلام في مكّة كان ابتلاؤه مع المشركين، وفي المدينة كان أغلب مناقشاته وألوان احتجاجه مع المسيحيّين واليهود. فإن حصل الاطمئنان من مجموع هذه القرائن بكون الآيتين مكّيتين، أو قلنا بأنّ إدراجهما في سورة مكّيّة أمانة تعبديّة على ذلك، فقد تمّت الصغرى.

وأما الكبرى: فهي عبارة عن القول بأنّه إذا دار الأمر في الأدلّة الواردة في

(1) سورة التوبة، الآية: 122.

عصر التشريع بين تخصيص الدليل المتأخر تخصيصاً أفرادياً - وأعني به: ما فيمقابل التخصيص الأزمانى أو النسخ - وتخصيص الدليل المتقدم تخصيصاً أزمانياً - وأعني به: النسخ - فالمتعين هو النسخ، وسيأتى البحث عن مدى صحة هذه الكبرى في بحث التعادل والتراجيح إن شاء الله.

فإن تمت هاتان المقدمتان، أعني: الصغرى والكبرى، فالنتيجة هي ناسخة آيات الحجية لآيات نفي الحجية.

وإن لم تتم هاتان المقدمتان فقد يفرض إنكار الصغرى مع تسليم الكبرى بأن نقول: إن آيتي النبأ والنفر وإن كانتا ناسختين لآيات نفي الحجية بناءً على تأخرهما عنها في النزول، ولكن لم يثبت كون الآيات النافية للحجية مكّية. وقد ورد: أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان إذا نزل الوحي قد يأمر بإدراج الآية في سورة سابقة ويختار لها موضعاً مناسباً، فلعل الآيتين مدنيّتان، وإنّما أدرجتا في سورة مكّية بالتعبّد من رسول الله (صلى الله عليه وآله). إذن فالصغرى غير تامّة. وعندئذ نقول: لو كانت آيات الحجية في علم الله هي المتأخرة زمنياً، فهي ناسخة لآيات نفي الحجية؛ لأنّ المفروض تسليم الكبرى. ولو كانت آيات نفي الحجية هي المتأخرة زمنياً في علم الله، لم نحتمل كونها ناسخة لآيات الحجية؛ إذ كيف يقع مثل هذا النسخ ولا يقول به ولا يبيد احتمالاً أحد من المسلمين أصلاً، وإنّما هم بين قائل بعدم حجّية خبر الواحد وقائل بجعل الحجية وعدم نسخها، ولم ترد بهذا النسخ رواية صحيحة ولا ضعيفة لا من طرق الشيعة ولا من طرق السنة مع أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان يفسر الآيات ويبين المقصود منها. وهذا كلّه ممّا يوجب الاطمئنان والعلم بعدم نسخ الحجية. وهذا بخلاف العكس، فإنّ ناسخة دليل الحجية لدليل عدم الحجية أمر محتمل، بل معنى القول بالحجية هو النسخ دائماً، وكلّ من يقول بحجّية خبر الواحد يقول - لا محالة - بأنّ حجّيته نسخت عدم حجّيته؛ لأنّه من المعلوم أنّ حجّيته لم تنزل مع نبوة رسول الله (صلى الله عليه وآله) في ساعة واحدة.

فظهر: أنّ آيات الحجية إن كانت متأخرة عن آيات نفي الحجية، فهي ناسخة

لها، وإن كانت سابقة عليها، فهما متعارضتان.

ونتيجة ذلك: أنّ الآيات الدالّة على عدم حجّية خبر الواحد ساقطة عن الحجّية؛ لأنّنا قطعنا بأنّها إمّا مبتلاة بالنسخ، أو بالمعارض؛ إذ لو كانت آيات الحجّية متأخّرة عنها فهي ناسخة لها، ولو كانت سابقة عليها فهما متعارضتان بالعموم من وجه. بينما الآيات الدالّة على الحجّية نعلم بعدم ابتلائها بالنسخ، ولا نجزم بابتلائها بالمعارض؛ لاحتمال تأخّرها عن آيات نفي الحجّية، وعلى تقدير تأخّرها لا تعارضها آيات عدم الحجّية. إذن فأيات الحجّية حجّة لنا؛ لعدم العلم بما يعارضها.

وقد يفرض إنكار الكبرى، وهي تعيّن ناسخية الآيات المتأخّرة، وعندئذ فيقع التعارض بين الآيات والتساقط، وتبقى السيرة الثابتة على الحجّية سليمة عن الرادع، فإنّ إطلاقاً قرآنيّاً معارضاً لإطلاق قرآنيّ آخر ليس ممّا يمكن للشارع الاكتفاء به في مقام الردع عن السيرة. فالنتيجة أيضاً هي حجّية خبر الواحد.

الثالث: أنّنا لو سلّمنا دلالة الآيتين على عدم الحجّية وعدم ابتلائهما بدليل لفظيّ مخصّص ولا ناسخ ولا معارض، قلنا: إنّ إطلاق خطاب أو خطابين بهذا النحو من الدلالة الطنّية لا يكفي للردع عن مثل السيرة القائمة على حجّية خبر الثقة.

2 - دعوى التمسك بالسنة:

وأما السنة التي يستدلّ بها على عدم حجّية خبر الواحد: فيمكن تقسيمها إلى طائفتين:

الأولى: ما دلّت على عدم جواز العمل بالأخبار التي لم يعلم صدورها عنهم (عليهم السلام).

والثانية: ما دلّت على تحكيم الكتاب الكريم في قبول الأخبار ورفضها.

أما الطائفة الأولى: فقد وجدنا روايتين بهذا المضمون:

الأولى: ما عن محمّد بن عليّ بن عيسى: كتب إليه⁽¹⁾ يسأله عن العلم المنقول

(1) يعني أبا محمّد العسكريّ (عليه السلام).

إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه،
أوالردّ إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب(عليه السلام): «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه،
وما لم تعلموا فردّوه إلينا»⁽¹⁾.

والثانية: ما عن محمد بن عيسى قال: أقرأني داود بن فرقد الفارسيّ كتابه إلى أبي الحسن
الثالث(عليه السلام)وجوابه بخطه فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد
اختلفوا علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه؟ إذا نرد إليك فقد اختلف فيه. فكتب وقرأته: «ما
علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا»⁽²⁾.

وهما روايتان وليستا رواية واحدة؛ لتغاير الراوي والإمام المرويّ عنه.

ويردّ الاستدلال بهاتين الروايتين بوجه:

الأوّل: منع تماميّة الدلالة؛ لأنّ السؤال إنّما هو عن فرض تعارض الروايات، فالجواب بالأخذ بما
علم صدورهم ورفض ما لم يعلم بذلك مقياس راجع إلى باب التعارض، وهو مقياس صحيح،
وليس ضابطاً للأخذ بالرواية وعدمها على الإطلاق.

لا يقال: إنّ المورد لا يخصّص الوارد.

فإنّه يقال: إنّ هذا إنّما يتمّ حينما يكون الوارد تامّ الإطلاق، فالمورد عندئذ لا

(1) الوسائل، ج 18، ب 9 من صفات القاضي، ح 36، ص 86. (2) مستدرک الوسائل، ج 3، ب 9 من صفات
القاضي، ح 10، ص 186 نقلاً عن بصائر الدرجات، وكذلك البحار، ج 2، ب 29 من كتاب العلم، ح 33، ص 241 نقلاً
عن بصائر الدرجات أيضاً. وفي هامش البحار: (وفي نسخة: إذا أفرد إليك).

بخصّصه، كما لو سئل عن إكرام الشيخ المفيد فأجاب: (أكرم العالم). ولكن الوارد
في المقام لا إطلاق له؛ لأنّ (ما) الموصولة بمرونتها وإهمالها اللغويّ يكون حالها
حال المشترك اللفظيّ، ويكون استعمالها في المقيد بأن يقصد المقيد من حاقّ لفظها حقيقة
وليس مجازاً، غاية الأمر أنّه يحتاج إلى القرينة كما يحتاج المشترك إلى القرينة، ويكفي المورد
قرينة على المراد من الوارد الذي هو بمنزلة المشترك اللفظيّ.

إلا أنّ هذا الكلام⁽¹⁾ يمكن النظر فيه بمنع مرونة الموصول بالنسبة للمورد بدعوى أنّ مرونته إنّما
هي من ناحية الصلة لا غيرها.

ولكن مع ذلك لا يتمّ الإطلاق في مثل هذا الحديث الذي يكون الجواب فيه ظاهراً في مطابقته
للسؤال وعدم كونه جواباً عمّا هو أعمّ من المورد، وحتّى لو أبدل الموصول في هذا الحديث بغير
الموصول كما لو قال: (خبر علمتم أنّه قولنا الزموه، وخبر لم تعلموا أنّه قولنا ردّوه) لم نحسّ فيه
بالإطلاق، فلا بدّ أن تكون هنا نكتة أخرى⁽²⁾ لعدم تماميّة الإطلاق غير كون (ما) من أدوات

{ من هنا إلى آخر هذا الردّ الأوّل ممّا أفاده(رحمه الله) في خارج البحث. أمّا ما ذكره في داخل البحث فهو ما
مضى: من دعوى عدم الإطلاق في الموصول لمرونته. (2) لا يبعد القول بعدم تماميّة الإطلاق حتّى بغضّ النظر
عن الموصول. وتوضيحه: أنّ الوارد إن كان عامّاً فلا إشكال في أنّ المورد لا يخصّصه، أمّا إن لم يكن فيه ما يدلّ
على الشمول عدا الإطلاق، فإن كانت هناك نكتة عرفيّة توجب صرف الوارد عن اختصاصه بالمورد، تمّ فيه
الإطلاق بلا إشكال، وعندئذ يأتي القول بأنّ المورد لا يخصّص الوارد. مثاله: ما لو قال: (هل أكرم الشيخ المفيد؟)
فقال: (أكرم العالم). فإنّ مقتضى طبيعة الكلام ←

الثاني: أنّه لو سلّمنا دلالة هذا الكلام على عدم حجّية خبر الواحد، قلنا: إنّ هذا الخبر بنفسه أيضاً خبر الواحد، وعندئذ بالإمكان أن نقول: إنّنا لا نحتمل الفرق بين هذا الخبر وغيره من الأخبار بأن يكون هو حجّه وغيره غير حجّة، وعليه فحجّية هذا الخبر غير معقولة؛ إذ مفاده عدم حجّية الخبر المساوق لعدم حجّية نفسه، فنحن نعلم أنّه على تقدير حجّيته خبر كاذب، وجعل الحجّية لخبر من هذا القبيل مقطوع العدم؛ إذ لا يترتب عليه تنجيز أو تعذير، وإن شئت فقل: إنّ صوره من الحكيم صدور اللغو منه، وهو غير محتمل. وإن شئت فقل: إنّ الحجّية بلا تنجيز وتعذير لا معنى لها، فلا تتصور الحجّية حتّى بغضّ النظر عن عدم معقولية صدور اللغو من الحكيم.

أمّا لو تنزّلنا وفرضنا احتمال ميزة لهذا الخبر عن غيره بأن يكون هذا الخبر

→ في ذلك لولا إرادة التعدي عن المورد كان هو الجواب بمثل قوله: (نعم أكرمه)، فالعدول عن ذكر خصوصية الشيخ المفيد إلى ذكر عنوان أوسع - وهو العالم - قرينة على عدم الاختصاص بالمورد، ويتمّ الإطلاق في الوارد وتجري مقدّمات الحكمة لإثبات ما قد لا تثبت تلك القرينة العرفية، كشموله للعدل والفاسق مثلاً. أمّا إذا لم توجد نكتة عرفية من هذا القبيل ولم يكن في المقام شيء عدا مقدّمات الحكمة، فمن الواضح أنّ مجرد وجود ما يصلح للقرينية كاف للإجماع وعدم تمامية الإطلاق، والمورد صالح للقرينية، وإنّما لا يصلح المورد لتخصيص الوارد فيما لو تمّ عموم أو إطلاق للمورد بأن لم يخلّ المورد بمقتضى الإطلاق، فعندئذ نقول: إنّ المورد لا يصلح مانعاً عن الإطلاق بعد تمامية مقتضيه.

حجّة دون غيره، قلنا: إنّّه لا سبيل إثباتاً إلى هذا التفكيك بأن يصبح هذا الخبر حجّة في نفي حجّية غيره من الأخبار، فإنّ هذا التفكيك تارة يكون بحسب الدلالة، وأخرى بحسب السند:

أمّا التفكيك بحسب الدلالة، فإنّ يقال: إنّ هذا الحديث لا يشمل نفسه، إمّا بمعنى أنّ شمول الكلام لنفسه خلاف الظاهر عرفاً، أو بمعنى عدم معقولية حجّيته في إثبات عدم حجّية نفسه؛ وذلك لما أشرنا إليه: من عدم ترتّب التنجيز والتعذير، أو لاستحالة استلزام الشيء لعدمه على ما مضى نقله عن الأصحاب في بحث الردع عن ظاهر الكتاب.

وهذا التفكيك بكلّ وجوهه التي أشرنا إليها لا مورد له في المقام؛ لأنّ نفي حجّية خبر الواحد الذي هو كلام صادر - بحسب الفرض - من الإمام لو شمل نقل الراوي لنفس هذا الكلام لم يكن ذلك شمولاً لكلام نفسه، فإنّ نقل الراوي له غير نفس هذا الكلام.

وأمّا التفكيك بحسب السند، فإنّ يفترض - بعد تسليم كون مفاد هذا الكلام هو عدم حجّية خبر الواحد بما فيه خبر الواحد الناقل لنفس هذا الكلام - أنّ سند هذا الحديث حجّة لإثبات مفاده بلحاظ باقي الأخبار، وإن لم يكن حجّة في إسقاط حجّية نفسه.

وهذا التفكيك أيضاً غير صحيح؛ إذ لا دليل يدلّ على حجّية من هذا القبيل في المقام، فإنّ ما دلّ على حجّية سنده من السيرة - مثلاً - يكون مفاده ثبوت مضمون ما ينقله هذا السند، ومضمونه عبارة عن عدم حجّية مطلق خبر الواحد لا عدم حجّية خصوص غيره من الأحاديث، وليس نفس السند منحللاً إلى

أسانيد عديدة⁽¹⁾. نعم، لو كانت هذه الرواية متواترة لما أوردنا هذا الإشكال.

الثالث: أنّ هذين الحديثين لا دليل على حجّيتهما؛ لضعفهما سنداً، وليس مضمونهما متواتراً كي يحصل العلم به⁽²⁾.

(1) ومن الواضح أنّ دليل حجّية هذا الخبر لا يمكن أن يكون هو الكتاب أو السنّة الدالّين على حجّية خبر الواحد؛ لأنّ تقييد الكتاب بخصوص هذه الرواية الدالّة على عدم حجّية خبر الواحد تخصيص بالفرد النادر. فلا بدّ أن يفترض أنّ دليلنا على حجّية هذا الخبر عبارة عن مثل السيرة، فيفترض أنّ هذه الرواية أصبحت حجّة بالسيرة، وهي منعت عن حجّية باقي الأخبار، وعندئذ نقول: إنّ السيرة لا تتحمّل تفكيكاً من هذا القبيل، فلا سيرة تدلّ على حجّية سند هذه الرواية في جزء من مفادها. وإذا اتّضح أنّه لا دليل على حجّية هذا الخبر الرادع عن حجّية خبر الواحد، رجعنا إلى الكتاب والسنّة الدالّين على حجّية خبر الواحد، لا إلى السيرة كي يقال: إنّ احتمال صدق هذا الخبر احتمال للردع عنها، ومع احتمال الردع لا يثبت الإمضاء. (2) أمّا الحديث الأوّل: فقد نقله ابن إدريس (رحمه الله) في السرائر عن كتاب مسائل الرجال، عن محمّد بن أحمد بن محمّد بن زياد، وموسى بن محمّد بن عليّ بن عيسى، عن محمّد بن عليّ بن عيسى، والوسائط بين ابن إدريس وصاحب كتاب مسائل الرجال غير معلومة لنا، وصاحب كتاب مسائل الرجال أيضاً لا نعرفه، ولم نرْ توثيقاً لمحمّد بن أحمد بن محمّد بن زياد، ولا لموسى بن محمّد بن عليّ بن عيسى. وأمّا محمّد بن عليّ بن عيسى، فكلّ ما ورد بشأنه هو قول النجاشيّ: «كان وجهاً بقم وأميراً عليها من قبل السلطان». وأمّا الحديث الثاني: فهو موجود في بصائر الدرجات، وقد جاء ذكره في جامع أحاديث الشيعة - ج 1، ح 459 - نقلاً عن بصائر الدرجات، وفي مستدرک الوسائل ج 3، ب 9 من صفات القاضي، ح 10 - نقلاً عن بصائر الدرجات. ولا إشكال في عدم ←

الرابع: أنّنا لو سلّمنا تماميّة دلالة حديث من هذا القبيل، وتنزلنا عن الإشكال

→ «أخبرنا بجميع كتبه ورواياته ابن أبي جيد، عن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن محمّد بن الحسن الصقّار، وأخبرنا جماعة عن محمّد بن عليّ بن الحسين، عن محمّد بن الحسن، عن محمّد بن الحسن الصقّار، عن رجاله إلّا كتاب بصائر الدرجات، فإنّه لم يروه عنه محمّد بن الوليد. وأخبرنا الحسين بن عبيد الله، عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن أبيه، عن محمّد بن الصقّار». والسند الثالث يشمل كتاب بصائر الدرجات إلّا أنّه ضعيف بالحسين بن عبيد الله، وأحمد بن محمّد بن يحيى، والأوّل منهما ثقة على رأي السيّد الخوئيّ القائل بوثاقه مشايخ النجاشيّ بخلاف الثاني. وأمّا السند الثاني فهو تامّ، فإنّ من جملة الواقعيين بين الشيخ والصدوق هو المفيد، على أنّ إخبار جماعة من مشايخ الشيخ يورث الاطمئنان، ولكن هذا السند لا يشمل بصائر الدرجات. وأمّا السند الأوّل فهو ضعيف بابن أبي جيد، إلّا على مبنى السيّد الخوئيّ القائل بوثاقه مشايخ النجاشيّ، وهو على هذا المبنى أيضاً لا يفيدنا؛ لأنّه لا يشمل بصائر الدرجات. ومن الغريب ما ذهب إليه السيّد الخوئيّ من شموله لبصائر الدرجات بتخيّل أنّ استثناء بصائر الدرجات خاصّ بالسند الثاني مع أنّ الاستثناء معلّل بأنّ ابن الوليد لم يروه بصائر الدرجات، وابن الوليد نفسه موجود في السند الأوّل. وقد يفسر ذلك بأنّ ابن الوليد لم يروه للصدوق الوارد في السند الثاني، وهذا لا ينافي فرض روايته لابن أبي جيد الوارد في السند الأوّل. إلّا أنّ ذلك غير عرفيّ، على أنّ النجاشيّ (رحمه الله) قد شهد باستثناء بصائر الدرجات من سنده الأوّل الذي هو عين السند الأوّل للشيخ الطوسي. وقد يؤيّد ضعف كتاب بصائر الدرجات: أنّ الشيخ الحرّ (رحمه الله) ذكر في آخر الوسائل: أنّ لبصائر الدرجات نسختين صغرى وكبرى، بينما الشيخ والنجاشيّ لم يشيرا إلى وجود نسختين، ولا تعلم أنّ أسانيدهما هل تنتهي إلى إحدى النسختين أو كليهما.

الثاني والثالث أيضاً بفرضه متواتراً أو بنحو آخر، قلنا: إنّ هذا الحديث لا يقاوم أدلة الحجّة. وتوضيح ذلك: إنّ أدلة الحجّة ثلاثة:

الأول: الآيات. وهي على فرض تمامية دلالتها تعارض هذا الحديث بالعموم من وجه، بيانه: أنّ آية النبا تشمل بمفهومها فرض عدم النبا، وتشمل هي أيضاً مع آية النفر الخبر الذي أورث العلم، فالآيتان من هذه الناحية أعمّ من هذا الحديث. وهذا الحديث من ناحية أخرى أعمّ من الآيتين؛ لأنّه يشمل فرض التعارض، بل هو مورده، بينما آيات الحجّة لا تشمل فرض التعارض؛ لابتلائها في هذا الفرض بالتعارض الداخلي المسقط للظهور. وأيضاً آية النفر تختصّ باب الأحكام، بينما هذا الحديث مطلق بلحاظ باب الأحكام وغيره(1).

فإذا وقع التعارض بالعموم من وجه بين هذا الحديث والآيات، فإن لم نفرض هذا الحديث متواتراً وكان التنازل عن الإشكالات السابقة بوجه آخر، سقط هذا الحديث عن الحجّة؛ لأنّ الخبر الظنّي المعارض للكتاب بالعموم من وجه ليس حجّة؛ لورود الردع عنه في بعض الأخبار، كما سيأتي في محله إن شاء الله.

فإن قلت: كما أنّ بعض الأخبار يردع عن الأخذ بالخبر المخالف للكتاب ومنه هذا الحديث كذلك هذا الحديث يردع عن الأخذ بخبر الواحد، ومنه ذلك الخبر الرادع عمّا يخالف الكتاب، فالترادع من الطرفين.

1)

(لا يقال: إنّ مورد الحديث هو روايات الأحكام؛ بدليل ما جاء في السؤال من قوله: «كيف العمل به»، فهذا الحديث لا يشمل غير موارد الأحكام. فإنّه يقال: لو فرضنا أن مورد السؤال أخلّ بإطلاق الجواب، فقد رجع الإشكال الأول، وهو الإشكال الدلالي، والمفروض الآن هو التنزّل عن الإشكالات السابقة، فلنفرض أنّ مورد السؤال لا يخلّ بإطلاق الجواب، وعليه فإطلاق الجواب يشمل غير باب الأحكام.

قلنا: لو تمّ الترادع والتساقط، رجعنا إلى الآيات الدالّة على حجّية خبر الواحد.

وإن فرضنا هذا الحديث متواتراً، فقد وقع التعارض بينه وبين الآيات وتساقطاً، وعندئذ نقول: إنّ مثل هذا الإطلاق لو صلح في نفسه للردع عن السيرة فمع فرض معارضته للآيات لا يصلح للردع عنها.

الثاني: السنّة المتواترة أو ما بحكم التواتر. وهذا الحديث إن لم نغرض تواتره، كفى في سقوطه عن الحجّية فرض معارضته للسنّة القطعيّة، فإنّها كالمعارضة للكتاب. وإن فرضنا تواتره فالسنّة الدالّة على الحجّية متقدّمة عليه بالأخصّيّة؛ لأنّها دلّت على حجّية خبر الثقة، بينما هذا الحديث دلّ على عدم حجّية مطلق الخبر غير المفيد للعلم.

ولا يتوهّم كون النسبة عموماً من وجه لشمول دليل الحجّية خبر الثقة المفيد للعلم؛ وذلك لوضوح أنّه مع حصول العلم لا مجال للحجّية التعبدية، فتخصيص دليل الحجّية بفرض العلم يعني إلغاءه.

ولو فرض التعارض والتساقط، رجعنا إلى السيرة؛ لأنّ إطلاقاً من هذا القبيل لو صلح في ذاته للردع عن السيرة، فهو لا يصلح عند التعارض مع السنّة القطعيّة للردع عنها.

الثالث: السيرة. وقد عرفت أنّ إطلاق الآية لم يصلح للردع عنها، فكيف بإطلاق مثل هذا الحديث.

وأما الطائفة الثانية - وهي ما دلّت على تحكيم الكتاب الكريم في خبر الواحد - : فيمكن تقسيم العناوين الواردة فيها بشكل رئيس إلى عنوانين: عنوان موافقة الكتاب، وعنوان مخالفة الكتاب:

أما العنوان الأوّل - وهو عنوان موافقة الكتاب - : فقد يقال: إنّ جعل المعيار

موافقة الكتاب وعدمها يسقط كلّ خبر واحد لم يرد بمضمونه نصّ في القرآن الكريم عن الحجّة (1).

وقد أورد على هذا الاستدلال في كلمات المحقّقين بما يرجع محصّله إلى وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ روايات الباب وإن كانت متواترة إجمالاً إلا أنّ الذي يثبت بالتواتر الإجماليّ إنّما هو أخصّ العناوين، وهو عنوان مخالفة الكتاب، فالنتيجة إنّما هي سقوط ما خالف الكتاب عن الحجّة. أمّا ما تفرض فيه تماميّة الإطلاق لكلّ خبر لم يوافق الكتاب فليس إلّا من أخبار الأحاد، فلا يمكن الاستدلال به على عدم حجّة خبر الواحد.

وهذا الوجه - بقطع النظر عن تكميله بضمّ ضميمة - لا يتمّ؛ إذ بالإمكان أن يقال

1)

(وأما الخبر الموافق لمضمون الكتاب فيشأنه احتمالان أبدهما أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في بحث التعادل والتراجيح: أحدهما: أن لا يكون مشمولاً لما يستفاد من روايات عدم حجّة ما لم يوافق الكتاب؛ لأنّه خارج عن مفاد رواية نفي الحجّة موضوعاً؛ لأنّ موضوع نفي الحجّة من هذه الروايات إنّما هو ما لم يوافق الكتاب، وتظهر أثر حجّة ما وافق الكتاب في مثل ما إذا كان الحديث الموافق للكتاب أخصّ من الكتاب مثلاً، فتستفاد منه بعض الفوائد التي تستفاد من الخاصّ ولا تستفاد من العامّ كال تخصيص. وثانيهما: أن يقال: إنّ الردع عمّا لا يوافق الكتاب من الأخبار الأحاد ردع عرفاً عن حجّة خبر الواحد إطلاقاً حتّى ما وافق الكتاب؛ وذلك لأنّ الثمرة التي أشرنا إليها لحجّة ما وافق الكتاب أمر نادر، فيكون المفهوم عرفاً من الردع عمّا لا يوافق الكتاب هو بيان أنّ خبر الواحد غير حجّة، وأنّه إن كان موافقاً للكتاب، فالأخذ بمضمونه أخذ في الحقيقة بالكتاب، وإن لم يكن موافقاً للكتاب لم يجز الأخذ بمضمونه، فخير الواحد بشكل عامّ ساقط عن الحجّة. وقد استظهر أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في بحث التعادل والتراجيح - بعد فرض دلالة الروايات على الردع عمّا لا يوافق الكتاب - الاحتمال الثاني، أي: الردع عن مطلق خبر الواحد.

في مقابل ذلك: إنّّه إن لم يمكن الاستدلال بخبر الواحد على نفي حجّة نفس ذلك الخبر، فالاستدلال به على نفي حجّة باقي الأخبار لا عيب فيه، فنحن نثبت حجّة هذا الخبر بالسيرورة العقلانيّة الدالّة على حجّة خبر الواحد، وهذا الخبر هو رادع عن الأخذ بتلك السيرة في باقي الأخبار.

الوجه الثاني: أنّنا نعلم إجمالاً بصدور أخبار كثيرة عنهم (عليهم السلام) لا يوجد مضمونها في القرآن الكريم، وهذا العلم الإجماليّ ليس موجوداً عندنا فقط، بل موجود عند كلّ أحد حتّى من سمع الإمام (عليه السلام) يقول: «إنّ ما لم يوافق الكتاب فهو زخرف». ومن الواضح أنّ إطلاق هذه الأخبار مناقض لهذا العلم الإجماليّ، فلا بدّ إذن من التأويل. وإذا سقط ظهورها عن الحجّة وتعيّن التأويل انفتحت أبواب عديدة للتأويل، كالحمل على مورد التعارض وبيان مرجّحية الكتاب لأحد الخبرين المتعارضين، أو الحمل على مورد أصول الدين ونحو ذلك من الوجوه.

وهذا الوجه أيضاً غير تامّ بحسب الصناعة ما لم تضمّ إليه الضمائم التي سنشير إليها إن شاء الله؛ وذلك لأنّ لسان جعل الموافقة معياراً يكون على نحوين. فتارةً يفرض كونه ناظراً إلى الأخبار عن عدم صدور ما لا يوافق الكتاب عنهم (عليهم السلام)، كما يظهر من كلمة زخرف (1). وأخرى يفرض كونه ناظراً إلى نفي الحجّة لا نفي الصدور، كما يظهر من قوله: «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» (2).

(1) الوسائل، ج 18، ب 9 من صفات القاضي، ح 12 و 14، ص 78 و 79. (2) المصدر السابق، ح 11، ص 78. وقد

أبدي أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في بحث التعادل والتراجيح في قوله: «أولى به» احتمالين: أحدهما: أن يكون المقصود أولى به منكم؛ لأنّه أدري بصدقه وكذبه. وهذا يعني نفي ←

الصفحة 362

فبالنسبة للأول ينفعنا العلم الإجماليّ بصدور ما لا يوافق الكتاب في المقام للقطع عندئذ بكذب ظاهر تلك الأخبار، فيحمل على بعض المحامل بعد عدم إمكان التخصيص فيها بأن يقال مثلاً: ما لم يوافق القرآن فهو زخرف إلاّ الرواية الفلانيّة؛ لأنّ هذا لا ينسجم مع فرض جعل المقياس والمعياري⁽¹⁾.

وأما بالنسبة للثاني - وهو ما كان لسانه لسان نفي الحجّية - فالعلم الإجماليّ بالصدور لا ينفعنا في الردّ على ذلك؛ إذ لا منافاة بين عدم حجّية كلّ خبر من مجموعة من الأخبار وبين العلم الإجماليّ بصدور بعضها.

والتحقيق: أنّ هناك احتمالاً يتبادر إلى الذهن في تفسير معنى الموافقة الموجودة في هذه الروايات، فإنّ تمّ هذا الاحتمال وبلغت مؤيّداته إلى درجة توجب حصول الاطمئنان به أو انعقاد ظهور الكلام عليه، كانت هذه الأخبار أجنبيّة عن محلّ الكلام إطلاقاً، وإن لم يبلغ الأمر إلى درجة الاطمئنان أو الظهور بالنسبة لجميع روايات الباب، فلا بدّ من استئناف البحث.

→ الحجّية. وقال (رحمه الله): «إنّ هذا الاحتمال هو الظاهر من الحديث». والثاني: أن يكون المقصود أولى به منّي، أي: من الإمام. وهذا يعني نفي الصدور. أقول: وعلى الثاني فالظاهر أنّه لا يبقى ما يدلّ على نفي حجّية ما لا يوافق الكتاب إلاّ ما هو غير تامّ سنداً، من قبيل مرسله ابن بكير عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث قال: «إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله، فخذوا به، وإلاّ فقفوا عنده، ثمّ ردّوه إلينا حتّى يستبين لكم». الوسائل، ج 18، ب 9 من صفات القاضي، ح 18، ص 80. (1) جاء في كتاب تعارض الأدلّة - الطبعة الرابعة، ص 317 - تعليل إباء تلك الأحاديث عن التخصيص بأنّ لسانها لسان الاستنكار، وهو لا يناسب قبول التخصيص.

وذلك الاحتمال هو: أن يكون المقصود بموافقة الكتاب الكريم الملائمة للمزاج والإطار العام للقرآن، بأن لا يكون مخالفاً لمسلّمات الشريعة⁽¹⁾ التي يكون مثالها الكامل هو القرآن، باعتبار أنّ القرآن هو كتاب الشريعة ودستورها. وبناءً على هذا الاحتمال يكون محصل هذه الأخبار هو: أنّه كلّما ورد حديث غير موافق في المضمون للإطار والذوق العام للكتاب الكريم كان هذا الحديث ساقطاً سواء كان في الأحكام أو في العقائد. وهذا الحديث في الحقيقة ممّا يقطع بعدم مطابقة مضمونه للواقع؛ لعدم ملائمته مع مسلّمات الشريعة⁽²⁾. وعلى هذا لا ترتبط هذه الأخبار بما نحن فيه أصلاً، ويوجد لهذا الاحتمال بعض أمور تكون مؤيدة له أو موجبة لاستشعاره أو قرينة عليه على اختلاف مراتب التأييد:

فمنها: أنّه يوجد في جملة من الأخبار عنوانان، فقيل: «ما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»⁽³⁾، ولم يفرض شقّ ثالث. فلو فرض أنّ المراد بالموافقة هي الموافقة لنصّ خاصّ للكتاب، وبالمخالفة هي المخالفة لنصّ خاصّ له، لكان الشقّ الثالث المسكوت عنه في المقام أكثر من كلا هذين القسمين

1)

(يقصد أستاذنا الشهيد(رحمه الله) حمل الروايات الواردة في تحكيم الكتاب بالموافقة وعدمها في الأخبار بشكل عامّ على الموافقة والمخالفة للمزاج والإطار العام للقرآن. أمّا روايات الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فيخرج عن مصبّ بحثه هنا. ومن الواضح عدم صحّة حملها على هذا المعنى. (2) ومثّل أستاذنا الشهيد(رحمه الله) في بحث التعادل والتراجيح لذلك بما إذا ورد ما يحلّل الكذب والإيذاء في اليوم التاسع من ربيع، فإنّ هذا مخالف للروح العامّة للكتاب، أو ما يذمّ طائفة من البشر ويبين خسّتهم ودناءتهم وأنهم قسم من الجنّ، فإنّ هذا أيضاً مخالف للروح العامّة للكتاب المبنية على أساس المساواة بين الأقوام والشعوب. (3) راجع الوسائل، ج 18، ب 9 من صفاة القاضي، ح 10 و15 و35.

إلا أن يلتزم بتأويل أحد العنوانين، بأن تحمل الموافقة على عدم المخالفة أوالمخالفة على عدم الموافقة.

ومنها: أنّ ظاهر قوله: «ما وافق كتاب الله فخذوه» أنّ الأمر بالأخذ هنا أمر مولويّ في مقام جعل الحجّة. ولو كان المراد بالموافق الموافق لشخص آية معيّنة، لم يظهر لجعل الحجّة له أثر إلاّ في فروض نادرة؛ إذ تكفي تلك الآية. وهذا بخلاف ما إذا كان المقصود الموافقة للمزاج العام للكتاب، فزكاة التجارة - مثلاً - موافقة للمزاج العام للكتاب، لكنّها مع ذلك بحاجة إلى حجّة الخبر الدالّ عليها؛ لعدم دلالة آية عليها.

ومنها: ما ورد في بعض روايات الباب⁽¹⁾ من أنّه إن وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، فإنّ ظاهر ذلك: أنّ وجود شاهد ثان يوجب التأكيد في ملاك الأخذ مع أنّه لو كان المقصود الموافقة بمعنى دلالة آية على مفاده، لم تكن دلالة آية ثانية عليه موجبة لتأكيد ملاك الأخذ، كما هو واضح، وهذا بخلاف ما لو كان المراد الموافقة للمزاج العام، فإنّه كلّما كانت المناسبة مع عدد أكبر من المسلّمات وعدد أكثر من الأذواق المستكشفة للشريعة الإسلامية يكون ملاك الأخذ عندئذ أقوى لا محالة.

ومنها: أنّ قسمياً من تلك الأخبار يدلّ على نفي صدور ما لا يوافق الكتاب منهم(عليهم السلام) واستنكار ذلك، لا مجرد نفي الحجّة⁽²⁾، بينما من الواضح أنّ ورود ما لا يوافق نصّاً خاصّاً من الكتاب ليس بعيداً عن شأنهم، بل هو من شأنهم. ومن المعلوم لدى المسلمين جميعاً أنّ القرآن الكريم لا يحتوي على تمام أحكام الشريعة بلا خلاف في ذلك بين الشيعة والعامّة، فنحن نأخذ بقية الأحكام عن

(1) راجع المصدر السابق، ح 18. (2) راجع المصدر السابق، ح 12 و 14 و 40.

رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأئمتنا (عليهم السلام)، وهم يأخذونها عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأئمتهم، وإتّما الذي لا يناسبهم (عليهم السلام) هو صدور ما لا يوافق الذوق العامّ للكتاب الكريم ولا يلائم المسلّمات.

ومنها: ما في بعض تلك الروايات من عنوان وجود ما يشبهه في الكتاب⁽¹⁾، ولعلّه لا يخفى ظهور ذلك فيما ذكرناه.

وهذه الشواهد التي ذكرناها ليست متساوية، وليس كلّها قويّاً إلى حدّ يوجب صرف ظهور الرواية إلى الاحتمال المطلوب.

على أنّ هذه الشواهد لا تستوعب تمام روايات الباب، فيبقى ما لا يشتمل على شيء من هذه الشواهد⁽²⁾.

(1) راجع المصدر السابق، ح 40. (2) وهو الحديث الحادي عشر من ذلك الباب عن عبدالله ابن أبي يعفور بسند تامّ عن أبي عبدالله (عليه السلام): «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وإلاّ فالذي جاءكم به أولى به». والحديث السابع والثلاثون عن جابر بسند غير تامّ عن أبي جعفر (عليه السلام): «انظروا أمرنا وما جاءكم عنّا، فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه، وإن اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا». ويمكن أن يقال بالنسبة للحديث الأخير: إنّ التفصيل بين ما لم يوافق الكتاب وما اشتبه فيه الأمر بالتعبير بالردّ في الأوّل، وبالتوقّف في الثاني شاهد على كون المقصود بالموافقة للمزاج العامّ للكتاب لا الموافقة لنصّ الكتاب؛ إذ لو كان المقصود هو الموافقة لنصّ الكتاب، فلا فرق في الحكم بين ما لو علمنا بعدم الموافقة وما لو اشتبه علينا الأمر، ولا نكتة في التفصيل في التعبير بالردّ في الأوّل والتوقّف في الثاني، فإنّ عدم الموافقة بمعنى عدم وجود مضمون الحديث في القرآن ليس دليلاً على كذب الحديث، ←

والتحقيق: أنّ أكثر الروايات التي جاء فيها ذكر موافقة الكتاب - بعد فرض عدم كون المقصود من الموافقة الموافقة مع المزاج العام - لا تدلّ في الحقيقة على أكثر من إسقاط ما خالف الكتاب عن الحجّية، فإنّ جملة منها ذكر فيه عنوان الموافقة والمخالفة معاً فقال: «ما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه». ومن الواضح أنّ هذا ظاهر في إعطاء الضابط الكلّي، وهذا لا يناسب مع ما هو معلوم: من أنّ الشقّ الثالث - وهو الذي لا يوافق ولا يخالف الكتاب - هو القسم الأوسع من الأخبار، فلا بدّ إمّا من حمل الموافقة على عدم المخالفة، أو المخالفة على عدم الموافقة، فإن لم ندع أنّ الظاهر عرفاً هو تحكيم الضابط الأخصّ في الضابط الأعمّ، وحمل عدم الموافقة (وهو الأعمّ) على المخالفة (وهي الأخصّ)، فلا أقلّ من فرض الإجمال، فلا يمكن التمسك بهذه الأخبار لنفي الحجّية إلّا

→ وإتّما حال الحديث هنا حال ما اشتبه الأمر فيه. بينما لو كان المقصود هو الموافقة للمزاج العامّ للقرآن، فالفرق بين الموردين واضح؛ للقطع بخطأ الأول، والشكّ في خطأ الثاني. وأمّا حديث عبدالله ابن يعفور فيمكن صرفه إلى معنى موافقة المزاج العامّ للكتاب لو تمّ ما جاء في كتاب تعارض الأدلّة - للسيد الهاشمي حفظه الله، الطبعة الرابعة، ص 334 - : من أنّ كلمة «شاهد» الواردة في هذا الحديث تشير إلى ذلك؛ لأنّ هذه الكلمة تعطي معنى أعمّ من الموافق. كما أنّه جعل في هذا الكتاب ما نعرفه من وضع الأئمّة (عليهم السلام) ووظيفتهم: من شرح أحكام وتفصيل غير موجودة في القرآن الكريم قرينة على صرف الموافقة في جميع هذه الروايات إلى معنى الموافقة للمزاج العامّ للقرآن. ولكن لقاتل أن يقول - كما مضى - : إنّ هذا قرينة على صرف ما ورد بلسان نفي الصدور، أمّا ما ورد بلسان نفي الحجّية، فلا تنافي بينه وبين علمنا بكون دأب الأئمّة (عليهم السلام) هو بيان الأحكام وتفصيل غير موجودة في الكتاب الكريم.

بالقدر المتيقّن وهو المخالف للكتاب⁽¹⁾.

وكذلك الحال في الروايات التي اقتضت على عنوان الموافقة وتوصيف ما لم يوافق الكتاب بأنّه زخرف⁽²⁾ مثلاً، فإنّ الظاهر من التعبير بعدم موافقة الكتاب هو السلب بانتفاء المحمول، أي: أن توجد في الكتاب آية في بيان حكم مورد هذا الحديث ولا يوافقها هذا الحديث، لا السلب بانتفاء الموضوع. وهذا ظهور يتفق كثيراً في الأعدام المضافة إلى جملة من العناوين. وإن شئت فعبّر عنه بالظهور في العدم المقابل للكلمة دون العدم بانتفاء الموضوع، فقولنا: (فلان ليس ببصير) أو (ليس بأعمى) ظاهر في أنّ من شأنه أن يكون بصيراً أو أعمى، لكنّه ليس ببصير أو ليس بأعمى، لا أنّه كالجدار، لا موضوع فيه للبصر أو للعمى⁽³⁾.

إذن لا يبقى ما يدلّ على أنّ المقياس هو الموافقة عدا لسان واحد وهو لسان:

1)

(وكذلك يمكن الاستشهاد على حمل الموافق على غير المخالف ببعض الشواهد الأخرى من شواهد حمله على موافقة المزاج العامّ، كأن يقال: إنّ الأمر بالأخذ بما وافق الكتاب ظاهر في المولوية، وهو لا معنى له غالباً في الموافق، بينما هو معقول في غير المخالف، كما أنّ نفي الصدور لا يناسب مجرد عدم الموافقة؛ لعلمنا بأنهم (عليهم السلام) كانوا يصدرون ما لا يوافق الكتاب، ولكنّه يناسب فرض المخالفة. وكذلك التفصيل بين ما لم يوافق وما اشتبه أمره بالردّ في الأوّل والتوقّف في الثاني لا يناسب إرادة معنى الموافقة بالمعنى الحرفي، ولكن يناسب حمل عدم الموافقة على المخالفة. (2) راجع الوسائل، ج 18، ب 9 من صفات القاضي، ح 12 و14، ص 78 و79. (3) لا يخفى أنّ هذا الوجه لو تمّ، لكان معنى ذلك أنّ حمل عدم الموافقة على المخالفة ليس فيه أيّ مؤونة لظهور العدم المضاف إلى عنوان في العدم المقابل للملكة. إذن فهذا الحمل أولى من الحمل على عدم الموافقة للمزاج العامّ للكتاب، بينما ظاهر كلام أستاذنا - رضوان الله عليه - هو: أنّه إنّما نذهب إلى الحمل على معنى المخالفة فيما لم تتمّ شواهد الحمل على عدم الموافقة للمزاج العامّ.

«إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وإلاً فالذي جاءكم به أولى به»⁽¹⁾. وقد مضى أننا لا نحتاج في مقام إثبات الردع إلى السنّة المتواترة، بل يكفي خبر واحد مشمول للسيرة العقلانيّة في نفسه، وهذا اللسان وارد في رواية ابن أبي يعفور من قبل أناس كلهم ثقات، فهو مشمول للسيرة العقلانيّة رادع عن باقي الأخبار غير الموافقة للكتاب الكريم.

وهذا غاية ما يمكن أن ينتصر به للاستدلال بما ورد من الإرجاع إلى موافقة الكتاب على سقوط ما لا يوافق الكتاب رغم عدم المخالفة أيضاً عن الحجّية بعد تصفية روايات الباب، بحيث لم تبق منها عدا هذه الرواية، وبعد الاستدلال بها بهذه الكيفيّة نقول: إنّ لذلك ثلاثة أجوبة:

الجواب الأوّل: أنّه لو تمّ الاستدلال بهذا الحديث، فإنّما يتمّ بناءً على تماميّة دلالة الآيات الرادعة عن العمل بالظنّ وغير العلم على عدم الحجّية، كي يكون هذا الحديث بنفسه موافقاً للكتاب⁽²⁾ (لكنّك عرفت عدم تماميّة دلالتها، فهذا الحديث يردع عن نفسه؛ لعدم موافقته للكتاب، وعندئذ لا يمكن الأخذ به. وهذا الجواب يتمّ ببركة تكميله بأحد الوجهين الماضيين في الجواب الثاني من أجوبة الطائفة الأولى⁽³⁾).

(1) الوسائل، ج 18، ب 9 من صفات القاضي، ح 11، ص 78. (2) هذا مبنيّ على أنّ هذا الحديث يردع عن حجّية ما لا يوافق الكتاب، أمّا لو قلنا: إنّ يردع عن مطلق خبر الواحد، أمكن القول بأنّ هذا الحديث يردع عن نفسه سواء فرض هو موافقاً للكتاب أو لا. (3) كان الوجه الأوّل عبارة عن دعوى القطع بعدم خصوصيّة لهذا الحديث بأن يكون هو وحده حجّة، وغيره غير الحجّة. والوجه الثاني عبارة عن أنّه إن أمكن ثبوت التفكيك بحجّية هذا الحديث دون غيره، فهو غير ممكن إثباتاً؛ لعدم إمكان التفصيل لا بلحاظ الدلالة؛ لأنّ شمول كلام الإمام لنقل نفس هذا الكلام ليس شمولاً للكلام لنفسه. ←

الجواب الثاني: أننا لو سلّمنا عدم شمول هذا الحديث لنفسه، قلنا: إنّه تقع المعارضة بين هذا الحديث وبين الكتاب والسنة القطعية بالعموم من وجه:

أمّا معارضته للكتاب بالعموم من وجه، فبناءً على فرض تمامية دلالة آية النفر على حجّة خبر الواحد، فإنّ دلالتها على ذلك تكون بإطلاقها الدالّ على وجوب الحذر سواء حصل العلم أو لا، وفرض حصول العلم مادّة للافتراق للآية، وفرض ورود خبر في الأحكام لم يحصل العلم به ولا يوافق الكتاب⁽¹⁾ مادّة للاجتماع، والخبر الذي ورد في غير الأحكام من قبيل أصول الدين، أو كتاب السماء والعالم، ونحو ذلك، ولم يوافق الكتاب، ولم يحصل العلم به مادّة للافتراق لهذا الحديث؛ لأنّ الآية تختصّ بباب الأحكام، بينما هذا الحديث ينفي حجّة الخبر غير الموافق للكتاب في باب الأحكام بالإطلاق، وليس صريحاً في خصوص باب الأحكام وتشخيص الوظيفة العملية، فإنّ الجزء في قوله: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله، أو من قول رسول الله (صلى الله عليه وآله)» محذوف، ولا شاهد على كون المحذوف مثل (فاعملوا به في صلاتكم وصومكم)، بل المناسب والقدر المتيقّن من الجزء هو (فاقبلوه)، أي: انسبوا مفاده إلى الدين. ولم نذكر هنا آية النبا، واقتصرنا على آية النفر؛ لأنّ آية النبا غير مختصة بباب الأحكام.

→ المزيّة ينتفي في المقام؛ إذ كما هو مقرّب للكتاب كذلك ما وافق الكتاب مقرّب للكتاب. وعلى أيّ حال، فلو تمّ كلّ هذا فإنّما هو في إطار التتميم الأوّل للإشكال، فيفترض أنّ هذا التتميم إنّما يتمّ في المفارقة الأولى دون الثانية، ولكن يبقى أنّ التتميم الثاني يتمّ في كلتا المفارقتين اللتين هما في روحهما شقّان لمفارقة واحدة. (1) قيد عدم موافقة الكتاب ذكره مبنيّ على كون الرواية رادعة عمّا لا يوافق الكتاب، لا عن خبر الواحد بشكل مطلق.

وأما معارضته للسنة القطعية بالعموم من وجه، فلأنّ السنة القطعية دلّت كما سيأتي - إن شاء الله - على جعل الحجّة لخبر الثقة في الأحكام، ولا يمكن تقييدها بخصوص ما إذا كان مضمونه موجوداً في القرآن الكريم، فإنّ هذا تقييد بالفرد النادر، ولكن يمكن تقييد بعضها بباب أخذ العامي للفتوى من الفقيه، فإنّ السنة القطعية لم تدلّ على حجّة خبر الثقة بالنصوصية، وإنّما دلّت على ذلك بالإطلاق، فإنّ مثل قوله: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم»⁽¹⁾ يدلّ بالإطلاق على أمرين: أخذ العامي للفتوى من الفقيه، وأخذ الفقيه للخبر من الراوي، فإنّ كليهما أخذ لمعالم الدين. فالفتوى مادّة للافتراق للسنة القطعية، والخبر الذي لا يوافق الكتاب إن كان في مثل أصول الدين، وأخبار السماء والعالم، فهو مادّة للافتراق لهذا الحديث، وإن كان في باب الأحكام فهو مادّة للاجتماع.

فإذا كان هذا الحديث معارضاً للكتاب والسنة القطعية كان مردوعاً عنه بما دلّ على طرح المخالف للكتاب والسنة القطعية⁽²⁾. فكما يقال: إنّ هذا الحديث مشمول للسيرة العقلانية وراوع عن باقي الأحاديث يمكن أن يقال: إنّ ما أمر بطرح مخالف الكتاب والسنة مشمول للسيرة العقلانية وراوع عن هذا الحديث.

وما سيأتي من الخبر المختار تمامية الاستدلال به على طرح المخالف ولو

(1) الوسائل، ج 18، ب 11 من صفات القاضي، ح 33، ص 107. (2) هذا إن لم نحمله على المخالفة للروح العامة للكتاب، وإلاّ لم يدلّ على سقوط ما يعارض الكتاب بالعموم من وجه. وقد أشار إلى عدم دلالاته على ما يعارض الكتاب بالعموم من وجه في تعارض الأدلّة⁽¹⁾. (1) تعارض الأدلّة، الطبعة الرابعة، ص 335.

بالعموم من وجه، وإن كان قد نصّ فقط على مخالفة الكتاب، لكننا نفهم أنّ ذلك بنكتة قطعيّة الكتاب، فلا فرق في ذلك بين الكتاب والسنة القطعيّة.

إن قلت: إنّ الردع ثابت من الطرفين، فرواية ابن أبي يعفور تردع عمّا يأمر بطرح ما يخالف الكتاب والسنة؛ إذ لا شاهد له من الكتاب والسنة، وما يأمر بطرح ما يخالف الكتاب والسنة يردع عن رواية ابن أبي يعفور المخالفة للكتاب والسنة الدالّين على حجّيّة خبر الواحد.

قلت: أولاً؛ يكفينا الترادع من الطرفين والتساقط؛ إذ نرجع بعد ذلك إلى الكتاب والسنة القطعيّة الدالّين على حجّيّة خبر الواحد.

وثانياً؛ إنّ رواية ابن أبي يعفور لا تردع عن الأخذ بما يأمر بطرح ما خالف الكتاب والسنة، فإنّ تلك الرواية إن كانت صادرة من الإمام، فما يأمر بطرح ما خالف الكتاب والسنة قد وافق السنة، فإنّ تلك الرواية تدلّ على عدم حجّيّة غير الموافق، وهذا يدلّ على عدم حجّيّة المخالف، والمخالف قسم من غير الموافق وداخل فيه.

وإن لم تكن صادرة عن الإمام، فدلّيل حجّيّة خبر الواحد ثابت على حاله، ولا إشكال عليه من ناحية هذه الرواية⁽¹⁾.

وثالثاً؛ إنّ الترادع يكون بين إطلاق رواية ابن أبي يعفور ونفس الحديث الدالّ على طرح ما خالف الكتاب والسنة. وإطلاق الأوّل مبتلى بالمعارض، وهو أدلّة حجّيّة الخبر، فلا يفيد رده.

الجواب الثالث؛ أنّنا لو قطعنا النظر عمّا دلّ على عدم حجّيّة المخالف للكتاب

(1) هذا الجواب مبنيّ على تفسير رواية ابن أبي يعفور بالردع عمّا لا يوافق الكتاب. أمّا لو فسّرت بالردع عن مطلق خبر الواحد فلا مجال لهذا الجواب.

والسنة القطعية، قلنا: إن السنة القطعية الدالة على حجية خبر الثقة مقدّمة على رواية ابن أبي يعفور؛ لأنّ بعض الأخبار الدالة على حجية خبر الثقة ممّا يشكّل جزءاً من التواتر وإن كان دالاً على ذلك بالإطلاق، فتكون دلالة السنة القطعية على حجية خبر الثقة دلالة إطلاقية؛ لأنّ النتيجة تتبع أحسن المقدمات، ولكن بعض تلك الأخبار ممّا هو تامّ سنداً يدلّ على حجية خبر الثقة بالخصوص. إذن فرغم أنّ النسبة بين السنة القطعية الدالة على حجية خبر الثقة ورواية ابن أبي يعفور عموم من وجه نقول: إنّ تلك السنة القطعية تصلح للقربنية والحاكمية على إطلاق رواية ابن أبي يعفور على حدّ حكومة الخاصّ على العامّ وقربنيته، ورواية ابن أبي يعفور لا تصلح للقربنية والحاكمية على السنة القطعية: أمّا عدم صلاحية رواية ابن أبي يعفور لذلك فواضح؛ لأنّ النسبة بينهما عموم من وجه، ولا نكتة لتقديهما على السنة القطعية من سنخ تقديم الخاصّ على العامّ؛ وأمّا صلاحية إطلاق السنة القطعية للتقدّم على إطلاق رواية ابن أبي يعفور كتقديم الخاصّ على العامّ؛ فلأنّ إطلاقها يدلّ على حجية ذاك القسم منها الدالّ بالخصوص على حجية خبر الثقة في الأحكام الذي نسبته إلى رواية ابن أبي يعفور نسبة الخاصّ إلى العامّ. وهذا المطلوب يمكن بيانه بعدة تقريبات صناعية تحت صياغة الدور ونحو ذلك⁽¹⁾، وجوهر المطلوب ما ذكرناه. ولعلّه لا نظير لهذين العاميين من وجه في تمام

1)

(ذكر أستاذنا الشهيد(رحمه الله) في بحث التعادل والتراجيح في مقام تقريب هذا البيان بصياغة الدور: أنّ تمامية مقتضى الحجية لإطلاق رواية ابن أبي يعفور فرع عدم تخصيصها بذاك الخبر الواحد الذي هو فرع عدم حجّيته بإطلاق الكتاب والسنة القطعية، أي: عدم حجّية إطلاق آية النفر أو السنة القطعية، فتمامية مقتضى الحجية لإطلاق رواية ابن أبي يعفور فرع عدم حجّية إطلاق آية النفر والسنة القطعية، وما يكون فرع عدم شيء يستحيل أن يمنع عن ذلك الشيء، وإلاّ لزم الدور.

الفقه، بأن يقع التعارض بين عاميين من وجه ويكون الأمر بحيث لو قدّمنا هذا على ذاك كان في قوّة تقديم أحد العاميين من وجه على الآخر بلا مبرر، ولو قدّمنا ذاك على هذا، كان التقديم بالمبرر الذي يجعل الخاصّ مقدّماً على العامّ. ومن المعلوم أنّه متى ما دار الأمر بين تقديم هذا بلا مبرر وتقديم ذاك بمقتضى الصناعة تعيّن الثاني في مقابل الأوّل لا محالة⁽¹⁾.

(٤) أفاد أستاذنا الشهيد(رحمه الله) في بحث التعادل والتراجيح: أنّ هذا بناءً على كون مفاد رواية ابن أبي يعفور إسقاط حجّية خبر الواحد مطلقاً. أمّا لو قلنا: إنّ مفادها إسقاط ما لا شاهد له من الكتاب، فالأمر أوضح؛ لأنّ خبر الواحد الذي دلّ على حجّية أخبار الأحاد في الأحكام له شاهد من كتاب الله وهو آية النفر، فهذا حجّة يقيناً، فتخصّص به رواية ابن أبي يعفور بلا حاجة إلى ما عرفته من البيان. ولأستاذنا الشهيد(رحمه الله) جوابان آخران على رواية ابن أبي يعفور ذكرهما في بحث التعادل والتراجيح: أحدهما: أنّ رواية ابن أبي يعفور بعد تفسيرها بنفي الحجّية لا محيص عن تخصيصها بأصول الدين ونحوها من المعارف الإلهية من قبيل تفاصيل القيامة وأمثال ذلك، ولا تشمل الأحكام؛ وذلك لوجود مخصّص قطعيّ كالمتمّصل، وهو ارتكاز الأصحاب - ومنهم نفس ابن أبي يعفور راوي هذه الرواية - الذين كانوا يهتمّون بضبط الأحاديث ولو مع الوساطة، ويعملون بها وينقل أحاديث الآخرين، ويتوقّفون من الآخرين العمل بهذا النقل، فإنّ حجّية الخبر في باب الأحكام كانت ارتكازية عندهم. أمّا لو افترضنا ظهور رواية ابن أبي يعفور في نفي الصدور، فنحن قاطعون بكذب مفادها حتّى في مثل أصول الدين، ففرق بين الإمام وبين الفقيه الاعتياديّ، فالفقيه لا يجوز له الإفتاء بغير ما في الكتاب والسنة. أمّا الإمام فمن شأنه - بحسب فكرة الشيعة عن الإمامة - أن يبيّن التفاصيل والأمور التي لم تصلنا في الكتاب أو سنة الرسول(صلى الله عليه وآله)، على ←

وأما العنوان الثاني - وهو عنوان مخالفة الكتاب - : فالروايات الواردة في الردع
عما يخالف الكتاب يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يكون في مقام بيان نفي الحجية⁽¹⁾. وهذا يشمل المخالفة بالأخصية

→ ولكن أستاذنا الشهيد (رحمه الله) قد عدل في القسم الذي لم أحضره من الدورة الأخيرة عن هذا الرأي،
وأفاد: أنّ أصالة الجهة منشؤها هي غلبة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدّي، وهي كما تقتضي
إثبات المراد الجدّي عند ثبوت المراد الاستعمالي كذلك تقتضي نفي المراد الاستعمالي عند انتفاء المراد
الجدّي، وحمل الكلام على معنى آخر من المعاني المحتملة. وأصالة الجهة نسبتها إلى المحورين - وهما المراد
الاستعمالي والمراد الجدّي - على حدّ سواء، فهي تقتضي التطابق بينهما، وليست متّجهة إلى مركز واحد وهو
المراد الاستعمالي. الجواب الثاني: أنّنا لو سلّمنا تعارض رواية ابن أبي يعفور بما يساوبها في النسبة من أدلّة
الحجّة، أو ما تكون النسبة بينه وبينها العموم من وجه، وتساقطهما، فالمرجع بعد ذلك ليس هو أصالة عدم
الحجّة، بل المرجع العامّ الفوقانيّ لو كان عندنا، من قبيل مفهوم آية النبا بناءً على تماميته. وقد جاء في كتاب
تعارض الأدلّة وجه آخر لإسقاط رواية ابن أبي يعفور بناءً على معارضتها بالتباين، أو العموم من وجه للكتاب أو
السنة القطعية الدالّين على حجّة خبر الثقة، وهو عبارة عن أنّ رواية ابن أبي يعفور تسقط عندئذ عن الحجّة لا
بروايات الردع عموماً خالف الكتاب والسنة، كي يرجع الكلام إلى أحد الوجوه السابقة بإسقاطها هي لنفسها عن
الحجّة؛ إذ ما مضى: من احتمال كونها رادعة عن باقي أخبار الأحاد غير الموافقة للكتاب من دون أن تردع عن
نفسها لأنها تقرّب نحو الكتاب، غير وارد هنا؛ لأنّ هذه الرواية قد افترضناها معارضة للكتاب والسنة القطعية، فلئن
كان ما لا يوافق الكتاب والسنة غير حجّة، فهي أولى بعدم الحجّة. (1) راجع الوسائل، ج 18، ب 9 من صفات
الفاضي، ح 10 و 35.

فضلاً عن المخالفة بالعموم من وجه، وفضلاً عن المخالفة بالتباين. والعلم
الإجماليّ بورود أخبار مخالفة عنهم (عليهم السلام) لا ينافي عدم الحجّة، غاية
الأمر أنّه في مورد العلم الإجماليّ تطبّق قوانين العلم الإجماليّ. أمّا مورد العلم التفصيليّ
بالمخالف فهو خارج عن مفاد الحديث.

الثاني: ما يكون في مقام الإخبار عن عدم الصدور⁽¹⁾ بلا بيان نكته في ذلك. وهذا لا يمكنه أن
يشمل المخالفة بالأخصية ونحوها، وإلاّ لكان بنفسه معلوم الكذب؛ للعلم الإجماليّ بورود
الأخبار المعارضة للكتاب عنهم (عليهم السلام) بمثل الأخصية، وهذا العلم الإجماليّ كالقرينة
المتّصلة؛ لأنّه علم إجماليّ عامّ، وارتكاز منتشرعيّ موجود عند الكلّ حتّى الراوي نفسه،
فيصرف ظهور الحديث إلى خصوص المخالفة التباينية والمخالفة بالعموم من وجه، على كلام
في الثاني⁽²⁾.

(1) راجع المصدر السابق، ح 15. والسند ضعيف في أحد طريقه بأبي أيّوب المدنيّ، وفي الطريق الآخر بمحمّد
بن إسماعيل الذي هو في أكبر الظنّ محمّد بن إسماعيل النيسابوريّ، ولا دليل على وثاقته عدا وروده في
أسانيد كامل الزيارات، وهذا عندنا غير كاف في التوثيق. وهذا الحديث قد جعله في كتاب تعارض الأدلّة من
أحاديث استنكار الصدور والتحاشي عنه دون مجرد الإخبار بعدمه، بدعوى أنّ كلمة (لم أقله) يفهم منه عرفاً ذلك.
إلاّ أنّ هذا غير واضح عندي. ونصّ الحديث ما يلي: «عن أبي عبد الله (عليهم السلام) قال: خطب النبيّ (صلى الله
عليه وآله) بمنى فقال: أيّها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم
أقله». (2) لعلّ هذا إشارة إلى أنّ الإخبار بعدم الصدور بنحو القضية العامّة قد يقال: إنّ يفهم منه عرفاً اعتماده
على نكته عامّة لا على الاستقراء البحث، فيأتي في هذا القسم ما سنذكره في القسم الثالث.

الثالث: ما دلّ على نفي صدور المخالف مع بيان نكته ذلك: من أنّ هذا لا يناسبنا، وأنّ قولنا قول الله⁽¹⁾، ونحو ذلك. وهذا لا يشمل المخالفة بالعموم من وجه، كما لا يشمل المخالفة بالعموم المطلق، فإنّ ورود ما لا يلزم من تقديمه على الكتاب عدا التخصيص والتقيد للكتاب ليس ممّا لا يناسبهم (عليهم السلام) بلا فرق بين كون ذلك بنحو الأخصّيّة أو العموم من وجه. نعم، في مورد العموم من وجه لا يساعد اللفظ على الجمع بالتخصيص، لكن على فرض التقديم لا يلزم إلّا محذور التخصيص لا التكذيب، وهو ليس بعيداً عنهم. فهذا القسم يختصّ بالمخالفة التباينيّة، بل لعلّه لا يشمل أيضاً مطلق موارد المخالفة التباينيّة، بل بعض مواردّها.

إذا عرفت ذلك قلنا: بناءً على ما مضى نقله عن الأصحاب - رضوان الله عليهم - : من أنّ روايات الباب إنّما تثبت أخصّ المضامين؛ لأنّه الذي يتركز عليه التواتر الإجماليّ، وما عداه لا يثبت في المقام؛ لعدم إمكان الاستدلال على عدم حجّيّة خبر الواحد بخبر الواحد، يمكن القول هنا بأنّ أخصّ المضامين إنّما هو ما دلّ على عدم حجّيّة الخبر المخالف للكتاب بالمخالفة التباينيّة، ولا ضير في ذلك.

أمّا بناءً على ما مضى منّا: من إمكان الاستدلال بخبر الواحد المشمول للسيرة العقلانيّة على عدم حجّيّة أخبار أخرى غيره، فقد يقال في المقام: إنّ هناك رواية واحدة صحيحة السند ومشمولة للسيرة العقلانيّة، وتدلّ على الردع عمّا خالف الكتاب ولا تشمل نفسها؛ لأنّها غير مخالفة للكتاب، ومفادها ليس هو الردع عمّا يخالف الكتاب مخالفة تباينيّة فحسب، بل إطلاقها يشمل المخالف بالأخصّيّة. وهي صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «الوقوف عند الشبهة خير

1)

(كآته إشارة إلى ما سيأتي - إن شاء الله - بعد صفحات: من رواية يونس بن عبد الرحمن، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله (عليه السلام).

من الاقتحام في الهلكة. إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»⁽¹⁾. فهذه الرواية مستجمعة لجميع النكات المطلوبة في مقام إثبات عدم حجّية الخبر المخالف للكتاب ولو بالأخصّية، فهي: أولاً: صحيحة السند ومشمولة للسيرة العقلانيّة.

ثانياً: أنّ مدلولها نفي الحجّية، لا نفي الصدور، لتكون مختصّة بمرتبة خاصّة من المخالفة، فإنّ الموجود فيها الأمر بالترك والنهي عن العمل، ويكون ذلك مساوفاً لإسقاط الحجّية، وليس ذلك ناظراً إلى الإخبار عن عدم المطابقة للواقع.

وثالثاً: أنّ هذه الرواية مخصوصة بخصوص باب الأحكام بقريئة ما في صدرها: من أنّ «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»، فالنسبة بين هذه الرواية والسنة القطعيّة الدالّة على حجّية خبر الثقة في الأحكام هي الأخصّية مطلقاً لا العموم من وجه، حتّى يرد عليها الإشكال السابق في رواية ابن أبي يعفور⁽²⁾.

(1) الوسائل، ج 18، ب 9 من صفات القاضي، ح 35، ص 86. (2) ذكر أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في بحث التعادل والتراجيح أنّه يمكن أن يقال: إنّ عنوان (ما خالف كتاب الله) لا يختصّ بالأخبار، بل يشمل غيرها من قبيل القياس والشهرة والإجماع المنقول وغير ذلك ممّا خالف الكتاب سواء كان حجّة في نفسه أو لا. إذن فالنسبة بين هذه الرواية ودليل حجّية خبر الثقة هي العموم من وجه لا العموم المطلق. وذكر - رضوان الله عليه - في علاج ذلك: أنّ كون النسبة العموم من وجه لا تمنع عن تقديم هذه الرواية؛ لأنّ هذه الرواية تبيّن المناعيّة، أي: تجعل مخالفة الكتاب مانعة عن الحجّية في كلّ ما تفترض حجّيته لولا المانع، فلها نظر إلى كلّ أدلّة الحجّية، فتقدّم عليها ←

ورابعاً: أنّ ما مضى من إشكال شمول ردع الحديث لنفسه الذي أكملناه ببيان ممّا لا يأتي هنا بعد فرض الالتفات إلى ما سيأتي - إن شاء الله - : من عدم تامميّة آيتي النبأ والنفر على حجّية خبر الواحد، فإنّ هذا الحديث إنّما ردع عمّا يخالف الكتاب، وهو بنفسه ليس مخالفاً للكتاب⁽¹⁾.

إذن فهذه الرواية خير رواية في مقام إسقاط الخبر المخالف للكتاب ولو بالأخصّية عن الحجّية.

وما يدعى: من أنّ المخالفة في نفسها لا تشمل المخالفة بالعموم والخصوص المطلق؛ لأنّ الخاصّ ليس بحسب الفهم العرفيّ معارضاً للعامّ غير صحيح، فإنّه لو

→ بالحكومة، من قبيل ما لو وردت رواية تدلّ على شرطية الطهارة أو مانعية الحدث في جميع العبادات، فإنّها تقدّم على إطلاق جميع أدلّة العبادات لو كانت مطلقة. وأضاف في كتاب تعارض الأدلّة علاجاً آخر، وهو: أنّ القدر المتيقّن من روايات الردع عمّا خالف الكتاب هو خبر الثقة باعتباره الفرد البارز والمتعارف والداخل في محلّ الابتلاء وقتنذ الذي كان ترقّب مخالفته للكتاب تارةً وموافقته له أخرى، فلا يمكن تخصيصها بخبر الثقة، فهي بحكم الأخصّ. أقول: لو التزمنا بأنّ دليل حجّية خبر الثقة لا يشمل في نفسه الخبر المخالف للكتاب بمثل التباين أو العموم من وجه - وإن شمل الخبر المخالف له بمثل الأخصّية - عادت النسبة بينه وبين رواية الردع عمّا خالف الكتاب عموماً من وجه، ويبقى عندئذ الجواب بالحكومة. (1) يمكن أن يقال: إنّ هذا الحديث وإن لم يكن مخالفاً للكتاب ولكنّه مخالف للسنة القطعيّة الدالّة على حجّية خبر الواحد. فبناءً على مذاق أستاذنا الشهيد (رحمه الله) من التعدي من الكتاب إلى السنة القطعيّة يعود هنا إشكال شمول ردع الحديث لنفسه.

أريد بعدم التعارض عدم وجود التنافي بينهما في مقام الدلالة، فهذا خلاف الواقع بناءً على ما بيّناه في بحث الظواهر: من أنّ القرينة المنفصلة لا توجب هدم الظهور التصديقيّ. وإن أُريد بذلك عدم استحكام التنافي بحيث يوجب التساقط، بل يقدّم هذا على ذلك في مقام الحجّية، فهذا صحيح، إلا أنّ هذا علاجاً للتعارض، وليس موجّباً لنفي صدق عنوان المخالفة، فإنّ الملحوظ في المخالفة إنّما هو عالم الدلالة والظهور، والمخالفة في هذا العالم ثابتة وإن قدّم أحدهما على الآخر في مقام الحجّية⁽¹⁾.

1)

(أفاد أستاذنا الشهيد(رحمه الله) في بحث التعادل والتراجيح في تحقيق حال الجواب عن صحيحة جميل بأنّ مثل المخالفة بالأخصيّة لا تعدّ مخالفة، وكذلك الجواب عنها بأنّ العلم الإجماليّ بصور مثل المخالفة بالأخصيّة يمنع عن الاستدلال بها على عدم حجّية المخالف بالأخصيّة ونحوها: أنّ تحقيق الحال في هذين الجوابين موقوف على فهم معنى ما جاء فيها: من مخالفة الكتاب، فهل تقصد بها المخالفة لمضمون الكتاب مطلقاً، أو المخالفة لمضمون الكتاب الذي يكون حجّة لولا هذا المعارض، أو المخالفة لمضمون الكتاب التامّ فيه مقتضى الحجّية رغم هذا المعارض؟ فعلى الأول لا يتمّ شيء من الجوابين؛ لأنّ المخالفة بالقرينية أيضاً مخالفة، فلا يتمّ الجواب الأوّل، والعلم الإجماليّ بالصور لا ينافي العلم الإجماليّ، فلا يتمّ الجواب الثاني. وعلى الثاني لا يتمّ الجواب الأوّل أيضاً؛ لثبوت الحجّية اللولائية في المقام، أي: لولا المعارض لكانت الآية حجّة. إذن فالحديث مخالف لمضمون الكتاب الذي يكون حجّة لولاه. وأمّا الجواب الثاني، فبالإمكان أن يقال بتماميته؛ لأنّ العلم الإجماليّ بالتخصيص والتقييد يسقط عمومات الكتاب ومطلقاته عن الحجّية، ولا تعود إلى الحجّية إلاّ بعد الحصول على المقدار المعلوم بالإجمال ضمن المخصّصات والمقيّدات، إذن فالحجّية اللولائية منتلّمة في المقام، وعليه فالمخصّص في المقام ليس مخالفاً لمضمون الكتاب المتمتّع بالحجّية اللولائية، إلاّ أنّ ←

والتحقيق: رغم ذلك كلّهُ هو الالتزام بحجّية الأخبار المخالفة للكتاب بالعموم والخصوص المطلق؛ وذلك لأنّ هذا الحديث مخصّص بصحيحة الراونديّ، وهي التي رواها الراونديّ بسند تامّ عن عبد الرحمن ابن أبي عبد الله قال: «قال الصادق(عليه السلام): إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه. فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»⁽¹⁾.

فإنّ الظاهر من هذه الصحيحة أنّ كلّ واحد من الحديثين - بقطع النظر عن التعارض - كان حجّة، وإلاّ لما كان التعارض موجّباً للتخيّر، ولم تكن حاجة إلى

→ المظنون إنحلال هذا العلم الإجماليّ في المقام بما نعلم من تخصيصات وتقييدات قطعية عن طريق التواتر، أو الإجماع، أو ما يورث القطع أحياناً من مثل الشهرة، والإجماع المنقول، وبناءً على هذا لا يتمّ هذا الجواب أيضاً. وعلى الثالث يكون حال الجواب الثاني هو حاله على الاحتمال الثاني. ويكون الجواب الأوّل تامّاً؛ لأنّ حجّية الخبر المخالف بنحو القرينية تسقط الكتاب عن الحجّية الاقتصائية؛ لأنّ قرينية الخبر تتلم اقتضاء حجّية ذي القرينة. أمّا ما هو الصحيح من هذه الاحتمالات الثلاثة، فقد كان مختار أستاذنا الشهيد(رحمه الله) في بحث التعادل والتراجيح حين حضرته هو الاحتمال الأوّل، فإنّ تقييد مخالفة الكتاب بأمر زائد من فرض الحجّية اللولائية أو الاقتصائية بحاجة إلى مؤونة زائدة، ولكن جاء في كتاب تعارض الأدلّة ترجيح الاحتمال الثاني؛ لأنّ الأمر بطرح ما خالف الكتاب ظاهر في توجيهه المكلف نحو العمل بالكتاب، وهذا إنّما يناسب فرض حجّية الكتاب لولا الخبر المخالف. أمّا أخذ قيد إضافيّ وهو تمامية مقتضى الحجّية رغم الخبر المخالف فيحاجة إلى إعمال مؤونة زائدة مفقودة في المقام (1) الوسائل، ج 18، ب 9 من صفات القاضي، ح 29، ص 84.

تحكيم الكتاب وأخبار العامّة ورفع التحيرّ بذلك، كما هو ظاهر الصحيحة، فقددلت هذه الصحيحة على حجّة الخبر المخالف للكتاب في الجملة بغضّ النظر عن خبر آخر معارض له، وهي لا تدلّ على أزيد من حجّة الخبر المخالف للكتاب بالأخصيّة وما يشبهه ممّا يصلح للقربنيّة، ولا تشمل مثل المخالفة بالعموم من وجه: إمّا لأتّها قضيّة مرهملّة؛ إذ ليست بصدّد بيان الحجّة حتّى يكون لها إطلاق، والمهملة في قوّة الجزئيّة، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن وهو ما ذكرناه، أو لأنّها بنفسها قضيّة جزئيّة توجد فيها قرينة على عدم إرادة مثل المخالفة بالعموم من وجه؛ وذلك لأنّ المخالف بالعموم من وجه للكتاب في نفسه غير حجّة بقطع النظر عن خبر آخر معارض له؛ إذ هو مبتلى بمعارضة الكتاب، فيسقط عن الحجّة ولو من باب تساقط كلا المتعارضين عن الحجّة، وقد قلنا: إنّ ظاهر الصحيحة أنّ كلاً من الحديثين لولا الآخر لكان حجّة.

ثمّ إنّ السيرة العقلانيّة القائمة على العمل بهذا الحديث لصحّة سنده غير مردوعة بما مضى: من صحيحة جميل؛ إذ ليست هذه الصحيحة خلاف الكتاب؛ إذ لم يدلّ الكتاب على عدم حجّة خبر مخالف للكتاب، فكلّ من الصحيحتين حجّة، نأخذ بكلّتيهما ونقيّد الأولى بالثانية؛ لاخصاص الثانية بالمخالف بنحو القربنيّة، فيتحصّل من ذلك: أنّ كلّ خبر خالف الكتاب إن كان بنحو يصلح للقربنيّة، كالخاصّ بالنسبة للعامّ، فهو حجّة، ويقدم على ظاهر الكتاب. وإن كان مخالفاً للكتاب بمثل العموم من وجه، فهو غير حجّة، ويطرح ويؤخذ بالكتاب، لا أنّه يتساقط هو مع الكتاب بالتعارض عن الحجّة(1).

1)

(وهناك وجوه أخرى للردّ على الاستدلال بصحيحة جميل لإسقاط الخبر المخالف للكتاب بمثل الأخصيّة عن الحجّة: الأول: أن يقال: إنّ المقصود بصحيحة جميل نفي الصدور لا نفي مجرد الحجّة، وذلك ←

ويبقى الكلام في أنّ الحديث المخالف للكتاب بالعموم من وجه هل يسقط عن الحجّة في خصوص مادّة الاجتماع، أو يسقط عن الحجّة مطلقاً؟

يمكن أن يتوهّم أنّه يسقط عن الحجّة مطلقاً؛ لأنّ ظاهر النهي عن الإذن بحديث يخالف كتاب الله هو إسقاط الحديث نفسه لا إسقاط إطلاقه، فإنّ عنوان الحديث عنوان وجدانيّ بوحدة الكلام الصادر عن المتحدث، ولا ينحلّ إلى أحاديث متعدّدة، وهذا الأمر الواحد فرض كونه مخالفاً للكتاب بنحو العموم من وجه. لكن هذه الصحيحة لم يؤخذ فيها عنوان الحديث، وإنّما أخذ فيها عنوان ما خالف كتاب الله وظاهره (الدلالة والكشف الذي يخالف كتاب الله)، وإنّما قلنا بشموله للأحاديث لأنّها القدر المتيقّن من هذا الميزان ولا نحتمل وروده في خصوص غير الأحاديث. والدلالة بالمقدار المخالف للكتاب إنّما هي إطلاق الحديث لا أصل الحديث، فالصحيح أنّ الساقط عن الحجّة إنّما هو مادّة الاجتماع.

وفي ختام الحديث نتعرّض لذكر رواية مذكورة في كتاب الكشّي، كي نبحت بعض الخصوصيّات المتعلقة بهذه الرواية. وهي ما رواه بسند تامّ عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن: أنّ بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر فقال: يا أبا محمّد، ما أشدّك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث؟ فقال: حدّثني هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «ولا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ المغيرة بن سعيد - لعنه الله - دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث ما لم يحدث بها أبي، فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى وسنة نبيّنا (صلى الله عليه وآله)، فإنّنا إذا حدّثنا قلنا: قال الله - عزّ وجلّ - وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله)». قال يونس: «وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي

جعفر (عليه السلام) ووجدت أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام) متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا (عليه السلام)، فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبد الله (عليه السلام)، وقال لي: إنّ أبا الخطّاب كذب على أبي عبد الله (عليه السلام)، لعن الله أبا الخطّاب، وكذلك أصحاب أبي الخطّاب يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا في كتب أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام)، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّنا إذا تحدّثنا حدّثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة، إنّنا عن الله وعن رسوله نتحدّث، ولا نقول: قال فلان، وقال فلان، فيناقض كلامنا: إنّ كلام أولنا مثل كلام آخرنا، وكلام أولنا مصدّق لكلام آخرنا، وإذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك، فردّوه عليه وقولوا أنت أعلم وما جئت به، فإنّ مع كلّ قول منّا حقيقة وعليه نور، فما لا حقيقة له ولا نور عليه فذلك قول الشيطان»⁽¹⁾.

1)

(في سند الحديث محمّد بن عيسى بن عبيد عن يونس، ومحمّد بن عيسى بن عبيد قد وثّقه النجاشي، والكشّي، والفضل بن شاذان. إلّا أنّه ضعّفه الشيخ حيث قال في الفهرست: «ضعيف استثناه أبو جعفر محمّد بن عليّ بن بابويه عن رجال نوادر الحكمة، وقال: لا أروي ما يختصّ بروايته، وقيل: إنّّه كان يذهب مذهب الغلاة...»، وفي رجاله ضعّفه مرتين، وفي الاستبصار - ج 3 في ذيل الحديث 568 - قال: «إنّ هذا الخبر مرسل منقطع، وطريقه محمّد بن عيسى بن عبيد عن يونس، وهو ضعيف، وقد استثناه أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه (رحمه الله) من جملة الرجال الذين روى عنهم صاحب نوادر الحكمة (يعني محمّد بن أحمد بن يحيى بن عمران). وقال: ما يختصّ بروايته لا أرويه، ومن هذه صورته في الضعف لا يعترض بحديثه». وقال النجاشي في ترجمة محمّد بن عيسى بن عبيد: «جليل في أصحابنا، ثقة، عين، كثير الرواية، حسن التصانيف، روى عن أبي جعفر (عليه السلام) مكاتبه ومشافهه. ذكر أبو جعفر -

والإنصاف أنّ من أصدق المصديق للكلام الذي عليه نور هو هذه الرواية المباركة. الصفحة 392
وذكرنا هذه الرواية هنا للبحث عن جهات ثلاث:

الجهة الأولى: أنّه قد يستشكل في المقام بلحاظ هذه الرواية الصحيحة سنداً، الواضحة دلالة،
المخبرة عن وجود دسّ في كتب أصحاب أبي عبدالله(عليه السلام)وأصحاب الباقر(عليه
السلام)، فهذا يوّلد العلم الإجماليّ بوقوع التحريف والتبديل والدسّ في الروايات المأخوذة من
تلك الكتب، فتسقط تمام تلك الروايات عن الحجّية. ويؤكد هذا العلم الإجماليّ ما في ذيل
الحديث: من إنكار الرضا(عليه السلام) روايات كثيرة ممّا أخذها يونس من أصول الأصحاب.

ولا يقال: إنّ هذا الخبر يعارض أخبار أصحاب تلك الأصول، كي يقال: ما هو المبرّر لتقديم هذا
الخبر على تلك الأخبار؟ فإنّ هذا الخبر لا يكذب زرارة وعمّار الساباطيّ وغيرهما، كي يقع
التعارض بين خبره وخبرهم، وإنّما ينصّ هذا الخبر على أنّه دسّت في كتبهم روايات كاذبة(1).
فما هو المخلص من ناحية هذا العلم الإجماليّ؟

→ لرواية محمّد بن عيسى بن عبيد عن يونس بنكتة صغر سنّة عند السماع، أو التشكيك في أصل السماع
وقوّة احتمال الإرسال، أو الجزم به؛ لأنّ محمّد بن عيسى بن عبيد يروي عن الجواد(عليه السلام)، ويونس بن
عبد الرحمن من أقدم أصحاب الرضا(عليه السلام)بحيث كان أدرك الصادق(عليه السلام) بين الصفا والمروة،
ولكن لم يرو عنه. وعليه فلا يختصّ التضعيف بنقله لكتب يونس. وعلى أيّ حال، فالتشكيك في أصل السماع
في المقام غير وارد؛ لتصريحه بأنّه كان حاضراً وسمع كلامه مباشرة. وقد روى محمّد بن عيسى عن جماعة قد
أدركوا الصادق(عليه السلام) غير يونس، وصغر سنّه عند تحمّل الخبر غير مضرّ بعد ما كان عند الأداء رشيداً ثقة.
(1) على أنّه يكفي العلم الإجماليّ بكذب هذا الخبر أو كذب بعض تلك الأخبار.

المخلص من هذا العلم الإجماليّ: أنّ حدود هذا الوضع والدسّ غير معلومة، ونحن نعرف أو نطمئن أنّ أصول الأصحاب كانت مكتوبة في نسخ متعدّدة، وأنّ كثيراً من الشيوخ كانوا يروون تلك الأخبار طبقة بعد طبقة عن الطبقة السابقة فتتعدّد النسخ لا محالة، ولا أقلّ من احتمال ذلك، ومقتضى العادة أنّ الدسّاس مهما يكن نافذاً ببصره وخبثه لا يتفق له أن يدسّ في تمام النسخ، وإنّما تتفق له السيطرة على بعض النسخ عن طريق الاستعارة أو طريق آخر فيدسّ فيها، وعليه فلسنا نعلم أنّ النسخ التي انتهت أمرها إلى المشايخ الثلاثة - رضوان الله عليهم - كانت من النسخ المدسوسة. وهذا الحديث لم يبيّن إلّا قضية مهملة لا إطلاق فيها، فدليل الحجّية يشمل الطرق الصحيحة لهم - رضوان الله عليهم - إلى تلك الأصول؛ لاحتمال مطابقة تلك النسخ للواقع بأن لم يجد الدسّ من أوّل الأمر إليها سبيلاً، أو أنّها طهرت من الدسّ بالتدريج وتطبيق نسخة على نسخة، وإذا جاء هذا الاحتمال - حتّى لو لم يصل إلى مستوى الظنّ - كفى في شمول دليل الحجّية لتلك الطرق، ولا يبقى للعلم الإجماليّ المذكور أثر في المقام.

الجهة الثانية: أنّه قد يقال في المقام: لو تمّ الاستدلال ببعض الروايات السابقة على تحكيم الكتاب في الروايات بمعنى إسقاط ما يخالف الكتاب بمثل العموم من وجه من دون أن يتعارض ويتساقطاً، فظاهر هذه الرواية يخالف ذلك في مورد العلم بعدم الدسّ؛ لأنّ ظاهرها أنّ تحكيم الكتاب إنّما هو بلحاظ الدسّ؛ إذ علّل ذلك بالدسّ، فلو علمنا في حديث ما أنّه قد صدر حقّاً عن هذا الثقة وليس مدسوساً وموضوعاً عليه لم يصحّ تحكيم الكتاب بالنسبة إليه.

والتحقيق: أنّ التحكيم الذي جعله في هذه الرواية في طول الدسّ غير التحكيم الذي قد يفرض مسقطاً لما يخالف الكتاب بمثل العموم من وجه، فالثاني عبارة عن جعل المخالفة للكتاب موجبة لإسقاط الحديث وممانعة عن حجّيته، والأوّل عبارة عن تحكيم الموافقة للكتاب في طول الدسّ، وهذا يعني في الحقيقة أنّ

الخبر في طول الدسّ سقط عن الحجّية ولم يبق مبرّر للعمل به في نفسه، فلا يجوز العمل به إلا إذا كان موافقاً للكتاب، كي يكون العمل به في الحقيقة عملاً بالكتاب.

الجهة الثالثة: أنّ ما ذكرناه من خلوّ النسخ التي انتهى أمرها إلى الشيخ والصدوق والكليني (رحمهم الله) عن الدسّ إنّما كان صرف احتمال، وهو يكفي في مقام الحجّية، ولسنا قاطعين بخلوّها عن الدسّ، فمن المحتمل تسرّب هذا الدسّ إلى الكتب الأربعة وإلى المصادر الأخرى، وهذا الاحتمال مع التصريح بأصل الدسّ من قِبَل الأئمّة (عليهم السلام) بنحو الإجماع يكفي لنا في مقام دفع كثير من الإشكالات التي قد تورد بلحاظ كثير من مضامين الروايات التي قد تكون منافية لبعض المسلّمات العقليّة أو غير العقليّة. فيقال: كيف يصدر عن الأئمّة (عليهم السلام) مثل هذا الكلام صرّحوا بأنّه قد دسّت علينا أخبار كثيرة، فلنفرض مثلاً: أنّه وردت رواية صحيحة تدلّ على أنّ كرة الأرض واقفة على الثور، والآن نعلم بالحسّ والوجدان، أو ما يقرب من ذلك بعدم صحّة شيء من هذا القبيل، لكننا لا نقع في ضيق عن مثل هذا الحديث وأشباهه؛ إذ بعد تصريحهم (عليهم السلام) بالدسّ عليهم يكون لإبداء احتمال الدسّ في مثل هذه الروايات باب واسع وليس مجرد احتمال ابتدائيّ، وإنّما هو احتمال مستند إلى تصريحاتهم عليهم أفضل الصلاة والسلام. وهذا باب من أبواب الدفاع عن الدين.

3 - دعوى التمسك بالإجماع:

وأما الإجماع: فقد نسب إلى السيّد المرتضى (رحمه الله) دعوى الإجماع على عدم حجّية خبر الواحد، بل ذكر - على ما نسب إليه - : أنّ الأخبار الأحاد من المعلوم ضرورة من مذهبنا وحال الطائفة عدم جواز العمل بها حتّى أنّ شأنها بالنسبة للطائفة شأن القياس بالنسبة لهم.

ويرد على الاستدلال بهذا الإجماع المنقول في كلام السيّد (قدس سره) وجوه:

الوجه الأوّل: أنّ من المطمئنّ به أنّ ظاهر كلام السيّد (قدس سره) ليس مراداً له، فشيخ الطائفة (رحمه الله) قد نقل الإجماع على حجّية خبر الواحد، وليس مقصودي بيان أنّ هذين إجماعان منقولان متعارضان ومتساقطان⁽¹⁾، وإنّما المقصود بيان القرائن التي توجب الاطمئنان بعدم إرادة السيّد ظاهر كلامه، ففرض اختلاف شخصين في دعوى الإجماع على أمرين متناقضين في مسألة واحدة لا يتصوّر إلّا بأحد وجوه:

الأوّل: أن يفرض أنّ ناقل كلّ واحد من الإجماعين يقصد نقل آراء دائرة معيّنة من الفقهاء وليس كلّهم، مع كفاية ذلك في نظره للقطع برأي المعصوم، فهو يسمّي اتّفاق ثلّة من الفقهاء على رأي اتّفاقاً كاشفاً عن رأي المعصوم بالإجماع.

وهذا الوجه غير محتمل بشأن هذين العلمين فيما نحن فيه؛ إذ كلّ منهما قد صرّح بأنّ الطائفة بتمامها قد انعقد بناؤهم على ذلك.

الثاني: أن يفرض أنّ كلّ واحد من ناقلي الإجماع قد اتّصل بدائرة معيّنة من الفقهاء، وحدث موافقة الباقيين لمن رأى أقوالهم فادّعى الإجماع.

1)

(والتساقط أيضاً جواب كاف في المقام. وقد نقل عن أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في القسم الذي لم أحضره في الدورة الأخيرة التمسك بذلك كوجه من وجوه إبطال الاستدلال بإجماع السيّد المرتضى (رحمه الله). أقول: إنّ توجيه هذا الوجه يكون بأن يقال: إنّ نقلي الإجماع يتعارضان ويتساقطان، ونرجع إلى العامّ الفوقانيّ وهو الروايات الدالة بالإطلاق على حجّية خبر الثقة، فليس ذاك الإطلاق طرفاً للمعارضة مع هذين النقلين كي يتساقط معهما وينحصر ما يثبت بتلك الروايات بخصوص التقليد؛ لسقوط إطلاقها الدالّ على حجّية خبر الواحد بالتعارض الثلاثي الأطراف؛ لأنّ العامّ الفوقانيّ يفترض طرفاً في عرض مخصّصه المبتلى بالمعارض.

وهذا أيضاً غير محتمل في المقام، فإنّه إنّما يحتمل إذا كان الناقلان متباعدين زماناً أو مكاناً، والسيد والشيخ (رحمهما الله) كانا متعاصرين ومتعاشرين، وكان الشيخ تلميذاً للسيد، وليس من التلامذة المتأخرين، بل هو من الطبقة المتقدمة، فقد أدرك أستاذ السيد، أعني: الشيخ المفيد، وتلمذاً عليه. إذن قد سمع من الشيخ المفيد ومعاصريه كما سمع السيد المرتضى، فكلّ منهما متصل بنفس الدائرة التي اتصل بها الآخر، فلا يوجد بشأً نهما هذا الاحتمال.

الثالث: أن يفرض التسامح في مقام النقل والتهاون وعدم الضبط.

ومن الواضح أنّ هذا الاحتمال في نفسه ساقط بالنسبة لمثل هذين الرجلين الجليلين العدلين.

فنستكشف من ذلك كلّ - ولو بنحو الاطمئنان - أنّ أحدهما جاء كلامه على خلاف ظاهره، والظاهر أنّ ذلك هو السيد المرتضى لا الشيخ الطوسي (قدس سرهما)؛ وذلك لأنّه:

أولاً: يحتمل في كلام السيد (رحمه الله) التقية، بأن كان مقصوده نفي الحجية عن أخبار السنّة، لكنّه ذكر ذلك بصيغة عامّة مراعاة للتقية وللظروف الخارجية وقتئذ، ولا يحتمل في كلام الشيخ الطوسي التقية؛ إذ هو صرح بالفرق بين أخبار الطائفة وغيرهم، وقال بأنّ الطائفة أجمعت على حجية أخبار الثقات من الشيعة دون رواة الفرق الأخرى.

وثانياً: أنّ الظاهر أنّ الشيخ الطوسي (رحمه الله) بنفسه فسّر كلام السيد (قدس سره) بما ذكرناه، حيث ذكر في العدة بعد دعوى الإجماع على حجية خبر الواحد: (فإن قيل: أليس شيوخكم لا تزال يناظرون خصومهم في أنّ خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحّة ذلك، حتّى أنّ منهم من يقول: لا يجوز ذلك عقلاً، ومنهم من يقول: لا يجوز ذلك؛ لأنّ السمع لم يرد به، وما رأينا أحداً منهم تكلم في جواز ذلك، ولا

صنّف فيه كتاباً ولا أملى فيه مسألة، فكيف تدّعون أنتم خلاف ذلك؟! قيل له: الذين أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الأحاد إنّما كلّموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمّنة الأحكام التي يروون هم خلافها، وذلك صحيح على ما قدّمناه، ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم، وأنكر بعضهم على بعض بما يروونه، إلّا مسائل دلّ الدليل الموجب للعلم على صحّتها، فإذا خالفوهم فيها، أنكروا عليهم؛ لمكان الأدلّة الموجبة للعلم والأخبار المتواترة بخلافه.

فأمّا من أحال ذلك عقلاً، فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله، وبيّنا أنّ ذلك جائز، فمن أنكره كان محجوجاً بذلك... (1).

والظاهر: أنّ مقصوده من شيخه الذي يقول بعدم حجّية خبر الواحد لأنّ السمع لم يرد به هو السيّد المرتضى (رحمه الله)، فقد فسّر ذلك بما أشرنا إليه: من احتمال إرادة مخاصمة العامّة بذلك. ولا ينبغي أن يحمل ذلك على كونه تفسيراً اجتهادياً، فإنّ تفسير تلميذ لكلام أساتذته بعد طول معاشرته وخبرته، وهذه المسألة كانت محلّاً للابتلاء في تمام أبواب الفقه، وليست هي مسألة زكاة مثلاً، أو أيّ مسألة أخرى مرتبطة بكتاب آخر من كتب الفقه فقط حتّى يقال: لعنّ الشيخ لم يدرس على السيّد ذاك الكتاب، فحجّية خبر الواحد مسألة يكثر الابتلاء بها في كلّ أبواب الفقه من أوّلها إلى آخرها، فأيّ مقدار نفترض أنّه درس على أساتذته لا بدّ أنّه قد عرف ذوقه في مسألة خبر الواحد، وبعد الجزم بذلك يكون تفسيره حجّة في المقام في الكشف عن مراد السيّد. وبعد مثل هذه التفصيلات يحصل لنا الاطمئنان بأنّ مراد السيّد المرتضى (رحمه الله) ليس هو ظاهر كلامه، فلم تثبت لدينا دعوى الإجماع على عدم حجّية خبر الواحد.

(1) عدّة الأصول، ج 1، ص 339 و340.

الوجه الثاني: أنّنا لو فرضنا أنّ السيّد (رحمه الله) أراد ظاهر كلامه قلنا: إنّ هذا الإجماع المنقول غير حجّة.

ولا أقصد بذلك ما تقدّم: من عدم حجّية الإجماعات المنقولة، فإنّ الإجماع المنقول لو اجتمع فيه شرطان كان حجّة - كما تعرفه مفصلاً بمراجعة ما ذكرناه في بحث الإجماع المنقول - وكلا الشرطين حاصل هنا:

الشرط الأوّل: أن ينقل ما لو كان ثابتاً عندنا بالوجدان لكشفنا به عن حكم المعصوم. وهذا الشرط حاصل في المقام؛ لأنّ السيّد المرتضى (رحمه الله) نقل كون عدم حجّية خبر الواحد من ضروريّات المذهب، وأنّه عند فقهاءنا كالقياس، ولا إشكال في أنّنا لو أدركنا ذلك بالوجدان لم نحتمل بمقتضى حساب الاحتمالات كون هذا خلاف رأي المعصوم.

الشرط الثاني: أن ينقل الناقل ذلك الأمر الملازم لقول المعصوم عن حسّ. وكلام السيّد (رحمه الله) في المقام كالصريح في النقل عن حسّ؛ إذ نسب كلامه إلى ضرورة المذهب، ومن المعلوم أنّ التوصل إلى ضروريّ المذهب يكون عن طريق الحسّ أو ما يقرب من الحسّ، ومسلّمات كلّ طائفة تعرف بوضوح حتّى لغير المنتسبين إلى تلك الطائفة فضلاً عن عالم من علماء تلك الطائفة. والخلاصة: أنّه ليس لكلامه (قدس سره) مجرد ظهور ابتدائيّ في الإخبار عن حسّ حتّى يرفع اليد عنه بما مضى: من العلم الإجماليّ بإعمال الحدس في جملة من الإجماعات المنقولة، فإنّ ذلك العلم الإجماليّ إنّما ينفع فيما إذا لم يكن كلام الناقل كالصريح في الحسّ.

ولكن مع ذلك نقول في المقام: إنّ الإجماع المنقول بواسطة السيّد المرتضى (رحمه الله) غير حجّة؛ لأنّه خبر واحد عن رأي المعصوم بالإخبار عمّا يلازمه وهو الإجماع، ونحن لا نحتمل

اختصاص الحجية بهذا دون سائر أخبار الثقات عن الأئمة (عليهم السلام) بالمباشرة وبلا توسط
نقل الإجماع، فلو فرض حجية مثل هذا الإخبار عن رأي المعصوم بتوسط نقل الإجماع، لكانت
الأخبار الصادرة من الرواة الثقات

عنهم(عليهم السلام) مباشرة حجّة يقيناً. وهذا يعني أنّ حجّة هذا الخبر تساوق كذبه، وكلّ ما تكون حجّيته مستلزماً لكذبه لا يكون حجّة. وهذا هو ما أشار إليه في الكفاية بقوله: «خصوصاً في المسألة» حيث قال: «وأما عن الإجماع، فبأنّ المحصل منه غير حاصل، والمنقول منه للاستدلال به غير قابل خصوصاً في المسألة كما يظهر وجهه للمتأمل».

فما يشير إليه بقوله: «خصوصاً في المسألة» مقبول، ولكن ما يظهر من العبارة: من إبطال هذا الإجماع بنكته كونه من الإجماعات المنقولة، قد عرفت ما فيه.

الوجه الثالث: أنّه لا دليل على حجّية مثل هذا الإخبار من قِبَل السيّد المرتضى(رحمه الله) عدا السيرة العقلانيّة، وسيأتي - إن شاء الله - نقل أخبار الثقات عن الإمام(عليه السلام) إمضاء العمل بخبر الواحد، فلا يمكن انعقاد سيرة من هذا القبيل في المقام؛ لأنّ نسبة السيرة العقلانيّة إلى الإمضاء وإلى الردع المنقولين على حدّ سواء(1).

1)

(لعلّ المقصود من هذا الكلام هو: أنّ دليل حجّية خبر السيّد المرتضى لا يمكن أن يكون عبارة عن الأدلّة اللفظيّة لحجّية خبر الواحد ولا سيرة المتشرّعة، فينحصر الأمر في أن يكون عبارة عن السيرة العقلانيّة: أمّا الأدلّة اللفظيّة؛ فلأنّها لا يمكن أن تشمل هذا الخبر مع باقي الأخبار المردوعة بهذا الخبر؛ للزوم اللغوويّة عرفاً، ولا هذا الخبر بالخصوص؛ للزوم تخصيص الكلام بالفرد النادر. وأمّا سيرة المتشرّعة؛ فلأنّه إذا كانت قائمة بالفعل على العمل بخبر الواحد الوارد من المعصوم فهذا خلف فرض الإجماع المدّعى للسيّد المرتضى، فينحصر الأمر في تقريب الاستدلال بخبر السيّد المرتضى في القول بأنّ خبر السيّد المرتضى حجّة بالسيرة العقلانيّة، وراذع عن العمل بالسيرة في الأخبار الناقلة لنصوص الأئمّة(عليهم السلام)، وعندئذ يجب على ذلك بأنّ هناك أخبار دلّت على إمضاء حجّية خبر الواحد، ونسبة السيرة العقلانيّة إلى أخبار الإمضاء وخبر الردع - وهو خبر السيّد المرتضى - على حدّ سواء، فلا يمكن انعقاد سيرة من هذا القبيل والاستدلال بها.

الوجه الرابع: مبني على رادعية صحيحة جميل عن الخبر المخالف للكتاب والسنة القطعية، فيقال: إنَّ خبر المرتضى (رحمه الله) يخالف ما سيأتي - إن شاء الله - من السنة القطعية الدالة - ولو بالإطلاق - على حجّية خبر الثقة، فهو مردوع عنه بصححة جميل، فكما يقال: إنَّ خبر السيّد المرتضى تطبّق عليه السيرة العقلانيّة وهو يردع عن غيره من الأخبار، كذلك يمكن أن يقال: إنَّ صححة جميل تطبّق عليها السيرة العقلانيّة وهي تردع عن خبر السيّد المرتضى.

ولا يقال: إنَّ صححة جميل إنّما تردع عن مثل المخالفة التباينيّة، وخبر السيّد المرتضى يخالف الكتاب أو السنة القطعية بالأخصيّة؛ لأنّه يردع عن العمل بخبر الواحد، والسنة القطعية دلّت على أخذ معالم الدين من الثقة - مثلاً - الشامل للتقليد ولحجّية خبر الثقة، والمخالفة بالأخصيّة لم تكن مردوعاً عنها بصححة جميل.

فإنّه يقال: إنَّ صححة جميل شملت كلّ ألوان المخالفة حتّى المخالفة بالأخصيّة، وإنّما أخرجنا منها المخالفة بالأخصيّة بصححة عبد الرحمن التي رواها الراونديّ، وهي واردة في الخبر الناقل لنصّ كلام الإمام. أمّا الخبر الناقل للإجماع الكاشف عن رأي الإمام⁽¹⁾ فهو غير مشمول لصححة عبد الرحمن، فيبقى تحت إطلاق صححة جميل ولو كانت مخالفة للكتاب والسنة بالأخصيّة.

الوجه الخامس: أنّ نقل السيّد المرتضى (رحمه الله) للإجماع على عدم حجّية خبر الواحد لا يمكن أن يكون حجّة؛ لأنّ الأمانة إنّما تكون حجّة في مورد الشكّ لا مع القطع بالخلاف⁽²⁾، ونحن نقطع بعدم انعقاد إجماع الطائفة على عدم العمل بخبر

(1) قد يقال: إنّ احتمال الفرق غير موجود. (2) القطع بالخلاف تارةً يفسّر بمعنى القطع بعدم الإجماع، وهو المقصود ←

الواحد خصوصاً بقريئة روايات كثيرة واردة عن أصحاب الأئمة (عليهم السلام) وعلاقات بعضهم مع البعض، واعتماد بعضهم على روايات البعض وأخذها منه، كما سنشير إليه - إن شاء الله - عند الاستدلال على حجّية خبر الواحد، فإنّ تلك الأمور إن لم تكف دليلاً على انعقاد الإجماع على الحجّية تكفي لتحصيل الوثوق والاطمئنان بعدم انعقاد الإجماع على عدم الحجّية، وأنّ ديدن كثير من الأصحاب كان على العمل بخبر الواحد غير المورث للقطع.

4 - دعوى التمسك بالعقل:

وأما العقل: فقد مضى تقريره في بحث الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ وبيان وجه القول باستحالة التعبد بالظنّ مع جوابه.

هذا تمام الكلام في أدلة عدم حجّية خبر الواحد.

→ لأستاذنا (رحمه الله) هنا فيما حضرته من البحث، وأخرى يقصد به القطع بحجّية خبر الثقة؛ لما سيأتي - إن شاء الله - عند البحث عن دليل الحجّية؛ من قطعية حجّية خبر الثقة، فهذا أيضاً يسقط نقل السيّد المرتضى (رحمه الله) عن الاعتبار. وهذا هو المنهج الذي سلكه أستاذنا (قدس سره) في المقام لإثبات القطع بعدم مطابقة خبر السيّد المرتضى للواقع في القسم الذي لم أحضره من الدورة الأخيرة على ما نقل عنه.

أدلة حجّية الخبر

وأما الدليل على حجّية خبر الواحد فقد استدلّ عليها أيضاً بالأدلة الأربعة:

دلالة الكتاب على حجّية الخبر

الأول: الكتاب الكريم. وقد استدلّ بعدة آيات:

1 - آية النبا:

الآية الأولى: آية النبا، قال الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ)⁽¹⁾، حيث يقال: إنّ الآية الشريفة قد دلّت بالمفهوم على نفي وجوب التبيّن عن خبر العادل، وهذا يعني حجّية خبر العادل.

أما كيف يدلّ نفي وجوب التبيّن على حجّية خبر العادل، فالبيان الابتدائيّ لذلك هو ما يقال: من أنّه إذا لم يجب التبيّن عند مجيء العادل بالنبأ، فإنّما أن لا

(1) سورة الحجرات، الآية: 6.

يجب التبيّن عنه ولا يعمل به أيضاً، أو أنّه يعمل به بلا تبيّن. والأوّل يستلزم كون العادل أسوء حالاً من الفاسق، وهو باطل بالضرورة، فيتعيّن الثاني.

وذكر الشيخ الأعظم(قدس سره): أنّ تخيّل الحاجة إلى لزوم الأسوئية مبنيّ على تخيّل أنّ وجوب التبيّن هنا وجوب نفسيّ، فيقال: إنّ غاية ما يقتضيه المفهوم هو انتفاء هذا الوجوب النفسيّ، وأمّا حجّية النبا فلا تفهم بذلك إلاّ بعد إضافة أنّه لولا حجّيته لزم كون العادل أسوء حالاً من الفاسق. ولكن حمل وجوب التبيّن على الوجوب النفسيّ غير صحيح، ولو صحّ لما صحّ القول بأنّ عدم حجّية خبر العادل مع عدم وجوب التبيّن يستلزم كون العادل أسوء حالاً من الفاسق؛ إذ لعلّه أوجب الله تعالى التجسّس عن خبر الفاسق لفضحه وكشف كذبه عن صدقه، ولم يوجب التجسّس عن خبر العادل، فهذا نحو مجاملة واحترام له ولطف به. هذا بناءً على الوجوب النفسيّ، أمّا إذا حملنا الوجوب على الوجوب الشرطيّ - كما هو الصحيح - فهذا يعني أنّ العمل بخبر الفاسق مشروط بالتبيّن، ويدلّ بالمفهوم على أنّ العمل بخبر العادل غير مشروط بالتبيّن، وهذا يعني حجّية خبر العادل بلا حاجة إلى ضمّ لزوم أسوئية حال العادل لولا الحجّية.

ومقصود الشيخ(رحمه الله) من كون التبيّن شرطاً للعمل بخبر الفاسق - على ما يتراءى من عبارته - كونه شرطاً للعمل بخبر الفاسق بلحاظ عالم المولوية.

فمن الواضح أنّ التبيّن ليس شرطاً في وجود العمل بخبر الفاسق تكوينياً، وإنّما هو شرط لوجوده بحسب لحاظ المولى، فكأنّ المولى قسم العمل بخبر الفاسق إلى قسمين: العمل بلا تبيّن، والعمل بتبيّن، وقد حرّم القسم الأوّل مولويّاً، فبنظره التحريميّ كأنّه أعدمه في الخارج، فبعد إعدام القسم الأوّل إعداماً تشريعياً انحصر العمل بخبر الفاسق بالقسم الثاني وهو مشروط بالتبيّن لا محالة، ويدلّ هذا بالمفهوم على أنّ العمل بخبر العادل غير مشروط بالتبيّن. وهذا يكون بأحد

نحوين: الأول: أن يجوز العمل به حتّى قبل التبيّن، والثاني: أن لا يجوز العمل به حتّى بعد التبيّن ومعرفة الصدق. والثاني غير محتمل لا من ناحية لزوم الأسوئية، بل من ناحية عدم معقولية حرمة العمل مع التبيّن وحصول العلم بالمطلب، فيتعيّن الشقّ الأول، وهو مساوق للحجّة بلا حاجة إلى فرض مقدّمة الأسوئية. هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره)، أو حاصل ما يمكن أن يكون مراداً له في المقام.

حقيقة الأمر بالتبيّن:

وتحقيق الحال في الحاجة إلى ضمّ مقدّمة الأسوئية وعدمها يبتني على تحقيق ما هو حقيقة الأمر بالتبيّن الوارد في الآية الكريمة، فهذا الأمر فيه احتمالات عديدة في بادئ النظر:

الاحتمال الأول: أن يكون أمراً نفسياً بوجوب التبيّن، بأن يكون إخبار الفاسق مقدّمة وجوبية لثبوت واجب نفسيّ على المكلف، وهو التجسّس عن خبره، وبناءً على هذا تتصوّر الحاجة إلى مقدّمة الأسوئية. ولكن لا تتمّ المقدّمة؛ إذ لا تلزم من عدم حجّة خبر العادل أسوئية حال العادل من الفاسق كما مضى عند بيان كلام الشيخ الأعظم (رحمه الله).

إلا أنّ هذا الاحتمال في نفسه غير صحيح كما ذكره الشيخ الأعظم (قدس سره)؛ إذ:

أولاً: لم يحتمل حتّى الآن أحد من الفقهاء أو المسلمين وجوب التجسّس نفسياً عن كلّ ما أخبر به الفاسق، فهذا ما دلّ الارتكاز والضرورة على عدم احتمال فقهاء، وهذا قرينة على عدم إرادة ذلك من الآية الكريمة.

وثانياً: أنّ حمل الأمر هنا على الوجوب النفسيّ خلاف ما يظهر من كلمة التبيّن، فإنّ مادّة التبيّن كعنوان التعلّم توجب ظهور الحكم المتعلّق به في الطريقيّة.

وثالثاً: أنّ التعليل الموجود في الآية هو خوف إصابة القوم بجهالة، وخوف

الندامة لا يناسب الوجوب النفسي للتبيين، وإّما يناسب الوجوب الطريقيّ له.

الاحتمال الثاني: ما اختاره المحقق العراقيّ (رحمه الله) بناءً على حمل التبيين على معنى
تحصيل العلم لا تحصيل ما يعمّ الظنّ مثلاً، وهو: أن يكون المقصود بالأمر بالتبيين الإرشاد إلى
حكم العقل بوجوب التبيين وتحصيل العلم بالواقع، فإنّ العقل يستقلّ بلزوم تحصيل العلم بالواقع
عند عدم قيام حجة تقوم مقام العلم، وذكر (قدس سره): أنّه على هذا نحتاج إلى مقدّمة
الأسويّة؛ لأنّ الآية أرشدت إلى وجوب تحصيل العلم إذا كان المخبر فاسقاً، ودلت بالمفهوم
على عدم وجوب تحصيل العلم إذا كان المخبر عادلاً، وعدم وجوب تحصيل العلم كما يمكن أن
يكون بنكتة حجّية خبر العادل القائمة مقام العلم، كذلك يمكن أن يكون بنكتة العلم بكذبه فيردّ
خبره بلا تبيين، وبما أنّ الثاني يستلزم أسويّة حال العادل من الفاسق إذن تعيّن الأمر في
حجّية خبر العادل.

أقول: إنّ أصل الاحتمال الذي استظهره في غير محلّه. وعلى فرض صحّته لا نحتاج إلى مقدّمة
الأسويّة:

أمّا عدم صحّة ما استظهره من الاحتمال فلاّته يرد عليه:

أولاً: أنّ العقل لا يستقلّ بوجوب تحصيل العلم بالواقع، وإّما يستقلّ بوجوب تحصيل العلم
بالامتنال ولو عن طريق الاحتياط، إلّا على مبنى من يقول بأنّ الامتنال التفصيليّ مقدّم على
الامتنال الإجماليّ، لكنّ من يقول بذلك إّما يقول به في خصوص باب العبادات، مضافاً إلى أنّ
هذا المبنى باطل في نفسه⁽¹⁾.

(1) إّما يرد هذا الإشكال على المحقق العراقيّ (رحمه الله) لو أراد القول بأنّ الأمر بالتبيين إرشاد إلى وجوب
تحصيل العلم بالواقع بالخصوص. أمّا إذا كان المقصود كونه إرشاداً إلى ←

وثانياً: أنه لا معنى لتعليق هذا الحكم الإرشاديّ على مجيء الفاسق بالخبر، فإنّ حكم العقل بوجوب تحصيل العلم لو قلنا به فهو ثابت حتّى مع عدم الخبر، ولا

→ تحصيل العلم بالواقع ولو من باب كونه أحد فردي ما يحقّق العلم بالامتنال - وهما تحصيل العلم بالواقع، والاحتياط - فلا يرد عليه هذا الإشكال. والإرشاد إلى خصوص وجوب تحصيل العلم بالواقع ليس دخليلاً في روح دليله الذي استدلّ به على مدّعا، فإنّ دليله - كما يظهر من مراجعة كلامه في المقالات، ج 2، ص 30 - هو: أنّه بعد حمل التبيّن على معنى تحصيل العلم لا يمكن أن يكون الأمر بالتبيّن أمراً شرطياً؛ إذ لا معنى لكون حجّة خبر الفاسق مشروطة بالعلم بصدقه، كي يكون المفهوم عدم اشتراط حجّة خبر العادل بالتبيّن، وبالتالي نستغني عن مقدّمة الأسويّة؛ وذلك لأنّه مع وجود العلم يكون تمام الحجّة هو العلم لا خبر الفاسق. إذن فالأمر بالتبيّن ليس شرطياً، كما أنّه ليس نفسياً بلا إشكال، فانحصر في أن يكون إرشادياً يرشد إلى طلب العلم بالواقع، وهذا الإرشاد كما يمكن أن ينتفي لدى عدالة المخبر بحجّة خبره كذلك يمكن أن ينتفي بالعلم بكذبه، والثاني يوجب الأسويّة، فيتعين الأوّل، فتمام روح الدليل هو إبطال كون الأمر بالتبيّن أمراً شرطياً للحجّة الموجب للاستغناء عن مقدّمة الأسويّة، ولا يختلف بحاله أن يفرض إرشاداً إلى وجوب تحصيل العلم بالواقع، أو يفرض إرشاداً إلى أحد الفردين وهو تحصيل العلم بالواقع لا إلى وجوبه معيّناً. فإشكال أستاذنا الشهيد(رحمه الله) وإن كان قد يرد على حاقّ المدلول اللفظيّ للعبارة لكن روح الدليل تبقى سالمة عن هذا الإشكال. نعم، يرد عليه: أنّ هذا البيان غير كاف لإثبات عدم كون الأمر بالتبيّن أمراً شرطياً، فصحیح أنّ الحجّة الشرعيّة لا يمكن أن تشتت بالعلم ولكن جامع كون تطبيق العمل على الخبر مؤمناً للإنسان يمكن أن يشترط بالعلم، فبالإمكان حمل الأمر بالتبيّن على الأمر الشرطيّ بهذا المعنى، ويكون مفهومه أنّ مؤمّنيّة العمل بخبر العادل غير مشروطة بالعلم، وهذا يعني حجّة خبر العادل بلا حاجة إلى مقدّمة الأسويّة.

فرق بين إخبار الفاسق بوجوب صلاة الجمعة - مثلاً - وعدمه، فإنّه على أيّ حال يجب تحصيل العلم بما هو الفريضة في يوم الجمعة، فيكون هذا التعليق مجرد ربط إثباتيّ بين الشرط والجزاء.

إلا أن يراد بهذا الإرشاد إلى حكم العقل الكناية عن ملزومه وهو عدم حجّة خبر الفاسق(1)، حيث إنّ العقل يحكم بوجوب تحصيل العلم حيث لا حجّة، فكأنّه يرشد إلى حكم العقل لأجل أن يلفت النظر إلى الملزوم وهو عدم حجّة خبر الفاسق، وعندئذ فلا نحتاج إلى مثل هذا التعسّف، بل يتعيّن ما سوف نذكره إن شاء الله؛ من الاحتمال من كون الأمر بالتبيّن ابتداءً كناية عن سلب الحجّة بلا حاجة إلى توسيط هذا الإرشاد إلى حكم العقل في المقام(2).

وأما عدم الحاجة إلى مقدّمة الأسويّة لو تمّ هذا الوجه، فلأنّه لو كان الأمر

(1) وعندئذ تثبت حجّة خبر العادل بلا حاجة إلى مقدّمة الأسويّة. (2) يمكن الجواب على هذا الإشكال لو سلّمنا الفرضيّة التي تفهم من كلام المحقّق العراقيّ(رحمه الله): من دوران حال الأمر بالتبيّن بين أمور ثلاثة، فإنّما هو أمر نفسيّ، أو هو أمر شرطيّ، أو أمر إرشاديّ. فإذا كان الأوّلان مقطوعيّ العدم؛ لعدم احتمال وجوب التبيّن نفسياً؛ ولعدم معقوليّة اشتراط الحجّة بالعلم؛ لأنّه إذا جاء العلم كان هو الحجّة لا خبر الفاسق، تعيّن الثالث لا محالة، وهو حملة على الإرشاد، وكون التعليق مجرد ربط إثباتيّ لا يضرّ بذلك، فإنّ التعليق وإن كان بطبعه له ظهور في الربط الثبوتيّ لكن إذا انحصر الأمر يكون المقصود هو الأمر الإرشاديّ الذي لا يحتمل تعليقه ثبوتاً على إخبار الفاسق رفع اليد لا محالة عن الظهور الأوّل للتعليق، وحمل على مجرد ربط إثباتيّ، فالمهمّ إنّما هو إبطال الحصر بين الأمور الثلاثة وإبراز احتمال آخر، ككون العبارة كناية عن سلب الحجّة، أو بيان أنّ حمل الأمر على كونه شرطياً ممكن، وذلك بأن يكون العلم شرطاً لجامع كون تطبيق العمل على مضمون الخبر مؤمناً لا شرطاً للحجّة بالمعنى المصطلح.

بالتبيين إرشاداً إلى حكم العقل بلزوم تحصيل العلم قلنا: إنَّ هذا الحكم ليس حكماً مولوياً جعل للتحريك كي يقال: إنَّ عدم لزوم تحصيل العلم عند إخبار العادل الثابت بالمفهوم تارةً يكون لأجل الحجّة، وأخرى لأجل العلم بالكذب؛ إذ مع العلم بالكذب يكون تحصيل العلم بالواقع تحصيلاً للحاصل، فنبتل الثاني بلزوم الأسوئية لتثبت الحجّة، وإنّما هو بمعنى اللابديّة العقلية، أي: أنّ العقل أدرك أنّه لا بدّ من العلم. ومن الواضح أنّ اللابديّة العقلية لشيء لا تنتفي بثبوت ذلك الشيء، ولا بديّة العلم إنّما تنتفي بقيام الحجّة؛ إذ مع الحجّة لا حاجة إلى العلم، فمفهوم الآية مساوق للحجّة بلا حاجة إلى مقدّمة الأسوئية⁽¹⁾.

(1) هذا الإشكال أيضاً لا يمسّ روح برهان المحقّق العراقي (رحمه الله)، وإنّما يمسّ تعبيره القائل بأنّ (عدم وجوب التبيين عن خبر العادل قد يكون للعلم بكذبه) بناءً على أن يكون مقصوده بذلك العلم الوجداني، ومن المحتمل أن يكون مقصوده العلم التعبدّي؛ إذ من الواضح أنّه لا علم وجدانيّ بكذب خبر العادل، ومورد العلم بالكذب خارج عن محلّ البحث، ونفي علمنا بكذب خبر العادل ليس بنكته عدم الأسوئية، بل أمر وجدانيّ بنفسه، فلعلّ مقصوده العلم التعبدّي، أي: كون خبر العادل حجّة في إثبات نقيضه، فكأنّه يقول: إنَّ عدم وجوب التبيين عن خبر العادل يكون لأحد أمرين: إمّا لحجّة خبر العادل في إثبات مفاده، فالحجّة تغني عن لابديّة العلم، وإمّا لحجّة خبر العادل في إثبات نقيض مفاده، فالحجّة أيضاً تغني عن لابديّة العلم. والثاني يستلزم أسوئية حال العادل من الفاسق، فيتعيّن الأوّل. فإن كان هذا هو مقصود المحقّق العراقي، أو غيرنا ما فرضه: من العلم بكذب خبر العادل إلى فرض حجّة خبر العادل في إثبات نقيض مفاده، لم يرد عليه الإشكال الذي أفاده أستاذنا الشهيد. نعم، يرد عليه على كلّ حال: أنّ العلم بكذب خبر العادل سواء كان بمعنى العلم الوجدانيّ أو العلم التعبدّي مقطوع العدم في نفسه بلا حاجة إلى مقدّمة الأسوئية، أمّا العلم الوجدانيّ بالكذب فواضح، فإنّ محلّ بحثنا إنّما هو فرض ←

الاحتمال الثالث: ما اختاره المحقّق العراقي (رحمه الله) بناءً على كون المراد بالتبيين ما يعمّ الظنّ. وقد أفاد (قدس سره): أنّه بناءً على هذا لا يمكن أن يكون الأمر بالتبيين إرشاداً إلى حكم العقل؛ لأنّ العقل لا يكتفي بالظنّ، بل يكون الأمر بالتبيين أمراً مقدّماً وغيرياً ناشئاً من أمر نفسيّ طريقيّ متعلّق بالعمل بخبر الفاسق. وعلى هذا فنحن بحاجة أيضاً إلى برهان الأسوئية؛ لأنّ المفهوم إنّما دلّ على أنّه إن كان الجائي بالنبأ عادلاً لم يجب التبيين بالوجوب الغيريّ المقدّميّ، وذلك إمّا لعدم وجوب ذي المقدّمة أصلاً، أي: عدم وجوب العمل بخبر العادل حتّى بعد التبيين، وإمّا لعدم المقدّمية، أي: أنّه يجب العمل به بلا تبيين، وبما أنّ الأوّل مستلزم للأسوئية يتعيّن الثاني.

أقول: ما فرّعه على كلامه من الاحتياج إلى برهان الأسوئية تفريع صحيح، لكن أصل كلامه غير صحيح؛ لأنّنا نقول: هل الأمر النفسيّ الذي فرضه متعلّقاً بالعمل بخبر الفاسق متعلّق بالعمل به مطلقاً؟ أو متعلّق بالعمل به على تقدير حصول الوثوق والظنّ، فلا يجب العمل بمطلق خبر الفاسق، بل يجب العمل بخصوص خبره الموثوق به المظنون صدقه؟⁽¹⁾. فإن فرض الأوّل، لم يكن التبيين مقدّمة

→ عدم العلم، وأمّا العلم التعبدّي بالكذب، فلأنّنا نعلم أنّه لم يجعل خبر أيّ شخص في الشريعة سواء كان عادلاً متنسكاً، أو فاسقاً مهتكمّاً، أو شيطاناً مريداً أمانة على خلاف مفاده، ولا يرتبط علمنا هذا بمسألة لزوم الأسوئية، فأمر خبر العادل بذاته دائر بين أن يكون حجّة في إثبات مفاده وأن لا يكون حجّة، وعلى الثاني يجب التبيين، فمفهوم الآية الدالّ على عدم وجوب التبيين يدلّ لا محالة على الحجّة بلا حاجة إلى مقدّمة الأسوئية. (1) وإذا أردنا تكميل الشقوق الثلاثة التي يمكن فرضها في المقام، فهنا احتمالان ←

لذلك؛ إذ من الواضح إمكان العمل بخبر الفاسق بلا تبين، فلا معنى لكون التبين واجباً بالوجوب الغيري. وإن فرض الثاني فالتبين يكون واقعاً في طريق تحصيل مقدّمة الوجوب لا مقدّمة الواجب، ومن المعلوم أن إيجاب مقدّمة الوجوب لا يكون تحت الوجوب الغيري⁽¹⁾.

→ آخران ذكرهما أستاذنا الشهيد فيما لم أحضره في دورته الأخيرة - على ما نقل عنه - وأبطلهما: أحدهما: كون تحصيل الظنّ بالصدق قيلاً للواجب لا للوجوب، أي: يجب العمل بخبر الفاسق بعد تحصيل الظنّ بصدقه، أي: أنّه لا بدّ أن نحصل الظنّ بصدقه أولاً ثمّ نعمل به. وهذا واضح البطلان؛ إذ ليس المطلوب تحصيل الظنّ بصدق الفاسق، وإثما المطلوب هو الإبعاد عن الإصابة بجهالة. وثانيهما: أن يكون قيد الواجب أو الوجوب هو الظنّ بالكذب لا الظنّ بالصدق. وهذا أيضاً واضح البطلان، فالظنّ بالكذب لا يمكن أن يكون دخليلاً وقيلاً للعمل بالخبر. (1) هذا الإشكال نارةً نقيسه إلى الاحتمال الثالث في الأمر بالتبين وهو كونه أمراً مقدّمياً وغيرياً في مقابل الاحتمالات الأخرى بما فيها الاحتمال الخامس وهو كونه أمراً شرطياً من دون إرجاع الأمر الشرطيّ إلى الأمر المقدّم، وأخرى نقيسه إلى كلام المحقّق العراقي (رحمه الله)، فإن قسناه إلى الاحتمال الثالث في الأمر بالتبين وهو كونه أمراً مقدّمياً، فلا إشكال في وروده عليه بتمام معنى الكلمة، وإن قسناه إلى كلام المحقّق العراقي (رحمه الله)، فهو وارد على نقطة من كلامه، ولكن لا نعلم أنّه هل كان يعتقد كون هذه النقطة جوهرية في الاستدلال في المقام، أو لا؟ وتوضيح ذلك: أنّ مراد المحقّق العراقي (رحمه الله) كما يبدو من مقالاته يتألف من ثلاث نقاط: الأولى: أنّ الأمر بالتبين لئن لم يمكن حمله على الأمر الشرطيّ بناءً على كون ←

الاحتمال الرابع: أن يكون الأمر بالتبين أمراً نفسياً طريقيّاً، لا نفسياً حقيقيّاً كما فرض في الوجه الأوّل، فهذا الأمر قد جعل بداعي التحقّظ على الواقع بقدر ما، فالمولى في مورد عدم مجيء الخبر لم يتحقّظ على الواقع الإلزامي أصلاً، وشرّع لنا الرجوع إلى أصالة البراءة مثلاً. وفي مورد مجيء الخبر الدالّ على الحكم الإلزامي من قبل ناقل فاسق لم يتحقّظ على الواقع تحقّظاً كاملاً، ولكن تحقّظ على الواقع بقدر ما، فلم يجعل الخبر حجة يجب الالتزام بمفاده كي يتمم التحقّظ على الواقع بالشكل الكامل، ولكن في نفس الوقت لم يسمح للرجوع بالبراءة بلا تبين

→ حجّة خبر الفاسق بحصول الظنّ والثوق، وهذا يدلّ بمفهومه على عدم مشروطية حجّة خبر العادل بحصول الظنّ، لكن عدم مشروطية حجّة خبر العادل بحصول الظنّ كما يتصوّر بثبوت الحجّة له مطلقاً، كذلك يتصوّر بنفي الحجّة عنه مطلقاً حتّى بعد التبين وحصول الظنّ، فلا بدّ من أن نفى الثاني برهان الأسوئية كي تثبت حجّة خبر العادل مطلقاً، ولو فرض أنّ حمل الأمر على الشرطية لا بمعنى حمله على الوجوب المقدّم خلاف الظاهر، فقد يقال: إنّ لا بدّ من ذلك بعد عدم تصوير الوجوب المقدّم في المقام، كما هو مقتضى إشكال أستاذنا الشهيد. وإشكال أستاذنا الشهيد (رحمه الله) إنّما يرد على النقطة الثانية التي يمكن حذفها في المقام. نعم، حذف هذه النقطة الثانية يعني إرجاع هذا الاحتمال إلى الاحتمال الخامس في الأمر بالتبين وهو كون المقصود به الأمر الشرطيّ، فلم يعدّ احتمالاً مستقلاً في الأمر بالتبين وهو الأمر المقدّم. أمّا لماذا احتجنا هنا إلى ضمّ برهان الأسوئية بينما بناءً على الاحتمال الخامس لا حاجة إلى برهان الأسوئية؟ فهذا الاحتياج نشأ في الحقيقة من ضمّ فرضية أخرى إلى أصل احتمال حمل الأمر بالتبين على الأمر الشرطيّ، وتلك الفرضية هي فرضية تفسير التبين بالظنّ أو ما يشمل الظنّ. هذا وتفسير التبين بالظنّ، أو ما يشمل الظنّ خلاف الظاهر.

كي يكون تركاً للتحقق على الواقع بشكل مطلق، بل أوجب التبيّن بمعنى حرمة مخالفة الخبر قبل التبيّن، فإذا تبين ولم يثبت له الصدق ولا الكذب جاز له عندئذ الرجوع إلى البراءة، فهذا مستوى وسط بين الحجّية بتمام المعنى وبين رفض الخبر بتمام المعنى. وعليه فنحن بحاجة في مقام إثبات حجّية خبر العادل إلى برهان الأسويّة بأن نقول: إذا لم يجب التبيّن في خبر العادل وجوباً طريقيّاً، فهذا إمّا أن يكون بمعنى حجّية خبر العادل بتمام معنى الكلمة، أو يكون بمعنى رفض خبر العادل بلا تبيّن، أي: أنّه يجوز الرجوع في مورده إلى البراءة قبل التبيّن، والثاني يستلزم أسويّة حال العادل من الفاسق، فينعيّن الأوّل.

إلّا أنّ هذا الاحتمال في نفسه خلاف الظاهر؛ لأنّه لا يناسب التعليل الوارد في الآية الكريمة، فإنّ الأمر بالتبيّن قد علّل في الآية بالخوف من إصابة القوم بالجهالة، أي: بالخوف من نتائج العمل بخبر الفاسق، ولم يعلّل بالخوف من نتائج ترك العمل به مع أنّ هذا الوجوب الطريقيّ ملاكه بحسب الحقيقة هو مجموع الخوفين.

الاحتمال الخامس: ما مضى عن الشيخ الأعظم (رحمه الله) من أنّ الأمر بالتبيّن إرشاد إلى كون التبيّن شرطاً في العمل بخبر الفاسق، أي: شرطاً لوجوده بحسب لحاظ المولى لا بحسب عالم التكوين، وذلك بتحريمه للعمل به بلا تبيّن، ومقتضى المفهوم عندئذ هو أنّ خبر العادل لا يشترط في العمل به التبيّن؛ وذلك إمّا لحجّيته، أو لعدم جواز العمل به حتّى بعد التبيّن. والثاني باطل، لا لمقدّمة الأسويّة، بل لاستحالة تحريم العمل به بعد التبيّن ووضوح صدقه، فيتعيّن الأوّل. ومن هنا مضى أنّ هذا الوجه لا يحتاج إلى مقدّمة الأسويّة، ولعلّ هذا الوجه مرجعه بحسب الدقّة، أو بحسب التحليل العرفيّ إلى الوجه السادس.

الاحتمال السادس - وهو المختار الذي نستظهره من الآية الكريمة - هو: أن يكون

الأمر بالتبيّن في المقام إرشاداً بنفسه إلى سلب الحجّية عن خبر الفاسق، وهذا هو المتفاهم عرفاً من مثل هذا الكلام. فلو أنّ شخصاً جاء إلى شخص آخر وقال له: (حدّثني فلان بكذا) فأجابه المخاطب بقوله: (تبيّن وتأمل في صدق إخبار فلان) فالذي يفهمه السامع من هذا الكلام أنّ هذا المخبر لا يجوز التعويل عليه في إخباره، فيكون هذا بنفسه إرشاداً إلى عدم الحجّية، وذلك الوجوب الشرطيّ الذي مضى في الوجه الخامس بحسب الحقيقة هو مصداق لعدم الحجّية، والمتحصّل منه، والفرق بينهما كالفرق بين العنوان والمعنون والمفهوم والواقع.

وإذا كان الكلام إرشاداً إلى سلب الحجّية، فالمفهوم يكون بنفسه دالّاً على الحجّية بلا حاجة إلى توسّط مقدّمة أخرى في المقام.

وهذا الوجه مناسب لظهور الآية، وظهور التبيّن في الطريقيّة، وظهور التعليل، فإنّ سلب الحجّية إنّما هو بلحاظ الخوف من نتائج العمل بخبر الفاسق وإصابة القوم بجهالة.

هذا تمام الكلام في محتملات الأمر بالتبيّن. وقد عرفت أنّ المختار هو الوجه الأخير، وأنّه بناءً عليه لا حاجة إلى برهان الأسويّة.

ثمّ الكلام في الاستدلال بمفهوم آية النبا على حجّية خبر الواحد يقع في مقامين:

الأوّل: في ثبوت المقتضي في الآية الكريمة للدلالة على حجّية خبر الواحد وعدمه.

والثاني: فيما يتصوّر مانعاً عن تأثير المقتضي بعد فرض تماميّته، إمّا بمعنى المنع عن فعليّة الظهور بعد تمام مقتضيه، أو بمعنى المنع عن حجّية الظهور بعد فرض فعليّته:

دلالة الآية على المفهوم:

أمّا المقام الأوّل: فتارةً يتمسّك بمفهوم الوصف في الآية الشريفة، وأخرى يتمسّك بمفهوم الشرط:

أمّا التمسّك بمفهوم الوصف في الآية الشريفة لإثبات حجّية خبر الواحد، فتارةً يكون بدعوى دلالة الوصف بشكل عامّ على المفهوم وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، فبما أنّ الآية الشريفة وصفت النبأ بكون من جاء به فاسقاً، فقد دلّت - بناءً على الإيمان بكبرى مفهوم الوصف - على عدم وجوب التبيّن إن لم يكن الجائي به فاسقاً، وهو يساوق الحجّية كما مضى.

وقد أحابوا على ذلك بمنع المبنى، وهو الإيمان بكبرى مفهوم الوصف، حيث ثبت في محلّه عدم دلالة الوصف على انتفاء سنخ الحكم بانتفائه، خصوصاً في الوصف غير المعتمد على الموصوف كما في الآية الشريفة، فإنّه كاللقب.

وأخرى يكون بدعوى دلالة الوصف على المفهوم في خصوص مورد الآية الشريفة، وإن لم يؤمن بكبرى مفهوم الوصف بشكل عامّ.

وخير تقريب لذلك هو أن يقال: إنّ تعليق الحكم بوصف مع ثبوته في حال آخر، كما لو قيل: (أكرم الرجل العالم) بينما يجب أيضاً إكرام الرجل العادل ولو لم يكن عالماً، يكون بأحد نحوين:

أحدهما: أن يفرض أنّ الحكم في كلا الفرضين جعل بجعل واحد، وإن كان المقدار المبرز بالبيان المشتمل على ذلك الوصف إنّما هو ثبوت ذلك الحكم عند وجود هذا الوصف.

وثانيهما: أن يفرض أنّ الحكم جعل في الفرضين بجعلين، والبيان المشتمل على قيد الوصف بيان لأحد الجعلين.

وبما أنّ الثاني كان محتملاً في موارد ذكر الوصف، فسدّ باب احتمال الأوّل لم يكن كافياً للبرهنة على ثبوت المفهوم للوصف، ولكن في خصوص ما نحن فيه لا يكون الثاني محتملاً؛ إذ ليس من المحتمل أن تكون العدالة كالفسق دخيلة في عدم الحجّية. وغاية ما يمكن أن يفترض هي عدم كونها ملاكاً للحجّية، أمّا كونها ملاكاً لعدم الحجّية فغير محتمل، كما هو واضح. وعندئذ فيكون سدّ باب احتمال الأوّل دليلاً على ثبوت المفهوم للآية الشريفة، ونقول: إنّ احتمال الأوّل منفيّ بظهور الآية المباركة؛ إذ حتّى المنكرون لمفهوم الوصف معترفون بانتفاء شخص الحكم بعدم الوصف، ولهذا قالوا: إنّ الأصل في القيد الاحترازية. ولهذا ذكروا: أنّ المطلق يحمل على المقيّد عند إحراز وحدة الجعل، وعلى حدّ تعبيرنا نقول: إنّ احتمال الأوّل منفيّ بأصالة تطابق عالم الإثبات لعالم الثبوت، فلو كان الجعل في عالم الثبوت يعمّ حالة أخرى غير حالة ثبوت الوصف، وفي عالم الإثبات ربط الحكم بالوصف لزم التخالف بين عالمي الإثبات والثبوت.

وهناك تقرّيبات⁽¹⁾ أخرى لاستفادة المفهوم من ذكر الوصف في خصوص الآية الكريمة:

الأوّل: ما يترأى من كلام الشيخ الأنصاريّ (رحمه الله) من أنّ خبر الواحد إضافة إلى كونه خبراً واحداً قد يكون خبراً قد أتى به الفاسق، وعندئذ فعنوان كون الجائي به فاسقاً عنوان عرضيٍّ له، بينما عنوان كونه خبراً واحداً هو عنوانه الذاتي، وعلّة

1)

(البحث من هنا إلى حين الشروع في الردّ على التقريب الماضي لثبوت المفهوم للوصف في خصوص مورد الآية أخذته من تقرير الأخ السيّد علي أكبر - حفظه الله - لما لم أحضره من الدورة الأخيرة، ولم أخذه ممّا كتبته أنا حين حضوري للبحث لأنّي وجدته أكمل من ذلك.

وجوب التبيّن إن كانت هي فسق المخبر فقط فهذا يعني أنّ خبر الواحد بما هو خبر لا يجب التبيّن عنه، وهو معنى حجّية خبر غير الفاسق، وإن كانت هي كونه خبراً واحداً من دون دخل للفسق في ذلك، فهذا خلاف ظاهر الآية التي أخذت وصف الفسق في المقام، وإن كانت هناك علّتان لوجوب التبيّن وهما ذات كون الخبر واحداً مع وصف فسق المخبر، فلا يمكن إناطة الحكم بالوصف العرضيّ مادام الوصف الذاتيّ علّة أسبق منه رتبة، والشيء يسند إلى أسبق العلل.

وهذا البيان - كما ترى - لا يمكن أن يكتمل ما لم يضمّ إليه بياننا؛ إذ بالإمكان كون العلّة هي الوصف العرضيّ وهو الفسق مع احتمال وجود علّة عرضيّة أخرى وهي العدالة، وهذا لا يدفعه إلّا ما ذكرناه.

على أنّ قاعدة إسناد المعلول إلى أسبق العلل إنّما هي في السبق الزمنيّ لا السبق الرتبيّ.

الثاني: ما جاء في فوائد الأصول، حيث لم يذكر المحذور العقليّ من لزوم إناطة الحكم إلى أسبق العلل، ولكنّه ذكر محذوراً عرفياً، وهو: أنّ العنوان الذاتيّ إذا كان كافياً في ثبوت الحكم فتعليقه على العنوان العرضيّ يكون مستهجنّاً عرفاً. فقولنا مثلاً: (الدم الملاقى للنجس نجس) يستهجن عرفاً، لكون الدم بذاته نجساً بلا حاجة إلى ملاقاته لنجس آخر.

وهذا الكلام أيضاً - كما ترى - لا ينفي وحده احتمال كون العدالة وصفاً عرضياً آخر يكون كالفسق في المنع عن الحجّية، وإنّما ينفي ذلك بياننا الماضي.

على أنّه يرد على هذا الوجه: أنّه يكفي لمناسبة ذكر الوصف العرضيّ وهو الفسق في الآية التنبيه على القضية الخارجيّة من فسق المخبر.

الثالث: ما يمكن أن يكون تعميماً لبيان الشيخ الأنصاري (رحمه الله)، وهو أن يقال: إنَّ خبر الواحد في حدِّ ذاته إن كان لا يقتضي الحجَّة فعدم الحجَّة هنا يكون من باب

الصفحة 419

عدم المقتضي. ولا يسند إلى الفسق كمانع عن الحجَّة، فإنَّ عدم الشيء إذا كان فاقداً لمقتضيه يسند عدمه إلى عدم المقتضي لا إلى وجود المانع، فبدلاً عن أن نقول بأنَّ العنوان الذاتيَّ أسبق من العنوان العرضيَّ نقول: إنَّ منشئية عدم المقتضي أسبق من منشئية وجود المانع. إذن فإسناد عدم الحجَّة إلى الفسق في الآية الكريمة يدلُّ على وجود مقتضي الحجَّة وهو الخبر، وأنَّ الفسق مانع، فخير غير الفاسق حجَّة؛ لأنَّ المقتضي وهو ذات الخبر موجود، والمانع وهو الفسق مفقود.

وهذا أيضاً - كما ترى - لا يمكن تميمه بغير ضمِّ بياننا المتقدم؛ إذ بدونه يثار احتمال كون العدالة كالفسق مانعاً عن الحجَّة.

على أنه يرد عليه: أنَّ مقتضي الحجَّة في الحقيقة هو كاشفية الخبر، واحتمال الخلاف هو المانع، وكلُّما اشتدَّ احتمال الخلاف وكثرت قرائنه اشتدَّت المانعية، ولا شك أنَّ الفسق قرينة للخلاف، فهو يوجب تشديد المانعية، فبالإمكان أن يقال: إنَّ ذكر الفسق في المقام من باب إسناد عدم الحجَّة إلى المانع الشديد مع كون المقتضي للحجَّة موجوداً، وهذا لا يمنع عن فرض عدم الحجَّة عند عدم الفسق؛ لوجود المانع بمستوى خفيف.

وللمحقِّق الإصفهاني (رحمه الله) هنا في تعليقه على الكفاية بيان لتقريب المفهوم في المقام، وهو: أنه إن فرض في المقام أنَّ الوصف العرضيَّ هو العلة لوجوب التبيّن، أو أنَّ مجموع الوصفين الذاتيَّ والعرضيَّ هو العلة لذلك ثبت المطلوب، وهو عدم وجوب التبيّن عند انتفاء الوصف العرضيَّ، وإن فرض خصوص الذاتيَّ علة، أو فرض أنَّ كلاَّ منهما علة، فهو خلاف ظاهر الآية. وقال: إنَّه لا يعقل أيضاً أن يكون هذا الوصف العرضيَّ علة مع وجود وصف عرضيَّ آخر وهو العدالة يكون علة أخرى للحكم؛ إذ لو فرض الجامع علة، لكان خلاف ظاهر الآية التي أناطت الحكم بخصوصية الفسق، ولو فرض كلَّ منهما علة بعنوانه لزم صدور الواحد من اثنين.

وأنت ترى أنّ هذا تقريب لأصل ثبوت المفهوم للوصف، فهو راجع إلى الاستدلال
بالكبرى العامّة لمفهوم الوصف، وقد أبطلنا ذلك في بحث المفاهيم⁽¹⁾.

1)

(إبطال احتمال كون العدالة قائمة مقام الفسق بالبيان الذي ذكره هو استدلال ببيانه لأصل كبرى مفهوم الوصف، ومعه لا تبقى حاجة إلى التعرّض لوجود وصفين هنا، وصف ذاتيّ ووصف عرضيّ، ولا يكون هذا الكلام توجيهاً للاستفادة من نكتة الفرق بين الوصفين، بينما ذكر المحقّق الإصفهانيّ (قدس سره) هذا الكلام كتوجيه لذلك. والذي أظنّه على ضوء مراجعتي لعبارة المحقّق الإصفهانيّ (رحمه الله) في المقام - في نهاية الدراية، ج 2 ، ص 74 - هو: أنّه أراد التمسك في المقام بكبرى مفهوم الوصف، ببيان: أنّه لو حلّ وصف آخر محلّ الوصف المذكور في الكلام وكان الجامع هو العلة، كان هذا خلاف ظاهر دخل الوصف بعنوانه. ولو حلّ وصف آخر محلّه بأن كان كلّ منهما بعنوانه علة، كان هذا خلاف قاعدة أنّ الواحد لا يصدر من اثنين، ولكنّه (رحمه الله) فرض أنّ هذا البيان العامّ لإثبات كبرى مفهوم الوصف لا يكفي لإثبات المفهوم في خصوص الآية المباركة إلاّ بإضافة نكتة أخرى إليه؛ وذلك لأنّ الآية المباركة مشتملة على ذكر وصفين، وهما وصف الخبريّة ووصف الفسق، وعندئذ يأتي احتمال أن تكون العلة هي الجامع بين الوصفين، فيقال: إنّ كون العلة هي الجامع ليس خلاف ظاهر الكلام؛ لأنّ الكلام لم يشتمل على أحد الوصفين بالخصوص كي يقال: إنّ هذا ظاهر في دخله بعنوانه، بل اشتمل على ذكر كلا الوصفين، وهذا يناسب فرض كون علة الحكم هي الجامع بينهما، كما يناسب فرض عليّة المجموع، أو خصوص الفسق، فلا بدّ من جواب على احتمال عليّة الجامع بين هذين الوصفين، كي يتمّ الاستدلال بالمفهوم في المقام. والجواب على ذلك - بحسب ما يفهم من عبارة المحقّق الإصفهانيّ (رحمه الله) في المقام - هو: أنّّه إذا كانت العلة عبارة عن الجامع بين وصفين أحدهما ذاتيّ موجود في كلّ موارد الحكم وهو خبريّة الخبر، والثاني عرضيّ موجود في بعض موارد الحكم وهو فسق ←

بقي⁽¹⁾ الكلام في الوجه الذي نحن ذكرناه لإثبات المفهوم في المقام: من أنّ العدالة لا يحتمل أن تكون دخيلة في عدم الحجّية كالفسق، فإذا تمّ انتفاء شخص الحكم بانتفاء الفسق ثبت انتفاء وجوب التبيّن عند العدالة لا محالة؛ لعدم احتمال شخص آخر للحكم متقومّ بالعدالة.

والتحقيق: أنّ هذا الوجه أيضاً غير تامّ؛ إذ يرد عليه أمور: أهمّها: أنّ الثابت في المقام ليس هو جعل عدم الحجّية، حتّى تكون موضوعيّة خبر الواحد الفاسق وخبر الواحد العادل لذلك مساوقة لكون الفسق والعدالة ملاكين لعدم الحجّية، فيقال: إنّ ذلك غير محتمل في جانب العدالة. وإنّما الآية الشريفة تبيّن عدم جعل الحجّية وجعل خبر الواحد الفاسق موضوعاً لذلك، ومعنى موضوعيّة ذلك أنّ شيئاً من الأجزاء التحليليّة لهذا العنوان - ومنها الفسق - ليس فيه ملاك لجعل الحجّية، فخبر الواحد الفاسق ليس حجّة، ومن المحتمل كون خبر الواحد العادل أيضاً موضوعاً لذلك، ولا يلزم من ذلك عدا عدم كون العدالة ملاكاً للحجّية لا كونها ملاكاً لعدم الحجّية⁽²⁾.

→ الفسق في الآية لا محالة ظاهر في دخله بعنوانه في الحكم، ومجرّد ذكر كلا الوصفين لا يبرّر احتمال كون الدخيل هو الجامع بينهما، بل تبقى كفاية الجامع، وعدم دخل الوصف بعنوانه خلاف ظاهر أخذ العنوان، فإذا ثبت أنّ الفسق بعنوانه دخيل في الحكم ثبت المفهوم؛ لأنّ ترتّب الحكم على عنوان آخر أيضاً منفصلاً عنه يستلزم صدور الواحد من اثنين. (1) من هنا عدنا إلى الدورة التي حضرناها من البحث. (2) أمّا لزوم لغويّة ذكر الفسق فيكفي في دفعه ترتّب فائدة ما عليه، كالتنبيه على فسق من نزلت الآية بشأنه، أو كون الفسق مقوياً لانتهاء ملاك الحجّية.

ويرد أيضاً على هذا الوجه: أنّ هذا البيان لو تمّ فإنّما يثبت حجّية خبر الواحد في الجملة لا على الإطلاق؛ وذلك لما يمكن أن يفترض: من حالة أخرى غير العدالة قد تجتمع مع العدالة، كعدم الظنّ بصحّة الخبر، أو وجود أمانة على خلافه تكون كالفسق ملاكاً لعدم الحجّية⁽¹⁾.

وأما التمسك بمفهوم الشرط في الآية الشريفة لإثبات حجّية خبر الواحد، فبعد فرض الفراغ عن كبرى دلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم يقع الكلام في المقام في أنّ مقياس اقتناص المفهوم من القضيّة الشرطيّة، هل ينطبق على ما نحن فيه، أو لا؟

وحاصل ما قد يقال في المقام هو: أنّ القضيّة الشرطيّة فيها أركان ثلاثة: الشرط، والموضوع، والجزاء، وهو الحكم، وانتزاع المفهوم عبارة عن عدم ترتّب الحكم على هذا الموضوع عند عدم هذا الشرط، فلا بدّ من فرض موضوع محفوظ في كلا جانبي وجود الشرط وعدمه، وليس المراد بالموضوع في المقام ما كان موضوعاً بحسب عالم الجعل والتشريع، أي: تمام ما أخذ مفروض الوجود في عالم جعله وتشريعه؛ إذ من المعلوم أنّ الشرط داخل في الموضوع بهذا المعنى، بل المقصود من الموضوع في المقام الركن الأساسيّ الذي أضيف إليه الشرط أولاً، وأضيف إليه الحكم في طول إضافة الشرط. وبهذا ظهر أنّ هذا الركن الأساس إن كان ينتفي بانتفاء الشرط كما في مثل: (إن وجد عالم فأكرمه) لم يكن للكلام مفهوم؛ إذ المفهوم - كما عرفت - عبارة عن انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.

1)

(ويمكن أن يورد أيضاً على هذا الوجه: أنّ ذكر كلمة (الفاسق) وإن كان ظاهراً في دخل الفسق في وجوب التبيّن، لكن يكفي إشباعاً لهذا الظهور افتراض أنّ الفسق دخل في روح الحكم في المقام، بمعنى تشديده لملاك الحكم، فملاك وجوب التبيّن ثابت في كلّ خبر غير قطعيّ، ولكنّه يشنّد فيما إذا كان المخبر فاسقاً.

والمفروض أنه لا موضوع عند انتفاء الشرط حتّى ينتفي الحكم عنه، وهذا هو الذي يسمّى بالسالبة بانتفاء الموضوع، فلا بدّ أن يكون وجود الموضوع محفوظاً في كلا جانبي وجود الشرط وعدمه حتّى يكون للكلام مفهوم. وعندئذ تأتي إلى محلّ الكلام نرى أنّ الشرطيّة هل هي من القسم الأوّل، أو من القسم الثاني؟

وأحسن من جمع الكلام في المقام هو المحقّق العراقيّ (رحمه الله)، فنقتصر هنا على ذكر كلامه مع التعليق عليه، ثمّ بيان ما هو مقتضى التحقيق في المقام فنقول:

قد أفاد المحقّق العراقيّ (قدس سره) في المقام: أنّ موضوع وجوب التبيّن - وهو النبأ - يتصوّر وقوعه موضوعاً على أنحاء ثلاثة:

الأوّل: أن يكون الموضوع هو ذات النبأ، وتتمام المعاني الأخرى الحاصلة من قوله: **(إِنْ جَاءَ كُفْرًا فَاسِقٌ بِنَبَأٍ)**

تكون مندرجة في الشرط لا في الموضوع، فكأنّ الآية قالت: (النبأ إن جاء الفاسق به فتبيّنوا)، ومفهومه انتفاء وجوب التبيّن عند انتفاء مجيء الفاسق بالنبأ. ولانتفاء مجيء الفاسق بالنبأ حالتان: حالة انعدام النبأ بقول مطلق، وحالة مجيئه من ناحية العادل، وانتفاء الجزاء في الحالة الأولى يكون بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، وفي الحالة الثانية يكون بنحو السالبة بانتفاء المحمول، فالمفهوم بحسب الحقيقة يكون منحللاً إلى جانبين، جانب منه يكون من السالبة بانتفاء الموضوع، فيخرج عن باب الدلالة اللفظيّة، وجانب منه يكون من باب السالبة بانتفاء المحمول، فيتمّ المفهوم باعتبار هذا الجانب.

الثاني: أن يكون الموضوع نبأ الفاسق لا ذات النبأ على الإطلاق، فكأنّه قال: (نبأ الفاسق إن جاءكم فتبيّنوا). وعليه ينحصر انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بالسالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لو لم يجئنا نبأ الفاسق لم يكن نبأ الفاسق الذي هو الموضوع موجوداً حتّى يجب التبيّن عنه أو لا يجب.

الثالث: أن يكون الموضوع النبأ المجيء به، ويبقى الفسق في الشرط، فكأنّه

قال: (النبأ الذي جيء به إن كان الجائي به فاسقاً فتبينوا). وعندئذ يتمخض المفهوم في السالبة بانتفاء المحمول بعكس الثاني، فإنّ النبأ الذي فرض أنّه جيء به إن لم يكن الجائي به فاسقاً كان ذلك مساوفاً لمجيء العادل به؛ لأنّ كون النبأ مجيئاً به مفروغ عنه.

ثمّ استظهر هو(قدس سره) من هذه الاحتمالات الثلاثة الاحتمال الأوّل، ولذا قال بتماميّة المفهوم في الآية الشريفة.

وهذا خير ما أُفيد في المقام في حلّ الخصومة بين الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية(قدس سرهما)، حيث إنّ الشيخ الأعظم أنكر مفهوم الشرط في المقام باعتبار أنّ القضية هنا مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، وكأنّه كان نظره إلى الشقّ الثاني، وصاحب الكفاية صار بصدّد حلّ المطلب وتصحيح المفهوم بناءً على ثبوت مفهوم الشرط، وكان نظره إلى الشقّ الثالث، والمحقّق العراقي(قدس سره) أوضح بهذا التحقيق أنّ أمر الآية ليس منحصرّاً في الشقّ الثاني المتمخّض في السالبة بانتفاء الموضوع، أو الشقّ الثالث المتمخّض في السالبة بانتفاء المحمول، بل نلتزم بالشقّ الأوّل، ويكون السلب المنتزع من هذا التعليق سلباً مزدوجاً ينحلّ إلى السلب بانتفاء الموضوع والسلب بانتفاء المحمول، فبلحاظ الأوّل يخرج عن باب المفاهيم، وبلحاظ الثاني يدخل في باب المفاهيم. فيتمّ عندئذ الاستدلال بالآية الكريمة.

والتحقيق: أنّ هذا الكلام لا يرجع إلى محصلّ بحسب الصناعة؛ إذ هو خلط بين موضوع القضية الشرطيّة، وموضوع الحكم وهو الجزاء. توضيح ذلك:

أنّ الذي يجب انحفاظه في كلتا الحالتين، أي: حال وجود الشرط وانتفائه كي لا يكون النفي من باب السالبة بانتفاء الموضوع إنّما هو موضوع الحكم لا موضوع القضية. ومقصودنا بموضوع الحكم وهو الجزاء ما تعلّقت به مادّة الجزاء في المرتبة السابقة على التقييد بالشرط. ومقصودنا بموضوع القضية الشرطيّة هو

ما في جملة الشرط ممّا هو خارج عن دائرة الفرض والتقدير الشرطيّ. فصحيح أنّ موضوع القضية - ولو فرضت حملية - يكون غالباً مقدّر الوجود وبنحو القضية الحقيقية، ولكن التقدير قد يكون مستتراً كما هو الحال في القضية الحملية، وقد يكون بارزاً وبأداة الشرط كما هو الحال في شرط القضية الشرطية، فما كان في جملة الشرط داخلياً في دائرة الفرض والتقدير الشرطيّ فهو الشرط، وما كان فيها خارجاً عن هذه الدائرة - ولو كان مقدّر الوجود بالمعنى الثابت في القضايا الحقيقية الحملية - فهو موضوع القضية الشرطية، وقد يوجد في القضية الشرطية مضافاً إلى الشرط وموضوع القضية شيء ثالث وهو موضوع الجزاء، وهو ما تعلّقت به مادّة الجزاء في الرتبة السابقة على التعليق على الشرط، كما لو قال: (إن جاءك زيد فتصدّق على الفقراء)، فموضوع القضية هو زيد، والشرط هو المجيء، وموضوع الجزاء هو الفقراء، والشرط ليس دخيلاً في موضوع الجزاء بالمعنى المقصود هنا، أي: ما تعلّقت به مادّة الجزاء قبل التعليق وإن كان بحسب عالم الثبوت موضوعاً له بمعنى دخله فيما قدّر وفرض في عالم الجعل تثبيناً للحكم عليه، والتقدير الشرطيّ انصبّ على مفاد جملة الشرط، ومفاده هو النسبة القائمة بين المجيء وزيد في قولنا: (إن جاء زيد)، إلا أنّ هذه النسبة القائمة بين المجيء وزيد وإن كانت نسبتها إليهما على حدّ سواء؛ إذ كلاهما طرفان لها لكن تقديرها بلحاظ أداة الشرط إنّما يتّجه نحو محمولها لا نحو موضوعها، أعني: أنّ تقدير النسبة في قولنا: (إن جاء زيد) هو تقدير بلحاظ المجيء لا بلحاظ أصل وجود زيد؛ والدليل على ذلك أنّنا لو قدّمنا زيدا على أداة الشرط وقلنا: (زيد إن جاءك فتصدّق على الفقراء) لم نجد فرقاً بين الكلامين من حيث المفاد. وموضوع القضية والشرط دائماً متباينان؛ لما عرفت: من أنّ الأول خارج عن دائرة الفرض الشرطيّ، والثاني داخل فيها. نعم، كلاهما يجب أن يؤخذاً من جملة الشرط في

القضية الشرطية، فجملة الشرط تنقسم إلى قسمين، قسم منها يكون داخلياً في نطاق الفرض والتقدير الشرطيّ، والقسم الآخر يكون داخلياً في نطاق الموضوع الذي هو المركز الرئيسيّ للقضية الشرطية، وتمييز أحد القسمين من الآخر يكون بيد العرف.

وأما موضوع الحكم، أعني: موضوع الجزاء الذي تعلّقت به مادّة الجزاء قبل التعليق، فقد يكون مباحثاً لموضوع القضية الشرطية وللشرط معاً، كما في المثال الماضي، فموضوع الجزاء فيه هو الفقراء وهو غير الشرط، أعني: المجيء، وغير موضوع القضية الشرطية وهو زيد، وقد يكون متّحداً مع موضوع القضية الشرطية كما في قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فموضوع القضية وموضوع الحكم كلاهما هو زيد، وقد يكون داخلياً في دائرة الفرض والتقدير وغير مباحث للشرط كما في قولنا: (إن أخبرك زيد فلا تعتن)، فموضوع الحكم هو الخبر لا زيد، حيث إنّ المقصود هو عدم الاعتناء بإخباره لا بنفسه، وقد أخذ الخبر في دائرة الفرض والتقدير الشرطيّ، والذي يجب انحفاظه في الحالتين حتّى لا يكون النفي من باب السالبة بانتفاء الموضوع ويتمّ المفهوم إنّما هو موضوع الحكم ولو فرض مباحثاً لموضوع القضية، وإذا انحفظ موضوع الحكم لا يضّر عدم انحفاظ موضوع القضية، فلو قيل: (إن رزقت ولداً فتصدّق على الفقراء) كان المفهوم ثابتاً لهذا الكلام مع أنّ موضوع القضية وهو الولد غير محفوظ عند انتفاء الشرط، وأنت ترى أنّ مفهومه - وهو عدم وجوب التصدّق على الفقراء - ليس سلبياً بانتفاء الموضوع رغم أنّ موضوع القضية غير منحفظ، والمفهوم في الحقيقة قوامه بأن يكون للجزاء في الرتبة السابقة على الشرط إطلاق، فيقيّد بعنوان الشرط، فيدلّ هذا التقييد على ارتفاع الحكم عن غير مورد القيد، فإن لم يكن يشمل إطلاقه فرضاً من الفروض لم يعقل أن يقال: إنّ تقييده بالشرط رفع هذا الحكم عن هذا الفرض، فلو قال

المولى: (إن جاءك عالم عادل فأكرمه) لم يدك بمفهومه على نفي الحكم عن العالم الفاسق، أو العادل الجاهل مثلاً، إلا على أساس مفهوم الوصف واللقب. أما مفهوم الشرط فلا، فإنّ الجزء لا يدك في نفسه إلا على وجوب إكرام العالم العادل، لعود الضمير في (أكرمه) إلى العالم العادل، ولا يعقل إطلاق الحكم للجاهل أو الفاسق كي يدك التقييد على رفعه عنهما فيتمّ المفهوم. وكذلك لو قال: (إن رزقت ولدًا فاختنه)، فإنّ الجزء في نفسه يستحيل شموله لفرض عدم رزق الولد كي يتمّ المفهوم.

وبالالتفات إلى ما ذكرناه يظهر أنّ ما أُفيد في المقام خلط بين موضوع القضية وموضوع الحكم، فتشخيص الموضوع بكونه ما عدا ما دخل في دائرة الشرط صحيح بلحاظ موضوع القضية لا موضوع الحكم، فجملة الشرط مشتملة على خصوصيات ثلاث: النبأ، والمجيء، والفسق. فمن الصحيح ما أفاده المحقق العراقي (رحمه الله): من أنّ ما دخل منها في دائرة الشرط يجرّد عن الموضوع، وما بقي خارجاً عن دائرة الشرط كان هو الموضوع، لكن هذا إنّما يرجع إلى موضوع القضية الشرطيّة الذي عرفت تباينه دائماً مع الشرط، ولا يرجع إلى موضوع الحكم وهو الجزء؛ إذ عرفت أنّه قد يتباين مع الشرط وقد لا يتباين، بينما الموضوع الذي يجب انحفاظه على كلا تقدير الشرط وعدمه كي يتمّ المفهوم إنّما هو موضوع الجزء، وليس موضوع القضية الشرطيّة⁽¹⁾.

1)

(لا يخفى أنّ موضوع القضية الشرطيّة هو الذي حملت عليه القضية الشرطيّة بما لها من جملة الشرط وجملة الجزء، والجملة الشرطيّة ليست دائماً تمتلك موضوعاً من هذا القبيل. ولكن لو امتلكت موضوعاً من هذا القبيل فلا بدّ من انحفاظها عند انتفاء ←

والصحيح في المقام عدم ثبوت المفهوم للآية الشريفة. توضيح ذلك: أنّه يشترط في انعقاد المفهوم للقضية الشرطيّة أمران:

الأوّل: أن يكون لموضوع الحكم في المرتبة السابقة على عروض تقييد عليه من ناحية الشرط إطلاق، حتّى يكون التقييد الشرطيّ هدماً لهذا الإطلاق في المرتبة المتأخّرة وبتنزع من ذلك المفهوم، فإن لم يكن له إطلاق في المرتبة السابقة لم يتصور تقييده بالشرط في المرتبة المتأخّرة حتّى ينتزع من ذلك المفهوم، فإنّ التقييد فرع وجود إطلاق ذاتيّ للموضوع. فإذا قيل: (إن حيّك شخص بتحّيّة ردّ عليه التحّيّة) لم يكن له مفهوم يدك على عدم وجوب الردّ قبل الابتداء بالتحّيّة؛ لأنّ الردّ في نفسه لا يعقل قبل الابتداء بالتحّيّة.

→ لا يقلّ ظهوراً في المفهوم عن مثل (إن جاءك زيد فأكرمه)، رغم أنّ متعلّق التبيّن هو نبأ الفاسق، ولكنّ القيد عرف بالشرط، ولولاه فموضوع التبيّن إنّما هو طبيعيّ النبأ الذي رجع إليه الضمير. الثاني: أنّه بعد ما نسلم في نقطة الفراغ الأوّل أنّ قيد موضوع الجزء لو أستفيد من الشرط فموضوع المفهوم يجرّد عنه، ونسلم أنّ الفسق أخذ في الشرط، ولكن إنّما نجرّد موضوع المفهوم عنه لو لم يكن هناك دالّ آخر على هذا القيد في موضوع الجزء بحيث يصبح موضوع الجزء في الرتبة السابقة على الشرط مطلقاً. أمّا لو كان موضوع الجزء مقيداً بذلك في الرتبة السابقة على الشرط فلا معنى لاقتناص المفهوم من ناحية الشرط بانتفائه، وإنّما يدخل ذلك في مفهوم الوصف واللقب. إذن فلا بدّ أن نعرف أنّ قيد الفسق في موضوع وجوب التبيّن هل هناك دالّ عليه بقطع النظر عن الشرط، أو لا؟ فالمفروض ملء هذا الفراغ باستظهار رجوع الضمير المحذوف في الجزء إلى طبيعيّ النبأ مثلاً، فلو تمّ هذا الاستظهار تمّ المفهوم في المقام.

الثاني: أن لا يكون موضوع الحكم داخلياً تحت دائرة الفرض والتقدير الشرطيّ، وقد عرفت فيما مضى أنّ الموضوع الذي يكون دائماً في قبال الشرط ولا يعقل دخوله تحت دائرة الفرض الشرطيّ إنّما هو موضوع القضية، أمّا موضوع الحكم فقد يدخل تحت دائرة التقدير الشرطيّ وقد لا يدخل، فهنا نقول: إنّه يشترط في دلالة القضية الشرطيّة على المفهوم أن لا يكون موضوع الحكم داخلياً تحت دائرة الفرض والتقدير الشرطيّ، ودليلنا على ذلك فهم العرف، ولهذا لم يتوهم أحد دلالة قولك: (إن أخبرك زيد فلا تعتن) بمفهوم الشرط على عدم حرمة الاعتناء بإخبار عمرو، وليس هذا عدا مفهوم اللقب. وهذا بخلاف ما لو قيل: (إن كان الإخبار من زيد فلا تعتن)، والسرّ في الفرق بين المثالين هو ما ذكرناه: من الشرط الثاني، حيث إنّ الإخبار الذي هو موضوع الحكم أصبح في المثال الأوّل داخلياً تحت الفرض الشرطيّ، وفي المثال الثاني كان خارجاً عنه. ولهذا أيضاً ترى الفرق بين قولنا: (إن أكرم زيد عمراً فأكرمه)، أي: أكرم عمراً، وقولنا: (إن أكرم زيد عالماً فأكرمه)، أي: أكرم ذاك العالم، حيث إنّ دلالة الأوّل على المفهوم في غاية الجلاء والوضوح، بينما دلالة الثاني على المفهوم لا تخلو من خفاء وغموض، وليست واضحة كالأوّل. والسرّ في ذلك أنّ موضوع الحكم في المثال الأوّل - وهو عمرو - لا يحتمل دخوله تحت دائرة الفرض والتقدير؛ لكونه جزئياً حقيقياً، وموضوع الحكم في المثال الثاني - وهو العالم - كلّيّ يحتمل دخوله تحت دائرة الفرض والتقدير الشرطيّ⁽¹⁾.

1)

(شهادة هذين المثالين على صحّة الشرط الثاني عرفاً غير واضحة: أمّا المثال الأوّل: فقد يكون الفرق بين قولنا: (إن أخبرك زيد فلا تعتن)، وقولنا: (إن كان ←

إذا عرفت ذلك قلنا: إنّ موضوع الحكم في آية النبأ يوجد فيه احتمالان:

الأوّل: أن يكون موضوع الحكم هو نفس الفاسق، بأن يكون التبيّن تبيّناً عن حال الفاسق هل له غرض وداع للكذب في هذه القضية، أو لا؟ وهل له عداوة مع من نسب إليهم ما يشينهم، أو لا؟ والثاني: أن يكون موضوع الحكم هو النبأ.

أمّا بناءً على الاحتمال الأوّل، فمن الواضح عدم ثبوت المفهوم لهذه القضية

→ يكون شاهداً على وجود شرط ثان لدلالة الشرطيّة على المفهوم. والصحيح: أنّ موضوع الجزاء إن دخل في التقدير الشرطيّ فإمّا أن يفترض وجود جزء آخر أيضاً في التقدير الشرطيّ غير موجود في موضوع الجزاء، أو يفترض أنّ ما هو داخل في التقدير الشرطيّ هو نحو خاصّ من وجود موضوع الجزاء لا وجوده على الإطلاق، أو لا يفترض شيء من هذا القبيل. فعلى الثاني يكون انتفاء الشرط مساوفاً لانتفاء موضوع الجزاء، فينتفي المفهوم لانتفاء الشرط الأوّل. وعلى الأوّل لا يكون انتفاء الشرط مساوفاً لانتفاء الجزاء، ولا نكتة في كون مجرد دخول موضوع الجزاء في التقدير سبباً لانتفاء المفهوم بلحاظ الجزء الآخر، أو القيد المأخوذ في التقدير الشرطيّ والذي بانتفائه لا ينتفي موضوع الجزاء. والحاصل: أنّه لا مبرر لافتراض شرط ثان لاقتناص مفهوم الشرط، وهو عدم كون موضوع الجزاء داخلياً في التقدير الشرطيّ، وإمّا الصحيح أنّه إن دخل في التقدير الشرطيّ، وكان انتفاء الشرط بانتفائه، فهذا يعني السالبة بانتفاء الموضوع. أمّا لو انتفى الشرط بغير انتفائه فالمفهوم ثابت لا محالة. ولعلّ هذا هو السرّ فيما رأيت في تقرير بحث أستاذنا الشهيد في المقام فيما لم أحضره من الدورة الأخيرة: من أنّه لم يتعرّض أصلاً لشرطيّة عدم كون موضوع الجزاء داخلياً في التقدير الشرطيّ.

لانتفاء الشرط الأوّل؛ إذ موضوع الحكم - وهو الفاسق - ليس له في الرتبة السابقة على الشرط إطلاق يشمل فرض العدالة، ويكفي في سقوط دلالة الآية على المفهوم أن يكون هذا الاحتمال وارداً ولو بشكل متساو مع الاحتمال الثاني، بأن تفرض الآية مجملة ومردّدة بين الاحتمالين.

وأما بناءً على الاحتمال الثاني، وهو أن يكون التبيّن مضافاً إلى حال نبأ الفاسق لا إلى حال نفس الفاسق، فعندئذ نقول: إنّ في الآية الشريفة كلمتين تدلّان على عنوان النبأ، أحدهما بنحو بارز، وهي كلمة (النبأ) الواردة في الآية، والأخرى بنحو مستتر، وهي مادّة (المجيء) في قوله: (إِنْ جَاءَكُمْ)، فإنّ المجيء بالنبأ معناه الإنباء بالنبأ، والفرق بينه وبين النبأ هو الفرق بين الإيجاد والوجود، فمرجع التبيّن يجب أن يكون أحد هذين الأمرين.

فإن فرض مرجع التبيّن هو المجيء، فالشرط الثاني مختلّ؛ لأنّ المجيء أخذ في دائرة الفرض والتقدير، ولذا ترى أنّه لا يحتمل أحد مفهوم الشرط في قولنا: (إنّ أنبأك زيد فتبيّن عن ذلك)⁽¹⁾.

(1) قد مضى ممّا عدم تاميّة الشرط الثاني من أساسه. وهنا نقول: إنّ التبيّن إذا رجع إلى معنى النبأ المقتنص من (جَاءَكُمْ قَاسِقٌ) أو من (أنبأك زيد)، فكما يحتمل رجوعه إلى طبيعيّ النبأ كذلك يحتمل رجوعه إلى نبأ فاسق أو نبأ زيد، فإنّه كما يمكن اقتناص مفهوم طبيعيّ النبأ من (جَاءَكُمْ) أو (أنبأك) كذلك يمكن اقتناص حصّة من النبأ من (جَاءَكُمْ قَاسِقٌ) أو (أنبأك زيد)، وهي نبأ الفاسق أو نبأ زيد، وهذا الاحتمال الثاني يبطل المفهوم؛ إذ عليه يكون موضوع الجزاء هو نبأ فاسق أو نبأ زيد، وهو ينتفي بانتفاء الشرط، فيكون المفهوم سالية بانتفاء الموضوع. لا يقال: إنّ النبأ في قولنا: (إنّ أنبأك زيد) مصرّح به وليس مقتنصاً. فإنّه يقال: إنّ المعنى المصدريّ مقتنص من الفعل، ولا يمكن رجوع الضمير إلى الفعل من دون تجريده عن معنى الهيئة.

وإن فرض مرجع التبيّن هو النبأ قلنا:

أوّلاً: إنّّه لا يبعد اختلال الشرط الثاني أيضاً وإن لم نجزم به، فإنّنا قلنا فيما سبق: إنّ تمييز موضوع الفضيّة عن الشرط وهو الداخل تحت الفرض والتقدير الشرطيّ يكون بيد العرف. ولا يبعد أن يقال: إنّّه بحسب نظر العرف يكون تمام الكلمات في قوله: (إِنْ جَاءَكُمْ قَاسِقٌ بِنَبَأٍ) داخلة تحت دائرة الفرض والتقدير الشرطيّ ما عدا كلمة (الفاسق). وبشهد لذلك ما تراه: من أنّه لا يتفاوت أبداً مفاد الكلام بتقديم كلمة (الفاسق) عن أداة الشرط أو تأخيرها، فلو قلنا: (الفاسق إن جاءكم نبأ) لم يكن مفاده مختلفاً عن قولنا: (إن جاءكم فاسق نبأ)، ولا إشكال في قولنا: (الفاسق إن جاءكم نبأ) في أنّ الفاسق خارج بمقتضى الفهم العرفيّ عن دائرة الفرض والتقدير الشرطيّ، وأنّ باقي الكلمات كلّها داخلة تحت دائرة الفرض.

ولو لم نجزم بما قلناه كفى في إبطال المفهوم احتمال أنّ النبأ في الآية داخل تحت دائرة الفرض، وعدم قيام قرينة - ولو من ناحية الارتكاز العرفيّ - على خروجه عن تلك الدائرة.

وثانياً: إنّ الشرط الأوّل أيضاً مختلّ في المقام؛ إذ لو كان التبيّن راجعاً إلى كلمة (النبأ) فظاهر الكلام أنّ موضوع الجزاء هو نبأ الفاسق لا طبيعيّ النبأ، فإنّ كلمة (النبأ) وإن كانت بنفسها تدلّ على طبيعيّ النبأ، ولكن بتعدّد الدالّ والمدلول تدلّ على نبأ الفاسق⁽¹⁾. فنفس الكلمة تدلّ على طبيعيّ النبأ، والباء وهيئة الكلام تدلّ

(1) والأولى أن يقال: إنّ مرجع الضمير يصبح مجملاً مردّداً بين طبيعيّ النبأ ونبأ الفاسق، حيث إنّ كلمة (النبأ) دلّت على طبيعيّ النبأ، وبتعدّد الدالّ والمدلول أريد نبأ الفاسق، فلا نعلم أنّ الضمير رجع إلى هذا أو ذاك، والإجمال كاف في عدم تاميّة المفهوم.

على قيد الفسق؛ وذلك لأنّ النبا جعل حدّاً ومحصّماً للنسبة التامة في قوله (إن

جَاءَكُمْ فَاسِقٌ)، فالفاسق قد يجيء بالنبأ، وقد يجيء بالفاكهة، وقد يجيء

بشيء آخر، فكلمة (النبأ) حصّست هذه النسبة التامة بواسطة النسبة الناقصة وصارت حدّاً لها. ومن المعلوم أنّ النبا الذي يقع حدّاً لنسبة المجيء إلى الفاسق غير النبا الذي يقع حدّاً لنسبة المجيء إلى العادل، وهذا بخلاف الفاكهة - مثلاً - في قولنا: (إن جاءكم فاسق بفاكهة فلا تأكلوها)؛ فإنّ الفاكهة لا تتعدّد بكون الجائي بها الفاسق أو العادل، ولكن النبا يتعدّد بذلك. فحال النبا حال الكتاب، ولا يتوهم أحد أنّ قوله: (إن ألف زيد كتاباً فقرأه) يدلّ بمفهوم الشرط على أنّه إن ألف عمرو كتاباً لم تجب قرأته، فإنّ الكتاب يتحصّص، ويكون الكتاب الذي ألفه زيد غير الكتاب الذي ألفه عمرو. وهذه قاعدة متّبعة في تمام ما يكون من هذا القبيل، فما يتحصّص لا يكون دالّاً على المفهوم، وما لا يتحصّص يدلّ على المفهوم ما لم يختلّ شرط آخر للمفهوم.

وإنّما لم نقل - على تقدير رجوع التبيين إلى المجيء - بكون موضوع الجزاء هو الحصّة - أعني: نبأ الفاسق - لأنّ المجيء ليس طرفاً للنسبة الناقصة وحدّاً، كما هو الحال في كلمة النبا، وإنّما هو طرف للنسبة التامة، والنسبة التامة تقتضي لحاظ كلّ من طرفيها مستقلاً، فالمجيء يدلّ على طبيعيّ المجيء.

هذا كلّ بناءً على أن يكون (النبأ) في الآية الكريمة بمعنى الإخبار، ولكن من القريب عندي - وإن كنت لا أحزم به - أن يكون الظاهر من (النبأ) في قوله: (إن جاءكم فاسقٌ بنبأ) هو المنبأ، بقرينة جعله متعلّقاً لـ (جاءكم) الذي هو بمعنى أنبأكم، فكأنّه قال: إن جاءكم فاسق بمنبأ - أي: بقصة - كما يقول: أخبرته بخبر، أي: بمطلب مخبر به، وإلّا لكان شبه التكرار، ومن المعلوم أنّ القصة لا تتعدّد بكون المخبر بها شخصاً فاسقاً أو عادلاً.

فإن تمّ هذا الكلام كانت العمدة في الإشكال في المقام هي الإشكال من ناحية الشرط الثاني.

بقي في المقام التعرّض لإشكال آخر على الاستدلال بمفهوم الآية أفاده المحقّق الإصفهانيّ (قدس سره) في تعليقه على الكفاية، وأجاب عليه:

وحاصل الإشكال هو: أنّ موضوع وجوب التبيين لو كان طبيعيّ النبا لا نبأ الفاسق، والوجوب المتعلّق بالطبيعيّ يسري لا محالة إلى تمام أفرادها، لزم من ذلك أنّه حينما يخبر الفاسق عن نبأ يجب التبيين حتّى عن أخبار العدول، وهذا خلاف الوجودان، فيكون هذا برهاناً على أنّ موضوع وجوب التبيين ليس هو طبيعيّ النبا، بل الحصّة الخاصّة منه وهي نبأ الفاسق، فبانتفاء الشرط ينتفي موضوع الحكم، ويكون المفهوم من السالبة بانتفاء الموضوع. هذا حاصل ما ذكره مع أدنى تغيير.

وأجاب (قدس سره) على ذلك بأنّ المقصود من كون موضوع وجوب التبيين طبيعيّ النبا ليس هو الطبيعيّ الملحوظ بنحو الوجود الساري، بل المراد به ذات الطبيعيّ بلا ملاحظة سريانه إلى تمام الأفراد، ولا مانع من أنّه يكون موضوع الحكم في مرتبة الموضوعيّة مطلقاً بهذا المعنى بلا قيد مجيئه من الفاسق أو من العادل، ثمّ يتقيّد في المرتبة المتأخّرة عن ذلك من ناحية الشرط، ويتحصّص إلى حصّة مضافة إلى الفاسق، وحصّة مضافة إلى العادل، وفائدة الإطلاق في المرتبة السابقة هي انتزاع المفهوم؛ إذ لولا فرض إطلاقه في المرتبة السابقة، وتقييده في المرتبة المتأخّرة لما أمكن انتزاع المفهوم في المقام. هذا خلاصة ما أفاده في مقام الجواب مع أدنى تغيير أيضاً.

والتحقيق: أنّه لا محصل لهذا الجواب، ولا لذلك الإشكال:

أمّا الجواب فيرد عليه: أنّه إن أريد بذلك التفصيل بين الإطلاق الملحوظ بنحو الوجود الساري والإطلاق بنحو صرف الوجود بدعوى: أنّ الأوّل يوجب

السريان، والثاني لا يوجب السريان، وإطلاق النبأ في المقام في مرتبة موضوعيته من قبيل الثاني، وباصطلاحنا الماضي في بحث المطلق والمقيّد أريد التفصيل بين الإطلاق الذاتي والإطلاق اللحاظي، فالإطلاق الذاتي لا يقتضي السريان، والإطلاق اللحاظي يقتضي السريان، ففيه ما حقّقناه في ذلك البحث من اقتضاء الإطلاق الذاتي أيضاً للسريان.

وإن أريد بذلك بيان عدم السريان من ناحية التقييد بالشرط في المرتبة المتأخّرة، وأنّ هذا الإطلاق إطلاق مرتبتي لا إطلاق واقعي⁽¹⁾؛ إذ النبأ وإن كان في المرتبة السابقة مطلقاً لكنّه حصّص في المرتبة المتأخّرة بالتقييد بالشرط إلى حصّتين. ففيه: أنّ مصبّ التقييد بالشرط هو الحكم لا الموضوع، أي: أنّ الذي يفحص عنه لا زال هو طبيعيّ النبأ إلاّ أنّ وجوب الفحص مشروط بإتيان الفاسق نبأ، فيعود الإشكال، وهو: أنّه يلزم من ذلك أنّ ورود نبأ من قبل الفاسق يوجب التبيّن عن كلّ نبأ حتّى أنباء العدول، وهذا غير محتمل، فلا بدّ أن يفترض أنّ موضوع وجوب التبيّن هو نبأ الفاسق، ومعه يكون المفهوم سالبة بانتفاء الموضوع.

وأما الإشكال فجوابه يكون بانحلال القضية، وبما أنّ هذه الآية في نفسها ليس لها مفهوم بحسب الواقع فمن المستحسن أن ننقل هذه المغالطة إلى مثال آخر كي يتّضح الجواب عنها، فلنفرض أنّ الآية كانت هكذا: (النبأ إن جاء به الفاسق فتبيّنوا)، ومعناه أنّ طبيعيّ النبأ إن جاء به الفاسق فتبيّنوا عنه، فيقال: إنّّه يلزم من ذلك وجوب التبيّن عن نبأ العادل أيضاً بواسطة ثبوت نبأ الفاسق، وهذه مغالطة

1)

(الظاهر أنّ هذا هو مقصود المحقّق الإصفهانيّ(رحمه الله) لا التمسك لنفي سريان الحكم بعدم لحاظ السريان. وإنّما ذكر عدم لحاظ السريان في الرتبة السابقة على الشرط تمهيداً لبيان تقيّد الإطلاق بالشرط؛ إذ لو لوحظ السريان في مرتبة الموضوع لم يعقل التقييد بعد ذلك.

نشأت من تخيل سريان الحكم بذاته إلى تمام الأفراد، مع أنه إنما يسري الحكم إلى تمام الأفراد لا بما هو، بل بوصف كونه معلقاً. وتعبير آخر: إن أصل القضية بما هي قضية تنحل لا أن جزءاً منها ينحل. وبكلمة أخرى: إن الانحلال ثابت للمعلق، والمعلق عليه، والتعليق معاً، فقولنا: (النبأ إن جاءكم به فاسق فتبينوا عنه) يكون عرفاً في قوة أن يقال: هذا النبأ إن جاءكم به فاسق فتبينوا عنه، وذلك النبأ إن جاءكم به فاسق فتبينوا عنه، وهكذا تنحل هذه القضية الواحدة إلى قضايا متعدّدة كلّ واحدة منها مشتملة على المعلق، والمعلق عليه، والتعليق، ولولا هذا لسرى هذا الإشكال إلى تمام موارد المفهوم؛ إذ يأتي تقريبه في كلّ قضية شرطية ذات مفهوم⁽¹⁾.

(1) بشرط أن يكون الموضوع الذي يبحث عن تحصّنه وعدمه كلياً، كما في المقام، لا جزئياً حقيقياً، فلا مجال لهذا الإشكال حينما يكون الموضوع جزئياً حقيقياً، كما في (إن جاءك زيد فأكرمه)، وبشرط أن يكون موضوع الجزاء عانداً إلى نفس ذلك الموضوع الموجود في الشرط، فلا مجال لهذا الإشكال في مثل (إن رزقت ولدًا فتصدّق على الفقراء). أقول: ما أفاده أستاذنا الشهيد (رحمه الله) من انحلال الجزاء بما هو معلق أو انحلال كلّ القضية صحيح، إلا أن هذا لا علاقة له بالإشكال الذي طرح في المقام، فبإمكان صاحب الإشكال أن يقول: إن هناك انحلالين: الأوّل: انحلال لجملة الجزاء بلحاظ تعليقها على الشرط، أي: أنّ كلّ فرد من أفراد مجيء فاسق نبأ يترتب عليه الجزاء وهو قوله: (تبينوا)، والثاني: انحلال الحكم في الجزاء بانحلال موضوعه، فمثلاً لو قال: (إن رزقت ولدًا فتصدّق على الفقراء)، فرزق كلّ واحد من الولد الأوّل، والثاني، والثالث ... يترتب عليه وجوب التصدّق على الفقراء، وهو الانحلال الأوّل، ثمّ وجوب التصدّق المرتب على أيّ واحد من أفراد -

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، وقد عرفت عدم ثبوت المقتضي في الآية الشريفة للدلالة على حجّية خبر الواحد.

المانع عن دلالة المفهوم:

وأما المقام الثاني - وهو في بيان المانع بعد فرض تمامية المقتضي للمفهوم - : فالمانع إمّا داخليّ يهدم الظهور، وإمّا خارجيّ يهدم الحجّية:

أما المانع الداخليّ، فهو عموم التعليق في الآية الشريفة، حيث إنّ خوف الإصابة بالجهالة يتحقّق في كلّ أمانة غير علمية لا في خصوص خبر الفاسق، فهذا يمنع عن دلالة الآية على حجّية خبر العادل.

وقد أجب على ذلك بوجهه:

الوجه الأوّل: أنّ المفهوم أخصّ من عموم التعليق؛ لاختصاصه بخبر العادل غير العلميّ، فيخصّص به عموم التعليق الدالّ على عدم حجّية كلّ أمانة غير علمية.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ عموم التعليق فيها مقدّم على مفهومها، لا لما ذكره السيّد الأستاذ: من أنّ المفهوم قوامه بالإطلاق، فيقدّم عموم التعليق عليه لتقدّم العموم على الإطلاق؛ فإنّ هذا الكلام غريب، ومنشأ الاشتباه ما وقع في كلام الشيخ الأعظم (قدس سره): من

→ وإذا كان راجعاً إلى النبا بمعنى المخبر به والمنبأ عنه والقصة، كانت الآية دالة على المفهوم؛ لأنّ الشرط الثاني الذي أضافه أستاذنا الشهيد (رحمه الله) غير مقبول. فلا يتمّ المفهوم إذن للآية الكريمة إلا إذا جزمنا بظهور الآية في المعنى الأخير.

الصفحة 445

التعبير بعموم التعليل، وإلا فليس التعليل في الحقيقة عاماً بمعنى العموم الوضعي، وإنّ ما يدلّ قوله: (أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ...) على عدم الفرق بين أمانة غير علمية وأمانة غير علمية أخرى في عدم الحجية لنكتة واحدة بالإطلاق، ولا توجد في الآية الشريفة أيّ أداة من أدوات العموم.

وإنّما نقول بتقديم عموم التعليل بسبب أنّ نكتة التعليل توجب في نظر العرف الحكومة على الجملة المعلّلة، وتوسّع حدّ وجوب التبيين، وأنّ هذه النكتة في نظرهم تقدّم على نكتة الأخصيّة الموجبة للتقديم على العامّ، فكانت العلة كما أنّها في عالم الثبوت تحدّد المعلول، أي: تشخّص حدوده، كذلك في عالم الإثبات - بحسب نظر العرف - تحدّد المعلول، ولو كان فيه مقتض لمفهوم أخصّ من عموم العلة فكما أنّ الأخصيّة توجب قرينية الخاصّ على العامّ كذلك التعليل يوجب قرينية جملة العلة على جملة المعلول، والثانية مقدّمة عرفاً على الأولى.

ولو تنزلنا عن تقديم نكتة التعليل على نكتة الأخصيّة، وفرضنا التساوي كفى ذلك في سقوط المفهوم ولو بالتعارض مع عموم التعليل وتساقطهما.

وثانياً: أنّ الخاصّ إنّما يتقدّم على نفس العامّ، أي: على الكلام الذي يكون متصدّياً لإثبات الحكم على تمام الأفراد في عرض واحد لا على ما يكون ابتداءً في مقام بيان نفس العموم، فلو فرض أنّه ذكر في كلام مستقلّ عدم حجّية كلّ أمانة غير علمية، كان مفهوم آية النبا مقدّماً عليه بالأخصيّة. ولكن ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ آية النبا تعرّضت أولاً لعدم حجّية خبر الفاسق ثمّ علّلت ذلك بتعليل عامّ، والتعليل العامّ يكون - بحسب الفهم العرفي - تعميماً للحكم المعلّل، ومن الواضح أنّ ما يكون بصدد بيان نفس التعميم يكون معارضاً لما هو بصدد بيان

التخصيص، لا أنّ الثاني يقدّم عليه(1).

الوجه الثاني: ما أفاده المحقق النائيني(قدس سره) ومدرسته: من أنّ التعليل يدلّ على عدم حجّية الأمانة غير العلميّة، والمفهوم يدلّ على أنّ خبر العادل علم، حيث إنّ دليل الحجّية عندهم يدلّ على جعل العلم والطريقيّة، فالمفهوم يكون حاكماً على عموم التعليل.

وأورد المحقق الإصفهاني(رحمه الله) على ذلك - بعد تسليمه لأصل الحكومة - بأنّه لا يتمّ المفهوم؛ لاستلزامه الدور، فإنّ تماميّة المفهوم تتوقّف على عدم تماميّة عموم التعليل وشموله لخبر العدل، وعدم تماميّة العموم يتوقّف على حكومة المفهوم على العموم المتوقّفة على تماميّة المفهوم.

والتحقيق: عدم ورود هذا الإشكال على المحقق النائيني والسيد الأستاذ بناءً على مبناهما في الحكومة: من أنّها لا ترجع في روحها إلى التخصيص بعد التعارض، وإنّما هي أمر في قبالة التخصيص، ولا تعارض أصلاً بين الدليلين،

(1) ويمكن الجواب أيضاً بعدم أخصّيّة المفهوم بناءً على اشتماله على السالبة بانتفاء الموضوع والسالبة بانتفاء المحمول. كما يمكن الجواب أيضاً بأنّ المفهوم بنفسه عبارة عن إطلاق المنطوق، ولا مبرّر للتعامل معه في قبالة ما هو أعمّ منه تعامل الخاصّ في قبالة العامّ، وإنّما تعقد النسبة بين المنطوق والمعارض، فتري أنّ التعارض إنّما هو بين إطلاق العلة وإطلاق المنطوق، فهو كالتعارض بالعموم من وجه. وهذا الجواب إنّما يتمّ بناءً على بعض المباني في نكتة تقديم الخاصّ على العامّ كنكتة الأقوائيّة، أو نكتة أنّ تقديم العامّ على الخاصّ يوجب لغويّة الخاصّ دون العكس. أمّا بناءً على تقديم الخاصّ على العامّ بنكتة أنّ نفس أخصّيّة أحد الحكمين توجب قريبيته للحكم الآخر، فهذا الجواب لا يتمّ، فإنّ المفهوم على أيّ حال خاصّ ويكون قريبة على العامّ.

لا أنّ هناك تعارضاً بينهما وقدّم أحد المتعارضين على الآخر بنكتة ما.

وتوضيح دفع الإشكال بناءً على ذلك هو: أنّه بعد تسليم أصل حكومة المفهوم لا تعارض بين المفهوم وعموم التعليل، كي يفترض أنّ تماميّة المفهوم متوقّفة على عدم تماميّة العموم، فمدلول أحدهما هو: أنّه إن لم يحصل العلم بصدق الأمانة لا يجوز اتّباعها، ومدلول الآخر: أنّ العلم حاصل عند إخبار العادل، ولا تنافي بين المدلولين كي يتمّ التعارض بين الدالتين. وإذا لم يكن تعارض بينهما، فلا مبرّر لسقوط الدلالة المفهوميّة بواسطة دلالة التعليل على العموم، فإنّ السقوط فرع التنافي والتعارض الموجب لانتفاء الدلالة عند الاتّصال، وانتفاء حجّيتها عند الانفصال، أمّا مع عدم التنافي والتعارض فلا وجه للسقوط(1).

والتحقيق: التكلّم في أصل الحكومة التي سكت عنها المحقق الإصفهاني(رحمه الله) وتكلّم مبنياً عليها، فإنّ هذه الحكومة غير صحيحة:

أمّا أولاً: فلما مضى في إبطال ما ذهب إليه مدرسة المحقق النائيني(قدس سره) من حكومة أدلّة حجّية خبر الواحد على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ: من أنّ جعل العلم والطريقيّة إنّما يكون حاكماً على الأدلّة المثبتة لحكم ما على موضوع عدم العلم، بينما الآيات الناهية عن العمل بالظنّ تنفي ابتداءً - على حدّ تعبيرهم - العلم والطريقيّة، فيقع التعارض لا محالة بينها وبين ما يثبت العلم والطريقيّة. وكذلك

1)

(ولو تكلّمنا على مبنى إرجاع الحكومة بروحها إلى التخصيص قلنا: إنّ فرض توقّف المفهوم على عدم تماميّة العموم المتوقّف على الحكومة المتوقّفة على المفهوم، يعني الاعتراف بوقوع الدور، وهو خطأ. والصحيح: أنّه يقع التزاحم في التأثير بين مقتضى المفهوم ومقتضى العموم، ومقتضى المفهوم يتقدّم في التأثير على مقتضى

نقول فيما نحن فيه: إنَّ عموم التعليل ينفي جعل العلم والطريقيَّة والمفهوم يثبت، فهما في عرض واحد ومتعارضان، ولا وجه لحكومة المفهوم على عموم التعليل.

وأما ثانياً: فلأنَّ الاجتناب عن الإصابة بالجهالة علل في الآية الشريفة باحتمال الوقوع في الندم، فالعلَّة الأصليَّة تصبح هي احتمال الوقوع في الندم. والمقصود بالندم إمَّا هو الندم الحاصل بعد تبين مخالفة تلك الأمانة للواقع على أساس ما فات من مصالح الواقع، أو الندم على أساس تنجِّز الواقع مولويًّا من باب عدم حجِّيَّة تلك الأمانة، ومخالفة الواقع بلا عذر شرعيّ:

فإن كان المقصود هو الأوَّل فلا وجه للحكومة المدَّعاة في المقام، ولا رافع لاحتمال الندم، فلنفرض أنَّ احتمال الجهالة والخطأ ارتفع بجعل العلم والطريقيَّة، واحتمال الخطأ مع احتمال الندم متلازمان؛ لأنَّ الندم لازم تكوينيٌّ لانكشاف الخطأ، ولكن نفي احتمال شيء تشريعاً لا يعدّ نفيّاً تشريعياً لاحتمال ما يلزمه تكوينياً، ولم يكن الندم أثراً شرعيّاً لنقيض الأمانة كي يرفع بحجِّيَّة الأمانة، فقد يفرض أحد الاحتمالين المتلازمين منفيّاً بجعل العلم والطريقيَّة، لكن الاحتمال الآخر لا مبرر لافتراض عدمه؛ إذ جعل العلم والطريقيَّة إمَّا ثبت في مقابل احتمال أحد الأمرين دون الأمر الآخر⁽¹⁾.

(١) هذا الكلام يرجع بروحه إلى إنكار حجِّيَّة مثبتات الأمانة بناءً على مبنى كون الحجِّيَّة عبارة عن جعل العلم والطريقيَّة. ولكن بالإمكان أن يقال: إنَّه إذا فهم من دليل حجِّيَّة الأمانة أنَّه إمَّا جعلت علماً وطريقاً بما لها من كاشفيَّة تكوينيَّة، وكانت كاشفيَّتتها عن الشيء، وعن ملازمه على حدِّ سواء، إذن فجعل العلم والطريقيَّة يتمُّ بلحاظ كلا الأمرين المتلازمين، فخير العادل كما هو كاشف عمَّا أخبر به كذلك هو كاشف عن أنَّه سوف لن يتحقَّق الندم، فنكون تعبداً عالمين بالمخبر به وبعدم الندم، ويكون هذا حاكم على عموم التعليل بحسب الفرض.

وإن كان المقصود هو الثاني فالمفهوم يصبح وارداً على عموم التعليل لا حاكماً عليه؛ إذ بحجّة خبر العادل ينتفي احتمال الندم لأجل العقاب تكويناً لا تعدياً، ولا يتمّ جواب المحقّق النائي(رحمه الله) عن الإشكال بالحكومة، ولا يتمّ أيضاً أصل الإشكال، فإنّ التعليل على هذا ليس تعليلاً لعدم جعل الحجّة لخبر الفاسق؛ إذ الوقوع في الندم من ناحية العقاب يكون في طول عدم جعل الحجّة ومعلولاً له، فلا معنى لتعليل عدم جعل الحجّة بذلك، فلا يدلّ عندئذ على تعميم عدم جعل الحجّة لكلّ أمانة غير علميّة؛ لأنّه ليس علّة له، وإتّما هو علّة للأمر الإرشاديّ إلى ما يستقلّ به العقل: من لزوم التمسك بعروة اليقين وكون رأس الخيط في العمل هو العلم، ويكون الأمر بالتبيين أمراً إرشاديّاً.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق الخراسانيّ(قدس سره) في الكفاية من أنّ الإشكال في المفهوم من ناحية عموم العلّة يبتني على كون الجهالة بمعنى الجهالة النظرية والعقلية، أي: عدم العلم، ولا يبعد أن تكون هنا بمعنى الجهالة العملية، وهي ما يعبر عنها بالسفاهة وما لا ينبغي صدوره من العقلاء، والتعليل على هذا لا يشمل خبر العادل.

وأورد على ذلك المحقّق الإصفهانيّ(قدس سره) بأنّ هذا المعنى للجهالة يشمل العمل بمطلق غير الحجّة، فإنّ العمل السفهيّ في أحكام المولى إنّما هو عبارة عن العمل بغير ما جعله المولى حجّة لا خصوص العمل بخبر الفاسق، وهذا شامل للعمل بخبر العادل غير العلميّ إلّا إذا ثبتت حجّيته. فلا بدّ في مقام إخراج العمل به عن هذه الكبرى من إثبات حجّيته، فإن فرض إثبات حجّيته قبل الآية لا بالآية الكريمة، فهذا خلف ما هو المفروض فعلاً من إثبات حجّيته بالآية، وإن فرض عدم ثبوت حجّيته قبل الآية إذن عموم التعليل يشمل خبر العادل ولا يبقى مجال لدلالة الآية على حجّيته.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ الجهالة لو فسّرت بمعنى السفاهة والعمل غير العقلانيّ فهي لا تشمل

العمل بخبر العادل؛ لأنّ العقلاء من طبعهم وسيرتهم العمل بخبر العادل، وعدم حجّيته شرعاً لا يجعل العمل به غير عقلائيّ، وإّما يجعله خلاف العقل، وفرق بين كون شيء ما غير عقلائيّ وسفهيّاً، وكونه غير عقليّ، والمعصية الحقيقيّة للمولى تعالى لا تعدّ دائماً سفهيّة عند العقلاء فضلاً عن المعصية في نطاق الحكم الطريقيّ.

وثانياً: لو سلّمنا كون السفاهة والجهالة مساوقة للعمل بغير الحجّة فمفهوم الآية الدالّ على حجّية خبر العادل وارد على عموم التعليل، فلا يعقل كون عموم التعليل مانعاً عن دلالة الآية على الحجّية، وإشكال الدور قد عرفت جوابه(1).

بل بناءً على فرض كون الجهالة مساوقة للعمل بغير الحجّة لا يبقى موضوع لأصل الإشكال؛ إذ كون العمل بخبر الفاسق جهالة يكون على هذا فرع عدم حجّيته، فلا معنى لكونه علّة لعدم الحجّية حتّى يوجب توسعة دائرة عدم الحجّية لكلّ أمانة غير علميّة، بل يصبح تعليلاً لأمر إرشاديّ كما مضى بيانه.

والتحقيق: أنّ ما أفاده المحقّق الخراسانيّ(رحمه الله) هو خير ما أُفيد في المقام لدفع مانعيّة التعليل عن المفهوم، ومع فرض حصول الوثوق بكون ظاهر الجهالة هنا ذلك لا يكون هذا التعليل مانعاً عن المفهوم أصلاً. نعم، لو فرض إجمال كلمة الجهالة اختلّ المفهوم لا محالة؛ لاكتناف القضيّة الشرطيّة بما يصلح للقرينيّة على عدم المفهوم وكون العبرة في وجوب التبيّن بمطلق الأمانة غير العلميّة دون خصوص خبر الفاسق.

1)

(ولو سلّم إشكال الدور على تقريب الحكومة بفرض أنّ الحكومة ترجع بروحها إلى التخصيص، وأنّ التعارض محفوظ في المقام، فتماميّة المفهوم تتوقّف على عدم تماميّة العموم، قلنا: إنّ هذا الكلام لا يرد بناءً على تفسير الندم بمعنى الندم بلحاظ العقاب؛ لأنّ المفهوم عندئذ وارد على عموم التعليل، وعدم رجوع الورد بروحه إلى التخصيص واضح، فعدم الدور هنا أوضح؛ لوضوح عدم التعارض.

بقي هنا شيء، وهو: أنّ التبيين في الآية الشريفة ربط بالشرط ربطاً تعليقياً، وبالجهالة ربطاً تعليقياً، فتارةً نفترض هذين الربطين في عرض واحد، وأخرى نفترض أحدهما في طول الآخر: فإن فرضناهما في عرض واحد كان الكلام في الآية الشريفة من حيث مانعية التعليل عن مفهوم الشرط وعدمها هو ما ذكرناه حتى الآن.

وأما إن فرضنا الربط الأول في طول الربط الثاني فكأنه قال: إنّ وجوب التبيين المعلق بخوف الإصابة بالجهالة - مثلاً - معلق على مجيء الفاسق، فلا إشكال في عدم مانعية التعليل عن المفهوم، فإنّ الكلام عندئذ يكون بصدد تخصيص نفس ثبوت العلة بفرض مجيء الفاسق، ونفيها في فرض مجيء العادل.

كما أنّه إن فرضنا الربط الثاني في طول الربط الأول فكأنه قال: وجوب التبيين المعلق على مجيء الفاسق معلق بخوف الإصابة بالجهالة - مثلاً - لم يكن إشكال أيضاً في عدم مانعية التعليل عن المفهوم، فإنّ الكلام يكون في مقام بيان علة الحكم المعلق بما هو معلق ومقيد بفرض الشيء، وهو مجيء الفاسق، وليس علة للحكم في غير فرض الشرط.

هذا بحسب مقام الثبوت. وأما بحسب مقام الإثبات فالظاهر عرفاً من الآية الشريفة هو العرضية لا الطولية⁽¹⁾.

هذا تمام الكلام في المانع الداخلي عن المفهوم.

1)

(أفاد - رضوان الله عليه - بعد البحث: أنّ بالإمكان ذكر صورة دليل على كون الطولية بالنحو الثاني خلاف الظاهر، وهو: أنّ ظاهر التعليل بشيء كون ذلك الشيء بوجوده علة لا بعدمه، والإصابة بالجهالة بوجودها ليست إلا علة لأصل الحكم لا لتعليقه على الشرط، وإتّما العلة لتعليقه على الشرط هي عدمها في غير فرض الشرط. ولا أتذكر أنّ التعبير بـ (صورة دليل) هل كان في مقام التعريض بهذا البيان بأنّه ليس دليلاً صحيحاً وإتّما هو صورة دليل، أو لم يكن في هذا المقام.

وأما المانع الخارجي عن المفهوم، فهو الدليل الدالّ على عدم حجّية خبر الواحد في الموضوعات، وأتّه لا بدّ فيها من البيّنة، فلو فرض ثبوت المفهوم للآية الشريفة لزم خروج المورد عن المفهوم باعتبار أنّ الآية واردة في الموضوعات، وخروج المورد غير صحيح بحسب القوانين العرفيّة.

وأجيب عن ذلك بأنّه لا يلزم بضرورة الحاجة إلى البيّنة خروج المورد بأن لا يكون خبر العادل حجّة في المورد، وإتّما الذي يلزم من ذلك تقييد المفهوم في المورد بفرض تعدّد المخبر العادل.

أقول: لو ثبت من الخارج عدم حجّية خبر العادل الواحد في مورد الآية لم يتمّ المفهوم للآية بالنسبة للمورد أصلاً، فإنّ المفهوم للآية إنّما يتمّ بالإطلاق باعتبار كونه في مقام بيان المعادل لخبر الفاسق لو كان، فلو كان خبر العادل كخبر الفاسق في الحكم لقال مثلاً: (إن جاءكم فاسق أو عادل فتبيّنوا)، فعدم ذكر المعادل دليل على عدمه. وبعد أن ثبت من الخارج أنّ خبر العادل الواحد كخبر الفاسق، وتبيّن أنّ المتكلّم لم يكن في مقام بيان هذا المعادل لا نس تطيع أن نقول: إنّ خبر العدلين - وهو البيّنة - لو كان أيضاً معادلاً لخبر الفاسق لبيّنه لأنّه في مقام البيان؛ وذلك لأنّه لو كان في مقام بيان مساواة خبر العدلين لخبر الفاسق لكان أيضاً في مقام بيان مساواة خبر العدل الواحد؛ إذ عدم حجّية خبر عدلين يساوق عدم حجّية خبر عدل واحد كما هو واضح، فمادام المولى لم يكن في مقام بيان مساواة خبر العادل الواحد لخبر الفاسق لو كان كذلك فهو ليس أيضاً في مقام بيان مساواة البيّنة له. وعليه فالمفهوم يبطل تماماً بالنسبة للمورد، فلو قلنا بأنّ خروج المورد عن المفهوم يبطل المفهوم بشكل عامّ بطل مفهوم الآية في المقام (1).

(1) لا يخفى أنّ الذي ثبت - بحسب الفرض - إنّما هو: أنّ المتكلّم لم يكن بصدّ ←

والصحيح في مقام الجواب: أنّ خروج المورد عن المفهوم لا يبطل المفهوم بالنسبة لغير المورد، ولا ينطبق في المقام قانون عدم صحّة خروج مورد الكلام عن إطلاق الكلام وعمومه، توضيح ذلك: أنّ المفهوم إنّما ثبت حتّى للمورد بالإطلاق، واستهجان خروج المورد إنّما هو بلحاظ المنطوق. أمّا لو بطل المفهوم بالنسبة لخصوص المورد فهذا يعني ورود قيد على إطلاق الكلام لا خروج مورد الكلام عن الكلام، ولا ضير في ذلك، فإنّ الذي لا يساعد عليه العرف إنّما هو خروج المورد عن أصل مفاد الكلام لا عن إطلاقه، فلو سأل السائل عن وجوب إكرام زيد العالم، فقال المولى: (أكرم كلّ عالم)، وعرفنا من الخارج أنّ خصوص زيد يكون وجوب إكرامه مقيداً بقيد ما لم يكن ذلك مصداقاً لخروج المورد المستهجن؛ لأنّ المورد - وهو زيد - خرج عن إطلاق الكلام لا عن أصل الكلام. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ دلالة القضية الشرطيّة على المفهوم ليست بوضع أداة الشرط لغةً للمفهوم كي يلزم من عدم المفهوم في المورد خروج المورد، وإنّما تدلّ عليه بالإطلاق النافي للعدل، وإخراج المورد عن إطلاق المنطوق لا عن أصل المنطوق لا بأس به (1).

→ بيان مساواة خبر العادل لخبر الفاسق، وهذا لا ينافي افتراض أنّ المولى بصدّ بيان تساوي البيّنة لخبر الفاسق على تقدير مساواتها له، أي: أنّه لو كانت البيّنة كخبر الفاسق في ترتّب الجزاء - وهو وجوب التبيّن - لبيّن المولى ذلك وإن كان ذلك مساوفاً لبيان تساوي خبر العادل الواحد له أيضاً، وهذه القضية الشرطيّة لا تناقض القضية التنجيزيّة التي نعلم بها، وهي: أنّ المولى لم يكن بالفعل بصدّ بيان مساواة خبر العادل الواحد لخبر الفاسق. (1) وقد اتّضح بمجموع ما ذكره أستاذنا الشهيد (رحمه الله) مع تعليقاتنا الماضية: أنّه لقائل ←

مشكلة الأخبار مع الواسطة:

بقي الكلام في إشكال الأخبار مع الواسطة الذي ذكره في ذيل آية النبأ وإن كان في الحقيقة مشتركاً بينها وبين كثير من سائر الأدلة. ويقرب هذا الإشكال بعدة وجوه يمكن إرجاعها إلى تقريبين رئيسين:

التقريب الأول: أنه تلزم من شمول آية النبأ للخبر مع الواسطة وحدة الحكم والموضوع مع أنّ الموضوع مقدّم على الحكم رتبة، فلا يمكن تقارنهما أو وحدتهما. وتوضيح ذلك: أنّ الحجية حكم موضوعه مركّب من جزئين: الخبر، والأثر الشرعيّ، أعني: كون المخبر به حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعيّ. والجزء الثاني من الموضوع منتف بالنسبة لخبر المخبر الذي لا ينقل مباشرة عن الإمام؛ لأنّه ليس ما يخبر به عبارة عن حكم شرعيّ، ولا عمّا هو موضوع لحكم شرعيّ إلا ببركة حجّية ما قبله من الخبر، فإنّ الذي يخبر به إنّما هو خبر عن الإمام مثلاً، وأثره عبارة عن حجّيته التي هي عين الحكم المستفاد من هذه الآية المباركة، وهذا معنى ما قلناه: من وحدة الحكم والموضوع أو تقارنهما.

والتقريب الثاني: أنه يلزم من شمول آية النبأ للخبر مع الواسطة ما هو أشدّ من وحدة الحكم والموضوع أو تقارنهما، وهو تأخّر المقدّم عن المؤخّر، أعني: تأخّر

→ أن يدعي تمامية دلالة الآية على حجّية خبر العادل، بدعوى استظهار رجوع الضمير المحذوف في (تَبَيَّنُوا) إلى أقرب الكلمات إليه وهو النبأ، مع استظهار معنى المنبأ عنه من كلمة النبأ بقرينة تعلق جاءكم به، أي: أنبأكم نبأ، وبه يتمّ مقتضى للمفهوم، ثمّ يدفع المانع الداخلي باستظهار كون الجهالة بمعنى السفاهة، كما أنّ المانع الخارجي مدفوع بوجهين. والردّ الواضح عندي على ذلك هو عدم الإيمان بأصل مفهوم الشرط.

الموضوع عن الحكم؛ وذلك لأنّ الجزء الأول من جزئي الموضوع وهو الخبر غير ثابت لنا بالحسّ في غير الخبر المباشر لنا، وإنّما يثبت ذلك بحجّية ما قبله من الخبر، وهي: الحكم المستفاد من هذه الآية. إذن فالحكم يثبت قبل ثبوت الموضوع.

وهذان التقريبان يختلفان ملاكاً وموضوعاً:

أمّا الأول: فلما عرفت: من أنّ ملاك الأول هو تقارن المتقدّم والمتأخّر ووحدتهما، وملاك الثاني هو تأخّر المتقدّم.

وأمّا الثاني: فلأنّ النسبة بينهما عموم من وجه، فهما يجتمعان في الوسائط ويفترقان في الطرفين؛ إذ الأول لا يأتي في أوّل السلسلة الذي ينقل الحكم الشرعيّ، والثاني لا يأتي في آخر السلسلة المتّصل بنا الذي يكون خبره ثابتاً عن حسّ.

ولا يخفى ما في التقريب الثاني: من الخلط بين ثبوت الخبر واقعاً وثبوته ظاهراً وتعبداً. أو قل: الخلط بين الخبر والكشف عنه، فإنّ ما يكون موضوعاً للحجّية هو نفس الخبر بوجوده الواقعيّ، وما تحقّق بسبب الحجّية هو الكشف عن الخبر وثبوته عندنا تعبداً.

وعلى أيّة حال، فهذا الإشكال بكلا تقريبيه إنّما يأتي بالنسبة للأدلة اللفظية لحجّية خبر الواحد دون الأدلة اللبّية، فالاستدلال بالسيرة العقلانية - مثلاً - لا يرد عليه هذا الإشكال، فالسيرة لو قامت على الأخذ بالخبر مع الواسطة، والمفروض كشفها عن جعل الشرعيّ، فهي تكشف عن جعل بالنحو الذي لا يرد عليه هذا الإشكال كفرض كون الحجّية لجميع الوسائط بجعل متعدّدة لا بجعل واحد⁽¹⁾.

(أو كون الخبر مع الواسطة حجّة ابتداءً لثبوت الحكم الشرعي المنقول من دون أن يكون كلّ خبر مثبتاً لما قبله.

الصفحة 456

ولعلّ هذا هو الوجه في أنّهم لم يؤجّلوا البحث عن إشكال الأخبار مع الوسائط إلى آخر أدلّة حجّية خبر الواحد التي منها الأدلّة اللبّية، فذكروه في ذيل البحث عن آية النبا التي هي أوّل الأدلّة اللفظيّة في المقام، وإن كان الأنسب تأخيره إلى آخر الأدلّة اللفظيّة.

هذا. والأدلّة اللفظيّة لو كانت بلسان الإخبار عن الجعل المنسجم لفرض وحدة الجعل، وفرض تعدّد الجعول لم يبق أيضاً مجال للإشكال؛ لأنّ إطلاق الدليل للخبر مع الواسطة يبقى حجّة مادّنا نحتمل صدقه لمعقوليّة حجّية الخبر مع الواسطة، ولو بتعدّد الجعول. فالإشكال إذن إنّما ينحصر في فرض الدليل اللفظي الذي يكون بلسان جعل الحجّية، أو بلسان الإخبار عن جعل واحد.

وقد تعارف لدى المحقّقين (رحمهم الله) الجواب على الإشكال بتوضيح عدم اتّحاد الحكم والموضوع، أو تأخّر الموضوع عن الحكم بلحاظ المعنوي الواقعي مع تسليمهم بكون الخبر خبراً مع الواسطة، واتّحاد الحكم والموضوع، أو تأخّر الموضوع عن الحكم عنواناً.

والتحقيق: أنّ الخبر مع الواسطة يرجع دائماً إلى الخبر بلا واسطة، وبهذا يهدم موضوع الإشكال.

فالكلام يقع هنا في مقامين:

إرجاع الخبر غير المباشر إلى المباشر:

المقام الأوّل: في رجوع الخبر مع الواسطة إلى الخبر بلا واسطة ممّا يهدم أصل موضوع

الإشكال، وهذا ما غفل عنه الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم.

والثاني: في تحقيق حال الإشكال، وتمحيص كلمات الأعلام بعد غصّ النظر عن رجوع الإخبار مع الوساطة إلى الإخبار بلا واسطة.

أمّا المقام الأوّل: فلإرجاع الإخبار مع الوساطة إلى الإخبار بلا واسطة تقرّبان، أولهما هو المرضيّ عندنا دون الثاني.

التقريب الأوّل: أنّ الشيخ الكلينيّ (رحمه الله) مثلاً الذي ينقل خبراً ببعض الوسائط الثقات عن الإمام المعصوم (عليه السلام)، فهو وإن كان بالمطابقة ينقل خبراً بالوسائط عن الإمام لكنّه ينقل لنا بالملازمة قضية مانعة الخلوّ، وهي: أنّه إمّا أنّ أحد الوسائط الثقات قد كذب (والمقصود بالكذب مخالفة الواقع)، أو أنّ الإمام (عليه السلام) قد قال كذا، وأنّ الحكم الشرعيّ هو كذا، وإخباره عن هذه القضية التي هي على نحو مانعة الخلوّ إخبار عن حسّ وبلا واسطة؛ لأنّه قد سمع الراوي المباشر له حسّاً عند نقله لهذا الخبر، فلو لم يكن كاذباً، ولم يكن أحد الوسائط الآخرين كاذباً فالحكم ثابت من الإمام حتماً، ولو لم يكن الحكم صادراً من الإمام فقد كذب الراوي المباشر، أو أحد الوسائط الآخرين؛ إذ لا شكّ لدى الكلينيّ (رحمه الله) في صدور هذا الخبر عن الراوي المباشر له. وكلّ قضية مانعة الخلوّ تنحلّ إلى قضيتين شرطيتين مقدّمهما نفي أحد الطرفين وتاليهما إيجاب الطرف الآخر. إذن فالكلينيّ (رحمه الله) يخبر عن حسّ بقضية شرطية، وهي: أنّه لو لم يكذب أحد الوسائط فقد صدر هذا الحكم من الإمام (عليه السلام)، فيشمّله دليل حجّية خبر الثقة؛ إذ لا فرق في حجّية خبر الثقة بين الإخبار عن كلام الإمام مطلقاً، والإخبار عنه على تقدير، كما في المقام حيث أخبرنا الكلينيّ عن كلام الإمام على تقدير عدم كذب أحد الوسائط الثقات، وهذا التقدير ثابت لنا بنحو ملقّق من الوجدان والتعبّد؛ لأنّ هذا الحديث إمّا أنّه لم يصدر من أحد من الوسائط فهم غير كاذبين وجداناً، أو صدر من بعضهم، أو جميعهم فهم غير كاذبين تعبّداً، فإذا ثبت الشرط بنحو ملقّق بين الوجدان والتعبّد، أو قل: ثبت الشرط بالتعبّد؛ لأنّ النتيجة تتبع أحسن المقدّمات، فقد ثبت الجزاء، وهو صدور هذا الحكم من الإمام.

وإن شئت فقل: إنّ الثقات قبل الكلينيّ لو سألنا أيّ واحد منهم هل كذبت في القضية الفلانيّة لقال: لا. فيثبت عدم كذبه بإخباره عن ذلك تعبّداً، وإذا أخبر عن عدم كذب نفسه فقد أخبر ولو بالقوّة بأنّه إن كانت ملازمة بين عدم كذبه وقول الإمام فقد قال الإمام كذا، وهذه الملازمة ثابتة باخبار الشيخ الكلينيّ، فيثبت المطلوب، وهو قول الإمام(عليه السلام)(1).

1)

(إنّ روح الكلام الذي ذكره أستاذنا الشهيد(رحمه الله) يمكن أن تصبّ في عدّة صيغ: الأولى: أن يتمسك بالمقارنة بين عدم كذب الوسائط وكلام الإمام المخبر بها من قبل الكلينيّ، بأن يقال: إنّ كلام الكلينيّ له دلالة التزاميّة على المقارنة بين عدم كذب الوسائط وصدور النصّ من الإمام، وعدم كذب الوسائط على تقدير السكوت ثابت بالوجدان، وعلى تقدير النطق ثابت بالتعبّد، وبهذا يثبت صدور النصّ من الإمام، والظاهر أنّ هذا هو مقصود أستاذنا الشهيد(رحمه الله). وقد يورد عليه: تارة: بأنّ هذا يعني التمسك بالدلالة الالتزاميّة من دون حجّية الدلالة المطابقية، وهذا خلف فانون تعيية الالتزاميّة للمطابقية في الحجّية. وأجاب على ذلك أستاذنا الشهيد(رحمه الله) - على ما نقله السيّد الهاشمي حفظه الله في تقريره عنه - بأنّ هذه التبعية إنّما تعني أنّ ملاك حجّية المطابقية - وهو الكشف عن المعنى المطابق - لو بطل لانهارت حجّية الالتزاميّة أيضاً؛ لأنّ ملاك الكاشفيّة فيهما واحد، وفي المقام لم يحدث شيء من هذا القبيل. وأخرى: بأنّ المدلول الالتزاميّ دائماً هو الحصّة الخاصّة المقيدة بالملزوم، فالإخبار عن شرب زيد للسّم إخبار بالملازمة عن موته الحاصل من شرب السّم لا مطلق الموت، وفي المقام أيضاً يكون المدلول الالتزاميّ عبارة عن نصّ المعصوم على تقدير عدم كذب صقار - مثلاً - لا مطلقاً، بل مقيداً بصدور الإخبار من صقار، فلا بدّ من إثبات صدوره منه، وهذا رجوع مرّة أخرى إلى المحذور. ←

ولم تلزم من ذلك وحدة العارض والمعروض، أو الموضوع والحكم؛ لأنّ الأثر الشرعيّ الذي هو جزء الموضوع ليس هنا عبارة عن الحجّية كي يلزم اتّحاده مع الحكم المستفاد من الآية، وإنّما هو عبارة عن الحكم المنقول عن المعصوم(عليه السلام).

كما لم يلزم أيضاً ثبوت الموضوع بعد الحكم؛ لأنّ الحجّية لم تكن دخيلة في

→ الثالثة: أن يقال رأساً: إنّنا نعلم علماً يقيناً أنّ هؤلاء الثقات بما فيهم الكلينيّ نفسه الذي سمعناه - مثلاً - إن لم يكذبوا كذباً مقارناً للنطق فقد قال الإمام كذا؛ إذ لا نحتمل سكوتهم جميعاً؛ لأنّنا نعلم علماً يقيناً بإخبار الكلينيّ، فهذه الملازمة ثابتة لنا بالوجدان، وعدم كذبهم على تقدير نطقهم ثابت بالتعبّد، إذن فيثبت بذلك قول الإمام. أو قل: إنّنا نعلم علماً يقيناً بالمقارنة بين عدم كذب هؤلاء الثقات بما فيهم الكلينيّ وقول الإمام؛ إذ لا نحتمل سكوتهم جميعاً؛ لأنّنا نعلم علماً يقيناً بإخبار الكلينيّ، وعدم كذبهم ثابت لنا؛ إذ من سكت منهم لم يكذب وجداناً، ومن تكلم منهم لم يكذب تعبّداً، إذن فيثبت بذلك قول الإمام. وهناك وجه آخر لحلّ الإشكال نقله السيّد الهاشمي عن أستاذنا الشهيد(رحمه الله)، وهو: أنّ حجّية خبر الثقة إنّما تكون على أساس كاشفيّة الوثاقفة عن عدم كذب المخبر الجامع بين عدم كذبه من باب السالبة بانتفاء الموضوع أو السالبة بانتفاء المحمول، وهذه الكاشفيّة مصبّها وثاقفة المخبر لا إخبار الثقة، وهي كما تقتضي الكشف عن صدق ما أخبر به المخبر، كذلك وبنفس الدرجة تقتضي الكشف عن عدم صدور الإخبار من الثقة إذا ما أحرز عدم صدق القضية وعلم الثقة بذلك، وبمجرّد وجدان الخبر مع الواسطة نعلم بقضيّة شرطيّة هي: أنّه إن لم يكذب كلّ واحد من هؤلاء الثقات الواقعيين في سند هذا الخبر فقد صدر هذا الخبر من الإمام. والشرط ثابت تعبّداً، فإنّ مقتضى وثاقفة كلّ واحد منهم هو أنّه لم يكذب، فيثبت الجزاء، ومعه يرتفع موضوع الإشكال من رأس، فإنّه كان مبنياً على افتراض طولية الإخبارين الموضوعين لدليل الحجّية.

إثبات الخبر، وإنّما كانت دخيلة في إثبات الشرط في القضية الشرطيّة التي أخبر بها، وكم فرق بينهما.

التقريب الثاني: مبنيّ على مبنى من يقول بكون المعجول في باب الأمارات هو العلم تعبدًا، ولنفترض لأجل التسهيل أنّ الكلينيّ (رحمه الله) قد أخبرنا بخبر عن المعصوم بواسطة شخص واحد ثقة، وهو الصقار مثلاً، وعندئذ نقول: إنّ الكلينيّ قد أخبر بالملزمة بكونه عالمًا بقول الإمام؛ لأنّ خبر الصقار حجّة له ومورث للعلم التعبدّيّ له، وإخباره عن علمه بقول الإمام وإن كان إخباراً حدسيّاً وليس حسيّاً؛ لأنّ حجّيّة الخبر تثبت بالاجتهاد، لكن هذا الحدس مصدّق من قبلنا أيضاً بحسب الفرض، والحدس المشترك بين المخبر والسامع بحكم الحسن، ولا يسقط الخبر عن الحجّيّة لدى السامع.

وإذا ثبت أنّ الشيخ الكلينيّ أخبرنا بكونه عالمًا بقول الإمام فقد ثبت لنا قول الإمام لأحد وجهين: الأول: أنّه مستعدّ للإخبار ابتداءً بقول الإمام؛ إذ الأمانة عند الفائلين بجعل العلم والطريقيّة تقوم مقام العلم الموضوعيّ.

والثاني: أنّه يكفيها نفس إخباره عن علمه بقول المعصوم، فإنّ كلّ خبر عن شيء ليس في الحقيقة إلاّ إخباراً عن علم المخبر بذلك الشيء، ونحو ذلك من الأمور النفسيّة كقصد الحكاية.

ويرد على هذا التقريب: أنّ المستظهر من الدليل اللفظيّ لحجّيّة الخبر والمقطوع به من الدليل اللبّيّ لها إنّما هو حجّيّة الخبر بما له من الكشف الذاتيّ، والعلم التعبدّيّ بما هو كذلك ليس له كشف أصلاً، فلا يكون الإخبار عنه، أو الإخبار عمّا علم به حجّة لإثبات الواقع. فمثلاً لو أخبرنا مخبر بطهارة شيء اعتماداً على أصالة الطهارة - بناءً على أنّ أصالة الطهارة توجب العلم التعبدّيّ - لم يثبت ذلك لنا شيئاً

والخبر مع الواسطة له مستوى من الكشف الذاتي قبل التعبد بكون الخبر علماً، فإن أفادنا هذا الكشف الذاتي بغض النظر عن العلم التعبدّي للمخبر، وذلك بحل إشكال الخبر مع الواسطة بطريق آخر غير مسألة كون المخبر عالماً تعبدّاً، صحّ لنا العمل بهذا الخبر، وإن لم يفدنا ذلك؛ لأننا لم نعرف علاجاً آخر لحل مشكلة الخبر مع الواسطة، فكون المخبر عالماً تعبدّاً بما يخبر به لا يحلّ لنا إشكالاً في المقام؛ لأنّ علمه التعبدّي لا يفيدنا كشفاً ذاتياً أصلاً، وما لخبره من كشف ذاتي لا يمتّ إلى علمه التعبدّي بصلة، وإنّما هو كشف للخبر مع الواسطة، والمفروض عدم حجّية الخبر مع الواسطة، فإرجاعه إلى الخبر بلا واسطة عن طريق العلم التعبدّي للمخبر لا قيمة له.

وبكلمة أخرى: إنّ هذا الخبر بما هو خبر مع الواسطة له كشف ذاتي، لكن المفروض عدم حجّيته بما هو كذلك، وبما هو علم تعبدّي للمخبر لا كشف ذاتي له، فلا يشملها دليل الحجّية الظاهر في كون حجّية خبر الواحد بما له من كشف ذاتي.

على أنّه لو تمّ هذا الوجه لم يتمّ في تمام الموارد بحسب مباني من يقول بجعل الطريقيّة والعلم؛ وذلك لأنّه قد يفترض أنّ الوسيط غير ثقة لدى المخبر وإن كان ثقة لدينا، أو أنّ المخبر هو لا يؤمن بحجّية خبر الثقة وإن كنّا نحن مؤمنين بها، وعندئذ لا يتمّ هذا الجواب بناءً على مبناهم؛ من أنّ دليل الحجّية إنّما يكون حاكماً على دليل حرمة القول بغير علم عند الوصول، إذن فلا يصحّ للكلينيّ مثلاً الإخبار عن قول الإمام لا بشكل مطلق ولا بأن يقول: (لو كان الصقار ثقة، وخبر الثقة حجّة، فالإمام قال كذا). أمّا عدم جواز إخباره عن قول الإمام بشكل مطلق فواضح. وأمّا عدم جواز إخباره عن قول الإمام بصيغة الشرط فلأنّنا نقول: هل المقصود بذلك الإخبار المشروط؟ أو المقصود به الإخبار بالملزمة والقضيّة

الشرطيّة؟ فإن كان المقصود هو الثاني كان كذباً، لوضوح عدم الملازمة بين وثاقّة الصقار وحجّية خبر الثقة من ناحية، وصدور الكلام من الإمام من ناحية أخرى، وإن كان المقصود هو الأوّل لم يجز هذا الإخبار؛ لأنّ هذا إخبار فعليّ وقع في زمان عدم وصول الحجّية وإن كان مدلوله ضيقاً لكونه إخباراً على تقدير، وقد فرضنا أنّ دليل الحجّية لا حكومة له قبل الوصول على دليل حرمة القول بغير علم.

نعم، إذا قال: (لو علمت بوثاقّة صقار وحجّية خبر الثقة لأخبرت بقول الإمام)، كان هذا الكلام صحيحاً، لكنّه لا يفيدنا شيئاً؛ لأنّه ليس إخباراً بقول الإمام. هذا ويصحّ للكلينيّ الإخبار عن علمه بقول الإمام على شكل الإخبار بالقضيّة الشرطيّة، وعلى شكل الإخبار المشروط بأن يقول مثلاً: (لو كان الصقار ثقة، وخبر الثقة حجّة، فإتيّ عالم بأنّ الإمام قال كذا) لكن هذا لا يفيدنا شيئاً؛ لأنّنا وإن قلنا في مقام بيان الوجه الثاني من وجهي الاستفادة من العلم التعبدّي للمخبر: إنّه يكفي الإخبار عن العلم؛ لأنّ روح الإخبار عن شيء إنّما هو الإخبار عن العلم به. لكنّنا نقول أيضاً: إنّ روح الإخبار عن الشيء إنّما هو الإخبار عن العلم الفعليّ لا الإخبار عن العلم المعلّق بنحو القضيّة الشرطيّة، أو الإخبار المشروط بحيث يكون هو بنفسه شاكاً في علمه بذلك الشيء⁽¹⁾.

(1) قد يقال: إنّ الإخبار عن العلم بقول الإمام إذا كان على نحو الإخبار بالقضيّة الشرطيّة، أو كان على شكل الإخبار المشروط، فهذا وإن لم يكن عبارة عن روح الإخبار بقول الإمام بشكل مطلق لكنّه عبارة عن روح الإخبار بقول الإمام بشكل مشروط بأن يكون الإخبار بقول الإمام مضيقاً ومحصوراً بخصوص دائرة فرض وثاقّة صقار وحجّية خبر الثقة، غاية ما هناك أنّ هذا الإخبار لم يكن جائزاً؛ لأنّنا فرضنا عدم حكومة دليل الحجّية قبل الوصول على دليل حرمة القول بغير علم، ولكن الإخبار عن العلم بقول الإمام ←

ولو سلّمنا كفاية إخباره عن العلم المعلّق بأحد الشكّليين بدعوى أنّ المعلّق عليه ثابت لدينا فيثبت لنا بذلك تحقّق العلم للكلينيّ، قلنا: إنّ هذا لا يتمّ فيما لو كانت وثيقة الصّغار أو حجّيّة خبر الثقة ثابتة لنا بالاستصحاب؛ لأنّ هذا الاستصحاب لا يثبت لنا علم الكلينيّ بقول الإمام؛ لعدم حجّيّة مثبتات الأصول⁽¹⁾، وهذا الاستصحاب لم يكن مجعولاً بشأن الكلينيّ؛ لأنّه إنّما يكون مجعولاً بشأن من له يقين سابق وشكّ لاحق، والمفروض أنّ الكلينيّ قاطع مثلاً بعدم وثيقة صّغار، أو

→ مشروطاً أو بنحو القضية الشرطيّة جائز رغم أنّه هو روح الإخبار المشروط بقول الإمام؛ وذلك لعدم ورود إشكال الحاجة إلى الحكومة. والواقع: أنّ الوصول إلى هذه النتيجة الغربية - وهي عدم جواز الإخبار بشيء مع جواز ما هو روحه من الإخبار بالعلم به - هو ضريبة الإسراف في نفي حكومة دليل الحجّيّة غير الواصل على دليل حرمة القول بغير علم. والذي ينبغي في المقام هو: أن يكون معنى عدم حكومة دليل الحجّيّة غير الواصل على دليل حرمة القول بغير العلم هو عدم حكومته عليه في تجويز الإخبار المطلق، فلو أخبر بشكل مطلق كان عاصياً رغم ثبوت دليل الحجّيّة في علم الله، لا عدم حكومته عليه في تجويز الإخبار المشروط. (1) لو قلنا بحجّيّة الاستصحاب التعليقيّ في مثل المقام لأمكن القول بأنّ خبر الكلينيّ لو كان في زمان وثيقة صّغار، أو حجّيّة خبر الثقة لكان الكلينيّ عالماً، والآن كما كان، بل بالنسبة لاستصحاب الوثيقة لسنا بحاجة إلى الاستصحاب التعليقيّ، كما أنّ الأصل ليس مثبتاً، فإنّ ثبوت العلم للكلينيّ أثر شرعيّ لوثيقة الراوي؛ إذ الحكم المجعول في باب خبر الثقة هو العلم والطريقيّة بناءً على مبنى جعل العلم والطريقيّة، وهذا الحكم موضوعه مركّب من الخبر ووثيقة المخبر، فاستصحاب وثيقة المخبر الذي أخبر الكلينيّ يثبت لا محالة علم الكلينيّ من دون ابتلاء بالأصل المثبت، ولا بالاستصحاب التعليقيّ.

عدم حجّيّة خبر الثقة. نعم، لو كان عدم قوله بوثيقة صّغار أو حجّيّة خبر الثقة من باب غفلته عن الاستصحاب لم يرد في هذا الفرض هذا الإشكال. لكن يبقى ما قلنا: من أنّ روح الإخبار عن شيء إنّما هو الإخبار عن العلم الفعليّ، أمّا مع شكّ نفس المخبر في علمه فلا يجدي مجرد الإخبار عن العلم المعلّق بشكل القضية الشرطيّة أو الإخبار المشروط؛ لأنّ هذا ليس هو روح الإخبار عن شيء.

موقف الأصحاب تجاه المشكلة:

وأما المقام الثاني: فقد أفاد المحقّقون - قدّس الله أسرارهم - عن الإشكال أجوبة ثلاثة:

الجواب الأوّل: أنّه وإن كان دليل الجعل الواحد لا يشمل الأخبار مع الوسطة بحسب الفرض لأنّها تحتاج إلى جعول متعدّدة كي لا يرد ما مضى من الإشكال، لكننا نقطع بعدم الفرق بين أثر وأثر، فإذا كان خبر الواحد حجّة بالنسبة لسائر الآثار غير أثر الحجّيّة، فنحن نقطع بكونه حجّة بالنسبة لأثر الحجّيّة أيضاً ولو بجعل مستقلّ.

ويرد عليه: أنّه مادام تعدّد الوسطة يوجب ضعف قرينيّة الخبر لا محالة بحساب الاحتمالات فاحتمال الفرق بين الإخبار بلا واسطة والإخبار مع الوسطة موجود، فإذا كان الخبر بلا واسطة فهذا يعني أنّ الوسيط بيننا وبين الإمام ليس عدا شخص واحد، وهذا الخبر قرينة لنا على صدور الحكم من الإمام رغم احتمال مخالفة كلام الوسيط للواقع. أمّا إذا تعدّدت الوسطة فكان هذا المخبر قد أخبرنا بواسطة شخص آخر عن الإمام، فهنا تضعف القرينيّة؛ لأنّ خبر الشخص المباشر لنا يحتفظ بما فيه من درجة احتمال المخالفة للواقع، ويضاف إلى ذلك أنّه على تقدير موافقة كلامه للواقع وصحّة نقله عن ذلك الشخص الآخر يأتي احتمال

مخالفة نقل ذلك الشخص الآخر للواقع، فالقيمة الاحتمالية لموافقة الخبر للواقع قلت لا محالة. وهذا الكلام يتكرر كلما ازدادت الوسائط، ويتناسب الضعف طردياً مع كثرة الوسائط، فإذا كان وجود الواسطة في الخبر مؤثراً في ضعف قيمته فلا محالة يكون احتمال الفرق موجوداً، فحجّية الخبر بلا واسطة لا تستلزم حجّية الخبر مع الواسطة.

نعم، احتمال الفرق إنّما يرد بلحاظ الأدلة اللفظية بحجّية الخبر، أمّا بلحاظ الأدلة اللبّية فلا يوجد احتمال الفرق. ولكن الإشكال من أول الأمر لم يكن وارداً بلحاظ الأدلة اللبّية، بل كان مختصاً بالأدلة اللفظية كما مضى بيانه.

الجواب الثاني: ما أفاده المحقق الخراساني (رحمه الله) من أنّ متعلّق الحكم هو طبيعة الأثر لا خصوص أثر الحجّية كي يلزم اتّحاد الحكم والموضوع. ولا يقصد (رحمه الله) بكون القضية طبيعياً، المعنى الذي يقصد في قولهم: (إنّ الإنسان نوع قضية طبيعية)، أي: أنّه لم تلحظ فيها جهة انطباقها على الأفراد، فالحكم فيها لا يسري إلى الأفراد، بل يقف على الطبيعة في عالم تباينها مع الأفراد وعدم انطباقها عليها، وهو عالم الذهن مثلاً. وإنّما يقصد (رحمه الله) بكون الحكم على الطبيعة: أنّ الحكم لم ينصب في القضية ابتداءً على الأفراد، بل انصبّ على الطبيعة وسرى إلى الأفراد باعتبار انطباقها عليها، فإذا انصبّ الحكم ابتداءً على طبيعة الأثر المغايرة لأفراده - وإن كانت تنطبق عليها - فهذا كاف في المغايرة التي لا بدّ منها بين الموضوع والحكم، فالحجّية فرد من أفراد الأثر، وفي نفس الوقت الحجّية حكم ولكن ليس موضوع هذا الحكم نفس الحجّية كي يلزم اتّحاد الحكم والموضوع، وإنّما موضوعه طبيعيّ الأثر وهو غير الحجّية، وهو وإن كان منطبقاً على الحجّية، وكان هذا الانطباق موجباً لسريان الحكم إلى هذا الفرد، إلّا أنّ سريان الحكم إلى الأفراد لا يعني جعلاً جديداً للحكم وعروضاً للحكم على الموضوع مرّة ثانية، وإنّما

الحكم بحسب عالم الجعل يعرض على موضوعه مرّة واحدة، والملحوظ في عالم الجعل هو طبيعة الأثر المغاير أو المقدّم والمؤخّر. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلام المحقّق الخراسانيّ (قدس سره).

ويرد عليه: أنّ مصبّ الإشكال ليس هو عالم الجعل، ولا مجال فيه للإشكال سواء فرضناه منصبّاً على طبيعيّ الأثر، أو على الأفراد. وإنّما مصبّ الإشكال هو عالم الفعلية بافتراض أنّ وحدة الجعل توجب في عالم الفعلية انطباق هذا الحكم الواحد على نفسه؛ لأنّ فعلية الحكم بأيّ معنى تفسّر - على خلاف في تفسيره بيننا وبين الأصحاب - تعني انطباق الحكم بمعنى من معاني الانطباق على فرد الموضوع الذي صار فعليّاً، وقد فرضنا أنّ الجاعل جعل حكماً واحداً، فحينما يصبح هذا الحكم بنفسه فرداً من أفراد الموضوع يلزم اتّحاد الحكم والموضوع، أو المنطبق والمنطبق عليه.

أمّا في عالم الجعل - وبغضّ النظر عن مرحلة الفعلية - فلا مجال للإشكال أصلاً بجميع أنحاء صور الجعل. وتوضيح المقصود: أنّ جعل الحكم على شيء يتصوّر على أنحاء ثلاثة:

الأوّل: جعله على الطبيعة كقوله: (أكرم العالم)، وإن شئت فسمّه بالجعل على نحو الإطلاق. وهذا لا يستلزم في المقام مع غضّ النظر عن فعلية الحكم أيّ إشكال، وذلك لما قاله المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله): من أنّ طبيعيّ الموضوع غير فرد الموضوع، إذن لم يلزم اتّحاد الحكم والموضوع.

والثاني: جعله على الأفراد، لكن لا بمعنى جعله على نفس الأفراد، بل بمعنى جعله على عنوان الأفراد، أعني: العنوان الذي يطلق على الأفراد بما هي متكثّرة، ويلحظ به الأفراد بعنوان وحدانيّ كعنوان (كلّ عالم) في قولنا: (أكرم كلّ عالم)، وهذا العنوان يفترق عن العنوان السابق، فإنّ العنوان السابق لم تكن تلحظ فيه

جهة تكثّر الأفراد، وإنّما كانت تلاحظ فيه الجهة المشتركة بعد تجريدتها عن الخصوصيّات الفردية بخلاف هذا العنوان، ولذا ترى أنّ هذا العنوان يطلق على المتكثّر بما هو متكثّر بخلاف العنوان السابق فيقال: (هؤلاء كلّ العلماء)، ولا يقال: (هؤلاء العالم)، وإن شئت فسمّ هذا الجعل بالجعل على نحو العموم. وهذا أيضاً ليس في المقام مصباً للإشكال إذا غصّ النظر عن عالم الفعلية؛ لأنّ الموضوع - وهو العنوان العامّ الملحوظ فيه جهة الكثرة - مغاير على أيّ حال للمعنونات الخاصة الفردية تغاير كلّ عنوان لمعنونه، فإذا انطبق على نفس الحكم فهذا لا يعني اتّحاد الحكم والموضوع.

والثالث: جعل الحكم على نفس الأفراد بلا توسط أيّ واحد من العنوانين كجعله على زيد وعمرو وبكر ... وغيرهم من الأفراد. وهذا الطرز من الجعل يساوق لا محالة تعدّد الجعل، ومع فرض تعدّد الجعل لا مجال لتوهم الإشكال في المقام.

وإنّما الإشكال يكون بحسب عالم الفعلية، فيقال: إنّ هذا الجعل الواحد ينطبق لا محالة بحسب عالم الفعلية على الأفراد، ومن تلك الأفراد نفس الحجية، فلزم اتّحاد الحكم والموضوع، والمنطبق والمنطبق عليه بأيّ نحو فسّرنا هذا الانطباق وهذه الفعلية على الخلاف الموجود بيننا وبينهم في تفسير ذلك.

ويمكن ذكر الإشكال بتقريب آخر، وهو: أنّه لو سلّمنا إمكان عروض الشيء على نفسه نقول في خصوص باب الحجية: إنّ هذا محال لاستلزامه اللغوية؛ إذ الحجية بنفسها لا مساس لها بالعمل ولذا تحتاج إلى متعلّق يمسّ العمل كأن يقال: إنّ الحكم الفلانيّ الذي يمسّ العمل ثبت بحجّة خبر الثقة. أمّا لو فرض أنّ الشيء الذي يثبت بالحجّة هو نفس الحجية بأن عرضت على نفسها - لو أمكن عروض الشيء على نفسه - فهذا لغو؛ إذ لا تتحقّق بذلك الصلة بالعمل؛ إذ المفروض أنّ

الحجّة لا مساس لها بالعمل، ولذا احتاجت إلى معروض يمسّ العمل.

الجواب الثالث: ما أفاده المحقّق النائيني (رحمه الله) من أنّ الحكم الثابت على عنوان بنحو الفضية الحقيقية ينحلّ بحسب عالم الانطباق والفعلية إلى أحكام عديدة، فتكون حجّة موضوعاً لحجّة أخرى، وخبر ثابت بحجّة موضوعاً لحجّة أخرى.

وهذا الجواب في غاية المتانة، وقد عالج الإشكال في مورده الصحيح وهو عالم الفعلية لا الجعل، فدفع الإشكال بأنّ الحكم الواحد له فعليات عديدة بعدد الموضوع بعضها موضوع لبعض، وكذلك بعضها يثبت الخبر ويصير موضوعاً لفعلية أخرى⁽¹⁾، فارتفع بذلك كلا الإشكاليين.

إلا أنّ المحقّق النائيني (رحمه الله) لم يكتف بهذا الجواب، بل ذكر جواباً آخر أيضاً عن خصوص الإشكال الأوّل، وهو لزوم اتّحاد الحكم والأثر الذي هو موضوع له⁽²⁾، ونحن نوضّح الجواب بهذه الصياغة:

وهي أن يقال: إنّ هذا الإشكال إنّما يرد على مبنى المشهور: من جعل الحكم المماثل، فإنّ الحكم المماثل - بالكسر - في كلّ حلقة من حلقات سلسلة الخبر مع

1)

(هذه الصياغة للجواب تناسب مبنى المحقّق النائيني (رحمه الله) في تصوير الفعلية، أمّا على مبنا: من عدم ثبوت وجود آخر للحكم باسم الفعلية، وإنّما الذي يتحقّق عند ثبوت الموضوع هو طريقة هذا الفرد للحكم، فيصاغ الجواب كما يلي: إنّ الجعل الواحد قد خلق بانطباقه على فرد فرداً من الأثر أو الخبر، فتجدّد له الانطباق على هذا الفرد الجديد، وببركة هذا الانطباق الجديد خلق فرد آخر، فانطبق عليه أيضاً، وهكذا، فالجعل الكلّي للحجّة قد انطبق مرّات عديدة على الأثر الذي هو فرد جزئيّ للحجّة خلق في الرتبة السابقة على انطباق الحكم

عليه، وكذلك انطبق هذا الجعل مرّات عديدة على خبر خلق بهذا الجعل في المرتبة السابقة على انطباقه عليه.
(2) راجع فوائد الأصول للشيخ الكاظمي (رحمه الله)، ص 64.

الصفحة 470

الواسطة بحاجة إلى حكم مماثل - بالفتح - لا محالة كي يعقل جعل مماثله، وليس الحكم المماثل - بالفتح - هنا إلا نفس ما جعل في دليل الحجية، وهذا يعني اتحاد المماثل والمماثل، أو اتحاد الحجية والأثر، أو الحكم والموضوع. أمّا بناءً على ما هو المختار عند المحقق النائيني (رحمه الله): من جعل الطريقيّة والعلم الاعتباري فلا حاجة إلى ثبوت أثر خاصّ في جميع حلقات السلسلة كي يلزم اتحاد الحكم والأثر؛ وذلك لأنّ الاعتبار سهل المؤونة، فجعل العلم بالاعتبار أمر ممكن سواء ترتّب على متعلّقه أثر أو لا. نعم، لا بدّ من رفع اللغويّة كي لا تلزم استحالة اللغويّة، ويكفي في رفع اللغويّة الانتهاء إلى الأثر ولو في آخر السلسلة، وهذا ثابت في المقام للانتهاء في آخر السلسلة إلى نقل الحكم عن الإمام (عليه السلام) ولو بعد ألف واسطة. هذا مراد المحقق النائيني (قدس سره) في المقام، وإن كانت العبارة الموجودة في تقرير بحثه لا تفيد بذلك.

ويرد عليه: أنّ الالتزام بمبنى جعل العلم والطريقيّة لا يدفع لزوم إشكال اتحاد الحكم والموضوع في المقام، ولأجل توضيح ذلك نذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أنّ العلم الاعتباري يختلف عن العلم الوجدانيّ في أمرين:

الأول: أنّ العلم الوجدانيّ يسري إلى تمام آثار المعلوم ولوازمه، والعلم الاعتباري لا يسري إلى ذلك إلا بقدر إسراء الشارع له؛ لأنّ العلم الاعتباري ليس إلا عبارة عن اعتبار الشارع للشكّ في أمر ما علماً به، وهذا لا يلزم عقلاً اعتبار الشكّ في أثره ولازمه علماً بذلك الأثر واللازم، وأمر توسيع هذا الاعتبار وتضييقه بيد نفس المعبر. وبأتي البحث مفصلاً عن ذلك في باب الأصول المثبتة إن شاء الله.

الثاني: أنّ العلم الوجدانيّ لا يعقل أن يتعلّق به علم آخر؛ لأنّه بنفسه معلوم بالعلم الحضوريّ، فالعلم بشيء ليس إلا نفس العلم بذلك الشيء، كما أنّه لا يعقل

عادةً تعلّق الشكّ أو الظنّ بالعلم الوجدانيّ. وأمّا العلم الاعتباريّ فمن المعقول تعلّق العلم والظنّ والشكّ به؛ إذ ليس العلم الاعتباريّ إلاّ عبارة عن اعتبار الشارع لشكّ الشخص علماً، وذاك الشخص قد يعلم بذلك وقد يظنّ به أو يشكّ فيه، وليس العلم بالعلم بشيء في العلم الاعتباريّ علماً بذلك الشيء.

المقدّمة الثانية: أنّ جعل الحجّية في الأخبار مع الوساطة - بناءً على مبنى جعل العلم الاعتباريّ - لا بدّ أن يتصوّر على أساس جعل العلم بالعلم، وتكرّر كلمة العلم بحسب تكرّر الوسائط، فصقار - مثلاً - حينما أخبر عن الإمام (عليه السلام) جعل الشارع شكّنا في قول الإمام علماً اعتباراً، ولكننا لم نكن مطلّعين على ذلك لعدم اطلاعنا على خبر صقار، ولما أخبر أحمد بن محمّد عن خبر صقار، جعل الشارع شكّنا في علمنا بقول الإمام علماً اعتباراً، ولكننا أيضاً لم نكن مطلّعين على ذلك إلى أن أخبرنا الكلينيّ مباشرة - مثلاً - بخبر أحمد بن محمّد، فعلمنا وجداناً بعلمنا الاعتباريّ المتعلّق بعلمنا الاعتباريّ المتعلّق بقول الإمام. وقد عرفت أنّ العلم بالعلم بشيء ليس علماً بذلك الشيء في باب العلم الاعتباريّ، فنحن لسنا عالمين بقول الإمام والحكم الشرعيّ لا وجداناً ولا اعتباراً، فلا بدّ لمثل المحقّق النائينيّ (قدس سره) أن يلتزم في مقام تصوير حجّة الخبر مع الوساطة بأنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان موضوعه ليس هو مجرد عدم العلم التكوينيّ أو الاعتباريّ بالحكم، بل يدخل في موضوعه أيضاً عدم العلم التكوينيّ بالعلم الاعتباريّ بالحكم، وكذلك عدم العلم التكوينيّ بالعلم الاعتباريّ بالعلم الاعتباريّ بالحكم وهكذا.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين فلنا: إنّ خبر من يخبر عن الوساطة له كشفان: كشف قويّ عن إخبار الوساطة، وكشف عن كلام الإمام. فهنا طرح سؤالاً عن أنّ جعل الحجّية لخبر الكلينيّ - مثلاً - هل هو باعتبار حيثيّة كشفه عن قول الإمام،

أي: أنّه حجّة ابتداء في إثبات قول الإمام؟ أو باعتبار كشفه عن إخبار الوساطة؟ والأوّل خلف من وجهين؛ لأنّ المفروض هو حجّية الخبر في إثبات مؤدّاه، ومؤدّاه خبر الوسيط لا قول الإمام؛ ولأنّ المفروض إثبات الحجّية لتمام إخبار الوسائط، ولو كان خبر الكلينيّ حجّة في إثبات قول الإمام ابتداء لم تكن حاجة إلى حجّية إخبار الوسائط. إذن فقد تعيّن الثاني، أي: أنّ خبر الكلينيّ إنّما يكون حجّة باعتبار كشفه عن إخبار الوساطة. وعليه نقول: هل أنّ خبر الكلينيّ جعله الشارع علماً اعتباراً بنفس خبر أحمد بن محمّد، ولم يوسّع دائرة الاعتبار إلى أثر خبر أحمد بن محمّد وهو العلم بخبر صقار كي يتحقّق العلم بالعلم، أو جعله علماً اعتباراً بخبر أحمد بن محمّد وبما له أثر؟! لا بدّ من اختيار الثاني؛ لأنّ اختيار الأوّل يقطع سلسلة تعلّق العلوم بعضها ببعض ونصبح غير عالمين بالعلم بالعلم بقول المعصوم؛ لما مضى: من أنّ العلم الاعتباريّ بشيء لا يسري إلى آثاره ولوازمه، وإذا اخترنا الثاني كان إشكال اتّحاد الحكم والموضوع ثابتاً على حاله؛ لأنّ جعل العلم والطريقيّة لخبر الكلينيّ كان باعتبار أثر خبر أحمد بن محمّد الذي هو العلم والطريقيّة، فكلّ من الحكم والموضوع عبارة عن العلم والطريقيّة.

وقد ظهر ممّا ذكرناه: عدم صحّة توجيه كلام المحقّق النائينيّ (قدس سره) بقياس العلوم الاعتباريّة بالعلوم التكوينيّة، بتقريب أنّه لو فرض أنّ الكلينيّ وأحمد بن محمّد والصفّار كانوا معصومين لا يحتمل بشأنهم الكذب والاشتباه كان العلم بخبر الكلينيّ يولّد العلم بخبر أحمد بن محمّد على حدّ البرهان الإنّي، والعلم بخبر أحمد بن محمّد يولّد العلم بخبر صقار، وهو يولّد العلم بكلام الإمام، فبالتالي يحصل العلم بكلام الإمام، ولكن بما أنّهم لم يكونوا معصومين ولم يفد كلامهم العلم، فالعلم بخبر الكلينيّ أولد احتمال خبر أحمد بن محمّد، واحتمال خبر أحمد بن محمّد أولد احتمال خبر صقار، واحتمال خبر صقار أولد احتمال كلام الإمام على

تفاوت بين الاحتمالات من ناحية القوة والضعف، وهذه الأمور المتولّد بعضها من بعض نقصها أنّها لم تبلغ مرتبة العلم كما في الفرض الأوّل حتّى يحصل العلم بقول الإمام، ولكن الشارع تدارك هذا النقص في كلّ مرتبة من مراتب هذه السلسلة بجعل العلم التبعديّ، فأصبح حال هذا الفرض هو حال الفرض الأوّل، وكما أنّه حصل بالتالي في الفرض الأوّل العلم بقول الإمام كذلك الحال في الفرض الثاني، بفرق أنّ العلم بقول الإمام الحاصل في الفرض الأوّل تكوينيّ وفي الفرض الثاني تبعديّ.

والوجه في فساد هذا التقريب هو: أنّه لو كان العلم بخبر الكلينيّ يولّد العلم التبعديّ بخبر أحمد بن محمد، وهو يولّد العلم التبعديّ بخبر صفّار، وهو يولّد العلم التبعديّ بخبر الإمام، صحّ تنظير ذلك بالعلوم التكوينيّة، لكن الأمر ليس كذلك، فإنّ كلّ علم في هذا الفرض الثاني يكشف عن العلم بخبر سابق لا أنّه يولّد العلم بخبر سابق. ويقع الكلام في هذا الكشف فنقول: لو جعل الشارع خبر الكلينيّ طريقاً إلى خصوص خبر أحمد بن محمد لا إلى طريقيّته وعلميّته، انقطعت سلسلة تعلق العلوم بعضها ببعض، ولم ينكشف لنا العلم بخبر صفّار، ولو جعله طريقاً إلى طريقيّته وعلمه لزم اتّحاد الحكم والموضوع، والجواب عن ذلك إنّما يكون بالانحلال.

ثمّ إنّ المحقّق النائينيّ (قدس سره) بعد أن ذكر عدم ورود الإشكال الأوّل على مبناه: من جعل الطريقيّة والعلم، أفاد: أنّه يمكن تطوير الإشكال وتغييره بنحو يرد حتّى على مبنى الطريقيّة، وذلك بأن يبدّل لزوم اتّحاد الحكم والموضوع بلزوم اتّحاد الحاكم والمحكوم.

وتوضيح ذلك: أنّ الحكومة على قسمين: حكومة واقعيّة، وهي: ما كان الحاكم فيها في فرض العلم بالمحكوم ولا يكون في طول الشكّ فيه، كحكومة قوله: (لا

ربا بين الوالد وولده) على دليل حرمة الربا بتضييق دائرة موضوعه تعبدًا، أو حكومة قوله: (الطواف بالبيت صلاة) على دليل بعض أحكام الصلاة بتوسيع دائرة موضوعها تعبدًا. وحكومة ظاهرية، وهي: ما كان الحاكم فيها في طول الشك في المحكوم، كحكومة أدلة اعتبار الأمارات والأصول على أدلة الأحكام الواقعية، حيث أخذ في موضوعها الشك في تلك الأحكام، ومعنى حكومتها على تلك الأحكام أنها مثبتة أو نافية لها ظاهراً لدى الشك. هذه مصطلحات له (قدس سره) في باب الحكومة.

وذكر في المقام على هذا الأساس: أنه يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم، فإن دليل وجوب تصديق خبر الكليني - مثلاً - يكون حاكماً بالحكومة الظاهرية على الحكم الواقعي المترتب على خبر الكليني وهو وجوب تصديق أحمد بن محمد، فلزم أن يكون وجوب التصديق حاكماً على نفسه. وذكر (رحمه الله): أن مثل هذه الحكومة الظاهرية حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي، ويرد عليها نفس الإشكال، حيث إن دليل كل واحد منها عين دليل الآخر وهو قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»، والجواب في كلا الموردین يكون بالانحلال.

أقول: يرد على تنظيره للأصل السببي والمسببي بما نحن فيه، وتخيّل كون حكومة الأصل السببي على المسببي حكومة ظاهرية ما أتضح في بحثنا في قيام الأمارات والأصول مقام القطع: من أن حكومة أصل على أصل حكومة واقعية لا ظاهرية⁽¹⁾، فلم يؤخذ في موضوع أحدهما الشك في الآخر، وإنما الأصل السببي

1)

(والحكومة الواقعية تعني نفي المحكوم واقعاً، فحكومة دليل الاستصحاب على نفسه بلحاظ الأصل السببي والمسببي ترجع بروحها إلى عدم دلالة الدليل إلا على الأصل السببي دون المسببي، فلا يأتي إشكال اتحاد الحاكم والمحكوم.

يفني موضوع الأصل المسببي من دون شك فيه، لا أنه ينفيه نفيًا ظاهريًا لدى الشك فيه.

ويرد على أصل ما أفاده هنا: من أنّ تبديل صيغة الإشكال بلزوم وحدة الحاكم والمحكوم بدلاً عن صيغة اتحاد الحكم والموضوع يوجب سريان الإشكال حتى على مبنى الطريقيّة:

أولاً: أنّ هذين الإشكاليين متلازمان من حيث الوجود وعدمه على مبنى الطريقيّة؛ وذلك لأنّ حجّة خبر الكلينيّ المثبت لخبر أحمد بن محمد إن فرض كونها باعتبار الأثر المترتب على ما هو المخبر به - أعني: حجّة خبر أحمد بن محمد - لزم اتحاد الحكم والموضوع. وإن فرض كونها باعتبار قول الإمام والأثر المترتب على آخر السلسلة، فحجّة خبر الكلينيّ ليست حاكمة على حجّة خبر أحمد بن محمد، وإنّما هي حاكمة على ذلك الحكم الواقعيّ الذي وقع في آخر السلسلة، فلم يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم.

وثانياً: أنّ روح حكومة الإمارات والأصول على الأحكام الواقعيّة بمعنى إثباتها أو نفيها ليست إلاّ عبارة عن تنجيز تلك الأحكام والآثار أو التعذير عنها، ولا تتصوّر فيها الحكومة بأحد معنييها المدوّنين في أصول المحقّق النائينيّ (قدس سره): من التصرف في عقد الموضوع أو التفسير، حتى يلزم تصرف الشيء في نفسه أو تفسير الشيء لنفسه. وأنّ ترى أنّ في الحكومة الظاهريّة قد يكون المحكوم غير موجود بحسب الواقع أصلاً كي يتصرف في موضوعه أو يفسّر، فإطلاق الحكومة على باب الإمارات والأصول بالنسبة للأحكام الواقعيّة لا يزيد على مجرد اصطلاح. ولبّ المطلب: أنّ دليل حجّة الإمارات والأصل ينجز الأثر الواقعيّ أو يعدّ عنه، والأثر الواقعيّ فيما نحن فيه هو الحجّة، وحكم الإمارة أيضاً هو الحجّة. فهذا الإشكال ليس بحسب الواقع إلاّ عبارة أخرى عن إشكال اتحاد

الحكم والموضوع أسبغت عليه مصطلحات المحقّق النائينيّ (قدس سره)، وإسباغ مصطلحات خاصّة على إشكال لا يجعله إشكالاً آخر.

بقي في المقام شيء، وهو: أنّنا قلنا: إنّ الإشكال بكلّ تقريبه في المقام أعني: تقرب اتحاد الحكم والموضوع، وتقريب تأخّر الموضوع عن الحكم، لا يردان بحسب عالم الجعل، وإنّما يردان بحسب عالم الفعلية. ونقول هنا: إنّ هناك تقريباً ثالثاً يرد بحسب عالم الجعل، وهو ما ذكره المحقّق العراقيّ (قدس سره): من أنّ الجاعل ينظر إلى موضوع حكمه نظرة الموضوع وإلى محموله نظرة المحمول، أي: أنّه ينظر إلى الأوّل نظر كونه في مرتبة سابقة متقدّمة على المحمول، وإلى الثاني نظر تأخّره عن الأوّل، وهذا النظر منه إلى الموضوع يحدّد ذاتاً ذلك الموضوع ويقصره عن قابليّة الانطباق على نفس المحمول والحكم. وهذا الإشكال يذكره المحقّق العراقيّ (رحمه الله) فيما نحن فيه، ويذكره أيضاً في بحث أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، وفي بحث أخذ الأمر في متعلّق الأمر. ونحن ذكرنا تفصيل هذا الإشكال مع جوابه في باب التعبديّ والتوصليّ ولا نعيده هنا، وإنّما كان المقصود مجرد الإشارة إليه⁽¹⁾.

(١) إنّ روح الجواب الذي اختاره المحقّق العراقيّ (رحمه الله) في المقام هو مختار الأستاذ الشهيد (رحمه الله)، وقد مضى ذكره في بحث التعبديّ والتوصليّ، وهو: أنّ الجعل الواحد على موضوع عامّ له عدّة انطباقات بحسب عدد أفراد الموضوع، وبعض هذه الأفراد يرى في طول انطباق الجعل على فرد آخر، وهذا ليس مستحيلاً، وإنّما المستحيل هو وجود جعل واحد ذي انطباق واحد على ما يرى في طول ذلك الجعل. والمحقّق العراقيّ (رحمه الله) أراد أن يطبق نظير هذا الكلام في باب التعبديّ والتوصليّ، ولكن أستاذنا الشهيد (قدس سره) بيّن في بحث التعبديّ والتوصليّ الفرق بين البابين فراجع.

2 - آية النفر:

الآية الثانية: آية النفر، وهي قوله تعالى: (فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)⁽¹⁾. ووجه الاستدلال بها هو أن يقال: إنَّه إن كان الحذر عند إنذار المنذر واجباً حتَّى مع عدم حصول العلم من خبره، فخبره حجّة، والمقدّم يثبت بالآية الشريفة، فيثبت التالي وهو حجّة خبر الواحد. فهذا الاستدلال له ركنان:

الأوّل: دعوى الملازمة بين وجوب الحذر والحجّة. والدليل على ذلك هو: أنّه لو لم يكن خبر المنذر حجّة لما ترتّب عليه تنجّز الواقع، ولو لم يترتّب عليه تنجّز الواقع لما ترتّب عليه احتمال العقاب، ولو لم يترتّب عليه احتمال العقاب لما ترتّب عليه وجوب الحذر؛ إذ لا معنى للحذر عن العقاب مع عدم احتمال العقاب.

والثاني: دعوى دلالة الآية الشريفة على وجوب الحذر حتّى مع عدم العلم. وللإستدلال بالآية الشريفة على وجوب الحذر تقريبات ثلاثة:

الأوّل: أنّ الآية الشريفة دلّت على مطلوبية الحذر، ومطلوبية الحذر تلازم وجوبه؛ إذ لولا احتمال العقاب وترقّبه لا معنى للحذر ولمطلوبيته واستحبابه، ومع احتمال العقاب وترقّبه يجب الحذر.

أمّا مطلوبية الحذر فتثبت بكلمة (لعلّ) الدالّة بحسب وضعها على إنشاء الترجّي. ومقتضى الظهور التصديقيّ وأصالة التطابق بين عالم الثبوت والإثبات أن يكون إنشاء الترجّي ناشئاً من داعي الترجّي، ولكن داعي الترجّي بالنسبة إليه تعالى مستحيل، فيحمل على داعي المطلوبية الذي هو أقرب الدواعي إلى داعي الترجّي.

(1) سورة التوبة، الآية: 122.

الثاني: أنّ الآية الشريفة دلّت على وجوب الإنذار، ومقتضى إطلاقها وجوبه حتّى عند عدم كونه موجِباً لحصول العلم، ولولا وجوب الحذر لَلغى وجوب الإنذار، فقد دلّت الآية بدلالة الاقتضاء على وجوب الحذر حتّى مع عدم حصول العلم، صوناً لكلام الحكيم عن اللغوِيّة.

الثالث: أنّ الآية الشريفة دلّت على وجوب الإنذار، وعلى كون غاية ذلك الحذر. ومن المعلوم أنّ اهتمام الموجب بنفس الغاية ليس بأقلّ من اهتمامه بمقدّماتها. فإن فرض أنّ تلك الغاية لم تكن من الأفعال الاختيارية كما في قولنا: (اشرب الدواء لعلّك تُشفى)، فالكلام وإن دلّ على شدّة اهتمامه بالغاية لكن لا معنى لوجوبها؛ لأنّ المفروض عدم كونها فعلاً اختيارياً. وأمّا إن كانت فعلاً اختيارياً كما نحن فيه، فإنّ واجب مقدّماتها لأجلها يدكّ على وجوبها؛ لما قلنا: من أنّ الاهتمام بها لا يقلّ عن الاهتمام بمقدّماتها. ومقتضى إطلاق الكلام كون وجوب الإنذار ثابتاً حتّى عند فرض عدم كونه موجِباً للعلم، فيثبت وجوب الغاية حتّى عند هذا الفرض.

أقول: إنّ الأصحاب (قدس سرهم) سواء الفائلين بتماميّة الاستدلال بهذه الآية، والقائلين بعدم تماميّة الاستدلال بها ركّزوا كلامهم على مدى دلالة الآية على وجوب الحذر وعدمها. وأمّا الملازمة بين وجوب الحذر والحجّة فأخذوها أمراً متسالماً عليه من الطرفين.

والتحقيق: أنّ هذا الأمر المتسالّم عليه غير صحيح، إذ لم يرتّب وجوب الحذر على إخبار المخبر، وإنّما رتّب وجوب الحذر على إنذار المنذر، ولا معنى للإنذار إلّا لدى تنجّز الحكم سابقاً وقبل الإنذار حتّى يتمّ استحقاق العقاب في الرتبة السابقة على الإنذار، كي يعقل الإنذار بالعقاب. وفي زمن نزول الآية كان الناس في مختلف البلاد جاهلين بالأحكام، والأحكام منجّزة عليهم في المرتبة السابقة على الإنذار بالعلم الإجماليّ، أو بكون الشبهة قبل الفحص، وكان مقتضى القاعدة إيجاب الفحص على الجميع، ولكن كان ذلك موجِباً لاختلال النظام فسقط عنهم الفحص بهذا النحو، وأمروا

بأن ينفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، وليندروا الباقيين بعد الرجوع حتّى يحذروا عن العقاب في دائرة الأمور المنذر بها. فغاية ما تدلّ عليها الآية الكريمة هي رفع تنجيز الحكم عليهم في غير دائرة الأمور المنذر بها، لا أنّ التنجيز في دائرة الأمور المنذر بها يكون في طول الإنذار، فالعلم الإجماليّ أو كون الشبهة قبل الفحص كان يقتضي التنجيز في دائرة أوسع، ولم يكن يعقل الاحتياط بالنسبة لأولئك الأشخاص الذين هم في تلك المرتبة من الجهل، فأثر تنجيز الأحكام عليهم إنّما هو وجوب الفحص لا الاحتياط، وقد رفع عنهم الفحص بأزيد من مقدار نفر طائفة من كلّ فرقة، فقد قال الله تعالى: (مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً)، وهذا يعني تقليص التنجيز وحصره في دائرة ما يأتي به المنذرون، لا إضفاء التنجيز على إنذار المنذرين؛ لما عرفت: من أنّ الإنذار إنّما هو في طول التنجيز، وليس العكس.

وبعد تسليم الملازمة بين وجوب الحذر والحجّة نتقل إلى البحث عن مدى دلالة الآية الشريفة على وجوب الحذر بأحد الوجوه الثلاثة المتقدّمة:

أمّا الوجه الأوّل - وهو التمسك بمطلوبيّة الحذر المستلزمة للوجوب، والمدلول عليها بكلمة (لعلّ) الدالّة على الترجّي المحمولة دلالتها التصديقيّة على داعي المطلوبيّة - : فقد أورد عليه المحقّق الإصفهانيّ (قدس سره) بأنّ كلمة لعلّ ليست موضوعة للترجّي بمعنى ترقّب المحبوب، بل هي موضوعة لمطلق الترقّب بقطع النظر عن كون المترقّب محبوباً أو لا. وقال بأنّ الاستعمالات الصحيحة في لغة العرب قد تكفّلت موارد يكون متعلّق (لعلّ) مبعوضاً غير محبوب، كما في قوله: «لَعَلَّكَ عَنْ بَابِكَ طَرَدْتَنِي»، ونحو ذلك من فقرات دعاء أبي حمزة وغيرها. ونقل (قدس سره) أيضاً مدّعا عن بعض أرباب اللغة.

هذا ما ذكره (رحمه الله) في مقام الإيراد على الوجه الأوّل، لكنّه ذكر بعد ذلك في مقام تصحيح الاستدلال بكلمة (لعلّ): أنّها وإن لم تكن موضوعة لترقّب المحبوب،

لكنّها تدلّ لا محالة على الترقّب، ومن المعلوم أنّه لا معنى لترقّب الحذر إلّا لدى احتمال العقاب، ولا منشأ لاحتمال العقاب لولا وجوب الحذر.

أقول: إنّ استدلاله بكلمة (لعلّ) على الحجّية بعد تفسيرها بمعنى الترقّب غير صحيح، لا لأنّ الترقّب بشأن الله مستحيل، كي يجاب عليه بحمل كلمة (لعلّ) على الترقّب بلحاظ نظر المخاطبين، أو الترقّب الشأنيّ وكون الشيء في معرض الوقوع، بل لأنّ ترقّب الحذر في كلّ مورد لا يتوقّف على الحجّية، بل يكفي فيه احتمال حصول العلم فيه، فكأنّه قال: لعلّهم يعلمون فيحذرون.

نعم، بالإمكان تصحيح الاستدلال بالآية المباركة بوجه آخر غير ما ذكره، وهو: أنّ كلمة لعلّ وإن لم تدلّ لغة على محبوبية متعلّقها لكن متعلّقها في خصوص مورد الآية محبوب، والمستفاد من مجموع الكلام هو ترقّب المحبوب لا ترقّب الميغوض مثلاً، وذلك بقريئة السياق، أعني: جعل ذلك غاية للشيء المطلوب، وهو الإنذار، ولا أقصد بذلك أنّ غاية الواجب واجبة، كي يرجع إلى الوجه الثالث الذي سوف يأتي - إن شاء الله - النقاش فيه، وإتّما المقصود أنّ جعله غاية للمطلوب قريئة على أنّه ترقّب للأمر المحبوب، وعندئذ: إمّا أن نحمل ذلك على مجرد داعي المحبوبة والمطلوبية؛ لاستحالة الترقّب والترجّي بشأن الله تعالى، أو نقيه على ظهوره في ترقّب المحبوب وترجّيه: إمّا لمنع استحالة ذلك بشأنه تعالى⁽¹⁾، أو

(1) لعلّه ينظر(رحمه الله) إلى إمكانيّة الترقّب، أو الترجّي، أو الاحتمال بالمعنى الرياضي للاحتمال، وإن كان لا يمكن ذلك بمعناه النفسيّ. فعند ما يتحدّث المولى عن عنوان كلّيّ ثمانون بالمئة من أفرادها يتّصف بصفة كذا مثلاً، أو عشرون بالمئة منها لا يتّصف بتلك الصفة، فمن الصحيح أن يقول: يترقّب بشأن الفرد من هذا العنوان بقدر ثمانين بالمئة أن يكون متّصفاً بصفة كذا. والمدلول اللغويّ لكلمة (لعلّ) لا يأبى عن الانطباق على ذلك.

لحملة بعد الاستحالة على الترقّب الشأنيّ للمحسوب، أو لأنّ كلمة (لعلّ) لا تدلّ لغة على أكثر من الترقّب الشأنيّ، وليست فيها دلالة على الترقّب الفعليّ كما هو ظاهر. والحمل على معنى ترقّب المحبوب وترجيّه أقرب من الحمل على مجرد المحبوبيّة، وعلى كلا التقديرين، أي: سواء حملت الآية على مجرد محبوبيّة الحذر، أو حملت على معنى ترقّب المحبوب، تتمّ دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقاً: أمّا على الأوّل فواضح؛ إذ محبوبيّة الحذر تلازم وجوبه كما مضى، وإطلاق ذلك يستلزم وجوبه حتّى مع عدم حصول العلم كما مرّ، وأمّا على الثاني فقد يستشكل في بادئ النظر في دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً بنحو الإشكال الذي أوردناه على تصحيح المحقّق الإصفهانيّ (قدس سره) للاستدلال بالآية، وذلك بأن يقال: إنّه يكفي في ترقّب الحذر المحبوب ومعرضيّته للوقوع ترقّب حصول العلم ومعرضيّته للوقوع وترتبّ الحذر عليه.

والجواب على ذلك: هو أنّ ظاهر الآية هو المحبوبيّة والمطلوبيّة الفعلية للحذر في كلّ مورد، وهذه لا تتمّ إلاّ بعدم دخل العلم في لزوم الحذر، فإنّ دخل العلم في لزوم الحذر يكون بأحد وجوه:

الأوّل: أن يكون العلم مقدّمة لحصول المحبوبيّة للحذر. وهذا خلاف ظهور الآية في المحبوبيّة الفعلية.

والثاني: أن يكون العلم مقدّمة وجوديّة للحذر المحبوب بالفعل، وهو في نفس الوقت يكون مقدّمة وجوبيّة للحذر، أي: أنّ طلب الحذر لا يكون فعليّاً قبل تحقّق العلم، وبالتالي لا يترشّح الوجوب على تحصيل العلم رغم المحبوبيّة الفعلية للحذر المترتبّ على العلم، وذلك بدعوى وجود مانع عن طلب الحذر قبل حصول العلم، فالحذر رغم محبوبيّته لا يقع متعلّقاً للطلب إلاّ بعد حصول العلم. وهذا الوجه أيضاً خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر إبراز المحبوبيّة كونه بداعي الطلب.

والثالث: أن يكون العلم مقدّمة وجوديّة للحذر الذي هو محبوب ومطلوب بالفعل، وعليه يجب تحصيل العلم بقدر الإمكان. وهذا أيضاً خلاف الظاهر؛ لأنّه مهما تعلّق متعلّق التكليف بمادّة فظاهرة كونها مقدّمة الوجوب، لا مقدّمة الوجود. فلو قيل مثلاً: (صلّ في المسجد) فهم منه وجوب الصلاة في المسجد المفروض وجوده، لا بناء المسجد لو لم يكن موجوداً والصلاة فيه.

وأما الوجه الثاني - وهو بيان أنّه لولا وجوب الحذر لَلغى وجوب الإنذار، ووجوب الإنذار مطلق يشمل فرض عدم حصول العلم - : فيرد عليه: أنّه من المحتمل كون وجوب الحذر مختصّاً بفرض حصول العلم مع كون وجوب الإنذار مطلقاً لا لدعوى مطلوبيّة الإنذار في نفسه، كي يجاب على ذلك بأنّ الظاهر من إيجاب الإنذار هو كونه بداعي التحقّق على الأحكام، لا بداعي مطلوبيّة ته نفسياً؛ بل لأنّ من الممكن أن يوجب المولى الإنذار على الإطلاق حتّى لا يفوت المطلوب في مورد كان يترتبّ عليه العلم، وكان العبد يتخيّل أنّه لا يترتبّ عليه العلم، وهذا احتياط من قبل المولى في توسعة دائرة الأمر، كي لا يفوت عليه المطلوب في موارد خطأ العبد واشتباهاه في التمييز. وهو غير الأمر بالاحتياط الذي قد يوجّه إلى العبد للعمل به في ظرف الشكّ، فالأمر بالاحتياط لا يحفظ غرض المولى عند خطأ العبد وجزمه بالخلاف، بخلاف احتياط المولى بتوسعة دائرة الحكم الواقعيّ. فمثلاً قد يأمر المولى عبده بإنقاذ ابن المولى، وقد يأمره بالاحتياط بإنقاذ من شكّ في كونه ابناً للمولى وعدمه، ولكن لو اعتقد العبد خطأ بأنّ الغريق ليس ابن المولى، فهنا قد يفوت الغرض على المولى، فقد يسدّ المولى هذا الباب بأمر العبد لإنقاذ كلّ غريق رآه رغم أنّ المطلوب الأصليّ هو إنقاذ ابنه، فهنا قد وسّع المولى دائرة حكمه الواقعيّ لا لأجل جهله بموطن الغرض، بل لأجل جهل العبد الذي لم يمكن إعلامه بالحال، فكان لا بدّ في علاج الموقف من توسعة

دائرة الحكم. فلنتصوّر فيما نحن فيه ما يكون من هذا القبيل، فالعبد قد يعتقد أنّ إنذاره سوف لا يوجب العلم، بينما هو في الواقع قد يوجب العلم لمن أنذره مباشرة، أو لإنسان آخر يعيش في هذا العرض العريض المكانيّ أو الزمانيّ الذي سيصله هذا الإنذار، وسيحصل له العلم بسبب هذا الإنذار، ولو بمعونة ضمّه إلى إنذار مندرين آخرين، فالمولى قد أوجب الإنذار على الإطلاق رغم أنّ الحذر لم يكن واجباً إلاّ عند حصول العلم، وذلك بغرض الحفاظ على الملاك في مورد يوجب الإنذار العلم، ولكنّ العبد يتخيّل عدم تأثير إنذاره في حصول العلم لأحد.

وأما الوجه الثالث - وهو: أنّ الحذر غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة - : فيرد عليه: أنّ الصغرى وإن كانت مقبولة، وهي: أنّ الحذر جعل غاية للإنذار، لكن الكبرى غير مقبولة، وهي دعوى أنّ غاية الواجب إذا كانت اختيارية فلا بدّ أن تكون واجبة؛ وذلك لأنّ العقل وإن كان يحكم بأنّ غاية الواجب محبوبة للمولى بدرجة لا تقلّ عن محبوبة ذي الغاية؛ لأنّ محبوبة ذي الغاية إنّما جاءت من محبوبة الغاية، لكن هذه المحبوبة للغاية إنّما هي ملاك اقتضائيّ لوجوبها، وقد يمنع عن تأثيره في فعلية الوجوب مانع، وهو التزاحم بين هذا الملاك وملاك آخر، فمن المحتمل - مثلاً - أنّ ملاك إيجاب الحذر كان مزاحماً بمفسدة الكلفة والمؤونة الثابتة في لزوم الحذر عند عدم العلم، وكان الملاك الثاني مقدّماً في نظر المولى على الملاك الأوّل فلم يوجب الحذر، ولكن ذلك لا ينافي إيجاب الإنذار.

توضيح ذلك: أنّ للحذر أبواباً متعدّدة من أبواب العدم، منها: باب عدمه الناشئ من عدم إيجاب الحذر عند الإنذار مع عدم حصول العلم، ولولا المزاحمة مع ملاك الكلفة والمؤونة لكان المولى يسدّ جميع أبواب العدم التي تكون من قبله، لكن هذه المزاحمة أوجبت رفع يده عن سدّ باب العدم، إلاّ أنّ الضرورة تتقدّر

بقدرها، أي: أنّ المزاحمة إنّما تؤثر في دائرة التزاحم لا في نطاق أوسع، وملاك الكلفة والمؤونة إنّما يزاحم سدّ باب عدم الحذر الناشئ من عدم إيجاب الحذر، فيرفع المولى يده عن سدّه، ولا يزاحم سدّ باب العدم الناشئ من عدم إيجاب الإنذار؛ إذ المكلف مع فرض سماع الإنذار وعدم وجوب الحذر عليه ما لم يحصل له العلم يكون بعد في سعة، فلا وجه لرفع اليد عن سدّ هذا الباب من العدم، وفائدته تظهر فيما لو اتّفق صدفة انسداد الباب الآخر بحصول العلم، وقد جعل الحكم بوجوب الإنذار شاملاً لفرض عدم حصول العلم من الإنذار حفاظاً على غرضه في صورة اشتباه المكلف بالبيان الماضي في جوابنا على الوجه الثاني.

وخلاصة الكلام في المقام: أنّ روح وجود ذي الغاية دون الغاية عبارة عن أنّ الغاية لها اقتضاء الوجوب، وأنّ هذا الاقتضاء أثر في سدّ باب عدمها الناشئ من عدم وجوب ذهابها، ولكنّه لم يؤثر في سدّ باب العدم الناشئ من عدم وجوبها لمزاحمة هذا السدّ بملاك آخر، وهذا أمر محتمل فيبطل به الاستدلال.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه الثالث لو تمّ، فإنّما يتمّ بناءً على كون المراد بالحذر الحذر من المخالفة؛ إذ لو كان المراد به الحذر من العقاب لدلّ على ثبوت العقاب في المرتبة السابقة على الإنذار. إذن فلا يدلّ ذلك على منجزية الإنذار؛ لأنّها ثابتة قبله، والوجه الأوّل يكون بعكس هذا الوجه، أي: إنّما يتمّ لو كان المراد بالحذر الحذر من العقاب، كي يصحّ ما يقال: من أنّ مطلوبية الحذر تساق وجوبه، وأنّه لا معنى لاستحباب الحذر، أمّا لو كان المراد به الحذر من مخالفة الواقع وتفويت غرض المولى، فمن المعقول فرض كونه استحبابياً.

وتفصيل الكلام في احتمالات الحذر في الآية، ومدى تأثيرها على الاستدلال بالآية على حجّية الخبر ما يلي:

إنّ التحذّر المذكور في الآية الشريفة تارةً: يفرض ظهوره في التحذّر عن

العقاب، وأخرى: يفرض ظهوره في التحذّر عن مخالفة الواقع وتفويت غرض المولى، وثالثة: يفرض إجماله وملائمته لكلا الأمرين:

أمّا على الفرض الأوّل - أعني: كون المقصود هو التحذّر عن العقاب - : فيتمّ الاستدلال بالآية على الحجّية بناءً على الوجهين الأوّلين من الوجوه الثلاثة المتقدّمة لكيفيّة الاستدلال بالآية على حجّية الخبر:

فعلى الوجه الأوّل - وهو كون مطلوبيّة الحذر المستفادة من قوله: (لَعَلَّهُمْ يَحذَرُونَ) ملازمة لوجوبه - نقول: إنّه يوجد في بادئ النظر في قوله: (لَعَلَّهُمْ يَحذَرُونَ) احتمالات خمسة:

الأوّل: أن يكون هذا حكماً مولويّاً بالتحذّر عن العقاب يُنشئ به الحجّية. وهذا غير معقول؛ إذ العقاب يكون في طول الحجّية لا العكس، ولازم هذا الوجه هو العكس؛ إذ لولا ثبوت العقاب في المرتبة السابقة لا يعقل الأمر بالتحذّر عنه.

الثاني: أن يكون حكماً مولويّاً متعلّقه خصوص التحذّر الذي يكون عقيباً للعلم بنحو يكون نفس تحصيل العلم مطلوباً؛ لكونه مقدّمة وجوديّة للمطلوب. وهذا خلاف الظاهر؛ لأنّ متعلّق الطلب إذا تعلّق بمادّة فظاهر الكلام كون تلك المادّة مقدّمة وجوبيّة لا داخلية في دائرة الطلب، فلو قال مثلاً: (صلّ في المسجد) لم يكن بناء المسجد داخلًا في دائرة الطلب.

الثالث: أن يكون إرشاداً للتخلّص من استحقاق العقاب الثابت بملاك حصول العلم من قول المنذر. وهذا أيضاً خلاف الظاهر؛ إذ يوجب التقييد بفرض حصول العلم مع أنّ الكلام مطلق.

الرابع: أن يكون إرشاداً إلى التخلّص من استحقاق العقاب الثابت بملاك حجّية قول المنذر. وهذا أيضاً لا ينسجم مع إطلاق الآية بعد فرض حملها على القضية الحقيقيّة؛ إذ مجرد حجّية قول المنذر لا تكفي ملاكاً لاستحقاق العقاب، بل هو

مشروط بحصول العلم بالحجّية، بينما الآية مطلقة من هذه الناحية. نعم، يمكن إصلاح هذا الوجه بنحو لا يتعارض مع إطلاق الآية بفرض القضية خارجيّة، وأنّ المولى كان يعلم بتحقق هذا الشرط وهو العلم بالحجّية ولو ارتكازاً، ولذا جعل موضوع الحكم بنحو القضية الخارجيّة ذات الإنذار؛ للفراغ عن تحقق القيد الآخر بأن يفترض أنّهم كانوا مبلّغين بالحجّية قبل هذا، والحجّية بالنسبة لنا تثبت عندئذ بالقطع بعدم الفرق بيننا وبينهم.

وهذا الإصلاح الذي أجريناه على الاحتمال الرابع لا يمكن إجراؤه على الاحتمال الثالث بالحمل على القضية الخارجيّة؛ إذ ليس القيد في الاحتمال الثالث - وهو حصول العلم لهم من إنذار المنذر - ثابتاً بالنسبة لجميعهم في كلّ إنذار، ولو فرض تنزلاً بثبوته لهم مطلقاً فالمولى - بقطع النظر عن علم الغيب - ليس مطلعاً على ذلك.

الخامس: أن يكون بياناً للحجّية بنحو الكناية، فإنّه قد يعبر عن حجّية قول شخص بلسان: (احذر عن العقاب في مخالفته)، وهذا في الحقيقة ليس تحذيراً عن العقاب، وإنّما هو تعبير عن الحجّية بهذا اللسان العرفي، ويترتب عليه استحقاق العقاب بالمخالفة. وبناءً على هذا الاحتمال، وكذا الاحتمال الرابع بعد حمل الآية على القضية الخارجيّة يتم الاستدلال بالآية على حجّية الخبر بعد فرض غضّ النظر عن إشكالنا الماضي: من دلالة مادّة الإنذار على ثبوت التجيز سابقاً.

وعلى الوجه الثاني - وهو صون إطلاق كلام الحكيم عن اللغوّة - يتم أيضاً الاستدلال بالآية بغضّ النظر عن إشكالنا الماضي على هذا الوجه.

وعلى الوجه الثالث - وهو أنّ الحذر غاية للواجب، وغاية الواجب واجبة - يكون تفسير الحذر بالحذر عن العقاب مبطلاً للاستدلال بالآية على حجّية إنذار المنذر؛ لأنّ المفروض أنّ الحذر عن العقاب جعل غاية للإنذار، وهو يدلّ على

ثبوت ملاك الحذر، وهو ترقيب العقاب في الرتبة السابقة على الإنذار، فإن جعل شيء غاية لشيء كقوله مثلاً: (توضاً حتى تصلّي) فيه دلالة على ثبوت ملاكه قبل ذي الغاية وبغض النظر عنه، وهذا يعني تمامية الحجّة قبل الإنذار.

وأما على الفرض الثاني - أعني: كون المقصود التحذّر عن مخالفة الواقع وتفويت غرض المولى - فنقول: إن طلب التحذّر إمّا يكون في الحقيقة ذكراً لنفس الأحكام الواقعية، فكأنّه قال: (صلّ، وزكّ، وصم...)، أو هو بيان لوجوب التحذّر في مرحلة الامتثال، والمتعین هو الثاني؛ إذ معنى وجوب الحذر هو ثبوت حكم في المرتبة السابقة حتى يتحذّر من مخالفته، وإلا لم يكن موضوع للتحذّر. وهذا يناسب الاستدلال بالآية الكريمة بالوجه الثاني، والثالث، دون الوجه الأوّل؛ لأنّ الوجه الأوّل يعتمد على الملازمة بين مطلوبية الحذر ووجوبه، وعدم تعقّل الاستحباب، بين ما من المعقول أن يفرض استحباب التحذّر عن مخالفة الواقع لدى الشكّ.

والمتحصّل ممّا ذكرناه: أنّه على الفرض الأوّل لا يتمّ الوجه الثالث، وعلى الفرض الثاني لا يتمّ الوجه الأوّل، وعلى كلا الفرضين يتمّ الوجه الثاني بغضّ النظر عن إشكالنا الماضي عليه.

وأما على الفرض الثالث - وهو فرض الإجمال والتردد بين الفرضين الأوّلين - فلا يتمّ من الوجوه إلاّ الوجه الذي يتمّ على كلا الفرضين، وهو الوجه الثاني؛ إذ بطلان أيّ وجه على أحد الفرضين يكفي لبطلانه على هذا الفرض المرّد بينهما؛ لأنّ النتيجة تتبع أحسن المقدمات.

نعم، لا بأس بناءً على هذا الفرض بأن نقول بتمامية أحد الوجهين الأوّل والثالث على الإجمال بحيث لولا الوجه الثاني لأمكننا الاكتفاء بذلك.

وأخيراً يجب أن نذكر: أنّه لو حملنا التحذّر على التحذّر عن العقاب فقد عرفت

أنّه يفسد بذلك الوجه الثالث، وهو التمسكّ بكون التحذّر غاية للإنذار الواجب. ونقول هنا: إنّّه يفسد بذلك جميع الوجوه، فإنّ عدم تمسكنا في باقي الوجوه بكون التحذّر غاية للإنذار لا يعني سقوطه عن الغائية، وإذا كان غاية للإنذار كما هو المستفاد من الآية الكريمة فقد ثبت تمامية ملاكه قبل الإنذار، فلا تصل النوبة إلى إثبات حجّة الإنذار بأيّ وجه من الوجوه⁽¹⁾. وهذا نظير إشكالنا الذي أوردناه بلحاظ مادّة الإنذار. وكذلك الحال لو قلنا بإجمال التحذّر وتردده بين التحذّر عن العقاب، أو مخالفة الواقع.

بقي الكلام فيما أفاده الأصحاب - رضوان الله عليهم - في مقام الإشكال على الاستدلال بهذه الآية على حجّة الخبر، وعمدة الإشكالات المذكورة في كلماتهم ترجع إلى وجوه ثلاثة غير ما مضى ممّا:

الوجه الأوّل: أنّ الآية الشريفة إنّما تدلّ على وجوب الحذر بنحو القضية المهملة، وليس لها إطلاق يشمل فرض عدم العلم؛ وذلك لأنّها إنّما وردت في مقام بيان وجوب النفر والتفقه والإنذار، وليست في مقام البيان من ناحية وجوب الحذر حتى يتمّ الإطلاق بالنسبة له.

وهذا الوجه لا يرجع إلى محصل، فإنّه إن جعل إشكالاً على الوجه الأوّل من

1)

(ويمكن أن يجعل هذا بضميمة ما سبق: من توقّف الوجه الأوّل على تفسير الحذر بالحذر عن العقاب، برهاناً على بطلان الاستدلال بالآية على حجّة الخبر بالوجه الأوّل، بأن يقال: إمّا أن يفرض أنّ المقصود بالحذر في الآية هو الحذر من العقاب، أو يفرض أنّ المقصود به الحذر من المخالفة، فعلى الأوّل تدلّ الآية على ثبوت ترقيب العقاب قبل الإنذار؛ لأنّ جعل شيء غاية لشيء ظاهر في ثبوت ملاكه في الرتبة السابقة على ذي الغاية، وهذا يعني عدم دلالة الآية على حجّة خبر المنذر، وعلى الثاني لا تكون مطلوبية الحذر مساوقة لوجوبه؛ لإمكان كونه

الوجه الثلاثة الماضية ورد عليه: أنّ المفروض فيه أنّ قوله: **(لَعَلَّهُمْ يَحَذَّرُونَ)** بصدد إبراز مطلوبية الحذر، فالآية الشريفة متصدية لذكر مطلوبية الحذر ومحبوبيته، ومقتضى الأصل العقلانيّ فيمن يذكر شيئاً أنّه في مقام بيان تمام مراده فيه، فيتمّ الإطلاق بالنسبة لجملة **(لَعَلَّهُمْ يَحَذَّرُونَ)** بلا إشكال.

وإن جعل إشكالاً على الوجهين الأخيرين ورد عليه: أنّنا لا نتمسك في الوجهين الأخيرين بإطلاق وجوب الحذر ابتداءً، وإنما نتمسك بإطلاق قوله: **(لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ)** لإثبات وجوب الإنذار حتّى عند عدم إفادته للعلم، ونستنتج من ذلك وجوب الحذر حتّى عند عدم العلم: إمّا صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوئية، أو لكونه غاية للواجب.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ الأعظم (قدس سره)، وهو: أنّه لا إشكال في أنّ الإنذار المطلوب واقعاً إمّا هو الإنذار المطابق للواقع دون الإنذار بشيء اشتباهاً أو كذباً، وقد جعل في الآية الشريفة الإنذار المطلوب موضوعاً لوجوب الحذر، فمن شكّ في أنّ الإنذار مطابق للواقع أو لا فقد شكّ في موضوع وجوب الحذر، ولم يصل إليه موضوعه حتّى يلزمه الحذر، فالمقصود بالآية هو الأمر بهدابة الناس إلى الحقّ الواقعيّ، لا إنشاء حكم ظاهريّ لهم بقبول كلّ ما يخبرون به، وإن لم يعلم مطابقته للواقع.

وكأنّ مقصوده (قدس سره): أنّ وجوب الحذر في الآية لا يمكن أن يفسّر بنحو استفاد منه الحكم الظاهريّ الموجب للحجّية؛ لأنّ موضوع وجوب الحذر هو الإنذار المطابق للواقع، فيلزم أن يكون موضوع الحكم الظاهريّ هو الإنذار المطابق للواقع، وهذا مستحيل، فيجب أن يكون المقصود من قوله: **(لَعَلَّهُمْ يَحَذَّرُونَ)** الإرشاد إلى حكم العقل بوجوب الحذر عند حصول العلم.

وما أورده المحقّق النائينيّ (رحمه الله) على الشيخ الأعظم (قدس سره) في المقام: من أنّه لو

تمت دلالة الآية على الحجية من سائر الجهات غير جهة مطابقة الخبر للواقع
فنفس الحجية تثبت مطابقة الخبر للواقع تعبدًا⁽¹⁾ ليس في محلّه، فإنّ المفروض
أنّ ثبوت الحجية متوقف على شمول إطلاق الآية لفرض عدم العلم بالمطابقة للواقع، فلا يمكن
تصحيح هذا الإطلاق على أساس الحجية، فإنّه دور واضح⁽²⁾.

ولنا مع الشيخ الأعظم (رحمه الله) كلامان:

الأول: كلام مبنيّ، وهو: أنّ استحالة جعل الإنذار المطابق للواقع موضوعاً للحكم الظاهريّ
الموجب للحجية إنّما تتمّ بناءً على ما بنى عليه هو ومن تبعه: من كون الحكم الظاهريّ خطاباً
مستقلاً في قبال الخطاب الواقعيّ، فيقال على هذا المبني: لو جعل موضوع الحكم الظاهريّ
الإنذار المطابق للواقع، فإن علم المكلف بأنّ هذا الإنذار مطابق للواقع فقد وصل إليه الحكم
الواقعيّ، ولا تصل النوبة إلى الحكم الظاهريّ، وإن لم يعلم المكلف بذلك فكما لم يصله الحكم
الواقعيّ كذلك لم يصله الحكم الظاهريّ لشكّه في موضوعه، فيلغو هذا الحكم الظاهريّ غير
القابل للوصول.

(1) راجع فوائد الأصول للعلامة الكاظمي، ج 2، ص 67، وأجود التقريرات للسيد الخوني، ج 2، ص 112. (2) أمّا ما
جاء في أجود التقريرات: من قياس المقام بمثل (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) حيث يورد على إثبات صحة عقد ما بإطلاقه: أنّ
الموضوع لوجوب الوفاء هو العقد الصحيح لا غير، وما لم يحرز ذلك لا يمكن التمسك به. ويجاب عليه بأنّ الصحة
إنّما تثبت بنفس الحكم بوجوب الوفاء لا في مرتبة سابقة عليه، فهو قياس مع الفارق، فإنّ الصحة لم تؤخذ في
موضوع وجوب الوفاء، بل وجب الوفاء بذات العقد، فكان هذا الوجوب دليلاً على الصحة. أمّا في المقام فالواجب
إنّما هو الإنذار بالحقّ، فيقال إذن: إنّ موضوع وجوب الحذر إنّما هو الإنذار بالحقّ.

وأما بناءً على مبنانا: من أنّ روح الحكم الظاهريّ - بأيّ لسان بين من الألسنة:
من جعل الحجية، أو العلم، أو الحكم التكليفيّ بالأخذ، أو غير ذلك - إنّما هو في
الإلزاميات عبارة عن إبراز شدة اهتمام المولى بغرضه الواقعيّ، وعدم رضاه بفواته في ظرف
الشكّ، وفي الترخيصيات عبارة عن إبراز رضاه بفواته في ظرف الشكّ، وعدم تلك الشدة من
الاهتمام، فلا بأس بجعل موضوع الحكم الظاهريّ الإنذار المطابق للواقع بأن يقول: (إنّي أهتمّ
بالواقع عند الإنذار المطابق له بحيث لا أَرْضَى بفواته في ظرف الشكّ في المطابقة إن كان في
الواقع مطابقاً)، وعندئذ يكون مجرد احتمال المطابقة للواقع موجباً لتنجز الواقع على العبد على
التفصيل الذي مضى في محلّه.

والحاصل: أنّه مهما فرض المحمول في الحكم الظاهريّ هو الاهتمام بالواقع فلا محالة يجب أن
يكون موضوعه فرض المطابقة للواقع. نعم، مهما فرض المحمول فيه نفس هذه القضية
الشرطيّة - أي: أنّه (لو كان الواقع ثابتاً لا أَرْضَى بفواته) - فموضوعه يجب أن يكون أعمّ من
المطابق وغيره، ولهذا دائماً يكون موضوع عنوان الحجية أعمّ؛ لأنّه منتزَع من هذه القضية
الشرطيّة.

والثاني: كلام مبنيّ، وهو: أنّه بعد فرض البناء على كون المقصود بالإنذار في الآية هو خصوص
الإنذار المطابق للواقع، وتسليم استحالة كون الإنذار المطابق للواقع موضوعاً للحكم الظاهريّ
نقول: لو تمت - بغض النظر عن إشكال الشيخ (رحمه الله) - دلالة الآية على ثبوت الحجية في
مورد الإنذار المطابق للواقع عند الشكّ لا ينبغي أن يجعل عدم معقولية حجية خصوص ذلك
إشكالاً على دليل الحجية، بل ينبغي أن يضمّ عدم معقولية اختصاص الحجية بذلك إلى دليل
الحجية في هذا المورد، ويستفاد من ذلك أنّ موضوع الحجية هو مطلق الإنذار لا خصوص الإنذار
المطابق للواقع.

الوجه الثالث: ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) من اختصاص مفاد الآية الشريفة بقول الفقيه، وهذا له تقريبان:

التقريب الأول: هو التمسك بقوله: (لِيَتَفَقَّهُوا) بأن يقال: إن معنى التفقه هو الاجتهاد، فالآية إنما تدلّ على حجّية رواية الفقيه دون غيره.

ويمكن الجواب على ذلك بما في الكفاية من عدم القول بالفصل، والقطع بعدم الفرق بين الفقيه وغيره بحجّية رواية الفقيه دون غيره. ومنظور الشيخ الأعظم (رحمه الله) ليس هو هذا التقريب، بل هو التقريب الثاني.

التقريب الثاني: هو التمسك بقوله: (لِيُنذِرُوا) بتقريب أنّ مجرد الرواية ليست إنذاراً للسامع، فإنّ السامع قد لا يسلم ظهورها في الحكم الغلاني، أو عدم ابتلائها بالمعارض، أو المخصّص، ونحو ذلك. وإثما المستفاد من الإنذار هو أن يعمل المتكلّم نظره في المقام، وبعين الحكم بالاجتهاد بمرتبة من مراتبه البسيطة، أو المعقّدة، ويسجّله على السامع.

وهذا أحسن ما أفاده في المقام، ولا يرد عليه ما ورد على التقريب الأول؛ إذ ليس هو تفصيلاً بين رواية ورواية، بل تفصيل بين الفتوى والرواية، ولا نقطع بعدم الفرق بينهما.

3 - آية الكتمان:

الآية الثالثة: آية الكتمان، وهي قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ)⁽¹⁾.

(1) سورة البقرة، الآية: 159.

وتقريب الاستدلال بهذه الآية هو كالوجه الثاني من وجوه تقريب الاستدلال بالآية النفر، بأن يقال: إن آية الكتمان دلّت بإطلاقها على حرمة الكتمان، أي: وجوب الإظهار حتّى مع فرض عدم إيجابه للعلم، وهذا يدلّ بدلالة الاقتضاء على وجوب القبول عند الإظهار وحيّة كلامه، وإلاّ للغي الإطلاق في كلام الحكيم.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ الكتمان ليس بمعنى عدم الإظهار، بل أخذ في معناه التعمّد في الإخفاء، وعدم الإظهار، فلا يستفاد من الآية الشريفة وجوب الإظهار بما هو إظهار، كي تستنتج منها حيّة الإظهار ولو لم يفد العلم. ولعلّها بصدد بيان الحرمة النفسية لإخفاء الأحكام من الناس، وتبعيدهم عن الدين وشرائعه.

وثانياً: أنّه لا يبعد أن يكون المقصود - بقربنة قوله: (مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى) - تحريم الكتمان بملاك تكذيب ما بيّنه الله تعالى، وذلك بأن يكون المقصود - بناءً على أنّ المراد بالكتاب هو القرآن - : أنّنا أنزلنا في القرآن أنّ هذه الرسالة المذكورة في التوراة والإنجيل، ويكون كتمان علماء اليهود والنصارى المدّعين للاطلاع على التوراة والإنجيل الواقعيين لذلك وإنكارهم للعلم به تكذيباً لكلامنا ورسالتنا، وذلك حرام عليهم بما هو تكذيب للرسالة الإلهية وكلام الله تعالى، بالإضافة إلى أنّ هذا التكذيب يوجب الوهن والضعف في دعوة الرسول (صلى الله عليه وآله) بالنسبة لبعض ضعفاء النفوس، ولا أقلّ من كون قوله: (مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى) محتمل القربنة على المعنى الذي ذكرناه، فيوجب الإجمال.

وثالثاً: أنّ الظاهر من عنوان البيّنات والهدى هو ما يكون في ذاته بوضوحه وجلائه مقتضياً للعلم والهداية إلى دين الحقّ، وهو التبشير بهذه الرسالة بتلك العلامات الخاصة المتواجدة في الكتب السابقة، والكتمان أثره إيجاد المانع عن تأثير هذا المقتضي الواضح بالنسبة لبعض ضعفاء النفوس، وتحريم الكتمان المانع عن تأثير المقتضي للعلم لا يدلّ على حيّة الإظهار كما لا يخفى.

ورابعاً: أنّ المذكور في الآية الشريفة هو البيّنات والهدى لا الأحكام، والظاهر من البيّنات والهدى الأدلّة الواضحة، فلا يبعد أن يكون اللام في ذلك إشارة إلى أدلّة واضحة معيّنة معهودة، وهي التبشيرات الثابتة في الكتب السابقة، وهي من أدلّة النبوّة التي هي من أصول الدين، فليس في الآية إطلاق يشمل الأحكام، كي يثبت بذلك حجّيّة الخبر بلحاظها، ومن المعلوم عدم حجّيّة خبر الواحد في أصول الدين، ولو فرض احتمال حجّيّته في أصول الدين في الجملة لا تحتل حجّيّته في مثل المورد، فإنّ من لا يعترف بنبوّة الرسول لا يعقل اعترافه بحجّيّة خبر الواحد ببيان الرسول المثبت لنبوّته؛ للزوم الدور. هذا، مضافاً إلى أنّ نبوّه (صلى الله عليه وآله) كانت منجزّة عليهم، أي: أنّ المقتضي لحصول العلم كان تامّاً وإنّما المانع عنه كان هو ابتلاؤهم بشبهات التقليد وأتباع الآباء ونحو ذلك، فكان عدم حصول العلم باختيارهم، ومع تنجيز النبوّة سابقاً لا مورد لمنجزّيّة السؤال والجواب، ومن المعلوم أنّ إظهار التبشيرات به في الكتب السابقة يؤكّد هذا المقتضي ويشدّد تنجزّ النبوّة، أي: يوجب كون الحجّيّة عليهم أتمّ وألزم، وهذا يكفي في عدم لغويّة وجوب الإظهار.

وهذا الوجه الرابع يحتاج فهمه من الآية إلى مزيد ذوق، وقد يحصل القطع به لمن له هذا المزيد من الذوق.

وخامساً: أنّ تقريب الاستدلال بهذه الآية كان كالوجه الثاني من الوجوه الثلاثة للاستدلال بآية النفر، فيرد عليه ما أورده على ذلك الوجه: من احتمال تعميم الحكم بالإظهار لفرض عدم إيجابه للعلم تحقّقاً على الإظهار الموجب للعلم، حيث إنّ المكلف قد يخطأ في تشخيصه لذلك، وليست هناك علامة يجعلها المولى للعبد مانعة عن الخطأ والاشتباه.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم (قدس سره) أورد على الاستدلال بآية الكتمان بمثل ما مرّ منه في آية النفر: من أنّ الواجب إنّما هو إظهار الحقّ، وهو الموضوع لوجوب القبول، ومع

الشكّ في كونه إظهاراً للحقّ ومطابقاً للواقع لم يحرز موضوع القبول. والجواب على ذلك ما مضى ممّا في آية النفر: من أنّ وجوب قبول الخبر المطابق للواقع عند الشكّ في مطابقته يكشف عن حجّيّة مطلق الخبر؛ لعدم معقوليّته بدونها.

4 - آية السؤال:

الآية الرابعة: آية السؤال، وهي قوله تعالى: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (1).

وتقريب الاستدلال: أنّ الآية دلّت على وجوب السؤال مطلقاً، أي: وإن لم يستلزم الجواب العلم، وذلك دليل على وجوب القبول مطلقاً، وإلّا للغى إطلاق وجوب السؤال.

وأورد عليه بأنّ المقصود من أهل الذكر أهل العلم، وهذا يعني رجوع العامي للعالم، أي: يدلّ على حجّيّة فتوى المجتهد للعامي دون خبر الراوي.

وأجيب على ذلك: بأنّ عنوان أهل العلم والخبرة يختلف بالنسبة للأشخاص، فالمجتهد يكون من أهل العلم والخبرة بالنسبة للعامي الذي يرجع إليه في الفتاوى التي يجهلها، وراوي كلام الإمام يكون من أهل العلم والخبرة بالنسبة للمجتهد المحتاج إلى كلام الإمام، والإمام يكون بالنسبة للأمة من أهل العلم والذكر،

(1) وردت هذه الآية المباركة في موردين: أحدهما: سورة النحل، قال تعالى - في الآية: 43 و44 - : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحي إِلَيْهِمْ قَاسًا لَوْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ

لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ). والثاني: سورة الأنبياء، قال الله تعالى - في الآية 7 و8 - : (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ).

والرسول(صلى الله عليه وآله)يكون بالنسبة للأئمة(عليهم السلام) من أهل العلم والخبرة، فأهل العلم والذكر بالنسبة لكل شخص وفي كل شيء بحسبه، وقد دلت الآية على حجّة قول أهل الذكر على الإطلاق.

أقول: إنّ الاستدلال بالآية الشريفة على حجّة خبر الواحد غير صحيح؛ إذ يرد عليه:

أولاً: أنّ مقتضى سياق الآية، وملاحظة مقطعها الواقع فيه هذه الآية هو أنّها في مقام الاحتجاج مع الخصم الجاهل بأصول النبوة، المنكر لنبوة الرسول(صلى الله عليه وآله)، المتخيّل أنّ الرسول ينبغي أن يكون من جنس آخر غير الإنسان، فهذا الأمر ليس صادراً من المولى بما هو مولى ومتقمّصاً قميص المولويّة، كي يحمل على الأمر المولويّ، وإنّما هو صادر منه بما هو مباحث ومحاك مع الخصم المنكر لرسالة الرسول(صلى الله عليه وآله)، فلا يدكّ على إيجاب السؤال كي يدكّ على إيجاب القبول صوتاً للإطلاق عن اللغوّة، والذي يحتجّ مع الخصم قد يستعين بجملته خبريّة، وقد يستعين بجملته إنشائيّة وبالأمر.

وثانياً: أنّ متعلّق السؤال في الآية المحذوف إنّما يمكن أن يقال بكونه عامّاً بدعوى أنّ حذف المتعلّق يفيد العموم - مثلاً - لولا وجود قرينة تعيّن ذلك المحذوف، وعندئذ بالإمكان أن يقال: إنّ كون مورد الآية من أصول الدين لا يمنع عن الأخذ بدلالة إطلاقها على حجّة خبر الواحد في الأحكام؛ إذ لا يلزم من ذلك إخراج المورد كي لا يصحّ، وإنّما الثابت هو تقييد إطلاق المورد بأن يقيد السؤال والقبول في المورد بخصوص فرض حصول العلم، وتبقى الآية في باب الأحكام على إطلاقها، فتثبت بذلك حجّة خبر الواحد في الأحكام.

ولكن الواقع أنّ هناك قرينة تعيّن المحذوف في المقام، وهي سياق الآية وتفريعها بالفاء على قوله: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ)، فهذه قرينة على أنّ السؤال يكون عن هذا المطلب، وهو كون الرسل السابقين من جنس البشر وعدمه، دفعاً لكلام الخصم المنكر لرسالة الرسول(صلى الله عليه وآله) بحجّة كونه بشراً،

وبالنسبة لمثل هذا المورد لا مجال لحجّية خبر الواحد لنفس النكات الثلاث الماضية في الإشكال الرابع من إشكالات آية الكتمان.

وثالثاً: أنّ الظاهر أنّ المقصود بالذكر هو الرسالة والدين لا العلم، فإنّه كثيراً ما يطلق في القرآن الكريم على الرسالة باعتبار كونها مذكرة للإنسان نحو الطوائف الفطرية الصحيحة التي أُجبل الإنسان عليها ونسيها بسبب البعد عن المنبّهات وعن عالم الإنسانيّة، وعلى الكتاب باعتبار تمثّل الرسالة فيه، وعلى الرسول باعتبار كونه حاملاً للرسالة، ولو تصفّحت في القرآن الكريم لوجدت موارد كثيرة ممّا استعمل فيها كلمة الذكر تناسب هذا المعنى الذي ذكرناه لا معنى العلم، كما قال الله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)⁽¹⁾. وقال تعالى: (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ)⁽²⁾. ولعلّ المقصود بقوله: (مِن بَعْدِ الذِّكْرِ) يعني من بعد التوراة باعتبار كون الزبور فرعاً لها. وقال تعالى: (لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَاباً فِيهِ ذِكْرُكُمْ)⁽³⁾. وقال تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)⁽⁴⁾.

فإذا فسّرنا الذكر في آية السؤال بمعنى الرسالة كانت هذه قرينة أخرى غير ما مضى في الإشكال الثاني على كون الآية واردة في أصل من أصول الرسالة، وأنّه لا إطلاق فيها للأحكام، فإنّ المقصود بالخطاب من لا يعرف أصول الرسالة ودلالته على السؤال عن أهل الذكر، أي: أهل الرسالة والكتاب العارفين بأصول الرسالة.

ولا أقلّ من أنّ ما ذكرناه: من المعنى للذكر، ليس بأبعد من تفسيره بالعلم، فإنّ

(1) سورة الحجر، الآية: 9. (2) سورة الأنبياء، الآية: 105. (3) سورة الأنبياء، الآية: 10. (4) سورة النحل، الآية: 44.

تفسيره بالعلم لم يكن على أساس المعنى اللغويّ، وإنّما كان على أساس التوجيه بأنّ الذكر من التذكّر المستلزم للعلم، فاستعمل في العلم.

ورابعاً: أنّ الاحتمالات في قوله في ذيل الآية: (إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) عديدة:

الأوّل: أن يكون المقصود به مجرد التعليق من قبيل: إن استطعت فحجّ، وعليه يتمّ الاستدلال بالآية بغضّ النظر عن باقي الإشكالات.

والثاني: أن يكون المقصود به ذكر أمد الحكم، أي: فاسألوا أهل الذكر إلى أن تعلموا، نظير قولك: إن لم تكن مجتهداً فادرس، أي: ادرس إلى أن تصبح مجتهداً. وعليه لا تدلّ الآية على المقصود كما هو واضح.

والثالث: أن يكون المقصود بيان غرض الحكم، وعندئذ تارةً يفسّر ذلك بالمعنى المصدريّ، أي: فاسألوا أهل الذكر لكي تعلموا، فلا تدلّ أيضاً على المقصود، وأخرى يفسّر ذلك بمعنى اسم المصدر، أي: فاسألوا لكي تكونوا عالمين، وعندئذ يمكن دعوى ظهور ذلك في أنّ مجرد سماع الجواب يجعلكم عالمين ولو تعبّداً. وعليه تدلّ على المقصود.

وتعدّد الاحتمالات بعد أن لم يكن ما يساعد منها على المقصود أظهر من الباقي يكفي في سقوط الاستدلال بها.

وخامساً: ما عرفته في آيتي الكتمان والنفر من أنّ المحتمل الإيجاب مطلقاً حتّى مع عدم حصول العلم تحقّقاً على فروض حصول العلم؛ لأنّه قد يخطأ العبد ويتخيّل أنّ المورد ليس مرورد حصول العلم، ولا توجد علامة تُعطى له لدفع هذا الخطأ والاشتباه⁽¹⁾.

({ الآية الخامسة: آية الأذن، وهي قوله تعالى: (وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤَدُّونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) سورة التوبة، الآية: 61. ←

هذا تمام ما ينبغي أن يذكر في المقام: من الآيات التي استدلّ بها على حجّية خبر الواحد.

وقد ظهر بهذا العرض أنّه لا يوجد في القرآن الكريم في حدود فهمنا ما يدلّ على حجّية خبر الواحد.

→ وإتّما يناسب التصديق بمعناه الأخلاقيّ، ولعلّ هذا هو مقصود الشيخ الأعظم (رحمه الله)، بل إنّ لسان إبراز الرحمة والعطف لا علاقة له بالحجّية التعبدية. والثانية: تكرار كلمة يؤمن، والاختلاف في حرف التعديّة، حيث عدّها إلى اسم الجلالة بالياء، وإلى المؤمنين باللام، فالتكرار، وكذا الاختلاف في حرف التعديّة قرينة على اختلاف معنى الإيمان في الموردين. ويرد عليه: أنّ هذا التكرار والاختلاف إنّما هو لأجل أنّ المقصود من الإيمان بالله هو الإيمان بذاته، والمقصود من الإيمان للمؤمنين هو تصديق كلامهم. وممّا يؤدّد كون المقصود بالإيمان هو التصديق الأخلاقيّ ما قيل عن مورد نزول الآية: من أنّ الله تعالى أخبر نبيّه (صلى الله عليه وآله) بنميمه عبد الله بن نفيل على النبيّ، فعاتبه الرسول (صلى الله عليه وآله)، فحلف أنّه لم يفعل، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) بن نفيل: قد قبلت منك. فاتّهم النبيّ (صلى الله عليه وآله) بأنّه أذن. وللشيخ الأعظم (رحمه الله) جواب آخر عن الاستدلال بالآية، وهو: أنّ الأذن يعني سريع التصديق والاعتقاد بالصدق، لا القبول التعبدية. ولعلّ مقصوده (رحمه الله) بهذا: أنّ الله تعالى مدح نبيّه (صلى الله عليه وآله) بتقمّصه ظاهراً قميص من هو سريع الاعتقاد، ويكفي في ذلك التصديق الأخلاقيّ، ولا علاقة للحجّية التعبدية بذلك، فهذا يرجع بروحه إلى قرينة أخرى على كون المراد بالإيمان التصديق الأخلاقيّ. أمّا لو أردنا أن نأخذ بظاهر كلام الشيخ كي يصلح وجهاً مستقلاً للجواب في مقابل الحمل على التصديق الأخلاقيّ فهو واضح البطلان؛ إذ لا يعقل أن يكون النبيّ (صلى الله عليه وآله) سريع التصديق والاعتقاد بما يسمعه، ولا يعقل مدح الله تعالى إياه بذلك.

دلالة السنّة على حجّية الخبر

الثاني: السنّة. وقد ذكروا أنّه لا بدّ في مقام الاستدلال على حجّية خبر الواحد بالسنّة من التمسك بالتواتر لا بخبر الواحد؛ إذ الاستدلال بخبر الواحد على حجّية خبر الواحد مصادرة.

وقسم المحقّق النائيني (قدس سره) التواتر بالتقسيم التقليدي المتعارف: من أنّه إمّا لفظي، وإمّا معنوي، وإمّا إجمالي. وذكر - على ما نقل عنه تلميذه السيّد الأستاذ - بأنّ اللفظي ما اتّفقت فيه الأخبار في اللفظ، والمعنوي ما اتّفقت فيه في المعنى، والإجمالي ما لم تتّفق فيه الأخبار لا في اللفظ ولا في المعنى.

ولا ندري أنّ مقصوده (قدس سره) ممّا فسّر به التواتر الإجمالي ما يشمل فرض وجود قدر مشترك بين تلك الأخبار أو لا. ولعلّ ما سيأتي - من تعليق تلميذه الناقل عنه هذا الكلام على ما يقوله المحقّق النائيني من عدم إفادة التواتر الإجمالي للقطع - يلقي ضوءاً على مقصود المحقّق النائيني، ويفيد أنّ فرض وجود قدر مشترك داخل في باب التواتر الإجمالي⁽¹⁾.

(1) لا يخفى أنّ ما نقله السيّد الخوئي في أجود التقريرات عن أسناده المحقّق النائيني (رحمه الله) صريح في إدخال فرض وجود القدر المشترك بين الأخبار في التواتر المعنوي، وتخصيص التواتر الإجمالي بما إذا لم يكن قدر مشترك فيما بينها. وأمّا ما ورد في فوائد الأصول للمحقّق الكاظمي (رحمه الله) فهو يختلف تماماً عمّا في أجود التقريرات؛ إذ يدلّ على الإيمان بالتواتر الإجمالي حيث يقول: «لا يتوهم أنّ الأخبار الدالّة على حجّية خبر الواحد من أخبار الأحاد، فلا يصحّ الاستدلال بها على حجّيته، فإنّها لو لم تكن أغلب طوائفها متواترة معنيّاً فلا إشكال في أنّ مجموعها متواتر إجمالاً؛ للعلم بصدور ←

وعلى أيّة حال، فالمحقّق النائيني (قدس سره) ذكر: أنّ التواتر اللفظي والتواتر المعنوي يفيدان العلم، والتواتر الإجمالي لا يفيد العلم، فإنّ كلّ واحد واحد من تلك الأخبار يحتمل كذبه، فكذلك الجميع.

وذكر السيّد الأستاذ تعليقاً على ذلك: أنّ التواتر الإجمالي أيضاً يفيد العلم بصدور بعض تلك الأخبار كاللفظي والمعنوي، والاستدلال على عدم إفادته للعلم بأنّ كلّ واحد منها يحتمل كذبه لو تمّ لجرى في التواتر اللفظي والمعنوي أيضاً؛ إذ يحتمل في كلّ واحد واحد من الأخبار المتواترة لفظاً أو معنيّاً الكذب. وتظهر ثمرة إفادة التواتر الإجمالي للعلم فيما إذا كان بين تلك الأخبار قدر مشترك، فإنّه يثبت عندئذ بركة التواتر الإجمالي ذاك القدر المشترك.

أقول: إنّ حصول القطع بالتواتر قائم على أساس حساب الاحتمالات، وضعف احتمال كذب الجميع، إمّا بمضعّف كمّي، وهو مجرد ضرب مخارج الاحتمالات للكذب الموجودة بعدد الأخبار، أو مع مضعّف كيفي، وهو اشتراك تلك الأخبار في جامع إمّا بلحاظ الإخبار، كاجتماعها في زمان واحد، أو بلحاظ المخبر به، كاجتماعها على الإخبار عن شيء واحد.

وتأثير المضعّف الكمّي في حصول العلم إنّما يكون فيما إذا كان احتمال الصدق في كلّ واحد منها أقوى من احتمال الكذب، كي لا يكون احتمال كذب

→ بعضها عنهم (عليهم السلام). وهذا - كما ترى - يدلّ على الإيمان بالتواتر الإجمالي، وعلى أنّه لا يضرّ وجود القدر المشترك فيما بينها بتسميتها بالتواتر إجمالاً، فإنّ القدر المشترك في رواياتنا هو حجّية خبر الواحد.

الجميع مساوياً لاحتمال باقي أطراف العلم الإجمالي⁽¹⁾، بل يكون أضعف، فيذوب في النفس بلا مزاحم. والحاصل: أنّ وجود القدر المشترك قد يكون سبباً لحصول العلم لا ثمرة لحصوله بعد الفراغ عن حصوله في مطلق التواتر الإجمالي.

وإذا لم يكن احتمال الصدق في كلّ واحد من تلك الأخبار أقوى من احتمال الكذب فمع عدم وجود مضعفٍ كيفي لا يحصل العلم، لا لما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله): من أنّ كلّ واحد من تلك الأخبار محتمل الكذب، بل لما ذكرناه من تساوي أطراف العلم الإجمالي.

والواقع: أنّه لا بدّ من المضعف الكيفي لحصول العلم حتّى فيما إذا كان احتمال الصدق في كلّ واحد من الأخبار أقوى من احتمال الكذب؛ إذ لو فرضت كفاية المضعف الكميّ في عشرة ظنون - مثلاً - لحصول العلم بصدق واحد منها، قلنا: إنّنا نضمّ إلى تلك الظنون العشرة ألف ظنّ مثلاً، فنحتمل وجود عشرة ظنون كاذبة في مجموعها، وهذا الاحتمال يصبح منبهاً إلى احتمال كذب العشرة الأولى التي ضمنا إليها ألف ظنّ.

ولو أخذنا تمام ظنون العالم حصل القطع بصدق جملة منها، لكن هذا ليس مصداقاً لفرض المضعف الكميّ بلا مضعفٍ كيفي، فإنّ كلّ مجموعة من تلك الظنون يوجد لا محالة بينها مضعفٍ كيفي.

1)

(لا يخفى أنّ التعبير الدقيق للشرط كما يستفاد من كتاب الأسس المنطقيّة هو: أن يكون احتمال مخالفة الخبر للواقع أضالّ من أطراف العلم الإجمالي ولو بأن يكون احتمال تجمّع المصالح الشخصية - مثلاً - في هذا الخبر في الجميع مساوياً لباقي أطراف العلم مثلاً، فيكون احتمال مخالفة الخبر للواقع أضالّ لا محالة؛ لأنّه على تقدير تجمّع المصالح نحتمل المطابقة صدفة، كما نحتمل المخالفة، بينما باقي أطراف العلم يساوق المطابقة للواقع.

نعم، لو فرض فرضاً خلاف الواقع: أنّ ظنون العالم ليس فيها مضعّف كفيّ، قلنا في هذا الفرض: إنّّه لو أخذنا تمام الظنون كفى المضعّف الكميّ لحصول القطع بعدم كذب الجميع؛ لعدم تطرّق ذلك الإشكال في عنوان تمام الظنون؛ إذ كلّ ظنّ يفترض في المقام يدخل في هذا العنوان، وليس خارجاً حتّى يأتي حساب الضمّ.

وعلى آية حال، فقد أُفيد في المقام: أنّ السنّة المتواترة إنّما يمكن الاستدلال بها على أضيّق المداليل، وهو حجّية خبر الثقة العدل الإماميّ، وقد دلّ خبر صحيح داخل في هذا القدر المتيقّن على حجّية مطلق خبر الثقة، فنأخذ بذلك.

أقول: لم يعيّن من قبلهم هذا الخبر الداخل في القدر المتيقّن⁽¹⁾، ويحتمل أنّ هذه الفكرة كانت أولاً على أساس الفرضية، ثمّ اطمأنّ المفترض بأنّه توجد لا محالة في هذه الأخبار الكثيرة ما ينطبق على هذه الفرضية، ثمّ تبعه الآخرون، فإنّهم لو كانوا حقّقوا، أو دقّقوا النظر حقّاً في أخبار الباب، كتدقيقهم في آية النبا والنفر لعرفوا أنّه لا تواتر أصلاً في المقام، فإنّ ما يدلّ منها على حجّية خبر الواحد معدود جدّاً، ويوجد في كتاب جامع الأحاديث للسيد البروجرديّ (رحمه الله) ما يكون حوالي (170) حديثاً ممّا يستدلّ به على حجّية خبر الواحد، بينما الواقع: أنّ حوالي مئة وخمسين منها غير دالّ على المقصود أبداً.

الأخبار غير التامة دلالة:

ويمكن تقسيم تلك الأخبار غير التامة دلالة على طوائف:

الطائفة الأولى: ما يكون ظاهراً في الشهادة على صحّة بعض الأحاديث بمعنى

1)

(جاء في مصباح الأصول احتمال أن يكون مراد صاحب الكفاية بالخبر الصحيح الدالّ على حجّية خبر الثقة قوله(عليه السلام): «نعم» بعد ما قال السائل: (أفيونس بن عبد الرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه؟).

مطابقتها للواقع لا الحجية التعبدية، أو يحتمل فيه ذلك إلى حدّ يوجب الإجمال، وذلك من قبيل:

1

- ما ورد عن إسحاق بن يعقوب: قال: «سألت محمد بن عثمان العمريّ - رضوان الله عليه - أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عجل الله فرجه» إلى أن قال: «وأما محمد بن عثمان العمريّ - رضي الله عنه وعن أبيه من قبل - فإنه ثقتي، وكتابه كتابي»⁽¹⁾. وقوله: «كتابه كتابي» إن لم يكن ظاهراً في الشهادة بصحة كتاب محمد بن عثمان الذي هو وكيله الخاصّ فلا أقلّ من احتمال ذلك فيه، وعدم ظهوره في الحجية التعبدية. وأما قوله: «فإنه ثقتي»، فهو داخل في طائفة أخرى سيأتي الكلام عنها إن شاء الله.

2 - ما عن داود بن القاسم: أن أبا جعفر الجعفريّ قال: «أدخلت كتاب يوم وليلة الذي ألفه يونس بن عبد الرحمن على أبي الحسن العسكريّ (عليه السلام) فنظر فيه، وتصفّحه كلّهُ، ثمّ قال: هذا ديني ودين آبائي، وهو الحقّ كلّهُ»⁽²⁾. فهذا شهادة من قبل المعصوم بصحة هذا الكتاب لا بيان لجعل الحجية.

3

- ما عن محمد بن إبراهيم الورّاق عن بورك البوسنجانيّ - وقد وصفه بالصدق، والصلاح، والورع، والخير - قال: «خرجت إلى سرّ من رأى ومعني كتاب يوم وليلة، فدخلت على أبي محمد (عليه السلام) وأريته ذلك الكتاب، وقلت له: إن رأيت أن تنظر فيه، وتصفّحه ورقة ورقة، فقال: هذا صحيح ينبغي أن تعمل به»⁽³⁾.

(1) الوسائل، ج 18، ب 11 من صفات القاضي، ح 9، ص 101. (2) الوسائل، ج 18، ب 8 من صفات القاضي، ح 75، ص 71. (3) المصدر السابق، ح 76.

4 - ما عن الملقّب بقوراء: أنّ الفضل بن شاذان كان وجّهه إلى العراق إلى حيث به أبو محمّد الحسن بن عليّ (عليه السلام)، فذكر: أنّه دخل على أبي محمّد (عليه السلام)، فلمّا أراد أن يخرج سقط منه كتاب في حضنه ملفوف في رداء له، فتناوله أبو محمّد (عليه السلام) ونظر فيه، وكان الكتاب من تصنيف الفضل، فترخّم عليه، وذكر أنّه قال: «أعبط أهل خراسان لمكان الفضل بن شاذان، وكونه بين أظهرهم»⁽¹⁾.

5

- ما عن أبان ابن أبي عيّاش قال: «هذه نسخة كتاب سليم بن قيس العامريّ ثمّ الهلاليّ دفعه إلى أبان ابن أبي عيّاش وقرأه، وزعم أبان أنّه قرأه على عليّ بن الحسين (عليه السلام)، فقال: صدق سليم، هذا حديث نعرفه»⁽²⁾.

6

- ما عن سعد بن عبد الله الأشعريّ قال: «عرض أحمد بن عبد الله بن خانية كتابه على مولانا أبي محمّد الحسن بن عليّ بن محمّد صاحب العسكر (عليه السلام) فقرأه وقال: صحيح فاعملوا به»⁽³⁾.

7

- ما عن محمّد بن الحسن ابن أبي خالد شينولة قال: «قلت لأبي جعفر الثاني (عليه السلام): جعلت فداك، إنّ مشايخنا رووا عن أبي جعفر، وأبي عبد الله (عليهما السلام)، وكانت التقيّة شديدة فكتبتموا كتبهم، فلم ترو عنهم، فلمّا ماتوا صارت تلك الكتب إلينا، فقال: حدّثوا بها فإنّها حقّ»⁽⁴⁾.

(1) الوسائل، ج 18، ب 8 من صفات القاضي، ح 77، ص 72. (2) المصدر السابق، ح 78، ص 72. (3) مستدرک الوسائل نقلاً عن فلاح السائل، ج 3، ب 8 من صفات القاضي، ح 32، ص 183. (4) الوسائل، ج 18، ب 8 من صفات القاضي، ح 27، ص 58.

الطائفة الثانية: ما أخذ فيها عنوان الورد عنهم، من قبيل ما ورد عن الحسن بن الجهم قال: «قلت للعبد الصالح(عليه السلام): هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلاّ التسليم لكم، فقال: لا والله لا يسعكم إلاّ التسليم لنا...»⁽¹⁾، ونحوه غيره من الأخبار، فإنّ الحديث المشكوك صدقه يكون وروده منهم مشكوكاً، ففرق بين عنوان الورد منهم، وعنوان الورد عنهم، فالثاني لا يبعد صدقه بمجرد النقل عنهم ولو لم يعلم كونه منهم حقيقة، بخلاف الأوّل، ولو وجد حديث بهذا المضمون اختلف النسخ في نقل متنه، هل هو بكلمة (من) أو بكلمة (عن)، كفى ذلك في الإجمال، وعدم صحّة الاستدلال به.

والحاصل: أنّ ظاهر هذا الحديث أنّه لا يجوز إعمال الرأي والاستحسان في قباهم(عليهم السلام)، كما كان ذلك دأب علماء الضلال وقتئذ، بل يجب التسليم لهم فيما يصدر منهم، فلا يدلّ على التعبّد بعدم الكذب عند احتمال الكذب.

نعم، مقتضى العادة أنّ ما ينقل عنهم ويقطع بعدم كذب النقل يكون احتمال وقوع الخطأ فيه موجوداً غالباً، ويصدق عرفاً على مثل ذلك عنوان الورد منهم، فيدلّ هذا الحديث بالملازمة العرفيّة على التعبّد بإلغاء احتمال الخطأ⁽²⁾.

الطائفة الثالثة: ما حتّ على تحمّل الحديث، من قبيل:

1

- ما ورد عن جابر عن أبي جعفر(عليه السلام) قال: «سارعوا في طلب العلم. فوالذي نفسي بيده لحديث واحد في حلال وحرام تأخذه عن صادق خير من الدنيا وما

(1) الوسائل، ج 18، ب 9 من صفات القاضي، ح 31، ص 85، وذيل الحديث بيّن الترجيح بمخالفة العامّة، وهو خارج عن هذه الطائفة، وداخل في الطائفة الخامسة عشرة. (2) لعلّ المقصود بالملازمة العرفيّة في المقام: أنّ التلازم العرفيّ بين النقل عنهم واحتمال الخطأ أوجب إطلاق عنوان الورد منهم في المقام لذلك.

حملت من ذهب وفضة، وذلك أنّ الله يقول: (مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)»(1).

2

- ما عن أنس قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): من حفظ من أمّتي أربعين حديثاً في أمر دينه يريد به وجه الله عزّ وجلّ والدار الآخرة بعثه الله يوم القيامة فيها عالماً»(2). وما مضمون هذا الحديث الثاني لا يبعد كونه مستفيضاً أو أكثر من ذلك، ولهذا كان العلماء السابقون يتبرّكون بكتابة أربعين حديثاً بخطّهم لأجل أن يكونوا مشمولين لهذه الأحاديث بناءً على الفهم العرفي من هذه العبارة.

وعلى أيّة حال، فهذه الأخبار لا تدلّ على المقصود، فإنّ حمل الأحاديث موجب للتتقّف بالتثقيف الإسلاميّ، والتنوّع في آرائه ومخطّطاته العامّة والخاصّة، والعثور على ذوق الإسلام ومعارفه، ولا شكّ أنّ هذا مطلوب لدى الشارع، ومن أهمّ المستحبات، بل من أهمّ الواجبات الكفائيّة التي بها تحفظ الشريعة، وأفكار الإسلام، وأحكامه، ويقدم عند التزاحم على أكثر الواجبات الأخرى، وهذا غير مرتبط بحجّة خبر الواحد.

وأما قوله في الحديث الأوّل: «تأخذه من صادق» فإنّ جمداً على حاقّ العبارة فمعناه تأخذه من شخص صادق لا يكذب بحسب الخارج لا من شخص يحتمل كذبه. ولكن من المحتمل قوياً أن يكون المقصود من الصادق هنا

(1) الوسائل، ج 18، الباب 8 من صفات القاضي، الحديث 68، ص 70، ونحوه الحديث 69 و70 من نفس الباب ونفس الصفحة وفيهما: «من صادق». (2) الوسائل، ج 18، الباب 8 من صفات القاضي، الحديث 59، ص 67، وفيه «من حفظ عني من أمّتي» بينما كلمة «عني» ساقطة في جامع أحاديث الشيعة. ونحوه الحديث 58 و60 و61 و62 و64 و71 و72، ص 65 إلى ص 68، وص 70، إلّا أنّ في بعضها: «على أمّتي».

الإمام(عليه السلام)الذي هو الصادق المطلق بقريته استشهاده بالآية: (مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ...) .

الطائفة الرابعة: ما دلّ على التحويل على أشخاص معيّنين، من قبيل:

1

- ما عن أبي حمّاد الرازيّ يقول: «دخلت على عليّ بن محمّد(عليه السلام) بسرّ من رأي، فسألته عن أشياء من الحلال والحرام، فأجابني فيها، فلما ودّعته قال: يا حمّاد، إذا أشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيتك فسل عنه عبد العظيم بن عبد الله الحسنيّ وأقرئه منّي السلام»(1)

2

- ما رواه الصدوق(رحمه الله) من كلام الصادق(عليه السلام)لأبان بن عثمان أنّ أبان بن تغلب قد روى عنّي رواية كثيرة، فما رواه لك عنّي فاروه عنّي(2).

3

- ما عن المفضّل بن عمران أنّ أبا عبد الله(عليه السلام) قال للفيض بن المختار في حديث: «فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس، وأوماً إلى رجل من أصحابه، فسألته أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين»(3).

4

- وما عن عليّ بن محمّد القتيبيّ عن الفضل بن شاذان، عن عبد العزيز بن المهديّ، وكان خيّر قميّ رأيتّه، وكان وكيل الرضا(عليه السلام)وخاصّته. قال: «سألته الرضا(عليه السلام) فقلت: إنّي لا أفاك في كلّ وقت فعمّن أخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن»(4).

وهذه الطائفة أيضاً لا تدلّ على التعبّد بإلغاء احتمال الكذب في خبر الثقة؛ إذ

(1) مستدرک الوسائل، ج 3، ب 8 من صفات القاضي، ح 32، ص 189. (2) الوسائل، ج 18، ب 11 من صفات القاضي، ح 8، ص 101. (3) المصدر السابق، ح 19، ص 104. (4) المصدر السابق، ح 34، ص 107.

من المحتمل أنه(عليه السلام) إتّما أحال على أشخاص معيّنين باعتبار علمه(عليه السلام)بأنّهم لا يكذبون، ولا تزيد هذه الأخبار على بيان القصيّة الشخصية، وهذا لا يعني اعتماد الإمام(عليه السلام) في علمه بانتفاء الكذب على علم الغيب كي يقال: إنّ هذا خلاف الظاهر؛ إذ تكفي في حصول العلم بذلك المعاشرة التامة للشخص باعتباره من خواصّه وصفوته مثلاً.

نعم، هؤلاء الأشخاص من المحتمل عادةً صدور الخطأ منهم، ولا يمكن عادةً أن يعلم الإمام(عليه السلام) بعدم صدور الخطأ منهم إلّا بعلم الغيب، وليس المبنى في مثل المقام على إعمال العلم بالغيب، فتدلّ هذه الأخبار على إلغاء احتمال الخطأ والاشتباه تعبّداً.

الطائفة الخامسة: ما أمر فيها بنقل بعض الأحاديث، من قبيل:

1 - ما عن أبان بن تغلب عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال: «يا أبان، إذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث: مَنْ شهد أن لا إله إلاّ الله مخلصاً وجبت له الجنة...»(1).

2

- ما عن جميل عن أبي عبد الله(عليه السلام) قال: «سمعتة يقول: إنّ ممّا خصّ الله به المؤمن أن يعرفه برّ إخوانه به وإن قلّ، وليس البرّ بالكثرة» إلى أن قال: «ثمّ قال: يا جميل، ارو هذا الحديث لإخوانك، فإنّته ترغيب في البرّ»(2).

3

- ما عن أبي العباس البقباق قال: دخلت على أبي عبدالله(عليه السلام)قال: فقال لي: «ارو عني أنّ من طلق امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فقد بانت منه»(3).

4 - ما رواه سليم بن قيس الهلاليّ في كتابه عن الحسين بن عليّ(عليه السلام)إلى أن

(1) الكافي، ج 2، الباب 44 من كتاب الدعاء، الحديث الوحيد في الباب، ص 520. (2) الوسائل، ج 18، ب 8 من صفات القاضي، ج 40، ص 62. (3) الوسائل، ج 15، ب 30 من مقدّمات الطلاق، ج 8، ص 321.

قال: «أنشدكم بالله إلا حدّثتم به من تتقون به»⁽¹⁾.

5

- ما عن المفضّل بن عمر قال: «قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): اكتب وبتّ علمك في إخوانك، فإن متّ فأورث كتبك بنيك، فإنّه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم».

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة كالتقريب الماضي في الآيات بأن يقال: لولا الحجّية للغى إطلاق الأمر بالنقل لفرض عدم حصول العلم منه.

وقد عرفت الجواب عنه بأنّ من المحتمل إيجاب النقل على الإطلاق تحقّقاً على فروض ترتّب العلم عليه التي يتخيّل العبد فيها أنّه لا يترتّب العلم عليه.

الطائفة السادسة: ما دلّ على الثناء على المحدثين، من قبيل:

1

- ما عن عبد الله العلويّ العمريّ عن أبيه، عن أبيه، عن عليّ (عليهم السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): اللهمّ ارحم خلفائي ثلاثاً. قيل: يا رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يبلغون حديثي وسنّتي ثمّ يعلمونها أمّتي»⁽²⁾، بناءً على كون المقصود بهم الرواة لا خصوص الأئمّة (عليهم السلام).

2

- ما عن معاوية بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل رواية لحديثكم بيتّ ذلك في الناس ويسدّده في قلوبهم وقلوب شيعتكم، ولعلّ عابداً من شيعتكم ليست له هذه الرواية، أيّهما أفضل؟ قال: الرواية لحديثنا يشدّ به [يسدّد في خ ل]

(1) مستدرک الوسائل، ج 3، ب 8 من صفات القاضي، ح 24، ص 183. (2) النصّ مأخوذ من جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ب 5 من المقدمات، ح 45، ص 234 نقلًا عن أمالي الصدوق، ص 106. ويقرب من هذا النصّ ما في الوسائل، ج 18، ب 8 من صفات القاضي، ح 50 و53، ص 65 و66. وب 1 من صفات القاضي، ح 1، ص 53.

قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد»(1).

3 - ما عن ابراهيم بن عبد الحميد وغيره قالوا: قال أبو عبد الله(عليه السلام): «رحم الله زرارة بن أعين، لولا زرارة ونظراؤه لاندروست أحاديث أبي(عليه السلام)»(2).

4

- ما عن أبي العباس الفضل بن عبد الملك قال: «سمعت أبا عبد الله(عليه السلام) يقول: أحبّ الناس إليّ أحياءً وأمواتاً أربعة: بريد بن معاوية العجليّ، وزرارة، ومحمّد بن مسلم، والأحول، وهم أحبّ الناس إليّ أحياءً وأمواتاً»(3).

ولا إشكال في أنّ بقاء الدين وانحفاظ شريعة سيّد المرسلين(صلى الله عليه وآله) كان بواسطة المحدّثين، ولولاهم لاندروست آثار النبوة، وكفى ذلك ملاكاً للثناء عليهم، ولا يدكّ ذلك على حجّية خبر الواحد.

الطائفة السابعة: ما دلّ على أنّ انتفاع السامع بالرواية قد يكون أكثر من الراوي، من قبيل ما عن عوالي اللآلي عن النبي(صلى الله عليه وآله) قال: «رحم الله امرئاً سمع مقالتي فوعاها وأدّاها كما سمعها، فربّ حامل فقه ليس بفقيه». وفي رواية «فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»(4). ولولا حجّية الرواية لما انتفع السامع بها.

ولكنك ترى أنّ هذا النصّ لا ينظر إلى جهة الصدور، بل ينظر - بعد الفراغ عن الصدور - إلى الأنفعيّة للسامع في بعض الأحيان من الراوي باعتباره أفهم للحديث ونكاته.

الطائفة الثامنة: ما دلّ على ثبوت من يحمل رسالة الدين من العدول في كلّ

(1) الوسائل، ج 18، ب 8 من صفات القاضي، ح 1، ص 53.

(2) الوسائل، ج 18، ب 11 من صفات القاضي، ح 20، ص 104.

(3) المصدر السابق، ح 18.

(4) مستدرک الوسائل، ج 3، ب 8 من صفات القاضي، ح 14، ص 182.

قرن أو زمان، من قبيل ما عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال: «قال رسول الله(صلى الله عليه وآله): يحمل هذا الدين في كلِّ قرن عدول ينفون عنه تأويل المبطلين، وتحريف الغالين، وانتحال الجاهلين كما ينفي الكير خبث الحديد»⁽¹⁾، بتقريب أنّ حماية الدين بالنسبة للرواة فرع حجّية رواياتهم.

لكنّك ترى أنّ هذا الحديث لم ينسب حماية الدين إلى الرواة، وما فيه من نفي تأويل المبطلين وتحريف الغالين وانتحال الجاهلين ليس من شأن الرواة بما هم رواة ونقلة للألفاظ، وإنّما هو من شأن العارفين بمعارف الإسلام العالمين بكيفيّة حمل رسالة الإسلام وإثباته للناس، ودفع الشبهات عنه وردّ المعاندين والمشكّكين بالعلم والمنطق والبرهان والمحاكاة، وهذا لا علاقة له بالراوي بما هو راو وناقل، وإنّما المقصود منه المجتهدون في الإسلام اجتهاداً كاملاً أصولاً وفروعاً ومن جميع جهاته.

الطائفة التاسعة: ما دلّ على حفظ الكتب والترغيب في الكتابة، من قبيل:

1

- ما عن عبيد بن زرارة قال: «قال أبو عبدالله(عليه السلام): احتفظوا بكتبكم، فإنّكم سوف تحتاجون إليها»⁽²⁾.

2

- ما عن أبي بصير قال: «دخلت على أبي عبدالله(عليه السلام) فقال: ما يمنعكم من الكتاب إنّكم لن تحفظوا حتّى تكتبوا، إنّه خرج من عندي رهط من أهل البصرة سألونني عن أشياء فكتبوها»⁽³⁾.

(1) الوسائل، ج 18، ب 11 من صفات القاضي، ح 43، ص 109. (2) الوسائل، ج 18، ب 8 من صفات القاضي، ح 17، ص 56. (3) مستدرک الوسائل، ج 3، ب 8 من صفات القاضي، ح 28، ص 183. ونظيره ما في الوسائل، ج 18، ب 8 من صفات القاضي، ح 16، ص 56.

وتقريب الاستدلال بذلك: أنّه لولا الحجّية لكان الحثّ على الكتابة وحفظ الكتاب لغواً.

وجوابه يظهر ممّا سبق، وأنت ترى أنّ ما في هذه الأحاديث هو الأمر بالكتب وحفظ الكتاب لأجل حفظ الحديث وعدم ضياعه من يده، أي: من يد نفس الراوي، ولأجل أنّه سوف يقع الاحتياج إليه ولو بالنسبة لنفس الراوي؛ لأنّ الذاكرة لها حدّ محدود، وهذا غير مربوط بحجّية الأخبار لغير الراوي.

الطائفة العاشرة: ما دلّ على الأمر بضبط الحديث وعدم التحريف فيه، من قبيل ما عن أبي بصير عن أحدهما (عليهما السلام) في قول الله: (فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ) قال: «هم المسلمون لآل محمّد (صلى الله عليه وآله) إذا سمعوا الحديث أدّوه كما سمعوه لا يزيدون ولا ينقصون» (1).

وأنت ترى أنّ الأمر بالضبط وعدم التغيير عند النقل غير مربوط بحجّية ذلك النقل، فإنّه على أيّ حال لا يجوز تحريف الناقل ومسامحته.

الطائفة الحادية عشرة: ما دلّ على جواز النقل بالمعنى، من قبيل ما عن محمّد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص. قال: إن كنت تريد معانيه فلا بأس» (2).

ولكنك ترى أنّ هذا يعيّن وظيفة الناقل جوازاً لا وظيفة السامع وجوباً.

(1) مستدرک الوسائل، ج 3، ب 8 من صفات القاضي، ح 46، ص 185. ونحوه ورد عن أبي بصير عن الصادق (عليه السلام) في الوسائل، ج 18، ب 8 من صفات القاضي، ح 8، ص 54، وح 23، ص 57. (2) الوسائل، ج 18، الباب 8 من صفات القاضي، الحديث 9، ص 54. ونحوه الحديث 10 من نفس الباب.

الطائفة الثانية عشرة: ما أوجب السماع عن الصادق، من قبيل ما عن المفضّل بن عمر قال: «قال أبو عبدالله(عليه السلام): من دان الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله التيه [البته خ ل] إلى الفناء [العناء خ ل]...»(1).

فقد يتوهّم الاستدلال بذلك باعتبار أنّ السماع من الصادق إذا كان واجباً فمعنى هذا الأخذ به والتصديق بروايته. إلاّ أنّه من المطمئنّ به أنّ المراد هنا بالصادق هو الإمام(عليه السلام) الذي هو الصادق بقول مطلق، فلا علاقة له بما نحن فيه(2).

الطائفة الثالثة عشرة: ما دلّ على حجّية نقل ثقة الإمام، من قبيل ما عن أحمد بن إبراهيم المراغيّ قال: «ورد على القاسم بن العلاء، وذكر توقيعاً يقول فيه: فإنّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا قد عرفوا بأننا نفاوضهم بسرّنا ونحملهم إثمهم...»(3).

(1) الوسائل، ج 18، الباب 10 من صفات القاضي، الحديث 12، ص 92. وشبهه الحديث 37 من الباب 7 من تلك الأبواب، ص 51. (2) وبخصوص هذا الحديث الذي ورد فيه كلمة «عن صادق» قد يقول قائل: إنّ السماع عن صادق يعطي معنى السماع غير المباشر - أي: السماع بالنقل - فقد دلّ الحديث على حجّية ذلك النقل. نعم، هذا التقريب لا يرد في الحديث 37 من الباب 7 من أبواب صفات القاضي من الوسائل؛ لأنّه ورد فيه: «من صادق». إلاّ أنّ هذا أيضاً جوابه واضح، فإنّ الحديث إنّما منع عن أن يدين الله أحد بغير سماع عن صادق، وليس هذا جملة شرطية واجدة لشروط المفهوم، كي تدلّ على قضية كلية، وهي أنّه لا بأس بمن يدين الله بسماع عن صادق سواء كان سماعه يوجب العلم أو لا. ونفس الجواب أيضاً يأتي لو فرض أنّ المقصود بالصادق هو الثقة. (3) الوسائل، ج 18، ب 11 من صفات القاضي، ح 40، ص 108 و109.

وقد اشتهر هذا اللسان بهذه الصيغة الخاصّة، أي: (لا ينبغي التشكيك فيما يروي عنّا ثقاتنا) في تعبير الأصحاب في مقام الاستشهاد على حجّية خبر الثقة بالأخبار، ولم يرد إلّا في هذا الحديث. وهذا اللسان أجنبيّ عمّا نحن فيه؛ لأنّ المتكلّم لو قال: فلان ثقّتي، فهذا لا يعني أنّه ثقة في قوله - أي: أنّه واجد لمملكة الصدق - بل يعني: أنّه معتمدي ومحلّ وثوقي في أموري وأسراري وتشاوري ونحو ذلك. فقوله (عليه السلام) «ثقاتنا» ليس معناه من نعتقد بكونه واجداً لمملكة الصدق، وإنّما هو تعبير من سنخ تعبير الإمام الحسين (عليه السلام) بشأن ابن عمّه ونائبه مسلم بن عقيل (عليه السلام) حيث قال: «إنّي باعث إليكم ثقّتي من أهل بيتي»، ومعناه أنّه معتمدي في أموري وأفاض معه أسراري. كما جاء في ذيل هذا الحديث الذي استدلّ به على حجّية خبر الواحد: «قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرّاً ونحمله إياهم إليهم»، والثقة بهذا المعنى لا إشكال في حجّية خبره.

الطائفة الرابعة عشرة: ما دلّ على المنع من إعمال الرأي في رفض الرواية، من قبيل ما عن أبي عبيدة الحدّاء قال: «سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: والله إنّ أحبّ أصحابي إليّ أروعهم وأفقههم وأكتمهم لحديثنا. وإنّ أسوأهم عندي حالاً، وأمقتهم الذي إذا سمع الحديث ينسب إلينا ويروي عنّا فلم يقبله، اشمأز منه وجده، وكفرّ من دان به، وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج وإلينا أسند، فيكون بذلك خارجاً من ولايتنا»⁽¹⁾.

وتقريب الاستدلال بذلك: أنّه لولا حجّية الخبر لما ردع عن رفضه.

ولكنّك ترى أنّ مفاد هذا الحديث هو الردع عن رفض الحديث بقول مطلق بمجرد عدم موافقته للذوق والاستحسان. ولا شكّ في أنّه لا يجوز رفضه بذلك

(1) الوسائل، ج 18، ب 8 من صفات القاضي، ح 39، ص 61 و62.

حتّى مع فرض عدم حجّية ذاك الحديث، بل لابدّ من التوقّف في صدوره من الإمام وعدمه؛ إذ عدم الحجّية لا يعني القطع بعدم الصدور، فلا مبرّر للتكذيب. وهذا غير ما نحن بصدده.

الطائفة الخامسة عشرة: ما دلّ على الترجيح عند التعارض بنحو يناسب القطعيّين، كالترجيح بمخالفة العامّة، من قبيل ما ورد عن الحسين بن السري قال: «قال أبو عبدالله (عليه السلام): إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم»⁽¹⁾.

فإنّ الترجيح بمخالفة العامّة يناسب حتّى القطعيّين، وليس كالترجيح بالأوثقيّة وموافقة القرآن - مثلاً - الذي لا يناسب القطعيّين. وإذا كان الترجيح مناسباً للقطعيّين فلا يدلّ على حجّية غير القطعيّين في الرتبة السابقة على التعارض، فإنّه وإن دلّ الحديث على أنّ المفروض كون كلّ واحد من الحديثين يؤخذ به لولا التعارض، ولذا وصلت النوبة إلى فرض التعارض والترجيح، لكنّه ليس بصدد بيان هذا المطلب كي يتمسك بإطلاقه، وتثبت بذلك حجّية غير القطعيّين، وإنّما هو بصدد بيان المرّحّح في أيّ مورد تمّ موضوع الترجيح، وهو تعارض خبرين يؤخذ بكلّ واحد منهما لولا الآخر، ولعلّ موضوعه منحصر في فرض كونهما قطعيّين.

نعم، هنا أيضاً يمكن أن يقال بالدلالة عرفاً على رفض احتمال الخطأ؛ لأنّ المفروض الدلالة على ثبوت ما يقبل بقطع النظر عن التعارض ولو من باب قطعّة الخبر، والغالب فيما ينقل عنهم ولو قطعاً ثبوت احتمال الخطأ.

(1) الوسائل، ج 18، الباب 9 من صفات القاضي، الحديث 30، ص 85. ونحوه الحديث 31 و34 من نفس الباب.

إثبات إرادة الحجّية بحساب الاحتمال:

ثمّ إنّ هنا كلاماً، وهو: أنّ هذه الطوائف المختلفة البالغة حوالي (150) حديثاً لو فرض إجمال كلّ خبر منها، واحتمال كون المراد منه حجّية خبر الواحد لأمكن أن تثبت بذلك بحساب الاحتمالات حجّية خبر الواحد بأن يقال: إنّ فرض ثبوتها بنكات متباينة بعيد جداً بخلاف فرض وجود نكته مشتركة، وهي حجّية خبر الواحد. ولا أقصد بذلك: أنّ ورود (150) حديثاً في أمور متباينة بعيد، وإنّما المقصود: أنّ ورود كلّ واحد منها صدفة بلسان يناسب الحجّية ولو من باب إجمال الكلام بعيد، إلّا مع فرض النكته المشتركة، وهي الحجّية في الواقع.

وقد يقال: لا يكفي هذا لإثبات حجّية خبر الواحد؛ لأنّ العدد المتواتر لو فرضت دلالة كلّ واحد منها صريحاً على الحجّية حصل القطع بالحجّية للتواتر عليها، لكن المفروض أنّ كلّ فرد من أفراد هذا العدد المتواتر مجمل، وغاية ما يمكن دعوى حصول القطع به لأجل التواتر الإجماليّ هو صدق بعض هذه الأفراد مع القطع بأنّ بعض هذه الأخبار أريد منه الحجّية؛ لاستبعاد عدم كون بعضها - على الأقلّ - مسوقاً مساق الحجّية، وكون إمكان انطباق الجميع على الحجّية من باب مجرد تجمّع الصدق، لكن كون البعض الصادق هو عين البعض الذي أريد به الحجّية غير معلوم.

وقد يقال في مقابل هذا الكلام: إنّ العدد الموجود فيما نحن فيه ليس هو أدنى مراتب التواتر الإجماليّ، أي: أنّ الأخبار الواردة في المقام بما لها من خصوصيات لو كانت أقلّ من هذا المقدار بكثير لكان يحصل العلم أيضاً بصدق بعضها. فمثلاً: لو كانت هذه الأخبار بمقدار خمسين لكان يحصل القطع بصدق

واحد منها، ولو فرضنا أنّ أقلّ التواتر الإجماليّ هو خمسون مثلاً، فهذا لا يعني أنّنا لا نقطع في ضمن المئة والخمسين إلّا بصدق ثلاثة، بل يحصل القطع بصدق مئة وواحد منها مثلاً الذي هو فوق حدّ التواتر؛ وذلك لأنّ فرض كون الخمسين أقلّ حدّ التواتر يعني أنّ أكبر عدد يحتمل اجتماعهم على الكذب هو تسعة وأربعون، إذن فلو أخبر مئة وخمسون بشيء علمنا بصدق مئة وواحد منهم.

وقد يقال في مواجهة هذا البيان: إنّ استبعاد كذب خمسين من أصل خمسين من المخبرين أكبر من استبعاد كذب خمسين من أصل مئة وخمسين من المخبرين؛ لأنّ احتمال كذب خمسين من أصل خمسين من المخبرين لا يمتلك إلّا صورة واحدة من كثير من الصور، بينما احتمال كذب خمسين من أصل مئة وخمسين من المخبرين يمتلك صوراً كثيرة نسبتها إلى مجموعة الصور المحتملة ضمن فرضية مئة وخمسين مخبراً أكبر من نسبة صورة كذب خمسين إلى مجموعة الصور المحتملة ضمن فرضية خمسين مخبراً. والخلاصة: أنّ نسبة صور كذب مئة وسبعة وأربعين من أصل مئة وخمسين إلى مجموع الصور تساوي نسبة صور كذب تسعة وأربعين من أصل خمسين إلى مجموع الصور. فكما أنّنا لا نقطع في ضمن الخمسين إلّا بصدق واحد منهم كذلك لا نقطع في ضمن المئة وخمسين إلّا بصدق ثلاثة منهم⁽¹⁾.

والتحقيق في المقام: أنّه توجد في مقابل الحساب الذي عرفته نكتة أخرى لا يصحّ إغفالها، وهي: أنّه كلّما كان التقارب والاشتراك بين تلك الأخبار أزيد كان احتمال تكاثر الكذب بتكاثر الأخبار أضعف، ففيما نحن فيه يحصل القطع بصدق

1)

(نعم، بناءً على مذهب القوم من تفسير التواتر باستحالة اجتماع تسعة وأربعين - مثلاً - على الكذب تكون النتيجة أنّنا نقطع في المئة وخمسين بصدق مئة وواحد منهم.

كثيرين منهم جدًّا، وهذا هو السرّ في أنّه لو أخبرنا عدد متواتر بخبر معيّن حصل لنا القطع بأنّ كلّهم أو جلّهم صادقون⁽¹⁾.

وإن شئت حساب المطلب فيما نحن فيه بنحو ساذج فنقول: إنّ كلّ واحد من هذه الأخبار يحتمل - مثلاً - بمقدار نصف اليقين صدقه. وعلى تقدير صدقه يحتمل بمقدار نصف اليقين كون المراد به الحجّية، فكلّ واحد منها أمانة بمقدار ربع اليقين على الحجّية وتجمّعها يتقوى الظنّ بالحجّية إلى أن يحصل القطع، أو الاطمئنان بالحجّية.

وما ذكرناه باب لطيف لإثبات حجّية المجملات في بعض الأحيان، واستفادة الحكم منها بالرغم من إجمالها.

إلا أنّ الصحيح أنّ هذه الكبرى لا تنطبق على ما نحن فيه؛ لأنّ الغالب في روايات الباب التي لا تتمّ دلالتها على الحجّية أنّ عدم تاميّة الدلالة ليس من باب الإجمال، بل هي ظاهرة في كون المقصود بها أموراً أخرى غير الحجّية، كالثناء على المحدثين، وجواز النقل بالمعنى، وغير ذلك.

1)

(لا يخفى أنّ لحصول القطع في التواتر بصدق كلّهم أو جلّهم سبباً آخر غير السبب الذي أشار إليه الأستاذ الشهيد(رحمه الله)، ولذا ترى أنّ هذا القطع موجود في أقلّ درجات التواتر مع أنّ السبب الذي أشار إليه الأستاذ الشهيد(رحمه الله) لا يتمّ في أقلّ درجات التواتر، فمثلاً: لو فرضنا أنّ أقلّ درجات التواتر هو خمسون فهذا يعني أنّ احتمال كذب تسعة وأربعين غير مرفوض، ومن الواضح أنّ احتمال كذب تسعة وأربعين من أصل خمسين ليس بأضعف من احتمال كذب تسعة وأربعين من أصل تسعة وأربعين. أمّا السبب في أنّنا نقطع في أقلّ درجات التواتر بصدق الكلّ أو الجلّ فهو أنّه بعد أن ثبت بالتواتر صدق أصل الحادثة كان صدق أصل الحادثة مقوّياً لاحتمالات صدق المخبرين في مقابل احتمالات كذبهم؛ لأنّ توافق الكذب صدفة للواقع بحدّ ذاته بعيد.

الأخبار التامة دلالة:

والآن نبدأ ببحث الأخبار الدالة على المقصود، أعني: حجّة خبر الثقة، وهي معدودة جدّاً، وتكون من ناحية الكميّة قاصرة عن التواتر. نعم، لو أخبرنا الراوي بلا واسطة عن الإمام(عليه السلام) فلعله كان يحصل لنا القطع بأخبار أربعة، أو خمسة مثلاً، لكن هذه الأخبار التي هي حوالي خمسة عشر حديثاً⁽¹⁾ تكون أخباراً مع الواسطة، ولو فرض خمسة عشر حديثاً كلّ منها يكون بأربع وسائط فهي تنزّل بحسب التدقيق في حساب الاحتمالات إلى حوالي قيمة ثلاثة أخبار بلا واسطة. ولكن النقص الكميّ الموجود في أخبار الباب يجبر بالكمال الكيفيّ الثابت فيها، ويحصل للإنسان من مجموعها الجزم، أو الاطمئنان - على الأقلّ - بحجّة خبر الثقة.

فمن الروايات الدالة على المقصود: ما هو عمدة أحاديث الباب في تحصيل الجزم والاطمئنان، وهو ما رواه الكلينيّ(رحمه الله) في الكافي عن محمّد بن عبد الله، ومحمّد بن يحيى جميعاً، عن عبد الله بن جعفر الحميريّ، قال: «اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو(رحمه الله) عند أحمد بن إسحاق، فغمزني أحمد بن إسحاق أن أسأله عن

1)

(مقصوده(رحمه الله) من حوالي خمسة عشر غير الأخبار التي نقلوها مرسله، من قبيل ما نقله الشيخ(رحمه الله) في العدة مرسلأ عن الصادق(عليه السلام) أنّه قال: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما ورد عتّا فانظروا فيما رووه عن عليّ فاعملوا به» - الوسائل، ج 18، الباب 8 من صفات القاضي، ح 47، ص 64 - فإنّه لا يبعد ظهوره في الحجّة؛ لأنّه عدّى فيه الورود بعن لا بمن. وقد قلت له(رحمه الله) بعد أن أكمل قراءته لروايات الباب الدالة على المقصود: إنّ الروايات التي اعترفتم بتامميّة دلالتها لا تبلغ حوالي خمسة عشر حديثاً. فقال: أظنّ أنّ واحداً منها أو قال: بعضها روي بطريقتين.

الخلف، فقلت له: يا أبا عمرو، إنني أريد أن أسألك عن شيء وما أنا بشاك فيما أريد أن أسألك عنه، فإن اعتقاديّ وديني أنّ الأرض لا تخلو من حجة إلا إذا كان قبل يوم القيامة بأربعين يوماً، فإذا كان ذلك رفعت الحجة، وأغلق باب التوبة، فلم يك ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل، أو كسبت في إيمانها خيراً، فأولئك أشرار من خلق الله عزّ وجلّ، وهم الذين تقوم عليهم القيامة. ولكنني أحببت أن أزداد يقيناً، وإن إبراهيم (عليه السلام) سأل ربّه عزّ وجلّ أن يريه كيف يحيي الموتى (قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لَيْطَمَنَّ قَلْبِي). وقد أخبرني أبو عليّ أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته وقلت: من أعامل؟ وعمّن أخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال له: العمرىّ ثقتي، فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون. وأخبرني أبو عليّ أنّه سأل أبا محمّد (عليه السلام) عن مثل ذلك، فقال له: العمرىّ وابنه ثقتان، فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قال لك عنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان، فهذا قول إمامين قد مضيا فيك.

قال: فخرّ أبو عمرو ساجداً وبكى. ثمّ قال: سل حاجتك. فقلت له: أنت رأيت الخلف من بعد أبي محمّد (عليه السلام)؟ فقال: إي والله، ورقبته مثل ذا - وأوماً بيده - فقلت له: فبقيت واحدة. فقال لي: هات. قلت: فالاسم؟ قال: محرّم عليكم أن تسألوا عن ذلك، ولا أقول هذا من عندي فليس لي أن أحلّل ولا أحرم، ولكن عنه (عليه السلام)، فإنّ الأمر عند السلطان أنّ أبا محمّد مضى ولم يخلف ولداً، وفسّم ميراثه، وأخذ من لا حقّ له فيه، وهو ذا عياله يجولون ليس أحد يجسر أن يتعرّف إليهم أو ينيلهم شيئاً، وإذا وقع الاسم وقع الطلب، فاتّقوا الله وأمسكوا عن ذلك» (1).

(1) الكافي، ج 1، ب 77 من كتاب الحجّة، ج 1، ص 329 و330. ومحلّ الشاهد موجود في الوسائل، ج 18، ب 11 من صفات القاضي، ج 4، ص 100.

والكلام تارةً يقع في دلالة الحديث، وأخرى في سنده:

أما الأول: فتدلّ على المطلوب من هذا الحديث فقرتان:

الأولى: قوله: «العمريّ ثقتي، فما أذى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون»، ولولا قوله: «فإنّه الثقة المأمون» لكان يقال: إنّ هذا الحديث لا يدلّ على أزيد من حجّية خبر ثقة الإمام، لكن التعليل بقوله: «فإنّه الثقة المأمون» يوسّع في دائرة الموضوع، ويجعل الموضوع مطلق الثقة.

وما عن علماء العربيّة: من أنّ اللام في مثل هذا المورد للكمال، فمعنى ذلك أنّه الكامل في الوثاقة والأمان ليس حجة لنا، فإنّه ليس ذلك نقلاً منهم عن العرب، وإنّما هو اجتهاد من هم؛ إذ لا يحتمل أنّ اللام موضوع بوضع خاصّ للكمال، وإنّما المقصود استفادة الكمال بمناسبة المعنى الأصليّ للام. ونحن نقول: إنّ الظاهر الأنسب لمعناه الأصليّ إنّما هو الكمال بحسب عالم الإثبات لا الثبوت.

فإنّ اللام هنا يتضمّن معنى العهد وليس لام الجنس صرفاً، وليس هناك معهود معيّن، فينبغي أن يكون لعهد الجنس، ومن هنا يستفيدون منه الكمال الثبوتيّ. لكن الظاهر الأنسب هو الكمال الإثباتيّ، فكأنّ العمريّ من شدة وضوح كونه فرداً لجنس الثقة يكون معهوداً بنفس معهوديّة الجنس، والمعهوديّة مرتبطة بالظهور والوضوح بحسب عالم الإثبات، لا الكمال بحسب عالم الثبوت.

والحديث مطلق يشمل الرواية والفتوى، وقوله: «فاسمع له وأطع» ليس قرينة على الاختصاص بالفتوى، فإنّه حتّى لو حمل على الفتوى فليس المقصود إيجاب الإطاعة بالمعنى الحقيقيّ للكلمة؛ إذ ذلك لا يكون إلّا في باب الحكم، أمّا الفتوى فهو أيضاً إخبار عن الواقع كالرواية، إلّا أنّه بالحدس والاجتهاد والاستظهار لا الحسّ، فالمقصود بإطاعته في الفتوى ليس في الحقيقة إلّا إطاعته بلحاظ ذلك

الواقع، وهو في الحقيقة إطاعة الواقع، ولا فرق في ذلك بين الرواية والفتوى، وليس المقصود إنكار شمول هذا الحديث للحكم، فإنّه بإطلاقه شامل له، وإتّما المقصود أنّه ناظر إلى غير الحكم أيضاً يقيناً، وكيف يمكن حمل مثل قوله: «مَنْ أَعْمَلْ؟ وَعَمَّنْ أَخَذَ؟ وَقَوْل مَنْ أَقْبَلَ؟» على خصوص الحكم؟

وكذلك قوله: «ما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول» شاهد لما ذكرناه.

ثمّ الوثاقة والأمانة في كلّ شيء بحسبه، فالوثاقة في الرواية والأمانة فيها هو كونه صادق اللهجة، وفي الفتوى هي كونه عارفاً خبيراً بالأدلة وكيفية الاستنباط والاستظهار وبلحن الكتاب والسنة، وفي أصول الدين معرفته بها، وفي الحكم معرفته بمواقع الحكم، وهكذا. وهذا الحديث دلّ على كون العمريّ ثقة ومأموناً بقول مطلق، ويرجع إليه في جميع الأمور، كالفتوى، والحكم، والرواية، وتفسير القرآن، وأصول الدين. وظاهره لا محالة هو الانحلال، ففي حجّة الرواية لا تشترط الوثاقة في كلّ شيء، بل الشرط في كلّ شيء الوثاقة بالقياس إلى ذلك الشيء، فقد دلّ هذا الحديث على حجّة خبر مطلق الثقة.

الثانية: قوله: «العمريّ وابنه ثقتان، فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قال لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان». وهذه الفقرة أظهر من الفقرة الأولى في المقصود، ولو فرض إجمال في الفقرة الأولى - ولا إجمال فيها - فلا يسري إجمالها إلى هذه الفقرة، فإنّها كلام مستقلّ صدر عن إمام آخر في مجلس آخر، ولا علاقة له بالمجلس الأوّل، واللام في قوله: «فإنّهما الثقتان المأمونان» يدلّ - كما عرفت - على الكمال الإثباتيّ لا الثبوتيّ، فلا يضرّ بالمقصود، خصوصاً مع مسبوقيّته بقوله: «العمريّ وابنه ثقتان» المفرّع عليه قوله: «فما أدّى عنّي فعنّي يؤدّيان» الظاهر في أنّ ملاك هذا التفريع هو مطلق الوثاقة،

وبعد هذا لا يعدّ عرفاً قوله: «فإنّهما الثقتان المأمونان» إلّا تكراراً لقوله: «العمريّ وابنه ثقتان» لا تقييداً لإطلاقه⁽¹⁾، ولا يحمل السؤال والجواب على السؤال والجواب عن النائب، فكأنّه يقول: مَنْ هو نائبك؟ فإنّ العمريّ وإن كان نائباً للإمام (عليه السلام) آنذاك، ولكن ابنه لم يكن وقتئذ نائباً له (عليه السلام)، وإتّما صار بعد ذلك نائباً للحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف.

وأما الثاني: فسند هذه الرواية إن لم يكن قطعياً فلا أقلّ من كونه اطمئنانياً. وتوضيح ذلك ما يلي:

إنّ أوّل مَنْ في سند هذا الحديث هو محمّد بن يعقوب الكلينيّ (رحمه الله)، وهذا الخبر موجود في الكافي الواصل إلينا بالتواتر، فصدوره من الكلينيّ قطعياً.

واحتمال اختلاف في النسخ يضرّ بالمقصود، ممّا يقطع أو يطمئنّ بعده؛ إذ لو كان كذلك لكانت تصل إلينا النسخة المخالفة لتحفظهم على النسخ المختلفة، ولما تطابقت النسخ الموجودة اليوم من دون أن يشار في بعضها إلى اختلاف النسخ.

هذا مضافاً إلى وجود هذا الحديث بعين تلك النسخة في غير كتاب الكافي، فالشيخ (قدس سره) قد رواه عن الكلينيّ بمتن مطابق مع ما في الكافي. هذا حال صدور هذا الحديث عن الكلينيّ (رحمه الله).

وأما الكلينيّ نفسه فمن أطلع على حال الكلينيّ وما ذكره معاصروه، والمتأخرون عنه، والشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، والنجاشي، حتّى أنّ الشيخ

(بل حتّى لو حمل اللام على معنى الكمال الثبوتيّ لا يوجب تقييد إطلاق الصدر، فالصدر ظاهر في عليّة طبيعيّ الوثاقّة، والذيل تعليل بالوثاقّة بالدرجة العالية. وهذا القيد هو من سنخ الوثاقّة، وتعليل المعلول بالفرد الكامل من العلة رغم أنّ العلة هو الجامع بين الكامل وغيره أمر مألوف ومتعارف، فليس هذا قرينة على تقييد الصدر.

الصفحة 526

الطوسيّ قال: «ما ألّف شخص كتاباً في الإسلام أضيظ وأثبت من كتاب الكافي الذي ألّفه محمّد بن يعقوب الكلينيّ»⁽¹⁾، وغير ذلك من أقوال الكبار من العلماء بشأنه، وأنّ كتابه وروايته هي أساس استنباط الفقهاء الذين جاؤوا بعده، ومحور الفقه والاستنباط، وأنّه لم يذكره أحد من العصاة إلاّ بالمدح، ولم يقدر فيه أحد بوجه من الوجوه، وأجمعت العصاة على كونه ثقة، وغير ذلك من الأمور، عرف أنّه لا يحتمل في كلامه تعمّد الكذب ولو احتمالاً عقلياً. وأمّا الخطأ فالكلينيّ ليس معصوماً، ولكن احتمال الخطأ بالنسبة له عندنا أضعف من احتمال خطأ أنفسنا في قضايانا الاعتياديّة بعد الاطلاع على مقدار تثبته وضبطه للحديث، ومقدار ما كان يصرف من جهد في جمع الروايات وتدقيقها، وما ينسب إليه من أحواله ممّا يتعلّق بهذا المطلب. ومن هنا يحصل للإنسان الاطمئنان القويّ جدّاً بعدم خطئه في ذلك إلى حدّ يكون احتمال الخطأ كالمعدوم في المقام، خصوصاً أنّه سمع الحديث من شخصين: محمّد بن عبدالله، ومحمّد بن يحيى، وهو يبعد احتمال الخطأ على الخصوص لو فرض ذلك في مجلسين. والخلاصة: أنّ الكلينيّ كأنّه ملغى عن الوسطيّة وسماعه سماعنا.

والكلينيّ - كما عرفت - يروي هذه الرواية عن شخصين في عرض واحد:

أحدهما: محمّد بن يحيى العطار، وهو ثقة جليل ممدوح مشهود له بالوثاقّة من

(1) لم أر ذلك للشيخ الطوسيّ (رحمه الله)، وقد نقل المحدث النوريّ في المستدرک جزء 3 في الفائدة الرابعة من الخاتمة، عن الشيخ المفيد في شرح عقائد الصدوق: أنّه قال بشأن الكافي: «وهو أجلّ كتب الشيعة وأكثرها فائدة»، وعن المحقّق الكركي أنّه قال: «لم يعمل مثله»، وعن الشهيد أنّه قال: «لم يعمل للإماميّة مثله»، وعن المولى محمّد أمين الإستراباديّ في فوائده المدنيّة أنّه قال: «وقد سمعنا عن مشايخنا وعلمائنا أنّه لم يصنّف كتاب يوازيه أو يدانيه».

قيل الشيخ الطوسي والنجاشي، ولم يعلّق عليه بغمز ولا بقدر حَتَّى من قبل القادحين بوجه من الوجوه، وعبر عنه في كلمات النجاشي وغيره بأته شيخ أصحابنا في عصره. ومثل هذا الشخص لا يحتمل فيه تعمّد الكذب، ولو فرض مثل هذا الاحتمال فهو سفسطة بمقتضى حساب الاحتمالات. وكيف يحتمل الكذب في من هو شيخ أصحاب الشيعة بشهادة مثل النجاشي وغيره في زمان كان أصحاب الشيعة كلّهم أو كثير منهم من المتّقين والمؤمنين العدول، وكان مستوى التديّن في ذلك الزمان أكثر بكثير من مستواه في زماننا وما قبله، ومتديّن هذا الزمان لعلّه لم يكن يعتبر متديّناً في ذلك الزمان بهذا المعنى. إذن ففي عصر يوجد فيه أولئك الأبرار الذين يواجهون الأئمّة ويمدحون من قبل الأئمّة بمثل هذا المدح الموجود في هذا الحديث إذا وصل شخص إلى مرتبة يعبر عنه بشيخ أصحابنا، فلا إشكال في أنّه في أعلى مراتب العدالة والورع والتقوى بحيث لا يحتمل فيه تعمّد الكذب عادةً.

وثانيهما: محمّد بن عبدالله الحميري، وهو من الثقات الكبار الأجلّة، ومشهود بوثاقته من قبل النجاشي وغيره من أصحابنا دون أيّ غمز أو لمز من قبل شخص من الغامزين واللامزين، والذي كانت له مراسلات مع الإمام صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه، وخرج إليه توقيع في أيام الغيبة، والذي يظهر⁽¹⁾ من الشيخ الطوسي أنّ التوقيع من قبل الإمام كان تمييزاً مهماً للثقات في ذلك العصر، ولم يكن يصدر لأيّ إنسان، ولم يكن حال مثل هذه التوقيعات حال السؤال والجواب في عصر الأئمّة السابقين، وكانت لا ترد إلاّ إلى الأوحدي من الشيعة الذي تناط به الآمال، ويعقد عليه الرجاء في مسائل الحلال والحرام. وما ظنك بخبر ينقله مثل محمّد بن يحيى العطار، ويعاضده نقل مثل محمّد بن عبدالله الحميري في عرضه،

(1) سيأتي النفاش في هذا الكلام.

فلو وجد احتمال عقلي للكذب في أحدهما فهو يزول بالاعتضاد بالآخر، وكما يكون هذا هو الحال بالنسبة إلى احتمال تعمّد الكذب، كذلك يضعف احتمال الخطأ جدّاً في المقام بعد فرض أنّهما معاً نقلًا هذه الرواية، فلو فرض أنّهما نقلًا في مجلسين فكيف يفرض أنّهما يخطآن بخطأ واحد، أي: يتطابقان في الخطأ الذي يصدر منهما؟ وإن فرض أنّهما نقلًا الحديث في مجلس واحد للكليني فكيف أخطأ أحدهما، ولم ينبّه الآخر، وأخطأ هو أيضاً كخطئه؟

ثم إنّ أحد هذين الشخصين وهو محمّد بن عبدالله ابن الشخص الثالث الذي يرويان عنه، وكذب الابن على أبيه في نفسه مستبعد في غير ما يرجع إلى كماله، كما نحن فيه، فإنّ هذه القضية إنّما ترجع إلى كمال العمري لا إلى كمال عبد الله الحميري، فكيف يحتمل أنّ هذا الابن اتّفق مع شخص من الأجلّة على أن يكذب على أبيه.

فإلى هنا لا يوجد احتمال الكذب، ويكون احتمال الخطأ في غاية الوهن جدّاً.

وهذان الثقتان نقلًا عن عبدالله بن جعفر الحميري، وهو شخص مشهود بوثاقته وضبطه من قبل علماء الرجال دون غمز ولا لمز، وهو بصريح كلام النجاشي شيخ أصحابنا في قم، أي: في بلدة كانت هي أرقى وأوعى وأزكى مدرسة لأهل البيت (عليهم السلام) وقتئذ، وأصحابنا في قم هم أولئك الذين كانوا يدقّفون في كلّ مسألة من المسائل، وكان الثقات منهم نوعاً يتحرّزون من الرواية عن الضعيف، فكيف يتصوّر أنّ شيخهم لا يكون في المرتبة العالية من الورع والتقوى والعدالة، على أنّ هذا الشخص ممّن راسله الإمام صاحب الزمان (عليه السلام)، وكتب إليه وخرجت التوقيعات باسمه، وهذا - على ما يظهر من الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة⁽¹⁾ - من أجلّ الأمور التي كان

(الموجود في كتاب الغيبة ما يلي: «وقد كان في زمان السفراء المحمودين أقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قِبَل Larr&»;

الصفحة 529

يعرف بها الثقات. هذا من ناحية احتمال الكذب. وأمّا من ناحية احتمال الخطأ، فهذا الاحتمال موجود، ولكن عبد الله بن جعفر الحميريّ نقل هذه الرواية عن أحمد بن إسحاق أمامه، فلو فرض أنّه كان قد أخطأ عليه لكان مقتضى القاعدة التنبيه من قِبَل أحمد بن إسحاق، إلّا أن يفرض أنّه لم يخطأ حينما نقل أمامه لكنّه أخطأ في نقله الثاني، أي: حينما نقل لمحمّد بن يحيى العطار، ومحمّد بن عبد الله الحميريّ. وهذا أيضاً بعيد، فإنّ احتمال الخطأ في النقل الثاني بعد أن نقل مرّة سابقة بلا خطأ أبعد منه في النقل الأوّل. والخلاصة: أنّ احتمال الخطأ لا يمكن نفيه في المقام ولكنّه موهون جدّاً.

وعبد الله بن جعفر الحميريّ قد نقل هذا الحديث⁽¹⁾ عن أحمد بن إسحاق، وهو من خاصّة الإمام العسكريّ (عليه السلام) وحواريه، فليس هو مجرد ثقة، بل هو ثقة الإمام، وهو مكاتب من قبل الحجّة عجل الله فرجه، ومثل هذا الشخص أيضاً احتمال تعمّد الكذب فيه غير عقلائيّ، واحتمال خطئه موهون جدّاً.

→ المنصوبين للسفارة من الأصل...». وقد يتبادر إلى الذهن من هذه العبارة أنّ المقصود ورود التوقيعات إلى الثقات، ولكن مراجعة باقي عبارة الشيخ توضّح أنّ المقصود هو ورود التوقيعات الحاكية عن شأنهم والدالّة على وثاقهم لا ورودها إليهم؛ لأنّه (رحمه الله) يذكر بعد هذه العبارة مباشرة بعض المصاديق لهذه العبارة بعنوان (منهم) وكلّ ما ذكره إنّما هو من هذا القبيل لا من ذاك القبيل، فراجع. (1) وممّا يؤيّد سند هذا الحديث ما ذكره الكلينيّ (رحمه الله) من قوله: «وحدّثني شيخ من أصحابنا - ذهب عنّي اسمه - : أنّ أبا عمرو سأل أحمد بن إسحاق عن مثل هذا، فأجاب بمثل هذا».

فهذه الرواية من حيث مقدار الوسائط وكيفية بنحو لو وجدت فيها ثغرة فهي باعتبار ذبذبة النفس من حيث احتمال الخطأ في بعض هؤلاء، وهي ذبذبة لا تمنع عن حصول الاطمئنان الفعلي على خلافه، فمثل هذه الرواية يحصل للإنسان اطمئنان فعلي شخصي بصورها من المعصوم (عليه السلام).

وتدعم هذه الرواية وتسندها الروايات الأخرى الدالة على المقصود التي يختص بعضها بامتيازات كيفية، وإن لم تبلغ إلى هذه الدرجة.

ومنها: حديث عبدالله ابن أبي يعفور، وقد روي بسندين إلى أحمد بن محمد بن عيسى: أحدهما: ما رواه الكشي في رجاله، عن محمد بن قولويه قال: «حدّثني سعد بن عبد الله ابن أبي خلف القميّ، قال: حدّثني أحمد بن محمد بن عيسى». والثاني: ما رواه المفيد في الاختصاص⁽¹⁾ قال: «حدّثنا محمد بن الحسن، عن

1)

(أفاد أستاذنا الشهيد (رحمه الله): أنّه لا دليل على كون الاختصاص للشيخ المفيد (قدس سره) عدا كونه من الكتب التي اشتهرت عنه. أقول: بناءً على كون الاختصاص للمفيد (رحمه الله) فالذي يبدو أنّه هو الجزء الأوّل من كتاب العيون والمحاسن للشيخ المفيد مستخرج من الاختصاص للشيخ أبي علي أحمد بن الحسين بن أحمد بن عمران، أو أنّ كتاب العيون والمحاسن يسمّى كلّ بكتاب الاختصاص بمناسبة أوّل أجزاءه المستخرج من كتاب الاختصاص لأبي علي. راجع الذريعة، ج 1، ص 358 إلى 360، ورقم الكتاب 1890. وعلى أيّ حال، فهذا الحديث قد ورد سنده في كتاب الاختصاص المنسوب إلى الشيخ المفيد (رحمه الله) هكذا: «حدّثنا محمد بن الحسن عن محمد بن الحسن الصقّار و سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عبدالله بن محمد الحجال عن العلاء بن رزين، عن عبدالله ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) ...». ومن البعيد جدّاً افتراض كون ←

محمد بن الحسن الصقّار و سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى».

ثم إنّ أحمد بن محمد بن عيسى يروي هذا الحديث عن عبد الله بن محمد الحجال عن العلاء بن رزين عن عبد الله ابن أبي يعفور، قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): إنّه ليس كلّ ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه. فقال: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفيّ، فإنّه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً»⁽¹⁾. وفي نسخة الاختصاص «مرضياً»⁽²⁾.

والظاهر أنّ هذا الحديث يدلّ على حجّية خبر مطلق الثقة، فإنّ المستظهر من لفظ المرضي أو الوجيه هو الوثاقفة.

وهذا الحديث من الأحاديث المختصّة بامتيازات كيفية، فالسند إلى سعد بن عبدالله سندان أحدهما يعضد الآخر، وفي أحدهما يكون في عرض سعد محمد بن الحسن الصقّار، وهما ينقلان الحديث عن أحمد بن محمد بن عيسى إلى آخر السند. وجميع الرجال

→ القائل لعبارة: «حدّثنا محمد بن الحسن ...» هو الشيخ المفيد (رحمه الله)؛ لأنّ محمد بن الحسن بن الوليد توفيّ بسنة ثلاثمئة وثلاث وأربعين بحسب نقل النجاشي، والشيخ المفيد ولد في سنة ثلاثمئة وستّ وثلاثين بحسب نقل النجاشي، أو في سنة ثلاثمئة وثمان وثلاثين بحسب نقل الشيخ الطوسي، وهذا يعني أنّ الشيخ المفيد (رحمه الله) كان عمره عند وفاة محمد بن الحسن بن الوليد ما يقارب سبع سنين، أو خمس سنين. إذن فعبارة: «حدّثنا محمد بن الحسن ...» هي على الأكثر للشيخ أبي علي أحمد بن الحسين بن أحمد بن عمران، وهو غير معروف لدينا. (1) الوسائل، ج 18، ب 11 من صفات القاضي، ج 23، ص 105. (2) بحسب نقل جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ب 5 من المقدمات، ج 19، ص 225.

الواقعين في سند هذا الحديث ثقات، وبعضهم⁽¹⁾ من الأجلّة الأكاير كأحمد بن محمد بن عيسى الذي يعدّ شيخ أصحابنا في قم. وعبدالله بن محمد الحجال يعدّ ثقة ثباتاً وجهاً بلا غمز، وكذلك العلاء بن رزين إلاّ أنّه تلميذ محمد بن مسلم الذي يكون هذا الحديث مدحاً له. وعبدالله ابن أبي يعفور يعدّ من خواصّ الإمام الصادق(عليه السلام) وكبار ثقاته.

ومنها: ما رواه الكشّبي عن محمد بن قولويه، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عبدالله بن محمد الحجال، عن يونس بن يعقوب قال: «كنا عند أبي عبدالله(عليه السلام) فقال: أما لكم من مفزع، أما لكم من مستراح تستريحون إليه، ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النصري؟»⁽²⁾، فلا تبعد دلالة هذا الحديث على حجّية خير الثقة، وكأنّه يستنكر عدم الالتفات إلى مفزع وملجأ يلجأون إليه مع أنّ الثقات كالحارث بن المغيرة يكون كلامهم حجّة. والملجأ في كلّ شيء بحسبه، ففي التقليد يرجع إلى فتوى مثل الحارث، وفي أخذ الخبر يرجع إلى رواية مثله. والمقرّب الكيفي لهذه الرواية هو: أنّ روايتها كلّهم ثقات، وبعضهم⁽³⁾ من الأجلّة.

وهاتان الروايتان هما خير ما يدعم الرواية الأولى باعتبار سلسلة روايتها.

ومنها: ما رواه الشيخ في كتاب الغيبة عن جماعة⁽⁴⁾، عن جعفر بن محمد بن

1)

(وهم كلّهم ما عدا محمد بن قولويه الواقع في سند الكشّبي، وهو ثقة ولكن لم نطلع على كونه من الأجلّة الكبار. (2) الوسائل، ج 18، ب 11 من صفات القاضي، ح 24، ص 105. وفي الوسائل، ج 27 بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت(عليهم السلام)، ص 145، ورد: الحارث بن المغيرة النصريّ. وهو الصحيح، ولم يرد النصريّ في كتب الرجال. (3) وهم كلّهم ما عدا محمد بن قولويه كما ذكرنا بالنسبة للحديث السابق. (4) الظاهر أنّ فيهم المفيد؛ لأنّ الشيخ يروي جميع كتب وروايات جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراريّ عن جماعة أحدهم المفيد(رحمه الله).

قولوبه، وأبي طالب الزراري⁽¹⁾ وغيرهما، كلهم عن محمد بن يعقوب، عن إسحاق بن يعقوب، قال: «سألت محمد بن عثمان أن يوصل لي كتاباً سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطه، أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك» إلى أن قال: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله»⁽²⁾.

والإرجاع إلى الرواة في تلك الحوادث إمّا هو إرجاع إليهم باعتبار كونهم مخبرين عن الرواية المتعلقة بالحادثة. وإمّا إرجاع إليهم باعتبار كونهم مستنبطين لحكم الحادثة من الرواية. وإمّا إرجاع إليهم باعتبار كونهم حكّاماً وولاة في مقام حلّ المشكلات التي نجمت عن تلك الحادثة، وتماميّة دلالة الرواية متوقّفة على أحد أمور ثلاثة:

- 1 - استظهار الإرجاع بالمعنى الأوّل منها.
 - 2 - تتميم إطلاقها للإرجاع بتمام أقسامه.
 - 3 - دعوى الملازمة بين الأوّل، وبين ما فرضت دلالة الرواية عليه: من المعنى الثاني أو الثالث.
- وهذا بحث مفصّل مرتبط بمسألة ولاية الحاكم الشرعيّ.
- فإن أتممنا دلالة هذه الرواية بأحد هذه الوجوه الثلاثة تكون مؤيّدّة للرواية الأولى.
- ولولا نقص واحد فيها لكانت أيضاً قطعية تقريباً أو تحقيقاً، فإنّه يرويه الشيخ في كتاب الغيبة عن جماعة، عن جماعة، عن الكلينيّ، ومن المستبعد جدّاً بحساب
- (1) وهما من الثقات الأجلّة. (2) الوسائل، ج 18، ب 11 من صفات القاضي، ح 9، ص 101.

الاحتمالات تواطؤ كل من الجماعتين على الكذب خصوصاً أنّ هناك طريقاً آخر إلى الكليبيّ، وهو طريق الصدوق عن محمد بن محمد بن عصام الذي لم يثبت توثيقه عن الكليبيّ، فهذا يدعم الطريق الأول، فيكون صدور هذه الرواية من الكليبيّ مورداً للاطمئنان الشخصي. والكليبيّ يروي هذه الرواية عن الإمام(عليه السلام) بواسطة واحدة، وهذا يوجب قوة هذه الرواية، إلا أنّ نقطة الضعف فيها هي أنّ تلك الواسطة وهو إسحاق بن يعقوب لم يشهد بوثاقته. نعم، هو شخص حدّث الكليبيّ بورود توقيعه إليه من صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف، ولا أقلّ من أنّ الكليبيّ احتمل صدقه. ومن المعلوم أنّنا لو ضمنا هذا إلى ما نقلناه عن الشيخ الطوسي(قدس سره)⁽¹⁾: من أنّ التوقيعات من قبل صاحب الزمان(عليه السلام) كانت لا ترد إلا إلى المتّقين الورعين لربما حصل الظنّ بأنّ إسحاق بن يعقوب صادق؛ إذ كان بنحو احتمال الكليبيّ - على الأقلّ - صدقه مع عدم ورود التوقيع إلّا إلى الممتازين، فلا يحتمل صدق ذلك في حقّ كلّ أحد، وهذه على أيّ حال أمانة ظنيّة⁽²⁾، وهي تفيد

(1) قد مضى ممّا التعليق على هذا الكلام. (2) أفاد - رضوان الله عليه - في وقت آخر بعد ذلك عند ما أراد إثبات ولاية الفقيه: أنّ إسحاق بن يعقوب نقطع بوثاقته؛ لأنّ افتراء توقيع على الإمام في ظرف غيبة الإمام، وفي ظرف تكون للتوقيع قيمته الخاصة بحيث لا يرد إلا لثقات الخواصّ، وقدسيّته في النفوس، افتراء توقيع على الإمام في ظرف من هذا القبيل لا يحتمل صدوره عادةً إلاّ من خبيث رذل. إذن فهذا الشخص أمره دائر بين أن يكون في منتهى درجات الوثاقة، أو أن يكون من الخبيث والسفلة، ولا يحتمل عادةً كونه متوسطاً بين الأمرين. ولو كان الثاني هو الواقع لما أمكن عادةً خفاء ذلك على الكليبيّ - مع ما هو عليه من ضبط ودقّة - بحيث يحتمل صدقه في نقل ورود التوقيع. ←

في حساب الاحتمالات وتأييد الرواية الأولى. فإذا ضمنا إلى هذه المؤيّدات المؤيّد الآخر، وهو سائر الروايات الدالّة على حجّيّة خبر الثقة التي ليست فيها نكته خاصّة، كانت دعوى الاطمئنان الشخصي في المقام دعوى واضحة، وتحصل لنا السنّة القطعيّة لا من الناحية العدديّة، بل من الناحية الكيفيّة.

ومنها: ما عن الكشّبي، عن محمد بن قولويه، عن سعد بن عبدالله، عن محمد بن عيسى، عن أحمد بن الوليد، عن عليّ بن المسيّب قال: «قلت للرضا(عليه السلام): شقّتي بعيدة، ولست أصل إليك في كلّ وقت، فعمّن آخذ معالم ديني؟ فقال: من زكريّا بن آدم المأمون على الدين والدنيا»⁽¹⁾. وظاهره أنّ أمانته هي ملاك الأخذ منه. وسند الحديث يشتمل على ستّ وسائط خمسة منهم ثقات⁽²⁾.

ومنها: ما عن الكشّبي، عن العيّاشي، عن محمد بن نصير، عن محمد بن عيسى، عن عبد العزيز بن المهدي، والحسن بن عليّ بن يقطين جميعاً، عن الرضا(عليه السلام)

→ أقول: إنّ هذا الكلام تامّ حتّى مع عدم شهادة الشيخ في الغيبة باختصاص ورود التوقيع على ثقات كبار، فإنّ طبع الغيبة وتكتم الإمام(عليه السلام) يقتضي هذا الاختصاص سواء ذكره الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة أو لا. وبهذا يتّضح أنّ احتمال الكذب في إسحاق بن يعقوب غير موجود، أو يطمأنّ بعدمه. واحتمال الخطأ منه خصوصاً في التوقيع الخطّي بعيد أيضاً. فهذا الحديث يشبه الحديث الأول في القطعيّة أو الاطمئنايّة. وبهذا تمّت لنا أحاديث أربعة ذات امتيازات خاصّة تدلّ على حجّيّة خبر الواحد، واثنان منها يقربان من القطعيّ. (1) الوسائل، ج 18، ب 11 من صفات القاضي، ح 27، ص 106. (2) يقصد(رحمه الله) ما عدا أحمد بن الوليد.

قال (1): «قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما احتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم» (2). فكان حجّة خبر الثقة كانت مفروغاً عنها، والسائل يسأل عن المصدق. وسند الحديث يشتمل على خمس وسائط ثلاثة منهم ثقات، والرابع ثقة تعبداً (3)، والخامس (4) محتمل الانطباق على غير الثقة.

ومنها: ما عن غيبة الشيخ الطوسي قال أبو الحسين ابن تمام: «حدّثني عبدالله الكوفيّ خادم الشيخ الحسين بن روح - رضي الله عنه - قال: سئل الشيخ - يعني أبا القاسم رضي الله عنه - عن كتب ابن أبي العزاقر بعد ما ذمّ وخرجت فيه اللعنة، فقيل له: فكيف تعمل بكتبه وبيوتنا منها ملاء؟ فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمّد الحسن بن عليّ - صلوات الله عليهما - وقد سئل عن كتب بني فضال فقالوا: كيف تعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ فقال صلوات الله عليه: خذوا بما رووا وذرّوا ما

(1) يعني عبد العزيز بن المهدي. (2) الوسائل، ج 18، ب 11 من صفات القاضي، ح 33، ص 107. (3) يقصد به محمّد بن عيسى. (4) يقصد به محمّد بن نصير. ولكن السيّد الخوئي (رحمه الله) أثبت في معجم الرجال كون المقصود به الثقة، وذلك بقريبتين، ونحن نوافق على الأولى منهما، فنقول: إنّ محمّد بن نصير الذي يروي عنه الكشّي مباشرة لا شك أنّه هو محمّد بن نصير الكشّي لا النميري، أمّا من يروي عنه الكشّي بواسطة العياشي فالظاهر أنّه هو أيضاً محمّد بن نصير الكشّي الذي يروي عنه الكشّي مباشرة، والقريبة التي تدلّ على ذلك ما ذكره الكشّي في أوائل كتابه في فضل الرواية والحديث، قال: «محمّد بن مسعود العياشي وأبو عمرو ابن عبد العزيز الكشّي قالوا: حدّثنا محمّد بن نصير قال: حدّثنا محمّد بن عيسى...». فإنّ هذا الكلام نصّ في أنّ من يروي عنه محمّد بن مسعود العياشي هو الذي يروي عنه الكشّي بنفسه.

رأوا» (1). ولا يعدّ هذا شهادة بصحّة كلّ ما في كتبهم: من روايات، فإنّ الشهادة بمثل ذلك في حقّ بني فضال الذين آل أمرهم إلى الضلال يحتاج إلى أعمال الغيب، وأبو الحسين ابن تمام، وعبدالله الكوفيّ خادم الشيخ كلاهما مجهولان.

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة قال: «قلت: في رجلين اختار كلّ واحد منهما رجلاً من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما، فاختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم [حدي ثنا]؟ قال: الحكم ما حكم به أعدلهما، وأفقهما، وأصدقهما في الحديث، وأورعهما...» (2). فإنّ الظاهر من ذلك أنّ مناط تقدّم حكم أحدهما هو تقدّم خبره على الآخر، وأنّ خبر أحدهما يتقدّم على الآخر بأقوائيه مناط حجّة الخبر فيه بأعدليته وأوثقيته، والقدر المتيقن من هذا الحديث هو حجّة خبر الثقة العدل.

ومنها: مرفوعة عوالي اللآلي إلى زرارة قال: «سألت الباقر (عليه السلام) فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران، أو الحديثان المتعارضان...» إلى أن قال: «خذ بقول أعدلهما عندك، وأوثقهما في نفسك...» (3). فإنّه أيضاً ظاهر في ترجيح الخبر بأعدليته وأوثقيته، والقدر المتيقن منه أيضاً حجّة خبر الثقة العدل.

ومنها: ما عن عبد الرحمن بن أبي عبدالله قال: «قال الصادق (عليه السلام): إذا ورد عليكم حديثان فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه...» (4).

(1) جامع أحاديث الشيعة، ب 5 المقدمات، ح 36، ص 229. ومحلّ الشاهد منه - وهو كلام الإمام العسكري (عليه السلام) - وارد في الوسائل، ج 18، ب 8 من صفات القاضي، ح 79، ص 72. (2) الوسائل، ج 18، ب 9 من صفات القاضي، ح 1، ص 75. (3) مستدرک الوسائل، ج 3، ب 9 من صفات القاضي، ح 2، ص 185 وص 186. (4) الوسائل، ج 18، ب 9 من صفات القاضي، ح 29، ص 84. والسند تامّ.

والظاهر منه هو الترجيح بالكتاب من باب كونه قطعياً لا من باب كونه معجزاً مثلاً. وبكلمة أخرى: إنَّ هذا ترجيح بعنوان تحكيم القطعيّ في الظنّيّ، ولو كان الخبران قطعيين لما كان فرق بينهما وبين الكتاب حتّى يحكّم الكتاب فيهما، فلا يمكن حمل هذا الحديث على الخبرين القطعيين، أي: أنّ الإشكال الذي أوردناه على الاستدلال بالطائفة الخامسة عشرة من الطوائف غير التامة دلالة لا يرد هنا.

ومنها: ما عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان عن فلان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا يتهمون بالكذب، فيجيء منكم خلافة؟! قال: إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»⁽¹⁾. فإنّ ظاهر هذا هو الفراغ عن حجّية خبر من لا يتهم بالكذب؛ إذ الظاهر أنّ خبر من لا يتهم بالكذب لو كان كالقياس لما سأله عن وجه المخالفة، ولكن بما أنّ خبر الثقة يكون في نظر هذا السائل حجّة وطريقاً إلى الواقع ممضى من قبل الشارع انتقل ذهن هذا الرجل إلى

(1) الوسائل، ج 18، ب 9 من صفات القاضي، ح 4، ص 77. والسند تام. وممّا يدلّ على حجّية خبر الثقة مرسلّة الاحتجاج للطبرسيّ عن الحسن بن الجهم، عن الرضا (عليه السلام) قال: «قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة؟ فقال: ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو ممّا، وإن لم يكن يشبههما فليس ممّا. قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيّهما الحقّ؟ قال: فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت»⁽¹⁾. ومرسلته أيضاً عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّمهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم (عليه السلام) فتردّ إليه»⁽²⁾. (1) الوسائل، ج 18، ب 9 من صفات القاضي، ح 40. (2) المصدر السابق، ح 41.

هذا السؤال، والإمام (عليه السلام) قد أفّرّه على تصوّره هذا.

ثمّ لو تنزّلنا عمّا ذكرنا حتّى الآن: من أنّ مفاد الحديث الأوّل، وهو حجّية خبر الثقة مقطوع الصدور عن الإمام أو مطمئنّ به ولو بمعونة باقي الروايات، فيثبت نفي احتمال الكذب واحتمال الخطأ عن خبر الثقة تعبّداً، فلا أقلّ من الجزم أو الاطمئنان بصدور التعبّد بنفي احتمال الخطأ عنه؛ لأنّ بعض الطوائف الماضية غير الدالّة على حجّية خبر الثقة قد عرفت دلالتها على نفي احتمال الخطأ تعبّداً، فتتضمّن تلك الروايات إلى هذه الروايات، ويحصل الجزم أو الاطمئنان بالقدر المشترك بينهما، وهو نفي احتمال الخطأ، وبذلك يتمّ لنا التمسكّ بالحديث الأوّل؛ لأنّنا لا نحتمل فيه الكذب، وإن كان هناك مجال لاحتمال ينافي الاطمئنان فإنّما هو احتمال الخطأ، وقد تعبّدنا بعدمه، فإذا صار الحديث الأوّل حجّة تمسّكنا به لإثبات التعبّد بنفي احتمال الكذب في خبر الثقة.

ولو تنزّلنا عن هذا الكلام أيضاً فما سوف يأتي - إن شاء الله - من الاستدلال بالسيرة تامّ، ومن أوضح مصاديق ما ثبت حجّيته بها هو هذا الحديث الأوّل، وعندئذ يفيدنا هذا الحديث في مقام توسعة حدود الحجّية إن وقع الشكّ فيها، فلو احتملنا - مثلاً - اختصاص السيرة بخبر الثقة المفيد للظنّ الشخصيّ، أو غير المظنون خلافه، أو نحو ذلك من التفصيلات، فهذا الحديث الذي هو جامع لكلّ ما يحتمل دخله في تمامية السيرة يثبت لنا حجّية خبر الثقة على الإطلاق، ولا يُبقي مجالاً للشكّ في الحجّية من ناحية تلك التفصيلات.

دلالة الإجماع (أو السيرة) على حجّة الخبر

الثالث: الإجماع. وروح الإجماع في المقام بعد تصفيته يرجع إلى الاستدلال بالسيرة، والكلام في السيرة تارةً يكون بحسب مقام الثبوت والصور المتصورة للسيرة العقلانيّة كبرويّاً في أمثال المقام، وكيفيّة اقتناص الحجّية منها. وأخرى يكون بحسب مقام الإثبات، وأنّه هل انعقدت في زمن الأئمّة (عليهم السلام) سيرة على حجّية خبر الثقة سواء كانت نابعة من رأي المعصوم، أو كانت معتمدة على أساس السيرة العقلانيّة بأحد أوجهها الثبوتيّة، أو لا؟

السيرة بحسب مقام الثبوت:

أمّا المقام الأوّل: وهو مقام الثبوت، أعني: الصور المتصورة للسيرة العقلانيّة في مثل المقام، فقد مرّ تفصيل الكلام فيه فيما سبق، ونقتصر هنا على البيان الإجماليّ لذلك فنقول:
إنّ السيرة العقلانيّة في أمثال المقام تتصوّر بأنحاء ثلاثة:

الأوّل: حكم العقلاء بما لهم من عقل لا بما هم عقلاء بالحجّية، بمعنى إدراك العقل العمليّ لكفاية العمل بالطواهر أو بخبر الثقة - مثلاً - في مقام الإطاعة والامتثال. وهذا ما يظهر بالتدقيق في كلام المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله)، إلّا أنّه لمّا كان شيئاً بعيداً عن الأذهان علّق عليه المحقّق الإصفهانيّ (قدس سره) (1) بأنّ هذا الحكم من قبيل العقل إنّما يكون بعد مقدّمات الانسداد، بأن يثبت - مثلاً - أنّ الامتثال القطعيّ غير ممكن، وأنّ الاحتياط غير واجب، فيحكم العقل بحجّية خبر الثقة مثلاً.

(1) راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 92.

أقول: إنّ المقصود من هذا الوجه ليس ما يرتبط بمقدّمات من قبيل مقدّمات الانسداد، وإنّما روح هذا الوجه وجوهه دعوى القصور الذاتيّ ابتداءً في دائرة حقّ المولويّة، وأنّ المولى من أوّل الأمر ليس له حقّ الطاعة في دائرة ما يخالف الظواهر وأخبار الثقات مثلاً.

الثاني: حكم العقلاء بالحجّيّة التعبديّة الجعليّة، وهذا الحكم من قبيلهم يكون بما هم موالى لا بما هم عقلاء، فإنّ العقلاء بما هم عقلاء ليس لهم جعل وتشريع، وإنّما يكون الجعل والتشريع لهم بما هم موالى. وروح هذا الوجه وجوهه هو: أنّ كلّ فرد من أفراد العقلاء تكون فيه دواع ودوافع لو تقيّم بمقياس المولويّة لدفعته تلك الدوافع نحو جعل حجّيّة خبر الثقة أو الظاهر - مثلاً - لعبيده.

الثالث: جري العقلاء بما لهم من مصالح تكوينيّة وعلاقات وأغراض على العمل بخبر الثقة، فالتاجر يعتمد في تجارته على قول من هو ثقة بحسب عالم التجارة، والعامل يعتمد في عمله على قول من هو ثقة بحسب عمله، ومن ينتظر مجيء صديق له من السفر، ويقصد زيارته لدى الرجوع يعتمد على إخبار الثقة بمجيئه و... ما إلى ذلك⁽¹⁾. هذه هي الصور المتصورة للسيرة العقلانيّة في المقام.

وأما ارتباطها بمسألة الحجّيّة واقتناصها منها فالتالي:

أمّا الصورة الأولى: فارتباطها بالحجّيّة في غاية الوضوح، فإنّ المفروض فيها قصر دائرة حقّ المولويّة ذاتاً فيما يستفاد من الظهور وخبر الثقة مثلاً، فيصبح لا محالة الظهور أو خبر الثقة حجّة ذاتاً على حدّ ذاتيّة حجّيّة القطع بفرق أنّ حجّيّة القطع تنجزية فلا يمكن الردع عنها، وحجّيّتها معلّقة على عدم الردع فننتهي

(1) وهناك صورة رابعة للسيرة العقلانيّة، وهي افتراض أنّ الموليّات المعجولة عقلائيّاً معجولة في دائرة الظهور، أو خبر الثقة، ولا تمتدّ إلى ما يخالف الظهور أو خبر الثقة مثلاً.

بالردع؛ إذ ليس من المحتمل في المقام علمياً صحّة دعوى أنّ حقّ المولى
عبارة عن العمل بخبر الثقة - مثلاً - حتّى مع رده عنه.

وهذا الوجه في الحقيقة ليس تمسكاً بالسيرة، وإنّما هو تمسك بالعقل العمليّ.

هذا. وقد مضى في بحث السيرة أنّ الحجّة بهذا النحو لا تفي بتمام الآثار المترتبة فقهاً على
الحجّة المجعولة من قبّل الشارع⁽¹⁾ فراجع.

وأما الصورة الثانية: فملاحظة حال كلّ واحد من العقلاء وإن كانت تكشف عن أمر مشترك بينهم
من دوافع نفسية نحو جعل الحجّة لخبر الثقة - مثلاً - لو تقمّصوا قميص المولوية، لكن يقال في
المقام: إنّنا كيف نعرف أنّ الشارع أيضاً كباقي العقلاء، وصنع مثل ما يصنعه العقلاء لو تقمّصوا
قميص المولوية: من جعل الحجّة لخبر الثقة؟

ولإثبات ذلك وجوه:

الأول: الاستدلال بنفس الاستقراء والتجربة، ودعوى أنّا جرّبنا واستقرّأنا جملة من العقلاء
فرأيناهم هكذا، فعرفنا أنّ جميع العقلاء بما فيهم الشارع هكذا.

وفيه: أنّه لا يمكن قياس الشارع بباقي العقلاء بعد إذ كانت أحكامه الإلهية غير مسانحة لأحكام
باقي العقلاء. وجوهر السيرة بهذا المعنى يتقوّم بنكنتين: ارتكاز كشف خبر الثقة بدرجة
مخصوصة عن الواقع في نظرهم، وعدم اهتمامهم بأغراضهم أزيد من تلك الدرجة، ولا سبيل لنا
إلى فهم درجة أهميّة أغراض الشارع ومساواتها مع اهتمام باقي العقلاء بأغراضهم.

الثاني: الاستدلال بالإطلاق المقاميّ، وذلك أنّه إذا ثبت أنّ المولى كان في مقام بيان الحجج
والأمارات الكاشفة عن مقاصده، وأنّه لم يذكر شيئاً، فنقول عندئذ: إنّ كانت الحجّة عنده
شيئاً آخر غير ما عليه سيرة العقلاء ومع ذلك

(1) ومضى منّا التعليق على ذلك.

سكت عن بيانها فهذا نقض للغرض؛ إذ المفروض أنه كان في مقام البيان. وإن كانت الحجّة عنده نفس ما عليه سيرة العقلاء وسكت اعتماداً على السيرة فهذا ليس نقضاً للغرض، فسكوته دليل على الإمضاء بحسب الإطلاق المقاميّ.

ويرد عليه: أنّ الإطلاق المقاميّ إنّما يكون شأنه نفي الزائد لا إثبات الأقلّ، مثلاً لو كان المولى في مقام بيان تمام ما يترتب من الآثار على ارتماس الصائم في الماء، ولم يبيّن إلّا وجوب القضاء ثبت نفي الكفارة بالإطلاق المقاميّ؛ لأنّه بصدد بيانها لو كانت ولم يبيّن إلّا وجوب العالم بين الاستقلاليّة والمجموعيّة مثلاً، فرغم أنّ الاستقلاليّة والمجموعيّة أمران مرتبّان، ولكن بما أنّ استقلال الأفراد كأنّه لا يزيد على أصل عموم الأفراد بخلاف الترابط والجزئيّة فيما بينها، فكانّ دوران الأمر بين الاستقلال والمجموعيّة يعدّ عرفاً دوراناً بين الأقلّ والأكثر، وكأنّ الأقلّ قد بيّن بنفس العامّ، والزائد - وهو المجموعيّة - ينفى عندئذ بالإطلاق المقاميّ؛ إذ لو كان مقصوداً لبيّن أيضاً؛ لأنّه في مقام بيانه لو كان.

أمّا في المقام فلسنا نحن بصدد نفي حجّية أمر زائد كي نقول: إنّ سكوته دليل على عدم حجّيته لأنّه بصدد بيان الحجّية لو كانت، وإنّما نحن بصدد إثبات حجّية خبر الثقة، فإن كانت السيرة كافية بقطع النظر عن الإطلاق المقاميّ لإثبات حجّيته لم نحتاج إلى الإطلاق المقاميّ، وإن لم تكن كافية لإثبات حجّيته فقد كان عليه بيان حجّيته، وسكوته نقض لغرضه.

الثالث: أنّ العقلاء إذا رأوا أنّ جعل الحجّية لخبر الثقة هو شغل جميع الموالي بالنسبة لعبيدهم، وإنّ كون المدار على خبر الثقة هي الطريقة الدائرة لديهم بين الموالي والعبيد، فلا محالة يمشون بحسب سجيّتهم وعاداتهم حتّى في أوامر مولاهم الحقيقيّ ولو غفلة، فلو لم يكن هذا مرضياً للشارع لردع عنه؛ لأنّه يشكّل خطراً على أغراض المولى.

وهذا الوجه الثالث هو الوجه المرضيّ عندنا، وقد ذكرنا جملة من النكات المرتبطة به في بحث حجّية الظواهر.

وأما الصورة الثالثة: فكيفيّة اقتناص الحجّية منها هي نفس الوجه الثالث في الصورة الثانية؛ لأنّ العقلاء البانين على العمل بخبر الثقة في أمورهم التكوينيّة يمشون لا محالة بحسب سجيّتهم وعاداتهم على هذه الطريقة في أوامر الشارع ما لم ينهوا على خلاف ذلك من قبل الشارع⁽¹⁾.

وقد تقدّم تفصيل الكلام في السيرة ثبوتاً في موضعين: أحدهما: بحث حجّية الظواهر، والآخر: البحث الذي خصّصناه لتحقيق السيرة.

السيرة بحسب مقام الإثبات:

وأما المقام الثاني: وهو مقام إثبات السيرة على العمل بخبر الثقة في زمان الإمام(عليه السلام)، فإثبات ذلك لا يحتاج إلى مزيد مؤونة بعد ما مضى في بحث السيرة من تحقيق طرق إثبات السيرة في زمان الإمام(عليه السلام)، فإنّنا نعمل نفس تلك الأساليب في المقام، ونستخلص النتيجة من ذلك، ونوضّح ذلك ببيان مجموع أمور ثلاثة:

الأمر الأوّل: أنّه لا ينبغي التشكيك في أنّه في زمن الأئمّة(عليهم السلام) كان يوجد هناك عدد كبير من الأخبار ظنيّة الصدور، ويتطرّق فيها احتمال الخلاف من ناحية احتمال الكذب فضلاً عن احتمال الخطأ، ولم تكن الأكثرية القريبة من الشمول قطعيّة الصدور. وتوضيح ذلك: أنّ النقادين من علمائنا المتقدّمين كالشيخ

النجاشي وشيخ الطائفة وغيرهم من السابقين عليهم والمتأخرين عنهم كثيراً ما يصرّحون باتهام كثير من الرواة بأنه كذاب، وضاع، منحرف، مشكوك فيه، حديثه يعرف وينكر، لا يؤمن في الحديث، يتحرّج عن النقل عنه، ونحو ذلك من العبارات التي توجد في كلماتهم بالنسبة لعدد كبير من الرواة المعاصرين للأئمة (عليهم السلام)، ومعنى هذا أنّ الرواة أيام الأئمة (عليهم السلام) لم يكن حالهم كما يتخيّل: من أنّ مجرد كون الشخص راوية للإمام يعني أنّه أصبح إنساناً متديّناً كاملاً، كما قد يتخيّله العامّة في الصحابة: من أنّ مجرد كون الشخص صحابياً يوجب الوثوق به، فالأمر في أصحاب أئمتنا كالأمر في أصحاب جدّهم رسول الله (صلى الله عليه وآله) يوجد فيهم من هو بمنزلة أبي ذرّ وسلمان ومن يتلوهما، ويوجد فيهم أناس مشاغبون منحرفون، ومحبو الشهرة والجاه، كما يشير إليه نفس الإمام (عليه السلام) في كثير من رواياته معرّضاً تارةً، ومصرّحاً أخرى، وملفتاً للنظر على وجه الإجمال والإلغاز ثالثة، والقرائن التاريخية - أيضاً - تدلّ على ذلك، فوجود العداوات والتناقضات ما بين أصحاب الأئمة شاهد على ذلك، فبعض أصحاب الأئمة كان يلعن البعض، وبعضهم كان يروي روايات في لعن البعض، والأشخاص الذين لا يشكّ في ورعهم وعدالتهم كما لا يشكّ في الشمس تنقل روايات من قبل نفس أصحاب الأئمة في لعنهم وسبهم والتبرّء منهم، وهذا ممّا يدلّ على ما أشرنا إليه: من استكشاف اتجاهات متعدّدة في أصحاب الأئمة (عليهم السلام)، فهناك اتجاه فيهم هو الاتجاه الذي يحمل لواء الإسلام، والذي قال عنه الصادق (عليه السلام): لولا فلان وفلان لانطمت معالم الشريعة وضاع الإسلام، وهذا الاتجاه كان يتمثّل في زارة، ومحمّد بن مسلم وأمثالهما، وقد أورثوا هذا الاتجاه لمن بعدهم جيلاً بعد جيل من العلماء الصالحين والرواة المجتهدين الغيورين على الدين وعلى الأئمة (عليهم السلام) حتّى وصل إلى أمثال الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، وشيخ الطائفة، وبعد ذلك تسلسل في علمائنا. وكان

هناك اتجاه آخر غير مأمون الأهداف والأغراض، وهذا الاتجاه هو الذي يتمثل في هؤلاء الأشخاص الذين يتهمهم الشيخ الطوسي، والنجاشي، وغيرهم من الأكابر بالوضع والانحراف وغير ذلك.

ومن شواهد المقصود: الأخبار التي جاءت من قبل الأئمة (عليهم السلام) في النهي عن الكذب عليهم، والتضجر من هذه الناحية، والابتئاس من وجود أناس يحرقون عليهم ما يسمعون منهم، ويروون طلباً للجاه والسلطان.

ومن شواهد المقصود: الجرح والتعديل الذي ينقل من نفس أخصاب الأئمة (عليهم السلام)، حيث كانوا يجرحون في بعض معاصريهم بالكذب، وأنه لا يؤمن على الحديث، ونحو ذلك من العبارات المنقولة عنهم، فإن هذا يدل على وجود الثقات عام عند أصحاب الأئمة الثقات الأخصاب إلى وجود مثل هذه القضايا.

ومن شواهد المقصود: الروايات الواردة في باب الأخبار المخالفة للكتاب، والروايات الواردة في مقام علاج اختلاف الأخبار، وأنه كيف اختلفت الأخبار الواردة عنهم إلى غير ذلك من الطوائف، فإن كل ذلك يشير إلى أن وجود أناس غير مأمونين في خبرهم كانت واضحة وشائعة ومقررة من قبل نفس الأئمة للأصحاب، ومقررة بين الأخصاب أنفسهم ومسجلة في شهادات الثقات من علمائنا المتقدمين.

وإذا ظهر أنه كان هناك أشخاص كثيرون يكون إخبارهم مظنون الكذب ومشكوك، كما كان يوجد أشخاص ثقات، ظهر لا محالة أنه كان هناك أشخاص يكون إخبارهم مظنون الصدق على اختلاف درجات الظن، وأن أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كانوا مختلفين في درجة الوثوق ممن يقطع بصدق خبره إلى من يظن بكذبه، وبينهما درجات متفاوتة.

وخلاصة الكلام: أنه يوجد عدد كبير من الرواة يظن بصدقهم، وتشكل

أخبارهم كثرة كآثره من الأخبار، وهؤلاء الرواة رواة شائعون وليسوا منعزلين، ولهم روايات كثيرة، فإنّ الكذّابين لهم روايات كثيرة فضلاً عمّن تكون مرتبته مرتبة الظنّ بصدقة مثلاً، والأصحاب ينقلون عن المتّهمين بالكذب، والغلوّ، والانحراف، ونحو ذلك رواياتهم فضلاً عن مظنوني الصدق.

وقد تحصّل بهذا القطع والاطمئنان - على الأقلّ - بأنّ عدداً كبيراً من الروايات المتداولة بين أصحاب الأئمّة (عليهم السلام) كانت مظنونة الصدق ولم تكن اطمئنانيّة.

الأمر الثاني: أنّه لا شكّ في أنّ العمل بخبر الثقة ليس في نظر العقلاء كالعمل بمثل الاستخارة والتفاؤل - مثلاً - ممّا يكون على خلاف الطبع العقلانيّ، ولا أريد أن أدّعي الآن اقتضاء السيرة العقلانيّة للعمل بخبر الثقة وحجّيته، بل أريد أن أكتفي بدعوى الجامع بين أمور ثلاثة:

1 - اقتضاء طبعهم للبناء على الحجّية.

2 - الميل إليها.

3 - التحير والبلبلّة في ذلك، وعدم رفضهم لها كرفض حجّية التفاؤل والاستخارة.

الأمر الثالث: أنّه بعد ما عرفت في الأمر الأوّل من أنّ عدداً كبيراً من الروايات المتداولة بين أصحاب الأئمّة كانت مظنونة الصدق لا قطعية أو اطمئنانيّة نقول: إنّ لا يخلو الأمر من أنّ هؤلاء الأصحاب الأختيار كانوا يعملون بهذه الأخبار، ويرتّبون عليها آثار الحجّية، ويعتمدون على خبر الثقة الذي لا يورث القطع والاطمئنان، أو لا:

والشقّ الأوّل يعني: أنّه قد تمّت سيرتهم على العمل بخبر الثقة، وهي إمّا كانت في طول تلقّي الحكم بالحجّية عن الشارع، فهي عبارة عن سيرة المتشرّعة التي هي معلولة لحكم الشارع، أو كانت جريباً على مقتضى الطبع ولو من باب الغفلة، فهي سيرة العقلاء، وعدم الردع عنها دليل الإمضاء. وعلى كلا الفرضين يثبت المقصود.

والشوق الثاني يعني: عدم قيام سيرة أصحاب الأئمة على حجّية خبر الثقة. وهذا باطل، فإنّ عدم السيرة على العمل بخبر الثقة إن كان جرياً على الطبع العقلانيّ من قبيل عدم العمل بالاستخارة والتفاؤل، لم يكن من المستغرب عدم تكثّر السؤال والجواب عنه بالنفي بحيث يصل إلينا بشكل واضح؛ وذلك لأنّ ترك العمل بخبر الثقة كان - بحسب الفرض - أمراً طبيعياً ومجبوراً عليه العقلاء، ولم يكن شيئاً يوجب إلفات النظر، ولم يكن هناك أصل شرعيّ يقتضي الحجّية كي يوجب ذلك التفات الدقيقين من أصحاب الأئمة، وتوجيههم السؤال إلى الإمام، بل الأصل هو عدم الحجّية. ولكننا قد فرغنا في الأمر الثاني عن أنّ العمل بخبر الثقة ليس عند العقلاء كالعمل بالتفاؤل والاستخارة، فطبع العقلاء يقتضي أو يميل أو لا يمتنع من حجّية خبر الثقة، والأصل وإن كان هو عدم الحجّية ولكن هذا الطبع يوجب على الأقلّ كثرة السؤال والجواب إن لم تتمّ السيرة على الحجّية، وليست المسألة قليلة الابتلاء يتلي بها واحد من الأصحاب مثلاً، بل هي مسألة عامّة الابتلاء يحتاج إليها جمعيّ الأصحاب والشيعية في الأقطار، ولا يتمكّنون دائماً من تحصيل الاطمئنان بالحكم والوصول إلى خدمة الإمام (عليه السلام) وأخذ الحكم منه، خصوصاً في الأجيال التي جاءت بعد الإمام الصادق (عليه السلام)، فإنّ من بعده من الأئمة لم يتمكّنوا من نشر الأحكام والروايات بمقدار ما تمكّن الإمام الصادق (عليه السلام) من ذلك، وكانت الشيعة محرومين عن هذا الفيض العظيم، ومجموع ما يروى عنهم جميعاً لا يساوي نصف ما يروى عن الصادق (عليه السلام) وحده. وعلى هذا فلا محالة يكثر السؤال عن هذا الحكم والجواب بنحو يناسب شدّة الاهتمام بهذا مطلب الهامّ، وتتوسّع دائرة الانتشار بسؤال رواة أخرى عن الراوي الأوّل، فإنّ هذا أهمّ بكثير من مسألة الأخبار العلاجيّة، وتعارض الروايتين، وكثير من القواعد الأصوليّة كالبراءة ونحوها التي نقلت عنهم (عليهم السلام) والجواب لا محالة يكون بالنفي؛ إذ لو كان بالإثبات

لما استمرّوا على ترك العمل بخبر الثقة. وعلى هذا فيجب أن ننتظر وصول كميّة كبيرة من الأخبار إلينا تدلّ على عدم حجّية خبر الثقة، بينما لم تصل إلينا رواية واحدة ولو ضعيفة تامّة الدلالة بل وغير التامّة تقريباً على عدم حجّية خبر الثقة، بل أصبح الأمر بالعكس، أي: أنّه وصلتنا أخبار تدلّ على الحجّية أو تشير إليها أو قابلة للحمل عليها، وهذا كلّ ممّا يبعد الشوق الثاني، ويوجب القطع أو الاطمئنان بالشوق الأوّل، وهو انعقاد سيرتهم على العمل بخبر الثقة.

وحاصل الكلام: أنّ مقتضى الطبع العقلانيّ الذي ليس واضحاً - على الأقلّ - في رفض خبر الثقة كما في التفاؤل والاستخارة إن لم يكن هو حجّية خبر الثقة، أو لم يكن أصحاب الأئمة قد مشوا وفق الطبع، فالمتوقّع أن يكثر السؤال والجواب عن الحجّية، ويصلنا الجواب إمّا بالنفي كما وصلنا في بعض الأحاديث بالنسبة لخبر غير الثقة بالسنة مختلفة، ولذا لا نقول بحجّية خبر غير الثقة الظنّي، وإمّا بالإثبات كما هو الواقع بالنسبة لخبر الثقة، ولو لم يصلنا خبر يدلّ على حجّية خبر الثقة ولا على نفيها جعلنا ذلك دليلاً على أنّ سيرة العقلاء تكون بنحو يقتضي البناء على الحجّية، وهو الأمر الأوّل من الأمور الثلاثة التي ادّعينا القطع بالجامع بينها، ولم نقطع بعدم الأوّل بل نحتمله على الأقلّ، فيتعيّن في هذا الفرض؛ إذ لولاه لكثرة السؤال والجواب.

المقارنة بين بياننا للسيرة وبيان الأصحاب:

وهذا البيان الذي ذكرناه نحن هنا للتمسك بالسيرة يختلف جوهرياً عن البيان المألوف بين الأصحاب، وهو التمسك ابتداءً بالسيرة العقلانيّة غير المردوعة شرعاً، ولنذكر هنا ثمرتين تترتبان على الفرق بين التفرّيقين:

الأولى: أنه قد يقال في مقام تدقيق النظر في قيام السيرة العقلانية على حجّة خبر الثقة بأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة لم يثبت كونه بعنوان الحجّة، بل لعلّه تارةً

الصفحة 550

يكون بملاك حصول الاطمئنان، وأخرى بملاك الاحتياط، وثالثة من باب عدم الاهتمام بالعرض أزيد من كاشفيّة خبر الثقة، ونحو ذلك ممّا قد يتصوّر في المقام. والثمرة التي تترتب في المقام على التقريب الذي بيّناه: أنّ هذا الإشكال لو تمّ على تقريب القوم لا يتمّ على تقريبنا؛ إذ نحن لم ندّع ابتداء السيرة العقلانية، بل انطلقنا من نقطة العلم بالجامع بين الأمور الثلاثة، وهذا يعني أنّنا نكتفي بفرض مجرد الحيرة والتبيلل بالنسبة للعمل بخبر الثقة في الأحكام وحجّيته، ولا إشكال في أنّ طبيعة العقلاء - على الأقلّ - تكون بنحو يوجب مثل هذه الحيرة والتبيلل لدى أصحاب الأئمة (عليهم السلام) ممّا يكفي لكثرة السؤال والجواب.

والثانية: أنّ توهم ردع السيرة بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ الذي قد يورد على ما ذكره الأصحاب: من التمسكّ ابتداء بالسيرة العقلانية، لا مجال لإيراده على التقريب الذي ذكرناه، فبغضّ النظر عمّا مضى: من عدم دلالتها على نفي حجّية الظنّ ولو كان ظناً قياسياً، نقول: إنّها لا تصلح للردع عن مثل هذه السيرة؛ إذ لو صلحت لذلك لحصل الارتداع بحسب الخارج ولما كانت سيرة أصحاب الأئمة على العمل بخبر الثقة مع أنّنا قد أثبتنا أنّه كانت سيرتهم على العمل به، وليس من المحتمل قيام سيرتهم على ذلك عصياناً، وكيف يصلح مثل إطلاق آية أو آيتين مشكوكة الدلالة في نفسها للردع عن مثل هذه السيرة التي لها مبادئ مستحكمة في ارتكاز العقلاء ردعاً لا يدع مجالاً للحيرة والبلبلّة الموجبة لكثرة السؤال والجواب؟!

جواب الأصحاب عن رادعية الآيات عن السيرة:

ثمّ إنّ للأصحاب (قدس سرهم) في مقام دفع رادعية الآيات عن السيرة بعد تسليمهم لتماميّة رادعيّتها في نفسها جوابين: أحدهما للمحقّق النائيني (رحمه الله) ومدرسته، والآخر للمحقّق

أما الجواب الأوّل: فهو ما أفاده المحقّق النائينيّ من دعوى حكومة السيرة

على تلك الآيات؛ لأنّ جعل الحجّية يكون بجعل العلم، فيخرج ذلك عن موضوع الظنّ وعدم العلم المنهويّ عن العمل به. وهذا في الحقيقة اقتناص من الجواب العامّ له (قدس سره) عن معارضة تلك الآيات بمطلق أدلّة حجّية خبر الثقة، حيث تمسّك في حلّّ التعارض بدعوى الحكومة ببيان جعل العلم في دليل الحجّية، والسيرة فرد من أفراد تلك الأدلّة، ويأتي فيها عين ذلك الجواب.

والتحقيق: أنّ هذا الكلام لا يتمّ في أصل حلّ المعارضة بين تلك الآيات والأدلّة، وعلى فرض تماميّته في ذلك لا يتمّ في خصوص ما نحن فيه من السيرة العقلانيّة:

أما الأوّل: فلأنّنا بعد أن سلّمنا أنّ الحجّية إنّما تكون بجعل العلم والطريقيّة، وتقمّصنا كلّ تصوّرات المحقّق النائينيّ (رحمه الله) في باب الحكومة وبيان الحاكم والمحكوم نقول: إنّ كما أنّ دليل حجّية الظنّ يجعل الظنّ علماً كذلك الآيات لو فرض ردّها عن الظنّ تنفي كونه علماً، فهما دليلان واردان في عرض واحد على شيء واحد متخالفان في النفي والإثبات، ولا معنى لحكومة أحدهما على الآخر. فهذا في الحقيقة خلط بين الدليل الوارد في علميّة الظنّ نفيّاً وإثباتاً، والدليل الوارد في آثار العلم كدليل حرمة الإفتاء بغير علم، فإنّه يمكن دعوى حكومة دليل الحجّية على مثل دليل حرمة الإفتاء بغير علم، بدعوى: أنّ دليل الحجّية يجعل الظنّ علماً، والعلم موضوع لذلك الدليل، فيحكم عليه، ولا يمكن دعوى حكومته على دليل نفي علميّة الظنّ، فإنّه لم يؤخذ في موضوعه قيد عدم كونه علماً؛ إذ لا يمكن أخذ عدم العلميّة في موضوع الحكم بعدم العلميّة بأن يكون الحكم مأخوذاً في موضوع نفسه.

وأما الثاني: فلأنّنا نقول: هل المقصود دعوى حكومة إمضاء الشارع للسيرة على تلك الآيات، أو المقصود دعوى حكومة نفس السيرة العقلانيّة عليها؟

فإن أريد الأوّل، فلا بدّ من إحراز الإمضاء في المرتبة السابقة على الحكومة، كي

تدعى حكومته عليها، وأنت ترى أننا لو أحرزنا الإمضاء فمعنى هذا أننا قد قطعنا بحجّة خبر الثقة، وعندئذ لا نحتاج إلى الحكومة، فحجّتي لو فرضنا أنّ دليل الحجّة لا يجعل العلم، وإنما يجعل الحكم المماثل، أو المنجزية والمعدّية، أو غير ذلك نأخذ بجانب السيرة؛ للقطع بإمضاءها، ولا نأخذ بإطلاق الآيات؛ للقطع بعدم مطابقتها لإطلاقها للواقع.

وإن أريد الثاني، أي: أنّ السيرة العقلية بنفسها حاکمة على الآيات فهي بنفسها ترفع المانع، فيثبت الإمضاء في طول الحكومة، فلا يرد عليه ما ورد على الوجه الأوّل، لكنّه يرد عليه إشكال آخر، وهو: أنّه لا مجال لتوهم حكومة سيرة العقلاء وجعلهم للظنّ علماً بما هو جعل لهم ويقطع النظر عن إمضاء الشارع، على حكم الشارع بعدم العمل بغير العلم. وتصوير حكومة دليل على دليل لدى المحقّق النائيني (رحمه الله) يكون بتقريب أنّ الموضوع المأخوذ في لسان الشارع يراد منه كلّ ما صدق عليه في نظره المولويّ، فلو قال مثلاً: (يحرم الربا) فمعنى ذلك أنّه يحرم كلّ ما كان بنظري المولويّ رباً، فإذا دلّ دليل على فرض شيء رباً بنظره المولويّ، أو على نفيه لعنوان الربا عنه مولويّاً كقوله: (لا ربا بين الوالد وولده) كان حاكماً على الدليل الأوّل؛ لأنّه يوسّع دائرة موضوعه، أو يضيّقه تعبّداً ومولويّاً. وعلى ضوء هذا الكلام نقول: إنّ دليل حرمة العمل بغير علم يقول: كلّ ما لم يكن علماً في نظري المولويّ يحرم العمل به، فإن فرض أنّ خبر الثقة علم في نظره المولويّ كان ذلك حاكماً عليه، وإن فرض أنّ خبر الثقة علم في نظر العقلاء وجعلهم، فهذا ليس توسعة لدائرة موضوع ذلك الدليل وهو ما يكون علماً في نظره المولويّ، فلا معنى لحكومته عليه، ولو صحّت حكومة جعل العقلاء لشيء علماً على تحريم الشارع للعمل بغير العلم لصحّت حكومة جعل عاقل واحد أيضاً لذلك عليه، فلو قال عاقل واحد: (إنّي جعلت خبر الثقة علماً) كان ذلك حاكماً على دليل حرمة العمل بغير العلم. وإذا لم يكن جعل عاقل واحد حاكماً فمضمّن فضول إلى فضول لا ينتج الحكومة.

وأما الجواب الثاني: فهو ما أفاده المحقّق الخراساني (رحمه الله) من أنّ الآيات يستحيل رادعيّتها عن السيرة؛ إذ رادعيّتها عنها موقوفة على عدم تخصيصها بالسيرة، وعدم مخصّصية السيرة لها موقوف على رادعيّتها عنها، فلزم الدور.

هذا هو أصل الجواب عن إشكال رادعيّة الآيات.

مشكلة الدورين المتقابلين:

وقد اصطدم هذا الجواب بلزوم الدور في مخصّصية السيرة للآيات أيضاً؛ لأنّ مخصّصية السيرة للآيات موقوفة على عدم الردع عنها بالآيات، وعدم رادعيّة الآيات موقوفة على مخصّصيتها لها.

فإذا اصطدم أحد الدورين بالآخر فقد يخطر بالبال أنّه سقط كلا الأمرين، أعني: الآيات والسيرة عن الأثر، فلا الآيات رادعة للزوم الدور، ولا السيرة مخصّصة للزوم الدور، والنتيجة بعد التساقت تكون في صالح المانعين عن الاستدلال بالسيرة على حجّة خبر الواحد.

وقد حصل للأصحاب (قدس سرهم) اتّجاهان في موقفهم تجاه هذين الدورين: أحدهما: تقديم جانب السيرة، والآخر: تقديم جانب الآيات، ولكلّ من الاتّجاهين وجوه. والكلام ممّا يقع هنا في مقامين:

أحدهما: في تحقيق الحال في أصل هذين الدورين.

والثاني: فيما حصل للأصحاب من الاتّجاهين وتحقيق الحال فيهما.

تحقيق حال الدورين:

أمّا المقام الأول: فلا يخفى أنّ هناك ظاهرة غريبة تترتب على ما ذكره من الدور في المقام، وهي لزوم ارتفاع النقيضين؛ إذ لو كانت الرادعية مستحيلة؛

الصفحة 554

لتوقفها على عدم التخصيص وبالعكس، لكان عدم الرادعية الذي هو نقيض الرادعية أيضاً مستحيلًا. والبرهان على ذلك: أنّ نقيض العلة علة لنقيض المعلول، فإذا كان - مثلاً - عدم التخصيص علة للرادعية وبالعكس، فلا محالة يكون التخصيص علة لعدم الرادعية وبالعكس، فكلا النقيضين يلزم منه الدور، والمفروض أنّ وجود ما هو دائريّ في عالم التوقف مستحيل مثلاً، إذن فالرادعية مستحيلة؛ لتوقفها على عدم التخصيص وبالعكس، وعدم الرادعية مستحيل؛ لتوقفه على التخصيص وبالعكس، فلزم ارتفاع النقيضين. وكذلك الحال في طرف التخصيص، فلئن كان التخصيص مستحيلًا لتوقفه على عدم الرادعية وبالعكس، لكان عدم التخصيص أيضاً مستحيلًا؛ لأنّ نقيض العلة علة للنقيض، فعدم التخصيص متوقف على الرادعية وبالعكس.

ولو قدّمنا الاحتراز عن مشكلة ارتفاع النقيضين على مشكلة استحالة وجود ما هو دائريّ في عالم التوقف والتزمنا بإمكان وجوده، فقلنا بوجود أحد النقيضين في المقام، اتّجه القول بأنّ نسبة الدور إلى كلّ واحد منهما على حدّ سواء، فلا بدّ من وجود كليهما؛ لأنّ وجود أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فلزم عندئذ اجتماع النقيضين.

والواقع: أنّ منشأ هذه المشكلة في المقام هو تخيلهم أنّ المستحيل هو تحقّق الرادعية بحسب الخارج مثلاً؛ لكونها متوقّفة على ما يتوقّف عليها، فكأنّ أصل دائرية التوقف ليس مستحيلًا، وإنّما المستحيل هو وجود ما دار التوقف بالنسبة إليه وتحقّقه في الخارج، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ أصل التوقف الدائريّ مستحيل، فلا يعقل أن يكون (أ) متوقّفًا على (ب)، و(ب) متوقّفًا على (أ) لا أنّ بالإمكان حصول التوقفين، فإذا حصل لم يوجد (أ) ولا (ب) في الخارج.

وعليه فلا بدّ من تحقيق حال سلسلة التوقّفات حتّى يظهر عدم دائرية السلسلة

في نفسها، فالصحيح أنه ليست هناك سلسلة دائرية لا في جانب التخصيص، ولا في جانب الرادعية:

أمّا في جانب التخصيص: فما ذكر من الدور عبارة عن أنّ مخصّصة السيرة للآيات تتوقّف على عدم رادعية الآيات لها؛ إذ مخصّصة السيرة تساوق حجّيتها الموقوفة على عدم الردع، وعدم رادعية الآيات لها تتوقّف على التخصيص الكاسر لإطلاقها الرادع.

والتحقيق: أنّ مخصّصة السيرة التي هي بروحها عبارة عن حجّيتها موقوفة على عدم الردع بالآيات، ولكن عدم الردع بالآيات ليس موقوفاً على حجّية السيرة؛ وذلك لأننا إنّما أن نقول: إنّه يكفي في الردع عن السيرة ورود ظهور عن الشارع على خلافها ولو لم يكن ذلك الظهور حجّة لنا؛ لأنّ ذلك الظهور يكفي في إيجاد احتمال عدم الإمضاء، وبالتالي لا يتحقّق القطع بالإمضاء، وإمّا أن نقول: يجب أن يكون الردع بظهور حجّة لنا:

فإن قلنا بالأوّل، فعدم الدور في غاية الوضوح، فإنّ المفروض أنّ الآيات ظاهرة في الردع، والمفروض أنّ الظهور كاف في باب الردع وإن لم يكن حجّة، فما توقّفت عليه حجّية السيرة الذي هو عبارة عن عدم الردع ولو بظهور غير حجّة منتف في المقام، فنتنفي لا محالة حجّية السيرة، وليست حجّية السيرة علّة لعدم الردع كي يلزم الدور، وإمّا علته عدم ورود ظهور على خلافها ولو غير حجّة، والمفروض وروده.

وإن قلنا بالثاني، فهنا يأتي مجال لتوهم الدور، بدعوى: أنّ عدم الردع الموقوفة عليه حجّية السيرة موقوف على حجّية السيرة؛ إذ لو كانت السيرة حجّة ومخصّصة سقط ظهور الآية عن الحجّية، والمفروض أنّه يشترط في الرادع أن يكون حجّة.

ولكن التحقيق: أنّه لا يلزم الدور حتّى بناءً على هذا الفرض؛ وذلك لأنّ ما تتوقّف عليه حجّية السيرة إنّما هو عبارة عن عدم الردع بقطع النظر عن حجّية السيرة، لا عدم الردع ولو بلحاظ حجّية السيرة. ومن المعلوم أنّ عدم الردع عن العمل بخبر الواحد بقطع النظر عن حجّية السيرة منتف؛ إذ المفروض أنّ الآيات في نفسها رادعة بقطع النظر عن حجّية السيرة، وإمّا الكلام في أنّ حجّية السيرة هل تمنع عن رادعيتها، أو لا؟ ولا معنى للقول بأنّ عدم الردع بقطع النظر عن حجّية السيرة موقوف على حجّية السيرة حتّى يلزم الدور.

وتوضيح ما ذكرناه: من أنّ حجّية السيرة تتوقّف على عدم الردع بقطع النظر عن حجّية السيرة لا على عدمه ولو بلحاظ حجّيتها، هو: أنّ معنى حجّية السيرة المتوقّفة على عدم الردع هو استكشافنا لإمضاء الشارع للسيرة، واستكشافنا لإمضاء السيرة من عدم الردع يكون على أساس البرهان الإتي، أي: كشف العلّة عن المعلول أو ما يشبهه، حيث إنّ عدم الردع معلول للإمضاء مثلاً، ومن المعلوم أنّ المعلول الذي يستكشف منه الشيء، معلول لنفس ذلك الشيء بقطع النظر عن العلم به، لا للعلم به، وإلّا لما دلّ على ذلك الشيء، فإنّ المعلول إنّما يدلّ على علته لا على شيء أجنبي عنه. إذن فاستكشاف الإمضاء والعلم به الذي هو عبارة أخرى عن حجّية السيرة موقوف على عدم الردع بقطع النظر عن هذه الحجّية والعلم، لا مطلق عدم الردع ولو كان العدم الناشئ من هذه الحجّية والعلم، وذلك لا لما يترتب عليه من محذور الدور، بل لأنّ الإمضاء إنّما يحصل العلم به بواسطة العلم بمعلوله، ومعلوله إنّما هو العدم الناشئ منه لا العدم الناشئ من العلم به.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه: أنّه لا دور في جانب المخصّصة، وأنّ الصحيح هو: أنّ السيرة ليست مخصّصة للآيات بعد تسليم صلاحيتها للردع.

هذا تمام الكلام في توضيح عدم الدور في جانب التخصيص.

وأما في جانب الرادعية؛ فتوضيح ذلك: أنّ توقّف عدم حجّية السيرة (وهي روح مخصّصتها) على رادعية الآيات وإن كان صحيحاً، لكن رادعية الآيات ليست موقوفة على عدم حجّية السيرة ومخصّصتها. بيانه: أنّ روح رادعية الآيات وجوهرها عبارة عن حجّية ظهورها في النهي عن العمل بخبر الثقة⁽¹⁾، وهذه الحجّية إنّما تتوقّف على ثبوت أصل الظهور وعدم ثبوت كذبه، ولا تتوقّف على شيء آخر، كما هو الحال في كلّ ظهور من قبل المولى، فإنّه يكفي في حجّيته مضافاً إلى أصل تحقّق الموضوع والظهور عدم ثبوت كذبه.

ويقع الكلام في أنّ عدم ثبوت الكذب المشروط به حجّية الظهور عبارة عن عدم ثبوت الكذب على تقدير الحجّية، أو أنّ هذا لا يكفي بل يشترط عدم ثبوت الكذب حتّى يقطع النظر عن الحجّية؟

فإن قلنا بالأوّل، فهذا متحقّق في المقام. وليس المقصود من عدم ثبوت الكذب على تقدير الحجّية عدم الثبوت الفعليّ الناشئ من الحجّية (كي يلزم الدور لتوقّف الحجّية عليه، وتوقّفه على الحجّية)، بل المقصود منه قضية شرطية، وهي: أنّه لو كان هذا الظهور حجّة لما كنّا نعلم بكذبه، وهذه القضية الشرطية صادقة في المقام؛ إذ لا شكّ في أنّ ظهور الآيات على تقدير حجّيته وعدم تخصيصها بالسيرة لا يعلم بكذبه، ولا يتوقّف صدق القضية الشرطية على صدق طرفيها. وعلى هذا فظهور الآيات يصبح حجّة ورا دعاً عن السيرة من دون أن يكون ذلك متوقّفاً على عدم حجّية السيرة، فلا دور في المقام.

(1) بعد تسليم أنّ الرادع هو الظهور الحجّة، أمّا لو فرض أنّ الظهور ولو لم يكن حجّة كاف في الردع فعدم الدور هنا واضح كما كان واضحاً - بناءً عليه - في جانب التخصيص أيضاً.

وإن قلنا بالثاني، وهو: أنّ حجّية الظهور مشروطة بعدم ثبوت كذبه حتّى في فرض عدم الحجّية، فظهور الآيات ساقط عن الحجّية في المقام، فإنّ ظهور الآيات على تقدير عدم حجّيته وتخصيصها بالسيرة مقطوع الكذب، ولم تكن حجّية الظهور ورا دعية الآيات متوقّفة على عدم حجّية ومخصّصية السيرة كي يلزم الدور المدّعى في المقام، وإنّما كانت متوقّفة على عدم ثبوت الكذب حتّى في فرض عدم حجّية الظهور، وعدم ثبوت الكذب هذا ليس متوقّفاً بدوره على عدم حجّية ومخصّصية السيرة كي يعود الدور؛ إذ حتّى مع فرض عدم حجّية ومخصّصية السيرة يكون عدم ثبوت الكذب بهذا النحو منتفياً؛ للقطع بالقضية الشرطية، وهي: أنّه لو كانت السيرة مخصّصة وظهور الآية غير حجّة فالظهور كاذب. وعليه فظهور الآية حتماً ساقط في المقام لعدم توفّر شرط حجّيته، كما أنّه تحصّل فيما سبق سقوط حجّية السيرة، فلا الآيات رادعة، ولا السيرة مخصّصة، بل يتساقط كلاهما، والنتيجة توافق من يقصد إسقاط السيرة في المقام⁽¹⁾.

بقي هنا بيان ما هو الحقّ في المقام، أي: أنّه هل يكفي في حجّية الظهور عدم ثبوت الكذب على تقدير الحجّية، أو يشترط في حجّيته عدم ثبوت الكذب حتّى على تقدير عدم الحجّية، فنقول: إنّ بحسب عالم الثبوت يكفي في إمكان جعل

(1) لا يخفى أنّنا لو بنينا على عدم صلاحية الآيات للردع في ذاتها فقد أصبحت السيرة حجّة، أمّا ما تحصّل فيما سبق فإنّما هو سقوط حجّية السيرة باعتبار أنّ الآيات صالحة في ذاتها ويقطع النظر عن حجّية السيرة للردع، فإنّ بنينا هنا على عكس ذلك، وأنّ الآيات غير صالحة للردع، وأنّ عدم صلاحها هذا لم ينشأ من حجّية السيرة، بل نشأ من علمنا بالقضية الشرطية، وهي: أنّه (لو كانت السيرة حجّة فظهور الآية كاذب) فلا مبرر لسقوط السيرة عن الحجّية، والمفروض أنّ الظهور غير الحجّة لا يردع عن السيرة.

الحجّية مجرد احتمال الصدق على تقدير الحجّية، فإنّ ما يوجب استحالة جعل الحكم الظاهريّ من استحالة اجتماعه مع الحكم الواقعيّ في فرض العلم بالخلاف لا يقتضي أزيد من اشتراط ذلك. وأمّا بحسب عالم الإثبات فكلّ منهما معقول، أي: أنّه يعقل فرض قيام الدليل على اشتراط احتمال الصدق على تقدير الحجّية، كما يعقل فرض قيام الدليل على اشتراط احتمال الصدق حتّى على تقدير عدم الحجّية. والصحيح هو الأوّل، فإنّه الذي يبني عليه العقلاء في أعمالهم. فمثلاً لو ورد عامّ كقوله: (أكرم كلّ عالم) وعلمنا ببركة إخبار المعصوم بأنّ كلّ مقدار من مدلول هذا العامّ لم تقم على خلافه حجّة فهو مطابق للواقع، وورد ما يكون ظاهراً في إخراج العالم الفاسق بالتخصيص عن هذا العموم، فلا إشكال في حجّية هذا الظهور مع أنّ حجّيته هي التي تُفني العلم بكذبه؛ إذ لولا حجّيته لقطعنا بكذبه؛ لإخبار المعصوم بصدق العموم في كلّ ما لم تقم حجّة على خلافه.

موقف الأصحاب تجاه الدورين:

وأما المقام الثاني: فقد مضى أنّ للأصحاب - قدّس الله أسرارهم - في المقام اتّجاهين:

تقديم جانب السيرة:

الاتّجاه الأوّل: هو الاتّجاه القائل بتقديم السيرة حقيقة أو نتيجة. وله وجوه:

الوجه الأوّل: ما أفاده المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله): من أنّ رادعيّة الآيات وإن كانت موقوفة على عدم مخصّصة السيرة وبالعكس، لكن مخصّصة السيرة ليست موقوفة على عدم الردع واقعاً، بل يكفي فيها عدم العلم بالردع، وهو ثابت، فتكون

السيرة مخصّصة. وهذا ما يمكن أن يكون مقصوداً لما أفاده(قدس سره) في المقام من الكلام⁽¹⁾.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ ذهابه إلى توقّف رادعيّة الآيات على عدم مخصّصيّة السيرة في غير محلّه، وإنّ ما هي متوقّفة على عدم العلم بكذب ظهورها بالبيان الذي عرفت.

وثانياً: أنّه هل المقصود بحجّية الخبر المثبتة بالسيرة هي الحجّية المولويّة، أو الحجّية الذاتية بمعنى عدم ثبوت حقّ الطاعة للمولى فيما يعارض دائرة أخبار الثقات؟ فإن كان المقصود هو الأوّل، فدعوى كفاية الشكّ في الردع في حجّية السيرة - بناءً على حمل كلامه(قدس سره) على ذلك - في غير محلّها، فإنّ الشكّ في الردع مساوق للشكّ في الإمضاء، فكيف يحرز الإمضاء؟ ولا دليل على جعل الشارع

1)

(وهذا ما فسّر به الشيخ المشكيني(رحمه الله) كلام أستاذه صاحب الكفاية. وهناك احتمال آخر في كلام صاحب الكفاية احتمله المحقّق الإصفهاني(قدس سره) في تفسير عبارة أستاذه في الكفاية، وهو أن يكون المقصود: إذا كانت رادعيّة الآيات تستلزم الدور فاستحالت، ومخصّصيّة السيرة تستلزم الدور أيضاً فاستحالت، فالسيرة قد أصبحت حجّة؛ لأنّها فقدت رادعها؛ لأنّ المفروض استحالة رادعيّة الآيات، وبالتالي أصبحت السيرة مخصّصة بلا دور؛ إذ عدم الردع لم يكن على أساس التخصيص كي يلزم الدور، بل كان على أساس الاستحالة. وأورد عليه المحقّق الإصفهاني(رحمه الله): أنّ هذا الكلام ليس بأولى من العكس، بأن يقال: إذا كانت الرادعيّة والمخصّصيّة دائرتين فاستحالتنا، فإطلاق الآيات قد أصبح حجّة؛ لأنّها فقدت مخصّصها؛ لأنّ المفروض استحالة مخصّصيّة السيرة. وبالتالي أصبحت الآيات رادعة بلا دور؛ إذ عدم التخصيص لم يكن على أساس الردع كي يلزم الدور، بل كان على أساس الاستحالة. نهاية الدراية، ج 2، ص 91.

لنفس السيرة أمانة شرعيّة على الإمضاء ما لم نحرز الردع كي يثبت بذلك الإمضاء تعبّداً. وإن كان المقصود هو الثاني، قلنا: إنّّه وإن كان من الممكن دعوى أنّ المولى ليس له أزيد من حقّ الطاعة وفق أخبار الثقات ما لم يصلنا الردع، ولكن مفاد السيرة عندئذ ليس إلاّ عبارة عن هذه القضية التعليقيّة، وهي: أنّه لو لم يصلنا الردع لكان خبر الثقة حجّة ذاتيّة، ولا معنى لتخصيص الآية بالقضية التعليقيّة، ولابدّ من تخصيصها بما يدلّ على الحجّية الفعليّة، وهذه السيرة إنّما تدلّ على الحجّية التعليقيّة، والمعلّق عليه - وهو عدم وصول الردع - منتف بنفس الآية؛ لما مضى من تماميّة حجّية الآية وراعيّتها بقطع النظر عن السيرة.

وثالثاً: أنّنا لو سلّمنا أنّ مخصّصيّة السيرة موقوفة على عدم وصول الردع، لكن هذا لا يدفع المحذور العقليّ، بل يكون محذور الدور أو ما يشبهه ثابتاً على حاله. وتوضيح ذلك: أنّ عدم وصول الردع لا منشأ له عداً أحد أمور ثلاثة:

1 - عدم الظهور. والمفروض خلافه.

2 - عدم تسليم كبرى حجّية الظهور. والمتسالم عليه بيننا خلافه.

3

- ثبوت مخصّصيّة السيرة، أو الشكّ في مخصّصيتها من ناحية تراحم مخصّصيّة السيرة وراعيّة الآيات ودائريّتها والتساقط. وأنت ترى أنّ إثبات مخصّصيّة السيرة بالشكّ في الردع الناشئ من هذا السبب غير معقول⁽¹⁾.

(لعلّ مقصوده(رحمه الله) أنّه لو فرض نشوء الشكّ في الردع من مخصّصة السيرة لزم الدور، ولو فرض نشوؤه من تساقطهما، ففرض حجّية السيرة خلف فرض سقوطها، أو يقال: إنّ الشكّ في الردع إنّ نشأ من مخصّصة السيرة فهذا دور، وإن نشأ من احتمالها والتردد فيها فانتهاه ذلك إلى العلم بالتخصيص خلف فرض التخصيص. أقول: بإمكان المحقّق الخراساني(رحمه الله) أن يقول: إنّ عدم وصول الردع أو قل: احتمال ←

الوجه الثاني: ما أفاده المحقّق الخراساني(قدس سره) أيضاً من أنّه بعد تساقط الآيات والسيرة نرجع إلى استصحاب الحجّية الثابتة بالسيرة قبل نزول الآيات(1).

وبالي - وإن لم أراجع قريباً - إنّه(قدس سره) ناقش في هذا الوجه بأنّه لم يثبت مضيّ زمان من أوّل التشريع أمكن فيه الردع ولم يردع(2).

أقول - بقطع النظر عن هذا الإشكال - : إنّ التمسك بالاستصحاب في مثل المقام لا معنى له، وهذه غفلة غريبة منه، فإنّ دليل الاستصحاب إنّما هو خبر الواحد، والكلام بعد في حجّيته.

→ عدم الردع، نشأ من احتمال مخصّصة السيرة، واحتمال مخصّصة السيرة نشأ من عدم برهان على نفي التخصيص لا من الدائرية والتساقط، ففي الحقيقة كان احتمال التخصيص برهاناً - ببركة أدائه إلى عدم وصول الردع - على التخصيص من دون أن يلزم دور ولا خلف، وليس معنى أداء احتمال التخصيص إلى العلم بالتخصيص أداء التردد إلى العلم كي يقال: إنّ فرض العلم هو خلف فرض التردد، وإنّما معناه أداء درجة ناقصة من الكشف إلى الدرجة الكاملة ببركة أداء تلك الدرجة الناقصة إلى عدم وصول الردع، والدرجة الناقصة اندكّت في الكاملة. ثمّ إنّ الإيراد الثاني والثالث من الإيرادات الثلاثة التي أوردها أستاذنا الشهيد(رحمه الله)على كلام المحقّق الخراساني(قدس سره)يختصّان بالتفسير الذي احتمله هو لكلام المحقّق الخراساني، دون التفسير الذي احتمله المحقّق الإصفهانيّ لكلام أستاذه، بينما الإيراد الأوّل من هذه الإيرادات الثلاثة مشترك الورد على كلا التفسيرين. (1) هذا ما نقله الشيخ المشكيني(رحمه الله) عن الدورة الأخيرة لبحث المحقّق الخراسانيّ. راجع حاشية المشكينيّ على الكفاية في المجلّد الثاني من الكفاية، ص 101. (2) هذا ليس هو إشكالاً للمحقّق الخراساني(رحمه الله) ، بل هو إشكال للشيخ المشكيني(قدس سره)على المحقّق الخراسانيّ.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق الخراسانيّ أيضاً من أنّ الأمر دائر بين ناسخيّة الآيات، ومخصّصيّة السيرة. ومهما دار الأمر بين ناسخيّة أحد الدليلين للآخر ومخصّصيّة الآخر له قدّم التخصيص على النسخ⁽¹⁾.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ هذا إنّما يتمّ في الدليل اللفظيّ، فيقال: إنّ الأمر دائر بين رفع اليد عن ظهور الخاصّ في الإطلاق الأزمانيّ، وظهور العامّ في الشمول الأفراديّ، ولمّا كان النسخ نادراً، والتخصيص شيئاً متعارفاً كان ظهور الخاصّ في الإطلاق الأزمانيّ أقوى من ظهور العامّ في الشمول الأفراديّ، فيقدّم عليه. ولا مجال لمثل هذا الكلام فيما نحن فيه، فإنّ دليل السيرة لا إطلاق له حتّى يقدّم إطلاقه على

1)

(هذا ما نقله الشيخ المشكينيّ (رحمه الله) عن المحقق الخراسانيّ (قدس سره) حين فراءته للكفاية عليه. ولو كان هذا جواباً مستقلاً على إشكال معارضة الدور في الرادعيّة بالدور في التخصيص، فقد يقال: إنّ هذا لا يصلح جواباً على ذلك، فإنّ هذا غاية ما يثبت أنّ التخصيص مقدّم على النسخ عند الدوران بينهما، ولكن مشكلتنا هنا هي: أنّ النسخ والتخصيص كلاهما دائريّان ومستحيلان، لا أنّه دار الأمر بينهما، كي يقدّم التخصيص على النسخ. وهذه المشكلة كما ترى لم تعالج، إلاّ أنّ الشيخ المشكينيّ (رحمه الله) لم ينقل هذا الكلام عن المحقق الخراسانيّ بعنوان العلاج لإشكال الدور. وعلى أيّ حال، فأنا أحتمل: أنّ هذا الكلام من المحقق الخراسانيّ كان تفسيراً لنفس الجواب الموجود في الكفاية عن دائريّة التخصيص، أو كان جواباً آخر مقارباً لهذا الجواب. وحاصله: أنّه يكفي في التخصيص عدم العلم بالردع، فلا دور، والسبب في كفاية ذلك في التخصيص أنّ إمضاء السيرة قد تمّ سابقاً قبل نزول الآيات، فدار الأمر عند نزول الآيات بين نسخ الخاصّ وتخصيص العامّ، والثاني أولى. إذن مع الشكّ في الردع المساوق للدوران بين النسخ والتخصيص يتمّ التخصيص.

إطلاق الآيات، وإتّما السيرة تكشف عن الإمضاء في زمان عدم ورود الردع بمقدار ذلك الزمان.

وثانياً: أنّ تقديم التخصيص على النسخ إنّما يتمّ في غير عصر التشريع، وأمّا في عصر التشريع فلا - وبآتي تحقيق تفصيل ذلك في محلّه إن شاء الله - خاصّة أنّ المنسوخ هو مجرد السيرة والإمضاء لا النصّ الخاصّ.

الوجه الرابع: ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ (قدس سره)⁽¹⁾ من أنّه مع فرض قيام السيرة على العمل بخبر الثقة لا مقتضى لحجّية ظهور الآيات في المقام أصلاً؛ إذ لا دليل على حجّية هذا الظهور، فإنّ الدليل على حجّية الظهور إنّما هو السيرة، ولا معنى لقيام السيرة على العمل بالظهور الدالّ على المنع عن العمل بخبر الثقة؛ إذ لو قامت السيرة على ذلك لكان هذا يعني قيام السيرة على عدم العمل بخبر الثقة، والمفروض قيامها على العمل به، فلزم تحقّق السيرة على كلّ واحد من النقيضين، وهو غير معقول.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ معنى قيام السيرة على العلم بخبر الثقة هو أنّ عملهم بخبر الثقة في أمور معاشهم، أو في الأوامر المولويّة العرفيّة يقتضي جريمهم - لو خلّوا وطبعهم - على نفس المنهج في أوامر المولى سبحانه وتعالى، ولا تنافي بين هذا الاقتضاء وبين فعليّة العمل بظهور الردع، فليس معنى اجتماع السيرتين قيام السيرة على النقيضين، فإنّ مقتضى السيرة الأولى ليس بأكثر من أنّهم لو خلّوا وطبعهم لعملوا بخبر الثقة في الشرعيّات، فلو فرض أنّ السيرة الثانية وصلت إلى مرتبة العمل بالفعل بالظهور مثلاً، وذلك بالارتداع عن العمل بخبر الثقة لم يكن أيّ تناف بين الأمرين.

(1) في نهاية الدراية، ج 2، ص 93.

وثانياً: أننا لو فرضنا أنّ السيرة العقلانيّة على العمل بخبر الثقة انتهت بالفعل إلى العمل بخبر الثقة في الشرعيّات خلافاً لظهور الآيات في الردع، فهذا لا ينافي دعوى السيرة في جانب الظهور، وكأنّ الاشتباه نشأ من التعبير بالسيرة على العمل بالظهور، بينما المقصود بالسيرة في جانب حجّية ظهور كلام الشارع ليس هو العمل بالفعل بظهور كلام الشارع، فقد يعصي العقلاء الظواهر والنصوص معاً، وإنّما المقصود هو بناء العقلاء على كشف المراد بالظهور، ولا تنافي بين كشفهم لمراد كلام المولى تعالى بظهوره في الردع عن العمل بخبر الثقة، وفرض عملهم فعلاً بخبر الثقة، بأن يكون هذا عصيانياً للمولى سبحانه.

تقديم جانب الردع:

الاتّجاه الثاني: تقديم جانب الردع. وقد ذكر لذلك وجوه ثلاثة، أو أزيد لا يهمنّا التعرّض إلّا لما هو أهمّها، وهو وجهان:

الوجه الأوّل: (1) أنّ مخصّصيّة السيرة وإن كانت دائريّة لكن رادعيّة الآيات ليست دائريّة، وذلك على عكس ما أفاده المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله): من دائريّة الردع دون التخصيص. والوجه في عدم دائريّة الردع أنّ رادعيّة الآيات لا تتوقّف على عدم التخصيص بالسيرة، وإنّما يكفّي فيها عدم العلم بالتخصيص، فإنّ العموم حجّة ما لم يعلم بتخصيصه.

ويرد عليه: أنّ التفكيك بين التخصيص والعلم به إنّما يتمّ في المخصّص اللفظي، فيفرض أنّ هناك مخصّصاً يكون حجّة من قبل الشارع بالحجّية التبعديّة في عالم

1)

(وهذا ما ذكره الشيخ المشكينيّ (رحمه الله) في تعليقه على الكفاية. راجع الجزء الثاني من الكفاية التي عليها تعليقه المشكينيّ، ص 101.

الثبوت ولم نعلم بذلك بحسب مقام الإثبات، وهذا التفكيك لا يعقل في باب السيرة، فإنّ قوام مخصّصيّتها بحجّيتها، وقوام حجّيتها بكشفها عن الإمضاء، وقوام كشفها عن الإمضاء بحصول العلم بالإمضاء، والعلم ليس له مقامان: مقام الثبوت ومقام الإثبات، ولا يعقل فرض ثبوت العلم واقعاً وعدم وصوله إلينا إثباتاً، ولا فرق بين أن نعبّر بأنّ رادعيّة الآيات موقوفة على عدم التخصيص بالسيرة، أو نعبّر بأنّها موقوفة على عدم العلم بالتخصيص بها. نعم، الصحيح أنّ حجّية ظهور الآيات موقوفة على عدم العلم بكذبه كما أنّ حجّية السيرة موقوفة على عدم الردع عنها، فإن قلنا: إنّ عدم الموقوف عليه في كلتا الحجّيتين هو مطلق العدم ولو العدم الجائي من قبل تلك الحجّية لزم الدور، ويتساقط ظهور الآيات مع السيرة؛ لأنّ نسبة الدور إليهما على حدّ سواء، فلا هذه تكون حجّة ولا تلك، وإلاّ لم يلزم الدور، فننقح لزوم الدور وعدمه موقوف على النكات التي مضى ذكرها منّا، لا على ما ذكر هنا.

الوجه الثاني: ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ (قدس سره)⁽¹⁾، وهو: أنّ المقتضي لحجّية الظهور تنجيزيّ، وإنّما الكلام في مانعيّة حجّية السيرة (وذاك المقتضي هو نفس الظهور على ما يبدو من عبارة المحقّق الإصفهانيّ)، والمقتضي لحجّية السيرة تعليليّ؛ إذ كشف السيرة عن الإمضاء معلق على عدم الردع، ومهما كان هناك مقتضيان أحدهما مقتض تنجيزيّ لأثره، وإنّما الكلام في مانعيّة تأثير الآخر، والآخر يكون اقتضاؤه تعليليّاً، فلا محالة يؤثر الأوّل دون الثاني؛ إذ لا يحتاج تأثير الأوّل إلّا إلى وجود المقتضي وعدم المانع، ووجود المقتضي هو المفروض، والمانع لا يصلح للمنع؛ لكونه تعليليّاً.

(1) راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 91.

وأورد المحقّق الإصفهانيّ (رحمه الله) على ذلك⁽¹⁾ بأنّ مجرد تعليفيّة الاقتضاء في أحد الجانبين وتنجيزيّته في الجانب الآخر لا توجب الفرق في قضية الدور مادام المعلق عليه عبارة عن عدم تأثير ما هو تامّ الاقتضاء، فكما أنّ تأثير المقتضي التعليليّ موجب للدور كذلك تأثير المقتضي التنجيزيّ موجب له، فإنّ تأثيره متوقّف على عدم المانع، وعدم المانع متوقّف على عدم خروج المقتضي التعليليّ من التعليق إلى التنجيز، وعدم خروجه من التعليق إلى التنجيز متوقّف على تأثير المقتضي التنجيزيّ؛ إذ المفروض كونه معلقاً على عدم تأثيره، فلزم الدور.

أقول: هذا الاشتباه منه (قدس سره) قائم على أساس الاشتباه الرئيس منهم في أصل تصوير استحالة الدور الذي مضى ذكره، حيث إنّهم رأوا أنّ الدوران في عالم التوقّف ليس محالاً، وإنّما المحال وقوع الأمر الدائر بحسب الخارج، والصحيح كما مضى هو استحالة الدوران، وتوقّف الشيء على نفسه.

وتأثير المقتضي التنجيزيّ ليس دائريّاً، فإنّه لا يتوقّف إلّا على عدم المانع. وتأثير المقتضي التعليليّ بنفسه غير صالح للمانعيّة؛ إذ في أيّ وقت يصلح مانعاً عن تأثير المقتضي التنجيزيّ وعاملاً لنفيه؟ هل في وقت عدمه، أو في وقت وجوده؟

أمّا في وقت عدمه فغير معقول؛ إذ العدم لا يصلح مانعاً عن شيء ومؤثراً في إسقاط مقتض عن التأثير، وأمّا في وقت وجوده فأيضاً لا يعقل اقتضاؤه لعدم تأثير المقتضي التنجيزيّ؛ إذ وجوده في طول عدم التأثير فعلاً للمقتضي؛ لأنّ المفروض كونه معلقاً عليه، فقد اتّضح أنّ تأثير هذا المقتضي التعليليّ بنفسه قاصر عن اقتضاء المانعيّة؛ إذ المتأخّر ليس فيه اقتضاء للمتقدّم لا أنّ عدم المانع متوقّف على عدم خروج المقتضي التعليليّ إلى التنجيزيّ، فلا دور في المقام.

ولو كان هناك ماء عند شخصين أحدهما يريد شربه، ويكون مقتضي الشرب فيه تنجيزياً وإنما الكلام في مانعية شرب الآخر عنه؛ إذ لو شربه الآخر لم يتمكن هذا من الشرب لانتفاء الموضوع، والآخر تكون إرادته للشرب واقتضائه له معلّقاً على عدم شرب الأول، فلا محالة يشرب الأول ولا يشرب الثاني، لفعلية الاقتضاء وتنجزه في الأول دون الثاني. هذا تمام الكلام في الإشكال الذي أورده المحقق الإصفهاني (رحمه الله) على الوجه الذي ذكره لترجيح جانب الردع.

وأما أصل الوجه الذي ذكره لترجيح جانب الردع فهو متين بعد تغيير يسير لظاهر عبارته (حيث كان ظاهرها أنّ الوجه في تنجيزية مقتضي حجّة الظهور هو نفس الظهور. والصحيح أنّ الوجه فيها هو الظهور مع عدم العلم بالكذب)، فالواقع أنّ اقتضاء السيرة للحجّة معلّق على عدم الردع، واقتضاء الآية للردع والحجّة تنجيزي؛ إذ الحجّة فيها لا تحتاج إلّا أصل ثبوت الظهور مع عدم العلم بالكذب، وكلاهما متحققان بالتفصيل الذي ذكره، فهذا الوجه في غابة المتانة، وهو في الحقيقة راجع إلى ما ذكرناه.

هذا تمام ما أردنا ذكره في السيرة⁽¹⁾، والمقدار الذي ذكرناه فيها يكفي لفهم

(1) اعلم أنّ خلاصة ما نختاره في باب السيرة على العمل بحجّة خبر الثقة: أنّ السيرة المدّعاة في المقام لو قصد بها السيرة العقلانية - وهو المقصود في كلمات الأصحاب هنا - فقيام سيرة عقلانية على ذلك غير واضح عندي، فلعلّ العقلاء يكون اعتمادهم في مقام الاحتجاج فيما بينهم على البيّنة لا خبر الواحد الثقة كما هو كذلك في باب القضاء حتماً، فهم وإن كانوا في غير القضايا الاحتجاجية يعتمدون أحياناً على خبر الثقة لكن هذا يكون بنكته حصول الاطمئنان تارة، أو الاحتياط أخرى، أو عدم الاهتمام ←

وقد تحصل إلى هنا دليلان صحيحان على حجّية خبر الثقة: السنّة، والسيرة، والدليل الصحيح منحصر في هذين؛ لعدم تمامية ما مضى: من الاستدلال بالكتاب، وعدم تمامية ما سيأتي: من الاستدلال بما ذكره من الأدلة العقلية، كما سوف يتّضح إن شاء الله.

→ باب الأحكام، ولا تتم في باب الموضوعات؛ إذ وردت في باب الموضوعات روايات متفرقة في أبواب مختلفة تدلّ على الحاجة إلى البيّنة وعدم كفاية خبر الواحد ممّا يحتمل كونها إشارة إلى عدم حجّية خبر الواحد في الموضوعات، بينما لم يرد شيء من هذا القبيل في باب الأحكام، واحتمال الفرق وارد.

تحديد دائرة الحجّية

وقبل أن نشرع في بيان الأدلة العقلية على حجّية خبر الواحد وبطلانها نذكر هنا حدود الحجّية الثابتة لخبر الواحد، وتنقيح موضوعها على ضوء هذين الدليلين الصحيحين وهما السيرة والسنّة. والكلام في ذلك يقع في جهات:

حجّية الأخبار مع الواسطة:

الجهة الأولى: في حجّية خبر الثقة مع الواسطة وعدمها، والبحث فيها تارةً يقع ثبوتاً بمعنى أنّه هل يمكن ثبوت الحجّية للأخبار مع الواسطة بالدليل اللفظي، أو لا؟ وأخرى يقع إثباتاً بمعنى أنّه هل دلّ الدليل على حجّية الخبر مع الواسطة بعد فرض الإمكان، أو لا؟

والبحث الثبوتي قد مضى في أعقاب آية النبأ، وظهر إمكان ثبوت الحجّية للخبر مع الواسطة ولو بالدليل اللفظي، فهنا يتمحّض الكلام في مرحلة الإثبات لكي نرى أنّ الدليلين اللذين تمّت دلالتهما على حجّية خبر الثقة هل يشمّلان خبر الثقة مع الواسطة، أو لا؟

فنقول: أمّا السيرة فلا إشكال في شمولها لخبر الثقة مع الواسطة، فإنّ أصحاب الأئمة كانوا يعملون بخبر الثقة مع الواسطة، وهذا ما يكون في طول استكشاف رضا الإمام(عليه السلام) بذلك، أو أنّه يستفاد رضا الإمام(عليه السلام) بذلك من عدم رده، وعلى أيّ حال يثبت المقصود.

والدليل على أنّهم كانوا يعملون بذلك هو: أنّه كما كانت تدخل في محلّ ابتلائهم عموماً الأخبار

الطَّيِّبَةُ بلا واسطة، كذلك لا إشكال في أنَّه كانت تدخل في محلِّ ابتلائهم عموماً الأخبار الطَّيِّبَةُ مع الواسطة، فإنَّ الأخبار المروَّية عن رسول

الصفحة 572

الله(صلى الله عليه وآله)، وأمير المؤمنين(عليه السلام) عن غير طريق الأئمة كانت مع الوسائط قطعاً، بل وكذا الروايات المروَّية عن الباقر والصادق(عليهما السلام)، فإنَّها كانت تنقل للأجيال المتأخِّرة، كالمعاصرة للإمام الجواد، والهادي، والعسكري(عليهم السلام)بواسطة، أو واسطتين، أو ثلاث، أو أكثر. ومَن يطلِّع بحسب الخارج على كيفيَّة تلقِّي أصحاب الأئمة(عليهم السلام)للروايات، وكيفيَّة اهتمامهم لجمعها من الرواة السابقين عليهم يعرف بوضوح أنَّ مثل هذه الروايات كانت تتناقل جيلاً بعد جيل، وتكون داخلة في رواياتهم، والدليل المادِّي القطعي الذي يكون بيدنا تلقيناً لهذه الروايات منهم، فإنَّ هذه الروايات تلقينها بسند تكون قطعة من هذا السند مشتملة على أفراد متعدِّدين واقعيين في زمان الأئمة(عليهم السلام). وخلاصة الكلام: أنَّ كون الأخبار مع الواسطة داخلة في محلِّ ابتلائهم عموماً من بديهيَّات التاريخ.

وعليه نقول: إمَّا أنَّهم كانوا يعملون بهذه الروايات، أو لا؟ أمَّا الشقُّ الأوَّل فهو المقصود. وأمَّا الشقُّ الثاني فهو باطل؛ إذ لا نحتمل أنَّهم كانوا يتركون العمل بهذه الأخبار بلا سؤال، فإنَّ حال هذه الأخبار ليس حال الاستخارة والقرعة التي يكون الاعتماد عليها في كشف الحكم على خلاف الطبع العقلانيِّ.

فخبر الثقة مع الواسطة إمَّا أنَّ الارتكاز العقلانيِّ العامِّ قائم على عدم الفرق بينه وبين خبر الثقة بلا واسطة، وإمَّا أنَّ هناك ميلاً لهم نحو العمل بخبر الثقة مع الواسطة بحيث يكون ذلك مستساغاً عقلاً، أو لا أقلَّ من أنَّه لم يكن لهم ميل إلى الخلاف، أو ارتكاز على الخلاف، كما هو الحال في القرعة والاستخارة، فلا أقلَّ من فرض التحيُّر والتبليُّل، فيكثر السؤال لا محالة على تقدير عدم السيرة على العمل بخبر الثقة مع الواسطة، ويكثر الجواب بالنفي؛ إذ لو كان الجواب بالإثبات لقامت السيرة على العمل به، والدواعي للسؤال والجواب والنقل متوقِّرة، وكيف لا مع أنَّ هذا من الابتلاءات العامة، وممَّا يتوقَّف عليه أساس الشريعة وكيان الدين؛

لأنّ أكثر أحكام الشريعة إنّما تتلقّى بهذا الترتيب، فلو سألوا وأجيبوا بالنفي لكان يصلنا ذلك ضمن عدّة أخبار، فما ظنّك بالحال مع ما ترى: من أنّه لم ترد حتّى رواية واحدة ضعيفة تدلّ على ذلك.

إن قلت: إنّ هذا منقوض بالخبر الطنّيّ الذي يكون راويه غير ثقة، فإنّه أيضاً يأتي فيه عين هذا البيان: من أنّه كان محلّ الابتلاء، وأنّه لا أقلّ من عدم الميل العقلانيّ إلى ترك العمل به، ومع ذلك لا تقولون بحجّيته.

قلت: نعم، هذا يأتي في كلّ أمانة عامة الابتلاء كثيرة الوقوع في كثير من موارد الاستنباط، لكثته قد وردت طوائف عديدة من الأخبار من الممكن كونها ناظرة إلى الردع عن خبر غير الثقة:

منها: ما ورد من النهي عن العمل بالخبر غير العلمي⁽¹⁾، فلعلّه وارد في الردع عن العمل بخبر غير الثقة.

ومنها: الأخبار الواردة في أنّه لا بدّ من التثبت في الدين، وعدم أخذ الدين إلّا من مقام أمين، ونحو ذلك من العناوين الكلّية⁽²⁾، فلعلّها واردة أيضاً في الردع عن ذلك.

1)

(لعلّه ينظر(رحمه الله) إلى الخبرين اللذين مضى نقلهما في أوّل البحث عن السنّة التي قد يدعى دلالتها على عدم حجّية خبر الواحد: رواية محمّد بن عليّ بن عيسى(1)، ورواية محمّد بن عيسى(2). (2) لعلّه(رحمه الله) ينظر إلى مثل حديث زيد الشحام عن أبي جعفر(عليه السلام) في قول الله عزّ وجلّ: ←

_____ (1) الوسائل، ج 18، ب 9 من صفات القاضي، ح 36، ص 86. (2)

مستدرک الوسائل، ج 3، ب 9 من صفات القاضي، ح 10، ص 186. وكذلك البحار، ج 2، ب 29 من كتاب العلم، ح 33، ص 241.

ومنها: الأخبار الواردة في النهي عن العمل بأخبار المخالفين معلّلة ذلك بعلّة عامّة: من أنّهم لا يؤمنون على الدين، وأنّهم خانوا الله وخانوا رسول الله، وأنّه إن أخذت دينك منهم فقد أخذته من الخائنين، ونحو ذلك⁽¹⁾. فهذه الطائفة لعلّها تردع بالتعليل الوارد فيها عن العمل بأخبار الشيعة إذا كانوا خائنين لله ورسوله.

ومنها: ما ورد في النهي عن العمل بخبر إلّا تحت شروط وقيود، كقوله: (لاتأخذ أحكامك إلّا من كلّ قديم العهد في أمرنا مسنّ في حبنا)⁽²⁾.

→ (فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ)، قال: قلت: ما طعامه؟ قال: «علمه الذي يأخذه عمّن يأخذه»⁽¹⁾، وروايات الأخذ من الصادق⁽²⁾، ورواية أبي البختريّ عن أبي عبدالله (عليه السلام): «...فانظروا علمكم هذا عمّن تأخذونه»⁽³⁾

(، ورواية أبي حمزة الثماليّ عن أبي عبدالله (عليه السلام): «...إيّاك أن تنصب رجلاً دون الحجّة، فتصدّقه في كلّ ما قال»⁽⁴⁾). (1) لعلّه (رحمه الله) ينظر إلى الحديث 42 من الباب 11 من صفات القاضي من الجزء 18 من الوسائل، ص 109. ولعلّه ينظر أيضاً إلى مثل مقبولة عمر بن حنظلة المانعة من التحاكم لدى قضاة الجور. نفس الباب، الحديث 1، ص 99. (2) لعلّه (رحمه الله) ينظر إلى رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه يعني ← _____ (1) الوسائل، ج 18، الباب 7 من صفات القاضي، الحديث 10، ص 43. (2) من قبيل ما في الوسائل، ج 18، الباب 7 من صفات القاضي، الحديث 37، والباب 8 منها، الحديث 67 إلى 70، والباب 10 منها، الحديث 12. (3) الوسائل، ج 18، الباب 8 من صفات القاضي، الحديث 2، ص 53. (4) الوسائل، ج 18، الباب 10 من صفات القاضي، الحديث 6، ص 91، ونحوه الحديث 15، ص 93.

ومنها: الأخبار التي جعلت الوثاقة مناطاً للحجّية إمّا بظهورها، أو بمنطوقها، أو بمفهومها من قبيل قوله: «العمرّيّ وابنه ثقتان، فما أدباً إليك عنّي فعنّي يؤدّيان»⁽¹⁾، ونحو ذلك من الروايات⁽¹⁾.

فإنّ مجموع هذه الأخبار كلّاً، أو جلاً، أو بعضاً، لا أقلّ من أنّه يحتمل وروده في مقام بيان عدم العمل برواية غير الثقة.

وخلاصة الكلام: أنّ أصحاب الأئمّة لو تركوا العمل بخبر الثقة مع الوساطة لكانوا سألوا ثمّ تركوا على أساس ردع الإمام لهم عن العمل به، ولو كان كذلك لوصلنا الردع.

وهناك مؤيّدات للمقصود تؤثّر جدّاً في حصول الاطمئنان والقطع بالمقصود وتأكيدّه:

منها: أنّه لو فرض أنّ أصحاب لم يكونوا يعملون بالخبر مع الوساطة فلا إشكال في أنّ هناك مراتب للخبر مع الوساطة، فقد تكون الوسائط سبعاً، وقد تكون خمساً، أو اثنتين، أو أقلّ، أو أكثر، كما أنّ الوسائط مختلفون في الحال ودرجة الوثاقة، أفلم تكن هناك مرتبة توجب الشكّ والتبليل في جواز الأخذ بها وحجّيتها، وعدمه؟! وبكلمة أخرى: لو فرض أنّهم كانوا بسجّيّتهم العقلائيّة يتركون

→ أبا الحسن الثالث (عليه السلام) أسأله عمّن أخذ معالم ديني، وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبنا وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنّهما كافوكما إن شاء الله»⁽¹⁾ (1) (1) ممّا مضى تحت عنوان الأخبار الدالّة على حجّية خبر الثقة. _____ (1) الوسائل، ج 18، الباب 11 من صفات القاضي، الحديث 45، ص 110.

العمل بالخبر مع الوساطة فهذه السجّية لها قدر متيقّن لا محالة، ولها موارد للشكّ، فكيف لم يسألوا عن ذلك، أو سألوا ولم يصلنا؟!

ومنها: أنّه لو كان هناك بناءً من قبل أصحاب الأئمّة وفقهاء الشيعة في أيّام الإمام العسكريّ، والجواد، والهادي(عليهم السلام) على التفصيل بين العمل بالخبر مع الوساطة والخبر بلا واسطة، وقد كثر في تلك الأيّام الفقهاء في الكوفة وفي قم، لكان يخلف هذا البناء - على الأقلّ - ذكراً في كتب الأصول والفقه ولو بعنوان قول من الأقوال، مع أنّه لم يذكر ذلك، ونحن عندنا من كتب الأصول ما يرجع تاريخه إلى القرن الرابع، أي: ما بعد هذا التاريخ بمئة سنة أو أكثر بقليل، ككتاب السيّد المرتضى والشيخ الطوسي في الأصول.

ومنها: أنّ هناك طريقاً للاستدلال على ثبوت السيرة في زمان الإمام بالسيرة المتأخّرة، وهي: أنّه لو فرض انقلاب السيرة - بأن كان عمل الشيعة مثلاً في ظهر الجمعة على الجهر، وفي زماننا قامت السيرة على الإخفات - لكان هذا الانقلاب من العجائب، ولكان ينقل ذلك في الكتب. وهذا البيان في مثل قراءة ظهر الجمعة غير صحيح؛ إذ لو فرض الانقلاب فهو ليس انقلاباً بين عشية وضحاها، بل حصل هذا الانقلاب بالتدريج في خلال أمد بعيد، فوجد أولاً مخالفاً واحد، وبعد مدّة لاحظ شخص آخر الأخبار فرأى أنّ الصحيح هو ما ذهب إليه هذا المخالف، وهكذا إلى أن حصل الانقلاب بالتدريج، على أنّه ليس من اللازم كون الانقلاب من وجوب الجهر إلى حرمة ابتداءً حتّى يبدو الاختلاف بنحو فاحش، بل المخالف الأوّل لعلّه أظهر الاستحباب إلى أن جاء شخص آخر فناقش في دليل الاستحباب وقرب التخيير إلى أن جاء من قرب الكراهة، ثمّ بعد ذلك قيل بالحرمة مثلاً.

ولكن هذا البيان تامّ فيما نحن فيه من دون أن يرد عليه هذا الإشكال، فإنّ الأمر دائر بين الوجوب والحرمة، فإنّ الخبر مع الوساطة لو كان حجّة فالعمل به واجب، وإلاّ فالعمل به غير جائز، والفترة التي يفرض حصول الانقلاب فيها يسيرة، فإنّ المفروض أنّهم في زمان الأئمّة - أي: إلى أواخر المئة الثانية وأوائل المئة الثالثة - كانوا يتكفون العمل بالخبر مع الوساطة، بينما الكلينيّ الذي هو قريب من زمان الأئمّة وولد في زمان الإمام، وعاصر النوّاب، ومات بعد الغيبة الصغرى بقليل يذكر في أول كتابه: أنّي أجمع هذه الروايات لكي تكون مداراً لاستنباط الأحكام الشرعيّة. وجاء بعده الصدوق فذكر في مقدّمة كتابه مثل ذلك، فكيف يفترض انقلاب السيرة في فترة قصيرة كهذه، وبحيث يذكر الشيخ الطوسيّ الذي جاء بعد هذه الفترة في كتاب العدة ناظراً إلى هذه الفترة وفترة زمان الحضور ضمن الزمان الطويل الذي ينظر إليه: إنّ الأصحاب إلى يومنا هذا عصرًا بعد عصر مطبقون على العمل بهذه الأخبار.

ومنها: أنّه لو كان الخبر مع الوساطة غير حجّة لكان يجعل هذا إشكالاً من قبل الأئمّة وأصحابهم على العامة الذين قام أساس مذهبهم على الأخبار المرويّة عن رسول الله(صلى الله عليه وآله)، بينما لم يشكل أحد عليهم بأنّ الأخبار التي تعملون بها هي أخبار مع الوساطة، وإنّما كان الإشكال عليهم أنّه يجب عليهم الرجوع إلى الأئمّة في هذه الأخبار لمعرفة الناسخ والمنسوخ، والمخصّص، ونحو ذلك مضافاً إلى الإشكال في أمانة ووثاقة رواة تلك الروايات.

وأما السنّة: فالأخبار الدالّة على حجّية خبر الثقة على ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما لا يدلّ إلاّ على حجّية الخبر بلا واسطة كقوله: «ما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقيّ، فإنّه سمع من أبي، وكان عنده مرضياً». فقوله: «سمع من أبي»

يشمل الخبر بلا واسطة فحسب⁽¹⁾، وكالأخبار العلاجيّة، فإنّها إنّما كانت تدلّ في الجملة على وجود خبر حجّة ولم يكن فيها إطلاق، فالقدر المتيقّن منها هو الخبر بلا واسطة.

الثاني: ما قد يقال بدلالته بالخصوص على حجّيّة الخبر مع الواسطة كحديث محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا يتّهمون بالكذب، فيجيء منكم خلافة؟ قال: إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن». حيث إنّ مورد هذا الحديث هو الخبر مع الواسطة.

الثالث: ما يكون بإطلاقه شاملاً للخبر مع الواسطة كقوله: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم». فإنّ الثقة الذي ينقل عن ثقة آخر عن الإمام لا عن الإمام رأساً فهو وإن لم يكن ينقل الحكم الواقعيّ لكنّه ينقل موضوع الحكم الظاهريّ، أي: أنّه ينقل نقل الثقة الأوّل الذي هو موضوع للحجّيّة، وبالتالي يدلّ على ذلك الحكم الظاهريّ، والحكم الظاهريّ - أيضاً - داخل في معالم الدين.

1)

(قد يقال: إنّ ابن أبي يعفور قد سأل الإمام بقوله: «ليس كلّ ساعة ألقاك، ولا يمكن القدم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه، فقال: ما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفيّ، فإنّه سمع من أبي، وكان عنده وجيهاً». وهذا كما ترى ظاهر في حجّيّة نقل ابن أبي يعفور لمن يسأله مع أنّه نقل بالواسطة، وليس هذا حال الأخبار الأمرة بنقل الأحاديث للناس التي مضى عدم دلالتها على حجّيّة خبر الثقة.

والجواب: أنّ من المحتمل أنّ الذي كان يراجع ابن أبي يعفور كان يراجعه كفقيه، أو كان نقل ابن أبي يعفور مورثاً لعلمه بالصدق، والإمام (عليه السلام) ليس بصدّد البيان من هذه الناحية كي يتمسك بشمول الإطلاق لغير هذين الفرضين.

وكقوله: «العمريّ وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قال لك عنّي فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان».

وقد يقال: إنّ قوله: «ما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان» خاصّ بالخبر بلا واسطة؛ لأنّ الخبر مع الواسطة ليس أداء عنه، لكن التحقيق هو ما مضى: من أنّ الخبر مع الواسطة راجع إلى الخبر بلا واسطة، فهو لا محالة تأدية عن الإمام(عليه السلام)، فليس حال قوله: (أدّى إليك عنّي) حال قوله: «فإنّ سمع من أبي».

وإن ناقشنا في ذلك وقلنا: إنّ قوله: «أدّيا إليك عنّي» منصرف عن الأداء مع الواسطة الراجع بالتقريب السابق إلى الأداء بلا واسطة كفانا إطلاق قوله: «فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان»، فإنّ الأمر بالسمع والطاعة يشمل فرض دلالة كلامه على حجّية نقل من يروي هذا عنه الذي هو ينقل عن الإمام، فإنّها حكم من الأحكام يتصوّر فيها السماع والطاعة، وقد نقل هذا الشخص موضوعه⁽¹⁾.

إذا عرفت هذا قلنا: تارةً يفترض أنّه يكفي في حصول العلم أو الاطمئنان بحجّية خبر الثقة خصوص الأخبار الدالّة على حجّية الخبر مع الواسطة بما فيها حديث: «العمريّ وابنه ثقتان» الذي عرفت فيما سبق مزاياه الخاصّة، وأخرى

(1) لا يخفى أنّنا لو سلّمنا انصراف قوله: «ما أدّيا إليك عنّي» إلى النقل المباشر، فهذا صالح للقربنية على أن يكون ما فرّع عليه من قوله: «فاسمع لهما وأطعهما» أمراً بإطاعتها في نفس دائرة النقل المباشر دون نقل موضوع الحجّية. وقضية أنّ المورد لا يخصّص الوارد لا تأتي هنا، فإنّ الوارد لو كان عامّاً وضعياً لا يخصّصه المورد. أمّا إذا كان مطلقاً حكماً، فإن كانت هناك نكته عرفية توجب صرف الوارد عن اختصاصه بالمورد تمّ الإطلاق، وإلّا فأصل الإطلاق لا ينعقد؛ لأنّ المورد صالح للقربنية للصرف إليه. وقد مضى شرح ذلك ممّا في ذيل الروايتين اللتين قد يستدلّ بهما على عدم حجّية خبر الواحد.

يفترض أنّ العلم أو الاطمئنان بحجّية خبر الثقة إنّما نشأ من مجموع هذه الروايات التي لم يشمل بعضها الخبر مع الواسطة، فإن فرضنا الأوّل فقد ثبت المقصود، وهو حجّية الأخبار مع الواسطة، وإن فرضنا الثاني فلا بدّ من الاقتصار على أخصّ المدليل وهو حجّية خبر الثقة بلا واسطة، فلا تثبت حجّية خبر الثقة مع الواسطة إلاّ بأن يقال: إنّنا نقطع بأنّه لو كان خبر الثقة بلا واسطة حجّة، ولو كان الراوي في أدنى درجات الوثاقة، فخير الثقة بوسائط قليلة كلّهم في أعلى درجات الوثاقة حجّة أيضاً، فإنّ الكشف النوعي الثابت له يفوق بدرجات كثيرة على الكشف النوعي لخبر من هو في أدنى درجات الوثاقة بلا واسطة، فحديث «العمرى وابنه ثقتان»⁽¹⁾ يصبح حجّة وإن كان مع الواسطة؛ لأنّه من هذا القبيل كما عرفت فيما مضى، وقد عرفت أنّه يدلّ على حجّية خبر الثقة مع الواسطة.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الخبر مع الواسطة حاله حال الخبر بلا واسطة، والمقصود بذلك أنّ النقص الذاتي في الكشف الناشئ من وجود الواسطة لا يضرّ بالحجّية، أي: أنّنا لولا حظنا كلّ رواية من روايات هذا الخبر مع الواسطة فرأينا أنّها لو خلّيت ونفسها كانت حجّة فهذا الخبر حجّة، ولا فرق في ذلك بين القول بأنّ العبرة بوثاقة الراوي، والقول بأنّ العبرة بموثوقيّة الرواية، فنقول على الثاني: إنّ الرواية مع الوسائط وإن فرض سقوطها بواسطة ما لها من الوسائط عن الموثوقيّة لكن لا يضرّ ذلك بحجّيتها، فإنّ العبرة إنّما هي بأن تكون رواية كلّ واسطة من الوسائط في نفسها موثوقاً بها. وأمّا الضعف الناشئ في النتيجة لأجل الوسائط فيغضّ النظر عنه⁽²⁾.

(1) أو التوقيع الشريف. (2) والسبب في ذلك أنّ دليل حجّية خبر الثقة: إمّا أن يفترض شموله للإخبار عن ←

منع الحاجة إلى قرينة إضافية:

الجهة الثانية: هل أنّ وثاقة الراوي، أو موثوقيّة الرواية بمعنى الطنّ بصدقها الناشئ من وثاقة الراوي كافية في حجّية الخبر؟ أو لابدّ من أمر زائد وهو وجود قرينة خارجية وشاهد صدق لذلك الخبر؟

التحقيق: كفاية تلك الوثاقة أو الموثوقيّة، وعدم الحاجة إلى قرينة أخرى خارجية، ودليلنا على ذلك هو السنّة والسيرة:

أمّا السنّة: فلأنّ مثل قوله: «العمرى وابنه ثقتان، فما أدباً إليك عنّي فعنّي يؤدبان، وما قال لك عنّي فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان» ظاهر في فرض الموضوع للحجّية نفس الوثاقة أو الموثوقيّة بالمعنى الذي عرفت دون دخل شيء آخر فيه، فإنّه فرّع الحجّية على الوثاقة وعلّلها بها منفردة. ونحو ذلك بعض الروايات المؤيّدّة لهذه الرواية كقوله: «ما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفيّ، فإنّه سمع من أبي، وكان عنده مرضياً» بناءً على دلالتها على

→ ولعلّ أستاذنا الشهيد (رحمه الله) حمل جهة السؤال في هذا الحديث على السؤال عن حجّية إخبار الثقة، ولكن من المحتمل: أنّ هذا السؤال كان جازماً بصدق المخبر ولو بقرينة أنّه أخبره بأمر وقع بينه وبين المرحوم في غياب هذا المخبر الثقة، بل ولعلّ المقصود من قوله: «رجل مسلم صادق» الجزم بصدقه، وكان سؤاله منصباً على أنّه هل يجب إطلاع الوارث على الأمر كي يقبل بذلك، أو يرفع الأمر إلى الحاكم، أو بإمكانه أن ينقذ الوصيّة ويعطي الباقي إلى الوارث من دون إعلامه بالأمر حذراً من عدم اقتناع الوارث بذلك، وتحقّق النزاع والمحاكمة؟ فكان الجواب بالعمل بالوصيّة، ولو فرض إجمال السؤال فالصحيح أنّ إجمال السؤال يؤدّي إلى إجمال الجواب لا إلى الإطلاق بملاك ترك الاستفصال.

حجّية خبر الثقة. فإنّ ظاهره كون المقياس هو كون الراوي مرضياً من دون إضافة قيد آخر.

أمّا السيرة: فللتمسك بها هنا تقريبان:

التقريب الأوّل: أنّنا لو فرضنا عدم قطعيّة السنّة الدالّة على حجّية خبر الواحد، وكان دليلنا القطعيّ عبارة عن السيرة، فلا إشكال في أنّ حديث عبدالله بن جعفر الحميريّ الذي ورد فيه قوله: «العمرى وابنه ثقتان...» داخل في القدر المتيقّن من السيرة، ولو مع فرض الشكّ في موضوع الحجّية الثابتة بالسيرة، وأنّه هل هو وثاقه الراوي وحدها، أو لا؟ فإنّ هذا الحديث شامل لكلّ ما يحتمل دخله في حجّية الخبر، من وثاقه الراوي، وعمل الأصحاب، وذكره في الكتب المعتمدة، واعتمادهم عليه، ونحو ذلك، فإنّ القرائن التي تذكر في الفقه لصحّة الخبر عبارة عن هذه الأمور، وهذه مجتمعة في هذا الحديث، ولو فرض لزوم التعويل على قرينة أخرى لزم عدم حجّية خبر في الفقه، وإذا ثبتت حجّية هذا الحديث بالسيرة تمسكنا بظهوره. وقد عرفت ظهوره في موضوعيّة وثاقه الراوي وحدها للحجّية بما هي وثاقه للراوي، أو بما هي مورثة لموثوقيّة الرواية.

التقريب الثاني: أنّ الأخبار الواردة عن الثقة من دون الاحتفاف بقرينة معاضدة كانت موجودة في ضمن أخبار أصحابنا لا محالة، وكانت ممّا يعمّ بها الابتلاء، فلا يخلو الأمر من أربعة فروض:

إمّا أنّهم كانوا يعملون بها من دون سؤال.

أو أنّهم سألوا الإمام عن حجّيتها، فأجيبوا بالإثبات فعملوا بها.

أو أنّهم سألوا فأجيبوا بالنفي فتركوا العمل بها.

أو أنّهم تركوا العمل بها من دون سؤال.

والأوّلان لا يفيدان المطلوب، والأخيران باطلان، فإنّنا لا نحتمل تركهم للعمل

من دون سؤال أصلاً؛ إذ لئن لم يكن الارتكاز العقلانيّ لهم على الحجّية فلا أقلّ من الميل، وإلاّ فلا أقلّ من تحيّرهم واحتمالهم للحجّية، فإنّ حجّيتها ليست ممّا يخالفه الارتكاز والطبع العقلانيّ. ولا نحتمل أيضاً أنّهم سألوا فأجيبوا بالنفي، ولم يصلنا النفي بالرغم من توقّر الدواعي في مثل ذلك إلى السؤال والجواب والنقل. ويؤيّد المقصود أنّه بدلاً عن أن يصلنا النفي وصلنا الإثبات في بعض الروايات، وتؤيّد أيضاً القرائن الكثيرة الدالّة على ارتكاز موضوعيّة عنوان وثاقه الراوي للحجّية في أذهان أصحاب الأئمة وفقهائنا المتقدّمين - رضوان الله عليهم - إلى زمان الشيخ الطوسيّ (قدس سره)، وتلك القرائن كثيرة جدّاً، منها ما يلي:

1

- قوله: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟» فإنّه يدلّ على مركزية حجّية خبر الثقة بما هو خبر الثقة في ذهنه.

2

- كلام الشيخ (قدس سره) في العدة: أتّي وجدت الطائفة مجمعة على العمل بهذه الأخبار (يعني غير المحفوفة بقربنة تفيد العلم) حتّى أنّ واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوا من أين قلت؟ فإذا أحالهم إلى كتاب معروف، وأصل مشهور، وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سلّموا الأمر في ذلك، وهذه عاداتهم من عهد النبيّ (صلى الله عليه وآله) ومن بعده من الأئمّة إلى زمان الصادق الذي انتشر عنه العلم، وكثرت الرواية من جهته.

3

- قال النجاشي (رحمه الله) في محمّد بن أحمد بن يحيى: وكان محمّد بن الحسن بن الوليد يستثني من رواية محمّد بن أحمد بن يحيى ما رواه عن محمّد بن موسى الهمدانيّ، وعدّ نيّفاً وعشرين رجلاً ثمّ قال: قال أبو العبّاس ابن نوح: وقد أصاب شيخنا أبو جعفر في ذلك كلّه، وتبعه أبو جعفر ابن بابويه على ذلك إلاّ في محمّد بن عيسى بن عبيد، فلا أدري ما رأيه فيه؛ لأنّه كان على ظاهر العدالة والثقة.

4 - ما في الفقيه: وأمّا خبر صلاة يوم الغدير (يشير بذلك إلى خبر ورد في استحباب صلاة العيد في يوم الغدير)، فإنّ شيخنا محمّد بن الحسن كان لا يصحّحه، ويقول: إنّ كان من طريق محمّد بن موسى الهمدانيّ، وكان غير ثقة، وكلّ ما لم يصحّحه ذلك الشيخ - قدّس الله روحه - ولم يحكم بصحّته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح. فإنّ الظاهر من مثل هذا الكلام كون الوثاقة هي المدار وجوداً وعدمًا.

5

- ما يوجد في كلمات الرجاليين كالنجاشي وغيره في شهاداتهم بشأن الرواة: من أنّ فلاناً صحيح الحديث، وثقة في حديثه، ونحو ذلك، فإنّ مثل هذا الكلام منهم يشعر بأنّ الوثاقة بنفسها موضوع للاعتماد على الحديث.

6

- ما يذكر من عمل الأصحاب بمراسيل ابن أبي عمير والبنزطي وغيرهما؛ لأنّهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة.

7 - كلام جعفر بن قولويه في كامل الزيارات: إنّ لا يروي في الكتاب إلّا ما انتهى إليه من جهة الثقات من أصحابنا، فإنّ هذا يشعر بأنّ خبر الثقة يكون معتمداً عليه ومقبولاً.

8

- ما ذكره عليّ بن إبراهيم بن هاشم في مقدّمة تفسيره - بناءً على صحّة إسناد ما يسند إليه: من التفسير - من قوله: ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم. فإنّ هذا كسابقه يشعر أيضاً بالمقصود.

وعلى أيّ حال، فقد تحصّل إلى هنا أنّ لا تشترط في حجّيّة خبر الثقة قرينة إضافية على صدقه، بل تكفي في حجّيّته الوثاقة، فيكون خبر الثقة حجّة مطلقاً في قبال دعوى اشتراط القرينة سواء فرضنا أنّ موضوعيّة الوثاقة تكون بما هي حالة نفسيّة قائمة بالراوي، أو بما هي تعطي الكشف للخبر.

وثاقه الراوي وموثوقية الرواية:

الجهة الثالثة: في أنّ وثاقه الراوي متى تؤدّي إلى موثوقية الرواية، ومتى لا تؤدّي إليها ؟ وأيّ حالة من هذه الحالات تدخل في نطاق الحجّية ؟ فنقول:

تارةً: يفترض أنّ الوثاقه التي هي حالة نفسية موجبة للتحرّج والتحرّز من الكذب بالغة إلى مستوى يغلب جميع دواعي الكذب على الإطلاق بما فيها أقوى المغريات والدواعي للكذب التي يمكن افتراضها في نفس المخبر، وهذا يؤدّي إلى القطع بالصدق، وهو خارج عن محلّ البحث، فإنّ كلامنا في الخبر الطنّي.

وأخرى: يفترض أنّ الوثاقه لم تبلغ هذه الدرجة، وهذا هو محلّ البحث عن أنّه متى يحصل الطنّ بصدق الخبر على أساس وثاقه المخبر، ومتى لا يحصل. وهذا البحث وإن كان لم يطرق حتّى الآن، ولكنّه بحث مثمر كما سوف يظهر، ومن السهل لنا طرقه بعد أن عرفنا قيام ذلك على أساس حساب الاحتمالات.

ولا يخفى أنّ هذه الوثاقه ليست هي العامل الوحيد الذي يجب حسابه في حصول الطنّ، بل لابدّ من ضمّها إلى حساب حال مزاحمتها: من داعي الكذب، كي تخرج النتيجة النهائية، فلو فرض القطع بغالبية داعي الكذب في نفس هذا المخبر على مستوى الوثاقه الموجودة لديه حصل القطع بالكذب، ولو فرض القطع بعدم داعي الكذب في نفسه، أو مغلوبيته لما يمتلكه من الوثاقه حصل القطع بالصدق، وكلّ هذا خارج عن محلّ الكلام، ولا بدّ من نشوء شكّ في المقام كي يكون خبره محطّاً للبحث عن الحجّية، ويتصوّر للشكّ في صدق خبر الثقة أحد مناشئ ثلاثة:

المنشأ الأول: الضيق في جانب الوثاقه أو احتمالها، وذلك في نفس الوثاقه، أو في اقتضاءها لعدم الكذب:

أمّا الضيق في نفس الوثاقه، فكما لو لم تكن وثاقته قائمة على أساس الدين،

بل كانت قائمة على أساس علم الأخلاق، وكان بيني علم الأخلاق على أساس المصلحة والمفسدة لا على أساس الحسن والقبح، ففي المورد الذي يعتقد هذا الشخص عدم المفسدة في الكذب لا يكون في نفسه تحرّج عن الكذب. أو كانت وثاقته قائمة على أساس الدين وحرمة الكذب، لكنّه كان يرى أنّ الكذب في جعل المعجز للنبيّ (صلى الله عليه وآله)، أو الأئمة (عليهم السلام)، ونقل فضائلهم ومصائبهم - مثلاً - ليس حراماً؛ لأنّه ترويج للدين، والكذب في ترويج الدين غير حرام، من قبيل ما عن بعض العامة: من أنّه إنّما يحرم الكذب على النبيّ (صلى الله عليه وآله) لا الكذب له، ونحن نقل المعاجز له كذباً، وهو كذب له لا عليه، فلا يشمل قوله: «من كذب عليّ فليتبوء مقعده من النار».

ومهما احتملنا في مورد ماّ خروجه عن دائرة وثاقة الراوي للضيق فيها، لم يكن خبره فيه حجّة حتّى لو قيل بأنّ الوثاقة بما هي حالة نفسية موضوع للحجّة لا بما هي مورثة للوثوق بالرواية والكشف الفعليّ. (ومقصودنا بالكشف الفعليّ هنا عدم انتفاء كشف الوثاقة من ناحية المزاحم الداخليّ، أعني: داعي الكذب. وأمّا انتفاؤه من ناحية تأثير المزاحم الخارجيّ ووجود أمانة معارضة، فهذا ما سوف نبحثه مستقلاً عن هذه الجهة إن شاء الله).

والوجه فيما قلناه: من عدم الحجّة في المقام حتّى على مبنى الاكتفاء بالوثاقة بمعنى الحالة النفسية واضح؛ لأنّ أصل الوثاقة في هذا المورد غير محرزة بحسب الفرض.

وأما الضيق في اقتضاء الوثاقة، فمقصودنا منه: أن يفرض أنّ الحالة النفسية الثابتة لهذا الشخص ليست عبارة عمّا يوجب التحرّز عن أصل الكذب، وإنّما له حالة التحرّج عن تكرّر الكذب وتكثّره على اختلاف درجات ذلك. ولا يبعد أن يقال: إنّ من لا يتحرّج عن أصل الكذب لا يصدق عليه عرفاً ثقة، أو - على

المنشأ الثاني: الشكّ في جانب المزاحم الداخليّ وهو داعي الكذب، بأن يشكّ في أصل وجوده، أو في نسبته إلى درجة الوثاقة في نفس هذا الشخص، للجهل بمرتبة الداعي أو الوثاقة. وعندئذ تارةً يفرض أنّه لا يحصل الظنّ بصدق خبره (والكلام كلّه بقطع النظر عن المزاحم الخارجيّ المانع عن حصول الظنّ)، وأخرى يفرض أنّه يحصل الظنّ بصدق خبره، أي: في نفسه لا بالاعتضاد بقريينة خارجيّة:

أمّا الفرض الأوّل: فكما لو عرفنا - مثلاً - أنّه لو وجد في هذا المورد لدى هذا الشخص داعي الجاه والعظمة الموجب للكذب لكان غالباً على وثاقته، لكن شككنا شكّاً متساوي الطرفين في وجود هذا الداعي وعدمه، أو عرفنا وجود هذا الداعي لكن شككنا في درجة الوثاقة شكّاً متساوي الطرفين، فدار أمرها بين درجة غالبية على هذا الداعي، أو درجة مغلوّبة له، أو علمنا بكون درجة الوثاقة في نفسها غالبية أو مغلوّبة لكن احتملنا احتمالاً متساوي الطرفين طرّو حالة نفسيّة على الراوي في زمان نقله لهذا الحديث تجعل وثاقته مغلوّبة أو غالبية، وحجّية خبر مثل هذا الشخص في هذا الفرض وعدمها تترتّب على أنّ الموضوع للحجّية هل هو وثاقة الراوي بما هي حالة نفسيّة له، أو وثاقته بما هي تعطي الكشف للخبر. فعلى الأوّل يكون حجّة، وعلى الثاني لا يكون حجّة؛ لانتفاء الكشف حتّى في نفسه وبقطع النظر عمّا يعارض كشفه؟ والصحيح هو الثاني، فإنّ حديث: «العمريّ وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قال لك عنّي فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان»، ظاهر في الثاني:

أمّا أوّلاً: فلأنّ كلمة الثقة بنفسها يفهم منها عرفاً أخذها بعنوان الطريقيّة والكاشفيّة لا بعنوان الموضوعيّة بما هي تعبّداً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ظاهر التعليل بالوثاقة في ذيله هو التعليل المتفاهم في نظر

العرف المقرَّب للحكم المعلَّل في نظرهم، لا التعليل التبعديَّ الصرف، فإنَّ الظاهر من التعليلات والغالب فيها كونها للتقريب إلى الذهن وتوجيه الحكم بما يستحسنه العقلاء، وإن كان قد يتفق أنَّ التعليل ليس لذلك، وإمَّا هو لأجل إعطاء ضابط كلِّ شيء.

وعلى هذا فلا بدَّ أن تكون العبرة بالوثاقة بما لها من الكشف، حتَّى يكون تعليلًا بأمر يناسب الحكم في نظر العقلاء ومقبولًا بالنظر إلى ارتكازاتهم، فيكون تقريبًا للحكم إلى نظرهم. أمَّا لو فرض أخذها بما هي حالة نفسية، إذن لم يكن هذا إلاَّ تبعيداً صرفاً، لا تعليلًا متفاهماً عند العرف.

وأما ثالثاً: فلأنَّ كلمة المأمون في قوله: «فإنَّهما الثقتان المأمونان» قرينة على المطلب؛ إذ لو كان احتمال كذبه في هذا الحديث مساوياً لاحتمال صدقه كيف يصدق أنَّه مأمون في هذا الحديث عن الكذب؟!

وإن شئت مصداقاً لهذا الفرض فيما بأيدينا من الأخبار، قلنا: إنَّ أحد الرواة المشهود بوثاقتهم هو رفاعة، وهو ينقل حديثاً في جواز استعباد أطفال الكفار بالسبي وبيعهم⁽¹⁾. وبالمراجعة إلى أحواله يظهر أنَّه كان تاجراً نخَّاساً، فقد يحرز بذلك داعي الكذب في شأنه بدرجة تغلب على بعض درجات الوثاقة باعتبار أنَّ عيشه وعمله مبنيان على النخاسة، فيحتاج إلى مثل هذه الرواية في مقام التحقُّظ على أساس عيشه، وتجارته، والتحقُّظ على ماء وجهه بين الناس، والتخلُّص من ذمِّ الناس إياه. فمع فرض الشكِّ في كون وثاقته بدرجة تغلب على هذا الداعي شكاً متساوي الطرفين يسقط خبره عن الحجية.

وأما الفرض الثاني - وهو فرض حصول الظنِّ من الخبر - : فهذا لا إشكال في حجَّيته إن كان الظنُّ مستنداً إلى الوثاقة بخلاف ما لو لم يكن مستنداً إليها؛ وذلك

(1) راجع الوسائل، ج 11، ب 50 من جهاد العدو، ح 6، ص 100.

لما مضى: من أنّ الوثيقة إنّما أخذت باعتبار ما لها من الكاشفيّة لا بما هي حالة نفسيّة، فإذا كان الظنّ مستنداً إليها كانت لها الكاشفيّة، وإلّا فلو قلنا بالحجّيّة وجعلت الوثيقة شرطاً كانت شرطيّة تعبّداً محضاً، وبما هي حالة نفسيّة. أمّا فرض كون مقياس الحجّيّة مجرد موثوقيّة الحديث مع إسقاط الوثيقة عن الحساب، فهذا ما سنوضّح بطلانه في بحث مستقلّ عن هذه الجهة إن شاء الله.

يبقى الكلام في تشخيص الضابط بين القسمين، أعني: الظنّ المستند إلى الوثيقة، والظنّ الغير مستند إليها، والضابط لذلك يمكن بيانه بنحوين:

النحو الأوّل: أن يقال - بعد فرض حصول الظنّ من الخبر - : إنّ كلّ داعٍ من دواعي الكذب يكوّن الاحتمال منصبّاً عليه ابتداءً لا بدّ أن يفترض أنّ الوثيقة لها دخل في الظنّ بعدم تأثير هذا الداعي عن طريق غلبتها على بعض حصص الداعي المحتمل، وإلّا فالظنّ الناشئ من الخبر ليس مستنداً إلى الوثيقة.

إذن فلو استبعدنا داعياً من دواعي الكذب عن غير طريق الجزم بغلبة وثيقة الراوي عليه يجب أن نرى أنّ الاحتمال هل انصبّ على هذا الداعي ابتداءً، أو انصبّ ابتداءً على الجامع بينه وبين داعٍ آخر أو دواعي عديدة، لعدم احتمال اجتماع تلك الدواعي، إمّا للتضادّ فيما بينها، أو لاستبعاد اجتماعها على حدّ استبعاد اجتماع الصدق المتمثلة استبعاداً قطعياً أو اطمئنانياً؟ فإن كان الاحتمال منصبّاً على الجامع، وفرضنا غلبة الوثيقة على بعض حصص الجامع كفى ذلك في استناد الظنّ إلى الوثيقة، ولو كان استبعاد الحصص الأخرى عن غير طريق الجزم بغلبة الوثيقة عليها.

وإن كان الاحتمال منصبّاً على نفس ذلك الداعي ولم نجزم بغلبة الوثيقة عليه، أو كان الاحتمال منصبّاً على الجامع ولم نجزم بغلبة الوثيقة على بعض حصصه، ولكن مع ذلك ظنّاً بصدق الخبر؛ للظنّ بعدم داعي الكذب، أو للظنّ بغلبة الوثيقة

عليه، فالظنّ هنا غير مستند إلى الوثيقة.

ولكن الصحيح عدم تماميّة هذا الضابط، فإنّه يكفي في استناد الظنّ إلى الوثيقة عرفاً أن يكون سهيماً في استبعاد بعض دواعي الكذب.

النحو الثاني: أن يقال - بعد فرض حصول الظنّ في الخبر - : إنّه يجب أن نرى أنّ الوثيقة هل كانت مؤثّرة في استبعاد بعض دواعي الكذب، أو لا ؟ فإن كانت مؤثّرة في ذلك ولو ضمناً صحّ إسناد الظنّ إلى الوثيقة حتّى مع فرض علّة أخرى للاستبعاد كافية - لو بقيت وحدها - للقطع بعدم ذلك الداعي، وحتّى لو فرض أنّ بعض الدواعي الأخرى المنصّب عليها الاحتمال ابتداءً لم يستند استبعادها إلى الوثيقة، وإنّما استبعدت بعامل آخر تماماً.

وإن لم تكن كذلك لم يسند الظنّ إلى الوثيقة.

ومثال القسم الثاني هو: ما لو علمنا بوثاقه شخص لكن علمنا أنّه ابتلى صدفة في زمان إخباره بحالة نفسيّة من انبساط وميل إلى الكذب - مثلاً - تجعل وثاقته مغلوّبة لأيّ داع من دواعي الكذب، وهذا لا ينافي أصل ملكة الوثيقة كما أنّ غلبة بعض الدواعي المهمّة للكذب على الوثيقة لا ينافي أصل ملكة الوثيقة، ولا توجب أيضاً تلك الحالة النادرة وكذا ذلك الداعي المهمّ النادر حصوله قصور الوثيقة ذاتاً عن الرادعيّة عن مثل هذا الكذب، ولذا ترى أنّه يشعر في حين ارتكابه لهذا الكذب بالاشمئزاز الروحي، والتأثّر على ما يصدر منه من الكذب، وهذا هو نتيجة عدم قصور وثاقته ذاتاً عن الردع عن هذا الكذب، وإنّما لم تؤثّر فعلاً في الردع لابتلائها بالمزاحم: من تلك الحالة، أو الداعي المهمّ.

فإذا علمنا أنّ هذا الراوي الثقة ابتلى في حين روايته بتلك الحالة النفسيّة التي تجعل وثاقته مغلوّبة لأيّ داع من دواعي الكذب لكنّنا ظنّنا مع ذلك بصدق خبره من باب الظنّ بعدم تحقّق داعي الكذب في هذا الخبر في نفسه بقطع النظر عن

الوثاقه، ففي مثل هذا المورد لا يكون الظنّ مستنداً إلى الوثاقه، ولا يكون خبره حجّة.

وأما مثال القسم الأوّل الذي يكون الظنّ فيه مستنداً إلى الوثاقه، فنذكر لذلك أمثلة ثلاثة:

المثال الأوّل: أن يفرض القطع بغالبية درجة وثاقته على أيّ داع للكذب يحتمل وجوده في المقام، ولكن نحتمل طرّو حالة في نفسه في زمان نقله لهذا الخبر صدفة تجعلها مغلوبه لأيّ داع من دواعي الكذب، وكان هذا الاحتمال ضعيفاً لكون طرّو مثل هذه الحالة صدفة نادرة، والغالب في الوثاقه دفعها لمثل هذه الحالات وغلبتها عليها، وفي مثل ذلك لا إشكال في أنّه يسند الظنّ بالصدق إلى الوثاقه.

والمثال الثاني: أن يفرض أنّ أصل وجود الداعي للكذب مشكوك، وأنّه على فرض وجوده يكون مردّداً بين الغالب على الوثاقه والمغلوب لها، إمّا للشكّ في درجة الداعي، أو في درجة الوثاقه، أو في الحالة النفسية للراوي في وقت الرواية، فيحصل الظنّ بالصدق؛ لأنّه على تقدير عدم الداعي للكذب، وعلى أحد تقديري وجوده يكون صادقاً، وعلى تقدير واحد من تقديري وجوده يكون كاذباً، فالظنّ هنا نشأ من عاملين، أحدهما: احتمال عدم داعي الكذب في نفسه، والثاني: احتمال غلبة الوثاقه.

المثال الثالث: أن يفرض كون الداعي الكذبي على فرض وجوده مردّداً بين دواع عديدة يكون ما ثبت للراوي من الوثاقه غالباً على أكثرها، فلا نحتاج في حصول الظنّ بالصدق إلى عامل احتمال عدم داعي الكذب، بل هو حاصل حتّى بقطع النظر عنه.

المنشأ الثالث: في فرض تساوي درجة الوثاقه وداعي الكذب الذي وجد

صدفة. وعندئذ لو بنينا على مبني الفلاسفة: من استحالة الترجيح بلا مرجّح حتّى في الاختيارات، فالنتيجة: أنّ هذا الشخص لا يخبر أصلاً، فلا يبقى موضوع للشكّ في صدقه وكذبه، إلا إذا وجد مرجّح تكوينيّ في أحد المبادئ العالية بحسب ما يقولون، واحتمال وجود مرجّح للصدق مساو لاحتمال وجود مرجّح للكذب، فيتساوى احتمال صدقه وكذبه، ولا يبقى كشف للخبر.

ولو بنينا على ما هو الصحيح: من عدم استحالة ذلك في الاختيارات، وأنّ المختار برجّح أحد الطرفين على الآخر من دون مرجّح، فقد يخبر هذا الشخص بلا حاجة إلى فرض المرجّح في المبادئ العالية، ويتساوى احتمال صدقه وكذبه، ولا يبقى للخبر كشف.

وعلى أيّة حال، فلو قلنا بموضوعية الوثاقه بما هي حالة نفسانية للحجّية كان خبره حجّة، ولو قلنا بما هو الصحيح: من أنّ الوثاقه أخذت في موضوع الحجّية من باب الكشف، فمبدأ حجّية خبر الثقة لا ينطبق في المقام.

الوثاقه والعدالة:

الجهة الرابعة: في أنّه هل يشترط في حجّية خبر الثقة كونه ثقة في جميع أعماله وهو العدل، فلو كان فاسقاً لنقص في عمله، أو نقص في اعتقاده عن تقصير لم يكن خبره حجّة، أو تكفي في الحجّية وثاقته في إخباره؟

الصحيح: أنّ دليلي الحجّية - وهما السنّة والسيرة - شاملان للفاسق للثقة في إخباره:

أما السنّة: فلأنّ حديث «العمريّ وابنه ثقتان» ظاهره كما مضى الانحلال، أي: أنّ كلّ من كان ثقة في شيء يعتمد على كلامه في ذلك الشيء، فالثقة في الفتوى - مثلاً - يؤخذ بفتواه، والثقة في الحديث يؤخذ بحديثه. وهذا مطلق يشمل فرضي

العدالة والفسق، فإن قلنا: إنَّ هذا الحديث بنفسه يفيد القطع أو الاطمئنان، أخذنا بإطلاقه، وإن قلنا بالاحتياج إلى مجموع أحاديث الباب لحصول القطع أو الاطمئنان، وفيها ما لا يدكّ على أزيد من حجّية خبر العادل⁽¹⁾، قلنا: ثبتت بمجموع تلك الأخبار حجّية حديث «العمريّ وابنه ثقتان»؛ لأنّ رواته جميعاً عدول، فهو قدر متيقّن ممّا استفدناه بالقطع من مجموع الأخبار: من الحجّية في الجملة، وعندئذ نتمسك أيضاً بإطلاقه لإثبات حجّية خبر مطلق الثقة.

وأما السيرة: فثبتت بالنسبة لخبر الثقة غير العادل بنفس بيان ثبوتها في خبر العادل، ومضى: من المؤيّدات جلاً أو كلاً يأتي هنا، وقد نقل الشيخ الطوسيّ (قدس سره) عن الفقهاء والأصحاب أنّهم يعملون جيلاً بعد جيل بأخبار الثقات المنحرفين، والفاستي المذهب.

فقد تلخّص: أنّ دليل الحجّية شامل لخبر الثقة الفاسق.

نعم، يبقى الكلام فيما يعارض هذا الدليل، وهو آية النبا، حيث أوجبت بمنطوقها

(1) وهو أكثر الروايات الماضية، فإنّنا إذا استثنينا الحديث الأوّل، والسادس، والسابع، والحادي عشر من الأحاديث التي ذكر أستاذنا الشهيد (رحمه الله) تمامية دلالتها مع مرسلتي الاحتجاج اللتين ذكرناهما تحت الخطّ، فبأبقي الروايات التامة دلالتها على حجّية خبر الواحد لا تدكّ على أكثر من حجّية خبر العدل، ولا يتخيّل أنّ التوقيع الشريف: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا...» دلّ على حجّية كلّ الروايات، فإنّ هذا الحديث لم يدلّ على حجّية خبر الرواة فحسب، بل أعطى مقاماً عاماً للرواة تدخل فيه حجّية رواياتهم، ومنصب ولداية الفقيه مطلقاً أو في الجملة، ومنصب الفتوى والقضاء؛ إذ مقتضى الإطلاق الرجوع إليهم في كلّ هذه المقامات، ولا شكّ بحسب الارتكاز المتشرعيّ في أنّ مقاماً من هذا القبيل تدخل تحته هذه المناصب لا يمكن أن يثبت للفاسق. إذن فالحديث منصرف إلى الإنسان العادل، وبالتالي حجّية الخبر المستفادة من هذا الحديث لا تكون لأكثر من خبر العادل.

التبيين عن نبأ الفاسق، وهو بيان لعدم حجّيته كما مضى، فقد يقال: يقع التعارض بين الآية ودليل حجّية خبر الثقة بالعموم من وجه، ومادّة الاجتماع هي الثقة الفاسق، فإن كان هذا داخلياً في معارضة الآية للدليل الظنيّ السند، وهو حديث «العمريّ وابنه ثقتان» مثلاً الذي تفرض حجّيته تعديداً؛ لكونه داخلياً في القدر المتيقّن من مفاد أخبار الحجّية، تقدّمت الآية عليه، فقد سقط دليل الحجّية في المقام، وإلاّ بأن فرضنا هذا الحديث - مثلاً - قطعيّ الصدور أو مطمئناً بصدوره، فقد تعارضاً وتساقطاً، والمرجع عندئذ هو أصالة عدم الحجّية.

والجواب - بعد غضّ النظر عن أنّ كون الاصطلاح الثابت اليوم للفاسق ثابتاً في زمان نزول الآية غير معلوم، فلعلّ المقصود به في الآية لم يكن هو الفاسق بهذا المعنى المصطلح وهو العاصي مثلاً، وإتّما المقصود به في الآية هو الفسق بمعناه اللغويّ وهو الانحراف، وعلى هذا تكون دعوى كون المقصود الظاهر بمناسبة الحكم والموضوع الانحراف فيما حكم بالتبيين فيه وهو النبأ غير بعيدة - : أنّ هذه الآية معلّلة بقوله: (أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ ...)، والجهالة فيها إمّا أن نقول بظهورها في الجهالة العمليّة، أي: السفاهة والعمل غير العقلانيّ، أو نقول بظهورها في الجهالة الاعتقاديّة، أي: خلاف العلم، أو نقول بإجمالها بينهما.

فإن قلنا بالأوّل سقطت الآية عن الدلالة؛ إذ التعليل عندئذ يوجب اختصاص الحكم بكلّ خبر كان العمل به غير عقلائيّ ويعدّ سفهياً، وخبر الثقة غير العادل إن لم نقل بكون العمل به عقلائيّاً جزماً، فلا أقلّ من أنّنا غير جازمين بسفهية في نظر العقلاء ورفضهم للعمل به.

وإن قلنا بالثالث سقطت الآية أيضاً عن الدلالة؛ لأنّ المفروض أنّ كلمة الجهالة مجملة بين احتمالين، وأنّها على أحد الاحتمالين - وهو احتمال كون المراد بها السفاهة - غير دالّة على المقصود.

وإن قلنا بالثاني فالآية عندئذ وإن دلّت على عدم حجّية خبر الفاسق والنسبة بينه وبين الثقة عموم من وجه، لكن إذا لاحظنا التعليل رأينا أنّ النسبة بين التعليل ودليل حجّية خبر الثقة إمّا هي العموم المطلق؛ لأنّ التعليل يدلّ على عدم حجّية كلّ خبر غير علميّ، ومن المعلوم أنّ خبر الثقة غير العلميّ أخصّ من ذلك، فيقدّم دليل حجّيته على هذا التعليل، وبعد هذا لا يبقى مجال للتمسك بإطلاق الحكم المعلّل في الآية، وهو قوله: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا)، بدعوى أنّه يشمل الفاسق الثقة، فيعارض دليل حجّية خبر الثقة بالعموم من وجه؛ وذلك لأنّ المفروض أنّه ثبت بواسطة التعليل أنّ عدم الاعتماد على خبر الثقة ليس لأجل فسقه إهانة له مثلاً، وإتّما هو لعلّة كون الخبر غير علميّ، وقد فرض تقديم دليل حجّية خبر الثقة على هذا التعليل، ومعنى ذلك أنّه ثبت أنّ هذه العلة لا تصلح للعلية في مقابل الوثاقفة، وإتّما تصلح للعلية في غير فرض الوثاقفة، فبضمّ هاتين المقدمتين إحداهما إلى الأخرى، وهما: كون العلة في عدم الاعتماد على خبر الفاسق هي عدم العلم، وعدم صلاحية ذلك للعلية في فرض الوثاقفة، يسقط شمول إطلاق الحكم بعدم الاعتماد المعلّل بهذه العلة لخبر الفاسق الثقة عن الحجّية.

وإن غضضنا النظر عن هذه النكتة التي بيّناها بواسطة التعليل قلنا: إنّ هذه الآية لا تصلح رادعة عن السيرة، وإتّما السيرة تكشف عن مخصّص لها، فإنّها لو صلحت للردع لوقع الارتداع، وقد أثبتنا استقرار سيرتهم في زمان الإمام (عليه السلام) على العمل بخبر الثقة الفاسق، ولا يحتمل كون عملهم به من باب العصيان. ولا تصلح الآية لإسقاط هذه السيرة مع فرض استقرارها عن الحجّية، فإنّها إمّا سيرة عقلائيّة، فتكشف كشفاً قطعياً عن رضا المعصوم؛ إذ لولا رضاه لكان يردع بمقدار يوجب ارتداع المتديّنين. وإمّا سيرة المتشرّعة وهي في طول ثبوت الحكم من قبل المعصوم، فأيضاً تكشف كشفاً قطعياً عن حجّية خبر الثقة الفاسق.

الخبر المعارض لأمانة غير حجة:

الجهة الخامسة: في أنه إذا كان خبر الثقة بذاته مورثاً للظنّ المستند إلى الوثاقة لكنّه تعارض مع أمانة أخرى غير حجة، وأوجب ذلك سقوطه عن إراث الظنّ، فهل يبقى على حجّيته، أو لا؟

وهذا التعارض ينقسم إلى قسمين: فإنّه تارةً يفرض تعارضه مع أمانة أخرى، وانتفاء الظنّ الحاصل منه بلحاظ حالة شخصيّة لشخص خاصّ لا يشترك فيه نوع العقلاء، وإنّما يكون ناشئاً عن انحراف ذلك الشخص عن الحالة العقلائيّة المتعارفة. وأخرى يفرض تعارضه مع أمانة أخرى، وانتفاء الظنّ الحاصل منه في نظر نوع العقلاء، فكلّ عاقل يطّلع على تلك الأمانة المعارضة لا يبقى له عادة ظنّ ناشئ من هذا الخبر.

أمّا القسم الأوّل: فكما لو كان الشخص وهمياً بحسب حالته النفسيّة، فيعتمد على أمور وهميّة، فالرؤيا مثلاً تورث له الظنّ بالحكم، ففي مقام الكشف يوقع المعارضة بين الرؤيا وخبر الثقة، ويسقط خبر الثقة عن الكشف.

أو لم يكن وهمياً في نفسه، ولكن أثرت فيه أمور خارجيّة أوجبّت له عقدة نفسيّة، كما لو ابتلى صدفة في حياته بأخبار كاذبة كثيرة واردة من الثقات فحصلت له العقدة تجاه خبر الثقة، فأوجبّت تلك العقدة إيقاعه للمعارضة بين خبر الثقة، وأدنى أمانة مخالفة بنحو ينتفي في نفسه الظنّ الناشئ من خبر الثقة.

نعم، لو فرض أنّ رؤيته لتلك الأخبار الكاذبة أوجبّت تغيير موضوع حساب الاحتمالات في خبر الثقة في ذهنه، فبالرغم من أنّ الناس يعتقدون أنّ الثقة يصدق بمقدار تسعين من المئة - مثلاً - يعتقد هذا الشخص أنّه يصدق بمقدار سبعين من المئة، وأنّ كلّ من اطّلع على ما اطّلع عليه من كذب الثقات لصدّقه في

ذلك، فينتفي من نفسه الظنّ إذا تعارض خبر الثقة مع أمانة أخرى تكشف أيضاً بمقدار سبعين من المئة، كان هذا خارجاً عمّا نحن فيه؛ إذ هو يعتقد أنّ زوال كاشفيّة هذا الخبر ليس بملاك خاصّ في نفس هذا الشخص، بل هو بملاك عامّ لو اطلّع عليه كلّ عاقل لصدّقه، وإتّما الكلام في المقام يكون فيما إذا فرض أنّه بالرغم من موافقته لسائر العقلاء في النسبة المئويّة لصدق خبر الثقة يختلّ في ذهنه تأثير حساب الاحتمالات، وينتفي الظنّ بالتعارض مع أدنى أمانة لأجل ماله من عقدة نفسيّة تجاه خبر الثقة ناشئة من اجتماع أخبار الثقات الكاذبة صدفة لديه، نظير العقدة النفسيّة التي قد تحصل للإنسان تجاه الطبيب بالرغم من علمه بإصابته للواقع غالباً، وذلك من ناحية ابتلائه صدفة في حياته الشخصيّة بأخطاء الأطبّاء.

وكما لو كانت حركة حساب الاحتمالات سريعة في ذهنه، فهذا قسم ثالث يوجب أيضاً انتفاء كشف خبر الثقة من نفسه بتعارضه مع بعض الأمارات من دون موافقة سائر العقلاء معه في ذلك، كما لو فرض أنّه أخبره ثقة بشيء، وسمع أيضاً همهمة من ثقة آخر مقترنة ببعض القرائن، فأوجب ذلك له الظنّ بأنّ هذا الثقة كذبّ ذلك الثقة مع أنّ حساب الاحتمالات في ذلك لم يتوقّف بنحو يوجب هذا الظنّ في متعارف العقلاء، وكان ذلك بنحو أوجب انتفاء الظنّ من نفسه الحاصل من خبر الثقة الأوّل.

وقد نقل السيّد الأستاذ عن بعض أنّه كان يحصل له القطع بالحكم الشرعيّ عن اتّفاق الشيخ الأنصاريّ، والسيّد ميرزا حسن الشيرازيّ، والشيخ ميرزا محمّد تقّي الشيرازيّ على فتوى من الفتاوى، فنقول: إنّ هذا الشخص لو اطلّع على توافق اثنين من هؤلاء على فتوى حصل له الظنّ بالصحة، فلو تعارض ذلك مع خبر الثقة فقد يسقط خبر الثقة في نظره عن الكشف.

وخلاصة الكلام: أنّه متى ما كان انتفاء الكشف في خبر الثقة بأمر من هذا

القبيل، أي: بالمعارضة لأمانة ما بحسب حالة شادّة لهذا الشخص، فهل يبقى خبر الثقة حجّة، أو لا؟ التحقيق: بقاؤه على الحجّيّة، ولا نحتاج في ذلك إلى تكلف إثبات انطباق السيرة على ذلك حتّى يناقش فيه أو لا يناقش، بل يكفينا إطلاق حديث «العمريّ وابنه ثقتان» ونحوه، وليست هناك قرينة على خلاف هذا الإطلاق: من ارتكاز عقلائيّ، فإنّ جعل الحجّيّة لخبر الثقة رغم تراحمه بمثل هذه الأمارات لغلبة صدقه على صدقها إن لم يكن عليه ارتكاز العقلاء، فلا أقلّ من عدم الارتكاز العقلائيّ على خلافه.

وأما القسم الثاني: فكما لو تعارض خبر الثقة مع أخبار عديدة من غير الثقات، أو مع الشهرة، أو نحو ذلك من الأمارات الظنيّة، ففقد ما كان له من الكشف بحسب نظر العقلاء، فعندئذ هل يكون هذا الخبر حجّة، أو لا؟ تارةً يستشكل في حجّيّته ثبوتاً، وأخرى يستشكل فيها إثباتاً:

أما الإشكال الثبوتيّ: فتقريب أنّ مبنانا في الأحكام الظاهريّة يكون على الطريقيّة لا السببيّة، وعليه فلا يعقل ثبوتاً جعل الحجّيّة لهذا الخبر؛ لأنّ جعلها له دون نقيضه ترجيح بلا مرجح. وبكلمة أخرى: إنّ ملاك الحجّيّة غير موجود في المقام؛ لأنّ ملاكها الكشف، وهو غير ثابت لهذا الخبر، فإنّ نسبة هذا الخبر ونقيضه إلى الواقع على حدّ سواء.

وأما الإشكال الإثباتيّ: فتقريبه أنّ الوثاقه كما عرفت بما لها من الكشف لا بما هي حالة نفسيّة، ومع قطع النظر عن الكشف يصبح التعليل بالوثاقه تعليلاً تعبديّاً صرفاً، والمفروض أنّ الخبر فيما نحن فيه غير كاشف بالفعل، واقتضاء الكشف غير الكشف.

وربّما يجاب عن الإشكاليين بأنّ من الممكن افتراض أنّ المولى رأى أنّ الموافق للواقع في أخبار الثقات المعارضة للشهرة - مثلاً - أكثر من الموافق للواقع

في تلك الشهورات، فيعقل ثبوتاً جعله للحجّة لخبر الثقة المعارض للشهرة. كما ينتفي بذلك أيضاً الإشكال الإثباتي؛ لأنّ الكشف المأخوذ في الدليل يحمل على الكشف لدى المولى، فلو كان المولى يرى أنّ صدق خبر الثقة المعارض للشهرة أكثر من صدق الشهرة المعارضة له فالكشف ثابت في المقام، ولو اطّلع العبد على ذلك عرف كاشفيّة خبر الثقة.

ولا يرد على هذا التقريب: ما نقوله في بعض الأحيان: من أنّه ليس البناء على إعمال الغيب في مقام بيان الأحكام الشرعيّة، فإنّ ما قلناه إنّما هو بالنسبة للموضوعات الخارجيّة للأحكام، فلو قال السائل مثلاً: (هل أغتسل في هذا اليوم؟) فقال الإمام: (نعم)، لم يحمل ذلك على أنّه (عليه السلام) كان يعلم بعلم الغيب بكونه مجنباً، فأمره بالغسل، إنّما يحمل على استحباب الغسل في ذلك اليوم. وأمّا بالنسبة لنفس الأحكام، وحدودها وملاكاتّها التي يكون حسابها على المولى، فلا بدّ للمولى من النظر إلى تمام الجهات ولو بإعمال الغيب حتّى يحكم.

كما أنّه لا يرد على هذا التقريب: أنّه بعد فرض تقيّد الحكم بالكاشفيّة يكون التمسك هنا بالإطلاق تمسكاً بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، فإنّ إحراز الكاشفيّة بمعنى غلبة الصدق في نظر المولى غير متحقّق لنا، فكيف نتمسك بالإطلاق؟ أو إحراز ذلك من نفس الإطلاق فيستبطن الدور.

والجواب على ذلك من قبل صاحب هذا الوجه: أنّ هذا المخصّص اللبّيّ - مثلاً - أحرزه نفس المولى، فإطلاق كلامه كإطلاق قوله: (أكرم جيرانه) الدالّ على عدم وجود عدوّ له في جيرانه، إذا علم أنّه لا يريد إكرام عدوّه.

ولكن التحقيق: أنّ هذا التقريب وإن دفع الإشكال الثبوتيّ، لكنّه لا يدفع الإشكال الإثباتيّ، فإنّ ظاهر الدليل كان هو أخذ الوثيقة بما لها من الكشف، فالكشف لا بدّ أن يكون مستنداً إلى الوثيقة كي يدخل الخبر في إطلاق دليل حجّيّة

خبر الثقة، والكشف بالنحو الذي يبين في هذا التقريب لا يكون ناشئاً من الوثاقفة، وإتّما المفروض أنّ المولى اطّلع على هذه الأخبار فرأى أنّ موافقتها للواقع أكثر من موافقة الأمانة الأخرى المعارضة له، أمّا لو فرضنا المولى إنساناً اعتيادياً غير مطّلع على ذات الواقع، ومحتاجاً في الكشف إلى عنوان الوثاقفة، فسوف لن يرى أنّ النسبة المئويّة في الصدق في جانب خبر الثقة المعارض للشهرة ترجّح على النسبة المئويّة في الصدق في جانب الشهرة المعارضة له.

والصحيح مع ذلك هو حجّية خبر الثقة وإن عارضته أمانة أخرى غير حجّة فانتفى كشفه في مورده، فإنّه ليس في ذلك محذور ثبوتي ولا إثباتي: أمّا المحذور الثبوتي فيكفي في دفعه التقريب السابق. وأمّا المحذور الإثباتي - وهو أخذ الكشف في دليل الحجّية - فندفعه بتقريب جديد. وتوضيحه: أنّ خبر الثقة في نفسه كاشف باعتبارين:

الأوّل: كشفه باعتبار مورده الخاصّ، وهذا الكشف تنتفي فعليته بالتعارض مع أمانة أخرى مثله في درجة الظنّ، بل في الحقيقة إنّ تعبيرنا بأنّ هذا الخبر يقتضي الكشف ولكن لم يصل اقتضاؤه إلى مرحلة الفعلية لوجود المانع مسامحة في الكلام، والواقع أنّه بهذه المعارضة ينتفي أصل المقتضي للكشف؛ إذ الكشف في الأمارات الظنيّة قائم على أساس حساب الاحتمالات المرتكز على أساس العلم الإجماليّ، والوجه في حصول الكشف الظنيّ هو ثبوت المنكشف على تقدير أكثر أطراف العلم الإجماليّ، كما لو فرضنا أنّ دواعي الصدق في الثقة ثلاثة، وداعي الكذب واحد، فإذا أخبرنا بخبر علمنا إجمالاً بتحقيق أحد الدواعي الأربعة، والعلم الإجماليّ ينقسم على أطرافه بالتساوي، فيحصل الظنّ بالصدق بقدر ثلاثة أرباع اليقين، ولنفرض أنّ الأمانة التي عارضت خبر الثقة - وهي الشهرة مثلاً - توجد أسباب ثلاثة لموافقتها للواقع، وسبب واحد لمخالفتها، فإذا دلّ الخبر على شيء،

ودلّت الشهرة على نقيضه كان لنا علمان إجماليّان أحدهما في جانب الخبر، والآخر في جانب الشهرة، وهما يتفاعلان في علم إجماليّ ثالث عدد أطرافه عبارة عن حاصل ضرب أطراف أحد العلمين في أطراف الآخر مع استثناء ما يتحصّل بالضرب من الصور غير المعقولة، وهذا العلم الإجماليّ الثالث هو الذي يقتضي تحديد قيمة الأطراف، وقد فرضنا في هذا المثال أنّ أطراف كلّ واحد من العلمين الأوّلين أربعة، فحاصل الضرب ستّة عشر، وفروض موافقة الشهرة والخبر في المطابقة للواقع أو المخالفة له غير معقولة؛ لأنّ المفروض تناقض مدلوليهما، فنستثنى ستّة فروض، ثلاثة منها في صالح الخبر، وهي فروض اجتماع أحد دواعي الصدق الثلاثة في الخبر مع سبب المخالفة للواقع في الشهرة، وثلاثة منها في صالح نقيض الخبر، وهي فروض اجتماع أحد الأسباب الثلاثة لموافقة الشهرة للواقع مع داعي الكذب في الخبر، فلم يبق هناك اقتضاء للكشف الظنيّ للخبر، على شرح وتحقيق مربوط بأبحاث حساب الاحتمالات وليس هنا محلّه، فنقتصر على ما ذكرناه من الإشارة.

الثاني: كشفه باعتباره دخيلاً في تكوين العلم الإجماليّ بصدق مقدار خاصّ، فهو جزء الكاشف عن ذلك المقدار الخاصّ، توضيح ذلك: أنّنا نفترض أنّ لدينا مئة خبر من أخبار الثقات، وقد وقع التعارض بين مدلول خمسين منها ومدلول خمسين شهرة، ولا مانع ثبوتاً من جعل المولى الحجّية للأخبار المعارضة للشهرة، ولو من باب علمه تعالى بأنّ هذه الأخبار مطابقة للواقع دون ما يعارضها من الشهرة، لكن بحسب عالم الإثبات لم يثبت لنا عدا حجّية خبر الثقة الذي يكون لوثاقته كشف، ومعنى ذلك أنّنا نفرض المولى شخصاً متعارفاً يحتاج إلى الكشف من ناحية الوثاقفة دون مولانا تبارك وتعالى العالم بكلّ شيء، فزرى أنّه هل تكون هذه الأخبار الخمسون للثقات لها جنبه كشف بالنسبة له، أو لا؟ والجواب بالإيجاب؛ وذلك لأنّ العلم الإجماليّ بصدق عشرة من مئة ثقة - مثلاً - المستنتج بقانون

المنطق الذاتيّ تكون هذه الأخبار الخمسون جزء العلة في تكوينه، وهذا الكشف له استناد إلى الوثاقة باعتبار أنّه لولا وثافتهم لم يحصل العلم بصدق عشرة منهم.

ويتدخّل في تحقّق هذا العلم الإجماليّ المضعّف الكيفيّ، فلو استبدلنا هذه الأخبار الخمسين بالشهرات الدالّة على نقيضها لم يحصل ذلك العلم؛ لفقدان ما كان من المضعّف الكيفيّ، وهو وحدة سنخ الأمارات.

نعم، لو غصّ النظر عن المضعّف الكيفيّ ولوحظ ما يحصل من الظنّ بواسطة المضعّف الكمّيّ فنسبة حصول الظنّ إلى هذه الأخبار الخمسين ونقيضها المستفاد من الشهرات على حدّ سواء، ولا يفترق الكشف بالاستبدال. وبكلمة أخرى: تتساوى نسبة هذه الأخبار ونقيضها إلى الواقع والكشف عنه، ولا نعني بعدم تأثير الخبر في الكشف عدا تساوي نسبه هو ونقيضه إلى الواقع، فيتمّ عندئذ الإشكال الإثباتيّ، وقد اتّضح بذلك أنّ الإشكال الإثباتيّ إنّما يتوجّه بقطع النظر عن المضعّف الكيفيّ، أمّا بالنظر إليه فلا يبقى موضوع للإشكال.

إن قلت: إنّ المضعّف الكيفيّ يؤثّر في تقوية ظنّ الصدق بالنسبة لكلّ واحد واحد من الأخبار، فيصير كلّ واحد من الأخبار الخمسين أرجح من الشهرة الدالّة على نقيضه، فيحصل الظنّ بصدق كلّ واحد بخصوصه، فلماذا سلّمتم عدم الكشف بالاعتبار الأوّل، أعني: اعتبار المورد؟!

قلت: نفرض قوّة كلّ واحدة من الشهرات في نفسها، أي: من جهات أخرى خارجيّة بحيث يحصل التعادل بينها وبين خبر الثقة بما له من الكشف الإضافيّ الذي اكتسبه من المضعّف الكيفيّ⁽¹⁾.

(1) لا يخفى أنّ أستاذنا الشهيد (رحمه الله) عدل عن هذا الرأي في بحث الطهارة، فردّ ما اختاره هنا لدى تعرّضه لمسألة مطهريّة ماء الورد بأنّ ظهور دليل الحجّية في الانحلال، ←

وقد تحصل من تمام ما ذكرناه: أنّ خبر الثقة حجّة ولو كان معارضاً لأمانة أخرى غير حجّة أوجبت انتفاء كشفه.

ويؤيد ذلك بعض الأخبار العلاجيّة، حيث جاء فيه الترجيح بموافقة الكتاب، وبعد فرض التساوي من هذه الناحية بمخالفة العامّة، فإنّ هذا دليل على أنّ الخبر المخالف للكتاب كان في نفسه حجّة حتّى في فرض تعارضه مع الخبر الموافق

→ يكونا قائمين على حجّة خبر الثقة المعارض لأمانة غير حجّة مساوية له في الكشف أو أقوى منه كما هو الحال في حجّة الظهور، فلا إشكال في عدم استبعاد العقلاء لحجّة هذا النوع من الخبر كاستبعادهم لحجّة التفاؤل، والقرعة، والاستخارة، كي يمنع ذلك عن انعقاد الإطلاق للدليل اللفظي. وأمّا سيرة أصحاب الأئمّة فاكتشاف ثبوتها على حجّة خبر الثقة المعارض للأمانة غير الحجّة المساوية له في الكشف أو الأقوى منه بالتقريب الذي مضى عن أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في إثبات السيرة على أصل حجّة خبر الثقة مشكل؛ لعدم وضوح كثرة الابتلاء وقتئذ بخبر ثقة من هذا القبيل كي يتمّ هنا ذلك التقريب. فتحصل إلى هنا: أنّ هذا التقريب لحلّ الإشكال في المقام كفيّل بحلّ الإشكال الإثباتيّ بلحاظ الدليل اللفظي لا بلحاظ السيرة، ونضمّ هذا التقريب إلى ما مضى: من الجواب على الإشكال الثبوتيّ، كي ندفع بمجموعهما الإشكال الثبوتيّ والإثباتيّ معاً. هذا. ولكن الطاهر أنّ دعوى انصراف دليل حجّة خبر الثقة عن خبر معارض بأمانة عقلائيّة تسقط كشفه متين، فإنّ المترقب من العقلاء هو أنّهم لو أرادوا جعل الحجّة لخبر الثقة فإنّما يجعلونها في غير هذا المورد، وهذا يكفي للانصراف (بلا حاجة إلى افتراض ارتكاز عدم الحجّة كالارتكاز الثابت في التفاؤل والاستخارة). فإنّ المفهوم عرفاً وعقلانياً من دليل الحجّة: أنّ الحجّة جعلت بنفس النكته التي لو كان العقلاء يجعلون الحجّة لكانوا يجعلونها بتلك النكته.

للكتاب، وترجيح الثاني عليه بموافقة الكتاب، مع أنّ الخبر المخالف للكتاب بمثلالتخالف العموميّ أو الإطلاقيّ ينتفي غالباً كشفه بمعارضته لكشف العموم أو الإطلاق الكتابيّ⁽¹⁾.

وإن لم نسلم دعوى هذه الغلبة بنحو يوجب الاستشهاد على المطلوب بهذا التقريب أمكننا تأييد المطلوب بهذا الحديث بتقريب آخر، وهو: أنّ هذا الحديث دلّ على أنّه إذا كان أحد المتعارضين موافقاً للكتاب وللعامّة، والآخر مخالف للعامّة وللكتاب قدّم الأوّل على الثاني. فالأوّل في هذا الفرض حجّة مع أنّه معارض بما يساويه في الكشف عادةً أو يتقارب منه؛ إذ الأوّل وإن كان مؤيداً في قبال الثاني بموافقة الكتاب ومخالفة الثاني له، لكن الثاني أيضاً مؤيد في قبال الأوّل بمخالفته للعامّة وموافقة الأوّل له، فهاتان أمارتان متساويتان تقريباً⁽²⁾.

على أنّنا نقول: إنّ ظاهر⁽³⁾ كلام الإمام (عليه السلام) في هذا الخبر عرفاً هو أنّ كلّ واحد من الخبرين بالرغم من ابتلائه بالمعارض فيه اقتضاء الحجّة بحيث لو أمكن جعلهما معاً حجّة لجعلا حجّة، ولكنّه لا يمكن ذلك، فجعلت الحجّة مختصة

1)

(هذا غير واضح بعد فرض قيام ديدن الشريعة على التخصيص والتقييد، أو فرض كون هذا جمعاً عرفياً، أمّا لو لم نفرض هذا ولا ذاك فقد بطل أصل الجمع بالتخصيص والتقييد، وصار حال المخصّص والمقيّد حال المعارض بالتباين.

2)

(قد يقال: إنّ تمّ استظهار تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامّة فقد يكون هذا بنفسه شاهداً على أنّهم (عليهم السلام) كانوا يرون أماريّة موافقة الكتاب أقوى من أماريّة مخالفة العامّة. (3) هذا الاستظهار عندي غير واضح.

وليس هذا الخبر بنفسه مبتلى بالمعارضة، كي تكون حجّيته بنفسه محطاً لهذا البحث، فلا بأس بالاستشهاد به لمحلّ الكلام.

بقي هنا شيء، وهو: أنّه قد تكثّر من قبّل ثقة الأخبار المعارضة لأمارات أخرى والروايات المستبعد صدورها من الإمام، وقد ظهر ممّا مضى أنّ خبر الثقة حجّة ولو لم يحصل الظنّ منه لمعارضته لأماره أخرى، بل ولو حصل الظنّ بخلافه، لكننا نقول هنا: إنّّه قد يسقط بحسب مرقم الإثبات عن درجة الوثاقة بكثرة ابتلاء أخباره بهذا البلاء، توضيح ذلك: أنّه إن فرض ثبوت وثاقته لنا بالمباشرة بحساب الاحتمالات فقد يقع التزاحم بين ذلك الحساب والحساب الناشئ من ملاحظة هذه الأخبار العجيبة المستبعد مطابقتها للواقع بنحو يختلّ الحساب الأوّل في التأثير، وإن فرض ثبوت وثاقته لنا بمثل شهادة الشيخ أو النجاشي (قدس سرهما)، فإن احتملنا أنّ الشيخ أو النجاشي كان في شهادته مستنداً إلى حساب للاحتتمالات غالب على هذا الحساب الناشئ من ملاحظة هذه الأخبار منه بنحو يوجب العلم بالوثاقة، بحيث لو أطلعنا على ذلك الحساب لوافقنا على ما يقوله الشيخ أو

(1) هذا التقريب للتمسك بخبر الترجيح والتقريب الأوّل لو تمّ يأتيان أيضاً في مقبولة عمر بن حنظلة، بين ما التقريب الثاني - وهو أقوى التقرّيبات - يختصّ بما ينظر إليه أستاذنا الشهيد (رحمه الله)، وهو ما دلّ على تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامّة، ولا يأتي في مثل مقبولة عمر بن حنظلة غير الدالة على الترتيب بين المرّجّحين، ويأتي احتمال كون المقبولة ناظرة إلى افتراض كون ما فيه الترجيح هو المحتفظ رغم المعارضة بكشفه دون ما ليس فيه الترجيح، ولذا جعلت الحجّية له لا لمعارضه.

النجاشي، كان قوله حجّة، وإن اطمأننا بخلاف ذلك - كما هو كذلك عادةً¹⁾ - ورأينا أنّ شهادته إمّا ناشئة من عدم اطلاعه على هذه الأخبار منه، أو غفلته عن هذه النكته التي حتّى الآن لم تكن ملتفتاً إليها في علم الأصول، أو تقديمه لذلك الحساب على هذا الحساب باجتهاد غير صحيح عندنا، سقط قوله عن الحجّية. وبهذا البيان الذي ذكرناه يسقط بعض المشهودين بوثاقتهم في علم الرجال عن الوثاقة.

الخبر الموثوق به بغير وثاقة الراوي:

الجهة السادسة: في أنّه هل يكون الخبر الموثوق به من غير ناحية وثاقة الراوي حجّة، أو لا ؟

وبما أنّ عنوان الموثوق به الوارد في كلامهم لدى الحكم بالحجّية فيه شيء من الغموض والإجمال نشقّق المطلب، فنقول: لو كان المراد بالوثوق الاطمئنان الشخصي فلا إشكال في حجّية الخبر الموثوق به لا بما هو خبر اطمئنانيّ، بل بنفس عنوان الاطمئنان، أي: أنّ الاطمئنان حجّة ولو نشأ من شيء آخر غير الخبر.

وإن كان المراد الاطمئنان النوعي فهذا العنوان الضخم مرجعه بحسب التدقيق الفنيّ إلى كون أمانة ما لو خليت وطبعها لأفادت الاطمئنان بحساب الاحتمالات، ولكن لمزاحمة أمانة أخرى له أوجبت تغيير الحساب زال الاطمئنان ولم تغد إلا الظنّ أو الشكّ، فمعنى إفادتها للاطمئنان النوعي أنّه لو لم يكن مبتلى بالمزاحم لأفاد الاطمئنان. وبهذا التحليل يسقط عنوان الاطمئنان

(لعلّ منشأ هذا الاطمئنان هو أنّ الشاهد لم يكن معاصراً للمشهود له ومعاشراً له، والمشهود له ليس من قبيل زرارة وأضرابه، إضافة إلى ما أشير إليه في المتن: من أنّ هذه النكتة على ما يبدو كانت مغفولاً عنها حتّى الآن.

النوعيّ عمّا يبدو له في النظر من الهيبة، وبعد هذا يبقى السؤال عن مدرك حجّية مثل هذا الخبر.

وكذلك إن كان المراد بالوثوق هو الظنّ الشخصيّ فيسأل عن مدرك الحجّية فنقول:

إنّ المدرك الصحيح لحجّية خبر الواحد إنّما هو أمران: السيرة والسنة، وشيء منهما لا يثبت حجّية الخبر الموثوق به بمعنى الاطمئنان النوعيّ، أو الظنّ الشخصيّ.

أمّا السيرة: فلأنّه إن ثبت لنا عمل بعض أصحاب الأئمة (عليهم السلام) في ذلك الزمان بخبر لم يكن راويه ثقة، أمكننا حمله على أنّه أوجب له ببعض القرائن الاطمئنان الشخصيّ، ولم يثبت لنا عملهم بذلك في موارد كثيرة بحيث يستبعد بحساب الاحتمالات إلى حدّ القطع أو الاطمئنان، ولا يأتي التقريب الماضي لإثبات السيرة في خبر الثقة هنا؛ لما مضى: من ورود أخبار كثيرة محتملة الانطباق على الردّ عن خبر غير الثقة وإن أورث الظنّ مثلاً⁽¹⁾.

أمّا السنة: فتقريب الاستدلال بها: أنّ الظاهر منها - كما عرفت - أخذ الوثاقة في الموضوع بما لها من الطريقيّة لا بما هي صفة، فنتعدّى إلى كلّ خبر كانت له الطريقيّة بمقدار خبر الثقة ولو باعتبار إخباره بمثل الشهرة وبعض القرائن.

ويرد عليه:

أولاً: النقص بمطلق الظنّ المساوي للظنّ الحاصل من خبر بعض الثقات؛ إذ بعد

1)

(مضافاً إلى ما قد يقال في خصوص الاطمئنان النوعيّ: من أنّه لم نعلم بكثرة ابتلائهم بخبر غير ثقة يوجب الاطمئنان النوعيّ.

فرض لزوم إلغاء عنوان الوثيقة لأنها أخذت في الموضوع لأجل الطريقيّة، يلزم إلغاء عنوان الخبر بنفس الملاك، كما استدكّ بعض على حجّية الشهرة بقياس المساواة بينها وبين خبر الثقة، وقد أُجيب على هذا الاستدلال بمنع مساواتها لخبر الثقة. لكن الصحيح أنّها قد تساويه، فإنّ الظنّ الناشئ من الشهرة قائم على أساس حساب الاحتمالات الذي قد تتوقّف نكاته في الشهرة بمقدار ما تتوقّف في خبر بعض الثقات أو أزيد.

وثانياً: الحلّ، وهو: أنّنا وإن كُنّا نسلمّ كون الوثيقة مأخوذة بعنوان الطريقيّة، وكون الطريقيّة بنفس الدرجة محفوظة في بعض أخبار غير الثقات، ولكننا نقول: إنّه لا تترتّب على هاتين المقدمتين النتيجة المطلوبة من حجّية خبر غير الثقة المشتمل على نفس المستوى من الطريقيّة؛ وذلك لأنّ الحكم الظاهريّ قائم على أساس ركيزتين، إحداهما الطريقيّة بالدرجة الخاصّة وهي أمر موضوعيّ خارجيّ، والأخرى الاهتمام بالأغراض الواقعيّة نتيجة للتزاحم بينها في مقام الحفظ، وهذا أمر نفسانيّ قائم بنفس المولى، وهذا الوجه مبنيّ على الغفلة عن الركيزة الثانية والنظر إلى الركيزة الأولى فحسب، فإنّ الركيزة الأولى وإن كانت منحفضة في المقام لكن الركيزة الثانية ليست مضمونة هنا؛ لأنّنا نحتمل أنّ المولى لمّا جعل الحجّية لخبر الثقة كان ذلك مع ما له من مادّة الاجتماع مع الأمارات الأخرى وافياً بالمقدار الذي يهّمه من أغراضه نتيجة للتزاحم، ولم يبق ملاك لجعل الحجّية لتلك الأمارات.

وقد يستدلّ على حجّية ذلك بمنطوق آية النبا، بدعوى أنّ التبيّن يشمل بإطلاقه التبيّن عن حال الراوي - أعني: وجود داعي الكذب وعدمه عنده - كما يكفي التبيّن عن حال الرواية، والتبيّن عن حال الراوي موجود فيما نحن فيه.

ويرد عليه: أنّه إن سلّم هذا الإطلاق فإنّما يدلّ على حجّية خبر غير الثقة الذي علمنا بعدم داعي الكذب في نفسه بالنسبة لهذا الخبر ولم يبق عدا احتمال الخطأ؛ وذلك لأنّ التبيّن من البيان، وهو ظاهر في التبيّن العلميّ ولا يشمل الظنّ، وكون الظنّ بياناً تعبدياً أوّل الكلام، ولا معنى لإثباته بنفس قوله: (تَبَيَّنُوا)⁽¹⁾.

نعم، لو تمّت دلالة آية النفر على حجّية الخبر أمكن أن يقال: إنّ الخبر الظنّيّ لم يثبت خروجه بالتقييد عن إطلاق الآية، ونحن نأخذ بإطلاقها ما لم يثبت مقيّد، فالخبر الظنّيّ - لو بني على تاميّة دلالة آية النفر - حجّة، على تأمّل وإشكال في ذلك يظهر من تضاعيف ما قلناه⁽²⁾، على أنّ أصل دلالة آية النفر قد عرفت عدم تاميّةها.

(1) وقد يقال بدلالة آية النبا على حجّية الخبر المظنون الصدق لا باعتبار حصول التبيّن من حال الراوي من حيث داعي الكذب وعدمه، حتّى يناقش في شمول إطلاق التبيّن للتبيّن عن حال الراوي، بل بدعوى أنّ الظنّ بالصدق تبيّن عن حال الرواية، والتبيّن عن حال الرواية مقصود بالآية قطعاً. وجوابه: أنّ التبيّن ظاهر في التبيّن العلميّ، فلو لم يفد خبر الفاسق العلم ولا الاطمئنان الشخصيّ، وإنّما أفاد الظنّ لا أكثر، سواء كان بمعنى احتمال الكذب أو احتمال الخطأ أو كليهما، لم تكن الآية دليلاً على حجّيته. (2) لعلّه (رحمه الله) ينظر إلى إمكان دعوى جعل بعض ما يمكن أن يكون رادعاً عن حجّية خبر غير الثقة مقيّداً لإطلاق آية النفر ومخرجاً لخبر غير الثقة المفيد للظنّ عن إطلاقها. ولكن تاميّة شيء منها سنداً ودلالة للتقييد محلّ تأمّل. ولعلّه ينظر (رحمه الله) إلى ما مضى: من أنّ التبيّن في آية النبا ظاهر في التبيّن العلميّ، فعندئذ يمكن أن يقال: إنّ آية النفر دلّت على حجّية كلّ خبر، وآية النبا دلّت على عدم جواز الأخذ بخبر الفاسق إلا بالتبيّن المفيد للعلم، وهذا يعني عدم حجّية خبر الفاسق المفيد للظنّ، وتقدّم آية النبا على آية النفر بالأخصيّة.

الإخبار عن حدس:

الجهة السابعة: في أنّ أدلّة حجّية خبر الثقة هل تشمل الإخبار عن حدس، أو لا؟ والصحيح هو الثاني؛ إذ مضى أنّ الدليل الصحيح على حجّية خبر الواحد منحصر في السيرة والسنة، وشيء من هذين الدليلين لا يشمل الخبر الحدسيّ:

أمّا السيرة: فلا يمكن إثبات حجّية الخبر الحدسيّ بها سواء قرّبناها بالتقريب المشهور، أو قرّبناها بالتقريب الذي اختصنا به.

أمّا التقريب المشهور - وهو: أنّ العقلاء في كلّ زمان ومكان يعتمدون على خبر الثقة ويعملون به، ولم يردع الشارع عنه - : فاختصاصه بالإخبار عن حدس واضح، فإنّ سيرة العقلاء على ذلك مرجعها إلى هذا الارتكاز العقلانيّ العامّ الذي نجدّه في أنفسنا، ولا نشكّ في أنّ هذا الارتكاز مختصّ بالخبر الحسيّ. وأمّا الخبر الحدسيّ فالمرتكز هو عدم الاعتماد عليه بما هو خبر وإن كان المرتكز الاعتماد عليه للعامي بما هو فتوى من باب رجوع الجاهل إلى العالم، فنحن لسنا جازمين بشمول السيرة بهذا المعنى للخبر الحدسيّ ولا شاكين في ذلك، بل جازمون بالخلاف.

وأمّا التقريب الذي اختصنا به - وهو: أنّ أصحاب الأئمة إمّا كانوا يعملون بما كان داخلاً تحت ابتلائهم من أخبار الثقات، أو لا: وعلى الثاني: إمّا أنهم سألوا المعصوم (عليه السلام) عن حكمه وأجابهم الإمام بالنفي، أو لا، وعلى تقدير الإجابة بالنفي: إمّا أنّه وصلنا الجواب، أو لا. وجميع الشقوق الأخيرة باطل بالبيان الذي أسلفناه، فتعيّن الأوّل - : فأيضاً لا يثبت أكثر من حجّية الخبر الحسيّ، فإنّ الذي كان داخلاً تحت ابتلائهم وكان عليه مدار الاستنباط كانت أخباراً حسيّة، والخبر

الحدسيّ لم يكن داخلاً تحت ابتلائهم بما هو خبر⁽¹⁾ وإن كان داخلاً تحت الابتلاء بما هو فتوى.

وأمّا السنة: فقد مضى أنّ حجّية خبر الثقة تثبت من السنة بحديث «العمريّ وابنه ثقتان» وحده، أو بضمّ أحاديث أخرى إليه، ولو كان قد اقتصر في هذا الحديث على قوله: «فما أديا إليك عنّي فعنّي يؤديان» أمكن القول بشموله للخبر الحدسيّ، بدعوى: أنّ الأداء عنه مطلق يشمل الأداء عن حدس والأداء عن حدس، لكنّه معلّل بقوله: «فإنّهما الثقتان المأمونان»، وقد مضى أنّ ظاهر التعليل في مثل المقام هو التعليل بأمر عقلائيّ لا بأمر تعديديّ صرف. ومن المعلوم أنّ الوثاقة في باب الإخبار إنّما تكون في نظر العقلاء في الخبر الحسيّ؛ لكون الثقة بعيداً فيه عن الكذب؛ لوثاقته، وعن الخطأ؛ لحسيّة الخبر. وأمّا الخبر الحدسيّ فتكثر الأخطاء فيه، ولا يعدّ مخبره ثقة فيما قاله بما هو خبر يحتاج عالم آخر إلى الأخذ به، وإن كان يعدّ ثقة في ذلك بما هو فتوى يحتاج إليها العامي، فيدلّ هذا الحديث على حجّية الفتوى للعامي، ولا يدلّ على حجّية الخبر الحدسيّ لفقهاء آخر. أمّا حمل الحديث على فرض المخبر عن حدس ثقة في خبر بما هو خبر تعديديّ، فهو خلف ما قلناه: من أنّ ظاهر التعليل هو التعليل بأمر عقلائيّ لا بأمر تعديديّ صرف⁽²⁾.

(1) لعلّ المقصود: إنّ الخبر الحدسيّ بما أنّ حجّيته بما هو خبر مرفوضة في نظر العقلاء فلا يوجد حتّى التحير والشكّ لديهم حوله، فعدم كثرة السؤال والجواب ليس غريباً. (2) هذا البيان لأستاذنا الشهيد (رحمه الله) في إبطال دلالة السنة على حجّية خبر الثقة الحدسيّ مبتن على ما كان يعتقدّه وقتئذ: من أنّ الحديث الوحيد القطعيّ أو شبه القطعيّ من أحاديث حجّية خبر الثقة هو حديث «العمريّ وابنه ثقتان». ←

ثمّ إذا شككنا في خبر ما أنّه خبر عن حسّ أو عن حدس، وكان المخبر به ممّا يقبل عادة إدراكه بالحسّ، فالظاهر أنّه لم يستشكل أحد - ولا ينبغي الإشكال - في البناء على الحسيّة، وحيّة خبر الواحد.

والوجه في ذلك في نظر المحقق الخراسانيّ (رحمه الله) هو بناء العقلاء على أصالة الحسّ لدى دوران الأمر بينه وبين الحدس.

وتحقيق الكلام في هذا المقام هو: أنّ بناء العقلاء على الحسّ قائم على أساس نكتة الكشف في نفس الخبر، توضيح ذلك: أنّه مضى أنّ البناء العقلانيّ لا يقوم على أساس أمر تعديّ صرف بأن يرجّحوا أحد طرفي الاحتمال المتساويين على الآخر تعدياً، بل يقوم على أساس ثبوت الكاشف في المرتبة السابقة، ولما كان الغالب في الأخبار التي من شأنها إدراكها بالحسّ كونها بداعي الإخبار عن حسّ لا عن حدس تحقّق للخبر ظهور تصديقيّ سياقيّ في كونه بهذا الداعي، نظير أنّ غلبة كون مثل قوله: (زيد قائم) بداعي الإخبار عن ثبوت المحمول للموضوع أوجبت ظهوراً تصديقيّاً سياقياً للكلام في ذلك، فالمخبر حينما يخبر عن شيء من شأنه إدراكه حسّاً كموت زيد، يكون كأنّه قال مثلاً: (إنّي أدركت حسّاً أنّ زيدا

→ أمّا بناءً على كون التوقيع الشريف أيضاً كذلك - وهو قوله: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا» - فهذا التقريب لإبطال الاستدلال لا يأتي فيه كما هو واضح، فينحصر أمر إبطال الاستدلال به ببيان آخر مشترك بين الحديثين، وهو دعوى: أنّ رفض العقلاء لحجّة الخبر الحدسيّ واستبعادهم لها يوجب عدم تاميّة الإطلاق في نظر العرف للدليل اللفظيّ الدالّ على الحجّة، فلا يكون الدليل اللفظيّ شاملاً للخبر الحدسيّ، ففرق بين أن نفترض أنّ العقلاء لم يجعلوه حجّة ولكن لا يستنكرون جعله حجّة من قِبَل المولى، وبين استنكارهم لذلك. فالثاني يوجب انصراف الإطلاق بلا إشكال.

مات)، فإذا كان هذا المخبر ثقة اعتمدنا على ما يظهر من كلامه: من أنّ إخباره إخبار حسّيّ، فالحسيّة في الحقيقة تثبت بضمّ قانون حجّة الظهور إلى حجّة خبر الثقة من دون أن تكون أصالة الحسّ أصلاً ثالثاً مستقلاً في قبال أصالة الظهور وحجّة خبر الثقة، فلو اكتنف الكلام بما يصلح للقربنيّة على الحدس ويوجب الإجمال سقط الدليل على حسيّة الخبر، كما يسقط لدى إقامة القرينة الفعلية على الحدس. أمّا لو قلنا بأصالة الحسّ كأصل مستقلّ بقطع النظر عن ظهور الكلام فأجربناها في موارد اكتناف الكلام بما يصلح للقربنيّة على الحدس ويوجب الإجمال، فهذا يعني أنّ أصالة الحسّ أصل تعديّ بحت، وترجيح لأحد طرفي الاحتمال المتساويين على الآخر تعدياً غير قائم على أساس ثبوت كاشف في المرتبة السابقة، وقد قلنا: إنّ بناء العقلاء لا يقوم على أساس من هذا القبيل.

دلالة العقل على حجّية الخبر

الرابع: العقل. ونحن نقتصر من وجوه تقريره التي ذكرت في المقام على بيان وجه واحد، وهو: أننا نعلم إجمالاً بصدور كثير من الأخبار التي بأيدينا، فنعلم إجمالاً بثبوت جملة من التكاليف التي كلّفنا بها في ضمن هذه الأخبار، فيتّجّر بحكم العقل بسبب هذا العلم الإجماليّ تمام الأطراف، فيجب الأخذ بتمام هذه الأخبار⁽¹⁾. وهذا وإن لم يكن عبارة عن الحجّية الشرعيّة، وإنّما هو أخذ بالاحتياط، لكنّه متّحد نتيجة مع فرض الحجّية.

والكلام في تمحيص هذا الوجه يقع في مقامين:

الأوّل: أنّ هذا التقريب هل يختصّ بخصوص الأخبار التي أراد هذا المستدلّ إثبات حجّيتها، أو يأتي في كلّ أمانة ظنيّة: من الشهرة وغيرها؟

والثاني: أنّ مفاد هذا الوجه لو اختصّ بالأخبار هل يتّحد نتيجة مع الحجّية، أو يختلف عنها نتيجة كما يختلف عنها مفهوماً.

الدليل العقليّ في كلّ أمانة ظنيّة:

أمّا المقام الأوّل: فقد ذكر الشيخ الأنصاريّ (رحمه الله) في مقام النقض على المستدلّ بهذا الوجه: أنّه إن تمّ هذا لزم الأخذ بمطلق الأمانات الظنيّة لا خصوص الأخبار

(1) أفاد أستاذنا الشهيد (رحمه الله): أنّه لو تمّ هذا التقريب بناءً على ما أفيد في المقام: من انحلال العلوم الثلاثة المتداخلة التي تصوّروها في المقام بعضها ببعض، واستقرار الأمر على أضيق العلوم، وهو العلم في دائرة الأخبار، فبالإمكان أن يقال: إنّ أضيق الدوائر هي دائرة الأخبار التي أثبتنا حجّيتها بالأدلة السابقة، أي: دائرة أخبار الثقات.

المقصود لهذا المستدلّ إثبات حجّيتها؛ لوجود مثل هذا العلم الإجماليّ في مطلق الأمارات، وهو ممّا لا يلتزم به هذا المستدلّ.

وأورد على ذلك السيّد الأستاذ تبعاً للمحقّق الخراسانيّ (قدس سره) بانحلال العلم الإجماليّ الكبير بالعلم في دائرة الأخبار التي يقصد إثبات حجّيتها. وتوضيح ذلك: أنّ لنا علوماً إجماليّة ثلاثة متداخلة الأطراف: أولها: العلم الإجماليّ بتكاليف إلزاميّة في ضمن كلّ الشبهات. والثاني: العلم الإجماليّ بتكاليف إلزاميّة في ضمن مفاد الأمارات الطّيّبة. والثالث: العلم الإجماليّ بالتكاليف الإلزاميّة في ضمن الأخبار المنظورة لهذا المستدلّ. والعلم الأوّل ينحلّ بالثاني، والثاني ينحلّ بالثالث، فإنّ أساس الانحلال - على ما ذكره في محلّه - هو أنّ لا يكون المعلوم بالعلم الكبير أزيد من المعلوم بالعلم الصغير، وهذا الشرط متوقّف في المقام، ولهذا القانون لازم مساو، وهو: أنّنا لو أخرجنا مقدار المعلوم بالعلم الصغير، وضممنا الباقي إلى باقي أطراف العلم الكبير لم يكن العلم الإجماليّ ثابتاً. والأمر فيما نحن فيه كذلك، فوزان ما نحن فيه تماماً وزان ما إذا علمنا إجمالاً بإخبار معصوم - مثلاً - بوجود أو ان خمسة متنجّسة ضمن خمسين إناء، وعلمنا أيضاً بإخباره بوجود أو ان خمسة متنجّسة ضمن عشرين منها الموضوعة في طرف الشرق مثلاً، وهنا لا إشكال في أنّ العلم الأوّل ينحلّ بالثاني.

أقول: التحقيق في المقام: أنّ العلم الإجماليّ الأوّل وإن كان ينحلّ بالثاني، ولكن العلم الثاني لا ينحلّ بالثالث، وليس كالعالمين بالآنية المتنجّسة الحاصلين بمثل إخبار المعصوم.

وتوضيح ذلك: أنّ العلم المتوسط في الحقيقة تولّد من تركيب علمين صغيرين هما في عرض واحد، وإنكار أحدهما مستلزم لإنكار الآخر؛ لأنّهما بملاك واحد: أحدهما: العلم بصدق بعض الأخبار، وهذا ملاكه استبعاد تجمّعهم على الكذب

بالمضعّف الكميّ والكيفيّ. وثانيهما: العلم بصدق بعض الشهرات مثلاً. وهذا ثابت بعين ملاك الأوّل، والنسبة بين أطراف كلّ من العلمين إلى الآخر من حيث المورد هي العموم من وجه، فمثلاً نفترض: أنّ عدد الأخبار مئة، ونعلم بصدق عشرة من المئة، وعدد الشهرات مئة، ونعلم بصدق عشرة منها، وهاتان المئتان متداخلتان في تسعين مورداً، فمجموع الموارد عبارة عن مئة وعشرة، وهي تشكّل موارد العلم المتوسط مثلاً. وهنا نسأل القائل بانحلال العلم المتوسط بالعلم الصغير عن أنّ هذين العلمين الصغيرين هل يحتمل انطباق تمام المعلوم بأحدهما على الآخر بأن يكون تمام العشرة الصادقة ضمن التسعين المشتركة، أو لا يحتمل ذلك؟ فإن قلنا بالثاني لزم كون عدد المعلوم بالعلم المتوسط أزيد من المعلوم بالعلم الصغير؛ إذ لا أقلّ - على هذا الفرض - من أن يوجد في كلّ مادّتي الافتراق صادق واحد، وإذا ضمت العشرة الصادقة المعلومة بأحد العلمين إلى الصادق الواحد في مادّة افتراق الآخر كان المعلوم بالعلم المتوسط عبارة عن أحد عشر مورداً، فلم ينطبق على ما نحن فيه ما جعلوه أساساً للانحلال: من عدم كون المعلوم بالعلم الكبير أزيد من المعلوم بالعلم الصغير. وإن قلنا بالأوّل - وهو الذي ينبغي أن يقال به في المقام؛ إذ لا وجه للعلم بعدم تصادق المعلومين - انطبق على ما نحن فيه ما جعلوه أساس الانحلال؛ لأنّ المعلوم بالعلم المتوسط لا يزيد على العشرة، ولكنّه مع ذلك يستحيل الانحلال؛ إذ الانحلال بأحد العلمين الصغيرين، وخروج مادّة الافتراق للعلم الآخر عن الطرفيّة ترجيح بلا مرجّح، والانحلال بهما معاً وخروج مادّتي الافتراق عن الطرفيّة يعني تشكّل علم رابع بصدق عشرة من التسعين المشتركة، وهو خلف المفروض: من أنّ العدد الذي يقطع بصدق عشرة منه إنّما هي المئة، ولذا لم يفترض علم رابع.

وبهذا يتّضح: أنّ ما ذكره كأساس للانحلال غير صحيح؛ لانطباقه على بعض الموارد التي لا انحلال فيها.

نعم، ما ذكره من اللازم المعرّف للانحلال وعدمه ينطبق على المقام ويعطي عدم الانحلال، فإننا لو أفرزنا عشرة أخبار من مادّة الافتراق كان العلم الإجمالي فيما بقي من مادّة الاجتماع ومادّة افتراق الشهرة ثابتاً على حاله. نعم، لو أفرزنا عشرة من مادّة الاجتماع انتفى العلم الإجمالي، ولكن معرّف الانحلال عبارة عن انتفاء العلم الإجمالي بمجرد إفراز المعلوم بالعلم الصغير من أطراف العلم الصغير مطلقاً، أي: سواء طبّق على هذه الجملة من الأطراف، أو تلك الجملة، أو جملة ثالثة، وهكذا.

وعليه، فما جعلوه معرّفًا للانحلال واعتقدوا مساواته لتحقق أساس الانحلال يكون أخصّ موردًا من ذلك الأساس.

ويمكن إجراء التعديل على ما جعلوه أساساً للانحلال بإضافة قيد إليه، وهو أن لا يكون العلم الكبير مستنتجاً من العلم الصغير الذي يراد حلّ الكبير به وعلم صغير آخر.

وحقيقة الأمر: أنّ العلم المتوسط في المقام علم إجماليّ مردّد بين أقلّ وأكثر متباينين من حيث المورد، فنحن نعلم بصدق عشرة من مادّة الاجتماع، أو عشرين من مادّتي الافتراق، أو التلغيق بينهما كأن يصدق - مثلاً - خمسة من مادّة الاجتماع، وخمستان من مادّتي الافتراق. فعلى التقدير الأوّل لا يكون المعلوم بالعلم الكبير أزيد من المعلوم بالعلم الصغير، وعلى باقي التقادير يكون أزيد منه.

ومن هنا يظهر: أنّه يمكن إجراء التعديل على ما جعلوه أساساً للانحلال، بأن يقال: إنّ أساس الانحلال هو أن لا يزيد المعلوم بالعلم الكبير على المعلوم بالعلم الصغير على جميع التقادير.

هذا. ويمكن دعوى الانحلال في المقام بتقريب آخر، وهو: أنّ العلم الإجماليّ المتوسط - كما عرفت - مردّد بين الأقلّ والأكثر؛ إذ هو مردّد بين عشرة كلّها من

مادّة الاجتماع وأزيد من عشرة بعضها أو كلّها من مادّتي الافتراق، وإذا علمنا إجمالاً بعدد مردّد بين عشرة وأكثر، فهذا يعني لا محالة العلم بعشرة والشكّ في الزائد عليها. كما لو علمنا إجمالاً بوجود إناء واحد نجس بين عشرة أو أن مثلاً، أو إناءين بينها، فإنّ هذا يعني العلم بنجاسة إناء واحد والشكّ في نجاسة الزائد، ونتيجة ذلك: أنّه لو عصى المكلف وشرب الجميع، وكان يوجد في الواقع إناءان نجسان بين تلك الأواني لم يعاقب إلاّ على تكليف واحد. وكذلك فيما نحن فيه لو خالف تمام الممتنّين لم يعاقب إلاّ على عشرة. وبكلمة أخرى: إنّ العلمين الصغيرين وإن دلّ كلّ واحد منهما على وجود تكاليف عشرة لكن لمّا كان هناك احتمال انطباق إحدى العشرتين على الأخرى فكلاهما معاً لا يكشفان عن أزيد من عشرة تكاليف، ونتيجة ذلك: أنّه لو حصل المكلف القطع بموافقة عشرة تكاليف إمّا بالعمل بالأخبار المنة، أو بالعمل بالشهوات المنة لم يجب عليه الاحتياط في المنة الأخرى؛ إذ لم ينتجّر عليه أكثر من عشرة تكاليف، وقد امثل قطعاً عشرة تكاليف.

وهذا التقريب أنتج الانحلال، بمعنى: أنّه لو عمل أحد بالأخبار التي أريد إثبات حجّيتها كفاه ذلك ولم يجب عليه العمل بالشهوات، بخلاف ما مضى: من الإشكال على هذا الدليل العقليّ على لزوم العمل بالأخبار: من أنّ لازمه العمل بالشهوات أيضاً. نعم، لم ينتج هذا التقريب ما أرادّه بالضبط المستدلّ بهذا الدليل العقليّ: من لزوم العمل تعييناً بهذه الأخبار، بل ثبت أمر بين الأمرين، وهو التخيير بين العمل بالشهوات المنة، أو الأخبار المنة.

والتحقيق: بطلان هذا التقريب للانحلال أيضاً سواء أريد به الانحلال الحقيقيّ، أو الانحلال الحكميّ:

أمّا الأوّل: فبطلانه واضح، فإنّ دعوى الانحلال الحقيقيّ إنّما يكون لها مجال فيما لو كان الأقلّ موجوداً بتمامه في ضمن الأكثر، فيقال: إنّ العلم الإجماليّ

بالأقلّ أو الأكثر منحلّ حقيقة إلى العلم بالأقلّ والشكّ في الزائد، أمّا لو لم يكن كذلك كما لو علمنا إجمالاً بنجاسة الإناء الأبيض أو الإناءين الأسودين، فمن الواضح أنّه لا مجال للانحلال في ذلك لمجرّد أنّ الواحد أقلّ من الاثنين مادام الواحد الذي أصبح طرفاً للعلم الإجماليّ غير موجود ضمن الاثنين، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ الأمر دائر بين عشرة من مادّة الاجتماع، وعشرتين من مادّتي الافتراق مثلاً، فليس الأقلّ بتمامه موجوداً في ضمن الأكثر كي ينحلّ العلم الإجماليّ انحلالاً حقيقياً.

وأما الثاني - وهو فرض الانحلال الحكميّ - : فهو إنّما يكون بدعوى عدم ابتلاء الأصل النافى المزمع إجراؤه بالمعارض، كما إذا كان بعض أطراف العلم الإجماليّ بالنجاسة مستصحب النجاسة، ولم يكن ذلك البعض بأقلّ من مقدار المعلوم بالإجمال، فقد أصبحت أصالة الطهارة في باقي الأطراف خالية عن المعارض.

وقد يقال في المقام: إنّ أصالة البراءة عن الزائد على التكاليف العشرة لا معارض لها، كما هو الحال فيما لو علمنا بنجاسة إناء واحد من الأواني العشرة، واحتملنا نجاسة أكثر من واحد، فإجراء أصالة البراءة والطهارة في كلّ واحد بالخصوص وإن كان معارضاً بإجرائها في الباقي، ولذا يجب الاحتباب عن الجميع، لكن إجراء الأصل في عنوان الزائد على الواحد لا مانع منه، ونتيجته - كما عرفت - عدم تنجّر التكليف أزيد من مقدار واحد، فكذا الحال في المقام، فأصل البراءة في كلّ مورد بالخصوص وإن كان مبتلى بالمعارضة، لكن البراءة عن الزائد على التكاليف العشرة لا معارض لها، وبالتالي فالتكليف لا ينتجّر بأزيد من مقدار عشرة، فعليه أن يحتاط إلى حدّ يحصل له العلم بامتنال عشرة تكاليف وليس عليه الاحتياط بأكثر من ذلك.

والجواب: أنّ قياس المقام بما عرفته من مثال الأواني قياس مع الفارق، فإنّ البراءة عن الزائد على الواحد - أي: عن التسعة الأخرى في مثال الأواني - لم تكن معارضة بالبراءة عن أيّ فرد بالخصوص، أو فردين بالخصوص، أو ثلاثة، وهكذا إلى تسعة أفراد بالخصوص؛ لاحتمال كون ذلك الفرد أو تلك الأفراد المعيّنة داخلية في نفس التسعة المردّدة، فإجراء البراءة عنها لا يعارض البراءة عن التسعة، أي: عمّا عدا الواحد المعلوم. وبكلمة أخرى: إنّ البراءة عن الزائد عن الواحد المعلوم إجمالاً لو ضُمَّت إلى أيّ واحدة من البراءات في الأفراد لم ينتج هذا الضمّ ترخيصاً في المخالفة القطعيّة. وأمّا فيما نحن فيه فالبراءة عمّا عدا العشرة تعارض البراءة عن التسعين المشتركة بين الممتنين؛ لأنّ ضمّ البراءة عمّا عدا العشرة إلى البراءة عن التسعين المشتركة يوجب الترخيص القطعيّ في المخالفة.

وتوضيح ذلك: أنّ الزائد على العشرة وهي المئة التي تجري فيها البراءة إن فرض في علم الله منطبقاً على ما عدا عشرة من مادّة الاجتماع، فالبراءة عنها مع البراءة عن التسعين المشتركة تستوعبان كلّ مساحة العلم الإجماليّ من دائرة الأخبار ودائرة الشهورات، وهذا يعني مخالفة الواقع، وإن كان في علم الله منطبقاً على ما عدا العشرة التي يكون بعضها أو كلّها من مادّة الافتراق لزم أيضاً مخالفة الواقع؛ لأنّ المئة المرخّص فيها تشتمل حتماً على أكثر من تسعين خبراً، أو أكثر من تسعين شهرة، مع أنّنا نعلم - بحسب الفرض - أنّ الأخبار التي تزيد على التسعين، وكذلك الشهورات التي تزيد على التسعين يكون فيها ما هو صادق حتماً.

الدليل العقليّ والحجّيّة الشرعيّة:

وأما المقام الثاني - وهو: أنّ هذا الوجه لو فرض مختصاً بباب الأخبار فهل يتحد في النتائج والثمرات مع فرض الحجّيّة الشرعيّة للأخبار بحيث لا يبقى أثر

عمليّ بين فرض الإيمان بالحجّية وعدمه، أو لا؟ - : فهذا البحث في الحقيقة منعقد لبيان ما هي الوظيفة لدى معارضة الخبر لأصل عمليّ كالبراءة، والاحتياط، أو أصل لفظيّ، كأصالة العموم، وأصالة الحقيقة في الكتاب والسنة القطعيّة، أو لخبر آخر مثله. فهناك مباحث ثلاثة:

مع الأصل العمليّ فوقانيّ:

المبحث الأوّل: في ملاحظة حال هذا الخبر مع أصل عمليّ فوقانيّ. أفاد السيّد الأستاذ في المقام: إنّهما إن كانا متوافقين إثباتاً أو نفيّاً فلا ثمرة بين القول بالحجّية وعدمه إلّا من حيث إثبات اللوازم وعدمه؛ إذ على أيّ حال سنعمل وفق ذلك الخبر، إمّا لحجّيته، أو لحجّية الأصل. وإن كانا متخالفين: فإن كان الخبر إلزاميّاً، والأصل ترخيصيّاً، فلا ثمرة أيضاً بين القولين، فإنّه على أيّ حال يقدّم الخبر على الأصل، إمّا لحجّيته وحكومته على الأصل، أو للعلم الإجماليّ الموجب لتساقط الأصول المرخّصة في الأطراف. وإن كان الخبر ترخيصيّاً، والأصل إلزاميّاً ظهرت الثمرة بين القولين؛ إذ على القول بالحجّية يتقدّم الخبر على الأصل، وعلى القول بعدم الحجّية لابدّ من العمل بالأصل الإلزاميّ؛ إذ لا مبرر لسقوطه.

أقول: إنّنا قبل أن نشرح كلامنا حول هذا الموضوع نقدّم مقدّمة في المقام، وهي: أنّ لنا في الحقيقة علماً إجماليّاً في دائرة الأخبار الترخيصيّة، وهذا لا أثر له لا بالنسبة لتنجيز الواقع؛ لأنّ التنجيز في باب الترخيص لا معنى له، ولا بالنسبة لإيقاع المعارضة بين الأصول في الأطراف، فإنّ تلك الأصول لو كانت موافقة للعلم الإجماليّ فلا معنى للمعارض بينهما، ولو كانت مخالفة له فالأصول المثبتة للإلزام لا تتعارض بالعلم الإجماليّ بالخلاف، ولا منافاة بين العلم بترخيص واقعيّ، ولزوم الاجتناب في تمام الأطراف ظاهراً، ولا فرق في ذلك بين ما جرى

على لسان الأصحاب تسميته بالأصل التنزيليّ وغيره.

إذا عرفت ذلك قلنا: تارةً نتكلّم في الخبر الموافق للأصل، وأخرى نتكلّم في الخبر المخالف له:

أمّا الخبر الموافق للأصل فإمّا أن يكون هو وأصله الفوقانيّ ترخيصيّين. وإمّا أن يكونا إلزاميّين:

فإن كانا ترخيصيّين فالعمل بالنسبة للمدلول المطابقيّ يكون موافقاً للخبر سواء قلنا بحجّية الخبر أو لا، فلا ثمرة في المقام بين القولين؛ إذ على الحجّية نعمل به، وعلى عدم الحجّية يكون عملنا على طبقه، فإنّ العلم الإجماليّ الثاني وإن لم يكن مؤثراً في العمل على طبقه كما عرفت، لكننا سنعمل على أيّ حال وفق الأصل الفوقانيّ الموافق له بحسب الفرض. هذا بلحاظ المدلول المطابقيّ.

وأمّا بالنسبة للوآزم: فإن كان اللازم ترخيصيّاً؛ لاحظنا هذا اللازم مع الأصل الفوقانيّ في مورد هذا اللازم، فإن كان الأصل إلزاميّاً ظهرت الثمرة بين القولين؛ إذ على الحجّية نأخذ بالخبر، وعلى عدم الحجّية نأخذ بالأصل على تفصيل يأتي، ولا منافاة بين أن يكون الأصل في طرف المدلول المطابقيّ ترخيصيّاً وفي طرف اللازم إلزاميّاً؛ إذ لا محذور في التفكيك بين اللوآزم في باب الأصول.

وإن كان الأصل في طرف اللازم ترخيصيّاً كان العمل على أيّ حال موافقاً لهذا المدلول الإلزاميّ.

وإن كان اللازم إلزاميّاً؛ فإن كان أصله إلزاميّاً فعلى أيّ حال لابدّ من الأخذ بالإلزام، وإن كان أصله ترخيصيّاً قلنا: إنّ هذا اللازم في الغالب لا يكون منجزاً من قبل العلم الإجماليّ في دائرة الأخبار، فإنّه وإن كان إلزاميّاً وكان طرفاً مع ملزومه للعلم الإجماليّ الثاني، لكن هذا العلم الإجماليّ أصبح علماً بالجامع بين الإلزام وغير الإلزام ولا أثر له. نعم، قد يفرض هذا اللازم باعتباره إلزاميّاً طرفاً أيضاً للعلم

الإجماليّ الأوّل، وهو العلم الإجماليّ بجملة من الإلزامات في الأخبار، لكنّه في الغالب لا يصلح طرفاً لذلك العلم، والملاك لطرفيّته له وعدمه موكول إلى بحث حساب الاحتمالات⁽¹⁾، والضابط الإتيّ لذلك هو: أنّنا لو رأينا أنّه لا يختلف الحال بذلك - وهو الغالب - فليس طرفاً للعلم الإجماليّ.

هذا كلّه فيما إذا كان المدلول المطابقيّ مع الأصل الفوقانيّ في مورده ترخيصيّين.

وأما إذا كانا إلزاميّين فلا تظهر ثمرة بين القولين بحسب المنطوق، فإنّه على أيّ حال ي كون المدلول المطابقيّ منجزاً إمّا بلحاظ حجّيّة الخبر، أو بلحاظ الأصل الإلزاميّ. وأما لازمه: فإن كان إلزامياً فلا بدّ من الأخذ به حتّى على فرض عدم

1)

(إن كان هناك مضعّف كفيّ لاحتمال تكثّر الكذب يشمل الأخبار الإلزاميّة في مدلولها المطابقيّ، ومثل هذا الخبر الترخيضيّ الذي كان لازمه إلزامياً، ولا يشمل الأخبار الترخيضيّة التي ليس لها لازم إلزاميّ، أصبح هذا طرفاً للعلم الإجماليّ الأوّل بشرط أن تكون المضعّفات الكميّة الناتجة عن إضافة الأخبار الترخيضيّة التي لها مدلول التزاميّ إلزاميّ مع المضعّف الكيافيّ الشامل لتلك الأخبار كافية لتوسّع عدد المعلوم بالإجمال. أمّا لو لم يكن مضعّف كفيّ من هذا القبيل، فالمضعّف الكيافيّ الشامل لجميع الأخبار الإلزاميّة والترخيضيّة ليس صالحاً لإيجاد علم أو اطمئنان إجماليّ خاصّ بالأخبار الإلزاميّة، فلا يكون هذا الخبر طرفاً لعلم إجماليّ في دائرة الأخبار الإلزاميّة. ولو كان مضعّف كفيّ من هذا القبيل ولكن لم يكن بإضافة المضعّفات الكميّة الناجمة عن إضافة تلك الأخبار كافياً لتوسيع عدد المعلوم بالإجمال، فهذا أيضاً لا يحقّق طرفيّة هذا الخبر للعلم الإجماليّ الأوّل. وأمّا طرفيّته للاطمئنان الإجماليّ بالإلزام الناشئ من مجرد المضعّف الكميّ فالصحيح أنّ الاطمئنان الإجماليّ الناشئ من مجرد التجميع العدديّ للمحتملات ليس منجزاً لدى العقلاء، وإتّما قيمته نفس قيمة الاحتمالات التي تكون بمجموعها مساوية للاطمئنان.

الحجّية، وإن فرض الأصل الجاري بالنسبة له نافياً فإنّه توأمًا مع ملزومه طرف للعلم الإجماليّ الأوّل، فينجزّ به لا محالة، فلا ثمرة بلحاظه بين القولين. وإن كان ترخيصياً: فإن كان الأصل الجاري بالنسبة لمورده أيضاً ترخيصياً فلا ثمرة أيضاً بين القولين، فإنّه على الحجّية نأخذ به، وعلى عدم الحجّية وإن كُنّا لا نأخذ به بالرغم من طرفيته للعلم الأوّل؛ لأنّ العلم الإجماليّ لا ينجزّ الترخيصات، لكننا نأخذ بما يطابقه من الأصل. وإن كان الأصل إلزامياً ظهرت الثمرة؛ لأنّه بناءً على الحجّية نأخذ بالترخيص، أمّا بناءً على عدم الحجّية فالعلم الإجماليّ لا يؤثّر بالنسبة للطرف الترخيصيّ ولا يسقط أصله عن الحجّية. إذن فمادام الخبر غير حجة لا بدّ من الأخذ بالأصل على تفصيل يأتي.

هذا تمام الكلام في الخبر الموافق للأصل.

وأما الخبر المخالف للأصل الفوقانيّ فله ثلاث صور، فإنّه إمّا أن يكون إلزامياً والأصل الفوقانيّ ترخيصياً، أو العكس، أو أنّهما إلزاميان متخالفان:

أمّا الصورة الأولى - وهي فرض كون الخبر إلزامياً والأصل ترخيصياً - : فتحقيق الحال فيها: أنّ هذا الخبر طرف للعلم الإجماليّ الأوّل وهو علم بالإلزام، فإن فرض وجود الأصل النافي في تمام أطراف ذلك العلم الإجماليّ تساقطت الأصول، وكان مفاد هذا الخبر منجزاً بالعلم الإجماليّ، وإلاّ فعلى ما هو الحقّ: من صحّة جريان الأصل النافي المختصّ ببعض أطراف العلم الإجماليّ، لا يكون العلم الإجماليّ منجزاً لمفاد هذا الخبر، ويختصّ تنجيذه بالموارد التي لا يوجد فيها أصل نافي. وكانّ صاحب الدليل العقليّ الماضي ذكره يرى وجود الأصل النافي في تمام الأطراف، ولهذا قال بلزوم العمل بتمام تلك الأخبار؛ لتساقط الأصول. وتحقيق الكلام في أنّه هل الأصل النافي مختصّ ببعض الأطراف أو لا؟ يأتي - إن شاء الله - في بحث دليل الانسداد.

وأما الصورة الثانية - وهي فرض كون الخبر ترخيصياً والأصل إلزامياً - : فتحقيق الكلام فيها: أنّ هذا الأصل إمّا هو الاستصحاب، أو أصالة الاشتغال؛ لانحصار الأصل الإلزاميّ فيهما:

أمّا الاستصحاب: فمثاله: ما لو شككنا في جواز دخول الحائض في المسجد بعد النقاء وقبل الغسل، وفرضنا ورود خبر دلّ على الجواز، وقابله استصحاب الحرمة. أو شككنا في طهارة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره، وفرضنا ورود خبر دلّ على الطهارة، وقابله استصحاب النجاسة.

وتحقيق الكلام فيه: أنّه تارةً يفرض دليل الاستصحاب خبراً واحداً كسائر الأخبار الأحاد، وأخرى يفرض دليلاً قطعياً:

فإن فرض الأوّل: فهذا الاستصحاب ليس حجةً تعبديةً؛ لأنّ المفروض عدم دليل على الحجّية الشرعيّة لخبر الواحد، لكن هذا الحكم الاستصحابيّ يكون منجزاً بوقوعه طرفاً للعلم الإجماليّ الأوّل، فيقع الكلام في أنّه هل يوجد لدينا مؤمّن في قبالة يصحّ لنا رفع اليد عن مقتضي هذا التنجزّ، أو لا؟

فنقول: أمّا الخبر الدالّ على الترخيص فليس مؤمّناً، فإنّه وإن كان طرفاً للعلم الإجماليّ الثاني لكن العلم الإجماليّ - كما مضى - لا أثر له في المقام.

وأما البراءة العقليّة - لو كُنّا قائلين بها في نفسها - فلا تكون مؤمّنة أيضاً هنا؛ لعدم جريانها مع العلم الإجماليّ بالتكليف، فإنّ البيان المأخوذ غاية لقاعدة قبح العقاب بلا بيان يشمل البيان الإجماليّ.

وأما البراءة الشرعيّة فنارةً نفرض أنّ دليلها أيضاً خبر الواحد، وأخرى نفرض أنّ دليلها قطعيّ:

فإن فرض أنّ دليل البراءة الشرعيّة خبر الواحد فلا يمكن التمسك به في قبال منجزية العلم الإجماليّ، فإنّ هذا الخبر الواحد حاله حال نفس الخبر الواحد الدالّ

على الحكم الترخيصيّ من الطهارة أو جواز دخولها في المسجد الذي عرفت أنّه الصفحة 643 لا أثر له.

وإن فرض دليلها قطعياً أصبح خبر الاستصحاب في مقابل هذا الدليل القطعيّ خيراً واحداً في مقابل عامّ فوقانيّ مرخص، فيكون صغرى من صغريات ما سيأتي - إن شاء الله - في المبحث الثاني من معارضة خبر الواحد لعموم قطعيّ مرخص فوقانيّ، وسيأتي - إن شاء الله - أنّ هنا وجهاً للأخذ بالعموم القطعيّ الفوقانيّ مهما عارضه خبر الواحد بناءً على عدم حجّيته، فعين ذلك الوجه يأتي فيما نحن فيه.

ولا يقال في المقام: إنّ عموم قوله: (رفع ما لا يعلمون) كما يجري في هذا المورد كذلك يجري في سائر الموارد؛ لأنّ كلّ مورد بخصوصه يكون مشكوك الحكم ومجرى لأصالة البراءة، فلماذا أخرجتم هذا المورد بالخصوص عن التعارض؟!

فإنّه يقال: إنّنا لا نتمسك هنا بأصالة البراءة حتّى تعارض بأصالة البراءة في سائر الموارد الأخرى، بل نتمسك بدليل أصالة البراءة الذي هو دليل اجتهاديّ، فإنّنا لا نريد أن نجري أصالة البراءة عن الاستصحاب، بل نقول: إنّ دليل أصالة البراءة الذي هو دليل اجتهاديّ يدلّ بالمطابقة على أصالة البراءة، وبالالتزام على نفي ضدّها الذي هو الاستصحاب؛ لأنّ الحكمين الظاهريّين إذا كانا في رتبة واحدة - أي: لم تكن نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة الحكم الظاهريّ إلى الواقعيّ - فهما متضادّان، ولذا نقول: إنّ دليل الاستصحاب في الحقيقة تخصيص في دليل البراءة.

وإن فرض الثاني - أعني: كون دليل الاستصحاب دليلاً قطعياً - : فالحكم الاستصحابي منجز لا بالعلم الإجماليّ، بل بالحجّة القطعيّة القائمة عليه، فإنّ

الحكم الظاهريّ يتنجزّ بالعلم كالحكم الواقعيّ. وعندئذ لا يوجد هنا أيّ مؤمّن في مقابل هذا الاستصحاب، أمّا الخبر النافي فلا معنى لمؤمّنته، فإنّه طرف للعلم الإجماليّ الثاني الذي لا أثر له، وأمّا البراءة العقليّة - لو قلنا بها - فموضوعها عدم البيان، ودليل الاستصحاب بيان، وأمّا البراءة الشرعيّة؛ فإن كان دليلها خبر الواحد فلا يزيد على أصل الخبر النافي في المقام، وإن كان دليلها قطعياً فهو معارض بالدليل القطعيّ للاستصحاب، ويتقدّم دليل الاستصحاب عليه بالأخصيّة.

وتوجد هنا شبهة في جريان الاستصحاب، وهي: أنّه لا يجوز التمسك بالاستصحاب حتّى إذا فرض دليله قطعياً؛ للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض موارد الاستصحاب، ولا يمكننا تعيين موارد الانتفاض؛ إذ لا معيّن لها إلاّ أخبار الأحاد التي لم تثبت حجّيتها بحسب الفرض.

وإن سلّمنا هذا العلم الإجماليّ قلنا: إنّ جواب هذه الشبهة إذا اقتصر في بيانها على هذا المقدار من التقريب واضح بناءً على ما هو التحقيق: من أنّ الأصول إذا لم يلزم من جريانها في أطراف العلم الإجماليّ المخالفة العمليّة تجري بلا تعارض بلا فرق بين الاستصحاب وغيره، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المعلوم بالإجماع ترخيصيّ.

إلاّ أنّ المحقّق العراقيّ (رحمه الله) بيّن هذه الشبهة ببيان أدقّ⁽¹⁾ لا يرد عليه هذا الإشكال، وهو: أن نفترض أنّنا نعلم إجمالاً بصدور بعض الأخبار الترخيصيّة المخالفة لبعض الاستصحابات الإلزاميّة، وعندئذ يمكن أن يقال: إنّ ذلك الخبر الصادر يتمنّع بحجّية ظهوره تعبّداً، وهذه الحجّية الشرعيّة المعلومة إجمالاً في هذه الدائرة حاکمة على الاستصحاب في موردّها؛ إذ يحصل بها العلم الذي جعل غاية

(1) راجع مقالات الأصول، ج 2، ص 40.

للاستصحاب تعبداً، وبهذا ثبت سقوط بعض هذه الاستصحابات إجمالاً بوجود الحاكم، والتمسك بالاستصحاب في أي مورد من تلك الموارد تمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وهذا البيان - كما ترى - لا يرد عليه الإشكال المتقدم؛ إذ لم يفرض سقوط الاستصحابات بالعلم الإجمالي بانتقاض بعض الحالات السابقة، كي يقال: إن العلم الإجمالي بالانتقاض لا يضر بركن الاستصحاب، وهو الشك وعدم اليقين بالانتقاض في كل مورد بخصوصه، وإن العلم الإجمالي بالترخيص لا يوجب تساقط الاستصحابات الملزمة، وإنما يفرض سقوط الاستصحابات بالعلم الإجمالي ابتلاءً بعضها بالحكم، وهو الحجية التعبدية لظهور الخبر الوارد في مورد الذي هو كاليقين بالانتقاض، فالتمسك في أي مورد من موارد تلك الاستصحابات بدليل الاستصحاب تمسك بالعام في الشبهة المصداقية⁽¹⁾.

(1) قد يقال: إن العلم الإجمالي بوجود الحاكم على بعض تلك الأصول إنما يوجب سقوط ذاك البعض المعين عند الله ويبقى الباقي منجزاً، وبالتالي يجب الاحتياط بالعمل بكل تلك الأصول، ولعل المحقق العراقي (رحمه الله) كان ينظر إلى الجواب على هذا الإشكال فذكر في مقالاته: أن العلم الإجمالي بصدق بعض هذه الروايات أوجب سقوط بعض الأصول عن الاعتبار الموجب لسقوط الجميع؛ لعدم المرجح. فكأن مقصوده (رحمه الله) من هذا الكلام: أننا نعلم إجمالاً بوجود الحاكم على بعض هذه الأصول المبتلاة بالمعارضة مع الروايات المرخصة ونحتمل صدق كل هذه الروايات، أي: ابتلاء كل تلك الأصول بالحكم، ومعه لا يكون لمعلومنا الإجمالي تعين، وهذا يوجب سقوط الكل؛ لعدم المرجح. أقول: قد يدعى: أن الفهم العرفي لا يقبل هذا التدقيق، بل يقول: إن العلم الإجمالي أسقط البعض بالحكم وبقي ما عداه، وبالتالي يجب الاحتياط بالعمل بجميع تلك الأصول المثبتة. ←

ونحن نجيب على ذلك:

أولاً: بالنقض بأن لازم هذا الكلام هو أن الخبر الترخيبي المخالف للاستصحاب إن كان صريحاً في الترخيص لم يمنع عن الاستصحاب لعدم ثبوت حجية تعبدية؛ إذ لا يتطرق فيه احتمال الخلاف حتى يدخل في كبرى حجية الظهور، وإن كان ظاهراً في الترخيص منع عن الاستصحاب، ولا أظن فقيهاً يلتزم بمثل هذه النتيجة.

وثانياً: بالحل، وهو: أن ثبوت غاية الاستصحاب - وهي العلم تعبداً - في أي مورد من هذه الموارد مشكوك، فيستصحب عدمه، ولا تتعارض استصحابات هذا العدم في أطراف العلم الإجمالي؛ لأننا مع المحقق العراقي متسالمون على عدم مانعية العلم بالانتقاض حينما لا تلزم من جريان الأصول مخالفة عملية، وليس لدينا احتمال وجود حاكم على هذا الاستصحاب الموضوعي؛ إذ لم نحتمل أن الشارع جعلنا عالمين بأننا عالمون، ولو كان لنا مثل هذا الشك والاحتمال لنقلنا الكلام إلى غاية هذا الاستصحاب الثاني، وهكذا إلى أن تنتهي السلسلة بانقطاع الشك.

ثم إن دعوى حكومة ظاهر كلام المعصوم الصادر واقعاً على الاستصحاب رغم أنه لم يصلنا لعدم حجية الخبر الواصل، متوقفة على ما يترتب على مباني المحقق النائيني (رحمه الله) في الحكومة: من عدم اختصاص الحكومة بفرض الوصول⁽¹⁾.

وأما أصالة الاشتغال: فمثالها: ما لو فرضت دلالة الخبر على عدم وجوب

1)

(عرفت في تعليقنا السابق: أن كلام المحقق العراقي أنسب بالقول باشتراط الحكومة بوصول الحاكم ولو إجمالاً.)

صلاة الجمعة في يوم الجمعة، وعلمنا إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة، أو دلالة الخبر على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وعلمنا إجمالاً بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو رؤية الشمس، ومقتضى القاعدة في ذلك هو تحكيم أصالة الاشتغال، ولا أثر لهذا الخبر بعد أن لم يفرض ثبوت حجّيته، فإنّه إنّما يكون طرفاً للعلم الإجماليّ الثاني، ولذا أثر له في عالم التنجيز.

ويمكن أن تُسري إلى المقام تقريب المحقّق العراقيّ (رحمه الله) الذي ذكره في مقام بيان اختلال الاستصحاب بحكومة ظاهر كلام الإمام مع إجراء بعض التعديل عليه بالشكل المناسب لإسرائه في المقام، وإن كان هو (رحمه الله) لم يذكر ذلك التقريب هنا، وذلك بأحد بيانين:

الأوّل: أن يقال: إنّ ظاهر ما صدر من الإمام: من الكلام الدالّ على الترخيص، حاكم على الأصل العمليّ في مورده ولو كان ترخيصياً؛ لأنّ حكومة الأمارات على الأصول ثابتة حتّى في فرض المطابقة. ففيما نحن فيه نحتمل وجود الحاكم على أصالة البراءة في مورد الخبر وهو صلاة الجمعة أو الدعاء عند رؤية الهلال؛ لاحتمال كون هذا الخبر من تلك الأخبار الصادرة واقعاً، وعلى هذا لا مجال لإجراء البراءة عن صلاة الجمعة أو الدعاء عند رؤية الهلال، فتبقى البراءة عن صلاة الظهر أو الدعاء عند رؤية الشمس بلا معارض، فلا مانع من إجرائها، فتختلّ قاعدة الاشتغال بالنسبة لهذا الطرف.

وهذا التقريب يؤدّي بنا إلى هذه النتيجة الغريبة، وهي: أنّه مع ورود الخبر الظاهر في الترخيص في أحد طرفي العلم الإجماليّ يجب الاحتياط في الطرف الوارد فيه الخبر المرخّص، وتجري البراءة في الطرف الذي لم يرد فيه الخبر المرخّص.

ويرد على هذا التقريب: أنّ الخبر الحاكم على أصالة البراءة في جانب صلاة

الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال حاكم أيضاً على أصالة البراءة في جانب صلاة الظهر والدعاء عند رؤية الشمس؛ لأنّ ما يدلّ على عدم وجوب الأوّل يدلّ بعد ضمّه إلى العلم الإجماليّ على وجوب الثاني بالدلالة الالتزاميّة، فيحكم على أصالة البراءة المخالفة له، وإذا كان احتمال الحاكم موجوداً في كلا الطرفين ولم تجر البراءة في شيء منهما، فأصالة الاشتغال تكون محكّمة في كلا الطرفين.

الثاني: أن يقال: إنّ هذا الخبر على تقدير صدوره عن الإمام (عليه السلام) ليس حاكماً بدلالته المطابقية على الأصل في طرفه، وإنّما هو حاكم بدلالته الالتزاميّة على الأصل في الطرف الآخر، وذلك إمّا بدعوى أنّه يشترط في حكومة الخبر وصوله ولو بلحاظ العلم الإجماليّ المنجز، وهذا بمدلوله المطابقيّ ليس واصلاً ولو بهذا اللحاظ؛ إذ هو طرف للعلم الإجماليّ الثاني الذي لا أثر له، فهو إنّما يكون حاكماً بلحاظ مدلوله الالتزاميّ لو فرضناه بهذا اللحاظ طرفاً للعلم الإجماليّ الأوّل، وإمّا لأنّ حكومة الخبر تثبت على خصوص الأصل المخالف دون الأصل الموافق.

وعلى أيّ حال، فأصل الجوابين النقضيّ والحلّيّ اللذين عرفتهما في دعوى اختلال الاستصحاب يأتيان هنا.

وأما الصورة الثالثة - وهي فرض كون الخبر والأصل أحدهما إيجابياً والآخر تحريمياً - : فهذا الأصل فيها إمّا هو الاستصحاب، أو أصالة الاشتغال:

أمّا الاستصحاب: فيتساقط مع سائر الأصول الترخيصيّة في أطراف العلم الإجماليّ، فإنّه وإن كان أصلاً إلزامياً في نفسه لكنّه بلحاظ المعلوم بالإجمال أصل ترخيصيّ، فإنّ المعلوم بالإجمال - أو قل طرف العلم الإجماليّ - هو الوجوب، واستصحاب التحريم يرخّص في الترك بل يلزم به، أو بالعكس، فيقع التعارض بينه وبين الأصل الترخيصيّ في باقي الأطراف ويتساقطان على تفصيل

وأما أصالة الاشتغال: فمثالها: ما لو علمنا إجمالاً بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو عند رؤية الشمس، ودلّ الخبر على حرمة الدعاء عند رؤية الهلال، وهنا يختلّ أثر أصالة الاشتغال، وأثر الخبر في مادّة الاجتماع. توضيح ذلك: أنّ هنا في الحقيقة علميّن متعاكسين: أحدهما: العلم بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو عند رؤية الشمس. والآخر: العلم بحرمة الدعاء عند رؤية الهلال، أو صدق خبر إلزاميّ آخر من الأخبار الإلزاميّة، ومادّة الاجتماع في هذين العلمين هي الدعاء عند رؤية الهلال، ولا ينتجّ علينا شيء من الحكمين بالنسبة لمادّة الاجتماع؛ لأنّ نسبة منجزية كلّ من العلمين إليها على حدّ سواء، فتأثير أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، وتأثير كليهما معاً بأنّ ينتجّ علينا الوجوب والحرمة في وقت واحد غير ممكن، فمادّة الاجتماع حالها حال موارد دوران الأمر بين المحذورين وإن لم تكن منها؛ لعدم الدوران بين الوجوب والحرمة؛ لاحتمال كون مادّة الاجتماع لا واجبة ولا محرّمة؛ إذ من المحتمل وجود المعلومين في مادّتي الافتراق. والحاصل: أنّ كلّ ما كان من قبيل دوران الأمر بين المحذورين، أو يشبهه في كون نسبة تنجيز الوجوب والحرمة إليه على حدّ سواء لا ينتجّ الحكم فيه علينا؛ لأنّه لا معنى لإطاعة المولى فيه، وبالتالي لا معنى لثبوت حقّ الطاعة فيه للمولى.

وإذا سقطت مادّة الاجتماع عن التنجّز فهل تبقى مادّتا الافتراق على تنجّزهما، أو لا ؟

تارةً: نفترض انتزاع علم إجماليّ ثالث قائم بمادّتي الافتراق، وعندئذ لا إشكال في تنجّزهما؛ إذ يكفي في تنجّزهما العلم الثالث.

وأخرى: نفترض عدم انتزاع ذلك، فعندئذ يقع الكلام في كفاية العلمين الأوّلين في تنجيزهما وعدمها، فالكلام يقع في المقامين:

المقام الأوّل: في أنّه هل ينتزع من ما نحن فيه علم إجماليّ ثالث قائم بمادّتي

الافتراق أو لا ؟ وتوضح فكرة انتزاع علم إجماليّ ثالث قائم بما دتّي الافتراق بذكر مثال، وهو: ما لو علمنا إجمالاً بوجوب شرب أحد الإناءين الشرقيين بسبب أمر الوالد مثلاً، وبحرمة شرب أحد الإناءين الأحمرين بسبب نهى الوالد مثلاً، وأحد هذين الإناءين الأحمرين هو نفس أحد الإناءين الشرقيين، فالإناء الأحمر الشرقي لا يتجزّز علينا شره، ولا ترك شره. وأمّا مادّتا الافتراق فيكفي في تنجزهما أنّ لنا علماً إجمالياً ثالثاً قائماً بهما، وهو العلم بوجوب شرب الإناء الشرقيّ غير الأحمر، أو حرمة الإناء الأحمر غير الشرقيّ؛ لأنّ العلم الإجماليّ - على ما قاله علماء الأصول - يستلزم دائماً العلم بقضايا شرطية مقدّمة بعض الأطراف، وتاليها ثبوت المعلوم بالإجمال في الباقي.

إذن علمنا بوجوب شرب أحد الإناءين الشرقيين يستلزم بذاته العلم بأنّ الإناء الشرقيّ الأحمر لو لم يجب شره لكان شرب الإناء الشرقيّ غير الأحمر واجباً، وعلمنا بحرمة شرب أحد الإناءين الأحمرين يستلزم العلم بأنّ الإناء الشرقيّ الأحمر لو لم يحرم شره لكان شرب الإناء الأحمر غير الشرقيّ حراماً، وبما أنّنا نعلم بصدق أحد الشرطين فنحن نعلم - لا محالة - بأنّه إمّا الإناء الشرقيّ غير الأحمر واجب الشرب، أو الإناء الأحمر غير الشرقيّ محرّم الشرب، وهذا هو العلم الإجماليّ الثالث.

ولكن التحقيق: أنّ هناك فرقاً بين العلوم الإجمالية القائمة على أساس البرهان، والعلوم الإجمالية القائمة على أساس حساب الاحتمالات، وهذه نكتة يجب الاهتمام بها جدّاً لدخولها في كثير من المباحث الآتية، وتوضيحها:

أنّ العلم الإجماليّ قد يكون قائماً على أساس البرهان كما لو علمنا بنجاسة أحد الإناءين بإخبار معصوم، فهذا العلم قائم على أساس برهان العصمة ولو فرض أنّ أصل عصمته ثبتت بحساب الاحتمالات لا بالبرهان، وقد يكون قائماً

على أساس حساب الاحتمالات كما لو علمنا بنجاسة إحدى الأواني التي رأيناها معرّضة لاستعمال الكفّار - مثلاً - على أساس استبعادنا بحساب الاحتمالات لعدم استعمالهم لشيء منها صدفة إلى حدّ ذاب احتمال عدم ذلك؛ لضعفه في نفوسنا.

فإن كان العلم الإجماليّ قائماً على أساس البرهان - كما في إخبار المعصوم بنجاسة أحد الإناءين - فلا محالة يستلزم العلم بقضايا شرطية مقدّمة نفي بعض الأطراف، وتاليها إثبات بعض الأطراف الأخرى؛ لوضوح أنّنا لو علمنا من الخارج بطهارة أحد الإناءين المفترض إخبار المعصوم بنجاسة أحدهما حصل لنا العلم بنجاسة الآخر بنفس البرهان الذي ولد العلم الأوّل، وهو برهان العصمة؛ لأنّ فرض انتفاء المعلوم بالإجمال في طرف معيّن لا يُفني ذاك البرهان.

أمّا لو كان العلم الإجماليّ نتيجة لحساب الاحتمالات كالعلم بنجاسة إحدى الأواني المنة نتيجة تجمّع مئة قوى احتمالية واستبعاد احتمال عدم استعمال شيء منها من قبل الكفّار الذين كانت هذه الأواني في معرض استعمالهم، فتمركز هذه القوى الاحتمالية في مقابل احتمال واحد، وضعف ذاك الاحتمال وهو طهارة الجميع، أوجب زوال ذاك الاحتمال من النفس، فهذا العلم الإجماليّ لا ينحلّ إلى علوم بقضايا شرطية مقدّمة نفي بعض الأطراف، وتاليها إثبات المعلوم بالإجمال في الباقي، فلا نستطيع أن نقول - مشيرين إلى تسعة وتسعين من هذه الأواني - : لو كانت هذه طاهرة إذن فالإناء الآخر هو النجس؛ لأنّ فرض طهارتها كشرط في القضية الشرطية يعني فرض غصّ النظر عن تسعة وتسعين قوى احتمالية، فالقوى المنة غير مجتمعة على إثبات نجاسة هذا الإناء على تقدير طهارة الباقي، ولذا لو علمنا بطهارة التسعة والتسعين لم يحصل لنا العلم بنجاسة الفرد الأخير من المئة، وكذلك لا نعلم بأنّه على تقدير طهارة واحد معيّن منها يكون النجس في الباقي؛ لأنّ هذا التقدير يعني تقدير فقد قوّة واحدة

العلم إنّما هو القوى المئة، وإلاّ لحصل العلم الإجماليّ في تسعة وتسعين منها،
فظهر أنّ العلم بالقضايا الشرطيّة الذي جعله علماء الأصول حتّى اليوم لازماً ذاتياً
للعلم الإجماليّ ليس لازماً ذاتياً له على الإطلاق، بل يدور العلم بالقضايا الشرطيّة في عرض
نفس العلم الإجماليّ مدار منشأ ذلك العلم الإجماليّ، فإن كان المنشأ مختلاً على تقدير عدم
بعض الأطراف - كما في العلم الإجماليّ القائم على أساس حساب الاحتمالات - لم يحصل
العلم بالقضايا الشرطيّة، وإلاّ - كما في العلم الإجماليّ القائم على أساس البرهان - حصل
العلم بالقضايا الشرطيّة.

إذا عرفت ذلك قلنا في المقام: إنّ لا يتولّد لنا علم إجماليّ ثالث، ولأجل التوضيح نفترض الآن:
أنّ المعلوم بالإجمال صدقه من الأخبار الإلزاميّة واحد، فنقول: إنّنا وإن كنّا نعلم إجمالاً بوجوب
الدعاء عند رؤية الهلال أو عند رؤية الشمس، وكذلك نعلم إجمالاً بحرمة الدعاء عند رؤية الهلال،
أو حكم إلزاميّ آخر، ولكن العلم الإجماليّ الثاني لا ينحلّ إلى العلم بقضايا شرطيّة بأن نفترض
العلم بأنّه لو لم يكن الدعاء عند رؤية الهلال حراماً، إذن فهناك حكم إلزاميّ آخر؛ لأنّ العلم
الإجماليّ الثاني إنّما كان وليداً لتجمّع الاحتمالات، وقد عرفت أنّ مثل هذا العلم لا ينحلّ إلى
العلم بقضايا شرطيّة كي يكون علمنا بصدق الشرط في بعض القضايا الشرطيّة مساوفاً للعلم
الإجماليّ الثالث، وهو العلم بفعليّة بعض الجزاءات.

هذا إذا افترضنا أنّ المعلوم بالإجمال في دائرة الأخبار الإلزاميّة واحد، أمّا إذا افترضناه عشرة -
مثلاً - فيأتي فيه أيضاً عين البيان، إلاّ أنّه يجعل مصبّ الكلام هو العاشر.

المقام الثاني: في كفاية العلمين الأوّلين وعدمها في تنجيز مادّتي الافتراق بعد فرض الفراغ
عن عدم وجود علم إجماليّ ثالث.

ولا يتوهم أنّ هذا البحث بالنسبة لجانب هذا الخبر الإلزاميّ غير مئتمّر؛ لأنّ
المعلوم بالإجمال في دائرة الأخبار الإلزاميّة مقدار أكثر من مقدار مادّة الاجتماع
بين العلمين، فيوجد - لا محالة - علم إجماليّ في دائرة الأخبار الإلزاميّة حتّى يقطع النظر عن
مادّة الاجتماع، وهو كاف في تنجيز هذا الخبر الإلزاميّ.

فإنّ هذا التوهم مدفوع بأنّه وإن كان المعلوم بالإجمال أكثر من مقدار مادّة الاجتماع بين
العلمين، فمادّة الاجتماع فرد واحد والمعلوم بالإجمال عشرة مثلاً، لكن المقصود هو بيان تنجّر
العاشر بحيث لو ارتكب الجميع عوقب بعقابات عشرة لا تسعة.

والتحقيق: أنّ هذين العلمين ينجزان مادّتي الافتراق، ويكون الاحتياط فيهما واجباً؛ لأنّ كلّ
واحدة منهما طرف لعلم إجماليّ، والعلمان وإن عجزا عن تنجيز مادّة الاجتماع لتعاكسهما في
التأثير لكن هذا لا يمنع عن تأثيرهما في مادّتي الافتراق.

ويمكن أن يتخيّل بأحد الوجوه سقوط العلمين عن التأثير حتّى في مادّتي الافتراق:

منها: قياس ما نحن فيه باب الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجماليّ بعينه بأن يقال: إنّ مادّة
الاجتماع حالها حال ذلك الفرد المضطرّ إليه، فكما يسقط العلم الإجماليّ في ذلك الباب عن
التأثير حتّى بالنسبة للفرد غير المضطرّ إليه كذلك الأمر فيما نحن فيه.

ويرد عليه: أنّ القياس مع الفارق؛ إذ في باب الاضطرار يكون التكليف على فرض وجوده في
جانب المضطرّ إليه مرفوعاً بالاضطرار، فليس لنا علم بالتكليف على كلّ تقدير، ويصبح احتمال
التكليف في الجانب الآخر شكّاً بدوياً. وأمّا فيما نحن فيه، فنحن غير مضطرّين إلى مادّة الاجتماع
ولا إلى تركه، وإتّما نحن مضطرّون إلى جامع المخالفتين الاحتماليتين، أي: إلى الجامع بين
الفعل والترك؛ لاستحالة خلوّ الإنسان عنهما، والاضطرار إلى جامع الفعل والترك لا يرفع

التكليف بالفعل أو التكليف بالترك، فكلّ واحد من العلمين الإجماليين ثابت على حاله ولم ينقلب إلى الشكّ البدويّ كما في باب الاضطرار.

ومنها: قياس ما نحن فيه بالتكليف المرّد بين شخصين كما في واجدي المنّي في الثوب المشترك، بتقريب أنّ كلّ واحد من واجدي المنّي في الثوب المشترك عالم بثبوت التكليف من قبل المولى، ومع ذلك لا يتنجز عليه. والسرّ في ذلك أنّ هذا التكليف على تقدير توجّهه إلى غيره لا يكون للمولى حقّ الطاعة على هذا الشخص، ولا يكون هذا التكليف مؤثراً بالنسبة إليه في عالم الإطاعة وحقّ المولويّة، فعلمه بالتكليف ليس علماً بتكليف ذي أثر في عالم الطاعة وحقّ المولويّة على كلّ تقدير. وكذلك الأمر فيما نحن فيه، فإنّ التكليف على تقدير ثبوته في مادّة الاجتماع ليس داخلياً في دائرة حقّ الطاعة، فعلمنا بالتكليف ليس علماً بتكليف ذي أثر في عالم الطاعة وحقّ المولويّة على كلّ تقدير.

ويرد عليه: أنّ هذا أيضاً قياس مع الفارق، توضيح ذلك: أنّ هنا خلافاً بين الأصوليين في أنّ العلم الإجماليّ هل ينجز واقع المعلوم بحدوده؛ لكونه معلوماً ولو بالإجمال، أو ينجز الجامع فحسب؛ لكونه المقدار الواصل؟ ولدينا تفصيل في المقام بين الشبهة الموضوعيّة والحكميّة، ولا نريد هنا الدخول في هذا البحث، ونوكله إلى محلّه. وإتّما نقول هنا: إنّ تنجز الجامع على أيّ حال مسلّم لوصوله بلا إشكال، وهذا الجامع فيما نحن فيه واصل ومتعلّق لحقّ المولويّة، فإنّ الجامع بين مادّة الاجتماع وإحدى مادّتي الافتراق واصل إلى المكلف ومتوجّه إليه وقابل للتنجيز، وللمولى حقّ الطاعة بهذا المقدار، وليس الجامع كواقع المعلوم في كونه مرّداً بين ما لا يجب امتثاله عقلاً وما يجب امتثاله عقلاً. وأمّا في مثل واجدي المنّي في الثوب المشترك فليس الأمر كذلك؛ لأنّ الجامع بين تكليف نفسه وتكليف غيره لا يعقل أن يكون متعلّقاً لحقّ المولى عليه، وإتّما هو جامع بين

ما يتعلّق به حقّ المولى عليه وما لا يتعلّق به حقّ المولى عليه(1).

1)

(ومنها: قياس ما نحن فيه بموارد الانحلال الحكمي، كما إذا كان أحد طرفي العلم الإجماليّ بالنجاسة مستصحب النجاسة، فأصالة الطهارة في الطرف الآخر تجري؛ لعدم وجود معارض لها. وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ مادّة الاجتماع غير قابلة للتنجيز، فالأصل المرخص إتّما يكون له مورد في مادّتي الافتراق، فيجري فيهما؛ لعدم الابتلاء بالمعارضة مع الأصل في مادّة الاجتماع. ويرد عليه: أنّ قياس المقام بمثل ما إذا كان أحد طرفي العلم الإجماليّ بالنجاسة مورداً لاستصحاب النجاسة قياس مع الفارق؛ وذلك لوجهين: الأول: أنّ الصحيح في باب الانحلال الحكمي أنّ الانحلال الحكمي لا يكون بمجرد اختصاص الأصل المرخص بأحد الطرفين، بل ي كون بثبوت أصل إلزامي عقليّ أو شرعيّ في الطرف الآخر، كي لا يساوق الترخيص في هذا الطرف للترخيص في المخالفة القطعيّة أو الترخيص القطعيّ في المخالفة، ففي باب استصحاب نجاسة أحد الطرفين يكون الانحلال الحكمي تاماً؛ لأنّ أصالة الطهارة في الإناء غير مستصحب النجاسة لا تساوق الترخيص في المخالفة القطعيّة أو الترخيص القطعيّ في المخالفة. وهذا بخلاف المقام؛ لأنّ مادّة الاجتماع لا يوجد فيها أصل إلزامي، فالترخيص في مادّة الافتراق يساوق الترخيص في المخالفة القطعيّة، أو الترخيص القطعيّ في المخالفة. والثاني: أنّ الانحلال الحكمي إتّما يوجب جريان البراءة الشرعيّة لا العقليّة، والبراءة الشرعيّة في المقام ليست مخصوصة بمادّة الافتراق، فإنّ مادّة الاجتماع أيضاً مجرى للبراءة عن الوجوب أو الحرمة في حدّ ذاتها؛ لأنّ مادّة الاجتماع وإن لم تكن قابلة للتنجيز العقليّ لكنّها قابلة لجعل الاحتياط الشرعيّ في أحد الطرفين فقط من الوجوب أو الحرمة، فتجري البراءة الشرعيّة لا محالة في حدّ ذاتها التي تقابل الاحتياط الشرعيّ، ويقع التعارض بينها وبين البراءة الشرعيّة في مادّة الافتراق. وهذا بخلاف مثال جريان استصحاب النجاسة في أحد طرفي العلم الإجماليّ، فإنّ أصالة الطهارة في هذا المثال تصح بلا معارض.

واستيعاب الكلام لتمام الجهات في هذا المقام موكول إلى بحث كبراه الذي يأتي - إن شاء الله - في محله حتى يسهل التكلم فيه بعد الاطلاع على مباني البحث: من اقتضاء العلم الإجمالي أو عليته، ونحو ذلك، وثمراتها.

مع الأصل اللفظي الفوقاني:

المبحث الثاني: في ملاحظة هذا الخبر مع أصل لفظي فوقاني كأصالة العموم والإطلاق في الكتاب والسنة القطعية، فإن فرض توافقهما فلا ثمرة في المقام، وإن فرض تخالفهما: فإمّا أن يكون الخبر إلزامياً والعامّ ترخيصياً، أو بالعكس، أو أن يكون كلاهما إلزاميين بأن يدلّ أحدهما على الوجوب والآخر على التحريم، فهنا ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يكون الخبر إلزامياً والعامّ ترخيصياً. وقد ذكر المحقق الخراسانيّ (قدس سره) وغيره من المحققين أيضاً - على ما أتذكر - : أنّه لا يعمل بخبر الواحد؛ لأنّ العمل به إنّما هو من باب منجزية العلم الإجماليّ، وأصالة الاشتغال، ومن المعلوم أنّ هذا الأصل لا يقاوم في مقابل العموم الترخيضيّ المقطوع بحجّيته.

وأورد على ذلك السيّد الأستاذ بأننا نعلم إجمالاً بتخصيص بعض تلك العمومات الفوقانية، فيقع التعارض بين تلك الأصول اللفظية والتساقط، فلا يمكن التمسك بأيّ عامّ، أو مطلق ترخيصيّ.

أقول: دعوى مثل هذا العلم الإجماليّ تحتاج إلى حساب دقيق في الفقه لتصفية مقدار ما عندنا من العمومات والمطلقات الثابتة بالدليل القطعيّ، وما في قبالتها: من أخبار آحاد مخصّصة ومقيّدة، ومدى كثرتها، لكي نرى هل يتقوّى عندنا احتمال التخصيص حتى يصل إلى درجة العلم أو لا؟ وفي أكبر الظنّ: أنّ مثل هذا العلم الإجماليّ غير موجود، فإنّنا لو أفرزنا العمومات والمطلقات

التاريخية الثابتة بالدليل القطعي لم يكن لنا علم بتخصيصها بأكثر من المخصّصات المعلومة تفصيلاً بالإجماع ونحوه من الأدلة القطعية، أو بأخبار الأحاد المتراكمة التي يحصل منها الظنّ الاطمئنانيّ، فإننا وإن كنّا نعلم إجمالاً بورود مخصّصات أو مقيدّات من الأئمّة (عليهم السلام) أزيد من المقدر المعلوم بالتفصيل، لكن لا نعلم كون بعض تلك المخصّصات والمقيدّات غير المعلومة بالتفصيل مخصّصاً ومقيداً للعمومات والإطلاقات القطعية، فلعلّها جميعاً مخصّصة ومقيدة لما لم يصلنا بنحو القطع، فأصالة العموم والإطلاق في القطعيّات سليمة عن المعارض؛ إذ لا تجري أصالة العموم والإطلاق في غير القطعيّات المفروض عدم ثبوت حجّيتها كي يقع التعارض بينهما.

ولو سلّمنا القطع بوجود تخصيص زائد للعمومات والإطلاقات القطعية فهذه التخصيصات الأخرى غالباً لها علوم إجمالية صغيرة، وينحصر تأثيرها في دائرة تلك العلوم الإجمالية الصغيرة، فمثلاً في قوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) نعلم بعض المخصّصات القطعية، وهو ما دلّ على أن لا يكون البائع مكرهاً، وتوجد بعض المخصّصات الظنيّة كشرط البلوغ، أو مالية العين مثلاً، فلو ظننّا بشرط البلوغ وبطلان بيع الصبيّظناً معتدّاً به إمّا باعتبار ورود رواية على ذلك، أو باعتبار فرض الشهرة، أو الإجماع، أو نحو ذلك، وظننّا أيضاً بشرط المالية وبطلان بيع ما لا توجد له مالية، وهكذا، جمعنا ثلاثة أو أربعة من مثل هذه الموارد، فعندئذ يحصل الاطمئنان بوجود تخصيص في بعض هذه الموارد⁽¹⁾، ويقتصر أثر هذا العلم أو الاطمئنان الإجماليّ على مورده.

(1) وهذا الاطمئنان إمّا يكون منجزاً لو كان ناتجاً عن المضعّف الكيفيّ الموجب لكون الاستبعاد منصباً ابتداءً على مجموع الأطراف منقسماً منه إلى كلّ فرد من الأطراف. ←

وبكلمة أخرى: لو سلّمنا وجود تخصيص زائد معلوم فلا نسلم به بأكثر من هذا المقدر، وهو العلوم الإجمالية الصغيرة المخصوصة بموارد معيّنة، ولا يوجد لنا علم إجماليّ يقع كلّ ما احتملت مخصّصته طرفاً له.

الصورة الثانية: أن يكون الخبر ترخيصياً والعامّ إلزامياً، وعندئذ يؤخذ أيضاً بالعامّ، فإنّ الخبر الترخيضيّ لم يؤخذ به في مقابل أصالة الاشتغال، فما ظنك بمعارضته لأصالة العموم أو الإطلاق في الدليل القطعيّ الصدور؟!

وهنا أيضاً استشكل السيّد الأستاذ بأننا نعلم إجمالاً بورود بعض المخصّصات الترخيضيّة على تلك العمومات الإلزاميّة، فتتساقط الأصول اللفظيّة في تلك القطعيّات بالتعارض.

ولكن رغم ذلك قال السيّد الأستاذ بوجوب العمل بالعامّ، لا من باب الحجّية، بل من باب العلم الإجماليّ بإرادة العامّ ولو في بعض هذه العمومات، وأننا لا نحتمل أنّ العامّ ليس مراداً في شيء منها.

أقول: لا يمكن المساعدة على شيء من الدعويين:

أمّا الدعوى الأولى - وهي دعوى العلم الإجماليّ بالتخصيص - فالإشكال فيها هو الإشكال في الغرض السابق.

وأمّا الدعوى الثانية - وهي دعوى العلم الإجماليّ بإرادة العموم في بعض

→ أمّا لو كان ناتجاً عن المضعّف الكميّ فحسب، ومنصباً ابتداءً على كلّ فرد من الأطراف، وبالتركيب بين هذه الاستبعادات الظنيّة تولّد الاطمئنان بعدم المجموع، فهذا الاطمئنان لا يزيد عقلاً على أصل الظنون التي تركّب منها، ولا يمنع عن التمسك في كلّ مورد من موارد تلك الظنون بالأصل اللفظيّ أو العمليّ النافي للتكليف في

الموارد - فيرد عليها: أنه هل المقصود بكون العامّ مراداً في بعض هذه العمومات هو العلم الإجماليّ بإرادة العامّ في قبال هذه الأخبار المخصّصة، أو العلم الإجماليّ بإرادة العامّ في قبال كلّ ما يتصوّر كونه تخصيصاً له ؟

فإن كان المقصود هو الأوّل فمرجع هذا إلى دعوى العلم الإجماليّ بكذب بعض المخصّصات الترخيبيّة، وهذا خلاف الوجدان، فإنّنا نحتمل أنّ تمام ما ورد في الكتب الأربعة: من الأخبار الترخيبيّة غير المبتلاة بالمعارض والتي يحتمل صدورها من المعصوم، صادراً كلّاً من المعصوم، فلا علم لنا بأنّ العامّ صادق في بعض هذه الموارد، وأنّ بعض هذه الأخبار كاذبة.

وإن كان المقصود هو الثاني - أعني: العلم بإرادة العموم في قبال التخصيص من كلّ جهة - فلا إشكال في ثبوت هذا العلم؛ إذ فرض التخصيص من كلّ جهة يستلزم إلغاء أصل الدليل العامّ رأساً إلا أنّ هذا لا أثر له في المقام، فإنّ العلم الإجماليّ بالتخصيص الموجب لتعارض العمومات وتساقطها - كما فرض - كان في العمومات المقابلة للتخصيص الواردة في أخبار الآحاد، فهي متنساقطة بحسب الفرض، وباقي العمومات باقية على حجّيتها، والعلم الإجماليّ بصدق بعض العمومات المتردّدة بين ما هو حجّة وما هو غير حجّة لا يوجب ضرورة الاحتياط في دائرة غير الحجّة؛ إذ من المحتمل أن تكون العمومات الصادقة كلّها في دائرة العمومات التي هي حجّة بالفعل⁽¹⁾. فتحصل: أنّه بعد سقوط أصالة العموم بالعلم الإجماليّ بالتخصيص

(1) نعم، كان بإمكان السيّد الخوئيّ أن يقول بضرورة الاحتياط في دائرة العمومات المقابلة للتخصيص الواردة، ببيان: أنّنا وإن علمنا إجمالاً بصدق خمسة من التخصيصات مثلاً، ولكننا نجري على الإجمال أصالة العموم فيما عدا العمومات الخمسة ←

- بحسب فرضه - لا يوجد علم إجماليّ منجّز، فيكون العمل على طبق الأخبار النافية.

الصورة الثالثة: أن يكون الخبر والعامر أحدهما إيجابياً والآخر تحريمياً، وهنا أيضاً يرجع إلى العامر ولا أثر للخبر، فإنّ الأخذ به إنّما يكون لأصالة الاشتغال الساقطة في قبال الدليل الاجتهاديّ.

هذا، ولو سلّمنا ما مضى عن السيّد الأستاذ: من العلم الإجماليّ بتخصيص بعض العمومات، والعلم الإجماليّ ببقاء بعضها على عمومها، تأتّى فيما نحن فيه القول بأنّ العلم والخبر كلّ منهما غير حجّة في نفسه، وكلّ منهما طرف لعلم إجماليّ بالإلزام، والعلمان الإجماليّان متعاكسان في مادّة الاجتماع، ويكون ذلك من معارضة خبر إلزاميّ لأصالة الاشتغال، ولا يؤثّر العلمان في مادّة الاجتماع، ويؤثّران في مادّتي الافتراق.

مع التعارض بين خبرين:

المبحث الثالث: في التعارض بين خبرين، فإن كان أحدهما إيجابياً والآخر تحريمياً تساقطا، فإنّ كلّاً منهما وإن كان مقتضى طرفيّته لعلم إجماليّ بالإلزام التنجيز، لكن تنجيزهما معاً غير ممكن، وتنجيز أحدهما ترجيح بلا مرجّح ولا معنى لحقّ المولويّة في هذا المورد.

→ التي قابلت تلك التخصيصات الخمسة، وبهذا يثبت تعبّداً بقاء قسم من العمومات المقابلة للتخصيصات على عمومها، وهذا يوجب علينا الاحتياط في دائرة جميع تلك العمومات؛ لعدم تعيّن المخصّص منها من غير المخصّص. وهذا البيان وإن أمكن النقاش فيه فلسفياً لعدم العلم بتعيّن تلك الخمسة ولا ما عداها في الواقع، ولكنّه بيان مقبول عرفاً، وبالتالي يوجب البناء تعبّداً على حجّية بعض هذه العمومات وعلى ما يلزمه من وجوب الاحتياط.

وإن كان أحدهما ترخيصياً والآخر إلزامياً فالصحيح أنّه لا بدّ من الأخذ بالخبر الإلزاميّ ولا عبرة بالخبر الترخيضيّ؛ لأنّ الأوّل طرف للعلم الإجماليّ الأوّل المنجّز، والثاني طرف للعلم الإجماليّ الثاني الذي لا أثر له.

وهناك وجه للقول بعدم تأثير الخبر الإلزاميّ الذي في قبالة خبر ترخيصيّ يمكن أن يذكر من قبّل المستدلّين بذلك التقريب العقليّ، وهو أن يقال: إنّ لنا مضافاً إلى العلوم الإجماليّة الثلاثة الماضية التي يقال بانحلال الأوّل منها بالثاني، والثاني بالثالث، علماً إجمالياً رابعاً في خصوص دائرة الأخبار الإلزاميّة غير المبتلاة بالمعارض، ويدّعى من قبل ذلك المستدلّ انحلال العلم الثالث بالرابع كما انحلّ العلم الثاني بالثالث إن ساعد وجدانه على كون المعلوم بالعلم الرابع بمقدار المعلوم بالعلم الثالث، فبالثالي لا يجب الاحتياط في دائرة الأخبار الإلزاميّة المبتلاة بالمعارض.

لكنّك عرفت أنّ انحلال العلم الثاني بالثالث ممنوع حتّى مع تساوي المعلومين، وكذلك الأمر هنا⁽¹⁾.

(1) لا يخفى أنّه لو سلّم في المقام تساوي المعلومين فلا بدّ من انحلال العلم الثالث بالرابع، ولا يمكن في إياسه بالعلم الثاني والثالث؛ لأنّ النسبة بين الأخبار الإلزاميّة غير المبتلاة بالمعارضة مع الأخبار الإلزاميّة المبتلاة بها هي التباين لا العموم من وجه، بخلاف النسبة بين الأخبار والشهيرات مثلاً، والعلم الثاني إنّما لم ينحلّ بالثالث رغم فرض تساوي المعلومين؛ لأنّ النسبة بين الأخبار والشهيرات كانت عموماً من وجه، فأمكن دعوى أنّ المعلوم بالإجمال في الأخبار وإن كان بقدر المعلوم بالعلم الثاني لكن الشهيرات أيضاً فيها قدر معلوم بالإجمال مردّد بعضه بين مادّة الافتراق ومادّة الاجتماع، واحتمال انطباقه على مادّة الاجتماع أوجب أن لا يكون المعلوم بالعلم الثاني

هذا تمام الكلام في هذا التقريب العقليّ في المقام. ونغضّ النظر عن سائر الوجوه العقلية المذكورة هنا ومناقشتها.

وإلى هنا تمّ كلامنا في الأمارات التي قام الدليل الصحيح على حجّيتها في مقام إثبات الأحكام الشرعية.

→ الثالث، واحتمال انطباقه على مادّة الافتراق أوجب عدم الانحلال. أمّا في المقام، فلو فرض العلم الإجماليّ بصدق بعض الأخبار الإلزامية المبتلاة بالمعارض كان هذا مساوفاً لكون المعلوم بالعلم الثالث أكثر من المعلوم بالعلم الرابع؛ إذ لا توجد مادّة اجتماع بين المبتلاة بالمعارض وغير المبتلاة بالمعارض كي يحتمل الانطباق على مادّة الاجتماع، ولو لم يفرض العلم الإجماليّ بصدق بعض الأخبار الإلزامية المبتلاة بالمعارض صحّ القول بانحلال العلم الثالث بالعلم الرابع بعد فرض تساوي المعلومين.

الأمارات الطّبيّة / 5

الظنّ

(مقدّمات الانسداد)

- معنى الكشوف والحكومة.
- تنقيح الكلام في مقدّمات الانسداد.
- تلخيص مبادئ الكشوف والحكومة.

الصفحة 667 قد تدعى حجّية مطلق الظنّ في استنباط الأحكام الشرعيّة، ويستدلّ على ذلك بوجوه، وشيء منها لا يمكن المساعدة عليه، ونحن نقتصر من بينها على ذكر ما يسمّى بدليل الانسداد، فنقول:

قد أُلّف دليل الانسداد من مقدّمات تذكر بعنوان محاولة إثبات حجّية مطلق الظنّ بها، ويبحث عن تمامية ذلك وعدمها.

وذكر المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله): أنّ مقدّمات الانسداد خمس:

- 1 - العلم الإجماليّ بالتكليف.
- 2 - انسداد باب العلم والعلميّ، أي: الحجّة في مقام إثبات التكليف.
- 3 - عدم جواز إهمال الأحكام.
- 4 عدم جواز الرجوع إلى الأصول في تمام الموارد من قبيل: البراءة، والاستصحاب، والتخيير، أو الرجوع إلى مجتهد يؤمن بالانفتاح، وعدم وجوب الاحتياط في جميع الموارد.
- 5 - عدم جواز الرجوع إلى الوهم في قبال الظنّ⁽¹⁾.

(1) الموجود في الكفاية هو عدم جواز الرجوع إلى الوهم أو الشكّ.

وهذا التأليف لصورة الدليل ومقدّماته لا يخلو من مؤاخذات، فترى أنّ المقدّمة الأولى - وهي العلم الإجماليّ بالأحكام - ليست مقدّمة في عرض سائر المقدّمات، ويتمّ دليل الانسداد بدونها، وإنّما هي دليل من أدلّة ما يقال في المقدّمة الرابعة: من عدم جواز الرجوع إلى الأصول النافية. وأنّ المقدّمة الثالثة وهي عدم جواز إهمال الأحكام: إن أريد بها ترك امتثالها بنفيها بالأصل، فهي راجعة إلى ما في المقدّمة الرابعة: من عدم جواز الرجوع إلى الأصول النافية. وإن أريد بها وجوب تحديد الموقف العمليّ في قبال تكاليف المولى ولو بإجراء البراءة، وحرمة إهمالها بمعنى ترك تحديد الموقف العمليّ تجاهها، فهذا عبارة أخرى عن مولويّة المولى وثبوت حقّ الطاعة له علينا، وأنّه ليس حاله بالنسبة لنا حال إنسان اعتياديّ، وهذا مسلّم ومفروغ عنه قبل علم الأصول، وليس ممّا يبحث عنه في دليل الانسداد، ولا ينبغي جعله مقدّمة من مقدّمات دليل الانسداد⁽¹⁾. وإن أريد بها أنّ الأحكام باقية، ولم تنسخ، ولم ترفع بواسطة انسداد باب العلم والعلميّ، ورد عليه ما أوردناه على المقدّمة الأولى.

وعلى أيّ حال، فالذي ينبغي أن يقال في مقام ترتيب صورة دليل الانسداد: إنّّه بعد أن فرغنا قبل علم الأصول في ثبوت أحكام علينا، وثبوت حقّ الطاعة للشارع في أحكامه، ووجوب تحديد الموقف العمليّ تجاهها لا بدّ من تأسيس هذا الموقف، وطريقة الخروج عن عهدة المولويّة على أحد الأسس الآتية:

- 1 - على أساس القطع.
- 2 - على أساس الحجّة.
- 3 - على أساس إجراء الأصول بالنسبة لكلّ مورد مورد.

(1) وإلاّ فإثبات وجود الله أيضاً مقدّمة من مقدّمات دليل الانسداد.

4 - على أساس الاحتياط التام.

5 - على أساس التقليد.

6 - على أساس الأخذ بما يقابل الظن وهو الوهم.

7 - على أساس الظن.

والحصر وإن لم يكن عقلياً لكنّه شبيه بالحصر العقليّ بعد وضوح بطلان غير هذه الأمور السبعة. فإذا أبطلنا تمام الشقوق الستة الأولى انحصر الأمر في السابع وهو الظن.

معنى الكشف والحكومة

ثمّ إنّ دليل الانسداد تارة يؤلّف بشكل ينتج الكشف، وأخرى يؤلّف بشكل ينتج الحكومة، وقبل درس ذلك ينبغي فهم معنى الكشف والحكومة:

أمّا الكشف: فواضح، وهو: أنّ العقل يكشف بواسطة هذه المقدمات عن جعل الشارع حكماً ظاهرياً بحجّية الظنّ ومنجزّيته.

وأمّا معنى الحكومة: فهو على ما أفاده المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) حكم العقل عند الانسداد بحجّية الظنّ بمعنى منجزّيته ومعذّريّته، كحكمه بمنجزّية القطع ومعذّريّته.

وأورد على ذلك السيّد الأستاذ بأنّ العقل ليس جاعلاً ومشرّعاً كي يحكم بحجّية الظنّ، وإنّما شأنه درك لزوم امتثال المولى وعدم مخالفته، ومن هنا فسّر السيّد الأستاذ الحكومة بتفسيّر آخر.

وأمّا المحقّق النائينيّ (رحمه الله) فهو أيضاً لم يقبل بتفسير المحقّق الخراسانيّ للحكومة، وفسّرها بتفسير آخر. وإشكاله على تفسير المحقّق الخراسانيّ (قدس سره) هو: أنّ الحجّية كانت من ذاتيّات القطع لا من ذاتيّات الظنّ، لكون القطع كشفاً تاماً، والظنّ كشفاً ناقصاً، وما يكون أمراً خارجاً عن ذاتيّات شيء يستحيل أن يدخل في وقت من الأوقات في ذاتيّاته، فحجّية الظنّ دائماً لا تعقل إلاّ بالجعل.

وبالإمكان أن يجعل مجموع الإشكاليين - أعني: إشكال السيّد الأستاذ، وإشكال المحقّق النائيني - إشكالاً واحداً ذا شقّين، بأن يصاغ الإشكال على المحقّق الخراسانيّ ببيان: أنّه هل المراد من حكم العقل بحجّية الظنّ عند الانسداد جعله للظنّ حجّة، أو إدراكه الحجّية بذاته لا يجعل جاعل؟ فعلى الأوّل يرد عليه: أنّه ليس من وظيفة العقل جعل والتشريع، وعلى الثاني يرد عليه: أنّ الحجّية التي لم تكن من ذاتيّات الظنّ - لكونه كشفاً ناقصاً - يستحيل أن تصبح من ذاتيّاته لدى عروض الانسداد، بل لعلّ هذا هو المقصود للمحقّق النائينيّ (رحمه الله)، فإنّه يستفاد كلا شقّي الإشكال من تقرير الشيخ الكاظمي (قدس سره)¹.

وعلى أيّ حال، فمقصود المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) كما يستفاد من عبارته ليس هو جعل العقل الحجّية للظنّ حتّى يرد عليه الشقّ الأوّل من الإشكال، وإنّما مقصوده هو إدراك العقل لحجّية الظنّ عند الانسداد على حدّ إدراكه لحجّية القطع، فإن ورد عليه إشكال فإنّما يرد عليه الشقّ الثاني من الإشكال. والصحيح عدم ورود هذا الشقّ من الإشكال عليه أيضاً، فإنّ حجّية القطع كما مضى ممّا تفصيلاً ليس من اللوازم الذاتيّة للقطع بالمعنى الذي يقولونه، وإنّما هي مرتبطة بحقّ المولويّة، وواقع المطلب: أنّ للمولى حقّ الطاعة علينا، فلو فرضنا - مماشاةً في النتيجة مع الأصحاب - أنّ الداخل في دائرة هذا الحقّ هو خصوص التكاليف المعلومة أنتج ذلك كون القطع حجّة دون الظنّ والشكّ، والحجّية التي ثبتت للقطع بهذا النحو لا مانع من ثبوتها بهذا النحو للظنّ أحياناً، بأن يحكم العقل في بعض الأحيان بأنّ التكاليف المظنونة داخلية تحت دائرة حقّ المولويّة لكنّنا ما كدخول التكاليف المعلومة إطلاقاً في تلك الدائرة. والصحيح: أنّ ما أفاده المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) من معنى الحكومة في غاية المتانة.

(1) راجع فوائد الأصول، ج 3، ص 102.

تفسير أخرى للحكومة:

بقي في المقام: بيان ما فسّر به السيّد الأستاذ والمحقّق النائينيّ الحكومة بعد اعتقادهما ببطلان تفسير المحقّق الخراسانيّ لها:

أمّا السيّد الأستاذ فقد فسّر الحكومة بالتبويض في الاحتياط، وأتّه بعد أن تنجّر الحكم بالعلم الإجماليّ يحكم العقل ابتداءً بالاحتياط التامّ، وإذا جازت مخالفة الاحتياط في الطرف الموهوم والمشكوك لنكتة ما اقتصر العقل على الحكم بالاحتياط في الطرف المظنون.

أقول: إن كان مقصود السيّد الأستاذ جعل اصطلاح جديد للحكومة؛ لعدم معقولية المعنى المرتكز لدى الأصحاب، فله الأمر، ولكن المفروض أن يعبر عندئذ بتعبير من قبيل: (إنني أُسمّي التبويض في الاحتياط بالحكومة، وأنّ الحكومة بمعناها المرتكز غير معقولة)، لا بمثل تعبيري: (إنّ معنى الحكومة هو التبويض في الاحتياط). وإن كان مقصوده تفسير الحكومة بالمعنى المصطلح لدى الأصحاب، فهو عجيب، فإنّ الحكومة ليست هي التبويض في الاحتياط عند أحد، فإنّ المحقّق النائينيّ (رحمه الله) على ما في تقرير بحثه المكتوب بقلم نفس السيّد الأستاذ، وتقريره الآخر الذي كتبه الشيخ الكاظميّ مصرّح بأنّ الحكومة غير التبويض في الاحتياط، وبعض كلمات الشيخ الأعظم (رحمه الله) لا يخلو من إشعار بذلك، بل بعض كلماته لدى البحث عن تعميم الظنّ وإهماله صريح أو كالصريح في ذلك، وهو الذي فهمه منه تلميذه الميرزا الشيرازيّ الكبير (رحمه الله) وكذلك المحقّق النائينيّ (قدس سره)، ومدرسة الميرزا الشيرازيّ الكبير وكذلك مدرسة المحقّق النائينيّ تعتقدان أنّ من مفاخر الشيخ الأعظم إبطال دليل الانسداد بإبداء التبويض في الاحتياط في قبال ما يستدلّ عليه بالانسداد من الكشف أو الحكومة. وهناك معركة مفصلة دائرة بين الشيخ الأعظم

والمحقّق النائينيّ كتبها السيّد الأستاذ بقلمه، وكذلك الشيخ الكاظميّ حول أنّ الشيخ الأعظم يرى أنّ دليل الانسداد لو تمّ فهو منتج للحكومة، والمحقّق النائينيّ يرى أنّه يستحيل إنتاجه للحكومة، فلو لم يكن عقيماً فهو ينتج الكشف، ولو كان عقيماً فالنتيجة هي التبويض في الاحتياط. هذا حال الشيخ الأعظم والمحقّق النائينيّ (قدس سرهما)، وأمّا المحقّق الخراسانيّ فقد عرفت ما فسّر به الحكومة.

والخلاصة: أنّ شيئاً من الاتجاهات العامّة في الأصول لا يفسّر الحكومة بالتبويض في الاحتياط.

وأمّا المحقّق النائينيّ فكلامه في تفسير الحكومة بنحو يبين التبويض في الاحتياط مشوّش في كلا تقريريه خصوصاً في تقرير الشيخ الكاظميّ، ولعلّ هذا التشويش هو الذي أدّى بالسيّد الأستاذ إلى القول بأنّ الحكومة هي التبويض في الاحتياط.

وما يستخلص من تلك العباير المشوّشة هو: أنّ التبويض في الاحتياط يكون في مورد العلم الإجماليّ بأحكام عديدة دار أمرها بين عدّة أطراف، وثبت عندنا عدم وجوب الاحتياط في بعض تلك الأطراف، فترفع اليد عن قاعدة وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجماليّ بمقدار ما ثبت من جواز الترك، وملتزم بالاحتياط في باقي الأطراف، والحكومة تكون في مورد العلم بحكم واحد وتنجزه بالعلم مع دوران أمر امتثاله بين الامتثال الظنّيّ والامتثال الوهميّ، كما لو علمنا بوجوب الصلاة إلى القبلة، ودار أمر القبلة بين القبلة المظنونة والقبلة الموهومة، فيتنزّل العقل - بعد فرض عدم وجوب ما تقتضيه القاعدة الأولى: من الصلاة إلى كلتا الجهتين لضيق الوقت مثلاً - إلى الامتثال الظنّيّ، فهذه هي حجة عقلية للظنّ مرتبطة باب الامتثال وعالم الطاعة بعد تنجّر التكليف، وهذه هي الحكومة لا ما ذكره المحقّق الخراسانيّ: من حكم العقل بحجّة الظنّ في عالم التنجيز.

وأورد(قدس سره) إشكاليين على ما اختاره الشيخ الأعظم(رحمه الله): من أنّ مقدمات الانسداد لو تمّت أنتجت الحكومة، نذكرهما هنا؛ إذ قد يؤثّران في فهم مقصوده في الفرق بين الحكومة والتبويض في الاحتياط:

الإشكال الأوّل: أنّ التنزّل من الامتثال القطعيّ إلى الامتثال الظنّيّ إنّما يكون بالحكومة حينما تنجز التكليف وعجزنا عن امتثاله القطعيّ، فحكم العقل بالامتثال الظنّيّ. أمّا في المقام الذي علمنا فيه بأحكام مرّدة بين المظنونات والمشكوكات والموهومات، فالمبرر للتنزّل إلى العمل بالمظنونات، إنّما هو الإجماع على بطلان الامتثال الاحتماليّ، أو عدم وجوب الاحتياط التامّ. فإن فرضنا الإجماع على بطلان الامتثال الاحتماليّ، فهنا يثبت الكشف؛ لأنّ العمل بالمظنونات إنّما يكون امتثالاً تفصيلياً لا احتمالياً إذا كان الظنّ أمانة شرعيّة، وإن فرضنا أنّ الإجماع لم يقم على بطلان الامتثال الاحتماليّ وإنّما قام على عدم وجوب الاحتياط التامّ، فلا محالة تصل النوبة إلى التبويض في الاحتياط وليس الحكومة، فدلّل الانسداد أمره دائر بين أن يكون عقيماً، أو أن ينتج الكشف.

الإشكال الثاني: أنّ العمل بالمظنونات ليس امتثالاً ظنّياً للأحكام حتّى يقال: إنّ هذا تنزّل من الامتثال القطعيّ إلى الامتثال الظنّيّ من باب الحكومة، وإنّما يحصل الامتثال الظنّيّ للأحكام إذا عمل بالمظنونات والمشكوكات معاً، فإنّ طرح مشكوك الوجوب يساوق الشكّ في الامتثال، والجمع بين الامتثال المظنون في مورد والامتثال المشكوك في مورد آخر ينتج الشكّ في الامتثال بلحاظ المجموع.

وقد ورد في أجود التقريرات الذي كتب في دورة متأخرة عن الدورة التي كتبها الشيخ الكاظميّ جواب على هذا الإشكال سنبحنه فيما يأتي إن شاء الله.

وقبل أن نتعمّق أكثر من هذا فيما نحدس أن يكون هو مقصود المحقّق النائينيّ(رحمه الله) رغم تشويش العبائر في التقريرين نشير إلى تعبير ورد في تقرير الشيخ الكاظميّ

قد يؤيد ما نريد توضيحه، وذلك أنه وإن ورد عن المحقق النائيني التعبير بالتفصيل بين فرض تعدد الحكم ووحده، وأن الحكومة إنما تكون في الثاني، والتبعض في الاحتياط يكون في الأول، ولكن هناك تعبير ورد في تقرير الشيخ الكاظمي⁽¹⁾ مرة أو مرتين، وهو التعبير بالشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية، وأن حكم العقل بحجية الظن على نحو الحكومة إنما يأتي في الشبهة الموضوعية دون الحكمية.

توجيهات فنية لكلام المحقق النائيني:

وبعد: يمكن أن يكون المقصود الذي انعكس في التقريرين بشكل مشوش هو التفصيل بين كون الشبهة موضوعية أو حكمية من دون نظر إلى كون الحكم واحداً أو متعدداً⁽²⁾، وإذا كان مقصوده ذلك فهناك وجه فني لهذا التفصيل بحسب مباني

(1) راجع فوائد الأصول، ج 3، ص 90. (2) ومما يشهد لذلك أن أجود التقريرات - وهو الذي عبر بدلاً عن الشبهة الموضوعية بتعبير «الحكم الواحد» - عطف على الحكم الواحد قوله: «أو ما يكون في حكمه كما إذا علم المكلّف بفوات صلوات متعدّدة»⁽¹⁾، وما يعقل أن يفترض هو السرّ في جعل هذا كالحكم الواحد، هو أن يكون المقياس الحقيقي عند المحقق النائيني ما شرّحه أستاذنا الشهيد: من تنجز الواقع بحده الواقعي بالعلم، كما هو الحال في الحكم الواحد في الشبهات الموضوعية، وهذا المقياس موجود على رأي المحقق النائيني في الصلوات الفائتة المرددة بين الأقل والأكثر، حيث يعتقد (رحمه الله) أن العدد الواقعي الفاتت هو الذي تنجز بالعلم. إذن فالمقياس الحقيقي ليس في عنوان الحكم الواحد والمتعدّد، وإلا فمثال الصلوات الفائتة يكون من المتعدّد لا الواحد. _____ (1) راجع أجود التقريرات، ج 2، ص 136.

المحقق النائيني (قدس سره). وذلك بأن يقال: إذا كانت الشبهة موضوعية كما لو علم بوجوب الصلاة إلى القبلة، وشك في القبلة، فأصل الحكم قد تنجز بالعلم التفصيلي، والعقل يحكم أولاً بتحصيل الامتثال القطعي، ومع العجز عنه يحكم بتحصيل الامتثال الظني. وأما في الشبهة الحكمية كما لو علم بوجوب الظهر أو الجمعة، وحصل الظن بوجوب الظهر، ولم يتمكّن من الجمع بينهما، فهنا لا تعقل حجّة الظن في مرحلة الامتثال، فهو إما أن يكون حجّة في مرحلة التنجز وهي الحكومة بالمعنى الذي ذكره المحقق الخراساني (رحمه الله) ولم يقبله المحقق النائيني (قدس سره)، أو أنه لا حجّة فيه لا في مرحلة التنجز ولا في مرحلة الامتثال، أي: لا يؤثر الظن بنفسه مباشرة في تعيين الامتثال، وتوضيح ذلك: أن في تنجز العلم الإجمالي - بناءً على كونه مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية لا علة تامّة - مبنيين:

الأول: أن هذا العلم إنما نجّز الجامع لأنه المقدار المعلوم، وأما الطرفان فإنما يتنجزان بالاحتمال المقرون بانتفاء المؤمن، والوجه في انتفاء المؤمن هو تعارض الأصول من الجانبين عقليّة وشرعية وتساقطها.

والثاني: أن هذا العلم بنفسه ينجز كلا الطرفين تنجزاً اقتضائياً، أي: موقوفاً على عدم ورود الترخيص في المخالفة الاحتمالية.

والمبنى الأول هو صريح كلمات المحقق النائيني (رحمه الله) في تقرير السيّد الأستاذ والمستشعر من بعض عبارات الشيخ الكاظمي (قدس سره). والمبنى الثاني هو الظاهر من جلّ عبارات الشيخ الكاظمي (رحمه الله). وعلى كلّ من المبنيين يمكن توجيه تفصيل المحقق النائيني في المقام بوجه فني:

أما على المبنى الأول - وهو: أن العلم إنما نجّز الجامع، وأما الخصوصيتان فقد تنجزتا بالاحتمال بعد تعارض الأصول وتساقطها - فالوجه الفني لعدم تأثير الظن بنفسه في تعيين الامتثال هو:

الفردين لولا الاضطرار إلى ترك أحدهما كانت تنتج بالاحتمال، ولكن مع الاضطرار لا ينتج شيء من الخصوصيتين بذلك؛ إذ تنجيز الاحتمال لكلتا الخصوصيتين غير معقول، ولأحدهما دون الأخرى ترجيح بلا مرجح، وتنجيز الظن لمتعلقه خلف مبنى المحقق النائيني، فإنَّ هذا هو الحكومة عند الآخوند التي لم يقبل بها المحقق النائيني، والامثال إنَّما هو فرع التنجيز الذي عرفت كونه مفقوداً في المقام، إذن فتعيين الظن للامثال في جانبه الذي هو الحكومة عند المحقق النائيني غير معقول في الشبهات الحكمية، وإنَّما كان معقولاً في الشبهات الموضوعية؛ لأنَّ الواقع بتمامه كان قد تنجَز بالعلم. إذن فتعيّن جانب الظن للامثال في الشبهة الحكمية يجب أن يكون بوجه آخر، كأن يدعى أنَّ الرخصة في ترك الاحتياط التام بالإجماع إنَّما انصبت ابتداءً على المشكوكات والموهومات دون المظنونات.

فهذا وجه فنّي للتفصيل بين الشبهات الموضوعية والحكمية، وافترض كونه هو المقصود للمحقق النائيني (رحمه الله) يكون بحاجة إلى التجاوز عمّا يوحي إليه عنوان تعدّد الحكم ووحدة الحكم المصرّح به في تقرير السيّد الأستاذ والمفهوم تصريحاً أو تلويحاً⁽¹⁾ من تقرير الشيخ الكاظمي، وتوجيهه بمعنى ينطبق على معنى الشبهة الموضوعية والحكمية، وهذا توجيه معقول في المقام بأن يقال: إنَّ المقصود بتعدّد الحكم ليس هو تعدّد الحكم المعلوم بالإجمال، بل تعدّد الشيء المنجَز، فيدخل مثل العلم الإجمالي بحكم واحد كالظهر أو الجمعة - مثلاً - في فرض تعدّد الحكم؛ لأنَّ الذي ينجَز في المقام حكمان: وجوب الظهر ووجوب الجمعة، وتنحصر وحدة الحكم

(1) استفادة التلويح بذلك من تقرير الشيخ الكاظمي مشكل فضلاً عن التصريح.

في فرض الشبهة الموضوعية كالعلم بوجوب الصلاة إلى القبلة والشك في جهة القبلة.

وتعدّ الحكم بهذا المعنى الذي ذكرناه قد يوجد في الشبهة الموضوعية أيضاً، فتلحق في المقام بالشبهة الحكمية لاشتراكها مع الشبهة الحكمية في النكته، وهي: أنّ المنجز بالعلم إنّما هو الجامع لا الواقع بحدوده، مثاله: ما لو علمنا إجمالاً بنجاسة هذا الماء أو غصبية ذلك الماء، وكذلك ما لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين بناءً على مبنى من يقول بأنّ وجوب الاجتناب عن النجس ينحلّ إلى عدّة أحكام بعدد ما تتواجد من أفراد الموضوع خارجاً⁽¹⁾.

نعم، هذا التفسير الذي فرضناه لكلام المحقّق النائيني (رحمه الله) لا يناسب المثال الموجود في كلام الشيخ الأعظم (رحمه الله)، حيث مثّل بالشبهة الحكمية وهو دوران الأمر بين الظاهر والجمعة، فبناءً على حمل كلام المحقّق النائيني على التفسير الذي ذكرناه، كان ينبغي أن لا يقتصر المحقّق النائيني في إشكاله على الشيخ برفض تطبيقه للحكومة على ما نحن فيه، بل يناقش أيضاً في أصل تصوير الشيخ للحكومة في المثال الذي ذكره.

وإذا تجاوزنا هذا أيضاً لم نجد في أجود التقريرات ما ينافي التوجيه الذي شرحناه لكلام المحقّق النائيني (قدس سره). نعم، نجد في تقرير الشيخ الكاظمي (رحمه الله) أمرين ينافيان هذا التوجيه:

الأول: ما جاء في تقريره من تعليل بطلان الحكومة في المقام بأنّ الإجماع

1)

(ولعلّ هذا هو السرّ في التعبير في أجود التقريرات بالحكم الواحد والمتعدّد بدلاً عن الشبهة الموضوعية والحكمية، فإنّه في مثال العلم الإجمالي بنجاسة هذا الماء أو غصبية ذلك، وكذلك العلم الإجمالي بالنجاسة بناءً على الانحلال بعدد الأفراد الخارجية لا يصدق عنوان الشبهة الحكمية، ولكن يصدق عنوان تعدّد الشيء المنجز.

منعقد على بطلان الامتثال الاحتمالي⁽¹⁾، بينما نتيجة التوجيه الذي ذكرناه هي القول بعدم معقولية الحكومة في نفسها في الشبهات الحكمية بغض النظر عما هو مفاد الإجماع.

والثاني: ما جاء في تقريره أيضاً من أنه بناءً على تنزّل العقل من الاحتياط التام إلى التبعض في الاحتياط يعين العقل الأخذ بجانب الظن⁽²⁾، وهذا ينافي ما ذكرناه في الوجه الماضي: من عدم حجّية الظن في تعيينه لمورد الامتثال، وأنّ تعيين العمل بالمظنون يجب أن يكون بنكّته أخرى.

وأما على المبنى الثاني - وهو: أنّ العلم الإجمالي يقتضي بنفسه تنجيز كلتا الخصوصيتين - فهناك وجهان فتيان لتوجيه التفصيل بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية:

الوجه الأول: أن يقال - بعد البناء على أنّ الاضطرار إلى ترك أحد الفردين يؤدي إلى استحالة تنجيز العلم الإجمالي لكلتا الخصوصيتين المفروض الترخيص في إحداهما - : إنّ العلم الإجمالي يسقط بطرّو الاضطرار إلى أحد الفردين عن تنجيزه لأيّ واحدة من الخصوصيتين إذا كانت نسبة العلم الإجمالي إليهما على حدّ سواء؛ وذلك لأنّ تنجيزه لهما معاً محال بحسب الفرض، وتنجيزه لإحداهما دون الأخرى ترجيح بلا مرجّح. أمّا إذا كان العلم الإجمالي أقرب إلى إحدى الخصوصيتين بأن كان أحد الفردين مظنوناً والأخر موهوماً، فهنا العلم الإجمالي ينجز خصوص الجانب الذي يكون أقرب إليه دون الجانب الآخر، ولا يلزم الترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ الظنّ هنا هو المرجّح، وهذا يعني أنّ تعيين الأخذ بالجانب

(1) راجع فوائد الأصول، ج 3، ص 90. (2) المصدر السابق، ص 92.

المظنون كان بحكم العقل بلا حاجة إلى نكّته خارجيّة، ولكنّ فرقه عن العمل بالظنّ في الشبهة الموضوعية هو: أنّ الظنّ ليس هو الذي عيّن بنفسه مورد امتثال تكليف منجز كما في الشبهة الموضوعية، وإنّما دوره دور ترجيح أحد التنجيزين لنفس العلم على التنجيز الآخر له عند تعارضهما بالاضطرار إلى ترك أحد الفردين، فقد تعيّن الامتثال الظنّي لا لحجّية الظنّ في عالم الامتثال، بل لتنجيز العلم الإجمالي خصوص الجانب المظنون، وحجّية الظنّ في عالم الامتثال هي التي نسمّيها بالحكومة، أمّا العمل بالظنّ في الشبهات الحكمية لأجل الترجيح الذي عرفت، فهو تبعض في الاحتياط وإن كان العقل هو الذي حكم بضرورة العمل بالظنّ.

وبهذا البيان ترتفع المنافاة بين توجيهنا لكلام المحقّق النائيني (رحمه الله)، والأمر الثاني من الأمرين اللذين نقلناهما عن تقرير الشيخ الكاظمي (قدس سره).

الوجه الثاني: مبني على القول بأنّ العلم الإجمالي لا يسقط بطرّو الاضطرار إلى أحد الفردين عن تنجيزه للخصوصيتين، بل تبقى الخصوصيتان منجزتين حتّى بعد الاضطرار، ويقع التزاحم بين تكليفين احتماليين منجزين، وهو يشبه التزاحم بين التكليفين المنجزين بالقطع، كما في مثال الإزالة والصلاة في الوقت مع العجز عن الجمع بينهما، إلّا أنّ التزاحم هنا ليس بين تكليفيين قطعيين، بل بين تكليفين محتملين، ويرجع عندئذ إلى مرجّحات باب التزاحم، فكما أنّ الأهمّيّة مرجّحة في باب تزاخم التكليفين القطعيين، كذلك هي مرجّحة في تزاخم التكليفين المحتملين المنجزين. والأهمّيّة تارة تكون باعتبار المحتمل بمعنى أفوائية الغرض، وأخرى باعتبار الاحتمال بمعنى أفوائية الاحتمال لكون هذا مظنوناً وعدله الآخر موهوماً، فيقدّم المظنون بحكم العقل، ولكن لا لأجل كون الظنّ ابتداءً معيّناً لمورد الامتثال بعد التنزّل عن الامتثال القطعي كما في الشبهات

الموضوعية وهو الحكومة، بل لأجل كون الظنّ مرجحاً لأحد التكليفيين المحتملين (الصفحة 682)
المنجزين على الآخر. وعلى هذا أيضاً لا تنافي بين توجيهنا لمراد المحقق النائيني (رحمه الله)
وما مضى: من الأمر الثاني من الأمرين اللذين نقلناهما عن تقرير الشيخ الكاظمي (قدس
سره).

ولو نوقش في مرجحية الظنّ في باب التزامه بأنّ الظنّ والوهم ظنّ ووهم للعبد لا للمولى، فلا
يحكم العقل باهتمام المولى بجانب المظنون أكثر من اهتمامه بجانب الموهوم، فهذا النقاش
في خصوص ما نحن فيه لا يجري، فإنّ كلامنا إنّما هو في معظم أحكام الفقه لا في مثل حكم
واحد، وعادة لا يحتمل كون مجموع وهميات الشخص في معظم الأحكام أقرب من مجموع
ظنّياته، فالعقل يحكم جزمًا بكون اهتمام المولى في جانب المظنون أشدّ من اهتمامه في
جانب الموهومات.

ويستخلص من تمام ما ذكرناه: أنّ حجّية الظنّ عقلاً لها معان أربعة:

- 1 - حجّيته في مقام التنجيز كالقطع، وهذه هي الحكومة عند المحقق الخراساني (رحمه الله).
- 2 - حجّيته في مقام الامتثال بعد التنزّل عن الامتثال القطعيّ.
- 3 حجّيته بمعنى مرجحيّته لتأثير العلم الإجماليّ ما يقتضيه من التنجيز في أحد الطرفين عليه
في الطرف الآخر.
- 4 - حجّيته بمعنى مرجحيّته لأحد التكليفيين المحتملين المنجزين على الآخر.

والمعنى الثاني هو الحكومة عند المحقق النائيني (رحمه الله)، وموردها الشبهة الموضوعية
دون الحكمية. هذا ما أستشقه من وراء العبائر المشوشة الموجودة في تقريره بحثه، وأكاد
أجزم أنّ هذا هو مراد المحقق النائيني (رحمه الله).

أمّا إذا بنينا على أنّ مقصود المحقق النائينيّ هو التفصيل بين حكم واحد والأحكام المتعدّدة لا
التفصيل بين الشبهة الموضوعية والحكمية، فالتوجيه الفنيّ

لذلك منحصر في البناء على تصوير الإجماع على عدم الاحتياط التامّ بالنحو الذي يوجد في تقرير السيّد الأستاذ، وهو الإجماع على ترك الاحتياط في خصوص المشكوكات والموهومات، لا بالنحو الذي يوجد في تقرير الشيخ الكاظمي: من الإجماع على عدم وجوب الاحتياط التامّ.

وحاصل التوجيه الفنّي عندئذٍ للتفصيل بين الحكم الواحد والأحكام المتعدّدة هو: أنّ العمل بالظنّ تعيّن فيما نحن فيه لا من باب وجوب الطاعة الظنيّة بعد التنزّل من الطاعة القطعيّة، بل من باب أنّ مقتضى العلم الإجماليّ هو الأخذ بالمظنونات والمشكوكات والموهومات معاً، والترخيص في المخالفة بحكم الإجماع إنّما جاء في خصوص المشكوك والموهوم، وبقي المظنون على حاله، فنأخذ به بسبب نفس ذلك العلم الإجماليّ في المقام، وهذا بخلاف الحكم الواحد، فإنّ الإجماع لم ينعقد فيه على جواز ترك خصوص الموهوم، فالأخذ فيه بالظنّ بعد تعدّد الامتثال القطعيّ إنّما يكون في باب الحكومة.

وأما بناءً على فرض الإجماع على عدم وجوب الاحتياط التامّ في كلّ الأطراف لا على جواز ترك الاحتياط في المشكوكات والموهومات بالخصوص، فلا يبقى توجيه فنّيّ للفرق بين الحكم الواحد والأحكام المتعدّدة، نعم نذكر هنا وجهين للفرق ولكنهما ليسا فنيّين:

الوجه الأوّل: ما يظهر من بعض عبائر الشيخ الكاظمي (رحمه الله) في تقريره، وهو: أنّ الوجه في عدم كون الأخذ بالمظنونات فيما نحن فيه حكومة أنّ هذا ليس إطاعة ظنيّة بالنسبة لكلّ حكم حكم، بل بالنسبة للأحكام المظنونة حصلت الإطاعة القطعيّة، وبالنسبة للأحكام المشكوكة والموهومة لم تحصل الإطاعة أصلاً⁽¹⁾. فإن

(1) هذا الكلام لم أجده في تقرير الشيخ الكاظمي (رحمه الله) في مروري السريع على عبائره.

بنينا على هذا الكلام المستفاد من بعض عبائر الشيخ الكاظميّ أمكن الفرق بين الحكم الواحد وما نحن فيه؛ إذ لو كان هناك حكم واحد وأخذ فيه لدى الامتثال بجانب الظنّ دون الوهم فلا محالة قد حصلت الإطاعة الظنيّة لذلك.

ولكنّك ترى أنّ هذا الوجه وإن اشتمل على فرق جوهريّ بين الحكومة والتبعيض في الاحتياط إن لاحظنا كلّ حكم حكم، وهو: أنّ في الحكم الواحد حصلت الإطاعة الظنيّة، وهنا في كلّ واحد من الأحكام لم تحصل الإطاعة الظنيّة، وإنّما علمنا بالإطاعة في البعض وبعدمها في البعض، ولكن لماذا لا نلاحظ مجموع الأحكام المعلومة بالإجمال، فإذا كانت الإطاعة باعتبار المجموع ظنيّة نسبيّة ذلك بالحكومة؟ فبالأخرة عاد الفرق بين الحكومة والتبعيض في الاحتياط إلى مجرد اصطلاح من غير محتوى فنيّ.

الوجه الثاني: أن يكون المقصود بعدم حصول الإطاعة الظنيّة فيما نحن فيه هو: أنّ العمل بالمظنونات مع ترك المشكوكات لا يؤدي إلى الظنّ بالامتثال في مجموع الأحكام؛ لحصول الشكّ في الإطاعة بالنسبة للمشكوكات، والنتيجة تتبع أحسن المقدمات. والظاهر أنّ الذي فهمه الشيخ الكاظميّ من مراد المحقق النائينيّ هو هذا لا الأوّل كما يظهر ذلك من بعض عبائره الأخرى⁽¹⁾. وبناءً على هذا الوجه أيضاً يظهر الفرق بين الحكم الواحد وما نحن فيه؛ إذ في الحكم الواحد حينما يؤخذ بجانب الظنّ تحصل لا محالة الإطاعة المظنونة بالنسبة له.

ولكن عدم فنيّة هذا الوجه في مقام التفرقة في غاية الوضوح؛ لوضوح عدم اشتمال ذلك على فارق جوهريّ بين الحكومة والتبعيض في الاحتياط، وليس هذا عدا مجرد اصطلاح محتواه غير الفنيّ عبارة عن أنّه إن كان التنزّل من الإطاعة

(1) راجع فوائد الأصول، ج 3، ص 101.

التفصيلية إلى الإطاعة الظنّية سمّي ذلك بالحكومة، وإن كان التنزّل إلى درجة أقلّ من الإطاعة الظنّية لم يسمّ بالحكومة وسمّي بالتبعيض في الاحتياط.

وعلى أيّ حال، فهذا الكلام - أعني: دعوى عدم حصول الإطاعة الظنّية بالأخذ بالمظنونات ما لم تضمّ إليها المشكوكات - يرد عليه:

أولاً: أنّ الجمع بين المظنونات والمشكوكات أيضاً لا يكفي لتحصيل الظنّ بالامتثال، فترك الموهومات أيضاً يضرّ بتحصيل الظنّ؛ لأنّ وجود الحكم في كلّ مورد من تلك الموارد وإن كان موهوماً لكن يتقوّى لا محالة احتمال وجود بعض التكاليف في تمام دائرة الموهومات بحساب الاحتمالات وضمّ احتمال إلى احتمال.

وثانياً: أنّه لا ينبغي حساب مجموع الأحكام الواقعية في المقام، وإنّما ينبغي حساب خصوص المقدار المنجزّ بالعلم الإجماليّ، فإذا علمنا إجمالاً بمئة تكليف مردّدة بين مئة مظنونة، ومئة مشكوكة، ومئة موهومة، فعلمنا بالمئة المظنونة، حصل لنا الظنّ لا محالة بامتثال مئة تكليفي.

والتحقيق: أنّ ميزان المطلب هو أن يرى أنّنا هل نظنّ بوجود مئة تكليف - وهو المقدار المعلوم بالإجمال - في الموارد المظنونة التي هي مئة مثلاً، أو لا بأن احتملنا احتمالاً متساوياً الطرفين خطأ بعض تلك المظنونات بحيث تكون الظنون المصيبة للواقع أقلّ من مئة، أو ظننّا بذلك، أو قطعنا به، فإنّ وجود ظنون بأمور لا ينافي احتمال خطأ بعض تلك الظنون احتمالاً متساوياً أو راجحاً أو القطع بذلك. فعلى الأوّل يحصل الظنّ بالامتثال بالمقدار المنجزّ، وعلى الثاني لا يحصل الظنّ بذلك.

بقي الكلام فيما وعدناه: من بحث الجواب الوارد في أجود التقريرات⁽¹⁾ عن

الإشكال على الشيخ الأعظم(رحمه الله) بأن العمل بالمظنونات لا يستلزم الظنّ بالامتنال؛ لأننا مادامنا تركنا المشكوكات إذن نحتمل احتمالاً متساوي الطرفين عدم امتثال قسم من الأحكام، والنتيجة تتبع أحسن المقدمات.

والجواب الذي جاء في أجود التقريرات هو: أنّ الشيخ الأعظم(رحمه الله) قد فرض الإجماع على جواز ترك الاحتياط في خصوص المشكوكات والموهومات، فلم يبق إلا المظنونات، فتصحّ دعوى حصول الامتنال الظنّي بالعمل بالمظنونات.

أقول: إنّ هذا الجواب ليس له محصلّ سواء أريد بحصول الامتنال الظنّي الامتنال الظنّي لما يوجد في الواقع من أحكام، أو الامتنال الظنّي للمقدار المعلوم بالإجماع، أو الامتنال الظنّي للمقدار الباقي تحت التنجّز بعد الإجماع على الترخيص في مخالفة المظنونات والموهومات:

فإن قصد الأوّل - وهو الظنّ بامتنال ما يوجد في الواقع من أحكام - فمن الواضح أنّه لا أثر للإجماع على الترخيص الظاهريّ في المشكوكات والموهومات في حصول الظنّ بالواقع وعدمه، فسواء فرضنا الإجماع على الترخيص الظاهريّ في خصوص المشكوكات والموهومات، أو فرضنا الإجماع على مجرد عدم وجوب الاحتياط التامّ، أو أنكرنا الإجماع رأساً صحّ القول بأنّ ترك المشكوكات يؤدّي إلى عدم الظنّ بامتنال مجموع الأحكام الواقعيّة؛ لأنّ النتيجة تتبع أحسن المقدمات.

وإن قصد الثاني - وهو الظنّ بامتنال المقدار المنجّز - فأيضاً لا أثر لفرض الإجماع على جواز ترك الاحتياط في المشكوكات والموهومات في ذلك، بل سواء فرض الإجماع على ذلك، أو فرض الإجماع على مجرد عدم وجوب الاحتياط التامّ، أو أنكرنا الإجماع رأساً يكون المقياس هو ما مضى منّا: من أنّنا إن ظننّا بوجود مقدار المعلوم بالإجماع في المظنونات حصل بالعمل بها الظنّ بامتنال ذلك المقدار، وإلا فلا.

وإن قصد الثالث - وهو الظنّ بامتنال المقدار الباقي تحت التنجيز - فمن الواضح أنّه بعد خروج المشكوكات والموهومات عن التنجيز يكون العمل بالمظنونات مؤدياً للقطع بامتنال الباقي تحت التنجيز لا الظنّ به.

ثمّ إنّك قد عرفت وجوه تفسير مراد المحقّق النائيني (رحمه الله) في معنى الحكومة بنحو يفترق عن معنى التبويض في الاحتياط. ونقول - بالرغم من فنيّة جملة منها إلى حدّ ما - : إنّ الصحيح في معنى الحكومة هو ما أفاده المحقّق الخراساني (قدس سره)، وهو المعنى الأوّل من المعاني الأربعة التي مضت لحجّية الظنّ، أعني: تنجيز الظنّ للتكليف، وباقي المعاني حتّى المعنى الثاني، وهو حجّية الظنّ في مرحلة الامتنال، لا يخرج بحسب الحقيقة عن كونه لوناً من ألوان التبويض في الاحتياط. وإن وجد فارق جوهريّ بين وجوه الرجوع إلى الظنّ، فقد يكون الوجه فيه حجّيته في مقام الامتنال، وقد يكون الوجه فيه مرجّحيّته بأحد المعنيين السابقين، وقد يكون الوجه فيه اختصاص الترخيص الثابت بالإجماع في المخالفة بخصوص غير المظنونات، فكلّ واحد من الوجوه رغم الفوارق الموجودة فيما بينها يكون راجعاً إلى التبويض في الاحتياط، وإنّما الشيء الذي يقابل التبويض في الاحتياط عند الامتنال هو ملاحظة الظنّ في غير عالم الامتنال وهو عالم التنجيز.

تنقيح الكلام في مقدّمات الانسداد

وبعد هذا نأتي إلى تنقيح الكلام في مقدّمات دليل الانسداد، ونتكلّم بحسب ترتيب الكفاية للمقدّمات فنقول:

1 - العلم الإجماليّ بالأحكام:

المقدّمة الأولى: وجود العلم الإجماليّ بأحكام في الشريعة، وقد مضى أنّ هذا ليس مقدّمة بنفسه في عرض سائر المقدّمات، وإنّما هو دليل من الأدلّة التي قد يستدلّ بها على بعض المقدّمات الأخرى كإبطال البراءة. وسنبحث ذلك - إن شاء الله - في ضمن المقدّمة الثالثة التي سنذكر فيها وجه بطلان الرجوع إلى البراءة.

2 - انسداد باب العلم والعلميّ:

المقدّمة الثانية: انسداد باب العلم والعلميّ، أي: الأمانة الثابتة حجّيتها بدليل خاصّ.

لا إشكال في أنّ باب العلم والعلميّ ليس منفتحاً في جميع الأحكام الشرعيّة حتّى عند أوسع الناس مذاقاً في باب الحجّية، كأن يقول بحجّية الخبر والشهرة والإجماع المنقول، ونحو ذلك من الأمارات، كما لا إشكال في أنّ باب العلم والعلميّ ليس منسدّاً في جميع الأحكام الشرعيّة حتّى عند أضيق الناس مذاقاً في باب الحجّية، أمّا العلم فموجود بالنسبة لجملة من الأحكام

القطعيّة الثابتة جزءاً في الشريعة الإسلاميّة. وأمّا العلميّ فأيضاً كذلك؛ إذ لا أقلّ من حجّية الظنّ القويّ الواصل إلى مرتبة الاطمئنان، وهذا موجود في بعض الأحكام التي تظافرت عليها

الأخبار بدرجة أوجبّت الاطمئنان. إذن فليس الانسداد المطلق صحيحاً ولا الانفتاح المطلق صحيحاً، وإتّما عقدت هذه المقدّمة لبيان أنّه هل يكون باب العلم والعلميّ منفتحاً بدرجة تضرّ بغرض من يتمسّك بدليل الانسداد، أو لا ؟ فلنذكر هنا كلامين:

أحدهما: أنّه متى يضرّ الانفتاح بغرض المستدلّ بدليل الانسداد، ومتى لا يضرّ ؟

والثاني: أنّه هل ثبت الانفتاح بالنحو المضرّ بغرضه، أو لا ؟

أمّا الكلام الأوّل: فالانفتاح إنّما يضرّ بغرض الانسداد في حالتين:

الحالة الأولى: حصول الانفتاح في دائرة الأحكام الإلزاميّة في نطاق واسع بحيث لا يبقى في المقدار الباقي تحت الانسداد مانع عن الرجوع فيها إلى البراءة: من علم إجماليّ، أو إجماع، أو لزوم الخروج من الدين.

الحالة الثانية: حصول الانفتاح في دائرة الأحكام الترخيصيّة بدرجة تنفي المانع من الاحتياط في الباقي: من لزوم العسر والجرح.

وفي هاتين الحالتين نرجع إلى الأصول المؤمّنة، أو الاحتياط، ولا تصل النوبة إلى الظنّ المطلق.

وأمّا الكلام الثاني: فإن لاحظنا باب العلم الوجدانيّ فلا إشكال في أنّ المقدار المعلوم بالعلم التفصيليّ من الأحكام ليس بمقدار يضرّ وحده بغرض الانسداد، فإنّ ذلك لا يعدو ضروريّات الدين وما كان ثابتاً بدليل قطعيّ سنداً ومتمناً ودلالة، ومثل هذا قليل جدّاً، ولو ضمّ إلى المعلومات التفصيليّة ما سيأتي إن شاء الله: من المعلومات بالعلوم الإجماليّة الصغيرة جاء احتمال وفاء ذلك بالمقدار المضرّ بغرض الانسداد، ولكن لا يبعد عدم الوفاء بذلك أيضاً في مثل زماننا ولو فرض

وفاؤه بذلك في أعصر سابقة كعصر السيّد المرتضى(رحمه الله)(1)، فإنّ طول الزمان له أثر في دائرة انفتاح العلم وحدوده.

وإن لاحظنا باب العلميّ: فإن فرضنا أنّه ثبتت عندنا حجّة خبر الواحد والظواهر - كما هو الصحيح - فباب العلميّ مفتوح بالدرجة التي تضّر بغرض الانسداديّ من دون فرق بين أن نقول بأنّ ملاك حجّة خبر الواحد هو وثاقه

1)

(المقصود طبعاً هو افتراض انفتاح باب العلم في أعصر سابقة كعصر السيّد المرتضى بالمقدار المضّر بغرض الانسداديّ لا الانفتاح المطلق. وأمّا ما يوجد في كلام السيّد المرتضى(رحمه الله): من دعوى انفتاح باب العلم بالأحكام إطلاقاً، فقد أفاد أستاذنا الشهيد(رحمه الله): أنّ الظاهر أنّ مقصوده ليس هو انفتاح العلم بالأحكام الواقعيّة، فإنّ دعوى انفتاح باب العلم إلى حلّ الأحكام مشكلة حتى بالنسبة لزمان حضور الإمام(عليه السلام)، إلّا لقليل من الناس الذين يخالطون الأئمة(عليهم السلام) ويعاشرونهم من قرب، فضلاً عن مثل زمان السيّد المرتضى، ولا شكّ في أنّ نفس السيّد المرتضى كان يشكّ أحياناً في الحكم فيرجع إلى الأصول، وإنّما مراده الواقعيّ - ولو ارتكازاً - هو انفتاح باب العلم في تمام المسائل إلى الجامع بين الحكم الواقعيّ والوظيفة العمليّة، وإن لم يوضّح ذلك تماماً نتيجة عدم وضوح فكرة التمييز بين الأصول العمليّة والأدلة الاجتهاديّة في تلك الأعصر. وبكلمة أخرى: إنّ كلام السيّد المرتضى(رحمه الله) في المقام إنّما هو من سنخ ما كانوا يقولون: إنّ الأحكام كلّها عندنا قطعيّة بخلاف العامّة الذين يتمسّكون بالدليل الظنّي كالقياس والاستحسان، ونحن دائماً نعتد على الدليل المورث للقطع بالحكم، وأدلة الأحكام عندنا أربعة، وهي جميعاً قطعيّة، وهي الكتاب، والسنة القطعيّة، والإجماع، والعقل، وأولّ مثال كانوا يذكرونه لدليل العقل هو البراءة، وذكر ابن إدريس في بيان منهجه في الكتاب: إنّ منهجي في الاستدلال موافق لمنهج قدماء مشايخنا، واستشهد بكلمات السيّد المرتضى، وذكر أنّنا لا نجيز في مسلكتنا الإفتاء على أساس دليل ظنّي، بل دائماً نفتي على أساس دليل قطعيّ: من كتاب، أو سنة، أو إجماع، أو عقل.

الراوي أو موثوقيّة المضمون، فعلى كلا التقديرين يوجد العدد الكافي الموجب لرفع المانع عن جريان الأصول المؤمّنة في غير موارد تلك الأخبار.

وإن فرضنا أنّه لم تثبت لدينا حجّة خبر الواحد ولا الظهور، فمن الواضح أنّ باب العلميّ يكون منغلغاً في المقام؛ إذ لا يبقى لدينا علميّ عدا الاطمئنان الشخصيّ، وهو قليل لا يضّر بغرض الانسداديّ.

وأما إن قلنا بحجّة أحدهما دون الآخر، فعندئذ إن كان المانع عن جريان البراءة هو العلم الإجماليّ، فالظاهر أنّ هذا لا يوجب رفع المانع، فالظواهر القطعيّة الصدور وحدها لا تكفي؛ لأنّنا نعلم إجمالاً بوجود أحكام إلزاميّة كثيرة أخرى في ضمن أخبار الوسائل غير المتواترة. وأخبار الأحاد المعتمدة الصريحة وحدها أيضاً لا تكفي؛ لأنّنا نعلم أنّ كثيراً من الظواهر الإلزاميّة مقصودة واقعاً، فلا بدّ من حجّة خبر الواحد والظهور معاً كي يؤدي ذلك إلى إبطال غرض الانسداديّ.

نعم، ما يذكر من المانعين الآخرين عن جريان البراءة غير العلم الإجماليّ، وهما: الإجماع، ومحذور الخروج عن الدين، لا يبعد ارتفاعهما بحجّة أحد الأمرين، أعني: الظهور وخبر الواحد، بأن يقال: إنّ الإنسان لو عمل بتمام ما دلّت عليه ظواهر الآيات والسنة المتواترة، أو بتمام الأخبار المعتمدة الصريحة، وأضافها إلى القطعيّات، لم يبق قطع ضروريّ له بعدم رضا الشارع بإجراء الأصول المؤمّنة في الأطراف الأخرى، ولا قطع له بالإجماع أيضاً.

3 - عدم جواز إهمال الأحكام:

المقدّمة الثالثة: عدم جواز إهمال التكاليف الواقعيّة، وقد قلنا: إنّ هذه المقدّمة وضعها الفنّي غير تامّ؛ إذ لو أُريد بها عدم جواز إجراء البراءة فهي جزء من المقدّمة الرابعة. ولو أُريد بها وجوب التعرّض لتكاليف المولى وتعيين الموقف العمليّ

الصفحة 692

تجاهها سواء كان هذا الموقف هو البراءة أو الاحتياط أو أيّ شيء آخر، فهذا مرجعه إلى مولويّة المولى التي ينبغي أن يكون مفروغاً عنها من قبل. ولو أُريد بها عدم ارتفاع الأحكام بالانسداد وعدم نسخها، فحالها حال المقدّمة الأولى.

إلا أنّنا نفترض هنا أنّ المراد بهذه المقدّمة إبطال جريان البراءة وأنّه خصّصت البراءة بمقدّمة خاصّة في المقام، وعندئذ يقع الكلام في جريان البراءة وعدمه. والكلام في ذلك يقع في مقامين: أحدهما: في وجود المقتضي للبراءة وعدمه. والآخر: في وجود المانع عنها وعدمه بعد فرض ثبوت المقتضي لها.

المقتضي للبراءة:

أمّا المقام الأوّل - وهو في البحث عن وجود المقتضي للبراءة وعدمه - : فالبراءة العقليّة قد أنكرناها من أساسها بالتفصيل الماضي فيما سبق، وأمّا البراءة الشرعيّة: فإن فرض انحصار مدرّكها بمثل حديث الرفع الذي هو من أخبار الأحاد التي فرض عدم حجّيتها وإلاّ لانهدم أساس الانسداد، فلا يبقى دليل على أصالة البراءة، فلا مقتضي للبراءة أصلاً. وإن فرض استفادة البراءة من بعض الآيات القرآنيّة فإن قلنا بأنّ دلالة تلك الآيات عليها بالصرحة أو قلنا بحجّية الظهور فالمقتضي للبراءة تامّ، وإلاّ فلا.

المانع عن البراءة:

وأمّا المقام الثاني - وهو في البحث عن المانع بعد فرض تسليم المقتضي للبراءة - : فما يذكّر

مانعاً عن جريان البراءة في المقام أمور ثلاثة:

الأول: الإجماع. وهو ثابت حتّى مع قطع النظر عن العلم الإجماليّ، أي: أنّنا جازمون بأنّه لا يرضى فقيه بجريان البراءة في تمام الشبهات لدى فرض

الصفحة 693

الانسداد حتّى على القول بعدم منجزية العلم الإجماليّ، فهذا الوجه لا يكون راجعاً إلى الوجه الأخير وهو العلم الإجماليّ. وقد نوقش في هذا الإجماع بأنّه لا سبيل إلى الجزم به بعد أن كانت المسألة من المسائل المستحدثة، ولا علم لنا بذلك إلّا عن طريق تصريحاتهم، ولا تصريحات لهم في المقام.

والشيخ الأعظم (قدس سره) حاول إثبات الإجماع بالاستشهاد بكلمات جملة من الفقهاء واستظهار عدم رضاهم بجريان البراءة منها.

والواقع: أنّه لا مجال للتشكيك في هذا الإجماع، فإنّنا جازمون وجداناً بعدم رضا فقيه بإجراء البراءة في كلّ الشبهات لدى فرض الانسداد، إلّا أنّ هذا لا يفيدنا كدليل على المقصود في مقابل الوجه الثاني؛ لأنّ جزمنا بهذا الإجماع يكون في طول جزمنا بأصل ما انعقد عليه الإجماع، فإنّنا نرى أنّ عدم جريان البراءة في تمام هذه الشبهات يكاد يكون من ضروريّات الدين كعدم وجوب صلاة سادسة، وهذه الضرورة مقتنصة من ملاحظة مجموع ما جاء في الشريعة: من آيات وروايات وأفعال للأئمّة (عليهم السلام) ومقدار اهتمامهم بالأحكام وجهدهم في تثبيتها ونشرها، وحيث إنّنا نرى هكذا فلا نحتمل في فقيه مارس هذه الأفعال والأقوال وهذه الآيات والروايات أن لا يفتنص هذه القضية من هذا المجموع المركّب، ولولا جزمنا في الرتبة السابقة بصحّة أصل المطلب - كما عرفت - لم يكن لنا أيّ طريق إلى إثبات هذا الإجماع، فهذا الوجه في الحقيقة يرجع إلى الوجه الثاني.

الثاني: لزوم الخروج عن الدين من إجراء البراءة في تمام الشبهات. وليس المراد بالخروج عن الدين في المقام الخروج عنه بنحو يساوق الكفر كي يقال: إنّ ترك الواجبات اليقينيّة لا يوجب الكفر فضلاً عن ترك الاحتياط في هذه الشبهات، كما أنّه ليس المراد بالخروج عن الدين في المقام وقوع المخالفة الكثيرة للدين كي يقال: إنّ المخالفة الكثيرة للدين إن كان المحذور الذي يتصوّر فيها عبارة عن

مناقاتها لقانون منجزيّة العلم الإجماليّ فهذا يرجع إلى الوجه الثالث، وإن فرض فيها محذور نفسيّ، أي: أنّ المخالفات الكثيرة في الشريعة لها حرمة وراء حرمة كلّ مخالفة مخالفة، فهذا ممّا لا دليل عليه، بل المراد من ذلك هو دعوى قيام الضرورة على أنّ الشارع لم يجعل أصالة البراءة في تمام هذه الشبهات، وهذا يصحّ ادّعاؤه واستفادته من مجموع ما جاء في الشريعة: من أقوال وأفعال وما عرف من مقدار اهتمام الشارع بالأحكام. وهذا الوجه تامّ في المقام.

الثالث: العلم الإجماليّ. ويقع الكلام فيه تارة: في انحلاله حقيقة أو حكماً وعدمه، وأخرى: في أنّه على تقدير عدم الانحلال ما هو دوره في دليل الانسداد وأثره على اقتناص النتيجة المقدمات؟ فالكلام يقع في جهتين:

انحلال العلم الإجماليّ بالتكاليف:

الجهة الأولى: في انحلال هذا العلم حقيقة أو حكماً وعدمه، وما قيل أو يمكن أن يقال في تقريب انحلاله وجوه:

الوجه الأوّل: أنّ العلم الإجماليّ بتكاليف في دائرة مطلق الشبهات منحلّ بالعلم الإجماليّ بتكاليف في دائرة مطلق الأمارات: من الأخبار والشهات والإجماعات ونحو ذلك، ببرهان: أنّ المعلوم بالعلم الكبير ليس أزيد من المعلوم بالعلم الصغير، والذي يدلّنا على ذلك أنّ السبب في حصول العلم الكبير إنّما هو أحد أمرين:

الأوّل: العلم بأنّ الشريعة لا معنى لها بدون أحكام، وأنت ترى أنّه يكفي في تحقّق هويّة الشريعة وجود المقدار المعلوم بالعلم الإجماليّ في دائرة الأمارات، فهذا السبب لا يقتضي زيادة المعلوم بالعلم الكبير على المعلوم بالعلم الصغير.

والثاني: حساب الاحتمالات وتجمّعها بلحاظ الأمارات الطنّية القائمة في

الشبهات، وهذا هو بنفسه ملاك العلم الصغير فكيف يعقل أن يوجب ذلك زيادة
المعلوم بالعلم الكبير على المعلوم بالعلم الصغير؟!

والانحلال بهذا الوجه الذي عرفت يضرّ بغرض الانسدادي؛ إذ معه لا يبقى مانع عن الاحتياط في
أطراف هذا العلم الصغير وإجراء البراءة فيما عداها، ولا يلزم من هذا الاحتياط عسر ولا حرج.

ويقرب من هذا الاحتياط ما ذهب إليه جملة من الفقهاء، حيث بنوا على قاعدة حجّية الظنّ،
وعملوا بتمام هذه الظنون في المقام ولم يلقوا عسراً ولا حرجاً.

الوجه الثاني: ما أفاده السيّد الأستاذ من أنّ هذين العلمين - أعني: العلم بالتكاليف الإلزاميّة
في دائرة الشبهات، والعلم بها في دائرة الأمارات - منحلّان بعلم ثالث، وهو العلم بالتكاليف
الإلزاميّة في خصوص دائرة الأخبار المعتبرة.

وقد مضى عين هذا الكلام فيما تكلمنا عنه: من الدليل العقليّ على حجّية خبر الواحد، ومضى
النقاش فيه بأنّ العلم المتوسط في الحقيقة مأخوذ من علمين صغيرين في عرض واحد،
وانحلاله بأحدهما ترجيح بلا مرجّح، وبكليهما خلف، ونقول بمثل ذلك فيما نحن فيه.

الوجه الثالث: أنّ هناك علوماً إجماليّة صغيرة في دائرة العلم الإجماليّ الكبير متشكّلة بنكات
خاصّة، ولم يلحظها المحقّقون في المقام، من قبيل: العلم الإجماليّ بوجوب الظهر أو الجمعة،
أو وجوب القصر أو التمام في بعض مسائل السفر الناشئ عن ملاك القطع الضروريّ بأصل
وجوب الصلاة. وكذلك العلم الإجماليّ في دائرة المركّبات الارتباطيّة كالصلاة والصوم والحجّ، فإنّه
لو اقتصر فيها على خصوص الأجزاء والشرائط المعلومّة بالخصوص علمنا بالضرورة الفقهيّة
والارتكاز القطعيّ بأنّ هذا ليس هو كلّ الواجب، بل أنّ هناك أجزاء أخرى زائدة على المقدار
المتيقّن، ولهذا ذكر في الوافية - على ما ينقل عنه في باب أدلّة حجّية

الخبر - : (أنه لو اقتصرنا في ماهية العبادات على خصوص القطعي لقطعنا بالضرورة الفقهية بانسلاخها عن عناوينها الشرعية)، وهذا المطلوب واضح في المقام. وملاك هذا العلم الإجمالي هو قيام الضرورة الفقهية والإجماع القطعي على أن ماهية الصلاة والصوم ليست هي خصوص الأجزاء المعلومة، وهذه العلوم الإجمالية تنجز تمام أطرافها. وأضف إلى هذه العلوم الإجمالية الناشئة عن ملاك ثبوت الجامع بمثل الضرورة الفقهية أو الدينية: العلوم الإجمالية الناشئة عن ملاك دوران الأمر بين النفي والإثبات، من قبيل: ما لو باع شيئاً وشك في صحة البيع وبطلانه، ولم يكن له دليل على أحد الأمرين، فيعلم إجمالاً إما بحرمة تصرفه في الثمن، أو حرمة تصرفه في المثل؛ لأن البيع إما صحيح، أو لا، فإن كان صحيحاً حرم عليه التصرف في الثمن، وإلا حرم عليه التصرف في المثل. فإذا أضفنا إلى هذه العلوم الإجمالية المقدار المعلوم بالعلم التفصيلي، وخصوصاً مع إضافة الاطمئنانات الشخصية، فقد يقال: إن مثل هذا المقدار يبطل منجزية المنجز في المقام!

أما إذا كان المنجز في المقام هو الإجماع أو لزوم الخروج عن الدين، فهذا يوجب بطلان المنجز حتماً؛ إذ لا قطع لنا بإجماع أو بضرورة على عدم جواز جريان البراءة فيما بقي بعد الأخذ بالمعلومات التفصيلية والإجمالية بقطع النظر عن إشكال العلم الإجمالي الكبير.

وأما إذا كان المنجز هو العلم الإجمالي فقد يقال أيضاً بكون ذلك موجباً لإبطال المنجز، بدعوى: أن مجموع ما عرفته من المقدار لا يقل عن المعلوم بالإجمال في العلم الكبير. وهل هذا هو مراد المحقق الخراساني (رحمه الله) حيث أبدى احتمال انحلال العلم الإجمالي الكبير في المقام بالموارد المعلومة تفصيلاً مع ضم موارد الأصول المثبتة؟ وإن استغرب من ذلك المحقق النائيني (قدس سره) ومن تأخر عن صاحب الكفاية فيما نعلم.

ولا يخفى أننا لولاحظنا خصوص مقدار المعلوم بالإجمال في هذه العلوم الإجمالية الصغيرة منضمّاً إلى المعلومات التفصيلية فقد مضى منا أنه لا يبعد عدم انحلال العلم الكبير بها، وإنما المدعى هنا أنه لا يبعد كون أطراف المعلوم بالعلوم الإجمالية الصغيرة بمجموعها شاملاً لمساحة المعلوم بالعلم الكبير أو أوسع منها، وهذا يوجب الانحلال الحكمي لا الحقيقي، وتوضيح ذلك: أنه إذا كان المعلوم بالعلم الصغير أقل من المعلوم بالعلم الكبير فمجرد كون أطراف المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير مساوياً أو أزيد من المعلوم بالعلم الكبير وإن كان لا يوجب الانحلال؛ لأن البراءة في خارج دائرة العلم الصغير تعارضه البراءة عن الزائد على المقدار المعلوم بالإجمال في دائرة العلم الصغير، ولكن في خصوص ما نحن فيه قد يقال: إن البراءة في خارج دائرة العلم الصغير لا تعارض بالبراءة عن الزائد على المقدار المعلوم بالإجمال في داخل دائرة العلم الصغير؛ إذ لا مجال لهذه البراءة في المركبات الارتباطية، فإذا كان المعلوم بالتفصيل من الصلاة ثمانية أجزاء مثلاً، وعلمنا إجمالاً بأحد جزءين آخرين فلا معنى لإجراء البراءة عن ثاني الجزءين؛ إذ لا ثمرة لها، فإن ثمرة البراءة عن الزائد على الواحد هي عدم استحقاق المرتكب لأكثر من واحد عدا عقاب واحد ولو كان الحرام في الواقع أزيد من واحد، بينما في المركبات الارتباطية لا يتعدّد العقاب بتعدّد الأجزاء المتروكة.

ولكن يرد على هذا التقريب: أنه تظهر ثمرة البراءة في كفاية تكرار الصلاة والإتيان بها مرتين يأتي في إحداها بالأجزاء الثمانية المعلومة تفصيلاً مع الجزء التاسع، وفي الأخرى بتلك الأجزاء الثمانية مع الجزء العاشر، فإنه بناءً على إجراء البراءة عن الزائد على الواحد يجوز له الاكتفاء بهاتين الصلاتين ولا يلزمه الإتيان بصلاة واحدة لتمام الأجزاء العشرة، بخلاف ما لو لم تجر البراءة عن الزائد. هذا فيما يمكن فيه التكرار لسعة الوقت.

وأما في مثل صوم شهر رمضان فلا تظهر الثمرة للبراءة بهذا النحو، ولكن يكفيها في تصوير الثمرة فرض الكلام في فردين من هذا الواجب، فنفرض أنه أتى في اليوم الأول من شهر رمضان بالأجزاء الثمانية للصوم المعلومة تفصيلاً مع الجزء التاسع، وفي اليوم الثاني بتلك الأجزاء الثمانية مع الجزء العاشر، فعندئذ يقطع بحصول معصية واحدة من؛ لأنه في أحد اليومين ترك الجزء الواقعي؛ لأن المفروض العلم إجمالاً بوجود أحد الجزئين الأخيرين التاسع أو العاشر، ويحتمل صدور معصيتين منه؛ لاحتمال وجوب كلا الجزئين، وفائدة البراءة عن الزائد على الواحد هي عدم استحقاقه لعقابين.

نعم، لو كان للواجب فرد واحد لا أكثر، ولم يكن قابلاً للتكرار لضيق الوقت لم تظهر عندئذ ثمرة للبراءة.

وقد اتضح بكل ما ذكرناه: عدم ثبوت الانحلال الحكمي فيما نحن فيه ببركة أطراف العلوم الإجمالية الصغيرة.

وهناك وجه للقول بالانحلال الحكمي بذلك إنما يوجه على مباني المحقق الخراساني (رحمه الله)، فهو وإن لم يكن تاماً عندنا، ولكنّه كاف في مقام توجيه ما أفاده المحقق الخراساني هنا: من إبداء احتمال الانحلال بالمعلومات التفصيلية مع إضافة الأصول المثبتة. وهذا الوجه هو أن يقال: إن البراءة الشرعية في خارج دائرة العلوم الإجمالية الصغيرة وإن تساقطت بالتعارض مع البراءة الشرعية عن الزائد على المقدار المعلوم بالإجمال في دائرة العلوم الصغيرة، لكن البراءة العقلية في خارج تلك الدائرة ثابتة على حالها، توضيح ذلك: أن البراءة العقلية في أطراف العلم الإجمالي تسقط بحسب مذاق المشهور بالتعارض، وهنا لا يوجد تعارض لعدم وجود براءة عقلية في دائرة العلوم الصغيرة المتشكلة في المركبات الارتباطية، وذلك بناءً على مبنى المحقق الخراساني (رحمه الله): من أن المركبات

الارتباطية إنما تجري في أجزائها البراءة الشرعية، ولا تجري البراءة العقلية.

الوجه الرابع: أن الانسداد في نفسه سوف يثبت في مقدّمة أخرى عدم وجوب الاحتياط التام؛ لعسر أو حرج أو نحو ذلك، وهذا يكون مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالي. وهذا الوجه قد أفاده المحقق الخراساني⁽¹⁾، والمحقق العراقي⁽²⁾ - قدس الله سرهما - مع تفاوت بينهما في التقريب.

فالمحقق الخراساني (رحمه الله) يرى أن الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي في المقام بمثل قاعدة نفي العسر والحرج يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز؛ وذلك لما أثبتته في باب الاضطرار إلى مخالفة بعض أطراف العلم الإجمالي: من أن الاضطرار إلى المخالفة سواء كان اضطراراً إلى طرف معين، أو اضطراراً إلى طرف غير معين يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز؛ إذ لا يصبح علماً بتكليف فعلي؛ لأن التكليف على تقدير كونه في الطرف المضطر إليه، أو في الطرف الذي سيختاره يكون منفيّاً بنفي الاضطرار، وبهذا ينتفي العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي.

وأما المحقق العراقي (رحمه الله) فهو يرى في باب الاضطرار أن الاضطرار إلى طرف غير معين لا يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، وإنما الذي يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز هو الاضطرار إلى طرف معين، ولهذا حاول في المقام أن يثبت أنه من قبيل الاضطرار إلى طرف معين، كي يتم بذلك إسقاط العلم الإجمالي عن التنجيز. وقدّر ذلك بأن المفروض لدى الانسداد أن المتعين للتخصيص بسبب نفي العسر والحرج إنما هو غير الجانب المظنون، أي: الجانب الأبعد من الواقع، باعتبار أن

(1) راجع الكفاية، ج 2، ص 116 و120 بحسب الطبعة التي عليها تعليقة المشكيني. (2) راجع المقالات، ج 2،

العقل إذا رأى عدم تساوي الأطراف، وعدم كون نسبة العلم إلى تمام الأطراف على حدّ سواء، أوجب على الإنسان تطبيق مخالفته المرخّص فيها على أبعاد الأفراد وأهون المحاذير، فإذا ثبت الترخيص في طرف معيّن من أطراف العلم الإجماليّ بنفي العسر والجرح سقط العلم الإجماليّ عن التنجيز⁽¹⁾.

أقول: إنّ ما أفاده المحقّق العراقيّ (رحمه الله) في المقام يرد عليه:

أولاً: أنّ حكم العقل بتطبيق المخالفة المرخّص فيها على أبعاد الأفراد إنّما هو في طول تنجيز التكليف، فبعد أن فرض تنجيز التكليف ولزوم التحقّط عليه، وصلت النوبة إلى القول بأنّنا وإن كنّا مرخّصين في المخالفة الاحتماليّة لكنّنا نتحقّط على الجانب المظنون؛ لكون ذلك أقرب إلى التحقّط على التكليف المعلوم. وبكلمة أخرى: إنّ الاضطرار هنا بذاته ليس اضطراراً إلى فرد معيّن كي يفترض إسقاطه للعلم الإجماليّ عن التنجيز، بل كان بذاته اضطراراً إلى فرد غير معيّن، وتعيين الترخيص في جانب غير المظنون إنّما هو قائم على أساس حكم العقل الذي هو في طول تنجيز التكليف، فلا بدّ من فرض ثبوت التنجيز حتّى يتعيّن الترخيص في

1)

(أمّا احتمال أن يكون الترخيص في جانب غير المظنون مشروطاً بعدم مخالفة المظنون (فلا يلزم من ذلك انحلال العلم الإجماليّ)، فهذا ما جاءت الإشارة إليه أيضاً في كلام المحقّق العراقيّ (رحمه الله)، ولكنّه استبعده على مباني الانسداديّ حيث ذكر: إنّ الانسداديّ يرى مرجعيّة الظنّ على الإطلاق والرخصة في مخالفة غيره على الإطلاق. أمّا فرض وجوب اتّباع الظنّ على الإطلاق ووجوب المشكوكات والموهومات مترتباً على مخالفة المظنونات، فذكر: أنّ هذا لا أظنّ التزامه من قبّل أرباب الانسداد. وأمّا تقييم هذا الاحتمال فهو ما سيّتضح في المتن قريباً إن شاء الله، حيث بحث أستاذنا الشهيد (رحمه الله) نظيره في فرض تخيريّة الترخيص، حيث أبدى احتمال كون كلّ من الترخيصين مشروطاً بعدم مخالفة الطرف الآخر.

فرد معيّن، ومثل ذلك لا يعقل مانعيته عن التنجيز، فإنّ هذا خلف ومناقضة(1).

وثانياً: أنّه بعد فرض سقوط العلم الإجماليّ الكبير عن التنجيز لثبوت الترخيص بنفي العسر والجرح في غير المظنونات نقول: إنّ في أحشاء هذا العلم الكبير علماً آخر أصغر منه، وهو العلم الإجماليّ في خصوص دائرة المظنونات، وقد أغفله الأصحاب في المقام، فكأنّهم تخيلوا أنّه إذا كان المفروض عدم تأثير هذا العلم الصغير في انحلال العلم الكبير أصبح وجوده كعدمه إطلاقاً، وليس الأمر كذلك، فنحن نفترض أنّ هذا العلم الصغير لا يحلّ العلم الكبير، أي: نغضّ النظر عن الوجه الأوّل من وجوه الانحلال، ونفرض أنّ المقدار المعلوم بالإجمال في دائرة المظنونات أقلّ من المعلوم بالإجمال في العلم الكبير، ومع ذلك نقول في المقام: إنّ العلم الكبير وإن فرض سقوطه بطرؤ الاضطرار في جانب المشكوكات والموهومات، لكن طرؤ الاضطرار والترخيص في جانب المشكوكات والموهومات لا يسقط العلم الإجماليّ بالإلزام في دائرة المظنونات كما هو واضح.

وهذا العلم الصغير وهو العلم بالتكليف في دائرة المظنونات كما أبطل كلام المحقّق العراقيّ(رحمه الله) في المقام كذلك يبطل كلام المحقّق الخراسانيّ(قدس سره) هنا، فنحن نجاري المحقّق الخراسانيّ(رحمه الله) هنا في مبناه: من أنّ الاضطرار سواء كان إلى طرف معيّن أو إلى طرف غير معيّن سيسقط العلم الإجماليّ، لكننا نقول في المقام: لئن سقط العلم الكبير بسبب قاعدة نفي العسر والجرح - مثلاً - لم يسقط العلم الصغير، وهو العلم بتكاليف إلزاميّة في دائرة المظنونات؛ وذلك لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الاضطرار في المقام اضطرار إلى طرف معيّن وهو الموهومات، أو هي مع المشكوكات، لا لما مضى من المحقّق العراقيّ(رحمه الله)، بل لما

(1) ولك أن تقول: إنّ تعيّن الترخيص في الموهومات أو المشكوكات لم يكن إلّا ظاهريّاً ولا ينافي التكليف الواقعيّ المعلوم بالإجمال.

يظهر بالتتبع في موارد احتمال الحرمة، فإنّه بحسب الغالب يكون ما نحتمل حرمة بنحو الظنّ غير داخل في احتياجاتنا الحيّاتيّة التي نصابها ونماسيها، وإنّما الأمور التي تكون داخله في احتياجاتنا الحيّاتيّة ونصابها ونماسيها ونحتمل حرمتها تكون حرمتها موهومة أو مشكوكة، فنحن مضطرونّ إلى مخالفة العلم الإجماليّ في خصوص الموهومات أو هي مع المشكوكات، وهذا لا أثر له على العلم الإجماليّ بالتكليف في دائرة المظنونات.

الوجه الثاني: أنّنا لو تنزّلنا وفرضنا كون نسبة الاضطرار إلى المظنونات والمشكوكات والموهومات على حدّ سواء قلنا: إنّ الترخيص في بعض هذه الأطراف غير المعين لئن كان منافياً للتكليف الثابت بالعلم الإجماليّ الكبير، وفرض بوجه من الوجوه تقديم دليل هذا الترخيص على دليل ذلك التكليف، فهو غير مناف للتكليف بالمعلوم بالعلم الصغير في دائرة المظنونات؛ وذلك لأنّ دليل هذا الترخيص لم يكن لسانه لسان الترخيص بنحو التخيير حتّى ينافي التكليف المعلوم في المظنونات وتصل النوبة إلى تقديمه عليه، بل كان لسانه لسان الترخيص الجامع بين الترخيص التعينيّ والتخييريّ، وإنّما كنّا نقول بالتخيير لأجل عدم الترجيح بلا مرجح، وإذا كان الأمر كذلك فمقتضى الجمع بين دليل التكليف في المظنونات ودليل الترخيص الجامع بين التعينيّ والتخييريّ هو صرف دليل الترخيص إلى الترخيص التعينيّ في جانب المشكوكات والموهومات، فيبقى العلم الإجماليّ في دائرة المظنونات على حاله.

ويرد أيضاً على المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله): أنّنا لئن فرضنا انحلال العلم الإجماليّ في المقام بقي لنا الاطمئنان الإجماليّ. وتوضيح ذلك: أنّنا لو فرضنا أنّ أطراف الشبهة عبارة عن ألف مورد نعلم في ضمنها بمئة تكليف إلزاميّ مثلاً، وقد أوجب الاضطرار الترخيص في مئتين من الأطراف رفعاً للعسر والجرح، فهذا لا يوجب

أكثر من ارتفاع التكليف الإلزاميّ فيما سيدفع المكلف به اضطراره من مئتي مورد إن كان يصادف في علم الله وجود التكليف الإلزاميّ في ذلك، ويبقى ثمانمئة مورد لا نعلم علماً يقيناً بوجود تكليف إلزاميّ فيها، ولكنّا نطمئنّ بوجود تكليف ما إلزاميّ في غير الموارد التي سوف يدفع المكلف اضطراره بها؛ إذ احتمال عدم وجود التكليف في كلّ ثمانمئة نختارها من الألف بعيد غاية البعد، والاطمئنان حاله حال العلم في جعل التكليف فعلياً وبالتالي منجزاً، مع فارق بينهما، وهو: أنّ حجّية الاطمئنان⁽¹⁾ لم تكن عقليّة كالعلم، وإنّما هي شرعيّة وليست بنحو العليّة التامة، ومن الممكن أن يجعل الشارع حجّيّته بقدر ما تنجز حرمة المخالفة القطعيّة دون حرمة المخالفة الاحتماليّة. وعندئذ نقول: إنّ كلّ ثمانمئة من هذه الألف التي اخترنا تطبيق رفع الاضطرار على غيرها نطمئنّ بوجود تكليف فيها، وهذا الاطمئنان وإن سقط عن المنجزية بالنسبة لحرمة المخالفة الاحتماليّة لغرض جواز تطبيق رفع الاضطرار على بعض هذه الثمانمئة، لكن الحجّية الثابتة بالارتكاز العقلانيّ للاطمئنان تساعد على بقاء حجّيته بالنسبة للمخالفة القطعيّة بعد سقوطه عن الحجّية بالنسبة للمخالفة الاحتماليّة، فيصير التكليف منجزاً بهذا المقدار⁽²⁾.

(1) أبدى أستاذنا الشهيد (رحمه الله) - في الجزء الأوّل من الحلقة الثالثة من دروس في علم الأصول، ص 206 - احتمال القول بأنّ السيرة العقلانيّة الدالة على حجّية الاطمئنان لا تشمل الاطمئنان الإجماليّ المتكوّن نتيجة جمع احتمالات أطرافه. (2) كأنّ المقصود أنّ الترخيص الثابت في تطبيق رفع الاضطرار على بعض هذه الثمانمئة ليس بأكثر من نفي منجزية الاطمئنان لوجوب الموافقة القطعيّة، ولا دليل على انتفاء الفعليّة (بعد أن لم يكن نفي التنجيز مساوفاً لنفي الفعليّة لعدم كون الاطمئنان بالحكم الفعليّ علّة تامّة للتنجيز)، فإذا تمّت الفعليّة وساعد الارتكاز العقلانيّ على حجّية الاطمئنان بمعنى حرمة المخالفة القطعيّة بعد فرض جواز المخالفة الاحتماليّة تعين التفكيك بين هاتين المرتبتين من التنجيز.

وإن لم نقبل مساعدة الارتكاز العقلانيّ على التفكيك قلنا: إنّنا نلاحظ الاطمئنان بوجود التكليف في عنوان غير ما ندفع به الاضطرار لا في ثمانمئة معيّنة بالخصوص، وعندئذ لا دليل على الترخيص في مخالفة هذا الاطمئنان ولو احتمالاً.

وإن لم نكتف بهذا المقدار وقلنا: إنّّه لمّا كان كلّ فرد من أطراف العلم الإجماليّ ثبت الترخيص في مخالفته بجواز تطبيق رفع الاضطرار عليه قطعنا بعدم فعليّة التكليف فيه؛ للتنافي بين الفعليّة والترخيص، قلنا في المقام: إنّ الشبهات المرتكبة تدريجيّة الحصول في حياة الإنسان، فمهما أصبح الاضطرار مرتفعاً عاد التكليف الفعليّ على حاله في عالم الاطمئنان.

هذه هي التي تقتضيها أصول المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) في المقام، لا ما أفاده: من سقوط تلك الأحكام عن التنجّز رأساً.

هذا كلّ بعد مجازاة المحقّق الخراسانيّ (قدس سره) فيما بنى عليه في باب الاضطرار إلى غير المعين: من كونه مسقطاً لمنجزية العلم الإجماليّ رأساً.

والآن نريد أن نناقش هذا المبني فنقول: إنّ حكومة دليل نفي العسر والجرح (عند ما يوجب الاحتياط بالامتثال القطعيّ في أطراف العلم الإجماليّ العسر، فنضطرّ إلى ارتكاب بعض الأطراف لا بعينه) إمّا أن تفترض حكومة على الحكم الواقعيّ المعلوم بالإجمال، فتكون الحكومة حكومة واقعيّة والرفع رفعاً واقعياً، أو تفترض حكومة على وجوب الاحتياط، فتكون الحكومة حكومة ظاهريّة والرفع رفعاً ظاهريّاً. ويأتي - إن شاء الله - بيان ما هو الصحيح من هذين المبنيين:

فإن قلنا بالأوّل: فقد يتوهّم أنّ الحكم الواقعيّ انتفى بالاضطرار، فلم يبق علم بالتكليّف، فانتفت منجزية العلم الإجماليّ بانتفاء موضوعها.

لكن الصحيح: أنّه يكتفى في مقام انتفاء الحكم الواقعيّ بحكومة دليل نفي العسر والجرح بانتفاء إطلاق ذلك الحكم. فلو اضطرّ - مثلاً - إلى شرب أحد

الماءين المعلوم إجمالاً نجاسة أحدهما كفى في رفع اضطراره أن يجوز له شرب الماء النجس على تقدير عدم شربه للماء الآخر مع بقاء حرمة على تقدير شربه للماء الآخر، فهو يعلم إجمالاً إما بحرمة شرب هذا الماء مشروطة بشرب الآخر، أو بحرمة شرب الماء الآخر مشروطة بشرب هذا الماء، ومع العلم الإجمالي بحكم مشروط ليس له أن يحقق شرطه ويخالف هذا الحكم، بل لابدّ إما من أن لا يحقق شرطه أو لا يخالفه، أي: أنه لابدّ من ترك معصيته إما بنحو السالبة بانتفاء الموضوع أو بنحو السالبة بانتفاء المحمول، ولو شرب كلا الماءين فقد حقّق الشرط جزماً وخالف الحكم قطعاً، ولو شرب واحداً منهما فقط لم يخالف الحكم لا قطعاً ولا احتمالاً؛ إذ لو كان ما شربه طاهراً فهو حلال مطلقاً، ولو كان نجساً فهو حلال بشرط عدم شرب الآخر، والمفروض تحقّق الشرط، فهناك حكم معلوم لا يكون مضطراً إلى مخالفته ولو احتمالاً حتى يدعى أنّ اضطراره إلى مخالفته الاحتمالية ينجرّ إلى جواز مخالفته القطعية.

وما ذكرناه: من أنّه لو شرب كلا الماءين فقد خالف مخالفة قطعية لحرمة معلومة متحقّق شرطها جزماً واضح فيما لو شربهما في عرض واحد.

أمّا لو شربهما تدريجاً فقد يقال: إنّه لم تصدر منه مخالفة لتكليف معلوم مع تحقّق شرطه جزماً؛ إذ من المحتمل أنّ النجس كان هو الماء الأوّل وقد شربه حلالاً؛ لأنّه حين الشرب كان واجداً لشرط حلّيته وهو عدم شرب الآخر، والماء الثاني كان طاهراً، فكان شربه حلالاً أيضاً، فلم يرتكب الحرام.

والجواب: أنّه تارةً يفترض وقوع الاضطرار إلى الشرب في خصوص الزمان الأوّل كما لو كان عطشان عطشاً شديداً، وكان تأخيره للشرب إلى الزمان الثاني موجباً للعسر والحرج، وأخرى يفترض وقوع الاضطرار إلى الجامع بين الشربين، أعني: الشرب في الزمان الأوّل، والشرب في الزمان الثاني كما لو كان اضطراره

إلى الشرب بملاك إجبار ظالم هدّده بالقتل، وكان مصبّ إجباره هو الجامع بين الشربين:

فإن فرض الثاني: كان من الواضح أنّ جواز شربه للماء النجس في الزمان الأوّل مشروط بعدم شربه للماء الآخر في الزمان الثاني؛ لأنّ شربه للماء الآخر في الزمان الثاني يكفي لرفع اضطراره، فشربه للماء النجس في الزمان الأوّل حرام بحرمة مشروطة بشربه للماء الآخر ولو في الزمان الثاني؛ إذ هذه الحرمة المقيّدة لا توجب الاضطرار، فالمرفوع ليس هو أصل الحرمة، بل إطلاقها، فلو شربهما معاً ولو تدريجاً فقد ارتكب حراماً قطعياً مع حصول شرط الحرمة بالجزم واليقين⁽¹⁾.

(١) قد يقال في فرض ما إذا لم يكن جازماً من أوّل الأمر بشرب كلا المائين ثمّ بدا له بعد شرب الماء الأوّل أن يشرب الماء الثاني أيضاً؛ إنّه لم يرتكب عندئذ حراماً منجزاً عليه؛ إذ لم يحصل له في أن من الأناث القطع بتكليف فعليّ، فإنّه حينما شرب الماء الأوّل، لم يكن يعلم بأنّه سوف يتحقّق شرط حرمة هذا الشرب لو كان نجساً، فإنّ شرط حرمة هو شرب الماء الآخر وهو غير جازم بتحقيقه، وحين شربه للماء الثاني لا يعلم بأنّ الحرام هو الثاني. وإن شئت فافترض أنّه حين شربه للماء الأوّل كان جازماً بعدم شرب الماء الثاني ثمّ بدا له أن يشرب الماء الثاني، فحين شربه للماء الأوّل كان قاطعاً بجواز شرب الماء الأوّل، وحين شربه للماء الثاني ليس قاطعاً بحرمة شرب الماء الثاني. نعم، هو يعلم أنّ الحرام إمّا هو الثاني أو هو ما مضى، والعلم الإجماليّ التدريجيّ إذا حصل بعد انعدام بعض أطرافه لم يكن منجزاً. و أجاب أستاذنا الشهيد(رحمه الله) على ذلك بأنّه حين شربه للماء الثاني يعلم بأنّ شرب الثاني محقّق للحرام إمّا باعتبارها حراماً بنفسه أو باعتباره محققاً لشرط حرمة ما مضى، فلو لم يشربه لم يتحقّق حرام أصلاً ولو شربه تحقّق الحرام، والإتيان بما يتحقّق به الحرام جزءاً ممنوع من قتل العقل.

وإن فرض الأوّل: فهناك مجال لتوهّم القول بأنّ شربهما تدريجاً لا يوجب مخالفة لحكم معلوم؛ لأنّ الماء الأوّل شربه حلالاً ولو فرض نجساً في الواقع؛ لأنّ شرط الحلّ كان هو عدم شرب الآخر في الزمان الأوّل وهو متحقّق، وأمّا الثاني فمن المحتمل طهارته.

ولكن التحقيق: أنّ التقريب الذي ذكرناه يأتي حتّى في هذا القسم، فإنّ المولى إذا حرّم عليه شرب الماء النجس في الزمان الأوّل حرمة مشروطة بجامع شربه للماء الآخر الشامل لشربه إيّاه في الزمان الثاني أيضاً لم يلزم من ذلك عسر ولا حرج على العبد؛ إذ يتمكّن من أن يشرب في الزمان الأوّل أحد المائين ويرفع به الاضطرار، ولا يحقّق شرط حرمة على تقدير نجاسته بشرب الآخر ولو في الزمان الثاني.

إن قلت: إنّ هذا الحكم يشبه حكم المولى على العبد بأنّه لو صعد على السطح وجب عليه إلقاء نفسه من فوق السطح في صحن الدار، ولا إشكال في هذا الحكم الحرجيّ غاية الأمر أنّ المكلف متمكّن من أن لا يوجد شرط هذا الحكم كي لا يبتلى بهذا الحكم الحرجيّ.

قلت: في هذا المثال كان زمان الشرط متقدّماً على زمان امتثال الحكم، فلو حقّق العبد الشرط وجاء دور امتثال الحكم بإلقاء نفسه في صحن الدار كان هذا حكماً حرجياً، ويشمله دليل نفي العسر والحرج؛ لأنّ العسر ثابت في زمان امتثال هذا الحكم، وهو يسند عرفاً إلى هذا الحكم وإن كان ذلك بسوء اختيار العبد بإيجاده للشرط⁽¹⁾.

(1) ويمكن أن يقال: إنّه إذا كان التكليف فعليّاً قبل إيجاد المكلف للشرط بأن كان زمان الوجوب قبل زمان الواجب على حدّ الواجب المعلق، أو كان الواجب هو الجامع بين —

أمّا حينما لا يكون الشرط مقدّمًا على زمان الامتثال ففي كلّ آن يكون المكلف في سعة من الحرج حتّى في آن الامتثال؛ إذ بإمكانه أن لا يوجد الشرط، وذلك كما فيما نحن فيه. ودليل نفي العسر والحرج لا يشمل هذا القسم؛ لأنّه لا يرى الحرج عرفاً مستنداً إلى التكليف محضاً.

وكان بالإمكان أيضاً في مقام رفع العسر والحرج تقييد حرمة شرب الماء الأوّل بفرض عدم شرب الماء الثاني، أو بشيء آخر خارجيّ، كالذهاب إلى مكان كذا، أو عدم الذهاب إليه.

لكن الواقع: أنّ التقييد الثابت فيما نحن فيه لم يكن لأجل دخل القيد في ملاك الحرمة حتّى يقال: كما يفرض شرب الماء الثاني دخيلاً في ملاك الحرمة، كذلك لعلّ الأمر بالعكس بأن يكون عدم شربه دخيلاً في الحرمة، أو لعلّ شيئاً خارجيّاً آخر دخيل في الحرمة، وإنّما كان التقييد بملاك الجمع بين نفي العسر والحرج والتحقّق على ملاك الواقع بقدر الإمكان، وهذا إنّما يقتضي التقييد بفرض شرب الماء الثاني لا بشيء آخر، أمّا لو قيّد بعدم شربه فقد يشرب كليهما، ولو قيّد بشيء آخر كالذهاب إلى المكان الفلانيّ فقد يترك ذلك القيد ويشرب كليهما، فلم يحصل التحقّق على ملاك الواقع.

→ عدم ذلك الشرط ووجود الفعل المشروط، فعندئذ لا يشمل دليل نفي العسر والحرج مثل هذا المورد؛ لأنّه لو فرض شموله له فهذا الشمول سوف لن يكون معدّراً للمكلف؛ لأنّ الحكم صار فعليّاً على المكلف ولو أنّاً مراً، وإنّما العبد أجبر المولى على رفع يده عن الحكم اضطراراً، فسيبقى هو مستحقّاً للعقاب على ترك امتثال حكم كان أنّاً ماً فعليّاً وغير حرجيّ عليه، وعليه فيصبح شمول دليل نفي العسر والحرج لمثل هذا المورد فضولاً من الأمر وفارغاً عن المحتوى.

والخلاصة: أنّ نسبة هذه التقييدات إلى نفي الحرج على حدّ سواء، ونسبتها إلى حفظ ملاك الواقع ليست على حدّ سواء، وإنّما الأقرب إلى ذلك هو القيد الأوّل، فرضا المولى بشرب الماء الأوّل مع ملاحظة القيد الأوّل وهو شرب الثاني - وذلك بأن لا يشرب الثاني - يصبح متيقّناً، فيؤخذ به، وسائر القيود تدفع بالإطلاق.

إن قلت: إنّنا نحتمل كون الخارج من تحت الحرمة أضيق من مجرد فرض عدم شرب الماء الآخر بأن يكون الخارج من إطلاق الحرمة هو خصوص فرض عدم شرب الماء الآخر منضمّاً إلى ذهابه إلى مكان كذا مثلاً، وذلك بدعوى أنّه كلّما فرضت دائرة الخروج من الحرمة أضيق كان ذلك أوفق بحفظ ملاك الواقع.

قلت: بعد تسليم⁽¹⁾ ما ذكر نقول: إنّ هذا الاحتمال يأتي بعينه في جانب نقيض ذلك القيد الإضافيّ، وهو عدم الذهاب إلى مكان كذا مثلاً، ولا نحتمل انحفاظ إطلاق الحرمة عند عدم شرب الآخر لكلتا حالتها وجود وعدم ذلك الشيء، وهو الذهاب إلى مكان كذا مثلاً، وإلّا لعاد العسر والحرج، فإطلاقها لكلّ واحدة من الحالتين يعارض إطلاقها للحالة الأخرى ويتساقطان، وبالتالي لا يبقى دليل على الحرمة عند عدم شرب الآخر⁽²⁾.

(1) أي: بعد فرض تسليم كون ذلك أحفظ لملاك الواقع. ولعلّ هذا إشارة إلى أنّ هذا لا يؤدّي إلى حفظ الواقع إلّا في فرض تحمّل المكلف الأمر الحرجيّ، كما إذا لم يذهب إلى المكان الفلانيّ وتحمّل العطش، ولا إشكال أنّ هذا خلاف الفهم العرفيّ من دليل نفي العسر والحرج. (2) إن قلت: عين هذا البيان يأتي بالنسبة لشرب الماء الطاهر في الزمان الثاني، وتوضيح ذلك: أنّه لو شرب الماء الطاهر في الزمان الأوّل فلا إشكال في حرمة شرب الماء النجس عليه. أمّا على تقدير عدم شربه للماء الطاهر في الزمان الأوّل، ففرض كون شربه للماء الطاهر في

وإن قلنا بالثاني - أعني: حكومة دليل نفي العسر والجرح على الاحتياط - : فإن الصفحة 710 قلنا بأن العلم الإجمالي ليس علة تامّة لوجوب الموافقة القطعية وإنما هو مقتضى لذلك، فلا مجال لتوهم استلزام سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية بالنسبة لحرمة المخالفة القطعية لأجل سقوطه عن تنجيز وجوب الموافقة القطعية في المقام، فترك الاحتياط وإن جاز بلحاظ بعض الأطراف لكن يبقى تنجيز العلم بلحاظ المخالفة القطعية ثابتاً على حاله، فلا يجوز ارتكاب تمام الأطراف.

وإن قلنا بأن العلم الإجمالي علة تامّة لوجوب الموافقة القطعية تأتي هنا شبهة المحقّق الخراساني (رحمه الله): من أنّ الترخيص في المخالفة الاحتمالية يستلزم انتفاء التكليف؛ إذ لولاه لم يكن مجالاً للتخصيص ولو بمستوى المخالفة الاحتمالية، وإذا انتفى التكليف جاز ارتكاب تمام الأطراف.

→ الزمان الثاني موجباً لحرمة شربه للماء النجس في الزمان الأوّل ليس بأولى من فرض كون عدم شربه للماء الطاهر في الزمان الثاني موجباً لحرمة شربه للماء النجس في الزمان الأوّل، وحرمة في كلا الفرضين غير محتمل، فيتعارض الإطلاقان في دليل الحرمة ويتساقطان. قلت: إن فرض كون شربه للماء الطاهر في الزمان الثاني عند ما لم يشربه في الزمان الأوّل موجباً لحرمة شربه للماء النجس في الزمان الأوّل أحفظ للملاكات الواقعية من العكس، وذلك إمّا ببيان أن هذا يؤدّي إلى أن لا يجمع بين شرب الإناءين فيحتمل عدم وقوع شرب النجس، وإمّا ببيان أنّه لو كان له داعٍ آخر إلى شرب الماء الطاهر غير داعي رفع الجرح في الزمان الأوّل، من قبيل ما لو فرض أنّ الماء الطاهر كان عذياً، اشتهى شربه بخلاف الماء النجس، ففرض حرمة شرب النجس عليه على تقدير شربه للطاهر ولو في الآن الثاني يدفعه نحو أن يشرب الماء العذب في الزمان الأوّل ويستغني عن الماء الآخر، بينما لو فرض العكس فقد يشرب الماء النجس أولاً ثمّ يشرب الماء الطاهر العذب.

لكننا نقول - بقطع النظر عن بطلان المبنى: من كون العلم الإجماليّ علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة - : إته بعد أن وقع التناهي بين الترخيص والتكليف الفعليّ جاء ما ذكرناه في فرض حكومة دليل نفي العسر والحرص على أصل التكليف: من أنّ الأمر دائر بين نفي التكليف رأساً ونفي إطلاقه، والمتعيّن هو الثاني؛ لأنّ الضرورات تقدّر بقدرها، فيأتي حرفاً بحرف كلّ ما ذكرناه هناك؛ إذ قد آل الأمر هنا أيضاً إلى التصرف في التكليف الواقعيّ، غاية الأمر أنّه على المبنى الأوّل في نفي العسر والحرص كان الدليل حاكماً على التكليف ابتداءً، وعلى هذا المبنى يكون رافعاً للاحتياط التامّ، وبالتالي يرفع التكليف؛ لما فرض: من كون العلم به علّة تامّة لوجوب الاحتياط التامّ، فعلى كلا التقديرين نقول: لا وجه لرفع التكليف رأساً؛ لأنّ المقدار المنافي للتخصيص في ترك الاحتياط التامّ هو إطلاقه لا أصله.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) لا يفرّق في القول بسقوط العلم الإجماليّ عن التنجيز رأساً بطرؤ الاضطرار إلى أحد الفردين لا بعينه بين الاضطرار الحقيقيّ بمعنى انتفاء القدرة حقيقة، والاضطرار بمعنى العسر والحرص، بينما لو تمّ كلامه فإنّما يتمّ في مورد العسر والحرص على الواقع مباشرة، أو من باب منافاة التكليف الفعليّ للتخصيص في المخالفة الاحتماليّة لكون العلم علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة. وشيء من الوجهين لا يتمّ في موارد انتفاء القدرة التكوينيّة، أمّا الأوّل فلأنّ دليل نفي العسر والحرص لا علاقة له بباب العجز وانتفاء القدرة، كي يكون حاكماً على التكليف الواقعيّ ونافياً له. وأمّا الثاني فلأنّ الترخيص فيه ليس شرعيّاً مستفاداً من دليل نفي العسر والحرص كي ينافي فعليّة التكليف، وإنّما هو ترخيص عقليّ بملك عدم القدرة على الامتثال القطعيّ، ومن الواضح أنّه لدى العجز عن الامتثال القطعيّ ينتقل إلى الامتثال الاحتماليّ كما هو الحال في باب العلم

التفصيليّ؛ إذ لا إشكال في أنّه لو علم تفصيلاً بوجوب الصلاة إلى القبلة ولم يتمكّن من امتثاله القطعيّ بالصلاة إلى جميع الجهات المحتمل كونها قبلة - مثلاً - يتنزّل إلى الامتثال غير القطعيّ، وإذا لم يكن ثبوت التكليف منافياً لعدم لزوم الامتثال القطعيّ لأجل العجز في باب العلم التفصيليّ فكذا الأمر في باب العلم الإجماليّ؛ إذ ليس بأشدّ حالاً من العلم التفصيليّ.

وقد تحصّل من كلّ ما ذكرناه: أنّ فرض الاضطرار في باب الانسداد إلى المخالفة في بعض الأطراف لا بعينه لا يوجب سقوط العلم الإجماليّ عن التنجيز رأساً.

بقي الكلام في أنّ التنجيز الذي سلّم بقاؤه للعلم الإجماليّ بعد الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه هل يوجب على الإنسان الموافقة بالنسبة لبعض الأطراف تخييراً، أو يوجب اختيار خصوص المظنونات وصرف الترخيص إلى الموهومات والمشكوكات؟ وهذا وإن كان راجعاً إلى بحث المقدّمة الخامسة لكننا نذكره هنا لشدّة ارتباطه والتصاقه بما تكلمنا فيه، فنقول:

تارةً: يفترض عدم احتمال أهميّة بعض الموهومات على تقدير ثبوتها في الواقع من المظنونات على تقدير ثبوتها في الواقع، وأخرى: يفرض احتمال ذلك أو القطع به:

أمّا على الفرض الأوّل: فتارةً نتكلّم بناءً على حكومة دليل نفي العسر والحرص على التكلّف الواقعيّ، وأخرى نتكلّم بناءً على حكم العقل بوجوب الاحتياط:

أمّا على المبنى الأوّل: فنقول: قد مضى أنّ الاضطرار لم يرفع أصل التكليف وإنّما رفع إطلاقه، وقيده بمقيّد، ونقول هنا: إنّ التقييد في ذلك يتصوّر بدوياً بإحدى صور، فلو فرض - مثلاً - العلم الإجماليّ بنجاسة أحد المائين وهو مضطرّ إلى

شرب أحدهما وكان أحدهما مظنون النجاسة والآخر موهوم النجاسة، فالتقييد المفروض في المقام لرفع العسر والجرح يتصوّر بأحد وجوه ثلاثة: فإمّا أن تقيّد الحرمة في أيّ منهما كانت بفرض شرب الآخر، أو تقيّد الحرمة على تقدير كونها في الموهوم بفرض شرب المظنون، أمّا على تقدير كونها في المظنون فتبقى على إطلاقها، أو بالعكس بأن تقيّد الحرمة على تقدير كونها في المظنون بفرض شرب الموهوم، ولو كانت في الموهوم تبقى على إطلاقها. فعلى الأوّل يتخيّر في شرب أحدهما، وعلى الثاني يتعيّن الترخيص في الموهوم؛ إذ على تقدير شرب المظنون يعلم بحرمة أحدهما، وإذا شرب المظنون بمحض اختياره فقد حصل له العلم عادة ولو في الآن المتّصل بشربه أنّه سوف يشربه (إلا في فرض نادر). إذن هو يعلم بفعليّة إحدى الحرمتين. وعلى الثالث يتعيّن الترخيص في المظنون.

والثالث لا يكون محتملاً في قبال الثاني، فإنّنا لا نحتمل أنّ المولى يهتمّ دائماً بجانب ما هو موهوم عندنا دون المظنون، بل إمّا أن يهتمّ بجانب المظنون، أو يجعلنا بالخيار.

وليس التقييد هنا من باب دخل القيد في الملاك الواقعيّ للحرمة كي يقال: ما يدرينا أنّ التقييد هل هو بالشكل الثاني أو الثالث؟! وإتّما هو من باب رفع العسر والجرح، والتحقّق على ملاك الواقع بقدر الإمكان، وعندئذ لا نحتمل أن يكون اهتمام المولى بجانب الموهوم دائماً.

فالأمر دائر بين الاحتمال الثاني والاحتمال الأوّل. وإذا كان الأمر كذلك تعيّن الثاني؛ لأنّ تقييد الحرمة على تقدير كونها في طرف الموهوم بفرض ارتكاب المظنون ثابت على كلّ حال، وتقييدها على تقدير كونها في طرف المظنون بفرض ارتكاب الموهوم مشكوك، فنتمسك بالإطلاق، فيتعيّن بذلك تطبيق دفع الاضطرار

على ارتكاب الموهوم والاحتياط في جانب المظنون⁽¹⁾.

وأما على المبنى الثاني - وهو حكومة دليل نفي العسر والجرح على حكم العقل بالاحتياط التامّ لا الواقع - : فنقول: إنّ الأمر دائر بين الترخيص في طرف الموهوم فحسب على تقدير ترك مخالفة المظنون، والترخيص في كلّ منهما على تقدير ترك الآخر. أمّا الترخيص في طرف المظنون فحسب على تقدير ترك مخالفة الموهوم فغير محتمل؛ لما مرّ: من عدم احتمال اهتمام المولى بالموهومات فحسب. إذن فالترخيص في الموهوم على تقدير ترك مخالفة المظنون متيقن بخلاف الترخيص في المظنون على تقدير ترك مخالفة الموهوم، فنبقى نتمسك

(1) قد يقال: إنّ دليل نفي العسر والجرح حينما يرفع الإطلاق لا يبقى لنا دليل على ثبوت الملاك؛ لأنّ الملاك يعرف بالخطاب، فإذا أمكن رفع العسر بتقييد الحرمة على تقدير كونها في طرف الموهوم، وأمکن دفعه بتقييدها على تقدير كونها في طرف المظنون، لا يمكن رفض احتمال تقييدها في طرف المظنون وحده بحجّة عدم دخل القيد في الملاك الواقعيّ للحرمة. والجواب: أنّ المقصود هو أنّنا نقطع بأنّ المولى لا يقيّد الحكم على تقدير وجوده في طرف المظنون بسبب نفي العسر والجرح من دون تقييده في طرف الموهوم كذلك؛ لأنّ هذا معناه ترجيح تفويت المظنون على تفويت الموهوم ومن دون دخل القيد في الملاك الواقعيّ للحرمة، إذن فالدليل نفي العسر والجرح لا يصلح لتقييد الحكم في طرف المظنون وحده، وبالتالي نتمسك بإطلاق دليل الحكم على تقدير كونه في طرف المظنون، وبه ثبت الملاك، ويكون هذا الإطلاق منضمّاً إلى دليل نفي العسر والجرح مقيّداً لإطلاق الحكم على تقدير كونه في طرف الموهوم، بينما لا يمكن أن يكون الإطلاق في طرف الموهوم منضمّاً إلى دليل نفي العسر والجرح مقيّداً لإطلاق الحكم على تقدير كونه في طرف المظنون؛ لما عرفت: من أنّ دليل نفي العسر والجرح لا يمكن أن يقيّد طرف المظنون فحسب.

بتنجز العلم الإجمالي بالنسبة للمقدار الزائد على القدر المتيقن من الترخيص.

فتحصّل: أنّه على كلا المبنيين يكون الظنّ مرجحاً لأحد التكليفين المنجزين على الآخر، وهو المعنى الرابع من معاني حجّة الظنّ الذي ذكرناه فيما سبق في توجيه كلام المحقّق النائيني (قدس سره)، وشبّهنا المقام هناك بقيام الأمانة على وجوب الإزالة وعلى وجوب صلاة العيد، والظنّ بأحدهما مع عدم إمكان الجمع بينهما.

ولا يخفى أنّه يجب أن يكون المراد من ترجيح الظنّ لأحد التكليفين المنجزين على الآخر فيما نحن فيه ما ظهر من بياناتنا هنا، وليس المقصود من تشبيهنا للمقام بمثال قيام الأمانة على وجوب الإزالة وصلاة العيد دعوى التماثل التامّ في المقام، وتوضيح ذلك: أنّه في مثال الأمانة يكون التكليفات المنجزان على تقدير صدق الأمارتين تامّين في مرحلة الجعل، وإنّما التزاحم والترجيح يكونان بحسب عالم الامتثال على ما يراه المذاق المشهور في علم الأصول، كما هو الحال أيضاً في نظرهم في التكليفين المنجزين بالعلم، بفرق أنّه مع العلم لا معنى للترجيح بالظنّ، ومع الأمانة هناك مجال للترجيح بالظنّ. وأمّا فيما نحن فيه فليس هناك مجال لدعوى كون التزاحم والترجيح بحسب عالم الامتثال؛ إذ من الواضح أنّه لا يوجد هنا حكمان منجزان وإنّما هنا حكم واحد منجز دار الأمر بين تقييدين له في عالم الجعل بقانون رفع العسر والجرح، أو بين ترخيصين جعليين بقانون رفع العسر والجرح، وصار الظنّ مرجحاً لأحد الجعلين في عالم التقييد أو الترخيص.

وأما على الفرض الثاني - وهو القطع بأهميّة بعض الموهومات أو احتمالها على تقدير ثبوتها في الواقع من المظنونات على تقدير ثبوتها في الواقع، ومثاله ما لو احتملنا أو قطعنا بأهميّة حقوق الناس من حقوق الله مثلاً، وبما أنّ احتمال حقوق الناس وحقوق الله منتشر في المظنونات والموهومات معاً، إذن نحتمل أو

نقطع بأهميّة بعض الموهومات على تقدير مصادفتها للواقع من بعض المظنونات على تقدير المصادفة - : فهنا أيضاً تارةً نتكلّم على مبنى حكومة دليل نفي العسر والجرح على الواقع، وأخرى على مبنى حكومته على وجوب الاحتياط:

أمّا على المبنى الأوّل - وهو حكومة دليل نفي العسر والجرح على الواقع - : فتارةً نفترض القطع بأهميّة حقوق الناس من حقوق الله مثلاً، أو احتمال ذلك من دون احتمال العكس، وأخرى نفترض أنّنا كما نحتمل أهميّة حقوق الناس من حقوق الله كذلك نحتمل العكس:

فإن قطعنا بأهميّة حقوق الناس من حقوق الله أو احتملنا ذلك من دون احتمال العكس، فالأمر دائر بين التقييد في التكاليف الواقعيّة بحكومة قاعدة نفي العسر والجرح في خصوص دائرة الموهومات بنكته ترجيح المظنونات بأهميّة الاحتمال، أو في خصوص دائرة حقوق الله بنكته ترجيح حقوق الناس بأهميّة المحتمل، ويحتمل التخيير بين ترك الموهومات وترك حقوق الله، ولا سبيل إلى جواز ترك الموهومات وحقوق الله جميعاً، كما لا سبيل إلى التقييد في جميع التكاليف إطلاقاً؛ لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها.

وعندئذ نقول - بعد فرض عدم كفاية ترك خصوص الموهومات من حقوق الله في نفي العسر والجرح، وإلّا وجب الاقتصار عليها - : إنّ لا إشكال في تطبيق مقدار من رفع العسر والجرح على ترك الموهومات من حقوق الله، كما لا إشكال في أنّ من اللازم على المكلف التحقّق على المظنونات من حقوق الناس. وبعد هذا يبقى التردّد بين جواز ترك الموهومات من حقوق الناس عند الإتيان بمظنونات حقوق الله، وجواز ترك مظنونات حقوق الله عند الإتيان بموهومات حقوق الناس، فيقع التعارض بين إطلاق الدليلين ويتساقطان ويثبت له التخيير.

وإن احتملنا أهميّة حقوق الناس من حقوق الله واحتملنا العكس أيضاً قلنا: المفروض أيضاً عدم كفاية ترك خصوص الموهومات من إحدى الطائفتين، وإلاّ فلا إشكال في وجوب التحقّق على المظنونات جميعاً مع التخيير بين ترك الموهومات من هذه الطائفة والموهومات من تلك الطائفة؛ لوقوع التعارض والتساقط بين الإطلاقين في قسمي الموهومات، وعندئذ نقول: إنّ وظيفة المكلف هنا الإتيان بالمظنونات جميعاً، وتطبيق رفع العسر والجرح على ترك الموهومات، والوجه في ذلك: أنّه يعلم إجمالاً بالتقييد في أحد القسمين من الموهومات، ويعلم إجمالاً بالتقييد في القسم الآخر من الموهومات أو أحد قسمي المظنونات، وليس له علم إجماليّ بالتقييد في أحد قسمي المظنونات، فيتمسك بالإطلاق في كلا قسمي المظنونات، ولا يعارض ذلك بالإطلاق في جانب الموهومات؛ لأنّ الإطلاقين في قسمي الموهومات متعارضان ومتساقطان.

إن قلت: إنّ الإطلاق في كلّ واحد من قسمي الموهومات وإن كان معارضاً بالإطلاق في الآخر لكُنّا بعد القطع بالتقييد في أحدهما نجري الإطلاق في القسم الآخر بعنوان (القسم الآخر)، لا بعنوان أحدهما معيّناً حتّى يعارض بالإطلاق في الآخر.

قلت: لا إشكال في جواز التمسك بالإطلاق أو العموم في عنوان القسم الآخر عند ما يثبت هناك تعيّن في الواقع للقسم الأوّل الخارج من الإطلاق، أو العموم، كما لو أخرجت رواية فرداً من تحت العامّ فعلم أنّ الملحوظ فيها أحد الفردين معيّناً في الواقع وإن كُنّا لا نعرفه بالخصوص، فهنا لا إشكال في إجراء أصالة الإطلاق في عنوان الفرد الآخر، أي: الفرد الذي هو غير ما قصده الراوي، أمّا إذا كان المخرج لأحد الفردين على حدّ سواء، كما لو قام الإجماع على عدم دخول الفردين معاً تحت الإطلاق وكما فيما نحن فيه؛ لأنّ المخرج لأحد الفردين إنّما هو

دليل نفي العسر والجرح الذي تكون نسبته إلى الفردين على حدّ سواء، فهناك بحث في أنّه هل يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات الحكم في الفرد الآخر إمّا بعنوان (الفرد الآخر)، أو بدعوى إجراء أصالة الإطلاق بالنسبة لكلّ فرد على تقدير خروج الفرد الآخر، أو لا ؟

فقد يقال بعدم إمكان ذلك، أمّا بلحاظ عنوان (الفرد الآخر) فلعدم ثبوت تعيّن في الواقع، وأمّا بلحاظ أصالة الإطلاق بالنسبة لكلّ فرد على تقدير خروج الآخر؛ فلأنّه إن قصد بذلك التبعض في الدلالة، فهذا غير معقول؛ لأنّ المفروض تماميّة الدلالة فيها. وإن قصد بذلك التبعض في المدلول ثبوتاً، لزم من ذلك دخول كلا الفردين ثبوتاً على تقدير خروجهما، وهو محال. وإن قصد بذلك التبعض في الحجّية، فهذا موقوف على مساعدة دليل الحجّية على ذلك. فلو كان دليل الحجّية عبارة عن السيرة العقلائيّة فقد يدعى عدم مساعدة الارتكاز العقلائيّ على مثل هذا التبعض في الحجّية، خصوصاً حينما يكون الفرد الخارج خارجاً بالحكومة لا بالقطع، فنلزم من حجّية كلا الإطلاقين وإن كان بنحو التبعض في الحجّية مع حجّية الدليل الحاكم حجّية الحاكم والمحكوم معاً.

وقد يقال بإمكان ذلك بدعوى مساعدة الارتكاز العقلائيّ على مثل هذا التبعض في الحجّية تحت عنوان (الفرد الآخر) مثلاً.

فإن قلنا بالأوّل لم يبق مجال لهذا الكلام في المقام، وإن قلنا بالثاني فالصحيح أنّ التمسك بالإطلاق في خصوص المقام غير تام؛ لأنّ إطلاق الحكم في أحد قسمي الموهومات بعنوان القسم الآخر - مثلاً - لا أثر له، فلا تتعقّل حجّيته، فإنّه لا يولّد علماً تفصيلياً بالتكليف، ولا علماً إجمالياً به، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ من المحتمل كون التكليف في الموهوم الأوّل

إن قلت: إننا كما نعلم إجمالاً بسقوط الإطلاق في أحد الموهومين كذلك نعلم إجمالاً بسقوط الإطلاق في الموهوم من حقوق الله، أو في المظنون من حقوق الناس، ونعلم إجمالاً بسقوط الإطلاق في الموهوم من حقوق الناس، أو في المظنون من حقوق الله؛ لأن المفروض أنّ سقوط الإطلاق في أحد الموهومين لا يكفي لرفع العسر والجرح، فإما أنّ إطلاق الموهوم الآخر أيضاً ساقط، أو أنّ إطلاق الموهوم الآخر غير ساقط لأهميته بدرجة مانعة عن سقوط إطلاقه، وهذا يستلزم عدم سقوط مظنونه أيضاً، وتعيّن السقوط في مظنون الآخر، فالإطلاق في الموهوم من كلّ واحد من القسمين يعارض الإطلاق في المظنون من القسم الآخر، فلا وجه لفرض الأخذ بالمظننين بعد إسقاط الموهومين، فإنّ كلّ واحد

1)

(قد يقصد من يتمسك بإطلاق القسم الآخر بعنوان (القسم الآخر) أن يحقّق بهذا معارضاً لأحد قسمي المظنونات، كي يتساقطا وبالتالي يتمّ التخيير بين الموهومات والمظنونات، فإن كان هذا هو المقصود لم يكف لدفعه القول بأنّ الإطلاق في القسم الآخر بهذا العنوان لا يؤدّد علماً تفصيلياً ولا إجمالياً، فلا أثر له فلا يكون حجّة؛ وذلك لأنّ التعارض مع أحد قسمي المظنونات بمعنى التكاذب ليس فرع الحجّة، وإذا حصل التكاذب قبل الحجّة وكان أحد المتكاذبين يثبت أثراً شرعياً فلا محالة المتكاذب الآخر ينفيه، وكانت نسبة دليل الحجّة إلى المتكاذبين على حدّ سواء، فيدور الأمر بين حجّة الموهومات وحجّة المظنونات، فيتعارضان ويتساقطان. والجواب عندئذ أن يقال: إنّ هذا التقريب يؤدّي إلى سقوط أحد قسمي المظنونات، ولا يؤدّي إلى سقوط كلا قسميه؛ لعدم تكاذب بين المظنونات بقسميهما، فيبقى أحد قسمي المظنونات غير المعين حجّة، ولأجل العلم الإجمالي بحجّة أحد القسمين نضطرّ أن نعمل بالمظنونات جميعاً، ونطبّق رفع العسر والجرح على ترك الموهومات.

من الموهومين يعارض في عرض واحد موهوم القسم الآخر ومظنونه.

قلت: لما كان الموهومان بنفسهما متعارضين ولم يكن المظنونات كذلك، تعيّن تقديم كلّ مظنون على ما يعارضه من الموهوم؛ إذ لا يلزم من تقديمه عليه دون العكس ترجيح بلا مرجح؛ لأنّ ذلك الموهوم بنفسه لا يقبل التقدّم على ما يعارضه من المظنون، أي: أنّه يقطع النظر عن كون تقديمه على المظنونات ترجيحاً له عليه بلا مرجح لا يمكن تقديمه عليه؛ لأنّ تقديمه على ما يعارضه من المظنون دون تقديم الموهوم الآخر على ما يعارضه من المظنون ترجيح بلا مرجح، وتقديم كلا الموهومين في الإطلاق على المظننين غير ممكن؛ لفرض القطع بكذب إطلاق أحدهما، وهذا بخلاف ما لو قدّمنا المظننين على الموهومين؛ لعدم القطع بكذب أحدهما.

والخلاصة: أنّ تقديم الموهومين على المظننين غير محتمل، وتقديم أحدهما ترجيح بلا مرجح، فلا يعقل تقديم أيّ واحد من الموهومين على ما يعارضه من المظنون، وبالتالي ينجو تقديم كلّ واحد من المظننين على ما يعارضه من الموهوم عن مشكلة الترجيح بلا مرجح؛ لأنّ تقديم الموهوم عليه أصبح غير ممكن بقطع النظر عن عدم ترجيح له على ذلك المظنون.

وأما على المبني الثاني - وهو حكومة دليل نفي العسر والجرح على وجوب الاحتياط لا الواقع - : فهنا أيضاً تارةً يفرض القطع بأهميّة حقوق الناس مثلاً، أو احتمالها من دون احتمال أهميّة حقوق الله، وأخرى يفرض احتمال أهميّة حقوق الناس من حقوق الله مع احتمال العكس أيضاً؛

فإن فرض القطع بأهميّة حقوق الناس بدرجة لا يرضى المولى بتفويتها عند فرض التزام (والمفروض عدم كفاية ترك الموهومات من حقوق الله لرفع العسر والجرح، وإلا لزم الاقتصار عليه)، فعندئذ نقطع بعدم رضا الشارع بترك مظنونات

حقوق الناس، ونقطع برضاه بتطبيق نفي الحرج على ترك موهومات حقوق الله، ونبقى مردّدين بين مظنونات حقوق الله وموهومات حقوق الناس لا ندرى هل الترخيص في مخالفة أحدهما بالخصوص، أو هو ترخيص تخييريّ، ولو وجب الاحتياط في ذلك بالعمل بهما معاً عاد العسر والحرج، فيجري دليل نفي العسر والحرج ثانياً لرفع هذا الاحتياط، وهكذا لا يمكن نفي العسر والحرج إلا إذا انتهينا إلى التخيير، فهنا يعلم أنّ الترخيص يكون بنحو التخيير.

وإن شئت فقل: إنّ المنجّر الموجود في كلّ طرف لتنجيز خصوصيّة ذلك الطرف وهو الاحتمال غير المأمون من قبله - لسقوط المؤمّن وهو الأصل - لا يمكن أن يؤثّر أثره في كلّ طرف؛ لاستلزامه العسر والحرج المفروض عدمه، ولا في أحد الطرفين بالخصوص؛ للزوم الترجيح بلا مرجّح، فيسقط في كلا الطرفين عن التأثير، ولا يبقى تحت التنجيز عدا الجامع، ويكفي في امتثال الجامع الإتيان بأحد الطرفين، وهما موهومات حقوق الناس ومظنونات حقوق الله.

وإن فرض احتمال أهميّة حقوق الناس من حقوق الله دون احتمال العكس، فعندئذ نقطع بالترخيص في تطبيق رفع الاضطرار على موهومات حقوق الله، ونعلم أنّنا زائدًا على هذا إمّا مرخّصون في مظنونات حقوق الله، أو مرخّصون في موهومات حقوق الناس، أو مخيرون بينهما، أو مخيرون بين مظنونات حقوق الناس وموهومات حقوق الناس، وعليه لابدّ من الاحتياط في مظنونات حقوق الناس؛ إذ لا يحتمل الترخيص التعيينيّ بالنسبة لها، والقدر المتيقّن في الترخيص التخييريّ غيرها، ونبقى بعد هذا مردّدين بين مظنونات حقوق الله وموهومات حقوق الناس، ويثبت التخيير بينهما بالبيان الماضي في فرض القطع بأهميّة حقوق الناس.

وإن فرض احتمال أهميّة حقوق الناس من حقوق الله مع احتمال العكس

أيضاً، فهنا نعلم إجمالاً بأنّ الترخيص إمّا يكون ثابتاً في موهومي كلتا الطائفتين، أو في إحدى الطائفتين موهومها ومظنونها، أو يكون بنحو التخيير⁽¹⁾، ويتعيّن التخيير؛ إذ لولاه ابتلينا ثانية بالاحتياط ولم ننج من العسر والحرج، أو قل: إنّ المنجّر لخصوصيّة كلّ طرف وهو الاحتمال غير المأمون من قبله لا يمكن أن يؤثّر أثره في كلا الطرفين ولا في طرف واحد بنفس البيان الماضي.

هذا بناءً على أنّ المنجّر للخصوصيّة في كلّ طرف هو الاحتمال غير المأمون من قبله لا نفس العلم الإجماليّ، وهذا هو لازم القول بقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ العلم الإجماليّ ليس بياناً لأكثر من الجامع، فعندئذ لا نكتة لوجوب الالتزام بجميع المظنونات من الطائفتين وتطبيق نفي الاضطرار على الموهومات من الطائفتين.

لا يقال: إنّنا نفترض أنّ الظنّ هنا يصبح منجّراً لخصوص ما تعلّق به.

فإنّه يقال: هذا مناف لما هو المفروض من مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إذ على هذا المسلك لا معنى لكون الظنّ في المقام منجّراً؛ إذ لو فرض تنجيزه تنجيزاً ذاتياً فالتنجيز الذاتيّ مخصوص بالكشف التامّ، ولو فرض تنجيزه تنجيزاً شرعياً فهو بحاجة إلى دليل مفقود، ومع فوّده يكون المرجّح هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وحتّى لو لم نؤمن بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فالتنجيز الشرعيّ ما لم يدلّ عليه الدليل منفيّ بالبراءة الشرعيّة التي هي في مستوى البراءة العقلية، أو التي هي في مستوى

1)

(أمّا احتمال كون الترخيص في مظنوني كلتا الطائفتين فحسب فغير وارد، فلا بدّ من الالتزام بالمظنونات في إحدى الطائفتين؛ إذ لا مانع من تنجيز الاحتمال للجامع بينهما، ونبقى مخيرون بين مخالفة موهومات كلتا

أعلى منها. وسيأتي في محلّه - إن شاء الله - شرح المستويين من البراءة الشرعية.

أمّا بناءً على مسلكنا: من أنّ العلم الإجماليّ كافٍ لتنجيز الواقع؛ لإنكارنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان من أساسها، فالصحيح في المقام أنّه بعد سقوط الامتثال القطعيّ بالعسر والجرح يتنزّل العقل من الامتثال القطعيّ إلى الامتثال الظنّيّ.

وقبل أن نختم الكلام في هذه الجهة الأولى - وهي في البحث عن انحلال العلم الإجماليّ في المقام - نشير إلى أنّه بقي هنا وجهان آخران يمكن أن يذكرنا لفرض انحلال العلم الإجماليّ في المقام، نذكرهما كبيان كبرى كليّة، ويكون تحقيقهما صغريّاً مربوطاً بالدقّة في كلّ واحدة واحدة من المسائل في بحث الفقه:

الوجه الأوّل: أن ينحلّ العلم الإجماليّ بالعلم باهتمام المولى بالتكليف في طرف الشكّ على فرض وجوده في عدّة من الشبهات لا تقلّ عن عدد المعلوم بالإجمال، وذلك في شبهات معيّنة، أو ضمن دائرة أوسع من الشبهات، بأن نعلم إجمالاً باهتمام المولى ببعضها على تقدير وجود الحكم فيها ممّا لا يقلّ عن المعلوم بالإجمال، فالبراءة تجري عندئذ في غير دائرة الشبهات التي يعلم بالاهتمام بالحكم فيها، أو في ضمنها على تقدير الوجود بلا معارض؛ لما عرفت في بحث الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ: من أنّ روح البراءة عبارة عن عدم اهتمام المولى بتكليفه في طرف الشكّ ورضاه بالمخالفة، وروح الاحتياط عبارة عن اهتمامه به في طرف الشكّ، فالعلم بالاهتمام على تقدير الوجود يساوق العلم بعدم جريان البراءة في الشبهات التي علمنا بالاهتمام فيها، ويساوق تعارض البراءات وتساوقها فيما لو تردّدت تلك الشبهات في دائرة أوسع من الشبهات، فتبقى البراءة في غير تلك الشبهات أو غير تلك الدائرة الأوسع بلا معارض.

الوجه الثاني: أن ينحلّ العلم الإجماليّ بدوران الأمر في الاهتمام بين التعيين والتخيير، بيان

ذلك: أنه لا إشكال في اهتمام المولى بالتكليف المعلوم بالإجمال

الصفحة 724

في المقام بمقدار عدم المخالفة القطعية، ولكن الأمر دائر بين الاهتمام بنحو التخيير بأن يرضى المولى بتحفظ العبد على التكليف المحتمل في أحد طرفي العلم الإجمالي والاهتمام التعييني، فإذا فرضنا أننا احتملنا الاهتمام التعييني في أحد الجانبين بالخصوص، ولم نحتمل اختصاص الاهتمام بالجانب الآخر؛ لعلمنا بأن الثاني ليس بأهم من الأول؛ لأن الأول من الدماء، والثاني من الأموال مثلاً، فالبراءة في الجانب الأول لا تجري للقطع بالاهتمام به تعييناً أو تخييراً بناءً على أن البراءة إنما تنفي الاهتمام دائماً بنحو التعيين، وتجري في الجانب الآخر؛ لعدم القطع بالاهتمام به لا تعييناً ولا تخييراً؛ إذ نحتمل أن يكون التعيين في الأول فقط، وتكون البراءة في الجانب الآخر سليمة عن المعارض.

فهاتان كبريان لانحلال العلم الإجمالي في المقام، وتحقيق انطباقها على الفقه موكول إلى التتبع والتأمل في بحث الفقه، والذي يقرب من النفس جداً انطباق إحداهما أو كليهما في الفقه، فإن درجة احتمالنا لاهتمام المولى بالتكليف تختلف باختلاف المسائل جداً، فإن لم تنطبق الكبرى الأولى بأن نعلم بتجميع عدّة مسائل معينة بثبوت الاهتمام في ضمنها إجمالاً⁽¹⁾ فلا أقلّ من انطباق الكبرى الثانية من دوران الأمر في بعض الموارد في الاهتمام بين التعيين والتخيير. هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

دور العلم الإجمالي في دليل الانسداد:

الجهة الثانية: فيما هو دور هذا العلم الإجمالي في دليل الانسداد وأثره في اقتناص النتيجة منه.

ذهب المحقق العراقي (رحمه الله) إلى أنّ هذا العلم الإجمالي يستحيل أن يحقّق ما

(1) أمّا المقدار المعلوم تفصيلاً الاهتمام به فأفاد(رحمه الله): أنّه أقلّ من المعلوم الإجماليّ.

الصفحة 725

أراده الانسداديّ: من المنع عن جريان البراءة في الأطراف في عرض الإجماع والضرورة، فإن لم تكن لدينا ضرورة أو إجماع على نفي جواز الترك بقطع النظر عن العلم الإجماليّ وصلت النوبة إلى جعل العلم الإجماليّ مانعاً عن جريانها، وإلاّ فلا.

وذهب أيضاً إلى أنّه لو كان دليلاً على منع البراءة عبارة عن مثل الإجماع والضرورة كان هناك مجال للتوصّل إلى حجّية الظنّ بالكشف أو الحكومة، وذلك بضمّ باقي المقدمات إلى ذلك. أمّا لو كان دليلاً على ذلك هو العلم الإجماليّ فلا سبيل إلى حجّية الظنّ بالكشف أو الحكومة، وإنّما النتيجة هي التبويض في الاحتياط⁽¹⁾. إذن فللمحقّق العراقيّ(رحمه الله) دعاوى ثلاثة:

1

- عدم حصول عرض الانسداديّ من المنع عن البراءة بسبب العلم الإجماليّ في عرض الإجماع والضرورة.

2 - انتهاء الإجماع والضرورة بالضمّ إلى باقي المقدمات إلى الكشف أو الحكومة.

3 - عدم انتهاء العلم الإجماليّ إلى الكشف أو الحكومة وتعيّن التبويض في الاحتياط.

ونحن نتكلّم عن هذه الدعاوى تبعاً في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: في الدعوى الأولى، وهي: أنّ العلم الإجماليّ إنّما يحقّق هدف الانسداديّ من المنع عن جريان البراءة لو لم يكن بقطع النظر عنه إجماع أو ضرورة، فليس العلم الإجماليّ محقّقاً للمقصود في عرض الإجماع والضرورة.

والوجه في ذلك: أنّ الإجماع والضرورة يكشفان لا محالة عن وجود منجز في

المقام؛ إذ بدون المنجّر لا يصحّ العقاب وتستحكم قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا يعقل الإجماع أو الضرورة على عدم جواز الترك، والمفروض أنّ هذا المنجّر ليس هو العلم الإجمالي؛ لأنّنا فرضنا أنّ الإجماع والضرورة قاما على عدم جواز الترك بقطع النظر عن العلم الإجمالي، عندئذ نقول: إنّ هذا المنجّر الشرعيّ يحلّ العلم الإجمالي لا محالة ولا يبقى مانع عن جريان البراءة في غير دائرة ذلك المنجّر.

والتحقيق: أنّ هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه، فإنّه إن أراد بذلك كون هذا المنجّر موجباً لحلّ العلم الإجماليّ بقطع النظر عن ضمّ باقي المقدمات إلى هذه المقدّمة واستنتاج حجّيّة الظنّ منها، قلنا: إنّ مجرد قيام الإجماع والضرورة على عدم جواز الترك التام لا يوجب انحلال العلم الإجماليّ؛ لأنّ مصبّ الإجماع أو الضرورة إنّما هو فرض الجمع بين التروك لا ترك طائفة خاصّة، فالمنجّر الذي يكشف عنه هذا الإجماع أو الضرورة ليس هو منجراً تعيينياً لبعض الأطراف، بل هو مردّد بين المنجّر التعينيّ والمنجّر التخييريّ، وإذا تردّد الأمر بينهما فالقدر المتيقّن هو التخييريّ، والتعيين مؤونة زائدة باقية تحت قبح العقاب بلا بيان، وإذا كان المنجّر منجّزاً على سبيل التخيير والترديد بين الأطراف لم يكن مجال لتوهم حلّ العلم الإجماليّ التريديّ بذلك، فإنّ التريديّ لا يحلّ بتريديّ آخر مثله.

وإن أراد بذلك أنّه بعد أن يضمّ هذا الإجماع والضرورة إلى سائر المقدمات وتستنتج منها حجّيّة الظنّ، فحجّيّة الظنّ تحلّ العلم الإجماليّ ولا يبقى مانع من جريان البراءة في باقي الأطراف، قلنا - بقطع النظر عن عدم إمكان ضمّ ذلك إلى باقي المقدمات، واستنتاج حجّيّة النظر منها على ما سيأتي إن شاء الله في المقام الثاني - : إنّهُ لم يتعلّق للانسداديّ غرض بإبطال جريان البراءة بعد إثبات حجّيّة الظنّ، وإنّما تعلّق غرضه بإبطال جريان البراءة بقطع النظر عن حجّيّة الظنّ وفي الرتبة السابقة عليها حتّى يثبت بذلك حجّيّة الظنّ، ومن الواضح أنّه في المرتبة

السابقة على حجّية الظنّ لا يكون العلم الإجماليّ منحلّاً، فيصلح للمنع عن جريان البراءة.

المقام الثاني: في الدعوى الثانية، وهي وقوع الإجماع والضرورة في طريق إثبات النتيجة المقصودة من حجّية الظنّ على أساس الكشف أو الحكومة، وذلك بضمّه إلى سائر مقدّمات دليل الانسداد.

والصحيح: أنّ هذا أيضاً لا يمكن المساعدة عليه؛ وذلك لأنّه لا يمكن ضمّ هذا الإجماع والضرورة إلى المقدّمة الأخيرة القائلة بقبح ترجيح المرجوح على الراجح حتّى تثبت بذلك حجّية الظنّ، فإنّ الإجماع والضرورة لا يدلّان على وجود منجّز مرّدّد أمره بين كونه في المظنون أو في الموهوم حتّى يعيّن في الأوّل بقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح، وإنّما يدلّان - كما مضى - على وجود منجّز تخيريّ؛ لكون التعيين مؤونة زائدة باقية تحت قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولم يصلنا شيء أكثر من التنجيز التخيريّ لا بمنجّز عقليّ؛ لأنّ المفروض قطع النظر عن العلم الإجماليّ، ولا بمنجّز شرعيّ؛ لعدم الدليل عليه. وهذا المنجّز التخيريّ نسبه إلى المظنون والموهوم على حدّ سواء، فلا يلزم من ذلك ترجيح المرجوح على الراجح، فنبقى نحن والاحتياط التبقيضيّ التخيريّ ولا تصل النوبة إلى حجّية الظنّ أصلاً.

إن قلت: إنّنا لو ضمّنا هذا الإجماع والضرورة إلى ما قد يدعى من الإجماع على عدم كون طريق الامتثال في الشريعة منحصراً بالاحتياط بالنسبة لجلّ الأحكام، أنتج ذلك حجّية الظنّ على الكشف.

قلت: هذا الإجماع المدّعى إنّما هو ناظر إلى المقدار الثابت تنجيزه، ويفترض أنّ ذاك المقدار الثابت تنجيزه هناك طريق آخر لامتثاله غير الاحتياط، ولا أقلّ من احتمال ذلك، ولا ينظر إلى تنجيز إضافيّ على ما هو ثابت لولاه، فلو افترض

شمول هذا الإجماع للفرض الذي نتكلم عنه ثبتت حجّية التخييريّة، أي: أنّ المقدار الذي يجب أخذه يكون على سبيل التخيير، وأيّ جانب اختاره المكلف كان ذلك حجّة له بحيث يمكن قصد الوجه، أمّا فرض ثبوت حجّية الظنّ هنا بهذا الإجماع فهذا يعني زيادة في التنجيز، وهي خارجة عن عهدة هذا الإجماع المدّعى. إذن فالإجماع والضرورة لا يقعان في طريق إثبات الكشف أو الحكومة.

نعم، هذا الذي ذكرناه إنّما هو مبنيّ على مسلك القوم في قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أمّا على مسلكنا فيمكن التوصل إلى حجّية الظنّ. توضيح ذلك: أنّنا نعتقد أنّ عنوان عدم البيان ليس هو بنفسه موضوع قبح العقاب، وإنّما يكون موضوعه الحقيقيّ عبارة عن عدم الحقّ، أي: أنّه يقبح على المولى عقابه للعبد على ما ليس له عليه حقّ المولويّة والامتثال، وعندئذّ فإذا أردنا الانسياق مع المشهور في البراءة العقلية قلنا: إنّ الذي تعلق به حقّ المولويّة إنّما هو التكليف المعلوم والمبيّن دون التكليف المشكوك، وإذا كان الأمر كذلك، أي: لم يكن قبح العقاب من ذاتيّات عدم البيان، ولم تكن الحجّية من ذاتيّات العلم، بل دار مدار ثبوت حقّ المولويّة وعدمه، فمن المعقول أن يقال: إنّما يكون حقّ المولويّة منصباً على خصوص دائرة المعلومات دون المظنونات وغيرها بالنسبة للعبد الذي يكون باب العلم إلى أحكام مولاه منفتحاً عليه، فيؤدّي حقّ المولويّة بالنسبة له إلى امثال العلميّ، أمّا الذي انسدّ عليه باب العلم بأحكام مولاه جلاً أو كلاً، ولم يتنجّز عليه الامتثال العلميّ، فحقّ المولويّة بالنسبة له ينصبّ على دائرة المظنونات، وبكلمة أخرى: إنّ مقتضى عبوديّة العبد ثبوت حقّ الطاعة عليه للمولى، فإن لم يتمثّل ذلك في التكاليف المعلومّة لعدم العلم يتمثّل في التكاليف المظنونّة، وبهذا تثبت حجّية الظنّ على نحو الحكومة، فإذا ضمّ ذلك إلى دعوى الإجماع على أنّ ما ثبت

تنجيزه لا ينحصر امثاله في الشريعة بالاحتياط ثبتت حجّية الظنّ على نحو الكشف.

نعم، هذا موقوف على عدم جريان البراءة الشرعيّة في الأطراف؛ إذ إنّما يحكم العقل بتنجيز الظنّ مع عدم الترخيص الشرعيّ في المخالفة، وأثر هذا الإجماع والضرورة هو المنع عن إجراء البراءة الشرعيّة في الأطراف بناءً على أنّ التنجيز التخييريّ يوجب التعارض بين البراءات والتساقط.

المقام الثالث: في الدعوى الثالثة من كون العلم الإجماليّ عقيماً في المقام لا ينتج الكشف ولا الحكومة.

وبيان ذلك: إنّنا إن لم نقل بمنجزيّة العلم الإجماليّ، فحال الشكّ البيديّ ولا أثر له، وإن قلنا بمنجزيّته فالتكليف بعد أن تنجّز بالعلم الإجماليّ لا يعقل تنجّزه بالظنّ.

أقول: إن كان مراده (قدس سره) أنّ حجّية الظنّ مساوقة لانحلال العلم الإجماليّ، وانحلال العلم الإجماليّ مساوق لعدم منجزيّته، فلا يعقل الجمع بين منجزيّة العلم الإجماليّ وحجّية الظنّ، فقد ظهر بطلان ذلك ممّا سبق؛ لأنّ الانسداديّ إنّما يقصد إسقاط البراءة في المرتبة السابقة على حجّية الظنّ كي يتوصّل بذلك إلى حجّية الظنّ، فتكفيه منجزيّة العلم الإجماليّ بقطع النظر عن حجّية الظنّ وفي المرتبة السابقة عليها، وهذه ثابتة؛ لأنّ منجزيّة الظنّ لا تحلّ العلم الإجماليّ في المرتبة السابقة على نفسها.

وإن كان مراده أنّ الحكم الواحد لا يتنجّز بمنجّزين، فالأحكام المنجّزة بالعلم الإجماليّ لا يعقل تنجيزها بالظنّ، وإلاّ لزم اجتماع منجّزين على منجّز واحد، أو كان مراده (حتّى مع فرض الالتفات إلى إمكان اجتماع علّتين على معلول واحد وضرورة كلّ منهما جزء علّة، وأنّ اجتماع منجّزين

هذا القبيل): أنّ الأحكام التي تنجّرت بالعلم لا أثر للبحث عن تنجيزها بالظنّ وعدمه مادامت هي منجّزة بالعلم، والفرض إنّما هو بيان حجّية الظنّ ومنجّزته لما لم يتنجّر بالعلم.

ورد عليه: أنّ عرض الانسداديّ القائل بحجّية الظنّ بالكشف أو الحكومة ليس هو تنجيز الظنّ بالنسبة للمعلوم بالإجمال، وإنّما عرضه هو تنجيزه بالنسبة للمظنون، ونقطة التنجيز ليست متّحدة، ويظهر أثر ذلك فيما إذا كانت المظنونات أكثر من المقدار المعلوم بالإجمال كما هو كذلك في المقام، فهذه الظنون تكون حجّة بمعنى أنّه لو خالفها استحقّ العقاب عليها جميعاً ولو في خصوص فرض المصادفة للواقع، بينما تنجيز العلم الإجماليّ لا يحقّق العقاب بأكثر من مقدار المعلوم بالإجمال.

هذا إذا قلنا: إنّ العلم الإجماليّ ينجّر واقع المعلوم بالإجمال، أمّا إذا قلنا: إنّّه إنّما ينجّر الجامع⁽¹⁾ فالأمر أوضح؛ لأنّ الظنّ بالخصوصيّة ينجّر بالخصوصيّة، وهي غير ما تنجّر بالعلم.

نعم، كان بإمكان المحقّق العراقيّ (رحمه الله) أن يثبت عقم العلم الإجماليّ مبنيّاً على مباني أسناده صاحب الكفاية (قدس سره)، وذلك بأن يقال: إنّنا إنّما أن نفرض قيام دليل من إجماع أو قاعدة نفي العسر والجرح على عدم وجوب الاحتياط التامّ، أو لا؛ فإن لم نفرض ذلك لم تصل النوبة إلى حجّية الظنّ، وإن فرضنا ذلك كان هذا من باب الترخيص والاضطرار في بعض الأطراف غير المعيّنة، وهذا عند صاحب الكفاية يسقط العلم الإجماليّ عن التأثير، هذا تمام الكلام مع المحقّق العراقيّ (رحمه الله).

(1) وافترضنا أنّ الخصوصيّات لم تنتجّر بالاحتمال غير المؤمن عنه ولو لأجل لزوم العسر والجرح.

وأما تنقيح المطلب في نفسه فدور العلم الإجمالي في المقام يختلف باختلاف المباني في العلم الإجمالي، فبناءً على عدم منجزيته رأساً لا يكون له دور أصلاً لعدم إسقاطه للأصول كي ينتهي إلى حجّة الظن، وبناءً على منجزيته تكون هناك عدّة مباني في ذلك: كونه منجزاً لحرمة المخالفة القطعية دون وجوب الموافقة القطعية، وكونه منجزاً لحرمة المخالفة القطعية، ومنجزاً أيضاً لوجوب الموافقة القطعية لكن لا بنفسه بل بواسطة تعارض البراءة العقلية في الأطراف وتساقطها؛ لأنّ العلم الإجمالي لا ينجز بنفسه إلاّ الجامع، وكونه منجزاً بنفسه لوجوب الموافقة القطعية كما ينجز حرمة المخالفة القطعية. والأمر يختلف باختلاف هذه المباني الثلاثة:

أما على المبنى الأوّل - وهو كون العلم الإجمالي منجزاً لحرمة المخالفة القطعية دون وجوب الموافقة القطعية - : فحال هذا العلم الإجمالي هو حال ما مضى من الإجماع والضرورة، فإنّه منجز تخيريّ كالإجماع والضرورة.

فإن قلنا بما مضى: من كون قبح العقاب وعدمه دائراً مدار حقّ المولوية وعدمه لا مدار البيان وعدمه، وأنّ حقّ المولوية إنّما ينصبّ على خصوص دائرة المعلومات عند ما ينتج الامتثال العلمي، وفي غير هذه الحالة ينصبّ على دائرة المظنونات، ثبتت بذلك حجّة الظنّ على نحو الحكومة، وأثر العلم الإجمالي في المقام إيقاع التعارض بين البراءات الشرعية في الأطراف والتساقط حتّى تصل النوبة إلى حكم العقل بحجّة الظنّ؛ إذ مع الترخيص من قبل المولى في المخالفة لا يحكم العقل بذلك.

وإذا ضمنا إلى ذلك دعوى الإجماع على عدم بناء الشرع على الاحتياط، أي: عدم انحصار طريق الامتثال في الشريعة بالاحتياط، ثبتت بذلك حجّة الظنّ على نحو الكشف.

وإذا لم نقبل فرض انبساط حقّ المولوية على دائرة المظنونات لدى سقوط الامتثال العلمي فلا سبيل إلى الكشف أو الحكومة، وننتهي إلى التبعض في الاحتياط، وضمّ ذلك إلى دعوى الإجماع على عدم بناء الشريعة على الاحتياط لا يؤدي إلى أكثر من الحجّة التخيريّة ولا يثبت الكشف، كما اتّضح ذلك ممّا مضى ممّا في المقام الثاني: من مناقشتنا للمحقّق العراقي (رحمه الله).

وأما المبنى الثاني - وهو كون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الموافقة القطعية بواسطة وقوع المعارضة بين البراءات العقلية في الأطراف وتساقطها - : فإن قلنا بالإجماع على عدم كون مبنى الشريعة على الاحتياط، أي: عدم انحصار طريقة الامتثال فيه، ثبت وجود حجّة من قبل الشارع، وهي مردّدة بين أمور يكون المفروض إبطال ما عدا الظنّ منها - من الوهم، والقرعة، والتقليد، ونحو ذلك - في المقدمات الآتية، فثبتت حجّة الظنّ على الكشف، وأثر العلم الإجمالي تعارض الأصول وتساقطها حتّى تصل النوبة إلى الكشف عن حجّة الظنّ؛ لأنّ التمسك بالإجماع على ثبوت طريقة أخرى في الشريعة للامتثال غير الاحتياط فرع لزوم الامتثال الذي هو فرع تساقط الأصول.

وإن لم نؤمن بهذا الإجماع وقلنا: إنّ الإجماع إنّما هو قائم على بطلان الاحتياط التام، فإنّ أمّا بما مضى: من تفسير قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وانبساط حقّ المولوية عند سقوط الامتثال العلمي على دائرة المظنونات، ثبتت حجّة الظنّ على الحكومة، وأثر العلم الإجمالي هنا أيضاً هو إيقاع التعارض بين الأصول وتساقطها حتّى تصل النوبة إلى حكم العقل بالحجّة؛ إذ مع الترخيص الشرعيّ في المخالفة لا يحكم العقل بذلك. وهذه الحكومة كافية في الاقتصار على المظنونات ونفي المشكوكات والموهومات حتّى إذا كان الاضطرار غير شامل لجميع المشكوكات والموهومات، أي: أمكن ضمّ قسم منها إلى المظنونات من

دون لزوم عسر وجرح، وذلك لا لجريان البراءة الشرعيّة في غير المظنونات (فإنّ حكم العقل بحجّية الظنّ إنّما كان في طول تعارض البراءة في المظنونات بالبراءة في غيرها وتساقطها؛ لكون جريانها في البعض دون البعض ترجيحاً بلا مرجّح، وعدم إمكان جريانها في الجميع، وليست حجّية الظنّ هي المرّجحة للبراءة في غير المظنونات؛ لأنّها ليست هي المانعة عن البراءة في المظنونات؛ إذ البراءة في المظنونات حاکمة عليها، أي: لو جرت لما وصلت النوبة إلى حكم العقل بحجّية الظنّ، وحجّية الظنّ معلولة لعدم البراءة في المظنونات، وما في طول عدم الشيء لا يعقل مانعيته عن الشيء)، بل لجريان البراءة العقلية في غير المظنونات، فإنّ حكم العقل بحجّية الظنّ لم يكن في طول سقوط البراءة العقلية، وإنّما حجّية الظنّ عقلاً تعني أنّ البراءة العقلية لا وجود لها في المظنونات، فهي من أوّل الأمر مخصوصة بغير المظنونات وتجرى فيها بلا معارض.

وأما إن لم نؤمن بما مضى: من تفسير قاعدة قبح العقاب بلا بيان وانبساط حقّ المولوية عند سقوط الامتثال العلميّ على دائرة المظنونات، فقد ثبت في المقام التبعية في الاحتياط، وهل نحن مخيرون بين الظنّ والوهم، أو يترجّح جانب الظنّ؟ قد مضى الكلام في ذلك.

وأما على المبنى الثالث - وهو أنّ العلم الإجماليّ بنفسه ينجّز وجوب الموافقة القطعية كحرمة المخالفة القطعية - : فإن قلنا بالإجماع على عدم كون مبنى الشريعة على الاحتياط، وأنّها تجعل حتماً طريقاً آخر للامتثال، ثبت أيضاً حجّية الظنّ على الكشف، وإلّا فالعقل يتنزّل من الإطاعة القطعية إلى أيّ مرتبة أقرب إلى تحصيل الواقع رفع محذور العسر والجرح، فقد يتفق - مثلاً - أنّه لا يكفي مجرد الإتيان بالمظنونات، بل لابدّ من ضمّ بعض المشكوكات إليها؛ لعدم لزوم العسر والجرح بذلك، وهنا أيضاً ما مضى: من تقريب الحكومة، إلّا أنّها لا تفيدنا الفائدة

التي شرحناها: من إمكان الاقتصار على المظنونات حتّى مع إمكان ضمّ شيء من غير المظنونات إليها لكفاية ترك الباقي في نفي العسر والجرح؛ وذلك لأنّ البراءة العقليّة هنا ساقطة في نفسها بسبب العلم الإجماليّ لا بالتعارض، فلا يمكن الاستفادة منها لنفي تنجيز الزائد على المظنونات. إذن فالأثر العمليّ للحكومة هنا عين الأثر العمليّ للتبعيض في الاحتياط.

وبما ذكرناه ظهر ما هو التحقيق في بيان مباني الكشف والحكومة والتبعيض في الاحتياط، وأنّ الكلمات التي أفادها الأكابر في ذلك غير صحيحة.

4 - نفي الرجوع إلى الاحتياط وغيره:

المقدّمة الرابعة: بطلان وجوب الاحتياط وسائر ما تخطر بالبال مرجعيّته ممّا يفترض قيام دليل عليه في نفسه، أو الرجوع إلى القرعة، أو نحو ذلك، ولنتكلّم هنا في مقامين: الأول: في وجه بطلان وجوب الاحتياط.

والثاني: فيما تخطر بالبال مرجعيّته بعد عدم وجوب الامتثال القطعيّ ممّا يفرض قيام دليل عليه في نفسه.

عدم وجوب الاحتياط:

المقام الأول: في وجه بطلان وجوب الاحتياط، وقد ذكر لذلك وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: التمسك بقاعدة نفي العسر والجرح باعتبار أنّ الاحتياط في تمام الأطراف حرج على المكلف. وقد تمسك بذلك الشيخ الأعظم (قدس سره)، ولكن اعترض عليه المحقق الخراسانيّ (رحمه الله) اعتراضاً مبنائياً، حيث ذهب إلى أنّ معنى نفي الضرر أو الحرج هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع الضريّ أو الحرجيّ، لا نفي الحكم

الذي ينشأ منه الضرر والجرح، وأنه على هذا المبنى لا يمكن تطبيق قاعدة نفي العسر والجرح في المقام.

وتوضيح ذلك بنحو تتضح حقيقة الحال في المقام هو: أنّ هناك مباني ثلاثة في تفسير معنى قاعدة لا ضرر التي ألحقت بها قاعدة نفي العسر والجرح:

المبنى الأول: ما هو ظاهر كلمات الشيخ الأعظم (قدس سره) وصريح كلمات المحقق النائيني (رحمه الله)، وهو: أنّ المنفيّ في قوله: «لا ضرر ولا ضرار» - بعد عدم إمكان تفسيره بنفي الضرر التكوينيّ خارجاً - هو الحكم الناشئ منه الضرر، وذلك بلسان نفي الحكم، حيث إنّ عنوان النتيجة قد يجعل عنواناً ثانوياً لذي النتيجة، فالنفي في لسان الدليل انصبّ على الحكم بعد ملاحظة تقيّمه بعنوان الضرر إشارة إلى ما هي النكته في نفيه، وهي كونه ضررياً.

المبنى الثاني: ما ذهب إليه المحقق الخراساني (قدس سره)، وهو: أنّ المنفيّ واقعاً وإن كان هو الحكم لكنّه ليس لسان الدليل هو لسان نفي الحكم، بل هو ينفي الحكم بلسان نفي الموضوع الذي هو عبارة عمّا يشتمل على الضرر.

المبنى الثالث: ما هو مختار لنا في فهم قاعدة لا ضرر، وهو: أنّ المنفيّ هو الضرر بوجوده التكوينيّ، إلاّ أنّه ليس المنفيّ هو مطلق الضرر التكوينيّ، بل الضرر التكوينيّ الناشئ من الشريعة، الإسلاميّة.

وهل المنفيّ هو خصوص الضرر الناشئ من الشريعة، أو أنّ النفيّ يشمل كلّ ضرر تكوينيّ يترقّب نفيه من ناحية الشريعة؟ وما هي الثمرات التي تترتب على هذين الوجهين؟ لا مجال للتعرّض لذلك هنا.

وتحقيق هذه المباني وذكر تمام إشكالاتها إثباتاً ونفيّاً، وأنّ كلّ ما نختاره من هذه المباني في قاعدة لا ضرر هل يسري إلى قاعدة نفي العسر والجرح، أو لا؟ يأتي إن شاء الله بيانه في بحث قاعدة لا ضرر في آخر بحث أصالة البراءة.

والآن نتكلّم على كلّ واحد من تلك المباني في أنّ القاعدة هل ترفع وجوب الاحتياط، أو لا؟

أمّا على المبنى الأوّل - وهو كون المنفيّ هو الحكم الضرريّ وبلسان نفي الحكم - : فيمكن تطبيق القاعدة على المقام بأحد تقريبات ثلاثة:

التقريب الأوّل: تطبيقها على نفس التكليف الواقعيّ؛ لأنّه أدّى إلى العسر والجرح من حيث كونه معلوماً؛ إذ مادام التكليف باقياً يستتبع وجوب الاحتياط عقلاً، ووجوب الاحتياط يستتبع العسر والجرح.

وهذا هو التقريب المنحصر في المقام⁽¹⁾ بناءً على كون العلم الإجماليّ علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة، وأمّا بناءً على الاقتضاء فعلة الجرح مركّبة من جزءين: أحدهما التكليف الواقعيّ، والآخر عدم الترخيص في المخالفة الاحتماليّة، فيكفي في رفع العسر والجرح إثبات الترخيص بأحد التقريبين الآخرين.

التقريب الثاني: تطبيقها على نفس عدم الترخيص الشرعيّ لكونه مؤدياً إلى الجرح، فيثبت الترخيص.

ويمكن توهم الإشكال على هذا التقريب بناءً على ما بنوا عليه: من أنّ قاعدة لا ضرر لا تنفي الأعدام، وإنّما تنفي الوجودات، فيقال: إنّ عدم الترخيص ليس حكماً وجودياً حرجياً، وإنّما هو عدم حرجيّ، فلا ينفي القاعدة.

ولكن التحقيق: أنّ رفع عدم الترخيص مرجعه بحسب الدقّة إلى رفع الحكم لا إلى رفع عدم الحكم؛ وذلك لما ذكرناه في الجمع بين الأحكام الظاهريّة والواقعيّة:

(1) ولو بأن يصار إلى التقريب الثالث - وهو رفع الاحتياط العقليّ - ويقال مرّة أخرى: إنّ رفع الاحتياط العقليّ يكون برفع منشئه وهو التكليف الواقعيّ.

من أنّ الترخيص الظاهريّ من قبِل المولى مرجعه إلى إبراز المولى عدم شدّة اهتمامه بالتكاليف الواقعيّة بحيث يرضى بمخالفتها في ظرف الشكّ، فالترخيص هو نقيض شدّة الاهتمام، وشدّة الاهتمام أمر وجوديّ ثابت من قبِل المولى مؤدّ إلى وجوب الاحتياط عقلاً المؤدّي إلى الحرج، فتنتفي بقاعدة نفي الحرج.

وإذا دار الأمر بين هذا التقريب والتقريب الأوّل تعيّن هذا التقريب؛ لأنّ الأمر دائر بين انتفاء اهتمام المولى بتكليفه مع ثبوت أصل التكليف، وانتفاء اهتمام المولى به بنحو السالبة بانتفاء الموضوع بأن يكون أصل التكليف منتفياً، ومقتضى إطلاق دليل التكليف الواقعيّ ثبوته في المقام، فمقتضى الجمع بين إطلاق دليل التكليف الواقعيّ، ودليل نفي العسر والحرج هو صرف الثاني إلى نفي عدم الترخيص لا إلى نفي الواقع⁽¹⁾.

التقريب الثالث: تطبيق القاعدة على وجوب الاحتياط العقليّ.

وأشكل على ذلك بأنّ القاعدة ليست ناظرة إلى الأحكام العقليّة، وليس المراد من الإشكال هنا أنّ الحكم العقليّ غير قابل للرفع شرعاً حتّى يقال بأنّه قابل للرفع بإثبات الترخيص، بل المراد كونه خلاف ظاهر الدليل؛ لأنّ الدليل ظاهر في النظر إلى الأحكام المجعولة شرعاً لا إلى أحكام العقل.

وهذا يدور مدار الاستظهار من القاعدة، ولا تبعد دعوى الإطلاق.

وإذا دار الأمر بين هذا التقريب والتقريب الأوّل تعيّن أيضاً هذا التقريب؛ لما مضى: من إطلاق دليل التكليف الواقعيّ.

1)

(ولكن إن لم يترتب أثر عمليّ على إطلاق دليل التكليف لكون رفعه ورفع عدم الترخيص سيّان في الأثر لم يبق لدينا وجه لحجّة هذا الإطلاق، فإنّ حجّة الظهور كأيّ حجّة تعبدية أخرى إنّما تعقل بلحاظ ما تنتهي إليه من الأثر العمليّ.

وأما على المبنى الثاني - وهو كون نفي الحكم بلسان نفي الموضوع الضرري - فقد ذكر المحقق الخراساني (رحمه الله): أن القاعدة لا تنطبق فيما نحن فيه؛ لأن موضوع الحكم الشرعي فيما نحن فيه ليس حرجياً؛ إذ لا يوجد أي حرج في الالتزام بالموضوعات التي تعلق بها التكليف الإلزامي، فإنها محدودة، ولو كان المكلف عالماً بها لأتى بها بلا وقوع في الحرج. نعم، نفس عنوان الاحتياط والجمع بين المحتملات حرجي لكنه ليس موضوعاً لحكم شرعي، وإنما هو موضوع لحكم العقل بوجوب الاحتياط.

والتحقيق: أن هذا الإشكال في غير محلّه بقطع النظر عن بطلان أصل مبناه في تفسير القاعدة؛ وذلك لأنه يرد عليه:

أولاً: أنه من الممكن أن يدعى في المقام شمول القاعدة للاحتياط والجمع بين المحتملات الذي هو موضوع لحكم العقل بالوجوب، فإنه موضوع حرجي، فالشارع يرفع هذا الحكم العقلي بلسان رفع موضوعه الحرجي.

ولا محذور في ذلك إلا توهم أن القاعدة حيث إنها تنفي الحرج في الدين فهي ناظرة إلى الدين وأحكام الدين لا إلى أحكام حاكم آخر غير صاحب الدين، والحكم بالاحتياط في المقام حكم للعقل لا للشارع.

وهذا التوهم غير صحيح؛ وذلك لأن حكم العقل بوجوب الاحتياط ليس حكماً تشريعياً من قبَل حاكم تشريعي آخر كسلطان من السلاطين - مثلاً - له تشريعه وجعله للأحكام، وليس حكم العقل بابه باب التشريع والجعل، بل مرجعه إلى إدراك العقل حقاً واقعيّاً ثابتاً للمولى على العبد، وهذا الحق ليس أمراً مجعولاً للعقل، بل هو أمر واقعي ثابت في الخارج ومنتزع عن التكليف المعلوم بالإجمال كالجزيئية والشرطية والمانعية والسببية المنتزعة من التكليف الشرعية، فمنشأ انتزاع هذا الحق ومنشأ ثبوته بالنحو المناسب له من الثبوت هو التكليف المعلوم

بالإجمال، فهذا الحقّ يكون من الدين، كما أنّ من الدين جزئية الصلاة، ومانعية الضحك عنها، وشرطية الطهارة لها، وسببية الزوال لوجوب صلاة الظهر، التي سوف يأتي - إن شاء الله - أنّها عبارة عن أمور واقعية منتزعة عن الأحكام المجعولة شرعاً، فدعوى شمول القاعدة لمثل هذا الحكم العقليّ في المقام تامّة في نفسها بحسب الاستظهار العرفي، ومرجع رفع الاحتياط الحرجيّ إلى رفع حكم العقل وهو وجوب الاحتياط، ومرجع رفع وجوب الاحتياط عقلاً إلى رفع منشأ انتزاعه، ورفع منشأ انتزاعه يكون بجعل الترخيص ظاهراً، من قبيل رفع الجزئية، فإنّ الجزئية يشملها لسان دليل الرفع ورفعها برفع منشأ انتزاعها.

وثانياً: أنّنا لنن سلّمنا أنّ دليل نفي العسر والحرج لا يشمل الحكم العقليّ فيمكننا أن نجريه في المقام لنفي جعل وجوب الاحتياط شرعاً، ونفي جعله بدليل نفي العسر والحرج يدلّ عرفاً على نفي منشأه، وهو اهتمام المولى بتكليفه في ظرف التردّد والإجمال⁽¹⁾، فهناك فرق بين ما لو فرضنا مجرد قطع خارجيّ بعدم جعل وجوب الاحتياط، وبين ما لو دلّ دليل نفي العسر والحرج على عدم جعله، فلو كان لدينا مجرد قطع خارجيّ بعدم جعل وجوب الاحتياط، كما لو كانتا حاضرين لدى المولى فرأيناه لم يجعل وجوب الاحتياط، لم يكف هذا لرفع اليد عن الاحتياط عملاً؛ لأنّ احتمال اهتمام المولى بغرضه الواقعيّ في مقام التزاحم بينه وبين مصلحة التسهيل - مثلاً - كاف في حكم العقل بوجوب الاحتياط، إمّا لتعارض البراءات العقلية وتساقطها، أو لأنّ العلم الإجماليّ يوجب بنفسه الامتنال القطعيّ ما لم يحرز عدم الاهتمام من المولى بغرضه بسبب التزاحم مع التسهيل مثلاً. أمّا حينما يدلّ دليل نفي العسر والحرج على عدم جعل الاحتياط، فهو يدلّ

(1) أو قل: فعلية الحكم على كلّ تقدير وفق تعبير المحقّق الخراساني(رحمه الله).

عرفاً على نفي منشأه وهو الاهتمام بالغرض لدى التزاحم بمصلحة الترخيص، ومع ثبوت نفي الاهتمام لا يبقى مجال لحكم العقل بوجوب الاحتياط.

وثالثاً: أنّ كلّ واحد من التكاليف المحتملة وإن لم يكن الإتيان به بنفسه حرجياً لكن الإتيان به في ظرف الإتيان بالآخر حرجي. فمثلاً إذا اضطرّ إلى شرب أحد المائين وهو يعلم بنجاسة أحدهما بالخصوص، وإن لم يكن في نفسه حرجياً عليه، ولكن تركه في حال ترك الآخر حرجي عليه، وعندئذ إن كان تركه للآخر بمجرد اشتهاؤه نفسه من دون وجود حكم عقليّ ناشئ من ناحية الحقّ المولويّ والحكم الشرعيّ لم يفت أحد من الفقهاء بجواز شربه لهذا الماء بمجرد الحرج، مثاله: ما لو علم بنجاسة أحدهما بالخصوص لا بنحو الإجمال فترك الآخر الذي هو طاهر اشتهاؤه، فهنا لا يفتى في الفقه بجواز شربه للماء النجس ولو فرض إرافته للماء الآخر مثلاً. ووجه ذلك واضح بناءً على كون القاعدة نافية للحكم الضريّ، أو الحرجي، أو الضرر والحرج الناشئين من الحكم، فإنّ الضرر عندئذ لا يسند عرفاً إلى حكم الشارع؛ لأنّ الشارع إنّما أوجب عليه الجامع بين حصّتي ترك هذا الماء، أي: الترك المقرون بترك الآخر، والترك المقرون بشرب الآخر، وهو أعدم إحدى الحصّتين باشتهاؤه نفسه وحصر قدرته في الحصّة الأخرى الحرجية، فصار امتثال الجامع حرجياً عليه⁽¹⁾.

1)

(لا ينبغي الإشكال في أنّه بعد إرافة الماء الطاهر تكون حرمة شرب النجس عليه حرجية ويسند الحرج إلى الحكم عرفاً، ولكن مع هذا لا تجري في ذلك قاعدة نفي العسر والحرج؛ لأنّ جريانها لا يؤمّن من العقاب؛ لأنّ حرمة شرب النجس كانت فعلية عليه من قبل إرافة الماء الطاهر، فلو شرب الماء النجس بعد الإرافة فقد خالف حكماً كان أنّاً ما فعلياً وغير حرجي عليه، وإن أصبح بعد ذلك حرجياً عليه بسوء اختياره.

وأما بناءً على كون القاعدة نافية للموضوع الضرريّ فصاحب هذا المبنى أيضاً لا يقول بجريان القاعدة في المقام، إمّا لتخيّل عدم صدق ضرريّة الموضوع عند إعدامه بنفسه للحصّة الأخرى، أو للانصراف مثلاً⁽¹⁾. وعلى أيّة حال، ففي هذا الفرض لا يشكّ فقهيّاً في عدم جريان القاعدة. وأمّا إذا كان تركه للأخر من ناحية الحقّ المولويّ والحكم الشرعيّ الذي صار موجِباً لذلك، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحدهما فترك أحدهما احتياطاً، فهنا يكون ترك أحدهما في ظرف ترك الآخر حرجياً عليه، ويستند الضرر إلى نفس الحكم الشرعيّ، حيث إنّ امتثاله في ضمن هذه الحصّة للحكم الشرعيّ بالجامع حرجيّ، ورفع يده عن الحصّة الأخرى كان ناشئاً من قبل الشارع، كما لا مجال للانصراف هنا أيضاً. فعلى تقدير كون الحرمة ثابتة في هذا الجانب تكون مرفوعة بنفي الحرج في فرض ترك الآخر.

وهذا هو الذي ينبغي أن يقال في مقام الإشكال على صاحب الكفاية، لا ما أفاده السيّد الأستاذ في هذا المقام: من أنّه لما كانت الوقائع تدريجيّة فهو يعمل بكلّ تكليف محتمل إلى أن يصير إتيان الباقي حرجياً عليه، فتجري القاعدة بالنسبة لباقي التكاليف المحتملة.

إذ يرد على هذا الكلام - بقطع النظر عن أنّه قد تكون الوقائع التي ينشأ من مجموعها الحرج عرضيّة، كما في ترك أمور كثيرة في عرض واحد يحتمل في كلّ واحد منها الحرمة ويكون ترك الجميع عليه حرجياً - : أنّه ليست العبرة

1)

(الوجه الصحيح لعدم جريان القاعدة في المقام ما قلناه في التعليق السابق: من أنّ دليل نفي الحرج لا يؤمّن من العقاب؛ لفعليّة الحكم عليه ولو أنّاً ما من دون حرج وإن أصبح حرجياً عليه بعد ذلك بسوء اختياره، وانصراف دليل نفي العسر والحرج عن المقام يكون بملاك هذه النكته.

بالتدريجيّة والعرضيّة، وإنّما العبرة بكون ترك ما تركه أمراً اشتهاًياً أو منتسباً إلى الشارع. فعلى الأوّل لا تجري القاعدة ولو كانت الوقائع تدريجيّة. وعلى الثاني تجري القاعدة ولو كانت الوقائع عرضيّة. هذا إذا كانت تدريجيّة الوقائع بمعنى عدم فعليّة تمام تلك الأحكام في عرض واحد لعدم وجود موضوعاتها إلّا تدريجيّاً⁽¹⁾.

وأما إذا فرضنا موضوعات موجودة في عرض واحد، فكانت أحكامها فعليّة في عرض واحد، ولكن كان ظرف امتثالها أو عصيانها تدريجيّاً، فالأمر هنا أوضح، فإنّه وإن كان امتثال الواقعة الأخيرة حرجياً عليه لكنّه لو كان تركه في الوقائع السابقة اشتهاًياً ومن دون وجود إلزام ينتهي بوجه من الوجوه إلى الشارع يكون ملزماً فعلاً بالامتثال في هذه الواقعة الأخيرة، أي: أنّه لو أراد التخلّص من العقاب فلا بدّ له من الامتثال في هذه الواقعة ولو فرض جريان القاعدة في مثل هذا الفرض؛ وذلك لأنّ هذا التكليف قد صار فعليّاً عليه أنّاً ما، وإنّما جاء الترخيص من قبل المولى لأنّه هو جعل المولى بسوء اختياره مضطراً إلى الترخيص من باب إيجادها للمزاحمة بين ملاك التكليف وملاك نفي الحرج، وهذا ليس رافعاً

1)

(الظاهر أنّ التدريجيّة في هذا الفرض تكفي في شمول دليل نفي العسر والحرج للواقعة الأخيرة حتّى ولو فرض أنّ العمل في الواقعة الأولى كان اشتهاًياً من دون وجود إلزام منته بمناشئته إلى الشارع، وقد مضى من أستاذنا الشهيد(رحمه الله) في بحثه المقدّمة الثالثة لدى مناقشته لما ذهب إليه المحقّق الخراساني(رحمه الله) من أنّ الاضطرار إلى طرف غير معيّن مسقط للعلم الإجماليّ عن التنجيز: إنّ العبد لو حقّق بسوء اختياره شرطاً لحكم يوجب العسر مقدّماً على زمان امتثاله كان الحكم حرجياً رغم كون تحقّق شرطه بسوء الاختيار، ولعلّه لهذا لم ينعكس الإشكال في فرض التدريجيّة بهذا الشكل في المقام في تقرير السيّد الهاشمي حفظه الله.

وأما على المبنى الثالث - وهو نفي الضرر التكويني الناشئ من قبل الشريعة - : فتطبيق القاعدة على ما نحن فيه واضح، فإن الاحتياط ضرر تكويني ناشئ من الشريعة، ويكون نفيه بنفي أحد مبادئه، أي: إما بنفي الواقع، أو بنفي وجوب الاحتياط، ومقتضى الجمع بين دليل نفي الحرج ودليل الحكم الواقعي هو أن يكون الحكم الواقعي محفوظاً، ويكون المنفي هو وجوب الاحتياط.

فظهر من جميع ما ذكرناه: أن التمسك بالقاعدة في المقام لنفي وجوب الاحتياط تام على جميع المباني الثلاثة. هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الوجوه التي استدل بها على عدم وجوب الاحتياط.

الوجه الثاني: دعوى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط التام في تمام الأطراف، وهذا الإجماع وإن كان لا ينبغي الشك فيه فإنه يحصل القطع به بمراجعة كلماتهم وكشف ذوقهم العام في الفقه وكيفية استنباطهم في مسائل مختلفة

1)

(لا يخفى أنه لو فرض العسر والحرج مزاحماً لملاك المتعلق ورافعاً له لم يبق مجال للامتنال بعد صيرورة الفعل حرجياً بسوء اختياره، واختصّ الوجوب بالحصة غير الحرجية، وإفنائها تمّ العصيان، ولو فرض أن العسر والحرج إنّما يرفع الحكم بنكته أنّ المولى يحبّ أن لا يكون العبد ملزماً بما فيه الحرج ومحرجاً عقلاً بسبب وجوبه من دون أن يكون انتخاب العبد بمحض اختياره للفرد الحرجي منافياً لأغراض المولى كان مجال الامتنال باقياً، ولا بدّ من الامتنال؛ لما أفاده أستاذنا(رحمه الله): من أنّ التكليف صار فعلياً عليه أنما، ولكن فرض شمول نفي العسر والحرج لهذا المورد لا معنى له؛ لأنّ نفي العسر والحرج إنّما هو بملاك رفع الملزمة عن العبد والإحراج العقليّ، والمفروض أنّ هذا الإلزام أو الإحراج واقع لا محالة بسوء اختياره، فما معنى نفي العسر والحرج عنه؟! والقدر المتيقن من ظاهر دليل نفي العسر والحرج عرفاً إنّما هو الثاني.

والتصريح أو التلويح لبعضهم بذلك لكن هذا الإجماع ليس وجهاً قائماً برأسه، فإنّ من المحتمل استناده في المقام إلى قاعدة نفي العسر والحرج ونحو ذلك من القواعد النافية للعناوين الثانوية التي تنطبق على الاحتياط التأمّ في أطراف هذا العلم الإجماليّ، كما أنّ من المحتمل أن يكون هذا الإجماع بنكته الإجماع بتقريبه الآخر الذي سيأتي في الوجه الثالث وهو الإجماع على جعل طريق تفصيليّ في الشريعة للامتنال، والخلاصة أنّ هذا الإجماع نحتمل أن يكون مدركه أحد الوجهين الآخرين فلا يكون وجهاً مستقلاً.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع على أنّ الشريعة لم تبين على الاحتياط، لا بمعنى نفي جواز الاحتياط ولا بمعنى نفي وجوب الاحتياط فقط، بل بمعنى أنّ الاحتياط ليس هو الطريق المنحصر للامتنال فيها، بل جعلت الشريعة لنا طريقاً آخر غير الاحتياط.

ودعوى الاطمئنان بثبوت هذا الإجماع كدعوى الاطمئنان بالإجماع السابق غير مجازفة وإن لم يمكن إثباتهما بالبرهان؛ لأنّ هذه المسألة لم يتعرّض لها صريحاً في كلمات أكثر العلماء قدّس الله أسرارهم، فكيف يمكن إثبات ذلك بالصريح من كلماتهم أو الاستظهار منها؟!

بل دعوى الاطمئنان بصحّة مصبّ هذا الإجماع في نفسه بقطع النظر عن نفس الإجماع غير مجازفة.

بل في بعض الموارد لا معنى للاحتياط ولا بدّ من تعيين الوظيفة، وذلك في موارد الأحكام المرتبطة بإدارة العباد والبلاد وتنظيم شؤونهم، كمقام القضاء، وإقامة الحدود، وإقامة العدل فيما بين الناس ونحو ذلك، فإنّه في مثل ذلك لا بدّ من جعل قانون متعيّن والمشّي على طبقه، والاحتياط إنّما يعقل في الامتنال في موارد الأعمال الشخصية، كالطهارة والصلاة لا في الأمور الراجعة إلى تنظيم البلاد والعباد.

إبطال المراجع الأخرى المحتملة:

المقام الثاني: في إبطال سائر ما نحتمل مرجعيّته عند الانسداد في مقام الامتنال ممّا يفرض قيام دليل عليه في نفسه، فنقول:

أمّا الاستصحاب: فهو إمّا يكون مثبتاً للتكليف، أو نافياً له:

أمّا الاستصحاب النافي: فحاله بعد فرض قيام الدليل عليه في نفسه حال البراءة التي فرغ الانسداديّ عن عدم جواز إجرائها لمحذور منجزّة العلم الإجماليّ وغيرها، حيث أوجبت تلك المحاذير تساقط الأصول المؤمّنة.

وأمّا الاستصحاب المثبت: فيقع الكلام فيه من ناحيتين:

الأولى: في أنّه هل هناك مقتضى للتمسك بالاستصحاب بحسب مقام الإثبات، أو لا؟ والظاهر أنّه ليس هناك مقتضى للاستصحاب أصلاً، فإنّ دليله إنّما هو ظاهر أخبار آحاد، والمفروض عدم حجّية ذلك، وإلاّ لم يكن انسداد فكيف يمكن فرض الاستصحاب مرجعاً لدى الانسداد؟!

الثانية: أنّه بعد فرض وجود المقتضي للاستصحاب - كما لو كان دليل الاستصحاب دليلاً قطعيّاً - هل هناك مانع عن التمسك بالاستصحاب في المقام، أو لا؟ والمانع المتصور في المقام إمّا ثبوتيّ أو إثباتيّ:

أمّا المانع الثبوتيّ: فهو مخالفته للعلم الإجماليّ بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف، حيث إنّ الانسداديّ لمّا لم تتمّ عنده أمانة معتبرة يثبت بها في كثير من الموارد انتقاض الحالة السابقة كثرت عليه موارد الاستصحاب، فلو لوحظت مجموع تلك الموارد حصل العلم الإجماليّ

بالانتقاض في بعضها، فإجراؤه في تمام تلك الموارد خلاف العلم الإجماليّ، وفي بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح.

الصفحة 746

وهذا المحذور غير صحيح كبروياً؛ لما سنحّقه - إن شاء الله - في محلّه: من أنّ الأصول - سواء الاستصحاب وغيره - إنّما لا يمكن إجراؤها في أطراف العلم الإجماليّ إذا لزم من ذلك المخالفة العمليّة القطعيّة لا مطلقاً، ولا يلزم من الأصول المثبتة للتكليف ذلك، فإنّها دائماً في صالح المولى لا العبد.

على أنّه لو سلّمنا هذا المحذور كبروياً ففي المقام في غير باب المعاملات نكر العلم الإجماليّ بالخلاف؛ لأنّ الشبهات الحكميّة التي يكون الشكّ فيها في البقاء في غير المعاملات، كالشكّ في بقاء نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر، وحرمة دخول الحائض في المسجد بعد النقاء وقبل الغسل، ووجوب الصوم بعد غروب القرص وقبل ذهاب الحمرة، ونحو ذلك من الشبهات لو جمعناها لم يكن لنا علم إجماليّ بالانتقاض في بعضها، ولا موجب لعلم إجماليّ من هذا القبيل.

نعم، في الشبهات في موارد المعاملات يوجد علم إجماليّ بالخلاف؛ إذ بعد فرض انسداد باب العلم والعلميّ وعدم التمسك بالأخبار وظواهر الآيات وبإطلاق أو عموم، سنشكّ في ترتّب الأثر على أيّ معاملة تقع بحسب الخارج، ومن الواضح أنّنا نعلم إجمالاً بأنّه يوجد في الشريعة نكاح وبيع وإجارة، ونحو ذلك، والقدر المتيقّن منها لا يفي بحلّ مثل هذا العلم الإجماليّ.

وأما المانع الإثباتيّ: فهو أيضاً بلحاظ العلم الإجماليّ بانتقاض الحالة السابقة بناءً على ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره): من أنّ هذا يوجب التناقض بين صدر رواية الاستصحاب الدالّ على السلب الكلّيّ وهو نفي نقض اليقين بالشكّ، وذيله الدالّ على الإيجاب الجزئيّ وهو النقض بيقين آخر؛ إذ لولا حظنا مجموع الأطراف كان لدينا يقين إجماليّ بانتقاض بعضها، وهذا اليقين الإجماليّ مشمول لذيل الحديث، وبعد تساقط الصدر والذيل لا يبقى لنا دليل على الاستصحاب.

أقول: إنَّ تحقيق أصل هذا المبنى صحّة وبطلاناً يأتي - إن شاء الله - في محلّه، ولو تمّ هذا المبنى كبروياً في موارد العلم الإجماليّ فلا مجال له في المقام في غير باب المعاملات؛ لما عرفت: من منع الصغرى، وهو العلم الإجماليّ بالانتقاض.

والمحقّق الخراسانيّ (قدس سره) تصدّى للجواب عن هذا المانع على تقدير مبنى الشيخ الأعظم (رحمه الله): من تناقض الصدر والذيل، فذكر: أنّ المجتهد الذي يجري هذه الاستصحابات لا يتحقّق في حقّه تمام الاستصحابات في عرض واحد؛ لأنّ كلّ استصحاب يتوقّف على يقين وشكّ، وهو لا يحصل له في زمان واحد الشكّ الفعليّ في تمام المسائل، وإن كانا بحيث لو التفت لشكّ، فإنّه في آن واحد لا يلتفت إلى جميع المسائل حتّى يحصل له الشكّ في البقاء في جميعها، وإنّما يلتفت إلى بعض المسائل ويشكّ ويستصحب غافلاً عن باقي المسائل، ثمّ يلتفت إلى بعض آخر ويغفل عن المسألة السابقة، ويجري الاستصحاب في البعض الجديد وهكذا، ولا يمرّ عليه وقت يكون مشمولاً لصدر دليل الاستصحاب بلحاظ تمام هذه الشبهات حتّى يقع التعارض بين شمول الصدر للاستصحاب في جميعها وذيل الحديث الدالّ على الموجبة الجزئية، بل هو دائماً لا يكون مشمولاً للصدر إلّا بلحاظ شخص الواقعة التي يحاول أن يستنبط حكمها.

أقول: ظاهر عبارته (رحمه الله) أنّ هذه الاستصحابات ثابتة في حقّ نفس المجتهد، ونحن لا نريد الآن أن نتكلّم عن ذلك وأنّه هل يجري الاستصحاب بالأصالة أو بالنيابة ونحو ذلك.

وإنّما نتكلّم عمّا افترضه: من حلّ إشكال التناقض بين الصدر والذيل بعدم الانتفات دفعة واحدة إلى تمام المسائل وعدم فعلية الشكّ فيها في وقت واحد، وهذا جوابه واضح، لا ندري كيف خفى على المحقّق الخراسانيّ (قدس سره)، بيان ذلك: أنّ هذا المجتهد في أول أوقات اجتهاده في تلك المسائل يكون على يقين بأنّ الحالة

السابقة في بعض المسائل التي سوف يلتفت إليها منقوضة، فهو مشمول لذيل الحديث بالفعل، وأمّا صدره فلئن سلّمنا ما ذكره (رحمه الله): من عدم ثبوت الشكّ في زمان واحد بالنسبة لتمام تلك المسائل وأنّه مهما يشتغل بمسألة يغفل عن الأخرى، فهو لا يكون مشمولاً للصدر بلحاظ تمام تلك الشبهات في آن واحد، فلا شكّ في أنّه مشمول له بلحاظ تمامها في عمود الزمان تدريجاً، وهو من هذا الآن يعلم أنّ بعض الاستصحابات التي سوف يصير فعلياً في حقّه يكون منقوضاً باليقين، فيعلم لا محالة بمناقضة الصدر الذي يكون مشمولاً له في تمامها تدريجاً والذيل الذي يأمر بالنقض باليقين الثابت له فعلاً، ولا يفرّق في حصول المعارضة بين عرضية الشمول بالنسبة لجميع الاستصحابات وطوليتها.

وعلى أية حال، فبناءً على جريان الاستصحابات المثبتة في حقّ الانسداديّ لا يؤثّر ذلك في سير دليل الانسداد ولا يضرّ بغرض الانسداديّ، فإنّ ضمّها إلى ما هو معلوم تفصيلاً لا ينتج انحلال العلم الإجماليّ؛ لقلة مواردها.

وأما أصالة البراءة: فقد حملنا المقدّمة الثالثة على إبطالها وتكلّمنا فيها في ذلك مفصّلاً.

وأما أصالة التخيير: فإنّ أريد بها أن يفتي الانسداديّ بالاحتياط في بعض الشبهات لا يعينها، وإعطاء الخيار بيد المكلف في تطبيق الاحتياط على أيّ طرف شاء، فمثل هذا التخيير ليس له أصل ثابت بدليل من الأدلّة بقطع النظر عن الانسداد حتّى يرى أنّه هل نرجع إلى ذاك الدليل بعد الانسداد، أو لا؟ فالبحث عنه إنّما يناسب المقدّمة الخامسة دون هذه المقدّمة المعدّة لإبطال مرجعية شيء يفترض قيام دليل على مرجعيته في نفسه.

وإنّ أريد بها أصالة التخيير بمعناها المصطلح، أعني: التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين

الذي يرجع إليه الانفتاحي، فهذا أصل صحيح قام عليه

الصفحة 749

الدليل في نفسه. والصحيح: أنه يجوز للانسداديّ أيضاً الرجوع إليه بنفس ذلك الدليل، وهو: أنّ المعلوم إنّما هو الجامع بين الوجوب والحرمة، وهذا العلم يستحيل تنجيذه لخصوص الوجوب أو الحرمة، على تحقيق يأتي في محله إن شاء الله.

نعم، يفترق الانسداديّ عن الانفتاحيّ بأنّه إن أدّى انسداد به إلى كثرة الشبهات التي يدور الأمر فيها بين المحذورين بحيث لم يحتمل تماثل تلك الشبهات وجوباً أو حرمة، دخل ذلك تحت قانون اشتباه الواجب بالحرام؛ إذ تولّد له علم إجماليّ آخر، وهو العلم بوجوب بعض هذه الأمور وحرمة بعضها، فبناءً على أنّه لا يجوز في علم إجماليّ من هذا القبيل المخالفة القطعيّة لأحد الطرفين يثبت فيما نحن فيه أنّه لا يجوز له الإتيان بالجميع ولا ترك الجميع، بل لابدّ من التبعض لئلاّ تلزم المخالفة القطعيّة.

ومرجعيّة أصالة التخيير لا تضرّ باقتناص حجّية الظنّ من مقدّمات دليل الانسداد لو تمّت في نفسها، ولا تهدم دليل الانسداد.

وأما التقليد: فقد يتوهم مرجعيّته للانسداديّ بدعوى أنّه جاهل بحسب اعترافه في المقدّمة الثانية، فيجب عليه الرجوع إلى العالم الانفتاحيّ عملاً بقانون رجوع الجاهل إلى العالم.

إلاّ أنّ الصحيح أنّ هذا التوهم باطل، ولا يجوز له الرجوع إلى مجتهد انفتاحيّ، سواء كان المراد بذلك المجتهد الانفتاحيّ المعاصر له، أو كان المراد به المجتهد الانفتاحيّ في زمن متقدّم يعتقد هذا الانسداديّ أو يحتمل أنّ دعوى الانفتاح في ذلك الزمان كانت في محلّها:

أمّا الأوّل: فلأنّ المفروض أنّ الانسداديّ يؤمن ببطلان نكته إفتاء الانفتاحيّ، فليست لإفئانه كاشفيّة في المقام بالنسبة للانسداديّ، فلا يشملها دليل التقليد: من

الارتكاز وبناء العقلاء⁽¹⁾، فإنّه لوحظت فيه نكتة الكاشفيّة.

وأما الثاني: فلأنّ هذا الانسداديّ إمّا نفرض قطعه ولو إجمالاً، أو احتمالاً لكون ذلك المجتهد السابق غير ملتفت إلى بعض النكات التي التفت إليها هذا الانسداديّ ممّا يكون دخيلاً في الحكم، أو نفرض أنّه لا يحتمل ذلك، وأنّه يعلم أنّ فكر ذلك المجتهد مطابق تماماً لفكره الصحيح عنده، وإتّما الفرق بينهما أنّ الأوّل وقع في عصر الانفتاح، وهذا وقع في عصر الانسداد، فلو كان واقعاً في ذلك العصر لكان انفتاحياً ولأفتى بكلّ ما أفتى به ذلك الانفتاحيّ، فإن فرض الأوّل لم يجز له التقليد أيضاً؛ لأنّ الارتكاز والسيرّة العقلانيّة غير قائمين على رجوع شخص عارف لنكات إلى من يعلم أو يحتمل فقدانه لتلك النكات الدخيلة في الحكم، وإن فرض الثاني فمعنى ذلك أنّ إفتاء المجتهد السابق أصبح بالنسبة لهذا الانسداديّ كاشفاً قطعياً عن الواقع أو الحجّة المعبرة، وهذا خلف المفروض في المقام، فإنّه خلف للانسداد وللتقليد معاً.

وأما القرعة - لو احتمل أحد مرجعيّتها في المقام، ولا تحتمل عادة - : فيرد عليها:

أولاً: أنّ دليل القرعة لو تمّ فهو ظهور أخبار آحاد، وليس حجّة في رأي الانسداديّ وإلّا لم يقل بالانسداد، وإتّما يمكن اقتراح مرجعيّتها بعد الانسداد لا بدليل سابق كاقتراح مرجعيّة الظنّ، وهذا ممّا يرتبط بالمقدّمة الخامسة لا بهذه المقدّمة.

وثانياً: ما هو محقق في محلّه من عدم تماميّة دليل القرعة في مثل المقام في

(1) أمّا الدليل اللفظيّ فلا يتمّ منه ما عدا ظهور لبعض الأخبار الآحاد، والمفروض لدى الانسداديّ عدم حجّيته، على أنّه منصرف أيضاً إلى نكتة الكاشفيّة المركوزة لدى العقلاء.

نفسه؛ لأنّ ما يستفاد من أخبار القرعة إنّما هو مرجعيّتها في الرتبة المتأخّرة عن أيّ وظيفة شرعيّة، بل وأيّ وظيفة عقليّة، حيث إنّ المأخوذ فيها عنوان تفويض الأمر إلى الله، وذلك ظاهر فيما ذكرناه، فإنّ التفويض إلى الله إنّما يكون عند عدم طريق من قبل الله تأسيساً أو إمضاء لحكم العقل. وأمّا مع وجود مثل هذا الطريق فلا يكون رفضه والتمسك بالقرعة تفويضاً للأمر إلى الله، وإتّما هو رفع اليد عمّا فرضه الله تأسيساً أو إمضاء، وفيما نحن فيه يوجد بقطع النظر عن القرعة ملجأ آخر يلجأ إليه، حيث يثبت بمثل العلم الإجماليّ وقاعدة نفي الحرج ونحو ذلك التنجيز بالنسبة لبعض الأمور والتعذير لبعض الأمور⁽¹⁾. وتفصيل المطلب في تأخر القرعة عن كلّ القواعد العقليّة والشرعيّة يُرجأ إلى مجال آخر.

5 - بطلان الرجوع إلى الوهم دون الظنّ:

المقدّمة الخامسة: بطلان الرجوع إلى الوهم دون الظنّ؛ لكونه ترجيحاً للمرجوح على الراجح، وهو قبيح مثلاً، وبهذا يبطل آخر الشقوق في القضيّة

1)

(عنوان التفويض إلى الله وارد في بعض روايات القرعة، من قبيل ما عن أبي جعفر(عليه السلام) بسند تامّ عن رسول الله(صلى الله عليه وآله): «ليس من قوم تقارعوا ثمّ فوّضوا أمرهم إلى الله إلاّ خرج سهم المحقّ»(1). والمفهوم من تفويض الأمر إلى الله في تشخيص الواقع ليس هو افتراض عدم وجود طريق آخر لتعيين الوظيفة خاصّة إذا لم يؤدّد ذلك الطريق إلى أمر إلزاميّ، ولكن هناك أكثر من نكتة لصرف هذا الحديث عمّا نحن فيه، منها: أنّ المفهوم عرفاً من نسبة الأمر إلى قوم وفرض انقسامهم إلى المحقّ وغير المحقّ إنّما هو باب النزاع. وتمام الكلام نوكله إلى بحثنا المفصّل في ذلك في كتاب القضاء. (1) _____ الوسائل، ج 18، ب 13 من كيفيّة الحكم، ح 6، ص 188.

المنفصلة، ويتعيّن الرجوع إلى الظنّ. وتفصيل الكلام في ذلك: إنك قد عرفت أنّ
في فرض الانسداد مباني ثلاثة:

المبنى الأوّل: التبعض في الاحتياط. وأساسه أنّه بقطع النظر عن لزوم العسر والجرح كان
مقتضى القاعدة والعلم الإجماليّ الاحتياط التامّ، وبمقتضى العسر والجرح ترفع اليد عن
الاحتياط بمقدار رفع العسر والجرح، ويبقى الاحتياط في أزيد من ذلك ثابتاً على حاله، فيدور
الأمر بين الأخذ بالظنّ والأخذ بالوهم، لكن لا بمعنى الوهم المقابل لذلك الظنّ، بل بمعنى أنّ
الأمر دائر بين الاحتياط فيما هو مظنون الوجوب أو في الشيء الآخر الذي هو موهوم الوجوب،
وقد عرفت فيما مضى أنّ للقول بوجوب الاحتياط التامّ في نفسه في أطراف العلم الإجماليّ
مسلكين:

المسلك الأوّل: أنّ العلم الإجماليّ بنفسه ينجّز مباشرة الموافقة القطعيّة، وعلى هذا لا إشكال
في أنّه بعد تعدّد ذلك يتنزّل العقل إلى أقرب المراتب إلى ذلك، فأوّلاً لا يرفع العقل اليد إلاّ عن
الموهومات الضعيفة، فإن لم تكف لرفع العسر والجرح رفع اليد عمّا هو أقوى منها وهكذا.

المسلك الثاني: أنّ العلم الإجماليّ إنّما ينجّز بنفسه حرمة المخالفة القطعيّة دون وجوب
الموافقة القطعيّة، ولكن البراءة العقليّة تتساقط في المقام - كالبراءة الشرعيّة - بالتعارض في
الأطراف، فعندئذ تصبح الموافقة القطعيّة واجبة بقطع النظر عن العسر والجرح، وبالنظر إلى ذلك
يرتفع عنه وجوب الموافقة القطعيّة، وعليه مضى فيما سبق تصوير وجه فنيّ للزوم الاحتياط في
المظنون، وتطبيق الترخيص المستفاد من قاعدة نفي الجرح على الموهومات على كلا
المبنيين في حكومة القاعدة، أعني: على مبنى حكومتها على الحكم الواقعيّ، وعلى مبنى
حكومتها على وجوب الاحتياط.

المبنى الثاني: الحكومة. وأساسها أنّ العقل العمليّ يحكم بأنّ على الإنسان
أداء حقّ العبوديّة بالنسبة لمولاه جلّ شأنه، وعند الانفتاح كان يؤدّي حقّ
العبوديّة بامتنال التكاليف المعلومة، وبعد أن فرض انسداد باب العلم عليه ولم يتمكّن من امتثال
التكاليف المعلومة بمقدار قضاء حقّ العبوديّة حكم عليه العقل بأداء حقّ العبوديّة بامتنال
التكاليف المظنونة، وعندئذ لا إشكال في ترجيح الظنّ على الوهم، ويجب على هذا المبنى أن
يكون المقصود من كون تقديم الوهم ترجيحاً للمرجوح على الراجح وهو قبيح: أنّه لو اقتصر في
مقام الامتنال على الإتيان بالتكاليف الموهومة حكم عليه العقل العمليّ بقبح ذلك، أي: بعدم
خروجه عن عهدة حقّ العبوديّة.

المبنى الثالث: الكشف. وأساسه دعوى الإجماع والقطع بأنّه ليس بناء الشريعة على الاحتياط،
لا بمعنى حرمة أو وجوب قصد الوجه ونحو ذلك، بل بمعنى أنّ الشريعة تجعل دائماً طريقاً آخر
للامتنال غير الاحتياط، فيقع الكلام عندئذ في أنّ الطريق الذي جعله الشارع هل هو الظنّ، أو
الوهم؟ وأنّه على الأوّل هل الطريق هو الظنّ الشخصي كما هو عرض الانسداد، أو الظنّ
النوعيّ؟ فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في أنّ الطريق المجهول هل هو الظنّ، أو الوهم؟ والمحتملات في المقام ثلاثة:
جعل الحجّيّة للظنّ، وجعلها للوهم، وجعل الحجّيّة التخيريّة بينهما، وذلك معقول، فإنّه قد يكون
مقدار اهتمام المولى بأغراضه بدرجة تحصل بمجرد جعل الحجّيّة التخيريّة بينهما وبكفي في
الوصول إلى أغراضه بمقدار اهتمامه العمل بإحدى الطائفتين.

وقد جعلت هذه المقدّمة لإبطال الشقّ الثاني وهو حجّيّة الوهم، وهنا يجب أن تجري قاعدة
قبح ترجيح المرجوح على الراجح في حقّ المولى لا في حقّ العبد

فنقول: بعد أن كان المفروض أنّ جعل الحجّة للظنّ أو الوهم ليس بملاك نفسيّ، وإنّما هو بملاك التحقّق على أغراضه الواقعيّة، ليس من المعقول جعل المولى لرجحان الاحتمال الموصل إلى أغراضه وقوّته مانعاً عن الحجّة، فإنّه نقض للغرض، وهو محال أو قبيح مثلاً، وإذا بطلت بهذه المقدّمة الحجّة التعينيّة للوهم ودار الأمر بين الحجّة التخييريّة والحجّة التعينيّة للظنّ أخذنا بالقدر المتيقّن، وهو حجّة الظنّ، فإنّه إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مثل المقام، أعني: باب جعل الحجّة بعد فرض تماميّة منجز للتكاليف في المرتبة السابقة، وجب الأخذ بجانب التعيين، وبكلمة أخرى: إنّ فرض التخيير بين الظنّ والوهم معناه تحكيم الوهم على ذلك المنجز وتقديمه عليه من دون علم بحجّيته، وهو غير جائز كما مضى في بحث أصالة عدم الحجّة عند الشكّ في الحجّة.

المقام الثاني: في أنّ الطريق المجعول هل هو الظنّ الشخصيّ أو الظنّ النوعيّ كخبر الثقة مثلاً، وبينه وبين الظنّ الشخصيّ عموم من وجه، فقد يوجد الخبر ولا يوجد ظنّ بالفعل، وقد يوجد ظنّ بالفعل صدفة من دون ما يفيد الظنّ النوعيّ كخبر الثقة، وقد يوجد خبر الثقة المورث للظنّ بالفعل مثلاً.

وقد ظهر بالعرض الذي عرضناه: أنّ ما في كلمات الأصحاب (قدس سرهم) من استنتاج انحصار الحجّة في الظنّ، أي: الظنّ الشخصيّ بإبطال حجّة الوهم، خلط بين المقامين، وكان المفروض الفصل بينهما، فإنّ إبطال حجّة الوهم وحده غير كاف لإثبات انحصار الحجّة في الظنّ الشخصيّ؛ إذ يبقى احتمال حجّة الظنّ النوعيّ. والمحقق النائينيّ (رحمه الله) أفاد: أنّ الوهم لا يكون مرجعاً لعدم معقوليّة حجّيته؛ إذ ليست فيه جهة كشف أصلاً حتّى يجعل حجّة. وهذا الكلام - بقطع النظر عن صحّته وبطلانه في نفسه - إمّا ناظر إلى خصوص إبطال مرجعيّة الوهم، أو مبنيّ على

الخلط بين المقامين⁽¹⁾. وعلى أيّ حال، فالمقصود أنّ هذا الوجه لو تمّ لا يثبت به تعيّن الظنّ الشخصيّ في قبال الظنّ النوعيّ، فلو لم نقبل باشتغال الوهم على الكشف وإمكان جعل الحجّية له فلا ينبغي الإشكال في أنّ الظنّ النوعيّ له جهة كشف ويعقل جعله حجّة.

وما يمكن أن يقال في تعيين الظنّ الشخصيّ في قبال الظنّ النوعيّ وجهان:

الوجه الأوّل: أن يقال: إنّ البناء العقلائيّ أو السيرة العقلائيّة في الأغراض المباشريّة عند فرض عدم الاهتمام بها إلى درجة لزوم إحرازها القطعيّ بالاحتياط ونحوه قائم على العمل بالظنّ الشخصيّ، أمّا العمل بما يفيد الظنّ النوعيّ إذا وجد في مورد ولم يفد ظناً شخصياً فلم نحرز بناءهم فيه على العمل به. وعندئذٍ فحجّية الظنّ الشخصيّ تثبتها بالإمضاء الثابت بعدم وصول الردع؛ لأنّ عملهم بالظنّ الفعليّ في تلك الأغراض المباشريّة لا يبقى وقفاً على خصوص تلك الأغراض، بل تشكّل سيرتهم خطراً على أغراض المولى ببعض التقريبات الماضية في بحث السيرة، فلو لم يكن الشارع راضياً بذلك لردع عن إعمال ذلك في الشريعة، ولم يصلنا ردع عن ذلك من قبيل الشارع. نعم، لولا الانسداد لكتنا نقول بوجود الرادع، وهي العمومات الرادعة عن العمل بالظنّ أو أدلّة حجّية الأمارات والأصول، لكن مع فرض الانسداد لم يصلنا مثل هذا الردع، وهذا

(1) نصّ العبارة الواردة في فوائد الأصول - الجزء 3، ص 100 - ما يلي: «لا بدّ في الطريق من أن يكون له جهة كشف وإراءة عن الواقع؛ ليتمكن تتميم كشفه بجعله ونصبه طريقاً، وبحسب الدوران العقليّ ينحصر ذلك بالعلم والظنّ، والمفروض انسداد باب الأوّل، فلم يبق إلّا الثاني، فلا مجال لاحتمال نصب غير الظنّ طريقاً». والظاهر أنّ مقصوده بالظنّ هو الظنّ الشخصيّ، وهو مشتمل على نفس الخلط الواقع فيه الأصحاب في المقام.

يكشف عن الإمضاء، وأمّا حجّية الظنّ النوعيّ فلا دليل عليها، ويكفيها في ذلك عدم إحراز السيرة والبناء العقلائيّ على حجّيته، فإنّ هذا كاف في الشكّ في حجّيته، فنرجع في مورده الخالي عن الظنّ الشخصيّ إلى البراءة العقليّة. نعم، لو فرضنا عدم إحراز البناء على حجّية الظنّ النوعيّ لا إحراز عدمه أشكل الأمر عند تعارض الظنّين، أي: الظنّ الشخصيّ والظنّ النوعيّ.

وعلى أيّ حال، فهذا الوجه إضافة إلى ابتناؤه على دعوى عدم إحراز بناء العقلاء في الأغراض الشخصية، أو فيما بين الموالي والعبيد على العمل بالظنّ النوعيّ أيضاً، وإلّا لم يصحّ الاقتصار على الظنّ الشخصيّ، يكون مبتنياً على القول بأنّه في مثل المقام لا بدّ للشارع مع عدم الرضا من ردع واصل إلينا بالقطع أو الحجّة رغم الانسداد. أمّا لو قلنا بأنّ من المحتمل اقتضاره على الردع الصادرة عنه ولو لم تصلنا في هذا الزمان بالقطع أو الحجّة لأجل الانسداد، فلا يثبت الإمضاء، ولا يتمّ هذا الوجه.

الوجه الثاني: أن يقال: إنّ مصبّ الإجماع الذي مضى دعواه على عدم ابتناء الشريعة على الاحتياط واشتمالها على جعل طريق ليس هو مجرد جعل طريق ولو لم يصل؛ إذ لا فائدة فيه، وإنّما مصبّه هو جعل الطريق الواصل، وعلى هذا نقول: إذا دار الأمر بين جعل الحجّية للظنّ الفعليّ وجعلها للظنّ النوعيّ ولم يصلنا من الشارع بيان لتعيين أحدهما تعيّن الأوّل؛ لألوبيته في نظر العقل، أي: أنّه لو أعطيت الحجّية بيد العقل لحكم بحجّية الظنّ الفعليّ، فإنّ الذي كان حجّة على الحكومة إنّما هو الظنّ الفعليّ لا النوعيّ، وهذا نظير ما يقال في باب الإطلاق المقاميّ: من أنّ المولى إذا قال مثلاً: (أحلّ الله البيع) وقلنا بكون البيع اسماً للصحيح فلم يتمّ الإطلاق اللفظيّ فيه، تثبت كون المقصود من البيع ما هو بيع عند العقلاء ما لم يرد الخلاف بالإطلاق المقاميّ؛ لأنّ المولى في مقام بيان غرضه

وطريقة البيع الذي أحلّه، فلو كان نظره إلى طريقة أخرى غير ما بيد العقلاء
لبينها، وكذلك نقول فيما نحن فيه: إنّ المولى في مقام إيصال ما جعله حجّة،
فلو كان نظره إلى غير ما ينظر إليه العقلاء وهو الظنّ الفعليّ؛ لأنّه المعين عند الحكومة،
لأوصله.

ويرد عليه:

أولاً: منع كون مصبّ الإجماع ذلك، وإثما مصبّ الإجماع هو اشتمال الشريعة في نفسها على
طريق آخر غير الاحتياط، وفائدة ذلك كون الشريعة بنفسها كاملة ومؤثرة بالنسبة لمن يصله
ذلك، وإن فرض عدم وصوله صدفة إلى هذا الانسداد.

وثانياً: أنّ المولى لو كان في مقام إيصال ما جعله حجّة لم يصحّ له أن يعتمد على حكم العقل
بحجّة الظنّ الفعليّ على الحكومة، فإنّ الحجّة الثابتة لدى العقل على الحكومة مابينة
للحجّة المقصود إثباتها على الكشف جوهرراً وملاكاً، فإنّ الأولى حجّة بمعنى تحديد الحقّ
المولويّ على أساس التحسين والتقبيح المدركين بالعقل العمليّ، والثانية حجّة بمعنى جعل
الشارع طريقاً ظاهريّاً على أساس درجة الاهتمام بالأغراض الواقعيّة عند التزاحم، فكيف يعقل
جعل كون مصبّ الأولى الظنّ الفعليّ دليلاً على كون مصبّ الثانية أيضاً ذلك؟! وبكلمة شاملة:
إنّ الاستفادة من طريق عقليّ أو عقلائيّ إنّما تمّ في إحدى حالات ثلاث:

الأولى: أن يوجب ذلك ظهوراً لكلام الشارع، كما في مثال (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ).

والثانية: أن ينطبق عليه قوانين السيرة.

والثالثة: أن يكون حكم العقل في نفس دائرة الشيء الذي يراد إثباته في المقام.

والأولى في المقام مفقودة؛ لعدم وجود كلام للشارع في المقام حتّى يتمسك بظهوره، كما
كنا نتمسك بظهور (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) في انصرافه إلى البيع العقلائيّ. والثالث أيضاً مفقود؛ لما
عرفت: من أنّ حكم العقل إنّما هو في دائرة غير مربوطة بما يكون المقصود إثباته، ولا ملازمة
بينهما. والثاني رجوع إلى الوجه الأوّل الذي مضى.

فَتَحَصَّلَ: أَنَّ هَذَا الْوَجْهَ غَيْرَ صَحِيحٍ، فَإِنَّ تَمَّ الْوَجْهَ الْأَوَّلَ فَهُوَ، وَإِلَّا شَكَّكْنَا فِي أَنَّ الطَّرِيقَ الْمَجْعُولَ هَلْ هُوَ الظَّنُّ الْفَعْلِيُّ أَوْ النُّوعِيُّ، وَلَا بَدَّ مِنْ إِجْرَاءِ دَلِيلِ الْإِنْسَادِ ثَانِيًا، وَلَا بَدَّ مِنَ الْإِنْتِهَاءِ بِالْآخِرَةِ إِلَى الْحُكُومَةِ إِنْ لَمْ يَكُنْ قَدْرٌ مَتَيْقِنًا كَافٍ وَهُوَ مَجْمَعُ الظَّنِّ بَيْنَ النُّوعِيِّ وَالشَّخْصِيِّ؛ إِذْ لَا تَنْحَلُّ هَذِهِ الْمَشْكَالَةُ بِالْكَشْفِ (1)، وَإِنَّمَا تَصِلُ النُّوبَةُ إِلَى الْحُكُومَةِ إِنْ تَمَّتْ الْمَقْدَمَاتُ ثَانِيَةً. أَمَّا إِنْ قُلْنَا: إِنَّهُ لَا حَرْجَ فِي الْإِحْتِيَاظِ بِالْعَمَلِ بِالظَّنِّ الشَّخْصِيِّ وَالنُّوعِيِّ مَعًا فَلَا بَدَّ مِنَ الْإِحْتِيَاظِ، وَلَا يُمْكِنُ إِبْطَالُ ذَلِكَ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى ثُبُوتِ طَرِيقَةٍ أُخْرَى فِي الشَّرِيعَةِ غَيْرِ الْإِحْتِيَاظِ، فَإِنَّ الْحُكُومَةَ حَالَهَا فِي ذَلِكَ حَالُ الْإِحْتِيَاظِ، وَلَيْسَ الْعَمَلُ فِي الْحُكُومَةِ عَلَى غَيْرِ الْإِحْتِيَاظِ (2).

هذا تمام كلامنا في المقدمة الخامسة.

1)

(بل إن مبرر الكشف انفق هنا من أصله؛ لأنّ الكشف كان على أساس الإجماع على اشتمال الشريعة على طريقة أخرى للامتثال غير الاحتياط، وهي العمل بحجة شرعية، وقد افترضنا أنه ليس من اللازم وصول ذلك الطريق إلينا؛ إذ المهم بحسب الفرض اكتمال الشريعة في ذاتها وإن فرض نقص في المقدار الواصل إلينا صدفة، وهذا يعني أنه في الانسداد الثاني لا نمتلك إجماعاً على وجود طريقة أخرى غير الاحتياط لامتنال الطرق الاحتمالية. أما افتراض أنّ المشكلة لا تنحلّ في المقام بالكشف فليس إلّا منبهاً إلى أنّ هناك خللاً في حساب من يقول بالكشف في المقام، وذلك الخلل هو عبارة عمّا شرحناه: من فقدان مبرر الكشف. (2) عرفت في التعليق السابق أنّنا في الانسداد الثاني نفقد الإجماع من أساسه.

تلخيص مباني الكشف والحكومة

وفي الختام نودّ جمع المتفرقات التي حصلت ضمن الأبحاث الماضية حول مباني الكشف والحكومة فنقول:

شرائط الكشف:

أما الكشف: فيبيني على شروط ثلاثة:

الشرط الأول: ثبوت الإجماع على عدم بناء الشريعة على الاحتياط بمعنى اشتمالها على طريق آخر غير الاحتياط وإن جاز سلوك الاحتياط أيضاً، فإذا ثبت بذلك أنّ هناك طريقاً وحجّةً يمكن العمل بها في مقام الامتنال، وضمّ ذلك إلى بطلان سائر الطرق المحتملة غير الظنّ تعيّن حجّة الظنّ.

ويختلف فرض جعل الشارع الحجّة للظنّ في المقام عن فرض إيجاب الاحتياط بمقدار لا يلزم منه العسر والجرح في أمرين:

الأول: أنّ الاحتياط بمقدار لا يلزم منه العسر والجرح ليس له ضابط معيّن بخلاف فرض جعل الظنّ حجّة.

والثاني: أنّه على فرض جعل الحجّة للظنّ على الإطلاق يصحّ العمل بالظنّ الترخيبيّ الذي هو في قبال الأصل الإلزاميّ بخلاف فرض إيجاب الاحتياط، وتجميع الظنون الترخيبيّة وضمّ

بعضها إلى بعض⁽¹⁾ يطمئن الإنسان إجمالاً بوجود مصالح في الترخيص لا يرضى الشارع بفواتها عند الشك، حيث إنَّ الترخيص

(1) بعد الالتفات إلى أنَّها جميعاً خلاف الأصل الإلزامي، على ما هو المختار: من أنَّ الأصل العقليَّ الأوَّلِيَّ هو الاحتياط لا البراءة.

وهذان الفارقان بين فرض جعل الحجية للظن وفرض وجوب الاحتياط نكتتان لحصول الاطمئنان أو القطع بعدم اكتفاء الشارع بمجرد الاحتياط بمقدار لا يلزم منه العسر والحرج، كما مضى منّا: أنّ مصبّ الإجماع بقطع النظر عن نفس الإجماع ممّا يطمأنّ به أو يقطع به.

وأما حجّية المثبتات بناءً على جعل الظنّ حجّة، أو جواز إسناد الحكم إلى الشارع بناءً عليه؛ لقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي، فهذان الأمران لا نقطع ولا نطمئنّ بتحققهما فيما نحن فيه بقطع النظر عن الإجماع؛ إذ نكتة القطع غير موجودة فيها، وإنّما نقول بقيام خبر الثقة مقام القطع الموضوعي - إن قلنا به - لأجل استظهار ذلك من لحن لسان الدليل اللفظي على حجّيته؛ لأنّ ظاهر قوله: «أخذ عنه معالم ديني»، وقوله: «قول من أقبل» مثلاً هو الأخذ والقبول بمعنى فرضه عالمياً بنفس الحكم الواقعي وإسناده إلى المولى، وليس المقصود مجرد البناء على الحكم الظاهري؛ لأنّ هذا إنّما يتحقّق في طول قول الراوي، أمّا الذي يؤخذ من الراوي ويقبل فإنّما هو الحكم الواقعي⁽¹⁾.

والحاصل: أنّ هذين الأمرين الأخيرين، أعني: حجّية المثبتات، وإسناد الحكم المظنون إلى الشارع، ليس لدينا اطمئنان بتحققها فيما نحن فيه بقطع النظر عن الإجماع.

بل لو تمّ الإجماع حتّى بلحاظ هذه الخصوصيّات فحصول القطع منه بها صعب، فالقدر المتيقّن فيما نحن فيه هو الأمران الأوّلان.

الشرط الثاني: ثبوت منجز للمظنون في المرتبة السابقة على هذا الإجماع،

(1) ولو تمّ هذا البيان دلّ على قيام الظهور أيضاً مقام القطع الموضوعي؛ لأنّ المقصود بأخذ معالم الدين - مثلاً - من الثقة ليس هو الأخذ بصريح كلامه فحسب دون ظهوره.

وإلا - كما لو فرض جريان البراءة في تمام الأطراف - لم يكن موضوع التمسك بهذا الإجماع، فإن مفاده إنما هو تبديل طريق امتثال المنجز من الاحتياط إلى طريق آخر، لا تبديل عدم التنجيز إلى التنجيز.

الشرط الثالث: أن يتعين الظن الشخصي في قبال الظن النوعي بأحد الوجهين الماضيين، وإلا لم يثبت الكشف بالنحو المفيد للمقصود، بل لابد من الانتهاء إلى الحكومة أو الاحتياط.

وتكفي في الكشف هذه الشروط الثلاثة، ولا يتوقف الكشف على عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير بمثل علم صغير في دائرة الأمارات أو الأخبار؛ إذ حتى مع انحلاله نقول: إننا لسنا عالمين بالأحكام على التفصيل، فلولا ثبوت حجة شرعية لزم تعين طريق الامتثال في الاحتياط، وبناء الشريعة ليس على ذلك، فتثبت حجة الظن بعد فرض إبطال حجة غيره.

إذا عرفت شروط الكشف قلنا: إن الشرط الثالث يكون تحققه في المقام وعدمه دائراً مدار إيماننا بأحد الوجهين الماضيين لتعيين الظن الشخصي وعدم إيماننا بذلك، وقد مضى الكلام فيه. والشرط الأول - وهو الإجماع على عدم بناء الشريعة على أساس انحصار الامتثال في الاحتياط - لا ينبغي التشكيك في تحققه في المقام، فإن هناك قرائن عديدة تدل على هذا الإجماع. وأمّا الشرط الثاني - وهو ثبوت منجز للمظنونات بقطع النظر عن الإجماع - فحاصل أيضاً بالنظر إلى مبنى تنجيز العلم الإجمالي للموافقة القطعية، وأمّا بالنظر إلى الإجماع، أو الضرورة، أو العلم الإجمالي بناءً على عدم منجزته إلا بمقدار المعلوم بالإجمال بنحو التخيير، فإنما يمكننا تميم الكشف في طول الحكومة بأن يجعل الظن أولاً منجزاً بالحكومة ثم يتمسك بذلك الإجماع حتى لا يلزم بهذا تنجيز زائد بواسطة الإجماع، أما لو لم نحصل أولاً على حجة الظن بالحكومة فالتمسك بالإجماع لإثبات حجة الظن شرعاً يعني افتراض تنجيز زائد بواسطة الإجماع، بينما لا أقل من احتمال كون

الإجماع ناظراً إلى جعل طريق آخر غير الاحتياط بشرط عدم إيجابه لتنجيز زائد، وحينئذ إن قلنا بإمكان جعل الحجة التخيرية ثبتت بالإجماع الحجة التخيرية لا حجة الظن، والحجة التخيرية إنما أبطلناها في مقابل حجة الظن بعد تمامية المنجز التام في الرتبة السابقة من باب عدم جواز تحكيم غير مقطوع الحجة وهو الوهم على منجز ثابت في نفسه، لا في مقابل الاحتياط التخيري الناشئ من عدم وجود المنجز إلا بمقدار التخيير.

وإن فرضنا عدم إمكان جعل الحجة التخيرية لم يبق موضوع لهذا الإجماع؛ لأنه إنما يكون ثابتاً في مورد لا يستلزم تنجيزاً زائداً، وهنا يستلزم التنجيز الزائد. نعم، لو ادّعينا بقطع النظر عن الإجماع القطع أو الاطمئنان بأن الشارع يجعل حتماً طريقاً آخر غير الاحتياط تكميلاً للشريعة (وهذه الدعوى صحيحة) قلنا في هذا الفرض بناءً على عدم معقولية الحجة التخيرية بحجة الظن وإن لزم من ذلك تنجيز زائد، فإن هذا غير مربوط بالإجماع حتى يقال: إن مورده أو القدر المتيقن من مورده غير هذا، وإنما هو مبني على كون عدم جعل طريق آخر غير الاحتياط نقصاً، وعدم احتمال النقص في الشريعة، وهذا لا يفرق فيه بين لزوم زيادة التنجيز وعدمه. ولكن الصحيح أن فرض الحجة التخيرية ليس عليه إشكال.

شرائط الحكومة:

وأمّا الحكومة: فتبني أيضاً على شروط ثلاثة:

الشرط الأول: أن نسلّم أنّ البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان يختلف عند الانسداد منه عند الانفتاح، فهو عند الانفتاح وإن كان عبارة عن العلم لکنه عند الانسداد عبارة عن الظن، وذلك

بأحد تقريبين:

التقريب الأول: أن يقال: إن مقتضى العبودية والمولوية بحسب العقل العملي أن يثبت بالفعل حق الطاعة على العبد، فإذا كان باب العلم مفتوحاً تمثّل ذلك في

الصفحة 763

التكاليف المعلومة، وإذا لم يكن باب العلم مفتوحاً فلا بدّ من تمثّله في المظنونات.

التقريب الثاني: أن يقال: إنّه إذا قامت أمانة تفيده الظنّ بحكم إلزاميّ من قبيل المولى فاحتمال الخلاف إنّما يكون معدّراً في حال يترقّب زوال احتمال الخلاف، وأمّا في حال لا يترقّب زواله في حلّ الموارد فلا يراه العقل العمليّ معدّراً.

ولا يخفى أنّه إنّما تظهر ثمرة للحكومة إن قلنا بعدم كون العلم الإجماليّ منجزاً أكثر من التنجيز التخيريّ، وإلاّ فلا ثمرة فيها لتنجيز المظنونات بالعلم الإجماليّ، بل بناءً على تنجيزها به لا يبقى موضوع للتقريب الأول؛ لأنّه في التقريب الأول إنّما نستنتج منجزية الظنّ من أنّها بدونها لا يتمثّل حقّ المولوية بالنحو الذي ينبغي في عمل الإنسان، والاقتصار على الموهومات ليس أداءً لحقّ المولوية، لكن بناءً على تنجيز المظنونات بالعلم قد تمثّل هذا الحقّ في المظنونات بقطع النظر عن منجزية الظنّ، فانتفى موضوع هذا التقريب لمنجزيته.

الشرط الثاني: أن تتساقط الأصول المؤمّنة الشرعيّة في الأطراف حتّى تصل النوبة إلى حكم العقل بمنجزية الظنّ، فإنّه معلق على عدم ترخيص الشارع في الخلاف.

الشرط الثالث: أن لا نقول بأنّ العلم الإجماليّ بنفسه يقتضي الموافقة القطعيّة، بل نقول - لو قلنا باقتضائه لها - بأنّه إنّما يقتضي الموافقة القطعيّة بسبب تعارض البراءات العقلية في الأطراف وتتساقطها، حتّى يتمّ بذلك حلّ الحكومة للعلم الإجماليّ باعتبار نجاه البراءة العقلية في غير مظنونات التكليفين التعارض.

وهذا شرط لثبوت الحكومة بالنحو الذي يريده الانسداديّ من الاقتصار على المظنونات الثابت حجّيتها بحكم العقل والرجوع في الباقي إلى البراءة، فلو قلنا

بأنّ العلم الإجماليّ يقتضي بنفسه وجوب الموافقة القطعيّة لا بتعارض البراءات العقلية في الأطراف وتساقطها لم تكن حجّة الظنّ بالحكومة مجدية في رفع اليد عن الاحتياط في غير المظنونات، وبالتالي يكون لزاماً علينا ضمّ بعض من غير المظنونات إلى المظنونات في الامتثال بمقدار لا يلزم منه العسر والجرح؛ إذ لا يمكننا نفي غير المظنونات لا بالبراءة الشرعيّة ولا بالبراءة العقلية:

أمّا الأولى: فلأنّ الحكومة إنّما تحققت في طول تساقط البراءات الشرعيّة بالتعارض؛ إذ لو جرت في المظنونات لقدمت على حجّة الظنّ بالحكومة. إذن فحجّة الظنّ بالحكومة لا تمنع البراءة في المظنونات عن معارضتها للبراءة في غيرها؛ لأنّها كانت في طول هذه المعارضة والتساقط. وأمّا الثانية: فلأنّ المفروض عدم جريان البراءة العقلية في أطراف العلم الإجماليّ بقطع النظر عن المعارضة.

وهذا بخلاف ما لو قلنا: إنّ البراءات العقلية إنّما تساقطت بالتعارض، فعندئذ تكون حجّة الظنّ على الحكومة مساوقة لعدم ابتلاء البراءة العقلية في غير المظنونات بالمعارض.

إن قلت: إنّ هذا الشرط الثالث لا يختصّ بالحكومة، بل يكون ثابتاً في الكشف أيضاً، فإنّ الكشف عن حجّة الظنّ شرعاً كان أيضاً في طول تساقط البراءة الشرعيّة، فلا ترجع البراءة الشرعيّة مرّة أخرى، ولا بدّ لنا في إثبات الترخيص في المخالفة في غير المظنونات من التمسك بالبراءة العقلية، وإلا لم يبق مجال للترخيص في المخالفة إلاّ بمقدار نفي العسر والجرح، والبراءة العقلية إنّما تجري في غير المظنونات بعد الكشف عن حجّة الظنّ بناءً على كون سقوطها في المظنونات وغير المظنونات بالتعارض، فإذا أصبح الظنّ حجّة أصبحت البراءة العقلية في غير المظنونات خالية عن المعارض. أمّا لو قلنا بأنّ العلم الإجماليّ

بنفسه يمنع عن جريان البراءة العقلية لا بواسطة التعارض إذن لا مجال لنفي غير المظنونات بها، وبالتالي يكون لزاماً علينا ضمّ بعض من غير المظنونات بالمظنونات في الامتثال بقدر لا ينتهي إلى العسر والحرج.

قلت: إن للكشف مجالاً رغم فرض القول بأن العلم الإجمالي يقتضي بنفسه الموافقة القطعية، وذلك بناءً على أحد مبنيين في علم الأصول:

الأول: ما بنى عليه المحقق العراقي والمحقق الإصفهاني (رحمه الله): من أنّ الأصل المثبت للتكليف إذا جرى في أحد طرفي العلم الإجمالي أوجب انحلال العلم الإجمالي، رغم إيمانهما بأن العلم الإجمالي يقتضي بنفسه الموافقة القطعية. وتحقيق صحة هذا المبنى وعدمه موكول إلى محله، وإتّما المقصود هنا أنّه بناءً على هذا المبنى يكون العلم الإجمالي منحللاً بالظنّ بالتكليف الذي فرضت حجّيته على الكشف، فإنّه أصل مثبت للتكليف في بعض أطراف العلم الإجمالي، فتجري البراءة العقلية في باقي الأطراف بلا معارض.

الثاني: لو بنينا على أنّ القول بحجّية الظنّ على الكشف يؤدي إلى حجّية مثبتاته لدخول ذلك في كبرى حجّية مثبتات الأمانة (وهذا ما ناقشناه فيما سبق)، فهذا ينتج لنا في المقام انحلال العلم الإجمالي بسبب الظنّ الذي يكون حجّة على الكشف، وتوضيح ذلك: إنّ المعلوم بالإجمال تارةً يحتمل تعيين انطباقه على غير المظنون حتّى مع فرض مطابقة الظنّ للواقع، وأخرى ليس كذلك، مثال الأول: ما لو علمنا بنجاسة إناء زيد مثلاً، وكان إناء زيد مردّداً بين إناءين، وطنناً بنجاسة أحدهما بالخصوص، فهنا يحتمل تعيين انطباق المعلوم بالإجمال على الفرد الآخر غير ما ظننّا بنجاسته حتّى مع فرض مطابقة الظنّ للواقع؛ إذ من المحتمل كون إناء زيد هو الإناء الآخر غير ما ظننّا بنجاسته. ومثال الثاني: هو ما نحن فيه، فإنّه على تقدير مطابقة الظنّ للواقع في المقام لا يحتمل تعيين انطباق المعلوم بالإجمال على

غير المظنون، بل إمّا أنّه لا ينطبق إلّا على المظنون، كما لو كان التكليف في علم الله ثابتاً في المظنون دون غيره، أو تكون نسبته إلى المظنون وغير المظنون على حدّ سواء، كما لو كان التكليف في علم الله ثابتاً في المظنون وغير المظنون، فلئن قلنا بعدم انحلال العلم الإجمالي بحجّية الظنّ في القسم الأول، فلا ينبغي الإشكال في انحلاله في القسم الثاني؛ وذلك لأنّ الظنّ الذي فرض أمانة شرعية في المقام يدلّ بالملازمة على عدم تعيين انطباق المعلوم بالإجمال على غير المظنون؛ لما عرفت: من أنّه لو كان مفاد الظنّ مطابقاً للواقع لا يحتمل تعيين انطباق المعلوم بالإجمال على غيره، وهذا يكفي في جريان البراءة العقلية في غير المظنون وعدم العقاب على مخالفة غير المظنون؛ لأنّ الأمانة قد دلّت على أنّ المعلوم بالإجمال إمّا لا يصلح للانطباق على غير المظنون، أو تكون نسبته إلى المظنون وغير المظنون على حدّ سواء، فعلى الأوّل لا موضوع لوجوب الامتثال في غير المظنون، وعلى الثاني أيضاً لا يجب الامتثال فيه؛ لأنّ العلم الإجمالي غايه ما يقتضيه هي الموافقة القطعية للجامع بوصف مصادفته للتكليف الواقعي، وقد حصل ذلك بحكم الأمانة في ضمن العمل المظنون.

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا: أنّ الكشف والحكومة إمّا يتّمان بناءً على جريان البراءة العقلية في غير المظنونات، ومن هنا يمكن أن يتخيّل أنّه لا مجال لهما بناءً على مختارنا: من إنكار البراءة العقلية رأساً.

ولكن الواقع: أنّنا وإن أنكرنا البراءة العقلية، ولكننا نؤمن - كما سيّضح إن شاء الله في بحث البراءة - ببراءة شرعية في رتبة البراءة العقلية، وفرضت غايتها البيان بنحو يشمل العلم الإجمالي، ففي مورد العلم الإجمالي تسقط هذه البراءة بنفس العلم الإجمالي لا بالتعارض - بخلاف البراءة المفهومة من مثل قوله: (رفع ما لا يعلمون) - فبعد فرض حجّية الظنّ شرعاً

التقريبين الماضيين تجري هذه البراءة في غير المظنونات وإن كانت لا تجري البراءة المستفادة من مثل (رفع ما لا يعلمون)، والفرق بينهما هو: أنّ البراءة الثانية سقطت في المظنونات بالتعارض مع البراءة في غير المظنونات، وبسقوطها بالتعارض ثبتت حجّة الظنّ بالكشف، فحجّة الظنّ بالكشف لا تمنع عن معارضة البراءة في المظنونات للبراءة في غيرها، فإنّها إنّما ثبتت في طول المعارضة والتساقط، وأمّا البراءة الأولى فلم تسقط في المظنونات بالتعارض مع البراءة في غيرها، بل سقطت بنفس العلم الإجماليّ المانع بذاته عنها وعن البراءة في غير المظنونات، فإذا انحلّ العلم الإجماليّ بلحاظ غير المظنونات ببركة حجّة الظنّ ارتفع المانع عن جريان البراءة في غير المظنونات، فتجري وتنحصر وظيفتنا في امتثال المظنونات.

هذا تمام كلامنا في بحث مقدّمات الانسداد حاذفين هنا التنبهات(1).

1)

(قد فرغ أستاذنا الشهيد(رحمه الله) عن مبحث الانسداد في هذه الدورة في اليوم الثامن من شهر جمادي الآخرة من سنة 1385 الهجرية. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.