

تحريرات في الاصول

السيد مصطفى الخميني ج ٦

[١]

تحريرات في الاصول تأليف العلامة المحقق آية الله المجاهد الشهيد
السعيد السيد مصطفى الخميني قدس سره الجزء السادس
مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني قدس سره

[٢]

بمناسبة الذكرى السنوية العشرين لشهادة العلامة المجاهد آية الله
السيد مصطفى الخميني (قدس سره) هوية الكتاب * اسم الكتاب:
تحريرات في الاصول (ج ٦) * المؤلف: السيد مصطفى الخميني
(قدس سره) * تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام
الخميني (قدس سره) * سنة الطبع: آبان ١٣٧٦ - جمادى الثاني
١٤١٨ * الطبعة: الاولى * المطبعة: مطبعة مؤسسة العروج *
الكمية: ٣٠٠٠ نسخة * السعر: ١٥٠٠٠ ريال * جميع الحقوق
محفوظة للناشر

[٣]

بسم الله الرحمن الرحيم

[٤]

المقصد السابع في القطع وأحكامه وفيه مقدمة ومباحث:

[٥]

المقدمة أما المقدمة، فتشتمل على امور: أحدها: حول اصولية
مسألة القطع في كون هذه المسألة من المسائل الاصولية (١)
وعدمه خلاف (٢)، فالأكثر على الثاني، معللاً: بأن تعريفها غير
منطبق عليها، ضرورة أن نتيجة المسألة الاصولية، هي الواقعة كبرى
قياس استنتاج الأحكام الفرعية، واستنباط الفروع الفقهية (٣)، وإذا
كان القطع بالحكم حاصلًا، تكون النتيجة حاصلة قبل القياس والتوسط
بالحد الوسط. وهذا ما صرح به الشيخ (قدس سره) (٤) وتبعه الأكثر
(٥). ويترتب عليه حسب ما يظهر منه، عدم صحة إطلاق " الحجة "
عليه (٦)، لما

١ - نهاية الاصول: ٣٩٤، تهذيب الاصول ٢: ٥، ٢ - كفاية الاصول ٣٩٦، نهاية النهاية ٢: ١١، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ٩، نهاية الدراية ٣: ١١، ٣ - حاشية كفاية الاصول، القوجاني ٢: ٣، الهامش ١، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ٩، نهاية الدراية ٢: ١١، ٤ - فرائد الاصول ١: ٤، ٥ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ٩، نهاية الأفكار ٣: ١٠ - ١١، مصاح الاصول ٢: ٥، ٦ - فرائد الاصول ١: ٤. (*)

[٨]

سيأتي تحقيقه: من أن حقيقة الحجة عبارة عن الوسط (١)، وحجية القطع لا تحتاج إلى الوسط، ولا تقبل قياسا وشكلا، كما لا يقبل بطلان التناقض قياسا وشكلا (٢). والذي هو التحقيق الحقيقي بالتصديق: أن مسألة حجية القطع ذاتا، ليست من الواضحات الغنية عن البيان، بل سيظهر إنكارها، وأنها - كسائر الحجج - مما تنالها يد الجعل والتشريع إثباتا ونفيا، ويكون حمل " الحجة " عليه كحملها على سائر الأمارات والاصول (٣). ولكن مع ذلك كله، بناء على تعريف الاصول بما هو المشهور عنهم (٤)، لا تكون المسألة المزبورة من المسائل الاصولية، لعدم وقوع القطع ولا الظن حدا وسطا لإثبات الحكم الفرعي. نعم، لو قلنا: بأن المقصود من التعريف المزبور، أعم من الكبرى المتوسطة لإثبات الحكم، أو لتنجز التكليف (٥)، تكون هذه المسألة من المسائل الاصولية، مثلا يصح أن يقال: " وجوب صلاة الجمعة مما تعلق به القطع، وكل ما تعلق به القطع يكون منجزا، فوجوب الصلاة منجز ". فبالجملة: لا يستنبط من القطع ولا الظن حكم شرعي، بل هما - بناء على حجيتهما مطلقا، أو في مورد - من المتوسط لتنجز الحكم، ولا يعدان وسطا لاستنباط الحكم واستخراجه.

١ - يأتي في الصفحة ٢٦٤ - ٢٦٥، ٢ - الحكمة المتعالية ١: ٩٠، ٣ - يأتي في الصفحة ٢٦ - ٢٨، ٤ - من أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية، وهذا التعريف أشهر التعاريف، انظر: قوانين الاصول ١: ٥ / السطر ٤، الفصول الغروية: ٢ / السطر ٤، كفاية الاصول: ٥، ٢٣ - كفاية الاصول: ٢٢، نهاية الدراية ١: ٤١. (*)

[٩]

اللهم إلا أن يقال: بأن صورة قياس الاستنباط " هو أن وجوب صلاة الجمعة أخبر به الثقة، وكل ما أخبر به الثقة مطابق للواقع، فالوجوب مطابق للواقع " وحينئذ تدرج مسألة القطع في الاصول على التعريف المزبور، بناء على عدم حجيته الذاتية، كما لا يخفى. وهكذا إذا قلنا: بأن موضوع الاصول هي الحجة في الفقه (١) وأريد من " الحجة " ما يحتج العقلاء بعضهم على بعض على الوجه المحرر في محله (٢)، وليست هي بمعنى الوسط في القياس، ولا المجموع المركب من الصغرى والكبرى، ضرورة أن القطع مما يحتج به العقلاء - بعضهم على بعض - فيما يتلون به في مسائلهم العملية. ومن هنا يظهر ما في " تهذيب الاصول " (٣). كما ظهر: أن القوم ظنوا أن وجه عدم كونها من مباحث الاصول، أنه حجة ذاتا، وقد عرفت أنه ليس حجة ذاتا، كما يأتي تفصيله (٤). مع أنه ولو كان حجة بالإمضاء، فلا يكون وسطا للاستنباط، كالظن على الحكومة أو الكشف. تذييب لاشباهة بين مسألتنا هذه ومسائل علم الكلام، إلا على وجه يشبه سائر الأمارات المورثة لاستحقاق العقوبة. مع أن في الكلام لا ينعقد البحث عن هذه المسألة، وهو يشهد على أجنبيتها عنه. نعم، يشبه المسائل العقلية والكلامية، لأجل كونه صفة من الكيفيات

[١٠]

النفسانية. وأما من حيث الطريفية أو الموضوعية، فلا يبحث عنه في غير الاصول، ولا سيما بعض مباحثه، كقيامه مقام الأمارات ونحوه، والأمر سهل. ثانيها: إشارة إلى الخلط بين مباحث القطع ومباحث الظن والاشتغال لا ينبغي الخلط بين مباحث القطع، ومباحث الظن والاشتغال، فإن ما هو المبحوث هنا - من أول بحوث القطع إلى آخرها - هو العلم بالتكليف وبروح الإرادة المولوية، وأنه إذا كان الحكم معلوما بحسب الواقع ونفس الأمر، ولا يحتمل الخلاف، هل يكون العلم المزبور قابلا لسلب الحجية عنه، أم لا؟ أو إذا تخلف في صورة العصيان، هل يستتبع العقوبة أم لا؟ كما هو البحث في التجري. وأنه إذا حصل العلم المزبور إجمالاً، هل هو كالتفصيلي، أم لا؟ وفي مباحث الظن ربما يتعلق العلم بالحكم الظاهري، بمعنى قيام الحجة على الحكم، وهذا العلم لا أثر له، وتشتبك معه الحجة القائمة على الحجة، كقيام الظواهر على حجة خبر الثقة، فتوهم: أن متعلق العلم في مباحث القطع، أعم من الحكم الواقعي والظاهري (١)، يكون منشأه الخلط بين المبحثين، ضرورة أنه في بحث الظن، لا يكون النظر إلى تعيين الصغرى لبحث القطع. وأما العلم الإجمالي بالحجة، فالبحث عنه موكول إلى مباحث الاشتغال، ويختلف هذا العلم عن ذلك، لإمكان الترخيص على خلافه هناك، ولا يمكن هنا. كما لا ينبغي الخلط بين ما هو المبحوث عنه هنا، وما هو المبحوث عنه في

[١١]

مقدمات الانسداد، فإن البحث هنا في حجة العلم الإجمالي بالحمل الأولي، من غير لزوم كون الباحث عالماً بشئ أو جاهلاً، وفيما يأتي يكون في الحمل الشائع منه، فلا تخلط، كما يستشتم من " التهذيب " (١). ولا يتوهم أنه يلحق بهذا العلم والقطع، العلم العادي والاطمئنان بحسب الأحكام في الجملة (٢). ودعوى قلة القطع بالحكم الواقعي غير مسموعة، فإن الأحكام الضرورية كثيرة جداً. ثالثها: في أنه لا وجه لاعتبار قيد التكليف اعلم: أن المسائل الاصولية، عبارة عن الصناعة الخاصة التي ينالها العقل والعقلاء، ويستعملونها في مسائلهم العرفية، وفي القوانين العقلانية التي تكون لنظام الملك والامة في شتى الجهات، ومختلف الامور. وعلماء الشريعة أيضاً - بما أنهم منهم - ألفوا تلك المباحث في محل خاص، ودخلوا في مباحثها لتفنيحها مستقلة، لكثرة الابتلاء بها، ولدورانها في شتى الفروع. ولا معنى لكونها مخصوصة بعنوان " المكلف " أو " المجتهد " أو كذا وكذا، بل لكل أحد التدخل في هذه البحوث، وبعدما خرج منها إما يحصل شيئاً أم لا، فما ترى في كلمات القوم من قولهم: " إن المكلف إذا التفت... " (٣) أو " إن من وضع عليه قلم التكليف، إذا توجه... " (٤) كله ناشئ عن الغفلة، فإن لغير البالغ أيضاً الدخول فيها، وربما كان بعض علمائنا ينظرون فيها قبل بلوغهم كما يمكن أن يتدخل فيها الكفار

[١٢]

ولو قلنا: بعدم كونهم مكلفين بالفروع. فعلم الأصول ما ينتفع منه جميع علماء الحقوق، سواء كانوا من علماء الفقه الإسلامي، أو كانوا من علماء الفقه غير الإسلامي، أو كانوا من علماء فقه العرف والقوانين المشرعة في مجالس النواب. ولأجل ذلك كان بعض تلاميذ الأصول، يدرسون عندنا، ويقضون في المحاكم الظالم أهلها، خذلهم الله تعالى. فبالجملة: أخذ عنوان " المكلف " وما شابهه بلا وجه، وسيمر عليك زيادة تحقيق في الأمر الرابع إن شاء الله تعالى. رابعها: في أن التقسيم إلى القطع والظن والشك مجرد عنوان إن من الأمور المتعارفة بين العقلاء في ابتداء مقالاتهم ورسائلهم، ذكر عنوان المقالة والرسالة، ويعبر عنه في ألسنتهم بـ (تيتير) والنظر في ذلك إلى نقل ذهن القارئ إلى ما هو موضوع البحث فيها، من غير كونه في مقام إفادة أن الرسالة متضمنة لجميع أحكامه، بل هو من هذه الجهة ساكت، وله إبهام وإهمال. وهذا أمر دارج بين السلف والخلف، ومنهم علماء الفرقة الحقة، فإن النظر في ذكر القطع والظن والشك بأقسامه، إلى أن هذه الرسائل المختلفة تبحث حول هذه الأمور، وعلى هذا لا يجوز ذكر الخصوصيات، فضلا عما هو مورد الاختلاف بينهم في أحكام هذه الأمور، وليس هذا من المهم في البحث، حتى يعتبر الشيخ الأنصاري أمرا (١)، ويناقشه من تأخر عنه (٢)، ثم يدافع عنه الآخرون (٣) إلى ما

١ - فوائد الأصول ١: ٢. ٢ - كفاية الأصول: ٢٩٦. ٢ - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٤، نهاية الدراية ٢: ١٥، نهاية الأفكار ٣: ٤، مصباح الأصول ٢: ١١. (*)

[١٣]

لا يمكن أن يرضي الطائفة، لأن هذا الخلاف ناشئ من الخلاف في أحكام هذه العناوين. فعلى هذا، يتبين سقوط هذا البحث رأسا، ويظهر حسن الإشارة إلى عنوان الرسالة والبحث والمقصد، ليكون الطلبة على خبروية إجمالية بما يطلبونه فيها، ومن هنا انتقلوا إلى دراسة الفهارس، فإنها كثيرة النفع جدا للطلاب، وربما كانت بعض الكتب بدونها غير قابلة الانتفاع، لأن نيل غرض المؤلف يصعب، بخلاف ما إذا أشير إليه بجملة قصيرة، فتدبر واعتنم. فبالجملة: ثلاثية التقسيم، وثنائية الأقسام، أو وحدانيتها، كلها خروج من المنظور الأصلي في بيان العناوين. وتوهم: أن الظن ليس عنوانا لمسألة الأمارات العقلانية (١)، في غير محله، لأن الظن النوعي والنظامي هو المعبر عن تلك الأمارات، فأخذ الظن إيماء إلى تلك الظنون الخاصة، ورمز لها، وأي رمز ! ! فإنه كما هو رمز للظنون الخاصة النوعية، رمز للظن الشخصي في مسألة الانسداد. ومن هنا يظهر: أن التقسيم ليس ثلاثيا، بل هو أكثر، لأن الشك على تقدير عنوان رسالة، وعلى آخر عنوان أخرى، وتختلف تلك الرسائل حسب الموضوع المزبور، لأجل اختلاف القيود المأخوذة في الشك، كما هو الواضح. فبالجملة: الناس بحسب حالاتهم وإن تختلف وظائفهم، إلا أن الباحث الأصولي ربما لا يكون موصوفا بتلك الحالات، أو لا ينفعه، ومع ذلك، فيصح بحثه وفحصه، وتحصل له تلك الحالات والمقررات على التقدير، كما لا يخفى. إن قلت: ليس الاستصحاب من الأمارات العقلانية.

[١٤]

قلت: نعم، وكذلك البراءة الشرعية، وليست من الحجج العرفية، إلا أن هذا أيضا من الخلط بين ما هو مرام الباحث في البحث، وبين ماهي الجهة المبحوث عنها، فإن من القوم من يقول بحجته لأجل البناء العقلاني (١)، أو لأجل إمضاء الشك وتتميمه لكشفه الناقص (٢). وكون دليله عند المتأخرين منحصرًا في الأخبار (٣)، لا يضر بما هو المرام في المقام. ومن هنا يظهر حال التمسك بدليل شرعي للبراءة، فتأمل، والأمر سهل. ومن هنا يظهر: أن القول بأن المراد من " المكلف " هو المجتهد (٤)، ليس كما ينبغي، لأنه ليس للاجتهاد خصوصية، وإن كان الباحث عن تلك المسائل لابد وأن يكون عارفا بها، ولكنه يمكن أحيانا أن لا يكون مجتهدا حسب الاصطلاح، لعدم اطلاعه على الفقه كلا، أو لكونه غير واجد لسائر ما يعتبر في الاجتهاد اصطلاحا، فلا تخلط. وتوهم: أن خطاب " لا تنقض... " كذا وكذا (٥)، ناشئ عن الغفلة عن أنه ليس بخطاب شخصي، ولا بإيجاب نفسي، بل هو حكم على عنوان كلي ربما لا يكون خطاب فيه، مثل ما إذا ورد: " من كان على يقين فشك... " (٦) فإن موضوعه أعم، إلا أن إحراز الموضوعية ربما يكون منوطا ببعض الشرائط، كما لا يخفى.

١ - الفصول الغروية: ٣٦٩ / السطر ١٧، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٢٣١، منتهى الاصول ٢: ٤٠٩. ٢ - أنوار الهداية ١: ١١٠. ٣ - كفاية الاصول: ٤٤٠، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٣٣٤، نهاية الأفكار ٤: ٣٧. ٤ - كفاية الاصول: ٢٩٦، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٥. ٥ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٤. ٦ - الخصال: ٦١٩، وسائل الشيعة ١: ٢٤٦، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ٦. (*)

[١٥]

خامسها: في المختار في تقسيم حالات العاقل اعلم: أن العاقل في قبال الوظائف الإلهية والمقررات الشرعية، لا يخلو - على سبيل المنفصلة الحقيقية - من أحد أمور: إما يكون بين يديه الطريق القطعي إليها عرفا وعقلا، أو عرفا محضا، كالعلم العادي والاطمئنان الذي يراه العرف علما. أو تكون بين يديه الأمارات العرفية العقلانية، أو الشرعية. أو يكون جاهلا بالواقع جهلا عن التفات، ويسمى بـ " الشك ". أو يكون غافلا بالمرّة. ولا شبهة في أن العاقل ولو كانت غفلته عن قصور، لا يكون خارجا عن عناوين الوظائف العامة الإلهية، والمقررات الشرعية، ضرورة أن التكاليف كلها - سواء فيها الوضعيات وغيرها - موضوعها العناوين، ولا يختلف في ذلك حتى المقررات العرفية والعقلانية، فجميع الأصناف بالعناوين الخاصة مورد التكاليف الكلية. وعلى هذا، لا وجه لقيد " الالتفات " (١) لأن العاقل وغير الملتفت، إذا كان فارغا عن الحجج العقلية والعقلانية والشرعية، ولم تكن الاحتجاجات موجبة لتنجز التكاليف، يلزم كونه خارجا عن التكليف، وهذا ضروري البطلان، ولاسيما الغفلة عن تقصير. فبالجملة: النظر في هذا التقسيم، إلى أن الإنسان إما يكون بين يديه المنجز العقلي والمؤمن القطعي، أو المنجز والمؤمن العرفي العقلاني، أو الشرعي، ولا خصوصية للالتفات في هذا الأمر، بل يلزم كون غير الملتفت خارجا، وهو غير صحيح، فعلى هذا لابد وأن يراد من " الشك " أعم من الشك التفصيلي،

[١٦]

والجهل عن غفلة. إن قلت: المقصود بالبحث هنا هذه الطوائف الثلاث، ولا يلزم أن يكون الغافل في محط البحث هنا ولو كان مشمولاً للأدلة والعناوين (١). قلت: إن النظر في هذا التقسيم مع قيد الالتفات، إلى استيعاب الأفراد والعناوين، فعليه يتوجه الإشكال، ضرورة أن غير الملتفت والغافل، لا بد وأن يندرج في الثلاثة تقديراً، أو يكون قسماً رابعاً، وعلى كل تقدير لا بد وأن يكون العنوان المأخوذ فارغاً عن قيد الالتفات والتوجه. وعلى هذا يقال: الإنسان في قبيل المقررات الإلهية والوظائف الشرعية، إما يكون قاطعاً بها، أو ما يشبه القطع، كالاطمئنان المعبر عنه بـ " العلم العادي " ويكون بين يديه القطع والطريق الأعلى. أو يكون في قبالتها بين يديه الطريق العرفي والعقلاني. أو لا يكون كذلك. فعلى الثالث: إما يكون شاكاً، أو يكون غافلاً. والبحث في الاصول العملية موضوعه الشك، ولا بد من عقد بحث آخر للغافلين المستضعفين، أو المقصرين، وحالهم إما ملحقة بحال القاطع، أو الحالة الثانية، أو الثالثة، فليتدبر جيداً.

[١٧]

المبحث الأول فيما يتعلق بالقطع جعلاً وردعاً

[١٩]

تمهيد لاشبهة في أن القطع والعلم من الممكنات ذات الماهية، وله الوجود المجعول تكويناً، كسائر الماهيات حسب المعروف المشهور (١). ومن المحرر عندنا في " القواعد الحكمية " (٢): أن الماهيات والمعلومات الذاتية والأولية، قائمة بالنفس قيام صدور، لا حلول، وهي نفس الماهية، والعلم إضافة إشرافية، نحو الوجود المنبسط على رؤوس الأعيان الممكنة، وليس داخلاً في المقولات بهذه النظرة. وأما إذا نظرنا إلى نفس الماهية، فهو عين النظر إلى الماهية الموجودة في الأعيان، المركبة من شئ هو حده، وشئ آخر هو وجوده، وتامم الكلام في محله. ولا تضر ولا تنفع هذه المسألة فيما يهمنا من البحث في هذه المسائل، فلا تخلط. وإنما المقصود والغرض الإشارة إلى ما اشتهر بين أبناء الاصول: " من أن العلم له وجود وماهية، والقطع مركب وزوج تركيبياً " (٣) فإنه قد اشتهر بين

الآخرين (١)، إلا أنه يصح في لحاظ، ولا يصح في لحاظ آخر خارج عن افقهم، والله هو المستعان. إذا تبين هذا الأمر فاعلم: أن القطع يوصف في الظاهر بأوصاف الطريقية، والكاشفية، والمنجزية، والمعذرية، والحجية، وحيث اشتهر: " أن كاشفيته ذاتية " (٢) واشتهر: " أن منجزيته وحجيته أيضا ذاتية (٣)، لا تنالها يد الجعل تكويناً " على ما قيل (٤) " وتشريعاً " على ما اشتهر (٥)، فلا بد من النظر إلى هذه الأوصاف، حتى يتبين الذاتي من غير الذاتي في ضمن جهات: الجهة الاولى: في عدم ذاتية الطريقية والكاشفية المشهور أن وصف الطريقية والكاشفية، من الأوصاف الذاتية للقطع. وقيل (٦) - وهو الظاهر من العلامة الأراكي (قدس سره) - : " إنه عين القطع، وليس معنى يوصف به القطع " (٧). ويتوجه إليه: أن حقيقة القطع هي ماهيته، وهل يعقل أن تكون الماهية بلا

١ - لم نجزم بمراده (قدس سره) من " الآخرين " ولكن اشتهر القول بذلك في كلمات الفلاسفة والمتكلمين، لاحظ شرح المواقيف ١: ٦١، الحكمة المتعالية ٢: ٢٧٨، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ١٤١. ٢ - فرائد الاصول ١: ٤، درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٥، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٦، نهاية الدراية ٢: ١٨. ٣ - فرائد الاصول ١: ٤، كفاية الاصول: ٢٩٧، نهاية الأفكار ٢: ٦. ٤ - درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٥. ٥ - فرائد الاصول ١: ٤، درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٥، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٦، نهاية الدراية ٢: ١٨ - ٦. ١٩ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٦ - ٧، نهاية الدراية ٢: ٤٨. ٧ - نهاية الأفكار ٢: ٦. (*)

عروض الوجود عين النورانية والكشف ؟ ! فالكاشفية تعرضه لأجل عروض الوجود، وإلا فالقطع كيف نفساني، ومن الأعراض، والبسائط الخارجية جنسها مضمن في فصلها وبالعكس، وإذا وجد وتحقق في النفس يستضاء به، ويترتب عليه أثره، وهو رؤية المقطوع بالعرض إن كان له مقطوع بالعرض ومعلوم بالعرض. ويتوجه إلى المشهور: أن توصيف القطع والعلم بالكاشفية، إن اريد منه الكشف عن الواقع فهو باطل، لتخلف العلم عنه في موارد الجهل المركب، فكيف يكون ذاتياً ؟ ! وإن اريد منه أن من هو قاطع يرى المعلوم بالعرض، وهذا دائم الحصول، فهو أيضاً باطل، لأن من المعلوم ما لا معلوم بالعرض له، ويمتنع أن يكون له، كالقطع بامتناع اجتماع النقيضين، وارتفاعهما، وهكذا، فلا يكون المعلوم بالذات - الذي هو القطع في كلماتهم - موصوفاً بالكاشفية عن شئ، إذ لا شئ وراء القطع المزبور الذي هو عين المعلوم بالذات. وما في " تهذيب الاصول " هنا من المناقشة: " بأن القول بكون القطع تكوين الكاشفية ذاتية له في نظر القاطع، غير تام، لأن الذاتي لا يختلف باختلاف الأنظار " (١) غير جيد، فإن الكاشفية الدائمة هي أن يرى القاطع المعلوم بالعرض، وهذا دائم الوجود، إلا أنه ربما تختلف حكايته عن الواقع، فلا تغفل. فنحصل: أن الطريقية والكاشفية ليستا من الأوصاف الدائمة للقطع والعلم، حتى تكونا ذاتيتين على الوجه المترادف منهن (قدس سرهم). وغير خفي: أن نفي الذاتية عنهما، لا يستلزم كونهما من الامور القابلة لتعلق الجعل التشريعي بهما، كما لا يخفى. وربما يمكن دعوى: أن الكاشفية بالمعنى المزبور، وإن لم تكن مثل العلم

الحضوري، كعلم العلة بذاتها وبمعلولاتها، مما لا يتوسط الصورة العلمية بين العالم والمعلوم بالعرض، ولكنها بمعنى أن كل شئ إذا كان هو نفس العلم، يصح أن ينتزع منه العالمية والمعلومية، والكاشفية والمكشوفية عنه، فتكون من الذاتي في باب البرهان، فلا تنالها يد الجعل تكويناً وتشريعاً. وعلي كل تقدير: ليست الكاشفية والطريقة، أمرين مجعولين بالجعل التأليفي للعلم - حضورياً كان، أم حصولياً - مطلقاً، لا تكويناً، ولا تشريعاً. نعم، على التقدير الأول يكونان من المنتزعين المجعولين بمجعولية المنشأ، كالفوقية والتحتية، وعلى الثاني يكونان من المحمولات الخارجة عن الذات والذاتي في باب البرهان. وغير خفي: أن الكاشفية المنتزعة عن الماهية المعلومة بالذات، ليست من عوارض الماهية بما هي هي، والتي تنتزع من العلة العالمية بذاتها وبمعلولاتها، تكون منتزعة عن حاق الذات، وعن أصل الوجود بما هو هو، وكل ذلك على أصالة الوجود. الجهة الثانية: في أن الحجية أمر انتزاعي توصيف القطع بالمنجزية والمعذرية - وهكذا الحجية التي هي إجمال المعذرية والمنجزية - يعلل: بأنه لمكان كاشفيتها عن الواقع ينجز ويعذر، فإنه إذا كان العقل يدرك لزوم التبعية للواقعيات - كما في باب إطاعة المولى وعصيانه - فإذا انكشف لديه الواقع، يكون القطع منجزاً ومعذراً وحجة، لتلك الكاشفية (١). وليست الحجية منتزعة عنه على نعت خارج المحمول، ولذلك يوصف بها

١ - فرائد الاصول ١: ٤، درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٤. (*)

سائر الأمارات العقلانية في الخارج من محيط الشرع، من غير الحاجة إلى الشرع في الإمضاء بالضرورة، فإن العقلاء لا يختلف عندهم القطع وغيره في هذه الجهة بالضرورة، وليس حمل " الحجية " عندهم على سائر الأمارات، من باب التنزيل والادعاء، كما قد يتخيل (١). فعلى هذا، هذه الأوصاف الانتزاعية مشتركة فيها جميع الطرق العقلية والعرفية، ويكون من المحرر في محله: أن انتزاع العنوان الواحد - مثلاً كالحجية والزوجية - من الأمور المختلفة غير ممكن، إلا لأجل اشتراكها في جهة جامعة هي منشأ الانتزاع وإفعا (٢)، فكما أن الزوجية لا تنتزع عن الأربعة بما هي هي، بل هي منتزعة عن القابل للقسمة إلى المتساويين في الكم المنفصل، ضرورة انتزاعها من الستة والعشرة، كذلك الحجية لا تنتزع عن القطع بنا هو هو، بل هي منتزعة عما هو المشترك بينه وبين سائر الأمارات، وهي المرآتية عن الواقع نوعاً، أو كلا مثلاً. وغير خفي: أن المعاني الانتزاعية ليست مندرجة في المقولات، لانتزاع العناوين الكثيرة عن الذات الإلهية. وأيضاً: لا يلزم أن تكون الانتزاعيات من الخارج المحمول، لانتزاع الخالق والرازقية من ذاته تعالى باعتبار قيام الخلق - صدورا - به تعالى، كما لا يخفى. فالحجية ليست من الذاتيات في باب الإيساغوجي بالضرورة، ولا في باب البرهان بالنسبة إلى القطع وسائر الأمارات، حتى لا يكون معللاً. إلا أن معنى " المعللية " ليس أن يكون له العلة المفيضة للوجود خارجاً، لأنه أمر ذهني لا خارجية له، نظير انتزاع الخالق والمعمية والرازقية. فبالجملة: لا ينبغي الخلط بين كون شئ ذاتياً حسب مصطلحات القوم، وبين

[٢٤]

كون شئ غير محتاج إلى الجعل الخارجي، لكونه دون الجعل، ضرورة أن الحجية والمعذرية ليست داخلية في المقولات، ولا تكون من دار الوجود، بل هي من خلافة النفس عند قياس شئ إلى شئ، أو عند إدراك أمر، كلزوم الإطاعة، وإدراك انكشاف الواقع. وهي كالزوجية، فكما أنها تدرك عقيب إدراك القسمة إلى المتساويين، ولا تكون من لوازم ذات الأربعة بما هي أربعة، كذلك الحجية، وكما أنها لا تنالها يد الجعل تكويناً زائداً على أصل جعل الأربعة، كذلك الحجية. فالمحصول مما قدمناه في هذه الجهة: هو التوطئة للبحث الآتي، وتمكين الباحثين من إمكان التدخل في نفي الحجية وسلبها عن القطع، كما يمكن سلبها عن سائر الطرق. وبذلك تمتاز عن الزوجية والإمكان بالنسبة إلى ماهية الإنسان، وغير ذلك من اللوازم الإدراكية وراء الماهيات، فافهم واغتنم جيداً. وبالجملة: ظهر أنها ليست من الذاتي في كلا البابين حتى يمتنع سلبها، فلولا المحاذير الأخر الآتية، لا يكون هذا الأمر محذوراً في سلبها عنه. إن قلت: الحجية للقطع وسائر الطرق ليست ذاتي باب الإيساغوجي، إلا أنها ذاتي باب البرهان (١)، لأن المراد من "الذاتي" في باب البرهان، ما ينتزع عن صراح الذات، أو عن الذات بلحاظ الأمر الآخر، بشرط أن لا يكون من الضمائم الزائدة على الذات، فإنه عندئذ يكون محمولاً بالضميمة، والحجية وإن كانت هي مشتركة بين الأمارات كلا في محيط العقلاء، إلا أنها تنتزع بلحاظ ليس زائداً على ذات القطع، ولا سائر الأمارات، فلا يمكن السلب. قلت أولاً: لازمه عدم إمكان السلب بالنسبة إلى سائر الأمارات، وهذا مما لا يلتزم به. وثانياً: إن الجهة المشتركة لانتزاع الحجية، هي أصل الكشف المشترك بين

١ - لاحظ منتهى الاصول ٣: ٨. (*)

[٢٥]

الكل، وأما الرتبة الشديدة أو الأشد، فلا تكون دخيلة في اتصاف الحجية بكونها ذاتية الحجية عن كونها ذاتية. ومما يشهد على أن المنجزية والمعذرية والحجية من الأمور الانتزاعية: أنها لا تنتزع عن مطلق العلم بالواقعات، مثلاً العلم بأن الجسم مركب من المادة والهيولى، ليس ينتزع منه هذه الأمور، فيكون انتزاعها من مقايضة انكشاف الواقع في المسائل المخصوصة إلى درك لزوم الإطاعة، ودرك قبح العصيان. نعم، انتزاعيتها عنه بعد المقايضة المزبورة قهري، ولا تنالها يد الجعل التكويني التأليفي إلا باعتبار تعلق الجعل البسيط بمناشئها، فتكون هي مخلوقة النفس عند حصول تلك المواد والإدراكات الخاصة، فافهم واغتنم. الجهة الثالثة: في اتصاف الاحتمال أحياناً بالحجية المنجزية والحجية كما تكون من أوصاف الكواشف العقلية والعقلانية، يوصف بها الاحتمال، كما في الشبهات قبل الفحص، والمهتم بها. ولو تدخل الشرع في تلك الشبهات بالترخيص والارتكاب، لا يوصف الاحتمال بها، ولو لم يرخس الشرع بارتكاب فعل خاص مثلاً يكون الاحتمال منجزاً، فسعة مصاديق هذه العناوين وضيقها، دائرة مدار حدود مداخله الشرع نفيًا وإثباتاً. ثم إن الحجية وأخواتها ليست إلا معنى إثباتياً، وتنالها يد الجعل استقلالاً. إمكان سلب حجية القطع وإمكان الردع عن العمل به إذا تبين ذلك يقع البحث في تجويز سلب الحجية عن القطع، والردع عنه، وتحريم

العمل على طبقه، أو عدم إيجاب العمل على وفقه. والمراد من ذلك هو المنع

[٣٦]

عن لزوم اتباعه، بمعنى عدم كونه عذرا ولا منجزا، فقد اشتهر بينهم امتناع ذلك (١). والذي يقع مورد البحث هنا مسألتان: الأولى: هي أن المعذرية والحجية، هل يمكن سلبها عن القطع ولو في الجملة، أم لا؟ الثانية: هي أن الردع عن تبعية المقطوع به يمكن أم لا؟ ولا ينبغي الخلط بين المسألتين، كما يظهر الفرق بينهما. أما المسألة الأولى: فالحق إمكان سلب الحجية ولو في الجملة عن القطع، وسلب المعذرية عنه، وذلك لأن معذرية القطع تشبه معذرية السهو والنسيان والغفلة، بل والاضطرار والإكراه والإجبار في بعض الموضوعات، فكما يمكن أن يعلن المولى: أن السهو الكذائي والغفلة الكذائية الحاصلة بالمبادئ العمدية، ليست عذرا عندي، وأن الاضطرار والإكراه الحاصلين بالمبادئ العمدية والقصدية، ليسا عذرا وحجة، فإذا ابتلي المكلف بهذه الأمور، وإن لم يتمكن المولى من توجيه الخطاب إليهم فرضا، كما هو كذلك بناء على الخطابات الشخصية، ولكنها لاتعد عذرا، ويكون العبد مستحق العقوبة، ولا يورث سقوط الهيئة الناشئ من سوء السريرة صحة الاعتذار بها. كذلك للمولى أن يعلن: أن القطع الحاصل من خبر الثقة، أو الحاصل من الأسباب الكذائية، أو الحاصل من الارتياضات النفسانية بالنسبة إلى الأحكام الإلهية، ليس عذرا، فإذا كان العبد عارفا بهذا القانون، وعالما بلزوم تبعية المولى في الأحكام الواقعية إطاعة، ويدرك قبح العصيان ومخالفته، فلا بد أن يدرك ممنوعية تطرق سبيل ينتهي إلى حصول القطع بها، حذرا من ذلك، فإن القاطع قبل أن يحصل

١ - فرائد الاصول ١: ٥، كفاية الاصول: ٢٩٧، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٧. (*)

[٣٧]

القطع، يجد تخلف كثير من الأقطاع والعلوم عن الواقع. وأما إذا اتفق له القطع بذلك الحكم، فلا يتمكن المولى من منعه بعد حصول قطعه، كما سيأتي تحريره في المسألة الآتية، ولا هو نفسه، لما يرى الواقع في خصوص قطعه الموجود. ولكنه بحسب الواقع، لا يكون معذورا إذا تخلف عن الواقع، فهو حين القطع يجب عليه تبعية المقطوع به، كما أن المضطر إلى الجيفة بعد الاضطرار، يجب عليه أكل الجيفة، ومع ذلك يعاقب على واجبه العقلي، والمكروه على شرب الخمر إذا تعمد في حصول الإكراه، فحين الإكراه لا يمكن ردعه، أي منعه عن المكروه عليه بالضرورة، لأن حفظ النفس واجب، ولكن يستحق العقوبة، لأنه بالاختيار امتنع الأمر عليه. وهكذا في القطع، يمكن منع المعذرية عنه في هذا الفرض، فإن مجرد الكاشفية عن الواقع لا يلزم ذلك، ضرورة إمكان توصل المولى إلى منع معذريته بمنع السبيل المنتهي إلى القطع بالحكم، ونتيجة ذلك جواز التخلف. وأما القول: " بأن تجوز التجري في حد تجوز المعصية " كما في حواشي العلامة الأصفهاني (قدس سره) (١) ففي غير محله، لما سيأتي من إمكان ذلك لعروض العناوين الأخر، وعند مقتضيات الأخر (٢)، بخلاف العصيان، فإنه يلزم من تجويزه انتفاء موضوعه، وهو خلف. فبالجملة: تحصل إمكان منع حجية القطع ومعذريته في الجملة، من غير رجوعه إلى تقييد موضوع الحكم بقيد، حتى يلزم

الخلف، ضرورة أنه جائز واضح، كما سنشير إليه في ابتداء المسألة الآتية إن شاء الله تعالى.

١ - نهاية الدراية ٣: ٢٠٠ - يأتي في الصفحة ٣١. (*)

[٢٨]

ثم لا يخفى: أن ما ذكرناه في هذه المسألة مما يشير إليه بعضهم، كالشيخ في موضع من " الرسالة " (١) و " الكفاية " في أوائل مسألة القطع (٣)، والذي كان يهمننا هو التفكيك بين مسألة ردع القطع عن المعذرية، وبين المسألة الآتية إن شاء الله تعالى، وقد ابتلي بعض منهم بالخلط (٣). وعليه يترتب جواز نفي عذرية قطع الوسواس والقطاع وغيرهما، كما صرح به في " العروة الوثقى " (٤) فراجع. ومن هنا يظهر: أن النزاع المعروف بين الاخباريين والاصوليين (٥) قابل للطرح، لأن من المحتمل أن يكون مرادهم من نفي حجية القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، نفي معذريته في صورة الخطأ، ولعل مقتضى إطلاق كلام الاصوليين كلا، أيضا عدم معذرية الجهل المركب التقصيري. وعلى ما ظهر يتبين أيضا فساد قول العلامة النائيني (رحمه الله) من المناقشة في هذه المسألة (٦)، فراجع. وأما المسألة الثانية: وهي حول إمكان ردع الشرع عن اتباع المقطوع به حين القطع، فالمشهور المقطوع به في كلماتهم امتناعه (٧)، معللين: " بلزوم اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا، وحقيقة في صورة الإصابة " كما في " الكفاية " (٨). وفيه ما مر في محله من أن التضاد الاصطلاحي، ممنوع بين الأحكام كلا، بل لا يلزم اجتماع الحكمين في محل واحد، لأن التحريم متعلق بالخمير، والتحليل

١ - فرائد الاصول ١: ١٥٠ - ٢ - كفاية الاصول: ٢٩٧ - ٣ - لاحظ حاشية كفاية الاصول، القوجاني ٢: ١٢، منتهى الاصول ٣: ٧ و ٤٩ - ٤ - العروة الوثقى ١: ٧٤، فصل طريق ثبوت النجاسة، المسألة ١. ٥ - الفوائد المدنية: ١٢٨ - ١٢١، الحدائق الناظرة: ١٢٥ - ١٣٣، فرائد الاصول ١: ٢٩، كفاية الاصول: ٣١١ - ٦ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٧. ٧ - نهاية النهاية ٢: ١٥، نهاية الدراية ٣: ١٩، مصباح الاصول ٢: ١٧. ٨ - كفاية الاصول: ٢٩٧. (*)

[٢٩]

ينتهي إلى تجويز فعل الشرب (١). نعم، يلزم المناقضة في الإرادة، ضرورة أن مفروض الكلام هو ما إذا كان دليل حرمة الخمر له الإطلاق، ويكون موضوع الحرام هو " الخمر " من غير تقييد بشئ، ضرورة أنه إذا كان الخمر المقطوع بها حلالا يلزم الخلف، وهو أمر غير سائغ قطعاً. فما هو محط البحث صورة كون موضوع الحكم ذات الخمر، وكان لدليل حرمتها الإطلاق، فإنه من ضم الصغرى الوجدانية إلى الكبرى الشرعية المقطوع بها، يحصل العلم بحرمة الخمر الموجودة بين يديك، فلو رخص الشرع في شربها، فإما يكون ترخيصاً إنشائياً فهو لا بأس به. وأما إذا كان ترخيصاً جدياً فلا بد من التصرف في الكبرى، أو الصغرى، وأما مع انحفاظهما على حالهما فيلزم اجتماع الإرادتين المتنافيتين: إرادة الزجر، وإرادة الترخيص، مع وحدة الموضوع، فالشارع بشارعيته لا يتمكن من أن يكون مجداً في التحريم والتحليل بالضرورة، سواء تعلق التحليل بالخمير، أو تعلق بترك العمل بالقطع المزبور. وأما ما اشتهر من لزوم التناقض (٢) فتقريبه: أن من تحليل

المخالفة في صورة الإصابة، يلزم انتفاء تحريم الخمر، مع أن المفروض حرمتها. ولكن الاستحالة مستندة إلى الأمر الأقرب: وهو امتناع اجتماع إرادة التحليل مع التحريم، فندبر. ولو تعلق الردع بالصغرى، أي بالمناقشة فيها، فإنه وإن يمكن زوال القطع بها، إلا أنه أيضا خروج من حريم البحث.

١ - تقدم في الجزء الرابع: ٣١١ - ٣١٢. ٢ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٩، درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٢٥، نهاية الأفكار ٢: ٨. (*)

[٢٠]

وغير خفي: أن هذا الإشكال في مسألة القطع، زاوية من الإشكالات في بحث الظن حول مشكلة ابن قبة (١)، فإن ترخيص الطريق المؤدي إلى خلاف الواقع، يستلزم المشاكل، والمنع عن الطريق الواصل فيما نحن فيه، أيضا ينتهي إلى المعضلات في ناحية الحب والبغض، والمصلحة والمفسدة، والبعث، والإرادة، وغير ذلك مما لا يخفى. ومن الغريب توهم انتقاض ما نحن فيه، بردع الشرع عن الظن القياسي على الحكومة في باب الانسداد (٢) !! ضرورة أن تقريب الشبهة يتم إذا كان الطريق منحصرًا بالظن القياسي، وإلا فمع إمكان الظنون الخاصة لا يلزم إشكال رأسا. وأما في مورد القطع فلا يعقل الردع ذاتا، كما عرفت. وبالجملة: الظن في ذاته يقبل الردع، بخلاف القطع، وفي باب الانسداد يكون المردوع حصة من الظن، لا المطلق منه، فمن ثم على تقدير تمامية مقدمات الانسداد لا يمكن الردع عن الظن، لحكم العقل بلزوم اتباعه، فلا تخلط. فبالجملة تبين: أن نفي المعذرية في البحث السابق، لا يستلزم الإشكال جدا، وقد صرح بإمكانه - على ما اطلعت عليه أخيرا - العلامة العراقي (قدس سره) (٣). وأما نفي المنجزية - بتجوز مخالفة القطع في فرض الإصابة - فيستلزم امتناع حصول الإرادة الجديدة لتحليل ما هو مورد التحريم واقعا. نعم، في فرض عدم الإصابة، لا يمكن أن يصل المولى إلى مقصوده من الأمر بمخالفة القطع، لأن القاطع دائم الخلاف بالنسبة إلى الأمر المزبور. اللهم إلا أن يقال: بأن ترخيص المخالفة لا يتوقف على الأمر. هذا مع أن من

١ - يأتي في الصفحة ٢٢٣ - ٢٢٤. ٢ - تقارير المجدد الشيرازي ٣: ٣٧١، بحر الفوائد: ١٣ / السطر ١٥. ٣ - تعليقة المحقق العراقي على فوائد الاصول ٣: ٦٤ / الهامش ٢. (*)

[٢١]

الممكن أن يخالف القاطع قطعه تجريا، فيكون المولى واصلا إلى مقصوده بعدما لم يكن عباديا، وسيأتي ما هو الحجر الأساس في محله (١). وتوهم: أن الترخيص يلزم تجوز التجري، وهو في حد تجوز العصيان (٢)، في غير محله، كما مر في المسألة السابقة. ووقوع التناقض في نفس القاطع (٣) لا يضر بشئ من المقصود. مع إمكان أن يكون القاطع قاطعا بحكم الخمر، وخمرية ما عنده، وقائمة عنده الأمانة الظنية على جواز مخالفة القطع، فإنه حينئذ لا يلزم تناقض في نفسه، كما هو الواضح. وتوهم: أنه خروج عن محط الكلام (٤) غير جائز، لأن البحث حول إمكان سلب منجزية العلم والقطع بعد وجوده، إذا كان تعلق بالحكم الشرعي وموضوعه، لا بجميع ما يرتبط بالمسألة، فلا تخلط. فتحصل: أن ترخيص الشرع في مخالفة القطع

المتعلق بوجوب صلاة الجمعة، لا يخلو إما أن يكون في مورد الإصابة، أو في مورد الإخطاء؛ ففي الصورة الأولى تلزم المناقضة، وعدم إمكان الجمع بين الإرادة المتعلقة بوجوب صلاة الجمعة المستلزمة للعقاب عند التخلف، وبين الإرادة المتعلقة بالترخيص المستتبع لعدم العقاب على تركها. وفي الصورة الثانية لا يلزم إشكال عقلي، بعد كون المولى عارفاً بأن القطع الحاصل لزيد خلاف الواقع، ويكون جهلاً مركباً. فما في كلماتهم من امتناع الردع في صورتين (٥)، غير موافق للتحقيق.

١ - يأتي في الصفحة ٨٩ - ٩١. ٢ - نهاية الدراية ٣: ١٩ - ٢٠. ٣ - تقارير المجدد الشيرازي ٣: ٢٢٧ - ٢٢٨. ٤ - لاحظ أوثق الوسائل: ٤ / السطر ٢٩. ٥ - كفاية الأصول: ٢٩٧، نهاية النهاية ٢: ١٥، نهاية الدراية ٣: ١٩ - ٢٠. (*)

[٢٢]

تنبيه القطع الذي لا يجوز عقلاً تجويز مخالفته وإنكار منجزيته، أعم من القطع المعذر وغير المعذر. ثم إن الترخيص الممنوع أعم من أن يكون بنحو التجويز والتحليل، وبشكل الأمر الترخيصي، أو كان بنحو إيجاب المخالفة، فإنه لو صح تجويز المخالفة صح إيجابها أيضاً. هذا تمام الكلام حول مسألة إمكان الردع عن العمل بالمقطوع به، وإمكان المنع عن منجزية القطع، وقد عرفت أن تمام الجهة المانعة، امتناع ترشح الإرادة الجدية في عرض الإرادة الجدية المتعلقة بحرمة الخمر. طريقتنا في كيفية ردع الشارع عن القطع جهلاً وامتثالاً وعندني في المسألة طريق، ربما ينتهي إلى إمكان أن يتوسل المولى إلى ترشيح تلك الإرادة في عرض الإرادة الأولى، والبحث يتم في مقامين: مقام الجعل والتشريع. ومقام الامتثال. أما في مقام الجعل، فقد تقرر منا في مباحث الترتب: إمكان كون الأحكام فعلية بالنسبة إلى العاجزين، والغافلين، والساھين، والناسين، والجاهلين، كما هي فعلية بالقياس إلى مقابلتهم، وذلك فيما يكون الحكم كلياً قانونياً عاماً، وتفصيله يطلب من تلك المباحث (١).

١ - تقدم في الجزء الثالث: ٤٤٩. (*)

[٢٣]

فعلی هذا الأصل الأصيل، إذا جعل المولى وأراد تحريم الخمر، يكون الخمر محرمة سواء تعلق به القطع، أم تعلق به خبر الثقة، أو لم يتعلق به شئ. وله أيضاً إيجاب مخالفة القطع بنحو كلي، لا القطع الخاص المتعلق بحكمه، بل هو في مقام الإيجاب لا يلاحظ إلا عنوان مخالفة القطع، وإذا كان تحت هذا العنوان غرض ومصلحة سياسية أو غيرها، يصح له أن يوجب مخالفته. وما هو الموجب للامتناع هو إيجاب القطع الخاص، أي الحاصل المتعلق بحرمة الخمر. وأما إذا أوجب مخالفة القطع على الإطلاق - سواء كان متعلقاً بالأحكام، أو الموضوعات الشرعية، أو تعلق بالمسائل العرفية، وعلى فرض تعلقه بالحكم الشرعي سواء فيه الإصابة، والخطأ - تكون النسبة بين الإيجاب المزبور وتحريم الخمر مثلاً، عموماً من وجه، ويكون الحكم على العنوان المذكور فعلياً، كما يكون حكم الحج بالنسبة إلى عنوان "المستطيع" فعلياً، سواء كان ذاكراً، أم غافلاً، عاجزاً، أم قادراً، مع أنه لا يعقل فعلية الحكم بالنسبة إلى خصوص الغافل، ولا يترشح الجد، ولكنه يتمكن من الإيجاب العام، فأيجاب مخالفة القطع لا ينحل

إلى الإيجابيات الكثيرة في الخطاب. فتحصل: أن الامتناع إذا كان مستندا إلى عدم تمكن المولى من الإيجاب الجدي في مقام الجعل، فهو قابل للدفع. وأما إذا كان وجه الامتناع مستندا إلى المقام الثاني وهو مقام الامتثال، فنقول: إن القاطع بحرمة الخمر، لا يمكن أن يكون قاطعا بإيجاب الشرع مخالفة القطع، على إطلاقه الشامل لقطعه المتعلق بالحكم. نعم، للشرع إيجاب مخالفة القطع المتعلق بأن شرب ماء الورد يفيد، أو شرب الفقاع يفيد، فإنه يمكن إيجاب مخالفة هذا القطع، فيكون إطلاق الدليل المزبور عنده

[٢٤]

غير تام، ولكن المولى ليس غرضه من الإيجاب المزبور، التوصل إلى أن يكون الأمر باعته، كما لا يمكن ذلك في سائر القوانين بالنسبة إلى الغافل وغيره، ولكن يمكن أن يكون النظر في هذا التقنين العام في مورد الغافل على الدوام، أن لا يكون الغافل على حجة بالنسبة إليه، بل يكون محجوجا بعدما لم تكن الغفلة المطلقة عذرا. وأما فيما نحن فيه، فالعبد القاطع بحرمة الخمر إما يمتثل نهي، أو لا يمتثل: فإن امتثل نهي، فله أجر وثواب ترك المنهي، وله أن يعتذر في مخالفة الإيجاب المزبور. ولو امتثل وخالف قطعه الواقع فيمكن أن لا يكون قطعه عذرا، لحصوله من السبب الخاص، فيكون الإيجاب المزبور حجة عليه، ويستحق العقوبة، وهذا المقدار كاف لأن تترشح الإرادة الجدية في مرحلة الجعل على نحو التقنين، كما عرفت في الغافل أنفا. ولو خالف قطعه وشرب الخمر مثلا، استحق المثوبة على الواجب التوصل، فإن كان قطعه عند المخالفة مطابقا للواقع، فلا يكون معذورا، لأن مخالفته للقطع كانت مستندة إلى ميله، لا إلى حجة، ولو كان مخالفا للواقع يكون متجريا. فبالجملة تحصل: أن الأحكام ربما تكون فعلية بالنسبة إلى أشخاص، مع عدم كونهم مطلعين عليها طول العمر، كما في الجاهل المركب المقصر، والغافل، والساهي، والعاجز، ولا يتوسل المولى إلى بعثهم إلى مأموله، ولكنها مع ذلك فعليات. وكذلك الأمر المتعلق بإيجاب مخالفة القطع، فإنه بالنسبة إلى المجموع من المكلفين مؤثر، لما أن كثيرا من القطع والعلوم متعلقة بالمسائل العرفية التي لا محذور في مخالفة القطع فيها، فإن العقلاء يخالفون قطعهم بمنافع كثيرة في المحرمات. فهذا الإيجاب الكلي ليس لغوا، فإطلاقه بالنسبة إلى القطع المتعلق

[٢٥]

بالحكم في صورة الإصابة، ليس مؤثرا من جهة الباعثية، ولكن يترتب عليه بالواسطة تبعاته، كما اشير إليه آنفا، فتأمل جدا. ثم إن العلامة العراقي (قدس سره) احتمل إمكان نفي المنجزية، إذا كانت حجية القطع معلقة، كما تكون حجية الطرق معلقة على عدم ردع الشرع (١). وأنت خبير: بأن التعليق ممتنع إلا بالمعنى المعروف في محله (٢)، فإنه يجوز القضية الشرطية في القضايا الممتنعة، أي يجوز أن يقال: " لو كان التناقض في الخارج كان ممكنا " وما أفاده يرجع إلى ذلك. ثم إنه غير خفي: أن نفي حجية القطع في الجملة ممكن، كما مر، وأما نفي حجية جميع مصاديقه حتى القطع المتعلق بنفي حجيته في الشرع، فهو بعد حجية الظن ممكن، لانقطاع التسلسل بكفاية الظن بحجية الظن، كما هو كذلك. ونعتذر من الإخوان من جهة الإطالة. تذييب بناء على ما تحرر كان لما ذهب إليه أصحابنا الاخباريون (٣) وجه، إلا أنه في مرحلة الإثبات غير وجه، لقصور الأدلة الموجودة عن إفادة مقصودهم، والمسألة في مرحلة الإثبات تحتاج إلى فحص خاص خارج عن عهدة الاصوليين، وقد أفاد الشيخ

بعض ما استدلووا به مع جوابه (٤). وعلى كل تقدير تكون المسألة محولة إلى محل آخر.

١ - نهاية الأفكار ٣: ٨ و ٤٢. ٢ - شرح الشمسية: ١٠٢ - ١٠٣، شرح المنظومة، قسم المنطق: ١٢٣. ٣ - الفوائد المدنية: ١٢٩ - ١٣١، الحدائق الناطرة ١: ١٢٥ - ١٢٣. ٤ - فرائد الاصول ١: ١٦. (*)

[٣٦]

الجهة الرابعة: حول جعل الحجية للقطع ووجوب موافقته قد تعرض في " الدرر " مستقلا لأمر آخر: وهو أن القطع هل يقبل أن يتعلق به أمر المولى، أم لا ؟ (١) ونحن نشير إلى احتمالات المسألة، مع رعاية الاختصار: فنقول تارة: يكون المجعول حكما وضعا، وهي الحجية المتعلقة بذات القطع، وهذا ربما يكون باطلا، لأجل لزوم اللغوية، أو يكون باطلا لأجل اجتماع المثليين، بعد الفراغ من إمكان جعل الحجية. وفيه: أن المراد من " الحجية " إن كان المعذرية، فقد عرفت إمكان جعلها، لما تحرر من إمكان الردع عن المعذرية، فلا لغوية، ولا اجتماع المثليين (٢)، وهكذا إذا قلنا: بأن الردع عن العمل بإيجاب مخالفة القطع، يلزم نفي حجيته ومنجزيته، إلا أنه ممنوع كما أشرنا إليه. ولكن لزوم اللغوية ممنوع مطلقا، لأجل أن الفرار عن اللغوية في جعل الحجية، لا ينحصر بترتب الأثر على المجعول بالذات، بل يكفي لو ترتب عليه الأثر لأجل أمر آخر، فإن الاخباريين القائلين بعدم حجية القطع، يرتدعون عن مقالتهم لأجل ما يدل على حجية القطع مطلقا، وهذا المقدار كاف كما لا يخفى. وربما يشير إلى بعض ما ذكرناه، قوله (عليه السلام) في أخبار الاستصحاب: " ولكن ينقضه بيقين آخر " (٣) ولو كان ذلك ممتنعا لكان الأمر بذلك غير جائز، وخلاف ظاهر، فاعتنم.

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٢٩. ٢ - تقدم في الصفحة ٢٦ - ٢٩. ٣ - تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١، وسائل الشريعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١. (*)

[٣٧]

وأما لزوم اجتماع المثليين، فهو كلزوم اجتماع الضدين، وقد تحرر في محله، أن هذه الامور لا تسري إلى الأحكام التي لا خارجية لها إلا بالاعتبار، كالحجية، والوجوب، والحرمة (١). وبالجمله: لو سلمنا حجية القطع، فهي ليست ذاتية اصطلاحية، بل هي كلازم الماهية لا ينفك عنها، مع عدم انتزاعها من صراح ذاتها، فلا تكون خارجية، كالإمكان والوجوب من المواد الثلاث، فجعل الحجية له لا يستلزم اجتماع المثليين، الممنوع عقلا في مثل اجتماع المصادقين للبياض في موضوع واحد. هذا كله لو كان المجعول عنوان " الحجية " التي يكون مصبها القطع طبعاً. وإخرى: يكون المجعول حكما تكليفياً، كما إذا أوجب موافقة القطع، فإنه أيضا لا يستلزم محذورا ولو كان مورد التكليف القطع المتعلق بالحكم الوجوبي، فضلا عن القطع المتعلق بالأعم منه والاستحبابي، فإنه في الفرض الأول يلزم من إطاعة أمر الصلاة - إذا كان مقطوعا به - موافقة الأمرين، كما لو نذر فعل الصلاة الواجبة، ومن مخالفة أمر الصلاة مخالفة الأمرين. وفي الفرض الثاني يلزم في صورة المخالفة عصيان الأمر الواحد، كما هو الواضح. وأما لو كان مصب الإيجاب المزبور إطاعة الأمر المقطوع به، فرميا يقال: بأن

ذلك من اللغو، لأن المكلف إما ينبعث من أمر الصلاة، أو لا ينبعث، فإن انبعث فلا حاجة إلى الأمر الثاني، وإن لم ينبعث فلا داعية له أيضا، فيكون الأمر الثاني لغوا على كل تقدير (٢). وفيه أولا: أنه إشكال لا يختص بالقطع، لاشتراك سائر الطرق معه

١ - الحكمة المتعالية ٢: ١٠٠ - ١٠٥، لاحظ نهاية الدراية ٢: ٢٢ - ٢٤ و ٣٠٨ - ٣١٢. ٢ - لاحظ تقارير المجدد الشيرازي ٢: ٢٢٨، درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٢٩. (*)

[٢٨]

في هذه الجهة. وثانيا: أنه لو كان المكلف لا ينبعث من الأمر الأول، يلزم لغويته أيضا. وثالثا: أن الأمر ليس إلا في حكم الإعداد أحيانا للبعث، ولأجل استتباعه للتوابع - كالعقاب والثواب - يكون محركا بالعرض والمجاز، فإذا كان المكلف ملتفتا إلى تبعات الأمرين ربما ينبعث، مع أنه لا ينبعث عند الالتفات إلى توابع الأمر الواحد، فلا تخلط. ثم إن الإيجاب المزبور إذا كان متعلقا بإطاعة الأمر الأعم من الإيجابي والندبي، فلا يكون لغوا في الفرض الثاني، ويكون كأوامر العناوين الثانوية المتعلقة بالمندوبات. بل فيما تعلق بالواجبات يلزم بعض ما فيه مع ما فيه، ولاسيما على القول: بأن الأوامر الحاصلة من العناوين الثانوية، متعلقة بما تعلق به الأوامر الأولية، فاعتنم. وهنا إشكال ثان على إيجاب إطاعة أمر المولى المقطوع به: وهو لزوم التسلسل والأوامر غير المتناهية (١)، ضرورة أن الأمر المتعلق بالصلاة يدعو نحوها، والأمر المتعلق بالإطاعة يدعو نحو الإتيان بها بعنوان الإطاعة، وحيث إن الأمر بالإطاعة ينحل إلى الكثير، يكون للأمر المتعلق بالإطاعة أيضا إطاعة، وهي متعلقة الأمر... وهكذا. وما في " الدرر " من تجويز ذلك (٢)، ناشئ من عدم التوجه إلى ما هو الإشكال، ضرورة أن هذا الكثير من الأوامر لابد وأن تكون تأسيسا مستقلا، مع أن الكل يسقط بامتثال المأمور به بالأمر الأول، وهذا محال، لامتناع ترشح الإرادة بالنسبة إلى تلك الأوامر إلا تأكيدا، وهو خلف.

١ - أوثق الوسائل: ٤ / السطر ١٢، حاشية كفاية الاصول، القوجاني ٢: ١١ - ٢ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٢٩. (*)

[٢٩]

ولذلك يظهر من " تهذيب الاصول " امتناع إيجاب الإطاعة، للزوم العقوبات غير المتناهية (١)، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، ضرورة أن العقل يأبى عن كون عصيان الأمر الواحد، مستلزما لمثله. أقول: الذي يساعده الإنصاف عدم وجوب الإطاعة شرعا، والذي يتناوله العقل إمكان ذلك عقلا، لما يمكن من الأغراض الشتى في ذلك. وأما امتناع ترشح الإرادة التأسيسية، فهو في مورد كانت النسبة بين الأمر المتعلق بالصلاة وبالإطاعة متساوية، أو عموما وخصوصا مطلقا، وأما فيما إذا كانت من وجه فلا بأس به. وبالجملة: لا ينبغي الخلط بين الامتناع العقلي والامتناع العرفي. ثم إن هذه الشبهة يشترك فيها القطع وغيره من الطرق في صورة الإصابة، ويختص القطع غير المصيب بها، كما لا يخفى. وأما الإشكال الآخر وهو رابع الشبهات: فهو أن إيجاب الإطاعة غير معقول، لأن حقيقة الإطاعة ومقتضى مادة " الطاعة " هو الإتيان بالفعل بداعي أمره، فلا يعقل أن يكون الأمر بها داعيا إليها، وإلا للزم عدم تحقق موضوع الإطاعة، ويمتنع أن يكون

الأمر المتعلق بعنوان داعيا إلى إيجاد غير ذلك العنوان (٢). وفيه: أن مادة " الإطاعة " تقضي بعد كونها واجبة إثبات الصلاة بداعي أمرها، وأيضا تقضي أن يأتي بالإطاعة المحققة بفعل الصلاة بداعي الأمر بالإطاعة، فلا ينبغي الخلط بين مقتضى الهيئة والمادة. فما في " الدرر " جوابا (٣) غير تام، كما أنه في تقرير الشبهة غير واف، فإن الشبهة: هي عجز المكلف عن الامتثال، لما لا يتمكن من قصد الأوامر غير

١ - تهذيب الاصول ٢: ٨. ٢ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٣٩. ٣ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٣٠. (*)

[٤٠]

المتناهية التعبدية. وما هو الجواب: هو أن الأمر الإيجابي المتعلق بالطاعة توصلي، ولا يعتبر أن تكون الإطاعة بداعي أمرها، فلو صلى العبد جاهلا بأمر الإطاعة، يسقط أمرها، ويؤجر عليه، على ما تحرر من إمكان استحقاق الثواب على التوصليات (١)، فلا تخلط. فتحصل: أن تدخل الشرع بإيجاب الإطاعة، والإتيان بالمقطوع به تحت عنوان الإطاعة، مما لا محذور فيه عقلا أيضا، والأمر سهل، ونعوذ بالله تعالى من أن نكون من المسرفين. وبالجمل: لا ينبغي الخلط بين ما يناله العقل، وما يدركه العقلاء، فإن الأول هو إمكان إيجاب الإطاعة شرعا، والثاني هو عدم وجوبها ولو اقتضت الهيئات ذلك، لأن الموقف ليس لائقا بالإيجاب التكليفي. ولو قيل: النسبة بين الإطاعة ومتعلق الأوامر هي المساواة، ولا يعقل ترشح الإرادتين التأسيسيتين. قلنا: الإطاعة الواجبة شرعا، أعم من إطاعة الأمر والنهي، ومن إطاعة ما يستقل به العقل، وفي موارد سقوط الأمر بالمزاحمة على القول به، وعلى هذا يمكن أن يتخيل كون النسبة بين متعلق الإيجاب في باب الإطاعة، ومتعلق الوجوب في باب الصلاة مثلا، عموما من وجه، فأغتنم وتأمل تعرف.

١ - تقدم في الجزء الثالث: ١٦٠ - ١٦١. (*)

[٤١]

المبحث الثاني في التجري

[٤٢]

وقبل تحري بحثه لا بأس بالإشارة إلى بعض جهات، لتوضيح نكات: الجهة الاولى في المراد من التجري لغة واصطلاحا اعلم: أن " التجري " هو الجرأة على المولى لغة، وبشترك فيه العصيان. واصطلاحا: هو أن يخالف الحكم المقطوع به الإلزامي، تحريما كان، أو إيجابا، مع كون القطع مخالفا للواقع. وهو ذو مراتب، والمرتبة العليا منه مخالفة الحكم المقطوع به، كما إذا شرب الماء المقطوعة خمريته، والمقطوعة حرمة، ثم تبين - على سبيل منع الخلو - أنه ماء، أو أن الخمر ليس بحرام مثلا. والمرتبة الدنيا مخالفة العلم العادي المتعلق بحلية شرب التبغ، مع كونه موافقا للواقع، فإن من

كان محتاطا في هذه المرحلة، لا يكون متجريا على المولى بالضرورة، بلحظ الاحتمال الموجود في البين، ومن لا يحتاج، وكان يحتمل احتمالا موهوما - وإن كان مأمورا في الشرع بطرحه - فإنه يعد متجريا عند العقل

[٤٤]

على مولاه، وما بينهما المتوسطات. وتوهم: أن هذا لا يعد من التجري، لأن في تعريفه " أن يكون القطع مخالفا للواقع " في غير محله. نعم، التجري الذي هو مورد الخلاف أخص منه، ويكون مخصوصا بما إذا تعلق القطع أو ما يحكمه بتحريم شئ أو إيجابه، وقد تخلف المكلف عنه، لأجل عدم المبالاة بالعصيان وغيره. وأما المراتب النازلة فلا يلتزم أحد بممنوعيته، كمن يشرب الماء المقطوع بمائيته، تشبها بالخمير في الكيفية والحالة، فلا تخلص. وبالجملة: ما هو محط النزاع هي المرتبة الاولى، وما يدنو منها، كمخالفة الحجة، ومنها الاحتمال المنجز، كما في الشبهات المهمة بها. وغير خفي: أن من التجري ما إذا قطع بحرمة الخمر وارتكبها، وكانت الخمر محرمة، ولكن قطعه غير حاصل من الطرق المرضية، بناء على ما مر من إمكان توسل المولى إلى ذلك قبل حصول القطع (١)، وامتناع الردع بعد حصوله لا يوجب امتناع الردع قبله، فليتدبر. وهم ودفع لأحد أن يقول: بأنه في موارد الطرق والأمارات لا يكون تجر، لأن العبد ربما يرتكب لأجل احتمال عدم الإصابة، ويرتكز في نفسه ذلك إلى حد يبادر إلى مخالفتها برجاء عدم أصابتها، وخلافها المشاهد في كثير من الموارد، فالتجري مخصوص بمورد يشترك فيه العاصي والمتجري (٢).

١ - تقدم في الصفحة ٢٦ - ٢٧ - ٢ - لاحظ نهاية الأفكار ٣: ٤١. (*)

[٤٥]

وفيه: أن كلمات جل منهم وإن كانت مخصوصة بالقطع (١)، ولكن الأظهر عدم الفرق، وذلك لأن اختلاف مراتب التجري، لا يورث خروج المفروض عن البحث، بعد اقتضاء بعض أدلة تحريمه حرمة الفعل المتجرى به الأعم، ضرورة أن القبح إذا كان سببا للتحريم أو لاستحقاق العقوبة، فهو موجود. ولو قيل: إنه في مورد القطع يكون القبح موجودا، بخلاف غيره من الأمارات، لأنه قبح تقديري (٢). قلنا: ما هو التقديري هو القبح الفعلي، وأما القبح الفاعلي فهو موجود بالفعل بالوجدان، فلو كان يكفي القبح الفاعلي لاستحقاق العقوبة أو التحريم، فهو حاصل في موارد التخلف عن سائر الطرق والأمارات. نعم، على القول بالتصويب لا يتصور التجري، لما لا يكشف الخلاف. بل مقتضى ما تخيله القائلون بالتصويب، لزوم كون القطع مستتبعا للحكم عند الخطأ أيضا، ضرورة أن صفة القطع من الممكنات المستندة إلى الشارع تكوينيا، فلو كان الترخيص التشريعي في باب الطرق والأمارات، مستتبعا للحكم المماثل، يكون الأمر كذلك في إيجاد الطريق الخاطئ أيضا، فاعتنم. ثم إنه لا يتصور التجري فيما كان القطع تمام الموضوع، لما لا تخلف له عن الواقع.

١ - فرائد الاصول ١: ٨، تقارير المجدد الشيرازي ٣: ٢٧٢، بحر الفوائد: ١٥ / السطر ١١، كفاية الاصول: ٢٩٨ - ٢ - درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٤١. (*)

الجهة الثانية في أن مسألة التجري فقهية إن مسألة التجري من المسائل الفقهية، لأن البحث حول حرمة، وعدم حرمة، أو حول كون العبد مستحقاً للعقوبة عقلاً وعدمه، حتى يترتب عليه فسقه، وعدم قبول شهادته، فيكون بحثاً صغروباً محتاجاً إلى الإثبات، إما بدعوى شمول الأدلة الشرعية والقوانين الكلية له، أو بدعوى كشف العقل في مورده - لأجل الملازمة - حرمة الشرعية، أو لأجل أنه قبيح، ويكون من مصاديق القاعدة الكلية: " وهي أن كل قبيح عقلي يستحق العبد العقوبة عليه ". فما يظهر من بعضهم: من احتمال كونها اصولية أو كلامية (١)، خال من التحصيل جداً، ضرورة أن الخلط بين المسألة الفقهية وبين دليلها، غير جائز. وبعبارة أخرى: يتفحص الاصولي في هذه المسألة عن إمكان شمول الإطلاقات للتجري وعدمه، لا عن الدليل وحجيتها، كما هو الظاهر، وهكذا يتفحص عن إمكان إدراج التجري في قاعدة استحقاق العقاب على القبيح وعدمه، ولذلك ليس قبح العصيان أيضاً من المسائل الكلامية، فإنها بحث كلي حول عنوان القبيح، واستحقاق العقوبة عليه، من غير تعرض لخصوص مصداقه، عصياناً كان، أو تجريباً،

١ - تقارير المجدد الشيرازي ٣: ٢٧٢، درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣٦، حاشية كفاية الاصول، القوجاني ٢: ١٤، الهامش ٤، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٥٠، درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٣٥. (*)

ومما ذكرنا يظهر مواقف النظر في كلمات جمع منهم (١)، والأمر سهل. إن قلت: إذا ثبت حرمة التجري شرعاً أو عقلاً، لذاته، أو لعنوان عرضه، فيستنتج منه الصغريات الجزئية، فتكون المسألة اصولية. قلت: هذا غير كاف لكون المسألة اصولية، ضرورة أنه إذا ثبت وجوب إكرام العلماء، يستنتج منه الصغريات الجزئية، ويتشكل الشكل الأول، ولكنها قاعدة فقهية كلية، ومسألتنا هذه - بعد قيام الدليل عليها - ترجع إلى أن التجري مثلاً حرام، وهذا قانون فقهي كلي، كما يقال: " الخمر حرام " فافهم واغتنم. ثم إنه ربما يمكن أن يبحث هنا في أصل قاعدة الملازمة، ولكنه أجنبي عن مبحث التجري، كما هو الظاهر. نعم، به تنحل معضلة التجري حكماً، وهذا لا يورث كونه من المسائل الاصولية. فبالجملة: البحث هنا يرجع إما إلى حرمة التجري بذاته، أو لأجل الأمر العارضي، أو حرمة المتجرى به لذاته، أو لأمر عارضي، وإما إلى استحقاق العقوبة الملازم للتحريم الشرعي، أو مطلقاً، وعلى كل تكون فقهية، لإمكان هذه المباحث حول الكذب، والظلم، وشرب المسكر، وغير ذلك من المقبحات العرفية. نعم على بعض التقادير تعد من المبادئ التصورية. إشكال ودفع اختار الوالد المحقق - مد ظله - أن المسألة ليست فقهية، للزوم كون العبد

١ - تقارير المجدد الشيرازي ٣: ٢٧٢، درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣٦، حاشية كفاية الاصول، القوجاني ٢: ١٤، الهامش ٤، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٧. (*)

مستحقا للعقوبات غير المتناهية (١)، كما عرفت في البحث السابق تقريبه (٢). وأنت خبير بما فيه، فإن كون المسألة فقهية، لا ينافي عدم تمامية حكمها، لأجل الامتناع المحرر في باب العصيان والطاعة. هذا مع أن التجري إذا ثبتت حرمة الشرعية، يكون بعنوان التجري حراما، لا بعنوان أنه أمر واقعي يكون عصيانا، وهذا مما يكون في مبدأ السلسلة، ولا يتجاوز إلى الحرمة المتعلقة بالتجري، فإنها حرمة واقعية، لا تجري بالقياس إليها، فيقطع التسلسل، فما هو مورد البحث هو التجري المصطلح عليه المضاف إلى القطع المخالف للواقع، فلا تخلط، وكن على بصيرة. وبالجملة تحصل: أن البحث إما يكون بحسب المحمول، حول الحرمة المستفادة من إطلاقات العناوين الأولية، أو المستفادة من القاعدة العقلية، أو يكون حول قبح التجري، أو حول أنه يستحق العقوبة: فإن كان الأول، فكون المسألة فقهية واضح. وإن كان الثالث، فهو بحث غلط، لأن التجري - بما هو هو - لا يورث الاستحقاق، بل يورثه لأجل كونه قبيحا. وإن كان الثاني، فلا بأس بعده من المبادئ التصورية لمسألة فقهية، أو لمسألة كلامية، والأمر سهل. ومن الغريب توهم: أن البحث عن كونه قبيحا من المسألة الاصولية (٣) !! مع أن قبح التجري إذا انضمت إليه الكبرى الكلامية، يورث النتيجة المطلوبة.

١ - تهذيب الاصول ٢: ١١، ٢ - تقدم في الصفحة ٢٨ - ٢٩، ٣ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٣٥، حقائق الاصول ٢: ١١. (*)

[٤٩]

وأما جعل قبح التجري كبرى كلية (١)، فهو بلا أثر، مثلا إذا قيل: " هذا العمل الكذائي تجر، والتجري قبيح " تصير النتيجة: " أن العمل المزبور قبيح " وهذا لا ينفع الاصولي في الفقه إلا بعدما إذا تشكل القياس الآخر " وهو أن التجري قبيح، وكل قبيح يستلزم العقوبة، فالتجري يستلزم العقوبة " فاعتنم.

١ - حقائق الاصول ٢: ١١. (*)

[٥٠]

الجهة الثالثة في عرض الأقوال في التجري الأقوال والوجوه في مسألة التجري كثيرة، لا بأس بالإشارة إليها: فمنها: ما ذهب إليه الشيخ (قدس سره): وهو أن في موارد التجري لا تكون حرمة شرعية، ويكون العمل المتجرى به باقيا على حكمه الأولي وحسنه ومحبيته. نعم، يستكشف سوء سريره، وهو لا يقتضي إلا اللوم، كما في مورد البخل والحسد، ونحوهما من الأوصاف المذمومة التي لا يترتب عليها استحقاق العقاب ما لم تبرز في الخارج مثلا (١). ومنها: ما يظهر من " الكفاية " (٢) وغيره (٣): وهو اقتضاء التجري القبح الفاعلي، دون الفعلي، وكفي لاستحقاق العقوبة انطباق العنوان القبيح - كالطغيان - عليه، من غير أن يكون عنوانا محرما شرعا. ومنها: أن الفعل الصادر له جنبتان: جنبة ذاته، وجنبة وجوده وصدوره، فمن حيث الذات لا قبح، ومن حيث الصدور قبيح ولا يستحق العقوبة، لأن مناط الاستحقاق هو القبح الفاعلي المتولد من قبح الفعل، لا من سوء السريرة (٤). ومنها: أن المتجري يستحق العقوبة لمجرد العزم على العصيان محضا، من

١ - فرائد الأصول ١: ٢.٩ - كفاية الأصول: ٣.٢٩٨ - نهاية الأفكار ٣: ٣٠ - ٢١، نهاية
الأصول: ٤١٦. ٤ - بحر الفوائد: ١٩ / السطر ١٢، فوائد الأصول (تقريرات المحقق
النائبي) الكاظمي ٣: ٤٢. (*)

[٥١]

غير ارتباط بينه وبين الفعل المتجري به، نظرا إلى أن التجري من
الأمور الجوانحية (١). ومنها: ما نسب إلى " الفصول " وهو
الاستحقاق والحرمة الشرعية، لأجل العنوان الطارئ عليه، ولكن ذلك
في صورة مغلووية الملاكات الواقعية بالنسبة إلى ملاك التجري،
فربما يكون بالعكس، فيكون الفعل باقيا على حاله الأولية، وذلك كما
إذا اعتقد خمرة ماء، ثم تبين مائيته المباحة، فإن الغلبة مع ملاك
العنوان الطارئ، ولو تبين أنه كان يجب شربه فربما يبقى الفعل على
حاله (٢). ومنها: الحرمة الشرعية مطلقا، نظرا إلى أن ملاك التجري
أقوى دائما بالقياس إلى تلك الملاكات، وذلك لأن قبحه ذاتي لا
يختلف بالوجوه والاعتبارات، كقبح الظلم وحرمته، فيكون المتجري به
حراما ولو كان بحسب الواقع واجبا (٣). ومنها: أنه حرام حسب الأدلة
الأولية، لا الاستكشاف العقلي، فلا يهمن أن يكون قبيحا، أم لا، أو
يسري قبحه إلى الفعل وجودا، أو لا يسري، وعلى السراية يسري
إلى ذات الفعل، أم لا (٤). ومنها: أن التجري تارة: يكون في الموارد
التي لها الإضافة إلى الخارج، ويكون هناك الفعل المتجري به، كما
في التكليف التي لها متعلق المتعلق، نظير شرب الخمر، وإكرام
العالم. وأخرى: لا يكون له الفعل المتجري به، كما إذا اعتقد وجوب
صلاة الجمعة،

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣.٢٣٧ - المناسب هو الشيخ الأنصاري في فرائد
الأصول ١: ١٠، لاحظ الفصول الغروية: ٤٢١ / السطر ٣٩. ٢ - نسبه في بحر الفوائد
إلى الأكثرين: ١٦ / السطر ٣٠، وفي أوثق الوسائل: ٢٣ / السطر ٢٩ إلى المشهور. ٤
- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائبي) الكاظمي ٣: ٣٠٧. (*)

[٥٢]

ثم تركها تجريا في الوقت المضروب لها. ففي الصورة الاولى يمكن أن
يقال بحرمة الفعل، دون الثانية، فلا بد عندئذ من التفصيل، ففيما كان
من قبيل الاولى يكون الفعل مورد القبح والاستحقاق والحرمة، وفي
غيره يكون نفس عنوان التجري. أو يقال: إن القبيح أو الحرام، هو ذات
عنوان التجري دون فعله، لامتناع التفكيك مثلا. وغير خفي: أن
التجري بالنسبة إلى متعلق التكليف أيضا، ربما يكون له المتجري به،
كما إذا اعتقد حرمة صلاة الجمعة فارتكباها، ثم تبين وجوبها، أو اعتقد
حرمة ذبح الشاة في الحج مثلا، ثم تبين وجوبه، فما يظهر من القوم
في مسألة التجري: من تخيل الملازمة بين التجري والمتجري به،
غير صحيح.

[٥٣]

الجهة الرابعة في المختار من حكم التجري من الأقوال والوجوه التي
ذكرناها يظهر: أن البحث يقع في مسائل لا يجمعها بحث واحد، وذلك
لأن البحث تارة: يكون في أن التجري - بما هو هو - هل يكون حراما

شرعا، أو قبيحا عقلا، ويستحق العقوبة عليه، أم لا ؟ من غير النظر إلى الفعل المتجرى به، لما عرفت: أن من التجري ما لا يكون له الفعل المتجرى به. وأخرى: يكون في أن الفعل المتجرى به، هل يمكن أن يكون محرما شرعا، وهكذا إلى آخره ؟ وثالثة: في أن الفعل المتجرى به إذا كان بحسب الواقع واجبا، هل يسقط أمره ولو كان عباديا، أم لا، أو يفصل بين فرضي التوصلية والعبادية ؟ فهناك ثلاث مسائل. إذا عرفت هذه الجهات، فيتمحض البحث في تلك المسائل، ولا بأس بالإشارة إلى كل واحدة منها، مع ما يمكن أن يكون دليلا عليها.

[٥٤]

المسألة الأولى هل التجري - بما هو تجر - حرام شرعا، أم لا ؟ وهذا يرجع إلى أن هذا العنوان الذي لا تخلف له عن الواقع، يكون محرما في الشريعة، كسائر العناوين المحرمة، أم لا، وجهان. وأما توهم: أن التجري من الانتزاعات، فلا يقبل التحريم، فهو فاسد، لأن القدرة على المنشأ ومبادئه، تكفي لتحريمه. وأما توهم: أن تحريم التجري - كتحریم العصيان - مما يستلزم العقوبات غير المتناهية، ويستتبع الخلود (١)، فهو في محله حسب المذاق العقلاني، وأما حسب الإدراك العقلي، فقد فرغنا من إمكانه في وجه خاص (٢). هذا مع أنه يمكن أن يكون المحرم التجري الاصطلاحي، دون التجري المشترك بينه وبين العصيان، والنهي المتعلق بالتجري يكون مخالفة عصيانا، لا تجريا حسب الاصطلاح، فلا ينبغي الخلط بين التجري والعصيان، كما يستشتم من

١ - تهذيب الاصول ٢: ١١ - ٢ - تقدم في الصفحة ٤٧ - ٤٨ - (*).

[٥٥]

" تهذيب الاصول " و " الدرر " (١). وبالجملة: للمولى التصريح بحرمة العصيان الأول، لا عصيان النهي المتعلق بالعصيان على نعت الانحلال، وهكذا في باب التجري، فلا تخط. فإمكان تحريم التجري مما لا مناقشة فيه، وإنما المناقشة في دليله إثباتا. إن قلت: لا يعقل تحريم التجري بما هو هو، لما لا يتمكن المولى من زجر العبد عنه، ضرورة أن العبد - حسب اعتقاده - يرى نفسه عاصيا، فلا يبقى مورد لأن ينزجر عن النهي المزبور (٢). ولأجل هذه الشبهة وبعض ما مر التزم في " الدرر " و " تهذيب الاصول " بامتناع قبول عنوان التجري للتحريم الشرعي، سواء فيه التحريم حسب الدليل النقلی، أو العقلي (٣). قلت: قد عرفت فيما مر عمومية محل النزاع في مسألة التجري، وأن مخالفة سائر الطرق والأمارات تكون من التجري (٤)، ولا شبهة في أن المتخلف عنها يحتمل تجريه وعصيانه معا، فتحریمه ممكن بالنسبة إليها. ثم بعد إمكان ترشح الإرادة القانونية بالنسبة إلى التجري في موارد الطرق والأمارات، يمكن أن تكون الحرمة فعلية في موارد القطع أيضا، لما تحرر منا في محله: من إمكان فعلية الحكم بالنسبة إلى الغافل في مجموع عمره، وهكذا العاجز وغيرهما (٥)، ويكون التجري في موارد القطع محرما شرعا أيضا، وتصح العقوبة على التخلف عن الواقع، وهو حرمة التجري بلا عذر عند العقلاء، كما ترى.

١ - تهذيب الاصول ٢: ١١، درر الفوائد المحقق الحائري: ٣٣٥. ٢ - تقريرات المجدد الشيرازي ٣: ٣٧٩، لاحظ درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣٧. ٣ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٣٥، تهذيب الاصول ٢: ١١. ٤ - تقدم في الصفحة ٤٤ - ٤٥، ٥ - تقدم في الجزء الثالث: ٤٤٩. (*)

[٥٦]

هذا مع إمكان أن يكون المولى مصرحا بحرمة العصيان الأعم من الواقعي والتخييلي، فمن كان عارفا بهذا الحكم، يرى أنه في صورة قطعه بحكم كذا يستحق عقوبتين: عقوبة على الواقع، وعقوبة إما على العصيان، أو التجري، فلو تخلف بعدما حصل له القطع لا يعد معذورا، ولا يمتنع على المولى أن ينهى - بنحو القانون الكلي - عن العصيان الأعم، لأنه في صورة القطع يمكن الانزجار عن نهيه في الجملة، وهو كاف في الخطابات القانونية، حسب ما تحرر تفصيله في بحوث الترتب (١). هذا تمام الكلام في مرحلة الثبوت وفي المقام الأول. وأما في مرحلة الإثبات، فما يمكن أن يكون دليلا على التحريم أمور: أحدها: الإجماع (٢)، وقد قامت الشهرة والاتفاق في مسألة ظن ضيق الوقت والتأخير على العصيان، واستحقاق العقاب إذا تبين خلافه (٣)، وفي مسألة سلوك الطريق المظنون الضرر، بأن السفر حرام يتم فيه، وإن لم يكن ضرر واقعا (٤). وفيه: - مضافا إلى أخصيته من المدعى، وهو حرمة التجري مطلقا، لا في خصوص مورد - أنه إجماع منقول يمكن الفتوى على خلافه. هذا مع أن الذي تحرر منا سابقا خروج القطع الموضوعي الذي يكون تمام

١ - تقدم في الجزء الثالث: ٤٥٠ - ٤٥٥. ٢ - ادعاء الاجماع منسوب إلى العلامة الحلبي (رحمه الله)، كما في كشف اللثام ١: ١٦٩ / السطر ١٥ ومفتاح الكرامة ٣: ٦١، ولكن للتأمل في هذه النسبة مجال واسع، لاحظ منتهى المطلب ٢: ٢٠٩ / السطر ٢٣. ٣ - ادعى الاتفاق عليه في قوانين الاصول ١: ١٢٠ / السطر ٣، وأفتى به في قواعد الأحكام: ٣٥ / السطر ١٣ وتحرير الأحكام: ٢٧ / السطر ٣٤ وجامع المقاصد ٢: ٤٠ وكشف اللثام ١: ١٦٩ / السطر ١٧. ٤ - نسب الشيخ الأنصاري عدم الخلاف إلى الأصحاب في فرائد الاصول ١: ٨ وأفتى به في قواعد الأحكام: ٥٠ / السطر ١٥ ومدارك الأحكام: ٢٧٨ / السطر ٣٤ ومستند الشيعة ١: ٥٧٢ / السطر ٢٩ وقرره في جامع المقاصد ٢: ٥١٤ ومفتاح الكرامة ٣: ٥٨٧. (*)

[٥٧]

الموضوع للحكم عن هذه المسألة (١)، لما لا تخلف له، ولعل الحكم فيما نحن فيه كذلك، ولذلك يشترك فيه الظن الموضوعي أيضا. وهذا لا ينافي كون الضرر تمام الموضوع أيضا، فيكون الحرام ذا عنوانين، فليتدبر. ثانيها: أن مقتضى طائفة من الأخبار أن "الراضي بفعل قوم كالدخل معهم فيه" (٢) وقوله تعالى: * (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة) * (٣) ناظر إلى هذه الطائفة من الذين ليسوا بظالمين، ولكنهم رضوا بفعالهم، وهكذا قصة قوم شعيب (٤)، وعلى هذا يكون المتجري راضيا بالعصيان والظلم، فيكون من العاصين، وهذا لا يكون إلا لأجل ممنوعة التجري وحرمة الشرعية. وبعبارة أخرى: إن معنى "من رضي بفعل قوم فهو منهم" هو أن الراضي بمخالفة المولى مخالف وعاص، والمتجري راض بمخالفة المولى وإن لم تنفق المخالفة، وقضية الطائفة الأخرى أن القصد إلى المعصية من المعصية (٥)، والمتجري يقصد المعصية، فيكون التجري بعنوانه معصية.

١ - تقدم في الصفحة ٤٥، ٢ - وسائل الشيعة ١: ١٤١، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، الباب ٥، الحديث ١٢، ٣ - الأنفال (٨): ٢٥، ٤ - الكافي ٥: ٥٥ / ١، وسائل الشيعة ١٦: ١٤٦، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، الباب ٨، الحديث ١، ٥ - كقوله (عليه السلام): " إن الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة ". المحاسن: ٣٦٢ / ٣٢٥، وسائل الشيعة ٢: ٤٨، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٥، الحديث ٥. كقوله (عليه السلام): " إنما خلد أهل النار في النار، لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبدا... ". الكافي ٢: ٨٥ / ٥، وسائل الشيعة ١: ٥٠، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٦، الحديث ٤. (*)

[٥٨]

وأنت خبير: بأن الأخبار والآيات في الطائفة الأولى، ربما كانت في موقف ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ضرورة أن الراضي بفعل قوم يكون تاركا لما هو الواجب عليه، وهكذا كانت قصة قوم شعيب. وأما الثانية: فهي لا تفيد حرمة التجري إلا بالقياس، ضرورة أن المفروض فيها قصد المعصية. هذا مع أنها معارضة بخلافها (١)، ومع أن لازم ذلك أن يكون في مورد المعصية عقابان، ومن شاء تفصيله فعليه بالرجوع إلى " الرسائل " للشيخ (قدس سره) (٢) مع أنها لا تخلو من مناقشات، إلا أنه من مراجعتها يظهر أن إمكان استفادة حرمة التجري على الوجه المدعى في المقام، مسدود جدا. ثالثها: أن التجري قبيح، وكل قبيح يستحق عليه العقوبة عقلا، فالتجري يستحق عليه العقوبة، ثم بعد ذلك نقول: إن العقوبة على القبيح مما يحكم به العقل، وكل ما يحكم به العقل يحكم به الشرع، فالعقوبة على القبيح مما يحكم به الشرع، فيكون التجري مما يعاقب عليه شرعا. ولا نعني من " الحرمة " إلا الممنوعة الشرعية، واستحقاق العقوبة شرعا على فعل شئ.

١ - كما ورد في روايات متعددة: " من هم بسيئة لم تكتب عليه ". الكافي ٢: ٤٢٨ / ١، وسائل الشيعة ١: ٥١، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٦، الحديث ٦. كقوله (عليه السلام): " إن المؤمن ليهم بالسيئة أن يعملها فلا تكتب عليه ". الكافي ٢: ٤٢٨ / ٢، وسائل الشيعة ١: ٥١، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٦، الحديث ٧. كقوله (عليه السلام): " من هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه حتى يعملها... ". التوحيد: ٤٠٨ / ٧، وسائل الشيعة ١: ٥٥، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٦، الحديث ٢٠. كقوله (عليه السلام): " لو كانت النيات من أهل الفسق يؤخذ بها أهلها إذا لاخذ كل من نوى الزنا بالزنا... ولا يؤخذ أهل الفسق حتى يفعلوا ". قرب الإسناد ٩: ٢٨، وسائل الشيعة ١: ٥٥، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٦، الحديث ٢٦، ٢ - فرائد الاصول ١: ١٢. (*)

[٥٩]

وإن شئت قلت: إن ارتكاب القبيح مما يحكم العقل بممنوعيته، فيكون التجري ممنوعا عقلا وشرعا. أقول: هنا بحث لابد من الإشارة إليها على إجمالها، حتى تتم بها مسألة التجري، ومشكلة الفعل المتجري به أيضا: البحث الأول: في نفي القبح الذاتي للتجري قد اشتهر بينهم: " أن التجري قبيح، وأن قبحه ذاتي، لا يختلف بالوجوه والاعتبارات الطارئة " (١). أقول: عنوان القبح مما يؤخذ من عناوين المعصية، والظلم، وترجيح المرجوح على الراجح، بل والترجيح بلا مرجح، وأمثال ذلك، وما هو القبيح - حسب التجزئة والتحليل - هي الجهة المشتركة، لامتناع انتزاع العنوان الواحد عن الكثير بما هو كثير، وإذا راجعنا تلك العناوين الكثيرة، يمكن أن نصل إلى أن كلا من التجري والمعصية... إلى آخرها، قبيحة لأجل قبح الظلم، لأن ما هو القبيح ذاتا ويكون القبح منتزعا عن صراح ذاته - حسب ما هو المعروف بينهم - هو الظلم، فيكون قبح التجري وهكذا قبح المعصية معللا: بأنه ظلم إما لأنفسهم، أو للباري عز اسمه والمنعم الحقيقي، على الوجه الخاص، فتأمل. فبالجملة: ليس قبح التجري

ذاتيا اصطلاحا، فما هو القبيح هو الظلم، لا التجري، وعلى هذا لو كان القبيح في الشرع محكوما بحكم فرضا، فلا يمكن أن يكون التجري بعنوانه مورد ذلك الحكم، ضرورة أن الحثيات التعليقية في الأحكام العقلية، ترجع إلى الحثيات التقييدية، وتكون عناوين موضوعاتها.

١ - فرائد الاصول ١: ١١، بحر الفوائد: ٢٢ / ٣١، درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٤٢ / ٢٥، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٥٤، نهاية الأفكار ٣: ٤٢. (*).

[٦٠]

نعم، للشرع أن يحكم بحرمة التجري، لأجل أمر من الامور، دون العقل، فلا تخلط واغتنم. ثم بناء على هذا ينقلب القياس المزبور من ناحية صغراه، ويصير هكذا " إن التجري ظلم، والظلم قبيح، فالتجري قبيح، وكل قبيح يستحق العقوبة عليه... " إلى آخره، فينقوم حصول النتيجة بثلاثة قياسات. بقي شئ نلغي احتمالها، وعليك بالتأمل: هل قبح الظلم من الفطريات والأحكام العقلية، ومما يناله العقل الفطري العام الفارغ من كل غش، ومن كل ظلمة، وأنه من المدركات العقلية عند كل ذي عقل؟ أو هو من الامور الحاصلة في المحيطات الخاصة، وفي الآفاق المعينة، ولأجل الإلقاءات والبناءات والتعاليم والأقاويل؟ مثلا: التجاوز على الفرد لبقاء النوع، والتعدي على الأفراد حفاظا على النظام النوعي، ليس من الظلم على الفرد وجدانا، أم هو ظلم وتعد بالقياس إلى الفرد، ولكنه مما يدرك العقل حسنه بالقياس إلى النوع والأمر الأهم. وإن شئت قلت: ربما يكون الفعل ظلما من دون أن يكون الفاعل مقبحا، لما أنه ناظر إلى الخير الأكثر، وأما بالقياس إلى حال زيد بن عمرو الشخصي، فإنه مظلوم، وفداء للأكثر، وتفاد للمجتمع، فلا يوصف الظلم في كل حال بالقبح، وهكذا ربما لا يكون تجاوز الناس قبيحا، لما أن العادة والمسجل على ذلك، فلا يدركون القبح من التجاوز، ولولا المخافة من بعض الامور الخارجة عن حد الفارئين، لأشرت إلى ما هو الواقع في الكون، مع ما هو جوابه المتين، وكفك هذا رمزا. تنبيه: في أن قبح الظلم ليس ذاتيا لاشبهة في أن القبح، ليس ذاتيا للظلم حسب مصطلح باب الإيساغوجي،

[٦١]

والكليات الخمس، فيكون جزء ذاته أو تمامها. وأما أنه ذاتي باب البرهان، فيكون من خارج المحمول، فهو أيضا مندفع بما اشير إليه آنفا. وعلى هذا تنهدم كبرى القياس المتشكل آنفا " وهو أن التجري ظلم، وكل ظلم قبيح ". فما في كتب الاصوليين والمتكلمين، بل وأحيانا في بعض أساطير أهل العلم: " من أن القبح ذاتي الظلم " (١) في غير محله، فضلا عن أن يكون ذاتي التجري والعصيان. نعم، هو إدراك عقيب إدراك الظلم في محيط خاص، وبالقياس إلى جهة خاصة، ضرورة أن تضحية الفرد وفداءه بداعي الأمر الأهم، ظلم بالقياس إلى الفرد، وخير بالقياس إلى كلية النظام، فلا يكون قبيحا في الفرض الأول، ويعد حسنا بالقياس إلى عموم العائلة النظامية، فاغتنم. البحث الثاني: هل الظلم يستتبع العقوبة أم لا؟ قد اشتهر بينهم وبين أهل التكلم: " أن كل قبيح يستحق العقوبة عليه عقلا " (٢). وحيث يتوجه إليه: أن كثيرا من المقبحات - ومنها ترجيح

المرجوح على الراجح، وأمثال ذلك، كالإقدام على ما لا يؤمن معه من الضرر - ليست تستتبع

١ - لاحظ كشف المراد: ٣٠٢، هداية المسترشدين: ٤٣٨ / السطر ٢٩، الفصول الغروية: ٣٧١ / السطر ٣٣، مطارح الأنظار: ٢٣٠ / السطر ١٠، نهاية الدراية ٣: ٢١ - كشف المراد: ٤٠٨، مطارح الأنظار: ١٠١ / السطر ٣، تقارير المجدد الشيرازي ٣: ٢٨٢، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٦، نهاية الدراية ٣: ٢٨ وما بعدها، نهاية الأفكار ٣: ٣٠. (*)

[٦٢]

صحة المؤاخذة بالضرورة، لإمكان تدخل الشرع في ذلك بتجويزه، مع عدم مساعدة العقل ولا العقلاء على المؤاخذة على كل قبيح بالضرورة، فنقول: إن الحسن والقبح لهما إطلاقان: فتارة: يراد منهما الحسن والقبح العقليان. وأخرى: الحسن والقبح العقلانيان. وما هو مقصود القائلين بأن القبح يستتبع صحة المؤاخذة، هو العقلي، لا العقلاني. وقد أنكر الأشعري الحسن والقبح العقلانيين (١)، لإنكاره الاختيار، دون العقلانيين، مع أن الذين هجموا عليهم خلطوا بينهما (٢)، فإنه بناء على صحة مرامهم في باب العلل والمعالي، يتم مسلكهم هنا، وإنما الشأن فساد مشربهم في مسألة الاختيار والجبر. وعلى هذا، ما هو القبيح عقلاً يستتبع صحة العقاب، وليس هو إلا الظلم، وسائر العناوين كلها ترجع إليه، كعنوان المعصية، والتجري، والمخالفة، والهتك، والإهانة، لما مر من أن هذه الكثير ترجع إلى واحد في المدارك العقلية، وذلك الواحد هو الظلم، وعلى هذا يكون الظلم - حسب العقل - مستتبعا لجواز العقاب، وليس للعناوين الأخر - بما هي هي - مدخلة، للزوم الخلط بين المقبحات العرفية والعقلانية، والعقلية. إذا تبين ذلك، فهل الظلم بما هو ظلم يستتبع العقوبة، أم لا؟ حتى يكون التجري - بالعرض - مستتبعا لها، كما لا يخفى.

١ - لاحظ شرح المواقف ٨: ١٩٢، شرح المقاصد ٤: ٢٩١ - ٢ - كشف المراد: ٣٠٢، هداية المسترشدين: ٤٢٥ / السطور الأخيرة، فوائد الاصول، المحقق الخراساني: ١٢٤، منتهى الاصول ٢: ٤٦. (*)

[٦٣]

فالذي هو الحق في هذا الميدان: هو أن العقاب والثواب إما يكونان مجعولين، أو يكونان ملازمين للأفعال السيئة التي كشف عنها الشرع: فإن قلنا في هذه المسألة بالجعل، فلا معنى لاستحقاق العقوبة على الظلم - بما هو ظلم - إلا بعد جعل الشرع عقابا عليه، وحيث إنه ليس في الشريعة لعنوان الظلم عقاب مجعول، بل العقاب مجعول على العناوين الخاصة - كعنوان الغضب، والقتل، وضرب اليتيم، وأكل مال الغير، وقطع الطريق، وأمثال ذلك - فلا معنى لاستحقاق العقوبة على الظلم بما هو ظلم، بل العبد إذا ارتكب إحدى المحرمات الشرعية، يستحق العقوبة عليها بالضرورة، كما هو الواضح. وما ترى من التحذير من الظلم في الآيات، فهو - بناء على هذا - يرجع إلي التحذير مما هو المحرم شرعا، والمجعول عليه العقاب، ضرورة أنه لو كان للغضب عقاب، ولشرب المسكر عقاب، وللظلم عقاب، يلزم تعدد العقاب. مع أن جعل العقاب على الظلم، لا يمكن إلا باعتبار تحريم الظلم شرعا، وتحريمه ممتنع، ضرورة أنه يلزم اجتماع الإرادتين التأسيسيتين المستقلتين في مثل الغضب وغيره،

لأنه باعتبار الغضب منهبي، وباعتبار الظلم منهبي بنهي آخر، وهذا لا يعقل إلا بين العناوين التي بينها العموم من وجه، وبين الظلم والغضب وسائر العناوين المحرمة، عموم وخصوص مطلق، وقد مر منا توضيح امتناعه بما لا مزيد عليه مرارا (١). فبالجملة: لو كان العقاب من المجعولات الشرعية (٢)، فاستحقاق العقوبة على الظلم تابع جعل المولى، وهذا غير ممكن بالنسبة إلى عنوان الظلم، إلا بأن يرجع جميع المحرمات إلى حرمة الظلم، وهذا مما لا يلتزم به أحد، فحرمة الظلم -

١ - تقدم في الجزء الرابع: ١٤٢ - ١٤٦. ٢ - شرح الإشارات ٣: ٣٧١، نهاية الدراية ٣: ٢٨ (*).

[٦٤]

بما هو هو - ممتنعة، واستحقاق العقوبة عليه - حسب هذا المبنى في العقاب - ممتنع أيضا، فاعتنم. فتحصل: أن تشكيل القياس على الوجه الذي مر توضيحه، غير تام. وكان ينبغي أن يتشكل هكذا: " وهو أن التجري ظلم، والظلم يستتبع العقوبة عقلا " أو " الظلم الذي يدرك قبحه يستتبع العقوبة " أو " القبح العقلي - وهو الظلم فقط، لا الأمر الآخر - يستتبع العقوبة، فالتجري يصح العقاب عليه ". وقد عرفت ممنوعة الكبرى لو كان استتباع العقاب، بمعنى أن الظلم والقبح العقليين، يستتبعان العقاب المجعول عليهما، وقد تبين أنه لا عقاب مجعول على عنوان الظلم، ولا المقبح العقلي في الشريعة، ولا يمكن ذلك. ولو أريد من " استتباع العقاب " أن العقل يرى صحة العقوبة عليه وإن لم يكن مجعولا في الشريعة، ولم يخبر به الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) (١) فإنه أيضا من العقاب الجعلي، إلا أنه جعلي غير مجعول في الشريعة، في قبيل القول: بأن العقاب من تبعات الأعمال والأخلاق، ومن تجسم الأفعال والأفكار (٢)، فالحق أيضا أنه غير تام، وذلك لأنه في الشريعة تكون العقوبات - كثيرا ما - مجعولة على المحرمات مثلا، والعبد يستحقها عند التخلف، سواء أدرك قبح الظلم، أم لم يدرك، وسواء أدرك صحة العقوبة على القبيح، أم لم يدرك، فإنه إذا أدرك لزوم اتباع النواهي والمحرمات الإلهية مثلا، فإن تخلف وعصى يستحق المجعول عند كافة العقول، إلا الأشعري، فإنه يمنع ذلك، لإنكاره الاختيار عقلا، ويرى ذلك عرفا وعقلا (٣).

١ - تقريرات المجدد الشيرازي ٣: ٢٨٢، نهاية الدراية ٣: ٢٩. ٢ - الحكمة المتعالية ٩: ٢٢٥ وما بعدها و ٢٩٠ - ٢٩٦، نهاية الدراية ١: ٢٩٧ - ٢٩٩، أنوار الهداية ١: ٥٥. ٣ - شرح المواقف ٨: ١٨٥، شرح المقاصد ٣: ٢٨٢ (*).

[٦٥]

فلو كان ارتكاب المقبح العقلي والظلم مستلزما لجواز العقاب، يلزم تعدد الاستحقاق فيما إذا عصى سيده، ضرورة أن ارتكاب المحرم الشرعي، يوجب عقوبة مجعولة في الشريعة، وارتكاب الممنوع العقلي - وهو العصيان - يوجب عقابا آخر، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، فدعوى أن درك القبح العقلي يلزم درك جواز العقاب، غير تامة. وأما قول الأشعري: بأن المحرم الشرعي هو القبيح العقلاني، وليس شئ آخر قبيحا (١)، فهو واضح الفساد، ولا ينفذ في المقام. ويقرب منه القول: بأن استحقاق العقوبة على العصيان، لا يستتبع إلا

العقاب المجعول (٢)، لأنه من تخصيص القاعدة العقلية. وهذا هو المراد من " التداخل " في كلام بعضهم (٣)، ولو اريد من " التداخل " هو التهاثر القهري فهو واضح المنع، لأن العقاب الجعلي لا يعقل تداخله القهري، بعد اختلاف العناوين، وموجبات الاستحقاق. فتحصل لحد الآن: أن إثبات استحقاق العقوبة على المقبح العقلي الذي هو الظلم المدرك قبحه، ولا شئ آخر قبيحا إلا لأجل كونه ظلما، فيكون لأجل الظلم مستتبع العقوبة، في غاية الامتناع، ضرورة أنه في الشريعة ربما يكون مثل الغضب والقتل، محرما شرعا وظلما، فلو كان القول المعروف صحيحا، للزم أن يستحق العبد العقوبة ثلاث مرات: مرة على الغضب، ومرة على الظلم الذي هو الغضب والقتل، ومرة على العصيان، بل ومرة رابعة على عصيان الرسول الباطني، وهو العقل حيث منعه عن الغضب بما أنه ظلم، وخامسة: على هتك المولى، بخرق حجاب، والدخول

١ - لاحظ كشف المراد: ٢٠٢. ٢ - حقائق الاصول ٢: ٢٠، منتهى الاصول ٢: ٤٣. ٣ - الفصول الغروية: ٨٧ / السطر ٣٤. (*)

[٦٦]

في سلطانه وهكذا، ولا ينبغي أن يشك أحد بعد ذلك إلا بأن المقبح العقلي، لا يترتب عليه شئ، بناء على مقالة الجعالة في العقاب. وهم ودفع: حول مصادفة العاصي للواقع دون المتجري لأحد أن يقول: إن التجري والعصيان، مشتركان فيما يوجب الاستحقاق، ومختلفان فيما لا يوجب الاستحقاق، وهو الإصابة، وعدم الإصابة، وهما غير اختياريين (١)، وعلى هذا لا يستحق العبد العقاب المجعول، ويستحق العقاب غير المجعول الحاكم به العقل، وهو ارتكاب المقبح العقلي وهو الظلم، وهذا هو اشتراك بين التجري والعصيان، ولا يتعدد العقاب بالقياس إلى الامور الخارجية الواقعية. وبعبارة اخرى: الأمر والنهي والواقعيات طرف القضية المنتهية إلى استحقاق العبد العقوبة، فإنه بدونهما لا يحصل الامتحان، وإن جميع الأوامر والنواهي امتحانية، فيكون العقاب على أمر يشترك فيه المتجري والعاصي. وأما وجه كونها امتحانية، فلما اشير إليه: من أن الواقعيات غير اختيارية، فلا معنى لكون الأمر والنهي واقعيين، فتكون امتحانية. ومما يشهد على ذلك: أنه لو اطلع العبد على المصلحة الملزمة للمولى، أو على المفسدة الملزمة، وتخلف عما أدركه يستحق العقوبة، مع أنه لا أمر ولا نهى، ولا عصيان ولا مخالفة. نعم يكون جريئا على مولاه. وأما قضية المصلحة والمفسدة الملزمتين، فإن الله تبارك وتعالى والشرع الأقدس، أعز شأننا من أن يحتاج إلى شئ من المصالح والمفاسد المأمور بها، والمنهي عنها، حتى يقال: " إنه أضر مولاه " أو " أفسد الأمر عليه " أو " أعجزه عن

١ - تقارير المجدد الشيرازي ٣: ٢٨٢، ولاحظ فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٦، أجود التقارير ٢: ٢٨. (*)

[٦٧]

مصالحه " أو " أوقعه في مفسد " فلا يكون في البين إلا الامتحان الذي لم ينجح العاصي والمتجري فيه على حد سواء، وتبين أنهما جريئان على مولاهما وسيدهما على حد سواء. ففي الصورة المشار إليها التي لا أمر فيها ولا نهى، ولا إفساد عليه ولا تقويت، يكون

شئ واحد يشترك فيه الصنفان: العاصي، والمتجري، وما اشتهر في هذا الباب (١) ناشئ من قياس المولى الحقيقي بالموالي العرفيين. وتندفع هذه الشبهة على التقريب المزبور: بأن الإصابة واللا إصابة - بمعنى الانطباع واللا انطباع - قهريان، ولكن الضرورة قاضية بأنه إذا بنى العبد على أن يشرب المسكر، ويقتل النفس المحترمة، وكان يصدد تطبيق ما أدركه على الخارج، وصادف الواقع، يكون ما صدر منه - وهو الشرب والقتل - اختياريين بالقطع، فلا ينبغي الخلط بين مفهوم الانطباع، وما هو مقصود العاصي وهو التطبيق، لأنه بذلك - وهو التطبيق - يصل إلى مرامه ومقصوده، وغاية فعله، والغرض من حركته نحو الشرب والقتل. فما هو المحرم واقعا هو الشرب والقتل، وعليهما الاستحقاق، للمخالفة وبحكم العقل الضروري، ويكون المحرم المزبور خارجيا، ويصير في الخارج بإيجاده وإرادته وقصده وتطبيقه، فما اشتهر: " من أن الإصابة ليست اختيارية " (٢) من الغلط الواضح، لأن مبادئها اختيارية. ومن هنا يظهر: أن إنكار الأوامر والنواهي، والعقوبة على التخلف عنها - بتوهم لا اختيارية الواقع - في غير محله.

١ - الفصول الغروية: ٤٢١ - ٤٢٢، درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٤٠، نهاية الاصول: ٤١٦. ٢ - بحر الفوائد: ١٦ / ١٥، كفاية الاصول: ٢٠٢، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٧، نهاية الاصول: ٤١٨. (*)

[٦٨]

وأما أجنبية المولى عن المصالح والمفاسد بمعنى التباعد عنها، فهي واضحة قطعية، ولكن ذلك لا يستلزم كون الأوامر امتحانية، لأنه تعالى عن امتحان العباد أيضا، غني وأجنبي. فما يمكن أن يكون مقصودا بالعرض في هذه الأوامر والنواهي التي تكون تابعة للمصالح والمفاسد، هو التحفظ على ما يتلى به المكلفون، وما يحتاجون إليه في النشآت مطلقا، فيأمر وينهى عن تلك الواقعيات مما يصل المنافع والمضار فيها إلى نفس العباد. وهذا هو معنى أن للمولى غرضا إلزاميا في ناحية الواجب، أو الحرام، فتدبر تعرف. وسيمر عليك أن العقاب إذا كان من تبعات هذه الأمور، يكون التحريم والواقعية أوضح، ويحصل هناك الفرق بين المتجري والعاصي بوجه أحسن وأبين. وبالجملة تحصل: أن ما هو الموجب لاستحقاق العاصي، هو العصيان والتخلف عن النهي الواصل إليه عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) والواجب عليه اتباعه، بعد درك ذلك بالرسول الباطني، لا الأمر المشترك بينه وبين المتجري، وهو ظهور سوء سريرتهم، وخبث باطنهم، بإرادتهم الاختيارية الموجبة لاتصافهم بـ " المتجري " و " العاصي " ويحصل التجري والعصيان، فيكون ما في الحقيقة سبب الاستحقاق أمرا واحدا، وهو الظلم المنتزع من التجري والعصيان، لا عنوانهما، ولا الواقعيات، ولا سوء السريرة وخبث الباطن قبل ظهورها بإرادة اختيارية، فإن ذلك غير مطابق للتحقيق، بعد إمكان كون الخارج والواقعيات اختيارية بحسب التطبيق. إعصال عدم اختيارية الإرادة وانحلاله ربما يقال: إن الأفعال النفسانية بين ماهي اختيارية كالإرادة، وما ليست اختيارية، كالتصور، والشوق، وأمثال ذلك أحيانا، وما هو الاختياري منها يوصف

[٦٩]

بالقبح، بخلاف غيره (١)، وعندئذ تأتي الشبهة المعروفة: وهي أن اختيارية الإرادة لا بد وأن تستند إلى إرادة، فيلزم التسلسل (٢). ويمكن أن يقال: إن الأفعال المحرمة والأحداث الممنوعة شرعا، لا

يكون تطبيقها على الخارج وإيجادها في افق الأعيان إلا بالإرادة، فتكون اختيارياتها باختيارية الإرادة، واختيارية الإرادة متقومة بإرادة اختيارية أخرى، وهكذا فيتسلسل. ولا يترتب على هذه المقالة، أن العقاب مخصص بما هو بالاختيار، وهو العزم على الطغيان، وقصد العصيان، لا على الفعل الصادر. وهذا هو المعنى المشترك بين المتجري والعاصي، كما يظهر من " الكفاية " (فدس سره) (٣). فبالجملة: قضية الشبهة المذكورة على الوجهين المزبورين، ليس إلا التسلسل في الإرادة. نعم، يمكن دعوى عدم اختيارية الأفعال الخارجية على الوجه المزبور، إلا أنها فاسدة، ومبين بطلانها بما مر. والجواب عن هذا الإعضال والإشكال، قد مضى في بحوث الأوامر ومباحث الإرادة بما لا مزيد عليه (٤). وإجمال ذلك: أن هناك اختياراً ذاتياً وإرادة ذاتية، بها ينقطع دور التسلسل. وفي الأجابة الآخر أنظار فصلنا حدودها في " قواعدنا الحكمية " (٥) فإن للمسألة

١ - در الفوائد، المحقق الحائري: ٣٣٧. ٢ - الفصول الغروية: ٣٢٥ / السطر ٣٧، مطروح الأنظار: ٩٧ / السطر ١٥، كفاية الأصول: ٢٠٠، نهاية الدراية ١: ٢٨٧. ٣ - كفاية الأصول: ٣٠٠. ٤ - تقدم في الجزء الثاني: ٥٢ وما بعدها. ٥ - القواعد الحكمية، للمؤلف (فدس سره) (مفقودة)، لاحظ التنبيه الخامس من تنبيهات مباحث الطلب (*)

[٧٠]

أهلاً لا بد من مراعاتهم، ومراجعة كتبهم، والله هو الموفق. وما في " الكفاية " هنا وهناك (١)، لا يخلو من تأسفات شديدة، ضرورة أن من له أدنى إلمام بالمسائل العقلية، لا ينبغي أن يخلط بين الذاتي الذي لا يعلل، وبين الشقاوة والسعادة التي هي من تبعات الوجود، ومن خصائص المواد والطبائع، حسب الانحراف عن جادة الاعتدال بالاختيار، فإن الطبيعة مخمورة، وتصير محجوبة حسب الاختيارات المنتهية إلى الآباء، أو الأمهات، أو أنفس الأولاد، فلا تكن من الغافلين، والحمد لله. هل يستتبع الظلم العقاب بناء على استلزام القبيح للعقوبة ؟ تتميم: هذا كله بناء على القول: بأن معنى استحقاق العقاب، هو استحقاق العقوبة جعالة، فإنه مما لا يتم، فلاتتم كبرى القياس المزبور: " وهي أن القبيح العقلي يستتبع استحقاق العقوبة " أو " الظلم يلزم ذلك ". وأما إذا قلنا بانحصار العقوبة بلوازم الأفعال والأعمال، فالتجري مما لا يكون في ذاته عملاً، وأما الفعل المتجري به فسيأتي في المسألة الآتية توضيح حاله. ولو قلنا: بأن العقوبة تكون من لوازم كل قبيح ولو لم يكن فعلاً خارجياً، كالإرادة فإنها فيما تعلق بالمتجري به تكون قبيحة، ضرورة أن الإرادة اختيارية حسب ما تحرر، وتكون الإرادة المتعلقة بالحسن حسنة، وبالقيح قبيحة، وأن العبد في صورة التجري قد أوجد القبيح عقلاً، وهي الإرادة، وتستتبع هذه الإرادة استحقاق العقاب والعقوبة.

= والإرادة في الجزء الثاني: ٥٢ وما بعدها، الحكمة المتعالية ٦: ٢٨٨ - ٢٩١. ١ - كفاية الأصول: ٨٤ - ٩٠ و ٢٩٨ - ٣٠٣. (*)

[٧١]

أقول: هذه المسألة ولو كانت كلية عقلية ومبرهنة في محالها (١)، إلا أن مصاديقها مما لا ينالها العقل، لعدم اطلاعه على خصوصيات تبعات الأخلاقيات، لإمكان وجود بعض الأمور المانعة منها، أو لعدم تمامية المقتضيات. ولذلك لو تم هذا الكلام، للزم عدم جواز إجراء

البراءة العقلية أو الشرعية في موارد الشبهات، وحيث هي واضحة عند كافة العقول، ومؤيدة بالشرع المقبول، يستبان منه أن مجرد إدراك القبح غير كاف، ضرورة أنه في صورة العصيان، يحشر المرء مع صورة مؤذية من سنخ ما شر به، نعوذ بالله تعالى، وأما في صورة التجري، فكون ذات الإرادة مستتعبة لأمر، ولصورة مؤذية ولعقاب، فهو غير معلوم، لعدم منع من الشرع. نعم، لو كان يكفي مجرد القبح للزم ذلك، كما مر في مثل العصيان والظلم، وكثير من المحرمات، فليتأمل جدا. وهم ودفع لأحد دعوى: أن الإرادة في صورة التجري ليست قبيحة، لأنها ليست منبعثة عن المحرم، ضرورة أن المتجري في صورة القطع بالمحرم، لا ينبعث نحو المحرم بإرادة التجري، وفي صورة قيام الأمارات الأخر على الحرام، أيضا لا يريد أن يتجرا على مولاه، بل يريد شرب المسكر، فإن صادف هذه الإرادة الواقع فقد أتى بالإرادة القبيحة، وإلا فلا تكون الإرادة قبيحة، وبذلك ينحل الإشكال. ويندفع: بأن لازم هذا التقريب عدم قبح إرادة من يريد التبريد بشرب الخمر، وأنه لا يستحق العقوبة، لأن العقوبة مترتبة على إرادة منبعثة عن عنوان محرم، وفي المثال المزبور ليست الإرادة هكذا، فلا قبح، ولا استحقاق، وحيث إنه

١ - لاحظ العرشية: ٦٦ - ٦٨، الشواهد الربوبية: ٣٢٩. (*)

[٧٢]

لا يمكن الالتزام بذلك، يتبين أن قبح الإرادة - بعد كونها اختيارية، واندفاع التسلسل في صورة إرادة العصيان، أو صورة إرادة التبريد، وفي صورة التجري - مشترك وحاصل على نعت واحد، إلا أنه ربما يكون في الضعف والشدة مختلفا، ضرورة أن في صورة التجري أقوى من المثال المزبور. فذللك الكلام على القول: بأن معنى استحقاق العقاب، هو استنباع الأفعال القبيحة أو الأعمال النفسانية القبيحة، أو الصفات القبيحة للعقوبة، والصور المؤذية (١)، فكون الفعل المتجري به قبيحا يأتي في المسألة الآتية. وأما الإرادة، فهي لو سلم قبحها لكونها اختيارية، فهي لأجل كونها ظلما، كما مر. وكون القبيح مستتبعا للعقوبة مما لا يمكن تصديقه، لأن عليه القبيح - ولو كان فعلا اختياريا - لتلك الصورة غير الملائمة، غير معلومة، بل الظاهر من الشرع عدمه، فلزوم تعدده ممنوع في مثل العصيان مع كون مورده ظلما وقبيحا عقليا، كالقتل ونحوه. هذا مع أن استنباع الإرادة لا يلزم عموم المدعى، وهو استحقاق المتجري للعقاب، لما مر أن من التجري ترك مقطوع الوجوب (٢)، وفي هذا المورد لا إرادة. وأما توهم: أن القبح الناشئ من سوء السريرة لا يستتبع العقاب، دون الناشئ من قبح الفعل (٣)، فهو أفحش فسادا، للزوم تكرار التبعات في العصيان دون التجري فيما إذا كان المتجري يريد المخالفة.

١ - لاحظ الحكمة المتعالية ٩: ٢٩٠ - ٢٩٦، أنوار الهداية ٢: ٥٤ - ٥٥. ٢ - تقدم في الصفحة ٥١. ٣ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٩. (*)

[٧٣]

وأما إذا لم تكن إرادة في البين، فإن قلنا: بأن تبعات العقاب أعم من الأفعال والصفات، كما يظهر من طائفة من الأخبار (١)، فيثبت به عموم المدعى، لأن المتجري والعاصي مشتركان في سوء السريرة وخبث الباطن. وتوهم: أن هذه الامور ليست اختيارية، فلو كانت

مستتبعه يلزم العقاب على أمر غير اختياري (٢)، في غير محله، لما اشير إليه: من أنها كلها قابلة للزوال، إلا أن زوالها يحتاج إلى الجد والاجتهاد، والعزم والتصميم، والاستعانة بالله العزيز، ومراقبة الأبرار والأخيار، وعلى هذا يجوز للشرع تحريمها، وإيجاب إزالتها. ولكن الشأن أن علياً هذه الأمور للتعبد ممنوعة، بل هي معدات ربما تمنع من تأثيرها الأفعال الأخر الخيرة، كالصوم، والصلاة، وأمثالها، فلا وجه لما اشتهر: " من أن القبيح يستلزم العقوبة، ويستتبع الصور المؤذية وغير الملائمة " (٣) إلا على وجه الإعداد. نعم، يبقى شئ: وهو أن احتمال الاستتباع، يكفي لدرك العقل لزوم القيام بهدم بنيان سوء السريرة، وخبث الباطن، المنتهي إلى العصيان والطغيان، والتجري والكفران (٤). وفيه: أن من سكوت الشرع الأقدس، بل ومن رفع الحسد في حديث الرفع (٥)، يستكشف أن هذه الصفات المذمومة والقبيحة، لا تستتبع شيئاً إذا لم تنجر

١ - كالأخبار الواردة في ذم الكبر والحسد، لاحظ بحار الأنوار ٧٠: ١٧٩ - ٣٦٢. ٢ - تعليقة المحقق العراقي على فوائد الأصول ٣: ٤٩. ٣ - الحكمة المتعالية ٩: ٢٩٠ - ٢٩٦، الشواهد الربوبية: ٣٢٩، نهاية الدراية ١: ٢٩٧ - ٢٩٩، أنوار الهداية ١: ٥٤ - ٥٥. ٤ - لاحظ بحر الفوائد: ١٩ / السطر ٣٤. ٥ - الخصال: ٤١٧ / ٩، التوحيد: ٢٥٣ / ٢٤، وسائل الشيعة ١٥: ٢٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب ٥٦، الحديث ١. (*)

[٧٤]

إلى المخالفة الخارجية، فإن الحسنات يذهبن السيئات، قال الله تعالى: * (أقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات) * (١) فافهم واغتنم، وكن على بصيرة من أمرك، فإن الله غفور رحيم. ومما ذكرناه إلى هنا يتبين مواضع الضعف في كلمات القوم - رضي الله عنهم - (٢) ولاسيما " الكفاية " (٣) ومن يحذو حذوه (٤). وتبين هنا أمر آخر: وهو أن القبيح المستتبع للعقوبة، أعم من القبيح الفعلي والنعني، وأن النعني وإن لم يكن حصوله بالإرادة أحياناً، إلا أن إمكان إزالته بها يكفي لصحة العقاب عليها، ولكن الله رؤوف بعباده، وهو المستعان. البحث الثالث: حول قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع قد عرفت فيما سلف: أن تحريم التجري إما بالأدلة النقلية، أو العقلية: أما الأولى: فقد عرفت عدم تماميتها (٥). وأما الثانية: فكانت موقوفة على القياسات الثلاثة المترتبة، بمعنى أن نتيجة كل قياس متقدم صغرى للقياس المتأخر، فإنه قد تحرر الشكل الأول هكذا: " التجري ظلم، والظلم قبيح، فالتجري قبيح " و " كل قبيح يستتبع العقوبة، فالتجري يستتبع العقوبة بحكم العقل " و " كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، فالتجري ممنوع بحكم الشرع " وحيث قد عرفت ما يتعلق بالقياسين الأولين، فلا بأس

١ - هود (١١): ١١٤. ٢ - الفصول الغروية: ٤٣٠ - ٤٣١، مطارح الأنظار: ٩٩، تقريرات المجدد الشيرازي ٢: ٢٨٨. ٣ - كفاية الأصول: ٣٠٠. ٤ - نهاية الدراية ٣: ٢٩، نهاية الأفكار ٣: ٢١، نهاية الأصول: ٤١٦. ٥ - تقدم في الصفحة ٥٦ وما بعدها. (*)

[٧٥]

بالإشارة إلى القياس الأخير وكبراه المعروف بينهم، فنقول: إن من الأباطيل المشهورة هذه القاعدة، التي ربما تعارفت في الكتب الاصولية (١)، أخذين عن بعض الكتب الكلامية (٢). ومن الغريب

تخصيصهم هذه القاعدة بما يحكم به العقل في سلسلة العلق والمصالح والمفاسد للأحكام، دون سلسلة المعاليل، لامتناع كون العصيان محرماً، للزوم التسلسل (٣) !! وفيه: أن القاعدة العقلية لاتقبل التخصيص، لأن العقل بملاك واحد يحكم، وهو مشترك بين السلسلتين بالضرورة. هذا، وقد مر: أن التسلسل المزبور يرجع إلى أن العبد يستحق العقوبة أبداً، وهذا ليس من التسلسل المحال، وقد عرفت أن التسلسل ينقطع إلى حد يكون تحريم العصيان، قابلاً للزاجرية (٤). وأما الإشكال: بأن العقل ليس إلا يدرك الشيء، فهو لا يضر بالمقصود، لأنه حينئذ ترجع القاعدة إلى أن كل ما أدرك العقل ممنوعيته، أدرك ثانياً ممنوعيته شرعاً، فيكون التجري ممنوعاً شرعاً، فعليه لا تكون القاعدة باطلة من هذه الجهة. نعم، هي باطلة لما مر منا في أوائل البحث الأول: وهو أن مما يدركه العقل ممنوعية الظلم بالضرورة، ومما يدركه العقل أيضاً هو لزوم الفرار من القبيح العقلي الذي هو الظلم بالذات، وأما غير الظلم فيكون قبيحاً لأجله، على الوجه المحرر

١ - هداية المسترشدين: ٤٣٥، الفصول الغروية: ٣٣٧، مطارح الأنظار: ٣٣٠، تقارير المجدد الشيرازي ٢: ٢٧٧، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٦٠. ٢ - الظاهر إن أول من تكلم في القاعدة وأشار إليه هو بدر الدين الزركشي، لاحظ مطارح الأنظار: ٣٣٠ / السطر ٣٤٤. ٣ - تقارير المجدد الشيرازي ٣: ٢٧٧، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي: ٢: ٤٦ - ٤٧. ٤ - تقدم في الصفحة ٤٧ - ٤٨. (*)

[٧٦]

سابقاً، مع ما عرفت حوله (١)، فلو كان الظلم ممنوعاً شرعاً، للزم ممنوعية المحرمات الكثيرة في الشرع مرتين: مرة لعناوينها الذاتية، ومرة لعنوان الظلم، فيكون القتل بغير حق وضرب اليتيم، ممنوعين بعناوينها الذاتية، وممنوعين لأجل الظلم المنطبق عليهما. وهذا - لمكان أن النسبة بين الظلم وذلك المحرم، عموم مطلق - لا يعقل تحريمه تأسيساً، كما عرفت في محله (٢). مع أن الالتزام بتعدد العقاب (٣) مما لاسبيل إليه. وأما حديث التداخل (٤) فهو غير معقول، لا في الشرعيات، أي على القول: بأن العقاب شرعي وجعلي، لأن التداخل من الأمور القهرية. ولا على القول: بأن العقاب قهري وطبعي، لأن دار الآخرة دار التجزئة والتحليل بين الحيثيات، فيكون الغضب بما أنه غصب - لمكان كشف الشرع - مستتبعا لصورة مؤذية، وبما أنه ظلم كذلك. وعلى كل تقدير نعلم بالضرورة: أن ما يترتب على هذه المحرمات الشرعية، ليس إلا آثارها. لا يقال: إن النسبة بين الظلم وبين المحرمات الشرعية، عموم من وجه لا مطلق، وما مر سابقاً غير تام، لأن من المحرمات الشرعية ما ليس بظلم عقلاً، وما قاله الأشعري (٥) غير تام، ومن المحرم الشرعي المستكشف بحكم العقل، ما ليس بمحرم شرعي ثابت بالأدلة النقلية، فإن ظلم النفس بتحصيل الصفات المذمومة، ليس مورد التحريم الشرعي ظاهراً، وعلى هذا لا منع من تأسيس الإرادتين.

١ - تقدم في الصفحة ٥٩. ٢ - تقدم في الصفحة ٦٣. ٣ - مطارح الأنظار: ١٠١ / السطر ٣ - ٤. ٤ - الفصول الغروية: ٨٧ / السطر ٣٤. ٥ - تقدم في الصفحة ٦٥. (*)

[٧٧]

لأننا نقول: ما مر سابقا كان بيانا لتوضيح أن النسبة بين الظلم والمحرمات، عموم وخصوص مطلق، وأن الظلم كان أخص، لأنه في كل مورد يكون ظلم يكون محرما بعناوين خاصة، ولا عكس، ويقضي هذا البيان أن يكون الظلم أعم، ولا يجوز ملاحظة المحرمات الشرعية بعناوينها الكلية مع الظلم، بل يلاحظ النسبة بين الظلم والغضب مثلا، فيكون الغضب أخص، ويلزم عدم حرمة إما راسا، أو حرمة ثانيا، وكلاهما غير ممكن الالتزام به، كما لا يخفى. فتحصل إلى هنا: أن طريق تحريم التجري بما هو تجر، مسدود جدا. كما تبين: أن طريق القول باستحقاق العقوبة على جميع تقادير الاستحقاق، ممنوع قطعاً. وتبين أيضا: أن التجري لو كان قبيحا، فهو لأجل الحيثية الأخرى، وهي الظلم. وتحصل فيما مر: أن ما اشتهر " من قبح الظلم ذاتا " (١) غير تام. نعم كثيرا ما يدرك العقل - وراء إدراك الظلم - قبحه، فاغتنم. وتبين أيضا: أن قاعدة الملازمة لا أساس لها، لا على الوجه المحرر في " الفصول " مستدلا بالوجه الستة المنتهية إلى التفصيل بين الملازمة الواقعية فأنكرها، والظاهرية فأنبتها (٢)، ولا على ما اعتقده بعض الأصوليين، خلطا بين عنوان القبيح بالذات وهو الظلم، وبين ما هو القبيح بالعرض، كالكذب المضر وغيره (٣)، فلاحظ وتدبر فيما أوضحناه، حتى يتبين لك مصب القاعدة أولا، وعدم تماميتها ثانيا.

١ - تقدم في الصفحة ٦٠ - ٦١، ٢ - الفصول الغروية: ٣٣٧ وما بعدها. ٣ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٦١ - ٦٢. (*)

[٧٨]

المسألة الثانية في حرمة المتجرى به وأما استحقاق العقوبة عليه، فبعدما عرفت: أن استحقاق العقوبة على ذات التجري بلا شاهد، بل ممنوع (١)، فاستحقاقه على المتجرى به أولى بالممنوعة، فلا سبيل إلى تحريمه شرعا بمقدمات عقلية، لما مضى من أنها غير منتجة جدا. نعم، ربما يتوهم إمكان تحريم الفعل المتجرى به من ناحية الخطابات الأولية (٢). وبالجمله: ما حررناه حول ذات التجري تمام الكلام في مسألة التجري، وحيث لا تكون هي ممنوعة شرعا، ولا مستوجبة للعقاب عقلا، فالفعل لو كان مورثا فهو لأجل طريان عنوان التجري، فلا يمكن تحريمه بتلك المقدمات العقلية الممنوعة. وأما الدليل الآخر، فيحتاج قبل أن يحرر إلى ذكر مقدمة تحتوي على ما قيل

١ - تقدم في الصفحة ٥٦ وما بعدها. ٢ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٣٧ - ٣٩. (*)

[٧٩]

لامتناع تحريمه، وأن الفعل المتجرى به يمتنع تحريمه، وهذا البحث وإن كان قليل الجدوى، إلا أنه لا بأس بالإشارة إلى شبهاته: الشبهة الأولى: ما في " الكفاية " " إن الفعل المتجرى به أو المنقاد به - بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب - لا يكون اختياريا، فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي، لا بعنوانه الطارئ الآلي. بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا، ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا ؟ ! " (١) انتهى ما أردنا نقله. وفيه أولا: نقض بأن لازم

ذلك إما أن يكون شرب الماء فعلا غير اختياري، فيكون صادرا بلا اختيار، ولا إرادة، أو لا يكون صادرا، لا سبيل إلى الثاني، فإنه قد تحقق، فتعين الأول، وهو خلاف الوجدان. وثانيا: أن حله بأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وما دام لم ينسد جميع الأعدام الممكنة لا يتحقق، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد وأن يصير قبل أن يوجد واجبا، وإذا كان واجبا فلا بد وأن يكون متشخصا، فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، والتشخص يساوي الجزئية والوجود ويخالفه بالاعتبار. فعلى هذا، ما هو متعلق القدرة والإرادة والحركة، ليس إلا ما هو في الخارج، وأما العناوين الكلية فهي ربما تكون بعد التطبيق واقعية، وربما تكون خطأ وغير واقعية، وليس في جميع الحركات الإرادية تلك العناوين، مورد الإرادة والقدرة بالحمل الشائع، بل ما هو متعلق الإرادة والقدرة والاختيار، هو الذي ينسد باب أعدامه، وهو الذي يصير خارجيا، وهي الحركة التي انتهت إلى شرب الماء، وأما الأغراض والغايات وما لأجله الحركات، فكلها خارجة عن هذه المرحلة، كما لا يخفى على أهله.

١ - كفاية الاصول: ٢٩٩. (*)

[٨٠]

وبالجملة: اختيارية الفعل منوطة بالتصور، والتصديق، والميل، والإرادة، ولكن تلك الامور قد تحصل بصورة مفصلة ملتفت إليها، وقد تحصل بالارتكاز والإجمال، نظير الإرادات الحاصلة بالنسبة إلى المقدمات المنتهية إلى وجود ذي المقدمة، مع أن تلك المقدمات مورد التصور والتصديق والإرادة ارتكازا، فلا تخلط. ويكفي لاختيارية هذا الفعل جواز العقوبة عليه، إذا كان شرب الماء ممنوعا لأمر النذر وغيره، وكان قطعه من سوء اختياره، فإنه قد مر: أن من القطع ما لا يكون معذرا (١). ثم إن ما ذكره (قدس سره) لا يورث عدم إمكان الفعل المتجرى به بالتحريم أو المنقذ به بالوجوب إلا في القطع، دون سائر الطرق والأمارات، وقد عرفت أن النزاع في التجري أعم (٢)، فافهم. فتحصل: أن إنكار اتصاف الفعل المتجرى به بالقبح - بدعوى أنه غير اختياري - في غير محله قطعاً. نعم، هو لا يوصف بالقبح ولا التجري إلا لأجل الظلم، والظلم في التجري لو سلم كونه قابلا للتطبيق، ولكنه في الفعل المتجرى به غير قابل للتطبيق، كما هو الواضح. ولنا المناقشة في كون التجري ظلما، فضلا عن الفعل المتجرى به، وذلك لأن معنى الظلم هنا يرجع إلى أنه تجاوز إما على الحرام الشرعي، أو تجاوز على النفس، لاستتباعه العقوبة، وكل واحد منهما غير ثابت بعد، فيلزم الدور، لأن ظلمية التجري موقوفة على استتباعه الهتك أو العقوبة، والهتك موقوف على كونه محرما، والعقوبة منوطة بأن يكون التجري ظلما، كما لا يخفى. فإنكار القبح بإنكار الظلم بالقياس إلى الفعل المتجرى به صحيح. بل بالقياس

١ - تقدم في الصفحة ٢٦ - ٢٨، ٢ - تقدم في الصفحة ٤٤ - ٤٥. (*)

[٨١]

إلى نفس التجري أيضا لازم، فلا تخلط. ومن هنا يظهر حكم سائر العناوين المترتبة في كلماتهم، من الطغيان، والتعدي، والعصيان، والتجري، كما عرفت بما لا مزيد عليه، فإن جميع هذه العناوين

تستجمعها الجهة الواحدة التي بها تعد قبيحة، وهو الظلم. وأما تطبيق الظلم على الخارج، فهو ليس من وظائف العقل، ولا يمكن أن ينال ذلك إلا في الفرض المزبور، وهو في مثل التجري غير ممكن، لأن كونه ظلما بعد كونه دخولا في حريم حرمة المولى، أو تعديا على النفس لاستتباعه العقوبة، وكلاهما أول الكلام في المقام. نعم، في مثل ضرب اليتيم والغصب، يكون ظلما لليتيم والمالك وللشرع وللنفس، لأن الحرمة والعقاب مفروغ منهما، فلا تخطأ، وكن على بصيرة. الشبهة الثانية: أن الفعل المتجرى به إن صار محرما، فإما تبقى الجهة الموجودة فيه من المحبوبة، أو لا، فإن بقيت يلزم اجتماع الضدين: وهما المحبوبة، والمبغوضية، وإن لم تبقى فيلزم انقلاب الواقع، لعروض هذه الصفة الطارئة، وهو أسوأ حالا من اجتماع الضدين، فحرمة الفعل المتجرى به غير ممكنة (١). وفيه: نقض بأن من الأفعال المتجرى بها، ما لا يكون فيها جهة المبغوضية، وأما الإباحة فربما نشأت من اللا اقتضاء، فلا يتم عموم المدعى: وهو امتناع تحريم الفعل المتجرى به مطلقا. وحله: أن المحرم ليس العنوان الذاتي، وهو شرب الدواء في فرض كونه واجبا واقعا، وشرب الماء في فرض كونه مباحا ناشئا عن الاقتضاء، بل المحرم هو العنوان العرضي، كما في باب مقدمة الواجب، فإن الملازمة - حسب التحقيق -

١ - لاحظ نهاية الأفكار ٣: ٣٢. (*)

[٨٢]

لا توجب وجوب ذات المقدمة بعنوانها الأولي، بل توجب على الفرض عنوان الموقوف عليه (١). وهكذا فيما نحن فيه، فإن المحرم ليس إلا عنوان المتجرى به، لأن الحرمة إذا ثبتت بالعقل، تكون الجهة التعليلية نفس العنوان الموضوع للحكم، فعليه لا يلزم اجتماع المتخالفين رأسا، ولا الانقلاب كما في باب الاجتماع والامتناع، والنسبة بين العنوانين عموم من وجه. فبالجملة: لو كان مصب التحريم العنوان الذاتي بعلية التجري، فلا يعقل حل المشكلة، ولكنه فرض باطل. الشبهة الثالثة: وهي في تقدير شبهة في المسألة، وقد مضت، وفي تقدير إشكال على الجواب الذي ذكرناه أنفا: وهي أن مصب التحريم إما ذات الفعل المتجرى به، أو عنوان " المتجرى به ". فإن كان ذات الفعل بعنوانه الأولي، فيلزم ما اشير إليه. وإن كان العنوان فلا يعقل تحريمه، لأنه من العناوين المغفول عنها، كعنوان النسيان (٢). والذي هو حلها ما مر: وهو أن النزاع في التجري أعم من التجري في باب القطع وسائر الطرق والأمارات، وإذا كان الأمر كذلك فعنوان " المتجرى به " يقبل التحريم، على ما هو التحقيق في باب الخطابات الكلية، وأنها خطابات قانونية يمكن التوسل بها إلى تحريم الشيء مطلقا، ولو كان المكلف ذاهلا وغافلا وعاجزا طول عمره، وتفصيله في محله (٣)، فعنوان " المتجرى به " يقبل التحريم القانوني حتى في

١ - تقدم في الجزء الثالث: ٢٧ و ١٨٤ - ١٨٥. ٢ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٥٠. ٣ - تقدم في الجزء الثالث: ٤٥٠ - ٤٥٥. (*)

[٨٣]

صورة القطع مع كونه مغفولا عنه، فليتأمل جيدا. ومن هنا يظهر مواضع الخلط (١)، وما في كلام العلامة العراقي (قدس سره) وأن الشبهة لا تختص بلزوم اجتماع المحبوبة والمبغوضة، بل يلزم اجتماع الحرمة والوجوب (٢)، ويمكن دفع ذلك من غير حاجة إلى ما في كلامه مما لا يرجع إلى معنى تام، وكلام قابل للتصديق، ولولا مخافة التطويل لكشفنا النقاب عنه، فراجع. فتحصل لحد الآن: أن المانع العقلي من تحريم الشرع قابل للدفع وإنما الكلام فيما يكون دليلا عليه إثباتا: الأدلة الإثباتية على حرمة الفعل المتجرى به الوجه الأول: أن المستفاد من الأدلة الأولية والخطابات الإلهية المتوجهة إلى الأمة الإسلامية، هو أن الخمر المعلوم محرّم، وهذا إما لأجل دعوى فهم العقلاء والعرف ودعوى الانصراف. أو لأجل المقدمة العقلية، وهي أن طبيعة الخمر - بما هي هي وطبيعتها ملحوظة في حال القدرة والعجز - ليست قابلة للتحريم بالضرورة، فيكون المحرم هي الحصة المقدورة، وهي الحصة المعلوم، ضرورة أن الحصة المجهولة ليست مقدورة، لامتناع فرض القدرة بالقياس إلى المجهول. فعلى هذا، يكون المتجرى عاصيا، لأنه - حسب هذا التقريب - ارتكب ما هو المحرم، وهو الخمر المعلوم خمريته (٣).

١ - لاحظ كفاية الاصول: ٢٩٨ - ٢٩٩، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٢٨، درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٢٧، نهاية الأفكار ٣: ٣٦ - ٣٧ - ٣ - نهاية الأفكار ٣: ٢٢ - ٢ - لاحظ فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٢٨ (*).

[٨٤]

إن قلت: إن كان العلم المأخوذ المدعى جزء الموضوع، فالمتجرى لم يعص الله. وإن كان تمام الموضوع يلزم كونه خارجا عن محل النزاع، لأن المتجرى - حسب المصطلح - مورد النزاع، وهو لا يتصور في هذه الصورة كما مر. قلت: نعم، إلا أن النزاع ليس مقصورا حول حصار الاصطلاح، بل النظر هنا إلى إثبات أن من اعتقد بأن ما في الإناء خمر فشره، فقد عصى سيده وإن لم يكن خمرا، فلا ينبغي الخلط، وليتدبر جيدا. وهم ودفع العلم المأخوذ إن كان جزء الموضوع، فلا يترتب عليه الأثر المقصود. وأما احتمال كونه تمام الموضوع فهو بلا وجه، لأن غاية ما تقتضيه الأدلة هو كونه جزء الموضوع. هذا مع أن دعوى: أنه تمام الموضوع، خلاف الضرورة القاضية بأن الأحكام تابعة المصالح والمفاسد الواقعية. فلازم الأخذ بالأدلة مجمعا، هو كون العلم جزء الموضوع، فلا يتم عصيان المتجرى بالقياس إلى الفعل المتجرى به. ويندفع ذلك: بأن العلم في صورة المصادفة جزء الموضوع، وفي صورة التخلف تمام الموضوع، وبه يجمع بين الأدلة، ويحصل به المقصود، وهو عصيان المتجرى. وتوهم امتناع ذلك، مدفوع بأن قضية الإطلاق هو ذلك، مثلا إذا ورد النهي عن الخمر المعلوم خمريته، يكون العلم المصادف وغيره مورد انطباق عنوان " معلوم الخمرية ". نعم، لا يكون تحريم الخمر في صورة الخطأ، لأجل مصلحة في المتعلق،

[٨٥]

وهي الخمرية، بل هو لمصلحة اخرى سياسية، نظير النهي العام الكلي الصادر في العرف في ساعات حظر التجول، فإن النظر في هذا القانون العام إلى منع تجول السراق وأرباب الشغب والإخلال، ولكن مع ذلك يصح المنع الكلي بالقياس إلى كافة الناس، حتى خواص السلطان، بل ونفسه. فبالجملة: الحكم العام الكذائي

مترشح من مفسدة الخمر، ويحكم العقل مخصوص بالحصّة المقدورة، ولأجل المصالح الآخر يؤخذ بإطلاقه لصورة تخلف العلم عن الواقع، والجمع بين ذلك، أي كون العلم جزء الموضوع في دليل واحد، وذلك - أي كون العلم تمام الموضوع في نفس ذاك الدليل - ممكن. إن قلت: هذا ليس بعلم، بل هو جهل مركب يسمى " علما " (١). قلت: ما هو موضوع الحكم هو ما يسمى " علما " أعم من كونه علما وكاشفا ومطابقا، أو لم يكن كذلك، لأن " العلم " معناه اللغوي أعم من الجهل المركب. ولو كان صدق " العلم " عليه مجازا، ولكنه من المجاز المشهور الذي يصح للمتكلم الاتكال عليه في نشر قانونه وبسط حكمه، بالقياس إلى الجاهل المركب، ولذلك يكون في صورة كونه تمام الموضوع تكليفه منجزا، ولو تخلف بعد عاصيا. ومن الضرورة أن في الفقه ما يكون موضوعه العلم على نعت التمامية، مع أنه ليس بعلم واقعا. وإن شئت قلت: العلم المأخوذ في الدليل في صورة الإصابة، يعتبر طريقا، وفي صورة عدم الإصابة يكون مأخوذا على وجه الصفتية، فيكون هو علما على الصفتية واقعا، لا مجازا. وتوهم امتناع كون العلم في الدليل الواحد، مأخوذا طريقا وصفة، ناشئ من الخلط بين العلم العنواني، وبين العلم بالحمل الشائع، فإن العلم المأخوذ في القانون

١ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٨. (*)

[٨٦]

ليس طريقا وصفة، بل هو عنوان العلم ومفهومه، وما هو الطريق والصفة هو العلم الموجود في أنفس المكلفين، فإن أصاب الواقع يكون جزء الموضوع، إما على الطريقية، أو الصفتية، وفي صورة الخطأ يكون تمام الموضوع على وجه الصفتية. وكل ذلك لخصوصية المورد، دون القانون، فإنه العام الخالي من هذه الخصوصيات، وتلحق هذه الأمور باعتبار المصاديق حسب الفهم العرفي، وسيظهر توضيحه وتحقيق هذه الجهة في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى (١). فتحصل إلى هنا: أن شمول الأدلة الأولية لتحريم المتجرى به، أو إيجابه، مما لا بأس به ثبوتا وإثباتا. وعلى التحرير المزبور في كلامنا، تظهر مواضع الضعف في كلمات العلامة النائيني وغيره في المقام (٢). بقي شئ يتوجه إلى التقريب المزبور مضافا إلى ما تحرر منا: من أن الأدلة الأولية تشمل إيجاب الطبيعة وتحريمها على إطلاقها، من غير أن تخصص بخصتها المقدورة المعلومة، لعدم شرطية القدرة في إيجابها وتحريمها المطلقين، ويمكن أن يكون الحكم فعليا عاما بالقياس إلى كافة حالات المكلفين، من النسيان، والغفلة، والسهو، والجهل، والعجز، وغيرها، فلا يتم ما تخيل. ولا يتم أيضا دعوى الانصراف، لأن منشأه ربما كان الوجه العقلي، ولكنه غير وجهه. ولو كان لدعوى الانصراف وجه، لما كان لحديث الرفع محل تأسيسه. وبالجملة: إطلاق الأدلة الواقعية قطعي، ولو فرضنا صحة اختصاص الحصّة المقدورة بالتكليف، ولكنه لا يلزم كون الأدلة معنونة بعنوان " المعلوم " و " المقدور " حتى يستنبط منه ويستظهر منه معانيها الخاصة، وحدود دلالتها وانصرافها، فإن كل ذلك خروج من الطريقة الصحيحة في استنباط الأحكام الإلهية، كما هو الواضح.

١ - يأتي في الصفحة ١٠٢ - ١٠٦. ٢ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٣٩ - ٤١، انتهى الاصول ٢: ٣٣. (*)

وبالجملة: يتوجه إلى التقريب المزبور - مضافا إلى ما مر -: أن العلم المأخوذ في موضوع تلك الأدلة، لا يستلزم المحذور الذي لا يمكن حله كما عرفت، وأما العلم المأخوذ في متعلق الأحكام - حتى تكون الصلاة المعلوم وجوبها واجبة، وشرب الخمر المعلوم حرمة محرما، والصوم المعلوم حرمة حراما - فإنه في هذه الصورة والفرض، يلزم إشكال لا يندفع بما اندفع به في الفرض الأول، وذلك أن العلم المأخوذ يستلزم الدور، كما يأتي، ويمكن دفعه بما سيمر عليك (١). ولكن يلزم منه أن يكون الحكم الواقعي والجدي تابع العلم، وهذه الصفة العرضية، وهذا خلاف المفروغ منه عند الإمامية، وخلاف الظاهر مما نسب إليه (صلى الله عليه وآله وسلم): " مامن شئ يقربكم إلى الجنة إلا وقد أمرتكم به... " (٢). وبالجملة: لا يلزم من أخذ العلم في المتعلق محذور عقلي، لإمكان كون العلم بالحكم الإنشائي، موضوع الحكم الجدي والفعلي، فإن كان جزء الموضوع، فيكون الجزء الآخر هو الحكم الإنشائي، ويصح أخذه حينئذ طريقا أو صفة، على الوجه الذي عرفته آنفا، ولا ينبغي الخلط (٣). وإن كان تمام الموضوع، يكون الحكم الإنشائي متعلقا، والعلم موضوعا للحكم الجدي الفعلي. نعم مع الأسف، إن هذا لا يتم في التجري، لما لا يكون هناك حكم إنشائي تعلق به علم المتجري، فإن المتجري يعلم بالصوم وحرمة، ولا يكون الصوم المعلوم حرمة مشروعاً في الشريعة، لا فعليا، ولا إنشائيا.

١ - يأتي في الصفحة ١١٨ - ١١٩. ٢ - الكافي ٢: ٧٤ / ٢، وسائل الشيعة ١٧: ٤٥، كتاب التجارة، أبواب مقدمات التجارة، الباب ١٢، الحديث ٢. ٣ - لاحظ درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣٦. (*)

وبالجملة: الفعل المتجري به في الفرض الأخير، هي صلاة الجمعة إذا اعتقد حرمتها، ثم ارتكبها، أو صوم عاشوراء إذا اعتقد حرمة، ثم أتى به مثلا، فإنه يعد من الفعل المتجري به لو كان الصوم فعلا. وهذا الفعل المتجري به لا يمكن تحريمه بالإطلاقات، لما لا يكون هناك إطلاق يشمل الواقع والتخييل، بخلاف الفعل المتجري به في الفرض الأول، فإن إطلاق أدلة الواقع يمكن أن يشمل الخمر الواقعي والتخييلي، فلا يتم التقريب المزبور في أمثال هذه الفروض. بل في الفرض الأخير مطلقا، كما لا يخفى. الوجه الثاني: مبني على ما تقدم بطلانه: وهو أن الفعل المتجري به قبيح، أو ذو مفسدة ملزمة، وكل قبيح يستلزم العقوبة، فيكون - بحكم الملازمة - حراما شرعا. أو كل ذي مفسدة ملزمة ممنوع عقلا، وبحكم الملازمة ممنوع شرعا. وقد مر فساد جميع هذه المقدمات بما لا مزيد عليه، حتى توهم: أن المتجري به قبيح بعنوان " المتجري به " وبهذه الحيثية، لأن قبحه يرجع إلى كونه ظلما، ولا معنى لكونه ظلما، كما عرفت توضيحه (١).

١ - تقدم في الصفحة ٧٨ - ٧٩. (*)

المسألة الثالثة حول تحقق الامتثال بالفعل المتجري به بناء على حرمة بناء على القول بحرمة الفعل المتجري به، فإن كان العنوان

المنطبق عليه ذاتا من العناوين العبادية، فصحة العبادة ممنوعة، لأجل لزوم الإخلال بقصد القرية. مثلا: فيما إذا اعتقد حرمة صلاة الجمعة، ثم أتى بها، فتبين أنها واجبة أو مستحبة، فسقوط الأمر المتعلق بها محل منع كما ترى، فتأمل. وإن كان العنوان المنطبق عليه ذاتا توصليا، كما إذا اعتقد حرمة إكرام الفاسق، ثم أكرمه، فهل يسقط الأمر إذا تبين وجوب إكرامه مثلا، أم لا ؟ فإن قلنا: بأن في موارد تحريم الفعل المتجرى به، أن ذات الفعل تصير محرمة، فلا بد من الالتزام بعدم بقاء الأمر في ذلك المورد، لامتناع اجتماعهما، وذلك للزوم الانقلاب في الواقع بقلب الحسنة قبيحا، والمصلحة الملزمة مفسدة ملزمة. وأما لو قلنا: بأن المحرم عنوان " المتجرى به " فتكون النسبة بين الواجب

[٩٠]

بحسب الواقع والحرام - بحسب تخيل المتجرى - عموما من وجه، كما مر، فلا يكون الأمر ساقطا، والواقع منقلبا، لإمكان اجتماعهما، كما تحرر في مبحث الامتناع والاجتماع (١). وحيث إن دليل تحريم المتجرى به مختلف، تصير النتيجة مختلفة، فإن كان مستند التحريم حكم العقل والمقدمات العقلية، فما هو المحرم هو عنوان " المتجرى به " بما هو هو، فيكون الفعل المتجرى به مصداق الواجب والفرد الممثل به بالضرورة. ولو كان المستند دعوى شمول الأدلة الواقعية، فالنسبة أيضا عموم من وجه، ضرورة أن بين شرب الدواء الواجب وبين معلوم الخمر، عموما من وجه. ولو كان المستند الإجماع والأخبار في موارد خاصة، يستكشف بها أن المحرم هو الواقع، لا العنوان - أي عنوان " المتجرى به " كما هو رأي الأكثر، بتوهم امتناع تحريم المتجرى به بعنوانه، كما مر تفصيله (٢) - فإن قلنا بمقالة " الفصول " وأن مصالح الواقع ومفاسد المتجرى به تتزاحم، فيكون الأمر المتعلق بالشرب والنهي المتعلق به، تابعين في الواقع للمصلحة والمفسدة الغالبة (٣)، فيلزم التفصيل. ولو قلنا بمقالة من يقول بغالبية المفسدة الطارئة على مصلحة الواقع - بتوهم فبح التجري ذاتا، لا بالوجوه والاعتبار، فلا يختلف - فيكون الأمر غير ساقط، إذا كان متعلقا بصرف الوجود، وساقطا إذا كان متعلقا بالوجود الساري. إلا أن السقوط مستند إلى عدم المقتضي، لا الامتثال، كما لا يخفى. ولكن الشأن أن كل هذه التصورات - بعدما عرفت من ممنوعة حرمة

١ - تقدم في الجزء الرابع: ١٤٢ - ١٤٣ و ١٤٦ - ١٤٧. ٢ - تقدم في الصفحة ٨٢ وما بعدها. ٣ - الفصول الغروية: ٤٣١ / السطر ٢٨. (*)

[٩١]

المتجرى به - مبنية على البناء الباطل، والله يعصمنا من النار. ثم إن من المعلوم هنا مسألة رابعة: وهي أن المتجرى به إذا كان من المعاملات، ومورد الأحكام الوضعية، فهل هي تفسد، أم لا ؟ وجهان، وقد عرفت مصير الوجهين في المسألة السابقة، وأن الصحة هي الأقوى، فتأمل.

[٩٢]

المبحث الثالث في أقسام القطع

اعلم: أن القوانين التي بين أيدينا في الكتاب والسنة، لا تخلو من إحدى الصور الآتية: الصورة الأولى: تعلق الحكم بعنوان بما هو هو أي ما يكون غير مشتمل على عنوان القطع وما يساوقه، ويكون خالياً منه، وهو الأكثر القريب من الاتفاق، فيكون الحكم فيها متعلقاً بالعنوان المأخوذ فيها، سواء كان من العناوين الكلية، أو من قبيل العناوين الشخصية، كـ " البيت، وعرفات، ومنى، والمشعر " وغير ذلك، ولا يكون للقطع دخل في هذه الصورة ثبوتاً. نعم، يكون القطع على القول بمنجزيته ومعذريته، حجة عقلية وعرفية، وكاشفاً طبعاً عن الحكم والموضوع. ولا تأتي هنا الأقسام الكثيرة المتصورة له، فإنها مخصوصة بالقطع المأخوذ في تلك القوانين الموجودة فيما بين أيدينا. ومن هنا يظهر حسن طريقنا في كيفية الورد في هذه المسألة. وأما توهم: أن البحث المزبور غير جيد، فهو في محله، إلا أنه توطئة للبحث عن مسألة قيام الطرق والأمارات مقام القطع، فإنه من أقسامه تظهر موارد القيام وعدمه، ووجه القيام وعدمه، كما لا يخفى.

وهم يتوجه إلى القائلين بانحلال الخطاب إلى الخطابات الشخصية الجزئية (١)، امتناع كون القانون محفوظ الإطلاق بالنسبة إلى صورة القطع وعدمه، ضرورة أن الجاهل كيف يشترك مع العالم في الحكم، مع أن توجيه الخطاب إلى الجاهل - في الامتناع - في حد توجيهه إلى العاجز والغافل ؟ ! فالإطلاق ممتنع في ذات الأدلة، وإذا امتنع الإطلاق امتنع التقييد، فيلزم مشكلة غير قابلة للحل، لأن الحكم وإن لم يكن بحسب المصالح والمفاسد متقيداً، ولكن لمكان امتناع توجيه الخطاب إلى الجاهل، يعجز المولى عن إيصال مرامه، وهو تكليف الجاهل، وتوجيه الخطاب الجدي إليه، وعندئذ إذا امتنع إطلاق القانون بالنسبة إلى الجاهل، امتنع التقييد بالقياس إلى العالم، لما سيأتي تفصيله في الصورة الثالثة من الصور، وهو أن التقييد يستلزم الدور (٢). وبالجملة: ما تخيله المتأخرون كلهم: من أنه في هذه الصورة لا يكون إشكال، لأن القطع يعد كاشفاً وطريقاً، ويكون الحكم متعلقاً بموضوعه على إطلاقه، لعدم أخذ العلم قيماً لا للحكم، ولا في الموضوع، إنما هو في غير محله، لأن عدم أخذ المولى قيماً، يدل - حسب الظاهر - على سعة محبوبة المادة، واشتراك العالم والجاهل، ولكن تدخل العقل في المسألة لشبهه، يوجب أن تكون جميع القوانين مبتلية بمشكلة ذات شعبتين، وتصير النتيجة عدم إمكان وصول المولى إلى مرامه، لا إلى تكليف الجاهل، ولا إلى تكليف العالم.

١ - وهو المعروف المشهور وقد خالفهم المؤلف (قدس سره) تبعاً لوالده العلامة الإمام الخميني (قدس سره)، لاحظ تحريرات في الاصول، الجزء الثالث: ٢٤١، ٢ - يأتي في الصفحة ١١٧. (*)

وهذه الشبهة ذكرناها في مباحث الترتب (١)، وهي أقوى من شبهة اختصاص الخطابات بالفاديين، ضرورة أنه من إطلاق الخطاب

بالنسبة إلى العاجز، يلزم محذور توجيه العاجز وتكليفه، وهو محال، بخلاف التقييد، فإنه ليس بمحال، إذ لا محذور - كالدور وشبهه - في اختصاص الخطابات بالقادرين. أقول: قد تصدى القوم في الصورة الثالثة - وهي أنه كيف يمكن للمولى اختصاص حكمه بالعالم به؟ - للجواب (٢)، ولكن تلك الأجوبة لا تنفع للمقام، وهو اشتراك الجاهل والعالم. نعم، في كلام العلامة النائيني (قدس سره) التمسك هناك بمتعم الجعل ونتيجة الإطلاق لسراية الحكم إلى الجاهل (٣)، مع أن البحث في ذلك المقام، مخصوص بصورة اختصاص الحكم بالعالم. وكان ينبغي أن يلتفتوا إلى هذه المشكلة في هذه الصورة، حتى تنحل به معضلة الاختصاص من ناحية أن مرام المولى أعم، لا من ناحية أن إفادة الاختصاص تستلزم المحذور العقلي، وهو الدور، فلا ينبغي الخلط فيما هو المهم بالمقصود في هذه المسألة، كما خلطوا. فبالجملة: إذا كان المولى مرامه إفادة الاشتراك، يستلزم ذلك توجيه الجاهل بالخطاب الخاص به، وهو محال، وهذا هو مشكلة هذه الصورة. وأما مشكلة الصورة الثالثة، وهي أن مرام المولى إذا كان إفادة اختصاص الحكم بالعالم به، فيلزم منه الدور، فلا بد من حلها هناك، كما لا بد من حل المشكلة

١ - تقدم في الجزء الثالث: ٤٣٩ - ٤٤٠. ٢ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١١ - ١٤، نهاية الدراية ٢: ٦٨ - ٧٠، نهاية الأفكار ٢: ١٥ - ١٧. ٣ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١١ - ١٤. (*)

[٩٨]

الاولى هنا، فاعتنم. وحيث قد فرغنا من حلها في تلك المسألة بما لا مزيد عليه، وذكرنا هناك هذه المشكلة أيضا، فلا وجه لإعادته. وإجماله: أن الخطابات القانونية، متصدية لإفادة الأحكام الفعلية بالنسبة إلى كافة الأنام على حد سواء، من غير لزوم إشكال عقلي. ثم اعلم: أن قيام الدليل على اشتراك العالم والجاهل في الحكم، لا يستلزم رفع المحذور، لأن المحذور من ناحية كيفية إمكان جعل الحكم. نعم، يمكن الاستفادة مطلوبة المادة ومبغوضيتها في الواجبات والمحرمات بدليل، ولكنه يمكن المناقشة في الدليل، ودعوى الضرورة (١) مدفوعة: بأنها ناشئة من إطلاق الأدلة، ولو استقرت الشبهة العقلية تنتفي الضرورة. الصورة الثانية: تعلق الحكم بالعنوان بما هو مقطوع ربما يوجد فيما بين أيدينا من القوانين والأدلة، ما يكون العنوان المأخوذ فيه معنونا بالقطع، ومقيدا به، ويكون الموضوع مخصوصا، من غير تقييد في ناحية الحكم، سواء فيه الحكم التكليفي والوضعي. ولعل من هذا الارتماس المحرم في الماء في شهر رمضان، فإن الماء المعلوم يحرم الارتماس فيه، ويبطل الصوم به، لا مطلق الماء، فإنه في صورة الجهل لا يبطل، ولا يكون محرما، فتأمل. وأما قوله (عليه السلام): " كل شئ طاهر حتى تعلم أنه قذر " (٢) فربما يقال كما عن " الحدائق ": " إن ما هو موضوع النجاسة الشرعية هي القذارة المعلومة، وما هو

١ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٢. ٢ - مستدرک الوسائل ٢: ٥٨٢، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات والأواني، الباب ٣٠، الحديث ٤. (*)

[٩٩]

موضوع الحرمة أيضا ذلك " مستدلا: بأن هذا هو الظاهر من الحديث، ومن أخبار المسألة إجمالا (١). وبالجملة: ربما يمكن اطلاع الفقيه على دليل، يكون موضوعه مقيدا بالقطع والعلم. إذا تبين ذلك فاعلم: أن القطع المأخوذ في العنوان، لا يخلو من وجوه واحتمالات، وهذه الوجوه والم احتملات من ناحيتين: الناحية الأولى: من ناحية الصور الرئيسية التي منها هذه الصورة، التي تنقسم باعتبار الحكم التكليفي والوضعي إلى الصورتين، وهكذا الصور الأخر الآتية، فإنه من ضرب احتملات الصور بم احتملات الناحية الثانية، يحصل الأقسام الكثيرة بمراتب أكثر مما في كتب القوم. الناحية الثانية: الوجوه المتصورة لنفس القطع. وقبل الخوض في توضيحها، لابد من الإشارة إلى نكتة: وهي أن النظر في هذه الأقسام وفي هذا التقسيم، إلى ما هو الدخيل في موضوعية الحكم، ويحتمل كونه مأخوذا في القانون، لا مطلق العناوين المنطبقة على القطع، كما يظهر من العلامة المحشي الأصفهاني (قدس سره) (٢) ضرورة أن القطع كما يكون شيئا من الأشياء، ويكون ماهية وموجودا، يكون كيفا، وكيف نفسانيا، أو من سائر المقولات، ولكن كل هذه الاعتبارات والعناوين الكاشفة عن خصوصية في القطع على نعت المحمول بالضميمة، أجنبية عما هو المقصود في المقام. نعم، هنا اعتبارات آخر ترد عليه، من غير أن تنافي بساطة القطع والأعراض، كما لا يخفى على أهله: وهو أن القطع كما يكون كاشفا تاما، يكون مشتركا مع سائر

١ - الحدائق الناظرة ١: ١٣٦ - ١٣٧ و ٢: ٣٧٢ - ٣٧٥. ٢ - نهاية الدراية ٣: ٤٦ - ٤٧.
(*)

[١٠٠]

الطرق في الكشف، وفي أصل الكاشفية والطريقية، وكما يكون صفة من الأوصاف النفسانية - كسائر الصفات الصادرة أو القائمة، كالإرادة، والبخل، والحسد، على خلاف في هذه المسألة أيضا عند أهله - كذلك يكون له الصفة الاعتبارية، وهي المنجزية المشتركة فيها سائر الطرق والأمارات العقلانية الممضاة، والاحتمال أحيانا. هذا حال القطع في حد ذاته. وأما القطع المأخوذ في الدليل، فيمكن أن يكون النظر فيه إلى القطع على وجه من الوجوه المشار إليها، أو أكثر، فيكون مأخوذا على وجه الكاشفية، أو الصفئية، أو المنجزية، فيكون الخمر المنجز محرما، لا الخمر المقطوع بخصوصية القطع، بل المحرم موضوعه معنون بهذه الخصوصية من خصوصيات القطع المشترك فيها الأمارات، وطائفة من الأصول، والاحتمال مثلا. ثم على كل تقدير: تارة: يكون جزء الموضوع. وأخرى: يكون تمام الموضوع. وثالثة: يكون - مع كون الدليل واحدا - جزء الموضوع، وتامه، باختلاف موارد الإصابة والخطأ، كما مر فيما سبق تصويره وإمكانه (١)، فتأمل، فلا يلزم أن يكون جزء الموضوع في دليل، وتام الموضوع في مورد آخر، بل الخمر المعلومة تكون معلوميتها في صورة الخطأ تمام الموضوع، وفي صورة الإصابة جزء الموضوع. ومن هنا يظهر أيضا - كما مر - أنه يمكن أن يكون في الدليل الواحد، مأخوذا على نحو الكاشفية، والصفئية، ففيما يكون جزء الموضوع يؤخذ على الكاشفية، وفيما يكون تمام الموضوع يكون مأخوذا على الصفئية. وهذه جملة من الصور والوجوه المتصورة في المقام بدوا.

١ - تقدم في الصفحة ٨٤ - ٨٥. (*)

[١٠١]

ومن هنا يظهر: أن حصر الشيخ به في الطريقية والموضوعية (١)، و " الكفاية " في الأربعة بإضافة الجزء والكل (٢)، و " الدرر " بإضافة الفرض الخامس إليه (٣)، في غير محله، لأن الأقسام تزداد عليها حسب ما عرفت منا. إعضالات وانحلالات الأول: كون العلم تمام الموضوع سواء صادف الواقع أو لم يصادف، غير صحيح، لأنه من الجهل المركب، ولا يمكن احتمال كون الجهل علما، ضرورة أن مادة العلم تأتي عن الصدق في صورة الجهل المركب (٤)، كما مر نظير هذه الشبهة في مسألة التجري (٥). فلو كان عنوان في موضوع دليل مقيدا بالعلم، فلا بد من أن يكون العلم جزء الموضوع، إما على الصفتية، أو الكاشفية، أو المنجزية، أو يكون القيد محمولا على الغالب، فلا يكون جزء الموضوع رأسا، على خلاف المفروض في المقام، لأنه في هذه الصورة يكون ملتحقا بالصورة الأولى، كما لا يخفى. أقول: تنحل المعضلة أولا: بأن لازم كون العلم تمام الموضوع، أن لا تكون موضوعيته في صورة الخطأ، بل يمكن أن يكون في صورة الإصابتة تمام الموضوع، بأن لا يكون للواقع دخل في الموضوعية، فيكون قيد الواقع داخلا تقيدا، لا جزء. وهذا لأجل أن مادة " العلم " تقتضي أن يكون مطابقا للواقع، ولكن للشارع عدم

١ - فرائد الاصول ١: ٤ - ٥، ٢ - كفاية الاصول: ٣٠٣، ٣ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٣٠ - ٣٣١، ٤ - لاحظ فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٨، ٥ - تقدم في الصفحة ٨٥، (*).

[١٠٢]

لحاط الواقع جزء موضوع، فإن لوازم الموضوعات ولو كانت دائمية، ليست واردة في محيط الحكم على وجه الدخالة في الموضوعية للحكم، كما تحرر مرارا، فما يظهر من القوم من تفسير تامية العلم للموضوع: " بأنه موضوع سواء صادف، أم لم يصادف " (١) غير متين. وثانيا: أن العلم فيما إذا كان تمام الموضوع، يكون مأخوذا على وجه الصفتية، ولا شبهة في أن الجاهل المركب له صفة كسائر الصفات، وبها يختلف عن الجاهل البسيط وغير الملتفت. وفيه: أنه ليس بجواب يعتمد عليه، لأن مادة " العلم " موضوعة للصورة المطابقة، وما في نفس الجاهل المركب وإن كان شيئا لا يوجد في نفس البسيط وغير الملتفت، ولكنه ليس علما لغة، وثالثا: أن من المجاز المشهور إطلاق " العلم " على هذه الصورة، ولا منع من حمل القيد المزبور في القانون عليه وعلى الحقيقة، فتأمل. ورابعا: أن صدق " العلم " على تلك الصورة مجاز أو غلط، لأن العلم نور، دون القطع، فإنه اعتبار من جزم النفس في قبالة التردد، بخلاف العلم، فإنه من اعتبارات تحصل بين الصورة وذي الصورة، ولذلك لا يوصف الله تعالى بـ " القاطع ". وعلى هذا تنحل المشكلة، إلا أنه يلزم حمل العلم في القانون على القطع، وهو أيضا غلط، أو يلزم التفصيل بين ما إذا أخذ العلم، وما إذا أخذ القطع، فتدبر. الثاني: إمكان أخذ العلم تمام الموضوع على الطريقية ممنوع، وذلك من جهة أن أخذه تمام الموضوع، يستدعي عدم لحاط الواقع، وأخذه على وجه الطريقية، يستدعي لحاط ذي الطريق وذي الصورة، فيلزم الجمع بين اللحاط وعدم

١ - كفاية الاصول: ٢٠٣، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٠، نهاية الأفكار ٣: ١٤، (*).

[١٠٣]

اللحاظ، وهو غير ممكن (١). الثالث: كيف يعقل أن يكون العلم جزء الموضوع على وجه الطريقة؟ ! للزوم اجتماع اللحاظ واللحاظ (٢)، كما عرفت آنفا. الرابع: كيف يمكن أن يكون الدليل الواحد متكفلا لموضوع مقيد بالعلم، على وجه يكون العلم في ذلك الموضوع جزء، وتاماً، وعلى وجه يكون طريقاً وصفة، مع أن الدليل الواحد يتضمن إما لحاظ الجزئية، أو الكلية، أو لحاظ الطريقة، أو الصفتية، لتنافيها بالضرورة؟ ! نعم، يمكن أن يكون العلم في موضوع جزء، وفي موضوع آخر كلا، وهكذا. وهذه الشبهة في الحقيقة تنحل إلى إعضالين، كما لا يخفى. أقول: قد مر منا في أواخر بحوث التجري (٣): أن العنوان المأخوذ في القانون مقيدا بالعلم، ليس في مرحلة الاستعمال طريقاً، ولا صفة، فإنهما من تبعات العلم بالحمل الشائع، فما هو المأخوذ في القانون ليس إلا العنوان والمفهوم، فإذا قيل: " الخمر المعلوم نجس وحرام " و " الخمر المشكوك طاهر وحلال " لا يكون العلم المأخوذ هنا صفة، ولا طريقاً. نعم، إذا تحقق هذا العنوان في الخارج، وكان عند العالم الخمر المعلوم، فإن كان العلم المزبور مطابقاً للواقع يكون جزء، وعندئذ يمكن أن يكون طريقاً، ويمكن أن يكون وصفاً، كما يمكن أن يكون جزء، ويمكن أن يكون كلا. هذا في صورة الإصابة. وأما في صورة الخطأ فيكون صفة. فالصفتية والطريقة والجزئية والكلية،

١ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١١٠ - نهاية الأفكار ٣: ١٥.
٢ - تقدم في الصفحة ٨٥ - ٨٦. (*)

[١٠٤]

كلها من تبعات العلم بالحمل الشائع، ويقتضي إطلاق القانون كل هذه الامور، كما لا يخفى. وإن شئت قلت: الشبهتان الاوليان نشأتا من الخلط بين لحاظ المقنن الملتفت إليه وغير المغفول عنه، وبين لحاظ القاطع المغفول عنه، والجمع بين اللحاظين المزبورين - لاختلاف اللحاظين - جائز وواقع، فيكون القطع المأخوذ في الدليل ما ينظر إليه دائماً، ولكنه إذا تحقق في الخارج ينظر به إلى ذي الصورة، وهو أمر خارج من محيط تقنين المولى. فهذا مما لا إشكال فيه جداً، إذا كان الدليل المتكفل لما هو المأخوذ طريقاً، غير الدليل المأخوذ فيه القطع على وجه الصفتية، وإنما الإشكال في إمكان تكفل الدليل الواحد لهذا الأمر، ضرورة أن الطريقة والموضوعية والجزئية والكلية، من الامور المتقابلة، ولا جامع لها حتى يتكفل الدليل الواحد لهذه الاعتبارات، فكون العلم جزء بلحاظ الجاعل، وهكذا كونه كلا. ولكنه ينحل: بأن للجاعل الاتكاء في استفادة القوم هذه الخصوصيات، على فهم العقلاء والعرف تلك المتقابلات، باعتبار اختلاف الموارد، فإنه عندئذ يمكن أن يتكفل الدليل الواحد مثلها. مثلاً: من الامور المتقابلة عنوان " التأسيسية " و " الإمضائية " ولكن للجاعل اعتبار المعنى المشترك بينهما في مثل قوله (عليه السلام): " من استولى على شئ منه فهو له " (١) ولكن اختلاف موارد اليد عند العقلاء، يقتضي أن تكون اليد ممضاة عند الشرع بمثل هذا الدليل، فيما كان بناء العقلاء على الكاشفية، وأما فيما كانت اليد خائنة ومشهورة بالسرقه، فلا كاشفية لها عندهم، ولكنها محكومة، لإطلاق الدليل

[١٠٥]

المزبور للكاشفية تعيدا، فيكون تأسيسا. وفيما نحن فيه إذا قيل: " الخمر المعلوم حرام ونجس " فما هو الموضوع ليس إلا عنوانا وحدانيا، وهو المعنى المقيد، ولا يكون هنا إلا أمر وحداني في الاعتبار هو تمام الموضوع، قابل للصدق على موارد مختلفة، كسائر الموضوعات الصادقة على موارد وأفراد مختلفة في الخصوصيات، إلا أنه إذا كان في مورد الخطأ، فلا بد وأن يكون العلم تمام الموضوع على وجه الصفتية، لما لا يعقل غير ذلك، فإنه من إطلاق الدليل وصدق الموضوع، يستكشف أن العلم في هذه الصورة تمام الموضوع. وفي صورة الإصابة يكون - بحسب الفهم العرفي - طريقا ومأخوذا جزء، لأن هذا هو دأب العلم وخاصته الواضحة. نعم، لا يمكن الجمع في صورة الإصابة بين الطريقية والصفتية والجزئية والكلية، لأن كل ذلك ممكن ثبوتا، ولا معين لأحدها إثباتا، ولا يمكن في مورد واحد الجمع بين الجزء الموضوعي وتمامه، كما لا يخفى. إن قلت: إن العلم المأخوذ في الدليل، لا بد وأن لا يكون مهملًا عند المقنن بحسب الطريقية والصفتية، لأن الأثر المترتب عليه - وهو قيام الطرق مثلا على الطريقية، دون الصفتية - من تبعات هذا الأمر. فإذا قيل: " الخمر المعلوم حرام " فلا بد وأن يكون العلم المزبور مأخوذا باعتبار طريقية مصاديقه، أو صفتية أفراده، لاختلاف آثاره في مرحلة الجعل، ولولا اختلاف مرحلة الجعل، لا يعقل قيام الطرق في فرض دون فرض. فعلى هذا، يصح للمولى اعتبار طريقتيه، وهذا مما ينظر فيه، لأنه معنى اسمي ملحوظ بالاستقلال، أي مفهوم الطريقية يكون كذلك، وإن كان مصداقه مورد الغفلة نوعا، وإلا فيصح الالتفات إليه، ولاسيما بالنظر الثانوي. فتحصل: أن الدليل الواحد يمكن أن يكون متكفلا للأمرين، فضلا عن

[١٠٦]

الأمور. قلت: نعم، إلا أنه قد عرفت أن للمولى الاتكاء على فهم العقلاء في هذه الجهة، فيكون ملحوظا في مرحلة الجعل، فتأمل جيدا. الخامس: من المشكلات أخذ تمام الموضوع على وجه الطريقية، لأن قضية الأولى أن المصلحة الدخيلة قائمة بالعلم، وقضية الثانية أن الواقع له الدخالة في الحكم. ويظهر من الوالد المحقق - مد ظله - التسليم في قبال هذه الشبهة (١). ولكن يمكن دفعها: بأن للمولى أن يكون نظره إلى إقامة الطرق مقامه، وهذا لا يحصل إلا على الطريقية. ومن هنا يظهر وجه الشبهة الأخرى على أخذه منجزا وموضوعا، لأن المنجزية ترجع إلى أن النظر إلى الواقع، وأن له الدخالة، والموضوعية تضاده (٢)، وأيضا يظهر وجه الاندفاع، فتأمل. ومما يشهد على ما ذكرناه: أن من علمت عدلته موضوع جواز الاقتداء، ضرورة أن الصلاة صحيحة عند التحاق جماعة عندنا، ولو كان يكفي الواقع، للزم جواز المبادرة إلى الاقتداء بالإمام المجهول الحال، فإذا صلى رجاء خلفه، فلا يجب عليه الفحص، لما لا يعيد حسب القاعدة ولو تبين فسقه، ولا يلتزم به أحد، فيكون شاهدا على أن العلم تمام الموضوع، ومع ذلك تقوم الطرق والأمارات مقامه، وما هذا إلا لأن غرض الشريعة متعلق بالعلم على وجه الموضوعية التامة، وعلى وجه تقوم مقامه الأمارات والاصول المحرزة، لما لا يعتبر صفة العلم بالضرورة. فعلى هذا تحصل: أن من الممكن أن يكون نظر الشرع إلى المبادرة إلى عمل بعد قيام أحد الطرق العقلانية، سواء صادف الواقع، أو خالفه، فإذا أخذ العلم فيكون

[١٠٧]

على وجه الموضوعية الكلية، ومع ذلك يكون مأخوذاً على وجه الطريقية، لإفادة أن سائر الطرق مثله في هذه الجهة، فإن منظور الشرع هو أن يكون الافتداء تحت نظام خاص، وإن لم يكن للواقع دخالة. وبالجملة: لا يختص أثر الطريقية في دخالة الواقع، بل من أثارها قيام الأمارات مقامه، فلا امتناع في الجمع بين الطريقية والموضوعية ذاتا، ولا بالغير. وإمكان المناقشة من جهة في المثال المزبور، لا يوجب سد الباب المذكور، وتقريب إمكانه الوقوعي، فلا تخلط. فتحصل لحد الآن: أن الصور المشار إليها في صدر البحث عن الصورة الثانية الرئيسة (١)، مما لا إشكال فيها عقلا. نعم، اشتمال الدليل الواحد على مجموع هذه الفروض، غير ممكن، كما أشرنا إليه. وتبين مما ذكرناه إلى هنا: أن الأقسام وحالات القطع أكثر من الصفية والكاشفية، فإن الكاشفية ذات اعتبارين، ويترتب على اعتبار الكاشفية المشتركة قيام الطرق، دون الكاشفية الكاملة، ولذلك لا يقوم - على قول - البينة وغيرها مقامه في الركعات الأوليات، مع أن القطع هناك طريق، وليس موضوعا تاما، فاعتنم. ومن حالاته المنجزية، فتكون أربعا، وإذا أخذ جزء تارة، وكلا أخرى، تصير ثمانية. وفي صورة أخذه تمام الموضوع فرضان: أحدهما: أن يكون تمام الموضوع بشرط الإصابة. وثانيهما: أن يكون تمام الموضوع ولو لم يصادف. وقد مر ما يتعلق به عند تقريب الشبهة الأولى من الشبهات، والأمر سهل.

[١٠٨]

الصورة الثالثة: أن يكون العلم بالحكم موضوعا وهذا يتصور على فروض كلية وجزئية: الفرض الأول: أن يكون العلم بالحكم موضوعا لحكم آخر متعلق بموضوع آخر وهذا مما لا ريب في إمكانه الذاتي، بل والوقوعي. وكما يمكن أن يكون الحكمان تكليفيين، يمكن أن يكونا وضعيين، أو مختلفين، وكما يمكن أن يكونا شرعيين، يمكن أن يكونا مختلفين، مثلا العلم بحرمة المفطرات أو التروك، موضوع لوجوب الكفارة، وربما يلحق به الجاهل بأقسامه. والعلم بالحكم الإلهي، موضوع لحكم العقلاء بالتنجيز. وكما يمكن أن يكون الحكمان متسانخين كالوجوبين، يمكن تضادهما، كالوجوب والحرمة، وأيضا من غير فرق بين كونه جزء الموضوع، أو تمام الموضوع. فالأقسام كثيرة، ربما يوجد في الشرع بعض أمثلتها، مثلا العلم بوجوب صلاة الجمعة، يكون موضوعا لبطلان البيع وقت النداء، والعلم بالحكم الكذائي، موضوع لحرمة التقليد، فتأمل، والأمر سهل. ويمكن المناقشة في جميع الأمثلة حتى في المثال الأول: بأن الجاهل المقصر محكوم بحكم العالم، حسب الخطابات الأولية. وتوهم: أنه يستحق العقوبة للتفويت، ولو أمكن تصحيحه وتتميمه، ولكنه غير مطابق للواقع. نعم، فيما تكون الكفارة مخصوصة بالعالم العامد، يكون العلم بالحكم جزء

الموضوع للحكم الآخر. الفرض الثاني: أن يكون العلم بالحكم موضوعا لحكم مصاد يتعلق بنفس ذلك الموضوع كما لو ورد وجوب التصديق على تقدير العلم بحرمته، فالمعروف بينهم امتناعه على الإطلاق (١)، كما هو الواضح. ويمكن أن يقال: إن العلم المأخوذ إن كان هو العلم القطعي غير المجامع لاحتمال الخلاف، فالأمر كما قيل، وذلك لأن العلم المزبور في صورة الإصابة، يستلزم كون الواقع مجمع الحكمين غير القابلين للجمع. وحديث اجتماع المتضادين (٢)، قد مر فساده في مسألة الاجتماع والامتناع بما لا مزيد عليه (٣)، كما عليه المحققون (٤). وفي صورة الخطأ، لا يعقل أن تكون الإرادة الباعثة أو الزاجرة مترشحة، لأن العلم المأخوذ في موضوعها، دائما يكون على خلافها، ضرورة أنه إذا علم بوجوب صلاة الجمعة، فلا تكون حرمتها زاجرة، ولو فرض إمكان زاجريته فهو في صورة انتفاء موضوعه، بأن لا يكون عالما، وإذا لم يكن عالما فلا زاجرية حينئذ للنهي أيضا. ويمكن دعوى: أن التضاد بين الحكمين لو كان مانعا ومحذورا عقليا في

١ - كفاية الاصول: ٣٠٧، أجود التقريرات ٣: ١٧، وقاية الأذهان: ٤٧١، حقائق الاصول ٢: ٢٥. ٢ - كفاية الاصول: ٣٠٧، نهاية الأفكار ٣: ١٢، حقائق الاصول ٢: ٢٥، مصباح الاصول ٢: ٤٥. ٣ - تقدم في الجزء الرابع: ٢١١. ٤ - نهاية الدراية ٢: ٣٠٨ وما بعدها، نهاية الاصول: ٢٥٦ - ٢٥٧، أنوار الهداية ١: ١٢٦ وما بعدها. (*)

المسألة، لما لزم هنا اجتماعهما في محل واحد، وذلك لاختلاف موضوع الوجوب والحرمة (١)، ضرورة أن الوجوب متعلق بطبيعة التصديق، والحرمة متعلقة بالتصدق بالمعلوم، فإن كان الموضوع أعم من صورة الإصابة واللا إصابة، تكون النسبة بين الدليلين عموم من وجه، وذلك لأن وجوب التصديق ربما يكون معلوما، وربما لا يكون معلوما، وعلى التقدير الأول تارة: يكون مطابقا للواقع، وأخرى مخالفا، وإذا كان مخالفا للواقع تثبت الحرمة، دون الوجوب، وصورة الإصابة تكون مورد تصادقهما. ومن هنا يظهر: أن حديث اجتماع الإرادة والكراهة والمصلحة والمفسدة، غير صحيح. فتحصل: أن ما هو سبب الامتناع - من غير فرق بين كون العلم جزء الموضوع وتامه - أنه في نظر القاطع لا يمكن، أن يكون التحريم زاجرا، فأذن يمتنع أن يصير محرما، فما في " تهذيب الاصول " من التفصيل بين كون العلم جزء الموضوع، وكونه تمام الموضوع (٢)، لا يرجع إلى مذهب فيه، لأن النسبة على تقدير تمامية الموضوع ولو كانت من وجه كما عرفت، ولكن الإشكال هنا من ناحية أخرى: وهي امتناع ترشح الإرادة الجديدة الزاجرة في المثال المزبور امتناعا بالغير، لما يرى المولى من أن هذا الحكم لا يمكن امتثاله دائما. وما في " تهذيب الاصول ": " من أن الامتناع الناشئ من مقام الامتثال لا يضر بالجعل، كما في المتزاحمين " (٣) في محله، إلا أنه هنا غير تام، لما اشير إليه، والله الهادي.

١ - نهاية النهاية ٢: ٢٤. ٢ - تهذيب الاصول ٢: ٢٢. ٣ - نفس المصدر. (*)

فتحصل لحد الآن: أن الامتناع الذاتي الذي في " الكفاية " (١) والإمكان الذاتي الذي في " التهذيب " (٢) غير تامين، والقول الفصل هو الامتناع بالغير. وغير خفي: أن الامتناع المزبور مستقر، ولو كان الوجوب للتصدق في المثال المزبور وجوباً إنشائياً. بقي فرض آخر، وهو الشق الثاني: بأن يكون العلم المأخوذ أعم من العلم القطعي والطرق العقلانية، كما إذا فرض أن العلم مأخوذ على الطريقة، فتقوم مقامه الطرق والأمارات مثلاً، فإذا قامت الأمانة العقلانية المعتبرة على وجوب التصديق، يكون هو المحرم، فإنه حينئذ لا يلزم المحذور العقلي المزبور، لأن الطريق القائم معتبر نوعاً، وإن لم يكن معتبراً عند من علم بهذه القضية، وبهذا الحكم المترتب على العلم بالحكم المضاد معه. وعلى هذا، يتمكن المولى من ترشيح الإرادة الزاجرة، إذا كان المفروض هو العلم النظامي، وأنه في صورة قيام الطريق العقلاني النوعي على وجوب صلاة الجمعة، تحرم صلاة الجمعة، وعندئذ يكون حديث العموم من وجه بين الحرمة والوجوب - بحسب الموضوع - مفيداً، فلو فرضنا صدور رواية قطعية: " بأنه إذا علم بوجوب صلاة الجمعة تحرم " فيمكن حملها على الفرض المزبور، فاغتنم وتأمل. وأيضاً يمكن دعوى: أن القضية الشرطية، محمولة على أن العلم بوجوب الصلاة حدوثاً وأنا ما، علة وواسطة لثبوت الحرمة وإن لم يكن حين تعلق الحرمة علم فعلي، فإنه عندئذ أيضاً لا يلزم محذور عقلي. وغير خفي: أن المراد من " الموضوع " هنا أعم من كونه موضوعاً على نحو القضية البتية، بأن تكون صلاة الجمعة المعلومة الحرمة واجبة، أو على نحو القضية

١ - كفاية الاصول: ٣٠٧، ٢ - تهذيب الاصول ٢: ٢٢ - ٢٣. (*)

[١١٣]

الشرطية، بأن يكون العلم بوجوب صلاة الجمعة شرطاً لحرمتها. الفرض الثالث: أن يكون العلم بالحكم، قيداً أو شرطاً لمتعلق الحكم الآخر المماثل، بذلك الموضوع أو الشرط فتكون الصلاة المعلوم وجوبها، موضوعاً لتعلق الوجوب الآخر بها، أو يكون العلم بوجوب الصلاة، شرطاً لتعلق الوجوب الآخر بها، والمعروف بينهم أيضاً امتناعه (١)، إما لأجل اجتماع المثليين (٢). أو لأجل لغوية الجعل الثاني (٣)، ضرورة عدم الحاجة إليه إذا لم يؤثر الأول. أو لأجل امتناع ترشح الإرادتين التأسيسيتين المتعلقتين بعنوان واحد، أو العنوانين المختلفين بالعموم والخصوص المطلقين (٤) كما تحررنا مراراً (٥). وصرح هنا الوالد المحقق - مد ظله - بامتناعه (٦)، مع أنه يتردد في هذه المسألة في محله (٧)، فراجع، والأمر سهل. وأنت خير: بأن المحذور الأول غير صحيح، لما تحررنا: من أن اجتماع المثليين في التكوين غير جائز، وأما في الأحكام فهي ليست بينها التضاد، ولا

١ - كفاية الاصول: ٣٠٧، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٢٤، وقاية الأذهان: ٤٧١، حقائق الاصول ٢: ٣٥، ٢ - كفاية الاصول: ٣٠٧، وقاية الأذهان: ٤٧١، ٣ - نهاية الأفكار ٣: ١١، حقائق الاصول ٢: ٢٥، منتهى الاصول ٢: ١٢، ٤ - أجود التقريرات ٢: ١٧ - ١٨، ٥ - تقدم في الجزء الرابع: ١٤٢ - ١٤٦، ٦ - تهذيب الاصول ٢: ٢٣، ٧ - لاحظ تهذيب الاصول ١: ٢٨٩ وما بعدها. (*)

[١١٣]

التمائل المنتهي إلى امتناع اجتماعهما بالذات (١). نعم، لا تجتمع الأحكام من مكلف واحد، بالقياس إلى مكلف واحد، في زمان واحد، على طبيعة واحدة، لأن الحكم متقوم بالإرادة الواقعية، وهي غير قابلة للترشح في صورة سبق الإرادة الزاجرة مثلا، متعلقة بتلك الطبيعة الواحدة. وأما المحذور الثاني، فيندفع بما مر مرارا: من اختلاف الناس في الانبعاث، فربما يبيعث بعضهم بالأميرين، فلا لغوية. وأما المحذور الثالث، فالتحقيق هنا ما أفاده المحقق الوالد - مد ظله - (٢): من أن العلم إن كان تمام الموضوع، حتى يكون في صورة الخطأ موضوع الحكم المماثل موجودا، وشرطه حاصلا، فلا تكون النسبة بين المتعلقين إلا عموما من وجه، ضرورة أن بين الخمر المعلومة حرمة شربها والخمر، عموما من وجه، فتكون الحرمة المأخوذة في الشرط، متعلقة بذات الخمر، سواء كانت معلومة حرمتها، أو غير معلومة، والحرمة الثانية متعلقة بالخمر المعلومة حرمتها، سواء صادف الواقع، أم خالف، فلا محذور عقلا في هذا الفرض إذا كان العلم تمام الموضوع. وأما إذا كان جزء الموضوع فلا يمكن، لانقلاب النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق، ويمتنع حينئذ حسب ما تحرر مرارا (٣)، ضرورة أن الخمر لا تقبل التحريم التأسيسي مرتين. وأما توهم حمل التحريم الثاني على التأكيد (٤)، فهو خروج من البحث، ضرورة أن الكلام فيما إذا كان الحكم الثاني تأسيسا مستقلا، ومستتبعا للعقاب

١ - تقدم في الجزء الرابع: ٢١١ - ٢١٢. ٢ - تهذيب الاصول ٢: ٢٢ - ٢٣. ٣ - تقدم في الجزء الرابع: ١٤٢ - ١٤٦. ٤ - مصباح الاصول ٢: ٤٥. (*)

[١١٤]

والتواب كالأول، ويكون مماثلا. وربما يتخيل: أن موضوع الحرمة الثانية هي " الخمر المعلومة حرمتها " وهذا العلم لا يتعلق بالخارج، بل هو أمر نفساني، وموضوع الحرمة الأولى " ذات الخمر " فيكون مصب الحكم الأول المأخوذ في الشرط، أمرا خارجيا، وموضوع الحكم الثاني أمرا ذهنيا. وفيه ما لا يخفى من الغرابة. وقريب من هذه الغرابة دعوى: أن الحكم المأخوذ في الدليل إذا كان حكما إنشائيا، فلا يلزم محذور رأسا. وأنت خير: بأنه - مضافا إلى خروجه من محط البحث - يرجع إلى أنه ليس من الحكم المماثل، ضرورة أن الحكم الأول يصير المرتبة الأولى من الحكم الثاني، وسيأتي في الفرض الآتي إن شاء الله تعالى، إمكان اختصاص الحكم الفعلي بالعالم بالحكم الإنشائي، فرارا من بعض المحاذير العقلية في مسائل الشريعة. ولنا أن نقول: إن عدم تحرير محل الكلام، أوقعهم في هذه الأجوبة، فلو كان محط البحث أخذ الحكم المماثل بمعناه الواقعي، يلزم أن يكون جواب السيد - مد ظله - أيضا في غير محله، لأنه في مفروض كلامه - وهو كون العلم تمام الموضوع - يلزم الخروج من المماثلة، لأنه مع تعدد محط الحكم لا مماثلة. هذا، ولو كانت المماثلة بينهما، ولكن البحث في صورة اشتراكهما في المحل، وإلا فالضرورة قاضية بجواز اجتماعهما في صورة الاختلاف. فعلى ما تقر، الامتناع الذاتي الذي في " الكفاية " (١) والإمكان المحرر في كلامه (٢) - عفي عنهما - ممنوعان، فتكون المسألة ممتنعة بالغير، فتدبر.

١ - كفاية الاصول: ٣٠٧. ٢ - تهذيب الاصول ٢: ٢٠ - ٢١. (*)

[١١٥]

الفرض الرابع: أن يكون العلم بالحكم، مأخوذاً قيدياً أو شرطياً في موضوع نفس ذلك الحكم كما إذا قيل: " إذا علمت بوجوب القصر في السفر، يجب عليك القصر " أو " إن العالم بوجوب الإخفات في الصلاة يخافت فيها " على أن يكون الأمر بالقصر والإخفات وإيجاب القصر والخفت، منوطاً بالعلم بالحكم، وحيث إن رتبة الموضوع مقدمة على رتبة الحكم، ويكون الموضوع مقدماً على الحكم، فلا بد أولاً من حصول الموضوع بتمام أجزائه وقيوده، حتى يترتب ثانياً وفي الرتبة المتأخرة حكمه، وعلى هذا كيف يعقل كون الحكم دخيلاً في موضوع نفسه ؟ ! وهذا هو تقدم الشيء على نفسه، الذي هو وجه بطلان الدور الصريح هنا، فإن الموضوع متوقف على الحكم، والحكم متوقف على الموضوع، فيكون الموضوع متوقفاً على نفسه، أو الحكم متوقفاً على نفسه. ولأجل هذه المشكلة العقلية، يشكل الأمر في موارد اختصاص الحكم بالعالم، ومن تلك الموارد - مضافاً إلى ما أشير إليه - موارد جريان قاعدة " لا تعاد... " بالنسبة إلى الجاهلين: القصوري، والتقصيري، فإن الشارع العالم الواقف على الكليات والجزئيات، يجد أنه في صورة الجهل لا إعادة ولا قضاء، فإذن لا يتمكن من إيجاب الشرائط والأجزاء على كل تقدير، ولازمه اختصاص الجزئية والشرطية بالعالم، لأن الجاهل لا تكون صلاته محكمة بالجزئية والشرطية بالقياس إلى ما يشملها إطلاق المستثنى منه. وهكذا في كثير من أحكام الحج، مما لا يكون الجاهل شريكاً للعالم في الحكم (١).

١ - منها قوله (عليه السلام): " من لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه وهو محرم ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً، = (*)

[١١٦]

والذي هو مهم الأصولي حل المشكلة العقلية، وأما الدخول في هذه المباحث الفقهية الفرعية - بإنكار الاختصاص - فهو موكول إلى محلها، للحاجة إلى النظر الخاص في أدلتها. وربما يكون التفصيل بين القصر والإتمام، والجهل والإخفات أقرب، فإن قوله (عليه السلام): " إن كان قرئت عليه آية التقصير... " (١) ظاهر في الاختصاص، وقوله (عليه السلام): " يجهر في موضع الإخفات وبالعكس " (٢) ظاهر في الاشتراك، فلا تخطئ ولكن الإنصاف: أنه في موارد نفي إعادة والقضاء، لا يعقل إلا أحد أمرين: أما صحة المأتي به، فيكون الشرط والجزء مخصوصين بحال العلم، وإما صرف النظر عن الأمر الأولي، بعدم وجوب شيء على الجاهل، فيكون الحكم التكليفي مختصاً بالعالم، لا الوضعي، أي بأن لا يجب عليه الصلاة لا قسراً، ولا إتماماً، ولا فاقداً للجزء، ولا واجداً، وحيث إنه لا سبيل إلى الثاني يتعين الأول. وما تخيلوه من الوجوه، فكله من الخلط بين المسائل الشرعية الإلهية، وبين العرفيات والموالي العقلانيين، وهذا ربما ينتهي إلى الكفر، فضلاً عن الفسق، فلا تغفل. وأيضاً: مقتضى إطلاق حديث الرفع (٣)، اختصاص الحكم بالعلماء، فيلزم

= فلا شيء عليه ". الكافي ٤: ٣٤٨ / ١. ومنها قوله (عليه السلام) في رجل نسي أن يحرم أو جهل وقد شهد المناسك وطاف وسعى: " تجزيه نيته إذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه وإن لم يحل ". الكافي ٤: ٣٢٥ / ٨. ومنها قوله (عليه السلام) في رجل يلبس حتى دخل المسجد الحرام وهو يلبس وعليه قميصه: " ليست عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل، أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه ". تهذيب الأحكام ٥: ٧٢ / ٤٧. ١ - وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة السفر، الباب ١٧، الحديث ٤. ٢ - وسائل الشيعة ٦: ٨٦، كتاب الصلاة، أبواب القراءة، الباب ٢٦. ٣ - الخصال: ٤١٧ / ٩، التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب ٥٦، الحديث ١. (*)

الإشكال حينئذ، وقد تصدى القوم لحل هذه المشكلة تارة: من ناحية إنكار الاختصاص (١)، كما اشير إليه، وأخرى: من ناحية حل المشكلة عقلا (٢)، كما يأتي. وربما يقرر الإشكال على وجه آخر: وهو أن التقييد بالعلم هنا يستلزم الدور، وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق، لأن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فلا يعقل الإطلاق، فضلا عن التقييد. فعلى هذا لا بد من التوسل إلى نتيجة الإطلاق، إذا كان الحكم يشترك فيه العالم والجاهل، وإلى نتيجة التقييد إذا كان مختصا. والمراد من " نتيجة الإطلاق والتقييد " هو متمم الجعل، لإبائه الأدلة الأولية عن الإطلاق والتقييد (٣). ولكنك خبير بعدما مر مرارا في البحوث السابقة: بأن هذا البيان - مضافا إلى عدم تماميته بحسب النتيجة، لأن اختصاص العالم بالحكم يستلزم الدور، وهذا لا ينحل بتمام الجعل (٤)، ضرورة أن متمم الجعل يدل على أن الحكم في مسألة الجهر والخفت، مخصوص بالعالم بالحكم، فكيف يمكن أن يترشح الجد من المولى في ظرف جعله الأولي ؟ ! ومضافا إلى أن الإطلاق للحاظي، يستتبع هذه الغائلة - أن حديث التقابل المزبور، لا يلزم أن يكون امتناع التقييد يستتبع امتناع إطلاقه، بعد صراحة قوله في إمكان التقييد بدليل منفصل. نعم، بناء على ما اشير إليه: من امتناع التقييد مطلقا حتى بدليل منفصل، فإمكان التمسك بالإطلاق مسدود، لا نفس الإطلاق واقعا. ولكن فيما نحن فيه - لأجل لزوم الإهمال الثبوتي - يثبت الإطلاق قهرا، ويكون حجة.

١ - فرائد الاصول ١: ٤٣، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١١ - ١٢، نهاية الأفكار ٣: ١٥ - ٢. ١٧ - نهاية الدراية ٣: ٦٨ - ٣. ٧٠ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١١ - ٤. ١٢ - تقدم في الصفحة ٩٧. (*).

فبالجملة تحصل: أنه بالضرورة تكون الأدلة الواردة في الشريعة، إما متكفلة لإثبات الحكم للعالم، أو له وللجاهل، وحيث لا سبيل إلى الأول، للزوم الدور، يتعين الثاني. ولا معني للقول: بأنه حيث لا سبيل إلى التقييد يمتنع الإطلاق (١)، ضرورة أن امتناع الإطلاق، يستلزم لغوية قاطبة الأدلة، فيكون لها الإطلاق بالضرورة. نعم، قد عرفت في الصورة الأولى من الصور الرئيسية، الإشكال العقلي على الإطلاق، مع حله بما لا مزيد عليه (٢). إذا تبين حدود البحث هنا، وأن الكلام حول حل مشكلة تصوير اختصاص الحكم بالعالم ولو بدليل منفصل، فنقول: لنا أن نقول: إن المقنن إذا كان يرى أن المصلحة قائمة بصورة العلم، ويرى أن ترشح الإرادة الجدية بالنسبة إلى غير العالم غير ممكن، لما لا مصلحة هناك، وأيضا يرى أن التقييد بالعلم بالحكم، لا يعقل إلا بعد ثبوت الحكم، فله أن يتوسل إلى جعل القانون، بأخذ الحكم الإنشائي في الدليل، ثم جعل الحكم الجدي بالحمل الشائع عليه. مثلا: إذا قال: " من كان عالما بحكم الخمر إنشاء يحرم عليه الخمر " فإنه إذا علم المكلف بمفاد المقدم والشرط، تكون حرمة الخمر حرمة واقعية منجزة، وإذا كان جاهلا بمفاد المقدم، فلا يجب عليه الاجتناب واقعا، ولا يحرم عليه الخمر، من غير لزوم الدور، لأن الحكم المأخوذ في ناحية الموضوع، هو مرتبة من الحكم، لا واقعه الجدي والحكم الفعلي. ولك أن تقول: إذا كان الحكم المأخوذ في الموضوع هو الحكم الإنشائي،

[١١٩]

فإذا علم المكلف بالحكم الإنشائي يصير فعليا منجزا في حقه، فيختلف الموقوف والموقوف عليه، فلا يكون دور. وبالجملة: العلم بوجوده الواقعي، لا يتوقف على الحكم الفعلي بالضرورة، وما هو الموقوف عليه هي الصورة الذهنية، لأنه من الصفات ذات الإضافة. ولكن مع ذلك كله، لا يلزم أن يكون المأخوذ في الدليل، هو العلم على وجه أن يكون تمام الموضوع، كما في " تهذيب الاصول " (١) بل يمكن أن يكون جزء الموضوع، بل وطريقا صرفا، إلا أن الجزء الآخر وذا الطريق هو الحكم الإنشائي، وإذا حصل الموضوع والشرط - وهو العلم بالحكم الشأني - يصير الحكم فعليا، وترتفع غائلة الدور، ويختص الحكم بالعالم، من غير الحاجة إلى متمم الجعل والدليل الثاني غير المفيد، كما مر. فتحصل لحد الآن: أن المقصود إن كان أخذ العلم بالحكم الفعلي الواقعي، علما مطابقا للواقع في موضوع ذلك الحكم، فهو محال، ولكن المنظور إليه هنا، هو أنه في الشريعة إذا كان الحكم مخصوصا بالعالم، فهل يعقل ويوجد وجه لتصحيحه، أم يطرح الخبر ولو كان ظاهرا في ذلك؟ وقضية ما ذكرنا إمكان ذلك، فلا يطرح الخبر، فليتدبر. نقل مختار الوالد المحقق - مد ظله - ونقده اختار الوالد - مد ظله - أن العلم المأخوذ في الموضوع إن كان تمام الموضوع، فلا دور، لأن ما هو الموضوع حينئذ هو العلم، سواء صادف الواقع، أم خالف (٢).

[١٢٠]

وغير خفي: أنه في مفروض الكلام لا يكون العلم المزبور إلا مطابقا للواقع، ضرورة أن وجوب القصر الثابت في المحمول وفي التالي، حكم واقعي، وإذا كان الموضوع والمقدم مقيدا بالعلم بوجوب القصر، يكون علما مطابقا للواقع. مثلا: إذا قال المولى: " إن كنت عالما بوجوب القصر، يجب عليك القصر " فوجوب القصر في التالي حكم واقعي، وإذا كان هو عالما في ناحية الموضوع بوجوب القصر، يكون علمه مطابقا للواقع، ولا يتصور خطأه. إن قلت: نعم، إلا أن الواقع ليس جزء الموضوع، بل الموضوع هو العلم حتى في صورة الإصابة ولو كانت دائمية. قلت: قد مر في أقسام القطع في الصورة الثانية: أنه يمكن أن يكون الملحوظ في الموضوع ذات العلم، من غير كون الواقع واردا في محط الحكم، ومجرد الملازمة الخارجية، لا تستدعي الدخالة في موضوع الحكم. ولكن فيما نحن فيه لا يرتفع الدور حتى لو كان العلم تمام الموضوع، وذلك لأن ما هو الموضوع ليس " العلم " المطلق الأعم من كونه متعلقا بالقصر وغيره، بل الموضوع لوجوب القصر " العالم بوجوب القصر " فعليه يكون التقيد داخلا ولو كان القيد خارجا، ولازم كون التقيد داخلا وجود القيد وإن لم يكن داخلا، ففي رتبة الموضوع لابد من وجود الحكم الواقعي، لأن قيد الموضوع - وهو التقيد - متوقف على ذلك بالضرورة، فيلزم الدور أيضا، فاغتنم. وهم ودفع قد تشبث العلامة العراقي (قدس سره) لحل مشاكل كثيرة (١)، بتصوير المعنى المتوسط بين الإطلاق والتقييد، المسمى بـ " الحصة التوأمة " وقد رتب عليه هنا: أن الحكم لا

[١٣١]

مطلق حتى يشمل الجاهل، ولا مقيد حتى يلزم الدور (١). وقد فرغنا عما اعتقده وأخذه معيارا لحل المعضلات، بكشف ما فيه من الخطأ والامتناع، ولا نعيده (٢). نعم، في تقريرات جدي العلامة (قدس سره) في مورد آخر، ما يفيد بحل مشكلة اختصاص العالم بالحكم، من غير انحلال الدور؛ وهو أن المولى لا يتعين عليه في توسله إلى إفادة الاختصاص، جعل الموضوع العالم بالحكم، بل له أن يأخذ عنوانا يلزم عنوان "العالم بوجوب القصر" ويترتب عليه الحكم (٣). وأنت خبير بما فيه من الإشكال في ذلك العنوان، وإن يمكن به حل المشكلة. التحقيق في جواب الدور وبالجملة: حل مشكلة الدور عندهم غير ممكن، وأما ما تعرضوا له من الوجوه، فكله راجع إلى حل مشكلة الاختصاص، فرارا من لزوم الدور، وقد عرفت أنه أيضا غير تام. نعم، ما ذكرناه في صدر البحث ينحل به الدور، ويلزم منه الاختصاص، ولكنه أيضا - بوجه - فرار منه بتغيير الأمر، ضرورة أن المفروض في المسألة، هو أخذ العلم بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم، وهذا يختص بصورة كون الحكم في الموردين فعليا، وفي مرتبة واحدة. ولأجل ذلك نقول: إن هنا توضيحا وتحقيقا، وهو أن المجعول في القضايا الحقيقية، إن كان على وجه يكون الحكم فعليا بفعلية الموضوع في الخارج، يلزم

١ - نهاية الأفكار ٣: ١٥. ٢ - لاحظ ما تقدم في الجزء الثاني: ١٢٣. ٣ - لم نعتز عليه عجالة في مطانه من "مطرح الأنظار". (*)

[١٣٢]

الدور، وأما إذا كان معنى الحكم الفعلي: هو كون الحكم على العنوان المأخوذ، فعليا غير متوقف على أمر غير حاصل في مرتبة الجعل، لا التنجز، فلا يلزم الدور، بل يكون الدور من الدور المعني. مثلا: إذا قلنا: بأن قوله: "العالم بوجوب القصر يجب عليه القصر" معناه أن من تحقق في الخارج، وكان عالما بوجوب القصر أولا، فيكون عليه القصر، بمعنى أن التالي يترتب في الجعل على المقدم، وحيث يكون التالي قيد المقدم، فلا بد من تحقق التالي أولا، ثم ترتبه عليه ثانيا، وهذا لا يعقل في المعنى الشخصي والحكم بمرتبته الفعلية. وأما إذا كان معنى القضية المذكورة: أنه في مقام الجعل، يكون الحكم بالنسبة إلى الموضوع المفروض فعليا، وأن الموضوع بيد الجاعل، ولا يتوقف ما هو الموضوع على أمر خارجي، وهو علم المكلف بالتالي أولا، فيكون المحمول والتالي أيضا بالضرورة بيد الجاعل، فيجعل الجاعل، ويتصور الموضوع، ويوقع الحكم عليه، ويكون بين الموضوع والحكم معية في نفس الجاعل من غير توقف. وإذا تحقق الموضوع في الخارج، يكون الحكم حاصلًا معه في زمان واحد، ولا يعتبر تقدم الموضوع على الحكم بحسب التحقق خارجا، بل هما يوجدان معا، لما لا عليه - بحسب الواقع - بين الموضوع والحكم، ضرورة عدم السنجية، بل كل واحد من مجعولات المولى ومتصوراته. وما اشتهر: "من سبق الموضوع على الحكم سبقا بالعلية" غلط في كل مقام، حتى على مذهب العدالة. فعلى ما تحرر، يكون الحكم في قوله: "العالم بوجوب القصر يجب عليه القصر" فعليا وإن لم يوجد في العالم مكلف. نعم، لا ينتج هذا الحكم إلا بعد وجود الموضوع في الخارج، وفي هذه

المرتبة لاتوقف، ولا دور. وبالجملة: الأحكام فعلية على عناوينها، وما ربما يقال: إنها فعلية بمرتبة، وإذا تحققت العناوين فهي فعلية بالمرتبة الأخرى (١)، في غير محله، كما تحرر. وقيد الموضوع والحكم يوجدان معا بحسب الزمان، وبمجرد العلم بالحكم وبالتالي يكون الموضوع حاصلًا، وتحليل تقدم الموضوع على الحكم تقداً بالعلية وسبقاً بالرتبة، غير صحيح، فاعتنم. نعم، إذا اخذت شرطية وجود العلم بالحكم خارجاً لترتب الحكم، فلا بد من تقدمه الزماني، وهو يستلزم الدور، لتحقق السبق الزماني، وإلا فلو كان نفس الوجود الخارجي موضوعاً، فيكون الحكم معه في ذلك الزمان معية زمانية، لا رتبية، فإنها بين العلل والمعاليل، والمعية الزمانية باعتبار المولى والجاعل، فلا دور أيضاً، فليتأمل جيداً. إن قلت: يلزم بناء عليه، كون العلم في ناحية الموضوع فرضياً وتصورياً، أي أن من تصور وجوب القصر يجب عليه القصر، فإنه لا يستلزم الدور، ولكن لا يلزم منه اختصاص الحكم بالعالم على الوجه المقصود، للزوم كون المتصور لوجوب القصر موضوع الحكم، مع أن الأمر ليس كذلك، ضرورة أن وجوب القصر مخصوص بالعالم التصديقي به. قلت: كلا، بل الموضوع في مقام العنوانية ليس إلا " من كان عالماً بالعلم التصديقي بوجوب القصر، يجب عليه القصر " إلا أن الحكم فعلي وإن لم يكن في الخارج موجوداً عالماً به، وإذا وجد فيوجد بلازمه، الذي هو في اعتبار الجاعل قيد الموضوع ونفس المحمول. وإن شئت قلت: هذه القضية تشبه في وجه القضايا الضرورية بشرط

المحمول، مثلاً إذا قلنا: " زيد القائم قائم " فإن كان لزوم المحمول متوقفاً على القيام السابق، لسبق الموضوع، فيلزم الدور، ضرورة أن القيام في الموضوع والمحمول شخصي، وأما الموضوع والمحمول في الخارج فهما واحد، ولا سبق لزيد المتقيد على المحمول سبقاً بالعلية، بل هو مجرد اعتبار الجاعل والمخبر بالضرورة، فلا دور، ولا توقف. وإن شئت قلت: لا دور، لاختلاف الموقوف والموقوف عليه باختلاف الوجود الذهني والخارجي. ومما يؤيد ما أيدناه: أن المولى والمقنن العرفي إذا جعل قانوناً على هذه الكيفية، وهي أن العالم بوجوب القصر يجب عليه القصر، يفهمه العقلاء، ويعاقبون العالمين التاركين، دون الجاهلين، من غير أن يختلج في أذهانهم أمر، ويصل المولى إلى مرامه ومقصوده، وهو إفادة الاختصاص، وعدم اشتراك الجاهل معه في الحكم. فتحصل: أن العلم بالحكم مع كونه علماً تصديقياً، ومع كون الحكم فعلياً، وشخص ذلك الحكم، لا يلزم منه الدور في محيط التقنين والفعلية، ولا في الخارج وفي طرف التنجز. والسر كل السر: أن الحكم ليس موقوفاً، بمعنى نشوئه من الموضوع، بل هو ناشئ من المولى، ومتعلق به، وملازم معه. ومن هنا يظهر ما في الحاشية للعلامة الأصفهاني (قدس سره): من لزوم الخلف (١)، فإنه إذا كان الموضوع والحكم حاصلين معا في الزمان، لا يكون خلف، وإنما الخلف ناشئ من تقدم أحدهما على الآخر. ويظهر مما سلف ما في ذيل كلامه: " من أن العلم إذا كان تمام الموضوع،

[١٣٥]

يلزم لغوية جعل الوجوب، لأنه لا يكون باعثا بعد كون العبد عالما به " (١) فإنه - مضافا إلى ما مر مرارا: من عدم اللغوية في جعل المماثل من غير كونه من التأكيد (٢) - أنه في المفروض من البحث، يكون الجعل بداعي كون علمه مطابقا للواقع، وهذا يكفي للجعل الجدي، فأغتنم. بقي شئ: حول تكفل الدليل لقيدية العلم في الموضوع والحكم هل يعقل أن يتكفل الدليل الواحد لكون العلم قيذا للموضوع وللحكم - بعد الفراغ عن إمكانه - أم لا ؟ وجهان. والأقرب هو الأول، لأن قوله: " الخمر المعلومة حرام " إذا كان مجملا بحسب المعلومية، وأن المراد هل هو معلومية الخمرية، أو معلومية الحرمة ؟ فحيث يحتمل الأمر أن يؤخذ بالقدر المتيقن، فيكون المولى واصلا إلى مرامه عندئذ، اتكالا على الدليل الواحد وعقل المكلفين، فتدبر. تذييل حول أقسام القطع وما يختص به من الأحكام ما مضى من أقسام القطع، يجري في الظن في الجملة، وحيث إن المسألة قليلة الجدوى جدا، يكون تكرارها من اللغو المنهي عنه. وغير خفي: أن المراد من " الظن " هو الشخصي منه، دون النوعي كالأمارات، وإن كان بحث التقاسيم يشترك بين الكل، إلا أن النظر في هذا البحث إلى قيامها مقام القطع والظن، فلا ينبغي جعلها مورد النظر في كيفية الأخذ في الدليل، كما لا يخفى. وعلى كل حال، فلا بأس بذكر بعض المطالب الخاصة ضمن تنبيهات:

[١٣٦]

التنبيه الأول: لا يجري في الظن ما مر من التقسيم المخصوص بالقطع، وهو اعتباره في الدليل لأجل أصل الكشف المشترك تارة، وأخذه أخرى: لأجل كشفه التام، فإنه من خصائص القطع. نعم يجوز أخذه باعتبار كشفه الناقص وحده. ويختص الظن على المشهور، بأخذ الظن المعترف تارة، وأخرى: الظن على الإطلاق، حتى يشكل الأمر أحيانا في مرحلة الإثبات، وأما على ما سلكناه - من إمكان سلب الاعتبار عن القطع (١) - فلا اختصاص له بالظن. التنبيه الثاني: في صورة أخذ الظن في الدليل. تارة: يكون مقيدا بكونه معتبرا. وأخرى: مقيدا بعدم الاعتبار. وثالثة: مطلقا، نحو " إذا ظننت بوجوب القصر يجب القصر " مثلا. ففي الفرض الأول، يلزم عدم وجوب القصر في صورة العلم إذا أخذ الظن على الصفتية، بل وعلى الطريقية الناقصة، ولازمه رد العمل عن العلم، فيندرج في تلك المسألة التي اتفقوا على امتناعها، وقد مر بيانها (٢). وفي الفرض الثاني، كما إذا ورد " إذا ظننت ظنا غير معتبر بوجوب القصر، يجب القصر " يلزم التناقض، كما إذا أخذ الاحتمال، ضرورة أنه إن حصل الظن غير المعترف، يكون موضوعا، ولكن لا يتمكن من الامتثال إلا إذا حصل الظن المعترف، وإذا حصل الظن المعترف يخرج عن الموضوعية للحكم، فلا يتمكن المولى من تحريك العبد إلى مأموله ومرامه. وأما في الفرض الثالث، فلازم الدليل هو اعتبار الظن، فرارا من اللغوية فيكون كالفرض الأول.

[١٢٧]

وما ذكرناه يجري في صورة كون الظن متعلقا بالحكم، لا بالموضوع، لجواز كون مظنون الخمرية محرما. نعم، إذا كان موضوع التحريم منحصرًا بمظنون الخمرية - حتى يكون مقطوع الخمرية حلالا - يشكل الأمر، لا من ناحية الشبهة العقلية كما لا يخفى. وبالجملة: هذا من غير فرق بين كونه تمام الموضوع، أو جزء الموضوع. وغير خفي: أنه لا يتصور حينئذ كون الظن تمام الموضوع، سواء صادف، أم لم يصادف، كما مر في القطع (١). نعم، يمكن في صورة المصادفة كونه تمام الموضوع أيضا، فاعتنم. التنبيه الثالث: بناء على ما ذكرناه في الفرض الأول، يتبين وجه سقوط هذا البحث بحسب الأثر والنتيجة، ضرورة أن الظن ليس مأخوذاً على وجه يكون العلم غير كاف عنه. وعلى هذا، يكون مأخوذاً على وجه المنجزية، أو الطريقية المشتركة في كافة الموارد، كما في الظن بالضرر في السفر، وفي الصوم، وفي عدد الركعات، أو بدخول الوقت عند الغيم، وبالقبلة، ونحو ذلك، فإن الظن إما يحمل فيها على الطريقية المحضة، فيلغى دخالته رأسا، كما في موارد أخذ العلم أحيانا، نحو قوله تعالى: * (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض...) * (٢) وقوله تعالى: * (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) * (٣) وغير ذلك. أو يحمل على الجزئية والكاشفية والطريقية، المشتركة فيها سائر الأمارات حتى القطع.

١ - تقدم في الصفحة ١٠١ - ٢ - البقرة (٢): ١٨٧ - ٣ - البقرة (٢): ١٨٥. (*)

[١٢٨]

فما أفاده بعضهم: من تعين الوجه الأول (١)، غير صحيح، إلا بدعوى أن فهم العرف يقتضيه (٢). وأما توهم تعيينه، لأجل امتناع الموضوعية والطريقية، أو جزء الموضوعية والطريقية، فقد عرفت فساده في القطع بما لا مزيد عليه (٣). هذا تمام الكلام في المقام. وأما أخذ الحكم المضاد والمماثل، أو الشخصي، فهو كالقطع في الإمكان والامتناع، وقد عرفت امتناعه الغيري بالنسبة إلى الضد والمثل في مفروض البحث، وإمكانه بالنسبة إلى الشخصي (٤)، فليتأمل.

١ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٣٢ - ٢ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٤٨٥ - ٣ - تقدم في الصفحة ١٠١ وما بعدها.
٤ - تقدم في الصفحة ١٠٩ - ١١٤. (*)

[١٢٩]

المبحث الرابع قيام الأمارات والاصول مقام القطع ويتم الكلام حوله من خلال جهات:

[١٣٠]

الجهة الاولى: في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض وهذا مما لا بحث فيه، وتكفي له نفس أدلتها الناهضة على إمضاءها، أو

القائمة على تأسيسها واعتبارها، فكل أمانة، أو أصل اعتبر في حكم الأمانة، أو يكون محرزا ولو حيثيا، كقاعدة التجاوز والفراغ، أو محرزا مطلقا، كالاستصحاب على المعروف بينهم (١)، يقوم مقام هذا القطع، ويوجب تنجز الواقع عند الإصابة، وبصير معذرا عند الخطأ. والمراد من هذا القطع، أعم مما لا يؤخذ في الأدلة رأسا، أو يكون مأخوذا، ولكنه غير دخيل في موضوع الحكم أصلا، وذلك لأن معنى حجية هذه الأمانات والاصول، ليس إلا ذلك، فتشترك مع القطع في هاتين الخاصتين. نعم، على ما سلكناه في باب جعل الطرق والأمانات، وكيفية الجمع بينها وبين الأحكام الواقعية (٢)، لا تكون الأمانات معذرة اصطلاحا، لأن الحكم الواقعي في صورة الخطأ منتف، فلا واقع حتى يحتاج إلى التعذير. وهكذا على السببية، فإنه لا تخلف ولا خطأ، فتأمل.

١ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦، درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٢١، نهاية الأفكار ٣: ٢٦، تهذيب الاصول ٢: ٢٩. ٢ - يأتي في الصفحة ٢٥٠ - ٢٥٢ (*).

[١٣٢]

وغير خفي: أن البحث عن خاصة الاصول من المحرزية وغيرها، موكول إلى محاله، وإنما نشير إليها هنا على القول بكونها محرزة ومنجزة في الجملة، وإلا فلو قلنا: بأن الاستصحاب كأصالة الحل، أو قلنا: بأن قاعدة التجاوز مثلها، فلا قيام، كما لا يخفى. ومما اشير إليه يظهر: أن المسألة ليست مبنية على تنزيل الأمانات مقام القطع الطريقي، بل هي والقطع في عرض واحد في الأمانة والكاشفية، أو في البناء على العمل بها عمل القطع، من غير نظر في ذلك إلى الطولية والنيابة، خلافا لما يستظهر من جمع منهم، حيث توهموا أن القطع أمانة ذاتية، وسائر الأمانات أمانة بالتنزيل (١)، فكأنها أمانة مجازية وادعائية، وهذا - مضافا إلى عدم شاهد له في الأخبار والآثار - يكذبه العقل والعقلاء. نعم، إحراز الاصول المحرزة وأمانة الأمانات التعبدية - بناء على إمكانها، كما هو الحق، ولعل الاستصحاب منها - يكون إحراز ادعائيا وإلحاقيا حكما، ويكون حجة كسائر الأمانات والاصول العقلية، من غير كونها نائبة عنها في تلك الجهة. وبالجملة: حديث النيابة والتنزيل غير صحيح. نعم كون النظر في التعبير المزبور، إلى أنه لو اخذ أحيانا القطع الطريقي المحض في دليل، تكون سائر الأمانات قائمة مقامه في هذا الاعتبار، فاعتنم، وتفصيله في مقصد الظن. وتوهم: سقوطها عن الأمانة عند وجود القطع (٢)، في غير محله، لأنه في

١ - تقارير المجدد الشيرازي ٢: ٢٥٢، درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣١، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٢٢ وما بعدها، نهاية الدراية ٣: ١٢ و ٥٧، نهاية الأفكار ٣: ١١. ٢ - منتهى الاصول ٢: ٢٤ (*).

[١٣٣]

الأمانات أيضا يكون الأمر كذلك، إذا كانت إحداها أقوى من الأخرى. هذا مع أن وجود القطع الموافق مع الأمانة، لا ينافي قوة الأمانة، ولذلك لو زال القطع تبقى الأمانة. مثلا: إذا كان قاطعا بعدالة زيد، وقامت الأمانة عليها أيضا، ثم زال القطع، تكون الأمانة باقية على قوتها، ووجود القطع المخالف بالقياس إليها، كتبدل القطع بالعدالة

إلى القطع بالفسق، فلا يكون موردا للأول من غير أن يكون الثاني نائبا عن الأول، فتأمل وافهم. الجهة الثانية: في قيامها مقام القطع الطريقي المأخوذ في الموضوع على أن يكون جزء وحيث وقع فيه الكلام من أجل أن نفس أدلة حجيتها تكفي، أم لا بد من التماس دليل آخر، لامتناع كون دليل الاعتبار جامعا للحجية والتنزيل، فالكلام هنا يقع في مقامين: المقام الأول: في إمكانه وفيه قولان، يظهر من العلامة الخراساني (قدس سره) امتناعه، وذلك إما لأجل ما يظهر منه من أن الجمع بين اللحاظين: الآلي والاستقلالي في دليل واحد ممتنع، وفيما إذا اخذ القطع طريقا ودخلا في الموضوع، يلزم الجمع المزبور، ضرورة أن قضية الطريقية هي النظرة الآلية، وقضية الموضوعية هي الاستقلالية (١)، كما مر في أقسام

١ - كفاية الاصول: ٣٠٤. (*)

[١٣٤]

القطع مع نقده (١). أو لأجل أن الجمع بين اللحاظين ولو كانا اسميين، غير ممكن، ولو كانت أدلة اعتبارها في مقام تنفيذها وتنزيلها مقام القطع، يلزم كونهما ملحوظين معا (٢). وهذا الذي أفاده يورث امتناعه، من غير فرق بين كون القطع جزء الموضوع، كما في مفروض بحثنا، أو كونه تمام الموضوع، كما لا فرق بين كونه مأخوذا على الطريقية، والصفية. ومن هنا يظهر: أن نظره من " الآلي " ليس معنى حرفيا واقعيًا. وبالجملة: إنه (قدس سره) لا يقول بامتناع قيام الأمارات والاصول المحرزة مقام القطع، بل يدعي أن الدليل الواحد، لا يتمكن من إفادة الحجية والتنزيل معا، ولابتعدد الأدلة من هذه الجهة، فالتنزيل ممنوع إلا مع قيام القرينة. وهذا لا يورث إجمال الأدلة، لظهوره في جعل الحجية بدوا، ولو كان بين جعل الحجية والتنزيل جامع لقلنا به، وإنما الشأن عدم وجود الجامع، ضرورة أن النظر في جعل الحجية إلى المؤدى - بالفتح - وفي التنزيل إلى المؤدى - بالكسر - فتدبر، ومن هنا يظهر: أن ما في " تهذيب الاصول " نقلا عنه (٣)، غير تام. أقول: هنا وجهان لحل هذه المشكلة العامة: الوجه الأول: أن القطع المأخوذ في الدليل على وجه الكاشفية، ويكون موضوعيا طريقيا، جزء كان، أو كلا، مرجعه إلى أن ما هو المأخوذ، هو القطع بما هو محرز وكاشف، فدليل حجية الأمارات والاصول المحرزة، إذا كان مفاده إلحاقها بالقطع في الأمارية والكاشفية، أو كان مفاده إمضاء ما عليه العقلاء وبنائهم - وهي الطريقية والمنجزية - لأجل الكشف النوعي، يكون حاكما على الدليل المأخوذ فيه

١ - تقدم في الصفحة ١٠٢ - ١٠٣. ٢ - لاحظ درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٩. ٣ - تهذيب الاصول ٣: ٣٢. (*)

[١٣٥]

القطع الطريقي، كسائر الأدلة الحاكمة على الأدلة المحكومة، كحكومة قاعدة الحل والطهارة على قوله: " لا صلاة إلا بطهور " (١) ولا يصح التعبير عنه بـ " الحكومة الظاهرية " (٢) لما سيأتي في محله: من أن الحكومة واحدة، وإنما الاختلاف في الحاكم والمحكوم. فبالجملة: تكون قضية النسبة بين دليل حجية الأمارات والاصول المحرزة، تقديم أدلتها على الدليل المشتغل على القطع الطريقي

الموضوعي. هذا فيما إذا كان القطع المأخوذ طريقاً، وأما إذا كان صفتياً فلا يكفي هذا الوجه للتنزيل. ثم إنه لو كان المجعول في باب الطرق والأمارات والمرضي به في إمضاءها، جعل المؤدى منزلة الواقع في الآثار، أو جعل المؤدى واقعا ثانويا، فالمعروف بينهم أن هذه المشكلة غير قابلة للحل (٣). وأنت خبير: بأن تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وجعل الواقع الثانوي عقيب التأدية، لا ينافي أن يكون النظر - بحسب مقام الإثبات - إلى تتميم الكشف اصطلاحاً، وإلغاء الاحتمال المخالف في مقام الجعل والظاهر، والرضا بما عليه بناء العقلاء، وإمضاء عادتهم في الطرق، ويكون في صورة الخطأ تنزيل وجعل، وحيث إنه إذا قامت الأمانة لم تثبت صورة خطئها، فتكون ممصاة على ما عليه الطبع العرفي، فتقوم كلها مقام القطع الطريقي، جزء كان، أو كلا، لولا اختصاص الصورة

١ - الفقيه ١: ٣٥ / ١٢٩، تهذيب الأحكام ١: ٤٩ / ١٤٤، وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١، الحديث ١. ٢ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٩. ٣ - كفاية الأصول: ٣٠٤، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٢١ - ٢٢، نهاية الأفكار ٣: ٢١ - ٢٢ و ٥٥. (*)

[١٣٦]

الثانية بإشكال آخر، يأتي إن شاء الله تعالى (١). الوجه الثاني: جعل الحجية، وتنزيل المجعول منزلة القطع، اعتباران مختلفان، ولكن لا يلزم أن يكون الاعتبار الثاني، ملحوظاً في الدليل الآخر المتكفل له بالاستقلال، بل يكفي أن يكون الاعتبار الثاني لازماً للاعتبار الأول. فإذا دل الدليل على نفوذ الأمارات العقلانية عند الشرع، وعلى حجيتها - تأسيساً كما في الأمارات التعبدية والأصول المحرزة، أو إمضاء كسائر الطرق - فلازم إطلاق هذا الدليل ترتيب جميع الآثار، من غير النظر إلى كل أثر بالاستقلال، بل يكفي كون النظر إلى كونها كالقطع في الآثار، فإذا كان القطع له الكاشفية والمنجزية والطريقية، تقوم هذه الأمارات مقامه، وهكذا الأصول المشابهة لها في الاعتبار، وإن لم تكن مثلها في الواقع، وتكون مثلها في الجملة، كما لا يخفى. وإذا كان القطع في موضوع مأخوذاً على وجه الصفتية، فهي أيضاً - لمكان كونها محكومة بحكمها على الإطلاق - تقوم مقامه. فبالجملة تحصل: إمكان كون الدليل الواحد، متكفلاً لتنزيلها منزلة القطع بأقسامه. ولكن الشأن في أن هذا الدليل غير موجود في أدلة الأمارات، لأن دليلاً ينحصر في إمضاء ما عليه العقلاء، وارتضاء الشرع بها. ولو كان فيما بينها ما يدل على شيء، فهو لا يدل على أنها كالقطع، حتى يترتب عليها آثاره. فالمشكلة العامة المذكورة، مندفة بما ذكرناه بما لا مزيد عليه، فلا شبهة - بحسب مقام الثبوت - في هذه الجهة والجهات الآتية بحمد الله وله الشكر. وتحصل: أن معضلة " الكفاية " وهي امتناع تكفل الدليل الواحد للحجة

١ - يأتي في الصفحة ١٤٣ - ١٤٤. (*)

[١٣٧]

والتنزيل معاً (١)، منحلة جداً. ولا ينبغي الخلط بين الجهة المبحوث عنها، وبين عدم وجود الدليل الناهض على تنزيل الأمارات منزلة القطع على الإطلاق في الآثار. إن قلت: إذا كان من قيام الأمانة حصول صفة وصورة - كما في القطع - في صفع النفس وافق الذهن،

كان لإطلاق ترتيب الآثار مجال، وأما في الطرق النوعية والأمارات العقلانية الخاصة، فلا يحصل منها صورة ذهنية تكون صفة، حتى تقوم مقام القطع الصفتي، فلا يعقل ذلك من هذه الجهة، وهكذا في الأصول المحرزة، وما هو أمانة تعبدية (٢). قلت: نعم، إلا أن ما هو الموضوع في الدليل والمأخوذ فيه، ليس عنوان "القطع" بما هو القطع، لأن القطع لا يتعلق به الأمر والنهي، بل بالمأخوذ هو عنوان "المقطوع". مثلاً: إذا ورد: "لا تشرب إذا قطعت بالخمير" أو "إذا علمت بوجوب القصر يجب" فهو معناه أن الخمر المقطوع بها والخمر القائم على خمريتها القطع، محرمة، والصلاة القائم على وجوبها القطع واجبة، فإنه عندئذ تقوم مقامه سائر الطرق والأصول المحرزة، لأنه صفة لمن قام عنده، وليس صفة لفاقد الأمانة والحجة، كما لا يخفى. ولك أن تقول: إن هذه العويصة لا تنحل إنصافاً بالبيان المزبور، فلو حصلت من قيام الأمارات صفة، فهو يكفي حسب تنزيل الأمانة منزلة القطع على الإطلاق، وإلا فلو لم تحصل منها صفة نفسانية، أو كان الظن الشخصي على خلافها، فلا يعقل ترتيب الآثار بمجرد الإطلاق، لانتفاء موضوعه وهو وجود الصفة الناقصة، حتى يترتب عليه آثار وجود الصفة الكاملة. بل يمكن دعوى: أن المشكلة لا تختص بصورة فقد الصفة، لأنه في صورة

١ - كفاية الأصول: ٣٠٤. ٢ - لاحظ تهذيب الأصول ٢: ٣٧، مصباح الأصول ٢: ٣٥. (*)

[١٣٨]

حصول الصفة أيضاً، لا يكفي الإطلاق المزبور، لأن حصول الصفة وعدمه، سيان في جعل الأمانية والكاشفية، وحجية الأمارات العقلانية. وكان ينبغي أن نذكر هذه العويصة في الجهة المتصدية لقيام الأمارات مقام القطع الصفتي (١)، كما لا يخفى. نذير يمكن حل مشكلة "الكفاية" بوجه ثالث: وهو أن الدليل الواحد إذا كان متكفلاً لتنزيل الأمارات مقام القطع، فلازمه حجيتها، لما عرفت أنه مع عدم حجيتها، يستتبع المناقضة إذا كان مأخوذاً قيماً للحكم، لا الموضوع. مثلاً: إذا ورد: "الخمر المعلومة حرمتها حرام" وقلنا: بأن دليل الأمارات العقلانية نزلها منزلته، فيصير هكذا "إن الخمر المعلومة بالعلم العادي النظامي حرام" فإن كان هذا العلم العادي حجة فهو، وإلا فلا يعقل أن يصير النهي والتحريم زاجراً على الدوام، ولأجل الفرار من اللغوية، لا بد من استنباط اعتبار هذا العلم العادي. نعم، إذا اخذ في الموضوع فإنه يلزم الحجية، إلا أنه يمكن أن تكون الحجية لازمة العادي، ويساعده الفهم العرفي، فيقصده المقنن، فيكون الدليل الواحد بمدلوله المطابقي، متكفلاً للتنزيل، ومدلوله الالتزامي للحجية. وتقدم الحجية على التنزيل، لا يستدعي كونها بمدلول مطابقي، فإن الالتزامي والمطابقي إذا حصلوا معاً ولو في زمان مقارن، يكفي لنيل المولى ما هو مراده ومقصوده، فاعتنم. المقام الثاني: في النظر إلى أدلة حجية الأمارات والحق فيها: أنها ليست إلا متكفلة لتنفيذ ما عليه العقلاء، وليست فيها - حتى

١ - تأتي في الصفحة ١٤٤ - ١٤٥. (*)

[١٣٩]

رواية - تشير إلى أصل الجعل، أو تميم الكشف، أو إلغاء احتمال الخلاف، أو جعل الوسطية في الإثبات، بل كل هذه الأمور اصطادات لغوية، وعبارات خطابية، تنبئ عن المعنى الواحد الذي يحصل من سكوت الشرع، وعبره على ممر العرف والأقوام، وسننهم وأدابهم، فما هو الحاصل من ذلك السكوت، هو الحاصل من تلك الأخبار المضبوطة في محالها. وقد جمعها سيدنا الاستاذ الفقيه البروجردي (قدس سره) في مقدمات "جامع الأحاديث" (١) وتفصيله في محله (٢)، وإجماله ما اشير إليه. فعلى هذا، قيام الأمارات العقلانية منزلة القطع الطريقي في محط البحث، مما لا إشكال فيه ثبوتاً، ولا إثباتاً، فلو كان القطع جزء الموضوع على الطريقة، يكفي لنيابة الأمارات العرفية نفس دليل اعتبارها وإمضاءها، وتكون مقدمة عليها بالحكومة. وأما تسمية هذه الحكومة بـ "الظاهرة" فلا مانع منها، لأن النظر إلى إفادة أنها ليست دائمية، لأنها في مورد الشك، بخلاف الحكومة الواقعية الأولية، أو الحكومة الواقعية الثانوية، فافهم وتأمل، والأمر سهل. وهم ودفوع قد تبين فيما مضى من أقسام القطع: أن القطع كما يمكن أن يكون مأخوذاً على نحو الطريقة المشتركة بينه وبين سائر الطرق، يمكن أن يكون مأخوذاً موضوعاً على نحو الطريقة الكاملة التامة المختصة به (٣)، وعلى هذا لا يمكن أن تكفي نفس أدلة حجيتها وتتميم كشفها لقيامها مقامه، بل لابد إما من دليل يدل

١ - جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٦٨ - ٣٠٨. ٢ - يأتي في الصفحة ٢٥٣. ٣ - تقدم في الصفحة ٩٩ - ١٠١. (*)

[١٤٠]

على أنها مصداق العلم والقطع تعبداً وادعاءً، وتتميم كشفها حكماً بلحاظ هذا الأثر، وهذا مما لا سبيل إليه في أدلة حجية الأمارات بالضرورة. وما اشتهر من هذه التعابير حولها، وأن قضية أدلتها أنها العلم، وتتميم كشفها، وإلغاء احتمال الخلاف، وأمثال ذلك (١)، كلها خطابه وذوق شعري، لا واقعية لها في الآثار. أو تقوم قرينة على أن القطع المأخوذ في الدليل، اخذ على الطريقة المشتركة، ولكنها أيضاً غير موجودة. وتصير النتيجة أن: المناقشة العقلية في قيامها مقام القطع الطريقي مندفة، لكن الأمر في مرحلة الإثبات مشكل، خلافاً لظاهر الأكثر من الالتزام بذلك (٢)، تبعاً للشيخ المفصل بين القطع الطريقي والصفتي (٣). ويمكن أن يندفع هذا: بأن قضية التبع في الآثار، والمراجعة إلى الأخبار، هو أن المراد من "العلم" و "القطع" المأخوذ في المآثر والروايات، ليس ما هو مصطلح أهل المنطق الذي لا يحتمل الخلاف، بل "العلم" فيها يطلق على الحجة، وعلى العلوم العادية والنظامية، لقلّة العلم الحقيقي الجازم في متعارف المسائل والموضوعات، فكما أن العلوم المأخوذة فيها على الطريقة المحضة محمولة على الحجج العقلانية والعقلية، كذلك العلم والقطع الموضوعي محمول على ذلك، فاحتمال كون النظر في أخذ القطع إلى الكاشفية التامة، بعيد جداً.

١ - درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣١، درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٣١، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧ و ٣١، نهاية الأفكار ٣: ١١، مصباح الاصول ٢: ٢٥٥ - ٢٥٤ - تقارير المجدد الشيرازي ٢: ٢٤٩، كفاية الاصول: ٣٠٣، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٢١، نهاية الأفكار ٣: ١٨، نهاية الاصول: ٤٠٤. ٢ - فرائد الاصول ١: ٦٠. (*)

وعلى هذا بيتني قيام الأمارات مقام اليقين المعبر في الركعات الأولى، أو الصلاة الثلاثية والثنائية، فإنه وإن كان " القطع " المأخوذ في الأدلة (١) ظاهراً في الطريقية، وحمله على الصفتية في نهاية البعد، لاستبعاد العرف له إلا مع قيام القرينة، ولكن احتمال كونه مأخوذاً على الطريقية الكاملة موجود، فإن ثبت الوجه الأخير فالقيام مسلم، وإلا فمجرد كونه طريقاً لا يكفي لقيامها مقامه. وهم ودفع آخرين إذا كان الموضوع مركباً من القطع والواقع، ويكون مقيداً ذا جزأين، فإثبات أحد الجزأين بنبأ الأمارات مقام القطع، لا يكفي لإثبات الجزء الآخر. وبعبارة أخرى: إذا كان موضوع الحرمة " الخمر المعلومة والمقطوع بها " فإقامة الأمارات مقام الجزء الثاني - وهو القطع - لا يكفي لإحراز الجزء الآخر، ولا للمعنى الحرفي المتوسط، وهو التقيد الموجود بينهما، فلا يكفي مجرد دليل حجيتها لقيامها مقامه (٢). وفيه: أنه بعد مفروضية كون القطع طريقاً، ومأخوذاً بما هو أمانة وكاشف مشترك، فدليل إمضاء سائر الكواشف العقلانية، يتصدى بنفسه لحصول الموضوع المقيد، ضرورة أنه بمجرد قيام خبر الثقة على خمرية المائع الموجود، يثبت الجزء الآخر والتقيد قهراً، وما يظهر من " الكفاية " (رحمه الله) من حديث الدور (٣)، فهو أقرب إلى الدور المعني.

١ - لاحظ وسائل الشيعة ٨: ١٨٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل، الباب ١، الحديث ١ و ٧.
٢ - لاحظ نهاية الدراية ٣: ٣٠٦، ٣٠٦ - ٣٠٧، كفاية الأصول: ٣٠٦ - ٣٠٧، (*).

نعم، على مبناه من أن الأمارات نزلت منزلة الواقع (١)، يشكل تنزيل الأمارات منزلة القطع، إلا على القول بالملازمة العرفية. والذي يسهل الخطب: أن المبني باطل، وقوله (عليه السلام): " فما أديا إليك عني فعني يؤديان " (٢) ليس ناظراً إلى ما أفاده، وتفصيله في محله (٣). ويمكن أن يقال: بأن تنزيل الأمارات منزلة الجزء، لا يتم به إحراز الجزء الآخر، إلا بدعوى أن ذلك هو مقتضى حجية الأمانة، وإلا يلزم اللغوية. وأنت خبير: بأن هذه اللغوية مما لا يجب الفرار منها، لعدم اختصاص أدلة حجية الأمارات بصورة خاصة، وهي قيامها مقام العلم المأخوذ في الدليل، فقضية الصناعة عدم كفاية نفس أدلتها للتنزيل. نعم، لا يبعد صحة دعوى: أن ذلك هو مقتضى الفهم العرفي، مثلاً إذا ورد " الخمر المعلومة حرام " وفرضنا أن المقصود منه هو أن الخمر الذي قامت على خمريته الحجة حرام، ثم ورد " أن إخبار الثقة حجة " أو " إخبار ذي اليد حجة " فلا محالة ينتقل العرف - بلا إمهال - إلى محرمية الخمر القائم على خمريتها خبر الثقة، من غير أن يعتني بالشبهة المعروفة (٤)، فافهم واغتنم. هذا، وأما في موارد جعل الشرع اليد أمانة على الملكية بعد سقوطها عند العقلاء للقرائن الخاصة، كما تحرر تفصيله في محله، وهكذا في موارد سائر الأمارات التي يمكن استفادة حجيتها بتأسيس الشرع، كما إذا قلنا: بأن حجية الأخبار مع الوسائط الكثيرة، ليست عرفية وعقلانية، ولكنها حجة قطعاً في

١ - درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢١، ٢ - الكافي ١: ٣٣٠ في حديث طويل: " العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان " ٣ - يأتي في الصفحة ٢٥٣، ٤ - يأتي في الصفحة ٥٢١، (*).

الشريعة، فإنها تكون أمانة، لا كالأمارات: أما أنها أمانة، فلترتب آثارها عليها. وأما أنها ليست كسائر الأمارات، فلأنها ليست عقلائية كاشفة نوعا، فهي أيضا كسائر الأمارات في الآثار، كما لا يخفى. وسيمر عليك احتمال كون جميع الأمارات العقلانية بناءات عقلائية، ومسألة الكشف والأمانية عن الواقع مما لا أساس لها، لا شخصا، ولا نوعيا، بل هذا الأمر من الغرائب الموجودة بين الناس، وتفصيله إن شاء الله تعالى في كتاب الظن (١) (٢). الجهة الثالثة: في قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ تمام الموضوع فربما يمتنع ذلك، لأجل أن العلم المزبور يرجع إلى الصفتية، ويخرج عن الطريقية، ضرورة أن كون العلم تمام الموضوع، يلزم أن يكون الواقع في جنبه كالحجر في جنب الإنسان، فلا يبقى على الطريقية، وعلى هذا لا تقوم الأمارات مقامه بمجرد قيام الدليل على اعتبارها. وبالجملة: ما يظهر من القوم من قيامها مقامه إذا كان مأخوذا على الطريقية ولو كان تمام الموضوع (٣)، في غير محله. اللهم إلا أن يقال: بأن المأخوذ في الدليل على الطريقية، إذا كان تمام الموضوع، يرجع إلى أن الواقع وإن لم يكن له المدخلية في الموضوع الشرعي، ولكنه مما لا بد منه، لما أنه بدون ذلك الموضوع لا يحصل العلم، وبدون الواقع

١ - بلغنا إلى هنا يوم پنج شنبه ١٣ / جمادى الاولى ٩٣ بمناسبة تعطيلي تابستان به تأخير افتاد. (منه (قدس سره)). ٢ - يأتي في الصفحة ٢٦٩ - ٢٧٠. ٣ - تقدم في الصفحة ١٤٠، الهامش ٢. (*)

لا يتحقق الموضوع الشرعي، كما مر في مطاوي البحوث السابقة، فإذا كان الأمر كذلك، يكون العلم الموضوعي المأخوذ على نحو الكشف والطريق، باقيا على حاله، وتقوم الأمارات مقامه قهرا، حسب أدلة حجيتها واعتبارها. وأما ما قد يقال: من أن العلم المأخوذ موضوعا لا يوجد تمام الموضوع (١)، فهو غير واضح، لما أشرنا فيما سلف إلى أن موضوع جواز الاقتداء يكون من هذا القبيل (٢)، فبدبر. فأمثلة الشيخ الأعظم (٣) وإن كانت غير واضحة، ولكن ما ذكره العلامة النائيني والعراقي (رحمهما الله) (٤) أيضا غير جيد. وغير خفي: أن الإشكال الأخير لا يأتي في هذه الصورة، لعدم لزوم إحراز الواقع، ضرورة أن العلم تمام الموضوع. الجهة الرابعة: في قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ صفة في الدليل قد اشتهر بين أبناء الفضل، جواز قيام الأمارات مقام العلم المأخوذ صفة في الدليل، بشرط كون الدليل المتصدي لذلك غير الدليل الناهض على حجيتها (٥)، فلا يكفي مجرد تلك الأدلة لذلك التنزيل. ولأحد أن يقول: بأن هذا مما لا يمكن ولو بدليل آخر، وذلك لأن قضية كون العلم مأخوذا صفة، هو أن المعتبر وجود هذا النعت النفساني في صقع النفس، فإن كان في موارد الأمارات صفة الظن، وتنزل هذا الظن منزلة العلم، فقيامه مقامه

١ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ١١. ٢ - تقدم في الصفحة ١٠٦. ٣ - فرائد الاصول ١: ٦. ٤ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ٢٥ - ٢٦، نهاية الأفكار ٢: ٢٢. ٥ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٢٦، نهاية الأفكار ٢: ٢٢. (*)

بالحكومة الواقعية مما لا بأس به، ولكن الشأن أنه في موارد حجية الإمارات، لا يعتبر الظن النفساني، فلا يوجد أحيانا صفة حتى تنزل منزلة العلم، وتقوم مقامه بالضرورة. هذا إذا كان النظر إلى الظن الشخصي. وأما إذا كان النظر إلى الظن النوعي، فيكفي دليل اعتبار الأمانة للتنزيل، ضرورة أن هذه الصفة أمر حاصل دائما، وهو لازم جعل الحجية. مثلا: إذا كان موضوع التحريم " الخمر المعلومة بالعلم الصفتي " وورد دليل على " أن إخبار الثقة حجة وعلم " فلا يمكن التفكيك بين طريقتي هذا العلم وصفتيته، لأن كل من قام عنده خبر الثقة على خمرية شئ، يكون متصفا بالعلم النوعي، وبهذه الصفة نوعا قهرا وطبعاً، فيكون موضوع الدليل الأول محرزا وحاصلا، فتدبر جيدا. وبعبارة أخرى: الأمر يدور مدار أمرين: إما يكون الدليل الثاني غير كاف أو يكون الدليل الأول كافيا، فإنه إن حصل من الإمارات ظن نفساني، وقام دليل على أنه علم فيكفي، وأما إذا لم يحصل ذلك الظن الشخصي، فلا يكفي الدليل الثاني. وإن أريد من " الظن " المزبور النوعي منه، فيكون قوله: " الظن النوعي علم " كافيا لإفادة الحجية، ويكون حاكما على قوله: " لا تجوز الشهادة إلا مع العلم " (١) فلا حاجة إلى الدليل الثاني، والأمر بعد ذلك كله سهل، لقلّة نفعه. الجهة الخامسة: في قيام الاستصحاب مقام القطع أما القطع الطريقي المحض، فهو بما أنه منجز ومعزز، ويكون من الحجج العقلانية، يقوم مقامه الاستصحاب، سواء قلنا: إنه أمانة، أو كالأمانة، أو أصل

١ - راجع وسائل الشريعة ٢٧: ٣٤١، كتاب الشهادات، الباب ٢٠، الحديث ٢. (*)

[١٤٦]

محرز، أو غير محرز، ضرورة أن الشرع يصح أن يأخذ العباد على مقتضى الاستصحاب، وأن التكليف ينتج به سواء أجرى في نفسه، أو في قيده وشرطه، فلو شك في بقاء التكليف الكذائي، وكان متيقنا، فلا بد من القيام بوظيفته، لأنه كما ينتج بالعلم ذلك التكليف، كذلك ينتج بالاستصحاب. نعم، لو كانت حاله حال أصالتي الحل والطهارة، حتى يكون المجمعول أمرا آخر في ظرف الشك، فلا ينتج به ذلك التكليف المعلوم سابقا، لأن المنظور فيه ليس إلا جعل تكليف مماثل لما سبق، من غير نظر إليه رأسا، وسيظهر بعض الكلام حول أصالتي الحل والطهارة إن شاء الله تعالى (١). وما في " تهذيب الاصول " من المناقشة في قيام الإمارات والاصول مقام القطع، من جهة أن معنى " النيابة والقيام مقامه " هو كون الأمانة مثلا فرع القطع (٢)، في غير محله، لأن المقصود من هذه التعابير، بيان أن مقتضى أدلة الإمارات والاصول، عدم اختصاص الحكم المأخوذ في موضوعه القطع بالقطع الوجداني، بل هو أعم منه ومن الطنون الخاصة ولو كانت الطنون الخاصة والقطع في هذه المرحلة عرضيا، وبحسب التكوين واللب طوليا، فلا تخلط. وأما القطع المأخوذ في الدليل موضوعا، فإن قلنا: بأن الاستصحاب أمانة إمضائية، أو أمانة تأسيسية كما هو الأظهر، وأن الأخبار ناطقة بأن " من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه " (٣) وأنه " على يقين من وضوئه " (٤) فيكون في افق الادعاء والاعتبار اليقين السابق موجودا، كما تكون حياة زيد باقية في ترتيب

١ - يأتي في الصفحة ١٥١ - ١٥٢. ٢ - تهذيب الاصول ٢: ٣٦ - ٣٧. ٣ - الخصال: ٦١٩، وسائل الشريعة ١: ٣٤٦، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ٦. ٤ - وسائل الشريعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١. (*)

جميع آثار الحياة، فقيامه مقام القطع الطريقي المأخوذ موضوعاً، مما لا بأس به، والإشكالات المتوجهة إلى قيام الأمارات تأتي هنا مع أجوبتها، فلا فرق حينئذ بين كونه جزء الموضوع أو كله. وأما قيامه مقام القطع الصفتي، فعلى ما قويناه في محله (١)، يمكن دعوى كفاية أدلة حجيته لقيامه مقامه أيضاً، نظراً إلى أن مفاد أدلة الاستصحاب، إذا كان هو التعبد بمصدق اليقين في ظرف الشك، فإذا قيس دليله إلى قوله: " لا يجوز الاقتداء إلا بمعلوم العدالة " يكون حاكماً عليه، لأجل أن العلم طريق منجز، والاستصحاب أيضاً اعتبر طريقاً منجزاً، وإذا قيس إلى قوله: " لا تجوز الشهادة إلا مع اليقين " يكون حاكماً عليه، لأنه على يقين. وتوهم لزوم الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي (٢)، مندفع بما تحرر في محله (٣)، فإن ما هو المأخوذ في دليل الاستصحاب ليس إلا مفهوم " اليقين " وما هو المأخوذ في دليل الاقتداء هو الطريقي، وفي دليل الشهادة هو الصفتي، والمفهوم صادق عليهما، وجامع بينهما بالضرورة. وبشهد لما ذكرناه الوجدان، فإن العرف إذا لاحظ الأدلة، لا يجد مناقضة في البين، ويجمع بين الكل بلا انتظار. نعم، بناء على ما هو المعروف بين المتأخرين: من أن مفاد أدلة الاستصحاب هو التعبد ببقاء المتيقن (٤)، أو التعبد بالحكم المماثل (٥)، فقيامه مقام الصفتي مشكل، بل ويشكل أن يقوم مقام الطريقي أيضاً، وذلك لما قالوا في باب الأمارات: من أن

١ - يأتي في الجزء الثامن ٤٠٤ - ٤٠٦. ٢ - كفاية الاصول ٣٠٦. ٣ - تقدم في الجزء الأول: ٦٣ - ٦٤ وفي هذا الجزء: ١٠٢. ٤ - كفاية الاصول ٤٢٥، نهاية الدراية ٥: ٦٢، منتهى الاصول ٢: ٣٧٥، مصباح الاصول ٣: ٥. ٥ - نهاية الدراية ٥: ٧ و ٦٣. (*)

المجعول فيها إن كان التسوية بين المؤدى والواقع، فلا تقوم مقام القطع، وإن كان الوسطية في الإثبات والحجية تقوم (١)، وهذا بعينه يجري في المقام، فإنه إن كان النظر إلى مؤدى الاستصحاب ومتعلق اليقين والشك، فلاوجه لقيامه مقام القطع الطريقي. ولو صح دعوى الملازمة العرفية بين التنزيلين - بأن إبقاء المتيقن ملازم في نظر العرف لإبقاء اليقين - للزم منه قيامه مقام الصفتي أيضاً، لأن التعبد ببقاء اليقين، يستلزم التوسعة في الدليل الثاني في المثال السابق، فيكون حاكماً عليه حسب إطلاق الملازمة. ولكن الشأن أن الملازمة المزبورة غير معلومة جداً، ودعواها مجرد كلام بلا بينة، ولا برهان، كما لا يخفى، فما في كلام بعضهم في غير المقام من التلازم، غير متين. بقي شئ: إن قلنا: بأن مفاد أدلة الاستصحاب إطالة عمر اليقين، والتعبد بصدق اليقين في ظرف الشك (٢)، من غير النظر إلى أمر آخر، فيتربط عليه جميع آثار اليقين، سواء كان مأخوذاً على الطريقية، أو الصفئية، جزء، أو كلا، وسواء اخذ على المنجزية والمعذرية، أو غيرهما. وأما إذا كان مفاد أدلته التعبد ببقاء المتيقن، على أن يكون اليقين السابق منجزاً له ومعذراً، فلا بد من حمل " اليقين " المأخوذ في الأدلة موضوعاً، على المنجزية والمعذرية، ضرورة أن صفة التنجيز والتعذير، من الأوصاف المشتركة بين اليقين، وبين كل شئ اعتبره الشرع حجة. وعلى هذا يشكل قيام الاستصحاب أيضاً مقام القطع الطريقي، لعدم إمكان

[١٤٩]

حمل " اليقين " المأخوذ في الدليل على هذه الصفة، فإن وصف القطع الواضح، هو كونه طريقاً وأمانة وكاشفاً، والتنجز والتعذير من الاعتبارات العقلانية المترتبة على هذه الكاشفية، فما دام لم تقم قرينة على ذلك، يتعين حمل " القطع " المأخوذ موضوعاً على الطريقية بالضرورة عرفاً. فما اشتهر بين المتأخرين، من قيامه مقام القطع الطريقي إذا كان أصلاً منجزاً (١)، غير صحيح، ومجرد قولهم: " إنه من الاصول المحرزة (٢)، لا يتم إلا برجوعه إلى أن الشرع اعتبر بقاء اليقين في ظرف الشك، أو اعتبر التعبد باليقين المماثل لليقين الأول في الآثار، لأن صفة الإحراز من تبعات اليقين، لا المتيقن، فالقول بأن الاستصحاب من الاصول المحرزة، معناه في الحقيقة: أنه أمانة تأسيسية شرعية، باعتبار التعبد الذي أمره بيد الشرع سعة وضيقاً. بقي أمر آخر: إذا كان القطع مأخوذاً في الموضوع على وجه يكون فيداً وجزءاً، مثلاً إذا ورد " الخمر المتيقنة خمريتها حرام " ففيما يقوم الدليل على نفوذ الأمارات العقلانية، يمكن أن يحكم بحرمة الخمر القائمة على خمريتها إحدى الأمارات الممضاة، لأنه بعد قيامها عليها ينتزع " أن هذه الخمر متيقنة الخمرية ". وأما كفاية الاستصحاب عن ذلك (٣) فتمنع، لأن الأصل لا يفي إلا بإثبات أن ما في الخارج هو الخمر، وأما انتزاع الصفة المزبورة بعد قيام الأصل، فيكون من لوازم الأصل بعد جريانه ونفوذه، وإثبات هذه اللوازم به ممنوع، ضرورة أن التعبد

١ - تقريرات المجدد الشيرازي ٢: ٢٥٥، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي: ٣: ٢١، نهاية الأفكار ٣: ٢٢، نهاية الاصول: ٤٠٤، ٣ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦، نهاية الأفكار ٣: ٢٦، نهاية الاصول: ٤٠٤، تهذيب الاصول ٣: ٣٩، ٢ - نهاية الأفكار ٣: ٢٦، (*).

[١٥٠]

ببقاء اليقين، يلزم كون الخمر متيقنة الخمرية، فإن كان الاستصحاب أمانة فهو، وإلا فلا يمكن ترتيب الآثار بعد التعبد المزبور. وهكذا الالتزام ببقاء ما في الإناء خمراً، فإنه يلزم كون ما في الإناء خمراً منجزاً خمريته، وهذا لا يثبت باستصحاب الخمرية إلا على الأصل المثبت، فتدبر. الجهة السادسة: في قيام قاعدة التجاوز والفراغ مقامه مثلاً: بعدما ورد في المعتبر: " من شك في الأوليين أعاد حتى يحفظ، ويكون على يقين " (١) وفرضنا أن أجزاء الركعة بحكمها في لزوم كونها على يقين، فهل تكفي أدلة القاعدتين لإحراز اليقين المزبور اللازم في الركعتين، أم لا؟ وجهان، وغاية ما يتمسك به: أن هذه القاعدة لا تخلو من كونها عقلانية (٢)، وتصرف الشرع برفض هذه الجنبية وتأسيس الأصل العملي، خلاف المتعارف، وهذا في حكم القرينة المتصلة لظهور أخبارهما في كونهما أمارتين على الإتيان والصحة، فيحزر بهما الركعة بخصوصياتهما. ويشهد لذلك قوله (عليه السلام): " بلى، قد ركعت " (٣) حيث رأى أن المشغول بالصلاة بعد التجاوز، قد أتى بها مفروغاً منها، ولازمه الأمر بالتعبد بأنه على إحراز الركوع، كما مر فيما سلف. بل قوله (عليه السلام): " إنما الشك إذا كنت في شئ لم تجزه " (٤) يشعر بأن الشك منتف وجوده، فلا بد من اعتبار ضده مقامه، وهو اليقين.

١ - وسائل الشيعة ٨: ١٨٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل، الباب ١، الحديث ٢.١ - لاحظ
فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٦١٨، مصباح الاصول ٣: ٣٩٣. ٣
- وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٣. ٤ -
وسائل الشيعة ١: ٤٦٩، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٢. (*)

[١٥١]

وبالجملة: ما هو الإنصاف قصور هذه الوجوه عن إفادة المقصود، وهو كون أدلة القاعدتين دالة على التعبد المزبور، فإن المنساق من مجموعها - مع مساعدة الاعتبار - هو الإمضاء بعد التجاوز والفراغ، فيكون ناظرا إلى المشكوك فيه بطرح الشك بعد التجاوز، وعدم الاعتداد به، من غير كونه بصدد إحداث اليقين التعبدي في طرف الشك. والذي يسهل الخطب: أنه لا يوجد في موارد القاعدتين مورد ينفع قيامهما مقام القطع الطريقي الموضوعي، أو الصفتي. وأما قيامهما مقام القطع الطريقي المحض، فهو معناه: أنه كما إذا كان قاطعا باتيان الجزء بعد التجاوز لا يكون عليه شيء، كذلك الأمر إذا شك بعد التجاوز، فيترتب عليه آثار القطع بعدم الإعادة لزوما، أو جوازا. الجهة السابعة: قيام أصل الحل والطهارة أو الاستصحاب مقامه بناء على كونه للتعبد بالحكم المماثل في طرف الشك، والذي لا ريب فيه، أنه لا معنى لقيامه مقامه بما أنه طريق أو صفة، ضرورة أن الاصول العملية ليست ذات كشف تكويني، ولا تعبدي، وليست أدلتها متعرضة لإفادة العلم واليقين، كما هو الواضح. نعم، قد عرفت: أن من صفات القطع واعتباراته العقلانية، التنجيز والتعذير، وهذه الاصول يمكن أن تقوم مقامه من هذه الجهة. مثلا: في صورة القطع بطهارة الحيوان الكذائي يصح بيعه، ولو كان مكلفا بالبيع لأجل الانفاق مثلا، يكون التكليف المزبور منجزا، وهذا القطع أيضا معذر إذا كان بحسب الواقع ذلك الحيوان نجسا، فعليه إذا شك في نجاسة الحيوان المتولد من الحيوانين، فيبني على طهارته وعلى حليته، حسب القاعدتين، ويترتب عليه آثار

[١٥٢]

القطع من التنجيز والتعذير. فقيام هذه الاصول مقام القطع الطريقي المحض أو الموضوعي - سواء كان على صفة الطريقية، أو الصفية - غير صحيح، ولكن قيامها مقامه لأجل الاعتبار الثالث - وهو نعت التنجيز والتعذير - جائز، كما مر في أوائل البحوث (١)، وأشرنا إليه أخيرا (٢)، ويأتي من ذي قبل إن شاء الله تعالى (٣). وبالجملة: بهذا المعنى يترتب على مجرى القاعدتين، ما يترتب على القطع ولو بالواسطة أو الوسائط، فتدبر جيدا. الجهة الثامنة: تقرب قيام الاصول العملية مقام القطع قضية ما سلف منا: أن ما اشتهر: " من أن القطع إما يكون طريقا، أو موضوعا، وعلى الثاني: إما يكون موضوعا على الطريقية، أو الصفية " (٤) غير تام، لأن من اعتبارات القطع المنجزية والمعدرية، التي تكون من تبعات الكاشفية والطريقية، وليست هي عينها. ولأجل ذلك إذا كان القطع مأخوذا في الدليل بوصف منجزته، يقوم مقامه الاحتمال الذي هو منجز في موارد مختلفة، إما عقلا، أو عرفا وشرعا، ولا يعقل قيام الاحتمال مقام القطع مع انحفاظ أنه احتمال، إلا فيما إذا كان القطع مأخوذا على هذه الجنبية والصفة، فلو ورد: " أن الخمر المعلومة حرام " يقوم مقامه احتمال الخمرية، بناء على كونه من الشبهات المهمت بها، وكان المراد من " العلم " صفة تنجيزه.

[١٥٣]

مثلاً: في مسألة الصلاة في المغصوب، لا يكون موضوع النهي " المغصوب الواقعي " ولا " المغصوب المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً " لعدم جواز الصلاة في صورة العلم الإجمالي بأن التوطين أحدهما: مغصوب، والآخر: نجس، مع أنه لا علم بالغصب تفصيلاً، ولا إجمالاً. نعم، الغصب منتجز، فتكون الصلاة في المغصوب المنتجز منهية وباطلة. فعلى ما حصلنا، ظهرت مواضع الضعف في كلمات القوم، بحمد الله، وله الشكر، وتبين أن هناك أمراً آخر من القطع، تقوم مقامه الاصول العملية والاحتمال البدوي، والله الهادي إلى سواء السبيل. من هنا - وهو كيفية قيام الاحتياط العقلي مقام القطع - يظهر كيفية قيام البراءة العقلية مقام القطع، مثلاً إذا ورد " أن الخمر غير المعلومة خمريتها حلال " وفرضنا أن المراد من صفة العلم هي المنتجزة، فيكون مفاد الدليل " أن الخمر غير المنتجزة خمريتها حلال " ففي مورد الشك في الخمرية، يحرز موضوع هذا الدليل بالوجدان، وهذا هو معنى قيام البراءة مقام العلم، لأن العلم المأخوذ في الدليل أعم من المنفي والمثبت، كما سيظهر في تحرير قيام البراءة الشرعية. توضيح وإفادة مما ذكرناه في طول البحث، يظهر حكم أصالة الصحة، وقاعدة القرعة، وحكم الحاكم في مثل هلال رمضان وشوال، فإن أصالة الصحة إن كانت أمانة عقلانية فتلحق بها في الآثار، وأما لو كانت أصلاً عرفياً، كما هو المشهور (١)، وقد أمضاها الشرع، فلا دليل على قيامها مقام القطع الموضوعي بأقسامه.

١ - فرائد الاصول ٢: ٧١٧، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٦٧٠، نهاية الأفكار القسم الثاني من الجزء الرابع: ١٠٠ - ١٠١. (*)

[١٥٤]

نعم، تنوب مناب الطريقي المحض، ففي موارد الاشتغال اليقيني وإن كان لا بد من البراءة اليقينية، ولكنها إذا كانت جارية تكفي عن اليقين بالبراءة. وهكذا تنوب مناب القطع بصفة التنجيز، فلو شك - بعد الفراغ من المعاملة - في صحتها، وكان تكليف منجز على تقدير صحتها، فإنه أيضاً ينتجز على فرض جريان الأصل المزبور، ولا نعني من " القائم مقامي والنائب منابي " إلا ذلك، وهو كون شئ ذا خاصة من خواص القطع. وأما القرعة ففيها قولان، بل أقوال: أحدها: أنها أمانة واقعية (١)، كما هو مفاد بعض الأخبار (٢). ثانيها: أنها أمانة تعبدية (٣). ثالثها: أنها بشرعت لحل المشاكل ورفع الحيرة في مقام العمل (٤). وعلى كل، أمرها واضح بعدما عرفت من مشابهاتها. وأما حكم الحاكم في مثل هلال رمضان، الذي لا يجوز الصوم إلا بعد إحراز رمضان، فإن كان النظر إلى مستنده من قيام البينة عنده، وهو كاف، فيحصل الإحراز بها، فيجوز الصوم، لقيامه مقام القطع الموضوعي، وتحصل الحكومة بين الدليلين، فلا معارضة. وأما إذا كان النظر إلى حكمه، كما إذا حكم لأجل الامور القائمة عنده غير

١ - القواعد الفقهية ١: ٥٤ - ٥٥. ٢ - فقال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): ليس من قوم تفاعروا وفوضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم المحق. الفقيه ٣: ٥٤ / السطر ١١. قوله (عليه السلام): كلما حكم الله عزوجل به فليس بمخطئ. الفقيه ٣: ٥٢ / السطر ٢، تهذيب الأحكام ٦: ٢٤٠ / السطر ٢٤. وقوله (عليه السلام): أي قضية أعدل

من القرعة إذا فوض الأمر إلى الله. الفقيه ٣: ٥٢ / السطر ٣، ٢ - لاحظ العناوين ١: ٣٦٤، بحر الفوائد ٣: ٢١٩ / ٤، ١١ - درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٤١٢، الرسائل، للإمام الخميني (قدس سره): ٣٤٧ و ٣٥٢. (*)

[١٥٥]

المعلومة عندنا، فلا يحرز موضوع جواز الصوم بعنوان رمضان، إلا أنه لا بد من الالتزام بالتخصيص، فيحصل التعارض المرتفع بهذا الجمع العقلاني، فاعتنم. تتميم وتكميل: في كيفية قيام البراءة الشرعية مقام القطع في تقريب قيام البراءة الشرعية مقام القطع طريقان: أحدهما: أن العلم إذا كان مأخوذاً في دليل - مثل ما إذا نذر أنه إذا كان عالماً بعدم وجوب الجمعة، تصدق بدرهم - تكون أدلة البراءة موجبة لإحراز العلم بعدم الوجوب، لأن قضية الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية تنتهي إلى تقييد إطلاقاتها بها، فيكون في مورد الجهل والشك، عالماً بعدم الوجوب الفعلي وإقعا. ثانيهما: أن أخذ العلم في الدليل، كما يكون على صفة الإيجاب بأقسامه طريقاً وصفتياً، كذلك يكون على صفة السلب، فإن عدم العلم تارة: يكون عدم العلم الطريقي وأخرى: عدم العلم الصفتي، وهكذا، ولا ينبغي الخلط بين الجهل وعدم العلم، فإن مفهوم "عدم العلم" يقبل هذه الاعتبارات، وهو من العناوين القابلة لتقييد الموضوع به. فعلى هذا، إذا أخذ في الدليل "الخمر غير المعلومة خمرتها حلال" فإن أريد من "عدم العلم" ما هو معناه البدوي، فلا معنى لقيام البراءة الشرعية النافية لرفع ما لا يعلم مقامه، لأن الموضوع في صورة الشك يكون محرزاً، من غير الحاجة إلى جريان الأصل الشرعي المزبور. وأما إذا كان المراد من "عدم العلم" عدم التنجز، أي أن الخمر غير المنتجزة حلال، فإنه يمكن تقريب التنزيل بدعوى: أن جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية محل منع، كما عليه سيدنا الأستاذ البروجردي (قدس سره) (١) والعلامة

١ - نهاية التقرير ١: ١٧٤ - ١٧٥ و ١٧٨. (*)

[١٥٦]

الإيرواني (رحمه الله) (١) فلا يكون موضوع الدليل محرزاً، فإذا جرى حديث الرفع (٢)، وقلنا: إن معناه هو أن ما لا ينتج مرفوع، فيكون الخمر مما لا ينتج، فتكون مرفوعة، وبضميمة جريان الأصل الشرعي يحرز موضوع الدليل الاجتهادي. نعم، يمكن أن تتوجه إلى هذه التقاربات شبهة المثبتية، فليتأمل يعرف. كما يتوجه إلى ما مضى من تقريب قيام البراءة العقلية مقامه: أن البراءة العقلية ليست إلا نيل العقل امتناع العقاب من قبل المولى، وهذا أجنبى عن موضوع الأدلة والقيام مقامه، كما لا يخفى. اللهم إلا أن يقال: إن فهم العقلاء بعد درك العقلاء البراءة، هو أن الخمر المشكوكة غير منتجزة، والأمر سهل جداً. تذييل: في وجه قيام العلم الإجمالي والاحتمال المنجز مقام القطع قد مر في الجهة الثامنة، وجه قيام الاحتياط العقلي والاحتمال المنجز مقام القطع. ومحصل الكلام: أنه في موارد العلم الإجمالي، إن كان موضوع الدليل "العلم" الأعم من التفصيلي والإجمالي، فالمعلوم بالإجمال يشمله الدليل، من غير احتياج إلى كون العلم الإجمالي منجزاً، ولا إلى قيامه مقام القطع. وأما إذا كان موضوع الدليل هو العلم التفصيلي، فإن أخذ على الطريقية والصفية، فلا يقوم مقامه شيئاً. وأما إذا كان مأخوذاً على صفة التنجيز، ففي موارد العلم الإجمالي يكون

١ - رسالة الذهب المسكوك في اللباس المشكوك: ٥٢ - ٥٥، ٢ - الخصال: ٤١٧ / ٩، التوحيد: ٣٥٢ / ٢٤، وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١. (*)

[١٥٧]

الحكم متنجزا، بناء على منجزية العلم. وتحصل حتى الآن وتبين فذلكة الكلام؛ وهي أن الإمارات تقوم مقام القطع الطريقي دون الصفتي، إذا كان مأخوذاً على أصل الطريقة المشتركة، لا الطريقة المخصوصة به، وهي الكشف التام تكويناً. ومن الأصول ما يقوم مقام القطع بأقسامه كالاستصحاب، حتى الصفتي منه، وأما سائر الأصول فهي لا تقوم مقام القطع، إلا القطع بما أنه منجز ومعذر. وقد تبين أخيراً وجه المناقشة في قيام البراءة العقلية والشرعية مقامه بما لا مزيد عليه، والله هو الموفق المؤيد. الجهة التاسعة: في قيام الظن الانسدادى مقامه فربما يقال بعدمه مطلقاً، لأنه لا يصير في جميع التقادير حجة عقلية كالعقل، ولا شرعية كالأمارات، بل الأحكام في دائرة العلم الإجمالي، تكون متنجزة بالعلم الإجمالي، وإنما يجب في مقام الامتثال، الخروج من عهدة التكليف المتنجز بالعلم بالترتيب، فيقدم المظنون على المحتمل (١). ويمكن دعوى: أن الظن بإصابة طائفة من التكاليف الواقع، وإن لم يكن مع قطع النظر عن العلم الإجمالي حجة، ولكنه هو مرتبة من العلم الإجمالي الكبير، فكما أن الاحتمالات في أطراف العلم بكثرتها، ترجع إلى العلم في مقام رجوع الكثير إلى الواحد، والعلم هو نفس تلك الاحتمالات بأجمعها في مقام رجوع الواحد إلى الكثير، كذلك الأمر في مورد الظن، فيكون تنجز التكليف، مستندا إلى خصوصية الظن المقترن بالعلم.

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٣١. (*)

[١٥٨]

فهو حجة بعد تمامية الانسداد بمقدماته، إما حجة عقلية على الحكومة، أو شرعية على الكشف، فتقوم مقام القطع الطريقي المأخوذ بما أنه حجة وكاشف، لا بما أنه كاشف تام، وقد مر: أن القطع بحسب مقام الإثبات مأخوذ على نحو أصل الكشف والحجية، ولا يؤخذ على نحو الكشف التام إلا مع قيام القرينة (١). هذا تمام الكلام في المقام. وأما بسط البحث حول الظن وأقسامه، وكيفية قيامه مقام الأمانة، أو قيام بعض الإمارات مقام الأخرى، فهو من اللغو المنهي عنه، وقد تبين حقيقة الأمر فيما مضى، والله هو الموفق والمؤيد.

١ - تقدم في الصفحة ١٣٩ - ١٤١. (*)

[١٥٩]

المبحث الخامس في الموافقة الالتزامية وتنقيح المسألة يحتاج إلى البحث في مقامين:

[١٦١]

المقام الأول في مرحلة الثبوت وأن إيجاب الموافقة الالتزامية هل يعقل ويمكن، أم لا ؟ وبعبارة أخرى: كما أن القطع بالتكليف، يستتبع عقلا لزوم الموافقة العملية، ويدرك العقل حتمية اتباعه عملا، وإلا فيستحق العبد العقوبة، وهكذا سائر الحجج العرفية الممضاة والشرعية، فهل يجب عقلا أو شرعا - على سبيل منع الخلو - لزوم الموافقة الالتزامية، بمعنى عقد القلب والبناء القلبي على ذلك التكليف، أم لا ؟ وحيث إن الأصحاب - رضي الله عنهم - بحثوا في مرحلة الإثبات، وذهبوا إلى عدم الوجوب (١)، والسيد المحقق الوالد - مد ظله - بحث عن مرحلة الثبوت، وناقش في إمكان الإيجاب (٢)، فلا بد من عقد المقامين. وإن كان مما يؤسف له أنه بعدما كان الأمر كذلك، فالعدول عنه يكون أولى، لأن المسائل الانفاقية لا تحتاج

١ - فرائد الاصول ١: ٣٠، كفاية الاصول ٢: ٢٧ - ٢٨، نهاية الدراية ٢: ٧٧ - ٧٨، نهاية الأفكار ٣: ٥٣ - ٥٤. ٢ - تهذيب الاصول ٢: ٤٦. (*)

[١٦٢]

إلى البحث وإطالة الكلام حولها. وبالجملة: غاية ما أفاده: " هو أن الامور الخارجية مما تتعلق بها الإرادة والاختيار، كالقيام، والقعود، والحركة، وأمثالها مما يسانخها، وأما الامور الذهنية - كالحب، والبغض، والخوف، والرجاء، ومنها: عقد القلب والبناء القلبي والموافقة الالتزامية - فهي ليست مورد الإرادة والاختيار، فلا يعقل مع العلم بعدم وجود الأسد في الدار، الخوف منه، ولا مع العلم بوجوده وحصول الخوف، عقد القلب على عدم الخوف بالضرورة. وهكذا فيما نحن فيه، فإن المكلف إن كان عالما بالتكليف، فلا يعقل عقد القلب على عدمه، حتى يجب عليه عقد القلب تكليفا، وإذا كان عالما بعدم وجود تكليف في الشرع، لا يعقل عقد القلب على وجوده، ولذلك لا يعقل أيضا التشريع بمعناه الواقعي. وما قد يتوهم: من أن قوله تعالى: * (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) * (١) دليل على إمكانه (٢)، غير صحيح، لأن الامتناع العقلي لا يرتفع بظاهر الكتاب والسنة. مع احتمال كون النظر في الآية الشريفة إلى الجحود اللفظي والعملي، لا القلبي والذهني كما لا يخفى. أقول: المراد من " الموافقة الالتزامية " ليس عبارة أخرى عن العلم بالأحكام الشرعية، والاعتقاد بما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فإنه أمر لا يخص به المكلف الخاص، بل يشترك فيه جميع الناس، سواء كان الحكم مرتبطا به، أو مرتبطا بنساء الأمة، وسواء فيه الواجبات، والمستحبات، وغيرها. وأيضا: ليس المراد من " الموافقة الالتزامية " عبارة أخرى عن عقد القلب

١ - النمل (٣٧): ١٤. ٢ - نهاية الدراية ١: ٣٧٢. (*)

[١٦٣]

على التكليف الذي يعمل به، ويشتغل به في الخارج، فإنه أمر حاصل. بل المراد من " الموافقة الالتزامية " هو البناء القلبي،

والالتزام النفساني باتباع التكليف المعلوم في ظرفه ومجمله. مثلا تارة: يكون المكلف قبل دخول الوقت، بانبا على امتثال أمر الصلاة في ظرفه، ولكنه بعدما دخل الوقت لايمثل الأمر. واخرى: يكون بانبا على عدم الامتثال في ظرفه، ولكنه يمتثل بعدما حان الوقت. وثالثة: يكون بانبا على الامتثال، ويمتثل في ظرفه. ورابعا: لا يكون بانبا على الامتثال، ولا على عدم الامتثال، ولكنه إذا حان الوقت يمتثل. فإذا كان الناس بحسب هذه الحالات النفسانية مختلفين، يمكن تحرير بحث ونزاع، حول أنه هل يجب على العباد أن يكونوا بانين على الموافقة، أم لا؟ فالمراد من " الموافقة الالتزامية " هو أنه هل يجب الالتزام بموافقة التكليف عملا، أم لا يجب عقلا، ولا شرعا؟ وبالجملة: لو كان مراد الباحثين من " الموافقة الالتزامية " أمرا آخر غير ما ذكرناه، فهو لا يرجع إلى محصل بالضرورة. وأما توهم: أن المراد منها هو لزوم تحصيل العلم بالأحكام الفرعية، فهو أمر آخر أجنبني عن المقام بالوجدان. وقياس هذه المسألة بالمسائل الاصولية من هذه الجهة: وهي أنه كما يكون الواجب الاعتقاد وتحصيله ياله العالم، وبالتوحيد، وسائر المسائل الاعتقادية الإسلامية، وهذا مما لا ينكر إمكانه، لأنه بالمقدمات والمبادئ يمكن تحصيله، ولو وصل إلى حد عجز عنه فيكون من المستضعفين، كذلك في الفروع، لا بد من الالتزام

[١٦٤]

بأن يمتثل الأوامر الفرعية، والنواهي الإلهية، حتى إذا كان شئ بوجوده الذهني مورد الأمر، فلا بد من الالتزام بذلك بتحصيله في ظرفه، وهكذا إذا كان شئ منهيًا، فالبحت في المقام يكون حول هذه المسألة، سواء كان متعلق الأمر المعلوم أمرا خارجيا، أم أمرا ذهنيا ونفسيا.

[١٦٥]

المقام الثاني في مرحلة الإثبات هل هذا الالتزام القلبي من الواجبات، حتى يكون الباني على ترك الواجب في وقته، تاركا لإحدى الواجبات الإلهية، أو من الامور التي يستقل العقل بصحة العقوبة على تركها، أم لا؟ لا سبيل إلى وجوبه الشرعي، لعدم دليل يقتضيه. وتوهم أن طائفة من الأخبار (١) - المشتملة على أن الخلود في النار، معلول هذا الالتزام، والخلود في الجنة، معلول الالتزام بأن العبد إذا كان دائم الوجود يكون دائمي الامتثال - تدل على وجوب هذا البناء، في غير مجله، لأنه لو دلت فهو من الدلالة العقلية، كما لا يخفى. وأما توهم: أن وجوب الالتزام وعقد القلب على امتثال التكليف، وإطاعة الأوامر في ظرفها إلى الأبد، وهكذا النواهي الخاصة به، من المستقلات العقلية (٢)، فقد مر في مباحث الأوامر والتجري: أن كون الأوامر الشرعية أوامر مولوية نفسية، محل المناقشة (٣)، فإن العقل لا يدرك إلا وجود الملازمة بين النار والمحرمات وترك الواجبات، وبين الجنة والامتثال، وأما درك لزوم الطاعة، ولزوم شكر المنعم، ولزوم العبودية، فهو كله ممنوع، وتفصيله في مباحث التقليد.

١ - وسائل الشيعة ١: ٥٠، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٦، الحديث ٤.
٢ - درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٧٨. ٣ - تقدم في الجزء الثالث: ١٥٢ - ١٥٦، وفي هذا الجزء: ٧٠ - ٧١. (*)

ولو سلمنا لزوم هذه الامور - ومنها: البناء والالتزام المذكور، لأنه لازم مشكورية العبد - فلا وجه لكونه مستتبعا للعقاب أو العتاب، كما تحرر في مباحث التجري (١). بقي شئ: قد أشرنا في مطاوي البحث إلى أن المسألة لا تكون من خصائص القطع، بل هي أعم منه ومن سائر الحجج الإلهية العقلانية أو الشرعية. نعم، في موارد العلم الإجمالي، لا يمكن الالتزام إلا بالمعنى الإجمالي. وأما في موارد دوران الأمر بين المحذورين، فلا يعقل الالتزام، لا على المعاني المحتملة في المسألة المذكورة سابقا، ولا على الوجه المحرر عندنا، ضرورة أنه لا معنى لعقد القلب على ما هو المعلوم بالإجمال وراء نفس العلم واليقين المفروض. وأما عقد القلب والالتزام بالامتثال، فهو في مفروض البحث غير ممكن، لما لا يتمكن من امتثال الأمر والنهي. ودعوى: أنه يلتزم بذلك الحكم وإن لا يعلم به (٢)، من قبيل دعوى: أنه يلتزم بوجود الأسد مع العلم بعدم الأسد، أو الشك في وجوده. وغير خفي: أنه لو أمكن الالتزام للزم التشريع، لأنه من قبيل الالتزام بما لا يعلم، فافهم وتأمل، فإنه حقيق به. ثم اعلم: أن وجوب الموافقة الالتزامية - بالمعنى الذي جعلناه محور البحث - لا يمنع من جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي: أما في الموارد التي يلزم من جريانها المخالفة العملية فواضح، ضرورة أن عقد القلب على المعنى الإجمالي، لا ينافي التعبد الظاهري بالخلاف في الموارد الخاصة.

١ - تقدم في الصفحة ٦١ - ٦٥ - ٢ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٤٥. (*)

نعم، إذا كان معنى لزوم الموافقة الالتزامية: هو الالتزام بنجاسة مجموع الإناءين، فهو ينافي ذلك، لأن الالتزام بنجاستهما، يستلزم كون كل واحد معلوم النجاسة، وهو ينافي جريان الأصل المتقوم بالشك. وأما في مثل دوران الأمر بين المحذورين، أو في الموارد التي لا يلزم من جريانها المخالفة العملية، فلا وجه لتوهم مانعية الوجوب المزبور، إلا إذا كان مفاد الاستصحاب الجاري في الطرفين مثلا، هو الإحراز، والالتزام بذلك ينافي العلم الإجمالي بعدم تمامية أحد المحرزين. ولكن الشأن أن ما هو مورد الالتزام، هو المعنى الإجمالي الواقعي، أو التفصيلي الظاهري، والتنافي بينهما كالتنافي بين الحكم الواقعي والظاهري. وبعبارة أخرى: يلتزم العبد بأن كل واحد من الإناءين، تنتج النجاسة، ويلتزم بنجاسة واقعية واحدة في البين. وغير خفي: أن ظاهر كلمات جل منهم، أن المراد من " وجوب الموافقة الالتزامية " هو عقد القلب على المعلوم (١)، وهذا غير راجع إلى معنى محصل، وظاهر من يقول: بأن الموافقة الالتزامية تابعة للعلم في التفصيل والإجمال، هو أنه دائر أيضا مدار العلم وجودا وعدما، كما يظهر من العلامة العراقي (٢) وبعض آخر في ذيل البحث (٣)، وبناء على هذا فلا بد من أن يكون المراد من " الموافقة الالتزامية " ما أبدعناه في المسألة، فتدبر.

١ - كفاية الاصول: ٣٠٩، درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٤٥، نهاية الدراية ٣: ٧٧ - ٧٨.
٢ - نهاية الأفكار ٣: ٥٤ - ٥٥ - ٣ - مصباح الاصول ٢: ٥٢. (*)

قد اشتهر بين المحصلين: أن العلم الإجمالي كالتفصيلي، فكما أن التفصيلي ينجز ويعذر، كذلك الإجمالي، فلو علم إجمالاً بوجود صلاة الظهر أو الجمعة، فعليه الامتثال، فإن طابق الواقع فهو، وإلا فهو معذور، للعلم. ولو خالف المعلوم بالإجمال، وصادف الواقع، لا يعذر، لتنجز التكليف بالعلم ولو كان مجملاً. وقيل الخوض في بحوث هذه المسألة، لا بد من الإشارة إلى أمور: أحدها: في حقيقة العلم الإجمالي إن من الأسئلة الدارجة عن الأفاضل، هو كيفية تعلق العلم الإجمالي بالخارج، وبعبارة أخرى: إن آثار العلم الإجمالي، فرع كون العلم الإجمالي معنى معقولاً، وإذا شك في ذلك لشبهة عقلية، يسقط البحث عن آثاره. وتلك الشبهة: هي أن العلم الإجمالي - بالمعنى المصطلح عليه في الكتب العقلية - واضح لدى أهله، ضرورة أن العالم صورة العلم التفصيلي، وهي منكشفة قبل تحققه بانكشاف الذات لدى الذات، لأن هذا الانكشاف يستلزم انكشاف لوازم الذات من الصفات والآثار، وذلك هو العلم التفصيلي، وهذا هو العلم الإجمالي (١).

١ - لاحظ الحكمة المتعالية ٦: ٢٤٣ و ٢٧١. (*)

وأما في المقام، فربما يشكل كما استشكل الأمر في الواجب التخيري، وفي بيع الفرد المردد. والذي هو الحق الصريح في المسألة، أنه من مقايسة العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، يعلم معنى "الإجمال" وأنه لا يكون في نفس العلم ولا في المتعلق إجمال، خلافاً لما اشتهر بينهم: "من أن الإجمال ليس في العلم، بل هو في المتعلق" (١) وذلك لأن العلم التفصيلي مثلاً بخمرية ما في الإناء، هو العلم بالأمور المختلفة المتعاقبة في الوجود، والمتلازمة في التحقق، فإن من يعلم بأن ما في الإناء الخاص خمراً، يعلم بوجود الخمر، وبطبيعتها، وبمقولاتها، ومنها: مقولة الأبن الخاص بها. فالعلم التفصيلي يرجع إلى العلوم الكثيرة بالجواهر والأعراض، التي يكون كل واحد مستقلاً في المعلوماتية والمجهولية، فربما يعلم بوجود الخمر، ولا يعلم بلونها، لأجل الشركة بين لونها ولون آخر يشبه الخمر، أو يعلم بوجودها وكيفية، ولا يعلم بأينها ومكانها، فيكون - لأجل وجود المشاركات - جاهلاً بمقولة الأبن، وهكذا. فإذا كان عالماً بجميع الخصوصيات، يعلم تفصيلاً بوجود الخمر، ولا يعقل حينئذ أن يحصل العلم الإجمالي، وهذا يشهد على أن الإجمال، ناشئ من الجهل ببعض المقارنات. وإذا كان جاهلاً بإحدى الخصوصيات، يلزم لأجل المشاركة الجهل، فيكون العلم المقرون بالجهل، علماً بأصل الوجود في الدار، وجاهلاً بأنه في الجانب الشرقي أو الغربي، فالعلم الإجمالي هو العلم المقرون بالجهل، ولا إجمال في الحيثية

[١٧٣]

المعلومة بالذات، ولا في المتعلق، وإنما الإجمال أمر يعتبر وينتزع، أو يخترع من التفارق المزبور. ومن هنا يظهر: أن تعلق الإجمال بالخارج، كتعلق التفصيل بالخارج، فإن الخارج مورد الإضافة بالعرض والمجاز، ومعلوم بالعرض، وما هو المعلوم بالذات هو الوجود الذهني. فعلى ما تحرر وتحصل إلى هنا، تنحل هذه المشكلة في المقام. وأما مشكلة الوجوب التخييري، فقد حلت في محلها (١)، ومشكلة بيع الفرد المردد، مذكورة بحلها في كتابنا الموضوع في البيع وأحكامه (٢)، والله هو المؤيد المسدد. ثانيها: في بيان محل النزاع إن محل النزاع، هو أن التكليف المعلوم بالعلم التفصيلي، كما يكون منجزا عند كافة العقول، ولا قصور من ناحية العلم في تنجيذه، فهل إذا كان ذلك التكليف مورد العلم الإجمالي، يلزم قصور في تنجزه لأجل إجمال العلم، أم لا؟ فما هو مورد البحث، هو الفحص عن قصور العلم وعدمه، وأما المعلوم فلا قصور فيه، ويكون حكما فعليا. إن قلت: ربما يشكل ثبوت الفعلية لأجل الإجمال، لاحتمال كون الفعلي هو الواصل بالتفصيل، فلو كان البحث بعد الفراغ عن الفعلية، للزم منه الإقرار بالتنجيز طبعاً. قلت أولاً: قد تحررنا في المجلد الأول معنى الشأنية والفعلية (٣)، وأثبتنا

١ - تقدم في الجزء الرابع: ٧ وما بعدها. ٢ - هذه المباحث من كتاب البيع للمؤلف (قدس سره) مفقودة. ٣ - تقدم في الجزء الثالث: ٤٣٣ - ٤٢٤. (*)

[١٧٤]

هناك أن من الفعلية، الأحكام الصادرة عن المبادئ الإلهية للإجراء، والمبلغ للامة وإن لم تصل إلينا للموانع الطبيعية الخارجية، فإنها لا تخرج عن الفعلية بعدم الوصول المزبور، فلا تقوم الفعلية بالوصول حتى تلزم الشبهة المذكورة. وثانياً: أن الجهة المبحوث عنها، هي أن حيثية إجمال العلم، هل تستلزم قصورا ولو تقديراً، بمعنى أن التكليف المعلوم بالإجمال، لو كان معلوماً بالتفصيل يكون فعليا، فهل الإجمال في العلم يورث منع الفعلية، أم لا؟ فبالجملة: ما ربما يتخيل (١) من أن من الأصحاب من ارتكب الخلط، وقال: بأن العلم الإجمالي لا يؤثر في شئ من الأطراف، لأن المعلوم بالإجمال هي المرتبة الأولى من الحكم، وهي مرتبة الإنشاء، وعلى هذا لا منع من جريان الاصول النافية في جميع الأطراف، لأنها تنفي المرتبة الثانية من الحكم (٢) فهو - لو صحت النسبة - غير تام تحقيقاً، كما سيظهر. ثالثها: في أن البحث عقلي محض ما هو مورد الكلام في المقام مخصوص بالبحث العقلي، ولا ربط له بالأدلة الشرعية، ضرورة أن الجهة المبحوث عنها هنا: هي أن العلم الإجمالي هل هو كالتفصيلي، أم لا، في الآثار العقلية، أو العقلانية؟ وأما جريان الاصول الشرعية ذاتاً، وعدم جريانها، فهو موكول إلى مباحث البراءة والاشتغال. نعم، البحث عن أن العلم الإجمالي علة تامة، فيكون مانعاً من الجريان، أم هو مقتضٍ للتنجيز لولا الترخيص، فيكون الحكم المعلوم بالإجمال، منجزاً بعد العلم وعدم وجود المؤمن، وإلا لو كان معلوماً، ولكن كان هناك مؤمن، فلا يكون منجزاً،

[١٧٥]

ينتهي إلى البحث عن جريانها، فيرجع إلى محله إن شاء الله تعالى (١). وبعبارة أخرى: لو بنينا في هذه المسألة على الاقتضاء، يبقى مورد للبحث عن الجريان وعدمه في المباحث الآتية، وإلا فلا، لأنه بعد كونه علة تامة لا يبقى وجه لجريانها، كما لا تجري مع العلم التفصيلي، وسيأتي زيادة توضيح ذيل الوجه الرابع إن شاء الله تعالى، كما يأتي في محله: أن حديث العلية والاقتضاء، لا يرجعان إلى محصل (٢). رابعها: في الوجوه والأقوال في المسألة فإن في توضيحها ما ينفك لأصل البحث في جوهر المسألة: فمنها: أن العلم الإجمالي - كالثبوت البدوي - لا يؤثر في شيء، ولا يزاحم البراءة العقلية، فضلا عن الشرعية، ولا يعد بيانا. وغاية ما يمكن الاستناد إليه لتوجيهه: أن ما هو المتبين للمكلف لا تصلح المؤاخذة عليه، وما تصلح المؤاخذة عليه غير متبين، فما هو المتبين هي الكبرى الكلية " وهي أن الخمر حرام " ولكنه لا تصلح المؤاخذة على ذلك، وما هو غير المتبين هو الخمر، ضرورة أن ما هو الموجب لتنجز التكليف والكبرى الكلية، هو انضمام الصغرى إليها، والصغرى هي مجهولة، ولا وجود للواحد المردد في الخارج حتى يكون هو الصغرى للكبرى المعلومة. وتوهم: أن الارتكاب الثاني يوجب العلم بالمخالفة القبيحة غير نافع، ضرورة أنه في الشبهة البدوية تجري البراءة العقلية، ويجوز الاطلاع على حال تلك الشبهة بالعلم بحصول المخالفة ووقوعها، كما هو الظاهر.

١ - يأتي في الجزء السابع: ٢٨٠ وما بعدها. ٢ - يأتي في الصفحة ١٧٧ - ١٨١. (*)

[١٧٦]

أقول: ربما يتوهم أن المحققين: القمي، والخونساري، ذهبا إلى هذه المقالة (١)، وسيأتي أنهما - يحتمل بقوة - يقولان بمقالة " الكفاية " هنا، أو يقولان بالتفصيل بين العلم الإجمالي بالتكليف، وبين العلم الإجمالي بالحجة. وبالجملة: إنكار أصل الأثر للعلم الإجمالي - مضافا إلى أنه خلاف البناءات العقلية، والاحتجاجات العرفية - ينافي الصناعة، فإن قضية الشكل الأول في موارد العلم التفصيلي هو " أن هذا الخمر حرام " ضرورة أنه إذا احرز أن ما في الإناء خمر، وطبق عليه الكبرى، تصير النتيجة: " أن ما في الإناء حرام ". وأما إذا علمنا إجمالا: بأن هذا أو ذلك خمر، يجوز تطبيق الكبرى الكلية على هذا أو ذلك، فنقول: " هذا أو ذلك حرام، لأن الخمر حرام " فإذا وجدنا بعد تمامية الشكل الأول، أن هذا أو ذلك حرام، فيكون نظير الدليل الوارد اجتهادا ودليلا خاصا، بأن هذا أو ذلك حرام، فهل يمكن لك إجراء البراءة العقلية، بدعوى: أنه لا يعلم حين المخالفة عنوان الخلاف والعصيان، لاحتمال كون الحرام بعد ارتكاب الطرف الأول هو الطرف الأول، ويكون الثاني مباحا بحسب الواقع ؟ ! فارتكاب جميع الأطراف غير جائز بالضرورة في مرتبة العقل. ولا يخفى: أن التحريم التخيري الذي حررنا تصويره في محله (٢) بيان، فلا يجوز ارتكاب المجموع، وأما إذا فرض التحريم المزبور من باب العلم الإجمالي، فإنه حينئذ يثبت البيان عند العقل، ولا يجوز الافتحام في المجموع، لتمامية الشكل الأول بحسب الواقع بالضرورة. ومما ذكرنا توجيهها لهذا القول، يظهر ضعف ما أفاده العلامة النائيني وغيره

[١٧٧]

في المقام (١)، فإنه وجه بارد، ويتوجه إليه ما في كلامهم عليه، فلا تخلط. ومنها: أن العلم الإجمالي مقتض، ويجوز الترخيص على خلافه، فلا تحرم المخالفة القطعية. وهذا هو الطاهر من " الكفاية " حيث قال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف، وكانت مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالا، بل قطعاً. ومحذور المناقضة إنما هو المحذور بين الحكمين: الظاهري، والواقعي في الشبهة غير المحصورة، بل الشبهة البدوية. وتوهم: أن التكليف فيهما لا يكون بفعلي، مندفع بثبوت الفعلية في غير المحصورة، وباحتمالها في البدوية، فما به التفصي عن المحذور فيهما، كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة. فالعلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الافتضاء، لا في العلية التامة، فيوجب التنجز لو لم يمنع عن التنجز دليل وترخيص عقلي، كما في غير المحصورة، أو شرعي كما في المحصورة، حسب قوله (عليه السلام): " حتى تعرف الحرام منه بعينه " (٢) انتهى ملخص مرامه (٣). وبالجملة: إن الفرق بين القولين المزبورين: أنه في الأول يكون العلم الإجمالي كالشك البدوي بالنسبة إلى البراءات الثلاث: العقلية، والعقلانية، والشرعية، وفي الثاني يكون مثله في خصوص البراءة الشرعية، دون العقلية والعرفية، والنتيجة واحدة.

١ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٧٥ - ٧٦، مصباح الاصول ٢: ٧٠. ٢ - عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: " كل شئ يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك أبدا حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه ". الكافي ٥: ٣١٢ / ٣٩، تهذيب الأحكام ٧: ٢٣٦ / ٨. ٣ - كفاية الاصول: ٣١٤. (*)

[١٧٨]

أقول: يتوجه إليه أن تجوز المخالفة القطعية بنحو الجد، لا يمكن أن يصدر من المولى الواحد، ضرورة أنه يمكن أن يرخص الأب في مخالفة الجد، وأما الرب فلا يعقل أن يرخص في مخالفة نفسه، للزوم كون الواحد الشخصي، مصب الإرادتين المتخالفتين غير القابلتين للاجتماع، بل يقبح الترخيص بالمخالفة والعصيان. فلو تبدل الحكم الواقعي الفعلي إلى الشأني، فلا مخالفة كما لا يخفى، ولو كان الحكم فعليا فالمناقضة غير مرتفعة، حتى في الشبهة البدوية، فضلا عن غير المحصورة، وقد تحرر منا وبأني تفصيله أن الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، غير معقول بمعناه الواقعي، وما هو المعقول هو إنكار الواقعية في مرتبة الحكم الظاهري، بمضي الشرع عن الواقعيات، نظرا إلى بعض الأمور المهمة، والأغراض الأساسية، وتفصيله في الآتي إن شاء الله تعالى (١). وبالجملة: في مفروض البحث وهو تعلق العلم الإجمالي بالحكم الفعلي، لا يعقل الترخيص في المجموع. هذا، وفي الشبهة غير المحصورة بيان آخر يأتي في محله (٢)، كما أن لنا جمعا بين الأحكام على نعت بديع، فانتظر حتى حين (٣). وأما فيما إذا كان المفروض، تعلق العلم الإجمالي بالجهة الفعلية اللولائية، فلا منع من دعوى: أن إطلاق أدلة الاصول، قرينة على عدم فعلية الحكم في أطراف العلم الإجمالي، وأن الخمر المعلوم بالإجمال ليس بمحرم واقعا، لأجل افتضاء الأدلة الجارية في

الأطراف، القابلة لكونها قرينة على حصول القيد في الموضوع الواقعي، وهو " الخمر " فيكون الخمر المعلومة بالتفصيل حراما، وهكذا

١ - يأتي في الصفحة ٢٢٧ - ٢٢٩. ٢ - يأتي في الجزء السابع: ٤٢٧ - ٤٢٩. ٣ - يأتي في الصفحة ٢٥٠ - ٢٥٢. (*)

[١٧٩]

في الشبهات الحكمية. وتوهم الدور فيها (١) مدفوع بما مر: من إمكان أخذ العلم قيذا لها أيضا (٢). ثم إن " الكفاية " قد خرج مما هو الموضوع للبحث هنا (٣)، وهو أن إجمال العلم هل يمنع من جريان البراءة في الأطراف ؟ وبعبارة أخرى: هل الآثار الثابتة للعلم التفصيلي، ثابتة للعلم الإجمالي على وجه العلية التامة حتى يمنع، أو على وجه الاقتضاء، حتى لا يمنع ؟ وأما جريان الاصول وعدمه في الأطراف، فهو بحث روائي مربوط بمباحث الشك، وبالنظر إلى الآثار والأخبار، والتدبر في لسان الروايات تصديقا، ولا ينبغي الخلط بين مباحث القطع، ومباحث البراءة والشكوك، ولا معنى لإحالة البحث من هنا إلى ذلك المحل وبالعكس، لأجنية المقامات بعضها عن بعض. فما ترى في كلام العلامة النائيني (٤)، أيضا غير صحيح، والأمر سهل. ومن هنا أيضا يظهر ضعف ما أفاده الشيخ (رحمه الله): " من أن البحث عن وجوب الموافقة القطعية، موكول إلى البراءة والاشتغال، وما هو الموكول إلي هنا، هو البحث عن حرمة المخالفة القطعية " (٥) انتهى. ضرورة أن جميع الجهات الراجعة إلى القطع حسب العقل - من العلية، أو الاقتضاء - مربوطة بمباحث القطع. نعم إذا قلنا بالاقتضاء، يبقى محل للبحث هناك، وإلا فلا كما مر آنفا، فتأمل. ومنها: أن العلم الإجمالي ليس كالشك البدوي، حتى لا يكون بيانا عقلا، أو

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٤٤٥. ٢ - تقدم في الصفحة ١٢٠ - ١٢٥. ٣ - كفاية الاصول: ٢١٣. ٤ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ٦٥ - ٦٦. ٥ - فرائد الاصول ١: ٢٤. (*)

[١٨٠]

لا يكون مانعا عن جريان البراءة الشرعية في قاطبة الأطراف طرا، ولا يكون كالعلم التفصيلي، حتى لا يمكن ترخيص ارتكاب مجموع المحتملات، بل هو أمر متوسط بينهما، ولازمه حرمة المخالفة القطعية، وممنوعية المخالفة الاحتمالية عقلا، ولكن يمكن ترخيص أحد الأطراف على التعيين أو التخيير شرعا. وهذا هو المذهب المستقر عليه رأي الشيخ الأعظم، وشيخ مشايخنا جد أولادي في " الدرر " والعلامة النائيني (قدس سرهم) (١). والذي ألجأهم إلى ذلك، هو أن الترخيص بجميع الأطراف مستحيل، والترخيص ببعض الأطراف ليس بمستحيل، فلا مانع منه، ولا دليل من العقل على قبح هذا الترخيص. وحيث إن العلمين كانا متوجهين إلى إشكال " الكفاية " على مذهب الشيخ: بأن الترخيص في بعض الأطراف في حكم الترخيص في الكل، لأن احتمال المناقضة في حكم المناقضة (٢)، أخذ كل مهريا: ف " الدرر " اتخذ أن يقول: إن حكم العقل بلزوم الاحتياط، لأجل عدم الأمن من الضرر، فإذا حصل المؤمن فلا يحتمل (٣). وأنت خبير: بأنه غير كاف لحل الإشكال، ولذلك عدل عما في "

الدرر " - على ما في حواشي العلامة الجد - مد ظله - - واختار أن الشرع بما هو شارع لا يجوز له الترخيص، ولكنه بما هو عاقل يجوز، نظرا إلى تسهيل الأمر (٤). ولا يخفى: أنه أيضا لا يرجع إلى محصل، كما سيظهر.

١ - فرائد الاصول ١: ٣٤، درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٤١ - ٣٤٣، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٧٥ - ٧٧. ٢ - كفاية الاصول: ٣١٤. ٣ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٤٣. ٤ - غرر العوائد من درر الفوائد: ٩٦. (*)

[١٨١]

وأما التقريرات فاتخذ سبيلا آخر " وهو أن للشارع الترخيص في بعض الأطراف، بجعل الطرف الآخر بدلا، وهذا هو من التصرف في مقام الامتثال، وقد جوزنا ذلك حتى في العلم التفصيلي في وادي الفراغ " (١). أقول: في مفروض البحث - وهو العلم الإجمالي بالإرادة الفعلية والتكليف الحتمي - لا يمكن الترخيص في أحد الأطراف، ضرورة أنه لو كان معنى الترخيص، هو جعل الحلية للخمر إذا كان مشكوكا، أو للخمر المشكوك، أو كان معنى الترخيص رفع الحرمة عن الخمر المشكوك، أو عن الخمر إذا كان مشكوكا، يلزم في صورة كون الطرف المرتكب هو الخمر، اجتماع الإرادتين المتنافيتين: إرادة التحريم، وإرادة الترخيص، وهذا هو احتمال المناقضة الذي هو في حكم المناقضة في الاستحالة عقلا. وأما الترخيص في بعض الأطراف في مفروض المسألة، فهو كما يستحيل، يستحيل في الشبهة البدوية أيضا، وكما لا يعقل هناك الترخيص إلا بالتصرف في الفعلية والإرادة، كذلك الأمر هنا، فيلزم الخلف، وتصير النتيجة على هذا ممنوعة الترخيص مطلقا، فلو ورد دليل على الترخيص، فيحمل على وجه يستتبع التصرف في الحكم الواقعي، كما سيحتمل في محله إن شاء الله تعالى (٢). وأما ما في " الدرر " وفي الحاشية، فالذي يتوجه إليه: أن الشارع لا يعقل له الترخيص حتى بما أنه عاقل، لاتحادهما، فلا بد في صورة الترخيص من ملاحظة المصالح العامة في الأحكام الواقعية، ومن مصلحة التسهيل، وبعد الكسر والانكسار إما يقدم الواقع فيحتاج، أو يقدم الثاني فيرخص. هذا بحسب التصور.

١ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٧٧ - ٧٨. ٢ - يأتي في الصفحة ٢٤٩ - ٢٥٢. (*)

[١٨٢]

وأما بحسب التصديق، فتفصيله في بحوث الشك إن شاء الله تعالى (١). ومن الأعجب ما في تقريرات العلامة الكاظمي (قدس سره) حيث تخيل إمكان كون الامتثال أوسع من التكليف (٢) ! ! وهذا من الواضح امتناعه، فلو رخص الشرع في أحد الأطراف بجعل البدلية، فهو يرجع إلى أن الحكم الواقعي هو التخيير بين الطرف والبدل، وإلا فلا يعقل إجزاء المباين عن المباين، كما تحرر في مباحث الإجزاء (٣)، فكون الصوم مجزيا عن الصلاة وبالعكس، وترك شرب الماء مجزيا عن ترك شرب الخمر، مع التزام الشارع بالصلاة معنا، وبحرمة الخمر فعلا وبنا، مما يضحك الثكلى. وفي وادي الفراغ أيضا، لا يعقل إلا بالمضي عن الواقع، لأجل المصالح العليا، فلا تخطئ نعم على ما حققنا يمكن ذلك. هذا مع أنه في مثل النهي عن الخمر، لا يكون اشتغال الذمة، حتى يكون ترك شرب الماء بدلا. وما قد يتوهم: من

أن التكليف ليس إلا اشتغال الذمة بالمكلف به، كما يظهر من " الدرر " في هذا المقام (٤)، فهو غلط قد تحرر منا في محله امتناعه (٥)، مضافا إلى عدم عقلانيته. فبالجملة تحصل: أن الترخيص في أحد الأطراف معيناً أو غير معين، غير معقول في مفروض البحث. مع أن توهم إمكان أوسعية مقام الامتثال من الجعل والتكليف فاسد. مضافا إلى قصور أدلة الاصول الشرعية عن جعل الطرف بدلا عن الواقع، فيما إذا علم إجمالا بوجوب القصر أو الإتمام، أو جعل ترك أحد الأطراف - وهو

١ - يأتي في الجزء السابع: ٣٢٧ - ٣٢٨. ٢ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٧٧. ٣ - تقدم في الجزء الثاني: ٢٧٨ - ٢٨٠. ٤ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٤٢. ٥ - تقدم في الجزء الثاني: ٧٩ ويأتي في الصفحة ٢٥٨ - ٢٦٠. (*)

[١٨٣]

ترك الماء - بدلا عن ترك الخمر، مع ما فيه من المناقشات الجزئية الآخر، فلا تغفل، وتدبر. إيقاظ: فيه إشارة لبعض الأدلة الشرعية على تنجيز العلم الإجمالي ربما يمكن الاستناد إلى بعض الأدلة الشرعية لتنجيز العلم الإجمالي، مثل أن قضية مفهوم الغاية لقاعدة الحل والطهارة - بعد فرض عدم جريانها في الأطراف ذاتا - هي ممنوعة لجميع الأطراف، فإن قوله (عليه السلام): " كل شئ حلال... " (١) هو المرخص للارتكاب، فيكون المفهوم في الغاية المنع عنه إذا علم، وحيث إنه في مورد العلم الإجمالي يكون من العلم المأخوذ فيه، يلزم ممنوعة جميع الأطراف طرا. وربما يشعر الأمر بالإهراق في الماء المردد المعلومة بالإجماع نجاسته (٢)، بأن العلم الإجمالي ينجز جميع الأطراف، فلا تصل مع النجس، أو لا تتوضأ بالنجس، إذ قد تنجز بحسب ذلك، فيلزم ترك الكل، وحيث إن الأمر دائر بين المحذورين - بناء على كون المائين مما لا يمكن تحصيل الوضوء بهما جمعا، كما تحرر في الفقه (٣) - فلا بد من الإهراق، لأنه قد تنجز عليه التكليف بالمائية مثلا، وعلى هذا يعلم بتنجيز العلم الإجمالي في هذه الناحية أيضا، فافهم. وهكذا من الأمر بالصلاة إلى الأطراف الأربعة في صورة اشتباه القبلة (٤)، مع أن كل واحد من الأطراف مجرى البراءة، فليتدبر.

١ - الكافي ٥: ٣١٢ / ٤٠، تهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦ / ٩. ٢ - كما في رواية سماعة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) ... عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما فذر ولا يدري أيهما هو وليس يقدر على ماء غيره؟ قال: " يهرقهما جميعا ويتيمم ". الكافي ٣: ١٠ / ٦، تهذيب الأحكام ١: ٢٢٩ / ٤٥. ٣ - تحريريات في الفقه، كتاب الطهارة، فصل في تعيين التيمم، الجهة الأولى. ٤ - راجع وسائل الشيعة ٤: ٣١٠، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٨. (*)

[١٨٤]

إذا تبينت هذه الامور والأقوال بنحو الإجمال في مسألة منجزية العلم الإجمالي، فاعلم: أن تمام الكلام في المقام يقع في مرحلتين: المرحلة الأولى فيما هو الحق في مسألة تنجيز العلم الإجمالي والذي تبين في البين: أن التفصيل بين العلم الإجمالي بوجود التكليف الإلزامي، وبين العلم الإجمالي بالحجة الفعلية (١)، ممكن لا بحسب الثبوت، بداهة أنه مع كون المفروض وجود الحكم الفعلي، أو مع كون المفروض ثبوت الحجة الفعلية، التي لا يتنازل الشرع عن واقعه إذا أصابت الحجة، لا يعقل الترخيص في أحد الأطراف، ولا في

الشبهة البدوية. فما قد يتراءى من كلام بعض من التفصيل، فهو يرجع إلى مقام الإثبات، بدعوى: أنه في الصورة الأولى لا يمكن أن تكون أدلة الأصول العملية، قرينة على عدم فعالية الحكم، لأنه خلف، ضرورة أن المفروض هو العلم الوجداني بالإرادة القطعية، وروح التكليف الإلهي. وأما في الصورة الثانية، فيمكن أن تجعل تلك الأدلة قرينة على أن المولى قد تنازل عن الحكم، لأجل مصلحة التسهيل، فلافعلية للحكم والإرادة التشريعية حينئذ. فبالجملة: التفصيل بين الصورتين ثبوتاً غير معقول. نعم على الوجه المزبور ممكن.

١ - نهاية الأصول: ٤٢٢. (*)

[١٨٥]

وأما كفاية الأدلة لذلك، فهو بحث آخر موكول إلى مباحث الشكوك (١)، ومن هنا يظهر ما في " تهذيب الأصول " من الخلط بين مباحث القطع والبراءة والاشتغال (٢). فتحصل لحد الآن: أن الترخيص في أطراف العلم الإجمالي بالإرادة الفعلية والحكم الإلهي غير معقول، كما أنه في الشبهة البدوية غير معقول، ولا سبيل إلى ذلك، بخلاف الترخيص في أطراف الحجة الإجمالية، كما في كثير من موارد العلم الإجمالي، فإنه ممكن. وسبيله: هو أن العلم الإجمالي مثلاً بنجاسة أحد الإناءين، لا ينافي احتمال كون النجس جائز الشرب في الشريعة بحسب الواقع، ضرورة أن ما يقتضي حرمة شربها هو خبر الثقة، فلاقطع بالإرادة والحكم واقعا، وعندئذ يمكن دعوى: أن جريان الأصول في جميع الأطراف ذاتا، يشهد على أن مصلحة التسهيل متقدمة على مصلحة الواقع، وإطلاق أدلة الترخيص مقدم على إطلاق دليل حرمة شرب الخمر، فتدبر واعتنم. ثم إن هنا بيانا يقرب من البيان المزبور آنفا، وهو ينتهي إلى إمكان الترخيص أيضا في جميع الأطراف، ولكن من ناحية أن قضية العقل، هي امتناع الترخيص فيما إذا فرض العلم القطعي بالتكليف، وكان المفروض أن موضوع هذا الحكم هو " الخمر " على إطلاقها، وأما إذا دل دليل على أن موضوع الحرمة هو " الخمر المعلومة بالتفصيل " فلا منع من تصديقه. وعلى هذا يمكن أن يقال: إنه من جريان الأصول في الأطراف بحسب ذاتها،

١ - يأتي في الجزء السابع: ٢٢٢ - ٢٢٨. ٢ - تهذيب الأصول ٢: ٥١ - ٥٢. (*)

[١٨٦]

يستكشف أن موضوع الحكم المزبور هو " الخمر المعلومة بالتفصيل " لأن لازم الترخيص في جميع الأطراف ذلك، فإذا كانت القرينة قوية، وكان يمكن التصرف في المعلوم الإجمالي بهذا النحو، يمكن الترخيص في جميع الأطراف، كما هو الواضح. وأما إمكان كونها قرينة وعدمه، فهو موكول إلى بحوث الشكوك. وغير خفي: أن هذا التقريب لا يختص بالشبهات الموضوعية، بتوهم لزوم الدور في الحكمية، لما تقرر منا من إمكان تصوير اختصاص الحكم بالعالم في المسائل والبحوث السابقة (١). وإن شئت قلت: يرجع الوجه الأول إلى هذا البيان أيضا، لأن تنازل الشرع عن الواقع في أطراف الشبهة البدوية والمفرونة بالعلم الإجمالي، يلزم كون الموضوع بحسب اللب مقيدا بالعلم التفصيلي، فيكون موضوع الحرام هو " الخمر المعلومة بالتفصيل " فتأمل. تحقيق وتقريب لاشبهة في أن المصادة التي

تأتي من الترخيص في جميع الأطراف، هي ما إذا كان مقتضى أدلة
الاصول، جعل الحلية للخمر إذا كانت مشكوكة، أو للخمر المشكوكة،
أو للخمر حين الشك، فإنه لكون الموضوع للحكم الواقعي والظاهري
واحدا، يلزم المضادة والمناقضة المستحيلة، ولا يعقل فعلية
الحكمين، وإطلاق الواقع في ظرف الشك، ولأجله ابتلوا بمسألة
الجمع بين الواقعي والظاهري الآتية في كتاب الظن إن شاء الله
تعالى (٢).

١ - تقدم في الصفحة ١٢١ - ١٢٥. ٢ - يأتي في الصفحة ٢٤٢ - ٢٤٦. (*)

[١٨٧]

ولا إشكال عند القائلين باجتماع الأمر والنهي، فيما إذا كانت النسبة
بين موضوعهما العموم من وجه (١). بل ذهب بعضهم إلى إمكان
الاجتماع ولو كانت النسبة عموما مطلقا (٢)، ولكنه بمعزل عن
التحقيق عندنا (٣). وعلى هذا، فإن كان موضوع الاصول العملية،
ذات الطبائع التي هي موضوع الأدلة الواقعية، فيلزم المناقضة، سواء
كانت الذات على نحو القضية الحينية، أو المشروطة، أو المقيدة
بالنسبة إلى حال الشك والجهل والاشتباه. وأما إذا كان موضوع تلك
الاصول العملية عنوان " المشكوك، والمشتبه " أو عنوان " مشكوك
الخمر، ومشتبه النجاسة " فيلزم أن تكون النسبة بين موضوع
الحرمة وموضوع الترخيص، عموما من وجه، فإن مشكوك الخمر أعم
من كونه خمرا واقعا، أو غير خمر. وعلى هذا، تكون المسألة صغرى
باب التزاحم، أو التعارض، ضرورة أن العبد يعجز عن الجمع في محل
اجتماع الأمر والنهي في بعض الأحيان - كما في إكرام الفاسق
العالم - بعد صدور الأمر العام والنهي العام، وفيما نحن فيه أيضا وإن
كان يمكن الاحتياط، فيقدم جانب الواقع، ولكن يحتمل اقوائية مصلحة
التسهيل الموجبة لجعل الاصول المرخصة، فيقدم جانب الترخيص،
بمعنى أنه مخير في الارتكاب وعدمه. فبالجملة: إن كان من موارد
التزاحم - كما هو الظاهر في المقام - فهذا هو النتيجة.

١ - قوانين الاصول ١: ١٥٥ / السطر ٢٢، فرائد الاصول: ٢: ٤١٠. ٢ - تهذيب الاصول ٢:
٣٨٩. ٣ - تقدم في الجزء الرابع: ١٤٢ - ١٤٦. (*)

[١٨٨]

وإن قلنا: بأنه يكون من باب التعارض بالعرض، للعلم بكذب أحدهما
خارجا، فيلاحظ مرجحات باب التعارض الداخلية والخارجية، وتصير
النتيجة مختلفة، فربما يمكن ترجيح دليل الطبيعة، وربما يرجح دليل
المشتبه والمشكوك. لا يقال: النسبة بين الموضوعين وإن كانت من
وجه، ويلزم منه إنكار الأحكام الظاهرية بتاتا، وتصير جميع الأحكام
أحكاما واقعية على عناوين ذاتية وعرضية كعنوان " الصلاة والغصب "
ولكن تحريم الخمر في مورد الشك لا معنى له، لما لا يترتب عليه
الأثر، وهو الانزجار، لما لا يعقل التبليغ مع كونها مشكوكة، ولاسيما
مع الترخيص في الترك بالارتكاب في الشبهات التحريمية، وترك
الامتثال في الوجوبية. لأنا نقول: هذا من تبعات تحليل الخطاب
القانوني إلى الخطابات الجزئية الشخصية، وإذا لوحظ القانون الكلي
- وهو قانون ممنوعية الخمر - فلا يلاحظ هناك إلا طبيعة الخمر، ولا
يلاحظ إلا تحريمها على الأمة، وهكذا في جانب قانون الترخيص.
وعلى هذا ربما يعمل بالقانون الأول فيما احزرت الخمر، وربما يعمل

بالقانون الثاني فيما لم تحرز، وربما لا يعمل بالقانون الثاني فيما إذا كان الواقع أهم، كما في الشبهات المهمة بها، فلا يجري القانون الثاني، لانكشاف أقوائية ملاك الواقع من ملاك التسهيل. وغير خفي: أن ملاك التسهيل ربما يبلغ إلى حد يريده المولى، كما في القصر، والإفطار في السفر فإن الله يريد بكم اليسر مع أن النظر إلى التسهيل. والسر كل السر: أن الشريعة الإسلامية، لا بد وأن لا تعرف بأنها شريعة صعبة شديدة قتالة هدامة حتى يفر منها الناس، وتتفر منها الطباع، ولذلك رخص في كثير من المواقف، فاعتنم.

[١٨٩]

بقي شئ: في بيان النسبة بين مصب الأحكام الواقعية ومصب الاصول العملية الحكمية كما يمكن فرض كون النسبة بين مصب الأحكام الواقعية ومصب الاصول العملية، عموما من وجه في الشبهات الموضوعية، كذلك يمكن ذلك في الشبهات الحكمية، فإن موضوع حديث الرفع لما لا يعلمون، إن اخذ هذا العنوان مشيرا إلى العناوين الذاتية، فيلزم المناقضة، فلا بد من العلاج. وأما إذا اخذ هذا العنوان مستقلا، فتكون النسبة بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة وما لا يعلمون، عموما من وجه، فيكون ما لا يعلمون مرفوعا، سواء فيه أن صادف الواقع، أم لا، وصلاة الظهر مثلا واجبة، سواء علمت، أم لم تعلم، فإذا كان زيد جاهلا بالحكم، تكون الذات واجبة بما أنها ذات، ويكون المجهول بلا حكم، فتكون صلاة الظهر - لكونها منطبقا عليها عنوان " المجهول " - مرفوعة الحكم بما أنها مصداق العنوان المزبور. ولا ينبغي الخلط بين إشكالات مباحث اجتماع الأمر والنهي، ومشكلات هذه المسألة، لأنها - بعد الفراغ من إمكان اجتماعهما، وإمكان اجتماع الحكم الإلزامي والترخيصي - أولى من ذلك، فافهم واعتنم جيدا. بقي شئ آخر: في عدم استلزام جعل حلية المشكوك لمحال وهو أن جعل الحلية على عنوان " المشكوك " يستلزم المحال على الإجمال، ضرورة أنه إن كان المشكوك بحسب الذات حلالا، يلزم اجتماع المثليين، وإن كان بحسب الواقع حراما، يلزم اجتماع الضدين. وبالجملة: المناقضة والامتناع على مسلك القوم في صورة الإصابة قطعية، وفي صورة الاحتمال غير جائز تصديقها، وأما على هذا المسلك فيلزم الامتناع

[١٩٠]

بنحو المعلوم بالإجمال، للزوم اجتماع المثليين، أو الضدين، فلا يعقل أن يكون موضوع الاصول العملية، عنوانا أعم من وجه من العناوين الواقعية أيضا. ويتوجه إليه أولا: أنه في الصورة الأولى، يمكن منع لزوم اجتماع المثليين، لأن الذات مباحة، والمباح ليس من الأحكام، فلا علم إجمالي بالمناقضة، الأعم من اجتماع المثليين، أو الضدين. وثانيا: هذا التوهم من توهمات بحث اجتماع الأمر والنهي، حيث يتخيل سراية الحكم من العنوان إلى العنوان، ومن المعنوي الذاتي إلى سائر جهات المعنوي، ومنها: العنوان المتحد معه المقابل له في الحكم. وإذا كان موضوع الاصول العملية عنوان " المشكوك " بما هو مشكوك - أي مشتبه الخمر بما هو مشتبه من حيث الحكم - فما هو مصب التحليل والرفع هو هذا العنوان، من غير أن يكون الذات المنطبق عليها العنوان مصب الحلية بما هي ذات، حتى يلزم اجتماع المتقابلات فيها. فعليه ما هو مصب التحريم هي الذات الأعم، وما هو مصب التحليل هو المشكوك الأعم، فلا تقع المخالطة بين المصيبين في محط الجعل والتشريع، ولا في الخارج، كما تحرر وتقرر تفصيله في بحوث الاجتماع (١)، فراجع. بحث وتحقيق في منجزية العلم الإجمالي قد تبين فيما سلف: أن الأصحاب - رضوان الله تعالى عليهم

- تمسكوا لتنجز العلم الإجمالي بالوجدان من غير إقامة البرهان، وأن قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا تجري في المقام، لأن العلم بيان وجدانا (٢).

١ - تقدم في الجزء الرابع: ١٩٩ - ٢٠٣ - ٢ - درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٤٧، درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢، ١٧٠، أجود التقريرات: ٢، ٤٩، نهاية الأفكار: ٣، ٤٦. (*)

[١٩١]

وفي " تهذيب الاصول ": إن البحث عن منجزية العلم الإجمالي، متأخر عن مسألة لزوم المناقضة واحتمال التناقض، فلا تصل نوبة البحث إليها، ولذلك لا يجوز الترخيص في محط البحث هنا حتى في الشبهة البدوية، مع أنه لا علم هناك بالتكليف (١)، انتهى محصله. وأنت خير بما فيه، فإن مسألة منجزية العلم الإجمالي في محيط العقل، تارة: تقاس إلى إمكان الترخيص عقلا، وأخرى: إلى إمكانه شرعا، وما يلزم منه المناقضة واحتمالها هو الثاني، لا الأول، ضرورة إمكان كون الحكم الفعلي باقيا على فعليته وحتميته، ومع ذلك يرخص العقل في الارتكاب، لأجل أن العقاب بلا بيان، والمؤاخذة بلا برهان، فما في كلمات العلامة العراقي من الخلط (٢) غريب. فما هو أصل البحث هنا: هو أن العلم الإجمالي ينجز الواقع، على وجه يستحق العبد العقاب ولو ارتكب واحدا من الأطراف، وأتلف الطرف الآخر، أم لا، وأنه يكون بيانا حتى يصح العقاب، أو لا، وعندئذ يتبين: أن نوبة البحث تصل إلى هذه المسألة. نعم، فيما إذا وصلت النوبة إلى إمكان ترخيص الشرع بثبت التنجيز، للعلم وجدانا، حسبما تمسكوا به، وبرهاننا وهو المناقضة. وبالجملة: منجزية العلم الإجمالي، ليس لها معنى غير أنه إذا علمنا إجمالا بتكليف المولى، فهل هو يورث العقاب؟ والجواب: نعم، لأنه إذا لم يورث العقاب يلزم المناقضة، لأن عدم لزوم العقاب لأجل جريان الاصول المؤمنة في الأطراف، وهذا يستلزم المضادة والمناقضة. وعلى كل تقدير يكون الأمر سهلا، كما لا يخفى. وبالجملة: ربما يشكل في تمامية الوجدان وحكم العقلاء بالنسبة إلى واحد

١ - تهذيب الاصول: ٢، ٥٢ - ٢ - نهاية الأفكار: ٣، ٤٦. (*)

[١٩٢]

من الأطراف والمخالفة الاحتمالية، لأجل أن القياس المتشكك من الشكل الأول، لا يقتضي إلا حرمة المخالفة القطعية، فإنه إذا قلنا: بر " أن هذا خمر أو هذا، وكل خمر حرام، فهذا حرام أو هذا " فلا يدرك العقل إلا ممنوعية ارتكاب المجموع. كما أن الضرورة قاضية بأنه لو وصل من الشرع ذلك، ينتقل منه إلى جواز ارتكاب واحد من الإناءين، فلا ينبغي الخلط بين البراءة الشرعية، وبين العقلية والعقلانية، فإن الشرعية لا تجري حتى في الواحد منهما في مفروض البحث، كما عرفت، وأما العقلية والعقلانية فلا تجري بالنسبة إلى المجموع، وأما بالنسبة إلى الواحد لا بعينه، فلا يتم الوجدان، ولا البرهان. وبالجملة: الوجدان يمنع إذا كان بناؤه على ارتكاب الأطراف، وارتكب المجموع وإن لم يكن عن بناء سابق، وأما إذا كان بانبا على إعدام الطرف الآخر، فارتكب أحدهما، وأعدم الآخر، فلا وجدان، ولا أقل من الشك، فلا تتم صحة المؤاخذة، لأنه لا بد من ثبوت البيان حتى يصح المؤاخذة والعقاب. أقول: لو جاز ارتكاب أحد الطرفين لجاز الطرف الآخر، وحيث

لم يجز ارتكاب المجموع كما هو المفروض، فلم يجز ارتكاب واحد منهما أيضا، وذلك لا لأجل ما قيل: من أن ارتكاب الإناء الثاني كالأول، والعلم بحصول المخالفة غير ممنوع بالضرورة، لإمكان دعوى: أن العقل وإن كان لا يمنع من العلم بالمخالفة في الشبهات البدوية، بتوسيط الجفر، أو غيره، ولكنه يمنع هنا، لأنه بواسطة ارتكاب الطرف. وبعبارة أخرى: إذا كان يرى أن البيان يتم بذلك، إما في حقه، أو في حق الارتكاب الأول، فيستحق العقوبة، لأجل تمامية البيان. بل لأجل أن تجوز ارتكاب الإناء الأول إذا أمكن، فارتكاب الثاني أهون، ضرورة أن العلم الإجمالي بعد ارتكاب الأول ينعدم، فلو كان لا يؤثر حين وجوده،

[١٩٣]

فهل يعقل أن يؤثر حين انعدامه ؟ ! اللهم إلا أن يقال: إنه يؤثر حين وجوده في واحد لا بعينه، ويبقى الأثر بعد الانعدام في الواحد الباقي، فتأمل. وإن شئت قلت: لو صدقنا أن البيان بالنسبة إلى المخالفة القطعية تام، فلنا السؤال عن أن ترخيص المخالفة الاحتمالية عقلا، إما موضوعه الواحد الشخصي، أو واحد على البدل ؟ ولا سبيل إلى الثالث، كما لاسبيل إلى الأول، فتعين أن يكون البيان تاما على الواحد لا بعينه. وإذا كان تاما على الواحد لا بعينه أيضا، فإما معناه أنه يتم على هذا العنوان، ولا سبيل إليه، كما لا سبيل إلى أنه تام على الواحد المعين، فلا بد من القول: بأنه تام بالنسبة إلى الحكم المعلومة كبراه تفصيلا، وصغراه إجمالا. ومعنى هذا هو تمامية البيان على ما هو الواقع، إذا انطبق الارتكاب عليه، فيلزم حينئذ الاحتياط عقلا. ولو صح ذلك عقلا، فلا يعتنى بما ربما يتخيل: من أن حكم العقلاء بجواز ارتكاب واحد وإعدام الآخر من غير أن يكون بيان، علة لحكمهم ودرك سبب تفكيكهم بين ارتكاب المجموع، وارتكاب الواحد. وبعبارة أخرى: إذا كان البيان على الواحد منهما تاما، فإما يكون على عنوان " الواحد لا بعينه " أو على واقع لا بعينه، أو على ما هو الخمر واقعا؛ لا سبيل إلى الأول، للزوم كون البيان تاما على شرب الماء. ولا إلى الثاني، لما لا واقعية له. فيكون البيان وحجة المولى تاما على ما هو الخمر، فإذا تمت الحجة فلا بد من إمكان الاعتذار إذا خالفها، ولا عذر عقلا بعد تمامية الحجة. وأما شرعا فقد مر تفصيله (١)، فلاحظ واغتنم.

١ - تقدم في الصفحة ١٨٥ - ١٨٦. (*)

[١٩٤]

تتميم وتحليل حول تنجيز ضمان المثليين والتكاليف عند العلم الإجمالي لاشبهة فيما إذا علمنا إجمالا باشتغال الذمة بضمان أحد المتباينين المثليين، بوجوب ردهما، لأن العلم بالاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، فلا يجوز الاكتفاء برد المثل الواحد، لأنه بذلك لا يحصل العلم بالبراءة. فعلى هذا، لو لم يكن إشكال آخر من ناحية العقل أو الشرع، لكان التنجيز في الضمانات قطعيا. ومن هنا يظهر: أنه لو قلنا: بأن التكاليف الإلهية مضمونة، كما قيل واستظهرناه من " الدرر " في المقام كما مر (١)، أو قلنا: بأن الواجبات الشرعية دين حسب الأدلة الخاصة، كما اختاره السيد الفقيه البيهقي (قدس سره) (٢) فيلزم الاحتياط، وحيث إنه في المثال الأول لا يمكن الالتزام بوجوب الاحتياط، لعدم جواز تصرف الدائن في مجموع الطرفين، لأنه بعدما أخذ المثليين يعلم إجمالا: بأنه لا يجوز له التصرف في واحد منهما، ولا بد من رد أحدهما إلى صاحبه، ولو أتلفا فعليه ضمان واحد

منهما، فيتسلسل، بل ولو تلفا على إشكال فيه، فيتعين إما الصلح، أو المصالحة القهرية، أو جواز المخالفة الاحتمالية، وإما الشركة في القيمة، وتفصيله في محل آخر. وأما في موارد التكليف فلا يلزم محذور. نعم لنا المناقشة في كونها مضمونة، وتكون دينا في محلها، ولاسيما توهم اقتضاء نفس التكليف ذلك، وأسوأ حالا تخيل أن المحرمات مضمونة، فإنه باطل عقلا، وقد مر منا وجه فساده في محله (٣)، فليتدبر جيدا.

١ - تقدم في الصفحة ١٨٢. ٢ - العروة الوثقى ٣: ٤٨٨، كتاب الحج، الفصل الثالث، المسألة ٨. ٣ - لاحظ ما تقدم في الجزء الثاني: ٧٩. (*)

[١٩٥]

نقل مختار المحقق الأصفهاني في تنجيز العلم الإجمالي ونقده تشبث المحشي المحقق الأصفهاني (قدس سره) لتنجيز العلم الإجمالي على وجه العلية التامة بمقدمات (١)، ومنها: ما مر في مباحث التجري (٢)، وهو أن هتك المولى والظلم له من العناوين المقبحة بالذات، وتخلف الذاتي من ذي الذاتي محال، وعلى هذا يتعين الاحتياط، ويكون العلم الإجمالي منجزا بالعلة التامة. وأنت خبير بكفاية فساده لفساد مرامه، وقد مر في تلك البحوث فساد هذا. مع أنه لا يتم بالنسبة إلى من يرتكب أحدهما، ويعدم الآخر بالمرّة، لأنه من الشك في الهتك، والامور التي مثله لا واقعية لها، كما لا يخفى. المرحلة الثانية في كفاية الامتثال الإجمالي وعدم كفايته وقبل الخوض في هذه المسألة، نشير إلى بحث: وهو أنه هل يمكن الالتزام بكفاية الامتثال الاحتمالي مع العلم بالتكليف إجمالا؟ بدعوى: أن ما هو الممنوع عقلا، ويدرك لزوم الاجتناب عنه قطعا، هو أن يكون العبد علي حال ينتزع منه " أنه مخالف لمولاه " أو " أنه قد خالف مولاه " أو " أنه طاغ وظالم له " أو غير ذلك، وأما إذا أتى بأحد طرفي العلم الإجمالي، باحتمال

١ - نهاية الدراية ٣: ٨٨ - ٩٢. ٢ - تقدم في الصفحة ٦١. (*)

[١٩٦]

الإصابة، ويترك الآخر، باحتمال عدم الإصابة، ولأجل الفتور والضعف، وعدم مساعدة الحال، وغير ذلك من الامور الموجودة أحيانا في كثير من الناس، من غير إرادة الطغيان، والظلم، والعصيان، والخلاف، فلا بأس به، لما لا يكون مخالفة، فلا يعد عقلا مستحق العقاب، ولا أقل من قصور العقل عن درك ذلك. فبالجملة: الشك في أنه مخالف أو قد خالف سيده، يوجب عند العقلاء الشك في الاستحقاق. ولو صح ما اشير إليه، للزم حتى في صورة الإتيان بالمأتي به المخالف للمأمور به الظاهري تفصيلا، المناقشة في الاستحقاق. وإن شئت قلت: إن كان مبنى العقاب هي الجعل فالاستحقاق ممكن، وأما إذا كان مبنى العقاب على المسائل الاخر المحررة في محلها (١)، فيشكل، لأن العقاب من تبعات أن يرى العبد نفسه طاغيا وظالما لمولاه، ويصح مخالفا له، ويدرك أنه قد خالف منعمه وواجبه، فإن هذه الادراكات تستتبع العقوبات، وأما ترك الواجب الواقعي، فلا عقوبة عليه في الشبهات البدوية قطعا، ومثله الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، ولو كان العقاب من تبعات الواقع، لكان الاحتياط لازما في البدوية. فمنه يتبين: أن ما اشتهر من " أن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة

اليقينية " غير تام على إطلاقه. ونرجو من أهله أن يتدبروا حقه، ولايسلوا سيوفهم، ولست أنا من المصدقين بهذه المقالة، بل أردت طرح البحث حتى يعلم وجه المناقشة، والله هو العاصم. وللمسألة طور آخر من البحث والكلام، يطلب من موافق آخر إن شاء الله تعالى، ويأتي جملة من البحث في البراءة إن شاء الله تعالى (٢).

١ - لاحظ الحكمة المتعالية ٩: ٢٢٥ وما بعدها، و ٢٩٠ - ٢٩٦. ٢ - يأتي في الجزء السابع: ١٢٠ - ١٢٥. (*)

[١٩٧]

إذا تبينت هذه الوجيزة فاعلم: أن مسألة كفاية الامتثال الإجمالي، غير معنونة هنا على الوجه الصحيح، وقد خلطوا بين البحوث الاصولية في المجلد الأول، والمسائل الفقهية، وبين ما هو مطرح النظر في المقام، ولأجل أن يتضح الأمر، وتبين حقيقة الحال، بلا حاجة إلى إطالة المقال، فنقول: إن البحث عن اعتبار قصد الوجه والتمييز، أو شرطية كون المأتي به أو الذي يأتي به العبد، معلوما أنه المأمور به، وأمثال ذلك، بحث فقهي، والبحث عن إمكان التمسك بالإطلاق لرفع هذه الشكوك وعدمه، بحث تحرر تفصيله في مسألة التعدي والتوصلي (١)، وأجنبي عن المقام. فالخوض هنا حول هذه الأمور على نعت الكبرى الكلية، غير وجيه جدا، فضلا عما في تقارير العلامة العراقي (قدس سره) حيث قال: " إن منشأ الإشكال إنما هي شبهة قصد الوجه والتمييز في العبادة المستلزم للامتثال التفصيلي " (٢) انتهى، فإنه لو فرض أن المأتي به الإجمالي، فاقد لجميع ما يعتبر في المأمور به، فلا يبقى محل لكفاية الامتثال الإجمالي عن التفصيلي، كما لا يخفى. فبالجملة هذا البحث أجنبي عن المقام. نعم، هنا بحث يختص بالمسألة: وهو أن على تقدير اعتبار الوجه والتمييز وبعض القيود الاخر، فهل يعقل أن يكون المأتي به الإجمالي، واجدا لجميع القيود المعتمدة، أم لا ؟ وهذا هو المناسب للمقام. وبحث ثالث: وهو أن الإتيان بالمأمور به التفصيلي على وجه الإجمال، بالتكرار فيما يقتضي التكرار، أو بإتيان الأكثر فيما دار الأمر بين الأقل والأكثر، هل

١ - تقدم في الجزء الثاني: ١٤٦ - ١٤٧. ٢ - نهاية الأفكار ٣: ٥٠. (*)

[١٩٨]

يستلزم ما يوجب الشك في سقوط الأمر، أو يستتبع ما يقتضي العلم بعدم سقوط الأمر، أم لا، للزوم الإخلال بما هو مورد الأمر وما هو الشرط ؟ وأما ما في " التهذيب " للوالد المحقق - مد ظله - من التعبير بـ " أن الامتثال الإجمالي يجزئ أم لا " (١) فهو أيضا في غير محله، لأن المحمول إذا كان الإجزاء وعدمه، يوجب اندراج البحث في الإجزاء، فكما يبحث هناك عن أجزاء الاضطراري عن الواقعي، يبحث هناك عن أجزاء الإجمالي عن المأمور به المعلوم بتفصيل، وعلى كل تقدير يكون الأمر سهلا. إذا تبين ذلك، فالكلام في المقام يتم في جهتين: الجهة الاولى: في إمكان تحصيل قصد الوجه بالامتثال الإجمالي لو قلنا باعتبار الوجه وأشباهه، فهل يمكن تحصيله بإتيان المأمور به الإجمالي، أم لا ؟ فإن أمكن فهو، وإلا فإن كان متمكنا من تحصيل العلم التفصيلي، أو ما هو كالعالم شرعا، فيتعين ذلك، وإلا فتندرج المسألة فيما يأتي في مباحث الاشتغال: وهو أنه في صورة

العجز عن الامتثال، يسقط أمر الطبيعة، أم لا، وتفصيله هناك (٢). والذي هو التحقيق في هذه الجهة: أن قصد الوجه يمكن تحصيله، ضرورة أن المراد منه هو الإتيان بداعي الوجوب، وهذا أمر حاصل في الامتثال الإجمالي. ولو أريد منه توصيف المأتي به بالوجوب، فهو أيضا ممكن، بأن يقيد ما يأتي به بقصد أنه يمثل أمره على تقدير كونه واجبا، ولو وجوب أمره.

١ - تهذيب الاصول ٢: ٥٥ - ٢ - يأتي في الجزء الثامن: ١٦٠ - ١٦٩. (*)

[١٩٩]

وأما قصد التمييز، فالحق أنه لا يمكن. والذي يسهل الخطب: أن المبنى باطل عاطل، كما تحرر في محله (١)، فلا تخلط. الجهة الثانية: في صحة الامتثال الإجمالي إذا كان المأتي به الإجمالي واحدا لجميع ما يعتبر في المأمور به، فهل سبيل إلى منع الامتثال مطلقا، أم لا مطلقا، أو يفصل بين التوصليات والتعدييات، أو بين صورتها إمكان تحصيل العلم وعدمه، أو بين المتباينين والأقل والأكثر؟ وجوه، بل أقوال. وما يمكن أن يستند إليه للمنع المطلق أو للمنع في الجملة أمور: أحدها: أن العقل الحاكم والملجأ والملاذ في باب الطاعة، يدرك لزوم كون ما يمثل به الأمر، فارغا من جميع الجهات المبعدة، ويدرك لزوم كون المقرب - بالحمل الشائع - خاليا من كافة الحيثيات المبعدة، ويدرك وجوب اختيار المصدق غير الجامع لعناوين مقبحة وباطلة. ولا يعقل اجتماع المقرب والمبعد في ظرف الامتثال، وفي ظرف سقوط الأمر. فعلى هذا، لو كان التكرار ولاسيما فيما يزيد على الثلاث، أو الإتيان بالأكثر - ولاسيما فيما إذا كان بالنسبة إلى الأقل، أكثر من الأضعاف - فيدور مثلا الأمر بين الواحد والعشرة، فيأتي بالعشرة. وبالجملة: لو كان التكرار من اللعب، ومن الكواشف عن عدم الاعتناء بشأن المولى، والمظهورات لعدم الاهتمام بمرامه - كما إذا كان يحتمل دخالة الوحدة مثلا

١ - تحريرات في الفقه، الواجبات في الصلاة: ٣٣ وما بعدها. (*)

[٢٠٠]

في المأمور به، ولو كانت مرتفعة بحديث الرفع (١) - يلزم اجتماع المقرب والمبعد، ويلزم كون المأتي به معانفا للمبغوض، وقد حكم العقل وأدرك خلافه، كما مر في التعدي والتوصلي، وفي باب اجتماع الأمر والنهي (٢). ولو كان سقوط الأمر في التوصليات من المقربات القهرية، لأن العبد الآتي بالمأمور به واقعا وإن لم يكن متوجها إلى الأمر ونهيه، قد وفى بغرض المولى، فإذا قلنا: بأن ذلك من المقرب الواقعي سواء قصده أم لم يقصده، فيلزم اشتماله على المبعد، واجتماعهما غير جائز، فسقوط الأمر المعلوم تفصيلا بالمأتي به الإجمالي معلوم العدم، أو مشكوك، فالإكتفاء ممنوع. ومن هنا يظهر: أن إخراج التوصليات من دائرة البحث، في غير محله وإن كان مورد اتفاقهم (٣). ويظهر: أن هذا التقريب يمكن إجراؤه في الأقل والأكثر، ولا يختص بالمتباينين. ويظهر: أن القائلين بالامتناع كـ " الكفاية " وأتباعه (٤)، لا بد لهم من القول بلزوم الامتثال التفصيلي، فما ذهب إليه هنا (٥) خلاف ما بنى عليه في باب الاجتماع

والامتناع. ويظهر: أن منشأ الإشكال، عدم واجدية المأني به لجميع ما يعتبر في

١ - الخصال: ٤١٧ / ٩، التوحيد: ٣٥٢ / ٢٤، وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب ٥٦، الحديث ١. ٢ - تقدم في الجزء الثاني: ١٨٤ - ١٨٥ والجزء الرابع: ١٩١ - ١٩٣. ٣ - فرائد الاصول: ١: ٢٤، تقريرات المجدد الشيرازي ٢: ٣٢١، كفاية الاصول: ٣١٥، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ٦٦، درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٤٣، نهاية الأفكار ٢: ٤٩، أنوار الهداية ١: ١٦٦. ٤ - كفاية الاصول: ١٩٣ ولاحظ نهاية الأفكار ٢: ٤٣٤ - ٤٣٥. ٥ - كفاية الاصول: ٣١٥. (*)

[٢٠١]

المأمور به، وهو أن يكون مقربا كما في العبادات، فما في " تهذيب الاصول ": " من أن النزاع في أن الامتثال الإجمالي، يكفي عن التفصيلي مع أن الإجمالي واحد لجميع الشرائط " (١) في غير محله، للزوم كون المأني به فاقدا لجهة التقريب المعتبر شرطا في العبادات. ويظهر: أن اختصاص النزاع بصورة القدرة على الامتثال التفصيلي (٣)، في غير محله، لأنه ولو كان غير قادر على الامتثال التفصيلي، يلزم احتمال الإخلال بشرط العبادة مثلا في الإجمالي، وعلى هذا لا يتمكن في صورة العجز عن التفصيلي من الامتثال الإجمالي. نعم، لأجل الاحتمال المزبور الراجع إلى الشك في القدرة، لا بد من الاحتياط أيضا عقلا من هذه الجهة. وتوهم: أنه في هذه الصورة لا يكون عابثا ولاعبا (٣)، في محله بالنسبة إلى ما إذا كانت الأطراف قليلة، كالصلاتين، وأما إذا كثرت وبلغت إلى العشرة، فربما يجئ الاحتمال، كما لا يخفى. ثم إنه ربما يقال: إن العبد يدرك أنه لا يكون في الجمع بين الأطراف، لاعبا ومستهزئا وهاتكا، فعليه لوجه لاستلزام الامتثال الإجمالي، إخلالا بالواجب وقيوده. وفيه: أنه ولو كان الأمر كما تحرر، ولكن المدار على أن يجد انتزاع القوم من عمله اللعب والهنك والاستهزاء مثلا، فلو كان هو في نفسه غير لاعب، ويدرك اعتبار القوم من التكرار المزبور ذلك، فلا يجوز، لأنه أيضا من الهتك والوهن

١ - تهذيب الاصول ٢: ٥٥. ٢ - تقريرات المجدد الشيرازي ٢: ٣١٦. ٣ - كفاية الاصول: ٣١٦. (*)

[٢٠٢]

لساحة المولى. هذا آخر ما يمكن أن يقال، ولكن مما يؤسف له أن إطالة البحث حول هذا الوجه، لا تنتهي إلى وجه يطمئن الإنسان بصدقه، كما لا يمكن الوثوق بجواز التكرار، مع القدرة على التفصيلي على الوجه الميسور جدا، لأنه ربما يكون ذلك خروجا عما تعارف بين القوم في الامتتالات بالنسبة إلى أوامر موابيهم. نعم، مع العجز، أو في صورة تعسر العلم التفصيلي، أو استلزام العلم التفصيلي لبعض المحاذير العرفية، كالاستحياء من السؤال عما هو المأمور به تفصيلا، لا يبعد. وأما إذا خالف طريقة العقلاء في انتخاب الامتثال الملازم لانضمام بعض الجهات المحرمة، فالأظهر عدم الكفاية والاجتزاء، لما تحرر منا في التعبد والتوصلي وفي مباحث الضد: من أن انتخاب الفرد المشتمل على الجهات المبيغوضة، خلاف المتفاهم العرفي وإن أمكن الاجتماع جعللا وامتتالا، خلافا للقائلين بالامتناع جعللا وامتتالا، أو امتتالا فقط، كما عرفت تفصيله (١) فلا نعيد، والله ولي التوفيق. ثانيها: يظهر من الشيخ الأعظم الأنصاري (قدس سره) الإشكال في

التوصليات إذا كانت من قبيل العقود والإيقاعات، بدعوى: أن ذلك يستتبع التردد في الإنشاء، وهو ممنوع (٢). أقول: قد تعارف الاحتياط المزبور في عصرنا جدا، ولو كان ذلك خلاف الاحتياط يشكل الأمر. وربما يقال: إن التردد في الإنشاء، والتردد في قصد الإنشاء، غير التردد

١ - تقدم في الجزء الثاني: ١٨٤ - ١٨٥، وفي الجزء الرابع: ١٩١ - ١٩٣. ٢ - لم نجد إلا ما ذكره الشيخ (رحمه الله) بنحو التوهم وأجاب عنه، ولاحظ فرائد الاصول ٢: ٥٠٩. (*)

[٢٠٢]

فيما هو الممضى من الألفاظ التي ينشأ بها (١). وفيه: أن التردد في تلك الألفاظ، يستلزم وجدانا أن العاقد غير مريد جدا حين الإنشاء، بل يكون بناؤه على إنشاء الزوجية بهذه الألفاظ إن تحققت، ولازم ذلك هو التعليق اللبي المورث للبطلان في باب الإيقاعات، بل والعقود. والذي يسهل الخطب: أن من يتصدى للإنشاء، جاهل بأن الألفاظ التي يستعملها هل هي لغو، أو موضوع لاعتبار العقلاء والشرع، وعندئذ بداعي حصول تلك العلقة وحصول الموضوعية والسببية، يتصدى لذلك، وإذا فرغ من الأطراف يحصل له القطع بما هو الموضوع والسبب. ولو كان بحسب اللب أنه ينشئ الزوجية بها إن كانت تؤثر فيها، فيكون تعليقا، ولكنه تعليق لبي موجود حتى في صورة العلم التفصيلي، بكفاية الألفاظ الكذائية حسب الأدلة الخاصة، كما لا يخفى، فيعلم منه أنه تعليق تقديري، وهو لا يضر. ثالثا: أن من اللازم كون المأمور به، على وجه يصلح لأن ينتزع منه عنوان " الطاعة والإطاعة " نظرا إلى لزوم إطاعة الله والرسول، ومفهوم " الإطاعة " لا يحصل إلا بالانبعاث عن بعث المولى، وهذا لا يمكن تحصيله في الامتثال الإجمالي، لأن فيه الانبعاث عن احتمال البعث، كما لا يخفى. وهذا من غير فرق بين صورتَي القدرة على الامتثال التفصيلي، وعدمها. وبالجملة: يلزم الإخلال بالشرط في الامتثال الإجمالي، وهو يورث - في صورة العجز عن الامتثال التفصيلي - سقوط التكليف، أو عدم اعتبار الشرط، حسبما تحرر من الخلاف في محله (٢). ولذلك أو ذاك يمكن أن يختار الحلبي (قدس سره)

١ - مصباح الاصول ٢: ٧٨. ٢ - يأتي في الجزء الثامن: ١٦٠ - ١٦٩. (*)

[٢٠٤]

عدم جواز التكرار حتى في صورة العجز عن الامتثال التفصيلي (١)، والله العالم. ومن هنا يظهر: أن ما حرره العلامة النائيني (قدس سره) هنا من الوجه لاختصاص عدم كفاية الامتثال الإجمالي في صورة القدرة على الامتثال التفصيلي (٢)، بلا وجه، فإن هذا التقريب أعم. وتوهم انتزاع " الطاعة " في صورة العجز في غير محله، للزوم الخلف، وهوان الطاعة - بحسب الواقع - لا تنتزع لإلزام الانبعاث عن البعث، فلا تخلط. وبالجملة تحصل: أن كفاية الامتثال الإجمالي إما في عرض الامتثال التفصيلي، أو لا يكون في عرضه، ولا سبيل إلى اختيار الطولية (٣)، كما يأتي من ذي قبل إن شاء الله تعالى (٤). ثم إنه هل قضية هذا الوجه، جواز الامتثال الإجمالي في الإتيان بالأكثر ولو كان قادرا على الامتثال التفصيلي في الأقل والأكثر، كما يظهر من العلامة المزبور (رحمه الله) (٥) ؟ أم لا يكفي، لاشتراك المتباينين والأقل والأكثر فيما هو المحذور، كما يستظهر من " تهذيب

الاصول " (٦) ؟ أم تختلف المسألة باختلاف المباني في الأقل والأكثر ؟ وهو الأظهر، وذلك لأنه إن قلنا: بأن امتثال الأجزاء، لأجل الانبعاث عن البعث الضمني المتعلق بكل جزء، فلا يكون الانبعاث عن الجزء المشكوك وجوبه والمعلوم عدم مانعيته - كما

١ - السرائر ١: ١٨٤ - ١٨٥، ٢ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٧٢ - ٧٣، ٢ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٧٢ - ٧٣، ٤ - يأتي في الصفحة ٢١٠ - ٢١١، ٥ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٧٢ - ٧٤، ٦ - تهذيب الاصول ٣: ٥٧، (*)

[٢٠٥]

هو المفروض في محل البحث عندنا - إلا انبعاثا عن احتمال البعث، فلا يتحقق مفهوم " الطاعة " فالانبعاث إلى جملة العمل بالانبعاث عن الأمر بالكل المردد، لا يكفي لكون الانبعاث إلى الجزء، انبعاثا عن الأمر المعلوم، وأما إذا قلنا: بأن حديث الأوامر الضمنية من الأكاذيب الأولية - كما هو الحق - فلا انبعاث إلى الجزء المعلوم إلا بالانبعاث عن الأمر المتعلق بالطبيعة، من غير أن يكون هناك انبعاثان، أحدهما: إلى الكل، والثاني: إلى الأجزاء، بل هو انبعاث إلى الكل، ولكن حيث هو أمر تدريجي، يحصل تدريجا، فلا يلزم على هذا في صورة الإتيان بالجزء المشكوك، انبعاث عن احتمال الأمر، بل الانبعاث عن الأمر، والإتيان بالجزء المشكوك انبعاث إلى الطبيعة، وإيجاد الطبيعة بالفرد الأبسط والأكثر حذرا من احتمال بقاء الأمر لأجل الجزئية المحتملة، من غير فرق بين صورتين قبل الفحص وبعده في هذه الجهة، كما لا يخفى. نعم قبل الفحص لابد من الاحتياط، دون ما بعده. وأما إطالة الكلام حول سائر المحتملات والصور - كاحتمال المانعية، وصورة الجزء الاستحبابي وغيره - فهي من اللغو الممنوع جدا. أقول: يتوجه إلى هذه المقالة: أولا: أن الحق عدم تمامية اعتبار كون المأتي به، صالحا لأن ينتزع منه عنوان " الإطاعة والطاعة " والأمر بإطاعة الله ورسوله، ليس إلا ناظرا إلى امتثال الأوامر المتعلقة بالطبائع، والنواهي الزاجرة عنها، من غير لزوم ذلك، وإلا يلزم أصالة التعبدية، وخروج المحرمات والتوصليات بالتخصيص، والالتزام به مشكلا، فلو امتثل أحد العباد أمر الصلاة، بإتيان جميع الأجزاء والشرائط، وفرضا أنه لا ينزع منه عنوان " الطاعة " كفى بالضرورة، فيعلم منه سقوط الشرط المتوهم المزبور.

[٢٠٦]

وثانيا: قد تحرر منا: أن قربة العمل، لا تنحصر بالانبعاث عن البعث، بل يكفي لها إتيان العمل بالأغراض الشرعية، والجهات الحسنة، وتطبيق تلك العناوين عليها (١). وما قد يقال بالانحصار (٢)، يكون في الضعف مثل قول من يقول: بأن الأمر ليس إلا موضوعا للطاعة، كما عن الاستاذ البروجردي (قدس سره) (٣) فإن القول الفصل هو الرأي الوسط، فربما يكون القرب حاصلًا من الانبعاث عن البعث، كما في صورة الغفلة عن كثير من الدواعي، أو في بعض الحالات الخاصة، وربما يأتي العمل القربي وإن لم يكن أمر، بل يكون الأمر وجوده وعدمه عنده سيبين، ولذلك يقع العمل القربي صحيحا ولو كان جاهلا بالأمر، أو معتقدا بأن أوامر الله تعالى ليست إلا ألطافا في الواجبات العقلية، فاعتنم وتدبر جيدا. وثالثا: لا يكون في صورة دوران الأمر بين المتباينين، انبعاث عن احتمال البعث، وإلا لانبعث في الشبهة البدوية، فمنه يعلم: أنه أيضا انبعاث عن البعث، إلا أنه إجمالي لا تفصيلي، فلا تخلط. وأما توهم: أن الانبعاث عن احتمال البعث أطوع،

فهو من الخلط بين الطاعة، وبين حسن ذات العبد، وكمال إخلاصه، وفنائه في الرب، فما هو المقوم لمفهوم " الطاعة " لا يقبل الاشتداد والضعف، وما هو يقبل ذلك هي الصفات النفسانية، فما في " التهذيب " وغيره هنا (٤)، غير وجيه، والأمر سهل.

١ - تقدم في الجزء الثاني: ١١٠ - ١١٢ - ٢ - لاحظ جواهر الكلام ٢: ٨٨ - ٣ - لاحظ نهاية الاصول: ١١٨. ٤ - تهذيب الاصول ٢: ٥٦، نهاية الاصول: ٤٢٣. (*)

[٢٠٧]

تذنيب: في دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والظن الانسدادي قد تبين في طي المباحث: أن حديث مراتب الامتثال، لا يرجع إلى محصل في المقال، وذلك لأن إدراك العقل، لا يتجاوز عن لزوم كون المأتي به مطابقاً للمأمور به، فإن كان في مقام الإتيان إخلال بقيود المأمور به، فلا امتثال، وإن كان لا يخل بها فلا مراتب. نعم، إذا كان يعلم إجمالاً: بوجود القصر، أو التمام، وقد تنجز عليه التكليف، ولكنه يتعذر الجمع بالعدر اللاحق على العلم المنجز، يتعين عقلاً إتيان أحد الأطراف. وأما إذا كان أحدهما مظنوناً بالظن المعتبر على الانسداد، فهل يتعين ذلك مطلقاً، أو لا مطلقاً، أم يفصل بين اعتباره على الكشف، واعتباره على الحكومة ؟ وجوه وأقوال: فربما يقال: إنه مع كونه معتبراً على الكشف، لا تصل النوبة إلى الامتثال الإجمالي، ويكفي ذلك، لأنه كالتفصيلي وفي عرضه، ولا ينافي ذلك حسنه بعد الامتثال المزبور كما لا يخفى. والسر كله: أن الشرع اعتبر هذا الظن علماً في رتبة تنجيز الواقع (١). وفيه: أنه معتبر عند عدم القدرة على الاحتياط المذكور في مقدمات الانسداد، وليس التعذر المفروض في المثال، من ذلك التعسر والعجز المذكور كلياً في مقدمات الانسداد.

١ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٧٠. (*)

[٢٠٨]

هذا مع أنه لا فرق بين الظن على الكشف وعلى الحكومة، فإن الظن الموجود في أطراف العلم، هو مرتبة من العلم الموجود في البين، فيكون تنجيز الحكم في أحد الطرفين بمرتبة من العلم، وفي الطرف الآخر بمرتبة أخرى من العلم الإجمالي، فعليه يتعين المظنون مطلقاً، فتأمل. ثم إن المدرك للزوم الامتثال هو العقل، ولا يدل إلا على لزوم الأمن من العقاب، وتبعات ترك التكليف المنجز، وعليه فتوهم لزوم المظنون ولو كان الظن غير حجة، بدعوى بناء العرف والعقلاء عليه، وهو مقتضى الفطرة السليمة (١)، ليس في محله كما لا يخفى. الخلاف حول مراتب الامتثالين التفصيلي والإجمالي ثم إنه قد اختلفوا في مراتب التفصيلي والعلمي والإجمالي العلمي - وإن لم يخل بشرائط الواجب - على قولين (٢) ولو صح هذا الخلاف لكان المتعين دعوى: أن مراتب الامتثال أكثر مما تصوره، وذلك لأن الامتثال العلمي الوجداني، في طول الامتثال التفصيلي المستند إلى الطرق والأمارات، وهكذا ما هو المستند إلى بعض منها مقدم على المستند إلى بعض آخر. مثلاً: إذا كان يتمكن من العلم التفصيلي الوجداني بصلاة الجمعة يتعين، وإذا كان متمكناً من التفصيلي العلمي كالإخبار، فيتعين عليه الرجوع إليه، وإذا كان

١ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٧٢، ٢ - فمنهم من التزم بالطولية بين المرتبتين كما في فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٧٢ - ٧٣، ومنهم من التزم بالعرضية بينهما كما في نهاية الأفكار ٣: ٥٢ وتهذيب الاصول ٣: ٥٦ - ٥٧. (*)

[٢٠٩]

يتمكن من تحصيل الظن الأقوى المستند إلى الخبر القليل الوسائط، يتعين ذلك. والسر كله: أن دليل تنزيل الأمانة منزلة العلم، مفقود كما تحرر (١)، وليس منه أثر كما تقرر، وما هو المستند هو بناء العقلاء، وحديث تنزيل المؤدى منزلة الواقع من الأباطيل الواضحة. فعليه ما هو المستند في مقام التنجيز والامتنال، هو العرف والعقل، فالعرف في مرتبة التنجيز ينجز الواقع بها، والعقل في مرتبة الامتنال يجد الفرق بين هذه المراتب، وحيث إن ذلك غير تام في هذه المرحلة، يعلم عدم تماميته مطلقا، لعدم الفرق، ولو كان منشأ اعتبار ذلك الشك، وكون المسألة من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فلازمه أيضا المحافظة على المراتب المزبورة، فيكون للامتنال مراتب، وإلا فلا مراتب. وغير خفي: أن الشك في الامتنال والسقوط، لا يعقل إلا بعد سريان الشك إلى التكليف والثبوت، فتصير المسألة من صغريات الأقل والأكثر، فإن قلنا هناك بالاشتغال، فلا فرق بين المراتب المذكورة، وإن قلنا بالبراءة فكذلك. كما لا فرق بين القول بالاشتغال في مطلق الأقل والأكثر، أو في خصوص المقام، لأن الشك يرجع إلى قديبة الوجه والتميز، اللذين لا يمكن التمسك فيهما بالإطلاق اللفظي، ولا المقامي، ولا البراءة العقلية، ولا الشرعية، فإنه أيضا لا يحصل الفرق. والذي يسهل الخطب: أن المسألة لا تصل نوبتها إلى هذه المراحل، كما هو الواضح على ذوي الأبواب والبصائر. ولا يخفى: أنه لو كان الشك في مطلق التعيين والتخيير، موجبا للاحتياط،

١ - يأتي في الجزء السادس: ٢٤٤. (*)

[٢١٠]

لكان لازمه الاحتياط إذا شك في وجوب المطلق أو المقيد، فإنه يرجع إلى الشك في أن الواجب هو امتثال الرقبة المؤمنة، أو يكون هو مخيرا بين المؤمنة وغير المؤمنة، وكما ترى أن هذا غير صحيح، كذلك الأمر هنا، فإن الشك في التعيين والتخيير في مرحلة الامتنال، راجع إلى أن الواجب هو المقيد، أم هو مخير بين التفصيلي والإجمالي. والسر كله: أن التخيير المزبور عقلي لا شرعي، فلا تخطئ. فذلك البحث إن تصوير المراتب بين الامتنال التفصيلي والإجمالي، غير معقول، لأنه إن أمكن تحصيل المأمور به بجميع قيوده في الامتنال الإجمالي، فلا وجه لعدم الاجتزاء، لأن الأجزاء عقلي وقهري. وإن لم يمكن ذلك، فلا تصل النوبة إليه، ولا يكون الإجمالي في طول التفصيلي. ولو أمكن ذلك، بإنكار شرطية الوجه والتميز، وأمثال ذلك مما مر في وجه المسألة (١)، فهو ليس من الامتنال الطولي، بل يرجع إلى أن هناك أمرا آخر ومأمورا به آخر يمثل، فلا طولية في البين علي جميع التقادير، ضرورة أن معنى " الطولية " هو احتفاظ الأمر والمأمور به على جميع القيود في الحالين، وهذا غير معقول. نعم، الطولية بين الامتنال الإجمالي والامتنال الاحتمالي واضحة، لأنه لا يختلف في مرتبة الجعل المأمور به، وإنما الاختلاف في مرحلة

الامتثال بحسب حال العبد قدرة وعجزا، فإذا كان قادرا فعليه الاحتياط، وإلا فيحتاط في الجملة.

١ - تقدم في الصفحة ١٩٩. (*)

[٢١١]

وأما الطولية بين الامتثال الإجمالي والظني، فقد عرفت: أن الظن غير الحجة لا يوجب الترتيب، والظن الحجة بمقدمات الانسداد، إن كان مطلق الظن، فلا فرق بين كونه حجة على الكشف - فيكون كالظن الخاص - أو حجة على الحكومة، فيكون كالقطع، فإنه يلحق بالامتثال التفصيلي. وأما إذا قلنا: بأنه ليس مطلق الظن حتى يشمل المقام، فهو لا يورث الترتيب، فلا تغفل، ولا تخلط. قد تم الفراغ منه في أواخر السنة الثالثة من العشر الأخيرة، من المائة الرابعة بعد الألف، من الهجرة النبوية، على مهاجرها آلاف السلام والتحية، في النجف الأشرف. والحمد لله أولا وآخرا، وظاهرا وباطنا، والصلاة على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

[٢١٢]

المقصد الثامن في الظن

[٢١٥]

مقدمة قبل الخوض في المباحث، لابد من الإشارة إلى جهات: الجهة الأولى: في تنقيح محل النزاع لا يختص البحث بالأمارات والطرق، فإن الجهة المبحوث عنها، أعم من إمكان التعبد بها وبالظن الشخصي، حيث إنه كما يمكن المناقشة في إمكان التعبد بها، يمكن المناقشة في الثاني. وأيضا: لا يختص البحث بما مر، فإن الموجبات لتوهم الامتناع، تسري إلى الأصول العقلانية، والشرعية التأسيسية المحرزة، وغير المحرزة، كما هو الواضح، فإن القول بلزوم اجتماع الحلال والحرام في موارد الأصول غير المحرزة، أوضح من غيرها، فالبحث أعم من هذه الجهة أيضا، وليس في خصوص إمكان التعبد بالظن، كما في بعض الكتب (١)، أو في خصوص إمكان التعبد بالطرق والأمارات، كما في الأخرى (٢)، ولذلك ينتهي الكلام في آخر البحث إلى كيفية الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية المشتركة في

١ - فرائد الأصول ١: ٤٠، تقارير المجدد الشيرازي ٢: ٢٥١، ٢ - كفاية الأصول: ٣١٧،
فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٨٨. (*)

[٢١٦]

مشكلاته الإمارات والاصول على إطلاقها، فكون ابن قبة من المخالفين في خصوص الخبر الواحد - على فرض تمامية النسبة - (١) لا يورث قصور البحث وحصره بما اشير إليه. ثم إنه إن قلنا: بأن حجية القطع غير ذاتية، وهكذا حجية الظن على الانسداد والحكومة، فهذان أيضا يندرجان في محط الكلام في المقام، لأن المشكلات تنشأ عن تنفيذ الشرع وجعله، وإعمال التعبد وتأسيسه، فإذا كان اعتبارهما باعتبار الشرع، فيلزم المحاذير الآتية (٢). وأما إذا قلنا: بأن الحجية ذاتية لهما، أو لخصوص القطع - كما لا يبعد، لأن حجية الظن على الحكومة، تستلزم الخلف، بخلاف حجية القطع، كما تحرر - فيلزم أوسع نطاق البحث أيضا من جهة أخرى: وهي أنه كما يمكن المناقشة في التعبد بالإمارات ومطلق الظن، وفي التعبد بالاصول يجعلها تشريعا، كذلك يمكن المناقشة في جعل القطع مثلا تكوينيا، فإن المشكلات المتوهمة، لا تختص بالمجوعات التشريعية والإمضائية، ضرورة أن خلق الطريق والقطع المنتهي إلى خلاف الواقعيات مع التوجه إلى ذلك، غير جائز، لامتناع ذلك على من يريد الواقع على إطلاقه، ويريد خلق القطع على إطلاقه، بعد كون المرادين واحدا، فإنه تعالى خالق القطع وجاعل الحكم، ومتوجه حين خلقه إلى تخلفه عن الواقع، فهل يمكن بقاء الإرادة التشريعية الإلزامية، مع توجهه إلى انتهاء القطع في موارد كذا وكذا إلى خلافها ؟ ! وهذه هي عين مشكلة الأحكام الظاهرية والواقعية في موارد الطرق والإمارات. فعلى ما تحصل، لا بد من أخذ العنوان الجامع لهذه الجهات المتنوعة، حتى

١ - الفصول الغروية: ٢٧١، ٢ - يأتي في الصفحة ٢٢٢ وما بعدها. (*)

[٢١٧]

يكون وافيا بتمام البحث، وذلك أن يقال: بأن الكلام في المقام حول أنه هل يمكن أن يرتضي الشارع - إمضاء، أو تأسيسا، تشريعا كان، أو تكوينيا - باعتبار ما يجوز أن يؤدي إلى خلاف الواقع، كما في موارد الطرق والاصول طرا، أم لا يمكن ذلك ؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن أن يعتبر الشرع، ما يؤدي إلى خلاف الواقع أحيانا، أم لا ؟. ومن هنا يظهر: أن النقص على ابن قبة بما في الموارد الكثيرة غير المفيدة للعلم (١)، في غير محله، لأن البحث ليس هنا مع ابن قبة، أو شخص آخر، ضرورة أن الاصولي لا بد وأن يدقق النظر إلى الأطراف، ويحقق في الشبهات بحلها، سواء تعرض لها أحد، أم لم يتعرض لها. وهكذا تبين: أن النقص عليه بالقطع (٢)، في غير محله. وعلى هذا تبين: أن ما جعلوه محور البحث من الاختصاص بالظن، أو الإمارات والطرق، غير واقع في محله. الجهة الثانية: في المراد من " الإمكان المزبور لا شبهة عند المحصلين في أنه ليس الإمكان الذاتي، لأنه في مقابل المستحيل الذاتي، كاجتماع النقيضين، ولا خفاء في أن التعبد المزبور، وجعل ما يؤدي إلى الخلاف، ليس من المستحيلات الذاتية، بل لو استحال فهو لأمر آخر يطراه ويقتضيه، كما أن استحالة اجتماع الضدين والدور والتسلسل، كذلك كلها، لرجوعها إلى المناقضة واجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما. بل امتناع شريك الباربي

١ - الفصول الغروية: ٢٧١ / السطر ٢٤، ٢ - الفصول الغروية: ٢٧١ / السطر ٢٧. (*)

[٢١٨]

أيضا للفساد، كما يظهر من الكتاب (١)، فتأمل. وبالجملة: بعد الفراغ من ذلك فالاحتمالات خمسة، لأن جمعا من الأفاضل والأعلام اختاروا أنه الإمكان الوقوعي (٢)، وأن الخلاف في المسألة حول هذا الإمكان ومقابلته، وهو الامتناع الوقوعي، وذلك لقيام المحاذير الكثيرة على التعبد المزبور، فالتعبد على الوجه السابق ممتنع بالغير، كإمتناع المعلول بلا علة، فإذا دفعنا تلك الشبهات يصير ممكنا، ويصح أن يتعبد به في الشرع. وحيث يتوجه إليه: أن المحاذير لا تقبل الحصر العقلي، فلا سبيل إلى العلم بعدم وجود المحذور الآخر، ضرورة أن محاذير ابن قبة كانت محصورة بين الأمرين، وصارت في العصور المتأخرة إلى الشبهات الكثيرة، وربما تأتي في العصور الآتية شبهات أخرى، فعندئذ لا يمكن استكشاف الإمكان الوقوعي بعد معلومية إمكانه الذاتي. ولأجل هذه الشبهة اختار الشيخ الإمكان العرفي (٣)، فإن بعد رفع المحاذير، يكون حكم العقلاء على الإمكان في مسالكهم العرفية، فكان الخلاف هنا في أنه هل يمكن عرفا التعبد المزبور، أم لا يمكن عرفا؟ فمن ادعى الثاني أقام المحاذير، ومن دفعها يثبت لديه الأول. وفي "تهذيب الأصول": "إن الإمكان" هنا هو الاحتمال (٤)، كما هو المراد من "الإمكان" في قاعدة الإمكان في الحيز عند جمع (٥)، وهو المراد من القاعدة المعروفة عن الشيخ رئيس الصناعة، وهي: "أن كل ما قرع سمعك من غرائب

١ - * (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) * الأنبياء (٢١): ٢٢ - ٢ - كفاية الأصول: ٣١٧، نهاية الأفكار ٢: ٥٦، نهاية الأصول: ٤٢٧، منتهى الأصول ٢: ٦٤ - ٣ - فرائد الأصول ١: ٤٠، ٤ - تهذيب الأصول ٢: ٥٩، ٥ - روض الجنان: ٧٢ - ٧٢ / السطر ٢٩، القواعد الفقهية ١: ١٨. (*)

[٢١٩]

الزمان وعجائب الدوران، فذره في بقعة الإمكان ما لم يذك عنه قائم البرهان " (١) وذلك لأن مما قرع سمعنا التعبد بالأمارات والطرق والأصول، فما دام لم يذنا البرهان قائما، يكون التعبد بها ثابتا، ضرورة أن رفع اليد عن أدلة اعتبارها مع الشك في الإمكان، غير جائز، ولا طريق لنا إلى إثبات الإمكان الوقوعي، كما عرفت، فيكون المراد من "الإمكان" هو الاحتمال. والمخالف لقيام المحاذير العقلية، أنكر الإمكان، ونحن - لرفع تلك المحاذير - لا نتمكن من طرح الأدلة بشهادة العقل والعرف (٢)، انتهى محصل مرامه - مد ظله - بتصرفات منا. أقول: ما هو مورد كلام المتأخرين، هو أن المراد من "الإمكان" ماذا؟ أي ما هو المراد من "الإمكان" المأخوذ في العنوان المطرح للأنظار المختلفة؟. فعلى هذا يصح حمله على الاحتمال، وأن يقال: هل يحتمل وقوع التعبد، أم لا يحتمل وقوع التعبد؟ فإن اقيم البرهان على عدم صحة الاحتمال بإثبات الامتناع فهو، وإلا فالاحتمال باق على حاله، فإذا وجدنا الدليل على وقوع التعبد، لا يجوز طرحه. وهذا أحسن مما في "التهذيب" لما فيه من الإجمال والمناقشة، ولا معنى لرفع اليد عن العنوان المعروف إلى ما جعله عنوانا. ومن هنا يظهر: أن حمل "الإمكان" على الإمكان الوقوعي، ثم لأجل سد الطريق إلى إثباته نتمسك بالإمكان العرفي، بلا وجه. مع أنه لا معنى له إلا بدعوى: أن العرف يحكم بالإمكان الوقوعي، وهذا غير واضح، لأن العقلاء يعملون على حسب ما يحتاجون إليه، ويحتجون بما عندهم من

١ - شرح الإشارات ٣: ٤١٨، ٢ - تهذيب الأصول ٢: ٥٩. (*)

الحجج، وأما الحكم على شئ بكذا أو كذا، فهو خارج عن الطريقة العملية، ولا شبهة في أن العقلاء يعملون بالأدلة السمعية مادام لم يحرز امتناعه، فما في كلام الشيخ (١) أيضا لا يخلو من الإشكال. فعلى ما تحصل إلى هنا، يسقط ما في كلام كثير من الأعلام: " من أن حمل " الإمكان " على الاحتمال غير جائز، لأنه أمر لا خلاف فيه " (٢). وفي " الدرر ": " إن الاحتمال موجود عند بعض، ولا يوجد عند آخر " (٣). انتهى. وذلك لأن العقل لا يجوز احتمال المناقضة، ولا يجوز احتمال وجود المعلول بلا علة، لقيام البرهان على امتناعه، والوجدان على استحالته، وأما فيما نحن فيه فلا يأبى عن الاحتمال، لعدم استحالته، ومن يدعي الاستحالة لا بد من إثباتها، وسيظهر المحاذير الناهضة عليها مع ما فيها إن شاء الله تعالى. بقي شئ إن هنا احتمالا رابعا: وهو أن المقصود من " الإمكان " هو الإمكان الاستعدادي، إلا أن الإمكان الاستعدادي حيث يكون من الأمور الخارجية، بخلاف الإمكانين: الذاتي والوقوعي، ففيما نحن فيه يعتبر الإمكان الاستعدادي، لأجل أن البحث يكون حول أن الطرق والأمارات وأشباه هذه الأمور حتى الأصول، هل تكون قابلة للجعل والتنفيذ، أم لا تقبل ذلك، وليست فيها القابلية، للمحاذير الآتية والتوالي الفاسدة الكثيرة؟.

١ - فرائد الاصول ١: ٤٠. ٢ - حقائق الاصول ٢: ٦١ - ٦٢، مصباح الاصول ٢: ٨٩. ٣ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٤٩. (*)

وفيه: أنه يشبه الإمكان الوقوعي، لأنه عند عدم وجود المحاذير لا يمكن الحكم بالقابلية. نعم يمكن كشف الإمكان الوقوعي والقابلية الاعتبارية، من جهة وقوعها في الشريعة، فإنه إذا قطعنا بأن الشرع اعتبر في الجملة شيئا يؤدي إلى خلاف الواقع، نقطع - حسب لازمه - بالإمكان الوقوعي والقابلية المزبورة. إن قلت: بناء على هذا يمكن حمل " الإمكان " على الوقوعي، كما عليه الأكثر (١). قلت: نعم، إلا أن البحث عن الإمكان واللا إمكان، مقدم على البحث عن الوقوع واللاوقوع. والذي يساعده الطبع في البحث، هو حمل " الإمكان " على ما لا يحتاج إلى فرض وقوع التعبد في الشرع، مع أن الكلام في المقام الأول حول إمكان الوقوع وعدمه. بقي شئ آخر وهو أن من المحتملات وهو خامسها وأضعفها: الإمكان التشريعي الواقع في كلام العلامة النائيني (قدس سره) (٢) وقد اجيب عنه بما لا مزيد عليه (٣). والذي أزيد: أن الإمكان من الاعتبارات الفلسفية، وليس من الأمور التكوينية رأسا، حتى يقال: إن الإمكان هنا تشريعي، لا تكويني، كما لا يخفى على أهله.

١ - كفاية الاصول: ٣١٧، نهاية الأفكار ٢: ٥٦، نهاية الاصول: ٤٣٧، منتهى الاصول ٢: ٦٤. ٢ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ٨٨. ٣ - نهاية الأفكار ٢: ٥٦، أنوار الهداية ١: ١٩١ - ١٩٢، تهذيب الاصول ٢: ٦٠. (*)

الجهة الثالثة: حول المحاذير التي يمكن أن تذكر للتعبد بما يؤدي إلى خلاف الواقع أحيانا فربما يقال: إن تلك المحاذير بين ما هو

ملاكي، وخطابي (١). وفي " الكفاية " ذكر امورا ثلاثة: اجتماع المثلين أو الضدين، وطلب الضدين، وتفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة (٢). وفي " تهذيب الاصول " حصر الأقسام بين أربعة، لأنها إما راجعة إلى الملاكات، كاجتماع المصلحة والمفسدة. أو إلى مبادئ الخطابات، كاجتماع الكراهة والإرادة، والحب والبغض. أو إلى نفس الخطابات، كاجتماع الضدين والنقيضين والمثلين. وإما إلى لازم الخطابات، كالإلقاء في المفسدة، وتفويت المصلحة (٣). ولكنه أيضا لم يستوف جميع المحاذير، لأن منها الجراف، ضرورة أن الإلزام بما لا تكون فيه المصلحة الإلزامية، خلاف مذهب العدالة القائلين: بأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، ومن الجراف إيجاب ما فيه المفسدة الملزمة، أو بالعكس. ثم إن اجتماع الضدين غير طلب الضدين، وما هو يرجع إلى نفس الخطاب هو طلب الضدين، وصورة اجتماع الضدين والمثلين من تبعات الجعل والخطاب، للزوم كون الواجب حراما وبالعكس. وأما تحليل الحرام وتحريم الحلال بما هو هو، فلا محذور فيه، إلا إذا رجع

١ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٨٩، منتهى الاصول ٢: ٦٥.
٢ - كفاية الاصول: ٣١٨ - ٣١٩. ٣ - تهذيب الاصول ٢: ٦٠ - ٦١. (*)

[٢٢٣]

إلى بعض ما ذكرنا، كما لا يخفى، أو رجع إلى التصويب الباطل، لأجل أن لازم التعبد المزبور، اختصاص الحكم بالعالم، وأن الحكم المخصوص بالجاهل، هو مؤدى الأمانة. أو إلى أنه من نقض الغرض: فإن الغرض تعلق بمنع الناس وتحريمهم عن الخمر، ثم يجعل ما يؤدي إلى خلافه، أو تعلق الغرض بإباحة شئ على الناس، نظرا إلى التسهيل في امورهم، ثم يجعل ما ينتهي إلى تعصيب الأمر عليهم. وأنت تعلم: أن كثيرا مما ذكر عبارات متعددة تحكي عن الامور الراجعة إلى محذور واحد في الحقيقة، بحيث إذا قلع ذلك المحذور، لارتفعت هذه المحاذير على كثرتها، والأمر سهل. إذا عرفت هذه المحاذير بإجمالها، فقبل الخوض في تفصيلها نشير إلى أن ما نسب إلى ابن قبة: " من أنه لو جاز الإخبار عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لجاز الإخبار عن الله تبارك وتعالى " (١) - سواء كان نظره إلى وجوب الملازمة بين الوقوعين، أو كان إلي أن الإخبار عن الله تعالى من المستحيل، فعن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مثله في الاستحالة - ساقط جدا. ولا يبعد الثاني، لأن الأول في غاية السخافة، ضرورة إمكان التعبد بلزوم الأخذ بطريق دون طريق وهكذا، أو جواز التفكيك بين الإخبارين، فما هو الأقرب هو الثاني. وعلى كل تقدير: لا يرجع إلى محصل، ولعله أراد به بعض ما لا نفهم من كلامه، لبعد عصره، وعلو قدره. وبالجملة: الإخبار عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) غير جائز إلا مع الوسط، والإخبار عن الله جاز مع الوسط، إلا أن الوسائط الموجودة بيننا وبينه (صلى الله عليه وآله وسلم) أمثالنا المبطوطين

١ - فوائد الاصول ١: ٤٠. (*)

[٢٢٤]

في التأريخ، والوسائط الموجودة بيننا وبين الله تعالى لا بد أن تنتهي إلى النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) لانقطاع الوحي بفقده

(صلى الله عليه وآله وسلم) ولذلك قد اخبر عن الله تعالى بتوسيط الأولياء وبعض الفقهاء، ومنهم السيد علي خان (قدس سره) حيث إنه تشرف بسلسلة ذهبية من آياته - رضوان الله تعالى عليهم - إلى الإمام موسى بن جعفر (عليهما السلام) وذكر خمسة أحاديث مسلسلة بالأبواب وفيها ما يرجع إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ليلة المعراج، وعن الله تعالى (١). ومن العجيب إطالة الكلام حول هذه المشكلة، بذكر احتمالاتها، والجواب عنها، كما في تقارير العلامة العراقي (قدس سره) (٢) !! إنقسام المحاذير العقلية إلى ثلاث طوائف إذا عرفت ذلك فاعلم: أن المحاذير بين ما هو محذور عقلا، كاجتماع الضدين والمثلين، سواء كان في الملاكات، أو في المبادئ، وبين ما هو محذور بالقياس إلى المبدأ الأعلى: وهو امتناع الجفاف في حقه تعالى، كنقض الغرض، والإلقاء في المفسدة، وتفويت المصلحة، وبين ما هو المحذور بالقياس إلى المذهب الحق، كلزوم كون الحكم بلا مصلحة ولا مفسدة. وبين الأخيرين فرق، فإن الأول غير جائز عند المسلمين، والأخير غير جائز إلا عند الأشاعرة، والأمر سهل. ثم إن من الأجوبة ما تنحل به تمام المحاذير، ومنه ما يختص ببعض منها. وغير خفي: أن إطالة الكلام حول المباني المختلفة على السببية والموضوعية، وعلى الانسداد والانفتاح، غير صحيح إنصافا، وقد استوفى القوم ذلك

١ - رياض السالكين ١: ٣١ - ٢٨، ٢ - نهاية الأفكار ٣: ٥٧ - ٥٩. (*)

[٢٢٥]

مع ما في إفاداتهم (١)، فنحن نتصدى لما هو حل هذه المعضلات على المذهب المنصور، وهو انفتاح باب العلمي والطريقة. الطائفة الأولى: المحاذير الممنوعة عقلا فتندفع في باب الطرق والأمارات وكل ما يحذو حذوها بإنكار لزوم اجتماع المثليين والضدين في صورة الإصابة والخطأ، وذلك لما تحرر: من أن الشرع غير متصرف فيها إلا بالإمضاء (٢). وربما يقال: إنه لا حاجة إلى الإمضاء، بل يكفي عدم الردع (٣). وعلى كل تقدير لا معنى لتوهم الحكمين رأسا حتى يلزم ما لزم. وأما في باب الاصول المتصدية للجعل، كجعل الحلية والطهارة، أو للرفع، كرفع الوجوب والحرمة، أو رفع الجزئية والشرطية، أو غير ذلك: فما كان من قبيل الثاني، فأیضا لا يلزم منه اجتماع الضدين، ولا المثليين، لأنه رفع لا نصب، فلا حكمين رأسا. وما كان من قبيل القسم الأول فيشكل، للزوم كون الشئ المشكوك حلالا، وإذا كان هو خمرا فهو حرام، فيلزم اجتماع الحلية والحرمة المتضادين، وهو مستحيل. وربما يقال: إن ما هو الموضوع للحرمة هو الخمر، وما هو الموضوع للحلية هو الخمر المشكوك، فهنا موضوعان، ولا يلزم اجتماع الضدين، ولا المثليين (٤).

١ - فرائد الاصول ١: ٤١، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٨٩ - ٩٧، نهاية الأفكار ٣: ٥٩ - ٦٠، ٢ - يأتي في الصفحة ٢٤٧ - ٢٤٨، ٣ - أنوار الهداية ١: ٢٠٢، تهذيب الاصول ٢: ٧٢، ٤ - فرائد الاصول ١: ٣٠٨ - ٣٠٩ و ٧٥٠. (*)

[٢٢٦]

ويظهر من السيد الاستاذ الفشاركي (قدس سره) تعبير آخر: " وهو أن موضوع الحرام هي الذات، وموضوع الحل معنى متأخر عنها برتبة، وهو الشك في الحكم المتعلق بالذات، فلا يعقل اجتماعهما في

محل واحد " (١). ويتوجه الى التقريب الأول: - مضافا إلى ما تحرر في مسألة الضد من أن الإطلاق والتقييد، لا يكفیان لتجوير اجتماع الأمر والنهي (٢) - أن الأدلة إما ظاهرة في أن المشكوك بما هو، مورد الحل والطهارة، فتكون النسبة بين الواقعيات وأدلة الاصول الجاعلة، عموما من وجه، كما عرفت منا في مبحث القطع (٣). أو تكون الأدلة بصدد جعل الحلية الموقفة لما هو موضوع الحرام واقعا، فيكون الشك جهة تعليلية لعروض الحلية على الذات، وتكون القضية في اعتبار من القضايا الحينية، أي " الخمر حين الشك حلال " لأن الأدلة ظاهرة في أن كلمة " شئ " كناية عن العناوين الذاتية، فهذا التقريب غير تام ثبوتا وإثباتا: أما ثبوتا، فلعدم كفاية الإطلاق والتقييد لتعدد الموضوع، اللازم للفرار من اجتماع الضدين. وأما إثباتا، فلما اشير إليه أنفا. ويتوجه إلى التقريب الثاني: أن الشك وإن لم يكن من قبيل السواد والبياض من الصفات الخارجية، ويكون متعلقه الشك في الحكم، والحكم - على تقدير وجوده الواقعي - متعلق بذات الخمر، والشك متأخر عن ذلك الحكم، ولكنه يرجع إلى كون الشك تمام الموضوع، فيلزم أن تكون النسبة بين موضوع الأحكام الأولية والثانوية، عموما من وجه، وهذا معناه إنكار الأحكام الظاهرية، كما مر في مباحث

١ - الرسائل الفشاركية: ١٩ - ٢٠٢١ - تقدم في الجزء الرابع: ١٤٣ - ١٤٧. ٣ - تقدم في الصفحة ١٨٩ - ١٩٠. (*)

[٢٣٧]

القطع (١)، وليس وجها مقبولا عنده وعند الآخرين. وإن شئت قلت: الشك إما يكون جهة تعليلية، فيلزم المحذور، أو جهة تقييدية، فيكون القيد الآخر إما الحكم المتعلق بالذات، أو نفس الذات، ولا سبيل إلى كون القيد الآخر نفس الحكم بدون الذات بالضرورة، للملازمة. مع أنه لا معنى لكون الشك مورد التحليل، وعلى تقدير يلزم المحذور. وأما كون الشك تمام الموضوع فلا محذور فيه، إلا أنه يلزم كون الحكم الظاهري واقعا، كما في العامين من وجه. مع أنه لا حاجة إلى هذه التشبثات، فليتدبر. فتحصل: أن حل مشكلة اجتماع الضدين والمثلين صغويا، غير ممكن إلا على القول: بأن النسبة بين محط الحكمين عموم من وجه، فإنه به يتعدد الموضوع، كما تحرر تفصيله في بحوث الضد مستوفى (٢)، وفي آخر مباحث القطع أيضا في خصوص هذه المسألة لتجوير الاقتحام في جميع أطراف المعلوم بالإجمال (٣). هذا تمام الكلام في دفع هذه العويصة بالنسبة إلى اجتماع الحلال والحرام، والطهارة والنجاسة في الخارج. بقي اجتماع الكراهة والإرادة، وهما أيضا ضدان، ومثلهما الحب والبغض، واجتماع الإرادتين والكراهيتين، والحبين والبغضين، والكل ممتنع بعد كون المتعلق واحدا. أقول: لا يكون مصيها واحدا بالمرّة في الأمارات، ولا في الاصول، ضرورة أن ما هو مصب الأحكام الواقعية ومورد الحب والبغض، هي الذوات والطبائع والعناوين النفسية، وما هو مصب الإمضاء في الطرق والأمارات والاصول هو

١ - نفس المصدر. ٢ - تقدم في الجزء الرابع: ١٤٦ - ١٤٧. ٣ - تقدم في الصفحة ١٨٩ - ١٩٠. (*)

[٢٣٨]

عنوان " التبعية لها " والعمل بها ترخيصاً، أو إيجاباً طريقياً، فلا يلزم اجتماع الضدين، ولا المثليين. ثم إن الكراهة ليست تقابل الإرادة، وإن قابل بينهما صاحب " الحكمة المتعالية " في علم الطبيعي في عنوان البحث (١)، ضرورة أن الإرادة من الأمور القائمة بالنفس قيام صدور، والكراهة قائمة بها قيام حلول. مع أن في موارد التحريم، نحتاج إلى المبادئ التي نحتاج إليها في الإيجاب، وهي إرادة البعث والتحرك، وإرادة الزجر والمنع، فليست الكراهة مقابل الإرادة حتى يلزم الجمع بينهما، كي يكون من اجتماع الضدين، ولا تتعلق الإرادة التشريعية في ناحية الإيجاب والتحريم إلا بالبعث نحو المادة والزجر عنها، كما حررناه في محله (٢). فبالجملة: ما هو الممتنع أن تتعلق الإرادتان بشئ واحد، أو تعلق الحبين والبغضين بعنوان واحد، من شخص واحد، في حال واحدة، وكل ذلك غير لازم في التعبد بالأمارات والاصول. هذا تمام الكلام في الجواب عن هذه الطائفة من المحذورات العقلية، التي يدرك امتناعها كل ملة ونحلة، وقد تبين أن دفعها على سبيلين وطريقين، لأنه كما يمكن إنكار اجتماعهما، يمكن إنكار التضاد بين الأحكام، كما سلكه جمع من الأعلام - عليهم رضوان الله الملك العلام (٣) - وقد مر في مباحث الضد ما يتعلق بهذا المرام على وجه لا مزيد عليه (٤)، فلا نحتاج إلى تكراره في المقام.

١ - الحكمة المتعالية ٤: ١١٢. ٢ - تقدم في الجزء الرابع: ٢١٢. ٣ - نهاية الدراية ٢: ٣٠٨ - ٣١٠، مناهج الوصول ٢: ١٣٦ - ١٣٨، محاضرات في اصول الفقه ٤: ٢٤٨. ٤ - تقدم في الجزء الرابع: ٢٠٩ - ٢١٢. (*)

[٢٢٩]

فدعوى الامتناع الذاتي، بتخيل اجتماع المتضادين والمتمثالين (١)، باطللة من الناحيتين: الصغرى والكبرى. وإجمال ما تحرر هنا: أن الاعتبارات لا تقبل أحكام التكوينية، والضدية والندية من خصائص التكوين، فعليه يعلم أنه لا امتناع بين النجاسة الواقعية والطهارة الجعلية، ولا بين الطهارة الواقعية والطهارة الجعلية، ولو كانت النجاسة والطهارة الواقعتان من المندرجات في إحدى المقولات، كما لا يخفى. الطائفة الثانية: ما هو المحذور عند الإمامية حسب المذهب كلزوم كون الحكم بلا مصلحة ومفسدة، فإن من التعبد بالأمارات والاصول المحرزة بل وغير المحرزة، يلزم أن يكون في موارد الإباحة تحريم وإيجاب، أو في موارد الكراهة تحريم، وفي موارد الاستحباب إيجاب، مع أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد. بل يلزم أن يكون التحريم في مورد الإيجاب وبالعكس، والتحليل في مورد التحريم في الاصول، وبالعكس في الأمارات، وجمع الكل ما ينافيه المذهب الحق. ولو كنا من القائلين: بأن الأحكام لا تستتبع المصالح والمفاسد، فلا محذور، ويأتي هذا المحذور في أصل الطهارة أيضاً، فإن جعل شئ طاهراً، يكون على حسب المصلحة، ولو صح التعبد يلزم جعل ما يجب أن يعتبر نجساً طاهراً، وهذا باطل عندنا. نعم، في صورة الإصابة لا يلزم محذور فلو كان شئ واجباً فأصابته الأمانة أو الأصل، أو كان مباحاً فأصابته الأمانة أو الأصل، أو كان طاهراً فأصابته الأمانة أو الأصل، فلا مناقشة، فالمشكلة تختص بصورة الخطأ.

١ - كفاية الاصول: ١٩٣. (*)

[٢٣٠]

وحيث إن في موارد تحريم ما هو الواجب، وإيجاب ما هو الحرام، وما يشبه به، يكون أمر زائد على هذه المشكلة - وهو لزوم الإلقاء في المفسدة، وتفويت المصلحة - نحيل الجواب عن هذه الموارد إلى الطائفة الثالثة من المحاذير التي يشترك فيها الكل (١). إن قلت: الأشعري يرخص ذلك، لأنه لا يقول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. قلت: نعم، ولكنه لا يرخص القبيح في حقه تعالى، وإنما ينكر قبح تصرفاته تعالى، وتفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة بعنوانهما، مما لا يرخص أحد في حقه تعالى، والأشعري إذا كان يقول بعدم التبعية، يقول بعدم التفويت، ولا إلقاء في البين، لا إنه يقول بجواز الإلقاء في المفسدة في حقه، فما في كتب جمع من المعاصرين خال من التحصيل، فلا تخلط. فعلى هذا يخص الجواب هنا بموارد خاصة، وهي ما إذا أدت الأمانة إلى وجوب شئ مباح، أو حرمة شئ مباح، أو كراهته، واستحباب شئ مباح. أقول: حل هذه المشكلة يظهر بالتدبير فيما هو المرام في مسألة " أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد " وذلك أن المراد من ذلك، ليس أن كل مورد من موارد الحكم الانحلالي والإيجاب العمومي، ذو مصلحة أو مفسدة، بل مقصودنا أن الجراف في المجاعيل الإلهية غير جائز، لأن الجراف في حقه تعالى غير جائز. وما تخيله الأشعري من إطلاق عظمته، وعدم قيد لشوكته وسيطرته وسطوته، لا ينافي ذلك في وجهه، وينافيه في وجه آخر تحرر تفصيله في محله. وعلى هذا، كما أن العقلاء لمصالح عامة سياسية ونظامية، يعتبرون الأحكام العامة الكلية، من غير وجود مصلحة في كل مورد، ومفسدة في كل موضوع، كذلك

١ - يأتي في الصفحة ٢٥٠ - ٢٥٢. (*)

[٢٣١]

الشرع، فإن من ذلك يتبين: أن تحريم التصرف في مال الغير، لا يلزم أن يكون في كل مورد مفسدة تخص به، أو إيجاب العمل بالطرق والأمارات، لا يلزم أن يكون في جميع الموارد مصلحة الإيجاب التي تخص بها، بل تكفي المهملة في الناحيتين. ولذلك ترى: أن الحكومة تمنع التجول في الليل مطلقا، نظرا إلى الغرض الخاص، وهو منع تجول جمع معين، وليس ذلك إلا لأن المقصود لا يحصل إلا بهذه الوتيرة، وغير ذلك من القوانين العامة الكلية حفاظا على أمور جزئية مقصودة. وعندئذ لا يمنع من إيجاب العمل بالطرق والأمارات والاصول، المنتهية إلى تحريم المباح وإيجابه، لما في الإيجاب الكلي وجعل الحجية المطلقة، من مصلحة خاصة لازمة المراعاة بالقياس إلى النظام العالمي، وغير ذلك. فبالجملة: كما أن في الأحكام النفسية ليست المصلحة والمفسدة ملحوظة بالقياس إلى كل مورد إلا أحيانا، كذلك في الأحكام الطريقية. وتوهم: أن الأحكام الطريقية، ليست إلا اعتبار الحجية وجعلها وإمضاءها، ولا يعتبر هناك كون الأحكام تابعة للمصالح، في غير محله، لأن الممنوع هو الجراف في حقه تعالى، ويخرج من الجرافية ذلك. بل ربما يقال بكفاية المصلحة في الجعل، كما في موارد الأوامر المتعددية والامتنانية. ولعمري، إنه قلما يوجد في الإسلام حكم، يكون ناشئا في كل مورد عن مصلحة في ذلك المورد، بل الأحكام الإسلامية، تابعة للمصالح والمفاسد الغالبية، أو المهملة الأحيانية مثلا، أو الأنظار السياسية، فتكون المصالح اعتبارية نظامية واجتماعية حكومية، وإلا فربما لا تكون صلاة زيد ذات مصلحة في حقه، إن لم نقل برجوعها إليه بصورة مؤذية، ف " رب تال للقرآن والقرآن يلعبه " (١) وهذا لا ينافي

[٢٣٢]

استحبابه عليه، للجهة العامة المنظورة للشرع، ولو كان في حق شخص ذو مفسدة. ولذلك يعتبر قانون منع التجول للأغراض العالية - التي ربما تنتهي إلى هلاك المرضى - وهو مبعوض الحاكم، فتأمل. تميم: حول اجتماع المصلحة والمفسدة بناء على المختار بناء على المذهب المنصور، يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة بلا كسر وانكسار، فيكون العنوان الواحد فيه المصلحة الداعية إلى الإيجاب، والمفسدة الداعية إلى التحريم. وأما اشتغال الواحد النوعي أو الشخصي عليهما بالكسر والانكسار، فلا منع منه، بل قلما يوجد موضوع يشتمل على المصلحة المطلقة، أو المفسدة المطلقة، فإن الخمر أيضا فيها * (منافع للناس) * (١) ولكن لمكان غلبة إثمها على نفعها حرمت في الشريعة، وهذا هو معنى الكسر والانكسار. بل يلزم اجتماع المصلحتين بلا كسر وانكسار، وهو أيضا محال. أقول: لا يلزم اجتماعهما في الأمارات، ولا في الأصول المحرزة، لأن ما هو مصب المفسدة هي الخمر، وما هو مصب الإيجاب هو عنوان " التبعية والعمل ". وإن شئت قلت: ما هو مصب المفسدة هي الخمر، وما هو مصب جعل الحجية هي الأمارات والأصول المحرزة، سواء قلنا بانفعال الحجية، أو بمجوعليتها مستقلة، أو تبعا، كما لا يخفى، فلا مجمع في الخارج لهما. نعم، في الأصول الجاعلة للطهارة والحلية يشكل الأمر، إلا على القول: بأن

[٢٣٣]

ما هو مصب الطهارة والنجاسة هو المشكوك، فتكون النسبة عموما من وجه، وأما بناء على كون الذات المشكوكة فيها طاهرة وحلال، أو الذات حين الشك حلال وطاهرة، فلا بد من العلاج الذي به يعالج الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، وسيمر عليك في ذيل الطائفة الثالثة من المحاذير إن شاء الله تعالى (١). ثم إن المحذور أيضا مشكل على القول بالسببية والموضوعية، وأن مؤدى الأمارات مجعول ثان ناشئ عن المفسدة أو المصلحة في المتعلق. وأما لو قلنا على الموضوعية: بأن لازم هذا الجعل، ليس أن تكون المصلحة والمفسدة في المتعلق، كما هو التحقيق، فلا محذور على هذا المسلك أيضا، فإن مصلحة التسهيل على الأمة، والمحافظة على النظام ومصلحه الآخر، كافية لجعل الحرمة على شئ آخر، أو الوجوب على شئ أجنبي، ولكنه دخيل في المحافظة به على ما هو المقصود الأعلى، كما سيمر عليك أنحاء الملاحظات الكلية النوعية في ضرب القانون الإسلامي والقوانين العرفية إن شاء الله تعالى (٢). ومر في المجلد الأول: أن إيجاب ترك الشئ - كما في الحج بالنسبة إلى تروك الاحرام وأمثال ذلك - ممكن (٣)، ولا يجوز الخلط بين التشريعات والتكوينيات، فإن ترك الصلاة محرم، كما أن فعلها واجب، ولا يكون حرمة الترك إلا عن مصلحة ناشئة في الفعل، ولكن الشرع يلاحظ القوانين اهتماما بشأنها، فلا تخلط. ومن هنا يظهر مواضع الضعف في كلمات القوم، ولا يهمنا أن نشير إليها،

[٢٢٤]

حذرا من الإطالة القليلة إفادتها. ثم إن اجتماع المصلحتين - كمصلحة الحكم المؤدى بالأمانة، ومصلحة الواقع - ممنوع أيضا، على ما مر على المذهب المنصور في باب الطرق والأمارات، والاصول المجعولة على ضوءها، لأن ما به تقوم المصلحة الثانية هو غير العناوين الواقعية، كما عرفت (١). وأما في مثل القاعدتين: الحل، والطهارة، فعلى كون النسبة بينهما العموم من وجه، فالأمر واضح. وعلى القول الآخر، فكون الذات طاهرة واقعا، ثم جعل الطهارة ثانيا لها عند الشك، مما لا منع منه عقلا، لأن محذوره اجتماع المثليين، وقد مر الفراغ منه (٢). ومن هنا يظهر حال المسألة على القول: بأن المجعول هي السببية والموضوعية، وأن المؤدى مجعول ثان، فلاحظ ولا تكن من الغافلين، والمسألة تحتاج إلى تأمل وتدبر. الطائفة الثالثة: ما لا يلتزم بها المسلمون المحاذير التي لا يمكن الالتزام بها بالنسبة إلى شرع الإسلام، والحكيم البارئ عز اسمه، ولا تلتزم به الطوائف الإسلامية. وهي على وجه وتقارير: منها: أن قضية التعبد المزبور هي الإلقاء في المفسدة، وتفويت المصلحة، ضرورة أن الاصول والأمارات طرا، تتخلف أحيانا عن الواقعيات الأولية،

[٢٢٥]

والأحكام المشروعة على العناوين الثابتة على الكل إلى يوم القيامة، وعند التخلف يلزم المحذوران الممنوعان في حقه تعالى. وأما في القوانين العرفية، فربما تغفل المحاكم القانونية عن تبعات قوانينهم، وعن هذه المحاذير، ولا يتوجهون، ولا منع من الالتزام بهما في حقهم، كما ترى. ثم إن الأشعري لا يلتزم بهذا اللازم، لما يقول: بأنه لا واقع إلا ما يصل إليه المجتهدون، فلا تفويت، ولا إلقاء. وأما المعتزلة فيقولون: بأن الاصول والأمارات الواصلة المصيبة للواقع، لا تستلزم المحذورين، وأما غير الواصلة والخاطئة، فلا واقع في تلك الصورة إلا ما أدى إليه نظر المجتهدين، فلا إلقاء ولا تفويت. وطنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم عندهما. وأما الإمامية القائلون بانحفاظ الأحكام في صورتها الإصابة والخطأ، فقد وقعوا صرعى، فهرب كل مهربا: فربما يقال كما في " الرسائل " وغيره: " إن المصلحة المفوتة والمفسدة المبتلى بها، منجبة بتبعية الطرق والأوامر الطريفة " (١) وهذا هو المعبر عنه بـ " المصلحة السلوكية " ويكفي احتمال ذلك لحل الغائلة والأخذ بالأدلة الناهضة على حجة الأمارات وغيرها. وفيه: أن هذه المصلحة إن كانت راجحة، يلزم أن يكون الواجب النفسي بحسب الواقع، هو تطرق الطرق. وإن كانت مساوية، يلزم الوجوب التخيري بحسب الواقع، فيكون بعد اعتبار الشرع تلك الطرق، حكم واقعي آخر على النحوين المزبورين.

نعم، لا يصل العبد إليه، إلا أن عدم الوصول لا يضر بالمأمول، وهو المعجول الكذائي، فاعتنم. أما الإشكالات الأخر المذكورة في " تهذيب الأصول " (١) فهي قابلة للدفع، ولا نطيل الكلام بذكرها، ولا يخلو بعضها من غرابة. وبالجملة: توهم لزوم الإجزاء مع الجبران (٢)، مدفوع: بأنه منوط بعدم الكشف، وبعدم تبين الخلاف، فإذا تبين فعليه الواقع وامتناله. نعم، في صورة عدم الكشف، أو الانكشاف في صورة عدم إمكان الجبران، تنجير المصلحة المفوتة بالسلوكية. ثم إن المحقق الوالد - مد ظله - أخذ في وجه الفرار من هذه العائلة، أن إيجاب تحصيل العلم التفصيلي، يستلزم المفاصد في عصر الحضور، وإيجاب الاحتياط في عصر الغيبة يخل بالنظام، ويوجب تنفر الطباع من الإسلام، ويستلزم أن يعرف العامة من الإسلام ما لا ينبغي، فيكون الدين ديناً لغير الشاغلين، ومذهباً للمعطلين في المجتمعات الإنسانية، ويورث فرار المسلمين أحياناً من الدين الكذائي المنتهي إلى تعطيل الأمور، وإحراج الطوائف وغير ذلك من العبارات المختلفة الحاكية عن هذه المصيبة العظيمة. فعليه لا بد وأن يوسع عليهم الأمر، يجعل الطرق وإمضائها، بل والتوسعة فيها أحياناً (٣)، انتهى ملخص ما أفاده بتعبيرات منا. وفي كلام بعض المعاصرين: إن المقام من صغريات باب التزاحم، فإن هناك ملاك تسهيل الأمر على الأمة، وملاك الواقع، فإذا جاز تقديم الملاك الأول، جاز

١ - تهذيب الأصول ٢: ٦٤ - ٦٥ - ٢ - أنوار الهداية ١: ١٩٥ - ١٩٦، تهذيب الأصول ٢: ٦٥.
٢ - تهذيب الأصول ٢: ٦٢ - ٦٣. (*)

الترخيص في العمل بالطرق والأمارات (١)، انتهى ملخص كلامه. وأنت خبير: بأن التقريب الثاني باطل، ضرورة أن لازمه عدم انحفاظ الحكم الواقعي في مقام الفعلية، وأن الشرع بعد ملاحظة الكسر والانكسار بين المصالح الكلية، رجع إيجاب العمل بالطرق، فيكون الحكم الواقعي في صورة التخلف، لا حكماً. ويقرب منه التقريب الأول أيضاً، لأنه إذا كان الشرع يلاحظ هذه الملاحظات، فلا يتمكن من إرادة البعث الجدي نحو الصلاة، مع عرفانه بأن الطريق موصل إلى خلافه، وهو قد أوجب العمل به، فلازمه الانصراف عن واقعه، والتجاوز عن مطلوبه في موارد لأجل المصالح العامة، وفداء المرجوح لنيل الراجح جائز، بل واجب، ولكنه يرجع إلى التصويب، بمعنى عدم اشتراك الأحكام بالقياس إلى الكل وقد فرض ابن قبة إشكاله وبنى شبهته على هذا الأصل المسلم عند الإمامية، في قبال الأشاعرة والمعتزلة. ولعمري، إن ذلك أسوأ حالاً من مذهب الاعتزال، لأنه يقول بالواقع الثانوي بخلافهما، حسب هذا التقريب المذكور هنا، وقد مر منا توضيحه في مباحث الإجزاء بما لا مزيد عليه (٢)، وبنينا القول بالإجزاء هناك على هذا حتى في الأمارات والطرق، وسيمر عليك حقيقة الحال في ذيل البحث إن شاء الله تعالى. وتحصل على هذا: أن إمكان الفرار من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة موجود، لأنه - بحسب العقل - إذا كانت المصلحة المفوتة منجبرة، أو المفسدة الملقى فيها منجبرة بالمصلحة الأهم، يجوز التبعيد بالأمارات والأصول. ولكن قد عرفت: أنه يرجع إلى عدم انحفاظ الحكم الواقعي، ويرجع في

١ - مصباح الأصول ٢: ٩٨ - ٢ - تقدم في الجزء الثاني: ٣٠٨. (*)

الحقيقة إلى تفويت المصلحة التي يجب جلبها، وإلى الإلقاء في المفسدة التي يحرم الإلقاء فيها، ضرورة أن الشرع في تقنينه القوانين النفسية والطريقية، يراعي الجوانب المختلفة، فإذا لوحظت تلك الجوانب، ووقع بينها الكسر والانكسار، يشرع قانونا مطابقا لما هو المصلحة الحاصلة من الكسر والانكسار، فلا يكون بالنظر إليه تفويت، ولا إلقاء. نعم، بالنظر إلى حال الأحاد والأفراد تفويت وإلقاء، ولكن يجوز للشرع أن يراعي جانب النوع. بل لا يجوز أن يراعي جانب الفرد، لما فيه الشر الكثير بالقياس إلى النوع، فخير الكثير بالنسبة إلى الفرد بفداء الشر الكثير بالنسبة إلى النوع. وهذا أمر دارج ورائج بين العقلاء، وفي جميع القوانين والأعمال الكلية. بل في الأعمال الجزئية أيضا تراعى هذه الملاحظات، فضلا عن الأعمال العامة وضرب القوانين الكلية، فافهم واغتنم جيدا. وعلى هذا يدور ما في بعض الأخبار أحيانا: من أن مسألة نجاسة العامة، من الأحكام المودعة لدى صاحب العصر عجل الله تعالى فرجه (١)، ونجاسة الحديد كانت فيها العسر (٢)، فاعتبر طهارته. وفي ذلك إعجاز وإخبار بالغيب، فإن الحديد في العصر الجديد صار كثير الابتلاء، ولم يكن هكذا في العصور السالفة، كما لا يخفى، وغير ذلك. ولولا أن هذا الوجه يرجع إلى عدم فعالية الأحكام الواقعية عند الخطأ، وأن ابن قبة استشكل على هذا المعنى بقوله: " يلزم تحريم الحلال وبالعكس " مثلا، وأنه مخالف لما هو المدعى عليه الإجماع: من الاشتراك بين الأحكام الواقعية لجميع الطبقات من العالمين والجاهلين، لكان وجهها تاما خاليا من جميع الإشكالات،

١ - لاحظ جواهر الكلام ٦: ٥٦. ٢ - وسائل الشيعة ٣: ٥٣٠. كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٨٣، الحديث ٥ و ٦ و ٧. (*)

وموافقا لطريقة العقلاء في قوانينهم العرفية. وتوهم: أن المقصود هنا هو الجواب عن الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة، ولزوم الفساد الآخر أمر مفروغ عنه لا بد من أن يتصدى لجوابه - وبعبارة أخرى هو إشكال آخر وحيث آخر في المسألة - في غير محله، كما لا يخفى، ولعله يمر عليك ما به تحل عقد المكاره في ذيل البحث إن شاء الله تعالى (١). تذييب: في حل المشكلة بلحاظ الاصول المتصدية لجعل الحكم أو رفعه هذا تمام الكلام في الطرق والأمارات والاصول التي ثمرتها في التعذير والتنجز. وأما الاصول المتصدية لجعل الحكم في ظرف الشك على المشكوك، أو المتصدية لرفع الحكم عن المجهول، والمنسي، والمغفول عنه وأمثاله، فيمكن حل المشكلة بالنسبة إليها على أن يقال: بأن النسبة بين العنوان الموضوع للأدلة الواقعية وبين هذه العناوين، عموم من وجه، فتكون المسألة من صغريات باب الاجتماع والامتناع، فلا تفويت، ولا إلقاء. نعم، على القول: بأن النسبة عموم مطلق، أو تكون القضية حينية، فيشكل، للزوم إنكار الأحكام الفعلية عندما كان المشكوك والمجهول حراما وواجبا، فإن قاعدة الحل وحديث الرفع (٢)، تستلزم خلو الواقع من الفعلية والإرادة الجدية الزاجرة والباعثة، كما عرفت في الطرق والأمارات وسائر الاصول المجعولة على ضوءها، فتدبر.

[٢٤٠]

ومنها: يلزم نقض الغرض، ضرورة أن جعل الأحكام الواقعية المطلقة على عناوينها، ثم جعل ما يؤدي إلى خلافها أحيانا، من نقض الغرض الممتنع عليه تعالى وتقدس. ولا يتقوم نقض الغرض الممنوع في حقه تعالى بجعل الحجية، أو إيجاب العمل على طبقها، أو تأسيس الأصل المنتهي إلى خلافها أحيانا، بل ذلك لازم الارتضاء والإمضاء، فلو كان المولى ذا غرض في إيجاب العناوين الواقعية وتحريمها على ما يريد على إطلاقها، فلا بد من إيجاب تحصيل العلم والاحتياط، فإذا رضي بخلاف ذلك، فهو ينافي تلك الإرادة الإيجابية والتحريمية. والفرار من ذلك بما مر - وهو أن نقض الغرض يجوز عقلا، إذا كان لغرض آخر أهم - في محله، إلا أنه يرجع إلى إنكار الفعلية، وإنكار وجود الإرادة الحتمية في موارد عدم وصول الأمانة بالنسبة إلى بعضهم دون بعض. بل بالنسبة إلى الكل، ضرورة إمكان عدم وصول حكم من الأحكام إلى المتأخرين عن الوحي بالمرة. وهذا خلاف ما هو مبنى الإشكال - بل الإشكالات - في المقام، أو خلاف ما هو المفروض والمأمول الأقصى، وهو تصوير اشتراك الكل في الأحكام، سواء كانوا عالمين، أو جاهلين. ونرجو من الله تعالى أن يوفقنا لحل هذه المشكلة - وهي الغائلة - في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في الأمارات والطرق والاصول. ومنها: يلزم طلب الضدين، وطلب الجمع بين ما لا يمكن جمعهما، وهو من طلب المحال الراجع إلى الطلب المحال، ضرورة أن إيجاب العمل بالطرق والاصول المحرزة المنتهية أحيانا إلى خلاف الواقع، وإيجاب الواقع على ما هو عليه، يستلزم في موارد الخطأ، أن يطلب المولى الملتفت والحكيم العالم المتوجه، أن يجمع بين العمل بما يخالف الواقع وبين الواقع ولازمه، أن يأتي بصلاة الجمعة، وأن يترك

[٢٤١]

الجمعة، فإن صلاة الجمعة واقعها المطلوب النفساني، وتركها المطلوب بإيجاب الأخذ بالطرق والأمارات الناهضة على حرمتها ووجوب تركها، ولا يعقل الجمع بين الطلبين، وإن لم يكن فيهما في مصب واحد اجتماع المتضادين، أو لا مصادة في الأحكام رأسا، ولكن يلزم طلب المحال، وطلب ما لا يمكن، وهو فعل الصلاة وتركها، كما لا يخفى. قد مر: أن هذه الغائلة لا تختص بالطرق والأمارات، لا لاشتراك القطع معها في كونه مجعولا وممضى مثلها، وقد مر أيضا: أنه حتى لو كان منجوعا، لاشتراك معها في المشكلة، حسب قياس الإرادة التكوينية والتشريعية (١)، ضرورة أن من يريد خلق صفة القطع المنتهى أحيانا إلى خلاف الواقع، كيف يتمكن من إرادة وجوب صلاة الجمعة على الإطلاق؟ ! فكما لا بد من حل هذه المعضلة بالنسبة إلى غيره، لا بد من حلها بالنسبة إليه أيضا. بيان محذور جعل الأحكام مع علم الشارع باندراسها فيما بعد ثم إن الأحكام المشتركة فيها الجاهل والعالم، أعم من الأحكام التي بين أيدينا التي ربما يصل إليها طائفة، وربما لا يصل إليها أخرى، ومن الأحكام التي لم تصل إليها، واندرست من ابتداء الأمر، فإنها أيضا أحكام فعلية على عناوينها، وتشارك فيها الأمة، ولا يطلع عليها أحد. وعندئذ يتولد إشكال: وهو أنه كيف يعقل جعل هذه الأحكام مع العلم باندراسها، ومع العلم بأن قطع القاطعين كلهم على خلافها؟ ! فعلى هذا في موارد تخلف القطع مطلقا، لا يمكن ترشح الإرادة الجدية الإيجابية أو التحريمية،

لأجل أن المقنن يجد أن الامة غير واصله إليه، وقاطعة بخلافه، كما لا يمكن ترشحها مع الارتضاء بامضاء الإمارات المتخلفة أحيانا.

١ - تقدم في الصفحة ٢١٥ - ٢١٦. (*)

[٢٤٢]

فبالجملة: عدم إمكان تصوير الأحكام الفعلية على الإطلاق في موارد الخطأ، وعدم صحة اشتراك الكل فيها، لا يختص بالصورة المعروفة في كلماتهم، بل تشترك فيها هذه الصورة أيضا، فلا بد من حل المعضلة على شتى خواصها. فذلكة البحث وعصاري الغائلة إن ترشح الإرادة الواقعية الجدية بالنسبة إلى الحكم الواقعي، وترشح الإرادة الجدية الأخرى بالقياس إلى إمضاء أو تأسيس ما يؤدي إلى خلاف الإرادة الأولى، مع الالتفات إلى التخلف المزبور، غير معقول، ففي جميع موارد الإمارات والاصول لا يعقل ذلك، ويلزم باعتبار آخر ونظر ثا اجتماع النقيضين، فإن من إيجاب العمل بالطرق، والارتضاء بامضاء الإمارات، وجعل الحجية، يلزم - تبعاً لهذه الإرادة - انتفاء الإرادة الإيجابية والتحريرية النفسية الأولية، فلازم الجمع بينهما وجودها وعدمها. كما أن ارتفاع النقيضين ظاهر حديث الرفع (١)، فإن مقتضى الاشتراك وجود الإرادة التحريمية بالنسبة إلى ملاك الجاهل، ومقتضى حديث الرفع عدمها، فلا بد من حل ذلك، ولأجله اتخذ كل منهم مهرباً وطريقاً، ونحن نشير إلى بعض الوجوه المستند إليها لحل هذه الغائلة. أجوبة الأصحاب عن المشكلة ونقدتها وغير خفي: أن الأجوبة الموجودة في كتب الأصحاب، بين ما هو جواب عن جميع موارد الإشكال، وما هو جواب عن خصوص الإمارات والطرق، وما هو جواب عن خصوص الاصول.

١ - الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١. (*)

[٢٤٣]

والذي يسهل الخطب: أن المشكلة بعد غير منحلة، والغائلة بعد باقية على حالها، ونرجو الله تعالى أن يوفقنا لحلها وكشف النقاب عن وجهها إن شاء الله تعالى. فمنها: ما أفاده الشيخ (قدس سره) في رسالة التعادل والترجيح (١)، وهو الجواب الذي حكاه " الدرر " (٢) عن سيده الفشاركي (قدس سره) مرتضياً به، ونقله بإجماله في التقريرات (٣) مناقشاً فيه بما اجيب عنه في " الدرر " فليراجع، وقد مر تفصيله فيما سبق في ذيل إشكال إجتماع الضدين والمثلين (٤). وغير خفي: أن كون العناوين الواقعية، موضوعة للأحكام الواقعية، وكون الشك في الحكم موضوعاً للأحكام الظاهرية، غير واف لحل المشكلة حتى في الاصول كما مر (٥)، فضلاً عن الإمارات، فإنها ليست ذات أحكام حتى يكون موضوعها الشك، أو موردها الشك، فلا تخلط. ثم إن العلامة العراقي (قدس سره) انتقل من هذه المقالة إلى أن الشك حيثية تحليلية لعروض الحكم الظاهري، ولأجلها تكون الذات ملحوظة في الرتبين، فتنحل المعضلة (٦). وأنت خبير: بأن تعدد اللحاظ لا يكفي لحل الغائلة، وإلا يلزم جواز اجتماع السواد والبياض. وتوهم: أن تعدد اللحاظ يورث تعدد الذات لمتعلق الإرادة والكراهة، غير

١ - فرائد الاصول ٢: ٧٥٠. ٢ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٥١ - ٢٥٢. ٣ - أجود التقريرات ٢: ٧٢، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٠٠. ٤ - تقدم في الصفحة ٢٢٥ - ٢٢٦. ٥ - تقدم في الصفحة ٢٢٥ - ٢٢٦. ٦ - نهاية الأفكار ٣: ٦٧. (*)

[٢٤٤]

صحيح، وإلا يلزم بتعدده تعدد الحب والبغض، فهل ترى من نفسك أن تحب بالحبين المنفصلين ذات ابنك، والذات المعروضة لوصف الابن ؟ ! كلا، فالإرادة والكرهه كذلك، ومنها: ما ارتضاه الشيخ (قدس سره) هنا، وإجماله هو أن الأحكام الواقعية المأمور بتليغها السفراء، هي الأحكام الفعلية المشترك فيها جميع المكلفين، وهي الأحكام التي يكون الجاهل المقصر غير معذور بالنسبة إليها، والجاهل القاصر يكون معذورا بالقياس إليها. وأما الجاهل المركب الذي قامت عنده الإمارات الخاطئة، فهو أيضا بالنسبة إليها معذور بالعدر الشرعي، وهو قيام الطرق والإمارات المرخصة - في نظر الشرع - بتركها (١)، انتهى ما هو حسب مرامه. وإلى ذلك يرجع ما في " الكفاية " هنا: وهو أن الشرع في باب الطرق والإمارات، لم يكن ذا تأسيس، ولا طلب إيجابي، أو إرادة إلزامية، بل الأحكام الفعلية ذات إرادة واقعية، وأما الإمارات فهي حجة عقلانية ممضاة لدى الشرع، وتكون مثل القطع في التعذير والتنجز، من غير أن تكون الواقعيات مقيدة بوصولها، أو مشروطة بعدم قيام الطرق على خلافها، فما هو منشأ الشبهة توهم المناقضة، وطلب الضدين، ونقض الغرض، وكل ذلك باطل حسب هذا التقريب (٢)، انتهى خلاصة كلامه بطوله في " الكفاية " والحاشية. وأيضاً إليه يرجع ما في تقريرات العلامة النائيني (رحمه الله) حيث قال: إن شأن الأمانة والطرق، ليس إلا الوسطية في الإثبات، وعلى هذا لا يلزم محذور هنا، كما لا يلزم في القطع المنجّل، وحيث إن جعل الوسطية في الإثبات ممكن، وجعل الحجية مستقلة صحيح وواقع، فلا يلزم تصوير الحكم التكليفي حتى ينتزع منه

١ - فرائد الاصول ١: ٤٧. ٢ - كفاية الاصول: ٣١٩، درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٧٦. (*)

[٢٤٥]

الحجّية (١)، انتهى لب مرامه. وأنت خبير: بأن المعضلة كانت ناشئة من أن إمضاء الطرق العقلانية، لا يعقل من العالم المتوجه إلى أطراف المسألة، والملتفت إلى خطئها، إلا في صورة التجاوز عن مقدار من واقعيته، وفي صورة الانصراف عن مقدار من أحكامه، ولازم ذلك عدم فعلية تلك الأحكام بالنسبة إلى موارد الخطأ، وهذا حتى لو لم يكن من تقييد الواقع بالإصابة، ولا من اشتراط الواقع بعدم الخطأ، ولكنه يلزم منه ذلك، فعلى هذا لا يمكن حفظ الفعلية والواقعيات، بالنسبة إلى الجاهلين المركبين القائم عندهم الطريق الخاطئ. وبالجملة: جعل الحجية بعدم الردع الملازم للارتضاء، أو بالإمضاء، عين جعل الحجية التأسيسية لشيء من الأشياء، فإن في هذا الجعل ليست إرادة إلزامية وبعث إلزامي، ولا طلب، بل هي من الأحكام الوضعية التي أثرها التنجز والتعذير، فإن أصابت الواقع فهي منجزة، وإن لم تصب فهي معذرة، فهي حجة على كل تقدير، ولا تكون حجيتها مقصورة بصورة الإصابة، كما هو الواضح. ولكن حصول

الرضا القلبي والارتضاء بذلك العمل الخارجي الرائج عند العقلاء مثلا مع التوجه المزبور، ينافي الإرادة الإلزامية، فإن الترخيص بذلك في صورة الخطأ، يستلزم الترخيص بترك الواقعيات، ولازمه انقلاب الواقعيات التحريمية والوجوبية إلى الكراهية والندبية، فما في كلام الشيخ (قدس سره): من أن الرخصة في تركه شرعا في موارد الخطأ جائز (٢)، غير صحيح. ولعمري، إن القائلين بهذه المقالات في حل الغائلة، غير واصلين إلى مغزى المشكلة ولب الغائلة في الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، فصرفوا أوقاتهم

١ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٠٨. ٢ - فرائد الاصول ١: ٤٥. (*)

[٢٤٦]

في مسائل اجتماع الضدين والمثلين، وأمثاله مما لا محذور فيه، ولم يبادروا الى ما هو اس المعضلة في المقام، والله هو الهادي. نعم، يظهر من " الكفاية " (١) - وهو صريح العلامة المدقق العراقي (قدس سرهما) (٢) - الوصول إلى لب مشكلة البحث. توهم: عدم إمكان جعل الحجية مع الالتفات إلى خطأ الطريق لا يمكن الالتزام بالحكم الوضعي المتوقف على الرضا والإمضاء، في موارد الإرادة الإلزامية القائمة علي خلافه. مثلا: التزموا بصحة البيع وقت النداء، مع أنه من المحرمات، أو التزموا في كثير من المسائل بحرمة تكليفية، أو كراهة شرعية، مع الصحة الوضعية، وكيف يعقل ذلك مع أن الرضا بالإمضاء، يناقض إرادة إعدام الشئ وتركه والزجر عنه وتحريمه ؟ ! ودفع بما لا تنحل به المشكلة، ولذلك ذكرنا في هذه الموارد في المكاسب المحرمة (٣)، هذه الغائلة. ولكن هنا وجه تخلص: وهو أن ما هو المحرم هو المعنى الحدتي، كما في تصوير المجسمة، وما هو الممضى هو المعنى الحاصل منه اعتبارا، الباقي عرفا، الممضى شرعا، وهو البيع، ولذلك التزموا بحرمة الإحداث في التصوير، وإباحة الاقتناء وصحة بيعه (٤).

١ - كفاية الاصول: ٢٢٠. ٢ - نهاية الأفكار ٣: ٧٠ - ٧١. ٣ - المكاسب المحرمة للمؤلف (قدس سره) مفقود. ٤ - لاحظ المكاسب المحرمة، الشيخ الأنصاري: ٢٣ - ٢٤، تحرير الوسيلة ١: ٤٩٦. المسألة ١٢. (*)

[٢٤٧]

وأما فيما نحن فيه، فاعتبار الحجية ليس متوجها إلي معنى يباين ما هو مورد الإرادة التحريمية والإيجابية بالمرة، ضرورة أن إمضاء الطريق الخاطئ من الملتفت، ترخيص وارتضاء بترك المراد بتلك الإرادة قطعاً وجداً. وإن شئت قلت: في تلك الموارد وما هو الممضى هو غير مبغوض، لأنه قد وجد، وما هو المبغوض غير ممضى، لأنه بعد غير موجود، والإمضاء للمعدوم غير معقول، كما لا يخفى وأما فيما نحن فيه فما هو الممضى هو اتباع الطرق والأمارات، وجعل الحجية، وعدم الردع، وأمثال ذلك من العبارات المختلفة المرشدة إلى معنى وحداني، ومقصود واحد، وهذا في صورة الخطأ إمضاء في عرض إمضاء الطرق، فإمضاء التخلف عن الإرادة الواقعية، غير معقول إلا عند عدم انحفاظ تلك الإرادة. ومن تأمل في امتناع ذلك فقد غفل عن نكتة، تنحل بها تلك الشبهة بمراجعة وجدانه في اموره وممرضاته، وبمراجعة القوانين العرفية، والمحاكم العقلانية. وبالجملة: الطرق

حجة على كل تقدير، والحجة منوطة بالإمضاء والارتضاء، ولا يعقل الارتضاء بالطريق المخطئ من الملتفت إلا بالقضاء على إرادته الواقعية الإلزامية التحريمية، لا الإيجابية، فيكون الحكم الواقعي في موارد الخطأ، غير محفوظ على واقعه، وإن كان الحكم الواقعي غير مقيد بالأمانة الواصلة، لجواز عقاب الجاهل المقصر والمركب غير الفاحص بالمقدار اللازم عن الأدلة. إن قلت: لا حاجة في حجة الطرق والأمارات - ولا في اعتبار جميع المعتبرات العقلانية في المعاملات وغيرها - إلى الإمضاء وعدم الردع الكاشف عن الرضا، بل الردع مانع، ولذلك في المعاملات الحادثة نقول بالصحة ولو لم يكن إطلاقاً لفظي، ك* (أوفوا بالعقود) * ونحوه (١)، وعلى هذا لا تهافت بين الأحكام

١ - البقرة (٣): ٢٧٥، المائدة (٥): ١، (*).

[٢٤٨]

الواقعية وحجة الطرق والأمارات. ولقد احتملنا ذلك في المجلد الأول (١)، وقربه الوالد المحقق - مد ظله - في درسه، وهو مختار بعض المعاصرين. قلت أولاً: إنه لو سلمنا تمامية هذا التقريب في الطرق، فلا نسلم ذلك في الأصول التأسيسية التي تكون على ضوء الطرق في التعذير والتنجيز، كالاستصحاب، بل وقاعدة الفراغ والتجاوز، كما هو الواضح بالضرورة، فلاتنحل بذلك المعضلة على النحو العام. وثانياً: لا يعقل الالتزام بالأحكام الواقعية على جميع التقادير إلا مع الردع عن الطرق الممكنة الردع، فإنه إذا كان المقنن والشارع الأقدس، يرى تبعية العقلاء لما ينتهي إلى خلاف مرامه، وكان ملتزماً بمرامه على كل تقدير، فعليه إعلان الردع وإعلامهم بذلك، فإذا لم يردع عنه يكشف عن عدم الالتزام المساقى لعدم الاشتراك، وهو خلاف الفرض، ضرورة أن الكلام بعد مفروغية اشتراك الكل في التكاليف الفعلية والإنشائية على نهج واحد، من غير اختلاف بينهم في ذلك، فما كان حكماً فعلياً فهو بالنسبة إلى الكل فعلي، وما كان إنشائياً وشأنياً فهو كذلك. وثالثاً: قد تحررنا فساد المبنى في المجلد الأول (٢) وفي كتاب البيع (٣) بما لا مزيد عليه. ومنها: ما ذهب إليه صاحب "الكفاية" في "الحاشية على الرسائل" وإجماله أن للحكم مراتب أربعة أو خمساً، وما هو المشترك هو الحكم الإنشائي، وما هو المختص بالعالم والجاهل المقصر مثلاً، هو البالغ مرتبة الفعلية والتنجيز، وأما في

١ - لاحظ ما تقدم في الجزء الثاني: ٢١١، ٢ - تقدم في الجزء الثالث: ٢٢٨ وفي الجزء الرابع: ١٢٨، ٣ - لم نعثر عليه فيما بأيدينا من مباحث كتاب البيع. (*).

[٢٤٩]

موارد الخطأ فلا إرادة إلزامية (١). وأما تفصيل مرامه، والمنافشات المتوجهة إليه، فتطلب من محال آخر (٢). وربما يظهر من الوالد المحقق - مد ظله - في حل المشكلة: أنه بلغ بعد ذلك وذلك إلى إنكار الأحكام الفعلية على التفسير الذي ذكره للفعلية والإنشائية هنا (٣)، وقد مر منا حوله البحث في المجلد الأول في مباحث الضد (٤)، وفي مبحث اجتماع الأمر والنهي (٥)، فراجع. والذي يتوجه إليه: أن التواتر المدعى في الأخبار الدالة على الاشتراك (٦)، لا بد وأن يكون فيما يستحق الجاهل المقصر العقاب عليه، وأن الجاهل المقصر

والقاصر والمركب والبسيط واحد، وعلى نهج فارد، والإنشائية المشتركة لا يستحق عليها الجاهل المقصر عقاباً، ولا عتاباً، ومثلها الشأنية. والقول بالتفصيل بين الجاهل المقصر والمركب القاصر، من الرجم بالغيب. فتحصل: أنه على تقدير صحة تفسيره للإنشائية والفعلية، مع أن من الأحكام قضايا مشروطة، والشروط عنده ترجع إلى الهيئة (٧)، فنكون عنده تلك الأحكام فعلية، مع أنها ليست فعلية حسب الاصطلاح، إلا على القول برجوع الشرط إلى الموضوع أو المادة (٨)، أو يقال: بأن هناك ثلاثة أقسام من الأحكام، والأمر إلى

١ - كفاية الأصول: ١١٣، درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٧٠ - ٧١. ٢ - لاحظ ما تقدم في الجزء الثالث: ٤٢٩ - ٤٣٥. ٣ - تهذيب الأصول ٢: ٦٨. ٤ - تقدم في الجزء الثالث: ٤٣٩ - ٤٣٥. ٥ - لاحظ ما تقدم في الجزء الرابع: ١٨٠ وما بعدها. ٦ - العناوين: ٣٥ - ٣٧. ٧ - تهذيب الأصول ١: ٢٢٠. ٨ - مطارح الأنظار: ٤٥ - ٤٦. (*)

[٢٥٠]

محلّه (١). وبالجملة: على فرض صحة تفسيره، لا يرجع مرامه إلا إلى إنكار الإرادة الإلزامية، كما صرح بذلك (٢)، وهو - مد ظله - ممن بلغ الغاية القصوى من مرحلة الغائلة الموجودة بين إمضاء الطرق وفعلية الأحكام الواقعية، ولكنه لم يتمكن من حلها كما ترى. حل المشكلة عن طريق الخطابات القانونية إذا تبينت هذه الوجوه الرئيسية في هذا الميدان، واتضح أنها لا تسمن ولا تغني من جوع، وصلت نوبة البحث إلى أن يقال: بأن من الممكن حل هذه الغائلة من ناحية الخطابات القانونية، وإن خفي الأمر على مؤسسها - مد ظله - ، وذلك أن في تصوير فعلية تكليف العجزة والجاهلين، إشكالا مضي في المجلد الثاني (٣)، وذكرنا هناك: أن منشأ الإشكال توهم أن لكل واحد من هذه الأصناف والطوائف، ولكل واحد من هذه العناوين، خطاباً يختص بهم، وتكون الخطابات القانونية الكلية منحلة إلى الخطابات الجزئية الشخصية، وعندئذ كيف يعقل مخاطبة العاجز بالخطاب الجدي، أو الجاهل والغافل بالخطاب الجدي الفعلي، مع أن أكثر الأحكام الإسلامية العامة، موجودة في الكتاب والسنة بصورة الخطاب، والإجماع والأخبار متواترة على اشتراك الكل في التكليف؟ ! وحيث قد تبين كيفية الخطابات القانونية العامة وشرائطها، وتبين أن الخلط بينها وبين الشخصية، أوقعهم في هذه المخصصة والمشكلة، وإن الخطاب القانوني

١ - تقدم في الجزء الثالث ٤٣١ - ٤٣٢. ٢ - أنوار الهداية ١: ٢٠١، تهذيب الأصول ٢: ٦٨. ٣ - تقدم في الجزء الثالث: ٤٣٩ - ٤٤٠. (*)

[٢٥١]

يحمل التكليف الفعلية على كافة الأنام، ولو كان الأفراد والأحاد عاجزين ما داموا، وجاهلين ما عاشوا، اتضحت مادة المغالطة والغائلة، وأن الاشتراك ممكن، وتواتر الأخبار والإجماع على الاشتراك، ليس على ما لا يعقل ثبوتاً، بل هو على ما يعقل، وواقع إثباتاً بمراجعة القوانين العرفية في مختلف الميادين، وتفصيله في محلّه (١)، ولانعيده، حذراً من الإطالة الواضحة. فتحصل: أن هنا إشكالا في تصوير اشتراك جميع الطوائف في التكليف، ومجرد الإجماع والأخبار لا يكفي، ولذلك التزم المتأخرون في باب العاجزين بخروجهم، وأن خطاب العاجز قبيح (٢)، وأردفنا العاجزين بالجاهلين،

لأن خطاب الجاهل ممتنع، لأنه غافل، وقد أقروا بامتناع خطاب الغافل، للزوم الخلف (٣). وقد حلت المعضلة على نهج واحد، ببيان واف وشاف في محله (٤). إذا تبينت هذه المقدمة الوجيزة، يظهر حل الغائلة فيما نحن فيه، فإن الشرع والمقنن، إن كان يترشح منه الرضا والإمضاء في باب الأمارات والطرق، وما يشبهها - كالأصول المحرزة، والأمانة التأسيسية - أحياناً بالنسبة إلى خصوص صورة الخطأ، وكان ينحل قانون إمضاء الطرق والأمارات وتلك الأصول، إلى الأحكام الطريقية الشخصية، ينقدح الإشكال: بأنه كيف يمكن أن يرتضي المولى بتطرق خبر الواحد الخاطئ بالنسبة إلى زيد، مع علمه بأن زيدا محكوم بوجوب صلاة الجمعة، فهل يعقل وجود تلك الإرادة الإلزامية الوجوبية، مع الارتضاء وإمضاء سلوكه ذلك الطريق المخطئ ؟ ! فإن انحلال هذا القانون إلى الإمضاءات والارتضاءات الجزئية

١ - تقدم في الجزء الثالث: ٤٤٧ - ٤٤٩. ٢ - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٥١ - ٥٢. نهاية الأفكار ٢: ٣٢٨. ٣ - فرائد الأصول ٢: ٤٨٣. فوائد الأصول ٤: ٢١٧. نهاية الأفكار ٣: ٤١٩. ٤ - تقدم في الجزء الثالث: ٤٥٠ وما بعدها. (*)

[٢٥٢]

الشخصية، بوجب هذه المعركة. وأما بناء على المحافظة على تلك القوانين الكلية على نهج كلي قانوني، وأن الإرادة تغلفت بضرب القانون النفسي والطريقي، فالنفسى عام يشمل الكل من غير انحلال إلى الأشخاص، وهكذا الطريقي، ففي مواقع الإصابة يكون الإمضاء والارتضاء القانوني موجوداً، ويكون الطريق حجة منجزة. وهكذا في موارد الخطأ يكون الطريق حجة معذرة، ولا تختص الحجية بصورة الخطأ، أو بصورة الإصابة، بل الحجية مشتركة، وإلا فلا يكون حجة ومنجزاً ومعذراً، لأن التنجيز والتعذير فرع ارتضاء الشريعة به. وبالجملة تحصل: أن تمام المشكلة ناشئة من ملاحظة الإرادة الشخصية في ناحية القانون النفسي، وملاحظة الإمضاء الجزئي في ناحية القانون الطريقي، وحيث إن في موارد الخطابات النفسية، يكون الناس مختلفين بحسب القدرة والعجز، والعلم والجهل، ويكون الحكم فعلياً بالنسبة إلى الكل، لعدم اختصاص الخطاب بعنوان " العاجز والجاهل " كذلك في مورد إمضاء الطرق العقلائية، تكون جميع الطرق بالنسبة إلى كافة الناس، ممضاة بإمضاء واحد، أو يكون كل واحد من الطرق مرضي العمل، وممضياً بإمضاء يخصه. ولكن في موارد الإصابة والخطأ، لا يكون إمضاء وارتضاء مخصوصاً بهما، بل الطرق أو خبر الثقة بعنوانه ممضى ومورد الارتضاء، وعندئذ لا يلزم امتناع، لعدم الانحلال في ناحية الخطاب. وأما الانحلال الحكمي فهو لا يستعقب الإشكال، كما مر تفصيله (١). فإلى هنا بحمد الله وله الشكر، حلت الغائلة والمشكلة في هذه العويصة التي لم تنحل إلى زماننا هذا بوجه لا يلزم منه التصرف في فعالية الأحكام

١ - تقدم في الصفحة ٢٥٠ - ٢٥١. (*)

[٢٥٢]

الواقعية، كما عرفت. بقي شيء وهو سبيل حل المشكلة بلحاظ المذاهب المختلفة في باب الأمارات إن المذاهب في باب الطرق والأمارات العقلائية مختلفة: فإن قلنا: بأن الشرع أوجب العمل، أو

التبعية لتلك الطرق، كما أوجب العمل بالاستصحاب مثلا، فلا محذور. وهكذا إذا قلنا: بأن الشرع تصدى لجعل الحجية لها، لأن هذه الأوامر قانونية، وهكذا ذلك الجعل. وأما لو قلنا: بأن الشرع لم يتصد لذلك بالمرّة، ولكنه أمضى ما عليه العقلاء، وسكت ولم يردع، فيعتبر لها الحجية من رضا الشرع بتلك الأعمال الخارجية، فلا قانون، ولا جامع، حتى يكون هو العنوان الكلي الواقع محط الإمضاء، أو الجعل، أو الأمر، فإنه حينئذ لا تتحل المشكلة، لعدم قانون عام في البين والارتضاء بالجزئيات يورث الإشكال في المسألة، ويظهر المناقضة التي ابتلوا بها أيضا. ولكن التحقيق: أن في الأخبار والأحاديث - بل ومقتضى مفهوم آية النبا وأمثالها - إمضاء هذه الطريقة على النعت الكلي. هذا مع أن الشرع العابر على البناءات العرفية، يرتضي بتلك البناءات على نهج كلي، لا شخصي، فيكون ذلك مثل القانون العام غير المنحل إلى الإرادات الجزئية، أو الرضايات الشخصية، فلا تخلط. تذييب: في حل المشكلة من ناحية قاعدتي الفراغ والتجاوز لا إشكال من ناحية الاستصحاب، لأنه عندنا وعند المحصلين حجة منجزة عند الإصابة، ومعدرة عند الخطأ، ولا يلزم منه محذور ولو كان تأسيسا شرعيا، كما هو الحق.

[٢٥٤]

وأما في ناحية قاعدتي التجاوز والفراغ، فإن قلنا بالعزيمة في موارد جريانهما (١)، فلا محذور أيضا، لأن الشرع أوجب العمل على طبقهما، فإن كان بحسب الواقع قد أتى بالجزء فلا محذور، وإن لم يكن أتيا به يكون عذرا، مع بقاء الجزئية والشرطية على حالهما، وذلك قضاء لقانونية المسألة، وعدم انحلال التأسيس إلى الخطابات الشخصية حتى يلزم التهافت بين القول بالجزئية المطلقة، والقول بالإمضاء والمضي وعدم الاعتناء عند الدخول في الغير والفراغ من الشيء. وإن قلنا بالرخصة (٢)، فإن قلنا بالرخصة مطلقا حتى في موارد الأركان، فيلزم المحذور بين مبطلية الركوع الزائد، وبين تجويز الإتيان به في مورد الشك والرضا بالإتيان به، فإنه لا يعقل ذلك أيضا كما مر (٣). وتتحل المشكلة أيضا، لأجل أن مبطلية الركوع حكم قانوني، والمضي في قاعدة التجاوز أيضا قانوني، ويمكن ترشح جعل المبطلية للركوع على الإطلاق، بحسب الحكم الواقعي، والرضا بالعود إلى الإتيان بالمشكوك فيه بعنوانه، والنسبة بين القانونين عموم من وجه في جميع هذه الموارد، فيصح ترشح الجد على هذه العناوين التي بينها العموم من وجه، وذلك لا لأجل اندراج المسألة في باب الاجتماع والامتناع، بل لأجل أن النسبة بينهما إذا كانت عموما مطلقا، يلزم التهافت، ويلزم التصرف في الأعم، كما سيظهر الكلام في ذيل المقام عند البحث عن أصالة الحل والطهارة. وأما إذا قلنا: بأن الرخصة مخصوصة بموارد غير الأركان، كما عليه حل

١ - جواهر الكلام ١٢: ٣٦٢، مصباح الفقيه، الصلاة: ٥٥٨ / السطر الأخير، الاستصحاب، الإمام الخميني (قدس سره): ٢٢٥، ٢ - ذكرى الشيعة: ٢٢٤ / السطر ٢٥ - ٣ - تقدم في الصفحة ٢٤٤ - ٢٤٥. (*)

[٢٥٥]

الأصحاب (رحمهم الله) فلا محذور، كما لا يخفى. فتحصل: أن الالتزام بالمبطلية المطلقة، والجزئية والشرطية المطلقة، لا ينافي جعل القاعدة وأصالة الصحة، وما توهموه لعدم التنافي في أمثال المقام، خال من التحصيل والتحقيق جدا، كما تبين في محله. ذنابة: في حل

المشكلة من ناحية قواعد الحل والطهارة والبراءة في موارد قاعدتي الحل والطهارة، لا يمكن الفرار من المعركة إلا إذا قلنا: بأن النسبة بينها وبين الأحكام الواقعية عموم من وجه، وهكذا في مورد حديث الرفع، فإن الجمع بينها وبين الواقعيات مع المحافظة عليها، والالتزام بأنها فعليات بالنسبة إلي الكل على نهج واحد، سواء صارت منجزة، أم لم تصر منجزة، فكما أن المقصر محكوم بها ويعاقب، كذلك الجاهل المركب محكوم بها، ولا يعاقب للعذر. وبالجملة: الجمع بينها وبين القواعد الثلاث، غير ممكن إلا على الوجه المشار إليه. ويظهر من " الدرر " لجد أولادي وشيخ مشايخنا (قدس سره) الارتضاء بهذا الوجه (١)، ويظهر منه أنه يتم في باب الطرق والأمارات، وهو خال من التحصيل، ضرورة أنه في باب الطرق والأمارات، ليس الشك موضوعا لحكم، حتى يلزم منه العموم من وجه المفيد في المقام. نعم، في مثل قاعدة الحل والطهارة وحديث البراءة، يمكن ذلك، ولكنه خلاف الظاهر من أدلتها، ولاسيما حديث الرفع فإنه ظاهر في أن ما لا يعلمون هو المرفوع، وهو الحكم إذا كان مجهولا، فيلزم عدم اشتراك العالم والجاهل في الحكم

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٥٢. (*)

[٢٥٦]

إلا الجاهل المقصر، فإن حديث الرفع لا يشمل إجماعا. فعلى هذا، يدور حل الغائلة بين القول: بأن النسبة عموم من وجه، فإنه حينئذ تنحفظ الواقعيات، على إشكال فيه محرر منا في أواخر مباحث القطع (١)، وبين الالتزام بتجاوز الشرع عن واقعياته في موارد جعل الحلية والطهارة وحديث الرفع، لأجل اقتضاء الأدلة ذلك حسب الظاهر، فإن تم إجماع أو تواتر الأخبار علي الاشتراك في هذه المرحلة، فالأول متعين، وإلا فالأخذ بالثاني أقرب إلى ذوق العرف وفهم العقلاء، فافهم واغتنم. وأما التفصيل بين الأحكام الإنشائية والشأنية، والفعلية المنجزة، كما يظهر من " الكفاية " والالتزام بأن المشترك هو الثاني (٢)، فلا يرجع إلى محصل، لما تحرر منا في محله من معنى الشأنية والفعلية (٣)، ولما مضى: من أن ما هو المشترك والمدعى عليه الإجماع وتواتر الأخبار، هو الحكم الموجب لعقاب الجاهل المقصر (٤)، فيكون فعليا بمعنى واقع كلمة " الفعلية " وهذا الحكم أيضا فعلي بالقياس إلى الجاهل المركب القائم عنده الطريق، ولكنه معذور. ولأنه لو فرضنا ثبوتا تصوير المراتب الثلاث للحكم بعد خروج الاقتضاء والتنجز عنه، فلا دليل عليه إثباتا، ولا مشابه له بين الأحكام القانونية العرفية، ولا الأحكام الشخصية بين الموالي والعبيد، كما ترى. فبالجملة تحصل: أن الترخيص المستفاد من هذه الأدلة الظاهرية، إن كان مورده متعلق الأحكام الواقعية، فلا يعقل حل المعضلة بوجه من الوجوه حتى بالخطابات القانونية، لما عرفت: من أن سر حل المشكلة بها، تحت كون مورد

١ - تقدم في الصفحة ١٨٨ - ١٩٠. ٢ - كفاية الاصول: ١١٢ و ٣٢٠ - ٣٢١. ٣ - تقدم في الجزء الثالث: ٤٣٠ - ٤٣١. ٤ - تقدم في الصفحة ٢٤٩. (*)

[٢٥٧]

الإمضاء فيها، معنى لا يلزم المتعلقات للأحكام الواقعية، بل هو أعم، فإن مورد الأمر الطريقي أعم من الإصابة واللا إصابة، ومورد الأمر

النفسي أيضا أعم من إقامة الطريق عليه، وعدمها، وأعم من كون الطريق عقلايا، أو عقليا، وهذا هو مرادنا من " العموم من وجه " في كلامنا السالف (١)، فافهم، ولا تخط. وفي المقام إن أمكن ذلك - فيكون المعنى المرخص فيه أيضا أعم من العناوين الواقعية - فهو، وإلا فلا ينحل الإشكال بالخطابات القانونية، ولا بالجعل القانوني، كجعل الحلية والطهارة والمرفوعة، والله هو الموفق المؤيد. بقي شئ: في حل المشكلة من ناحية القطع قد أشرنا في مطاوي بحوثنا إلى أن مشكلة اجتماع الحكم الظاهري والواقعي، تسري إلى موارد القطع ولو كانت حجته ذاتية (٢). وتنحل هذه المشكلة من ناحية كيفية ترشح الإرادة الإلزامية في موارد يعلم المقنن بأن القاطع قطعه على خلاف الواقع، فإنه من الجهل المركب، وقد مضى إمكان كونه محكوما بالحكم الفعلي القانوني (٣). وأما من ناحية كيفية تعلق الإرادة التكوينية بإيجاد صفة القطع، المنتهي إلى خلاف المراد بالإرادة التشريعية، والمنتهي إلى عدم إمكان ترشح الإرادة الباعثية، فهو أيضا ينحل بهذه المسألة وقانونية الخطاب، لأنه في موارد ضرب القانون لا يلاحظ حالات الأفراد، ولذلك ولو كان العجز مستندا إليه تعالى، أو جهل المكلف مستندا إليه، يصح كونه مكلفا بالتكليف التشريعي القانوني، فلاحظ واغتنم.

١ - تقدم في الصفحة ٢٥٣ - ٢٥٤. ٢ - تقدم في الصفحة ٢١٥ - ٢١٧. ٣ - تقدم في الصفحة ٣١ - ٣٢. (*)

[٢٥٨]

بقي أمر آخر: وهو حل مشكلة فعلية الأحكام المندرسية قد مضى في خلال المباحث السابقة: أن من الأحكام الفعلية ما أبلغه المبلغ (صلى الله عليه وآله وسلم) (١) ولكنه لأجل الحوادث الكونية دفن واضمح. ويشكل أمر فعليتها، لامتناع ترشح الإرادة والبعث والزجر من العالم بتلك الحوادث، وبقاء القانون والحكم. ولكن تنحل هذه المعضلة أيضا، لأن الحكم قانوني، ولا يخص بزمان دون زمان، فربما في عصر الحجة عجل الله تعالى فرجه يبرز ذلك القانون، ويطلع المكلفين عليه، وكونه في معرض العمل في ذلك العصر، يكفي لبعث الأمة كلها نحو العمل به، فيكون فعليا بالنسبة إليها، إلا أنا معذرون في التخلف عنه، والله الهادي. إيقاظ: حول حل المشكلة من ناحية اعتبار التكاليف ديونا على العهدة ربما يتخيل أن حقيقة التكليف، ليست إلا اعتبار اشتغال الذمة بالطبيعة، والواجبات ليست إلا في عهدة المكلفين، وهكذا في ناحية الترك (٢)، فعلى هذا - مضافا إلى عدم لزوم اجتماع المثليين، ولا الضدين، ولا المفاسد الاخر - تنحل المعضلة الرئيسية، فإنه لا منع من كون الصلاة مثلا على عهدة المكلف، كالديون الوضعية، ومع ذلك يرخص المولى - حسب ترخيص الأخذ بالطرق والأمارات - في عدم لزوم الإفراغ. وهكذا في ناحية الاصول، فإن الذمة مشغولة بترك الخمر دينيا، وهذا لا ينافي الترخيص في ارتكاب الخمر، فإن ما هو الدين هو ترك الخمر، وهذا أمر وضعي،

١ - تقدم في الصفحة ٢٤١. ٢ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٤٢ ولاحظ نهاية الأفكار ٣: ٤٦ - ٤٧. (*)

[٢٥٩]

وما هو المرخص فيه هو فعلها وشربها، وهو إذن، ولا تنافي بين تلك
الوضعية الحاصلة من الإرادة وهذه، الإذنيات المتحصلة من التسهيل
والرضا بالارتكاب. وأنت خبير بما فيه من المصائب، وقد أشرنا فيما
سبق إلى أن الفقيه البيهقي (رحمه الله) وإن التزم بأن الواجبات ديون
بدليل آخر، لا بنفس الأدلة الأولية (١)، والعلامة الحائري وإن أشار في
" درره " إلى اشتغال الذمة في مسألة تنجيز العلم الإجمالي (٢)،
إلا أنه - مضافا إلى عدم تماميته في حد نفسه - لا تتحل به
المعضلة بالضرورة، ضرورة أن اعتبار الوضع على العهدة باعتبار لزوم
الإفراغ، ولو رخص الشرع - على خلاف درك العقل - في لزوم الإفراغ،
يلزم منه لغوية اعتبارها في الذمة، وهو مشكل آخر، فتدبر.
وبالجملة: ذكرنا في محله أن هذه المقالة ترجع إلى الدور، أو
التسلسل (٣)، ولا تتحل بها المعضلات هنا، ولو انحلت المعضلات
الأولى فلا تتحل به المعضلة الرئيسية، كما أشرنا إليه (٤). وتوهم: أن
واقع الأمر هنا هو أن الإلزام الواقعي دين، والترخيص ظاهري،
ولاتنافي بينهما بحسب الواقع وحال المولى، ولا بحسب حال العبد:
أما بحسب الواقع وحال المولى، فلاختلافهما في المتعلق، كما في
" الكفاية " (٥). وأما بحسب حال العبد، فلأنه إن وصل إليه الواقع
فهو، وإن لم يصل إليه الواقع فيكون في سعة، فلا تحير، ولا ابتلاء له
بالنسبة إلى الضدين والمتخالفين

١ - العروة الوثقى ٢: ٤٤٨، كتاب الحج، الفصل الثالث، المسألة ٨. ٢ - درر الفوائد،
المحقق الحائري: ٣٤٢. ٣ - تقدم في الجزء الثاني: ٧٩. ٤ - تقدم في الصفحة ٢٤٢ -
٢٤٣. ٥ - كفاية الاصول: ٣١٩ - ٣٢٠. (*)

[٣٦٠]

جمعا، حتى لا يتمكن من الامتثال، كما قال بذلك بعض الأعلام. في
غاية الإجمال، وهو أن اختلاف المحمول - وهو كون الحكم واقعا
وظاهريا - يكفي لحل الغائلة (١)، في غير محله، وبعيد عن المقالة
المشار إليها أولا، كما تبين. مع أنه غير صحيح في حد نفسه، لأن
تمام المناقشة في ناحية المولى والواقع، وأنه كيف يمكن أن ينادي
المولى بقوله: " يا زيد، تجب عليك الصلاة، وعلى عهدتك الصلاة "
ثم ينادي " يا زيد، إنك في سعة من العمل برواية الثقة الكذائية "
التي يعلم أنها تنتهي إلى تركها ؟ ! وهكذا كيف يعقل أن ينادي " إن
الخمر الكذائية حرام عليك، وعلى عهدتك تركها، وأنت في سعة من
ارتكابها عند الشك فيها " ؟ ! فإنه لا يعقل اجتماع هذين الأمرين في
نفس واحدة، والله هو الموفق المؤيد. الجهة الرابعة: حول تأسيس
الأصل وتامم الكلام فيه يستدعي البحث في مقامات: المقام الأول:
حول تمكن الشارع من الردع عن الأمارات وعدمه هل الشرع يتمكن
من أن يردع عن الطرق والأمارات، وهل يعقل ذلك ؟ أم أنه كما لا
يعقل الردع عن القطع، للزوم المحاذير المذكورة في محله من الخلف
وغيره (٢). كذلك لا يعقل الردع عن الطرق والأمارات العقلانية، فلا
يبقى مورد للشك في الحجية، بل تصير جميع الطرق والأمارات
العقلانية الشائعة حجة قطعية،

١ - مصباح الاصول ٢: ١١٠. ٢ - تقدم في الصفحة ٣٦ - ٣٩. (*)

[٣٦١]

ولا أصل حتى يحتاج في الخروج عنه إلى الأدلة الخاصة ؟ نعم، مالا يكون طريقا عقلانيا كالقياس، أو لا يكون طريقا شائعا كالجفر والرمل والحساب، يمكن الردع عنه، لعدم ترتب المفسد عليه. وبالجملة: لا بد من الإشارة إلى بعض المفسد المترتبة على الردع عنها المنتهي إلى امتناعه بالغير. وغير خفي: أن تبديل عنوان " الإمكان " إلى " التمكن " هنا، للإشارة إلى أن هذه المادة، ليست من المواد الثلاث المعتبرة في المنطق والعلوم العقلية، ولذلك ترى صحة درج المسألة في حدود القدرة، فاعتنم. فبالجملة: من الأمور المانعة عن تمكن الشرع من ذلك، لزوم الاختلال في النظام، وهو غير جائز عقلا وشرعا، ضرورة أن المنع عن العمل بالظواهر وأخبار الأحاد، يكفي لتعطيل الأمور والأسواق، فيكون الإسلام دين الهرج والمرج، ودين الوحشية والبربرية، ولازم ذلك نقض غرضه، وهو التوسيع في البلاد، ونشر المعارف والأحكام. وأنت خبير بقله العلم، وندرة حصول اليقين بالأحكام، وممنوعية الاحتياط التام، لرجوعها إلى ما ذكرناه. فإذا قيس الردع عن هذه الأمارات إلى ما هو المقصود في الشرع، والمأمول للشرعية، وأن هذه الأمور مما لا يخضع لها الشرع بالضرورة، يلزم منه امتناع وصوله إلى الردع عنها، وهذا هو الخلف الممنوع قطعاً. وإن شئت قلت: المنع عنها يستلزم القبيح، وهو ممتنع عليه تعالى، فيمتنع الردع عنها. وهذا بعينه مثل الردع عن القطع. وتوهم: أن الردع عن حجية القطع ممتنع بذاته، لأن الحجية ذاتية له، فاسد،

[٣٦٢]

لما مر في مباحثه من تفصيله (١)، فراجع. ومنها: أن الردع عنها لا يعقل إلا بالأدلة الوضعية، وبالدلالات العقلانية التي تعد من الظواهر، ولا يتمكن من إيصال الردع إلا بوسائط، ولا يعقل أن يعتبر تعدد الواسطة وأن يعتبر البيئة، إلا بالظواهر التي يبريد المنع عن العمل بها. فبالجملة تحصل: أن المنع والردع غير ممكن أن يصل إليه، فإذا لا معنى للشك في حجية الأمارات العقلانية حتى نحتاج إلى الأدلة الخاصة. وأما القول بالتبويض في باب تحصيل العلم، وبالتبويض في الاحتياط أيضا، فغير راجع إلى محصل، لأن ذلك مما لا يمكن إلا بالوسائط والظواهر العقلانية، لأن إيصال الأحكام لا يمكن إلا بذلك، فإنه بالإيصال يمكن الاحتياط بعضا أو تماما. فتحصل: أن الردع عن القطع لو استلزم الامتناع الذاتي والردع عنها، يستلزم الامتناع الوقوعي، بل الذاتي، ولكنهما مشتركان في الامتناع الغيري. هذا على مسلك القوم. وأما على ما سلكتاه من إمكان الردع في الجملة، فيكون القطع مثلها في هذه المرحلة أيضا. أقول: الذي لاشبهة فيه هو حجية الخبر والظاهر في الجملة، والردع عنها على الإطلاق حتى ولو لم يستلزم الامتناع، ولكنه يستلزم ما لا يجوز للشرع الالتزام به، بل قد يستلزم الامتناع، للزوم القبح عليه تعالى، وهو ممتنع، وبناء عليه يكون للشك في الحجية محل، فإن مورد البحث هو حجية مطلق خبر الثقة، وهكذا في باب الظواهر، من غير تقيد بحصول الوثوق الشخصي منها ومن الظواهر، وهذا المقدار كاف للحاجة إلى تنقيح الأصل في المسألة.

١ - تقدم في الصفحة ٢٦٦ - ٢٧. (*)

[٣٦٣]

وتوهم لزوم الاختلال، أو عدم تمكن المولى من إيصال الردع حتى بالنسبة إلى مطلق الخبر والظاهر، غير واقع في محله. فما حكى

عن بعض الأصحاب في قبال ابن قبة: من وجوب التعبد (١)، إن كان يرجع إلى الوجوب في الجملة فحسن، وأما لو رجع إلى وجوب التعبد بمطلق خبر الثقة وسائر الأمارات العقلانية، فلا يتم. تذييب: حول عدم تأسيس الأصل عند الشك في الحجية لا معنى لتأسيس الأصل حتى يقال: إذا شك في حجية شئ، يكون المرجع أصالة عدم الحجية، وذلك لأن الشك في الحجية، يساوق القطع بعدم الحجية، فلا أصل حتى يكون مستندا عند الشك، كسائر الموارد التي يؤسس فيها الأصل للمرجعية. وبعبارة أخرى: إذا كان الشك في الحجية، مساوقا للقطع بعدم الحجية، فكيف يمكن الخروج عن هذا الأصل؟! ضرورة أن القطع بعدم الحجية، لا يمكن رده والتصرف فيه كسائر المواضع، مع أن المراد تنقيح الأصل، وإخراج الموارد الخاصة عن تحته. أقول: الكلام يقع تارة: حول أن الشك في الحجية، هل يساوق القطع بالعدم، أم لا؟ وأخرى: حول أنه علي تقدير التساوق، كما يظهر من جمع منهم، هل يمكن الخروج منه، أم لا؟

١ - قوانين الاصول: ١: ٤٣٣ / السطر ٨. (*)

[٣٦٤]

فهنا بحثان: البحث الأول: في أن الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها والحق فيه: أن الشك في أن الشرع هل اعتبر الأمانة الكذائية، وجعلها حجة، أم لا؟ هو شك صحيح، ولا يساوق الحجية، كما هو الواضح. ولعله خارج عن مفروض الكلام، وهو الشك في الحجية. وأما في مفروض البحث، فالحق فيه: أن المراد من " الحجية " حيث تكون، هي القابلية للاحتجاج بالفعل، وأن الحجة هي الأقيسة المنطقية، أو العقلانية الراجعة إلى تلك الأقيسة في الحقيقة، فلا يكون الشك فيها إلا راجعا إلى العلم بعدم صحة الاحتجاج به في الجملة. وما قد يقال: إن الحجة هي الوسطية في الإثبات (١)، أو ما يحتج به على الخصم (٢)، فهو - حسبما تبرهن عليه في المنطق (٣) - غير صحيح، بل حقيقة الحجة هي الواسطة المتكررة بين الصغرى والكبرى، وإطلاقها على مجموع مواد القياس بالتوسع والمجاز. وجميع الاحتجاجات العقلانية، لا بد وأن ترجع إلى تلك الأقيسة المنطقية، مثلا إذا احتج المولى على العبد بالطواهر، أو احتج العبد على المولى بالخبر الموثوق به، فكل ذلك يرجع إلى الشكل الأول، أي " أن الوجوب الكذائي قام عليه الظاهر، وكل ما قام عليه الظاهر يجب الأخذ به، فالوجوب الكذائي يجب الأخذ به ".

١ - أجود التقريرات ٢: ٨٦، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٧، منتهى الاصول ٢: ٧٦. ٢ - تهذيب الاصول ٢: ٨٥. ٣ - الجوهر النضيد: ١٩٣، شرح المطالع: ٢١ / السطر الأخير. (*)

[٣٦٥]

فيالجملة: تحصل في محله أن الحجة بالحمل الأولي، ليست واسطة في الإثبات، ولا متكررة بين الصغرى والكبرى، بل الحجة هي المعنى المتكرر بالحمل الشائع، الذي به يثبت الأكبر للأصغر (١)، وهذا أمر واحد شائع في جميع العلوم الحقيقية والاعتبارية. وأما حمل " الحجة " على الأمارات العقلانية، فهو أيضا يرجع إلى توسطها - بالحمل الشائع - لإثبات الواقعيات وتنجزها، أو تعذير العباد. ومجرد إمكان تشكيل الشكل الأول بقولنا: " هذا ظاهر، والظاهر حجة، فهو

حجة " لا ينفع، بل النافع إثبات أن ما قام عليه الظاهر، هو الواجب أخذه، والواجب اتباعه عقلا، ووجوب الجمعة يكون كذلك بعد قيام خبر الثقة والظاهر عليه، والأمر - بعد ذلك كله - سهل، وتفصيله في محله (٣). وبالجملة: ربما يتشكل الشكل الأول، وتتم الحجة بالحمل الشائع، ولا يتم القياس المشتمل عليها بالحمل الأولي، مثلا يقال: " وجوب الجمعة محتمل بالاحتمال قبل الفحص، وكل محتمل بهذا الاحتمال منجز وواجب اتباعه، فوجوب الجمعة منجز " ولا يقال نظيره على وجه تكون الكبرى هكذا: " وكل احتمال حجة " فتأمل. إذا تبين معنى " الحجية " والمراد بها هنا، يظهر أن الشك فيها إن كان بعد الفحص وعدم الظفر بها، فلازمه القطع بعدم تمامية الحجة من المولى على العبد، وتمامية حجة العبد على المولى، فيعلم منه: أن الشك يساوق القطع بالعدم في الجملة، كما أشرنا إليه (٣). وأما الشك فيها قبل الفحص - مثلا إذا شك في حجية إخبار ذي اليد بالقبلة،

١ - لاحظ الصفحة ٢٠٩ - يأتي في الصفحة ٣٠٢ - ٣٠٣ - تقدم في الصفحة ٢٦٣. (*)

[٢٦٦]

أو النجاسة والطهارة، أو شك في حجية قول اللغوي - فلا يكون يساوق القطع بالعدم، وإلا لانسد باب المراجعة. فمن هنا يظهر: أن " الحجية " كسائر العناوين النوعية، تكون ذات أحوال ثلاثة: حالة العلم بها، وحالة العلم بعدمها، وحالة الشك فيها، وليست مثل الشك واليقين، حتى لا يتصور الحالة الثالثة بالنسبة إليهما، حتى يكون الشك فيهما عين العلم بعدمهما. إن قلت: الشك قبل الفحص والاحتمال قبل المراجعة، ينجز الواقع، فالشك في الحجية يساوق في هذه الصورة القطع باتمام الحجة، ولا أثر للوجود الواقعي للأمانة القائمة على حجية قول اللغوي وغيره، فلا حالة نالته. قلنا: نعم، هذا الاحتمال ينجز الواقع، ولذلك لو كان يظفر بأمانة خاطئة، لا يصح التمسك بها، ويصح العقاب على الواقع، ولكن ذلك لا ينافي الشك في الحجية، والشك في أن خبر ذي اليد، حجة شرعا، أم لا، بحيث لو ظفر به أحد يصح الأخذ به، ويتم الاحتجاج به. فنحصل لحد الآن: أن ما اشتهر من تساوق الشك في الحجية مع القطع بعدم الحجية، غير صحيح إلا في الجملة، وعندئذ يصح أن يتمسك بالأصل، ويحرر على عدم الحجية، بوجه يخرج عنه بالدليل، ولا يكون لإزمه الردع عن القطع، كما لا يخفى، فتأمل. هذا مع أنه لو قلنا: بأن الشك في الحجية، يساوق القطع بعدم الحجية حتى في صورة الشك فيها قبل الفحص، فلا يمنع ذلك من تجويز الخروج عنها بالدليل، لأنه عند قيام الدليل يرتفع الموضوع، وهو الشك في الحجية، وكأنه يصير من قبيل التصرف في المقطوع، لا القطع، ويصير الاستثناء منقطعا، وتصبح النتيجة هكذا: إن الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها، وفي مورد قول اللغوي لاشك في حجيته،

[٢٦٧]

وهكذا في كل مورد قام الدليل على حجيته، وليس هذا من الردع عن القطع، وسيمر عليك تمام البحث. البحث الثاني: في الخروج عن التساوق فعلى هذا، تبين البحث الثاني أيضا، وتحصل إمكان البحث على النهج المتعارف في سائر المواضع التي يحرر فيها الأصل والقاعدة للمرجعية، فليتأمل. المقام الثاني: حول آثار الحجية إن من آثار الحجية التنجيز والتعذير في خصوص حجية الأمارات، وما يبدو

حدوها، ومن آثارها جواز الإفتاء، والقضاء، والحكم، والإخبار، والإسناد إلى صاحب الشريعة. وأيضاً: من آثارها الإتيان بالمؤدى على أنه حكم الله، ومن الإسلام والشرع. فهل هذه الآثار ثابتة لما شك في حجته مطلقاً، أو منتفية عما يشك في حجته، أم هي مختلفة، فمنها: ما يمكن إثباتها، ومنها: ما لا يمكن؟ وجوه. وقبل الخوض في هذه المسألة، نشير إلى مسألة مفروغ منها بينهم: وهي أن القدر المتيقن من آثار الحجية الثابتة للأمارات وأشباهاها، هو التنجيز والتعذير، وهذا أمر مشترك فيه القطع، والاحتمال قبل الفحص، والاحتمال مطلقاً في الشبهات المهمت بها، والظن على الانسداد، بناء على ما هو الحق من كونه حجة بعد تمامية المقدمات. وأما جواز الإخبار والإفتاء والتدين والتعبد العملي، فهو محل مناقشة، وذلك لأن ما هو الثابت شرعاً في باب الطرق والأمارات العقلانية، ليس أمراً يزيد عندهم.

[٣٦٨]

وما اشتهر: " من أن الشرع تدخل فيها بإتمام كشفها، وإلغاء احتمال الخلاف فيها " (١) ودعوى " هو هوية مؤداها مع الواقع " (٢) ودعوى " أنها العلم " و " أنها العلم النظامي " وغير ذلك من العبارات التي يغتر بها الفضلاء، فضلاً عن المحصلين، كله فاسد جداً. فلا معنى لتجوير الإفتاء والإخبار - وغير ذلك من الآثار الواضحة عندهم - إلا مع الدليل، فما يجوز الإخبار عنه هو الإخبار عن تمامية الحجة، والإفتاء بتماميتها، والإتيان بمؤداها، حذراً من الخلاف والمخالفة، من دون أن يتعبد بمؤداها، ويتدين بمضامينها عملاً. وهذا من غير فرق بين أقسام الأمارات، فكما لا يجوز ذلك كله بالنسبة إلى مؤدى مظنون الصدور، كذلك لا يصح بالنسبة إلى مقطوع الصدور ومظنون الدلالة. نعم، لمن حصل القطع بالحكم بجوز ذلك كله، بناء على امتناع الردع عنه، وعدم احتياجه إلى الإمضاء في الحجية، كما هو مرام الكل، إلا ما عرفت منا في محله (٣). وبالجملة: لا تلازم بين الحجية وبين هذه الآثار، لأجل ما أشرنا إليه. وأما إنكار الملازمة بينهما، لأجل ما في " الكفاية ": " من أن الظن على الحكومة حجة، ولا يترتب عليه الآثار (٤)، أو لأجل أن الاحتمال قبل الفحص حجة، ولا يترتب عليه ذلك، فهو - مضافاً إلى مناقشة في المثال الأول - أن ما ليس بحجة، هل يلزم انتفاء الآثار ولو لم تكن الحجة ملازمة لها، أم لا؟ وما هو النافع هو الأول،

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ١٧، منتهى الأصول ٢: ٧٣.
٢ - فرائد الأصول ١: ٤٤. ٣ - تقدم في الصفحة ٢٨ - ٢٩. ٤ - كفاية الأصول: ٣٣٣. (*)

[٣٦٩]

كما سيأتي تحقيقه (١). أقول: قد مر منا في مباحث الأوامر: أن من الأقوال في مسألة دلالة الأمر على الوجوب، هو القول بأن الأمر لا يكون إلا حجة محتاجة إلى الجواب، وإذا قصد المأمور عصيان الأمر، تجوز المؤاخذه على ذلك، ولا يقبح العقاب، وعندئذ يجب عقلاً أن يسد العبد جميع أبواب احتمال العقاب، حتى يستيقن بامتناع عقابه. وقد ذكرنا هناك: أن هذه المقالة، ترجع إلى إنكار صحة الإفتاء على طبق الأمر والنهي، وهكذا الإخبار، مع أن سيرة السلف والخلف على جواز الإفتاء على طبقهما، من غير حاجة إلى الأدلة الخاصة (٢). والسر كل السر: أن البناءات العقلانية في باب الأمارات والطرق، لا تنقص عن بنائهم في باب القطع، فإنه يحصل - حسب العادة

النوعية، وحسب الموازين الغالبة الشائعة - من هذه الأمارات الوثوق والاطمئنان بالمؤدى والأحكام، وعندئذ يجوز الإخبار وسائر الآثار، لأن حجة الأمارات في الحقيقة باعتبار انكشاف الواقعات بها نوعا وغالبا، أو بناء وعادة، ولذلك نجد أن القوم يسندون المؤديات إلى مواليهم العرفيين. وما ورد في الأخبار الخاصة من الحث على الإفتاء (٣)، ليس أمرا جديدا وراء اعتبار الطرق والأمارات العقلانية. وغير خفي: أن انكشاف الخلاف في كثير من الأمارات والطرق، ليس بالغا إلى حد يعد ذلك بناء من العقلاء. ولو فرضنا - كما لم يبعد عندنا - أن مسألة الكشف والوثوق بالخارجيات في موارد قيام الطرق والأمارات، ليست واضحة، بل كل ذلك

١ - يأتي في الصفحة ٣٧١ - ٣٧٥. ٢ - تقدم في الجزء الثاني: ٩٤ - ٩٦. ٣ - وسائل الشيعة ٣٠: ٢٩١، ذيل ترجمة أبان بن تغلب. (*)

[٣٧٠]

بناءات عادية حصلت أحيانا في الزمن الأول، لأجل الكشف الغالبي، وأما اليوم فهو مجرد بناء، وهكذا في عصر الأئمة (عليهم السلام) ولكن مع ذلك فبناؤهم على الإفتاء والإخبار والتدين، وهذا يكفي لحل هذه العويصة جدا. وأما ما قد يقال: بأن المحرم في باب الإفتاء هو الإفتاء بغير علم، وفي باب الإخبار والإسناد هو الإخبار بلا حجة، وهكذا في مسألة التدين والتعبد، وإذا كانت الطرق حجة شرعية ممضاة، تكون حاكمة على الأدلة الناهية عن القول بغير علم، ضرورة أن " العلم " المأخوذ في الأدلة هو الحجة، كما تحرر في محله (١)، والقول أيضا أعم من الإفتاء وغيره، فهو متين، ولكنه لا يتم إلا في مسألة الإفتاء بغير علم، وأما الإخبار بغير حجة وعلم، أو التدين بدونه، فلم يوجد منه أثر في الآثار. ودعوى: أن " القول بغير علم " يشمل الإخبار، غير مسموعة، لأن المراد من ذلك هو الإفتاء بغير علم، لا التقولات اليومية السوقية، فإنه لو كان محرما، فلا بد من أن يكون لأجل دليل آخر، كما تحرر في محله (٢). فعلى كل تقدير: إنكار هذه الآثار بالنسبة إلى الطرق والأمارات، من قبيل إنكار الضروري. وأما عد الانقياد من آثار الحجية، فهو بمعزل عن التحقيق. نعم، لا بأس بعد التجري منها، لاحتمال كون عنوانه أو الفعل، محرما مثلا، وإلا فحسب التحقيق لا أثر له أيضا، كما لا يخفى، والأمر سهل، فما في " تهذيب الاصول " (٣) و " الكفاية " (٤) لا ينجو عن المناقشة، والله هو المستعان.

١ - يأتي في الجزء السابع: ٣٣٧ ولاحظ تهذيب الاصول ٢: ١٠٥. ٢ - لاحظ تحريرات في الفقه، كتاب الصوم، الموقف الثاني، المفطر الخامس: الكذب على الله ورسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة (عليهم السلام). ٣ - تهذيب الاصول ٢: ٨٦ - ٨٩. ٤ - كفاية الاصول: ٣٢٢. (*)

[٣٧١]

حكم الآثار بالنسبة إلى الأمانة مشكوكة الاعتبار إذا تحصلت هذه المسألة، فلتكن على ذكر بالنسبة إلى ما هو المقصود: وهو أن هذه الآثار هل هي منتفية عن الأمانة المشكوك اعتبارها، أم لا، أو الأمانة المقطوع عدم اعتبارها، بناء على القول: بأن الشك فيها يرجع إلى القطع بعدمها؟ فنقول: أما الآثار العقلانية كالتعذير والتنجز، فواضح انتفاؤها. وأما الإفتاء والإخبار والإسناد، فغير واضح، وذلك لأنه يرجع

إلى الشبهة الموضوعية، الجارية فيها اصول الحل والبراءة، ضرورة أن احتمال كون الإفتاء المزبور، مطابقا للواقع، واحتمال كون الإخبار صادقا موجود. وأما حرمة التعبد عملا بمؤداها، على وجه لا يكون من الإتيان الرجائي والاحتياط، فهي أيضا واضحة، لأنه من التشريع والابتداع، ضرورة أن ما هو المقصود من " التشريع " ليس عقد القلب على ما لا يعتقد، أو على ما يعتقد خلافه، فإنه غير معقول بالضرورة، فإن مع الشك القلبي الوجداني، أو مع العلم بعدم كونه من الشرع، لا يتمكن من عقد القلب والاعتقاد بأنه من الشرع. نعم، يتمكن من إبراز العمل على وجه يعتقد الآخرون أنه يتدين به، ويريد بذلك العمل إفادة أنه متدين به، وهذا هو المحرم من التشريع العملي. ومن هنا يظهر وجه إمكان تحريم الإفتاء في مورد الحجة المشكوك فيها، لأنه من التشريع بهذا المعنى، وهو من القول بغير علم، المستدل عليه بالكتاب، والسنة، والعقل، والإجماع (١). وأما الإسناد إليه تعالى، أو إلى أحد المعصومين (عليهم السلام) في غير الأمور

١ - عوائد الأيام: ٣١٩ - ٣٢٥. (*)

[٢٧٢]

التشريعية والأخبار، فتحريمهما مشكل جدا، وتفصيله في كتاب الصوم (١)، وفي المكاسب المحرمة (٢). وإجمال المناقشة: أن الصدق والكذب مطابقة الكلام للواقع وعدمها، وفي صورة الشك تجري البراءة، كسائر الشبهات الموضوعية. والقول بغير علم ولو كان حراما، ولكنه - كما عرفت - ليس إلا التشريع والابتداع، دون الأمور العادية، فما في " تهذيب الاصول " من إيهام العموم (٣)، غير تام، والله العالم. إن قلت: الإسناد والإخبار، يلزم الإفتاء فيما هو المهم بالبحث في المقام، فلو حرم الإفتاء لأجل أنه من القول بغير العلم، يحرم العنوانان الآخران. قلت: يكفي لعدم تمامية ما عندهم التفكير بين الآثار في غير ما هو المهم بالبحث. هذا مع أن في المسائل الشرعية، يتصور الإخبار والإسناد من غير أن يكونا إفتاء، فإن العامي ربما يسند إلى الله تعالى، ولا يعد ذلك إفتاء، ويخبر عن حرمة شرب التبغ بمجرد السماع من العامي الآخر، من غير كونه أيضا إفتاء، فالإفتاء إما إنشاء، أو إخبار خاص، كما لا يخفى. إيقاظ: في تقسيم جواز الإسناد إلى واقعي وظاهري يمكن أن يقال: إن جواز الإخبار والإسناد الذي هو من آثار الحجية، هو الجواز الواقعي، والجواز الثابت لهما في موارد الشك في وجود الحجة، هو الجواز الظاهري. مع أن جواز الإخبار والإسناد، يمكن منعه في موارد الشك في الصدق

١ - تحريرات في الفقه، الصوم: ٢١١ - ٢١٢. ٢ - المكاسب المحرمة من تحريرات في الفقه (مفقود). ٣ - تهذيب الاصول ٢: ٨٥ - ٨٦. (*)

[٢٧٢]

والكذب، للعلم الإجمالي. إلا أنه غير تام، وتحريره خروج عما هو أساس البحث في المقام، ومن شاء فليراجع ما حررناه في محاله (١). فبالجملة: في موارد الشك في الحجية، لا تنتفي جميع آثار الحجية، على إشكال فيه كما اشير إليه (٢). فتحصل: أن توهم الملازمة الثبوتية بين الحجية وتلك الآثار، كما يظهر من العلامة النائيني (قدس سره) (٣) غير تام، كما أن توهم انتفاء الآثار عند انتفاء الحجية، أيضا غير تام، إلا على الوجه الأخير. تميم: في دعوى

اختصاص جواز الإسناد بالأمارات قد عرفت وجه المناقشة في حرمة الإخبار والإسناد غير الراجع إلى الإفتاء بغير علم (٤)، وأيضاً تبين وجه المناقشة في جواز الإفتاء والإخبار والإسناد في صورة ثبوت الحجية مع جوابها (٥). وربما يمكن دعوى: أن جواز الإخبار والإسناد من آثار الحجية في باب الطرق، لا لمطلق الحجية، لأن كون الحجية معذرة بالنسبة إلى مورد التخلف عن الواقع، يلزم كونها معذرة بالنسبة إلى الإخبار والإسناد اللذين يكونان خطأ أيضاً، فإذا ثبتت حجية خبر الثقة والظاهر، فكما يجوز الإفتاء على طبقه، والتدين به، ويكون عذراً عند الخطأ، كذلك يجوز الإخبار والإسناد، ويعد عذراً في صورة الخطأ، من غير حاجة إلى التمسك بالبناءات العقلائية، أو الإدراكات العرفية

١ - لاحظ الصفحة ٢٧٠، الهامش ٤. ٢ - تقدم في الصفحة ٢٧١. ٣ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٢٢ - ١٢٣. ٤ - تقدم في الصفحة ٢٧١. ٥ - تقدم في الصفحة ٢٦٧ - ٢٦٨. (*)

[٢٧٤]

المستندة إلى الكشف النوعي عن مرادات المولى، ولا إلى دعوى: أن أدلة الإمارات حاكمة على أدلة التقول بغير علم، بإحدى الوجوه المحررة للحكومة التي أشرنا إليها، من كونها علماً تعبداً، أو أن المراد من " العلم " هو الحجية، فتكون واردة عليها. ولا يعتبر في معذرتها، كونها قائمة على جواز الإخبار والإسناد على نحو دلالة المطابقة، بل يكفي معذرتها في مدلولها المطابقي لمعذرتها عن هذه الآثار أيضاً. وتوهم: أنه ليس من الآثار لها، في غير محله، ضرورة أن الإخبار الكاذب حرام، وإسناد الشئ إلى المقدسين محرم، فلو كانت الأمانة قائمة على أن إسماعيل (عليه السلام) ولد سنة كذا، يجوز الإخبار والإسناد ولو لم يكن في دلالتها المطابقة أثر عملي. اللهم إلا أن يقال: بأنه لا دليل على حجيتها بالنسبة إلى هذه الآثار الطارئة، ويكفي انصراف أدلة الإمضاء - لو كانت - عن مثلها ولا، يعد مثل ذلك من الآثار العقلائية، فتأمل. ويمكن أن يقال: بأن دعوى الانصراف عن مثلها في المثال، لا تقتضي صحة الشك في حجيتها، بالنسبة إلى الإخبار والإسناد في خصوص الأمانة القائمة على الأحكام المترتبة عليها الآثار العملية، فليتدبر جيداً. تذييب نتيجة ما تحرر: أنه ليس كل ما يكون حجة، موضوعاً لترتيب جميع الآثار الثابتة لأمثال الإمارات والاصول المحرزة، كما ليس كل ما لا يكون حجة قطعاً، أو يكون مشكوك الحجية، موضوعاً لعدم ترتب الآثار بانتفاء جميع الأحكام عنه حسب الصناعة، وإن يشكل الحكم بذلك، كما يظهر من مطاوي ما ذكرناه.

[٢٧٥]

المقام الثالث: في تقاريب تحرير الأصل وقد عرفت تصوير الشك في الحجية من غير كونه مساوقاً لعدم الحجية (١)، فإن ما هو الحجية شرعاً بحسب الواقع، مشكوك الحجية قبل الفحص، ولا يكون هذا الشك مساوقاً للقطع بعدمها، ويكون الواقع حجة إذا اقتحم في خلافه، لا الشك قبل الفحص. إذا تبين ذلك، فإليك تحرير الأصل بتقاريب: التقريب الأول: ما في " الرسائل " وإجماله أن لحرمة العمل والتعبد، يكفي نفس الشك في الحجية، فلا مورد لاستصحاب عدم الحجية، لما لا يترتب على الإحراز الاستصحابي أثر عملي، وقد تحرر اشتراط الأثر في التعبد به (٢)، انتهى ملخص مرامه (قدس سره). وبعبارة مني: إن الآثار الثابتة للحجية، منتفية عن مشكوك الحجية

من غير لزوم إحراز عدم حجيته وإقعا، لأن الواقع لا أثر له يخصه، فمشكوك الحجية مشتبه المصدق، وأثار الحجية لا ترتب على المصدق المشتبه، فإذا كان جواز التعبد والتدين من آثار الحجية، فما دام لم تثبت حجية شئ لا يثبت الجواز، فيكون ممنوعا ترتب تلك الآثار بالضرورة. وأما حرمة التعبد بالمشكوك، فللأدلة الأربعة: من الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل. أقول: ما هو البحث الاصولي ويناسب المقام، إثبات انتفاء آثار الحجية عن

١ - تقدم في الصفحة ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢ - فرائد الاصول ١ : ٥٠ . (*)

[٢٧٦]

مشكوك الحجية من غير الحاجة إلى الإحراز الواقعي، وأما حرمة التعبد بـمشكوك الحجية، فهي مسألة اخرى في محل آخر لا تليق بالمقام، وما استدل به من الأدلة الأربعة (١) ممنوع، وقد مر شطر من الكلام حوله في المقام السابق (٢)، وتفصيله في مباحث الاجتهاد والتقليد. ثم إنه يتوجه إليه (قدس سره) أولا: نقض بأن كفاية الشك لانتفاء الآثار، أو لترتب الحرمة، كما يقتضي عدم جواز التمسك بالاستصحاب، إذ لا أثر لإحراز الواقع به، كذلك يقتضي عدم جواز التعبد بالأمانة القائمة على عدم حجية المشكوك. وما قيل: " إن قيام الأمانة رافع الموضوع، وهو الشك في الحجية، بخلاف الاستصحاب " (٣) غير تام، لما تحرر أن رافعيها للموضوع، فرع ثبوت أن الشرع تتم جهة الكشف، وألغى احتمال الخلاف، وإدعى أن الطرق والأمارات علم، وقد تحرر مرارا فساد هذه المقالات طرا، ولا يكون في الآثار الواصلة منه أثر أصلا، فالشك في الحجية موجود، وليس ملغى في نظر الشارع، فالتعبد بالأمانة أيضا لغو، لما لا أثر فيه، كما لا يخفى. نعم، يمكن أن يقال: إن نظره (قدس سره) إلى أن الشك الذي هو تمام الموضوع، هو الشك بعد الفحص، وإلا فلا تصل النبوة إلى الاستصحاب، ولا يكون الشك قبل الفحص تمام الموضوع بالضرورة، فعلى هذا إذا فحص عن الأدلة، ووجدت الأمانة على عدم حجية القياس مثلا، فلا يكون هذا الشك تمام الموضوع، لأن من قيوده

١ - فرائد الاصول ١ : ٤٩، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣ : ١١٩ - ١٢٠، منتهى الاصول ٢ : ٧٥ - ٧٦ . ٢ - تقدم في الصفحة ٢٧٠ - ٢٧١ . ٣ - أجود التقريرات ٢ : ٨٨ . (*)

[٢٧٧]

عدم الوصول إلى الخبر الناهض على عدم الحجية. وإن لم توجد أمانة يكون الشك تمام الموضوع، ولا حاجة إلى الإحراز الاستصحابي. ولكنك خبير: بأنه أيضا غير مفيد، فافهم وتأمل. وثانيا: أن اللغوية الواجبة الاجتناب هي لغوية ذات الدليل، وتامم مضمون الحجية والرواية، دون اللغوية الحاصلة من الإطلاق، كما تحرر تفصيله مرارا (١). مثلا: لو فرضنا حكومة استصحاب عدم الإتيان بالجزء المشكوك فيه على قاعدة التجاوز، فلا بد للفرار من اللغوية من الالتزام بتقدمها عليه استثناء، وأما حكومة الاستصحاب السببي على المسببي، فأمر مفروغ منها في كلامهم، مع أن الاستصحاب المسببي لا أثر له إلا المحكومية. فعليه القاعدة التي ضريت لحال الشك في الحجية، تكون محكومة باستصحاب عدم الحجية، بناء على جريانه في ذاته،

ولا يتوقع الأثر لهذا الاستصحاب بعد ثبوت الإطلاق لقوله (عليه السلام): " لا تنقض اليقين بالشك " (٢). نعم، عندنا جميع الأصول الحكمية وضعية كانت أو تكليفية - كاستصحاب عدم الوجوب - غير جارية، وتفصيله في الاستصحاب (٣)، وعندئذ تصل النوبة إلى القاعدة المضروبة، وأما توهم: أن القاعدة جارية هنا مطلقاً، للزوم لغوية القاعدة، فهو في غير

١ - تقدم في الجزء الثالث: ٤٤٧ - ٤٤٨، وأيضاً تحريرات في الفقه، وإجبات الصلاة: ١٧٠ وكتاب الطهارة، أحكام النجاسات، أحكام لبن الجارية. ٢ - وسائل الشيعة ٨: ٢١٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣، ٢ - يأتي في الجزء الثامن: ٥٣٣ - ٥٣٤. (*)

[٢٧٨]

محلّه، لأنها قاعدة اختلافية، لا شرعية، فلا تخطئ. نعم، يمكن أن يقال: على تقدير جريان الاستصحاب المزبور ذاتاً، يكون مقتضى كون الشبهات الحكمية الكلية قدراً متيقناً من حديث الرفع (١)، كون المرجع في صورة الشك في الوجوب والحجية، البراءة الشرعية، ولو كان استصحاب عدم الوجوب والحرمة وسائر الوضعيات المشكوك فيها، مجرى الاستصحاب، تلزم لغوية حديث الرفع بوجه يجب الفرار منها، فتأمل. وتوهم عدم جريان حديث الرفع في المقام، لما لا إمتنان في رفعها، غير صحيح، لأنه مضافاً إلى أن الامتنان ليس علة، أن الحجية ربما تكون منجزة، فرفعها فيه الامتنان. وبناء على ما تحرر منا، تبين وجه فساد ما في " الكفاية " من التمسك بأن الحجية واللاحجية أثر (٢)، وما في تقريرات العلامة النائيني (رحمه الله) (٣) من إطالة الكلام حول هذه المسألة، مريداً به إثبات عدم جريان الاستصحاب، مع ما فيه من المناقضات غير اللازم ذكرها. وسيأتي وجه عدم جريان الاستصحاب في المقام في ذيل التقريب الآتي إن شاء الله تعالى (٤). وثالثاً: لا لغوية في البين، فإن مشكوك الحجية لا يستند عدم حجيته إلى الشرع، بخلاف ما إذا احرز بالاستصحاب عدم حجيته. وبعبارة أخرى: حرمة التعبد والتدين تترتب على مشكوك الحجية، للأدلة، وأما جواز إسناد لاجبيته إلى الشرع، فممنوع إلا في صورة قيام الأمانة أو الاستصحاب.

١ - الخصال: ٤١٧ / ٩، ووسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١. ٢ - كفاية الأصول: ٢٢٢ و ٢٢٣. ٣ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٢٦ - ١٢٣. ٤ - يأتي في الصفحة ٢٨٢ - ٢٨٣. (*)

[٢٧٩]

مثلاً: إذا شك في حجية القياس، يصح أن يسند لا حجيته إلى الشرع، بخلاف الاستحسان، فإنه وإن يحرم التعبد بمؤدى الاستحسان، ويحرم الإفتاء على طبقه، ولكن لا يصح إسناد لا حجيته إلى الشرع إلا باقتضاء من الدليل الشرعي، فلو جرى استصحاب عدم كون الاستحسان حجة يصح، وإلا فلا. فذلكة الكلام إن تحرير الأصل بالتمسك بالقاعدة المضروبة لحال الشك، غير تام إلا على القول بعدم جريان استصحاب عدم الحجية، وتحريره بالاستصحاب المزبور غير تام، لما تحرر منا من عدم جريان أمثال هذه الاستصحابات الأزلية في الشبهات الحكمية ذاتاً، لما لا حالة سابقة لعدم الوجوب وعدم الحجية (١)، ضرورة أن الإرادة التشريعية الإلهية

أزلية، إما متعلقة بالحجة، أو لا تتعلق بها بعد ذلك فيما لا يزال، لامتناع حدوث إرادته التكوينية والتشريعية، على ما تحرر في " قواعدنا الحكمية " (٢). وغير خفي: أن القاعدة المضروبة لحال الشك، إن رجعت إلى ما ذكرناه - وهو انتفاء آثار الحجية عن المشكوك حجيته - فهو أقل إشكالا مما في " الرسائل ": من إثبات حرمة التعبد والتدين والإخبار والإسناد (٣)، فإن ما ثبت بحكم العقل والسنة - لا الكتاب والإجماع - هو حرمة التشريع القولي أو العملي بوجه مضى (٤)، وأما حرمة الإخبار والإسناد فلا، وقد عرفت تفصيله في المقام السابق (٥). إن قلت: في موارد الشك في الحجية، لا يجوز التمسك بالأخبار المانعة عن

١ - يأتي في الجزء الثامن: ٥٣٢ - ٥٣٤. ٢ - القواعد الحكمية، للمؤلف (قدس سره) (مفقودة). ٣ - فرائد الاصول ١: ٤٩. ٤ - تقدم في الصفحة ٢٧١. ٥ - تقدم في الصفحة ٢٧١ - ٢٧٥. (*)

[٢٨٠]

العمل بغير العلم، ولا تقول بغير العلم، لأنه من الشبهة الموضوعية لنفس تلك الأدلة إن قلنا: بأن أدلة حجية الأمارات والاصول، حاكمة على تلك الأدلة، كما هو خيرة الأكثر في خصوص الأمارات، وفي مثل الاستصحاب (١). أو من الشبهة المصدقية إن قلنا: بأنها مخصصة لها (٢)، ضرورة أن العمل بتلك الحجج والتقول على طبقها، جائز كما مر (٣)، فتكون مخصصة لأدلة المنع، وإذا شك في حجية شيء، يكون من الشبهة المصدقية لتلك الإطلاقات، ومن الشبهة الموضوعية لدليل المخصص. ومن قبيل الأول لو قلنا: بورود أدلة الحجية على تلك الأدلة، لأن المراد من " العلم " فيها هو الحجة، وعلى كل تقدير: لا يصلح لتحريم العمل والقول تلك الأدلة المانعة، فما في " الرسائل ": " من تحريم العمل والتعبد بمجرد الشك (٤)، غير صحيح حسب الصناعة. قلت أولا: إن المراد من " العمل بغير العلم " و " القول بغير الحجة " هو العمل حال الشك، والقول حال الشك والجهل بالحجة، فإن من السنة ما في الخبر: " رجل قضى بالحق وهو لا يعلم " (٥) فتكون تلك الأدلة المانعة متعرضة لحال الشك والجهالة، لا لأمر وعنوان يكون له الواقع المتصور فيه الحالان: الواقعي، والمشكوك فيه، حتى تندرج المسألة في معركة التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية، أو المصدقية. ومما يشهد لذلك: تمسكهم في هذا المقام بالعقل المدرك لقبح التشريع الذي هو في حال الجهالة، أو العلم بالخلاف.

١ - لاحظ فرائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ١٦٠ - ١٦١، نهاية الأفكار ٣: ١٠٢ - ١٠٣، حقائق الاصول ٢: ١١٢. ٢ - فرائد الاصول ١: ١٢٢، كفاية الاصول: ٢٣٩. ٣ - تقدم في الصفحة ٢٧٠ - ٢٧١. ٤ - فرائد الاصول ١: ٥٢. ٥ - وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، الحديث ٦. (*)

[٢٨١]

وثانيا: ليس عنوان " الحجة " خارجا عن تلك الأدلة، حتى يكون مشكوك الحجة من الشبهة المصدقية، بل الخارج حكومة أو تخصيصا عناوين الطرق والأمارات وما شابهها، وإذا شك في حجية القياس، يكون من الشك في التخصيص، وإرجاع العناوين الكثيرة الخارجة إلى العنوان الواحد، فيه مفاسد، ومنها ذلك، فلا تغفل. وثالثا: حديث منع

التمسك بالعام - بل والمطلق - في الشبهات المصادقية، مما يكذبه البرهان والوجدان، وعليه البناءات العقلانية، ولاسيما في القوانين الكلية العامة التي ربما ضربت لأمثال ذلك، وتفصيله في محله (١). ورابعا: لو كان يجري استصحاب عدم الحجية كان لتنقيح موضوع تلك الأدلة به وجه كما ترى. وهذا كله على تقدير توهم: أن ما هو المحرم هو عنوان " العمل بغير العلم، والمتعبد والإسناد والاستناد لغير الحجة " على الوجه المزبور. ومن هنا ينقدح: أن القول بأن التمسك بتلك الأدلة في موارد الشك لو لم يكن جائزا، للزمت لغويتها مع كثرتها، غير واقع في محله، والمهم ما عرفت من فساد مبنى هذا الإشكال (٢). وليعذرني إخواني على الخروج عن الاعتدال. التقريب الثاني: الشك في الحجية إذا كان قبل الفحص، يكون من الشك في وصول ما هو الحجة واقعا، ويصح الاحتجاج به، ولذلك ليس هذا الشك مورد البحث. ومما يشهد له: تمسكهم بالاستصحاب الذي لا يجري إلا بعد الفحص، لإمكان ورود الدليل على حجة ما ينافية. بل لا محل لجريانه مع وجود الحجة

١ - تقدم في الجزء الخامس: ٢٥١ وما بعدها. ٢ - تقدم في الصفحة ٢٧٦ - ٢٧٨. (*)

[٢٨٢]

الموافقة أيضا. وإذا كان الشك بعد الفحص، فمع الظفر على ما يدل على حجة المشكوك، فلا كلام. وهكذا إذا عثر على ما يدل على عدم حجيته كما مر (١). وقد أشرنا إلى ذلك لدفع توهم: أن القول بعدم جريان الاستصحاب بعد القاعدة، يختص بذلك، ولا تشترك معه الأمانة القائمة على عدم الحجية، وإلا يلزم جريان الاستصحاب أيضا. والسر: أن موضوع القاعدة هو عدم العثور على ما يدل على الحجة واللاحجة، وأما مع العثور على أحد طرفي المسألة فلا محط لها، لأن القاعدة ليست إلا إدراك العقل اقتضاء. وبالجملة: إذا فحص ولم يطلع على ما يدل على الحجية واللاحجة، ولم يظفر عليه، فتارة: يكون بحسب الواقع غير وارد فيه الخبر. وأخرى: يكون الخبر صادرا غير واصل إلينا. فعلى الأول لا بحث، وإنما البحث في الصورة الثانية، فإن ما هو الحجة بحسب الخبر غير الواصل، هل يكون حجة فعلية، أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل للحجة مرحلتان: مرحلة الثبوت والإثبات، ومرحلة الفعلية والتنجز، كسائر الأحكام الإلهية؟ أم الحجة أمرها دائر بين الفعلية واللافعلية، فيكون الشك في الحجية، مساوقا للقطع بعدم الحجية، لأن معنى " الحجة " هو ما يصلح للاحتجاج به، وهو حسب المفروض لا يصلح عند كافة العقول بالنسبة إلى من لم يعثر عليه، ولا يكون حجة للمولى على العبد، ولا العكس، فلا وجه بعد ذلك للشك في الحجية حتى

١ - تقدم في الصفحة ٢٧٦. (*)

[٢٨٢]

يستصحب؟ وهذا ما هو المشار إليه في كلامنا السابق (١) ووعدنا به إشكالا على الاستصحاب، فركن الاستصحاب منتف جدا وإليه يرجع كلام جملة من المحصلين: " من أن الشك في الحجية، عين القطع بعدم الحجية " (٢). ومما ذكرنا يظهر ضعف ما في كلمات " تهذيب الاصول " (٣) في تحرير محط البحث، وفي تقارير العلامة

النائيني (قدس سره) (٤) والأمر سهل. فبناء على هذا، يجوز إسناد عدم الحجية إلى الشرع، لأن ما هو المقطوع عدم حجته، أي هو مقطوع عند الشرع أنه ليس بحجة، قضاء لحق القطع والعلم بعدم الحجية، فإذا شك في حجة إخبار ذي اليد يصح الإخبار " أنه ليس حجة جزماً " للقطع بعدم الحجية وهكذا، فتأمل (٥). فبالجملة: بعد انتفاء آثار الحجية عن مشكوك الحجية، يقطع بعدم حجته، ويترتب عليه آثار عدم الحجية، من حرمة التعبد، والإسناد، والاستناد، ولا تصل النوبة إلى ما مر في ذيل التقريبات الماضيين.

١ - تقدم في الصفحة ٢٧٨. ٢ - كفاية الاصول: ٣٢٢، فوائد الاصول (تقريبات المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ١٢٣. ٣ - تهذيب الاصول ٢: ٩١. ٤ - فوائد الاصول ٢: ١٣٠ - ١٣٣. ٥ - وجه التأمل: أن القطع بعدم الحجية، كالقطع بعدم تركيب الجسم من الأجزاء، وهذا لا يستلزم صحة الإسناد، فإن القطع بعدم حجة الظن عند العقلاء، لا ربط له بالشرع، لأن ذلك ليس مثل القطع بوجوب كذا، وحرمة كذا، وبركعتي الفجر مثلا، لأن عدم الحجية ليس مجعولا شرعيا، ولا معتبرا، لأن القضية سالبة محصلة. نعم لو أجرين الاستصحاب صح، فتدبر (منه (قدس سره)). (*)

[٢٨٤]

تنبيه: فيه تقاربات آخر لمساوغة الشك في الحجية مع القطع بعدمها هذا تقريباتا لمساوغة الشك في الحجية مع القطع بعدمها. ويظهر من العلامتين: الخراساني، والأصفهاني (قدس سرهما) وجه آخر (١) ولو لم يرتض به الثاني (رحمه الله): وهو أن من انتفاء آثار الحجية، يستكشف حال الموضوع، وهو الحجية، واللاحجة، فيقطع بعدم الحجية بالبرهان الإنبي. أقول: انتفاء آثار الحجية عن مشكوك الحجة واضح، لأن الكبريات تحتاج إلى الصغريات حتى يترتب عليها آثارها بالضرورة، وهذا من القضايا التي قياساتها معها، وأما الملازمة بين انتفاء الآثار وعدم الحجية الواقعية، فيحتاج إلى بيان جديد. مثلا: انتفاء آثار العلم عن مشكوك العلم قطعي، بمعنى عدم تنجزها، ولكن ذلك لا ينافي كونه عالما بحسب الواقع. ولو قلنا بعدم ثبوتها له واقعا، فأیضا لا يلزم انتفاء كونه عالما، كما هو الواضح. نعم، إذا ضم إليه المقدمة الأخيرة: وهي أن انتفاء الآثار عن مثل الحجية التي لا واقعية لها بعد الفحص وعدم الظفر بها، يلزم انتفاء الحجية، يتم المطلوب. ومن هنا يظهر ما في حاشية العلامة المحشي (قدس سره) (٢). وإن شئت قلت: إنتفاء الآثار والأحكام، لا يستلزم انتفاء المؤثر في مسألتنا، لعدم السببية والمسببية في البين، فما هو المهم هو أن الحجية ليست إلا التنجيز والتعذير، فإذا كانا منتفيين عند الشك فلا حجة قطعا. فتبين: أن التنجيز والتعذير ليسا حكمين، ولا أثرين، بل هما نفس عنوان " الحجية " في مقام الإجمال و " الحجية " تفسر بهما في مقام التفصيل، فاعتنم.

١ - كفاية الاصول: ٣٢٢، نهاية الدراية ٣: ١٦٤ - ١٦٥. ٢ - نهاية الدراية ٣: ١٦٤ - ١٦٥. (*)

[٢٨٥]

وربما يمكن توجيه تقريب الشيخ (قدس سره) (١) " بأنه أيضا ناظر إلى أن من آثار اللاحجة، يستكشف عدم الحجية، فإن حرمة الإسناد والاستناد إذا ثبتت حال الشك في الحجية، فلازمها عدم الحجية. والمناقشة في هذا: بأن الظن حال الانسداد حجة، وهكذا الاحتمال قبل الفحص في الشبهات الحكمية، ومطلقا في الشبهات المهمة

بها، وفي موارد العلم الإجمالي، قابلة للدفع، ضرورة أن المقصود هي الملازمة بين ما يكون حجة علمية وطريقا عرفيا واقعا أو ادعاء، وبين هذه الآثار، فإذا انتفت انتفت الحجية، أو إذا ترتب ضد الأثر - وهي حرمة الإسناد والاستناد - يستكشف عدم الحجية شرعا. وعلى هذا يكون محمول كلام الشيخ (رحمه الله) أيضا مناسبا للمسألة الأصولية. وسيأتي في ذيل البحث دفع بدعي لهذه النقوض إن شاء الله تعالى (٣)، فإن حجية الاحتمال قبل الفحص، وفي الشبهات المهتم بها، وفي موارد العلم الإجمالي، ممنوعة مطلقا، بل العبد لا بد من أن يحرز امتناع عقابه تعالى، وفي هذه الصور لامحزر عقلا، ولا يحرز العذر القطعي في قبيل التخلف الاحتمالي، أو القطعي، فاعتنم. فمن هنا يظهر الفرق بين ما في " الرسائل " و " الكفاية " (٣) فإن في " الرسائل " استكشف عدم الحجية، لأجل ترتب آثار ضد الحجية، فيكون مشكوك الحجية غير حجة شرعا، ويصح إسناده إلى الشرع أيضا، وفي " الكفاية " استكشف عدم الحجية من انتفاء آثار الحجية، مع الغض عن حجية مثل الظن والاحتمال أحيانا، لما عرفت

١ - فرائد الاصول ١: ٤٩ - ٥٠ - ٢ - يأتي في الصفحة ٢٨٨ - ٢٩١ - ٣ - فرائد الاصول ١: ٤٩ - ٥٠، كفاية الاصول: ٣٢٢ - ٣٢٣. (*)

[٢٨٦]

ما فيه سابقا (١) وأنفا. مع أن إطلاق " الحجية " على الظن غلط قطعا، أو صحيح ويترتب عليه آثارها، كما هو الأقرب عندنا، خلافا لما يستظهر من الوالد المحقق - مد ظله - (٢) فالنقض به في غير محله، فلا تخلط. فتحصل: أن هناك وجوها لتقريب المساوقة بين الشك في الحجية، والقطع بعدمها. إن قلت: إذا كان الشك فيها مساوقا للقطع، فكما لا معنى للاستصحاب كما مر (٣)، لاوجه لصدور الأخبار الناهية عن مثل القياس أيضا، لأن في موردها يكون الشك معتبرا، وإلا تلزم اللغوية، لاستناد المردوعية إلى القطع، لا الرواية. قلت: لا يتقوم اعتبار الخبر بالشك في المورد، ولذلك ربما تصدر الأخبار في موارد الضروريات، كالصلوات الخمس، وركعاتها. وأما حديث اللغوية، فهو لتوهم: أن الأمانة في طول القطع، وأن العمل يستند إليه، لا إليها، وأنها اقيمت مقام القطع في الطريقية، ولكنه باطل عاطل، كما تحرر (٤)، فإذا كان العمل بالنسبة إلى كل واحد قابلا للاستناد، لا تلزم اللغوية، فالأخبار الرادعة عن حجية القياس، تؤكد القطع بعدم حجيتها، وبالعكس، لعرضية أمارية الكل في محيط العقل والعرف. وما أشبه ذلك بالأخبار الكثيرة الواردة في موضوع واحد، فافهم واعتنم.

١ - تقدم في الصفحة ٣٦٨ - ٣٦٩ - ٢ - تهذيب الاصول ٢: ٨٧ - ٨٨ - ٣ - تقدم في الصفحة ٢٨٢ - ٤ - تقدم في الصفحة ١٣٢. (*)

[٢٨٧]

الإيراد على حديث المساوقة أقول: ما مر من حديث المساوقة - حتى الوجه الأول الذي اشير إليه في " الدرر " لشيخ مشايخنا، وجد أولادنا (قدس سره) (١) - مبني على ملاحظة حال الأفراد والمقايسة بالأحاد، فإنه ربما يعثر واحد على ما يدل على حجية شيء، ولا يعثر الآخر عليه، فإذا كان الأمر كذلك، يكون حجة بالقياس

إلى الأول، دون الثاني، وذلك لأن اعتبار الحجية بالنسبة إلى غير العاثر الواصل، لغو قطعي، ولا أثر له لما لا يصح الاحتجاج به، فلا يكون وجه. وأنت خبير: بأن الأحكام الطريقية والنفسية كلها قانونية، لا جزئية وشخصية، فلا يلاحظ فيها حال الأشخاص والآحاد بحسب الوصول وعدمه، بل الوصول في الجملة يكفي لاعتبار حجية الخبر الموثوق به. وتوهم: أن الشرع أو العقلاء يعتبرون لكل واحد من الأخبار حجية، ويلاحظون كل خبر في ذاته بالنسبة إلى وصوله وعدم وصوله، فاسد جدا، بل الملحوظ معنى كلي، وهو أن الخبر الموثوق به أو خبر الثقة حجة تأسيسا، أو إمضاء، فإذا صدر مثلا من الشرع خبر على أن إخبار ذي اليد حجة، فلا وجه للشك في حجيته، لأن كل خبر حجة، وليس الوصول شرطا عاما لكل خبر، بل الوصول في الجملة شرط لاعتبار الحجية، وهو حاصل بالضرورة. وبعبارة أخرى: الشرع يعتبر مثلا حجية خبر الثقة، وهذا أمر واقعي، وفي مرحلة الاعتبار والجعل لا يلاحظ فيه الحالات. نعم، إذا لم تصل حجية خبر الثقة بالمرّة في جميع الأعصار والأمصار، بعد هذا من القانون غير القابل للإجراء، الرجوع إلى امتناع اعتباره ثبوتا، وأما إذا كانت

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٥٦ - ٣٥٩. (*)

[٢٨٨]

واصلة فيكون حجة في الإسلام. وأما عدم اطلاع فرد على هذا القانون العام، فلا يضر بحجتيه، ولكن الجهل بها، وعدم وصولها إليه، وعدم الاطلاع عليها، يعد عذرا له فيما إذا كانت قائمة على تكليف لو اطلع عليها لكان التكليف منجزا. وإن شئت قلت: هو معذور حينئذ بالنسبة إلى مؤدى الحجة، لا نفسها، إذ ليست مطلوبيتها نفسية، بل هي طريقية، فما قيل: " إن الوصول شرط الحجية مطلقا " (١) غير صحيح جدا. ولو قيل: لو كان الأمر كما حرر، للزم معذورية من علم إجمالا: بوجوب الطهر، أو الجمعة، وترك الجمعة، وكان إذا يرجع إلى الأدلة يتبين له عدم وجوبها، ولكن كان ذلك خلاف الواقع، وأن الواقع وجوب الجمعة، فإنه مع تركه تكليفا واقعا منجزا بالعلم الإجمالي، يكون معذورا، لصحة احتجازه بتلك الأدلة التي لو كان يراجعها يعتقد عدم وجوبها، مع أن الضرورة تقضي بخلافه، فيعلم منه أن الحجة ما يحتج به فعلا، والوصول بشرط كلي. قلنا أولا: إنه لو لم تكن تلك الرواية والأمانة حجة، للزم أن لا تكون حجة قبل الفحص، لعدم الوصول. ولو كان قبل الفحص من الوصول عند العقلاء، فيما إذا ترك التكليف الواقعي القائمة عليه الأمانة الموجودة في الكتاب والسنة، ولا يكون معذورا بالنسبة إلى ترك التكليف الإلزامي، لكان في مفروض الكلام أيضا معذورا، لأن تلك الأمانة أيضا من الواصل عرفا وعند العقلاء، والتفكيك بين الأمرين من التحكم والتهكم. فبالجملة: إن كان في هذه الصورة تلك الأمانة حجة فعلية، ففي الصورة الأولى أيضا هي حجة فعلية. ولو كان الوصول في كتاب " الوسائل " مثلا وصولا واقعا، كان الأمر كذلك في الصورة المذكورة.

١ - لاحظ مصباح الاصول ٣: ٧٠. (*)

[٢٨٩]

وتوهم: أن الشك قبل الفحص حجة لا الرواية، في غير محله كما مر، وإلا تلزم لغوية حجية الأمانة والأخبار الموجودة، فافهم. وبالجملة: ما هو الحجة بعد العثور على الرواية نفسها، بل وقبله، وكون الشك قبل الفحص حجة غير صحيح، وتفصيله في محله. نعم، الجهل قبل الفحص ليس عذرا، ضرورة أن الخبر الموجود في محاله المحررة، واصل إليه، فليتدبر جيدا. وما مر من منجزية الشك قبل الفحص، كما في كلام العلامة الأراكي (رحمه الله) هنا (١)، ومنجزية الشك في الشبهات المهتم بها، كما مر في كلامنا (٢)، في غير محله، بل كل ذلك يرجع إلى عدم معذرية الجهل في هذه المواقف، بل وهكذا في أطراف العلم الإجمالي، لا يكون الجهل المقرون بالعلم عذرا، ضرورة أن اللازم إثبات امتناع العقاب عليه تعالى، ومع الاحتمال لا يجوز التخلف، فليتدبر جيدا. وثانيا: لا منع من الالتزام بحجية الأمانة واقعا، وعدم شرطية الوصول الكلي لحجيتها، وفي المثال المزبور لأجل وجود الحجة الأسبق الأقوى - وهو العلم الإجمالي - تنكر حجية الأمانة بحكم العقلاء تخصيصا، فلا تنافي بين الأمرين. وبالجملة: دعوى أن الأمانة التي وصلت إلى زيد حجة شرعية، وهي بشخصها ليست حجة بالنسبة إلى عمرو، لعدم عثوره عليها، فيكون في الشرع اعتبار الحجية، دائرا مدار وصول الخبر وعدم وصوله، بعيدة إنصافا، فإن المنساق من البناءات هي حجة خبر الواحد في الشرع، وحجية الظاهر، ولكل واحد منهما واقعية، ربما تتبين، وربما تتخلف، وفي الصورة الثانية يكون العبد معذورا بالنسبة إلى مؤداها، والله ولي الهداية.

١ - نهاية الأفكار ٣: ٨٠ - ٢ - تقدم في الصفحة ٢٦٥ - ٢٦٦. (*)

[٢٩٠]

فذلكة البحث إن التمسك باستصحاب عدم الحجية، والتمسك بقاعدة المساوقة، غير راجع إلى محصل، فتبقى القاعدة المضروبة لحال الشك المنتجة لانتفاء آثار الحجية، كالتنجيز والتعذير. وأما انتفاء جواز الإسناد والاستناد، فهو بحث خارج عن المسألة الاصولية، وعلى ما قربناه لصيرورتها اصولية، تكون نافعة، لما عرفت من تمامية الملازمة بين الانتفاء المزبور واللاحجية الواقعية، على مذهب القوم في تفسيرها (١)، وأما على ما عرفت فلا. وغير خفي: أنه على كل تقدير في موارد الشك في الحجية، لا يجوز ترتيب آثار الحجية على مؤداها، ولا تترتب آثارها عليه بالضرورة، وإنما الاختلاف في المسألة علما وصناعة. نعم، لو قلنا بجريان استصحاب عدم الحجية، يجوز إسناد هذا العدم إلى الشرع، فتأمل. وأما إطالة البحث حول الآية والسنة والإجماع، لتحريم الإسناد والاستناد في موارد الشك، فهي خارجة. والتحقيق: أن الآية غير واضح سبيلها، والسنة واضحة في حرمة التفول والإسناد والاستناد المنتهي إلى الإسناد عملا، ولكنها ربما ترشد إلى حكم العقل بممنوعيته. اللهم إلا أن يقال: إن الممنوعة العقلية ثابتة في الجملة، ومقتضى إطلاق تلك الأدلة أعم. مع أن الممنوعة العقلية، لا تورث استحقات العقوبة، لإمكان ترخيص

١ - تقدم في الصفحة ١٦٧ - ١٦٨. (*)

[٢٩١]

الشرع على خلافه إلا في بعض الموارد الخاصة، وقد حررنا المسألة من هذه الجهة في بحوث التجري (١). ثم إن هناك تقارب آخر للأصل، إلا أنها لا ترجع إلى مهم في البحث. وقد خرجنا عن طور الكلام في المقام، لما فيه من الدقائق العلمية، مع بعض الفوائد الفقهية، والله العالم بالحقائق. إذا تبينت هذه الجهات، حان وقت مباحث المسألة.

١ - تقدم في الصفحة ٧٨. (*)

[٢٩٣]

المبحث الأول في الطواهر

[٢٩٥]

وينبغي قبل الخوض فيها، من تحرير بعض ما يتعلق بمطلق الظنون الخاصة، أو خصوص الطواهر: أحدها: في عدم البحث عن حجة الطواهر بعنوانها ربما يقال: إن ما هو الحجة عند العقلاء، هو القطع، والاطمئنان والثوق، وأما الإمارات - كالطواهر وغيرها - فهي الأسباب المورثة لهذه الحجج، وليست هي حجة إلا بالتسامح وبالعرض، وذلك لأن كاشفة هذه الأمور وأمارتها للواقع، غير معقولة، لعدم السخية بينها وبين الواقع، بخلاف الصور التي تحصل بسببها في نفوس العرف والعقلاء، فإنها كواشف عن الواقعات، وبذلك يظهر: أن ما هو الحجة هو الاطمئنان الشخصي والثوق، لا النوعي. نعم، من كان من العقلاء، لا يشك بعد قيام خبر الثقة، والظاهر، واليد - وغير ذلك من الإمارات الكلية والجزئية - إلا في بعض الأحيان، ويكون خطورا بالبال، وبعد من الشك غير المستقر غير النافي للاطمئنان والثوق. ولو كان للشك منشأ عقلائي، لقيام القرينة، أو ما يصلح للقرينة، فلا يكون حجة واقعا، أي لا يحصل الوثوق والاطمئنان والعلم العادي النظامي. ولو رجع شكه إلى غير هذا الأمر، فهو ملحق بالسوسة والشيطنة، وصاحبه يلحق بالآخرين في لزوم التبعية لهم. ولو أريد من الحجة النوعية ذلك فلا

[٢٩٦]

مشاحة فيه. والذي هو يهمننا إثبات أن مسألة حجية الطواهر وإخبار الثقة، مما لا ترجع إلى محصل في الواقع، وأن ما هو الحجة واقعا هي المعاني الحاصلة منها، المغفول عنها في محيط العرف والعقلاء. فتوهم: أن إثبات حجية هذه الأمور، معناه حجيتها سواء حصل منها الوثوق، أم لا، أو إثبات حجيتها ولو حصل منها الظن بالخلاف، أو حصل الظن بالخلاف من أمر آخر، غير راجع إلى محصل، أو غير مناف لما ذكرناه، كما هو الواضح، ضرورة أن دعوانا عدم حصول الشك ولا الظن بالخلاف، بل يحصل منها الوثوق والعلم العادي طبعاً، ومن لم يحصل له ذلك فإما يكون لمنشأ عقلائي مصدق عند العقلاء، فلنا إنكار حجيتها، ومن يدعيه مجازف في القول، لعدم إطلاق يقتضيها. وإما لا يكون له المنشأ، فلا يكون من العقلاء، ويلحق بهم في لزوم التبعية لهم في هذه الصورة، فتصير النتيجة واحدة، فافهم واعنم. فما اشتهر بين أبناء العصر: من حجية هذه الأمور، لأجل الكشف النوعي الغالب، وللإصابة الأكثرية (١)، يرجع إلى تعبد من العقلاء بهذه

القاعدة، وإلى تدين من غير المتدينين بأمر وراء الأمور العقلانية، وهذا من الأمور غير الواقعية، وقد أوضحناه فيما توهموه أصلاً عقلاً، فإن الأصول العقلانية اختراعات مدرسية تحميلية عليهم، وما هو الموجود عندهم ليس إلا العلم والوثوق بالواقع ونفس الأمر. فتحصل: أن تبويب هذا المقصد إلى أبواب، وتقسيم الظنون الخاصة إلى أقسام، والبحث عن كل قسم على حدة، من الغفلة عن حقيقة الأمر، وأن الاطمئنان

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٢٥، نهاية الدراية ٣: ١٧٠، لاحظ نهاية الأفكار ٣: ٨٩. (*)

[٢٩٧]

والوثوق والقطع حجة، وإنما الكلام في الأسباب المنتهية إليها، فكما أن القطع حجة من أي سبب حصل إلا من الأسباب الخاصة - وقد مر إمكان نفي الحجية عنه مطلقاً (١) - كذلك الوثوق والاطمئنان حجة عقلانية، إلا أنه يحتاج إلى الإمضاء، وللشروع الردع عن ظواهر ما أو غيرها، أو تقييد السبب بأمور شرعية مثلاً، كما في تقييد خبر الثقة بالإمامي ونحوه. وأما حجية هذه الأسباب بعناوينها الذاتية استقلالاً، فهي بمعزل عن التحقيق. فعلى هذا، يتمحض البحث في أن الشرع ردع عن هذه الأسباب، أو لم يمتنع تلك العلة، أم لا؟ وإن شئت قلت: البحث في كتاب الظن، يرجع إلى أن الوثوق والعلم العادي، حجة عقلانية كالقطع، وإنما البحث في أن الشرع تدخل في هذا الأمر، برفض الوثوق الحاصل من ظاهر الكتاب، أم لا، وهذا في الحقيقة يرجع أيضاً إلى عدم حصول الوثوق منه، بعد إقامة القرينة على المنع عن الأخذ به، كما لا يخفى. أو أن الوثوق يحصل من الخطابات غير المقصود إفهامها، أم لا، فيكون بحثاً صغروباً. وبالجملة: ينقلب أساس البحث الذي عليه بناء أصحابنا من الابتداء إلى عصرنا. المحتملات في الطرق أقول: إن الاحتمالات في مسألة الأمارات والطرق العقلانية ثلاثة: الأول: ما ذهب إليه المشهور، واشتهر بين المحققين: وهو أن الطرق والأمارات - كالظهور وخبر الثقة - حجة بعناوينها الذاتيين، وتكون الكاشفية عن

١ - تقدم في الصفحة ٢٦ - ٢٧. (*)

[٢٩٨]

الواقع نكتة وحكمة الحجية، وليست الحجية دائرة مدارها (١)، ولأجل ذلك اختاروا حجيتها حتى في صورة الظن الشخصي المخالف، وسيأتي دليلها ووجهها عند التعرض لذات المسألة (٢). الثاني: ما قويناه في الأزمنة الأولى، وقد ذكرناه هنا، وأن الحجية مخصصة بالوثوق والاطمئنان الحاصل من تلك الأسباب، ولو لم يحصل عقيب قيام الظهور والخبر الموثوق به، وثوق وعلم عادي، فلا بد له من منشأ، فإن كان منشأ الأمر العقلاني فهو ليس بحجة. وإن كان منشأه غير عقلائى، فلا يعتنى به، ويلحق بالآخرين بحكم العقلاء. فلو قام ظهور على أمر، مع اقتترانه بما يصلح للقرينية عند العقلاء، فلا حجة، وفي غير هذه الصورة تكون الصورة العلمية الحاصلة من هذه الأسباب حجة، وهي تحصل عادة كحصول القطع وراء الإبصار والاستماع وغير ذلك، وقليلاً ما لا يحصل القطع للإنسان، باحتمال الخطأ في الباصرة والسامعة. نعم، للشرع جعل الحجية لذات الظهور

ولخبر الثقة على الإطلاق، فإن ثبت ذلك فهو المتبع، كما له الردع عن حجة الوثوق الحاصل من السبب الخاص، كظهور الكتاب وغيره. الثالث: أن حجة الأمارات العقلانية والظنون الخاصة، ليست دائرة مدار الوثوق، ولا مرهونة بالكاشفية الغالبية والإصابة الأكثرية، الموجبة للوثوق النوعي والاطمئنان الأكثرى، بل هي عبارة عن بناءات عقلانية محضة، والتزامات عرفية فقط، فلو كان في أول حدوث هذه البناءات وجه للحجة، أو كانت الحجة لأجل الملازمة الكلية بين حصول الوثوق الشخصي وبين هذه الأمارات، ولكن في عصرنا

١ - تقدم في الصفحة ٢٩٦، الهامش ٢.١ - يأتي في الصفحة ٣١٥. (*)

[٢٩٩]

ليس إلا مجرد الالتزام العقلاني والبناء العملي من غير مراعاة الأمور الأخر وراء ذلك، إلا إذا حصل الوثوق - أو ما يقرب منه - على خلاف تلك البناءات المتعارفة. مثلاً: إنا إذا رجعنا في عصرنا الوسائط النقلية المتعارفة التي تؤدي كثيراً إلى الأخطار المهلكة، نجد أنه لا وثوق شخصي ولا علم ولا اطمئنان بالوصول إلى المقصود، ولكن بناء الناس على ذلك، وما هذا إلا لأجل الاعتقاد من غير اشتراط العمل بالوثوق، مع أن العلقه كبيرة جدا بالنسبة إلى النفوس والأرواح، التي تكبدت خسائر كثيرة في الاصطدامات الخارجية من ناحية هذه الوسائط. وهكذا بناؤهم على العمل بالظواهر وأخبار الثقات من غير النظر إلى الكشف النوعي والغالبية والإصابة الأكثرية. ولعل وجه ذلك: أن النظام في العالم الاجتماعي والمعيشة الاجتماعية، لا يرتبط ولا يقوم إلا بذلك، وإليه اشير في بعض رواياتنا في مقام التعليل: وأنه " لو لم يجز هذا لم يبق للمسلمين سوق " (١) فهذه الأسرار الأخر أوجبتهم إلى الالتزامات المذكورة، والبناءات العملية، ولو فرضنا أنه لو لم يحصل الوثوق النوعي والاطمئنان الغالبية من تلك الأمارات، للزم تركهم العمل بها، وللزم الاختلال والهرج والمرج في معاشهم ومعادهم، وهم مع ذلك ملتزمون بذلك، فهو غير صحيح قطعاً. فيعلم منه: أن هذا ليس إلا مجرد البناء والالتزام، ولا بد من الفحص عن حدود تدخل الشرع في ذلك إمضاء وردعا، لإمكانه في الجملة، كما مضى وجه إمتناعه في ذيل حديث إمكان التعبد بالظن (٢)، فراجع. والذي هو الأقرب من أفق التحقيق: أن الوجه الأول غير سديد، ضرورة أنه كثيراً ما لا يحصل الوثوق الشخصي لأجل وجود القرائن الجزئية، أو لأجل عدم

١ - وسائل الشريعة ٢٧: ٢٩٢ و ٢٩٤، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ٢٥، الحديث ٢.٢ - تقدم في الصفحة ٣٦٠ - ٣٦٢. (*)

[٣٠٠]

الإطلاع على حال المتكلم، من أنه يتكلم وسيكون كلامه مردداً بين الهزل والجد، أو هو جد ولا هزل فيه، أو بالعكس، فإذا لم يكن العبد واقفاً عليه، لا يحصل منه الوثوق، ولا يجوز له القعود في قبال أمره ونهيه، وهكذا في الأشباه والنظائر، فربما لا يحصل الوثوق الشخصي من الظاهر، لأجل القرينة الخاصة الجزئية، وهو أمر كثير الدور حسب اختلاف النفوس. وأما ما مر: من أن الحجة صفة العلم (١)، فهو غير تام، لإمكان جعل الاحتمال حجة. نعم، الكاشفية والطريقية والأمارية، صفة العلم، وإتصاف الكلام بالأمارية فيه نوع من المجازية، لأن

الأمارية ليست بالوضع والجعالة، فتأمل. ولزوم الملازمة بين ما هو الحجّة العقلانية، وما هو الكاشف والطريق الطبيعي العقلاني، ممنوع كما لا يخفى. وأما الوجه الثاني فهو وإن كان متبنا، إلا أنه مخصوص بعصر حدوث هذه الطرق والأمارات، وفي العصر الأول البسيط فيه معاش الناس، وسياستهم المنزلية، والدولية، والدينية، وأما في عصرنا فالوجه الثالث يكون أقرب إلى التحقيق. ولا بأس بالالتزام بدخالة الكاشفية النوعية الموجودة في الجملة أيضا، لأجل أنه إذا بلغ الأمانة والطريق إلى حد السقوط عن الكشف، لا يعتنى بها، إلا أنه في ناحية الاعتماد عليها، لا يلاحظ فيها نسبة الكشف والإصابة إلى الخطأ بالضرورة. وعلى كل تقدير: لا بد من مراجعة الأدلة إثباتا، وأن الشرع هل أمضى هذه الأمارات الخاصة المستثناة من الأصل المزبور، أم لا، وهل ردع منها شيئا، أو اعتبر فيها قيда، أم اعتبر التوسعة فيها ؟ فلاحظ وتدبر.

١ - تقدم في الصفحة ٢٠. (*)

[٢٠١]

ثانيها: في تحرير محط النزاع في مسألة حجية الظواهر أعلم أولا: أن مراجعة المسألة تعطي أنه لا يوجد مخالف في أصل المسألة، وكأن نزاع حجية الظواهر ليس كبرويا، بل هو نزاع صغروي: نارة: في جهة خاصة، كحجية ظواهر الكتاب والسنة في خصوص المقصودين بالإفهام، والمخالف هو المحقق القمي (قدس سره) حيث ناقش في الحجية: بعدم انعقاد الظهور للقضية بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام (١). وأخرى: في حجية خصوص ظواهر الكتاب، وقد اشتهر عن الأخباريين إنكارها، لعدم ثبوت الظهور له حسيما يكون دليلا لهم، أو يمكن أن يستند إليه (٢). نعم، يمكن أن يقال: بأن للقائل بحجية خبر الواحد المقرون بالقرينة، أن يقول بحجية الظاهر المقرون بها. وهذا الكلام إن رجع إلى اشتراط الحجية بالوثوق، وتكون دائرة مداره، فلا بد وأن يرجع إلى ما ذكرناه في الأمر الأول، وقد عرفت أن بناء العقلاء ليس ناهضا عليه (٣) وعلى المدعي إقامة الدليل على الشرط المزبور شرعا. وتوهم: أنه القدر المتيقن من بناء العقلاء، في غير محله، لما عرفت. فتحصل أنه كلام بلا بينة، ومقال بلا برهان. وإن أريد منه اشتراط انضمام القرينة النوعية شرعا، أو عند العقلاء، فهو أيضا بلا قائل، ولا يقوم عليه الدليل، وسيظهر وجه حجية الظواهر إثباتا على وجه أوسع

١ - قوانين الاصول ١: ٣٩٨ / السطر ٢٣. ٢ - الفوائد المدنية: ١٢٨ / السطر ١٩، الدرر النجفية: ١٧٤ / السطر ١٦. ٣ - تقدم في الصفحة ٢٩٨. (*)

[٢٠٢]

من ذلك إن شاء الله تعالى (١). وثانيا: البحث في هذا المقام حول حجية الظواهر، وحول أن حجة المولى على العبد، تامة إذا قام عنده ظهور لكلام مولاه، ويكون الظاهر حجة، للعبد عند المخالفة للواقع، من غير النظر إلى كشف مرادات المولى، ومن غير وجوب اتباع الظاهر في تعيين مراده، كما هو الظاهر من كلام " الكفاية " وغيره (٢)، فإنه خلط بين مسألة جواز الإفتاء على طبق الظواهر، وبين مسألة حجية الظاهر، فإن مسألة الإفتاء على طبق الأمارات والظواهر، منوط بانكشاف رأي المولى، ومراده الجدي والواقعي، وأما

حديث حجية الظاهر، فهي ليست إلا بمعنى تمامية حجة المولى على العبد، بوصول كلامه الظاهر في معنى على العبد. نعم، لا نبالي بالملازمة العادية والنوعية بين الظاهر وما هو المراد، ولكن الحيثية الذاتية لتمامية الحجية، هي إنعقاد الظهور إثباتاً، ولذلك ترى ذهاب القوم إلى الحجية ولو كان الظن الشخصي على خلاف الظاهر. فبالجملة: ما هو المقصود بالبحث هنا، إثبات إنقطاع عذر العبد بعد قيام الظهور، سواء قلنا: بأن ما هو الظاهر هو المراد الجدي، أم لم نقل به، فلا تخلط. وإن شئت قلت: مسألة حجية الظاهر منوطة بكون الظاهر على وجه لو كان مراداً، لكان عذر العبد منقطعاً، فلا يتوقف على كشف المراد به فعلاً. وثالثاً: ما هو محط النزاع هو حجية الظاهر، والظهور المقصود هو الوصف القائم للكلام التام الصادر الملقى، إلى الأمة مثلاً، وما هو مورد البحث: هو أن الكلام التام بعد تمامية قيوده إذا كان ظاهراً في معناه، يكون حجة، أم لا. فالظهور التصديقي مورد البحث، دون المعاني والظهورات الناقصة المستندة

١ - يأتي في الصفحة ٣١١ - ٣١٢. ٢ - كفاية الاصول: ٣٢٣ و ٣٢٤، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٢٥. (*)

[٢٠٢]

إلى المعاني الأفرادية، التي تشخيصها موكول إلى الامور الاخر، كحجية قول اللغوي، وأصالة عدم النقل، واتحاد العرفين في المعاني الأفرادية، وأصالة الحقيقة، وعدم القرينة، وغير ذلك مما يرتبط بالظهورات الأفرادية، أو تشخيص كيفية الاستعمال، فإن كل ذلك أجنبي عما نحن فيه، فإن من مخالفة القمي والأخباريين (١) يتبين: أن النزاع هو في معنى تصديقي، وظهور ثابت مفروغ منه للكلام، ومن استناد القوم إلى البناءات العقلانية، أيضاً يتبين ذلك (٢). فالبحث تارة: عن الاصول الراجعة إلى تشخيص المعاني الأفرادية، واخرى: عن الاصول الراجعة إلى تشخيص المعني التصديقي، وظهور الكلام، وكيفية الاستعمال، غير صحيح، ضرورة أن البحث ليس فيما به ينعقد به الظهور، بل البحث حول أن الظهور الموجود حجة، أم لا. نعم، هذان البحثان من المبادئ لمسألتنا، وليساً داخلين فيها، فما ترى من الخلط في كلام الأصحاب، غير مرضي. ورابعا: أن النزاع أعم من الظهورات الموجودة في الكتاب والسنة، والظهورات الحاصلة في الوصايا والإنشاءات والأوقاف والأقارير، فإن الفقيه يتبلي بها أيضاً. ثالثها: في بيان مقدمات انعقاد الظهور التصديقي لا بأس بالإشارة إلى الامور التي بها ينعقد الظهور التصديقي للكلام، حتى يصير البحث هنا نافعا وكاملاً:

١ - الفوائد المدنية: ١٢٨ / السطر ١٩، الدرر النجفية: ١٧٤ / السطر ١٦، قوانين الاصول ١: ٣٩٨ و ٤٠٢. ٢ - فوائد الاصول ١: ٥٤، كفاية الاصول: ٣٢٣ و ٣٢٤، مصباح الاصول ٢: ١٢٩. (*)

[٢٠٤]

فمنها: العلم بالوضع، سواء حصل من التبادر والاطلاع الخاص، أم بأصالة اتحاد العرفين وعدم النقل والاستصحاب القهقري، أو لقول اللغوي، بناء على القول باعتباره. وهذا كما يحتاج إلى العلم بالمواد، لا بد من العلم بالهيئات التامة والناقصة، فإن لكل منها وضعاً خاصاً

نوعيا، أو شخصا أحيانا. ومنها: العلم بالاستعمال، وأنه حقيقي أو مجازي، كنائي أو استعاري، فإنه إذا حصل ذلك فلا مورد للرجوع إلى أصالة الحقيقة، أو أصالة عدم القرينة، وعدم التخصيص والتقييد. وأما إذا شك في ذلك، وأنه هل أريد منه المعنى الحقيقي، أم المجازي لو كان له المعنى المجازي؟ فالحق أن حديث أصالة الحقيقة في قبال المجاز، واستعمال اللفظ في غير ما وضع له، لا أصل لها، لما تحرر في محله؛ من أن جميع الاستعمالات المجازية، تكون من استعمال اللفظ في غير ما وضع له بحسب الإرادة الاستعمالية، وحديث استعمال اللفظ في غير ما وضع له، باطل عاطل جدا، سواء فيه المجاز المرسل، والكنايات، والاستعارات، فلا شك فيه حتى يرجع إلى الأصل (١). هذا على مذهب الحق في هذه المرحلة. وأما على القول المشهور بالحق: أن أصالة الحقيقة لا أصل لها، لأن الاستعمال المجازي أمر عقلائي، دائر في جميع مراحل الحياة، حتى في الاستعمالات القرآنية، بل وفي السنة النبوية، ولذلك قيل: " إن الاستعمال أعم من الحقيقة، ولا يكون دليلا عليها " (٢).

١ - تقدم في الجزء الأول: ١٤١ - ١٤٣. ٢ - معالم الدين: ٤٧ / السطر ٥ - ٧، قوانين الاصول: ٢٩ / السطر ١٢ و ٣٠ / السطر ١٧، الفصول الغروية: ٤١ / السطر ٣٧. (*)

[٢٠٥]

نعم، هنا وجه آخر: وهو أن المتكلم الحكيم المرید من الكلام إيفاء المرام، وتحقيق الأمال في الأنام، لا بد له من ذكر القرينة عند إرادة المجاز، وحيث هي غير موجودة، فيعلم منه إرادة المعنى الحقيقي، فرارا من نقض المرام، ومن التخلف عن ديدن الناس والعقلاء في المحاورات والمراسلات والمكالمات وغيرها. وتوهم وجود القرينة حين الإلقاء، ولم تصل إلينا، لكثرة الدوافع، يدفعه الأصل العقلائي. وإليه يرجع تمسك القوم بأصالة عدم القرينة في هذه المرحلة، وقد صرح الشيخ برجوع أصالة عدم التخصيص والتقييد إليه أيضا عند الشك في وجودهما (١)، فالمستند أصل عدمي واحد، وهو أصالة عدم القرينة. أقول: الحق أنه على المبنى المشهور يشكل الأمر، لأن أصالة عدم القرينة إن كان معناها أصل عدم الاستناد إلى القرينة، فهو ليس معنى عقلائي، لكثرة الاستناد إلى القرائن في المجازات الكثيرة. وإن أريد منها: أنه لو كان مستندا إليها لوصل، فيعلم منه عدم الاستناد، لأن ذلك يرجع إلى أصالة عدم النقيصة بعد وصول أصل الكلام. ففيه: أنه يجوز الاستناد إلى القرينة المنفصلة، إما لجواز التأخير عن وقت الحاجة، أو لعدم بلوغ الحاجة بالتأخير، كما هو كذلك في العام المتأخر عنه المخصص، والمطلق مثله أيضا. فعلى هذا، ما هو الأمر العقلائي هو أن الاستعمال حقيقي، ولا مجاز، وإرادة المعنى الآخر من اللفظ، تحتاج إلى القرينة، وهي مفقودة، فيكون المراد الجدي معناه الظاهر. مثلا: إذا ورد " أكرم زيدا الذي يكثر رماده " وشك في أنه أريد منه معناه

١ - فرائد الاصول ١: ٥٤. (*)

[٢٠٦]

المطابقي، أو الكنائي، فإنه لولا القرينة الحالية والمقالية، يحمل على المطابقي، بعد كون الاستعمال على كل تقدير حقيقيا، لأن ذلك هو بناء العقلاء، وأما إذا فرض أن الاستعمال يحتمل كونه مجازيا،

فأصالة عدم القرينة لا تفيد الحقيقة. اللهم إلا أن يقال: إن الأمر لا يختلف بحسب حكم العقلاء، وفي مرحلة الاحتجاج والمخاصمة، ولا يعتنون باحتمال وجود القرينة غير الواصلة ولو كان الاستعمال المجازي كثيرا، وموانع وصول القرائن أيضا كثيرة، وإلا للزم المنع عن تمامية الحجة حتى على المبنى الأول، كما لا يخفى. وبالجملة: التعبير عن الأصل العقلاني المزبور " بأصالة عدم القرينة " غير ظاهر، لأن المعنى الظاهر منه، هو استصحاب عدم وجود القرينة، أو أصالة عدم الحاجة إليها. ولذلك عدل عنه العلامة الخراساني، وعبر عنه بـ " أصالة الظهور " (١) وهو أيضا على مسلكه في باب المجازات (٢) غير كاف، لاحتياج الكلام أولا إلى إثبات كونه من الاستعمال الحقيقي، ثم إلى أن ما هو ظاهر الاستعمال مورد الجد المعبر عنه بـ " أصالة الجد ". تنقيح وتوضيح: في بيان المراحل الثلاث التي يتوقف عليها الظهور التام للكلام قد تبين: أن توصيف الكلام بالظهور التام، يتوقف على طي مراحل ثلاث: المرحلة الأولى: مرحلة الاطلاع على المعاني الأفرادية.

١ - كفاية الاصول: ٣٢٤ و ٣٢٥. ٢ - كفاية الاصول: ٣٥. (*)

[٣٠٧]

المرحلة الثانية: مرحلة فهم أن الاستعمال حقيقي أو مجازي. وفي هذه المرحلة مسلكان: الأول: أن المجاز إن كان بمعنى استعمال اللفظ في غير ما وضع له، فلا بد من طي هذه المرحلة أيضا. الثاني: وإن كان المجاز والحقيقة، مشتركين في أن الألفاظ على كل تقدير مستعملة في الموضوع له، كما هو المسلك المحرر في محله (١)، فلا حاجة إلى طيها، وتصل النوبة بعد ذلك إلى المرحلة الثالثة. وفيما ذكرنا تبين: أن إثبات كون اللفظ مستعملا في الموضوع له بأصالة الحقيقة، أو بأصالة عدم القرينة، أو بأصالة الظهور، غير ممكن، وغير سديد، ضرورة أن أصالة الحقيقة ليست عقلانية. وأصالة عدم القرينة لا معنى لها، لأن غاية ما يقال لتحريرها وتقريبها: هو أن المتكلم لم يذكر القرينة، وهو غير عقلاني. وأصالة الظهور أجنبية عن هذه المرحلة، ومربوطة بالمرحلة الآتية. فلا أصل يستفاد منه أن الاستعمال حقيقي، إلا أن قضية كون المتكلم في مقام الإفادة، وأنه حكيم غير لاغ في الكلام، وغير ناقض للمرام، كون الإخلال بالقرينة مضرا بذلك، فمن عدم وصول القرينة يستكشف كون الاستعمال فيما وضع له. وقد أشرنا إلى وجه المناقشة فيه: بأنه يمكن أن يكون الاتكال على القرينة المنفصلة، وقد منع الموانع الطبيعية عن وصولها، كما منعت عن وصول طائفة من الأخبار والأحاديث إلينا، فلا يلزم نقض الغرض من ناحية المولى والمتكلم، بل الغرض منقوض من ناحية الأمور الخارجية الخارجة عن الاختيار حسب الطبع والعادة.

١ - تقدم في الصفحة ٣٠٤، الهامش ١. (*)

[٣٠٨]

اللهم إلا أن يقال: بأن ذكر القرينة المنفصلة على أن الاستعمال في غير ما وضع له، خلاف البناء العقلاني، وبذلك يحصل الفرق بين المخصص والمقيد، وبين القرينة على المجاز والاستعمال في غير ما وضع له، ضرورة أن دأب المفسرين على ذكر المخصصات والمقيدات،

وهذا لا يمنع منه، لعدم كون العام مجازاً بهما، بخلاف ما هو المفروض في الاستعمالات المجازية، واستعمال الألفاظ في غير ما وضعت له، فإنه لا بد من ذكر القرينة المتصلة، لأن الاتكاء على المنفصلة، خروج عن عادة المتكلمين والعقلاء. نعم، يمكن دعوى: أنه يصح ذلك فيما إذا اقتضت الحاجة، وكان قد بلغ وقتها، وحين أمدها، وإلا فلا منع من استعمال الألفاظ في غير ما وضعت له في رسالة أرسلها إلى عبيده، وحيث لم يبلغ وقت الحاجة بوصولها إليهم، كان بناؤه على إرسال القرائن منفصلة، فأرسلها، ولكن الموانع والسييل والرياح منعت من وصولها، فلا يلزم الإخلال بالغرض من ناحية، ويجوز له التأخير. فبالجملة: استفادة أن الألفاظ الموجودة، مستعملة فيما وضعت لها - بعد اشتهاار المجاز بالمعنى المشهور - غير ممكن، لا بأصالة الحقيقة التي اتكل عليها المشهور، ولا بأصالة عدم القرينة التي اعتمد عليها الشيخ (رحمه الله) (١) ولا بأصالة الظهور التي ذكرها المتأخرون كـ " الكفاية " والعلامة الأراكي والنائبي (رحمهم الله) وغيرهم (٢). بل قد عرفت: أن قضية أصالة عدم القرينة، هي البناء على الاستعمال في الموضوع له إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينة، مع أنه مشكل. وإجراء أصالة الحقيقة هنا مبني على أنها أصل تعبدي، وهو باطل عاطل بالضرورة.

١ - فرائد الاصول ١: ٥٤، ٢ - كفاية الاصول: ٣٢٣ و ٣٢٤، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٣٥، نهاية الأفكار ٢: ٨٦، مصباح الاصول ٢: ١٢١ و ١٢٢. (*)

[٣٠٩]

وتحصل لحد الآن: أنه إن قلنا بأن الاستعمال في كل مورد، يكون فيما وضع له فهو، وإلا فلا يمكن كشف كون الاستعمال فيما وضع له، وعندئذ لا يبقى مورد لأصالة التطابق، والجد، وأصالة الظهور، لأنها فرع كون الاستعمال حقيقياً وفيما وضع له، وفرع استكشاف الإرادة الاستعمالية، فإنه إن استكشفت الإرادة الاستعمالية، تصل النوبة إلى تطبيق الحقيقة والجديّة عليها، وإلا فلا، لإمكان كون الإرادة الاستعمالية مجازية، فاعتنم. ومن هنا يظهر إشكال آخر على الشيخ وأتباعه (رحمهم الله) فإن مسألة أصالة عدم التخصيص وعدم التقييد عند الشك، أجنبية عن هذه المرحلة، وداخله في المرحلة الآتية، لأن الاستعمال هناك فيما وضع له، كما تحرر في محله (١). إن قلت: هذه الشبهة والعويصة، كما تتوجه إلى المشهور القائلين: بأن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، تتوجه إلى القائلين: بأن المجاز هو عدم كون المراد الاستعمالي، جدياً في جميع الاستعمالات، وأن اللفظ المستعمل فيما وضع له، مجاز وكنطرة إلى المرام الجدي والمقصود الواقعي، إما بالادعاء، أو بانتقال المخاطب إليه، والتفصيل في محله (٢)، وذلك لأن من الممكن أن يتكل المتكلم على القرينة المنفصلة بالنسبة إلى هذا المسلك أيضاً. قلت: بعد استكشاف الإرادة الاستعمالية، يكون الأصل العقلاني على تطابق الجد والاستعمال، فعلى مسلكنا لا قصور في المقتضي، وهو أن الألفاظ مستعملة فيما هو معناها. وأما احتمال كون المعنى غير مقصود بالذات، فهو مدفوع بالأصل المزبور الآتي تحقيقه في المرحلة الآتية إن شاء الله تعالى. وأما على مسلكهم، فلا يستكشف المراد الاستعمالي، وأنه إرادة الاستعمال

١ - تقدم في الصفحة ٣٠٤، الهامش ١. ٢ - تقدم في الجزء الأول: ١٤١ - ١٤٧. (*)

المجازي وفي غير ما وضع له، أم إرادة المعنى الموضوع له، فيكون من الشك في المقتضي، وقد مر عدم وجود أصل يحرز به المقتضي، فلا تصل النوبة إلى أصالة الجذ والطباق، فافهم واغتنم. المرحلة الثالثة: مرحلة البناء على أن ما هو المراد في الإرادة الاستعمالية، هو المراد واقعا وجدا. وإن شئت قلت: بعد البناء على صفة الاستعمال، وهو استعمال اللفظ في الموضوع له، وبعد كشف هذه الصفة فرضا بإحدى الاصول الممكنة، فلا بد من سد الاحتمال الآخر، وهو ثالث الاحتمالات: وهو أنه استعمل اللفظ في الموضوع له، ولكن ليس المقصود هذا المعنى، بل المتكلم بصدد الأمر الآخر، فيكون الأمر مثلا للتعجيز والتمرين والامتحان، فلا تجب الإطاعة مثلا، أو يكون الأمر تقيّة، أو هنا مصحلة في نفس الإلقاء والاستعمال، وينسد هذا الاحتمال بأصالة الجذ والتطابق بين المرادين، المعبر عنها، بـ " أصالة الظهور " وهو الأصل العقلاني. وهذا الأصل كما يجري بعد كشف حال الاستعمال الحقيقي، نحتاج إليه فيما إذا أقيمت القرينة على المجاز، فإذا ورد " جئني بأسد يرمي " فإنه لو فرضنا أن اللفظ مستعمل في غير ما هو الموضوع له، فلا بد من الالتزام بالإطاعة، نظرا إلى الأصل المزبور، فهذه المرحلة مما لا بد منها على كل تقدير، ففي صورة الشك في وجود القرينة يجري هذا الأصل. وقد مر وجه المناقشة، وأن الإشكال الذي وجهناه على مقالة المشهور، يأتي هنا بجوابه. وغير خفي: أنه لا حاجة إلى إحراز عدم القرينة، بل يكفي الشك في وجود القرينة، فما تمسك به الشيخ (رحمه الله) وأتباعه: من أصالة عدم القرينة (١)، في غير محله في هذه المرحلة أيضا.

١ - فرائد الاصول ١: ٥٤، بحر الفوائد: ٨٧ / السطر ٥. (*)

بقي شئ: في أنه متى يجب إحراز اتحاد المرادين الحقيقي والاستعمالي قضية ما تحرر في محط النزاع، أنه لا تتوقف حجية الظاهر على كشف اتحاد المراد الحقيقي والاستعمالي، بل لو كان الكلام بحيث ينبغي ويصح أن يراد جدا، يكون حجة على ما يأتي باحتمال الاتحاد المزبور، فلا بد من إحراز عدم الاتحاد لجواز القعود في قبال الأمر والنهي، والعام والمطلق. نعم، الإفتاء على طبق هذا الكلام منوط بالكشف المذكور. فهذه المرحلة مما ليس يلزم طيها لحجية المراد الاستعمالي على الوجه المزبور. نعم، لا بد من طي هذه المرحلة، بمعنى أنه بعد الفراغ من الاستعمال، لا يجوز - حسب الحكم العقلاني - القعود في قبال الكلام الواصل بمجرد احتمال تعدد المرادين، بل لا بد لجواز القعود من إحراز عدم إرادة المراد الاستعمالي حقيقة، وإذا لم يحرز تجب الإطاعة، لتمامية الحجة. لزوم البحث عن حجية الظهور بعد حصول المراحل الثلاث السابقة إذا عرفت هذه المراحل الثلاث، وانعقد للكلام الواصل ظهور، تصل نوبة البحث عن حجيته. وتوهم: أنه لا معنى للبحث عن الحجية بعد ذلك، لأنها حينئذ لا بد وأن تكون قطعية وضرورية، في غير محله، لأن ثبوت الظهور لا يلزم الحجية، لامكان ردع الشرع، فيكون ما هو الظاهر عند العقلاء، غير حجة شرعا. وبعبارة أخرى: البحث الاصولي هو البحث عن حجية الطواهر، فلا بد هناك من ظاهر حتى يقع محط البحث، والظهور صفة لا تنعقد للكلام إلا بعد جريان

الاصول المزبورة، ومجرد كون الاستعمال في الموضوع له، لا يلزم كون الكلام ظاهرا، فلا بد من جريان أصالة الجد حتى يقال: " إن الكلام ظاهر " مثلا، أو لابد من أن يصلح الكلام لإرادة المعنى منه جدا، حتى يوصف بالظهور، وبعد ذلك يقع البحث عن حجته. فما في تقارير العلامة النائيني: من التصريح بخلاف ذلك (١)، بل وكذلك في " تهذيب الاصول " : " من أن المقصود بالبحث هو إثبات تطابق المرادين، وإثبات الاتحاد بين الإرادتين في هذا المقام، وهو مقام الباحث الاصولي " (٢) غير صحيح، لأن بحث الاصولي بحث كبروي بعد الفراغ من الظاهر، وتوصيف الكلام به، لا صغروي، كما لا يخفى. وعلى هذا، تتوجه الشبهة المذكورة، وتندفع: بأن ما هو الظاهر بعد جريان الاصول المزبورة، يلزم الحجية العقلانية، ولا يمكن أن يقع محط النقض والإبرام عند العقلاء، وتوصيف الكلام بالظهور يوجب إنتهاء البحث إلى الاعتراف بالحجية. ولكنه غير كاف، لأن ما هو الحجية عرفا يمكن أن لا يكون حجة شرعا، لإمكان الردع وعدم الإمضاء. إن قلت: بناء عليه تكون المسألة كبروية. قلت: إذا قام من الشرع دليل على عدم الحجية، فهو في حكم القرينة على عدم اتحاد المرادين، فيلزم عدم حصول الصغرى. هذا بالنسبة إلى ظواهر الكتاب والسنة. وأما بالنسبة إلى مطلق الظواهر، فقد عرفت: أن الظهور المنعقد يلزم

١ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٢٥ - تهذيب الاصول ٢: ٩٤ (*).

الحجية، فإنكارها لا يمكن عند العقلاء إلا بإنكار الصغرى، فاعتنم. ثبوت الحجية الذاتية للظواهر إذا تبين ذلك فالحق: أن نفي حجية الظواهر بالمرّة، في حكم الامتناع، وقد مر منا وجهه في ذيل كلام ابن قبة (١)، وعليه لا نحتاج إلى الإمضاء الآخر، كما اشتهر ذلك في القطع، وأنه حجة ذاتا، فحجية الظواهر في الجملة ذاتية، حسب مصطلحهم في حجية القطع. وأما الاستدلال لحجيتها بالدليل اللفظي، فهو من الدور. وأما الاستدلال بالسيرة، فهو غير محتاج إليه بعد ضرورتها العقلية، الراجعة إلى أن نفي حجيتها، يوجب الاختلال الذي يفر منه الشرع قطعا، وهذا هو السند الأقوى من السيرة، فأصل حجية الظواهر في الجملة، كما تكون ذاتية بالمعنى الذي مر، ليست محل الخلاف والإشكال. وأما توهم إمكان الاستدلال بالدليل اللفظي المقرون بالقرينة لحجية الظاهر غير المقرون، فهو وإن كان صحيحا، ولكنه مجرد فرض، لأن التفصيل بين ذي القرينة وغيرها، لم يعهد من أحد، فتأمل. ثم إنه يتوجه إلى التمسك بالسيرة العقلانية: أن من شرائط ذلك إمكان ردع الشرع عن تلك السيرة، وهو محل منع، لأن ردعها لا يمكن إلا باللفظ المشكوكة حجته. نعم، يمكن أن يقال: بإمكان الردع عن التواتر الموجب للقطع بعدم حجية الظواهر، وهذا يكفي لأن يكشف من عدمه ارتضاء الشرع بها، فتأمل. هذا تمام

١ - تقدم في الصفحة ٢٦٠ - ٢٦٣ (*).

الكلام في حجة الظواهر في الجملة، في مقابل السلب الكلي. تتميز: في بطلان التمسك على حجة الظواهر بالروايات المستشهدة بالكتاب ربما يقال: إن الاستدلال بطائفة من الآيات في طائفة من الروايات، دليل على حجة مطلق الظواهر، ولا أقل من ظواهر الكتاب، أو ظواهر آيات الأحكام. واحتمال اختصاص الحجية بظاهر تلك الآيات غريب. نعم، يمكن المناقشة: بأن الاحتجاج أعم من الحقيقة، كالاستعمال، ضرورة أن في الأخبار مما يحتج بالآية إلزاماً للخصم، كالاستدلال بآية: * (وأن المساجد لله) * (١) فلا تخلط، وكن على بصيرة من أمرك.

١ - الجن (٧٣): ١٨. (*)

[٣١٥]

شبهات وحلول بقي في المقام شبهات لابد من الإشارة إليها: الشبهة الأولى: في إختصاص حجة الظواهر بحصول الوثوق أو الظن بالوفاق أن المفاسد المذكورة تندفع بحجة الظواهر الخاصة، وهي الظواهر المورثة للوثوق والاطمئنان، ولا أقل من كون الحجية، مقصورة بما إذا كانت موجبة للظن بالوفاق. وتوهم: أن ذلك يستلزم الخلف، لأن لازمه إنكار حجيتها رأساً، ضرورة أن ما هو الحجة حينئذ واقعا هو الوثوق والظن، دون الظاهر، غير مضر، لأن للشرع مثلاً الردع عن الوثوق الحاصل من الظاهر، وهكذا الظن، وعند ذلك تكون الظواهر حجة، سواء أريد منها أن المسبب - وهو الوثوق - حجة، أو أن السبب وهو الظاهر حجة، فإن الأمر حينئذ سهل. والجواب عنها: ليس إلا أن البناءات العرفية والعقلانية والالتزامات الشرعية والمتشرعية، تكون أعم، فإن الاحتجاجات الموجودة بين أيدينا وبين الموالي والعبيد، لا تنحصر بما ذكر حتى يقال: بأنه القدر المتيقن. وبعبارة أخرى: قد عرفت أنه لا يعتبر انكشاف المراد الجدي في صحة الاحتجاج، بل صلاحية الكلام لكونه مراداً جداً، كافية لقطع اللجاج، وصحة الاحتجاج، ولا يعتبر عند ذلك الاطمئنان بصلاحية الكلام لذلك، أو الظن بها، بل

[٣١٦]

مادام لم يثبت سقوط الكلام عن الصلاحية المذكورة، يصح الركون إليه للمولى والاحتجاج به، ولا يعد ذلك من العقاب بلا بيان. الشبهة الثانية: في انتفاء الحجية مع الظن بالخلاف أن حصول الظن بالخلاف، يورث سقوط الكلام عن الاحتجاج، وذلك لأن الظن لا يحصل إلا بمبدأ خارجي، ولأجل قرينة خاصة، أو عامة، وعند ذلك يعد الكلام مقرّناً بالقرينة الصالحة لسقوطه عن الصلاحية المزبورة. وبالجملة: لا أقل من الشك في بناء العقلاء، فيشك في الحجية مستنداً إلى المناشئ الموجودة. والذي هو الحق: أن حجة الكلام بمجرد الظن بالخلاف، غير قابلة للإنكار، بل الوثوق والاطمئنان الناشئ من الأسباب المردوعة - كالجفر، والرمل - في حكم الظن أيضاً، ضرورة أن البيان الذي على المولى، حاصل وواصل بوصول الخبر والآية والرواية، فتكون الحجة تامة، إلا إذا احرز ما يقوم على خلافه، أو كان ما يوجب الظن بالخلاف، من المناشئ العقلانية. فعليه يفصل بين صورتين استناد الظن إلى المبدأ والمنشأ العقلاني، وما يستند إلى المناشئ غير العقلانية. وفي صورة الشك فيما هو المنشأ، لابد من الالتزام بتمامية البيان بالضرورة. والسر كله: أن امتناع العقاب على المولى لا يحصل، وإمكان عقابه لا ينسد إلا في صورة قيام القرينة

الصالحة لإسقاط الكلام عن صلاحية كونه مرادا جدا، وذلك فيما إذا اقترن بما يصلح للقرينية، كالأمر عقيب الحظر، وأمثاله مما يكون متعارفا في المراسلات بين الأقسام والموالي والعبيد، دون الامور الاخر التي ربما ترجع إلى اختلاف الناس مزاجا، أو اختلافهم روحا وعقيدة، فإن حصول الظن بالخلاف، ربما يستند إلى أمثال هذه المسائل، فلا تخطئ.

[٢١٧]

الشبهة الثالثة: في التفصيل بين المقصودين بالإفهام وغيرهم حكى (١) عن المحقق القمي (قدس سره): " أن حجية الظواهر مخصوصة بمن قصد إفهامه، دون من لم يقصد الإفهام بالكلام " (٢). ولا يحضرنى الآن كتابه (رحمه الله) إلا أن احتملات مراده، بين ما يرجع إلى المناقشة في حجية الظواهر على الإطلاق في خصوص غير المقصودين بالإفهام والخطاب، وبين ما يرجع إلى المناقشة في خصوص الكتاب والسنة، مريدا به انسداد باب العلمي على كل تقدير. وعلى كل حال: يكون المفروض عنده عدم فرض اختصاص المخاطب بالحكم، فإنه واضح عدم حجية الكلام بالنسبة إلى غيره، فيكون المفروض أعمية مراد المولى، واشتراك الكل في الحكم، وعندئذ فالى م يرجع محصل مقصوده ؟ ! ضرورة أن لنا السؤال: أنه هل أريد أن غير المقصودين والمقصودين، مشتركون في الحكم، إلا أن المواجهة والمخاطبة، حيث تكون مع أمثال المعاصرين الحاضرين مجلس الوحي والحديث، فإذا اطلع غير المواجه على مفاد الكتاب والسنة، يكون غير حجة، لعدم كونه مقصودا بالخطاب والإفهام حين الصدور، ولو كان الحكم مشتركا، والدستور عاما، فهل هذا المحقق أراد ذلك، كما يظهر من جواب المستشكلين عليه: بإطلاق البناءات العقلانية ؟ ! ولعمري، إنه بعيد عنه وعن ظاهر بعض ما ينسب إليه، فعليه يظهر أنه (رحمه الله) يريد إنكار أمر آخر، كما سيظهر. فربما يقال: إن ظاهر كلامه إرجاع أصالة الظهور وعدم القرينة إلى أصالة عدم الغفلة، وهذا الأصل لا يجري بالنسبة إلى غير المقصودين والمخاطبين بالخطاب.

١ - فرائد الاصول ١: ٦٧، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٢٨.
٢ - فوائين الاصول ١: ٢٩٨ / السطر ٢٣. (*)

[٢١٨]

ويتوجه إليه: - مضافا إلى ما عرفت: من أن أصالة عدم الغفلة غير صحيحة، وما هو الصحيح ليس إلا أصالة صلاحية الكلام لكونه مرادا جدا - أن أصالة عدم الغفلة إذا جرت بالنسبة إلى المخاطب المقصود، يكون الكلام بعد العلم بالاشتراك، موضوع حكم العقلاء بنفوذه وحجيته بالنسبة إلى غيره بالضرورة. ولعمري، إن نظره أيضا ليس إلى ذلك، حتى يلزم عليه القول بالتفصيل الكلي بين الظواهر في الأقارير وغيرها، حتى يتوجه إليه ما وجه إليه في كتب القوم، كي يكون المستمع من وراء حجاب، غير حجة بالنسبة إليه الكلام العام. بل هو ناظر إلى مشكلة في محيط الشرع الإسلامي البعيد عصر صدور الآيات والأخبار عنا، وأن الأحكام كثيرا ما تكون مقرونة بالقرائن الحالية الحافة، والمقالية المنفصلة الغير المحفوظة أصلا، لعدم إنحفاظ كثير منها، أو لعدم وصول طائفة غير يسيرة منها إلينا، فيكون باب العلمي منسدا. وكثيرا ما يتفق أن الحكم المستفاد من الآية، يختلف مع الحكم المستفاد منها بعد المراجعة إلى جهة

نزولها. فصار بناء على هذا أن نتيجة هذه المقالة، المناقشة في حجية الظواهر من الكتاب والسنة بالنسبة إلى المكلفين جميعا في عصرنا، وما يشبه ذلك. ولو قيل: هذا في الحقيقة يرجع إلى اختصاص الخطابات بالحاضرين، وهو مسألة أخرى محررة في العام والخاص (١). قلنا: تلك المسألة عقلية، وهي أن خطاب المعدومين مثلا محال، وهذه المسألة عرفية، وهي أخص منها، لأن لازمها المناقشة في حجية الظواهر في العصر الأول بالنسبة إلى الموجودين أيضا، فضلا عن المعدومين. وبدل على ذلك: أنه يريد إنسداد باب العلمي بهذه المقالة، ويقول بحجية الظن المطلق، كما هو رأيه المشهور (٢).

١ - تقدم في الجزء الخامس: ٣٠٣. ٢ - قوانين الاصول ١: ٤٤٠. (*)

[٣١٩]

والذي هو التحقيق: أن تقسيم المكلفين إلى المقصودين بالإفهام، وغيرهم، غير صحيح، لما تحرر من قانونية الخطابات الإسلامية، فيكون الجميع مقصودين بالخطاب والإفهام، حاضرين كانوا، أو غائبين، معدومين كانوا، أو موجودين، وتفصيله يطلب من محله (١) فلو كان هذه القسمة أساس رأيه أو دخيلة في رأيه (رحمه الله) لكان فسادها كافيا في فساد مبناه. وأما التقريب الذي أشرنا إليه: من أن تأريخ أسباب نزول القرآن، وأسباب صدور الأحاديث النبوية والأخبار والروايات، غير واضح، وغير متبين، فإن الاستظهارات والظهورات تختلف باختلافها، فهو كلام صحيح ومتين، إلا أنه لا يصل إلى أن يصح إنكار صلاحية الكلام الواصل إلينا للحجية، فإن سقوطه عن الصلاحية، مرهون بالوثوق والإطمئنان بوجود القرينة الحالية غير المذكورة المتصلة، أو القرينة المقالية المنفصلة غير الواصلة إلينا، وهذا أمر لا يمكن الإذعان له ولو علمنا إجمالا بذلك، فإن العلم الإجمالي في هذه الدائرة الكبيرة، لا يورث سقوط هذا الأصل العقلائي، وتفصيله في محله. هذا مع أن القرينة الحالية الدخيلة في الحكم لو كانت موجودة، فلا بد للثقات الرواة من التذكير بها، وإلا تلزم خيانتهم. وأسباب النزول وإطلام تأريخ التنزيل ولو كان من المصائب التي لا يدفعها شئ، إلا أن كونه مضرًا بحجية الظواهر الموجودة ممنوع، لأن اختلاف الآيات باختلاف الأسباب، ليس في جهة جوهرية. مع أن خصوصية موارد النزول، لا توجب - حسب النوع بالنسبة إلى الموارد الموجودة بين أيدينا - انقلابا في الظهور، ولا تخصيصا بتلك الموارد. فبالجملة: الصغرى والكبرى ممنوعتان: أما الأولى: فلعدم وجود من لا يخص بالإفهام.

١ - تقدم في الجزء الثالث: ٤٥١ - ٤٥٢. (*)

[٣٢٠]

وأما الكبرى: فلعدم تامة ما يتوهم إضراره بصلاحية الكلام للاحتجاج. وأما ما يرى في كلماتهم: من التمسك بإطلاق بناء العقلاء، دفعا لما أفاده المحقق المذكور (١)، فهو فاسد، لأن مجرد كونه من البناء العقلائي لا يكفي، للاحتجاج إلى البناء العقلائي الممضى والمرتضى، وهو لا يحصل إلا فيما كان بناؤهم شائعا، وبمراى ومسمع من الشرع، وهذا الأمر ليس كذلك، لأن احتجاج

الشيعة بالكتاب والسنة، ما كان شائعا عقلائيا فيما إذا كان تقسيم المقصود بالإفهام وغير المقصود بالإفهام صحيحا. نعم، إذا كان الكل مقصودا بالإفهام فالاحتجاج شائع، فيكون ممضى، لعدم وصول ردع عنه، كما سيتبين إن شاء الله تعالى. بقي شيء: وهو وجه للاختصاص بمن قصد إفهامه مع جوابه يمكن أن يقال: إن الكلام حجة بالنسبة إلى المقصودين، وأما غيرهم فإن كانوا عالمين بالحكم والشركة، فما هو الحجة هو العلم بالمراد، وبعد العلم بالمراد لا معنى لجريان أصالة الظهور والجد، إذ لا شك، كما لا يخفى. وإن كان المفروض اختصاصهم بذلك الحكم، فلا معنى أيضا لحجته بالنسبة إلى غير المقصودين بالضرورة، كما لا تكون آية الحج حجة بالنسبة إلى الفقهاء، لأن موضوعها الأغنياء. وإن كان غير المقصودين شاكين، فلا أصل يقتضي شركتهم مع المقصودين في مفاد الكلام المزبور، فنفي حجية الظواهر بالنسبة إلى غير المقصودين، لأجل احتمال اختصاص مفادها بهم. وعليه لا دافع عن هذه الشبهة إلا ما حررناه: من أن القسمة إلى المقصودين

١ - تقدم في الصفحة ٣٠٣، الهامش ٢. (*)

[٣٢١]

وغير المقصودين، ناشئة عن توهم اختصاص الخطاب بالحاضرين مجلس الحديث والوحي، وقد عرفت بما لا مزيد عليه اشتراك الكل في هذه الجهة، فافهم واغتنم. الشبهة الرابعة: في منع الأخباريين لحجية ظواهر الكتاب حكوي عن جمع من الأخباريين منع حجية ظواهر الكتاب خاصة (١). وقد مر أن نفي حجية الظواهر، يرجع إلى إنكار تمامية المبادئ الدخيلة في إنعقاد الظهور (٢). فما قد يرى: من أن الوجوه المتمسك بها، بين ما يرجع إلى إنكار الظهور ذاتا، أو عرضا، أو إلى إنكار الحجية، بتخيل أن مثل العلم الإجمالي بالتحريف وأمثاله من الأول، والأخبار الناهية من الثاني، غير شديد جدا، ضرورة أن العلم الإجمالي يمنع من جريان أصالة الجد، ولا يخل بالاستعمال شيئا. وهكذا النهي عن الرجوع إلى الكتاب، يضر بالأصل المزبور، وإلا فمع جريانه لا سبيل لمنع الحجية، إلا إذا كانت الحجية محتاجة إلى الإمضاء، ولم يحصل الإمضاء، لعدم إنكشاف ردع الشرع عنها، وأما لو انكشف الردع عن الظواهر الخاصة - كظواهر الكتاب - فيكون ذلك كالقرينة اللفظية على عدم تطابق الجد والاستعمال، فيما يتفاهم منه بدوا، ولغة وتركيبا. فبالجملة: ذهب جمع من الإمامية إلى هذه المقالة، وقد تعرض لها أساطين الفن، وذكروا الوجوه المستدل بها بأجوبتها بما لا مزيد عليها، إلا أنا نشير إليها، رعاية للأدب، وإفادة لتلخيص البحث: فنقول: قضية العلوم الإجمالية الثلاثة - العلم الإجمالي بالتحريف، والعلم الإجمالي بوجود المتشابه، والعلم الإجمالي بوجود المخصصات والمقيدات

١ - الفوائد المدنية: ١٢٨ / السطر ١٩، الدرر النجفية: ١٧٤ / السطر ١٦. ٢ - تقدم في الصفحة ٣١١ - ٣١٣. (*)

[٣٢٢]

والقرائن المنفصلة - عدم جريان الأصل العقلائي اللازم لتشخيص الظاهر، سواء قلنا: بأن العلم الإجمالي حجة ومنجز، أم لم نقل. فلا يقاس المقام بمسألة المنع عن جريان الاصول العملية في أطراف

العلم الإجمالي، كما في كلام العلامة النائيني وبعض آخر (١)، ضرورة أن وجود القرائن الكثيرة والتحريف والتشابه، يضر بأصالة الجد والتطابق، ولا أقل من الشك في بناء العقلاء الكافي لعدم تمامية الظهور الحجة. ومقتضى الطائفتين من الأخبار - الطائفة الناظرة إلى اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به، الرادعة لمثل أبي حنيفة وقتادة عن الإفتاء به (٢)، وإلى أن القرآن فيه ما لا يصل إلى أوكاره أفكار الأوحديين، فضلا عن الخواص أو العوام، والطائفة الناظرة إلى المنع عن تفسير القرآن، البالغة على ما قيل في "الوسائل" إلى مائتين وخمسين رواية (٣)، وبالجملة: مقتضى هاتين الطائفتين - المنع عن الرجوع إلى الكتاب واتباع ظواهره، فلا بد من الجابر لها، وهي الأحاديث الصادرة عن أهل بيت العصمة والطهارة، عليهم أفضل الصلوات والتحيات، ولولا ذلك لكانت الأمة الإمامية ملتحقة بطائفة تقول: "حسينا كتاب الله" كما لا يخفى. وأما المناقشة في العلم الإجمالي الأول: بأننا لا نصدق التحريف أولا، وعلى تقديره فلا نصدقه في آيات الأحكام. فنندفع: بورود الأخبار الكثيرة البالغة حد التواتر، مع ذهاب جمع من الإمامية إليها، وفيها: "إن الكتاب المنزل هو القرآن الذي جمعه الأمير (عليه السلام) المشتمل على جميع ما انزل بترتيب ما نزل" (٤). فيلزم الإخلال بالظهور تارة: من باب التحريف بالنقيصة، وأخرى: من باب التحريف بالتقديم والتأخير، الموجب لاختلاف الظهور قطعا، ولا وجه لما اشتهر:

١ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٣٦، نهاية الأفكار ٣: ٩١ - ٩٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٤٧ و ٤٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٣٠ و ٣١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٨٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٣ و ١٤. بحار الأنوار ٨٩: ٤٠ / ٧. (*)

[٢٢٢]

"من أن التحريف لو كان، فهو في غير آيات الأحكام" (١). نعم إنكار أصل التحريف ممكن، ولكنه ممنوع لوجود تلك الأخبار، إلا أنها معارضة بما يدل على أن الأئمة (عليهم السلام) بصدد إرجاع الأمة إلى الكتاب في موارد كثيرة، كما في مسألة عرض الأخبار عليه (٢)، وتحريم الشرط المخالف للكتاب (٣)، والإيماء إلى أن الإمساس بالمرارة يفهم من كتاب الله (٤)، والمسح ببعض الرأس يفهم، لمكان "الباء" (٥) فإن هذه الأمور في عصر الصادقين (عليهما السلام) وتكون منصرفة إلى الكتاب الموجد بين أيدي المؤمنين. اللهم إلا أن يقال: إن بيان أحكام الله لازم عليهم، وأما تعيين الصغرى، وأن ما بين أيدينا هو الكتاب النازل، ولا زائد، ولا ناقص، فهو أمر آخر تنفيه أخبار التحريف، فما في كتب أصحابنا الاصوليين: من التمسك بهذه الطوائف وبهذه الموارد طرا وكلا، غير موافق للصواب. فبالجملة: ينحصر إبطال مقالة الأخباريين بإبطال التحريف، وأما لو تنزلنا عنه فلا وجه لاختصاص التحريف بغير آيات الأحكام، لأن دليل التحريف أعم، وأن الاختصاص المذكور مجرد تخيل بلا وجه. كما لا وجه لتخيل المعارضة بين ما يدل على التحريف، وما يدل على الإرجاع إلى كتاب الله، لعدم التعارض بينهما، ضرورة أن الأخبار الاولى شارحة للثانية، وأن الأخبار الثانية متعرضة للحكم الواقعي، وهو عرض الأخبار على

١ - كفاية الاصول: ٣٢٨، نهاية الأفكار ٣: ٩١ و ٩٢، نهاية الأفكار: ٤٨١ و ٤٨٢. ٢ - وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩. ٣ - وسائل الشيعة ١٨: ١٦ و ١٧، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب ٦. ٤ - الكافي ٣: ٣٣ / ٤، تهذيب الأحكام ١: ٣٦٣ / ٢٧، وسائل الشيعة ١: ٤٦٤، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٤. ٥ - الفقيه ١: ٥٦ / ٢١٢، وسائل الشيعة ١: ٤١٣، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٣، و ٣: ٣٦٤، أبواب التيمم، الباب ١٣، الحديث ١. (*)

الكتاب مثلا، وأما أن الكتاب ماذا، وأنه هو الذي بين أيدينا، أم هو الموجود عندهم على زعم الأخباريين؟ فتلك الأخبار ساكتة عنه. نعم، ربما هي منصرفة إلى أن ما هو الحاضر هو الكتاب، ولكنه انصراف يمنع بتلك الأخبار الشارحة. ومن هنا يظهر ضعف التمسك بالأخبار الدالة على قراءة السورة التامة في الفرائض (١)، والأخبار الناطقة بالتبويض إلى خمس في صلاة الآيات (٢). بل يمكن أن يقال: إن هذه الأخبار تكون - مضافا إلى بيان حكم الله الواقعي، من غير النظر إلى ما هو الكتاب صغرى ومصدقا - مشتملة على جهة التقية من العامة المنكرين للتحريف، كما لا يخفى. ومن هنا أيضا يظهر وجه المناقشة في الأخبار الأمرة بقراءة السور المعينة في الصلوات المندوبة، فإن الأمر بقراءة سورة الجمعة في صلاة الجمعة، لا يدل على أن ما هو سورة الجمعة هي التي بين أيدينا، فتأمل جيدا. وغير خفي: أن هذه الطوائف من الأخبار كثيرة جدا، فينحصر إبطال طريقتهم في باب التحريف في إنكارها رأسا. ومن المشكل إقناع الأخباريين، لأنهم يرون حجية الأخبار الدالة على التحريف، من غير أن يلاحظوا جانب السند والصدور، ومن غير أن يعتنوا بالإعراض والإجماع. بقي شئ: حول بعض أدلة حفظ الكتاب وتحريفه إنه ربما يتمسك بآية الحفظ * (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) * (٣).

١ - وسائل الشيعة ٦: ٤٣ و ٤٤، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤. ٢ - وسائل الشيعة ٧: ٤٩٢، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ٧. ٣ - الحجر (١٥): ٩. (*)

وبآية عدم إتيانه الباطل: * (لا يأتيه الباطل) * (١). وفيه: - مضافا إلى أن إتمام الاستدلال، منوط بمقدمات يصعب طيها - أن التمسك بالقرآن على عدم التحريف من الدور، لاحتمال التحريف في الآيتين، وقد عرفت: أن التحريف المقصود إنكاره هنا، هو التحريف بالنقيضة، والتحريف بالتقديم والتأخير، وعلى هذا يشكل التمسك بالآيتين، لأن من مقدماته إثبات عدم التحريف المزبور، مع أن الاستدلال فرع كون * (الذكر) * في هذه الآية هو القرآن، وهو لا يثبت إلا بالاستدلال بالآية السابقة، وهكذا الثانية، فراجع وتدير. والذي هو الحق: أن دعوى القطع بعدم التحريف من المجازفة، لعدم إمكان ذلك بعد التوجه إلى أطراف القضية، والاستناد للتحريف بالأخبار الموجودة، غير صحيح، لعدم تمامية إسناد جمع منها، وعدم دلالة طائفة. ولأن الدواعي لجعل تلك الأخبار كانت كثيرة، نظرا إلى هتك حرمة آل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بين المسلمين أحيانا من قبل سلاطين الجور، وأنهم (عليهم السلام) يقولون: بأن الكتاب الإلهي محرف، كالتوراة والإنجيل، وأن الرجوع إليه ممنوع، فيكون الثقلان - المأمور بالرجوع إليهما - ضائعين، أحدهما: من قبل أهل السنة، وهي العترة، وثانيهما: من قبل الخاصة، وهو الكتاب، فإن ما هو الأحسن والأصوب كون الكتاب الموجود بين أيدينا، هو الكتاب المنزل من غير فرق، وأن الترتيب المزبور ترتيب إلهي ولو كان الاختلاف في الإنزال يقضي على خلافه، ولكن ربما كان القرآن نازلا على هذا النظام دفعة، أو تدريجا، إلا أنه قد تكرر نزول السور. وما هو الأقوم سندا، والأحسن ركونا، وهو يوجب الاطمئنان: أن الأمير (عليه السلام) في تلك السنوات والأصحاب الخواص في العصر الأول، لم يبرزوا التحريف، ولم يذكروا ذلك من المثالب ومطاعن الثلاثة، أو الأخير

منهم، ولم يعهد من أعداء المسلمين الإشارة إلى ذلك، ولم يسألوا سيوفهم من الأعماد عليهم، مع أنه لو كان لبان جدا.

١ - فصلت (٤١): ٤٢. (*)

[٢٣٦]

وبالجملة: ربما تدل على عدم التحريف روايات صحيحة. والاستشهادات التاريخية ناهضة عليه، كقصة عدم تمسك أهل البيت بالآيات المشتملة على الولاية التي هي المحرفة عند الأخباريين، ولاسيما الصديقة الكبرى سيدة النساء سلام الله عليها. ولكنها لا تورث القطع، ولا نحتاج إليها في حجية ظواهر الكتاب. وغير خفي: أن ادعاء القطع بعدم التحريف - مع ذهاب جمهور العامة إلى نسخ التلاوة (١)، وهو في الحقيقة يرجع إلى التحريف بالنقيصة، ومع رعاية أن القطع بعدم تحريف أمثال " العروة الوثقى " و " كفاية الاصول " غير حاصل جدا - يكون مجرد دعوى بلا بينة وبرهان، فيكفيها الوثوق والاطمئنان العقلاني بعدم التحريف، فإن صناعة الخطابة تنهض على عدم التحريف، بخلاف صناعة البرهان، ولا يحصل من الخطابة القطع إلا لبعض النفوس الخاصة، كما لا يخفى. ثم إن قضية الأصل، هو احتياج عدم التحريف إلى الدليل، لأن الكتاب كان منتشرًا في بدو الإسلام بالضرورة، فاجتماع جميع أجزاءه، وجميع ما أوحى إليه (صلى الله عليه وآله وسلم) بين الدفتين، يحتاج إلى التقريب والدليل، بخلاف التحريف، لأن من معانيه عدم اجتماعها بينهما، ولا أقل من الشك في الاجتماع المزبور. ودعوى: أن حديث الثقلين، يدل على أن القرآن كان في عصره (صلى الله عليه وآله وسلم) كتابًا بين الدفتين، لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): " كتاب الله، وعترتي " غير نافعة، لأن المراد من " الكتاب " أعم، وإطلاقه وانصرافه إلى ما هو المنصرف إليه في العصر الحاضر، من الحوادث الجديدة. وبشبه له قولهم: " كل شرط نافذ إلا شرطًا خالف كتاب الله " فإن المراد من " الكتاب " هو حكم الله، ولذلك يشمل حكم الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فلا تخلط. وبالجملة: تحصل من هذه الجملات: أن الوثوق بعدم التحريف، قريب جدا.

١ - لاحظ البيان في تفسير القرآن: ٢٢٠. (*)

[٢٣٧]

اللهم إلا أن يقال: بأن عدم تعرضه (عليه السلام) للإشارة إلى تحريفه في جمع عثمان، أو الجمع الأسبق، كان لجهة أمر أهم، فإن في ذلك تضييعًا للحق الثابت له في غدير خم، ولو كان يقول بدلالة الكتاب وآياته، لكان فيه فرصة لأعدائه حتى يسألوا سيوفهم عليه، كما سلوا لعنهم الله تعالى لعنا وبيلا، وعذبهم عذابًا شديدًا. ولكن بعد اللتيا والتي، عدم التحريف مورد الاطمئنان والوثوق، فتكون الظواهر حجة. إن قلت: سد باب احتمال النقيصة لا يكفي، لأن تبادل الآيات بحسب المواضع والصور، يضر بالظهور أيضًا. قلت: أولاً: لنا دعوى أن القرآن نزل جملة، ونزل نجومًا، والنزول الأول على هذه الكيفية الموجودة. ولكنها غير تامة، كما تحرر منا في كتابنا " التفسير الكبير " ناسخ التفاسير (١). وثانياً: إن المهم الوثوق بعدم تحريف الآيات ولو كانت السور غير منظمة على النظام الإلهي، وهذا

أمر لا يبعد بعد الرجوع إلى الكتب الموجودة بين أيدينا، والصحائف الحاضرة من مصاحف مختلفة، كمصحف علي (عليه السلام) ومصحف ابن عباس، وابن مسعود وغيرها. وعلى كل تقدير: انتفاء هذا التحريف، أقوى من انتفاء التحريف بالنقيصة، وعندئذ تكون آيات سورة البقرة وسورة كذا وكذا، مستقرة الظهور، واحتمال القرائن المنفصلة مدفوع، والعلم بالنقيصة لا تثبت به صلاحية النقيصة لقربنية الموجود بين أيدينا. وإن شئت قلت: لا نحتاج في الاستدلال بالقرآن الموجود إلى إثبات عدم النقيصة، لأن النقصان لا بد وأن يرجع إلى نقصان سورة، لا أية من السور الموجودة،

١ - تفسير القرآن الكريم، للمؤلف (قدس سره)، الفاتحة، المبحث الأول، فيما يتعلق بمجموع السورة، المسألة الرابعة. (*)

[٢٣٨]

لاتفاق الكل على ذلك. وأما الآيات الموجودة في أخبار العامة التي تدل على نسخها، وأنها منسوخة من الكتاب، فهي غير معلوم كونها من السورة المستقلة، أو من هذه السور، فلا يضر بالظهور، لرجوعه إلى القرينة المنفصلة. والشك في كونها متصلة، منفي بأصالة عدم النقيصة العقلانية. هذا مع أن الرجوع إلى تلك الأخبار، يورث القطع بأنها آيات اختلاقية من العرب الجاهلين بالأدب، فراجع. تذييب: حول عصر كتابة القرآن المجيد اختلفت المآثر في عصر تدوين الكتاب إلى مضامين: فمنها: ما يدل على أن ذلك كان في عهده (صلى الله عليه وآله وسلم). ومنها: ما يدل على أن تدوينه كان بعد ذلك. ومنها: ما يدل على أنه كان في عصر الأول. ومنها: ما يدل على أنه كان في عصر الثاني. ومنها: ما يدل على أنه كان في عصر الثالث. وفيها جهات كثيرة مختلفة من حيث الجامع، ومن حيث شرط الجمع، كشهادة شاهدين، وأحياناً شهادة واحد، فيكون الصدور بديل حجية الخبر والشهادة، فلا قطع به، ولازمه أنه لا يكون مقطوع الصدور. وبالجملة: كل ذلك يشهد على أن تأريخ القرآن مضطرب جداً، والاطلاع على واقع الأمر مما لا يكاد يحصل للمنصف الملاحظ أطراف القضية وخصوصيات الأمر. نعم، ما هو المحصول من شتى التحصيلات: أن ما هو الموجود بين أيدينا هو كتاب الله، وليست سورة منه زائدة عليه. وأما احتمال زيادة يسيرة فهو غير بعيد، ولا يضر بشئ. ولا يهمنا أن يكون الجمع في العهد الحق، أم في العهد الباطل، بعد

[٢٣٩]

اتفاق الأمة ظاهراً على أن السور الموجودة، لا تزيد ولا تنقص. وأما نقيصة القرآن بحذف بعض السور منها وضياعها، وكونه عند الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف فهي ولو كانت ممكنة، وغير صحيح دعوى القطع الوجداني بعدمها، ولكنها بعيدة جداً. ودعوى الوثوق والاطمئنان: بأن ما هو الموجود بين أيدينا هو النازل فقط، صحيحة وجدانا، ولاسيما بعد دلالة بعض الأخبار الأحاد الصحيحة على عدم التحريف في الجملة، ومن شاء فعليه الرجوع إلى المفصلات في هذه المسألة. فتحصل لحد الآن: أن حجية الظواهر قوية جداً، لعدم تمامية الشبهة من ناحية التحريف المفسر بها. ومما يشهد على عدم التحريف في الجملة: أن الرجوع إلى الأخبار المنتشرة بين أيدينا المشتملة على الآيات القرآنية، تعطي أن الموجود بين أيدينا هو النازل، لاتفاق تلك الآيات مع ما بين أيدينا، وهذا كثير جداً في

المسائل الفقهية والأخلاقية والاعتقادية. بقي شئ: حول عدم إضرار العلم الإجمالي بالتحريف إن الإخلال بالحجية على فرض وقوع التحريف، مرهون بالعلم الإجمالي بسقوط القرينة المستقلة، سواء قلنا: بأنها ضائعة، أو محفوظة بين الدفتين، أو لأجل سقوط القرينة المنفصلة، أو المشتركة بين الاتصال والانفصال، وإذا كان ذلك معلوما، فكما لا يعالج الإنسان بكتاب " من لا يحضره الطبيب " إذا علم بسقوط جملة منه، كذلك الأمر هنا، وكما لا يصح عند العقلاء إسناد مضمون الكتاب إلى مؤلفه، إذا علم بضياح طائفة منه منتشرة فيه، كذلك الأمر هنا، فالإفتاء على طبق الكتاب والاحتجاج به غير جائز، لعدم مساعدة العقلاء عليه بعد عدم قيام الأدلة

[٢٣٠]

اللفظية على حجية الكتاب، حتى تكون هي المرجع بإطلاقها عند الشك. أقول: قد تبين فيما مضى أن الخلط بين صلاحية الكلام للاحتجاج، وبين صلاحية الكلام للإفتاء، غير صحيح (١)، فإن صحة نسبة المضمون والإفتاء مشكلة، ولكن جواز القعود في قبال الكلام التام الظاهر الواصل - في قبال احتمال كون إحدى الآيات الضائعة وغير المحفوظة صالحة للقرينية على خلاف هذا الظاهر - ممنوع. وبعبارة أخرى: تارة نعلم بأن في ذيل آية الوفاء بالعقود (٢)، آية محذوفة، ولا نعلم ذلك، فإن حجية آية الوفاء ممنوعة. وأخرى نعلم: بأن في القرآن كانت آيات وسورة غير واصله إلينا، وربما كان منها ما في ذيل الآية المذكورة، فإن الكلام لا يسقط عن الصلاحية للاحتجاج، فلو كان مفاده ومضمونه مرادا، فهل ترى من نفسك أن العقاب عقاب بلا بيان ؟ ! ولو كان المكلف يمثل مضمونه، ثم تبين خلافه، فهل ترى من نفسك جواز عقاب المولى، بدعوى أن العقاب مع البيان، لأن المكلف العالم بعدم وصول القرائن، قد ارتكب ما تصح العقوبة عليه ؟ ! كلا، ثم كلا. وهذا العلم الإجمالي ولو لم يكن موجودا بالنسبة إلى الكتاب، ولكنه موجود بالنسبة إلى الأخبار بالضرورة. مع أن الضرورة قاضية بعدم جواز القعود، بل ويجوز الإفتاء، ضرورة أن احتمال وجود القرينة المتصلة، مدفوع بأصالة عدم النقيضة، وهذا لا ينافي العلم الإجمالي بعدم وصول القرائن، لاحتمال كونها منفصلة، فليتأمل جيدا. ويمكن دعوى: أن المفتي من أول الفقه إلى آخره، يعلم إجمالا بعدم تمامية بعض فتاويه، لما فيه من تلك القرائن، وأما المراجع إلى الأخبار بالنسبة إلى موارد

١ - تقدم في الصفحة ٣٠١ - ٣٠٢ - ٢ - المائة (٥): ١. (*)

[٢٣١]

يحتاج إليه بحسب عمله، فلا يعلم بذلك، ويكون بناء العقلاء على عدم جواز القعود في المقام، أو على عدم وجوب الاحتياط في هذه الصورة. فتبين على هذا: أن العلم الإجمالي بالتحريف غير واضح إضراره بالحجية، وما دام لم يحرز الإخلال بصلاحية الكلام للاحتجاج، لا يصح القعود حذاه، وترك العمل به، ولا حاجة إلى إحراز الصلاحية، كما هو الواضح. وبالجملة تحصل: أنه ما دام لم يعلم تفصيلا بسقوط قطعة من الكلام، أو إجمالا بسقوطها - بشرط كونه من العلم الإجمالي بالكثير في الكثير، أو القليل، لا العكس - لا سبيل إلى دعوى العلم التفصيلي، ولا العلم الإجمالي على الوجه المزبور في باب التحريف أصلا، لأن غاية ما هو المعلوم سقوط طائفة من الآيات والسور من القرآن الموجود بين أيدينا، وهو أعم من كونه بنحو

الاتصال أو الانفصال بالنسبة إلى آيات الأحكام، فلا نعلم - ولو إجمالاً - بسقوط القرائن المتصلة من آيات الأحكام، فلا وجه لمنع استقرار الظهور، وإذا استقر الظهور، وصار الكلام صالحاً للاحتجاج، فلا بد من إقامة الدليل على سقوطه. وقد خرجنا عن طور البحث مع رعاية الاختصار، نظراً إلى أهمية المسألة، كما هو الواضح. تتميم الكلام وتوضيح المرام وأما دعوى العلم الإجمالي بوجود المتشابه. ففيها أولاً: أن المتشابه ربما تكون الآيات المشتملة على تشبيه الأمور العقلية بالأمور الحسية، كآية النور: * (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) * (١).

١ - آل عمران (٣): ٧. (*)

[٣٣٢]

فإنه يعلم منها: أن المتشابهات مستمسك أهل الفتنة، دون أهل الفهم والعلم والمعارف والمحققين مثلاً، وبقيّة الكلام في محل آخر. وهذا لا ينافي الحاجة في المتشابه وغيره إلى أئمة الحق عليهم صلوات الله، لأن القرآن ذو مراتب عالية. وثانياً: أن التمسك بوجود المتشابه أخذاً بالظاهر، غير جائز، لاحتمال كونه من المتشابه، فلا بد من وجود جماعة من الآيات مجتمعة، كما لا يخفى. وثالثاً: أن وجود المجملات يضر فيما مر أخيراً في التحريف، وفي صورة العلم التفصيلي بكونها من المتصل بالآيات المبيّنة يقينا تفصيلياً، أو إجمالياً على الوجه المحرر آنفاً. وبالجملة: إن وجود طائفة من الآيات مجتمعة، معناه ليس الإجمال بحسب المفاهيم اللغوية والاستعمال، لأن الإجمال صفة الكلام، وهي لا تحصل بالتعبد وبالرواية، لأنه أمر خارج عن قدرة التشريع، فعليه يكون المقصود من "الإجمال" عدم إمكان كشف المراد، وهذا لا يمكن إلا بدعوى التحريف على الوجهين المزبورين، وقد مر فساده، فلا تخلط. رابعاً: لو كان وجود العلم بالنقيصة فيما مر في مسألة التحريف، ووجود العلم الإجمالي بالمجملات مضراً، لكان ذلك مضراً بالأحاديث أيضاً، فنسقط الأحاديث كلها عن الحجية، ولاسيما بعد ورود أنها "صعب مستصعب" وأنها مثل الآيات من هذه الجهة، فلا تخلط. وأما دعوى العلم الإجمالي بوجود المخصصات والمقيدات، فهي واضحة سريرانها في الأخبار، وأنها لا تضر بالحجية. وأما توهم: أن العلم الإجمالي المزبور يوجب الفحص، لا بسقوط الحجية، كما في كلام جمع من الأصوليين (١)، فهو فاسد، لأن الفحص لازم ولو لم نعلم إجمالاً

١ - مطارح الأنظار: ١٧٩ / السطر ٣٠، كفاية الأصول: ٣٦٤ و ٣٦٥، نهاية الأصول: ٣٤٦ - ٣٤٨. (*)

[٣٣٣]

بها، كما لا يخفى. وغير خفي: أنه لا حاجة إلى انحلال العلم المزبور، لأنه لو كان منحللاً لا يسقط إخلاله بالانحلال، لأن منشأ إخلاله ليس تنجيذه، كما مر تحقيقه. بقي أمران آخران: الأول: حول ما دل على اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به أن قضية طائفة من الأخبار اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به. وإيجاب عنه: - مضافاً إلى ضعف طائفة من تلك الأخبار سنداً، كمرسلة شعيب بن أنس في قصة أبي حنيفة، ورواية زيد الشحام في قصة قتادة (١) - أن المقصود منها

الردع عن الاستقلال في الرجوع إلى القرآن. وبالجملة: اتباع مقالة من يقول: "حسبنا كتاب الله". وسيأتي في ذيل الشبهة الخامسة: أن هناك آيات تدعو الناس إلى اتباع الكتاب، والجمع بين تلك الآيات وغيرها، ما اشير إليه. مع أن الظاهر من بعضها وصريح المرسلة، هو النظر إلى مجموع القرآن، لا الآية الواحدة منه مثلا، فراجع. هذا مع أن الآيات عامة بحسب الخطاب بالضرورة، فالمراد من اختصاص من خوطب به يفهمه غير معلوم. مع أنه قد تحرر كيفية خطاب القرآن في العام والخاص (٢)، فراجع. والثاني: حول ما دل على النهي عن تفسير القرآن بالرأي أن مقتضى جماعة كثيرة من الأخبار، الردع عن التفسير بالرأي، وهذا أمر صحيح فيما يحتاج الكتاب إلى التفسير والتأويل وبيان المراد الإلهي، مع عدم ظهور

١ - تقدم في الصفحة ٢٢٢، الهامش ٢.٣ - تقدم في الجزء الخامس: ٣٠٣ وما بعدها.
(*)

[٢٢٤]

الكلام حقه فيه. وأما الآيات الظاهرة غير المحتاجة إلى التفسير، فهي خارجة عن تلك الأخبار. ولو كان التفسير مخصوصا بهم (عليهم السلام) فهو أيضا تنافيه الآيات الآتية في ذيل الشبهة الخامسة من الشبهات على حجية الطواهر. ومما يؤيد أن المردوع بها الطائفة العامة: ما ورد في الكتب المعتبرة - وفي نفسي أنه "الكافي" - عن المعصومين (عليهم السلام): من اختصاص آخر سورة الحديد بالمتعمقين من آخر الزمان (١)، فإنه منه يستكشف أن باب فهم القرآن، ليس منسدا على أهله، والله هو الهادي إلى سبيل الرشاد. الشبهة الخامسة: في عدم إمكان الاستدلال على حجية الطواهر بالدليل اللفظي أن حجية الطواهر مما لا تحتاج إلى قيام الأدلة اللفظية، بل قد مر عدم إمكان إضائها بالدليل اللفظي، لأنه لا يخرج عن الظاهر، ومر كيفية إمكان كشف ارتضاء الشرع بها (٢). بقي شئ: حول شمول الآيات الناهية عن الظن لحجية الطواهر وهو أن مقتضى الآيات الرادعة عن العمل بالظن، عدم حجية الطواهر، لأنها لا تخرج عنها، لكونها من الظن ولو كان خاصا. والأصحاب وإن تعرضوا لتلك الآيات في مسألة حجية خبر الثقة، إلا أن الإشارة إليها هنا أيضا لازمة، حتى تنسد جميع أبواب شبهات حجية الطواهر.

١ - الكافي ١: ٩١ / ٢.٣ - تقدم في الصفحة ٣١٢ - ٣١٣. (*)

[٢٢٥]

فبالجملة: لأحد دعوى أنها مردوعة. ولو قيل: لا يعقل الردع بها، لكونها من الطواهر أيضا. قلنا: إن بناء العقلاء مردوع بها، وحيث يلزم من شمولها لأنفسها عدم حجية نفسها، ويلزم من عدم حجية نفسها حجية سائر الطواهر، لعدم الردع عنها إلا بها، فلا بد - فرارا من اللغوية - من الالتزام بانصرافها عن أنفسها، فيكون ظاهرها يحكم العقلاء حجة، ويصلح لنفي حجية غيرها شرعا. وبعبارة أخرى: مقتضى بناء العقلاء حجية جميع الطواهر، ومقتضى هذه الآيات عدم حجيتها شرعا. ولأجل الإشكال المزبور لا تشمل الآيات أنفسها، للعلم بعدم مجيئها لعدم اعتبار أنفسها، فتكون هي حجة حسب البناء المزبور، فيلزم منه نفي الحجة عن غيرها شرعا. لا يقال: حجية هذه الآيات عند العقلاء غير كافية، لاحتياجها إلى الإمضاء، ولا

طريق إلى كشف الارتضاء، ضرورة أن التمسك بها ما كان بمراى ومسمع من الشرع، ولا كثير الدور بين العقلاء، حتى يستنبط رضا الشرع في موردها. لأننا نقول: يستنبط ارتضاء الشرع من نفس هذه الآيات التي لا غرض لها إلا نفي حجية الظن، فلا بد أن يعلم رضا الشرع بحجية هذه الآيات، قضاء لحق سقوطها عن الأثر المرغوب منها، والمترب عنها، كما لا يخفى. فبالجملة: ما يكون من الطواهر مفيد الوثوق والاطمئنان المعد عرفا من العلم، فهو حجة، وتكون الحجية - بوجه - لغيره، وأما في غير هذه الصورة فلا حجة، لأن الشرع ردع عنها بتلك الآيات الرادعة عن اتباع الظن. وإن شئت قلت: الطواهر المورثة للعلم العرفي والوثوق حجة، ومنها الآيات الناهية، وبناء العقلاء ولو كان على الأعم، إلا أنه مردوع بتلك الآيات، فلا يثبت بناء على هذا عموم المدعى.

[٢٣٦]

وبالجملة تحصل: أن أصل دعوى حجية الطواهر أو عموم الدعوى، ممنوع بها. فإن قلنا: بأن منع أصل الدعوى واضح الفساد، للزوم الهرج والاختلال في النظام، وغير ذلك مما لا يخفى على أحد، كما مر (١)، فلا وجه للقول بعدم منع عموم المدعى بها، بعد كون الآيات الناهية مورثة للعلم، فلا تشملها الآيات الرادعة، لأن موضوعها عدم العلم والظن، فلا نحتاج حينئذ إلى دعوى انصرافها عن أنفسها، فحينئذ بمضمون تلك الآيات، تمنع حجية الطواهر في صورة عدم إفادة الوثوق ولو كانت مفيدة الظن، فضلا عما إذا كان الظن على خلافها، فتأمل. ومما ذكرنا في تحرير المشكلة على حجية الطواهر، يندفع تخيل الدور اللازم من التمسك بالآيات الناهية، بدعوى أن مردوعية البناءات العقلانية، موقوفة على رادعية الآيات، وهي على عدم مردوعية بنائهم على حجية الطواهر. وقد عرفت: أن بناء العقلاء على حجية مطلق الطواهر - ومنها الآيات والآيات - مردوع بها، ولكنها لا تكون موقوفة إلا على كشف رضا الشرع بالحجية، وهو حاصل بما عرفت. والذي هو التحقيق جوابا يخص بالشبهة في أصل حجية الطواهر على الإطلاق: أن منع البناءات العقلانية على تلك الطواهر، يمكن لو لم تكن السيرة العملية متصلة بها على خلافها. مع أن الردع عن الطواهر على الإطلاق يستلزم المفاصد والاختلالات النظامية والمعاشية، كما عرفت مرارا، فحجية الطواهر في الجملة وفي صورة إفادة الوثوق والمعرفة والاطمئنان، قطعية. نعم، لو كان شك فهو في إطلاق تلك الدعوى، وأن التمسك بالآيات لردع الإطلاق ممكن بدوا، وقد تصدى القوم في أمثال المقام لحل المشكلة بوجه مختلفة:

١ - تقدم في الصفحة ٢٦١ - ٢٦٢. (*)

[٢٣٧]

أحدها: ما عليه أكثر المحققين، وهو حديث حكومة أدلة حجية الأمارات على الآيات الناهية. وقد مر منا مرارا: أن دليل حجية الأمارات، لا يزيد على عدم الردع بالسكوت (١). ولو كان هذا الجواب صحيحا في باب حجية الخبر الواحد، فلا يصح في المقام، لعدم دليل على حجية الطواهر. ولا يظهر منهم التمسك بالأدلة اللفظية لها، فعليه لا معنى للحكومة، فإنها متقومة باللسان المفقود فرضا في المقام. ويمكن أن يقال: بأنه لو لم يتم دليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، اللازم منه الحكومة، أو على تنزيل الطريق منزلة العلم

في باب حجية خبر الواحد، لثم ذلك في المقام، لقوله (عليه السلام): " هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله " (٢) فان إطلاق المعرفة على اتباع الظواهر، يشهد على حكومة دليل الظواهر على الآيات الناهية عن غير العلم والظن. اللهم إلا أن يقال: إن الحديث ليس بصدد دعوى: أن الظواهر علم ومعرفة، وغاية ما يستفاد منه أنه يكون الاتباع للظواهر معرفة، وربما كان ذلك في صورة حصول الوثوق والاطمئنان. فتوهم: أن قوله (عليه السلام): " هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله " هو العرفان النوعي، لا الشخصي، والعرفان النوعي أعم من حصول الوثوق وعدمه، غير جيد، فتدبر. ثانيها: ما عليه الوالد المحقق - مد ظله - وهو حديث ورود دليل الأمارات على الآيات (٣)، وذلك لأن قضية ما تحرر منا في محله: أن المراد من * (العلم) * في الأخبار والآيات في هذه المواضع، هي الحجة، وإذا ثبتت حجية الظواهر بعدم

١ - تقدم في الجزء الثاني: ٣١١. ٢ - تهذيب الأحكام ١: ٣٦٣، وسائل الشيعة ١: ٤٦٤، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٩، الحديث ٥. ٣ - تهذيب الأصول ٢: ١٠٥ و ١٠٦. (*)

[٣٢٨]

الردع، تكون الأمارات حجة، ويكون دليلها وارداً على الآيات طبعاً (١). ولو قيل: بأن الورد المزبور يتم بالنسبة إلى قوله تعالى: * (ولا تقف ما ليس لك به علم) * (٢) دون قوله تعالى: * (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً) * (٣). قلنا: نعم، إلا أن إطلاق الآية الثانية، يفيد بما يدل على حجية الظواهر، فالمعارضة بين دليل حجية الظواهر والآية، ترتفع بالتقيد، فالظنون الآخر مورد الآية دونها، كما لا يخفى. ويمكن المناقشة صناعة فيه: بأنه ليس من الورد، لعدم أثر من الدليل الوارد، وعدم الردع ليس شيئاً حتى يعد وارداً على الآيات، فغاية ما يعبر عنه في المقام هو " التخصص عند العقلاء " والشرع أمضى هذا التخصص، والأمر سهل. ثالثها: أن إطلاق الآيات الناهية ممنوع طراً، فلا نحتاج إلى دليل الحاكم أو الوارد، وذلك لأن الانصراف عن البناءات العقلانية، وعدم صلاحية الآيات لردعها ولو في الجملة قطعي، لأن الشرع المرید ردع البناءات العرفية، لا بد وأن يتشبهت بالخشونة والتأكيد في قبال المغروسات العرفية والعقلانية، ففي غير هذه الصورة يحصل الانصراف القطعي لتلك الآيات عنها، وهذا هو المعنى الذي يتبين بمراجعة ما فهمه القوم والمفسرون من الآيات، وقد تحرر في المطلق والمقيد: أن وجود الانصراف، يضر بانعقاد الإطلاق، ويوجب تضيق الدليل ذاتاً عن الشمول (٤)، فلا تخطئ. بقي شيء: فيما يرد على الدليل العقلي على حجية الظواهر مقتضى ما تحرر هو: أن الظواهر على إطلاقها حجة، والكلام المنعقد له

١ - يأتي في الجزء السابع: ٢٣٧. ٢ - الإسراء (٧): ٣٦. ٣ - يونس (١٠): ٣٦. ٤ - لاحظ ما تقدم في الجزء الخامس: ٤٢٢ - ٤٢٤. (*)

[٣٢٩]

الظهور، يصلح للاحتجاج به عند العقلاء، فيجب اتباعها، حذراً من العقاب، لأنه لو كان فلا يكون بلا بيان. وربما يناقش بمناقشة: وهي أن ما هو الحجة في الحقيقة، هو فهم العقلاء، وعدم تجويزهم العقود في قبال الكلام الواصل للظاهر، ضرورة أن ما به تقطع حجة

العبد مثلا وعذره، المراجعة إلى العقلاء واتفاقهم على جواز عقابه، فما هو الحجة هي عقول العرف، لا الكلام. اللهم إلا أن يقال: بأنها حجة على الحجة، وسند لحجية الكلام، وأنه بيان تام، والعقاب ليس عقابا بلا بيان، ولا مؤاخذاة بلا برهان.

[٢٤١]

المبحث الثاني في حجية قول اللغوي

[٢٤٢]

تمهيد وجه أفراد هذا البحث إن قلت: ليس هو بحث على حدة، لأنه من الامور الراجعة إلى المبادئ المحتاج إليها انعقاد الظهور للكلام الثابت من الكتاب أو الأحاديث، ولا ثمرة أخرى تترتب عليها. قلت: ربما يكون الكلام معقد الإجماع، ولا يكون هو من الحديث، وهكذا في الوصايا والأقارير والفتاوى وغيرها من الأوقاف ونحوها. فالبحث عنه بحث مستقل يستنتج منه توصيف الكلام بالظهور، وينعقد به موضوع المسألة السابقة. ولو كان موضوع المسألتين أعم، فالبحث هنا أيضا ليس مرهونا بحجية الظهور، لأن من الكلام ما هو الخارج عن بحث حجية الظواهر، لأنه حجة عند كل أحد، ولا يختلف فيه اثنان، وعندئذ نحتاج إلى فهم مواده من اللغة، فتأمل. وبالجملة لا بأس بالبحث عنه مستقلا. نعم، يمكن أن يقال: إن حجية قول اللغوي - سواء كان شهادة، أو رأيا - غير كافية لحل مشكلة توصيف الكلام بالظهور ولو قلنا: بأن المعاني التي يتعرض لها اللغويون هي المعاني الموضوع لها، وهي المعاني المحفوظة والحقيقية، وذلك لأن للكلام - مضافا إلى المواد - هيئات، واللغوي يتعرض لمعاني المواد، دون الهيئات،

[٢٤٤]

والكلام - ولاسيما كلام العرف - يشتمل على الهيئات التامة والناقصة، الدخيل في كشف الظهور لها فهم تلك الهيئات، كهيئة المشتقات، وهيئات الجمل الناقصة والتامة، التي ربما يتعرض لها النحاة والأدباء على كثرة فنونهم، فالأعجمي الأجنبي عن لغة العرب بمراجعة كتب اللغة، يتمكن من تعيين مواد الكلام، ولكنه لا بد له من الممارسة في فنون الأدب، لفهم الهيئات جيدا، حتى يتوجه إلى خصوصياتها التي تفتقدها كتب اللغة قاطبة صدرا وذبيلا. فما صرح به العلامة الأراكبي: من الرجوع لفهم الهيئة إلى اللغة (١)، خال من التحصيل. وما يظهر من المحققين المعاصرين: من أن البناء على حجية قول اللغوي، يتم المطلوب، لأنها صغرى المسألة السابقة (٢)، في غير محله بالضرورة، وكثيرا ما تختلف أفهام المجتهدين، لاختلافهم في الهيئات اجتهادا، أو فهما. فتوصيف الكلام بالظهور يحتاج إلى السير في مرحلتين: المرحلة الأولى: مرحلة المواد، ومرحلة الهيئات، ولو كان يجوز الاتكال على الغير في الأولى، فلا بد من إعمال النظر في الثانية، وقد مر في مباحث المجلد الأول ما يفى به في طي المسائل الكثيرة التي منها مباحث المشتق ووضع الهيئات الناقصة والكاملة (٣). ولعل لأجل ما اشير إليه، تعرضوا لوضع الهيئات في مباحث الألفاظ. نعم، لما وضع الهيئات نوعيا غالبا إلا ما شذ ونذر، كان فهم المواد في

[٢٤٥]

الجملة، كافيا لتشخيص المعاني الحرفية، مثلا إذا كان فهم مواد جملة " زيد قائم " أو " يقوم " أو " قام " أو " قائم أبوه " حاصلًا، يتمكن الإنسان منه لفهم الهيئة، وبه يعرف الهيئة الناقصة والكاملة في كافة الجمل الآخر، ولو لم يعلم موادها. وما حكى عن السيد الاستاذ الفشاركي (قدس سره): من تقسيم الوضع إلى الفعلية والتهيئية، بتوهم: أن في صورة الاطلاع على معاني المادة والهيئة، يكون الكلام مفهوما بالفعل، وإلا فلا يفهم منه شئ، لأن وضع المادة مع قطع النظر عن الهيئة وبالعكس، ليس إلا وضعا تهيئيا، ولا يستفاد منه شئ، ولا يتبادر منه معنى (١)، فهو غير تام، كما تحرر في محله. المرحلة الثانية: مرحلة الاطلاع على المواد واللغات، وهو ربما يحصل بالعلم، وبقيام البيئة، أو الخبر الموثوق به. ويظهر من القوم: أن في حجية الوثوق والاطمئنان الحاصل من قول اللغوي، ليس إشكالا، وإنما الإشكال في حجية قول اللغوي، ولو لم يحصل منه شئ، بل ولو حصل منه الظن بالخلاف. والإنصاف: أن المناقشة كما تكون فيه، كذلك تكون في صورة الوثوق والاطمئنان، لأنه لم يقر دليل على حجيته، وما يدل على حجية العلم من المحاذير العقلية، لا يقتضي حجية الوثوق ولا عام شرعي يقتضي حجية مطلق الوثوق، ولا شبهة في عدم حجية الوثوق من الجفر والرمل والاسطرلاب وأنحائها، فلعل منه قول اللغوي، فلا بد من الدليل على حجيته في الصورة المذكورة، ولو كانت مفروغا عنها في كلامهم.

١ - لاحظ وقاية الأذهان: ١٦١ - ١٦٢. (*)

[٢٤٦]

أدلة حجية قول اللغوي وبالجملة: ما يستدل له أو يمكن أن يستند إليه لحجية قوله، أمور نشير إليها إجمالاً: الأمر الأول: الإجماع اللفظي القائم على ذلك خصوصاً. وفيه: - مضافاً إلى أن القدر المتيقن منه صورة خاصة، إذ لا إطلاق لمعقده، وأن من المحتمل كون مستندهم الاعتبارية العقلانية وبنائات عرفية، مع كونه من التعبد شرعاً - أن المسألة حديثة العنوان، وجديرة بالذكر، فلا يثبت به حتى صورة حصول الوثوق والاطمئنان. الأمر الثاني: الإجماع العملي والسيرية المخصوصة برجوع القوم إلى اللغويين. وفيه: أن السيرة الممضاة حجة، وهي مرهونة بكونها بمرأى ومنظر من الشرع، والشرع ما هو بمرأى منه هم العرب العارفون باللغة. ومجرد وجود كتب اللغة في عصر الأئمة عليهم الصلاة والسلام - ككتاب " العين " للخليل، و " الجوهرة " لابن دريد - لا يكفي لكشف ابتلاء الناس باللغوي، ورجوعهم إليه. والرجوع إلى الأئمة (عليهم السلام) أو إلى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في جملة من الأخبار لفهم ألفاظ الحديث، لا يدل على شئ في المسألة، فما تعارف في عصرنا من التمسك بالسيرية العملية، غير واقع في محله، كما أفاده الوالد المحقق - مد ظله - (١). هذا مع أن كشف حجية قول اللغوي على إطلاقه، أشد إشكالا. الأمر الثالث: السيرة العامة الكلية الناهضة على مراجعة الناس إلى

[٢٤٧]

المهندسين والمتخصصين والمهرة والفنانين، في المسائل المختلفة القائم عليها معاشهم وحياتهم، وهذه السيرة كانت بإجمالها بمراى ومسمع من الأئمة (عليهم السلام) وبالغاء الخصوصية يستكشف اعتبار أمر كلي، وهو جواز الرجوع إلى الخبراء وأهل الاطلاع واللغويين ولو كانوا أبناء الكفر والإلحاد، كجمع من كتب اللغة في عصرنا، ومنها " أقرب الموارد " و " المنجد " فإن مؤلفيهما مسيحيان، أو كانوا من أبناء العامة، ك " القاموس " أم كانوا شيعة إماميين غير معروفة وثافتهم وعدالتهم، كالجوهري. وبالجملة؛ كما يستكشف مما هو المتعارف في العصر الأول، جواز الرجوع إلى أشباههم في المسائل الحديثة في العصر الأخير، كذلك الأمر هنا. ولعل الرجوع إلى الخراصين، وإلى قول البائع وإخباره، وإخبار المقومين وأمثاله، كانت من صغريات هذا الأمر الكلي، فإمضاؤها يشهد على إمضاء ما يقرب منها. وربما يناقش في ذلك أولاً؛ من جهة أن عموم المدعى بذلك غير ثابت، لأن القدر المتيقن من ذلك صورة حصول الوثوق، ولا دليل على رجوعهم إليهم، وإتكالهم على قول اللغويين في الاحتجاجات، لأن المتعارف بين أهل اللسان، هو فهم اللغات الدائرة في الاستعمالات بين الموالى والعبيد. وثانياً؛ أن الاتكال على أهل الخبرة والمتخصصين في المسائل اليومية والامور العامة، ربما يكون لأجل كونها من الامور الحسية، وأما اللغويون فلا يستندون إلى الحس، لما فيه من تخلخل الأفهام الخاصة، والحدس، والاجتهاد، فالغاء الخصوصية مشكل. الأمر الرابع: أن مقتضى أدلة حجية خبر الواحد، حجية قولهم، وربما يناقش فيه: - مضافاً إلى أن اللغوي لا يشهد بشئ، وإنما يرى معاني الألفاظ بمداخلة الفهم والاجتهاد - أن الشهادة تحتاج إلى البيعة، وذلك لما دل على اعتبار البيعة في الموضوعات، ومعتبر مسعدة بن صدقة، فإن في ذيله: " والأشياء

[٢٤٨]

كلها على ذلك حتى تستبين، أو تقوم به البيعة " (١). ويمكن دفع الثاني: بأن أخبار اعتبار البيعة، غير دالة على اعتبار البيعة في مطلق الموضوعات، ولذلك استشكل جمع من الأصحاب فيه، ورضوا بعضهم بكفاية العدل الواحد. وعن ثالث: أن المراد من " البيعة " هو الحجّة، ولا دليل على انصرافها إلى البيعة المقصودة في قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): " إنما أفضي بينكم بالأيمان والبيئات " (٢) مع أن احتمال كون المراد منها هناك أيضاً ذلك، قوي. وبالجملة: لا تدل الرواية على ردع قول اللغوي، وإلا يلزم أن تكون رادعة للطواهر، لأن الاستبانة في موارد الطواهر ممنوعة، إلا في صورة حصول الوثوق كما لا يخفى، فلا تخلط. فما يظهر من العلامة الأراكي (قدس سره) في المقام (٣)، غير تام أيضاً، نعم لا بد من إثبات كون قوله حجة وبيعة، وهو غير معلوم كما لا يخفى. الأمر الخامس: أن قول اللغويين ليس من الشهادة حتى يحتاج إلى البيعة، بل الرجوع إليه كالرجوع إلى الفقهاء في الفتوى، فأدلة اعتبار البيعة، أو اعتبار عدالة الشهادة، أجنبية عن قولهم، لأن قوله من الرأي، إلا أنه رأي قريب من الحس، كما أن أرباب الصناعة ومهرة الفن، لهم الآراء في أمورهم، فتكون المسألة خارجة عن مسألة الشهادة. نعم، حجية آرائهم تحتاج إلى الدليل، وقد مر الكلام حوله في الوجه الثالث.

١ - وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤. ٢
- وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢٢ كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ٢،
الحديث ٣. ١ - نهاية الأفكار ٣: ٩٤. (*)

[٢٤٩]

هذا مع أن اعتبار البينة في الشهادة، يقتضي اعتبارها في الآراء، للأولية. نعم في خصوص الرجوع إلى رأي الفقيه أو إلى الآراء الأخرى، تكون الأدلة وافية، كما عرفت. وما مر في الوجه الثالث: من أن أهل الفن يستندون إلى الحس دون اللغوي، قابل للإشكال، لأن الكل مشترك في استنادهم في قولهم إلى الرأي والاستظهار، فلاحظ وتدبر جيدا. الأمر السادس: دليل الانسداد، بتقريب أن قضية العلم الإجمالي، وممنوعة إجراء البراءة، وعدم وجوب الاحتياط قطعا، هو اعتبار إخبار اللغوي، وإخبار الرجالي، وغير ذلك مما يتوقف عليه الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال، لا مطلق الظن حتى يقال: بعدم انتهاء الانسداد إلى ما هو المطلوب، وهي حجية قول اللغوي بما هو هو. وإن شئت قلت: سيمر عليك أحيانا (١)، أن دليل الانسداد مما يحتاج إليه، وتكون نتيجة مقدماته حجية الظنون الخاصة - لا الظن المطلق - على خلاف المشهور، وتنتهي مقدماته إلى حجية الظواهر، وخبر الواحد، واللغوي، والرجالي، والإجماع، والشهرة وهكذا، فتدبر جيدا. أو بتقريب: أن وجوب الاجتهاد والإفتاء - لأن الهرج والمرج اللازم من الاحتياط، غير جائز قطعا، وإجراء البراءة ينتهي إلى هدم الدين والمخالفة القطعية، وبالجملة وجوب الاجتهاد - تفصيلا ينتهي إلى حجية قوله. أو بتقريب: أن حجية الظواهر القطعية، لا بد وأن تنتهي إلى حجية قوله، فرارا من اللغوية، ضرورة أن عدم حجيتها يخل بحجيتها، لأن الكلام الظاهر فرع الاطلاع على موادها، والاطلاع على موادها لا يتيسر إلا بقول اللغوي. وبالجملة: إجراء القواعد من الاحتياط في بعض الموارد، أو البراءة في بعضها،

١ - يأتي في الصفحة ٥٤١ - ٥٤٧. (*)

[٢٥٠]

مما لا يجوز، وعندئذ ينحصر الأمر في حجية رأي اللغويين، والرجاليين وهكذا. أقول: بعد الفراغ من المناقشات الخاصة في أساس دليل الانسداد - وهو العلم الإجمالي - فيما يأتي في حجية خبر الثقة، وبعد الفراغ من وجوب الاجتهاد واللغوية المدعاة اللازمة من حجية الظواهر، لا ينتهي الأمر إلى حجية رأي اللغوي بطرد المراجعة إلى القواعد، وذلك لأن الانتهاء إلى ذلك، فرع الحاجة إلى اللغة والمراجعة إليها، وهي ممنوعة بالضرورة، فإن معاني الألفاظ العربية، واضحة جلية ظاهرة إلا ما شذ، وكثير من الألفاظ في موارد الشبهة، تظهر بمراجعة محيط الأعراب لمجتهد العصر، وبمراجعة الأمصار، لسهولة الأمر، وما يختفي إلى آخر الأمر، شاذ لا يستلزم الاختلال، ولا يلزم من المراجعة في موارد القواعد، خروج عن الدين، ولا المخالفة القطعية للتكليف المعلوم. أضف إليه: أن غاية ما تقتضيه التقريب، حجية اللغوي عند حصول الظن، لقلة الوثوق والاطمئنان، وهذا أخص من المدعى أيضا برتبتين، لأن المدعى في باب حجية الظنون الخاصة، حجيتها ولو لم يحصل الظن الشخصي منها، أو كان على خلافها، فاعتنم. تذييب: حول محاذير حجية قول اللغوي لو سلمنا حجية قول اللغوي، فهناك بعض مشاكل أخرى: فمنها: أن استفادة المعاني الموضوع لها من كتب اللغة، في غاية الإشكال، لأن قضية تصريح بعضهم وظاهر الآخرين: أنهم بصدد ذكر موارد

الاستعمال الأعم من الحقيقة، ويصعب عليهم الاطلاع على المعاني الحقيقية، سواء قلنا بالحقيقة والمجاز على مقالة المشهور، أو على مقالة العلامة المسجد شاهي (قدس سره) (١) فإن

١ - لاحظ وقاية الأذهان: ١٠١ - ١٠٧. (*)

[٢٥١]

استعمال اللغة في جميع الأحيان في الموضوع له ولو كان صحيحاً، ولكن اللغوي لا يتمكن من فهم القرائن الموجودة عندهم الناهضة على المراد الجدي، فليتدبر جيداً. ومنها: أن اللغوي ليس من ألف في اللغة كتاباً، ضرورة أن لنا تأليف اللغة بمراجعة كتب اللغة الموجودة بين أيدينا، فاللغوي المتأخر أخذ عن المتقدم، ولا يكون كالأطباء المتخصصين المتعاقبين بعضهم بعد بعض، فمن هو اللغوي إما هو المجتهد في اللغة بالممارسة، والاختيار، وبالرجوع إلى لغة الحجاز وقراهم وقصباتهم، أو يكون ناقلاً للمعاني عن الأعراب، وفضلاء العرب، وشعرائهم، وخطبائهم، وهؤلاء اللغويون كـ " الصحاح " و " القاموس " بل الخليل وابن دريد ما يرجعون إلى أهل اللسان. نعم، هم بأشخاصهم ربما يكونون من العرب فيفيدون اللغة للأجنبي دون أهل اللسان، كما لا يخفى. وبالجملة هذه المشكلة مما لا يمكن الفرار منها أيضاً أصلاً. نعم، ربما يحصل للأجنبي وغيره - بمراجعة اللغات المختلفة، ولأجل المناسبات الخاصة الموجودة في المشتقات - الوثوق. ولكن الإشكال كما مر في حجية مطلق الوثوق. اللهم إلا أن يقال: بإجماع الطائفة على حجيته، ولأن الوثوق هو الاستبانة التي وردت في ذيل خبر مسعدة بن صدقة (١). ولكن الشأن أن الخبر غير معتبر عندي، لما في سنده سهل، والأمر في سهل ليس بسهل، إلا أن يقال بالانجبار، وهو بعد غير واضح، فتدبر جيداً. بلغنا إلى هنا يوم الأربعاء ١١ صفر المظفر ١٣٩٤ في النجف الأشرف على ساكنه السلام والتحية، وقد عطلت الدروس بمناسبة أيام الزيارة الأربعينية، ونحن من المشاة إن شاء الله تعالى، ونسأله أن يتقبل عنا بالحسين (عليه السلام).

١ - وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤. (*)

[٢٥٢]

المبحث الثالث في حجية الإجماع المنقول

[٢٥٥]

تمهيد وقبل الخوض في مهمة البحث، لابد من الإشارة إلى جهات: الجهة الأولى: في تعريف الإجماع قد عرف الإجماع بتعاريف، فعن الغزالي: " أنه اتفاق الأمة الإسلامية " (١). وعن الفخر: " أنه اتفاق أهل الحل والعقد " (٢). وعن الحاجبي: " أنه اتفاق المجتهدين من هذه الأمة " (٣). وربما يقال: إن المتأخرين حيث رأوا أن الإجماع بالتفسير الأول، غير حاصل على أمر الخلافة، ارتكبوا الفساد،

وفسروه بما ينطبق على مرادهم (٤). وأنت خبير: بأن الإجماع من المفاهيم العرفية، والذي هو مفهومه التدقيقي المأخوذ من حديث مشهور عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) هو اجتماع الأمة، ولا يضر بهذا المفهوم خروج الفرد النادر الشاذ.

١ - المستصفي ١: ١٧٣، ٢ - المحصول في علم الاصول ٢: ٣، ٣ - شرح العضدي ١: ١٢٢، ٤ - أنوار الهداية ١: ٢٥٤. (*)

[٢٥٦]

ويؤيده ما في أخبارنا، ففي مقبولة عمر بن حنظلة: " خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر، فإن المجمع عليه لا ريب فيه " (١) فإن منه يستفاد أن الاتفاق، لا يتضرر بخروج النادر الشاذ، فيكون المفهوم المسامحي منه ذلك، أو هو مفهومه التدقيقي أيضا عرفا. وأما قضية الخلافة، فما هو مورد اتفاق الأمة الإسلامية، هي خلافة أمير المؤمنين (عليه السلام) وإنما الاختلاف في خصوصياتها، وهي الأولوية، والرابعة، وأما الثلاثة الباقون فخلافتهم خلافة، فأصل الخلافة ثابت له (عليه السلام) دون غيره، فاعتنم. وأما تعريف الإجماع بالوجه الأحسن، فهو موقوف على ميزان حجته، فإنه ربما يختلف ذلك باختلاف رأيهم في المسألة الآتية، ضرورة أن القائل بحجية الإجماع من باب القطع، ربما يحصل له القطع من العدة القليلين، والقائل: بأن ميزان الحجية هي الملازمة العقلية، يعتبر الاتفاق بمعناه التدقيقي، وربما يضر خروج مجهول النسب عنه ولو كان واحدا، فلو أخبر أحد من المجمعين: بذهاب شخص مجهول عنده إلى الخلاف، فهو يضر بالإجماع الحدسي والدخولي، بل واللطفي، مع أنه قد حصل الاتفاق الكلي من المعلوم نسبهم، فلو كان الإجماع هو الاتفاق المفيد للقطع، فلا يكون الاتفاق المزبور منه، كما لا يخفى. ومن هنا يظهر ما في كلام جمع من الأصحاب (رحمهم الله) الخائضين في هذه المرحلة من البحث، والأمر سهل.

١ - عوالي اللآلي ٤: ١٣٣، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٢ - ٣٠٣ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١ و ٢. (*)

[٢٥٧]

الجهة الثانية: في عدم تفرع هذه المسألة على حجية خير الواحد يظهر من جماعة منهم: أن هذه المسألة من متفرعات حجية الخبر الواحد، فكان ينبغي تأخيرها عنها (١). وفيه: أن في مسألة حجية خبر الواحد، يكون البحث أولا حول أخبار الثقة في الأحكام ولو كان غير إمامي أو كافرا مثلا، ولا خلاف هناك إلا في الخبر غير المقرون بالأمارات والقرائن الخاصة. وأما فيما نحن فيه فنأفل الإجماع أولا ينقل الموضوع، وحديث نقل السنة اشتباه، لاختلاف الآراء في وجه حجية الإجماع، فإن من الآراء أنه حجة، لكونه كاشفا عن الرأي وفتوى الإمام، لا السنة والرواية، وبينهما - كما يأتي - فرق. فبالجملة: ما هو مصب النزاع كما سيظهر، هو أن نقل الإجماع والاتفاق الحسي الذي هو موضوع من الموضوعات، يكون حجة، لأجل كونه موضوعا، أو سببا وكاشفا، أو ملازما لدخوله (عليه السلام) بشخصه عقلا، أو عادة وعرفا، أو غير ذلك، أم لا؟ كما أن الوجدان حاكم بأن نأفل الإجماع، لا يحكي إلا ذلك. هذا مع أن نقل أحد الفقهاء مشحون بالقرينة، ويكون مفروغا منه في تلك المسألة.

وعلى كل تقدير ربما يكون نقل الإجماع متواترا، ولكنه ليس بحجة، فلا تكون هذه المسألة من متفرعات المسألة الآتية، فلا تخلط، والأمر سهل.

١ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٤٦، نهاية الأفكار ٣: ٩٦، مصباح الاصول ٣: ١٣٤. (*)

[٢٥٨]

الجهة الثالثة: في توفيق هذه المسألة على معرفة الاجماع المحصل المراد من " الإجماع المنقول " هو نقل الإجماع المحصل، فيكون على هذا الإجماع المحصل، هو الإجماع بالحمل الشائع، والإجماع المنقول هو الإجماع بالحمل الأولي، كما هو كذلك في المسائل الشرعية التي يتمسك فيها بالإجماع، وبالانفاق، وبمفاهيم " لا خلاف، ولا يعرف فيها الخلاف " وغير ذلك، فالمنقول من الإجماع ليس أمرا وراء نقل الإجماع المحصل، فعليه لابد من النظر في الإجماع المحصل، حتى يتبين حال هذه المسألة. الجهة الرابعة: في وجه حجية الإجماع المحصل فإن كان له وجه تصل نوبة البحث إلى حجية المنقول، وإلا فهو ساقط. وبالجملة: ذهب جماعة (١) ورئيسهم السيد المرتضى (قدس سره) (٢) إلى أن وجه الحجية، دخول الإمام (عليه السلام) وعليه لو كانوا كلهم معلومي النسب، فلا ينعقد الإجماع، فيعتبر وجود مجهول النسب شرطا، ونتيجة ذلك: أن للإجماع معنى آخر غير مفهومه العرفي واللغوي، فاتفق الأمة أو المجتهدين ليس بإجماع، بل هو اصطلاح خاص. وهذا - مضافا إلى أن المتأخرين كلهم غير راضين بمقالته - غير مطابق لما يستفاد من قوله (عليه السلام): " فإن المجمع عليه لا ريب فيه " (٣) أو " لن تجتمع امتي على

١ - معارج الاصول: ١٢٦، معالم الدين: ١٧٣، الوافية في اصول الفقه: ١٥٢ - ١٥٣، فوائد الاصول ١: ٢٤٦ / السطر ٢٢ - ٢٤، فرائد الاصول ١: ٩٥ - ٢ - الذريعة إلى اصول الشريعة ٢: ٦٢٦. ٣ - وسائل الشريعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١. (*)

[٢٥٩]

خطأ " (١) فإن المفهوم منهما هو المفهوم العرفي في سائر الألفاظ ولا حقيقة شرعية له، كما لا يخفى. ثم للمناقشة في حجية رأي المعصوم (عليه السلام) في حال الغيبة، مجال واسع لمن يرى أن حجية رأيهم، تابعة لاعتبار الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فإنه عندئذ يمكن ذلك، لأن القدر المتيقن من حجية رأيهم، حال حضوره (عليه السلام). كما ربما يقال: إن المتيقن من حجية رأي الحاضر حال الإمامة، وأما حجية رأي الابن حال وجود الأب، فغير واضحة. وأما عندي فرأيهم وسنتهم حجة مطلقا. وذهب شيخ الطائفة الحقة إلى قاعدة اللطف، وأن الإجماع حجة بحكم العقل (٢). وفيه: أن قاعدة اللطف ليست تامة، لا في باب النبوة، ولا في باب الإمامة، والتفصيل في محل آخر، وأما المتأخرون المتمسكون بها في مسألة النبوة، فلا فارق بينها وبين المقام بحسب بعض التقاربات فيها. وذهب جماعة إلى الحدس، للملازمة العادية أو العقلية (٣). وهذا لا يرجع إلى محصل إلا برجوعه إلى أحد الأولين، أو القول الأخير الآتي من ذي قبل إن شاء الله تعالى: لأنه لا معنى للحدس بوجود الحكم الواقعي،

إلا لأجل وجوده (عليه السلام) فيهم، أو وجود رأيه في آرائهم احتمالا وإمكانا، فيكون راجعا إلى ما سلف. أو يرجع إلى الحدس بوجود السنة بينهم، أو الرأي فيهم واشتغاره لديهم، فلا

١ - بحار الأنوار ٢: ٢٢٥ / ٣٠ مع تفاوت يسير. ٢ - عدة الاصول: ٢٤٦ / السطر ١٨. ٣ - كفاية الاصول: ٣٢١، نهاية الأفكار ٣: ٩٧، منتهى الاصول ٢: ٨٨. (*)

[٣٦٠]

يرجع حديث الحدس إلى معنى محصل. كما أن حديث تراكم الظنون مثله (١)، كما لا يخفى. ومما ذكرنا يظهر: أن مناقشة بعضهم في هذه المقالات في غير محله، والأمر سهل. بقي ما هو المشهور بين المتأخرين: وهو أن الإجماع حجة، لرجوعه إلى وجود السنة بينهم، وهي غير واصله إلى المتأخرين، ويكون ذلك الخبر والسنة نقية الدلالة والسند، ويكون تاما من جهة الصدور، بحيث إذا وصل إلى المتأخرين لنالوا منه ما نالوا منه، ولأدركوا ولاستظهِروا منه ما استظهِروه منه (٢). فالمناقشة في هذا المسلك تارة: باختلاف نظر المجمعين مع غيرهم في حجية السند، وأخرى: بأن من المحتمل كون الخبر غير تام الدلالة، غير تامة، وقابلة للدفع، ضرورة أن من اتفاهم في الحكم، يتبين أن السند مورد وثافتهم الخاصة، ومن اتفاهم القدمات وأرباب الحديث الأولين الذين هم لا يعملون الاجتهادات الدقيقة في فتاويهم، يحصل الوثوق والاطمئنان بأن الخبر الموجود عندهم ظاهر. وأما قصة اتفاهم في مسألة نجاسة ماء البئر، مع اختلاف المتأخرين منهم فيها، فهي راجعة إلى كيفية الجمع بين الأدلة، فتدبر. نعم، ربما يشكل الأمر على هذه الطريقة: بأن احتمال وجود رواية لديهم، وعدم نقلها في الجوامع الأولية، بعيد جدا. ولكنه يهون بعد التأمل في تاريخ حياتهم، واغتشاش بالهم، وعدم العثور على كثير من الآثار. مع إمكان عدم نقل الطبقة الاولى للمتأخرين، فلم تصل السنة

١ - لاحظ هداية المسترشدين: ٤١٨ / السطر ٩، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ١٤٩. ٢ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ١٥٢، نهاية الأفكار ٣: ٩٨. (*)

[٣٦١]

إلى " الكافي " وأضرابه. هذا مع أن الذي يخطر ببالي: أن مستند المجمعين، كثيرا ما يوجد في الآثار والأخبار المنتشرة في كتب الحديث، ولكنه غير مضبوط في محالها، ويطلع عليه المتتبع أحيانا، ولذلك قيل: " لا يجوز الاجتهاد إلا بعد الفحص عن أخبار مستدرك الوسائل أيضا ". هذا مع أن من الممكن كون مستندهم السنة، إلا أن لعدم انحفاظ ألفاظها بما لها من المعاني، لم تضبط في الجوامع، وهذا واضح للمتدبر المتأمل، فما في حواشي العلامة الأصفهاني (قدس سره) من المناقشات (١) كلها قابلة للدفع، كما لا يخفى. وأما ما هو الإشكال الوحيد: فهو أن استكشاف الرواية بالإجماع، يستلزم كونها - كسائر الأخبار والسنن - قابلة للتقييد عند تحقق المعارضة بينها، وبين سائر السنن والآيات الأحكامية، مع أنهم غير ملتزمين به، ويعملون بمعاقد الإجماعات معاملة النصوص، فالقول المزبور أيضا غير مرضي، فانتظر ما هو حله. بقي ما ذهب إليه السيد المحقق الوالد - مد ظله - وهو: " أن الإجماع يكشف عن رأي

المعصوم (عليه السلام) ويكشف عن اشتهاه الحكم في العصر الأول، كما هو الآن كذلك بالنسبة إلى طائفة من الأحكام " (٢). وغير خفي: أنه بناء على مرام المتأخرين لا معنى للإجماع بين المتأخرين أو المتوسطين، بل الإجماع المفيد هو الإجماع الموجود بين القدماء. ويمكن أن يقال: إنه على رأي المتأخرين يمكن ذلك، لإمكان اطلاع أمثال الشهيد أو المحقق على رواية، دون القدماء، لوجود بعض كتب الحديث عندهم،

١ - نهاية الدراية ٣: ١٨٥، ٢ - تهذيب الأصول ٢: ٩٨. (*)

[٣٦٢]

ولاسيما عند الشهيد (رحمه الله) فإنه ربما يقال: إنه من الخمسة الذين هم من المحدثين العظماء، وعلى هذا تحصل المعارضة أحيانا بين الإجماعين. وأما على القول: بأن الإجماع يكشف عن اشتهاه الحكم بين الأوائل، حتى وصل إلى الثواني، فلا معارضة بينه وبين الإجماع الحاصل بين المتأخرين، لما لا حجية له رأسا. ومما يؤيد الوجه الأخير: عدم قابلية معقد الإجماع للتخصيص والتقييد، ولا يعامل معه معاملة السنة الصحيحة، كما هو الواضح. ولكن الذي ربما يتوجه إليه: إمكان تحصيل الإجماع على بعض المسائل الفرعية، التي لا يحتمل اشتهاها في الصدر الأول، ولا تكون مورد الابتلاء، فإن الأحكام المشتهرة في عصرنا، هي الأحكام الشائعة المبتلى بها الناس، دون مثل الحكم في كتاب الظهار والإيلاء، فعلى هذا لا بأس بالالتزام بكونه كاشفا عن الرأي في بعض المواقف، وعن السنة في الموقف الآخر، ولا داعي إلى كون وجه الحجية أمرا وحيدا، وجهة فريدة. ولنا حل الإشكال الذي أشرنا إليه: بأن عمل المجمعين بإطلاق الحديث الموجود عندهم، يورث إضرابهم عن مفاد الدليل المقيد له، فلا يكون الحديث الأخص، صالحا لتقييد إطلاق معقد الإجماع، فليتدبر جيدا. وبالجملة تحصل: أن الاحتمالات الكثيرة في وجه حجية الإجماع، كلها غير صالحة إلا الأخران، ولا داعي إلى القول: بأن الإجماع يكشف عن السنة، أو يكشف عن رأي المعصوم، وعن فتوى الإمام (عليه السلام) بل تختلف الموارد: ففيما يكون الحكم من الأحكام المتلقاة عن الأئمة، لكونها كثيرة الابتلاء، يكون وجه الحجية اشتهاه.

[٣٦٣]

وفيما لا يكون ذلك، ولا يحتمل اشتهاه بين أصحاب الحديث وأرباب الرواية، يعلم أن المسألة ذات رواية، إلا أنها لأجل الجهات المذكورة، غير واصله إلينا، فليتدبر، فإن المسألة تحتاج إلى مزيد التدبر جدا. بقي شئ: في صعوبة تحصيل صغرى الإجماع المحصل بعد الفراغ من حجية الإجماع المحصل بنحو الكبرى الكلية، يبقى الإشكال الأساسي في صغرها، وأنه كيف يمكن تحصيل ذلك الإجماع للمتأخرين، أو لأحد من الأسبقين والسالفين؟ أما المتأخرون، فلعدم تمكنهم من العثور على مؤلفات القدماء بأجمعهم، وعلى آرائهم بالاتفاق، لعدم نيل المتأخرين جميع ما كان عندهم من التأليف، أو لإمكان وجود جماعة من الفقهاء غير المضبوطة أسماؤهم في كتب التراجم والفهارس، ولاسيما في مثل البلاد البعيدة، وخصوصا في تلك الأعصار، المتشنت فيها الأمر عليهم من النواحي المختلفة، والضواحي الكثيرة. ويشهد لذلك سقوط جماعة كثيرة من الطبقة الثانية عشرة، وهي طبقة الشيخ الطوسي عن قلم صاحب "

الفهرست " منتجب الدين، كما صرح به الاستاذ البروجردي (قدس سره) في مقدمة " جامع الرواة " (١) وهذا يكفي للشك حقا في إمكان كسب الإجماع. ومن المحتمل وجود تأليف آخر لأمثال الصدوق وابن بابويه وأبنائهما وغيرهم، وهي غير واصله إلينا، ويكون الحكم فيها غير ما وصل إلينا، كيف ؟ ! وقد ذكر ابن النديم في " الفهرست ": " أن الصدوق ذكر مائتي كتاب لوالده (٢)، ويذكر

١ - جامع الرواة ١: مقدمة هـ. ٢ - الفهرست، لابن النديم: ٢٤٦. (*)

[٣٦٤]

العلامة للصدوق ثلاثمائة مؤلف (١)، كما في " الكنى " (٢) فتحصيل الإجماع للمتأخرين غير ممكن. وأما تحصيله لمدعي الإجماع من القدماء - كالمفيد، والسيد، والشيخ، والحلي، والصرهشتي، وأبناء زهرة، وحمزة، وإدريس - فهو أصعب، لأن العصر كان عصر فقد الحضارة، وبعد المراحل، وقصور الاطلاع، وقلة الباع، وفقد الوسائل، فإن الكتب المؤلفة كانت وحيدة، منحصرة النسخة، وحيدة الشخص، فكيف يمكن للعالم البغدادي الاطلاع على رأي القميين وبالعكس، أو للعالم النجفي الاطلاع على الحكم في المدينة ؟ ! لبعده الطرق، وامتناع الاستخبار جدا، فعليه لا يمكن تحصيل الإجماع أصلا. فإذا كان الإجماع المحصل ممنوع الصغرى، فنقل الإجماع المحصل كذب ومسامحة، ومحمول على أمر آخر كما قيل، فإنه لأجل المحافظة على شؤون ناقلي الإجماع، يصح أن يقال: إن كثيرا من الإجماعات المنقولة، مستندة إلى القواعد العقلانية، أو الشرعية، أو إلى الاصول، أو محمولة على أن الناقل، يريد بها وجود السنة التي هي معتبرة عنده، ولا يريد بها السنة المعمول بها عند الكل، حتى يجبر ضعف سندها، ودلالاتها، وجهة صدورها. ولعل منها كما قيل، إجماعات الشيخ في " الخلاف " وابن زهرة في " الغنية " وقد أصر عليه الاستاذان البروجردي (٣) والحجة (قدس سرهما) وإليه يشعر بعض كلام الثاني (٤)، فراجع.

١ - رجال الحلي: ١٤٧. ٢ - الكنى والألقاب ١: ٢٢١ - ٢٢٢. ٣ - نهاية الاصول: ٥٣٧. ٤ - البيع (تقريرات المحقق الكوه كمرى) التحليل: ٣٣٢. (*)

[٣٦٥]

وعلى كل تقدير: يمكن أن يكون هذا النحو من الدعاوي الواضحة في كلامهما موجبة لإشكال آخر على إمكان نيل الإجماع جدا، فلا تصل نوبة البحث إلى حجية المنقول، لما عرفت أن الإجماع المنقول ليس إلا نقل الإجماع المحصل، فلو كان الإجماع المنقول نقل السنة غير الواضح عمل الأصحاب بها كلهم، فلا يكون حجة، لأن الإشكالات التي ذكرناها ودفعتها، غير قابلة للدفع في هذه الصورة بالضرورة. فبالجملة تحصل: أن إجماعات السيد والمفيد وأضرابهما، غير حاكية عن السنة المعمول بها عند الكل، ولا عن اشتهار الحكم عند الكل، لامتناع نيلهم ذلك، فتكون محمولة على المسامحة، أو غيرها، فلا تكون حجة، لأجل عدم وجود له، لا لأجل عدم تمامية الكبرى، فلا تخلط جدا. والذي يمكن أن يقال حلا لهذه العويصة: هو أن من اتفق الأكابر في الكتب الموجودة بين أيدينا، يصح الحدس بأن ذلك الحكم، رأي عام لكل فقيه في ذلك العصر، ويكون حدس ناقلي الإجماع أيضا مستندا إلى ذلك، فيتمكن المتأخرون من تحصيل الإجماع، وهكذا

القدماء، ويكون وجهه واحدا. إلا أن حدس المتأخر لو كان موجبا لوثوقه وقطعه فهو، وإلا فحدس ناقل الإجماع - ولو كان من القدماء - غير كاف، إلا إذا حصل منه الوثوق، وقد عرفت منا فيما مضى مناقشة في حجية مطلق الوثوق والاطمئنان (١)، فلا تغفل.

١ - تقدم في الصفحة ٢٩٨ - ٢٩٩. (*)

[٣٦٦]

الجهة الخامسة: هل الاجماع حجة أو ما يحكي عنه ؟ ربما يقال: إن الإجماع ليس حجة عندنا، خلافا للمخالفين، فتكون الأدلة ثلاثة: العقل، والكتاب، والسنة، فإن الإجماع لأجل الكشف عن السنة حجة، فتكون السنة حجة، لا الإجماع (١). أقول: إن حجية العقل صحيحة، لا بمعنى إنكشاف الحكم به، فإن قاعدة الملازمة - كما مر (٢) - من الأباطيل الواضحة، فليس معنى حجية العقل، قبال ما يكون المراد من حجية الكتاب والسنة، فإن الكتاب والسنة حجتان كاشفتان عن الحكم، بخلافه، وهما ليسا إلا حجة بمعنى واحد، ولا يتعدد ذلك، لعدم الاختلاف بينهما. ومجرد كون أحدهما قطعي الصدور لا يكفي، وإلا يلزم تعدد الحجج باختلاف الجهات العديدة. فالحجة على الأحكام بمعنى إنكشاف الحكم بها، هي الظواهر من الكتاب والسنة، لا غير، وأما الاجماع فهو حجة، كما يكون قول زرارة حجة، فلا معنى لسلب الحجية عنه إلا بالمعنى المزبور، لأن المراد من " الحجة " ما يحتج به المولى على العبد وبالعكس، وبهذا المعنى يكون الإجماع حجة، كما يكون العقل حجة. وأما توهم: أن ما هو الحجة هو الحكم الثابت بالظواهر والإجماع، فلا يكون الكتاب والسنة حجة، كما لا يكون الإجماع حجة، فهو في غير محله، فإن الحكم شئ، والحجة عليه شئ آخر، فافهم وتدبر. ويمكن أن يقال: إن الإجماع حجة، بمعنى حجية الظواهر، لكونه كاشفا عن رأي المعصوم (عليه السلام) مثلها، فالعقل ليس بهذا المعنى حجة مطلقا.

١ - الوافية في اصول الفقه: ٢٠١٥٢ - تقدم في الصفحة ٧٥. (*)

[٣٦٧]

وغير خفي: أن المراد من " الحجة " لو كان ما يحتج به العبد على المولى وبالعكس، للزم تعدد الأدلة، ولا تنحصر بالعشر والعشرين، كما لا يخفى، والأمر سهل. التحقيق في حجية الإجماع المنقول إذا تبينت هذه الجهات فاعلم: أن أصحابنا الاصوليين، ذهبوا في ناحية نقل السبب إلى أن ناقل الإجماع تارة: ينقل السبب التام، واخرى: السبب الناقص. وعلى التقدير الأول تارة: ينقل السبب المحض. واخرى: ينقل السبب والمسبب، والكاشف والمنكشف. وثالثة: ينقل السبب. وفي ناحية حجية النقل تارة: إلى قصور أدلة حجية الخبر الواحد عن شمول ما نحن فيه، إذا كانت الحكاية مشتملة على المسبب، أو ممحضة فيه. واخرى: إلى عدم قصور لها، لأنه من قبيل الإخبار عن الحدس القريب من الحدس كما في " الدرر " (١). وثالثة: إلى أن أدلة حجية الخبر الواحد، تشمل مطلق الإخبار عن الحدس والحدس، وإنما المخصص اللبي قائم على خروج الإخبار عن الحدس، وفي شمول ذلك المخصص لما نحن فيه شبهة، ويكون المرجع

حينئذ عموم الأدلة. أقول: فيما أفادوه - مضافا إلى الأنتظار الخاصة، على فرض صحة مدخلهم في البحث، ولا يهمننا الإشارة إليه - أن مقتضى ما تحررنا في الجهات السابقة: أن الإجماع المنقول ليس إلا نقل الإجماع المحصل، والإجماع المحصل هو الإجماع

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٧٢ - ٣٧٣. (*)

[٣٦٨]

- بالحمل الشائع - القائم على الرأي الواحد، والفتوى الفاردة (١). فناقل الإجماع لا يحكي إلا نقل الاتفاق، كسائر ناقلي الإجماع في العلوم الاخر غير الشرعية، والشرعية من سائر المذاهب والملل، ولا اصطلاح خاص في هذه المسألة في هذه الناحية، فظاهر نقل الإجماع ليس إلا نقل السبب. نعم، اختلفت الآراء في أن الاتفاق المزبور، دليل على الدخول، أو يستلزم اللطف، أو يلزم الحدس، أو يكشف عن السنة، أو فتوى الإمام (عليه السلام)، وناقل الإجماع يحكي ما هو موضوع لتلك الآراء والعقائد، حتى يذهب كل إلى معتقده، ولو كان نقل الإجماع قابلا للقسمة إلى ما ذكر، للزم عدم حجية الإجماع إلا في بعض الصور، لأنه يجوز أن يكون ناقل الإجماع القائل بالدخول، ناقلا لما يعلم بدخوله فيه وإن لم يكن إجماعا، والقائل باللطف كذلك وهكذا، فلا يوجد عندئذ للمتأخرين إجماع واتفاق يكشف عن السنة، أو رأي المعصوم، فيعلم منه أن بناء الناقلين، ليس إلا نقل الاتفاق والسبب. هذا مع أن نقل بعض السبب المشخص غير معهود، ونقل بعض السبب المهمل لا يورث شيئا، لما لا يمكن العلم بانضمام البعض الآخر، كما لا يخفى. فما في كلامهم من كفاية الانضمام (٢) غير تام أيضا. فالأظهر أن ناقلي الإجماع يريدون بذلك نقل السبب التام المحض. إلا أنه قد عرفت منا عدم إمكان اطلاعهم على السبب التام جدا عادة. فالقسمة المزبورة المشهورة في كلامهم صدرا وذبيلا، ليست على ما ينبغي، ولو كانت هي صحيحة للزم منه أيضا إشكال صغروي في حصول الاتفاق المفيد للمتأخرين القائلين بالكشف، كما اشير إليه. هذا كله في الناحية الاولى.

١ - تقدم في الصفحة ٣٥٨. ٢ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٥٢. (*)

[٣٦٩]

وأما الناحية الثانية فالحق: أن حديث حجية الخبر الواحد، لا يرجع إلى الأدلة اللفظية حتى يتمسك بالعام، ثم يلاحظ المخصص اللبي وغير ذلك، ولا إلى البناء على خروج الإخبار عن حدس، ودخول الإخبار مما يقرب من الحس ولو كان حدسا، بل المناط بناء العرف والعقلاء، وهو دليل لبي لا إطلاق له، ولو شك في مورد فلا شاهد على وجوب الأخذ فيه بدليل لفظي إطلاقا أو عموما، منطوقا أو مفهوما. ومن هنا يظهر إمكان الالتزام بحجية الإخبار عن الحدس المحض، فيما كان بناء القوم على الحدس، كما في مسألة الخرص من غير حاجة إلى النص، وحديث كثرة الخطأ وقتله، ليس من العلل الدائر مدارها الحجية، حتى يلزم الشك في حجية الإخبار عن الحس أحيانا فيما يكثر فيه الخطأ، أو يلزم منه حجية حدس من يقل خطاه في الحدس، بل ذلك من الحكم والعلل العقلانية المنتهية أحيانا إلى

الشك في بناء العقلاء، كما لا يخفى. وأما ذيل آية النبأ، فيأتي تحقيقه من ذي قبل إن شاء الله تعالى، ويظهر أن الآية أجنبية عن مسألتنا (١). ثم إن ناقل الإجماع بناء على ما سلكناه، يكون ناقل الموضوع، وحجية الخبر الواحد في باب الموضوعات عند المحققين، محل المناقشة والإشكال (٢). ولكن الحق عدم قصور في أدلة حجية الخبر الواحد، المنحصرة في بناء العقلاء، وما يرتبط بهم أحيانا، ويؤيد حالهم في هذه السيرة عن إثبات حجته في الموضوعات، ولاسيما في المقام، وعلى هذا يمكن أن يقال: بأن الإجماع بالنقل يثبت مثلا، وإذا ثبت موضوعه يصح أن يقال: " هو حجة ولا ريب فيه " نظرا إلى

١ - يأتي في الصفحة ٤٥٩ وما بعدها. ٢ - يأتي في الصفحة ٥٣٥. (*)

[٣٧٠]

عموم التعليل الوارد في مقبولة عمر بن حنظلة (١). فتحصل لحد الآن: أن حجية الإجماع المحصل والإجماع المنقول، قابلة للتصديق، وإنما الإشكال في صغراهما، وإذا أشكل الأمر في تحصيل الإجماع المحصل، فلا مصداق للإجماع المنقول الذي هو ينفع لدينا. والإشكال في حجية الإجماع المنقول: بأنه من الإخبار عن حدس (٢)، في غير محله، فإن المنقول هو المعنى المحسوس وهو السبب، وأما أنه سبب لأية جهة ؟ فهو مورد الاختلاف، فيذهب كل من المنقول إليه إلى مذهبه في وجه حجته، وإذا ثبت السبب بإخبار العدل الإمامي الفقيه فرضا، يكون حجة، لعموم التعليل، فتأمل. ولو قيل: عموم التعليل ممنوع. قلنا: لو كان ممنوعا فهو في خصوص الرواية المجمع عليها في النقل المتروك العمل، لا الفتوى، وكلامنا في الفتوى المجمع عليها، فإنها لا ريب فيها، ومن الأمور الثلاثة التي بين رشدتها كما يأتي بتفصيل (٣). وغير خفي: أن من هذا التفصيل، يستفاد أيضا حجية الإجماع المحصل تعديا، وأما أن لازمه كون الحجة ذات الإجماع والاتفاق، وهو خلاف مذهب الخاصة. فهو ممنوع أولا: لأن من الممكن أن الشرع اعتبر حجية الإجماع نوعا، لكشفه الغالبية مثلا عن السنة أو رأي المعصوم، كسائر الظنون الخاصة. وثانيا: أن ما اشتهر من عدم حجية الإجماع في ذاته، غير تام على القول:

١ - تقدم في الصفحة ٣٥٦. ٢ - نهاية الأفكار ٣: ٩٧، منتهى الاصول ٢: ٨٨. ٣ - يأتي في الصفحة ٣٨٢ - ٣٨٤. (*)

[٣٧١]

بأنه كاشف عن رأي وفتوى المعصوم، لأن كاشفيته عن الرأي والفتوى تكون مثل كاشفية الظواهر، فكما مر أنها حجة بذاتها (١)، كذلك الإجماع، وقد مر شطر من الكلام حوله في الجهة الخامسة (٢)، فراجع. وتوهم: أن المراد من " المجمع عليه " هي الشهرة لا الإجماع (٣)، في غير محله: فأولا: لإطلاق التعليل. وثانيا: لأن خروج الفرد النادر، لا يضر بالإجماع الكاشف عن السنة والاشتهار، وسيظهر تمام الكلام حول التعليل في البحث الآتي إن شاء الله تعالى (٤). تذييل: في أن الإجماع المنقول من الظنون النوعية الخاصة بالبحث في حجية الإجماع، يدور حول كونه من الظنون الخاصة النوعية، ولو كان المدار في حجته على الحدس، أو الدخول، أو اللطف، للزم

التلازم بين الوثوق والعلم بالحكم والإجماع. وأما لو كان المدار على الكشف، فلا يعتبر حصول الظن الشخصي، لأن بناء العقلاء على الكشف المزبور. وإذا ثبتت حجية نقل الإجماع المحصل المسمى بـ "الإجماع المنقول" تكون حجية ذلك أيضا نوعية، لا شخصية، ولا تدور مدار حصول الوثوق الشخصي. وهكذا إذا قلنا: بأن وجه حجية الإجماع المنقول والمحصل، عموم التعليل. فمن هنا يظهر: أن حجية الإجماع المنقول، ثابتة بالبناء العقلاني أيضا، وذلك

١ - تقدم في الصفحة ٢٩٧. ٢ - تقدم في الصفحة ٣٦٦. ٣ - مصباح الاصول ٢: ١٤١. ٤ - يأتي في الصفحة ٣٨٠ - ٣٨٣. (*)

[٢٧٢]

لوجودها أولا: على حجية نقل ناقله، وثانيا: على حجية السبب، لكونه كاشفا نوعيا عن رأي المعصوم، أو السنة التامة دلالة وسندا وجهة، فافهم واغتنم. فبالجملة تبين: أن دليل حجية الإجماع المنقول - مضافا إلى عموم التعليل - يكون بناء العقلاء القائم على حجية نقل ناقله، ثم بعد ثبوت الإجماع بذلك النقل، ينكشف به الرأي كاشفا عقلاويا نوعيا. وإن شئت قلت: بناء العقلاء أولا على حجية نقل السيد والشيخ (رحمهما الله) ثم بعد ذلك يثبت بها وجود الإجماع المحصل وبنائهم على أن الإجماع المحصل كاشف عن وجود السنة، فتثبت بها السنة، ثم بعد ذلك تكون السنة حجة، لبنائهم على حجية الظواهر، فيكون ما نحن فيه من قبيل قيام الحجة على الحجة القائمة على وجود الحجة. تنبيه: في حجية الإجماع المقيد بالسبب لو بنينا على أن الإجماع المستند إليه في كتب الأصحاب، عبارة عن الاتفاق المقرون والمقيد بالسبب، فهو أيضا لا يضر، لأن الأثر المترتب على نقل السبب، لا يتضرر ولا ينتفي بانتفاء عدم ترتب الأثر المخصوص به، وهو السبب، فمن كان يرى أن الاتفاق يكشف عن الرأي والفتوى أو السنة، يتمكن من ذلك، لأجل ثبوت الاتفاق بنقل مثل السيد والشيخ (رحمهما الله) فلا تغفل. وهم ودفع: لو كانت الصحيحة مورد الاستناد، للزم كون الإجماع المتأخر معارضا لإجماع القدماء. ويندفع: بأن الظاهر من مورد التعليل، هو أن الإجماع ليس حجة بذاته على

[٢٧٣]

الحكم الشرعي، بل الإجماع إما مرجح الحجة على الحجة، أو مميز الحجة عن اللاحجة، فلا بد هناك من وجود حجة وأفعية وراءه، وهذا أمر ممكن بالنسبة إلى إجماع القدماء، دون المتأخرين. وبالجملة: عدم حجية الإجماع ذاتا إجماعيا، وحجية الإجماع في الجملة أيضا إجماعية، ولكنه إجماع مدركي معلل بما في المقبولة، ولو كانت هي مورد الاستناد لحجية الاجماع، فالبحث عن الجهات - كالدخول، واللفظ، وغيره - أيضا لغو، ولو كان واحد منها صحيحا إجمالا لكفى، كما لا يخفى.

[٢٧٥]

المبحث الرابع في الشهرة

[٢٧٧]

تمهيد في أقسام الشهرة وهل الشهرة خارجة عن الأصل المحرر (١) كما قيل (٢)، أم لا، كما هو المعروف عند الأكثر (٣) ؟ قولان. وقبل الخوض فيها، نشير إلى أن من الشهرة ما يكون شهرة روائية، وهي - حسب ما اشتهر - من المرجحات في مورد تعارض الخبرين، والبحث حولها موكول إلى مبحث التعادل والتراجيح. ومن الشهرة ما تسمى بـ " الشهرة العملية " وسنذكر بعض البحث حولها في ذيل المسألة إن شاء الله تعالى (٤). ومن الشهرة ما تسمى بـ " الشهرة الفتوائية " وهو كون الحكم المفتى به مشهوراً بين أرباب الفتوى، ولا يكون اتفاقياً. وهذه الشهرة تارة: تكون من السلف إلى الخلف، ويكون المخالف شاذاً قديماً وحديثاً.

١ - تقدم في الصفحة ٢٧٥. ٢ - ذكرى الشيعة: ٥ / السطر ٢. ٣ - فرائد الاصول ١: ١٠٥ - ١٠٧، كفاية الاصول: ٣٦٦، فرائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ١٥٢، نهاية الأفكار ٣: ١٠١، مصباح الاصول ٢: ١٤٢ - ١٤٦. ٤ - يأتي في الصفحة ٢٨٨ (*).

[٢٧٨]

واخرى: تكون المسألة مشهورة بين القدماء إلى عصر ابن إدريس مثلاً، ثم بعد ذلك اشتهر خلافها بين المتوسطين إلى العصور المتأخرة، وهذه هي المقصودة بالبحث هنا، فهل هذه الشهرة مطلقاً حجة (١)، أم مطلقاً ليست بحجة (٢)، أم الشهرة بين القدماء حجة دون المتأخرين (٣) ؟ وجوه واحتمالات. أدلة حجية الشهرة والوجوه التي يتمسك بها لحجيتها في الجملة أو مطلقاً كثيرة، نذكرها على إجمالها: الوجه الأول: إذا كان الحكم مشهوراً بين القدماء، وكان المخالف أحدهم، أو اثنين منهم، فتارة: تكون في المسألة رواية أو روايات دالة على خلافه، وتارة: ليس فيها شيء: فإن كان فيها شيء يحتمل كون المخالف النادر، متكناً ومتكلاً عليه في الإفتاء، فبحكم العقلاء يستكشف هنا وجود شيء عندهم، كما في مورد الإجماع، لأن الخروج المزبور من بينهم، لا ينافي الكاشفية المذكورة، كخروج الإخبارات الكثيرة عن قاعدة أصالة عدم الخطأ والكذب في باب حجية خبر الثقة الكاشف عن السنة، بل الأمر هنا أوضح وأصوب. وهكذا إذا كان يحتمل استناد ذلك الشاذ الخارج عن مسلكهم إلى القاعدة، لوجودها في مورد المسألة المشهورة.

١ - ذكرى الشيعة: ٥ / السطر ٢. ٢ - فرائد الاصول ١: ١٠٥ - ١٠٧، كفاية الاصول: ٣٦٦، فرائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ١٥٢ - ١٥٦، نهاية الأفكار ٣: ١٠١. ٣ - نهاية الاصول: ٥٤٢ - ٥٤٤، تهذيب الاصول ٢: ١٠٠ - ١٠١. (*)

[٢٧٩]

وأما إذا لم يكن في البين شيء من الخبر أو القاعدة، فربما يورث الخروج المذكور ضرراً، ولاسيما إذا كان الخارج، أمثال الصدوقين المطلعين على الأقوال والآراء، والمحتاطين جداً في الإفتاء، فإن احتمال كون مستند من هو الخارج المخالف للشهرة، رواية غير موجودة فيما بين أيدينا ممكن، ولكنه في حق أمثال ابن أبي عقيل،

وابن جنيد، دون أمثال الصدوق. فبالجملة: يشكل الاتكاء على الكشف المزبور عند مخالفة أمثاله، دون غيرهم، حتى مثل المفيد المحتمل في حقه الاجتهاد، أو الشيخ في واحد من كتبه. فما ذهب إليه جمهور المتأخرين (١) من الاستدلال بالوجوه الآتية (٢)، لا يخلو من تأسف، كما أن ما أفاده الوالد المحقق - مد ظله -: من إطلاق كفاية الشهرة القديمة (٣)، غير موافق للتحصيل. وبالجملة تحصل: أن الشاذ النادر قبال الشهرة القديمة، لا يضر بشئ من الكشف، فيكون الإجماع والشهرة حجة من جهة واحدة، حسب النظر العرفي والبناءات العقلانية. إن قلت: لو كان في البين روايات صحيحة، يجب الأخذ بها ولو كانت الشهرة على خلافها، فالشهرة الفتوائية تفيد إذا لم تكن روايات صحيحة على خلافها. قلت: سيمر عليك في ذيل البحث، أن الشهرة العملية كما تكون جابرة، تكون الشهرة الفتوائية كاسرة (٤)، وفي صورة وجود الأخبار الصحيحة تتقوى الشهرة،

١ - فرائد الاصول ١: ١٠٥ - ١٠٦، كفاية الاصول: ٣٣٦، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٥٤ - ١٥٦، ٢ - يأتي في الصفحة ٣٨٢ - ٣٨٦، ٢ - تهذيب الاصول ٢: ١٠١ - ١٠٢، ٤ - لاحظ ما يأتي في الصفحة ٣٩٥، (*).

[٢٨٠]

وتكون كاشفيتها أقوى، لامتناع ذهاب أصحابنا الأقدمين إلى خلافها إلا لما كان عندهم، بحيث لو وصل إلينا لاتخذنا سبيلهم، وعملنا به، كما مر في تقريب حجية الإجماع (١)، فكلما ازدادت الأخبار قوة، ازدادت الشهرة المخالفة لها قوة، وتزداد تلك الأخبار ضعفا وفتورا. ثم إن من المحتمل قويا أن يكون المراد من " الإجماع " - كما مر في الجهة الاولى من الجهات الخمس في المسألة السابقة (٢) - هي الشهرة، ولا يكون المخالف الشاذ مضرا بصدق الإجماع، ولا مصطلح جديد له عندنا، ولا عند الآخرين، ولذلك ترى في الروايات إطلاق " الإجماع " على ما هو المشهور (٣)، وذلك ليس إلا لعدم تضرر الإجماع بالشاذ النادر، وليس المفهوم اللغوي غير ما هو المقصود في كتب القوم، ولذلك فسروه بالاتفاق (٤)، مع أنه قلما يوجد الاتفاق التام الكذائي. فما في كتب المتأخرين: من البحث عن الإجماع تارة، وعن الشهرة اخرى (٥)، غير موافق للتحصيل، فإن الشهرة والاشتهار إذا كانت كثيرة، توجب موضوع قاعدة اللطف، والقول بالدخول، وغير ذلك. بل قد عرفت منا: أن الإجماع مما لا تكاد تحصل صغراه (٦)، فيكون ما هو الحاصل هي الشهرة، فالمراد من الإجماعات في كثير من الفروع، ليس إلا الاشتهار

١ - تقدم في الصفحة ٣٦٠، ٢ - تقدم في الصفحة ٣٥٥، ٣ - وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦ و ١١٢ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١ و ١٩، ٤ - القاموس المحيط ٣: ١٥، أقرب الموارد ١: ١٣٧، ٥ - فرائد الاصول ١: ١٠٥، كفاية الاصول: ٣٣٦، نهاية الأفكار ٣: ٩٩ - ١٠١، تهذيب الاصول ٢: ٦٠١٠٠ - تقدم في الصفحة ٣٦٣، (*).

[٢٨١]

والاتفاق الحجة عند ناقله، ولو كانوا مختلفين في وجه حجيته. وعلى هذا، لا فرق عندنا بين قول الناقلين: " قد اشتهر وجوب كذا بين أصحابنا " وبين قولهم: " يجب كذا إجماعا " أو " على المشهور " لأن بذلك ينقل لنا وجود الشهرة، فلو كان في نقله الكفاية، لكان الكشف العقلاني عن وجود السنة أو اشتهار الحكم متعيينا. إن قلت: في

الأخبار ورد فرض المشهورين (١)، فيعلم منه أن الشهرة غير المجمع عليه (٢). قلت: كما ورد فرض المشهورين، ورد فرض الشهرة المقابلة بالشاذ النادر، وانطبق عليه الإجماع، فعليه تبين أن الشهرة الناقصة لا تفيد شيئاً، بخلاف الشهرة الكاملة، وأن الشهرة الكاملة هي الإجماع الذي هو بين رشده، والشهرة الناقصة ليست بينة الرشيد. وإن شئت قلت: لا نبالي من الالتزام بأن مفهوم " الشهرة " أعم، فيكون أحد مصاديق الشهرة إجماعاً، وسيظهر ما في الخبر إن شاء الله تعالى. ومن هنا يظهر: أن ما مر من المناقشة في صغريات الإجماع (٣)، لا تتوجه إلى صغرى الشهرة، لإمكان الاطلاع على الشهرة بين القدماء. وأيضاً يظهر: أن ما هو الخارج عن أصل تحريم الاتباع للظنون، أمر واحد

١ - زرارة بن أعين قال: سألت الباقر (عليه السلام) فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما أخذ؟ فقال: " يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر "، فقلت: يا سيدي انهما معا مشهوران مروياناً مأثوران عنكم؟ فقال (عليه السلام): " خذ بقول أعدلهم عندك وأوثقهما في نفسك ". عوالي اللآلي ٤: ١٣٣ / ٢٢٩ - ٢ - الفصول الغريبة: ٢٥٢ / السطر ٢٢ - ٢٤ - ٣ - تقدم في الصفحة ٣٦٢ - ٣٦٣ (*).

[٢٨٢]

وهي الشهرة، وأما الإجماع الذي هو عبارة عن الشهرة مع عدم وجود المخالف الشاذ، فليس موضوعاً لشيء، لأن المخالف الشاذ كالحجر جنب الإنسان. ويظهر أيضاً أن المسائل الإجماعية عند القدماء، هي المسائل المشهورة، لعدم إمكان نيلهم الاتفاق، فالإجماع المصطلح عليه ليس إلا الشهرة أيضاً. الوجه الثاني: مقتضى عموم التعليل في مقبولة عمر بن حنظلة (١) حجيتها، بتقريب أن الشهرة فيها أولاً: ليست شهرة روائية محضة، بل هي الشهرة الفتوائية الموافقة للرواية، لأنها بينة الرشيد. وثانياً: لو كانت هي الروائية، ولكن التعليل عام وموضوع للتعبد، وتكون الشهرة الفتوائية التي تقابلها الفتوى الشاذة، أحد مصاديقها. وتوهم: أن ذيل الرواية دليل على أن الشهرة في الصدر روائية، كما في كلام العلامة الأراكي (٢)، غير مضر، لأن للشهرة مصاديق كاملة وناقصة، فإذا كان في الرواية شهرة مفروضة على وجه يكون مقابلها الشاذ وهي الكاملة، فيكون الفرض الآخر - وهو كون الخبرين مشهورين - شهرة ناقصة، فتلك الشهرة هي الشهرة الكاملة، دونها بالضرورة، وعندئذ تكون المقبولة دليلاً على حجيتها. وأما توهم: أن التعليل غير قابل للاستدلال، لأن المراد من " المجمع عليه " معناه اللغوي، لامتناع كون الشهرة إجماعاً، فغير تام، لما عرفت في أصل البحث

١ - ينظر إلى ما كان من رواياتهما عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمتنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لأرب فيه. الفقيه ٢: ٥، تهذيب الأحكام ٦: ٢٠١، وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١. ٢ - مقالات الاصول ٢: ٢٧، نهاية الأفكار ٣: ١٠٠ (*).

[٢٨٣]

أنفاً، فإن الإجماع ليس إلا الاتفاق على وجه لا يتضرر بمخالفة الواحد والاثنين، فإنهما من الشاذ النادر المتروك. فعلى هذا يتبين أيضاً: أن الشهرة التي بين رشدها حجة، والمخالف الشاذ لا يضر شيئاً،

ومقتضى الإطلاق عدم تضرر الشهرة بمخالفة أمثال الصدوق وغيره. وبالجملة: ولو كانت الكاشفية عرفاً وعند العقلاء، غير ممكنة في صورة مخالفة النادر الذي هو مثل الكليني مثلاً، أو الصدوق وأبيه معاً، ولكن للشرع التعبد بالحجية قانوناً لمصالح، كما في باب سائر الأمارات، لو كان لدليلها الإطلاق القابل للتصديق. ثم لنا دعوى: أن الشهرة في الرواية ولو كانت روائية، ولكن عموم التعليل، ومقتضى تطبيق "المجمع عليه" على تلك الشهرة، دليل على أن كل ما كان شهرة - بحيث يكون مقابلها الشاذ النادر، وهو "الإجماع" في تعبير آخر - يكون حجة، فتكون الشهرة الفتوائية منها. وأما توهم: أن لازم ذلك هي حجية الشهرة في ذاتها بملاك على خلاف ملاك الإجماع، فإن الإجماع حجة عندنا لاحتوائه على السنة، أو رأي المعصوم (١). فيندفع: بأن الظاهر البدوي ولو كان كذلك، وتصير النتيجة تعارض الشهرة والإجماع في عصر الأقدمين، مع الإجماع والشهرة في العصر المتأخر، ولكن النظر الدقيق يعطي أن مصب هذا التعليل في مورد تكون الشهرة - سواء كانت روائية أو فتوائية - والإجماع، كاشفين عن أمر مفروغ منه صادر عنهم (عليهم السلام) لقول عمر بن حنظلة: "وكلاهما اختلفا في حديثكم...". الحديث، فإن المعلوم منه هو الإرجاع إلى الشهرة لأنها الطريق، وهكذا الإجماع، فما هو من الإجماع القابل لأن يكون

١ - تهذيب الاصول ٢: ١٠٢. (*)

[٢٨٤]

طريقاً، يكون حجة، وهكذا الشهرة، وعندئذ ينحصر بالشهرة القديمة، ولا يشمل الشهرة الحادثة بين المتأخرين، فلا تخلط. ومما ذكرنا يظهر: أن عدم استدلال مثل صاحب "الدرر" (رحمه الله) بالتعليل (١)، ومناقشة غيره فيه (٢)، كله غير مطابق للنحصيل، كما ظهر أن ما أفاده الوالد - مد ظله - (٣) غير واف بالمطلوب. الوجه الثالث: مرفوعة زرارة، فإن إطلاق جملة: "يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر" (٤) يشمل الشهرة الفتوائية. وتوهم: أن الموصول ناظر إلى الخبر (٥)، ناشئ من خلطهم بين مفاد "الذي" ومفاد "ما" فإن مفاد "الذي" إشارة إلى العنوان، وأما مفاد "ما" فهو كناية ونكرة، وليس فيه إشعار بأمر مذكور خارجاً، أو معهود ذهنياً. ويترتب عليه بعض المسائل في حديث الرفع. هذا مع أن الاستفادة منه أن ما هو السبب الوحيد للأخذ بالخبر المشهور، هي شهرته، لا نفس الخبر، وإلا يلزم الأخذ بالخبر الشاذ، فيعلم منه إلغاء خصوصية الخبر. وغير خفي: أن الشهرة في هذه الرواية أيضاً روائية فتوائية، أي هي الشهرة العملية، كما هي كذلك في مقبولة عمر بن حنظلة، ولولا المناقشة في سندها لكانت دلالتها وافية.

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٧٩. ٢ - مصباح الاصول ٢: ١٤٢ - ١٤٤. ٣ - أنوار الهداية ١: ٢٦٢ - ٢٦٤، تهذيب الاصول ٢: ١٠١ - ١٠٢. ٤ - عوالي اللآلي ٤: ١٣٣ / ٢٢٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣ كتاب القضاء، الباب ٩، الحديث ٥. ٥ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٧٩. (*)

[٢٨٥]

اللهم إلا أن يقال: يحتمل دخالة الخبر في كون الشهرة المنضمة إليه، موجبة للأخذ به، ولا يجوز إلغاء الخبر، والأخذ بالشهرة ولو كانت

في الفتوى، كما لا يخفى. الوجه الرابع: أن مقتضى حجية خبر الواحد حسب الأدلة الشرعية، حجية الشهرة، للأولية، أو لمفهوم الموافقة، أو لأجل إلغاء الخصوصية، ضرورة أن الظن الحاصل منه، أضعف من الظن الحاصل منها. وفيه ما لا يخفى، فإن المقصود إثبات حجية الشهرة على أن تكون من الظنون الخاصة النوعية، ولا تكون الحجية مدار الظن الشخصي، وعندئذ لنا أن نقول لتقريب ذلك: بأن إخبار زارة بلا واسطة، أو إخبار الشيخ (قدس سرهما) مع الوسائط، يكون كاشفا نوعيا عن الصدور، بحكم الأدلة المشار إليها، ويجب الأخذ بهما، فهل حينئذ يمكن أن يكون إخبار الجل والشهرة بوجود السنة أو بوجود رأي المعصوم، غير حجة، وغير كاشف نوعا عن وجودها؟ ! ضرورة أن إفتاءهم لا بد وأن يكون لاستنادهم إلى أمر موجود عندهم، وبعد فرض كون مورد الفتوى خلاف القواعد، يتبين وجود دليل عندهم، ويكون الإفتاء بحكم الإخبار، لأن الإفتاء ليس إلا إعلام أن الحكم كذا في الإسلام، فإذا ثبت وجود السنة أو الرأي، تتم الجهات الآخر التي هي مورد الإشكال، بما عرفت في كشف الإجماع (١) بما لا مزيد عليه. فالتمسك بأدلة حجية خبر الواحد، لإثبات حجية الشهرة بما هي هي غلط، لأن المقصود من حجية الشهرة، حجيتها على وجه الطريقة، وإذا كان هذا مورد النظر، فلا بد من اعتبار الطريقة أولا في الشهرة، ثم تتميم الطريقة، واستفادة إمضاء هذا الطريق شرعا من أخبار حجية الخبر الواحد، وبعد ذلك يتم المطلوب. وإن شئت قلت: لو أفتى الشيخ، ثم استدل بالسنة الموجودة عنده، كما هو

١ - تقدم في الصفحة ٣٦٦. (*)

[٢٨٦]

كذلك في فروع " الخلاف " فإنه إخبار بالسنة، فيثبت وجودها عنده، ولو كانت الجهات الآخر تامة، تثبت حجية تلك السنة لنا، وحيث إن تلك الجهات بإخباره وإفتائه لا تتم إلا إذا ذهب الجل على وفقه، فإنه عندئذ يحرز وجود السنة الصحيحة السند، التامة الدلالة والجهة. وهذا التقريب يرجع إلى التقريب الأول، وإنما الاختلاف فيما به تتم الحجية، ويكشف إمضاءها، ففي الوجه الأول كان التمسك ببناء العقلاء، وهنا بأخبار حجية الخبر الواحد، لا من باب الأولية، بل من باب أن الشهرة الفتوائية، تتضمن الإخبار الحسي عن وجود السنة. وإذا لم يكن لأدلة حجية خبر الواحد، قدم جديد وراء بناء العقلاء، يكون هذا الوجه عين الوجه الأول، فتأمل. ومن هنا يظهر: أن ذيل آية النبأ (١) أيضا، إمضاء لما هو الطريق العقلاني، ولو كان المقصود إثبات حجية الشهرة لمجرد أن اتباعها ليس من السفاهة، كان ما أفادوه - ردا عليها (٢) - في محله، ولكن النظر هنا إلى أن الاتباع للطريق العقلاني، ليس من السفاهة، والشهرة من الطرق العقلانية على وجود السنة، وإذا ثبتت السنة وجودا، تثبت سائر الجهات بعين ما مر في الإجماع المحصل والمنقول (٣). تذييب: حول حجية الشهرة لاستلزامها للوثوق ربما يمكن أن يقال: بأن حجية الشهرة على أنها من الظنون الخاصة ممنوعة،

١ - الحجرات (٤٩): ٢٠٦ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٥٥، نهاية الأفكار ٣: ١٠٠، مصباح الاصول ٢: ١٤٥ - ١٤٦. ٣ - لاحظ ما تقدم في الصفحة ٣٧٢. (*)

ولكنها حجة، لكونها مستلزمة للوثوق، ويكون الحكم القائم عليه الشهرة من الامور المستبانة، ومقتضى ذيل رواية مسعدة بن صدقة (١) إما حجيتها على الوجه السابق، لكونها من أخبار حجية الخبر الواحد في تقريب، أو حجيتها لأن الفتوى المزبورة من الامور الواضحة، ويحصل منها الوثوق والاطمئنان. نعم، في صورة عدم حصول شئ لا حجية لها، إلا أنه شاذ وقليل الاتفاق. أقول: إن اريد منه الاستدلال لحجية الشهرة على التقريب الذي أبدعناه آنفاً، كان له وجه. وإن اريد منها أن الوثوق حجة إذا حصل من الشهرة، وليس مثل الوثوق الحاصل من الجفر والرمل وأمثالهما. ففيه: أن إثبات حجية الوثوق والاطمئنان ببناء العقلاء ممكن، وأما في الموارد الخاصة فهو لدليل خاص، كما اشير إليه (٢)، ولا حاجة إلى هذه الرواية مع ما في سندها فراجع. هذا والإشكال في حجية مطلق الوثوق إلا ما خرج بالدليل: من جهة عدم ظهور بناء من العقلاء عليه (٣)، قوي جداً، فلو لم تثبت حجية الشهرة نوعاً، فحجية الوثوق الحاصل منها قابلة للمناقشة. اللهم إلا أن يقال: بأن المستفاد من مجموع الوجوه المشار إليها، حجيتها في صورة حصول الوثوق والاطمئنان. فبالجملة: إحراز بناء العقلاء على حجية مطلق الوثوق، غير ممكن، واستكشاف حجية مطلق الوثوق بالرواية، أكثر إشكالا، واستكشاف حجية الوثوق

١ - وسائل الشريعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤. ٢ - تقدم في الصفحة ٢٩٨. ٣ - نهاية الأفكار ٣: ١٠٠. (*)

الحاصل من الشهرة ممكن، إلا أنه يلزم حجية الشهرة على الإطلاق، كما عرفت. تذييل: حول الشهرة العملية قد ذكرنا: أن من الشهرة ما تسمى " بالشهرة العملية " (١) والمراد منها ما تكون من الشهرة الفتوائية المستندة إلى الرواية غير المسندة. وقد اختار سيدنا الاستاذ البروجردي (قدس سره) أن من تلك الشهرة، صورة توافق الفتوى المشهورة مع الرواية الموجودة ولو لم تكن مستندة إليها، فإنها أيضاً من الشهرة العملية (٢). وغير خفي: أن الشهرة العملية هي الشهرة الفتوائية، مع كونها مستندة إلى ما هو سندها، ولا يحتمل في حقهم استنادهم إلى أمر آخر، كاشتهار الحكم بين مشايخهم، ووصوله إليهم، فعلى هذا يقع البحث في أن تلك الشهرة، توجب انجبار السند، وجبر ضعف الخبر المشهور أحياناً في سنده، أم لا؟ ثم تارة: لا يكون في قبالة الشهرة المذكورة أخبار صحيحة أخرى. وإخرى: توجد الصحاح. فهل في صورة قيام الشهرة العملية الجابرة لضعف الرواية المستند إليها، يلزم كسر سند تلك الأخبار، ووهن حجية تلك الصحاح حتى تكون الشهرة العملية جابرة لتلك الرواية، وكاسرة للأخبار المقابلة، أم لا، فتكون الشهرة العملية جابرة فقط، وليست كاسرة؟ ثم إنه هل تثبت الملازمة بين كون الشهرة العملية كاسرة، وبين كاسرية الشهرة الفتوائية، أم لا، فيمكن التفكير بأن لا تكون الشهرة العملية كاسرة، دون العكس؟ وأما لو كانت الشهرة العملية كاسرة، فالفتوائية أولى بها.

١ - تقدم في الصفحة ٣٧٧. ٢ - نهاية الاصول: ٥٤٢ - ٥٥٤. (*)

إذا تبينت جهات البحث الكبرى، نقول قبل الخوض فيها: إنه ربما يقال: إن حجية الشهرة الفتوائية، تستلزم كاسرية الشهرة وجابريتها، وبعد الفراغ من حجيتها، لا وجه للبحث عن الجابرية والكاسرية في المقام، كما إذا قلنا بعدم حجية الشهرة الفتوائية، فلا معنى لاحتمال كونها جابرة أو كاسرة. أقول: أما الدعوى الأولى: وهي أن مقتضى حجية الشهرة الفتوائية، جابرية الشهرة العملية، فهي ممنوعة، ضرورة أن الشهرة الفتوائية، تكشف أحيانا عن اشتهاار الحكم، فلا سند هناك حتى يحتاج إلى الجبر، بخلاف الشهرة العملية، فالملازمة قابلة للمنع. وأما الدعوى الثانية: فهي أيضا قابلة للمنع، لأن لمنع كاشفية الشهرة عن اشتهاار الحكم، وحها كما مر (١)، لأن الحكم المفتى به عند المشهور، ليس مما يصح اشتهااره بين الأصحاب الأولين، وأما الشهرة الفتوائية العملية، فتوجب الوثوق بأن القدماء مع كثرتهم، لا يمكن الالتزام بخطئهم في السند، بعد بنائهم على العمل بالأسانيد المعتمدة، فمع اختلاف مشاربهم فيه إذا كانوا عاملين بسند، يحصل الوثوق به عند العقلاء، فيكون جابرا، من غير أن تكون حجة إذا كانت فتوائية، فالملازمة ممنوعة من الطرفين. بقي الكلام فيما هو المهم بالبحث في ضمن مسائل:

١ - تقدم في الصفحة ٣٧٨ - ٣٧٩. (*)

[٣٩٠]

المسألة الأولى في جبر الشهرة العملية للسند الشهرة العملية هل توجب انجبار ضعف السند، سواء كان الخبر مسندا وضعيفا، أو مرسلًا، أم لا؟ الأقوى نعم، فإن العارف بديدن القدماء، والعالم الفاحص عن تأريخ بناءاتهم، وعن سيرتهم في الأخبار والأحكام، يحصل له بعد ذهاب الشهرة - التي فيها أمثال الصدوق، والمفيد، والمرضى، والشيخ (رحمهم الله) - الوثوق الشخصي، بل العقلاء يطمئنون بها كسائر الحجج العقلانية النوعية. ومجرد إمكان اتكالهم على القرائن الخاصة التي لو وصلت إلينا لما أفادت شيئا، غير كاف، ولو كان كافيا لكان الإجماع الكاشف عن السنة مثلها بالضرورة. ودعوى احتمال ٠ كون مستندهم خيرا آخر غير ما هو المستند إليه ظاهرا، كالدعوى السابقة في نظر المراجعين. نعم، ربما يشكل فيما إذا كان الخبر بحسب الدلالة، مختلفا مع ما هم عليه من الفتوى، فلو كان يصح دعوى وجود القرائن على صحة السند، بحيث لو كانت تصل إلينا لهي أيضا قائمة على صحته عندنا، لكانت تصح دعوى القرائن على الدلالة، فيلزم منه جابرية الشهرة للسند والدلالة، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، فإذا لم تكن جابرية الدلالة مرضية، فجابرية السند مثلها. وبعبارة أخرى: تلك القرائن لا تخرج عن إحدى الدلالات، فلو صح الاتكال على فهمهم من تلك الدلالات لتصحيح السند، لجاز الاتكال على فهمهم في ناحية

[٣٩١]

الدلالة لمتن الخبر الموجود، فتكون الشهرة العملية في الحقيقة، راجعة إلى الشهرة الفتوائية، لعدم جواز التخلف عن متن الخبر ولو كانت على خلاف الظاهر فتواهم. وبالجملة: مقتضى جابرية الشهرة العملية للسند، جابريتها للدلالة، ولجهة الصدور، فيكون الخبر المستند إليه وجوده كالعدم. إلا فيما إذا كان فهم المشهور مطابقا عندنا لظهوره، فإن عند ذلك يصح الاعتماد عليه فيما يزيد على فتواهم، فيصح الإفتاء على طبق إطلاقه وعمومه في الفروع

المستحدثة، بشرط عدم إحراز إعراضهم عن الإطلاق والعموم، كما يأتي في البحث الآتي والمسألة الثانية إن شاء الله تعالى (١). أقول أولاً: إنه إما مجرد فرض، أو قليل اتفاقه، ولا يجوز إنكار حجية الشهرة لأجل الفرض المزبور. وثانياً: لا بأس بالالتزام بوجود القرائن المنفصلة الواصلة إليهم، وغير الواصلة إلينا، فتكون الدلالة الظاهرة التي هي على خلاف فهم المشهور، غير حجة. وهذا نظير الأمر بالتسبيح صباحاً ومساءً في الكتاب (٢) والسنة (٣) مراراً وتكراراً، مع نصوية الأخبار في أنه فرض، وفي وجوب قضائه، ومع ذلك ذهب الأصحاب إلى خلافه (٤)، وليس ذلك إلا لتلك القرائن. وثالثاً: ربما يكون الإجماع قائماً على الفتوى العملية، مستندين إلى السنة الظاهرة في خلاف ما أفتوا به مثلاً، ولا يمكن الالتزام بعدم حجيتها. وتوهم: أن الإجماع المذكور يكون مدركياً، فلا يكون حجة، تتم بالنسبة

١ - يأتي في الصفحة ٣٩٥. ٢ - الأنعام (٦): ٥٢، الأعراف (٧): ٢٠٥، طه (٣٠): ١٢٠، الأحزاب (٣٣): ٤٢. ٣ - وسائل الشيعة ٧: ٢٢٦ كتاب الصلاة، أبواب الذكر، الباب ٤٩، الحديث ٤. ٤ - العروة الوثقى ١: ٥٤٧ - ٥٥٠، تحرير الوسيلة ١: ١٦٦ - ١٦٧. (*)

[٢٩٢]

إلى الدلالة، لا السند، فتدبر. والذي هو الحق: أن الرواية المستند إليها، إن كانت ظاهرة على خلاف الشهرة العملية، فيعلم من وجود الشهرة قيام القرائن الظاهرة، وإلا لما كان وجه لفهم الجدل ما هو خلاف الظاهر بعد بنائهم على الاجتهاد، وعدم اعتماد المتأخر على المتقدم في الرأي والإفتاء، ولذلك اختلفت فتاوى الأساتذة والتلاميذ كثيراً. وأما لو كانت غير ظاهرة، بل كانت قابلة لفهم جل منها شيئاً، والآخرين منها شيئاً آخر، فالسند منجبر دون الدلالة، وذلك لأن انجبار السند مستند إلى القرائن الواضحة، وأما الاتفاق على الدلالة فهو مستند إلى فهمهم من الكلام. وتوهم: أن انجبار السند بلا وجه، بعد إمكان اختلاف أفهامهم في فهم المتن والحديث، غير مضر، لأن مجرد الإمكان غير كاف. وما قيل: " قد اتفق في الفقه، اختلاف فهم المشهور والمتأخرين في مسألة " أخبار ماء البئر " فهو لأجل الاجتهادات المخصوص بها المتأخرون، مع كثرة الأخبار في المسألة (١) التي ربما لا يصل إليها القدماء، لعدم وجود الوسائل الكافية عندهم. هذا مع أن مجرد المورد الواحد أو الموردين، لا يضر بما ذكرناه حسب الطبع، ولذلك نجد البناءات العقلانية على الاتكال على فهم المشهور، ويعدون المتردد في الأمر والشك في صحة الاستناد، خارجاً عن المتعارف. وغير خفي: أن كثيراً مما ينسب إلى الشهرة القديمة، ثم يخالفها المتأخرون، ليست منها بعد المراجعة، ولا يمكن تحصيلها. والاشتهار في الفتوى في الفروع المستحدثة في كلمات أمثال الشيخ، ومن يقرب من عصره، أو يتقدم عليه أحياناً، لا يكفي، لأنه معلوم وجه استنباطه.

١ - وسائل الشيعة ١: ١٧٠ - ٢٠٠ كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ١٤ - ٢٤. (*)

[٢٩٣]

وأما أمثال الفتاوى الموجودة في " المقنع " و " المقنعة " و " النهاية " المعدة للاصول المتلقاة، وضبط الشهورات، وما هو المستفاد من الروايات الواضحة الدلالات غير الواصلة إلينا، فهي الشهرة التي إذا

كانت عملية تكون جابرة، وهذه الشهرة العملية المستندة في كلماتهم قليلة الوجود أيضا، واتكال بعضهم في بعض الكتب، لا يشهد على أن مستند الكل يكون الخبر، ولا سيما بعد كون الحكم مطابقا لإحدى القواعد. فرع: في كفاية احتمال الاستناد للخبر ذهب السيد الأستاذ البروجردي (قدس سره) إلى أن الاستناد، لا يكون شرطا على وجه التنصيص، بل يكفي كون الخبر مستندا إليه وإن لم يصرحوا به، فلو كان خبر في الكتب الموجودة عندهم، مطابقا بحسب المضمون للفتوى، تكون الشهرة جابرة للخبر، لوضوح أن المستند هو ذلك الخبر وتلك الرواية (١). وربما يقال: بأن التوافق أعم (٢). والحق: أن التوافق وإن كان أعم، إلا أنه بعد الاتفاق يحصل الوثوق بالصدر، ويصح الاتكال عليه فيما يدل عليه زائدا على مصب الفتوى. وإن شئت قلت: من الشهرة الفتوائية تثبت متانة المتن، ومعنى ذلك هو الوثوق بالصدر نوعا وإن لم يحصل لأحد شخصا. ولا مشاحة في عد ذلك من الشهرة العملية لاستكشاف الاستناد، كما هو الأظهر، أو أن الشهرة تكون فتوائية، والتوافق في المضمون يورث الوثوق بالصدر، ويكون جابرا للضعف. ومن الممكن استفادة حجية السنة المستند إليها من عموم التعليل في مقبولة

١ - نهاية الاصول ٢: ٥٤٣، ٢ - مصباح الاصول ٢: ٢٠٢. (*)

[٢٩٤]

عمر بن حنظلة، وقد عرفت أن الشهرة فيها هي الشهرة العملية، لا الروائية، ولا الفتوائية (١). وغير خفي: أنه كلما كان الخبر المستند إليه أضعف، يكون أقوى، وكلما ازداد ضعفه ازدادت قوته، عكس ما مر (٢)، وسيمر عليك إن شاء الله تعالى.

١ - تقدم في الصفحة ٢٨٢، ٢ - تقدم في الصفحة ٢٨٠. (*)

[٢٩٥]

المسألة الثانية في كسر الشهرة العملية للروايات الصحيحة المخالفة إذا كانت تقابل الشهرة العملية روايات صحيحة، فهل تكون كاسرة بالنسبة إليها، وموجبة لسقوطها عن الحجية، ولورود الوهن عليها، أم لا؟ وجهان. ولا يخفى: أنه لا تلازم بين الجابرية والكاسرية، لإمكان عدم كونها جابرة، للاحتتمالات التي مرت (١)، ولكنها كاسرة، لكونها موجبة للشك في الحجية، ولا إطلاق لأدلة حجية خبر الواحد على وجه يشمل مثل ما نحن فيه، بعد قصور بناء العقلاء جدا. نعم، إذا كانت جابرة تكون طبعا كاسرة، بعد كون الأخبار موجودة عندهم، ومذكورة في كتبهم. وبالجمل: إعراض الأصحاب عملا عنها، موجب لوهنتها بلا إشكال. ولو قيل: يحتمل استنادهم إلى الخبر من باب الترجيح بعد المعارضة (٢)، فتكون المسألة من صغريات إعمال الاجتهاد، فلا يثبت الوهن بالنسبة إليها. وبعبارة أخرى: تارة يصرحون بعدم صحة تلك الأخبار، وأخرى: يسكتون عنها، ولا يعتنون بمضمونها، كما هو المفروض، فإذا كان الأمر كما أشير إليه، فلا يثبت الوهن في السند، وعندئذ لنا ترجيح الطائفة الموجودة الصحيحة على الرواية المعمول بها المنجبر سندها بعملهم.

[٢٩٦]

وبالجملة: إن قلنا بجارية الشهرة العملية، تلزم المعارضة بين السنة المستند إليها، وبين الصحاح غير المفتى بها. وإن لم نقل بالجارية، فرما يتعين الأخذ بالصحاح الموجودة، لاحتمال كونهم من باب الترجيح أخذوا بما أفتوا به. ويحتمل سقوط حجيتها، لقصور بناء العقلاء في هذه الصورة، لصلاحية الشهرة العملية للقربنية على شئ فيها. قلنا: احتمال الترجيح بعد المعارضة والتساقط، صحيح فيما إذا كان الخبران المذكورين في الجوامع، صحيحين، وأما فيما إذا كانت الشهرة العملية، مستندة إلى رواية غير مذكورة في الجوامع، أو تكون مذكورة بالسند الضعيف جدا، وكانت الأخبار المعارضة كلها صحيحة بكثرتها، فلا معنى للترجيح، بل الترجيح معها، فيعلم منه: أنها معرض عنها، غير قابلة للإفتاء بها، سواء كانت السنة المستند إليها في الفتوى، أم لم تكن. ويعلم وجود القرائن المضادة لها، بعد عدم عمل الجل بها، الذين يعتنون بالأخبار كل الاعتناء، ولا يعتنون بالضعاف مطلقا، ويقول مطلق. وعلى هذا يتبين: أن عدم اعتمادهم عليها، وعدم الإفتاء على طبقها - بعد نقلهم تلك الأخبار في أصولهم - دليل على ضعفها، خصوصا من ناحية الاطلاع الخارجي، والوقوف الخاص على نقاط الضعف فيها، ومنها: جهة صدور أحيانا، وإن لم يكن في عصرنا دليل عليه، ولكن ربما كان الحكم الباطل المشهور في عصر صدور تلك الأخبار، غير مضبوط في كتب العامة، فعدم وجداننا شيئا يشهد على اضطراب جهة الصدور، لا يدل على عدم وجود منشأ للاضطراب، كما هو الظاهر. وتبين: أن في نفس ذلك تضعيفا لها، سواء كانت الشهرة العملية جارية، أم لم تكن. فتوهم: أن عند عدم القول بالجارية، يمكن الاتكال على تلك الأخبار، باطل

[٢٩٧]

جدا، وموافق لذوق الأخباريين في باب الأخذ بالأخبار، وخروج عن ديدن العرف في اتباع الطرق والروايات. بقي شئ: حول تعارض السنة المفتى بها مع الصحاح المعرض عنها مقتضى مقبولة عمر بن حنظلة حجية الرواية المشهورة، وذلك إما لأن موردها الخبر المشهور، أو لعموم الدليل والتعليل، وهكذا قضية إطلاق مرفوعة زرارة السابقة (١). فهناك تعبد خاص خارج عن نطاق البناءات العقلانية، ولازمه وجوب الأخذ بتلك الصحاح، فتقع المعارضة بين الصحاح المعرض عنها، والسنة المفتى بها، وكلاهما مشهوران، فيرجع إلى سائر المرجحات. أقول: أما مورد الخبر، فلا شبهة في أنه الخبر المعمول به والشهرة العملية، ضرورة أنه بين الرشد، وأنه لا ريب فيه. وأما عموم التعليل فلا ينفع، لأن الخبر المعرض عنه لا يكون مما لا ريب فيه، بل فيه كل الريب، ولا يكون إلا بين الغي، فإن نقل الأصحاب رواية في كتبهم، وإعلانهم خلافها بالإفتاء على ضدها، يورث كونها بينة الغي في محيط العرف، والشرع ليس مؤسسا في هذه الساحة، ولا يريد من هذه الجملة ومن خبر التثليث (٢)، إلا ما يفهمه العقلاء، فإذا نظرنا إليها، نجد أن المرفوعة والمقبولة، ليستا إلا في موقف يقفه العقلاء.

وتوهم: أن قوله (عليه السلام): " لا ريب فيه " ليس إخباراً، بل هو تعبد بعدم الريب، غير تام، لما لا معنى للتعبد بما فيه الريب الكلي بأنه " لا ريب فيه " فهو تعبد بالنسبة إلى مواقف قصور البناءات العقلانية، لا بالنسبة إلى وجود البناءات على ضده ونقيضه. مثلاً: إذا ورد في الشرع: " من استولى على شئ منه فهو له " (١) فإنه إمضاء للبناء العرفي، ولا تعبد في مورد قصور بناء العقلاء، كما في اليد المشبوهة. وأما توهم كونه تعبداً في مورد يد الغاصب المستولي، بتوهم أن إطلاق الحديث يشمل يده، فهو واضح الفساد. وفيما نحن فيه أيضاً يكون الأمر كما تحرر، فاستفادة حجية الأخبار المعرض عنها من الخبرين المذكورين، ممنوعة جداً، فالخبر المشهور وإن لم يكن شاذاً بحسب السماع، ولكنه فيه الريب، وبين الغي، وتكون شهرته مضرة بحاله. وأما الفتوى المشهورة بلا وجود الخبر، فهي أيضاً ليست مورد الخبرين، فما هو مورد الخبرين هي الرواية المفتى بها، فإنها مشهورة طبعاً، وليست شاذة، وليس فيها الريب، وهي بينة الرشد، ولا غي فيها. ولا حاجة إلى دعوى دلالة الخبرين على عدم حجية الصحاح المعرض عنها التي تكون مشهورة، بدعوى أنها بينة الغي، وفيها الريب، لمعارضتها بأنها مشهورة، وليست شاذة، وغير مسموعة، ولا مذكورة. ودعوى: أن المراد من " الشاذ " هو الشذوذ في الفتوى، أول البحث وإن

١ - وسائل الشريعة ٢٦: ٢١٦ كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج، الباب ٨، الحديث ٣. (*)

اختاره الوالد المحقق - مد ظله - (١) ولكنه مما لا وجه له، فالصاحح المعرض عنها ليست حجة، لما سلف. نعم لو كانت غير مشهورة رواية، تكون مندرجة في الخبرين. وغير خفي: أن مرفوعة زرارة وإن كانت قابلة في ذاتها للدلالة على الشهرة الروائية، إلا أنها غير نقية سنداً، وبملاحظة المقبولة تكون دالة على حدود ما تدل عليها المقبولة، فلاحظ وتدبر جيداً. ذنابة مما ذكرنا يتبين حال المسألة الثالثة، وهي الصحاح الموجودة في قبائل الشهرة الفتوائية أيضاً، فإنه يكون وهن هنا أظهر وأولى، ضرورة أن الشهرة الفتوائية الكاشفة عن اشتهاار الحكم، تستلزم المناقشة إما في صدورهما، أو جهة صدورهما، فلا تتم شرائط حجيتها حتى تقابل بالسنة، أو الحكم المستكشف بها. ولذلك ترى: أن في مواقف الإجماع الكاشف عن السنة، لا يتعامل مع السنة معاملة سائر السنن بالتخصيص والتقييد، بل يؤخذ بإطلاق معقد الإجماع، وليس ذلك إلا لأن المكشوف به هو تمام المراد، والأخبار المتعارضة معه - ولو كانت بالإطلاق والتقييد - غير صالحة للعمل بها رأساً، وهذا معناه عدم حجيتها ذاتاً. وحيث قد مر: أن الإجماع ليست حجيتها إلا لأجل اشتهاار الحكم في مورده، ولا يكون الاتفاق الكلي شرطاً (٢)، فالشهرة في الحقيقة تكون حجة كاشفة عن اشتهاار الحكم، أو وجود السنة، وموجبة لو هن الأخبار المختلفة معها في المضمون.

١ - تهذيب الاصول ٢: ٢٠٠. ٢ - تقدم في الصفحة ٣٦١ - ٣٦٣. (*)

تذنيب: في حكم الشك في تحقق الإعراض في موارد الشك في الجبران، لا يترتب الأثر على السنة المشكوكة بلا كلام، وإنما البحث في مورد الشك في الإعراض، فإن مقتضى القواعد حجية الأخبار بعد تمامية جهاتها، إلا إذا توجه إليها الوهن الخارجي بالإعراض. وربما يقال: بأن بناء العقلاء مقيد من الأول بعدم الإعراض عن الخبر، فما هو الحجة هي الرواية غير المعرض عنها، وعندئذ لابد من إحراز قيدها، وإذا شك في الإعراض يشك في تحقق ما هو موضوع بنائهم. ولو قيل: إن ما نحن فيه من قبيل الشك في التخصيص، ضرورة أن العام حجة، ولا تسقط حجته في مورد الشك في التخصيص، والمخصص ولو كان موهنا بالنسبة إلى العام، ولكن العام ليس مقيدة حجته بعدم وجود المخصص ثبوتاً بالضرورة، ولذلك يكون بناء الأصحاب والعقلاء على التمسك به عند الشك فيه. قلنا: فرق بين الحجة اللفظية، والحجة اللبية، فإن العام حجة لفظية، وتكون العمومات بألفاظها دالة على معانيها، ومقتضى أصالة الجد هو التطابق بين المرادات الاستعمالية والجديّة، إلا إذا احرز الدليل على خلافه. وأما فيما نحن فيه، وهي حجية خبر الواحد القائم عليها بناء العقلاء، فلا أصل أولي من العقلاء على حجية خبر الواحد، ثم الأصل الآخر على عدم حجية الخبر المعرض عنه، حتى يتمسك بالأصل الأولي عند الشك، بل البناءات العقلانية من الأول إما مطلقة، أو مقيدة، وحيث إن الخبر المعرض عنه ليس بحجة، فالموضوع لحجية الخبر من الأول مقيد، وهو الخبر غير المعرض عنه، فلا بد من إحرازه حتى تثبت حجته. نعم، إذا صدقنا وجود الأخبار والأدلة اللفظية على حجية الخبر الواحد

- بحيث يكون لها الإطلاق القابل للاعتماد عليه - يكون الإطلاق متبعاً حتى يثبت الوهن، بناء على جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية، وهكذا بالإطلاق فيها. اللهم إلا أن يقال: بأن المخصص حيث يكون لبياً من اللببات العقلانية المحفوف بها الإطلاق والعموم، لا يجوز التمسك بالعام والمطلق، لأنها في حكم القرائن المتصلة المانعة عن إنعقاد الظهور. أو يقال: إنها وإن كانت من تلك اللببات، إلا أنها من المختفيات على العقلاء، وليست من المرتكزات الواضحة المانعة عن عقد ظهورها، فيكون الوهن الحاصل من الإعراض مضراً بالحجية، إلا أنه مغفول عنه نوعاً وعادة، فلا ينافيه عقد الظهور، فإذا جاز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص اللبي في مورد، جاز هنا. كما يمكن دعوى: أن مقتضى المقبولة (١) والمرفوعة (٢)، عدم حجية المعرض عنها، فيكون التخصيص أو التقييد لفظياً (٣)، وهذا يوجب انقلاب الحجية، لأنه بالنظر إلى لبته يجوز التمسك على المشهور، وبالنظر إلى لفظيته لا يجوز عندهم، فإن كان اللفظ إمضاء فلا انقلاب، وإن كان تأسيساً - بمعناه المعتبر هنا وفي أمثال المقام - يكون الانقلاب قطعياً. وما هو المهم قصورهما عن ذلك، كما مر (٤). مع أن عدم جواز التمسك محل منع، فراجع (٥). نعم، ربما يقال: بأن عدم جواز التمسك بالمطلق في الشبهة الموضوعية للمقيد المسماة بـ " الشبهة المصدقية " أمر مفروغ منه حتى في المقيدات اللبية، وما هو مورد الخلاف هي الشبهة المصدقية للعام الاصولي، ففرق بين المطلقات

[٤٠٢]

والعمومات (١). ولكنه عندنا بمعزل عن التحقيق المحرر في محله (٢). فعليه يتوقف تصديق المسألة على ثبوت المطلقات الشرعية الحاكية عن إمضاء الشرع لخبر الثقة على الإطلاق، بحيث يكون إطلاقه قابلاً للاعتماد عليه في موارد الشك، نظير ما إذا شك في يد أنها يد خائنة وغاصبة، فإن إطلاق: " من استولى على شئ منه فهو له " (٣) معتمد عليه عند الشك، لأن المخصص لبي. نعم، في خصوص المثال يكون المخصص للبي من الواضحات المحتف بها الكلام، المانعة عن انعقاد الظهور كما لا يخفى، فتدبر جيداً. بقي شئ: في التمسك بالبناء العقلاني عند الشك في الإعراض لأحد أن يقول: في موارد البناءات العقلانية غير المبتلى بها نوعاً وعادة ولو كانت من الأمور العرفية، يكون البناء العملي في حكم العام اللفظي. مثلاً: فيما نحن فيه مقتضى ما تحرر، عدم جواز الأخذ بالصحاح المشكوك كونها مورد الإعراض، إذا لم يكن في أدلة حجية الخبر الواحد دليل لفظي قابل للاعتماد عليه في مورد الشك، لأجل اختفاء البناء العقلاني، وهذا مما لا يمكن الالتزام به وجدانا. وعليه يقال: إن فيما نحن فيه خصوصية، وهي أن البناء العملي على العمل بالخبر، إلا إذا ثبت الوهن، وحيث إن مسألة الإعراض الموجب للوهن، قليلة الاتفاق في المسائل العقلانية جداً، لا يكون البناء العقلاني موضوعه مقيداً. وإن شئت قلت: إن هناك عاماً عملياً وارتكازاً خاصاً مغفولاً عنه عند العامة،

١ - لاحظ نهاية الأفكار ٢: ٥٢٠. ٢ - تقدم في الجزء الخامس: ٢٥٥. ٣ - تقدم في الصفحة ٣٩٨، الهامش ١. (*)

[٤٠٣]

ومقتضى ذلك وجوب الأخذ بالسند الصحيح حتى يثبت الوهن. هذا غاية ما يمكن أن يقال في المقال، والله ولي الأمر، وعليه الاتكال. بقي شئ: في صعوبة تحصيل الشهرة من الجدير باللفت والتوجه: أن تحصيل الشهرة المتعبد بها، حتى يتبين: أن المخالف من الشاذ والنادر، أيضاً مشكل، ولكنه ليس بمثابة مشكلة الإجماع، وحصول الشهرة غير بعيد، بعد اتفاق مشاهير القدماء المختلفين في المشارب والمسالك، وفي الأفهام والمدارك، وفي البلاد والأعصار، والأمصار والممالك.

[٤٠٥]

المبحث الخامس في حجية الخبر الواحد، وخبر الواحد

[٤٠٧]

مقدمة في بعض الأمور الجديرة بالذكر: الأمر الأول: في إشارة لموضوع علم الأصول وشموله لخبر الواحد كان المعروف بين الأعلام، أن موضوع هذا العلم هو الأدلة الأربعة (١)، ولما توجهوا إلى خروج كثير من مباحث العلم عنه، بل لا يبقى تحته إلا مسألة التعادل

والترجيح، عدل العلامة الأصفهاني (قدس سره) في " الفصول " إلى ذوات الأدلة (٢)، ضرورة أن كثيرا منها تندرج بذلك فيه. إلا أن جمعا منها كمسألة حجية خبر الواحد والإجماع والشهرة، خارجة عنه، لأن البحث فيها يعد من المبادئ التصديقية، كما كانت كذلك قبل التصرف المذكور. وحيث توجه الشيخ (رحمه الله) إلى هذه المشكلة، عدل إلى أن البحث عن السنة وعوارضها، يشمل البحث عن خبر الواحد وغيره، ضرورة أن الكلام هنا حول أن السنة، هل تثبت به، أم لا ؟

١ - ذكرى الشيعة: ٣ / السطر ٣٦، قوانين الاصول ١: ٩ / السطر ٢٢. ٢ - الفصول الغروية: ١٢ / السطر ١٠ - ١٦. (*)

[٤٠٨]

وحيث التفت جمع إلى أن السنة الواقعية، ليست تثبت بالخبر (١)، ولا يعقل، والسنة التعبدية لا واقعية مفروغ عنها لها، حتى تكون محفوظة في المقام، فيكون البحث في الحقيقة راجعا إلى أن الشرع، هل تعبدنا باتباع الخبر، أم لا، أو أنه هل نزل الخبر منزلة السنة الواقعية، أم لا ؟ وهذا لا يفيدنا لحل المشكلة مع أن حديث التنزيل، لا أساس له في باب حجية خبر الواحد. اللهم إلا أن يقال: بأن ما لا أساس له بعد ورود في البحث، لا ينافي كونه مورد البحث. أو يقال: بأن المراد من " السنة " أعم من الخبر والسنة الواقعية. أو يقال: إن السنة الواقعية في مورد الخبر (٢)، إما تكون موجودة، فتثبت حجيتها بالخبر، وإن كانت معدومة فلا حجية للخبر إلا توهما، لأن الخبر حجيته طريقية إلى السنة، وليست موضوعية (٣). وحيث إن هذه التشبثات الباردة، خارجة عن الجهة المبحوث عنها في المسألة، وغير تامة في ذاتها، كما لا يخفى على أهلها، عدل جمع إلى أن موضوع العلم، ما يمكن أن يقع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط (٤)، ومنهم العلامة الخراساني (٥) وتبعه الآخرون بتغيير الألفاظ، مثل " صحة كون المسألة كبرى قياس الاستنباط " (٦)

١ - كفاية الاصول: ٣٣٧، درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣١ - ٣٤ و ٢: ٢٨٠، مصباح الاصول ٢: ١٤٧. ٢ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٥٧ - ١٥٨. ٣ - مصباح الاصول ٢: ١٥١ - ١٥٢. ٤ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٥٨. ٥ - كفاية الاصول: ٢٢ و ٢٣٧. ٦ - نهاية الأفكار ٣: ١٠١. (*)

[٤٠٩]

أو " كونها قواعد ممهدة لكشف حال الأحكام الواقعية " (١)... وغير ذلك. وحيث يتوجه إليهم - مضافا إلى ما مر بتفصيل في محله (٢) -: أن جمعا من المسائل اللغوية، تكون دخيلة في الاستنباط وفي الكشف، بل تصير كبرى القياس مع الواسطة، وفي المسائل الاصولية ما لا تكون دخيلة وكبرى إلا مع الواسطة، عدل عن ذلك جمع إلى أن هذا العلم - بل وعلم الفقه - لا موضوع لها، ولا حاجة إليه (٣)، كما في " الدرر " في المقام (٤). وبعض آخر: إلى إنكار احتياج كثير من العلوم إلى الموضوعات (٥). وثالث: إلى إنكار العلوم كلها إليها، وإلى امتناع الموضوع (٦)، كما توجد بعض البراهين على امتناعه في خلال كلمات الوالد المحقق - مد ظله - (٧). وحيث كان المعروف وجود الموضوع، ولم يتمكن القوم من تصوير الموضوع الجامع المانع، ولاسيما في علم الاصول، تصدى الاستاذ البروجردي (قدس

سره) لحل المشكلة عن طريق آخر، ينتهي إلى أن ما هو الموضوع هي الحجة في الفقه (٨). وقد كان الولد - مد ظله - منتقلا إلى هذا قبل انتقال السيد (رحمه الله) إلى قم المشرفة (٩)، وكان سبب اختياره أن موضوع علم الاصول هي الحجة في الفقه، ما في بعض الكتب العقلية: " من أن موضوع علم الفلسفة هو الوجود، فكيف يكون

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣١، ٢ - تقدم في الجزء الأول: ٣٣ - ٤١، ٣ - نهاية الأفكار (١): ١٠، محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٨ و ٣١، مصباح الاصول ٢: ١٤٧، ٤ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٣ - ٣٤، ٥ - نهاية الأفكار ١: ٩، محاضرات في اصول الفقه ١: ٣١، ٦ - مناهج الوصول ١: ٣٥ - ٤٢، ٧ - مناهج الوصول ١: ٢٥ - ٤٢، تهذيب الاصول ١: ٨ و ٨، ٩ - نهاية الاصول: ١٥، الحاشية على كفاية الاصول، المحقق البروجردي ١: ٦، ٩ - أنوار الهداية ١: ٣٦٩ - ٣٧٠، (*).

[٤١٠]

محمولا في مسأله ؟ ! ". وإجيب: بأن ما هو الموضوع في الحقيقة هو " الوجود " لأن قضية " الجسم موجود " ترجع إلى أن الوجود جسم، وأن الوجود يتشأن بتلك الشؤون، فيكون البحث عن عوارض الوجود (١). وبذلك تنحل معضلة القاعدة الفرعية. وعليه ينتهي القول بـ " التقدم بالحقيقة " الذي هو من مصطلحات المتأخرين، وعلى هذا، يكون ما هو المحمول في قضايا الاصول، هو الموضوع في الحقيقة، لأن الاصولي يبحث عن مصاديق الحجة، ويفحص عنها، وعن شؤون تلك الحجة الكلية المفهومية الاعتبارية، بخلاف ما في الكتب العقلية فإنه واقعي، فلا تخلط. وبذلك تنحل المعضلات الكثيرة. إلا أن القواعد الفقهية، وكثيرا من البحوث اللغوية، من الحجج في الفقه، وعلى المسائل الفرعية، ضرورة أن المراد من " الحجة " كل ما يصح الاحتجاج به لإثبات الحكم الشرعي وإسقاطه، حتى تشمل جميع مسائل العلم، وعندئذ يلزم عدم مانعيته لكثير من الحجج الفقهية، ولو عبر استاذنا (رحمه الله) عن الموضوع: " بأنه جامع المحمولات " كما عرفت حقيقته (٢). والذي ذكرنا في محله: أن موضوع العلوم ومنها علم الاصول، ليس مقابل المحمول، ولا جامع المحمولات، بل موضوع العلم اللازم في العلوم، هو المعنى الموجود المرتبطة به المسائل المتشعبة المتباينة موضوعا ومحمولا. وذلك المعنى ليس واحدا شخصا، ولا موجودا يعبر عنه بعنوانين بسيطة، أو مركبة، وذلك المعنى ليس الغرض، ولا الأثر، لأنهما متأخران عنه. بل هو أمر موجود، كامن مستتر في ذوات المسائل، موجب لتعدد العلوم

١ - شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٢٠٦، ٢ - نهاية الاصول: ١٣، (*).

[٤١١]

طبعاً، ولارتباط المسائل المنفرقة المجتمعة في العلم قهراً، وهذه السنخية الخاصة بين المسائل هي موضوع كل علم، وهو حاصل بينها، مختلف ومحجوب بالمسائل، وموجود بموجوديتها (١)، ولولا ذلك المعنى، لكانت العلوم يتداخل بعضها في بعض بالضرورة. ولعمري، إن ترجمة ما في الكتب القديمة اليونانية: " بأن موضوع كل علم، لأبد وأن يكون كذا وكذا " لم تكن ترجمة تامة، ولذلك وقع القوم في تشخيصه صرعى وسكاري، وأخذ كل من معضلات المسألة مهرباً ومغراً، والله هادي السبيل. الأمر الثاني: حول أصل الصدور وجهته

وتشخيص الظهور وأصالته قد اشتهر بينهم: " أن إثبات الحكم الشرعي بالخبر الواحد، يتوقف على أربعة أمور: أصل الصدور، وجهة الصدور، وتشخيص الظهور، وأصالة الظهور " المعبر عنها بـ " حجته " (٣). وهذا لمكان فساد له لا بد من الإشارة إليه، ضرورة أن جهة الصدور، ليست إلا كون الكلام مرادا، وكون المراد الاستعمالي عين المراد الجدي، وهو عين " أصالة الظهور " المعروفة في كلماتهم. وبالجملة: يتوقف إثبات الحكم الشرعي على أصل الصدور، وتشخيص الظهور، والمراد الاستعمالي، ثم بعد ذلك كشف كونه مطابقا للجد، قبال ما إذا لم يكن مطابقا له قطعا، كما إذا علمنا أنه صدر عن تقية، أو كان في كلامه قرينة على خلافه، كما في العام المتعقب بالمخصص، وفي المطلق بعد التقييد، فإن الكل من

١ - تقدم في الجزء الأول: ١٠. ٢ - فرائد الاصول ١: ١٠٨، درر الفوائد، المحقق الجائري: ٣٧٩ - ٣٨٠، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٥٦، نهاية الأفكار ٣: ١٠١. (*)

[٤١٢]

باب واحد. نعم، حيث إنه مع كونه مطابقا للجد حسب الاصول العقلانية، يمكن أن لا يكون حجة ممضاة، فلا بد من إثبات حجية الظهور، ولذلك ذكرنا أنه في هذا التقريب، يكون البحث عن حجية الظهور كبرويا (١). وبالجملة: بعد ما تبين ذلك، وتبين سابقا تمام البحث حول تشخيص الظاهر، وحجية الظهور (٢)، فلا معنى لعقد البحث عن جهة الصدور، لأنه ليس بحثا مستقلا، فما في كتب القوم من انتظام البحث عنه على حدة (٣)، ناش عن الغفلة عن حقيقة الأمر، وهذا يؤيد ما ذكرناه. فينحصر البحث الأخير في حجية خبر الواحد صدورا، وأن ما يكون دليلا على الصدور تام، أم لا. الأمر الثالث: في أن بحث حجية الخبر قليل الجدوى قد اشتهر: " أن البحث في حجية الخبر الواحد من أهم المباحث، لأن الفقه مرهون به، ولا بحث أكثر أثرا وأعلى نفعا من البحث عن أصل الصدور، وحجية الصادر، ولأجل ذلك لا بد من الغور في الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة، والغور في الأدلة المانعة عنه كتابا وسنة، وإلا يلزم اختلال أمر الفقيه، وسقوط الفقه وفقه الإسلام وفقهنا " (٤).

١ - تقدم في الصفحة ٣١٢. ٢ - تقدم في الصفحة ٣١١ - ٣١٢. ٣ - فرائد الاصول ١: ١٠٨، كفاية الاصول: ٣٣٧، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٥٦، نهاية الأفكار ٣: ١٠١. ٤ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٥٧، نهاية الأفكار ٣: ١٠١، مصباح الاصول ٢: ١٤٦. (*)

[٤١٣]

أقول: البحث عن حجية الخبر الواحد في الأعم من الأحكام والموضوعات، يكون كثير الفائدة جدا، لكثرة الابتلاء بالخبر الواحد في الموضوعات، كما هو الواضح، ولعدم تنفيح المسألة من هذه الجهة حقه، ولذلك ترى أنهم في هذه المسألة، واقعون في المشكلة ويحتاطون، ولازم ذلك الابتلاء الكثير في كثير من المسائل، من أول الفقه إلى آخره. وأما إذا كان البحث مقصورا في حجية الخبر الواحد في الأحكام، كما هو ظاهر الأعلام (١)، أو كان النظر إلى أنه بحث كثير النفع في الفقه، كما هو صريحهم (٢)، فهو من الاشتباه الواضح، وذلك لجهات: الجهة الاولى: أن المشهور بل المجمع عليه،

حجية الخبر الواحد المقرون بالقرينة (٣)، ضرورة أن خلاف السيد (٤) والشيخ (٥) في غير المقرون بها، ومن الواضح أن الرجوع إلى أخبار الفقه، لا يجد في الفقه، إلا وفي كل مسألة خبران أو أكثر، وتكون تلك الأخبار مورد الإفتاء إلا شاذًا ونادرًا، وما هو المعرض عنه من الأخبار ليس بحجة كما عرفت، سواء كان الخبر الواحد حجة، أو لم يكن (٦). وبالجملة تحصل: أن الخبر الواحد الذي هو مورد الخلاف بيننا، ليس مطلق الخبر الواحد، وما هو مورد الخلاف بيننا قليل الوجود.

١ - فرائد الاصول ١: ١٢٤، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٤، نهاية الاصول: ٤٩٦ - ٤٩٧، تهذيب الاصول ٢: ١١٤ - ١١٥. ٢ - فرائد الاصول ١: ١٢٤، أجود التقريرات ٢: ١٠١، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٥٧، نهاية الأفكار ٣: ١٠١. ٣ - عدة الاصول: ٥١ / السطر ٥، معارج الاصول: ١٤٧ - ١٤٨، مصباح الاصول ٢: ١٤٩. ٤ - الذريعة إلى اصول الشريعة ٢: ٥٢٨ - ٥٣١، رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٠٩ - ٣١٠. ٥ - عدة الاصول: ٥١ / السطر ٥. ٦ - تقدم في الصفحة ٣٩٦ - ٣٩٧. (*)

[٤١٤]

نعم، من المسلمين الحشوية القائلون بعدم الحجية مطلقا (١)، ولكنهم أباطيل العقيدة والأعمال. ولعمري، إنه قليلا ما يوجد في زماننا من يدعي فرضا عدم حجية الخبر الواحد، ويقف في الفقه في قبيل القوم، ويتردد لأجل الشك في الصدور. ولا يذهب عليك أنا لا متمسك بالإجماع، بل نظرنا إلى أن جل الأخبار من المقرون بالقرائن، ولا يوجد لمسألة فرعية خبر واحد فقط إلا شاذًا، وإذا كان هو مورد العمل - كما هو الكثير عادة - يكون عملهم بحكم القرينة القويمة. الجهة الثانية: وجود الأخبار في الكتب الأربعة - بعد النظر في تاريخ حياة المؤلفين، واهتمامهم بضبط الأخبار الصحيحة، حسب نظراتهم البسيطة - من القرائن العامة على السند. وذهاب جل الأخباريين إلى قطعية الصدور (٢)، يؤيد أن لا ينكر الاصولي حجية الخبر الصحيح السند الموجود فيها، ولا سيما في " الكافي " المؤلف في عصر الغيبة الصغرى، الممكن رده - عجل الله تعالى فرجه - عنه بتوسيط السفراء، فإنه وإن لا يكون دليلا على شئ، لاشتمال " الكافي " وغيره على الأخبار الضعيفة جدا، ولكنه يوجب الوثوق والاطمئنان النوعي بما فيه من الأخبار الصحيحة، ولو كانت واحدة. الجهة الثالثة: يحصل لكل متدبر في الفقه، الوثوق الشخصي بصدور الأخبار الصحيحة الموجودة في تلك الكتب، لأنه بعد التدبر فيها، وفي تاريخ حياة المؤلفين، وفي كونها مورد الإفتاء، ومعمولا بها، لا يشك إلا الشواذ من الأمة والناس. الجهة الرابعة: يمكن دعوى وجود الإجماع الحجة على حجية خبر

١ - نهاية الدراية في شرح الوجيزة: ١٤٠ - ١٤١، فرائد الاصول ١: ١٥٩. ٢ - الفوائد المدنية: ٥٢ / السطر ١٨ و ٥٢، الحدائق الناضرة ٩: ٣٥٦ - ٣٥٨. (*)

[٤١٥]

الواحد المقرون. وتوهم: أن السيد يذهب إلى عدم حجيته مطلقا (١)، أو ابن إدريس يذهب إليه (٢)، في غير محله، لما نجد أن السيد - بل وابن إدريس - لا يسلكان في الفقه مسالك جديدة إلا نادرا، وقلما يتفق أن يكون ذلك، لكون الموجود فيما بين أيديهما الخبر الواحد. فيعلم من ذلك: أن مسألة حجية الخبر الواحد الموجود في

الكتب الأربعة، المفتى به إجمالاً في الكتب الاستدلالية، أمر مفروغ منها في الفقه، ولا تحتاج إلى زيادة الاستدلال، وإقامة البرهان، ولا سيما بعد اعتضاد الشهرة القديمة بالشهرة، بل والإجماعات في العصور المتتالية إلى عصرنا، وقد أصبحت المسألة كالنار على المنار، وكالشمس في رابعة النهار، فهل ترى في الغور في هذه المسألة، فائدة ونفعا أصلاً إلا شاذاً ونادراً ؟ ! وبالجملة: حجة ما في الكتب الأربعة، من الضروريات الأولية في الفقه، وليست مما تقوم عليها الأدلة، كالسيرة، أو بناء العقلاء، لما لا شك فيها، بل ما فيها مما كان يعمل بها قبل انضباطها في تلك الكتب، وقبل أن يؤلف المؤلفون شيئاً، ففرق بين قطعية الصدور، وبين حجة الصادر قطعاً. وعلى هذا، لا تبقى المسألة ذات الشبهة والتردد إلا بحسب البحث الكبروي. ولو كانت الأدلة الناهية كتاباً (٣) وسنة (٤) تامة الدلالة، لكانت خارجة عنها تلك الأخبار تخصيصاً وتقيداً، أو انصرافاً، أو كشفاً عن وجود قيد لها يورث صرفها عنها.

١ - كفاية الاصول: ٣٣٨. ٢ - نفس المصدر. ٣ - * (لا تقف ما ليس لك به علم) *.
الإسراء (١٧): ٣٦، يأتي في الصفحة ٤١٧ وما بعدها. ٤ - تأتي في الصفحة ٤٣١ - ٤٣٨ (*).

[٤١٦]

وما في " فوائد الاصول ": " من أن الإجماع على حجة ما في الكتب (١) غير تام، لأنه معلل باختلاف المجمعين في الآراء والنظريات غير وحيه، لأنه ليس المدرك للإجماع حتى يقال: بأنه إذا لم يكن الإجماع حجة، تكون الأخبار فيها غير حجة، بل حجيتها ضرورية. نعم، الأخبار التي توجد أحياناً في سائر الكتب إذا تمت جهات اعتبارها - من اعتبار المؤلف، وتواتر المؤلف، أو الوثوق به على وجه قوي جداً حسب الموازين العقلانية - تكون خارجة عنها، ولكنها قليلة في الفقه. ولو كانت فلها مماثل فيها. فإذن تحصل: أن الأخبار المسندة الصحيح سندها، الموجودة في الكتب الأربعة، لا تحتاج إلى إقامة الأدلة اللفظية كتاباً وسنة. ولكن بعد اللتيا والتي، لا بأس باتباع القوم بذكر الأدلة الناهضة على النهي عن العمل بالظن الخاص (٢)، ثم بعد ذلك تردفها بالأدلة القائمة على اتباع الخبر الواحد، إن شاء الله تعالى (٣). إذا عرفت هذه الأمور، فالبحث في هذه المرحلة يقع في موقفين:

١ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٥٨. ٢ - يأتي في الصفحة ٤١٧. ٣ - يأتي في الصفحة ٤٤٥ (*).

[٤١٧]

الموقف الأول في الأدلة الناهية عن اتباع الظن وهي وجوه: الوجه الأول: الآيات فمنها: قوله تعالى: * (وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني من الحق شيئاً إن الله عليم بما يفعلون) * (١). وقوله تعالى: * (وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً) * (٢). وقوله تعالى في موافق كثيرة: * (إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون) * (٣).

[٤١٨]

وفي سورة النساء: * (ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا) * (١). وحيث إن اتباع الخبر الواحد من اتباع الظن، وتكون الآيات في مقام توبيخ الاتباع المزبور، تكون دالة على المطلوب مضافا إلى الكلية العامة الشاملة لمطلق الظن وهي قوله تعالى: * (إن الظن لا يغني من الحق شيئا) * (٢). وكون الآيات في خلال آيات غير الأحكام الفرعية (٣)، لا يضر بما يفهم منها العرف أصلا، ولا نحتاج إلى مقدمات الحكمة حتى يقال: هي غير حاصلة، لوجود القرينة الصالحة (٤)، لأن العقلاء يفهمون من هذه الآيات وأمثالها، مذمة الاتباع الاعتقادي أو العملي. مع أن الآية في سورة النجم، تكون بعد قوله تعالى: * (ليسمون الملائكة تسمية الانثى) * (٥) وهذا فعل، وقد ذموا على هذه التسمية وهذا القول، كما لا يخفى، ولازمه ممنوعة إسناد شئ إليه تعالى، يقوم به الخبر الواحد. بل قوله تعالى: * (إن الله عليم بما يفعلون) * (٦) يكون ناظرا إلى الاتباع العملي عن الاعتقاد الباطل بالشركاء، بل في نفس الاتباع، شهادة على أن المسألة عملية. أقول: هذه الآيات لمكان اشتغالها على كلمة * (الظن) * تخص بالبحث أولا، ويأتي الكلام حول الآية غير المشتملة على هذه الكلمة بعدها (٧) إن شاء الله تعالى.

١ - النساء (٤): ١٥٧، ٢ - النجم (٥٣): ٢٨، ٣ - كفاية الاصول: ٣٣٩، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ١٦٠، تهذيب الاصول ٢: ١٠٣، ٤ - در الفوائد، المحقق الخراساني: ١٠٣، ٥ - الإسراء (١٧): ٣٦، ٦ - يونس (١٠): ٣٦، ٧ - (ولا تقف ما ليس لك به علم...) * الإسراء (١٧): ٣٦. (*)

[٤١٩]

والذي يتوجه إلى الاستدلال: أولا: أن كلمة الظن ربما يكون مرادا منها العلم، ومنه قوله تعالى: * (واني لآظنك يا فرعون مثبورا) * (١) وهذا كثير الدور، فتكون الآيات - احتمالا - ناهية عن العلوم الباطلة والاعتقادات المأخوذة عن الآباء والأقوام من غير تدبر وتأمل. وشمولها للظن ممنوع، إلا على القول باستعماله في أكثر من معنى واحد (٢). نعم، إذا كانت الآيات الأخر التي نحن أشرفنا إليها في المسألة المتذيلة بالتخريف، مورد الاستدلال، فلا بأس به. وثانيا: أن الظن من الصفات النفسانية، والمراد منه هنا مقابل العلم الذي هو منها، وهذا أجنب عن الظن النوعي الذي ندعي حجته (٣)، ولا تنافي بين كون الظن غير حجة، والخبر الواحد حجة، والظواهر حجة، حتى فيما إذا حصل من الظنون الخاصة ظن شخصي، فإنه كالحجر جنب الإنسان، بل هي تدل على أن القول باعتبار حصول الظن النفساني من الظنون الخاصة - كما مر (٤) - غير صحيح، لأن الظن النفساني * (لا يغني من الحق شيئا) * فيسقط قول من اعتبره (٥). وثالثا: أن الظنون الخاصة علم، وتكون أدلة اعتبارها حاكمة (٦). ولكنها مجرد دعوى، وقد فرغنا من فساده مرارا (٧).

١ - الإسراء (١٧): ١٠٣، ٢ - در الفوائد، المحقق الحائري: ٥٥، ٣ - تقدم في الصفحة ٢٩٨ - ٣٠٠، ٤ - تقدم في الصفحة ٢٩٩ - ٣٠٠ و ١٤٤ - ١٤٥، ٥ - قوانين الاصول ١: ٤٣٩ - ٤٤٠ / السطر ٢٣، ٦ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦٠ - ١٦١، مصباح الاصول ٢: ١٥٢، ٧ - تقدم في الصفحة ٣٣٦ - ٣٣٧. (*)

نعم، يمكن دعوى التخصيص (١)، فتكون الآيات الدالة (٢) والأخبار الآتية (٣) مثلا، مقيدة لهذه الآيات، أو تكون تلك الآيات منصرفة عن الظنون الخاصة، أو يستكشف من الآيات والأخبار الدالة على اعتبارها - كما يأتي - وجود القرائن الخاصة المانعة عن كونها شاهدة على ممنوعة اتباع هذه الظنون. فلو فرضنا أن تخصيص تلك الآيات وتقييدها، غير مناسب لفهم العقلاء، يتعين الفرض الأخير، أو القول بالانصراف (٤)، وحيث لا وجه للانصراف، لأن المستفاد منها مذمومية اتباع الظن لا بوجه الدلالة الوضعية، يتعين الفرض الثالث. ولكن الذي هو المهم في المسألة، ما عرفت من خروج الظن الخاص عن هذه الآيات تخصصا، ولا نحتاج إلى التخصيص، أو الحكومة، أو الانصراف، لما عرفت أن " الظن " بحسب اللغة: هو الظن الشخصي، وإطلاقه على الظن النوعي من المجاز، فالخير الواحد والظواهر وأمثالها، ليست منه بالضرورة. بقي الكلام حول الآية غير المشتملة على كلمة * (الظن) * وهي قوله تعالى: * (ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا) * (٥). وهذه الآية خلال الآيات الناهية عن عدة أعمال، كالتقرب إلى مال اليتيم (٦)، والكيل بغير الميزان والقسطاس المستقيم (٧)، والمشى في الأرض مرحا (٨)، والتقرب

١ - فرائد الاصول ١: ١١٢، كفاية الاصول: ٢٣٩. ٢ - يأتي في الصفحة ٤٤٧. ٣ - يأتي في الصفحة ٤٩١. ٤ - كفاية الاصول: ٢٤٨، الحاشية على كفاية الاصول، المحقق البروجردي ٢: ١٣٣ - ١٣٤. ٥ - الإسراء (١٧): ٣٦. ٦ - * (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن) *، الإسراء (١٧): ٣٤. ٧ - * (وأوفوا الكيل إذا كتمت وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلا) *، الإسراء (١٧): ٢٥. ٨ - * (ولا تمس في الأرض مرحا...) *، الإسراء (١٧): ٣٧. (*)

إلى الزنا (١)، وقتل النفس (٢) والأولاد خشية الإملاق (٣)، فلا معنى لتوهم كونها راجعة إلى المسائل الاعتقادية (٤). وبما أنها مشتملة على النكرة في سياق النهي، وهي في حكم النكرة في سياق النفي، إما من العمومات، أو تكون في حكم العمومات في الانحلال إلى الأفراد والنواهي، ولا قصور في ناحية إطلاق الحكم، لما تقرر منا: أن النكرة في سياق النهي والنهي وإن لم تكن عموما، إلا أنها تلازم الإطلاق الدائمي (٥)، ولا يتصور إثباتا فيها الإهمال، كما قيل به في العمومات اللفظية (٦)، على خلاف التحقيق المحرر عندنا في محله (٧)، فتصير شاملة للأحكام والموضوعات. فتوهم اختصاص الآية بالموضوعات - لكونها في خلال الآيات السابقة، فإن الخير الواحد في الموضوعات، غير جائز اتباعه، لأنه من غير العلم، فلو قام على تمامية الكيل، أو على أن المال ليس مال اليتيم وهكذا، فلا يجوز الاتكال عليه، فتكون الآية أجنبية عن حجيته في الأحكام - غير صحيح. ودعوى حكومة الأدلة الناهضة على حجية الخير الواحد (٨)، قابلة للدفع، لما مر من عدم تمامية الحكومة المتقومة بكون أدلتها في مقام التنزيل، وهو ممنوع جدا. مع أنه لا معنى لها، لأن لفظة " ما " كناية عن الأفراد الخارجية التي ليست

١ - * (ولا تقربوا الزنى) *، الإسراء (١٧): ٣٢. ٢ - * (ولا تقتلوا النفس...) *، الإسراء (١٧): ٣٣. ٣ - * (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) *، الإسراء (١٧): ٣١. ٤ - كفاية الاصول: ٢٣٩، فرائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ١٦٠. ٥ - تقدم

في الجزء الرابع: ٩٨ - ٩٩ - ٦ - نهاية الأفكار ٢: ٥١٠ - ٧ - تقدم في الجزء الرابع: ٩٨ - ٩٩، وفي الجزء الثامن: ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٨ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦٠ - ١٦١. (*)

[٤٢٢]

مصاديق العلم، وليس الحكم هنا على عنوان كلي قابل للتحكيم توسعة أو تضييقاً. فما في كلمات القوم من التنزيل (١)، وهكذا في كلام العلامة الأراكي (رحمه الله): " من أن الآية تشتمل على الحكم المتعلق بالعناوين الكلية الكذائية، فتقبل الحكومة " (٢) كله غير قابل للتصديق جداً. وأما القول بالتخصيص، فهو وإن كان ممكناً، إلا أنه في خصوص النكرة في سياق النهي والنفي، محل إشكال عندي (٣)، ولاسيما بعد ملاحظة ذيل الآية (٤)، فإنه يورث امتناعه وإبائه عنه وعن التقييد. فما كان جواباً عن الآيات السابقة، لا يصلح أن يكون جواباً عن هذه الآية، وهكذا دعوى الانصراف. بل ما مر منا من كشف القرينة الخاصة المانعة عن ظهور الآية لشمول ما نحن فيه، أيضاً لو تم فهو بالنسبة إلى الأخبار الأحاد التي تكون مورد الوثوق والاطمئنان، دون مطلق الخبر، وما هو المدعى هو الثاني، كما هو الواضح. فتحصل لحد الآن: تمامية الآية للردع عن اتباع الخبر الواحد، ولا يتوجه إليها كثير من الإشكالات المحررة في كتب القوم: من المناقشة في الإطلاق (٥)، أو المناقشة في الدلالة، من جهة كونها منسلكة في آيات الاعتقادات، كما في " الكفاية " (٦) فإن هذه الآية في خلال آيات الأحكام الفرعية، ولا ينبغي الحكم بلا مراجعة إليها، كما هو كثير الدور في المسائل الاصولية. أو المناقشة في كونها مربوطة بالموضوعات، دون الأحكام كما مر. أو في أن

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٨٠، حقائق الاصول ٢: ١١٢ - ٢ - نهاية الأفكار ٣: ١٠٢ - ١٠٣ - ٣ - تقدم في الجزء الرابع: ٩٨ - ٩٩، وفي الجزء الخامس: ٦١٣ - ٦١٤ - ٤ - * (... إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً) *، النجم (٥٢): ٢٨ - ٥ - معالم الدين: ١٩٥، درر الفوائد، المحقق الخراساني: ١٠٣ - ٦ - كفاية الاصول: ٣٣٩، أجود التقارير ٢: ١٠٢. (*)

[٤٢٣]

الآية الواقعة بعدها، تكون ظاهرة في المعنى الأخلاقي، لما فيها من النهي عن المشي في الأرض مرحاً، فهي مثلها، فيكون النهي أخلاقياً وإرشادياً، فإنه لتوهم: أن وحدة السياق في بعض الأحيان، تورث اختلال الظهور الذاتي، ولكنه هنا ممنوع، لقوله تعالى: * (إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً) * (١). فتلك المناقشات الكثيرة، أو توهم الجمع بين مفاد هذه الآية وأخبار حجية الخبر الواحد بالحكومة، أو التخصيص، أو دعوى الانصراف، لقيام الأخبار الكثيرة البالغة أحياناً إلى ما فوق المائة - كما سيمر عليك إجمالاً إن شاء الله تعالى - على حجية الخبر الواحد (٢)، فتكون هي موجبة لانصراف الآيات الناهية، أو تكون كاشفة عن القرائن الخاصة (٣)، كلها غير تامة، كما اشير إليه. حول وجوه المنع عن دلالة الآيات الناهية عن اتباع الظن نعم، بقيت بعض الوجوه الأخرى: فمنها: أن مقتضى إطلاق الآية ممنوعة الاستدلال بها، ضرورة أن اتباع الطواهر من مصاديق اتباع غير العلم، ولازمه الزجر عن اتباع ظاهر الآية والآيات المستدل بها هنا، وهذا جواب عن جميع الآيات الناهية (٤). أقول: قد مر منا في مباحث الطواهر، ما يتعلق بهذه المسألة من البحوث (٥). ومن الممكن أن يقال: إن هذه الآية والآيات، تورث الوثوق والاطمئنان بأن

١ - الإسراء (١٧): ٢٠٢٦ - يأتي في الصفحة ٤٨٨، ٢ - تقدم في الصفحة ٤٢٠ - ٤٢١،
٤ - تهذيب الاصول ٢: ١٠٢، ٥ - تقدم في الصفحة ٣٣٣ - ٣٣٤ (*)

[٤٢٤]

ما ليس بعلم ممنوع اتباعه، فيكون الخبر الواحد غير المورث غير حجة حسب الآية، وإذا كان مورثا للوثوق والاطمئنان فلا بأس بحجيته، لأنه العلم عرفا، والآية تنهى عن اتباع غير العلم، فلا يتم - حسب مفادها - ما هو المقصود، وهو حجية مطلق خبر الثقة، وتكون رادعة عنه. وإن شئت قلت: لا بد عقلا من اختيار حجية هذه الآية، وإلا تلزم اللغو، فحجية هذه الآية ثابتة قطعا، وعندئذ تكون مانعة من اتباع غير العلم. وهذا ليس من تخصيص الآية بنفسها، كما في " تهذيب الاصول " (١) ضرورة أن التخصيص فرع الشمول البدوي، والانصراف يمنع عن الشمول، فلا وجه لما فيه: " من أن التخصيص إذا جاز بالنسبة إلي نفسها، فيجوز بالنسبة إلى أخبار الأحاد بأدلة حجيتها ". هذا مع أن الالتزام بحجية الظواهر بعد قطعية السند، مما هو ضروري، لأن القرآن جاء لهداية البشر، فلا بد عقلا من ذلك في خصوص ظواهرها، بخلاف ما هو ظني الصدور، فليسا هما في عرض واحد حتى عند العقلاء، ولو كانا واحدا عندهم ولكنهما - حسب هذه الآيات، ونزول القرآن - مختلفين في نظر الشرع، فتدبر. ومنها: أن الحكومة والتخصيص ودعوى الانصراف، كلها لو كانت غير تامة، ولكن الورود ممكن، فإن مفاد الآية ليس إلا النهي عن اتباع غير الحجة، ضرورة أن " العلم " في لسان الأخبار هي الحجة، كما تقرر في محله، للقرائن الخاصة، وفيما نحن فيه أيضا يكون المراد منه الحجة، إذ لو أريد منه العلم الوجداني، للزم تعطيل الأحكام الكثيرة، أو ورود التخصيص الأكثر المستهجن، انتهى ما في " تهذيب الاصول " بإجماله (٢).

١ - تهذيب الاصول ٢: ١٠٢، ٢ - تهذيب الاصول ٢: ١٠٤ - ١٠٥ (*)

[٤٢٥]

ولا يخفى: أن الورود شأن أدلة حجية خبر الواحد، لا السيرة فقط. وفيه: أنه يمكن أن يكون العلم أو الوثوق والاطمئنان مرادا، وتكون الأخبار التي تورث الوثوق حجة، فلا يلزم تخصيص، ويلزم منه مردوعية المدعى، وهو حجية الخبر الواحد على إطلاقه، ضرورة أن حجيته في الجملة مما لا يكاد ينكرها أحد، وهي من الضروري، فما هو المهم للمثبتين إثبات حجيته على الإطلاق، وهذه الآيات تمنع ذلك الإطلاق الذي هو مقصودهم في المقام. وكون المراد من " العلم " هي الحجة أحيانا في بعض الأخبار للشواهد، لا يستلزم ذلك في الآية بعد اختلاف عصرهما. هذا مع أنه لو كان المراد من " العلم " هو العلم المنطقي الوجداني، فلا يلزم إلا تخصيص واحد، وهو حجية الوثوق والاطمئنان، دون الخبر الواحد. وتعطيل طائفة من الأحكام مما لا يوجب القول بالحجية، لأن من ينكر حجيته يلتفت إلى ذلك، ويلتزم به جدا، ولا يعتقد أنه من الأحكام الإلهية، حتى يستوحش من هذه الحملة الحيدرية الروحانية. ومنها: أن مقصود المستدلين بهذه الآية، ردع السيرة العقلانية القائمة على العمل بالخبر الواحد، وهذا غير ممكن، للزوم الدور، ضرورة أن رادعية الآيات موقوفة على عدم مخصصيتها بالسيرة، ولو كانت مخصصة بها لما أمكن أن تكون رادعة، وعدم مخصصيتها بها موقوف أيضا على

رادعتها عنها. وبعبارة أخرى: لابد وأن تكون الآيات في قوة الردع عن السيرة، مع أن السيرة أقوى منها، لأنها تخصصها (١). أقول: ليس المقصود من الردع إلا إبلاغ عدم الرضا بالسيرة العقلانية، وأما

١ - كفاية الاصول: ٢٤٨، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦١ - ١٦٢، الحاشية على كفاية الاصول، المحقق البروجردي ٢: ١٣٤. (*)

[٤٢٦]

الردع وقلع مادة الفساد خارجا، فهو ليس دأب الشرع في مرحلة التقنين، فعليه كما تكون السيرة على القمار قبل الإسلام إلى أن طلع الإسلام، ويكون باقيا إلى زماننا، ومع ذلك يردع عنه الشرع بقوله تعالى: * (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) * (١) كذلك الأمر هنا، فإن السيرة العملية باقية ودائمة وقديمة، إلا أن الشرع ربما أظهر عدم رضاه بها بهذه الآية، فالآية رادعتها موقوفة على كون إطلاقها مرادا، وإذا كان الأمر كذلك، يتبين عدم رضا الشرع بتلك السيرة العملية ولو كانت متعارفة بين المتشرعة الجاهلين بالأمر. وإن شئت قلت: الكلام هنا في أدلة النافين، والمفروض عدم قيام الدليل على حجية الخبر الواحد، بل المفروض عدم حجته حسب الأصل، ويكون ذكر هذه الأدلة تأييدا لذلك الأصل، وتأكيذا له، وتكون في قوة معارضة الأدلة المثبتة على وجه لا يتمكن المثبت من الخروج عن مقتضى الأصل الأولي المزبور بالتخصيص والتقييد، وعلى هذا يكون النظر إلى السيرة نظر الشك في كونها ممضاة، وعندئذ تصلح الآيات للردع عنها بالضرورة. ولو قلنا: بأن السيرة حجة، وإنما الردع يمنع عنها، فإن الآيات تمنع، فما في كلام العلامة الأراكبي (قدس سره) هنا (٢)، لا يخلو من تأسف. كما أن توهم الدور غير جائز، وسيمر عليك بعض الكلام حوله عند تقريب أدلة المثبتين، ووجه تمامية استدلالهم بالسيرة (٣). بقي شيء: لو أقر المنكر بوجود السيرة العملية على العمل بالخبر الواحد عند طلوع الإسلام، فعدم ردع الشرع دليل اعتبارها، وعندئذ لا يمكن أن تكون

١ - البقرة (٢): ١٨٨. ٢ - نهاية الأفكار ٣: ١٠٣ - ١٠٤. ٣ - يأتي في الصفحة ٥٠٢ - ٥٠٤. (*)

[٤٢٧]

الآيات رادعة عنها، ولا يمكن أن يكون النظر إليها نظر الشك في حجيتها (١). وفيه: أن عدم الردع المتعقب بإظهار عدم الرضا حسب الآية الشريفة، لا يكفي لكشف الإمضاء. وتوهم: أن الآية بحكم العام والمطلق بعد ورود المخصص والمقيد، غير جائز في مثل هذه الأمور، ضرورة أن الردع عن المفروسات الذهنية والسير الخارجية المحتاجة إلى الفرصة المناسبة، لا يدل على شيء، ولا يكشف عن الرضا والإمضاء، كما لا يخفى، ومن هنا يظهر ضعف ما في " تهذيب الاصول " لحل المشكلة المزبورة (٢). ومنها: أن الخطاب في هذه الآية، يجوز أن يكون مخصوصا بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في المسائل الأخرى، لأن الآيات السابقة وإن كانت خطاباتها بصيغة الجمع، إلا أنها أيضا ليست متوجهة إلى عامة المكلفين، ضرورة أن التقرب إلى أموال اليتامى، لا يجوز للفساق بالضرورة، وليست العناوين المأخوذة عامة شاملة لكل أحد، حتى يقال: بأن هذه الآية في سياقها، فيكون المخاطب المكلف، فالآية مجملة (٣). نعم، الآيات المتأخرة عنها وإن

كانت تناسب العموم، مثل قوله تعالى: * (ولا تمش في الارض
مرحاً) * إلا أنه لا يكون حجة شرعية على الإطلاق فيما نحن فيه.
ومنها: أن الاتباع لما ليس به علم، إن كان هو كناية عن العمل،
فلازمه الاحتياط في الشبهات التحريمية، دون الوجوبية، لأن تركها
ليس عملاً. نعم الإتيان

١ - درر الفوائد، المحقق الخراساني: ١٢٣ - ١٢٤، الحاشية على كفاية الاصول،
المحقق البروجردي ٢: ١٣٣ - ١٣٤، ٢ - تهذيب الاصول ٢: ١٠٦، ٣ - قوانين الاصول:
٤٥٣ / السطر ٧. (*)

[٤٢٨]

بالشبهات الوجوبية، أيضا ممنوع مما لا يكون بها علم. وهذا قطعاً
ليس مراداً، إلا إذا قلنا باختصاص الآية الكريمة بالنبي (صلى الله
عليه وآله وسلم) لأنه يعلم كل شئ عند الحاجة إليه، فعلى هذا
تصبح الآية - لأجل هذه الجهة - مجملة (١). ومنها: أن المنهي هو
اتباع ما ليس به علم، وكما يكون الاتباع لحكم الله تعالى المعلوم
خارجاً عنه، كذلك الاتباع للخبر الواحد المعلوم حجته، يكون خارجاً
عنه تخصصاً، وهذا ليس من الورود، ولا الحكومة، ولا التخصيص
والتقييد. وبالجملة: حجية الخبر الواحد معلومة لنا بالضرورة، ولا يكون
الحجية ظنية ولو كان مؤداها ظنياً وإذا كان الاتباع عن خبر زرارة من
الاتباع اللغوي والعرفي، وكان اعتبار خبر زرارة قطعياً، يكون هو خارجاً
عن منطوق الآية. وإن شئت قلت: كلمة * (علم) * نكرة في سياق
النفي، ف * (لا تقف ما ليس لك به علم) * أي علم ما، لمكان التنوين
الداخل على النكرة، ولنا العلم بحجية خبر الثقة. اللهم الا أن يقال:
بأن دعوى العلم بالحجية بالنسبة إلى مطلق خبر الثقة، من الجراف
المنهي، فتكون الآية تامة للرادعية. ومن هنا يظهر: أن توهم
المعارضة البدوية بين ظاهر الآية، وقطعية حجية الخبر الواحد، وأنه
عندئذ لا بد من الأخذ بما هو المقطوع، وترك الآية إلى أهلها، غير
صحيح، لأن ما هو المقطوع به هو الخبر الواحد في الجملة، أي الخبر
الواحد الحاصل منه الوثوق والاطمئنان، دون مطلقه، فيكون ظاهر
الآية باقياً على قوته للردع. ولعمري، إنه لولا ما أشرنا إليه من طريان
الإجمال على الآية من تلك الناحية، لكانت دلالتها على عدم رضا
الشرع بإخبار الواحد غير الحاصل منه

١ - قوانين الاصول ١: ٤٥٣ / السطر ٧. (*)

[٤٢٩]

الوثوق والاطمئنان، تامة جداً. بقي شئ: يمكن أن يقال: إن مقتضى
قوله تعالى: * (يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض
الظن إثم) * (١) عدم حجية مطلق الظن، عملاً بالعلم الإجمالي،
فتدبر. تذييل: حول دلالة آية النبأ على عدم حجية الخبر ربما يمكن
دعوى: أن مفاد التعليل في ذيل آية النبأ، المنع عن كل الإصابات
التي فيها الجهالة، ولا شك في أن الاتكاء على الخبر الواحد غير
الحاصل منه العلم العادي، من موارد الندم والإصابة بجهالة (٢)،
ضرورة أن الجهالة من الصفات النفسانية، وهي حاصلة في موارد
الظنون الخاصة. وتوهم: أن في مورد الجهل المركب، تكون الإصابة
بجهالة، وتحصل الندامة، بل ربما تحصل الندامة حتى في صورة
العلم، فما هو المناط هو أمر آخر، وليس ذيلها في حكم التعليل

للحكم، غير شديد، لعدم إمكان ردع العالم بالواقعة. هذا أولاً. وما هو العلة هي الجملة الأولى، وأما الجملة الثانية فهي أثر التخلف عن الحكم، كما لا يخفى. وهذا ثانياً. والذي هو الأقرب: أن الجهالة في قبال التبين، هي الإقدام بلا تبين وتفحص وتدبر ومحاسبة عقلانية.

١ - الحجرات (٤٩): ١٢. ٢ - مجمع البيان ٩: ١٩٩، الحاشية على كفاية الاصول، المحقق البروجردي ٢: ١٠٩، تهذيب الاصول ٢: ١١٣. (*)

[٤٢٠]

وقد قيل: " إن الجهالة هي السفاهة، وهي غير الجهل " (١) وسيمر عليك تحقيقه في محله إن شاء الله تعالى (٢). وعلى هذا، تكون الآية رادعة عن كل الامور التي فيها الإقدام المنتهي إلى التندم، إذا أقدم الإنسان عليها بلا تبين، وأصاب القوم بجهالة وسفاهة بغير تفكير وتدبر، ولا شبهة في أن الاتكال على الخبر الواحد القائم به العدل الثقة، ليس فيه السفاهة والجهالة وإن يستلزم الندامة، كما في صورة العلم الوجداني أحياناً (٣). ولأحد دعوى: أن إطلاق التعليل، يقتضي وجوب التبين في موارد الامور العادية والمسائل الشخصية غير الشرعية، وهو ممنوع الوجوب قطعاً، فتكون الآية أجنبية عما نحن فيه، وعن مسألة حجية الخبر الواحد بالمرة.

١ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧١، الحاشية على كفاية الاصول، المحقق البروجردي ٢: ١٠٩، مصباح الاصول ٢: ١٦٢ - ١٦٣. ٢ - يأتي في الصفحة ٤٦٢ - ٤٦٥. ٣ - مصباح الاصول ٢: ١٦٤ - ١٦٥. (*)

[٤٢١]

الوجه الثاني الروايات والأخبار وهي على طوائف. وقيل الإشارة إليها لا بد وأن نشير إلى نكتة: وهي أن ما هو المفيد، هو الخبر المتواتر الموجب للوثوق والاطمئنان والعلم العادي، ولو كان الخبر ضعيفاً سنده، أو غير متواتر سنداً، فلا يكفي الاعتماد عليه، لعدم حجية الخبر الواحد. ثم إنه لا بد وأن يورث العلم المزبور، وإلا فمقتضى الآيات المستدل بها، عدم حجية الظواهر بما هي ظواهر، كما مر (١). ويمكن أن يقال: لا بد وأن يكون الخبر المستند إليه في عدم حجية الخبر الواحد، واجداً للشرائط المقررة في الأخبار الآتية (٢)، ولو كان فاقداً لتلك الشرائط، فلا يكون حجة، ولا يصلح للاعتماد عليه. إذا عرفت ذلك فاعلم: أن أخبار المسألة مذكورة كلها في مقدمات كتاب " جامع الأحاديث " (٣) للسيد الاستاذ الفقيه الكبير البروجردي (قدس سره) وهي على طوائف، نشير إليها إجمالاً وإن كان قومنا غير ناقلين أخبار المسألة إلا الشيخ الأنصاري (٤)، ذاهلين عن أن أمثال هذه المسائل الروائية، تحتاج إلى الغور في أخبارنا المجملة:

١ - تقدم في الصفحة ٢٢٤ وما بعدها. ٢ - تأتي في الصفحة ٤٩١ وما بعدها. ٣ - جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٠٨ - ٢٢٥، أبواب المقدمات، باب ما يعالج به تعارض الروايات، الباب ٦. ٤ - فرائد الاصول ١: ١١٠. (*)

الطائفة الاولى: ما يستدل به على حجية معلوم الصدور فقط، وهو خبر " السرائر " (١) و " بصائر الدرجات " (٢) عن موسى بن جعفر، وأبي الحسن الثالث (عليهما السلام): سأله عن الصلاة... إلى أن قال: وسألته عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك (عليهم السلام) قد اختلف علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه، أو الرد إليك فيما اختلف فيه ؟ فكتب (عليه السلام): " ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردوه إلينا ". وأنت خبير: بفقدانه تلك الشرائط جميعا. مع أن الظاهر منه هو في مورد اختلاف الأخبار، وعليه يتوجه السؤال: وهو أنه كيف يصح التعبير عن الخبرين المختلفين بـ " العلم المنقول " ؟ ! فبدل الخبر على حجية خبر الثقة في ذاته، ويشهد هذا الخبر على أن الخبر الموثوق به، علم في محيط السائلين والمجيبين (عليهم السلام) وعليه يحمل طبعاً جملة " ما علمتم " فاعتتم، الطائفة الثانية: ما يدل على اشتراط حجية الخبر بوجود شاهد أو شاهدين في كتاب الله وسنة نبيه: فمنها: ما رواه " الكافي " عن عبد الله بن بكير، عن رجل، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: دخلنا عليه جماعة...

١ - السرائر ٣: ٥٨٤، وسائل الشيعة ٣٧: ١١٩ - ١٢٠ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٦٠٦ - بصائر الدرجات: ٥٢٤ / ٣٦٠٦ (*).

إلى أن قال (عليه السلام): " وإذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوه، وإلا فقفوا عنده... " الحديث (١). ومنها: ما عن " الكافي " عن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن محمد صحيحاً، عن عبد الله بن أبي يعفور قال: وحدثني الحسين بن أبي العلاء، أنه حضر ابن أبي يعفور هذا المجلس، قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به. قال: " إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله، أو من قول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وإلا فالذي جاءكم به أولى به " (٢). وأنت خبير: بأن الخبر الأول مرسل، والثاني معتبر ظاهراً، لأن عبد الله بن محمد هو الحال المزخرف الأسدي الثقة، ورواية ابن يحيى عنه ممكنة، بل واقعة، واحتمال كونه غير الحال بعيد. وفي سنده علي بن الحكم، وهو عندي معتبر. إلا أن الخبر الواحد لا يتمسك به، فالشرائط مفقودة. هذا مع أن الخبر الثاني في مورد المعارضة والاختلاف، ويشهد لكون الأول أيضاً مثله: ما رواه " المستدرک " عن المفيد... إلى أن قال: والحديث المعروف قول أبي عبد الله (عليه السلام): " إذا أتاكم عنا حديثان مختلفان، فخذوا بما وافق منهما القرآن، فإن لم تجدوا لهما شاهداً من القرآن، فخذوا بالمجمع عليه... " الحديث (٣). ثم إن الخبر الثاني يشهد على مغروسية حجية خبر الثقة. نعم عدم إمضائه (عليه السلام) سؤاله، والجواب على وجه آخر، يورث اشتراط الحجية بالموافقة، ولزوم الشاهد عليه من الكتاب.

١ - الكافي ٣: ٢٣١ / ٤٠٤ - الكافي ١: ٥٥ / ٢٠٢ - مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٦ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١١٠١ (*).

ولكن يتوجه إليه: أن قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لا يثبت إلا بالواحد نوعاً، وقلما يتفق ثبوته بالتواتر، بل والاشتهار، فهو أيضاً شاهد على أن مصب الكلام مورد المعارضة، وسيمر عليك ما هو الجواب المشترك عن مطلق هذه الأخبار الدالة على اشتراط حجية الخبر بغير ما هو المعتبر عند العقلاء (١). فبالجملة تحصل: أن الخبرين ساقطان عن صلاحية الاستدلال، لفقدانهما الشرائط اللازمة عقلاً وشرعاً، كما لا يخفى. الطائفة الثالثة: ما يستفاد منه حجية الخبر الموافق للكتاب فقط: فمنها: ما رواه "الكافي" معتبراً، عن أيوب بن الحر قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: "كل حديث مردود إلى الكتاب والسنة، وكل شئ لا يوافق كتاب الله فهو زخرف" (٢). ومنها: ما فيه عن أيوب بن راشد، عنه (عليه السلام) قال: "ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف" (٣). ومنها: ما في "المستدرک" عن العياشي، عن كليب الأسدي (٤)، وهو قريب مما سلف. وفي "الوسائل" عن تفسيره، عن سدير قال: قال أبو جعفر (عليه السلام)

١ - يأتي في الصفحة ٤٣٧ - ٤٣٩. ٢ - الكافي ١: ٥٥ / ٣. ٣ - الكافي ١: ٥٥ / ٤. ٤ - تفسير العياشي ١: ٩ / ٥٤. (*)

[٤٢٥]

وأبو عبد الله (عليه السلام): "لا تصدق علينا إلا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه" (١). وأيوب بن الحر لم يوثق (٢)، ففي هذه الطائفة يكون الخبر الأول معتبراً سنداً فقط، مع فقدانها الشرائط الأخرى. ويتوجه إليها - مضافاً إليه - أن السنة لا تثبت إلا بالواحد، كما مر. ثم إن عدم الموافقة، معناه عدم حجية كل خبر لم يكن مضمونه في القرآن، أو كان وكان مخالفاً له، وعلى هذا يمكن تقييد إطلاقه بصورة كونه مخالفاً والمخالف - كما سيمر (٣) عليك - هي المخالفة بالتباين والمكاذبة بالكلية، وأما سائر المخالفات - حتى العموم من وجه - فلا تعد مخالفة في المضمون بالذات، بل ولا بالعرض، لأجنية ذلك عن التخالف في الدلالة. ويشهد لذلك قوله تعالى: * (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) * (٤). هذا، ويجوز تقييد الإطلاق المزبور بالمسائل الاعتقادية، جمعاً بين الأدلة أيضاً. اللهم إلا أن يقال: بإزاء اللسان المزبور عن التقييد والتخصيص (٥)، فإما يرد علمه إلى أهله، لما عرفت (٦)، أو على أن له مصاباً خاصاً (٧)، أو يكون معنى "عدم الموافق" هو المخالف المحمول على المخالفة بالتباين، كما عرفت. ولعمري إن الوجه الأخير قريب جداً.

١ - وسائل الشيعة ٣٧: ١٢٢ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٧. ٢ - انظر رجال النجاشي: ٧٥. ٣ - يأتي في الصفحة ٤٢٩. ٤ - النساء (٤): ٨٢. ٥ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٨١. ٦ - تقدم في الصفحة ٤٢١. ٧ - نهاية الاصول: ٤٨٩، تقدم في الجزء الخامس: ٢٨٢ - ٣٨٤. (*)

[٤٢٦]

ومقتضى ما تحررنا في محله (١): أن العمومات اللفظية، تحتاج في استيعاب الأفراد إلى مقدمات البيان، فيجوز أن يكون أمثال هذه الأخبار تقيية، حتى يتوجه العدو إلى أنهم لا يقولون على خلاف الكتاب، ويحافظون عليه جداً وشديداً. ويصح أن يحمل على صورة المعارضة. وغير خفي: أن قوله: "لا تصدق علينا إلا ما وافق..." ربما

يكون معناه النهي عن تصديق الشين عليهم، أعادنا الله من التوهم في حقهم - عليهم الصلاة والسلام - الطائفة الرابعة: ما تدل على تنويع الأخبار إلى نوعين، واعتبرت في حجية النوع الأول موافقة الكتاب، وفي عدم حجية النوع الثاني مخالفة الكتاب. فمنها: ما في " الكافي " بإسناده المعتبر عندنا، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله قال: " قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه " (٢). وقد اشتهر الخبر في المجامع كـ " المحاسن " و " الأمالي " (٣) وغيرهما بأسانيد مختلفة، ومع ذلك ليس متواترا. هذا مع أن مضمونه مشمول للآيات الناهية، كما اشير إليه، فيكون الحديث فاقد الشرائط العقلية والشرعية أيضا، فلا يصلح للاستدلال لما نحن فيه. ومثله ما في " تفسير العياشي " عن محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): " يا محمد، ما جاءك في رواية من بر أو فاجر يوافق القرآن فخذ به، وما جاءك في

١ - تقدم في الجزء الخامس: ٣٠١ - ٣٠٣ - الكافي ١: ٥٥ / ٣٠١ - المحاسن ١: ٢٦٦، الأمالي والمجالس، للصدوق: ٢٠٠ / ١٦، المجلس ٥٨. (*)

[٤٢٧]

رواية من بر أو فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ به " (١). ومنها: ما في " الكافي " معتبرا، عن هشام بن الحكم وغيره، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: " خطب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بمنى فقال: أيها الناس، ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله " (٢). وهذه الطائفة أيضا فاقدة لشرائط الاستدلال على عدم حجية الخبر الواحد. مع أن المخالفة هي بالتباين، وتكون المسألة مندرجة في مسألة جواز نسخ القرآن بالخبر الواحد، وهو ممنوع في محله (٣)، وجائز إذا كان المشهور عمل به، فإنه يعد من المجمع عليه، لا من الخبر الواحد، ولا ينبغي الخلط بينهما. ثم إن هذه الطائفة ساكتة عن الأخبار غير الموافقة وغير المخالفة بالتباين، وهي أكثر الأخبار في العبادات والمعاملات. وتوهم: أن صدر الجملة، يدل على اشتراط حجية الخبر بالموافقة، في غير محله، بعد صراحة الذيل في أن المخالف مطروح، فتكون الطائفة الثالثة خارجة عنها حسب الفهم العرفي، بعد عدم إمكان الأخذ بلازم الجملتين. ثم إن الخبر الثاني من هذه الطائفة، يشهد على أن مصب الخبر في المسائل الاعتقادية، ضرورة أن تلك المسائل ليست مبتنية على صحة السند وعدمها، لعدم حصول الاعتقاد بذلك عادة، بخلاف كونه في القرآن، وكون نقيضه فيه، فإنه يحصل عادة لنوع الناس من ذلك الاعتقاد.

١ - تفسير العياشي ١: ٨ / ٣٠٣ - الكافي ١: ٥٦ / ٣٠٥ - محاضرات في اصول الفقه ٥: ٣١٤ - ٣١٥. (*)

[٤٢٨]

الطائفة الخامسة: ما تدل على تنويع الأخبار إلى طائفتين: الموافق، فيكون حجة، وغير الموافق، فلا يكون حجة، ولا يوجد بين أخبار المسألة إلا خبر واحد يقتضي ذلك، وهو ما رواه " الوسائل " عن " الأمالي " معتبرا، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر (عليه

السلام) في حديث قال: " انظروا أمرنا وما جاءكم عنا، فإن وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقا فردوه... " (١). وفي عمرو بن شمر إشكال (٢). وحيث لا صدر له يحتمل سقوط ما يورث كونه من الأخبار العلاجية، فيخرج عن مسألتنا. هذا مع أن كتاب " الأمالي " ليس من الكتب المتواترة. ثم إن هنا إشكالا على كافة تلك الأخبار الأمرة بالأخذ بالموافق (٣)، وما له الشاهد والشاهدان (٤): وهو أن الأخذ به لا معنى له، لرجوع ذلك إلى الأخذ بالكتاب، فيكون نتيجة هذه الأخبار لغوية حفظ الآثار كلها، لأن المخالف مطروح، وغير المخالف لا بد وأن يكون موافقا، وإلا فيطرح، والموافق للكتاب أيضا مطروح في الحقيقة، فتكون نفس هذه الأخبار نفس ما قاله الملعون " حسينا كتاب الله " (٥). فمن هنا يظهر إمكان كون الكل مدسوسا في الأخبار، نظرا إلى المقاصد الفاسدة، والآراء الباطلة لعلماء السوء، وللحكام الجائرين.

١ - الأمالي، الشيخ الطوسي: ٣٣١ / ٤١٠، وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٧. ٢ - رجال النجاشي: ٢٨٧ / ٧٦٥. ٣ - تقدم في الصفحة ٤٢٤ - ٤٢٥. ٤ - تقدم في الصفحة ٤٢٢ - ٤٢٣. ٥ - صحيح مسلم ٣: ٤٥٥ / ٢٢ (*).

[٤٣٩]

نعم، لو قلنا: بأن مجرد الشاهد من الكتاب والموافقة إجمالا كاف للأخذ بالخبر الأعم يكون لحفظ الخبر أثر، فتأمل. بقي شئ: في اختصاص الأخبار السابقة بعصر الأئمة (عليهم السلام) يظهر لي بعد التدبر في الآثار، قوة كون الأخبار في هذه المسألة، ناظرة إلى المؤمنين في عصر الأئمة (عليهم السلام)، وتكون الخطابات من القضايا الخارجية المخصوصة بتلك الأعصار، لعدم تمكنهم من التمييز في تلك الأقطار المظلمة المدسوس فيها الخبر، حتى حكى عن بعضهم بعد ما استبصر: أنه دس في الأخبار اثني عشر ألف حديثا (١)، فإن ذلك والأمر بالرد إليهم الظاهر في تمكنهم من ذلك، يشهد على الاختصاص، لعدم تهذيب السقيم من الصحيح والطيب من الخبيث، والحق من الباطل، مع تمكنهم من حل مشاكلهم العملية بالرجوع إليهم مشافهة أو مكاتبة. وأما بعد قيام أصحابنا المحققين بتهذيب الأخبار، وتشخيص المعتمد من غير المعتمد، والمدسوس من غير المدسوس، فلا يكون محل للحاجة إلى عرضها على الكتاب، ولذلك تجد أنهم يأمرن بالعرض على الكتاب، سواء كان من الفاجر، أو البر، مع ما في أخبار حجية الخبر الواحد في الجملة مما يدل على حجية خبر البر (٢)، فتأمل في ذلك، لعلك تجد إليه سبيلا، وعليه شواهد أخرى. نعم، فيما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) (٣) لا يأتي ذلك، ولكن مضمون الخبرين المنقولين عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) موافق للتحقيق، لأن المخالف بالتباين يطرح إلا إذا قام الإجماع أو الشهرة، فإنه تقييد لإطلاق الخبرين. ومن اللطيف عدم وجود الخبر

١ - لاحظ ميزان الاعتدال، للذهبي ٢: ٦٤٤، تدريب الراوي، للسيوطي: ١٨٦. ٢ - يأتي في الصفحة ٤٩١ وما بعدها. ٣ - تقدم في الصفحة ٤٢٤ وما بعدها. (*)

[٤٤٠]

الثالث عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) وهما متحدان في المضمون، وموافقان للأصل والقواعد. تنمة: ربما يتوهم: أن قضية التواتر الإجمالي حجة خبر واحد من بين الأخبار، فيكون صالحا للردع به عن الأخبار الأخرى. وفيه: أن العلم الإجمالي إن كان يرجع إلى الأقل والأكثر، فالمتيقن غير معلوم الصدور، لأن ما هو المتيقن من بين الأخبار، هو الخبر المعلوم الصدور الموافق للقرآن والسنة، وهذا يلزم من وجوده عدمه. وإن كان يرجع إلى المتباينين، فلا ينفع لما لا نعلم بخصوصه حتى نأخذ به. والظاهر هو الثاني، لأن مقتضى طائفة منها حجة غير المخالف، ومقتضى الطائفة الأخرى حجة الموافق. وتوهم: أن لازم الطوائف حجة الموافق المعلوم صدوره، فيكون الأخذ بالقدر المتيقن من الأخذ بالأخبار، غير شديد، لأن طرح الأخبار التي هي حجة غير جازم أيضا، وإذا كان غير المخالف حجة يلزم خلاف الاحتياط، ويلزم طرح الأخبار بلا وجه، فلا يفيد التواتر الإجمالي هنا شيئا. وغير خفي: أن تقسيم الأخبار إلى ما يدل على عدم الصدور، وما يدل على عدم الحجية، غير صحيح، لأن الأخبار الناطقة بعدم الصدور توجب التعبد به، ومعنى التعبد بعدم الصدور، ليس إلا التعبد بعدم الحجية، فما في تقارير العلامة الأراكي (رحمه الله) هنا (١)، لا يخلو من تأسف، والأمر سهل.

١ - نهاية الأفكار ٣: ١٠٤ - ١٠٥. (*)

[٤٤١]

الوجه الثالث الإجماع المحكي عن السيد (رحمه الله) ومقصده بطلان العمل بالخبر الواحد، وأن العمل به بمنزلة العمل بالقياس (١). وعن الشيخ الطبرسي ما يقرب منه (٢). وأنت خير بما فيه، لما مضى من المناقشة في صغرى الإجماعات المحكية، بل وعدم تمكن المتأخرين من تحصيل الإجماع (٣)، وإلا فلا مناقشة في الإجماع ولو كان منقولا بحسب الكبرى فإنه حجة (٤)، وليس هو إلا الشهرة. هذا، وسيمر عليك ما ادعاه الشيخ (رحمه الله) (٥) من قيام السيرة العملية من عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على العمل به، ويكفي لبطلان المقصد المزبور ما مر، وإن أمكن حمله على الخبر الواحد الخالي من شرائط الحجية العقلانية والشريعة، في قبال من كان في عصره - احتمالا - يعمل بمطلق الخبر الموجود في الكتب الموجودة في عصره كـ " الكافي " و " الفقيه " أو كتب العامة، كما هو بناء الأخباريين في العصور المتأخرة بالنسبة إلى الكتب الأربعة.

١ - الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٥٢٨، رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٤ و ٢٦ و ٣؛ ٢٠٩. ٢ - مجمع البيان ٩: ١٩٩. ٣ - تقدم في الصفحة ٣٦٣ - ٣٦٥. ٤ - تقدم في الصفحة ٢٥٧ - ٢٥٨. ٥ - فرائد الأصول ١: ١٦٣ - ١٦٤. (*)

[٤٤٢]

الوجه الرابع العقل وقد مرت مشكلة ابن قبة في المسألة بما لا مزيد عليه (١). وهنا تقرب آخر: وهو أن المتضلع الخبير بالمسائل التاريخية، والناظر البصير بالمسموعات والاتفاقات والحوادث، يجد امتناع الاطلاع عادة على ما هو واقع الأمر، وعلى ما هو حقيقة الحادثة، ولذلك تختلف الحكايات عن القضية الواحدة في عصرهم ومصرهم، فكيف إذا كان بعيدا عنهم، وبعيدا عنا ؟ ! فإن في هذه النظارة، لا يصلح عند العقل تلك الأخبار للحجية والكاشفية، فإنه بعد

العلم بوقوع الدس فيها بما عرفت واشتهر، لا يعقل اعتبار الحجية لتلك الأخبار، كما لا معنى لحجية الخبر المعلوم كذبه. وبالجملة: لا منع ذاتا من جعل الحجية للخبر الواحد، وإنما المنع في حجية أخبار الفقه الموجودة عندنا. وإلى ذلك يشير ما في الأخبار السابقة: من الاحتراز عما لا شاهد عليه أو شاهدان من كتاب الله عزوجل، فلا ينبغي الخلط بين المسألة الكلية، وخصوص تلك الأخبار البعيدة عنا عصرا ومصرًا، والمخلوطة بالأباطيل قطعًا وبقينا، فلو قام دليل فرضا على الحجية، فهو دليل على مسألة كلية، لا في خصوصها. ولو كان في خصوصها، فهو مقصور بالنسبة إلى المتلقين في عصر الخبر قبل وقوع الاغتشاش فيها، وبذلك يجمع بين الآثار الدالة على الحجية وعلى اللاحجية.

١ - تقدم في الصفحة ٢١٥ وما بعدها. (*)

[٤٤٢]

أقول: قد تحرر منا حل هذه المشكلة في ديباجة مبحث حجية الخبر الواحد بما لا مزيد عليه (١)، وأنه لو كانت أدلة عدم حجية الخبر الواحد تامة، لكانت أخبار الكتب الأربعة خارجة عنها، خصوصا وأن تلقيها بالقبول - إلا ما قام عليه شواهد الكذب - كان من الضروري من بدو التأليف وقبله إلى عصرنا، فلا ينبغي الخلط بين النقيات الثياب والأرجاس. وإن شئت قلت: مشكلة ابن قبة مشتركة بين الطرق والأمارات والاصول، ولا معنى لعددها من الدليل العقلي على عدم حجية الخبر الواحد، فعليه إما تكون أدلة عدم حجيته ثلاثة، أو لا بد من تقريب دليل عقلي لخصوص هذه المسألة. ونقول: إنه كما يمتنع جعل الكاشفية والحجية للخبر المعلوم الكذب تفصيلا، كذلك يمتنع ذلك للأخبار المعلوم إجمالًا كذب طائفة منها، كالأخبار الموجودة بين أيدينا. نعم، إنما يمتنع جعل الكاشفية للمعلوم بالتفصيل، وللمقدار المعلوم بالإجمال بالذات، ولجميع الأخبار، للزوم اللغوية، ضرورة أن المعلوم كذبه غير متبين عندنا، فاعتبار الحجية لكل غير جائز، لما لا يترتب الأثر المقصود من الحجية بالنسبة إلى غير المعلوم كذبه بعد كونه مخلوطًا بالأكاذيب. وبالجملة: حجية خبر الواحد مما لا بأس بها على نعت القضية الكلية، ولكن حجية ما بين أيدينا غير معقولة. أقول: هذا هو من الإشكالات المنتهية إلى لزوم الاحتياط، وإذا امتنع الاحتياط فلا بد من حجية الظن، وسيمر عليك في محله كيفية انحلال العلم الإجمالي المزبور (٢)، وقد أشرنا إلى وجهه فيما اشير إليه آنفاً.

١ - تقدم في الصفحة ٤١٢ - ٤١٤. ٢ - يأتي في الجزء الثامن: ٢١١ - ٢١٤. (*)

[٤٤٥]

الموقف الثاني حول الأدلة الناهضة على حجية الخبر الواحد وقبل الخوض فيها نشير إلى نكتة: وهي أنه ربما يتوقف الفقيه، في حجية خبر الواحد، لأجل عدم معلومية بناء العقلاء في مورده، كما في الأخبار مع الوسائط الكثيرة، أو في موارد الشك في أعراض المشهور، أو قيام الإجماع عليه، فإنه في هذه الصورة إن كان في الأخبار والآيات، دليل ذو إطلاق وعام تام قائم على حجية الخبر الواحد، فإنه يصلح لأن يكون مرجعا له، كما مر نظيره في مباحث اليد

(١)، فإن اليد أمانة ملكية ذي اليد، إلا أنه ربما تكون اليد مشبوهة، لسبقها بالسرقة، فإنها عند العقلاء لا تكون كاشفة، أو يكون بناؤهم مشكوكا فيه، ولكن يصلح إطلاق قوله (عليه السلام): " من استولى على شئ منه فهو له " (٢) للمرجعية، بشرط عدم حمله على الإمضاء لما تعارف عند العقلاء. فعلى هذا، الفحص عن أدلة حجية الخبر الواحد، نافع في الجملة، وقد مر في

١ - تقدم في الصفحة ١٠٤، ٢ - وسائل الشيعة ٢٦: ٢١٦ كتاب الفرائض والموارث، أبواب ميراث الأزواج، الباب ٨، الحديث ٣. (*)

[٤٤٦]

مباحث حجية الشهرة ما يتعلق به (١). وأما توهم امتناع كون الدليل القائم على حجية الخبر الواحد، مرجعا في موارد الشك، للزوم كونه مشتملا على الإمضاء والتأسيس، فيكون إمضاء بالنسبة إلى البناءات، وتأسيسا في غير موردها، فهو فاسد، لما تحرر منا في محله من إمكانه، ضرورة أن التأسيس والإمضاء، ليسا إلا بالاضافة إلى المتعلق، ويجمعهما الأمر الواحد، ولا يكونان متقابلين في مقام الجعل والإنشاء، كما لا يخفى. فإذا ورد: " من استولى على شئ منه فهو له " فهو ليس إلا جعل المالكية، إلا أنه إذا اضيف إلى ما هو موافق للطريقة العقلانية، يسمى بـ " الإمضاء " وإلا فيـ " التأسيس " فاغتنم، ولا معنى لحمله على الجملة الإخبارية، لأنه كذب بالضرورة. بقي شئ: وهو أنه بعد ما عرفت ثمرة الفحص عن الأدلة اللفظية، فاعلم: أن دائرة الادعاء هو حجية خبر الثقة، سواء كان عادلا، أو فاسقا، وسواء كان مؤمنا، أو عاميا، بل وكافرا. ثم إن الأحكام النفسية كما تكون مشتركة بين الكفار والمؤمنين، تكون الأحكام الطبقية مثلها، فإن وجد دليل يثبت به عموم المدعى فهو، وإلا فإن لم تنطبق دائرة الدليل على تلك الدائرة، يلزم التشبث بذيل الدليل الآخر، ولا بأس بأوسع دائرة الدليل من المدعى، فلا ينبغي الغفلة عن هذه المرحلة، فيتوهم بمجرد صالحية آية لحجية الخبر، أنه يتم بها عموم المدعى في مسألة حجية خبر الواحد، كما قد يتراءى ذلك من بعض عباراتهم، والأمر سهل. إذا تبين ذلك، فالبحت في ضمن وجوه قد استدل بها المثبتون:

١ - تقدم في الصفحة ٣٩٨ وما بعدها. (*)

[٤٤٧]

الوجه الأول الآيات الشريفة الآية الأولى: قوله تعالى: * (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق نبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) * (١). والبحث يقع في جهات: الجهة الأولى: حول اختصاص الآية بالمؤمنين قضية قوله تعالى: * (يا أيها الذين آمنوا) * اختصاص حجية خبر الواحد بالمؤمنين، فيلزم أخصية الآية من المدعى. وربما يمكن دعوى: أن الصدر يشهد على أن الذيل، ليس من التكاليف حتى تكون مشتركة، بل الآية بصدد الإرشاد - بقرينة الصدر - إلى مذمومية الإقدام بلا تبين (٢). اللهم إلا أن يقال: إن كثيرا من الأحكام التكليفية مصدرية بمثله، والاشترار ثابت من الجهة الخارجية، فتأمل. الجهة الثانية: حول دلالة " إن " الشرطية على الشك لا يمكن الالتزام بكون أداة الشرط هنا، مستعملة في معناها الحقيقي، وذلك

[٤٤٨]

لما تحرر منا في باب المفاهيم (١) وفي " تفسيرنا الكبير " (٢): أن كلمة " لو " لإفادة امتناع المقدم، وكلمة " إذ " و " إذا " لإفادة مفروضية وجود المقدم، وكلمة " إن " الشرطية تفيد الشك في تحققه، ولا يعقل الشك بالنسبة إليه تعالى، فيكون مفاد الآية بحكم القضية الوقتية، والقضايا الوقتية ليست ذات مفهوم، ولا تورث التعليق، لأن المفروض وجود المقدم، ولا معنى - بعد كون المفروض وجوده - أن يكون الجزاء معلقا على وجه يفيد المفهوم، فلا ثمرة في الآية من هذه الجهة. وفيه: أن ما حررناه هو أن أداة " إن " الشرطية - في قبال " لو " الامتناعية - تفيد إمكان متلوها، وإمكانه غير الشك فيه حتى لا يمكن الالتزام به، فلا تخطئ الجهة الثالثة: في المراد من الفاسق سيأتي في الجهة الآتية إن شاء الله تعالى الوجه والم احتملات في المنطوق (٣)، ومنها ولعلها الأقرب: دخالة الفسق في عدم الحجية ولزوم التبين، ومن كان مراجعا للقرآن العزيز، ربما يطمئن بأن " الفاسق " في الكتاب يطلق كثيرا على الكافر. بل قلما يتفق إرادة المؤمن المذنب منه، ولا تتمكن هنا من توضيح ذلك. وعلى هذا، يلزم ممنوعية حجية الخبر الجائي به الكافر، ولازمه حجية خبر الكذاب والمسلم الوضاع، وهذا مما لا يمكن الالتزام به. ولو شك في

١ - تقدم في الجزء الخامس: ٢٢ - ٢٥. ٢ - تفسير القرآن الكريم، البقرة: ١١ - ١٢ (مباحث الإعراب والنحو). ٣ - يأتي في الصفحة ٤٥٠. (*)

[٤٤٩]

المراد من الفاسق فلا يمكن أن يثبت به إلا مالا يلتزم به القوم أيضا، كما لا يخفى. وبالجملة: الأخذ بظاهر الفسق اللغوي هنا غير جائز، لكثرة الآيات المنطبق فيها عنوان " الفاسق " على الكافر. أقول: لا بأس بأوسعية الدليل من المدعى، ولا منع من تقييد المفهوم، ولازمه - كما تحرر في الاصول - انقلاب العلية التامة المنحصرة الحقيقية إلى الإضافية (١)، فتأمل وتدبر جيدا. هذا في ناحية المفهوم. وأما في ناحية المنطوق، فلازمه حتى ولو كان عدم حجية خبر الكافر المتحرز من الكذب، إلا أنه أيضا قابل للتقييد. ويمكن دعوى: أن " الفاسق " ولو اطلق كثيرا على الكافر في القرآن الشريف، إلا أنه هنا يريد به المسلم، لأن الوليد من المسلمين (٢). أو يقال: إن " الفاسق " بمعنى مرتكب الذنب، وإطلاقه على الكافر، لأجل أن الكفر من الذنوب، فكونه بمعنى الكافر بحسب اصطلاح القرآن، غير واضح وإن ذهب بعضهم إليه، نظرا إلى أن الوعيد بالنار في مورد الفساق، يختص بالكفار، والتفصيل في محل آخر، فتدبر. أو من جهة أن الخطاب للمؤمنين، ومورده الفاسق، فلا يشمل الفساق ولو كان إطلاق " الفسق " على المؤمن جائزا في اللغة والكتاب (٣)، فتدبر جيدا.

١ - تقدم في الجزء الخامس: ٥١ - ٥٢. ٢ - التفسير الكبير، الفخر الرازي ٢٨: ١١٩. ٣ - لاحظ القاموس المحيط ٣: ٢٨٥، أقرب الموارد ٢: ٩٢٥. (*)

[٤٥٠]

الجهة الرابعة: في محتملات المنطوق شرطا وجزءا في منطوق هذه القضية الشرطية احتمالات: احتمال كون النبا، تمام الموضوع لإيجاب التبين (١). واحتمال كون الفسق تمام العلة (٢). واحتمال الاشتراك (٣). واحتمال كل واحد منهما على نعت الاستقلال. واحتمال خامس: وهو كون النبا علة تامة، والفسق موجبا لتأكد الإيجاب، أو بالعكس. وغير خفي: أن بعضا من تلك الاحتمالات ربما يمتنع ثبوتا، والأمر سهل بعد عدم مساعدة الإثبات معه، فلا تغفل. وعلى الاحتمال الأول والخامس، تسقط الآية عن صلاحية الاستدلال لحجية خبر العادل، ولازمها عدم حجية مطلق الخبر. والأظهر من بينها هي دخالة الفسق، إما بالاستقلال، أو بالاشتراك، وعلى هذا تكون الآية من هذه الجهة، صالحة للاستدلال، لولا الإشكالات الأخر الآتية في الجهات اللاحقة (٤). فما قد يظهر من أن التعليل بالذاتي أولى من التعليل بالعرضي (٥)، أو يقال:

١ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦٩، ٢ - مصباح الاصول ٣: ١٦١، ٣ - فرائد الاصول ١: ١١٧، ٤ - يأتي في الصفحة ٤٦٩، الجهة السابعة، ٥ - فرائد الاصول ١: ١١٦، (*).

[٤٥١]

" إن ذكر العرضي مع الذاتي، دليل على دخالة العرضي تماما " (١) فكله خال من التحصيل، لأن المقام ليس مقام لحاظ الذاتية والعرضية، بل المقام مقام مراعاة القضية الواردة، وكيفية أخذ القيود فيها، ولا ريب في أن النبا وإن كان بحسب الذات محتمل الصدق والكذب، ولا يكون مأمونا من الخطأ وعدم الإصابة، ولكن يحصل الأمن من الجهة اللاحقة به، وهو المخبر، فإن كان كاذبا فلا يحصل الأمن، بخلاف ما إذا كان متحرزا من الكذب، فالفسق دخيل إما تماما، أو جزء. وحيث إن تحليل القضية إلى أن فسق المخبر دخيل لآخبره، بعيد عن الأفكار العرفية، يخطر بالبال بدوا: أن الفسق والخبر موضوع مفيد لإيجاب التبين، وسبب وجيه له. هذا، ولكن الإنصاف على خلافه، وذلك لأنه لو كان الخبر دخيلا في الإيجاب، للزم دخالته في حجية خبر العادل المنتزعة من عدم وجوب التبين، ولا معنى لكون الخبر دخيلا في الحجية واللاحجية، فيكون الخبر حجة ولا حجة باعتبار المخبر الثقة وغير الثقة، فهناك موضوع وهو " النبا " وعلّة لعروض التالي والجزاء عليه وهو " الفسق " فالفسق سبب عروض وجوب التبين على الخبر، والنبأ واللافسق سبب لاعتبار حجية الخبر بانتفاء وجوب التبين، لو لم يكن في البين إشكال آخر، فلا تخلط.

١ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦٥ - ١٦٦، نهاية الأفكار ٣: ١٠٩، (*).

[٤٥٢]

محتملات الجزاء ثم إن محتملات الجزاء أيضا كثيرة: احتمال كون الهيئة للإيجاب النفسي. واحتمال كونها للإيجاب الشرطي (١). واحتمال كونها للإرشاد (٢). واحتمال كونه واجبا مقدما عند إرادة

العمل بالخبر الواحد (٣). ولا سبيل إلى الأول والأخير. والاحتمال الثالث في ذاته قريب، بدعوى: أن المستفاد من الآية، ليس إلا مذمومية المبادرة بلا تأمل وتدبر، فإنه الموجب للإصباح على الندامة، والإصابة بالجهالة، إلا أن قضية الأصل في باب الهيئات، هو الحمل على اللزوم النفسي، وإذا علمنا أن النفسي غير مقصود، ولا يكون نفس التبين واجبا من الواجبات الإلهية الموضوعية للثواب والعقاب، فلا منع من حمل الهيئة على الإلزام الشرعي، وعلى إفادة شرطية جواز العمل بالخبر الواحد الجائي به الفاسق بالتبين والإيضاح. منع دلالة الآية على حجية الخبر اعلم: أن مادة " التبين " بمعنى الظهور والبروز، والهيئة متعدية، فيكون المعنى:

١ - الفصول الغروية: ٢٧٥ / السطر ٣، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦٥، مصباح الاصول ٢: ١٥٢. ٢ - نهاية الأفكار ٣: ١٠٨. ٣ - نفس المصدر. (*)

[٤٥٣]

أوضحوه وأبرزوه، أي أبرزوا الخبر والنبأ الجائي به الفاسق، أو بمعنى تأملوه حتى يتضح صدقه وكذبه، وأظهروا صدقه وكذبه. فعلى هذا لو كان نبأ الفاسق واضح الصدق، فلا يجب التبين، ولا التأمل، ولو تأملوه وفتشوا عن صدقه وكذبه، ولم يتمكنوا منه، لا يجوز اتباعه والعمل به. فمنه يعلم: أن الأمر بالتبين كناية عن أمر آخر، وليس هو من الواجب النفسي، ولا الشرطي، حتى يقال: بأن التبين والتأمل بعنوانهما شرط (١)، بل الشرط هو وضوح صدق الخبر، أو صدق المخبر، فإنه موجب لجواز العمل به، وأما التبين المنتهي إلى الكذب، فهو وإن كان من التبين والإيضاح عرفا ولغة، ولكن ليس هو من العمل بالأمر، فيجوز العمل بالخبر، فإنه باطل بالضرورة، فالجزء جملة كناية عن لزوم كون الخبر واضح الصدق، أو المخبر واضح الصدق. وتوهم: أن الواجب هو الفحص عن القرائن القائمة على الصدق في ناحية المنطوق، وتكفي العدالة للقرينية في ناحية المفهوم (٢)، غير صحيح، لأن التبين حتى باللغة والتفسير هو الإيضاح والإبراز والإظهار، والضمير يرجع إلى الخبر، أي تبينه وأوضحوا صدقه. فاحتمال كون المقصود، إيضاح صدق المخبر ولو لم يكن الخبر صادقا، لأن صدق المخبر ميزانه مطابقة الخبر للاعتقاد، وصدق الخبر ميزانه مطابقة الخبر للواقع (٣)، باطل. مع أن التفصيل المذكور غير تام، ومحرر في محله (٤). فتحصل: أن مفاد المنطوق هو التبين وإيضاح الخبر صدقا، وأنه كناية عن

١ - نهاية الاصول: ٤٩٠. ٢ - مصباح الاصول ٢: ١٧١ - ١٧٢. ٣ - شروح التلخيص ١: ١٧٦. ٤ - لاحظ شروح التلخيص ١: ١٧٦ - ١٨١. (*)

[٤٥٤]

لزوم الاطلاع على صدق الخبر، فلو جاء فاسق نبأ، وكان معلوم الصدق، فلا وجوب، لأن النتيجة حاصلة، فالأمر بالتبين أمر بالمقدمة الوجودية لحصول الشرط، وهو وضوح صدق الخبر. وإن شئت قلت: إن إيضاح الخبر صدقا، واجب شرطي لجواز اتباعه، ويكون خبر الفاسق الواضح الصدق حجة. فإذا كان النظر في المنطوق إلى حصول العلم والظهور صدقا، ففي ناحية المفهوم يشكل الأمر، لأن المقصود في ناحية المنطوق إذا كان العلم الشخصي بصدق خبر الفاسق، سواء

كان من العلم المنطقي، أو كان علما عاديا، وهو الوثوق والاطمئنان، فإنه أيضا إيضاح ووضوح عرفا، وتبين لغة، فلا بد في ناحية المفهوم من كون النبا الجائي به العادل، أيضا متبينا من ناحية كون المخبر عادلا، فلا يثبت به شئ، لأن المدعى حجية خبر العادل، وإثبات كونه من الظنون النوعية المعتمدة. إن قلت: مقتضى المفهوم دعوى: أن خبر المخبر الفاسق واضح ومتبين، وأنه ظاهر في عالم الادعاء، سواء كان واضحا شخصا، أم لم يكن. قلت: هذا احتمال، وهنا احتمال آخر: وهو أن المتعارف بين العقلاء والناس، هو حصول الوثوق الشخصي من خبر العادل، دون خبر الفاسق، ففي ناحية المنطوق أوجب إيضاح صدقه، في قبال ما هو المتعارف في ناحية المفهوم وخبر العادل. هذا مع أن الالتزام بلزوم الوضوح الشخصي في ناحية خبر الفاسق دون خبر العادل، غير موافق لمرام الكل، ضرورة أن خبر الفاسق القائمة على صدقه القرائن النوعية معتبر، فإذا فرضنا أن الآية مثلا، قائمة على إفادة شرط خاص في ناحية المنطوق وخبر الفاسق تعيدا، على خلاف البناء العقلاني، فلا منع من هذا التعيد في ناحية خبر العادل أيضا، إلا أن إفادة ذلك بالمنطوق، للإشعار إلى ما لا يكون حاصلًا نوعًا وعادة، وإفادة هذا بالمفهوم للإشعار إلى أنه أمر حاصل نوعًا وعادة.

[٤٥٥]

ولو قيل: يكفي إيضاحه بالقرائن، وتكون العدالة في ناحية خبر العادل، من تلك القرائن (١). قلنا: أنت ووجد إنك، فهل ترى في مورد قيام القرائن غير المنتهية إلى الظن، أو المجتمعة مع الظن الشخصي على خلافه: أن خبره واضح الصدق؟ كلا، فإذا لا تكفي العدالة. وبالجملة تحصل: أنه على القول بالمفهوم، لا يثبت بها المدعى، ضرورة أن لزوم كون خبر الفاسق، واضح الصدق في ناحية المنطوق، يقتضي أن لا يكون المعتبر إيضاح صدق خبر العادل لأجل أنه واضح الصدق، وإلا لو كان النظر إلى وضوح كذبه يلزم أسوئية حاله، فلا بد من ضم المقدمة الخارجية حتى على القول: بأن الأمر هنا شرطي، لأن معنى الشرط هو اشتراط كون خبر الفاسق واضح الصدق، وأما في خبر العادل فلا يشترط لحجيته وضوح الصدق، لعدم قابليته للحجية، وهذا هو معنى الأسوئية. فإذا كان قابلا بالضرورة، فلا بد أن يرجع في ناحية المفهوم إلى أن إيضاح الصدق غير واجب، لوضوحه، فإن كان المفهوم معناه دعوى: أنه واضح الصدق، فيثبت عموم المدعى بالضرورة. وأما إذا كان مفاد المفهوم، إيكال الأمر إلى المتعارف الخارجي، وأنه بحسب العادة واضح الصدق، فلا يحتاج إلي الإيضاح، فلا يثبت به عموم المدعى، وهو حجية خبر العادل مثلا، أو خبر غير الفاسق، سواء كان واضح الصدق تكوينًا، أم لم يكن. وغير خفي: أنه على التقريب المزبور لو كان للآية مفهوم، يثبت ادعاء الشرع أن خبر العادل علم، وواضح الصدق، وليس ظنا، ولا ممنوع العمل، وذلك لأجل أن

١ - مصباح الاصول ٢: ١٧١ - ١٧٢. (*)

[٤٥٦]

العرف ينتقل من المنطوق - وهو إيجاب إيضاح صدقه - إلى أن المفهوم لا يجب إيضاحه، لأنه واضح الصدق عند المتكلم، فاعتنم. تنبيه: حول قراءة " فتشبتوا " قد حكى قراءة " فتشبتوا " عن ابن مسعود، وحزمة، والكسائي، وهو بمعنى التوقف (١)، ومقتضى الآية

صدرا وذيلًا ومورداً، هو لزوم التوقف، كي يحصل صدق خبره، أو كي يحصل قيام القرائن على صدقه. فإن كان الأول، فالكلام ما مر: وهو أن مقتضى المفهوم ادعاء صدق خبر العادل، وقد عرفت وجه المناقشة فيه. وإن كان الثاني، فمعنى المفهوم: أنه لا حاجة إلى قيام القرائن على صدقه، لوجود القرينة وهي العدالة. هذا بحسب الثبوت. وأما بحسب الإثبات، فلا يبعد لزوم تحصيل الصدق بمقتضى التعليل. ولو لم يثبت شئ فلا يثبت في ناحية المفهوم إلا القدر المتيقن، لأن إجمال المنطوق يورث إجمال المفهوم طبعاً. ومن خلال ما ذكرناه، تظهر وجوه المناقشة في كلمات القوم حول مفاد الهيئة في الجزاء، وأنه نحتاج إلى المقدمة الخارجية ولو كانت الهيئة لإفادة شرط الحجية (٢)، خلافاً لما يظهر من الشيخ (قدس سره) (٣) وغير ذلك أي من وجوه المناقشة.

١ - الكشاف ٤: ٣٦٠، كنز الدقائق ٩: ٥٨٩. ٢ - تقدم في الصفحة ٤٥١ - ٤٥٧. ٣ - فرائد الاصول ١: ١١٧. (*)

[٤٥٧]

الجهة الخامسة: حول مفاد " النبأ " و " النبأ " و " الخبر " مترادفات حسب نظر اللغويين البسطاء (١). وفي " مفردات الراغب ": " النبأ خبر، ذوفائدة عظيمة، يحصل به علم، أو غلبة الظن، ولا يقال للخبر في الأصل: نبأ، حتى يتضمن هذه الأشياء الثلاثة وحق الخبر الذي يقال فيه: نبأ، أن يتعري عن الكذب، كالتواتر، وخبر الله تعالى، وخبر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم). ولتضمن النبأ معنى الخبر يقال: أنبأته بكذا، كقولك: أخبرته بكذا. ولتضمنه معنى العلم قيل: أنبأته كذا، كقولك أعلمته كذا... ". إلى أن قال: " وقوله تعالى * (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) * تنبيه أنه إذا كان الخبر شيئاً عظيماً له قدر، فحقه أن يتوقف فيه وإن علم وغلب صحته على الظن، حتى يعاد النظر فيه، ويتبين فضل تبين " (٢)، انتهى. وفي كثير من كتب التفسير تفسير " النبأ " بالخبر العظيم (٣). وتوصيفه بـ * (العظيم) * في القرآن (٤) لا ينافيه، إن لم يكن مؤكداً له، كما لا يخفى على أهله. ويؤيد ذلك: بعد إقدام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) اعتماداً على قول الفاسق، فيعلم منه: أن خبره كان نبأ، وموجباً للعلم أو غلبة الظن، فأوحى الله تعالى بالتأكيد في ذلك، ليكون المخبر فاسقاً. ومما يؤيد ذلك: أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) حسب المروي، بعث خالد بن الوليد للتثبت، ولم

١ - لسان العرب ١٤: ٨، المصباح المنير ٢: ٧٢١، القاموس المحيط ١: ٣٠. ٢ - المفردات في غريب القرآن: ٤٨١. ٣ - التبيان في تفسير القرآن ٩: ٢٤٢، مجمع البيان ١٠: ١٩٩. ٤ - النبأ (٧٨): ٢، " عن النبأ العظيم ". (*)

[٤٥٨]

يبادر إلى جهادهم، فلما رجع خالد، وحكى له أنهم أهل الصلاة، نزلت الآية (١)، فتأمل. فعلى ما حصلناه، إما نصدق الراغب، أو يحصل الشك، وعلى كل تقدير لا وجه لتصديق نقل اللغويين، لعدم الدليل عليه، مع بعد الترادف في ذاته. وإطلاق " النبي " على الرسول يشهد أيضاً على ذلك. وعلى هذا لا يكفي مجرد ثبوت المفهوم للآية لتمامية المدعى، كما يظهر من المتأخرين (٢) إلا من شذ. نعم، لو قلنا: إن " النبأ " هو الخبر في الأمور المهمة بها، كما

يساعده الذيل، ويقال الكليات، فلنا دعوى: أن جميع الأخبار الحاكية عن أحكام الله، تكون من النبا، لأن حكم الله من الامور العظيمة. ولكن الإشكال في أن النبا يحتمل كونه الخبر المقرون بالعلم، أي الخبر الواضح الصادق المعلوم صدقه، أو الغالب على الظن صدقه، ويكون لهذا الاحتمال منشأ عقلائي، كما اشير إليه (٣)، ويظهر من بعض الآيات الاخر (٤)، فحينئذ لا يمكن إثبات حجية الخبر العادل به. تذييب: حول حجية خبر العادل واقعا وإن لم يصل إلينا قضية المنطوق وجوب إيضاح الخبر، ومعناه أو لازمه العلم بصدق الخبر، فيلزم أن تكون حجية خبر الفاسق مشروطة بالعلم بالصدق، والعلم المذكور إما تمام الموضوع، أو جزؤه، وتصير النتيجة في ناحية المفهوم - على القول به - حجية خبر العادل وإن لم يكن واضح الصدق، ومعنى ذلك أن خبر العادل حجة واقعية وإن

١ - كنز الدقائق ٩: ٥٨٩. ٢ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦٦، مصباح الاصول ٢: ١٥٢. ٣ - تقدم في الصفحة ٤٥٢ - ٤٥٤. ٤ - يونس (١٠): ٧١، النمل (٣٧): ٢٢. (*)

[٤٥٩]

لم يصل إلينا. ففي ناحية المنطوق يكون الموضوع الخبر الواصل، لأن إيضاحه يقتضي ذلك، وأما في ناحية المفهوم فلا مقتضى له. وهذا مما لا يلتزم به القوم، فإن حجية الخبر مخصوصة بالخبر الواصل، ولا يكون للحجية مقام الثبوت والإثبات، بل الحجية ذات مقام واحد. أقول أولا: إن قضية المجيء إليكم، هو اعتبار الخبر الواصل، ففي المنطوق قرينة أخرى على أن المفروض في ناحية المفهوم هو الخبر الواصل. نعم، بالنسبة إلى خبر الفاسق، يظهر اعتبار وصوله من جملة الجزاء أيضا. وثانيا: لا يتوقف هذا الإشكال على الفرض المذكور، مع أن الوضوح غير العلم، ولو كان يلزمه فلا يلزم أن يكون جزء أو تاما، بل ربما يعد طريقا ولو كان مأخوذا في نفس الدليل. وثالثا: قد تحرر منا: أن الخبر الموجود في " الوسائل " يحتج به إذا أخل المكلف في فحصه، وما اشتهر: " من أن الاحتمال قبل الفحص منجز " (١) غير تام، بل ما هو المنجز هو الخبر الواقعي، وقد مر تفصيل المسألة عند تحرير الأصل في الشك في الحجية بما لا مزيد عليه (٢). ولا موقع لتوهم: أن الموجود في " الوسائل " من الخبر الواصل، فراجع وتدبر جدا. الجهة السادسة: في مفاد قوله تعالى: * (أن تصيبوا قوما بجهالة...) * اعلم: أن هناك احتمالات ثلاثة:

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٥٦ - ٢٥٩، مصباح الاصول ٢: ١١٢. ٢ - تقدم في الصفحة ٢٨٢ - ٢٨٥ و ٢٨٩ - ٢٩٠. (*)

[٤٦٠]

أن تكون الجملة تعليلية (١). وأن تكون حكمة ونكتة وعلة تشريع (٢). وأن تكون مفعولا به للفعل المحذوف، وهي جملة: " اتقوا " أي * (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) * واتقوا * (أن تصيبوا قوما بجهالة) * (٣). ثم إن احتمالات الجهالة كثيرة: أن يراد منها الجهل قبال العلم (٤). وأن تكون بمعنى السفاهة (٥). وأن تكون بمعنى الجور والغلظة (٦). وفي بعض التفاسير: * (أن تصيبوا قوما بجهالة) * أي بخطأ " (٧) فتصير المحتملات كثيرة جدا. هذا هو إجمال من المحتملات في الذيل، وإليك تفصيل لوازم تلك المحتملات، ثم بعد ذلك نشير إلى ما

هو الظاهر منها. فمنها: أن الذيل إذا كان علة تامة شرعية لإيجاب التبين، والجهالة هو ضد العلم، فبناء عليه لا معنى للمفهوم هنا، لأجل توقف المفهوم للقضية الشرطية على ثبوت الإطلاق، حسبما تحرر (٨)، ولا معنى لإطلاق الشرط بعد نوصية الكلام

١ - مجمع البيان ١٠: ١٩٩، فرائد الاصول ١: ١١٧، مصباح الفقاهة ٢: ١٥٣. ٢ - يأتي في الصفحة ٤٦٤. ٣ - التفسير الكبير، الفخر الرازي ٢٨: ١٢٠. ٤ - نهاية الأفكار ٣: ١١٥، تهذيب الاصول ٢: ١١٣. ٥ - فرائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧١. ٦ - الكشف ٤: ٣٦٠. ٧ - مجمع البيان ١٠: ١٩٩. ٨ - تقدم في الجزء الخامس: ٢٤ - ٢٥. (*)

[٤٦١]

فيما هو العلة. وهذا إشكال أبدعه الوالد المحقق - مد ظله - واعتقد أنه على تقدير تماميته لا تصل نوبة البحث إلى مسألة معارضة المفهوم والتعليل، وإلى دعوى حكومة المفهوم على التعليل، والمناقشة في تلك الحكومة (١). أقول: لا منع ثبوتنا من الالتزام بالعلتين، كما تحرر في باب المفاهيم (٢)، وتكون النتيجة انقلاب العلة المنحصرة الحقيقية إلى الإضافية، وإذا كان ظاهر أخذ الفسق في الشرط، دخالته في الحكم، يلزم كون الفسق والإصابة بالجهالة - التي ربما تتفق في مورد خبر الفاسق - مجموعاً علة واحدة، كما قد جمع الأصحاب بين ما ورد: " إن خفي الأذان فقصر " وما ورد: " إن خفيت الجدران فقصر " (٣) فيكون كل واحد جزء العلة في صورة المقارنة (٤). نعم، بين المثال وما نحن فيه فرق من جهة أخرى، وهو غير مضر بالمقصود، فلا تخطأ. وعلى هذا، إذا انتفى الفسق ينتفي وجوب التبين في مورد النبأ الجاني به العادل، وإذا لم يكن إشكال آخر، فلازمه حجية خبر الثقة والعدل، فما في " التبيان " من لزوم إجمال الآية الشريفة، لعدم إمكان الأخذ بالشرط والتعليل " (٥) غير سديد

١ - تهذيب الاصول ٢: ١١٣ - ١١٤. ٢ - تقدم في الجزء الخامس ٥٧ - ٥٨. ٣ - لم نجد هذه العبارة بعينها في كتب الحديث ولكن وردت مضمونها في: تهذيب الأحكام ٤: ٢٣٠ / ٦٧٥، الاستبصار ١: ٢٤٢ / ٨٦٢، وسائل الشيعة ٨: ٤٧٠ - ٤٧٣ كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٦. ٤ - مطارج الأنظار: ١٧٥ / السطر ١٠، لاحظ درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٠٠، فرائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ٤٨٧، نهاية الاصول: ٣٠٦. ٥ - التبيان في تفسير القرآن ٩: ٢٤٤. (*)

[٤٦٢]

وهكذا ما في " الدرر ": " من تردد العلة بين كونه فسق المخبر، وبين ما في الذيل " (١) فإنه لا تتردد العلة، بل تتركب العلة منهما، والوجوب معلولها. ومنها: أي من تلك اللوازم، أن مقتضى علية الدليل، ممنوعة جميع الظنون الخاصة، ورادعية الآية ذبلاً عن كافة الظنون، ومنها: الظواهر فيها نفسها ومفاد مفهومها، فلا بد عندئذ من الالتزام بالتخصيص الكثير، مع أن الآية تأتي عن تخصيص واحد. وتوهم: أن التخصيص ممنوع مطلقاً، لأن أدلة حجية الظنون الخاصة، حاکمة على عموم التعليل (٢)، كحكومة الأدلة المبيحة للربا على الآية الآبية عن التخصيص، فإن الإباء عن الحكومة لا معنى له، غير سديد، لما تحرر: من أن مسألة تميم الكشف، لا أساس لها في الآثار (٣). نعم، قضية ما تحرر منا لمفهوم الشرط هنا، هو لزوم كون خبر العادل واضحاً ادعاءً، ولكنك عرفت ما فيه (٤). وتوهم ذلك في

مورد خبر الواحد ولكنه غير تام بالنسبة إلى بقية الطرق والأمارات. وتوهم: أن المراد من " الجهالة " هي ضد العلم، ولكن المراد من العلم هي الحجة، فتكون أدلة حجية الظنون، واردة على عموم التعليل وإطلاق الذيل (٥)، غير تام إثباتا، لعدم الشاهد عليه في محيط الآية الشريفة، كما مر في البحث السابق (٦).

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٨٢ - ٣٨٣، ٢ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٢ - ١٧٣، مصباح الاصول ٢: ١٦٣، ٣ - تقدم في الصفحة ١٤٠، ٤ - تقدم في الصفحة ٤٥٣ - ٤٥٥، ٥ - نهاية الاصول: ٤٨٨ - ٤٨٩، تهذيب الاصول ٢: ٦٠١٠٥ - تقدم في الصفحة ٤٢٣ - ٤٢٥ (*).

[٤٦٣]

ومنها: لو كانت الجملة علة تامة، وكان المراد من " الجهالة " السفاهة، وهي ضد الطريقة العقلانية، فلازمه حجية خبر العدل، لأن السفاهة موكولة إلى العقلاء والعرف تشخيصا، فيكون العمل بالخبر الواحد الجائي به العادل، خلاف السفاهة عند العقلاء بالضرورة، وهذا معنى قولهم: " ولو كان الذيل علة تامة، وكان الفاسق غير دخيل، فلا يكون للقضية مفهوم ". وإن شئت قلت: قضية التعليل حينئذ حجية خبر العدل، لأنه ليس من مورد الإصابة بجهالة حسب حكم العرف، وأما في مورد خبر الفاسق، فإن صدقنا العقلاء في أنه عمل غير عقلائي فهو، وإلا مقتضى الشرط إيضاح أن اتباع خبر الفاسق غير عقلائي، فالآية حسب القضية الشرطية تعرضت لموارد الجهالة، وحسب التعليل تعرضت لمعنى كبروي: وهو حجية خبر العادل، لجهة أنه اتباع لأمر عقلائي. وهذا إذا لم يكن للفاسق دخالة في إيجاب التبيين، وإلا فالتقريب الأخير لا يتم، للزوم كونه - كالذيل - علة للإيجاب المزبور، ومقتضى انتفاء كل واحد من الجزئين، حجية خبر العادل. وغير خفي: أن مقتضى هذا التقريب - وهو الالتزام بأن التعليل هو الأصل، وأن القضية الشرطية ليست إلا لإفادة، أن اتباع خبر الفاسق غير عقلائي، وفيه السفاهة - حجية خبر الثقة المتحيز من الكذب ولو كان كافرا. وأيضا: مقتضى هذا الاحتمال، أن في المسائل المهتم بها، يكون اتباع خبر العدل - بل والعدول أحيانا - من السفاهة العقلانية، ولازم العلية ولو جزء، عدم حجية خبر العادل، فلا يتم عموم المدعى. اللهم إلا أن يقال: إن حجيته في الأمور المهتم بها، ليست مورد الادعاء، كما لا يخفى. ولا يضر بمهمة البحث.

[٤٦٤]

ومما يؤدي قصور شمول المفهوم لحجية خبر العادل في المسائل المعتنى بها، أو قصور شمول التعليل على فرض كون الجهالة سفاهة، قوله تعالى: * (فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) *. اللهم إلا أن يقال: بأن الإصباح نادما من تبعات مطلق التخلف عن الواقع وعدم الإصابة ولو كان علما، مع أن حجية العلم قطعية. فبالجملة: يستفاد من التعليل ملامة الآية بالنسبة إلى الإصابة بجهالة، وهو أمر مربوط بمقام الإقدام، ويورث اعتبار كون الإقدام عقلائيا. وأما جملة: * (فتصبحوا) * فهي من آثار ذلك الإقدام، وقد أخذت في الآية ترغيبا إلى أن يتوجه الأمة إلى أن يكون إقدامهم عقلائيا، لفلة الإصابة بجهالة في مورده، ولو كان الندم عاما مشتركا بين كافة الطرق التي تكون حجة ذاتية وعرضية، ومن هنا يظهر وجه ضعف ما في كلام العلامة الأراكي (قدس سره) (١). وعلى كل تقدير: بناء على كون الجهالة هي السفاهة، وكون الأمر بالتبيين، لإيضاح صدق خبر الفاسق وضوحا أعم من العلم والاطمئنان، كما مر (٢)، وتكون علة

الإيجاب هي السفاهة، لا الفسق، أو هي مع الفسق، كما اشير إليه، فعلى كل تقدير، لازمه حجية خبر العادل إلا فيما مر، ولا يلزم هنا تخصيص، ولا تعارض، ولا حكومة. ومنها: إذا كانت الجملة حكمة تشريع، ونكتة لإيجاب التبين، فلا يلزم الإشكال المزبور على المفهوم، لو لم يكن إشكال آخر في البين من الإشكالات

١ - نهاية الأفكار ٣: ١١٤. ٢ - تقدم في الصفحة ٤٥٤. (*)

[٤٦٥]

الآية المتوجهة إلى أصل وجوده (١)، ولا تخصيص، ولا معارضة، فتكون الآية بمثابة قولنا: " إن استطعت حجا فقد أوجب الله الحج سياسة للعباد " وتصير النتيجة هي النظر في الآية إلى مسائل نوعية، وملاحظة الغالبية والأكثرية، لا الشخصية والفردية الاستيعابية. ومنها: لو كان الذيل مفعولا لفعل محذوف، كما احتمله في تفسير الفخر (٢)، فتكون الآية: " اتقوا أن تصيبوا قوما بجهالة " فإن الحذف على خلاف الأصل، فكون المحذوف " اتقوا " أولى من كونه " كراهة (٣) وحذرا (٤) ومخافة " (٥) وغير ذلك مما لا يناسب مقامه تعالى. وعلى هذا، الإصابة بجهالة ممنوع عنها. فإن كانت الجهالة ضد العلم، يلزم المعارضة بين المفهوم والذيل في موارد كون خبر العدل جهالة. وإن كانت بمعنى السفاهة ضد الطريقة العقلانية، فلا يلزم تعارض، ورفع المعارضة ولو أمكن ثبوتها، ولكن قد عرفت عدم قيام الأدلة على أن خبر العدل علم (٦). بل لنا أن نقول: مجرد دعوى العلم، لا توجب حلا للإشكال، فإن الواقعية لا تتغير بالدعاوى، وعدم قابلية الذيل للتخصيص، لا تنقلب إلى القابلية في موارد أدلة الحكومة، فتأمل. وعلى كل تقدير: لا يبقى مجال لتوهم إنكار المفهوم، بأن إطلاق الشرط غير

١ - يأتي في الصفحة ٤٧٩ وما بعدها. ٢ - التفسير الكبير، الفخر الرازي ٢٨: ١٣٠. ٣ - الكشف ٤: ٣٦٠، تفسير كنز الدقائق ٩: ٥٩٠. ٤ - مجمع البيان ١٠: ١٩٩، الميزان في تفسير القرآن ١٨: ٣١١. ٥ - حقائق الأصول ٢: ١١٥. ٦ - تقدم في الصفحة ٤٦١ - ٤٦٢. (*)

[٤٦٦]

منعقد بعد تذييله بالمنع عن الإصابة بجهالة، فإن ذلك مندفع بما مر (١). هذا، ويخطر بالبال أن لازم هذا الاحتمال، هو الاتقاء في موارد قيام خبر العدل، إذا كانت الجهالة ضد العلم، ونتيجة ذلك عدم حجيته، فبمجرد قيام خبر العدل وإن لم يجب التبين حسب المفهوم، ولكن لا منافاة بين عدم وجوب التبين من الصدق والكذب، ولكن يجب الاتقاء، لكونه من الإصابة بجهالة. وبالجملة: لا يقع تعارض على هذا الاحتمال بين المفهوم والذيل، ويلزم الأخذ بهما في مورد خبر العدل إذا لم يكن مقرونا بالوثوق والاطمئنان، فإنه بما أنه خبر عدل لا يجب التبين، وبما أنه جهالة يجب الاتقاء، فتأمل. وغير خفي: أن الجهالة على هذا التقدير إذا كانت بمعنى السفاهة، يلزم الاتقاء منها في الأمور المهمم بها، لأن النبا الجائي به العادل، لا يخرج اتباعه في أمثالها عن السفاهة. ولكن خروج مثلها عن محل الاختلاف ومحط النزاع، لا يضر بمهمة المسألة، كما لا يخفى. بقي شئ: وهو إبطال عليية الذيل وحذف الفعل قد تبين من خلال ما ذكرناه، لوازم كون الجهالة بمعنى الجور والغلظة والخطأ، ولا يترتب عليها شئ يعنى

به، والذي هو المهم بالبحث هو الخروج عن هذه الاحتمالات: أما القول بالعلية (٢)، فهو بلا وجه جدا، لعدم الدليل عليها إثباتا إلا المناسبة، وهي أعم من كونه علة، أو حكمة.

١ - تقدم في الصفحة ٤٦١ - ٤٦٢. ٢ - فرائد الاصول ١: ١١٧، مصباح الاصول ٢: ١٥٣.
(*)

[٤٦٧]

وأما القول بأن المحذوف هو الفعل، فيكون الذيل مورد الأمر الآخر المولوي، فهو أيضا مجرد الاحتمال المساعد عليه الذوق أحيانا، وليس ذلك موجبا لأن يؤخذ به. فبقي أن يكون الذيل حكمة لأصل الأمر بالتبين بالنظر إلى الجهات الغالبية النوعية، كما عرفت في المثال السابق، فإن الأمر بالحج على تقدير الاستطاعة، معلول تلك الاستطاعة، حسب العلية الواقعية، وأما كون وجوب الحج سياسة للامة، فهو من الحكم والعلل لأصل التشريع على النحو المزبور. فيجاب التبين عقيب خبر الفاسق عام اصولي، أو إطلاق انحلاله عرفي، ولازم على كل أحد، لعلية الفسق، ولكن أصل إيجابه إجمالا معلول الأمر الآخر: وهو ملاحظة كثرة الخطأ في هذه الناحية، وقلة الجهالة في الناحية الأخرى: وهي خبر العدل، وهذا لا ينافي عدم وجوب التبين في مورد خبر العدل، ولو كان شخصا مورد الجهالة والإصابة. ويؤيد أن القول بالتعليل عليل، لزوم بعض الإشكالات على بعض التقادير، بوجه لا يمكن دفعها، بل يلزم إشكال على كل تقدير - سواء قلنا: بأن الجهالة هي السفاهة (١)، أم هي ضد العلم (٢) - وهو خروج الأنبياء المهتم بها. وأما على القول: بأن الذيل ليس تعليلا اصطلاحيا (٣)، فلا محذور في الآية بحسب المفهوم ومفاد الذيل. وغير خفي: أنه على تقدير التنازل عما ذكرناه، والالتزام بالعلية، فالأظهر أن

١ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧١، مصباح الاصول ٢: ١٦٣ - ١٦٢. ٢ - نهاية الأفكار ٢: ١١٥، تهذيب الاصول ٢: ١١٢. ٣ - التفسير الكبير، الفخر الرازي ٣٨: ١٢٠. (*)

[٤٦٨]

" الجهالة " حيث تكون في الكتاب فهي السفاهة. وإن شئت قلت: ليست الجهالة إلا ضد العلم بالنسبة إلى عواقب الامور وتبعات الأفاعيل، أو بالنسبة إلى نفس الفعل والعمل، وليس ما اشتهر من تعدد المعنى للجهالة، في محله، وإنما الاختلاف في موارد الجهل، فإن كان الجهل بأصل الفعل، فهي ضد العلم، وإن كان الجهل بأثار الفعل وعواقبه، فإذا اقدم عليه يكون من السفاهة. فعلى كل تقدير: هي ضد العلم. وأما ما هو المراد هنا فهو الجاهل لعواقب التبعية لخبر الفاسق. ويؤيد كون المراد منها ليس الجهل: أنها استعملت في أربع آيات: فمنها: قوله تعالى: * (أنه من عمل منكم سوء بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم) * (١). والآية الثانية مثلها (٢). والثالثة: * (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة) * (٣). ولا معنى للتوبة في مورد الجهل، فإن الجاهل معذور عقلا وشرعا، ولا يجب عليه التوبة والإصلاح، فيعلم منه أن الجهالة هي السفاهة، وهي المناسبة للحكم والموضوع، ولا معنى للمخاطبة مع الجاهلين إذا كانوا غير ملتفتين، بخلاف العالم بالقضية،

والجاهل بتبعات العمل. ويؤيد ذلك قوله تعالى: * (فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) * (٤).

١ - الأنعام (٦): ٥٤ - ٢ - النمل (١٦): ١١٩ - ٣ - النساء (٤): ١٧ - ٤ - الحجرات (٤٩): ٦.
(*)

[٤٦٩]

فبالجملة: الملامة على أصل تبعية المؤمنين لخبر الفاسق، والندامة بالنسبة إلى ما يصبحون عليه أحيانا عند التخلف. ومما يؤيد أن الذيل حكمة تشريع: أن في تبعية خبر الفاسق، لا يلزم الندامة على وجه عام، لإمكان اتفاق صدق خبره، فإذا كان الإصباح حكمة لا علة، فالإصابة مثله. ولعمري، إن الذيل حكمة بلا شبهة، وعليه لا فرق في كون الجهالة منعا خاصا. وأما إذا كانت علة، فالتتبع في الآثار والدقة في خصوصيات الآية، تعطي جزما أن المراد هو عدم العلم بتبعات خبر الفاسق. ومن هنا يندفع الإشكال عن الآية الشريفة: وهو أن المكلف إما أن يكون عالما بخبر الفاسق، أو جاهلا، فإن كان عالما فلا مورد للذيل، وإن كان جاهلا فلا مورد للصدر. فيعلم منه أنه عالم بخبر الفاسق، وجاهل بعاقبة خبره وأثار نبئه عند التبعية والعمل به. وبالجملة: الجهالة ولو كانت مشتركة لفظية بين ضد العلم والسفاهة، ولا يعقل فرض الاشتراك اللغوي بينهما، بناء على كونها من أوصاف الأفعال، ولا تكون من الصفات المحضة، ولكنها هنا بمعنى السفاهة ظاهرا، للقرائن المشار إليها. الجهة السابعة: حول التقاريب التي يتمسك بها لحجية خبر العدل والثقة وبعبارة أخرى: كان البحث فيما مر حول منطوق الآية علي تقدير وجود المفهوم، وعدم وجود إشكال في ناحية إمكان أخذه، وأما في هذه الجهة حول إمكان أخذه، وأنه هل لها مفهوم أو وجه يستدل به على حجية الخبر الواحد، أم لا؟ فقد قيل بوجوه:

[٤٧٠]

أحدها: التمسك بمناسبة الحكم والموضوع أن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع، كون التبيين معلول الفسق، فيجب إيضاح خبر الفاسق، وإذا كان الخبر من العادل، فلا يجب إيضاحه. واحتمال كونه غير جائز العمل ولو كان واضح الصدق (١)، غير صحيح، فيعلم منه جواز العمل. وإن شئت قلت: إن مقتضى المناسبة بين الحكم والموضوع، كون الوجوب غير نفسي، وليس الوجوب شرطيا، بمعنى أن جواز العمل بخبر الواحد، مشروط بالعلم بالصدق، ضرورة أنه مع العلم بالصدق، لا يكون المستند خبر الفاسق. وتوهم: أن المراد من " التبيين " هو الوثوق، كما في تقارير العلامة الأراكي (قدس سره) حذرا من الإشكال المذكور (٢)، غير صحيح، لأن الوثوق والاطمئنان - كالعلم - حجة بعنوانه، حسب خبر مسعدة بن صدقة، فإن قوله: " فإن الأشياء كلها علي ذلك حتى تستبين " (٣) ظاهر في حجية الاستبانة التي هي أعم من العلم، فالوجوب شرطي لجواز العمل بمضمون الخبر، لا بخبر الفاسق، بحيث يكون خبر الفاسق مستندا، حتى يقال ما يقال. فما في كلام الشيخ أيضا غير تام: " وهو أن وجوب التبيين، شرط لجواز العمل بخبر الفاسق " (٤) إلا إذا رجع إلى ما ذكرناه: وهو إلغاء إضافة الخبر إلى الفاسق، ولا يكون المقصود حجية خبر الفاسق بالشرط، فعلى هذا تكون المناسبة مقتضية لكون الإيجاب، معلول احتمال تعمد الكذب، لا الكذب والخطأ، لأن

[٤٧١]

احتمال الخطأ لا يناسب الفسق. مع أن أصالة عدم الخطأ العقلانية، معتبرة في الفاسق وغيره، فالوجوب مترشح عن جهة الفسق، ويرتفع قهرا بارتفاعه. اللهم إلا أن يقال: بأن إيجاب إيضاح صدق خبر الفاسق ممكن، لما لا حرمة للفاسق، وأما العادل فإيجاب إيضاح خبره، خلاف كونه عادلا متحرزا من الكذب، وخلاف حرمة. وهذا لا ينافي وجوب الإيضاح من جهة عدم الأمن من التخلف عن الواقع. وأما أخذ الفسق، فهو لأجل أن عدم الأمن فيه أكثر، لعدم تحرزه من الكذب، فكانه أخذ الفسق للإشارة إلى فسق المخبر في المورد، وإلى عدم الحرمة للفاسق بإيجاب إيضاح خبره. مضافا إلى أن عدم الأمن معلول الفسق غالبا (١). ويمكن أن يقال: إن أخذ الفسق طرح لدخالة عدم الأمن المشترك، وإشارة إلى أنه ولو كان دخيلا ثبوتا ومناسبة، إلا أنه عندنا غير دخیل في الإيجاب. وكون " الفاسق " نكرة في القضية الشرطية مفيدا للعموم - حسب تصريح أهل الأدب، كما في " التفسير الكبير " - يشعر بأن النظر ليس إلى إراءة فسق المخبر فقط، وإلا كان المناسب إتيانه معرفا، وبصير " الألف واللام " حينئذ ظاهرا في العهد الحضوري (٢). وبالجملة: العمل بمضمون خبر الفاسق منوط بالعلم بالصدق، أو الوثوق والاطمئنان، وأما العمل بمضمون خبر العادل، فلا يحتاج إلى الإيضاح والعلم المزبور. نعم، يتم بهذا التقريب مدعانا، لو لم يكن الغالب في موارد قيام خبر العدل، حصول الوثوق والاطمئنان بالصدق، فإنه لأجل ذلك لا يتم التقريب المزبور. ومما ذكرنا تظهر مواضع الضعف في كلمات القوم هنا. كما ظهر: أنه ليس من الاتكال على مفهوم الوصف، بل هوانتكال على فهم

[٤٧٢]

العقلاء في خصوص المسألة، وإلا فالبيان المزبور لا يجري في قولك: " أكرم العالم " لأن النظر في التقريب المذكور الظاهر من الشيخ (قدس سره) إلى بيان نكته الاتكال على ذكر الفسق (١)، وما هو النكته على ما احتملناه: هي أن خبر الفاسق بما هو خبر فاسق، لا يستتبع الوثوق والاطمئنان (٢) مطلقا، وخبر العادل ربما يستتبع الاطمئنان في السبعين من المائة، فيكون ذكر الفسق لأجل تلك الغلبة، وهذا لا ينافي وجوب التبين في الثلاثين من المائة في خبر العادل، فاعتنم. ثانيها: التمسك بمفهوم الوصف مقتضى مفهوم الوصف، انتفاء وجوب التبين عند انتفاء الوصف. وتوهم: أن ما نحن فيه من الوصف غير المعتمد، ويكون الوصف عنوانا ولقباً لمعنواته، فلا يستفاد منه العلية الموجبة لانتفاء سنخ الحكم، أو المقتضية لجعل سنخ الحكم، اللازم منه انتفاء وجوب التبين بانتفاء موضوعه، وهو الفاسق (٣). مندفع أولا: بأن المشتق مركب عرفا، فيكون " الفاسق " منحلا إلى " الذي يفسق " فيكون قيدا متكنا على الموصوف والمقيد. وثانيا: لو سلمنا بساطته العرفية، فلا فرق بين الوصفين: المعتمد، وغير المعتمد، إلا في أن الوصف المعتمد واسطة لثبوت الحكم للموصوف، ووساطة في الثبوت في الأحكام الشرعية، وفي

الوصف غير المعتمد تكون العلة نفس الموضوع للحكم، وتقريبه في باب المفاهيم.

١ - فرائد الاصول ١: ١١٧، ٢ - تقدم في الصفحة ٤٥٤، ٣ - فرائد الاصول ١: ١١٧، (*)

[٤٧٣]

نعم، قد استشكلنا في مفهوم الشرط والوصف معا (١)، ولا يخص مفهوم الوصف بإشكال، بعد ظهوره في أصل الدخالة، فإن الإطلاق كما يثبت كونه تمام الدخيل، يثبت الحصر، لأن قوله: " أكرم العالم " يوجب انقداح تعليل في الاذهان عرفا، وهو كقوله: " أكرم العالم لعلمه " وسيمر عليك وجه عدم حجية مفهوم الشرط إجمالا، وبه يظهر وجهه هنا. فما في كتب المتأخرين من التفصيل بحسب الكبرى بين المفهومين (٢)، غير راجع إلى محصل، لاتحاد المأخوذ شرطا مع المأخوذ عنوانا في إمكان جريان المقدمات المنتهية إلى إثبات المفهوم، فاعتنم. فما قاله الشيخ وغيره: " من أن هذا الإشكال من الإشكالات التي لا يمكن دفعها " (٣) غير صحيح جدا. وبالجملة: يمكن المناقشة في الآية صغويا في ناحية مفهوم الشرط، ولا يمكن ذلك في مفهوم الوصف. نعم الإشكال الكبرى يسري في المفهومين، فلا تخط. وأما توهم: أن أخذ عنوان المشتق للإشارة إلى الذات، ويكون العلم حكمة لا علة (٤)، فهو مدفوع - مضافا إلى فهم العقلاء والأصل - بأن ذلك مما يمتنع، والعناوين المشيرة إلى الخارج من الأكاذيب، إلا على القول بعموم الوضع، وخصوص الموضوع له، فتأمل. ومن الغريب ما في كلماتهم: " من أن أخذ عنوان العالم في المثال والفاسق

١ - تقدم في الجزء الخامس: ٣١ وما بعدها و ١٤٢ - ١٤٥، ٢ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ٥٠٢، محاضرات في اصول الفقه ٥: ١٢٩، ٣ - فرائد الاصول ١: ١١٧، ٤ - لاحظ تهذيب الاصول ٢: ١١١، (*)

[٤٧٤]

في الآية، لأهمية العلم ووجوب التبين في مورد الفاسق " (١) فإنه لو كان كذلك لكان أخذ عنوان " المجئ " في القضية الشرطية أيضا مثله. ثالثها: التمسك بمفهوم الشرط مفهوم الشرط، وقد تحررت حجيته كبرويا في مباحث المفهوم (٢)، وأما هنا فإنما الإشكال في صغراه، ضرورة أن المفهوم الحجة: هو المفهوم الذي يتصدى لنقيض الحكم المذكور في المنطوق، إيجابيا كان، أو سلبيا، فلو كان الحكم سلبيا، فلا بد من كون المفهوم ذا موضوع، ضرورة أن مقتضى قاعدة الفرعية، وجوب وجود الموضوع في القضايا الموجبة، وإذا كان المفهوم متصديا للحكم الإيجابي، فلا بد من وجود الموضوع له، وإذا كان المفهوم متصديا للحكم السلبي، كما نحن فيه، فلا بد أيضا من وجود الموضوع، حتى يصح اعتبار عدم الوجوب شرعا، وإلا فعدم الوجوب الشرعي، غير معقول بعد انتفاء الموضوع ذاتا، ويكون ذلك لغوا. مثلا: إذا قيل: " إن رزقت ولدا فلا تختنه " فمفهومه إن لم ترزق اختنه، وهذا غير معقول، لأن إثبات الاختتان عند عدم الولد منع، وإيجابه غير ممكن. وهكذا إذا قيل: " إن رزقت ولدا فاختنه " لأن عند عدم الولد، لا معنى لاعتبار عدم وجوب الاختتان أو تحريمه، لأنه لغو واضح. وفيما نحن فيه يكون مفهوم الآية من هذا القبيل، فإن مفهومها " إن لم يجئ الفاسق بالنبا فلا تبنوه " ولا معنى لإيجاب

عدم التبين أو تحريم التبين عند عدم وجود النبا، لأنه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، أو هو من اللغو. فما في كلام القول: " من أن حجية المفهوم هنا ممنوعة، لكونها من السالبة

١ - فرائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦٧، ٢ - تقدم في الجزء الخامس: ٢١ وما بعدها. (*)

[٤٧٥]

بانتفاء الموضوع " (١) غير سديد، لأن القضية من القضايا الإنشائية، ولا منع ذاتا من السلب المذكور، ولكنه من اللغو الممنوع ذاتا في حق الشرع. أقول: قد تصدى في " الكفاية " لحل الإشكال: بأن الآية ترجع إلى أن النبا المجاء به إن كان الجائي به الفاسق فلا تبينه، فيكون النبا موجودا وموضوعا ومجاء به عندنا، فتخرج القضية عن الانتفاء بانتفاء الموضوع (٢). وفيه: أن ذلك البيان يجري في الأمثلة المذكورة، لكون الشرط محقق الموضوع، ففي قولك: " إن رزقت ولدا " يكون المعنى " الولد المرزوق إن كنت رزقت به فاختنه " والمفهوم حينئذ ليس من السلب بانتفاء الموضوع. وبالجملة: إنه (قدس سره) تخيل كفاية إمكان إرجاع القضية الموجودة إلى القضية المقصودة، وهو واضح المنع، لأن المناط مساعدة العرف على ذلك، فلا تخط. وتصدى العلامة الأراكي (قدس سره) لحل المعضلة (٣)، وهكذا توهم العلامة المحشي الأصفهاني (رحمه الله) (٤): أن حل المشكلة منوط بذلك، وإجماله: أن الآية تكون هكذا: " إن كان الجائي بالنبأ فاسقا فتبينه " كما في كلام العلامة النائيني (رحمه الله) أيضا (٥)، وعليه يثبت المفهوم، وذلك لأن فرض عدم مجئ الفاسق به صورتين: الأولى: السالبة بانتفاء الموضوع. والثانية: السالبة بانتفاء المحمول. ويكون مقتضى دلالة الاقتضاء حينئذ، حملها على الثاني، كما في كلام

١ - فرائد الاصول ١: ١١٨ - ٢ - كفاية الاصول: ٣٤٠ - ٣ - نهاية الأفكار ٣: ١١١ - ٤١٢. ٤ - نهاية الدراية ٣: ٢٠٥ - ٢٠٦. ٥ - فرائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦٩ - ١٧٠. (*)

[٤٧٦]

بعضهم (١). أو يقال: إن التعبد بنحو الإطلاق ممكن، وتستنتج منه حجية خبر العدل، لخروج القضية بذلك عن السالبة بانتفاء الموضوع (٢). وغير خفي: أنه يحتاج بيانه إلى تميم أشربنا إليه، وإلا فإطلاق المفهوم مما لا يمكن التعبد به، وعندئذ يمكن أن يكون ذلك موجبا لانتفاء المفهوم، وأما إذا اضيفت إليه تلك المقدمة، فلازم التعبد بالمفهوم، انحصار المفهوم بالسالبة بانتفاء المحمول، وهو المطلوب. وقد جاء في " التهذيب " حول هذا التقريب بما لا مزيد عليه (٣)، فراجع. وغير خفي: أنه لا نحتاج في التقريب المذكور إلى قلب القضية الموجودة إلى القضية الأخرى، وليس نظرهم (قدس سرهم) إلى القلب ظاهرا، والأمر سهل. ولكن الذي يتوجه إليه: أن المصداق الأظهر للمفهوم، هي صورة الانتفاء بانتفاء الموضوع، وبعد إمكان كون الشرط محققا للموضوع - كما في الأمثلة الكثيرة - لا وجه لأخذ الإطلاق، ثم حملة على الفرد غير الواضح، فبعد هذا الوجه والوجه الأول على حد سواء، كما هو الظاهر. وهنا تقريب ثالث: وهو أن القضية الشرطية القانونية، قابلة للجعل ولو لم يكن للشرط مصداق

خارجي، ويكون لها المفهوم وإن لم يكن للشرط المعبر في ناحية المفهوم مصداق. مثلا: إذا قيل: " إن جاءك العالم أكرمه " صح هذا القانون الكلي المتصدي لجعل الملازمة ولو لم يكن في العالم عالم، أو كان عالم، ولم يجئ، وهكذا في ناحية

١ - نهاية الأفكار ٣: ١١١ - ١١٢، منتهى الاصول ٢: ٩٩. ٢ - نهاية الأفكار ٣: ١١٢. ٣ - تهذيب الاصول ٣: ١٠٩ - ١١٠. (*)

[٤٧٧]

المفهوم، وإذا تحقق موضوع القضية الشرطية المنطوق بها، ينتجز الحكم، وهكذا في ناحية المفهوم. وإذا ورد: * (إن جئكم فاسق نبأ فتبينوا...) * (١) فهو قضية صحيحة نافذة ولو لم يكن في العالم فاسق، ولا نبأ، وإذا قيل: " إن لم يجئ إليكم الفاسق نبأ... " فالأمر كذلك. ففي مرحلة جعل القضايا الشرطية القانونية، ليس النظر إلى وجود الشرط في ناحية المنطوق، ولا المفهوم، بل النظر إلى بيان الملازمة بين الحكمين في الناحيتين حكما إيجابيا، وسلبيا. إذا توجهت إلى ذلك، فليلتفت إلى أمر آخر: وهو أنه كما يكون في ناحية المنطوق وجود العالم والنبأ مفروضا، لا واقعا، لأن الواقعيات خارجة عن محيط التقنين، كذلك الأمر في ناحية المفهوم، فيكون النبأ مفروضا، وعدم مجئ الفاسق به أيضا مفروضا. وبالجملة: ما هو المفروض عدم مجئ الفاسق بالنبأ المفروض الوجود، ولازم ذلك - مضافا إلى حل المشكلة - هو أن في موارد الشك في أن النبأ هل جاء به الفاسق، أم العادل وغير الفاسق، يستصحب عدم مجئ الفاسق به، ويكون النبأ محرزا بالوجدان، كما هو مفروض الوجود في القوانين العامة. ولعمري، إن هذا التقريب خال من المناقشة الثبوتية، ولا يحتاج إلى إثبات الإطلاق الشامل للصورتين. نعم، ربما يستظهر من الآية: أن قوله تعالى * (نبأ) * من متعلقات الفعل المضاف إلى الفاسق، فيكون مفروض العدم عند فرض عدم مجئيه. ويمكن المناقشة في الاستظهار المذكور بالتأمل في قولك: " وإن لم يجئك

١ - الحجرات (٤٩): ٦. (*)

[٤٧٨]

زيد بعالم فلا تكرمه " فإن العالم كلي يمكن أن يكون موجودا، ويمكن أن يكون معدوما، ومع ذلك ينقدح في الذهن مفروضية وجوده، وفي المقام يكون الأمر كما تحرر، فتدبر. وربما يؤيد التقريب المذكور: إتيان القضية الشرطية على الوجه المزبور، وإلا فلو قيل: " إن أنبأكم الفاسق فتبينوه " أو قيل: " إن جاءكم نبأ الفاسق فتبينوه " يحصل المقصود. وأما اختصاص النبأ بالذكر من غير إضافة، بعد كون التنوين للتمكن، بل ولو كان للتنكير فلا يكون المقصود فاسقا خاصا بالضرورة، فهو يومئ إلى أن النبأ مفروض الوجود، وعدم مجئ الفاسق به أيضا مفروض. وإن شئت قلت: ينتقل ذهن المستمع من عدم المجئ إلى عدم تحققه، ومن الفاسق إلى الفاسق الخارجي، ومن النبأ أيضا إلى النبأ الخارجي، وتصير النتيجة فرض عدم مجئ الفاسق الخارجي بالنبأ الخارجي، من غير كونه موضوعا لما في الخارج بخصوصه. وهنا تقرب آخر: وهو أن هذه الآية تارة: تلحظ في محيط الموالي العرفيين والعبيد الذين يكون بينهما من الأنباء النادرة اليومية.

واخرى: تلاحظ في محيط التشريعات والأحكام الكثيرة المشروعة، المذاعة في العالم بتوسط المخبرين الفاسقين والعاقلين وطائفة ثالثة. فإذا لوحظت في المحيط الأول، فلا يكون المفهوم ظاهرا في مفروضية وجود النبا، بخلاف المحيط الثاني، فإنه إذا سمع كل واحد من المتشريعين هذه الآية، الذين يستمعون في كل يوم أحكاما خاصة بتوسط الأصحاب وحملة الحديث، فينقدح في أذهانهم أن الأنبياء الواصلة إليكم على قسمين: فقسم منها: ما يجئ به إليكم الفاسق، وحكمه التبين.

[٤٧٩]

والقسم الآخر: ما لا يجئ به إليكم الفاسق، وحكمه عدم التبين. وحيث إنها في سورة الحجرات وهي مدنية، وقد كان أصحابه (صلى الله عليه وآله وسلم) يخبرون عن الأحكام وينقلونها، حسبما اشتهر: أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) قد بين " حتى أرش الخدش " (١) فالمتبادر منها هو النبا الحامل للحكم المتعارف بينكم، أو الموضوع ذي الحكم. ومن هنا يظهر وجه المناقشة في إشكال يتوجه إلى الآية: وهو أن إطلاق الآية غير قابل للعمل به، ضرورة عدم وجوب التبين في المسائل العادية والقضايا الاجتماعية. مع صدق ذيلها فيها أيضا، فإن الآية الشريفة كأنها بصدد الردع عن اتباع قول الفاسق، فيما يرتبط بالوحي وأحكام الله، وما يكون موضوعا لها، وعلى كل تقدير تكون الآية منصرفة عنها جدا. وغير خفي: أن ظهور المنطوق في التعليق، وأن الحكم معلق على مجئ الفاسق، وأنه لا يناسب الشرط، لكونه محققا للموضوع هنا، يورث قوة كون المفروض في المفهوم، ما لا يكون من السالبة بانتفاء الموضوع. مناقشاتنا في الاستدلال بأية النبا إذا تبين ذلك فاعلم: أن لنا على الآية بعض مناقشات لا يمكن دفعها، بل قضية المناقشة الأولى دلالة المفهوم على عدم حجية الخبر الواحد: المناقشة الأولى: اعلم أن توضيحها يتوقف على بيان مقدمتين:

١ - جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٤ المقدمات، الحديث ١٠. (*)

[٤٨٠]

اولاهما: إذا جاء فاسق نبيا، وكان النبا صادقا بحسب الواقع، فهل يتنجز التكليف، أم لا؟ وجهان، إلا أن قضية الآية تنجزه، للأمر بالتبين على إطلاقه، فإنه ظاهر في أن الإصابة تورث تنجز المنجز به، فلا يجوز عقلا الإخلال بالتبين. نعم، إذا تبين ولم يتضح صدقه، أو تبين كذبه، فلا يتنجز ولو كان صادقا بحسب الواقع. فعلى هذا، يكون الأمر بالتبين، أمرا عقليا مترشحا من تنجز الواقع في صورة مجئ الفاسق بالخبر، ولا يكون نفسيا، ولا شرطيا، ولا مقديما، بل هو أمر عقلي ناشئ عن تبعات الحكم المنجز بخبر الفاسق، نظرا إلى إطلاق الأمر بالتبين. ثانيتهما: أن القضايا الشرطية التي تكون محققة للموضوع ولا مفهوم لها، كلها في مورد يكون الجزاء مرتبطا بالشرط، وإلا فإذا قيل: " إن رزقت ولدا فصل ركعتين " يكون له المفهوم، ولا يكون من تلك القضايا. وفيما نحن فيه إذا كان مفاد الجزاء تنجز التكليف واقعا، أي إن جاءكم فاسق نبيا يكون مضمون خبر الفاسق منجزا، فمفهومه " إن لم يجئكم فاسق نبيا، فلا يتنجز تكليفكم " وهذا واضح البطلان بالضرورة، لتنجزه في مورد خبر العادل قطعا، وعليه يلزم أن يكون مفهوم الآية، دليلا على عدم حجية خبر العادل، لأنه القدر المتيقن من المفهوم الذي له مصداقان: مصداق من السالبة بانتفاء الموضوع،

وهو خارج. ومصداق من السالبة بانتفاء المحمول، وهو مورد المفهوم. فعليه لا بد من أحد أمرين: إما إنكار المفهوم لها، أو دعوى دلالة على عدم حجية خبر العدل، وهو ضد المقصود.

[٤٨١]

وأما توهم دلالة الآية على أن تنجز التكليف في مورد خبر العدل، أمر مفروغ منه، ولا نحتاج إلى المفهوم، وليس هذا الإشكال مما لا يمكن دفعه بالنسبة إلى المفهوم، بل في خلاله تبين تقرب لحجية خبر العدل، فهو فاسد، لما يتوجه إليه ما مر في ذيل الوجه الأول (١). مع أن الإشكال على مفهوم الشرط باق على حاله، فتأمل جيدا. وبالجملة تحصل: امتناع المفهوم. وسيمر عليك مفاد المنطوق في ذيل الإشكال الآخر الذي لا يدفع. وربما يشعر بما ذكرنا هنا حذف المفعول به، فإن في حذفه إيماء إلى عدم ربط واقعي بين الجزاء والشرط، فقولته تعالى: * (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) * يومئ إلى أن الجزاء في الحقيقة أمر آخر، ولعله هو منجز التكليف في مورد خبر الفاسق عند الإصابة، والله العالم، وعليه لا نحتاج إلى الضمير الراجع، لأنه من قبيل المثال الذي عرفت. المناقشة الثانية: أن في مورد خبر الفاسق، لا يجب التبين بالضرورة، ولا يكون الحكم منجزا بالقطع، ولا معنى لحمل الآية على أن جواز العمل بالخبر الواحد، مشروط به، وأن رفع حرمة الاتباع لقوله منوط بالتبين (٢)، لظهورها في الوجوب المطلق، أو اللزوم المطلق المنشأ عن واجب عقلي مطلق، وهو الفرار من استحقاق العقوبة،

١ - تقدم في الصفحة ٤٧١. ٢ - فرائد الاصول ١: ١١٧، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦٥، نهاية الدراية ٢: ٢٠٤. (*).

[٤٨٢]

كما عرفت (١). فعلى هذا يعلم: أن الآية مربوطة بموارد الوقوع في المحذورين، وهو كون الخبر موجبا لوقوع المكلف بين وجوب الاتباع، وحرمة الاتباع، كما هو شأن النزول، فإن القعود عن الحرب في تلك القضية ممنوع شرعا وعقلا، وهكذا الإقدام، ويرتفع المحذور بالفحص وتبين خبر الفاسق، لئلا يقع الإنسان فيما لا يجوز الوقوع فيه، كالقتال، وهدر الأموال، وغير ذلك. وبالجملة: ما يقال: " إنه شرط لجواز العمل " كما في حاشية العلامة الأصفهاني (قدس سره) (٢) وهو الظاهر من " الرسائل " (٣) بل هو الظاهر من الأكثر (٤)، غير موافق لظاهر الآية، فالآية بحسب المورد والمنطوق والذيل، مربوطة بمورد يكون خبر الفاسق موجبا لوقوع الإنسان في المحذورين، ولا يمكن الخروج عنه إلا بالتبين، فتكون أجنبية عما نحن بصده. وحمل إطلاق الهيئة على أن جواز العمل بالخبر مشروط بالشرط، أو على أن نفي حرمة اتباع خبر الفاسق يمكن بالتبين (٥) غير جائز، فما دام يمكن الأخذ بالإطلاق يتعين. وعلى هذا، يدور الأمر بين كون الآية ذات مفهوم يدل على عدم حجية خبر العدل، كما هو مفاد المناقشة الأولى، أو تكون أجنبية عن مسألتنا، ولا ثالث،

١ - تقدم في الصفحة ٤٨٠. ٢ - نهاية الدراية ٢: ٢٠٤ - ٢٠٥. ٣ - فرائد الاصول ١: ١١٧، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦٥، نهاية الدراية ٣: ٢٠٤ - ٢٠٥، مصباح الاصول ٢: ١٥٢. ٤ - فرائد الاصول ١: ١١٧. (*).

وحيث لا سبيل إلى الأول يتعين الثاني، وهو المساعد للاعتبار ولغير ذلك، كما لا يخفى على المتأمل الخبير البصير، والحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً. فذلّة البحث: أن مقتضى إطلاق الأمر بالتبين بعد عدم كونه واجباً نفسياً، هو وجوب توضيح خبر الفاسق، مع أن خبر الفاسق لا يوجب تنجز التكليف، ولا يجب توضيحه. وعلى هذا، إما يكون النظر إلى تنجز مضمون خبره في صورة الإصابة، ويكون الأمر بالتبين كناية عن تنجز مضمون خبره، واستحقاق العقوبة في مورد الإصابة، فلأزمه - على القول بالمفهوم - عدم تنجز التكليف في مورد قيام خبر العادل. وإذا كان هذا ممنوعاً، فلا بد إما من التصرف في هيئة الأمر، بكونها في مقام إفادة اشتراط جواز العمل بخبر الفاسق بالتبين، وإلا فالاتباع محرم، وهذا غير جائز لأن الإطلاق ينفيه. فيكون المتعين الاحتمال الآخر: وهو أن المورد القائم عليه خبر الفاسق، إذا كان من دوران الأمر بين المحذورين، فلا بد من حل المشكلة بالتبين، كما هو كذلك في شأن نزول الآية، ويكون واجباً عقلاً على الإطلاق. وتوهم دوران الأمر بين التصرف في الهيئة، أو التصرف في المادة، بتقييد المورد، ولا مرجح للثاني، غير صحيح، فإن قضية شأن نزولها مرجوحية التصرف الأول. مع أن التردد بين التصرفين يوجب إجمال الآية. ومما يوجب التصرف في إطلاق مصب الآية: أنه بالتصرف المذكور، يبقى للوجوب المطلق واللزوم المطلق مورد، وإلا فيلزم سقوط الهيئة بالمرّة.

ولو قيل: قضية إطلاق الهيئة، حجية خبر العادل في مورد دوران الأمر بين المحذورين، ويثبت عموم المدعى بالأولوية. قلنا: كلا، لأن إطلاق الهيئة يرجع إلى أن الجزء، هو تنجز التكليف في مورد قيام خبر الفاسق، ومفهومه أيضاً عدم تنجزه في مورد خبر العادل، وهو باطل بالضرورة، فلا مفهوم له رأساً، فمقتضى إطلاق الهيئة عدم المفهوم للآية. ومما يوجب تعين الاحتمال الثاني، بحفظ الإطلاق، وإنكار المفهوم: أن ما فسر القوم به الآية الشريفة - وهو أن جواز العمل بقول الفاسق، مشروط بالتبين، وأنه إذا أردتم العمل بخبر الفاسق فتبينوه - يستلزم أن يكون مفاد المفهوم أيضاً كذلك، أي جواز العمل بخبر العادل ليس مشروطاً، ولا يستفاد من المفهوم تنجز التكليف في مورد خبر العادل، مع أن المقصود ذلك. فما أفاده القوم: " من أن الهيئة هنا لإفادة المعنى الشرطي " (١) لازمه عدم تنجز التكليف في مورد خبر العادل، وهذا ضروري البطلان، فافهم واغتنم، ولا تخلط. بقي شئ: حول التمسك بالأولوية لحجية خبر العادل وهو أن مقتضى تنجز التكليف بخبر الفاسق الموجب لتبينه، تنجز التكليف بخبر العادل بالأولوية، وهو تقريب آخر لحجية خبر العادل. وفيه: أنه حتى ولو كان قريباً، إلا أنه لا يتم به عموم المدعى، لأن الأولوية تكون في مورد كون خبر العادل موجبا للوثوق والاطمئنان. اللهم إلا أن يقال: بأن الحكم ومضمون خبر الفاسق، يتنجز قبل التبين، وإنما

١ - فرائد الاصول ١: ١١٧، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦٤ - ١٦٥، مصباح الاصول ٢: ١٥٢ - ١٥٣. (*)

يجب التبين للفرار من الوقوع في المحذورين، فمضمون خبر العادل أولى بالتنجيز، ولا معنى لوجوب تبينه، للزوم اشتراكهما في الحكم، وهو واضح المنع، فتأمل. وعلى هذا، لو كان خبره حجة في مورد دوران الأمر بين المحذورين من غير أن يجب التبين، ففي غير ذلك المورد أيضا لا يجب، للأولوية القطعية. ومقتضى هذا التقريب البديع حجية خبر العادل على إطلاقه، وهو المأمول المقصود، فالآية بحسب المفهوم تورث عدم حجية خبر العادل، ولكن تقتضي الأولوية المذكورة ثبوت المدعى بتمامه، والله العالم. المناقشة الثالثة: أن وجوب التبين حتى ولو كان شرطيا، يوجب انقحاق مقصود المتكلم في ذهن المخاطب، وهو أن التبين لأجل إيضاح الخبر صدقا وكذبا. بل التبين معناه إيضاح الخبر، ويكون المنظور إيضاحه صدقا وكذبا، لأنه ليس بواضح، لمجئ الفاسق به، ومقتضى المفهوم عدم وجوب التبين، لوضوح خبر العادل طبعاً، فلا تثبت به حجية خبر العادل ولو لم يكن واضح الصدق. وقد مر ما يتعلق بهذه المناقشة في البحوث السابقة (١)، فتدبر. تذييب: في منع حجية المفاهيم لنا إنكار حجية المفهوم ولو كان للشرط، وذلك لأن القضايا الشرطية، ربما تكون ناشئة عن الأخذ بالقدر المتيقن في الدخالة في الحكم، وتكون الامور الاخر مجهولة من هذه الجهة.

١ - تقدم في الصفحة ٤٥٣ - ٤٥٥. (*)

[٤٨٦]

مثلاً: إذا قال المولى العرفي: " إن جاءك زيد أكبره " يكون ذلك التعليق لأجل أن مجئ زيد، معلوم عنده في الدخالة، وله المصلحة المعلومة في الحكم، دون مجئ عمرو، ولا يكون عارفاً بالواقعة في مورد سائر الامور، وعندئذ يصح أن يأتي بالقضية الشرطية، ولا يكون له المفهوم، ولا دليل في مرحلة الإثبات على عرفانه بالواقعات في الموالي العرفيين. فإن قلنا: بأن الوظيفة قياس المسائل الشرعية بالعرفية في مقام الاستنباط، فإنكار المفهوم ممكن وواضح. وأما إذا قلنا بامتناع القياس المزبور، فلنا دعوى: أن المصالح تتبدل باختلاف الأزمنة، فإذا ورد مثلاً: " الماء إذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شئ " فإن التعليق ليس إلا لأجل أن القدر المتيقن في عصر صدور الخبر، هو عدم التنجس بالكربة، ولا منع من حصول مصلحة في عدم تنجسه بالأمر الآخر الذي يطرأ على الماء، فلا يكون مفاد القضية الاولى، نفي سنخ الحكم حتى يعارض بالمنطوق الآخر، والمسألة تطلب من محلها، والله ولي التوفيق. ذنابة: حول خروج مورد نزول الآية عن المفهوم ربما يتوهم: أن الآية لو كانت بصدد حجية خبر العادل، ولزوم الأخذ به، أو جوازه الملازم للزومه، للزم خروج المورد عن المفهوم، لعدم جواز الاتكال عليه في الموضوعات، ولاسيما تلك الموضوعات الخاصة. وبعبارة اخرى: الآية نزلت لردع ما صنعوا، وهو الاتكال على إخبار الفاسق، مع أن الاتكال على إخبار العادل ممنوع في المقام، فما في كلام العلامة النائيني هنا (١) لا يخلو من تأسف.

١ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٤. (*)

[٤٨٧]

كما أن ما أفاده الشيخ: " من أنه ليس المورد مما خصص المفهوم فيه، لأن انضمام خبر العادل الآخر إليه، ليس طردا لقوله " (١) غير سديد، لأن الظاهر المقصود هو حجية خبر العادل، واشتراط الانضمام يساوق عدم حجيته بالنسبة إلى المورد، وينتج جواز ردعهم لو كانوا متكئين على خبر العادل، فتصديق العلامة الأراكي لما أفاده (٢)، في غير محله. والذي يمكن أن يقال أولا: أن ما اشتهر " من أن الآية نزلت لردع انتكاهم الخارجي على إخبار الفاسق " (٣) غير تام، لأن في المسألة روايتين: (٤) ثانيتهما: أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد إخبار الوليد، أرسل إليهم خالدا حتى يتبين الأمر، فجاء خالد مكذبا للوليد، فنزلت الآية (٥). وهذه الرواية أوفق بالاعتبار، من غير الحاجة إلى فرض نبوته (صلى الله عليه وآله وسلم) بل وسائر العباد لا يتكئ على أخبار الأحاد في هذه المسائل المهمة بها، فلا ملامة ولا توبيخ على قصة خارجية، حتى يقال: باشتراكه مع إخبار العادل. وثانيا: يجوز أن يكون الحكم في حين نزول الآية، هو جواز الانتكاه في الموضوعات مطلقا على إخبار العادل، ثم اعتبر الانضمام. وثالثا: أن البشيع عقلا هو خروج المورد في القضايا الشخصية، وأما مصلحة ضرب القانون الكلي الأبدى فأقوى من هذه الأمور، ولو كان المورد الموجب للنزول خارجا عن ذلك القانون، فتأمل. وتوهم: أن إخراج الموضوعات عن الآية تخصيص الأكثر، أو تخصيصات

١ - فرائد الاصول ١: ١٢٤. ٢ - نهاية الأفكار ٣: ١١٦. ٣ - الفصول الغريبة: ٢٧٥ / السطر ٢٢، أنوار الهداية ١: ٢٩٣. ٤ - مجمع البيان ٩: ١٩٨. ٥ - الدر المنثور ٦: ٨٩ / السطر ١٩٠ (*).

[٤٨٨]

كثيرة (١)، غير مضر بعد كون المقدار الباقي مما يكثر جدا في ذاته. هذا مع أن للقول بحجية خبر الواحد في الموضوعات - إلا ما دل الدليل بالخصوص على خلافه (٢) - وجهها قويا جدا. حول منع دلالة الآيات الاخر وهي آية النفر (٣)، وآية الكتمان (٤)، وآية السؤال (٥)، وآية الاذن (٦)، بل آيات الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر (٧)، فإن هذه الآيات متضمنة لمسألة احتكاك الناس بعضهم مع البعض، ومشمئلة على مسائل اجتماعية، فإن كان النفر والعود والإنذار لازما مثلا، أو كان الكتمان ممنوعا، والشهادة واجبة، أو كان السؤال لازما وغير ذلك، فلازمه - فرارا من اللغوية - حجية إخبار العادل، وإلا تشبه المسألة السخرية والاستهزاء، فلا معنى للأمر الإيجابي (٨) أو الندبي (٩) بهذه الأمور، مع المنع عن الاستماع إليها، وعن ترتيب الأثر عليها. وهذا التقريب المشترك هو أسد ما يقال في المسألة، وسائر التقاربات لا ترجع إلى محصل.

١ - تهذيب الاصول ٢: ١١٤ - ١١٥. ٢ - مصباح الاصول ٢: ١٧٢. ٣ - التوبة (٩): ١٢٢. ٤ - البقرة (٢): ١٥٩. ٥ - النحل (١٦): ٤٣. ٦ - التوبة (٩): ٦١. ٧ - آل عمران (٣): ١٠٤. ٨ - التوبة (٩): ٧١. ٩ - معالم الدين: ١٨٨ - ١٨٩. ٩ - فرائد الاصول ١: ١٢٩ (*).

[٤٨٩]

والذي هو التحقيق: أن لازم التقريب المذكور، حجية مطلق الخبر، سواء كان المخبر عادلا، أو فاسقا، أو كافرا، أو امرأة فاحشة، أو غير ذلك، ثم بعد ذلك يلتزم بالتخصيص والتقييد، وهل ترى - بينك وبين ربك - أن هذه الآيات في هذه المواقف من العموم أو الإطلاق ؟ أم

هي آيات ترشد إلى لزوم هذه الامور، من غير كونها بصدد الإطلاق ؟ بل هي آيات ترشد إلى كفاية هذه المسائل، والواجبات الكفائية النظامية ربما تكون من المسائل الحكومية اللازم إجراؤها عند قيام حكومة عادلة، تحت عنوان وزارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهكذا. وعلى كل تقدير: تختص الآيات بإشكالات، ولكن إحالة البحث إلى المطولات، أولى وأحسن. ولو قيل: هذا الحث والترغيب الشديد، يقتضي حجية مطلق الخبر، وإذا لم يكن لها الإطلاق فالمقدار المتيقن منه هو حجية خبر العدل، وهو المطلوب (١). فلنا: ليس الوثوق والاطمئنان الشخصي الحاصل من خبر العادل قليلا، حتى يكون الأخذ بالمقدار المتيقن منها نوع طرح لها، كي يستتبع حجية خبر العادل، لأنه القدر المتيقن ولو لم يحصل منه شيء، أو حصل منه الظن بخلافه. بقي شيء: في بطلان الاحتجاج على الظنون الخاصة بالطواهر والأخبار إن المفاصد المترتبة على الظنون الخاصة كثيرة جدا، سواء كانت من المفاصد الدنيوية، أو الاخروية، فهل ترى من نفسك أن حجية هذه الظنون المستتعبة لتلك المفاصد، مرهونة بإطلاق دليل، أو مفهوم، أو ترجيح إرجاع قيد إلى المادة دون الهيئة، أو العكس، أو غير ذلك من المبادئ الاستنباطية ؟ أم حجية تلك الظنون مع ما فيها من المفاصد، ليست مرهونة بهذه الامور،

١ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٨٦ - ١٨٧. (*)

[٤٩٠]

بحيث لولا هذا الإطلاق في آية كذا، وذاك المفهوم في آية كذا، أم تلك الهيئة في تلك الآية، لأمكن الالتزام بحجيتها ؟ وقد مر منا (١) وجه امتناع الردع عن حجية الظنون على الإطلاق في قبال شبهات ابن قبة، وذكرنا في محله: أن المسألة ليست كما تخيلوها وتوهموها، حتى يمكن سد باب العمل بالظنون الخاصة (٢). فعلى هذا، لو كان لتلك الآيات مفهوم ومنطوق دالين على حجية خبر الواحد، لما كان السند والمستند لحجيتها تلك الآيات، لعدم إمكان مقاومتها للمفاصد المترتبة على حجيتها. نعم، تقاوم تلك المفاصد المصالح الاخر التي لا بد من لحاظها ورعايتها، مع عدم إمكان سد تلك المفاصد إلا بالدخول في المفاصد الأكثر. فما سلكه القوم - صدرا وذيلا - للاحتجاج على حجية الظنون الخاصة بالطواهر والأخبار، بحيث يكون المستند تلك الطواهر والأخبار، غير راجع إلى محصل، كما هو الواضح، فتدبر.

١ - تقدم في الصفحة ٢٦١ - ٢٦٢. ٢ - تقدم في الصفحة ٢٢٤ وما بعدها. (*)

[٤٩١]

الوجه الثاني السنة وهي على طوائف مختلفة: فمنها: ما يظهر منه وجوب الرجوع إلى الثقات، والتسليم لما روي عنهم (عليهم السلام) (١). ومنها: ما ورد في إرجاعهم (عليهم السلام) الرواة إلى ثقات الأصحاب وإلى كتبهم (٢). ومنها: ما ورد في الأخبار المتعارضة، وهي الأخبار العلاجية الظاهرة في حجية غير المبتلى بالمعارض، وحجية ما هو ذو المزية والترجيح (٣). ومنها: ما يظهر منه الترغيب في الرواية ونقل الحديث، والحث عليه، وإبلاغ ما في الكتب، ومدح

أصحاب الحديث وحفاظه وكتابه، والترغيب في مذاكراته (٤). ومنها:
ما ورد في كيفية نقله وأخذه وقبوله (٥).

١ - جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٠ أبواب المقدمات، باب حجية أخبار الثقات، الحديث ٣٢١. ٢ - وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٢ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٩، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٠ أبواب المقدمات، باب حجية أخبار الثقات، الحديث ٣٢١ - ٣٢٢. ٣ - جامع أحاديث الشيعة ١: ٣١٢ - ٣١٤ أبواب المقدمات، باب ما يعالج به تعارض الروايات، الحديث ١٠ - ١٩. ٤ - جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٢ - ٢٧٤ أبواب المقدمات، باب حجية أخبار الثقات، الحديث ٣٢٨ - ٣٣٠ و ٣٣٨، ٢٧٦ / ٢٤٧، و ٢٧٩ / ٢٥٨. ٥ - جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٩٧ أبواب المقدمات، باب حجية أخبار الثقات، الحديث ٨٢ و ٨٣، و: ٢٨٢ / ٣٦١، و: ٣٠٠ - ٣٠١ / ٤١٩ و ٢٠ (*).

[٤٩٢]

ومنها: ما ورد في احتجاج بعض الصحابة على بعضهم، أو على الأئمة بالروايات (١)... وغير ذلك من المتفرقات في الأبواب المختلفة، البالغة في كتاب " جامع الأحاديث " إلى أكثر من مائة وعشرين، وربما يطلع على الأكثر المراجع في طي المسائل، وقد حكى جملة منها " الوسائل " في كتاب القضاء (٢). ثم إنه لا معنى لأن يتمسك بمطلق خبر الواحد لحجية مطلق خبر الواحد، أو الخاص منه، ولا بأس بأن يتمسك بالخبر الخاص لمطلق الخبر الواحد، إلا أنه لا بد وأن يكون ذلك الخاص جامعا لمطلق الخصوصيات المحتملة، أو جامعا للخصوصيات المذكورة في الأخبار، بعد كونه خبرا متواترا مقطوع الصدور، أو يكون في حكم مقطوع الصدور. فبالجملة: لا بد من أن يكون الخبر المستند إليه، جامعا للشرائط العقلية والشرعية. وعلى هذا، لا بأس بأن نتكلم إجمالاً في جهتين: الجهة الأولى: في اعتبار تواتره فإن المتواتر اللفظي غير موجود بالضرورة، وإنما الكلام في المتواتر المعنوي والإجمالي، وربما يقال: بأنه لا معنى للتواتر الإجمالي، لأن كل واحد من الأخبار واحد محتمل للكذب والصدق (٣). وفيه ما لا يخفى.

١ - جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٠٥ أبواب المقدمات، باب حجية أخبار الثقات، الحديث ٤٣٧ - ٤٣٨. ٢ - وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، و: ١٣٦، الباب ١١ - ٣. أجد التقريرات ٢: ١١٣. (*)

[٤٩٣]

نعم، يمكن المناقشة في المتواتر الإجمالي: بأن العلم الإجمالي بوجود واحد من بينها صادر عنهم (عليهم السلام) لا يفيد، لأنه مجهول، فلا يمكن التمسك بها. والأخذ بالقدر المتيقن الجامع غير ممكن أحياناً، لتباين الخصوصيات. نعم، فيما نحن فيه لا يكون الأمر كذلك، فعليه يمكن كسب الخبر الواحد الجامع، كما إذا كان راويه من الإمامية العدول والموثوق به المأمون على الدين والدنيا في جميع الطبقات. فبالجملة: لا بأس بالتقسيم المذكور، كما تحرر إمكان وجود التواتر الإجمالي. إن قلت: لا فائدة في التواتر الإجمالي، للزوم الأخذ بمطلق الخصوصيات وإن لم تكن بين الروايات. قلت: نعم، ولكن دعوى القطع بعدم اعتبار الأزيد منها ممكنة، فتدبر. نعم، التواتر الاصطلاحي غير ممكن تحصيله. والتواتر المفيد للعلم، تابع لنفوس المراجعين المختلفة في ذلك، فلا تخطأ الجهة الثانية: في وجود التواتر المعنوي أو الإجمالي بعد عدم تحقق اللفظي منه فعن العلامة النائيني (رحمه الله) تحقق المعنوي (١)، وقد صدقه بعض

آخر (٣)، وأنكره السيد الوالد المحقق - مد ظله - (٣)، وهو الظاهر من " الكفاية " (٤) وغيره (٥).

١ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٩٠ - ١٩١، أجدد التقريرات ٢: ١١٢. ٢ - نهاية الأفكار ٣: ١٣٤. ٣ - أنوار الهداية ١: ٣١٣، تهذيب الاصول ٢: ١٣١ - ١٣٢. ٤ - كفاية الاصول: ٢٤٦. ٥ - درر الفوائد، المحقق الخائري: ٣٩٢، لاحظ مصباح الاصول ٣: ١٩٣. (*)

[٤٩٤]

ويظهر أنه (رحمه الله) لم يلتفت إلى طرف المطلوب، فإن معنى التواتر المعنوي: هو القطع بصدور خبر واحد من بين الأخبار الدالة على حجية مطلق الخبر، وإن لم يكن جامعا للخصوصيات، وهذا واضح المنع. وذهب صاحب " الكفاية " إلى وجود الإجمالي منه (١)، فيثبت الأعم بالأخص. وفيه: أن من شرائط حجية الخبر، أن يكون له الشاهد (٢) أو الشاهدان (٣) من كتاب الله، وقد أنكروا دلالة الآيات على حججته، وقد غفلوا عن هذه المسألة في المقام. مع أن التمسك بالخبر المقطوع الحجية يفيد حجية مطلق الخبر. وأما ما في " تهذيب الاصول ": " من احتمال دخالة عدم الواسطة في الحجية، فلا يكون الخبر مع الواسطة حجة " (٤) فقد أشرنا إليه في ذيل الجهة السابقة: إلى أن دعوى القطع بعدم اعتباره ممكنة جدا، لاتفاق الأخبار على أن نفيها لمطلق الخصوصيات، ليس معتبرا فيما يتمسك به. نعم الخصوصيات في الأخبار معتبرة. فعلى هذا تحصل: أن المتواتر الإجمالي والمعنوي غير واضح تحققهما، بل الظاهر ممنوعيتهما، ومن هنا يظهر ما في " تهذيب الاصول ": " من التمسك بالخبر العالي السند، لإثبات المطلوب المطلق (٥)، فإن مجرد كون الطبقات عدولا إماميين وكذا وكذا لا يكفي، لأن قضية جملة من الأخبار حجية الخبر المطابق للكتاب (٦) والقائم عليه منه الشاهد أو الشاهدان.

١ - كفاية الاصول: ٣٤٧. ٢ - وسائل الشيعة ٣٧: ١١٠ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١١. ٣ - وسائل الشيعة ٣٧: ١١٢ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٨. ٤ - تهذيب الاصول ٢: ١٣١. ٥ - تهذيب الاصول ٢: ١٣٢. ٦ - وسائل الشيعة ٣٧: ١٠٦ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١. (*)

[٤٩٥]

اللهم إلا أن يقال: بدعوى القطع بعدم دخالة ذلك في حجية الخبر، فالأخص مضمونا هو المحكي بالعدول الإماميين، وإذا ثبت ذلك يثبت به سائر المطلوب (١) وإطلاق المدعى، فإذا صح ادعاء عدم اشتراط عدم الواسطة كما مر وبعض الشرائط الاخر، يمكن دعوى وجود الخبر الواحد الأخص الناهض على عموم المدعى، لأن كلية الأخبار ذات إطلاق ولا معنى لدعوى أن القدر المتيقن منها هو الخبر المفيد للوثوق والاطمئنان أو الظن، وإلا فلا يتم المطلوب أيضا من هذه الجهة (٢)، فتأمل. فذلكة البحث: إن الخبر الجامع للشرائط العقلية - وهو كونه متواترا اصطلاحا، أو في حكم المتواتر، بأن يكون موجبا للقطع بالصدور، وكون جهة صدوره تامة، وللشرائط الشرعية، مثل كون المضمون مما قام عليه الشاهد أو الشاهدان من كتاب الله - قابل للتمسك به. ولكن الإشكال في وجود ذلك المتواتر، فإن التواتر اللفظي واضح المنع، والتواتر المعنوي مما لا يكاد يخفى عدمه. وأما

التواتر الإجمالي، فبناء على كونه موجبا للعلم الإجمالي بصدور واحد من بين المائة، مع احتمال كونه قسما من التواتر اللفظي، لدلالة كل واحد بالالتزام على الصدور، فيكون واحد من بينها صادرا، فاغتنم، فهو فيما إذا كان في البين قدر متيقن - كما فيما نحن فيه - يمكن تحصيله. وأما ما في " تهذيب الاصول " من أن من القيود المحتملة هو كونه حاكيا

١ - كفاية الاصول: ٣٤٧. ٢ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٩٠ (*).

[٤٩٦]

لقول الإمام (عليه السلام) بلا واسطة (١)، فغير وجيه، لأن المفروض تواتر الأخبار، فلا معنى لإيراد قيد في هذه الناحية بعد فرض العلم الإجمالي بوجود صدور واحد من بين المائة. نعم، يتوجه إليه ما اشير إليه: وهو كونه مما يشهد عليه الشاهد أو الشاهدان. اللهم إلا أن يقال: بالقطع بعدم اعتبار ذلك في حجية ذلك المعلوم بالإجمال. وأما الإشكال في إطلاق ذلك المعلوم بالإجمال، فقد عرفت منعه، لما نجد أن ما بين أيدينا يكون كل ذا إطلاق (٢)، فتأمل. ويشكل: بأن قضية ذلك الخبر ولو كانت حجية مطلق الخبر، ولكنه مقيد بكون " الثقة المأمون على الدين والدنيا " حسب التعليل الوارد في الخبرين (٣)، فلا يثبت به المدعى إلا في الجملة. والذي هو الحجر الأساس: أن أكثر أخبار المسألة، منقولة عن غير الكتب الأربعة، فدعوى العلم الإجمالي بصدور واحد بعد رجوع أكثر الأخبار في مبادئ السلسلة إلى الأحاد والأفراد، غير مسموعة. نعم، يمكن دعوى كفاية الاطمئنان والوثوق الشخصي، وهو كاف لصحة الاستناد، ولا يعتبر العلم الجزمي المنطقي. وبعبارة أخرى: الاطمئنان والعلم في الحجية مشتركان، كما هما مشتركان في قابلية منعهما، كما تحرر، فلا فارق بينهما.

١ - تهذيب الاصول ٣: ١٣١. ٢ - تهذيب الاصول ٣: ١٣٢. ٣ - الكافي ١: ٢٩٠ / ١، بحار الأنوار ٢: ٦٨ / ٢٥١ (*).

[٤٩٧]

بقي شئ: حول استدلال الوالد المحقق على عموم المدعى وما فيه ذهب - مد ظله - في " التهذيب " إلى أن لنا إثبات عموم المدعى، بانضمام قيام السيرة على حجية خبر الواحد المحكي بالوسائط البالغة إلى الثلاث والأربع، مع كونهم عدولا فقهاء، ومن المبرزين العلماء، فإذا وجدنا ذلك نستدل به على المطلوب، ثم نتمسك بالخبر الأول في " جامع الأحاديث " (١) عن أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن (عليه السلام) (٢)، وفيه أولا: أنه ليس من التمسك بالسنة على حجية الخبر الواحد، ضرورة أن التمسك بها لا بد وأن يكون في حد التمسك بالكتاب على حجية الخبر، لا في حد التمسك ببناء العقلاء، فلا تخلط. وثانيا: قضية قوله (عليه السلام): " فإنهما الثققتان المأمونان " عدم حجية خبر غير الإمامي، والإمامي غير العادل ولو كان متحرزا من الكذب، لأنه الظاهر من " المأمون " ويفسره ما في الخبر الآخر المعبر عنه بـ " المأمون على الدين والدنيا ". وثالثا: لو قلنا: بأن التعليل ليس من قبيل العلل المعجمة والمخصصة، بل هو تأكيد لأمرهما، كما هو الأظهر، فلا

يمكن إثبات حجية خبر مطلق الثقة، لأن الدستور فيه مخصوص بالعمري وابنه، أو بمن يشابههما في المقام. ورابعا: أن الظاهر من الخبر، هو السؤال عن الرجوع إلى غير ناقلي الأخبار، فيكون الخبر أجنبيا عن مسألتنا، فتدبر.

١ - جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٠ أبواب المقدمات، باب حجية أخبار الثقات، الحديث ١.٢ - تهذيب الأصول ٢: ١٣٣. (*)

[٤٩٨]

الوجه الثالث الإجماع والحق: أنه لا يفيد منقوله، ولا محصله، بناء على ما هو الحق عندنا (١) من المراد من " الإجماع " وهو ذهب المجمعين واتفاقهم على أمر، من غير دخالة السبب في ذلك، فإنه أمر موكول إلى المنقول إليهم والمحصل لهم حسب اختلاف مشاربهم ومسالكهم، فحيث إن المسألة ذات الآيات والروايات، ويساعدها البناءات العرفية والعقلانية، ويؤيدها الحكم العقلي، فلا يكشف به شئ وراء ما هو البالغ إلينا، فلا تذهل.

١ - تقدم في الصفحة ٣٦٣ - ٣٦٥. (*)

[٤٩٩]

الوجه الرابع بناء العقلاء وحيث يحتاج إلى الإمضاء، فلا بد إما من قيام الأدلة اللفظية، أو نهوض دليل عقلي، فإنه أيضا كاف، ضرورة أن هذه الطريقة القطعية العريضة، كانت بمرأى ومسمع من الشرع، وحيث إن الشرع لا بد وأن يعلن الأحكام، ويبلغ المصالح، فعليه إعلام ذلك، ولو كان أعلن بلسان - كما نرى في كثير من الأمور - فيتبين من هنا أنها طريقة مرضية ممضاة. هذا مع أن في جملة من الأخبار والآثار، أو في قسم من الآيات - على إشكال - ما يشهد على الرضا والإمضاء. وأما توهم عدم الحاجة إلى كشف الارتضاء، بل يكفي عدم الردع (١)، فيكون الردع مانعا، فقد مر منا مرارا عدم صحة ذلك (٢) أولا: لأنه في موارد الشك يكون للشرع أصل هو المتبع. مثلا: لو كان يكفي عدم الردع، لكان الحكم بكفاية عدم الردع إما حكما عقليا، كالأوليات التي لا يمكن الردع عنها، وهو واضح المنع. أو يكون هذا حكما شرعيا، أو عقلاويا، فإن كان شرعيا فهو كاف، ويكون من الإمضاء، أو عقلاويا فهو أول البحث. وعلى هذا، في مورد الشك في نقل العين بعقد جديد، يستصحب الملكية، وهو معنى أصالة الفساد الحاكمة في المسألة، فلا بد من كشف رضا الشرع في قبال

١ - كفاية الأصول: ٣٤٩، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ١٩٣. ٢ - تقدم في الصفحة ٢٤٧ - ٢٤٨. (*)

[٥٠٠]

الاستصحاب المزبور. وثانيا: لا حاجة إلى هذه المسألة هنا بعد كون السيرة قديمة واضحة، وبمرأى ومنظر من الشرع، وما أفاده العلامة

النائبي (رحمه الله) هنا لا يخلو من نوع غرابة (١)، ولا شبهة في أن السيرة العقلانية المعبر عنها بـ " البناء العقلاني " سيرة عملية احتجاجية قائمة على مطلق خبر المتحيز من الكذب الصادق في القول، وبها يتم تمام المراد في المقام. ومجرد كونها لبية، ولها القدر المتيقن، لا يستلزم الأخذ به بعد سعة دائرتها، كما مر في الظواهر (٢)، ومر (٣) في السابق بعض ما يتعلق بمبادئ السير العقلانية، والبناءات العرفية، وكيفية أمرها. بحث وتحصيل: في عدم إمضاء السيرة وردعها لأحد أن يقول: إن وجود السيرة غير قابل للإنكار، ولكن يكفي لعدم كونها مرضية إظهار الشرع ولو في خلال آية أو روايات، سواء ارتدع الناس عن ردع الشرع، أم لم يرتدعوا، فلا معنى لأن يتقرب انهدام السير العقلانية بمجرد الردع، كما نرى ذلك في مثل القمار وغيره، فعندئذ نجد الآيات الناهية، ولاسيما الأخبار الكثيرة المبرزة لعدم رضا الشرع، ولا أقل من الشك، فعليه إذا وصلت النوبة إلى الشك، لا يكفي الدليل العقلي المزبور، بل لا بد من إفادة الأدلة اللفظية، لاحتمال كون الآيات الناهية رادعة لها. وهكذا الأخبار السابقة على كثرة طوائفها. هذا مع أن هنا مشكلة أخرى: وهي وجود الأدلة الرادعة عن السيرة في

١ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائبي) الكاظمي ٣: ١٩٣ - ١٩٤. ٢ - تقدم في الصفحة ٣٩٨ - ٢٠٠. ٣ - تقدم في الصفحة ٤٠٠ - ٤٠٣. (*)

[٥٠١]

الجملة، فإنه حينئذ لا يمكن الأخذ بإطلاق السيرة، كما لا يخفى. مشكلات التمسك بالسيرة العقلانية وأجوبتها فبالجملة تحصل أن هناك مشاكل: الأولى: مشكلة ردع أصل السيرة. والثانية: ردع السيرة بإطلاقها. والثالثة: عدم كفاية الدليل العقلي المزبور عند الشك في كفاية تلك الأدلة الرادعة، فلا بد من الدليل اللفظي المظهر لرضا الشرع بها، لإمكان كونها صالحة للردع، فلا يقاوم الاحتمال المذكور إلا الدليل اللفظي المبرز لرضاه، كما هو الواضح. أما المشكلة الأولى: فالجواب الوحيد ما مر من المناقشة في صلاحية الآيات (١) والأخبار (٢) للردع بما لا مزيد عليه، بعد دفع ما أورده القوم عليها فراجع (٣)، فإننا وإن سدنا أطراف الآيات الشريفة، ودفعنا هجمات القوم حقا، ولكن مع ذلك ذكرنا النظر الأخير في مفادها والمنظور منها (٤). ولا ينبغي ما في " التهذيب " من المناقشة في الآيات من ناحية حجية الظواهر وشمولها لنفسها (٥)، لما مر سابقا في محله. والبحث هنا مع القائلين بحجية

١ - تقدم في الصفحة ٤١٧ - ٤١٩. ٢ - تقدم في الصفحة: ٤٢٣. ٣ - تقدم في الصفحة ٤١٧ - ٤٢٩. ٤ - تقدم في الصفحة ٤٢٣ - ٤٢٤ و ٤٢٧ - ٤٢٨. ٥ - تهذيب الاصول ٢: ١٣٣. (*)

[٥٠٢]

الظواهر، دون الخبر الواحد (١). وبالجملة: ما أفاده هنا قد أجبنا عنه في السالف بما لا مزيد عليه، فلا نعيده. ثم إن هنا جوابا آخر: وهو أنه على تقدير تصديق الآيات وإطلاقها والأخبار، ولكن لا يكفي للردع عن هذه الطريقة القويمية المغروسة العريضة، مجرد بعض الإطلاقات أو أخبار الأحاد بالضرورة، فإن الشرع قام لردع القياس بأكثر من خمسمائة حديث، على ما ربما يستظهر من " جامع الأحاديث " (٢)

وغيره (٣) وإن لم تكن كلها صادرة، ولكن القياس ليس أمرا بمثابة الخبر الواحد، ومع ذلك قام بهذا العرض العريض لردع الامة عن الباطل. فلو كان هذا الأمر باطلا، لكننا نحتاج إلى الآيات الصريحة والروايات المتواترة، وكل ما يمكن أن يتوسل إليه صاحب الشريعة، حتى يتضح للامة ما هو الحق الصحيح الصحيح، فمن هنا يعلم: أن تلك الإطلاقات ناظرة إلى جهات اخر. وفيه: أن الأمر كذلك فيما إذا كان الشرع يرى نفوذ نهيه، فإنه عندئذ لا بد وأن يزيد في مهمته، وأما في مثل المسألة التي لا يعتني العقلاء به، فعليه إظهار عدم رضاه وإبرازه ولو في ضمن آيات وروايات متواترة، حتى يتوجه المتشركة المتدينون مثلا إلى الأمر وحقيقة المسألة. وبالجملة تارة: يكون النظر إلى قلع مادة الفساد، فإن هناك لا بد من الاهتمام بشأن الأمر. واخرى: يكون النظر إلى إبراز عدم الرضا * (ليهلك من هلك عن بينة ويحيى

١ - تقدم في الصفحة ٣٣٤ - ٣٣٨. ٢ - جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٣٦ أبواب المقدمات، باب عدم حجية القياس والرأي، الباب ٩. ٢ - وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦. (*)

[٥٠٣]

من حي عن بينة) * (١) فلا ينبغي الخلط بين المقامين (٢). وجواب ثالث: هو انصراف الآيات والمتواترات الناهية عن الحجج العقلانية، لأنها عند العقلاء علم واطلاع واقعي على الأمر، وليست من الظن. ولا نريد أن معنى ذلك ورود أو حكومة، حتى يقال: بعدم إمكان ورود السيرة أو حكومتها، لتقومهما باللسان، ولا لسان للسيرة العملية (٣)، بل نريد انصراف تلك الأدلة في محيط العقلاء، عن المسائل القائمة عليها السيرة والجملة والفطرة. نعم، لو كان في الأخبار المتواترة خبر صريح في ذلك لكفى، ولكنه غير موجود، ضرورة أن التواتر الإجمالي في الأخبار الناهية ممنوع، فضلا عن اللفظي والمعنوي. وأما الآيات فهي - على تقدير دلالتها - ذات إطلاق، ولا نصوية لها، فدعوى الانصراف (٤) قوية جدا. والسر كله: أن الخبر الواحد حجة قطعية عند العقلاء، وعليه السيرة العملية قطعا، فلا يخطر ببالهم من هذه الآيات شئ خلاف ذلك. ولو كان مفاد هذه الآيات الردع عنها، للزم سد الأسواق، وهدم الأساس، والاختلال في النظام، وكثرت الأسئلة له (صلى الله عليه وآله وسلم) بما لا يخفى على أحد من المسلمين، وتواترت الأخبار والقضايا والحكايات، مع أنه غير معهود، بل المعهود خلافه، كما في قصة شهادة الأعرابي برقية الهلال المأثورة في الأخبار والآثار (٥).

١ - الأنفال (٨): ٤٢. ٢ - تقدم في الصفحة ٤٢٦. ٣ - تهذيب الاصول ٢: ١٠٥. ٤ - لاحظ كفاية الاصول: ٣٣٩. ٥ - المعتمد ٢: ٦٤٢، المبسوط، للسرخسي ٢: ٦٢ / السطر ١٣ - ١٧. (*)

[٥٠٤]

وجواب رابع: قد مر إجمال منه في ذكر أدلة النافين (١)، وخلاصته: أن رادعية هذه الآيات موقوفة على عدم مخصصة السيرة لها، وعدم مخصصيتها موقوف على رادعيتها، فالرادعية موقوفة على الرادعية. هكذا أفيد في " الكفاية " (٢) ولم يصدق ظاهرا أحد بعده، ولعله من مزال أقدامه (قدس سره)، فأنت خير بأن هذا التقريب، يجري في

مثل حرمة القمار القائمة عليها السيرة، فإن رادعية آية التجارة، موقوفة على عدم مخصصة السيرة القائمة على القمار، وعدم مخصصة السيرة المذكورة، موقوف على رادعيتها، فيلزم توقف الشئ على نفسه، فعليه لا تكون آية التجارة، صالحة لردع السيرة الناهضة على القمار، كالسيرة القائمة على العمل بالخبر الواحد. بل لنا أن نقول بمثله في مثل الربا ولو كانت الآيات صريحة فيه (٣)، فإن الربا مما قامت عليه السيرة الخارجية قديما وحديثا، فعليه نقول: صلاحية آيات الربا للردع عن الربا، موقوفة على عدم معارضة السيرة الموجودة لها، وعدم معارضة السيرة لتلك الآيات، موقوف على صلاحية الآيات للمعارضة والردع، فصلاحية الآيات موقوفة على الصلاحية. أو يقال: محرمة الآيات للربا موقوفة على محرمتها. وقد أورد (قدس سره) إشكالا على نفسه في " الكفاية " وكان ينبغي أن ينتقل من الجواب إلى عدم أساس لما أتى به في المسألة، ومع ذلك كله عقب البحث بما لا ينبغي (٤).

١ - تقدم في الصفحة ٤٢٥ - ٤٢٦. ٢ - كفاية الاصول: ٣٤٨. ٣ - البقرة (٢): ٢٧٥ - ٢٧٩. ٤ - لاحظ كفاية الاصول ٣٤٨ - ٣٤٩. (*)

[٥٠٥]

وبالجملة: ما هو الحل أن مطلق السيرة، ليست حجة ومخصصة لشئ، وإنما السيرة المرضية حجة ومخصصة، وإذا كان البحث في حجية السيرة، فلا معنى لتشكيل الصغرى والكبرى المذكورة رأسا، لأن الكلام حول أن السيرة مردوعة بالآيات (١)، أم لا، فلا معنى لفرض حجيتها في خلال البحث المذكور. وبعبارة أخرى: لا معنى لدعوى جواز تخصيص الآيات الناهية بالسيرة لأخصيتها، لأن السيرة الممضاة صالحة للمخصصة، دون مطلق السيرة. ولو كان ما قرره (قدس سره) في محله، للزم أن تكون حجية الخاص اللفظي في مورد دورية، وهكذا العام اللفظي، ولازمه عدم حجية كل شئ، فأغتنم. نعم، فرض حجيتها العقلانية المانعة عن قابلية الآيات للرادعية، نظرا إلى الانصراف المذكور، أيضا صحيح يليق بالتصديق، وحقيق بالتحقيق. وقد تبين من خلاله أيضا فساد توهم الحكومة، كما في كلام العلامة النائيني (رحمه الله) (٢) أو الورود، كما في كلام الوالد - مد ظله - (٣)، فهذه الأجوبة غير تامة صناعة، وغير صحيحة قاعدة. بقي جواب خامس: مر أيضا فيما سلف (٤)، وإجماله: أن هذه الآيات الرادعة في حكم العام المتأخر، فإما تكون السيرة مخصصة ومقيدة، أو تقع المعارضة بين السيرة وتلك الآيات، فيرجع إلى استصحاب حجيتها. وغير خفي أولا: أن استصحاب الحجية لا أساس له، لرجوعه إلى استصحاب الحكم الكلي، وقد منعنا جريانه الذاتي في مطلق الأحكام التكليفية والوضعية (٥).

١ - تقدم في الصفحة ٤١٧ - ٤١٨. ٢ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٦١ - ١٦٢. ٣ - تهذيب الاصول ٢: ١٠٥. ٤ - لاحظ تهذيب الاصول ٢: ١٠٦. ٥ - يأتي في الجزء الثامن: ٥٣٣ - ٥٣٥. (*)

[٥٠٦]

وحديث المعارضة - كما قاله النراقي (قدس سره) (١) - مدفوع في محله. وثانيا: قد أشرنا هناك إلى أن الأحكام تدريجية الوجود، فربما لا يكون صاحب الشرع راضيا بالسيرة، إلا أنه يتربط الأوقات المناسبة

لإبراز عدم رضاه، فلا دليل على حجية السيرة. وبعبارة أخرى: إن الحجية تنتزع من السيرة إذا مر الشرع عليها ولم يردع عنها، وهذا لا يحصل بمجرد طلوع الشرع، أو مضي سنوات، فالقدر المتيقن منها ذلك، وحيث إن المفروض نزول الآيات الناهية، فلا محل لانتزاع الحجية عنها (٢)، فما في حواشي العلامة الخراساني (قدس سره) هنا (٣)، أيضا بعيد عن الصواب. ثم إنه غير خفي: أن في طي البحث أشرنا إلى الأجابة الأخرى، ولأنه لمكان وضوح الأمر فيما سلف في ذيل البحث عن أدلة النافين عدلنا عنها. ومن تلك الأجابة الالتزام بالتخصيص حسب الأدلة اللفظية القائمة على حجية الخبر الواحد (٤)، ومر ما فيه (٥). وأما المشكلة الثانية: فقد تعارف ردع الشرع عن السيرة العملية العقلانية في الجملة في غير ما نحن فيه. مثلا: في باب المعاملات، يكون للشرع تعديلات صرفة على خلاف البناءات العقلانية، وخيارات جعلية على خلاف أصالة اللزوم العقلانية، ولازم ذلك ردع

١ - عوائد الأيام: ٢١٣، العائدة: ٢١، مناهج الأحكام: ٢٣٩، الفائدة الأولى / السطر ٣.
٢ - تقدم في الصفحة ٤٢٦. ٣ - درر الفوائد، المحقق الخراساني: ١٢٣ - ١٢٤. ٤ - كفاية الأصول: ٣٣٩. ٥ - تقدم في الصفحة ٤٢٤. (*)

[٥٠٧]

البناء العملي العقلاني عما عليه جبلتهم وسيرتهم الخارجية. ولو كانت رواية واحدة أو إطلاق واحد غير كاف، لكان يلزم طرح كثير من تلك التعديلات في المعاملات، كما أفاده الوالد المحقق - مد ظله - (١) وقد مر ما يتعلق به في المشكلة الأولى (٢)، وفي هذا اليوم (٣) فرغنا من مسألة خيار الرؤية، وهو قد نص على أنه خيار غير عقلائي، وسنده خبر واحد (٤)، فيعلم من ذلك عدم تمامية ما كان يفيد مرارا في الجواب عن هذه المسألة: وهي مسألة الردع عن البناءات العقلانية، وقد مر أنفا (٥). فبالجملة: يمكن دعوى أن قضية ذيل آية النبأ (٦)، عدم حجية الخبر الواحد في الجملة، كما لا يخفى. وهكذا يقال: إن التمسك بالتواتر المعنوي أو الإجمالي، لو كان يصح لحجية الخبر الواحد، لصح للردع عنه في الجملة بالضرورة. وعلى هذا، لو كان بين الأخبار خبر جامع لشرائط الحجية المعتمدة شرعا وعقلانيا، وكان مضمونه الردع عن بناء العرف، كان الأخذ به متعينا، ضرورة أنه خبر حجة، حسب السيرة، وحسب مضمونه، لكونه واجدا للشرائط، وهو كون جميع الطبقات إماميين عدولا، وهذا الخبر ما رواه " الكافي " بإسناده المعتبر المشتمل على العطار والحميري وأحمد بن إسحاق الماضي، فإن فيه عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته وقلت له: من اعامل، أو عمن أخذ، وقول من أقبل. فقال له: " العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك عني فعني يؤديان، وما قال لك

١ - أنوار الهداية ١: ٢٧٩. ٢ - تقدم في الصفحة ٥٠١ - ٥٠٥. ٣ هو يوم الأربعاء، السادس من شهر جمادى الأولى (منه (قدس سره)). ٤ - البيع، الإمام الخميني (قدس سره) ٤: ٤٢٦ و ٤٢٤. ٥ - تقدم في الصفحة ٥٠٠ - ٥٠٢. ٦ - الحجرات (٤٩): ٦. (*)

[٥٠٨]

فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعمهما، فإنهما الثقتان المأمونان... " الحديث (١). فإن التعليل يفيد أن المعتبر قول الثقة المأمون، والظاهر

أن المراد من " المأمون " ليس المتحيز من الكذب، حتى يقال: بأن المراد من " الثقة " أيضا ذلك، فإنه واضح الفساد، ويفسر الخبر بما في خبر آخر: " إنه الثقة المأمون على الدين والدنيا " وربما يوحد في الأخبار ما يقرب منه، الظاهر في اختصاص الحجية بالعدل الإمامي، فخير غير الإمامي والإمامي غير المأمون على الدين والدنيا مردود، ولازم ذلك عدم تمامية المدعى في دائرته الوسيعة، كما هو الواضح. أقول: أما التمسك بذيل الآية بتوهم: أن الذيل تعليل (٢)، فعليل، والمنع عن خبر الفاسق الفاجر، يصلح لذكر تلك النكته والحكمة لأصل التشريع وإيجاب التبين. وأما الأجوبة الأخرى على فرض عليتها، فهي عليلة، كما مر في محله (٣). وأما الخبر المذكور وما يشبه ذلك (٤)، حتى ولو لم ننكر الظهور في الجملة، ولم تقاومه أخبار الأحاد الأخر الناطقة بكفاية الوثيقة - بناء على كونها أعم من العدالة - لعدم كونها ذات سند مثل السند الأول، ولو كان كذلك فيخصص بعموم التعليل، ويقيد به حسب الصناعة، إلا أن الظهور المزبور غير مستقر جدا، كما اشير إليه فيما سلف، لأن هذا الخبر أصلا ليس مربوطا - حسب بعض الخصوصيات - بالأخذ بالخبر الواحد (٥)، فإنه لا معنى للأمر بإطاعة المروي له للراوي، مع أنه ربما يكون المروي له في أعلى مراتب المعارف بالقياس إليه. وهكذا قوله: " وقول من أقبل " وأمثاله، فإن ظاهر هذه الجمل، كون الخبر في

١ - الكافي ١: ٣٣٩ - ٣٣٠ / ٢.١ - عدة الاصول: ٤٦ / السطر ٣.٩ - تقدم في الصفة ٤٥٩ - ٤٦٤. ٤ - جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٦ أبواب مقدمات، باب حجية أخبار الثقات، الحديث ٢٤٢. ٥ - تقدم في الصفحة ٤٩٦ - ٤٩٧. (*)

[٥٠٩]

الأوساط الأخر الراجعة إلى أخذ المعارف والمسائل، لا مجرد الخبر الأعم من كونه معارضا بالخبر الآخر، أو غير معارض. هذا مع أن التعليل غير واضح وإن نص عليه العلامة الأراكبي والوالد المحقق - مد ظله - (١) ولكنه في كونه مؤكدا لأمرهما، وأنهما كذا وكذا، أقرب وأظهر من التعاليل في الكبريات الشرعية الحكمية. وهكذا التعليل في ذيل الخبر المذكور في مورد العمري وابنه عن أبي محمد (عليه السلام): " فإنهما الثقتان المأمونان ". ثم إنه يكفي لعدم اعتبار الإمامة، تحمل الخبر عن غير الإمامي بالضرورة، وذهاب المعظم إلى حجية خبر أمثال السكوني والنوفلي. هذا مع أن اشتراط العدالة وإن يوهمه الأخبار العلاجية، إلا أن الأعدل يجتمع مع عدم كونهما عادلين واقعا، مع أنهما عادلان بالنسبة، كما لا يخفى. وهكذا الألفه والأورع، وإلا يلزم اشتراط الفقاهة، وهذا مقطوع بعدمه. فتحصل لحد الآن: أن الرادع عن تلك السيرة الوسيعة ممنوع بإطلاقه. هذا مع أن احتمال التعبد الشرعي، بعيد ذاتا. وكون رواية الأئمة كلهم عدولا شرعيين - ولاسيما بالعدالة التي يفسرها المتأخرون (٢) - ممنوع قطعاً، مع أنهم يحكون ذلك، ويعتمدون أحيانا. وعلى أي تقدير: حتى لو فرضنا اعتبار بعض هذه الأمور، ولكنك عرفت وأحطت خبرا - بما تلوناه عليك في أول بحث حجية الخبر الواحد -: بأن ما هو المهم هنا قليل النفع، لقيام الضرورة على صحة الاحتجاج بما بين أيدينا، فتكون من

١ - نهاية الأفكار ٣: ١٢٤، تهذيب الاصول ٢: ١٢٢. ٢ - العروة الوثقى ١: ٦٣٠، الفصل ٤٨، المسألة ١٢. (*)

[٥١٠]

الأخبار المقرونة بالقرائن المختلفة، فتأمل جيدا (١). نعم، بالنسبة إلى حجتيه في مطلق الموضوعات بشكل. إلا أن يقال: بأن الاستفادة من هذه الأخبار، اعتبار الأمر الزائد في الأحكام (٢)، فإن صح الالتزام به فهو، وإلا فلا معنى للالتزام به في الموضوعات الأجنبية، فأخذ الحكم عن أمثال العمري وابنه لازم، دون غيره، لما أنه المفروض في السؤال، فلا تخلط. ومما ذكرنا ظهر: أن التمسك (٣) بخبر مسعدة بن صدقة المشتمل على قاعدة كلية: وهو أن " الأشياء كلها على ذلك، حتى يستبين لك، أو تقوم عليها البينة " (٤) في غير محله، لأنه خبر غير متواتر، ولا يصح لأن يستند إليه للردع - لعدم صحة سنده - بالبينة. بل في سنده إشكال حتى على المسلك الأعم (٥)، فافهم. هذا مع أن من المحتمل كون الخبر الواحد من البينة. وأما احتمال كونه من الاستبانة فهو باطل، للزوم لغوية المقابلة، فاعتنم. بقي شئ: إن معتبر أبي علي أحمد بن إسحاق (٦)، إما يكون مربوطا بغير مسألتنا، فالتعليل في محله، ويصح الأخذ به، وهذا هو المتعين. وإما يكون مربوطا بمسألتنا، فالتعليل رادع عن قطعة من السيرة، كما ردعت السيرة القائمة على أصالة اللزوم في كثير من الموارد، للأخبار الخاصة الواردة على خلافها، وعندئذ وإن أمكن حمل التعليل على العلة المصطلحة، وهو ربما يكون في

١ - تقدم في الصفحة ٤١٢ - ٤١٦. ٢ - دليل العروة الوثقى ١: ١٤٤، المسألة ٦. ٣ - مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٠٦. ٤ - الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠، بحار الأنوار ٢: ٢٧٣، وسائل الشيعة ١٧: ٨٩ كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤. ٥ - يأتي في الجزء السابع: ٤٢ - ٤٣. ٦ - تقدم في الصفحة ٥٠٨. (*)

[٥١]

حد ذاته قويا، إلا أن حملته على التأكيد أيضا جائز، كما مر (١). وأما توهم: أن السيرة والرواية موجبتان، فلا منع من الأخذ بهما، فغير تام لأن ظهور التعليل في أن الحكم يدور مداره، أقوى من الإطلاق الثابت بالسيرة، لو كان في البين إطلاق لفظي يكون كاشفا عن الرضا، كإطلاق مفهوم الآية، أو غير ذلك، وإلا فلا معنى للمعارضة، لعدم حجية السيرة في محط المعارضة، ضرورة أن البحث في أنها ممضاة ومرضية في غير العدل الإمامي، أم لا، لاحتمال مردوعيته بالخبر المذكور، فافهم، ولا تخلط. وأما المشكلة الثالثة: وهي ما إذا وصلت النوبة إلى الشك في جهة من الجهات، المنتهية إلى الشك في أن السيرة المزبورة مرضية، أم لا. مثلا: إذا قيل: بأن الأدلة اللفظية على إمضاء السيرة غير تامة، والدليل العقلي: بأن هذه السيرة لو كانت مردوعة لتبين ردعها، ولوصل إلينا (٢)، غير تام أيضا، لإمكان اختفاء ذلك، لكثرة الدواعي، أو لعدم فهم العقلاء ذلك من تلك الأخبار، فتتوفر الدواعي في هدمها، أو لغير ذلك. أو شك في ذلك لأجل أن الآيات المذكورة الناهية صالحة، ويكون المراد منها ردع القوم عن العمل بالخبر الواحد، وأن يأخذوا جانب الاحتياط أو البراءة، إلا بالمقدار الثابت بغير الخبر الواحد المجرد من القرائن، أو يشك لأمثال إجماع السيد (رحمه الله) وأتباعه، أو لمعارضة الأدلة من الطرفين، فلا يبقى طريق إلى النفي أو

١ - تقدم في الصفحة ٥٠٨. ٢ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ١٩٣، الحاشية على كفاية الاصول، المحقق البروجردي ٢: ١٣٢. (*)

[٥١٢]

الإثبات، وقضية الأصل عدم الحجية. اللهم إلا أن يقال: إن قضية طلوع الإسلام، ومروره على هذه السيرة، إلى طلوع الآيات الناهية والأخبار الرادعة، هي حجية السيرة القائمة على العمل بالخبر الواحد، فيستصحب تلك الحجية (١). وفيه ما مر، فإن من المحتمل ردع الشرع بغير تلك الآيات، فلا شاهد على عدم رده عن هذه السيرة. هذا أولاً. وثانياً: أن الحجية منتزعة من مرور الشرع في عصر التشريع، وعدم رده، وهذا مما لا يمكن بعد ورود تلك الآيات. وتوهم: أن الحجية منتزعة من أول طلوع الإسلام، كما هو ظاهر العلامة الخراساني (قدس سره) (٢) غير سديد، لإمكان عدم رضا الشرع ثبوتاً، وبنائه على التأخير في البيان إثباتاً، لمصالح آخر المنتهية إلى تجويز تأخير البيان عن وقت الحاجة. اللهم إلا أن يقال: إنه يستلزم رضا الشرع ولو بالعرض بالعمل بالسيرة، وهذا يكفي لصلاحيه السيرة للاحتجاج بها على المدعى، فاعتنم. وثالثاً: قد تحرر منا: أن استصحاب الأحكام مطلقاً غير جار، لا الوضعية، ولا التكليفية، لا الوجودية، ولا العدمية، كاستصحاب عدم الوجوب، أو عدم الحجية، وعدم الجهل، وكل ذلك منفتح في مسائل الاستصحاب (٣). نعم، لو قلنا: بأن احتمال طرو الردع في بدو الإسلام ممنوع قطعاً، والاستصحاب جار في ذاته، وحديث المعارضة غير صحيح، كان لاستصحاب

١ - تقدم في الصفحة ٥٠٥ - ٥٠٦. ٢ - كفاية الاصول: ٢٤٩. ٣ - يأتي في الجزء الثامن: ٥٣٣ - ٥٣٤. (*)

[٥١٣]

الحجية وجه، وقد مر بعض الكلام حوله حين تحرير الأصل في المسألة (١). تذييب: في حكم الشك في إمضاء السيرة بالنسبة إلى الموضوعات مثلاً قد عرفت فيما سبق حكم الشك في أن السيرة الموجودة مرضية أم لا. بقي الكلام فيما إذا شك في ارتضاء الشرع بالنسبة إلى قسم من السيرة المذكورة، مثلاً إذا شك في أن السيرة ممضاة في الموضوعات، أم لا، فإنه يشكل الأمر جداً، وذلك لأن في باب القضاء والحكومة وفي كثير من الموضوعات، نحتاج إلى البينة والأكثر، وعندئذ لا يجوز الاتكال على السيرة بالوجه المزبور، لإمكان ردع الشرع عن مطلق الموضوعات، وعدم وصوله إلينا. فعلى هذا، يتبين وجه إشكال جماعة كالفقيه البيهقي (٢) وغيره (٣) في حجية الخبر الواحد في مطلق الموضوعات، ووجه عدم جواز التمسك بالسيرة. نعم، لو تمت الأدلة اللفظية فهو، ولكنك عرفت عدم تماميتها، فافهم واعتنم.

١ - تقدم في الصفحة ٢٧٦ - ٢٨٢. ٢ - العروة الوثقى ١: ٤٤، فصل ماء البئر، المسألة ٦، و: ٧٤ في أحكام النجاسات، و ٢: ٧٤ الفصل الخامس، المسألة ١٦. ٣ - مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٠٦. (*)

[٥١٤]

الوجه الخامس سيرة المتشعبة قضية سيرة المتشعبة حجية الخبر الواحد، وتقريبها أن الرجوع إلى ما بين أيدينا من العمل بالخبر الواحد عند الوضع والشريف، والفقيه العالم وغير الفقيه جاهل، وكذا وكذا،

يعطي أن هذا المعنى كان مستمرا قهقريا إلى عصر الأئمة، وأن الإسلام والشرع لو كان ميغضا بالنسبة إلى تلك السجية والعادة، لنهى عنها، كما نهى عن جل من الميغوضات الإلهية، فمن هذه الطريقة الموجودة بين أبناء المتشعبة، يتبين ثبوت الحكم عند آبائهم، فثبت المطلوب. وبين الوجهين فرق، فإنه يتمسك بالوجه الرابع لا بالقهقري، بخلاف الوجه الخامس، ثم إن هناك يتمسك لكشف رضا الشرع، وهنا اشرب رضا الشرع في أصل ذات السيرة، فإنه إذا ثبت وجود سيرة المتشعبة يتم المطلوب. ولا يخفى ما في هذا التقريب البديع من الفرار عما في تقريب آخر من الإشكالات، والأمر سهل. بقي شئ: وهو مناقشة في اعتبار السيرة قد عرفت فيما مضى: أن التقريب الوحيد للتمسك بالسيرة، هو أنها سيرة موجودة حية قائمة على العمل بالخبر الواحد، وأنه لو كان الشرع غير راض بها، لوصلت إلينا الأدلة الكاشفة عن عدم رضاه بها، كما وصل إلينا في مثل القياس أكثر

[٥١٥]

من خمسمائة حولها، فراجع (١). فعلى هذا وعلى ما أشرنا إليه أخيرا، يمكن المناقشة من جهة أنه يجوز للشرع الردع عن السيرة في الجملة، كما ردع عنها في مطلق الموضوعات، كما هو المشهور (٢)، وفي الموضوعات الخاصة (٣)، فإذا أمكن الردع في الجملة، ولا يمكن الردع عن أصل السيرة بإطلاقها، يجوز أن تكون قسمة من السيرة مورد الردع، ولكنها لم تصل إلينا، أي الأخبار والنواهي بالنسبة إلى تلك القسمة، لم تصل إلينا، وعلى هذا في صورة الجهل بتلك القسمة، لا يمكن كشف الرضا بالنسبة إليها مطلقا، لجهلنا بالواقع، فما هو المردوع قسمة منها، ولا يهتمون ولا تتوافر الدواعي بالنسبة إلى قسمة منها، وإنما تتوفر الدواعي بالنسبة إليها كلها، وحيث إن تلك القسمة مجهولة، لا يمكن كشف الرضا الموجب للاتكاء عليها مطلقا، كما لا يخفى. فتحصل: أن هذا الدليل الوحيد أيضا، لا يخلو من علة ومناقشة، فما هو الوجه الوحيد ما مر منا في ابتداء البحث عن حجية الخبر الواحد، والله العالم (٤). وبالجملة: ولو كنا نعلم إجمالا بارتضاء الشرع بالسيرة، ولكن ليس المقدر المعلوم يستفاد، ويكفي ذلك لعدم جواز الأخذ إلا بالقدر المتيقن، وهو خبر الواحد العدل الفقيه الإمامي الورع مثلا، فاعتنم. بل لنا أن نقول: الردع عن السيرة في الأحكام، لا يستلزم اختلال النظام، لعدم ارتباط نظام العقلاء بأحكام الإسلام، فما استدلووا به من الاختلال (٥) عليل. هذا

١ - تقدم في الصفحة ٥٠٠ - ٥٠٢. ٢ - فرائد الاصول ١: ١٢٤، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ١٧٤، نهاية الاصول ٢: ٤٩٦ - ٤٩٧، تهذيب الاصول ٢: ١١٤ - ١١٥. ٣ - مصباح الاصول ٢: ١٧٢. ٤ - تقدم في الصفحة ٤١٤ - ٤١٦. ٥ - تهذيب الاصول ٢: ٣٦. (*)

[٥١٦]

وما هو الموجب أحيانا لاختلال نظامهم، هو الردع عنها في الموضوعات، مع أن المشهور قالوا بالردع إلا في مواضع خاصة (١). وبالجملة: ما عليه رضى اجتماعاتهم امور عادية أجنبية عن الأحكام وموضوعاتها، فالدليل الوحيد المستند إليه المحققون (٢) غير واضحة دلالاته جدا. تنبيهات التنبيه الأول: حول استلزام حجية الخبر لعدم حجيته قد اورد على أدلة حجية الخبر الواحد: بأن مقتضاها حجية خبر السيد، وقضية خبر السيد (رحمه الله) عدم حجية الأخبار قاطبة.

هذا تقريب يوجد في كلمات القوم مع أجوبته (٣). وهناك تقريب آخر: وهو أن مقتضى أدلة حجية خبر الواحد، حجية إخبار السيد (رحمه الله) وحكاية الإجماع، وقضية الإجماع عدم حجية الخبر الغير المقرون، لا مطلق الخبر، فيلزم عدم صحة إطلاق مدعى المثبتين. فإن اجيب عن التقريبيين: بعدم حجية إجماع السيد في ذاته، لأنه مستند إلى الحدس، كما في كلامهم (٤). ففيه: أن السيد في نقله صنع أمرين، أحدهما: نقل السبب، والآخر: ضم

١ - لاحظ بحر الفوائد: ١٧١ / السطر ٣٠، لاحظ فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٤. ٢ - كفاية الاصول: ٢٤٨ فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٩٣. ٣ - فوائد الاصول ١: ١٢١، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٧، نهاية الأفكار ٣: ١١٨. ٤ - فوائد الاصول ١: ٨٧. (*)

[٥١٧]

المسبب إليه، وما هو النافع لنا هو الأول، كما تحرر في محله (١)، وهو أمر مستند إلى الحدس، وما هو رأيه الخاص غير حجة لنا، فلا تخلط. وإن اجيب عنهما: بمعارضة إجماع الشيخ لإجماعه، ونقله لنقله (٢). ففيه: أن الإجماعين اللبيين لهما القدر المتيقن، والقدر المتيقن من كل واحد غير الآخر، فلا معارضة. ويشهد لذلك ذهب السيد في الفقه إلى الاستناد بطائفة من الأخبار الواحدة بالضرورة (٣). وإن اجيب عن الأول: بأن لازم حجية إجماع السيد عدم حجيته، لأنه من الخبر العدل الواحد (٤). ففيه: أن مورد إجماعه الخبر غير المقرون، وإجماعه ونقله من المقرون الحجة بإجماع الشيخ (٥) وغيره، فيكون التقريب الثاني أساسا للجواب عن أجوبتهم، أو إشكالا آخر على عموم مدعاهم. وفي " الدرر ": " أن الملازمة المذكورة باعتبار شموله مشمولة لنفسه، وأما بالنسبة إلى سائر مداليله فقابل خبر السيد للحجية، نظرا إلى إمكان التفكيك " (٦). وفيه: أن حجية خبر السيد تنحل إلى لا حجية خبر زرارة، فكيف يعقل التفكيك ؟ ! فتدبر. وإن اجيب عن الأول كما في " الدرر " و " التهذيب " وغيرهما: " بأن الأمر يدور بين إبقاء عامة الأفراد، وإخراج قوله بالتخصيص، أو العكس، والأول متعين،

١ - تقدم في الصفحة ٣٦٧ - ٣٦٩. ٢ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٧، نهاية الأفكار ٣: ١١٨. ٣ - الانتصار: ١٧ - ١٨ و ٧١ و ٧٢. ٤ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٧. ٥ - عدة الاصول: ٥١ / السطر ١١. ٦ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٨٦. (*)

[٥١٨]

إذ - مضافا إلى لزوم التخصيص المستهجن البشيع - أن التعبير عن عدم حجية الخبر الواحد بلفظ يدل على حجية عامة الأفراد، ثم إخراج ما عدا الفرد الواحد الذي يؤول إلى عدم حجية الكل إلا خبر السيد، من اللغو والقيح " (١). ففيه أولا: أنه على التقريب الثاني ليس عامة الأفراد خارجين. وثانيا: أن المستشكل يريد توجيه المثبتين إلى عدم دلالة دليل على الحجية، لا أنه يصدقهم في الدلالة، ثم يكذبهم بهذه الحزارة القبيحة عليه. نعم، لو كان مقرا بالأدلة، وأراد بهذا التقريب المناقشة فيها، فالجواب بالنسبة إلى الإشكال الأول في محله، دون الإشكال الثاني المنتهي إلى عدم تمامية إطلاق المدعي. ولو اجيب عن إجماع السيد: بانصراف أدلة الحجية عنه، لأن ما يلزم من شموله عدم حجيته، لا يكون مشمول الأدلة (٢). ففيه

أولاً: أنه لا يفيد بالنسبة إلى التقريب الثاني والإشكال الذي في إطلاق المدعى. وثانياً: أن قضية الجمع بين الأدلة وإجماع السيد، هو الالتزام بالحجة إلى العصر الأخير الممكن أن يكون إجماع السيد (رحمه الله) كاشفاً عن رأي المعصوم والسنة المخالفة، ويكون كاشفاً عن انتهائه زمن الحجية. وما في " تهذيب الاصول ": " من أن الإجماع يكشف عن حكم إلهي عام لكل الأفراد، في عامة الأعصار والأدوار " (٣) غير تام، لأنه فيما إذا لم يكن في البين دليل معارض لمفاد الإجماع، فالقدر المتيقن منه - نظراً إلى أن به ترتفع المعارضة - ذلك.

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٨٦، تهذيب الاصول ٢: ١١٦، ٢ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٧، ٢ - تهذيب الاصول ٢: ١١٦. (*)

[٥١٩]

وما عن العلامة الخراساني (قدس سره): من القول بالحجة إلى زمان السيد (١)، في غير محله، بل لابد من انتهاء زمان الحجية في عصر المعصوم المتأخر، الذي يمكن أن يكون إجماعه كاشفاً عن نسبه، ولا شبهة في أنه ليس في معاهد الإجماعات ما يعين ذلك، فتدبر جيداً. وبالجملة: لا معنى لانتهاء أمد الحكم في عصر السيد ثبوتاً، بل الحكم ينتهي ثبوتاً في عصر المعصوم الأخير، وإنما يدل عليه إثباتاً إجماع السيد، فعليه يلزم عدم حجة إجماع السيد أيضاً، فاعتنم. وإن اجيب كما في كلام العلامة الأراكي (رحمه الله): " بأن أدلة حجة خبر الواحد، لو كانت تشمل خبر السيد، للزم منه شمول إطلاق المفهوم مثلاً لمرتبة الشك بمضمون نفسه، فإن التعبد بإخبار السيد بعدم حجة خبر الواحد، إنما كان في ظرف الشك في الحجية واللاحجية، الذي هو عين الشك بمضمون الآية، ومن المعلوم استحالة شمول إطلاق مضمون الآية لمرتبة الشك في نفسه. بل على هذا لا يمكن شموله لمثل خبر الشيخ الحاكي عن الحجية أيضاً " (٢) انتهى مراده بالفاظه. وإجماله: أن الشك في حجة خبر السيد، يرجع إلى الشك في دلالية المفهوم مثلاً، أو سائر أدلة حجة خبر الواحد، ولا شك في أنه لا يمكن رفع هذا الشك بنفس تلك الأدلة. وفيه: أنه من الشك بمضمون الآية، وهو من الشك الذي لا يرتفع بالإطلاق، إلا أنه له رافع آخر، لأنه يرجع إلى الشك في مطابقة المضمون الإنشائي للجدي، وإذا جرت أصالة الجد، ودلت الآية وأدلة حجة الخبر الواحد على حجيته، يرتفع الشك، ولا ينبغي بعد ذلك أن يشك في حجة خبر السيد لإطلاق الآية الموافق

١ - درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣١١٠ - ٣١١١ - نهاية الأفكار ٣: ١١٨ - ١١٩. (*)

[٥٢٠]

للجد، نظير سائر الموارد، إذ الشك فيها في الحكم الثابت بالدليل الاجتهادي، فإنه بعد ورود الدليل على حرمة الخمر مثلاً، لا يمكن رفع الشك في دلالية دليله بدليله وإطلاقه، ومع ذلك يكون دليل الخمر رافعاً، لأن ما هو الظاهر مطابق للجد، ومعناه حرمة الخمر على إطلاقها. ولو كان يرجع كلامه إلى حديث أن الشك المزبور، من الأمور اللاحقة المتأخرة، ولا يمكن رفعه به، فهو غير تام كما برهن في محله (١)، إلا أن الأظهر أن منظوره ما ذكرناه، لا ما في " التهذيب " فراجع (٢). وفي كلامه (رحمه الله) جواب آخر: وهو أن المسألة من

موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصص، والثاني متعين (٣). ولعمري، إن المراجع لتقريبه يظهر له خلافه، ويحتاج كلامه إلى ضم مقدمة، والإحالة أولى من الإطالة. أقول: والذي يسهل الخطب ويهون الأمر: ما تبين في سالف البحث، وهو أن إجماع السيد لا يكشف عن شئ عندنا (٤)، لأنه قد توافرت الأدلة السمعية والعقلية على عدم حجية الخبر الواحد، فيكون مستنده ذلك، وهكذا مستند سائر من في رتبته من القائلين بعدم الحجية، فلو فرضنا وجود الإجماع التام والمحصل فهو غير نافع، فضلا عن إجماع السيد غير الكاشف عن اتفاق الأصحاب بالضرورة، بل الأمر بالعكس، أو لا أقل من الشك.

١ - تقدم في الجزء الثاني: ١٢٤ - ١٣٥، ٢ - تهذيب الاصول ٣: ١١٧ - ٣ - نهاية الأفكار ٣: ١١٩، ٤ - تقدم في الصفحة ٤٩٨ (*).

[٥٢١]

التنبيه الثاني: حول مشكلة الأخبار مع الوسائط لو سلمنا تمامية الأدلة الناهضة على حجية الخبر الواحد، بحسب الكبرى الكلية، ولكن أخبار كتب الأخبار، وأثار الأئمة (عليهم السلام) كلها مورد الإشكال، لكونها من الأخبار مع الواسطة، فما هو مهمة المثبتين خارج عن كبرى دليلهم، وذلك لإشكالات بين ما تكون عرفية عقلائية، وبين ما هي عقلية. ثم هي بين ما يشترك بين الوسائط الكثيرة والواسطة الواحدة، وبين ما يختص بالوسائط الكثيرة. اولها: دعوى انصراف الأدلة اللفظية عن شمول الأخبار مع الوسائط الكثيرة (١). وما قد يقال: إنه لا معنى له، لأن كل خبر حاك للخبر المتصل به، وهو إخبار عن إخبار (٢)، في غير محله، لأننا نرى قصور الأدلة وانصرافها جدا، فيما إذا كان الخبر في هذا العصر إلى عصر نوح - على نبينا وآله وعليه السلام - وليس ذلك إلا لأن العقلاء لا يرون الخبر إلا مضمون المخبر به. ثم لا وجه لدعوى الانصراف في الأربعة والسبعة والثمانية، وفي أخبارنا لا يزيد عليها إلا شادا. ولو شك في الانصراف فالأصل اللفظي متبع. والذي هو المهم: أن الأدلة اللفظية غير موجودة في حجية الخبر الواحد، حتى يدعى الانصراف. ثانيها: قصور ما هو الدليل الوحيد عن الإخبار مع الوسائط، لأن بناءات

١ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٧، ٢ - فرائد الاصول ١: ١٢٢، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٧ (*).

[٥٢٢]

العقلاء المرضية التي بمرأى ومنظر من الشرع، ليست إلا بناءات عملية، وهي لا تزيد على الواسطتين، أو الثلاث، وربما يمكن ردعها إذا كانت على الأكثر. وما بين أيدينا من الأخبار غير معلوم حجيتها بالبناء العرفي، وما هو الثابت به غير ذلك (١)، وقد مر منا المناقشة فيه من جهة أخرى (٢). وأما تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية، فهو محل خلاف بين الأعلام، لاختلاف النفوس في ذلك مع أن في صورة كثرة الوسائل لا يمكن تنقيح المناط وإلغاؤها، لأن الخبر حينئذ أبعد عن الواقع بالضرورة، فبالجملة: الدليل الوحيد قاصر عن شمول الوسائط. وأما ما في " تهذيب الاصول " : " من أن العقلاء يحتجون بما وصل إليهم بوسائط كثيرة، أكثر مما هو الموجود عندنا " (٣) فهو لا ينفع، لأن احتجاج العقلاء مادام لم ينضم إليه الرضا لا يفيد. فما هو

الحل لهذا الإشكال ما عرفت منا: من أن في خصوص هذه الأخبار الموجودة بين أيدينا، ينهض دليل الحجية، لأنها أخبار شخصية كانت بين أيادي الرواة إلى أن وصلت إلى عصر التأليف، فصارت مضبوطة في كتبهم، وكانوا يحتجون ويعملون بها بعد مراعاة شرائط العمل (٤)، فلا ينبغي الخلط بين خبر يحكى لنا في اليوم بوسائط كثيرة راجعة عن موضوع في عصر إسماعيل وإبراهيم (عليهما السلام) وبين هذه الأخبار التي كانت يحكيها الرواة أولاً بلا واسطة، ثم صارت مع الواسطتين، ثم صارت مع الوسائط الثلاث، إلى الأربع، والسبع، والتسع أحياناً، فإن

١ - تهذيب الاصول ٢: ١١٨ - ١١٩. ٢ - تقدم في الصفحة ٥١٥ - ٥١٦. ٣ - تهذيب الاصول ٢: ١١٩. ٤ - تقدم في الصفحة ٤١٥. (*)

[٥٢٣]

ذلك - ولو بلغ ألف واسطة - لا يضر، لأن شخص هذه الأخبار كانت مورد العمل والاحتجاج بمرأى الأئمة المتأخرين، فكان بمرأى العسكري (عليه السلام) العمل بها مع الوسائط الكثيرة. وبالجملة: لو كانت الأخبار مع الوسائط الكثيرة مورد المناقشة، كما إذا أخبر بوسائط كثيرة عادل بطهارة المسبوق بالنجاسة، فربما يشكل بناء العقلاء عليه، للكثرة المورثة لضعف الصدق أحياناً، ولكن في خصوص مهمتنا - وهي أخبار كتب الحديث الموجودة بين أيدينا - لا إشكال حتى إذا ورد الدليل على عدم حجية الأخبار مع الوسائط الكثيرة، فإن هذه الأخبار خارجة عنها، لما اشير إليه. وما في " تهذيب الاصول " - مد ظله - : " من التمسك بخبر عالي السند تكون وسائطه ثلاثاً، لإثبات حجية مطلق خبر الثقة ولو كانت وسائطه كثيرة " (١) فهو لو كان الخبر المزبور صحيح الدلالة كان متيناً، ولكنك عرفت فيما مضى: أنه بحسب المعنى أجنبي عن مسألة الخبر والأخبار، وأن التعليل بقوله (عليه السلام): " فإنه الثقة المأمون " أو " إنهما الثقتان المأمونان " (٢) يفيد بالنسبة إلى الرجوع إلى أهل النظر في المسائل الشرعية وأخذ معالم الدين، فتدبر جيداً (٣). ثالثها: أن القدر المتيقن من الخبر الحجة هو الخبر الحاكم للحكم، أو لموضوع ذي حكم، ويكون التعبد به باعتبار التعبد بمضمونه الذي هو الحكم، أو الموضوع ذو الحكم، والأخبار مع الواسطة ولو كانت واحدة، لا يتعبد بالخبر الثاني إلا باعتبار التعبد المتأخر عنه بالواسطة، وكأنه لا أثر للخبر في مبدأ السلسلة، وإذا

١ - تهذيب الاصول ٢: ١٢٢. ٢ - تقدم في الصفحة ٥٠٨. ٣ - تقدم في الصفحة ٥٠٨ - ٥٠٩. (*)

[٥٢٤]

فقد الأثر فقد التعبد (١). وفيه ما لا يخفى، فإن فيما إذا لم يكن واسطة أصلاً، لا يكفي التعبد بالصدور للعمل مادام لم ينضم إليه سائر الاصول، كأصالة الحقيقة، والجد، والجهة، فعليه يكفي كون الخبر مع الواسطة، منتهاً إلى أن ينضم إليه التعبد الآخر. هذا مع إمكان أن يقال: إن الخبر مع الواسطة الواحدة، قطعي احتجاج العقلاء به، وهو كان بمرأى ومنظر، فعليه لا وجه للإشكال رأساً. هذا مع أنه ربما يقال: لا يجد العرف هناك إخبارات وتعديات، بل هنا إخبار مع الواسطة، فتأمل. رابعها: أي ومن الإشكالات العقلية، لزوم كون

الحكم - الذي هو في حكم المعلول بالنسبة إلى الموضوع وإن لم يكن معلولا واقعا، لأنه معلول الجاعل، ولكنه لا يمكن أن يستند إليه الموضوع في الوجود والتحقق - محققا لذلك الموضوع، وهو من المستحيل ولو في الأمور الاعتبارية. ولو كان الخبر المحكي للسنة خيرا وجدانيا فهو. وأما مثل إخبار الكليني، عن العطار المخبر عن الحميري، عن ابن إسحاق، عن أبي الحسن (عليه السلام) فهو وإن كان وجدانيا، إلا أن خبر العطار ليس وجدانيا حتى يجب تصديقه، ولا يقتضي أصل محرز وجود ذلك الخبر، بل قضية الأصل خلافه. فعليه يلزم أن يكون وجوب تصديق خبر الكليني، محققا لخبر العطار أولا، ثم يترتب عليه وجوب تصديقه عليه، وهذا من المحال، لأن إيجاد الموضوع بالحكم المترتب عليه، فرع وجود الحكم، مع أن الحكم فرع وجود الموضوع. أو مع أن الحكم لا يكون متقدما على الموضوع ولو رتبة، ويلزم هنا تقدمه عليه، وهو محال، لكونه من الدور الصريح. هذا هو تقريب القوم في تحرير

١ - فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٧. (*)

[٥٢٥]

الإشكال المذكور. ويجوز أن يقال: إن هنا مشكلة غير قابلة للحل، وهي أن خبر الكليني وجداني يترتب عليه حكمه، وهو وجوب تصديقه، وخبر العطار ليس وجدانيا، ولا محرزاً بأصل، فكيف يمكن ترتب الأثر عليه؟ ! فيقال: إن خبر العطار يثبت تعديدا بإخبار الكليني ووجوب تصديقه، فمن وجوب تصديق هذا الإخبار الوجداني - لكونه في كتاب "الكافي" المتواتر الواصل إلينا - يثبت تعديدا خبر العطار، وهذا مقدم على الأصل النافي، كما هو الواضح. ويتوجه إلى حل هذه المشكلة الإشكال المذكور: وهو أن إثبات خبر العطار بوجوب تصديق خبر الكليني، من إثبات موضوع الحكم بنفس ذلك الحكم، وهو ممنوع قطعاً. خامستها: أن من الواضح الغني عن البيان، أن إيجاب التصديق لا بد وأن يكون باعتبار أثر شرعي، كالحرمة أو الوجوب المحكي بقول العادل، أو باعتبار موضوع ذي أثر، فإذا أخبر الكليني (رحمه الله) بوجوب كذا، أو أن زيدا عادل، أو أن حد الحرم وحد عرفات إلى كذا، فهو من الإخبار المترتب عليه الأثر، فيجوز إيجاب تصديقه. وأما فيما إذا كان يخبر عن خبر العطار، فلا أثر يترتب عليه بالضرورة إلا وجوب التصديق المترتب عليه بعد ثبوت خبره، فيلزم أن يكون وجوب تصديق الكليني، أثره وجوب التصديق، وهو أوضح فساداً، للزوم كون الدليل المتكفل للتعبد بالمخبر به، ناظراً إلى نفسه، وأن يكون نفس وجوب التصديق، أثر إيجاب التصديق. وبعبارة أخرى: يلزم أن يكون التصديق أثر إيجابه، وهذا ممنوع. وغير خفي: أنه يمكن أن يجعل الإشكال المذكور أيضاً حلاً للإشكال الآخر:

[٥٢٦]

وهو أنه لا بد وأن يكون في كل مورد يجب تصديق خبر العادل من أثر، ولا أثر في الإخبار الواسطة. وينحل ذلك: بأن أثره وجوب التصديق. ويتوجه إليه: لزوم كون الوجوب المذكور أثراً لنفسه، فيبقى الإشكال المزبور بلا حل، فتدبر. ثم إنه غير خفي: أن هذين الإشكاليين يستوعبان الإشكال على تمام السلسلة، لأن خبر الكليني سليم عن الإشكال الأول دون الثاني، وخبر ابن إسحاق سليم عن الإشكال الثاني دون الأول. نعم، إذا استقر الإشكال الأول، يلزم سقوط خبر الكليني أيضاً ولو كان وجدانياً. كما إذا استقر الإشكال الثاني، لا

يترتب الأثر على إخبار ابن إسحاق أيضا. فبين الإشكاليين فرق من هذه الجهة. كما يثبت الفرق بينهما بجهة مبدأ السلسلة ومنتهاها، وأن الإشكال الأول ناشئ من ناحية موضوع قضية " صدق خبر العادل " حيث يلزم أن يحقق الحكم موضوع تلك القضية، والإشكال الآخر من محموله، حيث يلزم أن يكون التعبد باعتبار نفس وجوب التصديق. سادستها: أنه فيما كان الخبر مع الواسطة، يلزم حكومة دليل على نفسه، أو اتحاد دليل الحاكم والمحكوم، ضرورة أن الحكومة تارة: تكون بالتوسعة، وأخرى: بالتضييق، وفيما نحن فيه لو كان خبر العطار ثابتا بإخبار الكليني الواجب تصديقه، ثم بعد ثبوت خبره يكون هو أيضا واجب التصديق، يلزم أن يكون دليل وجوب تصديق خبر العادل، حاكما على نفسه، وهو مستحيل، للمناقضة والخلف. وإن شئت قلت: حكومة الأصل السببي على المسببي، ربما تكون في الموضوعات، وأخرى: في الأحكام، وعلى كل تقدير يلزم هناك أيضا اتحاد دليل

[٥٢٧]

الحاكم والمحكوم، وفيما نحن فيه لا يلزم إلا في الموضوعات. وما في عبارة العلامة النائيني (رحمه الله) من جعل الإشكال الخامس تحريرا آخر للإشكال الرابع (١)، في غير محله، بل هو تقرير للإشكال الثالث، كما لا يخفى، والأمر سهل. وغير خفي: أنه أيضا إشكال على حل مشكلة الخبر مع الواسطة: بأن التعبد بالوجوب الثابت بأدلة حجية خبر الواحد، كاف ولو كان وجوبا طريقيا إمضائيا. ويتوجه إليه: لزوم كون الدليل حاكما على نفسه. أجوبة أخرى: عن مشكلة الإخبار مع الوسائط أقول: هناك أجوبة لا بأس بالإشارة إليها مع رعاية الاختصار: الجواب الأول: أن جميع الإشكالات المذكورة، تنحل لأجل انحلال القضية المزبورة إلى قضايا كثيرة، ضرورة أن وجوب تصديق خبر الكليني، يحقق خبر العطار، والوجوب الثابت المترتب عليه بعد ذلك، هو الوجوب الآخر، وهذا مما لا امتناع فيه، والتعبد بالوجوب الثابت لخبر الكليني، غير التعبد بالوجوب الثابت بخبر العطار، لأنه هناك إخبارات ووجوبات، فلا يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم. وقد اختلفت كلماتهم في بيان هذا وتصديقه، فذهب الوالد المحقق إلى عدم كفاية الانحلال بالنسبة إلى الإشكال الثاني، وأنه لو كان مفاد أدلة حجية خبر العادل، وجوب العمل، ولزوم التمسك، فلا ينفع الانحلال (٢). ويظهر من العلامة الأراكي (قدس سره) أنه على جميع المباني، يكون الانحلال

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٨١، ٢ - تهذيب الأصول ٢: ١٢٤ (*).

[٥٢٨]

مفيدا (١). وعن العلامة النائيني (رحمه الله): أنه ينفع إذا كان المعجول هي الواسطة وتتميم الكشف، بل لا إشكال رأسا في المسألة (٢). والذي هو التحقيق أولا: أن أمثال هذه المشاكل، من الشبهة في قبال البديهة، فلو كانت الشبهة فرضا راسخة، فلا معنى للقول بعدم حجية الأخبار مع الواسطة، لأن الضرورة على خلافه. وثانيا: ليس فيما بين أيدينا من الأدلة، ما ينتهي إلى قضية شرعية كلية قانونية منحلة إلى قضايا، بل هناك شئ واحد، وهو العلم برضا الشرع بالعمل بالخبر الواحد، أو العلم بلزوم العمل وتمامية الحجة. فهناك سيرة على قبول الأصحاب، وهي السيرة العملية، فمن أين جاء " صدق الثقة " أو " العادل " حتى تأتي هذه المسائل الكثيرة،

والقضايا المختلفة الحاكمة والمحكومة، وغير ذلك، وكفي يلزم هذه المشاكل العقلية، أو بعض المشكلات العرفية السابقة. وثالثاً: لو سلمنا وجود القضية المذكورة، أو استنبطناها من مفهوم الآية (٣)، كما هو ظاهرهم، ولذلك ذكروا هذه المشاكل في ذيل مفهوم الآية، لأنه لو لم يكن في البين دليل لفظي، لم يكن وجه للمشاكل. وبالجملة: لو سلمنا ذلك، فالحق أن الانحلال على كل تقدير، غير قابل للتصديق، ولا ينحل بهذا الانحلال، جميع هذه التقاربات أو الإشكالات على جميع المباني في باب حجية الطرق والأمارات، وذلك لأنه لو كان لقولهم: " صدق خبر العادل " إمكان إثبات خبر العطار تعبدًا، وإمكان إثبات مصداق تعبدي للخبر، لكان

١ - نهاية الأفكار ٣: ١٣٣، ٢ - فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٨١ - ١٨٢، ٣ - الحجرات (٤٩): ٦. (*)

[٥٢٩]

له إمكان إثبات عدالته إذا كان مشكوك العدالة، ضرورة أن إخبار العطار كما لا يكون ثابتًا بالوجدان، ويقتضيه وجوب تصديق الكليني بلازمه، كذلك عدالته أيضا مما يقتضيها بلازمه، ولا حاجة إلى العلم الوجداني بالنسبة إلى عدالته أيضا، أو إثبات عدالته من طريق تنصيب علماء الرجال، لأن مقتضى إطلاق التصديق ذلك. فلو كان مفاد أدلة حجية خبر الواحد، تتميم الكشف والواسطية في الإثبات، وإثبات مصداق الخبر تعبدًا، لأن الكليني أخبر عن العطار، فلازم تصديق الكليني ثبوت خبره، ولازم إطلاق وجوب تصديقه عدالته. نعم فيما إذا كان غير عادل فالإطلاق مقيد. ولو أمكن الجواب عن هذه العويصة - التي هي العويصة السابقة التي ينبغي أن تكون شرعية، في قبيل العويصات العرفية والعقلية المذكورة -: بأن الإطلاق ممنوع، ومن اللازم أن يحرز عدالة الوسائط بطرق أخرى، لأمكن أن يقال: بأن لازم وجوب تصديق خبر الكليني أيضا ممنوع، فإنه كما لا معنى لكشف عدالة المخبر به، كذلك لا معنى لكشف إخبار العطار به. وبالجملة: لو كان لقولهم: " صدق خبر العادل " إطلاقاً فرادياً، لكان هو في اتصافه بالإطلاق الأحوالي أولى، فلو كان يشمل المصداق التعبدي الثابت بالخبر الوجداني، لكان قضية إطلاقه عدالة المخبر المزبور، فكما لا إطلاق له بالنسبة إلى الإخبار عن الفاسق ومشكوك الفسق، كذلك لا إطلاق له بالنسبة إلى شموله للمصداق التعبدي للخبر، فالانحلال إلى التعبدي غير جائز، وإلى الوجداني صحيح، ولكنه غير نافع هنا. ولو قيل: لو لم يثبت به خبر العطار، لما كان في وجوب تصديق الكليني أثر. قلنا: لو كان يخبر عن مشكوك الفاسق، لما كان في وجوب تصديقه أثر، فلا يلزم الأثر لإخبار الكليني إلا إذا كان إخبار الوسائط وعدالتهم وجدانية، أو ثابتة

[٥٣٠]

بطرق أخرى، فإذا ثبت خبر العطار بطريق آخر، وهكذا عدالته، فيترتب عليه الأثر، لأن من الاحتمالات احتمال خطأ العطار والكليني وغيرهما من الوسائط، وذلك الاحتمال مدفوع بإطلاق " صدق العادل في خبره ". فبالجملة: " صدق خبر العادل " إما ثابت للموضوع الوجداني فقط، فلا يشمل الوسائط، وإما يثبت للتعبدي أيضا فتثبت به عدالة المخبر، وحيث لا سبيل إلى الثاني فالأول مثله أيضا. فتحصل بناء على هذا: أن المشكلة الأولى وهي الرئيسة، غير قابلة للحل، لعدم تمامية الانحلال المزبور، ومن غير فرق بين المسالك في باب الطرق، لأن

أساس حل المعضلة إثبات الخبر التعديدي بإخبار الكليني الوجداني، فإنه إذا ثبت ذلك ينقح موضوع العام الأصولي بالحكم المترتب على الموضوع الآخر، فلا يلزم شئ مما ذكر أو إثبات المؤدى. ولكنك عرفت عدم إمكان الإثبات المذكور، وغير خفي: أن مشكلة نظرية الحكم إلى نفسه لا تنحل بالانحلال، لأنها مشكلة في مرحلة الجعل والتشريع، لا في مرحلة الأعمال والتنفيذ والتطبيق. هذا مع أن حكومة مصداق على مصداق، مما لا أصل لها حتى في قاعدة نفي الضرر والجرح والاستصحاب، لأن الحكومة بجميع معانيها عرفية عقلائية، ولا سبيل لها في مثل هذه الموارد، فلاحظ جيدا، وتفصيل المسألة في الاستصحاب. وسيأتي وجه حل المشكلة الثانية العقلية من غير طريق الانحلال (١). ولو قيل: إذا ثبت كل واحد من أخبار الوسائط إلى أول السلسلة، فيمكن حل مشكلة نظرية الحكم إلى نفسه: بأن حديث: " ما يؤديان عني فعني يؤديان " (٢) يستلزم التنزيل في جميع مراتب السلسلة.

١ - يأتي في الصفحة ٥٢٢، ٢ - تقدم في الصفحة ٥٠٧ - ٥٠٨. (*)

[٥٢١]

قلنا: ولكنه بمعزل عن التحقيق، ضرورة أن قبل الوصول إلى مبدأ السلسلة وأولها، لابد من فرض الأثر، ولا أثر هناك إلا وجوب التصديق، وبعد الوصول ينقلب الأثر أو يتعدد، ولا ضير فيه، ضرورة أنه بعد الوصول إلى إخبار أبي إسحاق، عن الهادي (عليه السلام) يرجع قول أبي إسحاق إلى قوله (عليه السلام) وهكذا إلى الكليني، فيكون قوله (عليه السلام) ويكون الأثر ذلك، فاعتنم. الجواب الثاني: ما في " درر " جد أولادي (قدس سره) وشيخ مشايخي (رحمه الله) وإجماله: أن العادل إذا أخبر عن شئ، وكان له لازم عقلي، أو عرفي، أو شرعي، يثبت بقوله ذلك اللازم، وإخبار الكليني بالوسائط له لازم شرعي، وهو قول الإمام (عليه السلام) (١). وفيه ما لا يخفى، فإن هذا الجواب صحيح عن المشكلة الثالثة من المشكلات العقلائية، وأما المشاكل العقلية فهي ناظرة إلى ذلك الأثر اللازم الشرعي، فإن قوله (عليه السلام) ليس لازم قول الكليني، لأنه لم يخبر عنه، فما هو لازم شرعي لقول الكليني، وجوب تصديق إخبار العطار، فيأتي الإشكال، فلا تخلط. والجواب الثالث: ما فيه أيضا " من أن مفاد قضية " صدق العادل " ليس إلا التصديق العملي وعلى هذا ينحصر فيما تنتهي إليه هذه الأخبار وهو قول الإمام (عليه السلام) فقضية " صدق العادل " ناظرة إليه فقط " (٢). وفيه: أنه لو كان الأمر كذلك، فلا يصح القول بحجية الأخبار مع الواسطة، لأن الأثر منحصر بمنتهى الخبر، وما في الوسائط لا أثر له عمليا، ولا قلبيا، فلا معنى لحجيته، فالإشكال عائد بصعوبة. هذا مع أنه يكفي للأثر جواز الإسناد إلى الوسائط، بناء على كفاية ذلك، أو كفايته ولو بشرط الانضمام، فإنه أيضا من الأثر، أو فيما إذا حصل منه الوثوق

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٨٨، ٢ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٨٩. (*)

[٥٢٢]

والاطمئنان، فيصح الإسناد والإخبار عن العطار والحميري وأبي إسحاق، لحصول الاطمئنان من إخباراتهم، فما في " تهذيب الاصول " من أن هذا الأثر مخصوص بصورة قيام البينة " (١) ممنوع من جهات عديدة. وأما ما في " الكفاية " من حل مشكلة نظرية الدليل إلى نفسه: بأن القطع باتحاد هذا الأثر - وهو وجوب التصديق في عرض سائر الآثار - يكفي ولو لم يكن نفس قوله: " صدق العادل " ناظرا إليه (٢). ففيه: أن نظرية الدليل إلى نفسه لو كانت ممتنعة، فدعوى القطع بالاتحاد غير تامة، لما اشير إليه آنفا: من أن تصديق العادل هو التصديق العملي، ولا عمل في الوسائط، فلا يمكن حل المشكلة بدعوى القطع. هذا مع أن النظرية ليست ممتنعة، لا لأجل أن الإقرار على الإقرار نافذ، أو البينة على البينة معتبرة، مع أنه لا دليل بالخصوص على الاعتراف الثاني المكذب للاعتراف الأول، ولا على نفوذ البينة الثانية، وذلك لأن انحلال القضية إلى القضايا جازم حكما، وواقع بالضرورة في الإنشائيات القانونية، وفي المثاليين يكون كل واحد من الإقرار الثاني والبينة الثانية وجدانيا، وهما كافيان بلازمهما، فالقياس مع الفارق. فما هو الوجه لجواز النظر: هو أن قوله: " صدق خبر العادل " ليس ناظرا إلى مطلق الآثار، ولا إلى أثر هو نفسه، بل هو يعث إلى تصديق خبر العادل، ولزوم كونه ذا أثر حكم عقلائي يدركه العقلاء بعد سماع هذه القضية، فيدركون أن نفس الوجوب مثلا من الآثار، لولا الإشكال السابق. فتحصل: أن الانحلال جائز، إلا أنه هنا لا ينحل إلى المصاديق التعبدية

١ - تهذيب الاصول: ٢، ١٣٧، ٢ - كفاية الاصول: ٣٤١. (*)

[٥٣٣]

والواقعية، ونظرية الحكم إلى نفسه قابلة للدفع، إلا أنها هنا غير نافعة، لأنه لا بد وأن ينحل المشكل الأول من المشاكل العقلية، حتى يفيد حل المشكلة الثانية. جولة حول ما ذكرناه ربما يقال: إن وجوب تصديق العادل حكم حيثي، أي به يحرز تعبدا جزء موضوعه، لا الجزء الآخر، وهو عدالة المخبر. وبعبارة أخرى: إذا حللنا قضية " صدق خبر العادل " نصل إلى حكم، وموضوع وهو " خبر " والمضاف إليه وهو " العادل " فالخبر والعدالة ولو كانا مشكوكي الوجود، إلا أن ببركة " صدق " ينقلب الشك الأول إلى الوجود التعبدية، دون الشك الثاني، لأنه خارج عن إخبار الكليني بالضرورة، وحيث لا إطلاق له إلا حيثي، فلا يستكشف به العدالة. وفيه: أنه لو لم يكن قوله: " صدق خبر العادل " كاشفا لعدالة المخبر المجهول الحال، لما كان فيه أثر شرعي وفائدة، فإن إخبار الكليني بما أنه من العقلاء، مورد أصالة عدم الاشتباه والغفلة والنسيان العقلانية، وبما أنه عادل، لا معنى لاحتمال الكذب العمدي، للزوم الخلف، حيث إن عدالته وجدانية، فالأثر المترتب عليه ينحصر بكشف حال المخبر عنه، بعد تحقق المخبر به بإخباره حسب الاصول العقلانية. هذا مع أن الإطلاق الحيثي متين وجيه، إلا أنه بمعنى عدم الاحتياج في خروج الإخبار عن الفاسق إلى التقييد، لا بمعنى عدم كشف حال المخبر، فلو كان يكفي كشف وجود الخبر بإلغاء احتمال الخلاف، لأجل قوله: " صدق العادل " فيما إذا أخبر عن المخبر المشكوك، فلا بد وأن يكشف بلازمه أيضا حال المخبر، نظير ما

[٥٣٤]

مر في العام والخاص: من أن مقتضى تجويز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، كشف حال المصدق بعموم العام، فلاحظ واغتنم (١). وتوهم: أنه لا بد وأن يكون إخبار الكليني عن العادل، حتى يثبت بوجوب تصديقه خبر العطار، أول الكلام، لأنه إذا كان يحرز بهذا الوجوب جزء الموضوع، فلا منع من إحراز جزئه الآخر، وإذا صح كشف خبر العطار المستور عنا بوجوب التصديق الثابت لخبر الكليني، صح كشف عدالته أيضا. بل لنا أن نقول: يحصل المعارضة بين البينة القائمة على فسق زيد، وبين لازم وجوب تصديق خبر عمرو عن زيد، بعد كون عمرو عادلا. فالذي هو حل المشكلة: أن أساس " صدق خبر العادل " معدوم، وليس في البين إلا ما هو الأمر العملي والسيرة العملية التي لا لسان لها، وهي قائمة على الإخبار مطلقا، فتدبر جيدا. تذييب: حول إخبار العدول عن شئ واحد لو أخبر العدول عن وجوب شئ، فهل يكون أثر كل واحد ذلك الوجوب الواحد، أم يكون واحد من بينها حجة، أو لا يكون الكل حجة، للترجيح بلا مرجح لا سبيل إلى الثلاثة. والاحتمال الرابع: هو عدم انحلال " صدق العادل " إلى الكثير مع وحدة الأثر، فيكون الكل بحكم العدل الواحد، فإذا كان العدول العرضيين حكمهم ذلك، فكيف بالعدول الطويلين ؟! فاغتنم وتأمل.

١ - تقدم في الجزء الخامس: ٢٧٢ - ٢٧٣. (*)

[٥٣٥]

التنبيه الثالث: حول الإشكال الناشئ من عدم حجة الخبر في الموضوعات قد اشتهر: " أن خبر الواحد حجة في الأحكام، دون الموضوعات " (١) فلو كان ذلك مورد الإجماع، أو المستفاد من الآثار والأخبار، فربما يشكك الأمر، لأن جميع الأخبار تكون إنباء عن الموضوعات، ضرورة أن أمثال زرارة والرواة الأولين، يروون قول الإمام (عليه السلام) وهو إخبار عن الموضوع، ولا يجوز الاتكال على خبر زرارة لو كان يخبر عن وجوب شئ، لاحتمال تخلل اجتهاده، فلو كان المخبر به حكما واقعا فلا حجة لخبره. ولو كان المخبر به قوله (عليه السلام) فالقول من الموضوعات، وإخباره عن إخبار الإمام من الموضوعات، كسائر الوسائط، فإن الكل من الموضوعات، فلا يكون حجة إلا بالبينة، أو ما بحكمها، كالوثوق الشخصي، أو الاطمئنان الخاص، بناء على كفايته، فمسألة حجة الخبر الواحد تصبح بلا أثر أيضا. أقول: نعم، إلا أن مقتضى دليل حجة الخبر الواحد، حجيته في مطلق الموضوعات، وخرج عن إطلاق السيرة خصوص الموضوعات الخاصة، بإخبار الرواة ولو كان موضوعا وإخبارا عنه، إلا أن المنظور من الأحكام ليس إلا ذلك. وهذه الشبهة في الحقيقة إشكال على التعبير، وإلا فلا يضر بالمطلوب، ولذلك لو حكى زرارة عن الإمام (عليه السلام) ما يتعلق بموضوع من الموضوعات - كحدود عرفات ومنى، وحدود الحائر، وغير ذلك - يكون حجة عند الفاتلين بالحجية، مع

١ - فرائد الاصول ١: ١٢٤، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٤، نهاية الاصول: ٤٩٧، تهذيب الاصول ٢: ١١٤ - ١١٥. (*)

[٥٣٦]

أنه أجنبي عن الأحكام بالمرة. ثم إنه ربما يروي الراوي فتوى المعصوم (عليه السلام) أو العادل فتوى الفقيه، فإنه ليس من

الموضوعات، ولا يلزم مجرد نقل الفتوى أن يكون الاجتهاد متخللاً فيه، كما نراه في الأعصار والأمصار من نقل الفتاوى. نعم، في خصوص الأئمة (عليهم السلام) يكون المتعارف القريب من الاتفاق، نقل قول المعصوم وإخباره، فلاحظ. التنبيه الرابع: حول مغايرة حجية الخبر لوجوب العمل به حديث حجية الخبر الواحد، غير حديث وجوب العمل بالخبر الواحد، فإن الحجية كما يصح انتزاعها عن الثاني، يصح انتزاعها عن الأول، فلو كان مقتضى الأدلة جواز العمل، فلا يلزم منه وجوبه، فالوجوب يحتاج إلى دليل آخر. وبعبارة أخرى: لا يجوز بعد تحرير أصالة عدم الحجية، اتباع الخبر الواحد، إلا إذا قام الدليل على جوازه، فلو قام خبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة، أو على حرثية كذا، أو شرطية كذا، فيجوز الإتيان بها، بمعنى أنه لو خالف الواقع يكون معذوراً. وأما تنجز الواقع عليه، بحيث يستحق العقوبة، فهو أمر آخر، لإمكان تصرف الشرع في ذلك، بأن يعتبر خبر الواحد حجة بالمقدار الخاص، وهو تجويز الإفتاء والعمل على طبقه، وبعبارة أخرى بالمقدار المخرج عن الحرمة الذاتية، أو التشريعية، وأما الزائد عليه - وهو وجوب اتباعه، فلا يكون معذوراً عند التخلف - فهو اعتبار آخر يحتاج إلى الدليل الخاص. وإفتاء الأصحاب عن الجهة الثانية بالأولى، وتوهم أن جواز العمل مساوق للوجوب، وأن حجيته بمقدار الخروج عن الحرمة، تساوق حجيته على قطع العذر

[٥٢٧]

ولزوم الاتباع وتنجز الواقع (١)، غير صحيح كما عرفت، فما تعارف من قولهم: " صدق العادل " الظاهر في الوجوب، تخيلاً أنه يستفاد من مفهوم آية النبأ (٢)، غير واقع في محله، كما ذكرنا هناك بعض ما يتعلق به، فلا تخلط (٣). فبالجملة: كما يجوز التفكيك في سائر الآثار، وهي جواز الإفتاء، وجواز الإتيان، والتعبد، والإسناد، فيكون دليل حجية الخبر الواحد مثلاً، مقتضياً لبعض هذه الآثار دون بعض، كذلك يجوز التفكيك بين تلك الآثار والآخر: وهو تنجز الواقع، وتصحيح العقوبة عليه، ولا ملازمة ثبوتاً بين جواز العمل، ووجوبه، حتى يستلزم الجواز وجوبه، وإذا أمكن ثبوتاً التفكيك، فلا بد إثباتاً من اقتضاء الدليل وجوب العمل في موارد قيام الخبر الواحد على وجوب شئ وحرمة، وإلا فالقدر المسلم هو الجواز الأعم، كما لا يخفى. أقول: يمكن أن يقال: إن تجويز العمل دون إيجابه، غير معقول، لأن في مورد قيام الخبر الواحد على وجوب شئ، لا يعقل الترخيص في العمل، بل لا بد من الإيجاب، للزوم المناقضة، فكما أنه لا يتصور الإيجاب الطريقي في موارد قيام الخبر الواحد على الاستحباب والكرهية، كذلك لا معنى لنفي الوجوب في موارد قيام الخبر على وجوب شئ وحرمة، مع إثبات جوازه، للزوم اللغوية، ضرورة أن إيجاب ذلك الشئ نفساً، مع ترخيص ترك العمل، لا يجتمعان، ولذلك ذهب المحققون إلى الملازمة، حسبما يستفاد من سيرهم في المسألة، وأنه بعد الفراغ من

١ - قوانين الاصول: ٤٣٣ / السطر ٨، درر الفوائد المحقق الخائري: ٣٨٨ - ٣٨٩، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ١٧٩ - ١٨٠، نهاية الأفكار ٢: ١٢٢ - ١٢٣. ٢ - درر الفوائد، المحقق الخائري: ٣٨٨ - ٣٨٩، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ١٧٩، نهاية الأفكار ٣: ١٢٢ - ١٢٣. ٣ - تقدم في الصفحة ٤٨٠ - ٤٨٢ (*).

[٥٢٨]

أصل الجواز، التزموا بوجوبه الطريقي (١). وفيه: أن في المثال المذكور لا يعقل الإيجاب الطريقي، بعد كون ذي الطريق أمراً استحيابياً، لأن الفرع لا يزيد على الأصل بالضرورة، وأما فيما نحن فيه فالإيجاب الثابت بالخبر الواحد، ليس إلا ثبوتاً ظنياً، فلا يثبت به الوجوب الواقعي حتى تلزم اللغوية. وأما دعوى لزوم اللغوية إجمالاً، للعلم الإجمالي بإصابة إحدى الطرق للواقع، فهي قابلة للدفع: بدعوى العلم الإجمالي بعمل طائفة بذلك الخبر القائم على وجوب شيء، وترك طائفة للعمل بالقائم على حرمة شيء. وتوهم: أن أثر الإيجاب منتف، غير سديد، لأن الإتيان بمتعلقه كاف، ولا يعتبر قصد الوجه في سقوط الأمر الإيجابي، وهكذا في ناحية التحريم. هذا مع أن دعوى العلم الإجمالي المذكور، لا تنافي إمكان التفكيك ثبوتاً، بل هي مؤيدة له. ولكن توهم: أنه يقتضي وجوب العمل إثباتاً، غير صحيح، لما اشير إليه. ثم إنه غير خفي: أن هذه المشكلة تشترك فيها مطلق الإمارات، وسيمر عليك كلام في الاستصحاب، وأنه - حسب ظاهر بعض أخباره - يكون حجة على نعت الترخيص، لا الإيجاب والإلزام، فانتظر حتى حين. أقول: قضية البناءات العقلانية، وصحة الاحتجاجات الموجودة بين الموالي والعبيد، تنجز التكليف الثابت بالخبر الواحد، وصحة العقوبة عند الإصابة، وحيث إن الشرع لم يخترع في هذا الباب أمراً جديداً، فجواز العمل بالخبر الواحد الثابت، يساوي لزومه في صورة قيامه على التكليف الإلزامي.

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٨٨ - ٣٨٩، فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٨١ و ١٩٤ - ١٩٥، مصباح الاصول ٢: ١٨١. (*)

[٥٣٩]

والمناقشة فيه: بأنه بناء غير محرز رضا الشرع به، غير صحيحة، لأنه بمرأى ومنظر من الشرع، فالتفكيك ولو كان جائزاً ثبوتاً، ولكنه غير واقع إثباتاً، للحاجة إلى صراحة الأدلة في ذلك، كما لا يخفى، فتأمل جيداً. ثم إن مقتضى الكتاب وجوب الإطاعة، فإذا ثبت وجوب شيء أو حرمة بالخبر الواحد، فالعمل على طبقه واجب، لأنه من الإطاعة الواجبة بحكم العقل المؤيد بالشرع. ودعوى: أن وجوب الطاعة لا ينحل إلى الوجوبات الكثيرة، لأنه يسقط بالمصداق الأول، ولا يلزم التسلسل، غير صحيحة (١). وأيضاً: مقتضى طائفة من السنة الأمر بالأخذ، كالأمر بأخذ ما روي في بني فضال، وأن الموالي ليس لهم التشكيك فيما يرويه الثقات، ولا يكونون معذورين. فبالجملة: هذه المسألة واضحة جداً، ولو أمكن المناقشة في الوجهين الأولين، لما أمكن ذلك في الأخير، فتدبر. التنبيه الخامس: في أنه لا فائدة في تقسيم الخبر إلى أقسامه بناء على حجية الخبر الواحد، فالأقوى عدم الفرق بين أقسامه: من الصحيح، والموثق، والقوي، والحسن، والمنجبر بالعمل، كما مر بتفصيل، فإن دليل حجية الخبر الواحد أعم. وتوهم اختصاص الحجية بالطائفة الأولى، لأن في الأخبار ما يؤول إلى حجية الصحيح فقط (٢)، كما مر في طي البحوث السابقة (٣)، فهو بمعزل عن التحقيق،

١ - درر الفوائد: ٣٢٩. ٢ - تقدم في الصفحة ٥٠٨. ٣ - تقدم في الصفحة ٤٩١ - ٤٩٢. (*)

[٥٤٠]

لما عرفت أن الأخبار العلاجية، لا تكون في هذا الموقف (١)، ومعتبر أبي إسحاق أيضا ليس بصد حجية الخبر الواحد، حتى يقال: إن خبر الثقة المأمون على الدين والدنيا حجة (٢). ثم إن التحقيق: أن ما صنعه الجمال ابن طاوس (قدس سره) المتوفى سنة ٦٦٤ هـ من التقسيم (٣)، وتعبه تلميذه العلامة (قدس سره) (٤) والآخر (٥)، غير تام، لأن الخبر إذا وصل إلى نصاب الحجية وميقات الاعتبار، فلا فارق بين أقسامه حتى عند المعارضة حسب البناءات العقلية، لسقوط المتعارضين معا، أو لا أقل من الشك في حجية المعارض القوي بالتعارض مع المعتبر الآخر الذي ليس في رتبته، فأمر الخبر المحتج به في الفقه دأثر بين كونه معتبرا، وغير معتبر، وتوصيفه بـ "الصحيح، والموثق، والحسن، والقوي" لا يترتب عليه أثر عملي، فكم من الأوقات الشريفة ضيعت في الأباطيل، ومنها علم الدراية. نعم، ربما يستحسن ذلك، لكونه تقسيما للأحاديث المنسوبة إلى الأئمة (عليهم السلام) ولكونه سببا للغور فيها، ومع ذلك فالغور فيما هو الحق أولى وأليق، والأخذ بما هو الطريق المستقيم أحسن وأشوق، والله هو المستعان، وعليه التكلان. تذييب: في الوجه العقلي على حجية الخبر قد تبين من خلال أدلة حجية خبر الواحد، إمكان المناقشة فيها كلها، وأن

١ - لاحظ ما تقدم في الصفحة ٥٠٨ - ٥١٠. ٢ - تقدم في الصفحة ٥٠٨ - ٥٠٩. ٣ - لاحظ منتقى الجمال ١: ٤، ٤ - لم نعثر عليه. ٥ - الرعاية في علم الدراية: ٧٧. (*)

[٥٤١]

الدليل القوي الوحيد هي السيرة (١)، وقد مرت وجوه المناقشة فيها بما لا مزيد عليها (٢). فعلى هذا، تصل نوبة البحث إلى تحرير الوجوه العقلية، وقد مر في أوائل بحث حجية خبر الواحد: أن الأخبار الموجودة عندنا المضبوطة في الكتب المعتبرة، كانت بيد الاحتجاج منذ عصر صدورهما إلى عصر انضباطها في رسائل الأصحاب الأولين، وإلى عصر التأليف والتصنيف، فهي حجة، لكونها بخصوصها كانت حجة في عصر الأئمة المتأخرين (عليهم السلام) فإن كثيرا منها كانت بمرأى ومنظر في العصور الأخيرة المنتهية إلى العسكريين (عليهما السلام)، فلا وجه للمناقشة فيها بعد تمامية سائر شرائطها، وانضمام سائر القيود إليها (٣). فبالجملة: لو لم يكن الخبر الواحد مع أنه مسألة كلية وإصولية، حجة شرعية عامة في مطلق الأحكام والموضوعات، ولكن تلك الأخبار مفروغ من حجيتها، إلا ما شذ منها مما لا يكون مقرونا بالقرائن. ولعمري، لا يوجد في الفقه منها شئ ولو واحدا، كما مر في أوائل البحث (٤). فعلى هذا، لا حاجة إلى التشبث بالوجوه العقلية، لأنها ناهضة على خصوص الأخبار الموجودة، وليست بصد حجية الخبر الواحد على نعت كلي، فلا تخلط. وحيث لا بأس بالإشارة إلى التحرير الأمتن الذي به يعلم سائر التحريات، ومن عدم تماميته يعلم وجه فساد غيره، نقول: إن قضية العلم الإجمالي بوجود التكاليف والواقعات الإلزامية، ومقتضى

١ - تقدم في الصفحة ٤٩٩ - ٥٠٨ و ٥١٤ و ٥٢٢. ٢ - تقدم في الصفحة ٥٠٠ - ٥١٣. ٣ - تقدم في الصفحة ٤١٤ - ٤١٦ و ٥٢٢. ٤ - تقدم في الصفحة ٤١٤. (*)

[٥٤٢]

العلم الإجمالي بأن تلك الواقعيات، مندرجة وبالغة إلينا من خلال وصول الأخبار والروايات والأمارات المعتبرة وغير المعتبرة، ومقتضى أن العلم الإجمالي الأول، ينحل بالعلم الإجمالي الثاني، والعلم الإجمالي الثاني لا يبقى بعد مراعاة الكتب المعتبرة والروايات المعتبرة، لكثرتها الموجودة بين أيدينا، فينحل بالعلم الإجمالي الثالث العلم الثاني، ولازمه حجية ما في الكتب المعتبرة إلا ما خرج بالخصوص عن الاعتبار، كالأخبار الضعيفة، فإنه بخروجها لا يتضرر العلم الإجمالي المذكور، لكثرة الأحاديث الباقية المعتبرة. ونتيجة هذا التحرير والتقدير: حجية خبر الثقة بأقسامه، لا حجية مطلق ما في الكتب، ولا حجية الظن أو المظنونات الشخصية، وكما من تقارير تنتهي إما إلى حجية ما في مطلق الكتب المعتبرة وغيرها، أو إلى حجية مطلق ما في الكتب المعتبرة، مرسلة كانت، أو غيرها !! وهي بأسرها غير تامة. وغير خفي: أنه بعد الانحلال المذكور يجوز التمسك بالبراءة، أو القول بالاحتياط فيما وراء ذلك، لما لا يلزم من إجرائها ومن الأخذ به فساد وتضييع بالضرورة. وإن شئت قلت: لا حاجة إلى دعوى العلم الإجمالي الثاني المتوسط، بل يكفي لحجية ما في الكتب المعتبرة من الأحاديث المعتبرة، وجود العلم الإجمالي: بأن المعلوم بالإجمال من التكاليف الإلزامية، ينحل بها، فالعلم الإجمالي المتوسط غير لازم في أخذ النتيجة المقصودة. فعلى ما تحرر، لا بد عقلا من الالتزام بأن الشرع لا يعقل منه الردع عنها، ولا تجوز طرحها، لأنه يلزم طرح الشريعة، وهدم أساس الديانة، لأن المفروض وجود القوانين الإسلامية في تلك الأخبار البالغة إلينا، ولو كان يحتمل أو نعلم بوجود تكاليف آخر غير بالغة، أو تكاليف غير شرعية فيها، ولكنه لا يضر بأساس

[٥٤٢]

هذه الدعوى، لأن الشريعة الإسلامية، لا تضمحل ولا تنهدم بإجراء البراءة بالنسبة إلى موارد الشك والشبهة، ولو كان مقرونا بالعلم الإجمالي، لأنه من القليل في الكثير احتمالا، فلا تكن من الخاطئين. وغير خفي: أن مقتضى هذا التقرير حجية أخبار الثقات، وأن ما يثبت بهذا التحرير، عين ما يثبت بأدلة حجية الخبر الواحد لو كانت تامة، ولا يزيد عليه، ولا ينقص. كما أن الثابت به هي الحجية بمعناها العقلاني، وهي الوسطية في الإثبات والطريقة، لأن العقل يكشف عن رضا الشرع بذلك، لما تحرر من امتناع حكومة العقل على شيء، ولاسيما في حدود المسائل الإلهية. وبناء على الكشف فيكشف به ما يستكشف بالسيره والدليل العقلاني، فكما أن المستفاد منها هي الحجية الخاصة الثابتة للأمارات الحاكمة على الأصول عند المعارضة، والمقدمة على الأصول اللفظية، كعموم العام وإطلاق المقيد عند المخاصمة، كذلك هي الحجية العقلانية الراجعة إلى التعدير والتنجز بالنسبة إلى الأحكام الواقعية. والسر في ذلك: أن أمر تلك الأخبار دائر بين احتمالين: إما ردع الشرع عنها، وهو خلف، أو إمضاؤها على سبيل الأمارات الآخر العرفية. وكونها ممضاة ومرضية بوجه ثالث ولو كان ممكنا، إلا أنه مقطوع العدم، وسيمر عليك تفصيل المسألة على وجه تنحل به المشكلة. ولو قيل: الأمر كما تحرر، إلا أن الأخذ بالأخبار المحكية عن الثقات، كما يجب انحلال ذلك العلم، كذلك الأخذ بالمحكية عن غيرهم، فلا يثبت به المطلوب. قلنا: نعم، إلا أنه من ترجيح المرجوح على الراجح، ومن الأخذ بما هو البعيد عن الواقع في ذاته.

[٥٤٤]

وإن شئت قلت: لا ينحل ذلك العلم الإجمالي بأخذها، لقوة تخطيها عن الواقع بخلافها، فالعلم بالاشتغال يقتضي الفراغ اليقيني، وهذا لا يحصل بالأخذ بها بالضرورة. لا يقال: لا معنى لكون الأخبار حجة حاکمة على الاصول المعارضة، للزوم تقدمها على الاصول المثبتة للتكاليف، وهو يرجع إلى خلاف المعلوم بالإجمال، فعلى هذا أيضا لا يتعين الأخذ بالخبر مطلقا، كما لا يخفى. لأننا نقول: قضية العلم الإجمالي، ليس أكثر مما يثبت به التكليف الإلزامي الأعم من النفسي والغيري، ضرورة أنه كثير جدا في الفقه، ولا نعلم بوجود التكليف الإسلامية الإلزامية أكثر مما يثبت بها. نعم نحتمل ذلك في موارد الأخبار النافية، ونعلم إجمالا بنحو القليل والكثير في التكليف الواقعية غير الواصلة، وغير الموجودة فيها رأسا. وعلى كل: يجوز الأخذ بالأخبار النافية في موارد الاصول ولو كانت مثبتة، لأنها قليلة، ضرورة أن المقصود من الاصول المثبتة، ليس الاصول الجزئية الجارية في الشبهات الموضوعية، وقد تحرر منا: أن الأصل المثبت للتكليف لو كان مثل الاستصحاب، فهو غير جار في الشبهات الحكمية الكلية رأسا، فلا أساس لهذا البحث، فهذا الإشكال أيضا منتف عن التقريب المذكور (١). ولو كان مثل أصل الاشتغال، فلا يوجد في الأخبار النافية ما يزاحمه بالمقدار الذي نقطع بأن المعلوم بالإجمال أكثر فيما بين الأخبار المثبتة. فتحصل لحد الآن: أن أشكال الشيخ و " الكفاية " و " الدرر " وغيرهم على التقريب المذكور (٢) كلها قابلة للدفع.

١ - تقدم في الصفحة ٥٤١ - ٥٤٣. ٢ - فرائد الاصول ١: ١٧٠ و ١٧١، كفاية الاصول: ٣٤٩ - ٣٥٠، درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٩٥ - ٣٩٦. (*)

[٥٤٥]

نعم، ربما يتوهم: أن حجة المخصصات والمقيّدات، لا تثبت بهذا الوجه، وهو خلاف المقصود (١). وفيه: أن المخصصات والمقيّدات كثيرة جدا، بحيث صار " ما من عام إلا وقد خص " من الأمثال المشهورة، فأخراجها يستلزم خلاف ما هو المقطوع، وهي حجة الأخبار الموجودة المحكية بالثقات المضبوطة في الكتب المعتمدة إجمالا، ولا يمكن تعيين طائفة خاصة لجواز العمل، للزوم الترجيح بلا مرجح. ودعوى: أن المخصصات بين ما هي الإلزاميات، وبين ما هي الرخصات، وعندئذ يمكن التعيين، ويتعين الاولى، لكونها مورد المعلوم بالإجمال، بخلاف الثانية، فإنها تنتج عكس المطلوب، غير مقبولة، لأن الرخصات ولو كانت قابلة لنفي الجواز عنها، إلا أن العمل بها لا ينتج عكس المطلوب، ضرورة أن الإلزام الثابت بالعام أو الإطلاق، باق في غير مورد التخصيص والتقييد، فيكون خروج بعض أفرادهما غير مضر بالمعلوم بالإجمال. هذا مع أن الآراء تختلف في فهم الخاص المرخص والخاص الملزم، فربما ينتهي تجويز ترك العمل بالطائفة الثانية، إلى ترك العمل بالاولى المنتهي إلى خلاف المعلوم بالإجمال. فعلى هذا، تكون جميع الأخبار المحكية في الكتب المعتمدة بالثقات من الرواة حجة، وتكون حجيتها على الكشف والطريقة، لأجل كشف العقل رضا الشرع بذلك على نحو الكشف بالسيرة مثلا. وإن شئت قلت: نعلم إجمالا بأن هذه الأخبار المشار إليها، إما لا تكون حجة ويجب الاحتياط في الجملة، أو يكون الظن حجة، كما في باب الانسداد، أو تكون حجة على سبيل حجة الأمارات، ولا ثالث. واحتمال كونها حجة بالنسبة إلى جواز

١ - كفاية الاصول: ٣٥٠، فوائد الاصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٢٤. (*)

[٥٤٦]

العمل فقط ووجوب الاتباع، دون سائر الآثار (١)، ممنوع قطعاً. وبعد اللتيا والتي تبين: أن هذا التقرير أيضاً له مقدمات: الأولى: أن الاحتياط الكلي غير واجب، بل ممنوع قطعاً. الثانية: أن البراءة الكلية بالنسبة إلى كل مشكوك ممنوعة قطعاً. الثالثة: ترجيح المرجوح على الراجح ممنوع. الرابعة: الترجيح بلا مرجح غير جائز. الخامسة: نعلم إجمالاً بتكاليف إلزامية في الشريعة المقدسة. السادسة: هذا المعلوم بالإجمال، ينحل بما هو الموجود عندنا من الآثار المحكية بنقل الثقات في الكتب المعتبرة، فلا حاجة إلى العلم الإجمالي الثاني، كما عرفت (٢). السابعة: استصحاب الأحكام الكلية غير جارٍ، سواء كان الحكم الإثباتي الوجودي، أو العدمي، وتحقيقه في محله (٣)، وسواء فيه الأحكام الوضعية، والتكليفية. وربما لا نحتاج إليه، لعدم الابتلاء باستصحاب الحكم الإلزامي المثبت إلا شاذاً، ولا يلزم من تحكيم الخبر عليه إخلال بالمعلوم بالإجمال. هذا غاية ما يمكن أن يحرر للوجه العقلي. ولكن مع الأسف إنه أيضاً غير تام، وذلك لأن المعلوم بالإجمال، ينحل بالتكاليف الإلزامية الموجودة في الكتاب الإلهي، وبالأخبار التي تكون في حكم التواتر والاستفاضة، وبالشهرات والإجماعات التي تكون حجة عندنا، وإن شئت

١ - مصباح الفقاهة ٢: ٢٠٨. ٢ - تقدم في الصفحة ٥٤٢ - ٥٤٣. ٣ - يأتي في الجزء الثامن: ٥٣٣. (*)

[٥٤٧]

قلت: وبالأخبار المورثة للوثوق والاطمئنان، فإن دعوى العلم الإجمالي بعد ذلك بالنسبة إلى ما وراء تلك الأمارات، غير صحيحة، لكثرتها جداً. وتوهم بقاء أثر العلم الإجمالي ولو انحل بالنسبة إلى ما وراء ذلك، غير صحيح، لأنه أولاً: يلزم بقاء الأثر بالنسبة إلى غير الأخبار المحكية بالمجاهيل. وثانياً: لم يكن ما وراءه مورد العلم الإجمالي، حتى يقال: بقاء الأثر ولو ولكن مع الأسف إنه أيضاً غير تام، وذلك لأن المعلوم بالإجمال، ينحل بالتكاليف الإلزامية الموجودة في الكتاب الإلهي، وبالأخبار التي تكون في حكم التواتر والاستفاضة، وبالشهرات والإجماعات التي تكون حجة عندنا، وإن شئت

١ - مصباح الفقاهة ٢: ٢٠٨. ٢ - تقدم في الصفحة ٥٤٢ - ٥٤٣. ٣ - يأتي في الجزء الثامن: ٥٣٣. (*)

[٥٤٧]

قلت: وبالأخبار المورثة للوثوق والاطمئنان، فإن دعوى العلم الإجمالي بعد ذلك بالنسبة إلى ما وراء تلك الأمارات، غير صحيحة، لكثرتها جداً. وتوهم بقاء أثر العلم الإجمالي ولو انحل بالنسبة إلى ما وراء ذلك، غير صحيح، لأنه أولاً: يلزم بقاء الأثر بالنسبة إلى غير الأخبار المحكية بالمجاهيل. وثانياً: لم يكن ما وراءه مورد العلم الإجمالي، حتى يقال: بقاء الأثر ولو انحل العلم، ضرورة أن هذا الانحلال حقيقي، لا حكمي، فلا تغفل. وقد فرغنا من تسويد هذه

المبيضات ليلة الثلاثاء السادس والعشرين من شهر جمادى الثانية
عام ١٣٩٤ في النجف الأشرف على مشرفه آلاف التحية والسلام.
ونرجوه أن يفيض علينا من فيوضاته الخاصة به، وأن يكون شفيعا لي
ولأوليائه يوم لا يشفع الشافعون إلا بإذنه تبارك وتعالى، وهو ولي
الحمد. اللهم وال من وإلاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره واخذل
من خذله واسقنا من كأس أخيه كأسا مليئة هنيئة لذة للشاربين،
أمين رب العالمين.

مكتبة يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونية
