مباحث الأصول

تقريرا لأبحاث سماحة آية الله العظمى

الشيخ الحسين الحلي دام ظله الوارف

الجزء الثاني

من

المعجم الفقهي

تأليف

السيد كاظم الحسيني الحائري

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

Husaynī al-Ḥā'irī

مباحث الأصول

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى

الشهيد السيد محمد باقر الصدر (قدس سره)

الجزء الثاني

من

القسم الثاني

تأليف

السيد كاظم الحسيني الحائري

(Arab)
KBL
.H872
1986
gism 2, جزء 2

• اسم الكتاب:	مباحث الأصول الجزء الثاني
• المؤلّف:	السيد كاظم الحسيني الحائري
• الناشر:	المؤلّف
• الطبعة:	الأُولىٰ
• الطبع والتصحيف:	مطبعة مركز النشر ـ مكتب الإعلام الاسلامي ـ قم
• تاريخ النشر:	ذي القعدة ـ ١٤٠٨هـ ق
• عدد النسخ:	١٠٠٠ نسخة

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR
32101 018012748

بسم الله الرحمن الرحيم

88-B4623-1 (ج.ع.ن.ع)

فهرس مواضيع الكتاب

الأمارات الظنية المقدمة

حجية الظن ذاتاً وعدمها. ١٩
استحالة جعل الحجية للظن وعدمها. ٢٣
منافاة الحجية لقبح العقاب بلابيان. ٢٣
الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي. ٢٥
الإشكال من ناحية العقل النظري ٣٠
المختار في المسألة. ٤٩
الإشكال من ناحية العقل العملي ٦٧
مقتضى الأصل عندالشك في الحجية. ٧١
تمهيد. ٧١
أصالة عدم الحجية. ٧٤
تأسيس الأصل بوجوه أُخرى. ٧٨
السيرة. ٩٣
بروز الحاجة إلى بحث السيرة. ٩٣
بحث السيرة. ٩٧
إثبات السيرة المعاصرة للشارع. ١٠١

إثبات موافقة الشارع للسيرة. ١٢١
التحرّج عن الإفتاء وفق الصناعة. ١٣١

الظهور

كبرىٰ حجّيّة الظهور. ١٤١
١ـ إثبات أصل الحجّيّة. ١٤١
الحجّيّة الذاتيّة للظهور. ١٤١
الحجّيّة التعبّديّة للظهور. ١٤٣
الإستدلال بسيرة المتشرّعة. ١٤٣
الإستدلال بسيرة العقلاء. ١٤٦
المقارنة بين السيرتين. ١٥١
٢ـ تعيين موضوع الحجّيّة. ١٦٤
٣ـ مع الأصول اللفظيّة الأُخرىٰ. ١٧٤
٤ـ تحديد دائرة الحجّيّة. ١٧٩
دعوى اختصاص الحجّيّة بمن قُصد إفهامه. ١٧٩
دعوى اختصاص الحجّيّة بالمعاصرين للخطاب. ١٨٦
حالة الشك في قرينيّة المنفصل. ١٩٤
حالة الظن بالخلاف. ٢١٠
حالات التخصيص والتقييد. ٢١٣
ظواهر القرآن الكريم. ٢١٥
إسقاط ظواهر القرآن بالقرآن. ٢١٥
إسقاط ظواهر القرآن بالسنّة. ٢٢٨
الأخبار الدالة على حجّيّة ظواهر الكتاب. ٢٣٥
إنكار وجود الظهور في القرآن. ٢٤١
وسائل إثبات الظهور. ٢٤٥
١ـ التبادر. ٢٤٩
٢ـ قول اللغوي. ٢٥٦
٣ـ أصالة عدم النقل. ٢٦٤
٤ـ الصناعة. ٢٦٧

الإجماع

كشف الإجماع عن الحكم الشرعي. ٢٨١
١ـ الكشف على أساس العقل العملي. ٢٨١
٢ـ الكشف على أساس العقل النظري. ٢٨٧
٣ـ الكشف على أساس التعبّد الشرعي. ٢٨٨
كشف الإجماع عن الدليل التعبّدي ٢٩٣
أهم الفروق بين الإجماع والتواتر. ٢٩٦
الإجماع المحصّل. ٣٠١
الإجماع المنقول. ٣٠٥
١ـ نقل الكاشف. ٣٠٥
٢ـ نقل المنكشف. ٣١٣
٣ـ نقل جزء الكاشف. ٣١٣
الإجماع المركّب. ٣١٥
التواتر. ٣١٩
التواتر مع الواسطة. ٣٢٤
الشهرة. ٣٢٥
... ...

خبر الواحد الثقة

أدلّة عدم حجّيّة الخبر. ٣٣٥
١ـ دعوى التمسّك بالكتاب. ٣٣٥
٢ـ دعوى التمسّك بالسنّة. ٣٤٤
٣ـ دعوى التمسّك بالإجماع. ٣٨٢
٤ـ دعوى التمسّك بالعقل. ٣٨٩
أدلّة حجّيّة الخبر. ٣٩١
دلالة الكتاب على حجّيّة الخبر. ٣٩١
١ـ آية النبأ. ٣٩١
حقيقة الأمر بالتبيّن. ٣٩٣
دلالة الآية على المفهوم. ٤٠٢

المانع عن دلالة المفهوم. ٤٢٦
مشكلة الأخبار مع الواسطة. ٤٣٦
إرجاع الخبر غير المباشر إلى المباشر. ٤٣٨
موقف الأصحاب تجاه المشكلة. ٤٤٦
٢ـ آية النفر. ٤٥٧
٣ـ آية الكتمان. ٤٧٣
٤ـ آية السؤال. ٤٧٥
دلالة السنّة على حجّيّة الخبر. ٤٨١
الأخبار غير التامّة دلالةً. ٤٨٤
إثبات إرادة الحجّية بحساب الاحتمال ٤٩٧
الأخبار التامّة دلالةً. ٥٠٠
دلالة الإجماع (أوالسيرة) على حجّية الخبر. ٥١٨
السيرة بحسب مقام الثبوت. ٥١٨
السيرة بحسب مقام الإثبات. ٥٢٢
المقارنة بين بياننا للسيرة وبيان الأصحاب. ٥٢٨
جواب الأصحاب عن رادعيّة الآيات عن السيرة. ٥٢٩
مشكلة الدورين المتقابلين. ٥٣١
تحقيق حال الدورين. ٥٣٢
موقف الأصحاب تجاه الدورين. ٥٣٧
تقديم جانب السيرة. ٥٣٧
تقديم جانب الردع. ٥٤٢
تحديد دائرة الحجّيّة. ٥٤٧
حجّيّة الأخبار مع الواسطة. ٥٤٧
كيف تثبت وثاقة الراوي؟. (في الهامش) ٥٥٧
حجّيّة خبر الواحد في الموضوعات. (في الهامش) ٥٦٠
منع الحاجة إلى قرينة إضافيّة. ٥٦٦
وثاقة الراوي وموثوقيّة الرواية. ٥٦٩
الوثاقة والعدالة. ٥٧٧
الخبر المعارض لأمارة غير حجّة. ٥٨٠

الخبر الموثوق به بغير وثاقة الراوي. ٥٩٢
الإخبار عن حدس. ٥٩٥
دلالة العقل على حجّيّة الخبر. ٥٩٦
الدليل العقلي في كلّ أمارة ظنيّة. ٦٠٠
الدليل العقلي والحجّيّة الشرعيّة. ٦٠٦
مع الأصل العملي الفوقاني. ٦٠٦
مع الأصل اللفظي الفوقاني. ٦٢٤
مع التعارض بين خبرين. ٦٢٨

الظن

(مقدمات الانسداد) ٦٣٢
معنى الكشف والحكومة. ٦٣٧
تفاسير أُخرىٰ للحكومة. ٦٣٩
توجيهات فنيّة لكلام المحقّق النائيني. ٦٤٢
تنقيح الكلام في مقدّمات الانسداد. ٦٥٥
١ـ العلم الإجمالي بالأحكام. ٦٥٥
٢ـ انسداد باب العلم والعلمي. ٦٥٥
٣ـ عدم جواز إهمال الأحكام. ٦٥٨
المقتضي للبرائة. ٦٥٩
المانع عن البرائة. ٦٥٩
انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف. ٦٦١
دور العلم الإجمالي في دليل الانسداد. ٦٩٠
٤ـ نفي الرجوع إلى الاحتياط وغيره. ٦٩٩
عدم وجوب الاحتياط. ٦٩٩
إبطال المراجع الأُخرىٰ المحتملة. ٧٠٩
٥ـ بطلان الرجوع إلى الوهم دون الظن. ٧١٦
تلخيص مباني الكشف والحكومة. ٧٢٣
شرائط الكشف. ٧٢٣
شرائط الحكومة. ٧٢٧

الأمارات الظنية

١- المقدمة
٢- الظهور
٣- الإجماع
٤- خبر الواحد الثقة
٥- الظن (مقدمات الانسداد)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وأفضل الصلوات علىٰ أفضل النبيّين (محمّد) وعلىٰ آله الطيّبين الطاهرين.

المقدمة

١- حجية الظن ذاتاً وعدمها

٢- استحالة جعل الحجية للظن وعدمها

٣- مقتضى الأصل عند الشك في الحجية

٤- بحث السيرة

المقدّمة

بحث المحقّق الخراساني (رحمه الله) قبل شروعه في بيان الأمارات الظنّيّة التي ثبتت حجّيّتها أموراً ثلاثة:

١ ـ حجيّة الظنّ ذاتاً وعدمها.

٢ ـ استحالة جعل الظن حجّة وعدمها.

٣ ـ ما هو مقتضى الأصل عند الشك في الحجّيّة.

والأوّلان بحثان ثبوتيّان والأخير بحث إثباتي.

حجّيّة الظنّ ذاتاً وعدمها

أمّا الأمر الأوّل: فقد أفاد المحقّق الخراساني (رحمه الله): أنّ الظنّ ليس حجّة بالذات لكونه مشوباً بالشك وعدم تماميّة الوصول. والشيء مالم يتمّ وصوله إلى العبد لايتنجّز عليه. هذا في مرحلة ثبوت التكليف، وكذلك الأمر في مرحلة سقوطه، فإنّه إذا صار الاشتغال يقينيّاً استدعى ذلك البراءة اليقينيّة ولايمكن الإكتفاء في البراءة بغير العلم.

أقول: أمّا مسألة لزوم تحصيل العلم في جانب البراءة فسيأتي بحثها -إنشاء الله- في مبحث البراءة والاشتغال، حيث نبحث هناك: أنّه متىٰ يتنجّز التكليف بمرتبة وجوب الموافقة القطعيّة؟. فإذا تنجّز التكليف بهذه المرتبة لم يبق إشكال في عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الظنّي أو الاحتمالي، إذ هو خلف.

وأمّا مسألة لزوم العلم في تنجّز التكليف وعدم حجّيّة الظنّ ذاتاً الذي هو محل الكلام. فما أفاده (قدّس سرّه) فيها مبتنٍ على الفكرة المشهورة في باب حجّيّة القطع من أنّ القطع حجّة ذاتاً لكونه عين الوصول، وأنّه مع عدمه تجري قاعدة قبح العقاب بلابيان، وقد بنوا على هاتين القاعدتين

أعني قاعدة حجّيّة القطع ذاتاً وقاعدة قبح العقاب بلابيان تمام المباحث العقليّة في علم الأُصول.

وقدمضىٰ منّا أنّه لاأساس لقاعدة قبح العقاب بلابيان، وأنّ قاعدة حجّيّة القطع ذاتاً لاتتمّ إلّا على شكل الضروريّة بشرط المحمول، إذ مالم تفرض مولويّة المولى في أحكامه المقطوعة لامعنىٰ لحجّيّة القطع بأحكامه، كما لايقول أحد بحجّيّة القطع بحكم زيد أوعمرو أوغيرهما من الناس من الذين لامولويّة لهم علينا. وإذا فرضت مولويّة المولى في احكامه المقطوعة فقد فرضت في الموضوع تماميّة التنجيز، فالقول بحجّيّة القطع ليس إلّا ضروريّة بشرط المحمول. وبهذا يظهر أنّ رأس الخيط في التفكير يجب أن يكون عبارة عن مولويّة المولىٰ، والمفروض أنّ أصل مولويّة المولىٰ مفروغ عنها قبل الشروع في علم الأصول، ويبقىٰ هنا التفكير في مدىٰ سعة دائرة هذه المولويّة وضيقها.

فإن فرض اختصاص دائرتها بالأحكام المقطوعة لم يكن الظن أو الشك منجزاً للحكم على العبد، لانتفاء المولويّة في موردهما. وإن فرضت سعة دائرة المولويّة لموارد الأحكام المظنونة والمشكوكة كان الظنّ والشك أيضاً حجّة على حدّ حجّيّة القطع. وبين الفرضين فروض متوسّطة كثيرة، فإذا فرض مثلاً أنّ دائرة المولويّة تشمل الأحكام المقطوعة والمظنونة دون المشكوكة كان القطع والظن حجّة دون الشك.

والتحقيق عندنا ـ كما مضىٰ في بحث القطع ويأتي (إنشاءالله) في بحث البراءة العقليّة ـ: أنّ العقل العملي يحكم بثبوت المولويّة وحقّ الطاعة لله تعالى في التكاليف المشكوكة بشرط احتمال اهتمام المولىٰ بهذا التكليف إلى حدٍ لايرضى بفواته في حال الشك، فيكفي في تنجّز التكليف احتماله مع احتمال كونه على فرض وجوده مهمّاً عند المولىٰ إلى حدٍ لايرضى بفواته عند الشك.

وقد تحصّل أنّ بحثهم عن حجّيّة القطع وحجّيّة الظنّ ذاتاً وعدمها لاأساس له أصلاً.

استحالة جعل الحجّيّة للظن وعدمها

وأمّا الأمر الثاني: فتارة يستشكل في جعل حجّيّة الظن من باب منافاته لحكم العقل بقاعدة قبح العقاب بلابيان باعتبار أنّ حكم العقل لايقبل التخصيص، وأُخرىٰ يستشكل فيه من باب منافاته للحكم الواقعي في مورده. فهنا مقامان:

منافاة الحجّيّة لقبح العقاب بلابيان:

أمّا المقام الأوّل: فقد مضىٰ البحث عنه مفصّلاً فيما سبق وحاصله:

إنّه بناءً على المبنىٰ المختار لاموضوع لهذا الإشكال رأساً، إذ نحن نقول بثبوت حقّ المولويّة بمجرد احتمال التكليف مع احتمال اهتمام المولىٰ به إلى حدٍّ لايرضىٰ بفواته في فرض الشكّ، وعدم ثبوت هذا الحقّ عند القطع بعدم اهتمال المولى به إلى هذا الحدّ. وشأن الأدلّة المُلزمة هو إثبات اهتمام المولىٰ فيدخل التكليف في موضوع حق المولويّة. وشأن الأدلّة المرخّصة إثبات عدم اهتمام المولىٰ، فيخرج التكليف عن موضوع حق المولوية، وليس هناك تخصيص لقاعدة عقليّة أصلاً. يبقىٰ هنا شيء واحد وهو أنّه كيف يمكن فرض عدم اهتمام المولىٰ بتكليفه في حال الشك

ورضاه بتركه رغم بقاء أصل التكليف في هذه الحال؟ ولكنّ هذا رجوع إلى بحث المقام الثاني من المنافاة للحكم الواقعي، وسنبحثه إنشاءالله.

هذا كله بناءً على مبنانا من إنكار قاعدة قبح العقاب بلابيان.

أمّا بناءً على تسليم تلك القاعدة فيتجه الإشكال ولوصورياً في خصوص الحكم الظاهري الإلزامي، أمّا الترخيص فهو مطابق للحكم العقلي.

والصحيح في الجواب: أنّ القاعدة لوتمّت فإنّما تتمّ في مالو شككنا في الحكم وشككنا أيضاً في اهتمام المولى به على تقدير وجوده، فيكون لنا شك في شك. أمّا إذا علمنا باهتمام المولىٰ به على تقدير ثبوته فالحكم على تقدير وجوده يكون منجّزاً، واحتمال التكليف المنجّز مُنجِز.

وعلى هذا نقول: إنّ الحكم الظاهري الإلزامي ـ سواء كان بلسان جعل الطريقيّة، أو جعل المنجّزيّه أو بأيّ لسان آخر ـ يدلّ بالدلالة العرفيّة على اهتمام المولىٰ بالحكم على تقدير وجوده، كدلالة الإنشاء الواقعيّ بالدلالة العرفيّة على ثبوت روح الحكم في نفس المولىٰ فارتفع الإشكال.

أمّا ماأفاده المحقّق النائيني (رحمه الله) في مقام حل الإشكال من أنّ الصحيح هو جعل العلم والطريقيّة، وبه يتمّ البيان ويرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان، وهذا بخلاف فرض كون مفاد الحكم الظاهري هو جعل المنجّزيّة، فإنّ تنجيز الحُكم الذي لم يتمّ بيانه ليس بياناً له، بل هو تخصيص لقاعدة قبح العقاب بلابيان، فالتخلّص من الإشكال إنّما يكون بجعل البيان والعلم تعبّداً.

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

وحاصل الإيراد الصحيح عليه هو: أنّه إن فرض رفع موضوع القاعدة بلسان جعل الطريقيّة من ناحية دلالته العرفيّة على اهتمام المولى بالحكم، فلافرق في هذه الدلالة بين لسان جعل الطريقيّة ولسان جعل المنجّزيّة وغير

ذلكَ. وإن أنكرنا اختصاص القاعدة بفرض عدم العلم باهتمام المولىٰ، فلامحيص -في مقام فرض تنجّز الحكم في بعض الأوقات بدون ثبوت العلم التكويني- عن دعوىٰ توسعةما في الغاية، بأن يكون الغاية عبارة عن الجامع بين العلم التكويني وشيء آخر. وليست دعوىٰ التوسعة من ناحية جعل العلم الذي ليس إلّا عبارة عن فرض العلم واعتباره، بأولى من دعوىٰ التوسعة من ناحية أُخرىٰ كجعل المنجزيّة وفرضها.

الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ

وامّا المقام الثّاني: فالإشكال في الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ تارة ينشأ من ناحية العقل النظريّ، وأُخرىٰ ينشأ من ناحية العقل العمليّ:

أمّا الأوّل، فبأحد بيانين:

الأول: لزوم اجتماع الضدّين أو المثلين، فلو كان الحكم الظاهري مطابقاً للحكم الواقعي لزم اجتماع المثلين، ولو كان مغايراً له لزم اجتماع الضدّين. لتضادّ الأحكام من حيث المبادىء.

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

وأمّا الثاني، فببيان أنّ الترخيص في مقابل الاحكام الواقعيّة تفويت للمصلحة على العبد وإضرار به لأدائه إلى فوات ملاكات الأحكام الواقعيّة الناشئة عن المصالح والمفاسد، وهذا قبيح لايصدر من المولىٰ الحكيم. نعم لااستحالة في صدوره من المولىٰ غير الحكيم. وهذا بخلاف الوجهين الأوّلين غير المربوطين بالعقل العملي، فإنّ اجتماع المثلين أو الضدّين أو انفكاك

المعلول عن العلة محال حتىٰ لوكان المولى غير حكيم.

هذا. وكأنّ الشيخ الأعظم (رحمه الله) شعر بأنّ من المناسب أن يُذكر وجه لإمكان الحكم الظاهري في قبال ما فُعِل من ذكر وجه لاستحالته، فذكر (قدّس سرّه) مايرجع الى مقدمتين:

الاولى: إنّا لم نجد وجهاً للاستحالة لما سوف يأتي من دفع شبهة ابن قبة للإستحالة.

الثانية: إنّ العقلاء يبنون ـ في مورد عدم وجدان نكتة للاستحالة ـ على الإمكان ويرتّبون آثاره.

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

الأوّل: إنّه لا ثمرة لهذا البحث إذ لوقام دليل قطعيّ على الحكم الظاهريّ كان هو دليلاً على الإمكان، فإنّ الدليل على الوقوع الذي هو أخصّ من الإمكان دليل لامحالة على الأعم وهو الإمكان. ولولم يقم دليل قطعيّ على الحكم الظاهريّ فلا ثمرة لإثبات إمكانه.

والثاني: إنّ كون بناء العقلاء على أصالة الإمكان عند الشك في ذلكَ وعدم وجدان مايدلّ على الاستحالة ممنوع.

والثالث: إنّه بعد تسليم ثبوت هذا البناء من العقلاء، فغاية مايمكن افتراضه هي الظن بالإمضاء من قبل الشارع وحجّيّة الظن أوّل الكلام.

وهذا هو المقدار الموجود في عبارة الكفاية في هذا الإشكال.

والتقريب التّام له أن يقال: إنّه لوفرض القطع بإمضاء هذه السيرة فهو قطع بالحكم بأصالة الإمكان من قبل الشارع، وهذا بنفسه حكم ظاهريّ فهذا يعني القطع بإمكان الحكم الظاهري، وهو خلف فرض الشك في الإمكان والبناء على أصالة الإمكان. وإن فرض الظن بإمضائها فحجّيّة الظن أوّل الكلام.

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

هذا. وجاء في الدراسات: إنّ إشكالات المحقّق الخراساني (رحمه الله) إنّما ترد على الشيخ لوكان مراده دعوى أصالة الإمكان مطلقاً، لكن من المحتمل أو المطمأنّ به أنّ مراده دعوىٰ أصالة الإمكان عند ماتقوم أمارة ظنيّة معتبرة على الحكم الظاهريّ، كما إذا دلّ ظاهر كلام المولى على جعل حكم ظاهريّ، فإنّه لاإشكال ـ عندئذٍ ـ في أنّ العقلاء يأخذون بهذا الظاهر ولايرفعون اليد عنه بمجرّد احتمال الاستحالة. وهذا كلام صحيح، فوزان مانحن فيه وزان ماإذا قال المولى مثلاً: (أكرم العلماء) واحتملنا عدم وجود الملاك في إكرام العالم الفاسق المساوق لاحتمال استحالة وجوب إكرامه. ومن الواضح أن العقلاء يأخذون بمدلول هذا الكلام حتىٰ بالنسبة للعالم الفاسق ولايعتنون باحتمال الاستحالة.

أقول: لعل هذا من سهو القلم، لأنّه لايعقل جعل البحث في خصوص فرض قيام الأمارة الظنّيّة المعتبرة على الحكم الظاهري، إذ ننقل الكلام عندئذٍ إلى تلك الأمارة الظنّيّة ونقول: هل ثبتت حجّيّتها بالقطع أو الظنّ، وهكذا إلى أن يتسلسل أو ينتهي الأمر إلى القطع بالحجّيّة. وإذا قطعنا بالحجّيّة فقد قطعنا بتحقّق الحكم الظاهريّ.

وقياس مانحن فيه بمثال الأمر بإكرام العلماء في غير محله إذ في هذا المثال إنّما فرض الشك في إمكان مدلول الدليل، لافي حجّيّة الدليل التي هي مدلول دليل آخر والمفروض الفراغ عن إمكانها ووقوعها وثبوت المصلحة في جعل الظهور حجّة وطريقاً إلى مقاصد المولى. بينما في مانحن فيه

تكون نكتة الشك في إمكان مدلول الدليل سارية الى حجّيته التي هي مدلول دليل آخر، لأنّ حجّيّة هذا الدليل بنفسها حكم ظاهريّ شككنا في إمكانه.

أمّا التحقيق في المقام ـ بغضّ النظر عمّا أفاده الأعلام ـ فهو أنّ بإمكاننا دعوىٰ أصالة الإمكان بنحو تسلم عن جميع تلك الإشكالات.

أما إشكال اللغويّة، فبالإمكان علاجه في المقام سواء فرضنا عدم قيام دليل قطعيّ على الحكم الظاهريّ أو فرضنا قيامه عليه.

أمّا على الفرض الأوّل، فتظهر الثمرة فيما إذا كان عدم قطعيّة الدليل الدال على الحكم الظاهريّ من ناحية احتمال عدم الإمكان بحيث لولا هذا الاحتمال لكان قطعيّاً بالفعل، كما إذا كان الدليل عبارة عن السيرة العقلائيّة وعدم ردع الشارع، وكانت السيرة بمستوىٰ نحتمل اكتفاء الشارع في مقام ارتداع الناس باحتمال عدم الإمكان عن التصريح بالردع، فإذا فرض عندئذٍ جريان أصل عقلائي يقتضي الإمكان بنحو يثبت اللوازم أيضاً ثبت بهذا ذاك الحكم الظاهريّ تعبّداً، كما ثبت أصل الإمكان تعبّداً.

وأمّا الإشكال بأنّنا ننقل الكلام إلى نفس هذا التعبّد إذ هو حكم ظاهريّ والقطع به خلف الفرض وحجّيّة الظن به أوّل الكلام، فهذا راجع الىٰ الإشكال الثالث.

وأمّا على الفرض الثاني، فبيان الثمرة أنّه إذا افترضنا قيام دليل قطعيّ على الحكم الظاهريّ ـ على أن نقصد بالحكم الظاهريّ الحكم المختص بفرض الشك ـ فمرجع احتمال عدم إمكان الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ هو احتمال عدم إمكان بقاء الحكم الواقعيّ في حال الشك، فيتمسك في اثبات بقائه الذي تترتب عليه ثمرات كعدم الإجزاء ـ على ماقيل في بحث الإجزاء ـ بإطلاق دليل الحكم الواقعيّ. وحجّيّة الإطلاق وإن كانت حكماً ظاهرياً لكنّا فرغنا عن إمكان الحكم الظاهريّ بمعنىٰ

الحكم المختص بفرض الشك، وإنّما نحتمل استحالة مدلول هذا الإطلاق، فهذا يكون عيناً من قبيل مثال الأمر بإكرام العلماء مع احتمال استحالة وجوب إكرام العالم الفاسق الذي مضى أنّ بناء العقلاء فيه على ترتيب آثار الإمكان والأخذ بظاهر كلام المولىٰ، إذ الشك إنّما هو في إمكان مدلوله، ويكفي في الحجّيّة احتمال الصدق.

وأمّا الإشكالان الأخيران فلامحيص عنهما بناءً على المبنىٰ المتعارف في الأُصول من أنّ حجّيّة غير القطع يجب أن تكون بجعل من الشارع.

ولكنّنا نقول: إنّ دائرة حقّ المولويّة أوسع من دائرة الأحكام الواصلة بطريق القطع، وتشمل الأحكام الواصلة بالطريق الذي اتخذه المولىٰ عادة له في مقام إيصال أحكامه. ولاإشكال في أنّ ظهور الكلام من هذا القبيل، فيكون الظهور حجّة لابمعنى جعل الحجّيّة له كي يتكلّم في إمكان ذلك واستحالته، بل بمعنىٰ أنّ من حقّ المولىٰ امتثال ظاهر كلامه. وعندئذٍ إذا فرضت دلالة ظاهر كلام المولىٰ على جعل طريق وحكم ظاهريّ، فلاإشكال في أنّ بناء العقلاء على ترتيب أثر إمكان ذلك الحكم الظاهريّ والأخذ بظاهر كلام المولى، لأنّ الشك إنّما هو في إمكان مدلول ذلك الظاهر لافي حجّيّته، ويكون من قبيل مثال الأمر بإكرام العلماء مع احتمال استحالة وجوب إكرام العالم الفاسق[1].

---

(١) وبهذا يندفع الإشكال الأوّل أيضا وهو إشكال عدم الثمرة.

وواقع الحال أنّنا بالنسبة لإمكان أصل الحكم الظاهري (بمعنىٰ الحكم المختصّ بظرف الشك) في الجملة لسنا بحاجة إلى أصالة الإمكان، لأنّ الحكم الظاهريّ الأوّل في تسلسل الأحكام الظاهريّة وهو حجّيّة الظهور قطعيّ نأخذ به حتىٰ على مبنىٰ القوم من اختصاص الحجّيّة الذاتيّة بالقطع. وبعد ذلكَ يصبح دليل الأحكام الظاهريّة الأُخرىٰ وبقاء الحكم الواقعيّ في ظرف الشكّ حالها حال مثال الأمر بإكرام العلماء. أي أنّ الشك يكون في المدلول لافي حجّيّة الدليل.

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

الإشكال من ناحية العقل النظري

أمّا القسم الاوّل، فقد عرفت أنّ له تقريبين: أحدهما: لزوم اجتماع الضدّين أو المثلين. والثاني: لزوم نقض الغرض. وقدذكر في مقام الجواب عن هذا القسم وجوه. ولاأقصد بذلكَ أنّهم أرادوا الجواب عن كلا الإشكالين، إذ لم يذكر كلا الإشكالين بهذا الشكل في كلام كلّ من تعرّض للإشكال والجواب. وإنّما المقصود: أنّهم دفعوا إشكال استحالة الجمع بين الحكمين من وجهة العقل النظري ولو في الجملة بأحد وجوه:

الوجه الأوّل: منع كون الحكم الظاهريّ حكماً تكليفيّاً كي ينافي الحكم الواقعيّ، وإنّما هو عبارة عن جعل الطريقيّة، أو جعل المنجّزيّة، أو جعل الحجّيّة، أو غير ذلك. على اختلاف تعبيراتهم وتقريباتهم لذلكَ. فذكر المحقّق النائيني (رحمه الله) جعل الطريقيّة[1]، وذكر المحقّق الخراساني (رحمه الله) جعل المنجّزيّة[2]، ونحن جعلنا الجميع جواباً واحداً باعتبار ماعرفته من الجامع بينها.

والواقع إنّ هذا الوجه لايدفع شيئاً من الإشكالين.

أمّا إشكال نقض الغرض، فلأنّ الحكم الظاهريّ بأيّ لسان كان إن لم تترتب عليه صيرورة المكلّف في سعة من ناحية مخالفة الحكم الواقعيّ

---

(١) في الأمارات أو فيها وفي الأصول المحرزة أيضا بمعنًى من المعاني.

(٢) واستثنًى في كفايته من هذا الجواب مثل أصالة الإباحة.

كان هذا خُلفاً، وكان الحكم الظاهريّ لغواً، ولم يكن منتجاً للأثر المقصود والنتيجة المطلوبة من الأحكام الظاهريّة. وإن ترتبت عليه هذه السعة لزم نقض الغرض، لأنّ المكلّف يترك الواقع المطلوب اعتماداً على هذه السعة الثابتة له من قبل المولىٰ.

وأمّا إشكال اجتماع الضدّين، فلأنّ الإشكال لم يكن متمركزاً في نفس صياغة الحكمين التكليفيين وكيفيّة الجعل والاعتبار، كي يقال: إنّ الحكم الظاهريّ ليس حكماً تكليفيّاً وإنّما هو حكم وضعيّ وجعل للطريقيّة أو لغيرها من الأُمور الاعتباريّة. وإنّما التضاد متمركز في مبادىء هذه الاعتبارات من المصالح والمفاسد ومافي نفس المولىٰ من الحبّ والبغض، ولا تؤثّر في حساب ذلكَ صيغة الجعل والاعتبار. فماأفادوه في المقام من بيان أقسام جعل الحكم الظاهريّ من جعل الطريقيّة والمنجّزيّة والحجّيّة وغير ذلكَ غير مرتبط بالمقام أصلاً، وإن اثّر ذلكَ في تصعيد مستوىٰ علم الاصول على أساس ما ترتبت عليه من ثمار في مقامين:

أحدهما: في تقديم أحد الأدلّة على غيره في مقام التعارض وعدمه، إذ التعارض مربوط بباب اللّفظ والتعبير وتؤثّر فيه الصياغات. ويأتي الكلام في ذلكَ انشاءالله.

والثاني: فيما مضىٰ من بحث قيام الأمارات مقام العلم وقدمضىٰ تفصيله.

الوجه الثاني: إنّ مبادىء الحكمين ليست مرتكزة على مورد واحد حتّىٰ تقع المنافاة. فمبادئ الحكم الواقعي ثابتة في المتعلّق، ومبادئ الحكم الظاهريّ ثابتة في نفس الحكم.

ويرد عليه: إنّ مبادئ الحكم الظاهري لوكانت ثابتة في نفس الحكم ـ بأن لم يكن وراء إيجاد الحكم غرض للمولىٰ يحصل بالإتيان بمتعلّقه ـ لم يحكم العقل بلزوم اتباع هذا الحكم أصلاً، وبتعبير آخر: قدمضىٰ منّا أنّ

المحرّكيّة العَرَضيّة للحكم بواسطة حكم العقل متمّمة للمحركيّة الذاتيّة، ومع فرض عدم تعلّق غرض للمولىٰ وراء إصدار الحكم بالإتيان بمتعلّقة ليست للحكم محركيّة ذاتيّة للعبد ـ بملاك حبّ العبد لإنجاز أغراض المولى ـ إذ المولى وصل إلى أغراضه بإيجاد الحكم ولايريد شيئاً آخر.

وإن شئت فقل: إنّ غاية مايتصوّر في العبد من دافع الإمتثال وحالة الطواعيّة والخضوع للأوامر أن يكون العبد بمنزلة جوارح المولىٰ، وكما أنّ جوارح المولىٰ لا تتحرّك نحو المتعلّق إذا لم يكن غرض فيه كذلكَ حال العبد المطيع.

ولوأمكن الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ بهذا الوجه لأمكن الجمع بين حكمين واقعيين به أيضاً حينما لايتنجّز كلاهما كي ينتهي الأمر إلى التضادّ من حيث التنجّز. فلوورد (اكرم العلماء) وورد (لا تكرم الفساق) ففي مادّة الاجتماع إن لم يتنجّز كلاهما بحصول القطع بعلم زيد وبفسقه مثلاً، أمكن الجمع بينهما بافتراض أنّ الملاك في أحدهما في المتعلّق وفي الآخر في نفس الحكم.

هذا. ونحن لانـنكر أنّه كثيراً مّا يكون ملاك الحكم في نفس الحكم دون متعلّقه، لكن لابمعنىٰ أن لايكون هناكَ غرض للمولىٰ وراء الحكم، بل بمعنىٰ أنّ الإتيان بالمتعلّق بعنوانه الأوّليّ ليس مطلوباً، وإنّما المطلوب هو امتثال حكم المولىٰ فيحكم المولىٰ بالمتعلّق كي يمتثله العبد فتتحقّق هذه المصلحة خارجاً. ولعلّ هذه المصلحة هي الملحوظة في جلّ العبادات أو كلّها.

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

فنقول: إنّ مايفسّر به عادة كلامه هو أنّ للحكم مرتبة الإنشاء، وهي عبارة عن الحكم الذي يكون مشتركاً بين العالم والجاهل. ومرتبة الفعليّة، وهي التي تكمن فيها مبادئ الحكم. فالمنافاة إنّما تقع بين الحكمين لوفرضا معاً فعليّين بينما الحكم الفعلي بشأن المكلّف في موارد وجود الحكم الظاهريّ إنّما هو الحكم الظاهريّ، وأمّا الحكم الواقعيّ فهو إنشائيّ فلامنافاة بينهما. وليس الحكم الواقعي إنشائيّاً صرفاً كي يقال: إنّ لازم ذلكَ إذن هو عدم تنجّز الحكم الواقعيّ حتىٰ بالعلم إذ لاقيمة للعلم بصرف الإنشاء والاعتبار، بينما لاإشكال في تنجزه بالعلم، وإنّما المقصود بإنشائيّة الحكم الواقعيّ هو عدم فعليّته من ناحية الشك فقط، أي أنّ كل الأُمور الدخيلة في فعليّة الحكم ثابتة عدا العلم بهذا الإنشاء، فالعلم به هو أحد الأُمور الدخيلة في فعليّة الحكم وهو منتف حسب الفرض. فالحكم الواقعيّ فعليّ من غير ناحية الشك ويكون العلم به موضوعاً للفعليّة الكاملة، فإذا علم به وجب عليه امتثاله، وإذا لم يعلم به جاء الحكم الظاهريّ وكان هو الفعليّ بشأنه، ولاينافيه الحكم الواقعيّ لأنّه ليس فعليّاً من جميع الجهات.

وأورد المحقّق النائيني (رحمه الله) على هذا الوجه بأنّ التفكيك بين مرتبة الإنشاء والفعليّة في المقام غير معقول. فمرتبة الإنشاء عبارة عن مرتبة الجعل والإعتبار الثابتة بمجرّد إصدار الحكم. كقوله تعالى: «ولله على النّاس حجّ البيت من استطاع اليه سبيلا». ومرتبة الفعليّة إنّما تتحقّق بتحقّق الموضوع وهو الإستطاعة في مثال الحجّ مثلاً، وهذه هي فعليّة المجعول والمعتبر. والخلاصة إنّ الحكم بنحو القضيّة الحقيقيّة مالم يوجد موضوعه خارجاً يكون في مرحلة الإنشاء والجعل، فإذا انطبق خارجاً على موضوعه صار فعليّاً، وإذا وقع الشك في حكم من الأحكام، فإن فُرض العلم وعدم الشك جزءاً لموضوع هذا الحكم، إذن فهذا الإنسان الشاك خارج عن موضوع هذا الحكم ولايوجد بشأنه حكم فعليّ ولاإنشائيّ. وإن فُرض عدم

كون ذلكَ جزءاً للموضوع إذن الحكم بشأنه فعليّ، فالتفكيك بين المرتبتين بلحاظ مانحن بصدده أمر غير معقول.

وهذا الإيراد من المحقّق النّائيني (رحمه الله) على المحقّق الخراساني (قدّس سرّه) خلط بين مصطلحات المحقّق الخراساني ومصطلحات المحقّق النّائيني، وتحميل لمصطلحات المحقّق النائيني (رحمه الله) على عبارة المحقّق الخراساني.

فليس مقصود المحقّق الخراساني (رحمه الله) من مرتبتي الإنشاء والفعليّة هما مرتبتا الجعل والمجعول بالمعنىٰ المعروف عن المحقّق النائيني (رحمه الله) كي يرد عليه هذا الإشكال، بل مقصوده هو التفكيك بين مدلولين تصديقيّين للكلام.

توضيحه: إنّ لصيغة (إفعل) مثلاً دلالة تصوّريّة وهي دلالته على النسبة الطلبيّة مثلاً بحسب عالم التصوّر، ودلالة تصديقيّة نهائيّة وهي دلالته على وجود مبادئ الحكم في النفس، ودلالة تصديقيّة أُخرىٰ متوسطة بين الدلالتين، وهي على مذاق المشهور ـ ومنهم المحقّق الخراساني (رحمه الله) ـ إيجاديّة، وبهذا يميّزون الإنشائيّات عن الإخبار، فصيغة (افعل) مثلاً توجد الطلب في الخارج، وعلى مذاق آخر ليست إيجاديّة وإنّما هي دلالة على اعتبار نفسانيّ أوجده المولىٰ في نفسه، وهو اعتبار الفعل في ذمّة المكلّف مثلاً، ومن وراء هذا مامضىٰ من المدلول التصديقيّ النهائيّ وهو المبادئ. وهاتان الدلالتان التصديقيّتان قد تكونان تامّتين وقد توجد قرينة على انتفاء الدلالة التصديقيّة النهائيّة. والحكم المشتمل على كلا المدلولين يصطلح عليه المحقّق الخراساني (رحمه الله) بالحكم الفعليّ. والحكم المنسلخ عن المدلول النهائي يصطلح عليه بالحكم الإنشائي. ومقتضىٰ إطلاق دليل الحكم وإن كان هو ثبوت كلا المدلولين في ظرف الشك، لكنّ جعل الحكم الظاهريّ في ظرف الشك بعد فرض استحالة الجمع بينه وبين

حكم فعليّ آخر قرينة على عدم إرادة المدلول التصديقي النهائي[١]، لكن لامطلقاً كي يكون الحكم الواقعي انشائيّاً صِرفاً ولايتنجّز بحصول العلم، بل بمقدار وجود الحكم الظاهريّ، إذ في الزائد على ذلك لاقرينة على عدم إرادة المدلول التصديقيّ النهائيّ، والضرورة تتقدّر بقدرها. كما أنه إنّما يرفع اليد عن المدلول التصديقيّ النهائيّ وهو ثبوت مبادئ الحكم في نفس المولى بمقدار الإلزام دون أصل الرجحان لعدم منافاته مع الحكم الظاهريّ، فأصل الرجحان ثابت ومن هنا يتمّ حسن الاحتياط في ظرف الشك. هذا. والحكم الإنشائي هو المشترك بين العالم والجاهل والذي به ترتفع مشكلة التصويب.

وأورد المحقّق العراقي (قدّس سرّه) على المحقّق الخراساني أنّ لازم ماذكره عدم تكفّل الخطابات الواقعيّة إلّا لذاك الحكم الإنشائي دون المدلول التصديقيّ النهائيّ مطلقاً، أي حتّى في ظرف العلم، وذلكَ لأنّ الحكم الفعليّ وهو المدلول التصديقيّ النهائي مشروط بالعلم -على الفرض- والعلم الدخيل فيه هو العلم بالخطاب لاالعلم بنفسه، إذ العلم بشيء يستحيل أن يكون موضوعاً لنفس ذلكَ الشئ، فيكون المدلول التصديقيّ في طول العلم بالخطاب الذي هو في طول الخطاب، فيستحيل دلالة الخطاب عليه، إذ لا تعقل دلالته على مافي طوله.

والجواب: إنّ الخطاب بعد فرض التقييد بالحكم الظاهريّ يدلّ على فعليّة الحكم على تقدير العلم بالخطاب. أي يدلّ على قضيّة شرطيّة وهي

---

(١) يشبه حلّ المحقّق الخراساني (رحمه الله) للإشكال -أو يرجع إليه- الحلّ الذي كان يتبنّاه أستاذنا المرحوم آية الله الشاهرودي (رحمه الله) من التفصيل بين الجانب الوضعيّ للتكليف وهو انشغال الذمّة والجانب التكليفيّ له وهو المطالبة بالأداء، فالأوّل هو المشترك بين العالم والجاهل، والثاني هو المختص بالعالم. وكان يعبّر (رحمه الله) أحياناً بأنّ الجمع بين الحكم الواقعي والظاهريّ -يعني التكليفيين- مستحيل.

إنه لوعلم المكلّف بالخطاب لأصبح الحكم بشأنه فعلياً، فإذا تحقّق الشرط تحقّق الجزاء، وهذا غير افتراض دلالة الخطاب ابتداءً على فعليّة الجزاء كي يرد عليه: أن الجزاء في طول العلم بالخطاب فكيف يدلّ عليه الخطاب؟!

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

وقد اتضح أنّ الإشكالين اللذين أُوردا على المحقّق الخراساني (رحمه الله) غير واردين عليه.

نعم الكلام في أنّ ما أفاده المحقّق الخراساني هل هو دفع للإشكال أو التزام به؟[1]

ويختلف ذلكَ باختلاف الاعتقاد بمقدار بطلان التصويب واشتراك الحكم بين العالم والجاهل الذي هو أساس الإشكال في الحكم الظاهري. فإن قلنا بأنّ المقدار المسلّم اشتراكه بين العالم والجاهل إنّما هو هذا الحكم الإنشائي الذي هو اعتبار نفساني أو إيجاد للطلب مثلاً، فلايبقىٰ إشكال في الحكم الظاهريّ[2]. وإن قلنا بأنّ المشترك بينهما هو لُبّ الحكم وهو المدلول التصديقي النهائي، فكلام المحقّق الخراساني (رحمه الله) التزام بالإشكال وانكار لوجود هذا القدر المشترك، وليس دفعاً للإشكال.

---

(١) وعلى تقدير أن يكون دفعاً للإشكال وصحيحاً. فهو وإن كان في نفسه جواباً صحيحاً ويكفي لإبطال شبهة الاستحالة، ولكن بما أنّه يشتمل على رفع اليد عن ظهور الخطاب في الفعليّة لاينبغي أن يصار إليه ماأمكن حلّ الإشكال مع التحفظ على الظهور، كما سترىٰ انشاءالله.

(٢) لوكان دليلنا على بطلان التصويب هو الاستحالة العقليّة كان حلّ المحقّق الخراساني (رحمه الله) كافياً لعلاج مشكلة التصويب، كيف لاويكفي للعلاج ماهو اقلّ من فرض الاشتراك في ذاكَ الاعتبار النفسانيّ أو الأمر الايجادي، إذ يكفي في رفع استحالة توقف الشيْ على العلم به أخذ العلم بالجعل في متعلّق المجعول بالمصطلح الميرزائي، على تحقيق مضىٰ في بحث القطع. ولو كان دليلنا على بطلانه الإجماع فالإجماع إن كان فهو على لُبّ الحكم وواقعه لاعلى الاشتراك في صيغة جوفاء.

هذا بغضّ النظر عن أنّ هذا الإعتبار النفساني أو الأمر الذي يوجد بالإنشاء غير ثابت في باب الأحكام على الإطلاق، إذ لوبيّن الحكم بغير الإنشاء لم يتحقّق ذلك. أمّا بناءً على كون ذلكَ عبارة عن أمر يوجد بالإنشاء كما هو مبنىٰ المحقّق الخراساني (رحمه الله). فواضح لفرض عدم الإنشاء. وأمّا بناءً على كونه اعتباراً نفسانياً فلأنّ ثبوته لغو صِرف، لأنّا لانحتمل وجود ملاك في نفسه، وفي باب الإنشاء كان يوجد هذا الاعتبار تحفّظاً على الجهة اللُغَويّة، إذ المفروض أنّ الإنشاء موضوع لإبراز ذلكَ. أمّا مع انتفاء الإنشاء فلاوجه لإيجاد هذا الاعتبار أصلاً[1].

الوجه الرابع: مانسب الى المحقّق العراقي (رحمه الله) وهو التبعيض في مبادئ الحكم. توضيحه: إنه كما أن الشئ المركّب من أجزاء قدتتبعّض فيه مبادئ الحكم من الملاك والإرادة، فيكون الملاك والإرادة متعلّقين به من جهة الجزء الأوّل مثلاً، أو قل: إنّ الملاك والإرادة متعلّقان بالجزء الأوّل لابكلّ المركّب، كذلكَ يمكن افتراض جهات عديدة للوجود بعدد مقدّماته وتبعّض المبادئ بلحاظها، فقد تتعلّق إرادة المولىٰ بذاك الوجود بقدر المقدّمة الفلانية دون سائر المقدّمات، فمن مقدّمات حصول واجب مّا من العبد إبراز المولىٰ طلبه لذلكَ بالخطاب الواقعي، ومنها إيصال الحكم إلى العبد بجعل الاحتياط أو غيره، فلذاك الواجب جهتان من الوجود باعتبار هاتين المقدّمتين، فمن الممكن أن تتعلّق إرادة المولىٰ بخصوص الجهة الأولىٰ من جهتي وجوده، وهذا إنّما يستدعي إبراز المولىٰ طلبه بالخطاب الواقعي

---

(١) لانكتة لوضع الإنشاء لإبراز ذاك الاعتبار دون إبراز مبادئ الحكم رأساً إلّا افتراض أنّ هذا طبع عقلائيّ وأسلوب يعتمدونه لتنظيم أحكامهم وصياغتها في صيغة عقلائيّة. ولوصحّ هذا الكلام فالإخبار عن الحكم سيكون إخباراً عن هذا الإعتبار. نعم لوكان دليلنا على افتراض إنشاء شئ وراء الحبّ والبغض كون الإنشاء إيجاداً ولايمكن إيجاد الحبّ والبغض بالإنشاء، فهذا الدليل لايرد في الاخبار. فهذا الإشكال وارد على المحقّق الخراساني (رحمه الله) مبنائياً.

وقد فعل، أمّا إيصال ذلك إلى العبد فالمفروض عدم تعلّق إرادة المولىٰ بجهة وجود الواجب من ناحيته، فلامحذور في عدم تصدّي المولىٰ لإيجاد هذه المقدّمة بل تصدّيه لخلافها وجعل أصالة البراءة مثلاً.

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

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

فلو أُرجع هذا الوجه إلى البيان الذي بيّناه فجوابه الفنّي أن يقال: إنّه إذا فرض تعلّق إرادة المولىٰ بسدّ باب عدم صلاة الجمعة مثلاً من ناحية عدم إبرازه لإرادتها فقد فرضت في المرتبة السابقة على إرادة سدّ باب العدم إرادة أخرىٰ متعلّقة بوجود الصلاة، فيقع الكلام في هذه الإرادة المتعلّقة بوجود الصلاة فإن أُرجعت هذه الإرادة أيضاً إلى إرادة سدّ باب عدم صلاة الجمعة من ناحية عدم إبراز إرادة الصلاة فقد فرضنا مرة أُخرىٰ في المرتبة السابقة إرادة متعلّقة بوجود الصلاة، وهكذا إلى أن يتسلسل او نستقر على إرادة متعلّقة بوجود الصلاة وإذا استقررنا على إرادة متعلّقة بوجود الصلاة

وقعت المنافاة بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ بلحاظ هذه الإرادة[١].

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

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

نعم يبقى إشكال نقض الغرض، حيث يؤدّي الحكم الظاهريّ أحياناً إلى ترك الواجب مثلاً، بينما المفروض تعلّق الغرض اللّزوميّ للمولى به في الواقع، وهذا نقض للغرض. وقد تصدّى المحقّق العراقيّ (رحمه الله) لدفع هذا الإشكال بجواب يقوم على أساس مقدّمة:

وتلك المقدّمة هي: أنّ مقدّمات الواجب على قسمين:

---

(١) بل حتّى لو تكلّمنا في مقدّمات أخرى غير إبراز إرادة العمل قلنا: إنّ سدّ أيّ باب من أبواب العدم المنفتح من جهة مقدّمة أو جزء علّة ليس إلّا مقدّمة من مقدّمات وجود المعلول لا عينه أو جزءه كما هو واضح، ومعه يستحيل أن تكون إرادته عين إرادة المعلول أو جزأها، فإنّ معروضي الإرادتين إذا تبايننا فلابدّ من تباين العارضين وهما الإرادتان، فإرادة سدّ باب من أبواب العدم بإيجاد المقدّمة أو جزء العلّة إنّما هي معلولة لإرادة المعلول ومترشّحة منها لا عينها، فالتنافي بلحاظ إرادة المعلول قائم على حاله.

القسم الأوّل: مايكون مقدّمة لنفس الفعل بما هو بغضّ النّظر عن إرادة المولىٰ، كطي المسافة الذي هو مقدّمة للحجّ مثلاً، بلاربط لذلكَ بتعلّق إرادة المولىٰ بالحجّ وعدمه.

والقسم الثاني: ـ مايكون مقدّمة للفعل في طول تعلّق إرادة المولىٰ بالفعل، وهذه المقدّمة تارة تكون راجعة الى المولىٰ، كإبراز المولىٰ إرادته بالخطاب، فهو مقدّمة لصدور الفعل من العبد، إذ به يتنجّز الحكم على العبد، ويتحرّك بذلكَ نحو الفعل. وليس هذا الإبراز مقدّمة للفعل بما هو فعل، بل هو مقدّمة له في طول تعلّق إرادة المولى به، إذ إنّما يكون ذاك الإبراز مقدّمة بما هو كاشف عن الإرادة المولويّة، والكاشف يكون في طول المنكشف. وأُخرىٰ تكون راجعة الى العبد، كإرادة العبد للفعل، فإنّها من المقدّمات الّتي تكون في طول إرادة المولىٰ، إذ هي الّتي توجب إنقداح الداعي والإرادة في نفس العبد. هذه هي المقدّمة.

وبعد ذلكَ نقول: إنّ إرادة الفعل إنّما تكون محرّكة نحو مقدّمات الفعل الّتي ليست في طول الإرادة، ولاتحرّك نحو المقدّمات الّتي هي في طولها، لاستحالة محرّكيّة الشيء نحو مايكون في طوله. وعلىٰ هذا الأساس يقول المحقّق العراقي (رحمه الله): إنّه تستثنىٰ في وجوب المقدّمة من تمام المقدّمات إرادة الفعل فهي لا تتّصف بالوجوب المقدّمي لكونها في طول إرادة المولىٰ. هذا بلحاظ المقدّمات الرّاجعة الى العبد.

وكذلكَ الكلام بلحاظ مايرجع الى المولىٰ، فإبراز المولىٰ إرادته بالخطاب لايعقل تحرّك المولىٰ نحوه بنفس إرادة الفعل لكونه في طولها، وإنّما يكون تحرّكه نحوه بإرادة أخرىٰ في عرض تلكَ الإرادة، وهذه الإرادة الثانية تختلف بإختلاف شدّة ملاك الفعل وضعفه، فقد يكون ملاك الفعل قويّاً الى حدّ تتعلّق إرادة المولىٰ بسدّ كلّ أبواب العدم الراجعة الى نفسه، فيبرز إرادته للفعل ويوصلها إلى العبد بأيّ نحو أمكن من الخطاب

الواقعي، وجعل وجوب الاحتياط، وعنوان صدق العادل، ولا تنقض اليقين بالشك، وغير ذلكَ، وقد لايكون الفعل بهذه الدرجة من الأهمية فلا تتعلّق إرادة المولىٰ بإبراز إرادته للفعل الّا بمقدار الإبراز الّذي يتحقّق بنفس الخطاب الواقعي مثلاً، وأمّا إبرازها بمثل جعل وجوب الاحتياط كي لايتفق في الخارج ترك المأمور به من ناحية عدم الوصول إلى العبد، فلم تتعلّق إرادة المولىٰ به. بل قد تتعلّق إرادته بخلافه ولا تنافي بين هذه الإرادة وإرادة الفعل، ولابينها وبين إرادة الإبراز. أمّا الأوّل: فلأنّ المفروض أن إرادة الفعل لاتحرّك نحو الإبراز كي تنافيها إرادة خلافه. وأمّا الثاني: فلأنّ المفروض ضيق دائرة إرادة المولىٰ للإبراز، وعدم شمولها لمثل جعل الاحتياط فلا تنافي إرادة خلاف ذلك.

هذا مايستفاد من مقالات المحقّق العراقي (رحمه الله) ويرد عليه:

أولاً: ـ منع كون مقدّمة الفعل من طرف المولىٰ ـ أعني إبراز المولىٰ لإرادته ـ في طول الإرادة (والمقصود كونٌ مقدّميّته في طول الإرادة)، فإن مقدّميته له تكون باعتبار كاشفيته، ودخل الكاشفيّة في ذلك يكون بإعتبار كون الانكشاف موضوعاً لحكم العقل بالتنجّز، وقدمرّ في بحث التجرّي أن ماهو الموضوع لحكم العقل بالتنجّز هو جامع الانكشاف لاخصوص الانكشاف المطابق للواقع، وجامع الانكشاف ليس في طول الواقع، فمقدّميّة هذا الإبراز ليست في طول الواقع وهو الإرادة الموجودة في نفس المولىٰ، وهو مايسمّىٰ بالمنكشف بالعرض، وإنّما هو في طول المنكشف بالذّات، وهو عنوان إرادة المولىٰ الموجود في نفس المنكشف له.

وثانياً: ـ إنّا لوسلّمنا مثلاً أن الإبراز مقدّمة للفعل بماله من الإنكشاف المطابق للواقع. قلنا: وقع هنا خلط بين كون ذات المقدّمة في طول الإرادة وكون مقدّميتها في طولها.

بيان ذلك: أنّ ماهو في طول إرادة المولىٰ إنّما هو وجود ذات إبراز

الإرادة. وأما مقدّمية هذا الإبراز للفعل ـ بمعنى توقّف الفعل عليه في لوح الواقع بحيث لايوجد في الخارج الفعل لولم يوجد الإبراز المطابق للواقع مثلاً ـ فهي ثابتة سواء تحقّقت الإرادة من المولىٰ أو لا، فما هو في طول إرادة المولىٰ إنّما هو وجود الانكشاف لامقدّمية الانكشاف، فحال هذه المقدّمة هي حال سائر مقدّمات الفعل الّتي تحرّك إرادة الفعل نحوها، وذلكَ لأنّ نكتة المحرّكية نحو المقدّمة هي مقدّميتها لاوجودها. كيف لا؟! و وجود الشيء إنّما يكون موجبا لانتهاء أمد التحرّك نحو إيجاده وانتفائه لاموجبا لوجوده[1].

---

(١) وثالثا ـ هب أنّ مقدّميّة شيء كانت في طول إرادة المولى، فلما ذا يكون هذا سبباً لعدم تحريك تلكَ الإرادة نحو تلكَ المقدّمة؟ علماً بأنّ تحريك تلك الإرادة تكون بمعنىٰ خلقها لإرادة ثانية تتعلّق بالمقدّمة، لابمعنىٰ تعلّقها هي بالمقدّمة كي يستحيل تعلّقها بما في طولها، فمثلاً لوكانت إرادة المولى لكون العبد على السطح سبباً لمقدّميّة وضع الدرج لكون على السطح، فلولا إرادة المولىٰ لذلكَ لكان العبد قادراً على الكون على السطح بلاحاجة الى الدرج، ولكن إرادة المولىٰ لكون العبد على السطح خلقت هذه المقدّميّة، أفلا يشتاق المولىٰ عندئذٍ إلى وضع الدرج، رغم علمه بأنّ مطلوبه قد توقف لأيّ سبب من الأسباب على وضعه؟!!

إلاّ أنّ الّذي أفهمه من كلام المحقّق العراقي (رحمه الله) في مقالاته هو غير مافهمه أستاذنا الشهيد (رحمه الله) من كلامه. فليس المفهوم من كلامه (رحمه الله) إفتراض أنّ المقدّمة الّتي تكون مقدّميّتها في طول إرادة المولىٰ لا تترشح اليها الإرادة، كما أنّه لم يذكر هنا شيئاً عن عدم الوجوب المقدّمي لإرادة المكلّف للفعل الواجب (على أنّ مقدّميتها ليست في طول إرادة المولىٰ وإنّما هي ذاتها في طول إرادة المولى).

وإنّما الّذي أفهمه من كلامه (رحمه الله) هو أنّ الخطاب إنّما يدلّ على فعليّة الحكم وإرادة المولى له ولمقدّماته بقدر المقدّمات الّتي ليس وجودها في طول الخطاب، أمّا المقدّمة الّتي يكون وجودها في طول الخطاب، من قبيل وصول الخطاب إلى العبد وحصول العلم به للمكلّف، فالخطاب لايدلّ على لزوم حفظها وحفظ متعلّق الحكم من ناحيتها. إذن: فالخطاب لايدلّ على وجوب تحصيل العلم به على المكلّف في صورة ماإذا كان المكلّف قادراً على تحصيل العلم، فضلا عما لولم يكن قادراً عليه، إذ حينئذٍ لايكون للعبد محرّك في هذه المرتبة إلاّ بإحداث خطاب آخر شامل لمرتبة الجهل بالخطاب الأول كالأمر بالاحتياط، وهذا غير لازم على المولىٰ فله تفويت هذه المقدّمة والاقتصار على أصل الخطاب الأوّل. وهذا الكلام راجع إلى مايقرب من الوجه ←

. . . . . .

→
الرابع الّذي مضىٰ عن أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) أنّه نسب إلى المحقّق العراقي، من دون تأويله بما مضىٰ عن أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) من مسألة التبعيض وتقطيع الإرادة على أبواب العدم، بل المقصود هو تبعيض فعليّة الحكم بلحاظ جهات الوجود. أمّا الإشكال عليه بأنّ الوجود لا تتعدّد جهاته بتعدد المقدّمات لعدم انبساط الوجود إلّا على الأجزاء فقد يقال: إنّه غير وارد على المحقّق العراقي، فإننا لو تكلمنا في مجموع المقدّمات الّتي تكون كلّ واحدة منها جزء علّة، ولابد من اجتماعها كي يحصل ذوالمقدّمة، وافتراضنا التبعيض في تعلّق الإرادة بتلك المقدّمات بمعنىٰ تصدّي المولى لإيجاد بعضها دون بعض رغم عدم انتهاء ذلكَ الى تحقّق ذي المقدّمة لفقدان بعض أجزاء علّته، لورد عليه هذا الإشكال، ولكن المقصود ليس هو هذا، وإنّما المقصود أنّ الخطاب مقدّمة لتحقّق الفعل قد تنتهي الى الفعل لاقترانها صدفة بالمقدّمات الأُخرىٰ كالعلم به، وإرادة المولىٰ للفعل ـ بقدر مادلّ عليه الخطاب ـ لم تثبت بأكثر من أن يهتمّ المولىٰ به بقدر إصدار الخطاب برجاء أن ينتهي صدفة إلى صدور الفعل أمّا تعلّقها به بمستوىٰ يوجب تحريك المولى نحو إيجاب تحصيل العلم، أو إيجاب الاحتياط، أو ماشابه ذلكَ، فلم يدلّ عليه الخطاب كي ينافي الحكم الظاهري، وإن شئت فعبر عن ذلكَ بأنّ إرادة المولىٰ للفعل كانت بمستوى يدعوه الى سدّ بعض أبواب العدم لاجميعها.

ولعلّ الّذي جعل أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) يفسّر عبارة المحقّق العراقي (رحمه الله) بالتفسير الّذي مضىٰ، هو ماجاء في عبارته من تحديد مقدار دلالة الخطاب بحفظ مرامه بمقدار استعداد خطابه وهو ليس إلّا حفظ المقصود بجميع مقدّماته المحفوظة في الرتبة السابقة عن خطابه، بلاشمول الخطاب بمضمونه للإرادة على حفظ مرامه من قبل المقدّمات المتأخّرة عن الخطاب ولو بمثل تطبيق العبد خطاب مولاه على المورد مقدّمة لحركته... الخ. بينا هذا النص لاينظر إلى المقدّمات الّتي تكون مقدّميتها في طول الخطاب، وإنّما ينظر الى المقدّمات الّتي تكون بذاتها وليدة للخطاب كالعلم بالخطاب. ولعلّ قوله: (ولو بمثل تطبيق العبد خطاب مولاه على المورد مقدّمة لحركته) هوالّذي فهم منه أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) استثناء إرادة الفعل من الوجوب المقدّمي، بينما الظاهر أن مقصوده بالتطبيق تحصيل العلم، كما يشهد له قوله بعد هذا النص مباشرة: «وحينئذٍ يخرج مثل هذه المقدّمات عن حيطة فعليّة الخطاب بمضمونه فلابأس حينئذٍ من ترخيص المولى على تفويت مرامه ولو بترخيصه على ترك تطبيق خطابه على المورد بتحصيل علمه بخطابه، فضلاً عن صورة عدم تمكّن العبد عن التطبيق». نعم من الصحيح أن تستثنىٰ إرادة الفعل من الوجوب المقدّمي من باب أنّها غير اختياريّة، وأنّها تتولد في النفس من إرادة المولى قهراً.
←

. . . . . .

→ وعلى أيّ حال فيرد على كلام المحقّق العراقي (رحمه الله): أنّ تصدّي المولى لتحقيق المقدّمة الثانية بإيجاب الاحتياط ـ كما تصدّى لتحقيق المقدّمة الأولى مثلاً ـ لوكان يستدعي منه صرف نشاط إضافي يتعبه مثلا. فقد يقال: إنّ إرادة المولى للفعل لم تكن بمستوى يحرّك المولى نحو تحقيق كلتا المقدّمتين، وإنّما كانت بمستوى يحرّك المولى نحو تحقيق المقدّمة الأولى برجاء حصول باقي المقدّمات صدفة. إذن: فعدم تصدّيه لتحقيق المقدّمة الثانية، لاينافي تعلّق إرادته الإلزاميّة بذي المقدّمة، ولكن هذا لايحلّ مشكلة المنافاة بين الترخيص في ترك الفعل عند الشك، وتعلّق الإرادة الإلزاميّة بالفعل، ففرق بين افتراض أنّ المولى رغم تعلّق إرادته الإلزاميّة بالفعل لايوجب الاحتياط عند الشك فيبقى العبد وما يحكم به عقله من البراءة العقليّة، فقد يترك الفعل اعتماداً على البراءة العقليّة، وقدلايتركه لعدم إيمانه بالبرائة العقليّة أولعدم رغبته في الاعتماد عملاً على البراءة العقليّة وافتراض أنّ المولى رغم تعلّق إرادته الإلزامية بالفعل يرخص في ترك الفعل عند الشك، ممّا قديؤدي إلى ترك العبد للفعل حتّى إذا لم يكن يؤمن بالبراءة العقليّة، أولم يكن يرغب في الاعتماد عملاً على البراءة العقليّة لكن لامانع لديه من الاعتماد على ترخيص الشارع نفسه، فالإشكال هو أنّ هذا الترخيص نقض للغرض. هذا وجاء في ذيل عبارته (رحمه الله) التفكيك بين فعليّة الشوق وفعليّة الإرادة، فذكر مايستفاد منه: أنّ المصلحة أوجبت الحبّ والاشتياق، ولكنّها لم توجب فعليّة الإرادة في مرتبة الجهل بالخطاب مادام المولى لم يوجب الاحتياط. وجعل هذا نكتة لإثبات أنّ الأصل في الأحكام الظاهريّة هو الطريقيّة لاالسببيّة، إذ على السببيّة يلزم افتراض رفع اليد عن اقتضاء المصلحة للإرادة بجميع مبادئها حتّى عن مقام الحبّ والاشتياق، كي لايلزم التضادّ بحسب المبادئ.

أقول: لايتوهم أنّ افتراض التفكيك بين عالم الشوق وعالم الإرادة قد حلّ الإشكال، فإنّ الشوق إن كان أكيداً فهو الإرادة، وإن لم يكن أكيداً فهذا هو إشكال التصويب. وهذا هو معنى عدم الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي.

والخلاصة: أنّ هذا الوجه لم يوضّح لنا كيف يكون الشوق الأكيد فعليّاً بالنسبة للواجب، وفي نفس الوقت يرخّص المولى بالترك بمثل جعل البراءة، إلّا إذا فرض حقيقة أنّ لوجود الفعل عدة جهات بعدد المقدّمات، وأنّ إرادة المولى أو شوقه تعلّقت ببعض جهات الوجود لاجميعها، كما يتصور ذلك في باب الأجزاء. وهذا هوالذي يرد عليه إشكال أستاذنا الشهيد (رحمه الله) من الفرق بين باب الأجزاء وباب المقدّمات، فتعدد الجهات والتبعيض في الإرادة إنّما يتصور في باب الأجزاء لانبساط الوجود عليها، أمّا من باب المقدّمات فلاينبسط الوجود عليها، كي ←

الوجه السادس: هو الكلام الموروث من العلمين: الميرزا الشيرازي الكبير والشيخ الأعظم ـ قدّس سرّهما ـ من أنّ الحكم الظاهريّ يكون في طول الحكم الواقعيّ، وهما في مرتبتين فلا تنافي بينهما.[1]

يعقل التبعيض بهذا الشكل.

وإن شئت قلت: إنّه ينبغي أن يكون كلام المحقّق العراقي (رحمه الله) ناظراً إمّا إلى تقطع الإرادة المتعلّقة بالفعل بلحاظ تعدّد المقدّمات، أو إلى اختلاف درجات الإرادة الإلزاميّة، فبعضها يدعو المولى الى إيجاد المقدّمة الأولى مثلا فحسب، وبعضها يدعوه الى إيجاد كلتا المقدّمتين، أو إلى تبعيض الإرادة بالاختلاف الحالات بمعنى عدم فعليّة الإرادة في مرتبة الجهل بالحكم.

والأوّل يردعليه: مامضى عن أستاذنا الشهيد (رحمه الله) من عدم انبساط وجود الشيْ على مقدّماته، كي يتصور التقطيع والتبعيض في الإرادة.

والثاني يردعليه: إنّهذا إن تمّ فإنّما يبرّر عدم حفظ المولى للمقدّمة الثانية، ولكن لايبرّر تصدّيه للترخيص في الخلاف.

والثالث يردعليه: إنّ هذاهوعين العجز عن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

لايقال: أنّنا نختار الثاني ونقول: إنّالبراءة الشرعية إخبارعن عدم جعل الاحتياط، لا ترخيص في الخلاف، والتأمين إنّما يتمّ بالبراءة العقليّة.

فإنّه يقال: إنّ نفادالبراءة الشرعيّة هو الترخيص في الخلاف، ولذا يتمسّك بها حتّى لولم نقل بالبراءة العقليّة، ولذا من رأى عدم جريان البراءة العقليّة في الأقل والأكثر الإرتباطيّين ورأى أنّ العلم الإجمالي الموجود فيه لايمنع عن البراءة الشرعيّة أجرى البراءة الشرعيّة في ذلك. على أنّ دليل الترخيص قد يكون أمارة لامجرد أصل البراءة، كي يتوهم رجوعه الى الإخبار عن عدم جعل إيجاب الاحتياط.

(١) حلّ الإشكال بتعدّد الرتبة نسبه المشكيني ـ في تعليقته على الكفاية ـ إلى السيّد محمّد الاصفهاني (رحمه الله)، ونسبه المحقق النائيني (رحمه الله) ـ على مافي أجود التقريرات ـ إلى العلاّمة الشيرازي (رحمه الله).

أمّا الشيخ الأعظم (رحمه الله) فلم أره هذا الكلام في رسائله. نعم ذكر في اوّل بحث البرائة الطولية وتعدّد الرتبة بين الحكم الواقعي والظاهري لكن لاكجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بل كنتة لتقديم الدليل الذي يثبت الواقع على الأصل الذي موضوعه الشك في الواقع.

وهذا الوجه قد فُسّر بتفسيرين: أحدهما على يد المحقّق الخراساني (رحمه الله) والآخر على يد المحقّق النائيني (رحمه الله):

أمّا التفسير الأوّل: ـ فهو أنّ الحكم الظاهري يكون في طول الشك في الحكم الواقعي، إذ هو موضوع للحكم الظاهريّ، والشك في الشيء يكون في طول الشئ، فيكون الحكم الظاهري متأخراً عن الحكم الواقعي برتبتين فلا تبقىٰ منافاة بينهما.

وأجاب المحقّق الخراساني (رحمه الله) عن ذلك بأنّ الحكم الظاهري وإن لم يكن يصعد الى درجة الحكم الواقعي لكن الحكم الواقعي ينزل الى درجة الحكم الظاهري، ويكون منحفظاً معه فيجتمعان في مرتبة واحدة.

وهذا الجواب لايرجع الى محصل، إذ بعد فرض أنّه أخذ في موضوع الحكم الظاهري ما هو في طول الحكم الواقعي لايعقل اجتماعهما في رتبة واحدة، بل دائماً يوجدان في رتبتين طوليتين لايصعد هذا الى تلك المرتبة ولاينزل ذاك الى هذه المرتبة.

والصحيح في الجواب عن هذا الوجه أمران:

الأول: ـ أنّ التأخّر الّذي يمكن توهّمه للشك في الشئ عن نفس ذلكَ الشئ هو التأخّر الطبعي، والتحقيق عدم تأخّر الشّكّ في الشئ عن ذلكَ الشئ بالتأخر الطبعي، فإنّ ميزان التأخر الطبعي هو أن يكون الشئ بحيث مهما انعدم ذاك انعدم هذا دون العكس، لامن باب كون الأول لازماً للثاني، مثاله: تأخر الإثنين عن الواحد وتأخر المعلول عن جزء العلّة. وهذه النكتة كما ترىٰ غير موجوده فيما نحن فيه، فإنّه قد يشك في الشئ بدون أن يكون ذلكَ الشئ موجوداً.[1]

(١) نعم الشك في الشئ لاينفك عن المشكوك بالذات، وبالإمكان أن يقال بتأخره ←

الثاني :- أنّا لوسلّمنا تعدّد الرتبة فهو لايفيد شيئاً في المقام، فإنّ مشكلة التضاد لا ترتفع بتعدّد الرتبة، ولذا لوأُخذت الحرمة مثلاً موضوعاً للوجوب وجعل وجوبَ شيء مشروطاً بحرمته لم ترتفع مشكلة التضاد بين الوجوب والحرمة، كما هو وضاح بالوجدان، كما أنّ مشكلة نقض الغرض لا ترتفع بذلك إذ لوكان في الفعل غرض لزومي وكان الحكم الظاهري المتأخر عن الحكم الواقعي عبارة عن الإباحة مثلاً، فإن لم تترتب على هذه الإباحة التوسعة على المكلف بأن لايكون له مانع شرعي عن الترك فهذا خلف المفروض في الحكم الظاهري ومستلزم للغويّة الحكم الظاهري. وإن ترتّب عليه ذلكَ كان هذا لامحالة نقضا للغرض، فإنّ تأثير ذلك في ترك العبد للواجب وتفويت الغرض المترّب عليه غير مربوط بفرض اتحاد رتبة الحكم وتعدّدها.

وأمّا التفسير الثاني: -فهو ماذكره المحقّق النائيني (قدّس سرّه) بعد نقله للتفسير الأوّل وإيراده عليه بما مضىٰ عن المحقّق الخراساني (رحمه الله) من الإيراد حيث أفاد: أنّ هذا الكلام قد أُسيئ فهمه وليس معناه ماذُكر. وإنّما معناه شيء آخر، فذكر (قدّس سرّه) كلاماً يكون بحسب مافي التقرير معقّداً، ومشوّشاً بتشويش كثير، والّذي يتحصّل منه: أنّ الحكم الظاهري يكون في طول الحكم الواقعي بمعنىٰ أنّ الحكم الواقعي هو الّذي يقتضي الحكم الظاهري ويكون سببا لوجوده، وبدونه لايعقل تحقّق الحكم الظاهري. وعلى هذا فيستحيل كون الحكم الظاهري دافعاً للحكم الواقعي ومانعاً عنه وموجباً لانتفائه، إذ الشيء لايكون مانعاً عمّا يتوقف عليه وإلّا لزم من وجوده عدمه.

عن المشكوك بالذات تأخّر العارض عن معروضه، لكن لاينبغي أن يوجب هذا توهّم تأخّر الشّك عن المشكوك بالعرض الذي هو المفيد في المقام.

هذا حاصل مايستفاد من عبارة التقرير وإن لم يكن لها صورة فنيّة بهذا المقدار[1].

ويرد عليه: أنّه لا ثمرة في افتراض كون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي ومتوقفاً عليه أصلاً، إذ لوسلّم التضاد بين الحكمين بقطع النظر عن هذا التوقف لم يمكن رفع الإشكال بدعوى التوقف، إذ غاية مايقتضيه التوقف هي أنّ الحكم الظاهري لايصير مانعاً عن الحكم الواقعي، لكن الحكم الواقعي يصير مانعاً عن الحكم الظاهري. وبعبارة أُخرى نقول: إنّ كون أحد الضدين موجباً لوجود الضد الآخر مستحيل، لاستلزامه اجتماع الضدين، فلابدّ من دفع التضاد قبل دعوى التوقف

---

(١) الّذي أستفيده من عبارة التقريرين هو أنّ المحقّق النائيني (رحمه الله) مؤمن بأنّ تعدّد الرتب يرفع مشكلة التنافي، ويورد على التفسير الأول لتعدّد الرتب في المقام ـ وهو كون الحكم الظاهري في طول الشك والشك في طول الحكم الواقعي ـ بمنع الصغرى، لأنّ الحكم الواقعي موجود في رتبة الحكم الظاهري وإن لم يكن الحكم الظاهري موجوداً في تمام رتب الحكم الواقعي. وحينئذٍ أصبح بصدد بيان تعدّد الرتب في المقام بمعنى آخر وهو أنّ الحكم الظاهري بيانٌ للوظيفة تجاه الحكم الواقعي والموقف من الحكم الواقعي، وهذا هو تفسير الطولية في المقام بينهما وهذا هو معنى قوله (رحمه الله) «إنّ الشك أُخذ في موضوع الحكم الظاهري لابما هو صفة من الصفات وحالة من حالات المكلف، بل بما هو موجب لتحيّر المكلف من حيث العمل».
والحاصل أنّ البراءة والاحتياط هما في مرتبة قبح العقاب بلابيان، أي أنّهما يحقّقان تنجيز الحكم الواقعي أو التعذير عنه وليسا في رتبة نفس الحكم الواقعي، إذن لا تنافي بينهما وبين الحكم الواقعي. هذا مضافا الى ماله (رحمه الله) من بيان آخر لنفي التنافي بالنسبة لأصالة الاحتياط، وهو أنّها إن وافقت الواقع فهي عين الواقع، وإن خالفت الواقع فليست إلّا خيالاً باطلاً.
ويردعليه: أنّ الطوليّة حتّى بهذا المعنى لاعلاقة لها برفع التنافي، ولا تستوجب عدم كون الحكم الظاهري نقضاً للغرض، وعدم كون البراءة العقلية نقضاً للغرض ناتج من أنّها ليست عملاً للشارع حتّى يقال: إنّ الشارع نقض غرضه، وإنّما هو حكم للعقل. وأما البراءة الشرعيّة فهي فعل الشارع، ولم نعرف حتى الآن كيف لا تكون نقضاً للغرض، ولاعلاقة للطولية بهذا المعنى بنفي كونها نقضاً للغرض، كما أنّ كون أصالة الاحتياط عند المخالفة خيالاً باطلاً ممنوع.

والطولية، ومع دفع التضاد في الرتبة السابقة على ذلكَ لا تبقىٰ ثمرة لتسليم هذه الطولية أو عدمه.

المختار في المسألة:

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

المقام الأوّل: في دفع الإشكال بناء على طريقيّة الأحكام الظاهريّة، ومعنىٰ طريقيّتها أنّه ليست لها مبادئ وراء مبادئ الأحكام الواقعيّة، ويتضح ذلكَ مشروحاً من ثنايا الكلام. ويظهر ارتفاع الإشكال بذكر مقدمات ثلاث:

المقدّمة الأُولى: ـ أنّ عدم تعين متعلّق الغرض لايوجب توسعة دائرة الغرض، وإنّما يوجب توسعة دائرة المحركيّة بلافرق في ذلكَ بين الغرض التكويني والتشريعي. مثلاً لوتعلّق الغرض التكويني للشخص بإكرام العالم، وتردد العالم بين جماعة كلّهم جهلاء ماعدا واحد منهم، فهذا الشخص قد يكون مهتماً بإكرام العالم الى درجة تبعثه نحو إكرام كل هؤلاء حفاظا على إكرام العالم، ولكن هذا لايعني توسعة دائرة غرضه، فغرضه لازال متعلقا بإكرام العالم، أمّا إكرام الجاهل فلاغرض له فيه. وتردّد العالم بين جماعة لايوجب سراية حبّه إلى إكرام باقي الأشخاص الذين هم في الواقع جهلاء ولايحبّ إكرامهم لاحبّاً نفسياً ولاحبّاً مقدّمياً، أمّا الأول فلأن ملاك الحبّ النفسي للإكرام عنده إنّما هو العلم ولم يسر العلم الى الجهلاء حتىٰ يحبّ إكرامهم. وأمّا الثاني فلأن إكرام الجاهل ليس مقدّمة لإكرام العالم. فإكرامه لتمام هؤلاء الجماعة ليس من باب توسعة الغرض،

وإنّما هو من باب محركيّة نفس ذلكَ الغرض الى إكرام الجميع، فكما أنّ ذاكَ الغرض يحرّكه نحو إكرام من يقطع بعالميته وهذا التحريك يكون بواسطة القطع، كذلك يحرّكه ـ لشدّة اهتمامه به ـ نحو إكرام من يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه وهذا التحريك يكون بواسطة ذاكَ الاحتمال. هذا في مثال الغرض التكويني.

وقس عليه الغرض التشريعي فإن تعلّق غرض المولىٰ بإكرام عبده للعالم، وتردّد العالم لدىٰ العبد بين جماعة، فقد يأمره المولى ـ لشدّة اهتمامه بغرضه ـ بإكرام الجميع، وهذا لايعني توسعة دائرة الغرض، بل يعني توسعة دائرة المحركيّة، وإنّما الفرق أنّ الغرض هنا تشريعي وهناك تكويني، فكان التحرّك هناك الى إكرام الجميع مباشرة، وهنا الى تشريع وجوب الاحتياط والأمر بإكرام الجميع. ولتوهّم وقوع التوسعة في دائرة الغرض منشئان:

الأول: ـ توهم أنّ إكرام الجهلاء أصبح مقدّمة لإكرام العالم الّذي وقع بينهم. ولكن نقول كما مضى: إنّ إكرام الجاهل لم يصبح مقدّمة لإكرام العالم، وإنّما أصبح مقدّمة لحصول العلم بإكرام العالم.

والثاني: ـ أنّ توسعة دائرة الغرض مقدّمة لوصول المولىٰ الى غرضه من إكرام العالم، إذ بذلكَ يجب على العبد إكرام كلّ الجماعة فيحصل ضمناً إكرام العالم، ولولاذلكَ لم يتنجّز على العبد شئ فيترك الإكرام وبالتالي يخسر المولىٰ غرضه.

وفيه: أنّ توسعة غرض المولىٰ ليست اختياريّة للمولىٰ حتىٰ يوسّعها مقدّمة لحصول إكرام العالم، وإنّما الحبّ أمر قهريّ يحصل من ملاك ومصلحة يراها المحبّ في المتعلّق. وقد حققنا في مامضى: أنّ حصول الحبّ بملاك ومصلحة يراها المحب في نفس الحبّ محال.

هذا مضافاً الى أنّ هذه التوسعة بلاموجب، فإنّه يكفي في تحرّك العبد

إبراز المولى شدّة اهتمامه بإكرام العالم بحيث لايرضىٰ بفواته حتىٰ في هذه الحال، فتتحقّق بذلك المحركيّة العقليّة نحو إكرام الجميع.

وهذا هو الفرق في النتيجة بين القول بكون الحكم الظاهري من باب إبراز شدّة الاهتمام وناشئاً من نفس ملاكات الواقع، والقول بكون الحكم الظاهري ناشئاً من ملاك في نفس الحكم، فإنّه على الثاني لايوجب التحريك لما مضى من أنّ المحركيّة العرضية تابعة للمحركيّة الذاتيّة، وإذا كان الملاك في نفس الحكم فقد وصل المولى الى غرضه بنفس الحكم، ولايبقىٰ شئ يوجب التحرّك الذاتي للعبد المخلص نحو الامتثال، وفرض الإخلاص على العبد غير المخلص بالعقل العملي، والإنذار بالنار، والتبشير بالجنّة، لايزيد على الإخلاص الحقيقي، وإنّما هو مكمّل للإخلاص الحقيقي ومتمّم لنقصانه، فإذا لم يكن الإخلاص الحقيقي في العبد المخلص حقيقة محركاً نحو شئ فلايتحرّك بفرض الإخلاص عليه والمحرّكيّة العرضيّة. بينما على الأول ـ أعني كون الحكم الظاهري مبرزاً لاهتمام المولىٰ بغرضه الواقعي ـ تكون المحركيّة الذاتية في العبد المخلص موجودة، إذ لو عرف العبد باهتمام المولى بغرضه حتىٰ في ظرف الشك يتحرّك بإخلاصه نحو الاحتياط، فالمحركيّة العرضيّة أيضاً موجودة للحكم الظاهري.

المقدّمة الثانية: ـ إنّ التزاحم على ثلاثة أقسام:

الأوّل: ـ تزاحم الملاكين في موضوع واحد، كما إذا كانت في فعل مّا مصلحة ومفسدة فلامحالة يقع بينهما الكسر والانكسار، ويكون الحب أو البغض الفعلي على طبق الأهم، ولايبقىٰ للآخر إلّا الحب أو البغض الشأني، أي لولا ابتلائه بالمعارض لكان موجباً للحبّ أو البغض، فإنّ اجتماع الحبّ والبغض على شئ واحد مستحيل، وهذا يسبّب تعارض دليلين يكشف كل منهما عن ملاك يزاحم ملاك الآخر في موضوعه. وهذا القسم من التزاحم لايختص بالحكمين الالزاميين فقد يجتمع في شئ واحد

ملاك للحرمة، مثلا، مع ملاك للإباحة ويقع بينهما الكسر والانكسار.

الثاني: ـ تزاحم مبادئ الحكم في موضوعين بلحاظ عالم الامتثال لضيق قدرة المكلف، كما في مثال إزالة النجاسة عن المسجد والصلاة مع ضيق الوقت. وفي هذا القسم أيضاً يقدّم ماهو الأهم، لكن لايوجب تقديمه سقوط مبدئ الحكم بالنسبة للآخر عن الفعليّة. وفي هذا القسم لايعقل التزاحم بين الحكم الإلزامي والحكم الترخيصي، إذ لاامتثال للحكم الترخيصي. وهذا القسم هو التزاحم المصطلح عند المحقّق النائيني (رحمه الله).

الثالث: ـ تزاحم الحكمين بلحاظ عالم المحرّكيّة، كما لووجب إكرام العالم وحرم إكرام الجاهل، وتردد العالم والجاهل بين مجموعة بعضهم عالم وبعضهم جاهل فيقع التزاحم بلحاظ الأفراد لافي التأثير في تحقّق الحبّ والبغض الفعليين، إذ هما على موضوعين لاعلى موضوع واحد، ولابين المبادئ بلحاظ عالم الامتثال إذ المكلّف قادر على امتثال كليهما، بل يقع التزاحم في عالم المحركيّة. وهنا أيضاً يقدّم الأهم فيجعل المولىٰ الحكم الظاهري على طبق ماهو الأهم الّذي لايرضىٰ المولىٰ بفواته حتىٰ في هذه الحال. وتقديم الأهم في هذا القسم أيضاً لايوجب سقوط مبادئ الآخر عن الفعليّة، فإنّ تقديم أحد المتزاحمين إنّما يوجب سقوط الآخر عمّا تزاحما فيه وهي المحركيّة في المقام لاالمبادئ.

المقدمة الثالثة: ـ إنّ مبدأ الإباحة قد يقبل التزاحم بالمعنىٰ الثالث بينه وبين مبدأ الأحكام الإلزامية، فإنّ الإباحة تارة تنشأ من عدم مبادئ الوجوب والحرمة، وأخرىٰ تنشأ من تعلّق المبادئ بمشي المكلّف حسب مقتضى طبعه بقطع النظر عن الإيجاب والتحريم المولويين، والتزاحم بين مبادئ الإلزام ومبادئ الإباحة في القسم الأوّل غير معقول لعدم المزاحمة بين المقتضي واللااقتضاء. ولكنه في القسم الثاني معقول كما لواقتضى ملاك لوجوب إكرام العالم وملاك آخر لجري المكلّف على مقتضى طبعه في إكرام

الجاهل، ووقع الاشتباه بينهما فيجعل المولىٰ الحكم الظاهري وفق الأهم منهما الّذي يريد حفظه في هذه الحالة.

وإذا اتضحت هذه المقدّمات قلنا: إنّه لاإشكال في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، لابلحاظ التضاد، ولابلحاظ نقض الغرض:

أمّا بلحاظ التضاد فتارة نفترض الحكم الظاهري إلزامياً وأخرىٰ نفترضه ترخيصياً:

أمّا إذا افترضناه إلزامياً فلا تضاد بينه وبين الترخيص الواقعي أصلاً، فإنّ الأحكام الظاهرية الإلزامية تكون عند احتمال الحكم الواقعي الإلزامي تحفظاً على الأحكام الواقعية الإلزامية، بناء على ماهو المفروض من الطريقيّة. وقدعرفت في المقدّمة الأُولى أنّ الغرض لايتسع بعدم تعيّن مصبّه فلم يسر مبدأ الإلزام الى موارد الترخيص الواقعي، كي يلزم التضاد بلحاظ المبادئ. كما عرفت في المقدّمة الثانية أنّ تقديم الأهم بحسب عالم المحركيّة لايوجب زوال المهم، وإنّما يوجب زوال محركيّته. إذاً: فتقديم جانب الإلزام بالحكم الظاهري لم يوجب زوال الترخيص الواقعي كي يلزم التصويب.

وأما إذا افترضناه ترخيصياً فالأمر أيضاً كذلك. فإنّ هذا الحكم الترخيصي جاء للتحفظ على ملاك الإباحة الواقعية وأهميّته من ملاك الحكم الإلزامي فقدّم عليه بدون أن يلزم من ذلكَ زوال الحكم الواقعي، أواجتماع الضدين. وهذا متصور في الحكم الترخيصي على ما عرفته في المقدّمة الثالثة من أنّ الترخيص لايجب أن يكون دائماً ناشئاً من عدم ملاك للحكم الإلزامي، بل قديكون ناشئاً من ملاك في كون المكلّف في سعة من قبل مولويّة المولىٰ وجارياً على ما يقتضيه طبعه بقطع النظرعن إلزام المولىٰ.

وأمّا بلحاظ نقض الغرض فأيضاً يظهر اندفاع هذا الإشكال مما ذكرناه. إذ تبين ممّا مضىٰ أنّ ماوقع من نقض الغرض إنّما هو نقض

الغرض للتحفظ على غرض أهم، ونقول: إنّ مافيه المحذور إنّما هو نقض الغرض لابملاك التزاحم، وأمّا نقض الغرض بملاك المزاحمة لغرض أهمّ فلامحذور فيه بل لابدّ منه.

هذا وقدظهر ممّا ذكرناه معنىٰ ماكنّا نقوله: من أنّ الحكم تارةً يكون بدرجة من الأهميّة في حال الشك بحيث لايرضى المولىٰ بفواته في هذه الحالة، وأُخرىٰ لايكون بتلك الدرجة ويرضى بتركه في هذه الحالة، فمعناه أنّه تارة تكون مصلحة الحكم الإلزامي غير مزاحمة لمصلحة الحكم الترخيصي بحيث يرضىٰ المولىٰ بفواتها في سبيل درك مصلحة الحكم الترخيصي وأخرىٰ تكون مزاحمة لها بهذا النحو[1].

---

(١) لايخفىٰ أنّ افتراض أنّ الغرض والحبّ والبغض لا تتسع بوقوع التردّد في المصداق قد يكون على ظاهره قابلا للمناقشة، توضيح ذلك: إنّ الحبّ والبغض الراجع الى الأعيان لاإشكال في أنّهايسريان من الصورة الكليّة الى الصورة الجزئية بواسطة مراتب الانكشاف، فمن أحبّ كلّي الإنسان الكريم، مثلاً، ثم اعتقد ولو خطاءً أنّ زيداً إنسان كريم سرىٰ حبّه إلى زيد، وهذا واضح لاغبار عليه. وإنّما الكلام في مايتعلّق الحبّ والبغض بإيجاده وهو الفعل، فلو أنّ أحداً أحبّ إكرام الإنسان الكريم، واعتقد أنّ زيداً كريم فهل يسري حبه الى صورة إكرام زيد التي هي أضيق من صورة إكرام الكريم أولا؟.

إنّ القول بعدم السريان يجب أن يرجع الى إحدىٰ دعويين:

الدعوى الأولى:-دعوىٰ أنّ الحب لايسري من الجامع إلى الحصص، فالحبّ إذا تعلّق بإكرام الإنسان الكريم لايسري الى إكرام هذا الكريم وإكرام ذاك الكريم.

وهذه الدعوىٰ إضافة إلى أنّها خلاف الوجدان يمكن البرهنة على بطلانها، بأنّ نكتة حبّ صورة الجامع وهي فناء الصورة في ذي الصورة المشتمل على المصلحة بالمعنىٰ المعقول من الفناء موجودة في الحصة أيضاً، فهي أيضاً فانية بالمعنىٰ المعقول من الفناء في ذي الصورة المشتمل على المصلحة، فإنّ المصلحة إذا كانت في الجامع على شكل مطلق الوجود إذن: كل فرد من الأفراد يكون مشتملاً على المصلحة. وإذا كانت في الجامع على شكل صرف الوجود، فكل فرد مشتمل على المصلحة على تقدير عدم باقي الأفراد، وهذا يؤدي الى سريان الحبّ من الجامع الى كل حصة على تقدير عدم باقي الحصص (وهذا القيد -أعني قيد على تقدير- قيد للمحبوب لاالحب وإن ←

. . . . . .

شئت فعبّر عنه بحبّ القضيّة الشرطيّة) وقد مضىٰ من أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في بحث اجتماع الأمر والنهي الاعتراف بسريان الحبّ من الجامع الى الحصة.

الدعوى الثانية:ـ دعوى أنّ الحبّ إنّما يسري من الجامع الى واقع الحصة لابواسطة مراتب الانكشاف. وهذه أيضاً واضحة البطلان، بداهة أنّ من أحبّ إكرام الصديق ثم اعتقد في زيد خطاءً أنّه عدوّه بينما كان في الواقع من أشدّ المحبّين له لايحب إكرامه ولا تكون صورة ـ إكرام زيد ـ الذي هو حصة من إكرام الصديق محبوبة له، وهذا يعني أنّ الملاك في حبّ الصورة إنّما هو مطابقة الصورة لذي الصورة وفناؤها بالمعنىٰ المعقول من الفناء في رؤية المحبّ لافي الواقع، والبرهان على ذلك هو أنّ الفناء بالمعنىٰ المعقول، ـ وهو النظر الى الشيْ بالحمل الأولي لابالحمل الشايع ـ إنّما يتم بلحاظ رؤية المحبّ ونظره، أمّا الفناء الواقعي فلامعنىٰ له أصلاً.

هذا، والسريان بواسطة الانكشاف في الأعيان الخارجيّة كسريان حبّ كلّي الإنسان الكريم الى زيد الذي اعتقدنا كرمه لئن كان أكثر وجدانية من السريان في باب الأفعال، فلعل السر في ذلك أنّه في باب الأعيان لايوجد إلّا الحبّ دون المحركيّة ولكن في باب الأفعال الحبّ سيستتبع التحريك فقد يتوهم أنّ حب الجامع إنّما ولدّ التحريك نحو الحصّة من دون سريان الحبّ الى الحصة، والحاصل أنّه قد يقع الاشتباه بين الحبّ والتحريك في باب الأفعال بينما لامورد لهذا الاشتباه في باب الأعيان.

ثم إذا فرغنا عن بطلان كلتا الدعويين لم يبق مجال لتوهم عدم توسع دائرة الحبّ بسبب توسّع دائرة التردّد في المصداق إلاّ بإحدىٰ دعويين:

الدعوىٰ الأولى:ـ أن يقال: إنّ الحبّ يسري من الجامع الى الحصّة بواسطة الانكشاف، شريطة أن يكون الانكشاف مطابقاً للواقع.

وهذا غير صحيح، لأنّ الفناء بالمعنىٰ المعقول (وهو النظر اليه بالحمل الأولي لابالحمل الشايع) الذي هو سرّ تعلّق الحبّ بالصورة متقوّم بذات الانكشاف، بغض النظر عن مطابقته للواقع أو مخالفته له.

الدعوى الثانية:ـ أن يقال: إنّ الحبّ إنّما يسري من الجامع الى الحصّة بواسطة الانكشاف التام، وهو العلم أمّا الاحتمال والتردّد فقد يوسّع من دائرة المحركيّة حينما توجد أهميّة قصوىٰ للمحبوب ولكن لايوسّع من دائرة الحبّ. وهذه الدعوىٰ لابرهان على خلافها، وإنّما يمكن نفيها بالوجدان الحاكم بأنّ تلكَ الأهميّة توجب مباشرة توسيع دائرة الحبّ، وبسبب توسع دائرة الحبّ تتسع دائرة المحركيّة.

ثمّ إنّ ماذكرناه إلى الآن كان مبنيّاً على فرض أنّه لايوجد عنصر دخيل في الحكم الواقعي ـ الّذي نبحث عن أنّه هل ينافي الحكم الظاهري أولا؟ ـ غير المبادئ، والتشريع، والخطاب، وقدظهر أنّ كل هذا لاينافي الحكم الظاهري.

ولكن هناك عنصر آخر قديدّعىٰ دخله في الحكم، وهوعبارة عن كون الخطاب بداعي البعث والتحريك. وعندئذٍ قديقال: إنّ هذا العنصر ينافي الحكم الظاهري لعدم إمكانيّة اجتماع داعي البعث والتحريك مع الترخيص في الخلاف، فإذا ثبت الترخيص في الخلاف فقد ثبت انتفاء داعي البعث والتحريك، وهذا يخالف فرض اشتراك العالم والجاهل في الحكم بناء على أنّ ماثبت بدليل الاشتراك ليس هومجرد الاشتراك في المبادئ والجعل والخطاب فقط، بل ذلك كلّه مع داعي البعث والتحريك، فإذا لم يعقل بعث وتحريك من كان حكمه الظاهري الترخيص لزم من جعل الحكم الظاهري التصويب.

إلّا أنّ هذه الملاحظة لوتمّت فهي لا تضرّ بصحّة الجمع الذي اختاره أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) بين الحكم الظاهري والواقعي، وذلك لأنّ هذا الكلام إنّما يأتي في الأفعال المباشرة، وفي الأحكام المولوية حينما تكون على شكل القضية الخارجية، ويكون أمر تشخيص المصداق بيد المولى، والمولى يأمر بالمصاديق وفق تشخيصه، أمّا الحكم المولوي الذي يكون على شكل القضية الحقيقيّة، فهو يعني الحب والبغض القائمين على الجامع، أمّا مايسري في نفس المولى الى الصور الخاصة بسبب علمه بالانطباق أو تردّده في الانطباق فليس العبد مسئولاً عنه، ولذا لوعلم المولى خطأ بانطباق مافيه الغرض على مصداق، وعلم العبد بخطأ المولى فعلى العبد أن يعمل وفق علمه هو. وهذا بخلاف الحكم الذي كان على شكل القضية الخارجية وأمر المولى فيه وفق تشخيصه فعلى العبد عندئذٍ أن يعمل وفق تشخيص المولى وإن علم خطأه. هذا والتردّد الذي هو محل الكلام إنّما هو تردّد العبد وليس تردّد المولى. ومن الواضح أنّ تردّد العبد لاعلاقة له باتساع دائرة حبّ المولى بلحاظ المصاديق، وإنّما له علاقة بإبراز المولى شدّة اهتمامه بغرضه إلى حدّ لايرضىٰ بفواته حتىٰ في هذه الحالة، وهذا هو روح جعل الاحتياط.

ونحن نجيب على هذا الاشكال تارة على سبيل الإجمال وأخرىٰ على سبيل التفصيل:

أمّا الجواب الإجمالي ـ فهو أنّ غاية مايمكن تسليمه هي أنّ المقدار المشترك بين العالم والجاهل إضافة الى المبادئ والجعل والخطاب هو كون الإبراز بداعي البعث والتحريك، بمقدار مايقتضيه نفس هذا الإبراز، أي بداعي سدّ باب عدم التحريك من ناحية عدم الإبراز، وهذا المقدار قدحصل لامحالة، لأنّ هذا الباب قدانسدّ بالإبراز وليس الشئ الواجب اشتراكه هو داعي البعث والتحريك الفعليين، وإلّا لكان الحكم الواقعي منافياً للوظيفة العقلية أيضاً، إذ لايعقل بعث من تمّت عنده البراءة العقلية.

وإن شئت فقل: إنّه يجب أن يكون المراد من الإشكال في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي أنّه يلزم من وجود الحكم الظاهري انتفاء شئ من الحكم الواقعي مشترك بين العالم والجاهل حتىٰ في مورد البراءة العقلية، فيكون عدم لزوم الاشتراك في داعي البعث والتحريك الفعليين مفروغاً عنه، لعدم ثبوته في فرض البراءة العقلية، وإنّما القدر المشترك هو داعي البعث بمقدار سدّ باب العدم من ناحية عدم الإبراز وهذا ثابت حتىٰ مع البراءة الشرعية.

وأمّا الجواب التفصيلي: فتوضيحه (بعد وضوح أنّه لادليل مباشرة على اشتراك العالم والجاهل في البعث بعنوانه): أنّ دعوىٰ دخول داعي البعث والتحريك في القدر المشترك بين العالم والجاهل يجب أن تنشأ من أحد أُمور ثلاثة:

الأوّل: أن يقال: إنّ المفهوم من كلمة الحكم يشتمل على داعي البعث والتحريك، أي إنّه لا تصدق هذه الكلمة عرفاً إلّا إذا أبرزت المبادئ الموجودة في نفس المولى بالخطاب بداعي البعث والتحريك، وهذا

بحث إثباتي تظهر ثمرته فيما إذا رتّب حكم على عنوان الحكم.

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

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

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

وثانياً: إنّنا نمنع دخل داعي البعث والتحريك في صدق عنوان الحكم عرفاً بأزيد مما يقتضيه نفس الخطاب من البعث والتحريك، وهو سد باب العدم من ناحية عدم الخطاب، وهذا المقدار ثابت حتى مع وجود الحكم الظاهري، لأنّ المفروض أنّ الخطاب قد صدر وقد تمّ سدّ باب العدم من هذه الناحية.

وثالثاً: إنّنا لو سلّمنا أنّ معقد الإجماع هو الحكم، وسلّمنا كون الحكم ظاهراً في داعي البعث والتحريك الفعليين، قلنا: إنّ ظواهر معقد الإجماع ليست كظواهر الآيات والأخبار فإنه يأتي في محلّه -إنشاءالله- أنّ ظهور معقد الإجماع ليس حجة، وليس حاله حال ظهور الآيات والأخبار[1].

الثاني: أن يقال: إنّ صيغة الحكم كقوله: (صلِّ) ظاهرة في كونها بداعي البعث والتحريك، وهذا أيضاً بحث إثباتي عرفي تظهر ثمرته في

---

(١) أظن أنه (رحمه الله) عدل في محلّه عن هذا الرأي حيث أنّه بعد فرض ثبوت الملازمة بين الإجماع والحكم الشرعي بأي سبب من الأسباب يكون ظهور معقد الإجماع ظهورا لأحد المتلازمين، وبمقتضى حجّية مثبتات الأمارات يثبت الملازم الآخر وهو الحكم الشرعي على طبقه.

دلالة الخطاب على ثبوت الملاك بشأن غير القادر وعدمه. فإن دلّ الخطاب على داعي البعث والتحريك فقد يقال بعدم شموله للعاجز لعدم إمكانية بعثه فلايدلّ على ثبوت الملاك بشأنه، فيكون مقتضىٰ الأصل الأوّلي في الأحكام عدم ثبوت ملاكاتها بشأن العاجز وإن لم يدل على كونه بهذا الداعي شمل العاجز، ويكون الأصل الأولى في الأحكام ثبوت ملاكاتها بشأن العاجز وتترتّب على ثبوت الملاك بشأن العاجز آثار منها عدم جواز التعجيز.

وعلى أي حال فقد تدّعىٰ في المقام دلالة الخطاب على البعث والتحريك ولذا يكون مختصاً بالقادر، وتضم إلى هذه الدعوىٰ دعوىٰ إجماع الإمامية[1] على اشتراك ماهو المستفاد من الخطاب بين العالم والجاهل. إذن: فالبعث والتحريك يجب أن يكونا ثابتين بشأن الجاهل، وهذا لاينسجم مع الترخيص الظاهري في الخلاف.

والواقع: أنّه إن فرضت دعوىٰ دلالة الخطاب على ذات البعث والتحريك فهذا غير معقول، فإنّ البعث والتحريك أثر للخطاب وفي طوله ولايعقل كشف الخطاب عنه. وأمّا دعوىٰ دلالة الخطاب على داعي البعث والتحريك فقد تفترض أنّها دلالة عقليّة وأخرىٰ تفترض أنّها دلالة عرفية:

أمّا الدلالة العقلية فمن المعلوم أنّ وجود الخطاب إنّما يدل عقلاً على

---

(١) وحتىٰ لولم نضم إليها دعوىٰ الإجماع على الاشتراك أمكن القول بأن الخطابات الواقعية عادةً لها إطلاق لفرض الجهل بحيث لانستطيع أن نثبت بدليل الحكم الظاهري عدم الحكم الواقعي في مورده خاصّة في الشبهات الموضوعية التي لايمكن نفي الحكم الواقعي فيها إلّا بنفي الموضوع، ولايدل دليل الحكم الظاهري على عدم الموضوع، وعليه يقع التصادم بين الحكم الواقعي والظاهري إلّا أن نفترض أنّنا نرفع يدنا بالنسبة لحالة الجهل عن ظهور الخطاب على تقدير وجوده في داعي البعث جمعا بينه وبين الحكم الظاهري.

وجود داعي المحركيّة بالمقدار الّذي يترتّب عليه من المحركية دون المقدار المترتب على غيره من المقدّمات، إذ صدور أي فعل من العاقل المختار إنّما يدلّ عقلاً على وجود داعي أثره في نفس الفاعل دون داعي أثر آخر، وهذا يعني أنّ الخطاب إنّما دلّ عقلا على داعي سدّ باب عدم التحريك من قبله، وهذا المقدار ثابت حتىٰ مع وجود الحكم الظاهري كما هو واضح.

وأمّا الدلالة العرفية: فالتحقيق أنّ الخطاب إنّما يدل عرفاً على كونه بداعي المحركيّة الفعليّة على تقدير الوصول ولهذا يختص بالقادر، إذ لا تعقل المحركيّة الفعليّة بشأن غير القادر على تقدير الوصول، ولذا ترىٰ أنّه لايصح أن يقال: صلّ سواء قدرت أولا[1]. وأمّا دلالته عرفاً على أزيد من ذلكَ فممنوعة، وهذا المقدار ثابت حتىٰ مع وجود الحكم الظاهري، إذ على تقدير الوصول ينتفي الحكم الظاهري ويكون الحكم الواقعي محرّكا بالفعل.

---

(١) إن قلت: كذلك لايصح أن يقال: صلّ سواء قامت الحجّة على عدم وجوب الصلاة أولا. فلئن دلّ عدم صحّة قولنا (صلّ سواء قدرت أولا) على عدم إمكان إتجاه الحكم الى العاجز، كذلك يدلّ عدم صحّة قولنا (صلّ سواء قامت الحجّة على عدم وجوب الصلاة أولا) على عدم إمكان ثبوت الحكم الواقعي عند تحقّق الحكم الظاهري على نفيه.

قلت: مانحسّه عرفاًمن عدم صحّة القول: (صلّ سواء قامت الحجّة على عدم وجوب الصلاة أولا) إنّما هو من قبيل مانحسّه عرفا من عدم صحّة القول: (صلّ سواء جرت البراءة العقليّة لنفي التنجيز أولا)، أو (صلّ سواء قطعت بعدم وجوبها أولا)، أو (صلّ سواء أتيت بالصلاة أولا). وكل هذا ليس من قبيل (صلّ سواء قدرت أولا) وإنّما السرّ في عدم مقبوليّة التصريح بالتسوية في هذه الأمثلة إنّ التصريح بالتسوية بين فرضين في الحكم يفيد عرفا عدم التعرض لحال طرف التسوية من حيث الوجود والعدم، أي عدم اقتضاء الخطاب لهما وجودا أو عدما، بينما يكون من الواضح أنّ صلّ يقتضي وجود الإتيان بالصلاة وعدم تركها، وهذا هوالسرّ في عدم صحة قولنا: (صلّ سواء أتيت بالصلاة أولا)، وكذلك يقتضى الخطاب بمرتبة من الاقتضاء وصوله وعدم قيام الحجّة على خلافه، وهذا هو السرّ في عدم صحّة قولنا: (صلّ سواء جرت البراءة العقلية أولا)، أو (صلّ سواء قطعت بعدم وجوبها أولا)، أو (صلّ سواء قامت الحجّة على عدم وجوب الصلاة أولا).

ثمّ لو سلّمنا دلالة الخطاب على داعي المحركيّة الفعليّة مطلقاً، أي حتىٰ على تقدير عدم الوصول. قلنا: هل المقصود مطلق المحركيّة ولولم تكن بدرجة الإلزام، أو المقصود هو المحركيّة بدرجة الإلزام؟ فإن قصد الأول فهذا ثابت مع وجود الحكم الظاهري فإنّ الحكم عند احتماله يكون محرّكاً في الجملة بعنوان حسن الانقياد وإن لم يكن بدرجة اللزوم، نعم لوكان الحكم الظاهري لزومياً أيضاً في قبال الحكم الواقعي كما لوكان الحكم الواقعي هو الوجوب والحكم الظاهري هو الحرمة يكون الحكم الواقعي ساقطاً عن المحركيّة رأساً، لكن هذا الإشكال لم ينشأ من الحكم الظاهري بماهو حكم ظاهري بل يكون ثابتاً حتىٰ لوقطع العبد بحرمة ماهو واجب في الواقع[1]. وإن قصد الثاني أي ضرورة فعليّة التحريك الإلزامي حتىٰ مع عدم الوصول لزم عدم انحفاظ الحكم الواقعي في موارد قاعدة قبح العقاب بلابيان.

الثالث: أن يقال: إنّ داعي البعث والتحريك داخل في مايحكم العقل بوجوب امتثاله، أي أن مايجب امتثاله عقلاً ويكون ـ على حدّ تعبيرنا ـ داخلاً في دائرة حق المولوية إنّما هو الحكم المبرز بالخطاب الذي يكون بداعي البعث والتحريك وهذا بحث ثبوتي، وتضمّ الى هذه الدعوى دعوى قيام الإجماع على اشتراك كلّ ماهو دخيل في وجوب الامتثال وحق المولوية على تقدير الوصول بين العالم والجاهل فلايصح مثلا ماذكره المحقّق الخراساني (رحمه الله) في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من تخصيص القدر المشترك بين العالم والجاهل بمجرد الإنشاء والاعتبار، إذ لايجب امتثال مجرّد الإنشاء ولو على تقدير الوصول. ومما يكون دخيلا في

(١) ومن هنا نستطيع أن نقول: إنّه كما لاإشكال في ثبوت الحكم الواقعي عند القطع بخلافه، كذلك إذن لاإشكال من هذه الناحية في ثبوت الحكم الواقعي الوجوبي عند كون الحكم الظاهري هوالحرمة.

وجوب الامتثال وحق المولوية هو كون الخطاب والإبراز بداعي البعث والتحريك، فلولم يكن بهذا الداعي لم يجب امتثاله. إذن: داعي البعث والتحريك مشترك بين العالم والجاهل، وهذا لايجتمع مع الحكم الظاهري المرخص في الخلاف.

والجواب: بعد وضوح أنّ افتراض تعلّق غرض المولى بذات البعث والتحريك نفسياً ليس دخيلاً في حكم العقل بوجوب الامتثال، وإنّما الذي يؤثر في حكم العقل بوجوب الامتثال هو تعلّق الغرض المقدّمي بالبعث والتحريك بأن يكون داعي البعث والتحريك بنحو المقدّمية، ويكون الغرض الأصلي متعلّقاً بالمحرّك اليه.

والحاصل: أنّ غرض المولى المتعلّق بفعل من الأفعال لايشترط عقلاً في وجوب امتثاله تعلّق غرض نفسي للمولىٰ بالبعث والتحريك وإنّما الشرط العقلي في وجوب امتثاله هو أن يكون بدرجة تحرّك المولى نحو الخطاب بداعي البعث، فأغراض المولى التي ليست بدرجة تحرّك المولى نحو الخطاب بداعي البعث لايحكم العقل بوجوب تحرّك العبد نحو إنجازها. أقول بعد وضوح هذا:

إنّ الدخيل في حكم العقل بوجوب الامتثال هو تعلّق داعي البعث المقدّمي بالخطاب بقدر مقدّميته، أي أنّه يشترط في كون الحكم على تقدير الوصول واجب الامتثال كونه بنحو يوجب تعلّق الداعي المقدّمي بالتحريك بالخطاب لوكانت للخطاب مقدّمية وهذا المقدار ثابت حتىٰ مع وجود الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي، فإنّ الخطاب على تقدير مقدّميته للتحريك يكون التحريك به مطلوباً بنحو المقدّميّة، غاية الأمر أنّه ساقط عن المقدّمية بالفعل.

ولو سلّمنا لزوم وجود داعي التحريك بالفعل ولو نفسيا فلابدّ من الاكتفاء بمطلق التحريك الثابت مع وجود الحكم الظاهري لاخصوص

التحريك بدرجة اللزوم، وإلّا سرى الإشكال الى موارد قبح العقاب بلابيان أيضاً[1].

بقي هنا أمران:

الأمر الأول- أنّ ماذكرناه تامّ في فرض انسداد باب العلم، أي عدم تمكّن المكلّف من تحصيل العلم بالحكم الواقعي، أمّا في مورد جعل المولىٰ الحكم الظاهري مع فرض تمكّن العبد من تحصيل العلم بالحكم الواقعي فقد يقال: إنّه لم يقع تزاحم بين أغراض المولى حتىٰ يتم ماذكرناه من الجواب إذ يمكن التحفظ على كلا الغرضين اللزومي والترخيصي المتعلقين بالمباحات وغير المباحات بتحصيل العلم ورفع الاشتباه، إذ بذلكَ يتميّز المباح من غيره فينحفظ الغرض المتعلّق بالتوسعة في جانب المباح والغرض اللزومي المتعلّق بغيره.

ولكن تتميم الجواب -حينئذٍ- يكون بفرض أنّ تحصيل العلم وتركه الذي هو أيضاً أحد المباحات قدتعلّق غرض المولىٰ بتوسعة حال المكلّف بالنسبة اليه وجريه على وفق طبعه بدون أن يكون ملزماً بأحد الطرفين،

---

(١) قد تكرر الاستشهاد في الجواب الإجمالي والتفصيلي بقاعدة قبح العقاب بلابيان ولكن الظاهر أنّ هذا الاستشهاد في غير محلّه، إذ بإمكان الخصم أن يدّعي أنّ الحكم، أو الخطاب، أو مايجب امتثاله ليس مقيّداً بداعي البعث الفعلي كي ينقض بمورد قاعدة قبح العقاب بلابيان، أو بمورد قطع العبد خطأ بعدم الحكم، وليس مقيّداً بداعي البعث الفعلي على تقدير الوصول كي يتمّ الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي عند عدم تماميّة الوصول، بل هو مقيّد بداعي البعث الفعلي على تقدير عدم وجود المعذّر العقلي.

فالمهم في المقام في جانب الحكم والخطاب دعوىٰ أنّ المفهوم من كلمة الحكم عرفاً، أو المفهوم من صيغة الخطاب عرفا إنّما هو داعي البعث الفعلي على تقدير الوصول، وفي جانب مايجب امتثاله عقلاً أنّه إنّما يكون مقيّداً عقلا بداعي البعث بمقدار سدّ باب العدم من ناحية عدم الخطاب لاأكثر من ذلك من دون الاستشهاد على ذلك كلّه بمورد البراءة العقلية اللهم إلّا إذا كان المقصود مجرّد التنبيه على الوجدان العرفي أو العقلي.

وعندئذٍ يقع التزاحم بين الأغراض اللزومية والأغراض الإباحية بما فيها هذا الغرض فيتمّ مامضى من الجواب حرفاً بحرف.

الأمر الثاني ـ أنّ هنا إشكالين آخرين واردين على مبدأ المخطئة غير مرتبطين بالإشكال في الحكم الظاهري بما هو حكم ظاهري:

الإشكال الأول ـ إنّ ثبوت الحكم الواقعي في فرض العلم بالخلاف لغو، لعدم قابليته في هذه الحالة للمحركيّة أصلاً، ولايمكن قياسه بالحكم الواقعي في فرض الشك لصلاحه للتحريك ولو لم يبلغ درجة اللزوم، وذلك لثبوت حسن الانقياد عند الشك. ويمكن تسرية هذا الإشكال ببعض الملاحظات الى بعض موارد أُخرى، وهذا الإشكال غير مربوط بالحكم الظاهري لتحقّقه بفرض القطع بالعدم.

الإشكال الثاني ـ أنّه لوثبتت ظاهراً حرمة ماهو واجب واقعاً مثلا، أو حصل للمكلف خطاءاً العلم بحرمته فبقاء الحكم الواقعي عندئذٍ تكليف بغير المقدور، بمعنىٰ أنّ المنقاد بوصفه منقاداً غير قادر على إمتثاله لأنّ فرض انقياده مساوق لفرض تركه ذاك العمل، لحرمته ظاهراً، أو لعلمه بحرمته، ولايمكنه الجمع بين هذا الانقياد والحكم الواقعي. وهذا الإشكال غير مربوط بالحكم الظاهري لماعرفت من تحقّقه بمجرّد فرض القطع بالحرمة.

ويأتي عين هذا الإشكال أيضا فيما لولم يقطع العبد بحرمة ماهو واجب واقعاً، بل كان يحتمل وجوبه ولم تنجّز الحرمة عليه ظاهراً لكن قطع بحرمة مقدّمته أو تنجّزت عليه حرمتها ظاهراً.

والجواب عن الإشكال الأوّل: أنّه لايلزم محذور اللّغويّة في الحكم لابلحاظ المبادئ ولابلحاظ الإبراز. والأول واضح لأنّ الملاك ثابت في المتعلّق تكويناً، والحبّ والبغض ناشئان عن الملاك قهراً، فإشكال اللغويّة إنّما ينبغي أن يكون بلحاظ الإبراز. والجواب عليه: أنّ المولىٰ لولم يعلم بعدم ترتّب الفائدة على حكمه بالنسبة لجميع المكلفين لم يكن الإبراز لغواً، إذ هو

لم يخصّص الإبراز بالنسبة لشخص خاص، وإنّما أبرز له في ضمن الإبراز للمجموع، والمفروض ترتّب الفائدة على ذلك ولو بالنسبة لبعض الأفراد، ولم يكن إطلاق الإبراز مستوجباً لمؤونة زائدة تحتاج الى غرض عقلائي متعلّق به بالخصوص.

أمّا لوعلم المولى بأن عبيده جميعاً سوف يقطعون بخلاف حكمه مثلا، ولن يترتّب أي أثر على حكمه ومع ذلك أبرز الحكم فعندئذٍ لامحيص عن الالتزام بثبوت مصلحة في نفس الإبراز، ولايكون هذا حاله حال القول بثبوت الملاك في نفس الحكم الواقعي دون متعلّقة، فإن روح الحكم هنا ثابتة وإنّما كان الإبراز محتاجا الى مصلحة في نفسه لعدم قابليته للتحريك وهذا بخلاف ذاك الفرض المساوق لانتفاء روح الحكم.

والجواب عن الإشكال الثاني: أنّه لايشترط في الحكم إلّا أمران:

الأول ـ كونه بداعي سدّ باب العدم من ناحيته وهذا ثابت في محل الفرض، وإنّما ثبت العدم من باب آخر وهو علمه بالحرمة مثلاً.

والثاني ـ القدرة ولكن لم تكن القدرة مشروطة بعنوانها حتىٰ يقال فيما نحن فيه بانتفاء الحكم للزوم تكليف العاجز. وإنّما قلنا: إنّ ظاهر الخطاب عرفاً كونه بداعي المحركيّة الفعليّة على تقدير الوصول. وهذا لايتطلب عدا اشتراط القدرة على تقدير الوصول وهي ثابتة فيما نحن فيه، إذ على تقدير وصول الحكم الواقعي اليه يرتفع العلم بالحرمة، أو الحكم الظاهري بالحرمة ويكون قادراً علىٰ امتثال الوجوب. وهكذا الكلام في مقدّمة الواجب التي تخيّل حرمتها[1]

---

(١) وإن شئت قلت: إنّ اشتراط القدرة إمّا هو على أساس لغوية تكليف العاجز، أو على أساس قبحه، أو على أساس استحالته. أمّا اللغويّة فترجع الى الإشكال الأول الذي مضىٰ ←

المقام الثاني: في دفع الإشكال بناء على السببيّة أعني سببيّة الأمارة لحدوث المصلحة.

والجواب على الإشكال في هذا الفرض منحصر في افتراض أنّ الأمارة ليست سببا لحدوث الملاك في نفس مصبّ ملاك الواقع وهو ذات الفعل كي يلزم التنافي بين المبدئين، وإنّما هي سبب لحدوث الملاك في عنوان آخر مباين لعنوان مصبّ الحكم الواقعي تمام التباين، أي لا توجد بينهما في عالم العناوين أي جهة اشتراك إطلاقا، وإن اتحدا بحسب الخارج، وذلك عبارة عن عنوان الانقياد بالأمارة[1] وسلوكها وموافقتها، وبهذا يرتفع محذور اجتماع الضدين، إذ الحكمان المتضادان واردان على عنوانين متباينين. وقد حقّقنا في محلّه عدم استحالة اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد إذا تعلّقا بعنوانين متباينين في عالم العناوين. نعم لو انحصر امتثالهما خارجاً في مورد واحد وقع التنافي

جوابه. وأمّا القبح لو سلّم فهو عبارة عن قبح تحريك من هو عاجز عن الحركة. كما أنّ الاستحالة عبارة عن استحالة تحريك العاجز، وقد عرفت أن الخطاب إنّما يدلّ على داعي التحريك الفعلي على تقدير الوصول.

(١) لايخفى أنّ هذا إنّما يتصور فيما إذا كان الحكم الظاهري إلزاماً فيحمل على إرادة الالزام بسلوك الأمارة، أمّا إذا كان ترخيصاً فهو لامحالة ترخيص في مخالفة الواقع، ولامعنىٰ للسلوك هنا. إذن: فهذا الجواب ناقص.

ولعله الى هذا يشير مانقله الأخ السيد علي أكبر ـ حفظه الله ـ من الدورة الأخيرة لدرس أُستاذنا ـ رضوان الله عليه ـ من الإشكال على هذا التقريب، بأنّه إذا تمّ في مثل ما إذا كان الفعل حراماً في الواقع وقامت الأمارة على وجوبه فلايتمّ في فرض ما إذا كان الحكم الواقعي هو الحرمة والظاهري هو الاباحة، لأنّ هذه الإباحة التي لها ملاك حقيقي إن كان متعلّقها نفس العنوان الذي تعلّق به الحكم الواقعي لزم وحدة العنوان، وإن كان متعلّقها هو مايلازم ذلكَ العنوان من قبيل عنوان اتّباع الأمارة، فهي غير مؤمّنة عن الإقدام على العنوان الآخر الملازم له المحتمل فيه الحرمة.

بينهما بلحاظ التنجّز والامتثال. والمفروض فيما نحن فيه عدم تنجّز كليهما إذ الحكم الواقعي قبل وصوله ليس منجّزاً[1]، وبعد وصوله يرتفع الحكم الظاهري فلامنافاة بينهما بلحاظ التنجّز والامتثال أيضاً. أمّا إشكال نقض الغرض فحلّه: أنّ غرض الحكم الواقعي نقض لأجل الغرض الأهمّ الموجود في سلوك الأمارة، ولامحذور في نقض الغرض لأجل غرض أهمّ بل لابد منه.

هذا وما ذكرناه من فرض الملاك في سلوك الأمارة مأخوذ من الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) إلّا أنّه ذكر ذلك في مقام الجواب عن الإشكال بلحاظ العقل العملي لافي مانحن فيه من دفع إشكال العقل النظري. وقد ذكره الشيخ (رحمه الله) بصياغة سيأتي -إنشاءالله- أنّ الاقتصار على المقدار الذي ذكره لايصلح جوابا عن ذلك مالم تبدّل تلكَ الصياغة بالصياغة التي ذكرناها.

الإشكال من ناحية العقل العملي:

وأمّا القسم الثاني من قسمي الإشكال في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، فهو الإشكال فيه بلحاظ العقل العملي من ناحية أنّ تفويت المصلحة على العبد وإلقاءه في المفسدة قبيح من الحكيم.

وهذا الإشكال لم يبق له موضوع بناء على مابيّنا من كون مانحن فيه من باب تزاحم الأغراض وتقديم ماهو الأهم، وإنّما يتّجه الإشكال بناء على غير هذا المبنىٰ.

وقد تصدىٰ الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) لدفع الإشكال بمحاولة

---

(١) هذا إنّما يتمّ على مبنىٰ القوم من قاعدة قبح العقاب بلابيان، ولايتمّ على مبنانا ولعله (رحمه الله) كان ناظراً في هذا الكلام الى مبنىٰ القوم.

تصوير سببيّةٍ للأمارة لوجود الملاك بنحو يتدارك به مافات، وفي نفس الوقت لايورطنا في محذور التصويب فذكر (قدّس سرّه) للسببيّة أقساماً ثلاثة:

القسم الأول ـ ماسميّ بالتصويب الأشعري وجعل أردئ أنحاء التصويب وهو القول بأنّ الأفعال ـ بغض النظر عن قيام الأمارات والأصول ـ لاحكم لها ولا تشتمل على ملاك من ملاكات الأحكام، وإنّما قيام الأمارة أو الأصل هو السبب لتحقّق ذلك.

القسم الثاني ـ ماأسموه بالتصويب المعتزلي وقالوا: إنه خلاف الإجماع، وهو الإلتزام بأنّ الأفعال بذاتها تشتمل على مصالح ومفاسد وتكون محكومة بحكم من الأحكام، ولكن بقيام الأمارة أو الأصل على الخلاف تتبدّل الملاكات والأحكام الى مايوافق الأمارة أو الأصل.

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

هذا. وإنّما نلتزم بالمصلحة السلوكيّة بمقدار ما أوجبته الأمارة من فوات ملاك الواقع، لأنّ المصلحة السلوكيّة إنّما أثبتناها بالدلالة الالتزاميّة لدليل حجيّة الأمارة المنضمّ الى حكم العقل بقبح التفويت وهذا لايدل على أزيد من ذلك فلو صلّى الجمعة وفقاً للأمارة مثلا، ثم انكشف خطأ الأمارة وأنّ الواجب هو الظهر وكان ذلك بعد ذهاب وقت الفضيلة فالمصلحة السلوكية تثبت بمقدار الفضيلة الفائتة، ولو لم ينكشف الأمر إلّا بعد القضاء فالمصلحة السلوكية تكون بمقدار تدارك مصلحة الوقت أيضاً.

وبناءً على اختيار هذا القسم من السببيّة نكون قد جمعنا بين عدم التصويب وعدم ورود إشكال تفويت الملاك. أمّا الأول فلأنّ المفروض

بقاء المتعلّق على ماعليه من مصلحة وحكم. وأمّا الثاني فلأنّ المفروض تدارك مافات بالمصلحة السلوكية.

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

ثم أورد (رحمه الله) على نفسه بأنّ المصلحة المفروضة في العمل بالأمارة إن لم تكن تساوي المصلحة الفائتة لم يحصل التدارك التام، وإن كانت تساويها لزم انقلاب الواجب التعييني الى الواجب التخييري، إذ الملاك نسبته الى الواجب الواقعي والجرى على وفق الأمارة واحدة فلاوجه لوجوب أحدهما تعيينا فلزم التصويب في التعينيّة.

وأجاب (قدّس سرّه) عن ذلك بأنّه كيف يكون الحكم الظاهري في المقام موجبا للتصويب و زوال الواقع مع أنّ المفروض فيه ثبوت الواقع؟[1].

وذكر المحقّق النائيني (رحمه الله) في شرح هذا الكلام ماحاصله: أنّ العمل بالأمارة العمياء ليس ذا ملاك ، وإنّما الملاك ثابت في العمل بأمارة كانت بصدد تعيين ماهو ثابت في الواقع من الحكم، فهذا الحكم الظاهري يكون مترتّبا على ذاك الحكم الواقعي [2] فيستحيل أن ينافيه.

أقول: استحالة نفي الشيء لما يترتّب عليه صحيحة، إذ تأثيره في النفي إن كان قبل وجوده فهذا يعني تأثير المعدوم في عالم الوجود وهو مستحيل، وإن كان بعد وجوده ففرض وجوده يساوق فرض وجود ماهو مترتّب عليه وهذا يعني أنّهما اجتمعا في الوجود ولم يكن منافياً له. ولكن هذا لايفيدنا في المقام إذ لولم نثبت مسبقا عدم التنافي بينهما قلنا: إنّ ترتّب أحد المتنافيين

---

(١) عبارة الرسائل في هذا الإشكال والجواب غير فنيّة وهذا التحديد للسؤال والجواب بهذا الوضوح جاء في عبارة أجود التقريرات.

(٢) نظر المحقّق النائيني (رحمه الله) في ترتّب الحكم الظاهري على الواقعي إمّا الى أنّ الواجب هو العمل بأمارة تكون بصدد تعيين الحكم الواقعي، أو الى أنّ ملاك السلوك يتدارك مصلحة الواقع الفائتة، أو الى كليهما.

على الآخر بنفسه مستحيل. وإن شئت فقل أنّ هذا وإن لم يكن ينافي ذاك ولكن ذاك ينافي هذا.

ولعل مقصود الشيخ الأعظم (رحمه الله) كان شيئاً آخر لم نعرفه:

هذا. وكان ينبغي أن يفرض الشيخ الأعظم (رحمه الله) كون ملاك الواقع وملاك السلوك سنخين مطلوبين معاً متنافيين في مقام الاستيفاء. فإن لم يتصور في المقام مامضى منّا من القسم الثالث للتزاحم، وأنّ الأحكام الظاهرية تكون في مقام حفظ الواقع وقد وقع التزاحم بين نفس الأحكام الظاهرية بلحاظ عالم المحرّكية، فلاأقلّ من تصوير القسم الثاني من التزاحم في المقام. فإذا استبدلت فكرة التدارك بفكرة التنافي في المقام ارتفع الإشكال، فإنّ تقديم ملاك السلوك على ملاك الواقع في مقام الاستيفاء لايعني زوال ملاك التعيين. والصحيح عندنا جواز اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد على عنوانين مادام العنوانان متعددين بغض النظر عن الاعتبار والتعمّل العقلي، وإن انحصر موردهما بمادة الاجتماع إن لم يكن كلاهما منجّزاً حتّى لا تقع المنافاة بينهما في مقام الإمتثال. وما نحن فيه من هذا القبيل.

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

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

مقتضىٰ الأصل عند الشكّ في الحجّيّة

وأمّا الأمر الثالث: وهو بيان مايقتضيه الأصل عند الشك في الحجّيّة. فقد جاء في عبائر الأصحاب (قدّس سرهم) أنّ الشك في الحجّيّة مساوق للقطع بعدم الحجّيّة.

تمهيد

ونحن نقدّم قبل الشروع في البحث عن ذلك مقدّمة مستفادة ممامضى منّا في الأمر الثاني.

فنقول: قد عرفت أنّ أدلة الأحكام الظاهريّة إنّما تكون حجّة باعتبار ماتكشف عنه من اهتمام المولى وعدمه بأغراضه عند الشك لاباعتبار مُنشاتها ومعتبراتها. ولكن ظاهر المشهور هو الثاني، ولذا وقع منهم في هذا المقام بحث طويل في أنّه ما هو المُنشأ والمعتبر بالدليل الظاهري؟ وما هو المناسب لإثبات المنجّزية والمعذّرية به؟ هل هو الطريقيّة، أو الحكم المماثل، أو الحجّيّة، أو غير ذلك؟.

ويترتّب على هذا الاختلاف بيننا وبين مايظهر من المشهور أنّه إذا

كان هناك حكمان ظاهريان أحدهما يقتضي التنجيز والآخر يقتضي التعذير، فهل يتعارضان بقطع النظر عن وصول كليهما، أو لا يتعارضان إلّا عند وصول كليهما؟. فبناء على المبنىٰ المشهور يتّجه الثاني، إذ لا تعارض بين إنشائين واعتبارين بما هما إنشاءان واعتباران، وإنّما يتنافيان من ناحية مايترتّب عليهما من المنجّزيّة والمعذّريّة. وإنّما يترتّب ذلك بعد الوصول لاقبله، فإذا دلّت البراءة الشرعية مثلاً على ترك الدعاء عند رؤية الهلال وقد دلّ خبر الواحد على وجوبه، وشككنا في حجّيّة خبر الواحد فالبراءة لا تدلّ على عدم حجّيّة خبر الواحد، إلا تنافي بينهما إلّا من حيث التعذير والتنجيز المترتّبين على الوصول، والمفروض عدم وصول حجّيّة خبر الواحد.

وأمّا بناء على المبنىٰ المختار فتقع المنافاة بين الحكمين الظاهريّين بقطع النظر عن الوصول، إذ من الواضح أن اهتمام المولى بغرضه عند الشك وعدمه نقيضان لايجتمعان، والمفروض أنّ المدلول التصديقي العرفي لأدلّة الأحكام الظاهريّة الموجبة للتنجيز والتعذير هو الاهتمام بالغرض عند الشك وعدمه، كما أنّ المدلول التصديقي لأدلّة الأحكام الواقعيّة نفس الغرض، وأمّا نفس الجعل والاعتبار بما هو فلاأثر له ولايكون موضوعا لحكم العقل لافي الأحكام الواقعيّة ولافي الأحكام الظاهريّة. وعلى هذا فدليل البراءة في المثال الذي ذكرناه ـ المتقضي بإطلاقه تشريع البراءة عن الدعاء عند رؤية الهلال سواء دلّ خبر الواحد على وجوبه أولا ـ يدلّ لامحالة على عدم حجّيّة خبر الواحد، إذ هو يدلّ على عدم اهتمام المولى بغرضه عند الشك حتى لو اقترن الأمر بورود خبر الواحد الدال على الوجوب، بينما حجّيّة خبر الواحد لو كانت مشرّعة فهي تدلّ على اهتمام المولى بغرضه عند الشّك المقترن بورود خبر الواحد على الوجوب فهما متنافيان لامحالة.

نعم سنتمسك عندئذٍ بدليل حجّيّة الإطلاق الذي هو دليل ثالث من أدلّة الأحكام الظاهريّة غير دليل البراءة وغير دليل حجّيّة خبر الثقة ونثبت

بذلك جريان البراءة في المقام، سواء وجد خبر الواحد أولا، لأنّ دليل البراءة مطلق وهذا الإطلاق حجّة لنا مادمنا غير جازمين بحجّيّة خبر الواحد، وحجّيته في طول الشك في حجّيّة خبر الواحد أي أنّ نسبة هذا الحكم الظاهري الثالث الى حجّيّة خبر الواحد في الواقع كنسبة الحكم الظاهري الى الواقعي وليس في عرضه فهما غير متعارضين، كما أنّ الحكم الظاهريّ والواقعي غير متعارضين. ولامنافاة بين افتراض أنّ الشك في الدعاء عند رؤية الهلال وحده لايكون رافعا لاهتمام المولىٰ بغرضه عند دلالة خبر الواحد على الالزام فيحاول حفظ الغرض عن طريق جعل حجّيّة خبر الواحد، وافتراض أنّ الشك في الدعاء عند رؤية الهلال مضافا الى الشك في حجّيّة خبر الواحد رافع لاهتمام المولىٰ بغرضه، ففي هذه الحالة تجري البراءة. والحاصل أنّ المتصور في المقام ثلاثة أحكام في ثلاث طبقات:

أوّلاً ـ وجوب الدعاء عند روية الهلال الذي هو حكم واقعي محتمل مشتمل على تقدير وجوده على غرض إلزامي.

ثانياً ـ حكم ظاهري يعكس اهتمام المولى أو عدم اهتمامه بذاك الغرض بمجرّد الشك في الحكم الواقعي، وهذا الحكم الظاهري قد تردّد بين حجّيّة خبر الواحد التي تعكس الاهتمام، وحجّيّة البراءة التي تعكس عدم الاهتمام.

ثالثا ـ حكم ظاهري موضوعه الشك في أنّ الحكم الظاهري الأوّل هل هو حجّيّة خبر الواحد، أو البراءة. أو قل إنّ موضوعه الشك في اهتمام المولىٰ وعدم اهتمامه بغرضه عند الشك في الواقع، وهذا الحكم الظاهري عبارة عن حجّيّة الإطلاق والتي تعيّن البراءة في مقابل حجّيّة خبر الواحد.

هذه هي المقدّمة التي أردنا تقديمها في المقام.

أصالة عدم الحجّيّة

وبعد ذلك نقول: إنّ الصحيح عند الشك في الحجّيّة هو أنّ الأصل عدم الحجّيّة. وأقصد بذلك أنّ مجرّد ورود أمارة مشكوكة الحجّيّة تقتضي خلاف ماتقتضيه الوظائف العقليّة أو الشرعيّة لولا حجّيتها لايوجب أيّ تغيير في تلك الوظائف. ولتوضيح ذلك نمثّل فعلاً بالأمارة المقتضية للإلزام فنقول:

إذا دلّ خبر الواحد على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وقد شككنا في حجّيته فهذا لايوجب تغييراً في الوظيفة العقليّة ولافي الوظيفة الشرعية:

أمّا الأول ـ فلأنّ الوظيفة العقليّة النافية للإلزام على مبنىٰ المشهور عبارة عن قاعدة قبح العقاب بلابيان، ومن المعلوم أنّه لاينتفي موضوعها باحتمال ثبوت الحكم الظاهري الإلزامي ولايكفي ذلك في ثبوت البيان، وإلّا لكفىٰ نفس احتمال الواقع فيه. فاحتمال الحكم الظاهري لايزيد على احتمال الحكم الواقعي، وضمّ اللابيان الى اللابيان لايثمر البيان. هذا حال قاعدة قبح العقاب بلابيان بلحاظ الواقع.

وأمّا بلحاظ نفس حجّية خبر الواحد والحكم الظاهري فلامعنىٰ لجريان قاعدة قبح العقاب بلابيان لعدم ترقّب العقاب على الحكم الظاهري بما هو حكم ظاهري. هذا كلّه بناء على مبنىٰ المشهور من قاعدة قبح العقاب بلابيان.

أمّا بناء على مبنانا من منجّزية احتمال اهتمام المولى بغرضه، فأيضا من الواضح أنّ ورود هذا الخبر لم يؤثّر أيّ أثر في تغيير الوظيفة العقلية فإنّنا نحتمل اهتمام المولى بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، سواء ورود هذا الخبر واحتملنا حجّيته أولا.

وأمّا الثاني ـ فالوظيفة الشرعية النافية للإلزام إمّا هي مثل البراءة

الشرعية والاستصحاب، أوالعمومات والإطلاقات. فإن فرضنا أنّ الوظيفة الشرعية كانت هي البراءة فاحتمال حجّية هذا الخبر لايمنع عن جريان البراءة، لأنّ دليل جريان البراءة مطلق يشمل فرض دلالة خبر مورث للعلم على الإلزام. وإن دلّ دليل على حجّية خبر الواحد فهو إمّا مخصص لدليل البراءة، أوحاكم عليه والحكومة ترجع في الحقيقة الى التخصيص كما نبيّن ذلك -إنشاءالله- في محلّه. فالشك في حجّية خبر الواحد مساوق للشك في تخصيص دليل البراءة، والمرجع هو الإطلاق. هذا بلحاظ الواقع.

وأمّا بلحاظ الحجّيّة المشكوكة فالبراءة الجارية بالنسبة للواقع دليل اجتهادي على نفي حجّيّة الخبر المشكوكة. فعند جريان البراءة بلحاظ الواقع لا تصل النوبة الى البحث عن جريان البراءة وعدمه بلحاظ الحجّيّة المشكوكة، وذلك لما ذكرناه في المقدّمة من تنافي الحكمين الظاهريين العرضيين بقطع النظر عن الوصول، فالدليل على ثبوت أحدهما بالمطابقة دليل على نفي الآخر بالالتزام فيثبت بالدليل الاجتهادي عدم حجّيّة الخبر في هذا المورد، ومع فرض القطع بعدم الفرق يثبت عدم حجّيّة الخبر مطلقاً. والحاصل أنّنا شككنا في أنّ المولى هل اهتمّ بغرضه بجعل حجّيّة الخبر، أو نفي الاهتمام به بجعل البراءة، وإطلاق دليل البراءة عيّن الثاني في مقابل الأول.

هذا. وما ذكرناه من نفي حجّية الخبر بالدليل الاجتهادي -وهو دليل البراءة- لايتمّ على مبنى القوم لعدم المنافاة بين الحكمين الظاهريين بأنفسهما فليس أحدهما ملازما لعدم الآخر[1]، وهذا بخلاف مانقحناه في

(١) وعندئذٍ نقول: إنّ الحكم الظاهري غير الواصل وهو حجّية الخبر لاأثر له ولاقيمة لاحتماله فإنّ احتماله ليس بأشد من احتمال الواقع. فنأخذ بالحكم الظاهري الواصل وهو البراءة بلامزاحم.

المقدمة.

إن قلت: كيف يمكن ثبوت الشك في حجّيّة هذا الخبر مع التمسك بإطلاق الدليل الاجتهادي في نفيه؟ وقد مضى أنّ الحكم الظاهري إنّما يكون معذّراً عن الواقع من باب كونه موجباً للقطع بعدم اهتمام المولى بالواقع. وعلى هذا نقول: هل أوجب إطلاق دليل البراءة ولو بمعونة دليل حجّيّة الإطلاق القطع بعدم اهتمام المولى بالواقع أولا؟ فإن فرض الثاني فالحكم الظاهري لم يمارس عمله المطلوب منه. وإن فرض الأول لم يبق مجال لاحتمال حجّيّة هذا الخبر، إذ إنّما يجعله المولىٰ حجّة على فرض الاهتمام بالواقع المفروض حصول القطع بعدمه.

قلت: هذا الكلام ظهر جوابه مما مضى في المقدمة. فإنّ الحكم الظاهري بحجّية إطلاق دليل البراءة يكون في طول الشك في كون الحجّيّة للخبر أو للبرائة، ونسبته إلى حجّية الخبر كنسبة الحكم الظاهري الى الواقعي وليس كنفس الحكم الظاهري بالبراءة ابتداء الذي كان في عرض حجّية الخبر ولامنافاة بين احتمال عدم كون الشك في الواقع المقرون بورود خبر الواحد على الإلزام رافعاً لاهتمام المولىٰ بالواقع، والقطع بكون هذا الشك منضماً الى الشك في حجّية الخبر رافعاً لذلك.

وإن فرضنا أنّ الوظيفة الشرعية كانت هي استصحاب عدم وجوب الدعاء، فأيضا يأتي عين ماذكرناه في البراءة الشرعيّة حرفا بحرف ويكون الشك في حجّية الخبر مساوقا للشك في تخصيص دليل الاستصحاب فيتمسك بإطلاقه. هذا بلحاظ الواقع.

وأمّا بلحاظ حجّية الخبر فالاستصحاب الجاري بلحاظ الواقع يكون دليلا اجتهادياً على نفي الحجّية بالبيان الماضي، ولا تصل النوبة الى البحث عن أنّه هل يمكن استصحاب عدم الحجّية أولا؟

وأمّا إن فرضنا أنّ الوظيفة الشرعية النافية للتكليف كانت هي العموم

أو الإطلاق للدليل الدال على عدم وجوب الدعاء الشامل للدعاء عند رؤية الهلال، فأيضا يكون المرجع بلحاظ الواقع هو هذا العموم أو الإطلاق ولايمنع احتمال حجّية خبر الواحد عن ذلك، لأن دليل حجّية العموم أو الإطلاق دلّ على كونه حجّة مالم تعلم معارضته بحجّة أقوىٰ منه، والمفروض عدم وصول حجّية هذا الخبر فيبقى العموم أو الإطلاق باقياً على حجّيته. نعم هذا العموم أو الإطلاق ليس دليلاً اجتهادياً على عدم حجّية هذا الخبر كما كان كذلك في البراءة والاستصحاب، وذلكَ لأنّ هذا العموم أو الإطلاق لايدلّ على حكم ظاهري في عرض حجّية الخبر، وإنّما يدلّ على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال واقعاً ولامنافاة بين عدم وجوبه واقعاً وحجّية الخبر الدال على وجوبه. وأمّا حجّية هذا العموم أو الإطلاق فليست في عرض حجّية خبر الثقة[1] فلامنافاة بينهما كما يظهر توضيحه مما مضىٰ. هذا كلّه فيما لوكانت الأمارة المشكوك حجّيتها دالةً على الإلزام.

وتأتي عين ماذكرناه فيما لوكانت الأمارة المشكوك حجّيتها دالّة على الترخيص وكانت الوظيفة بقطع النظر عنها إلزاميّة فالوظيفة العقليّة لاتختلف بمجرّد احتمال حجّيتها. وأمّا الوظيفة الشرعيّة فإن كانت ثابتة بحكم ظاهري في رتبة حجّية الخبر فالمرجع نفس ذلك الحكم الظاهري ويدلّ بالالتزام على نفي تلك الحجّيّة. وإن كانت ثابتة بعموم أو إطلاق فالمرجع نفس ذاك العموم أو الإطلاق، ولكن لايثبت بالدليل الاجتهادي عدم تلك الحجّية لعدم التنافي بين مفاد ذاك العموم أو الإطلاق وحجّية

---

(١) فإنّ حجّيّة العموم أو الإطلاق موضوعها هوالعموم أو الإطلاق الذي لم تعلم معارضته بحجّة أقوىٰ منه. إذن: فالشك في حجّية خبر الواحد الذي عارض العموم أو الإطلاق مأخوذ في موضوع حجّية العموم أو الإطلاق وهذه الحجّية تؤمّننا عن احتمال اهتمال المولى بغرضه الواقعي بجعل حجّية الخبر من دون أن تنفيها، ذلك لأنّ نسبتها اليها كنسبة الحكم الظاهري الترخيصي الى الواقع الذي يؤمّننا من قبله ولكن لاينفيه لعدم المنافاة بين الحكم الواقعي والظاهري.

خبر الواحد.

هذا. وقد تحقّق من تمام ماذكرناه أنّ ماجاء في عبائر الأصحاب (قدّس سرّهم) من (أنّ الشك في الحجّية مساوق للقطع بعدم الحجّية) متين فإنّ الظاهر أنّه ليس مقصودهم من ذلك أخذ القطع بالحجّية في موضوع الحجّية، وإنّما مقصودهم أنّ الشك في الحجّية مساوق من حيث النتيجة للقطع بعدم الحجّية، أو أنّ المقصود بالحجّية الثانية هو ترتّب الآثار العقليّة من التنجيز والتعذير لا ثبوت الخطاب الظاهري من قبل المولىٰ بخلاف الحجّية الأولى.

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

تأسيس الأصل بوجوه أخرى

وقد قرّب الأصل بوجوه أخرى:

منها ـ ماأفاده الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) من التمسك بالأدلّة الشرعية الدالة على حرمة الإسناد الى الشارع بغير علم.

وهذا الوجه إنّما يرجع الى وجه فنّي إذا فرض فيه أمور ثلاثة:

الأوّل ـ أن يكون جواز الإسناد لازما مساويا للحجيّة، إذ لولم يكن لازماً لها أصلا أو كان أخص لم يكن نفيه دالاّ بالملازمة على نفيها، لأنّ نفي الأخص لايدلّ على نفي الأعم، كما أنّ نفي شيء مالايدلّ على نفي مالا تلازم بينهما أصلاً.

الثاني ـ أن يكون جواز الاسناد لازما لواقع الحجيّة لاللحجّية الواصلة، إذ على الثاني نقطع بعدم جواز الإسناد لفرض عدم وصول الحجّية بلاحاجة الى التمسك لإثبات عدم جواز الإسناد بتلك الأدلّة، ولايكون عدم جواز الإسناد مثبتاً لعدم الحجّية لفرض كفاية عدم وصولها فيه.

الثالث ـ أن لايكون نفس احتمال الحجّية مانعاً عن التمسك بعموم

دليل عدم جواز الإسناد بغير العلم، وإلّا لم يمكننا التمسك به لنفي الحجّية. فيجب البحث في هذه الأُمور الثلاثة:

أمّا الأمر الأول ـ فلامجال له بناء على مباننا في بحث قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي فإنّه يظهر بمراجعة ماذكرناه هناكَ أنّه لاملازمة بين حجّية الأمارة وقيامها مقام القطع الموضوعي، وبالإمكان قيامها مقام القطع الموضوعي بدليل ما. إلّا أنّ هذا يصبح من مقارنات الحجّية لامن لوازمها فقد يفرض دلالة دليل على جواز إسناد مفاد أمارة الى الشارع لكن هذا لايعني أنّ جواز الإسناد من لوازم حجّيته حتى يفرض أنّ دليل نفي جواز إسناده دليل على عدم حجّية تلك الأمارة.

وأمّا بناء على مباني القوم فإن كان قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي ملازما للحجّية فإنّما هو ملازم لها على بعض الفروض في ألسِنَة جعل الحجّية وهو لسان جعل الطريقيّة ولسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وقد وقع البحث في إنتاجها لقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي وعدمه. وأمّا جعل المنجّزية والمعذّرية وكذا جعل الحكم المماثل فلاعلاقة لها بقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي وجواز الإسناد أصلاً، حيث قد عرفت أنّ نسبة جعل الحجّية الى تمام تلكَ الألسنة على حد سواء. فجواز الإسناد إن كان لازما للحجّية فإنّما هو لازم لبعض أنحاء جعل الحجّية وليس لازما مساوياً لجعل الحجيّة بتمام أنحائها، فلايكون نفيه نفياً لها بالملازمة.

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

الأول ـ مبنىٰ جعل الطريقيّة بناء على مايقال من أنّ جعل الأمارة طريقاً مثمر لترتّب آثار القطع الطريقي بالشيء بالنسبة لأحكامه وأحكام متعلّقة ولترتّب آثار القطع الموضوعي بالنسبة لأحكام نفس هذا القطع ومن تلك الأحكام جواز الإسناد الى المولىٰ الذي أخذ في موضوعه العلم بصحة

المسند اليه وصدقه. وبناءً على هذا المبنىٰ يكون جواز الإسناد أثراً لواقع الحجّية لا للقطع بها فإنّ المفروض أنّ دليل حجّية الأمارة وجعل العلم الاعتباري حاكم على دليل حرمة الإسناد بغير علم. ومن المعلوم أنّ هذا العلم الاعتباري محفوظ حتىٰ مع الشك فيه فهذه الحكومة ليست إلّا كسائر الحكومات كما في قوله: الطواف بالبيت صلاة. وقوله: لا ربا بين الوالد وولده، مما لا تكون الحكومة فيه مختصة بفرض العلم.

الثاني ـ مبنىٰ تنزيل المؤدى منزلة الواقع بناء على مايقال من أنّ ذلكَ يدلّ بالملازمة على تنزيل العلم بالظاهر منزلة العلم بالواقع، وهذا ينتج كون جواز الإسناد أثراً للحجّية الواصلة لا لواقع الحجّية، إذ قبل الوصول لايكون هناك علم بالظاهر كي يقوم مقام العلم بالواقع.

وأمّا الأمر الثالث ـ فهو مبني على ماسنحقّقه ـ إنشاءالله ـ في محلّه من أنّ الحكومة هل ترجع بروحها الى التخصيص وإنّما الفرق بينها في كيفية التعبير، أو أنّها تختلف في جوهرها عن جوهر التخصيص وتكون رافعةً للموضوع كما يظهر من عبائر المحقّق النائيني (رحمه الله) فعلى الأول ـ وهو المختار ـ يتمّ الأمر الثالث فإنّ الشك في الحجّية يساوق عندئذٍ الشك في تخصيص دليل حرمة الإسناد بغير العلم فنتمسك بإطلاقه. بينما على الثاني يكون التمسك بإطلاق هذا الدليل عند الشك في الحجّية تمسّكاً بالعام في الشبهة المصداقيّة لنفس العام، لأنّ العام إنّما دلّ على حرمة الإسناد بغير العلم، والشك في الحجّية يساوق الشك في كون هذا الإسناد إسناداً بالعلم أو بغير علم.

ومنها ـ استصحاب عدم الحجّية، وبناءً على ماعرفته فيما سبق لا تصل النوبة الى هذا الاستصحاب[1] فيما لوثبت بلحاظ الواقع حكم ظاهري في

(١) لوقلنا بأنّ الدليل الاجتهادي المطابق للاستصحاب يرفع موضوع الاستصحاب كما ←

عرض تلك الحجّية كالبراءة والاستصحاب لكون دليل الحكم الظاهري دليلاً اجتهادياً على عدم الحجّية فلابد من فرض موضوع الكلام خصوص مالم يكن فيه حكم ظاهري في عرض الحجّية ينفيها دليله بالملازمة.

وقد ذكر في مقام الإشكال على هذا الاستصحاب تقريبان:

التقريب الأوّل ـ ما فهمه المحقّق الخراساني (رحمه الله) من كلام الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) وهو أنّ الأثر المترقب ترتّبه في المقام عبارة عن حرمة الإسناد، بينما هي أثر لنفس الشك في الحجّية لالواقع عدم الحجّية حتىٰ يستصحب ذلكَ إثباتا لهذا الأثر، وموضوع هذا الأثر وهو الشك ثابت فيترتب عليه الأثر.

وأورد المحقّق الخراساني (رحمه الله) على ذلك في تعليقته على الرسائل بوجهين:

الأول ـ إنّ وجود الأثر للمستصحب إنّما يشترط فيما لوكان المستصحب موضوعا من الموضوعات. أمّا استصحاب الحكم نفيا وإثباتاً فلاحاجة في تصحيحه الى أثر آخر مترتّب عليه، وما نحن فيه من هذا القبيل فإنّ الحجّية حكم نستصحب عدمها.

الثاني ـ إنّا لانسلّم عدم ترتّب الأثر على المستصحب فإنّ حرمة الإسناد كما تكون أثراً للشك في الحجّية كذلك تكون أثراً لواقع عدم الحجّية، كما يستفاد ممادلّ على حرمة الحكم بغير ما أنزل الله. إذن: فهناك أمران: أحدهما: قاعدة الشك المقتضية لحرمة الإسناد بمجرّد الشك في الحجّية. والثاني: استصحاب عدم الحجّية. وهو حاكم على الأول كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدة الطهارة.

ودفع المحقّق النائيني (رحمه الله) الإشكال الأول بأنّ عدم الحجّية وإن

هوالمعروف. وإن كان المختار خلافه.

كان في نفسه نفيا لحكم شرعي لكنه ليس بنفسه موضوعا لجري العمل عليه كما في الأحكام التكليفية. والاستصحاب أصل في مقام الجري العملي و روحه يرجع الى تعيين الوظيفة العملية فلابدّ من إجرائه فيما يتطلب ابتداءً الجري العملي عليه بحكم العقل، أو تترتّب عليه ثمرة كذلك، فعدم الحجّية حاله حال ا لموضوعات في احتياج جريان الاستصحاب فيه الى الأثر.

أقول: إنّ تحقيق هذا الكلام إثباتا ونفياً سيظهر من تحقيقنا للتقريب الثاني من تقريبي الإشكال في استصحاب الحجّية[1].

وأيضاً دفع المحقّق النائيني (قدّس سرّه) الإشكال الثاني بإنّه بعد أن ظهر أنّ استصحاب عدم الحجّية يكون لأجل إثبات حرمة الإسناد لالإثبات نفس عدم الحجّية وإن كان بنفسه حكماً من الأحكام. قلنا: أنّه لوسلّم ترتّب هذا الأثر على الشك في الحجّية وعلى واقع عدم الحجّية كان استصحاب عدم الحجّية تحصيلاً للحاصل، بل من أردئ أنحاء تحصيل الحاصل لأنّه تحصيل لما هو حاصل وجدانا بالتعبّد. فإنّ إجراء الاستصحاب في المقام يكون لإثبات حرمة الإسناد تعبّداً مع أنّها ثابتة في الرتبة السابقة على الاستصحاب وجداناً، وذلك لأنّ الإستصحاب متأخّر رتبة عن الشك لكونه مأخوذاً في موضوعه، فلابدّ من ثبوت الشك حتىٰ

---

(١) الواقع أنّه إنّما اشترط في الأصل العملي أن يترتّب على مفاده أثر شرعي عملي، أو أن يكون مفاده بنفسه أثراً شرعياً عملياً استطراقا لترتّب التنجيز والتعذير العقليين عليه. والحجّية المفروض استصحاب عدمها في المقام لونظرنا اليها من زاوية حرمة الإسناد فقط جاء القول بإنّ الحجّية ليست حكماً عملياً فهي بحاجة الى أثر شرعي عملي كي يصح استصحاب عدمها. أما اذا نظرنا اليها من زاوية أنّ الحجّية الشرعية تولّد التنجيز والتعذير العقليين لأنّ استصحاب عدم الحجّية يرفع موضوع قبح العقاب بلابيان مثلا، ويبدّله الى بيان العدم وبيان العدم بنفسه يحقّق التعذير، فهذا ماسيأتي تحقيقه في البحث عن التقريب الثاني من تقريبي الإشكال إنشاءالله.

يجري الاستصحاب وبمجرّد ثبوت الشك تثبت حرمة الإسناد وجداناً بثبوت موضوعه وجدانا، إذ المفروض أنّ المولى حكم حكماً واقعياً على فرض الشك بحرمة الإسناد.

أقول: إنّ كون الشك وواقع عدم الحجّية معاً موضوعين لحرمة الإسناد يتصور على أنحاء:

الأول ـ أن يكون كلّ من الشك وعدم الحجّية موضوعاً مستقلاً لحرمة الإسناد، بأن تكون حرمة الإسناد مجعولة بجعلين أحدهما على الشك والآخر على عدم الحجّية.

وعلى هذا الفرض لاخفاء في عدم لزوم تحصيل الحاصل من الإستصحاب، إذ مايثبت بالاستصحاب من حكم هو غير الحكم الثابت قبل الإستصحاب، نظير مالو أريد إثبات حرمة أكل مال باستصحاب كونه ملكاً للغير مع وجدانية حرمته من ناحية النجاسة.

ولايبعد أن يكون مقصود المحقّق الخراساني (رحمه الله) هو هذا الفرض لأنّه أشار في تعليقته في المقام الى مايدلّ في نظره على حرمة الإسناد مع عدم الحجّية مستقلاً عن دليل حرمة الإسناد مع الشك وهو مادلّ على حرمة الحكم بغير ما أنزل الله، وهذا يشعر اختياره لهذا الفرض. وبناء على هذا الفرض لايرد عليه إشكال المحقّق النائيني (رحمه الله)[1].

---

(١) نعم لواستظهر أنّ الموضوع الأول من موضوعي حرمة الإسناد وهو الشك عبارة عن مطلق عدم العلم بالحجّية الشامل للعلم بعدم الحجّية لاخصوص الشك بمعنى التردّد. ورد عليه أنّ ما افترضه من حكومة الاستصحاب على قاعدة الشك في المقام في غير محلّها. ولكن يبدو أنّه (رحمه الله) يرى نفس الشك هوالموضوع فتتمّ الحكومة بناء على ما هوالمعروف من حكومة مثل استصحاب الطهارة على مثل أصالة الطهارة لأنّ نكتة الحكومة لوتمّت هناك فهي تامّة هنا رغم أنّ حرمة الإسناد عند الشك حكم واقعي لاحكم ظاهري ثابت بأصل عملي وعلى أي حال فسيتضح أنّ أصل فكرة كون المقصود بالشك خصوص التردّد غير صحيحة.

الثاني ـ أن يكون الجامع بين الشك وعدم الحجّية موضوعا للحرمة، ويكون المقصود بالشك مطلق عدم العلم بالحجّية الشامل لفرض العلم بعدم الحجّية.

وعلى هذا الفرض يصحّ القول بأنّ إثبات حرمة الإسناد بالاستصحاب تحصيل للحاصل كما ذكره المحقّق النائيني (قدّس سرّه) لثبوتها وجدانا بثبوت موضوعها وهو عدم العلم بالحجّية وجداناً.

ولكن لاأثر لما ذكره المحقّق النائيني (رحمه الله) من كون الحرمة ثابتة في الرتبة السابقة على الاستصحاب فإنّ مايكون ثابتا وجدانا لايعقل إثباته بالاستصحاب تعبّداً ولو في عرضه، وفرض الثبوت في الرتبة السابقة ليس له دخل في نكتة الإشكال[1].

على أنّ ماذكره من الطوليّة غير صحيح في نفسه فإن الشك موضوع لأمرين: الاستصحاب، وحرمة الإسناد، فهما في عرض واحد لاطوليّان.

هذا. ولايخفى أنّ هذا الوجه غير متصوّر في مثل استصحاب عدم الطهارة وقاعدتها إذ الحكم فيه ظاهري ولايعقل جعله على مطلق فرض عدم العلم بالنجاسة الشامل لفرض العلم بالطهارة لعدم تعقل الحكم الظاهري مع العلم.

الثالث ـ أن يكون الجامع بين الشك وعدم الحجّية هو الموضوع لحرمة الإسناد أيضا، ولكن يكون المقصود بالشك التردّد لامايشمل فرض العلم بالعدم، وعلى هذا يتّجه القول بإنّ الاستصحاب يجري ولايلزم منه تحصيل الحاصل لأنّه يرفع الفرد الأول لموضوع الحكم بالحرمة، وهو الشك في

---

(١) ولعل المحقّق النائيني (رحمه الله) قاس تحصيل الحاصل بالوجدان تعبّداً بتحصيل الحاصل بالوجدان وجدانا أو بالتعبّد تعبّداً الذي يعني تحصيل ماهو مفروض الحصول في الرتبة السابقة. أمّا إن لم يكن مفروض الحصول في الرتبة السابقة فالتحصيل الثاني يرجع في واقعه الى انضمام علّة ثانية بقاء الى العلّة الأولى وصيرورة كل منهما جزء علة.

الحجّية فينتفي ثبوت الحكم من هذه الناحية ويثبت الفرد الثاني تعبّداً. وهو عدم الحجّية فيثبت الحكم بثبوت هذا الفرد من موضوعه. هذا ما تقتضيه الصناعة على مبنىٰ القوم من حكومة الاستصحاب على القاعدة ولو كانا متوافقين، لكون الإستصحاب رافعاً للشك الذي هو موضوع للقاعدة، وإن كان المبنىٰ غير مرضي عندنا كما يأتي تحقيقه -إنشاءالله- في محلّه.

وهنا كلام وهو أنّ هناك نكتة يكون الالتفات اليها موجباً للاطمئنان هنا بخلاف ماتقتضيه الصناعة، وهي أنّه يلزم من ذلك أنّه لوكانت الحجّية ثابتة في الواقع فليس الإسناد حراما في الواقع أصلا، لابملاك الشك في الحجّية لفرض ارتفاعه بحكومة الاستصحاب التي هي حكومة واقعية على مانقحناه فيما مضى في بحث قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي من أن قيامها مقامه يكون بالحكومة الواقعية لاالظاهريه، ولابملاك عدم الحجّية لفرض مخالفة الاستصحاب للواقع وثبوت الحجّية واقعاً. فصورة القطع بكون الحالة السابقة هي عدم الحجّية أصبحت أسوء حالاً من غيرها فيكون الإسناد حراماً واقعاً في غير تلك الصورة وغير حرام في هذه الصورة. وهذا مما يطمأن بخلافه فيتجه أنّ الحرمة ثابتة في هذه الصورة أيضا واقعاً[1] فيكون إثبات الحرمة تعبّداً بالاستصحاب تحصيلاً لما

(١) لايخفىٰ أنّ النكتة الوجدانية التي بيّنها أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) بالقدر الذي بينه كأنّها تقتضي الاطمئنان بالجامع بين بطلان مبنىٰ تلكَ الصناعة المشروح في بحث حكومة الاستصحاب على القاعدة، وبطلان كون الشك الذي هو موضوع لحرمة الإسناد بمعنىٰ التردّد لابالمعنىٰ الشامل للعلم بالعدم. ولا أدري لماذا لم يجر أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) مع هذه النكتة الى نهايتها وذلك بأن يقال: إنّ أصل افتراض كون الشك الذي هو موضوع لحرمة الإسناد بمعنىٰ التردّد لابالمعنىٰ الشامل للقطع بالعدم غير معقول، إذ يلزم من ذلك كون الشك في الحجّية أسوء حالا من القطع بعدم الحجّية. إمّا مطلقاً كما هوالحال فيما لوفرض كلّ من الشك وعدم الحجّية واقعاً موضوعاً مستقلاً للحرمة، أو في خصوص ما إذا كانت الحجّية ثابتة في الواقع كما هوالحال فيما لوفرض موضوع الحرمة هوالجامع بينهما. بينما احتمال أسوئيّة الشك في الحجّية من القطع ←

هو حاصل بالوجدان تعبّداً. وهذا الإشكال لايأتي في مثل استصحاب الطهارة وقاعدتها لأنّه لم يجعل على فرض الشك في الطهارة حكم واقعي يطمأن بوجوده عند جريان الاستصحاب ويقصد إثباته تعبّداً بالاستصحاب، وإنّما تُثبت قاعدة الطهارة الطهارة الظاهرية، والاستصحاب أيضا يثبت ذلك بعد رفع موضوع قاعدة الطهارة.

التقريب الثاني ـ مايبتني على أنّ إجراء استصحاب عدم الحجّية ليس لإثبات حرمة الإسناد، لما عرفت من أنّ جواز الإسناد ليس من آثار الحجّية ولوازمها، بل هو أمر مستقل قد يقترن بالحجّية وقد لايقترن، وإنّما هو للاستطراق الى إثبات التنجيز والتعذير العقليين فيتحقّق مثلاً ببركة استصحاب عدم الحجّية موضوع حكم العقل بقبح العقاب.

ويورد على ذلك بأنّ حكم العقل مترتّب على نفس الشك، فالعقل بمجرّد عدم البيان يستقل بقاعدة قبح العقاب بلابيان. واستصحاب عدم الحجّية لإثبات حكم العقل بقبح العقاب تحصيل للحاصل.

ويتحصّل من كلام السيد الأُستاذ والمحقّق العراقي (قدّس سرّه) في مقام الجواب على هذا الوجه أنّ حكم العقل قبل الاستصحاب بقبح العقاب كان باعتبار عدم البيان، وبجريان الاستصحاب يرتفع هذا الموضوع ويرتفع حكمه لامحالة ويأتي مكانه حكم ثان للعقل بقبح العقاب مترتّب على موضوع آخر متحقّق ببركة الاستصحاب وهو بيان العدم.

وذكر المحقّق العراقي (رحمه الله): أنّ موضوع حكم العقل بقاعدة قبح العقاب بلابيان عبارة عن عدم البيان من كلا الطرفين، فكما يرتفع هذا الموضوع ببيان الحكم كذلك يرتفع ببيان العدم.

← بالعدم غير موجود، وعليه فماذكره صاحب الكفاية (رحمه الله) في تعليقته على الرسائل من حكومة الاستصحاب على القاعدة غير متصورة في المقام أصلاً، وإشكال لزوم تحصيل الحاصل لوفرض الموضوع هوالجامع مسجّل عليه.

ويتحصّل أيضاً من كلماتهم نقوض على هذا الوجه:

الأول ـ النقض باستصحاب عدم التكليف الحاكم على قاعدة قبح العقاب بلابيان.

والثاني ـ النقض بسائر موارد حكومة أصل على أصل مع موافقتهما في النتيجة كما في استصحاب الطهارة وأصالته، واستصحاب الحل وأصالته، والأصل السببي والمسبّبي المتوافقين في النتيجة.

والثالث ـ النقض بحجيّة أمارة قامت على عدم حجّية شيء ما.

والتحقيق أنّ شيئاً من هذه الأجوبة الحليّه والنقضية غير صحيح، وذلك لأنّ موضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان لايرتفع باستصحاب عدم الحجّية وإن بنى على كون موضوعها عدم البيان من كلا الطرفين، فإنّ المقصود من عدم البيان هو عدم بيان التكليف، واستصحاب عدم الحجّية لايبيّن عدم التكليف وإنّما يثبت عدم كون هذا الذي شككنا في حجّيته طريقاً اليه فلاموضوع لما مضىٰ من الجواب الحلّي.

وقد ظهر بذلك الجواب على النقض الأول فإنّ دعوى أنّ للعقل حكمين على موضوعين متغايرين إن تمّت فإنّما تثبت حكومة استصحاب عدم التكليف على قاعدة قبح العقاب بلابيان. فيقال (بحسب تعبيرات المشهور): إنّ موضوع الحكم الأول للعقل بقبح العقاب كان عبارة عن عدم بيان التكليف، وقد انتهىٰ ذلك وثبت بيان العدم تعبّداً وهو موضوع لحكم ثان للعقل بقبح العقاب بنحو أشدّ من القبح الأول. أو يقال ـ بحسب تعبيراتنا: إنّ الحكم الأول كان عبارة عن قبح العقاب عند عدم بيان اهتمام المولى، وبالاستصحاب يثبت بيان عدم اهتمام المولى وجدانا فينتفي موضوع الحكم الأول، ويترتّب على بيان عدم الاهتمام وجداناً حكم ثان للعقل بقبح العقاب بنحو أشد من القبح الأول. هذا كلّه في استصحاب عدم التكليف. وأمّا فيما نحن فيه فلامجال لذلك فإنّ استصحاب عدم

الحجّية إنّما يثبت عدم كون هذا الشيء المشكوك حجّيته بياناً للتكليف أو عدم إبراز المولى اهتمامه بالتكليف بجعل الحجّية لهذا الشيء، ولايبيّن عدم التكليف أو عدم اهتمام المولى به. وموضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان ليس هوعدم بيان الحجّية وإنّما هوعدم بيان التكليف لابنفسه ولابطريقه، أو عدم بيان اهتمام المولى به، وهذا لاينتفي باستصحاب عدم الحجّية فقياس ذلك باستصحاب عدم التكليف قياس مع الفارق.

وكذلك لامجال للنقض الثاني فإنّ الأصلين المتوافقين لوسلّم حكومة أحدهما على الآخر فموضوع المحكوم ينتفي بوجود الحاكم[1] فيثبت الحكم الظاهري ببركة الحاكم فقط ولاعلاقة لذلكَ بتحصيل الحاصل. وهذا بخلاف مانحن فيه فإنّ حكم العقل بقبح العقاب ثابت مع جريان الاستصحاب بنفس الملاك الثابت للحكم قبل الاستصحاب كما عرفت توضيحه.

وأمّا النقض الثالث فتحقيق الكلام فيه: إنّه تارة يتكلّم في فائدة ذكر الإمام (عليه السّلام) لزرارة مثلاً عدم حجّية الأمر الفلاني، وأُخرى يتكلّم في فائدة جعل الحجّية لهذا الحديث الدال على عدم حجّية الأمر الفلاني.

أمّا فائدة ذكر الإمام(ع) ذلك لزرارة فيكفي فيها أنّه قد يفيد كلامه(ع) لزرارة القطع بعدم حجّية الأمر الفلاني، وهذا بنفسه معرفة بحكم من أحكام الإسلام، وتثقيف بالنظم والقوانين الإسلاميّة، وهذا من أهم الفوائد فلاحاجة في ثبوت الفائدة الى ترتّب التنجيز والتعذير.

وأمّا فائدة جعل الحجّية لهذا الحديث فتظهر عند المعارضة لدليل آخر يدلّ على الحجّية لما نفىٰ هذا الحديث حجّيّته فإنّه لولاه لثبتت الحجّية

(١) ولو لم تسلّم الحكومة فالأصلان معاً يجريان ويصبح مجموعهما علّة واحدة للتأمين أو التنجيز. وهذا أيضاً لاعلاقة له بتحصيل الحاصل. كما أنّ استصحاب عدم الحجّية فيما نحن فيه أيضا لايلزم منه تحصيل الحاصل على ماسنشرحه في التعليق الآتي إنشاءالله.

بذاك الدليل، وهذا يصلح مانعاً عن ذلك [١].

(١) لوكان الكلام في مسألة اللغوية وعدم اللغوية كفىٰ في الجواب أن يقال بثبوت الفائدة عند وجود المعارض بل يكفي في الجواب أن يقال: إنّ هذا الخبر الذي نفىٰ حجّية القياس مثلاً لم تجعل له الحجّية مستقلاً كي يرد عليه إشكال اللغوية، وإنّما جعلت الحجّية لمطلق خبر الثقة ويكفي لعدم لغوية هذا الجعل ثبوت الفائدة له في موارد أخرى غير هذا المورد. كما أنّ في مانحن فيه أيضا لايصح الإشكال على استصحاب عدم الحجّية باللغوية، فإنّ هذا الاستصحاب لم يجعل بجعل مستقل بل جعل ضمن جعل كلّي الاستصحاب وكلّي الاستصحاب تكفيه الفوائد المرتّبة عليه في موارد أُخرىٰ.

ولكن الكلام لم يكن حول اللغوية وعدمها وإنّما الكلام كان حول لزوم تحصيل الحاصل حيث يقال: إنّ الحجّية الشرعية لامعنىٰ لها من دون ترتّب التنجيز والتعذير العقليين عليها على تقدير الوصول، وحجّية مانفي حجّية القياس لايترتّب عليها على تقدير الوصول تنجيز أو تعذير، إذ يكفي الشك في حجّية القياس في المساوقة للقطع بعدم الحجّية بلاحاجة الى حجّية الدليل الذي دلّ على عدم حجّيته. والحل هو أنّه لايلزم تحصيل الحاصل لافي مانحن فيه ولافي مورد النقض. وذلك لما أشرنا اليه فيما مضى من أنّ إشكال تحصيل الحاصل إن لم يكن تحصيلا للحاصل بالوجدان تعبّداً بأن كان تحصيلا للحاصل بالوجدان وجدانا، أو بالتعبّد تعبّداً، فهو يختص بما إذا كان الحاصل حاصلاً في الرتبة السابقة، وإلّا دخل الأمر في اجتماع علّتين على معلول واحد فيصبح كل منهما جزء علّة والمجموع علّة واحدة. وفيما نحن فيه يكون ماهو الحاصل عبارة عن التعذير الوجداني بقاعدة قبح العقاب بلابيان مثلا، واستصحاب عدم حجّية مادلّ على الإلزام أيضا يستلزم فرضا قبح العقاب أي يترتّب عليه التعذير العقلي وجداناً فليكن ذلك من باب اجتماع علّتين على معلول واحد. وكذلك في مورد النقض يكون اجتماع حجّية مادلّ على نفي حجّية القياس مع أصالة عدم حجّيته من باب اجتماع علّتين على نفي ماكان يترتّب على القياس من تنجيز أو تعذير وإثبات عكسه ولاعلاقة لهذا بباب تحصيل الحاصل أبداً.

نعم نقول فيما نحن فيه بعدم جريان استصحاب عدم الحجّية لالإشكال تحصيل الحاصل، بل لأجل أنّه هل المقصود بهذا الاستصحاب الحصول على التعذير عن الواقع أو المقصود به الحصول على التعذير عن الحكم الظاهري بقطع النظر عن الواقع؟!. فإن قصد الأول قلنا: إنّ استصحاب عدم حجّية مادلّ على وجوب صلاة الليل مثلاً، لايعذر عن الواقع فإنّ عدم حجّية هذا الدليل لايعني التأمين عن الواقع، وإنّما يعني أنّ الواقع لايتنجّز علينا عن طريق هذا الدليل، وأمّا عدم تنجّز الواقع في ذاته وبطريق آخر فهو مسكوت عنه، والتأمين الحيثي كما ترىٰ ←

ومنها ـ التمسك بآيات النهي عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى (لا تقف ماليس لك به علم).

وأورد على هذا الوجه المحقّق النائيني (رحمه الله) بأنّ احتمال حجّية الظّن يعني احتمال جعله علماً، فالتمسك بما يمنع عن العمل بغير العلم تمسك بالعام في الشبهة المصداقية[1] لعدم إحراز عنوان عدم العلم.

ويرد عليه: أنّ مفاد آيات النهي عن العمل بغير العلم ليس هو النهي التكليفي كالنهي عن إسناد مالم يعلم أنّه من الشارع اليه، كي يقال بحكومة دليل الحجّية عليه، وإنّما مفادها هو النهي الإرشادي الى عدم الحجّية فهي في عرض دليل الحجّية متكفلة لبيان عدم جعل غير العلم علماً، فلامعنىٰ

→ ليس تأميناً ولاقيمة له. وإن قصد الثاني قلنا: إنّ الحكم الظاهري بما هو حكم ظاهري غير قابل للتنجيز حتىٰ يصح التعذير عنه. هذا إذا كان الحكم الذي دلّ عليه ذاك الدليل المشكوك حجّيته هو الإلزام كوجوب صلاة الليل، وكان المحكّم لولاحجّية ذاك الدليل هوالتعذير. أمّا لوكان الحكم الذي دلّ عليه ذاك الدليل هوالترخيص وكان المحكّم لولاحجّية ذاك الدليل هوالتنجيز فأيضا استصحاب عدم حجّية ذاك الدليل لامعنىٰ له، إذ هل يقصد بذلك تنجيز الواقع أو يقصد به تنجيز الحكم الظاهري بقطع النظر عن الواقع؟!. فإن قصد الأول: قلنا: إنّ نفي حجّية مادلّ على الترخيص ليس نفياً لواقع الترخيص كي ينتج التنجيز. وإن قصد الثاني قلنا: إنّ الحكم الظاهري بما هو حكم ظاهري غير قابل للتنجيز. ويأتي عين الكلام حرفا بحرف في مورد النقض، أعني حجّية أمارة نفت حجّية القياس مثلاً فتصبح حجّية هذه الأمارة مع كون الأصل في القياس هوعدم الحجّية مما لامعنىٰ لها. نعم نستثني من ذلك ماإذا كانت الوظيفة لولاحجّية هذه الأمارة هي حجّية القياس، كما لوكان لدينا دليل يدلّ على حجّية القياس وكانت هذه الأمارة الدالة على عدم حجّيته معارضة لذاك الدليل أومقدّمة عليه فيترتّب على هذه الأمارة تنجيز الواقع بسدّها للباب الوحيد الذي ينفي الواقع، أو التعذير عن الواقع بسدّها للباب الوحيد الذي يثبت الواقع، وهو ذاك الدليل الذي دلّ على حجّية القياس، ولعلّ هذا هو مراد أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) من ظهور الثمرة عند فرض وجود معارض يدلّ على الحجّية وإن كانت العبارة قاصرة.

(١) بناءً على عدم رجوع الحكومة في روحها الى التخصيص وإلّا فالشك في تخصيص زائد.

للحكومة في المقام[١].

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

(١) لايخفىٰ أنّ المستفاد من آيات النهي عن العمل بغير العلم ليس بأكثر من الإرشاد الى عدم الاعتماد في الأمن على غير العلم، أي أنّ رأس الخيط في التأمين يجب أن يكون هو العلم، وهذا لايدلّ على أصالة عدم الحجّية بقول مطلق.

السيرة

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

بروز الحاجة إلى بحث السيرة

وقد اشتدّت الحاجة إلى بحث السيرة بعد أن بطلت عدّة مدارك للفقه كانت تعتبر في الأُصول القديمة من الأُمور المعتمد عليها. توضيح المقصود:

إنّ هناك حالة نفسانية ثابتة في نفس الفقيه تمنعه عن مخالفة ماكان في كلمات الأصحاب من المسلّمات ويعدّ خلافه غريباً. ولذا ترىٰ أنّه كثيراً مايذكر في الفقه بالنسبة لأمرمّا ككون نتيجة المعاطاة الإباحة مثلاً، أو الأخذ بقاعدة لاضرر في موردمّا، أنّه يلزم منه تأسيس فقه جديد، ويجعل هذا دليلاً على بطلان ذاك الأمر. والذي يظهر من القرائن المحفوفة بكلماتهم ومن سوابق هذا الكلام ولواحقه في الموارد المختلفة أنّه ليس المقصود بذلك إبطال ذاك الأمر بعموم أو إطلاق أو إجماع، وإلّا لقالوا: إنّ هذا ينافي العموم الوارد في نص كذا أو الإطلاق أو الإجماع، فالظاهر أنّ مقصودهم بذلك دعوىٰ ماهو أقوىٰ من الإجماع وهو أنّ الالتزام بذاك الأمر يستلزم الالتزام بعدّة أمور يكون الالتزام بمجموعها خلاف الضرورة الفقهيّة والمسلّمات عند الأصحاب، وخلاف ماهو مقطوع به لغاية وضوحه، ولايمكن التفصيل بين بعض تلك الأمور وبعض لأنّ كلّها من واد واحد، ونسبة الدليل اليها على حدٍ سواء فنستكشف من ذلكَ إجمالاً بطلان ذاك الدليل وظهور خلافه عند الأصحاب بنحو يعدّ ذلكَ فقهاً جديداً.

وكأنّ هذه الحالة (أعني حالة رفض مخالفة المسلّمات عند الأصحاب) موجودة في نفوس علماء العامّة أيضاً بالنسبة لمسلّمات عصر الصحابة مثلاً، فيرون مخالفة ماكان مسلّماً في عصر الصحابة شيئاً لايقبله الطبع.

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

وكأنّ ماصدر من العامّة من سدّ باب الاجتهاد وحصره في دائرة علمائهم الأربعة وبعض تلامذتهم كان الدافع لهم اليه في الواقع هذه الحالة النفسية الكامنة في نفوسهم حيث أنّ سدّ باب الاجتهاد وحصره في تلك الدائرة يعالج لهم تلكَ المشكلة، إذ لا تقع بعد هذا مخالفة بين الأدلة وتلكَ الحالة النفسيّة، لأنّ الفقهاء الأربعة لم يخالفوا مسلّمات الصحابة

مثلاً. فأراحهم هذا العمل عن لزوم تأسيس فقه جديد وحكم غريب من الأدلة، كما أنّه أراحهم أيضاً عن لزوم تأسيس فقه جديد وحكم غريب من ناحية عدم المبالاة بالدين، إذ كان كثير منهم لايبالون بدينهم ولايخافون من جعل الحكم من عند أنفسهم ولوكان على خلاف ماهو المسلّم في نظرهم عند الصحابة مثلاً.

وأمّا أصحابنا الإماميّة ـ رحمهم الله ـ فهم فارغون عن الناحية الثانية إذ ليس فيهم من يجعل الحكم من عند نفسه.

وأمّا الناحية الأولى وهي مخالفة الأدلّة والقواعد لتلك الحالة النفسيّة فكانوا فارغين عنها أيضاً سابقاً، لأنّ أدلتهم كانت بنحو تتّسق مع المسلّمات والمشهورات بين الأصحاب، وذلك لما كان يقوله جملة منهم من حجّية الإجماع المنقول، وجملة منهم من حجّية الشهرة، وجملة منهم من جبر الخبر ووهنه بعمل الأصحاب وإعراضهم، بل تعمّقوا في هذا المضمار أكثر من ذلك فقال بعضهم بانجبار الدلالة أيضاً بعمل الأصحاب. ويوجد مثل ذلك في كلمات الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) مع أنّه مؤسّس صناعة الأصول الموجودة الآن بأيدينا[1] فقديقول مثلاً: لعل هذا الحديث دلالته منجبرة بعمل الأصحاب. وقد يقال: إنّ إطلاق دليل القرعة إنّما نعمل به في مورد عمل به الأصحاب، ونحو ذلك مما يوجد في كلماتهم. وهذه المباني كانت تدفع عنهم محذور الوقوع في مخالفة تلكَ الحالة النفسيّة.

ولكن المتأخرين من الأصحاب (قدّس سرّهم) شرعوا بالتدريج في هدم هذه المباني، فكان هدم بعض تلك المباني من قبل الشيخ الأعظم[2]

---

(١) قد عدل أُستاذي الشهيد (رحمه الله) عند تأليفه لكتاب المعالم الجديدة عن القول بأنّ الشيخ الأعظم (رحمه الله) هو مؤسس الأُصول بمرحلته المألوفة اليوم. واعتقد أنّ دور التأسيس للوحيد البهبهاني (رحمه الله).

(٢) أو الوحيد البهبهاني (رحمه الله).

مثلاً، سلّماً لوصول المتأخرين عنه الى آخر مايقتضيه هذا المسلك من هدم تمام تلكَ المباني، إذ كلّها كانت هواء في شبك وكان التفطّن الى بطلان بعضها مستدعياً للتفطّن بالتدريج الى بطلان مايشابهه. وكأنّ السيّد الأُستاذ من أوائل من بنىٰ على عدم إنجبار الخبر ووهنه بالعمل والإعراض.

وقد كانوا في أوائل أيام الشروع في إبطال هذه المباني يبطلون هذه المباني في الأُصول ويتمسّكون بها في الفروع، ولذا كان يشكل عليهم بأنّ الإجماع المنقول أصبح في الأُصول غير حجّة وفي الفقه حجّة، وترىٰ الشيخ الأعظم (رحمه الله) يجعل لمثل ذلكَ أثراً مهمّاً في الفقه والإفتاء مع إبطاله إياه في الأُصول. وواقع المطلب أنّ الدافع لهم في الحقيقة الى الإفتاء بعدّة من الفتاوى والأحكام هو تلك الحالة النفسيّة، ولكنّ التزامهم بالفنّ كان مانعاً عن ظهور ذلك لهم بوضوح، وموجباً للاستنكاف من دعوىٰ فتوى مع الاعتراف بعدم اقتضاء الأدلّة والقواعد لها فكان أثر هذه الحالة النفسيّة يبرز لهم في صورة الدليل، ودعوىٰ حجّية الشهرة والإجماع المنقول ونحو ذلك، بينما الدليل الحقيقي لهم على تلك الفتاوىٰ إنّما هو تلك الحالة النفسيّة دون هذه الأدلّة، ولذا تراهم ينكرون تلك الأدلة في الأصول ويعملون بها في الفقه لوجود نفس الدافع السابق والدليل الحقيقي الكامن في النفس فكأنّ واقع الدليل لم يبطل ولازال باقيا في النفس، وإن بطلت الأدلّة الصوريّة التي كانت في الحقيقة وليدة لواقع الدليل ولتلك الحالة النفسيّة.

الى أنْ انتهىٰ الأمر بالتدريج إلى جعل مافي الأُصول الجديد من إبطال هذه المباني مؤثراً على الفقه، فترىٰ السيد الأُستاذ يبني فتاواه في الفقه على مايقتضيه إنكار الجبر والوهن بالعمل والإعراض ونحو ذلكَ.

ولأجل هذه التطورات بدأت تلكَ الحالة النفسيّة تظهر في مظهر آخر وهو حجّيّة السيرة. ولذىٰ ترىٰ الاستدلال بالسيرة في ألسنة المتأخرين عن

الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) كثيراً، وفي لسان الشيخ الأعظم (رحمه الله) قليلاً فضلاً عما قبل الشيخ الأعظم (قدّس سرّه).

هذا معنىٰ ماقلناه من أنّ الحاجة الى بحث السيرة اشتدّت بعد أن بطلت عدّة مدارك للفقه من قبيل الشهرة، والجبر والوهن بالعمل والإعراض، والإجماع المنقول. أمّا الإجماع المحصّل واتفاق الكلّ من دعوىٰ القطع به ليست بأهون من دعوىٰ القطع بالحكم إبتداءً.

ونحن نبحث هنا أولاً السيرة ثم نبحث تلكَ الحالة النفسيّة، ومدىٰ اعتبارها، وماهي وظيفتنا تجاهها.

بحث السيرة:

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

إنّ السيرة تنقسم بشكل رئيسي الى قسمين:

١ ـ السيرة العقلائية.

٢ ـ سيرة المتشرعة.

والسيرة العقلائية تنقسم الى قسمين:

القسم الأوّل ـ إتفاق العقلاء في أعمالهم ومسالكهم على شيءٍ إيماناً منهم ولو ارتكازاً بنكتة عامّة موجودة في قريحة تمام العقلاء، فلو شذّ أحدهم عن هذه الطريقة كان من قبل العقلاء مورداً للملامة أو الاستغراب والسؤال ونحو ذلكَ بحسب اختلاف الموارد.

القسم الثاني ـ اتفاقهم على شيء لالإدراكهم ولوارتكازاً نكتة كان المترقّب عندهم ممن يشذّ أن يدركها، بل لحالات وأغراض شخصيّة عمّت صدفة غالب الناس، من دون فرض ملازمة بين ثبوتها عند بعض الأفراد وثبوتها عند البعض الآخر. فقد يتّفق العقلاء مثلاً على استعمال شيء من

(الفيتامينات)أو غيرها لاحتياج أمزجتهم وأجهزتهم البدنيّة الى ذلكَ، ويوجد شخص يختلف مزاجه عن أمزجة الآخرين فيخالف هذه الطريقة من دون أن يعاب عليه، أويلام، أو يسأل عن أنّه كيف لم يدرك النكتة العامّة.

والظاهر من كلمة السيرة العقلائية هو القسم الأول، ولعلّه المقصود للأصحاب حينما يستعملون هذه الكلمة. وإنّما لم نجزم بكون مقصودهم ذلكَ لأنّه لم ينقّح هذا البحث في كلماتهم، ولم يذكروا هذين القسمين ولكن عدم تقسيمهم لها الى هذين القسمين لايمنعنا عن هذا التقسيم بعد أن كان ذلكَ مؤثّراً على النتيجة من ناحية استنباط الحكم الشرعي على بعض الوجوه على ماسيأتي بيانه ـ إنشاءالله ـ.

ثم إنّ موارد القسم الأول في الفقه كثيرة، منها مسألة التملّك بالحيازة. فالسيرة العقلائية قامت على أنّ من حاز شيئاً ملكَ التصرّف فيه كما يشاء ولايعارضه أحد في سلطانه المستقل عن ذلك، لنكتة عامّة ثابتة في أذهانهم ولو ارتكازاً كمصلحة الاقتصاد الاجتماعي مثلاً. وتطبيق القسم الأول على الموارد الفقهية واضح لاغبار عليه.

وإنّما الكلام في تطبيقه على مايقصد في الأُصول إثباته بالسيرة من الحجّية والتنجّز والتعذير. فإن سلّمنا في هذا الباب بما هو المشهور[1] من أنّ الحجّية إنّما تكون بجعل إنشاء ظاهري ناشئ من ملاك في نفس الإنشاء أمكن إدراج ذلكَ في القسم الأول بدعوىٰ أنّ العقلاء بقريحتهم العامّة يدركون ولو ارتكازاً مصلحة اقتصادية اجتماعيّة في نفس هذا الانشاء مثلاً.

وأمّا بناء على ماهو الصحيح من أنّ الحكم الظاهري بعد فرض عدم

(١) قال ـ رضوان الله عليه ـ إنّنا حينما نطلق كلمة المشهور لانقصد كون القائلين به أكثر عدداً من القائلين بخلافه، وإنّما المقصود القول المتعارف في هذا اليوم المغاير لما نتبناه.

السببيّة شغله تعيين درجة اهتمام المولى بالأغراض الواقعية. فمن الواضح عدم إمكان إدراج ذلكَ من جميع جهاته في القسم الأول لأنّ السيرة عندئذٍ تكون مرتكزة على أساس نكتتين ترجع إحداهما الى المُدرَك بالقريحة العامّة للعقلاء، والآخرىٰ الى القسم الثاني. ولنفترض مثلاً لتوضيح المطلب أنّ خبر الثقة يطابق الواقع بالمائة ثمانين ويخالفها بالمائة عشرين. وقامت السيرة العقلائية على أنّ كل من تقمّص بقميص المولويّة يجعل خبر الثقة المتصدّي لإيصال أغراض المولى الى عبده حجّة عليه، لأجل أنّ اهتمام العقلاء بتلك الأغراض يكون بدرجة الثمانين بالمائة. فترىٰ أنّ هذه السيرة مرتكزة على نكتتين:

١ ـ كشف خبر الثقة عن الواقع بدرجة ثمانين بالمائة.

٢ ـ اهتمام المولى بغرضه بهذه الدرجة.

والنكتة الأُولى تدرك بقريحة عامّة في العقلاء، ولكن النكتة الثانية ليست كذلكَ، فإنّ كلّ مولى من الموالي يحسب حساب أغراضه مستقلاً، فيرىٰ أنّه هل تكون درجة اهتمامه بها بمقدار الثمانين بالمائة أولا. وليست لذلك نكتة عامّة ثابتة في القرائح وإن اتفق صدفة توافقهم في الأعم الأغلب على ذلكَ من دون ملازمة في درجة الاهتمام بين بعض الأفراد والبعض الآخر.

وهناك احتمال آخر في باب الحجج العقلائية يختص بالطريقة التي ألفها المولى في مقام إيصال أغراضه الى عبده، كظهور الكلام، وهو أن لايكون حكماً عقلائياً من القسم الأوّل أو الثاني، بل يكون حكماً عقلياً ثابتاً بغض النظر عن جعل العقلاء وسيرتهم، فالعقلاء أطبقوا على ذلكَ وجرت سيرتهم عليه بعقلهم لابعقلائيتهم.

وتقريب ذلك الحكم العقلي هو أنّ حقّ المولويّة يكون من مدركات العقل العملي، وسعته وضيقه بيد العقل العملي. والعقل العملي يدرك أنّ

العبد إذا طبقّ عمله على الطريقة التي تعارف للمولىٰ إيصال أغراضه بتلك الطريقة لم يكن مقصّراً في ذلكَ بحقّ المولى، فتكون تلك الطريقة وهي الظهور مثلاً حجّة على حدّ حجّية القطع الذي حكم العقل العملي بأنّ العبد إذا طبقّ عمله عليه لم يكن مقصّراً بحقّ المولىٰ.

نعم الفرق بينهما هو أنّه لا يمكن الردع عن حجّية القطع، ولكن يمكن الردع عن حجّية الظهور مثلاً، لأنّ حق المولوية المدرك بالعقل العملي في باب الظهور معلّق على عدم ردع المولىٰ عنه، بينما في باب القطع لم يكن معلّقاً على ذلكَ.

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

هذا وسيظهر فيما يأتي -إنشاءالله- أنّ هذا المسلك لا مجال له بالنسبة لخبر الواحد، وأنّه بالنسبة لمثل الظهور أيضاً ليس قطعيّ الصحّة.

وعلى أيّ حال فلنشرع الآن في بيان المدرك لحجّية السيرة.

فنقول: إنّ استكشاف الحكم الشرعي من السيرة يكون بطي مرحلتين:

١ - إثبات السيرة المعاصرة للنبي -ص-، أو الأئمة عليهم السّلام.

٢ - استلزام ذلك لجعل الشارع الحكم على طبق تلك السيرة، فنستكشف من ذلكَ جعل الشارع لما يناسب تلكَ السيرة، على تفصيل في كيفية أخذ هذه النتيجة يأتي -إنشاءالله-. فيقع الكلام أولاً في هاتين المرحلتين ثم في كيفيّة استنتاج النتيجة:

إثبات السيرة المعاصرة للشارع

أمّا المرحلة الأولى - فهي عبارة عن إثبات السيرة المعاصرة للشارع، والوجه في التقييد بالمعاصرة مايظهر عند الكلام في المرحلة الثانية من أنّ الملازمة إن تمّت فإنّما تتمّ بلحاظ السيرة المعاصرة[1]، وبما أنّنا لم نعاصر

---

(١) لايخفى أنّ المقصود في المقام هوالبحث عن السيرة التي نثبت بها حكماً كليّاً إلهيّاً، وهذه السيرة يتوقّف الاستفادة منها على كونها معاصرة للمعصوم(ع).

وهناك سيرتان أُخريتان خارجتان عن محل البحث، وقد ذكرهما أُستاذنا (رحمه الله) في دورته الأخيرة التي لم أحضرها على نقل الأخ السيّد علي أكبر (حفظه الله).

الاولى - سيرة تنقّح موضوع الحكم الشرعي. إمّا ثبوتاً كالسيرة على الإنفاق على الزوجة بمستوى معين بحيث لوأنفق عليها بمستوى أقل من ذلكَ عدّ إمساكاً ومعاشرة بغير معروف، فهذه السيرة تنقّح موضوع الإمساك والمعاشرة بالمعروف للزوجة الواجب شرعاً. وإمّا إثباتاً كالسيرة القائمة على خيار الغبن مثلاً التي تشكّل ظهوراً عرفياً لكلام المتعاقدين في عدم قبول البيع الغبني إلّا مع الخيار، وهذا ينقّح موضوع الشرط في دليل إنّ المؤمنين عند شروطهم. وفرق السيرة التي تنقّح الموضوع ثبوتا عن التي تنقّحه إثباتاً، هو أنّ من شذّ عن السيرة العقلائية الموجدة للموضوع فشذوذه لايؤثّر في فاعلية السيرة التي تحقّق الموضوع ثبوتاً بشأنه فمن لم ير للزوجة احتراماً وتقديراً تستحقّ معه ذاكَ المستوى من الإنفاق يجب عليه أن يلتزم بذاكَ المستوى من الإنفاق، أمّا من شذّ عن السيرة العقلائية الكاشفة عن الموضوع كما في المثال الثاني فالسيرة لا تكشف عن الموضوع بالنسبة اليه. وهذا القسم من السيرة حجّيتها ثابتة على القاعدة وتكفي فيها السيرة المعاصرة لزماننا. بل لوثبتت سيرة معاصرة لزمان المعصوم ثم انتفت في زماننا انتهى مفعولها بانتهائها.

الثانية - السيرة التي تنقّح فهمنا للدليل فإنّ البناءآت والارتكازات تشكّل قرائن لبيّه متّصلة دخيلة في تكوين الظهور للدليل، فلوتمّ الدليل على حجّية الظهور فلابدّ من أخذ هذه السيرة بعين الاعتبار. فمثلاً لودلّ الدليل على أنّه (لوجاء بالثمن خلال ثلاثة أيام وإلّا فلابيع بينهما) فإن جمدنا على حاق اللّفظ فهمنا من ذلكَ بطلان البيع، وأنّه لابيع لازما ولامتزلزلاً، بينما بناء على أخذ المرتكزات العقلائية بعين الاعتبار قد يقال: إنّ المفهوم من ذلكَ هونفي البيع اللّازم وثبوت خيار التأخير.

←

الشارع الأقدس نحتاج في إثبات السيرة المعاصرة الى طريق، ولذلكَ عدّة طرق:

الطريق الأول: مايبدو في أول وهلة للنظر وهو إثبات السيرة المعاصرة للشارع عن طريق السيرة المعاصرة لنا بروحيّة الاستصحاب القهقهرائي، سواء كانت سيرة عقلائية، أو سيرة المتشرعة. وتقريب ذلكَ في السيرة العقلائية هو الحدس بأنّ هذه السيرة إنّما نشأت من القريحة العامّة المشتركة في العقلاء الماضين منهم، والمتسلسلة الى الموجودين، فيثبت بذلك وجود السيرة في ذلك الزمان. وفي سيرة المتشرعة[1] أنّ من البعيد جداً افتراض أنّ السيرة الموجودة في زماننا حصلت دفعة بنحو الانقلاب من دون تلقّيها من زمن الشارع الأقدس، وهذا الاستبعاد واصل إلى حد الاطمئنان بالعدم، فالظاهر أنّها سيرة موروثة يداً بيد متّصلة إلى زمان الشارع، وإلّا لكان انقلاب السيرة السابقة الى السيرة الموجودة يعدّ من الأعاجيب، وهذا مايطمئن بخلافه. إمّا بنفسه، أو باعتبار أنه لوكان لكان ينقل للناس على حدّ نقل الأُمور الغريبة، وكان يصلنا نقل ذلك. فمثلاً لورأينا سيرة المتشرعة اليوم على الاخفات في صلاة ظهر الجمعة نعلم أنّها مأخوذة من الأجيال السابقة إلى زمان الإمام(ع)، ولوكانت السيرة في زمانهم على الجهر ثم انقلبت الى ضدّها لكان ذلك من الغرائب ولكان مما يتناقل بين الناس.

→ وهذا القسم من السيرة لابدّ من ثبوتها في زمن صدور النص، كي تؤثّر على الظهور وقتئذٍ فإنّ الحجّية إنّما هي لظهور النص في وقت صدوره.

إلاّ أنّنا إذا أحرزنا ثبوت هذا الارتكاز في عصرنا واحتملنا ثبوته في عصر صدور الدليل كفىٰ ذلك للتأثير على ذاك الدليل، لاباعتبار أنّه يشكّل احتمال وجود القرنية المتّصلة ولانافي لهذا الاحتمال. أقول: لابهذا الاعتبار فحسب بل باعتبار أنّ المسألة تدخل تحت كبرىٰ أصالة عدم النقل التي هي حجّة في باب دلالات الألفاظ.

(١) وهذا التقريب يأتي في السيرة العقلائية أيضاً مع جوابه، وسنشرح ذلك.

ويرد عليه: إنّ ماذكر من الحدس بأنّ هذه السيرة العقلائية ناشئة من القريحة العامّة في تمام العقلاء غير تام، وذلكَ لأنّه كما تكون بين الأجيال الحاضرة والأجيال الماضية جهة اشتراك كذلك تكون بينها جهة امتياز في ظروفهم ومعايشهم وحاجاتهم وخصوصياتهم الاجتماعية، فكما يحتمل أن تكون السيرة ناشئة من جهة الاشتراك كذلك يحتمل كونها ناشئة من جهة الامتياز[1].

وأمّا ماذكر من استبعاد انقلاب السيرة خصوصاً مع عدم وصول أيّ نقل الينا لذلك، رغم غرابته، فيرد عليه:

أولاً - إنّ هذا الانقلاب إنّما يكون غريباً لوحصل بين عشيّة وضحاها، أمّا إذا حصل بالتدريج فهو من الأمور الاعتيادية المتعارفة. مثلاً قدنفرض أنّ السيرة في زمن الإمام(ع) كانت على الجهر في صلاة ظهر الجمعة لوجوبه مثلاً، ولكن ورد من الإمام(ع) خبر ظاهر في عدم الوجوب ولم يكن ظاهره مراداً، وبعد مضي مدّة على تلك السيرة رأى أحد العلماء الخبر الدال على عدم الوجوب، وقال إنّ السيرة القائمة على الجهر لا تدلّ على الوجوب لملائمتها للاستحباب فأفتى بجواز الاخفات، وتبعه مقلّدوه في ذلك، واختار

(١) لايخفى أنّ السيرة العقلائية كثيراً مايمكن لنا بما نحن عقلاء أنْ نحدس منشأها وأساسها، فإذا حدسنا المنشأ والأساس ورأيناه من الجهات المشتركة أي مما لايحتمل وقوع تغيّر فيه بلحاظ الفوارق الحاصلة بين الأجيال بسبب مرور الزمان ثبت أنّ السيرة العقلائية كانت محقّقة في زمان الإمام(ع)، مثلاً بالنسبة للعمل بخبر الثقة إن ثبتت في زماننا سيرة عقلائية عليه فهي بسبب أنّ درجة كشفه النوعي عن الواقع إذا قيست بدرجة اهتمام العقلاء في الغالب بأغراضهم ناسبت الالتزام بالعمل بخبر الثقة. ونحن لانحتمل اختلاف زمان الأئمّة(ع) عن زماننا في ذلك وكذلك بالنسبة لقيام السيرة العقلائية على العمل بالظهور القائمة على أساس عدم وجود طريق آخر أفضل منه لتنظيم التفاهمات وتناسب الالتزام به لدرجة الاهتمام بالأغراض لانحتمل الفرق في ذلكَ بين زماننا وزمان المعصوم(ع) وهذا في الحقيقة طريق سادس لكشف السيرة في زمان المعصوم غير الطرق الخمسة التي بينها رضوان الله عليه.

كثير منهم الإخفات عملاً لسهولته مثلاً، أو من باب اختيار أحد فردي التخيير، أو لأيّ داعٍ من الدواع الاتفاقية وغيرها. ثم كثر المخفتون اجتهاداً وتقليداً بالتدريج، وبعد مضي فترة من الزمن استفاد أحد العلماء من الجمع بين الأخبار عدم استحباب الجهر ومساواته للإخفات فسبّب ذلك زيادة المخفتين، وكانوا يزدادون يوماً بعد يوم الى أن جاء من العلماء من استفاد من الجمع بين الأخبار وعلاج المعارضة الموجودة في مابينها وجوب الإخفات، واوجب هذا إقبال الناس إلى الإخفات إلى أن استقرت سيرة المتشرعة طرّاً على الإخفات. فهذه السيرة لا تدلّ على ثبوت مثلها في زمن الإمام، وبالتالي على جواز الإخفات أصلاً. ولاغرابة في مثل هذا الانقلاب التدريجي وتبدّل السيرة بالتدريج الى سيرة أُخرىٰ نقيضها، بل قداطلعنا على وقوع مثل ذلكَ في الفقه، وذلك في مسألة نزح ماء البئر إذ كانت السيرة على ذلكَ عند القدماء وانقلبت السيرة بالتدريج إلى السيرة على نقيض ذلكَ، فليكن مثل الإخفات في صلاة ظهر الجمعة من هذا القبيل.

وثانياً ـ إنّه لوسلمنا غرابة انقلاب السيرة الى ضدّها قلنا: من الممكن أنّه لم تكن في زمن الإمام(ع) سيرة قائمة على أحد الطرفين بل كان الحكم مختلفاً فيه، وبعد ذلك استظهر العلماء من الأخبار أحد الطرفين وتبعهم الناس وحصلت السيرة كما هو الواقع في الاخفات في صلاة ظهر الجمعة على مايظهر من بعض الأخبار حيث يقول فيه السائل للإمام(ع): (إنّ بعض أصحابنا يقول بالجهر وبعضهم بالإخفات فماترىٰ في ذلك ؟)[1].

---

(١) لم ارَ حديثاً بهذا الشكل ولعلّه (رحمه الله) يشير إلى ما عن محمّدبن مسلم عن أبي عبدالله(ع) قال: قال: لنا: صلّوا في السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة وآجهروا بالقراءة فقلت: إنّه ينكر علينا الجهر بها في السفر فقال: إجهروا بها[1].

---

(١)ـ الوسائل ج ٤ ب ٧٣ من القراءة في الصلاة ح ٦ ص ٨٢٠.

وثالثاً ـ إنّه قد لا تكون مانراها من سيرة المتشرعة سيرة لهم في الأصل بما هم متشرعة[١] بل اتفقوا عليها لأُمور أُخرىٰ غير الشرع بعد أن كان الشرع على خلاف ذلك، فكان عمل بعضهم لأجل الغفلة، وبعضهم لأجل النسيان، وبعضهم جرياً على ذوق العقلاء، والبعض الآخر تقصيراً وهكذا. ثم جاء أبناء هؤلاء ورأوا سيرة آبائهم على ذلكَ فتخيّلوا صحّة هذا الأمر فعملوا على طبقه وٱستمرت السيرة على ذلكَ. وذلكَ كما في مسألة معاملة الصبيان بناء على بطلانها فإنّ في ذوق العقلاء لايفرّق في المعاملة بين البالغ والصبي العاقل. واتفقت سيرة المسلمين على معاملته لابما هم متشرعة كيف ومشهور العلماء يرون البطلان؟! بل لأمور متفرّقة من الجري على طبق الذوق، والجهل بالمسألة، والغفلة، والنسيان، وعدم المبالات بالدين، والقصور، والتقصير، ثم جاء أولادهم ورأوا أنّ السيرة قائمة على معاملة الصبيان فجروا عليها.

---

(١) كأنّ هذا الوجه ليس إشكالاً على أصل اكتشاف ثبوت السيرة في زمنِ المعصوم، وإنّما هو إشكال على اكتشاف كونها سيرةً لهم بماهم متشرّعة كي تكشف عن حكم الشرع من باب اكتشاف العلة عن طريق المعلول الذي هو ميزة سيرة المتشرّعة ـ على ماسيأتي (إنشاءالله) في بحث المرحلة الثانية ـ فتكون قوّة هذه السيرة كقوّة السيرة العقلائية لاالمتشرّعة. ولكن لايخفى أنّ سيرة المتشرّعة لوثبتت ولو لم تكن بها هم متشرّعة فهي تمتاز عن سيرة العقلاء بماهم عقلاء بأنّنا لسنا في مقام إثبات إمضائها شرعاً بحاجة إلى مقدّمة أنّه لوردع عنها لوصل الردع إلينا، بل نفس ثبوتها واستمرارها في زمن الشرع دليل على عدم الردع، إذ لورُدعت لانهدمت.

ثمّ إنّ ماذكره (رحمه الله) كنكته لاكتشاف السيرة المعاصرة لزمن المعصوم عن طريق السيرة المعاصرة لزمننا بالنسبة لسيرة المتشرّعة يمكن ذكره أيضاً بالنسبة للسيرة العقلائية، فيقال أيضاً: إنّ تحوّل السيرة العقلائية من النقيض إلى النقيض غريب، وعدم نقل ذلك لنا أيضا غريب. ويأتي هنا الجوابان الأولان من الأجوبة التي ذكرها (رضوان الله عليه) فيقال: أوّلاً ـ إنّ التحوّل إنّما يكون غريباً لوكان تدريجياً ولم يكن دفعيّاً. وثانياً: لئن كان التحوّل في السيرة من النقيض الى النقيض غريبا فليس من الغريب افتراض أنّ سيرةمّا لم تكن منعقدة بين عقلاء صدر التاريخ ثم تكوّنت بالتدريج.

ولاينكر ماذكرناه باعتبار كون فتوى المشهور البطلان فإنّ الكلام في السيرة العمليّة للمتشرعة لافي إجماع العلماء.

الطريق الثاني: هو التاريخ الناقل لسيرة المعاصرين للشارع الأقدس، كما هو الحال في مسألة جواز المعاملة بالنقد الأجنبي إذ ثبتت سيرة المتشرعة في زمان الإمام(ع) على ذلكَ بالوجه التأريخي للأخبار الواردة في باب الزكاة حيث يسأل فيها عن ثبوت الزكاة في النقد الأجنبي وعدمه، وثبوتها في الدرهم المغشوش وعدمه[1] فإنّ هذا يدلّ على أنّهم كانوا يتعاملون بالنقد الأجنبي. ونحوه أيضاً التاريخ الدال على ثبوت السيرة على استخراج الفرد لبعض أقسام المعادن كالعقيق والملح، وتملّكه إياه.

ولنا في هذا الطريق كلامان:

الأول ـ إنّ هذا التاريخ يجب أن يكون بأحد نحوين كي يفيدنا في إثبات السيرة:

إمّا أن يكون كمّاً وكيفاً بنحو يوجب الاطمئنان من كثرة نقله واستفاضته، ومن كيفية اقترانه بخصوصيات وشواهد للصدق، وعدم اقترانه بما يكسره. فلونقل التاريخ مثلاً استخراج الفرد للنفط وتملّكه في زمن النبي(ص) لم نصدقه لدلالة تاريخ أدق على أنّ معرفة الناس بعين النفط كانت متأخّرة عن ذلك.

وإمّا أن يكون جامعاً لشرائط الحجّية التعبّدية كخبر الواحد الثقة بناء على حجّيته في الموضوعات[2] فيدلّ ذلكَ الخبر بالمطابقة على السيرة المعاصرة

---

(١) الظاهرأنّ هذا إشارة الى ماورد من حديث زيد الصائغ في الوسائل ج٦ ب٧ من زكاة الذهب والفضة.

(٢) الخبر في الموضوعات الذي يكون من قبيل مانحن فيه ينبغي أن نكون فارغين عن حجّيته في مقام إثبات الحكم الشرعي الملازم لذاكَ الموضوع سواء آمنّا بحجّية الخبر في الموضوعات، أولا. توضيح ذلكَ أنّ الخبر في الموضوعات على ثلاثة أقسام:

←

. . . . . .

١ـ الخبر عن موضوع هو مصداق لموضوع الحكم الكلّي، ويترتّب عليه حاكم جزئي كالإخبار عن خمرية المائع أو طهارته.

٢ـ الخبر عن موضوع هو مصداق لموضوع الحكم الكلّي، ويترتّب عليه حكم جزئي لكن تنتهي حجّيته إلى إثبات حكم كلّي، كالإخبار عن وثاقة الراوي الذي روى حكماً شرعيا الذي هو موضوع لحجّية خبر الثقة، ولو ثبتت حجّية هذا الخبر ثبت بالتالي ظاهراً الحكم الشرعي الذي رواه ذاك الراوي، وهو حكم كلّي.

٣ـ الخبر عن موضوع يلازم الحكم الكلّي، وذلك من قبيل الإخبار عن السيرة في زمن المعصوم الملازمة للحكم الكلّي.

فإن افترضنا ثبوت إطلاق لدليل حجّية خبر الثقة يشمل الإخبار عن الموضوعات، أو سيرة تدلّ على ذلك، فقد ثبتت حجّية خبر الثقة في الموضوعات مطلقاً. وإلّا فإن كان لدليل حجّية خبر الثقة في الأحكام اطلاق يشمل الخبر في الموضوعات الذي يؤدي الى حكم كلّي، ثبتت حجّية خبر الثقة في الموضوعات في القسم الثاني والثالث، وكذلك لو كانت السيرة قائمة على ذلك. وإلّا فلا يبقى دليل على حجّية خبر الثقة في الموضوعات أي لا يمكن ترتيب الآثار الشرعية المترتّبة على الموضوع الذي أخبرنا به الثقة فلا يبقى مجال لحجّية القسم الأول والثاني. وأمّا القسم الثالث فلا أثر شرعي يترتّب فيه على الموضوع حتى يكون معنى لحجّية خبر الثقة في الموضوع. ولكن العرف لا يحتمل الفرق بين نقل الحكم الشرعي الكلّي بالمطابقة، ونقله بالملازمة على حدّ عدم احتماله للفرق في الحجّية بين الدلالة المطابقية للأمارات والدلالة الالتزامية، وهذا يعني حجّية خبر الثقة في القسم الثالث لا لإثبات الموضوع بل لإثبات الحكم الملازم له. وما نقوله من أنّ الدلالة الالتزامية تتبع المطابقية في الحجّية لا يشمل فرض ما إذا كان مقتضي الحجّية مختصاً بالدلالة الإلتزامية.

والحاصل أنّ حجّية خبر الثقة الدال على السيرة لا علاقة لها بحجّية الخبر في الموضوعات إذ الأثر الشرعي ليس مترتّباً على هذا الموضوع كي نحتاج الى حجّية خبر الثقة في الموضوعات، وإنّما الأثر الشرعي من لوازم هذا الموضوع فلعلّ افتراض كون المسألة مرتبطة ببحث حجّية خبر الثقة في الموضوعات مبني على تخيّل اندراج المقام تحت قاعدة تبعيّة الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجّية فيقال:

لو لم نبن على حجّية الدلالة المطابقية في الكلام وهي الدلالة على الموضوع (لو كان هناك أثر شرعي يترتّب عليه) لما أصبحت الدلالة الالتزامية التي هي مورد حاجتنا حجّة. بينما الصحيح

للمعصوم وبالإلتزام على مايلازمها من الحكم الشرعي.

الثاني ـ إنّ ماعرفته من النحو الثاني إنّما يفيدنا لوكانت الملازمة ثابتة بين نفس السيرة والحكم الشرعي عقليّة أو عاديّة لابين العلم بها والعلم به وهي المسماة بحسب الظاهر ـ في كلمات الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) بالملازمة الاتفاقية. أمّا إنّه ماهو الصحيح من هٰذين الفرضين؟ فسيظهر ـ إنشاء الله ـ عند البحث عن المرحلة الثانية فإنّه يختلف الأمر في ذلكَ باختلاف التقريبات فيها، وإنّما المقصود هنا التنبيه على أنّه على الفرض الثاني ليس الناقل للسيرة ناقلاً لجعل الشارع ولوبالملازمة لفرض عدم الملازمة بينهما، وإنّما يحصل العلم بإحد الأمرين إذا حصل العلم بالأمر الآخر من دون ملازمة بينهما بقانون خاص يبحث في بحث المنطق الذاتي، والمفروض أنّه لم يحصل لنا العلم بذاك الأمر الآخر وهو السيرة[1] فلايثبت الحكم.

إن قلت: إذا فرض ثبوت هذا الكشف حتىٰ عند الناقل أي أنّه كان يحصل له العلم بالجعل الشرعي لوعلم بالسيرة فكأنّه حكىٰ لنا الجعل الشرعي مادام قدحكى لنا عن السيرة وعلّمه بها فإنّا نقطع بأنّه لوسألناه عن وجود الجعل الشرعي وعدمه لأخبرَنا بوجوده.

قلنا هذا النحو من الإخبار غير كاف ولوتصريحاً لأنّه إخبار عن حدس[2].

ماذكرناه من أنّ هذه التبعيّة لاتجري فيما لوكان دليل الحجّية ابتداءً مختصاً بالدلالة الالتزامية لامن باب سقوط كشف الدلالة المطابقية بالمعارض، أو العلم بالكذب، أو نحو ذلكَ.

(١) الظاهر على ماأذكر أنّه ـ رضوان الله عليه ـ عدل في وقت متأخر عن أمور من هذا القبيل لأنّ المنطق الذاتي كما يوجب العلم بالأمر الثاني إذا علم بالأمر الأول كذلكَ يوجب العلم بقضية شرطية وهي: إنْ كان الأمر الأول موجوداً فالأمر الثاني موجود وبضمّ ذلك الى مادلّ تعبّداً على ثبوت الشرط يثبت الجزاء تعبّداً.

(٢) ولكنه قريب من الحسّ أو قل إنّه حدس عام بمعنى أن أيّ عاقل آخر يكون محل هذا ←

الطريق الثالث: أن يكون خلاف مايراد إثباته بالسيرة على خلاف الطبع فيقال: لولاانعقاد السيرة وقتئذٍ على المقصود لكثر السؤال وكثر الجواب ولوصل إلينا ذلك.

وتوضيح الكلام في هذا الطريق هو: أنّ هذا الطريق يتقوّم بشروط أربعة عامّة في تمام موارده، ويمكن فرض شروط خاصّة لبعض موارده لخصوصيّة في ذاكَ المورد ولكن لايمكن ضبط تلكَ الشروط. وتوفّر الشروط العامّة الأربعة يكفي في الغالب في حصول العلم بالسيرة وهي كمايلي:

الشرط الأول ـ أن يكون ذلكَ الحكم حكماً فردياً لااجتماعياً راجعاً إلى ولي الأمر وإلّا لم تلزم كثرة السؤال عنه. فلوشك مثلاً في وجوب الإحسان إلى الفقراء على الوالي لم يصح القول بأنّ بناء المتشرعة في زمان الإمام (عليه السّلام) كان على عدم التزام الشخص بالإحسان الى الفقراء لوصار والياً وإلّا لكانوا يحتملون الوجوب ولكثر السؤال والجواب وكان يصل ذلك الينا.

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

هذا إضافة الى أنّه لوثبتت هذه السيرة لم تكن سيرة عمليّة بالفعل، وإنّما كانت سيرة تقديريّة بدون أن يكون المقدّر عليها ـ وهو فرض صيرورته والياً ـ ثابتاً بالفعل. وهذا يولّد إشكالاً بلحاظ ماسيأتي ـ إنشاءالله ـ في بحث المرحلة الثانية من أنّ مايلازم الحكم الشرعي إنّما هو السيرة الفعلية.

الشرط الثاني ـ أن يكون ذلكَ الحكم الفردي مما يكثر ابتلاء الافراد به. وأمّا في مثل تملّك المعدن باستخراجه مثلاً فلايمكن سلوك هذا الطريق

الحادس يحدس بعين حدسه وحدسيّة الخبر بهذا الشكل لا تضرّ بالحجّية.

لإثبات المقصود لأنّه لم يكن ممّا يكثر الابتلاء به كي تلزم كثرة السؤال والجواب.

الشرط الثالث ـ أن لايكون العمل على خلاف ماقصد إثباته موافقاً لطبع المجتمع وقتئذٍ ولوطبعاً مكتسباً من ناحية العادة، فمثلاً لايمكن إثبات طهارة أبوال الدواب الثلاث المأكول لحمها بهذا الطريق. إذ نحتمل أنّ مقتضىٰ الطبع كان هو الإجتناب عنه، ولواكتسابا من العادة الناشئة من قول العامّة الذين هم الكثرة الكاثرة في ذلكَ اليوم بالنجاسة مثلاً، فإذا كان ذلكَ وفق الطبع لم تلزم كثرة السؤال عن النجاسة والجواب.

الشرط الرابع ـ أن لايكون خلاف ماقصد إثباته ممّا أفتىٰ به كثير من فقهائنا القدامىٰ، أو دلّت عليه روايات عديدة. وإلّا ـ كما هو الحال في وجوب السورة في الصلاة ـ احتملنا أنّ هذا نتيجة كثرة السؤال والجواب فلايصح إعمال هذا الطريق لنفي وجوب السورة (مضافاً الى إمكان دعوى انتفاء الشرط الثالث أيضاً بالنسبة لهذا المثال).

وكل هذه الشرائط مجتمعة في مسألة المسح في الوضوء بتمام الكف على ظهر القدم فننفي وجوب ذلكَ بقيام السيرة على عدم الالتزام به إذ يقال: لولا قيام السيرة على عدم الالتزام به لكان يكثر السؤال عن وجوبه ويكثر الجواب وكان يصلنا ذلكَ في عدّة روايات. وهذا حكم فردي مبتلى به من قبل تمام الأفراد دائماً، ويكون الالتزام بالمسح بتمام الكف على خلاف مقتضى الطبع، ولم يفتِ أحد من الفقهاء بوجوبه، ولم ترد أخبار عديدة دالّة على وجوبه وإن فرض ورود حديث واحد بذلكَ فهو لايضرّنا.

وهل يشترط أيضاً عدم ورود روايات عديدة على طبق مانريد إثباته بالسيرة بأن يكون ورود روايات عديدة على عدم وجوب المسح بتمام الكف مثلاً مضراً بالاستدلال بالسيرة بالطريق الذي بيناه، أولا؟

التحقيق في ذلكَ أنّه تارة نريد الاستدلال بالسيرة محضاً كما كان

ذلكَ ظاهر عبارتنا حتىٰ الآن، وأُخرىٰ نقصد جعل السيرة جزءً للدليل. فعلى الأول يكون ورود روايات مطابقة للحكم المقصود إثباته مضراً بالاستدلال بهذا الطريق. وعلى الثاني لايضر ذلك.

فتقريب الأول ـ أن يقال: إنّه لولا قيام السيرة للجميع أو الغالب على عدم الالتزام بالمسح بتمام الكف لسُئِلَ الإمام (عليه السّلام) عن ذلكَ كثيراً حتىٰ ولوفرضت السيرة على الالتزام بالمسح بتمام الكف، إذ السيرة لا تدلّ على الوجوب لملائمتها للإستحباب، وكثير من الأصحاب يعرفون مثل هذه النكتة. والمفروض أنّ الالتزام بالمسح بتمام الكف خلاف الطبع فكان يكثر السئوال والجواب عن ذلكَ وكان يصلنا ذلكَ ضمن روايات عديدة، فعدم ذلكَ دليل على قيام السيرة على عدم الالتزام بالمسح بتمام الكف. نعم لوفرض أنّ وجوب المسح بتمام الكف من قطعيات الإسلام على حدّ قطعيّة عدد ركعات صلاة الظهر مثلاً، كان ذلكَ مغنياً لهم عن السؤال، لكن هذا واضح البطلان. وبناء على هذا التقريب يكون ورود روايات عديدة دالّة على عدم الوجوب مضراً بالاستدلال بالسيرة، فإنّ عدم السيرة على عدم الالتزام بالمسح بتمام الكف إنّما يلازم كثرة السؤال وكثرة الجواب، ولايلازم كون الجواب خصوص الحكم بالوجوب، فقديكون الجواب هو الحكم بعدم الوجوب. فمجرّد كثرة السؤال والجواب يمنعنا عن إثبات السيرة سواء كان الجواب بالإثبات أو النفي.

وتقريب الثاني ـ أن يقال: إنّه إمّا أن تكون السيرة على عدم الإلتزام بالمسح بتمام الكف أولا. فعلىٰ الأول لايجب المسح بتمام الكف لماسيأتي في بحث المرحلة الثانية من الملازمة بين السيرة والحكم الشرعي. وعلى الثاني يكثر السؤال عن وجوب المسح بتمام الكف وعدمه. وعندئذٍ، إمّا أن يكون الحكم في الواقع هو الوجوب، أو عدم الوجوب. والثاني هو المقصود. والأول لوكان لكثر الجواب بالوجوب ولوصل ذلك الينا ضمن أخبار

عديدة. فمجرّد عدم وصول أخبار دالّة على الوجوب يكفي في هذا التقريب، ولايضرّ وصول أخبار دالّة على عدم الوجوب.

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

وأمّا إن أردنا به نفي حكم يكون في هذا المعرض فيشترط فيه عدم ورود روايات وفق المطلوب. إذ هذه الروايات تبطل التقريب الأول. والتقريب الثاني بنفسه باطل هنا، إذ من المحتمل أنّه لم تكن سيرة وفق المطلوب وكثر السؤال وجاء الجواب وفق المطلوب تقيّة فينحصر الدليل على المطلوب عندئذٍ بنفس تلك الروايات، فإن كانت حجّة تعبّداً، ولم يكن لها معارض ثبت المطلوب بالتعبّد. فورود روايات وفق المطلوب هنا لاينفعنا بل عدمه أفضل، إذ على تقدير عدم ورودها تثبت السيرة، ويثبت المطلوب بالوجدان بينما على تقدير ورودها لايثبت المطلوب في أفضل التقادير إلّا بالتعبّد[1].

---

(١) لايخفىٰ أنّه لوضمّ مامضىٰ منه (رحمه الله) في الشرط الرابع من إلحاق إفتاء كثير من فقهائنا القدامىٰ بورود الروايات في اشتراط العدم بأن يقال: (لوكثر الجواب لوصل الجواب الينا، إمّا ضمن روايات، أو ضمن فتاوىٰ) الى ماذكره هنا من أنّ ورود روايات موافقة للمطلوب يضرّ بالتقريب الأول، وهو الإستدلال بالسيرة محضاً، لكانت نتيجة ذلكَ أنّ التقريب الأول باطل في مثال المسح. إذ حتىٰ لولم ترد أيّ رواية في المقام ففتاوى الفقهاء القدامىٰ هي مطابقة للحكم المقصود إثباته. فنحن نحتمل كثرة السؤال والجواب ووصول الأمر الينا ضمن الفتاوىٰ.

وعلى أيّ حال ففي مثال المسح صحيح أنّ الالتزام بالمسح بتمام الكف فيه شيٌ من الكلفة، لكن بلوغ الكلفة الى حدّ نجزم بكثرة السؤال عنه حتىٰ فيما لوكانت عادة الشيعة الموروثة من ←

الطريق الرابع: مختص بالسيرة العقلائية وهو إثبات السيرة المعاصرة لزمان الشارع بالاستقراء الناقص بأن تستقرء مجتمعات كثيرة في أمكنة مختلفة وأزمنة متغايرة، فيرىٰ ثبوت هذه السيرة لجميعهم فيستكشف من ذلك ثبوتها في زمن الشارع على حدّ الاستكشاف الثابت في تمام موارد التجربة، فكما نحكم بمحرقيّة النار مع أنّ تجاربنا لم تكن إلّا على أفراد محدودة من النار، وكما نستقرء كميّة كبيرة من أفراد الدجاج مثلاً ونرىٰ فيها حالة خاصة ونحكم بأنّ كل فرد من أفراد الدجاج فيه اقتضاء هذه الحالة، كذلك نرىٰ عدة مجتمعات غير مجتمع المعصوم ونرىٰ فيها ثبوت السيرة فنستكشف ثبوتها في مجتمع المعصوم. وهذا الطريق يختلف عن الطريق الأول الذي كان مبتنياً على روحيّة الاستصحاب القهقرائي وافتراض توارث السيرة يداً بيد فإنّ هذا الطريق ليس مبتنياً على ذلكَ،

قبل عصر الاهتمام الكامل بتدوين النصوص هي المسح بتمام الكف بحجّة أنّ هذه السيرة تلائم الاستحباب غير واضح عندي. نعم رغم هذا لايبعد الإفتاء بعدم وجوب المسح بتمام الكف، إمّا لما ورد من إجزاء المسح بشيء من ظهر الرجل فيما بين الكعبين الى أطراف الأصابع. بناء على أنّ حمله في مقام الجمع على المسح بتمام الكف الذي هو غير مستوعب لتمام ظهر الرجل غير عرفي، فلو تعارض مع مادلّ على وجوب المسح بتمام الكف، ولم يمكن حمل الثاني على الاستحباب وتساقطا، فالأصل عدم وجوب أكثر من المسمىٰ، وإمّا لأنّ ماقام من إجماع الإمامية أو مايشبه الإجماع من قبل قدماء الأصحاب على عدم وجوب المسح بتمام الكف يسقط خبر المسح بتمام الكف الظاهر في الوجوب عن الحجّية. وذلكَ لامجرّد التمسّك بالإجماع كي يقال أنّه مدركي، ولامجرّد إعراض الأصحاب عن الحديث كي يقال بعدم ثبوت الإعراض عن سنده لاحتمال حملهم له على الإستحباب، على أنّ الإعراض لايسقط السند. بل لوضوح أنّ المسح على الرجل كان محل ابتلاء كل الشيعة في كل يوم عدّة مرات فافتراض أنّ الحكم بقي غامضاً لديهم الى آخر زمان الأئمّة عليهم السّلام غير وارد. ولو كان وجوب المسح بتمام الكف هوالواضح لديهم فاحتمال أن ينقلب الأمر من أول عصر الغيبة الى إجماع الفقهاء على الوجوب غير وارد. ومثل هذا البيان قد يوجب القطع أو الاطمئنان بعدم وجوب المسح بتمام الكف.

وإنّما هو مبتنٍ على روح التمسّك بالاستقراء، واستنتاج النتيجة الكلّية من الاستقراء الناقص كما هو الحال دائماً في باب التجربة.

وتحقيق هذا المطلب بالنحو المفصل مربوط ببحث قوانين التجربة والمنطق الذاتي، وليس هنا موضع تفصيلها.

إلّا أنّنا نقول إجمالاً: إنّه إن كان المقصود بذلكَ إثبات فرضية قريحة مشتركة بين المجتمعات هي السبب لتحقّق هذه السيرة، ولم نعرف هذا الشئ المشترك مسبقاً وإنّما أردنا إكتشافه من نفس السيرة فهذا غير صحيح لأنّ قانون التجربة إنّما ينطبق فيما لوعلم بوجود شئ مشترك في تمام موارد التجربة، فتستكشف من ذلكَ علّية ذاك الشئ المشترك مثلاً. وأمّا إذا لم يعلم بذلك واحتملناه فهذه التجربة لا توجب القطع بعلّية ذلكَ الأمر المحتمل. مثلاً لورأينا آلاف الأشخاص أكلوا قرصاً معيناً فماتوا علمنا أنّ ذاك القرصَ سمّ قاتل، أمّا لو رأينا آلاف الأشخاص ماتوا، واحتملنا أنّهم أكلوا ذاكَ القرص فهذا لايكون كاشفاً عن كون ذاكَ القرص سماً قاتلاً. ومانحن فيه من هذا القبيل فإنّنا إذا لم نعرف عنصراً مشتركاً في مابين المجتمعات يحتمل كونه هو سبب السيرة فليس من الصحيح أن نكتشف بواسطة وجود السيرة في جملة من المجتمعات علّية عنصر يفترض اشتراكه فيما بينها[1].

(١) على أنّه لوصح ذلك لم يكن لنا طريق الى معرفة أنّ ذاك العنصر المشترك كان موجوداً في مجتمع المعصوم أيضاً. هذا.

وكأنّه علاجاً لهذا النقص فرض أُستاذنا (رحمه الله) في الحلقة الثانية من (دروس في علم الأصول) أن تكون للإنسان ملاحظة تحليليّة وجدانيّة بحيث يرىٰ في وجدانه ومرتكزاته العقلائية أنّه منساق إلى اتخاذ موقف معين، ويلاحظ بتحليله الوجداني عدم ارتباط ذلك بالخصوصيات المتغيرة من حال الى حال ومن عاقل إلى عاقل، وقد يدعم ذلك باستقراء حالة العقلاء في مجتمعات عقلائية مختلفة للتأكد من هذه الحالة العامّة.

قال (رحمه الله): وهذا طريق قد يحصل للإنسان الوثوق بسببه، ولكنه ليس طريقاً استدلالياً ←

نعم لوعلمنا قبل الاستدلال بالسيرة بوجود أمر مشترك نفساني أو موضوعي خارجي، ورأينا بالاستقراء أنّ هذا الأمر المشترك لاينفكّ عن تلكَ السيرة علمنا بحكم التجربة كون ذلك الشئ علّة لتلكَ السيرة، لأنّها توجد متى وجد، وتنعدم مثلاً متىٰ انعدم. فإذا كنا نعلم بوجود ذلكَ الشئ في زمان الشارع علمنا بوجود تلكَ السيرة في ذلك الزمان بشرط أن نرىٰ أنّ سائر المقارنات لتلك السيرة لايحتمل علّيتها لها فإذا وجد في كلّ مجتمع من تلكَ المجتمعات المشتملة على تلك السيرة مقارن آخر يحتمل علّيته لها لم يثبت المطلوب.

فمثلاً نفترض أنّا رأينا بحسب التجربة التلازم بين درجة خاصّة للقدرة والتسلط للحكومة، وقيام السيرة على ملكيّة الفرد ورفض الاشتراكية مع عدم مقارن آخر يحتمل علّيته لهذه السيرة، فإذا رأينا أنّ تلكَ الدرجة كانت ثابتة في زمان المعصوم ثبتت هذه السيرة لأهل ذاك الزمان.

ويمكننا أن ندرج في هذا الباب حجّية الظهور بدعوىٰ أنّا رأينا الملازمة بين كون ميزان التفهيم والتفهّم هو اللّغة، وقيام السيرة على حجّية الظهور[1].

موضوعياً إلّا بقدر مايتاح للملاحظ من استقراءه للمجتمعات العقلائية المختلفة[1].

أقول: بما أنّ السير العقلائية ليست غالباً غامضة السبب كلّ الغموض، قد يمكن للإنسان الحاسّ بالسيرة العقلائية في زمانه أن يدرك علّتها لامجرّد أن ينفي ارتباطها بالخصوصيات المتغيّرة من حال إلى حال، كي يخرج عن كونه طريقا استدلاليّا موضوعياً. فإذا كانت تلك العلّة ثابتة في مجتمع زمان المعصوم ثبت المقصود بلادخل لمسألة استقراء عدّة مجتمعات. وهذا ماشرحناه في تعليقتنا على بحث الطريق الأوّل فراجع.

(١) لايخفىٰ أنّنا لم نر مجتمعاً ليس ميزان التفاهم عندهم هواللّغة، كي نرىٰ أنّه هل تنتفي عندهم السيرة على العمل بالظهور أولا. فالمقارنة التي نراها بين كون الميزان في التفاهم هواللّغة والسيرة على حجّية الظهور تكون من قبيل مالو رأينا النار في كلّ مكان والاحتراق في كلّ ←

---

(١)- الحلقة الثانية ص ١٨٣.

فيعلم أنّ الأول علّة للثاني[١] فنستكشف من ذلكَ ثبوت هذه السيرة في زمن الشارع. نعم هذا الاستكشاف مشروط بدفع احتمال وجود مانع في زمان الشارع عن تأثير المقتضي في تحقّق هذه السيرة، وذلك لأنّ تجربة المقارنة بين ـأ ـ و ـب ـ إنّما تثبت أنّ ـأ ـ مقتضٍ لـ ـب ـ ولا تثبت عدم وجود مانع صدفة يمنع عن تأثير فرد خاص من ـأ ـ. ويمكن إحراز عدم مانعيّة سائر المقارنات في زمان الشارع في مانحن فيه باعتبار أنّ المانعيّة في باب السير العقلائية مانعية مفهومة فلاتحتمل مانعية أيّ شئ عنها، وليست كالمانعية في الأمور التكوينية من قبيل مانعية الرطوبة عن إحراق النار مثلاً التي لايمكن إثباتها أو نفيها إلّا بالتجربة فإنّ المانعية في باب السير العقلائية مرتبطة بوعي البشر وإختياره[٢] فقد تنفى بحكم العقل بلاحاجة الى التجربة. وبهذا الطريق ننفي مانعية المقارنات في زمان الشارع عن تحقّق السيرة على حجّية الظهور.

الطريق الخامس: أن يكون لما يراد إثبات وجود السيرة على طبقه في زمان الإمام ـعليه السّلام ـ بديل بحيث لابدّ من أن تكون السيرة قائمة إمّا

مكان، ومن الواضح أنّه عندئذٍ لانستطيع أن نفهم علّيّة النار للاحتراق أو تلازمهما.

(١) أوهما معلولان لشئ ثالث.

(٢) لايخفى أنّه كما أنّ المانعيّة في باب السير العقلائيّة مانعيّة مفهومة فكثيراً مايمكن القطع بانتفائها في زمان الشارع رغم أنّنا لم نعش ذاك الزمان، كذلك أصل الاقتضاء والعلّية في السير العقلائية أمر مفهوم فكثيراً مايمكن القطع بثبوت السيرة الموجودة في زماننا في زمان المعصوم أيضا بلاحاجة الى هذه البيانات، وهذا مأشرنا اليه في تعليقتين سابقتين. وبالنسبة لحجّية الظهور ليست العلّة في قيام السيرة عليها مجرّد كون اللّغة هي أساس التفهيم والتفهّم بل العلّة هي كون حجّية الظهور بلحاظ مافيه من الكشف النوعي تطابق عادة نتيجة التزاحمات بين الأغراض العقلائية عند الشك. ولانشكّ أنّ نفس هذه الحالة كانت موجودة في زمن المعصوم لأنّها نابعة عن الأغراض العقلائية المتعقلة لنا التي لاتختلف حساباتها بالفوارق الحاصلة باختلاف الزمان والمكان، تلكَ الفوارق التي هي أيضاً مفهومة لنا.

على هذا أو على ذاك ، ويكون ذلك البديل بحيث لوكانت السيرة قائمة عليه في زمن المعصوم لنقل ذلك إلينا لتشكيله ظاهرة اجتماعيّة كبيرة مع كونه في نفسه ممّا يبحث عنه ويهتمّ به اهتماماً كبيراً، كما هو الحال في باب حجّية الظهور فإنّه لولم تكن السيرة في ذلك الزمان على العمل بالظهور لكان هناك طريق آخر لتلقي الأحكام لأنّهم كانوا ملزمين بالعمل بالأحكام مثلنا فحتماً كانوا يتّخذون مسلكاً لتلقّي الأحكام. فلو لم يكن ذاك المسلك هو الأخذ بالظهور وكان مسلكاً آخر بدلاً عن العمل بالظهور لشكّل ذلكَ ظاهرة اجتماعية واسعة، وكان ذلكَ في غاية الأهمية يهتمّ به منذ البدء كل من باحث أو كتب في الفقه أو الأُصول ولوصل ذلك إلينا حتماً، بينما لم يصلنا شئ من هذا القبيل إطلاقاً.

لايقال: إنّ العمل بالظهور أيضاً يشكّل ظاهرةً اجتماعيّة مهمّة، ولم يصلنا نقلٌ عن أنّهم فيما سبق كانوا يعملون بالظهور.

فإنّه يقال: صحيحٌ أنّ هذا أيضاً سلوك اجتماعيّ مهمّ، ولكن قد يكون عدم نقله لأجل الاعتماد في وصوله إلى نفس استمرار السيرة، أو لأجل كون استقرار السيرة عليه بالفعل مانعاً عن الالتفات التفصيلي إلى أهميّته[1].

وبالإمكان أن نمثل أيضا بتملّك الفرد للمعدن إذ لولم تكن عليه السيرة في زمان الإمام (عليه السّلام) لانعقدت السيرة على طريق آخر للاستفادة من المعدن، وكان ذلك يشكل ظاهرة اجتماعية كبيرة لكثرة حاجة الناس الى الاستفادة من المعدن ولكان يصل ذلك الينا. فقيام السيرة على

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

تملّك المستخرج للمعدن في زمان الشارع الذي لم يمكننا إثباته بالطريق الثالث أمكننا إثباته بهذا الطريق[١].

هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى[٢].

وهذه المرحلة كنا بحاجة إليها في باب الأمارات لوفرضنا السيرة فيها سيرة عقلائية بما هم عقلاء ولم نفترض حجّيتها ذاتية كذاتيّة حجّية القطع عندنا بمعنىٰ أنّ من طبقّ تمام أعماله عليها لم يكن مقصّراً في مقام العبودية بحكم العقل العملي.

أمّا بناءً على هذا الوجه الذي مضت الإشارة إليه فليس الحكم حكماً عقلائيا يجب إثبات تحقّق سيرة العقلاء عليه في زمن المعصوم، وإنّما قامت سيرة العقلاء على ذلكَ من باب حكم العقل بذلكَ فهو بنفسه أمر واقعي يدركه العقل العملي كالوجوب والإمكان اللذين يدركهما العقل النظري. فالعقل العملي أدرك -حسب الفرض- أنّ دائرة حق المولويّة لا تكون واسعة بحيث تشمل لزوم إطاعة المولى فيما قامت الأمارة على نفيه فإن تمّ ذلكَ ثبت جواز الاعتماد على الأمارة بلاحاجة الى إثبات السيرة في زمن المعصوم، كما هوالحال في حجّية القطع مع فارق واحد وهو أنّ حكم العقل

---

(١) هذه هي الطرق الخمسة لإثبات السيرة حسب ماأفاده (رحمه الله) في الدورة التي حضرتها وقد مضىٰ منّا طريق سادس لإثبات السيرة العقلائيّة.

(٢) نقل الأخ السيد علي أكبر (حفظه الله) عن الدورة الأخيرة لدرس أُستاذنا الشهيد(رحمه الله): إنّ هذه الوجوه الخمسة التي ذكرناها لإثبات المرحلة الأولى وهي أصل تحقّق السيرة في زمن المعصوم إنّما هي الوجوه العامّة التي يمكن التمسّك بها والتي تنضبط الضوابط. وهنا وجوه أخرىٰ صغيرة متناثرة ليست لها ضوابط، فمثلاً ألسنة الروايات والجواب من قبل الإمام تكشف عن السيرة والإرتكاز في كثير من الأحايين إثباتاً ونفياً ولهذا نحن استفدنا من الأدلّة التي يتمسّك بها على نجاسة أهل الكتاب أنّ السيرة وقتئذٍ لم تكن قائمة على نجاسة أهل الكتاب، إلى غير ذلك من الخصوصيّات الحديثيّة والتاريخيّة التي يترك أمر تفصيلها إلى الفقه. انتهىٰ.

بحجّية القطع تنجيزي، وحكمه بحجّية الأمارات وإن كان ذاتياً بمعنىٰ عدم الحاجة الى جعل المولى لكنّه معلّق على عدم وصول ردع الشارع عنها الينا، فلو وصلنا من المولى المنع عن العمل بالظهور أو تجويز مخالفة الظهور سقطت حجّيته. ولانحتاج أيضاً في إثبات الحجّية بناء على هذا الفرض الى المرحلة الثانية وهي إثبات إمضاء الشارع وذلك لكفاية عدم وصول الردع الينا في حكم العقل بالحجّية.

ولابأس بأن نشير قبل الدخول في بحث المرحلة الثانية الى مدىٰ إمكان الاعتماد في حجّية الأمارات على هذه الدعوىٰ أعني دعوىٰ إرجاع السيرة في باب الأمارات الى حكم العقل العملي فنقول:

إن تمّت هذه الدعوىٰ وخلت عما سيأتي ـ إن شاءالله ـ من شائبة الإشكال يبقىٰ الكلام في كفايتها لإثبات المقصود، وذلك لأنّنا لوسلّمنا أنّ العقل العملي أدرك أنّ من حق المولى على العبد أن يعمل بمقاصده التي تظهر للعبد من ظاهر كلام المولى، أو من خبر الثقة مثلاً مالم يردع المولى عن ذلكَ، فهذا الحكم من قبل العقل لايصلح أن يكون حاكماً على أدلّة الأُصول أو مخصّصاً لها إذ ليس حكماً مجعولاً من قبل الشارع كما لوجعل المولى خبر الواحد أو الظهور حجّة كي يقال: إنّه حاكم أو مخصّص لمثل(رفع مالايعملون)أو(كل شيء لك حلال حتىٰ تعلم أنّه حرام) وإنّما هذا حكم من قبل العقل المدرك لحجّية الظهور أو خبر الواحد. وإطلاق مثل حديث الرفع بنفسه ظهور مشمول لهذا الحكم وهو يدلّ على عدم اعتناء المولى بأغراضه المشكوكة المدلول عليها بالظهور أو خبر الواحد أي أنّه يدلّ على نفي حجّية تلك الظهورات والأخبار الآحاد.

نعم هذا الإشكال إنّما يكون فيما إذا لم يكن هناكَ مانع عن جريان البراءة من علم إجمالي ونحوه فلابدّ من فرض الكلام فيه بعد فرض انحلال العلم الإجمالي بوجود الأحكام بوجه من الوجوه.

ويمكن دفع هذا الإشكال في خصوص باب الظواهر بدعوى أنّ ظاهر رفع مالايعلمون بحسب الفهم العرفي هو رفع مالايعلم من ظواهر خطاب المولىٰ، فيكون وصول كلام المولى الظاهر في حكم الزامي داخلاً في مصاديق الغاية عرفاً.

لكن هذه الدعوىٰ لامجال لها بالنسبة لخبر الثقة بأن يقال: إنّ الغاية تشمل عرفاً وصول خبر الثقة الدال على حكم إلزامي[١].

هذا مضافاً إلى أنّ أصل هذه الدعوىٰ لاتخلو عن إشكال[٢].

كما أنّ أصل دعوىٰ حكم العقل العملي بالحجّية الذاتية لظهور كلام المولىٰ مثلاً، لاتخلو عن إشكال أيضاً.

ووجه الإشكال في كلّ ماكان من قبيل هذه الدعاوىٰ هو أنّا وإن كنا ندرك مثل هذا الحكم ونحسّ به بشكل واضح، وهو أنّ الإنسان الذي يخالف ظهور كلام المولىٰ ولايعمل به يستحقّ العقاب، والذي يعمل بظاهر كلام المولى يكون قد أدّىٰ إليه حقّه. ولكن لاسبيل لنا الى إثبات أنّ هذا مُدرَك للعقل العملي في المقام المجرّد عن الشوائب والخصوصيات فإنّنا نحتمل أنّ مايشعرنا بقبح مخالفة ظاهر كلام المولى هو قوّة العقل العملي منضمّة إلى ارتكاز حجّيته الظهور في أذهان العقلاء ارتكازاً عميقاً طويلاً

---

(١) لايخفىٰ أنّ وضوح بطلان هذه الدعوىٰ في خبر الثقة ينبع من وضوح بطلان أصل دعوىٰ الحجّية الذاتيّة في خبر الثقة. وبقدر ماميل الإنسان الى دعوىٰ الحجّية الذاتية لطريق من طرق إيصال المقصود، أو دعوىٰ شدّة رسوخ الحجّية العقلائية تقوّىٰ في الذهن دعوىٰ انصراف الغاية في رفع مالايعلمون إلى مايشمل العلم بذاك الطريق فإنّ نكتة الانصراف إنّما هي كون هذا طريقاً ذاتياً الى مقاصد المولى، أو طريقاً عقلائياً راسخاً في غاية الرسوخ. إذن: فالفرق الأصلي بين باب الظهور وباب خبر الثقة ليس هو في دعوىٰ كون وصوله مصداقاً للغاية وعدمه، وإنّما هو في أصل مدىٰ وضوح دعوىٰ الحجّية الذاتية.

(٢) لوتمّت أصل دعوىٰ الحجّية الذاتية تمّت دعوىٰ انصراف الغاية في رفع ما لايعلمون إلى مايشمل وصول تلكَ الحجّة.

في تاريخ البشريّة وقيام سيرتهم على ذلك.

نعم هذه الدعوىٰ ـ أعني ـ دعوىٰ رجوع ذلكَ الى حكم العقل العملي تؤيد وتؤكد حجّية الظهور. وإن شئت فقل: إنّ هذا الحكم إمّا عقلي صرف، أولا. فإن كان الأول فقد ثبتت حجّية الظهور، وإلّا فهو من نتائج ارتكاز جعل الحجّية في أذهان العقلاء الذي أصبح بدرجة من الوضوح بحيث يتخيّل كونه عقليّاً صِرفاً.

إثبات موافقة الشارع للسيرة

وأمّا لمرحلة الثانية ـ فهي عبارة عن إثبات موافقة الشارع للسيرة بعد فرض ثبوتها في زمانه، والكلام في ذلك تارة يقع بلحاظ سيرة المتشرعة، وأُخرىٰ بلحاظ سيرة العقلاء:

أمّا سيرة المتشرعة ـ ففروض الكلام إنّما هو سيرة أصحاب الأئمة الذين كانوا متمكنين من أخذ الحكم من الإمام (عليه السّلام) بطريق الحسّ أو مايقرب من الحسّ، وكان دأبهم على هذا الطريق بحيث يكون افتراض اتفاقهم عملاً على شيٍ خطاءً مساوقاً للغفلة، والخطأ في الحسّ، أو مايقرب منه بأن يكون غفلة عن الفحص عن الحكم الشرعي ولو من باب الذهول عن احتمال كون مايفعله خلاف الشرع، أو غفلة عن فهم ظاهر كلام الإمام ونحو ذلك. أمّا الذين يعتمدون الاجتهاد والاستنباط عادةً في فهم الحكم فاتفاقهم ليس عبارة عمّا هو محل الكلام من سيرة المتشرعة، وإنّما هو عبارة عن الإجماع الذي سيأتي البحث عنه ـ إنشاءالله ـ في غير هذا المقام.

والشرط الذي ذكرناه لتحقيق سيرة المتشرعة من كونهم يأخذون عادة الحكم من الإمام عن طريق الحسّ أو مايقرب من الحسّ كان متوفراً في كثير من أصحاب الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ المعاشرين لهم ولأصحابهم، والمتكلمين معهم ومع أصحابهم في مختلف المسائل.

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

لايقال: إنّ الاطمئنان ليس حجّة بدليل لفظي، وإنّما هو حجّة بالسيرة العقلائية.

فإنّه يقال: إنّ الاطمئنان حجّة بحكم العقل العملي فإنّ ماكنّا نحتمله في باب الظهورات من ذاتيّة الحجّية لها نقول به جزماً في باب الاطمئنان. هذا مضافاً إلى أنّا نقطع بالحكم الشرعي لكونه لازماً أعم لباقي المحتملات أي ملائماً لذاكَ الاحتمال الموهوم أيضا وهو غفلة الجميع، وهذا يوجب زوال احتمال عدم الحكم الشرعي. وتحقيق ذلك موكول إلى بحث المنطق الذاتي.

---

(١) صحيح أنّه لوكان فرضنا لعدم زوال الاحتمال الموهوم من باب إنكار كونه أهون من الاحتمالات الأخرى التي تكون في قبالها فكل واحد من هذه الاحتمالات يطمأن بخلافه لكن لاحجّية لسائر الاطمئنانات لعدم ترتّب أثر شرعي عليها كي يقع التعارض بينها.

وأمّا سيرة العقلاء ـ فلايمكن استكشاف الحكم الشرعي منها من ناحية أصل تكوّنها على حدّ استكشاف العلّة من المعلول كما مضىٰ ذلكَ في سيرة المتشرعة، فإنّ هذا في السيرة العقلائية غير معقول، فان فرض غفلتهم[١] هنا لايساوق فرض اجتماع علل عديدة إذ من المحتمل كون قيام سيرتهم على ذلك ناشئاً من علّة مشتركة وهي تلك القريحة العقلائية واستدعاء طبعهم العقلائي لذلك.

ولكن مع هذا يمكن استكشاف الحكم الشرعي بواسطة السيرة العقلائية بضم قضيتين شرطيتين اليها:

الأُولى ـ إنّه لولم يكن الشارع قد أمضىٰ هذه السيرة لردع عنها.

والثانية ـ إنّه لو ردع عنها لوصل ذلك الينا. وبما أنّ التالي في الشرطية الثانية باطل، إذن فالمقدّم فيها الذي هوالتالي في الشرطية الأولى باطل، وبه يبطل المقدّم في الشرطية الأولىٰ فيثبت الإمضاء.

وعليه فيقع الكلام في أُمور ثلاثة:

الأول ـ الشرطية الأولىٰ.

والثاني ـ الشرطية الثانية.

والثالث ـ بطلان التالي في الشرطية الثانية.

أمّا الأمر الأول ـ فبرهانه هو استحالة نقض الغرض[٢]. وهذا البرهان إنّما يأتي فيما لوكانت السيرة العقلائية تمتدّ من مواردهم العرفية الى موارد الأحكام الشرعية إذ مع فرض عدم الامتداد ليس سكوت الشارع لولم يكن

---

(١) يعني غفلة المتشرعة منهم.

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

يقبل بالعمل بتلك السيرة في أحكامه نقضاً للغرض، فإنّ أغراض المولى إنّما هي كامنة في أحكامه، وقدفرض عدم امتداد السيرة الى باب الأحكام.

أمّا كيف تمتدّ السيرة إلى باب الحكم الشرعي فهذا مايكون بأحد وجوه:

الوجه الأول ـ أن يكون ذلك من باب العادة فيقال مثلاً: إنّ العقلاء بما أنّه جرت سيرتهم على رجوع الجاهل الى العام في شتّىٰ الفنون صار ذلكَ عادة لهم فيجرون على ذلكَ في باب الأحكام الشرعية جرياً على طبق العادة بلاالتفات الى صحّة ذلكَ وعدمها.

وهذا الوجه متصوّر في تمام أقسام السيرة بلافرق بين السيرة الفقهية، كالسيرة على التملّك بالحيازة، والسيرة الأُصوليّة أي السيرة التي تكشف عن الحجّية سواء قلنا بالمبنىٰ المشهور من أنّ الحجّية تكون عبارة عن مجردّ إنشاء ظاهري ناشئ من ملاك في نفس الإنشاء، أو قلنا بما هو الصحيح من أنّ روح الحكم الظاهري ـ بعد فرض عدم السببيّة ـ عبارة عن تعيين درجة اهتمام المولى بالأغراض الواقعية، فإنّ الجري العملي والسيرة بأي نحو كان يقتضي تكوّن الاعتياد على طبقه.

الوجه الثاني ـ أن يكون ذلكَ من باب إيمان العقلاء بصحّة النكتة التي قامت على أساسها السيرة، مثلاً قد يقال: إنّ العقلاء بنوا على التملّك بالحيازة لما رأوا من توقّف نظام المعاش على ذلكَ، والمتشرعون منهم أيضا مشوا على هذا الطريق إيماناً منهم بصحّة هذه النكتة فعملوا على طبقها في مورد الحكم الشرعي بلاالتفات الى موافقة الشارع وعدمها، إمّا غفلة، أو إهمالاً.

والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق أنّ الجرى علىٰ طبق السيرة في مورد الحكم الشرعي في هذا الوجه لايفرض عملاً ميكانيكياً بحسب العادة كما في الوجه الأول، بل يفرض عملاً عن وعي وشعور بلحاظ الإيمان بصحّة نكتتها. نعم أغفل في الحساب مسألة موافقة الشارع وعدمها.

وهذا الوجه إنّما يتمّ في السيرة الفقهية كما في مثال التملّك بالحيازة دون السيرة الأُصولية، ولو أخذنا فيها بمبنىٰ المشهور من افتراض أنّ روح الحجّية والحكم الظاهري عبارة عن جعل شرعي بملاك في نفس الجعل. وذلكَ لأنّه لوافترض أنّ سيرة العقلاء جرت على أنّ كلّ من تقمّص بقميص المولويّة جعل خبر الواحد حجّة على عبده، وأنّهم آمنوا بصحّة هذه النكتة، لم يمكن افتراض أنّ إيمانهم بصحّة هذه النكتة يجعلهم يمشون على هذا الطريق في موارد الأحكام الشرعية مع إغفال موافقة الشارع وعدمها، فإنّ الحجّية ـ حسب الفرض ـ عبارة عن جعل وتشريع للمولىٰ ولامعنىٰ لافتراض البناء على ثبوت هذا الجعل من قبل المولىٰ لصحّة نكتته مع إغفال موافقة نفس المولىٰ، فلامعنىٰ لفرض العقلاء خبر الواحد في الشرعيات حجّة إلّا من باب العادة وهو الوجه الأول، أو من باب إثبات موافقة الشارع لهم في النكتة وهو الوجه الثالث.

الوجه الثالث ـ أن يكون ذلك من باب إيمان العقلاء بصحّة نكتة السيرة مع الاعتقاد بموافقة الشارع عليها من باب أنّه لايخطأ، مع فرض عدم الخطأ تجب في نظرهم الموافقة إذ المفروض صحّة النكتة في نظرهم. وهذا الوجه يتمّ في السيرة الفقهية المبنية على الإيمان منهم ولو ارتكازاً بنكتة عامّة موجودة في قريحة تمام العقلاء، كما في مسألة التملّك بالحيازة.

وأمّا في السيرة الأُصولية فإن آمنا بمبنىٰ المشهور من كون روح الحجّية عبارة عن نفس جعل مّا من قبل المولىٰ لمصلحة في الجعل، فأيضا يمكن إجراء هذا الوجه فيها بدعوىٰ أنّ العقلاء يدركون بقريحتهم العامّة مصلحة إعاشية اجتماعيّة في نفس هذا الجعل مثلاً، ويعتقدون بصحّة هذه النكتة وبموافقة الشارع عليها لأنّه لايخطأ.

أمّا بناءً على ماهو المختار من أنّ روح الحكم الظاهري عبارة عن تعيين درجة الاهتمام بالأغراض، فقد مضىٰ أنّ السيرة على هذا لا تكون مرتكزة

على أساس نكتة مُدركة بالقريحة العامّة للعقلأ فحسب بل تكون مرتكزة على أساس نكتتين: إحداهما مدركة بالقريحة العامّة للعقلاء، وهي مطابقة الخبر للواقع ثمانين بالمائة مثلاً، والأُخرىٰ نكتة لا تكون كذلكَ بل تكون شخصية قد تختلف من شخص لآخر فلا توجد في شخص ما وإن كان الغالب وجودها في الأشخاص، وهي درجة اهتمام الشخص بأغراضه فإنّ هذا إنّما يكون بملاك خاص لكل واحد واحد، فمن المحتمل مخالفة الشارع للآخرين في درجة الاهتمام بأغراضه. فهذا المقدار لايكفي في المقام للحصول على النتيجة.

نعم قديضم إلى ذلكَ شيٌ آخر فيأتي هذا الوجه في المقام عند انضامه إليه، وذلكَ عبارة عن دعوىٰ جزم العقلاء بموافقة الشارع من باب حمل الشيء على الأعم الأغلب، فإنّ هذا قد يوجب القطع. فقد يقيس العقلاء الشارع على غالب العقلاء ويجزمون بموافقته. هذا.

وقد عرفت ممّا ذكرناه أنّ ثمرة تشقيق السيرة العقلائية إلى الأقسام التي ذكرناها في أول البحث تظهر في مقام إثبات الشرطية الأُولىٰ.

وأمّا الأمر الثاني ـ وهو أنّه لوردع الشارع لوصلنا الردع فدليله مقتضى الطبع والعادة. توضيح ذلكَ:

إنّ المفروض أنّ ردع الشارع يكون بملاك دفع الخطر المتشكل بسبب السيرة العقلائية على أغراضه، ومن الواضح أنّه إذا استقرت سيرة العقلاء على شيٌ وارتكز في أذهانهم أمر سيطبّقونه على موارد الأحكام الشرعيّة وهو خطأ في نظر الشرع، فدفع هذا الخطر عن غرض المولى لايتمّ ببيان واحد أو بيانين، بل لابدّ من بيانات عديدة تستلزم عادة الوصول الى غالب الناس على اختلاف مراتب الوصول فيصل البيان إلى بعض بنحو الجزم وإلى بعض آخر بنحو الاحتمال. وإذا تشكّل في أذهان جماعة احتمال كون ماستقرت سيرتهم عليه خلاف الشرع وتنبّهوا إلى ذلكَ ببركة تلكَ البيانات

فهذا يثير من جديد أسئلة عن هذا الحكم فتكثر البيانات مرة أخرىٰ ببركة الأجوية التي تصدر على تلك الأسئلة، ومع كثرة البيانات إلى هذا الحدّ يستبعد عدم وصولها الينا، خاصة وإنّ الرواة يهتمّون بضبط هذه البيانات لأهميّتها بحسب التاريخ لكونها ردعاً عن سيرة عقلائية متمركزة وعلى خلاف طبع العقلاء، وأهميّتها بحسب الشرع، فالرواية التي ترد في بيان حكم واضح يمكن أن لايهتم بنقلها باعتقاد عدم أهميّتها اعتماداً على وضوح الحكم، أو دلالة العمومات عليه، أو نحو ذلك، وهذا بخلاف الروايات الرادعة عن مثل هذه السيرة فاختفاء كل واحد من هذه البيانات علينا موهون في نفسه، وبضمّه إلى اختفاء بيان آخر يضعف الاحتمال نتيجة لضرب القيم الاحتمالية، وهكذا الى أن يصبح احتمال اختفاء المجموع مما يطمأن بعدمه[1]. فعدم وصول تلك البيانات ولو بنحو الموجبة الجزئيّة دليل على عدم صدورها رأساً.

وأمّا الأمر الثالث ـ وهو عدم الوصول فليس المقصود بذلكَ نفي خصوص الوصول الحجّة بل نفي مطلق الوصول ولو بطريق ضعيف فلو وصل الردع ضمن روايات ضعيفة كفىٰ في سقوط السيرة عن الحجّية فإنّ حساب الاحتمالات إنّما دلّ على أنّه يصلنا عادة من كل عشرين حديثاً حديثان مثلاً خصوصا عند توفّر دواعي الضبط. أمّا إنّ مايصلنا سيكون رواته ثابتي الوثاقة لدينا فهذا مما لايدلّ عليه حساب الاحتمالات فقد يكون ماوصلنا ضعيفاً من حيث السند صدفة فيجب الرجوع عندئذٍ إلى دليل ثالث غير الحديث الواصل وغير السيرة.

وقد ظهر مما ذكرنا أنّ حجّية السيرة العقلائية مشروطة: أولاً بأن تكون

---

(١) أو يقطع بعدمه على اعتبار أنّ احتمال تماثل الصدف أضعف من باقي أطراف العلم الإجمالي.

السيرة جارية في الموارد الشرعية كي تشكّل خطراً على أغراض المولى. وثانياً بعدم وصول الردع ولو بروايات ضعيفة السند.

كما ظهر مما ذكرناه أنّ العبرة إنّما هي بالسيرة المعاصرة لزمان الشارع. أمّا في سيرة المتشرعة فالأمر واضح لأنّنا استكشفنا الحكم الشرعي منها من باب استكشاف العلّة من المعلول. ببيان أنّ هذه السيرة إمّا نشأت من الغفلة، أو من السماع، والأول باطل بحساب الاحتمالات، فيتعين الثاني.

وأمّا السيرة المتأخّرة عنهم (عليهم السّلام) فلايمكن بشأن أصحابها السماع من الإمام (عليه السّلام) فهي إمّا أن تكون ناشئة من التسامح، أو من السماع من الفقهاء، أو غير ذلكَ دون السماع من المعصوم كما هوواضح.

وأمّا في السيرة العقلائية فوجود سيرة في زمن متأخر عن زمان الإمام لايدلّ على موافقة الإمام لها بافتراض أنّه لولم يرضَ بها لأصدر بيانات تصلح للردع عنها في الزمان المتأخّر، وذلك لأنّهم (عليهم السّلام) إنّما يتحفظون على الأحكام بالطريق الاعتيادي لابإعمال الغيب.

ثمّ إنّ ماذكرناه هوالبيان الصحيح لإثبات حجّية السيرة العقلائية لامايستشمّ من كلام المحقّق الإصفهاني (رحمه الله) من استكشاف موافقة الشارع باعتباره رئيس العقلاء وسيّدهم فهو أيضا داخل ضمن هذه السيرة بمقتضىٰ كونه عاقلاً.

فإنّ هذا يرد عليه: أولاً ـ إنّ السيرة العقلائية كما مضىٰ ليست دائماً مبتنية على نكتة مُدركة بالقريحة العامّة لهم، بل قد تكون مبتنية مثلاً على غرض شخصي تطابقوا فيه صدفة، وعندئذٍ من المحتمل أن لا تكون حالة الشارع مطابقة في ذلك لحالتهم.

وثانياً ـ إنّه حتىٰ لوكانت سيرتهم قائمة على نكتة ثابتة عندهم بقريحتهم العامّة فليس من الواجب أن تكون تلك النكتة عقليّة بحتة دائماً، بل قد تكون راجعة إلى باب الانفعالات والعواطف ونحو ذلكَ من الأمور الخارجة

عن دائرة العقل المؤثرة في سلوك العقلاء، وعندئذٍ كيف يكون مجرّد كون الشارع سيّد العقلاء وأعقلهم دليلاً على موافقته لهم في ذلكَ ؟!.

وثالثاً ـ سلمنا أنّ النكتة دائماً هي عقلية ولا ترجع الى باب الاحساسات والعواطف ولكن من المحتمل خطأ العقلاء فيما أدركوه. فإنّ كون الشارع أعقل العقلاء يكون منشأ لاحتمال عدم الامضاء لسيرتهم لأنّ الأعقل كثيراً مايكتشف خطأ العاقل ويلتفت الى مايمنعه من قبول ماقبله العقلاء الاعتياديون، فمن المحتمل أنّ مابه امتياز عقل الشارع عن عقل غيره أوجب امتيازه عنهم في السلوك .

بقي الكلام في كيفية استنتاج النتيجة ممّا مضىٰ شرحه من المرحلتين.

فنقول: أمّا سيرة المتشرعة فإن قامت على عدم الالتزام بشئ مادلّت على عدم وجوبه، وإن قامت على الالتزام به فتارة نعلم أنّ هذه السيرة تكون على أساس نكتة مرتكزة في أذهان المتشرعة من وجوب أو استحباب أو إباحة، وأُخرىٰ لانعلم بذلكَ . ففي الفرض الأول تثبت صحّة تلكَ النكتة أيضاً بنفس البيان الذي تثبت به صحّة العمل فنقول:

لولاأخذ تلكَ النكتة من الشارع لكان ارتكازها من باب الغفلة، وغفلة المجموع لايمكن أن تفسر بعلّة عامّة مشتركة فهي مساوقة لاجتماع علل كثيرة للغفلة بلحاظ كثرة الأفراد الغافلين، وهذا مما يطمئن بحساب الاحتمالات، او يقطع بخلافه، فيتعين تلقّيها من الشارع.

وفي الفرض الثاني لايدلّ نفس العمل الخارجي على أكثر من الجواز بالمعنىٰ الأعم المقابل للحرمة، فإن فرض أنّ ذلكَ الفعل الذي قامت عليه السيرة يمكن تفسير توافقهم عليه بنكتة طبيعية عامّة، لم تدلّ السيرة إلّا على الجواز بالمعنىٰ الأعم، وإلّا دلّت على الاستحباب، لأنّ فرض توافقهم عليه من دون رجحان شرعي مساوق لفرض اجتماع علل كثيرة صدفة

بلحاظ الأشخاص الكثيرين أوجب توافقهم على ذلكَ. وهذا يطمأنّ أو يقطع بعدمه. وهذا بخلاف فرض الرجحان الشرعي. أمّا الوجوب فلايثبت.

وأمّا سيرة العقلاء فلاشك في أنّه يستكشف من سكوت الإمام رضاه بالعمل بالمقدار الواقع في زمانه. أمّا إذا كانت هناكَ نكتة عامّة في أذهان العقلاء قامت على أساسها السيرة، وكان العمل الخارجي بالمقدار الثابت في ذاكَ الزمان من المحتمل صحّته بدون صحّة تلكَ النكتة فهل يمكن إثبات إمضاء النكتة، وبالتالي تصحيح تطبيقاتها الجديدةالتي لم تكن تتحقّق في زمن الشارع أولا؟. مثاله: أنّه قامت السيرة في زمان الشارع على تملّك المعدن بالحيازة، والمقدار الواقع من ذلكَ في ذلكَ الزمان هو الاستخراج المحدود وفق قدرات الآلات اليدويّة، ولكن هذه السيرة كانت مرتكزة على أساس اعتقاد عام وهو اعتقاد كون حيازة المعدن مملكةً مطلقا فهل يمكن إثبات إمضاء هذه النكتة فتثبت بذلكَ ملكية الاستخراجات اللا محدودة في زماننا أولا؟.

إن كان الدليل على إمضاء السيرة كون الشارع هو أحد العقلاء وسيّدهم ثبتت بذلكَ صحّة النكتة أيضا.

وإن كان الدليل على الإمضاء مامضىٰ من أنّ السيرة تؤدّي إلى نقض غرض المولى فكان على المعصوم الردع عنها، فتأثير السيرة إنّما كان بمقدار العمل الواقع وقتئذٍ، ولايمكن إثبات إمضاء النكتة.

وهناكَ وجه آخر لإثبات إمضاء السيرة، وهو التمسّك بوجوب تعليم الأحكام والحقائق الإسلامية على الرسول والإمام. وهذا لايفرق فيه بين المقدار الذي كان السكوت عنه ناقضا للغرض وغيره. فبهذا الوجه لوتمّ يتمّ إثبات إمضاء النكتة بسعتها، إذ لولم تصحّ لكان على الإمام (عليه السّلام) الردع عنها من باب وجوب إيصال الحقائق الإسلاميّة وأحكام الإسلام.

وهذا الوجه صحيحٌ في الجملة[١].

التحرّج عن الإفتاء وفق الصناعة

وأمّا البحث عن تلكَ الحالة النفسية، فقد ذكرنا في أول بحث السيرة أنّ هناك حالة نفسية عند كثير من الفقهاء تمنعهم عن إعمال مرّ الصناعة في مقام استنباط الحكم الشرعي في كثير من الموارد. ولعلّ هذه الحالة النفسية هي السبب للتفتيش عن أساليب استدلاليّة تلائم تلك الحالة النفسيّة، كدعوىٰ حجّية الشهرة والإجماع المنقول، وانجبار الخبر ووهنه بعمل الأصحاب وإعراضهم، بل قد جاء في كلمات الشيخ (رحمه الله) ماهو أشد من ذلكَ حيث يقول في بعض الروايات الصحيحة: إنّه لايمكن الأخذ بها لكونها على خلاف القواعد، وموجبة لتخصيصها فلايؤخذ بها مالم تعتضد بعمل المشهور. ولعل من القواعد التي اصطنعت على هذا الأساس هي مسألة السيرة والارتكاز، ولذلك كلما بطلت تلك القوانين السابقة في أذهانهم توسعوا في هذا القانون كي يفي بتلك الحالة النفسيّة، ويقوم مقام تلكَ القوانين. ففي كل مورد منعتهم حالة التحرّج عن الإفتاء فيه بمرّ الصناعة، ولايمكنهم التمسك بمثل الإجماعات المنقولة يتمسّكون بأذيال السيرة والارتكاز.

والكلام تارة يقع في أصل هذه الحالة التحرّجية، وأُخرىٰ في هذا

---

(١) إن كان المدرك للدلالة على الإمضاء هو العقل بلحاظ نقض الغرض ووجوب التبليغ، فلايبعد التفصيل بين مالو كان اقتضاء النكتة لسعة دائرة العمل في المستقبل مترقّباً وقتئذٍ، أولا. فعلى الأول كان السكوت دليلاً على الإمضاء، بخلافه على الثاني. وإن كان المدرك للدلالة على الإمضاء هوالعرف، بأن يقال: إنّ السكوت من قبل معصوم شأنه بيان الحقائق الإسلاميّة وأحكام الإسلام يدلّ عرفاً على الإمضاء، فقد يقال: إنّ هذا يثبت إمضاء تمام النكتة.

النزوع والاتجاه نحو مناهج للاستدلال تناسب هذه الحالة فنتكلم في أمرين:

الأمر الأول: إنّ هذا التحرّج يصلح نشوؤه من أحد أُمور ثلاثة:

الأول ـ الاطمئنان أو العلم الشخصي ببطلان هذا الحكم الذي هو مقتضى الصناعة فلامحالة يتحرّج عن الإفتاء به. وبما أن هذه الحال والاطمئنان لايمكن نقلها تكويناً إلى الآخرين فيفتش عن دليل على طبق مذاقه كي يثبت به مطلوبه للآخرين، ويوجب لهم الاطمئنان بذلك.

الثاني ـ أن يرى الفقيه: أنّه وإن كان شاكّاً في الحكم الفلاني لكن هذا الشك يكون على خلاف العادة والعرف لتوفّر مقتضيات الاطمئنان عنده فلايمكنه ترتيب آثار الشك لنفسه بالرجوع الى القواعد المؤمّنة، والأمارات والأُصول العقليّة والنقليّة، ولايمكنه ترتيب آثار اليقين من الإفتاء بذلك الحكم.

أمّا ترتيب آثار الشكّ من الرجوع الى القواعد المؤمنة، فقاعدة قبح العقاب بلابيان إنّما يستقل بها العقل عند عدم تماميّة البيان بحسب مقتضىٰ الطبع والعادة دون ماإذا كان البيان تامّاً بحسب الطبع والعادة، ومع ذلك بقي الفقيه شاكّاً في الحكم لوسوسة، أو نزوع خاص الى التشكيك.

وأمّا القواعد النقلية فلانصراف أدلّة أحكام الشكّ الواقعيّة والظاهرية عن مثل هذا الشك. كما أنّ أدلّة أحكام القطع الموضوعي منصرفة عن قطع القطّاع.

وأمّا ترتيب آثار اليقين فانصراف عنوان الشكّ عن شكّه لايوجب كونه متيقّناً بالإلزام حتىٰ يمكنه ترتيب آثار الإلزام والإفتاء بالإلزام.

وعلى أيّ حال فيقع هذا الفقيه في التحرّج في هذه الحالة عن الإفتاء بمرّ الصناعة من الرجوع عن الأدلّة العقليّة، والنقلية المؤمنة.

وكلا هذين الوجهين صحيح بعد فرض تماميّة الصغرىٰ.

الثالث ـ أن يحصل للفقيه علم إجمالي ببطلان بعض الأحكام من عدّة أحكام. وحينئذٍ إن كانت القواعد تفي بإبطال قسم من تلكَ الأحكام بقدر المعلوم بالإجمال فلاأثر عندئذٍ لهذا العلم الإجمالي. وأمّا إن كانت تلكَ الأحكام كلّها مطابقة لمقتضىٰ الصناعة فيقال مثلاً: إنّ هذا القانون أو هذا الحديث يلزم من الأخذ به تأسيس فقه جديد، فعندئذٍ يجب إجراء قوانين باب العلم الإجمالي والتعارض.

فبالنسبة لنفس العلم الإجمالي نقول بوجوب الاحتياط إن كان متعلّقاً بحكم إلزامي.

وبالنسبة للأدلّة الجارية في أطراف هذا العلم نقول: إنّها إن كانت أمارات سقطت بالتعارض. وإن كانت أُصولاً سقطت أيضا إن كانت كلّها نافية للتكليف، بخلاف مالو وجدت فيها أصول مثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال. وإن كان بعضها أمارة وبعضها أصلاً، وكان علم إجماليّ على الخلاف في خصوص دائرة الأمارات بقيت الأُصول سليمة عن المعارض فيؤخذ بها، إلّا إذا كان هناك علم إجمالي أيضا في خصوص دائرة الأُصول، وكانت الأُصول نافية للتكليف. وإن لم يكن علم إجمالي على الخلاف في خصوص دائرة الأمارات فيؤخذ بالأمارات وهي تثبت بلازمها بطلان تلك الأُصول أو بعضها. فإن كان لازمها بطلان أصل معيّن بالخصوص كما لوعلم إجمالاً بكذب هذه الأمارة أو ذاك الأصل بالخصوص، سقط ذاك الأصل عن الحجّية. وإن كان لازمها بطلان بعض تلك الأُصول بنحو الإجمال فهذا يوجب تعارض الأُصول في نفسها إن كانت نافية للتكليف، وإلّا فيؤخذ بالأمارات والأُصول معاً.

الأمر الثاني: إنّ هذا النزوع والاتجاه نحو وجدان دليل وفق ماتقتضيه تلك الحالة النفسية لعلّه ـ والله العالم ـ من نتائج المنطق الأرسطي القائل

بأنّ الشئ لابدّ أن يكون ضرورياً أو مكتسباً منتهياً الى الضروري، فخلّف هذا المنطق في الأذهان في مختلف العلوم ـ ومنها علم الفقه ـ تخيّل أنّ الإنسان غير الساذج لاينبغي له تسليم أيّ دعوىٰ لا تكون ضروريّة ولامنتهية إلى الضروريات. ومن هنا يحاول الفقيه أن يجد دليلاً وفق مقصوده كي لايكون مدّعياً لشيء بلادليل. ولكن الواقع أنّ العلم ليس دائماً ناشئاً من البرهان بل قد ينشأ عن علّة أثرت في النفس تكويناً فأوجدت العلم بلابرهان. والعلم بنفسه أمر حادث قائم بممكن حادث تسيطر عليه قوانين العلّيه والمعلوليّة، ومهما وجدت علّته يوجد العلم قهراً سواء علمت تلك العلّة أولا، وليس حصول العلم بحاجة الى التفتيش عن علّته كي نجدها فيوجد العلم، وليست نسبة العلم الى علّته إلّا كنسبة الحرارة الى علّتها، فكما أنّ الحرارة توجد بوجود علّتها سواء فتشنا عن علّتها ووجدناها أولا، كذلك الحال في العلم فلاموجب لهذا النزوع والاتجاه. نعم لوأُريد إعطاء صفة الحجّية المنطقية للعلم يجب التفتيش عن علّته، وملاحظة مدىٰ انطباقها على قوانين المنطق القديم[1]. هذا تمام الكلام في بحث السيرة وما الحقناه به.

---

(١) الظاهر أنّ هذا البيان صدر من أستاذنا (رحمه الله) بعد استكشافه لمنطق حساب الاحتمالات وعدم برهانية كثير من العلوم الموضوعية للإنسان، وقبل انتهائه الى تحقيقاته النهائية في منطق حساب الاحتمالات وما أسماه أخيراً بالمنطق الذاتي، أمّا بعد ذلك فمن الواضح أنّ هذا البيان غير فصحيح. إنّ العلم موجود حادث وممكن يتبع علّته لكن العلم في غير الضروريات إنّما يكون موضوعياً إذا انتهىٰ إمّا الى البرهان، أو الى قوانين حساب الاحتمالات المنقّحة في بحث المنطق الذاتي، وإن لم ينته الى هذا ولاذاك، فهو علم غير موضوعي ناتج عن وهم، أو عن مقاييس لم يكن ينبغي للإنسان أن يحصل له العلم منها. ونفس التفتيش عن علّة هذا العلم قد يوضّح للإنسان أنّ علمه هل هو موضوعي أولا؟ فإن عرف أنّه غير موضوعي فقد تصبح نفس هذه المعرفة سببا لزوال ذاك العلم. والإنسان الذي يعلم بشيٍ ميّال الى معرفة سبب علمه، ومدىٰ موضوعيته، وعن طريق معرفة السبب يستطيع أن ينقل علمه الى الآخرين فليس من الصحيح القول بأنّه لاحاجة الى التفتيش عن سبب العلم لأنّه إن حصلت علّته ←

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

حصل وإلّا فلا، كما لايخفىٰ.

الظهور

١- كبرى حجية الظهور

٢- وسائل إثبات الظهور

الظهور

الأمارة الاولى: الظهور. والكلام فيها يقع تارة كبروياً في حجّية الظهور، وأخرىٰ صغروياً في طريق إثبات الظهور فهنا مقامان:

المقام الأول ـ في البحث عن كبرىٰ حجّية الظهور ويقع البحث فيها في جهات أربع:

الاولىٰ ـ في البحث عن نفس حجّيته وأنَّ أي قسم من أقسام الحجّية هو الثابت للظهور؟

والثانية ـ في البحث عن موضوع هذه الحجّية وهو الظهور، وأنّه مامعنىٰ الظهور الذي هو موضوع للحجّية؟

والثالثة ـ في البحث عن درجة أصالة الظهور ونسبتها الىٰ سائر الأصول اللفظيّة، كأصالة العموم، وأصالة عدم القرينة.

والرابعة ـ في البحث عن تحديد هذه الحجّية سعةً وضيقاً، وبيان التفصيلات فيها كالتفصيل بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد وغير ذلك، وبيان ماهو التحقيق فيها.

كُبرىٰ حجّيّة الظهور

١ ـ اثبات أصل الحجيّة:

أما الجهة الأولىٰ ـ فيقع البحث فيها في مرحلتين:

الأولىٰ ـ في أنّه هل تكون للظهور حجّية ذاتيّة كالقطع أو لا؟.

والثانية ـ في أنّه بناءً علىٰ عدم الحجيّة الذاتيّة له هل دلّ دليل علىٰ الحجيّة التعبّديّة له، أو هو باقٍ علىٰ مايقتضيه الأصل من عدم الحجيّة؟

الحجّيّة الذاتيّة للظهور:

أمّا المرحلة الأولىٰ: فقد عرفت في ماسبق أنّ معنىٰ ثبوت الحجيّة الذاتيّة للقطع هو كون حقّ مولويّة المولىٰ موجباً للعمل به، وأنّ من طبّق تمام أعماله نفياً وإثباتاً وفق القطع بالحكم اللّزومي للمولىٰ والقطع بعدمه كان مؤدياً لحقّ المولىٰ بحكم العقل العملي.

ويمكن دعوىٰ مثل ذلك في باب الظهور بأن يقال: إنّ العقل العملي يحكم بأنّ العبد الذي طبّق تمام أعماله نفياً وإثباتاً وفق الطريقة التي اتخذها المولىٰ في مقام إيصال الحكم الىٰ العبد يعدّ عبداً مخلصاً لمولاه ومؤدياً حقه، وقوانين اللّغة طريقة اتخذها المولىٰ في مقام إيصال أحكامه. نعم

هناك فرق بين القطع والظهور، وهو أنّ حجيّة القطع غير قابلة للردع عنها لأنّ القاطع لايحتمل خطأ قطعه فلامعنىٰ لِأن يقال للعبد القاطع بالإباحة مثلاً: إنّي أوجبت عليك الاحتياط بالترك . ولكن حجّية الظهور قابلة للردع عنها فبإمكان المولىٰ مثلاً إيجاب الاحتياط عند دلالة الظهور علىٰ الإباحة لأنّ احتمال مخالفة الظهور للواقع وارد. فالحجيّة الذاتيّة للظهور تنتهي بوصول الردع عنه وتكون معلّقة علىٰ عدم وصول الردع.

ومن هنا قد يقال بعدم الحجيّة الذاتيّة للظهور بالفعل لوصول الردع، إمّا بلسان دليل البراءة، أو الاحتياط عند عدم العلم، وإمّا بلسان الآيات الرادعة عن العمل بغير العلم. والرجوع الىٰ البراءة إنّما هو في فرض انحلال العلم الإجمالي الكبير بالأحكام بعلم صغير، كأن يُدّعىٰ علم إجمالي بوجود تكاليف في الوسائل مثلاً بمقدار مايعلم إجمالاً وجوده من الأحكام مطلقاً فينحلّ العلم بالنظر الىٰ الأخبار الخارجة عن كتاب الوسائل.

والتحقيق: أنّه لامجال لجعل ماردع عن اتباع غير العلم ردعاً عن حجيّة الظهور بنحو الحجيّة الذاتيّة، إذ معنىٰ حجيّة الظهور ذاتاً هو أنّ نفس ظهور كلام المولىٰ بما هو ظهور لكلامه موضوع لحقّ المولويّة، والمطلوب بالذات في دائرة العقل العملي هو العمل بظهور كلام المولىٰ، ونحن قد علمنا بالظهور، فعملنا به يكون اتباعاً للعلم لاللظنّ والشكّ.

وأمّا الإشكال برادعية مثل البراءة فالذي يمكن جعله جواباً عنه أحد أمرين:

إمّا دعوىٰ التوسعة في جانب المعلوم، وهي دعوىٰ قريبة جداً بأن يقال: إنّ المراد من «رفع مالايعلم» هو رفع مالايعلم من خطابات المولىٰ، فإذا علمنا بخطاب المولىٰ الظاهر في حكم إلزامي فقد حصلت الغاية فينقطع الأصل.

وإمّا دعوىٰ التوسعة في جانب العلم بأن يقال: إنّ الغاية ليست هي

العلم بما هو علم بل هي العلم بما هو حجّة[1] فيقوم مقامه كل حجّة دلّت علىٰ الحكم الإلزامي.

هذه غاية مايمكن أن يقال في توجيه الحجيّة الذاتية للظهور.

وهذه الحجيّة لايمكن البرهنة عليها إذ مرجعها الىٰ دعوىٰ أنّ حقّ المولويّة بنفسه يقتضي العمل بظواهر كلام المولىٰ. وحقّ المولويّة وسعة دائرته وضيقها من مدركات العقل العملي، ولايمكن البرهنة علىٰ مدركات العقل العملي فتبقىٰ عهدة دعوىٰ الحجيّة الذاتيّة للظهور علىٰ مدّعيها.

الحجّيّة التعبّديّة للظهور:

وأمّا المرحلة الثانية: وهي أنّه بعد فرض عدم الحجيّة الذاتيّة للظهور هل يكون حجّة تعبّداً أو لا؟. فلاينبغي الإشكال في حجيّة الظهور تعبّداً علىٰ تقدير عدم كونه حجّة ذاتاً، علىٰ خلاف في أن حقيقة التصرّف الشرعي الذي يمنح الحجيّة التعبّديّة للشيء هل هو عبارة عن جعل حكم حقيقة كما هو المشهور، أو عن الإخبار بشدّة الاهتمام بأغراضه بدرجة لايرضىٰ بفوتها من ناحية ترك العمل بالشيء الفلاني الذي جعله حجّة كما هو الحقّ. فعلىٰ أيّ تقدير لاإشكال في أنّ الظهور إن لم يكن حجّة ذاتاً فقد جعله الشارع حجّة تعبّداً، والدليل علىٰ الحجيّة التعبّديّة للظهور تارة هو سيرة المتشرعة، واخرىٰ هو السيرة العقلائية:

الاستدلال بسيرة المتشرّعة:

أمّا سيرة المتشرعة: فهي أتقن دليل في المقام وأحسنه، ونقول في تقريبه: انّه لولم يكن الظهور حجّة عند أصحاب الأئمّة ـعليهم السلامـ لكان للظهور

(١) أو بما هو حجّة ذاتاً.

بديل يعملون به، كالاحتياط، أو الأخذ دائماً بخلاف الظاهر، أو القرعة، أو غير ذلك، ولكان يصلنا هذا البديل ولو عن طريق الآحاد، فإنّه مهمّ في الغاية في تاريخ الفقه، وقد مضىٰ تفصيل الكلام في هذا الاسلوب من إثبات السيرة المعاصرة لزمان المعصوم في بحث السيرة.

وتمسّك المتشرعة بظواهر كلمات الشارع هل هو سيرة لهم ناشئة في طول استفادة الحكم الشرعي كما يكون الأمر كذلك في غالب سير المتشرعة، أو أنه تطبيق للسيرة العقلائية مع الغفلة عن احتمال عدم الإمضاء؟. لاأشكال في أنّ عملهم ابتداء كان تطبيقاً للسيرة العقلائية، ولكن من القريب جداً أن يكون عملهم في الزمان المتأخّر عن وعي والتفات وإثبات رضا الشارع بالاستيذان منه أو بعدم ردعه لعملهم في المرحلة الاولىٰ مثلاً، فإنّ المسائل الاصولية كانت منتشرة عندئذٍ ومبحوثة عند الناس وملتفتاً اليها عند الشيعة، فالظاهر أنّ الشيعة راجعوا الأئمة -عليهم السلام- في ذلك، أو علىٰ الأقل عملوا بالظواهر في طول عدم ردع الشارع عن السيرة قبل هذا فسيرتهم عقلائية ابتداءً ومتشرعية بقاءً.

وهنا لامجال للإشكال بأنَّ هذه السيرة مردوعة من قبل الشارع بآيات النهي عن العمل بغير العلم، أو أدلّة البراءة، أو نحو ذلك لأنّنا نتكلم عن سيرة المتشرعة لاالعقلائية وهي بنفسها في طول الحكم الشرعي، ونستكشف الحكم الشرعي منها من باب كشف المعلول عن علته، ونخصّص بذات الحكم أدلّة حرمة العمل بغير العلم، وأدلّة البراءة ونحوها بناءً علىٰ شمولها لمحل الكلام[1].

---

(١) المقصود بتطبيق سيرة المتشرعة علىٰ المقام يمكن أن يكون أحد أمرين:

الأول: ماعرفته في المتن من دعوىٰ سيرة المتشرعة بمعناها الخاص أعني السيرة النابعة ولو بقاءً عن كونهم متشرعين.

وقد يؤيّد وجود سيرة للمتشرعة بالمعنىٰ الخاص علىٰ العمل بالظهور في قبال سيرة العقلاء، ←

. . . . . .

بوجود مورد افتراق لها عن سيرة العقلاء كما في مورد مخصصيّة القياس ومقيّديته للظهور بناءً على عقلائية القياس في مقام العام والمطلق، فالعقلاء بما هم عقلاء قد لايعملون بالظهور في مثل هذا المورد، ولكن المتشرعة العارفين بردع الشارع عن القياس يعملون بالظهور في ذلك.

إلّا أن هذا التأييد في غير محلّه لأنّ العقلاء في مورد مخصصية القياس بانون على الحجّية اللولائيّة للظهور أي أنّه لولاحجيّة المخصص فالظهور حجّة. فمن المحتمل أنّ المتشرعة حينما عرفوا تحقّق ماعلّقت عليه الحجيّة العقلائية وهو عدم حجيّة المخصص عملوا بالظهور بطبعهم العقلائي.

الثاني ـ دعوى سيرة المتشرعة بمعناها العام أي السيرة الملتزم بها عامّة المتشرعين، ولو فرض كونها نابعة عن كونهم عقلاء. وسيرة المتشرعة بهذا المعنى حتى إذا كانت حدوثاً وبقاءً نابعة من الطبع العقلائي فبقاؤها يكون في طول رضا الشارع، إذ لولم يرض بها لهدمها، فلامجال في المقام للإشكال باحتمال الردع بآيات النهي عن العمل بغير العلم، أو أدلّة البراءة مثلاً، إذ لوكفى هذا لهدم السيرة لانهدمت ولما كانت ثابتة في زمان الأئمة ـعليهم السلامـ بينما المفروض خلافه، ولو لم يكف ذلك للهدم ولم يرض بها الأئمة ـعليهم السلامـ لهدموها ببيانات أُخرى فاستمرارها معلول لرضا الشارع، وكاشف إنّيّ عن رأي الشريعة.

وقد اتّضح بما ذكرناه أنّ السيرة تارة هي عقلائية، وأُخرى متشرعية بالمعنى الخاص وهي التي التزموا بها بما هم متشرعة، وثالثة متشرعية بالمعنى العام وهي التي التزم بها المتشرعة إن كان التزامهم بها مأخوذاً من العقلاء. والاستدلال بالسيرة العقلائية يتوقّف على مقدّمتين:

١ ـ إنّ الشارع لولم يرض بها لردع عنها.

٢ ـ إنّه لوردع عنها لوصل الردع الينا.

والاستدلال بسيرة المتشرعة بالمعنى الخاص ليس بحاجة الى شيء من هاتين المقدّمتين لأنّها مأخوذة من الشارع.

والاستدلال بسيرة المتشرعة بالمعنى العام يتوقّف على المقدّمة الأُولى لأنّها مأخوذة من العقلاء لامن الشارع. ولايتوقّف على المقدّمة الثانية لأنّ نفس استقرارها يدلّ على عدم الردع إذ لوردع الشارع عن ذلك لانهدمت سيرة المتشرعة، وكلا القسمين مشتركان في أنّه لوكان على خلاف السيرة إطلاق أو عموم أو ظهور كانت السيرة مقيّدة للإطلاق ومخصّصة للعموم وموجبة لتوجيه الظهور وتأويله، وليس الإطلاق أو العموم أو الظهور رادعاً عنها. أمّا الأول فواضح. وأمّا الثاني فلأنّ المفروض أن يصل من الشارع ردع يهدم سيرة المتشرعة، ويمنع عن وجودها بينما المفروض ثبوتها واستقرارها.

الاستدلال بالسيرة العقلائيّة:

وأمّا السيرة العقلائية: فالذي ادعاه الأصحاب ـ قدّس سرّهم ـ في المقام هو أنّ العقلاء قد قامت سيرتهم على الحجيّة التعبّديّة للظهور وأنّ الشارع قد أمضى ذلك.

ونحن نتكلم تارة في الجملة الاولى من كلامهم، واخرى في الجملة الثانية منه:

أمّا الجملة الاولى ـ وهي قولهم: إنّ سيرة العقلاء قامت على الحجيّة التعبّديّة للظهور. فالمراد من ذلك أحد أمرين:

الأول ـ مالعلّه الظاهر من كثير من كلماتهم وهو أنّ العقلاء يعملون دائماً في أمورهم المعاشيّة ومقاصدهم وأغراضهم التكوينية على طبق الظهور. فترى أنّ من يسأل الطبيب عن دوائه ويفتيه بشيء ما لايعتني باحتمال إرادة الطبيب خلاف الظاهر، ولايقتصر على النص الصريح من الطبيب المصون عن احتمال الخلاف، بل يعمل بظواهر كلامه. وكذلك من يراجع المهندس، أو الصديق، أو من هو طرف له في معاملة ما، أو أيّ شخص آخر في أيّ حاجة من حاجاته يبني على ظاهر الكلام. وعلى هذا قام أساس معاش الناس وأغراضهم.

ولكن هذا الوجه في غاية الضعف إذ أنّ هذا العمل غير مرتبط بجعل الحجيّة أصلاً، وليس العاقل يجعل حجيّة لظاهر كلام الطبيب، أو المهندس، أو غيرهما حتى يعمل به، وانّما يعمل بالظواهر باعتبار مقدار أهميّة أغراضه ودرجة محرّكيّتها له. فإذا كان غرضه في غاية الأهميّة بحيث يحرّكه نحو سدّ باب الاحتمال الضعيف للفوت عمل بالاحتياط، وإذا كان بمستوى لايحرّكه إلى أكثر من العمل بالظاهر، ولايجذ به نحو مراعاة احتمال خلاف الظاهر عمل بالظاهر بلاحاجة إلى جعل حجيّة له. وإنّما هذا

الجعل لغو وفضول من الكلام[١].

الثاني ـ إنّ كل عاقل من العقلاء لوسألته عن حال عبد طبّق تمام أعماله علىٰ طبق ظواهر كلام مولاه لأجاب بأنّه نعم العبد، وأنّه مخلص لمولاه، وليس مقصّراً بشأن مولاه.

وهذا الوجه إن قصد به أنّ كل عاقل يمدح هذا العبد ويحكم بعدم تقصيره بغض النظر عن أنّه هل جعل مولاه حجيّة للظهور في حقّه أو لا. فهذا في الحقيقة يرجع:

إمّا إلىٰ حكم العقلاء بالحجيّة الذاتيّة للظهور، وهذا خلاف فرضهم فالمدّعىٰ لهم قيام السيرة العقلائية علىٰ الحجيّة التعبّديّة للظهور، ولهذا يبحثون عن أنّ العقلاء هل جلعوا للظهور الطريقيّة، أو التنزيل، أو غير ذلك.

أو إلىٰ أنّ كل عاقل بنفسه يجعل ظهور كلام أيّ مولىٰ من الموالي حجّة علىٰ عبده فيمدح ذاك العبد بعمله بظاهر كلام مولاه ويثني عليه. وهذا كما ترىٰ فضول من الكلام،فإنّ جعل الحجيّة علىٰ العبد وعدمه إنّما هو من وظيفة مولىٰ ذاك العبد، فإن شاء جعله حجّة له، وإن لم يشأ لم يجعله حجّة له، ولاأثر لجعل شخص آخر ظاهر كلام مولىً حجّة علىٰ عبده، وهو لغو صرف.

وإن قصد به أنّ كل عاقل من العقلاء لوتفحّص قميص المولويّة لجعل ظاهر كلامه حجّة لعبده. فهذا كلام صحيح لاإشكال فيه[٢].

---

(١) نعم يمكن تتميم هذا الوجه بإضافة نكتة سيأتي بيانها من قبل أستاذنا الشهيد (رحمه الله) بعد شرح كيفيّة إثبات إمضاء الشارع للسيرة العقلائية في المقام.

(٢) وهنا معنى آخر يمكن أن يقصد في المقام وهو أنّ العقلاء حينما يجعلون مولوية عقلائية لأحد علىٰ أحد يجعلون مولويّته في دائرة ظواهر كلامه، ولايعطونه مولويّة أوسع بحيث تقتضي احتياط العبد حتىٰ بلحاظ الاحتمالات المخالفة للظهور. وهذا المعنىٰ أيضاً صحيح لاإشكال فيه.

وأمّا الجملة الثانية ـ وهي قولهم: إنّ الشارع قد أمضىٰ هذه السيرة العقلائية. فلإثبات هذا الإمضاء طريقان:

الأول ـ إثبات ذلك من باب قياس المساواة، أو الأولويّة باعتبار أنّ الشارع أحد العقلاء بل سيّدهم فلامحالة يسلك سلوك العقلاء.

وقد مضىٰ إبطال هذا الوجه في بحث السيرة. ونقول في المقام: إنّ هذا الوجه لوتمّ في نفسه في محلّه لايمكن تطبيقه علىٰ مانحن فيه، لأنّ بناء الشارع علىٰ التقطيع في مقام البيان، والاعتماد دائماً علىٰ القرائن المنفصلة، والمخصّصات والمقيّدات المستقلة. بينما بالنسبة لسائر العقلاء يكون التقطيع حالة استثنائية، ونحن لم نر عاقلاً غير الشارع كان بناؤه علىٰ التقطيع كي نرىٰ أنّه هل جعل الظهور حجّة فيقاس الشارع به أو لا؟.

الثاني ـ إنّ بنائهم علىٰ الحجيّة في مابينهم وجريهم عليها، واعتمادهم دائماً علىٰ الظهور يوجب تكوّن عادة وقريحة في نفوسهم بحيث يمشون عليها في الشرعيات أيضاً، فلولم يكن ذلك ممضىً عند الشارع لكان يردع عنه لأنّ ذلك يشكّل خطراً علىٰ أغراض المولىٰ ولوعلىٰ مستوىٰ مشي كثير من المتشرعة لاتمامهم وفق هذه السيرة.

ولايقال: إنّ الردع قد حصل بأدلّة البراءة.

لأنّا نقول بالتوسعة في متعلّق العلم الذي أُخذ غايةً للأصل، وأنّ المقصود به هو خطابات المولىٰ[1].

ولايقال أيضاً بالردع بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم. فإنّك قد عرفت أنّ الردع يكون لأجل دفع الخطر عن أغراض المولىٰ. إذن: فكلّما كانت السيرة أقوىٰ وأشدّ يجب أن يكون الردع أقوىٰ وأصرح كي يقابل تلك السيرة، ويؤثّر في التفات الناس وارتداعهم. وهذه السيرة العظيمة

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

المستحكمة للعقلاء على العلم بالظهور لايمكن ارتداعهم عنها، والتفاتهم بحسب الغالب الى عدم رضا الشارع بها في الشرعيّات بهذه الإطلاقات التي لايلتفت أحد الى الردع بها إلّا أفراد نادرون.

هذا. وإشكال الردع عن السيرة بمثل هذه الإطلاقات مشترك بين مانحن فيه، ومسألة إثبات حجيّة خبر الواحد بالسيرة. وتوجد أجوبة اخرى مشتركة بين البابين كهذا الجواب، وسيأتي ذكرها، وتحقيقها صحةً وبطلاناً في بحث خبر الواحد -إنشاء الله تعالى-.

وهنا جواب آخر عن هذا الإشكال يختص بما نحن فيه وهو أنّ هذه الإطلاقات بنفسها ظهورات فكيف تردع عن حجّية الظهور؟. بينما في بحث خبر الواحد يجعل ظهور قوله: (لا تقف ما ليس لك به علم) الذي ليس خبراً واحداً رادعاً عن العمل بخبر الواحد. فلايأتّى فيه هذا الجواب.

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

نعم يمكن أن يدّعى القطع بعدم الفرق بين هذا الظهور وباقي الظهورات. فإمّا أنّها حجّة جميعاً، أو أنّ شيئاً منها ليس بحجّة. فحجيّة هذه الإطلاقات بالنسبة لباقي الظهورات تستلزم ماهو غير معقول من حجيّتها بالنسبة لنفسها فتسقط عن الحجّية رأساً.

ثم إنّ الطريق الذي ذكرناه في مقام إثبات الإمضاء وهو أنّه لولا الإمضاء للزم الردع دفعاً لتشكّل الخطر على أغراض المولى الناشيء من اعتياد الناس وحصول قريحة يمشون عليها تترتّب عليه فائدة وهي أنّنا لانحتاج في مقام إثبات الحجّيّة إلى استقرار العقلاء على الحجيّة بل يكفي

استقرار بنائهم علىٰ العمل بالظهور في أغراضهم التكوينيّة ومصالحهم ومفاسدهم، فإنّ هذا أيضاً يوجب الاعتياد والتطبّع بذلك.

إذن: لانحتاج إلىٰ التدقيق في تحقّق بناء العقلاء علىٰ حجّية الظهور أو نحو ذلك، كخبر الواحد، وفتوىٰ أهل الخبرة، كي يستشكل بأنّ عملهم بذلك ليس من باب الحجّية عندهم بل لأُمور مختلفة يوجد واحد منها في غالب الموارد من الاطمئنان، أو الاحتياط، أو الغفلة، أو تقديم الأهم عند التزاحم. فإنّه يكفينا ماهو ثابت بالحسّ والوجدان من عمل العقلاء بذلك، ولاشغل لنا بأنّه من أيّ باب؟ فإنّه علىٰ أيّ حال يوجب العادة والتطبّع علىٰ العمل بالظهور[1] والمشي علىٰ ذلك في الشرعيات، فلولم يرض الشارع بذلك لشكّل ذلك خطراً علىٰ أغراضه فعليه الردع. كما أنّه لانحتاج

---

(١) كان يرىٰ ـ رضوان الله عليه ـ أنّ تكوّن العادة والقريحة الموجبة للعمل بخبر الواحد مثلاً له تقريبان:

الأوّل ـ إنّه يتمركز في الذهن من كثرة جريان عمل العقلاء جيلاً بعد جيل علىٰ طبق خبر الواحد أنّ هذا فعل حسن وأدب عام، وأنّ مخالفة خبر الثّقة عمل غير عقلائي فلاينبغي صدورها من العاقل فيعملون بخبر الواحد في الشرعيات.

الثاني ـ إنّ نفس جريان العمل جيلاً بعد جيل علىٰ ذلك يوجب الاعتياد علىٰ ذلك بغض النظر عن تمركز العنوان المذكور في التقريب الأول في الذهن.

وكان يرىٰ (رحمه الله) أنّه على كلا التقريبين يشترط في حصول العادة بالشكل الذي يؤدي إلىٰ التوسعة والتعدّي إلىٰ موارد الشرعيّات التي لم تكن نكتة ذاك الجري تقتضي التعدّي إليها أن لا تكون نكتة العمل والأدب والحسن واضحاً، وملتفتاً اليه عند العقلاء، وإنّما تكون هي المحرّكة لهم لاشعورياً والثابتة في أذهانهم من وراء الستار، وبشكل غير ملتفت اليه تفصيلاً، وعندئذٍ تحصل العادة والتوسعة والتجاوز الىٰ الموارد التي لا توجد فيها تلك النكتة. ولايقال: إنّ نكتة العمل بخبر الواحدوهي عدم كون الغرض بمقدار من الأهمّيّة يحرّك أكثر من ذلك تكون ملتفتاً اليها في كثير من الموارد وهي الموارد التي يكون الغرض فيها تافهاً جدّاً. فإنّه يقال: إنّ المقصود بعدم الالتفات إلىٰ النكتة تفصيلاً هو عدم الالتفات إلىٰ جامع النكتة وحدودها لاعدم الالتفات حتىٰ إلىٰ قدر متيقن في دائرة تلك النكتة.

أيضاً الىٰ التدقيق في خبرويّة المفتي بالأحكام الشرعيّة والمفتي بغير ذلك من سائر الفنون المتعارفة، كي يقال: ان هناك فرقاً بينهما وهو أن أهل سائر الفنون المتعارفة أخذوا علومهم من الحسّ أو مايقرب إليه، ويقلّ فيها الخطأ بخلاف فتوىٰ المفتي في الشرعيات. فإنّ تكوّن العادة والقريحة كما عرفت يوجب علىٰ أيّ حال مشيَ العقلاء ولوغفلةً في الشرعيّات علىٰ هذا المنوال، وهذا يشكّل خطراً علىٰ أغراض المولىٰ لابدّ له من الردع علىٰ تقدير عدم رضاه به.

المقارنة بين السيرتين:

ثم إنّ سيرة العقلاء وسيرة المتشرعة كما تفترقان ملاكاً من حيث انّ الثانية تكون معلولة للحكم الشرعي، والأُولىٰ تكشف عن الحكم الشرعي بقرينة عدم الردع كذلك تفترقان في النتيجة. ولنذكر لكلّ من مادّتي الافتراق مثالاً. فنقول:

أمّا تماميّة سيرة المتشرعة دون سيرة العقلاء فكما لوفرض قيام حجّة عقلائية في قبال الظهور قد ردع الشارع عنها، كما لوكان القياس حجّة عند العقلاء بمستوىٰ يوجب تقييد الإطلاق ففي هذا الفرض سوف لن تكون سيرة عقلائية بالفعل علىٰ العمل في مجالات الشريعة بالإطلاق الذي يخالفه القياس مالم يرد من الشارع إضافة الىٰ نفي حجّية القياس نفي مانعيته عن حجّة اخرىٰ في قباله. بينما لاإشكال في ثبوت سيرة المتشرعة علىٰ العمل بالإطلاق الذي كان في مقابله القياس إذ لوكان غير هذا لذاع واشتهر.

وهذا الفرق في النتيجة بين سيرة العقلاء وسيرة المتشرعة مبتنٍ علىٰ الاقتصار علىٰ مجالات السيرة العقلائية العملية.

أمّا لوقلنا: انّ عدم ردع الشارع يدلّ علىٰ إمضاء النكة المرتكزة في

اذهان العقلاء فبالإمكان إثبات حجّية الظهور بنفس السيرة العقلائية، وذلك لأنَّ بناء العقلاء وارتكازهم ثابت على نكتة لتلك السيرة وهي الحجّية الاقتضائية للظهور بحيث لولا وجود حجّة اخرى في مقابله كان ينبغي أن يكون الظهور حجّة.

نعم إيمانهم بهذه النكتة لا يجرّهم كعقلاء عملاً في مجالات الشريعة الى العمل بالظهور الإطلاقي الذي خالفه القياس. ونكتة ذلك أنّهم من ناحية يحتملون كون القياس مانعاً شرعياً عن حجّية الظهور، كما قيل في الظن المخالف للظهور: انّه يسقطه عن الحجّية رغم عدم حجّية نفس الظن.

ومن ناحية اخرى ليس أذهانهم مأنوسة بحجّية الظهور عند وجود القياس المقيِّد. فغاية مايتحقّق منهم بعد ردع الشارع هي الارتداع عن العمل بالقياس لا الأخذ بالظهور الذي في قباله.

نعم ثبت متشرعيّاً عمل الأصحاب بالظهور المخالف للقياس. وهذا معنى ماقلناه من أنّه إذا صار القرار على الاقتصار في سيرة العقلاء على دائرة العمل فالذي يدلّنا على حجّية الظهور في مثل هذا الفرض هو سيرة المتشرعة لا العقلاء. وإذا صار القرار على التعدّي الى النكتة الارتكازية لم يبق من هذه الناحية فرق عملي بين التمسّك في حجيّة الظهور بسيرة المتشرعة والتمسك فيها بسيرة العقلاء[1].

---

(١) الظاهر أنّ إيمان العقلاء بالحجّية اللولائية للظهور أي حجّيته لولا حجّية مايقيّده أو يخصّصه يجرهم الى العمل بالظهور في الشرعيات رغم مخالفته للقياس المقيّد أو المخصّص بعد فرض وصول ردع الشارع عن القياس إليهم، لأنّ ماعلّقت عليه الحجّية في نظرهم قد تحقّق، ويغفلون عن مسألة إمكانية جعل الشارع للقياس رغم عدم حجّيته مانعاً عن حجّية الظهور كغفلتهم عن احتمال عدم رضا الشارع في كل سيرهم وفرضية إمكان مانعيّة القياس عن حجّية الظهور حتى إذا كان هو غير حجّة إن كانت موجودة في أذهانهم ولوارتكازاً منعت ذلك عن ارتكاز الحجّية اللولائية في ذهنهم أي حجّية الظهور لولا حجيّة القياس المخالف له، وإن لم تكن موجودة في أذهانهم إذن: سوف يترجون ارتكازهم بالعمل بالظهور عندما يعرفون عدم ←

. . . . . .

حجّية القياس. والتفكيك بين الارتكاز والسيرة العملية إنّما يعقل فيما إذا كان مورد تطبيق الارتكاز عملاً وقتئذ منتفياً كملكيّة المعدن بحيازة كميّات كبيرة بواسطة الوسائل الكهربائية مثلاً.

ثم إنّه قد نُقلت عنه ـ رضوان الله عليه ـ في دورته التي لم أحضرها فرضية أُخرى لإبراز مورد تفيدنا سيرة المتشرعة مالم نكن نستفيده لوانحصر الأمر بسيرة العقلاء.

وتوضيح ذلك: إنّ لإثبات إمضاء السيرة العقلائية من قبل الشارع طريقين:

أحدهما ـ جعل السكوت دليلاً على الإمضاء ببرهان استحالة نقض الغرض.

والثاني ـ التمسّك بظهور حال الشارع بماهو ذومنصب وصاحب أغراض، ويكون سكوته مفوّتاً لأغراضه المنصبيّة فظاهر حاله في السكوت هو الرضا بل بالإمكان جعل ذلك الظهور ظهور حال له بماهو متكلّم فيقال: إنّ المتكلّم الذي جرىٰ ديدنه على الاقتصار في مقام إيصال مرامه على ظواهر الكلام، وعدم الالتزام بالنصوص الصريحة، والإكثار من الاعتماد على الظهور، يكون ظاهر حاله بما هو متكلّم أنّه أراد من السامعين الاعتماد على ظواهر الكلام، فهذا الظهور بنفسه يصبح ظهوراً لفظياً بل من أقوى الظهورات اللفظية، ولكن لايمكن الاعتماد على هذا الظهور سواء فرضناه ظهور حال للشارع بما هو شارع، أو ظهور حال له بما هو متكلّم لإثبات حجّية الظهور لأنّه بنفسه ظهور. نعم لوأمكننا إثبات حجّية هذا الظهور بالذات ثم التعدّي من هذا الظهور الى ظهورات أُخرىٰ من باب دلالة هذا الظهور على حجّيّتها لم يكن به بأس. فلو أنّ أحداً أراد أن يعتمد في مقام إثبات حجّية الظهور على سكوت الشارع عن العمل بالظهور بدلالته الحالية المنصبيّة أو الكلامية على الحجيّة لابدلالته العقلية ببرهان استحالة نقض الغرض،عجز عن التمسّك بحجّية الظهور بسيرة العقلاء، إذ كان عليه أن يثبت أولاً حجّية هذا الظهور بالذات، وهذا ليس طريقه عبارة عن الرجوع الىٰ السيرة العقلائية، فإنّ السيرة العقلائية بحاجة الىٰ إمضاء والإمضاء يثبت حسب الفرض بالسكوت عن طريق دلالته الحالية على الإمضاء، وحجّية هذه الدلالة هي محل البحث، وإنّما طريقه عبارة عن الرجوع إلىٰ سيرة المتشرعة بناءً علىٰ أنّ لسيرة المتشرعة قدراً متيقّناً وهو الظهورات القويّة مثلاً، وهذا الظهور الحالي من الظهورات القويّة الداخلة في القدر المتيقّن مثلاً، فنثبت حجّيته بسيرة المتشرعة التي ليست بحاجة إلىٰ إثبات الإمضاء بالسكوت لماعرفت من أنّ سيرة المتشرعة هي في طول رضا الشارع. وإذا ثبتت حجّية هذا الظهور ودخولها في القدر المتيقن من سيرة المتشرعة أمكن أن نتمسّك بهذا الظهور لإثبات حجّية باقي الظهورات التي يعتمد عليها العقلاء،لأنّ ظاهر حال

وأمّا تماميّة سيرة العقلاء دون سيرة المتشرعة فتكون في موارد عديدة ونذكر منها مورداً واحداً. ونختار ذلك المورد بالخصوص لكونه بحثاً مفيداً لم يطرق عادةً، وهو البحث عن حجّية ظهور الفعل.

فالفعل الصادر من الشخص نتصور له تارةً دلالة تكوينية من باب كشف المعلول عن علّته كدلالة الفعل على الشجاعة أو الجبن، وهذا

الشارع بما هوذو منصب أو بما هو متكلّم رضاه بعمل العقلاء في الظهورات. وقد ثبتت أولاً بسيرة المتشرعة حجّية هذا الظهور.

هذا مايستفاد مما نقل عن أُستاذنا (رحمه الله) في دورته الأخيرة وكأنّه (رحمه الله) لم يكن ابتداءً بصدد بيان مستقل لفائدة سيرة المتشرعة في مقابل سيرة العقلاء بالنسبة لحجّية الظهور، ولذا ترى أنّ هذا الكلام يفيد شيئين كل منهما يناسب مقاماً:

أحدهما ـ بيان فائدة للتمسّك بسيرة المتشرعة لا تترتّب على مجرّد سيرة العقلاء، ويكفي في ذلك القول بأنّه لولم نبنِ على تطبيق قانون استحالة نقض الغرض في المقام إذن لاسبيل لإثبات حجّية الظهور بسيرة العقلاء لأنّها بحاجة الى الإمضاء، ولايمكن استفادة الإمضاء بقانون نقض الغرض لأنّ المفروض عدم التمسّك به، ولابظهور الحال لأنّ الكلام في حجّية الظهور، ولكن بالإمكان إثبات حجّية الظهور بسيرة المتشرعة لأنّها ليست بحاجة إلى الإمضاء،

ثانيهما ـ بيان وجه لتعميم حجّية الظهور لوقيل بأنّ سيرة المتشرعة لم تثبت لنا شمولها لكلّ الظهورات بل لها قدر متيقن وذلك بدعوى إدخال ظهور الحال هذا في القدر المتيقن وإثبات حجّيته، ثم إثبات حجّية ماهو خارج عن القدر المتيقن بهذا الظهور.

أقول: إنّ إرجاع ظهور الحال هذا الى الظهورات اللفظية غير صحيح حتى إذا كان ظهور حال للمتكلّم بما هو متكلّم. فإنّ هذا ليس ظهور حال بما هو متكلّم بكلام مشخّص كي يصبح ظهوراً لفظياً لذاك الكلام، وإنّما هو ظهور حال له بما صدرت منه من كلمات كثيرة، والظهور المقتنص من مجموع عبائر منفصل بعضها عن بعض، والذي هو جديد غير مستبطن ولو بشكل متقطع في مجموع العبائر لايمكن أن يكون ظهوراً لفظياً، وإنّما هو ظهور حالي.غاية ماهناك أنّ الظهور الحالي للإنسان قد يكون بما له من منصب مثلاً وقد يكون بما هو متكلّم، وهذا لايعني دائماً أنّه يرجع إلى الظهور اللفظي. إذا عرفت ذلك قلنا: إنّ حجيّة ظهور الحال والفحوى غير الراجعة إلى الظهور اللفظي ليست داخلة في القدر المتيقن لوفرضنا أنّ سيرة المتشرعة لها قدر متيقن وأنّه لم يثبت لنا تحقّقها في كلّ موارد الظهور.

خارج عمّا نحن فيه. وهذه الدلالة إن كانت علمية كان العلم حجّة، وإن كانت ظنّية دخلت في باب الظنّ العام. وأُخرى دلالة لغوية ومربوطة بباب الوضع كدلالة الألفاظ علىٰ معانيها، وذلك كالقيام الذي وضع للاحترام.

والكلام هنا في حجّية هذه الدلالة الثانية فمثلاً لوأمر المولىٰ عبده بإكرام كلّ من قصد المولىٰ احترامه ثم رأىٰ العبد قيام مولاه لزيد فهل يثبت له تعبّداً وجوب إكرام زيد أو لا؟. لايمكننا إثبات حجّية ذلك بسيرة المتشرعة فإنّنا إنّما استكشفنا سيرة المتشرعة في زمان الشارع علىٰ حجّية ظهور الألفاظ من با أنّه يلزم من عدمها تالٍ فاسد تاريخياً. أمّا ظهور الفعل الذي لم يتّفق في شرعياتنا، أو اتفق نادراً فلايلزم من فرض عدم السيرة علىٰ العمل به تالٍ فاسد تاريخياً. ومن الممكن أنّهم كانوا يرجعون في مورد ظهور الفعل إلىٰ الأُصول العمليّة، وليس ذلك تالياً فاسداً بحسب التاريخ، ولكنّا نثبت حجّية ذلك بسيرة العقلاء[1].

---

(١) قد يقال أنّ دلالة الفعل دلالة غير قطعيّة على حكم كليّ إلٰهي لعلّها لم تتفق أصلاً في تاريخ فقهنا. ولكن دلالة الفعل على صغرىٰ من صغريات الحكم الشرعي كثيرة من قبيل دلالة المعاطاة في الموارد المختلفة على العقود.

وقد تضاف الى دلالة الفعل دلالة الفحوىٰ بمعنىٰ ظهور الحال من قبيل إذن الفحوىٰ فيقال: إنّ حجّيتها بحاجة إلىٰ سيرة العقلاء، ولا تكفينا سيرة المتشرعة. ويقصد بهذا الكلام أحد معنيين:

الأول ـ دعوىٰ عدم إمكانية إثبات حجّية ظهور الحال بسيرة المتشرعة لعدم كثرة ابتلاء المتشرعة بمواردها بحيث يمكن إثبات سيرة المتشرعة.

والجواب: إنّ إثبات الحكم الكلي الإلٰهي بظهور الحال وإن لم يكن كثيراً بل لعلّه منعدم، ولكن إثبات الصغريات بظهور الحال كما في موارد إذن الفحوىٰ في التصرف كثير.

والثاني ـ دعوىٰ أنّ إثبات سيرة المتشرعة في ذلك بحاجة إلىٰ التمسّك بسيرة العقلاء، فإنّه بعد فرض استقرار سيرة العقلاء علىٰ ذلك وكشف معاصرتها لزمان المعصوم بالطريق السادس ←

. . . . . .

→

الذي مضى منّا في بحث طرق اكتشاف السيرة المعاصرة للمعصوم يقال: لولم يكن المتشرّعة ملتزمين بسيرة العقلاء لكان ذلك جالباً للنظر وموجباً للتناقل ولوصل إلينا، ولولا سيرة العقلاء على العمل بظهور الحال لم يكن عدم التزام المتشرّعة به جالباً للانتباه كي نثبت بعدم وصول ذلك إلينا قيام سيرة المتشرّعة على حجّيّة ظهور الحال.

ومن الموارد التي قد تعدّ من موارد الاستفادة من سيرة العقلاء وعدم كفايه سيرة المتشرعة هو ماقد يقال: من أن سيرة العقلاء تفيدنا في مقام تعميم الحجّيّة لكلّ أنحاء ظهور الكلام، فإنّنا لوأردنا التمسّك بسيرة المتشرّعة لإثبات حجّيّة الظهور فمعرفة سيرة المتشرعة إنّما هي بالحدس والقرائن فيجب أن يقتصر في مثل هذا الدليل اللبّي على القدر المتيقن. فإذا شكّ في أنّهم هل كانوا يعملون بمطلق مراتب الظهور، أو بأقوىٰ المراتب وجب الاقتصار علىٰ القدر المتيقن. وهذا بخلاف السيرة العقلائية التي يمكن تلمّسها وتلمّس مدىٰ سعة وضيق دائرتها بصورة مباشرة باعتبار اطلاعنا علىٰ نكتتها.

وقد نقل عن أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) أنّه أجاب ـ في الدورة التي لم أحضرها على جعل هذا ومايشبهه كحجّيّة ظهور الحال أو الفعل من موارد الاستفادة من سيرة العقلاء مالايمكن استفادته من سيرة المتشرعة ـ بأنّ سيرة المتشرعة على حجّيّة الظهور إنّما اكتشفناها عن طريق سيرة العقلاء إذ لولاقيام السيرة العقلائية علىٰ حجّيّة الظهور لماكان عدم عمل المتشرعة بالظهور أمراً مهمّاً يتناقل كثيراً ويصل إلينا حتماً. وإنّما كان الأمر كذلك لقيام السيرة العقلائية على حجّيّة الظهور مما جعل فرض عدم عمل المتشرعة بالظهور له وقعه في التاريخ فحصل لنا القطع بأنّه لوكان لبان ولوصل إلينا عبر التاريخ الواصل. وحينئذٍ نقول: لوكان المتشرعة يعملون بالظواهر وفقاً لدائرة الحجّيّة العقلائية فهو المطلوب. أمّا لوكان عملهم ضمن دائرة أضيق مما تقتضيه طباع العقلاء فهذا يعني أنّ في المقامات الخارجة عن تلك الدائرة الضيقة كانوا قد تلقّوا من الشارع قاعدة أُخرىٰ غير قاعدة العمل بالظهور، وهذا لوكان لوصل إلينا حتماً. وقال (رحمه الله) حسب النقل: إنّ هذا لايعني توقف دليل على دليل كي يلغى الدليل المتوقف بل يعني توقّف اكتشاف سيرة المتشرعة على ذات سيرة العقلاء بغض النظر عن إمضاءها المكمّل لدليليّتها.

ومن فروض الافتراق بين السيرتين مانقل بيانه عن أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) في الدورة الأخيرة التي لم أحضرها: إنّ الثابت من سيرة العقلاء إنّما هو العمل بالظهور وحجّيّته في ظهورات الكلمات المتعارفة فيما بين العقلاء مما يكون الغالب فيها مطابقتها للمراد، وخلاف

←

. . . . . .

ذلك حالة استثنائية. أمّا ما لمسناه من الشريعة الإسلامية من غلبة الاعتماد على المقيّدات والمخصّصات والقرائن المنفصلة فهذا يمنع عن التمسّك بسيرة العقلاء لأنّه لم يتعارف بين المجتمعات العقلائية تكثير الاعتماد على القرائن المنفصلة كي نرىٰ هل يبنون في هذه الحالة على حجّية الظهور أو لا؟. فعلينا أن نثبت حجّية ظواهر الشريعة عن طريق سيرة المتشرعة فحسب.

قال (رحمه الله): إنّ هذه الشبهة قد تذكر لإبطال التمسّك بسيرة العقلاء لإثبات حجّية الظهور كما عرفت.

وأُخرىٰ تُذكر لا لإبطال ذلك بل لإثبات أنّ سيرة العقلاء يمرّ طريق إثباتها عبر ثبوت سيرة المتشرعة حيث يقال: بما أنّ المتشرعة عملوا بظواهر كلام الأئمة -عليهم السلام- رغم إكثارهم من الاتكاء على القرائن المنفصلة نعرف أنّ سيرة العقلاء شاملة لهذا المورد، إذ لولاه لوقع أصحاب الأئمة ابتداءً في حيرة واسعة من أمر هذه الظهورات، ولكثر السؤال والجواب عن مدىٰ جواز الاعتماد عليها ولوصلنا ذلك، فهذا شاهد علىٰ أنّهم بطبعهم العقلائي عملوا بظواهر كلمات الأئمة -عليهم السلام-[1].

وثالثةٌ تُذكر لإبطال التمسّك بالسيرة لإثبات حجّية الظهور نهائياً، فلا سيرة العقلاء تثبت، لأن طريقة خطابات الشارع غير مألوفة لدى المجتمعات العقلائيّة. ولا سيرة المتشرّعة تثبت، لما مضى منّا من أنّ سيرة المتشرعة على العمل بالظهور يمرّ طريق إثبات معاصرتها للمعصوم عبر ثبوت سيرة العقلاء، فإذا لم تثبت سيرة العقلاء لم تثبت سيرة المتشرعة.

قال (رحمه الله): والصحيح ثبوت سيرة المتشرعة في المقام، وكذلك ثبوت سيرة العقلاء بلا حاجة إلىٰ المرور بسيرة المتشرعة.

أمّا ثبوت سيرة المتشرعة فصحيح أنّ إثباته يمرّ عبر ثبوت سيرة العقلاء لكن ليس المقصود بذلك سيرة العقلاء على العمل بظواهر كلمات الأئمة -عليهم السلام-، وإنّما المقصود بذلك هو سيرة العقلاء على العمل بظواهر كلماتهم في مابينهم فإنّ هذا كاف في أن يكون افتراض أُسلوب آخر للتفاهم مع الأئمة -عليهم السلام- جالباً للانتباه، وموجباً لتكاثر النقول والوصول إلينا.

(١) يأتي هنا إحتمال أنّ المتشرعة قبل أن يعرفوا أنّ ديدن الشريعة على فصل القرائن عملوا بطبعهم العقلائي بظهورات الشرعية، ثمّ بسكوت الشارع عن ذلك استمرّوا متشرّعياً في العمل بعد علمهم بديدن الشريعة، فلا تثبت بهذا سيرة العقلاء على العمل بظهور كلام من يعتمد كثيراً على القرائن المنفصلة.

. . . . . .

→

وأمّا ثبوت سيرة العقلاء بغض النظر عن سيرة المتشرعة فلأنّ سيرة العقلاء لها مجالان أحدهما مجال الأغراض التكوينية، والآخر مجال الإدانة، والمسؤوليّة، والحجّية بين يدي المولىٰ. وكثرة الاعتماد على القرائن المنفصلة إن أوجبت تزلزل السيرة فإنّما هو بلحاظ المجال الأول، إذ ملاك الحجّية في المجال الأول هو الكاشفية التي تزلزلت بكثرة الاعتماد على القرآئن المنفصلة. أمّا في المجال الثاني فنفس كلام المولىٰ له موضوعية بمعنى من المعاني. نعم لابأس بأن يقال: إنّ هذا العمل لابد وأن يكون بعد الفحص عن المخصّصات والقرائن بقدر الإمكان. إذن: فالظاهر أن كبرىٰ السيرة العقلائيّة بمرتكزاتها منطبقة على المقام.

هذا كلّه لوسُلّم بوجود طريقةٍ غير متعارفة لدى الأئمة (عليهم السلام) ولم نقل بأنّ هذا المطلب وقعت المبالغة فيه، وإلّا فلامنشأ للشبهة من أساسها. انتهىٰ المنقول عن استاذنا (رضوان الله عليه).

أقول: أمّا مرور إثبات سيرة المتشرعة على حجّيّة الظهور عبر ثبوت سيرة العقلاء فإن صحّ بالنسبة لإثبات حجّيّة بعض أقسام الظهور بعد تسليم كبرىٰ حجّيّة الظهور في الشريعة في الجملة، لم يصحّ بالنسبة لإثبات أصل الكبرى. إذ لولا كبرى حجّيّة الظهور في الشريعة لكان للظهور بديل آخر كان هو الحجّة، إذ لاشكّ أنّ المتشرّعة كانوا يأخذون أحكام الشريعة بطريقٍ من الطرق وعندئذٍ يكفي لإثبات سيرة المتشرّعة بالمعنى الأعم على العمل بظهور الشريعة مجرّد احتمال ثبوت السيرة العقلائيّة على العمل بالظهور وعدم احتمال ثبوتها على بديلٍ له، فيقال: لوكان عمل المتشرّعة على الظهور كان من المعقول عدم تناقل ذلك لاحتمال أنها كانت تطابق سيرة العقلاء فلم تنقل، ولوكان عمل المتشرعة على البديل لكان يُنقل لنا ذلك لأهمّيّة وكثرة الابتلاء به، وبهذا يثبت عمل المتشرّعة بالظهور، وهذا بنفسه دليلٌ أيضاً على أنّ سيرة العقلاء على العمل بالظهور الثابتة في زماننا كان ثابتاً وقتئذٍ.

وأمّا كون بناء العقلاء في مجال الأغراض المولوية شاملاً لظهورات مولىً يُكثر الاعتماد علىٰ القرائن المنفصلة لافتراض موضوعية لظهور الكلام، فإنّما يتمّ على تقريب لنا مضىٰ لتفسير ثبوت سيرة العقلاء علىٰ حجّية الظهور من تفسيره بأنّ العقلاء جعلوا المولويات العقلائية في حدود ظواهر الكلام. أمّا بناءً علىٰ التقريب الذي مضىٰ منه (رحمه الله) من أنّ كلاً منهم لوتقمّص قميص المولوية لجعل الظهور حجّة فمن الواضح أنّ هذا أيضاً راجع إلىٰ نكتة الكاشفيّة التي فرضنا تزلزلها بالاعتماد علىٰ القرائن المنفصلة.

←

. . . . . .

وأمّا عدم ابتعاد الشارع كثيراً عن طريقة العقلاء فصحيح على ما نراه من عدم قبول التخصيص والتقييد إلّا في ثوب معقول عقلائياً وعرفاً. فمثلاً حينما نقيّد ماورد من قبول شهادة من لم يعرف فسقه بما دلّ على اشتراط حسن الظاهر نقيّده بثوب أنّ المقصود ممّن لايعرف فسقه مَن لم يعرف فسقه بين المرتبطين به من إخوانه وجيرانه لامن لم يعرف فسقه لدى الحاكم.

ولعل قولهم أحياناً: إنّ العام الفلاني آبٍ عن التخصيص إشارة الى فقدان ثوب للتخصيص يقبله العرف، وإن كان من المحتمل كونه إشارة الى وجود مزيّة خاصّة من قوّة دلاليّة، أو مناسبة عرفية، أو ماشابه ذلك ممّا يجعله أبياً عن التخصيص.

وهناك مورد آخر منقول عن أُستاذنا الشهيد (ره) في دورته الأخيرة لفرض الافتراق بين التمسّك بسيرة العقلاء والتمسّك بسيرة المتشرعة، وهو الظهورات التي تستنبط من قبل الفقيه الألمعي، والتي لايلتفت إليها الإنسان الاعتيادي عادةً، والتي تتوقّف على مناسبات الحكم والموضوع، أو نكات أُخرى دقيقة. والظهورات التي تتمّ بدعوى إلغاء خصوصية مورد النصّ وتعدّي العرف إلى غير المورد. فظهورات من هذا القبيل تشبه الرأي والقياس، فيتأتّى احتمال مردوعيتها بأدلّة الردع عن الرأي والقياس. صحيح أنّ أدلّة الردع عن الرأي والقياس لايتمّ لها إطلاق لمثل هذه الموارد لأنّ هذه الموارد هي على أي حال داخلة في باب الظهور اللفظي لافي باب التمسّك بذات الرأي والقياس. لكن احتمال شمول النهي عن الرأي والقياس لأمثال هذه الظواهر كافٍ لعدم إمكانية التمسّك بسيرة العقلاء لإثبات حجيّتها، لأنّ التمسّك بها فرع القطع بعدم الردع الملازم للإمضاء، وقد جاء احتمال الردع. ففي مثل هذه الموارد لابدّ من اللجوء إلى سيرة المتشرّعة التي ليس التمسّك بها بحاجة إلى الإمضاء.

وقد نقل عن أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) عدّة أجوبة على هذا الكلام:

الأوّل: أنّ هذا المقدار لايكفي في الردع عن السيرة بعد فرض انعقادها وعموم نكتتها، إذ لابدّ من ردعٍ واضحٍ صريح في إرادة ذلك، فمجرّد التشابه بين بعض الظهورات والقياس أو إعمال الرأي المردوع عنه ـ الذي هو بنفسه قياس مع الفارق ـ لايشكّل ردعاً، فعدم الردع المناسب ثابت.

الثاني ـ إنّنا نثبت بسيرة العقلاء حجيّة الظواهر التي ليست من هذا القبيل من قبيل العمومات والإطلاقات اللفظية، والمقامية، والسياقية، ثم نتمسّك ببعض هذه الظواهر التي دخلت في القدر المتيقن لإثبات حجّية بقيّة الظواهر. ونذكر هنا طائفتين:

١ ـ مادلّ على التمسّك والعمل بكتاب الله والسنّة والرجوع إليها. وموضوع هذه الطائفة هو ←

. . . . . .

الكتاب، والسنّة. فإمّا أن يكون المقصود بذلك الجانب اللفظي، وعندئذ يكون مقتضى الإطلاق هو التمسّك بكل الدلالات اللفظية. وإمّا أن يكون المقصود بذلك هو الجانب المعنوي، وعندئذ فالإطلاق المقامي يقتضي كون المقصود التمسّك بمعاني الكتاب والسنّة عن طريق فهم العقلاء والعرف للكتاب والسنة، فرجعنا مرة أُخرىٰ الىٰ حجّيّة جميع الظهورات.

٢ ـ مادلّ على تحكيم دلالات القرآن ابتداء من قبيل رواية عبدالأعلىٰ مولىٰ آل سام التي جاء فيها: (يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله)، وروايات العرض على كتاب الله والأخذ بما وافق وطرح ماخالف كتاب الله. وهذه الطائفة ظاهرة في حجيّة كل الدلالات اللفظية العرفية للكتاب.

الثالث ـ إنّ النهي عن العمل بالرأي والقياس لم يكن في بدايات عصر التشريع وإنّما جاء في زمن متأخر حيث شاع التمسّك بالقياس. فسيرة العقلاء على حجّية كل ظهور كانت ثابتة في صدر التشريع، وتمّ إمضاؤها بعدم الردع، فاحتمال الردع يكون راجعاً إلىٰ احتمال نسخ الإمضاء فيستصحب بقاء الإمضاء. وهذا عمل باطلاق دليل الاستصحاب، وهذا الإطلاق داخل في القدر المتيقن مما ثبتت حجّيته بسيرة العقلاء.

الرابع ـ (وهذا إن لم يكن جواباً تامّاً فهو مؤيّد للجوابين السابقين علىٰ أقل تقدير) أنّه روي عن الأئمة ـ عليهم السلام ـ التمسّك بأمثال تلك الظهورات، وبالتتبع يمكن الحصول على مجموعة معتدّ بها من تلك الروايات. فهناك روايات يتمسك فيها الإمام بالإطلاقات والعمومات العرفية، وهذه خارجة عن محل الكلام. وهناك روايات وردت بصدد تفسير الآيات سواء كان تفسيراً وفق الظاهر أو خلاف الظاهر، وهذه أيضاً خارجة عن محل الكلام. وهناك روايات يتمسّك فيها الامام ـ عليه السلام ـ بظهور لانعرف وجهه أصلاً، وهي أيضاً خارجة عن محل الكلام، وقد تكون مؤيّدة. وهناك روايات يذكر الإمام فيها حكماً ويصير في مقام استفادة ذلك من القرآن، فيتمسّك بظهور ضعيف مما هو بحاجة الىٰ ضمّ مناسبات الحكم والموضوع، أو الالتفات الىٰ نكتة لايفهمها إلّا الألمعي من الناس، وهذه هي محل الشاهد في المقام. وهي روايات كثيرة وإن كانت جملة منها لاتخلو عن المناقشة سنداً أو دلالةً. منها مايلي:

١ ـ ماعن عمربن يزيد عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ قال: قال الله تعالىٰ في كتابه: «فمن كان منكم مريضاً أو به أذىً من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك» فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطىٰ مالاينبغي للمحرم إذا كان صحيحاً فصيام ثلاثة أيام، والصدقة علىٰ عشرة مساكين يشبعهم من الطعام، والنسك شاة يذبحها فيأكل ويطعم، وإنّما عليه واحد

. . . . . .

من ذلك[١].

فظاهر كلام الإمام هو تفريع الحكم الذي ذكره على الآية المباركة بينما لايمكن استنباط ماذكره من الآية إلاّ بمناسبات الحكم والموضوع، وقد عمّم الحكم لكلّ مالاينبغي للمحرم في حين أنّ الآية إنّما جرت في خصوص حلق الشعر[٢].

٢ ـ ماعن معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ عن طائر أهليّ أُدخل الحرم حيّاً فقال: لايمسّ لأنّ الله تعالىٰ يقول: «ومن دخله كان آمناً»[٣]. فاستدلّ الإمام ـ عليه السلام ـ بالآية المباركة لعدم جواز مسّ الطير الداخل في الحرم في حين أنّ كلمة (مَن) لا تشمل الحيوانات.

٣ ـ ماعن محمد بن مسلم قال سألت أحدهما (عليهما السلام) عن رجل كانت له جارية فأُعتقت فزوّجت فولدت أيصلح لمولاها الأول أن يتزوج ابنتها؟ قال: لا، هي حرام وهي ابنته. والحرّة والمملوكة في هذا سواء ثم قرأ هذه الآية: وربائبكم اللاّتي في حجوركم من نسائكم اللاّتي دخلتم بهنّ[٤].

فإلغاء الإمام ـ عليه السلام ـ لخصوصية الكون في حجر الزوج وتعدّيه الىٰ غير ذلك إنّما هو بمناسبات الحكم والموضوع التي جعل القيد وارداً مورد الغالب، كما ادعاه الفقهاء بعد ذلك في هذه الآية[٥].

٤ ـ ماعن عبدالله بن سنان قال: قلت لأبي عبدالله ـ عليه السلام ـ علىٰ الإمام أن يُسمع من خلفه وإن كثروا؟ فقال ليقرأ قراءة وسطاً يقول الله تبارك وتعالىٰ ولاتجهر بصلاتك ولاتخافت بها[٦]. فانّ حاقّ مدلول هذه الآية غير واضح، ولكن تستظهر منها القراءة بصورة

(١) الوسائل ج٩ ب١٤ من بقية كفارات الإحرام ح٢ ص٢٩٦.

(٢) التعميم لايفهم من الآية ولو بظهور ضعيف، فهذا فهم للإمام (عليه السلام) باعتبار أنّ عنده علم الكتاب لا تمسّك بالظهور. فالرواية أجنبية عن المقام.

(٣) الوسائل ج٩ ب١٢ من كفارات الصيد ح١١ ص٢٠١. وهذا كما ترىٰ خارج عمّا نحن فيه لأنّ تطبيق (مَن) على غير ذوي العقول يكون بعلم الإمام ـ عليه السلام ـ لابظهور ضعيف للكلام.

(٤) الوسائل ج١٤ ب١٨ من أبواب مايحرم بالمصاهرة ونحوها ح٢ ص٣٥١.

(٥) بل هذا الحديث أجنبيّ عن المقام إذ هذه البنت لم تكن ربيبة لهذا الرجل لأنّها ليست بنت زوجته وإنّما هي بنت من كانت زوجته فهذا التعدّي إنّما هو من علم الإمام ـ عليه السلام ـ بالكتاب وليس تمسّكاً بظهور ضعيف.

(٦) الوسائل ج٤ ب٣٣ من القراءة في الصلاة ح٣ ص٧٧٣ و٧٧٤. واحتمال كون مقصود الإمام (عليه السلام) تفسير الآية لاالاستدلال بها وارد، فتصبح الرواية أجنبية عمّا نحن فيه.

. . . . . .

متوسّطة كما استفاده الإمام (عليه السلام).

٥ ـ صحيحة زرارة، قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): ألاتخبرني من أين علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟. فضحك فقال: يازرارة، قاله رسول الله(ص)، ونزل به الكتاب من الله عزّ وجلّ، لأنّ الله عزّ وجلّ قال: فاغسلوا وجوهكم. فعرفنا: أنّ الوجه كلّه ينبغي أن يغسل، ثمّ قال: وأيديكم إلى المرافق. فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه، فعرفنا: انه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين، ثمّ فصّل بين الكلام فقال: واسمحوا برؤسكم. فعرفنا حين قال: «برؤسكم»: أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثمّ وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه، فقال: وأرجلكم إلى الكعبين. فعرفنا حين وصلها بالرأس: أن المسح على بعضها. ثم فسرذلك رسول الله (ص) للناس فضيّعوه...[1].

فقد استدلّ الإمام (عليه السلام) بالآية المباركة على كون المسح ببعض الرأس لمكان الباء مع أنّ الباء قيل: إنّها لا تكون للتبعيض بل للإلصاق، ومع ذلك يمكن استفادة التبعيض منها، لأن إلصاق المسح بالرأس بسبب الباء يشعر عرفاً بتخفيف الإلصاق الذي يكفي فيه مسح البعض.

٦ ـ رواية الحسن ابن عليّ الصيرفي، عن بعض أصحابنا، قال: سئل أبو عبدالله (عليه السلام) عن السعي بين الصفا والمروة فريضة أم سنّة؟. فقال: فريضة. قلت: أوليس قد قال الله عزّ وجلّ: فلاجناح عليه أن يطّوّف بهما؟. قال: كان ذلك في عمرة القضاء، إنّ رسول الله(ص) شرط عليهم أن يرفعوا الأصنام من الصفا والمروة فتشاغل رجل ترك السعي حتّى انقضت الأيام وأعيدت الأصنام، فجاؤوا إليه فقالوا: يارسول الله، إنّ فلاناً لم يسعَ بين الصفا والمروة وقد أُعيدت الأصنام. فأنزل الله عزّ وجلّ: فلاجناح عليه أن يطّوّف بهما. أي وعليها الأصنام[2].

فقد استظهر السائل من نفي الجناح في الآية الترخيص ونفي الوجوب، فإنّ الواجب لايناسب عرفاً أن يُعبّر عنه بلاجناح، وإن كان بحسب اللّغة لاضير فيه. والإمام (عليه السلام) قد أمضىٰ هذا الاستظهار، ولكنّه حاول أن يلفته إلى أنّ التعبير بذلك إنّما جاء بلحاظ خصوصيّة واقعةٍ معيّنة كان يتوهّم فيها سقوط السعي، لابتلائه بمحذور تواجد الأصنام، فنفي

(١) الوسائل الجزء الأوّل. باب ٢٣ من الوضوء الحديث ١. الصفحة ٢٩١.

(٢) الوسائل/ج٩/ب ١ من السعي/ح٦/ص٥١١.

. . . . . .

الجناح ليس بلحاظ أصل عمل السعي بل بلحاظ إتيانه في تلك الحال. وكلّ هذا إعمال عنايات ومناسبات عرفيّة تتدخّل في تشكيل الظهور كما هو واضح.

٧ ـ رواية حكم بن الحكم قال: سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول وسئل عن الصلاة في البيع والكنائس فقال: (صلّ فيها قد رأيتها ماأنظفها) قلت: أيصلّي فيها وإن كانوا يصلّون فيها؟ قال نعم أما تقرأ القرآن (قل كلٌّ يعمل على شاكلته فربُّكم أعلم بمن هو أهدىٰ سبيلاً) صلّ الى القبلة وغرّبهم[1].

٨ ـ رواية عبدالأعلى مولى آل سام قال قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ فقال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجلّ. قال الله تعالىٰ (ماجعل عليكم في الدّين من حرج) أمسح عليه[2]. إلى غير ذلك من روايات ممّا إذا كان في كثير منها مجال للنقاش دلالة أو سنداً أمكن أن تجعل بمجموعها مؤيّدة للجوابين السابقين.

انتهىٰ مانقل عن أُستاذنا ـ رحمه الله ـ في الجواب علىٰ الشبهة الماضية.

وأيضاً نقل عنه ـ رحمه الله ـ إنّه قال: وقد يقال: إنّ الدلالات الالتزامية العرفية ـ وهي الالتزامية التي ليست من باب استحالة الانفكاك عقلاً من قبيل دلالة مايدلّ على مطهّريّة الماء على طهارته بالالتزام العرفي ـ قد ورد الردع عن حجّيتها في رواية أبان المعروفة التي ردعت أبان عن إنكاره لصحّة كون دية قطع أربعة أصابع من أصابع المرءة أقل من دية ثلاثة أصابع، مع أنّه لاشكّ في الدلالة الالتزامية العرفية لدليل مقدار دية قطع ثلاثة أصابع من أصابعها على عدم كون مقدار دية قطع أربعة أصابع أقل من ذلك.

وهذا الكلام قد يجعل إشكالاً على حجّية القطع الناشيء عن طريق العقل. ويجاب عليه بأنّ الإمام لعلّه إنّما عاتب أباناً علىٰ تقصيره في مقدّمات حصول القطع لاعلىٰ الالتزام بما قطع به.

وقد يجعل إشكالاً على ثبوت إمضاء الشريعة للسيرة العقلائية القائمة على حجّية الدلالات الالتزامية العرفية.

←

(١) الوسائل ج٣ ب١٣ من مكان المصلي ح٣ ص٤٣٨. وهذا أيضاً خارج عمّا نحن فيه لعدم وجود أي ظهور للآية الكريمة في المقصود.

(٢) الوسائل ج١ ب٣٩ من الوضوء ح٥ ص٣٢٧. وهذا أيضاً خارج عمّا نحن فيه لعدم ظهور الآية الكريمة إلّا في نفي وجوب المسح على العضو المجروح للحرج أمّا ماهو البديل فلايظهر من الآية الكريمة ولوبظهور ضعيف.

٢ ـ تعيين موضوع الحجّية:

وأمّا الجهة الثانية ـ وهي في البحث عن موضوع حجّية الظهور فنقول: إنّ للكلام قسمين من الظهور:

القسم الأول ـ هو الظهور التصوّري وهو عبارة عن إلقاء اللفظ معناه الموضوع له في الذهن. وهذا بابه ليس باب الكشف بل باب العلّية والإيجاد، ويكفي في إيجاد المعنىٰ في الذهن الوضع، وكون السامع عالماً به فعندئذٍ يؤثّر اللفظ أثره من نقش المعنىٰ في الذهن ولوصدر من جدار لامن إنسان واعٍ.

القسم الثاني ـ هو الظهور التصديقي. وهذا بابه باب الكشف والدلالة ولايكفي فيه مجرّد الوضع والعلم به بل يكون متوقّفاً علىٰ عدم القرينة المتّصلة. ولهذا الظهور شقّان طوليّان:

الأول ـ الدلالة الاستعماليّة وهي الدلالة علىٰ أنّ المتكلم قد قصد بإيجاده للفظ إخطار المعنىٰ التصوّري الذي مضىٰ ذكره في ذهن السامع. وهذه الدلالة غير موجودة في مثل اللفظ الصادر من الجدار، وتوجد في كلام الإنسان الواعي ولو مع القرينة علىٰ كون مقصوده الهزل والاستهزاء ونحو ذلك. نعم لا توجد مع القرينة المتصلة علىٰ عدم إرادة إخطار ذاك المعنىٰ،

والجواب: إنّ الزجر والتأنيب لم يكن لعدم حجّية الدلالة الالتزاميّة العرفيّة بل كان علىٰ تحكيمها على النص حيث سمع أبان بالعراق النصّ على كون دية أربعة أصابع أقل من دية ثلاثة أصابع، وردّه بعدم معقوليّة ذلك، بل إن الإمام (عليه السلام) ذكر له ذلك مباشرة وبقي مع ذلك مصرّاً على الاستغراب، وهذا ماسمّاه الإمام (عليه السلام) بالقياس وأنّبه عليه.

وإن شئت قلت: إنّ وضوح الفرق في الجملة بين الرجل والمرأة في الدية في الشريعة الاسلاميّة لايبقي للنصّ دلالةً من هذا القبيل، فلايبقى إلّا الاستحسان والقياس.

انتهىٰ المنقول عن استاذنا الشهيد (رحمه الله).

كما لوقامت قرينة على إرادة إخطار خلاف ذلك كما في القرينة على المجاز، أو قامت قرينة على مجرّد عدم إرادة تفهيم المعنى الموضوع له.

والثاني ـ الدلالة الجدّية وهي الدلالة الكاشفة عن كون داعي المتكلم الى إخطار المعنى الذي أراد إخطاره هو الجدّ لا الهزل ونحوه. فيقصد حقاً بمثل «زيد قائم» الحكاية، وبمثل «صلّ» الطلب التشريعي، وهكذا. وهي دلالة سياقية تنتفي عند صدور اللفظ من الجدار، وكذلك عند قيام القرينة المتّصلة على الخلاف ولوعلى مثل الهزل والاستهزاء.

والظهور التصديقي بكلا شقّيه يكون في مرحلة عدم القرينة المتصلة، ولايكون مشروطاً بعدم القرينة المنفصلة.

فتحصّل أنّ هناك مرحلتين للظهور:

مرحلة الوضع، وهي مرحلة الظهور التصوّري.

ومرحلة عدم القرينة المتّصلة، وهي مرحلة الظهور التصديقي.

وأمّا مرحلة عدم القرينة المنفصلة فليست مرحلة للظهور أصلاً وإنّما هي مرحلة الحجّية.

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

---

(١) هذا التشويش واقع فيما هو المنقول في أجود التقريرات عن المحقّق النائيني (رحمه الله) في المجلد الثاني في بحث الظهور ص٩١. أمّا ماهو المنقول عن المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ في أجود التقريرات في المجلد الثاني في التعادل والتراجيح ص٥٠٨ فظاهره أنّ القرينة المنفصلة ترفع ←

والتحقيق: إنّه إن أراد (قدّس سرّه) بالظهور فيما أراد الدلالة الجدّية في قبال الدلالة الاستعمالية كفىٰ فيه عدم القرينة المتّصلة. وإن أراد بذلك البناء علىٰ أنّ هذا هو مراد المتكلم فهو مرحلة الحجّية لا الظهور. وإن أراد قسماً آخر للظهور فنحن لا نتعقّله.

وبعد هذا نقول: لا إشكال في أنّ المقصود بحجّية الظهور هو إثبات لزوم البناء علىٰ الدلالة التصديقيّة الجدّية. فإنّ الدلالتين الأُوليين لا علاقة لهما بمرامها، وبالمباشرة ـ بالوظيفة العمليّة أصلاً. والكلام يقع في أنّ موضوع الحجّية هل هو الدلالة التصوّرية مع عدم العلم بالقرينة علىٰ الخلاف، أو الدلالة التصديقية مع عدم العلم بالقرينة المنفصلة علىٰ الخلاف، أو الدلالة التصديقية مع عدم القرينة المنفصلة علىٰ الخلاف واقعاً؟. اختار المحقّق الإصفهاني ـ قدّس سرّه ـ الأوّل، والمحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ الثالث، والمختار هو الثاني.

هذا. ولا يخفىٰ أنّه وإن كان البناء علىٰ العمل بالظهور عقلائياً في موارد الشكّ في وجود القرينة عدا ما سيأتي استثنائه ـ إنشاء الله تعالى ـ ممّا لا إشكال فيه. ولكن يقع البحث فلسفيّاً في تحليل جعل الحجّية للعقلاء في

المرتبة الثانية من الظهور التصديقي. وأمّا ما هو المنقول عن المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ في أجود التقريرات في المجلد الأول في العام والخاص ص٤٥٤ و٤٥٥ فظاهره أنّ القرينة المنفصلة ترفع حجّية الظهور ولا ترفع أصل الظهور. وكل هذه التشويشات تنتفي إذا افترضنا أنّ المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ يقصد بالمرتبة الثانية للظهور التصديقي الحجّية فكأنّه يرىٰ للكلام دلالة تصوّرية، ودلالة تصديقية، وحجّية للظهور. ويرىٰ أنّ القرينة المنفصلة لا تهدم الظهور ولكن تهدم حجّية الظهور. وأمّا مسألة الحاجة إلىٰ أصالة عدم القرينة وعدمها فالذي يظهر من المنقول عن المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ في أجود التقريرات المجلد الثاني في بحث التعادل والتراجيح ص٥٠٨ هو عدم حاجة حجّية الظهور إلىٰ أصالة عدم القرينة في القرينة المتصلة فضلاً عن المنفصلة. وكذا ظاهر ما جاء في نفس المجلد في بحث الظهور ص٩٣ حيث افترض أصالة الظهور في عرض أصالة عدم الغفلة عن ذكر القرينة وغير محتاجة إليها فراجع.

هذه الموارد فبناءً علىٰ مااختاره المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ يرجع الأصل العقلائي مع الشكّ في وجود القرينة الىٰ أصلين:

الأوّل: أصالة عدم القرينة.

والثاني: حجّية الظهور.

وفائدة الأصل الأوّل هي تنقيح موضوع الأصل الثاني إذ قد أُخذ في موضوع حجّية الظهور عدم القرينة المتّصلة والمنفصلة. أمّا القرينة المتصلة فلأنّ عدمها دخيل في أصل تكوّن الظهور وأمّا القرينة المنفصلة فلأن المفروض في مبناه ـ رحمه الله ـ دخل عدمها في حجّية الظهور، فلابدّ أوّلاً من إحراز عدم القرينة ولو بالأصل ثم التمسّك بحجّية الظهور.

وأمّا بناءً علىٰ مااختاره المحقّق الإصفهاني ـ رحمه الله ـ فلاحاجة إلىٰ أصالة عدم القرينة أصلاً. فإنّ موضوع الحجّية ـ بحسب مبناه ـ مركب من الظهور التصوّري، وعدم العلم بالقرينة، وكلا الجزئين محرزان بالوجدان.

وأمّا بناءً علىٰ المبنىٰ المختار في القرينة المنفصلة لاحاجة الىٰ دفعها بالأصل لأنّ جزء الموضوع هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة وهو ثابت بالوجدان، لاعدم القرينة المنفصلة واقعاً.

وفي القرينة المتّصلة نكون بحاجة إلىٰ دفعها بالأصل لأنّ عدمها دخيل في أصل تكوّن الظهور.

ثم إنّ المحقّق الإصفهاني ـ رحمه الله ـ برهن علىٰ عدم الحاجة الىٰ أصالة عدم القرينة في القرينة المنفصلة بأنّ من المستحيل دخل عدم القرينة المنفصلة في الواقع في الحجّية عند العقلاء، لأنّ الشيء بوجوده الواقعي وبغض النظر عن وصوله ولومرتبة الوصول الاحتمالي لايعقل مانعنيه عن تأثير الظهور المولوي في جري العقلاء علىٰ وفقه لأنّ جري العقلاء عمل اختياري من قبل العاقل، والعمل الاختياري يستحيل أن يتأثّر بأمر خارج عن صقع النفس وغير واصل ببعض مراتب الوصول. فالذي يمكن أن يمنع

العقلاء عن العمل بالظهور ليس هو القرينة بوجودها الواقعي بل إمّا هو العلم بوجود القرينة، أو احتماله. والثاني خلف إذ هو يعني سقوط الظهور عن الحجّية بمجرّد احتمال القرينة المنفصلة، وهذا مقطوع البطلان فيتعين الأوّل[1].

---

(١) واستمر ـ رحمه الله ـ في نهاية الدراية ج٢ ص٦٦ و٦٧ في تكميل البرهان بإسرائه إلى باب القرينة المتصلة أيضاً ببيان: أنّ الموضوع للحجّية ليس هو الظهور الفعلي (يعني الظهور التصديقي) وإنّما هو الظهور الوضعي. إذ لو كان الموضوع هو الظهور الفعلي للزم عدم إمكان التمسّك بالظهور عند الشكّ في وجود القرينة المتّصلة ولو بمعونة أصالة عدم القرينة لأنّ البناء على عدم المانع إنّما يجري مع فرض إحراز المقتضي بينما الشكّ في وجود القرينة يستدعي الشكّ في أصل المقتضي بناءً على كون المقتضي هو الظهور الفعلي. إذن: فموضوع بناء العرف والعقلاء هو الظهور الوضعي الذاتي، والذي يمنع عن تأثير هذا الظهور في تحقيق الحجّية لايمكن أن يكون هو عدم القرينة المتصلة واقعاً لأنّ الشيء بوجوده الواقعي لايؤثّر في عمل العقلاء وبناءهم. فيجب أن يكون المانع إمّا هو العلم بالقرينة، أو احتمالها. والثاني باطل فليس مجرّد الاحتمال صارفاً لهم عن العمل بالظهور حيث إنّه ليس مُفهماً لغيره. فالمتعين هو الأوّل.

أقول إنّ قاعدة المقتضي والمانع ليست قاعدة عقلائيّة لأنّ القواعد العقلائية لا تكون إلّا كاشفة، لا تعبّدية محضة، ولا كاشفية لهذه القاعدة، والبناء على عدم القرينة ليس من باب البناء على عدم المانع بعد إحراز المقتضي، وإنّما هو من باب ندرة غفلة السامع عن القرينة. إذن فبالإمكان أن يكون موضوع الحجّية هو الظهور الفعلي بوجوده الواصل ولو وصولاً ظنّياً من خلال أصالة عدم الغفلة دون كفاية مجرّد الوصول الاحتمالي. وكان بإمكانه ـ رحمه الله ـ أن يترك الحديث عن قاعدة المقتضي والمانع، ويقول ابتداءً إنّه عند الشكّ في القرينة المتّصلة لايخلو الأمر من أحد فروض ثلاثة:

١ ـ عدم ثبوت الحجّية.

٢ ـ ثبوت الحجّية على أساس أصالة عدم القرينة.

٣ ـ ثبوت الحجّية مادمنا غير جازمين بالقرينة المنفصلة بلاحاجة الى أصالة عدم القرينة.

والأول ـ باطل لأنّ المفروض مسلّمية أصل الحجّية عند الشكّ في القرينة. وإنّما الكلام في أنّ تخريج ذلك فنّياً هل هو على أساس أصالة عدم القرينة المنقّحة لموضوع الحجّية، أو على أساس دعوى الحجّية ابتداءً.

←

أقول: إنّ هذا الكلام مبيّن على ماهو المشهور في تفسير السيرة العقلائية على جعل الحجّية من أنّها عبارة عن الجري العملي للعقلاء طبق الظهور فيقال: إنّ الواقع بما هو يستحيل أن يؤثر في عمل العقلاء. أمّا على مامضى منّا من تفسير الحجّية العقلائية بمعنى أنّ كل عاقل من العقلاء لوتقمّص قميص المولويّة لجعل الظهور حجّة على عبيده، فكون واقع مّا بما هو وبغض النظر عن الوصول مأخوذاً في موضوع هذا الجعل أمر معقول، كما أنّ الوثاقة مأخوذة في موضوع حجّية خبر الواحد. فليكن مانحن فيه من قبيل حجّية خبر الواحد.

نعم مع هذا نحن نؤمن بالنتيجة التي أرادها المحقّق الإصفهاني ـ رحمه الله ـ من عدم الحاجة إلى أصالة عدم القرينة المنفصلة، وكفاية عدم العلم

والثاني ـ يعني دخل واقع القرينة وعدمها في الحساب إذ لولا دخل ذلك لامعنى للتمسّك بأصالة عدم القرينة بينما لايعقل دخل الواقعيّات وبقطع النظر عن الوصول في البناءات والأعمال العقلائيّة.

والثالث ـ هو المقصود وهو عبارة أُخرى عن كون موضوع الحجّية هو الظهور الوضعي زائداً عدم العلم بالقرينة على الخلاف.

والجواب: أنّ بالإمكان افتراض أنّ موضوع الحجّية هو الظهور الوضعي زائداً وصول عدم القرينة وصولاً علميّاً أو ظنيّاً ناشئاً من غلبة عدم الغفلة من دون كفاية مجرّد وصوله وصولاً احتمالياً. أو قل إنّ موضوع الحجّية هو الظهور الفعلي التصديقي الواصل عن طريق مجموع أمرين: أحدهما ثبوت الظهور الوضعي، والآخر ثبوت عدم القرينة ثبوتاً علميّاً، أو ناشئاً عن غلبة عدم الغفلة دون كفاية مجرّد احتمال عدم القرينة. وأمّا مسلّمية الحجيّة عند الشكّ في القرينة المتّصلة فنحن لانسلّم بها إلّا بحدود ماإذا كان احتمال القرينة ناشئاً من احتمال الغفلة. أمّا إذا نشأ من القطع بتقطيع النص مثلاً، كما لوتمزّق جزء من رسالة المولى واحتملنا وجود القرينة المتصلة في الجزء التالف فلانسلّم بحجّية الظهور كما سيأتي في المتن ـ إنشاء الله تعالى ـ. وهذا كلّه بغض النظر عمّا سيأتي ـ إنشاء الله تعالى ـ في المتن من إشكال أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) على أصل فكرة أنّ المانع عن الحجّية لايمكن أن يكون أمراً واقعيّاً، وبغض النظر عن الوصول.

بالقرينة، ولكن ببرهان آخر:

وهو إنّ الأُصول العقلائية تكون بحسب طبع العقلاء وارتكازهم، وباعتراف الأصحاب أُصولاً معتبرة بما لها من الكشف لاأصولاً تعبّدية صرفة. ومن الواضح أنّ عدم صدور القرينة المنفصلة علىٰ الخلاف إنّما حصل الظنّ به من ناحية نفس ظهور الكلام وغلبة مطابقته للواقع، فلولاظهور العام في العموم مثلاً وغلبة مطابقته للواقع لكان احتمال صدور الخاص واحتمال عدم صدوره متساويين، والذي رجّح احتمال عدم صدور الخاص إنّما هو صدور العام، إذن فالكشف إنّما هو لنفس الظهور الذي شكّكنا في وجود قرينة منفصلة علىٰ خلافه، ولاكاشفية إطلاقاً في الرتبة السابقة علىٰ ذلك لأصالة عدم القرينة المنفصلة، فلوافترضنا أنّ العقلاء يجرون في الرتبة السابقة علىٰ حجّية الظهور أصالة عدم القرينة لكان معنى ذلك أنّ أصالة عدم القرينة أصل تعبّدي محض لديهم. وهذا خلاف دأب العقلاء في أُصولهم العقلائيّة.

وحاصل الكلام إنّه لا توجد لدينا نكتتانَ مستقلتان كلّ منهما توجب الظنّ النوعي بشيء كي يفترض وجود أصلين عقلائيين: أصالة عدم القرينة، وأصالة الظهور. وإنّما هناك نكتة واحدة هي الظهور توجب الظنّ بأنّ المتكلم أراد ماهو الظاهر من الكلام، ولم يرد خلافه معتمداً علىٰ قرينة منفصلة. إذن فالأصل العقلائي هنا منحصر بأصالة الظهور نتمسّك بها مالم نعلم بالقرينة المنفصلة علىٰ الخلاف.

إذن فالوجه الثالث من الوجوه الثلاثة التي أشرنا اليها في مستهل البحث وهو كون موضوع الحجّية عبارة عن الظهور التصديقي زائداً عدم القرينة المنفصلة علىٰ الخلاف باطل. وبعد إبطال هذا الوجه بقي الأمردائراً بين الوجه الأول وهو كون الموضوع الدلالة التصوّرية زائداً عدم العلم بالقرينة، والوجه الثاني وهو كون الموضوع الدلالة التصديقية زائداً عدم

العلم بالقرينة المنفصلة.

وبالإمكان أن يتوهم أنّ ما أبطلنا به الوجه الثالث يكفي لإبطال الوجه الثاني أيضاً. ففي القرينة المتصلة يقال أيضاً: إنّ أصالة عدم القرينة لاكاشفية لها عن شيء فيجب الرجوع رأساً الىٰ الظهور التصوّري عند عدم العلم بالقرينة علىٰ الخلاف، إذ الرجوع الىٰ أصالة عدم القرينة رجوع إلىٰ أصل تعبّدي بحت، وليس هذا من ديدن العقلاء في أُصولهم العقلائية.

ولكن الواقع علىٰ عكس هذا تماماً فالنكتة التي أبطلنا بها الوجه الثالث تبطل الوجه الأوّل أيضاً، وتعيّن الوجه الثاني. وذلك لأنّ التمسّك بالظهور التصوّري يعني التمسّك بأصل تعبّدي بحت لما مضىٰ من أنّ الظهور التصوّري ليس بابه باب الكشف، وإنّما بابه باب العلّيّة والإيجاد. والكشف إنّما يتمّ ببركة نكتة الظهور التصديقي، ولولا الظهور التصديقي لما كان أيّ كشف للكلام كي يعقل الاعتماد عليه عقلائياً، فالاعتماد العقلائي إنّما هو علىٰ الظهور التصديقي، والذي هو متقوّم بعدم القرينة علىٰ الخلاف، فلابد من إحراز عدم القرينة كي يمكن التمسّك بالظهور التصديقي. والذي يحرز لنا عدم القرينة هو أصالة عدم القرينة المتصلة، وليست هذه أصلاً تعبّدياً بحتاً بل هي قائمة علىٰ استبعاد غفلة السامع عن القرينة لأنّ الغفلة خلاف الطبع العقلائي، وأسبابها في قبال أسباب الالتفات وعدم الغفلة نادرة جداً. فأصالة عدم القرينة المتصلة ليست أصلاً تعبّدياً ولولم تجر لم تصل النوبة الىٰ أصالة الظهور إذ لوأُريد بالظهور الدلالة التصوّرية فقد عرفت أنّ بابها ليس باب الكشف، ولوأُريد به الدلالة التصديقية فقد عرفت أنّ قوامها بعدم القرينة المتصلة. فبناء العقلاء علىٰ الحجّية المجعولة الفعلية للظهور مع الشك في القرينة المتصلة الذي هو مسلّم ومفروغ عنه لايعقل تفسيره فلسفيّاً إلّا باجراء أصالة عدم القرينة المتصلة أوّلاً تنقيحاً لموضوع الظهور ثم إجراء أصالة الظهور.

ومن هنا نستثني من أصالة عدم القرينة المتصلة مالو لم يكن احتمال القرينة ناشئاً من احتمال الغفلة، بل كان ناشئاً من جهة أُخرىٰ كما لوكان السامع مبتلىٰ بثقل السمع فاحتمل عدم سماع بعض الكلمات مما يكون قرينة صارفة، أو كان المولىٰ قدأرسل إلىٰ عبده رسالة مكتوبة وتمزّق صدفةً مقدار من المكتوب واحتمل العبد وجود القرينة المتصلة في المقدار التالف من المكتوب. ففي مثل هذه الموارد مما لايكون احتمال عدم القرينة فيها راجحاً نوعاً علىٰ احتمال القرينة لانسلّم جريان أصالة عدم القرينة، وبالتالي لانسلّم جريان أصالة الظهور لعدم إحراز موضوعها.

وقد تلخّص من هذا البحث: إنّ في باب القرائن المنفصلة لاأساس لأصالة عدم القرينة ولاحاجة إليها ونتمسّك رأساً بأصالة الظهور حتىٰ فيما إذا احتملنا وجود قرينة منفصلة. وفي باب القرينة المتصلة لولم نحتملها فلاإشكال في التمسّك بأصالة الظهور ابتداءً، ولواحتملناها جرىٰ أصلان طوليّان: الأوّل: أصالة عدم القرينة، وهذا الأصل ينقّح موضوع الظهور. والثاني: أصالة الظهور التي تجري بعد تنقيح موضوعها بالأصل الأول.

وقد يقول القائل: لادليل علىٰ وجود جعلين في المقام إذ بالإمكان إرجاع الجعلين إلىٰ جعل واحد من باب الاختصار في الجعل مثلاً بأن يقول المولىٰ: مهما تكوّن لك الظنّ النوعي بالمراد من اجتماع أمرين: أحدهما: الرجحان النوعي لعدم القرينة المتصلة لكون احتمالها من باب احتمال الغفلة. والثاني: الظهور في معنًى معيّن علىٰ تقدير عدم القرينة المتصلة.. فقد جعلتُ لك هذا الظنّ حجّة.

والواقع أنّ البحث لم يكن في افتراض أنّ العقلاء جلسوا علىٰ كرسيّ الجعل والتفتوا بالتفصيل إلىٰ كيفية الجعل الموصلة للمطلوب من جعل واحد أو جعلين. وإنّما مقصودنا من جعل العقلاء أنّهم يعتبرون ولوبالارتكاز النكتة الكاشفة في باب الظهور قابلة للاعتماد عليها لأجل

كشفها. فإذا تعدّدت النكتة الكاشفة، وكانت إحديها منقّحة لموضوع الاخرىٰ فقلنالامحالة: إنّ هنا جعلين باعتبار وجود نكتتين اعتنوا بكلتيهما، وأحد الجعلين ينقّح موضوع الآخر. ومانحن فيه من هذا القبيل. ولافرق فيما ذكرناه بين فرض دعوىٰ الجعل حقيقة من تنزيل، أو جعل للحكم المماثل، أو لنفس الحجّية ونحو ذلك، وفرض اعتبار الكاشف بمثل الاخبار عن شدّة اهتمام المولىٰ بغرضه المكشوف بتلك النكتة الخاصة.

وبعد أن تلخّص أنّ موضوع الحجّية مركب من الظهور التصديقي وعدم العلم بالقرينة المنفصلةبقي الكلام في أنّ أيّاً من درجتي الظهور التصديقي هي الموضوع للحجّية هل الظهور التصديقي للاستعمال أو الجدّي؟. يظهر من بعض كلمات المحقّق النائيني (رحمه الله) كما عرفت: أنّ للظهور التصديقي درجتين: الظهور فيما قال، والظهور فيما أراد. وجعل عدم القرينة المتصلة مرحلة الظهور الأول، وعدم القرينة المنفصلة مرحلة الظهور الثاني، وجعل موضوع الحجّية هو المرتبة الأخيرة من الظهور[1].

وقد عرفت أنّ عدم القرينة المنفصلة ليس مرحلة للظهور، وأنّ هنا درجتين للظهور التصديقي بالتفصيل الذي مضىٰ منّا، وكلاهما في مرحلة عدم القرينة المتصلة.

والتحقيق أنّ كلتا الدرجتين موضوع للحجّية فإنّه لابد أن تجري أوّلاً أصالة المطابقة بين المدلول التصوّري والمدلول الاستعمالي، وينقّح بذلك موضوع أصلٍ ثانٍ وهو أصالة المطابقة بين المدلول الاستعمالي والمدلول الجدّي، فيثبت بذلك المراد الجدّي للمولىٰ.

---

(١) مضىٰ منّا مانحتمله في ماهو مراد المحقّق النائيني (رحمه الله) قبل صفحات.

٣ ـ مع الأُصول اللفظيّة الأُخرىٰ:

وأمّا الجهة الثالثة ـ وهي في البحث عن نسبة أصالة الظهور الىٰ سائر الأُصول اللفظيّة الوجوديّة كأصالة الحقيقة وأصالة العموم والإطلاق ونحو ذلك، والعدميّة وهي أصالة عدم القرينة فنقول:

أمّا نسبتها إلىٰ الأُصول الوجوديّة فواضحة فإنّ مثل أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق كل واحد منها حصّة من حصص أصالة الظهور علىٰ اختلاف بينها في المرتبة. فأصالة الحقيقة تكشف عن المراد الاستعمالي، وقد يعبّر عنها بأصالة المطابقة بين المعنىٰ التصوّري والمراد الاستعمالي. وأصالة العموم تكشف عن المراد الجدّي باعتبار أصالة المطابقة بين المراد الاستعمالي والمراد الجدّي، وأصالة الإطلاق أيضاً تكشف عن المراد الجدّي ببركة مقدّمات الحكمة التي ترجع إلىٰ ظهور كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد.

وأمّا نسبتها إلىٰ أصالة عدم القرينة فقد ظهر ماهو الحقّ في ذلك مما سبق في الجهة الثانية حيث اتضح أنّ أصالة عدم القرينة المنفصلة لاأساس لها، وأنّ أصالة عدم القرينة المتصلة أصل مستقل برأسه تجري إلىٰ صفّ أصالة الظهور، وتستعمل في موارد الشكّ في القرينة المتّصلة لتنقيح موضوع أصالة الظهور، ومع عدم احتمال القرينة المتّصلة تجري أصالة الظهور ابتداءً.

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

---

(١) راجع فرائد الأُصول ص٣٤ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ حاشيته رحمه الله المنشورة من قبل مكتبة المصطفوي.

الحقيقة ترجع إلىٰ أصالة عدم القرينة. واختار المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ العكس فأجرى أصالة عدم القرينة المتصلة إلىٰ أصالة الظهور[١]، وقال[٢] في وجه ذلك: إنّنا نرىٰ: أنّ تمسّك العقلاء بأصالة الظهور دائماً هو بنفس واحد وبنسق واحد، وقد يتفق أنّنا نقطع بعدم القرينة المتصلة، ونشكّ مع ذلك في إرادة المعنىٰ الظاهر، ولاإشكال في جريان أصالة الظهور في هذا الفرض. ومن الواضح أنّ أصالة الظهور هنا لا ترجع إلىٰ أصالة عدم القرينة، اذ المفروض القطع بعدم القرينة فلايعقل إجراء أصالة عدم القرينة. فيثبت بذلك أنّ في صورة احتمال القرينة أيضاً يكون الأصل الجاري هو أصالة الظهور لاأصالة عدم القرينة بإرجاع أصالة الظهور اليها وإلّا لزم اختلاف مسلك العقلاء في أصالة الظهور باختلاف الصورتين، بينما من الواضح لدينا: إنّ تمسّكهم بأصالة الظهور دائماً هو بشكل واحد.

أقول: إنّ عدم اختلاف مسلك العقلاء في أصالة الظهور باختلاف الموارد إنّما يصلح دليلاً علىٰ بطلان كلام الشيخ الأعظم ـ رحمه الله ـ القائل برجوع أصالة الظهور إلىٰ أصالة عدم القرينة. فيقال: إنّ أصالة الظهور تجري أحياناً مع القطع بعدم القرينة فلايمكن رجوعها إلىٰ أصالة عدم القرينة. لكن هذا لايثبت ماذهب اليه المحقّق الخراساني(رحمه الله) من رجوع أصالة عدم القرينة إلىٰ أصالة الظهور، ويبقىٰ احتمال كونهما أصلين مستقلّين، وأنّ أصالة عدم القرينة تجري عند احتمال القرينة لتنقيح موضوع الظهور كما اخترناه[٣].

---

(١) راجع الكفاية ج٢ ص٦٥ بحسب طبعة المشكيني ونعليقة الاخوند على الرسائل ص٤٢ و٤٣.

(٢) في تعليقته علىٰ الرسائل.

(٣) يوجد في عبارة المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ في تعليقته على الرسائل احتمال آخر وهو أن يكون مقصوده بالبرهان الماضي البرهنة فقط على عدم رجوع أصالة الظهور إلىٰ أصالة عدم ←

وأمّا ماادعاه الشيخ الأعظم -رحمه الله- علىٰ مايظهر من بعض كلماته من رجوع أصالة الظهور الى أصالة عدم القرينة فلم يذكر -رحمه الله- في كتابه وجهاً لذلك. ولكن المحقّق العراقي -رحمه الله- ذكر في وجه تصحيح أو إبطال هذا الكلام: إنّ القضية مرتبطة بمسألة الإيمان بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة وعدمه، فإن لم نقل بقبح ذلك وجوّزنا -بناءً عليه- فصل القرينة عن ذي القرينة؛ إذن فأصالة عدم القرينة المتصلة لا تكفي للعمل بالظهور كي يقال: إنّ أصالة الظهور ترجع الىٰ أصالة عدم القرينة إذ حتىٰ مع افتراض عدم القرينة المتصلة يبقىٰ احتمال إرادة خلاف الظاهر والاعتماد علىٰ قرينة منفصلة قائماً، ولابدَّ في دَفع ذلك من التمسّك بأصالة الظهور. وإن قلنا بقبح ذلك وانّ القرينة المنفصلة تكشف دائماً عن قرينة متصلة لقبح الفصل، إذن فلامنشأ لاحتمال إرادة خلاف الظاهر عدا احتمال القرينة المتصلة، وهو منفي بأصالة عدم القرينة ولا تبقىٰ حاجة الىٰ أصل آخر يستقلّ عن أصالة عدم القرينة يسمّىٰ بأصالة الظهور[1].

القرينة. وأمّا جريان أصالة عدم القرينة عند الشكّ فيها في عرض أصالة الظهور فأبطلها بما نراه من أنّه لامجال لأصالة عدم قرينة المجاز مثلاً لوقطعنا بعدم إرادة الحقيقة، فهذا يعني أنّ أصالة عدم القرينة مرجعها إلى أصالة الحقيقة.

أقول: ويرد عليه: إنّ مانراه من أنّه لامجال لأصالة عدم القرينة عند القطع بعدم إرادة الحقيقة صحيح ولكن قد يكون هذا بنكتة أنّه مع القطع بعدم إرادة الحقيقة لايبقىٰ أثر عملي لأصالة عدم القرينة. فتسقط باللغويّة، أو بنكتة أنّ عدم إرادة الحقيقة المقطوع به حسب الفرض يكون بحد ذاته أمارة نوعية على وجود القرينة، وهذا غير فرض رجوع أصالة عدم القرينة الى أصالة الحقيقة.

(١) لايخفىٰ أنّه لايوجد في كلام الشيخ الأعظم -رحمه الله- وكلام المحقّق العراقي -رحمه الله- أيّ إشارة إلىٰ الفرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة. وقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة الذي جاء في كلام المحقّق العراقي -رحمه الله- لايعني قبح تأخير البيان عن كونه متصلاً بالكلام، وإنّما يعني قبح تأخير البيان عن وقت العمل أي أنّه يجب ذكر القرينة قبل انتهاء وقت العمل ←

ويرد عليه: أولاً ـ إنّ احتمال القرينة المتصلة لايمكن دفعه بقاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة مالم نثبت في المرتبة السابقة حجّية الظهور. فإنّ الظهور لولم يكن حجّة بقطع النظر عن هذه القاعدة كان حال الظاهر بقطع النظر عن هذه القاعدة حال المجمل وحال السكوت، ولافرق بينه وبينهما بلحاظ التنجيز والتعذير. وليس معنىٰ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة قبح تأخير تفهيم الحكم عن وقت الحاجة ولوبالإجمال والسكوت، وإنّما مقصودهم من هذه القاعدة قبح الإعتماد علىٰ القرينة المنفصلة الدّالة علىٰ خلاف ماهو حجّة علىٰ المكلّف ويدعو المكلف الىٰ نفسه، ويكون حاله حال الإجمال والسكوت، فلوكان ضمّ قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة الىٰ أصالة عدم القرينة المتصلة كافياً لإحراز مراد المولىٰ ومُغنياً عن التمسّك بأصالة الظهور من حيث هو ظهور، فلنفرض الإجمال بدلاً عن الظهور، ولنفرض القطع بعدم القرينة المتصلة بدلاً عن أصالة عدم القرينة فهل ترىٰ أنّ هذا يكفي لاستكشاف مراد المولىٰ بضم قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة؟! طبعاً لا. فإن لم يفدنا ذلك فكيف يفيدنا بضمّ قاعدة تأخير البيان عن وقت الحاجة الىٰ أصالة عدم القرينة؟! وهل القطع بعدمها أسوء حالاً من أصالة عدمها؟!.

وثانياً ـ إنّا لوسلّمنا أنّ قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة تشمل السكوت، أو الاقتصار في وقت الحاجة علىٰ مايكون مجملاً، أو غير حجّة. قلنا: إنّه لوفرض عدم حجّيّة هذا الظاهر بقطع النظر عن هذه القاعدة فضمّ هذه القاعدة لايعني إحراز مراد المولىٰ بها بل يعني الفراغ عن ارتكاب المولىٰ لهذا القبيح[1].

ولومنفصلة. فإذا شككنا في القرينة، ونفيناها بالأصل كفىٰ ذلك في العمل بالظهور لأنّ عدم القرينة لامتصلة ولامنفصلة يعني كون المراد مطابقاً لماهو ظاهر الكلام.

(١) إن مراجعة كلام المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ في المقالات توضّح أنّ مقصوده ـ رضوان الله ←

. . . . . .

عليه- من قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ليست هي قاعدة قبح فصل القرينة عن الحجّة، بل مقصوده هو المفهوم الأوّلي من هذه العبارة وهوقبح ترك البيان الى انتهاء وقت الحاجة العمليّة بأن لايبيّن الأمر لابالقرينة المتصلة ولابالقرينة المنفصلة الى انقضاء وقت العمل. وقد مضىٰ منّا أنّه لم يرد في كلام المحقّق العراقي، ولاالشيخ الأعظم -رحمهما الله- أيّ إشارة إلىٰ التفصيل بين القرينة المتصلة والمنفصلة. وعليه فبالإمكان أن يكون مقصوده من قبح تأخير البيان مايشمل قبح السكوت. وعليه فمن الواضح أنّ الإشكال الأوّل غير وارد. وأمّا الإشكال الثاني فقد يدّعي القائل بقبح تأخير البيان أنّ المقصود قبح تأخير البيان العرفي بغضّ النظر عن حجّيته. وهذا يعني أنّ ظاهر كلام المولىٰ بجميع قرائنه المتصلة والمنفصلة يجب أن يكون وافياً بالمقصود وفق المفهوم العرفي من الكلام وليست الحجّية مأخوذة في موضوع ذلك بأن يثبت أنّ المولى ارتكب القبيح، ونتيجة ذلك إنّنا إذا اطلعنا على ظاهر كلام المولىٰ بجميع قرائنه المتصلة والمفصلة أورث ذلك القطع بمراده. أمّا إذا شككنا في القرينة فأصالة عدم القرينة حجّة وهي تكفي عن أصالة الظهور كأصل مستقلّ إذا لم يكن الشكّ في المراد إلّا بلحاظ الشّك في القرينة المتصلة أو المنفصلة المنفيّة بالأصل.

ولعل الشيخ الأعظم -رحمه الله- لاينظر أصلاً إلىٰ دعوىٰ قاعدة قبح تأخير البيان بل ينظر إلىٰ قطعنا بأنّ الشارع قد بيّن تمام مراده بمجموع بياناته المتصلة والمنفصلة القطع الناشيء إمّا من معرفتنا بديدنه، أو من باب أنّ عدم بيانه لتمام مراده نقض لغرضه، ونقض الغرض مستحيل.

وأمّا ماذكره أُستاذنا الشهيد -رحمه الله- من أنّ الشيخ الأعظم -رحمه الله- لم يذكر وجهاً لإثبات مدّعاه من إرجاع أصالة الظهور إلىٰ أصالة عدم القرينة فالأمر بالعكس فقد ذكر الشيخ الأعظم -رحمه الله- في رسائله مانصّه:

«القسم الأوّل - يعني من الأمارات - مايعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، ومرجع الكل إلىٰ أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنىٰ الذي يقطع بأنه المراد للمتكلم الحكيم لوحصل القطع بعدم القرينة». وهذا كما ترىٰ ظاهر في ماأشرنا إليه من أنّنا باعتبار قطعنا بأن المولىٰ بيّن مراده بمجموع الكلام وقرائنه المتصلة والمنفصلة نعلم أنه لامجال لاحتمال إرادة خلاف الظاهر عدا احتمال عدم القرينة. فأصالة عدم القرينة هي التي تثبت مطابقة المراد لظاهر الكلام، ولايوجد لدينا أصل آخر باسم أصالة الظهور.

←

٤ ـ تحديد دائرة الحجّية:

وأمّا الجهة الرابعة ـ وهي في بيان التفصيلات في الحجّية وعدمها بين بعض أقسام الظهور وبعض. فهناك عدّة تفصيلات:

دعوىٰ اختصاص الحجّية بمن قُصد إفهامه:

التفصيل الأول ـ مااختاره المحقّق القمي ـ رحمه الله ـ من التفصيل بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه، فيكون الظهور حجّة بالنسبة للأول دون الثاني. ونكتة ذلك على ماشرحه شرّاح هذه النظرية إنّ من قصد إفهامه لايحتمل وجود قرينة متصلة لم يلتفت اليها إلّا من باب الغفلة، وهذا ينفىٰ بأصالة عدم القرينة. لأنّ الغفلة علىٰ خلاف الطبع العقلائي، وينقّح بذلك موضوع الظهور التصديقي فيتمسّك بأصالة الظهور. أمّا من لم يقصد إفهامه فيحتمل وجود قرينة متصلة بين المتخاطبَين لم يلتفت هو إليها رغم عدم الغفلة. فإنّ من المعقول أن ينصب شخصان متخاطبان قرينةً يختصان بعلمها، ولايلتفت اليها الشخص الثالث الذي لم يكن مقصوداً بالإفهام، فلاتجري بشأنه أصالة عدم القرينة كي يحرز موضوع أصالة الظهور.

وقد أجاب علىٰ ذلك أكثر الأصوليين كالمحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ والسيد الاستاذ بأنّ أصالة عدم القرينة أصل عقلائي مستقل في قبال أصالة عدم الغفلة، فيُجريها غير المقصود بالإفهام كما يجريها المقصود بالإفهام علىٰ حدّ سواء.

وقد انقدح بطلان هذا الكلام مما سبق فإنّ الأصل العقلائي إنّما يكون حجّة عند العقلاء من باب الكاشفية النوعية لاالتعبّد الصرف، وأصالة

← ويرد عليه: ماعرفته سابقاً من أنّه لاكاشف عن عدم القرينة المنفصلة إلّا نفس ظهور الكلام فيما يخالف مفاد القرينة. إذن يجب الرجوع مرّة أُخرىٰ إلىٰ أصالة الظهور.

عدم القرينة لا كاشفية لها إلّا من ناحية أصالة عدم الغفلة، فلو احتملت القرينة المتصلة من ناحية ثقل سمع السامع، أو تمزّق جزء من مكتوب المولىٰ لم تجر أصالة عدم القرينة.

والتحقيق ـ رغم ما ذكرناه ـ هو بطلان التفصيل بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد، ولنفسّر الآن ذلك بمعنىٰ المخاطب وغير المخاطب فنقول: إنّ مناشئ الشك لغير المخاطب في مراد المتكلم واحتمال إرادته لخلاف الظاهر التي لا توجب انثلام الحجّية بالنسبة للمخاطب منحصرة في خمسة، ولا يصلح شيء منها ملاكاً للتفصيل بين المخاطب وغير المخاطب بحجّية الظهور في شأن الأوّل دون الثاني، وبهذا يبطل التفصيل:

المنشأ الأول ـ احتمال إخلال المتكلّم بذكر القرينة ولو منفصلاً كما لو قطع بعدم وجود القرينة المتصلة ولا المنفصلة، ولكن احتمل مع ذلك أنّ المتكلم قد أراد خلاف الظاهر، كما لو احتمل كونه في مقام الإخفاء المطلق للمراد. وهذا الاحتمال كما ترىٰ نسبته الىٰ المخاطب وغير المخاطب علىٰ حدّ سواء فكلّ منهما قد يحتمل هذا الاحتمال، ولا يمكن للمخاطب ولا لغير المخاطب رفع هذا الاحتمال بأصالة عدم القرينة إذ ليس بابه باب احتمال القرينة بل المفروض هو القطع بعدم القرينة، وكلاهما (أي المخاطب وغير الخاطب) يرجعان في المقام إلىٰ أصالة الظهور فإنّ من الظهورات السياقية العقلائية هو ظهور حال المتكلم في أنّه في مقام إبراز مراده بكلامه، وهذا الظهور السياقي نسبته إلىٰ المخاطب وغيره على حدّ سواء[1].

المنشأ الثاني ـ أن يحتمل القرينة المنفصلة كما لو قطع بعدم القرينة المتصلة، واحتمل إرادة المتكلم للإخفاء الموقّت لا الإخفاء المطلق فاحتمل وجود قرينة منفصلة. وهذا كما ترىٰ نسبته إلىٰ المخاطب وغيره علىٰ حدّ

(١) ويلحق بهذا الفرض احتمال غفلة المتكلم عن ذكر القرينة فكلّ من المخاطب وغيره يُجري أصالة عدم الغفلة.

سواء، وهنا تجري أصالة عدم القرينة لما مضىٰ من أنّه لاأساس لهذا الأصل في القرآئن المنفصلة، وتجري أصالة الظهور. فإنّ ظاهر حال المتكلم العاقل إنّه يعتمد في مقام بيان مراده علىٰ شخص كلامه لاعلىٰ مجموع كلماته التي تكلّم بها طيلة حياته. وهذا الظهور أيضاً نسبته الىٰ المخاطب وغيره علىٰ حدّ سواء.

المنشأ الثالث ـ أن يشكّ غير المخاطب في القرينة المتصلة من باب احتمال الغفلة، كما لوعلم انّه لم تَفُتْه قرينة علىٰ أساس فرضيّة خفائها عن غير المخاطب، وإن فاتته قرينة فإنّما هوعلىٰ أساس الغفلة. وهذا الاحتمال كما ترىٰ يتّفق بشأن المخاطب أيضاً كما يتّفق بشأن غير المخاطب، وكلاهما يجريان أصالة عدم الغفلة لكون الغفلة خلاف الطبع.

المنشأ الرابع ـ أن يحتمل غير المخاطب أن يكون هناك رمز واصطلاح خاصّ بين المتكلّم والمخاطب وضعاه للتفهيم والتفّهم بينهما، وهوغير مطلع علىٰ ذلك، فقد يكون المتكلّم مريداً لخلاف الظاهر العام لكلامه اعتماداً علىٰ ذاك الرمز أو الاصطلاح الموجود بينهما.

وهذا الاحتمال وإن كان مختصّاً بغير المخاطب ولكنّه مدفوع بالأصل العقلائي، وهذا الأصل ليس تعبّدياً صرفاً بل يكون باعتبار الكشف النوعي والظهور العرفي. فإنّ الظاهر من العاقل حينما يتكلّم إذا كان يعيش في مجتمع يؤمن باللّغة أنّه يتكلّم بلغة ذاك المجتمع لاأنّه يتكلّم باصطلاحات مخصوصة، فإن تكلّم من يعيش في مجتمع ويتعايش مع غيره ممّن يتخاطب باللّغة باصطلاحات خاصة وضعها بينه وبين مخاطبه يكون خلاف مقتضىٰ الطبع العقلائي، ولاشكّ في المقام في جريان السيرة العقلائية علىٰ حجّية الظهور إن وجد مثل هذا الاحتمال.

المنشأ الخامس ـ أن يحتمل غير المخاطب وجود قرينة حالية بين المتكلّم والمخاطب فإنّه قد تكون قسمات وجه المتخاطبَين وانطباعاتهما، أو حركات

اليد، أو استحضارهما لكلام سابق، أو حالتها النفسية الخاصة، أو نحو ذلك قرينة حالية على المقصود لايفهمها من لم يكن حاضراً مجلس التخاطب، أو مجلس الكلام السابق، وهذا الاحتمال أيضاً يختص بغير المخاطب ولايأتي عادةً في المخاطب،ومهما وجد هذا الاحتمال عقلائياً لم يكن له رافع أصلاً. وأمّا مايرى بحسب الخارج من أن غير المخاطب يعوّل عادةً على ظهور الكلام فليس هذا من باب التمسّك بأصل عقلائي يدفع هذا الاحتمال، وإنّما هو من باب أنّ الغالب عدم وجود مثل هذه القرينة الحالية. أمّا لوفرض في مورد أنّه كان هناك تصوّر تفصيلي في ذهن العقلاء عن قرينة حالية من هذا القبيل، وكان وجودها محتملاً احتمالاً عقلائياً فعندئذ لايتمسّك بظهور كلام المتكلّم أصلاً.

ولكن هذا المنشأ لايصلح ملاكاً للتفصيل بين المخاطب وغير المخاطب، وإنّما هو ملاك للتفصيل بين الحاضر وغير الحاضر. فإنّ احتمال وجود القرينة الحالية وعدم الاطلاع عليها من غير جهة الغفلة إنّما يختص بمن لم يكن حاضراً مجلس التخاطب، أو مجلس الكلام السابق.

ثم إنّ هذا الاحتمال لايضر بحجّية الروايات الواصلة إلينا باعتبار عدم حضورنا مجلس التخاطب، فإنّ هذا إنّما يضرّ في مثل مالوسمعنا الكلام من المسجّل كما لوسئل الإمام -عليه السلام- عن الأرض هل تطهر إذا أصابتها الشمس؟ فقال -عليه السلام-: تطهر، وسمعنا ذلك من المسجل واحتملنا أنّ الإمام -عليه السلام- تكلّم بكلمة (تطهر) بعنوان الاستنكار الظاهر من حالته ووجهه الشريف لابعنوان الإخبار عن مطهّريّة الشمس من دون ماء، فهذا الظهور ليس حجّة لنا. أمّا لوحكى لنا القصّة ثقة يكون كلامه حجّة بمقتضى أدلّة حجيّة خبر الواحد فنحن وإن لم يمكننا دفع هذا الاحتمال بإجراء أصالة عدم القرينة في كلام الإمام -عليه السلام- لكنّنا ندفعه بشهادة الراوي على عدمها. إمّا بالتصريح -كما لوصرّح بذلك- أو

بنفس السكوت وعدم النقل فإنّه ظاهر في العدم، وشهادة ضمنية بعدم القرينة، ومقتضىٰ أمانته ووثاقته أنّه ينقل تمام ماله دخل في تحصيل المعنىٰ من كلام الإمام ـ عليه السلام ـ بالنسبة لشخص ذلك المجلس ولهذا أشار الرواة في كثير من الروايات الىٰ القرآئن الحالية[1].

ثم لوتنزّلنا وافترضنا فرقاً في النكتة العقلائية بين المخاطب وغير المخاطب، أو أنكرنا شهادة الراوي بعدم القرينة الحاليّة فسقط التمسك بالأصل العقلائي في المقام قلنا: إنّنا نتمسّك بسيرة المتشرعة إذ لاإشكال في أنّ المتشرعة لم يكونوا يفرّقون في حجّية الظهور بين المخاطب وغيره. ولوكان المتشرعون غير المخاطبين لايسلكون في مقام العمل وأخذ الأحكام الشرعية مسلك الاعتماد علىٰ الظهور لكان لهم مسلك آخر يصلنا فبذلك تثبت الحجّية علىٰ نحو العموم، ولوفرض قصور السيرة العقلائية عن إثبات ذلك.

(بقي هنا شيء) وهو أنّنا إلىٰ الآن فرضنا أن مقصود المفصّل هو التفصيل بين المخاطب وغير المخاطب أي تخصيص الحجّية بالمشافهين. والآن نفرض أنّ مصبّ التفصيل هو عنوان من قصد إفهامه ومن لم يقصد، وهذا لايساوي عنوان المشافهة أو المخاطب، فقد يكون الشخص مقصوداً بالإفهام

---

(١) وإن شئتم قلتم إنّ المخاطب للإمام وإن كان هو زرارة مثلاً فظاهر كلامه حجّة له لالغيره لأنّ غيره يحتمل وجود قرائن حالية، ولكن زرارة قد خاطب شخصاً آخر فظاهر كلامه حجّة له، والمفروض به أن يبرز في ظاهر كلامه كلّ ماكان من قرائن حالية بينه وبين الإمام وذاك الشخص الآخر خاطب شخصاً ثالثاً فظاهر كلامه حجّة له، وهكذا الىٰ أن نصل الى الكتب الواصلة بأيدينا نحن بالنسبة لأصحاب الكتب مخاطبون لهم أو بحكم المخاطبين، فظواهر نُقولهم حجّة لنا، ولوكانت هناك قرائن في الأثناء لدى من بيننا وبين الإمام من الوسائط لكان عليه النقل.

ومن هنا يظهر أنّ أصل مبحث اختصاص حجّية الظواهر بالمشافهين، أو بمن قصد إفهامه ليس له أثر مهمّ في الشريعة لأنّنا بالنسبة لمن قبلنا مشافهون، أو مقصودون بالإفهام إلى أن يصل الأمر إلىٰ الإمام ـ عليه السلام ـ.

رغم أنّه ليس مخاطباً، وقد يكون الشخص مخاطباً مع أنّه ليس مقصوداً بالإفهام[1].

ويظهر من التأمّل فيما ذكرناه مفصلاً في تحقيق عدم الفرق بين المخاطب وغيره في الحجية أنّ التفصيل بين المقصود بالافهام وغيره أيضاً لاأساس له. نعم يوجد فرق بين المقصود بالإفهام وغيره في أمر عقلي لايكون فارقاً من زاوية حجّية الظهور وهو أنّ بعض الاحتمالات الخمسة الماضية لايتطرّق بالنسبة للمقصود بالإفهام، كما ترىٰ أنّ احتمال الإخفاء المطلق أو الموقّت غير موجود بشأن المقصود بالإفهام إذ هو خلف كونه مقصوداً بالإفهام. وهذا فرق في الدلالة العقلية دون حجّية الظهور فالمقصود بالإفهام وغير المقصود بالإفهام كلاهما ينفيان احتمالات إرادة خلاف الظاهر إلّا أنّ المقصود بالإفهام ينفي بعضها بالدلالة العقلية وبعضها بالتعبّد، وغير المقصود بالإفهام ينفي جميعها بالتعبّد. وهذا الفرق كما ترىٰ غير فارق في المقام.

وهنا أيضاً يأتي ماذكرناه من أنّه لوفرض أنّ نكتة السيرة العقلائية لا تقتضي شمول السيرة لكلا القسمين رجعنا الىٰ سيرة المتشرعة فإنّهم لايفرّقون بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد.

ثم لوسلّمنا التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره تصل النوبة الىٰ البحث في الصغرىٰ فهل اننا مقصودون بالإفهام في كلمات الأئمة ـعليهم السلامـ أو لا؟. وهنا يكفي للمحقّق القمي ـرحمه اللهـ الشك إذ معه لم يحرز موضوع الحجّية كي يحكم بالحجّية فلابدَّ لمدّعي الحجّية إثبات أنّنا مقصودون بالإفهام.

---

(١) كأنّ مقصود المفصّل في المقام هو الثاني أي التفصيل بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد، إلّا أنّه يرىٰ أنّ هذا ينتج التفصيل بين المشافه وغير المشافه لأنّ المشافه مقصود بالإفهام. إمّا بدعوى القطع، أو بدعوىٰ ظهور حال المشافه في كونها للإفهام بخلاف غير المشافه.

وهنا يذكر أنّ كوننا مقصودين بالإفهام من الواضحات إذ من المعلوم أنّ الأدلّة إنّما هي بصدد بيان أحكام مشتركة بيننا وبين زرارة مثلاً لابصدد بيان أحكام خاصة به فلما كان الحكم عامّاً وجب كون القصد عامّاً.

ولكن لايخفىٰ أنّ مجرّد كون الحكم عامّاً لايعني كوننا مقصودين بالإفهام،فمن الممكن أن يكون الحكم مشتركاً بيننا وبين مثل زرارة مع اختصاص المقصود بالإفهام بمثل زرارة فإنّ وجه تخصيصه بالإفهام هو أنّ الإمام ـعليه السلامـ كان يتكلّم بطريقة يختص فهمها بالمخاطبين لأجل قرائن كانت موجودة بينه وبينهم، وليس معنىٰ ذلك أنّه ـعليه السلامـ كان يتكلّم بحكم مختص بهم.

يبقىٰ أنّه إذا كان غير المخاطبين غير مقصودين بالإفهام مع أنّ الحكم يشملهم فماذا يصنعون في مقام استنباط الحكم؟. والجواب: أنّهم يستنبطونه حسب القواعد الموضوعة لهم، فمثلاً صاحب القوانين يرىٰ أنّ ماهو الحجّة بشأنهم هو الظنّ المطلق لأجل عدم حجّية الظهور لهم وانسداد باب العلم والحجّة عليهم. بخلاف المخاطبين الذين كانوا مقصودين بالإفهام، وكان الظهور حجّة لهم. فهنا طريقان للاستنباط: أحدهما التمسّك بالظهور وهو ثابت للمخاطبين. والآخر التمسّك بالظنّ المطلق وهو ثابت لغيرهم. وهنا شيء واحد بالإمكان أن يقال في المقام وهو إنّ هذا المطلب غير محتمل في نفسه أي أنّنا لانحتمل أنّ الشارع فرض طريقين للاستنباط أحدهما يختص بالمخاطبين والثاني بغيرهم إذ لوكان كذلك لما اتّفقت سيرة المتشرعة في تمام الأعصر علىٰ العمل بالظهور دون رادع ولازاجر. إلّا أنّ هذا رجوع إلىٰ مامضىٰ منّا من إثبات حجّية الظهور لغير المخاطبين أو غير المقصودين بالإفهام بالتمسّك بسيرة المتشرعة، وليس إثباتاً لكوننا مقصودين بالإفهام.

هذا بالنسبة للروايات أمّا بالنسبة للكتاب الكريم فلاشكّ أنّنا مقصودون بالإفهام، وأنّ هذا الكتاب المُنْزَل للعالَم لم يعتمد فيه على قرينة حالية لعصر النزول فيكون ظاهره حجّة لنا.

أمّا لواحتملنا القرينة الحالية بالنسبة للكتاب لم يندفع هذا الإحتمال بشهادة الراوي لأنّ الرواة إنّما كانوا بصدد نقل ألفاظ الوحي فقط، وليس لهم شهادة ضمنية بعدم القرينة الحالية بل يشهدون بأنّهم ليسوا بصدد نقل الامور المكتنفة بنزول الوحي وإنّما جمعوا نفس ألفاظ الوحي.

دعوى اختصاص الحجّية بالمعاصرين للخطاب:

التفصيل الثاني ـ هو التفصيل بحسب الزمان بدعوى اختصاص حجّية الظهور بأهل عصر الخطاب لا بمعنى اختصاصها بالمخاطبين أو بمن قصد إفهامهم، بل بمعنى اختصاصها بمقطع زمنيّ تكون اللّغة ثابتة فيه نسبياً، ولانقصد بالمقطع الزمني ذات المقطع الزمنيّ الذي صدر فيه النصّ بمعنى أنّ كل من كان حيّاً حين صدور النص كان ظهور النصّ حجّة له، وكلّ من جاء بعد ذلك لم يكن ظهور النص حجّة له، وإنّما نقصد المقطع الزمني الذي لايؤثّر مرور الزمان فيه تأثيراً ملحوظاً في تغيّر اللّغة.

وتوضيح المقصود: إنّ اللّغة رغم ثبوتها نسبياً بمعنى دوام الظهور الوضعي والسياقي لفترة معتدّ بها من الزمن هي في تطوّر دائم وتتحرّك حركة بطيئة، وبمضيّ الدهور يشتد التغيير، وليس نظرنا فعلاً الى تغيّر أصل اللّغة بمعنى انتقال اللسان من لغة الى لغة اخرى كما في العربية الفصحى والعربية الدارجة اليوم، وإنّما نظرنا الى التطوّر الواقع داخل لغة واحدة.

والوجه في هذا التطور هو أنّ اللغة لاينظر اليها بنظر الموضوعية، وإنّما هي أداة لإفادة المقصود وتعبير عن الأفكار والحاجيات فهي مقصودة بالغير وليست مقصودة بالذات. فإذا كان مانقصد به متطوراً فمن الطبيعي أن

تتطوّر اللّغة تبعاً لتطوره فاللّغة تتأثر بمختلف العوامل المؤثّرة في الأفكار والحاجات والتعايش والمجتمعات ونحو ذلك، فترىٰ التطوّر والتغير في اللّغة بحسب اختلاف الأمكنة والطبقات والزمان، تارة في وضع كلمة جديدة أو نشوؤ سياق جديد، واخرىٰ في معنىٰ الكلمة السابقة أو السياق القديم، ونظرنا فعلاً الىٰ القسم الثاني أي التطور في معنىٰ الكلمة أو السياق، كما نرىٰ مثلاً من أنّ كلمة الاشتراكية تعطي في زماننا معنىٰ لم تكن تعطيه في ماسبق. وهذا النمط من التغيّر في الكلمة أكثر بكثير من التغيّر فيها بمعنىٰ وضع كلمة جديدة، أي عادةً حينما تتغيّر الأحوال يتصرّف الناس في نفس الكلمات المأنوسة لديهم سابقاً من دون الاستفادة من الكلمات التي كانت مهملة لديهم ككلمة «ديز»، والتطور كما يقع في الكلمات يقع في الدلالات السياقية للجمل التركيبية فإنّ تأثير العوامل المختلفة ليس مختصاً بالظهور الوضعي بل يقع في الظهور السياقي أيضاً فيؤثّر في اختلاف الأفكار والحاجات والبيئآت بمرور الزمان، وقد يتفق اختلاف الظهور السياقي في زمان واحد لطبقتين باعتبار اختلاف المطالب التي أنست بها هذه الطبقة أو تلك مثلاً. ولأجل توضيح الفكرة أذكر حكاية وقعت لي وهي أني راجعت حديثاً في باب الحجّ يسأل فيه الراوي الإمام ـعليه السلامـ عن رجل عليه دين هل عليه أن يحجّ؟ قال نعم. فقد فهمت أول الأمر من هذا الحديث أنّه مهما وقع التزاحم بين الحجّ والدّين المنجّز كلّ واحد منهما بالفعل بغض النظر عن الآخر كان الحجّ أهمّ ومقدّماً علىٰ الدّين. ثم احتملتُ أنّ هذا الفهم ناشيء من أنس ذهني بمطالب باب التزاحم، وأنّ هذا الكلام ظاهره أنّ الدّين ليس من المستثنيات في باب الحجّ. فلوكان مالديه من المال بمقدار لوخرج منه الدّين لسقط عن الاستطاعة لم يكن هذا موجباً لعدم وجوب الحجّ عليه. ثم راجعت كلمات الفقهاء فرأيتهم فهموا من الحديث المعنىٰ الثاني.

وعلى أي حال فالمقصود من هذا التفصيل هو دعوىٰ اختصاص حجّية الظهور بمن كان حاضراً في عصر الخطاب لابمعنىٰ اللّحظة التي صدر فيها ذاك الخطاب، بل بمعنىٰ مقطع زمنيّ كان الظهور ثابتاً فيها لماعرفت من أنّ اللّغة لها ثبات نسبي في مقدار من الزمن.

وقبل التحقيق في صحّة هذا التفصيل وعدمها ننظر في أنّه هل هذا في الحقيقة تفصيل في حجّية الظهور في قبال ماشتهر في لسان الأصحاب من حجّية الظهور علىٰ الإطلاق أو لا؟. وهذا متفرّع علىٰ تحقيق معنىٰ الظهور الذي جعل موضوعاً للحجّية هل المقصود منه هو ظهور عصر الصدور، أو ظهور عصر الوصول؟. فعلىٰ الأول ليس هذا تفصيلاً وخروجاً عن مبنىٰ الحجّية المعروفة، وإنّما هو توضيح للمبنىٰ. وعلى الثاني يكون هذا تفصيلاً في حجّية الظهور.

والظاهر هو الأول بقرينة تمسّكهم بأصالة عدم النقل إذ لوكان موضوع الحجّية عندهم ظهور عصر الوصول لم تكن حاجة الىٰ أصالة عدم النقل.

ولنا هنا كلامان: أحدهما في صحّة هذا المدّعىٰ أعني كون موضوع الحجّية ظهور عصر الصدور وعدمها. والثاني أنّه بعد الفراغ عن صحّة ذلك ماهي وظيفتنا في باب التمسّك بالظهور:

أمّا الكلام الأول ـ فالتحقيق صحّة القول بأنّ موضوع الحجّية هو ظهور عصر الصدور دون عصر الوصول لما مضىٰ من أنّ الاصول العقلائية إنّما تكون بحسب الارتكاز العقلائي بملاك الكشف النوعي لاالتعبّد الصرف. والذي يكشف كشفاً نوعياً عن مراد المتكلم إنّما هو ظهور عصر الصدور وليس ظهور عصر الوصول.

وأمّا الكلام الثاني ـ فكأنّ الاصوليين حينما عرفوا: إنّ الأصل العقلائي إنّما يقتضي حجّية ظهور عصر الصدور دون عصر الوصول أرادوا أن يعالجوا الأمر بأصل عقلائي آخر وهو أصالة عدم النقل، فينقّح بهذا الأصل موضوع

أصالة الظهور ثم يتمسّك بأصالة الظهور.

والتعبير بأصالة عدم النقل فيه قصور لما بيّناه من أنّ المتغيّر في اللّغة ليس فقط خصوص الظواهر الأفراديّة التي تنقل من معنىٰ الىٰ معنىٰ آخر، بل قد تتغيّر ظواهر الجمل التركيبية من باب تغيّر السياق لامن باب النقل المخصوص بباب الوضع والظهورات التصوّرية. فقد يتغيّر الظهور التصديقي من دون تغيير في الوضع والظهور التصوّري، فالأولىٰ التعبير (بأصالة عدم التغيّر في اللّغة) (وأصالة ثبات اللّغة) المناسب لنفي تطوّر المعنىٰ الأفرادي وتطوّر المعنىٰ التركيبي معاً لاالتعبير بأصالة عدم النقل.

أمّا الكلام في صحّة هذا الأصل وعدمها فلاإشكال في صحّته لبناء العقلاء بناءً عامّاً ارتكازياً علىٰ أصالة الثبات في اللّغة، وأنّ التغيير حالة استثنائية لايُعتنىٰ باحتمالها. وهذا الارتكاز حصل لهم كنتيجة خاطئة للتجربة حيث انّ كل فرد من أفراد العرف والعقلاء رأىٰ بحسب تجربته في الفترة القصيرة من الزمن عدم تغيّر اللّغة عادةً، وكون تغيّرها حالة استثنائية فهذا الثبات النسبي للّغة في فترة قصيرة أوحىٰ اليهم ارتكاز أنّ هذا مقتضىٰ طبيعة اللّغة بحسب عمود الزمان الطويل، ورجعوا علىٰ الإطلاق الىٰ أصالة عدم التغير، وهذا تعميم عرفيّ لامنطقيّ لتجربة عاشها كل فرد من أفراد العرف. ومظاهر هذا الارتكاز العام أعني ارتكاز عدم تغيّر اللّغة عادةً وإن كانت لا تظهر في باب الحجّية بالنسبة للموالي الآخرين غير الشارع لعدم وجود موالٍ وعبيد يتحقّق بين زمانهما فصل طويل، لكنّها تظهر في مجال أغراضهم ومقاصدهم. فمثلاً لوتعلّق غرضهم بتطبيق إرادة الواقف أو الموصي فيما وقّفه أو أوصىٰ به، وقد مات الواقف أو الموصي عملوا بما يستظهرون من صيغة الوقف أو الوصيّة الباقية من ذاك الواقف أو الموصي ولو كان التاريخ الفاصل بين الزمان الحاضر وزمان الواقف أو الموصي طويلاً جداً.

وبما أنّ هذا البناء من قبل العقلاء يشكّل خطراً على أغراض الشارع يكون عدم ردعه عنه دليلاً على إمضاءه. وفعلية هذه السيرة وخطرها على أغراض الشارع إن كانت متأخرة من زمن الشارع فهذا لايمنع عن لزوم الردع عنها على تقدير عدم رضاه بها. فإنّ الالتفات إلى أنّه سيكون أمر من هذا القبيل، أو على الأقل احتماله أمر طبيعي، وليس الردع عن ذلك من باب إعمال العلم بالغيب كي يقال: إنّ الأئمة -عليهم السلام- إنّما كانوا يبلّغون الأحكام بالطريقة المتعارفة. هذا مضافاً الى أنّه قد تحقّقت هذه السيرة، وتحقّق الخطر بالفعل في زمن المعصوم -عليه السلام- إذ أنّ المتشرّعة كانوا يعملون بظواهر النصوص المأثورة عن المعصومين الأوائل -عليهم السلام- مع أنّ الفاصل الزمني بين رسول الله (صلّى الله عليه وآله) والهادي والعسكري -عليهما السلام- فاصل طويل، وتلك الفترة الزمنيّة فترة متطوّرة من النواحي الاجتماعيّة والفكريّة والماديّة، وعامرة بالعلوم المختلفة، ومتحرّكة في شتّى النواحي والجهات ولم تكن فترة راكدة، وبالرغم من ذلك كان المتشرّعة يعملون بظواهر الكتاب والسنّة الواصلة إليهم من أيّ واحد من المعصومين بنهج واحد بلارادع ولامانع من قبل الأئمة -عليهم السلام-، وعدم الردع دليل الإمضاء. وليس هذا إمضاء لأصالة الثبات في المقدار الثابت في زمن المعصوم من احتمال التطوّر فقط حتّى يقال: إنّ التطوّر في اللّغة قد اشتدّ في زماننا بطول المدّة، بل هذه السيرة سنخ سيرة يكون السكوت عنها إمضاء لنكتتها. ولانعني بإمضاء النكتة إمضاء خطأ العقلاء في تخيّلهم أنّ المدّة الطويلة كالمدّة القصيرة في الثبات النسبي للّغة، كي يقال: إنّه لايعقل من الشارع إمضاء الخطأ، وإنّما نعني بإمضائها البناء على أصالة عدم التغيّر التي هي النكتة لعملهم وإمضاؤها لايلزم إمضاء مبانيها، فمبانيها وإن كانت خاطئة لكن الشارع رأى بحكمته البالغة أنّ إرجاع الناس الى أصالة عدم التغيّر أصلح من إرجاعهم الى مرجع آخر فأمضى الأصل.

هذا. ولايمكن في المقام التمسّك بسيرة المتشرعة بالمعنىٰ المُغني عن الإمضاء لكونها في طول رأي الشارع، لأنّ سيرة المتشرعة في المقام الا تكشف عن إذن الشارع. إذ ليس من المستبعد غفلة جميع المتشرعة عن احتمال عدم صحّة هذا المسلك، وأن يكون عملهم بذلك تطبيقاً للسيرة العقلائية القائمة علىٰ أساس النكتة الخاطئة التي لا تقتضي العادة التفاتهم إلىٰ بطلان هذه النكتة، أو عدم مقبوليّة هذا المسلك للشارع[1].

---

(١) مضىٰ منّا أنّ سيرة المتشرعة بالمعنىٰ العام التي تشمل سيرتهم التي يأخذونها من العقلاء يدلّ نفس استقرارها على الإمضاء، إذ لوردع الشارع عنها لانكسرت.

ثم إنّ ماأفاده ـ رحمه الله ـ من كون سيرة العقلاء في المقام مبنية على نكتة خاطئة، قد يورد عليه: بأنّ التطوّر الثابت في اللّغة مادامت هي لغة واحدة لايعدو عن كون الظهورات المتبدلة فيها بالقياس للظهورات غير المتبدلة قليلة فتبقىٰ لأصالة الثبات كاشفيّتها النوعيّة. والدليل على قلّة التطورات والتبدّلات للظهور إنّنا حينما نرجع إلىٰ نصوص القرآن الكريم، أو الروايات، أو النصوص الموروثة تاريخياً نرىٰ أنّنا نفهم منها معاني متنسقة ومقبولة بينا لوكان قد وقع التطور الكثير في الظهورات لكنّا نبتلي فيها كثيراً بعبائر غير متّسقة المعنىٰ. وافتراض أنّ التطور والتبدّل صار دائماً بنحو قد تبدّل ظهور العبارة المتّسق والمقبول بظهور آخر متّسق ومقبول بعيد بحساب الاحتمالات. وحينما يصل أمر تطوّر اللّغة الى هذا المستوىٰ لانقبل فرض بناء العقلاء على أصالة الثبات وعدم التغيّر، والعمل بما يفهم الآن من ظهور الكلام القديم.

وقد يقصد أُستاذنا ـ رحمه الله ـ أنّ تطوّر اللّغة وتبدّل الظهور ضمن زمن طويل ليس على خلاف الطبع وإن كانت نسبة ماتبدّل إلى مالم يتبدّل نسبة ضئيلة، والعقلاء في باب الظواهر إنّما يتمسّكون بالأُصول العقلائية لنفي مايكون على خلاف الطبع كالغفلة وإرادة الإخفاء ونحو ذلك، وبما أنّ التطوّر في زمن قصير يعدّ عرفاً على خلاف الطبع لكون أسبابه في غاية الندرة عمّم العرف الأمر خطأً علىٰ الأمد الطويل قياساً للمقدار غير الداخل في تجربة الفرد العرفي على المقدار الداخل في تجربته.

هذا. ولاأجد بعد الاعتراف بقلّة التطورات بالقياس إلىٰ موارد الثبات معنىً معقولاً لافتراض كون الشيء القليل نسبياً خلاف الطبع تارة ووفق الطبع أُخرىٰ إلّا بمعنىٰ ندرة السبب وعدم ندرته، أي أنّ كون الشيء القليل على خلاف الطبع أو عدمه يدور مدار مقدار ضآلة النسبة المئويّة لوجوده.

←

. . . . . .

أمّا لو قصد بمخالفة الطبع مخالفة المقتضي لأجل مانع فمقتضي التطوّر في اللّغة موجودٌ وحتىٰ في الفترة القصيرة التي فيها تطوّر نادر، فالمفروض أن يقال: إنّ العقلاء أخطأوا حتى بلحاظ الفترة القصيرة. على أنّه لامبرّر لجعل المقياس مسألة المقتضي والمانع فإنّ أساس الأُصول العقلائيّة هو الكشف والكشف يدور مدار الكثرة والندرة لامدار كون مايقع نادراً مخالفاً لمايتطلّبه المقتضي أولا.

ثم إنّه قد يورد على إثبات أصالة الثبات في اللّغة بالتمسّك ببناء العقلاء بأنّ بناء العقلاء لعلّهُ ليس على أصالة الثبات بل هم غفلوا عن أصل احتمال التغيّر فقطعوا بالثبات لاأنّهم أجروا أصالة الثبات.

وكأنّ أُستاذنا ـ رحمه الله ـ كان بصدد علاج هذا المشكل حينما ذكر ـ علىٰ مانقل عنه في دورته الأخيرة ـ: إنّه لولا قبول الشارع لأصالة الثبات فغفلة العقلاء عن أصل احتمال التغيّر تشكّل خطراً علىٰ أغراضه فكان عليه تنبيههم وإلفاتهم إلىٰ هذا الاحتمال.

ونقل ـ أيضاً ـ عن أُستاذنا ـ رحمه الله ـ في دورته الأخيرة أنّه قال: إنّه بعد أن كانت نكتة جريان أصالة الثبات وعدم النقل عند العقلاء هي غرابة وقوع النقل إذن يشكل جريان أصالة عدم النقل إلى زمان متأخر إذا علمنا بأصل النقل وشككنا في تقدّمه وتأخره، فإنّ الغريب كان هو أصل النقل وقد وقع، وبعد فرض وقوعه لافرق بين أن يكون متقدّماً أو متأخّراً. كما أنّه يشكل جريان أصالة عدم النقل عند معرفة وجود أحداث ووقائع يحتمل كونها سبباً للنقل بخلاف ماإذا شكّ في أصل مايوجب النقل، وذلك لأنّ القدر المتيقن من انعقاد السيرة هو غير هذا الفرض الذي لااستبعاد فيه في النقل.

ونقل أيضاً عن أُستاذنا ـ رحمه الله ـ: أنّه لايمكن أن نجري الاستصحاب الشرعي لعدم النقل عند الشكّ في التقدّم والتأخّر كي نصل إلى نفس نتيجة أصالة عدم النقل العقلائية، كما قد يتوهّم ذلك في موارد جريان أصالة عدم القرينة أيضاً تأكيداً لها، فيقال: إنّ القرينة منفيّة بالأصل العقلائي وبالاستصحاب والوجه في عدم جريان الاستصحاب: إنّ لتقريب جريانه صيغتين وكلتاهما غير تامّة.

الأُولى ـ استصحاب علاقة اللفظ بالمعنىٰ التي تسبّب فعليّة الظهور عند الاستعمال. وهذا غير جارٍ لأنّ هذه العلاقة ليست حكماً شرعيّاً، ولاموضوعاً لحكم شرعي. أمّا الأوّل فواضح. وأمّا الثاني فلأنّ موضوع الحكم الشرعي إنّما هو الظهور الفعلي، وإثباته باستصحاب علاقة اللفظ بالمعنىٰ تمسّك بالأصل المثبت.

ثم إنَّ العلم الإجمالي بوقوع التطوّر لايوجب سقوط الظهورات عن الحجّية إذ ليس العلم الإجمالي متعلّقاً بخصوص تطوّر بعض الظهورات الإلزامية إلىٰ مالايدلّ علىٰ الإلزام أو يدلّ علىٰ عدم الإلزام، وإنّما العلم الإجمالي تعلّق بدائرة واسعة تشمل ماكانت من ظهورات إلزاميّة وغيرها، وتبدّل الظهورات غير الإلزامية لايضرّ شيئاً. إذن: لاموجب لسقوط الظهورات عن الحجّية[1].

← الثانية ـ أن يقال: إنّ هذا الكلام لوكان قد صدر في زمان سابق لكان ظاهراً في كذا، فكذلك الأمر في الزمان اللاحق، وذلك للاستصحاب. وهذا أيضاً غير تام لأنّ هذا استصحاب تعليقي في الموضوعات، وهو إن كان حجّة في الأحكام فليس بحجّة في الموضوعات.

(١) قد يقال: إنّ شرط إلزامية الأثر في كلّ الأطراف لتساقط الأصول إنّما هو في الأُصول الشرعية، أمّا الأُصول العقلائية فحجيّة مثبتاتها تتعارض فيما بينها عند العلم الإجمالي بالخلاف، ولو لم يكن قد تعلّق العلم بأثر إلزامي ينفى بهذه الأُصول في جميع الأطراف.

ويمكن حلّ هذا الإشكال بعدّة وجوه.

الأول ـ أنّ بعض أطراف العلم الإجمالي في المقام خارج عن موضوع الحجّية لعدم ترتّب أثر إلزامي ولا ترخيصي عليه، كالأخبار الواردة في غير باب الأحكام، فتبقىٰ أصالة الثبات في باقي الأطراف حجّة بلامعارض.

وقد يورد عليه لوسلّم بعدم وجود علم إجمالي صغير في دائرة نصوص الأحكام: بأنّ أصالة الثبات في نصوص غير الأحكام تدلّ بالدلالة الالتزاميّة على وقوع التغيّر في نصوص الأحكام. والدلالة المطابقية وإن لم تكن حجّة لعدم ترتّب أثر عليها، ولكن الدلالة الالتزامية حجّة لترتّب الأثر عليها فيقع التعارض. وتبعية الالتزامية للمطابقية في الحجّية إنّما تقبل في موارد انحزام كشف المطابقيّة لافي موارد عدم حجّيتها من باب عدم ترتّب الأثر عليها.

الثاني ـ أن يقال: إنّ الشبهة في المقام غير محصورة فلا تضرّ بحجّية الظواهر.

وقد يورد على ذلك بأنّ كون الشبهة غير محصورة أثره إسقاط العلم الإجمالي عن التنجيز، وبالتالي جريان الأُصول الترخيصية الشرعية. أمّا الأُصول العقلائية فقد تساقطت بسبب التعارض في مابينها. وكون الشبهة غير محصورة لايرفع التعارض الموجود بين الدلالة المطابقية للبعض والدلالة الالتزامية للبعض الآخر، فأصالة الثبات في بعض الظهورات تثبت لامحالة عدم الثبات في بعض آخر، ويقع التعارض بين الأُصول سواء كانت الشبهة محصورة أو غير ←

حالة الشك في قرينيّة المنفصل:

التفصيل الثالث ـ وهو التفصيل بين الشكّ في قرينيّة المنفصل والشكّ في وجود القرينة المنفصلة، بعدم حجّية الظهور في الأول، وحجّيته في الثاني.

المشهور فرّقوا بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة ففي القرينة المتصلة ذهبوا الىٰ التفصيل بين الشكّ في قرينيّة المتصل، والشكّ في وجود القرينة

← محصورة.

نعم بالإمكان أن نبقىٰ نتمسّك على الإجمال بغالب الظهورات أي بماعدا مقدار المعلوم بالإجمال تغيّره، وبالتالي نأخذ بجميع الظهورات الإلزاميّة من باب الاحتياط للعلم الإجمالي بحجّية أكثرها. لكنّ هذا غير حجّية الظهورات بالتفصيل التي لها آثارها من التخصيص، والتقييد، والحكومة، والورود فيما بين الحجج.

ولكن الصحيح: أنّ كون الشبهة غير محصورة يُنهي التعارض في المقام. بيان ذلك: أنّ أصالة الثبات في كل ظهور قد ابتلت بمؤشّر ضدّها يؤشّر إلىٰ التغيّر وعدم الثبات. وهذا المؤشّر عبارة عن الدلالة الالتزاميّة الناتجة عن باقي الظهورات منضماً الى العلم الإجمالي بوقوع التغيّر، ولكن بما أنّ الشبهة غير محصورة والنسبة المئوية المعلومة التغيّر ضئيلة فالمؤشّر بالنسبة لكلّ واحد من الظهورات بالخصوص ضعيف للغاية إلىٰ حدّ لايعتبره العقلاء حجّة، وتبقىٰ الحجّية خاصّة بالدلالات المطابقيّة، ولايبقىٰ محذور عن الأخذ بها عدا محذور مخالفة الأثر الإلزامي وهو منفي، إمّا بكون الشبهة غير محصورة، أو بأنّ جميع الأطراف ليست ذا أثر إلزامي.

الثالث ـ (وهو الأقرب إلى كلام أُستاذنا ـ رحمه الله ـ الذي نقلناه في المتن): أنّ العلم الإجمالي بوقوع التغيّر في بعض مابأيدينا من الظهور ناتج عن حساب الاحتمالات القائم علىٰ أساس احتمالات التغيّر في الأطراف، والعلم الإجمالي القائم على أساس جمع احتمالات الأطراف لايولّد العلم بقضايا شرطيّة مقدّمها نفي المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف، وتاليها إثباته في طرف آخر، لأنّ فرض نفي المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف هو فرض إبطال تجميع احتمالات المعلوم بالإجمال. ومن هنا لا تتكوّن أصلاً دلالة التزاميّة للأصل في كلّ طرف على نفيه في طرف آخر فيبقىٰ المحذور منحصراً في مخالفة التكليف الإلزامي، وقد فرضنا مثلاً أنّ أطراف العلم الإجمالي ليس كلّها ذا أثر إلزامي. إذن لايبقىٰ محذور في المقام.

المتصلة، فمتىٰ ماشكّ في قرينيّة المتصل لم يجز التمسّك بالظهور، ومتىٰ ماحتملنا وجود قرينة متصلة غفلنا عنها جاز لنا التمسّك بالظهور، بينما قالوا في القرينة المنفصلة: إنّه متىٰ شككنا فيها تمسّكنا بالظهور من دون فرق بين كون الشكّ في قرينيّة المنفصل، أو في وجود القرينة المنفصلة.

أمّا كلامهم في باب القرينة المتصلة فمتين وهو في الحقيقة ليس تفصيلاً في حجّية الظهور، فإنّ الشكّ إن كان في وجود القرينة المتصلة جرت أصالة عدم القرينة، وتنقّح بذلك موضوع الظهور المتقوّم بعدم القرينة فنتمسّك بأصالة الظهور. وإن كان الشكّ في قرينيّة الموجود المتصل فلاتجري أصالة عدم القرينة لما عرفت من أنّ النكتة في أصالة عدم القرينة المتصلة إنّما هي غلبة عدم الغفلة فمع الشكّ في القرينة من وجهة أُخرىٰ، كاحتمال معنىً معيّنٍ للفظ المتصل علىٰ تقديره يكون قرينة، لايمكن نفيها بأصالة عدم القرينة، وبالتالي لايحرز موضوع الظهور كي نتمسّك بأصالة الظهور.

وهذا قد يكون بابه باب الشكّ في الظهور كما لوقال المولىٰ أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم، وكلمة الفسّاق لم تكن مجملة في نفسها لكنّا كنّا جاهلين بمعناها وأنّها تشمل مرتكب الصغيرة أو لا؟: فهذا يكون بابه باب احتمال قرينيّة المتصل علىٰ خروج مرتكب الصغيرة، والشكّ فيها يساوق الشكّ في الظهور فلاندري هل أنّ هذا الكلام له ظهور في وجوب إكرام العالم المرتكب للصغيرة التارك للكبيرة أو لا؟. ومع الشكّ في الظهور لامجال للتمسّك بأصالة الظهور.

وقد يمكن أن يفترض في بعض الأحيان أنّ بابه باب الإجمال لاباب الشكّ في الظهور. وذلك كما في المثال السابق فيما لوافترضنا أنّ الفاسق في نفسه مجمل وليس ظاهراً في أحد المعنيين، فلامحالة يسري إجمال ذلك إلىٰ الكلام المتصل به فيكون الكلام مجملاً.

ولكن التحقيق أنّ الظهور التعليقي هنا ثابت أي أنّ قوله: (أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم) ظاهر في وجوب إكرام كلّ عالم لم يكن مقصوداً بكلمة الفسّاق، وأنّ العالم المرتكب للصغيرة إن لم يكن داخلاً فيما أُريد من كلمة الفاسق فهو واجب الإكرام. ولذا لو قال المولىٰ: (يجب إكرام كلّ عالم غير فاسق) وقال أيضاً: (تجب مجالسة كلّ عالم غير فاسق)، وعلمنا إجمالاً بأنّ المراد بالفاسق في أحد الكلامين هو مرتكب الكبيرة لا مطلق العاصي تحقّق العلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين ظاهراً: الإكرام، أو المجالسة بشأن العالم المرتكب للصغيرة.

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

أمّا كلامهم في باب القرينة المنفصلة وهو عدم التفصيل في الحجّية بين احتمال وجود القرينة واحتمال قرينيّة الموجود، فوجهه أنّ الظهور محرز علىٰ كلّ تقدير لأنّ القرينة المنفصلة لا تصادم أصل الظهور فلا بأس بالتمسّك بالظهور ما لم يحرز عدم إرادته بقرينة معلومة.

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

وأساس الاختلاف بين المشهور وهذا التفصيل هو أنّ موضوع الحجّية هل هو الظهور والكشف النوعي لشخص الكلام الواحد، أو هو الظهور والكشف النوعي لمجموع الكلمات الواصلة؟. فعلىٰ الأول لا إشكال في حجّية ظهور قوله (أكرم كلّ عالم) في وجوب إكرام فرد شككنا في خروجه بالمخصّص المنفصل، سواء كان ذلك علىٰ أساس الشكّ في ورود دليل منفصل يدلّ علىٰ عدم وجوب إكرام زيد مثلاً، أو علىٰ أساس الشكّ في

معنىٰ زيد مع العلم بورود الدليل علىٰ عدم وجوب إكرامه، وهو قوله: (لايجب إكرام زيد)، كما لولم نكن نعلم أنّ كلمة زيد هل هي اسم للعالم الفلاني، أو للجاهل الفلاني. فعلىٰ كلّ تقدير يكون موضوع الحجّية وهو ظهور الكلام الأوّل في وجوب إكرام العالم الفلاني محرزاً فنتمسّك به مالم تثبت لدينا حجّة على خلافه.

بينما علىٰ الثاني وهو كون موضوع الحجّية وهو الظهور والكشف النوعي لمجموع الكلمات الواصلة من المولىٰ، فلاشكّ في أنّ الكشف النوعي عن وجوب إكرام العالم الفلاني قد تنزّل مستواه إذ لئن كان قوله (أكرم كل عالم) كاشفاً بالظهور السياقي بدرجة ٨٠٪ مثلاً نتيجة لحساب الاحتمالات القائم على أساس الغلبة عن وجوب إكرام العالم الفلاني، فلاإشكال في أنّ قوله: (لايجب إكرام زيد) كاشف بدرجة ٥٠٪ مثلاً عن عدم وجوب إكرامه لأنّنا نحتمل مثلاً ٥٠٪ كون زيد اسماً لهذا العالم. فعلىٰ أساس الكسر والانكسار بين حسابي الاحتمال ستكون درجة كشف مجموع الكلامين عن وجوب إكرام هذا العالم أضعف من درجة كشف العام لولم يكن مبتلىٰ بهذا المخصص الاحتمالي، فقد يُدّعىٰ أنّ هذا يضرّ بالحجّية مادام المقياس هو الظهور والكشف النوعي لمجموع كلمات المولىٰ الواصلة إلينا.

نعم هذا الكلام لايتمّ في تمام الموارد. فمثلاً لوقال المولى (أكرم كل عالم) وقال أيضاً (لايجب إكرام زيد) وشككنا في أنّ المقصود بزيد هل هو هذا العالم، أو ذاك الجاهل، فهذا الشكّ يمكن تصويره بشكلين:

الأول ـ أن نكون جاهلين بمعنىٰ (زيد) فلانعلم أنّ هذا الاسم موضوع لهذا العالم، أو لذاك الجاهل. وهذا الفرض هو الذي طبقنا عليه ماعرفته من كون ورود محتمل القرينيّة موجباً لنقصان الكشف.

الثاني ـ أن يكون شكّنا علىٰ أساس الاشتراك اللّفظي بأن يكون

لدينا عالم مسمّىٰ بزيد، وجاهل مسمّىٰ بزيد، ولم نعرف هل أنّ المولىٰ قصد بقوله (لايجب إكرام زيد) الأوّل، أو الثاني. وفي هذا الفرض لاينطبق ماشرحناه من تأثير محتمل القرينيّة في نقصان الكشف.

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

أحدهما ـ حساب الاحتمالات بالنسبة لشمول مراد المولىٰ لزيد العالم، وهذا الحساب قائم علىٰ بصيرة ومعرفة انّ عوامل مطابقة الظهور للمراد ثمانون، وعوامل مخالفته له عشرون مثلاً.

والثاني ـ حساب الاحتمالات في عالم الملاك أي أنّه هل يوجد الملاك لإيجاب إكرام زيد العالم أو لا؟. وهذا الحساب لوخلّي وطبعه يقتضي احتمال وجود ملاك الوجوب بقدر ٥٠٪ مثلاً، واحتمال عدمه بقدر ٥٠٪ أيضاً. وهذا الحساب قائم علىٰ عدم البصيرة، وعدم المعرفة بعوامل تكوّن ملاك الوجوب، فلانعرف أنّ نسبة وجود عوامل تكوّن ملاك الوجوب الىٰ عدمها هل هي أكثر من ٥٠٪ كي يترجّح احتمال وجود الملاك، أو أقل كي يترجّح احتمال عدمه، أو متساويان كي يتساوىٰ الاحتمالان؟. والنتيجة الطبيعيّة لعدم هذه المعرفة والبصيرة أنّه سيكون احتمال الملاك وعدمه متساويين.

وهذان الحسابان أحدهما واقع في جانب العلّة، والآخر في جانب المعلول، فإنّ الملاك علّة لإرادة المولىٰ، وقد اختلف حساب العلّة عن حساب المعلول في النتيجة، فحساب العلّة كان لصالح وجود ملاك الوجوب بمقدار ٥٠٪ ولصالح عدمه بهذا المقدار أيضاً. بينما حساب المعلول كان لصالح إرادة الوجوب بمقدار ٨٠٪ ولصالح عدمه بمقدار ٢٠٪ ومتىٰ ماتعارض الحسابان في العلّة والمعلول وكان أحدهما قائماً علىٰ أساس البصيرة ومعرفة العوامل، والآخر قائماً علىٰ أساس عدم البصيرة وعدم معرفة العوامل أصبح حساب الاحتمالات القائم علىٰ أساس البصيرة والمعرفة

حاكماً علىٰ حساب الاحتمالات القائم علىٰ أساس فقدان البصيرة والمعرفة علىٰ تحقيق وتفصيل راجع الىٰ بحث حساب الاحتمالات. إذن: فالنتيجة أنّنا سنظنّ بثبوت ملاك الوجوب بمقدار ٥٠٪.

وفي قوله: (لايجب إكرام زيد) أيضاً حسابان:

الأول:ـ حساب الاحتمالات بالنسبة لكون المراد هو زيد العالم وعدمه، وهذا الحساب يقتضي بطبعه كون كلّ واحد من الاحتمالين بمقدار ٥٠٪ وهذا الحساب قائم علىٰ أساس عدم البصيرة والخبرة بالملاك الذي يرجّح إرادة زيد العالم، أو عدم إرادته.

والثاني ـ حساب الاحتمالات بالنسبة لملاك وجوب إكرام زيد العالم. وهذا أيضاً نتيجته ٥٠٪. وهو أيضاً قائم على أساس عدم البصيرة والخبرة بالعوامل.

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

وهذا الحساب الثاني هو عين الحساب الثاني في إكرام كلّ عالم، وهناك قدعرفنا كيف تبدّل الحساب من ٥٠٪ إلىٰ ٨٠٪ نتيجةً لحكومة حساب مرحلة المعلول عليه. إذن: قدأصبح حساب العلّة وهو الملاك في قوله (لايجب إكرام زيد) منتجاً لاحتمال ملاك الوجوب في زيد العالم بقدر ٨٠٪، وعدمه بقدر ٢٠٪ وهذا الحساب قائم علىٰ البصيرة والخبرة فيحكم علىٰ حساب المعلول وهو أنّه هل أُريد بقوله (لايجب إكرام زيد) زيد العالم أو لا؟. لأنّ حساب المعلول كان قائماً علىٰ عدم البصيرة والخبرة بالعوامل فبالتالي نظن بقدر ٨٠٪ أنّه لم يقصد بقوله (لايجب إكرام زيد) زيداً العالم. وهذا معنىٰ ماقلناه من أنّ محتمل القرينيّة هنا لم يوجب نقصان الكشف.

وهذا بخلاف ماإذا كان الشكّ في المراد من قوله: (لايجب إكرام زيد) ناتجاً عن عدم المعرفة بأنّ زيداً هل هو اسم لهذا العالم أو لذاك

الجاهل، فإنّ الحسابين عندئذٍ ليس أحدهما في مرحلة العلّة، والآخر في مرحلة المعلول، كي يحكم أحدهما على الآخر. فإنّ كون زيد اسماً لهذا أو اسماً لذاك غير مربوط بملاك إكرام العالم وعدمه وإنّما هو مربوط بعلل خاصة غير ذلك وهي دواعي الوضع في اللّغة لكنّنا علمنا صدفة الملازمة الاتفاقيّة بين إرادة هذا العالم في قوله (أكرم كلّ عالم)، وكون زيد اسماً لذاك الجاهل فيقع لامحالة التزاحم بين الحسابين، ويقع الكسر والانكسار[1].

(١) لايخفى أنّه لوورد (اكرم كلّ عالم) وكان احتمال مطابقة هذا العموم للواقع بالنسبة لشخص زيد بقدر ثلاثة من أربعة مثلاً باعتبار أنّ عوامل ثلاثة تقتضي مطابقة الظواهر للواقع في مقابل عامل واحد يقتضي عدم المطابقة، فإنّنا يحصل لنا الظن بمقدار ثلاثة من أربعة بوجوب إكرام زيد العالم. وهذا الحساب يقدّم على حساب الملاك الذي لوخلّي وطبعه دلّ بمقدار ٥٠٪ على الوجوب، وبمقدار ٥٠٪ على عدم الوجوب، وهذا ليس لأجل أنّ الحساب الأول قائم على أساس الخبرة والبصيرة، والحساب الثاني قائم على أساس عدم الخبرة والبصيرة، ولذا لوفرضنا أنّ حساب الملاكات أيضاً كان قائماً على أساس الخبرة والبصيرة، وكانت ملاكات الوجوب بقدر ملاكات عدم الوجوب، وورد قوله (أكرم كلّ عالم) حصل لنا الظن أيضاً بمقدار ثلاثة من أربعة بوجوب إكرام زيد.

والسرّ في ذلك أنّ فكرة الحكومة بمعنىً يقابل فكرة ضرب عدد الاحتمالات بعضها في بعض لمجرّد أنّ العلم الإجمالي في طرف العلّة أو المعلول قائم على أساس البصيرة بخلاف العلم الإجمالي الآخر لاأساس لها. ولاأظنّ أن أُستاذنا ـ رحمه الله ـ استقرّ على ذلك بعد هذا الزمان عند تأليفه لكتاب الأُسس، وإنّما الأساس في مثل هذا الفرض هو ضرب الاحتمالات. فإذا كانت احتمالات الملاك ولو عن بصيرة وخبرة عبارة عن احتمالين أحدهما في صالح وجود ملاك الوجوب، والآخر في صالح عدمه، واحتمالات مطابقة الظاهر للمراد أو مخالفته أربعة، ثلاثة منها في صالح المطابقة وواحد منها في صالح عدم المطابقة، فحاصل ضرب الأربعة في الإثنين يساوي ثمانية، تطرح منها الاحتمالات غير المعقولة وهي احتمالات مطابقة الظاهر للمراد مقترنة بعدم وجود ملاك للوجوب، واحتمال[1] عدم المطابقة مقترناً بوجود الملاك والباقي ←

(١) هذا إنّما يكون غير معقول لولم نحتمل عدم دخول زيد في هذا العموم مع كونه في نفسه واجب الإكرام، وإلّا فيصبح هذا رقماً إضافياً لاحتمالات وجوب إكرام زيد فهو لايضرنا كما إنّه لاينفعنا لأنّه ليس احتمالاً ناتجاً من الظهور.

هذا. ولو ورد (اكرم كل عالم) وورد (لايجب اكرام زيد العالم) فهنا لاشك علىٰ كل تقدير في عدم وجوب إكرام زيد العالم، وإن كان يقع الفرق في التكييف الفنّي للوصول لوجه عدم ثبوت الوجوب. فبناءً على أنّ موضوع الحجّية هو ظهور الكلام الواحد فمقتضىٰ الحجّية تام في المقام وهو عموم العام، ولكن المخصّص مانع. وبناء علىٰ أنّ موضوع الحجّية هو مجموع الظهورات الواصلة من المولىٰ لامقتضي للحجّية في المقام، لأنّ مجموع الكلامين يكشف عن عدم وجوب إكرام زيد العالم لاعن وجوبه.

ثم إنّ هذا المقدار الذي ذكرناه في توجيه هذا التفصيل لايكفي في مقام الاستدلال علىٰ هذا التفصيل، إذ غاية ماثبت بذلك هي نقصان درجة الكشف بعد ورود قوله: (لايجب إكرام زيد). أمّا انّ موضوع الحجّية هل هو تلك الدرجة من الكشف الأكمل دون هذه الدرجة النازلة؟ فلم يثبت

يساوي أربعة احتمالات، ثلاثة منها في صالح وجوب إكرام زيد والرابع في صالح عدم وجوب إكرامه. وهكذا يتضح السرّ في تقدّم حساب الظهور على حساب الملاك. وبنفس البيان يتقدّم حساب الظهور على حساب قوله (لايجب إكرام زيد) المردّد بين إرادة العالم وإرادة الجاهل من دون فرق بين أن يكون العالم والجاهل كلاهما مسمّيين بزيد، أو يكون أحدهما المردّد عندنا مسمّىٰ بزيد، فعلىٰ كلّ تقدير نقول: إنّ احتمالات مطابقة العموم للمراد أو مخالفته وهي أربعة تضرب في احتمالات كون المقصود بزيد في قوله (لايجب إكرام زيد) هو هذا العالم أو ذاك الجاهل، وهي احتمالان حاصل الضرب يساوي ثمانية تطرح منها الاحتمالات غير المعقولة، وهي احتمالات مطابقة العموم للمراد مقترنة بكون المراد من زيد في قوله (لايجب إكرام زيد) هو العالم فتبقىٰ الاحتمالات خمسة إثنان منها في صالح عدم العموم وثلاثة منها في صالح العموم، بينما الاحتمالات لولا ورود (لايجب إكرام زيد) كانت أربعة ثلاثة منها في صالح العموم وواحدة منها في صالح عدم العموم، وهذا يعني وقوع الكسر والانكسار وتنزّل مستوىٰ الكشف النوعي.

نعم الصحيح أنّ هذا لايؤثّر على الحجّية إما لكفاية المقدار الباقي من الكشف، أو للروايات الآمرة بالرجوع إلى أخبارهم الدالة على الرجوع إلى ظواهرها، أو لكون العبرة في الحجية بالكشف لكلام واحد المنسجم مع الظهورات المربوطة، بمعنى سيأتي شرحه في التعليق الآتي.

بذلك، فلابد في مقام تتميم الاستدلال من دعوىٰ أنّ السيرة العقلائية لا تساعد علىٰ أزيد من حجّية تلك الدرجة الكاملة ولاأقل من الشكّ وهو يكفي في عدم الحجّية.

والمشهور لم يذكروا هذا التفصيل حتىٰ يجيبوا عنه، ولم يصرّحوا بأنّ العبرة بالكشف الثابت للكلام الأول، أو لمجموع الكلمات الواصلة الينا، لكنّ الذي يظهر من مجموع كلماتهم هو أنّ العبرة عندهم بالكشف الثابت للكلام الأوّل، وأنّ مقتضىٰ حالهم أنّه لوعرض عليهم هذا التفصيل لأجابوا بأنّ العبرة بالكشف الثابت للكلام الأول لا لمجموع الكلمات.

وعلىٰ أيّ حال فقد يشكل الأمر في المقام علىٰ أساس احتمال دعوىٰ كون العبرة في الكشف بمجموع الكلمات الواصلة إلينا من الشارع. وقد عرفت أنّ الكشف قد ينقص بورود محتمل القرينية، ومجرّد النقص وإن لم يكن دليلاً على عدم الحجّية لكن قد يُدّعىٰ أنّ السيرة العقلائية القائمة على حجّية الظهور لا تشمل هذه المرتبة من الكشف النوعي، أو غير معلومة الشمول لها.

وقد يقال: إذا انتهىٰ الأمر إلىٰ الرجوع إلىٰ السيرة في مقام تشخيص الحجّية وعدمها عند ورود محتمل القرينيّة فالبحث الذي بحثناه ـ من إبداء احتمال كون موضوع الحجّية الكشف الثابت لمجموع الكلمات الواصلة، وأنّ مرتبة الكشف قد تنزّل بواسطة ورود محتمل القرينية ـ أصبح لغواً صرفاً لأنّ المهم هو معرفة مفاد السيرة، فإن تمّت السيرة علىٰ حجّية الظهور عند احتمال قرينية المنفصل لم يضرّنا فرض تنزّل درجة الكشف، وإن لم تثبت السيرة علىٰ ذلك فلاحجّية للظهور عند احتمال قرينيّة المنفصل، ولوأنكرنا تنزّل درجة الكشف.

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

إنّ المتعارف في باب التفصيلات في حجّية الظهور غير التفصيل الراجع الىٰ التعبّد كدعوىٰ سقوط حجّية ظهور القرآن بالتعبّد من الشارع، وهو الرجوع إثباتاً ونفياً إلىٰ السيرة العقلائية. والتحقيق أنّ هناك طريقتين لتمحيص التفصيلات:

الطريق الأول ـ النظر إلىٰ نكتة السيرة العقلائيّة كي نرىٰ أنّها هل هي موجودة فيما ادّعي في التفصيل عدم حجّيته أو لا؟. فإنّ من شكّ في السيرة العمليّة يمكنه تمييز الحقّ بالرجوع إلىٰ نكتتها، لأنّ الأصل العقلائي قائم على أساس الكشف النوعي، ولايوجد التعبّد الصرف في مرتكز أذهان العقلاء، إذن: فبالإمكان النظر الىٰ المورد الذي ادّعىٰ فيه المفصّل عدم حجّية الظهور، فإنْ رأينا عدم ثبوت الكشف النوعي في ذلك المورد ثبت أنّ الحقّ هو التفصيل، وإن رأينا ثبوت الكشف النوعي فيه بلاطروّ نقص على درجة الكشف عرفنا بطلان التفصيل، وإن لم يكن إنهاء البحث عن هذا الطريق كما لوثبت الكشف النوعي في المورد الذي ادّعىٰ المفصّل فيه عدم الحجّية، ولكن كانت درجة الكشف فيه أضعف منها في سائر الموارد احتجنا الى الرجوع الىٰ الطريق الثاني.

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

وبهذا ظهر الوجه في مامضىٰ من البحث عن نقصان درجة الكشف لمجموع الكلمات عند ورود محتمل القرينية، فإنّه ينبغي أولاً البحث عن درجة الكشف، وأنّه هل طرأ عليها نقصان أو لا؟. فإن ثبت بقاء الكشف بوضعه الطبيعي بلاطروّ نقص ثبت عدم مضرّيّة ورود محتمل القرينية المنفصل بحجّية الظهور. وإن ثبت تنزّل درجة الكشف وصلت النوبة الىٰ دعوىٰ القصور في السيرة العقلائية،فيرجع عندئذٍ كلّ شخص في ذلك الىٰ

اعتقاده ووجدانه وملاحظته ومايراه من الشواهد والقرائن على قصور السيرة أو شمولها. فإن ثبت الشمول ولوبالشواهد والقرائن بطل التفصيل. وإن جزمنا بالقصور، أو شككنا فيه اتجه التفصيل، إلّا أنّ يوجد ملجأ آخر كسيرة المتشرعة مثلاً.

هذا ولازال بياننا للطريق الأوّل من طريقي تمحيص التفاصيل ناقصاً يجب تكميله، فقد قلنا في بيان هذا الطريق: إنّ العبرة بالكشف النوعي، وانّ التعبّد بعيد عن مرتكز العقلاء، لكن بقيَ هنا شيء وهو أنّه هل العبرة بالكشف النوعي عند العبد، أو العبرة بالكشف النوعي عندالمولىٰ؟

المتفاهم من الكشف عند الأصحاب الذي فرض موضوعاً للحجّيّة هو الكشف عند العبد. وعلىٰ هذا يوجد مجال لدعوىٰ التفصيل السابق أي التفصيل بين احتمال قرينيّة المنفصل واحتمال القرينة المنفصلة بدعوىٰ نقصان درجة الكشف عند احتمال قرينيّة المنفصل.

ولكن الصحيح أنّ المقياس هو الكشف عند المولىٰ لاالكشف عند العبد، وعليه لايبقىٰ أساس لذاك التفصيل إذ الكشف عند المولىٰ لايختلف حاله بورود محتمل القرينية وعدم وروده، وإنّما يختلف الحال في ذلك لدىٰ العبد، تلناهنا كلامان:

١ ـ دعوىٰ عدم تغيّر درجة الكشف عند المولىٰ بورود محتمل القرينية.

٢ ـ دعوىٰ إنّ المقياس إنّما هو الكشف عند المولىٰ لاالكشف عند العبد.

أمّا الكلام الأول ـ فبيانه: إنّ الكشف النوعي عند العبد إن كان يقلّ بورود (لايجب إكرام زيد) لوقوع الكسر والانكسار في حساب الاحتمالات بين الثمانين بالمائة في جانب العام والخمسين بالمائة في جانب محتمل المخصّصيّة، فهو لايقلّ عند المولىٰ. فإنّ الكشف النوعي عند المولى لا يعني فرض شكّ المولىٰ في مراده بالنسبة لكل ظاهر من ظواهر

كلامه، بل لوالتفت إلىٰ كلّ كلام له بالخصوص كهذا العام أو ذاك المحتمل مخصّصيته، لقطع بمطابقة ظاهره لمراده أو مخالفته له، ولم يتصوّر له شكّ، ولامورد للكشف النوعي أصلاً. وإنّما الكشف النوعي للمولىٰ يعني أنّه لولاحظ مجموع ظواهر كلامه لرآىٰ أنّ ثمانين بالمائة منهاتطابق مراده، فهذا هو معنىٰ الكشف النوعي لكلامه عن مراده. وهذا كما ترىٰ لايختلف الحال فيه بين فرض ورود محتمل القرينية المنفصل وعدمه. فعلىٰ كلّ تقدير لوفرض التفاته بالخصوص الىٰ هذا العام أو ذاك الخاص، فلاشكّ له في المراد، ولامعنىٰ للكشف النوعي بهذا الاعتبار. ولوفرض التفاته إجمالاً الى ظواهر كلماته فهو يعلم أنّ ثمانين بالمائة منها مطابق لمراده، فالكشف النوعي بهذا المعنىٰ ثابت على كلّ حال. فميزان الحجّية لوفرض عبارة عن الكشف النوعي بمقدار ثمانين بالمائة فهو ثابت في العامّ في المقام، ولوفرض أنّ العشرين بالمائة الذي هو في صالح التخصيص ليست نسبته إلىٰ التخصيصات على حدّسواء، ففرض التخصيص مع وصوله الى المكلف مجملاً أقرب من فرض التخصيص مع عدم وصوله أصلاً. قلنا: إنّ هذا لايضرّ بالحجّية ومثلُه مَثَلُ مالوفرضنا أنّ البريد الموصل لمخصصات المولى ابتلىٰ بالعطب أو قلّة الشغل، ومن هنا كان احتمال وجود مخصّص لم يصل أقوىٰ ممّا إذا كان البريد سالماً فعّالاً ومع ذلك لم يصل المخصّص، ومن الواضح عدم تأثير ذلك في حجّية الظهور الواصل[1].

(١) لايخفىٰ أنّ الكشف النوعي إذا لوحظ في أيّ ظهور من الظهورات وهو ثمانون بالمائة مثلاً لايقلّ عند العبد بورود محتمل القرينية عنه عند المولىٰ فإنّ مشكلة تنزّل مستوىٰ الكشف إنّما جاءت بلحاظ اعتبار كشف مجموع الكلامين، وبهذا اللحاظ تأتي المشكلة حتىٰ في الكشف النوعي لدىٰ المولىٰ فيقال: إنّ المولىٰ وإن كان يعلم بمطابقة ظواهر كلامه لمراده بمقدار ثمانين بالمائة لكنّه يعلم بمطابقة ظواهر كلامه التي وصل الى العبد مايحتمل قرينيّته على الخلاف بمقدار أقل من ثمانين بالمائة. والواقع: إنّ الكشف النوعي لمجموع الكلامين وإن كان قد ينزّل ←

. . . . . .

لكنّ الظنّ النوعي يبقىٰ محفوظاً ولوبدرجة نازلة مالم نواجه التعارض أو القرينة على الخلاف، وهذا الظنّ النوعي النازل كاف في الحجّية بحسب بناء العقلاء، وبالجملة لاأثر فيما نحن فيه بين فرض كون العبرة في حجّية الظهور بكشف الكلام الواحد أو بكشف مجموع الكلمات الواصلة، ولابين كون المقياس هو الكشف لدىٰ المولىٰ والكشف لدىٰ العبد. نعم لايبعد أنْ يكون أصل كون العبرة بالظنّ النوعي لاالشخصي بنكتة أنّ المقياس إنّما هو الكشف عند المولىٰ لاالكشف عند العبد.وهنا احتمال ثالث غير كون العبرة بالكشف الناشيء عن مجموع الظهورات المربوطة، وغير كون العبرة بالكشف الناشيء عن كلّ ظهور في ذاته، وهو كون العبرة بالكشف المنسجم مع الظهورات المربوطة. وتوضيح فرق هذا الاحتمال الثالث عن الاحتمالين الأوّلين مع بيان الثمرة العمليّة يتمّ بالالتفات إلى ثلاثة أمثلة:

المثال الأوّل: فرض ورود عام مبتل بمخصص منفصل مع وجود معارض لذاك المخصّص المنفصل.

المثال الثاني: فرض ورود نصّين من المولى متطابقين في الظهور مع ورود نص ثالث يعارضهما في ظهوره.

المثال الثالث: فرض ورود عام مبتلٍ بمخصّص منفصل مردّد مفهوماً بين الأقل والأكثر.

فإن قلنا بأنّ العبرة بكلّ ظهور في ذاته تمّت المواقف المشهورة عن الأصحاب (رضوان الله عليهم) في كل هذه الأمثلة الثلاثة:

فقد قالوا في المثال الأوّل: إنّ المخصّص مع مايعارضه يتساقطان ويبقىٰ العام حجة، وهذا صحيح لأنّ العام كان بحدّ ذاته حجة لما فيه من الكشف النوعي، ومايزاحمه في الحجية كان هو المخصّص، والمفروض سقوطه بالتعارض، ولايسقط العام مع سقوط المخصّص ومعارضه، لأنّ دليل الحجيّة إنّما يشمل العام في طول سقوط المخصّص وذلك لحكومة المخصّص وتقدّمه على العام.

وقد قالوا في المثال الثاني: إنّ مقتضىٰ القاعدة تساقط كلّ النصوص الثلاثة، وهذا صحيح لأنّ نسبة دليل الحجّية إلى الكشف النوعيّ الثابت للظهور الثالث والىٰ الكشف النوعي الثابت لأيّ واحد من الأوّلين على حدّ سواء، فترجيح أحد الطرفين على الآخر ترجيح بلامرجّح فيتمّ التساقط.

وقد قالوا في المثال الثالث: إنّ العام حجّة في ما شكّ في دخوله في المخصّص وإنّ الكلام المنفصل المحتمل قرينيّته لايضرّ بحجّية ظهور الكلام الأول وهذا أيضاً صحيح لأنّ الكشف ←

. . . . . .

النوعي للعام ثابت على حاله.

وإن قلنا بأنّ العبرة بالكشف الناتج عن مجموع الظهورات المربوطة، فرأي الأصحاب في المثال الأوّل قد يصحّح بدعوىٰ أن كشف العام عن العموم وإن كان مزاحماً بكشف المخصّص ولكنّه مؤيّد بما يعارض المخصّص، فقوّة الكشف بعد الكسر والانكسار ستكون إلى جانب العام، ولكن لازم ذلك أن يقال في المثال الثاني أيضاً بأنّ النصين المتوافقين قد يكونان أقوىٰ من النص الثالث، فالكشف يكون بعد الكسر والانكسار إلى جانبهما، إلّا إذا علم بكذب السند في بعض النصوص فوقع التعارض والتساقط بلحاظ دليل حجيّة السند، أما إذا لم نعلم بكذب بعضها وكنّا نحن والظهور، فالكشف الناتج عن النصّين قد يكون أقوى من الكشف الناتج عن نصّ واحد فيقدّم عليه، ولكنّ هذا ليس معهوداً من الأصحاب كما هو واضح، وليس متعارفاً في السيرة العقلائيّة، وهذا دليل على بطلان هذا المبنىٰ وهو كون العبرة بالكشف الناتج عن مجموع الظهورات. وعلى كلّ حال فبناءً على هذا المبنىٰ قد يناقش فيما ذهب إليه الأصحاب في المثال الثالث من حجّية العام أو الكلام الأوّل بما مضىٰ من أنّ وجود ما يحتمل مخصّصيّته أو قرينيّته يضعّف الكشف، إلّا أن يقال بحجّيّة هذا الكشف رغم ما طرأ عليه من الضعف.

وإن قلنا بأن العبرة بالكشف المنسجم مع الظهورات المربوطة أي الكشف الثابت لبعض الظهورات مع عدم وجود ظهور آخر لكلام المولى على خلافه إلّا ظهوراً محكوماً للظهور الأوّل لضعفه مثلاً، فرأي الأصحاب في المثال الأوّل وهو بقاء العام على الحجّية لا يتمّ، لأنّ ظهور العام يقابله ظهور آخر أقوى وهو ظهور المخصّص المفروض صدوره من المولىٰ وان كان معارضاً بظهور آخر صادر أيضاً من المولىٰ، إذن فظهور العام يسقط مع سقوط المخصّص ومعارضه، نعم لو علمنا بالكذب السندي للمخصّص أو ما يعارضه فتساقطا من حيث حجيّة السند، بقي العام على حجّيته، ويتمّ رأي الأصحاب في المثال الثاني وهو كون مقتضىٰ القاعدة سقوط جميع النصوص، إذ لا يوجد كشف منسجم مع جميع النصوص، ويتمّ رأي الأصحاب في المثال الثالث أيضاً، لأنّ العام له ظهور في العموم، والمخصّص لم يثبت شموله لمورد الكلام، فدعوى إرادة العموم تنسجم مع المخصّص لأن المخصّص مجمل حسب الفرض وكذا الحال في كلّ كلام منفصل محتمل القرينيّة.

هذه هي الاحتمالات الثلاثة ونتائجها، فإن ثبتت سيرة المتشرعة أو سيرة العقلاء وفق أحد هذه الاحتمالات أخذنا به، وإلّا فإن علمنا بحياديّة ارتكاز العقلاء حول احتمالين من

وأمّا الكلام الثاني ـ وهو دعوىٰ أنّ العبرة في الحجّية بالكشف لدىٰ المولىٰ دون الكشف لدىٰ العبد فيتّضح هذا بمجرّد الالتفات إلىٰ طبع القضيّة ولبّ الأمر المفروض. فمن المعلوم أنّ المولىٰ إنّما يجعل الحجّية للأمارات بهدف الوصول إلىٰ أغراضه، والمقياس الذي يقرّبه في نظره إلىٰ أغراضه إنّما هو الكشف عنده لا الكشف عند العبد فيسقط المولىٰ مثلاً القياس عن الحجّيّة وإن كان كاشفاً في نظر العبد لغالبية خطئه في نظر المولىٰ لعلمه بأنّ الشريعة قائمة علىٰ أساس جمع المتفرّقات وتفريق المجتمعات.

هذا مضافاً الى وجود شاهد على مانقول وهو إسقاط الاحتمالات الخارجية من الحساب. فلو تقوّىٰ لدىٰ العبد احتمال عدم إرادة العموم لالورود مايحتمل قرينيّته بل لأمر خارجي كالاطلاع على صفة لزيد يستبعد معها إرادة المولىٰ لإكرامه لم يكن الظهور ساقطاً عن الحجّية بشأن هذا العبد مع ان كشف المجموع من كلام المولىٰ وهذه القرينة الخارجية أصبح ضعيفاً. فإن ادّعىٰ رأساً أنّ حجّية الظهور مشروطة بعدم قوّة احتمال خلافه، أو بعدم الظنّ بالخلاف، أو بالظنّ بالوفاق، فهذا رجوع إلىٰ

هذه الاحتمالات أو حولها جميعاً كان حلُّ المطلب هو الرجوع إلى الروايات الآمرة بالرجوع إلى أخبارهم (عليهم الصلاة والسلام)، إذ معنىٰ ذلك الرجوع إلى ظواهرها وهو يعني حجيّة كل ظهور في ذاته، وهذا يوافق الاحتمال الذي قلنا: إنّه يتمّ عليه كل مواقف الأصحاب حول الأمثلة الثلاثة، أمّا اذا شككنا في ارتكاز العقلاء ولم نعلم أنّه هل هو قائم على أساس الاحتمال الأوّل أو الثاني أو الثالث، أو تردّدنا بين احتمالين منها ولم نجزم بحياديّة ارتكاز العقلاء في المقام، فتلك الروايات لاتحل المشكل في المقام، لأنّها وإن دلّت على حجيّة ظهور الأخبار الواردة منهم (عليهم السلام) لكنّها منصرفة إلى حجّية الظهور بالشكل الذي لايخالف ارتكازات العقلاء في هذا الباب، وقد فرضنا الشك في تعيين الارتكاز في المقام.

والذي يرجح عندي من هذه المحتملات الثلاثة هو القول بأنّ العبرة بالكشف المنسجم مع الظهورات المربوطة بالمعنى الذي عرفت.

التفصيل الآتي. أمّا إذا قُبلت حجّية الظهور عقلائياً في مثل هذا المثال مع إنكارها في فرض ورود محتمل القرينيّة منفصلاً فالتفصيل بينهما يكون تعبّدياً بحتاً، وهو بعيد عن مشرب العقلاء.

والحاصل أنّ السّر في حجّية الظهور مع تقوّي احتمال خلافه لأمر خارجي غير كلام آخر للمولى إنّما هو أنّ العبرة بالكشف عند المولىٰ وهو لايقلّ بذلك، فيجب إسقاط الاحتمالات الخارجية من الحساب، وعين هذه النكتة موجودة فيما نحن فيه وهو فرض ورود محتمل القرينية.

وبما ذكرناه من الشاهد يدفع مايمكن أنّ يدّعىٰ أنّه وإن كان مقتضي الصناعة كون المقياس في الحجّية التي يجعلها المولىٰ هو الكشف عند المولىٰ لاالكشف عند العبد ولكن العقلاء لعلهم أخطأوا فاعتمدوا في باب الحجّية علىٰ الكشف عند العبد. فلو احتمل شخص هذا الاحتمال دفعنا احتماله بأنّه لوكان الأمر كذلك لم يكن وجه لإسقاط الاحتمالات الخارجية من الحساب، وكان ينبغي أن يشترط مثلاً في حجّية الظهور ثبوت ظنّ بدرجة خاصّة على طبقه.

وبهذا أيضاً ترفع شبهة اخرىٰ، وهي أن يقال: إنّ حجّية الظهور عند العقلاء فيما بينهم لعلّها ذاتيّة أي أنّها مجعولة بنفس جعل المولويّة بمعنىٰ أنّ المولويّة المجعولة من قبلهم إنّما جعلت بمقدار دائرة الظهورات، فالحجّية العقلائيّة للظهور لم تكن بجعل المولىٰ كي يقال: إنّ مقتضىٰ الصناعة كون المقياس هو الكشف لدىٰ المولىٰ، ومن المحتمل أنّه لوحظت في جعل المولويّة دائرة الكشف لدىٰ العبد دون الكشف لدىٰ المولى، فيقال أيضاً في الجواب: إنّه لوكان الأمر كذلك لم يكن وجه لإسقاط الإحتمالات الخارجيّة من الحساب.

هذا. ولايخفىٰ أنّ ماذكرناه من الحجّية العقلائية للظهور تدور مدار الكشف عند المولى إنّما ينسجم مع التصوّر الذي مضىٰ منّا للحجّية

العقلائية للظهور، وهو دعوىٰ أنّ كلّ واحد منهم لوتقمّص بقميص المولوية لجعل الظنّ حجّة على عبده. أمّا لوكان الدليل على حجّية الظهور مجرّد عمل عقلائي خارجاً بالظهور في مقام تحصيل أغراضهم بدعوىٰ إفادة ذلك عادةً توجب المشي عليها في الشرعيّات، فلو لم يرض الشارع بذلك لردع عنه، فلايثبت بهذا المسلك أزيد من حجّية الظهور في دائرة الكشف عندالعبد، إذ العمل بالظهور عند العقلاء في أغراضهم إنّما هو في دائرة الكشف لدىٰ نفس العاملين بل العمل في الحقيقة يكون بالظنّ، فتثبت بذلك حجّية الظنّ المطلق لولاردع الشارع عن سائر أقسام الظنون.

حالة الظنّ بالخلاف:

التفصيل الرابع ـ هو القول باختصاص حجّية الظهور بفرض عدم الظنّ بالخلاف. بل ادعىٰ بعض أكثر من ذلك وهو اختصاص الحجّية بفرض الظن بمطابقته للمراد.

والمعروف في دفع ذلك هودعوىٰ أنّ السيرة العقلائية لاتختص بفرض الظنّ بالوفاق، أو عدم الظنّ بالخلاف بل تشمل الظهور الذي ليس على وفقه ظن، أو كان الظنّ بخلافه.

وتعمّق المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ في ذلك بأزيد من هذا المقدار من البيان فذكر: إنّ العقلاء يعملون بالظهور في مجالين: أحدهما في باب تحصيل أغراضهم الشخصية، والآخر في باب امتثال أمر المولىٰ وتحصيل غرض المولىٰ. وهناك فرق بين عملهم في المجالين، ففي المجال الأول لايعملون بالظهور إلّا مع وجود الظنّ علىٰ طبقه. وفي المجال الثاني يعملون بالظهور حتىٰ مع الظنّ بالخلاف، وذلك من باب الاقتصار في المجال الثاني علىٰ أدنىٰ مراتب الكشف، وهو مجرّد الظنّ النوعي، وعدم الاعتماد في المجال الأول إلاّ على المرتبة القوية من الكشف وهي الظنّ

الفعلي[١].

أقول: إنّ تفطّنه ـ قدس سرّه ـ لوجود الفرق بين المجالين واشتراطه الظنّ الفعلي في المجال الأوّل، وعدم مضرية الظنّ بالخلاف في المجال الثاني في محلّه جداً، لكن تفسير ذلك على أساس الفرق في مرتبة الكشف المعتمد عليها، والاقتصار على أدنى المراتب في الثاني، والاعتماد على المرتبة العاليا في الأوّل غير صحيح. والصحيح أنّ مرتبة الكشف تقريباً واحدة وإنّما أساس هذا الفرق ـ كما عرفت فيما مضى ـ هو الفرق في كون الكشف المعتمد عليه مضافاً إلى المخاطب أو الى المتكلّم. ففي مجال الأغراض الشخصيّة للمخاطب يكون الأساس هو الكشف بالنسبة للمخاطب، أمّا في مجال الأغراض المولوية فالمولى يجعل الحجّية بلحاظ الكشف لديه، ولايعتني بظنّ المخاطب صدفةً بالخلاف أو عدم ظنّه بالوفاق، وهذا الظنّ بالخلاف لايقلّل الكشف عند المولى.

نعم يمكن أن يفترض في بعض الموارد مايقلّل الكشف عند المولى كما لوفرضنا أنّ القياس[٢] تغلّب مطابقته للواقع. فإذا نظر المولى إجمالاً إلى قائمة

---

(١) الموجود في أجود التقريرات ج٢ ص٩٤ و٩٥ هو التفصيل بين مقام الاحتجاج بين المولى والعبد ومقام كشف المرادات الواقعية كما لوأراد تاجر تعيين الأسعار عن طريق مطالعة كتاب تاجر الى تاجر آخر أخبره فيه بالأسعار، ففي الأول يكون الظهور حجّة حتى ولوظنّ بالخلاف لصحّة احتجاج المولى على العبد وبالعكس بذلك، وفي الثاني يكون الأخذ بالظهور مقيداً على حدّ التعبير الذي جاء في أجود التقريرات ـ بأعلى مراتب الظنّ وهي مرتبة الاطمئنان. وكأنّ هذا التعبير هو الذي أوحى الى ذهن أُستاذنا ـ رحمه الله ـ بأنّ نكتة الفرق بين المجالين في نظر المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ تعود الى مدى درجة الكشف المطلوبة هنا وهناك، فأورد عليه بما أورد.

(٢) بالنسبة لخصوص القياس أودّ أن أُنبّه إلى أنّ هذا المثال غير واقعيّ وإنّما هومثال افتراضي. فإنّ علمنا بطبيعة الشريعة القائمة على أساس تفريق المتشابهات وجمع المتفرقات، وعلى أساس ملاكات غير منضبطة بظواهر الأمور يكشف لنا عن عدم قيمة نوعيّة حقيقيّة للقياس.

ظواهر كلامه التي يخالفها القياس رأى أنّه ليس الغالب فيها مطابقتها للمراد، وعندئذٍ تختلّ السيرة العقلائية على حجّية الظهور في هذا المورد، فالقياس -على أقل التقديرين- يمنع عن حجّية الظهور ولوكان في نفسه غير حجّة.

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

الأول - التمسّك بأخبار الردع عن القياس بناءً على أنّ ظاهر لسان بعضها هو فرض وجود القياس كعدمه بتاتاً كما ليس ببعيد.

الثاني - التمسّك بسيرة المتشرعة. فإنّ موارد تصادم الظهور للقياس كثيرة مع أنّ القياس أمر طال التشاجر في شأنه بين فقهاء العامّة والشيعة، وخاض الأئمّة -عليهم السلام- هذه المعركة. فمن الواضح أنّ الظهور المخالف للقياس لوكان مستثنىً عن الدخول في سيرة المتشرعة القائمة على مبدأ حجّية الظهور وبُني على مسقطية القياس لحجّية الظهور رغم عدم حجّيته، لكان هذا شيئاً مهمّاً يجلب الانتباه ويوجب الاهتمام به وانتشار ذكره في كتب الأصحاب، ولشاع وذاع ووصلنا قطعاً.

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

الثالث - هو التمسّك بالأخبار الواردة في مقام الإرجاع الى الكتاب والسنة والأخذ بأخبار العترة الطاهرة. فإنّ معنىٰ الأخذ بها هو الأخذ بظاهرها، ولولم ندّعِ الاطمئنان بأنّ هذه الأخبار وردت أساساً في مقام بيان الردع عن أيّ جهة أُخرىٰ تعارض ظاهر كلام المعصوم فلاأقل من أنّ مقتضىٰ اطلاقها هو لزوم الأخذ بظواهر الأخبار ولوكانت على خلاف القياس، وهذا الاطلاق بنفسه ليس مخالفاً للقياس حتىٰ ينقل الكلام اليه. والقياس الذي يخالف ماأردنا إثبات حجّيته من الظهور لايخالف

هذه الأخبار، فإنّ ذاك القياس إنّما يمنع عن مطابقة الحكم الواقعي لهذا الظهور، وهذه الأخبار تثبت الحكم الظاهري وهو حجّية الظهور.

وإنّما لم نتمسّك ابتداءً بهذه الأخبار لإثبات حجّية الظهور لأنّها بنفسها ظهورات فينقل الكلام إليها.

حالات التخصيص والتقييد:

التفصيل الخامس ـ أن يقال في باب العمومات والاطلاقات بأنّه مالم يحرز تخصيصها أو تقييدها فهي حجّة، فإذا خصصت بمخصّص سقطت عن الحجّية في الباقي، أو ـ على الأقل ـ إذا خصصت بعدّة مخصّصات سقطت عن الحجّية، أو أنّها إذا خصّصت بمخصّص مجمل مفهوماً مردّد بين الأقل والأكثر سقطت عن الحجّية في الأكثر.

ومايقال عن ذلك من أنّ العموم بنفسه حجّة كما هو مسلّم عند هذا المفصّل فيجب أن لانرفع اليد عنه إلّا بحجّة اخرى على خلافه، والمفروض عدم قيام الحجّة في مورد الشكّ على الخلاف. يجاب عليه بأنّ أصل حجّية العموم في هذه الحال أوّل الكلام.

والوجه في ذلك دعوى اختلال الكشف عند المولى إذ بعد فرض خروج المولى عن المسلك العقلائي بالاعتماد على مخصّص منفصل فخروجه بالاعتماد على تخصيص زائد غير بعيد مطلقاً، أو عند كثرة المخصّصات، أو في موارد الشبهة المفهوميّة المردّدة بين الأقل والأكثر،فتختل هنا السيرة العقلائية. ولكن إن صحّ حقّاً هذا التقريب وقلنا باختلال الكشف عند المولى بذلك كفتنا سيرة المتشرعة لإثبات الحجّيّة، ولو وسوس موسوس وشكّك مشكّك بأنّه بعد فرض اختلال السيرة العقلائية لايفيدنا الرجوع إلى سيرة المتشرعة بشكل مطلق لأنّ القدر المتيقن منها مثلاً هو التمسّك بالعام في احتمال التخصيص الزائد المستقل لافي الشبهة المفهومية المردّدة

بين الأقل والأكثر. أقول: لو أنّ أحداً أورد أمثال هذه الشبهة رفعنا الشبهة بما مضىٰ من التمسّك بالأخبار الآمرة بالرجوع إلىٰ أخبارهم، ومعنىٰ ذلك هو الرجوع إلىٰ ظواهرها، وإطلاقها يشمل فرض كون العام مخصّصاً بمخصّص واحد أو بمخصّصات عديدة، أو بالمردّد مفهوماً بين الأقل والأكثر. وهذا الإطلاق لم يقيّد بشيء حتى ينقل الكلام إليه ،فهذا الإطلاق مهرب لطيف عن أمثال هذه الشبهات. هذا بغضّ النظر عمّا أشرنا إليه من إمكان دعوىٰ أنّ هذه الأخبار إنّما وردت أساساً للردع عن أيّ احتمال آخر في مقابل ظواهر كلام المعصوم مهما كان منشؤه، والحثّ على الأخذ بظواهر الأخبار في مقابل أيّ احتمال من الاحتمالات.

بقي هنا تقريب يكون في صالح جملة من التفصيلات الماضية وهو أن يقال: إنّ سيرة العقلاء علىٰ حجّية الظهور تختصّ بكلام مولى يتكلّم على طبق ماهو المتعارف، ولا تشمل كلمات الشارع الذي قام دأبه وديونه علىٰ الاعتماد علىٰ القرائن المنفصلة فلابدّ من التمسّك في إثبات حجيّة الظهور بسيرة المتشرعة، وليس لها إطلاق، ولها قدر متيقن نقتصر عليه. فيجعل هذا التقريب في صالح بعض التفصيلات السابقة الملائمة معه. فمثلاً يجعل في صالح التفصيل الثالث ويقال: إنّ تمسّك المتشرعة بالظهور مع احتمال قرينية المنفصل غير معلوم.

والجواب بغض النظر عمّا مضىٰ من كفاية الأخبار الآمرة بالأخذ بالكتاب والسنة: إنّ العقلاء في أوّل الشريعة لم يكونوا عارفين بدأب الشارع وديدنه الخاص فأخذوا يعاملون مع ظواهر كلامه معاملتهم لظواهر باقي العقلاء، ولم يردع الشارع عن ذلك فثبت إمضاءُ ذلك ورضا الشارع بأن ينظر إلى كلامه بنفس المنظار الذي ينظر به الى كلام باقي الموالي.

ظواهر القرآن الكريم:

التفصيل السادس: ماينسب إلىٰ الأخباريين من دعوىٰ أنّ ظواهر القرآن بالخصوص غير حجّة، ولعدم الفرصة الآن لنا لمراجعة كلمات الأخباريين نعتمد هنا على مانقل عنهم الأُصوليّون.

والذي يظهر من نقل أصحابنا الأصوليين عنهم أنّ لهم في مقام سلخ الحجّية عن الآيات القرآنية مسلكين:

الاول ـ منع ثبوت ظهور للكتاب الكريم كي يكون حجّة أو غير حجّة.

والثاني ـ دعوىٰ ظهور خروج الكتاب الكريم عن قانون حجّية الظهور.

والذي يرتبط بما نحن فيه هو المسلك الثاني، فإنّ المسلك الأول ليس تفصيلاً في حجّيّة الظهور كما هو واضح، ولذا نقدّم المسلك الثاني في البحث علىٰ المسلك الأول فنقول:

انّه ذكر في كلمات أصحابنا من قبل الأخباريين أو نقلاً عنهم الاستدلال علىٰ عدم حجّيّة ظهورالكتاب الكريم بوجهين: أحدهما من نفس الكتاب، والثاني من السنة:

إسقاط ظواهر القرآن بالقرآن:

أمّا الوجه الأول: فهو قوله تعالىٰ: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأُخر متشابهات، فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله. ومايعلم تأويله إلّا الله والرّاسخون في العلم يقولون آمنّا به كلّ من عند ربّنا ومايذّكر إلّا أُولوا الألباب». حيث يقال: إنّ النهي عن اتباع المتشابهات يشمل الظواهر أيضاً. فالمحكم مايكون نصّاً في معنى واحد، والمتشابه مايكون له عدّة معاني يشبه بعضها بعضاً في كونه معنى لهذا الكلام سواء كانت تلك المعاني

متساوية، أو كان بعضها أرجح من بعض.

والتحقيق بعد فرض تسليم شمول كلمة المتشابه للظاهر عدم تماميّة الاستدلال بهذه الآية على مطلوب الأخباري. ولتوضيح ذلك نعرض أوّلاً ماقاله أصحابنا ـ رضوان الله عليهم ـ في المقام ثم نستعرض ماهو الصحيح عندنا.

فقد جاء في كلمات أصحابنا ـ رضوان الله عليهم ـ في المقام: إنّه بعد فرض تسليم شمول كلمة المتشابه للظاهر لايتمّ الاستدلال بالآية المباركة لإسقاط ظهور الكتاب عن الحجّيّة، لأنّ دلالة الآية المباركة علىٰ ذلك لوتمّت فإنّما هي بالظهور لابالنصوصية والتصريح. وعليه فردع الآية الشريفة عن حجّية ظهور الكتاب يستلزم المحال، وهو ردعها عن حجّية نفسها. أمّا وجه الملازمة فواضح لأنّ الآية بنفسها ـ كما قلنا ـ ظهور وليست نصّاً وتصريحاً بالمقصود. وأمّا وجه استحالة اللازم فلأنّها لوردعت عن حجّية نفسها للزم من حجّيتها عدم حجّيتها، ومايلزم من وجوده عدمه فهو مستحيل.

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

ويجاب علىٰ هذا الإيراد بدعوىٰ القطع بعدم الفرق بين آية وآية في حجّية ظهورها وعدم الحجّية. فإمّا أنّ تمام ظواهر الآيات حجّة، أو أنّ شيئاً منها ليست بحجّة. وهذه الآية لوردعت عن حجّية ظهور آية فمن المقطوع به أنّها إنّما تردع عنها لأنّه ظهور قرآني، ولافرق بينه وبين ظهور نفس هذه الآية فبالتالي تكون حجّيتها وردعها عن ظواهر الكتاب مستلزمة لعدم

حجّيتها، ومايلزم من وجوده عدمه فهو مستحيل[١].

الىٰ هنا تنتهي سلسلة البحث في كلمات أصحابنا علىٰ فرض شمول كلمة المتشابه للظاهر.

أقول: كأنّ الأصحاب ـ قدس الله اسرارهم ـ فرضوا الآية الشريفة من سنخ كلام الاقريطشي الذي قال تهجّماً علىٰ منطق ارسطو: (إنّ جميع أخبار أهل أقريطش كذب)ـ وأقريطش بلد من بلاد يونان ـ فيعتبر هذا الكلام مستلزماً لاجتماع النقيضين إذ يلزم من صدقه كذبه، ومن كذبه علىٰ تقدير كذب باقي أخبار الاقريطشيين صدقه. فالأصحاب ـ رضوان الله عليهم ـ نسجوا الكلام على هذه الآية نسجاً منطقيّاً بينا لوأخذنا بمفهومها العرفي لا تصل النوبة إلىٰ هذا السنخ من البحث، ويجب تبديل منهج البحث، وبما أنّهم نهجوا هذا المنهج فنحن أولاً نقتفي أثرهم لنبيّن ماالذي ينبغي أن يقال لوانتهجنا هذاالمنهج، ثم نشرح بعد ذلك المنهج الصحيح للبحث.

أمّا مانذكره بناءً علىٰ انتهاج منهج الأصحاب في المقام فهو مايلي:

قد وقع الخلاف بين أصحاب المنطق الأرسطي والمنطق الرمزي في الإيمان بالمعاني الكليّة من قبيل الإنسان والحيوان وغير ذلك، وإنكارها. فمنطق ارسطويؤمن بالمعاني الكلّية الى صفّ الأُمور الجزئية، بينما المنطق الرمزي يقول: إنّ الألفاظ المفروض دلالتها علىٰ معانٍ كلّية ليست إلّا

---

(١) لايخفىٰ أنّ إنكار حجّية الآية بالنسبة لنفسها أو مطلقاً لايحلّ مشكلة استلزام وجود الشيء لعدمه فإنّ نفس كون وجود الشيء مستلزماً لعدمه مستحيل، واستلزام الشيء لنقيضه غيرمعقول،لاأنّ هذا معقول وممكن غاية ماهناك أنّ ذاك الشيء الذي يلزم من وجوده عدمه يستحيل وجوده. وهذا يعني أنّ الأصحاب في المقام لم يستطيعوا الفرار من المحال بل التزموا بالمحال، وهو استلزام حجّية هذه الآية لعدم حجّيتها وإن أنكروا حجّية هذه الآية. وقد عرضت هذا الكلام على سيّدي الأُستاذ الشهيد ـ رضوان الله عليه ـ فأمضاه.

رموزاً للأفراد كنفس الأعلام الشخصيّة، فكلمة الإنسان مثلاً لا تدلّ على معنىٰ كليّ جامع بين أفراده وإنّما هي رمز لزيد وعمرو وبكر.... وبناءً على هذا المبنىٰ لايمكن للفظ أن يشمل نفسه لاستحالة اتحاد الدالّ والمدلول، أو الرمز وذي الرمز، وعلىٰ هذا لامجال لتصوّر اجتماع المتناقضين في مثل كلام الأقريطشي لأنّ هذا الكلام لايشمل نفسه. وكذلك الآية الشريفة لا تشمل نفسها، ولا تردع بالمباشرة إلّا عن ظواهر باقي الآيات، فإن قلنا بما ادّعي من العلم بتماثل تمام ظهورات الكتاب في الحجّية وعدمها لزم ردعها بالملازمة عن نفسها، وسيأتي -إنشاء الله تعالىٰ- بيان استحالة ردعها عن نفسها، فيبطل القول بردعها عن باقي ظهورات الكتاب. أمّا إذا أنكرنا هذا العلم -وهو الصحيح- فهي حجّة في إثبات عدم حجّية باقي ظواهر الكتاب.

أمّا بناءً علىٰ مبنىٰ المنطق الأرسطي وهو الاعتراف بالمعاني الكلّيّة، وأنّها وإن كانت متّحدة خارجاً مع الأفراد لكنّها متغايرة معها مفهوماً وتصوّراً، وحاصلة بإجراء عملية التجريد بوجه من الوجوه علىٰ الأفراد وأخذ الجامع بينها. وهذا هو المبنىٰ الصحيح فعليه لامانع منطقياً من شمول اللفظ لنفسه، فقولنا مثلاً: (الكلمة لفظ) يشمل لفظ الكلمة بلالزوم اتحاد الدالّ والمدلول، فإنّ المدلول في الحقيقة هو المعنىٰ الكلّي المتغاير مع الأفراد المنطبق علىٰ تمام الأفراد بوجه من الانطباق، ومن تلك الأفراد المنطبق عليها ذاك المعنىٰ الكلّي هو نفس لفظ الكلمة. وكذلك قولنا: (كلّ كلمة اسم وفعل وحرف) فلفظ (كلمة) ليس ابتداءً مرآةً إلىٰ ذات الأفراد بل مرآة إلىٰ معنى تجريدي منطبق علىٰ الأفراد بوجه من الوجوه.

وعلىٰ هذا يستأنف البحث في مسألة شمول الآية الشريفة وكلام ذاك الأقريطشي لنفسها وعدمه. والأصحاب أحالوا كلا الأمرين أعني حجّية الآية بلحاظ نفسها، وشمول كلام الأقريطشي لنفسه بنكتة واحدة، وهي

استلزام وجود الشيء لعدمه فالآية لوشملت نفسها لزم من حجّيتها عدم حجّيتها، وكلام الأقريطشي لوشمل نفسه لزم من صدقه عدم صدقه. ولكن التحقيق أنّه لوتمّت دعوى الاستحالة في الموردين فهي بملاكين لابملاك واحد ففي كلام الأقريطشي تكون الاستحالة بملاك استلزام وجود الشيء لعدمه، وفي الآية الشريفة ليس هذا هو ملاك الاستحالة فإنّها لوردعت عن نفسها لم يلزم من حجّيتها الواقعية عدم حجّيتها الواقعية، وإنّما يلزم من حجّيتها التعبّد بعدم حجيتها إذ لودلّت أمارة شرعية على عدم حجّيّة شيء ما كالشهرة مثلاً لم يثبت بذلك عدم حجّية ذاك الشيء واقعاً، وإنّما يثبت بذلك عدم حجّيته ظاهراً. فالذي يلزم من حجّية هذه الآية هو التعبّد بعدم حجّية نفسها لاعدمها واقعاً، وهذا ليس محالاً بنكتة استلزام وجود الشيء لعدمه. نعم هو محال بملاك اللّغوية فإنّ جعل الحجّية لدلالة الآية الشريفة على عدم حجّية نفسها لغو، إذ لولم يصل هذا الجعل لم يكن له أثر في إثبات عدم الحجّية، ولووصل لم يمكن التعبّد بعدم الحجّية إذ التعبّد بعدم شيء إنّما يكون في ظرف عدم وصول ذلك الشيء وعدم العلم به، وعليه فلاأثر لهذا الجعل إطلاقاً وماذكرناه من ثبوت الاستحالة في المقامين بملاكين إنّما هو من باب التسليم بما ذكروه في مسألة خبر الأقريطشي من لزوم استلزام وجود الشيء لعدمه. والواقع إنّ أساس المغالطة في مثل كلام الأقريطشي شيء آخر، وهو بنفسه منشأ الاشتباه في النظر إلى الآية الشريفة على أحد وجهين. وتوضيح المقصود يتمّ بالكلام تارة بشأن خبر الأقريطشي، وأُخرى بشأن الآية الشريفة.

أمّا خبر الأقريطشي فهو في الحقيقة ينحلّ الى عدّة أخبار غير متناهية فإنّه قد أخبر عن كذب باقي أخبار الأقريطشيّين، وهذا بنفسه خبر لأقريطشي، فقدأخبر عن كذبه، وهذا أيضاً بنفسه خبر لأقريطشي فقد أخبر عن كذبه، وهكذا الى مالانهاية له، وهذا الانحلال جاء من ناحية كون

القضية حقيقية تنحلّ الى قضايا متعدّدة بعدد أفراد موضوعها المحقّقة والمقدّرة. فهذا الكلام من الأقريطشي ليس خبراً واحداً يلزم من صدقه كذبه بل هو أخبار لامتناهية يلزم من صدق كل واحد منها كذب طرفيه، ومن كذبه صدق طرفيه، فلم يلزم كون وجود الشيء مستلزماً لعدمه.

وأمّا الآية الشريفة فتارة يفرض أنّ موضوع الردع فيها هو ظهورات الكتاب، واخرىٰ يفرض أنّ موضوع الردع فيها هو الآيات الظاهرة، فإن فرض الأوّل كانت هذه الآية منحلة أيضاً إلىٰ قضايا لامتناهية بحسب الظهورات إذ هي تدلّ على عدم حجّية باقي ظهورات الكتاب، وهذا بنفسه ظهور فتدلّ على عدم حجّيته، وهذا في صالح حجّيّة باقي ظهورات الكتاب وهو ظهور ثانٍ لها فتدلّ على عدم حجيّته، وهذا في صالح عدم حجّية باقي ظهورات الكتاب وهذا ظهور ثالث فتدلّ أيضاً على عدم حجّيته، وهذا ظهور رابع لها في صالح حجّية باقي ظهورات الكتاب، وهكذا الى مالانهاية له. فللآية ظهورات لامتناهية والأفراد منها في صالح عدم حجّية ظواهر الكتاب، والأزواج منها في صالح حجّيتها، ولايلزم من حجيّة أيّ واحد من تلك الظهورات عدم حجّيته، وإنّما يلزم منه عدم حجّية الظهور السابق عليه المردوع عنه بهذا الظهور اللاحق، وبالنتيجة تسقط هذه الآية عن الحجّيّة وتبقىٰ باقي ظهورات الكتاب ثابتة علىٰ حجّيتها. وذلك لأحد وجوه ثلاثة.

الأول ـ إنّ العرف لايرىٰ محصلاً للكلام ينحلّ الى ظهورات لامتناهية يردع كلّ واحد منها عمّا قبله فيصبح هذا الكلام مجملاً ليس له ظهور في الردع عن باقي ظهورات الكتاب.

الثاني ـ إنّنا لوغضضنا النظر عمّا ذكرناه من إجمال الآية قلنا: إنّ لدينا سلسلة من الظهورات اللامتناهية أوّلها ظهورات سائر الآيات غير هذه الآية الكريمة، وهي مردوعة بظهور هذه الآية المردوع بظهور آخر لها، وهكذا الى مالانهاية له. والسيرة العقلائية قائمة علىٰ حجّية أيّ ظهور من الظهورات في

حدّ ذاته أي أنّ المرتكز عند العقلاء هو العمل بكلّ ظهور لم يردعهم رادع عن مرتكزاتهم. ولايمكن إثبات حجّية كلّ هذه الظهورات بالفعل بالسيرة إذ حجّية الظهور الرادع يستحيل أن تجتمع مع حجّية الظهور المردوع عنه، ولوكانت الظهورات متناهية لكانت الحجّيّة تنصبّ على آخر السلسلة بوصفه ظهوراً لارادع عنه إذ هو في ذاته ولوخلّي وطبعه حجّة، والمفروض عدم رادع عنه. والذي قبله وإن كان أيضاً حجّة لوخلّي وطبعه لكنه مردوع عنه بالظهور الأخير ولكن المفروض في المقام أنّ الظهورات ليست متناهية، عندئذٍ تنصبّ الحجّية على أوّل السلسلة بنكتة أنّ فرض الحجّية الفعلية لأول السلسلة، وهو باقي ظهورات الآيات غير هذه الآية لايعني تعبّداً لنا بما هو خلاف طبع العقلاء، وإنّما يعني سقوط الظهور الثاني عن الحجّية بالقطع بكذبه، بينما فرض الحجّية الفعلية للظهور الثاني يعني التعبّد بعدم حجّية الظهور الأول أي التعبّد بما هو خلاف طبع العقلاء. فدوران الأمر بين هذين الفرضين أوجب فعلية تأثير الارتكاز العقلائي على حجّية أول السلسلة بعدما لم يكن بالإمكان استقرار الارتكاز على حجّية كلّ مافي السلسلة.

الثالث ـ إنّ ظهورات هذه الآية متكاذبة فيما بينها، فإنّ تنافيها في الحجّية الفعليّة تؤدّي إلى تكاذبها، فمثلاً الظهور الأوّل لها يدلّ على عدم حجّية ظهور باقي الآيات. وهذا السلب مع فرض سلب حجّية نفس مايظهر من هذه الآية من السلب لغوا[1] فنقطع بكذب أحد السلبين، وهذا بخلاف باقي ظهورات الآيات فلا تكاذب بينها وبين ظهور هذه الآية الرادع عنها إذ من

(١) لايخفى أن كل سلب بالنسبة لما بعده من السلب حكم واقعي بالنسبة للحكم الظاهر فيجمع بينها بما يجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من دون تكاذب. ودعوى اللغوية تكون كدعوى لغوية الحكم الواقعي الذي نفاه الحكم الظاهري، ولوتمّت لسرت إلى باقي ظهورات آيات الأحكام فيقال: إنّها تلغو بسلب الحجّية عن الظهورات الدالّة عليها.

الممكن أن تكون تلك الظهورات مطابقة للواقع، ومع ذلك سلبتِ الحجّية عنها. إذن: فظهورات هذه الآية تتساقط بالتعارض والتكاذب، ويبقىٰ باقي ظهورات الكتاب حجّة.

وإن فرض الثاني أي أنّ هذه الآية ردعت عن الآيات الظاهرة لاعن ظهورات الآيات (ولعلّ هذا هو الظاهر من الآية بعد فرض تسليم كونها بصدد الردع عن الحجّية). فعندئذٍ لا تنحلّ هذه الآية الىٰ قضايا لامتناهية لأنّ عدد الآيات الظاهرة متناهٍ لامحالة فهذه الآية تدلّ على عدم حجّية باقي الآيات الظاهرة، ولكنْ لا تردع عن حجّية نفسها لما عرفت من استحالة ذلك. وحينئذٍ إن ادعينا العلم بعدم الفرق بين آية وآية في حجّية الظهور بطل ردع الآية عن حجّية باقي الآيات الظاهرة أيضاً لاستلزام ذلك المحال الذي عرفناه وإن لم ندّعِ ذلك ـ وهو الذي ينبغي ـ تمّ مقصود الأخباري من الاستدلال بعدم حجّية ظهورات الكتاب بهذه الآية. وهذا تمام الكلام فيما لونهجنا المنهج الذي سلكه الأصحاب في المقام.

والتحقيق: إنّ هذا المنهج أساساً غير صحيح فإنّنا لسنا بأزاء بحث منطقي نتكلّم فيه عن شمول اللفظ لنفسه وعدمه، وإنّما نحن بأزاء كلام عرفيّ لايشمل نفسه بحسب الظهور العرفي. ولاأقصد بذلك أنّ كل لفظ يشمل نفسه بحسب البحث المنطقي لايشمل نفسه بحسب الظهور العرفي فلابأس بالقول بشموله لنفسه عرفاً مالم تكن قرينة علىٰ الخلاف. فقولنا مثلاً: الكلمة لفظ شامل للفظ الكلمة بلاإشكال، وإنّما نقول في مانحن فيه بعدم شمول الآيةلنفسهاللقرينة، لأنّ الآية ـ حسب الفرض ـ ظاهرة في أنّها بصدد الردع عن اتباع المتشابهات وتركيز هذا القانون بين المتشرعة وهو ترك العمل بالآيات المتشابهة، وهذا بنفسه قرينة على عدم شمولها لنفسها إذ على فرض شمولها لنفسها لايتحقّق ماهو الغرض منها من الردع عن اتباع المتشابهات.

وحينئذٍ إن ادعينا القطع بعدم الفرق بين آية وآية في حجيّة الظهور وعدمها بطل دليل الاخباري لما مضىٰ من استحالة ردعها عن نفسها، وإلّا تمّ دليل الأخباري بناءً علىٰ شمول المتشابهات للظواهر.

هذا كلّه بناءً على تسليم أصل دلالة الآية الشريفة علىٰ الردع عن العمل بالمتشابهات.

ولكن الصحيح أنّ هذه الآية ليست بصدد الردع عن العمل بالمتشابهات أصلاً. قال الله تعالىٰ: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأُخر متشابهات فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ومايعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كلّ من عند ربّنا ومايذّكّر إلّا أولو الألباب»[1].

وهذه الآية ـ كما ترىٰ ـ لا تدلّ على أكثر من عدم جواز الاقتصار على العمل بالمتشابهات ابتغآء الفتنة وابتغآء تأويله وقطع صلتها بالمحكمات رغم أنّها أمّ الكتاب، كما كان ذلك عمل المشاغبين في صدر الإسلام، ولازال عملهم إلىٰ يومنا هذا. وليس الشيء المذموم في هذه الآية هو اتباع المتشابهات في ضوء المحكمات، والاعتراف بأنّها أُمّ الكتاب، ومن دون قطع الصلة بين المتشابهات والمحكمات. وبتعبير آخر: إنّ الآية الشريفة لم تنه عن اتباع المتشابهات بلسان (لا تتبّع المتشابهات) مثلاً، وإنّما جاءت بلسان التخصيص بعد القسمة كأن يقول أحد: (إنّ كتابي هذا ينقسم إلىٰ قسمين منطق وحكمة، فالجالسون في الغرفة الفلانيّة درسوا المنطق). وهذا ظاهر في أنّ الجالسين في تلك الغرفة درسوا المنطق فقط لأنّ التخصيص بعد القسمة يعطي عرفاً معنىٰ أنّ من خصّص به أحد القسمين مقتصرٌ على

(١) س ٣ آل عمران. الآية ٧.

ذاك القسم. والآية المباركة من هذا القبيل حيث قسّم الكتاب الىٰ قسمين آيات محكمات وأخر متشابهات، ثم ذكر أنّ الذين في قلوبهم زيغ يتّبعون أحد القسمين وهو المتشابهات، وهذا يعني أنّهم يقتصرون على العمل بالمتشابهات. ومن الواضح عدم جواز العمل بالمتشابهات حتى مع فرض شمولها للظواهر لاعلى ضوء المحكمات والنصوص. فالعمل بالظواهر يجب أن يكون بعد مدارسة النصوص والمحكمات التي يحتمل قرينيّتها لفهم المقصود من تلك الظواهر، أو أنّ أصل التبعيض في الدين والعمل بقسم دون قسم أيضاً غير جائز.

فذمّ مثل هذه الطريقة التبعيضيّة لايدلّ بوجه من الوجوه على ذمّ اتباع المتشابه المقرون باتباع المحكم وعلى ضوئه.

وهنا بحث آخر في مقام النقاش في الاستدلال بالآية الكريمة لعدم حجّية ظواهر الكتاب وهو أنّه مامعنىٰ المتشابه؟. فهم بعد أن تسالموا على أنّ المتشابه هو الكلام الذي له عدّة معانٍ بعضها يشبه بعضاً اختلفوا في أنّ هذا الشبه الموجود بين المعاني هل هو الشبه في أصل علاقة تلك المعاني باللفظ حتىٰ تشمل كلمة المتشابه الظواهر، أو هو الشبه في درجة العلاقة باللفظ فلا تشمل الظواهر لأنّ درجة علاقة المعنىٰ الظاهر باللفظ أشدّ من المعاني الاخرىٰ، وليست المعاني متشابهة في درجة العلاقة باللفظ.

أقول: إنّنا حتىٰ إذا قلنا: إنّ درجة الشبه هو أصل علاقة المعنىٰ باللفظ. فكلمة ابتغاء تأويله (بناءً على مافسّروا به التأويل من حمل اللفظ على معنىٰ غير قواعد اللّغة وقواعد اللسان) قرينة علىٰ أنّه لايقصد باتّباع المتشابه مايشمل اتباع الظاهر فحتىٰ لوكان لكلمة المتشابه إطلاق يشمل الظاهر فهذا الإطلاق مقيّد بكلمة (ابتغاء تأويله).

هذا كلّه حسب ماتسالموا عليه من أنّ المتشابه في الآية عبارة عن اللفظ المتشابه المعاني، والتأويل عبارة عن حمل اللفظ علىٰ غيرماتقتضيه قواعداللغة.

إلّا أنّ هذا مما لانسلّم به. وأوّل من ذكر أنّ المراد من التأويل هنا غير التأويل بالمعنىٰ المصطلح هو ابن تَيميّة حيث ذكر: إنّ المراد بالتأويل في الآية المباركة ليس هو التأويل بالمعنىٰ المصطلح بل هو التأويل بمعنىٰ الأوّل ومايرجع إليه الشيء ويؤول إليه. واستدل[1] علىٰ ذلك باستقراء آيات أُخرىٰ جائت فيها كلمة التأويل، وأثبت أنّ التأويل فيها جاء بمعنىٰ

(١) الذي يبدو ممّا هو منقول في تفسير المنار أنّ هذا الاستدلال ليس لابن تيميّة، وإنّما هو لمؤلف تفسير المنار «محمد رشيد رضا». أمّا ماذكره ابن تيميّة فهو إبطال إرادة معنيين آخرين من كلمة التأويل في المقام لينحصر المقصود في إرادة معنىٰ الأوّل والرجوع. أمّا المعنيان الآخران فأحدهما التأويل بمعنىٰ التفسير، والثاني التأويل بمعنىٰ صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلىٰ الاحتمال المرجوح. ويقول بالنسبة للمعنىٰ الأوّل بأنّه ليس مقصوداً في المقام، وليس فهم المتشابه من القرآن محصوراً بالله تعالى مثلاً، لأنّ القرآن نزل نوراً وهدىً وشفاء للبشريّة، وأُمرنا بتدبّره وتعقّله، ويذكر لذلك بعض الشواهد. ويقول بالنسبة للمعنىٰ الثاني:إنّه لايمكن صرف اللفظ في الآية الكريمة إليه لأنّ هذا المعنىٰ لم يكن بعد قد عرف في عهد الصحابة، بل ولا التابعين، بل ولا الأئمة الأربعة، ولا كان التكلّم بهذا الاصطلاح معروفاً في القرون الثلاثة، بل ولاعلمت أحداً منهم خصّ لفظ التأويل بهذا.راجع تفسير المنار ج٣ ص١٧٢ الى ١٩٦.

«فائدة»: من الطريف جواب جدليّ علىٰ استدلال الأخباريين بالآية المباركة نقل عن الدورة الأخيرة لأُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ وهو أنّه بناءً على ماالتزموا به من قطعيّة الكتب الأربعة، ومن فتح باب التمسّك بالروايات في تأويل القرآن مهما كانت غريبة ومهما كان السند ضعيفاً يقال لهم: قد روي في الكافي عن عبدالرحمٰن بن كثير عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ في قول الله تعالىٰ (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب) قال أميرالمؤمنين والأئمة ـ عليهم السلام ـ (وأخر متشابهات) قال فلان وفلان وفلان (فأمّا الذين في قلوبهم زيغ) أصحابهم وأهل ولايتهم (فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ومايعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم) أميرالمؤمنين والأئمة ـ عليهم السلام ـ.[1]

(١) تفسير البرهان ج١ ص٢٧٠. والكافي ج١ باب فيه نكت ونتف ومن التنزيل في الولاية ج١٤ ص٤١٤ و٤١٥ بحسب الطبعة الجديدة. إلّا أنّه جاء في الطبعة الجديدة: (فلان وفلان) ولعل كلمة (فلان) الثالثة ساقطة عن الطبعة.

مايؤول إليه.

والتحقيق أنّ هذا الرجل وإن أصاب في المدّعىٰ ولكنه أخطأ في الدليل، فإنّ ورود التأويل في آيات اخرىٰ بهذا المعنىٰ يكون منشئاً لإمكان إرادة المعنىٰ بهذا اللفظ لا تعيّن إرادته به، فيحتمل ذلك، ويحتمل وروده بالمعنىٰ المصطلح الذي استعملت فيه كلمة التأويل في عدّة من النصوص والأخبار المقاربة لعهد القرآن الكريم، فغاية ماينتج من هذا الاستقراء هي صيرورة التأويل في هذه الآية مجملاً لنا بغض النظر عن قرينة متصلة، أو منفصلة تعيّن لنا المراد منها.

أمّا مانثبت به نحن نفس المدّعىٰ فهو وجود قرينة في نفس الآية المباركة علىٰ المعنىٰ الذي ذكره. وهي فرض الاتباع في قوله: (يتبعون ماتشابه منه)، فإنّ فرض اتباع كلام هو فرض الأخذ بمدلوله المتعيّن، فإن الاتباع بقول مطلق في نظر العرف يعني الأخذ بالمعنىٰ المفهوم من الكلام لاالأخذ بأحد معنيين متساويين للكلام بلاقرينة. فمثلاً ماذا يفهم من الأوامر التي وردت في التمسّك بالكتاب والسنة واتباعها؟ هل يتوهّم أحد شمولها لحمل اللفظ علىٰ أحد معانيها المشتركة؟! إذن: فمعنىٰ اتباع المتشابه هو اتباع مايظهر من المتشابه، واتباع الظهور ليس تأويلاً بالمعنىٰ المصطلح فيتعين أن يكون المراد بالتأويل هنا الأوْل والرجوع.

يبقىٰ الكلام في أنّ هذا الأوْل والرجوع ماذا يراد منه؟ والتحقيق: أنّ الآية الكريمة قسّمت الآيات إلىٰ محكمات ومتشابهات، وليس المقصود بالمتشابه كون اللفظ متشابه المعنىٰ بأن تكون للفظ معانٍ متعدّدة متشابهة في علاقتها باللفظ، أو في مقدار علاقتها به، بل المقصود به كون المعنىٰ متشابهاً أي مجمل الحقيقة غير معلوم الحدود بحسب عالم التطبيق، وتصوّر ذاك المعنىٰ بتصوّر مصداقه. فمثلاً استواء الرحمٰن علىٰ العرش ليس لفظاً متشابه المعنىٰ، لكن معناه بحسب التقريب إلى الذهن لايخلو من غموض

وإبهام، ولايمكن تصوّر المصداق المناسب منه له تعالىٰ، ومايؤول إليه المعنىٰ من حقيقة الواقع والمصداق المتحقّق بحسب الخارج، وهذا بخلاف الآيات المحكمة فإنّها محدّدة المعنىٰ سهلة التصوّر بحسب عالم التطبيق. والخلاصة: أنّ المقصود بالتأويل هو الأوْل والرجوع ومايؤوْل إليه المعنىٰ في عالم التطبيق والمصداق. والمقصود بالمتشابه هو المتشابه من حيث المعنىٰ لايمكن اتباعه. والمراد بالمحكم -بقرينة تقابله للمتشابه- هو المحكم بلحاظ مايؤول إليه المعنىٰ في عالم المصداق وتجسيد المعنىٰ لابلحاظ المعنىٰ.

وبما ذكرناه أيضاً يبطل تفسير التأويل بمعنىً غامض وخفيّ بالنسبة لكلا قسمي الكتاب المحكمات والمتشابهات وهو دعوىٰ أنّ التأويل يكون بمعنىٰ الوجود الجمعي للقرآن الذي أُشير إليه في قوله تعالىٰ: (كتاب أُحكمت آياته ثم فصّلت) حيث فرض إحكاماً ثم تفصيلاً فاستظهر من تلك الآية إنّ هناك وجودين للقرآن وجوداً جمعياً ووجوداً تفصيلياً فالوجود التفصيلي هو هذا القرآن الموجود بأيدينا والوجود الجمعي هو تأويل هذا القرآن.

أقول: هذا المطلب لايحتمل في هذه الآية إذ أنّنا نتسائل ماهي الجهة التي بلحاظها فرضت الآية المتشابهة متشابهة؟ هل هي جهة المعنىٰ أو جهة التأويل؟ إن قلتم انّها جهة المعنىٰ لزم أن تكون الآية المتشابهة متشابهة المعنىٰ، وقد فرغنا عن أنّ المقصود هو التشابه بالأوْل لابالمعنىٰ. وإن قلتم انّها جهة التأويل لزم أن تكون الآيات المحكمة محكمة التأويل بينما هي غير محكمة التأويل بناءً على تفسير التأويل بذاك الوجود الجمعي، فإنّ الوجود الجمعي للقرآن بتمامه متشابه، وممّا لايمسّه إلّا المطهّرون مثلاً[1].

(١) كأنّ هذا المقطع الأخير من الكلام الذي يبحث تفسير التأويل بمعنىٰ الرجوع الىٰ الوجود الجمعي للقرآن إشارة الىٰ ردّ ماذكره المرحوم العلامة الطباطبائي -رحمه الله- في تفسير الميزان ج٣ ص٥٤و٥٥.

وعلى أي حال فهذا بحث تفسيريّ بحت لاعلاقة له بوظيفة الأُصولي لأنّنا بيّنا أنّ الاستدلال بالآية غير تام علىٰ كلّ حال.

إسقاط ظواهر القرآن بالسنّة:

وأمّا الوجه الثاني: فهو الأخبار المتوهّم دلالتها على النهي عن اتباع ظواهر القرآن الكريم. وتمام الروايات التي رأيناها في المقام ترجع إلىٰ طوائف ثلاث:

١ ـ ماتصدّىٰ لبيان أنّ المراد من القرآن لايفهمه إلّا الأئمة ـعليهم السلام ـ وغيرهم يجب أن يأخذوا تفسير القرآن منهم ـعليهم السلام ـ.

٢ ـ ماتصدّى لبيان عدم جواز الاستقلال عن المعصومين في فهم القرآن، فهو وحدهُ ليس حجّة وإنّما هو أحد الثقلين.

٣ ـ ماتصدّىٰ للنهي عن تفسير القرآن بالرأي.

أمّا الطائفة الاولىٰ: فقد وردت بمضمونها عدّة روايات[1] مع اختلاف في أساليب التعبير. وهي تامّة من حيث الدلالة فإنّ حصر الفهم بالأئمة المعصومين ـعليهم السلام ـ يعني إلغاء الحجّية، وسدّ باب الاستنباط العرفي وإعمال القواعد العرفية لاستخراج المعاني من القرآن من قبل غيرهم ـعليهم السلام ـ، إلّا أنّ هذه الأخبار غير تامّة من حيث السّند[2].

أضف إلىٰ ذلك نكتتين قد يحصل بإضافتهما الاطمئنان بمجعوليّة هذه الروايات، أو كون المقصود غير مايظهر منها.

الاولىٰ ـ إنّه توجد في رواة هذه الروايات ظاهرة مشتركة تناسب لسان

---

(١) راجع الوسائل ج١٨ ب١٣ من ابواب صفات القاضي ح٢٥ و٣٨ و٤١ و٦٤ و٦٩ و٧٣ و٧٤.

(٢) ومعه نشكّك في الردع، ونستصحب عدم الردع الثابت في أول الشريعة كما نقل عن الدورة الأخيرة لأُستاذنا الشهيد (رحمه الله).

هذه الروايات الصادرة منهم، وتلك الظاهرة هي ظاهرة تبعيد الناس عن ظاهر الشرع، وادعاء أُمور باطنيّة وبعيدة عن ظواهر الشرع.

فهذا سعد بن طريف أحد هؤلاء الرواة يروي أنّ الفحشاء رجل، والمنكر رجل، وأنّ الصلاة تتكلّم[1]، ويقول عنه النجاشي: (حديثه يعرف وينكر)، ويضعّف من قبل أشخاص آخرين.

وجابر بن يزيد أحد هؤلاء الرواة يقول: دخلت على الإمام الباقر ـ عليه السلام ـ وأنا شاب فأعطاني كتاباً للحفظ عندي، وكتاب آخر لحديث الناس به، ويقول أيضاً انّ الإمام حدثني بسبعين ألف حديث ولم يأذن لي بأن أُحدّث به فأذهب الىٰ حفيرة وأُحدّثها به[2]. ونحو ذلك من الأمور التي لوضممناها الىٰ شهادة الأكابر من سلفنا الصالح يحصل لنا الظنّ القوي بأنّ مثل مذاق هذا الشخص يريد غلق أبواب المعرفة وحكرها لنفسه، وجعل الإسلام أمراً عجيباً لايصل إليه إلّا من كان مثله من الناس فبحساب الاحتمالات يحصل الظنّ القوي بكذب هذه الروايات، وكونها من إيحاءات هذا الذوق الذي كان اتجاهاً عامّاً في جماعة من غير سلفنا الصالح من أمثال زرارة، ومحمدبن مسلم من فقهاء ظاهر الشريعة الذين أخذنا عنهم أحكامنا، وذاك الاتجاه هو مسلك تعقيد المطالب، وتأويل

---

(١) راجع أُصول الكافي ج٢ كتاب فضل القرآن ح١ ص٥٩٨.

(٢) راجع معجم الرجال للسيد الخوئي ج٤ ص٢١ و٢٢ وجابربن يزيد هو راوي الرواية ٤١ من صفات القاضي من الوسائل. وسعدبن طريف هو راوي الرواية ٦٤ من ذاك الباب. وأمّا الرواية ٣٨ فراويها معلىٰ بن خنيس صاحب الرواية الغريبة بشأن النيروز. وأمّا باقي روايات هذه الطائفة التي فيها ماراواه زرارة، وفيها ماراواه عبدالرحمٰن بن الحجاج فهي من مراسيل العيّاشي ولاقيمة لها. نعم رواية زيد الشحام وهي الرواية ٢٥ من ذاك الباب ليست مرسلة ولم نعرف من زيد الشحام مايكون من قبيل هذه الغرائب، ولكن من المحتمل كون مقصوده بقوله (إنّما يعرف القرآن من خوطب به) معرفة تمام القرآن وحكمه ودقائقه علىٰ أنّ سند الحديث ضعيف بمحمدبن سنان.

القضايا الدينيّة بمالايناسب ذوق أولئك السلف الصالح.

ومن هنا نحن ننبّه علىٰ مطلب عام وهو أنّه في جملة من الموارد تنفعنا في مقام تقدير رواية الراوي وتقييمها مراجعة حال الراوي، وتاريخه، ومجموع مانقله من الروايات. فقد ترىٰ مثلاً عدداً كبيراً من أحاديث متفقة علىٰ مضمون مّا بحيث كان المفروض حصول العلم به بعنوان التواتر لكن تكشف بالفحص ظاهرةً مشتركة عن حال رواتها تناسب الإيحاء المشترك بمضمون تلك الأحاديث مما يسقطها عن درجة التواتر المفيد للعلم. فالاطلاع علىٰ خصوصيات الراوي وحاله ومزاجه، ومايُنقل من سائر الروايات قد يدخل في عمليّة الاستنباط كعنصر من عناصر تقييم الرواية.

الثانية ـ إنّ جواز العمل بظواهر القرآن وعدمه من أهمّ المسائل، ومن المسائل الرئيسيّة بالنسبة للفقه ومعرفة الأحكام، ولايوجد هناك موضوع دار حوله النزاع والبحث والجدل بين علماء الباطل من غير الشيعة أكثر من هذا البحث فجميع الدواعي التاريخيّة والشرعيّة والواقعيّة كانت تقتضي أن تكون هذه المسألة أهمّ مسألة في مقام السؤال والجواب، وفي مقام الاستفادة والتحقيق. أضف إلىٰ ذلك أنّ العمل بظواهر القرآن يوافق مقتضى الطبع العقلائي، وإيقاف هذا الطبع بحاجة إلىٰ بيانات كثيرة وإعلامات متتالية، فلوكان أمر من هذا القبيل لكثر نقله وشاع وذاع، وليس حاله حال وجوب السورة مثلاً الذي لولم يصل إلينا إلّا ضمن ثلاث روايات أو أربع لم يكن غريباً. أفهل نفترض مثلاً أنّ هذا الأمر المهم والذي هو على خلاف الطبع لم يبيّن إلّا مرّات عديدة، وصدفة لم يكن يوجد شخص عند الإمام ـ عليه السلام ـ في تمام تلك المرات يسمع الحديث إلّا شخص ضعيف، أو ذو اتّجاه معيّن، ومن غير أمثال زرارة ومحمدبن مسلم، أو كان هناك سامعون من أمثالهم ولكنّهم صدفة لم ينقلوا الرواية، أو نقلوها وصدفة لم تصلنا من أمثالهم؟!!

فمجموعة هذه الامور لوضمّ بعضها إلىٰ بعض حصل بمقتضىٰ حساب الاحتمالات الاطمئنان بأنّ مثل هذه الروايات مجعولة علىٰ الأئمة ـعليهم السلام ـ، ولو فرض صدورها عنهم فلابدَّ أن يكون لها محمل آخر غير ماهو الظاهر منها.

وأمّا الطائفة الثانية: وهي الأخبار الدالة علىٰ عدم الاستغناء في مقام فهم القرآن واستنباط الحلال والحرام من آيات الأحكام عن الأئمة ـعليهم السلام ـ فهي تامّة سنداً، وقد ورد بعضها بلسان تأنيب من يدّعي الاستغناء ولوعملاً عن أئمة أهل البيت ـعليهم السلام ـ من فقهاء العامّة والمعاصرين لهم، وبعضها بلسان بيان أنّ حقائق القرآن وتمام معارفه موجودة عند الأئمة ـعليهم السلام ـ، وهم المطّلعون على تمام مزايا القرآن ونكاتها وخصوصيات التخصيص، والنسخ، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد. وكلّ هذا صحيح وأجنبيّ عمّا نحن بصدده،ومرجع اللسانين إلى بيان أنّ الناس لايستغنون عن الأئمة ـعليهم السلام ـ في مقام استنباط الأحكام وهذا مما لاشكّ فيه. فلايجوز لأحد الاستغناء عن الثقل الأصغر في مقام استنباط الأحكام، وهذان الثقلان متقارنان في عملية الاستنباط وفهم الشريعة، بمعنىٰ أنّه لابد في مقام الأخذ من أحدهما ملاحظة الآخر أيضاً بحيث يلحظ مجموع الكتاب والسنّة كأنّهما كلام شخص واحد. فكما لايجوز العمل ببعض القرآن بقطع النظر عن البعض الآخر وبدون التفات الىٰ مخصّصاته ومقيداته في البعض الآخر ولايجوز العمل بالسنّة بقطع النظر عن القرآن، كذلك لايجوز العمل بالقرآن بقطع النظر عن السنّة. ومثل هذا لايدلّ على عدم جواز العمل بظواهر القرآن الكريم وإنّمايدلّ على وجوب الفحص قبل العمل بالظاهر، وهذا أمر مفروغ عنه ومتسالم عليه بن الاصولي والأخباري.

وأمّا الطائفة الثالثة: وهي الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي فقد

أجاب عنها علماؤنا الأُصوليون بما في الكفاية وغيرها من الكتب المتأخرة عنها من أنّ التفسير ـ كما جاء في كتب اللّغة ـ عبارة عن كشف القناع، ولاقناع في باب الظواهر حتى يكشف فلا تفسير في المقام. ولوسلّم أنّه تفسير فليس تفسيراً بالرأي بل هو تفسير بالطريقة العرفية العامّة المتّفق عليها.

ولكن الصحيح إنّ هذا المقدار من الجواب لايكفي في المقام، فنحن ان لاحظنا الظهورات التصوّرية واللّغوية فهي وإن كان في كثير من الموارد لايصدق عليها كشف القناع، وذلك فيما لوفرض أنّ الوضع اللّغوي كان ثابتاً ثبوتاً عرفياً عامّاً، ولكن في بعض الموارد لايكون الأمر كذلك بل يكون الظهور مقنّعاً يقع البحث والخلاف في المعنىٰ الموضوع له، ويكون المعنىٰ مقنّعاً بمقنّعية نفس الظهور والوضع، ويكشف القناع بإعمال الصناعة لإثبات أنّ هذا اللفظ موضوع للمعنىٰ الفلاني. وسوف يأتي في بحث صغرىٰ حجّية الظهور ـ انشاء الله تعالى ـ بيان أنّه كيف نثبت في بعض الأحيان أصل الوضع بالصناعة في مورد الشكّ.

وإن لاحظنا الظهورات السياقيّة التصديقيّة فالأمر فيها أوضح بكثير فبعض الظهورات السياقيّة ليس عليها قناع، وبعضها الآخر عليها قناع وبحاجة إلىٰ كشف القناع بالبحث والفحص والاستنباط وإعمال الصناعة، سنخ مافعلناه قبل صفحات في تفسير قوله تعالىٰ: (منه آيات محكمات وأُخر متشابهات)، حيث استخرجنا المراد بضمّ بعض ظواهرها إلى بعض لمعرفة مايستفاد من المجموع من المعنىٰ المناسب لتمام ظواهر الآية.

فهذا الجواب بحسب الحقيقة ليس جواباً فنيّاً في المقام لأنّه لم يلحظ فيه إلّا الظواهر التي ليس عليها قناع، ولايختلف في فهمها أحد، ولعلّ الأخباريين أيضاً لايقولون بعدم جواز العمل بمثل هذه الظواهر من القرآن.

ونحن نجيب علىٰ الاستدلال بروايات النهي عن التفسير بالرأي بعدّة وجوه.

الوجه الأول: مأخوذ ممّا بيّنّاه في بحث حجّية الدليل العقلي وعدمها حيث استدل الأخباريون هناك على عدم الحجّية بالروايات التي تنهى عن العمل بالرأي بقول مطلق في الأحكام الشرعيّة، وهنا استدلوا على عدم حجّية ظهور القرآن بالروايات الناهية عن تفسير القرآن بالرأي. وقد قلنا هناك: إنّ كلمة الرأي وإن كان معناها اللغوي الأصلي هو النظر مثلاً أو مايقرب من ذلك في المعنى، إلّا أنّ الذي يطالع مجموع الروايات الواردة في باب الرأي، ويطالع عصر هذه الروايات يعرف أنّ هذه الروايات كانت ملقاة من قبل الأئمة -عليهم السلام- على أُناس كانوا يعيشون ويفكّرون في جوّ علميّ خاص له مصطلحاته الخاصة، وتعبيراته الخاصة، وله مسائله المطروحة للبحث إثباتاً ونفياً. ومن أهمّ تلك المسائل التي راج بحثها وذكرها واختلف الناس بسببها هو مسألة الرأي. ففي عصر الصادقين -عليهما السلام- وجدت مدرسة علميّة في صفوف علماء السّنة بعنوان مدرسة الرأي في مقام الاستنباط والتفسير وإخراج الأحكام من النصوص، وكانت هذه الكلمة مصطلحاً لمذاهب استحدثت وراجت وعمّت وانتشر الحديث عنها وتشعّبت فروعها. وأصحاب الأئمة كانوا يسمعون أبحاث السنةوكانوا يعرفون آراءهم، وكان جملة منهم يفتي بآراء السنة، ولعل بعضهم كانوا أعلم بآراء علماء السنة منهم، فمحمدبن مسلم كان يجلس في المسجد وكان يفتي أهل كل مذهب بمذهبهم ويفتي أهل الحق بمذهب جعفربن محمد -عليه السلام-، فأصحاب الأئمة -عليهم السلام- كانوا يعيشون هذا الجوّ وهذه المصطلحات. فمن يدّعي الاطمئنان بأنّ كلمة الرأي التي ترد في كلام الأئمة -عليهم السلام- الملقاة على مثل هؤلاء الذين يعيشون في مثل هذا الجو لم يكن يفهم منها إلّا نفس ذلك المصطلح الذي كان عنواناً لاتجاهات معينة ومشخصة في الفقه والاستنباط والتفسير ليس بمجازف.

ولو فرض أنّ شخصاً لم يحصل له الاطمئنان من ملاحظة مجموع هذه

الظروف والملابسات التاريخية بأنّ المراد بالرأي هو المعنىٰ المصطلح، واحتمل أنّ المراد به هو معناه اللغوي فأراد أن يجري أصالة بقاء ظهور اللفظ على معناه السابق فسوف يأتي ـ انشاء الله تعالىٰ ـ في بحث أوجه الوصول إلىٰ صغرىٰ الظهور إنّ مثل هذا الأصل في مثل هذا المورد لايأتي لنكتة عامّة نبيّنها هناك ـإنشاء الله تعالى ـ.

الوجه الثاني: مأخوذ من بحثنا في السيرة وهو أنّه لوسلّم شمول إطلاق مثل هذه الروايات لحمل اللفظ علىٰ المعنىٰ الظاهر فهذا الإطلاق لايصلح للردع عن حجّية الظهور، فإنّ إطلاق دليل وإن كان يصلح أن يكون بياناً لحكم شرعي نفياً أو إثباتاً فيما إذا كان ذلك الحكم الشرعي تعبّدياً في نفسه كوجوب السورة وعدمها. ولكن حجّية ظهور القرآن الكريم ليست حكماً شرعياً ابتدائياً تعبّدياً، وإنّما هي مطلب عقلائي على طبق القريحة العقلائيّة المركوزة المستحكمة في أذهانهم بارتكازهم الجبلّي والمناسبات التي فطروا عليها في تعايشهم، وقدقلنا في بحث السيرة: إنّ الردع عن السيرة يكون بملاك التحفّظ على الغرض فلابدّ أن يكون مناسباً لمقدار استحكامها حتىٰ يحصل التحفّظ على الغرض. ومن هنا أشرنا سابقاً إلىٰ أنّ إطلاق الآيات الناهية عن العمل بالظنّ مثلاً، لايمكن أن يكون رادعاً عن حجّية خبر الواحد بعد فرض أنّها مورد للسيرة العقلائيّة. وعلىٰ هذا فكيف يعقل الاكتفاء في الردع عن مثل السيرة العقلائيّة في باب حجّية الظهور المستحكمة الجذور في أذهانهم بإطلاق مثل هذه الروايات التي نحتاج الىٰ البحث في مقام بيان أنّه هل لها إطلاق أو لا؟.

الوجه الثالث: مأخوذ أيضاً من القوانين والاصول التي نقّحناها في بحث السيرة وهو أنّنا نستدلّ في المقام بسيرة المتشرعة، فسيرة المتشرعة وأصحاب الأئمة كانت قائمة علىٰ العمل بظهور القرآن جيلاً بعد جيل، ولولم يكن هذا من المسلّمات في أيام الأئمة بل كان مشكوكاً لكثر السؤال عنه لأنّها من

المسائل ذات الأهمية القصوى، ولوكثر السؤال كثر الجواب، وهو الجواب بالنفي حسب فرض الأخباري، ولوكثر الجواب كذلك أصبح بالتالي عدم حجّيته من المسلّمات، ولوكان عدم حجّيته من المسلّمات لنقل من المتقدّمين مع أنّه لم ينقل من أحد عدم حجّية ظواهر القرآن الكريم إلّا من قبل الأخباريين في العصور الأخيرة. وهذا أحد التطبيقات للقوانين الكلّية التي ذكرناها في بحث السيرة. وبعد ثبوت سيرة أصحاب الأئمة على العمل بظواهر القرآن لا تكون الإطلاقات المفروضة في المقام من روايات المنع عن التفسير بالرأي رادعة عن السيرة بل السيرة مقيدة للإطلاق لماذكرنا في محلّه من أن الحاجة إلى إحراز عدم الردع انّما هي بالنسبة للسيرة العقلائية، وأمّا سيرة المتشرعة فهي حجّة بالذات لاباعتبار عدم الردع عنها، فلووجد في قبالها إطلاق أو عموم أو ظهور لكانت نفس السيرة دليلاً على تقييد ذلك الإطلاق، أو تخصيص ذلك العموم، أو تأويل ذلك الظهور.

وقد ظهر حتى الآن أنّه لايصحّ الاستدلال بهذه الروايات على عدم حجّية ظواهر الكتاب الكريم.

الأخبار الدالة على حجّية ظواهر الكتاب:

وتوجد هناك روايات أُخرىٰ ـ في قبال مايستدلّ به الأخباري ـ يُستدلّ بها لحجّيّة ظهور الكتاب الكريم. وماستدلّ بها أو يمكن أن يستدلّ بها من الأخبار علىٰ حجّية ظهور الكتاب يمكن تقسيمها الى أربع طوائف:

الطائفة الأولىٰ: الأخبار الآمرة بالتمسّك بالكتاب الكريم والأخذ به والعمل بموجبه، فإنّها تدلّ على وجوب الأخذ بكل دلالة قرآنية نصّاً أو ظهوراً ـ وقد ذكرنا هذه الطائفة أيضاً فيما سبق في قبال بعض التفصيلات الأُخرىٰ في حجّية الظهور كدليل علىٰ إبطال التفصيل.

ثم لو لوحظت النسبة بين هذه الطائفة وروايات المنع عن تفسير القرآن

بالرأي بعد تسليم دلالتها على نفي حجّية ظهور الكتاب وصلاحيتها للردع عن ذلك، فالنسبة بينهما عموم من وجه، فمادة الافتراق لتلك الأخبار هي تفسير المجمل بأحد معنييه، ومادة الافتراق لهذه الأخبار هي الأخذ بالنص؛ ومادة الاجتماع هي حمل الكلام على ظاهره. فتتعارضان في ذلك وتتساقطان. وبعده لايمكن الرجوع إلى سيرة العقلاء بحجّة سقوط الرادع لما مضى منّا في بحث السيرة من أنّ سيرة العقلاء إنّما تصبح حجّة بالإمضاء، والإمضاء يستكشف من عدم الردع فلابدّ من إحراز عدم الردع والجزم به، ومجرّد احتمال الردع يسقطها عن الحجّية لأنّه يعني احتمال عدم الإمضاء، ولذا قلنا: (لوجاء دليل غير تام الحجّية صالح - على تقدير صدوره من المعصوم - للردع فمجرّد احتمال صدوره والردع به يكفي لسقوط السيرة عن الحجّية). ومانحن فيه كذلك بعد فرض صلاحيّة تلك الأخبار على تقدير صدورها للردع، وإن كانت هي بالفعل غير حجّة لابتلائها بالمعارض.

أمّا استصحاب عدم الردع الثابت في أوّل الشريعة فهو عبارة عن استصحاب عدم النسخ، ويتوقّف على قبول استصحاب عدم النسخ في محلّه[1].

الطائفة الثانية: الأخبار الآمرة بعرض الشروط على كتاب الله التي تقول بسقوط الشرط المخالف للكتاب. وتقريب الاستدلال بها أنّه لولم تكن ظواهر الكتاب حجّة فكيف نستطيع أن نعرف أنّ هذا الشرط موافق للكتاب أو مخالف له؟!، ولايبقى لدينا إلّا خصوص النصوص، والنصوص القطعيّة قليلة جدّاً[2].

---

(١) عدم الردع بالمعنى الملازم للإمضاء يكون استصحابه من الأصل المثبت فلابدّ من أن يكون المقصود استصحاب عدم نقض الإمضاء، وهذا رجوع إلى استصحاب عدم النسخ.

(٢) إن صحّ هذا البيان أمكن إسراؤه إلى الطائفة الأولى بأن يقال: انّ حملها على نصوص القرآن حمل لها على الفرد النادر. إذن: هي كالصريح في الأمر بالالتزام بظواهر القرآن فليست ←

وتحقيق هذا التقريب ومدىٰ صلاحيّته للمقابلة مع روايات النهي عن التفسير بالرأي لوتمّت دلالتها علىٰ مدّعىٰ الأخباري، هو أنّ هذه الطائفة الآمرة بعرض الشروط علىٰ الكتاب إن أُريد بالكتاب فيها لفظ الكتاب فهي دالّة عرفاً علىٰ أنّ ألفاظ الكتاب لها دلالة، ويجوز فهمها بحيث يجعل القرآن مقياساً ومعياراً لتميز الشرط الصحيح عن الفاسد. أمّا إن أُريد بالكتاب فيها مدلول الكتاب والمراد منه فهذه الأخبار بنفسها لا تدلّ علىٰ كيفيّة تحصيل هذا المدلول، غاية الأمر لعلّ الإطلاق المقامي والسكوت في مقام البيان مثلاً يدلّ علىٰ إمضاء الطريقة العرفيّة المتعارفة لاستكشاف المراد، لكن نفس الكلام لايدلّ بظهوره اللفظي علىٰ أنّ تعيين المدلول والمراد بأيّ شيء يكون؟، وإنّما يدلّ على أنّ الشرط يجب أن لايكون مخالفاً لمدلول الكتاب. وعليه فتلك الأخبار التي يستدلّ بها الأخباريون علىٰ أنّ تعيين المراد يكون بلحاظ الروايات لابإعمال النظر لوتمّت دلالتها تكون حاكمة علىٰ هذه الطائفة، ومنقّحة لموضوعها، ومستوجبة لانحصار طريقة معرفة مدلول الكتاب بالروايات[1].

النسبة بينها وبين روايات المنع عن التفسير بالرأي نسبة العموم من وجه كما مضىٰ، بل هي كالأخصّ مطلقاً، وبها تخصّص روايات المنع عن التفسير بتفسير المجمل بأحد معانيه أو الظاهر بما هو خلاف ظاهره. والواقع أنّ إشكال كون الحمل علىٰ خصوص النصوص حملاً على الفرد النادر غير وارد من أساسه فإنّ مسألة لزوم الحمل على الفرد النادر أو تخصيص الأكثر إنّما ترد في العام الذي لا تكون نسبته إلىٰ ماخرج أخفّ من نسبته إلى مابقي باعتبار كون مفهومه مشكّكاً مثلاً. أمّا إذا كان كذلك كما لوقال: أكرم العلماء ثم قال: قصدت بذلك من هم وصلوا إلىٰ مستوىٰ الاجتهاد، لم يرد عليه أنّ هذا تخصيص بالفرد النادر أو استثناء لأكثر الأفراد. ومانحن فيه من هذا القبيل فإنّ مخالفة النص فرد بارز للمخالفة أكثر من مخالفة الظاهر، والأخذ بالنص فرد واضح من الأخذ بالكتاب أكثر من الأخذ بالظاهر.

(١) هذا البيان لوتمّ أمكن إسراؤه إلى الطائفة الأولىٰ فيقال: إنّ مادلّ على الأمر بالأخذ بالكتاب قد يحمل على معنىٰ الأخذ بما هو مراد من الكتاب.وروايات النهي عن التفسير بالرأي

الطائفة الثالثة: وهي الروايات الآمرة بعرض نفس أخبار الأئمة ـعليهم السلام ـ على الكتاب، وجعل الكتاب معياراً لتمييز الأخبار الصحيحة عن الأخبار الكاذبة،علىٰ عكس مايقوله الأخباريون من فرض أخبار الأئمة أصلاً والكتاب فرعاً يفسر بلحاظها. وقد ادّعي تواتر هذه الطائفة.

والإنصاف أنّ هذه الطائفة من أقوىٰ الأدلة علىٰ حجّية ظواهر الكتاب الكريم، ولايأتي هنا احتمالنا السابق في الطائفة الثانية إذ المفروض في هذه الأخبار جعل القرآن مقياساً لصحة الخبر وسقمه، فإذا فرض أنّ العبرة بالقرآن المفسّر بالخبر كان ذلك رجوعاً مرة أُخرىٰ الىٰ الخبر فينتهي ذلك إلىٰ جعل نفس الخبر مقياساً لصحّة الخبر وسقمه، وهذا ممالامعنىٰ له ولايحتمل. وهذا بخلاف باب الشروط فهناك لايكون تهافت في أن يكون مقياس صحّة الشروط وفسادها مخالفتها للقرآن المفسر بالخبر وعدمها.

والحاصل أنّ المتفاهم عرفاً من هذه الطائفة بشكل واضح لاخفاء عليه أنّ القرآن هو الأصل وأنّ الأخبار هي الفرع، وأنّ كلّ ماخالف الكتاب

تنفي ثبوت كون مايظهر من الكتاب مالم نعرفه عن المعصومين مراداً من الكتاب فتكون حاكمة على الروايات الدالة على الأمر بالأخذ بالكتاب. وهذا لاينافي العرْضيّة المستفادة من بعض تلك الروايات بين الكتاب والسنة كحديث الثقلين فإنّه تكفي لانحفاظ العرْضيّة نصوص الكتاب. والصحيح ان هذا البيان بحدّ ذاته غير تامّ بناءً على قبول دلالة الإطلاق المقامي على حجّية ظهور الكلام فإنّ الذي يعارض روايات المنع عن التفسير بالرأي إنّما هو هذا الإطلاق المقامي، وهذا الإطلاق المقامي موضوعه هو ظهور الكتاب وليس موضوعه هو المراد من الكتاب حتى يكون ماينفي ثبوت مراديّة الظهور حاكماً عليه بنفي موضوعه. فلايقاس هذا الإطلاق مثلاً بإطلاق أكرم العالم الشامل لزيد العالم المحكوم لدليل ينفي تعبّداً عالميّة زيد، فإنّ هذا الإطلاق موضوعه العالم والدليل الحاكم ينفي هذا الموضوع، بينما الأمر فيما نحن فيه ليس كذلك، ولعلّه لهذا لم يتعرّض أُستاذنا الشهيد ـرحمه الله ـ في دورته الأخيرة لفكرة الحكومة في المقام حسب مايبدو من تقرير بحثه الذي ليس فيه تعرّض هنا للحكومة.

سواء كانت مخالفة نصّيّة أو ظهوريّة يجب طرحه ولايجوز العمل به بل هو ممّا لم يقولوه لأنّهم تلامذة القرآن وأبناؤه فلايأمرون بشيء يخالف القرآن.

ولايتوهّم اختصاص مفاد هذه الأخبار بالمخالفة النصيّة فإنّه:

أولاً ـ يصدق وجداناً عنوان المخالفة بالنسبة للظاهر كما يصدق بالنسبة للنص، فالأمر والنهي متخالفان، وإن أمكن تأويل أحدهما ببيان الرخصة في الفعل، والآخر ببيان الرخصة في الترك.

وثانياً ـ إنّ الذي يتتبّع هذه الأخبار يرىٰ أنّ المقصود منها النظر إلىٰ ماشاع وذاع وقتئذ من الكذب والافتراء والتزوير علىٰ الأئمة ـ عليهم السلام ـ من قبل الكذّابين، وهؤلاء الكذّابون كانوا يكذبون عادة بما يخالف ظاهر القرآن لابما يخالف نصّ القرآن إذ لايصدّق منه مايخالف النص القطعي للقرآن الذي لاشائبة فيه.

إذن فهذه الروايات بحدّ ذاتها من أحسن الأدلّة علىٰ حجّية ظهور الكتاب، وإنّ الكتاب حجّة قبل الخبر لاحجّة بلحاظ الخبر.

نعم هذه الطائفة تقع طرفاً للمعارضة مع الطائفة التي استدل بها الأخباريون لوتمّت وتقدّم عليها إن صحّ ماادّعي من تواترها، وذلك لما سيأتي ـ إنشاء الله تعالىٰ ـ في بحث التعادل والتراجيح من أنّ الخبر غير القطعي وإن كان حجّة في نفسه لايعارض الخبر القطعي، كما لايعارض القرآن[1].

الطائفة الرابعة: الأخبار التي جاء فيها الاستدلال من قبل الإمام ـ عليه السلام ـ بجملة من الآيات علىٰ جملة من الأحكام، فلولم تكن ظواهر الكتاب الكريم حجّة فكيف يستدلّ بتلك الظواهر في قبال الآخرين؟!

---

(١) وإن لم تتمّ دعوىٰ التواتر كفىٰ في تقديمها علىٰ روايات النهي عن التفسير بالرأي ـ لوتمّ دلالتها علىٰ مدّعىٰ الأخباري ـ بالأخصيّة. أو مافي حكمها بناءً علىٰ عدم إمكان تخصيصها بما خالف نصّ الكتاب لأنّ الكذّابين كانوا عادة لايكذبون بما خالف نصّ الكتاب.

والاستدلال بهذه الطائفة من الأخبار يتوقّف علىٰ أن نقول: إنّ مراد الإمام ـعليه السلامـ من الاستدلال بتلك الآيات علىٰ الحكم الشرعي هو الاحتجاج مع الطرف المقابل وإقناعه بإرجاعه إلىٰ أصل مشترك بينه وبين الإمام ـعليه السلامـ أمّا إذا قيل بأنّ من المحتمل كون ذلك تفسيراً من قبل الإمام ـعليه السلامـ للقرآن فلايتمّ الاستدلال بهذه الأخبار، وهذا الاحتمال جارٍ في أكثر روايات هذه الطائفة، نستثني منها رواية واحدة وهي رواية عبدالأعلىٰ مولىٰ آل سام الذي سأل الإمام ـعليه السلامـ عن رجل انقطع ظفره فوضع عليه مرارة فماذا يصنع بلحاظ المسح؟ قال عليه السلام: هذا وأمثاله يعرف من كتاب الله ماجعل عليكم في الدين من حرج امسح علىٰ المرارة.

وتحقيق الكلام في هذه الرواية أنّ مافرض من هذا الحديث أنّه يعرف من كتاب الله إمّا أن يكون المقصود به هو مجرد الأمر السلبي وهو نفي وجوب المسح علىٰ البشرة، وإمّا الأمر الإيجابي أيضاً وهو جعل البدل وهو المسح علىٰ المرارة. فإن كان المقصود هو المسح علىٰ البدل ـ كما لعلّه هو ظاهر الرواية، ولهذا احتجّ علىٰ السائل بأنّه يعرف هذا من كتاب الله، إذ لوكان المراد هو معرفة الحكم السلبي لما تمّ هذا احتجاجاً علىٰ السائل فإنّ السائل بحاجة إلىٰ فهم الوظيفة الإيجابيّة ـ. أقول: إن كان المقصود هو المسح علىٰ البدل وجب إرجاع علم هذه الرواية إلى أهلها لأنّ مثل هذا لايعرف من كتاب الله، فإنّ قوله تعالى (ماجعل عليكم في الدين من حرج) ينفي الحكم الحرجي ولايشرّع ماهو البدل وماهي الوظيفة الاضطرارية، فنفس الكتاب الكريم بقدر فهمنا نحن العوام لايمكن أن نستنبط منه مثل هذا الحكم. نعم الكتاب الكريم بواقعه الذي يفهمه الإمام ـعليه السلامـ لعلّه يستنبط منه هذا الحكم. فإن كان المقصود من الحكم الذي يعرف من كتاب الله هو البدل وجب أن يكون المراد من المعرفة معرفة الأئمة ـعليهم السلامـ.

وإن كان المقصود معرفة الحكم السلبي وهو عدم وجوب المسح على البشرة كان الحديث دالاً على أنّ مثل هذا يعرفه الناس من الكتاب الكريم فتكون هذه الرواية دالّة على حجّية ظواهر القرآن الكريم.

إنكار وجود الظهور في القرآن:

بقي الكلام في المسلك الآخر للأخباريين وهو دعوى عدم الظهور للكتاب الكريم. وهذه الدعوى لها وجهان: فتارة يدّعى الإجمال الذاتي للقرآن وأُخرى يدّعى الإجمال العرضي له بلحاظ العلم الإجمالي بالتخصيص والتقييد والتأويل ونحو ذلك.

أمّا الدعوى الأُولى - وهو دعوى الإجمال الذاتي. فالإجمال الذاتي للقرآن يتصوّر من ناحيتين:

١ - دعوى إنّه إجمالٌ وتعمّد مقصود من قبله - تعالى - لمصلحة في المقام رغم إمكان صبّ مطالبه في قوالب واضحة ومفهومة، ولنفرض أنّ تلك المصلحة ماأُشير إليها في بعض كلماتهم من جعل الناس محتاجين إلى الإمام -عليه السلام- إذ مع الوضوح يستغنون عن مراجعته -عليه السلام- مع أنّ نظام الأُمّة لاينتظم ولايتمّ إلّا بربطهم بالإمام -عليه السلام-.

٢ - دعوى أنّ طبع القضيّة كان يقتضي الإجمال، فإنّ القرآن الكريم هو كتاب الله، وكتاب كلّ شخص يناسب مقدار عظمة ذاك الشخص، فإذا فرض أنّ كتاب هندسة اقليدس كان محل الإشكال والغموض والدقّة فما ظنّك بكتاب يؤلّفه مؤلف هذا العالم على سعته وجبروته؟ فيجب أن يكون في أعلى مراتب الدقّة والشموخ النظري والفكري، ويجب أن يكون هذا الكتاب المعجز في جميع خصوصياته بالغاً حدّ الإعجاز في الدقّة، وعندئذٍ يصبح غير مفهوم لامحالة. وكلتا هاتين الدعويين باطلتان:

أمّا دعوى الإجمال المتعمّد فهو الذي يحكم العقل السليم ببطلانه

بلاحاجة إلىٰ استيناف بحث أو تأمّل في برهان إذ لوأنّ شخصاً جاء إلىٰ جماعة وادعىٰ لهم دعوىٰ ثم تصدّىٰ لبيان هذه الدعوىٰ وإثباتها فذكر بياناً لإثبات دعواه، وتعمّد في جعله غامضاً ومبهماً لايفهمه أحد من أولئك الذي ادّعىٰ عليهم هذه الدعوىٰ لعُدَّ هذا الشخص ناقصاً غير ملتفت إلىٰ مقتضيات الحال فكيف ينسب مثل هذا إلىٰ الله العليم الحكيم، ويدّعىٰ أنّه تعمّد في إجمال القرآن الكريم الذي أنزله لهداية البشر وإثبات دعوىٰ النبي (صلّى الله عليه وآله) وإفهام الناس مع الاستدلال عليها بإعجاز القرآن؟!! فإنّ هذا خلف الفرض.

أمّا مسألة جعل الكتاب مبهماً وغامضاً كي تقع الحاجة إلىٰ الإمام فلابدَّ في المرتبة السابقة علىٰ ذلك من إثبات أصل النبوة والرسالة كي يصبح الناس مستعدّين للرجوع الى الإمام ـعليه السلامـ في مقام تفسير القرآن. والقرآن هو المتصدّي لإثبات أصل النبوة والرسالة في المرتبة السابقة علىٰ الإمام فلابدَّ أن يكون واضحاً ومفهوماً في المرتبة السابقة على إثبات الإمام.

وأمّا دعوىٰ الإجمال الذاتي الناشئ من طبع القضيّة فأيضاً سخيفة غاية السخف:

أمّا أولاً ـ فلأنّ الكتاب تلحظ في مقام حصوله علىٰ أعلىٰ درجات الكمال نكتة الغرض من ذلك الكتاب ومدىٰ نجاحه في تحقيق الغرض. فإذا كتب شخص كتاباً في الهندسة فغرضه اكتشاف قوانين مطلقة لعالم الكون المادّي فكلما كان الكاتب أكثر دقّة وعمقاً في اكتشاف تلك القوانين، وأكثر قدرة علىٰ البرهنة عليها ودفع الشبهات عنها يكون أحسن وأكمل، وهذا مايبعده عن فهم الناس العاديين. ولوفرض أنّه تعالىٰ أنزل كتاباً بهذا الغرض للزم أن تكون دقّته فوق دقّة كتاب هندسة اقليدس بمالايتناهىٰ من المراتب. أمّا لوفرض أنّ شخصاً ألّف كتاباً بقصد هداية

البشر وتوجيههم إلىٰ طريق الحق، وصنع الإنسان الصالح المؤمن السعيد في دنياه وآخرته، فعندئذ يقاس مقدار نجاح هذا الكاتب وكماله بمقدار حصول هذا الغرض وإحاطته بالجهات الدخيلة في ذلك، والقرآن بالغ في ذلك حدّ الإعجاز، ويتحدّىٰ الناس بذلك حتىٰ يومنا هذا، وهذا يقتضي عكس ما ادّعيتم، فإنّ هذا الغرض لايحصل ببيان الألغاز العلميّة والرموز الفنيّة البعيدة عن فهم الناس، لأنّ هذه لاتخلق الناس الصالحين بل لابدّ من ذكر تمام المؤثرات الدخيلة في تغيير الإنسان روحيّاً وخلقيّاً وفكريّاً وعاطفياً وسائر النواحي الإنسانيّة. ولابد أن تكون المعاني واضحة ميسّرة، وملتقية مع عواطف الناس ومشاعرهم وأحاسيسهم، وقادرة علىٰ النفوذ إلىٰ قلوب الناس كي تغيّر هذه القلوب وتخرجها من الظلمات إلىٰ النور. وهكذا كان الكتاب الكريم، ولذا كان المشركون يهتدون بسماع بضع آيات كانت تنفذ في قلوبهم وتنير بالإيمان عقولهم

وأمّا ثانياً ـ فلأنّنا لانتصور إعجازاً يؤدّي إلىٰ هذا الغموض والإجمال في باب الأحكام الشرعية التي مرجعها إلىٰ أنّ هذا حلال وهذا حرام، لأنّ الوجوب والحلّ والحرمة أُمور مفهومة لدىٰ الناس، والإعجاز المتصوّر في الأحكام إنّما هو إعجاز بلحاظ ملاكات الأحكام الشرعيّة والمصالح والمفاسد التي يستند إليها الحكم الشرعي، ومن الواضح أنّ الإعجاز بلحاظ الملاكات لادخل له بفهم نفس الأحكام الشرعيّة المبيّنة في القرآن الكريم.

وأمّا الدعوىٰ الثانية ـ وهي دعوىٰ الإجمال العرضي بلحاظ العلم الإجمالي بابتلائه بورود التخصيصات والتقييدات والتأويل، ونحو ذلك من الأُمور، فهي أيضاً ليست بشيء، وينقض ذلك بالسّنة الشريفة، فإنّ حالها حال الكتاب من حيث الابتلاء بالتخصيص والتقييد ونحوها. والصحيح أنّ هذا البيان غير تام، لافي القرآن ولافي السنّة، وذلك لما حقّقناه مفصّلاً في بحث العام والخاص، من أنّ هذا العلم الإجمالي

بالمخصّصات والمقيّدات، إنّما يقتضي وجوب الفحص عن المقيّد والمخصّص قبل العمل بالظهور، لاسقوط الظهور عن الحجّية رأساً، وتفصيل الحال سبق في بحث العام والخاص.

هذا تمام الكلام في تفصيل الأخباريين بكِلا معنييْه بين ظهورات الكتاب وغيره، ومن المؤسِف أن يوجد في علمائنا جماعة تنكر حجّية ظهور القرآن الكريم الذي هو كتاب الإسلام، وعزّنا وشرفنا، وعليه أساس ديننا، ولعمري أنّ تصوّر المطلب بتمام شؤونه وخصوصيّاته، يكفي في التصديق بوضوح بطلان القول بعدم حجّيّة ظهور الكتاب الكريم، بلاحاجة إلىٰ استيناف بحث وبيان بيّنة وبرهان علىٰ المطلب.

وبه نختم الكلام عن المقام الأوّل من مقاميْ مبحث الظهور، وهو في البحث عن أصل كبرىٰ حجيّة الظهور.

وسائل إثبات الظهور:

وأمّا المقام الثاني: فنتكلم فيه-بعد الفراغ عن حجيّة الظهور- في أنّ الظهور إذا شكّ في وجوده فماهو طريق تعيينه وإحرازه؟.

وقبلَ أن ندخل في صُلب البحث، لابدّ من دفع توهّم مشهور في المقام قد يخطُر في قِبال عنوان هذه المسألة:

وهو ماقد يقال: من أنّه لامعنىٰ لطرح هذه المسألة بهذه الصياغة، لأنّ الظهور الذي هو موضوع للحجيّة ليس أمراً غيبيّاً يشكّ فيه، وذلك بناءً علىٰ مااستقر به الرأيُ بين المحقّقين المتأخرين: من أنّ أصالةَ الحقيقة ليست أصلاً تعبّدياً، وإنّما هي بملاك الظهور الفعلي للفظ، والظهور الفعلي للفظ ليس له وعآء ووجود إلّا وعآء ذهن السامع وانسباق ذهنه إلىٰ معنىً معيّن من اللفظ، فهو بمنزلة الأُمور المعلومة بالعلم الحضوري، فإن كان للفظ ظهور بالفعل في ذهنه، فلايتصوّر شكّ من قبله في الظهور، وإلّا فلاظهور جزماً، وإنّما يصحّ فرض الشكّ بناء علىٰ حجيّة أصالة الحقيقة من باب التعبّد، بأن يكون موضوع أصالة الحقيقة هو الوضع، والوضع يقع محلاً للشكّ: كما نشكّ في أنّ الصعيد مثلاً موضوع لأيّ معنىً من المعاني، وعلىٰ

هذا النزاع بين المتقدّمين والمتأخرين بُنيت مسألة احتمال قرينية المتصل، فلوكانت العِبرة في أصالة الحقيقة بالوضع، فقرينيّة المتصل لا تنافي ثبوت الوضع، ومع ثبوت الوضع تجري أصالة الحقيقة مادمنا نحتمل إرادة الحقيقة، ولكن بما أنّ العبرة بالظهور الفعلي لابالوضع، فالاحتفاف بمحتمل القرينيّة لايُبقي مجالاً للحجّية، لأنّه يُفني أصل الظهور، وبما أنّ الصحيح هو المبنىٰ الثاني، فلامجال لطرح هذه المسألة في المقام بعنوان الشكّ في الظهور، بل لابدَّ من طرح عنوان آخر. هذا ماينتزع من كلمات القوم من التوهّم بالنسبة لطرح هذه المسألة بعنوان الشكّ في الظهور.

وهذا يعني أنّه فرض أمر موضوع الحجّية مردداً بين الوضع والظهور الفعلي، وبما أنّنا لانقول بأنّ موضوع الحجّية هو الوضع، وإلّا لزم جريان أصالة الحقيقة عند الشكّ في قرينية المتصل، بينما لانلتزم بذلك، إذن فلزم القول بأنّ موضوع الحجّية هو الظهور الفعلي وهو أمر لامعنىٰ للشكّ فيه.

والواقع أنّ توهّم دوران الأمر بين هذين الشقين أوجب كثيراً من التفريعات والمغالطات في كلمات الأُصوليين المتأخّرين التي لم تكن موجودة في كلمات الأُصوليين المتقدّمين، والصحيح أنّ موضوع الحجّية ليس أمره مردّداً بين الوضع والظهور الفعلي بالمعنىٰ الذي لايمكن الشكّ فيه، بل هناك أمر ثالث نختار كونه موضوعاً للحجّية بإمكاننا أن نعبّر عنه بالظهور اللّغوي[1]، ومعه نستطيع أن نجمع بين إمكانيّة الشكّ في الظهور من ناحية وبين عدم جريان أصالة الحقيقة عند الشكّ في قرينيّة المتصل من ناحية أُخرىٰ، ولانقصد بالظهور اللّغوي مانسب إلىٰ المتقدّمين جعله موضوعاً للحجّية من المعنىٰ المستفاد من حاقّ الوضع، كي يلزم من ذلك جريان أصالة الحقيقة عند الشكّ في قرينيّة المتصل، بل نقصد به الدلالة

(١) وهذا ماسمّاه أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في الحلقة الثالثة من حلقات كتابه (دروس في علم الأُصول) بالظهور الموضوعي وسمّىٰ الظهور الفعلي هناك بالظهور الذاتي.

التصديقيّة النهائيّة التي تتعيّن للكلام بلحاظ مجموع النظم والقوانين الموجودة لدىٰ العرف لاقتناص المراد، وإن شئت فسمّ ذلك بلغة أهل العرف في مقابل اللّغة الأصيلة، وأظنّ أن مقصود المتقدّمين كان هو هذا لامانسب إليهم، والظهور بهذا المعنىٰ دائماً هو شيء واحد قد يعرفه شخص ويجهله شخص آخر، ومن المعقول وقوع الشكّ فيه، فإنّ هذا الظهور أمر واقعي لايختلف من شخص لآخر ثابت بثبوت تلك اللّغة العرفية وقوانينها ونُظمها، فقوانين اللّغة دائماً تقتضي معنىً معيّناً أو أحد معاني متعدّدة عند الإجمال من دون أن يختلف الحال باختلاف الأشخاص، أمّا الظهور الفعلي بالمعنىٰ الذي لايمكن الشكّ فيه فيختلف من شخص لآخر في أبناء اللّغة الواحدة، فإنّه عبارة عمّا ينسبق إليه ذهنُ السامع ووعاء ذهنه، ومن المعلوم أنّ ذهن السامع ليس وعاءً فارغاً، بل هو وعاء مليء مشحون بمختلف الخصوصيّات السابقة والعوامل المؤثّرة من المحاورات والتعايشات والتفكيرات ومقدار الاطلاع علىٰ استعمال هذا اللفظ في هذا المعنىٰ أو ذاك وماإلىٰ ذلك من أُمور، وهذه كلّها أُمور تختلف من شخص لآخر، فالظهور الفعلي شأنه شأن الماء الذي يجري في أوعية مختلفة فيكتسب ألوانها، فالظهور الفعلي لكلّ كلام هونتيجة اللّغة زائداً المؤثّرات الشخصيّة.

والدليل علىٰ كون موضوع الحجّية هو الظهور اللّغوي بالمعنىٰ الذي شرحناه، هو أنّ حجّية الظهور بالسيرة العقلائية إنّما هي باعتبار ماله من الكشف عن المراد، وهذا الكشف يكون باعتبار مقتضىٰ الغلبة حسب طبع المتكلّم الناشئة عن حساب الاحتمالات، ومن المعلوم أنّ المتكلم إنّما يحاول بمقتضىٰ طبعه وبحسب الغالب أن يجعل مراده منطبقاً علىٰ الظهور اللغوي لكلامه لاعلىٰ الظهور الفعلي الذي يختلف من سامع لآخر، فالظهور الفعلي يعبّر عن لغة شخصيّة لكلّ شخص، والظهور اللّغوي يعبّر عن لغة

مشتركة، ومن الواضح أنّ المتكلّم يحاول الكلام باللّغة المشتركة لابلغة شخص من أشخاص السامعين، إذن فموضوع الحجّية هو الظهور اللّغوي لاالظهور الفعلي، نعم قد يكون الظهور الفعلي أمارة بوجه من الوجوه علىٰ الظهور اللّغوي كما سيأتي بيانه ـ إنشاء الله ـ، وهذا غير فرض كون موضوع الحجّية ابتداءً هو الظهور الفعلي.

والظهور اللغوي بالمعنىٰ الذي عرفت يكون احتمال قرينيّة المتصل مضرّاً بالتمسّك به، لأنّ الظهور اللّغوي يعني الدلالة التصديقية النهائية المقتنصة من مجموع قوانين اللّغة، واحتمال قرينيّة المتّصل يساوق احتمال عدم كون مقتضىٰ قوانين اللّغة إرادة المعنىٰ الفلاني، فكما أنّ احتمال قرينيّة المتصل ينافي الحجّية بناءً علىٰ مبنىٰ المشهور من كون موضوع الحجّية هو الظهور الفعلي، كذلك ينافيها بناءً علىٰ مبنانا من كون موضوع الحجّية هو الظهور اللّغوي، علىٰ فرق بين المبنيين وهو أنّه: علىٰ مبنىٰ المشهور يقطع بعدم الظهور عند احتمال قرينية المتصل إذ ترىٰ وجداناً عدم انسباق المعنىٰ الفلاني إلىٰ الذهن لمنع وجود محتمل القرينيّة عن هذا الانسباق، وعلىٰ مبنانا لايساوق احتمال قرينيّة المتصل القطع بعدم الظهور بل يساوق الشكّ في الظهور إذ على تقدير عدم قرينيّة في الواقع يكون الظهور اللّغوي محفوظاً في المقام، وعلىٰ أيّ حال فالكلام يسقط عن الحجّية، إذ لافرق في ذلك بين فرض القطع بعدم الظهور وفرض الشكّ في ذلك.

والفرق بين هذين المبنيين قد يؤدي بنا إلىٰ بعض ثمرات عمليّة، كما لوقال المولىٰ: يجب إكرام كلّ عالم ولايجب إكرام زيد، وتردّد المقصود بزيد، بين زيد العالم وزيد الجاهل، وقال أيضاً: يجب إكرام كلّ شاعر ولايجب إكرام عمرو، وتردّد المقصود بعمرو، بين عمرو الشاعر وعمرو غير الشاعر، فدار أمر الدليلين في هذين الكلامين بين التخصيص والتخصّص،

ولنفرض أنّنا علمنا إجمالاً بأنّ أحدهما تخصيص والآخر تخصّص[1]، وعندئذٍ إن قلنا بمسلك المشهور من أنّ موضوع الحجّية هو الظهور الفعلي فهنا لم تتمّ حجّة على وجوب إكرام زيد العالم ولاعمرو الشاعر لعدم الظهور الفعلي لكلّ من الكلامين وجداناً لاحتفافه بما يصلح للقرينيّة، فنرجع في كليهما إلى البراءة عن وجوب الإكرام، وإن قلنا بمسلكنا من أنّ العبرة بالظهور اللّغوي فنحن نعلم إجمالاً بثبوت الظهور اللّغوي في أحدهما لغرض عدم إرادة التخصيص من ذيله، فيتشكل عندنا علم إجمالي بقيام الحجّة على وجوب إكرام أحدهما، فيجب العمل بمقتضى قوانين العلم الإجمالي.

وهذا المثال بنفسه دليل على صحّة مسلكنا، إذ لايشكّ أحد في أنّ العقلاء في مثل هذا المورد يطبّقون قوانين العلم الإجمالي ولايرجعون إلى أصالة البراءة، وهذا دليل على أنّ موضوع الحجّية عندهم إذن هو الظهور اللغوي لا الظهور الفعلي.

والآن نبدأ ببحث الطرق التي ذكرت لإثبات الظهور:

١ ـ التبادر:

الطريق الأوّل ـ هو التبادُر فيقال: إنّ تبادُرَ معنىً من اللفظ إلى الذهن ـ لوكان من حاق اللفظ وغير مُستند الى القرينة ـ علامةُ الوضع والحقيقة، لأنّ التبادر له علّتان لاغير: الوضع والقرينة فإذا انتفى الثاني انحصر الأمر في الأوّل، وكشفُ التبادر عن الوضع كشفُ المعلولِ عن علّته.

وعلّق على هذا الكلام في كلمات المحقّقين بتعليقات ثلاثة:

التعليق الأول ـ إنّنا لايُهمّنا استكشافُ الوضع اللّغوي، فإنّ مناط

(١) وفرضنا أيضاً أنّ التخصيص هنا يوجب المجاز لأنّ قوله: لايجب إكرام فلان لم يكن بصيغة قيد المدخول كالوصف أو الاستثناء كي يقال:إنّ العموم إنّما هو لشمول أفراد المدخول مثلاً.

الحجّية هو الظهور الفعلي لا الظهور اللغوي.

وهذا التعليق فرغنا سابقاً عن تحقيق حاله وظهر أنّ مناط الحجّية هو الظهور اللّغوي بالمعنىٰ الذي عرفت.

التعليق الثاني ـ ماهو مذكور في الكفاية من لزوم الدور، لأنّ التبادر معلول للعلم بالوضع فكيف يوجب العلم بالوضع؟! وأجابوا عن هذا الإشكال بطريقين كما هو موجود في الكفاية وغيره من الكتب المرسومة:

الأول ـ إنّ العلم التفصيلي بالوضع يتوقّف علىٰ التبادر، والتبادر يتوقّف علىٰ العلم الإجمالي الارتكازي. ومقصودهم بالتفصيل والإجمال هنا التفاتُ النفس إلىٰ المعلوم وعدم التفاتها إليه رغم وجوده في حاق النفس وليس المقصود من عدم الالتفات النسيان فإنّ النسيان يوجب زوال العلم بل المقصود عدم توجه النفس إليه بالفعل. مثلاً كلّنا نعلم معنىٰ التمر ولكن قبل إلقاء هذه الكلمة لم تكن متوجّهاً توجهاً خاصّاً إلىٰ علمك بمعنىٰ التمر فقد كان علمك به إجمالياً إرتكازياً والآن أصبح علماً تفصيلياً.

والثاني ـ الفرق بين العالم والمستعلم بإنْ نفرض أنّ التبادُرَ عند العالم علامة لدىٰ الجاهل، فلو أنّ شخصاً من خارج أبناء اللسان مثلاً دخل مجلسهم ورآهم أنّ كلمة التمر توجب تبادر المعنىٰ الفلاني إلىٰ أذهانهم عرف أنّ كلمة التمر موضوعة لذاك المعنىٰ.

التعليق الثالث ـ إنّ التبادر إنّما يكون علامة علىٰ الحقيقة فيما إذا أُحرز عدم القرينة، أمّا إذا شكّ في وجود القرينة وعدمها فلايكون التبادر علامة الوضع، إذ لايدلّ معلول له علّتان علىٰ إحدىٰ العلّتين بالخصوص، ولايمكن نفي القرينة بأصالة عدم القرينة كي يثبت انحصار الأمر بالوضع، لأنّ أصالة عدم القرينة ـ على ماقالوا ـ تجري في موارد الشكّ في المراد لا الشكّ في الاستناد.

أقول: إنّ بين التعليق الثاني والثالث شيئاً من التدافع، إذ في التعليق الثاني فرض أنّ التبادر مرتب علىٰ العلم بالوضع لاعلىٰ نفس الوضع، بينما التعليق الثالث إنّما ينسجم مع فرض ترتب العلم علىٰ نفس الوضع حتىٰ يعقل الشكّ في أنّ هذا التبادر هل هو مستند إلىٰ الوضع أو لايوجد وضع في المقام وأنّ التبادر نشأ من القرينة، أمّا إذا فرض التبادر مترتّباً على العلم بالوضع فلامعنىٰ لهذا الشكّ إذ لامعنىٰ لأن يشكّ أحد في أنّه هل يعلم بالوضع أو لا، فإنّ العلم الإجمالي الارتكازي بعد الالتفات إليه ينقلب إلىٰ التفصيل وإلّا لم يكن علماً بل كان أمراً منسياً خارجاً عن خزانة النفس[1]. والصحيح - كما ستعرف إنشاء الله - هو مَنحىٰ التعليق الثالث وليس منحىٰ التعليق الثاني.

وعلىٰ أيّ حال فلنبحث الآن عمّا هو التحقيق في هٰذين التعليقين:

أمّا التعليق الثاني - وهو إشكال الدور، فهو مبنيّ - كما عرفت - علىٰ تسليم أنّ التبادر يترتّب على العلم بالوضع لاعلىٰ نفس الوضع، وهذا إنّما يتمّ لوقصرنا النظر في تعلّم اللّغة علىٰ طريقة الدراسة علىٰ يد القواميس أو علىٰ الاستاذ ونحو ذلك، فيُقال مثلاً مالم يعلّمه الأُستاذ المعنىٰ الحقيقي للكلمة لايتبادر لديه المعنىٰ من اللفظ. ولكن طريق تعلّم اللّغة ليس منحصراً بذلك، بل هناك طريق آخر وهي الطريقة الحياتيّة في تعلّم اللغة وهي طريقة تعلّم اللّغة بالتعايش في وسط أبناء تلك اللّغة، وهي الطريقة التي يمرّ بها كلّ إنسان في حالة طفولته، فهو يولد في بيئة معيّنة تسودها لغة من اللغات وتتكوّن لديه بالتدريج تبادرات معيّنة، فحينما يسمع كلمة الماء مثلاً - يتبادر في ذهنه المعنىٰ المعترف به في ذلك المحيط، وهذا التبادر

(١) كأنّ إشكال التدافع ينظر إلىٰ فرض الجواب الأول من جوابيْ إشكال الدور وهو التميز بين العلم التفصيلي والارتكازي إذ لوانحصر جوابهم بالجواب الثاني وهو التميز بين العالم والمستعلم لما كان هناك تدافع بين التعليقين.

لايخلق في ذهنه نتيجة للعلم بالوضع، إذ هو لايتعقّل حتىٰ الآن معنىٰ الوضع ومعنىٰ الدلالة والمدلولية ونحو ذلك، وليس حال هذا الطفل حال الرجل الكبير الفيلسوف الذي يدخل بلداً ويصبح بصدد التتبّع عن استعمالات كلمة الماء من قبل أبنآء اللسان، فإذا رأىٰ تبادُرَ معنىً لهم من هذه الكلمة جعل ذلك دليلاً على الوضع.

فهذا الطفل رغم عدم تصوّره للوضع فضلاً عن علمه به، قد تكوّن لديه التبادر، ولم يكن التبادر لديه معلولاً لعلم ثابت له في الرتبة السابقة عليه بالوضع، وبعد هذا حينما يكبر الطفل ويعرف أنّ هناك لغةً ولفظاً ومعنىً ووضعاً يستنتج من نفس التبادر الموجود لديه أنّ كلمة الماء موضوعة للمعنىٰ الفلاني، فقد مرَّ كلّ واحد منّا بدور استنتاج الأوضاع من التبادرات، حتىٰ أُولئك المُشْكلون بالدور قد مرّوا بهذه المرحلة واستخدموا هذه العلامة من دون أن يقعوا في الدور. هذا مثال وجداني لتوضيح الفكرة.

وأمّا حقيقة الفكرة في المقام فلايسعنا تفصيل الكلام فيها هنا، فإنّ هذه الفكرة مستقاة من مباني وتحقيقات في بحث الوضع، وكان ينبغي جعل بحث الوضع مقدّمة لبحث الظواهر، ولكنّنا مادمنا نبحث وفق المنهج الرسمي المتعارف لبحث الأُصول، فقد حصل الفصل بين بحث الوضع وبحث الظواهر، وعلىٰ أي حال فنحن نذكر المدّعىٰ هنا بنحو الإجمال ونستنتج منه النتيجة المقصودة:

إنّ في بحث الوضع مشكلة عويصة جداً وهي كيف نفسّر علاقةَ اللفظ بالمعنىٰ؟ وهذه العلاقة أمر حقيقيّ لامجرّد اعتبار أو خيال، بدليل أنّ تصوّر أحدهما يخلق حقيقة تصوّر الآخر في الذهن، فهناك علّية ومعلوليّة حقيقية بين الأمرين، أعني تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ، وليست علّية ومعلوليّة اعتبارية فرضيّة من قبيل أنْ تعتبر النار علّة للبرودة بينما لا تترتّب البرودة

علىٰ النار مهما كررنا الاعتبار، لأنّ العلّية هنا لم توجد حقيقة وإنّما وجدت اعتباراً، بخلافها في محلّ الكلام، وإلّا لكان حال تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ حال النار والبرودة.

إذن فكيف نفسر هذه العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ؟ هل هي علاقة ذاتية كما يتوهّم البعض، أو تخلق بالجعل وتنشأ بالإنشاء كما عليه جملة من الناس، أو تحصل بالتعهّد كما عليه بعض آخر، أو أنّها شيء آخر غير هذه الأُمور؟.

كلّ ماأفيد في الأُصول الرسمي من التفصيلات لكيفية تكوّن هذه العلاقة قد أوضحنا في بحث الوضع أنّها لا تصلح لتفسير هذه العلاقة، وبيّنّا هناك حقيقة هذه العلاقة وكيفية تكوّنها، ولايسع المجال للتفصيل ولكنّنا نشير إلىٰ أنّه كما توجد في باب التصديق واسطة بين الحدّ الأصغر والحدّ الأكبر وهي ماتسمّىٰ بالحدّ الأوسط تؤدّي إلىٰ الجزم بثبوت أحدهما للآخر، كذلك في باب التصوّر نتصوّر موضوعين بينهما واسطة ورابطة وهي رابطة القرن الأكيد تجعل الذهن ينتقل من تصور أحدهما إلىٰ تصور الآخر، أي أنّ بينهما حد أوسط تصوّري أدّىٰ إلىٰ هذه النتيجة، مثلاً نفترض أنّ شخصاً سافر الىٰ البصرة مرة واحدة في حياته وسُرق في هذه السفرة جميع أمواله ومتاعه ثم رجع الىٰ محلّه، فهنا يوجد موضوعان: أحدهما السفر الىٰ البصرة والآخر السرقة وقد ارتبطا برابط القرن الأكيد بين التصوّرين في الذهن، وبعد هذا مادامت هذه الرابطة قائمة في عالم النفس متىٰ ماسمع هذا الشخص حديثاً عن البصرة تذكّر السرقة، ونفس هذه الرابطة التي هي أمر عام في كثير من الموارد نتصوّرها في باب الوضع ونقول: إنّ وظيفة الوضع هي إحداث هذه الرابطة بين اللفظ والمعنىٰ لاجعل الملازمة، لأنّ الملازمة غير قابلة للجعل، وإذا حدثت هذه الرابطة فمادامت قائمة ينتقل الذهن من اللفظ إلىٰ المعنىٰ انتقالاً تصوّرياً، أمّا كيف تتمّ هذه العملية

وماهو كنهها؟ فذا موكول الىٰ بحث الوضع. ثم الواضع إذا وضع اللفظ للمعنىٰ دون أن يخبر أحداً بحسب الخارج، لم ينتقل ذهن السامع من هذا اللفظ إلىٰ المعنىٰ لأنّ الرابطة لم توجد في ذهنه، والانتقال من أحد الحدّين إلىٰ الآخر فرع وجود الرابطة في ذهن المنتقل، إلّا أن تكوّن هذه الرابطة في الذهن ليس منشؤه منحصراً في العلم بالوضع، بل هنا منشأ آخر لتكوّن هذه الرابطة في الذهن وهو الوقوف علىٰ استعمالات كثيرة، فالطفل حينما يسمع كثيراً كلمة الحليب مقترناً ذلك برؤية الحليب تتكوّن في ذهنه هذه الرابطة بين اللفظ والمعنىٰ، فكثرة استعمال اللفظ أمامه في هذا المعنىٰ مطلقاً وفي جميع الأحوال تقوم مقام العلم بالوضع وتحدث في ذهنه نفس الرابطة قبل أن يعلم شيئاً عن الوضع وبعد هذا يستدلّ بهذه العلاقة علىٰ الحقيقة.

أمّا أنّه كيف يفرق بين الحقيقة والمجاز مع وجود هذه العلاقة في المجاز أيضاً؟ فطريق الفرق بينهما هو أنّ هذه الرابطة في باب الحقيقة رابطة مطلقة وفي باب المجاز رابطة مقيّدة بشروط معيّنة، والرابطة المطلقة نتيجة للاستعمال المطّرد والاستعمال المطّرد نتيجة للوضع، وحينما لايكون الاستعمال مطّرداً لا تتولّد رابطة مطلقة ولايكون الاستعمال حقيقة بل هو مجاز.

وقد تحصل أنّ التبادر لايتوقّف على العلم بالوضع حتىٰ يلزم من الاستدلال به علىٰ الوضع الدور، وإذا اتّضح أنّ التبادر لايتوقّف علىٰ العلم بالوضع انفتح المجال للدخول في التعليق الثالث فنقول:

وأمّا التعليق الثالث ـ وهو فرض الشكّ في استناد التبادر إلىٰ القرينة وعدمه، فنحن نفسّره بالطريق الفنّي بأن نقول: إنّ هذا الطفل الذي تعلّم اللغة علىٰ الطريقة الحياتية قد يشكّ في أنّ هذه الرابطة بين اللفظ والمعنىٰ هل هي رابطة مطلقة أو رابطة مقيّدة بشروط معينة ومكتنفات خاصة

للكلام، وعندئذ تكون طريقة معرفة المطلب بتغيير الأحوال حالاً بعد حال، فإذا رأى مثلاً عشرين مورداً مختلف الأحوال كلّها مشتركة في وجود هذا التبادر وهذه الرابطة عرف بحساب الاحتمالات أنّ هذه رابطة مطلقة كما هو الحال في اكتشاف العلّيّة في باب التجربة في الأُمور الخارجيّة. وهذه العلاميّة للتبادر علامية حقيقيّة تكوينية قائمة على أساس قوانين حساب الاحتمالات غير محتاجة إلى جعل جاعل أو تعبّد متعبّد ثابت من قبل العقلاء أو الشارع أو إمضاء الشارع أو غير ذلك.

وهناك علاميّة أُخرى للتبادر تعبّديّة، وتوضيح ذلك أنّ السامع لوسمع من المولى قوله ـ مثلاً ـ (ايتني بأسدٍ يعيش في الحديقة) وتبادر الى ذهنه من كلمة الأسد الحيوان المفترس، فهذا ظهور فعلي في طلب الحيوان المفترس وهو الذي قال عنه الأُصوليون المتأخرون انّه هو موضوع الحجّية، ونحن بيّنّا أنّ موضوع الحجّية هو الظهور اللغوي لا الظهور الفعلي ولا يهمّنا الآن أنّ هذا التبادر هل نتج عن الوضع أو نتج عن القرينة وأنّ هذا المعنى هل هو معنى حقيقي أو مجازي؟ وإنّما يهمّنا أنْ نرى أنّ هذا الظهور الفعلي هل هو مطابق للظهور اللغوي أي لما يقتضيه نظام اللغة بالمعنى الواسع الشامل للقرآئن والمناسبات العامة أو لا؟ فإنْ كان هذا الظهور الفعلي ناتجاً عن نظام اللغة، إذن هو يكشف عن مراد المولى فهو حجّة لنا سواء كان حقيقة أو مجازاً وإن كان قد تدخّلت في تكوّن هذا الظهور في ذهننا إضافة إلى نظام اللغة خصوصيات أُخرى نفسيّة لا تمتّ إلى نظام اللغة بصلة، إذن هذا الظهور لا يكشف عن مراد المولى، مثلاً نفترض أنّنا ذهبنا بالأمس الى حديقة الحيوانات فتبادر إلى ذهننا من هذا الكلام الحديقة التي رأيناها فإذا جاء هذا الاحتمال وهو احتمال تدخّل خصوصيات أُخرى غير نظام اللّغة فيما تكوّن لدينا من ظهور ناتجةٍ عن ثقافتنا الخاصة أو بيئتنا الخاصة أو نحو ذلك، فعندئذٍ قد يتفق إمكان طرد هذا الاحتمال بعرض

الكلام على ناس آخرين من ثقافات وبيئآت مختلفة فإنْ فهموا منها معنىً معيّناً واحداً كان احتمال أنْ لايكون هو المعنىٰ اللغوي وأن يكون فهم جميع هؤلاء ناشئاً من خصوصياتهم الشخصيّة مستبعداً بحساب الاحتمالات.

وقد لا تتاح للإنسان فرصة علاج من هذا القبيل، ولكن العقلاء بنوا على العلامية التعبّدية للتبادر، فإنّ بناء العقلاء قائم علىٰ التعبّد بإحراز الظهور اللغوي عن طريق الظهور الفعلي والشارع أمضىٰ ذلك، فماهو الحجّة أولاً في نظر العقلاء لإثبات مراد المتكلّم هو الظهور اللغوي لأنّه الكاشف عن المراد، ولكن الطريق للوصول إلىٰ الظهور اللغوي في نظر العقلاء هو الظهور الفعلي فمن الطبيعي أنّ كلّ واحد منّا يعيش ظروفه الخاصة وخصوصياته المعينة ويحتمل الفرق بين الظهور اللغوي والظهور الفعلي، فجُعل الظهور الفعلي أمارة علىٰ الظهور اللغوي. ولعل الوجه في جعله أمارة تعبّديّة من قبل العقلاء أنّ احتمال الفرق بين الظهور الفعلي والظهور اللغوي في نظرهم موهون جدّاً ولولأجل عدم تنبههم إلىٰ تمام الخصوصيات التي يحتمل أن يكون لها دخل في تكوين الظهور الفعلي وعدم التفاتهم إلىٰ أنّ الخصوصيات الشخصية لها تأثير مفصّل في ذلك[1].

٢ ـ قول اللغوي:

الطريق الثاني لإثبات الظهور هو قول اللغوي. يظهر من الكفاية

---

(١) ومن هنا قد يمكن إثبات الحقيقة والمعنىٰ الموضوع له بالتبادر إثباتاً تعبّدياً وذلك فيما لوافترضنا أنّ التبادر كان ثابتاً ولم نكن نحتمل استناده الىٰ القرينة ولكنّا كنّا نحتمل استناده إلىٰ شؤون شخصيّة لنا لا تمّت إلىٰ نُظُم اللغة بصلة أو إلىٰ عدم استيعابنا لتمام النكات اللغوية وأساليب المحاورة فعندئذ ننفي ذلك بالأماريّة العقلائيّة للظهور الفعلي وتثبت بذلك الحقيقة بعد أن كان المفروض القطع بعدم استناد التبادر الىٰ القرينة.

وغيرها من الكتب الرسمية أنّ الإفتاء بحجّية قول اللغوي كان مشهوراً حتىٰ ادعي عليه الإجماعات في ألسنتهم وجعل الإجماع مثلاً أحد الأدلة علىٰ حجّيته، إلّا أنّه لدىٰ المتأخرين انقلب القول عن الحجّية إلىٰ القول بعدمها.

وخلاصة مايظهر من كلامهم بهذا الصدد: إنّ التمسّك بقول اللغوي تارةً يكون لأجل إثبات موارد استعمال اللفظ، وأُخرىٰ يكون لتشخيص المعنىٰ الحقيقي للكلام، ولا تتمّ حجّية قول اللغوي في شيء من المقامين:

أمّا في المقام الأول: وهو إثبات موارد الاستعمال فالذي يستفاد من مجموع الكتب الرسمية للمحقّقين الإشكال على ذلك بوجهين:

أحدهما ـ مايستظهر من عبارة المحقّق الخراساني ـ رحمه الله[1] ـ وهو أنّ مجرّد معرفة موارد الاستعمال لايفيد الفقيه وإنّما الذي يفيده هو تمييز الظاهر منها من غير الظاهر أي تمييز الحقيقة عن المجاز كي تترتّب علىٰ ذلك حجّية الظهور فيعمل به.

والثاني ـ مايستفاد من كلمات المحقّقين المتأخّرين وهو أنّنا لوقلنا بحجّية قول اللغوي فإنّما هو علىٰ أساس سيرة العقلاء القائمة علىٰ الرجوع الىٰ أهل الخبرة، وهذا هو الدليل المهم الذي استند إليه المتقدّمون من علماء الأصول للقول بحجّية قول اللغوي. بينما هذا لايتمّ في المقام فإنّ حجّية قول أهل الخبرة عقلائياً إنّما تكون في الخبرات الحدسيّة كخبرة الطبيب والمهندس والفقيه. أمّا في الخبرات الحسّية من قبيل موت زيد وحياة عمرو فلايعتمد علىٰ الإخبار عن ذلك إلّا بلحاظ الشهادة، فيعتبر فيه مايعتبر في الشاهد من العدالة والتعدّد بناءً علىٰ عدم قبول خبر الواحد في الشبهات الموضوعية، ومانحن فيه من هذا القبيل، فإنّ إخبار اللغوي عن موارد

(١) في تعليقته علىٰ الرسائل.

الاستعمال إخبار عن حسّ، أو مايقرب من الحسّ، وليس إخباراً حدسيّاً.

وأمّا في المقام الثاني ـ وهو إثبات المعنىٰ الحقيقي الموضوع له الكلام في قبال المعنىٰ المجازي، فالمتحصل من كلماتهم هنا أيضاً وجهان في بيان عدم جواز الرجوع الىٰ قول اللغوي:

أحدهما: إنّ أهل اللّغة ليسوا من ناحية تعيين المعنىٰ الحقيقي وتمييزه عن المعنىٰ المجازي من أهل الخبرة بدليل أنّهم لم يتصدّوا لتحقيق هذا المطلب في كتبهم وبياناتهم، ولوكانوا من أهل الخبرة في ذلك لسجلوا نتائج خبراتهم في بحوثهم.

والثاني ـ إنّ أهل اللغة لايمكنهم أن يكونوا من أهل الخبرة في تمييز المعاني الحقيقية عن المجازية إذ لا توجد لديهم الوسائل التي تمكّنهم من هذه الخبرة، إذ ليست لديهم وسيلة عدا الاستماع إلى موارد الاستعمال وتجميعها، ومن المعلوم أنّ الاستعمال أعم من الحقيقة.

أقول: التحقيق عدم إمكان المساعدة على أكثر هذه الكلمات:

أمّا عدم ترتّب الأثر علىٰ نقل اللغوي لمورد الاستعمال لأنّ الذي يهمّنا هو الظهور ومعرفة الحقيقة فيرد عليه: إنّنا لوقلنا بحجّية قول اللغوي في ذلك لترتّب عليه الأثر في الاستنباط من النصوص الشرعية في فروض عديدة.

أحدها ـ أن نفرض أنّنا عرفنا أنّ اللفظ الفلاني لم يستعمل إلّا في المعنىٰ الواحد الفلاني ولكن التردّد كان في حدود ذلك المعنىٰ المستعمل فيه، كما لوعرفنا أنّ لفظ الصعيد لم يستعمل إلّا في معنىً واحد محدود بحدود خاصة وهو المعنىٰ الحقيقي الظاهر منه وشككنا في أنّ هذا المعنىٰ الواحد هل هو عبارة عن التراب أو مطلق ماعلىٰ وجه الأرض؟ فنأخذ بقول اللغوي الناقل للمعنىٰ المستعمل فيه، وهذا ليس من الرجوع الىٰ قول اللغوي في تشخيص الحقيقة.

ثانيها ـ أن نعرف أنّ لهذا اللفظ معنىٰ ولانعرف أنّ له عدّة معاني شُكّ

في الحقيقة منها من المجاز، واللغوي قد نقل لنا: أنّ هذا اللفظ لم يستعمل إلّا في المعنىٰ الفلاني فلابد أن يكون هو المراد من النص، ومن البعيد جداً أن يكون له معنيان وموردان للاستعمال ومع هذا يخفىٰ أحدهما علىٰ اللغوي.

ثالثها ـ مالوأحرزنا أنّ هذا اللفظ لم يُرد به بعض معانيه كما لوقال لنا اللغوي: إنّ موارد استعمال اللفظ الفلاني ثلاثة وشخّصها لنا، ونحن قد حصلنا علىٰ قرينة بلحاظ نصّنا الشرعي تدلّ علىٰ أنّ المعنىٰ الأول والثاني غير مقصودين من هذا النص فيتعيّن حمله علىٰ المعنىٰ الثالث، وليس هذا من تشخيص الحقيقة عن المجاز بل من باب تعيين موارد الاستعمال.

وأمّا القول بأنّ إخبار اللغوي عن موارد الاستعمال إخبار عن حسّ وليس أخباراً عن حدس كي يشمله بناء العقلاء علىٰ الرجوع إلىٰ أهل الخبرة فيرد عليه:

أولاً ـ إنّ في كثير من الموارد يكون تعيين موارد الاستعمال قائماً علىٰ أساس الحدس، فإنّ تعيين أصل المعنىٰ المستعمل فيه اللفظ قد يكون قريباً من الحسّ، إلّا أنّ تعيين حدود المعنىٰ وقيوده وإطلاقه وضيقه ممّا لابدَّ فيه من استعمال الحدس في كثير من الأوقات، فإنّ اللغويين كانوا يتتبعون كلمات العرب واستعمالاتهم في جزئيات الموارد فيجمعونها وينتزعون منها بعد إلغاء الخصوصيات التي يمتاز بها فرد من أفراد مورد الاستعمال عن آخر جامعاً كي يعرفوا أنّ هذا هو المعنىٰ المستعمل فيه، وعمليّة انتزاع هذا الجامع عمليّة حدسيّة واجتهادية وليست حسّية.

وثانياً ـ إنّ معنىٰ بناء العقلاء علىٰ الرجوع إلىٰ أهل الخبرة منضمّاً إلىٰ عدم حجّية خبر الواحد في موضوعات من قبيل موت زيد وحياة عمرو ـ لوقلنا به ـ لايعني اختصاص الحجّية العقلائية لقول أهل الخبرة بالخبرة الحدسية بأن يكون الحدس أولىٰ بالاعتماد عليه من الحسّ، فلوقال: رأيت بعيني، لم يقبل منه ولوقال: إنّي أُعمل نظراً واجتهاداً يكون في معرض الخطأ

والصواب، وأضفت أشياء من عندي من الحدس والتخمين، قبل منه، فإنّ مثل هذا الأمر غير محتمل بشأن العقلاء، والحدسية توجب الضعف لا القوّة، وفرض كون مايوجب الضعف دخيلاً في الحجّية ومايوجب القوّة مانعاً عن الحجّية مطلب غير مناسب لارتكاز العقلاء الذين يكون جعل الحجّية عندهم بملاك الكشف والطريقية.

والذي دعا هؤلاء العلماء إلىٰ مثل هذاالتفصيل هو استثناء باب الشهادة بناء علىٰ عدم حجّية خبر الواحد في القضايا الجزئية من قبيل حياة زيد وموت عمرو، فتُخيّل أنّ الميزان الفاصل في السيرة العقلائية إنّما هو كون الخبرة حسية أو حدسية، بينما ليس الأمر كذلك.

وإنّما الميزان الفاصل هو كون جهة الإخبار مربوطة بمطلب حياتي عامّ يحتاج استيعابه وتفهم خصوصياته إلىٰ تفرّغ وتخصّص فبمقتضىٰ قانون العمل بين الناس خصّص لكلّ مطلب من هذا القبيل جماعة يُتّبعون في مقام تحصيل قضاياه علىٰ أساس الخبرة الحدسيّة أو الحسّية، حيث انّه لوصار البناء علىٰ أنّ كلّ إنسان لايبني موقفه إلّا علىٰ أساس الخبرات التي يحصّلها ويعمل بصحتها بنفسه، ككيفية معالجته لمريضه، أو بناءه لداره، أو ماشابه ذلك لتوقّفت الحياة، ولايسع عمر الإنسان للتفرّغ لتحصيل كلّ هذه العلوم خصوص الإنسان الميداني الذي يشتغل في الميادين الحياتية، فلهذه النكتة فرضت في القضايا العامّة التي ترتبط بالحياة ارتباطاً عامّاً فكرة التخصّص والرجوع الىٰ المتخصصين. وهذا بخلاف الجهات الجزئية كموت زيد وحياته ووجوده في الدار ونحو ذلك من القضايا الجزئية والأُمور المحسوسة، فهذه أدوار يمكن طيّها لكلّ إنسان بمجرّد أن يتصدّىٰ للاطلاع عليها وترتيب الآثار عليها الخارج، وليست من الأُمور التي تكون بحاجة الىٰ التفرّغ والتخصص. فالتفصيل في السيرة العقلائية إنّما هو بين القضايا العامّة والجزئية لابين الحدس والحسّ، ففي القضايا العامّة التي هي بحاجة

الىٰ التخصّص يكتفي العقلاء بكلام أهل الخبرة سواء كان علىٰ أساس الحدس أو الحس، وفي غيرها لايكتفي العقلاء بكلام من يخبر عن الحدس، وأمّا المخبر عن الحسّ فلوقلنا بعدم كفاية الخبر الواحد في الموضوعات فلابدَّ في قبول شهادته من شرائط البيّنة.

ومن المعلوم: أنّ اللغة من القضايا العامّة التي تحتاج الىٰ التفرّغ والتخصص للذهاب إلىٰ القبائل العربية الأصيلة في لسانها وبياناتها، وتتبع موارد استعمالاتها والالتفات إلىٰ نكات تعبيراتها ثم تبليغ ذلك الىٰ الآخرين، فالسيرة العقلائية في الرجوع الىٰ أهل الخبرة وهم اللغويون في المقام تامّة.

أمّا القول بأنّ أهل اللّغة ليسوا من أهل الخبرة بتمييز المعاني الحقيقية عن المجازية بدليل عدم تصديهم لتحقيق هذا المطلب في كتبهم وبياناتهم، ولوكانوا من أهل الخبرة لسجّلوا نتائج خبرتهم في بحوثهم،فهذا إشكال إثباتي في المقام وتحقيقه يكون بالرجوع الىٰ حال أهل اللّغة لأجل أن يُرىٰ أنّ خبرتهم صرفوها في المقام الأول فقط، أو صرفوها في المقام الثاني أيضاً، وليس إشكالاً علمياً كي نقيّمه علمياً في المقام.

وأمّاالقول بأنّ أهل اللّغة لايمكن أن يكونوا من أهل الخبرة بالحقيقة والمجاز لأنّ مستندهم الاستعمال،والاستعمال أعم من الحقيقة. فهذا إشكال فنّي وجوابه: إنّه ليس الأمر كذلك ،فإنّ تتبّع موارد الاستعمال في جملة من الموارد قد يستخدم مع إعمال النظر والحدس في تعيين المعنىٰ الحقيقي في قبال المعنىٰ المجازي.

فمثلاً لوفرض أنّ اللغويين تتبّعوا موارد استعمال كلمة أسد في الرجل الشجاع وفي الحيوان المفترس، ورأوا أنّ استعمالها في الحيوان المفترس أقدم تاريخياً من استعمالها في الرجل الشجاع، ورأوا بالتتبّع والفحص أنّه في كل مورد استعملت كلمة الأسد في الرجل الشجاع عطفت عليها كلمة أُخرىٰ

تدلّ على إرادة هذا المعنىٰ، ورأوا أن كلمة أسد حينما تستعمل بمعنىٰ الرجل الشجاع يقصد بها المبالغة في الشجاعة، فهذه القرآئن قد تؤدي الىٰ القطع بأنّ كلمة أسد موضوعة للحيوان المفترس، وأنّ الرجل الشجاع معنىً تبعي ومجازي لها[1].

نعم هل أنّ أهل اللّغة يستعملون هذه الضمائم والحسابات أولا؟ هذا يحتاج الىٰ تتبّع شأنهم كما قلناه.

والمتحصّل من الكلام أنّ قول اللغوي حجّة فيما يكون خبيراً فيه[2].

---

(١) وكذلك بإمكانه كشف الحقيقة عن طريق التبادر لدىٰ أبناء اللّغة، أو التبادر عنده بعد تدرّبه علىٰ موارد الاستعمالات بشكل يثق عادة بأنّه لاتخفىٰ عليه نكات الاستعمال.

(٢) وممّا قد يستدلّ به علىٰ حجّية قول اللغوي هو الإجماع أولاً، وانسداد باب العلم باللّغة ثانياً. وقد نقل عن أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في الدورة التي لم أحضرها في هذا القسم من البحث الجواب علىٰ كلا الوجهين بما يلي:

أمّا الإجماع فإنْ قُصد به الإجماع العملي أي إطباقهم على الأخذ بقول اللغوي فهذا كما يلائم التعبّد كذلك يلائم حصول الاطمئنان، وإن قصد به الإجماع الفتوائي فالمحصّل منه غير ثابت، والمنقول منه غير حجّة، وعلى تقدير الثبوت يحتمل أن يكون مدركيّاً.

وأمّا الانسداد بدعوىٰ انسداد باب العلم باللغة إلّا بالرجوع إلىٰ أهل اللغة وهو لايورث إلّا الظنّ فالظن حجّة. فالجواب:

أولاً: أنّ دليل الانسداد يتوقّف على حصول العلم الإجمالي، وعدم إمكان الامتثال القطعي لاستلزام الحرج فتصل النوبة الى الامتثال الظنّي، وفي المقام وإن كنّا نعلم إجمالاً بصدق بعض إخبارات أهل اللّغة حينما يخبر عن ظهور الكلمات لكن من الواضح أنّ هذا لايعني ثبوت علم إجمالي لنا بالتكليف الإلزامي، إذ قد تكون تلك الظواهر التي صدق اللغوي في الإخبار عنها مقتضية للحكم الترخيصي دون الإلزامي.

وثانياً ـ لايلزم من الاحتياط والأخذ بشهادات اللغويين العسر والحرج فلا تصل النوبة الى الامتثال الظنّي.

وثالثاً ـ لوسلّمنا بثبوت العلم الإجمالي وعدم إمكان الموافقة القطعية لا تصل النوبة الى العمل بالظنّ إذا كان هناك عموم أو إطلاق فوقاني مفروغ عن ظهوره، إذ أنّ وجود دليل فوقاني من هذا القبيل يستوجب عدم انسداد باب العلمي وإن كان باب العلم مسدوداً، وهذا يعني ←

نعم إنّما يكون قوله حجّة للعاميّ أي لمن لايتمكن من استعمال وسائل التوصل الىٰ النتيجة بالفعل كما أنّ قول المجتهد لايكون حجّة لمجتهد آخر وإنّما يكون حجّة بالنسبة للعاميّ، فلوفرض أنّ اللغوي كتب أدلته وجمع الموارد التي استند إليها وبيّن طريقة استنباطه للنتيجة وكان لأحد ملكة الاستفادة من هذه المطالب فليس قوله حجّة بالنسبة له، إذ بالإمكان أن يرجع إلىٰ

أنّ دليل الانسداد في باب شهادات اللغويين لوتمّ في نفسه لايفيدنا في مقام تخصيص عموم مفروغ عن ظهوره في العموم، أو تقييد إطلاق مفروغ عن ظهوره في الإطلاق.

اللّهم إلّا أن يدّعىٰ وجود علم إجمالي بوجود مخصصات ومقيّدات لبعض ماثبت ظهورها في العموم أو الإطلاق، وانسداد باب العمل بالعلم في ذلك أيضاً. لكن هذه الدعوىٰ لامبرر لها.

وأيضاً نقل المقرّر عن أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ مايلي:

وقد أشكل في الكفاية وغيرها علىٰ دليل الانسداد في المقام بإشكالين:

الأول ـ مافي الكفاية من أنّ الانسداد الكبير بلحاظ مجموع الأحكام إذا تمّت أركانه أنتج حجّية الظنّ بالحكم الشرعي سواء أكان ناشئاً عن قول اللغوي أولا، وإن لم تتمّ أركانه وكان باب العلم أو العلمي مفتوحاً في كثير من الموارد فالانسداد بلحاظ اللغة لاينتج شيئاً. ولم يوضّح في الكفاية أنّه لولم يتمّ الانسداد الكبير فهذا الانسداد الصغير لماذا لاينتج شيئاً فلابدّ من أن يرجع ذلك إلىٰ أحد إشكالاتنا الثلاثة.

الثاني ـ أنّه لوتمّ دليل الانسداد في باب اللغة أنتج حجّية الظن باللغة سواء استند إلىٰ قول اللغوي أو إلىٰ غير ذلك من الأمارات، بينما المدّعىٰ حجّية خصوص قول اللغوي ولهذا يعمل بالظنّ الحاصل من شهادة اللغوي ولايعمل بالظنّ الناشيء من أمارات أُخرىٰ، وهذا يكون نقضاً عليهم.

ولكن بإمكان المستدلّ أن يتخلّص من هذا النقص بدعوىٰ أنّ العلم الإجمالي في المقام الذي هو المدار في دليل الانسداد ليس هو العلم الإجمالي باللّغة[1] بل هو العلم الإجمالي بصدق بعض شهادات اللغويين ولايمكن الاحتياط في ذلك ـ حسب الفرض ـ بالأخذ بتمام شهاداتهم فتصل النوبة إلىٰ الاكتفاء بموارد حصول الظنّ بصحّة شهاداتهم.

---

(١) لاإشكال في وجود العلم الإجمالي باللغة فلعلّ المقصود دعوىٰ انحلال العلم الكبير بالعلم الصغير في دائرة شهادات أهل اللغة.

نفس تلك الوسائل ويستنبط منها النتيجة، ولووجدنا أنّ اللغوي يقول مثلاً بأن كلمة لعلّ للتمني لكنّنا رأينا أنّ هذا غير صحيح لأنّنا انتزعنا من جميع موارد استعمالها معنىً آخر أدقّ من هذا بحيث يشمل تمام الموارد فكلام اللغوي ليس حجّة لنا، فإنّ السيرة العقلائية الدالّة على الرجوع إلى استنباط أهل الخبرة إنّما دلّت على رجوع العاميّ إلى الخبير لاعلى رجوع الخبير إلى الخبير.

٣ ـ أصالة عدم النقل:

الطريق الثالث لإثبات الظهور هو التمسّك بأصالة عدم النقل ـ بحسب مصطلح المشهور ـ، وأصالة ثبات اللّغة ـ بحسب مصطلحنا ـ، وهذا الأصل طريق لإثبات الظهور في عصر الكلمة، وقد مرّ فيما سبق بيانه وكيفية الاستدلال عليه بالسيرة، واكتشاف نكتة هذه السيرة وهي الثبات النسبيّ الذي يحس به الفرد في اللغة بحدود العمر القصير، وهنا نريد أن ننبّه على أمور ترجع الى هذا الأصل بعد الفراغ عن تصوّره وتصديقه ومعرفة الاستدلال عليه بالسيرة العقلائية ونكتة انعقاد السيرة.

الأمر الأول ـ إنّ هذا الأصل إنّما يجري إذا شكّ في أصل التغيّر، أمّا إذا علم بالتغيّر وشكّ في تأريخه فهذا غير جارٍ في المقام ـ كما أُشير إليه في الكفاية ـ. فإذا شكّ أنّ الصلاة مثلاً هل نقلت من المعنى اللغوي الى المعنى الشرعي في زمن النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ حتى تكون حقيقة شرعية أو نقلت في عصر الأئمة ـ عليهم السلام ـ أو عصر الغيبة، فلاتجري أصالة عدم النقل أو أصالة الثبات في اللغة، ونكتة ذلك بناءً على توضيحاتنا الماضية لهذا الأصل في غاية الوضوح. فإنّنا بيّنا أنّ هذا الأصل قام على أساس أن كل فرد في تجربته المعاشية لم ير تطوراً وتغيراً في اللغة فيرى أنّ تغيّر اللغة كأنّه على خلاف الطبع وحالة استثنائية، وهذه أمارة

بحساب الاحتمالات على عدم التغير. أمّا إذا أحرز تحقّق هذه الحالة الاستثنائية وشكّ في تأريخها فأمارية كون التغيّر على خلاف الطبع لاموضوع لها هنا، ولا توجد نكتة أخرى مركوزة في ذهن العقلاء تكون ملاكاً للكشف عن تأخّر هذا التغيّر أو تقدّمه، فلو حكم العقلاء هنا بالتقدّم أو التأخر لكان ذلك حكماً تعبّدياً صرفاً بينما الأصل الموضوعي المتفق عليه هو أنّ الأُصول اللفظية والأمارات العقلائية كلّها بملاك الكشف لابملاك التعبّد[1].

الأمر الثاني ـ إذا تعارضت أصالة الثبات في اللغة مع قول اللغوي فعلى رأي مشهور المتأخرين لامشكلة في المقام لأنّ قول اللغوي غير حجّة فنأخذ بأصالة الثبات. أمّا على رأينا من حجّية قول اللغوي بالنسبة لمن لايتمكّن من الاجتهاد في تشخيص المسألة اللغوية، فلو وقع التعارض بين الأمرين مع تحقّق شرط حجّية قول اللغوي وهو عدم التمكّن من الاستنباط في اللغة قلنا: إنّ الدليل على حجّية قول اللغوي وكذلك أصالة الثبات في اللغة هو

---

(١) قد يقال في مثل هذا المورد باستصحاب عدم النقل أو عدم التغيّر الى حين العلم بذلك، وأنّ هذا الاستصحاب أوسع دائرة من تلك الأمارة العقلائية فيجزي حتى في المورد الذي لاتجري أصالة الثبات كأمارة عقلائية. ونقل عن أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ فيما لم أحضره في الدورة الأخيرة الجواب على هذا الاستصحاب بأنّ الصحيح عدم جريان الاستصحاب لأنّ لتقريبه صيغتين:

الصيغة الأُولى ـ استصحاب علاقة اللفظ بالمعنى، ويرد عليه: أنّ هذه العلاقة ليست حكماً شرعياً، ولاموضوعاً للحكم الشرعي. أمّا الأول فواضح. وأمّا الثاني فلأنّ اللفظ إذا كان لايزال ذا علاقة بالمعنى الفلاني كان ذلك سبباً للظهور، والظهور هو الحجّة وليست نفس العلاقة موضوعاً للحكم، إذن فهذا الأصل مثبت.

الصيغة الثانية ـ أن يقال: إنّ هذا الكلام إذا كان صادراً في زمان كذا كان ظاهراً في المعنى الفلاني والآن كما كان، وهذا الاستصحاب التعليقي إن كان حجّة في الأحكام فليس بحجّة في الموضوعات.

السيرة، وليس لدينا دليل لفظي على أحدهما لنتمسّك بإطلاقه، فلابدّ من الاقتصار في هذا الدليل اللّبّي على القدر المتيقّن، والقدر المتيقن من السيرة في كلّ منهما هو صورة عدم معارضته مع الآخر، فعند معارضتهما لابدّ من الرجوع الى بقية الأُصول والقواعد في مقام استنباط الحكم الشرعي.

الأمر الثالث ـ إذا كان الشكّ في تغيّر اللغة ناتجاً من الشكّ في وجود السبب للتغيّر فلاإشكال في جريان أصالة الثبات وعدم التغيّر. أمّا إذا كان الشكّ في ذلك ناتجاً من الشكّ في سببية الموجود فلاتجري أصالة الثبات، وهذا نظير انقسام احتمال القرينة الى احتمال وجود القرينة واحتمال قرينية الموجود، وكمايفصّل هناك بينهما كذلك نفصّل هنابينهما، فلو شككنا في أصل وجود سبب للتغيّر ونقصد بذلك الشكّ في وجود مامن شأنه إثبات التغير في اللّغة كما لورأينا كلمة دابّة مثلاً في زماننا تدلّ على حيوان مخصوص، وشككنا أنّها في عصر النصوص هل كانت تدلّ على نفس المعنى؟ أو كانت بمعنى مطلق مايدبّ على الأرض ثم وجد سبب لانعرفه لتغيّر اللغة جرت أصالة الثبات على أساس أنّ العقلاء يتخيّلون ـ ولوعلى أسس خاطئة ـ أنّ التغير خلاف طبع اللغة، وأنّه حالة نادرة استثنائية فحساب الاحتمالات يكشف كشفاً نوعياً عن عدمه. هذا بخلاف مالوشككنا في سببية الموجود للتغيّر ونقصد بذلك مالووجدت في عصر الصدور ظروف وخصوصيات من شأنها أن يكون ظهور الكلمة في ذلك العصر غير الظهور الذي نفهمه الآن، ولكن مع ذلك احتملنا عدم حصول التغير لأسباب وخصوصيات غير معلومة لدينا، فهنا لاحجّية لأصالة عدم التغيّر لعدم وجود ذلك الكشف النوعي مادام هناك ما من شأنه إثبات التغيّر. ومن هذا القبيل كلمة الرأي الواردة في النهي عن العمل بالرأي أو تفسير القرآن بالرأي، فلو فرضنا أنّنا لانفهم من هذه الكلمة الآن إلّا المعنى العقلي لهذه الكلمة لكنّنا نحتمل أنّه في عصر الأئمة ـ عليهم

السلام- كان للكلمة ظهور في الرأي بالمعنىٰ الاصطلاحي أي الأخذ الحدسيات والتخمينات كالقياس والاستحسان ونحو ذلك، وكان هذا الاحتمال ناشئاً من العلم بظرف معيّن هو ظرف هذا الاحتمال، فنحتمل أنّ شيوع هذا الاصطلاح وتداوله بين الألسن بلغ الىٰ درجة كسب هذه الكلمة ظهوراً عامّاً في هذا المعنىٰ، ففي مثل هذا الفرض لاحجّية لأصالة عدم التغير.

٤ ـ الصناعة:

الطريق الرابع لإثبات الظهور هو الصناعة بمعنىٰ التأمل البرهاني الفنّي، في مقابل التبادر الذي هو الطريق الأول الذي ليس مستبطناً للتأمل ومحتوياً على الفنّ والبرهان، بل هو حالة وجدانية تخلق في النفس، وهي حالة انسباق المعنىٰ من اللفظ بلاحاجة الىٰ التعمّق.

والتأمل الفنّيّ البرهاني تارة يعمل في إثبات كبرىٰ حجّية الظهور نفياً أو إثباتاً وتوسعة وتضييقاً، وأُخرى يعمل لإحراز الظهور وهذا هو محلّ الكلام. أمّا الكلام في الأول فهو مربوط بالمقام الأول وقداتضح بما بيّناه في المقام الأوّل أنّ للصناعة دخلاً في تحقيق توسعة دائرة الحجّية وتضييق دائرتها، وحجّية الظواهر عمدة دليلها- كما مرّ بنا- هي السيرة العقلائية.

فنقول في فرض كون دليلناعلىٰ حجّية الظهور السيرة العقلائية: إنّه إن لم نعلم وجه السيرة ونكتتها فمتىٰ ماشككنا في سعة دائرة الحجّية وضيقها وأنّها هل تختصّ بخصوص من قصد إفهامه مثلاً أولا؟، وهل تختص بموارد الشكّ في القرينة أو تعمّ موارد الشكّ في قرينيّة الموجود؟، ونحوذلك، لم يكن لنا طريق لمعرفة الحال إلّا الرجوع الىٰ السيرة العقلائية بحسب الخارج. وقد يقع الخلاف في تشخيصها فواحد يدّعي الوجدان علىٰ ثبوت السيرة

علىٰ الحجّية، وآخر يدّعي الوجدان علىٰ الخلاف. أمّا إذا عرفنا أنّ نكتة السيرة العقلائية هي الكاشفية والأمارية لاالتعبّد الصرف كما هو الحال في كلّ الأُصول العقلائية ـ علىٰ ماهو متسالم عليه بين علماء الأُصول ـ، وعرفنا أيضاً أنّ هذه الكاشفية تكون علىٰ أساس حساب الاحتمالات القائم علىٰ أساس الغلبة،بمعنىٰ أنّ الغالب في المتكلّم أن يطبّق ظاهر كلامه علىٰ واقع مرامه ،فعندئذٍقدلا تبتلي السيرة العقلائيّة لدينا بالغموض كي نقتصر علىٰ عملهم الخارجي بل نرجع الى ماعرفناه من النكتة، ونميّز بشكل أتمّ وأتقن موارد الحجّية من موارد عدم الحجّية فنرىٰ مثلاً: انّه ليس الغالب في المتكلّم أن لايوصل كلامه بقرينة متّصلة فلاكاشفية لأصالة عدم قرينيّة الموجود، فنكتة السيرة غير موجودة، أو نرىٰ مثلاً: انّ الغلبة والكاشفية موجودتان بالنسبة لمن لم يقصد إفهامه فنكتة السيرة ثابتة، وماالىٰ ذلك من الأمثلة، فهذا دور الصناعة في كبرىٰ حجّية الظهور.

وأمّا الكلام الثاني أعني دور الصناعة في إحراز الظهور فهنا نحن بحاجة الىٰ البحث لأجل تحديد مقدار دور الصناعة في باب الدلالات. فمن ناحية هنا كلام قد يتردّد علىٰ الألسن وهو أنّه لامعنىٰ لإعمال الصناعة في معرفة الظهور، وإنّما يجب الرجوع فيه الىٰ العرف وإلقاء الكلام علىٰ الفرد المتعارف والناس الاعتياديين لكي نرىٰ ماذا يفهمون منه، ومن ناحية أُخرىٰ نرىٰ أنّ سيرة المحقّقين لم تكن علىٰ ذلك ففي جملة من الموارد أدخلوا الصناعة في فهم الظهور، فأكثر مايتكلّمون صناعة في إثبات المفهوم مثلاً للقضية الشرطية، أو في أنّ صيغة(افعل)هل تدلّ علىٰ الوجوب بمقدّمات الحكمة أو بقرينة عامة أُخرىٰ أو لا؟، وماالىٰ ذلك من الأمثلة.

فمن هنا احتجنا في مقام حلّ هذا التناقض بين هذين الأمرين- أي بين ماقد يقال وماقديفعل- إلىٰ تحديد دور الصناعة ومقدار أثرها في باب دلالة الألفاظ.

وتفصيل الكلام في ذلك: إنّ الصناعة تارة تعمل في تشخيص كبرىٰ الظهور، وأُخرىٰ في تشخيص صغراه ـ، وثالثة في تشخيص خصوصيات الظهور، ورابعة في مقام التنسيق بين الظهورات أي تحديد العلاقات الكلّية بين بعض الظواهر وبعضها الآخر في كلام واحد. أمّا دور الصناعة[1] في إثبات كبرىٰ الظهور فنقصد بذلك كشف دلالة لفظ مّا بشكل عام علىٰ معنى، أو كشف قانونٍ مّا لغويّ بشكل عام في مقام اقتناص المعنىٰ، وهذا من شأن علماء اللّغة وهو أمر ممكن، فنحن بعد أن أثبتنا أنّ المقياس في الظهور الذي يكون كاشفاً عن المراد وعليه مدار العمل ليس هو الظهور الفعلي، وإنّما هو الظهور اللغوي ،فبالإمكان الكشف عن الظهور اللغوي بالاستقراء وحساب الاحتمالات وإعمال صناعة التجريد وإلغاء الخصوصيات وإلغاء احتمال الصدف وتأثير المقارنات، وذلك تارة يكون بالتمسّك بالظهور الفعلي أي بتوسيط التبادر لكشف الظهور الموضوعي، وأُخرىٰ بإجراء حساب الاحتمالات علىٰ نفس الظهورات الموضوعية لكشف قانون يسع كلّ تلك الظهورات.

أمّا الأول فمن قبيل أن ترىٰ أنّ كلمة الأسد يتبادر منها الحيوان المفترس، ونجرب ذلك في موارد عديدة وفي حالات مختلفة،ففي كلّ مورد رأينا هذا التبادر يحتمل فيه عدم استناده الىٰ دلالة اللفظ ووضع اللغة، لكن كلّما كثرت موارد التجربة قوىٰ احتمال استناده الىٰ الظهور اللغوي

---

(١) أخذت بعين الاعتبار أيضاً في مقام بيان دور الصناعة في إثبات كبرىٰ الظهور مانقل عنه ـ رضوان الله عليه ـ في مالم أحضره في دورته الأخيرة، كما أنّه جاء في المنقول عنه مما لم أحضره: أنّه قد يتّفق نفي الظهور بالصناعة كما وقع في باب الصحيح والأعم وفي بحث المشتق حيث استدلّوا علىٰ عدم الدلالة علىٰ خصوص الصحيح بعدم الجامع بين الصلوات الصحيحة، واستدلوا علىٰ عدم دلالة المشتق علىٰ الأعم من المتلبس والمنقضي عنه المبدأ بعدم الجامع بينهما.

لاستبعاد وجود قرينة خفيّة مثلاً في تمام تلك الموارد الىٰ أن يحصل الاطمئنان واليقين بالظهور اللغوي، أو نُحصي ظهورات فعلية لأشخاص متعدّدين ومن بيئات متعدّدة للكشف عن ثبوت نكتة مشتركة بين الجميع وليست إلّا الظهور اللغوي.

وأمّا الثاني فمن قبيل مانقل عن بعض المحقّقين في مقام بيان الفرق بين هيئة فعيل وهيئة فاعل كخطيب وخاطب وعليم وعالم من أنّنا بالاستقراء بين مصاديق الهيئتين رأينا وجود جهة مشتركة بين موارد هيئة فعيل تمتاز بها عن هيئة فاعل وهي قيام المبدأ بالذات أي كون المبدأ ثابتاً في نفس الذات كما في الخطيب والعليم والقدير والشريف وماإلىٰ ذلك، فهذه المبادىء من العلم والخطابة وغير ذلك قائمة بنفس الذات وهذه الظاهرة محفوظة في تمام موارد هيئة فعيل هذا بخلاف هيئة فاعل فإنّها كثيراً مّا تأتي منفصلة عن هذه النكتة من قبيل ضارب وآكل ونحوها.

فما ذكره هذا المحقّق يرجع بروحه الىٰ إجراء حساب الاحتمالات علىٰ الظهورات الموضوعية لصيغ فعيل للكشف عن أنّ استفادة قيام المبدأ بالذات لم تكن صدفة عند أهل اللغة في كلّ هذه الموارد لاستبعاد الصدف المتكرّرة، بل هي مستفادة من هيئة فعيل، وذلك من قبيل تجربة (ألف) عدّة مرات لمعرفة أنّها تولّد (ب)، وأنّ المقارنة بينهما لم تكن دائماً بحسب الصدفة.

وكان مقصودي بذكر هذا المثال مجرّد توضيح الفكرة لا إمضاء انطباقها بالشكل الصحيح علىٰ هذا المثال بالذات. أمّا بلحاظ هذا المثال فلنا نقاش في كلام هذا المحقّق، فإنّ استقراءَه ليس كاملاً، وقد جاءت هيئة فعيل في اللغة بنحو ينقض هذا الكلام كما في قولنا: (عذاب أليم) بينما الألم ليس قائماً بذات العذاب وإنّما هو قائم بالمتألّم[1].

(١) بإمكان ذاك المحقّق أن يقول: إنّ الأليم يختلف في معناه عن المؤلم، فالمؤلم يشير الى ←

وأمّا دور الصناعة في إثبات صغرىٰ الظهور فهذا تارة يكون بلحاظ الدلالة المطابقية، وأُخرىٰ بلحاظ الدلالة الالتزامية.

أمّا بلحاظ الدلالة المطابقية فبعد أن فرضنا الفراغ عن كبرىٰ الظهور فبالإمكان إثبات المصداق بالبرهان والصناعة.

فمثلاً هناك كبرىٰ مفروغ عنها وهي الظهور الإطلاقي ومقدّمات الحكمة التي ترجع بروحها الىٰ قابلية الانقسام مع عدم القرينة علىٰ التقييد، وكون المولىٰ في مقام البيان. ويقع البحث في صغرىٰ هذه الكبرىٰ بين القائلين باستصحاب العدم الأزلي مثلاً والمنكرين له. فيقول المنكر: لايوجد لدينا يقين سابق في المرأة المشكوك كونها قرشية إذ لم تكن في وقت قد ثبت أنّها ليست قرشية حتىٰ يشملها إطلاق دليل الاستصحاب المأخوذ في موضوعه اليقين السابق والشكّ اللاحق. ويقول المثبت لاستصحاب العدم الأزلي: إنّ عدم الاعتراف باليقين السابق نشأ من الغفلة عن اليقين بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، فاليقين بعدم القرشية تارة يكون بنحو السالبة بانتفاء المحمول مع فرض وجود الموضوع، وهذا يعني فرض وجود المرأة ولايقين لنا من هذا القبيل في المقام، وأُخرىٰ يكون بنحو السالبة بانتفاء الموضوع أي انتفاء القرشية بانتفاء أصل وجود المراة، وهذا ثابت في الأزل. فبهذا تثبت بالصناعة صغرىٰ الإطلاق المتّفق عليه بين الطرفين لأنّ هذا برهان علىٰ قابلية المعنىٰ للانقسام. وهكذا يتّفق في كثير من الموارد أن تكون كبرىٰ الظهور مسلّمة بين الطرفين مع وقوع النزاع في الصغرىٰ بينهما وبرهنتهما علىٰ النفي والإثبات كما رأيته في هذا المثال.

نعم إثبات صغرىٰ الظهور بالصناعة محدود بحدّ لابدّ من الالتفات إليه

جانب الصدور كالضارب والآكل فالعذاب حينما لم يمس أحداً ليس مؤلماً، والنار حينما لم تحرق أحداً ليست مؤلمة، ولكن يصدق عليها عنوان الأليم قبل مسّ أحد فهو يدلّ علىٰ صفة شأنية الإيلام القائمة بالذات.

وهو أنّه يجب أن تكون هذه الصناعة بحيث من يلتفت إليها يستظهر بعد فرض الإيمان بها الإطلاق من الدليل كما هو الحال في مثال استصحاب العدم الأزلي فإنّه يستظهر علىٰ فرض صحّة الصناعة الماضية في المقام دخول استصحاب العدم الأزلي في إطلاق الدليل. أمّا لوفرض أنّه حتىٰ بعد الالتفات الىٰ الصناعة وفرض صحّتها لم نستظهر من الدليل الإطلاق فعندئذٍ نحتمل تخصيص أصل كبرىٰ مقدّمات الحكمة، وهذا الاحتمال لادافع له إلّا الظهور الفعلي[1] والمفروض أنّه غير موجود في المقام. مثال ذلك: الصناعة المعمولة في إثبات الوجوب بصيغة افعل من ناحية مقدّمات الحكمة بأن يقال بناءً علىٰ كونها موضوعة لجامع الطلب: إنّ هذا جامع بين الفرد الشديد وهو الوجوب، والفرد الضعيف وهو الاستحباب، فإنْ أراد المولىٰ الفرد الشديد فقد بيّن بالأمر الدال علىٰ الطلب تمام مراده لأنّ شدّة الطلب من سنخ الطلب، وإن أراد الفرد الضعيف لم يبين تمام مراده لأنّ ضعف الطلب ليس طلباً ولم يبيّنه، وبما أنّ الأصل هو كون المتكلّم في مقام

---

(١) أفاد ـ رضوان الله عليه ـ: إنّ نَظَرنا في ماذكرناه هنا إلىٰ مالوكان عدم تحقّق الظهور الفعلي لدينا ناتجاً عن خفاء الظهور اللغوي في هذا المورد، وعدم كونه في الجلاء كسائر الموارد لأجل توقّف الإطلاق مثلاً على بعض صناعات غير محتاج إليها في الموارد المتعارفة أو لأيّ نكتة أُخرىٰ، فعندئذٍ نقول: إنْ لم نشعر بالظهور حتى بعد الالتفات إلىٰ تلك الصناعة فلامحالة نحتمل أنّ هذا القسم من الإطلاق مثلاً غير معتبر عند العرف. وأمّا إذا كان وجه عدم الإحساس شيئاً آخر من أُمور نفسية خاصّة وظروف خارجية أثّرت في النفس فعندئذٍ قديمكن إثبات الظهور بالصناعة حتىٰ مع فرض عدم الإحساس به بعد الالتفات الى تلك الصناعة،وذلك بأنْ يقاس المورد الذي لانحسّ فيه بالظهور بمورد آخر نقطع فيه بالظهور وتستعرض الجهات التي يحتمل بالمناسبات دخلها في ثبوت هذا الظهور وعدمه،ويُوضّح عدم الفارق بين المواردين في تلك الجهات الىٰ أنْ يظهر أنّه لا توجد أيّ جهة توجب اختلاف هذا المورد الذي قطعنا فيه بالظهور عن المورد الذي لم نحس فيه بذاك الظهور،فيثبت أنّ عدم إحساسنا بالظهور في ذلك المورد مستند الىٰ أمر شخصي لاإلىٰ قوانين اللّغة العامّة وأنّ هذا الظهور بحسب قوانين اللغة العامّة ثابت.

البيان إذن يحمل طلبه على الوجوب. وهذه صناعة لوتمّت فبعد فرض تماميّتها لانحسّ ظهوراً في صيغة افعل من ناحية هذه الصناعةفي الوجوب، فنعرف أنّ كبرىٰ مقدّمات الحكمة فيهاتخصيص، بمعنىٰ أنّ كون ظهور حال المتكلّم في كونه في مقام بيان تمام المراد إنّما هو بمعنىٰ كونه في مقام بيان ماهوتمام المراد بحسب المتفاهم العرفي لاماهوتمام المراد بحسب الدقّة الفلسفية.

وأمّا بلحاظ الدلالة الالتزامية فبعد فرض التوافق علىٰ الدلالة المطابقيّة يمكن إقامة البرهان على الملازمة لإثبات الدلالة الالتزامية، فهذا إثبات لدلالة التزامية بالصناعة والفنّ. ومثاله ماذكر في الكفاية لإثبات مفهوم الشرط،وقد أبطله صاحب الكفاية، ونحن لاشغل لنا هنا بصحته وبطلانه، وإنّما المقصود توضيح الفكرة من خلال هذا المثال وهو ماقد يقال من أنّ القضية الشرطية تدلّ علىٰ العلّيّة الانحصارية فيثبت بذلك المفهوم، ويستدلّ علىٰ ذلك بأنّ مقتضىٰ إطلاق القضية كون الشرط علّة سواء سبقه شيء أو قارنه أو لم يسبقه ولم يقارنه،فإذا كان هذا الظهور الإطلاقي مسلّماً قلنا: إنّ هذا يستلزم انحصار العلّيّة،والبرهان علىٰ هذا الاستلزام هو أنّه لوكان للعلّة المذكورة في القضية الشرطية بديل لما كانت العلّة عند سبقه على الشرط أو اقترانه معه هي الشرط بل ذاك البديل أو مجموعهما بينما فرضنا أنّ مقتضىٰ الإطلاق كون الشرط علّة للجزاء سواء سبقه شيء أو قارنه أو لا[1].

أمّا دور الصناعة في إثبات خصوصيات الظهور فبعد الاعتراف بالظهور

---

(١) ونحوه مانقل عنه ـ رحمه الله ـ في مالم أحضره في دورته الأخيرة هنا من أنْ نفترض دلالة الشرطية علىٰ أنّ الشرط بعنوانه هو العلّة يبرهن علىٰ الملازمة بين ذلك وبين الانحصار بأنّه لوكانت هناك علّة أُخرىٰ لكانت العلّة هي الجامع بناءً علىٰ استحالة صدور الواحد من اثنين. أمّا مدىٰ صحّة هذا البرهان، وكذا الذي قبله علىٰ مفهوم الشرط فقد بحثه أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في بحث المفاهيم.

كبروياً وصغروياً قد تؤثر الصناعة لإثبات خصوصية الدلالة تارة، كما لواعترفنا بمفهوم الشرط ووقع الكلام في كونه بالوضع أو الإطلاق، ولإثبات خصوصية المدلول تارة أُخرىٰ، كما لواعترفنا باختلاف الجملة لتامّة عن الناقصة من حيث المعنىٰ ووقع الكلام في حاقّ هذا المعنىٰ والفرق بحدوده الواقعية.

أمّا الأول ـ فكما لواعترفنا بدلالة الشرطية علىٰ العلّيّة الانحصارية، وأثبتنا بالبرهان أو الاستقراء انحصار الظهور في الوضع والإطلاق ثم أبطلنا الوضع في المقام بأنّه لوكانت دلالة الشرطية علىٰ العلّية الانحصارية بالوضع لما شعر العرف بانحلال الدلالة بحيث لوعلمنا بانتفاء المفهوم في مورد بقينا متمسّكين بمفهوم القضية في موردآخر، بينما لوورد مثلاً قوله: إن جاءك زيد فأكرمه ثم ثبت بدليل آخر وجوب إكرامه أيضاً عند قرآءته للقرآن فالعرف ينفي احتمال كفاية أمر ثالث في وجوب الإكرام بالمفهوم، بينما لوكانت الدلالة وضعية، وقد عرفنا خلافها بالاستثناء الأول لايبقىٰ ناف لاحتمال الاستثناء الثاني، فبهذا يثبت أنّ ظهور الشرط في المفهوم بالإطلاق القابل للانحلال والتقييد، فيترتّب عليه آثار الظهور الإطلاقي من قبيل تقدّم الظهور الوضعي عليه لوقلنا به عند التعارض وغير ذلك من الآثار[1].

وأمّا الثاني ـ وهو إعمال الصناعة في إثبات الخصوصيات الراجعة الىٰ

---

(١) أفاد ـ رضوان الله عليه ـ علىٰ مانقل عنه فيما لم أحضره في دورته الأخيرة: أنّه علىٰ مبانينا من أنّ إدراك الظهور الوضعي ليس فرع العلم بالوضع، كما أنّ إدراك الظهور القريني ليس فرع العلم بالقرينة بل فرع واقع الوضع والقرينة يصبح من الواضح إمكان إعمال الصناعة والبرهان لمعرفة ذلك، فقد يشهد الوجدان بأنّ صيغة(افعل)مثلاً تدلّ على الوجوب ولانعلم أنّ هذه الدلالة هل هي مستندة إلىٰ الوضع أو الإطلاق فيأتي دور الوصول الىٰ معرفة خصوصية الظهور الذي أدركناه بالوجدان عن طريق الصناعة والفنّ، وهذا بحث صناعي تام لفرض ترتّب آثار الوضع أو الإطلاق.

جانب المدلول فمن أحسن مصاديقه أبحاث المعاني الحرفية بتمامها، فكلّ الناس يعرفون معنىٰ (زيد في الدار) وغير ذلك من الحروف، ولكن لايعلمون بالضبط ماهو تحديد هذه المعاني، ومثل ذلك إعمال الصناعة في تحديد النسبة التامّة والنسبة الناقصة.

وأمّا دور الصناعة في تنسيق الظواهر بمعنىٰ تحديد الروابط والعلاقات الكلّية بين تلك الظواهر، فمن موارد ذلك أنّه ثبت في القضية الشرطية مثلاً ظهور في التعليق، وثبت أنّ قوله مثلاً في الجزاء (فأكرمه) ظاهر بمقدّمات الحكمة في طبيعيّ وجوب الإكرام، فبعد الفراغ عن هذين الظهورين بالإمكان أن يقع الكلام بأُسلوب الفنّ والصناعة في كشف العلاقة بين الظهورين والتنسيق بينهما، وأنّه ماهو المعلّق علىٰ مجيء زيد مثلاً؟ فهل يجري الإطلاق في المرتبة السابقة علىٰ التعليق ومعناه أنّه قد علّق المطلق، فعند عدم المجيء ينتفي مطلق وجوب الإكرام فتتمّ الدلالة المفهومية، أو يجري الإطلاق في المرتبة المتأخّرة علىٰ التعليق ومعناه أنّه قد أطلق المعلّق، فانتفاء الشرط لايستلزم عدا انتفاء شخص الحكم دون سنخه فلايتمّ المفهوم؟[1]، وقد مرّ كلّ ذلك في بحث مفهوم الشرط.

وبهذا تمّ مبحث الظواهر.

---

(١) وهناك قسم آخر لإعمال الفنّ والصناعة في باب الظهور نقل عمّا لم أحضره في الدورة الأخيرة لأُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ، وبالإمكان دخول هذا القسم في كلّ الموارد السابقة من تحديد كبرىٰ الظهور أو صغراه أو خصوصياته أو التنسيق بين الظهورات. وإليك ماهو المنقول عن أُستاذنا الشهيد ـ قدس سرّه ـ:

قد نفرض أنّ الدلالة تكون لدىٰ الإنسان وجدانيّة لولاتحيّره في كيفية تفسير وجدانه، وذلك تارةً يكون بلحاظ وجدان واحد، وأُخرىٰ يكون بلحاظ ماقد يترائىٰ من التضارب بين وجدانات عديدة فيعمل الفنّ والصناعة لتذليل مشكلة هذا الوجدان أو هذه الوجدانات بوضع تفسير معقول في المقام.

فمثال الأول أن يدرك الإنسان بوجدانه العرفي أنّ الجملة الشرطية لها مفهوم يدلّ على انتفاء ←

. . . . . .

سنخ الحكم بانتفاء الشرط لكنّه لايعرف كيف يخرّج ويفسّر هذا المطلب مع العلم بأنّ المتكلّم إنّما أنشأ حكماً واحداً في القضيّة الشرطيّة، فينبغي أن يكون المنتفي بانتفاء الشرط هو ذاك الحكم الواحد لاسنخ الحكم.

ويحلّ هذا الإشكال ببيان أنّنا نجري مقدّمات الحكمة لإثبات أنّ المعلّق على الشرط هو سنخ الحكم لاشخصه.

ويستشكل في ذلك بأنّ مقدّمات الحكمة إنّما تجري في طرف الموضوع لافي طرف الحكم أي أنّ الإطلاق دائماً يكثّر الموضوع ولايكثّر الحكم، فلوقلنا مثلاً (إكرام العالم واجب) تجري مقدّمات الحكمة في الإكرام لافي (واجب).

ويجاب علىٰ ذلك بأنّ نفس الحكم في القضية الشرطية يقع موضوعاً للحكم بالتعليق، وبلحاظ ذلك يجري الإطلاق بشأنه.

ويستشكل في ذلك بأنّ التعليق المستفاد من القضية الشرطية عبارة عن مجرّد التقييد والنسبة الناقصة وليس حكماً كي يجري في موضوعه الإطلاق.

فيجاب علىٰ ذلك بإقامة البرهان علىٰ أنّ مرجع التعليق في الجملة الشرطيّة إلىٰ النسبة التامّة لاالناقصة. وبهذا يتمّ التفسير لوجداننا المسبق في دلالة الشرط على المفهوم فيتيقّن الوجدان ويتأكّد.

ومثال الثاني أن نفترض أنّ الإنسان بوجدانه يدرك أنّ الجملة الشرطية لها مفهوم، ويدرك أيضاً أنّ المتكلّم إذا استعمل الجملة الشرطية في مورد يكون هناك عدل للشرط لم يكن ذلك مستبطناً لعناية المجاز، وهذان الوجدانان قد يبدو أنّهما متعارضان حيث يقال: إنّ أداة الشرط لووضعت للعلّية الانحصارية يجب بطلان الوجدان الثاني، وإلّا يجب بطلان الوجدان الأول، وهذا قد يسبّب تزلزل الإنسان وتردّده في صدق وجدانه لولا إمكان وضع فرضية معقولة للجمع بين الوجدانين كأن يقال مثلاً:

إنّ أداة الشرط وإن وضعت للعلّية الانحصارية لكن هذا غير كافٍ في ثبوت المفهوم، ووجود العدل لاينافي العلّية الانحصارية، وذلك لإمكان كون المعلق شخص الحكم ومعه لايثبت المفهوم ويمكن فرض وجود العدل. والمفهوم متوقّف على ظهورين: ظهور التعليق في اللزوم العلّي الانحصاري وهذا ظهور وضعي، وظهوره في أنّ المعلّق سنخ الحكم وهذا ظهور إطلاقي به يثبت المفهوم وبمخالفته لايتحقّق عناية المجاز، وبهذا يجمع بين الوجدانين مثلاً. وكثير ممّن أنكر مفهوم الشرط لايبعد أن يكون إنكاره هذا مستنداً إلى عدم توفيقه للجمع بين أمثال هذه الوجدانات.

الإجماع

١- كشف الإجماع عن الحكم الشرعي.

٢- كشف الإجماع عن الدليل التعبدي.

٣- التواتر.

٤- الشهرة.

الإجماع

الأمارة الثانية: الإجماع. وهو إنّما يكون أمارةً شرعيّة على الحكم على بعض وجوه حجيّته، وأمّا على باقي الوجوه فهو دليل قطعي على الحكم الشرعي، أو على حجّة ظاهريّة.

وللاستدلال بالإجماع مسلكان:

الأوّل ـ الاستدلال به ابتداءً على الحكم الشرعي.

والثاني ـ الاستدلال به على أنّ معقده إن لم يكن حكماً واقعياً فلاأقلّ من ثبوت حجّة تعبّدية معتبرة عليه، ونتيجة التردّد بين هذين الأمرين هي ثبوت الحكم تعبّداً لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات، إذن فيقع البحث في مقامين:

كشف الإجماع عن الحكم الشرعي

المقام الأوّل ـ في الكشف عن الحكم الشرعي ابتداءً بالإجماع، وهذا الكشف يكون على أحد مباني ثلاثة:

١ ـ مبنىٰ الكشف على أساس العقل العملي.

٢ ـ مبنىٰ الكشف علىٰ أساس العقل النظري.

٣ ـ مبنىٰ الكشف علىٰ أساس الدليل الشرعي.

١ ـ الكشف على أساس العقل العملي:

أمّا المبنىٰ الأول ـ وهو مبنىٰ كشف الإجماع علىٰ أساس العقل العملي فهو الذي ينسب الىٰ بعض أكابر السابقين كالشيخ الطوسي ـ قدّس سرّه ـ من إثبات حجّية الإجماع على أساس قاعدة اللطف. والمدّعىٰ في قاعدة اللطف هو حكم العقل العملي بثبوت حقّ للعبد علىٰ المولىٰ كما يحكم بثبوت حقّ للمولىٰ على العبد، ويعبّر عن ذلك تأدّباً بقاعدة اللطف، وقد طبّقت هذه الفكرة علىٰ موارد كثيرة كإثبات لزوم بعث الرسل وإنزال الكتب على المولىٰ ـ تعالىٰ شأنه ـ لهداية الناس وغير ذلك، ومنها مانحن فيه

من حجّية الإجماع بدعوىٰ أنّه يقبح علىٰ الله -تعالى- إبقاء الناس في اشتباه وضلال وجعلهم يجمعون على خلاف الحقّ وتفويت مصلحة الواقع عليهم.

وقد طوّرت هذه الفكرة في الإجماع فيما تأخّر عن الشيخ الطوسي -قدّس سرّه- فذكر نظير ذلك بالنسبة للإمام -عليه السلام-، وذلك بدعوىٰ أنّ وظيفة إمام العصر -عجّل الله تعالىٰ فرجه- كآبائه الطاهرين -عليهم السلام- هي إبلاغ الأحكام إلىٰ الناس وسدّ باب العدم من قبلهم، فإن كان الحكم واصلاً اليهم من قبل إمام سابق ويعرفه بعضهم فليس على إمام العصر -عليه السلام- شيء، فإنّ الإيصال واجب كفائي عليهم، وإن انقطع الحكم عن الجميع ووقع الإجماع على خلاف الحق وجب عليه إيصاله إلىٰ الناس ولو بإلقاء الخلاف فيما بينهم باسلوب لاينافي التستّر والغيبة المطلقة.

والواقع أنّه لادليل على وجوب مثل هذا الإيصال على الإمام -عليه السلام- فالأدلّة الخاصّة الواردة بشكل فردي في وجوب ذلك بالنسبة للأئمّة السابقين -عليهم السلام- لا تشمل صاحب الزمان -عجّل الله فرجه-، فكل واحد منهم كان يتكلّم عن نفسه. وأمّا الأدلّة العامّة فهي إنّما تدلّ علىٰ وجوب بيان الحكم علىٰ الإمام بعنوان كونه إماماً لابعنوان كونه شخصاً مجهولاً مثلاً أي أنّه يجب علىٰ الإمام إبلاغ الحكم بعنوان كونه إماماً على الناس ويؤخذ منه الحلال والحرام ويستدلّ علىٰ إمامته بالمعجز ويبثّ الأحكام بين الناس عن هذا الطريق، والمفروض عدم وجوب ذلك على الإمام صاحب الزمان لمنافاته للتستّر والغيبة، كما لايجب عليه الانكشاف أمام شخص خاصّ بعنوان الإمام وبيان الحكم له لأنّه ينافي التستّر المطلق، والقائل بحجّية الإجماع معترف بعدم وجوب الإيصال عليه بالشكل المنافي للتستّر، وإنّما يقول بوجوب الإيصال عليه بمثل إيقاع الخلاف بالبروز كإنسان مجهول أو إيقاع ورق مكتوب في الطريق كي يأخذه البعض

وينتهي ذلك إلىٰ الخلاف مثلاً، بينما لادليل علىٰ وجوب مثل ذلك. فماهو واجب بالأدلّة العامّة ساقط عن إمام العصر في زمان الغيبة لمنافاته للتستّر، ومايناف التستّر لم يدلّ دليل على وجوبه.

وأمّا إثبات حجيّة الإجماع بقاعدة وجوب اللطف على الله -تعالىٰ- فالبحث حول أصل قاعدة اللّطف لانتعرّض له هنا ونحيله الى مورده في علم الكلام، ولكنّنا نناقش تطبيقها على المقام بعد فرض تسليم صحّة القاعدة، ونناقش ذلك من ناحيتين:

أوّلاً: أنّه ماهو المقصود من المصلحة التي يفترض وجوب إيصالها الىٰ العباد لكي لاينحرموا جميعاً عنها بسبب الإجماع الخاطئ؟ هل المقصود هي المصلحة التي تكون في طول الحكم وهي مصلحة العبودية والطاعة، أو المقصود هي المصلحة التي تكون قبل الحكم وهي المصلحة الكامنة في ذات الأفعال الداعية إلىٰ الحكم على طبقها؟

فإن كان المقصود المصلحة التي هي في طول الحكم فهي لا تفوت بخفاء الحكم، فإنّ الحكم الظاهري الموجود دائماً عند خفاء الحكم الواقعي حاله حال الحكم الواقعي من ناحية مصلحة الامتثال والعبوديّة والانقياد لله -تعالىٰ-.

وإن كان المقصود المصلحة التي هي ثابتة قبل الحكم في متعلّقات الأحكام قلنا: لاجزم لنا بلزوم اللّطف على الله -تعالى- بإيصال تمام المصالح التشريعية إلىٰ العباد بأكثر مما تقتضيه العوامل الطبيعية وجهود الإنسان نفسه، فلعلّ هناك مصلحة في عدم إيصال بعضها بالشكل المطلوب هنا، وإيكال الأمر الى ماتقتضيه العوامل الطبيعية وسعي الناس أنفسهم، ومااىٰ ذلك مما يوجب وصول الحكم الواقعي اليهم ولو بعد مئات السنين، وقد رأينا نظيره في المصالح الطبيعية، فكم مضىٰ من آلاف السنين علىٰ عمر الإنسان وهو لايعرف دواء السلّ كما أنّه لم يتوصّل حتىٰ الآن إلىٰ

معرفة دواء السرطان، وقد اقتضت المصلحة الإلٰهية إيكال انكشاف أسرار الطبيعة ومصالحها ودفع مفاسدها الى العوامل الطبيعية وسعي الإنسان، فلِم لا تكون المصالح التشريعية أيضاً من هذا القبيل؟ ولايقاس المقام بمسألة إرسال الرسل وإنزال الكتب، فإنّ ذلك مشتمل على القسم الأول من المصلحة أي التي هي في طول الحكم والتي كانت تفوت لولاإرسال الرسل وإنزال الكتب[1].

وثانياً ـ أنّ المقصود من إيصال الحكم الىٰ الناس الواجب باللّطف علىٰ الله ـ تعالى ـ هل هو جعل نكتة في معرض وصول الكلّ يتمكّن كل واحد منهم ـ ولوبجهد جهيد ـ من الوصول إلىٰ الحقّ أو تدّعى كفاية إيصال الحق إلىٰ بعض الناس وإن لم يكن بالشكل الذي يتمكّن كل واحد منهم من الوصول إليه ولوبالجهد الكثير؟

فإنْ قصد الثاني ورد عليه: أنّ نكتة وجوب اللطف إنّما هي العبودية والحاجة، وهما ثابتتان في تمام الأفراد على حدّ سواء فلامعنىٰ لوجوب اللطف بالنسبة إلى فرد دون فرد ولابالنسبة إلىٰ فرد واحد علىٰ البدل، فإنّ عنوان اجتماع الناس علىٰ الخطأ ليس فيه محذور آخر غير محذور خطأ نفس الأفراد.

وإن قصد الأوّل فهذا لطف ثابت بشأن الجميع علىٰ حدّ سواء ولكن

---

(١) كأنّ خلاصة هذا النقاش: أنّه لو آمنّا بوجوب اللطف بالإيصال فإنّما نؤمن بذلك بمعنىٰ فتح الطرق الطبيعية للوصول وإن تأخّرت فعليّة الوصول آلآف السنين، إذ من المحتمل وجود مصلحة في الاكتفاء بهذا المقدار وتحقيق هذا المقدار بالنسبة للمصلحة التي تكون في طول الحكم يكون بالتشريع وإرسال الرسل وإنزال الكتب، وبالنسبة للمصالح الطبيعية يكون بتزويد البشر بقابليّة تحصيل الخبرات والتجربة، وبالنسبة للمصالح التشريعية التي هي قبل الحكم يكون أيضاً بتبليغ الحكم علىٰ لسان المبلّغ الأعظم ـ عليه وعلىٰ آله آلآف التحية والسلام ـ، وإن كان قد يمنع ظلم الظالمين مثلاً عن الوصول.

يلزم من ذلك: أن يحصل للفقيه القطع كثيراً بأنّ ما أثبته بمثل الأصل العملي أو الأمارة التعبّدية مطابق للحكم الواقعي، فمتىٰ ماتيقن الفقيه بأنّه لوكان هناك دليل حاكم مثلاً علىٰ ماتوصّل إليه من الأصل أو الأمارة فهو عاجز عجزاً تامّاً عن الوصول اليه، أو تيقن أنّه لايوجد دليل حاكم عليه كي يمكن لأحدٍ الوصول إليه وأن من أفتىٰ بخلاف ذاك الأصل أو الأمارة فقد أخطأ فيما تخيله من عدم كون المورد مورداً لذاك الأصل أو تلك الأمارة لزم أن يحصل له القطع بأنّ مفاد هذا الأصل أو تلك الأمارة مطابق للحكم الواقعي. وهذا ممّا لايلتزم به أحد.

وأيضاً: لوعرف المجتهد أنّ القول في المسألة الفلانية للعلماء منحصر في رأيين فنظر في أحدهما فحصل له العلم بأنّه ليست هناك نكتة صحيحة تعيّنه لزم من ذلك أن يحصل له القطع بصحّة القول الآخر وموافقته للواقع بلاحاجة إلىٰ مراجعة مدركه والتأمّل فيه، إذ المفروض أنّه لابدَّ أن يوجد في الأقوال قول صحيح ذو نكتة ترشد كلّ من طلبها وبذل جهده الكامل في سبيلها إلىٰ الواقع. وهذا ـ كما ترىٰ ـ ممّا لايلتزم به.

ويمكن تقريب الاستدلال باللطف في باب الإجماع بوجهين آخرين:

الأول ـ أن يُقال: إنّه كما يجب على الله إرسال الرسل وتشريع الأحكام كذلك يجب عليه ـ تعالىٰ ـ أن لايُبقي في الدين ثغرة تستوجب الشبهة للناس في الدين، أي يجب أن يجعل في قبال كلّ شبهة الجواب الكافي بحدّ ذاته ولولم يقتنع به صاحب الشبهة لنقص فيه لافي الجواب.

وعليه نقول: لواختلف العلماء على رأيين مثلاً فكان أحدهما يقول بالفرق بين السيّد القرشي والأسود الحبشي في مقام اجتماعي مثلاً، والرأي الآخر ينكر الفرق، وكان الرأي الثاني هو الصحيح، واكتشف من يطعن علىٰ الدين العيب الموجود في الرأي الأوّل فأراد أن يجعل ذلك شبهة علىٰ الدين أمكن الجواب عليه بأنّ شبهتك هذه إشكال علىٰ رأي بعض

العلماء وليس إشكالاً على الدين، إذ لعلّ الرأي الديني الحقيقي متجسّد في رأي الآخرين وليس متجسّداً في رأي من أفتىٰ بهذه الفتوىٰ. أمّا لوافترضنا أنّ علماء الدين كلّهم أجمعوا على الرأي الباطل، واكتشف الطاعن على الدين الثغرة الموجودة في هذا الرأي فسيستحكم عنده أنّ هذه الثغرة ثغرة في الدين، وأنّ هذا إشكال على الدين وليس إشكالاً علىٰ فتاوىٰ بعض علماء الدين فيجب على الله ـ تعالى ـ أن يحول بشكل من الأشكال دون تحقّق الإجماع على الباطل كي يتمّ الجواب على شبهة من يكتشف الثغرة الموجودة في الرأي الباطل ببيان أنّ هذا إشكال على بعض الفتاوىٰ ولعلّ رأي الدين متجسّد في الفتوىٰ الأُخرىٰ. إذن: فلو رأينا إجماعاً على حكم عرفنا أنّه الحقّ.

ويرد عليه: أولاً ـ أنّ هذا لوتمّ فلايتمّ في الأحكام التعبّدية الصرفة التي لاتحصل بفرض أي طرف من طرفي السلب والإيجاب ثغرةفي الإسلام، مثلاً لوفرضنا نجاسة عرق الجنب من الحرام، أو فرضنا عدم نجاسته سوف لن يؤدّي ذلك الىٰ شبهة وثغرة في الإسلام.

وثانياً ـ أنّنا لوافترضنا في المرتبة السابقة علىٰ اللطف حصول العلم والاطمئنان بواسطة العقل النظري بصحة ماأُجمع عليه، إذن لم نحتج إلىٰ قاعدة اللّطف لثبوت المطلوب قبلها، ولولم يثبت ذلك في الرتبة السابقة على اللّطف إذن أمكن الجواب على شبهة الطاعن على الدين بأنّ هذا إشكال على فتاوىٰ العلماء ولم يعلم كون رأي الدين متمثّلاً في هذه الفتاوىٰ، فلعلّ رأي الدين يخالف رأي هؤلاء العلماء جميعاً.

الثاني ـ أنّنا عرفنا بالتجربة أنّ الله ـ تعالى ـ جرت عادته علىٰ التلطّف بعباده بعدم حجب المصالح التشريعية عنهم، ولذا نرىٰ أنّه أرسل الرسل وأنزل الكتب وجعل أوصياء للرسل وأمر العلماء بتبليغ الأحكام، والجهلاء بتعلم الأحكام وماإلىٰ ذلك ومن هنا نعلم أنّ الحكم المجمع عليه لوكان

باطلاً، لتلطّف على عباده بإظهار خلافه.

ويرد عليه: أنّ التجربة في حدود مارأيناه من سدّ أبواب العدم من ناحية عدم إرسال الرسل والكتب وجعل الأوصياء وإيجاب التبليغ على العلماء والتعلّم على الجهّال لا تدلّ على بنائه ـ تعالى ـ على سدّ الباب الناتج من قصور الناس أو تقصيرهم في تلقّي الأحكام وإيصالها للآخرين. هذا مضافاً إلى إشكالات أُخرى تظهر ممّا سبق[1].

٢ ـ الكشف على أساس العقل النظري:

وأمّا المبنى الثاني ـ وهو مبنى كشف الإجماع عن واقع الحكم على أساس العقل النظري، وهذا الوجه يتمّ عند تماميّة فرضين:

الأول: أن يعلم ـ ولو بتصريح المجمعين ـ أنّ مصبّ الإجماع هو واقع الحكم لاجامع الوظيفة الملائم لواقع الحكم ولثبوت الحجّة التعبّدية عليه.

والثاني ـ أن يكون الحكم المجمع عليه بنحو لوكان الواقع خلافه، لشاع ذلك الواقع وذاع لتوفّر الدواعي إلى ذلك وقد مرّ توضيح قوانين هذه الفكرة في بحث السيرة. مثال ذلك مسألة خمس أرباح المكاسب فهي مسألة عامّة الابتلاء للشيعة ووجوب الخمس فيها مؤونة زائدة عليهم وعلى خلاف الطبع، وتتوفّر الدواعي على التفتيش والسؤال عن ذلك، وعلى فرض كون الجواب الصحيح هو النفي فداعي الإجابة على ذلك بشكل واضح وعلنيّ موجود لدى الإمام ـ عليه السلام ـ، لأنّ الحكم ليس خلاف التقيّة، بل هو على وفق مذاق العامّة وعلى طبق الظروف الخارجية التي كان الإمام ـ عليه السلام ـ مبتلى بها، إضافة إلى أنّ ارتباط الشيعة في دفع

---

(١) يظهر مما سبق أنّ سدّ أكثر أبواب العدم التي سدّت كان مؤثّراً في المصلحة التي هي في طول الحكم، وهي مصلحة التعبّد والانصياع للمولى، واحتمال الفرق بين هذه المصلحة والمصلحة التي تكون قبل الحكم موجود.

الخمس كان بالإمام ـ عليه السلام ـ أو وكلائه على مايقتضيه طبع هذا الحكم، فإنّ وجوب الخمس ليس حاله حال وجوب قراءة السورة في الصلاة مثلاً الذي هو عمل فرديّ للمصلّي ولايتطلّب احتكاكاً بالإمام أو وكلائه، وإنّما معنىٰ وجوب الخمس وجوب إعطائه للإمام أو وكلائه، وقد ثبت بالتواتر الإجمالي أنّه كان للإمام ـ عليه السلام ـ وكلاء في البلاد التي كانت تسكن فيها الشيعة، فمع كل هذا يكون اختفاء حكم ذلك علىٰ الشيعة مستبعداً جداً. فهذه كلّها أمارات تدلّ على أنّه لوكان الحكم الواقعي هو عدم وجوب الخمس في أرباح المكاسب، لشاع ذلك ولم يعقل وقوع الإجماع من الشيعة على الوجوب، فهذا الإجماع في مثل هذا المورد ـ بالرغم من عدم الإعتماد في موارد أُخرىٰ علىٰ الإجماع المحتمل المدركية أو المظنون المدركيّة ـ يكون دليلاً قطعياً على الحكم، بل لاحاجة في مثل هذا المورد الىٰ الإجماع وتكفينا الشهرة، فلايضرنا نقل الخلاف من ابن أبي عقيل أو شخص آخر في خمس أرباح المكاسب إن صحّ ذلك.

وهناك وجه آخر لدلالة الإجماع بالعقل النظري علىٰ صحّه متعلّقه لايختص بما إذا كان متعلّقه واقع الحكم، بل يشمل ماإذا كان متعلّقه جامع الوظيفة الملائم أيضاً لفرض وجود حجّة تعبّديّة عليه. فهذا الوجه كما يناسب المقام كذلك يناسب ماسيأتي من المقام الثاني، ونحن نؤجّل بحثه بكلا شقّيه إلى المقام الثاني، إذ لافرق في الحقيقة في البحث عن ذلك بين الشقّين إلّا في أمور جزئية ننبّه عليها ـ إنشاء الله ـ في ذلك المقام.

٣ ـ الكشف على أساس التعبّد الشرعي:

وأمّا المبنىٰ الثالث ـ وهو مبنىٰ الكشف عن الحكم الواقعي بالإجماع على أساس التعبّد والدليل الشرعي، فالذي ينبغي أن يذكر ممّا يتوهّم كونه دليلاً على ذلك هو ماروي عن طريق العامّة عن النبي ـ صلّى الله

عليه وآله- من أنّ أُمّته لاتجتمع على ضلالة. وقد وردت روايات عديدة محصّلها ماذكرناه، وكيفيّة الاستدلال بذلك على وجه يندفع به بعض الإشكالات هي أنّ ظاهر هذه الرواية أنّ المنافرة تكون بين نفس الاجتماع والضلالة لابين شخص معيّن منهم وهو المعصوم والضلالة، ولهذا جعل ذلك من مميّزات هذه الأُمّة. أمّا المعصوم فكان موجوداً في تمام الأُمم، فماأُورد على الاستدلال بذلك من أنّ الأُمّة لاتجتمع على الخطأ قطعاً لأنّ فيها المعصوم وهو لايوافق مع غيره على الضلال غير صحيح، فإنّ الظاهر أنّ المقصود بهذا الحديث هو عدم اجتماع غير المعصومين على الضلالة ممّن يتصوّر في كل واحد منهم بخصوصه الضلال.

ويرد على الاستدلال بهذه الرواية:

أوّلاً - سقوطها سنداً، ليس عندنا فحسب باعتبار ورودها عن طريق العامّة بواسطة أفراد مجهولة الحال لدينا، بل هي ساقطة حتى على أُصولهم، فهذه الرواية لم ترد في الصحاح الستّ، وذكرها الحاكم في مستدركه على صحيح البخاري ومسلم مشيراً الى عدم نقاء السند[1]

---

(١) توضيح الكلام في المقام أنّ الحاكم وإن التزم في مستدركه على العموم بإخراج الأحاديث بأسانيد قد احتجّ بمثلها الشيخان أو أحدهما، ولكن في خصوص المقام أشار إلى ضعف أسانيد هذه الرواية محاولاً العلاج بما لافائدة فيه. وبيان ذلك أنّ الحاكم روى في مستدركه هذه الرواية عن ثلاثة: ابن عمر، وابن عباس، وأنس بن مالك:

ومارواه عن ابن عمر فقد رواه عن المعتمدين سليمان بأسانيد سبعة: أوّلها مايلي: قال: «حدثنا أبوالحسين محمدبن أحمدبن تميم الأصمّ ببغداد، حدّثنا جعفربن شاكر، حدّثنا خالدبن يزيد القرني، حدثنا المعتمربن سليمان عن أبيه، عن عبدالله بن دينار، عن ابن عمر قال: قال رسول الله-ص-: لايجمع الله هذه الأُمّة على الضلالة أبداً... الخ».

ثم قال: «خالدبن يزيد القرني هذا شيخ قديم للبغداديين، ولو حفظ هذا الحديث لحكمنا له بالصحّة» يعني بذلك أنّ هذا الحديث من خالدبن يزيد الى رسول الله-ص- صحيح السند، فلوكان قد وصلنا من خالد بشكل صحيح لتمّ سند الحديث، وهذا - كما ترى- يعني الضعف في ←

. . . . . .

→

السند بالنسبة للمقطع الواقع بين حاكم وبين خالد.

ثم يسترسل في ذكر باقي الأسانيد إلىٰ المعتمربن سليمان إلىٰ أن يصل إلىٰ السند الخامس وهو مايلي: حدّثنا أبوالحسن عبدالصمدبن عليّ بن حكرم البزاز ببغداد، حدثنا محمدبن غالب، حدّثنا خالدبن عبدالرحمٰن، حدّثنا المعتمر عن سلم بن أبي الذيال، عن عبدالله بن دينار، عن ابن عمر، قال: «قال رسول الله ـ ص ـ لايجمع الله هذه الأُمّة، أو قال: أُمّتي علىٰ الضلالة...» الخ.

ثم قال: «وهذا لوكان محفوظاً من الراوي ـ يعني المعتمر ـ لكان من شرط الصحيح»، وهذا أيضاً ـ كما ترىٰ ـ تضعيف للمقطع الذي بينه وبين المعتمر.

وأمّا باقي الأسانيد غير الأوّل والخامس فقد وقع فيها شخص بين معتمربن سليمان وعبدالله بن دينار[1] غير من مضىٰ في السند الأول وهو أبوه، أو الخامس وهو سلم بن أبي الذيال. وهذا الشخص عبّر عنه تارةً بأبي سفيان المدني، وأُخرىٰ بسفيان وأبي سفيان، وثالثة بأبي سفيان سليمان بن سفيان المدني، ورابعة بسليمان المدني، وخامسة بسليمان أبي عبدالله المدني.

وقال الحاكم: «قال الإمام أبوبحربن محمدبن إسحاق: لست أعرف سفيان وأباسفيان هذا».

وقال الحاكم في سبيل التخلّص عن ضعف السند مامضمونه: إنّ هذه أسانيد سبعة إلىٰ المعتمربن سليمان وهو أحد أركان الحديث لايسعنا أن نحكم أنّ كلّها محمولة علىٰ الخطأ، لأجل عدم معرفة سليمان بن سفيان المدني الواقع بين المعتمر وعبدالله بن دينار، ونحن إذا قلنا هذا القول نسبنا الراوي ـ يعني المعتمر ـ إلىٰ الجهالة فوهّنّا به الحديث، ولكنّا نقول: إنّ المعتمربن سليمان أحد أئمّة الحديث وقد روي عنه هذا الحديث بأسانيد يصحّ بمثلها الحديث، فلابدّ من أن يكون له أصل بأحد هذه الأسانيد.

أقول: كأنّه يقصد بهذا الكلام أنّ سند الحديث الىٰ المعتمر ثابت بالاستفاضة أو التواتر فلايضرّ ضعف الأسانيد السبعة، ومجهولية سليمان بن سفيان المدني عندنا الواقع بين المعتمر وعبدالله بن دينار لا تضرّنا، لأنّ المناقشة في السند لأجل هذا الأمر تعني نسبة الراوي ـ أي المعتمر ـ إلىٰ الجهالة، فلابدّ أن يكون قد سمع هذا الحديث من ثقة بأن يكون ابن سفيان ثقة أو أن يكون قد رواه عن أبيه، أو عن سلم بن أبي ذيال كما ورد في بعض النقول السبعة.

←

(١) وفي أحدها ـ حسب ماوأيته من النسخة ـ عمروبن دينار بدلاً عن عبدالله بن دينار وأظنّه خطأ في النسخ.

. . . . . .

ولكنه لايذكر أنّه بأيّ دليل كان يجب علىٰ المعتمر أن لايروي إلّا عن ثقة؟!، وهل هناك قاعدة تقول أنّ الثقة لايروي إلّا عن ثقة بحيث نلتزم بوثاقة كلّ من روى عنه ثقة؟!، وهذا مالم يلتزم به أحد.

ثم قال الحاكم لتأييد حديث المعتمر: «وجدنا للحديث شواهد غير حديث المعتمر لاأدّعي صحتها ولاأحكم بتوهينها بل يلزمني ذكرها لإجماع أهل السنّة علىٰ هذه القاعدة من قواعد الإسلام». وهنا ينقل الحاكم تارةً الحديث عن ابن عباس عن النبي-ص- بسندين، والمتن في أحدهما مايلي: (لايجمع الله أُمّتي أو قال: هذه الامّة علىٰ الضلالة أبداً ويد الله علىٰ الجماعة). وفي الآخر: (لايجمع الله امّتي علىٰ ضلالة أبداً ويد الله على الجماعة).

وأُخرىٰ عن أنس بن مالك عن النبي-ص- بسند فيه مبارك أبوسحيم، والمتن كما يلي: (أنّه-ص- سأل ربّه أربعاً: سأله أن لايموت جوعاً فأُعطي ذلك، وسأل ربّه أن لايجتمعوا علىٰ ضلالة فأُعطي ذلك، وسأل ربّه أن لايرتدّوا كفاراً فأُعطى ذلك، وسأل ربّه أن لايغلبهم عدوهم فيستبيح بأسهم فأُعطي ذلك، وسأل ربّه أن لايكون بأسهم بينهم فلم يعط ذلك). ثم يقول الحاكم: «أمّا مبارك بن سُحيم -يقصد به نفس مبارك ابن سحيم- فإنّه ممّن لايمشي في مثل هذا الكتاب لكني ذكرته اضطراراً»[1].

أقول: فقد اتّضح لك أنّ الرواية الواردة عن ابن عمر غير تامّة سنداً حتىٰ علىٰ اُصولهم. وأمّا الواردة عن أنس بن مالك فقد اعترف الحاكم نفسه بأنّ في سندها من لايمشي في مثل كتاب المستدرك وهو مبارك بن سحيم. وأمّا الواردة عن ابن عباس فهي مشمولة لقوله: «لاأدّعي صحّتها ولاأحكم بتوهينها» إذ هي ممّا لم تثبت صحته. وأمّا إذا أراد من سرد هذه الروايات إثبات استفاضتها فهي كما ترىٰ ترجع كلّها إلىٰ روايات ثلاث عن ابن عمر، وابن عباس، وأنس بن مالك، فكيف تتمّ الاستفاضة بثلاث روايات؟!! هذا إضافةً إلىٰ ماذكره اُستاذنا الشهيد -رحمه الله- في المتن من احتمال اختلاق هذه الروايات بنكتة سياسيّة مشتركة. كما لايفيدنا أيضاً بعض المراسيل الشيعيّة التي نقلها صاحب كشف القناع- رحمه الله-[2].

---

(١) راجع كتاب المستدرك للحاكم النيسابوري المجلّد الأوّل ص١١٥ الى ص١١٧ حسب الطبعة المذيّلة بالتلخيص للحافظ الذهبي.

(٢) ص٦ نقلاً عن الاحتجاج وتحف العقول.

وأمّا تعدّد الرواية فلاينفعنا في المقام بدعوىٰ الاستفاضة، فإنّنا نحتمل قويّاً اختلاقاً بنكتة عامّة لتصحيح الإجماع الذّي تخيل أنّه يصحّح أساس مذهبهم، ومع احتمال نكتة عامّة في الاختلاق لايتحقّق شرط الاستفاضة أو التواتر، ولعلّ من يلاحظ ظروف نقل هذه الروايات وحال رواتها يزداد ظنّاً باختلاقها بنكتة عامّة في الجميع.

وثانياً ـ أنّ الضلالة إنّما هي العدول عن الحقّ عن عمد وتقصير، وأمّا من خالف حكماً من الأحكام في مسألة من المسائل عن اجتهاد بلا تقصير في ذلك فلايعدّ من الضالّين خصوصاً مع رجوعه إلى حكم شرعي ظاهري في المقام الذي هو حكم الله أيضاً بشأنه بعد عدم وصوله إلىٰ الحكم الواقعي، فكيف يعتبر ضالاً مع أنّه تمسّك بحكم شرعي تمّ له موضوعه واقعاً، وهو عدم العلم بالحكم الواقعي؟!

وكذلك لايفيد ماورد في البحار[1] بسندٍ مشتمل على مجاهيل عن الصادق(ع) عن أبيه عن جدّه في قصّة احتجاج عليّ ـعليه السلامـ علىٰ أبي بكر حيث تمسّك أبوبكر في تلك القصّة بقول رسول الله(ص): «إنّ الله لايجمع أُمّتي على ضلال». وعليّ ـعليه السلامـ ناقشه في الصغرى ولم يناقش أصل الصدور.

---

(١) المجلّد الثامن من المجلّدات القديمة في الفتن والمحن الباب الخامس، احتجاج أميرالمؤمنين ـعليه السلامـ علىٰ أبي بكر في أمر البيعة، الحديث الأوّل الصفحة ٧٨. نقلاً عن الخصال.

كشف الإجماع عن الدليل التعبّدي

المقام الثاني ـ يبحث فيه ـ بعد اضافة ماحوّلناه في المقام الأوّل إليه ـ عن صحّة ماانعقد عليه الإجماع سواء كان عبارة عن واقع الحكم، أو عن جامع الوظيفة، ونقصد بصحة الحكم المعنى المناسب أيضاً لفرض قيام الحجّة على الحكم، وطريق الاستدلال علىٰ كاشفية الإجماع في هذا المقام هو العقل النظري.

وقد ذكر الأصحاب: أنّ الإجماع يكشف عن صحّة ماانعقد عليه لوتمّت بينها ملازمة عقلية أو عادية أو اتفاقية، ومثّلوا للملازمة العقلية بالتلازم بين التواتر وصحّة الخبر، وللعادية بالتلازم بين اتفاق المرؤوسين على شيء ورأي رئيسهم إذ عادة لايصدر الا تفاق منهم علىٰ شيء إلّا عن رأي الرئيس، وللا تفاقية بالتلازم بين الاستفاضة وصحّة الخبر. وإذا آمنّا بالملازمة الا تفاقية بين الإجماع وصحّة متعلّقه فهو لايكشف عن صحّة متعلّقه دائماً ـ كما هو الحال علىٰ الفرضين الأوّلين ـ بل يكشف عنها أحياناً، كما هو الحال في باب الاستفاضة التي قد تورث القطع بمتعلّقها، وقد لا تورث ذلك على اختلاف الموارد والخصوصيات.

أقول: ماينبغي أن يقصد بكلمة الملازمة العقلية والعادية والاتفاقية يجب أن يكون هو التقسيم بلحاظ مصبّ الملازمة لابلحاظ ذات الملازمة وحقيقتها. توضيح ذلك: أنّ الملازمة في الحقيقة دائماً عقلية فهي دائماً تكون على أساس العلّية والمعلولية وهي عقلية لامحالة، وملازمة شيء لشيء تعني استحالة انفكاكه عنه. نعم يختلف الأمر باختلاف مصبّ الملازمة بالقياس الى مايؤخذ بعين الاعتبار. فتارةً يفترض أنّ الملازمة وقعت بين ذات الشيء وشيء آخر بلاقيد أو شرط كاستلزام وجود جسم في مكان لعدمه في مكان آخر وهذه نسمّيها بالملازمة العقلية، وأُخرى يفترض أنّ استلزامه للشيء الآخر مشروط بشرائط وخصوصيات. وعندئذ تارةً يفترض أنّ تلك الشرائط والخصوصيات مقترنة للملزوم في عالمنا دائماً أو غالباً، كما في استلزام دوام العمر بمقدار مائة سنة مثلاً للهرم، وهذه هي الملازمة العادية، والملازمة في الحقيقة ليست بين ذات دوام العمر بهذا المقدار والهرم، وإنّما هي بين دوام العمر بهذا المقدار ضمن خصوصيات معينة والهرم، وبرفع تلك المقارنات في عالم الآخرة تختفي الملازمة بين العمر والهرم كما هو الحال في الدنيا أيضاً حينما يتّفق انتفاء تلك المقارنات كما اتّفق بالنسبة لمولانا صاحب الزمان -عجّل الله تعالى فرجه الشريف-، وأُخرى يفترض أنّ مقارنة تلك الشرائط والظروف للملزوم اتفاقية وليست دائميّة، أو غالبية، كما في استلزام التعايش في البلاد الحارّة للابتلاء بمرض السلّ مثلاً وهذه هي الملازمة الاتفاقية.

فإذا اتّضح ذلك، قلنا: إنّ حصول العلم من إجماع العلماء أو تواتر المخبرين أو استفاضتهم أو اتّفاق المرؤوسين على رأي ممّا يدلّ على رأي الرئيس ليس على أساس الملازمة العقليّة ولاالعاديّة ولاالاتّفاقية.

ولتوضيح المطلب نركّز الكلام على أجلى هذه الأمثلة في ماادّعوه من الملازمة وهو التواتر فنقول: إنّ تواتر الأخبار بموت زيد يورث القطع بموته،

ولكن ليس ذلك على أساس الملازمة بين إخبار هؤلاء وموت زيد، وذلك لأنّ خبر كل واحد من هؤلاء وحده نحتمل عدم اقترانه بالصدق ولم ندرك ملازمة بينه وبين موت زيد، والفرد المردّد لاوجود له، وجميع الأخبار ليس إلّا عبارة عن نفس تلك الأفراد ولم ندرك تمانعاً بين كذب البعض أو كذب بعض آخر حتىٰ يصبح المجموع ملازماً للصدق، وعنوان اجتماع آلاف الأكاذيب ليس إلّا أمراً انتزاعياً ينتزع من نفس جميع أفراد الكذب، فليس فيه محذور آخر غير محذور الجميع[1]. ولاينتقض ماذكرناه بمثل فتح الجيش للبلد حيث إنّ كلّ فرد منهم وحده غير قادر على فتح البلد ولكنّهم جميعاً يفتحون البلد. فإنّ الملازمة في هذا المثال قائمة على أساس عليّة عمل هؤلاء لفتح البلد، ومن المعقول أن يكون كلّ فرد منهم جزء العلّة والجميع تمام العلّة فلايترتّب الفتح على الفرد لأنّه جزء العلّة لا تمامها، ويترتّب على الجميع لأنّه تمام العلّة. أمّا في مانحن فيه فليست أخبار هؤلاء علّة لموت زيد حتىٰ نفرّق في ذلك بين الجميع والفرد بجزء العلّة وتمامها.

إذن: فالكشف القطعي للتواتر ليس على أساس الملازمة بأحد أقسامها الثلاثة، وإنّما هو على أساس الاحتمالات حيث إنّ لاحتمال ثبوت داعي الكذب بالنسبة لكلّ واحد من هؤلاء قيمة خاصّة، وبضرب مجموع القيم بعضها في بعض تظهر قيمة كذب الجميع وهي ضئيلة جدّاً لامحالة، وحينما يتضائل الاحتمال في النفس بدرجة معيّنة يذوب في النفس ضمن قواعد وشروط معيّنة[2].

وعين ماذكرناه في التواتر يأتي بالنسبة لباقي الأمثلة من اتفاق

---

(١) شرح ذلك بكل تفصيل موجود في كتاب الأُسس المنطقية للاستقراء لأُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ فراجع.

(٢) تفصيل ذلك موكول إلىٰ كتاب الأُسس المنطقيّة للاستقراء لأُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ.

المرؤوسين على رأي والاستفاضة والإجماع.

وبهذا اتّضح أنّه يجب تغيير منهج البحث في باب الإجماع. فإنّه إذا كان خطأ كلّ واحد من المجمعين محتملاً فالقطع بعدم اجتماعهم على الخطأ لامعنىٰ له، إلّا إذا فرض التمانع بين خطأ البعض وخطأ بعض آخر، ونحن لاندرك تمانعاً من هذا القبيل فإن كان الإجماع مورثاً للقطع فهذا القطع قائم على أساس حساب الاحتمالات.

إذا عرفت ذلك قلنا: إنّ تضاؤل احتمال الاشتباه في باب الإجماع وضعفه متدرّجاً بتكثّر الأفراد أبطأ بكثير من تضاؤل احتمال الاشتباه في باب الإخبار عن الحسّ، وقد يتّفق أن يصل الضعف إلىٰ مرتبة ولايشتدّ الضعف بعد ذلك بضمّ الأفراد الآخرين بخلاف باب الإخبار.

أهمّ الفروق بين الإجماع والتواتر:

والسرّ في كون تضاؤل احتمال الخطأ في باب الإجماع أبطأ منه في باب الإخبار أُمور عمدتها خمسة:

الأوّل ـ أنّ أصل الاحتمال الذي يتدرّج في الضعف حسب ترتيب الضرب بين القيم الاحتمالية وهو احتمال الاشتباه يكون في باب الاجتهاد والحدس أقوىٰ بكثير منه في باب الحسّ، وذلك لحساب احتمالات سابق في كلا البابين وهو أنّ أسباب الخطأ في باب الحسّ نادرة وأسباب الخطأ في باب الحدس والاجتهاد كثيرة.

الثاني ـ أنّ الاشتباهات حينما تصبّ على مصبّ واحد يكون اجتماعها أضعف منه[1] حينما تصبّ على أُمور متفرّقة، فلو أخبر ثلاثة أشخاص عن كون قبّة معيّنة حمراء مثلاً كان احتمال خطئهم أبعد في الوجدان من

(١) هذا إشارة الىٰ المضعّف الكيفي المشروح في كتاب الأُسس المنطقية للاستقراء.

احتمال خطأ ثلاثة أشخاص كلّ في إخباره بلون قبّة غير القبّة التي أخبر عنها الآخران.

وهذا يكوّن فارقاً بين باب الحدس وباب الحسّ، ففي باب الإخبار عن الحسّ تكون الاشتباهات غالباً في دائرة واحدة فلوأخبر جمع كثير عن رؤية زيد في مكان خاص فاشتباههم عبارة عن خطأ الكلّ في دائرة واحده. وهي الصورة التي تنتزع من زيد، أمّا توافق جمع كثير على لزوم قراءة السورة في الصلاة مثلاً إن كان خطأ، فمن المحتمل أن يرجع إلى أخطاء متفرّقة في دوائر عديدة لكثرة المقدّمات الدخيلة في استنباط الرأي فقد يخطأ هذا في مقدّمة، ويخطأ ذاك في مقدّمة أُخرىٰ، فهذا يتخيّل مثلاً حديثاً مّا صحيحاً سنداً بينما كان ذاك الحديث ضعيف السند، وذاك يتخيل الحديث الآخر تامّ الدلالة على المطلوب بينما ليس كذلك، وآخر يتخيّل كون المرجع في باب الأقلّ والأكثر الارتباطيين هو لزوم الاحتياط بينما ليس الأمر كذلك و... هكذا.

الثالث ـ أنّه في باب الإخبار لايحتمل عادة كون إخبار بعض دخيلاً في حسّ الآخر بينما في باب الاجتهاد كثيراً مّا يؤثّر اجتهاد السابق في اجتهاد اللاّحق[1] بحسن ظنّه، وإذا اتّفق جماعة من المجتهدين في عصر على شيء فقد يتابعهم المتأخرون باعتقاد أنّ هذا المطلب أصبح إجماعياً، وأنّ الإجماع حجّة بلاأن يتكلّفوا تصحيح دليل هذه الفتوىٰ، وإذا احتمل بشأن المتأخّر كون إفتائه قائماً على أساس اجماع السابقين فموافقته لهم لا توجب ضعفاً لاحتمال خطئهم ولا تؤثّر شيئاً إلّا بمقدار قليل لايذكر. أمّا إذا علم بكون موافقته على هذا الأساسٌ كما لوصرّح به لم يبق لموافقته أثر في تضعيف

(١) فيدخل احتمال خطأ الاجتهاد الثاني في باب الاحتمالات المشروطة. وشرح الكلام فيها موجود في كتاب الأُسس المنطقية للاستقراء.

احتمال خطأ السابقين أصلاً، فإذا كان كلّ الموافقين المتأخرين من هذا القبيل لم يؤثّر ذلك في تضعيف احتمال خطأ السابقين.

الرابع ـ أنّه في باب الحسّ يكون المقتضي للإصابة محرزاً غالباً من الحواس الظاهرية مع المدركات الأوليّة للعقل ويبقىٰ فقط احتمال المانع من رمد في العين أو وجع في الرأس أو اشتغال البال ونحو ذلك، بينما في باب الاجتهاد والحدس قد يقع الشكّ في أصل وجود المقتضي للإصابة كما إذا احتملنا نشوء الخطأ من عدم خلق قدرة فهم النكتة الدقيقة الدخيلة في الاستنباط الصحيح في نفس هذا المستنبط.

الخامس ـ أنّ احتمال وجود نكتة مشتركة تكون بحيث لوتمّت تفسر لنا مجموع الصدف يقلّل من استبعاد اجتماع تلك الصدف، فاحتمال اقتران موت زيد بموت عمرو وبموت بكر وخالد وغيرهم في وقت واحد يقلّ ضعفه حينما عرفنا مثلاً أنّهم كانوا في سيّارة واحدة وأنّه من المحتمل موتهم جميعاً بحادث اصطدام، وهذا يفسّر لنا فرقاً آخر بين باب الحسّ وباب الحدس ففي باب الحسّ قلّما يتّفق فرض نكتة مشتركة يحتمل كونها هي السبب في خطأ الكلّ كما لواحتملنا أنّ هؤلاء الذين أخبرونا برؤية زيد في مكان خاصّ أخطأوا جميعاً بنكتة أنّ عمراً تشبّه بزيد وارتدىٰ زيّه ولبس ثيابه وحضر ذاك المكان، أو بنكتة أنّ أخاً لزيد يشبهه تماماً قد حضر ذاك المكان، ففي الغالب لا توجد نكتة عامّة من هذا القبيل توجب خطأ الجميع في الحسّ، وحينما توجد يخفّ ضعف احتمال خطئهم جميعاً بينما في باب الحدس والاجتهاد يكثر وجود نكتة عامّة توجب خطأ الجميع وهي عبارة عن نقطة سير الفكر البشري في خط الاجتهاد والحدس أو مستوىٰ قوّتهم الفكرية أو ظروفهم المشتركة ومعلوماتهم العامّة التي كانوا يعيشونها جميعاً ونحو ذلك، فلوأجمع العلماء الأقدمون على حكم يكون مقتضىٰ قاعدة الترتّب خلافه، فإجماعهم لايدلّ على ثبوت الحكم على خلاف القاعدة تعبّداً لعدم

استبعاد غفلتهم جميعاً عن قاعدة الترتّب حسب نقطة السير في التفكير التي وصلوا إليها في ذاك الزمان، باعتبار أنّ الترتّب إنّما التفت إليه بحسب سير التاريخ بعد الالتفات إلىٰ باب التزاحم والفرق بينه وبين باب التعارض ممّا دعا العلماء إلىٰ التفكير في الوظيفة لدىٰ التزاحم وحلّ مشكلاته فاتّجهت أنظارهم الى الترتّب، كما أنّ الالتفات الى التزاحم أيضاً كان متفرّعاً على تولّد التفريعات في الفقه والتوسّع في ذلك مما يؤدّي إلىٰ الالتفات إلى موارد تزاحم الأحكام في الفروع. ولعلّ أوّل كتاب كتب في التفريعات هو كتاب المبسوط للشيخ الطوسي ـ رحمه الله ـ الذي ذكر في أوّله: «أنّ العامّة كانوا يعيبون على الشيعة بعدم كتاب لهم في التفريعات». إذن فلا تستبعد غفلة العلماء جميعاً قبل تاريخ كتاب المبسوط عن نكتة الترتّب التي كان المفروض وصول سير خط التفكير الاجتهادي إليه بعد حين.

ولايتوهم أنّ النكتة الأُولى من هذه النكات الخمس وهي ضعف احتمال الخطأ أساساً في الحسّ وقوّته في الحدس يجب أن يرجع إلىٰ النكات الأُخرىٰ وليست نكتة مستقلّة، فإنّه وإن كان احتمال الخطأ في الحدس أقوىٰ منه في الحسّ، ولكن السبب في ذلك إنّما هو باقي النكات، فلولاعدم إحراز المقتضي للإصابة في باب الحدس واحتمال نكتة عامّة للخطأ في الجميع وغير ذلك، لما كان هناك مبرّر لكون احتمال الخطأ في الحدس أقوىٰ منه في الحسّ.

ولكن الواقع أنّ المقصود بالنكتة الأُولىٰ الّتي بيّنّاها هو أنّ الحدس والحسّ هما منظاران ينظر بهما إلىٰ الواقع، والثاني أصفىٰ من الأوّل بكثير بقطع النظر عن باقي النكات. فلنفرض مورداً يكون المقتضي فيه للإصابة محرزاً ويكون الكلام بشأن رأي شخص واحد لاأشخاص عديدة كي تتأتّىٰ مسألة النكتة العامّة لكلّ الأخطاء، أو تعدّد الدوائر التي وقعت فيها

الأخطاء ويكون الكلام في رأي أوّل شخص، كي لا تأتي مسألة الاعتماد على رأي الآخرين، ومع ذلك كلّه يكون احتمال الاشتباه في باب الحدس أقوى منه في باب الحسّ باعتبار أنّ منظار الحسّ أصفى من الحدس، وأن الغفلة في باب الحدس أقرب إلى النفس منها في باب الحسّ، كما علم ذلك بالتجربة.

ولاينبغي إغفال نكتة سادسة في تقييم الإجماع في غاية الأهمية أيضاً وحسابها بحاجة إلى مزيد تعب في الفحص والتتبّع، وهي أنّ الإجماعات المتأخّرة عن الشيخ الطوسي ـ رحمه الله ـ معتمدة على الإجماعات السابقة، والإجماعات السابقة على الشيخ الطوسي بحاجة إلى الفحص الكامل عن وصفها كي نطلع بقدر الإمكان على عدد العلماء الموجودين في تلك الأزمنة في كلّ عصر، ومقدار طول باعهم وسعة اطّلاعهم ومستوى فهمهم وذكائهم كي يعرف بذلك مدى قيمة إجماعاتهم.

وهذه النكات الستّ هي النكات المهمّة في المقام لإتمام النكات[1] وقد تكتشف بالتحقيق والتدقيق نكات أُخرى غير مهمة.

وإذا وجد مورد يسلم فيه الإجماع عن النكات الخمس أو الستّ فيكون مورثاً للقطع، يقع الكلام عندئذٍ بشأن الإجماع المفترض فيه، تارة في الإجماع

---

(١) أفاد أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في الحلقة الثانية من كتابه دروس في علم الأُصول مانصّه:

«ويتأثّر حساب الاحتمالات في الإجماع بعوامل عديدة، منها نوعية العلماء المتفقين من الناحية العلمية ومن ناحية قربهم من عصر النصوص. ومنها طبيعة المسألة المتّفق على حكمها وكونها من المسائل المترقّب ورود النصّ بشأنها أو من التفصيلات والتفريعات. ومنها درجة ابتلاء الناس بتلك المسائل وظروفها الاجتماعية، فقد يتّفق أنّها بنحو يقتضي توفر الدواعي والظروف إشاعة الحكم المقابل لو لم يكن الحكم المجمع عليه ثابتاً في الشريعة حقّاً. ومنها لحن كلام أُولئك المجمعين في مقام الاستدلال على الحكم ومدى احتمال ارتباط موقفهم بمدارك نظرية موهونة. الى غير ذلك من النكات والخصوصيات.

الثابت محصّلاً والأُخرىٰ في الإجماع المنقول:

الإجماع المحصّل

أمّا الإجماع المحصّل ـ فهناك نقاش صغروي فيه باعتبار أنّنا لسنا قادرين على الاطّلاع على أرآء الجميع بالنسبة لأيّ عصر من العصور، ولانقطع بعدم وجود فقيه وقتئذٍ يخالف الرأي الذي وصلنا من ذاك العصر إلّا في الضروريات ومايتلو تلوها فكم من فقيه لم يكتب فتواه، وكم ممّن كتب فتواه لم يَصل كتابه الينا. وغاية الأمر أنْ نفترض أنّ أقوال العلماء الذين وصلت الينا أقوالهم أورثت لنا القطع بأنّ العلماء الآخرين الذين كانوا واقعين في خطّهم والتلامذة الذين تربّوا على أيديهم أيضاً كانوا يرتأون نفس الرأي، ولكن كيف نعرف آرآء الآخرين الذين كانوا معاصرين لأساتذتهم وكانت لهم تحقيقات وأتباع إلّا أنّهم انقرضوا وانتهت مدرستهم وبقي هذا الخط العام؟! مثل ماوقع في الزمان القريب حيث كان الشيخ هادي الطهراني في عصر المحقّق الخراساني والسيد محمد كاظم اليزدي، وكانت له آرآء وطلاّب ولكن انقرضت مدرسته وبقي هذا الخط الموجود الآن.

ولكن لايخفىٰ أنّنا لانؤمن بالإجماع بما هو إجماع على أساس بعض المباني القديمة من الإجماع الدخولي أو اللطفي كي يقال: من المحتمل كون من لم نعرف رأيه هو الإمام، أو من المحتمل كون من لم نعرف رأيه مخالفاً لهذا القول فلم يلزم الإجماع علىٰ الخطأ. وإنّما نؤمن بالإجماع علىٰ أساس حساب الاحتمالات واستبعاد اشتباه الجميع ،فقد يحصل العلم من نفس آرآء الجماعة الذين وصلت الينا آرآؤهم[1].

---

(١) أفاد ـ رضوان الله عليه ـ في مالم أحضره في الدورة الأخيرة ـ على ما نقل عنه ـ: أنّه بما ←

ثمّ إنّنا لواكتشفنا مدرك الإجماع بتصريحهم بذلك أو بأيّ طريق آخر، فإن كان المدرك تامّاً عندنا، كفىٰ لنا مدركاً للحكم، وإن كان فاسداً عندنا، فمعنىٰ ذلك أنّنا قطعنا بخطئهم في نكتة إفتائهم بما أفتوا به، فلامعنىٰ لإجراء حساب الاحتمالات لنفي الخطأ، وبالتالي لايفيدنا إجماعهم شيئاً، وكذلك الحال فيما إذا احتملنا مدركيّة ذاك المدرك لهم، فإنّ معنىٰ ذلك احتمال نكتة إفتائهم بما أفتوا به، ومع فرض احتمال الخطأ بالفعل لامعنىٰ لكاشفية الإجماع. نعم قد ينفعنا حساب الاحتمالات لنفي مدركيّة هذا المدرك، ونستبعد كون جميعهم معتمدين علىٰ هذا المدرك الفاسد، وعدم التفاتهم جميعاً من باب الصدفة إلىٰ فساده[1].

وإذا لم نجد مانحتمل كونه مدركاً للمجمعين فهنا قد يكشف إجماعهم بحساب الاحتمالات عن مدرك صحيح لم يصلنا وبه يثبت الحكم. وتوضيح ذلك[2]: أنّنا إذا افترضنا أنّ علماء الإماميّة في عصر الغيبة

ذكرنا يظهر أنّه قد يتمّ الإجماع حتى في مورد الخلاف فيما إذا كان المخالف نوع شخص لايطعن بحساب الاحتمالات، بخلاف ما إذا كان المخالف ممّن هو في صميم المرتكزات الشرعيّة والمتشرعية كالمفيد والصدوق ونحوهما.

(١) كما أنّه قد ينفعنا حساب الاحتمالات لإثبات صحّة المدرك الذي تمسّكوا جميعاً به إذا كنا شاكّين في صحّته وفساده. وأفاد أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في مالم أحضره في دورته الأخيرة ـ على ماهو منقول عنه ـ: أنّ كشف الإجماع عن صحّة المدرك الذي تمسّكوا به يبتلي غالباً ببعض نقاط الضعف السابقة. نعم لوافترضنا أنّ جدوس الفقهاء في المسألة كانت قريبة من الحس لكان للتمسّك بذلك وجه، كما إذا استظهروا جميعاً من اللّفظ معنىً واحداً من دون إعمال قواعد التعارض والكبريات الظهوريّة المعقّدة، ففي مثل ذلك يحصل الوثوق عادةً بذاك الظهور لولا وجود نكتة خاصّة تمنع عن حصول الوثوق.

(٢) من هنا إلى آخر بحث الإجماع المحصل مأخوذ ممّا نقل عنه ـ رضوان الله عليه ـ ممّا لم أحضره في دورته الأخيرة.

الصغرىٰ، أو بعده إلىٰ فترة، كزمان المفيد والطوسي ممّن يعبّر عنهم (بقدماء الأصحاب) قد أجمعوا على رأي واحد ولم نجد لهم مدركاً فعندئذٍ يقال: إنّه ليس من المحتمل إفتاء هؤلاء بلامدرك، فإذا لم يكن من المحتمل غفلة هؤلاء عن أنّ هذا الرأي لايكون موافقاً للقاعدة كي لايحتاج الى مدرك خاص فعندئذٍ يحصل الجزم بوجود مدرك لم يصلنا، وهذا المدرك إن كان هو دليلاً لفظياً لدوّنوه حتماً في مقام الاستدلال أو في مقام جمع الأحاديث. إذن؛ فالمدرك ليس هو دليلاً لفظياً من هذا القبيل بل هو ارتكاز عامّ في الطبقة التي كانت فوقهم من أصحاب الأئمّة ـ عليهم السلام ـ، وهذا الارتكاز يكشف بصورة إجمالية عن جامع السنّة، أعني قول المعصوم وفعله وتقريره.

والارتكاز المذكور شيء قريب من الحسّ لولم يكن حسيّاً. والخطأ فيه غير محتمل عادةً[1]، فيحصل بذلك القطع بالحكم الشرعي لكن ضمن شروط وتحفظات يجب أخذها بعين الاعتبار.

وهناك إشكالات قد تتّجه إلىٰ حجّية الإجماع نذكر منها مايلي:

الإشكال الأول ـ أنّ فقهاء عصر الغيبة كانوا محرومين من مصاحبة الإمام فليس إجماعهم كاشفاً عن رأي المعصوم.

والجواب: أنّنا نمتلك وسيطاً بين إجماع الفقهاء الأقدمين ورأي المعصوم وهو الارتكاز لدىٰ الرواة والأصحاب من المعاصرين للأئمّة ـ عليهم السلام ـ بالبيان الذي مضىٰ.

الإشكال الثاني ـ ماذكره المحقّق الإصفهاني ـ رحمه الله ـ من أنّ غاية مايمكن أن يقال في تقريب حجّية الإجماع أنّه من الغريب افتراض إفتائهم

---

(١) يحتمل أن يكون المقصود بذلك أنّ الارتكاز قائم علىٰ أساس الحس، كما يحتمل أن يكون المقصود به أنّ الإجماع قائم علىٰ أساس الإحساس بالارتكاز، وكلاهما صحيح.

بلارواية. إذن فقد عرفوا رواية تامّة لم تصلنا، ولكن توجد في قبال ذلك غرابة أُخرىٰ وهو أنّه لماذا لانرىٰ تلك الرواية في مدوّناتهم؟! علىٰ أنّه لاضمان لنا لافتراض أنّ ماتمّ عندهم من حديث سنداً ودلالة يتمّ عندنا أيضاً سنداً ودلالة لووصلنا.

وقد ظهر جواب هذا أيضاً بما حقّقنا من أنّ الوسيط بين الإجماع والسنّة هو الارتكاز لاالرواية، وهذا الاستغراب بنفسه دليل على أنّ المدرك لم يكن رواية بل كان ارتكازاً.

الإشكال الثالث ـ من قبيل بعض من حصر الدليل الشرعي بالكتاب والسنة بدعوىٰ استفادة ذلك من روايات حصر المرجعيّة بالقرآن والسنّة. والإجماع خارج عن هذا الحصر.

وقد سبق الكلام في هذا الحصر في بحث حجيّة الدليل العقلي، ونقول هنا بعد فرض تسليم الحصر: إنّنا لانرىٰ الإجماع في عرض الكتاب والسنّة، بل نراه كاشفاً بواسطة الارتكاز عن السنّة وهي الحجّة.

هذا. ويمكن تلخيص أهمّ الخصوصيات التي يجب أن تتواجد حتىٰ تتمّ كاشفية الإجماع في أربعة أمور:

الأول ـ أن يكون الإجماع مشتملاً على فتاوىٰ الأقدمين من فقهائنا الإماميّة، فإن لم تكن المسألة إجماعية عند الأقدمين فلايفيدنا مجرّد إجماع الفقهاء المتوسطين.

الثاني ـ أن لايعلم استناد أصحاب الإجماع علىٰ مدرك معيّن بل لايحتمل ذلك أيضاً احتمالاً معتدّاً به، إذ لوكان كذلك، لكان تمحيص هذا الإجماع بتمحيص ذاك المدرك. نعم، قد يكون الإجماع مقوّياً ومؤدّياً لدليليّة الدليل.

الثالث ـ أنّ لا تكون هناك قرائن تنفي وجود الارتكاز الذي أردنا كشفه بواسطة الإجماع، وإلّا لكانت مزاحمة لكاشفية الإجماع، ومن أمثلة

ذلك ماذكرناه في مسألة طهارة الكتابي حيث استندنا على قرائن عديدة تدلّ على عدم وجود الارتكاز على نجاسة الكتابي من قبيل سنخ الأسئلة الواردة في الروايات على ألسنة الرواة، كالسؤال عن جواز الأكل معهم إذا علمنا بأنّهم يشربون الخمر.

الرابع ـ أن تكون المسألة مسألة لايترقّب حلّها إلّا ببيان من الشارع كنجاسة الثعلب ـمثلاً ـ، أمّا ماكان يترقّب حلّها بغير تصدّي الشارع كما إذا كانت المسألة عقلية أو تطبيقية فمن المحتمل أنّ المجمعين اعتمدوا على غير الدليل الشرعي.

ثم الإجماع الذي تتوفّر فيه هذه الأمور قد يكون لمعقده قدر متيقن وإطلاق، وينبغي أن يُلتفت الى أنّ كاشفية الإجماع عن القدر المتيقن في المعقد أقوى من كاشفيته بلحاظ الإطلاق، وإن كان الإجماع قائماً على المطلق فإنّ خطأ المجمعين في تشخيص أصل الارتكاز أبعد من خطأهم في حدود هذا الارتكاز. هذا تمام الكلام في الإجماع المحصّل.

الإجماع المنقول:

وأمّا الإجماع المنقول: بعد فرض الفراغ عن أنّ الإجماع لوكان محصلاً لكان كاشفاً عن الحكم الشرعي. فهنا نتكلّم تارةً في نقل الكاشف وهو الإجماع، وأُخرى في نقل المنكشف وهو الحكم اعتماداً على الإجماع، وثالثة في نقل جزء الكاشف بأن ينقل الناقل مثلاًأقوال عشرة من العلماء وكان الكاشف لدينا قول ماءة مثلاً فأضفنا إلى العشرة ماحصّلناه من قول تسعين من العلماء كي يتمّ الكاشف فالكلام يقع في ثلاثة مسائل:

١ ـ نقل الكاشف:

المسألة الأُولى ـ في نقل الكاشف وهو أقوال العلماء،وثبوت الحكم

بذلك يتوقّف علىٰ أمرين: أحدهما حجّية هذا النقل لإثبات أقوال العلماء، والثاني الملازمة بين أقوالهم والحكم الشرعي أو مايقوم مقام الملازمة، كي ننتقل عن هذا الطريق إلىٰ ثبوت الحكم الشرعي، أمّا مجرّد أقوال العلماء مالم ينتهِ إلىٰ الحكم الشرعي بالملازمة مثلاً، فمن الواضح أنّه لامعنىٰ لحجيّتها. فالكلام يقع هنا في مقامين:

المقام الأول ـ في ثبوت أقوال العلماء بخبر الواحد وعدمه. لاإشكال في ثبوتها به إلّا من ناحية كثرة التسامحات الواقعة من قبل ناقلي الإجماع كما أشار اليها الشيخ الأعظم ـقدس سرّهـ في الرسائل، وقد أُشير في بعض الكتب إلىٰ أنّ عُشراً من معشار ماوقع من المسامحات كثير فضلاً عن جميعها.

وجميع تلك المسامحات ترجع إلىٰ المسامحة في إحدىٰ نقاط ثلاث:

الأُولىٰ ـ المسامحة في معقد الإجماع. فالإجماع واقع علىٰ كبرىٰ من الكبريات، وهذا الناقل ينقل الإجماع على شيء يراه نتيجة لتلك الكبرىٰ بينما هي نتيجة لكبرىٰ اتّفاقيّة وصغرىٰ خلافية.

والثانية ـ المسامحة في حدود الإجماع؛ فالناقل يحصل له القطع بالحكم بسبب مقدار من الأقوال، فيسمّي ذلك إجماعاً.

والثالثة ـ المسامحة في أصل الإجماع. فيرىٰ الناقل مثلاً مقداراً من الأقوال، فيقطع بموافقة الآخرين علىٰ ذلك، أو يرىٰ مدرك الحكم في غاية الوضوح فلايحتمل مخالفة أحد في ذلك فينقل الإجماع.

ولواكتفينا بهذا المقدار من البيان في تقريب الإشكال فقد يجاب عليه بأنّ ظاهر كلام الناقل هو نقل الإجماع بلامسامحة، وظهور الكلام حجّة مالم يثبت خلافه. ففي أيّ مورد عرفنا مسامحة الناقل في النقل يسقط نقله عن الاعتبار وتبقىٰ لنا الموارد التي لم نعلم فيها بذلك فنتمسّك فيها بظاهر النقل، ولم يثبت تغيّر مصطلحهم في الإجماع بأن يفترض أنّهم أصبحوا

يقصدون بالإجماع المعنىٰ المسامحي له، بل الظاهر من كلماتهم في الأُصول بقائهم على المصطلح السابق في الإجماع. إذن: فمايصدر منهم في الفقه من نقل الإجماع مع المسامحة إنّما هو خروج عن المصطلح ومجاز في التعبير، وليس من باب تغيير المصطلح، وعليه فمهما شككنا في هذا التجوز أخذنا بظاهر الكلام.

ولكن التحقيق أنّ هذا الإشكال مسجّل علىٰ نقل الإجماع، وذلك لأنّنا حينما رأينا سبعين بالمائة مثلاً من نقول الإجماع مشتملة على المسامحة أوجب ذلك الاطمئنان بوقوع المسامحة في الجملة ضمن الثلاثين الباقية فتتعارض الظهورات الثلاثون فيما بينها وتتساقط[1].

لايقال: إنّ العلم الإجمالي بالتسامح وإن كان موجوداً ولكن يوجد أيضاً في نفس الوقت العلم الإجمالي بعدم التسامح في بعضها، فيكون نقلهم للإجماع مثمراً عن طريق هذا العلم الإجمالي.

فإنّه يقال: لوثبت هذا العلم الإجمالي لم يكن منجّزاً في المقام، لأنّ بعض أطرافه لايستبطن إلزاماً جديداً. إمّا لثبوت الإلزام بقطع النظر عن

---

(١) بل لاحاجة إلىٰ فرض العلم الإجمالي في المقام، فإنّ ماشاهدناه من المسامحة في الموارد السبعين مثلاً، إمّا يعني كثرة تورّطهم في الخطأ والغفلة في خصوص نقل الإجماع وبه تسقط أصالة عدم الغفلة العقلائية، ودليل حجّية خبر الواحد لوكان يدلّ علىٰ نفي احتمال الغفلة فإنّما هو أيضاً في حدود أصالة عدم الغفلة العقلائية، فهو أيضاً لايشمل المقام، أو يعني أنّه جرىٰ دأبهم وديدنهم في باب نقل الإجماع علىٰ المسامحة في التعبير وإرادة خلاف الظاهر، وعند هذا يسقط البناء العقلائي علىٰ حجّية الظهور، وليس هذا حاله حال مجرّد الظنّ الشخصي بالخلاف الذي لايسقط الظهور عن الحجية؛ وماذكرناه هنا هو سنخ ماذكره أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ بالنسبة لفرض جريان دأب الشارع وديدنه علىٰ كثرة الاعتماد على المقيدات والمخصصات المنفصلة من أنّ أصالة الظهور العقلائية تسقط عندئذٍ، ولكن يبقىٰ لنا التمسّك بسيرة المتشرعة القائمة علىٰ العمل بالعمومات والإطلاقات الشرعية،بفرق أنّه فيما نحن فيه وهو الإجماعات المنقولة لامعنىٰ للتمسّك بسيرة المتشرعة فتسقط الإجماعات عن الحجّية.

الإجماع، أو لكونه إجماعاً على الترخيص لا الالزام.

نعم. لووجد نقل للإجماع سالم عن الطرفية للعلم الإجمالي بالخلاف بسبب الاطّلاع مثلاً على الاهتمام الكثير لناقله بالفحص والتتبّع عن واقع الحال، لم يرد عليه هذا الإشكال.

المقام الثاني ـ في أنّه بعد فرض حجّية نقل الإجماع لوكان ذلك يؤدي ولوبالملازمة إلىٰ أثر شرعي كيف يمكن أن نثبت في المقام الانتهاء إلىٰ الأثر الشرعي؟

والإشكال في المقام هو أنّنا لوبنينا على افتراض الملازمة بين الإجماع والحكم الشرعي كان نقل الإجماع نقلاً بالملازمة للحكم الشرعي وكان حجّة، ولكننا قلنا في ماسبق: إنّ كشف الإجماع والتواتر ونحوهما عن صحّة الحكم المجمع عليه، أو صدق الخبر المتواتر ليس بالملازمة، وإنّما هو بحساب الاحتمالات، وحساب الاحتمالات إنّما يؤثر أثره في الإجماع أو التواتر المعلومين وجداناً، أمّا مجرّد نقل الإجماع أو التواتر فلايكوّن لنا حساباً للاحتمال مؤدّياً إلىٰ إثبات صحّة المصبّ. وبتعبير آخر أنّ الملازمة لم تكن بين الإجماع أو التواتر وصحّة الحكم أو الخبر كي يثبت الثاني بنقل الأوّل، وإنّما كانت الملازمة بين العلم بالإجماع أو التواتر والعلم بصحّة الحكم أو الخبر، ونقل الإجماع والتواتر لم يورث العلم حسب الفرض. ويوجد لحلّ هذا الإشكال عدّة طرق:

الأوّل ـ أنّنا لوبنينا علىٰ مبنىٰ جعل الطريقية والعلم التعبّدي، فخبر الواحد الدالّ علىٰ التواتر أو الإجماع قد جعل من قبل الشارع علماً تعبّداً، ومعنىٰ ذلك ترتيب تمام آثار العلم وفرض أنفسنا عالمين بما أخبر به الثقة. فيثبت بذلك تعبّداً العلم بصحّة الخبر أو الحكم الشرعي، إذ لوكنّا عالمين حقّاً بالتواتر أو الإجماع لعلمنا بصحّة الخبر أو الحكم الشرعي بلاإشكال.

ويرد عليه: أنّنا لوسلّمنا مبنىٰ جعل الطريقية فنتيجته ـ كما يتّضح

بمراجعة مامضىٰ في بحث قيام الأمارات مقام العلم ـ إنّما هي التنجيز والتعذير المترتبين على العلم الطريقي والتعبّد بالآثار الشرعية المترتّبة على العلم الموضوعي، دون التعبّد بالآثار والملازمات التكوينية للعلم، فمن كان علمه بحياة ولده يورث له السرور، ودلّ خبر الواحد على حياته لم يكن معنىٰ حجّية هذا الخبر ان يتعبّد بكونه مسروراً ويرتّب الآثار الشرعية للسرور مثلاً.

الثاني ـ أنّه وإن لم تكن هناك ملازمة بين الإجماع أو التواتر وصحّة المصبّ ولكن تكفينا الملازمة بين العلم بالإجماع أو التواتر والعلم بصحّة المصبّ، لأنّ إخبار الثقة بالإجماع أو التواتر كاشف عن استعداده للإخبار بالحكم أو الخبر، وهذا الإخبار وإن لم يكن إخباراً عن الحسّ، لكنّه إخبار عن حدس يقرب من الحسّ، وهو الحدس الذي يشترك فيه جميع الناس وهو حجّة بلاإشكال. وهذا البيان إنّما يتمّ فيما إذا كان مانقله من الإجماع أو التواتر بمستوىٰ لوثبت لأوجب لدىٰ عامّة الناس العلم بصحّة المجمع عليه أو الخبر المتواتر، دون مالوكان بمستوىٰ يراه بعض الناس تواتراً مفيداً للعلم أو عدداً كافياً من آرآء الفقهاء للحدس القطعي بالحكم، ولايراه عامّة الناس كذلك. إذ عندئذٍ لوفرضنا أنّ الناقل كان ممّن يرىٰ كفاية ذلك في ثبوت الحكم أو الخبر فلايَعدو إخباره عن كونه إخباراً عن حدس غير قريب من الحسّ.

ولوكان مانقله من الإجماع أو التواتر بمستوىٰ يوجب العلم لعامّة الناس بصدق الخبر أو صحّة الحكم، كفىٰ ذلك في ثبوت الخبر والحكم، ولوفرض الناقل صدفة غير قاطع بصحّة الخبر المتواتر أو الحكم المجمع عليه لابتلائه بالوسوسة وكونه بطيئاً في حصول القطع والقناعة، لأنّ العبرة في باب حجيّة خبر الثقة إنّما هي باستعداده للتأكيد علىٰ الخبر على تقدير الحالة الاعتيادية للعقلاء. وهذا حاصل في المقام، ولايضرّ بذلك عدم تأكّده هو

من الخبر على أساس وسوسة غير اعتيادية.

أمّا إذا افترضنا أنّ ماأخبر به من عدد آرآء العلماء واخبار الناس لم يكن كافياً لدىٰ عامّة الناس ـ على تقدير علمهم به ـ لحصول العلم بالمجمع عليه أو المخبر به، ولكنّه كان كافياً لذلك لدىٰ بعض الناس ومنهم المنقول اليه ففي حدود هذا المقدار من البيان الذي بيّناه تأتي شبهة أنّ هذا لايكفي لإثبات الحكم أو الخبر سواء اقتنع الناقل بذلك أو لا، أمّا إذا لم يقتنع الناقل به فواضح إذ ليس لديه إخبار بالحكم أو الخبر وليس عدم قناعته به لأجل وسوسة غير اعتيادية لماافترضناه من أنّ المقدار المنقول لايكفي التأكّد منه لدىٰ عامّة الناس لحصول العلم بمصبّ الإجماع أو الخبر، وأمّا إذا اقتنع الناقل به فلايعدو إخباره بذلك عن كونه إخباراً عن حدس غير قريب من الحس.

الثالث ـ أنّ نقل الإجماع أو التواتر أو نحو ذلك مما لوثبت بالعلم لدىٰ المنقول إليه لَعَلِم بالحكم أو الخبر كافٍ لثبوت ذاك الحكم أوالخبرلديه، سواء كان ثبوت ذلك لدىٰ عامّة الناس كافياً للعلم بالحكم او الخبر أو لم يكن كذلك إلّا لدىٰ بعض الناس. وتوضيح ذلك: أنّه لايحتمل عدم تحقّق ذاك الحكم أو الخبر إلّا من زاويتين:

الأولى: أن يكون مانقل إليه من الإجماع أو التواتر غير ثابت في الواقع.

والثانية: عدم ثبوت الحكم أو الخبر رغم الإجماع والتواتر. والاحتمال الثاني مرفوض من قبل المنقول إليه بالقطع واليقين حسب الفرض والإحتمال الأوّل منفيّ بحجيّة خبر الثقة.

الرابع ـ أن يقال إنّنا حتىٰ الآن فرضنا أنّه لاملازمة بين الإجماع أو التواتر وصحّة الحكم أو الخبر، وإنّما الملازمة بين العلم بهذا والعلم بذاك، ومن هنا برز الإشكال بتقريب أن الإخبار عن الإجماع أو التواتر ليس إخباراً بالملازمة عن الحكم أو الأمر المنقول بالتواتر، ولكنّا نقول الآن:

صحيح أنّه لاملازمة بين الإجماع أو التواتر وصحّة المصبّ فليس من المستحيل عقلاً الانفكاك بينهما، ولكن الملازمة الاتّفاقية أو العادية بالمعنىٰ الذي شرحناه فيما سبق ممّا لا تنكر فنحن نعلم أنّ اتّفاق الآرآء أو الأخبار ضمن ظروف معيّنة من عدم توفّر أسباب الخطأ أو دواعي الكذب يلازم صحّة الحكم وصدق الخبر، وهذه الظروف والشروط محرزة ـ ولوببركة حساب الاحتمالات ـ في كلّ إجماع أوتواتر مورثٍ للعلم. إذن فالملازمة بين الإجماع أو التواتر مع تلك الشروط أو الظروف وبين صدق الخبر أو الحكم ثابتة، وقد أخبر المخبر بالإجماع أو التواتر عن حسّ، والمفروض أنّ ماأخبر به لوعلمناه لعلمنا بصحّة مصبّه، وهذا يعني أنّنا نعتقد أنّه سنخ إجماعٍ وتواترٍ ملازم في الصدق لصدق الحكم أو الخبر فالإخبار عنه إخبار بالملازمة عن الحكم والخبر.

ويمكن الإيراد على ذلك: بأنّ علمنا بتحقّق الشروط والظروف الدخيلة في الملازمة إنّما هو في طول حساب الاحتمالات، وحساب الاحتمالات يجري في كلّ فرد من الاجماعات والتواترات حتى المستقبليّة، لكن على شكل القضيّة الخارجيّة لاالحقيقيّة. فصحيح أنّنا نعلم بأنّ التواتر لايخطأ وأنّ علمنا هذا شامل حتىٰ للتواترات المستقبلية، ولكن ليس علمنا هذا على نهج القضيّة الحقيقيّة سنخ علمنا بأنّ كلّ نقيض لووجد يستحيل انفكاكه عن عدم النقيض الآخر، وإنّما علمنا هذا ناتج عن إجراء حساب الاحتمالات على كلّ فرد فرد من التواترات الماضيّة والحاليّة والمستقبليّة، ولايشمل الأفراد الفرضية كما هو الحال في القضايا الحقيقية. إذن فحينما يخبرنا المخبر التواتر ولايورث لنا إخباره بذلك القطع بحصول التواتر لانستطيع أن نقول: إنّ هذا الفرد المفترض من التواتر لووقع حقّاً فهو ملازم لصدق الخبر، وذلك رغم علمنا بنحو القضية الخارجية بأنّ كلّ تواتر ثابت في زمان من الأزمنة محيط بظروف وشروط ملازمة للصدق. فإنّ كون هذا

الفرد المفترض من تلك الأفراد الخارجية غير معلوم.

والتحقيق[1]: أنّ الملازمة العادية أو الاتّفاقية ثابتة بنحو القضيّة الحقيقيّة. وتوضيح ذلك: أنّنا نجري حساب الاحتمالات بشأن هؤلاء العلماء أو هؤلاء الناس - سواء اتّفقوا بالفعل على رأي واحد أو إخبار واحد أوْلا - لإثبات أنّه لم تتوفّر فيهم جميعاً أسباب الخطأ في رأي واحد، أو دواعي الكذب في خبر معيّن. وبهذا يثبت - حتى فيما لولم يفتوا ولم يخبروا - بأنّهم مكتنفون بشروط وظروف بحيث لوأفتوا بفتوى واحدة لماأمكن خطؤهم جميعاً، ولوأخبروا بخبر موحّد لكان خبرهم مستلزماً للصدق. إذن فلوأخبرنا مخبر ثقة باتفاقهم على الرأي أو توافقهم على الإخبار، فقد أخبرنا بمايلازم صحّة الحكم وصدق الخبر، وهذا إخبار بالملازمة عن صحّة الحكم أو الخبر[2].

---

(١) هذا مأخوذ من المنقول عمّا لم أحضره في الدورة الأخيرة.

(٢) ماذكره -رحمه الله- في دورته الأخيرة من ثبوت الملازمة العادية أو الاتّفاقية بين التواتر أو الإجماع وصحّة الخبر أو المجمع عليه متين، وهوينتج حجّية نقل الإجماع والتواتر فيما إذا كانت الملازمة لدىٰ عامّة الناس، بل وحتىٰ فيما إذا كانت الملازمة لدىٰ خصوص المنقول اليه. ولكن لابأس بإلفات النظر إلىٰ أنّ نكتة حجّية مثبتات الأمارات نسبتها الىٰ فرض كون الملازمة بين المعلومين أو بين العلمين علىٰ حدّ سواء فلاخصوصية لفرض الملازمة بين المعلومين، فانّ نكتة حجّية مثبتات الخبر إنّما هي استعداد الثقة للإخبار عن اللازم أو إبرازه لهذا الاستعداد عن طريق إخباره بالملزوم، وهذا ثابت في موارد كون الملازمة ثابتة لدىٰ عامّة الناس، وهذا الاستعداد كما هو موجود لدىٰ الملازمة بين المعلومين كذلك هو موجود لدىٰ الملازمة بين العلمين. وإنّما هي مامضىٰ من أنّ المنقول اليه لايحتمل نفي المدلول الالتزامي إلّا بنفي المدلول المطابقي أو رغم تحقّق المدلول المطابقي. والثاني منفي لديه بالوجدان، والأوّل منفي لديه بخبر الثقة. فقد أصبح الخبر بذلك كاشفاً في نظر المنقول إليه عن المدلول الالتزامي بمستوىٰ كشفه عن المدلول المطابقي. وهذا البيان يتمّ كلّما تمّت الملازمة لدىٰ المنقول إليه ولولم تتمّ لدىٰ عامّة الناس، وهذا البيان أيضاً -كما ترىٰ- لايختص بفرض الملازمة بين المعلومين بل يأتي في فرض الملازمة بين العلمين علىٰ أساس علمه بعدم الانفكاك بين المعلومين رغم عدم استحالة ←

٢ ـ نقل المنكشف:

المسألة الثانية ـ في نقل المنكشف وهو رأي المعصوم ـعليه السلام ـ فلو فرضنا أنّ الناقل نقل رأي المعصوم اعتماداً على الإجماع ـ وهنا أيضاً نغض النظر عن فرض المسامحات في نقل الإجماع، كي لايرجع الإشكال الذي ذكرناه في المقام الأوّل من بحث المسألة الأولىٰ ـ وعندئذٍ نقول: إنّ نقله لرأي المعصوم اعتماداً على الإجماع لايفيدنا شيئاً غير ما كان يفيدنا نقله للإجماع، فإنّ نقله لقول المعصوم حدسيّ واستنتاج من الإجماع حسب الفرض. فإن كان مقدار الآراء التي يعتمد عليها هذا النقل كافياً لدىٰ المنقول إليه للكشف عن رأي المعصوم على أساس الملازمة بين المعلومين أو علىٰ أساس الملازمة بين العلمين فقد ثبت لديه رأي المعصوم، وإن لم يكن ذلك كافياً لدىٰ المنقول إليه فلافائدة لنقل رأي المعصوم الذي عرفناه معتمداً على حدس غير مقبول لدىٰ المنقول إليه.

٣ ـ نقل جزء الكاشف:

المسألة الثالثة ـ في نقل جزء الكاشف كما لونقل الثقة اتّفاق عشرة من العلماء على رأي ولم يكن هذا كافياً لدينا في الكشف عن رأي المعصوم، فضممنا ذلك إلىٰ أقوال عشرة آخرين عرفناها وجداناً أو بنقل ثقة آخر

الانفكاك . فروح المطلب في حجّية مثبتات الأمارة ليست هي الملازمة بين المعلومين، بل هي أحد البيانين اللذين نسبتهما إلىٰ فرض الملازمة بين المعلومين أو العلمين علىٰ حدٍّ سواء.

والبيانان يجب أن يرجعا بروحهما إلىٰ بيان واحد، إذ لاقيمة لاستعداد المخبر للإخبار بالملازم لوالتفت،ولالكون المنقول إليه لايحتمل نفي المدلول الالتزامي من دون نفي المدلول المطابقي إلّا كمنبّه علىٰ روح واحدة، وهي كون نسبة الكشف إلىٰ المدلول المطابقي والالتزامي علىٰ حدّ سواء.

وكانت مجموع الآراء العشرين كافياً لدينا للكشف عن الحكم الشرعي، فهل يثبت بذلك الحكم الشرعي أوْ لا؟.

ذكر المحقّق الإصفهاني ـ رحمه الله ـ: أنّ دليل الحجّية لايشمل جزء الكاشف لأنّ دليل الحجّية يدلّ علىٰ التنزيل والتنزيل يكون بلحاظ الأحكام الشرعية، والمنقولة في المقام لاهو حكم شرعي ولاهو موضوع لحكم شرعي. نعم لوكان النقل نقلاً لتمام الكاشف الملازم للحكم الشرعي قلنا: إنّ هذا نقلٌ بالملازمة للحكم الشرعي فيتمّ التنزيل بلحاظ الدلالة الالتزامية، أمّا جزء الملازم للحكم فليس ملازماً له كي يكون نقله نقلاً بالإلتزام للحكم الشرعي[1].

ويرد عليه: أنّ الحكم الشرعي وإن لم يكن لازماً لجزء الكاشف علىٰ الإطلاق لكنه لازم له علىٰ تقدير تحقّق الجزء الآخر، فالناقل ينقل بالملازمة الحكم الشرعي علىٰ تقدير تحقّق الجزء الآخر، وقد أحرزنا الجزء الآخر بالوجدان أو بالتعبّد. وبكلمة أُخرىٰ: أنّ الصور العقليّة المتصوّرة في المقام ثلاث:

١ ـ عدم تحقّق مجموع جزئي الكاشف.

٢ ـ الإجماع علىٰ ماهو الخطأ واقعاً.

٣ ـ كون هذا الرأي رأي المعصوم.

والاحتمال الأوّل منفيّ بإخبار الثقة عن أحد الجزئين، وثبوت الجزء الآخر بالوجدان أو بخبر ثقة آخر. والاحتمال الثاني غير محتمل حسب الفرض. إمّا علىٰ أساس الملازمة بين المعلومين، أو علىٰ أساس الملازمة بين العلمين. فينحصر الأمر في الاحتمال الثالث.

---

(١) راجع نهاية الدراية ج ٢ ص ٦٩ و ٧٠.

الإجماع المركّب

بقي الكلام في الإجماع المركّب، وخلاصة القول فيه: أنّه تارةً نفترض أنّ صاحب كلّ من القولين أو الأقوال ينفي الاحتمال الآخر غير القولين أو الأقوال بدليل خاصّ غير دليل القول الذي اختاره، وأُخرىٰ نفترض أنّ دليله على نفي رأي جديد ليس إلّا نفس دليله علىٰ مااختاره من القول، فلوشكّ فيه لشكّ حتىٰ في نفي الرأي الجديد. ففي الفرض الأوّل قد وجد إلىٰ صف الإجماع المركّب إجماع بسيط علىٰ نفي رأي جديد، وهو يكفي لنفيه حسب الفرض. وفي الفرض الثاني لانافي لرأي جديد إلّا الإجماع المركّب، فإن بنينا علىٰ حجّية الإجماع من باب دخول المعصوم في المجمعين، أو قاعدة اللّطف، فنفس البيان يتمّ في الإجماع المركب أيضاً. أمّا لوبنينا علىٰ حجّية الإجماع علىٰ أساس استحالة خطأ الجميع، فمن يؤمن بالاستحالة يجب أن يرىٰ أنّه هل يؤمن بها في خصوص الإجماع البسيط، أو حتىٰ في الإجماع المركّب. فعلىٰ الثاني يلتزم بنفي الرأي الجديد في المقام، بخلافه علىٰ الأول.

أمّا نحن فقد قلنا: إنّ الكشف قائم في المقام علىٰ أساس حساب الاحتمالات وتعاضد القرائن الناقصة بعضهابالبعض، وهذا لايأتي في الإجماع المركّب، لأنّنا قد أحرزنا خطأ ماعدىٰ رأي واحد من الآرآء فقد خسرنا قسماً من القرائن الناقصة الدخيلة حسب الفرض في تماميّة الكشف، والمفروض أنّهم لم يتفقوا على نفي الرأي الجديد بغض النظر عن أدلّة أقوالهم المختلفة كي يبقىٰ الكشف عن نفي الرأي الجديد ثابتاً رغم الخطأ في دليل مااختاروه من القول[1].

---

(١) قد يفترض أنّ الأقوال الساقطة وإن خرجت من الحساب بلحاظ المضعّف الكمّي ←

وفي ختام البحث عن الإجماع نشير إلىٰ أنّ الإجماع حينما يكون حجّة إنّما يثبت به المتيقّن إرادته من معقد الإجماع، أمّا ظهور معقد الإجماع فليس حجّة في مقام إثبات الحكم الشرعي، وذلك لأنّ ظهور معقد الإجماع ـ بعد فرض عدم انفكاك الأمر المجمع عليه عن الحكم الشرعي ـ ظهور للشهادة من قبل المجمعين علىٰ حكم الشرع ولادليل علىٰ حجّية ظهور شهادتهم عليه. وبكلمة أُخرىٰ إنّ الاحتجاج بكلام شخص له أو عليه إنّما هو في طول ثبوت كون ذلك الكلام كلاماً له، فإذا نقل الراوي الثقة من المولىٰ كلاماً مثلاً ثبت أوّلاً ـ ولوبالتعبّد ـ أنّ هذا الكلام كلام للمولىٰ، ثم يصبح ظهور هذا الكلام حجّة للعبد علىٰ المولىٰ وللمولىٰ علىٰ العبد، ولايكون هذا الظهور حجّة بين المولىٰ والعبد في المرتبة السابقة علىٰ ثبوت كون هذا الكلام كلامه أو في عرضه، فإنّ موضوع الحجّية لشخص أو عليه إنّما هو ظهور كلامه، وفيما نحن فيه لم يثبت في المرتبة السابقة علىٰ حجّية الظهور كلام للمولىٰ له هذا الظهور كي يكون هذا الظهور حجّة علىٰ المولىٰ وعلىٰ العبد[1].

لكنّها قد تؤثّر بلحاظ المضعّف الكيفي. فلوكانت الأقوال الموافقة لكلّ واحد من الرأيين مثلاً عشرة فصحيح أنّنا اكتشفنا خطأ عشرة من الأقوال وسقطت تلك الأقوال من الحساب الكمّيّ، ولكن افتراض غفلة عشرين عالِماً عن الدليل الصحيح للرأي الصحيح في مسألة واحدة يستبطن مضعّفاً كيفياً يضمّ إلىٰ المضعّف الكمّي الموجود في العشرة الباقية، وينشأ المضعّف الكيفي من اشتراك جميع الأقوال في جهة مشتركة وهي الغفلة عن دليل الوجه الصحيح لوأخطأت جميعاً. لكن عملاً لاأظنّ أن نحصل على مورد بحيث تكون لهذا المضعّف الكيفي قيمة تذكر مادامت الأقوال منصبّة علىٰ رأيين مختلفين.

(١) لم يتعرض أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ لمسألة حجّية ظهور معقد الإجماع وعدمها في أثناء البحث، وإنّما هو من إفادته خارج البحث. وعلىٰ أي حال فماذكره ـ رضوان الله عليه ـ هنا ينقض بروايات الرواة عن الأئمة ـ عليهم السلام ـ حيث لاإشكال في الأخذ بظواهرها مع أنّها من ظواهر شهادة الشاهد علىٰ كلام الشارع، وليست ظواهر كلام فرغنا عن كونه كلام ←

هذا تمام الكلام في الإجماع، ولنلحق ببحث الإجماع بحثي التواتر والشهرة:

الشارع.

أمّا الجواب عليه بأنّنا أوّلاً نثبت تعبّداً بخبر الثقة أنّ هذا كلام المولىٰ ثم نتمسّك بظهور ماثبت كونه كلام المولىٰ فيرد عليه: أنّ هذا إنّما يتمّ في موردين: (أحدهما) مالوعرفنا أنّ الناقل التزم بنقل الفاظ الإمام ـعليه السلامـ. (والثاني) مالوكان كلام الناقل صريحاً في أنّ كلام الإمام كان يساوي العبارة التي ذكرها في مقام النقل في الظهور تماماً. بينما الغالب أنّه ليس النقل نقلاً للعبارة، ولاهناك تصريح بمساواة عبارة الإمام وعبارته التي جاء بها في مقام النقل بالمعنىٰ في الظهور، وإنّما هناك ظهور في ذلك، ومقتضىٰ البيان الذي ذكره الأُستاذ ـرضوان الله عليهـ هو عدم حجّية هذا الظهور.

وأمّا الحلّ فهو أنّ دليل حجّية الخبر تعبّداً سواء كان عبارةً عن بناء العقلاء، أو عن الدليل اللّفظي يفهم منه حجّية الخبر. فبحجّية هذا الظهور يحرز تعبّداً ظهور كلام المولىٰ أو صريحه، وعندئذٍ يحتجّ للمولىٰ وعليه بظهور كلامه أو صريحه.

التواتر

أمّا بحث التواتر:

فأساس حصول العلم في التواتر هو ماعرفته في باب الإجماع من تراكم احتمالات الصدق وتعاضدها فيما بينها إلىٰ أن تنقلب إلىٰ القطع وضعف احتمال كذب المجموع بضرب القيم الاحتماليّة لكذب كلّ واحد بعضها في البعض الآخر ممّا يؤدي إلىٰ ضئآلة احتمال كذب الخبر، إضافة إلىٰ الضعف الناشيء من فرضيّة تماثل الصدف. وتوضيح ذلك: أنّ ضعف مخالفة الخبر المتواتر للواقع ينشأ من أمرين:

الأوّل ـ مانسمّيه بالمضعف الكمّي، وهو التكثّر العددي للأخبار المؤدّي إلىٰ ضرب القيم الاحتمالية للكذب بعضها في بعض، ولابدّ في حساب ذلك من النظر إلىٰ أصل قيمة كذب كلّ خبر، فإنّ نتيجة ضرب الكسور الضئيلة أصغر من نتيجة ضرب الكسور الكبيرة. فكلّما كان احتمال الكذب منذ البدء أضعف، كان الوصول إلىٰ العلم بتراكم الأخبار أسرع.

والثاني ـ مانسمّيه بالمضعف الكيفي، وهو الضعف الناشيء من تماثل

الصدف المتكرّرة ووحدة مصبّ الخطأ أو مصبّ داعي الكذب، فتجمّع دواعي الكذب أو أسباب الخطأ على نقطة واحدة أبعد من انقسامها على نقاط متعدّدة، فمثلاً لوصمّم آلاف من الناس الكذابين على اختلاق قصّة كاذبة، فاختلق كلّ واحد منهم قصّة غير قصّة الآخر لم تكن في ذلك غرابة. أمّا لواختلق كلّ واحد منهم عين قصّة الآخر صدفة، ومن دون اطّلاع على مااختلقه الآخر، لعدّ ذلك من أعجب الغرائب؛ لأنّ الناس مختلفون عادة في أفكارهم وظروفهم ومصالحهم والإيحاءآت التي يجدونها في أنفسهم وماإلى ذلك فاتّفاقهم رغم كلّ هذا على اختلاق قصّة واحدة على أساس توارد الخواطر على شيء واحد بعيد غاية البُعد. وكلّما تقاربت الصدف في التماثل أكثر فأكثر كان المضعّفي الكيفي أقوى وأسرع تأثيراً في خلق العلم في النفس.

ويمكن تقسيم الأخبار المتكثّرة بلحاظ المضعّف الكمّي والكيفي إلى خمسة أقسام:

القسم الأول ـ أن لا توجد وحدة أو تقارب في المخبر به. كما لونظرنا الى كتاب معيّن ورد فيه عدد كبير من الأحاديث إلى حدّ لم نحتمل كذب الجميع رغم ورودها في امور شتّى ولا توحّد ولا تقارب بين مضامينها. وحصول العلم في هذا القسم أبطأ منه بكثير في الأقسام الآتية لعدم وجود المضعف الكيفي بشكل ملحوظ، وإن كان يوجد بالدّقة المضعّف الكيفي بمقدارمّا ولوباعتبار وحدة زمان صدور تلك الأخبار أو اشتراكها في جامع مّا ككونها جميعاً من روايات الأحكام، ونحو ذلك من الوحدات المناسبة لاستبعاد الكذب والاشتباه. ولولاحظنا مقداراً من الأخبار نسبتها الى تمام العالم وخصوصيّاته مقاربة لنسبة أخبار هذا الكتاب إلى زمانه القصير وشعبته الخاصة بأن كانت كلّ شعبة من شعب أخبار العالم أقلّ بقليل من العدد المورث للقطع بعدم كذب الجميع، ولكن المجموع كان

عدداً هائلاً ـ طبعاً من غير الأخبار المقطوعة الصدق ـ إلىٰ حدّ يقطع عادةً بعدم كذب الجميع كان هذا قطعاً حاصلاً من محض المضعّف الكمّي من دون مضعّف كيفي إلّا بمقدار إشتراك كلّ هذه الأخبار في جامع الخبريّة[1].

القسم الثاني ـ أن تكون الأخبار المتكثّرة متوحّدة في مابينها من مدلول تحليلي تضمّني أو التزامي، كشجاعة من نقلت عنه قضايا كثيرة تدلّ على الشجاعة مع فرض أنّ مصبّ داعي الكذب المحتمل هو المدلول المطابقي لتلك الأخبار لا المدلول التحليلي.

وهذا القسم أقوىٰ وأسرع في إيجاد العلم من القسم الأوّل؛ وذلك علىٰ

---

(١) نقل عمّا لم أحضره في الدورة الأخيرة لأُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ العدول عن كفاية المضعّف الكمّي وحده في الخبر المتواتر الذي لوتمّ لكان معناه أنّه لايشترط في التواتر وحدة المصبّ، وهذا أمر غريب لايقول به الأصحاب، ووجه العدول عنه أنّنا لوحصلنا مثلاً على مائة خبر من الأخبار التي لا تصبّ في مصبّ واحد باختيارها عشوائيّاً فمجرّد المضعّف الكمّي الذي هو عبارة عن ضرب القيم الاحتمالية لكذب هذه الأخبار بعضها في بعض لايكفي لذوبان ناتج الضرب في النفس رغم ضآلته، وذلك لأنّنا يوجد لدينا إلىٰ صفّ ذلك علم إجمالي بوجود مائة خبر كاذب ضمن مجموع الأخبار الكثيرة جداً، فكل مائة من الأخبار نختارها عشوائيّاً نحتمل لاستحالة انطباق المعلوم بالإجمال عليه، وذوبان هذا الاحتمال في بعض أطراف العلم الإجمالي دون بعض ترجيح بلامرجح، وذوبانه في كلّ الأطراف خلف فرض العلم الإجمالي. إذن فلابدّ في مقام ذوبان احتمال الكذب من مضعّف كيفي يعالج مشكلة الترجيح بلامرجح، وذلك على أساس وحدة المصبّ.

نعم لانمنع عن حصول الاطمئنان بصدق بعض الأخبار المائة إجمالاً، لأنّ المضعّف الكمّي وحده كافٍ في ضآلة احتمال كذب الجميع بضرب احتمالات الكذب بعضها في بعض.

أمّا حجّية هذا الاطمئنان فبما أنّ حجّيته ليست عقلية ولو كانت حجّة فإنّما هي حجّة عقلائية، فدعوىٰ حجّية هذا الاطمئنان الإجمالي الناشىء من تجميع الاحتمالات في دائرة واسعة عهدته على مدّعيه.

وهذا الكلام المنقول عن دورته الأخيرة موجود أيضاً في الجزء الأوّل من الحلقة الثالثة من كتابه في الأُصول.

أساس مايتمتّع به من المضعّف الكيفي باعتبار التقارب الموجود في مصبّ داعي الكذب في هذه الأخبار، لأنّ المداليل المطابقية يوجد بينها شيء من التقارب، ولهذا اشتركت في المدلول التحليلي.

القسم الثالث ـ عين الثاني بفرق أنّنا نفرض أن مركز داعي الكذب المحتمل هو المدلول التحليلي وهو الغالب. وهذا أقوى وأسرع تأثيراً في حصول القطع من القسم السابق لأقوائية المضعّف الكيفي فيه لأجل الوحدة الحقيقيّة الموجودة في مصب داعي الكذب المحتمل في الأخبار، بينما في القسم الأول لم يكن عدا التقارب في المصبّ.

القسم الرابع ـ أن تتطابق الأخبار حتىٰ في المدلول المطابقي كما لونقلت قضية واحدة دالّة على شجاعة زيد مثلاً بنقول كثيرة، وفرضنا أنّ مركز داعي الكذب المحتمل هو المدلول المطابقي للقضيّة لاالمدلول التحليلي وهو الشجاعة مثلاً.

وهذا أقوىٰ وأسرع تأثيراً في حصول العلم من القسم الثالث، وذلك لأنّ مصبّ داعي الكذب المحتمل وإن كان واحداً في القسم الثالث كما هو واحد في القسم الرابع[1] ولكن القسمين يختلفان في مصبّ الاشتباه والخطأ المحتمل، ففي القسم الثالث لوفرض خطأ الناقلين، فمركز الأخطاء ليس واحداً، لأنّ المفروض تعدّد القصص المنقولة، بينما في القسم الرابع

(١) قد يقال: إنّ دائرة الوحدة في مصبّ داعي الكذب المحتمل في القسم الرابع أوسع منها في القسم الثالث، إذ دائرة الوحدة في المصبّ في القسم الثالث كانت عبارة عن المدلول التحليلي، وهنا عبارة عن المدلول المطابقي. وهذا كاف في الأقوائية.

إلاّ أنّ هذا لايصلح تفسيراً لأقوائية القسم الرابع من الثالث بعنوانها، إذ قد يُفرض أمران متواتران أحدهما بالتواتر الاجمالي والثاني بالتواتر المعنوي مع كون المدلول التحليلي في الأوّل بقدر المدلول المطابقي في الثاني سعة. وفي مثل هذا الفرض يجب أن يتجلّىٰ الفرق الحقيقي بين القسمين بعنوانها في درجة القوّة، وهذا إنّما يكون بالنكتة التي أفادها أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في المتن من وحدة مصبّ الاشتباه في الرابع دون الثالث.

لوفرض الخطأ في النقل كان مركز الأخطاء واحداً، إذ كلّهم نقلوا قصّة واحدة، وبهذا اتّضح السرّ في أقوائية التواتر المعنوي من التواتر الإجمالي لاختصاصه بمضعّف كيفي آخر.

القسم الخامس ـ عين الرابع إلّا أنّنا نفرض أنّ مصبّ داعي الكذب المحتمل هو المدلول التحليلي لاالمطابقي وهو الغالب، وحصول العلم هنا أسرع منه في القسم الرابع لاشتراكه معه في المضعّفات السابقة واختصاصه بمضعّف كيفي آخر، وهو أنّه بعد أنّ فرض أنّ مركز داعي الكذب على فرض ثبوته هو المدلول التحليلي لاالمطابقي، فتطابقهم على مدلول مطابقي واحد ـ على تقدير الكذب ـ يشكل غرابة أُخرى إذ هو يعني وحدةً في مركز الخيالات وتبادر الأفكار على شكل الصدفة والاتفاق، وهذه الوحدة تشكّل مضعّفاً كيفيّاً جديداً.

وهذا هو السرّ في أنّ التواتر اللفظي أقوى من التواتر المعنوي لأنّ مصبّ داعي الكذب هو المعنى فالتوافق على اللفظ المنقول وحدة إضافية على وحدة مصبّ داعي الكذب.

ولانجعل التواتر اللفظي قسماً سادساً فإنّ اللفظ المنقول في الحقيقة عبارة عن أفعال كثيرة اتفق النقل في جميعها، فلوفرض في باب نقل الفعل دون اللفظ أفعال بعدد الأفعال الثابتة في اللفظ لميكن فرق من هذه الناحية بينهما في استبعاد الخلاف.

وقد يحصل التواتر في نقل قصّة معيّنة في خصوصياتها زماناً ومكاناً وغير ذلك، وهذا يؤثّر في البطء في حصول العلم لوقوع التزاحم بين حسابين للاحتمال. فإنّ توافقهم على الكذب أو الخطأ في أصل القصّة صدفة وإن كان بعيداً ولكن يلزم من كونهم صادقين أن يكون أكثرهم خاطئين في الخصوصيات وهذا في نفسه أمر بعيد أيضاً، ومع هذا يكون التواتر غالباً تامّاً ويحصل العلم بغلبة حساب الاحتمال الأول على الثاني، لأنّ مركز

داعي الكذب أو سبب الخطأ على الأول واحد بينما الخطأ على الثاني وقع في نقاط مختلفة، وقد مضى أن وحدة المصب وتماثل الصدف يؤثر في قوة الاستبعاد.

التواتر مع الواسطة:

بقي الكلام في التواتر مع الواسطة[1]، وهو - على ما ذكره الأصحاب - مشروط بحصول التواتر في كلّ طبقة متأخّرة على كلّ نقل من نقول الطبقة المتقدّمة. فلو فرضنا أقل التواتر مائة والناقلون المباشرون للقضية كانوا مائة، فقد قالوا إنّه: لابد في الطبقة الثانية أن يتواتر نقل كلّ واحد من أولئك بمائة نقل، وفي الطبقة الثالثة أن يتواتر كلّ نقل في الطبقة الثانية بمائة نقل، وهكذا الحال الى أن ينتهي الأمر الينا.

أقول: إنّ هذا التصوير للتواتر مع الواسطة وإن كان صحيحاً لكن وقوعه خارجاً لايعدو عادةً أن يكون أمراً خيالياً.

ونحن لدينا - حسب مبنانا في فهم التواتر - صورة أُخرى للتواتر غير المباشر وهي أن نأخذ كلّ خبر واحد من الأخبار الذي يحكي عن القضية بواسطة أو بوسائط ونضيف قيمته الاحتمالية الى الخبر الآخر الذي يحكي أيضاً عن القضية بالواسطة أو الوسائط وهكذا تتعاضد القيم الاحتمالية ويتضائل احتمال الكذب والخطأ في الجميع بالضرب الى أن يحصل العلم بسبب ذوبان الاحتمال الضئيل في النفس. نعم حصول العلم هنا أبطأ منه في الخبر بلاواسطة لأنّ القيمة الاحتمالية للخبر مع الواسطة أضعف منها للخبر بلاواسطة. وأكثر ماتثبت لدينا من تواترات إنّما تستعمل فيها هذه الطريقة لا الطريقة الأُولى.

---

(١) بحث التواتر مع الواسطة أخذته ممّا نقل عن القسم الذي لم أحضره من الدورة الأخيرة.

الشهرة

وأمّا بحث الشهرة: فقد نقصد بالشهرة الشهرة الروائية التي جعلت إحدىٰ المرجحات في باب الخبرين المتعارضين، ويأتي البحث عنها في باب التعادل والتراجيح -إنشاء الله-. وأُخرىٰ نقصد بها عمل المشهور بالخبر الذي يجعل جابراً للسند. ويأتي البحث عنه في باب حجّية خبر الواحد -إنشاء الله-. وثالثة يقصد بها الشهرة الفتوائية ويبحث عن مدىٰ إثباتها لتلك الفتوىٰ، وهذه هي المقصودة بالبحث في المقام.

والاعتماد علىٰ الشهرة الفتوائية تارة يكون علىٰ أساس حصول العلم والاطمنان، وأُخرىٰ علىٰ أساس التعبّد:

وأمّا علىٰ أساس العلم والاطمئنان فالكلام فيها هو الكلام في الإجماع من أنّ حصول القطع بذلك يكون علىٰ أساس حساب الاحتمالات، وأنّه يفترق ذلك عن باب التواتر بوجود عوائق خمسة عن حصول العلم بذلك، وتزيد الشهرة علىٰ الإجماع بضعف كمّي باعتبار أقليّة عدد المُفتين، وبضعف كيفي باعتبار أنّ وجود المخالف يزاحم الحساب المتحصّل من آرآء

الموافقين[١].

هذا. ومانجده أحياناً من إفتاء المشهور بما نقطع بخطئه يضعف لدينا قيمة الشهرة أيضاً[٢].

وأمّا على أساس التعبّد فقد ذكر في مقام الاستدلال على حجّية الشهرة أُمور ثلاثة:

الأوّل ـ مقبولة عمر بن حنظلة، وفيها ـ بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة ـ. (ينظر إلى ماكان من روايتهماعنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لاريب فيه)[٣].

وتقريب الاستدلال بها موقوف على مقدّمتين:

الأُولى ـ أنّ المراد بالمجمع عليه هو الشهرة، ويدلّ عليه جعله قبال الشاذّ، فإنّ المجمع عليه لايوجد في مقابله شاذّ، كما أنّ إطلاق عدم الشهرة على الشاذّ قرينة أُخرى على أنّ مافي مقابله كان مشهوراً لامجمعاً عليه.

والثانية ـ أنّ قوله: «فإنّ المجمع عليه لاريب فيه» تعليل عامّ يشمل الشهرة الفتوائيّة ولايضرّنا كون مورد الحديث الشهرة الروائية، فإنّ المورد لايخصّص الوارد.

ويرد على المقدّمة الأُولى أنّ كون شيء مجمع عليه إنّمايناني وجود شاذّ في قباله في باب الفتوى، أمّا في باب الرواية فلامُنافات بين كون إحدى الروايتين مجمعاً عليها، أي مروية ومعترفاً بها لدى الكلّ والأُخرى شاذّة لم يروها إلّا بعض نادر. كما أنّ إطلاق غير المشهور على الشاذ ليس قرينة على المقصود إذ قديكون المقصود بالمشهور هو الواضح المعروف لاما اصطلح

(١) هذا فيما لوعرفنا وجود المخالف.

(٢) كما أنّ خطأ المشهور يضعّف لدينا قيمة الإجماع أيضاً.

(٣) الوسائل ج١٨ ب٩ من صفات القاضي ح١ ص٧٥ـ٧٦.

عليه عندنا في قبال المجمع عليه.

ويرد على المقدمة الثانية: أنّ عدم الريب المذكور في التعليل الوارد في هذا الحديث فيه عدّة احتمالات منها مالايوافق المقصود ومنها مالايوافق ظاهر الحديث:

الاحتمال الأول ـ أن يكون المراد به نفي الريب حقيقة بأن يكون الكلام إخباراً عن عدم الشكّ واقعاً في صحّة المجمع عليه، وهذا وإن كان معقولاً في الشهرة الروائية باعتبارها توجب العلم غالباً ولوعلماً عادياً لكنّه لاينفع المقصود، وهو إثبات حجّية الشهرة الفتوائية الثابت فيها الريب تكويناً، كما هو واضح.

والمقصود بنفي الريب عن صحّة الرواية نفي الريب عن ورودها عن الإمام ـعليه السلامـ لامطابقتها للواقع كي لايبقى ريب في بطلان الرواية الأُخرى.

الاحتمال الثاني ـ أن يكون المراد به نفي الريب تعبّداً من قبل الشارع.

وهذا الاحتمال لوفرض مثبتاً للمقصود فهو خلاف ظاهر الحديث لتوقّفه أولاً على التصرّف في القضية التي هي بطبعها إخبارية بحملها على الإنشاء أو التصرّف في المخبر به بحمله على نفي الريب التعبّدي لاالحقيقي، ولمنافاته ثانياً، لمايترقّب من طبيعة التعليل وهو أنْ يكون تعليلاً بشيء مرتكز عند العقلاء كي يكون هذا التعليل تقريباً للحكم الى الذهن. فلوفرضنا أنّ المعلّل به هو أمر تعبّدي يفرضه الإمام الآن لم تكن للتعليل هذه الخصوصيّة.

الاحتمال الثالث ـ أن يكون المراد هو الإخبار عن عدم الريب تعبّداً عند العقلاء.

وهذا يمتاز على الاحتمال الثاني بتحفّظه على مايتطلّبه ظاهر التعليل من كونه تعليلاً بما يقرب الحكم إلى الذهن بارتكازيته. ولكنّه أيضاً

خلاف الظاهر من ناحية حمل عدم الريب على غير المعنى الحقيقي.

ولو فرضناه موافقاً للظاهر، قلنا: إنّ هذا الاحتمال لايفيد المقصود، فإنّه لوتمّ، فإنّما يقتصر فيه على مايساعد عليه ارتكاز العقلاء، ولايثبت الحكم في الشهرة الفتوائية التي من الواضح فيها عدم وجود تعبّد عقلائي وبناء عقلائي على حجّيّتها.

الاحتمال الرابع ـ أن يكون المقصود نفي الريب النسبي، أي أنّه وإن كان الريب ثابتاً في كلتا الروايتين لكن انتفاء الريب في الرواية المجمع عليها يكون بمعنى أنّ الشذوذ الذي هو باب من أبواب تطرّق الريب منسدّ بالنسبة لها، بينما هو مفتوح بالنسبة للخبر الشاذ.

وهذا أيضاً يمتاز على الاحتمال الثاني بتحفّظه على التعليل بأمر مفهوم عند العقلاء. لكنه أيضاً خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر من عدم الريب هو عدم الريب حقيقة ومن جميع الجهات، لاعدم الريب النسبي.

ولو سلّمنا موافقة هذا الاحتمال لظاهر الحديث قلنا: إنّه لاينفعنا في المقام لما أُفيد[1] من أنّ عدم الريب النسبي لايصلح جعله قاعدة عامّة، فإنّ حاله حال سائر التعليلات يصلح جعله قاعدة عامّة، بل لأنّ هذا التعليل يكون بصدد بيان الوجه لترجيح هذا على ذاك بعدم الريب فيه بالنسبة إلى ذاك بعد فرض الفراغ عن حجّيّة أحدهما، أي أنّه بعدما فرض الفراغ عن حجّية أحدهما يكون ماهو أقلّ ريباً منهما أولى بالحجّيةمن الآخر، لابصدد بيان تأسيس الحجّية لكلّ أمارة يوجد ماهو أخسّ منها إلى أنْ نصل إلى أخسّ الأمارات، فالتعدّي بقانون التعليل إنّما يكون إلى كلّ مورد علمنا بحجّية إحدى الأمارتين وكانت إحديهما أقلّ ريباً من الأُخرى. ولأجل هذا التعليل ومثله قال بعض في باب الخبرين المتعارضين بكفاية

(١) راجع فوائد الأُصول للمحقّق الكاظمي ـ رحمه الله ـ ج ٢ ص ٥٤.

مطلق الترجيحات المتصوّرة في المقام ممّا يجعل احتمال الصدق في أحدهما أقوىٰ من الآخر.

أمّا الشهرة الفتوائية التي يكون الكلام في أصل حجيّتها، فهي أجنبية عن مفاد الحديث، ولم تثبت لنا في المرتبة السابقة حجّية إحدىٰ الفتويين، كي نجعل الشهرة موجبة لتعيينها.

وعدم الالتفات إلىٰ النكتة التي شرحناها أوجب إبراز الإشكال في الاستدلال بالحديث بصياغة عدم قابلية هذا التعليل لجعله قاعدة عامّة. وواقع الأمر ماذكرناه.

الثاني ـ ماورواه في عوالي اللّئآلي عن العلاّمة ـ رحمه الله ـ مرفوعاً عن زرارة قال: «سألت الباقر ـ عليه السلام ـ فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ قال: ـ عليه السلام ـ: يازرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر....»[1] وتقريب الاستدلال بذلك: أنّ مورد الحديث وإن كان هو الخبر بين المتعارضين لكن المورد لايخصّص الوارد، فمقتضىٰ إطلاق قوله: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» حجّية الشهرة وإن كانت في الفتوىٰ.

وهذا الوجه ـ بغضّ النظر عن سقوط الحديث سنداً ـ يظهر ممّا مضىٰ في المقبولة الإيراد عليه:

أوّلاً ـ بأنّه لم يثبت كون المراد بالشهرة الأكثريّة في قبال الأقليّة ـ كما هو المصطلح عندنا ـ، فلعلّ المراد بها الوضوح لدىٰ الكلّ.

وثانياً ـ أنّ ظاهر الحديث كونه في مقام تعيين الحجّة دون تأسيس أصل الحجّيّة[2]، فلايشمل مثل الفتويين المتعارضتين.

---

(١) مستدرك الوسائل ج ٣ ب ٩ من صفات القاضي ح ٢ ص ١٨٥.

(٢) لعلّه أخذ ـ رضوان الله عليه ـ هذا الظهور من قول السائل: «بأيّهما آخذ» فكأنّ الأخذ بأحدهما كان مفروغاً عنه فيطلب التعيين.

هذا مضافاً إلىٰ مـايرد علىٰ الاستدلال بهذا الحديث من غير ماذكرناه[1].

الثالث ـ دليل حجّية خبر الواحد، وتقريب الاستدلال به علىٰ حجّية الشهرة، هو أنّ المستظهر من دليل حجّية خبر الواحد أنّه ليست حجّيته لملاك في نفسه، بل للطريقيّة إلىٰ الواقع، وبذلك نتعدّى إلىٰ الشهرة لمساواتها في الكشف لخبر الواحد أو أقوائيتها منه.

ويرد عليه: أولاً ـ أنّ المقارنة بين ماعرفته من ملاك كشف الشهرة القائم علىٰ أساس حساب الاحتمالات، وماسيجيء ـ إنشاء الله ـ من ملاك كشف خبر الثقة القائم علىٰ أساس حساب الاحتمالات، توضّح أنّ كشف الشهرة بما هي شهرة أضعف من كشف خبر الثقة بما هو خبر ثقة. نعم يمكن أن تقترن صدفةً الشهرة بما يوجب أقوائيّتها في الكشف، أو يقترن خبر الثقة بما يوجب أضعفيّة كشفه.

وثانياً ـ أنّ ملاك جعل الحكم الظاهري الطريقي ـ علىٰ مايظهر ممّا مضىٰ منّا من قيامه علىٰ أساس التزاحم بين ملاكات الأحكام الواقعيّة ـ ليس هو الكشف فحسب بل هو الكشف مع عدم كون ملاك ماتحفّظ عليه بهذا الحكم الظاهري مزاحماً بملاك أقوىٰ يكسر قيمة الكشف، ونحن نحتمل في الشهرات المستثنىٰ منها ماورد خبر الثقة علىٰ طبقها عدم تحقّق

(١) لعلّه ـ رضوان الله عليه ـ يشير بذلك إلىٰ ماقد يقال من أن ما الموصولة من المبهمات التي يصلح المورد للمنع عن انعقاد الإطلاق لها في غير دائرة المورد، أو إلىٰ منع تماميّة الإطلاق في الوارد حتىٰ لولم يكن موصولاً لصلاحية المورد للقرينيّة على شرح سيأتي منّا ـ إنشاء الله ـ في البحث عن الروايات التي قديستدلّ بها علىٰ عدم حجيّة خبرالواحد.

وهذا لاينافي ما سيأتي منه ـ قدّس سره ـ في بحث التعادل والتراجيح ـ إنشاء الله ـ من استظهار أن المقصود من هذا الحديث هوالشهرة الفتوائية لاالروائية. فإنّ المقصود بذلك ليست هي حجّية كلّ فتوى مشهورة، وإنّما المقصود به كون الشهرة الفتوائية علىٰ طبق أحد الخبرين المتعارضين مرجّحة له علىٰ الخبرالآخر.

مقتضٍ للحجّية خالٍ عن المزاحمة بما لايُبقي داعياً لحفظ بعض الأغراض بجعل الحجّية، كما لوكان المولىٰ يعلم أنّ أكثر الملاكات الإلزامية الثابتة ضمن موارد الشهرة واصلة بخبر الثقة أيضاً الذي جعله حجّة، ومعه لم‌يرِ مقتضياً لجعل الحجّية للشهرة[1].

وبما ذكرناه يبطل هذا الكلام السيّال في علم الأُصول، وهو إثبات أمارةٍ بمساواتها في الكشف لأمارةٍ أُخرىٰ ثبتت حجّيّتها، أو أقوائيّتها من تلك الأمارة في الكشف[2].

---

(١) وللسيّد الخوئي بيان آخر لإبطال الاستدلال علىٰ حجّية الشهرة بدليل حجّية خبر الواحد، وهو إبداء احتمال كون ملاك حجّية خبر الواحد غلبة المطابقة للواقع، ولعلّ المولىٰ كان يعلم غلبة مطابقة خبر الواحد للواقع وعدم غلبة مطابقة الشهرة له، ولم‌نعلم أنّ الملاك كان هو الظنّ كي نتعدّىٰ إلىٰ مايساويه أو يقوىٰ عليه في الظنّ.

وأورد عليه أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ (على مانقل عنّا لم‌أحضره في الدورة الأخيرة) بأنّ إفادة الشهرة للظنّ العقلائي المتعارف لا تنفكّ خارجاً عن غلبة مطابقتها للواقع، وهذا وجدانيّ بالإضافة إلىٰ كونه مبرهناً عليه في بحث حساب الاحتمالات.

أقول: كأنّ هذا إشارة إلىٰ مااستفاده ـ رحمه الله ـ في كتاب الأُسس المنطقية للاستقراء من معادلة برنولي من أنّه إذا اتّسع عدد حادثةمّا نحتمل وقوع صدفة ضمن كلّ عدد منها كان احتمال تساوي عدد وقوع تلك الصدفة ضمن أعداد الحادثة لحاصل ضرب عدد الحادثة في درجة احتمال وقوع تلك الحادثة في مرّة بعينها أو اقترابه من التساوي قريباً من الواحد.

أقول: إنّ هذا الكلام وإن كان لا تبعد صحّته في نفسه لكن استفادته من معادلة برنولي محلّ إشكال علىٰ ماشرحنا ذلك في بعض تعاليقنا على كتاب (الأُسس المنطقيّة للاستقراء).

(٢) قد يقال بالتهافت بين القول بحجيّة مثبتات الأمارة والقول بعدم حجّية أمارة مساوية في الكشف للأمارة التي قام الدليل على حجّيّتها، أو أقوىٰ منها.

وتوضيح ذلك: أن يقال: إنّه إذا كان العرف يفهم من دليل حجّيّة الأمارة حجّيّة مثبتاتها أيضاً بنكتة أنّ تمام المقياس هو الكشف الذي نسبته إلى المفاد الأوّلي للأمارة والملازمات على حدٍّ سواء، فنفس النكتة توجب التعدّي إلى الأمارة الأُخرى المماثلة لهذه الأمارة أو الأقوى منها، لأنّ تمام النكتة في حجّية الأمارة الأُولىٰ هي الكشف الثابت في الأمارة الثانية أيضاً بدرجة متساوية أو أقوى. وإذا كان العرف يحتمل أنْ لايكون الكشف هو تمام النكتة في ←

. . . . . .

الحجّيّة فكما لايتعدّى إلى الأمارة الثانية كذلك لايبقىٰ مبرّر لحجّيّة مثبتات الأمارة، إذ لعلّ نكتة الحجّية التي ليست هي الكشف محضاً تختص بالمفاد الأوّلي للأمارة.

والواقع أنّ دليل حجّيّة الأمارة تارةً يُفرض شموله ابتداءً لمثبتات الأمارة في عرض شموله للمدلول الأوّلي لها، وعندئذٍ لاشكّ في حجّيّة مثبتاتها من دون أن ينتقض ذلك بعدم حجّيّة الأمارة الثانية كما هو واضح. مثاله: ماإذا كان الدليل على حجّية خبر الثقة عبارة عن السيرة العقلائية التي نسبتها إلىٰ المفاد الذي قصده المخبر وملازماته التي لم يقصدها على حدّ سواء.

وأُخرى يفرض أنّ دليل حجّية الأمارة انصبّ بمضمونه ابتداءً على المدلول الأوّلي للأمارة، لكنّنا تعدّينا إلى مثبتات الأمارة بعدم الفرق، وهذا هو الذي يمكن أن يتخيّل وروده نقضاً على المقام، فيقال: لواستظهر من دليل الحجّية أنّ تمام الموضوع للحجّيّة هو هذه المرتبة من الكشف فكما نتعدّىٰ من الدلالة المطابقيّة إلىٰ الملازمات كذلك نتعدّىٰ من خبر الثقة مثلاً إلىٰ كلّ مايساويه في الكشف، ولولم يستظهر ذلك لم نتعدّ لاإلىٰ مايساوي خبر الثقة في الكشف ولاإلىٰ الملازمات.

والجواب: أنّ الأخبار الإلزاميّة مثلاً حينما جُعلت حجّة يكون المستظهر لنا من دليل حجّيّتها أنّه كان الملاك في الحجّية أنّ صدقها أكثر من كذبها الموجب لكون حجّيّتها مربحة للمولى للملاكات الإلزاميّة أكثر ممّا تخسّر المولى ملاكات ترخيصيّة، و-على الأقلّ- نحتمل أن يكون النظر إلى الأكثريّة العدديّة للصدق من الكذب لابمجرّد أقوائيّة الاحتمال بمعناها النفسي. وهذه الأكثريّة العدديّة بهذه النسبة قد تكون غير محفوظة في الشهرات المتساوية في الكشف لخبر الثقة، أو الأقوى منها مثلاً بعد استثناء ماطابقت منها مع أخبار الثقات، لاحتمال وقوع أكثر الشهرات الصادقة في دائرة (ماطابق الأخبار).

ولايأتي مثل هذا البيان في الدلالات الالتزاميّة، بأن يقال: إنّ المثبتات بعد استثناء ماطابق منها صدفةً لدلالات مطابقيّة لأخبار أُخرى لعلّ نسبة الصدق في الباقي منها إلى الكذب فيه تكون أقلّ من نسبة الصدق في الدلالات المطابقيّة إلى الكذب فيها.

فإنّه يقال في الجواب على ذلك: إنّنا نشير إلى ذاك العدد من الأخبار التي لم تكن مثبتاتها مستفادةً من أخبار أُخرى بالمطابقة ونقول: إنّ الدلالات المطابقيّة لتلك الأخبار نسبة مساهمتها في خلق الترجيح بغلبة الصدق في أيّ دائرةٍ وُضعت لا تكون أكبر من نسبة مساهمة مثبتاتها في خلق ذاك الترجيح حينما توضع في نفس تلك الدائرة بدلاً عن دلالاتها المطابقيّة، إذ المفروض أنّه لايحتمل كذب اللوازم مع كذب المطابقيه، فنستدلّ بحجّيّة دلالاتها المطابقيّة على حجّيّة المثبتات.

خبر الواحد الثقة

١- أدلة عدم حجية الخبر.

٢- أدلة حجية الخبر.

٣- تحديد دائرة الحجية.

خبر الواحد الثقة:

الأمارة الثالثة: خبر الواحد الثقة. ويُقصد بخبر الواحد مالم يبلغ حَدّ التواتر[1].

أدلّة عدم حجّيّة الخبر:

ولنبحث أوّلاً أدلّة عدم حجّيّته:

فقد أُستدلّ على عدم حجّية خبر الواحد بالأدلّة الأربعة:

١ ـ دعوى التمسّك بالكتاب:

أمّا الكتاب: فاستدلّ بالآيات الناهية عن الظنّ بلسان (لا تقف ماليس لك به علم)[2] أو بلسان (إنّ الظنّ لايغني من الحق شيئاً)[3] بدعوى

---

(١) ذكر ـ رضوان الله عليه ـ هنا كلاماً عن كون هذا البحث داخلاً في علم الأُصول وعدمه. ودخل بهذه المناسبة في تعريف علم الأُصول وقد حذفت ذلك اكتفاءً بما ذكره في أوّل علم الأصول في دورته الأخيرة.

(٢) س ١٧ (الإسراء) الآية ٣٦.

(٣) «وما يتّبع أكثرهم إلاّ ظنّاً، إنّ الظنّ لايغني من الحقّ شيئاً» س ١٠ يونس الآيه ٣٦. ←

شمول إطلاقها للظنّ الخبري.

وقد أجاب على ذلك المحقّقون بما يرجع محصّله إلى وجوه ثلاثة:

الأوّل ـ دعوى حكومة أدلّة حجّية خبر الواحد على هذه الآيات، لأنّ موضوعها الظنّ وعدم العلم، وأدلّة حجّية خبر الواحد تجعل العلم والطريقيّة لخبر الواحد، فيخرج خبر الواحد عن كونه ظناً أو عدم كونه علماً.

ويرد عليه ـ بغضّ النظر عن الإشكال على أصل المبنى من كون مفاد أدلّة حجيّة خبر الواحد هو جعل الطريقيّة والعلم ـ: أنّنا لو لم نسلّم دلالة هذه الآيات في نفسها على عدم حجّية الظنّ حتى بالنسبة للقياس فضلاً عن خبر الواحد، فلا موضوع للحكومة، فإنّ الحكومة فرع التعارض البدوي. ولو سلّمنا دلالتها في نفسها على عدم حجّية الظنّ فكما أنّ دليل حجّية الظنّ يدلّ ـ حسب مذاقهم ـ على جعله علماً، كذلك دليل عدم حجيّته يدلّ على عدم جعله علماً، فهما دليلان في عرض واحد تعارضا في جعل خبر الواحد علماً وعدمه ولا مبرر للحكومة. نعم لا بأس بحكومة دليل جعل خبر الواحد علماً على أدلّة الأحكام المترتّبة على العلم وعدمه كدليل حرمة الإفتاء بغير علم. أمّا الدليل الذي ينفي حجّية الظنّ فهو في عرض الدليل الذي يثبت حجيّته وينفي كون الظنّ علماً، كما أثبت دليل الحجّية كونه علماً. فهما متعارضان[1].

→ «وما لهم به من علم إن يتّبعون إلاّ الظّن وإنّ الظّن لا يغني من الحق شيئاً» س ٥٣ النجم الآية ٢٨.

(١) هذا بناءً على المذاق الذي يرى أنّ الحجيّة مطلقاً أو ـ على الأقلّ ـ في الأمارات لا يتصوّر لها مغزىً غير جعل العلم فيقال عندئذٍ: كما أنّ دليل الحجّيّة يدلّ على جعل العلم كذلك دليل عدم الحجّية يدلّ على نفي جعل العلم. أمّا لو قيل: إنّ حمل دليل حجّية خبر الواحد على جعل العلم إنّما هو أمر استظهاري من بعض ألسنة الدليل كقوله: «ليس لأحد التشكيك ←

الثاني ـ أنّنا لو غضضنا النظر عن الحكومة وفرضنا أنّ دليل حجّية خبر الواحد لا يتكفّل جعل العلم والطريقيّة، بل يتكفّل جعل الحكم المماثل مثلاً، فأدلّة حجّية خبر الواحد تتقدّم على تلك الآيات بالأخصية، لأنّها واردة في مطلق الظنّ وتلك الأدلّة تختص بخبر الواحد:

وهذا الكلام بهذا النحو من الإهمال غير صحيح، بل لابدّ من استحضار الصور التفصيلية لأدلّة حجّية خبر الواحد كي يُرىٰ أنّ هذا الجواب يتمّ بلحاظها أوّلا؟ وباستحضار تلك الصور يعرف أنّ الجواب بالأخصّيّة يتمّ بلحاظ بعضها، ولكن بعضها الآخر لو تمّت دلالته لامعنىٰ لتقديمه علىٰ الآيات بالأخصّيّة.

فسيرة العقلاء مثلاً ـ إن تمّت دليلاً علىٰ حجّية خبر الواحد ـ يجب أن يُرىٰ أنّها هل هي في الاستحكام بمرتبة لا تعدّ مثل هذه الآيات ردعاً لها أوّلا؟. فعلىٰ الأوّل تقدّم علىٰ الآيات وإن فرضت غير أخصّ. وعلىٰ الثاني لا تقدّم عليها وإن فرضت أخصّ.

وآية النباء إن تمّت دليلاً علىٰ حجّية خبر الواحد، فنسبتها إلىٰ تلك الآيات عموم من وجه، فإنّ أحسن تقريب لثبوت المفهوم لها ـ وإن كان المختار عدم ثبوت المفهوم لها ـ هو: أنّها تدلّ بمفهوم الشرط علىٰ عدم وجوب التبين عند عدم مجيء الفاسق بنبأ، وهذا يشمل بإطلاقه صورتيّ مجيء العادل بنبأ وعدمه، ففي الصورة الثانية يكون انتفاء وجوب التبين بانتفاء

فيما يروي عنّا ثقاتنا»، وليس كلّ دليل يثبت الحجّية أو ينفيها فهو يثبت جعل العلم أو ينفيه أمكن دعوىٰ حكومة خصوص ذاك اللّسان علىٰ آيات النهي عن العمل بغير العلم، وكذلك لو استفيد من ذاك اللّسان التنزيل منزلة العلم. نعم يبقىٰ الإشكال في أصل المبنىٰ بأن يقال: إنّ جعل العلم التعبّدي لا أثر له، لأنّ الأثر كان للعلم الوجداني، وأنّ روح المستفاد من الدليل ليس عدا الاهتمام بالأغراض الواقعيّة، لا جعل العلم ولا التنزيل منزلة العلم، وليست هذه عدا صياغات تعبيريّة تشير إلىٰ ذاك المعنىٰ.

الموضوع، وفي الصورة الأُولىٰ يكون ذلك بحجّية خبر العادل، فكما يمكن تخصيص الآيات السابقة باخراج خبر العادل عنها كذلك يمكن تخصيص مفهوم آية النبأ بإخراج صورة مجيء العادل بنبأٍعنه.

بل فرض مجيء العادل بنبأ ينقسم إلىٰ فرضين: فرض حصول العلم به وعدمه، ففي فرض العلم لايبقىٰ مورد للتبيين، وفي فرض عدم العلم لايجب التبين للحجّية التعبّدية، ومن الممكن إخراج هذا الفرض من مفهومها بتلك الآيات.

وبهذا البيان الأخير يتضح أنّ آية النفر لوتمّت دلالتها علىٰ حجّية خبر الواحد لم تكن أخصّ من آيات النهي عن العمل بغير العلم، فإنّها تدلّ علىٰ مطلوبية الحذر عند الخبر سواء أوجب العلم أوْلا، فكما يمكن تخصيص تلك الآيات بها كذلك يمكن العكس بإخراج فرض عدم العلم من آية النفر.

الثالث ـ دعوىٰ أنّ هذا النهي ورد في أُصول الدين وليس له إطلاق يشمل فروع الدين. وقال صاحب الكفاية ـرحمه اللهـ: إنّ الظاهر منها أو ـعلىٰ الأقلّـ القدر المتيقّن منها هو النهي عن موارد أُصول الدين، فلا تشمل محل الكلام.

أقول: أمّا آية النهي عن العمل بغير العلم فهي خطاب ابتدائي من دون أن تكون في موردها أصلاً، وليس في سياقها سابقاً أوْ لاحقاً مايدلّ علىٰ كونها واردة في أُصول الدين. وأمّا آية «إنّ الظنّ لايغني من الحق شيئاً» فموردها وإن كان هو أُصول الدين حيث تصف الآية بعض المعتقدين بالاعتقادت الفاسدة بأنّهم لايتّبعون إلّا الظنّ، ثمّ تقول: «إنّ الظن لايغني من الحق شيئاً»، لكنّك ترىٰ أنّ هذا الكلام بهذا الترتيب يكون له ظهور في العموم، فإنّه ظاهر في النهي عن تلك العقيدة الباطلة وتعليل ذلك بقاعدة عامّة مركوزة في الأذهان بنحو ترتيب الصغرىٰ والكبرىٰ، أي أنّ اعتقادهم في المقام اعتقاد ظنّي، وكلّ ظنّ لايغني من الحقّ شيئاً، فهذا

الاعتقاد لايغني من الحقّ شيئاً. فظهوره في كونه تعليلاً بقاعدة كبرويّة مركوزة في الأذهان يؤكّد عمومه لاتخصيصه بخصوص المورد أو إجماله.

والتحقيق في مقام الجواب عن هذه الآية وجوه ثلاثة:

الأول -وهو المهمّ-: أنّ هذه الآيات لادلالة لها في نفسها على نفي الحجّية.

أمّا قوله تعالىٰ: «لا تقف ماليس لك به علم» فظاهر النهي فيها أنّه نهي إرشادي إلىٰ مايستقلّ به العقل من عدم جواز الاستناد في العذر وأداء المسؤولية إلىٰ غير العلم، بمعنىٰ أنّه يجب أن يكون السند المباشر للإنسان ورأس الخيط لمايعتمد عليه هو العلم. ودليل حجّية خبر الواحد لابد أن ينتهي إلىٰ العلم حقيقة، بحيث يكون السند المباشر لنا في العمل به هو العلم، وهذا مالم تنه عنه الآية الكريمة، فيكون دليل حجّية خبر الواحد وارداً علىٰ الآية. نعم العمل بخبر الواحد استناداً الىٰ إفادته للظنّ بالواقع منهيّ بالآية المباركة، أمّا العمل به استناداً إلىٰ العلم بحجّيته فهو غير منهيّ بها.

والشبهة التي يمكن طرحها في المقام من أنّ النهي ظاهر في النهي المولوي فلامبرر لحمله علىٰ النهي الإرشادي أو فرض الإجمال، إنّما يكون لها مجال علىٰ مستوىٰ البحث العلمي[1] لولاذيل الآية المباركة وهو قوله تعالىٰ: إنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أُولئك كان عنه مسؤولاً. فإنّ مقتضىٰ التعليل بفرض المسؤولية في المرتبة السابقة علىٰ هذا النهي كون هذا النهي إرشادياً

---

(١) كأنّه إشارة الىٰ أنّ هذه الشبهة ليست عدا نقاش علمي، ولا واقعيّة لها حتّىٰ بغضّ النظر عن ذيل الآية، فإنّ النهي بحسب معناه الطبيعي ليس له ظهور في المولويّة، وإنّما ينشأ هذا الظهور من سياق حال المولىٰ، حيث إنّ ظاهر حاله أنّه إنّما يخاطب العباد بما هو مولى لهم، فإنّ هذا هوالذي يكون من شأن المولىٰ لا كخطاب أيّ إنسان اعتيادي مع الآخرين. وهذا الظهور- كماترىٰ- لايمنع عن حمل النهي في المقام إلىٰ الإرشاد، إذ من شأن المولىٰ أيضاً إرشاد العبد إلىٰ الالتزام بما تقتضيه مولويته كالتنبيه علىٰ طاعة الله تعالىٰ وترك معاصيه.

ولذا وقع في طول المسؤولية ولوكان مولوياً وفي مقام بيان عدم الحجّية لكانت المسؤولية في طوله وليس العكس.

وأمّا قوله تعالىٰ إنّ الظنّ لايغني من الحق شيئاً، فهو أيضاً لايدلّ علىٰ نفي حجّية الظنّ،إذ:

أوّلاً ـ أنّ الآية لم تدلّ إلّا علىٰ عتاب أُولٰئك الذين اتّبعوا الظنّ في الاعتقاديات معلّلة ذلك بقوله تعالىٰ: «إنّ الظنّ لايغني من الحقّ شيئاً». ونحن نعلم أنّ عدم إغناء الظنّ من الحقّ لايصلح علّة للعتاب علىٰ اتّباع الظنّ إلّا حينما يكون المطلوب هو الوصول إلىٰ الحقّ والواقع، كما هو الحال في أُصول الدين، كما هو مركوز في الأذهان وثابت في الأديان، وليست الآية بصدد بيان أنّه متىٰ يكون المطلوب هو الوصول إلىٰ الواقع ومتى لايكون. وكون المطلوب في الفروع هو الوصول إلىٰ الواقع أوّل الكلام، إذ بناءً علىٰ حجّية خبر الواحد فيها يكفي تفريغ الذمّة تجاه الواقع بالعمل بخبر الواحد بلاحاجة للوصول إلىٰ الواقع.

وثانياً ـ أنّنا لوغضضنا النظر عن تلك النكتة قلنا أيضاً: ليس من المعلوم كون المقصود بالآية المباركة نفي حجّية الظنّ، بل من الممكن حملها علىٰ الإرشاد إلىٰ أنّ الظنّ لايصلح سنداً مباشراً للإنسان في عمله ورأس الخيط له في الاعتماد والاتكاء، وهذا ممّا لاشكّ فيه. ومن يرىٰ حجّية خبر الواحد إنّما يعتمد علىٰ علمه بحجّيّته، لاعلىٰ مجرّد كون خبر الواحد مورثاً للظنّ، ولم تأت في الآية المباركة صيغة النهي كما في الآية الأُولىٰ، كي يقول قائل: إنّ صيغة النهي ظاهرة بطبعها في المولويّة لاالإرشاد.

وثالثاً ـ أنّ هناك قرينة في الآية المباركة تدلّ علىٰ أنّها للإرشاد إلىٰ عدم صلاحية الظنّ لكونه سنداً مباشراً للعمل لاللحكم المولوي بعدم حجّية الظنّ ،وتلك القرينة هي أنّ الآية بصدد الاحتجاج مع المشركين المنكرين لأصل الشريعة، والاحتجاج معهم يجب أن يكون بأمر عقلي يفحمهم

ولا معنىٰ للاحتجاج مع منكر الشريعة بأمر شرعي من قبيل نفي الحجّية الشرعيّة.

الثاني ـ أنّ الأدلّة اللّفظيّة علىٰ حجّية خبر الواحد تتقدّم علىٰ الآيات الناهية عن العمل بالظنّ وغير العلم ـ لو سلّمنا دلالتها علىٰ عدم الحجّية ـ إمّا بالتخصيص أو بالنسخ.

وذلك لأنّ أدلّة حجّية خبر الواحد اللّفظية عبارة عن السنّة القطعيّة وعن آيات قرآنيّة لو تمّت دلالتها علىٰ الحجّية، والسنّة تدلّ علىٰ حجّية خبر الثقة لا مطلق الظنّ، فهي أخصّ مطلقاً من الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، فتقدّم عليها بالتخصيص.

وأمّا الآيات التي تدعىٰ دلالتها علىٰ حجّية خبر الثقة فعمدتها آية النبأ وآية النفر. وقد مضىٰ أنّ النسبة بينها وبين الآيات الناهية عن العمل بغير العلم عموم من وجه، فلا تصحّ دعوىٰ التخصيص، لكن آيتي النبأ والنفر لو تمّت دلالتهما علىٰ حجّية خبر الواحد فبالإمكان دعوىٰ كونها ناسختين للآيات المفروض دلالتها علىٰ عدم الحجّية. وذلك بناءً علىٰ الإيمان بصغرىٰ وكبرىٰ:

أمّا الصغرىٰ فهي دعوىٰ تأخّر زمان نزول الآيتين عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، وأنّ الآيتين مدنيّتان، والآيات الناهية عن العمل بغير العلم مكّية.

أمّا آية النبأ فهي واردة في سورة مدنيّة[1]، ومورد نزولها ـ كما نقلوا بالاستفاضة ـ قصّة إخبار الوليد عن ارتداد بني المصطلق الواقعة بعد الهجرة، فيستكشف من مجموع ذلك كونها واردة في المدينة.

وأمّا آية النفر فهي أيضاً واردة في سورة مدنيّة[2] مضافاً إلىٰ أنّ مضمون

---

(١) س ٤٩ الحجرات الآية ٦.

(٢) س ٩ التوبة الآية ١٢٢.

آية النفر لايناسب وجود النبيّ ـ صلىٰ الله عليه وآله ـ في مكّة، إذ في ذلك الزمان كان المسلون قليلين ومضطهدين ومبتلين بالأذايا والمحن من قبل الأعداء ملتفّين حول رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وآله ـ ولامعنىٰ لأن يخاطب مثل هؤلاء بمثل قوله تعالىٰ: «فلولانفر من كلّ فرق منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون»، وإنّما يناسب ذلك مع انتشار الإسلام وكثرة المسلمين، ووجودهم في الأقطار والقدرة علىٰ التخطيط للدعوة والتبشير في المناطق، فبمجموع ذلك نطمئنّ أنّ هذه الآية نزلت أيضاً في المدينة.

وأمّا الآيتان الدالتان علىٰ عدم حجّية الظنّ بحسب الفرض فهما بحسب السياق مكّيتان، إذ أُدرجت كلّ منهما في سورة مكّيّة مضافاً إلىٰ أنّ آية النهي عن العمل بغير العلم أُثبتت في وسط آيات كثيرة كلّها تبيّن الأُمور التي تكون قريبة المأخذ من العقل العملي والفطرة، وبتتبّع الآيات المدنيّة والمكّيّة بالدقّة يعرف أنّ الآيات المكيّة عادةً قريبة المأخذ من الفطرة والعقل العملي، وأنّ الآيات المدنية نزلت بعد أن كانت مطالب العقل العملي مفروغاً عنها، فهي تُبيّن مطالب الأُخرىٰ. وآية الردع عن الظنّ وردت في مقام التعريض بعقائد المشركين، والآيات التي تكون هكذا هي غالباً مكّية باعتبار أنّ الإسلام في مكّة كان ابتلاؤه مع المشركين، وفي المدينة كان أغلب مناقشاته وألوان احتجاجه مع المسيحيّين واليهود. فإن حصل الاطمئنان من مجموع هذه القرائن بكون الآيتين مكيتين، أو قلنا بأنّ إدراجهما في سورة مكيّة أمارة تعبّدية علىٰ ذلك، فقد تمّت الصغرىٰ.

وأمّا الكبرىٰ، فهي عبارة عن القول بأنّه إذا دار الأمر في الأدلّة الواردة في عصر التشريع بين تخصيص الدليل المتأخر تخصيصاً أفرادياً ـ وأعني به مافي مقابل التخصيص الأزماني أو النسخ ـ وتخصيص الدليل المتقدّم تخصيصاً أزمانياً ـ وأعني به النسخ ـ، فالمتعين هو النسخ. وسيأتي البحث

عن مدىٰ صحّة هذه الكبرىٰ في بحث التعادل والتراجيح -إنشاء الله-.

فإن تمّت هاتان المقدّمتان، أعني الصغرىٰ والكبرىٰ، فالنتيجة هي ناسخيّة آيات الحجّية لآيات نفي الحجّية.

وإن لم تتمّ هاتان المقدّمتان فقديفرض إنكار الصغرىٰ مع تسليم الكبرىٰ بأن نقول: إنّ آيتي النبأ والنفر وإن كانتا ناسختين لآيات نفي الحجّية بناء علىٰ تأخرهما عنها في النزول، ولكن لم يثبت كون الآيات النافية للحجّية مكيّة. وقد ورد أنّ رسول الله -صلىٰ الله عليه وآله- كان إذا نزل الوحي قد يأمر بإدراج الآية في سورة سابقة ويختار لها موضعاً مناسباً، فلعلّ الآيتين مدنيتان، وإنّما أدرجنا في سورة مكّية بالتعبّد من رسول الله-ص-. إذن فالصغرىٰ غير تامّة. وعندئذٍ نقول: لوكانت آيات الحجّية في علم الله هي المتأخّرة زمناً، فهي ناسخة لآيات نفي الحجّية، لأنّ المفروض تسليم الكبرىٰ. ولوكانت آيات نفي الحجّية هي المتأخّرة زمناً في علم الله، لم نحتمل كونها ناسخة لآيات الحجّية، إذ كيف يقع مثل هذا النسخ ولايقول به ولايبدي احتماله أحد من المسلمين أصلاً، وإنّما هم بين قائل بعدم حجّية خبر الواحد وقائل بجعل الحجّية وعدم نسخها، ولم ترد بهذا النسخ رواية صحيحة ولاضعيفة لامن طرق الشيعة ولامن طرق السنة مع أنّ رسول الله -صلّىٰ الله عليه وآله- كان يفسر الآيات ويبيّن المقصود منها. وهذا كلّه ممّا يوجب الاطمئنان والعلم بعدم نسخ الحجّية. وهذا بخلاف العكس، فإنّ ناسخيّة دليل الحجّية لدليل عدم الحجّية أمر محتمل، بل معنىٰ القول بالحجّية هو النسخ دائماً، وكلّ من يقول بحجّية خبر الواحد يقول -لامحالة- بأنّ حجيّته نسخت عدم حجيّته، لأنّ من المعلوم أنّ حجيّته لم تنزل مع نبوّة رسول الله-ص- في ساعة واحدة. فظهر أنّ آيات الحجّية إنْ كانت متأخّرة عن آيات نفي الحجّية، فهي ناسخة لها، وإن كانت سابقة عليها، فهما متعارضتان.

ونتيجة ذلك أنّ الآيات الدّالة على عدم حجّيّة خبر الواحد ساقطة عن الحجّية، لأنّنا قطعنا بأنّها إمّا مبتلاة بالنسخ، أو بالمعارض، إذ لوكانت آيات الحجّية متأخّرة عنها فهي ناسخةلها، ولوكانت سابقة عليها فهما متعارضتان بالعموم من وجه. بينما الآيات الدّالة على الحجّية نعلم بعدم ابتلائها بالنسخ، ولانجزم بابتلائها بالمعارض للاحتمال تأخّرها عن آيات نفي الحجّية، وعلى تقدير تأخّرها لا تعارضها آيات عدم الحجّية. إذن فآيات الحجّية حجّة لنا لعدم العلم بما يعارضها.

وقد يفرض إنكار الكبرى وهي تعيّن ناسخية الآيات المتأخّرة، وعندئذٍ فيقع التعارض بين الآيات والتساقط، وتبقى السيرة الثابتة على الحجّية سليمة عن الرادع، فإنّ إطلاقاً قرآنيّاً معارضاً للإطلاق قرآنيّ آخر ليس ممّا يمكن للشارع الاكتفاء به في مقام الردع عن السيرة. فالنتيجة أيضاً هي حجّية خبر الواحد.

الثالث ـ أنّنا لوسلّمنا دلالة الآيتين على عدم الحجّية وعدم ابتلائهما بدليل لفظي مخصص ولاناسخ ولامعارض قلنا: إنّ إطلاق خطاب أو خطابين بهذا النحو من الدلالة الظنيّة لايكفي للردع عن مثل السيرة القائمة على حجّية خبر الثقة.

٢ ـ دعوى التمسّك بالسنّة:

وأمّا السنّة التي يستدلّ بها على عدم حجّية خبر الواحد فيمكن تقسيمها إلى طائفتين:

الأولى ـ مادلّت على عدم جواز العمل بالأخبار التي لم يعلم صدورها عنهم ـعليهم السلام ـ.

والثانية ـ مادلّت على تحكيم الكتاب الكريم في قبول الأخبار ورفضها.

وأمّا الطائفة الأُولىٰ ـ فقد وجدنا روايتين بهذا المضمون:

الأُولىٰ ـ ماعن محمدبن عليّ بن عيسىٰ كَتَبَ إليه[1] يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به علىٰ اختلافه، أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب ـ عليه السلام ـ ماعلمتم أنّه قولنا فالزموه، ومالم تعلموا فردّوه الينا[2].

والثانية ـ ما عن محمدبن عيسىٰ قال: «أقرأني داودبن فرقد الفارسي كتابه إلىٰ أبي الحسن الثالث ـ عليه السلام ـ وجوابه بخطه فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه. كيف العمل به علىٰ اختلافه؟ إذا أفرد اليك فقد اختلف فيه. فكتب وقرأته: ماعلمت أنّه قولنا فالزموه، ومالم تعلموا فردّوه الينا»[3].

وهما روايتان وليستا رواية واحدة، لتغاير الراوي والإمام المروي عنه.

ويردّ الإستدلال بهاتين الروايتين بوجوه:

الأوّل ـ منع تماميّة الدلالة، لأنّ السؤال إنّما هو عن فرض تعارض الروايات، فالجواب بالأخذ بما علم صدوره عنهم ورفض مالم يعلم بذلك مقياس راجع إلىٰ باب التعارض، وهو مقياس صحيح، وليس ضابطاً للأخذ بالرواية وعدمها علىٰ الإطلاق.

لايقال: إنّ المورد لايخصّص الوارد.

فإنّه يقال: إنّ هذا إنّما يتمّ حينما يكون الوارد تامّ الإطلاق، فالمورد عندئذٍ لايخصّصه، كما لوسئل عن إكرام الشيخ المفيد فأجاب: أكرم العالم.

---

(١) يعني أباالحمد العسكري ـ عليه السلام ـ.

(٢) الوسائل ج١٨ ب٩ من صفات القاضي ح٣٦ ص٨٦.

(٣) مستدرك الوسائل ج٣ ب٩ من صفات القاضي ح١٠ ص١٨٦ نقلاً عن بصائرالدرجات، وكذلك البحار ج٢ ب٢٩ من كتاب العلم ح٣٣ ص٢٤١ نقلاً عن بصائرالدرجات.

ولكن الوارد في المقام لاإطلاق له، لأنّ ما الموصولة بمرونتها واهمالها اللُّغوي يكون حالها حال المشترك اللّفظي، ويكون استعمالها في المقيّد بأن يقصد المقيّد من حاقّ لفظها حقيقة وليس مجازاً، غاية الأمر أنّه يحتاج إلىٰ القرينة كما يحتاج المشترك إلىٰ القرينة، ويكفي المورد قرينة علىٰ المراد من الوارد الذي هو بمنزلة المشترك اللّفظي.

إلّا أنّ هذا الكلام[1] يمكن النظر فيه بمنع مرونة الموصول بالنسبة للمورد بدعوىٰ أنّ مرونته إنّما هي من ناحية الصلة لاغيرها.

ولكن مع ذلك لايتمّ الإطلاق في مثل هذا الحديث الذي يكون الجواب فيه ظاهراً في مطابقته للسؤال وعدم كونه جواباً عمّا هو أعمّ من المورد، وحتىٰ لوأبدل الموصول في هذا الحديث بغير الموصول كما لوقال: «خبر علمتم أنّه قولنا الزموه، وخبر لم تعلموا أنّه قولنا ردّوه» لم نحسّ فيه بالإطلاق فلابدّ أن تكون هنا نكتة أُخرىٰ[2] لعدم تماميّة الإطلاق غير كون (ما) من أدوات الموصول التي تتمتّع بالاهمال والمرونة.

---

(١) من هنا إلى آخر هذا الردّ الأوّل ممّا أفاده (رحمه الله) في خارج البحث. أمّا ماذكره في داخل البحث فهو مامضى من دعوى عدم الإطلاق في الموصول لمرونته.

(٢) لايبعد القول بعدم تماميّة الإطلاق حتىٰ بغض النظر عن الموصول. وتوضيحه أنّ الوارد إن كان عامّاً فلاإشكال في أنّ المورد لايخصصه، أمّا إن لم يكن فيه مايدلّ علىٰ الشمول عدا الإطلاق، فإن كانت هناك نكتة عرفية توجب صرف الوارد عن اختصاصه بالمورد، تمّ فيه الإطلاق بلاإشكال، وعندئذٍ يأتي القول بأنّ المورد لايخصص الوارد. مثاله: مالوقال: هل أكرم الشيخ المفيد؟ فقال: أكرم العالم. فإنّ مقتضىٰ طبيعة الكلام في ذلك لولاإرادة التعدّي عن المورد كان هو الجواب بمثل قوله «نعم أكرمه»، فالعدول عن ذكر خصوصية الشيخ المفيد إلى ذكر عنوان اوسع، وهو العالم قرينة علىٰ عدم الاختصاص بالمورد، فيتمّ الإطلاق في الوارد وتجري مقدّمات الحكمة لإثبات ماقد لاتثبته تلك القرينة العرفية، كشموله للعادل والفاسق مثلاً. أمّا إذا لم توجد نكتة عرفية من هذا القبيل ولم يكن في المقام شيء عدا مقدّمات الحكمة، فمن الواضح أنّ مجرّد وجود مايصلح للقرينية كافٍ للإجمال وعدم تماميّة الإطلاق، والمورد ←

الثاني ـ أنّه لوسلّمنا دلالة هذا الكلام على عدم حجّية خبر الواحد قلنا: إنّ هذا الخبر بنفسه أيضاً خبر الواحد، وعندئذٍ بالإمكان أن نقول: إنّنا لانحتمل الفرق بين هذا الخبر وغيره من الأخبار بأن يكون هو حجّة وغيره غيرحجّة، وعليه فحجية هذا الخبر غير معقولة، إذ مفاده عدم حجّية الخبر المساوق لعدم حجّية نفسه، فنحن نعلم أنّه على تقدير حجّيته خبر كاذب وجعل الحجّية لخبر من هذا القبيل مقطوع العدم، إذ لايترتّب عليه تنجيز أو تعذير وإن شئت فقل: إنّ صدوره من الحكيم صدور اللّغو منه، وهو غير محتمل. وإن شئت فقل: إنّ الحجّية بلا تنجيز وتعذير لامعنى لها فلا تتصوّر الحجّية حتى بغض النظر عن عدم معقوليّة صدور اللّغو من الحكيم.

أمّا لوتنزّلنا وفرضنا احتمال ميزة لهذا الخبر عن غيره بأن يكون هذا الخبر حجّة دون غيره قلنا: إنّه لاسبيل إثباتاً إلى هذا التفكيك بأن يصبح هذا الخبر حجّة في نفي حجّية غيره من الأخبار، فإنّ هذا التفكيك تارةً يكون بحسب الدلالة، وأُخرى بحسب السند.

أمّا التفكيك بحسب الدلالة، فبأن يقال: إنّ هذا الحديث لايشمل نفسه. إمّا بمعنى أنّ شمول الكلام لنفسه خلاف الظاهر عرفاً، أو بمعنى عدم معقولية حجيّته في إثبات عدم حجّية نفسه، وذلك لماأشرنا إليه من عدم ترتّب التنجيز والتعذير، أو لاستحالة استلزام الشيء لعدمه على مامضى نقله عن الأصحاب في بحث الردع عن ظاهر الكتاب.

وهذا التفكيك بكلّ وجوهه التي أشرنا اليها لامورد له في المقام، لأنّ نفي حجّية خبر الواحد الذي هو كلام صادر ـ بحسب الفرض ـ من الإمام لوشمل نقل الراوي لنفس هذا الكلام لم يكن ذلك شمولاً لكلام نفسه،

صالح للقرينيّة، وإنّما لايصلح المورد لتخصيص الوارد فيما لوتمّ عموم أو إطلاق للمورد بأن لم يخلّ المورد بمقتضى الإطلاق، فعندئذٍ نقول: إنّ المورد لايصلح مانعاً عن الإطلاق بعد تماميّة مقتضيه.

فانّ نقل الراوي له غير نفس هذا الكلام.

وأمّا التفكيك بحسب السند فبأن يفترض ـ بعدم تسليم كون مفاد هذا الكلام وهو عدم حجّية خبر الواحد بما فيه خبر الواحد الناقل لنفس هذا الكلام ـ أنّ سند هذا الحديث حجّة لإثبات مفاده بلحاظ باقي الأخبار، وإن لم يكن حجّة في إسقاط حجّية نفسه.

وهذا التفكيك أيضاً غير صحيح، إذ لادليل يدلّ علىٰ حجّية من هذا القبيل في المقام، فإنّ مادلّ علىٰ حجّية سنده من السيرة مثلاً يكون مفاده ثبوت مضمون ماينقله هذا السند، ومضمونه عبارة عن عدم حجّية مطلق خبر الواحد لاعدم حجّية خصوص غيره من الأحاديث، وليس نفس السند منحلاً إلىٰ أسانيد عديدة[1]. نعم لوكانت هذه الرواية متواترة لماأوردنا هذا الإشكال.

الثالث ـ أنّ هذين الحديثين لادليل علىٰ حجيتهما لضعفهما سنداً، وليس مضمونهما متواتراً كي يحصل العلم به[2].

---

(١) ومن الواضح أنّ دليل حجّية هذا الخبر لايمكن أن يكون هو الكتاب أو السنّة الدالّين علىٰ حجّية خبر الواحد، لأنّ تقييد الكتاب بخصوص هذه الرواية الدالّة علىٰ عدم حجّية خبر الواحد تخصيص بالفرد النادر. فلابد أن يفترض أنّ دليلنا علىٰ حجّية هذا الخبر عبارة عن مثل السيرة، فيفترض أنّ هذه الرواية أصبحت حجّة بالسيرة وهي منعت عن حجّية باقي الأخبار، وعندئذٍ نقول: إنّ السيرة لاتتحمّل تفكيكاً من هذا القبيل، فلاسيرة تدلّ علىٰ حجّيّة سند هذه الرواية في جزء من مفادها. وإذا اتّضح أنّه لادليل علىٰ حجّيّة هذا الخبر الرادع عن حجّية خبر الواحد، رجعنا إلىٰ الكتاب والسنة الدالّين علىٰ حجّية خبر الواحد، لاإلىٰ السيرة كي يقال: إنّ احتمال صدق هذا الخبر احتمال للردع عنها، ومع احتمال الردع لايثبت الإمضاء.

(٢) أمّا الحديث الأوّل فقد نقله ابن إدريس ـ رحمه الله ـ في السرائر عن كتاب مسائل الرجال، عن محمدبن أحمدبن محمدبن زياد وموسىٰ بن محمدبن عليّ بن عيسىٰ، عن محمدبن عليّ بن عيسىٰ. والوسائط بين ابن إدريس وصاحب كتاب مسائل الرجال غير معلومة لنا، وصاحب كتاب مسائل الرجال أيضاً لانعرفه، ولم نرَ توثيقاً لمحمدبن أحمدبن محمدبن زياد، ←

. . . . . .

ولا لموسىٰ بن محمد بن عليّ بن عيسىٰ. وأمّا محمد بن عليّ بن عيسىٰ، فكلّما ورد بشأنه هو قول النجاشي: «كان وجهاً بقم وأميراً عليها من قبل السلطان».

وأمّا الحديث الثاني، فهو موجود في بصائر الدرجات، وقد جاء ذكره في جامع أحاديث الشيعة ج١ ح٤٥٩ نقلاً عن بصائر الدرجات وفي مستدرك الوسائل ج٣ ب٩ من صفات القاضي ح١٠ نقلاً عن بصائر الدرجات. ولا إشكال في عدم الحجّية لنسخة بصائر الدرجات التي تتواجد في زماننا أو زمان المحدّث النوري ـ رحمه الله ـ، لوضوح عدم ثبوت النسخة بسند معتبر.

نعم جاء ذكر هذا الحديث أيضاً في البحار ج٢ من المجلّدات الحديثة ب٢٩ من كتاب العلم ح٣٣ ص٢٤١ نقلاً عن بصائر الدرجات. وقد روىٰ مؤلّف بصائر الدرجات وهو الصفّار ـ رحمه الله ـ هذا الحديث عن محمد بن عيسىٰ.

إلّا أنّ الشأن في ثبوت كتاب بصائر الدرجات حتىٰ في ذلك الزمان فقد روىٰ هذا الكتاب النجاشي والشيخ:

أمّا النجاشي فله إلىٰ كتب الصفّار سندان مذكوران في كتاب النجاشي حيث قال: «أخبرنا بكتبه كلّها ماخلا بصائر الدرجات أبو الحسين عليّ بن أحمد بن محمد بن طاهر الأشعري القمّي، قال: حدثنا محمد بن الحسن بن الوليد عنه بها، وأخبرنا أبو عبدالله بن شاذان، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيىٰ عن أبيه عنه بجميع كتبه وبصائر الدرجات».

والسند الأوّل ضعيف بأبي الحسين علي بن أحمد بن محمد المعروف بابن أبي جيد، اذ لا دليل علىٰ وثاقته إلّا علىٰ مبنىٰ السيّد الخوئي القائل بوثاقة مشايخ النجاشي. وعلىٰ أيّ حال فهذا السند قد استثني منه بصائر الدرجات. والسند الثاني الذي لم يستثنَ منه بصائر الدرجات ضعيف بأبي عبدالله بن شاذان، وأحمد بن محمد بن يحيىٰ. والأوّل منهما ثقة علىٰ رأي السيّد الخوئي القائل بوثاقة مشايخ النجاشي، ولكن الثاني لم تثبت وثاقته حتىٰ على رأي السيّد الخوئي. ثمّ لو فرضت تماميّة سند النجاشي إلىٰ بصائر الدرجات، فالظاهر أنّه لا يفيدنا شيئاً في المقام، إذ لا أظنّ ثبوت سند لصاحب البحار إلىٰ النجاشي.

وأمّا الشيخ ـ رحمه الله ـ فله ثلاثة أسانيد إلىٰ كتب الصفّار حيث قال في فهرسته: «أخبرنا بجميع كتبه ورواياته ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفّار، وأخبرنا جماعة عن محمد بن عليّ بن الحسين، عن محمد بن الحسن عن محمد بن الحسن الصفّار، عن رجاله إلّا كتاب بصائر الدرجات، فإنّه لم يروه عنه محمد بن الوليد. وأخبرنا

الرابع ـ أنّنا لوسلّمنا تماميّة دلالة حديث من هذا القبيل، وتنزلنا عن الإشكال الثاني والثالث أيضاً بفرضه متواتراً أو بنحو آخر قلنا: إنّ هذا الحديث لايقاوم أدلّة الحجّية. وتوضيح ذلك: إنّ أدلة الحجّية ثلاثة:

الأوّل ـ الآيات. وهي علىٰ فرض تماميّة دلالتها تعارض هذا الحديث بالعموم من وجه، بيانه: أنّ آية النبأ تشمل بمفهومها فرض عدم النبأ، وتشمل هي أيضاً مع آية النفر الخبر الذي أورث العلم، فالآيتان من هذه الناحية أعمّ من هذا الحديث. وهذا الحديث من ناحية أُخرىٰ أعمّ من الآيتين، لأنّه يشمل فرض التعارض، بل هو مورده، بينما آيات الحجّية لا تشمل فرض التعارض لابتلائها في هذا الفرض بالتعارض الداخلي المسقط للظهور. وأيضاً آية النفر تختص بباب الأحكام، بينما هذا الحديث

الحسين بن عبيدالله عن أحمد بن محمد بن يحيىٰ عن أبيه عن محمد بن الصفار».

والسند الثالث يشمل كتاب بصائرالدرجات إلّا أنّه ضعيف بالحسين بن عبيدالله، وأحمد بن محمد بن يحيىٰ، والأوّل منهما ثقة على رأي السيد الخوئي القائل بوثاقة مشايخ النجاشي بخلاف الثاني. وأمّا السند الثاني، فهو تامّ. فإنّ من جملة الواقعين بين الشيخ والصدوق هو المفيد علىٰ أنّ إخبار جماعة من مشايخ الشيخ يورث الاطمئنان، ولكن هذا السند لايشمل بصائرالدرجات. وأمّا السند الأوّل فهو ضعيف بابن أبي جيد، إلّا علىٰ مبنىٰ السيّد الخوئي القائل بوثاقة مشايخ النجاشي، وهو علىٰ هذا المبنىٰ أيضاً لايفيدنا، لأنّه لايشمل بصائرالدرجات. ومن الغريب ماذهب إليه السيّد الخوئي من شموله لبصائرالدرجات بتخيّل أنّ استثناء بصائرالدرجات خاص بالسند الثاني مع أنّ الاستثناء معلّل بأنّ ابن الوليد لم يرو بصائرالدرجات، وابن الوليد نفسه موجود في السند الأوّل. وقد يفسّر ذلك بأنّ ابن الوليد لم يروه للصدوق الوارد في السند الثاني، وهذا لاينافي فرض روايته لابن أبي جيد الوارد في السند الأوّل. إلّا أن ذلك غير عرفي، علىٰ أنّ النجاشي ـ رحمه الله ـ قد شهد باستثناء بصائرالدرجات من سنده الأوّل الذي هو عين السند الأوّل للشيخ الطوسي.

وقد يؤيّد ضعف كتاب بصائرالدرجات: أنّ الشيخ الحرّ ـ رحمه الله ـ ذكر في آخر الوسائل: أنّ لبصائرالدرجات نسختين صغرىٰ وكبرىٰ، بينما الشيخ والنجاشي لم يشيرا إلىٰ وجود نسختين، ولانعلم أنّ أسانيدهما هل تنتهي إلىٰ إحدىٰ النسختين أو كليهما.

مطلق بلحاظ باب الأحكام وغيره[1].

فاذا وقع التعارض بالعموم من وجه بين هذا الحديث والآيات، فإن لم نفرض هذا الحديث متواتراً وكان التنازل عن الإشكالات السابقة بوجه آخر، سقط هذا الحديث عن الحجّية، لأنّ الخبر الظنّي المعارض للكتاب بالعموم من وجه ليس حجّة، لورود الردع عنه في بعض الأخبار، كما سيأتي في محلّه -إنشاء الله-.

فإن قلت: كما أنّ بعض الأخبار يردع عن الأخذ بالخبر المخالف للكتاب ومنه هذا الحديث كذلك هذا الحديث يردع عن الأخذ بخبر الواحد، ومنه ذاك الخبر الرادع عمّا يخالف الكتاب، فالترادع من الطرفين.

قلنا: لوتمَّ الترادع والتساقط، رجعنا إلىٰ الآيات الدالّة علىٰ حجّية خبر الواحد.

وإنْ فرضنا هذا الحديث متواتراً، فقد وقع التعارض بينه وبين الآيات وتساقطا، وعندئذٍ نقول: إنّ مثل هذا الإطلاق لوصلح في نفسه للردع عن السيرة فمع فرض معارضته للآيات لايصلح للردع عنها.

الثاني- السنّة المتواترة أو مابحكم التواتر. وهذا الحديث إن لم نفرض تواتره، كفىٰ في سقوطه عن الحجّية فرض معارضته للسنة القطعية، فإنّها كالمعارضة للكتاب. وإن فرضنا تواتره فالسنة الدالّة علىٰ الحجّية متقدّمة عليه بالأخصيّة، لأنّها دلّت على حجّية خبر الثقة، بينما هذا الحديث دلّ

---

(١) لايقال: إنّ مورد الحديث هو روايات الأحكام بدليل ماجاء في السؤال من قوله: «كيف العمل به»، فهذا الحديث لايشمل غير موارد الأحكام.

فإنّه يقال: لوفرضنا أن مورد السؤال أخلّ بإطلاق الجواب، فقد رجع الإشكال الأوّل، وهو الإشكال الدلالي، والمفروض الآن هو التنزّل عن الإشكالات السابقة، فلنفرض أن مورد السؤال لايخلّ بإطلاق الجواب، وعليه فإطلاق الجواب يشمل غير باب الأحكام.

علىٰ عدم حجّية مطلق الخبر غير المفيد للعلم.

ولايتوهّم كون النسبة عموماً من وجه لشمول دليل الحجّية خبر الثقة المفيد للعلم، وذلك لوضوح أنّه مع حصول العلم لامجال للحجّية التعبّديّة، فتخصيص دليل الحجّية بفرض العلم يعني إلغاؤه.

ولو فرض التعارض والتساقط، رجعنا إلىٰ السيرة، لأنّ إطلاقاً من هذا القبيل لوصلح في ذاته للردع عن السيرة، فهو لايصلح عند التعارض مع السنة القطعية للردع عنها.

الثالث ـ السيرة. وقد عرفت أنّ إطلاق الآية لم يصلح للردع عنها، فكيف بإطلاق مثل هذا الحديث.

وأمّا الطائفة الثانية ـ وهي مادلّت علىٰ تحكيم الكتاب الكريم في خبر الواحد، فيمكن تقسيم العناوين الواردة فيها بشكل رئيس إلىٰ عنوانين: عنوان موافقة الكتاب، وعنوان مخالفة الكتاب.

أمّا العنوان الأوّل ـ وهو عنوان موافقة الكتاب، فقد يقال: إنّ جعل المعيار موافقة الكتاب وعدمها يسقط كلّ خبر واحد لم يرد بمضمونه نص في القرآن الكريم عن الحجّية[1].

---

(١) وأمّا الخبر الموافق لمضمون الكتاب فبشأنه احتمالان أبداهما أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في بحث التعادل والتراجيح:

أحدهما: أنْ لايكون مشمولاً لما يستفاد من روايات عدم حجّية مالم يوافق الكتاب، لأنّه خارج عن مفاد رواية نفي الحجّية موضوعاً، لأنّ موضوع نفي الحجّية من هذه الروايات إنّما هو مالم يوافق الكتاب، وتظهر أثر حجّية مالم يوافق الكتاب في مثل ماإذا كان الحديث الموافق للكتاب أخصّ من الكتاب مثلاً، فتستفاد منه بعض الفوائد التي تستفاد من الخاصّ ولا تستفاد من العامّ كالتخصيص.

وثانيهما ـ أن يقال: إنّ الردع عمّا لايوافق الكتاب من الأخبار الآحاد ردع عرفاً عن حجّية خبر الواحد إطلاقاً حتىٰ ماوافق الكتاب، وذلك لأنّ الثمرة التي أشرنا اليها لحجّية ماوافق الكتاب أمر نادر، فيكون المفهوم عرفاً من الردع عمّا لايوافق الكتاب هو بيان أنّ خبر الواحد ←

وقد أورد على هذا الاستدلال في كلمات المحقّقين بما يرجع محصّله إلى وجهين:

الوجه الأوّل ـ أنّ روايات الباب وإن كانت متواترة إجمالاً إلّا أنّ الذي يثبت بالتواتر الإجمالي إنّما هو أخصّ العناوين، وهو عنوان مخالفة الكتاب، فالنتيجة إنّما هي سقوط ماخالف الكتاب عن الحجّية. أمّا ماتفرض فيه تماميّة الإطلاق لكلّ خبر لم يوافق الكتاب فليس إلّا من أخبار الآحاد، فلايمكن الاستدلال به على عدم حجّية خبر الواحد.

وهذا الوجه ـ بقطع النظر عن تكميله بضم ضميمة ـ لايتمّ، إذ بالإمكان أن يقال في مقابل ذلك: إنّه إن لم يمكن الاستدلال بخبر الواحد على نفي حجّية نفس ذلك الخبر، فالاستدلال به على نفي حجّية باقي الأخبار لاعيب فيه، فنحن نثبت حجّية هذا الخبر بالسيرة العقلائية الدالّة على حجّية خبر الواحد، وهذا الخبر هو رادع عن الأخذ بتلك السيرة في باقي الأخبار.

الوجه الثاني ـ أنّنا نعلم إجمالاً بصدور أخبار كثيرة عنهم ـ عليهم السلام ـ لايوجد مضمونها في القرآن الكريم، وهذا العلم الإجمالي ليس موجوداً عندنا فقط، بل موجود عند كلّ أحد حتّى من سمع الإمام ـ عليه السلام ـ يقول: «إنّ مالم يوافق الكتاب فهو زخرف». ومن الواضح أنّ إطلاق هذه الأخبار مناقض لهذا العلم الإجمالي، فلابدّ إذن من التأويل. وإذا سقط ظهورها عن الحجّية وتعيّن التأويل انفتحت أبواب عديدة للتأويل، كالحمل على مورد التعارض وبيان مرجّحيّة الكتاب لأحد

غير حجّة، وأنّه إن كان موافقاً للكتاب، فالأخذ بمضمونه أخذ في الحقيقة بالكتاب، وإن لم يكن موافقاً للكتاب لم يجز الأخذ بمضمونه، فخبر الواحد بشكل عام ساقط عن الحجّية. وقد استظهر أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في بحث التعادل والتراجيح ـ بعد فرض دلالة الروايات على الردع عمّا لايوافق الكتاب ـ الاحتمال الثاني، أي الردع عن مطلق خبر الواحد.

الخبرين المتعارضين، أو الحمل على مورد أُصول الدين ونحو ذلك من الوجوه.

وهذا الوجه أيضاً غير تامّ بحسب الصناعة مالم تضمّ إليه الضمائم التي سنشير إليها -إنشاء الله-، وذلك لأنّ لسان جعل الموافقة معياراً يكون على نحوين. فتارة يفرض كونه ناظراً إلى الإخبار عن عدم صدور مالايوافق الكتاب عنهم -عليهم السلام-، كما يظهر من كلمة زخرف[1]. وأُخرى يفرض كونه ناظراً إلى نفي الحجّية لانفي الصدور، كما يظهر من قوله: «إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله، أو من قول رسول الله-ص-، وإلّا فالذي جائكم به أولى به»[2].

فبالنسبة للأوّل ينفعنا العلم الإجمالي بصدور مالايوافق الكتاب في المقام للقطع عندئذٍ بكذب ظاهر تلك الأخبار، فيحمل على بعض المحامل بعد عدم إمكان التخصيص فيها بإن يقال مثلاً: مالم يوافق القرآن فهو زخرف إلّا الرواية الفلانيّة، لأنّ هذا لاينسجم مع فرض جعل المقياس

---

(١) الوسائل ج١٨ ب٩ من صفات القاضي ح ١٢ و١٤ ص٧٨ و٧٩.

(٢) نفس المصدر ح١١ ص٧٨. وقد أبدى أُستاذنا الشهيد -رحمه الله- في بحث التعادل والتراجيح في قوله: «أولى به» احتمالين:

أحدهما: أن يكون المقصود أولى به منكم، لأنّه أدرى بصدقه وكذبه. وهذا يعني نفي الحجّية. وقال -رحمه الله-: «إنّ هذا الاحتمال هو الظاهر من الحديث».

والثاني: أن يكون المقصود أولى به منّي، أي من الإمام. وهذا يعني نفي الصدور.

أقول: وعلى الثاني فالظاهر أنّه لايبقى مايدلّ على نفي حجّية مالايوافق الكتاب إلّا ماهو غير تامّ سنداً من قبيل مرسلة ابن بكير عن أبي جعفر -عليه السلام- في حديث قال: «إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أوشاهدين من كتاب الله، فخذوا به، وإلّا فقفوا عنده، ثمّ ردّوه إلينا حتى يستبين لكم»[1].

---

(١) الوسائل ج١٨ ب٩ من صفات القاضي ح١٨ ص٨٠.

والمعيار[1].

وأمّا بالنسبة للثاني، وهو ما كان لسانه لسان نفي الحجّية، فالعلم الإجمالي بالصدور لاينفعنا في الردّ على ذلك، إذ لامنافاة بين عدم حجّية كلّ خبر من مجموعة من الأخبار وبين العلم الإجمالي بصدور بعضها.

والتحقيق: أنّ هناك احتمالاً يتبادر إلى الذهن في تفسير معنى الموافقة الموجودة في هذه الروايات، فإنْ تمّ هذا الاحتمال وبلغت مؤيّداته إلى درجة توجب حصول الاطمئنان به أو انعقاد ظهور الكلام عليه، كانت هذه الأخبار أجنبيّة عن محل الكلام إطلاقاً، وإن لم يبلغ الأمر إلى درجة الاطمئنان أوالظهور بالنسبة لجميع روايات الباب، فلابدّ من استيناف البحث.

وذاك الاحتمال هو أن يكون المقصود بموافقة الكتاب الكريم الملائمة للمزاج والإطار العامّ للقرآن، بأن لايكون مخالفاً لمسلّمات الشريعة[2] التي يكون مثالها الكامل هو القرآن، باعتبار أنّ القرآن هو كتاب الشريعة ودستورها. وبناءً على هذا الاحتمال يكون محصّل هذه الأخبار هو أنّه كلّما ورد حديث غير موافق في المضمون للإطار والذوق العام للكتاب الكريم كان هذا الحديث ساقطاً سواء كان في الأحكام أو في العقائد. وهذا الحديث في الحقيقة ممّا يقطع بعدم مطابقة مضمونه للواقع، لعدم ملائمته مع مسلّمات الشريعة[3]. وعلى هذا لا ترتبط هذه الأخبار بما نحن فيه أصلاً،

---

(١) جاء في كتاب تعارض الأدلّة ص ٣١٧ تعليل إبآء تلك الأحاديث عن التخصيص بأنّ لسانها لسان الاستنكار، وهو لايناسب قبول التخصيص.

(٢) يقصد الأستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ حمل الروايات الواردة في تحكيم الكتاب بالموافقة وعدمها في الأخبار بشكل عام على الموافقة والمخالفة للمزاج والإطارالعام للقرآن. أمّا روايات الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فخارجة عن مصبّ بحثه هنا. ومن الواضح عدم صحّة حملها على هذا المعنى.

(٣) ومثّل الأستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في بحث التعادل والتراجيح لذلك بما إذا ورد ما يحلّل ←

ويوجد لهذا الاحتمال بعض أُمور تكون مؤيّدة له أو موجبة لاستشعاره أو قرينة عليه علىٰ اختلاف مراتب التأييد:

فمنها ـ أنّه يوجد في جملة من الأخبار عنوانان. فقيل: «ماوافق كتاب الله فخذوه، وماخالف كتاب الله فدعوه»[1]، ولم يفرض شقّ ثالث. فلوفرض أنّ المراد بالموافقة هي الموافقة لنصّ خاصّ للكتاب، وبالمخالفة هي المخالفة لنصّ خاصّ له، لكان الشقّ الثالث المسكوت عنه في المقام أكثر من كلا هذين القسمين إلّا أنْ يلتزم بتأويل أحد العنوانين، بأن تحمل الموافقة علىٰ عدم المخالفة أو المخالفة علىٰ عدم الموافقة.

ومنها ـ أنّ ظاهر قوله «ماوافق كتاب الله فخذوه» أنّ الأمر بالأخذ هنا أمر مولوي في مقام جعل الحجّية. ولوكان المراد بالموافق الموافق لشخص آية معيّنة، لم يظهر لجعل الحجّية له أثر إلّا في فروض نادرة، إذ تكفينا تلك الآية. وهذا بخلاف ماإذا كان المقصود الموافقة للمزاج العامّ للكتاب، فزكاة التجارة مثلاً موافقة للمزاج العام للكتاب، لكنّها مع ذلك بحاجة إلىٰ حجّية الخبر الدالّ عليها، لعدم دلالة آية عليها.

ومنها ـ ماورد في بعض روايات الباب[2] من أنّه إن وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، فإنّ ظاهر ذلك: أنّ وجود شاهد ثان يوجب التأكيد في ملاك الأخذ مع أنّه لوكان المقصود الموافقة بمعنىٰ دلالةً آية علىٰ مفاده، لم تكن دلالة آية ثانية عليه موجباً لتأكيد ملاك الأخذ، كما هو واضح، وهذا بخلاف مالوكان المراد الموافقة للمزاج العام، فإنّه كلّما

الكذب والإيذآء في اليوم التاسع من ربيع، فإنّ هذا مخالف للروح العامّة للكتاب، أو مايذمّ طائفة من البشر ويبيّن خستهم ودنائهتم وأنّهم قسم من الجنّ، فإن هذا أيضاً مخالف للروح العامّة للكتاب المبنيّة علىٰ أساس المساواة بين الأقوام والشعوب.

(١) راجع الوسائل ج١٨ ب٩ من صفاة القاضي ح ١٠ و١٥ و٣٥.

( ) راجع نفس المصدر ح١٨.

كانت المناسبة مع عدد أكبر من المسلّمات وعدد أكثر من الأذواق المستكشفة للشريعة الإسلامية يكون ملاك الأخذ عندئذٍ أقوىٰ لامحالة.

ومنها ـ أنّ قسماً من تلك الأخبار يدلّ علىٰ نفي صدور ما لايوافق الكتاب منهم ـعليهم السلام ـ واستنكار ذلك، لامجرّد نفي الحجّية[1]، بينما من الواضح أنّ ورود مالايوافق نصّاً خاصّاً من الكتاب ليس بعيداً عن شأنهم، بل هو من شأنهم. ومن المعلوم لدىٰ المسلمين جميعاً أنّ القرآن الكريم لايحتوي علىٰ تمام أحكام الشريعة بلاخلاف في ذلك بين الشيعة والعامّة، فنحن نأخذ بقية الأحكام عن رسول الله ـص ـ وأئمّتنا ـعليهم السلام ـ وهم يأخذونها عن رسول الله ـص ـ وأئمتهم، وإنّما الذي لايناسبهم ـعليهم السلام ـ هو صدور مالايوافق الذوق العام للكتاب الكريم ولايلائم المسلّمات.

ومنها ـ مافي بعض تلك الروايات من عنوان وجود مايشبهه في الكتاب[2]، ولعلّه لايخفىٰ ظهور ذلك في ماذكرناه.

وهذه الشواهد التي ذكرناها ليست متساوية وليس كلّها قوياً إلىٰ حدٍّ يوجب صرف ظهور الرواية إلىٰ الاحتمال المطلوب.

علىٰ أنّ هذه الشواهد لا تستوعب تمام روايات الباب، فيبقىٰ مالايشتمل علىٰ شيء من هذه الشواهد.

---

(١) راجع نفس المصدر ح ١٢ و١٤ و٤٠.

(٢) راجع نفس المصدر ح ٤٠.

(٣) وهو الحديث الحادي عشر من ذاك الباب عن عبدالله بن أبي يعفور بسند تامّ عن أبي عبدالله ـعليه السلام ـ: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ـص ـ وإلّا فالذي جائكم به أولىٰ به. والحديث السابع والثلاثون عن جابر بسند غير تام عن أبي جعفر: انظروا أمرنا وماجاءكم عنّا، فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه، وإن اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه الينا حتىٰ نشرح لكم من ذلك ماشرح لنا.

ويمكن أن يقال بالنسبة للحديث الأخير: إنّ التفصيل بين مالم يوافق الكتاب وماشتبه فيه ←

والتحقيق: أنّ أكثر الروايات التي جاء فيها ذكر موافقة الكتاب ـ بعد فرض عدم كون المقصود من الموافقة الموافقة مع المزاج العام ـ لا تدلّ في الحقيقة على أكثر من إسقاط ماخالف الكتاب عن الحجّية، فإنّ جملة منها ذكر فيه عنوان الموافقة والمخالفة معاً فقال: «ماوافق كتاب الله فخذوه وماخالف كتاب الله فدعوه». ومن الواضح أنّ هذا ظاهر في إعطاء الضابط الكلّي، وهذا لايناسب مع ماهو معلوم من أنّ الشقّ الثالث وهو الذي لايوافق ولايخالف الكتاب هو القسم الأوسع من الأخبار. فلابدّ إمّا من حمل الموافقة على عدم المخالفة، أو المخالفة على عدم الموافقة. فإن لم ندّع أنّ الظاهر عرفاً هو تحكيم الضابط الأخصّ في الضابط الأعم، وحمل عدم

الأمر بالتعبير بالردّ في الأوّل، وبالتوقّف في الثاني شاهد على كون المقصود بالموافقة الموافقة للمزاج العام للكتاب لاالموافقة لنصّ الكتاب، إذ لوكان المقصود هو الموافقة لنصّ الكتاب، فلافرق في الحكم بين مالوعلمنا بعدم الموافقة ومالواشتبه علينا الأمر، ولانكتة في التفصيل في التعبير بالردّ في الأوّل والتوقّف في الثاني، فإنّ عدم الموافقة بمعنى عدم وجود مضمون الحديث في القرآن ليس دليلاً على كذب الحديث، وإنّما حال الحديث هنا حال مااشتبه الأمر فيه. بينما لوكان المقصود هو الموافقة للمزاج العام للقرآن، فالفرق بين الموردين واضح للقطع بخطأ الأول، والشكّ في خطأ الثاني.

وأمّا حديث عبدالله بن يعفور فيمكن صرفه إلى معنى موافقة المزاج العام للكتاب لوتمّ ماجاء في كتاب تعارض الأدلّة للسيد الهاشمي ـ حفظه الله ـ[1] من أنّ كلمة(شاهد)الواردة في هذا الحديث تشير إلى ذلك، لأنّ هذه الكلمة تعطي معنى أعمّ من الموافق.

كما أنّه جعل في هذا الكتاب مانعرفه من وضع الأئمة ـ عليهم السلام ـ وظيفتهم من شرح أحكام وتفاصيل غير موجودة في القرآن الكريم قرينة على صرف الموافقة في جميع هذه الروايات إلى معنى الموافقة للمزاج العام للقرآن.

ولكن لقائل أن يقول ـ كما مضى ـ: إنّ هذا قرينة على صرف ماورد بلسان نفي الصدور، أمّا ماورد بلسان نفي الحجّية، فلا تنافي بينه وبين علمنا بكون دأب الأئمّة ـ عليهم السلام ـ هو بيان الأحكام وتفاصيل غير موجودة في الكتاب الكريم.

---

(١) ص٣٣٤.

الموافقة (وهو الأعمّ) علىٰ المخالفة (وهي الأخصّ)، فلاأقلّ من فرض الإجمال، فلايمكن التمسّك بهذه الأخبار لنفي الحجّية إلّا بالقدر المتيقّن وهو المخالف للكتاب[1].

وكذلك الحال في الروايات التي اقتصرت علىٰ عنوان الموافقة وتوصيف مالم يوافق الكتاب بأنّه زخرف[2] مثلاً، فإنّ الظاهر من التعبير بعدم موافقة الكتاب وهو السلب بانتفاء المحمول، أي أنْ توجد في الكتاب آية في بيان حكم مورد هذا الحديث ولايوافقها هذا الحديث، لاالسلب بانتفاء الموضوع. وهذا ظهور يتفق كثيراً في الأعدام المضافة إلى جملة من العناوين. وإن شئت فعبّر عنه بالظهور في العدم المقابل للكلمة دون العدم بانتفاء الموضوع، فقولنا: فلان ليس ببصير أو ليس بأعمىٰ ظاهر في أنّ من شأنه أن يكون بصيراً أو أعمىٰ، لكنّه ليس ببصير أو ليس بأعمىٰ لأنّه كالجدار، لاموضوع فيه للبصر أو للعمىٰ.

---

(١) وكذلك يمكن الاستشهاد على حمل الموافق علىٰ غير المخالف ببعض الشواهد الأُخرىٰ من شواهد حمله علىٰ موافقة المزاج العام كأن يقال: إنّ الأمر بالأخذ بما وافق الكتاب ظاهر في المولوية، وهو لامعنىٰ له غالباً في الموافق، بينما هو معقول في غير المخالف، كما أنّ نفي الصدور لايناسب مجرّد عدم الموافقة، لعلمنا بأنّهم ـ عليهم السلام ـ كانوا يُصدرون مالايوافق الكتاب، ولكنّه يناسب فرض المخالفة. وكذلك التفصيل بين مالم يوافق وما اشتبه أمره بالردّ في الأوّل والتوقّف في الثاني لايناسب إرادة معنىٰ الموافقة بالمعنىٰ الحرفي، ولكن يناسب حمل عدم الموافقة علىٰ المخالفة.

(٢) راجع الوسائل ج١٨ ب٩ من صفات القاضي ح ١٢ و١٤ ص٧٨ و٧٩.

(٣) لايخفى أنّ هذا الوجه لوتمّ، لكان معنىٰ ذلك أنّ حمل عدم الموافقة علىٰ المخالفة ليس فيه أيّ مؤونة لظهور العدم المضاف إلىٰ عنوان إلىٰ العدم المقابل للملكة. إذن فهذا الحمل أولىٰ من الحمل علىٰ عدم الموافقة للمزاج العام للكتاب، بينما ظاهر كلام أُستاذنا ـ رضوان الله عليه ـ هو أنّه إنّما نذهب إلىٰ الحمل علىٰ معنى المخالفة فيما لم تتمّ شواهد الحمل علىٰ عدم الموافقة للمزاج العام.

إذن لايبقىٰ مايدلّ علىٰ أنّ المقياس هو الموافقة عدا لسان واحد وهو لسان: (إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ـ ص ـ ، وإلّا فالذي جاءكم به أولىٰ به)[1]. وقد مضىٰ أنّنا لانحتاج في مقام إثبات الردع إلىٰ السنّة المتواترة، بل يكفي خبر واحد مشمول للسيرة العقلائية في نفسه، وهذا اللّسان وارد في رواية ابن أبي يعفور من قبل النّاس كلّهم ثقاة، فهو مشمول للسيرة العقلائية رادع عن باقي الأخبار غير الموافقة للكتاب الكريم.

وهذا غاية مايمكن أن ينتصر به للاستدلال بما ورد من الإرجاع إلىٰ موافقة الكتاب علىٰ سقوط مالايوافق الكتاب رغم عدم المخالفة أيضاً عن الحجّية بعد تصفية روايات الباب، بحيث لم تبق منها عدا هذه الرواية، وبعد الاستدلال بها بهذه الكيفية نقول: إنّ لذلك ثلاثة أجوبة.

الجواب الأول ـ أنّه لوتمّ الاستدلال بهذا الحديث، فانّما يتمّ بناءً على تماميّة دلالة الآيات الرادعة عن العمل بالظنّ وغير العلم على عدم الحجية، كي يكون هذا الحديث بنفسه موافقاً للكتاب[2]، لكنّك عرفت عدم تماميّة دلالتها، فهذا الحديث يردع عن نفسه، لعدم موافقته للكتاب، وعندئذٍ لايمكن الأخذ به. وهذا الجواب يتمّ ببركة تتميمه وتكميله بأحد الوجهين الماضيين في الجواب الثاني من أجوبة الطائفة الأُولى .

---

(١) الوسائل ج١٨ ب٩ من صفات القاضي ح ١١ ص٧٨.

(٢) هذا مبنيّ علىٰ أنّ هذا الحديث يردع عن حجّية مالايوافق الكتاب، أمّالو قلنا إنّه يردع عن مطلق خبر الواحد، أمكن القول بأنّ هذا الحديث يردع عن نفسه سواء فرض هو موافقاً للكتاب أوْ لا.

(٣) كان الوجه الأوّل عبارةً عن دعوىٰ القطع بعدم خصوصيّة لهذا الحديث بأن يكون هو وحده حجّة، وغيره غير الحجّة. والوجه الثاني عبارةً عن أنّه إن أمكن ثبوت التفكيك بحجّية هذا الحديث دون غيره، فهو غير ممكن إثباتاً، لعدم إمكان التفصيل لابلحاظ الدلالة، لأنّ ←

. . . . . .

شمول كلام الإمام لنقل نفس هذا الكلام ليس شمولاً للكلام لنفسه، ولابلحاظ السند، لعدم إمكان تحليل السند في المقام على شرح مضى.

وتطبيق الوجه الأوّل من هذين الوجهين على روايتنا في المقام قد أورد عليه أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في بحث التعادل والتراجيح بأنّ احتمال الفرق في خصوص المقام وارد، لأنّ هذه الرواية تريد أن تقرّبنا نحو الكتاب، فتمنع عن حجّيّة خبر ليس له شاهد من الكتاب، وهذه الرواية وإن لم يكن لها شاهد من الكتاب حسب الفرض إلّا أنّها تقرّبنا نحو الكتاب، لأنّها تأمر بأن لايؤخذ إلّا بما يوافق الكتاب، فاحتمال الفرق بينها وبين غيرها بحجّيتها دون حجّية غيرها موجود.

وقد جاء في تعارض الأدلّة للسيّد الهاشمي ـ حفظه الله ـ (المفارقة الأُولى والثالثة ص٣١٩ـ٣٢٠) ذكر مفارقات على الاستدلال برواية ابن أبي يعفور لإسقاط خبر الواحد عن الحجّية. منها ـ أنّ هذا لوتمّ، لايسقط خصوص مالاشاهد له من الكتاب، بل يسقط مطلق خبر الواحد، لأنّ حجّية ما له شاهد من الكتاب لا ثمرة له إلّا نادراً، فالمفهوم عرفاً من ذلك بيان أنّ الحجّة إنّما هي الكتاب لاخبر الواحد سواء وافق الكتاب أولا، وإسقاط حجّيّة خبر الواحد بخبر الواحد خلف. ومنها ـ أنّه لوجعلت هذه الرواية مسقطة لما شاهد له من الكتاب فهي تسقط نفسها، لأنّها لاشاهد لها من الكتاب. وهذا غير ممكن. وقد فرضت في كتاب تعارض الأدلّة المفارقة الأُولى تامّة والمفارقة الثانية غير صحيحة، لأنّ هذه الرواية لئن لم يمكن إسقاطها لنفسها فإسقاطها لغيرها ممكن، واحتمال الفرق عرفاً وارد، لأنّ هذه الرواية تقرّبنا من الكتاب.

أقول: كأنّ توجيه الفرق بين المفارقتين بقبول الأُولى دون الثانية مبتنٍ على النظر إلى الوجه الأوّل من وجهي تتميم الإشكال، وهو دعوى القطع بعدم الخصوصية والميزة لهذه الرواية بحيث تجعل حجّة دون غيرها. فيقال: إنّ هذا القطع يرتفع حينما يفرض أنّ مفاد الرواية هو إسقاط الخبر الذي لاشاهد له من الكتاب عن الحجّية، باعتبار أنّ هذه الرواية بالذات وان كان لاشاهد لها من الكتاب لكنّها تقرّب إلى الكتاب، لأنّ المنع عمّا لاشاهد له من الكتاب بما هو كذلك تقريب إلى الكتاب، فلعلّه لهذا اختصّت بالحجّيّة. أمّا إذا فرض أنّ مفاد الرواية هو إسقاط خبر الواحد بما هو خبر الواحد عن الحجّية، فعندئذٍ نقطع بعدم مزيّة وخصوصيّة في هذه الرواية التي هي أيضاً خبر واحد.

وقد يقال: إنّ الردع عمّا لاشاهد له من الكتاب بما هو كذلك ليس تقريباً نحو الكتاب،

الجواب الثاني ـ أنّنا لوسلّمنا عدم شمول هذا الحديث لنفسه، قلنا: إنّه تقع المعارضة بين هذا الحديث وبين الكتاب والسنّة القطعية بالعموم من وجه:

أمّا معارضته للكتاب بالعموم من وجه، فبناءً على فرض تماميّة دلالة آية النفر على حجّية خبر الواحد، فإنّ دلالتها على ذلك تكون بإطلاقها الدالّ على وجوب الحذر سواء حصل العلم أوْلا. ففرض حصول العلم مادة للافتراق للآية، وفرض ورود خبر في الأحكام لم يحصل العلم به ولايوافق الكتاب[1] مادة للاجتماع، والخبر الذي ورد في غير الأحكام من قبيل أُصول الدين، أو كتاب السماء والعالم، ونحو ذلك، ولم يوافق الكتاب، ولم يحصل العلم به مادة للافتراق لهذا الحديث، لأنّ الآية تختصّ بباب الأحكام، بينما

لأنّ المفروض أنّ هذا العنوان يعمّ مالايخالف الكتاب ولايوافقه، والردع عنه ليس تقريباً إلى الكتاب. أمّا لواكتفينا بأنّ الردع عمّا لاشاهد له من الكتاب ردع ضمناً عمّا يخالف الكتاب، وهذا تقريب نحو الكتاب، فالردع عن مطلق خبر الواحد أيضاً ردع ضمناً عمّا يخالف الكتاب، فهو تقريب نحو الكتاب. إذن فالوجه الأوّل من وجهي تتميم الإشكال نسبته إلى المفارقتين الراجعتين بروحهما إلى مفارقة واحدة على حدّ سواء. وقد يجاب على ذلك بأنّه فرض مفاد الرواية الردع عن خصوص مالاشاهد له من الكتاب، فهو تقريب نحو الكتاب ولوضمناً، باعتبار أنّ مالاشاهد له من الكتاب يشمل ماخالف الكتاب، وماعداه ليس مقرّباً نحو الكتاب سواء كان مبعّداً عنه من قبيل مايخالف الكتاب، أو غير مبعّد ولامقرّب من قبيل مالايخالف ولايوافق الكتاب، فمن المحتمل كون مقرّبيّة هذه الرواية نحو الكتاب دون غيره هي المزية التي جعلتها حجّة دون غيرها. أمّا لوفرض مفاد الرواية الردع عن مطلق خبر الواحد الشامل لما وافق الكتاب، فاحتمال المزيّة ينتفي في المقام، إذ كما هو مقرّب للكتاب كذلك ماوافق الكتاب مقرّب للكتاب. وعلى أيّ حال فلوتمّ كلّ هذا فإنّما هو في إطار التتميم الأوّل للإشكال، فيفترض أنّ هذا التتميم إنّما يتمّ في المفارقة الأُولى دون الثانية، ولكن يبقى أنّ التتميم الثاني يتمّ في كلتا المفارقتين اللتين هما في روحهما شقّان لمفارقة واحدة.

(١) قيد عدم موافقة الكتاب ذكره مبني على كون الرواية رادعة عمّا لايوافق الكتاب، لاعن خبر الواحد بشكل مطلق.

هذا الحديث ينفي حجّية الخبر غير الموافق للكتاب في باب الأحكام بالإطلاق، وليس صريحاً في خصوص باب الأحكام وتشخيص الوظيفة العملية، فإنّ الجزاء في قوله: «إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله، أو من قول رسول الله ـ ص ـ» محذوف، ولا شاهد على كون المحذوف مثل (فاعملوا به في صلاتكم وصومكم)، بل المناسب والقدر المتيقّن من الجزاء هو (فاقبلوه)، أي انسبوا مفاده إلى الدين. ولم نذكر هنا آية النبأ، واقتصرنا على آية النفر، لأنّ آية النبأ غير مختصّة بباب الأحكام.

وأمّا معارضته للسنّة القطعية بالعموم من وجه، فلأنّ السنّة القطعية دلّت ـ كما سيأتي إنشاء الله ـ على جعل الحجّية لخبر الثقة في الأحكام، ولا يمكن تقييدها بخصوص ما إذا كان مضمونه موجوداً في القرآن الكريم، فإنّ هذا تقييد بالفرد النادر، ولكن يمكن تقييد بعضها بباب أخذ العامي للفتوى من الفقيه، فإنّ السنّة القطعيّة لم تدلّ على حجّية خبر الثقة بالنصوصية، وإنّما دلّت على ذلك بالإطلاق فإنّ مثل قوله: «أيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج اليه من معالم ديني؟ فقال: نعم»[1] يدلّ بالإطلاق على أمرين: أخذ العامي للفتوى من الفقيه، وأخذ الفقيه للخبر من الراوي، فإنّ كليهما أخذ لمعالم الدين. فالفتوى مادة للافتراق للسنّة القطعيّة، والخبر الذي لا يوافق الكتاب إن كان في مثل أُصول الدين، وأخبار السماء والعالم، فهو مادة للافتراق لهذا الحديث، وإن كان في باب الأحكام فهو مادة للاجتماع.

فإذا كان هذا الحديث معارضاً للكتاب والسنة القطعية كان مردوعاً عنه بما دلّ على طرح المخالف للكتاب والسنة القطعيّة[2]. فكما يقال: إنّ

---

(١) الوسائل ج١٨ ب١١ من صفات القاضي ح ٣٣ ص ١٠٧.

(٢) هذا إن لم نحمله على المخالفة للروح العامّة للكتاب، وإلاّ لم يدلّ على سقوط مايعارض الكتاب بالعموم من وجه. وقد أشار إلى عدم دلالته على مايعارض الكتاب بالعموم من وجه في ←

هذا الحديث مشمول للسيرة العقلائية ورادع عن باقي الأحاديث يمكن أن يقال: إنّ ما أمر بطرح مخالف الكتاب والسنّة مشمول للسيرة العقلائية ورادع عن هذا الحديث.

وما سيأتي من الخبر المختار تماميّة الاستدلال به على طرح المخالف ولو بالعموم من وجه، وإن كان قد نصّ فقط على مخالفة الكتاب، لكنّا نفهم أنّ ذلك بنكتة قطعيّة الكتاب، فلا فرق في ذلك بين الكتاب والسنة القطعية.

إنّ قلت: إنّ الردع ثابت من الطرفين، فرواية ابن أبي يعفور تردع عمّا يأمر بطرح ما يخالف الكتاب والسنّة، إذ لا شاهد له من الكتاب والسنّة، وما يأمر بطرح ما يخالف الكتاب والسنة يردع عن رواية ابن أبي يعفور المخالفة للكتاب والسنة الدالّين على حجّية خبر الواحد.

قلت: أوّلاً ـ يكفينا الترادع من الطرفين والتساقط، إذ نرجع بعد ذلك إلىٰ الكتاب والسنّة القطعيّة الدالّين علىٰ حجّية خبر الواحد.

وثانياً ـ أنّ رواية ابن أبي يعفور لا تردع عن الأخذ بما يأمر بطرح ما خالف الكتاب والسنّة، فإنّ تلك الرواية إن كانت صادرة من الإمام، فما يأمر بطرح ما خالف الكتاب والسنّة قد وافق السنّة، فإنّ تلك الرواية تدلّ على عدم حجّية غير الموافق، وهذا يدلّ على عدم حجّية المخالف، والمخالف قسم من غير الموافق وداخل فيه. وإن لم تكن صادرة عن الإمام، فدليل حجّية خبر الواحد ثابت على حاله، ولا إشكال عليه من ناحية هذه الرواية[1].

وثالثاً ـ أنّ الترادع يكون بين إطلاق رواية ابن أبي يعفور ونفس

→ تعارض الأدلّة ص ٣٣٥.

(١) هذا الجواب مبنيّ على تفسير رواية ابن أبي يعفور بالردع عمّا لا يوافق الكتاب. أمّا لو فسّرت بالردع عن مطلق خبر الواحد فلا مجال لهذا الجواب.

الحديث الدالّ على طرح ماخالف الكتاب والسنّة. وإطلاق الأوّل مبتلىٰ بالمعارض، وهو أدلّة حجّية الخبر، فلايفيد ردعه.

الجواب الثالث ـ أنّنا لوقطعنا النظر عمّا دلّ على عدم حجّية المخالف للكتاب والسنّة القطعيّة قلنا: إنّ السنّة القطعية الدالّة على حجّية خبر الثقة مقدّمة على رواية ابن أبي يعفور، لأنّ بعض الأخبار الدالّة على حجّية خبر الثقة ممّا يشكّل جزءً من التواتر وإن كان دالاًّ على ذلك بالإطلاق، فتكون دلالة السنّة القطعيّة علىٰ حجّية خبر الثقة دلالة إطلاقية، لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات، ولكن بعض تلك الأخبار ممّا هو تام سنداً يدلّ على حجّية خبر الثقة بالخصوص. إذن فرغم أنّ النسبة بين السنّة القطعيّة الدالّة علىٰ حجّية خبر الثقة ورواية ابن أبي يعفور عموم من وجه نقول: إنّ تلك السنّة القطعيّة تصلح للقرينيّة والحاكميّة على إطلاق رواية ابن أبي يعفور على حدّ حكومة الخاصّ على العامّ وقرينيّته، ورواية ابن أبي يعفور لا تصلح للقرينيّة والحاكميّة على السنّة القطعيّة: أمّا عدم صلاحية رواية ابن أبي يعفور لذلك فواضح، لأنّ النسبة بينهما عموم من وجه، ولانكتة لتقديمها على السنّة القطعيّة من سنخ تقديم الخاصّ على العامّ. وأمّا صلاحية إطلاق السنّة القطعيّة للتقدّم على إطلاق رواية ابن أبي يعفور كتقديم الخاصّ على العامّ، فلأنّ إطلاقها يدلّ على حجّية ذاك القسم منها الدالّ بالخصوص على حجيّة خبر الثقة في الأحكام الذي نسبته إلى رواية ابن أبي يعفور نسبة الخاصّ الى العامّ. وهذا المطلب يمكن بيانه بعدّة تقريبات صناعيّة تحت صياغة الدور ونحو ذلك[1]، وجوهر المطلب

(١) ذكر أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في بحث التعادل والتراجيح في مقام تقريب هذا البيان بصياغة الدور: أنّ تماميّة مقتضى الحجّية لإطلاق رواية ابن أبي يعفور فرع عدم تخصيصها بذاك الخبر الواحد الذي هو فرع عدم حجّيته بإطلاق الكتاب والسنّة القطعيّة، أي عدم حجّية إطلاق آية النفر أو السنة القطعيّة، فتماميّة مقتضى الحجّية لإطلاق رواية ابن ←

ماذكرناه. ولعلّه لانظير لهذين العامّين من وجه في تمام الفقه، بأن يقع التعارض بين عامّين من وجه ويكون الأمر بحيث لوقدّمنا هذا على ذاك كان في قوّة تقديم أحد العامّين من وجه على الآخر بلامبرر، ولوقدّمنا ذاك على هذا، كان التقديم بالمبرر الذي يجعل الخاص مقدّماً على العام. ومن المعلوم أنّه متى ما دار الأمر بين تقديم هذا بلامبرر وتقديم ذاك بمقتضى الصناعة تعين الثاني في مقابل الأوّل لامحالة[1].

أبي يعفور فرع عدم حجّية إطلاق آية النفر والسنّة القطعيّة. ومايكون فرع عدم شيء يستحيل أن يمنع عن ذلك الشيء، وإلّا لزم الدور.

(١) أفاد أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في بحث التعادل والتراجيح: أنّ هذا بناءً على كون مفاد رواية ابن أبي يعفور إسقاط حجّية خبر الواحد مطلقاً. أمّا لوقلنا: إنّ مفادها إسقاط مالاشاهد له من الكتاب، فالأمر أوضح، لأنّ خبر الواحد الذي دلّ على حجّية أخبار الآحاد في الأحكام له شاهد من كتاب الله وهو آية النفر، فهذا حجّة يقيناً، فتخصّص به رواية ابن أبي يعفور بلاحاجة إلى ماعرفته من البيان.

ولأُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ جوابان آخران على رواية ابن أبي يعفور ذكرهما في بحث التعادل والتراجيح.

أحدهما ـ أنّ رواية ابن أبي يعفور بعد تفسيرها بنفي الحجّية لامحيص عن تخصيصها بأُصول الدين ونحوها من المعارف الإلهية من قبيل تفاصيل القيامة وأمثال ذلك، ولا تشمل الأحكام، وذلك لوجود مخصّص قطعي كالمتّصل، وهو ارتكاز الأصحاب ـ ومنهم نفس ابن أبي يعفور راوي هذه الرواية ـ الذين كانوا يهتمّون بضبط الأحاديث ولومع الواسطة ويعملون بها وبنقل أحاديث الآخرين، ويتوقّعون من الآخرين العمل بهذا النقل، فإنّ حجّية الخبر في باب الأحكام كانت ارتكازية عندهم.

أمّا لوافترضنا ظهور رواية ابن أبي يعفور في نفي الصدور، فنحن قاطعون بكذب مفادها حتى في مثل أُصول الدين. ففرق بين الإمام وبين الفقيه الاعتيادي. فالفقيه لايجوز له الإفتاء بغير مافي الكتاب والسنّة. أمّا الإمام فمن شأنه ـ حسب فكرة الشيعة عن الإمامة ـ أن يبين التفاصيل والأُمور التي لم تصلنا في الكتاب أو سنّة الرسول(ص)، على أنّنا نعلم إجمالاً بوقوع ذلك عنهم ـ عليهم السلام ـ في الأُصول والفروع للتواترات الإجمالية فيها. إذن فيحمل الحديث على محمل التقيّة، وأنّ الإمام فرض نفسه لدى ذكره لهذا النص منزلة إنسان اعتيادي كأيّ عالم آخر من

. . . . . .

العلماء، كما كان ذلك معتقد العامّة بشأنهم، فليس من حقّه أن يبيّن شيئاً ليس في كتاب الله أو سنّة الرسول (ص).

وإن فرضنا إجمال الرواية بين المعنيين، أي نفي الحجّية ونفي الصدور، فالنتيجة تتبع أخسّ المقدّمات وتكون الرواية مردّدة بين معنىً نقطع بكذبه ومعنىً لايجري في باب الأحكام. فعلىٰ أيّ حال لاأثر لهذه الرواية في باب الأحكام.

وقبل أن أنتقل الىٰ الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في بحث التعادل والتراجيح أقول: إنّ أُستاذنا الشهيد أبدىٰ هنا وجهاً ـ على تقدير إجمال الرواية بين المعنين، أي نفي الحجّية ونفي الصدور ـ لرفع هذا الإجمال وتفسيرها بمعنى نفي الحجّية، وذاك الوجه هو التمسّك بأصالة الجهة باعتبار أنّه لوحمل على معنى نفي الصدور، لكان ذلك محمولاً على التقيّة. فأصالة الجهة تعيّن المعنى الآخر وهو نفي الحجّية.

وأورد أُستاذنا الشهيد هنا على ذلك بأنّ أصالة الجهة مفادها قضية شرطية، وهي أنّ المعنى الفلاني إن كان مراداً استعمالياً، فهو مراد جدّي، وهذه القضيّة الشرطيّة بالنسبة لمعنى نفي الصدور في المقام ساقطة قطعاً، إمّا تخصيصاً، أو تخصّصاً. والأُصول العقلائية عند العلم الإجمالي بالتخصّص أو التخصيص لاتجري. نعم تجري أصالة الجهة بلحاظ المعنى الآخر، وهو نفي الحجّية، ومفادها أنّه لوكان نفي الحجّية مراداً استعمالياً، فهو مراد جدّي، لكن صدق القضيّة الشرطيّة لايستلزم صدق شرطها، فلايثبت أنّ نفي الحجّية هو المراد، فلعلّ المراد الاستعمالي هو نفي الصدور المحمول على التقيّة.

ولكن أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ قد عدل في القسم الذي لم أحضره من الدورة الأخيرة عن هذا الرأي، وأفاد: أنّ أصالة الجهة منشأوها هي غلبة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدّي، وهي كما تقتضي إثبات المراد الجدّي عند ثبوت المراد الاستعمالي كذلك تقتضي نفي المراد الاستعمالي عند انتفاء المراد الجدّي، وحمل الكلام على معنىً آخر من المعاني المحتملة. وأصالة الجهة نسبتها إلى المحورين وهما المراد الاستعمالي والمراد الجدّي على حدّ سواء، فهي تقتضي التطابق بينهما، وليست متّجهة إلى مركز واحد وهو المراد الاستعمالي.

الجواب الثاني ـ أنّنا لوسلّمنا تعارض رواية ابن أبي يعفور بما يساويها في النسبة من أدلّة الحجّية، أو ماتكون النسبة بينه وبينها العموم من وجه وتساقطهما، فالمرجع بعد ذلك ليس هو أصالة عدم الحجّية، بل المرجع العام الفوقاني لوكان عندنا من قبيل مفهوم آية النبأ بناء على تماميّته.

وأمّا العنوان الثاني ـ وهو عنوان مخالفة الكتاب، فالروايات الواردة في الردع عمّا يخالف الكتاب يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

الأول ـ مايكون في مقام بيان نفي الحجّيّة[1]. وهذا يشمل المخالفة بالأخصيّة فضلاً عن المخالفة بالعموم من وجه، وفضلاً عن المخالفة بالتباين. والعلم الإجمالي بورود أخبار مخالفة عنهم ـ عليهم السلام ـ لاينافي عدم الحجّية، غاية الأمر أنّه في مورد العلم الإجمالي تطبق قوانين العلم الإجمالي. أمّا مورد العلم التفصيلي بالمخالف فهو خارج عن مفاد الحديث.

الثاني ـ مايكون في مقام الإخبار عن عدم الصدور[2] بلا بيان نكتة في ذلك. وهذا لايمكنه أن يشمل المخالفة بالأخصيّة ونحوها، وإلّا لكان بنفسه

← وقد جاء في كتاب تعارض الأدلّة وجه آخر لإسقاط رواية ابن أبي يعفور بناءً على معارضتها بالتباين، أو العموم من وجه للكتاب أو السنّة القطعيّة الدالّين على حجّية خبر الثقة، وهو عبارة عن أنّ رواية ابن أبي يعفور تسقط عندئذٍ عن الحجّية لابروايات الردع عمّا خالف الكتاب والسنة، كي يرجع الكلام الى أحد الوجوه السابقة بإسقاطها هي لنفسها عن الحجّية، إذ مامضى من احتمال كونها رادعة عن باقي أخبار الآحاد غير الموافقة للكتاب من دون أن تردع عن نفسها لأنّها تقرّب نحو الكتاب، غير وارد هنا، لأنّ هذه الرواية قد افترضناها معارضة للكتاب والسنة القطعيّة، فلئن كان مالايوافق الكتاب والسنة غير حجّة، فهي أولى بعدم الحجّية.

(١) راجع الوسائل ج١٨ ب٩ من صفات القاضي ح ١٠ و٣٥.

(٢) راجع نفس المصدر ح ١٥ والسند ضعيف في أحد طريقيه بأبي أيوب المدني وفي الطريق الآخر بمحمد بن إسماعيل الذي هو في أكبر الظنّ محمد بن إسماعيل النيسابوري، ولادليل على وثاقته عدا وروده في أسانيد كامل الزيارات. وهذا عندنا غير كاف في التوثيق.

وهذا الحديث قد جعله في كتاب تعارض الأدلّة من أحاديث استنكار الصدور والتحاشي عنه دون مجرّد الإخبار بعدمه، بدعوى أنّ كلمة (لم أقله) يفهم منه عرفاً ذلك. إلاّ أنّ هذا غير واضح عندي. ونصّ الحديث مايلي: (عن أبي عبدالله ـ عليهم السلام ـ قال: خطب النبي ـ ص ـ بمنىً فقال: أيّها الناس ماجاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وماجاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله).

معلوم الكذب للعلم الإجمالي بورود الأخبار المعارضة للكتاب عنهم ـ عليهم السلام ـ بمثل الأخصيّة، وهذا العلم الإجمالي كالقرينة المتّصلة، لأنّه علم إجمالي عامّ، وارتكاز متشرعي موجود عند الكلّ حتى الراوي نفسه، فيصرف ظهور الحديث إلى خصوص المخالفة التباينيّة والمخالفة بالعموم من وجه على كلام في الثاني[1].

الثالث ـ مادلّ على نفي صدور المخالف مع بيان نكتة ذلك من أنّ هذا لايناسبنا، وأنّ قولنا قول الله[2]، ونحو ذلك ـ. وهذا لايشمل المخالفة بالعموم من وجه، كما لايشمل المخالفة بالعموم المطلق، فإنّ ورود مالايلزم من تقديمه على الكتاب عدا التخصيص والتقييد للكتاب ليس ممّا لايناسبهم ـ عليهم السلام ـ بلافرق بين كون ذلك بنحو الأخصيّة أو العموم من وجه. نعم في مورد العموم من وجه لايساعد اللّفظ على الجمع بالتخصيص، لكن على فرض التقديم لايلزم إلّا محذور التخصيص لاالتكذيب، وهو ليس بعيداً عنهم. فهذا القسم يختصّ بالمخالفة التباينيّة، بل لعلّه لايشمل أيضاً مطلق موارد المخالفة التباينيّة، بل بعض مواردها.

إذا عرفت ذلك قلنا: بناءً على مامضى نقله عن الأصحاب ـ رضوان الله عليهم ـ من أنّ روايات الباب إنّما تثبت أخصّ المضامين، لأنّه الذي يتركّز عليه التواتر الإجمالي، وماعداه لايثبت في المقام، لعدم إمكان الاستدلال على عدم حجّية خبر الواحد بخبر الواحد، يمكن القول هنا بأنّ أخصّ المضامين إنّما هو مادلّ على عدم حجّية الخبر المخالف للكتاب

---

(١) لعلّ هذا إشارة إلى أنّ الإخبار بعدم الصدور بنحو القضية العامّة قد يقال: إنّه يفهم منه عرفاً اعتماده على نكتة عامّة لاعلى الاستقراء البحت، فيأتي في هذا القسم ماسنذكره في القسم الثالث.

(٢) كأنّه إشارة الى ماسيأتي ـ إنشاء الله ـ من رواية يونس بن عبدالرحمن عن هشام بن الحكم عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ في ص ٢٧.

بالمخالفة التباينيّة، ولا ضير في ذلك

أمّا بناءً على ما مضى منّا من إمكان الاستدلال بخبر الواحد المشمول للسيرة العقلائيّة على عدم حجّية أخبار الأُخرى غيره، فقد يقال في المقام: إنّ هناك رواية واحدة صحيحة السند ومشمولة للسيرة العقلائية، وتدلّ على الردع عمّا خالف الكتاب ولا تشمل نفسها، لأنّها غير مخالفة للكتاب، ومفادها ليس هو الردع عمّا يخالف الكتاب مخالفة تباينيّة فحسب، بل إطلاقها يشمل المخالف بالأخصّيّة. وهي صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة. إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»[1]. فهذه الرواية مستجمعة لجميع النكات المطلوبة في مقام إثبات عدم حجّية الخبر المخالف للكتاب ولو بالأخصّيّة فهي:

أوّلاً ـ صحيحة السند ومشمولة للسيرة العقلائية.

ثانياً ـ أنّ مدلولها نفي الحجّية، لا نفي الصدور، لتكون مختصّة بمرتبة خاصّة من المخالفة، فإنّ الموجود فيها الأمر بالترك والنهي عن العمل، ويكون ذلك مساوقاً لإسقاط الحجّية، وليس ذلك ناظراً إلى الإخبار عن عدم المطابقة للواقع.

وثالثاً ـ أنّ هذه الرواية مخصوصة بخصوص باب الأحكام بقرينة ما في صدرها من (أنّ الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة)، فالنسبة بين هذه الرواية والسنة القطعية الدالّة على حجيّة خبر الثقة في الأحكام هي الأخصيّة مطلقاً لا العموم من وجه، حتى يرد عليها الإشكال السابق في

(١) الوسائل ج١٨ ب٩ من صفات القاضي ح ٣٥. ص٨٦.

رواية ابن أبي يعفور[١].

ورابعاً ـ أنّ مامضى من إشكال شمول ردع الحديث لنفسه الذي أكملناه ببيان منّا لايأتي هنا بعد فرض الالتفات إلىٰ ماسيأتي ـ إنشاء الله ـ من عدم تماميّة آيتي النبأ والنفر على حجّية خبر الواحد، فإنّ هذا الحديث إنّما ردع عمّا يخالف الكتاب، وهو بنفسه ليس مخالفاً للكتاب[٢].

إذن فهذه الرواية خير رواية في مقام إسقاط الخبر المخالف للكتاب ولو بالأخصّيّة عن الحجّية.

وما يدّعىٰ من أنّ المخالفة في نفسها لا تشمل المخالفة بالعموم

(١) ذكر أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في بحث التعادل والتراجيح أنّه يمكن أن يقال: إنّ عنوان (ما خالف كتاب الله) لايختصّ بالأخبار، بل يشمل غيرها من قبيل القياس والشهرة والإجماع المنقول وغير ذلك ممّا خالف الكتاب سواء كان حجّة في نفسه أولا. إذن فالنسبة بين هذه الرواية ودليل حجّية خبر الثقة هي العموم من وجه لا العموم المطلق.

وذكر ـ رضوان الله عليه ـ في علاج ذلك: أنّ كون النسبة العموم من وجه لا تمنع عن تقديم هذه الرواية، لأنّ هذه الرواية تبيّن المانعيّة؛ أي تجعل مخالفة الكتاب مانعة عن الحجيّة في كلّ ماتفترض حجيّته لولا المانع، فلها نظر إلى كلّ أدلّة الحجّية، فتقدّم عليها بالحكومة، من قبيل مالووردت رواية تدلّ على شرطيّة الطهارة أو مانعيّة الحدث في جميع العبادات، فإنّها تقدّم على اطلاق جميع أدلّة العبادات لوكانت مطلقة.

وأضاف في كتاب تعارض الأدلة علاجاً آخر وهو أنّ القدر المتيقّن من روايات الردع عمّا خالف الكتاب هوخبر الثقة باعتباره الفرد البارز والمتعارف والداخل في محل الابتلاء وقتئذٍ الذي كان تترقّب مخالفته للكتاب تارةً وموافقته له أُخرىٰ، فلايمكن تخصيصها بغير خبر الثقة، فهي بحكم الأخصّ.

أقول: لوالتزمنا بأنّ دليل حجيّة خبر الثقة لايشمل في نفسه الخبر المخالف للكتاب بمثل التباين أو العموم من وجه ـ وإن شمل الخبر المخالف له بمثل الأخصيّة ـ عادت النسبة بينه وبين رواية الردع عمّا خالف الكتاب عموماً من وجه، ويبقى عندئذٍ الجواب بالحكومة.

(٢) يمكن أن يقال: إنّ هذا الحديث وإن لم يكن مخالفاً للكتاب ولكنه مخالف للسنّة القطعيّة الدالّة على حجّية خبر الواحد. فبناءً على مذاق أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ من التعدّي من الكتاب إلى السنّة القطعيّة يعود هنا إشكال شمول ردع الحديث لنفسه.

والخصوص المطلق، لأنّ الخاص ليس بحسب الفهم العرفي معارضاً للعام غير صحيح، فإنّه لوأُريد بعدم التعارض عدم وجود التنافي بينهما في مقام الدلالة، فهذا خلاف الواقع بناءً على مابيّناه في بحث الظواهر من أنّ القرينة المنفصلة لا توجب هدم الظهور التصديقي. وإن أُريد بذلك عدم استحكام التنافي بحيث يوجب التساقط، بل يقدّم هذا على ذاك في مقام الحجّية، فهذا صحيح، إلّا أنّ هذا علاج للتعارض، وليس موجباً لنفي صدق عنوان المخالفة، فإنّ الملحوظ في المخالفة إنّما هو عالم الدلالة والظهور، والمخالفة في هذا العالم ثابتة وإن قدّم أحدهما على الآخر في مقام الحجّية[1].

(١) أفاد أستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في بحث التعادل والتراجيح في تحقيق حال الجواب عن صحيحة جميل بأنّ مثل المخالفة بالأخصيّة لا تعدّ مخالفة. وكذلك الجواب عنها بأنّ العلم الاجمالي بصدور مثل المخالفة بالأخصيّة يمنع عن الاستدلال بها على عدم حجيّة المخالف بالأخصيّة ونحوها: أنّ تحقيق الحال في هذين الجوابين موقوف على فهم معنى ماجاء فيها من مخالفة الكتاب، فهل تقصد بها المخالفة لمضمون الكتاب مطلقاً، أوالمخالفة لمضمون الكتاب الذي يكون حجّة لولا هذا المعارض، أو المخالفة لمضمون الكتاب التام فيه مقتضى الحجيّة رغم هذا المعارض؟ فعلى الأوّل لايتمّ شيء من الجوابين، لأنّ المخالفة بالقرينية أيضاً مخالفة، فلايتمّ الجواب الأوّل، والعلم الإجمالي بالصدور لاينافي العلم الإجمالي، فلايتمّ الجواب الثاني. وعلى الثاني لايتمّ الجواب الأوّل أيضاً، لثبوت الحجيّة اللولائية في المقام، أي لولا المعارض لكانت الآية حجّة. إذن فالحديث مخالف لمضمون الكتاب الذي يكون حجّة لولاه. وأمّا الجواب الثاني، فبالإمكان أن يقال بتماميّته،لأنّ العلم الإجمالي بالتخصيص والتقييد يسقط عمومات الكتاب ومطلقاته عن الحجّية ولا تعود إلى الحجّية إلاّ بعدالحصول على المقدار المعلوم بالإجمال ضمن المخصصات والمقيدات إذن فالحجيّة اللولائية منثلمة في المقام، وعليه فالمخصّص في المقام ليس مخالفاً لمضمون الكتاب المتمتع بالحجّية اللولائيّة، إلاّ أنّ المظنون إنحلال هذاالعلم الإجمالي في المقام بما نعلم من تخصيصات وتقييدات قطعية عن طريق التواتر، أو الإجماع، أو مايورث القطع أحياناً من مثل الشهرة، والإجماع المنقول، وبناءً على هذا لايتمّ هذاالجواب أيضاً. وعلى الثالث يكون حال الجواب الثاني هو حاله على الاحتمال الثاني. ويكون الجواب الأوّل تامّاً، لأنّ حجّية الخبر المخالف بنحو القرينيّة تسقط الكتاب عن الحجّية الاقتضائية، لأنّ قرينيّة الخبر تثلم اقتضاء حجّية ذي القرينة.

والتحقيق: رغم ذلك كلّه هو الالتزام بحجّيّة الأخبار المخالفة للكتاب بالعموم والخصوص المطلق، وذلك لأنّ هذا الحديث مخصّص بصحيحة الراوندي، وهي التي رواها الراوندي بسند تامّ عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: «قال الصادق -عليه السلام-: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فماوافق كتاب الله فخذوه، وماخالف كتاب الله فردّوه. فإنْ لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فماوافق أخبارهم فذروه، وماخالف أخبارهم فخذوه»[1].

فإنّ الظاهر من هذه الصحيحة أنّ كلّ واحد من الحديثين -بقطع النظر عن التعارض- كان حجّة، وإلّا لما كان التعارض موجباً للتحيّر، ولم تكن حاجة إلى تحكيم الكتاب وأخبار العامّة ورفع التحيّر بذلك، كما هو ظاهر الصحيحة. فقد دلّت هذه الصحيحة على حجّيّة الخبر المخالف للكتاب في الجملة بغض النظر عن خبر آخر معارض له، وهي لا تدلّ على أزيد من حجّية الخبر المخالف للكتاب بالأخصيّة ومايشبهه ممّا يصلح للقرينيّة، ولا تشمل مثل المخالفة بالعموم من وجه. إمّا لأنّها قضيّة مهملة، إذ ليست بصدد بيان الحجّية حتى يكون لها إطلاق، والمهملة في قوّة الجزئيّة، فلابد من الاقتصار على القدر المتيقّن وهو ماذكرناه، أو لأنّها بنفسها قضيّة جزئيّة

أمّا ما هو الصحيح من هذه الاحتمالات الثلاثة، فقد كان مختار أُستاذنا الشهيد -رحمه الله- في بحث التعادل والتراجيح حين حضرته هو الاحتمال الأوّل، فإنّ تقييد مخالفة الكتاب بأمر زائد من فرض الحجّية اللولائية أو الاقتضائية بحاجة الى مؤونة زائدة، ولكن جاء في كتاب تعارض الأدلة ترجيح الاحتمال الثاني، لأنّ الأمر بطرح ما خالف الكتاب ظاهر في توجيه المكلّف نحو العمل بالكتاب وهذا إنّما يناسب فرض حجية الكتاب لولا الخبر المخالف. أمّا أخذ قيد إضافي وهو تماميّة مقتضىٰ الحجيّة رغم الخبر المخالف فبحاجة إلىٰ إعمال مؤونة زائدة مفقوده في المقام.

(١) الوسائل ج١٨ ب٩ من صفات القاضي ح٢٩ ص٨٤.

توجد فيها قرينة على عدم إرادة مثل المخالفة بالعموم من وجه، وذلك لأنّ المخالف بالعموم من وجه للكتاب في نفسه غير حجّة بقطع النظر عن خبر آخر معارض له، إذ هو مبتلىٰ بمعارضة الكتاب، فيسقط عن الحجّية ولومن باب تساقط كلا المتعارضين عن الحجّية. وقد قلنا: إنّ ظاهر الصحيحة أنّ كلاً من الحديثين لولا الآخر لكان حجّة.

ثم إنّ السيرة العقلائية القائمة على العمل بهذا الحديث لصحّة سنده غير مردوعة بما مضى من صحيحة جميل، إذ ليست هذه الصحيحة خلاف الكتاب، إذ لم يدلّ الكتاب على عدم حجّيّة خبر مخالف للكتاب، فكلّ من الصحيحتين حجّة، نأخذ بكلتيهما ونقيّد الأُولىٰ بالثانية، لاختصاص الثانية بالمخالف بنحو القرينيّة، فيتحصّل من ذلك أنّ كلّ خبر خالف الكتاب إن كان بنحو يصلح للقرينية، كالخاص بالنسبة للعام، فهو حجّة، ويقدّم على ظاهر الكتاب. وإن كان مخالفاً للكتاب بمثل العموم من وجه، فهو غير حجّة، ويطرح ويؤخذ بالكتاب، لأنّه يتساقط هو مع الكتاب بالتعارض عن الحجّية[1].

---

(١) وهناك وجوه أُخرى للردّ على الاستدلال بصحيحة جميل لإسقاط الخبر المخالف للكتاب بمثل الأخصيّة عن الحجّية.

الأوّل ـ أن يقال: إنّ المقصود بصحيحة جميل نفي الصدور لانفي مجرّد الحجّية، وذلك بقرينة قوله: (إنّ علىٰ كلّ حقّ حقيقةً وعلى كلّ صواب نوراً) فكأنّه يقول: إنّ ماليس عليه النور ليس حقّاً وصواباً، وهذا يعني نفي الصدور والصدق، لامجرّد نفي الحجّية، وعليه لابدّ من حمله على مثل المخالفة التباينية، إذ لاشكّ إجمالاً في صدور المخالف بمثل الأخصيّة عنهم ـعليهم السلام ـ.

وقد أورد أُستاذنا الشهيد في بحث التعادل والتراجيح على تفسير هذا الحديث بنفي الصدور بقرينة قوله: (إنّ علىٰ كلّ حقّ حقيقةً وعلىٰ كلّ صواب نوراً) بأنّ هذه العبارة لا تعني ملازمة دائميّة بين الحقّ والنور، وإنّما هي تعبير عرفي، حيث تعارف القول بأنّ الحقّ واضح وأنّ الكلام الصادق تبدو أماراته، وهذا لايعني الملازمة الدائمية بين الصدق وظهور أماراته. ويشهد لذلك قوله في صدر الحديث: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) فإنّ ماخالف ←

. . . . . .

الكتاب، أو مالم يوافقه لوكان مقطوع الكذب، لم يكن شبهة.

الثاني ـ ماجاء في تعارض الأدلّة (ص٣٢٥) من حمل المخالفة في هذا الحديث على عدم الموافقة بقرينة قوله: (إنّ لكلّ حقّ حقيقةً وعلىٰ كلّ صواب نوراً)، وجعل التفصيل في الحكم بلزوم أخذ مايوافق الكتاب وطرح مايخالفه من تفريعات تلك الكبرى، وبالتالي يصبح مفاد الحديث إلغاء كلّ مالاشاهد له من الكتاب عن الحجّية، والذي قد يكون عرفاً بحكم إلغاء الخبر عن الحجّية مطلقاً، وبعد اصطدام ذلك بالسيرة المتشرعيّة القطعيّة يحمل على مثل التقيّة.

أقول: إنّ الجواب على الوجه الأوّل بأنّ قوله: (إنّ على كلّ حقّ حقيقةً وعلى كلّ صواب نوراً) لايعدو أن يكون تعبيراً متعارفاً عن أنّ الحقّ يتضح، وأنّ الصواب تبدو دلائله في أغلب الأحيان وإلّا فأكثر الصواب الذي يبقى غير واضح يصلح جواباً لهذا الوجه أيضاً، إذ لوكان هذا تعبيراً عرفيّاً من هذا القبيل ولم يكن تعبيراً منطقيّاً دقيقاً، إذن لا تؤخذ بالمعنى الدقيق لكلمة النور الذي قد يختصّ بالموافقة، بل يقال: إنّ النور له درجات، والصواب يتّسم كثيراً ببعض درجات النور الشديدة أو الضعيفة، ونفس عدم المخالفة درجة ضعيفة من النور، والموافقة درجة أقوى من النور، وعليه فهذه العبارة لا تكون قرينة على حمل المخالفة على معنى عدم الموافقة، فلعلّ المقصود إنّما هو إسقاط المخالف عن الحجّية، لكونه عارياً عن النور بتمام معنى الكلمة. وقد مضىٰ منّا في المتن أنْ نقلنا عن أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ استظهار حمل عدم الموافقة على المخالفة، أو احتمال ذلك بدعوى أنّ الظاهر عرفاً هو تحكيم الضابط الأخصّ في الضابط الأعمّ. ولأُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في بحث التعادل والتراجيح وجه آخر لحمل عدم الموافقة على المخالفة بعد فرض ضرورة إدخال مالايوافق ولايخالف، وهو الأكثرية الغالبة في أحد القسمين، واستبعاد خروجها من مورد نظر الحديث، وهو أنّ ارتكازيّة حجّية تلك الأخبار عند المتشرعة جيلاً بعد جيل توجب صرف العبارة إلى تفسير الموافقة بعدم المخالفة دون العكس.

الثالث ـ ماتقدّم في ماسبق من حمل مااشتمل على كلا عنواني الموافقة والمخالفة على موافقة الروح العامّة للقرآن الكريم ومخالفتها. وعليه فالرواية تكون أجنبيّة عمّا نحن فيه. ولاشك في عدم حجّية خبر غير منسجم مع طبيعة تشريعات القرآن، ومزاج أحكامه العام للقطع بعدم موافقته للواقع. وعليه فالحديث لايدلّ على سقوط الخبر المخالف للكتاب بالعموم من وجه، بل وحتى التباين مالم تكن دلالة القرآن قطعية فضلاً عن التعارض بمثل الأخصيّة. فماذكره أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) هنا من دلالة الحديث على عدم حجّية مايخالف الكتاب بالعموم من وجه غير صحيح، والصحيح ماجاء في تعارض الأدلّة ص٣٣٥ من إنكار دلالة من هذا القبيل.

ويبقى الكلام في أنّ الحديث المخالف للكتاب بالعموم من وجه هل يسقط عن الحجّية في خصوص مادة الاجتماع، أو يسقط عن الحجّية مطلقاً؟.

يمكن أن يتوهّم أنّه يسقط عن الحجّية مطلقاً، لأنّ ظاهر النهي عن الإذن بحديث يخالف كتاب الله هو إسقاط الحديث نفسه لا إسقاط إطلاقه، فإنّ عنوان الحديث عنوان وجداني بوحدة الكلام الصادر عن المتحدّث، ولا ينحلّ إلى أحاديث متعدّدة، وهذا الأمر الواحد فرض كونه مخالفاً للكتاب بنحو العموم من وجه. لكن هذه الصحيحة لم يؤخذ فيها عنوان الحديث، وإنّما أُخذ فيها عنوان ما خالف كتاب الله وظاهره (الدلالة والكشف الذي يخالف كتاب الله)، وإنّما قلنا بشموله للأحاديث لأنّها القدر المتيقّن من هذا الميزان ولا تحتمل وروده في خصوص غير الأحاديث. والدلالة بالمقدار المخالف للكتاب إنّما هي إطلاق الحديث لا أصل الحديث، فالصحيح أنّ الساقط عن الحجّية إنّما هو مادة الاجتماع.

وفي ختام الحديث نتعرض لذكر رواية مذكورة في كتاب الكشّي، كي نبحث بعض الخصوصيّات المتعلّقة بهذه الرواية. وهي ما رواه بسند تامّ عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبدالرحمن: أنّ بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر فقال يا أبا محمد ما أشدّك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث، فقال حدثني هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: «ولا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن والسنّة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ المغيرة بن سعيد ـ لعنه الله ـ دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث ما لم يحدّث بها أبي، فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى وسنّة نبيّنا (ص)، فإنّا إذا حدّثنا قلنا: قال الله (عزّ وجلّ) وقال رسول الله ـ ص ـ» قال يونس: «وافيت العراق فوجدت بها

قطعة من أصحاب أبي جعفر (عليه السلام) ووجدت أصحاب أبي عبدالله (عليه السلام) متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا (عليه السلام)، فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبدالله (عليه السلام)، وقال لي: إنّ أبا الخطّاب كذب علىٰ أبي عبدالله (عليه السلام) ـ لعن الله أبا الخطّاب ـ، وكذلك أصحاب أبي الخطّاب يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا في كتب أصحاب أبي عبدالله (عليه السلام)، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّا إذا تحدثنا حدّثنا بموافقة القرآن وموافقة السنّة، إنّا عن الله وعن رسوله نتحدّث، ولا نقول: قال فلان، وقال فلان، فيناقض كلامنا: إنّ كلام أوّلنا مثل كلام آخرنا، وكلام أوّلنا مصدّق لكلام آخرنا، وإذا أتاكم من يحدّثكم بخلاف ذلك، فردّوه عليه وقولوا أنت أعلم وما جئت به، فإنّ مع كلّ قول منّا حقيقة وعليه نور، فما لا حقيقة له ولا نور عليه فذلك قول الشيطان»[1].

---

(١) في سند الحديث محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس، ومحمد بن عيسى بن عبيد قد وثّقه النجاشي، والكشيّ، والفضل بن شاذان. إلّا أنّه ضعّفه الشيخ حيث قال في الفهرست: «ضعيف استثناه أبوجعفر محمد بن علي بن بابويه عن رجال نوادر الحكمة، وقال لا أروي ما يختص بروايته، وقيل: إنّه كان يذهب مذهب الغلاة...» وفي رجاله ضعّفه مرتين، وفي الإستبصار ج٣ في ذيل الحديث ٥٦٨ قال: «إنّ هذا الخبر مرسل منقطع، وطريقه محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس وهو ضعيف، وقد استثناه أبوجعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه ـ رحمه الله ـ من جملة الرجال الذين روى عنهم صاحب نوادر الحكمة (يعني محمد ابن أحمد بن يحيى بن عمران). وقال: ما يختصّ بروايته لا أرويه ومن هذه صورته في الضعف لا يعترض بحديثه».

وقال النجاشي في ترجمة محمد بن عيسى بن عبيد: «جليل في أصحابنا ثقة عين كثير الرواية حسن التصانيف روى عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ مكاتبة ومشافهة. ذكر أبوجعفر بن بابويه عن ابن الوليد أنّه قال: ما تفرّد به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه، ورأيت بعض أصحابنا ينكرون هذا القول ويقولون من مثل أبي جعفر محمد بن عيسى».

وقال النجاشي في ترجمة محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران: «كان ثقة في الحديث إلّا أنّ ←

. . . . . .

أصحابنا قالوا كان يروي عن الضعفاء، ويعتمد المراسيل ولايبالي عمّن أخذ، وماعليه في نفسه من مطعن في شيء، وكان محمدبن الحسن بن الوليد يستثني من رواية محمدبن أحمد ابن يحيى ماروّاه عن محمدبن موسى الهمداني، أو ماروّاه عن رجل أو يقول بعض أصحابنا، أو عن محمدبن يحيى المعاذي... أو عن محمدبن عيسى بن عيسى بن عبيد بإسناد منقطع... قال أبوالعباس ابن نوح: وقد أصاب شيخنا أبوجعفر محمدبن الحسن بن الوليد في ذلك كلّه، وتبعه أبوجعفربن بابويه -رحمه الله- على ذلك كلّه إلّا في محمدبن عيسى، فلاأدري مارأيه فيه[1]، لأنّه كان على ظاهر العدالة والثّقة».

وقال الشيخ الطوسي (رحمه الله) في ترجمة محمدبن أحمدبن يحيى بن عمران بعد عدّ كتبه: «أخبرنا بجميع رواياته وكتبه... جماعة عن محمدبن عليّ بن الحسين، عن أبيه ومحمدبن الحسن، عن أحمدبن إدريس ومحمدبن يحيى، عن محمدبن أحمدبن يحيى. وقال محمدبن علي بن الحسين بن بابويه إلّا ماكان فيه من تخليط، وهو الذي طريقه محمدبن موسى الهمداني، أو يرويه عن رجل، أوعن بعض أصحابنا... أوعن محمدبن عيسى بن عبيد بإسناد منقطع ينفرد به...».

وقال أيضاً الشيخ الطوسي (رحمه الله) في ترجمة يونس بن عبدالرحمن: «قال أبوجعفربن بابويه: سمعت ابن الوليد (رحمه الله) يقول: كُتب يونس بن عبدالرحمن التي هي بالروايات كلّها صحيحة يعتمد عليها إلّا ماينفرد به محمدبن عيسى بن عبيد عن يونس، ولم يروه غيره، فإنّه لايعتمد عليه ولايفتى به» والمتحصّل من مجموعة هذه النقول: أنّ الشيخ الطوسي -رحمه الله- قد ضعّف محمدبن عيسى بن عبيد، وأنّ تضعيفه مستند إلى تضعيف الصدوق ومحمدبن الحسن بن الوليد، بينما لم يثبت تضعيف الصدوق وابن الوليد لمحمدبن عيسى بن عبيد، فانقله الشيخ الطوسي (رحمه الله) في ترجمة يونس بن عبدالرحمن عن الصدوق عن ابن الوليد من أنّه يقول: (كتب يونس بن عبدالرحمن التي هي بالروايات كلّها صحيحة إلّا ماينفرد به محمدبن عيسى بن عبيد عن يونس، ولم يروه غيره، فإنّه لايعتمد عليه ولايفتى به) وإن كان قد يوحي إلى الذهن بأنّ العيب في محمدبن عيسى بن عبيد، وأنّه ضعيف أو لم تثبت وثاقته، ولكن نقل النجاشي (رحمه الله) في ترجمة محمدبن أحمدبن يحيى من قوله: (وكان محمدبن الحسن بن الوليد يستثني من

(١) قال الشيخ المامقاني (رحمه الله) في تنقيح المقال: إنّ الظاهر أنّ العبارة هكذا: (مارابه فيه) بالباء الموحدة كي يناسب التعليل الوارد في العبارة.

. . . . . .

→

رواية محمدبن أحمدبن يحيى ماروا ه... عن محمدبن عيسى بن عبيد بإسناد منقطع) ظاهر في أنّ العيب المنظور لابن الوليد إنّما هو إنقطاع السند، وأنّ نقل محمدبن عيسى بن عبيد ليس دليلاً علىٰ أنّ المروي عنه الذي قطعه وحذف ذكر اسمه ثقة. وكذلك يظهر من نقل الشيخ الطوسي (رحمه الله) في ترجمة محمدبن أحمدبن يحيى حيث قال: (... وقال محمدبن علي بن الحسين بن بابويه إلّا ماكان فيه تخليط وهو الذي طريقه محمدبن موسى الهمداني، أو يرويه عن رجل، أو عن بعض أصحابنا... أو عن محمدبن عيسى بن عبيد بإسناد منقطع ينفرد به) أنّ العيب المنظور للصدوق في انقطاع الإسناد وأنّ نقل محمدبن عيسى بن عبيد عمّن حذف اسمه لايبرر الأخذ بالحديث. فخلاصة نقطة الضعف في روايات محمدبن عيسى بن عبيد ـ على مايظهر من المنقول عن الصدوق وعن ابن الوليد ـ هي أنّه لايبالي عمّن يأخذ، ولايهتمّ بحال الواسطة لأنّه هو غير ثقة. ومن هنا يجب أن يحمل قول ابن الوليد الذي نقله الطوسي (رحمه الله) في ترجمة يونس بن عبدالرحمن عن الصدوق عنه من (أنّ كتب يونس بن عبدالرحمن التي هي بالروايات كلّها صحيحة إلّا ماينفرد به محمدبن عيسى بن عبيد) على عدم الوثوق بمأخذ الكتب عند محمدبن عيسى بن عبيد لاعلى عدم وثاقة نفس محمدبن عيسى. ويؤيّد ذلك ماذكره السيّد الخوئي في ترجمة محمدبن عيسى بن عبيد من أنّ الصدوق (رحمه الله) لم يرو في الفقيه ولا رواية واحدة عن محمدبن عيسى عن يونس، وقد روى فيه عن محمدبن عيسى عن غير يونس في نفس الكتاب في المشيخة[1] في نيف وثلاثين موضعاً غير ماذكره في طريقه إليه، وهذا شاهد على أنّ الاستثناء غير مبتنٍ على تضعيف محمدبن عيسى بن عبيد نفسه. ونحن نقول: إنّ عدم اعتماد ابن الوليد على نقل محمدبن عيسى لكتب يونس اجتهاد له وحجّة بشأن نفسه، أمّا نحن فنرىٰ حجّية أصالة الحسّ أو مايقرب من الحسّ في النقل.

على أنّ الرواية التي هي محل الكلام فعلاً لم ينقلها محمد ابن عيسى عن كتب يونس، بل صرّح بأنّه كان حاضراً مجلس يونس وسمع كلامه مباشرةً، فاحتمال الاعتماد على واسطة غير ثقة لايرد في المقام. نعم من المحتمل أن يكون تضعيف الصدوق وابن الوليد لرواية محمدبن عيسىٰ بن عبيد عن يونس بنكتة صغر سنّه عند السماع، أو التشكيك في أصل السماع وقوّة احتمال الإرسال، أو الجزم به، لأنّ محمدبن عيسىٰ بن عبيد يروي عن الجواد ـ عليه السلام ـ، ويونس بن عبدالرحمن من أقدم أصحاب الرضا ـ عليه السلام ـ بحيث كان أدرك الصادق ـ عليه

←

(١) الظاهر (وفي المشيخة).

والإنصاف أنّ من أصدق المصاديق للكلام الذي عليه نور هو هذه الرواية المباركة. وذكرنا هذه الرواية هنا للبحث عن جهات ثلاث:

الجهة الأُولى ـ أنّه قد يستشكل في المقام بلحاظ هذه الرواية الصحيحة سنداً، الواضحة دلالة، المخبرة عن وجود دسّ في كتب أصحاب أبي عبدالله (عليه السلام) وأصحاب الباقر (عليه السلام)، فهذا يولّد العلم الإجمالي بوقوع التحريف والتبديل والدسّ في الروايات المأخوذة من تلك الكتب، فتسقط تمام تلك الروايات عن الحجّية. ويؤكد هذا العلم الإجمالي ما في ذيل الحديث من إنكار الرضا (عليه السلام) روايات كثيرة ممّا أخذها يونس من أُصول الأصحاب.

ولايقال: إنّ هذا الخبر يعارض أخبار أصحاب تلك الأُصول، كي يقال: ماهو المبرّر لتقديم هذا الخبر على تلك الأخبار؟! فإنّ هذا الخبر لايكذّب زرارة وعمّار الساباطي وغيرهما، كي يقع التعارض بين خبره وخبرهم، وإنّما ينصّ هذا الخبر على أنّه دسّت في كتبهم روايت كاذبة[1]. فماهو المخلص من ناحية هذا العلم الإجمالي؟

المخلص من هذا العلم الإجمالي أنّ حدود هذا الوضع والدسّ غير معلومة، ونحن نعرف أو نطمئن أنّ أُصول الأصحاب كانت مكتوبة في نسخ متعدّدة، وأنّ كثيراً من الشيوخ كانوا يروون تلك الأخبار طبقة بعد طبقة عن الطبقة السابقة فتتعدّد النسخ لامحالة، ولاأقلّ من احتمال ذلك. ومقتضىٰ العادة أنّ الدسّاس مهما يكن نافذاً ببصره وخبثه لايتّفق له أن

السلام ـ بين الصفا والمروة، ولكن لم يروه عنه. وعليه فلايختصّ التضعيف بنقله لكتب يونس. وعلىٰ أيّ حال فالتشكيك في أصل السماع في المقام غير وارد، لتصريحه بأنه كان حاضراً وسمع كلامه مباشرةً. وقد روىٰ محمد بن عيسىٰ عن جماعة قد أدركوا الصادق ـ عليه السلام ـ غير يونس، وصغر سنّه عند تحمّل الخبر غير مضرّ بعدما كان عند الأداء رشيداً ثقةً.

(١) على أنّه يكفي العلم الإجمالي بكذب هذا الخبر أو كذب بعض تلك الأخبار.

يدسّ في تمام النسخ، وإنّما تتّفق له السيطرة على بعض النسخ عن طريق الاستعارة أو طريق آخر فيدسّ فيها، وعليه فلسنا نعلم أنّ النسخ التي انتهى أمرها إلى المشايخ الثلاثة ـ رضوان الله عليهم ـ كانت من النسخ المدسوسة. وهذا الحديث لم يبين إلّا قضية مهملة لا إطلاق فيها، فدليل الحجّية يشمل الطرق الصحيحة لهم ـ رضوان الله عليهم ـ إلى تلك الأُصول لاحتمال مطابقة تلك النسخ للواقع بان لم يجد الدسّ من أوّل الأمر إليها سبيلاً، أو أنّها طهّرت من الدّس بالتدريج وتطبيق نسخة على نسخة. وإذا جاء هذا الاحتمال ـ حتى لولم يصل الى مستوى الظنّ ـ كفى في شمول دليل الحجّية لتلك الطرق، ولايبقى للعلم الإجمالي المذكور أثر في المقام.

الجهة الثانية ـ أنّه قد يقال في المقام: لوتمّ الاستدلال ببعض الروايات السابقة على تحكيم الكتاب في الروايات بمعنى إسقاط مايخالف الكتاب بمثل العموم من وجه من دون أن يتعارضا ويتساقطا، فظاهر هذه الرواية يخالف ذلك في مورد العلم بعدم الدسّ، لأنّ ظاهرها أنّ تحكيم الكتاب إنّما هو بلحاظ الدسّ، إذ علّل ذلك بالدسّ، فلو علمنا في حديث مّاأنّه قد صدر حقاً عن هذا الثقة وليس مدسوساً وموضوعاً عليه لم يصح تحكيم الكتاب بالنسبة إليه.

والتحقيق أنّ التحكيم الذي جعله في هذه الرواية في طول الدسّ غير التحكيم الذي قد يفرض مسقطاً لمايخالف الكتاب بمثل العموم من وجه، فالثاني عبارة عن جعل المخالفة للكتاب موجبةً لإسقاط الحديث ومانعةً عن حجّيته، والأوّل عبارة عن تحكيم الموافقة للكتاب في طول الدسّ، وهذا يعني في الحقيقة أنّ الخبر في طول الدسّ سقط عن الحجّية ولم يبق مبرّر للعمل به في نفسه، فلايجوز العمل به إلّا إذا كان موافقاً للكتاب، كي يكون العمل به في الحقيقة عملاً بالكتاب.

الجهة الثالثة ـ أنّ ماذكرناه من خلوّ النسخ التي انتهى أمرها إلى

الشيخ والصدوق والكليني (رحمهم الله) عن الدس إنّما كان صرف احتمال، وهو يكفي في مقام الحجّية، ولسنا قاطعين بخلوّها عن الدّس، فمن المحتمل تسرّب هذا الدسّ إلىٰ الكتب الأربعة وإلىٰ المصادر الأُخرى، وهذا الاحتمال مع التصريح بأصل الدسّ من قبل الأئمة (عليهم السلام) بنحو الإجمال يكفي لنا في مقام دفع كثير من الإشكالات التي قد تورد بلحاظ كثير من مضامين الروايات التي قد تكون منافية لبعض المسلمات العقلية أو غير العقلية. فيقال: كيف يصدر عن الأئمّة (عليهم السلام) مثل هذا الكلام؟! فنقول في مقام الجواب: إنّ الأئمّة الذين ينسب اليهم مثل هذا الكلام صرّحوا بأنّه قد دسّت علينا أخبار كثيرة، فلنفرض مثلاً أنّه وردت رواية صحيحة تدلّ على أنّ كرة الأرض واقفة على الثور والآن نعلم بالحسّ والوجدان، أو مايقرب من ذلك بعدم صحة شيء من هذا القبيل، لكّننا لانقع في ضيق عن مثل هذا الحديث وأشباهه، إذ بعد تصريحهم (عليهم السلام) بالدسّ عليهم يكون لإبداء احتمال الدسّ في مثل هذه الروايات باب واسع وليس مجرّد احتمال ابتدائي، وإنّما هو احتمال مستند إلىٰ تصريحاتهم -عليهم أفضل الصلاة والسلام-. وهذا باب من أبواب الدفاع عن الدين.

٣ ـ دعوى التمسّك بالإجماع:

وأمّا الإجماع ـ فقد نسب إلىٰ السيّد المرتضى ـ رحمه الله ـ دعوى الإجماع على عدم حجّية خبر الواحد، بل ذكر ـ على مانسب اليه ـ: أنّ الأخبار الآحاد من المعلوم ضرورة من مذهبنا وحال الطائفة عدم جواز العمل بها حتى أنّ شأنها بالنسبة للطائفة شأن القياس بالنسبة لهم.

ويرد على الاستدلال بهذا الاجماع المنقول في كلام السيد ـ قدّس سرّه ـ وجوه:

الوجه الأوّل ـ أنّ من المطمأنّ به أنّ ظاهر كلام السيد ـ قدّس سرّه ـ ليس مراداً له، فشيخ الطائفة ـ رحمه الله ـ قد نقل الإجماع على حجّية خبر الواحد، وليس مقصودي بيان أنّ هذين إجماعان منقولان متعارضان ومتساقطان[1]، وإنّما المقصود بيان القرائن التي توجب الاطمئنان بعدم إرادة السيد ظاهر كلامه، ففرض اختلاف شخصين في دعوى الإجماع على أمرين متناقضين في مسألة واحدة لايتصوّر إلّا بأحد وجوه:

الأول ـ أن يفرض أنّ ناقل كلّ واحد من الإجماعين يقصد نقل آراء دائرة معينة من الفقهاء وليس كلّهم، مع كفاية ذلك في نظره للقطع برأي المعصوم، فهو يسمي اتّفاق ثلّة من الفقهاء على رأي اتّفاقاً كاشفاً عن رأي المعصوم بالإجماع. وهذا الوجه غير محتمل بشأن هذين العلمين في مانحن فيه، إذ كلّ منهما قد صرّح بأنّ الطائفة بتمامها قد انعقد بناؤهم على ذلك.

الثاني ـ أن يفرض أنّ كلّ واحد من ناقلي الإجماع قد اتّصل بدائرة معينة من الفقهاء، وحدس موافقة الباقين لمن رأى أقوالهم فادّعى الإجماع. وهذا أيضاً غير محتمل في المقام، فإنّه إنّما يحتمل إذا كان الناقلان متباعدين زماناً أو مكاناً، والسيد والشيخ ـ رحمهما الله ـ كانا متعاصرين ومتعاشرين، وكان الشيخ تلميذاً للسيد، وليس من التلامذة المتأخرين، بل هو من

(١) والتساقط أيضاً جواب كاف في المقام. وقد نقل عن أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في القسم الذي لم أحضره في الدورة الأخيرة التمسّك بذلك كوجه من وجوه إبطال الاستدلال بإجماع السيد المرتضى (رحمه الله).

أقول: إنّ توجيه هذا الوجه يكون بأن يقال: إنّ نقلي الإجماع يتعارضان ويتساقطان، ونرجع إلى العامّ الفوقاني وهو الروايات الدالّة بالإطلاق على حجّية خبرالثقة، فليس ذاك الإطلاق طرفاً للمعارضة مع هذين النقلين كي يتساقط معهما وينحصر مايثبت بتلك الروايات بخصوص التقليد، لسقوط اطلاقها الدال على حجّية خبرالواحد بالتعارض الثلاثي الأطراف، لأنّ العام الفوقاني يفترض طرفاً في عرض مخصّصه المبتلى بالمعارض.

الطبقة المتقدمة، فقد أدرك أستاذ السيد، أعني الشيخ المفيد وتتلمذا عليه. إذن قد سمع من الشيخ المفيد ومعاصريه كما سمع السيد المرتضى، فكلّ منهما متصل بنفس الدائرة التي اتّصل بها الآخر، فلايوجد بشأنها هذا الاحتمال.

الثالث ـ أن يفرض التسامح في مقام النقل والتهاون وعدم الضبط، ومن الواضح أنّ هذا الاحتمال في نفسه ساقط بالنسبة لمثل هذين الرجلين الجليلين العدلين.

فنستكشف من ذلك كلّه ـ ولو بنحو الاطمئنان ـ أنّ أحدهما جاء كلامه على خلاف ظاهره، والظاهر أنّ ذاك هو السيد المرتضى لاالشيخ الطوسي ـ قدّس سرّهما ـ وذلك لأنّه:

أوّلاً ـ يحتمل في كلام السيّد ـ رحمه الله ـ التقيّة، بأن كان مقصوده نفي الحجّية عن أخبار السنة، لكنّه ذكر ذلك بصيغة عامّة مراعاة للتقيّة وللظروف الخارجية وقتئذٍ، ولايحتمل في كلام الشيخ الطوسي التقية، إذ هو صرّح بالفرق بين أخبار الطائفة وغيرهم، وقال بأنّ الطائفة أجمعت على حجّية أخبار الثقاة من الشيعة دون رواة الفرق الأُخرىٰ.

وثانياً ـ أنّ الظاهر أنّ الشيخ الطوسي ـ رحمه الله ـ بنفسه فسّر كلام السيد ـ قدّس سرّه ـ بما ذكرناه، حيث ذكر في العدّة بعد دعوىٰ الإجماع على حجّية خبر الواحد: (فإن قيل: أليس شيوخكم لا تزال يناظرون خصومهم في أنّ خبر الواحد لايعمل به ويدفعونهم عن صحّة ذلك، حتى أنّ منهم من يقول: لايجوز ذلك عقلاً ومنهم من يقول: لايجوز ذلك لأنّ السمع لم يرد به، ومارأينا أحداً منهم تكلّم في جواز ذلك، ولاصنّف فيه كتاباًولاأملىٰ فيه مسألة فكيف تدّعون أنتم خلاف ذلك ؟!. قيل له: الذين أشرت اليهم من المنكرين لأخبار الآحاد إنّما كلّموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمّنة الاحكام التي يروون هم

خلافها، وذلك صحيح على ماقدّمناه، ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم، وأنكر بعضهم على بعض بما يروونه، إلّا مسائل دلّ الدليل الموجب للعلم على صحّتها، فإذا خالفوهم فيها، أنكروا عليهم لمكان الأدلّة الموجبة للعلم والأخبار المتواترة بخلافه.

فأمّا من أحال ذلك عقلاً، فقد دلّلنا في مامضى على بطلان قوله، وبيّنا أنّ ذلك جائز فمن أنكره كان محجوجاً بذلك ...)[1].

والظاهر: أنّ مقصوده من شيخه الذي يقول بعدم حجّية خبر الواحد لأنّ السمع لم يرد به هو السيّد المرتضى ـ رحمه الله ـ، فقد فسّر ذلك بما أشرنا اليه من احتمال إرادة مخاصمة العامّة بذلك. ولاينبغي أن يحمل ذلك على كونه تفسيراً اجتهادياً، فإنّه تفسير تلميذ لكلام استاذه بعد طول معاشرته وخبرته، وهذه المسألة كانت محلاً للابتلاء في تمام أبواب الفقه، وليست هي مسألة زكاة مثلاً، أو أي مسألة أخرى مرتبطة بكتاب آخر من كتب الفقه فقط حتى يقال: لعلّ الشيخ لم يدرس على السيّد ذاك الكتاب، فحجّية خبر الواحد مسألة يكثر الابتلاء بها في كلّ أبواب الفقه من أوّلها إلى آخرها، فأيّ مقدار نفترض أنّه درس على أستاذه لابد أنّه قد عرف ذوقه في مسألة خبر الواحد، وبعد الجزم بذلك يكون تفسيره حجّة في المقام في الكشف عن مراد السيّد. وبعد مثل هذه التفصيلات يحصل لنا الاطمئنان بأنّ مراد السيّد المرتضى (رحمه الله) ليس هو ظاهر كلامه: فلم تثبت لدينا دعوى الإجماع على عدم حجّية خبر الواحد.

الوجه الثاني ـ أنّنا لوفرضنا أنّ السيد ـ رحمه الله ـ أراد ظاهر كلامه قلنا: إنّ هذا الإجماع المنقول غير حجّة.

ولاأقصد بذلك ماتقدّم من عدم حجّية الإجماعات المنقولة، فإنّ الإجماع

---

(١) عدّة الأُصول ج ١ ص ٣٣٩ و ٣٤٠.

المنقول لواجتمع فيه شرطان كان حجّة ـ كما تعرفه مفصّلاً بمراجعة ماذكرناه في بحث الإجماع المنقول ـ وكلا الشرطين حاصل هنا:

الشرط الأول ـ أن ينقل مالوكان ثابتاً عندنا بالوجدان لكشفنا به عن حكم المعصوم. وهذا الشرط حاصل في المقام، لأنّ السيّد المرتضى (رحمه الله) نقل كون عدم حجّية خبر الواحد من ضروريات المذهب، وأنه عند فقهائنا كالقياس، ولاإشكال في أنّنا لوأدركنا ذلك بالوجدان لم نحتمل بمقتضى حساب الاحتمالات كون هذا خلاف رأي المعصوم.

الشرط الثاني ـ أن ينقل الناقل ذلك الأمر الملازم لقول المعصوم عن حسّ. وكلام السيّد ـ رحمه الله ـ في المقام كالصريح في النقل عن حسّه، إذ نسب كلامه الى ضرورة المذهب، ومن المعلوم أنّ التوصّل إلىٰ ضروريّ المذهب يكون عن طريق الحسّ أو مايقرب من الحسّ، ومسلّمات كلّ طائفة تعرف بوضوح حتى لغير المنتسبين إلىٰ تلك الطائفة فضلاً عن عالم من علماء تلك الطائفة. والخلاصة أنّه ليس لكلامه ـ قدس سرّه ـ مجرّد ظهور ابتدائي في الإخبار عن حسّ حتى يرفع اليد عنه بما مضى من العلم الإجمالي بإعمال الحدس في جملة من الإجماعات المنقولة، فإنّ ذلك العلم الإجمالي إنّما ينفع فيما إذا لم يكن كلام الناقل كالصريح في الحسّ.

ولكن مع ذلك نقول في المقام: إنّ الإجماع المنقول بواسطة السيّد المرتضىٰ ـ رحمه الله ـ غير حجّة، لأنّه خبر واحد عن رأي المعصوم بالإخبار عمّا يلازمه وهو الإجماع، ونحن لانحتمل اختصاص الحجّية بهذا دون سائر أخبار الثقاة عن الأئمة ـ عليهم السلام ـ بالمباشرة وبلا توسط نقل الإجماع، فلوفرض حجّية مثل هذا الإخبار عن رأي المعصوم بتوسط نقل الإجماع، لكانت الأخبار الصادرة من الرواة الثقاة عنهم (عليهم السلام) مباشرة حجّة يقيناً. وهذا يعني أنّ حجّية هذا الخبر تساوق كذبه، وكلّ ماتكون حجّيته مستلزمة لكذبه لايكون حجّة. وهذا هو ماأشار اليه في الكفاية

بقوله: (خصوصاً في المسألة) حيث قال: «وأمّا عن الإجماع، فبأنّ المحصّل منه غير حاصل، والمنقول منه للاستدلال به غير قابل خصوصاً في المسألة كما يظهر وجهه للمتأمّل».

فما يشير إليه بقوله: «خصوصاً في المسألة» مقبول، ولكن مايظهر من العبارة من إبطال هذا الإجماع بنكتة كونه من الإجماعات المنقولة قد عرفت مافيه.

الوجه الثالث ـ أنّه لادليل على حجّية مثل هذا الإخبار من قبل السيّد المرتضى ـ رحمه الله ـ عدا السيرة العقلائيّة، وسيأتي ـ إنشاء الله ـ نقل أخبار الثقاة عن الإمام (عليه السلام) إمضاء العمل بخبر الواحد، فلايمكن انعقاد سيرة من هذا القبيل في المقام، لأنّ نسبة السيرة العقلائيّة إلىٰ الإمضاء وإلىٰ الردع المنقولين على حدّ سواء[1].

الوجه الرابع ـ مبنيّ على رادعيّة صحيحة جميل عن الخبر المخالف للكتاب والسنة القطعية فيقال: إنّ خبر المرتضى ـ رحمه الله ـ يخالف ماسيأتي ـ إنشاء الله ـ من السنّة القطعية الدالّة ـ ولو بالإطلاق ـ على حجّية خبر الثقة، فهو مردوع عنه بصحيحة جميل فكما يقال: إنّ خبر السيّد

(١) لعلّ المقصود من هذا الكلام هو أنّ دليل حجّية خبرالسيّد المرتضى لايمكن أن يكون عبارة عن الأدلّة اللّفظية لحجّية خبرالواحد ولاسيرة المتشرعة، فينحصرالأمر في أن يكون عبارة عن السيرة العقلائية. أمّا الأدلّة اللّفظية فلأنّها لايمكن أن تشمل هذا الخبر مع باقي الأخبار المردوعة بهذا الخبر للزوم اللّغوية عرفاً، ولاهذا الخبر بالخصوص للزوم تخصيص الكلام بالفرد النادر. وأمّا سيرة المتشرعة فلأنّه إذا كانت قائمة بالفعل على العمل بخبرالواحد الوارد من المعصوم فهذا خلف فرض الاجماع المدّعىٰ للسيّد المرتضىٰ، فينحصر الأمر في تقريب الاستدلال بخبرالسيد المرتضىٰ في القول بأنّ خبرالسيّد المرتضىٰ حجّة بالسيرة العقلائية، ورادع عن العمل بالسيرة في الأخبار الناقلة لنصوص الأئمّة ـ عليهم السلام ـ وعندئذٍ يجاب على ذلك بأنّ هناك أخباراً دلّت على إمضاء حجّية خبرالواحد، ونسبة السيرة العقلائية إلىٰ أخبار الإمضاء وخبرالردع وهو خبرالسيّد المرتضى علىٰ حدّسواء، فلايمكن انعقاد سيرة من هذا القبيل والاستدلال بها.

المرتضى تطبّق عليه السيرة العقلائية وهو يردع عن غيره من الأخبار، كذلك يمكن أن يقال: إنّ صحيحة جميل تطبق عليها السيرة العقلائيّة وهي تردع عن خبر السيّد المرتضى.

ولايقال: إنّ صحيحة جميل إنّما تردع عن مثل المخالفة التباينية، وخبر السيّد المرتضى يخالف الكتاب أو السنّة القطعية بالأخصية، لأنّه يردع عن العمل بخبر الواحد، والسنة القطعية دلّت على أخذ معالم الدين من الثقة مثلاً الشامل للتقليد ولحجّية خبر الثقة، والمخالفة بالأخصيّة لم تكن مردوعاً عنها بصحيحة جميل.

فإنّه يقال: إنّ صحيحة جميل شملت كلّ ألوان المخالفة حتى المخالفة بالأخصية، وإنّما أخرجنا منها المخالفة بالأخصيّة بصحيحة عبدالرحمن التي رواها الراوندي، وهي واردة في الخبر الناقل لنص كلام الإمام. أمّا الخبر الناقل للإجماع الكاشف عن رأي الإمام[1] فهو غير مشمول لصحيحة عبدالرحمن، فيبقى تحت إطلاق صحيحة جميل ولوكانت مخالفته للكتاب والسنة بالأخصية.

الوجه الخامس ـ أنّ نقل السيد المرتضى ـ رحمه الله ـ للاجماع على عدم حجّية خبر الواحد لايمكن أن يكون حجّة، لأنّ الأمارة إنّما تكون حجّة في مورد الشكّ لامع القطع بالخلاف[2] ونحن نقطع بعدم انعقاد إجماع الطائفة

---

(١) قد يقال: إنّ احتمال الفرق غير موجود.

(٢) القطع بالخلاف تارة يفسّر بمعنى القطع بعدم الإجماع وهو المقصود لأُستاذنا ـ رحمه الله ـ هنا في ما حضرته من البحث، وأُخرى يقصد به القطع بحجّية خبرالثقة لماسيأتي ـ إنشاء الله ـ عندالبحث عن دليل الحجّية من قطعية حجّية خبرالثقة، فهذا ايضاً يسقط نقل السيّد المرتضى ـ رحمه الله ـ عن الاعتبار. وهذا هوالمنهج الذي سلكه أُستاذنا ـ قدس سره ـ في المقام لاثبات القطع بعدم مطابقة خبرالسيّد المرتضى للواقع في القسم الذي لم أحضره من الدورة الأخيرة على مانقل عنه.

على عدم العمل بخبر الواحد خصوصاً بقرينة روايات كثيرة واردة عن أصحاب الأئمة ـ عليهم السلام ـ وعلاقات بعضهم مع البعض، واعتماد بعضهم على روايات البعض وأخذها منه، كما سنشير اليه ـ إنشاء الله ـ عند الاستدلال على حجّية خبر الواحد، فإنّ تلك الأُمور إن لم تكف دليلاً على انعقاد الإجماع على الحجّية تكفي لتحصيل الوثوق والإطمئنان بعدم انعقاد الإجماع على عدم الحجّية، وأنّ ديدن كثير من الأصحاب كان على العمل بخبر الواحد غير المورث للقطع.

٤ ـ دعوى التمسّك بالعقل:

وأمّا العقل ـ فقد مضى تقريره في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي وبيان وجه القول باستحالة التعبّد بالظنّ مع جوابه.

هذا تمام الكلام في أدلّة عدم حجية خبر الواحد.

أدلّة حجّيّة الخبر:

وأمّا الدليل على حجّية خبر الواحد فقد استدلّ عليها أيضاً بالأدلّة الأربعة:

دلالة الكتاب على حجّيّة الخبر:

الأول ـ الكتاب الكريم، وقد استدل بعدّة آيات:

١ ـ آية النبأ:

الآية الأُولى ـ آية النبأ، قال الله تعالى: يا أيّها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين[1] ـ حيث يقال: إنّ الآية الشريفة قد دلّت بالمفهوم على نفي وجوب التبيّن عن خبر العادل وهذا يعني حجّية خبر العادل.

أمّا كيف يدلّ نفي وجوب التبيّن على حجّية خبر العادل، فالبيان

---

(١) سورة الحجرات الآية: ٦.

الابتدائي لذلك هو مايقال من أنّه إذا لم يجب التبيّن عند مجيء العادل بالنبأ، فإمّا أن لايجب التبيّن عنه ولايعمل به أيضاً، أو أنّه يعمل به بلا تبيّن. والأوّل يستلزم كون العادل أسوء حالاً من الفاسق، وهو باطل بالضرورة، فيتعيّن الثاني.

وذكر الشيخ الأعظم -قدّس سرّه- أنّ تخيّل الحاجة إلىٰ لزوم الأسوئيّة مبني على تخيّل أنّ وجوب التبيّن هنا وجوب نفسي فيقال: إنّ غاية مايقتضيه المفهوم هو انتفاء هذا الوجوب النفسي، وأمّا حجّية النبأ فلا تفهم بذلك إلّا بعد إضافة أنّه لولاحجيته لزم كون العادل أسوء حالاً من الفاسق. ولكن حمل وجوب التبيّن على الوجوب النفسي غير صحيح، ولوصحّ لماصحّ القول بأنّ عدم حجيّة خبر العادل مع عدم وجوب التبيّن يستلزم كون العادل أسوء حالاً من الفاسق، إذ لعلّه أوجب الله تعالى التجسّس عن خبر الفاسق لفضحه وكشف كذبه عن صدقه، ولم يوجب التجسّس عن خبر العادل، فهذا نحو مجاملة واحترام له ولطف به. هذا بناءً على الوجوب النفسي، أمّا إذا حملنا الوجوب على الوجوب الشرطي -كما هو الصحيح- فهذا يعني أنّ العمل بخبر الفاسق مشروط بالتبيّن، ويدلّ بالمفهوم على أنّ العمل بخبر العادل غير مشروط بالتبيّن، وهذا يعني حجّية خبر العادل بلاحاجة إلىٰ ضمّ لزوم أسوئية حال العادل لولاالحجّية.

ومقصود الشيخ -رحمه الله- من كون التبيّن شرطاً للعمل بخبر الفاسق -على مايتراءى من عبارته- كونه شرطاً للعمل بخبر الفاسق بلحاظ عالم المولوية.

فمن الواضح أنّ التبيّن ليس شرطاً في وجود العمل بخبر الفاسق تكويناً، وإنّما هو شرط لوجوده بحسب لحاظ المولى، فكأنّ المولى قسّم العمل بخبر الفاسق إلىٰ قسمين: العمل بلا تبيّن والعمل بتبيّن، وقدحرّم القسم الأوّل مولوياً، فبنظره التحريمي كأنّه أعدمه في الخارج فبعد إعدام القسم الأول إعداماً

تشريعياً انحصر العمل بخبر الفاسق بالقسم الثاني وهو مشروط بالتبيّن لامحالة، ويدلّ هذا بالمفهوم على أنّ العمل بخبر العادل غير مشروط بالتبيّن. وهذا يكون بأحد نحوين: الأول أن يجوز العمل به حتى قبل التبيّن، والثاني أن لايجوز العمل به حتى بعد التبيّن ومعرفة الصدق. والثاني غير محتمل لامن ناحية لزوم الأسوئيّة، بل من ناحية عدم معقوليّة حرمة العمل مع التبيّن وحصول العلم بالمطلب، فيتعيّن الشقّ الأول، وهو مساوق للحجيّة بلاحاجة إلىٰ فرض مقدّمة الأسوئية. هذا حاصل ماأفاده الشيخ الأعظم ـقدّس سرّهـ، أو حاصل مايمكن أن يكون مراداً له في المقام.

حقيقة الأمر بالتبيّن:

وتحقيق الحال في الحاجة إلىٰ ضمّ مقدّمة الأسوئية وعدمها يبتني على تحقيق ماهو حقيقة الأمر بالتبيّن الوارد في الآية الكريمة، فهذا الأمر فيه احتمالات عديدة في بادىء النظر:

الاحتمال الأوّل ـ أن يكون أمراً نفسيّاً بوجوب التبيّن، بأن يكون إخبار الفاسق مقدّمة وجوبية لثبوت واجب نفسيّ على المكلّف، وهو التجسّس عن خبره، وبناءً علىٰ هذا تتصوّر الحاجة إلىٰ مقدّمة الأسوئية. ولكن لا تتمّ المقدّمة، إذ لا تلزم من عدم حجيّة خبر العادل أسوئية حال العادل من الفاسق كما مضى عند بيان كلام الشيخ الأعظم (رحمه الله).

إلّا أنّ هذا الاحتمال في نفسه غير صحيح كما ذكره الشيخ الأعظم ـقدّس سرّهـ.

إذ أوّلاً ـ لم يحتمل حتى الآن أحد من الفقهاء أو المسلمين وجوب التجسّس نفسياً عن كلّ ماأخبر به الفاسق، فهذا مادلّ الارتكاز والضرورة على عدم احتماله فقهياً، وهذا قرينة على عدم إرادة ذلك من الآية الكريمة.

وثانياً ـ أنّ حمل الأمر هنا على الوجوب النفسي خلاف مايظهر من كلمة التبيّن، فإنّ مادة التبيّن كعنوان التعلّم توجب ظهور الحكم المتعلّق به في الطريقية.

وثالثاً ـ أنّ التعليل الموجود في الآية هو خوف إصابة القوم بجهالة، وخوف الندامة لايناسب الوجوب النفسي للتبيّن، وإنّما يناسب الوجوب الطريقي له.

الاحتمال الثاني ـ مااختاره المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ بناءً على حمل التبيّن على معنى تحصيل العلم لاتحصيل مايعمّ الظنّ مثلاً، وهو أن يكون المقصود بالأمر بالتبيّن الإرشاد الى حكم العقل بوجوب التبيّن وتحصيل العلم بالواقع، فإنّ العقل يستقل بلزوم تحصيل العلم بالواقع عند عدم قيام حجّة تقوم مقام العلم، وذكر ـ قدّس سرّه ـ: أنّه على هذا نحتاج الى مقدّمة الأسوئية، لأنّ الآية أرشدت إلىٰ وجوب تحصيل العلم إذا كان المخبر فاسقاً، ودلّت بالمفهوم على عدم وجوب تحصيل العلم إذا كان المخبرعادلاً، وعدم وجوب تحصيل العلم كما يمكن أن يكون بنكتة حجّية خبر العادل القائمة مقام العلم، كذلك يمكن أن يكون بنكتة العلم بكذبه فيردّ خبره بلا تبيّن، وبما أنّ الثاني يستلزم أسوئيّة حال العادل من الفاسق إذن تعيّن الأمر في حجّية خبر العادل.

أقول: إنّ أصل الاحتمال الذي استظهره في غير محلّه. وعلى فرض صحّته لانحتاج إلىٰ مقدّمة الأسوئيّة:

أمّا عدم صحّة مااستظهره من الاحتمال فلأنّه يرد عليه:

أوّلاً ـ أنّ العقل لايستقلّ بوجوب تحصيل العلم بالواقع، وإنّما يستقلّ بوجوب تحصيل العلم بالامتثال ولو عن طريق الاحتياط، إلّا على مبنىٰ من يقول بأنّ الامتثال التفصيلي مقدّم على الامتثال الإجمالي، لكن من يقول بذلك إنّما يقول به في خصوص باب العبادات، مضافاً إلىٰ أنّ هذا

المبنىٰ باطل في نفسه[1].

وثانياً ـ أنّه لامعنى لتعليق هذا الحكم الإرشادي على مجيء الفاسق بالخبر، فإنّ حكم العقل بوجوب تحصيل العلم لوقلنا به فهو ثابت حتى مع عدم الخبر، ولافرق بين إخبار الفاسق بوجوب صلاة الجمعة مثلاً وعدمه، فإنّه على أيّ حال يجب تحصيل العلم بما هو الفريضة في يوم الجمعة، فيكون هذا التعليق مجرّد ربط إثباتي بين الشرط والجزاء.

---

(١) إنّما يرد هذا الإشكال على المحقق العراقي ـ رحمه الله ـ لوأراد القول بأنّ الأمر بالتبيّن إرشاد إلىٰ وجوب تحصيل العلم بالواقع بالخصوص. أمّا إذا كان المقصود كونه إرشاداً إلىٰ تحصيل العلم بالواقع ولومن باب كونه أحد فردي ما يحقّق العلم بالامتثال ـ وهما تحصيل العلم بالواقع، والاحتياط ـ فلايرد عليه هذا الإشكال. والإرشاد إلىٰ خصوص وجوب تحصيل العلم بالواقع ليس دخيلاً في روح دليله الذي استدلّ به على مدّعاه، فإنّ دليله ـ كما يظهر من مراجعة كلامه في المقالات (ج ٢ ص ٣٠) ـ هو أنّه بعد حمل التبيّن علىٰ معنىٰ تحصيل العلم لايمكن أن يكون الأمر بالتبيّن أمراً شرطيّاً، إذ لامعنى لكون حجّية خبرالفاسق مشروطة بالعلم بصدقه. كي يكون المفهوم عدم اشتراط حجّية خبرالعادل بالتبيّن، وبالتالي نستغني عن مقدّمة الأسوئية، وذلك لأنّه مع وجود العلم يكون تمام الحجّة هوالعلم لاخبرالفاسق. إذن فالأمر بالتبيّن ليس شرطياً، كما أنّه ليس نفسيّاً بلا إشكال، فانحصر في أنْ يكون ارشادياً يرشد الى طلب العلم بالواقع، وهذا الإرشاد كما يمكن أن ينتفي لدى عدالة المخبر بحجّية خبره كذلك يمكن أن ينتفي بالعلم بكذبه، والثاني يوجب الأسوئيّة فيتعين الأوّل. فتمام روح الدليل هوإبطال كون الأمر بالتبيّن أمراً شرطياً للحجّية الموجب للاستغناء عن مقدّمة الأسوئيّة، ولايختلف بحاله أن يفرض إرشاداً إلى وجوب تحصيل العلم بالواقع، أو يفرض إرشاداً إلى أحد الفردين وهو تحصيل العلم بالواقع لاإلىٰ وجوبه معيّناً. فإشكال أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) وإن كان قد يردعلى حاقّ المدلول اللفظي للعبارة لكن روح الدليل تبقى سالمة عن هذا الإشكال.

نعم يرد عليه: أنّ هذا البيان غير كاف لإثبات عدم كون الأمر بالتبين أمراً شرطياً. فصحيح أنّ الحجية الشرعية لايمكن أن تشترط بالعلم ولكن جامع كون تطبيق العمل على الخبر مؤمناً للإنسان يمكن أن يشترط بالعلم، فبالإمكان حمل الأمر بالتبيّن على الأمر الشرطي بهذا المعنى ويكون مفهومه أنّ مؤمنيّة العمل بخبرالعادل غير مشروطة بالعلم، وهذا يعني حجّية خبرالعادل بلاحاجة إلىٰ مقدمة الأسوئية.

إلّا أن يراد بهذا الإرشاد إلىٰ حكم العقل الكناية عن ملزومه وهو عدم حجّية خبر الفاسق[1]، حيث إنّ العقل يحكم بوجوب تحصيل العلم حيث لاحجّة، فكأنّه يرشد إلىٰ حكم العقل لأجل أن يلفت النظر إلىٰ الملزوم وهو عدم حجّية خبر الفاسق، وعندئذٍ فلانحتاج إلىٰ مثل هذا التعسّف، بل يتعيّن ماسوف نذكره ـ إنشاء الله ـ من الاحتمال من كون الأمر بالتبيّن ابتداء كناية عن سلب الحجّية بلاحاجة إلىٰ توسيط هذا الإرشاد إلىٰ حكم العقل في المقام[2].

وأمّا عدم الحاجة إلىٰ مقدّمة الأسوئيّة لوتمّ هذا الوجه، فلأنّه لوكان الأمر بالتبيّن إرشاداً إلىٰ حكم العقل بلزوم تحصيل العلم قلنا: إنّ هذا الحكم ليس حكماً مولويّاً جعل للتحريك كي يقال: إنّ عدم لزوم تحصيل العلم عند إخبار العادل الثابت بالمفهوم تارةً يكون لأجل الحجّية، وأُخرى لأجل العلم بالكذب، إذ مع العلم بالكذب يكون تحصيل العلم بالواقع تحصيلاً للحاصل، فنبطل الثاني بلزوم الأسوئيّة لتثبت الحجّية، وإنّما هو

---

(١) وعندئذ تثبت حجّية خبرالعادل بلاحاجة إلىٰ مقدّمة الأسوئية.

(٢) يمكن الجواب على هذا الإشكال لوسلّمنا الفرضية التي تفهم من كلام المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ من دوران حال الأمر بالتبيّن بين أُمور ثلاثة، فإمّا هو أمر نفسي، أو هو أمر شرطي، أو أمر إرشادي. فإذا كان الأوّلان مقطوعي العدم، لعدم احتمال وجوب التبيّن نفسياً، ولعدم معقولية اشتراط الحجّية بالعلم، لأنّه إذا جاء العلم كان هوالحجّة لاخبر الفاسق، تعيّن الثالث لامحالة، وهو حمله على الإرشاد، وكون التعليق مجرّد ربط إثباتي لايضرّ بذلك، فإنّ التعليق وإن كان بطبعه له ظهور في الربط الثبوتي لكن إذا انحصر الأمر بكون المقصود هوالأمر الإرشادي الذي لايحتمل تعليقه ثبوتاً على إخبار الفاسق رفع اليد لامحالة عن الظهور الأوّلي للتعليق، وحمل على مجرّد ربط إثباتي، فالمهم إنّما هو إبطال الحصر بين الأُمور الثلاثة وإبراز احتمال آخر، ككون العبارة كناية عن سلب الحجّية، أو بيان أنّ حمل الأمر على كونه شرطيّاً ممكن، وذلك بأن يكون العلم شرطاً لجامع كون تطبيق العمل على مضمون الخبر مؤمناً لاشرطاً للحجّية بالمعنى المصطلح.

بمعنى اللاّبديّة العقلية، أي أنّ العقل أدرك أنّه لابد من العلم. ومن الواضح أنّ اللاّبديّة العقليّة لشيء لا تنتفي بثبوت ذلك الشيء، ولابديّة العلم إنّما تنتفي بقيام الحجّة، إذ مع الحجّية لاحاجة الى العلم، ففهوم الآية مساوق للحجيّة بلاحاجة إلىٰ مقدّمة الأسوئيّة[1].

الاحتمال الثالث ـ ماختاره المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ بناءً على كوْن المراد بالتبيّن مايعمّ الظنّ. وقد أفاد ـ قدس سرّه ـ أنّه بناء على هذا لايمكن أن يكون الأمر بالتبيّن إرشاداً الى حكم العقل، لأنّ العقل لايكتفي بالظنّ، بل يكون الأمر بالتبيّن أمراً مقدّمياً وغيريّاً ناشئاً من أمر نفسي طريقي

---

(١) هذا الاشكال أيضاً لايمسّ روح برهان المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ وإنّما يمسّ تعبيره القائل بأن (عدم وجوب التبيّن عن خبرالعادل قد يكون للعلم بكذبه) بناءً على أنْ يكون مقصوده بذلك العلم الوجداني، ومن المحتمل أن يكون مقصوده العلم التعبّدي، إذ من الواضح أنّه لاعلم وجداني بكذب خبرالعادل ومورد العلم بالكذب خارج عن محل البحث، ونفي علمنا بكذب خبرالعادل ليس بنكتة عدم الأسوئية، بل أمر وجداني بنفسه، فلعلّ مقصوده العلم التعبّدي، أي كون خبرالعادل حجّة في إثبات نقيضه، فكأنّه يقول: إنّ عدم وجوب التبيّن عن خبرالعادل يكون لأحد أمرين: إمّا لحجّية خبرالعادل في إثبات مفاده فالحجّة تغني عن لابدية العلم، وإمّا لحجّية خبرالعادل في إثبات نقيض مفاده، فالحجّة أيضاً تغني عن لابدية العلم. والثاني يستلزم أسوئيّة حال العادل من الفاسق، فيتعيّن الأول. فإنْ كان هذا هو مقصود المحقّق العراقي، أو غيّرنا مافرضه من العلم بكذب خبرالعادل إلىٰ فرض حجّية خبرالعادل في إثبات نقيض مفاده لم يرد عليه الإشكال الذي أفاده أُستاذنا الشهيد. نعم يرد عليه علىٰ كلّ حال: أنّ العلم بكذب خبر العادل سواء كان بمعنى العلم الوجداني أو العلم التعبّدي مقطوع العدم في نفسه بلاحاجة إلىٰ مقدّمة الأسوئيّة، أمّا العلم الوجداني بالكذب فواضح، فإنّ محل بحثنا إنّما هوفرض عدم العلم، وأمّا العلم التعبّدي بالكذب، فلأنّنا نعلم أنّه لم يجعل خبر أيّ شخص في الشريعة سواء كان عادلاً متنسكاً، أو فاسقاً متهتكاً، أو شيطاناً مريداً أمارة على خلاف مفاده ولايرتبط علمنا هذا بمسألة لزوم الأسوئية، فأمر خبرالعادل بذاته دائر بين ان يكون حجّة في إثبات مفاده وأن لايكون حجّة، وعلى الثاني يجب التبيّن، ففهوم الآية الدال على عدم وجوب التبيّن يدلّ لامحالة على الحجّية بلاحاجة الى مقدّمة الأسوئية.

متعلّق بالعمل بخبر الفاسق. وعلى هذا فنحن بحاجة أيضاً إلىٰ برهان الأسوئيّة لأنّ المفهوم إنّما دلّ على أنّه إن كان الجائي بالنبأ عادلاً لم يجب التبيّن بالوجوب الغيري المقدّمي، وذلك إمّا لعدم وجوب ذي المقدّمة أصلاً، أي عدم وجوب العمل بخبر العادل حتى بعد التبيّن، وإمّا لعدم المقدّمية، أي أنّه يجب العمل به بلا تبيّن، وبما أنّ الأوّل مستلزم للأسوئيّة يتعيّن الثاني.

أقول: مافرّعه على كلامه من الاحتياج إلىٰ برهان الأسوئيّة تفريع صحيح، لكن أصل كلامه غير صحيح، لأنّنا نقول: هل الأمر النفسي الذي فرضه متعلّقاً بالعمل بخبر الفاسق متعلّق بالعمل به مطلقاً؟ أو متعلّق بالعمل به على تقدير حصول الوثوق والظنّ فلايجب العمل بمطلق خبر الفاسق، بل يجب العمل بخصوص خبره الموثوق به المظنون صدقه؟[1]. فإنْ فرض الأوّل، لم يكن التبيّن مقدّمة لذلك، إذ من الواضح إمكان العمل بخبر الفاسق بلا تبيّن، فلامعنى لكون التبيّن واجباً بالوجوب الغيري. وإن فرض الثاني فالتبيّن يكون واقعاً في طريق تحصيل مقدّمة الوجوب لامقدّمة الواجب، ومن المعلوم أن إيجاب مقدّمة الوجوب لايكون تحت الوجوب الغيري[2].

---

(١) وإذا أردنا تكميل الشقوق الثلاثة التي يمكن فرضها في المقام، فهنا احتمالان آخران ذكرهما أُستاذنا الشهيد فيما لم أحضره في دورته الأخيرة- على مانقل عنه- وأبطلهما:

أحدهما- كون تحصيل الظنّ بالصدق قيداً للواجب لا للوجوب، أي يجب العمل بخبر الفاسق بعد تحصل الظنّ بصدقه، أي أنّه لابدّ أن نحصّل الظنّ بصدقه أولا ثم نعمل به. وهذا واضح البطلان، إذ ليس المطلوب تحصيل الظنّ بصدق الفاسق، وإنّما المطلوب هو الإبعاد عن الإصابة بجهالة.

وثانيهما- أن يكون قيد الواجب أو الوجوب هو الظنّ بالكذب لاالظنّ بالصدق. وهذا أيضاً واضح البطلان، فالظنّ بالكذب لايمكن أن يكون دخيلاً وقيداً للعمل بالخبر.

(٢) هذا الإشكال تارةً نقيسه إلىٰ الاحتمال الثالث في الأمر بالتبيّن وهو كونه أمراً ←

. . . . . .

مقدّمياً وغيريّاً في مقابل الاحتمالات الأُخرىٰ بما فيها الاحتمال الخامس وهو كونه أمراً شرطياً من دون إرجاع الأمر الشرطي إلىٰ الأمر المقدّمي، والأُخرىٰ نقيسه إلىٰ كلام المحقّق العراقي -رحمه الله-، فإن قسناه إلىٰ الاحتمال الثالث في الأمر بالتبيّن وهو كونه أمراً مقدّمياً فلا إشكال في وروده عليه بتمام معنىٰ الكلمة، وإن قسناه إلىٰ كلام المحقّق العراقي -رحمه الله- فهو وارد على نقطة من كلامه، ولكن لانعلم أنّه هل كان يعتقد كون هذه النقطة جوهرية في الإستدلال في المقام أوّلا؟. وتوضيح ذلك: أنّ مراد المحقّق العراقي -رحمه الله- كما يبدو من مقالاته يتألف من ثلاث نقاط:

الأُولى - أنّ الأمر بالتبيّن لئن لم يمكن حمله على الأمر الشرطي بناءً على كون المقصود بالتبيّن تحصيل العلم، فبالإمكان حمله على الأمر الشرطي بناءً على كون المقصود بالتبيّن مايشمل تحصيل الظنّ أو الوثوق، وذلك لأنّ حجّية خبر الفاسق وإن لم يمكن اشتراطها بالعلم، إذ مع العلم لايبقى مجال لحجّية الخبر، ولكن بالإمكان اشتراطها بالظنّ والوثوق، بل حينما يفسّر التبيّن بما يشمل الظنّ والوثوق لامعنى لحمل الأمر بالتبيّن على الإرشاد إلىٰ حكم العقل، لأنّ العقل لايكتفي بالظنّ في غير باب الانسداد، كما أنّ احتمال الوجوب النفسي أيضاً غير وارد، فانحصر الأمر في الوجوب الشرطي.

الثانية - أنّ معنى الوجوب الشرطي للتبيّن هو الوجوب الغيري مقدّمة لواجب نفسي طريقي وهو العمل بخبر الفاسق لانفس الشرطية، فإنّ تفسير الأمر بنفس الشرطية بعيد.

الثالثة - أنّ هذا الوجوب الغيري المقدّمي ينتفي بالمفهوم بانتفاء الفسق، لكن هذا لاينحصر تفسيره بفرض بقاء الواجب النفسي على حاله بأن يجب العمل بخبر العادل بلاحاجة إلىٰ التبيّن، بل من المحتمل انتفاء أصل الوجوب النفسي بأن لايجب العمل بخبر العادل حتى بعد التبيّن، وهذا الاحتمال إنّما ينفى ببرهان الأسوئيّة.

ولاأعرف هل أنّ المحقّق العراقي -رحمه الله- يعتقد أنّ النقطة الثانية حلقة من حلقات الوصول إلى النتيجة المطلوبة، وهي الحاجة إلىٰ برهان الأسوئيّة، أو أنّه يراها إلفاتاً إلىٰ نكتة ثابتة في المقام -وإن لم تكن هذه النكتة دخيلة في المقصود-، وهي نكتة أنّ الأمر الشرطي ينبغي أن يقصد به الأمر المقدّمي. أمّا حمله على بيان الشرطيّة مباشرةً فخلاف الظاهر.

وعلى أيّ حال فالصحيح أنّ النقطة الثانية لادخل لها في الواقع في الوصول إلىٰ النتيجة المطلوبة، فبالإمكان حذفها من المقام، وأن يقال رأساً - بعد أن نثبت في النقطة الأُولىٰ كون الأمر بالتبيّن أمراً شرطيّاً -: إنّ مفاد الآية بناءً على هذا وإن كان هو مشروطيّة حجّية خبر

الإحتمال الرابع ـ أن يكون الأمر بالتبيّن أمراً نفسياً طريقيّاً لانفسيّاً حقيقيّاً كما فرض في الوجه الأوّل، فهذا الأمر قد جعل بداعي التحفّظ على الواقع بقدرها، فالمولى في مورد عدم مجيء الخبر لم يتحفّظ على الواقع الإلزامي أصلاً وشرّع لنا الرجوع الى أصالة البراءة مثلاً. وفي مورد مجيء الخبر الدالّ على الحكم الإلزامي من قبل ناقل فاسق لم يتحفّظ على الواقع تحفّظاً كاملاً، ولكن تحفّظ على الواقع بقدرها، فلم يجعل الخبر حجّة يجب الإلتزام بمفاده كي يتمّ التحفّظ على الواقع بالشكل الكامل، ولكن في نفس الوقت لم يسمح للرجوع بالبراءة بلا تبيّن كي يكون تركاً للتحفّظ على الواقع بشكل مطلق، بل أوجب التبيّن بمعنى حرمة مخالفة الخبر قبل التبيّن، فاذا تبيّن ولم يثبت له الصدق ولا الكذب جاز له عندئذٍ الرجوع إلى البراءة، فهذا مستوى وسط بين الحجّية بتمام المعنى وبين رفض الخبر بتمام المعنى. وعليه فنحن بحاجة في مقام إثبات حجّية خبر العادل إلى برهان الأسوئيّة

الفاسق بحصول الظنّ والوثوق، وهذا يدلّ بمفهومه على عدم مشروطيّة حجّية خبر العادل بحصول الظنّ، لكن عدم مشروطيّة حجّية خبر العادل بحصول الظنّ كما يتصوّر بثبوت الحجّية له مطلقاً، كذلك يتصوّر بنفي الحجّية عنه مطلقاً حتى بعد التبيّن وحصول الظنّ، فلابدّ من أن ننفي الثاني ببرهان الأسوئيّة كي تثبت حجّية خبر العادل مطلقاً، ولوفرض أنّ حمل الأمر على الشرطية لابمعنى حمله على الوجوب المقدّمي خلاف الظاهر فقد يقال: إنّه لابدّ من ذلك بعد عدم تصوير الوجوب المقدّمي في المقام، كما هو مقتضىٰ إشكال أُستاذنا الشهيد.

وإشكال أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ إنّما يرد على النقطة الثانية التي يمكن حذفها في المقام. نعم حذف هذه النقطة الثانية يعني إرجاع هذا الاحتمال إلى الاحتمال الخامس في الأمر بالتبيّن وهو كون المقصود به الأمر الشرطي، فلم يعد احتمالاً مستقلاً في الأمر بالتبيّن وهو الأمر المقدّمي. أمّا لماذا احتجنا هنا إلى ضمّ برهان الأسوئيّة بينما بناءً على الاحتمال الخامس لاحاجة إلى برهان الأسوئيّة؟. فهذا الاحتياج نشأ في الحقيقة من ضمّ فرضية أُخرىٰ إلى أصل احتمال حمل الأمر بالتبيّن على الأمر الشرطي، وتلك الفرضيّة هي فرضيّة تفسير التبيّن بالظنّ أو مايشمل الظنّ. هذا وتفسير التبيّن بالظنّ، أو مايشمل الظنّ خلاف الظاهر.

بأن نقول: إذا لم يجب التبيّن في خبر العادل وجوباً طريقيّاً، فهذا إمّا أن يكون بمعنى حجّية خبر العادل بتمام معنى الكلمة، أو يكون بمعنى رفض خبر العادل بلا تبيّن، أي أنّه يجوز الرجوع في مورده إلىٰ البراءة قبل التبيّن، والثاني يستلزم أسوئيّة حال العادل من الفاسق، فيتعيّن الأوّل.

إلّا أنّ هذا الإحتمال في نفسه خلاف الظاهر، لأنّه لايناسب التعليل الوارد في الآية الكريمة، فإنّ الأمر بالتبيّن قد علّل في الآية بالخوف من إصابة القوم بالجهالة، أي بالخوف من نتائج العمل بخبر الفاسق، ولم يعلّل بالخوف من نتائج ترك العمل به مع أنّ هذا الوجوب الطريقي ملاكه بحسب الحقيقة هو مجموع الخوفين.

الاحتمال الخامس ـ مامضى عن الشيخ الأعظم ـ رحمه الله ـ من أنّ الأمر بالتبيّن إرشاد إلىٰ كون التبيّن شرطاً في العمل بخبر الفاسق، أي شرطاً لوجوده بحسب لحاظ المولىٰ لابحسب عالم التكوين، وذلك بتحريمه للعمل به بلا تبيّن، ومقتضى المفهوم عندئذٍ هو أنّ خبر العادل لايشترط في العمل به التبيّن، وذلك إمّا لحجّيته، أو لعدم جواز العمل به حتى بعد التبيّن. والثاني باطل لالمقدّمة الأسوئيّة، بل لاستحالة تحريم العمل به بعد التبيّن ووضوح صدقه، فيتعيّن الأول. ومن هنا مضىٰ أنّ هذا الوجه لايحتاج إلىٰ مقدّمة الأسوئيّة، ولعلّ هذا الوجه مرجعه بحسب الدّقة، أو بحسب التحليل العرفي إلىٰ الوجه السادس.

الإحتمال السادس ـ وهو المختار الذي نستظهره من الآية الكريمة، هو أن يكون الأمر بالتبيّن في المقام إرشاداً بنفسه إلىٰ سلب الحجّية عن خبر الفاسق، وهذا هو المتفاهم عرفاً من مثل هذا الكلام. فلو أنّ شخصاً جاء إلىٰ شخص آخر وقال له: «حدّثني فلان بكذا» فأجابه المخاطب بقوله: «تبيّن وتأمل في صدق إخبار فلان» فالذي يفهمه السامع من هذا الكلام أنّ هذا المخبر لايجوز التعويل عليه في إخباره، فيكون هذا بنفسه إرشاداً إلىٰ

عدم الحجّية، وذلك الوجوب الشرطيّ الذي مضىٰ في الوجه الخامس بحسب الحقيقة هو مصداق لعدم الحجّية، والمتحصّل منه، والفرق بينهما كالفرق بين العنوان والمعنون والمفهوم والواقع.

وإذا كان الكلام إرشاداً إلىٰ سلب الحجّية، فالمفهوم يكون بنفسه دالاً على الحجّية بلاحاجة إلىٰ توسط مقدّمة أُخرى في المقام.

وهذا الوجه مناسب لظهور الآية، وظهور التبيّن في الطريقية، وظهور التعليل. فإنّ سلب الحجّية إنّما هو بلحاظ الخوف من نتائج العمل بخبر الفاسق وإصابة القوم بجهالة.

هذا تمام الكلام في محتملات الأمر بالتبيّن. وقد عرفت أنّ المختار هو الوجه الأخير، وأنّه بناء عليه لاحاجة الى برهان الأسوئيّة.

ثم الكلام في الاستدلال بمفهوم آية النبأ على حجّية خبر الواحد يقع في مقامين: الأوّل: في ثبوت المقتضي في الآية الكريمة للدلالة على حجّية خبر الواحد وعدمه. والثاني: في مايتصوّر مانعاً عن تأثير المقتضي بعد فرض تماميّته، إمّا بمعنىٰ المنع عن فعلية الظهور بعد تمام مقتضيه، أو بمعنى المنع عن حجّية الظهور بعد فرض فعليته:

دلالة الآية على المفهوم:

أمّا المقام الأول ـ فتارةً يتمسّك بمفهوم الوصف في الآية الشريفة، وأُخرى يتمسّك بمفهوم الشرط:

أمّا التمسّك بمفهوم الوصف في الآية الشريفة لإثبات حجّية خبر الواحد، فتارةً يكون بدعوىٰ دلالة الوصف بشكل عام على المفهوم وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف. فبما أنّ الآية الشريفة وصفت النبأ بكون من جاء به فاسقاً، فقد دلّت ـ بناء على الإيمان بكبرىٰ مفهوم الوصف ـ على عدم وجوب التبيّن إن لم يكن الجائي به فاسقاً وهو يساوق الحجّية كما مضىٰ.

وقد أجابوا على ذلك بمنع المبنىٰ، وهو الإيمان بكبرىٰ مفهوم الوصف، حيث ثبت في محلّه عدم دلالة الوصف على انتفاء سنخ الحكم بانتفائه، خصوصاً في الوصف غير المعتمد على الموصوف كما في الآية الشريفة، فإنّه كاللّقب.

واُخرىٰ يكون بدعوىٰ دلالة الوصف على المفهوم في خصوص مورد الآية الشريفة، وإن لم نؤمن بكبرىٰ مفهوم الوصف بشكل عامّ.

وخير تقريب لذلك هو أن يقال: إنّ تعليق الحكم بوصف مع ثبوته في حال آخر كما لوقيل: (أكرم الرجل العالم) بينما يجب أيضاً إكرام الرجل العادل ولولم يكن عالماً يكون بأحد نحوين:

أحدهما ـ أن يفرض أنّ الحكم في كلا الفرضين جعل بجعل واحد، وإن كان المقدار المبرز بالبيان المشتمل على ذلك الوصف إنّما هو ثبوت ذاك الحكم عند وجود هذا الوصف.

وثانيهما ـ أن يفرض أنّ الحكم جعل في الفرضين بجعلين، والبيان المشتمل على قيد الوصف بيان لأحد الجعلين.

وبما أنّ الثاني كان محتملاً في موارد ذكر الوصف، فسدّ باب احتمال الأوّل لم يكن كافياً للبرهنة على ثبوت المفهوم للوصف، ولكن في خصوص مانحن فيه لايكون الثاني محتملاً، إذ ليس من المحتمل أن تكون العدالة كالفسق دخيلة في عدم الحجّية. وغاية مايمكن أن يفترض هي عدم كونها ملاكاً للحجّية، أمّا كونها ملاكاً لعدم الحجّية فغير محتمل، كما هو واضح. وعندئذٍ فيكون سدّ باب احتمال الأوّل دليلاً على ثبوت المفهوم للآية الشريفة، ونقول: إنّ احتمال الأوّل منفي بظهور الآية المباركة، إذ حتى المنكرون لمفهوم الوصف معترفون بانتفاء شخص الحكم بعدم الوصف، ولهذا قالوا: إنّ الأصل في القيد الاحترازية. ولهذا ذكروا: أنّ المطلق يحمل على المقيّد عند إحراز وحدة الجعل، وعلى حدّ تعبيرنا نقول: إنّ احتمال

الأوّل منفي بأصالة تطابق عالم الإثبات لعالم الثبوت، فلوكان الجعل في عالم الثبوت يعمّ حالاً أُخرىٰ غير حال ثبوت الوصف، وفي عالم الإثبات ربط الحكم بالوصف لزم التخالف بين عالمي الإثبات والثبوت.

وهناك تقريبات[1] أُخرى لاستفادة المفهوم من ذكر الوصف في خصوص الآية الكريمة:

الأوّل ـ مايترآءىٰ من كلام الشيخ الأنصاري ـ رحمه الله ـ من أنّ خبر الواحد إضافةً إلىٰ كونه خبراً واحداً قد يكون خبراً قد أتى به الفاسق، وعندئذٍ فعنوان كون الجائي به فاسقاً عنوان عرضيّ له، بينما عنوان كونه خبراً واحداً هو عنوانه الذاتي، وعلّة وجوب التبيّن إن كانت هي فسق المخبر فقط فهذا يعني أنّ خبر الواحد بما هو خبر لايجب التبيّن عنه، وهو معنى حجّية خبر غير الفاسق، وإن كانت هي كونه خبراً واحداً من دون دخل للفسق في ذلك، فهذا خلاف ظاهر الآية التي أخذت وصف الفسق في المقام، وإن كانت هناك علّتان لوجوب التبيّن وهما ذات كون الخبر واحداً مع وصف فسق المخبر فلايمكن إناطة الحكم بالوصف العرضي مادام الوصف الذاتي علّة أسبق منه رتبة، والشيء يسند إلىٰ أسبق العلل.

وهذا البيان ـ كما ترىٰ ـ لايمكن أن يكتمل مالم يضمّ إليه بياننا، إذ بالإمكان كون العلّة هي الوصف العرضي وهو الفسق مع احتمال وجود علّة عرضيّة أُخرىٰ وهي العدالة، وهذا لايدفعه إلّاماذكرناه.

على أنّ قاعدة إسناد المعلول إلىٰ أسبق العلل إنّما هي في السبق الزمني لاالسبق الرتبي.

الثاني ـ ماجاء في فوائد الأُصول، حيث لم يذكر المحذور العقلي من لزوم

---

(١) البحث من هنا إلى حين الشروع في الردّ على التقريب الماضي لثبوت المفهوم للوصف في خصوص مورد الآية أخذته من تقرير الأخ السيد علي اكبر ـ حفظه الله ـ لما لم أحضره من الدورة الأخيرة ولم آخذه مما كتبته أنا حين حضوري للبحث لأني وجدته أكمل من ذاك.

إناطة الحكم إلىٰ أسبق العلل، ولكنه ذكر محذوراً عرفيّاً وهو أنّ العنوان الذاتي إذا كان كافياً في ثبوت الحكم فتعليقه على العنوان العرضي يكون مستهجناً عرفاً. فقولنا مثلاً: (الدم الملاقي للنجس نجس) يستهجن عرفاً، لكون الدم بذاته نجساً بلاحاجة إلى ملاقاته لنجس آخر.

وهذا الكلام أيضاً ـ كما ترى ـ لاينفي وحده احتمال كون العدالة وصفاً عرضياً آخر يكون كالفسق في المنع عن الحجّية، وإنّما ينفىٰ ذلك ببياننا الماضي.

على أنّه يرد على هذا الوجه أنّه يكفي لمناسبة ذكر الوصف العرضي وهو الفسق في الآية التنبيه على القضية الخارجية من فسق المخبر.

الثالث ـ مايمكن أن يكون تعميقاً لبيان الشيخ الأنصاري ـ رحمه الله ـ وهو أن يقال: إنّ خبر الواحد في حدّ ذاته إن كان لايقتضي الحجّية فعدم الحجّية هنا يكون من باب عدم المقتضي. ولايسند إلىٰ الفسق كمانع عن الحجّية، فإنّ عدم الشيء إذا كان فاقداً لمقتضيه يسند عدمه إلىٰ عدم المقتضي لاإلىٰ وجود المانع، فبدلاً عن أن نقول: بأنّ العنوان الذاتي أسبق من العنوان العرضي نقول: إنّ منشأيّة عدم المقتضي أسبق من منشأيّة وجود المانع. إذن فإسناد عدم الحجّية إلىٰ الفسق في الآية الكريمة يدلّ على وجود مقتضي الحجّية وهو الخبر، وأنّ الفسق مانع، فخبر غير الفاسق حجّة، لأنّ المقتضي وهو ذات الخبر موجود والمانع وهو الفسق مفقود.

وهذا أيضاً ـ كما ترى ـ لايمكن تتميمه بغير ضمّ بياننا المتقدّم، إذ بدونه يثار احتمال كون العدالة كالفسق مانعاً عن الحجّية.

على أنّه يرد عليه: أنّ مقتضي الحجّية في الحقيقة هو كاشفية الخبر، واحتمال الخلاف هو المانع، وكلّما اشتدّ احتمال الخلاف وكثرت قرائنه اشتدّت المانعيّة، ولاشكّ أنّ الفسق قرينة للخلاف، فهو يوجب تشديد المانعية، فبالإمكان أن يقال: إنّ ذكر الفسق في المقام من باب إسناد عدم

الحجّية إلىٰ المانع الشديد مع كون المقتضي للحجّية موجوداً، وهذا لايمنع عن فرض عدم الحجّية عند عدم الفسق، لوجود المانع بمستوى خفيف.

وللمحقّق الإصفهاني ـ رحمه الله ـ هنا في تعليقه على الكفاية بيان لتقريب المفهوم في المقام، وهو أنّه إن فرض في المقام أنّ الوصف العرضي هو العلّة لوجوب التبيّن، أو أنّ مجموع الوصفين الذاتي والعرضي هو العلّة لذلك ثبت المطلوب، وهو عدم وجوب التبين عند انتفاء الوصف العرضي، وإن فرض خصوص الذاتي علّة، أو فرض أنّ كلاً منهما علّة، فهو خلاف ظاهر الآية. وقال: إنّه لايعقل أيضاً أن يكون هذا الوصف العرضي علّة مع وجود وصف عرضي آخر وهو العدالة يكون علّة أُخرى للحكم، إذ لوفرض الجامع علّة، لكان خلاف ظاهر الآية التي أناطت الحكم بخصوصيّة الفسق، ولوفرض كلّ منهما علّة بعنوانه لزم صدور الواحد من اثنين.

وأنت ترى أنّ هذا تقريب لأصل ثبوت المفهوم للوصف فهو راجع إلىٰ الاستدلال بالكبرىٰ العامّة لمفهوم الوصف، وقد أبطلنا ذلك في بحث المفاهيم[1].

---

(١) إبطال احتمال كون العدالة قائمة مقام الفسق بالبيان الذي ذكره هو استدلال ببيانه لأصل كبرى مفهوم الوصف، ومعه لا تبقى حاجة إلىٰ التعرّض لوجود وصفين هنا، وصف ذاتي ووصف عرضيّ، ولايكون هذا الكلام توجيهاً للاستفادة من نكتة الفرق بين الوصفين، بينما ذكر المحقّق الإصفهاني ـ قدّس سرّه ـ هذا الكلام كتوجيه لذلك.

والذي أظنّه على ضوء مراجعتي لعبارة المحقّق الإصفهاني ـ رحمه الله ـ في المقام ـ في نهاية الدراية ج٢ ص٧٤ ـ هو أنّه أراد التمسّك في المقام بكبرىٰ مفهوم الوصف ببيان أنّه لوحلّ وصف آخر محل الوصف المذكور في الكلام وكان الجامع هو العلّة، كان هذا خلاف ظاهر دخل الوصف بعنوانه. ولوحلّ وصف آخر محلّه بأن كان كلّ منهما بعنوانه علّة، كان هذا خلاف قاعدة أنّ الواحد لايصدر من اثنين، ولكنه ـ رحمه الله ـ فرض أنّ هذا البيان العام لإثبات كبرى مفهوم الوصف لايكفي لإثبات المفهوم في خصوص الآية المباركة إلّا بإضافة نكتة أُخرى إليه، وذلك لأنّ الآية المباركة مشتملة على ذكر وصفين وهما وصف الخبرية ووصف الفسق، ←

. . . . . .

وعندئذٍ يأتي احتمال أن تكون العلّة هي الجامع بين الوصفين فيقال: إنّ كون العلّة هي الجامع ليس خلاف ظاهر الكلام، لأنّ الكلام لم يشتمل على أحد الوصفين بالخصوص كي يقال: إنّ هذا ظاهر في دخله بعنوانه، بل اشتمل على ذكر كلا الوصفين، وهذا يناسب فرض كون علّة الحكم هي الجامع بينهما، كما يناسب فرض علّية المجموع، أو خصوص الفسق، فلابدّ من جواب على احتمال علّية الجامع بين هذين الوصفين، كي يتمّ الاستدلال بالمفهوم في المقام.

والجواب على ذلك ـ حسب مايفهم من عبارة المحقّق الإصفهاني (رحمه الله) في المقام ـ هو أنّه إذا كانت العلّة عبارة عن الجامع بين وصفين أحدهما ذاتي موجود في كلّ موارد الحكم وهو خبرية الخبر، والثاني عرضي موجود في بعض موارد الحكم وهو فسق المخبر، فالمفروض هو أنْ يعلّل الحكم بالذاتي الموجود في كلّ موارد الحكم لا العرضي المفقود في بعض الموارد.

ثم قال ـ رحمه الله ـ: لايقال: إذا كان كلّ منهما علّة فعند اجتماعهما يكونان معاً علّة واحدة، فالحكم الواحد حيث كان منبعثاً عنهما رتّبه عليهما.

وأجاب على ذلك بما محصّله: أنّ مارتّب على الوصف لوكان هو شخص الحكم تمّ هذا الإشكال، لكن المفروض على القول بمفهوم الوصف هو أنّ الذي رتّب على الوصف هو كلّي الحكم. وعندئذٍ فلوكان الوصف الذاتي الموجود في تمام موارد الحكم كافياً في تحقيق الحكم كان المفروض تعليل الحكم بذاك الوصف الذاتي، لا بالوصف العرضي الذي قد يفقد في بعض الموارد.

أقول: إنّ هذا الكلام الأخير لايرجع إلىٰ محصّل إلّا بأن يراد من ترتيب كلّي الحكم على الوصف تعليق كلّيّ الحكم عليه لامجرّد استلزام الوصف للحكم، وهذا لوتمّ كان بنفسه ملاكاً كاملاً لاقتناص المفهوم بلاحاجة إلىٰ قانون أنّ الواحد لايصدر من اثنين. أمّا الاستدلال على مفهوم الوصف بقانون أنّ الواحد لايصدر من اثنين فليس بحاجة إلىٰ افتراض التعليق، ولاإلىٰ افتراض كون المعلّق سنخ الحكم وكلّيه، فقوله: «إنّ المفروض على القول بالمفهوم كون المرتّب على الوصف كلّيّ الحكم» في غير محلّه.

وعلى أيّ حال فسواء أثبتنا مفهوم الوصف بفرض تعليق سنخ الحكم، أو أثبتناه بقانون أنّ الواحد لايصدر من اثنين، فلاحاجة لنا إلىٰ التعرّض لوجود وصف ذاتي في المقام ثابت في كلّ الموارد ووصف عرضي غير ثابت في كلّ الموارد، أمّا بناء على تعليق سنخ الحكم فلأنّ الآية على أيّ حال دلّت على تعليق كلّي وجوب التبيّن على الفسق، وهذا كافٍ في ثبوت المفهوم، وأمّا بناءً على قانون أنّ الواحد لايصدر من اثنين، فلأنّ أخذ الفسق في الآية لامحالة ظاهر في دخله ←

بقي[1] الكلام في الوجه الذي نحن ذكرناه لإثبات المفهوم في المقام من أنّ العدالة لايحتمل أن تكون دخيلة في عدم الحجّية كالفسق، فاذا تمّ انتفاء شخص الحكم بانتفاء الفسق ثبت انتفاء وجوب التبيّن عند العدالة لامحالة، لعدم احتمال شخص آخر للحكم متقوّم بالعدالة.

والتحقيق أنّ هذا الوجه أيضاً غير تامّ إذ يرد عليه أُمور: أهمّها: أنّ الثابت في المقام ليس هو جعل عدم الحجّية، حتى تكون موضوعيّة خبر الواحد الفاسق وخبر الواحد العادل لذلك مساوقة لكون الفسق والعدالة ملاكين لعدم الحجّية، فيقال: إنّ ذلك غير محتمل في جانب العدالة. وإنّما الآية الشريفة تبيّن عدم جعل الحجّية وجعل خبر الواحد الفاسق موضوعاً لذلك، ومعنىٰ موضوعيّته لذلك أنّ شيئاً من الأجزاء التحليلية لهذا العنوان -ومنها الفسق- ليس فيه ملاك لجعل الحجّية فخبر الواحد الفاسق ليس حجّة، ومن المحتمل كون خبر الواحد العادل أيضاً موضوعاً لذلك، ولايلزم من ذلك عدا عدم كون العدالة ملاكاً للحجّية لاكونها ملاكاً لعدم الحجّية[2].

ويرد أيضاً على هذا الوجه: أنّ هذا البيان لوتمّ فإنّما يثبت حجّية خبر الواحد في الجملة لاعلى الإطلاق، وذلك لايمكن أن يفترض من حالة أُخرىٰ غير العدالة قد تجتمع مع العدالة، كعدم الظنّ بصحّة الخبر، أو وجود

بعنوانه في الحكم، ومجرّد ذكر كلا الوصفين لايبرّر احتمال كون الدخيل هو الجامع بينهما، بل تبقى كفاية الجامع، وعدم دخل الوصف بعنوانه خلاف ظاهر أخذ العنوان، فإذا ثبت أنّ الفسق بعنوانه دخيل في الحكم ثبت المفهوم، لأنّ ترتّب الحكم على عنوان آخر أيضاً منفصلاً عنه يستلزم صدور الواحد من اثنين.

(١) من هنا عدنا إلىٰ الدورة التي حضرناها من البحث.

(٢) أمّا لزوم لغويّة ذكر الفسق فيكفي في دفعه ترتّب فائدة مّا عليه، كالتنبيه على فسق من نزلت الآية بشأنه، أو كون الفسق مقوّياً لانتفاء ملاك الحجّية.

أمارة على خلافه تكون كالفسق ملاكاً لعدم الحجّيّة[1].

وأمّا التمسّك بمفهوم الشرط في الآية الشريفة لإثبات حجّية خبر الواحد، فبعد فرض الفراغ عن كبرى دلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم يقع الكلام في المقام في مقياس اقتناص المفهوم من القضيّة الشرطيّة، هل ينطبق على مانحن فيه أوّلا؟.

وحاصل ماقد يقال في المقام هو: أنّ القضيّة الشرطيّة فيها أركان ثلاثة: الشرط، والموضوع، والجزاء، وهو الحكم، وانتزاع المفهوم عبارة عن عدم ترتّب الحكم على هذا الموضوع عند عدم هذا الشرط، فلابدّ من فرض موضوع محفوظ في كلا جانبي وجود الشرط وعدمه، وليس المراد بالموضوع في المقام ماكان موضوعاً بحسب عالم الجعل والتشريع، أي تمام ماأُخذ مفروض الوجود في عالم جعله وتشريعه، إذ من المعلوم أنّ الشرط داخل في الموضوع بهذا المعنىٰ، بل المقصود من الموضوع في المقام الركن الأساسي الذي أُضيف إليه الشرط أوّلاً، وأُضيف إليه الحكم في طول إضافة الشرط. وبهذا ظهر أنّ هذا الركن الأساس إنْ كان ينتفي بانتفاء الشرط كما في مثل: (إن وجد عالم فأكرمه) لم يكن للكلام مفهوم، إذ المفهوم كما عرفت عبارة عن انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، والمفروض أنّه لاموضوع عند انتفاء الشرط حتى ينتفي الحكم عنه، وهذا هو الذي يسمّىٰ بالسالبة بانتفاء الموضوع، فلابدّ أن يكون وجود الموضوع محفوظاً في كلا جانبي وجود الشرط وعدمه حتى يكون للكلام مفهوم. وعندئذٍ نأتي إلىٰ محل الكلام لنرىٰ أنّ الشرطيّة هل هي من القسم الأوّل، أو من القسم الثاني؟

---

(١) ويمكن أن يورد أيضاً على هذا الوجه: أنّ ذكر كلمة الفاسق وإن كان ظاهراً في دخل الفسق في وجوب التبيّن، لكن يكفي إشباعاً لهذا الظهور افتراض أن الفسق دخيل في روح الحكم في المقام، بمعنى تشديده لملاك الحكم. فملاك وجوب التبيّن ثابت في كلّ خبر غير قطعي، ولكنه يشتدّ فيما إذا كان المخبر فاسقاً.

وأحسن من جمع الكلام في المقام هو المحقّق العراقي -رحمه الله-، فنقتصر هنا على ذكر كلامه مع التعليق عليه، ثم بيان ماهو مقتضى التحقيق في المقام فنقول:

قد أفاد المحقّق العراقي -قدس سرّه- في المقام: أنّ موضوع وجوب التبيّن وهو النبأ يتصوّر وقوعه موضوعاً على أنحاء ثلاثة:

الأول - أن يكون الموضوع هو ذات النبأ، وتمام المعاني الأُخرى الحاصلة من قوله: (إن جاءكم فاسق بنبأ) تكون مندرجة في الشرط لافي الموضوع، فكأنّ الآية قالت: النبأ إن جاء الفاسق به فتبيّنوا، ومفهومه انتفاء وجوب التبيّن عند انتفاء مجيء الفاسق بالنبأ. ولانتفاء مجيء الفاسق بالنبأ حالتان: حالة انعدام النبأ بقول مطلق، وحالة مجيئه من ناحية العادل، وانتفاء الجزاء في الحالة الأُولى يكون بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، وفي الحالة الثانية يكون بنحو السالبة بانتفاء المحمول، فالمفهوم بحسب الحقيقة يكون منحلاً إلىٰ جانبين، جانب منه يكون من السالبة بانتفاء الموضوع فيخرج عن باب الدلالة اللّفظية، وجانب منه يكون من باب السالبة بانتفاء المحمول، فيتمّ المفهوم باعتبار هذا الجانب.

الثاني - أن يكون الموضوع نبأ الفاسق لاذات النبأ على الإطلاق، فكأنّه قال: نبأ الفاسق إن جاءكم فتبيّنوا، وعليه ينحصر انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بالسالبة بانتفاء الموضوع، إذ لولم يجئنا نبأ الفاسق لم يكن نبأ الفاسق الذي هو الموضوع موجوداً حتى يجب التبيّن عنه أوْ لايجب.

الثالث - أن يكون الموضوع النبأ المجيء به، ويبقى الفسق في الشرط فكأنّه قال: النبأ الذي جيء به إن كان الجائي به فاسقاً فتبيّنوا. وعندئذٍ يتمحّض المفهوم في السالبة بانتفاء المحمول بعكس الثاني، فإنّ النبأ الذي فرض أنّه جيء به إن لم يكن الجائي به فاسقاً كان ذلك مساوقاً لمجيء العادل به، لأنّ كون النبأ مجيئاً به مفروغ عنه.

ثم استظهر هو ـ قدّس سرّه ـ من هذه الاحتمالات الثلاثة الاحتمال الأول، ولذا قال بتماميّة المفهوم في الآية الشريفة.

وهذا خير ما أُفيد في المقام في حلّ الخصومة بين الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية ـ قدّس سرّهما ـ، حيث إنّ الشيخ الأعظم أنكر مفهوم الشرط في المقام باعتبار أنّ القضية هنا مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، وكأنّه كان نظره إلىٰ الشقّ الثاني، وصاحب الكفاية صار بصدد حلّ المطلب وتصحيح المفهوم بناءً على ثبوت مفهوم الشرط، وكان نظره الى الشقّ الثالث، والمحقّق العراقي ـ قدّس سرّه ـ أوضح بهذا التحقيق أنّ أمر الآية ليس منحصراً في الشقّ الثاني المتمحّض في السالبة بانتفاء الموضوع، أو الشقّ الثالث المتمحّض في السالبة بانتفاء المحمول، بل نلتزم بالشقّ الأوّل، ويكون السلب المنتزع من هذا التعليق سلباً مزدوجاً ينحلّ إلىٰ السلب بانتفاء الموضوع والسلب بانتفاء المحمول. فبلحاظ الأوّل يخرج عن باب المفاهيم، وبلحاظ الثاني يدخل في باب المفاهيم. فيتمّ عندئذٍ الاستدلال بالآية الكريمة.

والتحقيق: أنّ هذا الكلام لايرجع إلىٰ محصّل بحسب الصناعة، إذ هو خلط بين موضوع القضيّة الشرطيّة، وموضوع الحكم وهو الجزاء. توضيح ذلك:

أنّ الذي يجب انحفاظه في كلتا الحالتين، أي حال وجود الشرط وانتفائه كي لايكون النفي من باب السالبة بانتفاء الموضوع إنّما هو موضوع الحكم لاموضوع القضيّة. ومقصودنا بموضوع الحكم وهو الجزاء ماتعلّقت به مادة الجزاء في المرتبة السابقة على التقييد بالشرط. ومقصودنا بموضوع القضيّة الشرطيّة هو مافي جملة الشرط ممّا هو خارج عن دائرة الفرض والتقدير الشرطي. فصحيح أنّ موضوع القضية ـ ولو فرضت حمليّة ـ يكون غالباً مقدّر الوجود وبنحو القضية الحقيقية، ولكن التقدير قد يكون مستتراً

كما هو الحال في القضية الحملية، وقد يكون بارزاً وبأداة الشرط كما هو الحال في شرط القضية الشرطية، فما كان في جملة الشرط داخلاً في دائرة الفرض والتقدير الشرطي فهو الشرط، وما كان فيها خارجاً عن هذه الدائرة ـ ولو كان مقدر الوجود بالمعنى الثابت في القضايا الحقيقيّة الحملية ـ فهو موضوع القضية الشرطية، وقد يوجد في القضية الشرطية مضافاً إلىٰ الشرط وموضوع القضية شيء ثالث وهو موضوع الجزاء، وهو ماتعلّقت به مادة الجزاء في الرتبة السابقة على التعليق على الشرط، كما لو قال: «إن جاءك زيد فتصدّق على الفقراء»، فموضوع القضيّة هو زيد، والشرط هو المجيء، وموضوع الجزاء هو الفقراء، والشرط ليس دخيلاً في موضوع الجزاء بالمعنى المقصود هنا، أي ماتعلّقت به مادة الجزاء قبل التعليق وإن كان بحسب عالم الثبوت موضوعاً له بمعنىٰ دخله في ماقدّر وفرض في عالم الجعل تثبيتاً للحكم عليه، والتقدير الشرطي انصبّ على مفاد جملة الشرط، ومفاده هو النسبة القائمة بين المجيء وزيد في قولنا: «إن جاء زيد». إلّا أنّ هذه النسبة القائمة بين المجيء وزيد وإن كانت نسبتها اليهما على حدّ سواء، إذ كلاهما طرفان لها لكن تقديرها بلحاظ أداة الشرط إنّما يتّجه نحو محمولها لانحو موضوعها، أعني أنّ تقدير النسبة في قولنا إن جاء زيد هو تقدير بلحاظ المجيء لابلحاظ أصل وجود زيد، والدليل على ذلك أنّنا لوقدّمنا زيداً على أداة الشرط وقلنا: (زيد إن جاءك فتصدّق على الفقراء) لم نجد فرقاً بين الكلامين من حيث المفاد. وموضوع القضية والشرط دائماً متباينان، لما عرفت من أنّ الأوّل خارج عن دائرة الفرض الشرطي، والثاني داخل فيها. نعم كلاهما يجب أن يؤخذا من جملة الشرط في القضيّة الشرطيّة، فجملة الشرط تنقسم إلىٰ قسمين، قسم منها يكون داخلاً في نطاق الفرض والتقدير الشرطي، والقسم الآخر يكون داخلاً في نطاق الموضوع الذي هو المركز الرئيسي للقضية الشرطية، وتمييز أحد القسمين من الآخر يكون بيد العرف.

وأمّا موضوع الحكم، أعني موضوع الجزاء الذي تعلّقت به مادة الجزاء قبل التعليق، فقديكون مبايناً لموضوع القضيّة الشرطيّة وللشرط معاً، كما في المثال الماضي، فموضوع الجزاء فيه هو الفقراء وهو غير الشرط، أعني المجيء، وغير موضوع القضية الشرطية وهو زيد، وقد يكون متّحداً مع موضوع القضية الشرطية كما في قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فموضوع القضية وموضوع الحكم كلاهما هو زيد، وقد يكون داخلاً في دائرة الفرض والتقدير وغير مباين للشرط كما في قولنا: (إن أخبرك زيد فلا تعتن) فموضوع الحكم هو الخبر لازيد حيث إنّ المقصود هو عدم الاعتناء بإخباره لابنفسه، وقد أُخذ الخبر في دائرة الفرض والتقدير الشرطي. والذي يجب انحفاظه في الحالتين حتى لايكون النفي من باب السالبة بانتفاء الموضوع ويتمّ المفهوم إنّما هو موضوع الحكم ولوفرض مبايناً لموضوع القضية، وإذا انحفظ موضوع الحكم لايضرّ عدم انحفاظ موضوع القضية، فلوقيل: (إن رزقت ولداً فتصدّق على الفقراء) كان المفهوم ثابتاً لهذا الكلام مع أنّ موضوع القضية وهو الولد غير محفوظ عند انتفاء الشرط، وأنت ترى أنّ مفهومه وهو عدم وجوب التصدّق على الفقراء ليس سلباً بانتفاء الموضوع رغم أنّ موضوع القضية غير منحفظ، والمفهوم في الحقيقة قوامه بأن يكون للجزاء في الرتبة السابقة على الشرط إطلاق فيقيّد بعنوان الشرط، فيدلّ هذا التقييد على ارتفاع الحكم عن غير مورد القيد، فإن لم يكن يشمل إطلاقه فرضاً من الفروض لم يعقل أن يقال: إنّ تقييده بالشرط رفع هذا الحكم عن هذا الفرض، فلو قال المولىٰ: (إن جاءك عالم عادل فأكرمه) لم يدلّ بمفهومه على نفي الحكم عن العالم الفاسق، أو العادل الجاهل مثلاً، إلّا على أساس مفهوم الوصف واللقب. أمّا مفهوم الشرط فلا، فإنّ الجزاء لايدلّ في نفسه إلّا على وجوب إكرام العالم العادل، لعود الضمير في(أكرمه)إلىٰ العالم العادل، ولايعقل إطلاق الحكم للجاهل أو الفاسق كي يدلّ التقييد

على رفعه عنها فيتمّ المفهوم. وكذلك لوقال: (إن رزقت ولداً فاختنه)، فإنّ الجزاء في نفسه يستحيل شموله لفرض عدم رزق الولد كي يتمّ المفهوم.

وبالالتفات إلىٰ ماذكرناه يظهر أنّ ماأفيد في المقام خلط بين موضوع القضية وموضوع الحكم، فتشخيص الموضوع بكونه ماعدا مادخل في دائرة الشرط صحيح بلحاظ موضوع القضية لاموضوع الحكم، فجملة الشرط مشتملة على خصوصيات ثلاث: النبأ، والمجيء، والفسق. فمن الصحيح ماأفاده المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ من انّ مادخل منها في دائرة الشرط يجرّد عن الموضوع، ومابقي خارجاً عن دائرة الشط كان هو الموضوع، لكن هذا إنّما يرجع إلىٰ موضوع القضية الشرطية الذي عرفت تباينه دائماً مع الشرط، ولايرجع إلىٰ موضوع الحكم وهو الجزاء، إذ عرفت أنّه قد يتباين مع الشرط وقد لايتباين، بينما الموضوع الذي يجيء انحفاظه على كلا تقديري الشرط وعدمه كي يتمّ المفهوم إنّما هو موضوع الجزاء، وليس موضوع القضية الشرطية[1].

---

(١) لايخفى أنّ موضوع القضية الشرطية هو الذي حملت عليه القضية الشرطية بما لها من جملة الشرط وجملة الجزاء، والجملة الشرطية ليست دائماً تمتلك موضوعاً من هذا القبيل. ولكن لوامتلكت موضوعاً من هذا القبيل فلابدّ من انحفاظها عند انتفاء الشرط كي يتمّ المفهوم، لأنّ أصل التعليل الدالّ على المفهوم إنّما فرض في دائرة ذاك الموضوع، وهذا هو المعنى الحقيقي لموضوع القضية الشرطية، وهو الذي ذكره أُستاذنا ـ رحمه الله ـ في مالم أحضره من الدورة الأخيرة ـ على مايظهر ممّا كتبه بعض المقررين ـ ومثّل لذلك بقوله: «إذا التقىٰ الختانان وجب الغسل» بناءً على استظهار أنّ الختانين موضوع للقضية الشرطية، فتعليق وجوب الغسل على التقاء الختانين إنّما هو في دائرة فرض وجود الختانين، فالقضية لا تدلّ بمفهومها بالنسبة لمن أدخل ولم يتمّ بشأنه التقاء الختانين باعتباره لايمتلك ختاناً على أنّه لم يجب عليه الغسل. وأمّا مثل قولنا: (إن رزقت ولداً فتصدّق على الفقراء)، فليس الولد فيه موضوعاً للقضية الشرطية كي يقال: إنّ المفهوم تامّ رغم انتفاء موضوع القضية الشرطية بانتفاء الشرط، وإنّما هو موضوع لجملة الشرط. فالقضية الشرطية تشتمل على موضوع لجملة الشرط وموضوع لجملة الجزاء، وقد يوجد موضوع لأصل ←

. . . . . .

القضيّة الشرطيّة بشرطها وجزاءها، ولامحالة يكون ذاك أيضاً داخلاً في موضوع الحكم.

أمّا ماذكره المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ في المقام فقد جاء في مقالاته مختصراً (ج٢ ص٣١ و٣٢) وفي نهاية الأفكار (القسم الأوّل من الجزء الثالث ص١١١ و١١٢) مشروحاً وهو صياغة للمطلب في قالب آخر يختلف شيئاً ماعن الصياغة التي ذكرها أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ هنا لمرامه. وحاصل مايستفاد من كلام المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ هو أنّه إذا أردنا أن نعرف ماهو موضوع المفهوم يجب أن نجرّد موضوع الحكم في المنطوق عن القيد الذي أُخذ فيه بواسطة مافرض دالاً على المفهوم من شرط أو وصف أو غاية، وإلّا لما أمكن اقتناص المفهوم في أي قضيّة من القضايا إطلاقاً، فلو قال: إن ركب الأمير يوم الخميس فخذ ركابه، فيوم الخميس بما أنّه قيد أُخذ في الشرط يجب أن يجرّد موضوع المفهوم عنه، إذ معنى دلالة الشرط على المفهوم دلالته على نفي الحكم في فرض انتفاء الشرط، وفي الآية المباركة إن فرض أنّ الشرط هو المجيء فقط، إذن في طرف المفهوم ينفى المجيء فقط، ويبقى النبأ وقيد الفسق داخلين في موضوع المفهوم، ويكون المفهوم: نبأ الفاسق إن لم يجأ به لايجب التبيّن عنه. وهذه قضية سالبة بانتفاء الموضوع. وإن فرض أنّ الشرط هو مجيء نبأ الفاسق، أي المجيء بكلّ قيوده المذكورة في الآية لاذات المجيء فحسب، فموضوع المفهوم سيكون مجرّداً عن إضافة النبأ إلى الفاسق أيضاً، كما هو مجرّد عن المجيء، ويصبح المفهوم هكذا: النبأ إن لم يجيء به الفاسق لايجب التبيّن عنه، وهذا قد يكون مع عدم النبأ أصلاً، وقد يكون مع عدالة الجائي به، فالمفهوم مزدوج من السالبة بانتفاء الموضوع والسالبة بانتفاء المحمول. وإن فرض أنّ الشرط هو إضافة المجيء إلى الفسق فموضوع المفهوم لايجرّد إلّا عن إضافة المجيء إلى الفسق لاعن أصل المجيء به، فالمفهوم يعني: النبأ المجيء به إن لم يكن الجائي به فاسقاً لايجب التبيّن عنه، وهذا منحصر في معنى السالبة بانتفاء المحمول. وبما أنّ ظاهر قوله: «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا» هو كون المجيء بجميع خصوصيّاته وإضافاته المأخوذة في الكلام شرطاً لاذات المجيء من دون قيوده، ولاإضافة المجيء إلى الفاسق من دون ذات المجيء. إذن فالمتعيّن هو الفرض الثاني، ومعه يكون المفهوم مزدوجاً من السالبتين.

وهذا الكلام ليس فيه تعرض لموضوع القضيّة الشرطيّة بمعنى مايوجد في القضيّة الشرطيّة من مركز خارج عن التقدير الشرطي أُضيفت إليه الجملتان الشرط والجزاء، ولاموضوع الجزاء بالمعنى الذي قاله أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ، أي ماهو موضوعه قبل التعليق، ولافيه خلط بين المعنيين للموضوع.

نعم هذا الكلام فيه فراغان:

. . . . . .

الأول ـ أنّ دخل الشرط في الحكم يتصوّر على نحوين: أحدهما دخله فيه على نحو الشرطيّة لذات الحكم، كاشتراط وجوب التصدّق على الفقراء برزق الولد في قولنا: (إن رزقت ولداً فتصدّق على الفقراء)، وهذا ممّا لاإشكال في ضرورة تجريد موضوع المفهوم عنه. وإلّا للزم إنكار أصل مفهوم الشرط وهو خلف.

والثاني ـ دخله في موضوع الحكم بمعنى كونه قيداً لما تعلّق به الحكم كالفسق في الآية الكريمة، إذ لاشكّ أنّ التبيّن الذي أمر به في الآية إنّما هو التبيّن عن نبأ الفاسق، فليس مجيء نبأ الفاسق يترتّب عليه وجوب التبيّن حتى عن أنباء العدول، وإنّما يترتّب عليه وجوب التبيّن عن نبأ الفاسق، ولوأنّ أحداً أنكر المفهوم عند دخل الشرط في موضوع الحكم بهذا المعنى لم يكن هذا خلفاً لأصل الإيمان بمفهوم الشرط، إذ يبقى مجال لمفهوم الشط في المورد الذي يكون الشرط شرطاً لذات الحكم، ولايكون قيداً لمتعلّقه، كما في مثل (إن رزقت ولداً فتصدّق على الفقراء) و(إن جاءك زيد فأكرمه) يلزم من إنكار المفهوم في ذلك بحجّة دخول القيد في موضوع حكم المنطوق بهذا المعنى إنكار مفهوم الوصف واللّقب، لأنّهما داخلان في موضوع حكم المنطوق بهذا الشكل، ولاضير في ذلك، إذ ربّ من يؤمن بمفهوم الشرط ولايؤمن بمفهوم الوصف واللّقب.

ولابدّ من سدّ هذا الفراغ بدعوى أنّ العرف ـ بناءً على مذاق الإيمان بمفهوم الشرط ـ يؤمن بمفهوم الشرط حتى في مالوشكل الشرط قيداً لمتعلّق الحكم مادام موضوع الحكم قبل التعليق على الشرط فارغاً عن هذا القيد. فمثلاً لوقال: «النبأ إن جاء به فاسق فتبيّنوا عنه» لايقل ظهوراً في المفهوم عن مثل (إن جاءك زيد فأكرمه)، رغم أنّ متعلّق التبيّن هو نبأ الفاسق، ولكنّ القيد عرف بالشرط، ولولاه فموضوع التبيّن إنّما هو طبيعي النبأ الذي رجع إليه الضمير.

الثاني ـ أنّه بعدما نسلّم في نقطة الفراغ الأوّل أنّ قيد موضوع الجزاء لواستفيد من الشرط فموضوع المفهوم مجرّد عنه، ونسلّم أنّ الفسق أُخذ في الشرط، ولكن إنّما نجرّد موضوع المفهوم عنه لولم يكن هناك دالّ آخر على هذا القيد في موضوع الجزاء بحيث يصبح موضوع الجزاء في الرتبة السابقة على الشرط مطلقاً. أمّا لوكان موضوع الجزاء مقيّداً بذلك في الرتبة السابقة على الشرط فلامعنى لاقتناص المفهوم من ناحية الشرط بانتفائه، وإنّما يدخل ذلك في مفهوم الوصف واللّقب. إذن فلابدّ أن نعرف أنّ قيد الفسق في موضوع وجوب التبيّن هل هناك دالّ عليه بقطع النظر عن الشرط أولا؟. فالمفروض ملْ هذا الفراغ باستظهار رجوع الضمير المحذوف في الجزاء إلى طبيعي النبأ مثلاً، فلوتمّ هذا الاستظهار تمّ المفهوم في المقام.

والصحيح في المقام عدم ثبوت المفهوم للآية الشريفة. توضيح ذلك: أنّه يشترط في انعقاد المفهوم للقضيّة الشرطيّة أمران:

الأول ـ أن يكون لموضوع الحكم في المرتبة السابقة على عروض التقييد عليه من ناحية الشرط إطلاق حتى يكون التقييد الشرطي هدماً لهذا الإطلاق في المرتبة المتأخرة وينتزع من ذلك المفهوم، فإن لم يكن له إطلاق في المرتبة السابقة لم يتصوّر تقييده بالشرط في المرتبة المتأخرة حتى ينتزع من ذلك المفهوم، فإنّ التقييد فرع وجود إطلاق ذاتي للموضوع. فإذا قيل: (إنْ حيّاك شخص بتحية ردَّ عليه التحية). لم يكن له مفهوم يدلّ على عدم وجوب الردّ قبل الابتداء بالتحية، لأنّ الردَّ في نفسه لايعقل قبل الابتداء بالتحية.

الثاني ـ أن لايكون موضوع الحكم داخلاً تحت دائرة الفرض والتقدير الشرطي، وقد عرفت في مامضى أنّ الموضوع الذي يكون دائماً في قبال الشرط ولايعقل دخوله تحت دائرة الفرض الشرطي إنّما هو موضوع القضية، أمّا موضوع الحكم فقد يدخل تحت دائرة التقدير الشرطي وقد لايدخل، فهنا نقول: إنّه يشترط في دلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم أن لايكون موضوع الحكم داخلاً تحت دائرة الفرض والتقدير الشرطي، ودليلنا على ذلك فهم العرف، ولهذا لم يتوهّم أحد دلالة قولك: (إن أخبرك زيد فلا تعتن) بمفهوم الشرط على عدم حرمة الاعتناء بإخبار عمرو، وليس هذا عدا مفهوم اللّقب. وهذا بخلاف مالوقيل: (إن كان الإخبار من زيد فلا تعتن)، والسرّ في الفرق بين المثالين هو ماذكرناه من الشرط الثاني، حيث إنّ الإخبار الذي هو موضوع الحكم أصبح في المثال الأوّل داخلاً تحت الفرض الشرطي، وفي المثال الثاني كان خارجاً عنه. ولهذا أيضاً ترىٰ الفرق بين قولنا: (إن أكرم زيد عمراً فأكرمه)، أي أكرم عمراً، وقولنا: (إن أكرم زيد عالماً فأكرمه)، أي أكرم ذاك العالم، حيث انّ دلالة الأوّل

على المفهوم في غاية الجلاء والوضوح، بينما دلالة الثاني على المفهوم لاتخلو من خفاء وغموض، وليست واضحة كالأوّل. والسرّ في ذلك أنّ موضوع الحكم في المثال الأول وهو عمرو لايحتمل دخوله تحت دائرة الفرض والتقدير، لكونه جزئياً حقيقياً، وموضوع الحكم في المثال الثاني وهو العالم كلّي يحتمل دخوله تحت دائرة الفرض والتقدير الشرطي[1].

---

(١) شهادة هذين المثالين على صحّة الشرط الثاني عرفاً غير واضحة. أمّا المثال الأول ـ فقد يكون الفرق بين قولنا:(إن أخبرك زيد فلا تعتن)، وقولنا: (إن كان الإخبار من زيد فلا تعتن) هو أنّ الضمير المحذوف في الجزاء، أي لا تعتن به يعود في الثاني إلى كلمة الإخبار المذكورة صريحاً في الشرط بمدلول اسمي، وهذا ظاهره أنّ موضوع الجزاء هو طبيعي الإخبار بينما الشرط هو كون الإخبار من زيد، ومن الواضح أنّ الموضوع لاينتفي بانتفاء الشرط، فكان الكلام دالاً بمفهومه على أنّه إن كان الإخبار من غير زيديعتني به، أمّا في قولنا: (إن أخبرك زيد فلا تعتن) فالضمير في الجزاء يعود إلى ماهو مقتنص من الشرط وغير مصرّح به. وكما يمكن أن يقتنص من جملة (أخبرك زيد) عنوان الإخبار كذلك يمكن أن يقتنص منها عنوان إخبار زيد. وعلى الثاني يكون مفهوم الشرط سالبة بانتفاء الموضوع، ويكون الشرط الأوّل منتفياً، ومع الإجمال في مرجع الضمير ووجود احتمال كون القضيّة مسوقة لبيان تحقّق الموضوع لايتمّ المفهوم، فليس هذا شاهداً لوجود شرط ثانٍ لاقتناص المفهوم.

وأمّا المثال الثاني ـ فهناك فرق بين قولنا: (إن أكرم زيد عمروأفأكرمه) وقولنا: (إن أكرم زيد عالماً فأكرمه)، وهو أنّ الضمير في (أكرمه) في الأول راجع الى عمرو، وعمرو إنسان واحد لايتعدّد بإكرام زيد إيّاه وعدمه، ولذا يكون الظاهر من الكلام أنّ موضوع وجوب الإكرام هو عمرو، وهو لاينتفي بانتفاء الشرط، بينما الضمير في الثاني راجع إلى عالم، والعالم ليس فرداً واحداً، بل هو متعدّد، ويمكن أن يشار إلى بعضهم بعنوان (من أكرمه زيد) وإلى البعض الآخر بعنوان (من لم يكرمه زيد)، وقد أصبح (عالم) طرفاً للنسبة الناقصة مخصّصاً للنسبة التامّة الثابتة بين الإكرام وزيد، وتلك النسبة تخصّص بالقسم الأول لامحالة وهومن يكرمه زيد. ومن هنا يأتي احتمال أنْ يكون مرجع الضمير هوالعالم الذي أكرمه زيد، فينتفي الموضوع بانتفاء الشرط، وعلى هذا الاحتمال يكون الشرط الأوّل للمفهوم منتفياً. لذا كان ثبوت المفهوم في الأوّل أوضح منه في الثاني، فهذا لايكون شاهداً على وجود شرط ثانٍ لدلالة الشرطية على المفهوم.

والصحيح أنّ موضوع الجزاء إن دخل في التقدير الشرطي فإمّا أن يفترض وجود جزء آخر ←

إذا عرفت ذلك قلنا: إنّ موضوع الحكم في آية النبأ يوجد فيه احتمالان:

الأوّل ـ أن يكون موضوع الحكم هو نفس الفاسق، بأن يكون التبيّن تبيّناً عن حال الفاسق هل له غرض وداعٍ للكذب في هذه القضية أوْ لا؟ وهل له عداوة مع من نسب إليهم مايشينهم أوْ لا؟

والثاني ـ أن يكون موضوع الحكم هو النبأ.

أمّا بناءً على الاحتمال الأوّل، فمن الواضح عدم ثبوت المفهوم لهذه القضيّة لانتفاء الشرط الأوّل، إذ موضوع الحكم وهو الفاسق ليس له في الرتبة السابقة على الشرط إطلاق يشمل فرض العدالة، ويكفي في سقوط دلالة الآية على المفهوم أن يكون هذا الاحتمال وارداً ولوبشكل متساوٍ مع الاحتمال الثاني، بأن تفرض الآية مجملة ومردّدة بين الاحتمالين.

وأمّا بناء على الاحتمال الثاني وهو أن يكون التبيّن مضافاً إلىٰ حال

أيضاً في التقدير الشرطي غير موجود في موضوع الجزاء، أو يفترض أنّ ماهو داخل في التقدير الشرطي هو نحو خاص من وجود موضوع الجزاء لاوجوده على الإطلاق، أو لايفترض شيء من هذا القبيل. فعلىٰ الثاني يكون انتفاء الشرط مساوقاً لانتفاء موضوع الجزاء فينتفي المفهوم لانتفاء الشرط الأوّل. وعلى الأوّل لايكون انتفاء الشرط مساوقاً لانتفاء الجزاء، ولانكتة في كون مجرّد دخول موضوع الجزاء في التقدير سبباً لانتفاء المفهوم بلحاظ الجزء الآخر، أو القيد المأخوذ في التقدير الشرطي والذي بانتفائه لاينتفي موضوع الجزاء.

والحاصل: أنّه لامبرر لافتراض شرط ثانٍ لاقتناص مفهوم الشرط، وهو عدم كون موضوع الجزاء داخلاً في التقدير الشرطي، وإنّما الصحيح أنّه إن دخل في التقدير الشرطي، وكان انتفاء الشرط بانتفائه، فهذا يعني السالبة بانتفاء الموضوع. أمّا لوانتفى الشرط بغيرانتفائه فالمفهوم ثابت لامحالة.

ولعلّ هذا هو السرّ في مارأيته في تقرير بحث أُستاذنا الشهيد في المقام فيما لم أحضره من الدورة الأخيرة من أنّه لم يتعرّض أصلاً لشرطيّة عدم كون موضوع الجزاء داخلاً في التقدير الشرطي.

نبأ الفاسق لاإلىٰ حال نفس الفاسق. فعندئذٍ نقول: إنّ في الآية الشريفة كلمتين تدلاّن على عنوان النبأ، أحدهما بنحو بارز وهي كلمة النبأ الواردة في الآية، والأُخرى بنحو مستتر وهي مادة المجيء في قوله (إن جاءكم). فإنّ المجيء بالنبأ معناه الإنباء بالنبأ، والفرق بينه وبين النبأ هو الفرق بين الإيجاد والوجود، فمرجع التبيّن يجب أن يكون أحد هذين الأمرين.

فإن فرض مرجع التبيّن هو المجيء، فالشرط الثاني مختلّ، لأنّ المجيء أخذ في دائرة الفرض والتقدير، ولذا ترى أنّه لايحتمل أحد مفهوم الشرط في قولنا: (إن أنبأك زيد فتبيّن عن ذلك)[1].

وإن فرض مرجع التبيّن هو النبأ قلنا:

أولاً ـ إنّه لايبعد اختلال الشرط الثاني أيضاً وإن لم نجزم به، فإنّنا قلنا فيما سبق: إنّ تمييز موضوع القضيّة عن الشرط وهو الداخل تحت الفرض والتقدير الشرطي يكون بيد العرف. ولايبعد أن يقال: إنّه بحسب نظر العرف يكون تمام الكلمات في قوله: (إن جاءكم فاسق بنبأ) داخلة تحت دائرة الفرض والتقدير الشرطي ماعدا كلمة الفاسق. ويشهد لذلك ماتراه من أنّه لايتفاوت أبداً. مفاد الكلام بتقديم كلمة الفاسق عن أداة الشرط أو تأخيره، فلوقلنا: (الفاسق إن جاءكم بنبأ) لم يكن مفاده مختلفاً عن

---

(١) قد مضىٰ منّا عدم تماميّة الشرط الثاني من أساسه. وهنا نقول: إنّ التبيّن إذا رجع إلىٰ معنىٰ النبأ المقتنص من (جاءكم فاسق) أو من (أنبأك زيد)، فكما يحتمل رجوعه إلىٰ طبيعي النبأ كذلك يحتمل رجوعه إلىٰ نبأ فاسق أو نبأ زيد، فإنّه كما يمكن اقتناص مفهوم طبيعي النبأ من (جاءكم) أو (أنبأك) كذلك يمكن اقتناص حصّة من النبأ من (جاءكم فاسق) أو (أنبأك زيد) وهي نبأ الفاسق أو نبأ زيد، وهذا الاحتمال الثاني يبطل المفهوم، إذ عليه يكون موضوع الجزاء هو نبأ فاسق أو نبأ زيد، وهوينتفي بانتفاء الشرط، فيكون المفهوم سالبة بانتفاء الموضوع. لايقال: إنّ النبأ في وقولنا: (إن أنبأك زيد) مصرّح به وليس مقتنصاً. فإنّه يقال: إنّ المعنىٰ المصدري مقتنص من الفعل، ولايمكن رجوع الضمير إلىٰ الفعل من دون تجريده عن معنىٰ الهيئة.

قولنا: (إن جاءكم فاسق بنبأ)، ولاإشكال في قولنا (الفاسق إن جاءكم بنبأ) في انّ الفاسق خارج بمقتضى الفهم العرفي عن دائرة الفرض والتقدير الشرطي، وأنّ باقي الكلمات كلّها داخلة تحت دائرة الفرض.

ولو لم نجزم بما قلناه كفى في إبطال المفهوم احتمال أنّ النبأ في الآية داخل تحت دائرة الفرض، وعدم قيام قرينة ـ ولو من ناحية الارتكاز العرفي ـ على خروجه عن تلك الدائرة.

وثانياً ـ إنّ الشرط الأول أيضاً مختلّ في المقام، إذ لوكان التبيّن راجعاً إلىٰ كلمة النبأ فظاهر الكلام أنّ موضوع الجزاء هو نبأ الفاسق لاطبيعي النبأ، فإنّ كلمة النبأ وإن كانت بنفسها تدلّ على طبيعي النبأ، ولكن بتعدّد الدالّ والمدلول تدلّ على نبأ الفاسق[1]. فنفس الكلمة تدلّ على طبيعي النبأ، والباء وهيئة الكلام تدلّ على قيد الفسق، وذلك لأنّ النبأ جعل حدّاً ومحصّصاً للنسبة التامّة في قوله (إن جاءكم فاسق)، فالفاسق قد يجيء بالنبأ، وقد يجيء بالفاكهة، وقد يجيء بشيء آخر، فكلمة النبأ حصّصت هذه النسبة التامّة بواسطة النسبة الناقصة وصارت حدّاً لها. ومن المعلوم أنّ النبأ الذي يقع حدّاً لنسبة المجيء إلىٰ الفاسق غير النبأ الذي يقع حدّاً لنسبة المجيء إلىٰ العادل، وهذا بخلاف الفاكهة مثلاً في قولنا (إن جاءكم فاسق بفاكهة فلا تأكلوها) فإنّ الفاكهة لا تتعدّد بكون الجائي بها الفاسق أو العادل، ولكن النبأ يتعدّد بذلك. فحال النبأ حال الكتاب، ولايتوهّم أحد أنّ قوله: (إن ألّف زيد كتاباً فاقرأه) يدلّ بمفهوم الشرط على أنّه إن ألّف عمرو كتاباً لم تجب قراءته، فإنّ الكتاب يتحصّص، ويكون الكتاب الذي ألّفه زيد غير الكتاب الذي ألّفه عمرو. وهذه قاعدة متّبعة

---

(١) والأولى أن يقال: إنّ مرجع الضمير يصبح مجملاً مردّداً بين طبيعي النبأ ونبأ الفاسق، حيث إنّ كلمة النبأ دلّت على طبيعي النبأ، وبتعدّد الدّال والمدلول أُريد نبأ الفاسق، فلا نعلم أنّ الضمير رجع إلىٰ هذا أو ذاك، والإجمال كاف في عدم تماميّة المفهوم.

في تمام مايكون من هذا القبيل، فما يتحصّص لايكون دالاً على المفهوم، ومالايتحصّص يدلّ على المفهوم مالم يختل شرط آخر للمفهوم.

وإنّما لم نقل ـ على تقدير رجوع التبيّن إلى المجيء ـ بكون موضوع الجزاء هو الحصّة ـ أعني نبأ الفاسق ـ لأنّ المجيء ليس طرفاً للنسبة الناقصة وحدّاً، كما هو الحال في كلمة النبأ، وإنّما هو طرف للنسبة التامّة، والنسبة التامّة تقتضي لحاظ كلّ من طرفيها متسقلاً، فالمجيء يدلّ على طبيعي المجيء.

هذا كلّه بناء على أنْ يكون النبأ في الآية الكريمة بمعنى الإخبار، ولكن من القريب عندي ـ وإن كنت لاأجزم به ـ أن يكون الظاهر من النبأ في قوله (إن جاءكم فاسق بنبأ) هو المنبأ بقرينة جعله متعلّقاً لـ (جاءكم) الذي هو بمعنى أنبأكم، فكأنّه قال: إن جاءكم فاسق بمنبأ ـ أي بقصّة ـ كما يقول: أخبرته بخبر، أي بمطلب مخبر به وإلّا لكان شبه التكرار، ومن المعلوم أنّ القصّة لا تتعدّد بكون المخبر بها شخصاً فاسقاً أو عادلاً.

فإن تمّ هذا الكلام كانت العمدة في الإشكال في المقام هي الإشكال من ناحية الشرط الثاني.

بقي في المقام التعرّض لإشكال آخر على الاستدلال بمفهوم الآية، أفاده المحقّق الإصفهاني ـ قدس سرّه ـ في تعليقه على الكفاية، وأجاب عليه:

وحاصل الإشكال هو أنّ موضوع وجوب التبيّن لوكان طبيعي النبأ لانبأ الفاسق، والوجوب المتعلّق بالطبيعي يسري لامحالة إلى تمام أفراده، لزم من ذلك أنّه حينما يخبر الفاسق عن نبأ يجب التبيّن حتى عن أخبار العدول، وهذا خلاف الوجدان، فيكون هذا برهاناً على أنّ موضوع وجوب التبيّن ليس هو طبيعي النبأ، بل الحصّة الخاصّة منه وهي نبأ الفاسق، فبانتفاء الشرط ينتفي موضوع الحكم، ويكون المفهوم من السالبة بانتفاء الموضوع. هذا حاصل ماذكره مع أدنى تغيير.

وأجاب ـ قدس سرّه ـ على ذلك: بأنّ المقصود من كون موضوع وجوب

التبيّن طبيعي النبأ ليس هو الطبيعي الملحوظ بنحو الوجود الساري، بل المراد به ذات الطبيعي بلاملاحظة سريانه إلىٰ تمام الأفراد، ولامانع من أنّه يكون موضوع الحكم في مرتبة الموضوعية مطلقاً بهذا المعنى بلاقيد مجيئه من الفاسق أو من العادل، ثم يتقيد في المرتبة المتأخرة عن ذلك من ناحية الشرط، ويتحصّص إلىٰ حصّة مضافة الى الفاسق، وحصّة مضافة إلىٰ العادل، وفائدة الإطلاق في المرتبة السابقة هي انتزاع المفهوم، إذ لولافرض إطلاقه في المرتبة السابقة، وتقييده في المرتبة المتأخرة لماأمكن انتزاع المفهوم في المقام. هذا خلاصة ماأفاده في مقام الجواب مع أدنى تغيير أيضاً.

والتحقيق أنّه لامحصّل لهذا الجواب، ولالذاك الإشكال:

أمّا الجواب فيرد عليه: أنّه إن أُريد بذلك التفصيل بين الإطلاق الملحوظ بنحو الوجود الساري والإطلاق بنحو صرف الوجود بدعوى أنّ الأول يوجب السريان، والثاني لايوجب السريان، وإطلاق النبأ في المقام في مرتبة موضوعيته من قبيل الثاني، وباصطلاحنا الماضي في بحث المطلق والمقيّد أُريد التفصيل بين الإطلاق الذاتي والإطلاق اللحاظي، فالإطلاق الذاتي لايقتضي السريان، والإطلاق اللحاظي يقتضي السريان ففيه ماحقّقناه في ذاك البحث من اقتضاء الإطلاق الذاتي أيضاً للسريان.

وإن أُريد بذلك بيان عدم السريان من ناحية التقييد بالشرط في المرتبة المتأخّرة، وأنّ هذاالإطلاق إطلاق مرتبتي لاإطلاق واقعي[1]، إذالنبأ وإن كان في المرتبة السابقة مطلقاً لكنّه حصّص في المرتبة المتأخرة بالتقييد بالشرط الى حصّتين. ففيه: أنّ مصب التقييد بالشرط هو الحكم لاالموضوع، أي أنّ الذي يفحص عنه لازال هو طبيعي النبأ إلّا أنّ وجوب الفحص مشروط

(١) الظاهر أنّ هذا هو مقصود المحقق الإصفهاني- رحمه الله- لا التمسّك لنفي سريان الحكم بعدم لحاظ السريان. وإنّما ذكر عدم لحاظ السريان في الرتبة السابقة على الشرط تمهيداً لبيان تقيد الإطلاق بالشرط، إذ لولوحظ السريان في مرتبة الموضوع لم يعقل التقييد بعد ذلك.

بإتيان الفاسق بنبأ، فيعود الإشكال، وهو أنّه يلزم من ذلك أنّ ورود نبأ من قبل الفاسق يوجب التبيّن عن كلّ نبأ حتى أنباء العدول، وهذا غير محتمل، فلابدّ أن يفترض أنّ موضوع وجوب التبيّن هو نبأ الفاسق، ومعه يكون المفهوم سالبة بانتفاء الموضوع.

وأمّا الإشكال فجوابه يكون بانحلال القضية، وبما أنّ هذه الآية في نفسها ليس لها مفهوم بحسب الواقع فمن المستحسن أن ننقل هذه المغالطة إلىٰ مثال آخر كي يتّضح الجواب عنها. فلنفرض أنّ الآية كانت هكذا: (النبأ إن جاء به الفاسق فتبيّنوا) ومعناه أنّ طبيعي النبأ إن جاء به الفاسق فتبيّنوا عنه، فيقال: إنّه يلزم من ذلك وجوب التبيّن عن نبأ العادل أيضاً بواسطة ثبوت نبأ الفاسق، وهذه مغالطة نشأت من تخيّل سريان الحكم بذاته إلىٰ تمام الأفراد، مع أنّه إنّما يسري الحكم إلىٰ تمام الأفراد لابما هو، بل بوصف كونه معلّقاً. وبتعبير آخر: أنّ أصل القضية بما هي قضية تنحلّ لاأنّ جزءً منها ينحلّ. وبكلمة أُخرىٰ: أنّ الانحلال ثابت للمعلّق، والمعلّق عليه، والتعليق معاً فقولنا: (النبأ إن جاءكم به فاسق فتبيّنوا عنه) يكون عرفاً في قوّة أن يقال هذا النبأ إن جاءكم به فاسق فتبيّنوا عنه، وذاك النبأ إن جاءكم به فاسق فتبيّنوا عنه، وذلك النبأ إن جاءكم به فاسق فتبيّنوا عنه، وهكذا تنحلّ هذه القضية الواحدة إلىٰ قضايا متعدّدة كلّ واحدة منها مشتملة على المعلّق، والمعلّق عليه، والتعليق، ولولا هذا لسرىٰ هذا الإشكال إلى تمام موارد المفهوم، إذ يأتي تقريبه في كلّ قضيّة شرطيّة ذات مفهوم[1].

---

(١) بشرط أن يكون الموضوع الذي يبحث عن تخصّصه وعدمه كلّيّاً، كما في المقام لاجزئياً حقيقياً، فلامجال لهذا الاشكال حينما يكون الموضوع جزئياً حقيقياً، كما في (إن جاءك زيد فأكرمه)، وبشرط أن يكون موضوع الجزاء عائداً إلىٰ نفس ذاك الموضوع الموجود في الشرط، فلامجال لهذا الإشكال في مثل (إن رزقت ولداً فتصدّق على الفقراء).

←

. . . . . .

أقول: ما أفاده أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ من انحلال الجزاء بما هو معلّق أو انحلال كلّ القضية صحيح، إلّا أنّ هذا لاعلاقة له بالإشكال الذي طرح في المقام، فبإمكان صاحب الإشكال أن يقول: إنّ هناك انحلالين: الأوّل ـ انحلال لجملة الجزاء بلحاظ تعليقها على الشرط، أي أنّ كلّ فرد من أفراد مجيء فاسق بنبأ يترتّب عليه الجزاء وهو قوله:(تبيّنوا)، والثاني انحلال الحكم في الجزاء بانحلال موضوعه، فمثلاً لوقال: إن رزقت ولداً فتصدّق على الفقراء، فرزق كلّ واحد من الولد الأول، والثاني، والثالث... الخ يترتّب عليه وجوب التصدّق على الفقراء، وهو الانحلال الأول، ثم وجوب التصدّق المرتّب على أيّ واحد من أفراد الولد ينحلّ بعدد الفقراء، وهو الانحلال الثاني، والإشكال لاعلاقة له بالانحلال الأوّل، وإنّما ينبع من الانحلال الثاني فيقال: إنّ المعلّق على كلّ فرد من أفراد مجيء الفاسق بنبأ هل هو التبيّن عن كلّ خبر، أو هو التبيّن عن خبر الفاسق؟ فعلىٰ الأوّل يلزم التبيّن عن خبر العادل أيضاً بسبب مجيء الفاسق بنبأ، وهو غير محتمل، وعلى الثاني يكون المفهوم سالبة بانتفاء الموضوع.

والصحيح في الجواب أن يقال: إنّه إذا كان موضوع الجزاء ضميراً يرجع إلىٰ موضوع في جملة الشرط، أو مايحكم الضمير من قبيل لام العهد ونحوه، فمقتضى نظام اللّغة أن ينطبق المرجع وضميره على فرد واحد في غير موارد الاستخدام، فلوقال: إن جاءك رجل فأكرمه، لايصحّ أن يقال:إنّ هذا يعني إن جاءك رجل فأكرم رجلاً، أي إن جائني رجل جاز لي الاكتفاء بإكرام رجل آخر. ولوقال: العالم إن صلّى صلاة اللّيل فأكرمه لايصحّ أن يقال: إنّ الواجب عندما يصلّي عالم واحد صلاة الليل هو إكرام كلّ العلماء حتى غير المصلين صلاة اللّيل بحجّة أنّ الضمير رجع الى العالم، والعالم ينطبق على كلّ فرد من أفراد العلماء. وعليه ففي المقام حينما رجع (تبيّنوا)إلىٰ النبأ المذكور في الشرط بقوله:(إن جاءكم فاسق بنبأ) فبمقتضىٰ نظام اللّغة يجب أن يكون مايتبيّن عنه متّحداً مع مايجيء به الفاسق. وعليه فالشرط في المقام ليس مقيّداً فقط للحكم في الجزاء وهو الوجوب، بل مقيد أيضاً لموضوعه أي متعلّق المتعلّق، فكما أنّ الوجوب مشروط بمجيء الفاسق كذلك النبأ الذي يتبيّن عنه إنّما هو نبأ الفاسق.

والشرط إذا انتفىٰ فتارةً لاينتفي بذلك موضوع الجزاء، أعني متعلّق المتعلّق كما في (إن رزقت ولداً فتصدّق على الفقراء). وهنا لاإشكال في ثبوت المفهوم، وأُخرى ينتفي به الموضوع الثابت قبل التعليق على الشرط كما في (إن رزقت ولداً فاختنه)، فإنّ الولد موضوع للختان سواء جيء بأداة الشرط، أو قيل اختن الولد. وهنا لاإشكال في عدم المفهوم، وثالثة ينتفي به قيد الموضوع الذي لم يكن قيداً له لولا الشرط، وإنّما صار قيداً بالتقدير الشرطي بإضافة النكتة التي بيّنّاها

هذا تمام الكلام في المقام الأول وقد عرفت عدم ثبوت المقتضي في الآية الشريفة للدلالة على حجّية خبر الواحد.

المانع عن دلالة المفهوم:

وأمّا المقام الثاني ـ وهو في بيان المانع بعد فرض تمامية المقتضي للمفهوم، فالمانع إمّا داخلي يهدم الظهور، وإمّا خارجي يهدم الحجّية.

وهي أنّ نظام اللّغة يقتضي انطباق المرجع والضمير على مصداق واحد. فهنا هل يكون المفهوم سالبة بانتفاء الموضوع، لأنّ قيد الموضوع قد انتفى على أيّ حال بانتفائه؟ أو يتمّ المفهوم، لأنّ الموضوع لولا الشرط لم يكن مقيّداً بهذا القيد؟. الظاهر عرفاً بناءً على مذاق الإيمان بمفهوم الشرط. هو الثاني، فلا إشكال في مثل قوله: النبأ إن جاء به الفاسق وجب التبيّن عنه في دلالة الكلام على المفهوم رغم أنّ الفسق قيد في موضوع وجوب التبيّن، ولكنّه قيد فهم بالشرط بمعونة تلك النكتة، وقبل الشرط ليس قيداً، لوضوح أنّ الضمير رجع إلى طبيعي النبأ.

ولعلّ هذا هو مقصود المحقّق الإصفهاني ـ رحمه الله ـ حيث يقول: إنّ النبأ في مرتبة الموضوع مطلق، فيتمّ المفهوم، وفي مرتبة الشرط مقيّد فلا يلزم وجوب التبيّن عن نبأ العادل عند وصول نبأ الفاسق.

ولعلّ هذا أيضاً هو مقصود المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ حيث يقول: إنّ موضوع المفهوم يجب أن يجرّد عن القيد المستفاد بالشرط.

وخلاصة الكلام في الآية المباركة:

أنّه إذا كان التبيّن راجعاً إلى حال الفاسق فلامفهوم لها لانتفاء الموضوع بانتفاء مجيء الفاسق بنبأ.

وإذا كان راجعاً إلى ما يقتنص من كلمة (جاءكم) أي أنبأكم، فلامفهوم لها، لاحتمال رجوعه إلى نبأ الفاسق، وهو ينتفي بانتفاء الشرط.

وإذا كان راجعاً الى النبأ، وفسّرناه بمعنى الإخبار فلامفهوم لها، لأنّ النبأ يتحصّص بطرفيّته للنسبة الناقصة، فيحتمل رجوع الجزاء إلى نبأ الفاسق. وإذا كان راجعاً إلى النبأ بمعنى المخبر به، والمنبأ عنه. والقصّة كانت الآية دالّة على المفهوم، لأنّ الشرط الثاني الذي أضافه أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ غير مقبول، فلا يتمّ المفهوم إذن للآية الكريمة إلّا إذا جزمنا بظهور الآية في المعنى الأخير.

أمّا المانع الداخلي فهو عموم التعليل في الآية الشريفة، حيث إنّ خوف الإصابة بالجهالة يتحقّق في كلّ أمارة غير علميّة لا في خصوص خبر الفاسق، فهذا يمنع عن دلالة الآية على حجّية خبر العادل.

وقد أُجيب على ذلك بوجوه:

الوجه الأول ـ أنّ المفهوم أخصّ من عموم التعليل، لاختصاصه بخبر العادل غير العلمي، فيخصّص به عموم التعليل الدال على عدم حجّية كلّ أمارة غير علمية. ويرد عليه:

أولاً ـ أنّ عموم التعليل فيها مقدّم على مفهومها، لا لما ذكره السيّد الأُستاذ من أنّ المفهوم قوامه بالإطلاق، فيقدّم عموم التعليل عليه لتقدّم العموم على الإطلاق، فإنّ هذا الكلام غريب، ومنشأ الاشتباه ماوقع في كلام الشيخ الأعظم ـ قدّس سرّه ـ من التعبير بعموم التعليل وإلّا فليس التعليل في الحقيقة عامّاً بمعنى العموم الوضعي، وإنّما يدلّ قوله: أن تصيبوا قوماً بجهالة ... على عدم الفرق بين أمارة غير علمية وأمارة غير علمية أُخرى في عدم الحجّية لنكتة واحدة بالإطلاق، ولا توجد في الآية الشريفة أي أداة من أدوات العموم.

وإنّما نقول بتقديم عموم التعليل بسبب أنّ نكتة التعليل توجب في نظر العرف الحكومة على الجملة المعلّلة، وتوسّع حدّ وجوب التبيّن، وأنّ هذه النكتة في نظرهم تقدّم على نكتة الأخصيّة الموجبة للتقديم على العام، فكأنّ العلّة كما أنّها في عالم الثبوت تحدّد المعلول، أي تشخّص حدوده كذلك في عالم الإثبات ـ بحسب نظر العرف ـ تحدّد المعلول، ولو كان فيه مقتض لمفهوم أخصّ من عموم العلّة فكما أنّ الأخصيّة توجب قرينية الخاصّ على العامّ كذلك التعليل يوجب قرينية جملة العلّة على جملة المعلول، والثانية مقدّمة عرفاً على الأُولىٰ.

ولو تنزّلنا عن تقديم نكتة التعليل على نكتة الأخصيّة، وفرضنا

التساوي كفىٰ ذلك في سقوط المفهوم ولو بالتعارض مع عموم التعليل وتساقطهما.

وثانياً ـ أنّ الخاصّ إنّما يتقدّم على نفس العامّ، أي على الكلام الذي يكون متصدّياً لإثبات الحكم على تمام الأفراد في عرض واحد لاعلى مايكون ابتداءً في مقام بيان نفس العموم، فلوفرض أنّه ذكر في كلام مستقلّ عدم حجّية كلّ أمارة غير علمية كان مفهوم آية النبأ مقدّماً عليه بالأخصيّة. ولكن مانحن فيه ليس كذلك، فإنّ آية النبأ تعرّضت أوّلاً لعدم حجّية خبر الفاسق ثم علّلت ذلك بتعليل عامّ، والتعليل العامّ يكون ـ بحسب الفهم العرفي ـ تعميماً للحكم المعلّل، ومن الواضح أنّ مايكون بصدد بيان نفس التعميم يكون معارضاً لما هو بصدد بيان التخصيص، لاأنّ الثاني يقدّم عليه[1].

الوجه الثاني ـ ماأفاده المحقّق النائيني ـ قدّس سرّه ـ ومدرسته من أنّ التعليل يدلّ على عدم حجّية الأمارة غير العلمية، والمفهوم يدلّ على أنّ خبر العادل علم، حيث إنّ دليل الحجّية عندهم يدلّ علىٰ جعل العلم والطريقيّة، فالمفهوم يكون حاكماً على عموم التعليل.

وأورد المحقّق الإصفهاني ـ رحمه الله ـ على ذلك ـ بعد تسليمه لأصل

---

(١) ويمكن الجواب ايضاً بعدم أخصّيّة المفهوم بناءً على اشتماله على السالبة بانتفاء الموضع والسالبة بانتفاء المحمول.

كما يمكن الجواب ايضاً بأن المفهوم بنفسه عبارة عن إطلاق المنطوق، ولامبرر للتعامل معه في قبال ماهو أعمّ عنه تعامل الخاص في قبال العامّ، وإنّما تعقد النسبة بين المنطوق والمعارض، فترى أنّ التعارض إنّما هو بين إطلاق العلّة وإطلاق المنطوق، فهو كالتعارض بالعموم من وجه.

وهذا الجواب إنّما يتمّ بناءً على بعض المباني في نكتة تقديم الخاصّ علىٰ العامّ كنكتة الأقوائيّة، أو نكتة أنّ تقديم العامّ على الخاصّ يوجب لغوية الخاصّ دون العكس. أمّا بناء على تقديم الخاص على العام بنكتة أنّ نفس أخصّيّة أحد الحكمين توجب قرينيته للحكم الآخر، فهذا الجواب لايتمّ، فإنّ المفهوم علىٰ أيّ حال خاصّ ويكون قرينة على العام.

الحكومة ـ بأنّه لايتمّ المفهوم، لاستلزامه الدور، فإنّ تمامية المفهوم تتوقف على عدم تمامية عموم التعليل وشموله لخبر العدل، وعدم تمامية العموم يتوقّف على حكومة المفهوم على العموم المتوقّفة على تماميّة المفهوم.

والتحقيق عدم ورود هذا الإشكال على المحقّق النائيني والسيد الأستاذ بناءً على مبناهما في الحكومة من أنّها لا ترجع في روحها إلىٰ التخصيص بعد التعارض، وإنّما هي أمر في قبال التخصيص ولا تعارض أصلاً بين الدليلين، لأنّ هناك تعارضاً بينهما وقدّم أحد المتعارضين على الآخر بنكتة مّا.

وتوضيح دفع الإشكال بناءً على ذلك هو أنّه بعد تسليم أصل حكومة المفهوم لا تعارض بين المفهوم وعموم التعليل، كي يفترض أنّ تماميّة المفهوم متوقّفة على عدم تماميّة العموم، فدلول أحدهما هو أنّه إن لم يحصل العلم بصدق الأمارة لايجوز اتباعها، ومدلول الآخر أنّ العلم حاصل عند إخبار العادل، ولا تنافي بين المدلولين كي يتمّ التعارض بين الدلالتين. وإذا لم يكن تعارض بينهما، فلامبرر لسقوط الدلالة المفهومية بواسطة دلالة التعليل على العموم، فإنّ السقوط فرع التنافي والتعارض الموجب لانتفاء الدلالة عند الاتّصال، وانتفاء حجيتها عند الانفصال، أمّا مع عدم التنافي والتعارض فلاوجه للسقوط[1].

والتحقيق التكلّم في أصل الحكومة التي سكت عنها المحقّق الإصفهاني ـ رحمه الله ـ وتكلّم مبنياً عليها، فإنّ هذه الحكومة غير صحيحة.

أمّا أوّلاً ـ فلما مضىٰ في إبطال ماذهبت إليه مدرسة المحقّق النائيني

(١) ولو تكلّمنا على مبنىٰ إرجاع الحكومة بروحها إلىٰ التخصيص قلنا إنّ فرض توقّف المفهوم على عدم تماميّة العموم المتوقّف على الحكومة المتوقّفة على المفهوم، يعني الاعتراف بوقوع الدور وهو خطأ. والصحيح أنّه يقع التزاحم في التأثير بين مقتضىٰ المفهوم ومقتضىٰ العموم، ومقتضىٰ المفهوم يتقدّم في التأثير على مقتضى العموم بنكتة لحن الحكومة.

ـ قدّس سرّه ـ من حكومة أدلّة حجّية خبر الواحد على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ من أنّ جعل العلم والطريقية إنّما يكون حاكماً على الأدلّة المثبتة لحكم ماعلى موضوع عدم العلم، بينما الآيات الناهية عن العمل بالظنّ تنفي ابتداء ـ على حدّ تعبيرهم ـ العلم والطريقية، فيقع التعارض لامحالة بينها وبين مايثبت العلم والطريقية. وكذلك نقول في مانحن فيه: إنّ عموم التعليل ينفي جعل العلم والطريقية والمفهوم يثبته، فهما في عرض واحد ومتعارضان، ولاوجه لحكومة المفهوم على عموم التعليل.

وأمّا ثانياً ـ فلأنّ الاجتناب عن الإصابة بالجهالة علّل في الآية الشريفة باحتمال الوقوع في الندم، فالعلّة الأصليّة تصبح هي احتمال الوقوع في الندم. والمقصود بالندم إمّا هو الندم الحاصل بعد تبيّن مخالفة تلك الأمارة للواقع على أساس مافات من مصالح الواقع، أو الندم على أساس تنجّز الواقع مولوياً من باب عدم حجّية تلك الأمارة، ومخالفة الواقع بلاعذر شرعي. فإن كان المقصود هو الأوّل فلاوجه للحكومة المدّعاة في المقام، ولارافع لاحتمال الندم، فلنفرض أنّ احتمال الجهالة والخطأ ارتفع بجعل العلم والطريقية، واحتمال الخطأ مع احتمال الندم متلازمان، لأنّ الندم لازم تكويني لانكشاف الخطأ، ولكن نفي احتمال شيء تشريعاً لايعد نفياً تشريعيّاً لاحتمال مايلازمه تكويناً، ولم يكن الندم أثراً شرعياً لنقيض الأمارة كي يرفع بحجّية الأمارة، فقد يفرض أحد الاحتمالين المتلازمين منفياً بجعل العلم والطريقية، لكن الاحتمال الآخر لامبرر لافتراض عدمه، إذ جعل العلم والطريقية إنّما ثبت في مقابل احتمال أحد الأمرين دون الأمر الآخر[1].

(١) هذا الكلام يرجع بروحه إلى إنكار حجّية مثبتات الأمارة بناء على مبنى كون الحجّية عبارة عن جعل العلم والطريقية.

ولكن بالإمكان أن يقال: إنّه إذا فهم من دليل حجّية الامارة أنّه إنّما جعلت علماً وطريقاً ←

وإن كان المقصود هو الثاني فالمفهوم يصبح وارداً على عموم التعليل لاحاكماً عليه، إذ بحجّية خبر العادل ينتفي احتمال الندم لأجل العقاب تكويناً لا تعبّداً، ولايتمّ جواب المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ عن الإشكال بالحكومة، ولايتمّ أيضاً أصل الإشكال، فإنّ التعليل علىٰ هذا ليس تعليلاً لعدم جعل الحجّية لخبر الفاسق، إذ الوقوع في الندم من ناحية العقاب يكون في طول عدم جعل الحجّية ومعلولاً له، فلامعنى لتعليل عدم جعل الحجّية بذلك فلايدلّ عندئذٍ على تعميم عدم جعل الحجّية لكلّ أمارة غير علميّة، لأنّه ليس علّة له، وإنما هو علّة للأمر الإرشادي إلىٰ مايستقلّ به العقل من لزوم التمسّك بعروة اليقين وكون رأس الخط في العمل هو العلم، ويكون الأمر بالتبيّن أمراً إرشادياً.

الوجه الثالث ـ ماأفاده المحقّق الخراساني ـ قدّس سرّه ـ في الكفاية من أنّ الإشكال في المفهوم من ناحية عموم العلّة يبتني على كون الجهالة بمعنى الجهالة النظرية والعقلية، أي عدم العلم، ولايبعد أن تكون هنا بمعنى الجهالة العمليّة، وهي مايعبّر عنها بالسفاهة ومالاينبغي صدوره من العقلاء، والتعليل على هذا لايشمل خبر العادل.

وأورد على ذلك المحقّق الإصفهاني ـ قدّس سرّه ـ بأن هذا المعنى للجهالة يشمل العمل بمطلق غير الحجّة. فإن العمل السفهي في أحكام المولى إنّما هو عبارة عن العمل بغير ماجعله المولى حجّة لاخصوص العمل بخبر الفاسق، وهذا شامل للعمل بخبر العادل غير العلمي إلّا إذا ثبتت حجّيته. فلابدّ في مقام إخراج العمل به عن هذه الكبرىٰ من إثبات حجّيّته، فإنْ

بما لها من كاشفيّة تكوينيّة، وكانت كاشفيّتها عن الشيء وعن ملازمه على حدّ سواء. إذن فجعل العلم والطريقية يتمّ بلحاظ كلا الأمرين المتلازمين، فخبرالعادل كما هو كاشف عمّا أخبر به كذلك هو كاشف عن أنّه سوف لن يتحقّق الندم، فنكون تعبّداً عالمين بالمخبر به وبعدم الندم، ويكون هذا حاكم على عموم التعليل حسب الفرض.

فرض إثبات حجّيته قبل الآية لابالآية الكريمة، فهذا خلف ماهو المفروض فعلاً من إثبات حجّيّته بالآية، وإن فرض عدم ثبوت حجّيته قبل الآية إذن عموم التعليل يشمل خبر العادل ولايبقى مجال لدلالة الآية على حجّيته.

ويرد عليه: أوّلاً ـ أنّ الجهالة لوفسّرت بمعنى السفاهة والعمل غير العقلائي فهي لا تشمل العمل بخبر العادل، لأنّ العقلاء من طبعهم وسيرتهم العمل بخبر العادل، وعدم حجّيته شرعاً لايجعل العمل به غير عقلائي، وإنّما يجعله خلاف العقل، وفرق بين كون شيء ما غير عقلائي وسفهياً، وكونه غير عقلي، والمعصية الحقيقية للمولى تعالى لا تعدّ دائماً سفهية عند العقلاء فضلاً عن المعصية في نطاق الحكم الطريقي.

وثانياً ـ لوسلّمنا كون السفاهة والجهالة مساوقة للعمل بغير الحجّة ففهوم الآية الدالّ على حجّية خبر العادل وارد على عموم التعليل، فلايعقل كون عموم التعليل مانعاً عن دلالة الآية عن الحجّية، وإشكال الدور قد عرفت جوابه[1].

بل بناءً على فرض كون الجهالة مساوقة للعمل بغير الحجّة لايبقى موضوع لأصل الإشكال، إذ كون العمل بخبر الفاسق جهالة يكون على هذا فرع عدم حجّيته، فلامعنى لكونه علّة لعدم الحجّية حتى يوجب توسعة دائرة عدم الحجّية لكلّ أمارة غير علمية، بل يصبح تعليلاً لأمر إرشادي كما مضى بيانه.

والتحقيق أنّ ماأفاده المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ هو خير ما أفيد في

---

(١) ولوسلم إشكال الدور على تقريب الحكومة بفرض أنّ الحكومة ترجع بروحها الى التخصيص، وأنّ التعارض محفوظ في المقام فتماميّة المفهوم تتوقّف على عدم تماميّة العموم قلنا: إنّ هذا الكلام لايرد بناء على تفسير الندم بمعنى الندم بلحاظ العقاب، لأنّ المفهوم عندئذٍ وارد على عموم التعليل، وعدم رجوع الورود بروحه إلى التخصيص واضح فعدم الدور هنا أوضح لوضوح عدم التعارض.

المقام لدفع مانعيّة التعليل عن المفهوم، ومع فرض حصول الوثوق بكون ظاهر الجهالة هنا ذلك لايكون هذا التعليل مانعاً عن المفهوم أصلاً. نعم لوفرض إجمال كلمة الجهالة اختلّ المفهوم لامحالة لاكتناف القضيّة الشرطيّة بما يصلح للقرينيّة على عدم المفهوم وكون العبرة في وجوب التبيّن بمطلق الأمارة غير العلمية دون خصوص خبر الفاسق.

بقي هنا شيء: وهو أنّ التبيّن في الآية الشريفة ربط بالشرط ربطاً تعليقياً، وبالجهالة ربطاً تعليلياً. فتارةً نفترض هذين الربطين في عرض واحد، وأُخرى نتفترض أحدهما في طول الآخر. فإن فرضناهما في عرض واحد كان الكلام في الآية الشريفة من حيث مانعية التعليل عن مفهوم الشرط وعدمها هو ماذكرناه حتى الآن.

وأمّا إن فرضنا الربط الأول في طول الربط الثاني فكأنّه قال: إنّ وجوب التبيّن المعلّل بخوف الإصابة بالجهالة مثلاً معلّق على مجيء الفاسق، فلاإشكال في عدم مانعيّة التعليل عن المفهوم. فإنّ الكلام عندئذٍ يكون بصدد تخصيص نفس ثبوت العلّة بفرض مجيء الفاسق ونفيها في فرض مجيء العادل.

كما أنّه إن فرضنا الربط الثاني في طول الربط الأوّل فكأنّه قال: وجوب التبيّن المعلّق على مجيء الفاسق معلّل بخوف الإصابة بالجهالة مثلاً لم يكن إشكال أيضاً في عدم مانعيّة التعليل عن المفهوم، فإنّ الكلام يكون في مقام بيان علّة الحكم المعلّق بما هو معلّق ومقيّد بفرض الشيء، وهو مجيء الفاسق، وليس علّة للحكم في غير فرض الشرط.

هذا بحسب مقام الثبوت. وأمّا بحسب مقام الإثبات فالظاهر عرفاً من الآية الشريفة هو العرضيّة لا الطوليّة[1].

(١) أفاد ـ رضوان الله عليه ـ بعد البحث: أنّ بالإمكان ذكر صورة دليل على كون الطوليّة بالنحو ←

هذا تمام الكلام في المانع الداخلي عن المفهوم.

وأمّا المانع الخارجي عن المفهوم، فهو الدليل الدال على عدم حجّية خبر الواحد في الموضوعات، وأنّه لابدّ فيها من البيّنة، فلو فرض ثبوت المفهوم للآية الشريفة لزم خروج المورد عن المفهوم باعتبار أنّ الآية واردة في الموضوعات، وخروج المورد غير صحيح بحسب القوانين العرفية.

وأجيب عن ذلك بأنّه لايلزم بضرورة الحاجة إلى البيّنة خروج المورد بأنْ لايكون خبر العادل حجّة في المورد، وإنّما الذي يلزم من ذلك تقييد المفهوم في المورد بفرض تعدّد المخبر العادل.

أقول: لوثبت من الخارج عدم حجّية خبر العادل الواحد في مورد الآية لم يتمّ المفهوم للآية بالنسبة للمورد أصلاً. فإنّ المفهوم للآية إنّما يتمّ بالإطلاق باعتبار كونه في مقام بيان المعادل لخبر الفاسق لوكان، فلو كان خبر العادل كخبر الفاسق في الحكم لقال مثلاً: إن جاءكم فاسق أو عادل فتبيّنوا، فعدم ذكر المعادل دليل على عدمه. وبعد أن ثبت من الخارج أنّ خبر العادل الواحد كخبر الفاسق، وتبيّن أنّ المتكلّم لم يكن في مقام بيان هذا المعادل لانستطيع أن نقول: إنّ خبر العدلَين وهو البيّنة لوكان أيضاً معادلاً لخبر الفاسق لبيّنه لأنّه في مقام البيان. وذلك لأنّه لوكان في مقام بيان مساواة خبر العدلين لخبر الفاسق لكان أيضاً في مقام بيان مساواة خبر العدل الواحد، إذ عدم حجّية خبر عدلين يساوق عدم حجّية خبر عدل واحد كما هو واضح، فمادام المولى لم يكن في مقام بيان مساواة خبر العادل الواحد لخبر الفاسق

الثاني خلاف الظاهر، وهو أنّ ظاهر التعليل بشيء كون ذاك الشيء بوجوده علّة لا بعدمه، والإصابة بالجهالة بوجودها ليست إلاّ علّة لأصل الحكم لا لتعليقه على الشرط، وإنّما العلّة لتعليقه على الشرط هي عدمها في غير فرض الشرط.

ولا أتذكّر أنّ التعبير (بصورة دليل) هل كان في مقام التعريض بهذا البيان بأنّه ليس دليلاً صحيحاً، وإنّما هو صورة دليل أولم يكن في هذا المقام.

لوكان كذلك فهوليس أيضاً في مقام بيان مساواة البيّنة له. وعليه فالمفهوم يبطل تماماً بالنسبة للمورد، فلوقلنا بأنّ خروج المورد عن المفهوم يبطل المفهوم بشكل عامّ بطل مفهوم الآية في المقام[1].

والصحيح في مقام الجواب: أنّ خروج المورد عن المفهوم لايبطل المفهوم بالنسبة لغير المورد، ولاينطبق في المقام قانون عدم صحّة خروج مورد الكلام عن إطلاق الكلام وعمومه، توضيح ذلك: أنّ المفهوم إنّما ثبت حتى للمورد بالإطلاق، واستهجان خروج المورد إنّما هو بلحاظ المنطوق. أمّا لوبطل المفهوم بالنسبة لخصوص المورد فهذا لايعني ورود قيد على إطلاق الكلام لاخروج مورد الكلام عن الكلام، ولاضير في ذلك، فإنّ الذي لايساعد عليه العرف إنّما هو خروج المورد عن أصل مفاد الكلام لاعن إطلاقه، فلو سأل السائل عن وجوب إكرام زيد العالم، فقال المولى أكرم كلّ عالم، وعرفنا من الخارج أنّ خصوص زيد يكون وجوب إكرامه مقيّداً بقيد مالم يكن ذلك مصداقاً لخروج المورد المستهجن، لأنّ المورد وهو زيد خرج عن إطلاق الكلام لاعن أصل الكلام. ومانحن فيه من هذا القبيل، فإنّ دلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم ليست بوضع أداة الشرط لغة للمفهوم كي يلزم من عدم المفهوم في المورد خروج المورد، وإنّما تدلّ عليه بالإطلاق النافي للعدل، وإخراج المورد عن إطلاق المنطوق لاعن أصل

---

(١) لايخفى أن الذي ثبت- حسب الفرض- إنّما هو أنّ المتكلم لم يكن بصدد بيان مساواه خبرالعادل الواحد لخبرالفاسق، وهذالاينا في إفتراض أن المولى بصددبيان تساوي البيّنة لخبر الفاسق على تقدير مساواتها له، أي أنّه لوكانت البيّنة كخبرالفاسق في ترتّب الجزاء وهو وجوب التبيّن لبيّن المولى ذلك وإن كان ذلك مساوقاً لبيان تساوي خبرالعادل الواحد له أيضاً، وهذه القضيّة الشرطيّة لاتناقض القضيّة التنجيزيّة التي نعلم بها وهي أنّ المولى لم يكن بالفعل بصدد بيان مساواة خبرالعادل الواحد لخبرالفاسق.

المنطوق لابأس به[1].

مشكلة الأخبار مع الواسطة:

بقي الكلام في إشكال الأخبار مع الواسطة الذي ذكروه في ذيل آية النبأ وإن كان في الحقيقة مشتركاً بينها وبين كثير من سائر الأدلّة. ويقرّب هذا الإشكال بعدة وجوه يمكن إرجاعها إلىٰ تقريبين رئيسين:

التقريب الأوّل ـ أنّه تلزم من شمول آية النبأ للخبر مع الواسطة وحدة الحكم والموضوع مع أنّ الموضوع مقدّم على الحكم رتبة فلايمكن تقارنهما أو وحدتهما. وتوضيح ذلك: أنّ الحجّية حكم موضوعه مركب من جزئين: الخبر والأثر الشرعي ـ أعني كون المخبر به حكماً شرعيّاً أو ذا حكم شرعي. والجزء الثاني من الموضوع منتف بالنسبة لخبر المخبر الذي لاينقل مباشرة عن الإمام، لأنّه ليس مايخبر به عبارة عن حكم شرعي، ولاعمّا هو موضوع لحكم شرعي إلّا ببركة حجّية ماقبله من الخبر، فإنّ الذي يخبر به إنّما هو خبر عن الإمام مثلاً، وأثره عبارة عن حجّيته التي هي عين الحكم المستفاد من هذه الآية المباركة، وهذا معنى ماقلناه من وحدة الحكم والموضوع أو تقارنهما.

والتقريب الثاني ـ أنّه يلزم من شمول آية النبأ للخبر مع الواسطة ماهو أشدّ من وحدة الحكم والموضوع أو تقارنهما، وهو تأخّر المقدّم عن المؤخر،

---

(١) وقد اتّضح بمجموع ماذكره أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ مع تعليقاتنا الماضية: أنّه لقائل أن يدّعي تمامية دلالة الآية على حجّية خبر العادل بدعوى استظهار رجوع الضمير المحذوف في تبيّنوا إلىٰ أقرب الكلمات إليه وهو النبأ مع استظهار معنى المنبأ عنه من كلمة النبأ بقرينة تعلق جاءكم به، أي أنبأكم بنبأ، وبه يتمّ المقتضي للمفهوم ثم يدفع المانع الداخلي باستظهار كون الجهالة بمعنى السفاهة، كما أنّ المانع الخارجي مدفوع بوجهين.

والردّ الواضح عندي على ذلك هو عدم الإيمان بأصل مفهوم الشرط.

أعني تـأخّر الموضوع عن الحكـم ، وذلك لأنّ الجزء الأوّل من جزئي الموضوع وهو الخبر غير ثابت لنـا بـالحسّ في غير الخبر المباشر لنا، وإنّما يـثبـت ذلك بحـجّية ماقبلـه مـن الخبر وهي الحكم المستفـاد مـن هذه الآية. إذن فالحكم يثبت قبل ثبوت الموضوع.

وهـذان التقريبان يختلفان ملاكاً وموضوعاً: أمّا الأوّل فلما عرفت من أنّ ملاك الأوّل هو تقارن المتـقـدّم والمتأخر ووحدتهما، ومـلاك الـثـاني هو تأخر المقتـدّم. وأمّا الثاني فلأنّ النسبة بينهما عموم من وجه فهما يجتمعان في الوسائط ويفترقان في الطرفين، إذ الأوّل لايأتي في أوّل السلسلة الذي ينقل الحكم الشرعي، والثـاني لايـأتي في آخر السلسلة المتّصل بنا الذي يـكون خبره ثابتاً عن حسّ.

ولايخفىٰ مـافي التقريـب الثاني مـن الخلط بين ثبوت الخبر واقـعاً وثبوته ظاهراً وتعبّداً. أو قل الخلط بين الخبر والكشف عنه، فإنّ مايـكون موضوعاً للحجيّة هو نفس الخبر بوجوده الواقعي، ومـاتحقّق بسبب الحجّية هو الكشف عن الخبر وثبوته عندنا تعبّداً.

وعلى أيـة حال فهذا الإشكال بـكـلا تقريبيه إنّما يـأتي بـالنسبة للأدلّة اللّفظية لحجّية خبر الواحد دون الأدلّة اللّبيّة، فالاستدلال بالسيرة العقلائيّة مثـلاً لايـرد عليـه هـذا الإشكـال، فـالسيرة لـوقـامت على الأخذ بـالخبر مع الواسطة، والمفروض كشفهـا عن الجعل الشرعي، فهـي تكشف عن الجعل بالنحو الذي لايرد عليه هذا الإشكال كفرض كون الحجّية لجميع الوسائط بجعول متعدّدة لابجعل واحد[1]. ولعلّ هذا هو الوجه في أنّهم لم يؤجلوا البحث عن إشكال الأخبار مع الـوسائط إلىٰ آخر أدلّة حجّيـة خبر الواحد التي منها

(١) أو كون الخبر مع الواسطة حجّة ابتداءً لثبوت الحكم الشرعي المنقول من دون أن يـكون كلّ خبر مثبتاً لما قبله.

الأدلّة اللّبية، فذكروه في ذيل البحث عن آية النبأ التي هي أوّل الأدلّة اللّفظية في المقام، وإن كان الأنسب تأخيره إلىٰ آخر الأدلّة اللّفظية.

هذا والأدلّة اللّفظية لوكانت بلسان الإخبار عن الجعل المنسجم لفرض وحدة الجعل، ولفرض تعدّد الجعول لم يبق أيضاً مجال للإشكال، لأنّ إطلاق الدليل للخبر مع الواسطة يبقى حجّة مادمنا نحتمل صدقه لمعقوليّة حجّية الخبر مع الواسطة، ولوبتعدّد الجعول. فالإشكال إذن إنّما ينحصر في فرض الدليل اللّفظي الذي يكون بلسان جعل الحجّية، أو بلسان الإخبار عن جعل واحد.

وقد تعارف لدى المحقّقين ـ رحمهم الله ـ الجواب على الإشكال بتوضيح عدم اتّحاد الحكم والموضوع، أو تأخّر الموضوع عن الحكم بلحاظ المعنون الواقع مع تسليمهم بكون الخبر خبراً مع الواسطة، واتّحادالحكم والموضوع، أو تأخّر الموضوع عن الحكم عنواناً.

والتحقيق: أنّ الخبر مع الواسطة يرجع دائماً إلىٰ الخبر بلاواسطة، وبهذا ينهدم موضوع الإشكال.

فالكلام يقع هنا في مقامين:

إرجاع الخبر غير المباشر إلىٰ المباشر:

المقام الأول ـ في رجوع الخبر مع الواسطة إلىٰ الخبر بلاواسطة ممّا يهدم أصل موضوع الإشكال، وهذا ماغفل عنه الأصحاب ـ رضوان الله تعالىٰ عليهم ـ .

والثاني ـ في تحقيق حال الإشكال، وتمحيص كلمات الأعلام بعد غضّ النظر عن رجوع الإخبار مع الواسطة إلىٰ الإخبار بلاواسطة.

أمّا المقام الأول ـ فلإرجاع الإخبار مع الواسطة إلىٰ الإخبار بلاواسطة تقريبان، أوّلهما هو المرضي عندنا دون الثاني.

التقريب الأول ـ أنّ الشيخ الكليني ـ رحمه الله ـ مثلاً الذي ينقل خبراً ببعض الوسائط الثقاة عن الإمام المعصوم ـعليه السلام ـ، فهو وإن كان بالمطابقة ينقل خبراً بالوسائط عن الإمام لكنه ينقل لنا بالملازمة قضيّة مانعة الخلوّ،وهي أنّه إمّاأنّ أحد الوسائط الثقاة قد كذب (والمقصود بالكذب مخالفة الواقع)، أو أنّ الإمام ـعليه السلام ـ قد قال كذا، وأنّ الحكم الشرعي هو كذا، وإخباره عن هذه القضيّة التي هي على نحو مانعة الخلو إخبار عن حسّ وبلاواسطة لأنّه قد سمع الراوي المباشر له حسّاً عند نقله لهذا الخبر، فلو لم يكن كاذباً، ولم يكن أحد الوسائط الآخرين كاذباً فالحكم ثابت من الإمام حتماً، ولو لم يكن الحكم صادراً من الإمام فقد كذب الراوي المباشر، أو أحد الوسائط الآخرين، إذ لاشكّ لدىٰ الكليني ـرحمه الله ـ في صدور هذا الخبر عن الراوي المباشر له. وكلّ قضية مانعة الخلو تنحل إلىٰ قضيتين شرطيتين مقدّمهما نفي أحد الطرفين وتاليهما إيجاب الطرف الآخر. إذن فالكليني ـرحمه الله ـ يخبر عن حسّ بقضيّة شرطية وهي أنّه لولم يكذب أحد الوسائط فقد صدر هذا الحكم من الإمام ـعليه السلام ـ، فيشمله دليل حجّيّة خبر الثقة، إذ لافرق في حجّية خبر الثقة بين الإخبار عن كلام الإمام مطلقاً، والإخبار عنه على تقدير، كما في المقام حيث أخبرنا الكليني عن كلام الإمام على تقدير عدم كذب أحد الوسائط الثقاة، وهذا التقدير ثابت لنا بنحو ملفق من الوجدان والتعبّد، لأنّ هذا الحديث إمّا أنّه لم يصدر من أحد من الوسائط فهم غير كاذبين وجداناً، أو صدر من بعضهم، أو جميعهم فهم غير كاذبين تعبّداً، فإذا ثبت الشرط بنحو ملفّق بين الوجدان والتعبّد، أو قل ثبت الشرط بالتعبّد، لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات، فقد ثبت الجزاء وهو صدور هذا الحكم من الإمام.

وإن شئت فقل: إنّ الثقاة قبل الكليني لوسألنا أيّ واحد منهم هل كذبت في القضية الفلانية لقال: لا. فيثبت عدم كذبه باخباره عن ذلك

تعبّداً، واذا أخبر عن عدم كذب نفسه فقد أخبر ولو بالقوّة بأنّه ان كانت ملازمة بين عدم كذبه وقول الإمام فقد قال الإمام كذا، وهذه الملازمة ثابتة باخبار الشيخ الكليني فيثبت المطلوب وهو قول الامام ـ عليه السلام ـ[1].

---

(١) إنّ روح الكلام الذي ذكره أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ يمكن أن تصبّ في عدّة صيغ:

الأُولى: أن يتمسّك بالمقارنة بين عدم كذب الوسائط وكلام الإمام المخبر بها من قبل الكليني، بأن يقال: إنّ كلام الكليني له دلالة التزاميّة على المقارنة بين عدم كذب الوسائط وصدور النصّ من الإمام، وعدم كذب الوسائط على تقدير السكوت ثابت بالوجدان وعلى تقدير النطق ثابت بالتعبّد وبهذا يثبت صدور النصّ من الإمام، والظاهر ان هذا هو مقصود أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ.

وقد يورد عليه تارةً: بأنّ هذا يعني التمسك بالدلالة الالتزامية من دون حجّية الدلالة المطابقيّة، وهذا خلف قانون تبعيّة الالتزاميّة للمطابقيّة في الحجّيّة.

وأجاب على ذلك أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) ـ على مانقله السيّد الهاشمي (حفظه الله) في تقريره عنه ـ: بأنّ هذه التبعيّة إنّما تعني أنّ ملاك حجّيّة المطابقية وهو الكشف عن المعنى المطابقي لوبطل لانهارت حجّية الالتزاميّة أيضاً، لأنّ ملاك الكاشفية فيهما واحد، وفي المقام لم يحدث شيء من هذا القبيل.

والأُخرى: بأنّ المدلول الالتزامي دائماً هو الحصّة الخاصّة المقيّدة بالملزوم، فالإخبار عن شرب زيد للسمّ إخبارٌ بالملازمة عن موته الحاصل من شرب السمّ لامطلق الموت، وفي المقام أيضاً يكون المدلول الالتزامي عبارةً عن نصّ المعصوم على تقدير عدم كذب صفّار مثلاً لامطلقاً، بل مقيّداً بصدور الإخبار من صفّار فلابدّ من إثبات صدوره منه وهذا رجوع مرّةً أُخرىٰ إلى المحذور.

وأجاب أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) على ذلك ـ على مانقله السيّد الهاشمي (حفظه الله) في تقريره ـ بأنّ كبرى كون المدلول الالتزامي الحصّة الخاصّة ممنوعة في محلّها، ولوسلّمت لم تضرّ في المقام، لأنّ المدلول الالتزامي في المقام هو القضيّة الشرطيّة وهي أنّه لولم يكذب صفّار فقد قال الإمام كذا، فهذه القضيّة الشرطيّة هي التي تتقيّد بإخبار صفّار، بمعنى أنّ الكليني يخبر عن ثبوت هذه القضيّة الشرطيّة مقترنةً بإخبار صفّار، وهذا لايضرّنا، فإنّ هذا لايعني أن الشرط في القضيّة الشرطيّة أصبح مقيّداً بإخبار صفّار كي نحتاج إلىٰ إثبات صدور الخبر من صفّار ويعود المحذور.

←

. . . . . .

الثانية: أن يتمسّك بالملازمة العقليّة وهي ليست بين عدم كذب الوسائط وصدور النصّ من الامام، فإنّ عدم كذب الوسائط لوكان على أثر السكوت لايلزم صدور النصّ، وإنّما هي ملازمة بين عدم كذب الوسائط مع النطق من ناحيةٍ وصدور النصّ من الإمام من ناحية أُخرى، وبما أن عدم كذب الوسائط على تقدير النطق والاخبار ثابت بالتعبّد فكلام الكليني الحاكي عن النطق حاكٍ بالملازمة عن صدور النص من الامام. والإشكال بتبعيّة الالتزاميّة للمطابقيّة في الحجّية قد عرفت جوابه.

وقد يورد على هذا التقريب بأن الملازمة إنّما هي بين مجموع إخبار صفّار مثلاً وعدم كذبه من ناحيةٍ وبين كلام الإمام من ناحيةٍ أُخرى، فإخبار صفّار جزء من الملزوم فلابدّ من اثباته كي يثبت اللازم وهو كلام الامام، واثباته بخبر الكليني بواسطة دليل الحجّية يعني الرجوع إلى المحذور مرةً أُخرى.

والجواب: أنّ إخبار صفّار وإن كان جزءاً من الملزوم لكنّنا لسنا بحاجة إلى إثباته كي يعود المحذور، فإنّ ثبوت الجزء الآخر وهو عدم كذب صفّار أو عدم كذبه على تقدير إخباره كافٍ في أن يكون نقل الكليني للجزء الأوّل وهو اخبار صفار نقلاً بالملازمة لصدور النص من الامام.

الثالثة: أن يقال رأساً: إنّنا نعلم علماً يقيناً أنّ هؤلاء الثقاة بما فيهم الكليني نفسه الذي سمعناه مثلاً إن لم يكذبوا كذباً مقارناً للنطق فقد قال الإمام كذا، إذ لانحتمل سكوتهم جميعاً لأنّنا نعلم علماً يقيناً باخبار الكليني، فهذه الملازمة ثابتة لنا بالوجدان وعدم كذبهم على تقدير نطقهم ثابت بالتعبّد إذن فيثبت بذلك قول الإمام.

أو قل: إنّنا نعلم علماً يقيناً بالمقارنة بين عدم كذب هؤلاء الثقاة بما فيهم الكليني وقول الإمام، إذ لانحتمل سكوتهم جميعاً، لأنّنا نعلم علماً يقيناً بإخبار الكليني، وعدم كذبهم ثابت لنا، إذ من سكت منهم لم يكذب وجداناً، ومن تكلّم منهم لم يكذب تعبّداً. إذن فيثبت بذلك قول الإمام.

وهناك وجهٌ آخر لحلّ الإشكال نقله السيّد الهاشمي عن أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ وهو: أنّ حجّيّة خبر الثقة إنّما تكون على أساس كاشفية الوثاقة عن عدم كذب المخبر الجامع بين عدم كذبه من باب السالبة بانتفاء الموضوع أو السالبة بانتفاء المحمول، وهذه الكاشفيّة مصبّها وثاقة المخبر لاإخبار الثقة، وهي كما تقتضي الكشف عن صدق ماأخبر به المخبر، كذلك وبنفس الدرجة تقتضي الكشف عن عدم صدور الإخبار من الثقة إذا ماأُحرز عدم صدق القضيّة وعلم الثقة بذلك، وبمجرّد وجدان الخبر مع الواسطة نعلم بقضية شرطية هي: أنّه إن لم يكذب كل

ولم تلزم من ذلك وحدة العارض والمعروض، أو الموضوع والحكم، لأنّ الأثر الشرعي الذي هو جزء الموضوع ليس هنا عبارة عن الحجّية كي يلزم اتحاده مع الحكم المستفاد من الآية، وإنّما هو عبارة عن الحكم المنقول عن المعصوم ـ عليه السلام ـ.

كما لم يلزم أيضاً ثبوت الموضوع بعد الحكم لأنّ الحجّية لم تكن دخيلة في إثبات الخبر، وإنّما كانت دخيلة في إثبات الشرط في القضية الشرطية التي أخبر بها، وكم فرق بينهما.

التقريب الثاني ـ مبني على مبنىٰ من يقول بكون المجعول في باب الأمارات هو العلم تعبّداً، ولنفترض لأجل التسهيل أنّ الكليني ـ رحمه الله ـ قد أخبرنا بخبر عن المعصوم بواسطة شخص واحد ثقة، وهو الصفار مثلاً، وعندئذ نقول: إنّ الكليني قد أخبر بالملازمة بكونه عالماً بقول الإمام، لأنّ خبر الصفار حجّة له ومورث للعلم التعبّدي له، وإخباره عن علمه بقول الإمام وإن كان إخباراً حدسياً وليس حسيّاً، لأنّ حجّية الخبر ثبتت بالاجتهاد، لكن هذا الحدس مصدّق من قبلنا أيضاً حسب الفرض، والحدس المشترك بين المخبر والسامع بحكم الحس، ولا يسقط الخبر عن الحجّية لدى السامع.

وإذا ثبت أنّ الشيخ الكليني أخبرنا بكونه عالماً بقول الإمام فقد ثبت لنا قول الإمام لأحد وجهين:

الأوّل ـ أنّه مستعدّ للإخبار ابتداء بقول الإمام، إذ الأمارة عند القائلين بجعل العلم والطريقية تقوم مقام العلم الموضوعي.

واحد من هؤلاء الثقاة الواقعين في سند هذا الخبر فقد صدر هذا الخبر من الإمام. والشرط ثابت تعبّداً، فإنّ مقتضى وثاقة كلّ واحد منهم هو أنّه لم يكذب، فيثبت الجزاء، ومعه يرتفع موضوع الإشكال من رأس، فإنّه كان مبنيّاً على افتراض طوليّة الإخبارين الموضوعين لدليل الحجّيّة.

والثاني ـ أنّه يكفينا نفس إخباره عن علمه بقول المعصوم، فإنّ كلّ خبر عن شيء ليس في الحقيقة إلّا إخباراً عن علم المخبر بذلك الشيء، ونحو ذلك من الأُمور النفسية كقصد الحكاية.

ويرد على هذا التقريب: أنّ المستظهر من الدليل اللّفظي لحجّية الخبر والمقطوع به من الدليل اللّبيّ لها إنّما هو حجّية الخبر بما له من الكشف الذاتي، والعلم التعبّدي بما هو كذلك ليس له كشف أصلاً، فلايكون الإخبار عنه، أو الإخبار عمّا علم به حجّة لإثبات الواقع. فمثلاً لوأخبرنا مخبر بطهارة شيء اعتماداً على أصالة الطهارة ـ بناءً على أنّ أصالة الطهارة توجب العلم التعبّدي ـ لم يثبت ذلك لنا شيئاً زائداً على المقدار الثابت لنا بالأصل.

والخبر مع الواسطة له مستوى من الكشف الذاتي قبل التعبّد بكون الخبر علماً، فإنْ أفادنا هذا الكشف الذاتي بغضّ النظر عن العلم التعبّدي للمخبر وذلك بحلّ إشكال الخبر مع الواسطة بطريق آخر غير مسألة كون المخبر عالماً تعبّداً صحّ لنا العمل بهذا الخبر، وإن لم يفدنا ذلك لأنّنا لم نعرف علاجاً آخر لحلّ مشكلة الخبر مع الواسطة، فكون المخبر عالماً تعبّداً بما يخبر به لايحلّ لنا إشكالاً في المقام، لأنّ علمه التعبّدي لايفيدنا كشفاً ذاتيّاً أصلاً ومالخبره من كشف ذاتي لايمتّ إلىٰ علمه التعبّدي بصلة، وإنّما هو كشف للخبر مع الواسطة، والمفروض عدم حجّية الخبر مع الواسطة، فارجاعه إلىٰ الخبر بلاواسطة عن طريق العلم التعبّدي للمخبر لاقيمة له.

وبكلمة أخرى: أنّ هذا الخبر بما هو خبر مع الواسطة له كشف ذاتي، لكن المفروض عدم حجّيته بما هو كذلك، وبما هو علم تعبّدي للمخبر لاكشف ذاتي له، فلايشمله دليل الحجّية الظاهر في كون حجّية خبر الواحد بما له من كشف ذاتي.

على أنّه لوتمّ هذا الوجه لم يتمّ في تمام الموارد حسب مباني من يقول

بجعل الطريقية والعلم، وذلك لأنّه قد يفترض انّ الوسيط غير ثقة لدى المخبر وإن كان ثقة لدينا، أو أنّ المخبر هو لايؤمن بحجّية خبر الثقة وإن كنّا نحن مؤمنين بها. وعندئذٍ لايتمّ هذا الجواب بناءً على مبناهم من أنّ دليل الحجّية إنّما يكون حاكماً على دليل حرمة القول بغير علم عند الوصول، إذن فلايصحّ للكليني مثلاً الإخبار عن قول الإمام لابشكل مطلق ولابأن يقول: (لوكان الصفّار ثقة، وخبر الثقة حجّة، فالإمام قال كذا). أمّا عدم جواز إخباره عن قول الإمام بشكل مطلق فواضح. وأمّا عدم جواز إخباره عن قول الإمام بصيغة الشرط فلأنّنا نقول: هل المقصود بذلك الإخبار المشروط؟ أو المقصود به الإخبار بالملازمة والقضية الشرطية؟ فإنْ كان المقصود هو الثاني كان كذباً، لوضوح عدم الملازمة بين وثاقة الصفّار وحجّية خبر الثقة من ناحية، وصدور الكلام من الإمام من ناحية أُخرى، وإن كان المقصود هو الأول لم يجز هذا الإخبار، لأنّ هذا إخبار فعلي وقع في زمان عدم وصول الحجّية وإن كان مدلوله ضيّقاً لكونه إخباراً على تقدير، وقد فرضنا أنّ دليل الحجّية لاحكومة له قبل الوصول على دليل حرمة القول بغير علم.

نعم إذا قال: (لوعلمت بوثاقة صفار وحجّية خبر الثقة لأخبرت بقول الإمام)، كان هذا الكلام صحيحاً، لكنّه لايفيدنا شيئاً، لأنّه ليس إخباراً بقول الإمام. هذا ويصحّ للكليني الإخبار عن علمه بقول الإمام على شكل الإخبار بالقضية الشرطية، وعلى شكل الإخبار المشروط بأن يقول مثلاً: (لوكان الصفّار ثقة، وخبر الثقة حجّة، فإنّي عالم بأنّ الإمام قال كذا) لكن هذا لايفيدنا شيئاً، لأنّنا وإن قلنا في مقام بيان الوجه الثاني من وجهي الاستفادة من العلم التعبّدي للمخبر: إنّه يكفي الإخبار عن العلم، لأنّ روح الإخبار عن شيء إنّما هو الإخبار عن العلم به. لكنّا نقول أيضاً: إنّ روح الإخبار عن الشيء إنّما هو الإخبار عن العلم الفعلي لاالإخبار عن

العلم المعلّق بنحو القضيّة الشرطيّة، أو الإخبار المشروط بحيث يكون هو بنفسه شاكّاً في علمه بذلك الشيء[١].

ولو سلّمنا كفاية إخباره عن العلم المعلّق بأحد الشكلين بدعوىٰ أنّ المعلّق عليه ثابت لدينا فيثبت لنا بذلك تحقّق العلم للكليني قلنا: إنّ هذا لايتمّ فيما لوكانت وثاقة الصفار أو حجّية خبر الثقة ثابتة لنا بالاستصحاب، لأنّ هذا الاستصحاب لايثبت لنا علم الكليني بقول الإمام لعدم حجّية مثبتات الأُصول[٢]، وهذا الاستصحاب لم يكن مجعولاً بشأن الكليني، لأنّه

---

(١) قد يقال: إنّ الإخبار عن العلم بقول الإمام إذا كان على نحو الإخبار بالقضيّة الشرطيّة، أو كان على شكل الإخبار المشروط، فهذا وإن لم يكن عبارة عن روح الإخبار بقول الإمام بشكل مطلق لكنه عبارة عن روح الإخبار بقول الإمام بشكل مشروط بأن يكون الإخبار بقول الإمام مضيّقاً ومحصوراً بخصوص دائرة فرض وثاقة صفّار وحجّية خبرالثقة، غاية ماهناك أن هذا الإخبار لم يكن جائزاً لأنّنا فرضنا عدم حكومة دليل الحجّية قبل الوصول على دليل حرمة القول بغيرعلم، ولكن الإخبار عن العلم بقول الإمام مشروطا أو بنحو القضيّة الشرطيّة جائز رغم أنّه هو روح الإخبار المشروط بقول الإمام، وذلك لعدم ورود إشكال الحاجة الى الحكومة.

والواقع أن الوصول إلىٰ هذه النتيجة الغريبة وهي عدم جواز الاخبار بشيء مع جواز ماهو روحه من الإخبار بالعلم به هو ضريبة الإسراف في نفي حكومة دليل الحجّية غيرالواصل على دليل حرمة القول بغير علم.

والذي ينبغي في المقام هو أن يكون معنى عدم حكومة دليل الحجّية غيرالواصل على دليل حرمة القول بغير العلم هو عدم حكومته عليه في تجويز الإخبار المطلق، فلوأخبر بشكل مطلق كان عاصياً رغم ثبوت دليل الحجّية في علم الله، لاعدم حكومته عليه في تجويز الإخبار المشروط.

(٢) لوقلنا بحجّية الاستصحاب التعليقي في مثل المقام لأمكن القول بأن خبر الكليني لوكان في زمان وثاقة صفار، أو حجّية خبرالثقة لكان الكليني عالماً والآن كما كان، بل بالنسبة لاستصحاب الوثاقة لسنا بحاجة إلى الاستصحاب التعليقي، كما أن الأصل ليس مثبتاً، فإنّ ثبوت العلم للكليني أثر شرعي لوثاقة الراوي، إذ الحكم المجعول في باب خبر الثقة هو العلم والطريقية بناءً على مبنىٰ جعل العلم والطريقية، وهذا الحكم موضوعه مركّب من الخبر و وثاقة المخبر، فاستصحاب وثاقة المخبر الذي أخبر الكليني يثبت لامحالة علم الكليني من دون ابتلاء بالأصل المثبت، ولا بالاستصحاب التعليقي.

إنّما يكون مجعولاً بشأن من له يقين سابق وشك لاحق، والمفروض أنّ الكليني قاطع مثلاً بعدم وثاقة صفار، أو عدم حجّية خبر الثقة. نعم لوكان عدم قوله بوثاقة صفار أو حجّية خبر الثقة من باب غفلته عن الاستصحاب لم يرد في هذا الفرض هذا الإشكال. لكن يبقى ماقلنا من أن روح الإخبار عن شيء إنّما هو الإخبار عن العلم الفعلي، أمّا مع شكّ نفس المخبر في علمه فلايجدي مجرّد الإخبار عن العلم المعلّق بشكل القضيّة الشرطيّة أو الإخبار المشروط، لأنّ هذا ليس هو روح الإخبار عن شيء.

موقف الأصحاب تجاه المشكلة:

وأمّا المقام الثاني - فقد أفاد المحقّقون - قدّس الله أسرارهم - عن الإشكال أجوبة ثلاثة:

الجواب الأول - أنّه وإن كان دليل الجعل الواحد لايشمل الأخبار مع الواسطة حسب الفرض لأنّها تحتاج إلى جعول متعدّدة كي لايرد مامضى من الإشكال، لكنّا نقطع بعدم الفرق بين أثر وأثر. فإذا كان خبر الواحد حجّة بالنسبة لسائر الآثار غير أثر الحجّية، فنحن نقطع بكونه حجّة بالنسبة لأثر الحجّية أيضاً ولوبجعل مستقلّ.

ويرد عليه: أنّه مادام تعدّد الواسطة يوجب ضعف قرينية الخبر لامحالة بحساب الاحتمالات فاحتمال الفرق بين الإخبار بلاواسطة والإخبار مع الواسطة موجود، فإذا كان الخبر بلاواسطة فهذا يعني أنّ الوسيط بيننا وبين الإمام ليس عدا شخص واحد، وهذا الخبر قرينة لنا على صدور الحكم من الإمام رغم احتمال مخالفة كلام الوسيط للواقع. أمّا إذا تعدّدت الواسطة فكان هذا المخبر قد أخبرنا بواسطة شخص آخر عن الإمام، فهنا تضعف القرينية؛ لأنّ خبر الشخص المباشر لنا يحتفظ بما فيه من درجة احتمال المخالفة للواقع. ويضاف إلى ذلك أنّه على تقدير موافقة كلامه للواقع.

وصحّة نقله عن ذاك الشخص الآخر يأتي احتمال مخالفة نقل ذاك الشخص الآخر للواقع، فالقيمة الاحتمالية لموافقة الخبر للواقع قلّت لامحالة. وهذا الكلام يتكرّر كلّما ازدادت الوسائط، ويتناسب الضعف طردياً مع كثرة الوسائط. فإذا كان وجود الواسطة في الخبر مؤثراً في ضعف قيمته فلامحالة يكون احتمال الفرق موجوداً. فحجّية الخبر بلاواسطة لا تستلزم حجّية الخبر مع الواسطة.

نعم احتمال الفرق إنّما يرد بلحاظ الأدلّة اللّفظية بحجّية الخبر، أمّا بلحاظ الأدلّة اللّبية فلايوجد احتمال الفرق. ولكن الإشكال من أوّل الأمر لم يكن وارداً بلحاظ الأدلّة اللّبية، بل كان مختصّاً بالأدلّة اللّفظية كما مضى بيانه.

الجواب الثاني ـ ماأفاده المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ من أنّ متعلّق الحكم هو طبيعة الأثر لاخصوص أثر الحجّية كي يلزم اتّحاد الحكم والموضوع. ولايقصد ـ رحمه الله ـ بكون القضيّة طبيعيّة، المعنى الذي يقصد في قولهم: (إنّ الإنسان نوع قضية طبيعية)، أي أنّه لم تلحظ فيها جهة انطباقها على الأفراد فالحكم فيها لايسري إلىٰ الأفراد، بل يقف على الطبيعة في عالم تباينها مع الأفراد وعدم انطباقها عليها، وهو عالم الذهن مثلاً. وإنّما يقصد ـ رحمه الله ـ بكون الحكم على الطبيعة: أنّ الحكم لم ينصب في القضية ابتداء على الأفراد، بل انصبّ على الطبيعة وسرى إلىٰ الأفراد باعتبار انطباقها عليها، فإذا انصبّ الحكم ابتداء على طبيعة الأثر المغايرة لأفراده ـ وإن كانت تنطبق عليها ـ فهذا كافٍ في المغايرة التي لابدّ منها بين الموضوع والحكم، فالحجّية فرد من أفراد الأثر، وفي نفس الوقت الحجّية حكم ولكن ليس موضوع هذا الحكم نفس الحجّية كي يلزم اتّحاد الحكم والموضوع، وإنّما موضوعه طبيعي الأثر وهو غير الحجّية، وهو وإن كان منطبقاً على الحجّية، وكان هذا الانطباق موجباً لسريان الحكم إلىٰ هذا

الفرد. إلّا أنّ سريان الحكم إلىٰ الأفراد لايعني جعلاً جديداً للحكم وعروضاً للحكم على الموضوع مرّة ثانية، وإنّما الحكم بحسب عالم الجعل يعرض على موضوعه مرّة واحدة، والملحوظ في عالم الجعل هو طبيعة الأثر المغاير أو المقدّم والمؤخّر. هذا غاية مايمكن أن يقال في توجيه كلام المحقّق الخراساني ـ قدس سرّه ـ.

ويرد عليه: أنّ مصبّ الإشكال ليس هو عالم الجعل ولامجال فيه للإشكال سواء فرضناه منصبّاً على طبيعي الأثر، أو على الأفراد. وإنّما مصبّ الإشكال هو عالم الفعلية بافتراض أنّ وحدة الجعل توجب في عالم الفعلية انطباق هذا الحكم الواحد على نفسه، لأنّ فعلية الحكم بأيّ معنى تفسّر ـ على خلاف في تفسيره بيننا وبين الأصحاب ـ يعني انطباق الحكم بمعنى من معاني الانطباق على فرد الموضوع الذي صار فعليّاً، وقد فرضنا أنّ الجاعل جعل حكماً واحداً، فحينما يصبح هذا الحكم بنفسه فرداً من أفراد الموضوع يلزم اتّحاد الحكم والموضوع، أو المنطبق والمنطبق عليه.

أمّا في عالم الجعل ـ وبغضّ النظر عن مرحلة الفعلية ـ فلامجال للإشكال أصلاً بجميع أنحاء قصور الجعل. وتوضيح المقصود: أنّ جعل الحكم على شيء يتصوّر على أنحاء ثلاثة:

الأوّل ـ جعله على الطبيعة كقوله: (أكرم العالم) وإن شئت فسمّه بالجعل على نحو الإطلاق، وهذا لايستلزم في المقام مع غضّ النظر عن فعليّة الحكم أي إشكال، وذلك لما قاله المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ من أنّ طبيعي الموضوع غير فرد الموضوع. إذن لم يلزم اتّحاد الحكم والموضوع.

والثاني ـ جعله على الأفراد، لكن لابمعنى جعله على نفس الأفراد، بل بمعنى جعله على عنوان الأفراد، أعني العنوان الذي يطلق على الأفراد بما هي متكثّرة، ويلحظ به الأفراد بعنوان وحداني كعنوان (كلّ عالم) في قولنا: (أكرم كلّ عالم)، وهذا العنوان يفترق عن العنوان السابق، فإنّ العنوان

السابق لم تكن تلحظ فيه جهة تكثّر الأفراد، وإنّما كانت تلحظ فيه الجهة المشتركة بعد تجريدها عن الخصوصيات الفرديّة بخلاف هذا العنوان، ولذا ترى أنّ هذا العنوان يطلق على المتكثّر بما هو متكثّر بخلاف العنوان السابق فيقال: (هؤلاء كلّ العلماء)، ولايقال: (هؤلاء العالم). وإن شئت فسمّ هذا الجعل بالجعل على نحو العموم. وهذا أيضاً ليس في المقام مصبّاً للإشكال إذا غضّ النظر عن عالم الفعلية لأنّ الموضوع وهو العنوان العام الملحوظ فيه جهة الكثرة مغاير على أي حال للمعنونات الخاصّة الفرديّة تغاير كلّ عنوان لمعنونه، فإذا انطبق على نفس الحكم فهذا لايعني اتّحاد الحكم والموضوع.

والثالث ـ جعل الحكم على نفس الأفراد بلا توسيط أي واحد من العنوانين كجعله على زيد وعمرو وبكر... وغيرهم من الأفراد. وهذا الطرز من الجعل يساوق لامحالة تعدّد الجعل، ومع فرض تعدّد الجعل لامجال لتوهّم الإشكال في المقام.

وإنّما الإشكال يكون بحسب عالم الفعليّة، فيقال: إنّ هذا الجعل الواحد ينطبق لامحالة بحسب عالم الفعليّة على الأفراد، ومن تلك الأفراد نفس الحجّية، فلزم اتّحاد الحكم والموضوع، والمنطبق والمنطبق عليه بأيّ نحو فسّرنا هذا الانطباق وهذه الفعليّة على الخلاف الموجود بيننا وبينهم في تفسير ذلك.

ويمكن ذكر الإشكال بتقريب آخر وهو أنّه لوسلّمنا إمكان عروض الشيء على نفسه نقول في خصوص باب الحجّية: إنّ هذا محال لاستلزامه اللّغوية، إذ الحجّية بنفسها لامساس لها بالعمل ولذا تحتاج الى متعلّق يمسّ العمل كأن يقال: إنّ الحكم الفلاني الذي يمسّ العمل ثبت بحجّية خبر الثقة. أمّا لوفرض أنّ الشيء الذي يثبت بالحجّية هو نفس الحجّية بأن عرضت على نفسها ـ لوأمكن عروض الشيء على نفسه ـ فهذا لغو، إذ

لا تتحقّق بذلك الصلة بالعمل، إذ المفروض أنّ الحجّية لامساس لها بالعمل، ولذا احتاجت إلىٰ معروض يمسّ العمل.

الجواب الثالث ـ ماأفاده المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ من أنّ الحكم الثابت على عنوان بنحو القضيّة الحقيقية ينحلّ بحسب عالم الانطباق والفعلية إلىٰ أحكام عديدة، فتكون حجّيّة موضوعاً لحجّية أُخرى، وخبر ثابت بحجيّة موضوعاً لحجية أُخرى. وهذا الجواب في غاية المتانة، وقد عالج الإشكال في مورده الصحيح وهو عالم الفعلية لا الجعل، فدفع الإشكال بأن الحكم الواحد له فعليّات عديدة بعدد الموضوع بعضها موضوع لبعض، وكذلك بعضها يثبت الخبر ويصير موضوعاً لفعليّة أُخرى[1]، فارتفع بذلك كلا الإشكالين.

إلّا أنّ المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ لم يكتف بهذا الجواب، بل ذكر جواباً آخر أيضاً عن خصوص الإشكال الأوّل، وهو لزوم اتّحاد الحكم والأثر الذي هو موضوع له[2] ونحن نوضّح الجواب بهذه الصياغة:

وهي أن يقال: إنّ هذا الإشكال إنّما يرد على مبنىٰ المشهور من جعل الحكم المماثل فإنّ الحكم المماثل ـ بالكسر ـ في كلّ حلقة من حلقات سلسلة الخبر مع الواسطة بحاجة إلىٰ حكم مماثل ـ بالفتح ـ لامحالة كي يعقل

---

(١) هذه الصياغة للجواب تناسب مبنىٰ المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ في تصوير الفعلية، أمّا على مبنانا من عدم ثبوت وجود آخر للحكم باسم الفعليّة، وإنّما الذي يتحقّق عند ثبوت الموضوع هو طرفيّة هذا الفرد للحكم، فيصاغ الجواب كما يلي: أنّ الجعل الواحد قد خلق بانطباقه على فرد فرداً من الأثر أو الخبر، فتجدّد له الانطباق على هذا الفرد الجديد، وببركة هذا الانطباق الجديد خلق فرد آخر فانطبق عليه أيضاً، وهكذا فالجعل الكلّي للحجّية قد انطبق مرّات عديدة على الأثر الذي هو فرد جزئي للحجّية خلق في الرتبة السابقة على انطباق الحكم عليه، وكذلك انطبق هذا الجعل مرّات عديدة على خبر خلق بهذا الجعل في المرتبة السابقة على انطباقه عليه.

(٢) راجع فوائد الأُصول للمرحوم الشيخ الكاظمي ـ رحمه الله ـ ص ٦٤.

جعل مماثله، وليس الحكم المماثل -بالفتح- هنا إلّا نفس ماجعل في دليل الحجّية، وهذا يعني اتّحاد المماثِل والمماثَل، أو اتّحاد الحجّية والأثر، أو الحكم والموضوع. أمّا بناءً على ماهو المختار عند المحقّق النائيني -رحمه الله- من جعل الطريقيّة والعلم الاعتباري فلاحاجة إلىٰ ثبوت أثر خاصّ في جميع حلقات السلسلة كي يلزم اتّحاد الحكم والأثر؛ وذلك لأنّ الاعتبار سهل المؤونة، فجعل العلم بالاعتبار أمر ممكن سواء ترتّب على متعلّقه أثر أو لا. نعم لابدّ من رفع اللّغوية كي لا تلزم استحالة اللّغوية، ويكفي في رفع اللّغوية الانتهاء إلىٰ الأثر ولوفي آخر السلسلة، وهذا ثابت في المقام للإنتهاء في آخر السلسلة إلىٰ نقل الحكم عن الإمام -عليه السلام- ولوبعد ألف واسطة. هذا مرام المحقّق النائيني -قدس سرّه- في المقام، وإن كانت العبارة الموجودة في تقرير بحثه لا تفي بذلك.

ويرد عليه: أنّ الالتزام بمبنى جعل العلم والطريقية لايدفع لزوم إشكال اتحاد الحكم والموضوع في المقام، ولأجل توضيح ذلك نذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى - أنّ العلم الاعتباري يختلف عن العلم الوجداني في أمرين:

الأول - أنّ العلم الوجداني يسري إلىٰ تمام آثار المعلوم ولوازمه، والعلم الاعتباري لايسري إلىٰ ذلك إلّا بقدر إسراء الشارع له، لأنّ العلم الاعتباري ليس إلّا عبارة عن اعتبار الشارع للشكّ في أمرمّا علماً به، وهذا لايلازم عقلاً اعتبار الشكّ في أثره ولازمه علماً بذلك الأثر واللّازم، وأمر توسيع هذا الاعتبار وتضييقه بيد نفس المعتبر. ويأتي البحث مفصّلاً عن ذلك في باب الأُصول المثبتة -إنشاء الله-.

الثاني - أنّ العلم الوجداني لايعقل أن يتعلّق به علم آخر، لأنّه بنفسه معلوم بالعلم الحضوري، فالعلم بشيء ليس إلّا نفس العلم بذلك الشيء،

كما أنّه لايعقل عادة تعلّق الشكّ أو الظنّ بالعلم الوجداني. وأمّا العلم الاعتباري فمن المعقول تعلّق العلم والظنّ والشكّ به، إذ ليس العلم الاعتباري إلّا عبارة عن اعتبار الشارع لشكّ الشخص علماً وذاك الشخص قد يعلم بذلك وقد يظنّ به أو يشكّ فيه، وليس العلم بالعلم بشيء في العلم الاعتباري علماً بذلك الشيء.

المقدّمة الثانية ـ أنّ جعل الحجّية في الأخبار مع الواسطة ـ بناءً على مبنىٰ جعل العلم الاعتباري ـ لابدّ أن يتصوّر على أساس جعل العلم بالعلم، وتتكرّر كلمة العلم حسب تكرّر الوسائط، فصفّار مثلاً حينما أخبر عن الإمام ـ عليه السلام ـ جعل الشارع شكّنا في قول الإمام علماً اعتباراً، ولكنّنا لم نكن مطّلعين على ذلك لعدم اطّلاعنا على خبر صفار، ولما أخبر أحمد بن محمد، عن خبر صفار جعل الشارع شكّنا في علمنا بقول الإمام علماً اعتباراً، ولكنّنا أيضاً لم نكن مطلعين على ذلك الى أن أخبرنا الكليني مباشرة مثلاً بخبر أحمد بن محمد، فعلمنا وجداناً بعلمنا الاعتباري المتعلّق بعلمنا الاعتباري المتعلّق بقول الإمام. وقد عرفت أنّ العلم بالعلم بشيء ليس علماً بذلك الشيء في باب العلم الإعتباري، فنحن لسنا عالمين بقول الإمام والحكم الشرعي لاوجداناً ولااعتباراً، فلابدّ لمثل المحقّق النائيني ـ قدّس سرّه ـ أن يلتزم في مقام تصوير حجّية الخبر مع الواسطة بأنّ حكم العقل بقبح العقاب بلابيان موضوعه ليس هو مجرّد عدم العلم التكويني أو الاعتباري بالحكم، بل يدخل في موضوعه أيضاً عدم العلم التكويني بالعلم الاعتباري بالحكم، وكذلك عدم العلم التكويني بالعلم الاعتباري بالعلم الاعتباري بالحكم وهكذا.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين قلنا: إنّ خبر من يخبر عن الواسطة له كشفان: كشف قوي عن إخبار الواسطة، وكشف عن كلام الإمام. فهنا نطرح سؤالاً عن أنّ جعل الحجّية لخبر الكليني مثلاً هل هو باعتبار حيثية

كشفه عن قول الإمام، أي أنّه حجّة ابتداء في إثبات قول الإمام؟ أو باعتبار كشفه عن إخبار الواسطة؟ والأوّل خلف من وجهين، لأنّ المفروض هو حجّية الخبر في إثبات مؤدّاه ومؤدّاه خبر الوسيط لاقول الإمام؛ ولأنّ المفروض إثبات الحجّية لتمام أخبار الوسائط، ولوكان خبر الكليني حجّة في إثبات قول الإمام ابتداء لم تكن حاجة إلىٰ حجّية أخبار الوسائط. إذن فقد تعيّن الثاني، أي أنّ خبر الكليني إنّما يكون حجّة باعتبار كشفه عن إخبار الواسطة. وعليه نقول: هل أنّ خبر الكليني جعله الشارع علماً اعتباراً بنفس خبر أحمدبن محمد، ولم يوسّع دائرة الاعتبار إلىٰ أثر خبر أحمدبن محمد وهو العلم بخبر صفار كي يتحقّق العلم بالعلم أوجعله علماً اعتباراً بخبر أحمدبن محمد وبما له أثر؟!. لابدّ من اختيار الثاني، لأنّ اختيار الأول يقطع سلسلة تعلّق العلوم بعضها ببعض ونصبح غير عالمين بالعلم بالعلم بقول المعصوم لما مضى من أنّ العلم الاعتباري بشيء لايسري إلىٰ آثاره ولوازمه، وإذا اخترنا الثاني كان إشكال اتّحاد الحكم والموضوع ثابتاً على حاله، لأنّ جعل العلم والطريقية لخبر الكليني كان باعتبار أثر خبر أحمدبن محمد الذي هو العلم والطريقية، فكلّ من الحكم والموضوع عبارة عن العلم والطريقيّة.

وقد ظهر ممّا ذكرناه عدم صحّة توجيه كلام المحقّق النائيني ـ قدّس سرّه ـ بقياس العلوم الاعتبارية بالعلوم التكوينيّة، بتقريب أنّه لوفرض أنّ الكليني وأحمدبن محمد والصفّار كانوا معصومين لايحتمل بشأنهم الكذب والاشتباه كان العلم بخبر الكليني يولّد العلم بخبر أحمدبن محمد على حدّ البرهان الإنّي، والعلم بخبر أحمدبن محمد يولّد العلم بخبر صفار، وهو يولّد العلم بكلام الإمام، فبالتالي يحصل العلم بكلام الإمام. ولكن بما أنّهم لم يكونوا معصومين ولم يفد كلامهم العلم، فالعلم بخبر الكليني أولد احتمال خبر أحمدبن محمد، واحتمال خبر أحمدبن محمد أولد احتمال خبر صفار،

واحتمال خبر صفار أولد احتمال كلام الإمام على تفاوت بين الاحتمالات من ناحية القوة والضعف، وهذه الأمور المتولّد بعضها من بعض نقصها أنّها لم تبلغ مرتبة العلم كما في الفرض الأوّل حتى يحصل العلم بقول الإمام، ولكن الشارع تدارك هذا النقص في كلّ مرتبة من مراتب هذه السلسلة بجعل العلم التعبّدي، فأصبح حال هذا الفرض هو حال الفرض الأوّل، وكما أنّه حصل بالتالي في الفرض الأول العلم بقول الإمام كذلك الحال في الفرض الثاني بفرق أنّ العلم بقول الإمام الحاصل في الفرض الأول تكويني وفي الفرض الثاني تعبّدي.

والوجه في فساد هذا التقريب هو: أنّه لوكان العلم بخبر الكليني يولد العلم التعبّدي بخبر أحمدبن محمد، وهويولّد العلم التعبّدي بخبر صفار، وهو يولّد العلم التعبّدي بخبر الإمام صحّ تنظير ذلك بالعلوم التكوينية، لكن الأمر ليس كذلك، فانّ كلّ علم في هذا الفرض الثاني يكشف عن العلم بخبر سابق لاأنّه يولّد العلم بخبر سابق. ويقع الكلام في هذا الكشف فنقول: لوجعل الشارع خبر الكليني طريقاً إلىٰ خصوص خبر أحمدبن محمد لاالى طريقيته وعلميته انقطعت سلسلة تعلّق العلوم بعضها ببعض، ولم ينكشف لنا العلم بخبر صفار، ولوجعله طريقاً الى طريقيته وعلمه لزم اتّحاد الحكم والموضوع، والجواب عن ذلك إنّما يكون بالانحلال.

ثم إنّ المحقّق النائيني ـ قدّس سرّه ـ بعد أن ذكر عدم ورود الإشكال الأوّل على مبناه من جعل الطريقية والعلم أفاد أنّه يمكن تطوير الإشكال وتغييره بنحو يرد حتى على مبنى الطريقية، وذلك بأن يبدّل لزوم اتّحاد الحكم والموضوع بلزوم اتّحاد الحاكم والمحكوم.

وتوضيح ذلك: أنّ الحكومة على قسمين: حكومة واقعية وهي ماكان الحاكم فيها فرض العلم بالمحكوم ولايكون في طول الشكّ فيه، كحكومة قوله:(لاربا بين الوالد وولده)على دليل حرمة الربا بتضييق دائرة موضوعه

تعبّداً، أو حكومة قوله:(الطواف بالبيت صلاة)على دليل بعض أحكام الصلاة بتوسيع دائرة موضوعها تعبّداً. وحكومة ظاهرية وهي ماكان الحاكم فيها في طول الشكّ في المحكوم كحكومة أدلّة اعتبار الأمارات والأُصول على أدلّة الأحكام الواقعية حيث أُخذ في موضوعها الشكّ في تلك الأحكام،ومعنى حكومتها على تلك الأحكام أنّها مثبتة أو نافية لها ظاهراً لدى الشكّ. هذه مصطلحات له ـقدّس سرّهـ في باب الحكومة.

وذكر في المقام على هذا الأساس: أنّه يلزم اتّحاد الحاكم والمحكوم،فإنّ دليل وجوب تصديق خبر الكليني مثلاً يكون حاكماً بالحكومة الظاهرية على الحكم الواقعي المترتّب على خبر الكليني وهو وجوب تصديق أحمدبن محمد، فلزم أن يكون وجوب التصديق حاكماً على نفسه. وذكر ـرحمه اللهـ: أنّ مثل هذه الحكومة الظاهرية حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي، ويرد عليها نفس الإشكال، حيث إنّ دليل كلّ واحد منها عين دليل الآخر وهو قوله: لا تنقض اليقين بالشكّ، والجواب في كلا الموردين يكون بالانحلال.

أقول: يرد على تنظيره للأصل السببي والمسببي بما نحن فيه، وتخيّل كون حكومة الأصل السببي على المسببي حكومة ظاهرية ما اتّضح في بحثنا في قيام الأمارات والأُصول مقام القطع من أنّ حكومة أصل على أصل حكومة واقعية لاظاهرية[1]، فلم يؤخذ في موضوع أحدهما الشكّ في الآخروإنّما الأصل السببي يفني موضوع الأصل المسببي من دون شكّ فيه، لأنّه ينفيه نفياً ظاهرياً لدى الشكّ فيه.

ويرد على أصل ماأفاده هنا من أنّ تبديل صيغة الإشكال بلزوم وحدة

(١) والحكومة الواقعية تعني نفي المحكوم واقعاً، فحكومة دليل الاستصحاب على نفسه بلحاظ الأصل السببي والمسببي ترجع بروحها إلى عدم دلالة الدليل إلاّ على الأصل السببي دون المسببي، فلايأتي إشكال اتّحاد الحاكم والمحكوم.

الحاكم والمحكوم بدلاً عن صيغة اتّحاد الحكم والموضوع يوجب سريان الإشكال حتى على مبنى الطريقيّة:

أولاً ـ أنّ هذين الإشكالين متلازمان من حيث الورود وعدمه على مبنى الطريقية، وذلك لأنّ حجية خبر الكليني المثبت لخبر أحمدبن محمد إن فرض كونها باعتبار الأثر المترتّب على ماهو المخبر به ـ أعني حجّية خبر أحمدبن محمد ـ لزم اتّحاد الحكم والموضوع. وإن فرض كونها باعتبار قول الإمام والأثر المترتّب على آخر السلسلة، فحجّيّة خبر الكليني ليست حاكمة على حجّيّة خبر أحمدبن محمد، وإنّما هي حاكمة على ذلك الحكم الواقعي الذي وقع في آخر السلسلة، فلم يلزم اتّحاد الحاكم والمحكوم.

وثانياً ـ أنّ روح حكومة الأمارات والأُصول على الأحكام الواقعية بمعنى إثباتها أو نفيها ليست إلّا عبارة عن تنجيز تلك الأحكام والآثار أو التعذير عنها، ولا تتصوّر فيها الحكومة بأحد معنييها المدونين في أُصول المحقّق النائيني ـ قدس سرّه ـ من التصرّف في عقد الموضوع أو التفسير حتى يلزم تصرف الشيء في نفسه أو تفسير الشيء لنفسه. وأنت ترى أنّ في الحكومة الظاهرية قديكون المحكوم غير موجود بحسب الواقع أصلاً كي يتصرّف في موضوعه أو يفسر، فإطلاق الحكومة على باب الأمارات والأُصول بالنسبة للأحكام الواقعية لايزيد على مجرّد اصطلاح. ولبّ المطلب أنّ دليل حجيّة الأماراة والأصل ينجّز الأثر الواقعي أو يعذّر عنه، والأثر الواقعي فيما نحن فيه هو الحجّية، وحكم الأمارة أيضاً هو الحجّية. فهذا الإشكال ليس بحسب الواقع إلّا عبارة أُخرى عن إشكال اتّحاد الحكم والموضوع أُسبغت عليه مصطلحات المحقّق النائيني ـ قدس سرّه ـ. وإسباغ مصطلحات خاصّة على إشكال لايجعله إشكالاً آخر.

بقي في المقام شيء: وهو أنّنا قلنا: إنّ الإشكال بكلا تقريبيه في المقام أعني تقريب اتّحاد الحكم والموضوع، وتقريب تأخّر الموضوع عن الحكم

لايردان بحسب عالم الجعل، وإنّما يردان بحسب عالم الفعلية.

ونقول هنا: إنّ هناك تقريباً ثالثاً يرد بحسب عالم الجعل وهو ماذكره المحقّق العراقي ـ قدّس سرّه ـ من أنّ الجاعل ينظر إلىٰ موضوع حكمه نظرة الموضوع وإلىٰ محموله نظرة المحمول، أي أنّه ينظر إلىٰ الأوّل نظر كونه في مرتبة سابقة متقدّمة على المحمول، وإلىٰ الثاني نظر تأخّره عن الأوّل، وهذا النظر منه إلىٰ الموضوع يحدّد ذاتاً ذلك الموضوع ويقصره عن قابلية الانطباق على نفس المحمول والحكم. وهذا الإشكال يذكره المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ فيما نحن فيه، ويذكره أيضاً في بحث أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، وفي بحث أخذ الأمر في متعلّق الأمر. ونحن ذكرنا تفصيل هذا الإشكال مع جوابه في باب التعبّدي والتوصّلي ولانعيده هنا، وإنّما كان المقصود مجرّد الإشارة إليه[1].

٢ ـ آية النفر:

الآية الثانية ـ آية النفر، وهي قوله تعالىٰ: «فلولانفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدّين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلّهم يحذرون»[2]. ووجه الاستدلال بها هو أنْ يقال: إنّه إن كان الحذر عند

---

(١) إنّ روح الجواب الذي اختاره المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ في المقام هو مختار الأستاذ الشهيد ـ رحمه الله ـ وقد مضى ذكره في بحث التعبّدي والتوصّلي وهو أنّ الجعل الواحد على موضوع عامّ له عدّة انطباقات بحسب عدد أفراد الموضوع، وبعض هذه الأفراد يرى في طول انطباق الجعل على فرد آخر، وهذا ليس مستحيلاً، وإنّما المستحيل هو وجود جعل واحد ذي انطباق واحد على مايرى في طول ذاك الجعل. والمحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ أراد أن يطبّق نظير هذا الكلام في باب التعبّدي والتوصّلي، ولكن أستاذنا الشهيد ـ قدس سرّه ـ بيّن في بحث التعبّدي والتوصّلي الفرق بين البابين فراجع.

(٢) سورة التوبة/ الآية ١٢٢.

إنذار المنذر واجباً حتىٰ مع عدم حصول العلم من خبره، فخبره حجّة، والمقدّم يثبت بالآية الشريفة، فيثبت التالي وهو حجّية خبر الواحد. فهذا الاستدلال له ركنان:

الأوّل ـ دعوىٰ الملازمة بين وجوب الحذر والحجّيّة. والدليل علىٰ ذلك هو أنّه لو لم يكن خبر المنذر حجّة لما ترتّب عليه تنجّز الواقع، ولو لم يترتّب عليه تنجّز الواقع لما ترتّب عليه احتمال العقاب، ولو لم يترتّب عليه احتمال العقاب لما ترتّب عليه وجوب الحذر، إذ لامعنىٰ للحذر عن العقاب مع عدم احتمال العقاب.

والثاني ـ دعوىٰ دلالة الآية الشريفة علىٰ وجوب الحذر حتىٰ مع عدم العلم. وللاستدلال بالآية الشريفة علىٰ وجوب الحذر تقريبات ثلاثة:

الأوّل ـ أنّ الآية الشريفة دلّت علىٰ مطلوبية الحذر. ومطلوبية الحذر تلازم وجوبه، إذ لولا احتمال العقاب وترقّبه لامعنىٰ للحذر ولمطلوبيته واستحبابه، ومع احتمال العقاب وترقّبه يجب الحذر.

أمّا مطلوبية الحذر فتثبت بكلمة «لعلّ» الدالّة بحسب وضعها علىٰ إنشاء الترجّي. ومقتضىٰ الظهور التصديقي وأصالة التطابق بين عالم الثبوت والإثبات أن يكون إنشاء الترجّي ناشئاً من داعي الترجّي، ولكن داعي الترجّي بالنسبة اليه تعالىٰ مستحيل، فيحمل علىٰ داعي المطلوبية الذي هو أقرب الدواعي الىٰ داعي الترجّي.

الثاني ـ أنّ الآية الشريفة دلّت علىٰ وجوب الإنذار، ومقتضىٰ إطلاقها وجوبه حتىٰ عند عدم كونه موجباً لحصول العلم، ولو لاوجوب الحذر للغى وجوب الإنذار، فقد دلّت الآية بدلالة الاقتضاء علىٰ وجب الحذر حتىٰ مع عدم حصول العلم صوناً لكلام الحكيم عن اللّغويّة.

الثالث ـ أنّ الآية الشريفة دلّت علىٰ وجوب الإنذار، وعلىٰ كون غاية

ذلك الحذر. ومن المعلوم أنّ اهتمام الموجب بنفس الغاية ليس بأقلّ من اهتمامه بمقدّماتها. فإن فرض أنّ تلك الغاية لم تكن من الأفعال الاختيارية كما في قولنا: (اشرب الدواء لعلّك تُشفى)، فالكلام وإن دلّ على شدّة اهتمامه بالغاية لكن لامعنى لوجوبها، لأنّ المفروض عدم كونها فعلاً اختيارياً. وأمّا إنْ كانت فعلاً اختيارياً كما نحن فيه، فايجاب مقدّمتها لأجلها يدلّ على وجوبها لما قلنا من أنّ الاهتمام بها لايقلّ عن الاهتمام بمقدّمتها. ومقتضى إطلاق الكلام كون وجوب الإنذار ثابتاً حتى عند فرض عدم كونه موجباً للعلم، فيثبت وجوب الغاية حتى عند هذا الفرض.

أقول: إنّ الأصحاب ـ قدّس سرّهم ـ سواء القائلين بتماميّة الاستدلال بهذه الآية، والقائلين بعدم تماميّة الاستدلال بها ركزّوا كلامهم على مدى دلالة الآية على وجوب الحذر وعدمها. وأمّا الملازمة بين وجوب الحذر والحجّية فأخذوها أمراً متسالماً عليه من الطرفين.

والتحقيق: أنّ هذا الأمر المتسالم عليه غير صحيح، إذ لم يرتّب وجوب الحذر على إخبار المخبر، وإنّما رتّب وجوب الحذر على إنذار المنذر، ولامعنى للإنذار إلّا لدى تنجّز الحكم مسبقاً وقبل الإنذار حتى يتمّ استحقاق العقاب في الرتبة السابقة على الإنذار، كي يعقل الإنذار بالعقاب. وفي زمن نزول الآية كان الناس في مختلف البلاد جاهلين بالأحكام، والأحكام منجّزة عليهم في المرتبة السابقة على الإنذار بالعلم الإجمالي، أو بكون الشبهة قبل الفحص، وكان مقتضى القاعدة إيجاب الفحص على الجميع، ولكن كان ذلك موجباً لاختلال النظام فسقط عنهم الفحص بهذا النحو، وأُمِروا بأن ينفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين، ولينذروا الباقين بعد الرجوع حتى يحذروا عن العقاب في دائرة الأمور المنذر بها. فغاية ماتدلّ عليها الآية الكريمة هي رفع تنجيز الحكم عليهم في غير دائرة الأمور المنذر بها، لاأنّ التنجيز في دائرة الأمور المنذر بها يكون في طول

الإنذار، فالعلم الإجمالي أو كون الشبهة قبل الفحص كان يقتضي التنجيز في دائرة أوسع، ولم يكن يعقل الاحتياط بالنسبة لأولئك الأشخاص الذين هم من تلك المرتبة من الجهل، فأثر تنجيز الأحكام عليهم إنّما هو وجوب الفحص لا الاحتياط، وقد رفع عنهم الفحص بأزيد من مقدار نفر طائفة من كلّ فرقة فقد قال الله -تعالى-: «ما كان المؤمنون لينفروا كافّة...» وهذا يعني تقليص التنجيز وحصره في دائرة مايأتي به المنذرون، لا إضفاء التنجيز على إنذار المنذرين لما عرفت من أنّ الإنذار إنّما هو في طول التنجيز، وليس العكس.

وبعد تسليم الملازمة بين وجوب الحذر والحجّية ننتقل الى البحث عن مدى دلالة الآية الشريفة على وجوب الحذر بأحد الوجوه الثلاثة المتقدّمة.

أمّا الوجه الأول - وهو التمسّك بمطلوبية الحذر المستلزمة للوجوب، والمدلول عليها بكلمة لعلّ الدالّة على الترجّي المحمولة دلالتها التصديقيّة على داعي المطلوبية. فقد أورد عليه المحقّق الإصفهاني -قدّس سرّه- بأنّ كلمة لعلّ ليست موضوعة للترجّي بمعنى ترقّب المحبوب، بل هي موضوعة لمطلق الترقّب بقطع النظر عن كون المترقّب محبوبا أوّلا. وقال: بأنّ الاستعمالات الصحيحة في لغة العرب قد تكفّلت موارد يكون متعلّق (لعلّ) مبغوضاً غير محبوب، كما في قوله: لعلّك عن بابك طردتني، ونحو ذلك من فقرات دعاء أبي حمزة وغيرها . ونقل -قدّس سرّه- أيضاً مدّعاه عن بعض أرباب اللّغة.

هذا ماذكره -رحمه الله- في مقام الإيراد على الوجه الأول، لكنّه ذكر بعد ذلك في مقام تصحيح الاستدلال بكلمة (لعلّ): أنّها وإن لم تكن موضوعة لترقّب المحبوب، لكنّها تدلّ لامحالة على الترقب، ومن المعلوم أنّه لامعنى لترقّب الحذر إلّا لدى احتمال العقاب، ولامنشأ لاحتمال العقاب-ر.

أقول: إنّ استدلاله بكلمة (لعلّ) على الحجّية بعد تفسيرها بمعنى الترقّب غير صحيح؛ لالأنّ الترقّب بشأن الله مستحيل، كي يجاب عليه بحمل كلمة (لعلّ) على الترقّب بلحاظ نظر المخاطبين، أو الترقّب الشأني وكون الشيئ في معرض الوقوع، بل لأنّ ترقّب الحذر في كلّ مورد لايتوقّف على الحجّية، بل يكفي فيه احتمال حصول العلم فيه، فكأنّه قال: لعلّهم يعلمون فيحذرون.

نعم بالإمكان تصحيح الاستدلال بالآية المباركة بوجه آخر غير ماذكره. وهو أنّ كلمة لعلّ وإن لم تدلّ لغة على محبوبية متعلّقها لكن متعلّقها في خصوص مورد الآية محبوب، والمستفاد من مجموع الكلام هو ترقّب المحبوب لا ترقّب المبغوض مثلاً. وذلك بقرينة السياق، أعني جعل ذلك غاية للشيئ المطلوب، وهو الإنذار، ولاأقصد بذلك أنّ غاية الواجب واجبة، كي يرجع الى الوجه الثالث الذي سوف يأتي -إنشاءالله- النقاش فيه. وإنّما المقصود أنّ جعله غاية للمطلوب قرينة على أنّه ترقّب للأمر المحبوب، وعندئذٍ إمّا أن نحمل ذلك على مجرّد داعي المحبوبية والمطلوبية لاستحالة الترقّب والترجّي بشأن الله -تعالى-، أو نبقيه على ظهوره في ترقّب المحبوب وترجّيه. إمّا لمنع استحالة ذلك بشأنه -تعالى-[1] أو لحمله بعد الاستحالة على الترقّب الشأني للمحبوب، أو لأنّ كلمة (لعلّ) لا تدلّ لغة على أكثر من الترقّب الشأني، وليست فيها دلالة على الترقّب الفعلي كما هو ظاهر. والحمل على معنى ترقّب المحبوب وترجّيه أقرب من الحمل على مجرّد

(١) لعلّه ينظر -رحمه الله- الى إمكانية الترقّب، أو الترجّي، أو الاحتمال بالمعنى الرياضي للاحتمال، وإن كان لايمكن ذلك بمعناه النفسي. فعند مايتحدّث المولى عن عنوان كلّي ثمانون بالمائة من أفراده يتّصف بصفة كذا مثلاً، أو عشرون بالمائة منها لايتّصف بتلك الصفة. فمن الصحيح أن يقول: يترقّب بشأن الفرد من هذا العنوان بقدر ثمانين بالمائة أن يكون متّصفاً بصفة كذا. والمدلول اللّغوي لكلمة (لعلّ) لايأبى عن الانطباق على ذلك.

المحبوبيّة، وعلىٰ كلا التقديرين، أي سواء حملت الآية علىٰ مجرّد محبوبية الحذر، أو حملت علىٰ معنى ترقّب المحبوب، تتمّ دلالة الآية علىٰ وجوب الحذر مطلقاً: أمّا علىٰ الأول فواضح، إذ محبوبيّة الحذر تلازم وجوبه كما مضىٰ، وإطلاق ذلك يستلزم وجوبه حتىٰ مع عدم حصول العلم كما مرّ، وأمّا على الثاني فقد يستشكل في بادئ النظر في دلالتها على وجوب الحذر مطلقا بنحو الإشكال الذي أوردناه علىٰ تصحيح المحقّق الإصفهاني ـ قدّس سرّه ـ للاستدلال بالآية. وذلك بأن يقال: إنّه يكفي في ترقّب الحذر المحبوب ومعرضيته للوقوع ترقّب حصول العلم ومعرضيّته للوقوع وترتّب الحذر عليه.

والجواب علىٰ ذلك: هو أنّ ظاهر الآية هو المحبوبيّة والمطلوبيّة الفعليّة للحذر في كل مورد، وهذه لا تتمّ إلّا بعدم دخل العلم في لزوم الحذر، فإنّ دخل العلم في لزوم الحذر يكون بأحد وجوه:

الأوّل ـ أن يكون العلم مقدّمة لحصول المحبوبيّة للحذر، وهذا خلاف ظهور الآية في المحبوبيّة الفعليّة.

والثاني ـ أن يكون العلم مقدّمة وجوديّة للحذر المحبوب بالفعل، وهو في نفس الوقت يكون مقدّمة وجوبيّة للحذر، أي أنّ طلب الحذر لايكون فعليّاً قبل تحقّق العلم، وبالتالي لايترشّح الوجوب علىٰ تحصيل العلم رغم المحبوبيّة الفعليّة للحذر المترتّب علىٰ العلم، وذلك بدعوىٰ وجود مانع عن طلب الحذر قبل حصول العلم، فالحذر رغم محبوبيّته لايقع متعلّقا للطلب إلّا بعد حصول العلم. وهذا الوجه أيضاً خلاف الظاهر. فإنّ ظاهر إبراز المحبوبيّة كونه بداعي الطلب.

والثالث ـ أن يكون العلم مقدّمة وجوديّة للحذر الذي هو محبوب ومطلوب بالفعل، وعليه يجب تحصيل العلم بقدر الإمكان. وهذا أيضاً خلاف الظاهر لأنّه مهما تعلّق متعلّق التكليف بمادّة فظاهره كونها مقدّمة

الوجوب لامقدّمة الوجود. فلو قيل مثلاً: «صلّ في المسجد» فهم منه وجوب الصلاة في المسجد المفروض وجوده، لابناءُ المسجد لولم يكن موجودا والصلاة فيه.

وأمّا الوجه الثاني ـ وهو بيان أنّه لولاوجوب الحذر للغى وجوب الإنذار، ووجوب الإنذار مطلق يشمل فرض عدم حصول العلم.

فيرد عليه: أنّ من المحتمل كون وجوب الحذر مختصّاً بفرض حصول العلم مع كون وجوب الإنذار مطلقا لالدعوىٰ مطلوبية الإنذار في نفسه، كي يجاب علىٰ ذلك بأنّ الظاهر من إيجاب الإنذار هو كونه بداعي التحفّظ علىٰ الأحكام لابداعي مطلوبيّته نفسيّاً، بل لأنّ من الممكن أن يوجب المولىٰ الإنذار علىٰ الإطلاق حتىٰ لايفوت المطلوب في مورد كان يترتّب عليه العلم، وكان العبد يتخيّل أنّه لايترتّب عليه العلم، وهذا احتياط من قبل المولىٰ في توسعة دائرة الأمر، كي لايفوت عليه المطلوب في موارد خطأ العبد واشتباهه في التميز. وهو غير الأمر بالاحتياط الذي قد يوجّه الىٰ العبد للعمل به في ظرف الشكّ، فالأمر بالاحتياط لايحفظ غرض المولىٰ عند خطأ العبد وجزمه بالخلاف، بخلاف احتياط المولىٰ بتوسعة دائرة الحكم الواقعي. فمثلاً قد يأمر المولى عبده بإنقاذ ابن المولىٰ، وقد يأمره بالاحتياط بإنقاذ من شكّ في كونه ابناً للمولىٰ وعدمه، ولكن لواعتقد العبد خطأً بأنّ الغريق ليس ابن المولىٰ، فهنا قد يفوت الغرض علىٰ المولىٰ، فقد يسدّ المولىٰ هذا الباب بأمر العبد لإنقاذ كلّ غريق رآه رغم أنّ المطلوب الأصلي هو إنقاذ ابنه، فهنا قد وسّع المولىٰ دائرة حكمه الواقعي لالأجل جهله بموطن الغرض، بل لأجل جهل العبد الذي لم يمكن إعلامه بالحال، فكان لابدّ في علاج الموقف من توسعة دائرة الحكم. فلنتصور فيما نحن فيه مايكون من هذا القبيل، فالعبد قد يعتقد أنّ إنذاره سوف لايوجب العلم، بينما هو في الواقع قد يوجب العلم لمن أنذره مباشرة،

أو لإنسان آخر يعيش في هذا العرض العريض المكاني أو الزماني الّذي سيصله هذا الإنذار، وسيحصل له العلم بسبب هذا الإنذار، ولو بمعونة ضمّه الىٰ إنذار منذرين آخرين. فالمولىٰ قد أوجب الإنذار علىٰ الإطلاق رغم أنّ الحذر لم يكن واجباً إلّا عند حصول العلم، وذلك بغرض الحفاظ علىٰ الملاك في مورد يوجب الإنذار العلم، ولكنّ العبد يتخيّل عدم تأثير إنذاره في حصول العلم لأحد.

وأمّا الوجه الثالث ـ وهو أنّ الحذر غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة. فيردعليه:

أنّ الصغرىٰ وإن كانت مقبولة وهي أنّ الحذر جعل غاية للإنذار لكن الكبرىٰ غير مقبولة، وهي دعوىٰ أنّ غاية الواجب إذا كانت اختيارية فلابدّ أن تكون واجبةً، وذلك لأنّ العقل وإن كان يحكم بأنّ غاية الواجب محبوبة للمولىٰ بدرجة لا تقلّ عن محبوبية ذي الغاية، لأنّ محبوبيّة ذي الغاية إنّما جاءت من محبوبيّة الغاية، لكن هذه المحبوبيّة للغاية إنّما هي ملاك اقتضائي لوجوبها، وقد يمنع عن تأثيره في فعليّة الوجوب مانع، وهو التزاحم بين هذا الملاك وملاك آخر، فمن المحتمل مثلاً أنّ ملاك إيجاب الحذر كان مزاحماً بمفسدة الكلفة والمؤونة الثابتة في لزوم الحذر عند عدم العلم، وكان الملاك الثاني مقدّماً في نظر المولىٰ علىٰ الملاك الأوّل فلم يوجب الحذر، ولكن ذلك لاينافي إيجاب الإنذار.

توضيح ذلك: أنّ للحذر أبواباً متعدّدة من أبواب العدم. منها: باب عدمه الناشئ من عدم إيجاب الحذر عند الإنذار مع عدم حصول العلم، ولولا المزاحمة مع ملاك الكلفة والمؤونة لكان المولىٰ يسدّ جميع أبواب العدم التي تكون من قبله، لكن هذه المزاحمة أوجبت رفع يده عن سدّ باب العدم، إلّا أنّ الضرورة تتقدّر بقدرها، أي أنّ المزاحمة إنّما تؤثر في دائرة التزاحم لا في نطاق أوسع، وملاك الكلفة والمؤونة إنّما يزاحم سدّ باب عدم الحذر الناشئ

من عدم إيجاب الحذر فيرفع المولىٰ يده عن سدّه ولايزاحم سدّ باب العدم الناشئ من عدم إيجاب الإنذار، إذ المكلف مع فرض سماع الإنذار وعدم وجوب الحذر عليه مالم يحصل له العلم يكون بعدُ في سعة فلاوجه لرفع اليد عن سدّ هذا الباب من العدم،وفائدته تظهر فيما لواتّفق صدفة انسداد الباب الآخر بحصول العلم، وقد جعل الحكم بوجوب الإنذار شاملاً لفرض عدم حصول العلم من الإنذار حفاظاً علىٰ غرضه في صورة اشتباه المكلّف بالبيان الماضي في جوابنا علىٰ الوجه الثاني.

وخلاصة الكلام في المقام: أنّ روح وجود ذي الغاية دون الغاية عبارة عن أنّ الغاية لها اقتضاء الوجوب، وأنّ هذا الاقتضاء أثّر في سدّ باب عدمها الناشئ من عدم وجوب ذيها، ولكنه لم يؤثر في سدّ باب العدم الناشئ من عدم وجوبها لمزاحمة هذا السدّ بملاك آخر، وهذا أمر محتمل فيبطل به الاستدلال.

ولايخفى أنّ هذا الوجه الثالث لوتمّ، فإنّما يتمّ بناءً علىٰ كون المراد بالحذر الحذر من المخالفة، إذ لوكان المراد به الحذر من العقاب لدلّ علىٰ ثبوت العقاب في المرتبة السابقة علىٰ الإنذار. إذن فلايدّل ذلك علىٰ منجزيّة الإنذار لأنّها ثابتة قبله، والوجه الأوّل يكون بعكس هذا الوجه، أي إنّما يتمّ لوكان المراد بالحذر الحذر من العقاب، كي يصح مايقال: من أنّ مطلوبية الحذر تساوق وجوبه، وأنّه لامعنىٰ لاستحباب الحذر، أمّا لوكان المراد به الحذر من مخالفة الواقع وتفويت غرض المولىٰ، فمن المعقول فرض كونه استحبابياً.

وتفصيل الكلام في محتملات الحذر في الآية، ومدىٰ تأثيرها علىٰ الاستدلال بالآية علىٰ حجّية الخبر مايلي:

أنّ التحذّر المذكور في الآية الشريفة تارة يفرض ظهوره في التحذّر عن العقاب، وأُخرىٰ يفرض ظهوره في التحذّر عن مخالفة الواقع وتفويت

غرض المولىٰ، وثالثة يفرض إجماله وملائمته لكلا الأمرين:

أمّا علىٰ الفرض الأول ـ أعني كون المقصود هوالتحذّر عنْ العقاب، فيتمّ الاستدلال بالآية علىٰ الحجّية بناءً علىٰ الوجهين الأوّلين من الوجوه الثلاثة المتقدّمة لكيفيّة الاستدلال بالآية على حجّية الخبر.

فعلىٰ الوجه الأول وهو كون مطلوبية الحذر المستفادة من قوله: «لعلّهم يحذرون» ملازمة لوجوبه. نقول: إنّه يوجد في بادئ النظر في قوله: «لعلّهم يحذرون» احتمالات خمسة:

الأوّل ـ أن يكون هذا حكماً مولويّاً بالتحذّر عن العقاب يُنشئ به الحجّية، وهذا غير معقول، إذ العقاب يكون في طول الحجّية لاالعكس، ولازم هذا الوجه هوالعكس، إذ لولا ثبوت العقاب في المرتبة السابقة لايعقل الأمر بالتحذّر عنه.

الثاني ـ أن يكون حكماً مولويّاً متعلّقة خصوص التحذّر الذي يكون عقيباً للعلم بنحو يكون نفس تحصيل العلم مطلوباً لكونه مقدّمة وجوديّة للمطلوب. وهذا خلاف الظاهر، لأنّ متعلّق الطلب إذا تعلّق بمادّة فظاهر الكلام كون تلك المادّة مقدّمة وجوديّة لاداخلة في دائرة الطلب فلو قال مثلاً: «صلِّ في المسجد» لم يكن بناء المسجد داخلاً في دائرة الطلب.

الثالث ـ أن يكون إرشاداً للتخلّص من استحقاق العقاب الثابت بملاك حُصول العلم من قول المنذر. وهذا أيضاً خلاف الظاهر، إذ يوجب التقييد بفرض حصول العلم مع أنّ الكلام مطلق.

الرابع ـ أن يكون إرشاداً الىٰ التخلّص من استحقاق العقاب الثابت بملاك حجّية قول المنذر. وهذا أيضاً لاينسجم مع إطلاق الآية بعد فرض حملها علىٰ القضيّة الحقيقيّة، إذ مجرد حجّية قول المنذر لا تكفي ملاكاً لاستحقاق العقاب، بل هو مشروط بحصول العلم بالحجّية، بينما الآية مطلقة من هذه الناحية. نعم يمكن اصلاح هذا الوجه بنحو لايتعارض مع إطلاق

الآية بفرض القضية خارجية، وأنّ المولىٰ كان يعلم بتحقّق هذا الشرط وهو العلم بالحجّية ولو ارتكازاً، ولذا جعل موضوع الحكم بنحو القضية الخارجية ذات الإنذار للفراغ عن تحقّق القيد الآخر بأن يفترض أنّهم كانوا مبلّغين بالحجّية قبل هذا، والحجّية بالنسبة لنا تثبت ـ عندئذٍ ـ بالقطع بعدم الفرق بيننا وبينهم.

وهذا الإصلاح الذي أجريناه علىٰ الاحتمال الرابع لايمكن إجراؤه علىٰ الاحتمال الثالث بالحمل علىٰ القضية الخارجية، إذ ليس القيد في الاحتمال الثالث، وهو حصول العلم لهم من إنذار المنذر ثابتاً بالنسبة لجميعهم في كلّ إنذار، ولو فرض تنزّلاً ثبوته لهم مطلقاً فالمولىٰ بقطع النظر عن علم الغيب ليس مطّلعاً علىٰ ذلك.

الخامس ـ أن يكون بياناً للحجّية بنحو الكناية، فإنّه قد يعبّر عن حجّية قول شخص بلسان (احذر عن العقاب في مخالفته) وهذا في الحقيقة ليس تحذيراً عن العقاب، وإنّما هو تعبير عن الحجّية بهذا اللّسان العرفي، ويترتّب عليه استحقاق العقاب بالمخالفة. وبناءً علىٰ هذا الاحتمال، وكذا الاحتمال الرابع بعد حمل الآية علىٰ القضية الخارجية يتمّ الاستدلال بالآية علىٰ حجّية الخبر بعد فرض غضّ النظر عن إشكالنا الماضي من دلالة مادّة الإنذار علىٰ ثبوت التنجيز مسبقاً.

وعلىٰ الوجه الثاني، وهو صون إطلاق كلام الحكيم عن اللّغوية، يتمّ أيضاً الاستدلال بالآية بغضّ النظر عن إشكالنا الماضي علىٰ هذا الوجه.

وعلى الوجه الثالث ـ وهو أنّ الحذر غاية للواجب، وغاية الواجب واجبة يكون تفسير الحذر بالحذر عن العقاب مبطلاً للاستدلال بالآية علىٰ حجّية إنذار المنذر، لأنّ المفروض أنّ الحذر عن العقاب جعل غاية للإنذار، وهو يدلّ علىٰ ثبوت ملاك الحذر، وهو ترقّب العقاب في الرتبة السابقة علىٰ الإنذار، فإنّ جعل شئ غاية لشئ (كقوله مثلاً: توضّأ حتىٰ تصلّي)

فيه دلالة علىٰ ثبوت ملاكه قبل ذي الغاية وبغض النظر عنه. وهذا يعني تمامية الحجّة قبل الإنذار.

وأمّا علىٰ الفرض الثاني ـ أعني كون المقصود التحذّر عن مخالفة الواقع، وتفويت غرض المولىٰ. فنقول: إنّ طلب التحذّر إمّا يكون في الحقيقة ذكراً لنفس الأحكام الواقعية فكأنّه قال: صلِّ، وزكِّ، وصم...، أو هو بيان لوجوب التحذّر في مرحلة الامتثال والمتعيّن هوالثاني، إذ معنى وجوب الحذر هو ثبوت حكم في المرتبة السابقة حتىٰ يتحذّر من مخالفته، وإلّا لم يكن موضوع للتحذّر. وهذا يناسب الاستدلال بالآية الكريمة بالوجه الثاني، والثالث، دون الوجه الأوّل، لأنّ الوجه الأوّل يعتمد علىٰ الملازمة بين مطلوبية الحذر ووجوبه، وعدم تعقّل الاستحباب، بينما من المعقول أن يفرض استحباب التحذّر عن مخالفة الواقع لدىٰ الشكّ.

والمتحصّل ممّا ذكرناه: أنّه علىٰ الفرض الأوّل لايتمّ الوجه الثالث، وعلىٰ الفرض الثاني لايتمّ الوجه الأوّل، وعلىٰ كلا الفرضين يتمّ الوجه الثاني بغضّ النظر عن إشكالنا الماضي عليه.

وأمّا علىٰ الفرض الثالث ـ وهو فرض الإجمال والتردّد بين الفرضين الأولين، فلايتمّ من الوجوه إلّا الوجه الّذي يتمّ علىٰ كلا الفرضين، وهوالوجه الثاني، إذ بطلان أيّ وجه علىٰ أحد الفرضين يكفي لبطلانه علىٰ هذا الفرض المردّد بينهما، لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات.

نعم لابأس بناء علىٰ هذا الفرض بأن نقول بتماميّة أحد الوجهين الأول والثالث علىٰ الإجمال بحيث لولاالوجه الثاني لأمكننا الاكتفاء بذلك.

وأخيراً يجب أن نذكر: أنّه لوحملنا التحذّر على التحذّر عن العقاب فقد عرفت أنّه يفسد بذلك الوجه الثالث، وهو التمسّك بكون التحذّر غاية للإنذار الواجب. ونقول هنا: إنّه يفسد بذلك جميع الوجوه فإنّ عدم تمسكنا

في باقي الوجوه بكون التحذّر غاية للإنذار لا يعني سقوطه عن الغائبة، وإذا كان غاية للإنذار كما هو المستفاد من الآية الكريمة فقد ثبت تماميّة ملاكه قبل الإنذار، فلا تصل النوبة الىٰ إثبات حجّية الإنذار بأيّ وجه من الوجوه[1]. وهذا نظير إشكالنا الذي أوردناه بلحاظ مادّة الإنذار. وكذلك الحال لو قلنا بإجمال التحذّر وتردّده بين التحذّر عن العقاب، أو مخالفة الواقع.

بقي الكلام فيما أفاده الأصحاب ـ رضوان الله عليهم ـ في مقام الإشكال علىٰ الاستدلال بهذه الآية علىٰ حجّية الخبر، وعمدة الاشكالات المذكورة في كلماتهم ترجع الىٰ وجوه ثلاثة غير ما مضىٰ منّا:

الوجه الأول ـ أنّ الآية الشريفة إنّما تدلّ علىٰ وجوب الحذر بنحو القضية المهملة، وليس لها إطلاق يشمل فرض عدم العلم، وذلك لأنّها إنّما وردت في مقام بيان وجوب النفر والتفقّه والإنذار، وليست في مقام البيان من ناحية وجوب الحذر حتىٰ يتمّ الإطلاق بالنسبة له.

وهذا الوجه لا يرجع الىٰ محصّل، فإنّه إن جعل إشكالاً علىٰ الوجه الأول من الوجوه الثلاثة الماضية ورد عليه: أنّ المفروض فيه أنّ قوله: «لعلّهم يحذرون» بصدد إبراز مطلوبية الحذر، فالآية الشريفة متصدّية لذكر مطلوبية الحذر ومحبوبيّته، ومقتضىٰ الأصل العقلائي فيمن يذكر شيئاً أنّه في مقام بيان تمام مراده فيه، فيتمّ الإطلاق بالنسبة لجملة (لعلّهم

---

(١) ويمكن أن يجعل هذا بضميمة ماسبق من توقّف الوجه الأول علىٰ تفسير الحذر بالحذر عن العقاب برهاناً علىٰ بطلان الاستدلال بالآية علىٰ حجّية الخبر بالوجه الأوّل بأن يقال: إمّا أن يفرض أنّ المقصود بالحذر في الآية هو الحذر من العقاب، أو يفرض أنّ المقصود به الحذر من المخالفة. فعلىٰ الأوّل تدلّ الآية علىٰ ثبوت ترتّب العقاب قبل الإنذار: لأنّ جعل شئ غاية لشئ ظاهر في ثبوت ملاكه في الرتبة السابقة علىٰ ذي الغاية، وهذا يعني عدم دلالة الآية على حجّية خبر المنذر وعلىٰ الثاني لا تكون مطلوبية الحذر مساوقة لوجوبه لامكان كونه مستحباً.

يحذرون) بلاإشكال.

وإن جعل إشكالاً على الوجهين الأخيرين ورد عليه: أنّنا لانتمسّك في الوجهين الأخيرين بإطلاق وجوب الحذر ابتداءً، وإنّما نتمسّك بإطلاق قوله: «لينذروا قومهم» لإثبات وجوب الإنذار حتى عند عدم إفادته للعلم، ونستنتج من ذلك وجوب الحذر حتى عند عدم العلم. إمّا صوناً لكلام الحكيم عن اللّغويّة، أو لكونه غاية للواجب.

الوجه الثاني ـ ماذكره الشيخ الأعظم ـ قدّس سرّه ـ وهو أنّه لاإشكال في أنّ الإنذار المطلوب واقعاً إنّما هو الإنذار المطابق للواقع دون الإنذار بشئ اشتباهاً أو كذباً، وقد جعل في الآية الشريفة الإنذار المطلوب موضوعاً لوجوب الحذر، فمن شكّ في أنّ الإنذار مطابق للواقع أو لا فقد شكّ في موضوع وجوب الحذر، ولم يصل اليه موضوعه حتى يلزمه الحذر، فالمقصود بالآية هو الأمر بهداية الناس الى الحقّ الواقعي، لاإنشاء حكم ظاهريّ لهم بقبول كلّ مايخبرون به، وإن لم يعلم مطابقته للواقع.

وكأنّ مقصوده ـ قدّس سرّه ـ: أنّ وجوب الحذر في الآية لايمكن أن يفسّر بنحو يستفاد منه الحكم الظاهري الموجب للحجّية، لأنّ موضوع وجوب الحذر هو الإنذار المطابق للواقع فيلزم أن يكون موضوع الحكم الظاهري هو الإنذار المطابق للواقع، وهذا مستحيل فيجب أن يكون المقصود من قوله: «لعلّهم يحذرون» الإرشاد الى حكم العقل بوجوب الحذر عند حصول العلم.

وما أورده المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ على الشيخ الأعظم ـ قدّس سرّه ـ في المقام من أنّه لوتمّت دلالة الآية على الحجّية من سائر الجهات غير جهة مطابقة الخبر للواقع فنفس الحجّية تثبت مطابقة الخبر للواقع تعبّداً[1] ليس في

(١) راجع فوائد الأصول للعلامة الكاظمي ج٢ ص٦٧. وأجود التقريرات للسيد الخوئي ج٢ ص١١٢.

محلّه، فإنّ المفروض أنّ ثبوت الحجّية متوقّف علىٰ شمول إطلاق الآية لفرض عدم العلم بالمطابقة للواقع، فلايمكن تصحيح هذا الإطلاق علىٰ أساس الحجّية، فإنّه دور واضح[1].

ولنا مع الشيخ الأعظم ـ رحمه الله ـ كلامان:

الأول ـ كلام مبنائي وهو أنّ استحالة جعل الإنذار المطابق للواقع موضوعاً للحكم الظاهري الموجب للحجّية إنّما تتمّ بناء على مابنىٰ عليه هو ومن تبعه من كون الحكم الظاهري خطابا مستقلاً في قبال الخطاب الواقعي، فيقال علىٰ هذا المبنىٰ: لوجعل موضوع الحكم الظاهري الإنذار المطابق للواقع، فإن علم المكلف بأنّ هذا الإنذار مطابق للواقع فقد وصل اليه الحكم الواقعي ولا تصل النوبة الىٰ الحكم الظاهري، وإن لم يعلم المكلّف بذلك فكما لم يصله الحكم الواقعي كذلك لم يصله الحكم الظاهري لشكّه في موضوعه، فيلغو هذا الحكم الظاهري غير القابل للوصول. وأمّا بناءً على مبنانا من أنّ روح الحكم الظاهري ـ بأيّ لسان بيّن من الألسنة من جعل الحجّية، أو العلم، أو الحكم التكليفي بالأخذ، أو غير ذلك ـ إنّما هو في الإلزاميّات عبارة عن إبراز شدّة اهتمام المولىٰ بغرضه الواقعي، وعدم رضاه بفواته في ظرف الشكّ، وفي الترخيصيّات عبارة عن إبراز رضاه بفواته في ظرف الشكّ، وعدم تلك الشدّة من الاهتمام، فلابأس بجعل موضوع الحكم الظاهري الإنذار المطابق للواقع بأن يقول:

---

(١) أمّا ماجاء في أجود التقريرات من قياس المقام بمثل (أوفوا بالعقود) حيث يورد علىٰ إثبات صحّة عقد ماباطلاقه: أنّ الموضوع لوجوب الوفاء هوالعقد الصحيح لاغير، ومالم يحرز ذلك لايمكن التمسّك به. ويجاب عليه بأنّ الصحّة إنّما تثبت بنفس الحكم بوجوب الوفاء لافي مرتبة سابقة عليه، فهو قياس مع الفارق. فإنّ الصحّة لم تؤخذ في موضوع وجوب الوفاء، بل وجب الوفاء بذات العقد فكان هذا الوجوب دليلاً علىٰ الصحّة. أمّا في المقام فالواجب إنّما هو الإنذار بالحقّ. فيقال إذن: إنّ موضوع وجوب الحذر إنّما هو الإنذار بالحقّ.

إنّي أهتمّ بالواقع عند الإنذار المطابق له بحيث لاأرضىٰ بفواته في ظرف الشكّ في المطابقة إن كان في الواقع مطابقاً، وعندئذٍ يكون مجرّد احتمال المطابقة للواقع موجباً لتنجّز الواقع علىٰ العبد علىٰ التفصيل الّذي مضىٰ في محلّه.

والحاصل: أنّه مهما فرض المحمول في الحكم الظاهري هوالاهتمام بالواقع فلامحالة يجب أن يكون موضوعه فرض المطابقة للواقع. نعم مهما فرض المحمول فيه نفس هذه القضية الشرطيّة (أي أنّه لوكان الواقع ثابتاً لاأرضىٰ بفواته) فموضوعه يجب أن يكون أعمّ من المطابق وغيره، ولهذا دائماً يكون موضوع عنوان الحجّية أعمّ لأنّه منتزع من هذه القضيّة الشرطيّة.

والثاني ـ كلام بنائي وهو أنّه بعد فرض البناء علىٰ كون المقصود بالإنذار في الآية هو خصوص الإنذار المطابق للواقع، وتسليم استحالة كون الإنذار المطابق للواقع موضوعاً للحكم الظاهري نقول: لوتمّت بغضّ النظر عن إشكال الشيخ ـ رحمه الله ـ دلالة الآية علىٰ ثبوت الحجّية في مورد الإنذار المطابق للواقع عند الشكّ لاينبغي أن يجعل عدم معقوليّة حجّية خصوص ذلك إشكالاً علىٰ دليل الحجّية، بل ينبغي أن يضمّ عدم معقوليّة اختصاص الحجّية بذلك الىٰ دليل الحجّية في هذا المورد، ويُستفاد من ذلك أنّ موضوع الحجّية هو مطلق الإنذار لاخصوص الإنذار المطابق للواقع.

الوجه الثالث ـ ماأفاده الشيخ الأعظم ـ قدّس سرّه ـ من اختصاص مفاد الآية الشريفة بقول الفقيه، وهذا له تقريبان:

التقريب الأوّل ـ هوالتمسّك بقوله «ليتفقّهوا» بأن يقال: إنّ معنىٰ التفقّه هوالاجتهاد، فالآية إنّما تدلّ علىٰ حجّية رواية الفقيه دون غيره.

ويمكن الجواب علىٰ ذلك بما في الكفاية من عدم القول بالفصل، والقطع بعدم الفرق بين الفقيه وغيره بحجّية رواية الفقيه دون غيره. ومنظور الشيخ الأعظم ـ رحمه الله ـ ليس هوهذا التقريب، بل هوالتقريب الثاني.

التقريب الثاني ـ هوالتمسّك بقوله: «لينذروا» بتقريب أنّ مجرّد الرواية ليست إنذاراً للسامع، فإنّ السامع قد لايسلّم ظهورها في الحكم الفلاني، أو عدم ابتلائها بالمعارض، أو المخصّص، ونحو ذلك. وإنّما المستفاد من الإنذار هو أن يُعمل المتكلم نظره في المقام، ويعيّن الحكم بالاجتهاد بمرتبة من مراتبه البسيطة، أو المعقّدة، ويسجّله على السامع. وهذا أحسن ماأفاده في المقام، ولايرد عليه ماورد على التقريب الأوّل، إذ ليس هو تفصيلا بين رواية و رواية، بل تفصيل بين الفتوى والرواية، ولانقطع بعدم الفرق بينهما.

٣ ـ آية الكتمان:

الآية الثالثة ـ آية الكتمان وهي قوله تعالى: «إنّ الذين يكتمون ماأنزلنا من البينات والهدى من بعد مابيّنّاه للنّاس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاّعنون».

وتقريب الاستدلال بهذه الآية هو كالوجه الثاني من وجوه تقريب الاستدلال بآية النفر بأن يقال: إنّ آية الكتمان دلّت بإطلاقها على حرمة الكتمان، أي وجوب الإظهار حتى مع فرض عدم إيجابه للعلم، وهذا يدلّ بدلالة الاقتضاء على وجوب القبول عند الإظهار، وحجّية كلامه. وإلاّ للغي الإطلاق في كلام الحكيم.

ويرد عليه: أوّلاً ـ أنّ الكتمان ليس بمعنى عدم الإظهار، بل أُخذ في معناه التعمّد في الإخفاء، وعدم الإظهار، فلايستفاد من الآية الشريفة وجوب الإظهار بما هو إظهار، كي تستنتج منها حجّية الإظهار ولو لم يفد العلم. ولعلّها بصدد بيان الحرمة النفسيّة لإخفاء الأحكام من الناس، وتبعيدهم عن الدين وشرائعه.

وثانياً ـ أنّه لايبعد أن يكون المقصود ـ بقرينة قوله: «ماأنزلنا من

البيّنات والهدىٰ»- تحريم الكتمان بملاك تكذيب مابيّنه الله -تعالىٰ-، وذلك بأن يكون المقصود -بناء علىٰ أنّ المراد بالكتاب هوالقرآن-: أنّنا أنزلنا في القرآن أنّ هذه الرسالة مذكورة في التوراة والإنجيل، ويكون كتمان علماء اليهود والنصارىٰ المدّعين للاطلاع علىٰ التوراة والإنجيل الواقعيين لذلك وإنكارهم للعلم به تكذيباً لكلامنا ورسالتنا وذلك حرام عليهم بما هو تكذيب للرسالة الإلهية وكلام الله -تعالىٰ- بالإضافة الىٰ أنّ هذا التكذيب يوجب الوهن والضعف في دعوة الرسول(ص) بالنسبة لبعض ضعفاء النفوس ولاأقلّ من كون قوله: «ما أنزلنا من البينات والهدىٰ» محتمل القرينيّة علىٰ المعنىٰ الذي ذكرناه فيوجب الإجمال.

وثالثاً -: أنّ الظاهر من عنوان البينات والهدىٰ هو مايكون في ذاته بوضوحه وجلائه مقتضياً للعلم والهداية الىٰ دين الحقّ، وهو التبشير بهذه الرسالة بتلك العلامات الخاصة المتواجدة في الكتب السابقة والكتمان أثره إيجاد المانع عن تأثير هذا المقتضي الواضح بالنسبة لبعض ضعفاء النفوس، وتحريم الكتمان المانع عن تأثير المقتضي للعلم لايدلّ علىٰ حجّية الإظهار كما لايخفىٰ.

ورابعاً - أنّ المذكور في الآية الشريفة هوالبينات والهدىٰ لاالأحكام، والظاهر من البيّنات والهدىٰ الأدلّة الوضحة، فلايبعد أن يكون اللام في ذلك إشارة الىٰ أدلّة واضحة معيّنة معهودة وهي التبشيرات الثابتة في الكتب السابقة وهي من أدلّة النبوّة التي هي من أصول الدين فليس في الآية إطلاق يشمل الأحكام، كي يثبت بذلك حجّية الخبر بلحاظها، ومن المعلوم عدم حجّية خبر الواحد في أُصول الدين ولو فرض احتمال حجّيته في أُصول الدين في الجملة لا تحتمل حجّيته في مثل المورد، فإنّ من لايعترف بنبوّة الرسول لايعقل اعترافه

بحجّية خبر الواحد ببيان الرسول المثبت لنبوّته للزوم الدور هذا مضافاً الىٰ أنّ نبوّته (ص) كانت منجّزة عليهم، أي أنّ المقتضي لحصول العلم كان تامّاً وإنّما المانع عنه كان هو ابتلاؤهم بشبهات التقليد واتّباع الآباء ونحو ذلك، فكان عدم حصول العلم باختيارهم، ومع تنجيز النبوّة مسبقاً لامورد لمنجزيّة السؤال والجواب، ومن المعلوم أنّ إظهار التبشيرات به في الكتب السابقه يؤكد هذا المقتضي ويشدّد تنجّز النبوّة، أي يوجب كون الحجّية عليهم أتمّ وألزم وهذا يكفي في عدم لغوية وجوب الإظهار.

وهذا الوجه الرابع يحتاج فهمه من الآية الىٰ مزيد ذوق، وقد يحصل القطع به لمن له هذا المزيد من الذوق.

وخامساً ـ أنّ تقريب الاستدلال بهذه الآية كان كالوجه الثاني من الوجوه الثلاثة للاستدلال بآية النفر، فيرد عليه ماأوردناه علىٰ ذاك الوجه من احتمال تعميم الحكم بالإظهار لفرض عدم إيجابه للعلم تحفظا علىٰ الإظهار الموجب للعلم حيث إنّ المكلّف قد يخطأ في تشخيصه لذلك وليست هناك علامة يجعلها المولىٰ للعبد مانعة عن الخطأ والاشتباه.

ثم إنّ الشيخ الأعظم ـ قدّس سرّه ـ أورد علىٰ الاستدلال بآية الكتمان بمثل مامرّ منه في آية النفر من أنّ الواجب إنّما هو إظهار الحق، وهو الموضوع لوجوب القبول ومع الشكّ في كونه إظهاراً للحقّ ومطابقاً للواقع لم يحرز موضوع القبول. والجواب علىٰ ذلك مامضىٰ منّا في آية النفر من أنّ وجوب قبول الخبر المطابق للواقع عند الشك في مطابقته يكشف عن حجّية مطلق الخبر لعدم معقوليّته بدونها.

٤ ـ آية السؤال:

الآية الرابعة ـ آية السؤال وهي قوله تعالىٰ: «فاسألوا أهل الذكر إن

كنتم لا تعلمون»[1] وتقريب الاستدلال: أنّ الآية دلّت علىٰ وجوب السؤال مطلقا أي وإن لم يستلزم الجواب العلم، وذلك دليل علىٰ وجوب القبول مطلقا والّا للغى إطلاق وجوب السؤال.

وأورد عليه: بأنّ المقصود من أهل الذكر أهل العلم، وهذا يعني رجوع العاميّ للعالم، أي يدلّ علىٰ حجّية فتوىٰ المجتهد للعاميّ دون خبر الراوي.

وأجيب علىٰ ذلك: بأنّ عنوان أهل العلم والخبرة يختلف بالنسبة للأشخاص، فالمجتهد يكون من أهل العلم والخبرة بالنسبة للعامي الذي يرجع إليه في الفتاوىٰ التي يجهلها، و راوي كلام الإمام يكون من أهل العلم والخبرة بالنسبة للمجتهد المحتاج إلى كلام الإمام، والإمام يكون بالنسبة للأمّة من أهل العلم والذكر، والرسول(ص) يكون بالنسبة للأئمة -عليهم السلام- من أهل العلم والخبرة. فأهل العلم والذكر بالنسبة لكلّ شخص وفي كلّ شيء بحسبه، وقد دلّت الآية علىٰ حجّية قول أهل الذكر علىٰ الإطلاق.

أقول: إنّ الاستدلال بالآية الشريفة علىٰ حجّية خبر الواحد غير صحيح، إذ يرد عليه:

أولاً - أنّ مقتضىٰ سياق الآية، وملاحظة مقطعها الواقع فيه هذه الآية هو أنّها في مقام الاحتجاج مع الخصم الجاهل بأُصول النبوة، المنكر لنبوّة الرسول(ص)، المتخيّل أنّ الرسول ينبغي أن يكون من جنس آخر

---

(١) وردت هذه الآية المباركة في موردين أحدهما سورة ١٦ النحل قال تعالىٰ في الآية ٤٣ و٤٤ «وما أرسلنا من قبلك إلّا رجالاً نوحي اليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزّل اليهم ولعلهم يتفكّرون». والثاني سورة ٢١ الأنبياء قال الله تعالى في الآية ٧و٨ «وما أرسلنا قبلك إلّا رجالاً نوحي اليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون وما جعلناهم جسداً لايأكلون الطعام وما كانوا خالدين».

غير الإنسان، فهذا الأمر ليس صادراً من المولىٰ بماهو مولىٰ ومتقمصاً قميص المولويّة، كي يحمل علىٰ الأمر المولوي، وإنّما هو صادر منه بما هو مباحث ومحاجّ مع الخصم المنكر لرسالة الرسول(ص)، فلايدلّ علىٰ إيجاب السؤال كي يدلّ علىٰ إيجاب القبول صوناً للإطلاق عن اللّغويّة والذي يحتجّ مع الخصم قد يستعين بجملة خبرية، وقد يستعين بجملة إنشائية وبالأمر.

وثانياً ـ أنّ متعلّق السؤال في الآية المحذوف إنّما يمكن أن يقال بكونه عامّاً بدعوىٰ أن حذف المتعلّق يفيد العموم مثلاً لولاوجود قرينة تعيّن ذاك المحذوف، وعندئذٍ بالإمكان أن يقال: إنّ كون موزد الآية من أُصول الدين لايمنع عن الأخذ بدلالة إطلاقها علىٰ حجّية خبر الواحد في الأحكام، إذ لايلزم من ذلك إخراج المورد كي لايصح، وإنّما الثابت هو تقييد إطلاق المورد بأن يقيّد السؤال والقبول في المورد بخصوص فرض حصول العلم، وتبقىٰ الآية في باب الأحكام علىٰ إطلاقها فتثبت بذلك حجّية خبر الواحد في الأحكام.

ولكن الواقع أنّ هناك قرينة تعين المحذوف في المقام، وهي سياق الآية وتفريعها بالفاء علىٰ قوله: «ماأرسلنا من قبلك إلّا رجالاً نوحي اليهم»، فهذه قرينة علىٰ أنّ السؤال يكون عن هذا المطلب، وهو كون الرسل السابقين من جنس البشر، وعدمه دفعاً لكلام الخصم المنكر لرسالة الرسوله(ص) بحجّة كونه بشراً. وبالنسبة لمثل هذا المورد لامجال لحجّية خبر الواحد لنفس النكات الثلاث الماضية في الإشكال الرابع من إشكالات آية الكتمان.

وثالثا ـ أنّ الظاهر أنّ المقصود بالذكر هوالرسالة والدين لاالعلم، فإنّه كثيراً مايطلق في القرآن الكريم علىٰ الرسالة باعتبار كونها مذكّرة للإنسان نحو الطبائع الفطريّة الصحيحة التي أُجبل الإنسان عليها

ونسيها بسبب البُعد عن المنبهات وعن عالم الإنسانيّة، وعلىٰ الكتاب باعتبار تمثّل الرسالة فيه، وعلىٰ الرسول باعتبار كونه حاملاً للرسالة، ولو تصفّحت في القرآن الكريم لوجدت موارد كثيرة ممّا استعمل فيها كلمة الكذر تناسب هذا المعنى الذي ذكرناه لامعنىٰ العلم، كما قال الله ـتعالى ـ: «إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّاله لحافظون». وقال ـتعالى ـ: «ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أنّ الأرض يرثها عبادي الصالحون». ولعل المقصود بقوله من بعد الذكر يعني من بعد التوراة باعتبار كون الزبور فرعاً لها . وقال ـتعالىٰ ـ: «ولقد أنزلنا كتاباً فيه ذكركم». وقال ـتعالىٰ ـ: «وأنزلنا اليك الذكر لتبيّن للنّاس مانزّل اليهم».

فإذا فسّرنا الذكر في آية السؤال بمعنىٰ الرسالة كانت هذه قرينة أُخرىٰ غير مامضىٰ في الإشكال الثاني علىٰ كون الآية واردة في أصل من أُصول الرسالة، وأنّه لاإطلاق فيها للأحكام. فإنّ المقصود بالخطاب مَن لايعرف أُصول الرسالة ودلالته علىٰ السؤال عن أهل الذكر، أي أهل الرسالة والكتاب العارفين بأُصول الرسالة.

ولاأقلّ من أنّ ماذكرناه من المعنىٰ للذكر ليس بأبعد من تفسيره بالعلم، فإن تفسيره بالعلم لم يكن علىٰ أساس المعنىٰ اللّغوي، وإنّما كان علىٰ أساس التوجيه بأنّ الذكر من التذكّر المستلزم للعلم فاستعمل في العلم.

ورابعاً ـ أنّ المحتملات في قوله في ذيل الآية: (إن كنتم لا تعلمون) عديدة:

الأوّل ـ أن يكون المقصود به مجرّد التعليق من قبيل: إن استطعت فحجّ، وعليه يتمّ الاستدلال بالآية بغضّ النظر عن باقي الإشكالات.

والثاني ـ أن يكون المقصود به ذكر أمد الحكم، أي فاسألوا أهل الذكر الىٰ أن تعلموا، نظير قولك: إن لم تكن مجتهداً فادرس، أي ادرس

الىٰ أن تصبح مجتهداً. وعليه لا تدلّ الآية علىٰ المقصود كما هو واضح.

والثالث ـ أنْ يكون المقصود بيان غرض الحكم، وعندئذٍ تارة يفسّر ذلك بالمعنىٰ المصدري، أي فاسألوا أهل الذكر لكي تعلموا، فلا تدلّ أيضاً علىٰ المقصود، وأُخرىٰ يفسّر ذلك بمعنىٰ اسم المصدر، أي فاسألوا لكي تكونوا عالمين، وعندئذٍ يمكن دعوىٰ ظهور ذلك في أنّ مجرّد سماع الجواب يجعلكم عالمين ولو تعبداً. وعليه تدلّ علىٰ المقصود.

وتعدّد الاحتمالات بعد أن لم يكن مايساعد منها علىٰ المقصود أظهر من الباقي يكفي في سقوط الاستدلال بها.

وخامساً ـ ماعرفته في آيتي الكتمان والنفر من أنّ المحتمل الإيجاب مطلقاً حتىٰ مع عدم حصول العلم تحفّظا علىٰ فروض حصول العلم، لأنّه قد يخطأ العبد، ويتخيّل أنّ المورد ليس مورد حصول العلم، ولا توجد علامة تُعطىٰ له لدفع هذا الخطأ والاشتباه[1].

---

(١) الآية الخامسة ـ آية الأُذن وهي قوله تعالىٰ: «ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أُذن قل أُذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم».

وجه الاستدلال: أنّ الله تعالىٰ مدح نبيه(ص) بإيمانه للمؤمنين، وهوبمعنىٰ قبوله لنقلهم وتصديقه لهم ولامورد للمدح لولا الحجّية. وقد أجاب السيّد الخوئي علىٰ الاستدلال بهذه الآية ـ حسب ماجاء في مصباح الأُصول ـ بأنّه لاملازمة بين تصديق المخبر والعمل بإخباره، وترتيب الأثر عليه، إذ قد يراد من تصديقه عدم المبادرة الىٰ تكذيبه، وعدم نسبة الكذب إليه بالمواجهة، وهذا أمر أخلاقي دلّ عليه بعض الروايات...

أقول: قد يعترض علىٰ هذا الكلام بأنّ الإيمان ظاهر في التصديق الحقيقي لاالتصديق الأخلاقي، وللتخلّص من ذلك لابد من سلوك أحد طريقين. الأول: أن يدّعىٰ أنّ التصديق الحقيقي غير محتمل في المقام، وإنّما المدّعىٰ للمستدلّ هوالتصديق التعبّدي، ولم يعلم كونه أظهر من التصديق الأخلاقي. والثاني إبراز القرينة من الآية علىٰ كون المقصود هوالتصديق الأخلاقي، وهذا مافعله الشيخ الأنصاري ـ رحمه الله ـ، فقد أبرز الشيخ الأنصاري ـ رحمه الله ـ قرينتين من الآية علىٰ ذلك.

←

. . . . . .

(إحداهما) قوله: «اُذن خير لكم»، إذ لوكان المقصود بذلك التصديق بمعنىٰ ترتيب الآثار لما كان اُذن خير للجميع، إذ لوأخبره أحد بزنا أحد، أوشربه، أو قذفه، أو ارتداده، فقتله النبي(ص)، أو جلده لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه، بل كان محض الشرّ له خصوصاً مع عدم صدور الفعل منه في الواقع. انتهىٰ ماأردنا نقله عن الشيخ -رحمه الله-.

وقد يقول قائل: إنّ قوله: «اُذن خير لكم» إنّما يدلّ علىٰ كونه اُذن خير للذين يسمعهم لاعلى كونه اُذن خير للجميع.

ولكن الواقع أنّ لسان الآية الظاهر في إبراز رحمة النبي وعطفه وحنانه لايناسب فرض تصديق المخبر بالشكل الذي يوجب إنزال الغضب والعذاب علىٰ المخبر عنه، وإنّما يناسب التصديق بمعناه الأخلاقي، ولعلّ هذا هو مقصود الشيخ الأعظم -رحمه الله-، بل إنّ لسان إبراز الرحمة والعطف لاعلاقة له بالحجّية التعبّدية.

(والثانية) تكرار كلمة يؤمن، والاختلاف في حرف التعدية حيث عدّاها الىٰ اسم الجلالة بالباء، والىٰ المؤمنين باللام، فالتكرار، وكذا الاختلاف في حرف التعدية قرينة علىٰ اختلاف معنىٰ الإيمان في الموردين. ويرد عليه:

أن هذا التكرار، والاختلاف إنّما هو لأجل أنّ المقصود من الإيمان بالله هوالإيمان بذاته، والمقصود من الإيمان للمؤمنين هو تصديق كلامهم.

وممّا يؤيد كون المقصود بالإيمان هوالتصديق الأخلاقي ماقيل عن مورد نزول الآية من أنّ الله -تعالىٰ- أخبر نبيه(ص) بنميمة عبدالله بن نفيل علىٰ النبي فعاتبه الرسول(ص)، فحلف أنّه لم يفعل فقال رسول الله(ص) قد قبلت منك فاتّهم النبي(ص) بأنّه اُذن.

وللشيخ الأعظم -رحمه الله- جواب آخر عن الاستدلال بالآية، وهوأنّ الاُذن يعني سريع التصديق، والاعتقاد بالصدق لاالقبول التعبّدي.

ولعلّ مقصوده -رحمه الله- بهذا أنّ الله -تعالىٰ- مدح نبيه(ص) بتقمّصه ظاهراً قميص من هو سريع الاعتقاد، ويكفي في ذلك التصديق الأخلاقي ولاعلاقة للحجّية التعبّدية بذلك، فهذا يرجع بروحه الىٰ قرينة اُخرىٰ علىٰ كون المراد بالإيمان التصديق الأخلاقي. أمّا لوأردنا أن نأخذ بظاهر كلام الشيخ كي يصلح وجهاً مستقلاً للجواب في مقابل الحمل علىٰ التصديق الأخلاقي فهو واضح البطلان، إذ لايعقل أن يكون النبي(ص) سريع التصديق والاعتقاد بما يسمعه، ولايعقل مدح الله -تعالىٰ- إيّاه بذلك.

هذا تمام ماينبغي أن يذكر في المقام من الآيات التي استدل بها علىٰ حجّية خبر الواحد.

وقد ظهر بهذا العرض أنّه لايوجد في القرآن الكريم في حدود فهمنا مايدلّ علىٰ حجّية خبر الواحد.

دلالة السنة على حجّية الخبر

الثاني ـ السنّة. وقد ذكروا أنّه لابد في مقام الاستدلال علىٰ حجّية خبر الواحد بالسنّة من التمسّك بالتواتر لابخبر الواحد، إذا الاستدلال بخبر الواحد علىٰ حجّية خبر الواحد مصادرة.

وقسّم المحقّق النائيني ـ قدّس سرّه ـ التواتر بالتقسيم التقليدي المتعارف من أنّه إمّا لفظي، وإمّا معنوي، وإمّا إجمالي. وذكر ـ علىٰ مانقول عنه تلميذه السيّد الأُستاذ ـ بأنّ اللّفظي ما اتفقت فيه الأخبار في اللّفظ، والمعنوي ماتّفقت فيه في المعنىٰ، والإجمالي مالم تتّفق فيه الأخبار لافي اللّفظ ولافي المعنىٰ.

ولاندري أنّ مقصوده ـ قدّس سرّه ـ ممّا فسّر به التواتر الإجمالي مايشمل فرض وجود قدر مشترك بين تلك الأخبار أولا. ولعلّ ماسيأتي من تعليق تلميذه الناقل عنه هذا الكلام علىٰ مايقوله المحقّق النائيني من عدم إفادة التواتر الإجمالي للقطع يلقي ضوءً علىٰ مقصود المحقّق النائيني، ويفيد أنّ فرض وجود قدر مشترك داخل في باب التواتر الإجمالي.[1]

---

(١) لايخفىٰ أنّ مانقله السيد الخوئي في أُجود التقريرات عن أُستاذه المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ صريح في إدخال فرض وجود القدر المشترك بين الأخبار في التواتر المعنوي، وتخصيص التواتر الإجمالي بما إذا لم يكن قدر مشترك فيما بينها. وأمّا ماورد في فوائد الأصول لمحقّق الكاظمي ـ رحمه الله ـ فهو يختلف تماماً عمّا في أجود التقريرات، إذ يدلّ علىٰ الإيمان بالتواتر الإجمالي

وعلىٰ آية حال فالمحقق النائيني ـ قدس سره ـ ذكر: أنّ التواتر اللّفظي والتواتر المعنوي يفيدان العلم، والتواتر الإجمالي لايفيد العلم، فإنّ كلّ واحد واحد من تلك الأخبار يحتمل كذبه، فكذلك الجميع.

وذكر السيّد الأُستاذ تعليقاً علىٰ ذلك: أنّ التواتر الإجمالي أيضاً يفيد العلم بصدور بعض تلك الأخبار كاللّفظي والمعنوي، والاستدلال علىٰ عدم إفادته للعلم بأنّ كلّ واحد منها يحتمل كذبه لوتمّ لجرىٰ في التواتر اللّفظي والمعنوي أيضاً، إذ يحتمل في كلّ واحد واحد من الأخبار المتواترة لفظاً أو معنىً الكذب. وتظهر ثمرة إفادة التواتر الإجمالي للعلم فيما إذا كان بين تلك الأخبار قدر مشترك فإنّه يثبت عندئذٍ ببركة التواتر الإجمالي ذاك القدر المشترك.

أقول: إنّ حصول القطع بالتواتر قائم علىٰ أساس حساب الاحتمالات، وضعف احتمال كذب الجميع، إمّا بمضعف كميّ وهو مجرّد ضرب مخارج الاحتمالات للكذب الموجودة بعدد الأخبار، أو مع مضعّف كيفي وهو اشتراك تلك الأخبار في جامع إمّا بلحاظ الإخبار، كاجتماعها في زمان واحد، أو بلحاظ المخبر به، كاجتماعها علىٰ الإخبار عن شئ واحد.

وتأثير المضعّف الكيفي في حصول العلم إنّما يكون، فيما إذا كان احتمال الصدق في كلّ واحد منها أقوىٰ من احتمال الكذب، كي لايكون احتمال كذب الجميع مساوياً لاحتمال باقي أطراف العلم

حيث يقول: «لايتوهم أنّ الأخبار الدالّة علىٰ حجّية خبر الواحد من أخبار الآحاد فلايصح الاستدلال بها علىٰ حجّيته، فإنّها لولم تكن أغلب طوائفها متواترة معنىً فلاإشكال في أنّ مجموعها متواتر إجمالاً للعلم بصدور بعضها عنهم ـ عليهم السّلام ـ». وهذا كماترىٰ يدلّ علىٰ الإذعان بالتواتر الإجمالي، وعلىٰ أنّه لايضر وجود القدر المشترك فيما بينها بتسميتها بالمتواتر إجمالاً، فإنّ القدر المشترك في رواياتنا هو حجّية خبر الواحد.

الإجمالي[1]، بل يكون أضعف فيذوب في النفس بلامزاحم. والحاصل: أنّ وجود القدر المشترك قديكون سبباً لحصول العلم لا ثمرة لحصوله بعد الفراغ عن حصوله في مطلق التواتر الإجمالي.

وإذا لم يكن احتمال الصدق في كلّ واحد من تلك الأخبار أقوىٰ من احتمال الكذب فمع عدم وجود مضعّف كيفي لايحصل العلم، لالما أفاده المحقّق النائيني -رحمه الله- من أنّ كلّ واحد من تلك الأخبار محتمل الكذب، بل لماذكرناه من تساوي أطراف العلم الإجمالي.

والواقع أنّه لابد من المضعّف الكيفي لحصول العلم حتىٰ فيما إذا كان احتمال الصدق في كلّ واحد من الأخبار أقوىٰ من احتمال الكذب، إذ لوفرضت كفاية المضعّف الكميّ في عشرة ظنون مثلاً لحصول العلم بصدق واحد منها، قلنا: إنّنا نضمّ إلىٰ تلك الظنون العشرة ألف ظن مثلاً، فنحتمل وجود عشرة ظنون كاذبة في مجموعها، وهذا الاحتمال يصبح منبهاً إلىٰ احتمال كذب العشرة الأولىٰ التي ضممنا إليها ألف ظن.

ولو أخذنا تمام ظنون العالم حصل القطع بصدق جملة منها، لكن هذا ليس مصداقاً لفرض المضعّف الكميّ بلامضعّف كيفي، فإنّ كلّ مجموعة من تلك الظنون يوجد لامحالة بينها مضعّف كيفي.

نعم لوفرض فرضاً خلاف الواقع أنّ ظنون العالم ليس فيها مضعّف كيفي قلنا في هذا الفرض: إنّه لوأخذنا تمام الظنون كفىٰ المضعّف

---

(١) لايخفىٰ أنّ التعبير الدقيق للشرط كمايستفاد من كتاب الأسس المنطقية هو أن يكون احتمال مخالفة الخبر للواقع أضأل من أطراف العلم الإجمالي ولو بأن يكون احتمال تجمّع المصالح الشخصية مثلاً في هذا الخبر في الجميع مساوياً لباقي أطراف العلم مثلاً، فيكون احتمال مخالفة الخبر للواقع أضأل لامحالة، لأنّه علىٰ تقدير تجمّع المصالح نحتمل المطابقة صدفة، كما نحتمل المخالفة، بينما باقي أطراف العلم يساوق المطابقة للواقع.

الكمّي لحصول القطع بعدم كذب الجميع لعدم تطرق ذاك الإشكال في عنوان تمام الظنون، إذ كلّ ظنّ يفترض في المقام يدخل في هذا العنوان، وليس خارجاً حتّىٰ يأتي حساب الضمّ.

وعلىٰ أيّة حال فقد أُفيد في المقام: أنّ السنّة المتواترة إنّما يمكن الاستدلال بها علىٰ أضيق المداليل، وهو حجّية خبر الثقة العدل الإمامي، وقد دلّ خبر صحيح داخل في هذا القدر المتيقّن علىٰ حجّية مطلق خبر الثقة فنأخذ بذلك.

أقول: لم يعيّن من قبلهم هذا الخبر الداخل في القدر المتيقن[1]، ويحتمل أنّ هذه الفكرة كانت أوّلاً علىٰ أساس الفرضية، ثمّ اطمأن المفترض بأنّه توجد لامحالة في هذه الأخبار الكثيرة ماينطبق علىٰ هذه الفرضية، ثمّ تبعه الآخرون؛ فإنّهم لوكانوا حقّقوا، أو دقّقوا النظر حقّاً في أخبار الباب، كتدقيقهم في آية النبأ والنفر لعرفوا أنّه لا تواتر أصلاً في المقام، فإنّ مايدلّ منها علىٰ حجّية خبر الواحد معدود جداً، ويوجد في كتاب جامع الأحاديث للسيّد البروجردي ـ رحمه الله ـ مايكون حوالى (١٧٠) حديثاً ممّا يستدلّ به على حجّية خبر الواحد بينما الواقع: أنّ حوالي مائةوخمسين منهاغيردال علىٰ المقصودأبداً.

الأخبار غير التامّة دلالةً:

ويمكن تقسيم تلك الأخبار غير التامّة دلالةً علىٰ طوائف:

الطائفة الأُولىٰ: مايكون ظاهراً في الشهادة علىٰ صحّة بعض الأحاديث بمعنى مطابقتها للواقع لاالحجّية التعبديّة، أو يحتمل فيه ذلك

(١) جاء في مصباح الأُصول احتمال أن يكون مراد صاحب الكفاية بالخبر الصحيح الدالّ علىٰ حجّية خبر الثقة قوله ـ عليه السّلام ـ: «نعم» بعد ماقال السائل: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه؟».

الىٰ حدّ يوجب الإجمال، وذلك من قبيل:

١ ـ ماورد عن إسحاق بن يعقوب: قال: «سألت محمّدبن عثمان العمري ـرضوان الله عليهـ أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ فورد التوقيع بخط مولينا صاحب الزمان ـعجّل الله فرجهـ» إلىٰ أن قال: «وأمّا محمّدبن عثمان العمري ـرضى الله عنه ، وعن أبيه من قبلـ فإنّه ثقتي، وكتابه كتابي»[1]. وقوله: «كتابه كتابي» إن لم يكن ظاهراً في الشهادة بصحّة كتاب محمّدبن عثمان الذي هو وكيله الخاص فلاأقلّ من احتمال ذلك فيه، وعدم ظهوره في الحجّية التعبديّة. وأمّا قوله: «فإنّه ثقتي»، فهو داخل في طائفة أُخرىٰ سيأتي الكلام عنها ـإنشاءالله ـ.

٢ ـ ماعن داودبن القاسم أنّ أبا جعفر الجعفري قال: «أدخلت كتاب يوم وليلة الذي ألّفه يونس بن عبدالرحمن علىٰ أبي الحسن العسكري ـعليه السّلام ـ فنظر فيه، وتصفّحه كلّه، ثمّ قال: هذا ديني ودين آبائي، وهوالحقّ كلّه»[2]. فهذا شهادة من قبل المعصوم بصحّة هذا الكتاب لابيان لجعل الحجّية.

٣ ـ ماعن محمّدبن إبراهيم الوراق عن بورق البوسنجاني ـوقد وصفه بالصدق، والصلاح، والورع، والخيرـ قال: «خرجت إلىٰ سرّ من رأىٰ ومعي كتاب يوم وليلة، فدخلت علىٰ أبي محمّد ـعليه السّلام ـ وأريته ذلك الكتاب، وقلت له: إن رأيت أن تنظر فيه، وتصفّحه ورقة ورقة فقال: هذا صحيح ينبغي أن تعمل به»[3].

٤ ـ ماعن الملقّب بقوراء: أنّ الفضل بن شاذان كان وجّهه إلىٰ

(١) الوسائل جزء ١٨ باب ١١ من صفات القاضي حديث٩ ص١٠١.

(٢) الوسائل جزء١٨ باب٨ من صفات القاضي الحديث٧٥ ص٧١.

(٣) نفس المصدر ـ حديث ٧٦.

العراق إلىٰ حيث به أبو محمّد الحسن بن عليّ ـعليه السّلام ـ، فذكر: أنّه دخل علىٰ أبي محمّد ـعليه السّلام ـ، فلما أراد أن يخرج سقط منه كتاب في حضنه ملفوف في رداء له، فتناوله أبومحمّد ـعليه السّلام ـ، ونظر فيه وكان الكتاب من تصنيف الفضل فترحّم عليه، وذكر أنّه قال: «أغبط أهل خراسان لمكان الفضل بن شاذان، وكونه بين أظهرهم»[1].

٥ ـ ماعن أبان بن أبي عيّاش قال: «هذه نسخة كتاب سليم بن قيس العامري ثم الهلالي دفعه إلىٰ أبان بن أبي عيّاش وقرأه، وزعم علىٰ عليّ بن الحسين ـعليه السّلام ـ، فقال صدق سليم هذا حديث نعرفه»[2].

٦ ـ ماعن سعد بن عبدالله الأشعري قال: «عرض أحمدبن عبدالله بن خانية كتابه علىٰ مولانا أبي محمّد الحسن بن عليّ بن محمّد صاحب العسكر ـعليه السّلام ـ فقرأه وقال: صحيح فاعملوا به»[3].

٧ ـ ماعن محمّدبن الحسن بن أبي خالد شينولة قال: «قلت لأبي جعفر الثاني ـعليه السّلام ـ جعلت فداك إنّ مشايخنا رووا عن أبي جعفر، وأبي عبدالله ـعليهما السّلام ـ، وكانت التقيّة شديدة فكتموا كتبهم فلم تروعنهم، فلمّا ماتوا صارت تلك الكتب الينا فقال: حدثوا بها فإنّها حقّ»[4].

الطائفة الثانية: ماأُخذ فيها عنوان الورود عنهم من قبيل ماورد عن الحسن بن الجهم قال: «قلت للعبد الصالح ـعليه السّلام ـ هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم لكم، فقال: لاوالله لايسعكم إلّا التسليم

---

(١) الوسائل جزء١٨ باب٨ من صفات القاضي حديث٧٧ ص٧٢.

(٢) الوسائل جزء١٨ باب٨ من صفات القاضي حديث ٧٨ ص٧٢.

(٣) مستدرك الوسائل نقلاً عن فلاح السائل جزء٣ باب٨ من صفات القاضي حديث٣٢ ص١٨٣.

(٤) الوسائل جزء١٨ من صفات القاضي باب٨ حديث٢٧ ص٥٨.

لنا...»[1] ونحوه غيره من الأخبار، فإنّ الحديث المشكوك صدقه يكون وروده منهم مشكوكاً،ففرق بين عنوان الورود منهم، وعنوان الورود عنهم، فالثاني لايبعد صدقه بمجرّد النقل عنهم ولو لم يعلم كونه منهم حقيقة، بخلاف الأوّل، ولو وجد حديث بهذا المضمون اختلف النسّاخ في نقل متنه، هل هو بكلمة (من) أو بكلمة (عن)، كفى ذلك في الإجمال، وعدم صحة الاستدلال به.

والحاصل: أنّ ظاهر هذا الحديث أنّه لايجوز إعمال الرأي والاستحسان في قبالهم ـعليهم السّلامـ، كما كان ذلك دأب علماء الضلال وقتئذٍ، بل يجب التسليم لهم فيما يصدر منهم، فلايدلّ على التعبّد بعدم الكذب عند احتمال الكذب.

نعم مقتضى العادة أنّ ماينقل عنهم ويقطع بعدم كذب النقل يكون احتمال وقوع الخطأ فيه موجوداً غالباً، ويصدق عرفاً على مثل ذلك عنوان الورود منهم فيدل هذا الحديث بالملازمة العرفية على التعبّد بإلغاء احتمال الخطأ[2].

الطائفة الثالثة ـ ماحثّ على تحمّل الحديث من قبيل:

١ ـ ماورد عن جابر عن أبي جعفر (عليه السّلام) قال: «سارعوا في طلب العلم. فوالذي نفسي بيده لحديث واحد في حلال وحرام تأخذه عن صادق خير من الدنيا وما حملت من ذهب وفضّة، وذلك أنّ الله يقول: ماآتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا»[3].

---

(١) الوسائل جزء١٨ باب٩ من صفات القاضي حديث٣١ ص٨٥، وذيل الحديث يبيّن الترجيح بمخالفة العامة، وهو خارج عن هذه الطائفة، وداخل في الطائفة الخامسة عشرة.

(٢) لعلّ المقصود بالملازمة العرفيّة في المقام: أنّ التلازم العرفي بين النقل عنهم واحتمال الخطأ أوجب إطلاق عنوان الورود منهم في المقام لذلك.

(٣) الوسائل جزء١٨ باب٨ من صفات القاضي حديث٦٨ ص٧٠ ونحوه حديث٦٩ و٧٠ من ←

٢ ـ ماعن أنس قال «قال: رسول الله(ص) من حفظ من أمتي أربعين حديثاً في أمر دينه يريد به وجه الله ـ عزّوجلّ ـ والدار الآخرة بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً»[1]. وما بمضمون هذا الحديث الثاني لايبعد كونه مستفيضاً أو أكثر من ذلك، ولهذا كان العلماء السابقون يتبركون بكتابة أربعين حديثاً بخطهم لأجل أن يكونوا مشمولين لهذه الأحاديث بناء علىٰ الفهم العرفي من هذه العبارة.

وعلى أيّة حال فهذه الأخبار لا تدلّ علىٰ المقصود، فإنّ حمل الأحاديث موجب للتثقف بالتثقيف الاسلامي والتنوّر في آرائه ومخططاته العامة والخاصة، والعثور علىٰ ذوق الإسلام ومعارفه، ولاشكّ أنّ هذا مطلوب لدىٰ الشارع، ومن أهم المستحبات، بل من أهم الواجبات الكفائية التي بها تحفظ الشريعة، وأفكار الإسلام، وأحكامه، ويقدّم عند التزاحم علىٰ أكثر الواجبات الأُخرىٰ، وهذا غير مرتبط بحجّية خبر الواحد.

وأمّا قوله في الحديث الأول: «تأخذه من صادق» فإن جمدنا علىٰ حاقّ العبارة فمعناه تأخذه من شخص صادق لايكذب بحسب الخارج لامن شخص يحتمل كذبه. ولكن من المحتمل قويّاً أن يكون المقصود من الصادق هنا الإمام ـ عليه السّلام ـ الذي هوالصادق المطلق بقرينة استشهاده بالآية ماآتاكم الرسول فخذوه... الخ».

الطائفة الرابعة: مادلّ علىٰ التحويل علىٰ أشخاص معينين من قبيل:

١ ـ ماعن أبي حماد الرازي يقول: «دخلت علىٰ عليّ ابن محمّد

نفس الباب ونفس الصفحة وفيها: (من صادق).

(١) الوسائل جزء١٨ باب٨ من صفات القاضي حديث٥٩ ص٦٧ وفيه (من حفظ عنّي من أُمتي) بينما كلمة (عنّي) ساقطة في جامع أحاديث الشيعة. ونحوه حديث٥٨ و٦٠ و٦١ و٦٢ و٦٤ و٧١ و٧٢ ص٦٥ الى ص٦٨ وص٧٠ إلّا أن في بعضها: (علىٰ أُمتي).

ـعليه السّلام ـ بسرّ من رأى، فسألته عن أشياء من الحلال والحرام، فأجابني فيها، فلمّا ودّعته قال: ياحماد: إذا أشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيتك فسل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسني واقرأه مني السّلام»[١].

٢ ـ ماروا ه الصدوق ـ رحمه الله ـ من كلام الصادق ـ عليه السّلام ـ لأبان بن عثمان أنّ أبان بن تغلب قد روى عنّي رواية كثيرة، فما رواه لك عنّي فاروه عنّي[٢].

٣ ـ ماعن المفضل بن عمران أنّ أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال للفيض بن المختار في حديث: «فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس، وأومى الى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه فقالوا زرارة بن أعين»[٣].

٤ ـ وما عن عليّ بن محمّد القتيبي عن الفضل بن شاذان عن عبدالعزيز بن المهتدي، وكان خير قمّيّ رأيته، وكان وكيل الرضا ـ عليه السّلام ـ وخاصتّه. قال: «سألت الرضا ـ عليه السّلام ـ فقلت: إنّي لاألقاك في كلّ وقت فعمّن آخذ معالم ديني؟ فقال: خذعن يونس بن عبدالرحمن»[٤].

وهذه الطائفة أيضاً لا تدلّ على التعبّد بإلغاء احتمال الكذب في خبر الثقة، إذ من المحتمل أنّه ـ عليه السّلام ـ إنّما أحال على أشخاص معينين باعتبار علمه ـ عليه السّلام ـ بأنّهم لايكذبون، ولا تزيد هذه الأخبار على بيان القضية الشخصية، وهذا لايعني اعتماد الإمام ـ عليه السّلام ـ في

(١) مستدرك الوسائل جزء٣ باب٨ من صفات القاضي حديث٣٢ ص١٨٩.

(٢) وسائل جزء١٨ باب١١ من صفات القاضي حديث٨ ص١٠١.

(٣) نفس المصدر حديث١٩ ص١٠٤.

(٤) نفس المصدر حديث٣٤ ص١٠٧.

علمه بانتفاء الكذب علىٰ علم الغيب كي يقال: إنّ هذا خلاف الظاهر إذ تكفي في حصول العلم بذلك المعاشرة التامّة للشخص باعتباره من خواصّه وصفوته مثلاً.

نعم هؤلاء الأشخاص من المحتمل عادة صدور الخطأ منهم، ولايمكن عادة أن يعلم الإمام ـعليه السّلامـ بعدم صدور الخطأ منهم إلّا بعلم الغيب وليس المبنى في مثل المقام علىٰ إعمال العلم بالغيب، فتدلّ هذه الأخبار علىٰ إلغاء احتمال الخطأ والاشتباه تعبّداً.

الطائفة الخامسة: ماأمر فيها بنقل بعض الأحاديث من قبيل:

١ ـ ماعن أبان بن تغلب عن أبي عبدالله ـعليه السّلامـ قال: «ياأبان إذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث: من شهد أن لاإله الّا الله مخلصاً وجبت له الجنّه... الخ»[١].

٢ ـ ماعن جميل عن أبي عبدالله ـعليه السّلامـ قال: «سمعته يقول: إنّ ممّا خصّ الله به المؤمن أن يعرّفه برّ إخوانه به وإن قلّ، وليس البرّ بالكثرة الىٰ أن قال: ثمّ قال: ياجميل ارو هذا الحديث لإخوانك، فإنّه ترغيب في البرّ»[٢].

٣ ـ ماعن أبي العباس البقباق قال: «دخلت على أبي عبدالله ـعليه السّلامـ قال: فقال لي: ارو عنّي أنّ من طلّق امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فقد بانت منه»[٣].

٤ ـ ماروا ه سليم بن قيس الهلالي في كتابه عن الحسين بن عليّ ـعليه السّلامـ إلى أن قال: «أنشدكم بالله إلّا حدثتم به من تثقون به»[٤].

---

(١) الكافي جزء٢ باب٤٤ من كتاب الدعاء الحديث الوحيد في الباب ص٥٢٠.

(٢) وسائل جزء١٨ باب٨ من صفات القاضي حديث٤٠ ص٦٢.

(٣) وسائل جزء١٥ باب٣٠ من مقدمات الطلاق حديث٨ ص٣٢١.

(٤) مستدرك الوسائل جزء٣ باب٨ من صفات القاضي حديث٢٤ ص١٨٣.

٥ ـ ماعن المفضّل بن عمر قال: «قال: لي أبوعبدالله ـعليه السّلام ـ اكتب وبثّ علمك في إخوانك فإن متّ فأورث كتبك بنيك فإنّه يأتي علىٰ الناس زمان هرج لايأنسون فيه إلّا بكتبهم» .

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة كالتقريب الماضي في الآيات بأن يقال: لولا الحجّية للغى إطلاق الأمر بالنقل لفرض عدم حصول العلم منه.

وقد عرفت الجواب عنه بأنّ من المحتمل إيجاب النقل علىٰ الإطلاق تحفّظاً علىٰ فروض ترتّب العلم عليه التي يتخيّل العبد فيها أنّه لايترتّب العلم عليه.

الطائفة السادسة: مادلّ علىٰ الثناء على المحدّثين من قبيل:

١ ـ ماعن عبدالله العلوي العمري عن أبيه عن آبائه عن عليّ ـعليه السّلام ـ قال: «قال رسول الله(ص) اللهم ارحم خلفائي ثلاثاً قيل يا رسول الله(ص) ومن خلفاؤك ؟ قال الذين يبلّغون حديثي وسنّتي ثم يعلّمونها أمتي»[1]. بناء علىٰ كون المقصود بهم الرواة لاخصوص الأئمّة ـعليهم السّلام ـ.

٢ ـ ماعن معاوية بن عمّار قال: «قلت لأبي عبدالله ـعليه السّلام ـ رجل راوية لحديثكم يبثّ ذلك في الناس ويسدّده في قلوبهم وقلوب شيعتكم، ولعل عابداً من شيعتكم ليست له هذه الرواية أيّهما أفضل ؟ قال: الرواية لحديثنا يشدّ به [يسدّد في خ ل] قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد»[2].

٣ ـ ماعن إبراهيم بن عبدالحميد وغيره قالوا: قال أبوعبدالله ـعليه

---

(١) النص مأخوذ من جامع أحاديث الشيعة جزء١ باب٥ من المقدّمات حديث٤٥ ص٢٣٤ نقلاً عن أمالي الصدوق ص١٠٦ ويقرب من هذا النص مافي الوسائل جزء١٨ باب٨ من صفات القاضي حديث٥٠ و٥٣ ص٦٥ و٦٦ وباب١ من صفات القاضي حديث١ ص٥٣.

(٢) الوسائل جزء١٨ باب٨ من صفات القاضي حديث١ ص٥٣.

السّلام-: «رحم الله زرارة بن أعين،لولا زرارة ونظراؤه لاندرست أحاديث أبي -عليه السّلام-»[١].

٤ - ماعن أبي العباس الفضل بن عبدالملك قال: «سمعت أباعبدالله -عليه السّلام- يقول:أحبّ الناس إليّ أحياءً وأمواتاً أربعة: بريدبن معاوية العجلي، و زرارة، ومحمّدبن مسلم، والأحول، وهم أحب الناس إليّ أحياءً وأمواتاً»[٢].

ولاإشكال في أنّ بقاء الدين وانحفاظ شريعة سيد المرسلين(ص) كان بواسطة المحدّثين ولولا هم لاندرست آثار النبوّة، وكفىٰ ذلك ملاكاً للثناء عليهم، ولايدلّ ذلك علىٰ حجّية خبر الواحد.

الطائفة السابعة: مادلّ علىٰ أنّ انتفاع السامع بالرواية قد يكون أكثر من الراوي من قبيل ماعن عوالي اللئالي عن النبي(ص). قال: «رحم الله امرئً سمع مقالتي فوعاها وأدّاها كما سمعها، فربّ حامل فقه ليس بفقيه». وفي رواية «فربّ حامل فقه إلىٰ من هو أفقه منه»[٣]. ولولاحجّية الرواية لماانتفع السامع بها.

ولكنّك ترىٰ أنّ هذا النص لاينظر إلىٰ جهة الصدور، بل ينظر -بعد الفراغ عن الصدور- إلىٰ الأنفعيّة للسامع في بعض الأحيان من الراوي باعتباره أفهم للحديث ونكاته.

الطائفة الثامنة: مادلّ على نبوت من يحمل رسالة الدين من العدول في كلّ قرن أو زمان من قبيل ماعن إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله -عليه السّلام- قال:«قال رسول الله(ص):يحمل هذا الدين في كلّ قرن عدول ينفون عنه تأويل المبطلين، وتحريف الغالين، وانتحال الجاهلين كما

(١) الوسائل جزء١٨ باب١١ من صفات القاضي حديث٢٠ ص١٠٤.

(٢) نفس المصدر حديث١٨.

(٣) مستدرك الوسائل جزء٣ باب٨ من صفات القاضي حديث١٤ ص١٨٢.

ينفي الكير خبث الحديد»[١] بتقريب أنّ حماية الدين بالنسبة للرواة فرع حجّية رواياتهم.

لكنّك ترىٰ أنّ هذا الحديث لم ينسب حماية الدين الىٰ الرواة، ومافيه من نفي تأويل المبطلين وتحريف الغالين وانتحال الجاهلين ليس من شأن الرواة بما هم رواة ونقلة للألفاظ، وإنّما هو من شأن العارفين بمعارف الإسلام العالمين بكيفية حمل رسالة الإسلام وإثباته للناس، ودفع الشبهات عنه وردّ المعاندين والمشككّين بالعلم والمنطق والبرهان والمحاجّة، وهذا لاعلاقة له بالراوي بماهو راوٍ وناقل، وإنّما المقصود منه المجتهدون في الإسلام اجتهاداً كاملاً أُصولاً وفروعاً ومن جميع جهاته.

الطائفة التاسعة: مادلّ علىٰ حفظ الكتب والترغيب في الكتابة من قبيل:

١ ـ ماعن عبيد بن زرارة قال: «قال أبوعبدالله ـ عليه السّلام ـ: احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها»[٢].

٢ ـ ماعن أبي بصير قال: «دخلت علىٰ أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ فقال: مايمنعكم من الكتاب إنكم لن تحفظوا حتىٰ تكتبوا، إنّه خرج من عندي رهط من أهل البصرة سألوني عن أشياء فكتبوها»[٣].

وتقريب الاستدلال بذلك: أنّه لولا الحجّية لكان الحثّ علىٰ الكتابة وحفظ الكتاب لغواً.

وجوابه يظهر ممّا سبق، وأنت ترىٰ أنّ مافي هذه الأحاديث هوالأمر بالكتب وحفظ الكتاب لأجل حفظ الحديث وعدم ضياعه من يده أي من

---

(١) الوسائل جزء١٨ باب١١ من صفات القاضي حديث٤٣ ص١٠٩.

(٢) الوسائل جزء١٨ باب٨ من صفات القاضي حديث١٧ ص٥٦.

(٣) مستدرك الوسائل جزء٣ باب٨ من صفات القاضي حديث٢٨ ص١٨٣ ونظيره مافي الوسائل جزء١٨ باب٨ من صفات القاضي حديث١٦ ص٥٦.

يد نفس الراوي، ولأجل أنّه سوف يقع الاحتياج إليه ولو بالنسبة لنفس الراوي، لأنّ الذاكرة لها حدّ محدود، وهذا غير مربوط بحجّية الأخبار لغير الراوي.

الطائفة العاشرة: مادلّ علىٰ الأمر بضبط الحديث وعدم التحريف فيه من قبيل ماعن أبي بصير عن أحدهما ـ عليها السّلام ـ في قول الله: «فبشّر عباد الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه» قال: «هم المسلّمون لآل محمّد(ص) إذا سمعوا الحديث أدّوه كما سمعوه لايزيدون ولاينقصون»[1].

وأنت ترىٰ أنّ الأمر بالضبط وعدم التغيير عند النقل غير مربوط بحجّية ذلك النقل، فإنّه على أيّ حال لايجوز تحريف الناقل ومسامحته.

الطائفة الحادية عشرة: مادلّ على جواز النقل بالمعنىٰ من قبيل ماعن محمّدبن مسلم، قال: قلت لأبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ أسمع الحديث منك فأزيدوأنقص. قال: إن كنت تريد معانيه فلابأس»[2].

ولكنّك ترىٰ أنّ هذا يعيّن وظيفة الناقل جوازاً لاوظيفة السامع وجوباً.

الطائفة الثانية عشرة: ماأوجب السماع عن الصادق من قبيل ماعن المفضل بن عمر قال: «قال أبوعبدالله ـ عليه السّلام ـ: من دان الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله التيه [البته خ ل] الىٰ الفناء [العناء خ ل]...»[3] فقد يتوهّم الاستدلال بذلك باعتبار أن السماع من الصادق

---

(١) مستدرك الوسائل جزء٣ باب٨ من صفات القاضي حديث٤٦ ص١٨٥ ونحوه ورد عن أبي بصير عن الصادق ـ عليه السّلام ـ في الوسائل جزء١٨ باب٨ من صفات القاضي حديث٨ ص٥٤ وحديث٢٣ ص٥٧.

(٢) الوسائل جزء١٨ باب٨ من صفات القاضي حديث٩ ص٥٤ ونحوه حديث١٠ من نفس الباب.

(٣) الوسائل جزء١٨ باب١٠ من صفات القاضي حديث١٢ ص٩٢ وشبهه حديث٣٧ من ←

إذا كان واجبا فمعنىٰ هذا الأخذ به والتصديق بروايته. إلّا أنّه من المطمأن به أنّ المراد هنا بالصادق هوالإمام ـعليه السّلامـ الذي هوالصادق بقول مطلق فلاعلاقة له بما نحن فيه[1].

الطائفة الثالثة عشرة: مادلّ علىٰ حجّية نقل ثقة الإمام. من قبيل ماعن أحمدبن ابراهيم المراغي قال: «ورد علىٰ القاسم بن العلا، وذكر توقيعاً يقول فيه: فإنّه لاعذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا قد عرفوا بأنّنا نفاوضهم بسرّنا ونحملهم إيّاه اليهم...»[2].

وقد اشتهر هذا اللسان بهذه الصيغة الخاصة أي (لاينبغي التشكيك فيما يروي عنا ثقاتنا) في تعبير الأصحاب في مقام الاستشهاد على حجّية خبر الثقة بالأخبار، ولم يرد إلّا في هذا الحديث. وهذا اللّسان أجنبيّ عمّا نحن فيه، لأنّ المتكلم لوقال: فلان ثقتي، فهذا لايعني أنّه ثقة في قوله ـأي أنّه واجد لملكة الصدق، بل يعني: أنّه معتمدي ومحل وثوقي في اُموري وأسراري وتشاوري ونحو ذلك. فقوله ـعليه السّلامـ «ثقاتنا» ليس معناه من نعتقد بكونه واجداً لملكة الصدق، وإنّما هو تعبير من سنخ تعبير الإمام الحسين ـعليه السّلامـ بشأن ابن عمّه ونائبه مسلم بن عقيل ـعليه السّلامـ حيث قال: «إنّي باعث اليكم ثقتي من

باب٧ من تلك الابواب ص٥١.

(١) وبخصوص هذا الحديث الذي ورد فيه كلمة (عن صادق) قد يقول قائل: إنّ السماع عن صادق يعطي معنىٰ السماع غير المباشر ـأي السماء بالنقلـ فقد دلّ الحديث علىٰ حجّية ذاك النقل. نعم هذا التقريب لايرد في الحديث٣٧ من الباب٧ من ابواب صفات القاضي من الوسائل لأنّه ورد فيه: (من صادق). إلّا أن هذا أيضاً جوابه واضح، فإنّ الحديث إنّما منع عن أن يدين الله أحد بغير سماع عن صادق، وليس هذا جملة شرطية واجدة لشرائط المفهوم، كي تدلّ علىٰ قضية كلية، وهي أنّه لابأس بمن يدين الله بسماع عن صادق سواء كان سماعه يرجب العلم أولا. ونفس الجواب أيضاً يأتي لوفرض أن المقصود بالصادق هوالثقة.

(٢) الوسائل جزء١٨ باب١١ من صفات القاضي حديث٤٠ ص١٠٨ و١٠٩.

أهل بيتي»، ومعناه أنّه معتمدي في أُموري وأُفاوض معه أسراري. كما جاء في ذيل هذا الحديث الذي استدل به علىٰ حجيّة خبر الواحد: (قد عرفوا بأنّنا نفاوضهم سرّنا ونحمله إياه اليهم)، والثقة بهذا المعنىٰ لاإشكال في حجيّة خبره.

الطائفة الرابعة عشرة: مادلّ علىٰ المنع من إعمال الرأي في رفض الرواية من قبيل ما عن أبي عبيدة الحذاء قال: «سمعت أباجعفر ـ عليه السّلام ـ يقول: والله إنّ أحبّ أصحابي إليّ أورعهم وأفقههم وأكتمهم لحديثنا. وإن أسوأهم عندي حالا، وأمقتهم الذي إذا سمع الحديث ينسب الينا ويروىٰ عنا فلم يقبله اشمأزمنه وجحده وكفّر من دان به، وهو لايدري لعلّ الحديث من عندنا خرج والينا أُسند فيكون بذلك خارجاً من ولايتنا»[1]. وتقريب الاستدلال بذلك أنّه لولاحجيّة الخبر لما ردع عن رفضه.

ولكنك ترىٰ أنّ مفاد هذا الحديث هو الردع عن رفض الحديث بقول مطلق بمجرّد عدم موافقته للذوق والاستحسان. ولاشك في أنّه لايجوز رفضه بذلك حتىٰ مع فرض عدم حجيّة ذاك الحديث، بل لابدّ من التوقّف في صدوره من الإمام وعدمه، إذ عدم الحجيّة لايعني القطع بعدم الصدور، فلامبرر للتكذيب. وهذا غير مانحن بصدده.

الطائفة الخامسة عشرة: مادلّ علىٰ الترجيح عند التعارض بنحو يناسب القطعيّين، كالترجيح بمخالفة العامّة من قبيل ماورد عن الحسين بن السرى قال: «قال أبو عبدالله ـ عليه السّلام ـ: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم»[2].

---

(١) الوسائل جزء١٨ باب٨ من صفات القاضي حديث٣٩ ص٦١ و٦٢.

(٢) الوسائل جزء١٨ باب٩ من صفات القاضي حديث٣٠ ص٨٥ ونحوه حديث٣١ و٣٤ من نفس الباب.

فإنّ الترجيح بمخالفة العامّة يناسب حتىٰ القطعيين، وليس كالترجيح بالأوثقية، وموافقة القرآن مثلاً الذي لايناسب القطعيين. وإذا كان الترجيح مناسباً للقطعيين فلايدلّ علىٰ حجيّة غير القطعيين في الرتبة السابقة على التعارض، فإنّه وإن دلّ الحديث علىٰ أنّ المفروض كون كلّ واحد من الحديثين يؤخذ به لولاالتعارض ولذا وصلت النوبة الىٰ فرض التعارض والترجيح، لكنّه ليس بصدد بيان هذا المطلب كي يتمسّك بإطلاقه، وتثبت بذلك حجيّة غير القطعي، وإنّما هو بصدد بيان المرجّح في أيّ مورد تمّ موضوع الترجيح، وهو تعارض خبرين يؤخذ بكلّ واحد منهما لولا الآخر، ولعلّ موضوعه منحصر في فرض كونهما قطعيين.

نعم هنا أيضاً يمكن أن يقال بالدلالة عرفاً علىٰ رفض احتمال الخطأ، لأنّ المفروض الدلالة علىٰ ثبوت مايقبل بقطع النظر عن التعارض ولو من باب قطعيّة الخبر، والغالب فيما ينقل عنهم ولو قطعاً ثبوت احتمال الخطأ.

إثبات إرادة الحجّيّة بحساب الاحتمال

ثمّ إنّ هنا كلاماً وهو: أنّ هذه الطوائف المختلفة البالغة حوالي (١٥٠) حديثاً لوفرض إجمال كلّ خبر منها، واحتمال كون المراد منه حجيّة خبر الواحد لأمكن أن تثبت بذلك بحساب الاحتمالات حجيّة خبر الواحد بأن يقال: إنّ فرض ثبوتها بنكات متباينة بعيد جداً بخلاف فرض وجود نكتة مشتركة، وهي حجيّة خبر الواحد. ولاأقصد بذلك: أنّ ورود (١٥٠) حديثاً في أمور متباينة بعيد، وإنّما المقصود أنّ ورود كلّ واحد منها صدفة بلسان يناسب الحجيّة ولو من باب إجمال الكلام بعيد، إلّا مع فرض النكتة المشتركة، وهي الحجيّة في الواقع.

وقد يقال: لايكفي هذا لإثبات حجيّة خبر الواحد، لأنّ العدد

المتواتر لو فرضت دلالة كلّ واحد منها صريحاً على الحجيّة حصل القطع بالحجيّة للتواتر عليها، لكن المفروض أنّ كلّ فرد من أفراد هذا العدد المتواتر مجمل، وغاية مايمكن دعوى حصول القطع به لإجل التواتر الإجمالي هو صدق بعض هذه الأفراد مع القطع بأنّ بعض هذه الأخبار أُريد منه الحجيّة لاستبعاد عدم كون بعضها على الأقل مسوقاً مساق الحجيّة، وكون إمكان انطباق الجميع على الحجيّة من باب مجرّد تجمع الصدف، لكن كون البعض الصادق هو عين البعض الذي أُريد به الحجيّة غير معلوم.

وقد يقال في مقابل هذا الكلام: إنّ العدد الموجود فيما نحن فيه ليس هو أدنى مراتب التواتر الإجمالي، أي أنّ الأخبار الواردة في المقام بمالها من خصوصيات لوكانت أقلّ من هذا المقدار بكثير لكان يحصل العلم أيضاً بصدق بعضها. فمثلاً لوكانت هذه الأخبار بمقدار خمسين لكان يحصل القطع بصدق واحد منها، ولو فرضنا أن أقلّ التواتر الإجمالي هو خمسون مثلاً، فهذا لايعني أنّنا لانقطع في ضمن المائة والخمسين إلّا بصدق ثلاثة، بل يحصل القطع بصدق مائة وواحد منها مثلاً الذي هو فوق حدّ التواتر، وذلك لأنّ فرض كون الخمسين أقلّ حدّ التواتر يعني أنّ أكبر عدد يحتمل اجتماعهم على الكذب هو تسعة وأربعون، إذن فلو أخبر مائة وخمسون بشيء علمنا بصدق مائة وواحد منهم.

وقد يقال في مواجهة هذا البيان: إنّ استبعاد كذب خمسين من أصل خمسين من المخبرين أكبر من استبعاد كذب خمسين من أصل مائة وخمسين من المخبرين، لأنّ احتمال كذب خمسين من أصل خمسين من المخبرين لايمتلك إلّا صورة واحدة من كثير من الصور، بينما احتمال كذب خمسين من أصل مائة وخمسين من المخبرين

يمتلك صوراً كثيرة نسبتها الىٰ مجموعة الصور المحتملة ضمن فرضية مائة وخمسين مخبراً أكبر من نسبة صورة كذب خمسين الىٰ مجموعة الصور المحتملة ضمن فرضية خمسين مخبراً. والخلاصة أنّ نسبة صور كذب مائة وسبعة وأربعين من أصل مائة وخمسين إلىٰ مجموع الصور تساوي نسبة صور كذب تسعة وأربعين من أصل خمسين إلىٰ مجموع الصور. فكما أننا لانقطع في ضمن الخمسين إلّا بصدق واحد منهم كذلك لانقطع في ضمن المائة وخمسين إلّا بصدق ثلاثة منهم[1].

والتحقيق في المقام: أنّه توجد في مقابل الحساب الذي عرفته نكتة أُخرىٰ لايصحّ إغفالها، وهي أنّه كلّما كان التقارب والاشتراك بين تلك الأخبار أزيد كان احتمال تكاثر الكذب بتكاثر الأخبار أضعف، ففيما نحن فيه يحصل القطع بصدق كثرين منهم جدّاً، وهذا هو السرّ في أنّه لو أخبرنا عدد متواتر بخبر معين حصل لنا القطع بأنّ كلّهم أو جلّهم صادقون[2].

وإن شئت حساب المطلب فيما نحن فيه بنحو ساذج فنقول: إنّ كلّ

---

(١) نعم بناء علىٰ مذهب القوم من تفسير التواتر باستحالة اجتماع تسعة وأربعين مثلاً علىٰ الكذب تكون النتيجة أننا نقطع في المائة وخمسين بصدق مائة وواحد منهم.

(٢) لايخفىٰ أنّ لحصول القطع في التواتر بصدق كلّهم أو جلّهم سبباً آخر غير السبب الذي أشار اليه الأستاذ الشهيد ـ رحمه الله ـ، ولذا ترىٰ أنّ هذا القطع موجود في أقلّ درجات التواتر مع أنّ السبب الذي أشار اليه الأُستاذ الشهيد ـ رحمه الله ـ لايتمّ في أقلّ درجات التواتر، فمثلاً لو فرضنا أنّ أقلّ درجات التواتر هو خمسون فهذا يعني أنّ احتمال كذب تسعة وأربعين غير مرفوض، ومن الواضح أنّ احتمال كذب تسعة وأربعين من أصل خمسين ليس بأضعف من احتمال كذب تسعة وأربعين من أصل تسعة وأربعين أمّا السبب في أننا نقطع في أقلّ درجات التواتر بصدق الكلّ أو الجلّ فهو أنّه بعد أنّ ثبت بالتواتر صدق أصل الحادثة كان صدق أصل الحادثة مقوّياً لاحتمالات صدق المخبرين في مقابل احتمالات كذبهم، لأنّ توافق الكذب صدفة للواقع بحدّ ذاته بعيد.

واحد من هذه الأخبار يحتمل مثلاً بمقدار نصف اليقين صدقه. وعلىٰ تقدير صدقه يحتمل بمقدار نصف اليقين كون المراد به الحجيّة، فكلّ واحد منها أمارة بمقدار ربع اليقين علىٰ الحجيّة وبتجمّعها يتقوّىٰ الظنّ بالحجيّة إلىٰ أن يحصل القطع، أو الاطمئنان بالحجيّة.

وما ذكرناه باب لطيف لإثبات حجيّة المجملات في بعض الأحيان، واستفادة الحكم منها بالرغم من إجمالها.

إلّا أنّ الصحيح أن هذه الكبرىٰ لا تنطبق علىٰ مانحن فيه، لأنّ الغالب في روايات الباب التي لا تتمّ دلالتها علىٰ الحجيّة أنّ عدم تماميّة الدلالة ليس من باب الإجمال، بل هي ظاهرة في كون المقصود بها أموراً أُخرىٰ غير الحجيّة، كالثناء علىٰ المحدّثين، وجواز النقل بالمعنىٰ، وغير ذلك.

الأخبار التامّة دلالةً:

والآن نبدأ ببحث الأخبار الدالّة علىٰ المقصود أعني حجيّة خبر الثقة، وهي معدودة جداً، وتكون من ناحية الكميّة قاصرة عن التواتر. نعم لوأخبرنا الراوي بلاواسطة عن الإمام ـعليه السّلامـ فلعلّه كان يحصل لنا القطع بأخبار أربعة، أو خمسة مثلاً، لكن هذه الأخبار التي هي حوالي خمسة عشر حديثاً[1] تكون أخباراً مع الواسطة، ولو فرض خمسة عشر حديثاً

(١) مقصوده ـرحمه اللهـ من حوالي خمسة عشر غير الأخبار التي نقلوها مرسلة من قبيل مانقله الشيخ ـرحمه اللهـ في العدّة مرسلاً عن الصادق ـعليه السّلامـ: أنّه قال: «إذا نزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيما ورد عنّا فانظروا فيما رووه عن عليّ فاعملوا به»[1] فإنّه لايبعد ظهوره في الحجيّة، لأنّه عدّىٰ فيه الورود بعن لابمن. وقد قلت له ـرحمه اللهـ بعد أن أكمل قراءته لروايات ←

(١) الوسائل / الجزء ١٨ / الباب ٦ من صفات القاضي / الحديث ٤٧ من ٦٤.

كلّ منها يكون بأربع وسائط فهي تتنزّل بحسب التدقيق في حساب الاحتمالات إلىٰ حوالي قيمة ثلاثة أخبار بلاواسطة. ولكن النقص الكميّ الموجود في أخبار الباب يجبر بالكمال الكيفي الثابت فيها، ويحصل للإنسان من مجموعها الجزم، أو الاطمئنان ـ علىٰ الأقلّ ـ بحجيّة خبر الثقة.

فمن الروايات الدالّة علىٰ المقصود: ماهو عمدة أحاديث الباب في تحصيل الجزم والاطمئنان، وهو مارواه الكليني ـ رحمه الله ـ في الكافي عن محمّدبن عبدالله، ومحمّدبن يحيىٰ جميعاً، عن عبدالله بن جعفر الحميري، قال: «اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو ـ رحمه الله ـ عند أحمدبن إسحاق فغمزني أحمدبن إسحاق أن أسأله عن الخلف فقلت له: ياأبا عمرو إنّي أُريد أن أسألك عن شيء وما أنا بشاكّ فيما أريد أن أسألك عنه، فإنّ اعتقادي وديني أنّ الأرض لا تخلو من حجّة إلّا إذا كان قبل يوم القيامة بأربعين يوماً فإذا كان ذلك رفعت الحجّة، وأُغلق باب التوبة فلم يك ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل، أو كسبت في إيمانها خيراً، فأُولئك أشرار من خلق الله عزّوجلّ، وهم الذين تقوم عليهم القيامة. ولكنّي أحببت أن أزداد يقيناً، وإنّ إبراهيم ـ عليه السّلام ـ سأل ربه عزّوجلّ أن يريه كيف يحيى الموتى قال أو لم تؤمن، قال بلىٰ، ولكن ليطمئن قلبي. وقد أخبرني أبوعلي أحمدبن إسحاق عن أبي الحسن ـ عليه السّلام ـ قال سألته وقلت من أُعامل؟ وعمّن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال له: العمري ثقتي فما أدّىٰ اليك عنّي فعنّي يؤدي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون. وأخبرني أبوعلي أنّه سأل

← الباب الدالّة علىٰ المقصود: إنّ الروايات التي اعترفتم بتماميّة دلالتها لا تبلغ حوالي خمسة عشر حديثاً فقال: أظنّ أنّ واحداً منها أو قال: بعضها روي بطريقين.

أبا محمّد ـ عليه السّلام ـ عن مثل ذلك فقال له: العمري وابنه ثقتان فما أدّيا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك عنّي فعنّي يقولان فاسمع لهما وأطعهما فانهما الثّقتان المأمونان، فهذا قول إمامين قد مضيا فيك.

قال: فخرّ أبو عمرو ساجداً وبكىٰ. ثمّ قال: سل حاجتك فقلت له: أنت رأيت الخلف من بعد أبي محمّد ـ عليه السّلام ـ فقال: أي والله ورقبته مثل ذا ـ وأومأ بيده ـ فقلت له: فبقيت واحدة، فقال لي: هات. قلت: فالاسم؟ قال: محرّم عليكم أن تسألوا عن ذلك، ولا أقول هذا من عندي فليس لي أن أحلّل ولا أحرّم، ولكن عنه ـ عليه السّلام ـ فإنّ الأمر عند السلطان أن أبا محمّد مضىٰ ولم يخلّف ولداً، وقسّم ميراثه، وأخذه من لاحقّ له فيه، وهو ذا عياله يجولون ليس أحد يجسر أن يتعرّف إليهم أو ينيلهم شيئاً، وإذا وقع الاسم وقع الطلب فاتقوا الله وأمسكوا عن ذلك»[1].

والكلام تارة يقع في دلالة الحديث، واُخرىٰ في سنده:

أمّا الأول ـ فتدلّ علىٰ المطلوب من هذا الحديث فقرتان:

الأولىٰ ـ قوله: «العمري ثقتي فما أدّىٰ اليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثّقة المأمون» ولو لاقوله: «فإنّه الثّقة المأمون» لكان يقال: إنّ هذا الحديث لايدلّ علىٰ أزيد من حجيّة خبر ثقة الإمام، لكن التعليل بقوله: «فإنّه الثّقة المأمون» يوسع في دائرة الموضوع، ويجعل الموضوع مطلق الثقة.

وماعن علماء العربية من أنّ اللاّم في مثل هذا المورد للكمال، فمعنىٰ ذلك أنّه الكامل في الوثاقة والأمان ليس حجّة لنا فإنّه ليس ذلك نقلاً منهم عن العرب وإنّما هو اجتهاد منهم، إذ لايحتمل أنّ اللام

---

(١) الكافي جزء١ باب٧٧ من كتاب الحجة حديث١ ص٣٢٩ و٣٣٠ ومحل الشاهد موجود في الوسائل جزء١٨ باب١١ من صفات القاضي حديث٤ ص١٠٠.

موضوع بوضع خاص للكمال، وإنّما المقصود استفادة الكمال بمناسبة المعنىٰ الأصلي للاّم. ونحن نقول: إنّ الظاهر الأنسب لمعناه الأصلي إنّما هوالكمال بحسب عالم الإثبات لاالثبوت.

فإنّ اللاّم هنا يتضمّن معنىٰ العهد وليس لام الجنس صِرفاً، وليس هناك معهود معين، فينبغي أن يكون لعهد الجنس، ومن هنا يستفيدون منه الكمال الثبوتي. لكن الظاهرالأنسب هوالكمال الإثباتي، فكأنّ العمري من شدّة وضوح كونه فرداً لجنس الثقة يكون معهوداً بنفس معهوديّة الجنس، والمعهوديّة مرتبطة بالظهور والوضوح بحسب عالم الإثبات، لاالكمال بحسب عالم الثبوت.

والحديث مطلق يشمل الرواية والفتوىٰ وقوله: «فاسمع له وأطع» ليس قرينة على الاختصاص بالفتوىٰ فإنّه حتىٰ لوحمل علىٰ الفتوىٰ فليس المقصود إيجاب الإطاعة بالمعنىٰ الحقيقي للكلمة، إذ ذلك لايكون إلاّفي باب الحكم، أمّا الفتوىٰ فهو أيضاً إخبار عن الواقع كالرواية، إلاّ أنّه بالحدس والاجتهاد والاستظهار لاالحس، فالمقصود بإطاعته في الفتوىٰ ليس في الحقيقة إلاّ إطاعته بلحاظ ذلك الواقع، وهوفي الحقيقة إطاعة الواقع، ولافرق في ذلك بين الرواية والفتوىٰ، وليس المقصود إنكار شمول هذا الحديث للحكم، فإنّه بإطلاقه شامل له، وإنما المقصود أنّه ناظر الىٰ غير الحكم أيضاً يقيناً، وكيف يمكن حمل مثل قوله: (من أُعامل وعمّن آخذ وقول من أقبل) علىٰ خصوص الحكم ؟!!

وكذلك قوله: «ماأدّىٰ اليك عنّي فعنّي يؤدي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول» شاهد لما ذكرناه.

ثمّ الوثاقة والأمانة في كلّ شيء بحسبه فالوثاقة في الرواية والأمانة فيها هو كونه صادق اللّهجة، وفي الفتوىٰ هي كونه عارفاً خبيراً بالأدلة وكيفية الاستنباط والاستظهار وبلحن الكتاب والسنّة، وفي أُصول الدين معرفته

بها، وفي الحكم معرفته بمواقع الحكم، وهكذا. وهذا الحديث دلّ على كون العمري ثقة ومأموناً بقول مطلق، ويرجع اليه في جميع الأُمور، كالفتوى، والحكم، والرواية، وتفسير القرآن، وأُصول الدين. وظاهره لامحالة هو الانحلال ففي حجيّة الرواية لا تشترط الوثاقة في كلّ شئ، بل الشرط في كلّ شئ الوثاقة بالقياس الى ذلك الشئ، فقد دلّ هذا الحديث على حجيّة خبر مطلق الثقة.

الثانية ـ قوله: «العمري وابنه ثقتان فما أدّيا اليك عنّي فعنّي يؤديان، وما قالا لك فعنّي يقولان فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان». وهذه الفقرة أظهر من الفقرة الأُولى في المقصود ولو فرض إجمال في الفقرة الأولى ـ ولاإجمال فيها ـ فلايسري إجمالها الى هذه الفقرة فإنّها كلام مستقل صدر عن إمام آخر في مجلس آخر، ولاعلاقة له بالمجلس الأوّل، واللاّم في قوله: «فإنّهما الثقتان المأمونان» يدلّ كما عرفت على الكمال الإثباتي لاالثبوتي فلايضرّ بالمقصود خصوصاً مع مسبوقيته بقوله: «العمري وابنه ثقتان» المفرّع عليه قوله: «فما أدّيا عنّي فعنّي يؤديان» الظاهر في أنّ ملاك هذا التفريع هو مطلق الوثاقة وبعد هذا لايعدّ عرفاً قوله: «فإنّهما الثقتان المأمونان» إلاّ تكراراً لقوله: «العمري وابنه ثقتان» لا تقييداً لإطلاقه[1]، ولايحمل السؤال والجواب على السؤال والجواب عن النائب، فكأنّه يقول: من هو نائبك؟ فإنّ العمري وإن كان نائباً للإمام ـ عليه السّلام ـ آنذاك، ولكن ابنه لم يكن وقتئذٍ نائباً له ـ عليه السّلام ـ، وإنّما صار بعد ذلك نائباً للحجّة ـ عجّل الله

(١) بل حتى لوحمل اللاّم على معنى الكمال الثبوتي لايوجب تقييد إطلاق الصدر، فالصدر ظاهر في علّيّة طبيعي الوثاقة، والذيل تعليل بالوثاقة بالدرجة العالية. وهذا القيد هو من سنخ الوثاقة، وتعليل المعلول بالفرد الكامل من العلّة رغم أنّ العلّة هوالجامع بين الكامل وغيره أمر مألوف ومتعارف. فليس هذا قرينة على تقييد الصدر.

تعالىٰ فرجه الشريف-:

وأمّا الثاني - فسند هذه الرواية إن لم يكن قطعياً فلاأقلّ من كونه اطمئنانياً. وتوضيح ذلك مايلي:

إنّ أوّل من في سند هذا الحديث هو محمّدبن يعقوب الكليني -رحمه الله-، وهذا الخبر موجود في الكافي الواصل إلينا بالتواتر فصدوره من الكليني قطعي. واحتمال اختلاف في النسخ يضرّ بالمقصود ممّا يقطع أو يطمئن بعدمه، إذ لوكان كذلك لكانت تصل إلينا النسخة المخالفة لتحفظهم علىٰ النسخ المختلفة، ولما تطابقت النسخ الموجودة اليوم من دون أن يشار في بعضها إلىٰ اختلاف النسخ. هذا مضافاً الىٰ وجود هذا الحديث بعين تلك النسخة في غير كتاب الكافي، فالشيخ -قدّس سرّه- قد رواه عن الكليني بمتن مطابق مع مافي الكافي. هذا حال صدور هذا الحديث عن الكيني -رحمه الله-.

وأمّا الكليني نفسه فمن اطّلع علىٰ حال الكليني وماذكره معاصروه، والمتأخرون عنه، والشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، والنجاشي حتىٰ إنّ الشيخ الطوسي قال: ماألّف شخص كتاباً في الإسلام أضبط وأثبت من كتاب الكافي الذي ألّفه محمّدبن يعقوب الكليني[1]، وغير ذلك من أقوال الكبار من العلماء بشأنه، وأنّ كتابه و رواياته هي أساس استنباط الفقهاء الذين جاؤوابعده، ومحور الفقه والاستنباط، وأنّه لم يذكره أحد من العصابة إلّا بالمدح، ولم يقدح فيه أحد بوجه من الوجوه، وأجمعت

(١) لم أر ذلك للشيخ الطوسي -رحمه الله- وقد نقل المحدّث النوري في المستدرك جزء٣ في الفائدة الرابعة من الخاتمة عن الشيخ المفيد في شرح عقائد الصدوق: إنّه قال بشأن الكافي: وهو أجلّ كتب الشيعة وأكثرها فائدة) وعن المحقّق الكركي أنّه قال: «لم يعمل مثله» وعن الشهيد أنّه قال: «لم يعمل للإماميّة مثله» وعن المولىٰ محمّد أمين الاسترابادي في فوائده المدنية أنّه قال: «وقد سمعنا عن مشايخنا وعلمائنا أنّه لم يصنف كتاب يوازيه أو يدانيه».

العصابة علىٰ كونه ثقة، وغير ذلك من الأمور.عرف أنّه لايحتمل في كلامه تعمد الكذب ولو احتمالاً عقلياً. وأمّا الخطأ فالكليني ليس معصوماً، ولكن احتمال الخطأ بالنسبة له عندنا أضعف من احتمال خطأ أنفسنا في قضايانا الاعتيادية بعد الاطّلاع علىٰ مقدار تثبته وضبطه للحديث، ومقدار ماكان يصرف من جهد في جمع الروايات وتدقيقها، وما ينسب إليه من أحواله ممّا يتعلّق بهذا المطلب. ومن هنا يحصل للإنسان الاطمئنان القويّ جداً بعدم خطئه في ذلك الىٰ حدّ يكون احتمال الخطأ كالمعدوم في المقام خصوصاً أنّه سمع الحديث من شخصين: محمّدبن عبدالله، ومحمّدبن يحيىٰ، وهو يبعّد احتمال الخطأ علىٰ الخصوص لو فرض ذلك في مجلسين. والخلاصة: أنّ الكليني كأنّه ملغى عن الوسطيّة وسماعه سماعنا.

والكليني كما عرفت يروي هذه الرواية عن شخصين في عرض واحد:

أحدهما ـ محمّدبن يحيىٰ العطار، وهو ثقة جليل ممدوح مشهود له بالوثاقة من قبل الشيخ الطوسي والنجاشي، ولم يعلّق عليه بغمز ولابقدح حتىٰ من قبل القادحين بوجه من الوجوه، وعبّر عنه في كلمات النجاشي وغيره بأنّه شيخ أصحابنا في عصره. ومثل هذا الشخص لايحتمل فيه تعمد الكذب، ولو فرض مثل هذا الاحتمال فهو سفسطة بمقتضىٰ حساب الاحتمالات. وكيف يحتمل الكذب في من هو شيخ أصحاب الشيعة بشهادة مثل النجاشي وغيره في زمان كان أصحاب الشيعة كلّهم أو كثير منهم من المتّقين والمؤمنين العدول، وكان مستوىٰ التديّن في ذاك الزمان أكثر بكثير من مستواه في زماننا وما قبله، ومتديّن هذا الزمان لعلّه لم يكن يعتبر متديّناً في ذاك الزمان بهذا المعنىٰ. إذن ففي عصر يوجد فيه أولئك الأبرار الذين يواجهون الأئمّة ويمدحون من قبل الأئمّة بمثل

هذا المدح الموجود في هذا الحديث إذا وصل شخص إلىٰ مرتبة يعبّر عنه بشيخ أصحابنا، فلا إشكال في أنّه في أعلىٰ مراتب العدالة والورع والتقوىٰ بحيث لايحتمل فيه تعمد الكذب عادة.

وثانيهما ـ محمّدبن عبدالله الحميري، وهو من الثقاة الكبار الأجلّة، ومشهود بوثاقته من قبل النجاشي وغيره من أصحابنا دون أيّ غمز أو لمز من قبل شخص من الغامزين واللامزين، والذي كانت له مراسلات مع الإمام صاحب الزمان ـعجّل الله تعالىٰ فرجه ـ، وخرج إليه توقيع في أيام الغيبة، والذي يظهر[1] من الشيخ الطوسي أن التوقيع من قبل الإمام كان تمييزاً مهماً للثقاة في ذلك العصر، ولم يكن يصدر لأيّ إنسان، ولم يكن حال مثل هذه التوقيعات حال السؤال والجواب في عصر الأئمّة السابقين، وكانت لا ترد إلّا إلىٰ الأوحدي من الشيعة الذي تنَاط به الآمال، ويعقد عليه الرجاء في مسائل الحلال والحرام. وما ظنّك بخبر ينقله مثل محمّدبن يحيىٰ العطار، ويعاضده نقل مثل محمّدبن عبدالله الحميري في عرضه، فلو وجد احتمال عقلي للكذب في أحدهما فهو يزول بالاعتضاد بالآخر، وكما يكون هذا هوالحال بالنسبة الىٰ احتمال تعمّد الكذب، كذلك يضعف احتمال الخطأ جدّاً في المقام بعد فرض أنّهما معاً نقلا هذه الرواية فلو فرض أنّهما نقلا في مجلسين فكيف يفرض أنّهما يخطئان بخطأ واحد، أي يتطابقان في الخطأ الذي يصدر منهما؟!!. وإن فرض أنّهما نقلا الحديث في مجلس واحد للكليني فكيف أخطأ أحدهما، ولم ينبهه الآخر، وأخطأ هو أيضاً كخطئه؟!!

ثمّ إنّ أحد هذين الشخصين وهو محمّدبن عبدالله ابن الشخص الثالث الذي يرويان عنه، وكذب الابن علىٰ أبيه في نفسه مستبعد في

(١) سيأتي النقاش في هذا الكلام.

غير مايرجع الىٰ كما له، كما نحن فيه. فإنّ هذه القضية إنّما ترجع إلىٰ كمال العمري لاإلىٰ كمال عبدالله الحميري، فكيف يحتمل أنّ هذا الابن اتّفق مع شخص من الأجلّه علىٰ أن يكذبا علىٰ أبيه.

فإلىٰ هنا لايوجد احتمال الكذب، ويكون احتمال الخطأ في غاية الوهن جدّاً.

وهذان الثقتان نقلا عن عبدالله بن جعفر الحميري، وهو شخص مشهود بوثاقته، وضبطه من قبل علماء الرجال دون غمز ولامز، وهو بصريح كلام النجاشي شيخ أصحابنا في قم، أي في بلدة كانت هي أرقىٰ وأوعىٰ وأزكىٰ مدرسة لأهل البيت ـعليهم السّلامـ وقتئذٍ، وأصحابنا في قم هم أولئك الذين كانوا يدقّقون في كلّ مسألة من المسائل، وكان الثقاة منهم نوعاً يتحرّزون من الرواية عن الضعيف، فكيف يتصور أنّ شيخهم لايكون في المرتبة العالية من الورع والتقوىٰ والعدالة علىٰ أنّ هذا الشخص ممّن راسله الإمام صاحب الزمان ـعليه السّلامـ، وكتب اليه وخرجت التوقيعات باسمه، وهذا ـعلىٰ مايظهر من الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة[1] ـ من أجلّ الأمور التي كان يعرف بها الثقاة هذا من ناحية احتمال الكذب. وأمّا من ناحية احتمال الخطأ، فهذا الاحتمال موجود، ولكن عبدالله بن جعفر الحميري نقل هذه الرواية عن أحمد بن إسحاق

---

(١) الموجود في كتاب الغيبة مايلي:

«وقد كان في زمان السفراء المحمودين أقوام ثقاة ترد عليهم التوقيعات من قبل المنصوبين للسفارة من الأصل...». وقد يتبادر إلىٰ الذهن من هذه العبارة أنّ المقصود ورود التوقيعات الىٰ الثقاة، ولكن مراجعة باقي عبارة الشيخ توضّح أنّ المقصود هو ورود التوقيعات الحاكية عن شأنهم والدالّة علىٰ وثاقتهم لاورودها اليهم لأنّه ـرحمه اللهـ يذكر بعد هذه العبارة مباشرة بعض المصاديق لهذه العبارة بعنوان (منهم ومنهم)، وكلّ ماذكره إنّما هو من هذا القبيل لامن ذاك القبيل فراجع.

أمامه فلو فرض أنّه كان قد أخطأ عليه لكان مقتضى القاعدة التنبيه من قبل أحمدبن إسحاق إلّا أن يفرض أنّه لم يخطأ حينما نقل أمامه لكنه أخطأ في نقله الثاني، أي حينما نقل لمحمّدبن يحيىٰ العطار، ومحمّدبن عبدالله الحميري. وهذا أيضاً بعيد فإنّ احتمال الخطأ في النقل الثاني بعد أن نقل مرة سابقة بلاخطأ أبعد منه في النقل الأوّل. والخلاصة: أنّ احتمال الخطاء لايمكن نفيه في المقام ولكنه موهون جداً.

وعبدالله بن جعفر الحميري قد نقل هذا الحديث[1] عن أحمدبن إسحاق وهو من خاصّة الإمام العسكري ـعليه السّلامـ وحواريّيه فليس هو مجرّد ثقة، بل هو ثقة الإمام، وهو مكاتب من قبل الحجّة ـعجّل الله فرجهـ، ومثل هذا الشخص أيضاً احتمال تعمّد الكذب فيه غير عقلائي، واحتمال خطئه موهون جدّاً.

فهذه الرواية من حيث مقدار الوسائط وكيفيّتها بنحو لووجدت فيها ثغرة فهي باعتبار ذبذبة النفس من حيث احتمال الخطأ في بعض هؤلاء. وهي ذبذبة لا تمنع عن حصول الاطمئنان الفعلي علىٰ خلافه، فمثل هذه الرواية يحصل للإنسان إطمئنان فعليّ شخصيّ بصدورها من المعصوم ـعليه السّلامـ. وتدعم هذه الرواية. وتسندها الروايات الأُخرىٰ الدالّة علىٰ المقصود التي يختصّ بعضها بامتيازات كيفيّة، وإن لم تبلغ الىٰ هذه الدرجة.

ومنها: حديث عبدالله بن أبي يعفور وقد روي بسندين إلىٰ أحمدبن محمّدبن عيسىٰ: أحدهما: ما رواه الكشّي في رجاله، عن محمّدبن قولويه قال: «حدّثني سعدبن عبدالله بن أبي خلف القميّ، قال: حدّثني

(١) وممّا يؤيد سند هذا الحديث ماذكره الكليني ـرحمه اللهـ من قوله: «وحدّثني شيخ من أصحابنا ـذهب عنّي اسمهـ: أنّ أبا عمرو سأل أحمدبن إسحاق عن مثل هذا فأجاب بمثل هذا».

أحمد بن محمّد بن عيسىٰ». والثاني: ماروا ه المفيد في الاختصاص[1] قال: «حدّثنا محمّد بن الحسن، عن محمد بن الحسن الصفار وسعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ».

ثمّ إن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ يروي هذا الحديث عن عبدالله بن محمّد الحجال عن العلا بن رزين عن عبدالله بن أبي يعفور، قال: «قلت لأبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ إنّه ليس كلّ ساعة ألقاك ولايمكن القدوم ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ مايسألني عنه فقال: مايمنعك من محمّد بن مسلم الثقفي. فإنّه سمع من أبي وكان عنده

(١) أفاد أستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ أنّه لادليل علىٰ كون الاختصاص للشيخ المفيد ـ قدّس سرّه ـ عدا كونه من الكتب التي اشتهرت عنه.

أقول: بناء علىٰ كون الاختصاص للمفيد ـ رحمه الله ـ فالذي يبدو أنّه هو الجزء الأوّل من كتاب العيون والمحاسن للشيخ المفيد مستخرج من الاختصاص للشيخ أبي علي أحمد بن الحسين بن أحمد بن عمران، أو أنّ كتاب العيون والمحاسن يسمّىٰ كلّه بكتاب الاختصاص بمناسبة أوّل أجزائه المستخرج من كتاب الاختصاص لأبي علي[1].

وعلىٰ أيّ حال فهذا الحديث قد ورد سنده في كتاب الاختصاص المنسوب إلىٰ الشيخ المفيد ـ رحمه الله ـ هكذا: (حدّثنا محمّد بن الحسن عن محمّد بن الحسن الصفّار وسعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، عن عبدالله بن محمّد الحجال عن العلا بن رزين، عن عبدالله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ... الخ). ومن البعيد جداً افتراض كون القائل لعبارة: (حدّثنا محمّد بن الحسن... الخ) هو الشيخ المفيد ـ رحمه الله ـ؛ لأنّ محمّد بن الحسن بن الوليد توفي بسنة ثلثمائة وثلاث وأربعين حسب نقل النجاشي، والشيخ المفيد ولد في سنة ثلثمائة وست وثلاثين حسب نقل النجاشي، أو في سنة ثلثمائة وثمان وثلاثين حسب نقل الشيخ الطوسي، وهذا يعني أنّ الشيخ المفيد ـ رحمه الله ـ كان عمره عند وفاة محمّد بن الحسن بن الوليد مايقارب سبع سنين، أو خمس سنين. إذن فعبارة (حدّثنا محمّد بن الحسن... الخ) هي علىٰ الأكثر للشيخ أبي علي أحمد بن الحسين بن أحمد بن عمران. وهو غير معروف لدينا.

(١) راجع الذريعة جزء ١ ص ٣٥٨ الى ٣٦٠ وبقية الكتاب ١٨٩٠.

وجيهاً»[١] وفي نسخة الاختصاص (مرضيّاً)[٢].

والظاهر أنّ هذا الحديث يدلّ علىٰ حجيّة خبر مطلق الثقة، فإنّ المستظهر من لفظ المرضيّ أو الوجيه هوالوثاقة.

وهذا الحديث من الأحاديث المختصّة بامتيازات كيفيّة فالسند إلىٰ سعدبن عبدالله سندان أحدهما يعضد الآخر، وفي أحدهما يكون في عرض سعد محمّدبن الحسن الصفّار، وهما ينقلان الحديث عن أحمدبن محمّدبن عيسىٰ إلىٰ آخر السند. وجميع الرجال الواقعين في سند هذا الحديث ثقاة، وبعضهم[٣] من الأجلّة الأكابر كأحمدبن محمّدبن عيسىٰ الذي يعدّ شيخ أصحابنا في قم. وعبدالله بن محمّد الحجال يعدّ ثقة ثبتاً وجهاً بلاغمز. وكذلك العلاءبن رزين إلّا أنّه تلميذ محمّدبن مسلم الذي يكون هذا الحديث مدحاً له. وعبدالله بن أبي يعفوريعدّ من خواص الإمام الصادق ـعليه السّلامـ وكبار ثقاته.

ومنها: مارواه الكشّي عن محمّدبن قولوية، عن سعدبن عبدالله، عن أحمدبن محمّدبن عيسىٰ، عن عبدالله بن محمّد الحجال، عن يونس بن يعقوب قال: «كنّا عند أبي عبدالله ـعليه السّلامـ فقال: أما لكم من مفزع، أما لكم من مستراح تستريحون إليه مايمنعكم من الحرث بن المغيرة النضري»[٤]؟ فلا تبعد دلالة هذا الحديث علىٰ حجّية خبر الثقة، وكأنّه يستنكر عدم الالتفات الىٰ مفزع وملجأ يلجأون إليه مع أنّ الثقاة كالحرث بن المغيرة يكون كلامهم حجّة. والملجأ في كلّ شئ بحسبه،

---

(١) الوسائل جزء١٨ من صفات القاضي باب١١ حديث٢٣ ص ١٠٥.

(٢) حسب نقل جامع احاديث الشيعة جزء١ باب٥ من المقدمات حديث١٩ ص٢٢٥

(٣) وهم كلّهم ماعدا محمّدبن قولوية الواقع في سند الكشّي وهوثقة ولكن لم نطّلع علىٰ كونه من الاجلة الكبار.

(٤) الوسائل جزء١٨ باب ١١ من صفات القاضي حديث ٢٤ ص ١٠٥

ففي التقليد يرجع إلىٰ فتوىٰ مثل الحرث، وفي أخذ الخبر يرجع إلىٰ رواية مثله. والمقرّب الكيفي لهذه الرواية هو أنّ رواتها كلّهم ثقاة، وبعضهم[1] من الأجلّة.

وهاتان الروايتان هما خير مايدعم الرواية الأولىٰ باعتبار سلسلة رواتها.

ومنها: ماروواه الشيخ في كتاب الغيبة عن جماعة[2]، عن جعفربن محمّدبن قولوية، و أبي طالب الزّراري[3] وغيرهما كلّهم عن محمّدبن يعقوب، عن إسحاق بن يعقوب، قال: «سألت محمّدبن عثمان أن يوصل لي كتاباً سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّه، أمّا ماسألت عنه أرشدك الله وثبتك» إلىٰ أن قال: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الىٰ رواة أحاديثنا فإنّهم حجّتي عليكم، وأناحجّةالله»[4]

والإرجاع الىٰ الرواة في تلك الحوادث إمّا هو إرجاع إليهم باعتبار كونهم مخبرين عن الرواية المتعلّقة بالحادثة. وإمّا إرجاع إليهم باعتبار كونهم مستنبطين لحكم الحادثة من الرواية. وإمّا إرجاع إليهم باعتبار كونهم حكّاماً وولاة في مقام حلّ المشكلات التي نجمت عن تلك الحادثة، وتماميّة دلالة الرواية متوقفة علىٰ أحد أمور ثلاثة:

١ ـ استظهار الإرجاع بالمعنىٰ الأوّل منها.

٢ ـ تتميم إطلاقها للإرجاع بتمام أقسامه.

٣ ـ دعوىٰ الملازمة بين الأوّل، وبين مافرضت دلالة الرواية عليه من

---

(١) وهم كلّهم ماعدا محمّد بن قولويه كما ذكرنا بالنسبة للحديث السابق.

(٢) الظاهر أنّ فيهم المفيد، لأنّ الشيخ يروي جميع كتب وروايات جعفربن محمّدبن قولويه وأبي غالب الزراري عن جماعة أحدهم المفيد (رحمه الله).

(٣) وهما من الثقاة الأجلاء.

(٤) الوسائل جزء ١٨ باب ١١ من صفات القاضي حديث ٩ ص١٠١

المعنىٰ الثاني أو الثالث.

وهذا بحث مفصّل مرتبط بمسألة ولاية الحاكم الشرعي.

فإن أتممنا دلالة هذه الرواية بأحد هذه الوجوه الثلاثة تكون مؤيدة للرواية الأُولىٰ.

ولو لانقص واحد فيها لكانت أيضاً قطعيّة تقريباً أو تحقيقا، فإنّه يرويها الشيخ في كتاب الغيبة عن جماعة عن جماعة عن الكليني، ومن المستبعد جداً بحساب الاحتمالات تواطؤ كلّ من الجماعتين علىٰ الكذب خصوصاً أنّ هناك طريقاً آخر الىٰ الكليني وهو طريق الصدوق عن محمّد بن محمّد بن عصام الذي لم يثبت توثيقه عن الكليني، فهذا يدعم الطريق الأوّل، فيكون صدور هذه الرواية من الكليني مورداً للاطمئنان الشخصي. والكليني يروي هذه الرواية عن الإمام -عليه السّلام- بواسطة واحدة، وهذا يوجب قوة هذه الرواية إلّا أنّ نقطة الضعف فيها هي أنّ تلك الواسطة وهو إسحاق بن يعقوب لم يشهد بوثاقته. نعم هو شخص حدّث الكليني بورود توقيع إليه من صاحب الزمان -عجّل الله تعالىٰ فرجه الشريف- ولاأقل من أنّ الكليني احتمل صدقه. ومن المعلوم أنّنا لوضممنا هذا الى مانقلناه عن الشيخ الطوسي[1] -قدّس سرّه- من أنّ التوقيعات من قبل صاحب الزمان -عليه السّلام- كانت لا ترد إلّا الىٰ المتّقين الورعين لربما حصل الظن بأنّ إسحاق بن يعقوب صادق، إذ كان بنحو احتمل الكليني -علىٰ الأقلّ- صدقه مع عدم ورود التوقيع إلا الىٰ الممتازين فلايحتمل صدق ذلك في حقّ كلّ أحد، وهذه علىٰ أيّ حال أمارة ظنيّة[2]، وهي تفيد في حساب

(١) قد مضىٰ منا التعليق علىٰ هذا الكلام.

(٢) أفاد -رضوان الله عليه- في وقت آخر بعد ذلك عند ماأراد إثبات ولاية الفقيه أنّ إسحاق بن يعقوب نقطع بوثاقته، لأن افتراء توقيع علىٰ الإمام في ظرف غيبة الإمام وفي ظرف تكون للتوقيع قيمته الخاصّة بحيث لايرد إلّا للثقاة الخواص وقدسيّته في النفوس افتراء توقيع

الاحتمالات وتأييد الرواية الأُولىٰ. فإذا ضممنا إلىٰ هذه المؤيّدات المؤيّد الآخر، وهو سائر الروايات الدالّة علىٰ حجيّة خبر الثقة التي ليست فيها نكتة خاصة كانت دعوىٰ الاطمئنان الشخصي في المقام دعوىٰ واضحة، وتحصل لنا السنّة القطعيّة لامن الناحية العددية، بل من الناحية الكيفيّة.

ومنها: ماعن الكشّي، عن محمّدبن قولوية، عن سعدبن عبدالله، عن محمّدبن عيسىٰ، عن أحمدبن الوليد، عن علي بن المسيب قال: «قلت للرضا ـعليه السّلامـ:شقّتي بعيدة ولست أصل اليك في كلّ وقت فعمّن آخذ معالم ديني؟ فقال من زكريا بن آدم المأمون علىٰ الدين والدنيا[1]». وظاهره أنّ أمانته هي ملاك الأخذ منه، وسند الحديث يشتمل علىٰ ست وسائط خمسة منهم ثقاة[2].

ومنها: ماعن الكشّي، عن العيّاشي، عن محمّدبن عيسىٰ، عن عبدالعزيزبن المهتدي، والحسن بن علي بن يقطين جميعاً، عن الرّضا ـعليه

علىٰ الإمام في ظرف من هذا القبيل لايحتمل صدوره عادة إلّا من خبيث رذل. إذن فهذا الشخص أمره دائر بين أن يكون في منتهىٰ درجات الوثاقة، أو أن يكون من الخبثاء والسفلة، ولايحتمل عادة كونه متوسطاً بين الأمرين. ولو كان الثاني هوالواقع لما أمكن عادة خفاء ذلك علىٰ الكليني ـمع ماهو عليه من ضبط ودقّةـ بحيث يحتمل صدقه في نقل ورود التوقيع.

أقول: إنّ هذا الكلام تامّ حتىٰ مع عدم شهادة الشيخ في الغيبة باختصاص ورود التوقيع علىٰ ثقاة كبار فإن طبع الغيبة وتكتم الإمام ـعليه السّلامـ يقتضي هذا الاختصاص سواء ذكره الشيخ الطوس في كتاب الغيبة أولا.

وبهذا يتّضح أنّ احتمال الكذب في إسحاق بن يعقوب غير موجود، أو يطمأنّ بعدمه. واحتمال الخطأ منه خصوصاً في التوقيع الخطّي بعيد أيضاً.

فهذا الحديث يشبه الحديث الأوّل في القطعيّة أو الاطمئنانية.

وبهذا تمّت لنا أحاديث أربعة ذات امتيازات خاصّة تدلّ علىٰ حجّية خبر الواحد، واثنان منها يقربان من القطعي.

(١) الوسائل جزء ١٨ باب ١١ من صفات القاضي حديث ٢٧ ص ١٠٦.

(٢) بنفسه ـرحمه اللهـ ماعدا أحمدبن الوليد.

السّلام- قال[١]: «قلت لاأكاد أصل اليك أسألك عن كلّ مااحتاج إليه من معالم ديني أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه مااحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم[٢]». فكأنّ حجيّة خبر الثقة كانت مفروغاً عنها، والسائل يسأل عن المصداق. وسند الحديث يشتمل على خمس وسائط ثلاثة منهم ثقاة، والرابع ثقة تعبّداً[٣] والخامس[٤] محتمل الانطباق على غير الثقة.

ومنها: ماعن غيبة الشيخ الطوسي قال أبوالحسين بن تمام: «حدّثني عبدالله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح -رحمه الله- قال: سئل الشيخ يعني أباالقاسم -رحمه الله- عن كتب ابن أبي الغراقر بعد ماذمّ، وخرجت فيه اللّعنة،فقيل له فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملآء؟ فقال: أقول فيها ماقاله أبومحمّد الحسن بن عليّ -صلوات الله عليها- وقد سئل عن كتب بني فضّال فقالوا كيف نعمل بكتبهم وبيوتها منها ملآء فقال -صلوات الله عليه-: خذوا بما رووا و ذروا مارأوا ». ولايعدّ هذا شهادة بصحّة كلّ مافي كتبهم من روايات، فإنّ الشهادة بمثل ذلك في حقّ بني فضّال الذين آل أمرهم الى الضلال يحتاج إلى إعمال الغيب، و أبوالحسين بن تمام، وعبدالله الكوفي خادم الشيخ كلاهما مجهولان.

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة قال: «قلت في رجلين اختار كلّ واحد منهما رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما فاختلفا فيما

---

(١) يعني عبدالعزيزبن المهتدي.

(٢) الوسائل جزء ١٨ باب ١١ من صفات القاضي حديث ٢٣ ص ١٠٧.

(٣) يقصد به محمّدبن عيسى.

(٤) يقصد به محمّدبن نصير.

( ) جامع أحاديث الشيعة باب ٥ المقدّمات حديث ٣٦ ص ٢٢٩ ومحل الشاهد منه وهو كلام الإمام العسكري -عليه السّلام- وارد في الوسائل جزء١٨ باب٨ من صفات القاضي حديث٧٩ ص٧٢.

حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم [حديثنا]؟ قال: الحكم ماحكم به أعدلهما، وأفقههما، وأصدقهما في الحديث، وأورعهما...[1]». فإنّ الظاهر من ذلك أنّ مناط تقدّم حكم أحدهما هو تقدّم خبره على الآخر، وإنّ خبر أحدهما تقدّم على الآخر بأقوائية مناط حجيّة الخبر فيه بأعدليته وأو ثقيّته، والقدر المتيقن من هذا الحديث هو حجيّة خبر الثقة العدل.

ومنها: مرفوعة عوالي اللئالي الى زرارة قال: «سألت الباقر ـ عليه السّلام ـ فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران، أو الحديثان المتعارضان...» إلى أن قال: «خذ بقول أعدلهما عندك، وأثقهما في نفسك...» فإنّه أيضاً ظاهر في ترجيح الخبر بأعدليّته وأو ثقيّته، والقدر المتيقن منه أيضاً حجيّة خبر الثقة العدل.

ومنها: ماعن عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: «قال الصادق ـ عليه السّلام ـ إذا ورد عليكم حديثان فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه...[2]» والظاهر منه هوالترجيح بالكتاب من باب كونه قطعيّاً لامن باب كونه معجزاً مثلاً. وبكلمة أُخرى: إنّ هذا ترجيح بعنوان تحكيم القطعي في الظنّي، ولو كان الخبران قطعيّين لما كان فرق بينهما وبين الكتاب حتى يحكّم الكتاب فيهما، فلايمكن حمل هذا الحديث على الخبرين القطعيّين. أي أنّ الإشكال الذي أوردناه على الاستدلال بالطائفة الخامسة عشرة من الطوائف غير التامّة دلالة لايرد هنا.

ومنها: ماعن محمّدبن مسلم عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: «قلت له مابال أقوام يروون عن فلان عن فلان عن رسول الله(ص) لايتّهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه؟! قال: إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ

(١) الوسائل جزء١٨ باب٩ من صفات القاضي حديث١ ص ٧٥.

(٢) مستدرك الوسائل جزء٣ باب٩ من صفات القاضي حديث ٢ ص ١٨٥ وص ١٨٦.

( ) الوسائل جزء ١٨ باب٩ من صفات القاضي حديث ٢٩ ص٨٤ والسند تمام.

القرآن[١]». فإنّ ظاهر هذا هو الفراغ عن حجيّة خبر من لايتّهم بالكذب، إذ الظاهر أنّ خبر من لايتّهم بالكذب لوكان كالقياس لماسأله عن وجه المخالفة. ولكن بما أنّ خبر الثقة يكون في نظر هذا السائل حجّة وطريقاً الىٰ الواقع ممضىٰ من قبل الشارع انتقل ذهن هذا الرجل الىٰ هذا السؤال، والإمام ـعليه السّلامـ قد أقرّه علىٰ تصوره هذا.

ثمّ لوتنزّلنا عمّا ذكرنا حتىٰ الآن من أنّ مفاد الحديث الأوّل، وهو حجيّة خبر الثقة مقطوع الصدور عن الإمام أو مطمأن به ولو بمعونة باقي الروايات، فيثبت نفي احتمال الكذب واحتمال الخطأ عن خبر الثقة تعبّداً، فلاأقل من الجزم أو الاطمئنان بصدور التعبّد بنفي احتمال الخطأ عنه، لأنّ بعض الطوائف الماضية غير الدالّة علىٰ حجيّة خبر الثقة قد عرفت دلالتها علىٰ نفي احتمال الخطأ تعبّداً، فتنضمّ تلك الروايات الىٰ هذه الروايات، ويحصل الجزم أو الاطمئنان بالقدر المشترك بينها وهو نفي احتمال الخطأ، وبذلك يتمّ لنا التمسّك بالحديث الأوّل، لأنّنا لانحتمل فيه الكذب، وإن كان هناك مجال لاحتمال ينافي الاطمئنان فإنّما هو احتمال الخطأ، وقد تعبّدنا بعدمه، فإذا صار الحديث الأوّل حجّة تمسّكنا به

(١) الوسائل جزء١٨ باب٩ من صفات القاضي حديث٤ ص٧٧ والسند تمام. ومما يدلّ علىٰ حجّية خبر الثقة مرسلة الاحتجاج للطبرسي عن الحسن بن الجهم، عن الرضا ـعليه السّلامـ قال: «قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال: ماجاءك عنّا فقس علىٰ كتاب الله ـعزّوجلّـ وأحاديثنا فإن كان يشبهها فهو منّا، وإن لم يكن يشبهها فليس منّا قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، ولانعلم أيّهما حقّ قال: فإذا لم تعلم فوسّع عليك بأيّهما أخذت[١]». ومرسلته أيضاً عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبدالله ـعليه السّلامـ قال: «إذا سمعت عن أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فوسّع عليك حتىٰ ترىٰ القائم ـعليه السّلامـ، فتردّ اليه[٢]».

(١) و(٢) الوسائل جزء١٨ باب٩ من صفات القاضي حديث٢ و٢٣.

لإثبات التعبّد بنفي احتمال الكذب في خبر الثقة.

ولو تنزّلنا عن هذا الكلام أيضاً فما سوف يأتي ـ إنشاءالله ـ من الاستدلال بالسيرة تامّ، ومن أوضح مصاديق ماثبت حجّيته بها هو هذا الحديث الأوّل، وعندئذٍ يفيدنا هذا الحديث في مقام توسعة حدود الحجيّة إن وقع الشكّ فيها. فلو احتملنا مثلاً اختصاص السيرة بخبر الثقة المفيد للظنّ الشخصي، أو غير المظنون خلافه، أو نحو ذلك من التفصيلات، فهذا الحديث الذي هو جامع لكلّ مايحتمل دخله في تماميّة السيرة يثبت لنا حجيّة خبر الثقة على الإطلاق، ولايُبقي مجالاً للشكّ في الحجّيّة من ناحية تلك التفصيلات.

دلالة الإجماع (أو السيرة) على حجّيّة الخبر

الثالث ـ الإجماع وروح الإجماع في المقام بعد تصفيته يرجع الى الاستدلال بالسيرة، والكلام في السيرة تارة يكون بحسب مقام الثبوت، والصور المتصوّرة للسيرة العقلائية كبرويأ في أمثال المقام، وكيفيّة اقتناص الحجيّة منها. وأُخرى يكون بحسب مقام الإثبات، وأنّه هل انعقدت في زمن الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ سيرة على حجّية خبر الثقة سواء كانت نابعة من رأي المعصوم، أو كانت معتمدة على اساس السيرة العقلائية بأحد أوجهها الثبوتيّة أوْلا؟

السيرة بحسب مقام الثبوت:

أمّا المقام الأول ـ وهو مقام الثبوت أعني الصور المتصوّرة للسيرة العقلائية في مثل المقام فقد مرّ تفصيل الكلام فيه فيما سبق، ونقتصر هنا على البيان الإجمالي لذلك فنقول:

إنّ السيرة العقلائية في أمثال المقام تتصوّر بأنحاء ثلاثة:

الأول ـ حكم العقلاء بما لهم من عقل لا بما هم عقلاء بالحجّية، بمعنى إدراك العقل العملي لكفاية العمل بالظواهر أو بخبر الثقة مثلاً في مقام الإطاعة والامتثال. وهذا مايظهر بالتدقيق في كلام المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ إلّا أنّه لما كان شيئاً بعيداً عن الأذهان علّق عليه المحقّق الإصفهاني ـ قدّس سرّه ـ[1] بأنّ هذا الحكم من قبل العقل إنّما يكون بعد مقدّمات الانسداد بأن يثبت مثلاً أنّ الامتثال القطعي غير ممكن، وأنّ الاحتياط غير واجب، فيحكم العقل بحجيّة خبر الثقة مثلاً.

أقول: إنّ المقصود من هذا الوجه ليس مايرتبط بمقدّمات من قبيل مقدّمات الانسداد، وإنّما روح هذا الوجه وجوهره دعوىٰ القصور الذاتي إبتداءً في دائرة حقّ المولويّة، وأنّ المولىٰ من أول الأمر ليس له حقّ الطاعة في دائرة مايخالف الظواهر وأخبار الثقاة مثلاً.

الثاني ـ حكم العقلاء بالحجيّة التعبديّة الجعليّة، وهذا الحكم من قبلهم يكون بما هم موالي لا بما هم عقلاء، فإنّ العقلاء بما هم عقلاء ليس لهم جعل وتشريع، وإنّما يكون الجعل والتشريع لهم بما هم موالي. وروح هذا الوجه وجوهره هوأنّ كلّ فرد من أفراد العقلاء تكون فيه دواعٍ ودوافع لوتقمّص بقميص المولويّة لدفعته تلك الدوافع نحوجعل حجّية خبر الثقة أوالظواهر مثلاً لعبيده.

الثالث ـ جري العقلاء بما لهم من مصالح تكوينيّة وعلاقات وأغراض علىٰ العمل بخبر الثقة، فالتاجر يعتمد في تجارته علىٰ قول من هوثقة بحسب عالم التجارة، والعامل يعتمد في عمله علىٰ قول من هوثقة بحسب عمله، ومن ينتظر مجيء صديق له من السفر، ويقصد زيارته لدىٰ الرجوع يعتمد علىٰ إخبار الثقة بمجيئه و... ماالىٰ ذلك[2]. هذه هي الصور المتصوّرة للسيرة العقلائية في

---

(١) راجع نهاية الدراية جزء ٢ ص٩٢

(٢) وهناك صورة رابعة للسيرة العقلائية، وهي افتراض أنّ المولويّات المجعولة عقلائياً مجعوله ←

المقام.

وأمّا ارتباطها بمسألة الحجيّة واقتناصها منها فكالتالي:

أمّا الصورة الأولىٰ ـ فارتباطها بالحجيّة في غاية الوضوح، فإنّ المفروض فيها قصر دائرة حقّ المولويّة ذاتاً في مايستفاد من الظهور وخبر الثقة مثلاً، فيصبح لامحالة الظهور أو خبر الثقة حجّة ذاتاً علىٰ حدّ ذاتيّة حجيّة القطع بفرق أنّ حجيّة القطع تنجيزيّة فلايمكن الردع عنها، وحجيتها معلّقة علىٰ عدم الردع فتنتهي بالردع، إذ ليس من المحتمل في المقام علمياً صحّة دعوىٰ أنّ حقّ المولىٰ عبارة عن العمل بخبر الثقة مثلاً حتىٰ مع ردعه عنه.

وهذا الوجه في الحقيقة ليس تمسّكاً بالسيرة، وإنّما هو تمسّك بالعقل العملي.

هذا وقد مضىٰ في بحث السيرة أنّ الحجيّة بهذا النحو لا تفي بتمام الآثار المترتّبة فقهيّاً علىٰ الحجيّة المجعولة من قبل الشارع[1] فراجع.

وأمّا الصورة الثانية ـ فملاحظة حال كلّ واحد من العقلاء وإن كانت تكشف عن أمر مشترك بينهم من دوافع نفسيّة نحو جعل الحجيّة لخبر الثقة مثلاً لوتقمّصوا قميص المولويّة، لكن يقال في المقام: إنّنا كيف نعرف أنّ الشارع أيضاً كباقي العقلاء، وصنع مثل مايصنعه العقلاء لوتقمّصوا قميص المولويّة من جعل الحجيّة لخبر الثقة؟.

ولإثبات ذلك وجوه:

الأول ـ الاستدلال بنفس الاستقراء والتجربة، ودعوىٰ أنّنا جرّبنا واستقرأنا جملة من العقلاء فرأيناهم هكذا، فعرفنا أنّ جميع العقلاء بما فيهم الشارع هكذا.

في دائرة الظهور، أو خبر الثقة، ولا تمتد الىٰ مايخالف الظهور أو خبر الثقة مثلاً.

(١) ومضىٰ منّا التعليق علىٰ ذلك.

وفيه: أنّه لايمكن قياس الشارع بباقي العقلاء بعد إذ كانت أحكامه الإلهية غير مساوقة لأحكام باقي العقلاء. وجوهر السيرة بهذا المعنىٰ يتقوّم بنكتتين: ارتكاز كشف خبر الثقة بدرجة مخصوصة عن الواقع في نظرهم، وعدم اهتمامهم بأغراضهم أزيد من تلك الدرجة، ولاسبيل لنا الىٰ فهم درجة أهمية أغراض الشارع ومساواتها مع اهتمام باقي العقلاء بأغراضهم.

الثاني ـ الاستدلال بالإطلاق المقامي وذلك أنّه إذا ثبت أنّ المولىٰ كان في مقام بيان الحجج والأمارات الكاشفة عن مقاصده، وأنّه لم يذكر شيئاً فنقول عندئذٍ: إنّه إن كانت الحجّة عنده شيئاً آخر غير ماعليه سيرة العقلاء ومع ذلك سكت عن بيانها فهذا نقض للغرض، إذ المفروض أنّه كان في مقام البيان. وإن كانت الحجّة عنده نفس ماعليه سيرة العقلاء وسكت اعتماداً علىٰ السيرة فهذا ليس نقضاً للغرض، فسكوته دليل علىٰ الإمضاء بحسب الإطلاق المقامي.

ويرد عليه: أنّ الإطلاق المقامي إنّما يكون شأنه نفي الزائد لا إثبات الأقل، مثلاً لوكان المولىٰ في مقام بيان تمام مايترتّب من الآثار علىٰ ارتماس الصائم في الماء، ولم يبيّن إلّا وجوب القضاء ثبت نفي الكفارة بالإطلاق المقامي، لأنّه بصدد بيانها لوكانت ولم يبيّنها. ولو دار أمر العام بين الاستقلاليّة والمجموعيّة مثلاً، فرغم أنّ الاستقلاليّة والمجموعيّة أمران متباينان، ولكن بما أنّ استقلال الأفراد كأنّه لايزيد علىٰ أصل عموم الأفراد بخلاف الترابط والجزئيّة في مابينها فكأنّ دوران الأمر بين الاستقلال والمجموعيّة يعدّ عرفاً دوراناً بين الأقل والأكثر، وكأنّ الأقل قد بيّن بنفس العام، والزائد وهو المجموعيّة ينفىٰ عندئذٍ بالإطلاق المقامي، إذ لوكان مقصوداً لبيّن ـ أيضاً ـ لأنّه في مقام بيانه لوكان.

أمّا في المقام فلسنا نحن بصدد نفي حجيّة أمر زائد كي نقول: إنّ سكوته دليل علىٰ عدم حجّيته لأنّه بصدد بيان الحجيّة لوكانت، وإنّما نحن بصدد

إثبات حجيّة خبر الثقة، فإن كانت السيرة كافية بقطع النظر عن الإطلاق المقامي لإثبات حجّيته لم نحتج الىٰ الإطلاق المقامي، وإن لم تكن كافية لإثبات حجّيته فقد كان عليه بيان حجّيته وسكوته نقض لغرضه.

الثالث ـ أنّ العقلاء إذا رأوا أنّ جعل الحجيّة لخبر الثقة هو شغل جميع الموالي بالنسبة لعبيدهم، وإنّ كون المدار علىٰ خبر الثقة هي الطريقة الدائرة لديهم بين الموالي والعبيد، فلامحالة يمشون حسب سجيتهم وعادتهم حتىٰ في أوامر مولاهم الحقيقي ولو غفلة، فلو لم يكن هذا مرضياً للشارع لردع عنه لأنّه يشكّل خَطَراً علىٰ أغراض المولىٰ.

وهذا الوجه الثالث هو الوجه المرضي عندنا وقد ذكرنا جملة من النكات المرتبطة به في بحث حجيّة الظواهر.

وامّا الصورة الثالثة ـ فكيفيّة اقتناص الحجيّة منها هي نفس الوجه الثالث في الصورة الثانية لأنّ العقلاء البانين علىٰ العمل بخبر الثقة في أمورهم التكوينية يمشون لامحالة حسب سجيّتهم وعادتهم علىٰ هذه الطريقة في أوامر الشارع مالم ينبّهوا علىٰ خلاف ذلك من قبل الشارع[1].

وقد تقدّم تفصيل الكلام في السيرة ثبوتاً في موضعين: أحدهما بحث حجيّة الظواهر، والآخر البحث الذي خصّصناه لتحقيق السيرة.

السيرة بحسب مقام الإثبات:

وأمّا المقام الثاني ـ وهو مقام إثبات السيرة علىٰ العمل بخبر الثقة في زمان الإمام ـ عليه السّلام ـ فإثبات ذلك لايحتاج الىٰ مزيد مؤونة بعد مامضىٰ في بحث السيرة من تحقيق طرق إثبات السيرة في زمان الإمام ـ عليه السّلام ـ، فإنّنا نعمل نفس تلك الأساليب في المقام، ونستخلص النتيجة من ذلك،

---

(١) والصورة الرابعة التي أضفناها كالصورة الثالثة في كيفيّة اقتناص الحجيّة الشرعيّة منها.

ونوضّح ذلك ببيان مجموع أمور ثلاثة:

الأمر الاول ـ أنّه لاينبغي التشكيك في أنّه في زمن الأئمة ـعليهم السّلام ـ كان يوجد هناك عدد كبير من الأخبار ظنّية الصدور، ويتطرّق فيها احتمال الخلاف من ناحية احتمال الكذب فضلاً عن احتمال الخطأ، ولم تكن الأكثريّة القريبة من الشمول قطعيّة الصدور. وتوضيح ذلك أنّ النقّادين من علمائنا المتقدّمين كالشيخ النجاشي وشيخ الطائفة وغيرهم من السابقين عليهم والمتأخرين عنهم كثيراً مايصرّحون باتّهام كثير من الرواة بأنّه كذّاب، وضّاع، منحرف، مشكوك فيه، حديثه يعرف وينكر، لايؤمن في الحديث، يتحرّج عن النقل عنه، ونحو ذلك من العبائر التي توجد في كلماتهم بالنسبة لعدد كبير من الرواة المعاصرين للأئمّة ـعليهم السّلام ـ، ومعنىٰ هذا أنّ الرواة أيام الأئمّة ـعليهم السّلام ـ لم يكن حالهم كما يتخيّل من أنّ مجرّد كون الشخص راوية للإمام يعني أنّه أصبح إنساناً متديناً كاملاً، كما قد يتخيّله العامّة في الصحابة من أنّ مجرّد كون الشخص صحابياً يوجب الوثوق به، فالأمر في أصحاب أئمتنا كالأمر في أصحاب جدّهم رسول الله(ص) يوجد فيهم من هو بمنزلة أبي ذر وسلمان ومن يتلوهما، ويوجد فيهم أناس مشاغبون منحرفون، ومحبّوا الشهرة والجاه، كما يشير اليه نفس الإمام ـعليه السّلام ـ في كثير من رواياته معرّضاً تارة، ومصرّحاً أُخرىٰ، وملفتاً للنظر علىٰ وجه الإجمال والإلغاز ثالثة، والقرآئن التاريخيّة ـأيضاً ـ تدلّ على ذلك ،فوجود العداوات والتناقضات مابين أصحاب الأئمّة شاهد علىٰ ذلك ،فبعض أصحاب الأئمّة كان يلعن البعض، وبعضهم كان يروي روايات في لعن البعض، والأشخاص الذين لايشكّ في ورعهم وعدالتهم كما لايشك في الشمس تُنقَل روايات من قبل نفس أصحاب الأئمّة في لعنهم وسبهم والتبرء منهم، وهذا ممّا يدلّ علىٰ ماأشرنا اليه من استكشاف اتّجاهات متعدّدة في أصحاب الأئمّة ـعليهم السّلام ـ، فهناك اتجاه فيهم هوالا تّجاه الذي يحمل

لواء الإسلام، والذي قال عنه الصادق -عليه السّلام- لولا فلان وفلان لانطمست معالم الشريعة وضاع الاسلام، وهذا الاتجاه كان يتمثّل في زرارة، ومحمّدبن مسلم، وأمثالهم، وقد أورثوا هذا الاتجاه لمن بعدهم جيلاً بعد جيل من العلماء الصالحين والرواة المجتهدين الغيورين علىٰ الدين وعلىٰ الأئمّة -عليهم السّلام- حتىٰ وصل الىٰ أمثال الشيخ المفيد، والسيّد المرتضىٰ، وشيخ الطائفة، وبعد ذلك تسلسل في علمائنا. وكان هناك اتجاه آخر غير مأمون الأهداف والأغراض، وهذا الاتجاه هوالذي يتمثّل في هؤلاء الأشخاص الذين يتّهمهم الشيخ الطوسي، والنجاشي، وغيرهم من الأكابر بالوضع والانحراف وغير ذلك.

ومن شواهد المقصود الأخبار التي جاءت من قبل الأئمة -عليهم السلام- في النهي عن الكذب عليهم، والتضجّر من هذه الناحية، والابتئاس من وجود أُناس يحرّفون عليهم مايسمعون منهم، ويروون طلباً للجاه والسلطان.

ومن شواهد المقصود الجرح والتعديل الذي ينقل من نفس أخيار أصحاب الأئمة -عليهم السلام- حيث كانوا يجرّحون في بعض معاصريهم بالكذب، وأنّه لايؤمن علىٰ الحديث ونحو ذلك من العبائر المنقولة عنهم فإنّ هذا يدلّ علىٰ وجود التفات عام عند أصحاب الأئمة الثقاة الأخيار الىٰ وجود مثل هذه القضايا.

ومن شواهد المقصود الروايات الواردة في باب الأخبار المخالفة للكتاب والروايات الواردة في مقام علاج اختلاف الأخبار، وأنّه كيف اختلفت الأخبار الواردة عنهم الىٰ غير ذلك من الطوائف، فإنّ كلّ ذلك يشير الىٰ أنّ وجود أُناس غير مأمونين في خبرهم كانت واضحة وشائعة ومقرّرة من قبل نفس الأئمّة للأصحاب، ومقرّرة بين الأصحاب أنفسهم ومسجلة في شهادات الثقاة من علمائنا المتقدّمين.

وإذ اظهر أنّه كان هناك أشخاص كثيرون يكون إخبارهم مظنون

الكذب ومشكوكه، كما كان يوجد أشخاص ثقاة، ظهر لامحالة أنّه كان هناك أشخاص يكون إخبارهم مظنون الصدق على اختلاف درجات الظن، وأنّ أصحاب الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ كانوا مختلفين فى درجة الوثوق ممّن يقطع بصدق خبره إلى من يظن بكذبه و بينهما درجات متفاوتة.

وخلاصة الكلام أنّه يوجد عدد كبير من الرواة يظنّ بصدقهم، وتشكّل أخبارهم كثرة كاثرة من الأخبار، وهؤلاء الرواة رواة شائعون وليسوا منعزلين، ولهم روايات كثيرة، فإنّ الكذابين لهم روايات كثيرة فضلاً عمّن تكون مرتبته مرتبة الظنّ بصدقه مثلاً، والأصحاب ينقلون عن المتّهمين بالكذب، والغلو، والانحراف، ونحو ذلك رواياتهم فضلاً عن مظنوني الصدق.

وقد تحصّل بهذا القطع والاطمئنان ـ على الأقل ـ بأنّ عدداً كبيراً من الروايات المتداولة بين أصحاب الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ كانت مظنونة الصدق ولم تكن اطمئنانية.

الأمر الثاني ـ أنّه لاشك في أنّ العمل بخبر الثقة ليس في نظر العقلاء كالعمل بمثل الاستخارة والتفاؤل مثلاً ممّا يكون على خلاف الطبع العقلائي ولاأريد أن أدعي الآن اقتضاء السيرة العقلائية للعمل بخبر الثقة وحجيّته، بل أريد أن أكتفي بدعوى الجامع بين أمور ثلاثة:

١ ـ اقتضاء طبعهم للبناء على الحجيّة.

٢ ـ أو الميل اليها.

٣ ـ أو التحيّر والبلبلة في ذلك، وعدم رفضهم لها كرفض حجيّة التفاؤل والاستخارة.

الأمر الثالث ـ أنّه بعد ماعرفت في الأمر الأول من أنّ عدداً كبيراً من الروايات المتداولة بين أصحاب الأئمّة كانت مظنونة الصدق لاقطعيّة أو اطمئنانية نقول: إنّه لايخلو الأمر من أنّ هؤلاء الأصحاب الأخيار كانوا يعملون بهذه الأخبار، ويرتّبون عليها آثار الحجيّة، ويعتمدون على خبر الثقة

الذي لايورث القطع والاطمئنان، أوّلا.

والشّق الأول يعني أنّه قد تمّت سيرتهم علىٰ العمل بخبر الثقة، وهي إمّا كانت في طول تلقّي الحكم بالحجيّة عن الشارع فهي عبارة عن سيرة المتشرّعة التي هي معلولة لحكم الشارع، أو كانت جرياً علىٰ مقتضىٰ الطبع ولو من باب الغفلة فهي سيرة العقلاء، وعدم الردع عنها دليل الإمضاء. وعلى كلا الفرضين يثبت المقصود.

والشّق الثاني يعني عدم قيام سيرة أصحاب الأئمة علىٰ حجيّة خبر الثقة، وهذا باطل، فإنّ عدم السيرة علىٰ العمل بخبر الثقة إن كان جرياً علىٰ الطبع العقلائي من قبيل عدم العمل بالاستخارة والتفاؤل لم يكن من المستغرب عدم تكثّر السؤال والجواب بالنفي بحيث يصل الينا بشكل واضح، وذلك لأنّ ترك العمل بخبر الثقة كان حسب الفرض أمراً طبيعياً ومجبولا عليه العقلاء، ولم يكن شيئاً يوجب إلفات النظر ولم يكن هناك أصل شرعي يقتضي الحجيّة كي يوجب ذلك التفات الدقيقين من أصحاب الأئمّة، وتوجيههم السؤال الىٰ الإمام، بل الأصل هو عدم الحجيّة. ولكنّنا قد فرغنا في الأمر الثاني عن أنّ العمل بخبر الثقة ليس عند العقلاء كالعمل بالتفاؤل والاستخارة، فطبع العقلاء يقتضي أو يميل أو لايمتنع من حجيّة خبر الثقة، والأصل وإن كان هو عدم الحجيّة ولكن هذا الطبع يوجب علىٰ الأقل كثرة السؤال والجواب إن لم تتمّ السيرة علىٰ الحجيّة وليست المسألة قليلة الإبتلاء يبتلي بها واحد من الأصحاب مثلاً، بل هي مسألة عامّة الابتلاء يحتاج اليها جميع الأصحاب والشيعة في الأقطار، ولايتمكّنون دائماً من تحصيل الاطمئنان بالحكم والوصول الىٰ خدمة الإمام ـ عليه السّلام ـ وأخذ الحكم منه خصوصاً في الأجيال التي جاءَت بعد الإمام الصادق ـ عليه السّلام ـ: فإنّ من بعده من الأئمّة لم يتمكّنوا من نشر الأحكام والروايات بمقدار ماتمكّن الإمام الصادق ـ عليه السّلام ـ من ذلك، وكانت الشيعة محرومين عن هذا الفيض العظيم، ومجموع مايُروىٰ عنهم

جميعاً لايساوي نصف مايُروى عن الصادق ـعليه السّلام ـ وحده. وعلىٰ هذا فلامحالة يكثر السؤال عن هذا الحكم والجواب بنحويناسب شدّة الاهتمام بهذا المطلب الهام، وتتوسّع دائرة الانتشار بسؤال رواة أُخرىٰ عن الراوي الأول، فإنّ هذا أهم بكثيرمن مسألة الأخبار العلاجية، وتعارض الروايتين، وكثير من القواعد الأُصولية كالبراءة ونحوها التي نقلت عنهم ـعليهم السّلام ـ والجواب لامحالة يكون بالنفي، إذ لوكان بالإثبات لما استمروا علىٰ ترك العمل بخبر الثقة. وعلىٰ هذا فيجب أن ننتظر وصول كميّة كبيرة من الأخبار الينا تدلّ علىٰ عدم حجيّة خبر الثقة بينما لم تصل الينا رواية واحدة ولوضعيفة تامّة الدلالة بل وغير التامة تقريباً علىٰ عدم حجيّة خبر الثقة، بل أصبح الأمر بالعكس أي أنّه وصلتنا أخبار تدلّ علىٰ الحجيّة أوتشير اليها أو قابلة للحمل عليها، وهذا كلّه ممّا يبعد الشّق الثاني، ويوجب القطع أو الاطمئنان بالشّق الأول، وهوإنعقاد سيرتهم علىٰ العمل بخبر الثقة.

وحاصل الكلام أنّ مقتضىٰ الطبع العقلائي الذي ليس واضحاً ـعلى الأقل ـ في رفض خبر الثقة كما في التفاؤل والاستخارة إن لم يكن هوحجّية خبر الثقة، أو لم يكن أصحاب الأئمة قد مشوا وفق الطبع فالمتوقع أن يكثر السؤال والجواب، ويصلنا الجواب إمّا بالنفي كما وصلنا في بعض الأحاديث بالنسبة لخبر غير الثقة بألسنة مختلفة، ولذا لانقول بحجّية خبر غير الثقة الظنّي. وإمّا بالإثبات كما هوالواقع بالنسبة لخبر الثقة، ولولم يصلنا خبر يدلّ علىٰ حجّية خبر الثقة ولاعلىٰ نفيها جعلنا ذلك دليلاً علىٰ أنّ سيرة العقلاء تكون بنحو يقتضي البناء علىٰ الحجّية، وهو الأمر الأول من الأُمور الثلاثة التي ادعينا القطع بالجامع بينها، ولم نقطع بعدم الأول بل نحتمله ـعلىٰ الأقل ـ، فيتعيّن في هذا الفرض، إذ لولاه لكثر السؤال والجواب.

المقارنة بين بياننا للسيرة وبيان الأصحاب:

وهذا البيان الذي ذكرناه نحن هنا للتمسّك بالسيرة يختلف جوهرياً عن البيان المألوف بين الأصحاب، وهوالتمسّك ابتداءً بالسيرة العقلائية غير المردوعة شرعاً ولنذكر هنا ثمرتين تترتّبان علىٰ الفرق بين التقريبين:

الأولىٰ ـ أنّه قديقال في مقام تدقيق النظر في قيام السيرة العقلائية علىٰ حجّية خبر الثقة بأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة لم يثبت كونه بعنوان الحجّية، بل لعلّه تارة يكون بملاك حصول الاطمئنان، وأُخرىٰ بملاك الاحتياط، وثالثة من باب عدم الاهتمام بالغرض أزيد من كاشفيّة خبر الثقة، ونحو ذلك ممّا قد يتصوّر في المقام. والثمرة التي تترتّب في المقام علىٰ التقريب الذي بيّناه أنّ هذا الإشكال لوتمّ علىٰ تقريب القوم لايتمّ علىٰ تقريبنا، إذ نحن لم ندّع ابتداءَ السيرة العقلائية، بل انطلقنا من نقطة العلم بالجامع بين الأُمور الثلاثة، وهذا يعني أنّنا نكتفي بفرض مجرّد الحيرة والتبلبل بالنسبة للعمل بخبر الثقة في الأحكام وحجّيته، ولاإشكال في أنّ طبيعة العقلاء ـ على الأقل ـ تكون بنحو يوجب مثل هذه الحيرة والتبلبل لدىٰ أصحاب الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ ممّا يكفي لكثرة السؤال والجواب.

والثانية ـ أنّ توهّم ردع السيرة بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ الذي قد يورد على ماذكره الأصحاب من التمسّك ابتداءً بالسيرة العقلائية لامجال لإيراده علىٰ التقريب الذي ذكرناه فبغض النظر عمّا مضىٰ من عدم دلالتها علىٰ نفي حجّية الظن ولو كان ظنّا قياسياً نقول: إنّها لا تصلح للردع عن مثل هذه السيرة، إذ لوصلحت لذلك لحصل الارتداع بحسب الخارج ولما كانت سيرة أصحاب الأئمّة علىٰ العمل بخبر الثقة مع أنّنا قد أثبتنا انّه كانت سيرتهم علىٰ العمل به، وليس من المحتمل قيام سيرتهم علىٰ ذلك عصيانا وكيف يصلح مثل إطلاق آية أو آيتين مشكوكة الدلالة في نفسها للردع عن

مثل هذه السيرة التي لها مبادئ مستحكمة في ارتكاز العقلاء ردعاً لايدع مجالاً للحيرة والبلبلة الموجبة لكثرة السؤال والجواب؟!!

جواب الأصحاب عن رادعيّة الآيات عن السيرة

ثمّ إنّ للأصحاب ـ قدّس الله أسرارهم ـ في مقام دفع رادعيّة الآيات عن السيرة بعد تسليمهم لتماميّة رادعيتها في نفسها جوابين: أحدهما للمحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ ومدرسته، والآخر للمحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ ومدرسته:

أمّا الجواب الأول ـ فهو ما أفاده المحقّق النائيني من دعوىٰ حكومة السيرة علىٰ تلك الآيات لأنّ جعل الحجّية يكون بجعل العلم، فيخرج ذلك عن موضوع الظنّ وعدم العلم المنهي عن العمل به. وهذا في الحقيقة اقتناص من الجواب العام له ـ قدّس سرّه ـ عن معارضة تلك الآيات بمطلق أدلة حجّية خبر الثقة حيث تمسّك في حلّ التعارض بدعوىٰ الحكومة ببيان جعل العلم في دليل الحجّية، والسيرة فرد من أفراد تلك الأدلّة، ويأتي فيها عين ذاك الجواب.

والتحقيق: أنّ هذا الكلام لايتمّ في أصل حلّ المعارضة بين تلك الآيات والأدلة، وعلىٰ فرض تماميّته في ذلك لايتمّ في خصوص مانحن فيه من السيرة العقلائية.

أمّا الأول ـ فلأنّنا بعد أن سلّمنا أنّ الحجّية إنّما تكون بجعل العلم والطريقيّة، وتقمّصنا كلّ تصورات المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ في باب الحكومة وبيان الحاكم والمحكوم نقول: إنّه كما أنّ دليل حجّية الظن يجعل الظن علماً كذلك الآيات لوفرض ردعها عن الظنّ تنفي كونه علماً، فهما دليلان واردان في عرض واحد علىٰ شئ واحد متخالفان في النفي والإثبات، ولامعنىٰ لحكومة أحدهما علىٰ الآخر. فهذا في الحقيقة خلط بين الدليل الوارد في علميّة الظن نفياً وإثباتاً، والدليل الوارد في آثار العلم كدليل حرمة الإفتاء بغير علم، فإنّه يمكن دعوىٰ حكومة دليل الحجّية علىٰ مثل دليل حرمة الإفتاء

بغير علم بدعوىٰ أنّ دليل الحجّية يجعل الظن علماً، والعلم موضوع لذاك الدليل، فيحكم عليه، ولايمكن دعوىٰ حكومته على دليل نفي علميّة الظن فإنّه لم يؤخذ في موضوعه قيد عدم كونه علماً، إذ لايمكن أخذ عدم العلميّة في موضوع الحكم بعدم العلميّة بأن يكون الحكم مأخوذاً في موضوع نفسه.

وأمّا الثاني ـ فلأنّنا نقول: هل المقصود دعوىٰ حكومة إمضاء الشارع للسيرة علىٰ تلك الآيات، أو المقصود دعوىٰ حكومة نفس السيرة العقلائية عليها؟

فإن أُريد الأول فلابد من إحراز الإمضاء في المرتبة السابقة علىٰ الحكومة، كي تدّعىٰ حكومته عليها، وأنت ترىٰ أنّنا لوأحرزنا الإمضاء فمعنىٰ هذا أنّنا قد قطعنا بحجّية خبر الثقة، وعندئذٍ لانحتاج الىٰ الحكومة فحتّىٰ لوفرضنا أنّ دليل الحجّية لايجعل العلم، وإنّما يجعل الحكم المماثل، أو المنجّزيّة والمعذّريّة، أوغير ذلك نأخذ بجانب السيرة للقطع بإمضائها ولانأخذ بإطلاق الآيات للقطع بعدم مطابقة إطلاقها للواقع.

وإن أُريد الثاني أي أنّ السيرة العقلائية بنفسها حاكمة علىٰ الآيات فهي بنفسها ترفع المانع فيثبت الإمضاء في طول الحكومة فلايرد عليه ماورد علىٰ الوجه الأول لكنّه يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّه لامجال لتوهّم حكومة سيرة العقلاء وجعلهم للظن علماً بما هوجعل لهم، وبقطع النظرعن إمضاء الشارع، علىٰ حكم الشارع بعدم العمل بغير العلم. وتصوير حكومة دليل علىٰ دليل لدىٰ المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ يكون بتقريب أنّ الموضوع المأخوذ في لسان الشارع يراد منه كلّ ماصدق عليه في نظره المولوي فلوقال مثلاً: (يحرم الربا) فمعنىٰ ذلك أنّه يحرم كلّ ماكان بنظري المولوي ربا، فإذا دلّ دليل علىٰ فرض شيء ربا بنظره المولوي، أوعلىٰ نفيه لعنوان الربا عنه مولوياً كقوله: (لاربابين الوالدوولده) كان حاكماً علىٰ الدليل الأول، لأنّه يوسّع دائرة موضوعه، أو يضيّقه تعبّداً ومولوياً. وعلىٰ ضوء هذا الكلام نقول: إنّ دليل

حرمة العمل بغير علم يقول: كلّما لم يكن علماً في نظري المولوي يحرم العمل به، فإن فرض أنّ خبر الثقة علم في نظره المولوي كان ذلك حاكما عليه، وإن فرض أنّ خبر الثقة علم في نظر العقلاء وجعلهم، فهذا ليس توسعة لدائرة موضوع ذلك الدليل وهو مايكون علما في نظره المولوي، فلامعنىٰ لحكومته عليه، ولو صحّت حكومة جعل العقلاء لشئ علماً علىٰ تحريم الشارع للعمل بغير العلم لصحّت حكومة جعل عاقل واحد أيضاً لذلك عليه: فلو قال عاقل واحد: إنّي جعلت خبر الثقة علماً كان ذلك حاكماً علىٰ دليل حرمة العمل بغير العلم. وإذا لم يكن جعل عاقل واحد حاكماً فضمّ فضول الىٰ فضول لاينتج الحكومة.

وأمّا الجواب الثاني ـ فهو ما أفاده المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ من أنّ الآيات يستحيل رادعيّتها عن السيرة، إذ رادعيّتها عنها موقوفة علىٰ عدم تخصيصها بالسيرة، وعدم مخصصيّة السيرة لها موقوف علىٰ رادعيّتها عنها، فلزم الدور.

هذا هو أصل الجواب عن إشكال رادعيّة الآيات.

مشكلة الدورين المتقابلين:

وقد اصطدم هذا الجواب بلزوم الدور في مخصصيّة السيرة للآيات أيضاً، لأنّ مخصّصية السيرة للآيات موقوفة علىٰ عدم الردع عنها بالآيات، وعدم رادعيّة الآيات موقوفة علىٰ مخصصيّتها لها.

فإذا اصطدم أحد الدورين بالآخر فقد يخطر بالبال أنّه سقط كلا الأمرين، أعني الآيات والسيرة عن الأثر فلا الآيات رادعة للزوم الدور، ولا السيرة مخصّصة للزوم الدور، والنتيجة بعد التساقط تكون في صالح المانعين عن الاستدلال بالسيرة علىٰ حجّية خبر الواحد.

وقد حصل للأصحاب ـ قدّس الله أسرارهم ـ اتجاهان في موقفهم تجاه

هذين الدورين أحدهما تقديم جانب السيرة، والآخر تقديم جانب الآيات، ولكلّ من الاتجاهين وجوه. والكلام منّا يقع هنا في مقامين أحدهما في تحقيق الحال في أصل هذين الدورين، والثاني فيما حصل للأصحاب من الاتجاهين وتحقيق الحال فيهما:

تحقيق حال الدورين:

أمّا المقام الأول ـ فلايخفىٰ أنّ هناك ظاهرة غريبة تترتّب علىٰ ماذكروه من الدور في المقام، وهي لزوم ارتفاع النقيضين، إذ لو كانت الرادعيّة مستحيلة لتوقّفها علىٰ عدم التخصيص وبالعكس، لكان عدم الرادعيّة الذي هو نقيض الرادعيّة أيضاً مستحيلاً. والبرهان علىٰ ذلك: أنّ نقيض العلّة علّة لنقيض المعلول، فإذا كان مثلاً عدم التخصيص علّة للرادعيّة وبالعكس، فلامحالة يكون التخصيص علّة لعدم الرادعيّة وبالعكس، فكلا النقيضين يلزم منه الدور، والمفروض أنّ وجود ماهو دائريّ في عالم التوقّف مستحيل مثلاً، إذن فالرادعيّة مستحيلة لتوقفها علىٰ عدم التخصيص وبالعكس، وعدم الرادعيّة مستحيل لتوقّفه علىٰ التخصيص وبالعكس، فلزم ارتفاع النقيضين.

وكذلك الحال في طرف التخصيص، فلئن كان التخصيص مستحيلا لتوقّفه علىٰ عدم الرادعيّة وبالعكس، لكان عدم التخصيص أيضاً مستحيلاً، لأنّ نقيض العلّة علّة للنقيض، فعدم التخصيص متوقّف علىٰ الرادعيّة وبالعكس.

ولو قدّمنا الإحتراز عن مشكلة ارتفاع النقيضين علىٰ مشكلة استحالة وجود ماهو دائريّ في عالم التوقّف والتزمنا بإمكان وجوده، فقلنا بوجود أحد النقيضين في المقام اتجه القول بأنّ نسبة الدور الىٰ كلّ واحد منهما علىٰ حدّ سواء فلابد من وجود كليهما، لأنّ وجود أحدهما دون الآخر ترجيح بلامرجح، فلزم عندئذٍ اجتماع النقيضين.

والواقع أنّ منشأ هذه المشكلة في المقام هو تخيّلهم أنّ المستحيل هو تحقّق الرادعيّة بحسب الخارج مثلاً، لكونها متوقّفة علىٰ مايتوقّف عليها، فكأنّ أصل دائريّة التوقّف ليس مستحيلاً، وإنّما المستحيل هو وجود مادار التوقّف بالنسبة اليه، وتحقّقه في الخارج مع أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ أصل التوقّف الدائريّ مستحيل فلايعقل أن يكون (أ) متوقّفاً علىٰ (ب)، و(ب) متوقّفاً على (أ) لاأنّ بالإمكان حصول التوقّفين، فإذا حصلا لم يوجد (أ) ولا(ب) في الخارج.

وعليه فلابد من تحقيق حال سلسلة التوقّفات حتىٰ يظهر عدم دائرية السلسلة في نفسها فالصحيح أنّه ليست هناك سلسلة دائرية لافي جانب التخصيص، ولافي جانب الرادعيّة.

أمّا في جانب التخصيص: فماذكر من الدور عبارة عن أنّ مخصصيّة السيرة للآيات تتوقّف علىٰ عدم رادعيّة الآيات لها، إذ مخصصية السيرة تساوق حجّيتها الموقوفة علىٰ عدم الردع، وعدم رادعيّة الآيات لها تتوقّف علىٰ التخصيص الكاسر لاطلاقها الرادع.

والتحقيق: أنّ مخصّصيّة السيرة التي هي بروحها عبارة عن حجّيتها موقوفة علىٰ عدم الردع بالآيات، ولكن عدم الردع بالآيات ليس موقوفاً علىٰ حجيّة السيرة، وذلك لأنّنا إمّا أن نقول: إنّه يكفي في الردع عن السيرة ورود ظهور عن الشارع علىٰ خلافها ولولم يكن ذاك الظهور حجّة لنا، لأنّ ذاك الظهور يكفي في إيجاد احتمال عدم الإمضاء، وبالتالي لايتحقّق القطع بالإمضاء وإمّا أن نقول: يجب أن يكون الردع بظهور حجّة لنا:

فإن قلنا بالأول فعدم الدور في غاية الوضوح، فإنّ المفروض أنّ الآيات ظاهرة في الردع، والمفروض أنّ الظهور كاف في باب الردع وإن لم يكن حجّة، فما توقّفت عليه حجيّة السيرة الذي هو عبارة عن عدم الردع ولوبظهور غير حجّة منتف في المقام، فتنتفي لامحالة حجيّة السيرة، وليست حجيّة السيرة

علّة لعدم الردع كي يلزم الدور، وإنّما علّته عدم ورود ظهور على خلافها ولو غير حجّة والمفروض وروده.

وإن قلنا بالثاني فهنا يأتي مجال لتوهّم الدور بدعوى أنّ عدم الردع الموقوفة عليه حجيّة السيرة موقوف على حجيّة السيرة، إذ لو كانت السيرة حجّة ومخصّصة سقط ظهور الآية عن الحجيّة، والمفروض أنّه يشترط في الرادع أن يكون حجّة.

ولكن التحقيق أنّه لايلزم الدور حتى بناء على هذا الفرض، وذلك لأنّ ماتتوقّف عليه حجيّة السيرة إنّما هو عبارة عن عدم الردع بقطع النظر عن حجيّة السيرة لاعدم الردع ولو بلحاظ حجيّة السيرة. ومن المعلوم أنّ عدم الردع عن العمل بخبر الواحد بقطع النظر عن حجيّة السيرة منتف، إذ المفروض أنّ الآيات في نفسها رادعة بقطع النظر عن حجيّة السيرة. وإنّما الكلام في أنّ حجيّة السيرة هل تمنع عن رادعيّتها، أوّلا؟ ولامعنى للقول بأنّ عدم الردع بقطع النظر عن حجيّة السيرة موقوف على حجيّة السيرة حتى يلزم الدور.

وتوضيح ماذكرناه من أنّ حجيّة السيرة تتوقّف على عدم الردع بقطع النظر عن حجيّة السيرة لاعلى عدمه ولو بلحاظ حجّيتها، هو أنّ معنى حجيّة السيرة المتوقّفة على عدم الردع هو استكشافنا لإمضاء الشارع للسيرة، واستكشافنا لإمضاء السيرة من عدم الردع يكون على أساس البرهان إنّي، أي كشف العلّة عن المعلول أو مايشبهه حيثُ إنّ عدم الردع معلول للإمضاء مثلاً. ومن المعلوم أنّ المعلول الذي يستكشف منه الشيء معلول لنفس ذاك الشيء بقطع النظر عن العلم به لا للعلم به، وإلّا لما دلّ على ذاك الشيء، فإنّ المعلول إنّما يدلّ على علّته لاعلى شيء أجنبي عنه. إذن فاستكشاف الإمضاء والعلم به الذي هو عبارة أخرى عن حجيّة السيرة موقوف على عدم الردع بقطع النظر عن هذه الحجيّة والعلم، لامطلق عدم الردع ولو كان العدم الناشئ من هذه الحجيّة والعلم، وذلك لالما يترتّب عليه من محذور الدور، بل

لأنّ الإمضاء إنّما يحصل العلم به بواسطة العلم بمعلوله، ومعلوله إنّما هو العدم الناشئ منه لا العدم الناشئ من العلم به.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه أنّه لا دور في جانب المخصّصية، وإن الصحيح هو أنّ السيرة ليست مخصصة للآيات بعد تسليم صلاحيّتها للردع.

هذا تمام الكلام في توضيح عدم الدور في جانب التخصيص.

وأمّا في جانب الرادعيّة: فتوضيح ذلك أنّ توقّف عدم حجيّة السيرة (وهي روح مخصّصيتها) على رادعية الآيات وإن كان صحيحاً، لكن رادعيّة الآيات ليست موقوفة على عدم حجيّة السيرة ومخصصيتها، بيانه: أنّ روح رادعيّة الآيات وجوهرها عبارة عن حجيّة ظهورها في النهي عن العمل بخبر الثقة[1]، وهذه الحجيّة إنّما تتوقّف على ثبوت أصل الظهور وعدم ثبوت كذبه، ولا تتوقّف على شئ آخر كما هو الحال في كلّ ظهور من قبل المولى فإنّه يكفي في حجّيته مضافاً الى أصل تحقّق الموضوع والظهور عدم ثبوت كذبه.

ويقع الكلام في أنّ عدم ثبوت الكذب المشروط به حجيّة الظهور عبارة عن عدم ثبوت الكذب على تقدير الحجيّة، أو أنّ هذا لا يكفي بل يشترط عدم ثبوت الكذب حتى بقطع النظر عن الحجيّة؟.

فإن قلنا بالأول فهذا متحقّق في المقام. وليس المقصود من عدم ثبوت الكذب على تقدير الحجيّة عدم الثبوت الفعلي الناشئ من الحجيّة (كي يلزم الدور لتوقّف الحجيّة عليه، وتوقّفه على الحجيّة)، بل المقصود منه قضية شرطيّة وهي أنّه لو كان هذا الظهور حجّة لما كنّا نعلم بكذبه، وهذه القضية الشرطية صادقة في المقام، إذ لا شكّ في أنّ ظهور الآيات على تقدير حجّيته وعدم تخصيصها بالسيرة لا يعلم بكذبه، ولا يتوقّف صدق القضية الشرطية على صدق

(١) بعد تسليم أنّ الرادع هو الظهور الحجّة أمّا لو فرض أنّ الظهور ولو لم يكن حجّة كاف في الردع فعدم الدور هنا واضح كما كان واضحاً ـ بناء عليه ـ في جانب التخصيص أيضا.

طرفيها. وعلىٰ هذا فظهور الآيات يصبح حجّة ورادعاً عن السيرة من دون أن يكون ذلك متوقّفاً علىٰ عدم حجيّة السيرة فلا دور في المقام.

وإن قلنا بالثاني، وهو أنّ حجيّة الظهور مشروطة بعدم ثبوت كذبه حتىٰ في فرض عدم الحجيّة، فظهور الآيات ساقط عن الحجيّة في المقام، فإنّ ظهور الآيات علىٰ تقدير عدم حجّيته وتخصيصها بالسيرة مقطوع الكذب، ولم تكن حجيّة الظهور ورادعيّة الآيات متوقّفة علىٰ عدم حجيّة ومخصصيّة السيرة كي يلزم الدور المدّعىٰ في المقام، وإنّما كانت متوقّفة علىٰ عدم ثبوت الكذب حتىٰ في فرض عدم حجيّة الظهور، وعدم ثبوت الكذب هذا ليس متوقّفاً بدوره علىٰ عدم حجيّة ومخصصيّة السيرة كي يعود الدور، إذ حتىٰ مع فرض عدم حجيّة ومخصصيّة السيرة يكون عدم ثبوت الكذب بهذا النحو منتفياً للقطع بالقضيّة الشرطيّة، وهي أنّه لو كانت السيرة مخصّصة وظهور الآية غير حجّة فالظهور كاذب. وعليه فظهور الآية حتماً ساقط في المقام لعدم توفر شرط حجّيته، كما أنّه تحصّل في ما سبق سقوط حجيّة السيرة، فلا الآيات رادعة، ولا السيرة مخصّصة، بل يتساقط كلاهما، والنتيجة توافق من يقصد إسقاط السيرة في المقام[1].

بقي هنا بيان ما هو الحق في المقام، أي أنّه هل يكفي في حجيّة الظهور عدم ثبوت الكذب علىٰ تقدير الحجيّة، أو يشترط في حجّيته عدم ثبوت الكذب حتىٰ علىٰ تقدير عدم الحجيّة، فنقول: إنّه بحسب عالم الثبوت يكفي في إمكان جعل الحجيّة مجرد احتمال الصدق علىٰ تقدير الحجيّة، فإنّ ما يوجب استحالة جعل

---

(١) لايخفىٰ أنّنا لو بنينا علىٰ عدم صلاحية الآيات للردع في ذاتها فقد أصبحت السيرة حجّة، أمّا ما تحصّل في ماسبق فإنّما هو سقوط حجّيّة السيرة باعتبار أنّ الآيات صالحة في ذاتها وبقطع النظر عن حجّية السيرة للردع، فإن بيناهنا علىٰ عكس ذلك، وأنّ الآيات غير صالحة للردع، وأنّ عدم صلاحها هذا لم ينشأ من حجّيّة السيرة، بل نشأ من علمنا بالقضية الشرطية وهي أنّه (لوكانت السيرة حجّة فظهور الآية كاذب) فلامبرر لسقوط السيرة عن الحجّيّة، والمفروض أنّ الظهور غير الحجّة لايردع عن السيرة.

الحكم الظاهري من استحالة اجتماعه مع الحكم الواقعي في فرض العلم بالخلاف لا يقتضي أزيد من اشتراط ذلك. وأمّا بحسب عالم الإثبات فكلّ منهما معقول أي أنّه يعقل فرض قيام الدليل على اشتراط احتمال الصدق على تقدير الحجيّة، كما يعقل فرض قيام الدليل على اشتراط احتمال الصدق حتّى على تقدير عدم الحجيّة. والصحيح هو الأول، فإنّه الذي يبني عليه العقلاء في أعمالهم. فمثلاً لو ورد عام كقوله: (اكرم كل عالم) وعلمنا ببركة إخبار المعصوم بأنّ كلّ مقدار من مدلول هذا العام لم يقم على خلافه حجّة فهو مطابق للواقع و ورد ما يكون ظاهراً في إخراج العالم الفاسق بالتخصيص عن هذا العموم فلا إشكال في حجيّة هذا الظهور مع أنّ حجّيته هي التي تُفني العلم بكذبه، إذ لولا حجّيته لقطعنا بكذبه لإخبار المعصوم بصدق العموم في كلّ ما لم تقم حجّة على خلافه.

موقف الأصحاب تجاه الدورين:

وأمّا المقام الثاني - فقد مضى أنّ للأصحاب - قدّس الله أسرارهم - في المقام اتجاهين:

تقديم جانب السيرة

الاتجاه الأول - هو الاتجاه القائل بتقديم السيرة حقيقة أو نتيجة وله وجوه:

الوجه الأول - ما أفاده المحقّق الخراساني - رحمه الله - من أن رادعيّة الآيات وإن كانت موقوفة على عدم مخصصيّة السيرة وبالعكس، لكن مخصصيّة السيرة ليست موقوفة على عدم الردع واقعاً، بل يكفي فيها عدم العلم بالردع وهو ثابت فتكون السيرة مخصّصة. وهذا ما يمكن أن يكون مقصوداً لما أفاده - قدّس سرّه - في المقام من الكلام[1].

(١) وهذا ما فسّر به الشيخ المشكيني - رحمه الله - كلام أُستاذه صاحب الكفاية. وهناك احتمال ←

ويرد عليه: أولاً ـ أنّ ذهابه الىٰ توقّف رادعيّة الآيات علىٰ عدم مخصصيّة السيرة في غير محلّه، وإنّما هي متوقّفه علىٰ عدم العلم بكذب ظهورها بالبيان الذي عرفت.

وثانياً ـ أنّه هل المقصود بحجيّة الخبر المثبتة بالسيرة هي الحجيّة المولويّة، أو الحجيّة الذاتيّة بمعنىٰ عدم ثبوت حقّ الطاعة للمولىٰ فيما يعارض دائرة أخبار الثقاة؟ فإن كان المقصود هو الأول، فدعوىٰ كفاية الشكّ في الردع في حجيّة السيرة ـ بناء علىٰ حمل كلامه (قدّس سرّه) علىٰ ذلك ـ في غير محلّها، فإنّ الشك في الردع مساوق للشكّ في الإمضاء فكيف يحرز الإمضاء؟! ولا دليل علىٰ جعل الشارع لنفس السيرة أمارة شرعيّة علىٰ الإمضاء ما لم نحرز الردع كي يثبت بذلك الإمضاء تعبّداً. وإن كان المقصود الأول قلنا إنّه وإن كان من الممكن دعوىٰ أنّ المولىٰ ليس له أزيد من حقّ الطاعة وفق أخبار الثقاة ما لم يصلنا الردع، ولكن مفاد السيرة ـ عندئذٍ ـ ليس إلّا عبارة عن هذه القضيّة التعليقيّة وهي أنّه لو لم يصلنا الردع لكان خبر الثقة حجّة ذاتيّة ولا معنىٰ لتخصيص الآية بالقضيّة التعليقيّة ولا بد من تخصيصها بما يدلّ علىٰ الحجيّة الفعليّة، وهذه السيرة إنّما تدلّ علىٰ

آخر في كلام صاحب الكفاية احتمله المحقّق الإصفهاني ـ قدّس سرّه ـ في تفسير عبارة أُستاذه في الكفاية، وهو أن يكون المقصود: إذا كانت رادعيّة الآيات تستلزم الدور فاستحالت، ومخصصيّة السيرة تستلزم الدور أيضاً فاستحالت، فالسيرة قد أصبحت حجّة لأنّها فقدت رادعها لأنّ المفروض استحالة رادعيّة الآيات، وبالتالي أصبحت السيرة مخصّصة بلا دور، إذ عدم الردع لم يكن علىٰ أساس التخصيص كي يلزم الدور، بل كان على أساس الاستحالة.

وأورد عليه المحقّق الإصفهاني ـ رحمه الله ـ: أن هذا الكلام ليس بأولىٰ من العكس بأن يقال: إذا كانت الرادعيّة والمخصصيّة دائرتين فاستحالتا فإطلاق الآيات قد أصبح حجّة لأنّها فقدت مخصّصها، لأنّ المفروض استحالة مخصصيّة السيرة. وبالتالي أصبحت الآيات رادعة بلا دور، إذ عدم التخصيص لم يكن علىٰ أساس الردع كي يلزم الدور، بل كان علىٰ أساس الاستحالة[1].

---

(١) نهاية الدراية جزء٢ ص٩١

الحجيّة التعليقيّة، والمعلّق عليه وهو عدم وصول الردع منتفٍ بنفس الآية، لما مضىٰ من تمامية حجيّة الآية ورادعيّتها بقطع النظر عن السيرة.

وثالثاً ـ أنّنا لو سلمنا أنّ مخصصيّة السيرة موقوفة علىٰ عدم وصول الردع، لكن هذا لا يدفع المحذور العقلي، بل يكون محذور الدور أو ما يشبهه ثابتاً علىٰ حاله. وتوضيح ذلك: أنّ عدم وصول الردع لا منشأ له عدا أحد أُمور ثلاثة:

١ ـ عدم الظهور. والمفروض خلافه.

٢ ـ عدم تسليم كبرىٰ حجيّة الظهور. والمتسالم عليه بيننا خلافه.

٣ ـ ثبوت مخصصيّة السيرة، أو الشك في مخصصيّتها من ناحية تزاحم مخصصيّة السيرة ورادعيّة الآيات ودائريّتها والتساقط. وأنت ترىٰ أنّ إثبات مخصصيّة السيرة بالشك في الردع الناشئ من هذا السبب غير معقول[1].

الوجه الثاني ـ ما أفاده المحقّق الخراساني ـ قدّس سرّه ـ أيضاً من أنّه بعد تساقط

---

(١) لعلّ مقصوده ـ رحمه الله ـ أنّه لو فرض نشوء الشكّ في الردع من مخصصيّة السيرة لزم الدور، ولو فرض نشوءه من تساقطهما، ففرض حجّيّة السيرة خلف فرض سقوطها، أو يقال: إنّ الشكّ في الردع إن نشأ من مخصصيّة السيرة فهذا دور، وإن نشأ من احتمالها والتردّد فيها فانتهاء ذلك الىٰ العلم بالتخصيص خلف فرض التخصيص. أقول: بإمكان المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ أن يقول: إنّ عدم وصول الردع أو قل: احتمال عدم الردع نشأ من احتمال مخصصيّة السيرة واحتمال مخصصيّة السيرة نشأ من عدم برهان علىٰ نفي التخصيص لامن الدائرية والتساقط، ففي الحقيقة كان احتمال التخصيص برهاناً ـ ببركة أدائه الىٰ عدم وصول الردع ـ علىٰ التخصيص من دون أن يلزم دور ولا خلف، وليس معنىٰ أداء احتمال التخصيص الىٰ العلم بالتخصيص أداء التردّد الىٰ العلم كي يقال: إنّ فرض العلم هو خلف فرض التردّد، وإنّما معناه أداء درجة ناقصة من الكشف الىٰ الدرجة الكاملة ببركة أداء تلك الدرجة الناقصة الىٰ عدم وصول الردع، والدرجة الناقصة اندكت في الكاملة.

ثمّ إنّ الإيراد الثاني والثالث من الإيرادات الثلاثة التي أوردها أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ علىٰ كلام المحقّق الخراساني ـ قدّس سرّه ـ يختصان بالتفسير الذي احتمله هو لكلام المحقّق الخراساني دون التفسير الذي احتمله المحقّق الإصفهاني لكلام أُستاذه، بينما الإيراد الأول من هذه الإيرادات الثلاثة مشترك الورود علىٰ كلا التفسيرين.

الآيات والسيرة نرجع الىٰ استصحاب الحجيّة الثابتة بالسيرة قبل نزول الآيات[1] وببالي ـ وإن لم أراجع قريباً ـ إنّه ـ قدّس سرّه ـ ناقش في هذا الوجه بأنّه لم يثبت مضيّ زمان من أول التشريع أمكن فيه الردع ولم يردع[2] أقول ـ بقطع النظر عن هذا الإشكال ـ: إنّ التمسّك بالاستصحاب في مثل المقام لامعنى له، وهذه غفلة غريبة منه، فإنّ دليل الاستصحاب إنّما هو خبر الواحد، والكلام بعدُ في حجّيته.

الوجه الثالث ـ ما أفاده المحقّق الخراساني أيضاً من أنّ الأمر دائر بين ناسخيّة الآيات، ومخصّصيّة السيرة. ومهما دار الأمر بين ناسخيّة أحد الدليلين للآخر ومخصصيّة الآخر له قدّم التخصيص علىٰ النسخ[3].

ويرد عليه: أولاً ـ أنّ هذا إنّما يتمّ في الدليل اللّفظي فيقال: إنّ الأمر

---

(١) هذا مانقله الشيخ المشكيني ـ رحمه الله ـ عن الدورة الأخيرة لبحث المحقّق الخراساني راجع حاشية المشكيني علىٰ الكفاية في المجلّد الثاني من الكفاية ص ١٠١.

(٢) هذا ليس هو إشكالا للمحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ، بل هو إشكال للشيخ المشكيني ـ قدّس سرّه ـ علىٰ المحقّق الخراساني.

(٣) هذا مانقله الشيخ المشكيني ـ رحمه الله ـ عن المحقّق الخراساني ـ قدّس سرّه ـ حين قراءته للكفاية عليه. ولوكان هذا جوابا مستقلاً علىٰ إشكال معارضة الدور في الرادعية بالدور في التخصيص، فقد يقال: إنّ هذا لايصلح جواباً علىٰ ذلك، فإنّ هذا غاية مايثبت أنّ التخصيص مقدم علىٰ النسخ عند الدوران بينهما، ولكن مشكلتنا هنا هي: أنّ النسخ والتخصيص كلاهما دائريان ومستحيلان، لاأنّه دار الأمر بينهما، كي يقدّم التخصيص على النسخ. وهذه المشكلة كما ترىٰ لم تعالج، إلّا أنّ الشيخ المشكيني ـ رحمه الله ـ لم ينقل هذا الكلام عن المحقّق الخراساني بعنوان العلاج لإشكال الدور. وعلى أيّ حال فأنا أحتمل: أنّ هذا الكلام من المحقّق الخراساني كان تفسيراً لنفس الجواب الموجود في الكفاية عن دائرية التخصيص، أو كان جواباً آخر مقاربا لهذا الجواب. وحاصله: أنّه يكفي في التخصيص عدم العلم بالردع فلادور، والسبب في كفاية ذلك في التخصيص أنّ إمضاء السيرة قد تمّ مسبقاً قبل نزول الآيات فدار الأمر عند نزول الآيات بين نسخ الخاص وتخصيص العام، والثاني أولىٰ. إذن مع الشّك في الردع المساوق للدوران بين النسخ والتخصيص يتمّ التخصيص.

دائر بين رفع اليد عن ظهور الخاص في الإطلاق الأزماني، وظهور العام في الشمول الأفرادي. ولما كان النسخ نادراً، والتخصيص شيئاً متعارفاً كان ظهور الخاص في الإطلاق الأزماني أقوىٰ من ظهور العام في الشمول الأفرادي، فيقدم عليه. ولامجال لمثل هذا الكلام في مانحن فيه، فإنّ دليل السيرة لاإطلاق له حتىٰ يقدّم إطلاقه علىٰ إطلاق الآيات، وإنّما السيرة تكشف عن الإمضاء في زمان عدم ورود الردع بمقدار ذلك الزمان.

وثانياً ـ أنّ تقديم التخصيص علىٰ النسخ إنّما يتمّ في غير عصر التشريع، وأمّا في عصر التشريع فلا ـ ويأتي تحقيق تفصيل ذلك في محلّه إنشاءالله ـ خاصّةً أنّ المنسوخ هومجرّدالسيرةوالإمضاء لاالنصّ الخاصّ.

الوجه الرابع ـ ماأفاده المحقّق الإصفهاني ـ قدّس سرّه ـ[1] من أنّه مع فرض قيام السيرة علىٰ العمل بخبر الثقة لامقتضي لحجيّة ظهور الآيات في المقام أصلاً، إذ لادليل علىٰ حجيّة هذا الظهور، فإنّ الدليل علىٰ حجيّة الظهور إنّما هوالسيرة، ولامعنىٰ لقيام السيرة علىٰ العمل بالظهور الدال علىٰ المنع عن العمل بخبر الثقة، إذ لوقامت السيرة علىٰ ذلك لكان هذا يعني قيام السيرة علىٰ عدم العمل بخبر الثقة، والمفروض قيامها علىٰ العمل به، فلزم تحقّق السيرة علىٰ كلّ واحد من النقيضين، وهو غير معقول.

ويرد عليه: أولاً ـ أنّ معنىٰ قيام السيرة علىٰ العلم بخبر الثقة هو أنّ عملهم بخبر الثقة في أُمور معاشهم، أو في الأوامر المولويّة العرفيّة يقتضي جريهم لوخلّوا وطبعهم علىٰ نفس المنهج في أوامر المولىٰ سبحانه وتعالىٰ، ولا تنافي بين هذا الاقتضاء وبين فعليّة العمل بظهور الردع، فليس معنىٰ اجتماع السيرتين قيام السيرة علىٰ النقيضين. فإنّ مقتضىٰ السيرة الأولىٰ

(١) في نهاية الدراية جزء ٢ ص ٩٣.

ليس بأكثر من أنّهم لوخلّوا وطبعهم لعملوابخبر الثقة في الشرعيّات، فلو فرض أنّ السيرة الثانية وصلت الى مرتبة العمل بالفعل بالظهور مثلاً، وذلك بالارتداع عن العمل بخبر الثقة لم يكن أيّ تنافٍ بين الأمرين.

وثانياً ـ أنّنا لوفرضنا أنّ السيرة العقلائية على العمل بخبر الثقة انتهت بالفعل الى العمل بخبر الثقة في الشرعيّات خلافاً لظهور الآيات في الردع، فهذا لاينافي دعوى السيرة في جانب الظهور، وكأنّ الاشتباه نشأ من التعبير بالسيرة على العمل بالظهور بينما المقصود بالسيرة في جانب حجيّة ظهور كلام الشارع ليس هوالعمل بالفعل بظهور كلام الشارع فقد يعصي العقلاء الظواهر والنصوص معاً، وإنّما المقصود هو بناء العقلاء على كشف المراد بالظهور، ولا تنافي بين كشفهم لمراد كلام المولى تعالى بظهوره في الردع عن العمل بخبر الثقة وفرض عملهم فعلاً بخبر الثقة بأن يكون هذا عصيانا للمولى سبحانه.

تقديم جانب الردع

الاتجاه الثاني ـ تقديم جانب الردع وقد ذكر لذلك وجوه ثلاثة، أو أزيد لايهمّنا التعرض إلّا لما هو أهمّها وهووجهان:

الوجه الأول ـ[1] أنّ مخصصيّة السيرة وإن كانت دائريّة لكن رادعيّة الآيات ليست دائرية وذلك على عكس ماأفاده المحقّق الخراساني ـرحمه اللهـ من دائرية الردع دون التخصيص. والوجه في عدم دائرية الردع أنّ رادعيّة الآيات لا تتوقّف على عدم التخصيص بالسيرة، وإنّما يكفي فيها عدم العلم بالتخصيص فإنّ العموم حجّة مالم يعلم بتخصيصه.

---

(١) وهذا ماذكره الشيخ المشكيني ـرحمه اللهـ في تعليقته على الكفاية راجع الجزء الثاني من الكفاية التي عليها تعليقة المشكيني ص١٠١.

ويرد عليه: أنّ التفكيك بين التخصيص والعلم به إنّما يتمّ في المخصّص اللّفظي فيفرض أنّ هناك مخصّصاً يكون حجّة من قبل الشارع بالحجيّة التعبّديّة في عالم الثبوت ولم نعلم بذلك بحسب مقام الإثبات، وهذا التفكيك لايعقل في باب السيرة فإنّ قوام مخصّصيتها بحجّيتها، وقوام حجّيتها بكشفها عن الإمضاء، وقوام كشفها عن الإمضاء بحصول العلم بالإمضاء، والعلم ليس له مقامان: مقام الثبوت ومقام الإثبات، ولايعقل فرض ثبوت العلم واقعاً وعدم وصوله الينا إثباتاً، ولافرق بين أن نعبّر بأنّ رادعيّة الآيات موقوفة علىٰ عدم التخصيص بالسيرة، أو نعبّر بأنّها موقوفة علىٰ عدم العلم بالتخصيص بها. نعم الصحيح أنّ حجيّة ظهور الآيات موقوفة علىٰ عدم العلم بكذبه كما أنّ حجيّة السيرة موقوفة علىٰ عدم الردع عنها، فإن قلنا: إنّ العدم الموقوف عليه في كلتا الحجّيتين هو مطلق العدم ولو العدم الجائي من قبل تلك الحجيّة لزم الدور، ويتساقط ظهور الآيات مع السيرة لأنّ نسبة الدور اليهما علىٰ حدّ سواء فلاهذه تكون حجّة ولا تلك، وإلّا لم يلزم الدور، فتنقيح لزوم الدور وعدمه موقوف علىٰ النكات التي مضىٰ ذكرها منّا لاعلى ماذكرهنا.

الوجه الثاني ـ ماأفاده المحقّق الإصفهاني[1] ـ قدّس سرّه ـ وهو أنّ المقتضي لحجّية الظهور تنجيزيّ، وإنّما الكلام في مانعيّة حجّية السيرة (وذاك المقتضي هو نفس الظهور علىٰ مايبدو من عبارة المحقّق الإصفهاني)، والمقتضي لحجّية السيرة تعليقيّ، إذ كشف السيرة عن الإمضاء معلّق علىٰ عدم الردع ومهما كان هناك مقتضيان أحدهما مقتض تنجيزيّ لأثره، وإنّما الكلام في مانعيّة تأثير الآخر، والآخر يكون اقتضاؤه تعليقياً فلامحالة يؤثّر الأول دون الثاني، إذ لايحتاج تأثير الأول إلّا الىٰ وجود المقتضي وعدم المانع، ووجود المقتضي هو المفروض، والمانع

(١) راجع نهاية الدراية جزء ٢ ص ٩١.

لا يصلح للمنع لكونه تعليقياً.

وأورد المحقّق الإصفهاني ـ رحمه الله ـ على ذلك [1] بأنّ مجرّد تعليقيّة الاقتضاء في أحد الجانبين وتنجيزيّته في الجانب الآخر لا توجبان الفرق في قضيّة الدور مادام المعلّق عليه عبارة عن عدم تأثير ما هو تام الاقتضاء، فكما أنّ تأثير المقتضي التعليقي موجب للدور كذلك تأثير المقتضي التجيزيّ موجب له، فإنّ تأثيره متوقّف على عدم المانع، وعدم المانع متوقّف على عدم خروج المقتضي التعليقي من التعليق الى التنجيز، وعدم خروجه من التعليق الى التنجيز متوقّف على تأثير المتقضي التنجيزيّ، إذ المفروض كونه معلّقا على عدم تأثيره، فلزم الدور.

أقول: هذا الاشتباه منه ـ قدّس سرّه ـ قائم على أساس الاشتباه الرئيس منهم في أصل تصوير استحالة الدور الذي مضى ذكره حيث أنّه كأنّهم رأوا أنّ الدوران في عالم التوقّف ليس محالاً، وإنّما المحال وقوع الأمر الدائر بحسب الخارج، والصحيح كما مضى هو استحالة الدوران، وتوقّف الشئ على نفسه.

وتأثير المتقضي التنجيزي ليس دائريّاً فإنّه لا يتوقّف إلّا على عدم المانع. وتأثير المقتضي التعليقي بنفسه غير صالح للمانعيّة، إذ في أيّ وقت يصلح مانعاً عن تأثير المقتضي التنجيزي وعاملاً لنفيه؟ هل في وقت عدمه، أو في وقت وجوده؟ أمّا في وقت عدمه فغير معقول، إذ العدم لا يصلح مانعاً عن شئ ومؤثراً في إسقاط مقتضٍ عن التأثير، وأمّا في وقت وجوده فأيضاً لا يعقل اقتضاؤه لعدم تأثير المقتضي التنجيزيّ، إذ وجوده في طول عدم التأثير فعلاً للمقتضي، لأنّ المفروض كونه معلّقاً عليه، فقد اتّضح أنّ تأثير هذا المقتضي التعليقي بنفسه قاصر عن اقتضاء المانعية، إذ المتأخر ليس فيه اقتضاء للمتقدّم لا أنّ عدم المانع متوقّف على عدم خروج المقتضي التعليقي الى التنجيزي، فلا دور في المقام.

ولو كان هناك ماء عند شخصين أحدهما يريد شربه، ويكون مقتضي

---

(١) راجع نفس المصدر ص ٩٢.

الشرب فيه تنجيزيّاً و إنّما الكلام في مانعيّة شرب الآخر عنه، إذ لو شربه الآخر لم يتمكّن هذا من الشرب لانتفاء الموضوع، والآخر تكون إرادته للشرب و إقتضاؤه له معلّقاً على عدم شرب الأول فلا محالة يشرب الأول ولا يشرب الثاني، لفعليّة الاقتضاء وتنجزّه في الأول دون الثاني.

هذا تمام الكلام في الإشكال الذي أورده المحقّق الإصفهاني ـ رحمه الله ـ على الوجه الذي ذكره لترجيح جانب الردع.

وأمّا أصل الوجه الّذي ذكره لترجيح جانب الردع فهو متين بعد تغيير يسير لظاهر عبارته (حيث كان ظاهرها أنّ الوجه في تنجيزيّة مقتضي حجّية الظهور هو نفس الظهور. والصحيح أنّ الوجه فيها هو الظهور مع عدم العلم بالكذب) فالواقع أنّ اقتضاء السيرة للحجّية معلّق على عدم الردع، واقتضاء الآية للردع والحجّية تنجيزيّ، إذ الحجّية فيها لا تحتاج إلّا أصل ثبوت الظهور مع عدم العلم بالكذب وكلاهما متحقّقان بالتفصيل الذي ذكره، فهذا الوجه في غاية المتانة، وهو في الحقيقة راجع الى ما ذكرناه.

هذا تمام ما أردنا ذكره في السيرة[1] والمقدار الذي ذكرناه فيها يكفي لفهم

---

(١) إعلم أنّ خلاصة مانختاره في باب السيرة على العمل بحجّيّة خبر الثقة أنّ السيرة المدّعاة في المقام لوقصد بها السيرة العقلائية (وهو المقصود في كلمات الأصحاب هنا) فقيام سيرة عقلائية على ذلك غير واضح عندي، فلعلّ العقلاء يكون اعتمادهم في مقام الاحتجاج فيما بينهم على البينة لا خبر الواحد الثقة كما هو كذلك في باب القضاء حتماً، فهم وإن كانوا في غير القضايا الاحتجاجيّة يعتمدون أحياناً على خبر الثقة لكن هذا يكون بنكتة حصول الاطمئنان تارة أو الاحتياط أخرى أو عدم الاهتمام بالغرض بأكثر من ذلك ثالثة، ولم يعلم أن يكون بمستوىً من العموم بحيث يؤدّي ذلك الى جريهم بطبعهم نحو العمل بخبر الثقة في موارد الاحتجاج، فيصبح عدم الردع من الشارع دليلاً على الإمضاء

وأمّا سيرة المتشرعة بالمعنى العام المنسجم لافتراض نشوئها من طبعهم العقلائي ولافتراض نشوئها من رأي المعصوم ـ عليه السّلام ـ فالظاهر ثبوتها بالبرهان الذي مضى في المتن عن أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ.

حال تمام ماذكروه في المقام.

وقد تحصّل الىٰ هنا دليلان صحيحان علىٰ حجّية خبر الثقة: السنّة، والسيرة، والدليل الصحيح منحصر في هذين لعدم تماميّة مامضىٰ من الاستدلال بالكتاب، وعدم تماميّة ماسيأتي من الاستدلال بما ذكروه من الأدلّة العقلية كما سوف يتّضح ـ إنشاء الله ـ.

← ومن الفوارق بين السيرتين: إنّ سيرة العقلاء لوتمّت لايحتمل اختصاصها بباب الأحكام، بل تشمل الموضوعات حتماً لأنّ جذور السيرة وهي درجة الكشف ودرجة الاهتمام لافرق فيها بين البابين. أمّا سيرة المتشرعة فاحتمال اختصاصها بباب الأحكام وما يلحق به كإثبات نقل الواسطة للحكم وارد، وتوضيح ذلك أنّ البرهان الذي مضى عن أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ لإثبات السيرة كان مؤلّفاً من ثلاث مقدّمات، وكانت المقدّمة الأُولىٰ عبارة عن كثرة الابتلاء في زمن المعصومين ـ عليهم السّلام ـ بالأخبار الظنية، وهذه المقدّمة مختصّة بباب الأحكام، ولاتجري في الموضوعات لأنّ الغالب في الموضوعات وجود طريق آخر يستغنىٰ به بسهولة من خبر الواحد، وذلك إمّا بالاعتماد علىٰ أمارات عقلائية أُخرىٰ مقطوعة الحجّيّة، كاليد، وسوق المسلمين، والإقرار، ونحو ذلك، أو بسهولة تحصيل العلم بالواقع، وهذا بخلاف باب الأحكام حيث كان الإمام ـ عليه السّلام ـ في ماعدا بلد حضوره فيه بعيداً عن متناول الشيعة، بل حتىٰ في بلد الحضور لم تكن نعمة التشرّف بحضوره موفورة للكلّ خصوصاً في غير زمان الإمام الصادق ـ عليه السّلام ـ، وهذا ممّا يجعل الابتداء بأخبار الآحاد عامّاً شائعاً، ويؤدّي الىٰ تماميّة البرهان الماضي من أنّه لولاالسيرة لكثر السؤال والجواب بالنفي. وكذلك المقدّمة الثالثة من تلك المقدّمات تتمّ في باب الأحكام، ولا تتمّ في باب الموضوعات، إذ وردت في باب الموضوعات روايات متفرّقة في أبواب مختلفة تدلّ علىٰ الحاجة الىٰ البيّنة وعدم كفاية خبر الواحد ممّا يحتمل كونها إشارة الىٰ عدم حجّيّة خبر الواحد في الموضوعات، بينما لم يرد شيء من هذا القبيل في باب الأحكام، واحتمال الفرق وارد.

تحديد دائرة الحجّيّة

وقبل أن نشرع في بيان تلك الأدلة العقلية و بطلانها نذكر هنا حدود الحجّية الثابتة لخبر الواحد، وتنقيح موضوعها علىٰ ضوء هذين الدليلين الصحيحين. والكلام في ذلك يقع في جهات:

حجّية الأخبار مع الواسطة

الجهة الأولىٰ ـ في حجّية خبر الثقة مع الواسطة وعدمها، والبحث فيها تارة يقع ثبوتاً بمعنىٰ أنّه هل يمكن ثبوت الحجّية للأخبار مع الواسطة بالدليل اللّفظي أو لا؟، وأُخرىٰ يقع إثباتاً بمعنىٰ أنّه هل دلّ الدليل علىٰ حجّية الخبر مع الواسطة بعد فرض الإمكان أو لا؟

والبحث الثبوتي قد مضىٰ في أعقاب آية النبأ، وظهر إمكان ثبوت الحجّية للخبر مع الواسطة ولو بالدليل اللّفظي فهنا يتمحّض الكلام في مرحلة الإثبات لكي نرىٰ أنّ الدليلين اللذين تمّت دلالتهما علىٰ حجّية خبر الثقة هل يشملان خبر الثقة مع الواسطة أو لا؟

فنقول: أمّا السيرة فلا إشكال في شمولها لخبر الثقة مع الواسطة، فإنّ

أصحاب الأئمة كانوا يعملون بخبر الثقة مع الواسطة، وهذا ما يكون في طول استكشاف رضا الإمام ـ عليه السّلام ـ بذلك، أو أنّه يستفاد رضا الإمام ـ عليه السّلام ـ بذلك من عدم ردعه، وعلىٰ أيّ حال يثبت المقصود.

والدليل علىٰ أنّهم كانوا يعملون بذلك هو أنّه كما كانت تدخل في محل ابتلائهم عموماً الأخبار الظنيّة بلا واسطة، كذلك لا إشكال في أنّه كانت تدخل في محل ابتلائهم عموماً الأخبار الظنيّة مع الواسطة، فإنّ الأخبار المرويّة عن رسول الله (ص)، وأمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ عن غير طريق الأئمّة كانت مع الوسائط قطعاً، بل وكذا الروايات المرويّة عن الباقر والصادق ـ عليهما السّلام ـ فإنّها كانت تنقل للأجيال المتأخّرة، كالمعاصرة للإمام الجواد، والهادي، والعسكري ـ عليهم السّلام ـ بواسطة، أو واسطتين، أو ثلاث، أو أكثر. ومن يطّلع بحسب الخارج علىٰ كيفيّة تلقّي أصحاب الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ للروايات، وكيفيّة اهتمامهم لجمعها من الرواة السابقين عليهم يعرف بوضوح أنّ مثل هذه الروايات كانت تتناقل جيلاً بعد جيل، وتكون داخلة في رواياتهم، والدليل الماديّ القطعي الذي يكون بيدنا تلقّينا لهذه الروايات منهم، فإنّ هذه الروايات تلقّيناها بسند تكون قطعة من هذا السند مشتملة علىٰ أفراد متعددين واقعين في زمان الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ. وخلاصة الكلام أنّ كون الأخبار مع الواسطة داخلة في محل ابتلائهم عموماً من بديهيّات التأريخ.

وعليه نقول: إمّا أنّهم كانوا يعملون بهذه الروايات أو لا؟ أمّا الشقّ الأول فهو المقصود. وأمّا الشقّ الثاني فهو باطل، إذ لا نحتمل أنّهم كانوا يتركون العمل بهذه الأخبار بلا سؤال، فإنّ حال هذه الأخبار ليس حال الاستخارة، والقرعة التي يكون الاعتماد عليها في كشف الحكم علىٰ خلاف الطبع العقلائي.

فخبر الثقة مع الواسطة إمّا أنّ الارتكاز العقلائي العام قائم علىٰ عدم الفرق بينه وبين خبر الثقة بلا واسطة، وإمّا أنّ هناك ميلاً لهم نحو العمل بخبر الثقة مع الواسطة بحيث يكون ذلك مستساغاً عقلائياً، أو لا أقلّ من أنّه لم يكن لهم ميل

الىٰ الخلاف، أو ارتكاز علىٰ الخلاف، كما هو الحال في القرعة والاستخارة، فلا أقلّ من فرض التحيّر والتبلبل، فيكثر السؤال لامحالة علىٰ تقدير عدم السيرة علىٰ العمل بخبر الثقة مع الواسطة، ويكثر الجواب بالنفي، إذ لو كان الجواب بالإثبات لقامت السيرة علىٰ العمل به، والدواعي للسؤال والجواب والنقل متوفرة، وكيف لامع أنّ هذا من الابتلاءات العامّة، وممّا يتوقّف عليه أساس الشريعة، وكيان الدين، لأنّ أكثر أحكام الشريعة إنّما تتلقىٰ بهذا الترتيب، فلو سألوا وأجيبوا بالنفي لكان يصلنا ذلك ضمن عدّة أخبار فما ظنّك بالحال مع ماترىٰ من أنّه لم ترد حتىٰ رواية واحدة ضعيفة تدلّ علىٰ ذلك.

إن قلت: إنّ هذا منقوض بالخبر الظنّي الذي يكون راويه غير ثقة، فإنّه أيضاً يأتي فيه عين هذا البيان من أنّه كان محل الابتلاء، وأنّه لا أقلّ من عدم الميل العقلائي الىٰ ترك العمل به، ومع ذلك لا تقولون بحجّيته.

قلت: نعم هذا يأتي في كلّ أمارة عامّة الابتلاء كثيرة الوقوع في كثير من موارد الاستنباط، لكنه قد وردت طوائف عديدة من الأخبار من الممكن كونها ناظرة الىٰ الردع عن خبر غير الثقة:

منها ـ ما ورد من النهي عن العمل بالخبر غير العلمي[1] فلعلّه وارد في الردع عن العمل بخبر غير الثقة.

ومنها ـ الأخبار الواردة في أنّه لابدّ من التثبّت في الدين، وعدم أخذ الدين إلّا

(١) لعلّه ينظر ـ رحمه الله ـ الىٰ الخبرين اللّذين مضىٰ نقلهما في أول البحث عن السنّة التي قد يدّعىٰ دلالتها علىٰ عدم حجّيّة خبر الواحد: رواية محمّد بن علي بن عيسىٰ[1]، ورواية محمّد بن عيسىٰ[2]

(١) الوسائل جزء١٨ باب٩ من صفات القاضي حديث ٣٦ ص٨٦.

(٢) مستدرك الوسائل جزء٣ باب٩ من صفات القاضي حديث ١٠ ص١٨٦ وكذلك البحار جزء٢ باب ٢٩ من كتاب العلم حديث ٣٣ ص ٢٤١.

من مقام أمين، ونحوذلك من العناوين الكليّة[1]، فلعلّها واردة أيضاً في الردع عن ذلك.

ومنها ـ الأخبار الواردة في النهي عن العمل بأخبار المخالفين معلّلة ذلك بعلّة عامّة من أنّهم لا يؤمنون على الدين، وأنّهم خانوا الله وخانوا رسول الله، وأنّه إن أخذت دينك منهم فقد أخذته من الخائنين، ونحوذلك.[2] فهذه الطائفة لعلّها تردع بالتعليل الوارد فيها عن العمل بأخبار الشيعة إذا كانوا خائنين لله ورسوله.

ومنها ـ ما ورد في النهي عن العمل بخبر إلّا تحت شروط وقيود، كقوله: لا تأخذ أحكامك إلّا من كلّ قديم العهد في أمرنا مسنّ في حبنا[3].

ومنها ـ الأخبار الّتي جعلت الوثاقة مناطاً للحجّية إمّا بظهورها، أو بمنطوقها،

---

(١) لعلّه ـ رحمه الله ـ ينظر الى مثل حديث زيد الشحّام عن أبي جعفر عليه السّلام في قول الله عزّوجلّ فلينظر الإنسان الى طعامه قال: قلت: ماطعامه؟ قال: علمه الذي يأخذه عمّن يأخذه[1]، و روايات الأخذ من الصادق[2] و رواية أبي البختري عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ... فانظروا علمكم هذا عمّن تأخذونه[3]، و رواية أبي حمزة الثمالي عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ... إياك أن تنصب رجلاً دون الحجّة فتصدّقه في كلّ ماقال[4].

(٢) لعلّة (رحمه الله) ينظر الى حديث ٤٢ من باب ١١ من صفات القاضي من جزء ١٨ من الوسائل ص ١٠٩، و لعلّه ينظر أيضاً الى مثل مقبولة عمر بن حنظلة المانعة من التحاكم لدىٰ قضاة الجور، نفس الباب حديث ١ ص ٩٩.

(٣) لعلّه ينظر الىٰ رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت اليه يعني أبا الحسن الثالث ـ عليه السّلام ـ أسأله عمّن آخذ معالم ديني وكتب أخوه أيضاً بذلك فكتب اليهما: فهمت ماذكرتما فاصمدا في دينكما علىٰ كل مسنّ في حبنا وكل كثير القدم في أمرنا فإنّهما كافوكما ـ إنشاءالله ـ[5].

---

(١) الوسائل جزء١٨ باب٧ من صفات القاضي حديث١٠ ص٤٣

(٢) من قبيل مافي الوسائل جزء١٨ باب٧ من صفات القاضي حديث٣٧ و باب٨ منها حديث٦٧ الىٰ ٧٠ وباب ١٠ منها حديث ١٢.

(٣) الوسائل جزء١٨ باب٨ من صفات القاضي حديث٢ ص٥٣.

(٤) الوسائل جزء ١٨ باب ١٠ من صفات القاضي حديث٦ ص٩١ ونحوه حديث١٥ ص٩٣.

(٥) الوسائل جزء١٨ باب١١ من صفات القاضي حديث ٤٥ ص١١٠.

أو بمفهومها من قبيل قوله: العمري وابنه ثقتان فما أدّيا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان، ونحو ذلك من الروايات[١]. فإنّ مجموع هذه الأخبار كلاً، أو جلاً، أو بعضاً لا أقل من أنّه يحتمل وروده في مقام بيان عدم العمل برواية غير الثقة.

وخلاصة الكلام: أنّ أصحاب الأئمّة لو تركوا العمل بخبر الثقة مع الواسطة لكانوا سألوا ثم تركوا على أساس ردع الإمام لهم عن العمل به ولو كان كذلك لوصلنا الردع.

وهناك مؤيّدات للمقصود تؤثر جداً في حصول الاطمئنان والقطع بالمقصود وتأكيده:

منها ـ أنّه لو فرض أنّ الأصحاب لم يكونوا يعملون بالخبر مع الواسطة فلا إشكال في أنّ هناك مراتب للخبر مع الواسطة، فقد تكون الوسائط سبعاً، وقد تكون خمساً، أو اثنتين، أو أقل، أو أكثر كما أنّ الوسائط مختلفون في الحال ودرجة الوثاقة، أفلم تكن هناك مرتبة توجب الشكّ والتبلبل في جواز الأخذ بها، وحجّيتها وعدمه؟!! وبكلمة أُخرى: لو فرض أنّهم كانوا بسجيّتهم العقلائية يتركون العمل بالخبر مع الواسطة فهذه السجيّة لها قدر متيقن لا محالة، ولها موارد للشكّ فكيف لم يسألوا عن ذلك، أو سألوا ولم يصلنا؟!.

ومنها ـ أنّه لو كان هناك بناءٌ من قبل أصحاب الأئمّة وفقهاء الشيعة في أيام الإمام العسكري، والجواد، والهادي ـ عليهم السّلام ـ على التفصيل بين العمل بالخبر مع الواسطة والخبر بلا واسطة، وقد كثر في تلك الأيام الفقهاء في الكوفة وفي قم لكان يخلّف هذا البناء ـ على الأقل ـ ذكراً في كتب الأُصول والفقه ولو بعنوان قول من الأقوال مع أنّه لم يذكر ذلك، ونحن عندنا من كتب الأُصول ما يرجع تأريخه الى القرن الرابع، أي ما بعد هذا التأريخ بمائة سنة أو أكثر بقليل ككتاب السيّد المرتضى والشيخ الطوسي في الأُصول.

---

(١) مما مضى تحت عنوان الأخبار الدالّة على حجيّة خبر الثقة.

ومنها ـ أنّ هناك طريقاً للاستدلال على ثبوت السيرة في زمان الإمام بالسيرة المتأخرة وهي أنّه لوفرض انقلاب السيرة بأن كان عمل الشيعة مثلاً في ظهر الجمعة على الجهر، وفي زماننا قامت السيرة على الإخفات لكان هذا الانقلاب من العجائب، ولكان ينقل ذلك في الكتب. وهذا البيان في مثل قراءة ظهر الجمعة غير صحيح، إذ لوفرض الانقلاب فهو ليس انقلاباً بين عشيّة و ضحاها، بل حصل هذا الانقلاب بالتدريج في خلال أمد بعيد فوجد أولاً مخالف واحد، و بعد مدّة لاحظ شخص آخر الأخبار فرأى أنّ الصحيح هو ما ذهب اليه هذا المخالف، وهكذا الى أن حصل الانقلاب بالتدريج، على أنّه ليس من اللازم كون الإنقلاب من وجوب الجهر الى حرمته ابتداءً حتّى يبدو الاختلاف بنحو فاحش، بل المخالف الأول لعلّه أظهر الاستحباب الى أن جاء شخص آخر فناقش في دليل الاستحباب وقرّب التخيير الى أن جاء من قرب الكراهة، ثمّ بعد ذلك قيل بالحرمة مثلاً.

ولكن هذا البيان تامّ في ما نحن فيه من دون أن يرد عليه هذا الإشكال، فإنّ الأمر دائر بين الوجوب والحرمة فإنّ الخبر مع الواسطة لوكان حجّة فالعمل به واجب، و إلّا فالعمل به غير جائز، والفترة الّتي يفرض حصول الانقلاب فيها يسيرة فإنّ المفروض أنّ في زمان الأئمّة أي الى أواخر المائة الثانية وأوائل المائة الثالثة كانوا يتركون العمل بالخبر مع الواسطة، بينما الكليني الذي هو قريب من زمان الأئمة و ولد في زمان الإمام، وعاصر النوّاب، ومات بعد الغيبة الصغرى بقليل يذكر في أول كتابه: أنّي أجمع هذه الروايات لكي تكون مداراً لاستنباط الأحكام الشرعيّة. وجاء بعده الصدوق فذكر في مقدّمة كتابه مثل ذلك، فكيف يفترض انقلاب السيرة في فترة قصيرة كهذا، وبحيث يذكر الشيخ الطوسي الذي جاء بعد هذه الفترة في كتاب العدّة ناظراً الى هذه الفترة وفترة زمان الحضور ضمن الزمان الطويل الذي ينظر اليه: إنّ الأصحاب الى يومنا هذا عصراً بعد عصر مطبقون على العمل بهذه الأخبار.

ومنها ـ أنّه لوكان الخبر مع الواسطة غير حجّة لكان يجعل هذا إشكالا من قبل الأئمّة وأصحابهم على العامّة الذين قامت أساس مذهبهم على الأخبار المرويّة عن رسول الله (ص) بينما لم يشكل أحد عليهم بأنّ الأخبار التي تعملون بها هي أخبار مع الواسطة، و إنّما كان الإشكال عليهم أنّه يجب عليهم الرجوع الى الأئمّة في هذه الأخبار لمعرفة الناسخ والمنسوخ، والمخصص، ونحو ذلك مضافاً الى الإشكال في أمانة و وثاقة رواة تلك الروايات.

وأمّا السنّة ـ فالأخبار الدالّة على حجّية خبر الثقة على ثلاثة أقسام:

الأول ـ مالايدلّ إلّا على حجّية الخبر بلاواسطة كقوله: مايمنعك من محمّدبن مسلم الثقفي، فإنّه سمع من أبي، وكان عنده مرضيا. فقوله: (سمع من أبي) يشمل الخبر بلاواسطة فحسب[1] وكالأخبار العلاجيّة فإنّها إنّما كانت تدلّ في الجملة على وجود خبر حجّة ولم يكن فيها إطلاق، فالقدر المتيقّن منها هوالخبر بلاواسطة.

الثاني ـ ماقد يقال بدلالته بالخصوص على حجّية الخبر مع الواسطة كحديث محمّدبن مسلم عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: قلت: له مابال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (ص) لايتّهمون بالكذب، فيجيء منكم خلافه؟ قال: إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن. حيث أنّ مورد هذا الحديث هوالخبر مع الواسطة.

---

(١) قد يقال: إنّ ابن أبي يعفور قد سأل الإمام بقوله: ليس كلّ ساعة ألقاك، ولايمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ مايسألني عنه، فقال: مايمنعك من محمّدبن مسلم الثقفي، فإنّه سمع من أبي، وكان عنده وجيهاً. وهذا كما ترى ظاهر في حجّيّة نقل ابن أبي يعفور لمن يسأله مع أنّه نقل بالواسطة، وليس هذا حاله حال الأخبار الآمرة بنقل الأحاديث للناس التي مضى عدم دلالتها على حجّيّة خبر الثقة.

والجواب: أنّ من المحتمل أنّ الذي كان يراجع ابن أبي يعفور كان يراجعه كفقيه، أو كان نقل ابن أبي يعفور مورثاً لعلمه بالصدق، والإمام ـ عليه السّلام ـ ليس بصدد البيان من هذه الناحية كي يتمسّك بشمول الإطلاق لغير هذين الفرضين.

الثالث ـ مايكون بإطلاقه شاملا للخبر مع الواسطة كقوله: أيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ماأحتاج اليه من معالم ديني فقال: نعم.فإنّ الثقة الذي ينقل عن ثقة آخر عن الإمام لاعن الإمام رأساً فهو وإن لم يكن ينقل الحكم الواقعي لكنّه ينقل موضوع الحكم الظاهري، أي أنّه ينقل نقل الثقة الأول الذي هو موضوع للحجيّة، وبالتالي يدلّ على ذلك الحكم الظاهري، والحكم الظاهري ـ أيضاً ـ داخل في معالم الدين.

وكقوله: العمري وابنه ثقتان فما أدّيا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك عنّي فعنّي يقولان فاسمع لهما واطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان.

وقد يقال: إنّ قوله (ما أدّيا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان) خاص بالخبر بلاواسطة، لأنّ الخبر مع الواسطة ليس أداءً عنه، لكن التحقيق هو مامضى من أنّ الخبر مع الواسطة راجع الى الخبر بلاواسطة، فهو لامحالة تأدية عن الإمام ـ عليه السّلام ـ، فليس حال قوله: (أدّى اليك عنّي) حال قوله (فإنّه سمع من أبي).

وإن ناقشنا في ذلك وقلنا: إنّ قوله (أدّيا اليك عنّي) منصرف عن الأداء مع الواسطة الراجع بالتقريب السابق الى الأداء بلاواسطة كفانا إطلاق قوله فاسمع لهما واطعهما فإنّهما الثقتان المأمونان. فإنّ الأمر بالسماع والطاعة يشمل فرض دلالة كلامه على حجيّة نقل من يروي هذا عنه الذي هو ينقل عن الإمام، فإنّها حكم من الأحكام يتصوّر فيها السماع والطاعة، وقد نقل هذا الشخص موضوعه[1].

---

(١) لايخفى أنّنا لوسلّمنا انصراف قوله: ماأدّيا اليك عنّي الى النقل المباشر، فهذا صالح للقرينيّة على أن يكون مافرّع عليه من قوله: فاسمع لهما وأطعهما أمراً بإطاعتهما في نفس دائرة النقل المباشر دون نقل موضوع الحجّيّة. وقضيّة أنّ المورد لايخصص الوارد لا تأتي هنا، فإنّ الوارد لوكان عاماً وضعيّاً لايخصّصه المورد.أمّا إذا كان مطلقاً حكمياً، فإن كانت هناك نكتة عرفيّة توجب صرف الوارد عن اختصاصه بالمورد تمّ الإطلاق، وإلّا فأصل الإطلاق لاينعقد ←

إذا عرفت هذا قلنا: تارة يفترض أنّه يكفي في حصول العلم، أو الاطمئنان بحجيّة خبر الثقة خصوص الأخبار الدالّة على حجيّة الخبر مع الواسطة بما فيها حديث: «العمري وابنه ثقتان» الذي عرفت في ماسبق مزاياه الخاصة، وأخرى يفترض أنّ العلم، أو الاطمئنان بحجيّة خبر الثقة إنّما نشأ من مجموع هذه الروايات التي لم يشمل بعضها الخبر مع الواسطة، فإن فرضنا الأول فقد ثبت المقصود، وهو حجيّة الأخبار مع الواسطة، وإن فرضنا الثاني فلابد من الاقتصار على أخصّ المداليل وهو حجيّة خبر الثقة بلاواسطة فلا تثبت حجيّة خبر الثقة مع الواسطة إلّا بأن يقال: إنّنا نقطع بأنّه لوكان خبر الثقة بلاواسطة حجّة، ولو كان الراوي في أدنى درجات الوثاقة، فخبر الثقة بوسائط قليلة كلّهم في أعلى درجات الوثاقة حجّة أيضاً، فإنّ الكشف النوعي الثابت له يفوق بدرجات كثيرة على الكشف النوعي لخبر من هو في أدنى درجات الوثاقة بلاواسطة فحديث العمري وابنه ثقتان[1] يصبح حجّة وإن كان مع الواسطة، لأنّه من هذا القبيل كما عرفت في مامضى، وقد عرفت أنّه يدلّ على حجيّة خبر الثقة مع الواسطة.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه أنّ الخبر مع الواسطة حاله حال الخبر بلاواسطة، والمقصود بذلك أنّ النقص الذاتي في الكشف الناشئ من وجود الواسطة لايضرّ بالحجيّة، أي أنّنا لولاحظنا كلّ رواية من روايات هذا الخبر مع الواسطة فرأينا أنّها لوخليت ونفسها كانت حجّة فهذا الخبر حجّة، ولافرق في ذلك بين القول بأنّ العبرة بوثاقة الراوي، والقول بأنّ العبرة بموثوقيّة الرواية فنقول على الثاني: إنّ الرواية مع الوسائط وإن فرض سقوطها بواسطة مالها من الوسائط عن الموثوقيّة لكن لايضرّ ذلك بحجيّتها،

لأنّ المورد صالح للقرينيّة للصرف اليه. وقد مضى شرح ذلك منّا في ذيل الروايتين اللتين قد يستدلّ بهما على عدم حجيّة خبر الواحد.

(١) او التوقيع الشريف.

فإنّ العبرة إنّما هي بأن تكون رواية كلّ واسطة من الوسائط في نفسها موثوقاً بها. وأمّا الضعف الناشئ في النتيجة لأجل الوسائط فيغضّ النظر عنه[1].

(١) والسبب في ذلك أنّ دليل حجّيّة خبر الثقة إمّا أن يفترض شموله للإخبار عن الأخبار أو يفترض اختصاصه بالإخبار عن كلام المعصوم. فكلّ دليل من أدلّة حجّيّة خبر الثقة فرض شموله للاخبار عن الأخبار فمن الواضح أن إشكال ضعف الموثوقيّة الناشئ من تعدّد الوسائط محلول بلحاظه، لأنّ الخبر مع الوسائط منحلّ في الحقيقة الى عدّة أخبار كلّ منها في ذاته رواية واجدة للموثوقيّة حسب الفرض، وكلّ منها يثبت موضوع حجّيّة الخبر الذي كان قبله الى أن نصل الى كلام الإمام.

وكلّ دليل من أدلة حجّيّة خبر الثقة فرض اختصاصه بالإخبار عن كلام المعصوم فأيضاً إشكال ضعف الموثوقيّة في الخبر مع الوسائط محلول بلحاظه مادمنا فرضنا شموله للخبر مع الواسطة عند عدم ضعف الموثوقيّة، وذلك لما عرفت في مامضى من أنّ الخبر مع الواسطة يرجع الى الخبر بلاواسطة، فالوسيط الثاني مثلاً يقول: لو لم يكذب الوسيط الأول فالإمام قال كذا، وهذا خبر بلاواسطة يتمتّع بالموثوقيّة، وشرط القضيّة الشرطية ثابت تعبّداً.

نعم لوفرضنا أنّ الحجّيّة ليست للخبر الموثوق وإنّما الحجّيّة لنفس تلك الدرجة من الوثوق الفعلي برأي المعصوم، فمن الواضح أنّ تكثّر الوسائط يضرّ بذلك، إلّا أنّ هذا خلاف مفروض الكلام كما هو واضح.

يبقى الإشكال في الاستدلال بسيرة أصحاب الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ الدالّة على حجّيّة خبر الثقة مع الوسائط حيث قد يقال: إنّ الوسائط في زمن الحضور كانت أقل من عدد الوسائط الموجود لدينا الآن بالنسبة لبعض الروايات فسيرتهم على حجّيّة الخبر مع الوسائط بالعدد المألوف وقتئذٍ لا تدلّ على الحجّيّة في ماإذا كثرت الوسائط بأكثر من ذاك المقدار المألوف آنذاك.

والجواب: أنّه بعد فرض حلّ إشكال الموثوقيّة بالبيان الذي عرفت يكون المفهوم المرتكز عندهم عدم الفرق بين قلّة الوسائط أو كثرتها مادام الخبر مهما تكثّرت وسائطه ينحلّ الى عدّة أخبار بلاواسطة، أو يرجع الى الإخبار عن كلام المعصوم بلاواسطة، فإن الفرق بعد هذا الفرض غير عرفي، فإذا كان المعصوم ـ عليه السّلام ـ غير راضٍ بهذا الفهم كان عليه الردع، فإنّ تكثّر الوسائط في مستقبل الزمان كان مترقّباً في ذاك الزمان، وليس ممّا حدث في الأزمنة المتأخّرة من دون ترقّب حدوثه المتأخر منذ البدء كي يقال: إنّ السكوت عنه ليس دليل الامضاء.

. . . . . .

وكذلك الروايات الدالّة على حجّيّة الخبر حتّى مع الواسطة لو كان بعضها غير مطلق لفرض تكثّر الوسائط أمكن التعدّي بالفهم العرفي الى فرض تكثّرها. فمثلاً قوله في حديث ابن يعفور: يجيء الرجل من أصحابنا فيسألني، وليس عندي كلّ مايسألني عنه فقال: مايمنعك من محمّدبن مسلم الثقفي فإنّه سمع من أبي، وكان عنده وجيهاً لدود على حجّيّة خبر ابن يعفور الذي يوجد بينه وبين الإمام وسيط، وهو محمّدبن مسلم قلنا: إنّ العرف بعد أن كان يكيّف بارتكازه حجّيّة الخبر مع الواسطة بإرجاعه الى الخبر بلاواسطة، أو بتحليله الى عدّة أخبار بعدد الوسائط ينقل بعضهم موضوع حجّيّة الخبر السابق أقول: إنّ العرف بعد تكييفه لحجّيّة الخبر مع الوسائط بأحد هذين الشكلين يتعدّى الى فرض تكثّر الوسائط.

وقد اتّضح حتّى الآن بما لامزيدعليه أنّ خبر الثقة حجّة ولو كان مع الوسائط إمّا بمعنى أنّ كلّ خبر يثبت موضوع حجّيّة سابقة، وهذا يعني حجّيّة الخبر في الموضوعات بهذا المقدار على الاقل، أو بمعنى أنّ كلّ خبر مع الواسطة راجع الى الخبر بلاواسطة ببيانٍ مضى في ماسبق عن اُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ وهذا لايتوقّف على حجّيّة الخبر في الموضوعات حتّى بهذا المقدار.

بقي الكلام في أمرين:

الأول ـ كيف تثبت وثاقة الراوي؟ فهل هذا بحاجة الى البيّنة لعدم حجّيّة خبر الواحد في الموضوعات، أو أنّ خبر الواحد حتّى لولم يكن حجّة في الموضوعات بشكل مطلق يكون حجّة في إثبات وثاقة الراوي؟

والثاني ـ هل نقول بحجّيّة خبر الواحد في الموضوعات بشكل مطلق في غير ماثبت بدليل خاص احتياجه الى البيّنة أوّلا؟

كيف تثبت وثاقة الراوي؟

أما الأمر الأول ـ وهو أنّه كيف تثبت وثاقة الراوي؟، فلاإشكال في ثبوت وثاقته بالبيّنة بناء على حجّيّة البيّنة بسيرة متشرعيّة، أو بسيرة العقلاء غير المردوع عنها، أو بدعوى أنّ الروايات المتفرّقة في الأبواب المتشتّتة أورثت القطع بحجّيّة البيّنة. إنّما الكلام في ثبوت وثاقة الراوي بخبر الثقة الواحد. ويمكن إثبات ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأول ـ أن يقال: بأنّ كلّ مادلّ على حجّيّة خبر الثقة مع الواسطة فقد دلّ على حجّيّة وثاقة الراوي بخبر الثقة، وذلك لأنّ الوثاقة وإن كانت موضوعاً وليست حكما شرعيّاً، ولكن حجّيّة خبر الثقة مع الواسطة أيضاً تستبطن حجّيّة خبر الثقة في الموضوعات، لأنّ خبر الوسط ←

. . . . . .

موضوع للحجّيّة وهو لم يثبت إلّا بخبر الثقة الواحد. فهب أنّ دليل حجّيّة خبر الثقة لم يدلّ على حجّيّة الخبر في الموضوعات بشكل مطلق بحيث يشمل الموضوعات التي يترتّب عليها حكم جزئي، ولكن معنى شمول دليل الحجّيّة للإخبار بخبر الوسيط أنّ دليل الحجّيّة شمل الموضوع الذي يقع في طريق الوصول الى الحكم الكلّي الفقهي لصدق عنوان معالم الدين عليه في حديث: (آخذ عنه معالم ديني) مثلاً، أو أيّ عنوان آخر يفرض في روايات، أو أدلة حجّيّة خبر الثقة. ومن الواضح أنّ وثاقة الراوي أيضاً موضوع وقع في طريق الوصول الى الحكم الكلّي الفقهي ولافرق بينها وبين خبر الوسيط، فكلّ منهما جزء الموضوع للحجّيّة، ولو فرض عدم تماميّة الإطلاق الحكمي في الأدلّة اللّفظيّة بالنسبة للإخبار عن الوثاقة، فالعرف لايحتمل الفرق بين هذين الجزئين.

الاّ أنّ التحقيق أنّ هذا الوجه بهذا النحو من الإجمال لايتمّ، لأنّ حجّيّة الخبر مع الوسائط يمكن أن تكيّف بالتكييف الذي مضى عن أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ من رجوعه الى الخبر بلاواسطة، ومعه لا تتوقّف حجّيته على حجّيّة الإخبار بالخبرالذي هوأحد جزئي الموضوع، فلايمكن التعدّي الى الإخبار بالوثاقة.

الوجه الثاني ـ أن يقال: إنّ أدلة حجيّة خبرالثقة شاملة للإخبار بالوثاقة، فإنّ الدليل على حجّيّة خبر الثقة إمّا هو السيرة العقلائية، أو سيرة الأصحاب، أو السنّة:

أمّا السيرة العقلائية فقدمضى أنّها لا تفرّق بين الموضوعات والأحكام.

وأمّا سيرة الأصحاب فالبرهان الذي تمّ على ثبوتها في حجيّة الإخبار عن رأي المعصوم بنفسه تامّ أيضاً على مايكثر وقوعه في طريق إثبات رأي المعصوم، وهو إثبات وثاقة الراوي، فإنّ وثاقة الوسيط في الأخبار مع الواسطة المتعارف وجودها في زمان الامام ليست في كثير من الأحيان معلومة للمرويّ اليه، وإنّما يعتمد على شهادة نفس الراوي، أو غيره بوثاقة الوسيط. وأخبار البيّنة في الأبواب المتفرّقة التي يحتمل بشأنها كونها ردعاً عن حجيّة خبر الثقة في الموضوعات إنّما وردت جميعاً في الموضوعات التي يترتّب عليها الحكم الجزئي دون مايكون في طريق الوصول الى الحكم الكليّ الفقهي.

وأمّا السنّة فجملة منها تشمل الإخبار بوثاقة الراوي بما فيها الحديث شبه القطعي المشتمل على قوله: (العمري وابنه ثقتان مما أديا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك عنّي فعنّي يقولان فاسمع لهما وأطعهما...)فإنّ قوله: (اسمع وأطع) يشمل على الأقل الإطاعة في الأحكام الكلّية الفقهيّة التي يخبرها عن طريق الإخبار بموضوعها، وهوالخبر و وثاقة المخبر.

. . . . . .

إلاّ أنّنا لوقلنا: انّ تفريع الأمر بالسماع والإطاعة على قوله: ما أدّىٰ اليك عنّي فعنّي يؤدّي يبطل إطلاقه في غير دائرة المفرّع عليه سقطت دلالة الحديث علىٰ حجيّة الإخبار بوثاقة الراوي وإن فرضنا شمول قوله ما أدّىٰ اليك عنّي للأداء مع الواسطة بنكتة رجوعه الىٰ الأداء بلاواسطة.

كما أنّ قوله: أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الىٰ رواة أحاديثنا لايشمل الإخبار بوثاقة الراوي، لأنّ هذا ليس رواية لأحاديثهم وإن فرضنا شموله للخبر مع الواسطة باعتباره رواية لأحاديثهم أيضاً.

هذا إذا قلنا بأنّ الحديث إنّما دلّ على حجّية روايات من يروون احاديثهم، أمّا إذا قلنا بأنّه دلّ على ماهو أوسع من ذلك من إعطاء مقام الولاية أو الفتوىٰ فلايختص مدلوله بنقل الحديث عن المعصوم، فقد يقال بشموله لنقل وثاقة الراوي أيضاً.

الوجه الثالث- أن يقال: بعد أنّ ثبتت حجّية أخبار الثقاة مع الوسائط فنحن بإمكاننا أن نتمسّك ببعض الأخبار التي تكون وسائطها جميعاً ثقاة بالقطع واليقين، أو بشهادة البيّنة وتدلّ علىٰ حجّية إخبار الثقة عن وثاقة الراوي من قبيل حديث (فاسمع لها واطعها) لولم نحصر دلالته في دائرة ما فرّع عليه من قوله: (ما أدّيا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان) وحديث يونس بن يعقوب قال كنّا عند أبي عبدالله- عليه السلام- فقال، أما لكم من مفزع أما لكم من مستراح تستريحون اليه مايمنعكم من الحرث بن المغيرة النضري(١) فإنّ هذا الحديث يفهم منه جواز الاستراحة والفزع الىٰ مثل الحارث بن مغيرة النصري في كلّ مايريح الإنسان في فهم الحكم الكليّ الإلهي، ومنها ثبوت وثاقة الراوي، وكلّ راو واقع في سلسلة سند هذا الحديث مقطوع الوثاقة أو مشهود بوثاقته بالبيّنة.

نعم هذه الرواية واردة في رجال الكشّي الذي هو كثير الأغلاط، ولكن العلم الإجمالي بأغلاطه منحلّ بما استخرجه المحقّقون المتأخّرون من الأخطاء الموجودة في الكشّي- جزاهم الله خيرالجزاء- أمّا بلوغ الأخطاء الى حدٍّ لاتجري أصالة عدم الخطأ بعد انحلال العلم الإجمالي فغير معلوم.

(١) الوسائل جزء ١٨ باب ١١ من صفات القاضي حديث ٢٤ ص١٠٥.

. . . . . .

حجّيّة خبرالواحد في الموضوعات

و أمّا الأمر الثاني- وهو أنّه هل نقول بحجيّة خبر الواحد في الموضوعات بشكل المطلق وفي غير وثاقة الراوي التي انتهينا عن حجيّته فيما أولا؟

فقد ذهب أُستاذنا الشهيد -رحمه الله- في المجلّد الثاني من البحوث الى حجّية خبرالثقة في الموضوعات ودليله على ذلك أمران:

أحدهما- دعوى السيرة العقلائية على العمل بخبرالثقة في الموضوعات وعدم اختصاصها بباب الأحكام.

وقد مضى منّا التشكيك في أصل دعوى السيرة العقلائية على حجيّة خبر الواحد، ومضى منّا أنّه على تقدير التسليم بها لايحتمل الفرق بين باب الأحكام وباب الموضوعات.

وثانيهما- مثل قوله: «العمري وابنه ثقتان فما أدّيا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان» فهذا التعبير يُفهم تعليل حجّية أداءه الى الإمام -عليه السلام- بالوثاقة والتعليل إشارة الى كبرى كلّية قد تتردد سعةً وضيقاً بين عدّة كبريات، فالمفروض الاقتصار على أضيق كبرىً تشمل المورد مالم تكن هناك كبرى معهودة عرفاً، ومركوزة مناسبتها للصغرىٰ المصرّح بها، وإلاّ فهذا الارتكاز بنفسه قرينة على ملْ الفراغ بتقدير تلك الكبرىٰ المعهودة ولو كانت أوسع من مقدار الحاجة في اقتناص النتيجة المذكورة في النصّ،ومقامنا من هذا القبيل فإنّ الحاجة في اقتناص النتيجة بحسب المورد لا تكون الى اكثر من تقدير حجيّة خبر الثقة في الأحكام كبرىً في القياس، ولكن حيث انّ كبرىٰ حجيّة خبر الثقة بنحو أوسع مركوزة -حسب مايعتقده أُستاذنا الشهيد رحمه الله، فينصرف ملء الفراغ اليها حفظاً لمناسبات الصغرىٰ والكبرىٰ المركوزة في الذهن العرفي وتلك الكبرىٰ الأوسع هي حجّية خبر الثقة مطلقاً.

ولايتوهم أنّ هذا رجوع الى الاستدلال بالسيرة فإنّ السيرة العقلائية بذاتها غير حجّة، وانّما الحجيّة لموافقة الشارع وموافقته تكشف بعدم الردع، وهذا هو الوجه الأوّل. وأُخرىٰ بدلالة لفظية وإن كانت نفس السيرة دخيلة في تكوّنها، وهذا هو الوجه الثاني. ويظهر الأثر العملي فيما لواحتملنا الردع من دون أن يثبت بدليل خاص فهذا يضرّ بالدليل الأول ولايضرّ بالدليل الثاني.

وعلىٰ أيّة حال فبناءً على مامضىٰ منّا من التشكيك في أصل السيرة العقلائية يبطل هذا الوجه أيضاً.

. . . . . .

ولو سلّمنا السيرة العقلائية فقد يدّعىٰ ورود الردع عنها في الشبهات الموضوعيّة، وذلك إمّا بحديث عام، أو بأحاديث خاصّة في موارد متفرّقة يقتنص منها الردع عن كبرىٰ السيرة.

أمّا الحديث العام فهو عبارة عن حديث مسعدة بن صدقة[1] وأورد أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ علىٰ رادعيّته وحده بوجهين:

أحدهما ـ أنّ رواية واحدة لا تكفي لإثبات الردع لانّ مستوىٰ الردع يجب أن يتناسب مع درجة قوّة السيرة وترسّخها، ومثل هذه السيرة علىٰ العمل بخبر الثقة لوكان الشارع قاصداً للردع عنها لأصدر بيانات كثيرة ولوصلتنامنها نصوص عديدة كما صار بالنسبة للقياس، ولما اكتفىٰ بإطلاق خبر من هذا القبيل.

والثاني ـ أنّ الرواية ضعيفة سنداً.

وأورد أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ علىٰ الإشكال بضعف سند الرواية بأنّ احتمال صدقها يوجب علىٰ الأقلّ احتمال الردع، وهو كاف لإسقاط السيرة عن الحجيّة.

وأجاب ـ رضوان الله عليه ـ علىٰ ذلك بأنّ عدم الردع قبل الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ في صدر الإسلام محرز لعدم نقل مايدل علىٰ الردع، ويكشف ذلك عن الإمضاء حدوثاً، فإذا أوجب خبر مسعدة الشكّ في نسخ ذلك الإمضاء جرىٰ استصحاب الإمضاء.

أقول: إنّ دلالة عدم وصول الردع من زمان ماقبل الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ علىٰ الإمضاء قابلة للتقامش؛ لأنّ النصوص الواصلة في الأحكام قبل الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ قليلة، ولعلّ هذا من جملة الأحكام التي لم تصلنا عمّا قبل الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ.

إلاّ أنْ يفترض أنّ رسوخ السيرة يكون بنحو لوكانت مردوعة لوصل الردع حتّىٰ عمّا قبل الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ.

أمّا إذا قيل: إنّنا نتمسّك بالإمضاء الثابت في أوّل الشريعة حيث إنّ الإسلام أقرّ أولاً كلّما بيد العقلاء من نظم وقواعد، ولم يغيّر شيئاً عدا إيجاب الاعتراف بالتوحيد والرسالة، فإذا شككنا بعد ذلك في النسخ جاء الاستصحاب.

قلنا: إنّ المستفاد من قوله ـ ص ـ في صدر الشريعة: قولوا لا إله إلاّ الله تفلحوا، وسكوته عن سائر الأمور ليس بأكثر من عدم الإلزام بحكم إلزامي غير الإيمان بالتوحيد والرسالة دون إقرار كلّ النظم العقلائية الموجودة.

(١) الوسائل جزء ١٢ باب ٤ مما يكتسب به حديث ٤ ص ٦٠.

. . . . . .

وأمّا الأحاديث الخاصّة في موارد متفرّقة:

فمنها ـ ماعن عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ في الجبن قال: كلّ شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان أنّ فيه ميتة[1]، وسند الحديث تامّ.

ومنها ـ ماعن محمد بن مسلم بسند تام عن أحدهما ـ عليهما السلام ـ قال: سألته عن رجل ترك مملوكاً بين نفر فشهد أحدهم أنّ الميت أعتقه قال: إنْ كان الشاهد مرضيّاً لم يضمن وجازت شهادته في نصيبه ويستسعىٰ العبد في ما كان للورثة[2].

ومنها ـ ماورد بسند غير تام عن منصور قال سألت أباعبدالله ـ عليه السلام ـ عن رجل هلك وترك غلاماً فشهد بعض ورثته أنّه حرّ قال: إن كانَ الشاهد مرضيّاً جازت شهادته ويستسعىٰ فيما كان لغيره من الورثة[3]. ورود عنه نفس المضمون بسند تام من دون التصريح بفرض كون الشاهد مرضيّاً[4].

ومنها ـ روايات عدم نفوذ شهادة النساء غير المختصّة بباب المرافعة الواردة تارة في موارد خاصّة كالرضاع[5]، والعدّة[6]، والطلاق[7]، والنكاح[8]. وأخرىٰ بشكل مطلق غير ما استثنى[9] وماكان منها غير مقيّد بفرض وثاقة الناقل لا تكون دلالته علىٰ عدم حجّية خبر الثقة بمجرّد الإطلاق، بل بما هو أقوىٰ من الإطلاق؛ لأنّ الظاهر أنّ لها نظراً الىٰ خصوص خبر الثقة، إذ الحيرة والسؤال والجواب إنّما ينصبّ عادة علىٰ خبر الثقة.

ويوجد في روايات شهادة النساء في باب النكاح مايقول بأنّه لا تنفذ شهادة النساء إلاّ مع رجل، وهذا يدلّ إضافة إلى عدم نفوذ شهادة النساء وحدهنّ علىٰ عدم نفوذ شهادة الرجل الواحد والاّ لما احتجنا الى ضمّ امرأتين اليه.

ومنها ـ مادلّ علىٰ أنّ الهلال لابدّ في ثبوته بالشهادة من شهادة رجلين عدلين[10].

(١) الوسائل جزء ١٧ باب ٦١ من الأطعمة المباحة حديث ٢ ص٩١.

(٢) الوسائل جزء ١٦ باب ٥٢ من العتق حديث ١ ص٥٦.

(٣) نفس المصدر حديث ٢.

(٤) الوسائل جزء ١٨ باب ٥٢ من الشهادات الحديث الوحيد في الباب ص٣٠٤.

(٥) راجع الوسائل جزء ١٤ باب ١٢ مما يحرم بالرضاع.

(٦) راجع الوسائل جزء ١٥ باب ٢٨ من العدد.

(٧) (٨) (٩) جمع صاحب الوسائل أكثر هذه الروايات في جزء ١٨ باب ٢٤ من الشهادات.

(١٠) توجد جملة من رواياته في الوسائل جزء ٧ باب ١١ من أحكام شهر رمضان.

. . . . . .

ومنها ـ مادلّ علىٰ عدم ثبوت الشهادة بخبر الواحد[1]

أضف الىٰ ذلك كلّه ماهو من ضروريات الفقه من عدم حجّية خبرالواحد في الموضوعات في باب، القضاء ولاأقصد بذلك اختصاص الحجيّة القضائية بالبيّنة؛ أو العدل الواحد مع اليمين وإنّما أقصد بذلك أنّ المدّعي لوامتلك خبر واحدٍ ثقة لم يتحولّ بذلك الى المنكر لتطابق قوله مع الحجّة وهي خبرالثقة، وهذا يعني أنّ خبرالثقة إذن غير حجّة في الموضوعات في مورد القضاء.

وأضف الىٰ ذلك أيضاً ما هو واضح في باب الحدود نصّاً وفتوىً من عدم كفاية خبر الواحد فيها، بل لابدّ من شاهدين في بعضها، وشهود أربعة في بعضها الآخر.

أمّا كيفية اقتناص النتيجة من هذه الروايات الواردة في الموارد المتفرّقة فتكون بأحد وجوه أربعة:

الوجه الأول ـ دعوىٰ أنّ كثرة هذه الروايات وانقسامها الى أبواب كثيرة من الفقه تشرف الفقيه علىٰ القطع بأنها كانت ناظرة الىٰ قاعدة عامّة لاتختص بباب دون باب، وهي عدم حجيّة خبر الواحد في الموضوعات، وهذا يعني الردع عن السيرة لوتمّت في نفسها.

وقد يقال: إنّ هذا القطع لوتمّ فإنّما يتمّ في القاسم المشترك الذي تشترك فيه أكثر هذه الروايات، وهي موارد ترقّب تدخل الحاكم فيها من قبيل الهلال، والحدود، والنكاح والطلاق، إمّا من باب أنّ من حقّ الحاكم ابتداءً التدخّل كما في الهلال والحدود، أو من باب أنّ المسألة ذات طرفين فيترقّب الانتهاء الى النزاع، ووصول الأمر الى الحاكم كما في النكاح والطلاق.أمّا مايغلب عليه جانب الفرديّة البحتة كما في الطهارة، والنجاسة، وعدّة الطلاق فالروايات الواردة فيه المانعة عن العمل بخبر الواحد قليلة، واحتمال الفرق وارد.

ولكن يمكن أن يقال في مقابل ذلك: إنّ احتمال الفرق بين مايغلب عليه جانب الوظيفة الفرديّة ومايترقّب انتهاؤه الىٰ تدخّل الحاكم ولكنه لم ينته الىٰ تدخّله صدفة لعدم النزاع وتوافقهما علىٰ العمل بخبر الواحد لوكان حجّة بعيد،خاصّة وإنّ ما يغلب عليه الجانب الفردي قد يؤدّي أيضاً بالنتيجة الىٰ قضايا ذات طرفين والىٰ النزاع،كما في عدّة الطلاق لواختلفا في أنّ العقد أو رجوع الزوج كان في داخل العدّة أو خارجها،وكما في الطهارة والنجاسة لواختلف البايع والمشتري في طهارة الجبن المشترىٰ ونجاسته وخاصّة إذا لاحظنا ماأشرنا اليه من أنّ خبر الواحد في القضية التي هي في أصلها فرديّة لوكان حجّة فمن الغريب أنّه بعد تصادف وقوع

(١) راجع الوسائل جزء ١٨ باب ٤٤ من الشهادات حديث ٢ و٤ ص٢٩٨.

. . . . . .

النزاع لايجعل من طابق قوله هذا الخبر منكراً، بينما ترىٰ أن ايّ أصل من الأُصول العملية يجعل من طابقه قوله منكراً.

الوجه الثاني ـ الاكتفاء باحتمال كون هذه الروايات الكثيرة تشير الىٰ كبرى كليّة، وهي عدم حجيّة خبر الواحد في الموضوعات فإن هذا يعني احتمال الردع.

إلاّ أنّ هذا الوجه لايتمّ لوقلنا بماقاله أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) من تماميّة إمضاء السيرة في صدر الشريعة، والحاجة الىٰ القطع بالردع كي لايجري الاستصحاب.

وكذلك لايتمّ لتخصيص الإطلاق المستفاد من مثل (العمري وابنه ثقتان فاأدّيا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان) بناء علىٰ تعيين الكبرىٰ المحذوفة ببركة السيرة في حجّية خبرالثقة مطلقاً علىٰ ماادعاه الأُستاذ الشهيد ـ رحمه الله ـ وكذلك لايتمّ لتخصيص إطلاق آية النبأ لوقلنا بتمامية دلالتها علىٰ حجيّة خبر العدل.

الوجه الثالث ـ أن يقال: إنّ العرف بعد تعدّد المورد وتكثره يُلغي خصوصية المورد ويفهم القاعدة العامّة، وهي أنّ خبر الثقة في الموضوعات بماهو كذلك ليس حجّة إلاّ في مورد يفترض خروجه عن القاعدة بنصّ خاص.

وهذا الوجه مبتنٍ علىٰ مبنىٰ الاعتماد علىٰ ظهور يتكوّن من فرض الأدلة المتفرّقة كخطاب واحد، وهذا ماسيبحث ـ انشاء الله ـ في بحث التعادل والتراجيح.

الوجه الرابع ـ أن يقال في كلّ رواية من الروايات الماضية: إنّ العرف يلغي فيها خصوصية المورد، ويستفيد منها قاعدة عامّة وهي عدم حجّية خبر الثقة في الموضوعات، أو ـ على الأقل ـ في غير الموضوعات الفرديّة البحتة.

إلاّ أنّ هذا لوتمّ فقد يقال: إنّه إنّما يفيد بمقدار إيجاد احتمال الردع، ولايفيد لاسقاط السيرة لوفرض تماميّة إمضائها في صدر الشريعة ولالتقييد إطلاقات الحجّية لوشملت الخبر في الموضوعات، وذلك بدعوىٰ أنّه كما وردت أخبار خاصّة في موارد خاصّة من الموضوعات تدلّ علىٰ عدم حجيّة خبر الواحد فيها، كذلك وردت أخبار أُخرىٰ في موارد أُخرىٰ من الموضوعات تدلّ علىٰ حجيّة الواحد فيها فلوانتزع العرف من الأول قاعدة عامّة تقتضي عدم الحجّية في مطلق الموضوعات كذلك ينتزع من الثاني قاعدة عامّة تقتضي الحجيّة فيها، وهما يتعارضان.

وقد جمع أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في المجلد الثاني من البحوث روايات كثيرة قد يستدلّ بها علىٰ حجّية خبر الثقة في الموضوعات، وناقش هو ـ رحمه الله ـ في دلالة أكثرها ولم يقبل عدا دلالة حديثين منها، ونحن هنا نقتصر على ذكر، هذين الحديثين. أمّا باقي الأحاديث التي ذكرها

. . . . . .

→

فمن الواضح بالمراجعة عدم تماميّة دلالتها:

الأول ـ ماورد بسند تام عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ في رجل وكّل آخر على وكالة في أمر من الأمور، وأشهد له من ذلك شاهدين، فقام الوكيل، وخرج لإمضاء الأمر، فقال: اشهدوا أنّي قد عزلت فلاناً من الوكالة فقال: إن كان الوكيل أمضى الأمر الذي وكّل فيه قبل أن يعزل فإنّ الأمر واقع ماض على ما أمضاء الوكيل كره الموكّل أم رضي قلت: فإنّ الوكيل أمضى الأمر قبل أن يعلم (أن يعزل خ ل) العزل، أو يبلغه أنّه قد عزل عن الوكالة فالأمر على ما أمضاه؟ قال: نعم قلت له: فإن بلغه العزل قبل أن يمضي الأمر ثم ذهب حتّى أمضاه لم يكن ذلك بشيء؟ قال نعم إنّ الوكيل إذا وكّل ثم قام عن المجلس فأمره ماضٍ أبداً، والوكالة ثابتة حتّى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه، أو يشافه (يشافهه خ ل) بالعزل عن الوكالة[1].

ويمكن الإيراد على الاستدلال بهذا الحديث بأنّ غاية مايدلّ عليه هذا الحديث هي أنّ خبر الثقة قام مقام العلم الموضوعي بالعزل في إبطال عمل الوكيل واقعاً عند مصادفة العزل، وفي قطع استصحاب بقاء الوكالة وهذا غير قيامه مقام القطع الطريقي الذي هو معنى حجّيته.

وأجاب على ذلك أستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في البحوث[2] بأنّه يفهم عرفاً من إقامته مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيّة في الموضوع أنّه حجّة وكاشف شرعاً.

أقول: إنّ هذا الاستظهار غير واضح عندي.

الثاني ـ ماورد بسند تام عن إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ قال: سألته عن رجل كانت له عندي دنانير، وكان مريضاً فقال لي: إنّ حدث بي حدث فاعط فلاناً عشرين ديناراً، واعط أخي بقيّة الدنانير فمات ولم أشهد موته، فأتاني رجل مسلم صادق فقال لي: إنّه أمرني أن أقول لك: انظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها الى أخي فتصدّق منها بعشرة دنانير أقسمها في المسلمين ولم يعلم أخوه أنّ عندي شيئاً فقال: أرى أن تصدّق منها بعشرة دنانير[3].

ولعل أستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ حمل جهة السؤال في هذا الحديث على السؤال عن حجّية إخبار الثقة ولكن من المحتمل: أنّ هذا السائل كان جازماً بصدق المخبر ولو بقرينة أنّه أخبره بأمر وقع بينه وبين المرحوم في غيابه هذا المخبر الثقة، بل ولعلّ المقصود من قوله: (رجل مسلم ←

(١) الوسائل جزء ١٣ باب ٢ من الوكالة حديث ١ ص٢٨٦.

(٢) جزء ٢ ص٩٨.

(٣) الوسائل جزء ١٣ باب ٩٧ من الوصايا حديث ١ ص٤٨٢.

منع الحاجة إلى قرينة إضافيّة

الجهة الثانيّة ـ هل أنّ وثاقة الراوي، أو موثوقية الرواية بمعنىٰ الظنّ بصدقها الناشئ من وثاقة الراوي كافية في حجيّة الخبر؟ أو لابدّ من أمر زائد وهو وجود قرينة خارجية، وشاهد صدق لذلك الخبر؟.

التحقيق كفاية تلك الوثاقة أو الموثوقيّة، وعدم الحاجة الىٰ قرينة أُخرىٰ خارجية، ودليلنا علىٰ ذلك هوالسنّة، والسيرة.

أمّا السنة ـ فلأنّ مثل قوله: العمري وابنه ثقتان فما أدّيا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك عنّي فعنّي يقولان، فاسمع لهماوأطعهما،فإنّهما الثقتان المأمونان، ظاهر في فرض الموضوع للحجيّة نفس الوثاقة أو الموثوقية بالمعنىٰ الذي عرفت دون دخل شئ آخر فيه، فإنّه فرّع الحجيّة علىٰ الوثاقة وعلّلها بها منفردة. ونحو ذلك بعض الروايات المؤيدة لهذه الرواية كقوله: مايمنعك من محمّدبن مسلم الثقفي، فإنّه سمع من أبي، وكان عنده مرضياً، بناء علىٰ دلالته علىٰ حجيّة خبر الثقة. فإنّ ظاهره كون المقياس هو كون الراوي مرضيّاً من دون إضافة قيد آخر.

أمّا السيرة ـ فللتمسّك بها هنا تقريبان:

التقريب الأول ـ إنّنا لوفرضنا عدم قطعيّة السنة الدالّة علىٰ حجيّة خبر الواحد، وكان دليلنا القطعي عبارة عن السيرة فلاإشكال في أنّ حديث عبدالله بن جعفر الحميري الذي ورد فيه قوله: العمري وابنه ثقتان... الخ

صادق) الجزم بصدقه، وكان سؤاله منصباً علىٰ أنّه هل يجب إطلاع الوارث علىٰ الأمر كي يقبل بذلك، أو يرفع الأمر الىٰ الحاكم، أو بإمكانه أن ينفذ الوصية ويعطي الباقي الىٰ الوارث من دون إعلامه بالأمر حذراً من عدم اقتناع الوارث بذلك، وتحقّق النزاع والمحاكمة؟ فكان الجواب بالعمل بالوصية.ولوفرض إجمال السؤال فالصحيح أنّ إجمال السؤال يؤدّي الىٰ إجمال الجواب لاالىٰ الإطلاق بملاك ترك الاستفصال.

داخل في القدر المتيقن من السيرة ولو مع فرض الشكّ في موضوع الحجيّة الثابتة بالسيرة، وأنّه هل هو وثاقة الراوي وحدها، أوْلا؟ فإنّ هذا الحديث شامل لكلّ مايحتمل دخله في حجيّة الخبر من وثاقة الراوي، وعمل الأصحاب، وذكره في الكتب المعتبرة، واعتمادهم عليه، ونحو ذلك، فإنّ القرآئن التي تذكر في الفقه لصحّة الخبر عبارة عن هذه الأُمور، وهذه مجتمعة في هذا الحديث، ولو فرض لزوم التعويل علىٰ قرينة أُخرىٰ لزم عدم حجيّة خبر في الفقه، وإذا ثبتت حجيّة هذا الحديث بالسيرة تمسّكنا بظهوره. وقد عرفت ظهوره في موضوعية وثاقة الراوي وحدها للحجيّة بما هي وثاقة للراوي، أو بما هي مورثة لموثوقية الرواية.

التقريب الثاني ـ أنّ الأخبار الواردة عن الثقة من دون الاحتفاف بقرينة معاضدة كانت موجودة في ضمن أخبار أصحابنا لامحالة، وكانت ممّا يعمّ بها الابتلاء، فلايخلو الأمر من أربعة فروض:

إمّا أنّهم كانوا يعملون بها من دون سؤال.

أو أنّهم سألوا الإمام عن حجّيتها، فأجيبوا بالإثبات فعملوا بها.

أو أنّهم سألوا فأُجيبوا بالنفي فتركوا العمل بها.

أو أنّهم تركوا العمل بها من دون سؤال.

والأوّلان لايفيدان المطلوب، والأخيران باطلان، فإنّنا لانحتمل تركهم للعمل من دون سؤال أصلاً، إذ لئن لم يكن الارتكاز العقلائي لهم علىٰ الحجيّة فلاأقل من الميل، وإلّا فلاأقل من تحيّرهم واحتمالهم للحجيّة، فإنّ حجّيتها ليست ممّا يخالفه الارتكاز والطبع العقلائي. ولانحتمل أيضاً أنّهم سألوا فأُجيبوا بالنفي، ولم يصلنا النفي بالرغم من توفّر الدواعي في مثل ذلك الىٰ السؤال والجواب والنقل. ويؤيد المقصور أنّه بدلاً عن أن يصلنا النفي وصلنا الإثبات في بعض الروايات، وتؤيده أيضاً القرآئن الكثيرة الدالّة علىٰ ارتكاز موضوعيّة عنوان وثاقة الراوي للحجيّة في أذهان أصحاب الأئمة

وفقهائنا المتقدّمين ـ رضوان الله عليهم ـ إلىٰ زمان الشيخ الطوسي ـ قدّس سرّه ـ، وتلك القرائن كثيرة جدّاً منها مايلي:

١ ـ قوله: أيونس بن عبدالرحمٰن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟. فإنّه يدلّ علىٰ مركوزية حجيّة خبر الثقة بما هو خبر الثقة في ذهنه.

٢ ـ كلام الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في العدّة: أنّي وجدت الطائفة مجمعة علىٰ العمل بهذه الأخبار (يعني غير المحفوفة بقرينة تفيد العلم) حتىٰ أنّ واحداً منهم إذا أفتىٰ بشيء لايعرفونه سألوا من أين قلت؟ فإذا أحالهم الىٰ كتاب معروف، وأصل مشهور، وكان راويه ثقة لاينكرون حديثه سلّموا الأمر في ذلك، وهذه عادتهم من عهد النبي(ص) ومن بعده من الأئمة الىٰ زمان الصادق الذي انتشر عنه العلم، وكثرت الرواية من جهته.

٣ ـ قال النجاشي ـ رحمه الله ـ في محمّدبن أحمدبن يحيىٰ: وكان محمّدبن الحسن بن الوليد يستثني من رواية محمّدبن أحمدبن يحيىٰ ماروواه عن محمّدبن موسىٰ الهمداني، وعدّ نيف وعشرين رجلاً ثمّ قال: قال أبوالعباس بن نوح: وقد أصاب شيخنا أبوجعفر في ذلك كلّه، وتبعه أبو جعفربن بابويه علىٰ ذلك إلّا في محمّدبن عيسىٰ بن عبيد فلاأدري مارأيه فيه لأنّه كان علىٰ ظاهر العدالة والثقة.

٤ ـ مافي الفقيه: وأمّا خبر صلاة يوم الغدير (يشير بذلك الىٰ خبر ورد في استحباب صلاة العيد في يوم الغدير)، فإنّ شيخنا محمّدبن الحسن كان لايصحّحه، ويقول: إنّه كان من طريق محمّدبن موسىٰ الهمداني، وكان غير ثقة، وكلّما لم يصحّحه ذلك الشيخ ـ قدّس الله روحه ـ، ولم يحكم بصحّته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح. فإنّ الظاهر من مثل هذا الكلام كون الوثاقة هي المدار وجوداً وعدماً.

٥ ـ مايوجد في كلمات الرجاليين كالنجاشي وغيره في شهاداتهم بشأن الرواة من أنّ فلاناً صحيح الحديث، وثقة في حديثه، ونحو ذلك، فإنّ

مثل هذا الكلام منهم يشعر بأنّ الوثاقة بنفسها موضوع للاعتماد على الحديث.

٦ ـ ما يذكر من عمل الأصحاب بمراسيل ابن أبي عمير والبزنطي وغيرهما لأنّهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة.

٧ ـ كلام جعفر بن قولويه في كامل الزيارات: إنّه لا يروي في الكتاب إلّا ما انتهى اليه من جهة الثقاة من أصحابنا، فإنّ هذا يشعر بأنّ خبر الثقة يكون معتمداً عليه ومقبولاً.

٨ ـ ما ذكره علي بن إبراهيم بن هاشم في مقدّمة تفسيره ـ بناءً على صحّة إسناد ما يسند اليه من التفسير ـ من قوله: ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا و رواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم، فإنّ هذا كسابقه يشعر أيضاً بالمقصود.

وعلى أيّ حال فقد تحصّل الى هنا أنّه لا تشترط في حجّية خبر الثقة قرينة إضافية على صدقه، بل تكفي في حجّيته الوثاقة، فيكون خبر الثقة حجّة مطلقاً في قبال دعوى اشتراط القرينة سواء فرضنا أنّ موضوعية الوثاقة تكون بما هي حالة نفسية قائمة بالراوي، أو بما هي تعطي الكشف للخبر.

وثاقة الراوي وموثوقيّة الرواية

الجهة الثالثة ـ في أنّ وثاقة الراوي متى تؤدّي الى موثوقية الرواية، ومتى لا تؤدّي اليها؟ وأيّ حالة من هذه الحالات تدخل في نطاق الحجّية؟ فنقول:

تارة يفترض أنّ الوثاقة التي هي حالة نفسية موجبة للتحرّج والتحرّز من الكذب بالغة الى مستوى يغلب جميع دواعي الكذب على الإطلاق بما فيها أقوى المغريات والدواعي للكذب التي يمكن افتراضها في نفس المخبر، وهذا يؤدّي الى القطع بالصدق، وهو خارج عن محلّ البحث، فإنّ كلامنا

في الخبر الظنّي.

وأُخرىٰ يفترض أنّ الوثاقة لم تبلغ هذه الدرجة، وهذا هو محلّ البحث عن أنّه متىٰ يحصل الظنّ بصدق الخبر علىٰ أساس وثاقة المخبر، ومتىٰ لايحصل. وهذاالبحث وإن كان لم يطرق حتىٰ الآن، ولكنّه بحث مثمر كما سوف يظهر، ومن السهل لنا طرقه بعد أن عرفنا قيام ذلك علىٰ أساس حساب الاحتمالات.

ولايخفىٰ أنّ هذه الوثاقة ليست هي العامل الوحيد الذي يجب حسابه في حصول الظنّ، بل لابدّ من ضمّها الىٰ حساب حال مزاحمها من داعي الكذب كي تخرج النتيجة النهائية، فلو فرض القطع بغالبية داعي الكذب في نفس هذا المخبر علىٰ مستوىٰ الوثاقة الموجودة لديه حصل القطع بالكذب، ولو فرض القطع بعدم داعي الكذب في نفسه، أو مغلوبيته لما يمتلكه من الوثاقة حصل القطع بالكذب، وكلّ هذا خارج عن محلّ الكلام، ولابدّ من نشوء شكّ في المقام كي يكون خبره محطّاً للبحث عن الحجّية، ويتصوّر الشك في صدق خبر الثقة أحد منا شئ ثلاثة:

المنشأ الأول ـ الضيق في جانب الوثاقة أو احتماله، وذلك في نفس الوثاقة، أو في اقتضائها لعدم الكذب:

أمّا الضيق في نفس الوثاقة ـ فكما لولم تكن وثاقته قائمة علىٰ أساس الدين، بل كانت قائمة علىٰ أساس علم الأخلاق، وكان يبني علم الأخلاق علىٰ أساس المصلحة والمفسدة لاعلىٰ أساس الحسن والقبح، ففي المورد الذي يعتقد هذا الشخص عدم المفسدة في الكذب لايكون في نفسه تحرّج عن الكذب. أو كانت وثاقته قائمة على أساس الدين وحرمة الكذب، لكنّه كان يرىٰ أنّ الكذب في جعل المعجز للنبي(ص)، أو الأئمة ـعليهم السّلام ـ، ونقل فضائلهم ومصائبهم مثلاً ليس حراماً لأنّه ترويج للدين والكذب في ترويج الدين غير حرام، من قبيل ماعن بعض العامّة من

أنّه إنّما يحرم الكذب على النبي(ص) لاالكذب له. ونحن ننقل المعاجز له كذباً، وهو كذب له لاعليه فلايشمله قوله: من كذّب عليّ فليتبوّء مقعده من النار.

ومهما احتملنا في مورد مّا خروجه عن دائرة وثاقة الراوي للضيق فيها لم يكن خبره فيه حجّة حتى لوقيل بأنّ الوثاقة بما هي حالة نفسية موضوع للحجّيّة لابما هي مورثة للوثوق بالرواية والكشف الفعلي. (ومقصودنا بالكشف الفعلي هنا عدم انتفاء كشف الوثاقة من ناحية المزاحم الداخلي، أعني داعي الكذب. وأمّا انتفاؤه من ناحية تأثير المزاحم الخارجي ووجود أمارة معارضة، فهذا ماسوف نبحثه مستقلاً عن هذه الجهة -إنشاءالله-).

والوجه في ماقلناه من عدم الحجّيّة في المقام حتى على مبنى الاكتفاء بالوثاقة بمعنى الحالة النفسية واضح، لأنّ أصل الوثاقة في هذا المورد غير محرزة بحسب الفرض.

وأمّا الضيق في اقتضاء الوثاقة -فمقصودنا منه أنْ يفرض أنّ الحالة النفسية الثابتة لهذا الشخص ليست عبارة عمّا يوجب التحرّز عن أصل الكذب، وإنّما له حالة التحرّج عن تكرّر الكذب وتكثّره على اختلاف درجات ذلك. ولايبعد أن يقال: إنّ من لايتحرج عن أصل الكذب لايصدق عليه عرفاً ثقة، أو -على الأقل- يشكّ في ذلك، ولايشمله دليل الحجّيّة.

المنشأ الثاني - الشكّ في جانب المزاحم الداخلي وهو داعي الكذب بأن يشكّ في أصل وجوده، أو في نسبته إلى درجة الوثاقة في نفس هذا الشخص للجهل بمرتبة الداعي، أو الوثاقة. وعندئذٍ تارة يفرض أنّه لايحصل الظنّ بصدق خبره (والكلام كلّه بقطع النظر عن المزاحم الخارجي المانع عن حصول الظنّ)، وأُخرى يفرض أنّه يحصل الظنّ بصدق خبره أي في

نفسه لا بالاعتضاد بقرينة خارجيّة:

أمّا الفرض الأول ـ فكما لو عرفنا مثلاً أنّه لو وجد في هذا المورد لدىٰ هذا الشخص داعي الجاه والعظمة الموجب للكذب لكان غالباً علىٰ وثاقته، لكن شككنا شكّاً متساوي الطرفين في وجود هذا الداعي وعدمه، أو عرفنا وجود هذا الداعي لكن شككنا في درجة الوثاقة شكّاً متساوي الطرفين، فدار أمرها بين درجة غالبة علىٰ هذا الداعي، أو درجة مغلوبة له، أو علمنا بكون درجة الوثاقة في نفسها غالبة أو مغلوبة لكن احتملنا احتمالاً متساوي الطرفين طرو حالة نفسية علىٰ الراوي في زمان نقله لهذا الحديث تجعل وثاقته مغلوبة أو غالبة، وحجّيّة خبر مثل هذا الشخص في هذا الفرض وعدمها تترتّب علىٰ أنّ الموضوع للحجيّة هل هو وثاقة الراوي بما هي حالة نفسية له، أو وثاقته بما هي تعطي الكشف للخبر. فعلىٰ الأول يكون حجّة، وعلىٰ الثاني لا يكون حجّة لانتفاء الكشف حتىٰ في نفسه وبقطع النظر عمّا يعارض كشفه؟. والصحيح هو الثاني، فإنّ حديث العمري وابنه ثقتان فما أدّيا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك عنّي فعنّي يقولان، فاسمع لهما واطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان، ظاهر في الثاني.

أمّا أولاً ـ فلأنّ كلمة الثقة بنفسها يفهم منها عرفاً أخذها بعنوان الطريقية والكاشفية لا بعنوان الموضوعية بما هي تعبّداً.

وأمّا ثانياً ـ فلأنّ ظاهر التعليل بالوثاقة في ذيله هو التعليل المتفاهَم في نظر العرف المقرّب للحكم المعلَّل في نظرهم لا التعليل التعبّدي الصرف، فإنّ الظاهر من التعليلات والغالب فيها كونها للتقريب الىٰ الذهن وتوجيه الحكم بما يستحسنه العقلاء، وإن كان قد يتّفق أنّ التعليل ليس لذلك، وإنّما هو لأجل إعطاء ضابط كلّي.

وعلىٰ هذا فلابدّ أن تكون العبرة بالوثاقة بما لها من الكشف حتىٰ يكون تعليلاً بأمر يناسب الحكم في نظر العقلاء ومقبولاً بالنظر الىٰ

ارتكازاتهم فيكون تقريباً للحكم الىٰ نظرهم. أمّا لوفرض أخذها بما هي حالة نفسية، إذن لم يكن هذا إلّا تعبّداً صرفاً، لا تعليلاً متفاهماً عند العرف.

وأمّا ثالثاً ـ فلأنّ كلمة المأمون في قوله: فإنّهما الثقتان المأمونان قرينة علىٰ المطلب، إذ لوكان احتمال كذبه في هذا الحديث مساوياً لاحتمال صدقه كيف يصدق أنّه مأمون في هذا الحديث عن الكذب؟!!

وإن شئت مصداقاً هذا الفرض فيما بأيدينا من الأخبار، قلنا: إنّ أحد الرواة المشهود بوثاقتهم هو رفاعة، وهو ينقل حديثاً في جواز استعباد أطفال الكفّار بالسبي وبيعهم[1]. وبالمراجعة الىٰ أحواله يظهر أنّه كان تاجراً نخّاساً، فقد يحرز بذلك داعي الكذب في شأنه بدرجة تغلب علىٰ بعض درجات الوثاقة باعتبار أنّ عيشه وعمله مبنيّان علىٰ النخاسة، فيحتاج الىٰ مثل هذه الرواية في مقام التحفّظ علىٰ أساس عيشه، وتجارته، والتحفّظ علىٰ ماء وجهه بين الناس، والتخلّص من ذمّ الناس إيّاه. فمع فرض الشكّ في كون وثاقته بدرجة تغلب علىٰ هذا الداعي شكّاً متساوي الطرفين يسقط خبره عن الحجّيّة.

وأمّا الفرض الثاني ـ وهو فرض حصول الظنّ من الخبر فهذا لاإشكال في حجيّته إن كان الظنّ مستنداً الىٰ الوثاقة بخلاف مالو لم يكن مستنداً اليها، وذلك لما مضىٰ من أنّ الوثاقة إنّما أُخذت باعتبار مالها من الكاشفية لابما هي حالة نفسية، فإذا كان الظنّ مستنداً اليها كانت لها الكاشفية، وإلّا فلو قلنا بالحجيّة وجعلت الوثاقة شرطاً كانت شرطيته تعبّداً محضاً، وبما هي حالة نفسية. أمّا فرض كون مقياس الحجّيّة مجرّد موثوقية الحديث مع إسقاط الوثاقة عن الحساب، فهذا ما سنوضّح بطلانه في بحث مستقلّ عن

---

(١) راجع الوسائل ج ١١ ب ٥٠ من جهاد العدو ح ٦ ص ١٠٠.

هذه الجهة ـ إنشاءالله ـ.

يبقى الكلام في تشخيص الضابط بين القسمين أعني الظنّ المستند الى الوثاقة، والظنّ الغير مستند اليها، والضابط لذلك يمكن بيانه بنحوين:

النحو الأول ـ أن يقال ـ بعد فرض حصول الظنّ من الخبر ـ: إنّ كلّ داعٍ من دواعي الكذب يكون الاحتمال منصبّاً عليه ابتداءً لابد أن يفترض أنّ الوثاقة لها دخل في الظنّ بعدم تأثير هذا الداعي عن طريق غلبتها على بعض حصص الداعي المحتمل. وإلّا فالظنّ الناشئ من الخبر ليس مستنداً الى الوثاقة.

إذن فلو استبعدنا داعياً من دواعي الكذب عن غير طريق الجزم بغلبة وثاقة الراوي عليه يجب أن نرى أنّ الاحتمال هل انصبّ على هذا الداعي ابتداءً، أو انصبّ ابتداءً على الجامع بينه وبين داعٍ آخر أو دواعي عديدة، لعدم احتمال اجتماع تلك الدواعي، إمّا للتضادّ فيما بينها، أو لاستبعاد اجتماعها على حدّ استبعاد اجتماع الصدف المتماثلة استبعاداً قطعيّاً أو اطمئنانيّاً؟

فإن كان الاحتمال منصبّاً على الجامع، وفرضنا غلبة الوثاقة على بعض حصص الجامع كفى ذلك في استناد الظنّ الى الوثاقة، ولو كان استبعاد الحصص الأخرى عن غير طريق الجزم بغلبة الوثاقة عليها.

وإن كان الاحتمال منصبّاً على نفس ذاك الداعي ولم نجزم بغلبة الوثاقة عليه، أو كان الاحتمال منصبّاً على الجامع ولم نجزم بغلبة الوثاقة على بعض حصصه، ولكن مع ذلك ظننّا بصدق الخبر الظنّ بعدم داعي الكذب، أو الظنّ بغلبة الوثاقة عليه، فالظنّ هنا غير مستند الى الوثاقة.

ولكن الصحيح عدم تماميّة هذا الضابط، فإنّه يكفي في استناد الظنّ الى الوثاقة عرفاً أن يكون سهيماً في استبعاد بعض دواعي الكذب.

النحو الثاني ـ أن يقال ـ بعد فرض حصول الظنّ في الخبر ـ: إنّه يجب أن

نرىٰ أنّ الوثاقة هل كانت مؤثّرة في استبعاد بعض دواعي الكذب، أوْلا؟ فإن كانت مؤثّرة في ذلك ولو ضمناً صحّ إسناد الظنّ الىٰ الوثاقة حتىٰ مع فرض علّة أُخرىٰ للاستبعاد كافية لوبقيت وحدها للقطع بعدم ذاك الداعي، وحتىٰ لوفرض أنّ بعض الدواعي الأُخرىٰ المنصبّ عليها الاحتمال ابتداءً لم يستند استبعادها الىٰ الوثاقة، وإنّما استبعدت بعامل آخر تماماً.

وإن لم تكن كذلك لم يسند الظنّ الىٰ الوثاقة.

ومثال القسم الأول هو مالو علمنا بوثاقة شخص لكن علمنا أنّه ابتلىٰ صدفة في زمان إخباره بحالة نفسية من انبساط، وميل الىٰ الكذب مثلاً لم تجعل وثاقته مغلوبة لأيّ داعٍ من دواعي الكذب، وهذا لاينافي أصل ملكة الوثاقة كما أنّ غلبة بعض الدواعي المهمّة للكذب علىٰ الوثاقة لاينافي أصل ملكة الوثاقة، ولا توجب أيضاً تلك الحالة النادرة وكذا ذاك الداعي المهم النادر حصوله قصور الوثاقة ذاتاً عن الرادعيّة عن مثل هذا الكذب، ولذا ترىٰ أنّه يشعر في حين ارتكابه لهذا الكذب بالاشمئزاز الروحي، والتأثّر علىٰ مايصدر منه من الكذب، وهذا هو نتيجة عدم قصور وثاقته ذاتاً عن الردع عن هذا الكذب، وإنّما لم تؤثر فعلاً في الردع لابتلائها بالمزاحم من تلك الحالة، أو الداعي المهمّ.

فاذا علمنا أنّ هذا الراوي الثقة ابتلىٰ في حين روايته بتلك الحالة النفسية التي تجعل وثاقته مغلوبة لأيّ داعٍ من دواعي الكذب لكنّنا ظنّنا مع ذلك بصدق خبره من باب الظنّ بعدم تحقّق داعي الكذب في هذا الخبر في نفسه بقطع النظر عن الوثاقة، ففي مثل هذا المورد لايكون الظنّ مستنداً الىٰ الوثاقة، ولايكون خبره حجّة.

وأمّا مثال القسم الثاني الذي يكون الظنّ فيه مستنداً الىٰ الوثاقة، فنذكر لذلك أمثلة ثلاثة:

المثال الأول ـ أن يفرض القطع بغالبية درجة وثاقته على أيّ داعٍ للكذب يحتمل وجوده في المقام، ولكن نحتمل طروّ حالة في نفسه في زمان نقله لهذا الخبر صدفة تجعلها مغلوبة لأيّ داعٍ من دواعي الكذب، وكان هذا الاحتمال ضعيفاً لكون طروّ مثل هذه الحالة صدفة نادرة، والغالب في الوثاقة دفعها لمثل هذه الحالات وغلبتها عليها، وفي مثل ذلك لاإشكال في أنّه يسند الظنّ بالصدق الى الوثاقة.

والمثال الثاني ـ أن يفرض أنّ أصل وجود الداعي للكذب مشكوك، وأنّه على فرض وجوده يكون مردّداً بين الغالب على الوثاقة والمغلوب لها، إمّا للشكّ في درجة الداعي، أو في درجة الوثاقة، أو في الحالة النفسية للراوي في وقت الرواية، فيحصل الظنّ بالصدق لأنّه على تقدير عدم الداعي للكذب، وعلى أحد تقديري وجوده يكون صادقاً، وعلى تقدير واحد من تقديري وجوده يكون كاذباً، فالظنّ هنا نشأ من عاملين، أحدهما احتمال عدم داعي الكذب في نفسه، والثاني احتمال غلبة الوثاقة.

المثال الثالث ـ أن يفرض كون الداعي الكَذبي على فرض وجوده مردّداً بين دواعٍ عديدة يكون ماثبت للراوي من الوثاقة غالباً على أكثرها، فلانحتاج في حصول الظنّ بالصدق الى عامل احتمال عدم داعي الكذب، بل هو حاصل حتى بقطع النظر عنه.

المنشأ الثالث ـ في فرض تساوي درجة الوثاقة وداعي الكذب الذي وجد صدفة. وعندئذٍ لو بنينا على مبنى الفلاسفة من استحالة الترجيح بلامرجّح حتى في الاختياريات، فالنتيجة أنّ هذا الشخص لايخبر أصلاً فلايبقى موضوع للشكّ في صدقه وكذبه، إلّا إذا وجد مرجّح تكويني في أحد المبادئ العالية حسب مايقولون، واحتمال وجود مرجّح للصدق مساوٍ لاحتمال وجود مرجّح للكذب، فيتساوى احتمال صدقه وكذبه، ولايبقى كشف للخبر.

ولو بنينا علىٰ ما هوالصحيح من عدم استحالة ذلك في الاختياريات، وأنّ المختار يرجّح أحد الطرفين علىٰ الآخر من دون مرجّح، فقد يخبر هذا الشخص بلاحاجة الىٰ فرض المرجّح في المبادئ العالية، ويتساوىٰ احتمال صدقه وكذبه، ولايبقىٰ للخبر كشف.

وعلى أيّة حال فلو قلنا بموضوعية الوثاقة بما هي حالة نفسانية للحجّية كان خبره حجّة، ولو قلنا بما هوالصحيح من أنّ الوثاقة أُخذت في موضوع الحجّية من باب الكشف، فمبدأ حجّية خبر الثقة لاينطبق في المقام.

الوثاقة والعدالة

الجهة الرابعة ـ في أنّه هل يشترط في حجّيّة خبر الثقة كونه ثقة في جميع أعماله وهوالعدل، فلو كان فاسقاً لنقص في عمله، أو نقص في اعتقاده عن تقصير لم يكن خبره حجّة، أو تكفي في الحجّيّة وثاقته في إخباره؟. الصحيح أنّ دليلي الحجّيّة وهما السنّة والسيرة شاملان للفاسق الثقة في إخباره:

أمّا السنّة ـ فلأنّ حديث(العمري وابنه ثقتان)ظاهره كما مضىٰ الانحلال، أي أنّ كلّ من كان ثقة في شئ يعتمد علىٰ كلامه في ذلك الشئ، فالثقة في الفتوىٰ مثلاً يؤخذ بفتواه، والثقة في الحديث يؤخذ بحديثه. وهذا مطلق يشمل فرضي العدالة والفسق، فإن قلنا: إنّ هذا الحديث بنفسه يفيد القطع أو الاطمئنان أخذنا بإطلاقه، وإن قلنا بالاحتياج الىٰ مجموع أحاديث الباب لحصول القطع أو الاطمئنان، وفيها مالايدلّ علىٰ أزيد من حجيّة خبر العادل[1]، قلنا: ثبتت بمجموع تلك الاخبار حجيّة

(١) وهو اكثر الروايات الماضية فإنّنا إذا استثنينا الحديث الأول، والسادس، والسابع، والحادي عشر من الأحاديث التي ذكر أستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ تماميّة دلالتها مع مرسلتي الاحتجاج اللتين ذكرناهما تحت الخط فباقي الروايات التامّة دلالتها علىٰ حجّية خبر الواحد لا تدلّ علىٰ أكثر من حجّية خبر العدل، ولايتخيّل أنّ التوقيع الشريف: أمّا الحوادث الواقعة

حديث العمري وابنه ثقتان، لأنّ رواته جميعاً عدول فهو قدر متيقّن ممّا استفدناه بالقطع من مجموع الأخبار من الحجيّة في الجملة، وعندئذٍ نتمسّك أيضاً بإطلاقه لإثبات حجيّة خبر مطلق الثقة.

وأمّا السيرة ـ فتثبت بالنسبة لخبر الثقة غير العادل بنفس بيان ثبوتها في خبر العادل، وما مضىٰ من المؤيدات جلاً أو كلاً يأتي هنا، وقد نقل الشيخ الطوسي ـ قدّس سرّه ـ عن الفقهاء والأصحاب أنّهم يعملون جيلاً بعد جيل بأخبار الثقاة المنحرفين، والفاسدي المذهب.

فقد تلخّص أنّ دليل الحجّيّة شامل لخبر الثقة الفاسق.

نعم يبقىٰ الكلام فيما يعارض هذا الدليل، وهو آية النبأ حيث أوجبت بمنطوقها التبيّن عن نبأ الفاسق، وهو بيان لعدم حجّيته كما مضىٰ، فقد يقال: يقع التعارض بين الآية، ودليل حجّيّة خبر الثقة بالعموم من وجه، ومادّة الاجتماع هي الثقة الفاسق، فإن كان هذا داخلاً في معارضة الآية للدليل الظنّي السند، وهو حديث العمري وابنه ثقتان مثلاً، الذي تفرض حجّيته تعبّداً لكونه داخلاً في القدر المتيقن من مفاد أخبار الحجيّة، تقدّمت الآية عليه، فقد سقط دليل الحجيّة في المقام، وإلّا بأن فرضنا هذا الحديث مثلاً قطعي الصدور أو مطمأناً بصدوره، فقد تعارضا وتساقطا، والمرجع عندئذٍ هو أصالة عدم الحجّيّة.

فارجعوا فيها الىٰ رواة أحاديثنا ... دلّ علىٰ حجّية كلّ الروايات، فإنّ هذا الحديث لم يدلّ علىٰ حجّية خبر الرواة فحسب، بل أعطىٰ مقاماً عاماً للرواة تدخل فيها حجّية رواياتهم، ومنصب ولاية الفقيه مطلقاً أو في الجملة، ومنصب الفتوىٰ والقضاء، إذ مقتضىٰ الإطلاق الرجوع اليهم في كلّ هذه المقامات ولاشكّ بحسب الارتكاز المتشرعي في أنّ مقاماً من هذا القبيل تدخل تحته هذه المناصب لايمكن أن يثبت للفاسق. إذن فالحديث منصرف إلىٰ الإنسان العادل، وبالتالي حجيّة الخبر المستفادة من هذا الحديث لا تكون لأكثر من خبر العادل.

والجواب ـ بعد غضّ النظر عن كون الاصطلاح الثابت اليوم للفاسق ثابتاً في زمان نزول الآية غير معلوم، فلعلّ المقصود به في الآية لم يكن هوالفاسق بهذا المعنىٰ المصطلح وهو العاصي مثلاً، وإنّما المقصودبه في الآية هوالفسق بمعناه اللغوي وهو الانحراف، وعلىٰ هذا تكون دعوىٰ كون المقصود الظاهر بمناسبة الحكم والموضوع الانحراف فيما حكم بالتبيّن فيه وهو النبأ غير بعيدة ـ:

أنّ هذه الآية معلّلة بقوله: «أن تصيبوا قوماً بجهالة...» والجهالة فيها إمّا أن نقول بظهورها في الجهالة العملية، أي السفاهة والعمل غير العقلائي، أو نقول بظهورها في الجهالة الاعتقادية، أي خلاف العلم، أو نقول بإجمالها بينهما.

فإن قلنا بالأول سقطت الآية عن الدلالة، إذ التعليل عندئذٍ يوجب اختصاص الحكم بكلّ خبر كان العمل به غير عقلائي ويعدّ سفهياً، وخبر الثقة غير العادل إن لم نقل بكون العمل به عقلائياً جزماً، فلا أقلّ من أنّنا غير جازمين بسفهيته في نظر العقلاء و رفضهم للعمل به.

وإن قلنا بالثالث سقطت الآية أيضاً عن الدلالة، لأنّ المفروض أنّ كلمة الجهالة مجملة بين احتمالين. وأنّها علىٰ أحد الاحتمالين، وهو احتمال كون المراد بها السفاهة، غير دالّة علىٰ المقصود.

وإن قلنا بالثاني فالآية عندئذٍ وإن دلّت علىٰ عدم حجيّة خبر الفاسق والنسبة بينه وبين الثقة عموم من وجه، لكن إذا لاحظنا التعليل رأينا أنّ النسبة بين التعليل ودليل حجيّة خبر الثقة إنّما هي العموم المطلق، لأنّ التعليل يدلّ علىٰ عدم حجيّة كلّ خبر غير علمي، ومن المعلوم أنّ خبر الثقة غير العلمي أخصّ من ذلك، فيقدّم دليل حجّيته علىٰ هذا التعليل، وبعد هذا لايبقىٰ مجال للتمسّك بإطلاق الحكم المعلّل في الآية، وهو قوله: إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا،بدعوىٰ أنّه يشمل الفاسق الثقة، فيعارض دليل

حجيّة خبر الثقة بالعموم من وجه، وذلك لأنّ المفروض أنّه ثبت بواسطة التعليل أنّ عدم الاعتماد علىٰ خبر الثقة ليس لأجل فسقه إهانة له مثلاً، وإنّما هو لعلّة كون الخبر غير علمي، وقد فرض تقديم دليل حجيّة خبر الثقة علىٰ هذا التعليل، ومعنىٰ ذلك أنّه ثبت أنّ هذه العلّة لا تصلح للعلّية في مقابل الوثاقة، وإنّما تصلح للعلّية في غير فرض الوثاقة،فبضمّ هاتين المقدّمتين إحديهما الىٰ الاُخرىٰ، وهما: كون العلّة في عدم الاعتماد علىٰ خبر الفاسق هي عدم العلم، وعدم صلاحيّة ذلك للعلّية في فرض الوثاقة يسقط شمول إطلاق الحكم بعدم الاعتماد المعلّل بهذه العلّة لخبر الفاسق الثقة عن الحجّيّة.

وإن غضضنا النظر عن هذه النكتة التي بيّنّاها بواسطة التعليل قلنا: إنّ هذه الآية لا تصلح رادعة عن السيرة، وإنّما السيرة تكشف عن مخصّص لها،فإنّها لوصلحت للردع لوقع الارتداع، وقدأثبتنا استقرار سيرتهم في زمان الإمام ـعليه السّلامـ علىٰ العمل بخبر الثقة الفاسق،ولايحتمل كون عملهم به من باب العصيان. ولا تصلح الآية لإسقاط هذه السيرة مع فرض استقرارها عن الحجيّة. فإنّها إمّا سيرة عقلائية فتكشف كشفاً قطعياً عن رضا المعصوم، إذ لولا رضاه لكان يردع بمقدار يوجب ارتداع المتديّنين. وإمّا سيرة المتشرعة وهي في طول ثبوت الحكم من قبل المعصوم، فأيضاً تكشف كشفاً قطعياً عن حجيّة خبر الثقة الفاسق.

الخبر المعارض لأمارة غير حجّة

الجهة الخامسة ـ في أنّه إذا كان خبر الثقة بذاته مورثاً للظنّ المستند الىٰ الوثاقة لكنّه تعارض مع أمارة اُخرىٰ غير حجّة، وأوجب ذلك سقوطه عن ايراث الظنّ، فهل يبقىٰ علىٰ حجيّته أوْلا؟.

وهذا التعارض ينقسم الىٰ قسمين: فإنّه تارة يفرض تعارضه مع أمارة

أُخرىٰ، وانتفاء الظنّ الحاصل منه بلحاظ حالة شخصيّة لشخص خاص لايشترك فيه نوع العقلاء، وإنّما يكون ناشئاً عن انحراف ذاك الشخص عن الحالة العقلائية المتعارفة. وأُخرىٰ يفرض تعارضه مع أمارة أُخرىٰ، وانتفاء الظنّ الحاصل منه في نظر نوع العقلاء، فكلّ عاقل يطّلع علىٰ تلك الأمارة المعارضة لايبقىٰ له عادة ظنّ ناشئ من هذا الخبر.

أمّا القسم الأول ـ فكما لوكان الشخص وهميّاً بحسب حالته النفسيّة، فيعتمد علىٰ أمور وهمية، فالرؤيا مثلا تورث له الظنّ بالحكم،ففي مقام الكشف يوقع المعارضة بين الرؤيا وخبر الثقة، ويُسقِط خبر الثقة عن الكشف.

أو لم يكن وهميّاً في نفسه، ولكن أثّرت فيه أُمور خارجية أوجبت له عقدة نفسيّة، كما لوابتلىٰ صدفة في حياته بأخبار كاذبة كثيرة واردة من الثقاة فحصلت له العقدة تجاه خبر الثقة، فأوجبت تلك العقدة إيقاعه للمعارضة بين خبر الثقة، وأدنىٰ أمارة مخالفة بنحوينتفي في نفسه الظنّ الناشئ من خبر الثقة.

نعم لوفرض أنّ رؤيته لتلك الأخبار الكاذبة أوجبت تغيير موضوع حساب الاحتمالات في خبر الثقة في ذهنه فبالرغم من أنّ الناس يعتقدون أنّ الثقة يصدق بمقدار تسعين من المائة مثلاً يعتقد هذا الشخص أنّه يصدق بمقدار سبعين من المائة، وأنّ كلّ من اطّلع علىٰ ماطّلع عليه من كذب الثقاة لصدّقه في ذلك ، فينتفي من نفسه الظنّ إذا تعارض خبر الثقة مع أمارة أُخرىٰ تكشف أيضاً بمقدار سبعين من المائة، كان هذا خارجاً عمّا نحن فيه، إذ هويعتقد أنّ زوال كاشفية هذا الخبر ليس بملاك خاصّ في نفس هذا الشخص، بل هو بملاك عام لواطّلع عليه كلّ عاقل لصدّقه، وإنّما الكلام في المقام يكون فيما إذا فرض أنّه بالرغم من موافقته لسائر العقلاء في النسبة المئوية لصدق خبر الثقة يختلّ في ذهنه تأثير حساب

الاحتمالات، وينتفي الظنّ بالتعارض مع أدنىٰ أمارة لأجل ماله من عقدة نفسيّة تجاه خبر الثقة ناشئة من اجتماع أخبار الثقاة الكاذبة صدفة لديه، نظير العقدة النفسية التي قد تحصل للإنسان تجاه الطبيب بالرغم من علمه بإصابته للواقع غالباً، وذلك من ناحية ابتلائه صدفة في حياته الشخصيّة بأخطاء الأطبّاء.

وكما لوكانت حركة حساب الاحتمالات سريعة في ذهنه، فهذا قسم ثالث يوجب أيضاً انتفاء كشف خبر الثقة من نفسه بتعارضه مع بعض الأمارات من دون موافقة سائر العقلاء معه في ذلك، كما لوفرض أنّه أخبره ثقة بشيء، وسمع أيضاً همهمة من ثقة آخر مقترنة ببعض القرائن، فأوجب ذلك له الظنّ بأنّ هذا الثقة كذّب ذاك الثقة مع أنّ حساب الاحتمالات في ذلك لم يتوفّر بنحو يوجب هذا الظنّ في متعارف العقلاء، وكان ذلك بنحوٍ أوجب انتفاء الظنّ من نفسه الحاصل من خبر الثقة الأول.

وقد نقل السيّد الأُستاذ عن بعض أنّه كان يحصل له القطع بالحكم الشرعي عن اتفاق الشيخ الأنصاري، والسيد ميرزا حسن الشيرازي، والشيخ ميرزا محمّدتقي الشيرازي علىٰ فتوى من الفتاوىٰ، فنقول: إنّ هذا الشخص لواطّلع علىٰ توافق اثنين من هؤلاء علىٰ فتوى حصل له الظنّ بالصحّة، فلو تعارض ذلك مع خبر الثقة فقد يسقط خبر الثقة في نظره عن الكشف.

وخلاصة الكلام أنّه متىٰ ماكان انتفاء الكشف في خبر الثقة بأمر من هذا القبيل أي بالمعارضة لأمارة مّا بحسب حالة شاذّة لهذا الشخص، فهل يبقىٰ خبر الثقة حجّة أوْلا؟. التحقيق بقاؤه علىٰ الحجّيّة، ولانحتاج في ذلك الىٰ تكلّف إثبات انطباق السيرة علىٰ ذلك حتىٰ يناقش فيه أو لايناقش، بل يكفينا إطلاق حديث العمري وابنه ثقتان ونحوه، وليست هناك قرينة علىٰ خلاف هذا الإطلاق من ارتكاز عقلائي فإنّ جعل

الحجيّة لخبر الثقة رغم تزاحمه بمثل هذه الأمارات لغلبة صدقه على صدقها إن لم يكن عليه ارتكاز العقلاء، فلا أقلّ من عدم الارتكاز العقلائي على خلافه.

وأمّا القسم الثاني ـ فكما لوتعارض خبر الثقة مع أخبار عديدة من غير الثقاة، أو مع الشهرة، أو نحو ذلك من الأمارات الظنّية، ففقد ما كان له من الكشف بحسب نظر العقلاء، فعندئذٍ هل يكون هذا الخبر حجّة أولا؟. تارةً يستشكل في حجيّته ثبوتاً، وأُخرىٰ يستشكل فيها إثباتاً.

أمّا الإشكال الثبوتي ـ فبتقريب أنّ مبنانا في الأحكام الظاهرية يكون علىٰ الطريقيّة لاالسببيّة، وعليه فلايعقل ثبوتاً جعل الحجيّة لهذا الخبر، لأنّ جعلها له دون نقيضه ترجيح بلامرجّح. وبكلمة أُخرىٰ أن ملاك الحجيّة غير موجود في المقام، لأنّ ملاكها الكشف، وهو غير ثابت لهذا الخبر، فإنّ نسبة هذا الخبر ونقيضه الىٰ الواقع علىٰ حدّ سواء.

وأمّا الإشكال الاثباتي ـ فتقريبه أنّ الوثاقة كما عرفت أُخذت بما لها من الكشف لابما هي حالة نفسيّة، ومع قطع النظر عن الكشف يصبح التعليل بالوثاقة تعليلاً تعبّدياً صِرفاً. والمفروض أنّ الخبر فيما نحن فيه غير كاشف بالفعل، واقتضاء الكشف غير الكشف.

وربما يجاب عن الإشكالين بأنّ من الممكن افتراض أنّ المولىٰ رأىٰ أنّ الموافق للواقع في أخبار الثقاة المعارضة للشهرة مثلاً أكثر من الموافق للواقع في تلك الشهرات، فيعقل ثبوتاً جعله للحجيّة لخبر الثقة المعارض للشهرة. كما ينتفي بذلك أيضاً الإشكال الإثباتي، لأنّ الكشف المأخوذ في الدليل يحمل علىٰ الكشف لدىٰ المولىٰ، فلو كان المولىٰ يرىٰ أنّ صدق خبر الثقة المعارض للشهرة أكثر من صدق الشهرة المعارضة له فالكشف ثابت في المقام، ولو اطّلع العبد علىٰ ذلك عرف كاشفية خبر الثقة.

ولايرد علىٰ هذا التقريب مانقوله في بعض الأحيان من أنّه ليس البناء علىٰ إعمال الغيب في مقام بيان الأحكام الشرعية، فإنّ ماقلناه إنّما هو بالنسبة للموضوعات الخارجية للأحكام، فلو قال السائل -مثلاً-: هل أغتسل في هذا اليوم؟ فقال الإمام: نعم، لم يحمل ذلك علىٰ أنّه -عليه السّلام- كان يعلم بعلم الغيب بكونه مجنباً، فأمره بالغسل إنّما يحمل علىٰ استحباب الغسل في ذلك اليوم. وأمّا بالنسبة لنفس الأحكام، وحدودها، وملاكاتها التي يكون حسابها علىٰ المولىٰ، فلابدّ للمولىٰ من النظر الىٰ تمام الجهات ولو بإعمال الغيب حتىٰ يحكم.

كما أنّه لايرد علىٰ هذا التقريب: أنّه بعد فرض تقيّد الحكم بالكاشفية يكون التمسّك هنا بالإطلاق تمسّكاً بالعام في الشبهة المصداقية، فإنّ إحراز الكاشفية بمعنىٰ غلبة الصدق في نظر المولىٰ غير متحقّق لنا، فكيف نتمسّك بالإطلاق؟!، أو إحراز ذلك من نفس الإطلاق فيستبطن الدور.

والجواب علىٰ ذلك من قبل صاحب هذا الوجه: أنّ هذا المخصّص البيّ مثلاً أحرزه نفس المولىٰ، فإطلاق كلامه كإطلاق قوله: (أكرم جيراني) الدالّ علىٰ عدم وجود عدوّ له في جيرانه، إذا علم أنّه لايريد إكرام عدوّه.

ولكن التحقيق أنّ هذا التقريب وإن دفع الإشكال الثبوتي، لكنّه لايدفع الإشكال الإثباتي، فإنّ ظاهر الدليل كان هو أخذ الوثاقة بما لها من الكشف، فالكشف لابد أن يكون مستنداً الىٰ الوثاقة كي يدخل الخبر في إطلاق دليل حجيّة خبر الثقة، والكشف بالنحو الذي بيّن في هذا التقريب لايكون ناشئاً من الوثاقة، وإنّما المفروض أنّ المولىٰ اطّلع علىٰ هذه الأخبار فرأىٰ أنّ موافقتها للواقع أكثر من موافقة الأمارة الأُخرىٰ المعارضة له. أمّا لوفرضنا المولىٰ إنساناً اعتيادياً غير مطّلع علىٰ ذات الواقع، ومحتاجاً في الكشف الىٰ عنوان الوثاقة، فسوف لن يرىٰ أنّ النسبة المئوية في الصدق

في جانب خبر الثقة المعارض للشهرة ترجح على النسبة المئوية في الصدق في جانب الشهرة المعارضة له.

والصحيح مع ذلك هو حجّية خبر الثقة وإن عارضته أمارة أخرى غير حجّة فانتفى كشفه في مورده، فإنّه ليس في ذلك محذور ثبوتي ولا إثباتي. أمّا المحذور الثبوتي فيكفي في دفعه التقريب السابق. وأمّا المحذور الإثباتي، وهو أخذ الكشف في دليل الحجّية، فندفعه بتقريب جديد[1]. وتوضيحه: أنّ خبر الثقة في نفسه كاشف باعتبارين:

الأول ـ كشفه باعتبار مورده الخاص، وهذا الكشف تنتفي فعليّته بالتعارض مع أمارة أخرى مثله في درجة الظنّ، بل في الحقيقة أنّ تعبيرنا بأنّ هذا الخبر يقتضي الكشف ولكن لم يصل اقتضاؤه الى مرحلة الفعلية لوجود المانع مسامحة في الكلام، والواقع أنّه بهذه المعارضة ينتفي أصل المقتضي للكشف، إذ الكشف في الأمارات الظنيّة قائم على أساس حساب الاحتمالات المرتكز على أساس العلم الإجمالي، والوجه في حصول الكشف الظنّي هو ثبوت المنكشف على تقدير أكثر أطراف العلم الإجمالي، كما لو فرضنا أنّ دواعي الصدق في الثقة ثلاثة، وداعي الكذب واحد، فإذا أخبرنا بخبر علمنا إجمالاً بتحقّق أحد الدواعي الأربعة، والعلم الإجمالي ينقسم على أطرافه بالتساوي، فيحصل الظنّ بالصدق بقدر ثلاثة أرباع اليقين، ولنفرض أنّ الأمارة التي عارضت خبر الثقة وهي الشهرة مثلاً توجد أسباب ثلاثة لموافقتها للواقع، وسبب واحد لمخالفتها، فإذا دلّ الخبر على شيء، ودلّت الشهرة على نقيضه كان لنا علمان إجماليان احدهما في جانب الخبر، والآخر في جانب الشهرة، وهما يتفاعلان في علم إجماليّ

(١) وهذا التقريب بناء على تماميّته يدفع الإشكال الثبوتي أيضاً الذي كفى في دفعه التقريب الأول.

ثالث عدد أطرافه عبارة عن حاصل ضرب أطراف أحد العلمين في أطراف الآخر مع استثناء مايتحصّل بالضرب من الصور غير المعقولة، وهذا العلم الإجماليّ الثالث هوالذي يقتضي تحديد قيمة الأطراف، وقد فرضنا في هذا المثال أنّ أطراف كلّ واحد من العلمين الأولين أربعة، فحاصل الضرب ستة عشر وفروض موافقة الشهرة والخبر في المطابقة للواقع أو المخالفة له غير معقولة، لأنّ المفروض تناقض مدلوليها، فيستثنى ستّة فروض ثلاثة منها في صالح الخبر، وهي فروض اجتماع أحد دواعي الصد الثلاثة في الخبر مع سبب المخالفة للواقع في الشهرة، وثلاثة منها في صالح نقيض الخبر، وهي فروض اجتماع أحد الأسباب الثلاثة لموافقة الشهرة للواقع مع داعي الكذب في الخبر، فلم يبق هناك اقتضاء للكشف الظنّي للخبر، على شرح وتحقيق مربوط بأبحاث حساب الاحتمالات وليس هنا محلّه، فنقتصر على ماذكرناه من الإشارة.

الثاني ـ كشفه باعتباره دخيلاً في تكوين العلم الإجمالي بصدق مقدار خاص فهو جزء الكاشف عن ذلك المقدار الخاص، توضيح ذلك: أنّنا نفترض أنّ لدينا مائة خبر من أخبار الثقاة، وقد وقع التعارض بين مدلول خمسين منها ومدلول خمسين شهرة، ولامانع ثبوتاً من جعل المولى الحجيّة للأخبار المعارضة للشهرة، ولو من باب علمه تعالى بأنّ هذه الأخبار مطابقة للواقع دون مايعارضها من الشهرة، لكن بحسب عالم الإثبات لم يثبت لنا عدا حجّية خبر الثقة الذي يكون لوثاقته كشف، ومعنى ذلك أنّنا نفرض المولى شخصاً متعارفاً يحتاج الى الكشف من ناحية الوثاقة دون مولانا تبارك وتعالى العالم بكلّ شئ، فنرى أنّه هل تكون هذه الأخبار الخمسون للثقاة لها جنبة كشف بالنسبة له أولا؟. والجواب بالإيجاب، وذلك لأنّ العلم الإجمالي بصدق عشرة من مائة ثقة مثلاً المستنتج بقانون المنطق الذاتي تكون هذه الأخبار الخمسون جزء العلّة في

تكوينه، وهذا الكشف له استناد الىٰ الوثاقة باعتبار أنّه لولا وثاقتهم لم يحصل العلم بصدق عشرة منهم.

ويتدخّل في تحقّق هذا العلم الإجمالي المضعّف الكيفي، فلو استبد لنا هذه الأخبار الخمسين بالشهرات الدالّة علىٰ نفيضها لم يحصل ذلك العلم لفقدان ما كان من المضعّف الكيفي، وهو وحدة سنخ الأمارات.

نعم لوغضّ النظر عن المضعّف الكيفي ولوحظ مايحصل من الظنّ بواسطة المضعف الكمّي فنسبة حصول الظنّ الىٰ هذه الأخبار الخمسين ونقيضها المستفاد من الشهرات علىٰ حدّ سواء، ولايفترق الكشف بالاستبدال. وبكلمة أُخرىٰ تتساوىٰ نسبة هذه الأخبار ونقيضها الىٰ الواقع والكشف عنه، ولانعني بعدم تأثير الخبر في الكشف عدا تساوي نسبته هو ونقيضه الىٰ الواقع، فيتمّ عندئذٍ الإشكال الإثباتي، وقد اتضح بذلك أنّ الإشكال الإثباتي إنّما يتوجّه بقطع النظر عن المضعّف الكيفي، أمّا بالنظر اليه فلايبقىٰ موضوع للإشكال.

إن قلت: إنّ المضعّف الكيفي يؤثر في تقوية ظنّ الصدق بالنسبة لكلّ واحد واحد من الأخبار، فيصير كلّ واحد من الأخبار الخمسين أرجح من الشهرة الدالّة علىٰ نقيضه، فيحصل الظنّ بصدق كلّ واحد بخصوصه، فلما ذا سلّمتم عدم الكشف بالاعتبار الأوّل أعني اعتبار المورد؟!

قلت: نفرض قوّة كلّ واحدة من الشهرات في نفسها أي من جهات أُخرىٰ خارجية بحيث يحصل التعادل بينها وبين خبر الثقة بماله من الكشف الإضافي الذي اكتسبه من المضعّف الكيفي[1].

---

(١) لايخفىٰ أنّنا لوفرضنا في المقام التفكيك بين الكشف بالاعتبار الأول، والكشف بالاعتبار الثاني فقد يقال: إنّ الكشف بالاعتبار الثاني هوالدخيل في جعل حجّية الخبر دون الأول، لأنّ مولانا علاّم الغيوب لايتصوّر بشأنه الكشف بالاعتبار الأول، إذ بلحاظ كلّ مورد مورد يعلم المولىٰ يقيناً بالصدق أو الكذب، والعبرة في تصوير الحجّية بالكشف لدىٰ المولىٰ ←

. . . . . .

لكن الواقع أنّ احتمال دخل إيراث الخبر للظنّ بصدق مورده، وهو الكشف الأول في حجّية الخبر وارد ولوبنكتة أنّ الكشف الثاني في موارد الأخبار المظنونة الصدق أقوىٰ ولم يعلم ثبوت السيرة علىٰ عدم اشتراط ذلك في حجّية الخبر ولم يعلم كون خبر ثقة من هذا القبيل كان كثير الابتلاء به في زمان الأئمة -عليهم السلام-، كي يجري التقريب السابق لاثبات السيرة ولم يعلم كون مثل قوله، العمري وأبنه ثقتان فما أدّيا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان ظاهراً عرفاً في دخل الكشف الثاني فحسب دون الأول.

علىٰ أنّنا نتكر في المقام التفكيك خارجاً بين الكشفين فهما متلازمان، إذ لوفرضنا أنّ تبديل الروايات الخمسين بالشهرات أعطىٰ احتمال تواجد الواقع قوّة بجهات خارجية بقدر مافقدنا القوّة الناتجة من المضعّف الكيفي، فالكشف الرياضي بالاعتبار الثاني أيضاً لم يختلف عنه عمّا قبل التبديل، إذن فنسبة هذه الأخبار ونقيضها الى الكشف عن الواقع علىٰ حدّ سواء في كلا الاعتبارين فبالتالي فقدنا الكشف بكلا الاعتبارين نعم المضعّف الكيفي يمتاز بتأثيره في تولّد العلم الإجمالي غيرالمطابق للحساب الرياضي بصدق عشرة مثلاً، ولكن حجّية خبرالثقة لم تكن قائمة علىٰ أساس تولّد هذا العلم أصلاً، فلوأنّنا لم نعلم إجمالاً بصدق بعض مابأيدينا من أخبار الثقاة كانت أخبار الثقاة أيضاً حجّة لنا بكشفها الظنّي.

فقد اتّضح أنّ هذا الوجه المختار لأُستاذنا الشهيد (رحمه الله) لحلّ الإشكال في المقام غير تام.

ولعلّه لهذا اختار أُستاذنا الشهيد (رحمه الله) في دورته المتأخّرة القول بعدم حجّية خبر الثقة المعارض بأمارة أقوى منه غير حجّة على ما نقل عنه في تقرير السيّد الهاشمي (حفظه الله)[1]. وذلك بدعوى عدم شمول السيرة العقلائيّة لمثل هذا الخبر، لأن الوثاقة التي هي ملاك الحجيّة عقلائياً إنّما هي ملحوظة باعتبار الكشف المنكسر في المقام، وعدم تماميّة تقريب الاستدلال بسيرة المتشرعة فيه، وانصراف السنّة اللفظيّة عنه.

وبالإمكان أن يقال: إنّنا قدفرغنا فيما سبق عن عدم ورود مامضىٰ من الإشكال الثبوتي في المقام من أنّ نسبة الكشف إلىٰ مفاد الخبر ونقيضه على حدٍّ سواء، فلايعقل ثبوتاً جعل الحجّيّة له التي هي بملاك الكشف والطريقية، وذلك لما مضىٰ من الجواب عليه بأنّ من الممكن افتراض أنّ المولىٰ رأىٰ أنّ الموافق للواقع في أخبار الثقاة المعارضة للشهرة مثلاً أكثر من الموافق

(١) راجع (بحوث في علم الأصول) للسيّد الهاشمي الجزء الرابع الصفحة ٤٢٦

. . . . . .

للواقع من تلك الشهرات، فيُعقل ثبوتاً جعله للحجّية لخبر الثقة المعارض للشهرة. إذن لم يبق في المقام عدا الإشكال الإثباتي، وهو مايستظهر من الدليل من أن الوثاقة أُخذت بما لها من الكشف وقد انتفى الكشف في المقام بسبب المعارضة للشهرة.

وبالإمكان الجواب على هذا الإشكال بأنّ المفهوم من أخذ الوثاقة وإن كان عرفاً هو أخذها بما لها من الكشف عند النصّ ولكن يكفي في إشباع هذا الاتجاه العرفي في فهم الكلام ما لها من الكشف النوعيّ الثابت حتّى عند المعارضة للشهرة، فإنّ الذي ينتفي بمعارضة الشهرة مثلاً إنّما هو الظنّ الشخصي، وكذلك الظنّ النوعي بلحاظ مجموع الأمارتين المتعارضتين، ولكنّه على أيّ حال لم ينتف الظنّ النوعيّ بلحاظ ذات خبر الثقة، ولا موجب لانصراف الإطلاق عن ذلك إلّا دعوى مخالفته للسيرة والارتكاز العقلائيّين. والواقع أنّه لوكان دليلنا على حجّيّة خبر الثقة منحصراً بالسيرة لما أمكن حلّ الإشكال الإثباتي لعدم وضوح ثبوت سيرة على حجّية خبر الثقة المعارض بأمارة غير حجّة تساويه أو تفوقه في الكشف، وبالتالي تكسر الظن الذي كان المفروض أنْ يتولّد ببركة الخبر، ولكن ليس هناك إرتكاز لعدم الحجّية أيضاً كي يسقط به إطلاق الدليل اللّفظي. وتوضيح ذلك أنّنا لوتكلّمنا في السيرة العقلائية. فصحيح أنّ السيرة العقلائية إن فسّرت بمعنى عملهم في معاشهم بخبر الثقة كان من الواضح عدم شمولها لخبر ثقةٍ انكسر الظنّ الناشئ منه بمعارضته لأمارة أُخرى غير حجّة ولكن حينما نفسّر السيرة العقلائية بمعنى أنّهم بما هم موالي يجعلون الحجّية لخبر الثقة، أو بمعنى أنّ المولويات المجعولة من قبل العرف والعقلاء مجعولة في دائرة الأحكام الواصلة بخبر الثقة، فالسيرة العقلائية والارتكاز العقلائي بهذا المعنى إن لم يكونا قائمين على حجّية خبر الثقة المعارض لأمارة غير حجّة مساوية له في الكشف أو أقوى منه كما هو الحال في حجّيّة الظهور، فلاإشكال في عدم استبعاد العقلاء لحجّية هذا النوع من الخبر كاستبعادهم لحجيّة التفاؤل، والقرعة، والاستخارة كي يمنع ذلك عن إنعقاد الإطلاق للدليل اللفظي.

وأمّا سيرة أصحاب الأئمّة فاكتشاف ثبوتها على حجّية خبر الثقة المعارض للأمارة غير الحجّة المساوية له في الكشف أو الأقوى منه بالتقريب الذي مضى عن أستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في إثبات السيرة على أصل حجّية خبر الثقة مشكل لعدم وضوح كثرة الابتلاء وقتئذٍ بخبر ثقة من هذا القبيل كي يتمّ هنا ذاك التقريب.

فتحصّل أنّ هذا التقريب لحلّ الإشكال في المقام كفيل بحلّ الإشكال الإثباتي بلحاظ الدليل اللفظي لا بلحاظ السيرة ونضمّ هذا التقريب إلى مامضى من الجواب على الإشكال ←

وقد نحصّل من تمام ماذكرناه أنّ خبر الثقة حجّة ولوكان معارضاً لأمارة أُخرىٰ غير حجّة أوجبت انتفاء كشفه.

ويؤيد ذلك بعض الأخبار العلاجية حيث جاء فيه الترجيح بموافقة الكتاب، وبعد فرض التساوي من هذه الناحية بمخالفة العامّة، فإنّ هذا دليل علىٰ أنّ الخبر المخالف للكتاب كان في نفسه حجّة حتىٰ في فرض تعارضه مع الخبر الموافق للكتاب، وترجيح الثاني عليه بموافقة الكتاب مع أنّ الخبر المخالف للكتاب بمثل التخالف العمومي أو الإطلاقي ينتفي غالباً كشفه بمعارضته لكشف العموم أو الإطلاق الكتابي[1].

وإن لم نسلّم دعوىٰ هذه الغلبة بنحو يوجب الاستشهاد علىٰ المطلوب بهذا التقريب أمكننا تأييد المطلوب بهذا الحديث بتقريب آخر، وهو أنّ هذا الحديث دلّ علىٰ أنّه إذا كان أحد المتعارضين موافقاً للكتاب وللعامّة، والآخر مخالف للعامّة وللكتاب قدّم الأول علىٰ الثاني. فالأوّل في هذا الفرض حجّة مع أنّه معارض بما يساويه في الكشف عادةً أو يتقارب منه، إذ الأول وإن كان مؤيداً في قبال الثاني بموافقة الكتاب ومخالفة الثاني له، لكن الثاني أيضاً مؤيّد في قبال الأول بمخالفته للعامّة وموافقة الأول له، فهاتان أمارتان متساويتان تقريباً.

علىٰ أنّنا نقول: إنّ ظاهر[2] كلام الإمام ـ عليه السّلام ـ في هذا الخبر عرفاً هو أنّ كلّ واحد من الخبرين بالرغم من ابتلائه بالمعارض فيه اقتضاء

الثبوتي كي ندفع بمجموعها الإشكال الثبوتي والإثباتي معاً. هذا إضافة الىٰ ماستراه في المتن من تأييد المطلوب ببعض الأخبار العلاجية.

(١) هذا غير واضح بعد فرض قيام ديدن الشريعة علىٰ التخصيص والتقييد، أو فرض كون هذا جمعاً عرفياً أمّا لولم نفرض هذا ولاذاك فقد بطل أصل الجمع بين التخصيص والتقييد، وصار حال المخصّص والمقيّد حال المعارض بالتباين.

(٢) هذا الاستظهار عندي غير واضح.

الحجّيّة بحيث لوأمكن جعلهما معاً حجّة لجعلا حجّة، ولكنّه لايمكن ذلك، فجعلت الحجّيّة مختصّة بأحدهما المرجّح بموافقة الكتاب أو مخالفة العامّة[1].

وليس هذا الخبر بنفسه مبتلى بالمعارضة، كي تكون حجيّته بنفسه محطّاً لهذا البحث، فلابأس بالاستشهاد به لمحلّ الكلام.

بقي هنا شئ وهو أنّه قد تكثر من قبل ثقةٍ الأخبار المعارضة لأمارات أُخرىٰ والروايات المستبعد صدورها من الإمام، وقد ظهر ممّا مضىٰ أنّ خبر الثقة حجّة ولو لم يحصل الظنّ منه لمعارضته لأمارة أُخرىٰ، بل ولوحصل الظنّ بخلافه، لكنّنا نقول هنا: إنّه قد يسقط بحسب مقام الإثبات عن درجة الوثاقة بكثرة ابتلاء أخباره بهذا البلاء، توضيح ذلك: أنّه إن فرض ثبوت وثاقته لنا بالمباشرة بحساب الاحتمالات فقد يقع التزاحم بين ذاك الحساب والحساب الناشئ من ملاحظة هذه الأخبار العجيبة المستبعد مطابقتها للواقع بنحو يختلّ الحساب الأول في التأثير، وإن فرض ثبوت وثاقته لنا بمثل شهادة الشيخ أو النجاشي -قدّس سرّهما-، فان احتملنا أنّ الشيخ أو النجاشي كان في شهادته مستنداً الىٰ حساب للاحتمالات غالب علىٰ هذا الحساب الناشئ من ملاحظة هذه الأخبار منه بنحو يوجب العلم بالوثاقة بحيث لواطّلعنا علىٰ ذاك الحساب لوافقنا علىٰ مايقوله الشيخ أو النجاشي، كان قوله حجّة، وإن اطمأننا بخلاف ذلك

---

(١) هذا التقريب للتمسّك بخبر الترجيح والتقريب الأول لوتمّا يأتيان أيضاً في مقبولة عمر بن حنظلة بينما التقريب الثاني وهو أقوىٰ التقريبات يختص بما ينظر اليه أستاذنا الشهيد -رحمه الله- وهو ما دلّ علىٰ تقديم الترجيح بموافقة الكتاب علىٰ الترجيح بمخالفة العامّة، ولايأتي في مثل مقبولة عمر بن حنظلة غير الدالّة علىٰ الترتيب بين المرجّحين، ويأتي احتمال كون المقبولة ناظرة الىٰ افتراض كون مافيه الترجيح هو المحتفظ رغم المعارضة بكشفه دون ماليس فيه الترجيح، ولذا جعلت الحجّية له لا لمعارضه.

ـ كما هو كذلك عادةً ـ[1] ورأينا أنّ شهادته إمّا ناشئة من عدم اطلاعه على هذه الأخبار منه، أو غفلته عن هذه النكتة التي حتى الآن لم تكن ملتفتاً اليها في علم الأصول، أو تقديمه لذاك الحساب على هذا الحساب باجتهاد غير صحيح عندنا سقط قوله عن الحجّيّة. وبهذا البيان الذي ذكرناه يسقط بعض المشهودين بوثاقتهم في علم الرجال عن الوثاقة.

الخبر الموثوق به بغير وثاقة الراوي

الجهة السادسة ـ في انّه هل يكون الخبر الموثوق به من غير ناحية وثاقة الراوي حجّة أوّلا؟

وبما أنّ عنوان الموثوق به الوارد في كلامهم لدى الحكم بالحجّية فيه شيء من الغموض والإجمال نشقّق المطلب، فنقول: لوكان المراد بالوثوق الاطمئنان الشخصي فلاإشكال في حجّيّة الخبر الموثوق به لانّما هو خبر اطمئناني، بل بنفس عنوان الاطمئنان، أي أنّ الاطمئنان حجّة ولو نشأ من شيء آخر غير الخبر.

وإن كان المراد الاطمئنان النوعي فهذا العنوان الضخم مرجعه بحسب التدقيق الفنّي الى كون أمارة مّا لوخلّيت وطبعها لأفادت الاطمئنان بحساب الاحتمالات، ولكن لمزاحمة أمارة اخرى له أوجبت تغيير الحساب زال الاطمئنان ولم تفد إلّا الظنّ أو الشكّ، فمعنى إفادتها للاطمئنان النوعي أنّه لولم يكن مبتلى بالمزاحم لأفاد الاطمئنان. وبهذا التحليل يسقط عنوان الاطمئنان النوعي عمّا يبدو له في النظر من الهيبة، وبعد هذا يبقى السؤال عن مدرك حجّيّة مثل هذا الخبر.

---

(١) لعلّ منشأ هذا الاطمئنان هو أنّ الشاهد لم يكن معاصراً للمشهود له ومعاشراً له، والمشهود له ليس من قبيل زرارة وأضرابه إضافة الى ماأشير اليه في المتن من أن هذه النكتة على مايبدو كانت مغفولاً عنها حتى الآن.

وكذلك إن كان المراد بالوثوق هو الظنّ الشخصي فيسأل عن مدرك الحجّيّة فنقول:

إنّ المدرك الصحيح لحجّيّة خبر الواحد إنّما هو أمران: السيرة والسنّة وشيء منهما لا يثبت حجّيّة الخبر الموثوق به بمعنى الاطمئنان النوعي، أو الظنّ الشخصي.

أمّا السيرة ـ فلأنّه إن ثبت لنا عمل بعض أصحاب الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ في ذلك الزمان بخبر لم يكن راويه ثقة أمكننا حمله على أنّه أوجب له ببعض القرائن الاطمئنان الشخصي ولم يثبت لنا عملهم بذلك في موارد كثيرة بحيث يستبعد بحساب الاحتمالات الى حدّ القطع أو الاطمئنان، ولا يأتي التقريب الماضي لإثبات السيرة في خبر الثقة هنا لما مضى من ورود أخبار كثيرة محتملة الانطباق على الردّ عن خبر غير الثقة وإن أورث الظنّ مثلاً[1].

أمّا السنّة ـ فتقريب الاستدلال بها أنّ الظاهر منها ـ كما عرفت ـ أخذ الوثاقة في الموضوع بما لها من الطريقية لا بما هي صفة، فنتعدّى الى كلّ خبر كانت له الطريقية بمقدار خبر الثقة ولو باعتبار إخباره بمثل الشهرة وبعض القرائن.

ويرد عليه: أوّلاً ـ النقض بمطلق الظنّ المساوي للظنّ الحاصل من خبر بعض الثقاة، إذ بعد فرض لزوم إلغاء عنوان الوثاقة لأنّها أُخذت في الموضوع لأجل الطريقية يلزم إلغاء عنوان الخبر بنفس الملاك، كما استدل بعض على حجّيّة خبر الشهرة بقياس المساواة بينها وبين خبر الثقة، وقد أجيب على هذا الاستدلال بمنع مساواتها لخبر الثقة. لكن الصحيح أنّها قد تساويه

(١) مضافاً الى ما قد يقال في خصوص الاطمئنان النوعي من أنّه لم نعلم بكثرة ابتلائهم بخبر غير ثقة يوجب الاطمئنان النوعي.

فإنّ الظنّ الناشئ من الشهرة قائم على أساس حساب الاحتمالات الذي قد تتوفّر نكاته في الشهرة بمقدار ما تتوفّر في خبر بعض الثقاة أو أزيد.

وثانياً ـ الحلّ وهو أنّنا وإن كنّا نسلّم كون الوثاقة مأخوذة بعنوان الطريقيّة، وكون الطريقيّة بنفس الدرجة محفوظة في بعض أخبار غير الثقاة، ولكنّنا نقول: إنّه لا تترتّب على هاتين المقدّمتين النتيجة المطلوبة من حجّيّة خبر غير الثقة المشتمل على نفس المستوى من الطريقيّة، وذلك لأنّ الحكم الظاهري قائم على أساس ركيزتين، إحديهما الطريقيّة بالدرجة الخاصة وهي أمر موضوعي خارجي، والأخرى الاهتمام بالأعراض الواقعيّة نتيجة للتزاحم بينها في مقام الحفظ، وهذا أمر نفساني قائم بنفس المولى، وهذا الوجه مبنيّ على الغفلة عن الركيزة الثانية والنظر الى الركيزة الأولى فحسب، فإنّ الركيزة الأولى وإن كانت منحفظة في المقام لكن الركيزة الثانية ليست مضمونة هنا لأنّنا نحتمل أنّ المولى لما جعل الحجّيّة لخبر الثقة كان ذلك مع ماله من مادّة الاجتماع مع الأمارات الأُخرى وافياً بالمقدار الذي يهمّه من أغراضه نتيجة للتزاحم، ولم يبق ملاك لجعل الحجّيّة لتلك الأمارات.

وقد يستدل على حجّيّة ذلك بمنطوق آية النبأ بدعوى أنّ التبيّن يشمل بإطلاقه التبيّن عن حال الراوي أعني وجود داعي الكذب وعدمه عنده كما يكفي التبيّن عن حال الرواية، والتبيّن عن حال الراوي موجود فيما نحن فيه.

ويرد عليه: أنّه إن سلّم هذا الإطلاق فإنّما يدلّ على حجّيّة خبر غير الثقة الذي علمنا بعدم داعي الكذب في نفسه بالنسبة لهذا الخبر ولم يبق عدا احتمال الخطأ، وذلك لأنّ التبيّن من البيان، وهو ظاهر في التبيّن العلمي ولايشمل الظنّ وكون الظنّ بياناً تعبّداً أوّل الكلام، ولامعنى

لإثباته بنفس قوله: تبيّنوا[١].

نعم لو تمّت دلالة آية النفر على حجّية الخبر أمكن أن يقال: إنّ الخبر الظنّي لم يثبت خروجه بالتقييد عن إطلاق الآية، ونحن نأخذ بإطلاقها مالم يثبت مقيّد، فالخبر الظنّي ـ لو بني على تماميّة دلالة آية النفر ـ حجّة، على تأمّل وإشكال في ذلك يظهر من تضاعيف ماقلناه[٢]، على أنّ أصل دلالة آية النفر قد عرفت عدم تماميتها.

الإخبار عن حدس

الجهة السابعة ـ في أنّ أدلّة حجّيّة خبر الثقة هل تشمل الإخبار عن حدس أوّلا؟. والصحيح هو الثاني، إذ مضى أنّ الدليل الصحيح على حجّيّة خبر الواحد منحصر في السيرة والسنّة، وشيء من هذين الدليلين لايشمل الخبر الحدسيّ:

---

(١) وقديقال بدلالة آية النبأ على حجّية الخبر المظنون الصدق لا باعتبار حصول التبيّن من حال الراوي من حيث داعي الكذب وعدمه حتى يناقش في شمول إطلاق التبيّن للتبيّن عن حال الراوي، بل بدعوى أنّ الظنّ بالصدق تبيّنٌ عن حال الرواية، والتبيّن عن حال الرواية مقصود بالآية قطعاً.

وجوابه: أنّ التبيّن ظاهر في التبيّن العلمي فلولم يفد خبر الفاسق العلم ولا الاطمئنان الشخصي وإنّما أفاد الظنّ لا أكثر سواء كان بمعنى احتمال الكذب أو احتمال الخطأ أو كليهما لم تكن الآية دليلاً على حجّيته.

(٢) لعلّه ـ رحمه الله ـ ينظر الى إمكان دعوى جعل بعض مايمكن أن يكون رادعاً عن حجّية خبر غير الثقة مقيّداً لإطلاق آية النفر ومخرجاً لخبر غير الثقة المفيد للظنّ عن إطلاقها. ولكن تماميّة شيء منها سنداً ودلالة للتقييد محل تأمّل. ولعلّه ينظر ـ رحمه الله ـ الى ما مضى من أنّ التبيّن في آية النبأ ظاهر في التبيّن العلمي، فعندئذ يمكن أن يقال: إنّ آية النفر دلّت على حجّية كلّ خبر وآية النبأ دلّت على عدم جواز الأخذ بخبر الفاسق إلّا بالتبيّن المفيد للعلم، وهذا يعني عدم حجيّة خبر الفاسق المفيد للظنّ، وتقدّم آية النبأ على آية النفر بالأخصيّة.

أمّا السيرة فلايمكن إثبات حجّيّة الخبر الحدسي بها سواء قرّبناها بالتقريب المشهور، أو قرّبناها بالتقريب الذي اختصصنا به.

أمّا التقريب المشهور وهو أنّ العقلاء في كلّ زمان ومكان يعتمدون علىٰ خبر الثقة ويعملون به، ولم يردع الشارع عنه، فاختصاصه بالإخبار عن حسّ واضح، فإنّ سيرة العقلاء علىٰ ذلك مرجعها الىٰ هذا الارتكاز العقلائي العام الذي نجده في أنفسنا، ولانشكّ في أنّ هذا الارتكاز مختص بالخبر الحسّي. وأمّا الخبر الحدسيّ فالمرتكز هو عدم الاعتماد عليه بما هو خبر وإن كان المرتكز الاعتماد عليه للعاميّ بما هو فتوىٰ من باب رجوع الجاهل الىٰ العالم، فنحن لسنا جازمين بشمول السيرة بهذا المعنىٰ للخبر الحدسيّ ولاشاكّين في ذلك، بل جازمون بالخلاف.

وأمّا التقريب الذي اختصصنا به، وهو أنّ أصحاب الأئمّة إمّا كانوا يعملون بما كان داخلاً تحت ابتلائهم من أخبار الثقاة، أوّلا. وعلىٰ الثاني إمّا أنّهم سألوا المعصوم -عليه السّلام- عن حكمه وأجابهم الإمام بالنفي، أوّلا. وعلىٰ تقدير الإجابة بالنفي إمّا أنّه وصلنا الجواب، أوّلا. وجميع الشقوق الأخيرة باطل بالبيان الذي أسلفناه فتعيّن الأول، فأيضاً لايُثبت أكثر من حجّيّة الخبر الحسّي، فإنّ الذي كان داخلاً تحت ابتلائهم وكان عليه مدار الاستنباط كانت أخباراً حسّية، والخبر الحدسيّ لم يكن داخلاً تحت ابتلائهم بما هو خبر[1] وإن كان داخلاً تحت الابتلاء بما هو فتوىٰ.

وأمّا السنّة فقد مضىٰ أنّ حجّيّة خبر الثقة تثبت من السنّة بحديث (العمري وابنه ثقتان)وحده، أو بضمّ أحاديث أُخرىٰ اليه،ولو كان قد اقتصر في هذا الحديث علىٰ قوله: فما أدّيا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان،أمكن القول

(١) لعلّ المقصود: إنّ الخبر الحدسي بما أنّ حجيّته بما هو خبر مرفوضة في نظر العقلاء فلايوجد حتىٰ التحيّر والشّك لديهم حوله، فعدم كثرة السؤال والجواب ليس غريباً.

بشموله للخبر الحدسيّ بدعوى أنّ الأداء عنه مطلق يشمل الأداء عن حسّ والأداء عن حدس، لكنّه معلّل بقوله فإنّهما الثقتان المأمونان، وقد مضى أنّ ظاهر التعليل في مثل المقام هو التعليل بأمر عقلائي لا بأمر تعبّدي صِرف. ومن المعلوم أنّ الوثاقة في باب الإخبار إنّما تكون في نظر العقلاء في الخبر الحسّي لكون الثقة بعيداً فيه عن الكذب لوثاقته، وعن الخطأ لحسيّة الخبر. وأمّا الخبر الحدسيّ فتكثر الأخطاء فيه ولا يعدّ مخبره ثقة في ما قاله بما هو خبر يحتاج عالم آخر الى الأخذ به، وإن كان يعدّ ثقة في ذلك بما هو فتوى يحتاج اليها العامّي، فيدلّ هذا الحديث على حجّية الفتوى للعاميّ، ولا يدلّ على حجّية الخبر الحدسيّ لفقيه آخر. أمّا حمل الحديث على فرض المخبر عن حدس ثقة في خبر بما هو خبر تعبّداً، فهو خلف ما قلناه من أنّ ظاهر التعليل هو التعليل بأمر عقلائي لا بأمر تعبّدي صِرف[1].

ثمّ إذا شككنا في خبر ما أنّه خبر عن حسّ أو عن حدس، وكان المخبر به ممّا يقبل عادةً إدراكه بالحسّ، فالظاهر أنّه لم يستشكل أحد ـ ولا ينبغي الإشكال ـ في البناء على الحسّية، وحجّية خبر الواحد.

والوجه في ذلك في نظر المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ هو بناء العقلاء

---

(١) هذا البيان لأستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في إبطال دلالة السنّة على حجّية خبر الثقة الحدسي مبتنٍ على ما كان يعتقده وقتئذٍ من أنّ الحديث الوحيد القطعي أو شبه القطعي من أحاديث حجّية خبر الثقة هو حديث العمري وابنه ثقتان.

أمّا بناءً على كون التوقيع الشريف أيضاً كذلك وهو قوله. أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا، فهذا التقريب لإبطال الاستدلال لا يأتي فيه كما هو واضح، فينحصر أمر إبطال الاستدلال به ببيان آخر مشترك بين الحديثين، وهو دعوى أنّ رفض العقلاء لحجّية الخبر الحدسي واستبعادهم لها يوجب عدم تماميّة الإطلاق في نظر العرف للدليل اللفظي الدالّ على الحجّية، فلا يكون الدليل اللفظي شاملاً للخبر الحدسي، ففرق بين أن نفترض أنّ العقلاء لم يجعلوه حجّة ولكن لا يستنكرون جعله حجّة من قبل المولى، وبين استنكارهم لذلك. فالثاني يوجب انصراف الإطلاق بلا إشكال.

علىٰ أصالة الحسّ لدىٰ دوران الأمر بينه وبين الحدس.

وتحقيق الكلام في هذا المقام هو أنّ بناء العقلاء علىٰ الحسّ قائم علىٰ أساس نكتة الكشف في نفس الخبر، توضيح ذلك: أنّه مضىٰ أنّ البناء العقلائي لايقوم علىٰ أساس أمر تعبّدي صِرف بأن يرجّحوا أحد طرفي الاحتمال المتساويين علىٰ الآخر تعبّداً، بل يقوم علىٰ أساس ثبوت الكاشف في المرتبة السابقة، ولمّا كان الغالب في الأخبار التي من شأنها إدراكها بالحسّ كونها بداعي الإخبار عن حسّ لاعن حدس تحقّق للخبر ظهور تصديقيّ سياقي في كونه بهذا الداعي نظير أنّ غلبة كون مثل قوله: (زيد قائم) بداعي الإخبار عن ثبوت المحمول للموضوع أوجبت ظهوراً تصديقياً سياقياً للكلام في ذلك، فالمخبر حينما يخبر عن شيء من شأنه إدراكه حسّاً كموت زيد يكون كأنّه قال مثلاً: إنّي أدركت حسّاً أنّ زيداً مات، فإذا كان هذا المخبر ثقة اعتمدنا علىٰ مايظهر من كلامه من أن إخباره إخبار حسيّ، فالحسيّة في الحقيقة تثبت بضمّ قانون حجّيّة الظهور الى حجّيّة خبر الثقة من دون أن تكون أصالة الحسّ أصلاً ثالثاً مستقلاً في قبال أصالة الظهور وحجّيّة خبر الثقة، فلو اكتنف الكلام بما يصلح للقرينيّة علىٰ الحدس ويوجب الإجمال سقط الدليل على حسّيّة الخبر، كما يسقط لدى إقامة القرينة الفعليّة على الحدس. أمّا لوقلنا بأصالة الحسّ كأصل مستقلّ بقطع النظر عن ظهور الكلام فأجريناها في موارد اكتناف الكلام بمايصلح للقرينيّة على الحدس ويوجب الإجمال، فهذا يعني أنّ أصالة الحسّ أصل تعبّدي بحت، وترجيح لأحد طرفي الاحتمال المتساويين علىٰ الآخر تعبّداً غير قائم علىٰ أساس ثبوت كاشف في المرتبة السابقة، وقدقلنا: إنّ بناء العقلاء لايقوم علىٰ أساس من هذا القبيل.

دلالة العقل على حجّيّة الخبر

الرابع: العقل. ونحن نقتصر من وجوه تقريره التي ذكرت في المقام على بيان وجه واحد، وهو أنّنا نعلم إجمالاً بصدور كثير من الأخبار التي بأيدينا، فنعلم إجمالاً بثبوت جملة من التكاليف التي كُلّفنا بها في ضمن هذه الأخبار، فيتنجّز بحكم العقل بسبب هذا العلم الإجمالي تمام الأطراف، فيجب الأخذ بتمام هذه الأخبار[1]. وهذا وإن لم يكن عبارة عن الحجّيّة الشرعية، وإنّما هو أخذ بالاحتياط، لكنّه متّحد نتيجة مع فرض الحجّيّة.

والكلام في تمحيص هذا الوجه يقع في مقامين:

الأول ـ أنّ هذا التقريب هل يختصّ بحصوص الأخبار التي أراد هذا المستدلّ إثبات حجّيتها، أو يأتي في كلّ أمارة ظنّية من الشهرة وغيرها؟ .

---

(١) أفاد أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ أنّه لو تمّ هذا التقريب بناءً على ما أُفيد في المقام من انحلال العلوم الثلاثة المتداخلة التي تصوّروها في المقام بعضها ببعض، واستقرار الأمر على أضيق العلوم، وهو العلم في دائرة الأخبار، فبالإمكان أن يقال: إنّ أضيق الدوائر هي دائرة الأخبار التي أثبتنا حجيّتها بالأدلّة السابقة أي دائرة أخبار الثقاة.

والثاني ـ أنّ مفاد هذا الوجه لواختصّ بالأخبار هل يتّحد نتيجة مع الحجّيّة، أو يختلف عنها نتيجة كما يختلف عنها مفهوماً.

الدليل العقلي في كلّ أمارة ظنيّة

أمّا المقام الأول: فقد ذكر الشيخ الأنصاري ـ رحمه الله ـ في مقام النقض على المستدلّ بهذا الوجه: أنّه إن تمّ هذا لزم الأخذ بمطلق الأمارات الظنّية لا خصوص الأخبار المقصود لهذا المستدلّ إثبات حجّيتها لوجود مثل هذا العلم الإجمالي في مطلق الأمارات وهو ممّا لا يلتزم به هذا المستدلّ.

وأورد على ذلك السيّد الأستاذ تبعاً للمحقّق الخراساني ـ قدّس سرّه ـ بانحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم في دائرة الأخبار التي يقصد إثبات حجّيتها. وتوضيح ذلك: أنّ لنا علوماً إجمالية ثلاثة متداخلة الأطراف أوّلها: العلم الإجمالي بتكاليف إلزامية في ضمن كلّ الشبهات. والثاني: العلم الإجمالي بتكاليف إلزامية في ضمن مفاد الأمارات الظنّية. والثالث: العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية في ضمن الأخبار المنظورة لهذا المستدلّ. والعلم الأول ينحل بالثاني، والثاني ينحلّ بالثالث، فإنّ أساس الانحلال على ما ذكروه في محلّه هو أن لا يكون المعلوم بالعلم الكبير أزيد من المعلوم بالعلم الصغير، وهذا الشرط متوفّر في المقام، ولهذا القانون لازم مساو، وهو أنّنا لو أخرجنا مقدار المعلوم بالعلم الصغير، وضممنا الباقي الى باقي أطراف العلم الكبير لم يكن العلم الإجمالي ثابتاً. والأمر فيما نحن فيه كذلك، فوزان ما نحن فيه تماماً وزان ما إذا علمنا إجمالاً بإخبار معصوم مثلاً بوجود أوانٍ خمسة متنجّسة ضمن خمسين إناء، وعلمنا أيضاً باخباره بوجود أوانٍ خمسة متنجّسة ضمن عشرين منها الموضوعة في طرف الشرق مثلاً، وهنا لا إشكال في أنّ العلم الأول ينحلّ بالثاني.

أقول: التحقيق في المقام أنّ العلم الإجمالي الأول وإن كان ينحلّ

بالثاني، ولكن العلم الثاني لاينحلّ بالثالث، وليسا كالعلمين بالآنية المتنجسة الحاصلين بمثل إخبار المعصوم.

وتوضيح ذلك: أنّ العلم المتوسّط في الحقيقة تولّد من تركيب علمين صغيرين هما في عرض واحد، وإنكار أحدهما مستلزم لإنكار الآخر لأنّهما بملاك واحد: (أحدهما) العلم بصدق بعض الأخبار، وهذا ملاكه استبعاد تجمّعهم على الكذب بالمضعّف الكمّي والكيفي. (وثانيهما) العلم بصدق بعض الشهرات مثلاً، وهذا ثابت بعين ملاك الأول، والنسبة بين أطراف كلّ من العلمين الى الآخر من حيث الموردهي العموم من وجه، فمثلاً نفترض أنّ عدد الأخبار مائة، ونعلم بصدق عشرة من المائة، وعدد الشهرات مائة، ونعلم بصدق عشرة منها، وهاتان المئتان متداخلتان في تسعين مورداً فمجموع الموارد عبارة عن مائة وعشرة، وهي تشكّل موارد العلم المتوسّط مثلاً. وهنا نسأل القائل بانحلال العلم المتوسّط بالعلم الصغير عن أنّ هذين العلمين الصغيرين هل يحتمل انطباق تمام المعلوم بأحدهما على الآخر بأن يكون تمام العشرة الصادقة ضمن التسعين المشتركة، أولا يحتمل ذلك؟. فإن قلنا بالثاني لزم كون عدد المعلوم بالعلم المتوسّط أزيد من المعلوم بالعلم الصغير، إذ لا أقل -على هذا الفرض- من أن يوجد في كلّ مادّتي الافتراق صادق واحد، وإذا ضمّت العشرة الصادقة المعلومة بأحد العلمين الى الصادق الواحد في مادة افتراق الآخر كان المعلوم بالعلم المتوسط عبارة عن أحد عشر مورداً، فلم ينطبق على مانحن فيه ماجعلوه أساساً للانحلال من عدم كون المعلوم بالعلم الكبير أزيد من المعلوم بالعلم الصغير. وإن قلنا بالأول -وهوالذي ينبغي أن يقال به في المقام، إذ لاوجه للعلم بعدم تصادق المعلومين- انطبق على مانحن فيه ماجعلوه أساس الانحلال، لأنّ المعلوم بالعلم المتوسّط لايزيد على العشرة، ولكنّه مع ذلك يستحيل الانحلال، إذ الانحلال بأحد العلمين الصغيرين، وخروج مادّة الافتراق للعلم الآخر عن

الطرفية ترجيح بلامرجّح، والانحلال بهما معاً وخروج مادّتي الافتراق عن الطرفية يعني تشكّل علم رابع بصدق عشرة من التسعين المشتركة، وهوخلف المفروض من أنّ العدد الذي يقطع بصدق عشرة منه إنّما هي المائة ولذا لم يفترض علم رابع.

وبهذا يتضح أنّ ماذكروه كأساس للانحلال غير صحيح لانطباقه علىٰ بعض الموارد التي لاانحلال فيها.

نعم ماذكروه من اللاّزم المعرّف للانحلال وعدمه ينطبق علىٰ المقام ويعطي عدم الانحلال، فإنّنا لوأفرزنا عشرة أخبار من مادّة الافتراق كان العلم الإجمالي في مابقي من مادّة الاجتماع ومادة افتراق الشهرات ثابتا علىٰ حاله. نعم لو أفرزنا عشرة من مادّة الإجتماع انتفىٰ العلم الإجمالي، ولكن معرّف الانحلال عبارة عن انتفاء العلم الإجمالي بمجرّد إفراز المعلوم بالعلم الصغير من أطراف العلم الصغير مطلقاً، أي سواء طبّق علىٰ هذه الجملة من الأطراف، أو تلك الجملة، أو جملة ثالثة، وهكذا.

وعليه فما جعلوه معرّفاً للانحلال واعتقدوا مساواته لتحقّق أساس الانحلال يكون أخصّ مورداً من ذاك الأساس.

ويمكن إجراء التعديل علىٰ ماجعلوه أساساً للانحلال بإضافة قيدٍ اليه، وهو أن لايكون العلم الكبير مستنتجاً من العلم الصغير الذي يراد حلّ الكبير به وعلم صغير آخر.

وحقيقة الأمر: أنّ العلم المتوسّط في المقام علم إجمالي مردّد بين أقل وأكثر متباينين من حيث المورد، فنحن نعلم بصدق عشرة من مادّة الاجتماع، أو عشرتين من مادّتي الافتراق، أو التلفيق بينهما كأن يصدق مثلاً خمسة من مادّة الاجتماع، وخمستان من مادّتي الافتراق. فعلىٰ التقدير الأول لايكون المعلوم بالعلم الكبير أزيد من المعلوم بالعلم الصغير، وعلىٰ باقي التقادير يكون أزيد منه.

ومن هنا يظهر أنّه يمكن إجراء التعديل علىٰ ماجعلوه أساساً للانحلال بأن يقال: إنّ أساس الانحلال هو أن لايزيد المعلوم بالعلم الكبير علىٰ المعلوم بالعلم الصغير علىٰ جميع التقادير.

هذا. ويمكن دعوىٰ الانحلال في المقام بتقريب آخر وهو: إنّ العلم الإجمالي المتوسط كما عرفت مردّد بين الأقل والأكثر، إذ هو مردّد بين عشرة كلّها من مادّة الاجتماع وأزيد من عشرة بعضها أو كلّها من مادّتي الافتراق، وإذا علمنا إجمالاً بعدد مردّد بين عشرةوأكثر، فهذا يعني لامحالة العلم بعشرة والشكّ في الزائد عليها، كما لوعلمنا إجمالاً بوجود إناء واحد نجس بين عشرة أوانٍ مثلاً، أو إنائين بينها، فإنّ هذا يعني العلم بنجاسة اناء واحد والشكّ في نجاسة الزائد، ونتيجة ذلك أنّه لوعصىٰ المكلّف وشرب الجميع، وكان يوجد في الواقع إناءان نجسان بين تلك الأواني لم يعاقب إلّا علىٰ تكليف واحد. وكذلك فيما نحن فيه لوخالف تمام المائتين لم يعاقب إلّا علىٰ عشرة. وبكلمة أُخرىٰ: إنّ العلمين الصغيرين وإن دلّ كلّ واحد منهما علىٰ وجود تكاليف عشرة لكن لمّا كان هناك احتمال انطباق إحدىٰ العشرتين علىٰ الأُخرىٰ فكلاهما معاً لايكشفان عن أزيد من عشرة تكاليف، ونتيجة ذلك أنّه لوحصّل المكلّف القطع بموافقة عشرة تكاليف إمّا بالعمل بالأخبار المائة، أو بالعمل بالشهرات المائة لم يجب عليه الاحتياط في المائة الأُخرىٰ، إذ لم يتنجّز عليه أكثر من عشرة تكاليف، وقد امتثل قطعاً عشرة تكاليف.

وهذا التقريب أنتج الانحلال بمعنىٰ أنّه لوعمل أحد بالأخبار التي أُريد إثبات حجّيتها كفاه ذلك ولم يجب عليه العمل بالشهرات، بخلاف مامضىٰ من الإشكال علىٰ هذا الدليل العقلي علىٰ لزوم العمل بالأخبار من أنّ لازمه العمل بالشهرات أيضاً. نعم لم ينتج هذا التقريب ماأراده بالضبط المستدلّ بهذا الدليل العقلي من لزوم العمل تعييناً بهذه الأخبار، بل

ثبت أمر بين الأمرين وهو التخيير بين العمل بالشهرات المائة، أو الأخبار المائة.

والتحقيق بطلان هذا التقريب للانحلال أيضاً سواء أُريد به الانحلال الحقيقي، أو الانحلال الحكمي.

أمّا الأول ـ فبطلانه واضح. فإنّ دعوىٰ الانحلال الحقيقي إنّما يكون لها مجال فيما لوكان الأقل موجوداً بتمامه في ضمن الأكثر، فيقال: إنّ العلم الإجمالي بالأقل أو الأكثر منحلّ حقيقة الىٰ العلم بالأقل والشكّ في الزائد، أمّا لولم يكن كذلك كما لوعلمنا إجمالاً بنجاسة الإناء الأبيض أو الإنائين الأسودين، فمن الواضح أنّه لامجال للانحلال في ذلك لمجرّد أنّ الواحد أقلّ من الاثنين مادام الواحد الذي أصبح طرفاً للعلم الإجمالي غير موجود ضمن الاثنين، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ الأمر دائر بين عشرة من مادّة الاجتماع، وعشرتين من مادّتي الافتراق مثلاً، فليس الأقل بتمامه موجوداً في ضمن الأكثر كي ينحلّ العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً.

وأمّا الثاني وهو فرض الإنحلال الحكمي، فهو إنّما يكون بدعوىٰ عدم ابتلاء الأصل النافي المزمع إجراؤه بالمعارض كما إذا كان بعض أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة مستصحب النجاسة ولم يكن ذاك البعض بأقلّ من مقدار المعلوم بالإجمال، فقد أصبحت أصالة الطهارة في باقي الأطراف خالية عن المعارض.

وقد يقال في المقام: إنّ أصالة البراءة عن الزائد على التكاليف العشرة بلامعارض لها كما هوالحال في ما لوعلمنا بنجاسة إناء واحد من الأواني العشرة، واحتملنا نجاسة أكثر من واحد فإجراء أصالة البراءة والطهارة في كلّ واحد بالخصوص وإن كان معارضاً بإجرائها في الباقي، ولذا يجب الاجتناب عن الجميع،لكن إجراء الأصل في عنوان الزائد علىٰ الواحد لامانع منه، ونتيجته ـ كما عرفت ـ عدم تنجّز التكليف أزيد من مقدار

واحد، فكذلك الحال في المقام،فأصل البراءة في كلّ مورد بالخصوص وإن كان مبتلى بالمعارضة لكن البراءة عن الزائد علىٰ التكاليف العشرة لامعارض لها، وبالتالي فالتكليف لايتنجّز بأزيد من مقدارعشرة،فعليه أن يحتاط الىٰ حدّ يحصل له العلم بامتثال عشرة تكاليف وليس عليه الاحتياط بأكثر من ذلك.

والجواب: أنّ قياس المقام بما عرفته من مثال الأواني قياس مع الفارق فإنّ البراءة عن الزائد علىٰ الواحد أي عن التسعة الأُخرىٰ في مثال الأواني لم تكن معارضة بالبراءة عن أيّ فرد بالخصوص، أو فردين بالخصوص، أو ثلاثة، وهكذا الىٰ تسعة أفراد بالخصوص،لاحتمال كون ذاك الفرد أو تلك الأفراد المعيّنة داخلة في نفس التسعة المردّدة، فإجراء البراءة عنها لايعارض البراءة عن التسعة، أي عمّا عدا الواحد المعلوم. وبكلمة أُخرىٰ إنّ البراءة عن الزائد عن الواحد المعلوم إجمالاً لوضمّت الىٰ أيّ واحدة من البراءات في الأفراد لم ينتج هذا الضمّ ترخيصاً في المخالفة القطعية. وأمّا في مانحن فيه فالبراءة عمّا عدا العشرة تعارض البراءة عن التسعين المشتركة بين المائتين،لأنّ ضمّ البراءة عمّا عدا العشرة الىٰ البراءة عن التسعين المشتركة يوجب الترخيص القطعي في المخالفة. وتوضيح ذلك: أنّ الزائد علىٰ العشرة وهي المائة التي تجري فيها البراءة إن فرض في علم الله منطبقاً علىٰ ماعدا عشرة من مادّة الاجتماع، فالبراءة عنها مع البراءة عن التسعين المشتركة تستوعبان كلّ مساحة العلم الإجمالي من دائرة الأخبار ودائرة الشهرات، وهذا يعني مخالفة الواقع،وإن كان في علم الله منطبقاً علىٰ ماعدا العشرة التي يكون بعضها أو كلّها من مادّة الافتراق لزم أيضاً مخالفة الواقع، لأنّ المائة المرخّص فيها تشتمل حتماً علىٰ أكثر من تسعين خبراً، أو أكثر من تسعين شهرة، مع أنّنا نعلم حسب الفرض أنّ الأخبار التي تزيد علىٰ التسعين، وكذلك الشهرات التي تزيد علىٰ التسعين يكون فيها ماهو

صادق حتماً.

الدليل العقلي والحجّيّة الشرعيّة

وأمّا المقام الثاني ـ وهو أنّ هذا الوجه لوفرض مختصّاً بباب الأخبار فهل يتحد في النتائج والثمرات مع فرض الحجّيّة الشرعية للأخبار بحيث لايبقىٰ أثر عملي بين فرض الإيمان بالحجّيّة وعدمه، أولا؟. فهذا البحث في الحقيقة منعقد لبيان ماهي الوظيفة لدىٰ معارضة الخبر لأصل عملي كالبراءة، والاحتياط، أو أصل لفظي، كأصالة العموم، وأصالة الحقيقة في الكتاب والسنّة القطعيّة، أو لخبر آخر مثله. فهناك مباحث ثلاثة:

مع الأصل العمليّ الفوقاني

المبحث الأوّل: في ملاحظة حال هذا الخبر مع أصل عمليّ فوقاني.أفاد السيد الأستاذ في المقام: إنّهما إن كانا متوافقين إثباتاً أو نفياً فلا ثمرة بين القول بالحجّيّة وعدمه إلّا من حيث إثبات اللوازم وعدمه، إذ علىٰ أيّ حال سنعمل وفق ذلك الخبر إمّا لحجّيته، أو لحجّيّة الأصل. وإن كانا متخالفين فإن كان الخبر إلزامياً، والأصل ترخيصياً، فلا ثمرة أيضاً بين القولين، فإنّه علىٰ أيّ حال يقدّم الخبر علىٰ الأصل،إمّا لحجّيته وحكومته علىٰ الأصل، أو للعلم الإجمالي الموجب لتساقط الأُصول المرخّصة في الأطراف. وإن كان الخبر ترخيصياً، والأصل إلزامياً ظهرت الثمرة بين القولين، إذ علىٰ القول بالحجّيّة يتقدّم الخبر علىٰ الأصل، وعلىٰ القول بعدم الحجّيّة لابدّ من العمل بالأصل الإلزامي، إذ لامبرر لسقوطه.

أقول: إنّنا قبل أن نشرح كلامنا حول هذا الموضوع نقدم مقدّمة في المقام، وهي أنّ لنا في الحقيقة في دائرة الأخبار الترخيصيّة، وهذا لاأثر له لابالنسبة لتنجيز الواقع لأنّ التنجيز في باب الترخيص لامعنىٰ له،

ولابالنسبة لإيقاع المعارضة بين الأصول في الأطراف، فإنّ تلك الأصول لوكانت موافقة للعلم الإجمالي فلامعنىٰ للتعارض بينهما، ولوكانت مخالفة له فالأصول المثبتة للإلزام لا تتعارض بالعلم الإجمالي بالخلاف، ولامنافاة بين العلم بترخيص واقعي، ولزوم الاجتناب في تمام الأطراف ظاهراً، ولافرق في ذلك بين ماجرىٰ علىٰ لسان الأصحاب تسميته بالأصل التنزيلي وغيره.

إذا عرفت ذلك قلنا: تارة نتكلّم في الخبر الموافق للأصل، وأُخرىٰ نتكلّم في الخبر المخالف له.

أمّا الخبر الموافق للأصل فإمّا أن يكون هو وأصله الفوقاني ترخيصيين. وإمّا أن يكونا إلزاميين:

فإن كانا ترخيصيين فالعمل بالنسبة للمدلول المطابقي يكون موافقاً للخبر سواء قلنا بحجّيّة الخبر أولا، فلا ثمرة في المقام بين القولين، إذ علىٰ الحجّيّة نعمل به، وعلىٰ عدم الحجّيّة يكون عملنا علىٰ طبقه، فإنّ العلم الإجمالي الثاني وإن لم يكن مؤثّراً في العمل علىٰ طبقه كما عرفت، لكنّنا سنعمل علىٰ أيّ حال وفق الأصل الفوقاني الموافق له حسب الفرض.هذا بلحاظ المدلول المطابقي.

وأمّا بالنسبة للملوازم فإن كان اللازم ترخيصياً لاحظنا هذا اللازم مع الأصل الفوقاني في مورد هذا اللازم، فإن كان الأصل إلزامياً ظهرت الثمرة بين القولين، إذ علىٰ الحجّيّة نأخذ بالخبر، وعلىٰ عدم الحجّيّة نأخذ بالأصل علىٰ تفصيل يأتي، ولامنافاة بين أن يكون الأصل في طرف المدلول المطابقي ترخيصياً وفي طرف اللازم إلزامياً، إذ لامحذور في التفكيك بين اللوازم في باب الأُصول.

وإن كان الأصل في طرف اللازم ترخيصياً كان العمل علىٰ أيّ حال موافقاً لهذا المدلول الإلزامي.

وإن كان اللازم إلزامياً فإن كان أصله إلزامياً فعلىٰ أيّ حال لابدّ من الأخذ بالإلزام، وإن كان أصله ترخيصياً قلنا: إنّ هذا اللازم في الغالب لايكون منجزاً من قبل العلم الإجمالي في دائرة الأخبار، فإنّه وإن كان الزامياً وكان طرفاً مع ملزومه للعلم الإجمالي الثاني لكن هذا العلم الإجمالي أصبح علماً بالجامع بين الإلزام وغير الإلزام ولا أثر له. نعم قد يفرض هذا اللازم باعتباره إلزامياً طرفاً أيضاً للعلم الإجمالي الأول وهو العلم الإجمالي بجملة من الإلزامات في الأخبار، لكنّه في الغالب لايصلح طرفاً لذلك العلم، والملاك لطرفيته له وعدمه موكول الىٰ بحث حساب الاحتمالات[1]، والضابط الإنّي لذلك هو أنّنا لورأينا أنّه لايختلف الحال بذلك ـ وهو الغالب ـ فليس طرفاً للعلم الإجمالي.

هذا كلّه فيما إذا كان المدلول المطابقي مع الأصل الفوقاني في مورده ترخيصيين.

---

(١) إن كان هناك مضعّف كيفي لاحتمال تكثّر الكذب يشمل الأخبار الإلزامية في مدلولها المطابقي، ومثل هذا الخبر الترخيصي الذي كان لازمه إلزامياً ولايشمل الأخبار الترخيصية التي ليس لها لازم إلزامي أصبح هذا طرفاً للعلم الإجمالي الأول بشرط أن تكون المضعّفات الكميّة الناتجة عن إضافة الأخبار الترخيصية التي لها مدلول التزاميّ إلزامي مع المضعّف الكيفي الشامل لتلك الأخبار كافية لتوسّع عدد المعلوم بالإجمال. أمّا لولم يكن مضعّف كيفي من هذا القبيل، فالمضعّف الكيفي الشامل لجميع الأخبار الالزاميّة والترخيصيّة ليس صالحاً لإيجاد علم أو اطمئنان إجمالي خاصّ بالأخبار الا لزاميّة، فلايكون هذا الخبر طرفاً لعلم إجمالي في دائرة الأخبار الإلزامية. ولوكان مضعّف كيفي من هذا القبيل ولكن لم يكن باضافة المضعّفات الكميّة الناجمة عن اضافة تلك الأخبار كافياً لتوسيع عدد المعلوم بالإجمال، فهذا أيضاً لا يحقّق طرفية هذا الخبر للعلم الإجمالي الأوّل. وأمّا طرفيّته للاطمئنان الإجمالي بالإلزام الناشئ من مجرّد المضعّف الكمّي فالصحيح أنّ الاطمئنان الإجمالي الناشئ من مجرّد التجميع العددي للمحتملات ليس منجّزاً لدىٰ العقلاء، وإنّما قيمته نفس قيمة الاحتمالات التي تكون بمجموعها مساوية للاطمئنان.

وأمّا إذا كانا إلزاميين فلا تظهر ثمرة بين القولين بحسب المنطوق، فإنّه علىٰ أيّ حال يكون المدلول المطابقي منجزاً إمّا بلحاظ حجّيّة الخبر، أو بلحاظ الأصل الإلزامي. وأمّا لازمه فإن كان إلزامياً فلابدّ من الأخذ به حتىٰ علىٰ فرض عدم الحجّيّة، وإن فرض الأصل الجاري بالنسبة له نافياً فإنّه توأماً مع ملزومه طرف للعلم الإجمالي الأول فينجّز به لامحالة فلا ثمرة بلحاظه بين القولين. وإن كان ترخيصياً فإن كان الأصل الجاري بالنسبة لمورده أيضاً ترخيصياً فلا ثمرة أيضاً بين القولين، فإنّه علىٰ الحجّيّة نأخذ به وعلىٰ عدم الحجّيّة وإن كنّا لانأخذ به بالرغم من طرفيته للعلم الأول، لأنّ العلم الإجمالي لاينجزالترخيصيات، لكنّنا نأخذ بما يطابقه من الأصل. وإن كان الأصل إلزامياً ظهرت الثمرة، لأنّه بناء علىٰ الحجّيّة نأخذ بالترخيص، أمّا بناء علىٰ عدم الحجّيّة فالعلم الإجمالي لايؤثّر بالنسبة للطرف الترخيصي ولايُسقِط أصله عن الحجّيّة. إذن فما دام الخبر غير حجّة لابدّ من الأخذ بالأصل علىٰ تفصيل يأتي.

هذا تمام الكلام في الخبر الموافق للأصل.

وأمّا الخبر المخالف للأصل الفوقاني فله ثلاث صور، فإنّه إمّا أن يكون إلزامياً والأصل الفوقاني ترخيصي، أو العكس، أو أنّهما إلزاميان متخالفان:

أمّا الصورة الأولىٰ - وهي فرض كون الخبر إلزامياً والأصل ترخيصياً، فتحقيق الحال فيها أنّ هذا الخبر طرف للعلم الإجمالي الأول وهو علم بالإلزام، فإن فرض وجود الأصل النافي في تمام أطراف ذلك العلم الإجمالي تساقطت الأصول، وكان مفاد هذا الخبر منجزاً بالعلم الإجمالي، وإلّا فعلىٰ ماهو الحقّ من صحّة جريان الأصل النافي المختص ببعض أطراف العلم الإجمالي لايكون العلم الإجمالي منجّزاً لمفاد هذا الخبر، ويختص تنجيزه بالموارد التي لايوجد فيها أصل نافٍ. وكأنّ صاحب الدليل العقلي

الماضي ذكره يرىٰ وجود الأصل النافي في تمام الأطراف، ولهذا قال بلزوم العمل بتمام تلك الأخبار لتساقط الأُصول. وتحقيق الكلام في أنّه هل الأصل النافي مختصّ ببعض الأطراف أولا؟ يأتي ـ انشاءالله ـ في بحث دليل الانسداد.

وأمّا الصورة الثانية ـ وهي فرض كون الخبر ترخيصياً والأصل إلزامياً، فتحقيق الكلام فيها: أنّ هذا الأصل إمّا هو الاستصحاب، أو أصالة الاشتغال لانحصار الأصل الإلزامي فيهما:

أمّا الاستصحاب ـ فمثاله مالو شككنا في جواز دخول الحائض في المسجد بعد النقاء وقبل الغسل، وفرضنا ورود خبر دلّ علىٰ الجواز، وقابله استصحاب الحرمة. أو شككنا في طهارة الماء المتغيّر بعد زوال تغيره، وفرضنا ورود خبر دالّ علىٰ الطهارة، وقابله استصحاب النجاسة.

وتحقيق الكلام فيه: أنّه تارة يفرض دليل الاستصحاب خبراً واحداً كسائر الأخبار الآحاد، وأُخرىٰ يفرض دليلاً قطعياً. فإن فرض الأول فهذا الاستصحاب ليس حجّة تعبّدية، لأنّ المفروض عدم دليل علىٰ الحجّيّة الشرعية لخبر الواحد، لكن هذا الحكم الاستصحابي يكون منجّزاً بوقوعه طرفاً للعلم الإجمالي الأول، فيقع الكلام في أنّه هل يوجد لدينا مؤمّن في قباله يصحّح لنا رفع اليد عن مقتضي هذا التنجّز أوْلا؟.

فنقول: أمّا الخبر الدالّ علىٰ الترخيص فليس مؤمّناً فإنه وإن كان طرفاً للعلم الإجمالي الثاني لكن العلم الإجمالي ـ كما مضىٰ ـ لاأثر له في المقام. وأمّا البراءة العقليّة ـ لوكنّا قائلين بها في نفسها ـ فلا تكون مؤمّنة أيضاً هنا لعدم جريانها مع العلم الإجمالي بالتكليف فإنّ البيان المأخوذ غاية لقاعدة قبح العقاب بلابيان يشمل البيان الإجمالي. وأمّا البراءة الشرعية فتارة نفرض أنّ دليلها أيضاً خبر الواحد، وأُخرىٰ نفرض أنّ دليلها قطعي:

فإن فرض أنّ دليل البراءة الشرعية خبر الواحد فلايمكن التمسّك به في

قبال منجّزية العلم الإجمالي، فإن هذا الخبر الواحد حاله حال نفس الخبر الواحد الدال علىٰ الحكم الترخيصي من الطهارة أو جواز دخولها في المسجد الذي عرفت أنّه لاأثر له.

وإن فرض دليلها قطعياً أصبح خبر الاستصحاب في مقابل هذا الدليل القطعي خبراً واحداً في مقابل عامّ فوقانيّ مرخّص، فيكون صغرىٰ من صغريات ماسيأتي -إنشاءالله- في المبحث الثاني من معارضة خبر الواحد لعموم قطعيّ مرخّص فوقاني، وسيأتي -إنشاءالله- أنّ هنا وجهاً للأخذ بالعموم القطعيّ الفوقاني مهما عارضه خبر الواحد بناء علىٰ عدم حجّيته فعين ذاك الوجه يأتي فيما نحن فيه.

ولايقال في المقام: إنّ عموم قوله: (رفع ما لايعلمون) كما يجري في هذا المورد كذلك يجري في سائر الموارد لأنّ كلّ مورد بخصوصه يكون مشكوك الحكم ومجرىٰ لأصالة البراءة فلما ذا أخرجتم هذا المورد بالخصوص عن التعارض؟!.

فإنّه يقال: إنّنا لانتمسّك هنا بأصالة البراءة حتىٰ تعارض بأصالة البراءة في سائر الموارد الأخرىٰ، بل نتمسّك بدليل أصالة البراءة الذي هو دليل اجتهادي فإنّنا لانريد أن نجري أصالة البراءة عن الاستصحاب، بل نقول: إنّ دليل أصالة البراءة الذي هو دليل اجتهادي يدلّ بالمطابقة علىٰ أصالة البراءة، وبالالتزام علىٰ نفي ضدّها الذي هو الاستصحاب، لأنّ الحكمين الظاهريين إذا كانا في رتبة واحدة (أي لم تكن نسبة أحدهما الىٰ الآخر نسبة الحكم الظاهري الىٰ الواقعي) فهما متضادّان، ولذا نقول: إنّ دليل الاستصحاب في الحقيقة تخصيص في دليل البراءة.

وإن فرض الثالث أعني كون دليل الاستصحاب دليلاً قطعياً، فالحكم الاستصحابي منجّز لا بالعلم الإجمالي، بل بالحجّيّة القطعيّة القائمة عليه فإنّ الحكم الظاهري يتنجّز بالعلم كالحكم الواقعي. وعندئذٍ لايوجد هنا أيّ

مؤمّن في مقابل هذا الاستصحاب، أمّا الخبر النافي فلامعنىٰ لمؤمّنيّته فإنّه طرف للعلم الإجمالي الثاني الذي لاأثر له، وأمّا البراءة العقلية لوقلنا بها فموضوعها عدم البيان، ودليل الاستصحاب بيان، وأمّا البراءة الشرعية فإن كان دليلها خبر الواحد فلايزيد علىٰ أصل الخبر النافي في المقام، وإن كان دليلها قطعيّاً فهو معارض بالدليل القطعي للاستصحاب، ويتقدّم دليل الاستصحاب عليه بالأخصّية.

وتوجد هنا شبهة في جريان الاستصحاب وهي أنّه لايجوز التمسّك بالاستصحاب حتىٰ إذا فرض دليله قطعيّاً للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض موارد الاستصحاب ولايمكننا تعيين موارد الانتقاض، إذ لامعيّن لها إلّا أخبار الآحاد التي لم تثبت حجّيتها حسب الفرض.

وإن سلّمنا هذا العلم الإجمالي قلنا: إنّ جواب هذه الشبهة إذا اقتصر في بيانها علىٰ هذا المقدار من التقريب واضح بناءً على ماهو التحقيق من أنّ الأُصول إذا لم يلزم من جريانها في أطراف العلم الإجمالي المخالفة العمليّة تجري بلا تعارض بلافرق بين الاستصحاب وغيره، وما نحن فيه من هذا القبيل لأنّ المعلوم بالإجمال ترخيصيّ.

إلّا أنّ المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ بيّن هذه الشبهة ببيان أدقّ[1] لايرد عليه هذا الإشكال، وهو أن نفترض أنّنا نعلم إجمالاً بصدور بعض الأخبار الترخيصية المخالفة لبعض الاستصحابات الإلزامية، وعندئذٍ يمكن أن يقال: انّ ذلك الخبر الصادر يتمتّع بحجّيّة ظهوره تعبّداً، وهذه الحجّيّة الشرعية المعلومة إجمالاً في هذه الدائرة حاكمة علىٰ الاستصحاب في موردها، إذ يحصل بها العلم الذي جعل غاية للاستصحاب تعبّداً، وبهذا ثبت سقوط بعض هذه الاستصحابات إجمالاً بوجود الحاكم، والتمسّك

(١) راجع مقالات الأُصول ج ٢ ص ٤٠.

بالاستصحاب في أيّ موردمن تلك الموارد تمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة.

وهذا البيان ـ كما ترىٰ ـ لايرد عليه الإشكال المتقدّم، إذ لم يفرض سقوط الاستصحابات بالعلم الإجمالي بانتقاض بعض الحالات السابقة، كي يقال: إنّ العلم الإجمالي بالانتقاض لايضرّ بركن الاستصحاب وهوالشّك وعدم اليقين بالانتقاض في كلّ مورد بخصوصه، وأنّ العلم الإجمالي بالترخيص لايوجب تساقط الاستصحابات الملزمة، وإنّما فرض سقوط الاستصحابات بالعلم الإجمالي بابتلاء بعضها بالحكم وهو الحجّيّة التعبّديّة لظهور الخبر الوارد في مورده الذي هو كاليقين بالانتقاض، فالتمسّك في أي مورد من موارد تلك الاستصحابات بدليل الاستصحاب تمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة[1].

---

(١) قد يقال: إنّ العلم الإجمالي بوجود الحاكم علىٰ بعض تلك الأُصول إنما يوجب سقوط ذاك البعض المعين عند الله ويبقىٰ الباقي منجّزاً، وبالتالي يجب الاحتياط بالعمل بكلّ تلك الأُصول، ولعلّ المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ كان ينظر الىٰ الجواب علىٰ هذا الإشكال فذكر في مقالاته: أنّ العلم الإجمالي بصدق بعض هذه الروايات أوجب سقوط بعض الأُصول عن الاعتبار الموجب لسقوط الجميع لعدم المرجّح. فكأنّ مقصوده ـ رحمه الله ـ من هذا الكلام أنّنا نعلم إجمالاً بوجود الحاكم علىٰ بعض هذه الأُصول المبتلاة بالمعارضة مع الروايات المرخّصة ونحتمل صدق كلّ هذه الروايات، أي ابتلاء كلّ تلك الأُصول بالحاكم ومعه لايكون لمعلومنا الإجمالي تعيّنٌ، وهذا يوجب سقوط الكلّ لعدم المرجّح.

أقول: قد يدّعىٰ: أنّ الفهم العرفي لا يقبل هذا التدقيق، بل يقول: إنّ العلم الإجمالي أسقط البعض بالحاكم وبقي ماعداه، وبالتالي يجب الاحتياط بالعمل بجميع تلك الأُصول المثبتة.

ثم إنّ المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ ذكر جوابين عن أصل الشبهة في المقام:

الجواب الأول ـ أنّ العلم الإجمالي بصدق بعض الأخبار المرخّصة ليس في دائرة الاستصحابات الملزمة بالذات، وإنّما هو في دائرة مطلق الأُصول الملزمة والمرخّصة، والأُصول المرخّصة ساقطة من أول الأمر وبقطع النظر عن حكومة الخبر[1]، وذلك للعلم الإجمالي بالإلزام، ←

---

(١) هذه الحكومة مبنيّة علىٰ مبنىٰ المشهور من حكومة الدليل علىٰ الأصل وإن كان موافقاً له.

ونحن نجيب على ذلك: أولاً ـ بالنقض بأنّ لازم هذا الكلام هو أنّ الخبر الترخيصي المخالف للاستصحاب إن كان صريحاً في الترخيص لم يمنع عن الاستصحاب لعدم ثبوت حجّيّة تعبّديّة، إذ لا يتطرّق فيه احتمال الخلاف حتى يدخل في كبرى حجّيّة الظهور وإن كان ظاهراً في الترخيص منع عن الاستصحاب، ولا أظنّ فقيها يلتزم بمثل هذه النتيجة.

وثانياً ـ بالحلّ، وهو أنّ ثبوت غاية الاستصحاب وهي العلم تعبّداً في أيّ مورد من هذه الموارد مشكوك فيستصحب عدمه، ولا تتعارض استصحابات هذا العدم في أطراف العلم الإجمالي لأنّنا مع المحقّق العراقي متسالمون على عدم مانعية العلم بالانتقاض حينما لا تلزم من جريان الأصول مخالفة عملية، وليس لدينا احتمال وجود حاكم على هذا الاستصحاب الموضوعي، إذ لم نحتمل أنّ الشارع جعلنا عالمين بأنّنا عالمون،

فتبقى الأصول المثبتة سليمة عن العلم الإجمالي بوجود الحاكم.

والجواب الثاني ـ أنّه لو أمكن دعوى تقييد دليل الأصل في طرف العلم الإجمالي بصورة عدم العلم بالأصل في الطرف الآخر فلازمه التخيير بالعمل في الأصول المثبتة من دون علم إجمالي بوجود الحاكم على ما يجري من الأصل.

أقول: إنّ الجواب الأول لا يبقى له موضوع لو فرض انحلال العلم الإجمالي في دائرة الأصول المرخّصة بالعلم الإجمالي في ما دخل منها في دائرة الأخبار الإلزامية ولو لم يفرض ذلك لزم الاحتياط في أكثر من دائرة الأخبار.

وعلى أيّ حال فقد يورد على هذين الجوابين: أن احتمال الحاكم على الاستصحاب حاله حال العلم الإجمالي بالحكم في كفاية ذلك لمنع التمسّك بالإستصحاب؛ لأنّ التمسّك به مع احتمال الحاكم تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة إلّا أنْ نرجع الى استصحاب عدم الحاكم، وهذا رجوع الى الجواب الحلّي لأستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ فإنّ استصحاب عدم الحاكم يجري حتى مع العلم الإجمالي به مادام لا توجد مخالفة عملية للتكليف.

وقد يقال ـ بعد فرض غضّ النظر عن استصحاب عدم الحاكم ـ إنّ هناك فرقاً بين فرض العلم الإجمالي بالحاكم وبين مجرّد احتمال الحاكم، وذلك بناءً على دعوى أنّ حكومة الحاكم مشروطة بوصوله ولو إجمالاً.

ولو كان لنا مثل هذا الشّك والاحتمال لنقلنا الكلام الىٰ غاية هذا الاستصحاب الثاني، وهكذا الىٰ أن تنتهي السلسلة بانقطاع الشّك.

ثمّ إنّ دعوىٰ حكومة ظاهر كلام المعصوم الصادر واقعاً علىٰ الاستصحاب رغم أنّه لم يصلنا لعدم حجّيّة الخبر الواصل متوقّفة علىٰ مايترتّب علىٰ مباني المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ في الحكومة من عدم اختصاص الحكومة بفرض الوصول[1].

وأمّا أصالة الاشتغال ـ فمثالها مالو فرضت دلالة الخبر علىٰ عدم وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة وعلمنا إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة، أو دلالة الخبر علىٰ وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وعلمنا إجمالاً بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو رؤية الشمس، ومقتضىٰ القاعدة في ذلك هو تحكيم أصالة الاشتغال، ولاأثر لهذا الخبر بعد أن لم يفرض ثبوت حجّيّته فإنّه إنّما يكون طرفاً للعلم الإجمالي الثاني، ولاأثر له في عالم التنجيز.

ويمكن أن نُسري الىٰ المقام تقريب المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ الذي ذكره في مقام بيان اختلال الاستصحاب بحكومة ظاهر كلام الإمام مع إجراء بعض التعديل عليه بالشكل المناسب لإسرائه في المقام، وإن كان هو ـ رحمه الله ـ لم يذكر ذاك التقريب هنا، وذلك بأحد بيانين:

الأول ـ أن يقال: إنّ ظاهر ماصدر من الإمام من الكلام الدالّ علىٰ الترخيص حاكم علىٰ الأصل العملي في مورده ولو كان ترخيصياً، لأنّ حكومة الأمارات علىٰ الأُصول ثابتة حتىٰ في فرض المطابقة. ففي مانحن فيه نحتمل وجود الحاكم علىٰ أصالة البراءة في مورد الخبر وهو صلاة الجمعة أو الدعاء عند رؤية الهلال لاحتمال كون هذا الخبر من تلك الأخبار

---

(١) عرفت في تعليقنا السابق أن كلام المحقّق العراقي أنسب بالقول باشتراط الحكومة بوصول الحاكم ولوإجمالاً.

الصادرة واقعاً، وعلىٰ هذا لامجال لإجراء البراءة عن صلاة الجمعة أو الدعاء عند رؤية الهلال، فتبقىٰ البراءة عن صلاة الظهر أو الدعاء عند رؤية الشمس بلامعارض فلامانع من إجرائها، فتختلّ قاعدة الاشتغال بالنسبة لهذا الطرف.

وهذا التقريب يؤدّي بنا إلىٰ هذه النتيجة الغريبة وهي أنّه مع ورود الخبر الظاهر في الترخيص في أحد طرفي العلم الإجمالي يجب الاحتياط في الطرف الوارد فيه الخبر المرخّص، وتجري البراءة في الطرف الذي لم يرد فيه الخبر المرخّص.

ويرد علىٰ هذا التقريب: أنّ الخبر الحاكم علىٰ أصالة البراءة في جانب صلاة الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال حاكم أيضاً علىٰ أصالة البراءة في جانب صلاة الظهر والدعاء عند رؤية الشمس، لأنّ مايدلّ علىٰ عدم وجوب الأوّل يدلّ بعد ضمّه الىٰ العلم الإجمالي علىٰ وجوب الثاني بالدلالة الالتزاميّة، فيحكم علىٰ أصالة البراءة المخالفة له، وإذا كان احتمال الحاكم موجوداً في كلا الطرفين ولم تجرِ البراءة في شيء منهما، فأصالة الاشتغال تكون محكّمة في كلا الطرفين.

الثاني ـ أن يقال: إنّ هذا الخبر علىٰ تقدير صدوره عن الإمام ـ عليه السّلام ـ ليس حاكماً بدلالته المطابقيّة علىٰ الأصل في طرفه، وإنّما هو حاكم بدلالته الالتزامية علىٰ الأصل في الطرف الآخر، وذلك إمّا بدعوىٰ أنّه يشترط في حكومة الخبر وصوله ولو بلحاظ العلم الإجمالي المنجّز، وهذا بمدلوله المطابقي ليس واصلاً ولو بهذا اللحاظ، إذ هو طرف للعلم الإجمالي الثاني الذي لا أثر له فهو إنّما يكون حاكماً بلحاظ مدلوله الالتزامي لوفرضناه بهذا اللحاظ طرفاً للعلم الإجمالي الأوّل، وإمّا لأنّ حكومة الخبر تثبت علىٰ خصوص الأصل المخالف دون الأصل الموافق.

وعلىٰ أيّ حال فأصل الجوابين النقضي والحلّي اللذين عرفتهما في

دعوىٰ اختلال الاستصحاب يأتيان هنا.

وأمّا الصورة الثالثة ـ وهي فرض كون الخبر والأصل أحدهما إيجابياً والآخر تحريميا، فهذا الأصل فيها إمّا هوالاستصحاب، أو أصالة الاشتغال.

أمّا الاستصحاب ـ فيتساقط مع سائر الأُصول الترخيصية في أطراف العلم الإجمالي فإنّه وإن كان أصلاً إلزاميّاً في نفسه لكنّه بلحاظ المعلوم بالإجمال أصل ترخيصي، فإنّ المعلوم بالإجمال ـ أو قل طرف العلم الإجمالي ـ هوالوجوب، واستصحاب التحريم يرخّص في الترك بل يُلزم به أو بالعكس، فيقع التعارض بينه وبين الأصل الترخيصي في باقي الأطراف ويتساقطان علىٰ تفصيل يأتي ـ انشاءالله ـ في بحث دليل الانسداد.

وأمّا أصالة الاشتغال ـ فمثالها مالو علمنا إجمالاً بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو عند رؤية الشمس، ودلّ الخبر علىٰ حرمة الدعاء عند رؤية الهلال، وهنا يختلّ أثر أصالة الاشتغال، وأثر الخبر في مادّة الاجتماع. توضيح ذلك أنّ هنا في الحقيقة علمين متعاكسين: أحدهما العلم بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو عند رؤية الشمس، والآخر العلم بحرمة الدعاء عند رؤية الهلال، أو صدق خبر إلزامي آخر من الأخبار الإلزاميّة، ومادّة الاجتماع في هذين العلمين هي الدعاء عند رؤية الهلال، ولايتنجّز علينا شئ من الحكمين بالنسبة لمادّة الاجتماع لأنّ نسبة منجّزية كلّ من العلمين اليها علىٰ حدّ سواء، فتأثير أحدهما دون الآخر ترجيح بلامرجّح، وتأثير كليهما معاً بأن يتنجّز علينا الوجوب والحرمة في وقت واحد غير ممكن، فمادّة الاجتماع حالها حال موارد دوران الأمر بين المحذورين وإن لم تكن منها لعدم الدوران بين الوجوب والحرمة لاحتمال كون مادّة الاجتماع لاواجبة ولامحرّمة، إذ من المحتمل وجود المعلومين في مادّتي الافتراق. والحاصل أنّ كلّ ماكان من قبيل دوران الأمر بين المحذورين، أو يشبهه في كون نسبة تنجيز الوجوب والحرمة اليه علىٰ حدّ سواء لايتنجّز الحكم فيه علينا لأنّه

لامعنىٰ لإطاعة المولىٰ فيه، وبالتالي لامعنىٰ لثبوت حقّ الطاعة فيه للمولىٰ.

وإذا سقطت مادّةالاجتماع عن التنجّز فهل تبقىٰ مادّتا الافتراق علىٰ تنجّزهما، أوّلا؟ تارة نفترض انتزاع علم إجمالي ثالث قائم بمادّتي الافتراق، وعندئذ لاإشكال في تنجّزهما، إذ يكفي في تنجّزهما العلم الثالث. وأخرىٰ نفترض عدم انتزاع ذلك، فعندئذٍ يقع الكلام في كفاية العلمين الأوّلين في تنجيزهما وعدمها، فالكلام يقع في المقامين:

المقام الأول ـ في أنّه هل ينتزع من مانحن فيه علم إجمالي ثالث قائم بمادّتي الافتراق أولا؟ وتتضحُ فكرة انتزاع علم إجمالي ثالث قائم بمادّتي الافتراق بذكر مثال، وهو مالو علمنا إجمالاً بوجوب شرب أحد الإنائين الشرقيين بسبب أمر الوالد مثلاً، وبحرمة شرب أحد الإنائين الأحمرين بسبب نهي الوالد مثلاً، وأحد هذين الإنائين الأحمرين هو نفس أحد الإنائين الشرقيين، فالإناء الأحمر الشرقي لايتنجّز علينا شرب، ولا ترك شربه. وأمّا مادّتا الإفتراق فيكفي في تنجّزهما أنّ لنا علماً إجمالياً ثالثاً قائماً بهما وهوالعلم بوجوب شرب الإناء الشرقي غير الأحمر، أو حرمة الإناء الأحمر غير الشرقي، لأنّ العلم الإجمالي ـ علىٰ ماقاله علماء الأصول ـ يستلزم دائماً العلم بقضايا شرطية مقدّمها عدم بعض الأطراف وتاليها ثبوت المعلوم بالإجمال في الباقي.

إذن علمنا بوجوب شرب أحد الإنائين الشرقيين يستلزم بذاته العلم بأنّ الإناء ا لشرقي الأحمر لولم يجب شربه لكان شرب الإناء الشرقي غير الأحمر واجباً، وعلمنا بحرمة شرب أحد الإنائين الأحمرين يستلزم العلم بأنّ الإناء الشرقي الأحمر لولم يحرم شربه لكان شرب الإناء الأحمر غير الشرقي حراماً، وبما أنّنا نعلم بصدق أحد الشرطين فنحن نعلم لامحالة بأنّه إمّا الإناء الشرقي غير الأحمر واجب الشرب، أو الإناء الأحمر غير الشرقي محرم

الشرب، وهذا هوالعلم الإجمالي الثالث.

ولكن التحقيق أنّ هناك فرقاً بين العلوم الإجمالية القائمة علىٰ أساس البرهان، والعلوم الإجمالية القائمة علىٰ أساس حساب الاحتمالات، وهذه نكتة يجب الاهتمام بها جداً لدخلها في كثير من المباحث الآتية وتوضيحها:

أنّ العلم الإجمالي قد يكون قائماً علىٰ أساس البرهان كما لوعلمنا بنجاسة أحد الإنائين بإخبار معصوم، فهذا العلم قائم علىٰ أساس برهان العصمة، ولو فرض أنّ أصل عصمته ثبتت بحساب الاحتمالات لابالبرهان، وقد يكون قائماً علىٰ أساس حساب الاحتمالات كما لوعلمنا بنجاسة إحدىٰ الأواني التي رأيناها معرضة لاستعمال الكفار مثلاً علىٰ أساس استبعادنا بحساب الاحتمالات لعدم استعمالهم لشيء منها صدفة الىٰ حدّ ذاب احتمال عدم ذلك لضعفه في نفوسنا.

فإن كان العلم الإجمالي قائماً علىٰ أساس البرهان كما في إخبار المعصوم بنجاسة أحد الإنائين فلامحالة يستلزم العلم بقضايا شرطية مقدّمها نفي بعض الأطراف وتاليها إثبات بعض الأطراف الأخرىٰ لوضوح أنّنا لوعلمنا من الخارج بطهارة أحد الإنائين المفترض إخبار المعصوم بنجاسة أحدهما حصل لنا العلم بنجاسة الآخر بنفس البرهان الذي ولّد العلم الأول وهو برهان العصمة، لأنّ فرض انتفاء المعلوم بالإجمال في طرف معيّن لايُفني ذاك البرهان.

أمّا لوكان العلم الإجمالي نتيجة لحساب الاحتمالات كالعلم بنجاسة إحدىٰ الأواني المائة نتيجة تجمع مائة قوىٰ احتمالية واستبعاد احتمال عدم استعمال شيء منها من قبل الكفار الذين كانت هذه الأواني في معرض استعمالهم، فتمركز هذه القوىٰ الاحتمالية في مقابل احتمال واحد، وضعف ذاك الاحتمال وهو طهارة الجميع أوجب زوال ذاك الاحتمال

من النفس فهذا العلم الإجمالي لاينحلّ الىٰ علوم بقضايا شرطية مقدّمها نفي بعض الأطراف وتاليها إثبات المعلوم بالإجمال في الباقي، فلانستطيع أن نقول -مشيرين الىٰ تسعة وتسعين من هذه الأواني-: لوكانت هذه طاهرة إذن فالإناء الآخر هوالنجس، لأنّ فرض طهارتها كشرط في القضية الشرطية يعني فرض غضّ النظر عن تسعة وتسعين قوىٰ احتمالية، فالقوىٰ المائة غير مجتمعة علىٰ إثبات نجاسة هذا الإناء علىٰ تقدير طهارة الباقي، ولذا لوعلمنا بطهارة التسعة والتسعين لم يحصل لنا العلم بنجاسة الفرد الأخير من المائة،وكذلك لانعلم بأنّه علىٰ تقدير طهارة واحد معيّن منها يكون النجس في الباقي، لأنّ هذا التقدير يعني تقدير فقد قوّة واحدة من القوىٰ المائة، والمفروض أنّ منشأ العلم إنّما هوالقوىٰ المائة، وإلّا لحصل العلم الإجمالي في تسعة وتسعين منها، فظهر أنّ العلم بالقضايا الشرطية الذي جعله علماء الأصول حتىٰ اليوم لازماً ذاتياً للعلم الإجمالي ليس لازماً ذاتياً له علىٰ الإطلاق، بل يدور العلم بالقضايا الشرطية في عرض نفس العلم الإجمالي مدار منشأ ذلك العلم الإجمالي، فإن كان المنشأ مختلاً علىٰ تقدير عدم بعض الأطراف كما في العلم الإجمالي القائم علىٰ أساس حساب الاحتمالات لم يحصل العلم بالقضايا الشرطية، وإلّا كما في العلم الإجمالي القائم علىٰ أساس البرهان حصل العلم بالقضايا الشرطية.

إذا عرفت ذلك قلنا في المقام: إنّه لايتولّد لنا علم إجماليّ ثالث، ولأجل التوضيح نفترض الآن أنّ المعلوم بالإجمال صدقه من الأخبار الإلزامية واحد، فنقول: إنّنا وإن كنّا نعلم إجمالاً بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو عند رؤية الشمس، وكذلك نعلم إجمالاً بحرمة الدعاء عند رؤية الهلال، أو حكم إلزامي آخر، ولكن العلم الإجمالي الثاني لاينحلّ الىٰ العلم بقضايا شرطية بأن نفترض العلم بأنّه لولم يكن الدعاء عند رؤية الهلال حراماً، إذن فهناك حكم إلزامي آخر، لأنّ العلم الإجمالي الثاني

إنّما كان وليداً لتجمع الاحتمالات، وقد عرفت أنّ مثل هذا العلم لاينحلّ الىٰ العلم بقضايا شرطية كي يكون علمنا بصدق الشرط في بعض القضايا الشرطية مساوقاً للعلم الإجمالي الثالث وهوالعلم بفعلية بعض الجزاءات.

هذا إذا إفترضنا أنّ المعلوم بالإجمال في دائرة الأخبار الإلزامية واحد، أمّا إذا افترضناه عشرة مثلاً فيأتي فيه أيضاً عين البيان، إلّا أنّه يجعل مصبّ الكلام هوالعاشر.

المقام الثاني ـ في كفاية العلمين الأولين وعدمها في تنجيز مادّتي الافتراق ـبعد فرض الفراغ عن عدم وجود علم إجمالي ثالث ـ.

ولايتوهّم أنّ هذا البحث بالنسبة لجانب هذا الخبر الإلزامي غير مثمر، لأنّ المعلوم بالإجمال في دائرة الأخبار الإلزامية مقداره أكثر من مقدار مادّة الاجتماع بين العلمين فيوجد لامحالة علم إجمالي في دائرة الأخبار الإلزامية حتىٰ بقطع النظر عن مادّة الاجتماع وهو كافٍ في تنجيز هذا الخبر الإلزامي.

فإنّ هذا التوهّم مدفوع بأنّه وإن كان المعلوم بالإجمال أكثر من مقدار مادّة الاجتماع بين العلمين، فمادّة الاجتماع واحد والمعلوم بالاجمال عشرة مثلاً لكن المقصود هوبيان تنجّز العاشر بحيث لوارتكب الجميع عوقب بعقابات عشرة لا تسعة.

والتحقيق أنّ هذين العلمين ينجّزان مادّتي الافتراق، ويكون الاحتياط فيهما واجباً؛ لأنّ كلّ واحدة منهما طرف لعلم إجمالي، والعلمان وإن عجزا عن تنجيز مادّة الاجتماع لتعاكسهما في التأثير لكن هذا لايمنع عن تأثيرهما في مادّتي الافتراق.

ويمكن أن يتخيّل بأحد الوجوه سقوط العلمين عن التأثير حتىٰ في مادّتي الافتراق:

منها ـ قياس مانحن فيه بباب الاضطرار الىٰ أحد أطراف العلم

الإجمالي بعينه بأن يقال: إنّ مادّة الإجتماع حالها حال ذلك الفرد المضطر اليه، فكما يسقط العلم الإجمالي في ذاك الباب عن التأثير حتىٰ بالنسبة للفرد غير المضطر اليه كذلك الأمر فيما نحن فيه.

ويرد عليه: أنّ القياس مع الفارق، إذ في باب الاضطرار يكون التكليف علىٰ فرض وجوده في جانب المضطر اليه مرفوعاً بالاضطرار فليس لنا علم بالتكليف علىٰ كلّ تقدير، ويصبح احتمال التكليف في الجانب الآخر شكّاً بدويّاً. وأمّا في مانحن فيه، فنحن غير مضطرّين الىٰ مادّة الاجتماع ولا الىٰ تركه، وإنّما نحن مضطرون الىٰ جامع المخالفتين الاحتماليتين أي الىٰ الجامع بين الفعل والترك لاستحالة خلوّ الإنسان عنهما، والاضطرار الىٰ جامع الفعل والترك لايرفع التكليف بالفعل أو التكليف بالترك، فكلّ واحد من العلمين الإجماليين ثابت علىٰ حاله ولم ينقلب الىٰ الشّك البدوي كما في باب الاضطرار.

ومنها ـ قياس مانحن فيه بالتكليف المردّد بين شخصين كما في واجدي المني في الثوب المشترك، بتقريب أنّ كلّ واحد من واجدي المني في الثوب المشترك عالم بثبوت التكليف من قبل المولىٰ، ومع ذلك لايتنجّز عليه. والسرّ في ذلك أنّ هذا التكليف علىٰ تقدير توجهه الىٰ غيره لايكون للمولىٰ حقّ الطاعة علىٰ هذا الشخص، ولايكون هذا التكليف مؤثّراً بالنسبة اليه في عالم الإطاعة وحقّ المولوية، فعمه بالتكليف ليس علماً بتكليف ذي أثر في عالم الطاعة وحق المولوية علىٰ كلّ تقدير. وكذلك الأمر في مانحن فيه فإنّ التكليف علىٰ تقدير ثبوته في مادّة الاجتماع ليس داخلاً في دائرة حقّ الطاعةفعلمنا بالتكليف ليس علماً بتكليف ذي أثر في عالم الطاعة، وحقّ المولوية علىٰ كلّ تقدير.

ويرد عليه: أنّ هذا أيضاً قياس مع الفارق، توضيح ذلك أنّ هنا خلافاً بين الأصوليين في أنّ العلم الإجمالي هل ينجّز واقع المعلوم بحدوده

لكونه معلوماً ولو بالإجمال، أو ينجّز الجامع فحسب لكونه المقدار الواصل؟. ولدينا تفصيل في المقام بين الشبهة الموضوعيّة والحكميّة، ولانريد هنا الدخول في هذا البحث، ونوكله الىٰ محلّه. وإنّما نقول هنا: إنّ تنجّز الجامع علىٰ أيّ حال مسلّم لوصوله بلاإشكال، وهذا الجامع فيما نحن فيه واصل ومتعلّق لحقّ المولوية، فإنّ الجامع بين مادّة الاجتماع وإحدىٰ مادّتي الافتراق واصل الىٰ المكلّف ومتوجّه اليه وقابل للتنجيز، وللمولىٰ حقّ الطاعة بهذا المقدار، وليس الجامع كواقع المعلوم في كونه مردّداً بين مالايجب امتثاله عقلاً ومايجب امتثاله عقلاً. وأمّا في مثل واجدي المني في الثوب المشترك فليس الأمر كذلك، لأنّ الجامع بين تكليف نفسه وتكليف غيره لايعقل أن يكون متعلّقاً لحقّ المولىٰ عليه، وإنّما هو جامع بين مايتعلّق به حقّ المولىٰ عليه وما لايتعلّق به حقّ المولىٰ عليه[1].

---

(١) ومنها ـ قياس مانحن فيه بموارد الانحلال الحكمي، كما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي بالنجاسة مستصحب النجاسة فأصالة الطهارة في الطرف الآخر تجري لعدم وجود معارض لها. ومانحن فيه من هذا القبيل، لأنّ مادّة الاجتماع غير قابلة للتنجيز، فالأصل المرخص إنّما يكون له مورد في مادّتي الافتراق فيجري فيهما لعدم الابتلاء بالمعارضة مع الأصل في مادّة الاجتماع.

ويرد عليه: أنّ قياس المقام بمثل ما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي بالنجاسة مورداً لاستصحاب النجاسة قياس مع الفارق.

وذلك لوجهين: الأول ـ أنّ الصحيح في باب الانحلال الحكمي أنّ الانحلال الحكمي لايكون بمجرّد اختصاص الأصل المرخّص بأحد الطرفين، بل يكون بثبوت أصل إلزامي عقلي أوشرعي في الطرف الآخر، كي لايساوق الترخيص في هذا الطرف للترخيص في المخالفة القطعية أوالترخيص القطعي في المخالفة، ففي باب استصحاب نجاسة أحد الطرفين يكون الانحلال الحكمي تامّاً لأنّ أصالة الطهارة في الإناء غير مستصحب النجاسة لا تساوق الترخيص في المخالفة القطعية أو الترخيص القطعي في المخالفة. وهذا بخلاف المقام، لأنّ مادّة الاجتماع لايوجد فيها أصل إلزامي فالترخيص في مادّة الافتراق يساوق الترخيص في المخالفة القطعية، أوالترخيص القطعي في المخالفة.

والثاني ـ أن الانحلال الحكمي إنّما يوجب جريان البراءة الشرعية لا العقلية والبراءة الشرعية في المقام ليست مخصوصة بمادّة الافتراق، فإنّ مادّة الاجتماع أيضاً مجرىً للبراءة عن الوجوب ←

واستيعاب الكلام لتمام الجهات في هذا المقام موكول الىٰ بحث كبراه الذي يأتي -إنشاءالله- في محلّه حتىٰ يسهل التكلّم فيه بعد الاطلاع علىٰ مباني البحث من اقتضاء العلم الإجمالي أو عليّته، ونحو ذلك، وثمراتها.

مع الأصل اللفظيّ الفوقاني

المبحث الثاني: في ملاحظة هذا الخبر مع أصل لفظي فوقاني كأصالة العموم والإطلاق في الكتاب والسنّة القطعيّة، فإنّ فرض توافقهما فلا ثمرة في المقام، وإن فرض تخالفهما، فأمّا أن يكون الخبر إلزامياً والعام ترخيصياً، أو بالعكس، أو أن يكون كلاهما إلزاميين بأن يدلّ أحدهما علىٰ الوجوب والآخر علىٰ التحريم، فهنا ثلاث صور:

الصورة الأولىٰ - أن يكون الخبر إلزامياً والعام ترخيصياً. وقد ذكر المحقّق الخراساني -قدّس سرّه-، وغيره من المحقّقين أيضاً -علىٰ ماأتذكر- أنّه لايعمل بخبر الواحد، لأنّ العمل به إنّما هو من باب منجّزية العلم الإجمالي، وأصالة الاشتغال، ومن المعلوم أنّ هذا الأصل لايقاوم في مقابل العموم الترخيصي المقطوع بحجيته.

وأورد علىٰ ذلك السيّد الأستاذ بأنّنا نعلم إجمالاً بتخصيص بعض تلك العمومات الفوقانية فيقع التعارض بين تلك الأصول اللفظية والتساقط، فلايمكن التمسّك بأيّ عام، أو مطلق ترخيصي.

أو الحرمة في حدّ ذاتها، لأنّ مادة الاجتماع وان لم تكن قابلة للتنجيز العقلي لكنّها قابلة لجعل الاحتياط الشرعي في أحد الطرفين فقط من الوجوب أو الحرمة، فتجري البراءة الشرعية لامحالة في حدّ ذاتها التي تقابل الاحتياط الشرعي، ويقع التعارض بينها وبين البراءة الشرعية في مادّة الافتراق. وهذا بخلاف مثال جريان استصحاب النجاسة في أحد طرفي العلم الإجمالي، فإنّ أصالة الطهارة في هذا المثال تصبح بلا معارض.

أقول: دعوىٰ مثل هذا العلم الإجمالي تحتاج الىٰ حساب دقيق في الفقه لتصفية مقدار ماعندنا من العمومات والمطلقات الثابتة بالدليل القطعي، وما في قبالها من أخبار آحاد مخصّصة ومقيّدة، ومدىٰ كثرتها، لكي نرىٰ هل يتقوّىٰ عندنا احتمال التخصيص حتىٰ يصل الىٰ درجة العلم أوّلا؟. وفي أكبر الظنّ: أنّ مثل هذا العلم الإجمالي غير موجود، فإنّنا لوأفرزنا العمومات والمطلقات الترخيصية الثابتة بالدليل القطعي لم يكن لنا علم بتخصيصها بأكثر من المخصّصات المعلومة تفصيلاً بالإجماع ونحوه من الأدلّة القطعيّة، أو بأخبار الآحاد المتراكمة التي يحصل منها الظنّ الاطمئناني، فإنّنا وإن كنّا نعلم إجمالاً بورود مخصصات أو مقيّدات من الأئمّة ـعليهم السّلامـ أزيد من المقدار المعلوم بالتفصيل لكن لانعلم كون بعض تلك المخصّصات والمقيّدات غير المعلومة بالتفصيل مخصّصاً ومقيّداً للعمومات والإطلاقات القطعيّة، فلعلّها جميعاً مخصصة ومقيّدة لما لم يصلنا بنحو القطع، فأصالة العموم والإطلاق في القطعيّات سليمة عن المعارض، إذ لاتجري أصالة العموم والإطلاق في غير القطعيات المفروض عدم ثبوت حجيّتها كي يقع التعارض بينهما.

ولو سلّمنا القطع بوجود تخصيص زائد للعمومات والإطلاقات القطعيّة فهذه التخصيصات الأخرىٰ غالباً لها علوم إجماليّة صغيرة، وينحصر تأثيرها في دائرة تلك العلوم الإجمالية الصغيرة، فمثلاً في قوله تعالىٰ: (أحلّ الله البيع) نعلم ببعض المخصّصات القطعيّة، وهو مادلّ علىٰ أن لايكون البايع مكرهاً، وتوجد بعض المخصّصات الظنّية كشرط البلوغ، أو مالية العين مثلاً، فلوظنّنا بشرط البلوغ. وبطلان بيع الصبي ظناً معتدّاً به إمّا بإعتبار ورود رواية علىٰ ذلك، أو باعتبار فرض الشهرة، أو الإجماع، أو نحو ذلك، وظنّنا أيضاً بشرط الماليّة وبطلان بيع مالا توجد له ماليّة، وهكذا جمعنا ثلاثة أو أربعة من مثل هذه الموارد، فعندئذٍ يحصل الاطمئنان بوجود

تخصيص في بعض هذه الموارد[1]، ويقتصر أثر هذا العلم أو الاطمئنان الإجمالي على مورده.

وبكلمة أخرى: لوسلّمنا وجود تخصيص زائد معلوم فلانسلّم به بأكثر من هذا المقدار، وهو العلوم الإجمالية الصغيرة المخصوصة بموارد معيّنة، ولايوجد لنا علم إجماليّ يقع كلّ مااحتملت مخصّصيّته طرفاً له.

الصورة الثانية ـ أن يكون الخبر ترخيصياً والعام إلزامياً، وعندئذٍ يؤخذ أيضاً بالعام فإنّ الخبر الترخيصي لم يؤخذ به في مقابل أصالة الاشتغال فما ظنّك بمعارضته لأصالة العموم أو الإطلاق في الدليل القطعي الصدور؟!.

وهنا أيضاً استشكل السيّد الأستاذ بأنّنا نعلم إجمالاً بورود بعض المخصّصات الترخيصية على تلك العمومات الإلزاميّة، فتتساقط الأصول اللفظية في تلك القطعيات بالتعارض.

ولكن رغم ذلك قال السيد الأستاذ بوجوب العمل بالعام لامن باب الحجّيّة، بل من باب العلم الإجمالي بإرادة العام ولو في بعض هذا العمومات، وأنّنا لانحتمل أنّ العام ليس مراداً في شيء منها.

أقول: لايمكن المساعدة على شيء من الدعويين: أمّا الدعوى الأولى، وهي دعوى العلم الإجمالي بالتخصيص فالإشكال فيها هوالإشكال في الفرض السابق. وأمّا الدعوى الثانية، وهي دعوى العلم الإجمالي بإرادة العموم في بعض الموارد فيرد عليها: أنّه هل المقصود بكون العام مراداً في

---

(١) وهذا الاطمئنان إنّما يكون منجّزاً لوكان ناتجاً عن المضعف الكيفيّ الموجب لكون الاستبعاد منصبّاً ابتداءً على مجموع الأطراف منقسماً منه الى كلّ فرد من الأطراف. أمّالوكان ناتجاً عن المضعف الكمّيّ فحسب، ومنصبّاً ابتداءً على كلّ فرد من الأطراف، وبالتركيب بين هذه الاستبعادات الظنّية تولّد الاطمئنان بعدم المجموع، فهذا الاطمئنان لايزيد عقلائياً على أصل الظنون التي تركّب منها، ولايمنع عن التمسّك في كلّ مورد من موارد تلك الظنون بالأصل اللفظي أو العملي النافي للتكليف في مورده.

بعض هذه العمومات هوالعلم الإجمالي بإرادة العام في قبال هذه الأخبار المخصّصة، أو العلم الإجمالي بإرادة العام في قبال كلّ مايتصوّر كونه تخصيصاً له؟.

فإن كان المقصود هوالأول فرجع هذا الىٰ دعوىٰ العلم الإجمالي بكذب بعض المخصّصات الترخيصيّة، وهذا خلاف الوجدان، فإنّنا نحتمل أنّ تمام ماورد في الكتب الأربعة من الأخبار الترخيصيّة غير المبتلاة بالمعارض والذي يحتمل صدوره من المعصوم صادراً كلاً من المعصوم فلاعلم لنا بأنّ العام صادق في بعض هذه الموارد، وأنّ بعض هذه الأخبار كاذبة.

وإن كان المقصود هوالثاني أعني العلم بإرادة العموم في قبال التخصيص من كلّ جهة فلاإشكال في ثبوت هذا العلم، إذ فرض التخصيص من كلّ جهة يستلزم إلغاء أصل الدليل العام رأساً إلّا أنّ هذا لاأثر له في المقام فإنّ العلم الإجمالي بالتخصيص الموجب لتعارض العمومات وتساقطها ـ كما فرض ـ كان في العمومات المقابلة للتخصيصات الواردة في أخبار الآحاد فهي متساقطة حسب الفرض وباقي العمومات باقية علىٰ حجّيتها، والعلم الإجمالي بصدق بعض العمومات المتردّدة بين ماهو حجّة وما هو غير حجّة لايوجب ضرورة الإحتياط في دائرة غير الحجّة، إذ من المحتمل أن تكون العمومات الصادقة كلّها في دائرة العمومات التي هي حجّة بالفعل[1]. فتحصّل أنّه بعد سقوط أصالة العموم بالعلم الإجمالي بالتخصيص ـ بحسب فرضه ـ لايوجد علم إجمالي منجّز فيكون العمل علىٰ

(١) نعم كان بإمكان السيد الخوئي أن يقول بضرورة الاحتياط في دائرة العمومات المقابلة للتخصيصات الواردة ببيان أنّنا وإن علمنا إجمالاً بصدق خمسة من التخصيصات مثلاً، ولكنّنا نجري علىٰ الإجمال أصالة العموم فيما عدا العمومات الخمسة التي قابلت تلك التخصيصات الخمسة، وبهذا يثبت تعبّداً بقاء قسم من العمومات المقابلة للتخصيصات على عمومها، وهذا يوجب علينا الاحتياط في دائرة جميع تلك العمومات لعدم تعيّن المخصّص منها من غير المخصّص.

طبق الأخبار النافية.

الصورة الثالثة ـ أن يكون الخبر والعام أحدهما إيجابياً والآخر تحريمياً، وهنا أيضاً يرجع الىٰ العام ولاأثر للخبر فإنّ الأخذ به إنّما يكون لأصالة الإشتغال الساقطة في قبال الدليل الاجتهادي.

هذا. ولو سلّمنا مامضىٰ عن السيّد الأستاذ من العلم الإجمالي بتخصيص بعض العمومات، والعلم الإجمالي ببقاء بعضها علىٰ عمومه تأتّىٰ في مانحن فيه القول بأنّ العلم والخبر كلّ منهما غير حجّة في نفسه، وكلّ منهما طرف لعلم إجماليّ بالإلزام، والعلمان الإجماليان متعاكسان في مادّة الاجتماع، ويكون ذلك من معارضة خبر إلزامي لأصالة الاشتغال، ولايؤثر العلمان في مادّة الاجتماع، ويؤثران في مادّتي الافتراق.

مع التعارض بين خبرين

المبحث الثالث ـ في التعارض بين خبرين، فإن كان أحدهما إيجابياً والآخر تحريمياً تساقطا، فإنّ كلا منهما وإن كان مقتضىٰ طرفيته لعلم إجمالي بالإلزام التنجين، لكن تنجيزهما معاً غير ممكن، وتنجيز أحدهما ترجيح بلامرجّح ولامعنىٰ لحقّ المولوية في هذا المورد.

وإن كان أحدهما ترخيصيّاً والآخر إلزامياً فالصحيح أنّه لابد من الأخذ بالخبر الإلزامي ولاعبرة بالخبر الترخيصي، لأنّ الأول طرف للعلم الإجمالي الأول المنجّز، والثاني طرف للعلم الإجمالي الثاني الذي لاأثر له.

وهناك وجه للقول بعدم تأثير الخبر الإلزامي الذي في قباله خبر ترخيصي يمكن أن يذكر من قبل المستدلين بذلك التقريب العقلي، وهو أن

وهذا البيان وإن أمكن النقاش فيه فلسفياً لعدم العلم بتعيّن تلك الخمسة ولا ماعداها في الواقع، ولكنّه بيان مقبول عرفاً، وبالتالي يوجب البناء تعبّداً على حجّية بعض هذه العمومات وعلىٰ مايلزمه من وجوب الاحتياط.

يقال: أنّ لنا مضافاً الىٰ العلوم الإجمالية الثلاثة الماضية التي يقال بانحلال الأول منها بالثاني، والثاني بالثالث علماً إجمالياً رابعاً في خصوص دائرة الأخبار الإلزامية غير المبتلاة بالمعارض، ويُدّعىٰ من قبل ذاك المستدلّ انحلال العلم الثالث بالرابع كما انحلّ العلم الثاني بالثالث إن ساعد وجدانه علىٰ كون المعلوم بالعلم الرابع بمقدار المعلوم بالعلم الثالث، فبالتالي لايجب الاحتياط في دائرة الأخبار الإلزامية المبتلاة بالمعارض.

لكنّك عرفت أنّ انحلال العلم الثاني بالثالث ممنوع حتىٰ مع تساوي المعلومين، وكذلك الأمر هنا[1].

هذا تمام الكلام في هذا التقريب العقلي في المقام. ونغضّ النظر عن سائر الوجوه العقليّة المذكورة هنا ومناقشتها.

والىٰ هنا تمّ كلامنا في الأمارات التي قام الدليل الصحيح علىٰ حجّيتها في مقام إثبات الأحكام الشرعية.

---

(١) لايخفىٰ أنّه لوسلّم في المقام تساوي المعلومين فلابد من انحلال العلم الثالث بالرابع، ولايمكن قياسه بالعلم الثاني والثالث، لأنّ النسبة بين الأخبار الإلزامية غيرالمبتلاة بالمعارضة مع الأخبار الإلزامية المبتلاة به هي التباين لاالعموم من وجه بخلاف النسبة بين الأخبار والشهرات مثلاً، والعلم الثاني إنّما لم ينحلّ بالثالث رغم فرض تساوي المعلومين، لأنّ النسبة بين الأخبار والشهرات كانت عموماً من وجه، فأمكن دعوىٰ أنّ المعلوم بالإجمال في الأخبار وإن كان بقدر المعلوم بالعلم الثاني لكن الشهرات أيضاً فيها قدر معلوم بالإجمال مردّد بعضه بين مادّة الافتراق ومادّة الاجتماع، واحتمال انطباقه علىٰ مادّة الاجتماع أوجب أن لايكون المعلوم بالعلم الثاني أكثر من المعلوم بالعلم الثالث، واحتمال انطباقه علىٰ مادّة الافتراق أوجب عدم الانحلال. أمّا في المقام، فلوفرض العلم الإجمالي بصدق بعض الأخبار الإلزامية المبتلاة بالمعارض كان هذا مساوق لكون المعلوم بالعلم الثالث أكثر من المعلوم بالعلم الرابع، إذ لا توجد مادّة اجتماع بين المبتلاة بالمعارض وغير المبتلاة بالمعارض كي يحتمل الانطباق علىٰ مادّة الاجتماع، ولولم يفرض العلم الإجمالي بصدق بعض الأخبار الإلزامية المبتلاة بالمعارض صحّ القول بانحلال العلم الثالث بالعلم الرابع بعد فرض تساوي المعلومين.

الظنّ

(مقدّمات الانسداد)

١. معنى الكشف والحكومة.

٢. تنقيح الكلام في مقدّمات الانسداد

٣. تلخيص مباني الكشف والحكومة

الظنّ

(مقدمات الانسداد)

وقد تُدّعىٰ حجّية مطلق الظنّ في استنباط الأحكام الشرعيّة، ويستدلّ علىٰ ذلك بوجوه، وشيء منها لايمكن المساعدة عليه، ونحن نقتصر من بينها علىٰ ذكر مايسمّىٰ بدليل الانسداد، فنقول:

قد أُلّف دليل الانسداد من مقدّمات تذكر بعنوان محاولة إثبات حجّية مطلق الظنّ بها، ويبحث عن تماميّة ذلك وعدمها.

وذكر المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ أنّ مقدّمات الانسداد خمس:

١ ـ العلم الإجمالي بالتكليف.

٢ ـ انسداد باب العلم والعلمي، أي الحجّة في مقام إثبات التكليف.

٣ ـ عدم جواز إهمال الأحكام.

٤ ـ عدم جواز الرجوع الىٰ الأُصول في تمام الموارد من قبيل البراءة، والاستصحاب، والتخيير، أو الرجوع الىٰ مجتهد يؤمن بالانفتاح، وعدم وجوب الاحتياط في جميع الموارد.

٥ ـ عدم جواز الرجوع الىٰ الوهم في قبال الظنّ[1].

---

(١) الموجود في الكفاية هو عدم جواز الرجوع الىٰ الوهم أو الشكّ.

وهذا التأليف لصورة الدليل ومقدّماته لايخلو من مؤاخذات، فترىٰ أنّ المقدّمة الأُولىٰ وهي العلم الإجمالي بالأحكام ليست مقدّمة في عرض سائر المقدّمات، ويتمّ دليل الانسداد بدونها، وإنّما هي دليل من أدلّة ما يقال في المقدّمة الرابعة من عدم جواز الرجوع الىٰ الاصول النافية. وأنّ المقدّمة الثالثة وهي عدم جواز إهمال الأحكام إن أُريد بها ترك امتثالها بنفيها بالأصل، فهي راجعة إلىٰ مافي المقدّمة الرابعة من عدم جواز الرجوع الىٰ الأُصول النافية. وإن أُريد بها وجوب تحديد الموقف العملي في قبال تكاليف المولىٰ ولوبإجراء البراءة، وحرمة إهمالها بمعنىٰ ترك تحديد الموقف العملي تجاهها، فهذا عبارة أُخرىٰ عن مولوية المولىٰ وثبوت حقّ الطاعة له علينا، وأنّه ليس حاله بالنسبة لنا حال إنسان اعتيادي، وهذا مسلّم ومفروغ عنه قبل علم الأُصول، وليس ممّا يبحث عنه في دليل الانسداد، ولاينبغي جعله مقدّمة من مقدّمات دليل الانسداد[1]. وإن أُريد بها أنّ الأحكام باقية، ولم تنسخ، ولم ترفع بواسطة انسداد باب العلم والعلمي، ورد عليه ماأوردناه علىٰ المقدّمة الأُولىٰ.

وعلىٰ أيّ حال فالذي ينبغي أن يقال في مقام ترتيب صورة دليل الانسداد: إنّه بعد أن فرغنا قبل علم الأُصول في ثبوت أحكام علينا، وثبوت حقّ الطاعة للشارع في أحكامه، ووجوب تحديد الموقف العملي تجاهها لابدّ من تأسيس هذا الموقف، وطريقة الخروج عن عهدة المولوية علىٰ أحد الأُسس الآتية:

١ ـ علىٰ أساس القطع.

٢ ـ علىٰ أساس الحجّة.

٣ ـ علىٰ أساس إجراء الأُصول بالنسبة لكلّ مورد مورد.

---

(١) وإلّا فإثبات وجود الله أيضاً مقدّمة من مقدّمات دليل الانسداد.

٤ ـ على أساس الاحتياط التامّ.

٥ ـ علىٰ أساس التقليد.

٦ ـ علىٰ أساس الأخذ بما يقابل الظنّ وهو الوهم.

٧ ـ علىٰ أساس الظنّ.

والحصر وإن لم يكن عقلياً لكنّه شبيه بالحصر العقلي بعد وضوح بطلان غير هذه الأُمور السبعة.

فإذا أبطلنا تمام الشقوق الستة الأُولىٰ انحصر الأمر في السابع وهو الظنّ.

معنى الكشف والحكومة

ثم إنّ دليل الانسداد تارةً يؤلّف بشكل ينتج الكشف، وأُخرىٰ يؤلّف بشكل ينتج الحكومة، وقبل درس ذلك ينبغي فهم معنىٰ الكشف والحكومة:

أمّا الكشف فواضح، وهو أنّ العقل يكشف بواسطة هذه المقدّمات عن جعل الشارع حكماً ظاهرياً بحجيّة الظنّ ومنجزيّته.

وأمّا معنىٰ الحكومة فهو علىٰ ماأفاده المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ حكم العقل عند الانسداد بحجّية الظنّ بمعنىٰ منجّزيته ومعذّريّته، كحكمه بمنجّزية القطع ومعذّريته.

وأورد علىٰ ذلك السيد الأُستاذ بأنّ العقل ليس جاعلاً ومشرّعاً كي يحكم بحجيّة الظنّ، وإنّما شأنه درك لزوم امتثال المولىٰ وعدم مخالفته، ومن هنا فسّر السيد الأُستاذ الحكومة بتفسير آخر.

وأمّا المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ فهو أيضاً لم يقبل بتفسير المحقّق الخراساني للحكومة، وفسّرها بتفسير آخر. وإشكاله علىٰ تفسير المحقّق الخراساني ـ قدّس سرّه ـ هو أنّ الحجّية كانت من ذاتيّات القطع لامن ذاتيّات الظنّ،

لكون القطع كشفاً تامّاً، والظنّ كشفاً ناقصاً، ومايكون أمراً خارجاً عن ذاتيات شيء يستحيل أن يدخل في وقت من الأوقات في ذاتياته، فحجّية الظنّ دائماً لا تعقل إلّا بالجعل.

وبالإمكان أن يجعل مجموع الإشكالين أعني إشكال السيد الأُستاذ، وإشكال المحقّق النائيني إشكالاً واحداً ذا شقّين بأن يصاغ الإشكال على المحقّق الخراساني ببيان أنّه هل المراد من حكم العقل بحجّية الظنّ عند الانسداد جعله للظنّ حجّة، أو إدراكه الحجّية بذاته لابجعل جاعل؟ فعلى الأول يرد عليه: أنّه ليس من وظيفة العقل الجعل والتشريع، وعلى الثاني يرد عليه: أنّ الحجّية التي لم تكن من ذاتيات الظنّ لكونه كشفاً ناقصاً يستحيل أن تصبح من ذاتياته لدى عروض الانسداد، بل لعلّ هذا هو المقصود للمحقّق النائيني -رحمه الله-، فإنّه يستفاد كلا شقّي الإشكال من تقرير الشيخ الكاظمي -قدّس سرّه-[1].

وعلى أيّ حال فمقصود المحقّق الخراساني -رحمه الله- كما يستفاد من عبارته ليس هو جعل العقل الحجّية للظنّ حتى يرد عليه الشقّ الأوّل من الإشكال، وإنّما مقصوده هو إدراك العقل لحجّية الظنّ عند الانسداد على حدّ إدراكه لحجّية القطع، فإن ورد عليه إشكال فإنّما يرد عليه الشقّ الثاني من الإشكال. والصحيح عدم ورود هذا الشقّ من الإشكال عليه أيضاً، فإنّ حجّية القطع كما مضى منّا تفصيلاً ليس من اللوازم الذاتية للقطع بالمعنى الذي يقولونه، وإنّما هي مرتبطة بحقّ المولوية، وواقع المطلب أنّ للمولى حقّ الطاعة علينا، فلوفرضنا -مماشاةً في النتيجة مع الأصحاب- أنّ الداخل في دائرة هذا الحقّ هو خصوص التكاليف المعلومة أنتج ذلك كون القطع حجّة دون الظنّ والشكّ، والحجّية التي ثبتت للقطع بهذا النحو

(١) راجع فوائد الأُصول ج٣ ص١٠٢.

لامانع من ثبوتها بهذا النحو للظنّ أحياناً بأن يحكم العقل في بعض الأحيان بأنّ التكاليف المظنونة داخلة تحت دائرة حقّ المولوية لنكتة مّا كدخول التكاليف المعلومة إطلاقاً في تلك الدائرة. والصحيح أنّ ماأفاده المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ من معنىٰ الحكومة في غاية المتانة.

تفاسير أُخرىٰ للحكوم:

بقي في المقام بيان ما فسّر به السيد الأُستاذ والمحقّق النائيني الحكومة بعد اعتقادهما ببطلان تفسير المحقّق الخراساني لها:

أمّا السيد الأُستاذ فقد فسّر الحكومة بالتبعيض في الاحتياط، وأنّه بعد أن تنجّز الحكم بالعلم الإجمالي يحكم العقل ابتداءً بالاحتياط التامّ، وإذا جازت مخالفة الاحتياط في الطرف الموهوم والمشكوك لنكتة مّا اقتصر العقل علىٰ الحكم بالاحتياط في الطرف المظنون.

أقول: إنْ كان مقصود السيد الأُستاذ جعل اصطلاح جديد للحكومة لعدم معقوليّة المعنىٰ المرتكز لدىٰ الأصحاب، فله الأمر، ولكن المفروض أنْ يعبّر عندئذٍ بتعبير من قبيل: (انّني أُسمّي التبعيض في الاحتياط بالحكومة، وأنّ الحكومة بمعناها المرتكز غير معقولة)، لابمثل تعبير: (انّ معنىٰ الحكومة هو التبعيض في الاحتياط). وإن كان مقصوده تفسير الحكومة بالمعنىٰ المصطلح لدىٰ الأصحاب، فهو عجيب، فإنّ الحكومة ليست هي التبعيض في الاحتياط عند أحد، فإنّ المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ علىٰ مافي تقرير بحثه المكتوب بقلم نفس السيد الأُستاذ، وتقريره الآخر الذي كتبه الشيخ الكاظمي مصرّح بأنّ الحكومة غير التبعيض في الاحتياط، وبعض كلمات الشيخ الأعظم ـ رحمه الله ـ لايخلو من إشعار بذلك، بل بعض كلماته لدىٰ البحث عن تعميم الظنّ وإهماله صريح أو كالصريح في ذلك، وهو الذي فهمه منه تلميذه الميرزا الشيرازي الكبير ـ رحمه الله ـ، وكذلك المحقّق

النائيني -قدّس سرّه- ومدرسة الميرزا الشيرازي الكبير، وكذلك مدرسة المحقّق النائيني تعتقدان أنّ من مفاخر الشيخ الأعظم إبطال دليل الانسداد بإبداء التبعيض في الاحتياط في قبال مايستدلّ عليه بالانسداد من الكشف أو الحكومة. وهناك معركة مفصلة دائرة بين الشيخ الأعظم والمحقّق النائيني كتبها السيد الأستاذ بقلمه، وكذلك الشيخ الكاظمي حول أنّ الشيخ الأعظم يرىٰ أنّ دليل الانسداد لوتمّ فهو منتج للحكومة، والمحقّق النائيني يرىٰ أنّه يستحيل إنتاجه للحكومة، فلولم يكن عقيماً فهو ينتج الكشف، ولوكان عقيماً فالنتيجة هي التبعيض في الاحتياط. هذا حال الشيخ الأعظم والمحقّق النائيني -قدّس سرّهما-، وأمّا المحقّق الخراساني فقد عرفت مافسّر به الحكومة.

والخلاصة: أنّ شيئاً من الاتجاهات العامّة في الأُصول لايفسّر الحكومة بالتبعيض في الاحتياط.

وأمّا المحقّق النائيني فكلامه في تفسير الحكومة بنحويباين التبعيض في الاحتياط مشوّش في كلا تقريريه خصوصاً في تقرير الشيخ الكاظمي، ولعلّ هذا التشويش هو الذي أدىٰ بالسيد الأُستاذ الىٰ القول بأنّ الحكومة هي التبعيض في الاحتياط.

وما يستخلص من تلك العبائر المشوّشة هو أنّ التبعيض في الاحتياط يكون في مورد العلم الإجمالي بأحكام عديدة دار أمرها بين عدّة أطراف، وثبت عندنا عدم وجوب الاحتياط في بعض تلك الأطراف، فنرفع اليد عن قاعدة وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بمقدار ماثبت من جواز الترك، ونلتزم بالاحتياط في باقي الأطراف، والحكومة تكون في مورد العلم بحكم واحد وتنجّزه بالعلم مع دوران أمر امتثاله بين الامتثال الظنّي والامتثال الوهمي، كما لوعلمنا بوجوب الصلاة الىٰ القبلة، ودار أمر القبلة بين القبلة المظنونة والقبلة الموهومة، فيتنزّل العقل بعد فرض عدم وجوب

ماتقتضيه القاعدة الأولية من الصلاة الىٰ كلتا الجهتين لضيق الوقت مثلاً الىٰ الامتثال الظنّي، فهذه هي حجّية عقلية للظنّ مرتبطة بباب الامتثال، وعالم الطاعة بعد تنجز التكليف، وهذه هي الحكومة لاماذكره المحقّق الخراساني من حكم العقل بحجّية الظنّ في عالم التنجيز.

وأورد ـ قدّس سرّه ـ إشكالين علىٰ ماختاره الشيخ الأعظم ـ رحمه الله ـ من أنّ مقدّمات الانسداد لوتمّت أنتجت الحكومة نذكرهما هنا، إذ قد يؤثّران في فهم مقصوده في الفرق بين الحكومة والتبعيض في الاحتياط:

الإشكال الأول ـ أنّ التنزّل من الامتثال القطعي الىٰ الامتثال الظنّي إنّما يكون بالحكومة حينما تنجّز التكليف وعجزنا عن امتثاله القطعي، فحكم العقل بالامتثال الظنّي. أمّا في المقام الذي علمنا فيه بأحكام مردّدة بين المظنونات والمشكوكات، والموهومات، فالمبرر للتنزّل الىٰ العمل بالمظنونات، إمّا هو الإجماع علىٰ بطلان الامتثال الاحتمالي، أو عدم وجوب الاحتياط التامّ. فإن فرضنا الإجماع علىٰ بطلان الامتثال الاحتمالي، فهنا يثبت الكشف، لأنّ العمل بالمظنونات إنّما يكون امتثالاً تفصيلياً لااحتمالياً إذا كان الظنّ أمارة شرعية، وإن فرضنا أنّ الإجماع لم يقم علىٰ بطلان الامتثال الاحتمالي وإنّما قام علىٰ عدم وجوب الاحتياط التامّ،فلامحالة تصل النوبة الىٰ التبعيض في الاحتياط وليس الحكومة، فدليل الانسداد أمره دائر بين أن يكون عقيماً، أو أن ينتج الكشف.

الإشكال الثاني ـ أنّ العمل بالمظنونات ليس امتثالاً ظنيّاً للأحكام حتىٰ يقال: إنّ هذا تنزّل من الامتثال القطعي الىٰ الامتثال الظنّي من باب الحكومة، وإنّما يحصل الامتثال الظنّي للأحكام إذا عمل بالمظنونات والمشكوكات معاً، فإنّ طرح مشكوك الوجوب يساوق الشكّ في الامتثال، والجمع بين الامتثال المظنون في مورد والامتثال المشكوك في مورد آخر

ينتج الشكّ في الامتثال بلحاظ المجموع.

وقد ورد في أجود التقريرات الذي كتب في دورة متأخرة عن الدورة التي كتبها الشيخ الكاظمي جواب علىٰ هذا الإشكال سنبحثه في مايأتي -إنشاء الله-.

وقبل أن نتعمّق أكثر من هذا في مانحدس أن يكون هو مقصود المحقّق النائيني -رحمه الله- رغم تشويش العبائر في التقريرين نشير الىٰ تعبير ورد في تقرير الشيخ الكاظمي قد يؤيّد مانريد توضيحه، وذلك أنّه وإن ورد عن المحقّق النائيني التعبير بالتفصيل بين فرض تعدّد الحكم ووحدته، وأنّ الحكومة إنّما تكون في الثاني، والتبعيض في الاحتياط يكون في الأوّل، ولكن هناك تعبير ورد في تقرير الشيخ الكاظمي[1] مرّة أو مرّتين، وهو التعبير بالشبهة الموضوعيّة والشبهة الحكمية، وأنّ حكم العقل بحجّية الظنّ علىٰ نحو الحكومة إنّما يأتي في الشبهة الموضوعيّة دون الحكمية.

توجيهات فنيّة لكلام المحقّق النائيني

وبعد: يمكن أن يكون المقصود الذي انعكس في التقريرين بشكل مشوّش هو التفصيل بين كون الشبهة موضوعية أو حكميّة من دون نظر إلىٰ كون الحكم واحداً أو متعدّداً[2]، وإذا كان مقصوده ذلك فهناك وجه فنّي

---

(١) راجع فوائد الأُصول ج٣ ص٩٠.

(٢) وممّا يشهد لذلك أنّ أجود التقريرات - وهو الذي عبّر بدلاً عن الشبهة الموضوعية بتعبير «الحكم الواحد» - عطف علىٰ الحكم الواحد قوله: «أو مايكون في حكمه كما إذا علم المكلف بفوات صلوات متعدّدة»[1] ومايعقل أن يفترض هو السرّ في جعل هذا كالحكم الواحد، هو أن يكون المقياس الحقيقي عند المحقّق النائيني ماشرحه أُستاذنا الشهيد من تنجّز الواقع بحدّه الواقعي بالعلم، كما هو الحال في الحكم الواحد في الشبهات الموضوعية، وهذا المقياس موجود ←

(١) راجع أجود التقريرات ج٢ ص١٣٦.

لهذا التفصيل حسب مباني المحقّق النائيني ـ قدّس سرّه ـ. وذلك بأن يقال: إذا كانت الشبهة موضوعية كما لوعلم بوجوب الصلاة الىٰ القبلة، وشكّ في القبلة، فأصل الحكم قد تنجّز بالعلم التفصيلي، والعقل يحكم أولاً بتحصيل الامتثال القطعي، ومع العجز عنه يحكم بتحصيل الامتثال الظنّي. وأمّا في الشبهة الحكمية كما لوعلم بوجوب الظهر أو الجمعة، وحصل الظنّ بوجوب الظهر، ولم يتمكّن من الجمع بينهما، فهنا لا تعقل حجّية الظنّ في مرحلة الامتثال، فهو إمّا أن يكون حجّة في مرحلة التنجيز وهي الحكومة بالمعنىٰ الذي ذكره المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ ولم يقبله المحقّق النائيني ـ قدّس سرّه ـ، أو أنّه لاحجّية فيه لافي مرحلة التنجيز ولافي مرحلة الامتثال، أي لايؤثّر الظنّ بنفسه مباشرة في تعيين الامتثال، وتوضيح ذلك أنّ في تنجيز العلم الإجمالي بناء على كونه مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية لاعلّة تامّة مبنيين:

الأوّل: أنّ هذا العلم إنّما نجّز الجامع لأنّه المقدار المعلوم، وأمّا الطرفان فإنّما يتنجزان بالاحتمال المقرون بانتفاء المؤمّن، والوجه في انتفاء المؤمّن هو تعارض الأصول من الجانبين عقلية وشرعية وتساقطها.

والثاني: أنّ هذا العلم بنفسه ينجّز كلا الطرفين تنجيزاً اقتضائياً أي موقوفاً علىٰ عدم ورود الترخيص في المخالفة الاحتمالية. والمبنىٰ الأول هو صريح كلمات المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ في تقرير السيدالأُستاذوالمستشعر من بعض عبارات الشيخ الكاظمي ـ قدّس سرّه ـ. والمبنىٰ الثاني هو الظاهر من جلّ عبارات الشيخ الكاظمي ـ رحمه الله ـ. وعلىٰ كلّ من المبنيين يمكن توجيه تفصيل المحقّق النائيني في المقام بوجه فنّي.

← على رأي المحقّق النائيني في الصلوات الفائتة المردّدة بين الأقلّ والأكثر حيث يعتقد ـ رحمه الله ـ أنّ العدد الواقعي الفائت هو الذي تنجّز بالعلم. إذن فالمقياس الحقيقي ليس في عنوان الحكم الواحد والمتعدّد، وإلّا فمثال الصلوات الفائتة يكون من المتعدّد لاالواحد.

أمّا على المبنى الأول ـ هو أنّ العلم إنّما نجّز الجامع، وأمّا الخصوصيتان فقد تنجّزتا بالاحتمال بعد تعارض الأُصول وتساقطها، فالوجه الفنيّ لعدم تأثير الظنّ بنفسه في تعيين الامتثال هو أنّ المقدار المنجّز بالعلم إنّما هو الجامع، وخصوصيّة الفردين لولا الاضطرار الى ترك أحدهما كانت تتنجّز بالاحتمال، ولكن مع الاضطرار لا يتنجّز شيء من الخصوصيتين بذلك، إذ تنجيز الاحتمال لكلتا الخصوصيتين غير معقول، ولأحدهما دون الأُخرى ترجيح بلامرجّح، وتنجيز الظنّ لمتعلقه خلف مبنى المحقّق النائيني، فإنّ هذا هو الحكومة عند الآخوند التي لم يقبل بها المحقّق النائيني، والامتثال إنّما هو فرع التنجيز الذي عرفت كونه مفقوداً في المقام، إذن فتعيين الظنّ للامتثال في جانبه الذي هو الحكومة عند المحقّق النائيني غير معقول في الشبهات الحكمية، وإنّما كان معقولاً في الشبهات الموضوعية، لأنّ الواقع بتمامه كان قد تنجّز بالعلم. إذن فتعيّن جانب الظنّ للامتثال في الشبهة الحكمية يجب أن يكون بوجه آخر، كأن يدّعى أنّ الرخصة في ترك الاحتياط التام بالاجماع إنّما انصبّت ابتداءً على المشكوكات والموهومات دون المظنونات.

فهذا وجه فنّي للتفصيل بين الشبهات الموضوعية والحكمية، وافتراض كونه هو المقصود للمحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ يكون بحاجة الى التجاوز عمّا يوحي اليه عنوان تعدّد الحكم ووحدة الحكم المصرّح به في تقرير السيد الأُستاذ والمفهوم تصريحاً أو تلويحاً[1] من تقرير الشيخ الكاظمي، وتوجيهه بمعنى ينطبق على معنى الشبهة الموضوعية والحكمية، وهذا توجيه معقول في المقام بأن يقال: إنّ المقصود بتعدّد الحكم ليس هو تعدّد الحكم المعلوم بالإجمال، بل تعدّد الشيء المنجّز فيدخل مثل العلم الإجمالي بحكم واحد كالظهر أو الجمعة مثلاً في فرض تعدّد الحكم، لأنّ الذي ينجّز في المقام

(١) صعوبة التلويح بذلك من تقرير الشيخ الكاظمي مشكل فضلاً عن التصريح.

حكمان: وجوب الظهر ووجوب الجمعة، وتنحصر وحدة الحكم في فرض الشبهة الموضوعية كالعلم بوجوب الصلاة الىٰ القبلة والشكّ في جهة القبلة.

وتعدّد الحكم بهذا المعنىٰ الذي ذكرناه قد يوجد في الشبهة الموضوعية أيضاً، فتلحق في المقام بالشبهة الحكمية لاشتراكها مع الشبهة الحكمية في النكتة، وهي أنّ المنجّز بالعلم إنّما هو الجامع لا الواقع بحدوده، مثاله مالوعلمنا إجمالاً بنجاسة هذا الماء أو غصبية ذاك الماء، وكذلك مالوعلمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين بناء علىٰ مبنىٰ من يقول بأنّ وجوب الاجتناب عن النجس ينحلّ الىٰ عدّة أحكام بعدد ماتتواجد من أفراد الموضوع خارجاً[1].

نعم هذا التفسير الذي فرضناه لكلام المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ لايناسب المثال الموجود في كلام الشيخ الأعظم ـ رحمه الله ـ حيث مثّل بالشبهة الحكمية وهو دوران الأمر بين الظهر والجمعة، فبناءً علىٰ حمل كلام المحقّق النائيني علىٰ التفسير الذي ذكرناه، كان ينبغي أن لايقتصر المحقّق النائيني في إشكاله علىٰ الشيخ برفض تطبيقه للحكومة علىٰ مانحن فيه، بل يناقش أيضاً في أصل تصوير الشيخ للحكومة في المثال الذي ذكره.

وإذا تجاوزنا هذا أيضاً لم نجد في أجود التقريرات ماينافي التوجيه الذي شرحناه لكلام المحقّق النائيني ـ قدّس سرّه ـ. نعم نجد في تقرير الشيخ الكاظمي ـ رحمه الله ـ أمرين ينافيان هذا التوجيه:

الأوّل ـ ماجاء في تقريره من تعليل بطلان الحكومة في المقام بأنّ

---

(١) ولعلّ هذا هو السرّ في التعبير في أجود التقريرات بالحكم الواحد والمتعدّد بدلاً عن الشبهة الموضوعية والحكمية فإنّه في مثال العلم الإجمالي بنجاسة هذا الماء أو غصبية ذاك، وكذلك العلم الإجمالي بالنجاسة بناء علىٰ الانحلال بعدد الأفراد الخارجيّة لايصدق عنوان الشبهة الحكمية، ولكن يصدق عنوان تعدّد الشيء المنجّز.

الإجماع منعقد على بطلان الامتثال الاحتمالي[1]، بينما نتيجة التوجيه الذي ذكرناه هي القول بعدم معقولية الحكومة في نفسها في الشبهات الحكمية بغض النظر عمّا هو مفاد الإجماع.

والثاني ـ ماجاء في تقريره أيضاً من أنّه بناء على تنزّل العقل من الاحتياط التام الى التبعيض في الاحتياط يعيّن العقل الأخذ بجانب الظنّ[2]، وهذا ينافي ماذكرناه في الوجه الماضي من عدم حجّية الظنّ في تعيينه لمورد الامتثال، وأنّ تعيّن العمل بالمظنون يجب أن يكون بنكتة أُخرى.

وأمّا على المبنى الثاني ـ وهو أنّ العلم الإجمالي يقتضي بنفسه تنجيز كلتا الخصوصيتين فهناك وجهان فنّيّان لتوجيه التفصيل بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية:

الوجه الأول: أن يقال ـ بعد البناء على أنّ الاضطرار الى ترك أحد الفردين يؤدّي الى استحالة تنجيز العلم الإجمالي لكلتا الخصوصيتين المفروض الترخيص في أحديهما ـ: إنّ العلم الإجمالي يسقط بطرو الاضطرار الى أحد الفردين عن تنجيزه لأيّ واحدة من الخصوصيتين إذا كانت نسبة العلم الإجمالي اليهما على حدّ سواء، وذلك لأنّ تنجيزه لهما معاً محال حسب الفرض، وتنجيزه لأحديهما دون الأُخرى ترجيح بلامرجّح. أمّا إذا كان العلم الإجمالي أقرب الى إحدى الخصوصيتين بأن كان أحد الفردين مظنوناً والآخر موهوماً، فهنا العلم الإجمالي ينجّز خصوص الجانب الذي يكون أقرب اليه دون الجانب الآخر، ولايلزم الترجيح بلامرجّح، لأنّ الظنّ هنا هو المرجّح، وهذا يعني أنّ تعيّن الأخذ بالجانب المظنون كان بحكم العقل بلاحاجة الى نكتة خارجية، ولكنّ فرقه عن العمل بالظنّ في

(١) راجع فوائد الأُصول ج٣ ص٩٠.

(٢) راجع فوائد الأُصول ج٣ ص٩٢.

الشبهة الموضوعية هو أنّ الظنّ ليس هو الذي عيّن بنفسه مورد امتثال تكليف منجّز كما في الشبهة الموضوعية، وإنّما دوره دور ترجيح أحد التنجيزين لنفس العلم على التنجيز الآخر له عند تعارضهما بالاضطرار الى ترك أحد الفردين، فقد تعيّن الامتثال الظنّي لا لحجّية الظنّ في عالم الامتثال، بل لتنجيز العلم الإجمالي خصوص الجانب المظنون، وحجّية الظنّ في عالم الامتثال هي التي نسمّيها بالحكومة أمّا العمل بالظنّ في الشبهات الحكمية لأجل الترجيح الذي عرفت، فهو تبعيض في الاحتياط وإن كان العقل هو الذي حكم بضرورة العمل بالظنّ.

وبهذا البيان ترتفع المنافاة بين توجيهنا لكلام المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ، والأمر الثاني من الأمرين اللذين نقلناهما عن تقرير الشيخ الكاظمي ـ قدّس سرّه ـ.

الوجه الثاني ـ مبنيّ على القول بأنّ العلم الاجمالي لايسقط بطرو الاضطرار الى أحد الفردين عن تنجيزه للخصوصيتين، بل تبقى الخصوصيتان منجّزتين حتى بعد الاضطرار، ويقع التزاحم بين تكليفين احتماليين منجزين وهو يشبه التزاحم بين التكليفين المنجّزين بالقطع، كما في مثال الإزالة والصلاة في الوقت مع العجز عن الجمع بينهما إلّا أنّ التزاحم هنا ليس بين تكليفين قطعيين، بل بين تكليفين محتملين، ويرجع ـ عندئذٍ ـ الى مرجّحات باب التزاحم، فكما أنّ الأهميّة مرجّحة في باب تزاحم التكليفين القطعيين، كذلك هي مرجّحة في تزاحم التكليفين المحتملين المنجّزين. والأهمية تارة تكون باعتبار المحتمل بمعنى أقوائية الغرض، وأُخرى باعتبار الاحتمال بمعنى أقوائية الاحتمال لكون هذا مظنوناً وعدله الآخر موهوماً، فيقدّم المظنون بحكم العقل، ولكن لالأجل كون الظن ابتداءً معيّناً لمورد الامتثال بعد التنزّل عن الامتثال القطعي كما في الشبهات الموضوعية وهو الحكومة، بل لأجل كون الظنّ مرجحاً لأحد

التكليفين المحتملين المنجّزين على الآخر. وعلى هذا أيضاً لا تنافي بين توجيهنا لمراد المحقّق النائيني -رحمه الله- وما مضى من الأمر الثاني من الأمرين اللذين نقلناهما عن تقرير الشيخ الكاظمي -قدّس سرّه-.

ولو نوقش في مرجّحية الظنّ في باب التزاحم بأنّ الظنّ والوهم ظنّ ووهم للعبد لا للمولى فلا يحكم العقل باهتمام المولى بجانب المظنون أكثر من اهتمامه بجانب الموهوم، فهذا النقاش في خصوص ما نحن فيه لا يجري، فإنّ كلامنا إنّما هو في معظم أحكام الفقه لا في مثل حكم واحد، وعادة لا يحتمل كون مجموع وهميات الشخص في معظم الأحكام أقرب من مجموع ظنياته، فالعقل يحكم جزماً بكون اهتمام المولى في جانب المظنونات أشدّ من اهتمامه في جانب الموهومات.

ويستخلص من تمام ما ذكرناه أنّ حجّية الظنّ عقلاً لها معانٍ أربعة:

١ - حجيّته في مقام التنجيز كالقطع وهذه هي الحكومة عند المحقّق الخراساني -رحمه الله-.

٢ - حجّيته في مقام الامتثال بعد التنزّل عن الامتثال القطعي.

٣ - حجّيته بمعنى مرجّحيته لتأثير العلم الإجمالي ما يقتضيه من التنجيز في أحد الطرفين عليه في الطرف الآخر.

٤ - حجّيته بمعنى مرجّحيته لأحد التكليفين المحتملين المنجزين على الآخر.

والمعنى الثاني هو الحكومة عند المحقّق النائيني -رحمه الله-، وموردها الشبهة الموضوعية دون الحكمية. هذا ما أستشفّه من ورآء العبائر المشوّشة الموجودة في تقريري بحثه، وأكاد أجزم أنّ هذا هو مراد المحقّق النائيني -رحمه الله-.

أمّا إذا بنينا على أنّ مقصود المحقّق النائيني هو التفصيل بين حكم واحد والأحكام المتعدّدة لا التفصيل بين الشبهة الموضوعية والحكمية،

فالتوجيه الفنّي لذلك منحصر في البناء على تصوير الإجماع على عدم الاحتياط التام بالنحو الذي يوجد في تقرير السيد الأُستاذ، وهو الإجماع على ترك الاحتياط في خصوص المشكوكات والموهومات لا بالنحو الذي يوجد في تقرير الشيخ الكاظمي من الإجماع على عدم وجوب الاحتياط التام.

وحاصل التوجيه الفنّي عندئذٍ للتفصيل بين الحكم الواحد والأحكام المتعدّدة هو أنّ العمل بالظنّ تعيّن فيما نحن فيه لا من باب وجوب الطاعة الظنيّة بعد التنزّل من الطاعة القطعية، بل من باب أنّ مقتضى العلم الإجمالي هو الأخذ بالمظنونات والمشكوكات والموهومات معاً، والترخيص في المخالفة بحكم الإجماع إنّما جاء في خصوص المشكوك والموهوم وبقي المظنون على حاله، فنأخذ به بسبب نفس ذلك العلم الإجمالي في المقام، وهذا بخلاف الحكم الواحد فإنّ الإجماع لم ينعقد فيه على جواز ترك خصوص الموهوم، فالأخذ فيه بالظنّ بعد تعذّر الامتثال القطعي إنّما يكون في باب الحكومة.

وأمّا بناءً على فرض الإجماع على عدم وجوب الاحتياط التام في كلّ الأطراف لا على جواز ترك الاحتياط في المشكوكات والموهومات بالخصوص، فلا يبقى توجيه فنّي للفرق بين الحكم الواحد والأحكام المتعدّدة، نعم نذكر هنا وجهين للفرق ولكنّهما ليسا فنّيين:

الوجه الأوّل ـ مايظهر من بعض عبائر الشيخ الكاظمي ـ رحمه الله ـ في تقريره وهو أنّ الوجه في عدم كون الأخذ بالمظنونات فيما نحن فيه حكومة أنّ هذا ليس إطاعة ظنّية بالنسبة لكلّ حكم حكم، بل بالنسبة للأحكام المظنونة حصلت الإطاعة القطعية، وبالنسبة للأحكام المشكوكة والموهومة لم تحصل الإطاعة أصلاً[1]، فإنْ بنينا على هذا الكلام المستفاد من بعض

(١) هذا الكلام لم أجده في تقرير الشيخ الكاظمي ـ رحمه الله ـ في مروري السريع على عبائره.

عبائر الشيخ الكاظمي أمكن الفرق بين الحكم الواحد ومانحن فيه، إذ لوكان هناك حكم واحد وأُخذ فيه لدىٰ الامتثال بجانب الظنّ دون الوهم فلامحالة قد حصلت الإطاعة الظنيّة لذلك.

ولكنك ترىٰ أنّ هذا الوجه وإن اشتمل علىٰ فرق جوهريّ بين الحكومة والتبعيض في الاحتياط إن لاحظنا كلّ حكم حكم،وهو أنّ في الحكم الواحد حصلت الإطاعة الظنّية، وهنا في كلّ واحد من الأحكام لم تحصل الإطاعة الظنّية، وإنّما علمنا بالإطاعة في البعض وبعدمها في البعض، ولكن لماذا لانلحظ مجموع الأحكام المعلومة بالإجمال، فإذا كانت الإطاعة باعتبار المجموع ظنّية نسمّي ذلك بالحكومة؟! فبالآخرة عاد الفرق بين الحكومة والتبعيض في الاحتياط الىٰ مجرّد اصطلاح من غير محتوى فنّي.

الوجه الثاني ـ أن يكون المقصود بعدم حصول الإطاعة الظنّية في ما نحن فيه هو أنّ العمل بالمظنونات مع ترك المشكوكات لايؤدّي الىٰ الظنّ بالامتثال في مجموع الأحكام لحصول الشكّ في الاطاعة بالنسبة للمشكوكات، والنتيجة تتبع اخسّ المقدّمات. والظاهر أنّ الذي فهمه الشيخ الكاظمي من مراد المحقّق النائيني هوهذاالأول كما يظهر ذلك من بعض عبائره الأُخرىٰ[1]. وبناءً علىٰ هذا الوجه أيضاً يظهر الفرق بين الحكم الواحد وما نحن فيه، إذ في الحكم الواحد حينما يؤخذ بجانب الظنّ تحصل لامحالة الإطاعة المظنونة بالنسبة له.

ولكن عدم فنّية هذا الوجه في مقام التفرقة في غاية الوضوح لوضوح عدم اشتمال ذلك علىٰ فارق جوهريّ بين الحكومة والتبعيض في الاحتياط، وليس هذا عدا مجرّد اصطلاح محتواه غير الفنّي عبارة عن أنّه إن كان التنزّل من الإطاعة التفصيلية الىٰ الإطاعة الظنّية سمّي ذلك

(١) راجع فوائد الاصول: ج٣ ص١٠١.

بالحكومة، وإن كان التنزّل الىٰ درجة أقل من الإطاعة الظنّية لم يسمّ بالحكومة وسمّي بالتبعيض في الاحتياط.

وعلىٰ أيّ حال فهذا الكلام أعني دعوىٰ عدم حصول الإطاعة الظنّية بالأخذ بالمظنونات مالم تضمّ اليها المشكوكات يرد عليه:

أولاً ـ أنّ الجمع بين المظنونات والمشكوكات أيضاً لايكفي لتحصيل الظنّ بالامتثال فترك الموهومات أيضاً يضرّ بتحصيل الظنّ، لأنّ وجود الحكم في كلّ مورد من تلك الموارد وإن كان موهوماً لكن يتقوّىٰ لامحالة احتمال وجود بعض التكاليف في تمام دائرة الموهومات بحساب الاحتمالات وضمّ احتمال إلىٰ احتمال.

وثانياً ـ أنّه لاينبغي حساب مجموع الأحكام الواقعية في المقام، وإنّما ينبغي حساب خصوص المقدار المنجّز بالعلم الإجمالي. فإذا علمنا إجمالاً بمائة تكليف مردّدة بين مائة مظنونة، ومائة مشكوكة، ومائة موهومة، فعلمنا بالمائة المظنونة حصل لنا الظنّ لامحالة بامتثال مائة تكليف.

والتحقيق أنّ ميزان المطلب هو أن يُرىٰ أنّنا هل نظنّ بوجود مائة تكليف ـ وهو المقدار المعلوم بالإجمال ـ في الموارد المظنونة التي هي مائة مثلاً، أو لا بأن احتملنا احتمالاً متساوي الطرفين خطأ بعض تلك المظنونات بحيث تكون الظنون المصيبة للواقع أقل من مائة، أو ظننّا بذلك، أو قطعنا به، فإنّ وجود ظنون بأُمور لاينافي احتمال خطأ بعض تلك الظنون احتمالاً متساوياً أو راجحاً أو القطع بذلك. فعلىٰ الأول يحصل الظن بالامتثال بالمقدار المنجز. وعلىٰ الثاني لايحصل الظنّ بذلك.

بقي الكلام فيما وعدناه من بحث الجواب الوارد في أجود التقريرات[1] عن الإشكال علىٰ الشيخ الأعظم ـ رحمه الله ـ بأنّ العمل بالمظنونات

(١) ج٢ ص١٣٩.

لايستلزم الظنّ بالامتثال لأنّنا مادمنا تركنا المشكوكات إذن نحتمل احتمالاً متساوي الطرفين عدم امتثال قسم من الأحكام والنتيجة تتبع أخسّ المقدّمات:

والجواب الذي جاء في أجود التقريرات هو آن الشيخ الأعظم ـ رحمه الله ـ قد فرض الإجماع على جواز ترك الاحتياط في خصوص المشكوكات والموهومات، فلم يبق إلّا المظنونات، فتصحّ دعوى حصول الامتثال الظنّي بالعمل بالمظنونات.

أقول: إنّ هذا الجواب ليس له محصّل سواء أُريد بحصول الامتثال الظنّي الامتثال الظنّي لمايوجد في الواقع من أحكام، أو الامتثال الظنّي للمقدار المعلوم بالإجمال، أو الامتثال الظنّي للمقدار الباقي تحت التنجّز بعد الإجماع على الترخيص في مخالفة المظنونات والموهومات:

فإن قصد الأوّل وهو الظنّ بامتثال مايوجد في الواقع من أحكام فمن الواضح أنّه لاأثر للإجماع على الترخيص الظاهري في المشكوكات والموهومات في حصول الظنّ بالواقع وعدمه، فسواء فرضنا الإجماع على الترخيص الظاهري في خصوص المشكوكات والموهومات، أو فرضنا الإجماع على مجرّد عدم وجوب الاحتياط التام، أو أنكرنا الإجماع رأساً صحّ القول بأنّ ترك المشكوكات يؤدّي الى عدم الظنّ بامتثال مجموع الأحكام الواقعية، لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدمات.

وإن قصد الثاني وهو الظنّ بامتثال المقدار المنجّز فأيضاً لاأثر لفرض الإجماع على جواز ترك الاحتياط في المشكوكات والموهومات في ذلك، بل سواء فرض الإجماع على ذلك، أو فرض الإجماع على مجرّد عدم وجوب الاحتياط التام أو أنكرنا الإجماع رأساً يكون المقياس هو مامضى منّا من أنّنا إن ظننّا بوجود مقدار المعلوم بالإجمال في المظنونات حصل بالعمل بها الظنّ بامتثال ذاك المقدار، وإلّا فلا.

وإن قصد الثالث وهو الظنّ بامتثال المقدار الباقي تحت التنجيز فمن الواضح أنّه بعد خروج المشكوكات والموهومات عن التنجيز يكون العمل بالمظنونات مؤدّياً للقطع بامتثال الباقي تحت التنجيز لا الظنّ به.

ثم إنّك قد عرفت وجوه تفسير مراد المحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ في معنىٰ الحكومة بنحو يفترق عن معنىٰ التبعيض في الاحتياط. ونقول ـ بالرغم من فتية جملة منها الىٰ حدّما ـ: إنّ الصحيح في معنىٰ الحكومة هو ما أفاده المحقّق الخراساني ـ قدّس سرّه ـ، وهو المعنىٰ الأول من المعاني الأربعة التي مضت لحجّية الظنّ أعني تنجيز الظنّ للتكليف وباقي المعاني حتىٰ المعنىٰ الثاني، وهو حجّية الظنّ في مرحلة الامتثال لايخرج بحسب الحقيقة عن كونه لوناً من ألوان التبعيض في الاحتياط. وإن وجد فارق جوهري بين وجوه الرجوع الىٰ الظنّ، فقد يكون الوجه فيه حجّيته في مقام الامتثال، وقد يكون الوجه فيه مرجّحيته بأحد المعنيين السابقين، وقد يكون الوجه فيه اختصاص الترخيص الثابت بالإجماع في المخالفة بخصوص غير المظنونات، فكلّ واحد من الوجوه رغم الفوارق الموجودة فيما بينها يكون راجعاً الىٰ التبعيض في الاحتياط، وإنّما الشيء الذي يقابل التبعيض في الاحتياط عند الامتثال هو ملاحظة الظنّ في غير عالم الامتثال وهو عالم التنجيز.

تنقيح الكلام في مقدّمات الانسداد

وبعد هذا نأتي الىٰ تنقيح الكلام في مقدّمات دليل الانسداد، ونتكلّم حسب ترتيب الكفاية للمقدّمات فنقول:

١ ـ العلم الإجمالي بالأحكام:

المقدّمة الأُولىٰ ـ وجود العلم الإجمالي بأحكام في الشريعة، وقد مضىٰ أنّ هذا ليس مقدّمة بنفسه في عرض سائر المقدّمات، وإنّما هو دليل من الأدلّة التي قد يستدلّ بها علىٰ بعض المقدّمات الأُخرىٰ كإبطال البراءة. وسنبحث ذلك ـ إنشاء الله ـ في ضمن المقدّمة الثالثة التي سنذكر فيها وجه بطلان الرجوع الىٰ البراءة.

٢ ـ انسداد باب العلم والعلمي:

المقدّمة الثانية ـ انسداد باب العلم والعلمي أي الأمارة الثابتة حجّيتها بدليل خاص.

لا إشكال في أنّ باب العلم والعلمي ليس منفتحاً في جميع الأحكام

الشرعية حتىٰ عند أوسع الناس مذاقاً في باب الحجّية، كأن يقول بحجّية الخبر والشهرة والإجماع المنقول، ونحو ذلك من الأمارات، كما لاإشكال في أنّ باب العلم والعلمي ليس منسداً في جميع الأحكام الشرعية حتىٰ عند أضيق الناس مذاقاً في باب الحجّية أمّا العلم فموجود بالنسبة لجملة من الأحكام القطعية الثابتة جزماً في الشريعة الإسلامية. وأمّا العلمي فأيضاً كذلك إذ لاأقلّ من حجّية الظنّ القوي الواصل الىٰ مرتبة الاطمئنان، وهذا موجود في بعض الأحكام التي تظافرت عليها الأخبار بدرجة أوجبت الاطمئنان. إذن فليس الانسداد المطلق صحيحاً ولاالانفتاح المطلق صحيحاً، وإنّما عقدت هذه المقدّمة لبيان أنّه هل يكون باب العلم والعلمي منفتحاً بدرجة تضرّ بغرض من يتمسّك بدليل الانسداد أو لا؟ فلنذكر هنا كلامين: أحدهما أنّه متىٰ يضرّ الانفتاح بغرض المستدلّ بدليل الانسداد، ومتىٰ لايضرّ؟ والثاني أنّه هل ثبت الانفتاح بالنحو المضرّ بغرضه أو لا؟

أمّا الكلام الأول ـ فالانفتاح إنّما يضرّ بغرض الانسدادي في حالتين:

الحالة الأُولىٰ ـ حصول الانفتاح في دائرة الأحكام الإلزامية في نطاق واسع بحيث لايبقىٰ في المقدار الباقي تحت الانسداد مانع عن الرجوع فيها الىٰ البراءة من علم إجمالي أو إجماع أو لزوم الخروج من الدين.

الحالة الثانية ـ حصول الانفتاح في دائرة الأحكام الترخيصية بدرجة تنفي المانع من الاحتياط في الباقي من لزوم العسر والحرج، وفي هاتين الحالتين نرجع الىٰ الأُصول المؤمّنة، أو الاحتياط، ولا تصل النوبة الىٰ الظنّ المطلق.

وأمّا الكلام الثاني ـ فإن لاحظنا باب العلم الوجداني فلاإشكال في أنّ المقدار المعلوم بالعلم التفصيلي من الأحكام ليس بمقدار يضرّ وحده بغرض الانسدادي، فانّ ذلك لايعدو ضروريات الدين وماكان ثابتاً بدليل قطعي سنداً ومتناً ودلالة، ومثل هذا قليل جدّاً، ولوضمّ الىٰ المعلومات التفصيلية

ماسيأتي ـ إنشاء الله ـ من المعلومات بالعلوم الإجمالية الصغيرة جاء احتمال وفاء ذلك بالمقدار المضرّ بغرض الانسدادي، ولكن لايبعد عدم الوفاء بذلك أيضاً في مثل زماننا ولوفرض وفاؤه بذلك في أعصر سابقة كعصر السيد المرتضىٰ[1] ـ رحمه الله ـ، فإنّ طول الزمان له أثر في دائرة انفتاح العلم وحدوده. وإن لاحظنا باب العلمي فإن فرضنا أنّه ثبتت عندنا حجّية خبر الواحد والظواهر ـ كما هو الصحيح ـ فباب العلمي مفتوح بالدرجة التي تضرّ بغرض الانسدادي من دون فرق بين أن نقول بأنّ ملاك حجّية خبر الواحد هو وثاقة الراوي أو موثوقية المضمون. فعلىٰ كلا التقديرين يوجد العدد الكافي الموجب لرفع المانع عن جريان الأُصول المؤمّنة في غير موارد تلك الأخبار.

---

(١) المقصود طبعاً هو افتراض انفتاح باب العلم في أعصر سابقة كعصر السيد المرتضىٰ ـ لمقدار المضرّ بغرض الانسدادي لا الانفتاح المطلق. وأمّا مايوجد في كلام السيد المرتضىٰ ـ رحمه الله ـ من دعوىٰ انفتاح باب العلم بالأحكام إطلاقاً فقد أفاد أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ: إنّ ظاهر أنّ مقصوده ليس هو انفتاح العلم بالأحكام الواقعية فإنّ دعوىٰ انفتاح باب العلم الىٰ جلّ الأحكام مشكلة حتىٰ بالنسبة لزمان حضور الإمام ـ عليه السلام ـ إلّا لقليل من الناس الذين يخالطون الأئمة ـ عليهم السلام ـ ويعاشرونهم من قرب فضلاً عن مثل زمان السيد المرتضىٰ. ولاشك في أنّ نفس السيد المرتضىٰ كان يشكّ أحياناً في الحكم فيرجع الىٰ الأصول، وإنّما مراده الواقعي ـ ولو ارتكازاً ـ هو انفتاح باب العلم في تمام المسائل الىٰ الجامع بين الحكم الواقعي والوظيفة العملية، وإن لم يوضّح ذلك تماماً نتيجة عدم وضوح فكرة التمييز بين الاصول العملية والأدلّة الاجتهادية في تلك الأعصر. وبكلمة أُخرىٰ إنّ كلام السيد المرتضىٰ ـ رحمه الله ـ في المقام إنّما هو من سنخ ما كانوا يقولون أنّ الأحكام كلّها عندنا قطعية بخلاف العامّة الذين يتمسّكون بالدليل الظنّي كالقياس والاستحسان، ونحن دائماً نعتمد علىٰ الدليل المورث للقطع بالحكم. وأدلّة الأحكام عندنا أربعة، وهي جميعاً قطعية، وهي الكتاب والسنة القطعية، والإجماع، والعقل، وأول مثال كانوا يذكرونه لدليل العقل هو البراءة، وذكر ابن إدريس في بيان منهجه في الكتاب: إنّ منهجي في الاستدلال موافق لمنهج قدماء مشايخنا واستشهد بكلمات السيد المرتضىٰ، وذكر أنّنا لانجيز في مسلكنا الإفتاء علىٰ أساس دليل ظنّي، بل دائماً نفتي علىٰ أساس دليل قطعي من كتاب، أو سنّة، أو إجماع أو عقل.

وإن فرضنا أنّه لم تثبت لدينا حجّية خبر الواحد ولا الظهور، فمن الواضح أنّ باب العلمي يكون منغلقاً في المقام، إذ لا يبقىٰ لدينا علميّ عدا الاطمئنان الشخصي وهو قليل لا يضرّ بغرض الانسدادي.

وأمّا إن قلنا بحجّية أحدهما دون الآخر، فعندئذٍ إن كان المانع عن جريان البراءة هو العلم الإجمالي، فالظاهر أنّ هذا لا يوجب رفع المانع، فالظواهر القطعيّة الصدور وحدها لا تكفي لأنّنا نعلم إجمالاً بوجود أحكام إلزامية كثيرة أُخرىٰ في ضمن أخبار الوسائل غير المتواترة. وأخبار الآحاد المعتبرة الصريحة وحدها أيضاً لا تكفي لأنّنا نعلم أنّ كثيراً من الظواهر الإلزامية مقصودة واقعاً فلابدّ من حجّية خبر الواحد والظهور معاً كي يؤدّي ذلك الى إبطال غرض الانسدادي.

نعم ما يذكر من المانعين الآخرين عن جريان البراءة غير العلم الإجمالي، وهما: الإجماع، ومحذور الخروج عن الدين، لا يبعد ارتفاعهما بحجّية أحد الأمرين أغني الظهور وخبر الواحد بأن يقال: إنّ الإنسان لو عمل بتمام ما دلّت عليه ظواهر الآيات والسنة المتواترة أو بتمام الأخبار المعتبرة الصريحة، وأضافها الىٰ القطعيات لم يبق قطع ضروري له بعدم رضا الشارع بإجراء الأُصول المؤمّنة في الأطراف الأُخرىٰ، ولا قطع له بالإجماع أيضاً.

٣ ـ عدم جواز إهمال الأحكام:

المقدّمة الثالثة ـ عدم جواز إهمال التكاليف الواقعية، وقد قلنا: إنّ هذه المقدّمة وضعها الفنّي غير تام، إذ لو أُريد بها عدم جواز إجراء البراءة فهي جزء من المقدّمة الرابعة. ولو أُريد بها وجوب التعرّض لتكاليف المولىٰ وتعيين الموقف العملي تجاهها سواء كان هذا الموقف هو البراءة أو الاحتياط أو أيّ شيء آخر، فهذا مرجعه الىٰ مولويّة المولىٰ التي ينبغي أن

يكون مفروغاً عنها من قبل. ولواُريد بها عدم ارتفاع الأحكام بالانسداد وعدم نسخها، فحالها حال المقدّمة الأولىٰ.

إلّا أنّنا نفترض هنا أنّ المراد بهذه المقدّمة إبطال جريان البراءة وأنّه خصّصت البراءة بمقدّمة خاصة في المقام، وعندئذٍ يقع الكلام في جريان البراءة وعدمه. والكلام في ذلك يقع في مقامين: أحدهما في وجود المقتضي للبراءة وعدمه، والآخر في وجود المانع عنها وعدمه بعد فرض ثبوت المقتضي لها.

المقتضي للبرائة:

أمّا المقام الأول ـ وهو في البحث عن وجود المقتضي للبراءة وعدمه. فالبراءة العقلية قد أنكرناها من أساسها بالتفصيل الماضي فيما سبق، وأمّا البراءة الشرعية فإن فرض انحصار مدركها بمثل حديث الرفع الذي هو من أخبار الآحاد التي فرض عدم حجّيتها وإلّا لانهدم أساس الانسداد، فلايبقىٰ دليل علىٰ أصالة البراءة فلامقتضي للبراءة أصلاً. وإن فرض استفادة البراءة من بعض الآيات القرآنية فإن قلنا بأنّ دلالة تلك الآيات عليها بالصراحة أو قلنا بحجّية الظهور فالمقتضي للبراءة تامّ، وإلّا فلا.

المانع عن البرائة:

وأمّا المقام الثاني ـ وهو في البحث عن المانع بعد فرض تسليم المقتضي للبراءة فما يذكر مانعاً عن جريان البراءة في المقام أُمور ثلاثة:

الأول ـ الإجماع. وهو ثابت حتىٰ مع قطع النظر عن العلم الإجمالي أي أنّنا جازمون بأنّه لايرضىٰ فقيه بجريان البراءة في تمام الشبهات لدىٰ فرض الانسداد حتىٰ علىٰ القول بعدم منجّزية العلم الاجمالي، فهذا الوجه لايكون راجعاً الى الوجه الأخير وهو العلم الإجمالي. وقد نوقش في هذا الإجماع بأنّه

لاسبيل الىٰ الجزم به بعد أن كانت المسألة من المسائل المستحدثة، ولاعلم لنا بذلك إلّا عن طريق تصريحاتهم، ولا تصريحات لهم في المقام.

والشيخ الأعظم -قدّس سرّه- حاول إثبات الإجماع بالاستشهاد بكلمات جملة من الفقهاء واستظهار عدم رضاهم بجريان البراءة منها.

والواقع أنّه لامجال للتشكيك في هذا الإجماع فإنّنا جازمون وجداناً بعدم رضا فقيه بإجراء البراءة في كلّ الشبهات لدىٰ فرض الانسداد، إلّا أنّ هذا لايفيدنا كدليل علىٰ المقصود في مقابل الوجه الثاني لأنّ جزمنا بهذا الإجماع يكون في طول جزمنا بأصل ما انعقد عليه الإجماع، فإنّنا نرىٰ أنّ عدم جريان البراءة في تمام هذه الشبهات يكاد يكون من ضروريات الدين كعدم وجوب صلاة سادسة، وهذه الضرورة مقتنصة من ملاحظة مجموع ماجاء في الشريعة من آيات وروايات وأفعال للأئمة -عليهم السلام- ومقدار اهتمامهم بالأحكام وجهدهم في تثبيتها ونشرها، وحيث إنّنا نرىٰ هكذا فلانحتمل في فقيه مارس هذه الأفعال والأقوال وهذه الآيات والروايات أن لايقتنص هذه القضية من هذا المجموع المركّب، ولولا جزمنا في الرتبة السابقة بصحة أصل المطلب كما عرفت لم يكن لنا أيّ طريق الىٰ إثبات هذا الإجماع، فهذا الوجه في الحقيقة يرجع الىٰ الوجه الثاني.

الثاني - لزوم الخروج عن الدين من إجراء البراءة في تمام الشبهات وليس المراد بالخروج عن الدين في المقام الخروج عنه بنحو يساوق الكفر كي يقال: إنّ ترك الواجبات اليقينيّة لايوجب الكفر فضلاً عن ترك الاحتياط في هذه الشبهات، كما أنّه ليس المراد بالخروج عن الدين في المقام وقوع المخالفة الكثيرة للدين كي يقال: إن المخالفة الكثيرة للدين إن كان المحذور الذي يتصوّر فيها عبارة عن منافاتها لقانون منجّزية العلم الإجمالي فهذا يرجع الىٰ الوجه الثالث، وإن فرض فيها محذور نفسي أي أنّ المخالفات الكثيرة في الشريعة لها حرمة وراء حرمة كلّ مخالفة مخالفة، فهذا

ممّا لادليل عليه، بل المراد من ذلك هو دعوىٰ قيام الضرورة علىٰ أنّ الشارع لم يجعل أصالة البراءة في تمام هذه الشبهات، وهذا يصحّ ادعاؤه واستفادته من مجموع ماجاء في الشريعة من أقوال وأفعال وماعرف من مقدار اهتمام الشارع بالأحكام وهذا الوجه تام في المقام.

الثالث ـ العلم الإجمالي ويقع الكلام فيه تارة في انحلاله حقيقة أو حكماً وعدمه، وأُخرىٰ في أنّه علىٰ تقدير عدم الانحلال ماهو دوره في دليل الانسداد وأثره علىٰ اقتناص النتيجة من المقدّمات؟ فالكلام يقع في جهتين:

انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف:

الجهة الأُولىٰ ـ في انحلال هذا العلم حقيقة أو حكماً وعدمه، وماقيل أو يمكن أن يقال في تقريب انحلاله وجوه:

الوجه الأول: أنّ العلم الإجمالي بتكاليف في دائرة مطلق الشبهات منحلّ بالعلم الإجمالي بتكاليف في دائرة مطلق الأمارات من الأخبار والشهرات والإجماعات ونحو ذلك ببرهان أنّ المعلوم بالعلم الكبير ليس أزيد من المعلوم بالعلم الصغير، والذي يدلّنا علىٰ ذلك أنّ السبب في حصول العلم الكبير إنّما هو أحد أمرين:

الأول ـ العلم بأنّ الشريعة لامعنىٰ لها بدون أحكام، وأنت ترىٰ أنّه يكفي في تحقّق هويّة الشريعة وجود المقدار المعلوم بالعلم الإجمالي في دائرة الأمارات، فهذا السبب لايقتضي زيادة المعلوم بالعلم الكبير علىٰ المعلوم بالعلم الصغير.

والثاني ـ حساب الاحتمالات وتجمعها بلحاظ الأمارات الظنّيّة القائمة في الشبهات، وهذا هو بنفسه ملاك العلم الصغير فكيف يعقل أن يوجب ذلك زيادة المعلوم بالعلم الكبير علىٰ المعلوم بالعلم الصغير؟!.

والانحلال بهذا الوجه الذي عرفت يضرّ بغرض الانسدادي، إذ معه لايبقىٰ مانع عن الاحتياط في أطراف هذا العلم الصغير وإجراء البراءة فيما عداها، ولايلزم من هذا الاحتياط عسر ولاحرج. ويقرب من هذا الاحتياط ماذهب اليه جملة من الفقهاء حيث بنوا علىٰ قاعدة حجّية الظنّ، وعملوا بتمام هذه الظنون في المقام ولم يلقوا عسراً ولاحرجاً.

الوجه الثاني: ما أفاده السيد الأُستاذ من أنّ هذين العلمين أعني العلم بالتكاليف الإلزامية في دائرة الشبهات، والعلم بها في دائرة الأمارات منحلاّن بعلم ثالث، وهو العلم بالتكاليف الإلزامية في خصوص دائرة الأخبار المعتبرة.

وقد مضىٰ عين هذا الكلام فيما تكلّمنا عنه من الدليل العقلي علىٰ حجّية خبر الواحد، ومضىٰ النقاش فيه بأنّ العلم المتوسط في الحقيقة مأخوذ من علمين صغيرين في عرض واحد، وانحلاله بأحدهما ترجيح بلامرجّح، وبكليهما خلف، ونقول بمثل ذلك فيما نحن فيه.

الوجه الثالث: أنّ هناك علوماً إجمالية صغيرة في دائرة العلم الإجمالي الكبير متشكّلة بنكات خاصة، ولم يلحظها المحقّقون في المقام من قبيل العلم الإجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة أو وجوب القصر أو التمام في بعض مسائل السفر الناشئ عن ملاك القطع الضروري بأصل وجوب الصلاة. وكذلك العلم الإجمالي في دائرة المركبات الارتباطية كالصلاة والصوم والحجّ، فإنّه لواقتصر فيها علىٰ خصوص الأجزاء والشرائط المعلومة بالخصوص علمنا بالضرورة الفقهية والارتكاز القطعي بأنّ هذا ليس هو كلّ الواجب، بل أنّ هناك أجزاءً أُخرىٰ زائدة علىٰ المقدار المتيقّن ولهذا ذكر في الوافية ـ علىٰ ماينقل عنه في باب أدلّة حجّية الخبر ـ: (أنه لواقتصرنا في ماهية العبادات علىٰ خصوص القطعي لقطعنا بالضرورة الفقهية بانسلاخها عن

عناوينها الشرعية)، وهذا المطلب واضح في المقام. وملاك هذا العلم الإجمالي هو قيام الضرورة الفقهية والإجماع القطعي على أنّ ماهية الصلاة والصوم ليست هي خصوص الأجزاء المعلومة، وهذه العلوم الإجمالية تنجّز تمام أطرافها. وأضف الى هذه العلوم الإجمالية الناشئة عن ملاك ثبوت الجامع بمثل الضرورة الفقهية أو الدينية العلوم الإجمالية الناشئة عن ملاك دوران الأمر بين النفي والإثبات من قبيل مالو باع شيئاً وشكّ في صحّة البيع وبطلانه، ولم يكن له دليل على أحد الأمرين، فيعلم إجمالاً إمّا بحرمة تصرفه في الثمن، أو حرمة تصرفه في المثمن، لأنّ البيع إمّا صحيح، أو لا، فإن كان صحيحاً حرم عليه التصرّف في الثمن، وإلّا حرم عليه التصرّف في المثمن. فإذا أضفنا الى هذه العلوم الإجمالية الى المقدار المعلوم بالعلم التفصيلي، وخصوصاً مع إضافة الاطمئنانات الشخصية، فقد يقال: إنّ مثل هذا المقدار يبطل منجّزية المنجّز في المقام!

أمّا إذا كان المنجّز في المقام هو الإجماع أو لزوم الخروج عن الدين، فهذا يوجب بطلان المنجّز حتماً، إذ لاقطع لنا بإجماع أو بضرورة على عدم جواز جريان البراءة فيما بقي بعد الأخذ بالمعلومات التفصيلية والإجمالية بقطع النظر عن إشكال العلم الإجمالي الكبير.

وأمّا إذا كان المنجّز هو العلم الإجمالي فقد يقال أيضاً بكون ذلك موجباً لإبطال المنجّز بدعوى أنّ مجموع ماعرفته من المقدار لايقلّ عن المعلوم بالإجمال في العلم الكبير. وهل هذا هو مراد المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ حيث أبدى احتمال انحلال العلم الإجمالي الكبير في المقام بالموارد المعلومة تفصيلاً مع ضمّ موارد الأُصول المثبتة وإن استغرب من ذلك المحقّق النائيني ـ قدّس سرّه ـ، ومن تأخّر عن صاحب الكفاية فيما نعلم.

ولايخفى أنّنا لو لاحظنا خصوص مقدار المعلوم بالإجمال في هذه العلوم الإجمالية الصغيرة منضماً الى المعلومات التفصيلية فقد مضى منّا أنّه لايبعد

عدم انحلال العلم الكبير بها، وإنّما المدّعىٰ هنا أنّه لايبعد كون أطراف المعلوم بالعلوم الإجمالية الصغيرة بمجموعها شاملاً لمساحة المعلوم بالعلم الكبير أو أوسع منها، وهذا يوجب الانحلال الحكمي لاالحقيقي، وتوضيح ذلك: أنّه إذا كان المعلوم بالعلم الصغير أقلّ من المعلوم بالعلم الكبير فمجرّد كون أطراف المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير مساوياً أو أزيد من المعلوم بالعلم الكبير وإن كان لايوجب الإنحلال؛ لأنّ البراءة في خارج دائرة العلم الصغير تعارضه البراءة عن الزائد علىٰ المقدار المعلوم بالإجمال في دائرة العلم الصغير، ولكن في خصوص مانحن فيه قد يقال: إنّ البراءة في خارج دائرة العلم الصغير لا تعارض بالبراءة عن الزائد علىٰ المقدار المعلوم بالإجمال في داخل دائرة العلم الصغير، إذ لامجال لهذه البراءة في المركبات الارتباطية، فإذا كان المعلوم بالتفصيل من الصلاة ثمانية أجزاء مثلاً، وعلمنا إجمالاً بأحد جزئين آخرين فلامعنىٰ لإجراء البراءة عن ثاني الجزئين، اذ لا ثمرة لها فإنّ ثمرة البراءة عن الزائد علىٰ الواحد هي عدم استحقاق المرتكب لأكثر من واحد عدا عقاب واحد ولوكان الحرام في الواقع أزيد من واحد، بينما في المركبات الارتباطية لايتعدّد العقاب بتعدّد الأجزاء المتروكة.

ولكن يرد علىٰ هذا التقريب أنّه تظهر ثمرة البراءة في كفاية تكرار الصلاة والإتيان بها مرّتين يأتي في إحديها بالأجزاء الثمانية المعلومة تفصيلاً مع الجزء التاسع، وفي الأُخرىٰ بتلك الأجزاء الثمانية مع الجزء العاشر، فإنّه بناءً علىٰ إجراء البراءة عن الزائد علىٰ الواحد يجوز له الاكتفاء بهاتين الصلاتين ولايلزمه الإتيان بصلاة واجدة لتمام الأجزاء العشرة بخلاف مالولم تجر البراءة عن الزائد.هذا فيما يمكن فيه التكرار لسعة الوقت.

وأمّا في مثل صوم شهر رمضان فلا تظهر الثمرة للبراءة بهذا النحو، ولكن يكفينا في تصوير الثمرة فرض الكلام في فردين من هذا الواجب، فنفرض

أنه أتىٰ في اليوم الأول من شهر رمضان بالأجزاء الثمانية للصوم المعلومة تفصيلاً مع الجزء التاسع، وفي اليوم الثاني بتلك الأجزاء الثمانية مع الجزء العاشر، فعندئذٍ يقطع بحصول معصية واحدة منه، لأنه في أحد اليومين ترك الجزء الواقعي، لأنّ المفروض العلم إجمالاً بوجوب أحد الجزئين الأخيرين التاسع أو العاشر، ويحتمل صدور معصيتين منه لاحتمال وجوب كلا الجزئين، وفائدة البراءة عن الزائد علىٰ الواحد هي عدم استحقاقة لعقابين.

نعم لو كان للواجب فرد واحد لا أكثر، ولم يكن قابلاً للتكرار لضيق الوقت لم تظهر عندئذٍ ثمرة للبراءة.

وقد اتضح بكلّ ماذكرناه عدم ثبوت الانحلال الحكمي فيما نحن فيه ببركة أطراف العلوم الإجمالية الصغيرة.

وهناك وجه للقول بالانحلال الحكمي بذلك إنّما يوجّه علىٰ مباني المحقّق الخراساني -رحمه الله-، فهو وان لم يكن تامّاً عندنا، ولكنه كاف في مقام توجيه ماأفاده المحقّق الخراساني هنا من إبداء احتمال الانحلال بالمعلومات التفصيلية مع إضافة الأُصول المثبتة. وهذا الوجه هو أن يقال: إنّ البراءة الشرعية في خارج دائرة العلوم الإجمالية الصغيرة وإن تساقطت بالتعارض مع البراءة الشرعية عن الزائد علىٰ المقدار المعلوم بالإجمال في دائرة العلوم الصغيرة لكن البراءة العقلية في خارج تلك الدائرة ثابتة علىٰ حالها، توضيح ذلك أنّ البراءة العقلية في أطراف العلم الإجمالي تسقط حسب مذاق المشهور بالتعارض، وهنا لايوجد تعارض لعدم وجود براءة عقلية في دائرة العلوم الصغيرة المتشكّلة في المركبات الارتباطية، وذلك بناءً على مبنىٰ المحقّق الخراساني -رحمه الله- من أنّ المركبات الارتباطية إنّما تجري في أجزائها البراءة الشرعية، ولاتجري البراءة العقلية.

الوجه الرابع: أنّ الانسدادي نفسه سوف يثبت في مقدّمة أُخرىٰ عدم

وجوب الاحتياط التامّ لعسر أو حرج أو نحو ذلك، وهذا يكون مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالي. وهذا الوجه قد أفاده المحقّق الخراساني[١]، والمحقق العراقي[٢] ـ قدّس الله سرّهما ـ مع تفاوت بينهما في التقريب.

فالمحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ يرى أنّ الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي في المقام بمثل قاعدة نفي العسر والحرج يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، وذلك لما أثبته في باب الاضطرار الى مخالفة بعض أطراف العلم الإجمالي من أنّ الاضطرار الى المخالفة سواء كان اضطراراً الى طرف معيّن، أو اضطراراً الى طرف غير معيّن يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، إذ لا يصبح علماً بتكليف فعلي، لأنّ التكليف على تقدير كونه في الطرف المضطرّ اليه، أو في الطرف الذي سيختاره يكون منفيّاً بنفي الاضطرار، وبهذا ينتفي العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي.

وأمّا المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ فهو يرى في باب الاضطرار أنّ الاضطرار الى طرف غير معيّن لا يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، وإنّما الذي يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز هو الاضطرار الى طرف معيّن، ولهذا حاول في المقام أن يثبت أنّه من قبيل الاضطرار الى طرف معيّن، كي يتمّ بذلك إسقاط العلم الإجمالي عن التنجيز. وقرّب ذلك بأنّ المفروض لدى الانسدادي أنّ المتعيّن للترخيص بسبب نفي العسر والحرج إنّما هو غير الجانب المظنون أي الجانب الأبعد من الواقع، باعتبار أنّ العقل إذا رأى عدم تساوي الأطراف، وعدم كون نسبة العلم الى تمام الأطراف على حدّ سواء، أوجب على الإنسان تطبيق مخالفته المرخّص فيها على أبعد الأفراد وأهون المحاذير، فإذا ثبت الترخيص في طرف معيّن من أطراف العلم الإجمالي بنفي

(١) راجع الكفاية جزء ٢ ص١١٦ و١٢٠ حسب الطبعة التي عليها تعليقة المشكيني.

(٢) راجع المقالات جزء ٢ ص٤٤.

العسر والحرج سقط العلم الإجمالي عن التنجيز[1].

أقول: إنّ ماأفاده المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ في المقام يرد عليه:

أوّلاً ـ أنّ حكم العقل بتطبيق المخالفة المرخّص فيها على أبعد الأفراد إنّما هو في طول تنجيز التكليف، فبعد أن فرض تنجيز التكليف ولزوم التحفظ عليه، وصلت النوبة الى القول بأنّنا وإن كنّا مرخّصين في المخالفة الاحتمالية لكنّنا نحتفظ على الجانب المظنون لكون ذلك أقرب الى التحفّظ على التكليف المعلوم. وبكلمة أُخرى انّ الاضطرار هنا بذاته ليس اضطراراً الى فرد معيّن كي يفترض إسقاطه للعلم الإجمالي عن التنجيز، بل كان بذاته اضطراراً الى فرد غير معيّن، وتعيين الترخيص في جانب غير المظنون إنّما هو قائم على أساس حكم العقل الذي هو في طول تنجيز التكليف، فلابدّ من فرض ثبوت التنجيز حتى يتعيّن الترخيص في فرد معيّن، ومثل ذلك لايعقل مانعيته عن التنجيز، فإنّ هذا خلف ومناقضة.

وثانياً ـ أنّه بعد فرض سقوط العلم الإجمالي الكبير عن التنجيز لثبوت

---

(١) أمّا احتمال أن يكون الترخيص في جانب غير المظنون مشروطاً بعدم مخالفة المظنون (فلايلزم من ذلك انحلال العلم الإجمالي)، فهذا ماجاءت الإشارة اليه أيضاً في كلام المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ، ولكنّه استبعده على مباني الانسدادي حيث ذكر: إنّ الانسدادي يرى مرجعيّة الظنّ على الإطلاق والرخصة في مخالفة غيره على الإطلاق. أمّا فرض وجوب اتباع الظنّ على الإطلاق ووجوب المشكوكات والموهومات مترتّباً على مخالفة المظنونات، فذكر: إنّ هذا لاأظنّ التزامه من قبل أرباب الانسداد.

وأما تقييم هذا الاحتمال فهو ماسيتّضح في المتن قريباً ـ إنشاء الله ـ حيث بحث أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ نظيره في فرض تخييريّة الترخيص حيث أبدى احتمال كون كلّ من الترخيصين مشروطاً بعدم مخالفة الطرف الآخر.

( ) ولك أن تقول: إنّ تعيّن الترخيص في الموهومات أو المشكوكات لم يكن إلّا ظاهرياً ولاينافي التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال.

الترخيص بنفي العسر والحرج في غير المظنونات نقول: إنّ في أحشاء هذا العلم الكبير علماً آخر أصغر منه وهو العلم الإجمالي في خصوص دائرة المظنونات، وقد أغفله الأصحاب في المقام فكأنّهم تخيّلوا أنّه إذا كان المفروض عدم تأثير هذا العلم الصغير في انحلال العلم الكبير أصبح وجوده كعدمه إطلاقاً، وليس الأمر كذلك، فنحن نفترض أنّ هذا العلم الصغير لا يحلّ العلم الكبير، أي نغضّ النظر عن الوجه الأول من وجوه الانحلال، ونفرض أنّ المقدار المعلوم بالإجمال في دائرة المظنونات أقلّ من المعلوم بالإجمال في العلم الكبير، ومع ذلك نقول في المقام: إنّ العلم الكبير وإن فرض سقوطه بطرو الاضطرار في جانب المشكوكات والموهومات لكن طرو الاضطرار والترخيص في جانب المشكوكات والموهومات لا يسقط العلم الإجمالي بالإلزام في دائرة المظنونات كما هو واضح.

وهذا العلم الصغير وهو العلم بالتكليف في دائرة المظنونات كما أبطل كلام المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ في المقام كذلك يبطل كلام المحقّق الخراساني ـ قدّس سرّه ـ هنا، فنحن نجاري المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ هنا في مبناه من أنّ الاضطرار سواء كان الى طرف معيّن أو الىٰ طرف غير معيّن سيسقط العلم الإجمالي، لكنّنا نقول في المقام: لئن سقط العلم الكبير بسبب قاعدة نفي العسر والحرج مثلاً لم يسقط العلم الصغير وهو العلم بتكاليف إلزامية في دائرة المظنونات وذلك لوجهين:

الوجه الأول ـ أنّ الاضطرار في المقام اضطرار الىٰ طرف معيّن وهو الموهومات، أو هي مع المشكوكات لا مامضى من المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ، بل لما يظهر بالتتبّع في موارد احتمال الحرمة، فإنّه بحسب الغالب يكون ما نحتمل حرمته بنحو الظنّ غير داخل في احتياجاتنا الحياتية التي نصابحها ونماسيها، وإنّما الأُمور التي تكون داخلة في احتياجاتنا الحياتية ونصابحها ونماسيها ونحتمل حرمتها تكون حرمتها موهومة أو مشكوكة، فنحن

مضطرون الىٰ مخالفة العلم الإجمالي في خصوص الموهومات أو هي مع المشكوكات، وهذا لاأثر له علىٰ العلم الإجمالي بالتكليف في دائرة المظنونات.

الوجه الثاني ـ أنّنا لوتنزّلنا وفرضنا كون نسبة الاضطرار الىٰ المظنونات والمشكوكات والموهومات علىٰ حدّ سواء قلنا: إنّ الترخيص في بعض هذه الأطراف غير المعيّن لئن كان منافياً للتكليف الثابت بالعلم الإجمالي الكبير، وفرض بوجه من الوجوه تقديم دليل هذا الترخيص علىٰ دليل ذاك التكليف فهو غير منافٍ للتكليف المعلوم بالعلم الصغير في دائرة المظنونات، وذلك لأنّ دليل هذا الترخيص لم يكن لسانه لسان الترخيص بنحو التخيير حتىٰ ينافي التكليف المعلوم في المظنونات وتصل النوبة الىٰ تقديمه عليه، بل كان لسانه لسان الترخيص الجامع بين الترخيص التعييني والترخيص التخييري، وإنّما كنّا نقول بالتخيير لأجل عدم الترجيح بلامرجّح، وإذا كان الأمر كذلك فمقتضىٰ الجمع بين دليل التكليف في المظنونات ودليل الترخيص الجامع بين التعييني والتخييري هو صرف دليل الترخيص الىٰ الترخيص التعييني في جانب المشكوكات والموهومات فيبقىٰ العلم الإجمالي في دائرة المظنونات علىٰ حاله.

ويرد أيضاً على المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ: أنّنا لئن فرضنا انحلال العلم الإجمالي في المقام بقي لنا الاطمئنان الإجمالي. وتوضيح ذلك: أنّنا لوفرضنا أنّ أطراف الشبهة عبارة عن ألف مورد نعلم في ضمنها بمائة تكليف إلزامي مثلاً، وقد أوجب الاضطرار الترخيص في مائتين من الأطراف رفعاً للعسر والحرج، فهذا لايوجب أكثر من ارتفاع التكليف الإلزامي في ما سيدفع المكلّف به اضطراره من مائتي مورد إن كان يصادف في علم الله وجود التكليف الإلزامي في ذلك، ويبقىٰ ثمانمائة مورد لانعلم علماً يقيناً بوجود تكليف إلزامي فيها، ولكنّنا نطمئن بوجود تكليف مّا إلزامي في غير

الموارد التي سوف يدفع المكلّف إضطراره بها، إذ احتمال عدم وجود التكليف في كلّ ثمانمائة نختارها من الألف بعيد غاية البعد، والاطمئنان حاله حال العلم في جعل التكليف فعلياً وبالتالي منجّزاً،مع فارق بينهما،وهو أنّ حجّية الاطمئنان[1] لم تكن عقلية كالعلم، وإنّما هي شرعية وليست بنحو العلّيّة التامّة، ومن الممكن أن يجعل الشارع حجّيتهُ بقدر ماتتنجّز حرمة المخالفة القطعية دون حرمة المخالفة الاحتمالية. وعندئذٍ نقول: إنّ كلّ ثمانمائة من هذه الألف التي اخترنا تطبيق رفع الاضطرار علىٰ غيرها نطمئن بوجود تكليف فيها، وهذا الاطمئنان وإن سقط عن المنجّزية بالنسبة لحرمة المخالفة الاحتمالية لغرض جواز تطبيق رفع الاضطرار علىٰ بعض هذه الثمانمائة لكن الحجّية الثابتة بالارتكاز العقلائي للاطمئنان تساعد علىٰ بقاء حجّيته بالنسبة للمخالفة القطعية بعد سقوطه عن الحجّية بالنسبة للمخالفة الاحتمالية فيصير التكليف منجّزاً بهذا المقدار[2].

وإن لم نقبل مساعدة الارتكاز العقلائي علىٰ التفكيك قلنا: إنّنا نلاحظ الاطمئنان بوجود التكليف في عنوان غير ماندفع به الاضطرار لافي ثمانمائة معينة بالخصوص وعندئذٍ لادليل علىٰ الترخيص في مخالفة هذا الاطمئنان ولواحتمالاً.

---

(١) أبدىٰ أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في الجزء الأول من الحلقة الثالثة من دروس في علم الأصول ص٢٠٦ احتمال القول بأنّ السيرة العقلائية الدالّة على حجيّة الاطمئنان لا تشمل الاطمئنان الإجمالي المتكوّن نتيجة جمع احتمالات أطرافه.

(٢) كأنّ المقصود أنّ الترخيص الثابت في تطبيق رفع الاضطرار علىٰ بعض هذه الثمانمائة ليس بأكثر من نفي منجّزية الاطمئنان لوجوب الموافقة القطعية، ولادليل علىٰ انتفاء الفعلية (بعد أن لم يكن نفي التنجيز مساوقاً لنفي الفعليّة لعدم كون الاطمئنان بالحكم الفعلي علّة تامّة للتنجيز)، فإذا تمّت الفعلية وساعد الارتكاز العقلائي علىٰ حجّية الاطمئنان بمعنىٰ حرمة المخالفة القطعية بعد فرض جواز المخالفة الاحتمالية تعيّن التفكيك بين هاتين المرتبتين من التنجيز.

وإن لم نكتف بهذا المقدار وقلنا: إنّه لما كان كلّ فرد من أطراف العلم الإجمالي ثبت الترخيص في مخالفته بجواز تطبيق رفع الاضطرار عليه قطعنا بعدم فعلية التكليف فيه للتنافي بين الفعلية والترخيص، قلنا في المقام: إنّ الشبهات المرتكبة تدريجية الحصول في حياة الإنسان فهما أصبح الاضطرار مرتفعاً عاد التكليف الفعلي على حاله في عالم الاطمئنان.

هذه هي التي تقتضيها أصول المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ في المقام لاما أفاده من سقوط تلك الأحكام عن التنجّز رأساً.

هذا كلّه بعد مجاراة المحقّق الخراساني ـ قدّس سرّه ـ فيما بنى عليه في باب الاضطرار الى غير المعيّن من كونه مسقطاً لمنجّزية العلم الإجمالي رأساً.

والآن نريد أن نناقش هذا المبنى فنقول: إنّ حكومة دليل نفي العسر والحرج (عندما يوجب الاحتياط بالامتثال القطعي في أطراف العلم الإجمالي العسر فنضطرّ الى ارتكاب بعض الأطراف لا بعينه) إمّا أن تفترض حكومة على الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال، فتكون الحكومة حكومة واقعية والرفع رفعاً واقعيّاً، أو نفترض حكومة على وجوب الاحتياط، فتكون الحكومة حكومة ظاهرية والرفع رفعاً ظاهرياً. ويأتي ـ إنشاء الله ـ بيان ماهو الصحيح من هذين المبنيين:

فإن قلنا بالأول فقد يتوهّم أن الحكم الواقعي انتفى بالاضطرار فلم يبق علم بالتكليف فانتفت منجّزية العلم الإجمالي بانتفاء موضوعها.

لكن الصحيح أنّه يكتفى في مقام انتفاء الحكم الواقعي بحكومة دليل نفي العسر والحرج بانتفاء إطلاق ذلك الحكم. فلواضطرّ مثلاً الى شرب أحد المائين المعلوم إجمالاً نجاسة أحدهما كفى في رفع اضطراره أن يجوز له شرب الماء النجس على تقدير عدم شربه للماء الآخر مع بقاء حرمته على تقدير شربه للماء الآخر، فهو يعلم إجمالاً إمّا بحرمة شرب هذا الماء مشروطة بشرب الآخر، أو بحرمة شرب الماء الآخر مشروطة بشرب هذا الماء، ومع

العلم الإجمالي بحكم مشروط ليس له أن يحقّق شرطه ويخالف هذا الحكم، بل لابدَّ إمّا من أن لايحقّق شرطه أو لايخالفه، أي أنّه لابدَّ من ترك معصيته إمّا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع أو بنحو السالبة بانتفاء المحمول، ولوشرب كلا المائين فقد حقّق الشرط جزماً وخالف الحكم قطعاً، ولوشرب واحداً منهما فقط لم يخالف الحكم لاقطعاً ولااحتمالاً، إذ لوكان ماشربه طاهراً فهو حلال مطلقاً، ولوكان نجساً فهو حلال بشرط عدم شرب الآخر والمفروض تحقّق الشرط فهناك حكم معلوم لايكون مضطراً الى مخالفته ولواحتمالاً حتىٰ يدّعىٰ أنّ اضطراره الى مخالفته الاحتمالية ينجرّ الىٰ جواز مخالفته القطعية.

وما ذكرناه من أنّه لوشرب كلا المائين فقد خالف مخالفة قطعية لحرمة معلومة متحقّق شرطها جزماً واضح في مالوشربهما في عرض واحد.

أمّا لوشربهما تدريجاً فقد يقال: إنّه لم تصدر منه مخالفة لتكليف معلوم مع تحقّق شرطه جزماً، إذ من المحتمل أنّ النجس كان هو الماء الأول وقد شربه حلالاً لأنّه حين الشرب كان واجداً لشرط حليّته وهو عدم شرب الآخر، والماء الثاني كان طاهراً فكان شربه حلالاً أيضاً فلم يرتكب الحرام.

والجواب: أنّه تارة يفترض وقوع الاضطرار الىٰ الشرب في خصوص الزمان الأول كما لوكان عطشاناً عطشاً شديداً، وكان تأخيره للشرب الىٰ الزمان الثاني موجباً للعسر والحرج وأخرىٰ يفترض وقوع الاضطرار الىٰ الجامع بين الشربين أعني الشرب في الزمان الأول، والشرب في الزمان الثاني كما لوكان اضطراره الىٰ الشرب بملاك إجبار ظالم هدّده بالقتل، وكان مصبّ إجباره هو الجامع بين الشربين.

فإن فرض الثاني كان من الواضح أنّ جواز شربه للماء النجس في الزمان الأول مشروط بعدم شربه للماء الآخر في الزمان الثاني لأنّ شربه للآخر في الزمان الثاني يكفي لرفع اضطراره، فشربه للماء النجس في

الزمان الأول حرام بحرمة مشروطة بشربه للماء الآخر ولوفي الزمان الثاني، إذ هذه الحرمة المقيّدة لا توجب الاضطرار فالمرفوع ليس هو أصل الحرمة، بل إطلاقها فلوشربهما معاً ولوتدريجاً فقد ارتكب حراماً قطعياً مع حصول شرط الحرمة بالجزم واليقين[1].

وإن فرض الأول فهناك مجال لتوهّم القول بأنّ شربهما تدريجاً لايوجب مخالفة لحكم معلوم، لأنّ الماء الأول شربه حلالاً ولوفرض نجساً في الواقع، لأنّ شرط الحلّ كان هوعدم شرب الآخر في الزمان الأول وهو متحقّق، وأمّا الثاني فمن المحتمل طهارته.

ولكن التحقيق أنّ التقريب الذي ذكرناه يأتي حتىٰ في هذا القسم، فإنّ المولىٰ إذا حرّم عليه شرب الماء النجس في الزمان الأول حرمة مشروطة بجامع شربه للماء الآخر الشامل لشربه إياه في الزمان الثاني أيضاً لم يلزم من ذلك عسر ولاحرج علىٰ العبد، إذ يتمكّن من أن يشرب في الزمان الأول أحد المائين ويرفع به الاضطرار، ولايحقّق شرط حرمته علىٰ تقدير نجاسته

(١) قد يقال في فرض ماإذا لم يكن جازماً من أول الأمر بشرب كلا المائين ثم بداله بعد شرب الماء الأول أن يشرب الماء الثاني أيضاً: إنّه لم يرتكب عندئذٍ حراماً منجّزاً عليه، إذ لم يحصل له في آن من الآنات القطع بتكليف فعلي فإنّه حين ماشرب الماء الأول لم يكن يعلم بأنّه سوف يتحقّق شرط حرمة هذا الشرب لوكان نجساً، فإنّ شرط حرمته هو شرب الماء الآخر وهو غير جازم بتحققه، وحين شربه للماء الثاني لايعلم بأنّ الحرام هو الثاني. وإن شئت فافترض أنّه حين شربه للماء الأول كان جازماً بعدم شرب الماء الثاني ثم بدا له أن يشرب الماء الثاني، فحين شربه للماء الأول كان قاطعاً بجواز شرب الماء الأول وحين شربه للماء الثاني ليس قاطعاً بحرمة شرب الماء الثاني. نعم هو يعلم أنّ الحرام إمّا هو الثاني أو هو مامضىٰ،والعلم الإجمالي التدريجي إذا حصل بعد انعدام بعض أطرافه لم يكن منجّزاً.

وأجاب أستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ على ذلك بأنّه حين شربه للماء الثاني يعلم بأنّ شرب الثاني محقّق للحرام إمّا باعتباره حراماً بنفسه أو باعتباره محققاً لشرط حرمة مامضىٰ فلولم يشربه لم يتحقّق حرام أصلاً ولوشربه تحقّق الحرام، والإتيان بما يتحقّق به الحرام جزماً ممنوع من قبل العقل.

بشرب الآخر ولوفي الزمان الثاني.

إن قلت: إنّ هذا الحكم يشبه حكم المولىٰ علىٰ العبد بأنّه لوصعد علىٰ السطح وجب عليه إلقاء نفسه من فوق السطح في صحن الدار، ولاإشكال في هذا الحكم الحرجيّ غاية الأمر أن المكلّف متمكّن من أن لايوجد شرط هذا الحكم كي لايبتلى بهذا الحكم الحرجي.

قلت: في هذا المثال كان زمان الشرط متقدّماً علىٰ زمان امتثال الحكم، فلوحقّق العبد الشرط وجاء دور امتثال الحكم بإلقاء نفسه في صحن الدار كان هذا حكماً حرجياً، ويشمله دليل نفي العسر والحرج، لأنّ العسر ثابت في زمان امتثال هذا الحكم وهو يسند عرفاً الىٰ هذا الحكم وإن كان ذلك بسوء اختيار العبد بايجاده للشرط[1].

أمّا حينما لايكون الشرط مقدّماً علىٰ زمان الامتثال ففي كلّ آنٍ يكون المكلّف في سعة من الحرج حتىٰ في آن الامتثال، إذ بإمكانه أن لايوجد الشرط، وذلك كما فيما نحن فيه. ودليل نفي العسر والحرج لايشمل هذا القسم لأنّه لايُرىٰ الحرج عرفاً مستنداً الىٰ التكليف محضاً.

وكان بالإمكان أيضاً في مقام رفع العسر والحرج تقييد حرمة شرب الماء الأول بفرض عدم شرب الماء الثاني، أو بشيء آخر خارجي، كالذهاب الىٰ مكان كذا، أو عدم الذهاب اليه.

---

(١) ويمكن أن يقال: إنّه إذا كان التكليف فعليّاً قبل إيجاد المكلّف للشرط بأن كان زمان الوجوب قبل زمان الواجب على حدّ الواجب المعلّق، أو كان الواجب هو الجامع بين عدم ذاك الشرط ووجود الفعل المشروط فعندئذٍ لايشمل دليل نفي العسر والحرج مثل هذا المورد لأنّه لوفرض شموله له فهذا الشمول سوف لن يكون معذّراً للمكلّف، لأنّ الحكم صار فعليّاً علىٰ المكلّف ولوآناً ما، وإنّما العبد أجبر المولىٰ علىٰ رفع يده عن الحكم اضطراراً فسيبقىٰ هو مستحقاً للعقاب علىٰ ترك امتثال حكم كان آناً ما فعلياً وغير حرجيّ عليه، وعليه فيصبح شمول دليل نفي العسر والحرج لمثل هذا المورد فضولاً من الأمر وفارغاً عن المحتوىٰ.

لكن الواقع أنّ التقييد الثابت فيما نحن فيه لم يكن لأجل دخل القيد في ملاك الحرمة حتىٰ يقال: كما يفرض شرب الماء الثاني دخيلاً في ملاك الحرمة، كذلك لعل الأمر بالعكس بأن يكون عدم شربه دخيلاً في الحرمة، أو لعلّ شيئاً خارجياً آخر دخيل في الحرمة، وإنّما كان التقييد بملاك الجمع بين نفي العسر والحرج والتحفظ علىٰ ملاك الواقع بقدر الإمكان، وهذا إنّما يقتضي التقييد بفرض شرب الماء الثاني لا بشيء آخر أمّا لوقيّد بعدم شربه فقد يشرب كليهما، ولوقيّد بشيء آخر كالذهاب الىٰ المكان الفلاني فقد يترك ذاك القيد ويشرب كليهما فلم يحصل التحفّظ علىٰ ملاك الواقع.

والخلاصة: أنّ نسبة هذه التقييدات الىٰ نفي الحرج علىٰ حدّ سواء، ونسبتها الىٰ حفظ ملاك الواقع ليست علىٰ حدّ سواء، وإنّما الأقرب الىٰ ذلك هو القيد الأول، فرضا المولىٰ بشرب الماء الأول مع ملاحظة القيد الأول وهو شرب الثاني - وذلك بأنْ لا يشرب الثاني يصبح متيقناً فيؤخذ به، وسائر القيود تدفع بالإطلاق.

إن قلت: إنّنا نحتمل كون الخارج من تحت الحرمة أضيق من مجرّد فرض عدم شرب الماء الآخر بأن يكون الخارج من إطلاق الحرمة هو خصوص فرض عدم شرب الماء الآخر منضماً الىٰ ذهابه الىٰ مكان كذا مثلاً، وذلك بدعوىٰ أنّه كلّما فرضت دائرة الخروج من الحرمة أضيق كان ذلك أوفق بحفظ ملاك الواقع.

قلت: بعد تسليم[1] ماذكر نقول: إنّ هذا الاحتمال يأتي بعينه في جانب نقيض ذاك القيد الاضافي وهو عدم الذهاب الىٰ مكان كذا مثلاً ولانحتمل انحفاظ إطلاق الحرمة عند عدم شرب الآخر لكلتا حالتي وجود

(١) أي (بعد فرض تسليم كون ذلك أحفظ لملاك الواقع) ولعلّ هذا إشارة الىٰ أن هذا لايؤدّي الى حفظ الواقع إلّا في فرض تحمّل المكلّف الأمر الحرجي، كما إذا لم يذهب الىٰ المكان الفلاني وتحمّل العطش، ولاإشكال أن [illegible] الفهم العرفي من دليل نفي العسر والحرج.

وعدم ذاك الشيء وهو الذهاب الى مكان كذا مثلاً وإلّا لعاد العسر والحرج، فإطلاقها لكلّ واحدة من الحالتين يعارض إطلاقها للحالة الاُخرىٰ ويتساقطان، وبالتالي لايبقىٰ دليل علىٰ الحرمة عند عدم شرب الآخر[1].

وإن قلنا بالثاني أعني حكومة دليل نفي العسر والحرج علىٰ الاحتياط، فإن قلنا بأنّ العلم الإجمالي ليس علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية، وإنّما هو مقتضٍ لذلك فلامجال لتوهّم استلزام سقوط العلم الإجمالي عن المنجّزية بالنسبة لحرمة المخالفة القطعية لأجل سقوطه عن تنجيز وجوب الموافقة القطعية في المقام، فترك الاحتياط وإن جاز بلحاظ بعض الأطراف لكن يبقىٰ تنجيز العلم بلحاظ المخالفة القطعية ثابتاً على حاله فلايجوز ارتكاب تمام الأطراف.

وإن قلنا بأنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية تأتي هنا

---

(١) إن قلت: عين هذا البيان يأتي بالنسبة لشرب الماء الطاهر في الزمان الثاني، وتوضيح ذلك: أنّه لوشرب الماء الطاهر في الزمان الأول فلاإشكال في حرمة شرب الماء النجس عليه. أمّا علىٰ تقدير عدم شربه للماء الطاهر في الزمان الأول، ففرض كون شربه للماء الطاهر في الزمان الثاني موجباً لحرمة شربه للماء النجس في الزمان الأول ليس بأولىٰ من فرض كون عدم شربه للماء الطاهر في الزمان الثاني موجباً لحرمة شربه للماء النجس في الزمان الأول، وحرمته في كلا الفرضين غير محتمل، فيتعارض الإطلاقان في دليل الحرمة ويتساقطان.

قلت: إن فرض كون شربه للماء الطاهر في الزمان الثاني عندما لم يشربه في الزمان الأول موجباً لحرمة شربه للماء النجس في الزمان الأول أحفظ للملاكات الواقعية من العكس، وذلك إمّا ببيان أن هذا يؤدّي الىٰ أن لايجمع بين شرب الإنائين فيحتمل عدم وقوع شرب النجس، وإمّا ببيان أنه لوكان له داعٍ آخر الىٰ شرب الماء الطاهر غير داعي رفع الحرج في الزمان الأول من قبيل مالوفرض أنّ الماء الطاهر كان عذباً اشتهىٰ شربه بخلاف الماء النجس، ففرض حرمة شرب النجس عليه علىٰ تقدير شربه للطاهر ولوفي الآن الثاني يدفعه نحو أن يشرب الماء العذب في الزمان الأول ويستغني عن الماء الآخر بينما لوفرض العكس فقد يشرب الماء النجس أولاً ثم يشرب الماء الطاهر العذب.

شبهة المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ من أن الترخيص في المخالفة الاحتمالية يستلزم انتفاء التكليف، إذ لولاه لم يكن مجال للترخيص ولو بمستوىٰ المخالفة الاحتمالية، وإذا انتفىٰ التكليف جاز ارتكاب تمام الأطراف.

لكنّا نقول بقطع النظر عن بطلان المبنى من كون العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية ـ: إنّه بعد أن وقع التنافي بين الترخيص والتكليف الفعلي جاء ماذكرناه في فرض حُكومة دليل نفي العسر والحرج علىٰ أصل التكليف من أن الأمر دائر بين نفي التكليف رأساً ونفي إطلاقه، والمتعيّن هو الثاني، لأنّ الضرورات تقدّر بقدرها، فيأتي حرفاً بحرف كلّما ذكرناه هناك، إذ قد آل الأمر هنا أيضاً الىٰ التصرف في التكليف الواقعي غاية الأمر أنّه علىٰ المبنىٰ الأول في نفي العسر والحرج كان دليل حاكماً على التكليف ابتداءً، وعلىٰ هذا المبنىٰ يكون رافعاً للاحتياط التامّ، وبالتالي يرفع التكليف لمافرض من كون العلم به علّة تامّة لوجوب الاحتياط التامّ، فعلىٰ كلا التقديرين نقول: لاوجه لرفع التكليف رأساً، لأنّ المقدار المنافي للترخيص في ترك الاحتياط التام هو إطلاقه لاأصله.

ثم إنّ المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ لايفرّق في القول بسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز رأساً بطروّ الاضطرار الىٰ أحد الفردين لا بعينه بين الاضطرار الحقيقي بمعنىٰ انتفاء القدرة حقيقة، والاضطرار بمعنىٰ العسر والحرج، بينما لوتمّ كلامه فإنّما يتمّ في مورد العسر والحرج على الواقع مباشرة، أو من باب منافاة التكليف الفعلي للترخيص في المخالفة الاحتمالية لكون العلم علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية. وشيء من الوجهين لايتمّ في موارد انتفاء القدرة التكوينية، أمّا الأول فلأنّ دليل نفي العسر والحرج لاعلاقة له بباب العجز وانتفاء القدرة، كي يكون حاكماً على التكليف الواقعي ونافياً له. وأمّا الثاني فلأنّ الترخيص فيه ليس شرعياً مستفاداً من دليل نفي العسر والحرج كي ينافي فعلية التكليف، وإنّما هو ترخيص عقلي بملاك

عدم القدرة على الامتثال القطعي، ومن الواضح أنه لدى العجز عن الامتثال القطعي ينتقل الى الامتثال الاحتمالي كما هو الحال في باب العلم التفصيلي، إذ لا إشكال في أنّه لو علم تفصيلاً بوجوب الصلاة الى القبلة ولم يتمكن من امتثاله القطعي بالصلاة الى جميع الجهات المحتمل كونها قبلة مثلاً يتنزّل الى الامتثال غير القطعي، وإذا لم يكن ثبوت التكليف منافياً لعدم لزوم الامتثال القطعي لأجل العجز في باب العلم التفصيلي فكذا الأمر في باب العلم الإجمالي، إذ ليس بأشد حالاً من العلم التفصيلي.

وقد تحصّل من كلّ ماذكرناه أنّ فرض الاضطرار في باب الانسداد الى المخالفة في بعض الأطراف لابعينه لايوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز رأساً.

بقي الكلام في أنّ التنجيز الذي سلّم بقاؤه للعلم الإجمالي بعد الاضطرار الى بعض الأطراف لابعينه هل يوجب على الإنسان الموافقة بالنسبة لبعض الأطراف تخييراً، أو يوجب إختيار خصوص المظنونات وصرف الترخيص الى الموهومات والمشكوكات؟ وهذا وإن كان راجعاً الى بحث المقدّمة الخامسة كلتنا نذكره هنا لشدّة ارتباطه والتصاقه بما تكلّمنا فيه.

فنقول: تارةً يفترض عدم احتمال أهمية بعض الموهومات على تقدير ثبوتها في الواقع من المظنونات على تقدير ثبوتها في الواقع، وأُخرى يفرض احتمال ذلك أو القطع به:

أمّا على الفرض الأول ـ فتارة نتكلّم بناء على حكومة دليل نفي العسر والحرج على التكليف الواقعي، وأُخرى نتكلّم بناء على حكومته على حكم العقل بوجوب الاحتياط:

أمّا على المبنى الأوّل ـ فنقول: قد مضى أنّ الاضطرار لم يرفع أصل التكليف وإنّما رفع إطلاقه، وقيّده بمقيّد، ونقول هنا: إنّ التقييد في ذلك

يتصوّر بدواً بإحدىٰ صور، فلو فرض مثلاً العلم الإجمالي بنجاسة أحد المائين وهو مضطر الىٰ شرب أحدهما وكان أحدهما مظنون النجاسة والآخر موهوم النجاسة، فالتقييد المفروض في المقام لرفع العسر والحرج يتصوّر بأحد وجوه ثلاثة: فإمّا أن تقيّد الحرمة في أيّ منهما كانت بفرض شرب الآخر، أو تقيّد الحرمة علىٰ تقدير كونها في الموهوم بفرض شرب المظنون أمّا علىٰ تقدير كونها في المظنون فتبقىٰ علىٰ إطلاقها، أو بالعكس بأن تقيّد الحرمة علىٰ تقدير كونها في المظنون بفرض شرب الموهوم، ولوكانت في الموهوم تبقىٰ علىٰ إطلاقها.فعلىٰ الأول يتخيّر في شرب أحدهما، وعلىٰ الثاني يتعيّن الترخيص في الموهوم، إذ علىٰ تقدير شرب المظنون يعلم بحرمة أحدهما، وإذا شرب المظنون بمحض اختياره فقد حصل له العلم عادة ولوفي الآن المتّصل بشربه أنه سوف يشربه (إلّا في فرض نادر). إذن هو يعلم بفعلية إحدىٰ الحرمتين. وعلى الثالث يتعيّن الترخيص في المظنون.

والثالث لايكون محتملاً في قبال الثاني فانّنا لانحتمل أن المولىٰ يهتم دائماً بجانب ماهو موهوم عندنا دون المظنون، بل إمّا أن يهتم بجانب المظنون، أو يجعلنا بالخيار.

وليس التقييد هنا من باب دخل القيد في الملاك الواقعي للحرمة كي يقال: مايدرينا أنّ التقييد هل هو بالشكل الثاني أو الثالث؟!، وإنّما هو من باب رفع العسر والجرح، والتحفّظ علىٰ ملاك الواقع بقدر الإمكان، وعندئذٍ لانحتمل أن يكون اهتمام المولىٰ بجانب الموهوم دائماً.

فالأمر دائر بين الاحتمال الثاني والاحتمال الأول. وإذا كان الأمر كذلك تعيّن الثاني، لأنّ تقييد الحرمة علىٰ تقدير كونها في طرف الموهوم بفرض ارتكاب المظنون ثابت علىٰ كلّ حال وتقييدها علىٰ تقدير كونها في طرف المظنون بفرض ارتكاب الموهوم مشكوك ، فنتمسّك بالإطلاق فيتعيّن بذلك تطبيق دفع الاضطرار على ارتكاب الموهوم والاحتياط في

جانب المظنون[1].

وأمّا على المبنى الثاني ـ وهو حكومة دليل نفي العسر والحرج على حكم العقل بالاحتياط التام لاالواقع، فنقول: إنّ الأمر دائر بين الترخيص في طرف الموهوم فحسب على تقدير ترك مخالفة المظنون والترخيص في كلّ منهما على تقدير ترك الآخر. أمّا الترخيص في طرف المظنون فحسب على تقدير ترك مخالفة الموهوم فغير محتمل لما مرّ من عدم احتمال اهتمام المولى بالموهومات فحسب. إذن فالترخيص في الموهوم على تقدير ترك مخالفة المظنون متيقن بخلاف الترخيص في المظنون على تقدير ترك مخالفة الموهوم، فنبقى نتمسّك بتنجيز العلم الإجمالي بالنسبة للمقدار الزائد على القدر المتيقن من الترخيص.

فتحصّل أنّه على كلا المبنيين يكون الظنّ مرجّحاً لأحد التكليفين المنجزين على الآخر وهو المعنى الرابع من معاني حجّية الظنّ الذي ذكرناه

---

(١) قد يقال: إنّ دليل نفي العسر والحرج حينما يرفع الإطلاق لايبقى لنا دليل على ثبوت الملاك لأنّ الملاك يعرف بالخطاب، فإذا أمكن رفع العسر بتقييد الحرمة على تقدير كونها في طرف الموهوم وأمكن دفعه بتقييدها على تقدير كونها في طرف المظنون لايمكن رفض احتمال تقييدها في طرف المظنون وحده بحجّة عدم دخل القيد في الملاك الواقعي للحرمة والجواب: أنّ المقصود هو أنّنا نقطع بأنّ المولى لايقيّد الحكم على تقدير وجوده في طرف المظنون بسبب نفي العسر والحرج من دون تقييده في طرف الموهوم كذلك، لأنّ هذا معناه ترجيح تفويت المظنون على تفويت الموهوم ومن دون دخل القيد في الملاك الواقعي للحرمة إذن فدليل نفي العسر والحرج لايصلح لتقييد الحكم في طرف المظنون وحده، وبالتالي نتمسّك بإطلاق دليل الحكم على تقدير كونه في طرف المظنون وبه نثبت الملاك ويكون هذا الإطلاق منضماً الى دليل نفي العسر والحرج مقيداً لإطلاق الحكم على تقدير كونه في طرف الموهوم، بينما لايمكن أن يكون الإطلاق في طرف الموهوم منضماً الى دليل نفي العسر والحرج مقيّداً لإطلاق الحكم على تقدير كونه في طرف المظنون لماعرفت من أنّ دليل نفي العسر والحرج لايمكن أن يقيّد طرف المظنون فحسب.

في ما سبق في توجيه كلام المحقّق النائيني ـ قدّس سرّه ـ وشبهنا المقام هناك بقيام الأمارة على وجوب الإزالة وعلى وجوب صلاة العيد، والظن بأحدهما مع عدم إمكان الجمع بينهما. ولايخفى أنّه يجب أن يكون المراد من ترجيح الظن لأحد التكليفين المنجزين على الآخر فيما نحن فيه ماظهر من بياناتنا هنا، وليس المقصود من تشبيهنا للمقام بمثال قيام الأمارة على وجوب الإزالة وصلاة العيد دعوى التماثل التامّ في المقام، وتوضيح ذلك أنّه في مثال الأمارة يكون التكليفان المنجّزان على تقدير صدق الأمارتين تامّين في مرحلة الجعل، وإنّما التزاحم والترجيح يكونان بحسب عالم الامتثال على مايراه المذاق المشهور في علم الأُصول ،كما هو الحال أيضاً في نظرهم في التكليفين المنجّزين بالعلم،بفرق أنّه مع العلم لامعنى للترجيح بالظنّ، ومع الأمارة هناك مجال للترجيح بالظنّ. وأمّا في ما نحن فيه فليس هناك مجال لدعوى كون التزاحم والترجيح بحسب عالم الامتثال، إذ من الواضح أنّه لايوجد هنا حكمان منجّزان وإنّما هنا حكم واحد منجّز دار الأمر بين تقييدين له في عالم الجعل بقانون رفع العسر والحرج، أو بين ترخيصين جعليين بقانون رفع العسر والحرج وصار الظنّ مرجّحاً لأحد الجعلين في عالم التقييد أو الترخيص.

وأمّا على الفرض الثاني ـ وهو القطع بأهمية بعض الموهومات أو احتمالها على تقدير ثوبتها في الواقع من المظنونات على تقدير ثبوتها في الواقع، فمثاله مالواحتملنا أو قطعنا بأهمية حقوق الناس من حقوق الله مثلاً، وبما أنّ احتمال حقوق الناس وحقوق الله منتشر في المظنونات والموهومات معاً، إذن نحتمل أو نقطع بأهميّة بعض الموهومات على تقدير مصادفتها للواقع من بعض المظنونات على تقدير المصادفة. وهنا أيضاً تارة نتكلّم على مبنى حكومة دليل نفي العسر والحرج على الواقع، وأُخرى على مبنى حكومته على وجوب الاحتياط.

أمّا على المبنى الأول ـ وهو حكومة دليل نفي العسر والحرج على الواقع فتارة نفترض القطع بأهمية حقوق الناس من حقوق الله مثلاً، أو احتمال ذلك من دون احتمال العكس، وأُخرى نفترض أنّنا كما نحتمل أهمّيّة حقوق الناس من حقوق الله كذلك نحتمل العكس.

فإن قطعنا بأهمّيّة حقوق الناس من حقوق الله أو احتملنا ذلك من دون احتمال العكس، فالأمر دائر بين التقييد في التكاليف الواقعية بحكومة قاعدة نفي العسر والحرج في خصوص دائرة الموهومات بنكتة ترجيح المظنونات بأهمّيّة الاحتمال، أو في خصوص دائرة حقوق الله بنكتة ترجيح حقوق الناس بأهمّيّة المحتمل ويحتمل التخيير بين ترك الموهومات وترك حقوق الله، ولاسبيل الى جواز ترك الموهومات وحقوق الله جميعاً، كما لاسبيل الى التقييد في جميع التكاليف إطلاقاً لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها.

وعندئذٍ نقول ـ بعد فرض عدم كفاية ترك خصوص الموهومات من حقوق الله في نفي العسر والحرج، وإلّا وجب الاقتصار عليها ـ: إنّه لاإشكال في تطبيق مقدار من رفع العسر والحرج على ترك الموهومات من حقوق الله كما لاإشكال في أنّ من اللازم على المكلّف التحفّظ على المظنونات من حقوق الناس. وبعد هذا يبقى التردّد بين جواز ترك الموهومات من حقوق الناس عند الإتيان بمظنونات حقوق الله وجواز ترك مظنونات حقوق الله عند الإتيان بموهومات حقوق الناس، فيقع التعارض بين إطلاق الدليلين ويتساقطان ويثبت له التخيير.

وإن احتملنا أهمّيّة حقوق الناس من حقوق الله واحتملنا العكس أيضاً قلنا: المفروض أيضاً عدم كفاية ترك خصوص الموهومات من إحدى الطائفتين، وإلّا فلاإشكال في وجوب التحفّظ على المظنونات جميعاً مع التخيير بين ترك الموهومات من هذه الطائفة والموهومات من تلك الطائفة لوقوع التعارض والتساقط بين الإطلاقين في قسمي الموهومات، وعندئذٍ

نقول: إنّ وظيفة المكلّف هنا الإتيان بالمظنونات جميعاً وتطبيق رفع العسر والحرج على ترك الموهومات والوجه في ذلك: أنّه يعلم إجمالاً بالتقييد في أحد القسمين من الموهومات، ويعلم إجمالاً بالتقييد في القسم الآخر من الموهومات أو أحد قسمي المظنونات، وليس له علم إجمالي بالتقييد في أحد قسمي المظنونات، فيتمسّك بالإطلاق في كلا قسمي المظنونات، ولايعارض ذلك بالإطلاق في جانب الموهومات لأنّ الإطلاقين في قسمي الموهومات متعارضان ومتساقطان.

إن قلت: إنّ الإطلاق في كلّ واحد من قسمي الموهومات وإن كان معارضاً بالإطلاق في الآخر لكنّنا بعد القطع بالتقييد في أحدهما نجري الإطلاق في القسم الآخر (بعنوان القسم الآخر) لابعنوان أحدهما معيناً حتى يعارض بالإطلاق في الآخر.

قلت: لاإشكال في جواز التمسّك بالإطلاق أو العموم في عنوان القسم الآخر عندما يثبت هناك تعيّن في الواقع للقسم الأول الخارج من الإطلاق، أو العموم، كما لوأخرجت رواية فرداً من تحت العام فعلم أنّ الملحوظ فيها أحد الفردين معيّناً في الواقع وإن كنّا لانعرفه بالخصوص، فهنا لاإشكال في إجراء أصالة الإطلاق في عنوان الفرد الآخر أي الفرد الذي هو غير ماقصده الراوي، أمّا إذا كان المُخرج لأحد الفردين على حدّ سواء، كما لوقام الإجماع على عدم دخول الفردين معاً تحت الإطلاق وكما فيما نحن فيه، لأنّ المخرج لأحد الفردين إنّما هو دليل نفي العسر والحرج الذي تكون نسبته الى الفردين على حدّ سواء فهناك بحث في أنّه هل يمكن التمسّك بالإطلاق لاثبات الحكم في الفرد الآخر إمّا بعنوان (الفرد الآخر)، أو بدعوى إجراء أصالة الإطلاق بالنسبة لكلّ فرد على تقدير خروج الفرد الآخر أوْ لا؟.

فقد يقال بعدم إمكان ذلك، أمّا بلحاظ عنوان (الفرد الآخر) فلعدم

ثبوت تعيّنه في الواقع، وأمّا بلحاظ أصالة الإطلاق بالنسبة لكلّ فرد على تقدير خروج الآخر، فلأنّه إن قصد بذلك التبعيض في الدلالة فهذا غير معقول، لأنّ المفروض تمامية الدلالة فيها. وإن قصد بذلك التبعيض في المدلول ثبوتاً لزم من ذلك دخول كلا الفردين ثبوتاً على تقدير خروجهما وهو محال. وإن قصد بذلك التبعيض في الحجّية، فهذا موقوف على مساعدة دليل الحجّية على ذلك. فلوكان دليل الحجّية عبارة عن السيرة العقلائية فقد يدّعى عدم مساعدة الارتكاز العقلائي على مثل هذا التبعيض في الحجّية خصوصاً حينما يكون الفرد الخارج خارجاً بالحكومة لابالقطع فتلزم من حجّية كلا الإطلاقين وإن كان بنحو التبعيض في الحجّية مع حجّية الدليل الحاكم حجّية الحاكم والمحكوم معاً.

وقد يقال بإمكان ذلك بدعوى مساعدة الارتكاز العقلائي على مثل هذا التبعيض في الحجّية تحت عنوان (الفرد الآخر) مثلاً.

فإن قلنا بالأول لم يبق مجال لهذا الكلام في المقام، وإن قلنا بالثاني فالصحيح أن التمسّك بالإطلاق في خصوص المقام غير تام، لأنّ إطلاق الحكم في أحد قسمي الموهومات بعنوان القسم الآخر مثلاً لاأثر له فلا تتعقّل حجيته فإنّه لايولّد علماً تفصيلياً بالتكليف، ولاعلماً إجمالياً به أمّا الأول فواضح وأمّا الثاني فلأنّ من المحتمل كون التكليف في الموهوم الأوّل الذي فرض سقوطه[1].

---

(١) قد يقصد من يتمسّك بإطلاق القسم الآخر (بعنوان القسم الآخر) أن يحقّق بهذا معارضاً لأحد قسمي المظنونات كي يتساقطا وبالتالي يتم التخيير بين الموهومات والمظنونات، فإن كان هذا هو المقصود لم يكف لدفعه القول بأنّ الإطلاق في القسم الآخر بهذا العنوان لايولّد علماً تفصيلياً ولاإجمالياً فلاأثر له فلايكون حجّة، وذلك لأنّ التعارض مع أحد قسمي المظنونات بمعنى التكاذب ليس فرع الحجّية، وإذا حصل التكاذب قبل الحجّية وكان أحد المتكاذبين يثبت أثراً شرعياً فلامحالة المتكاذب الآخر ينفيه وكانت نسبة دليل الحجّية الى ←

إن قلت: إنّنا كما نعلم إجمالاً بسقوط الإطلاق في أحد الموهومين كذلك نعلم إجمالاً بسقوط الإطلاق في الموهوم من حقوق الله أو في المظنون من حقوق الناس، ونعلم إجمالاً بسقوط الإطلاق في الموهوم من حقوق الناس أو في المظنون من حقوق الله، لأنّ المفروض أنّ سقوط الإطلاق في أحد الموهومين لايكفي لرفع العسر والحرج. فإمّا أنّ إطلاق الموهوم الآخر أيضاً ساقط، أو أنّ إطلاق الموهوم الآخر غير ساقط لأهمّيّته بدرجة مانعة عن سقوط إطلاقه، وهذا يستلزم عدم سقوط مظنونه أيضاً، وتعيّن السقوط في مظنون الآخر ،فالإطلاق في الموهوم من كلّ واحد من القسمين يعارض الإطلاق في المظنون من القسم الآخر، فلاوجه لفرض الأخذ بالمظنونين بعد إسقاط الموهومين فان كلّ واحد من الموهومين يعارض في عرض واحد موهوم القسم الآخر ومظنونه.

قلت: لماكان الموهومان بنفسهما متعارضين ولم يكن المظنونان كذلك تعيّن تقديم كلّ مظنون على مايعارضه من الموهوم، إذ لايلزم من تقديمه عليه دون العكس ترجيح بلامرجح، لأنّ ذلك الموهوم بنفسه لايقبل التقدّم علىٰ مايعارضه من المظنون أي أنّه بقطع النظر عن كون تقديمه علىٰ المظنونان ترجيحاً له عليه بلامرجح لايمكن تقديمه عليه، لأنّ تقديمه على مايعارضه من المظنون دون تقديم الموهوم الآخر علىٰ مايعارضه من المظنون ترجيح بلامرجّح، وتقديم كلا الموهومين في الإطلاق على المظنونين غير ممكن لفرض القطع بكذب إطلاق أحدهما، وهذا بخلاف مالوقدّمنا المظنونين على

المتكاذبين علىٰ حدّ سواء فيدور الأمر بين حجّية الموهومات وحجّية المظنونات، فيتعارضان ويتساقطان. والجواب عندئذٍ أن يقال: إن هذا التقريب يؤدّي الىٰ سقوط أحد قسمي المظنونات، ولايؤدّي إلىٰ سقوط كلا قسميها لعدم تكاذب بين المظنونات بقسميها، فيبقىٰ أحد قسمي المظنونات غير المعيّن حجّة، ولأجل العلم الإجمالي بحجّية أحد القسمين نضطر أن نعمل بالمظنونات جميعاً ونطبق رفع العسر والحرج على ترك الموهومات.

الموهومين لعدم القطع بكذب أحدهما.

والخلاصة: أنّ تقديم الموهومين على المظنونين غير محتمل وتقديم أحدهما ترجيح بلامرجّح فلايعقل تقديم أي واحد من الموهومين على مايعارضه من المظنون، وبالتالي ينجو تقديم كلّ واحد من المظنونين على مايعارضه من الموهوم عن مشكلة الترجيح بلامرجّح، لأنّ تقديم الموهوم عليه أصبح غير ممكن بقطع النظر عن عدم ترجيح له على ذاك المظنون.

وأمّا على المبنى الثاني - وهو حكومة دليل نفي العسر والحرج على وجوب الاحتياط لا الواقع، فهنا أيضاً تارة يفرض القطع بأهمية حقوق الناس مثلاً أو احتمالها من دون احتمال أهمّيّة حقوق الله، وأُخرى يفرض احتمال أهمّيّة حقوق الناس من حقوق الله مع إحتمال العكس أيضاً.

فإن فرض القطع بأهمّيّة حقوق الناس بدرجة لايرضى المولى بتفويتها عند فرض التزاحم (والمفروض عدم كفاية ترك الموهومات من حقوق الله لرفع العسر والحرج والّا لزم الاقتصار عليه)، وعندئذٍ نقطع بعدم رضا الشارع بترك مظنونات حقوق الناس، ونقطع برضاه بتطبيق نفي الحرج على ترك موهومات حقوق الله، ونبقى مردّدين بين مظنونات حقوق الله وموهومات حقوق الناس لاندري هل الترخيص في مخالفة أحدهما بالخصوص أو هو ترخيص تخييري، ولووجب الاحتياط في ذلك بالعمل بهما معاً عاد العسر والحرج، فيجري دليل نفي العسر والحرج ثانياً لرفع هذا الاحتياط، وهكذا لايمكن نفي العسر والحرج إلّا إذا انتهينا الى التخيير فهنا يعلم أنّ الترخيص يكون بنحو التخيير.

وإن شئت فقل: إنّ المنجّز الموجود في كلّ طرف لتنجيز خصوصية ذاك الطرف وهو الاحتمال غير المأمون من قبله - لسقوط المؤمّن وهو الأصل - لايمكن أن يؤثّر أثره في كلّ طرف لاستلزامه العسر والحرج المفروض عدمه ولافي أحد الطرفين بالخصوص للزوم الترجيح بلامرجح فيسقط في كلا

الطرفين عن التأثير، ولايبقىٰ تحت التنجيز عدا الجامع، ويكفي في امتثال الجامع الإتيان بأحد الطرفين وهما موهومات حقوق الناس ومظنونات حقوق الله.

وإن فرض احتمال أهمية حقوق الناس من حقوق الله دون احتمال العكس، فعندئذٍ نقطع بالترخيص في تطبيق رفع الاضطرار على موهومات حقوق الله، ونعلم أنّنا زائداً علىٰ هذا إمّا مرخصون في مظنونات حقوق الله، أو مرخصون في موهومات حقوق الناس، أو مخيّرون بينهما، أو مخيرون بين مظنونات حقوق الناس وموهومات حقوق الناس، وعليه لابدَّ من الاحتياط في مظنونات حقوق الناس، اذ لايحتمل الترخيص التعييني بالنسبة لها والقدر المتيقّن في الترخيص التخييري غيرها، ونبقىٰ بعد هذا مردّدين بين مظنونات حقوق الله وموهومات حقوق الناس، ويثبت التخيير بينهما بالبيان الماضي في فرض القطع بأهمية حقوق الناس.

وإن فرض احتمال أهمية حقوق الناس من حقوق الله مع احتمال العكس أيضاً فهنا نعلم إجمالاً بأنّ الترخيص إمّا يكون ثابتاً في موهومي كلتا الطائفتين، أو في إحدىٰ الطائفتين موهومها ومظنونها، أو يكون بنحو التخيير[1]، ويتعيّن التخيير، إذ لولاه ابتلينا ثانية بالاحتياط ولم ننج من العسر والحرج، أو قل إنّ المنجّز لخصوصية كلّ طرف وهو الاحتمال غير المأمون من قبله لايمكن أن يؤثر أثره في كلا الطرفين ولافي طرف واحد بنفس البيان الماضي.

هذا بناءً علىٰ أنّ المنجّز للخصوصية في كلّ طرف هو الاحتمال غير المأمون من قبله لانفس العلم الإجمالي وهذا هو لازم القول بقاعدة قبح

(١) أمّا احتمال كون الترخيص في مظنوني كلتا الطائفتين فحسب فغير وارد فلابدَّ من الالتزام بالمظنونات في إحدىٰ الطائفتين، إذ لامانع من تنجيز الاحتمال للجامع بينهما، ونبقىٰ مخيرين بين مخالفة موهومات كلتا الطائفتين ومخالفة إحدىٰ الطائفتين مظنونها وموهومها.

العقاب بلابيان، لأنّ العلم الإجمالي ليس بياناً لأكثر من الجامع فعندئذٍ لانكتة لوجوب الالتزام بجميع المظنونات من الطائفتين وتطبيق نفي الاضطرار على الموهومات من الطائفتين:

لايقال: إنّنا نفترض أنّ الظنّ هنا يصبح منجّزاً لخصوص ماتعلّق به.

فإنّه يقال: هذا مناف لما هو المفروض من مسلك قاعدة قبح العقاب بلابيان، إذ على هذا المسلك لامعنى لكون الظنّ في المقام منجّزاً، إذ لوفرض تنجيزه تنجيزاً ذاتياً فالتنجيز الذاتي مخصوص بالكشف التام، ولوفرض تنجيزه تنجيزاً شرعياً فهو بحاجة الى دليل مفقود، ومع فقده يكون المرجع هو قاعدة قبح العقاب بلابيان، وحتى لولم نؤمن بقاعدة قبح العقاب بلابيان فالتنجيز الشرعي مالم يدلّ عليه الدليل منفيّ بالبراءة الشرعية التي هي في مستوى البراءة العقلية، أو التي هي في مستوى أعلى منها ـ وسيأتي في محلّه ـ إنشاء الله ـ شرح المستويين من البراءة الشرعية ـ.

أمّا بناءً على مسلكنا من أنّ العلم الإجمالي كاف لتنجيز الواقع لإنكارنا لقاعدة قبح العقاب بلابيان من أساسها، فالصحيح في المقام أنّه بعد سقوط الامتثال القطعي بالعسر والجرح يتنزّل العقل من الامتثال القطعي الى الامتثال الظنّي.

وقبل أن نختم الكلام في هذه الجهة الأُولى وهي في البحث عن انحلال العلم الإجمالي في المقام نشير الى أنّه بقي هنا وجهان آخران يمكن أن يذكر الفرض انحلال العلم الإجمالي في المقام نذكرهما كبيان كبرى كليّة، ويكون تحقيقهما صغروياً مربوطاً بالدقة في كلّ واحدة واحدة من المسائل في بحث الفقه:

الوجه الأول ـ أن ينحلّ العلم الإجمالي بالعلم باهتمام المولى بالتكليف في طرف الشكّ على فرض وجوده في عدّة من الشبهات لا تقلّ عن عدد المعلوم بالإجمال، وذلك في شبهات معيّنة، أو ضمن دائرة أوسع من

الشبهات بأن نعلم إجمالاً باهتمام المولىٰ ببعضها علىٰ تقدير وجود الحكم فيها ممّا لايقلّ عن المعلوم بالإجمال، فالبراءة تجري عندئذٍ في غير دائرة الشبهات التي يعلم بالاهتمام بالحكم فيها، أو في ضمنها علىٰ تقدير الوجود بلامعارض لما عرفت في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من أنّ روح البراءة عبارة عن عدم اهتمام المولىٰ بتكليفه في ظرف الشك ورضاه بالمخالفة، وروح الاحتياط عبارة عن اهتمامه به في ظرف الشكّ، فالعلم بالاهتمام علىٰ تقدير انوجود يساوق العلم بعدم جريان البراءة في الشبهات التي علمنا بالاهتمام فيها ويساوق تعارض البراءات وتساقطها فيما لوترددت تلك الشبهات في دائرة أوسع من الشبهات، فتبقىٰ البراءة في غير تلك الشبهات أو غير تلك الدائرة الأوسع بلامعارض.

الوجه الثاني ـ أن ينحلّ العلم الإجمالي بدوران الأمر في الاهتمام بين التعيين والتخيير، بيان ذلك: أنّه لاإشكال في اهتمام المولىٰ بالتكليف المعلوم بالإجمال في المقام بمقدار عدم المخالفة القطعية، ولكن الأمر دائر بين الاهتمام بنحو التخيير بأن يرضىٰ المولىٰ بتحفّظ العبد علىٰ التكليف المحتمل في أحد طرفي العلم الإجمالي والاهتمام التعييني، فاذا فرضنا أننا احتملنا الاهتمام التعييني في أحد الجانبين بالخصوص ولم نحتمل اختصاص الاهتمام بالجانب الآخر لعلمنا بأنّ الثاني ليس بأهم من الأول، لأنّ الأول من الدماء، والثاني من الأموال مثلاً، فالبراءة في الجانب الأول لاتجري للقطع بالاهتمام به تعييناً أو تخييراً بناءً على أنّ البراءة إنّما تنفي الاهتمام دائماً بنحو التعيين، وتجري في الجانب الآخر لعدم القطع بالاهتمام به لا تعييناً ولاتخييراً، إذ نحتمل أن يكون التعيين في الأول فقط وتكون البراءة في الجانب الآخر سليمة عن المعارض.

فهاتان كبريان لانحلال العلم الإجمالي في المقام وتحقيق إنطباقها علىٰ الفقه موكول الىٰ التتبّع والتأمل في بحث الفقه والذي يقرّب من النفس

جداً انطباق إحديهما أو كلتيهما في الفقه، فإنّ درجة احتمالنا لاهتمام المولىٰ بالتكليف تختلف باختلاف المسائل جداً، فإن لم تنطبق الكبرىٰ الأُولىٰ بأن نعلم بتجميع عدّة مسائل معينة بثبوت الاهتمام في ضمنها إجمالاً[1] فلاأقل من انطباق الكبرىٰ الثانية من دوران الأمر في بعض الموارد في الاهتمام بين التعيين والتخيير.هذا تمام الكلام في الجهة الأُولى.

دور العلم الإجمالي في دليل الانسداد:

الجهة الثانية ـ في ماهو دور هذا العلم الإجمالي في دليل الانسداد وأثره في اقتناص النتيجة منه.

ذهب المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ إلىٰ أنّ هذا العلم الإجمالي يستحيل أن يحقّق ماأراده الانسدادي من المنع عن جريان البراءة في الأطراف في عرض الإجماع والضرورة فإن لم تكن لدينا ضرورة أو إجماع علىٰ نفي جواز الترك بقطع النظر عن العلم الإجمالي وصلت النوبة الىٰ جعل العلم الإجمالي مانعاً عن جريانها وإلّا فلا.

وذهب أيضاً الىٰ أنّه لوكان دليلنا علىٰ منع البراءة عبارة عن مثل الإجماع والضرورة كان هناك مجال للتوصّل الىٰ حجّية الظنّ بالكشف أو الحكومة، وذلك بضمّ باقي المقدّمات الىٰ ذلك. أمّا لوكان دليلنا علىٰ ذلك هو العلم الإجمالي فلاسبيل الىٰ حجّية الظن بالكشف أو الحكومة، وإنّما النتيجة هي التبعيض في الاحتياط[2]. إذن فللمحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ دعاوىٰ ثلاثة:

١ ـ عدم حصول غرض الانسدادي من المنع عن البراءة بسبب العلم

---

(١) أمّا المقدار المعلوم تفصيلاً الاهتمام به فأفاد ـ رحمه الله ـ أنّه أقلّ من المعلوم الإجمالي.

(٢) راجع المقالات جزء(٢) ص٤١و٤٢.

الإجمالي في عرض الإجماع والضرورة.

٢ ـ انتهاء الإجماع والضرورة بالضمّ الىٰ باقي المقدّمات الىٰ الكشف أو الحكومة.

٣ ـ عدم انتهاء العلم الإجمالي الىٰ الكشف أو الحكومة وتعيّن التبعيض في الاحتياط.

ونحن نتكلّم عن هذه الدعاوىٰ تباعاً في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: في الدعوى الأُولىٰ وهي أنّ العلم الإجمالي إنّما يحقّق هدف الانسدادي من المنع عن جريان البراءة لولم يكن بقطع النظر عنه إجماع أو ضرورة فليس العلم الإجمالي محقّقاً للمقصود في عرض الإجماع والضرورة.

والوجه في ذلك: أنّ الإجماع والضرورة يكشفان لامحالة عن وجود منجّز في المقام، إذ بدون المنجّز لايصح العقاب وتستحكم قاعدة قبح العقاب بلابيان، فلايعقل الإجماع أو الضرورة علىٰ عدم جواز الترك، والمفروض أنّ هذا المنجّز ليس هو العلم الإجمالي لأنّنا فرضنا أنّ الإجماع والضرورة قاما علىٰ عدم جواز الترك بقطع النظر عن العلم الإجمالي،عندئذٍ نقول: إنّ هذا المنجّز الشرعي يحلّ العلم الإجمالي لامحالة ولايبقىٰ مانع عن جريان البراءة في غير دائرة ذاك المنجّز.

والتحقيق: أنّ هذا الكلام لايمكن المساعدة عليه فإنّه إن أراد بذلك كون هذا المنجّز موجباً لحلّ العلم الإجمالي بقطع النظر عن ضمّ باقي المقدّمات الىٰ هذه المقدّمة واستنتاج حجية الظن منها قلنا: إنّ مجرّد قيام الإجماع والضرورة علىٰ عدم جواز الترك التام لايوجب انحلال العلم الإجمالي لأنّ مصبّ الإجماع أو الضرورة إنّما هو فرض الجمع بين التروك لا ترك طائفة خاصّة فالمنجّز الذي يكشف عنه هذا الإجماع أو الضرورة ليس هو منجزاً تعيينياً لبعض الأطراف، بل هو مردّد بين المنجّز التعييني

والمنجّز التخييري، وإذا تردّد الأمر بينهما فالقدر المتيقن هو التخييري، والتعيين مؤونة زائدة باقية تحت قبح العقاب بلابيان، وإذا كان المنجّز منجّزاً علىٰ سبيل التخيير والترديد بين الأطراف لم يكن مجال لتوهّم حلّ العلم الإجمالي الترديدي بذلك فإن الترديدي لايحلّ بترديدي آخر مثله.

وإن أراد بذلك أنّه بعد أن يضمّ هذا الإجماع والضرورة الىٰ سائر المقدّمات وتستنتج منها حجّية الظن فحجيّة الظن تحلّ العلم الإجمالي ولايبقىٰ مانع من جريان البراءة في باقي الأطراف قلنا ـ بقطع النظر عن عدم إمكان ضمّ ذلك الىٰ باقي المقدّمات، واستنتاج حجّية النظر منها على ماسيأتي إنشاء في المقام الثاني ـ: إنّه لم يتعلّق للانسدادي غرض بإبطال جريان البراءة بعد إثبات حجّية الظن، وإنما تعلّق غرضه بإبطال جريان البراءة بقطع النظر عن حجّية الظن وفي الرتبة السابقة عليها حتىٰ يثبت بذلك حجّية الظن، ومن الواضح انّه في المرتبة السابقة علىٰ حجّية الظن لايكون العلم الإجمالي منحلاً فيصلح للمنع عن جريان البراءة.

المقام الثاني: في الدعوىٰ الثانية وهي وقوع الإجماع والضرورة في طريق إثبات النتيجة المقصودة من حجّية الظن علىٰ أساس الكشف أو الحكومة، وذلك بضمه الىٰ سائر مقدّمات دليل الانسداد.

والصحيح أنّ هذا أيضاً لايمكن المساعدة عليه وذلك لأنّه لايمكن ضمّ هذا الإجماع والضرورة الىٰ المقدّمة الأخيرة القائلة بقبح ترجيح المرجوح علىٰ الراجح حتى تثبت بذلك حجّية الظن، فان الإجماع والضرورة لايدلاّن علىٰ وجود منجّز مردّد أمره بين كونه في المظنون أو في الموهوم حتىٰ يعيّن في الأول بقاعدة قبح ترجيح المرجوح علىٰ الراجح، وإنّما يدلاّن ـ كما مضى ـ علىٰ وجود منجّز تخييري لكون التعيين مؤونة زائدة باقية تحت قاعدة قبح العقاب بلابيان ولم يصلنا شيء أكثر من التنجيز التخييري لابمنجّز عقلي لأنّ المفروض قطع النظر عن العلم الإجمالي، ولابمنجّز شرعي لعدم

الدليل عليه. وهذا المنجّز التخييري نسبته الىٰ المظنون والموهوم علىٰ حدّ سواء فلايلزم من ذلك ترجيح المرجوح علىٰ الراجح، فنبقىٰ نحن والاحتياط التبعيضي التخييري ولا تصل النوبة الىٰ حجّية الظن أصلاً.

إن قلت: إنّنا لوضممنا هذا الإجماع والضرورة الىٰ ماقد يدّعىٰ من الإجماع علىٰ عدم كون طريق الامتثال في الشريعة منحصراً بالاحتياط بالنسبة لجلّ الأحكام أنتج ذلك حجّية الظن على الكشف.

قلت: هذا الإجماع المدّعىٰ إنّما هو ناظر الىٰ المقدار الثابت تنجيزه، ويفترض أنّ ذاك المقدار الثابت تنجيزه هناك طريق آخر لامتثاله غير الاحتياط، ولاأقل من احتمال ذلك، ولاينظر الىٰ تنجيزٍ إضافي علىٰ ماهو ثابت لولاه، فلو افترض شمول هذا الإجماع للفرض الذي نتكلّم عنه ثبتت الحجّية التخييرية أي أنّ المقدار الذي يجب أخذه يكون علىٰ سبيل التخيير وأيّ جانب اختاره المكلّف كان ذلك حجّة له بحيث يمكن قصدالوجه،أمّا فرض ثبوت حجّية الظنّ هنا بهذا الإجماع فهذا يعني زيادة في التنجيز وهي خارجة عن عهدة هذا الإجماع المدّعىٰ. إذن فالإجماع والضرورة لايقعان في طريق إثبات الكشف أو الحكومة.

نعم هذا الذي ذكرناه إنّما هو مبنيّ علىٰ مسلك القوم في قاعدة قبح العقاب بلابيان.

أمّا علىٰ مسلكنا فيمكن التوصّل الىٰ حجّية الظن توضيح ذلك: أننا نعتقد أنّ عنوان عدم البيان ليس هو بنفسه موضوع قبح العقاب، وإنّما يكون موضوعه الحقيقي عبارة عن عدم الحق أي أنّه يقبح علىٰ المولىٰ عقابه للعبد علىٰ ماليس له عليه حقّ المولوية والامتثال وعندئذٍ فإذا أردنا الانسياق مع المشهور في البراءة العقلية قلنا: إنّ الذي تعلّق به حقّ المولوية إنّما هو التكليف المعلوم والمبيّن دون التكليف المشكوك، وإذا كان الأمر كذلك أي لم يكن قبح العقاب من ذاتيات عدم البيان ولم تكن الحجّية من

ذاتيات العلم، بل دارامدار ثبوت حقّ المولوية وعدمه فمن المعقول أن يقال: إنّه إنّما يكون حقّ المولوية منصبّاً على خصوص دائرة المعلومات دون المظنونات وغيرها بالنسبة للعبد الذي يكون باب العلم الى أحكام مولاه منفتحاً عليه، فيؤدي حقّ المولوية بالنسبة له الى امتثال العلمي ـ أمّا الذي انسدّ عليه باب العلم بأحكام مولاه جلاً أو كلاً، ولم يتنجّز عليه الامتثال العلمي فحقّ المولوية بالنسبة له ينصبّ على دائرة المظنونات وبكلمة أخرى أنّ مقتضى عبودية العبد ثبوت حقّ الطاعة عليه للمولى فإن لم يتمثّل ذلك في التكاليف المعلومة لعدم العلم يتمثّل في التكاليف المظنونة وبهذا تثبت حجّية الظن على نحو الحكومة، فإذا ضمّ ذلك الى دعوى الإجماع على أنّ ماثبت تنجيزه لاينحصر امتثاله في الشريعة بالاحتياط ثبتت حجّية الظن على نحو الكشف.

نعم هذا موقوف على عدم جريان البراءة الشرعية في الأطراف، إذ إنّما يحكم العقل بتنجيز الظنّ مع عدم الترخيص الشرعي في المخالفة، وأثر هذا الإجماع والضرورة هو المنع عن إجراء البراءة الشرعية في الأطراف بناء على أنّ التنجيز التخييري يوجب التعارض بين البراءات والتساقط.

المقام الثالث: في الدعوى الثالثة من كون العلم الإجمالي عقيماً في المقام لاينتج الكشف ولا الحكومة.

وبيان ذلك: إنّنا إن لم نقل بمنجّزية العلم الإجمالي فحاله حال الشكّ البدوي ولا أثر له ،وإن قلنا بمنجزيته فالتكليف بعد أن تنجّز بالعلم الإجمالي لايعقل تنجّزه بالظنّ.

أقول: إن كان مراده ـ قدّس سرّه ـ أنّ حجّية الظنّ مساوقة لانحلال العلم الإجمالي، وانحلال العلم الإجمالي مساوق لعدم منجزيته فلايعقل الجمع بين منجّزية العلم الإجمالي وحجّية الظنّ فقد ظهر بطلان ذلك ممّا سبق، لأنّ الانسدادي إنّما يقصد إسقاط البراءة في المرتبة السابقة على

حجّية الظن كي يتوصّل بذلك الىٰ حجّية الظن فتكفيه منجّزية العلم الإجمالي بقطع النظر عن حجّية الظن وفي المرتبة السابقة عليها، وهذه ثابتة لأنّ منجزيّة الظن لاتحلّ العلم الإجمالي في المرتبة السابقة على نفسها.

وإن كان مراده أنّ الحكم الواحد لايتنجّز بمنجزين فالأحكام المنجّزة بالعلم الإجمالي لايعقل تنجيزها بالظنّ وإلّا لزم اجتماع منجّزين علىٰ منجّز واحد أو كان مراده (حتى مع فرض الالتفات الىٰ إمكان اجتماع علّتين علىٰ معلول واحد وصيرورة كلّ منهما جزء علّة، وأنّ اجتماع منجّزين على منجّز واحد يكون من هذا القبيل): إنّ الأحكام التي تنجّزت بالعلم لاأثر للبحث عن تنجيزها بالظنّ وعدمه مادامت هي منجّزة بالعلم والفرض إنّما هو بيان حجّية الظن ومنجزيته لما لم يتنجّز بالعلم.

ورد عليه: أن غرض الانسدادي القائل بحجيّة الظن بالكشف أو الحكومة ليس هو تنجيز الظن بالنسبة للمعلوم بالإجمال، وإنّما غرضه هو تنجيزه بالنسبة للمظنون ونقطة التنجيز ليست متّحدة ويظهر أثر ذلك فيما إذا كانت المظنونات أكثر من المقدار المعلوم بالإجمال كما هو كذلك في المقام فهذه الظنون تكون حجّة بمعنىٰ أنّه لوخالفها استحقّ العقاب عليها جميعاً ولوفي خصوص فرض المصادفة للواقع بينما تنجيز العلم الإجمالي لايحقّق العقاب بأكثر من مقدار المعلوم بالإجمال.

هذا إذا قلنا: إنّ العلم الإجمالي ينجّز واقع المعلوم بالإجمال أمّا إذا قلنا: إنّه إنّما ينجّز الجامع[1] فالأمر أوضح لأنّ الظن بالخصوصيّة ينجّز الخصوصيّة وهي غير ماتنجّز بالعلم.

نعم كان بإمكان المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ أن يثبت عقم العلم

---

(١) وافترضنا أن الخصوصيات لم تتنجّز بالاحتمال غير المؤمن عنه ولولأجل لزوم العسر والحرج.

الإجمالي مبنيّاً على مباني أُستاذه صاحب الكفاية ـ قدّس سرّه ـ، وذلك بأن يقال: إننا إمّا أن نفرض قيام دليل من إجماع أو قاعدة نفي العسر والحرج ـ على عدم وجوب الاحتياط التام، أولا. فإن لم نفرض ذلك لم تصل النوبة الى حجّية الظن، وإن فرضنا ذلك كان هذا من باب الترخيص والاضطرار في بعض الأطراف غير المعيّنة، وهذا عند صاحب الكفاية يسقط العلم الإجمالي عن التأثير، هذا تمام الكلام مع المحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ.

وأمّا تنقيح المطلب في نفسه فدور العلم الإجمالي في المقام يختلف باختلاف المباني في العلم الإجمالي، فبناء على عدم منجزيته رأساً لايكون له دور أصلاً لعدم إسقاطه للأُصول كي ننتهي الى حجية الظن، وبناء على منجّزيته تكون هناك عدّة مباني في ذلك: كونه منجّزاً لحرمة المخالفة القطعية دون وجوب الموافقة القطعية، وكونه منجّزاً لحرمة المخالفة القطعية، ومنجّزاً أيضاً لوجوب الموافقة القطعية لكن لابنفسه بل بواسطة تعارض البراءة العقلية في الأطراف وتساقطها، لأنّ العلم الإجمالي لاينجّز بنفسه إلّا الجامع، وكونه منجّزاً بنفسه لوجوب الموافقة القطعية كما ينجّز حرمة المخالفة القطعية. والأمر يختلف باختلاف هذه المباني الثلاثة:

أمّا على المبنى الأول ـ وهو كون العلم الإجمالي منجّزاً لحرمة المخالفة القطعية دون وجوب الموافقة القطعية فحال هذا العلم الإجمالي هو حال مامضى من الإجماع والضرورة فإنّه منجّز تخييري كالإجماع والضرورة.

فإن قلنا بما مضى من كون قبح العقاب وعدمه دائراً مدار حقّ المولوية وعدمه لامدار البيان وعدمه، وأنّ حقّ المولوية إنّما ينصب على خصوص دائرة المعلومات عندما ينتج الامتثال العلمي، وفي غير هذه الحالة ينصبّ على دائرة المظنونات، ثبتت بذلك حجّية الظن على نحو الحكومة، وأثر العلم الإجمالي في المقام إيقاع التعارض بين البراءات الشرعية في الأطراف والتساقط حتى تصل النوبة الى حكم العقل بحجّية الظن، إذ مع

الترخيص من قبل المولىٰ في المخالفة لايحكم العقل بذلك.

وإذا ضممنا الى ذلك دعوىٰ الإجماع علىٰ عدم بناء الشرع علىٰ الاحتياط أي عدم انحصار طريق الامتثال في الشريعة بالاحتياط ثبتت بذلك حجّية الظن علىٰ نحو الكشف.

وإذا لم نقبل فرض انبساط حقّ المولوية علىٰ دائرة المظنونات لدىٰ سقوط الامتثال العلمي فلاسبيل الىٰ الكشف أو الحكومة، وننتهي الىٰ التبعيض في الاحتياط وضمّ ذلك الىٰ دعوىٰ الإجماع علىٰ عدم بناء الشريعة علىٰ الاحتياط لايؤدي الىٰ أكثر من الحجّية التخييرية ولايثبت الكشف كما اتّضح ذلك ممّا مضىٰ منّا في المقام الثاني من مناقشتنا للمحقّق العراقي ـ رحمه الله ـ.

وأمّا المبنىٰ الثاني ـ وهو كون العلم الإجمالي منجّزاً لوجوب الموافقة القطعية بواسطة وقوع المعارضة بين البراءات العقلية في الأطراف وتساقطها، فإن قلنا بالإجماع علىٰ عدم كون مبنىٰ الشريعة علىٰ الاحتياط أي عدم انحصار طريقة الامتثال فيه ثبت وجود حجّة من قبل الشارع وهي مردّدة بين أُمور يكون المفروض إبطال ماعدا الظنّ منها من الوهم، والقرعة، والتقليد، ونحو ذلك في المقدّمات الآتية فتثبت حجّية الظن على الكشف، وأثر العلم الإجمالي تعارض الأُصول وتساقطها حتىٰ تصل النوبة الىٰ الكشف عن حجّية الظن، لأنّ التمسّك بالإجماع علىٰ ثبوت طريقة أُخرىٰ في الشريعة للامتثال غير الاحتياط فرع لزوم الامتثال الذي هو فرع تساقط الأُصول.

وإن لم نؤمن بهذا الإجماع وقلنا: إنّ الإجماع إنّما هو قائم علىٰ بطلان الاحتياط التام، فإن آمنّا بما مضىٰ من تفسير قاعدة قبح العقاب بلابيان، وانبساط حقّ المولوية عند سقوط الامتثال العلمي علىٰ دائرة المظنونات ثبتت حجّية الظن علىٰ الحكومة، وأثر العلم الإجمالي هنا أيضاً هو إيقاع

التعارض بين الأُصول وتساقطها حتىٰ تصل النوبة الىٰ حكم العقل بالحجّية، إذ مع الترخيص الشرعي في المخالفة لايحكم العقل بذلك. وهذه الحكومة كافية في الاقتصار على المظنونات ونفي المشكوكات والموهومات حتىٰ إذا كان الاضطرار غير شامل لجميع المشكوكات والموهومات أي أمكن ضمّ قسم منها الى المظنونات من دون لزوم عسر وحرج، وذلك لاجريان البراءة الشرعية في غير المظنونات (فإن حكم العقل بحجّية الظن إنّما كان في طول تعارض البراءة في المظنونات بالبراءة في غيرها، وتساقطها لكون جريانها في البعض دون البعض ترجيحاً بلامرجّح، وعدم إمكان جريانها في الجميع، وليست حجّية الظن هي المرجّحة للبراءة في غير المظنونات، لأنها ليست هي المانعة عن البراءة في المظنونات، إذ البراءة في المظنونات حاكمة عليها أي لوجرت لماوصلت النوبة الىٰ حكم العقل بحجّية الظن، وحجّية الظن معلولة لعدم البراءة في المظنونات وما في طول عدم الشيء لايعقل مانعيته عن الشيء)، بل لجريان البراءة العقلية في غير المظنونات فإنّ حكم العقل بحجّيّة الظن لم يكن في طول سقوط البراءة العقلية، وإنّما حجّية الظن عقلاً تعني أنّ البراءة العقلية لاوجود لها في المظنونات فهي من أول الأمر مخصوصة بغير المظنونات وتجري فيها بلامعارض.

وأمّا إن لم نؤمن بما مضىٰ من تفسير قاعدة قبح العقاب بلابيان وانبساط حقّ المولوية عند سقوط الامتثال العلمي على دائرة المظنونات فقد ثبت في المقام التبعيض في الاحتياط، وهل نحن مخيّرون بين الظن والوهم أو يترجّح جانب الظنّ؟ قد مضىٰ الكلام في ذلك.

وأمّا علىٰ المبنىٰ الثالث ـ وهو أنّ العلم الإجمالي بنفسه ينجّز وجوب الموافقة القطعية كحرمة المخالفة القطعية فإن قلنا بالإجماع علىٰ عدم كون مبنىٰ الشريعة علىٰ الاحتياط، وأنّها تجعل حتماً طريقاً آخر للامتثال، ثبت

أيضاً حجّية الظن على الكشف، وإلّا فالعقل يتنزّل من الإطاعة القطعية الى أيّ مرتبة أقرب الى تحصيل الواقع، رفع محذور العسر والحرج، فقديتّفق مثلاً أنّه لايكفي مجرّد الإتيان بالمظنونات، بل لابدّ من ضمّ بعض المشكوكات اليها لعدم لزوم العسر والحرج بذلك وهنا أيضاً ما مضى من تقريب الحكومة، إلّا أنها لا تفيدنا الفائدة التي شرحناها من إمكان الاقتصار على المظنونات حتى مع إمكان ضمّ شيء من غير المظنونات اليها لكفاية ترك الباقي في نفي العسر والحرج، وذلك لأنّ البراءة العقلية هنا ساقطة في نفسها بسبب العلم الإجمالي لابالتعارض فلايمكن الاستفادة منها لنفي تنجيز الزائد على المظنونات. إذن فالأثر العملي للحكومة هنا عين الأثر العملي للتبعيض في الاحتياط.

وبما ذكرناه ظهر ماهو التحقيق في بيان مباني الكشف والحكومة والتبعيض في الاحتياط، وأنّ الكلمات التي أفادها الأكابر في ذلك غير صحيحة.

٤ ـ نفي الرجوع إلى الاحتياط وغيره:

المقدّمة الرابعة: بطلان وجوب الاحتياط وسائر ماتخطر بالبال مرجعيته ممّا يفترض قيام دليل عليه في نفسه، أو الرجوع إلى القرعة، أو نحو ذلك ولنتكلّم هنا في مقامين: الأوّل في وجه بطلان وجوب الاحتياط. والثاني فيما تخطر بالبال مرجعيته بعد عدم وجوب الامتثال القطعي ممّا يفرض قيام دليل عليه في نفسه.

عدم وجوب الاحتياط:

المقام الأوّل: في وجه بطلان وجوب الاحتياط، وقد ذكر لذلك وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: التمسّك بقاعدة نفي العسر والحرج باعتبار أنّ الاحتياط في تمام الأطراف حرج على المكلّف، وقد تمسّك بذلك الشيخ الأعظم -قدّس سرّه-، ولكن اعترض عليه المحقّق الخراساني -رحمه الله- اعتراضاً مبنائياً حيث ذهب الى أنّ معنى نفي الضرر أو الحرج هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع الضرري أو الحرجي لانفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر والحرج، وأنّه على هذا المبنى لايمكن تطبيق قاعدة نفي العسر والحرج في المقام.

وتوضيح ذلك بنحو تتّضح حقيقة الحال في المقام هو أنّ هناك مبانٍ ثلاثة في تفسير معنى قاعدة لاضرر التي أُلحقت بها قاعدة نفي العسر والحرج.

التفسير الأول - ماهو ظاهر كلمات الشيخ الأعظم -قدّس سرّه- وصريح كلمات المحقّق النائيني -رحمه الله-، وهو أنّ المنفيّ في قوله لاضرر ولاضرار -بعد عدم إمكان تفسيره بنفي الضرر التكويني خارجاً- هو الحكم الناشئ منه الضرر، وذلك بلسان نفي الحكم حيث إنّ عنوان النتيجة قد يجعل عنواناً ثانوياً لذي النتيجة فالنفي في لسان الدليل انصبّ على الحكم بعد ملاحظة تقمّصه بعنوان الضرر إشارة الى ماهي النكتة في نفيه وهي كونه ضررياً.

التفسير الثاني - ماذهب اليه المحقّق الخراساني -قدّس سرّه-، وهو أنّ المنفي واقعاً وإن كان هو الحكم لكنّه ليس لسان الدليل هو لسان نفي الحكم، بل هو ينفي الحكم بلسان نفي الموضوع الذي هو عبارة عمّا يشتمل على الضرر.

التفسير الثالث - ماهو مختار لنا في فهم قاعدة لاضرر وهو أنّ المنفيّ هو الضرر بوجوده التكويني إلّا أنّه ليس المنفي هو مطلق الضرر التكويني، بل الضرر التكويني الناشيء من الشريعة الإسلامية.

وهل المنفي هو خصوص الضرر الناشئ من الشريعة أو أنّ النفي شمل كلّ ضرر تكويني يترقب نفيه من ناحية الشريعة؟ وماهي الثمرات التي تترتّب على هذين الوجهين؟ لامجال للتعرّض لذلك هنا.

وتحقيق هذه المباني وذكر تمام إشكالاتها إثباتاً ونفياً، وأنّ كلّ مانختاره من هذه المباني في قاعدة لاضرر هل يسري الى قاعدة نفي العسر والحرج أو لا؟ يأتي إنشاء الله بيانه في بحث قاعدة لاضرر في آخر بحث أصالة البراءة.

والآن نتكلّم على كلّ واحد من تلك المباني في أنّ القاعدة هل ترفع وجوب الاحتياط أو لا؟.

أمّا على المبنى الأول ـ وهو كون المنفي هو الحكم الضرري وبلسان نفي الحكم فيمكن تطبيق القاعدة على المقام بأحد تقريبات ثلاثة:

التقريب الأول ـ تطبيقها على نفس التكليف الواقعي لأنّه أدى الى العسر والحرج من حيث كونه معلوماً، إذ مادام التكليف باقياً يستتبع وجوب الاحتياط عقلاً ووجوب الاحتياط يستتبع العسر والحرج.

وهذا هو التقريب المنحصر في المقام[1] بناءً على كون العلم الإجمالي علّة تامة لوجوب الموافقة القطعية وأمّا بناءً على الاقتضاء فعلّة الحرج مركبة من جزئين: أحدهما التكليف الواقعي، والآخر عدم الترخيص في المخالفة الاحتمالية، فيكفي في رفع العسر والحرج إثبات الترخيص بأحد التقريبين الآخرين.

التقريب الثاني ـ تطبيقها على نفس عدم الترخيص الشرعي لكونه مؤدياً إلى الحرج فيثبت الترخيص.

---

(١) ولو بأن يصار الى التقريب الثالث وهو رفع الاحتياط العقلي ويقال مرّة أُخرى إنّ رفع الاحتياط العقلي يكون برفع منشأه وهو التكليف الواقعي.

ويمكن توهّم الإشكال على هذا التقريب بناءً على ما بنوا عليه من أنّ قاعدة لاضرر لا تنفي الأعدام، وإنّما تنفي الوجودات فيقال: إنّ عدم الترخيص ليس حكماً وجودياً حرجياً، وإنّما هو عدم حرجي فلاينفى بالقاعدة.

ولكن التحقيق أنّ رفع عدم الترخيص مرجعه بحسب الدقّة الى رفع الحكم لاالى رفع عدم الحكم، وذلك لما ذكرناه في الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية من أنّ الترخيص الظاهري من قبل المولى مرجعه الى إبراز المولى عدم شدّة اهتمامه بالتكاليف الواقعية بحيث يرضى بمخالفتها في ظرف الشكّ فالترخيص هو نقيض شدّة الاهتمام وشدّة الاهتمام أمر وجودي ثابت من قبل المولى مؤدٍّ الى وجوب الاحتياط عقلاً المؤدي الى الحرج فتنتفي بقاعدة نفي الحرج.

وإذا دار الأمر بين هذا التقريب والتقريب الأول تعيّن هذا التقريب، لأنّ الأمر دائر بين انتفاء اهتمام المولى بتكليفه مع ثبوت أصل التكليف وانتفاء اهتمام المولى به بنحو السالبة بانتفاء الموضوع بأن يكون أصل التكليف منتفياً، ومقتضى إطلاق دليل التكليف الواقعي ثبوته في المقام، فمقتضى الجمع بين إطلاق دليل التكليف الواقعي، ودليل نفي العسر والحرج هو صرف الثاني الى نفي عدم الترخيص لاالى نفي الواقع[1].

التقريب الثالث ـ تطبيق القاعدة على وجوب الاحتياط العقلي.

وأُشكل على ذلك بأن القاعدة ليست ناظرة الى الأحكام العقلية وليس المراد من الإشكال هنا أنّ الحكم العقلي غير قابل للرفع شرعاً حتى يقال بأنّه قابل للرفع بإثبات الترخيص، بل المراد كونه خلاف ظاهر

(١) ولكن إنْ لم يترتّب أثر عملي على إطلاق دليل التكليف لكون رفعه ورفع عدم الترخيص سيّان في الأثر لم يبق لدينا وجه لحجّية هذا الإطلاق، فإنّ حجّية الظهور كأيّ حجّية تعبدية أُخرى إنّما تعقل بلحاظ ماتنتهي اليه من الأثر العملي.

الدليل، لأنّ الدليل ظاهر في النظر الىٰ الأحكام المجعولة شرعاً لاالىٰ أحكام العقل.

وهذا يدور مدار الاستظهار من القاعدة ولايبعد دعوىٰ الإطلاق.

وإذا دار الأمر بين هذا التقريب والتقريب الأول تعيّن أيضاً هذا التقريب لما مضىٰ من إطلاق دليل التكليف الواقعي.

وأمّا علىٰ المبنىٰ الثاني ـ وهو كون نفي الحكم بلسان نفي الموضوع الضرري فقد ذكر المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ: إن القاعدة لا تنطبق فيما نحن فيه، لأنّ موضوع الحكم الشرعي فيما نحن فيه ليس حرجياً، إذ لايوجد أيّ حرج في الالتزام بالموضوعات التي تعلّق بها التكليف الإلزامي فانّها محدودة ولوكان المكلّف عالماً بها لأتىٰ بها بلاوقوع في الحرج. نعم نفس عنوان الاحتياط والجمع بين المحتملات حرجي لكنّه ليس موضوعاً لحكم شرعي، وإنّما هو موضوع لحكم العقل بوجوب الاحتياط.

والتحقيق أنّ هذا الإشكال في غير محلّه بقطع النظر عن بطلان أصل مبناه في تفسير القاعدة، وذلك لأنّه يرد عليه:

أولاً ـ أنّ من الممكن أن يدّعىٰ في المقام شمول القاعدة للاحتياط والجمع بين المحتملات الذي هو موضوع لحكم العقل بالوجوب فإنّه موضوع حرجي، فالشارع يرفع هذا الحكم العقلي بلسان رفع موضوعه الحرجي.

ولامحذور في ذلك إلّا توهّم أنّ القاعدة حيث إنّها تنفي الحرج في الدين فهي ناظرة الى الدين وأحكام الدين لاالىٰ أحكام حاكم آخر غير صاحب الدين، والحكم بالاحتياط في المقام حكم للعقل لاللشارع.

وهذا التوهّم غير صحيح، وذلك لأنّ حكم العقل بوجوب الاحتياط ليس حكماً تشريعياً من قبل حاكم تشرعي آخر كسلطان من السلاطين مثلاً له تشريعه وجعله للأحكام، وليس حكم العقل بابه باب التشريع و الجعل، بل مرجعه الىٰ إدراك العقل حقاً واقعياً ثابتاً للمولىٰ على العبد،

وهذا الحق ليس أمراً مجعولاً للعقل، بل هو أمر واقعي ثابت في الخارج ومنتزع عن التكليف المعلوم بالإجمال كالجزئية والشرطيّة والمانعيّة والسببيّة المنتزعة من التكاليف الشرعيّة فمنشأ انتزاع هذا الحقّ ومنشأ ثبوته بالنحو المناسب له من الثبوت هو التكليف المعلوم بالإجمال، فهذا الحقّ يكون من الدين ،كما أنّ من الدين جزئية السورة للصلاة ،ومانعية الضحك عنها، وشرطية الطهارة لها،وسببية الزوال لوجوب صلاة الظهر، التي سوف يأتي -إنشاء الله- أنّها عبارة عن أُمور واقعية منتزعة عن الأحكام المجعولة شرعاً، فدعوىٰ شمول القاعدة لمثل هذا الحكم العقلي في المقام تامّة في نفسها بحسب الاستظهار العرفي، ومرجع رفع الاحتياط الحرجي الىٰ رفع حكم العقل وهو وجوب الاحتياط، ومرجع رفع وجوب الاحتياط عقلاً الىٰ رفع منشأ انتزاعه ،ورفع منشأ انتزاعه يكون بجعل الترخيص ظاهراً من قبيل رفع الجزئية، فإنّ الجزئية يشملها لسان دليل الرفع ورفعها برفع منشأ انتزاعها.

وثانياً - أنّنا لئن سلّمنا أنّ دليل نفي العسر والحرج لايشمل الحكم العقلي فبإمكاننا ان نجريه في المقام لنفي جعل وجوب الاحتياط شرعاً،ونفي جعله بدليل نفي العسر والحرج يدلّ عرفاً علىٰ نفي منشأه وهو اهتمام المولىٰ بتكليفه في ظرف التردّد والإجمال[1]، فهناك فرق بين ما لوفرضنا مجرّد قطع خارجي بعدم جعل وجوب الاحتياط، وبين ما لودلّ دليل نفي العسر والحرج علىٰ عدم جعله، فلوكان لدينا مجرّد قطع خارجي بعدم جعل وجوب الاحتياط كما لو كنّا حاضرين لدىٰ المولىٰ فرأيناه لم يجعل وجوب الاحتياط لم يكف هذا لرفع اليد عن الاحتياط عملاً،لأنّ احتمال اهتمام المولىٰ بغرضه الواقعي في مقام التزاحم بينه وبين مصلحة التسهيل مثلاً كاف في حكم العقل بوجوب الاحتياط. إمّا لتعارض البراءات العقلية وتساقطها،

[1] هذه العبارة الحكم على [illegible] الخراساني -رحمه الله-.

أو لأنّ العلم الإجمالي يوجب بنفسه الامتثال القطعي مالم يحرز عدم الاهتمام من المولىٰ بغرضه بسبب التزاحم مع التسهيل مثلاً. أمّا حينما يدلّ دليل نفي العسر والحرج علىٰ عدم جعل الاحتياط، فهو يدلّ عرفاً على نفي منشأه وهو الاهتمام بالغرض لدىٰ التزاحم بمصلحة الترخيص ومع ثبوت نفي الاهتمام لايبقىٰ مجال لحكم العقل بوجوب الاحتياط.

وثالثاً ـ أنّ كلّ واحد من التكاليف المحتملة وإن لم يكن الاتيان به بنفسه حرجياً لكن الإتيان به في ظرف الإتيان بالآخر حرجيّ. فمثلاً إذا اضطرّ الىٰ شرب أحد المائين وهو يعلم بنجاسة أحدهما بالخصوص، وإن لم يكن في نفسه حرجياً عليه، ولكن تركه في حال ترك الآخر حرجيّ عليه، وعندئذٍ إن كان تركه للآخر بمجرد اشتهاء نفسه من دون وجود حكم عقليّ ناشيء من ناحية الحقّ المولوي والحكم الشرعي لم يفت أحد من الفقهاء بجواز شربه لهذا الماء بمجرّد الحرج، مثاله مالو علم بنجاسة أحدهما بالخصوص لابنحو الإجمال فترك الآخر الذي هو طاهر اشتهاءً فهنا لايفتىٰ في الفقه بجواز شربه للماء النجس ولوفرض إراقته للماء الآخر مثلاً. ووجه ذلك واضح بناء علىٰ كون القاعدة نافية للحكم الضرري، أو الحرجي، أو الضرر والحرج الناشئين من الحكم فان الضرر عندئذٍ لايسند عرفاً الىٰ حكم الشارع، لأنّ الشارع إنّما أوجب عليه الجامع بين حصتي ترك هذا الماء أي الترك المقرون بترك الآخر، والترك المقرون بشرب الآخر، وهو أعدم إحدىٰ الحصتين باشتهاء نفسه وحصر قدرته في الحصة الاُخرىٰ الحرجيّة فصار امتثال الجامع حرجياً عليه[1].

---

(١) لاينبغي الإشكال في أنّه بعد إراقة الماء الطاهر تكون حرمة شرب النجس عليه حرجيّة ويسند الحرج الى الحكم عرفاً، ولكن مع هذا لاتجري في ذلك قاعدة نفي العسر والحرج لأنّ جريانها لايؤمّنه من العقاب، لأنّ حرمة شرب النجس كانت فعلية عليه من قبل إراقة الماء الطاهر، فلوشرب الماء النجس بعد الإراقة فقد خالف حكماً كان آنآمّا فعلياً وغير حرجي عليه، ←

وأمّا بناء علىٰ كون القاعدة نافية للموضوع الضرري فصاحب هذا المبنىٰ أيضاً لايقول بجريان القاعدة في المقام إمّا لتخيّل عدم صدق ضررية الموضوع عند إعدامه بنفسه للحصّة الأُخرىٰ أو للانصراف مثلاً[1]. وعلىٰ أيّة حال ففي هذا الفرض لايشكّ فقهياً في عدم جريان القاعدة. وأمّا إذا كان تركه للآخر من ناحية الحقّ المولوي والحكم الشرعي الذي صار موجباً لذلك، كما لوعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما فترك أحدهما احتياطاً،فهنا يكون ترك أحدهما في ظرف ترك الآخر حرجياً عليه، ويستند الضرر الىٰ نفس الحكم الشرعي حيث إنّ امتثاله في ضمن هذه الحصّة للحكم الشرعي بالجامع حرجيّ ورفع يده عن الحصّة الاُخرىٰ كان ناشئاً من قبل الشارع، كما لامجال للانصراف هنا أيضاً. فعلى تقدير كون الحرمة ثابتة في هذا الجانب تكون مرفوعة بنفي الحرج في فرض ترك الآخر.

وهذا هو الذي ينبغي أن يقال في مقام الإشكال علىٰ صاحب الكفاية لامافاده السيد الأُستاذ في هذا المقام من أنّه لمّا كانت الوقائع تدريجية فهو يعمل بكلّ تكليف محتمل الىٰ أن يصير إتيان الباقي حرجياً عليه، فتجري القاعدة بالنسبة لباقي التكاليف المحتملة.

إذ يرد علىٰ هذا الكلام ـ بقطع النظر عن أنّه قد تكون الوقائع التي ينشأ من مجموعها الحرج عرضية كما في ترك أُمور كثيرة في عرض واحد يحتمل في كلّ واحد منها الحرمة ويكون ترك الجميع عليه حرجياً ـ: أنّه ليست العبرة بالتدريجية والعرضية، وإنّما العبرة بكون ترك ماتركه أمراً

وإن أصبح بعد ذلك حرجياً عليه بسوء اختياره.

(١) الوجه الصحيح لعدم جريان القاعدة في المقام ماقلناه في التعليق السابق من أن دليل نفي الحرج لايؤمّنه من العقاب لفعلية الحكم عليه ولوآناًمّا من دون حرج وإن أصبح حرجياً عليه بعد ذلك بسوء اختياره، وانصراف دليل نفي العسر والحرج عن المقام يكون بملاك هذه النكتة.

اشتهائياً أو منتسباً الىٰ الشارع. فعلىٰ الأول لاتجري القاعدة ولوكانت الوقائع تدريجية. وعلىٰ الثاني تجري القاعدة ولو كانت الوقائع عرضية.هذا إذا كانت تدريجية الوقائع بمعنىٰ عدم فعلية تمام تلك الأحكام في عرض واحد لعدم وجود موضوعاتها إلّا تدريجياً[1].

وأمّا إذا فرضنا موضوعات موجودة في عرض واحد فكانت أحكامها فعلية في عرض واحد، ولكن كان ظرف امتثالها أو عصيانها تدريجياً فالأمر هنا أوضح، فإنّه وإن كان امتثال الواقعة الأخيرة حرجياً عليه لكنّه لوكان تركه في الوقائع السابقة إشتهائياً ومن دون وجود إلزام ينتهي بوجه من الوجوه الىٰ الشارع يكونُ ملزَماً فعلاً بالامتثال في هذه الواقعة الأخيرة، أي أنّه لوأراد التخلّص من العقاب فلابدَّ له من الامتثال في هذه الواقعة ولوفرض جريان القاعدة في مثل هذا الفرض، وذلك لأنّ هذا التكليف قد صار فعلياً عليه آنامّا، وإنّما جاء الترخيص من قبل المولىٰ لأنه هو جعل المولىٰ بسوء اختياره مضطراً الى الترخيص من باب إيجاده للمزاحمة بين ملاك التكليف وملاك نفي الحرج، وهذا ليس رافعاً لاستحقاق العقاب[2].

---

(١) الظاهر أنّ التدريجية في هذا الفرض تكفي في شمول دليل نفي العسر والحرج للواقعة الأخيرة حتىٰ ولوفرض أن العمل في الواقعة الأُولىٰ كان اشتهائياً من دون وجود إلزام منتهٍ بمناشئه الى الشارع، وقد مضىٰ من أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ في بحثه المقدّمة الثالثة لدىٰ مناقشته لما ذهب اليه المحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ من أن الاضطرار الىٰ طرف غير معيّن مسقط للعلم الإجمالي عن التنجيز: إنّ العبد لوحقّق بسوء اختياره شرطاً لحكم يوجب العسر مقدّماً علىٰ زمان امتثاله كان الحكم حرجياً رغم كون تحقّق شرطه بسوء الاختيار، ولعلّه لهذا لم ينعكس الإشكال في فرض التدريجية بهذا الشكل في المقام في تقرير السيد الهاشمي ـ حفظه الله ـ.

(٢) لايخفىٰ أنّه لوفرض العسر والحرج مزاحماً لملاك المتعلّق ورافعاً له لم يبق مجال للامتثال بعد صيرورة الفعل حرجياً بسوء اختياره واختص الوجوب بالحصّة غير الحرجية وبإفنائها تمّ العصيان، ولوفرض أنّ العسر والحرج إنّما يرفع الحكم بنكتة أنّ المولىٰ يحبّ أن لايكون العبد مُلزَماً بما فيه الحرج ومُحرجاً عقلاً بسبب وجوبه من دون أن يكون انتخاب العبد بمحضر

وأمّا على المبنى الثالث ـ وهو نفي الضرر التكويني الناشيء من قبل الشريعة فتطبيق القاعدة على مانحن فيه واضح، فإنّ الاحتياط ضرر تكويني ناشيء من الشريعة ويكون نفيه بنفي أحد مبادئه، أي إمّا بنفي الواقع أو بنفي وجوب الاحتياط، ومقتضى الجمع بين دليل نفي الحرج ودليل الحكم الواقعي هو أن يكون الحكم الواقعي محفوظاً، ويكون المنفي هو وجوب الاحتياط.

فظهر من جميع ماذكرناه أنّ التمسّك بالقاعدة في المقام لنفي وجوب الاحتياط تامّ على جميع المباني الثلاثة. هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الوجوه التي استدلّ بها على عدم وجوب الاحتياط.

الوجه الثاني: دعوى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط التام في تمام الأطراف، وهذا الإجماع وإن كان لاينبغي الشكّ فيه فإنّه يحصل القطع به بمراجعة كلماتهم وكشف ذوقهم العام في الفقه وكيفية استنباطهم في مسائل مختلفة والتصريح أو التلويح لبعضهم بذلك لكن هذا الإجماع ليس وجهاً قائماً برأسه، فإنّ من المحتمل استناده في المقام الى قاعدة نفي العسر والحرج ونحو ذلك من القواعد النافية للعناوين الثانوية التي تنطبق على الاحتياط التام في أطراف هذا العلم الإجمالي، كما أنّ من المحتمل أن يكون هذا الإجماع بنكتة الإجماع بتقريبه الآخر الذي سيأتي في الوجه الثالث وهو الإجماع على جعل طريق تفصيلي في الشريعة للامتثال. والخلاصة أنّ هذا

اختياره للفرد الحرجي منافياً لأغراض المولى كان مجال الامتثال باقياً، ولابدّ من الامتثال لما أفاده أستاذنا ـ رحمه الله ـ من أنّ التكليف صار فعلياً عليه آنأما، ولكن فرض شمول نفي العسر والحرج لهذا المورد لامعنى له، لأنّ نفي العسر والحرج إنّما هو بملاك رفع الملزمية عن العبد والإحراج العقلي، والمفروض أنّ هذا الإلزام أو الإحراج واقع لامحالة بسوء اختياره فما معنى نفي العسر والحرج عنه؟!.

والقدر المتيقّن من ظاهر دليل نفي العسر والحرج عرفاً إنّما هو الثاني.

الإجماع نحتمل أن يكون مدركه أحد الوجهين الآخرين فلايكون وجهاً مستقلاً.

الوجه الثالث: دعوىٰ الإجماع علىٰ أنّ الشريعة لم تبن علىٰ الاحتياط لابمعنىٰ نفي جواز الاحتياط ولابمعنىٰ نفي وجوب الاحتياط فقط، بل بمعنىٰ أنّ الاحتياط ليس هو الطريق المنحصر للامتثال فيها، بل جعلت الشريعة لنا طريقاً آخر غير الاحتياط.

ودعوىٰ الاطمئنان بثبوت هذا الإجماع كدعوىٰ الاطمئنان بالإجماع السابق غير مجازفة وإن لم يمكن إثباتها بالبرهان، لأنّ هذه المسألة لم يتعرّض لها صريحاً في كلمات أكثر العلماء ـ قدّس الله أسرارهم ـ، فكيف يمكن إثبات ذلك بالصريح من كلماتهم أو الاستظهار منها؟!.

بل دعوىٰ الاطمئنان بصحّة مصبّ هذا الإجماع في نفسه بقطع النظر عن نفس الإجماع غير مجازفة.

بل في بعض الموارد لامعنىٰ للاحتياط ولابدَّ من تعيين الوظيفة، وذلك في موارد الأحكام المرتبطة بإدارة العباد والبلاد وتنظيم شؤونهم، كمقام القضاء، واقامة الحدود، واقامة العدل فيما بين الناس ونحو ذلك، فإنّه في مثل ذلك لابدَّ من جعل قانون متعيّن والمشي علىٰ طبقه، والاحتياط إنّما يعقل في الامتثال في موارد الأعمال الشخصية، كالطهارة والصلاة لافي الأُمور الراجعة الىٰ تنظيم البلاد والعباد.

إبطال المراجع الأُخرىٰ المحتملة:

المقام الثاني ـ في إبطال سائر ماتحتمل مرجعيته عند الانسداد في مقام الامتثال ممّا يفرض قيام دليل عليه في نفسه فنقول:

أمّا الاستصحاب ـ فهو إمّا يكون مثبتاً للتكليف أو نافياً له:

أمّا الاستصحاب النافي فحاله بعدفرض قيام الدليل عليه في نفسه

حال البراءة التي فرغ الانسدادي عن عدم جواز إجرائها لمحذور منجزية العلم الإجمالي وغيرها حيث أوجبت تلك المحاذير تساقط الأُصول المؤمنة.

وأمّا الاستصحاب المثبت فيقع الكلام فيه من ناحيتين:

الأُولىٰ في أنّه هل هناك مقتضٍ للتمسّك بالاستصحاب بحسب مقام الإثبات أوّلا؟ والظاهر أنّه ليس هناك مقتض للاستصحاب أصلاً فإنّ دليله إنّما هوظاهر أخبار آحاد، والمفروض عدم حجّية ذلك، وإلاّ لم يكن انسداد فكيف يمكن فرض الاستصحاب مرجعاً لدىٰ الانسداد؟!.

الثانية ـ أنّه بعد فرض وجود المقتضي للاستصحاب كما لوكان دليل الاستصحاب دليلاً قطعياً هل هناك مانع عن التمسّك بالاستصحاب في المقام أو لا؟ والمانع المتصوّر في المقام إمّا ثبوتي أو إثباتي.

أمّا المانع الثبوتي فهو مخالفته للعلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف، حيث إنّ الانسدادي لمّا لم تتمّ عنده أمارة معتبرة يثبت بها في كثير من الموارد انتقاض الحالة السابقة كثرت عليه موارد الاستصحاب، فلو لوحظت مجموع تلك الموارد حصل العلم الإجمالي بالانتقاض في بعضها فإجراؤه في تمام تلك الموارد خلاف العلم الإجمالي، وفي بعضها دون بعض ترجيح بلامرجح.

وهذا المحذور غير صحيح كبروياً لما سنحققه ـ إنشاء الله ـ في محلّه من أنّ الأُصول ـ سواء الاستصحاب وغيره ـ إنّما لايمكن إجراؤها في أطراف العلم الإجمالي إذا لزم من ذلك المخالفة العملية القطعية لامطلقاً ولايلزم من الأُصول المثبتة للتكليف ذلك، فإنّها دائماً في صالح المولىٰ لا العبد.

على أنّه لوسلمنا هذا المحذور كبروياً ففي المقام في غير باب المعاملات ننكر العلم الإجمالي بالخلاف، لأنّ الشبهات الحكمية التي يكون الشكّ فيها في البقاء في غير المعاملات كالشك في بقاء نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر، وحرمة دخول الحائض في المسجد بعد النقاء وقبل الغسل، ووجوب

الصوم بعد غروب القرص وقبل ذهاب الحمرة، ونحو ذلك من الشبهات لوجمعناها لم يكن لنا علم إجمالي بالانتقاض في بعضها ولاموجب لعلم إجمالي من هذا القبيل.

نعم في الشبهات في موارد المعاملات يوجد علم إجمالي بالخلاف، إذ بعد فرض انسداد باب العلم والعلمي وعدم التمسّك بالأخبار وظواهر الآيات وبإطلاق أو عموم، سنشكّ في ترتب الأثر على أي معاملة تقع بحسب الخارج، ومن الواضح أننا نعلم إجمالاً بأنّه يوجد في الشريعة نكاح وبيع وإجارة، ونحو ذلك، والقدر المتيقن منها لايفي بحلّ مثل هذا العلم الإجمالي.

وأمّا المانع الإثباتي فهو أيضاً بلحاظ العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة بناء على ماأفاده الشيخ الأعظم ـ قدّس سرّه ـ من أنّ هذا يوجب التناقض بين صدر رواية الاستصحاب الدالّ على السلب الكلّي وهو نفي نقض اليقين بالشكّ، وذيله الدالّ على الإيجاب الجزئي وهو النقض بيقين آخر، إذ لو لاحظنا مجموع الأطراف كان لدينا يقين إجمالي بانتقاض بعضها، وهذا اليقين الإجمالي مشمول لذيل الحديث، وبعد تساقط الصدر والذيل لايبقى لنا دليل على الاستصحاب.

أقول: إنّ تحقيق أصل هذا المبنى صحّة وبطلاناً يأتي ـ إنشاء الله ـ في محلّه، ولو تمّ هذا المبنى كبروياً في موارد العلم الإجمالي فلا مجال له في المقام في غير باب المعاملات لما عرفت من منع الصغرى وهو العلم الإجمالي بالانتقاض.

والمحقّق الخراساني ـ قدّس سرّه ـ تصدّى للجواب عن هذا المانع على تقدير مبنى الشيخ الأعظم ـ رحمه الله ـ من تناقض الصدر والذيل فذكر: إنّ المجتهد الذي يجري هذه الاستصحابات لايتحقّق في حقّه تمام الاستصحابات في عرض واحد لأنّ كلّ استصحاب يتوقّف على يقين وشك

وهو لايحصل له في زمان واحد الشكّ الفعلي في تمام المسائل، وإن كانا بحيث لوالتفت لشك فانه في آن واحد لايلتفت الىٰ جميع المسائل حتىٰ يحصل له الشك في البقاء في جميعها، وإنّما يلتفت الىٰ بعض المسائل ويشك ويستصحب غافلاً عن باقي المسائل ثم يلتفت الىٰ بعض آخر ويغفل عن المسألة السابقة، ويجري الاستصحاب في البعض الجديد وهكذا، ولايمرّ عليه وقت يكون مشمولاً لصدر دليل الاستصحاب بلحاظ تمام هذه الشبهات حتىٰ يقع التعارض بين شمول الصدر للاستصحاب في جميعها وذيل الحديث الدالّ علىٰ الموجبة الجزئية، بل هو دائماً لايكون مشمولاً للصدر إلّا بلحاظ شخص الواقعة التي يحاول أن يستنبط حكمها.

أقول: ظاهر عبارته ـ رحمه الله ـ أنّ هذه الاستصحابات ثابتة في حقّ نفس المجتهد، ونحن لانريد الآن أن نتكلّم عن ذلك وأنّه هل يجري الاستصحاب بالأصالة أو بالنيابة ونحو ذلك.

وإنّما نتكلّم عمّا افترضه من حلّ إشكال التناقض بين الصدر والذيل بعدم الالتفات دفعة واحدة الىٰ تمام المسائل وعدم فعلية الشكّ فيها في وقت واحد، وهذا جوابه واضح، لاندري كيف خفىٰ علىٰ المحقّق الخراساني ـ قدّس سرّه ـ بيان ذلك: إنّ هذا المجتهد في أوّل أوقات اجتهاده في تلك المسائل يكون علىٰ يقين بأنّ الحالة السابقة في بعض المسائل التي سوف يلتفت اليها منقوضة فهو مشمول لذيل الحديث بالفعل وأمّا صدره فلئن سلّمنا ماذكره ـ رحمه الله ـ من عدم ثبوت الشك في زمان واحد بالنسبة لتمام تلك المسائل وأنّه مهما يشتغل بمسألة يغفل عن الأُخرىٰ، فهو لايكون مشمولاً للصدر بلحاظ تمام تلك الشبهات في آن واحد فلاشك في أنّه مشمول له بلحاظ تمامها في عمود الزمان تدريجاً وهو من هذا الآن يعلم أنّ بعض الاستصحابات التي سوف يصير فعلياً في حقّه يكون منقوضاً باليقين، فيعلم لامحالة بمناقضة الصدر الذي يكون مشمولاً له في تمامها تدريجاً

والذيل الذي يأمر بالنقض باليقين الثابت له فعلاً ولايفرّق في حصول المعارضة بين عرضية الشمول بالنسبة لجميع الاستصحابات وطوليته.

وعلىٰ أيّة حال فبناءً علىٰ جريان الاستصحابات المثبتة في حقّ الانسدادي لايؤثر ذلك في سير دليل الانسداد ولايضرّ بغرض الانسدادي، فإنْ ضمّها الى ماهو معلوم تفصيلاً لاينتج انحلال العلم الإجمالي لقلّة مواردها.

وأمّا اصالة البراءة- فقد حملنا المقدّمة الثالثة علىٰ إبطالها وتكلّمنا فيها في ذلك مفصّلاً.

وأمّا أصالة التخيير- فإن أُريد بها أن يفتي الانسدادي بالاحتياط في بعض الشبهات لابعينها، وإعطاء الخيار بيد المكلّف في تطبيق الاحتياط علىٰ أيّ طرف شاء، فمثل هذا التخيير ليس له أصل ثابت بدليل من الأدلّة بقطع النظر عن الانسداد حتىٰ يرىٰ أنّه هل نرجع الىٰ ذاك الدليل بعد الانسداد أو لا، فالبحث عنه إنّما يناسب المقدّمة الخامسة دون هذه المقدّمة المعدّة لإبطال مرجعية شيء يفترض قيام دليل علىٰ مرجعيته في نفسه.

وإن أُريد بها أصالة التخيير بمعناها المصطلح، أعني التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين الذي يرجع اليه الانفتاحي، فهذا أصل صحيح قام عليه الدليل في نفسه. والصحيح أنّه يجوز للانسدادي أيضاً الرجوع اليه بنفس ذلك الدليل وهو أنّ المعلوم إنّما هوالجامع بين الوجوب والحرمة وهذا العلم يستحيل تنجيزه لخصوص الوجوب أو الحرمة، علىٰ تحقيق يأتي في محلّه- إنشاء الله-.

نعم يفترق الانسدادي عن الانفتاحي بأنه إن أدّىٰ انسداده به الىٰ كثرة الشبهات التي يدور الأمر فيها بين المحذورين بحيث لم يحتمل تماثل تلك الشبهات وجوباً أو حرمة دخل ذلك تحت قانون اشتباه الواجب بالحرام، إذ تولّد له علم إجمالي آخر وهو العلم بوجوب بعض هذه الأُمور

وحرمة بعضها، فبناء على أنّه لايجوز في علم إجمالي من هذا القبيل المخالفة القطعية لأحد الطرفين يثبت فيما نحن فيه أنّه لايجوز له الإتيان بالجميع ولا ترك الجميع، بل لابدّ من التبعيض لئلا تلزم المخالفة القطعية.

ومرجعية أصالة التخيير لا تضرّ باقتناص حجّية الظن من مقدّمات دليل الانسداد لوتمّت في نفسها ولاتهدم دليل الانسداد.

وأمّا التقليد ـ فقد يتوهّم مرجعيته للانسدادي بدعوى أنّه جاهل بحسب اعترافه في المقدّمة الثانية، فيجب عليه الرجوع الى العالم الانفتاحي عملاً بقانون رجوع الجاهل الى العالم.

إلّا أنّ الصحيح أنّ هذا التوهّم باطل ولايجوز له الرجوع الى مجتهد انفتاحي سواء كان المراد بذلك المجتهد الانفتاحي المعاصر له أو كان المراد به المجتهد الانفتاحي في زمن متقدّم يعتقد هذا الانسدادي، أو يحتمل أن في ذلك الزمان كانت دعوى الانفتاح في محلّها:

أمّا الأوّل ـ فلأنّ المفروض أنّ الانسدادي يؤمن ببطلان نكتة إفتاء الانفتاحي، فليست لإفتاءه كاشفية في المقام بالنسبة للانسدادي، فلايشمله دليل التقليد من الارتكاز وبناء العقلاء[1] فإنّه لوحظت فيه نكتة الكاشفية.

وأمّا الثاني ـ فلأنّ هذا الانسدادي إمّا نفرض قطعه ولوإجمالاً، أو احتماله لكون ذاك المجتهد السابق غير ملتفت الى بعض النكات التي التفت اليها هذا الانسدادي ممّا يكون دخيلاً في الحكم ،أونفرض أنّه لايحتمل ذلك ، وأنّه يعلم أن فكر ذاك المجتهد مطابق تماماً لفكره الصحيح عنده، وإنّما الفرق بينهما أنّ الأول وقع في عصر الانفتاح، وهذا وقع في عصر

(١) أمّا الدليل اللفظي فلايتمّ منه ماعدا ظهور لبعض الأخبار الآحاد، والمفروض لدى الانسدادي عدم حجيته على أنّه منصرف أيضاً الى نكتة الكاشفية المركوزة لدى العقلاء.

الانسداد، فلوكان واقعاً في ذاك العصر لكان انفتاحياً ولأفتىٰ بكل ماأفتىٰ به ذاك الانفتاحي، فإن فرض الأول لم يجز له التقليد أيضاً لأنّ الارتكاز والسيرة العقلائية غير قائمين على رجوع شخص عارف لنكات الىٰ من يعلم أو يحتمل فقدانه لتلك النكات الدخيلة في الحكم، وإن فرض الثاني فمعنىٰ ذلك أنّ إفتاء المجتهد السابق أصبح بالنسبة لهذا الانسدادي كاشفاً قطعياً عن الواقع أو الحجة المعتبرة، وهذا خلف المفروض في المقام فإنّه خلف للانسداد وللتقليد معاً.

وأمّا القرعة ـ لواحتمل أحدمرجعيتها في المقام ولاتحتمل عادة فيردعليها:

أولاً ـ أنّ دليل القرعة لوتمّ فهو ظهور أخبار آحاد وليس حجّة في رأي الانسدادي وإلاّلم يقل بالانسداد، وإنّما يمكن اقتراح مرجعيتها بعد الانسداد لابدليل سابق كاقتراح مرجعية الظن ،وهذا ممّا يرتبط بالمقدّمة الخامسة لابهذه المقدّمة.

وثانياً ـ ماهو محقّق في محلّه من عدم تمامية دليل القرعة في مثل المقام في نفسه، لأنّ مايستفاد من أخبار القرعة إنّما هو مرجعيتها في الرتبة المتأخرة عن أيّ وظيفة شرعية، بل وأيّ وظيفة عقلية حيث إنّ المأخوذ فيها عنوان تفويض الأمر الىٰ الله، وذلك ظاهر فيما ذكرناه، فإنّ التفويض الىٰ الله إنّما يكون عند عدم طريق من قبل الله تأسيساً أو إمضاءً لحكم العقل. وأمّا مع وجود مثل هذا الطريق فلايكون رفضه والتمسّك بالقرعة تفويضاً للأمر الىٰ الله، وإنّما هو رفع اليد عمّا فرضه الله تأسيساً أو إمضاءً، وفيما نحن فيه يوجد بقطع النظر عن القرعة ملجأ آخر يلجأ إليه حيث يثبت بمثل العلم الإجمالي وقاعدة نفي الحرج ونحو ذلك التنجيز بالنسبة لبعض الأُمور والتعذير لبعض الأُمور[1]. وتفصيل المطلب في تأخّر القرعة عن كلّ القواعد العقليّة

(١) عنوان التفويض إلىٰ الله وارد في بعض روايات القرعة من قبيل ماعن أبي جعفر ←

والشرعيّة يرجأ إلىٰ مجال آخر.

٥ ـ بطلان الرجوع إلى الوهم دون الظن:

المقدّمة الخامسة ـ بطلان الرجوع الىٰ الوهم دون الظن لكونه ترجيحاً للمرجوح علىٰ الراجح وهو قبيح مثلاً، وبهذا يبطل آخر الشقوق في القضية المنفصلة، ويتعيّن الرجوع الىٰ الظن، وتفصيل الكلام في ذلك: إنّك قد عرفت أنّ في فرض الانسداد مبانٍ ثلاثة:

المبنىٰ الأول: التبعيض في الاحتياط. وأساسه أنّه بقطع النظر عن لزوم العسر والحرج كان مقتضىٰ القاعدة والعلم الإجمالي الاحتياط التامّ وبمقتضىٰ العسر والحرج ترفع اليد عن الاحتياط بمقدار رفع العسر والحرج، ويبقىٰ الاحتياط في أزيد من ذلك ثابتاً علىٰ حاله فيدور الأمر بين الأخذ بالظن والأخذ بالوهم، لكن لابمعنىٰ الوهم المقابل لذلك الظنّ، بل بمعنىٰ أنّ الأمر دائر بين الاحتياط فيما هو مظنون الوجوب أو في الشيء الآخر الذي هو موهوم الوجوب، وقد عرفت فيما مضىٰ أنّ للقول بوجوب الاحتياط التامّ في نفسه في أطراف العلم الإجمالي مسلكين:

المسلك الأول ـ أنّ العلم الإجمالي بنفسه ينجّز مباشرةً الموافقة القطعية، وعلىٰ هذا لاإشكال في أنّه بعد تعذّر ذلك يتنزّل العقل الىٰ أقرب المراتب

ـعليه السلام ـ بسند تام عن رسول الله ـص ـ: ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا أمرهم الىٰ الله إلاّ خرج سهم المحقّ[1]. والمفهوم من تفويض الأمر الىٰ الله في تشخيص الواقع ليس هو افتراض عدم وجود طريق آخر لتعيين الوظيفة خاصة إذا لم يؤدّ ذاك الطريق الىٰ أمر إلزامي ولكن هناك أكثر من نكتة لصرف هذا الحديث عمّا نحن فيه منها أنّ المفهوم عرفاً من نسبة الأمر الىٰ قوم وفرض انقسامهم الىٰ المحقّ وغير المحقّ إنّما هو باب النزاع. وتمام الكلام نوكله الى بحثنا المفصل في ذلك في كتاب القضاء.

(١) الوسائل جزء ١٨ باب ١٣ من كيفية الحكم الحديث ٦ ص١٨٨.

الىٰ ذلك، فأولاً لايرفع العقل اليد إلّا عن الموهومات الضعيفة، فإن لم تكف لرفع العسر والحرج رفع اليد عمّا هو أقوىٰ منها وهكذا.

المسلك الثاني ـ أنّ العلم الإجمالي إنّما ينجّز بنفسه حرمة المخالفة القطعية دون وجوب الموافقة القطعية، ولكن البراءة العقلية تتساقط في المقام كالبراءة الشرعية بالتعارض في الأطراف، فعندئذٍ تصبح الموافقة القطعية واجبة بقطع النظر عن العسر والحرج، وبالنظر الىٰ ذلك يرتفع عنه وجوب الموافقة القطعية، وعليه مضىٰ فيما سبق تصوير وجه فتي للزوم الاحتياط في المظنونات، وتطبيق الترخيص المستفاد من قاعدة نفي الحرج على الموهومات علىٰ كلا المبنيين في حكومة القاعدة أعني علىٰ مبنىٰ حكومتها علىٰ الحكم الواقعي، وعلىٰ مبنىٰ حكومتها علىٰ وجوب الاحتياط.

المبنىٰ الثاني: الحكومة.وأساسها أنّ العقل العملي يحكم بأنّ علىٰ الإنسان أداء حقّ العبودية بالنسبة لمولاه جلّ شأنه وعند الانفتاح كان يؤدي حقّ العبودية بامتثال التكاليف المعلومة، وبعد أن فرض انسداد باب العلم عليه ولم يتمكّن من امتثال التكاليف المعلومة بمقدار قضاء حقّ العبودية حكم عليه العقل بأداء حقّ العبودية بامتثال التكاليف المظنونة، وعندئذٍ لاإشكال في ترجيح الظن علىٰ الوهم، ويجب علىٰ هذا المبنىٰ أن يكون المقصود من كون تقديم الوهم ترجيحاً للمرجوح علىٰ الراجح وهو قبيح أنّه لواقتصر في مقام الامتثال علىٰ الإتيان بالتكاليف الموهومة حكم عليه العقل العملي بقبح ذلك أي بعدم خروجه عن عهدة حقّ العبودية.

المبنىٰ الثالث: الكشف.وأساسه دعوىٰ الإجماع والقطع بأنّه ليس بناء الشريعة علىٰ الاحتياط لابمعنىٰ حرمته أو وجوب قصد الوجه ونحو ذلك، بل بمعنىٰ أنّ الشريعة تجعل دائماً طريقاً آخر للامتثال غير الاحتياط فيقع الكلام عندئذٍ في أنّ الطريق الذي جعله الشارع هل هو الظن أو الوهم؟ وأنّه علىٰ الأول هل الطريق هو الظن الشخصي كما هو غرض الانسدادي

أو الظن النوعي؟ فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل ـ في أنّ الطريق المجعول هل هو الظن أو الوهم؟ والمحتملات في المقام ثلاثة: جعل الحجية للظن، وجعلها للوهم، وجعل الحجّية التخييرية بينهما، وذلك معقول، فإنّه قد يكون مقدار اهتمام المولىٰ بأغراضه بدرجة تحصل بمجرّد جعل الحجّية التخييرية بينهما ويكفي في الوصول الىٰ أغراضه بمقدار اهتمامه العمل بإحدىٰ الطائفتين.

وقد جعلت هذه المقدّمة لإبطال الشقّ الثاني وهو حجّية الوهم، وهنا يجب أن تجري قاعدة قبح ترجيح المرجوح علىٰ الراجح في حقّ المولىٰ لا في حقّ العبدِ كما في فرض الحكومة فان الكلام في جعل المولىٰ للحجّية.

فنقول: بعد أن كان المفروض أنّ جعل الحجّية للظنّ أو الوهم ليس بملاك نفسي، وإنّما هو بملاك التحفظ علىٰ أغراضه الواقعية ،ليس من المعقول جعل المولىٰ لرجحان الاحتمال الموصل الىٰ أغراضه وقوته مانعاً عن الحجّية، فإنّه نقض للغرض وهو محال أو قبيح مثلاً، وإذا بطلت بهذه المقدّمة الحجّية التعينية للوهم ودار الأمر بين الحجّية التخييرية والحجّية التعيينية للظن أخذنا بالقدر المتيقن وهو حجّية الظن، فإنّه إذا دار الامر بين التعيين والتخيير في مثل المقام أعني باب جعل الحجّية بعد فرض تماميّة منجّز للتكاليف في المرتبة السابقة وجب الأخذ بجانب التعيين، وبكلمة أُخرىٰ: إنّ فرض التخيير بين الظن والوهم معناه تحكيم الوهم علىٰ ذلك المنجّز وتقديمه عليه من دون علم بحجّيته وهو غير جائز كما مضىٰ في بحث أصالة عدم الحجّية عند الشكّ في الحجّية.

المقام الثاني ـ في أنّ الطريق المجعول هل هو الظن الشخصي أو الظنّ النوعي كخبر الثقة مثلاً، وبينه وبين الظن الشخصي عموم من وجه فقد يوجد الخبر ولا يوجد ظن بالفعل وقد يوجد ظن بالفعل صدفةً من دون مايفيد الظن النوعي، كخبر الثقة، وقد يوجد خبر الثقة المورث للظن بالفعل مثلاً.

وقد ظهر بالعرض الذي عرضناه أنّ مافي كلمات الأصحاب ـ قدّس سرّهم ـ من استنتاج انحصار الحجّية في الظنّ أي الظنّ الشخصي بإبطال حجّية الوهم خلط بين المقامين، وكان المفروض الفصل بينهما فإنّ إبطال حجّية الوهم وحده غير كاف لإثبات انحصار الحجّية في الظن الشخصي إذ يبقىٰ احتمال حجّية الظن النوعي. والمحقّق النائيني ـ رحمه الله ـ أفاد: إنّ الوهم لايكون مرجعاً لعدم معقولية حجّيته إذ ليست فيه جهة كشف أصلاً حتىٰ يجعل حجّة. وهذا الكلام ـ بقطع النظر عن صحته وبطلانه في نفسه ـ إمّا ناظر الىٰ خصوص إبطال مرجعية الوهم أو مبنيّ علىٰ الخلط بين المقامين[1]. وعلىٰ أيّ حال فالمقصود أنّ هذا الوجه لوتمّ لايثبت به تعين الظن الشخصي في قبال الظن النوعي، فلو لم نقبل باشتمال الوهم علىٰ الكشف وإمكان جعل الحجّية له فلاينبغي الإشكال في أنّ الظن النوعي له جهة كشف ويعقل جعله حجّة.

ومايمكن أن يقال في تعيين الظن الشخصي في قبال الظن النوعي وجهان:

الوجه الأول ـ أن يقال: إنّ البناء العقلائي أو السيرة العقلائية في الأغراض المباشرية عند فرض عدم الاهتمام بها الىٰ درجة لزوم إحرازها القطعي بالاحتياط ونحوه قائم علىٰ العمل بالظن الشخصي، أمّا العمل بما يفيد الظن النوعي إذا وجد في مورد ولم يفد ظنّاً شخصياً فلم نحرز بناءهم فيه علىٰ العمل به. وعندئذٍ فحجّية الظن الشخصي نثبتها بالإمضاء الثابت

---

(١) نصّ العبارة الواردة في فوائد الأُصول الجزء ٣ ص١٠٠ مايلي: «لابدّ في الطريق من أن يكون له جهة كشف وإراءة عن الواقع ليمكن تتميم كشفه بجعله ونصبه طريقاً وبحسب الدوران العقلي ينحصر ذلك بالعلم والظن والمفروض انسداد باب الأوّل فلم يبق إلّا الثاني فلامجال لاحتمال نصب غير الظن طريقاً» والظاهر أنّ مقصوده بالظن هو الظن الشخصي، وهو مشتمل علىٰ نفس الخلط الواقع فيه الأصحاب في المقام.

بعدم وصول الردع لأنّ عملهم بالظنّ الفعلي في تلك الأغراض المباشرية لايبقىٰ وقفاً علىٰ خصوص تلك الأغراض، بل تشكّل سيرتهم خطراً علىٰ أغراض المولىٰ ببعض التقريبات الماضية في بحث السيرة،فلو لم يكن الشارع راضياً بذلك لردع عن إعمال ذلك في الشريعة ولم يصلنا ردع عن ذلك من قبل الشارع. نعم لولا الانسداد لكنّا نقول بوجود الرادع وهي العمومات الرادعة عن العمل بالظن أو أدلّة حجّية الأمارات والأُصول لكن مع فرض الانسداد لم يصلنا مثل هذا الردع وهذا يكشف عن الإمضاء وأمّا حجّية الظن النوعي فلادليل عليها، ويكفينا في ذلك عدم إحراز السيرة والبناء العقلائي على حجّيته فإنّ هذا كاف في الشك في حجّيته فنرجع في مورده الخالي عن الظن الشخصي الىٰ البراءة العقلية. نعم لوفرضنا عدم إحراز البناء على حجية الظن النوعي لاإحراز عدمه أشكل الأمر عند تعارض الظنين أي الظن الشخصي والظن النوعي.

وعلىٰ أيّ حال فهذا الوجه إضافة الىٰ ابتنائه علىٰ دعوىٰ عدم إحراز بناء العقلاء في الأغراض الشخصية، أو فيما بين الموالي والعبيد علىٰ العمل بالظن النوعي أيضاً، وإلّا لم يصح الاقتصار علىٰ الظن الشخصي، يكون مبتنياً علىٰ القول بأنّه في مثل المقام لابدَّ للشارع مع عدم الرضا من ردع واصل إلينا بالقطع أو الحجّة رغم الانسداد. أمّا لوقلنا بأنّ من المحتمل اقتصاره علىٰ الردوع الصادرة عنه ولو لم تصلنا في هذا الزمان بالقطع أو الحجّة لأجل الانسداد، فلايثبت الإمضاء، ولايتمّ هذا الوجه.

الوجه الثاني ـ أن يقال: إنّ مصبّ الإجماع الذي مضىٰ دعواه علىٰ عدم ابتناء الشريعة علىٰ الاحتياط واشتمالها علىٰ جعل طريق ليس هو مجرّد جعل طريق ولولم يصل، إذ لافائدة فيه، وإنّما مصبّه هو جعل الطريق الوَاصل، وعلىٰ هذا نقول: إذا دار الأمر بين جعل الحجيّة للظن الفعلي وجعلها للظن النوعي ولم يصلنا من الشارع بيان لتعيين أحدهما تعين الأول

لأولويته في نظر العقل أي أنّه لوأُعطيت الحجّية بيد العقل لحكم بحجية الظن الفعلي، فإنّ الذي كان حجّة على الحكومة إنّما هو الظن الفعلي لاالنوعي، وهذا نظير مايقال في باب الإطلاق المقامي من أنّ المولى إذا قال مثلاً: أحل الله البيع وقلنا بكون البيع اسماً للصحيح فلم يتمّ الإطلاق اللفظي فيه، نثبت كون المقصود من البيع ماهو بيع عند العقلاء مالم يرد الخلاف بالإطلاق المقامي لأنّ المولى في مقام بيان غرضه وطريقة البيع الذي أحلّه فلوكان نظره الى طريقة أُخرى غير مابيد العقلاء لبيّنها، وكذلك نقول فيما نحن فيه: إنّ المولى في مقام إيصال ماجعله حجّة فلوكان نظره الى غير ماينظر اليه العقلاء وهو الظن الفعلي، لأنّه المعيّن عند الحكومة لأوصَلَه.

ويرد عليه: أولاً ـ منع كون مصبّ الإجماع ذلك، وإنّما مصب الاجماع هو اشتمال الشريعة في نفسها على طريق آخر غير الاحتياط، وفائدة ذلك كون الشريعة بنفسها كاملة وموثّرة بالنسبة لمن يصله ذلك، وإن فرض عدم وصوله صدفة الى هذا الانسدادي.

وثانياً ـ أنّ المولى لوكان في مقام إيصال ماجعله حجّة لم يصح له أن يعتمد على حكم العقل بحجية الظن الفعلي على الحكومة، فإنّ الحجّية الثابتة لدى العقل على الحكومة مباينة للحجّية المقصود إثباتها على الكشف جوهراً وملاكاً، فإنّ الأُولى حجّية بمعنى تحديد الحقّ المولوي على أساس التحسين والتقبيح المدركين بالعقل العملي، والثانية حجّية بمعنى جعل الشارع طريقاً ظاهرياً على أساس درجة الاهتمام بالأغراض الواقعية عندالتزاحم،فكيف يعقل جعل كون مصبّ الأُولى الظن الفعلي دليلاً على كون مصب الثانية أيضاً ذلك ؟! وبكلمة شاملة: إنّ الاستفادة من طريق عقلي أو عقلائي إنّما تمّ في إحدى حالات ثلاث:

(الأُولى) أن يوجب ذلك ظهوراً لكلام الشارع كما في مثال أحلّ الله البيع.

(والثانية) أن ينطبق عليه قوانين السيرة.

(والثالثة) أن يكون حكم العقل في نفس دائرة الشيء الذي يراد إثباته في المقام. والأُولىٰ في المقام مفقودة لعدم وجود كلام للشارع في المقام حتى يتمسّك بظهوره، كما كنّا نتمسّك بظهور أحلّ الله البيع في انصرافه الىٰ البيع العقلائي. والثالث أيضاً مفقود لماعرفت من أنّ حكم العقل إنّما هو في دائرة غير مربوطة بما يكون المقصود إثباته، ولاملازمة بينهما. والثاني رجوع الىٰ الوجه الأول الذي مضىٰ.

فتحصّل أنّ هذا الوجه غير صحيح، فإن تمّ الوجه الأول فهو، وإلّا شككنا في أنّ الطريق المجعول هل هو الظن الفعلي أو النوعي، ولابدَّ من إجراء دليل الانسداد ثانياً، ولابدَّ من الانتهاء بالآخرة الىٰ الحكومة إن لم يكن قدر متيقن كافٍ وهو مجمع الظنين النوعي والشخصي، إذ لا تنحلّ هذه المشكلة بالكشف[1]، وإنّما تصل النوبة الىٰ الحكومة إن تمّت المقدمات ثانية. أمّا إن قلنا: إنّه لاحرج في الاحتياط بالعمل بالظنّ الشخصي والنوعي معاً فلابدَّ من الاحتياط ولايمكن إبطال ذلك بالإجماع علىٰ ثبوت طريقة أُخرىٰ في الشريعة غير الاحتياط فإنّ الحكومة حالها في ذلك حال الاحتياط، وليس العمل في الحكومة علىٰ غير الاحتياط[2].

هذا تمام كلامنا في المقدّمة الخامسة.

---

(١) بل إنّ مبرّر الكشف انفقد هنا من أصله لأنّ الكشف كان علىٰ أساس الإجماع علىٰ اشتمال الشريعة علىٰ طريقة أخرىٰ للامتثال غير الاحتياط وهي العمل بحجّة شرعية، وقد افترضنا أنّه ليس من اللازم وصول ذاك الطريق الينا إذ المهم حسب الفرض اكتمال الشريعة في ذاتها وإن فرض نقص في المقدار الواصل الينا صدفة وهذا يعني أنّه في الانسداد الثاني لانمتلك إجماعاً علىٰ وجود طريقة اُخرىٰ غير الاحتياط لامتثال الطرق الاحتمالية.

أمّا افتراض أنّ المشكلة لا تنحلّ في المقام بالكشف فليس إلّا منبّهاً إلىٰ أنّ هناك خللاً في حساب من يقول بالكشف في المقام، وذاك الخلل هوعبارة عمّا شرحناه من فقدان مبرّر الكشف.

(٢) عرفت في التعليق السابق أنّنا في الانسداد الثاني نفقد الإجماع من أساسه.

تلخيص مباني الكشف والحكومة

وفي الختام نودّ جمع المتفرقات التي حصلت ضمن الأبحاث الماضية حول مباني الكشف والحكومة فنقول:

شرائط الكشف:

أمّا الكشف ـ فيبتني على شروط ثلاثة:

الشرط الأول ـ ثبوت الإجماع على عدم بناء الشريعة على الاحتياط بمعنى اشتمالها على طريق آخر غير الاحتياط وإن جاز سلوك الاحتياط أيضاً، فإذا ثبت بذلك أن هناك طريقاً وحجّة يمكن العمل بها في مقام الامتثال، وضمّ ذلك الى بطلان سائر الطرق المحتملة غير الظن تعينت حجية الظن.

ويختلف فرض جعل الشارع الحجّية للظن في المقام عن فرض إيجاب الاحتياط بمقدار لايلزم منه العسر والحرج في أمرين:

الأول ـ أنّ الاحتياط بمقدار لايلزم منه العسر والحرج ليس له ضابط معيّن بخلاف فرض جعل الظن حجّة.

والثاني ـ أنّه علىٰ فرض جعل الحجّية للظنّ علىٰ الإطلاق يصحّ العمل بالظن الترخيصي الذي هو في قبال الأصل الإلزامي بخلاف فرض إيجاب الاحتياط، وبتجميع الظنون الترخيصية وضمّ بعضها الىٰ بعض[1] يطمئن الإنسان إجمالاً بوجود مصالح في الترخيص لايرضىٰ الشارع بفواتها عند الشكّ حيث إنّ الترخيص كثيراً ما ينشأ عن مصلحة في الترخيص لاعن مجرّد عدم المفسدة والمصلحة.

وهذان الفارقان بين فرض جعل الحجّية للظن وفرض وجوب الاحتياط نكتتان لحصول الاطمئنان، أو القطع بعدم اكتفاء الشارع بمجرّد الاحتياط بمقدار لايلزم منه العسر والحرج كما مضىٰ منّا: أنّ مصبّ الإجماع بقطع النظر عن نفس الإجماع ممّا يطمأن به أو يقطع به.

وأمّا حجّية المثبتات بناء على جعل الظن حجّة، أو جواز إسناد الحكم الىٰ الشارع بناء عليه لقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي، فهذان الأمران لانقطع ولانطمئن بتحقّقهما في مانحن فيه بقطع النظر عن الإجماع، إذ نكتة القطع غير موجودة فيها، وإنّما نقول بقيام خبر الثقة مقام القطع الموضوعي إن قلنا به لأجل استظهار ذلك من لحن لسان الدليل اللفظي علىٰ حجّيته لأنّ ظاهر قوله: «آخذ عنه معالم ديني»، وقوله: «قول من أقبل» مثلاً هو الأخذ والقبول بمعنىٰ فرضه عالماً بنفس الحكم الواقعي، وإسناده الىٰ المولىٰ وليس المقصود مجرّد البناء علىٰ الحكم الظاهري لأنّ هذا إنّما يتحقّق في طول قول الراوي أمّا الذي يؤخذ من الراوي ويقبل فإنّما هو الحكم الواقعي[2].

---

(١) بعد الالتفات الىٰ أنّها جميعاً خلاف الأصل الإلزامي علىٰ ماهو المختار من أنّ الأصل العقلي الأولي هو الاحتياط لاالبراءة.

(٢) ولو تمّ هذا البيان دلّ علىٰ قيام الظهور أيضاً مقام القطع الموضوعي لأنّ المقصود بأخذ معالم الدين مثلاً من الثقة ليس هو الأخذ بصريح كلامه فحسب دون ظهوره.

والحاصل: أنّ هذين الأمرين الأخيرين أعني حجية المثبتات، وإسناد الحكم المظنون الىٰ الشارع ليس لدينا اطمئنان بتحققها فيما نحن فيه بقطع النظر عن الإجماع.

بل لوتمّ الإجماع حتىٰ بلحاظ هذه الخصوصيات فحصول القطع منه بها صعب، فالقدر المتيقّن فيما نحن فيه هو الأمران الأوّلان.

الشرط الثاني ـ ثبوت منجّز للمظنونات في المرتبة السابقة علىٰ هذا الإجماع، وإلّا ـ كما لوفرض جريان البراءة في تمام الأطراف ـ لم يكن موضوع للتمسّك بهذا الإجماع فإنّ مفاده إنّما هو تبديل طريق امتثال المنجّز من الاحتياط الىٰ طريق آخر لا تبديل عدم التنجيز الىٰ التنجيز.

الشرط الثالث ـ أن يتعين الظن الشخصي في قبال الظن النوعي بأحد الوجهين الماضيين، وإلّا لم يثبت الكشف بالنحو المفيد للمقصود، بل لابدَّ من الانتهاء الىٰ الحكومة أو الاحتياط.

وتكفي في الكشف هذه الشروط الثلاثة ولايتوقّف الكشف علىٰ عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير بمثل علم صغير في دائرة الأمارات أو الأخبار، إذ حتىٰ مع انحلاله نقول: إنّنا لسنا عالمين بالأحكام على التفصيل، فلولا ثبوت حجّة شرعية لزم تعيّن طريق الامتثال في الاحتياط، وبناء الشريعة ليس علىٰ ذلك، فتثبت حجّية الظن بعد فرض إبطال حجّية غيره.

إذا عرفت شروط الكشف قلنا: إنّ الشرط الثالث يكون تحقّقه في المقام وعدمه دائراً مدار إيماننا بأحد الوجهين الماضيين لتعيين الظن الشخصي وعدم إيماننا بذلك، وقد مضىٰ الكلام فيه. والشرط الأول وهو الإجماع علىٰ عدم بناء الشريعة علىٰ أساس انحصار الامتثال في الاحتياط لاينبغي التشكيك في تحقّقه في المقام، فإنّ هناك قرائن عديدة تدلّ علىٰ هذا الإجماع. وأمّا الشرط الثاني وهو ثبوت منجّز للمظنونات بقطع النظر

عن الإجماع فحاصل أيضاً بالنظر الىٰ مبنىٰ تنجيز العلم الإجمالي للموافقة القطعية، وأمّا بالنظر الىٰ الإجماع، أو الضرورة، أو العلم الإجمالي بناء علىٰ عدم منجزيته إلّا بمقدار المعلوم بالإجمال بنحو التخيير، فإنّما يمكننا تتميم الكشف في طول الحكومة بأن يجعل الظن أولا منجزاً بالحكومة ثم يتمسّك بذلك الإجماع حتىٰ لايلزم بهذا تنجيز زائد بواسطة الإجماع أمّا لولم نحصل أوّلاً على حجّية الظن بالحكومة فالتمسّك بالإجماع لإثبات حجّية الظن شرعاً يعني افتراض تنجيز زائد بواسطة الإجماع، بينما لاأقلّ من احتمال كون الإجماع ناظراً الىٰ جعل طريق آخر غير الاحتياط بشرط عدم إيجابه لتنجيز زائد، وحينئذٍ إن قلنا بإمكان جعل الحجّية التخييرية ثبتت بالإجماع الحجّية التخييرية لاحجّية الظنّ، والحجّية التخييرية إنّما أبطلناها في مقابل حجّية الظن بعد تمامية المنجّز التام في الرتبة السابقة من باب عدم جواز تحكيم غير مقطوع الحجّية وهو الوهم علىٰ منجّز ثابت في نفسه، لافي مقابل الاحتياط التخييري الناشيء من عدم وجود المنجّز إلّا بمقدار التخيير.

وإن فرضنا عدم إمكان جعل الحجية التخييرية لم يبق موضوع لهذا الإجماع لأنّه إنّما يكون ثابتاً في مورد لايستلزم تنجيزاً زائداً، وهنا يستلزم التنجيز الزائد. نعم لوادعينا بقطع النظر عن الإجماع القطع أو الاطمئنان بأنّ الشارع يجعل حتماً طريقاً آخر غير الاحتياط تكميلاً للشريعة (وهذه الدعوىٰ صحيحة) قلنا في هذا الفرض بناء علىٰ عدم معقولية الحجية التخييرية بحجية الظن وإن لزم من ذلك تنجيز زائد، فإنّ هذا غير مربوط بالإجماع حتىٰ يقال إنّ مورده أو القدر المتيقّن من مورده غير هذا، وإنّما هو مبتنٍ علىٰ كون عدم جعل طريق آخر غير الاحتياط نقصاً وعدم احتمال النقص في الشريعة، وهذا لايفرّق فيه بين لزوم زيادة التنجيز وعدمه. ولكن الصحيح أنّ فرض الحجية التخييرية ليس عليه إشكال.

شرائط الحكومة:

وأمّا الحكومة ـ فتبتني أيضاً علىٰ شروط ثلاثة:

الشرط الأول ـ أن نسلّم أنّ البيان في قاعدة قبح العقاب بلابيان يختلف عند الانسداد منه عند الانفتاح، فهو عند الانفتاح وإن كان عبارة عن العلم لكنّه عند الانسداد عبارة عن الظنّ، وذلك بأحد تقريبين:

التقريب الأول ـ أن يقال: إنّ مقتضى العبودية والمولوية بحسب العقل العملي أن يثبت بالفعل حقّ الطاعة علىٰ العبد فإذا كان باب العلم مفتوحاً تمثل ذلك في التكاليف المعلومة، وإذا لم يكن باب العلم مفتوحاً فلابدَّ من تمثله في المظنونات.

التقريب الثاني ـ أن يقال: إنّه إذا قامت أمارة تفيد الظن بحكم إلزامي من قبل المولىٰ فاحتمال الخلاف إنّما يكون معذّراً في حال يترقّب زوال احتمال الخلاف، وأمّا في حال لايترقّب زواله في جلّ الموارد فلايراه العقل العملي معذّراً.

ولايخفىٰ أنّه إنّما تظهر ثمرة للحكومة إن قلنا بعدم كون العلم الإجمالي منجّزاً أكثر من التنجيز التخييري وإلّا فلا ثمرة فيها لتنجيز المظنونات بالعلم الإجمالي، بل بناء علىٰ تنجيزها به لايبقىٰ موضوع للتقريب الأول لأنّه في التقريب الأول إنّما نستنتج منجّزيّة الظن من أنّه بدونها لايتمثل حقّ المولوية بالنحو الذي ينبغي في عمل الإنسان، والاقتصار علىٰ الموهومات ليس أداءً لحقّ المولوية لكن بناء علىٰ تنجيز المظنونات بالعلم قد تمثل هذا الحقّ في المظنونات بقطع النظر عن منجزية الظن فانتفىٰ موضوع هذا التقريب لمنجزيته.

الشرط الثاني ـ أن تتساقط الأُصول المؤمّنة الشرعية في الأطراف حتىٰ تصل النوبة الىٰ حكم العقل بمنجّزية الظن فإنّه معلّق علىٰ عدم ترخيص

الشارع في الخلاف.

الشرط الثالث ـ أن لانقول بأنّ العلم الإجمالي بنفسه يقتضي الموافقة القطعية، بل نقول ـ لوقلنا باقتضائه لها ـ بأنّه إنّما يقتضي الموافقة القطعية بسبب تعارض البراءات العقلية في الأطراف وتساقطها حتىٰ يتمّ بذلك حلّ الحكومة للعلم الإجمالي باعتبار نجاة البراءة العقلية في غير مظنونات التكليف عن التعارض.

وهذا شرط لثبوت الحكومة بالنحو الذي يريده الانسدادي من الاقتصار علىٰ المظنونات الثابت حجّيتها بحكم العقل والرجوع في الباقي الىٰ البراءة فلوقلنا بأنّ العلم الإجمالي يقتضي بنفسه وجوب الموافقة القطعيّة لابتعارض البراءات العقلية في الأطراف وتساقطها لم تكن حجيّة الظن بالحكومة مجدية في رفع اليد عن الاحتياط في غير المظنونات، وبالتالي يكون لزاماً علينا ضمّ بعض من غير المظنونات الىٰ المظنونات في الامتثال بمقدار لايلزم منه العسر والحرج، إذ لايمكننا نفي غير المظنونات لابالبراءة الشرعية ولابالبراءة العقلية. أمّا الأُولىٰ فلأنّ الحكومة إنّما تحقّقت في طول تساقط البراءات الشرعية بالتعارض، إذ لوجرت في المظنونات لقدّمت علىٰ حجّية الظن بالحكومة. إذن فحجّية الظنّ بالحكومة لا تمنع البراءة في المظنونات عن معارضتها للبراءة في غيرها، لأنّها كانت في طول هذه المعارضة والتساقط.

وأمّا الثانية فلأنّ المفروض عدم جريان البراءة العقلية في أطراف العلم الإجمالي بقطع النظر عن المعارضة.

وهذا بخلاف مالوقلنا: إنّ البراءات العقلية إنّما تساقطت بالتعارض، فعندئذٍ تكون حجّية الظن علىٰ الحكومة مساوقة لعدم ابتلاء البراءة العقلية في غير المظنونات بالمعارض.

إن قلت: إنّ هذا الشرط الثالث لايختصّ بالحكومة، بل يكون ثابتاً في

الكشف أيضاً، فإنّ الكشف عن حجّية الظن شرعاً كان أيضاً في طول تساقط البراءة الشرعية فلا ترجع البراءة الشرعية مرة أُخرىٰ، ولابدّ لنا في إثبات الترخيص في المخالفة في غير المظنونات من التمسّك بالبراءة العقلية، وإلّا لم يبق مجال للترخيص في المخالفة إلّا بمقدار نفي العسر والحرج، والبراءة العقلية إنّما تجري في غير المظنونات بعد الكشف عن حجّية الظن بناء علىٰ كون سقوطها في المظنونات وغير المظنونات بالتعارض ،فإذا أصبح الظن حجّة أصبحت البراءة العقلية في غير المظنونات خالية عن المعارض. أمّا لوقلنا بأنّ العلم الإجمالي بنفسه يمنع عن جريان البراءة العقلية لابواسطة التعارض إذن لامجال لنفي غير المظنونات بها، وبالتالي يكون لزاماً علينا ضمّ بعض من غير المظنونات بالمظنونات في الامتثال بقدر لاينتهي إلىٰ العسر والحرج.

قلت: إن للكشف مجالاً رغم فرض القول بأنّ العلم الإجمالي يقتضي بنفسه الموافقة القطعية، وذلك بناء علىٰ أحد مبنيين في علم الأُصول:

الأوّل ـ مابنىٰ عليه المحقّق العراقي، والمحقّق الإصفهاني ـرحمهما الله ـ من أنّ الأصل المثبت للتكليف إذا جرىٰ في أحد طرفي العلم الإجمالي أوجب انحلال العلم الإجمالي رغم إيمانهما بأنّ العلم الإجمالي يقتضي بنفسه الموافقة القطعية. وتحقيق صحّة هذا المبنىٰ وعدمه موكول الىٰ محلّه، وإنّما المقصود هنا أنّه بناء علىٰ هذا المبنىٰ يكون العلم الإجمالي منحلاً بالظن بالتكليف الذي فرضت حجيته علىٰ الكشف، فانّه أصل مثبت للتكليف في بعض أطراف العلم الإجمالي، فتجري البراءة العقلية في باقي الأطراف بلامعارض.

الثاني ـ لوبنينا علىٰ أنّ القول بحجيّة الظن علىٰ الكشف يؤدّي الىٰ حجّية مثبتاته لدخول ذلك في كبرىٰ حجّية مثبتات الأمارة (وهذا ماناقشناه فيما سبق)، فهذا ينتج لنا في المقام انحلال العلم الإجمالي بسبب

الظن الذي يكون حجّة علىٰ الكشف، وتوضيح ذلك: إنّ المعلوم بالإجمال تارة يحتمل تعيّن انطباقه علىٰ غير المظنون حتىٰ مع فرض مطابقة الظن للواقع، وأُخرىٰ ليس كذلك، مثال الأول مالوعلمنا بنجاسة إناء زيد مثلاً، وكان إناء زيد مردّداً بين إنائين وظننا بنجاسة أحدهما بالخصوص فهنا يحتمل تعيّن انطباق المعلوم بالإجمال علىٰ الفرد الآخر غير ماظنّنا بنجاسته حتىٰ مع فرض مطابقة الظنّ للواقع، إذ من المحتمل كون إناء زيد هو الإناء الآخر غير ماظنّنا بنجاسته. ومثال الثاني هو مانحن فيه فإنّه علىٰ تقدير مطابقة الظن للواقع في المقام لايحتمل تعين إنطباق المعلوم بالإجمال علىٰ غير المظنون، بل إمّا أنّه لاينطبق إلّا علىٰ المظنون، كما لوكان التكليف في علم الله ثابتاً في المظنون دون غيره، أو تكون نسبته الىٰ المظنون وغير المظنون علىٰ حدّ سواء، كما لوكان التكليف في علم الله ثابتاً في المظنون وغير المظنون، فلئن قلنا بعدم انحلال العلم الإجمالي بحجّية الظن في القسم الأول، فلاينبغي الاشكال في انحلاله في القسم الثاني، وذلك لأنّ الظن الذي فرض أمارة شرعية في المقام يدلّ بالملازمة علىٰ عدم تعيّن انطباق المعلوم بالإجمال علىٰ غير المظنون لماعرفت من أنّه لوكان مفاد الظن مطابقاً للواقع لايحتمل تعين انطباق المعلوم بالإجمال علىٰ غيره، وهذا يكفي في جريان البراءة العقلية في غير المظنون وعدم العقاب علىٰ مخالفة غير المظنون، لأنّ الأمارة قد دلّت علىٰ أنّ المعلوم بالإجمال إمّا لايصلح للانطباق علىٰ غير المظنون، أو تكون نسبته الىٰ المظنون وغير المظنون علىٰ حدّ سواء، فعلىٰ الأول لاموضوع لوجوب الامتثال في غير المظنون، وعلىٰ الثاني أيضاً لايجب الامتثال فيه لأنّ العلم الإجمالي غاية مايقتضيه هي الموافقة القطعية للجامع بوصف مصادفته للتكليف الواقعي، وقد حصل ذلك بحكم الأمارة في ضمن العمل المظنون.

ثم إنّه ظهر ممّا ذكرنا أن الكشف والحكومة إنّما يتّمان بناء علىٰ

جريان البراءة العقلية في غير المظنونات، ومن هنا يمكن أن يتخيّل أنّه لامجال لهما بناء علىٰ مختارنا من إنكار البراءة العقلية رأساً.

ولكن الواقع أنّنا وإن أنكرنا البراءة العقلية، ولكننا نؤمن ـ كما سيتضح إنشاء الله في بحث البراءة ـ ببراءة شرعية في رتبة البراءة العقلية وفرضت غايته البيان بنحو يشمل العلم الإجمالي ففي مورد العلم الإجمالي تسقط هذه البراءة بنفس العلم الإجمالي لابالتعارض ـ بخلاف البراءة المفهومة من مثل قوله: رفع مالايعلمون ـ فبعد فرض حجّية الظن شرعاً بالكشف، وإنحلال العلم الإجمالي بأحد التقريبين الماضيين تجري هذه البراءة في غير المظنونات وان كانت لاتجري البراءة المستفادة من مثل رفع مالايعلمون، والفرق بينهما هو أن البراءة الثانية سقطت في المظنونات بالتعارض مع البراءة في غير المظنونات، وبسقوطها بالتعارض ثبتت حجّية الظن بالكشف فحجّية الظن بالكشف لا تمنع عن معارضة البراءة في المظنونات للبراءة في غيرها، فانّها إنّما ثبتت في طول المعارضة والتساقط، وأمّا البراءة الأُولىٰ فلم تسقط في المظنونات بالتعارض مع البراءة في غيرها، بل سقطت بنفس العلم الإجمالي المانع بذاته عنها وعن البراءة في غير المظنونات، فاذا انحلّ العلم الإجمالي بلحاظ غير المظنونات ببركة حجّية الظن ارتفع المانع عن جريان البراءة في غير المظنونات فتجري وتنحصر وظيفتنا في امتثال المظنونات.هذا تمام كلامنا في بحث مقدّمات الانسداد حاذفين هنا التنبيهات[1].

(١) قد فرغ أُستاذنا الشهيد ـ رحمه الله ـ عن مبحث الإنسداد في هذه الدورة في اليوم الثامن من شهر جمادي الآخرة من سنة ١٣٨٥ الهجرية وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

VETVS & NOVVM TESTAMENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY