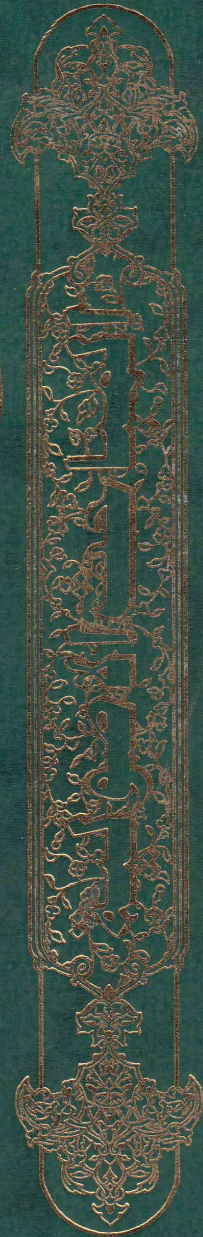


المبطل الأصيل

تأليف

الشيخ محمد إسحاق الفياض

عقود الدين



المبطل الحاشي الأضواء

دراسة موضوعية معمقة تستوعب أحدث
ما وصده السير الباحث الأضواء من الأراء
والنظريات العامة بأسلوب بالغ درجته
كبيرة من الدقة والعمق والشمول

تأليف

أبي عبد الله العظمي

الشيخ محمد إسحاق الفياض طاب ثراه

الجزء الثامن



المبادئ الأصولية (الجزء الثامن)

تأليف: آية الله العظمى الشيخ محمد اسحاق الفياض (دام ظلّه العالبي)

الناشر: دار الهدى

الطبعة الثانية / الأولى للناشر: ١٤٢٠

المطبعة: ظهور

الكمية: ١٠٠٠ نسخ

السايلك ع ٨ : ١-٢٨٨-٤٩٧-٩٦٤-٩٧٨

السايلك الدورة: ٠-٢٦٩-٤٩٧-٩٦٤-٩٧٨

المرحلة الثالثة

وقوع التعبد بالإمارات الظنية

وقبل الشروع في البحث عن ذلك ينبغي تقديم مقدمة، وهي أن الأصل الأولي عند الشك في حجية الإمارة هل هو عدم حجيتها أو لا؟ والجواب: أنه لا شبهة في أن مقتضى الأصل الأولي عند الشك في حجية الإمارة عدم حجيتها، وإنما الكلام في وجه ذلك، وقد استدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، وقد أفاد السيد الأستاذ ^{قدس سره} في وجه ذلك، بتقريب ان الشك في الحجية تارة يكون في مرحلة الجعل، واخرى في مرحلة المجهول، وأما في المقام فيكون في مرحلة الجعل، حيث إننا لا ندري ان المولى جعل اخبار الثقة حجة وكذا ظواهر الالفاظ أو لا، وأما ترتيب الاتار عليها، فإنما هو في مرحلة المجهول، وهي مرحلة فعليتها بفعلية موضوعها في الخارج، وهذه الاتار متمثلة في صحة استناد الفقيه إليها في مقام عملية الاستنباط، وصحة اسناد مؤداها إلى الشارع، ومن الواضح ان هذين الاثرين لا يترتبان على الإمارة إذا كانت مشكوكة الحجية، لوضوح أن الاستناد إليها في مقام العمل مع الشك في حجيتها تشريع عملي وهو محرم، واسناد موادها إلى الشارع مع هذا الشك تشريع قولي، حيث أن التشريع هو ادخال ما لم يعلم انه

من الدين في الدين.

وأما تنجيز الواقع، فهل هو من آثار حجية الامارة أو لا، فيه وجهان: فذهب السيد الاستاذ قدس سره إلى الوجه الثاني، وقد افاد في وجه ذلك أن تنجيز الواقع غير مستند إليها بل هو مستند إلى العلم الاجمالي بوجود الاحكام الالزامية في الشريعة المقدسة في المرتبة السابقة، فإذا علم المجتهد اجمالاً في يوم الجمعة أن الواجب عليه في هذا اليوم أما صلاة الجمعة أو الظهر، فالتنجيز مستند إلى العلم الاجمالي لا إلى حجية الامارة.

والخلاصة ان تنجيز الواقع لا يكون من آثار حجية الامارة بل هو من آثار العلم الاجمالي^(١) هذا.

والصحيح انه من آثار حجية الامارة دون العلم الاجمالي، لانه ينحل بقيام الامارة في اطرافه، فإذا قامت إمارة علي وجوب صلاة الجمعة في يومها، أنحل العلم الاجمالي حكماً، وبعد انحلاله فلا يمكن ان يكون التنجيز مستنداً إليه، فإذا لا محالة يكون تنجيز وجوب صلاة الجمعة مستنداً إلى حجية الامارة، وأما بالنسبة إلى وجوب صلاة الظهر، فيرجع إلى اصالة البراءة، ومع الاغماض عن ذلك وافترض أن العلم الاجمالي لا ينحل بقيام الامارة على بعض اطرافه، ولكن حينئذ يكون تنجيز الواقع في موارد الإمارات مستنداً إلى كليهما معاً الامارة والعلم الاجمالي، ولا يمكن أن يكون تنجيزه مستنداً إلى العلم الاجمالي فحسب، لانه ترجيح من غير مرجح، حيث ان نسبته في آن قيام الامارات إلى كليهما على حد سواء، ولا إلى أحدهما لا بعينه، لانه ان اريد به المفهومي، فلا واقع موضوعي له ما عدا وجوده في عالم الذهن، وان اريد به الفرد المردد في الخارج، فهو

مستحيل، فإذا لا محالة يكون مستنداً إلى كليهما معاً، وأيضاً لازم ذلك أن لا تكون الإمارة المعتبرة القائمة على وجوب شيء أو حرمة آخر منجزة إذا لم تكن في اطراف العلم الاجمالي أو كانت بعد انحلاله وهو كما ترى.

ودعوى أنه مستند إلى أسبق العلل وهو في المقام العلم الاجمالي، مدفوعة بانها مبنية على أن سرحاجة الاشياء إلى العلة إنما هو كامن في حدوثها، فإذا حدثت استغنت عن العلة بقاءً، وقد فصلنا الحديث عن هذه النظرية في مبحث الجبر والتفويض، وقلنا هناك أن هذه النظرية اسرفت في تحديد مبدأ العلة وناشئة من عدم الوعي والادراك الصحيح لمبدء العلة كنظام عام للكون، واخطأت في فهم سرحاجة الممكن إلى العلة، وتام الكلام هناك.

فالتنتيجة أن ما أفاده السيد الاستاذ رحمته من ان تنجيز الواقع ليس من اثار حجية الامارة غير تام.

ثم أن المراد من أن الشك في حجية الامارة مساوق للقطع بعدم حجيتها، القطع بعدمها في مرحلة الفعلية، يعني عدم ترتيب اثارها عليها، وليس المراد منه ان الشك في جعل الحجية مساوق للقطع بعدم جعلها، بداهة أن القطع ضد الشك، فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد، ولا يعقل ان يكون الشيء مساوقاً لظده.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الاستاذ رحمته في المقام يرجع إلى نقطتين:
 الاولى: أن الشك في الحجية في مرحلة الجعل لا يمكن أن يكون مساوقاً للقطع بعدمها في هذه المرحلة، والالكان مردّه إلى اجتماع الضدين أو النقيضين.
 الثانية: أن تنجيز الواقع ليس من آثار حجية الامارات.
 وكلتا النقطتين قابلة للمناقشة.

أما النقطة الاولى، فهي مبنية على عدم امكان تخصيص الاحكام الشرعية

بالعالم بها وعدم ثبوتها للجاهل منها حجية الامارات.

ولكن قد تقدم في ضمن البحوث السالفة، أنه لا مانع من هذا التخصيص ثبوتاً، بأن يأخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المَجْعول، وعلى هذا فلا مانع ثبوتاً من اخذ العلم بحجية الإمارات في مرتبة الجعل في موضوع نفسها في مرتبة المَجْعول، ونتيجة ذلك هي أن حجيتها مجعولة للعالم بها لا للأعم منه ومن الجاهل، فإذا شك في الحجية في مرحلة الجعل مساوق للقطع بعدم جعلها للشاك بلحاظ انه جاهل، فما ذكره تدسُّ من أن الشك في جعل الحجية لا يعقل أن يكون مساوقاً للقطع بعدم جعلها، مبني على عدم امكان اخذ العلم بالحجية في مرتبة الجعل في موضوع نفسها في مرتبة المَجْعول.

وبكلمة ان ما ذكره السيد الاستاذ تدسُّ من أن الشك في الحجية في مرحلة الجعل مساوق للقطع بعدمها في مرحلة الفعلية أي القطع بعدم ترتيب اثارها عليها في هذه المرحلة، تام على ضوء نظريته تدسُّ من ان اخذ العلم بالحكم في مرحلة الجعل في موضوع نفسه في مرحلة المَجْعول غير ممكن.

وأما على ضوء نظرية أن ذلك ممكن ثبوتاً كما هو الصحيح، فلا يعقل ان يكون الشك في جعل حجية الإمارات للعالم بها مساوقاً للقطع بعدم جعلها له وإلا لزم التناقض، نعم أنه مساوق للقطع بعدم جعلها للشاك، باعتبار انه جاهل وخارج عن موضوعها، هذا بحسب مقام الثبوت، وأما في مقام الاتبات، فهل هناك دليل على هذا التخصيص؟

والجواب انه لا دليل عليه، لأن مقتضى إطلاق الكتاب والسنة هو أن الاحكام الشرعية مجعولة لطبيعي المكلف الجامع بين العالم بها والجاهل، وتقييدها بحصة خاصة من المكلف وهي العالم بحاجة إلى قرينة ولا قرينة عليه لا من

الداخل ولا من الخارج إلا في بعض الموارد.

ولكن قد يقال كما قيل انه إذا أمكن تخصيص حجية الإمارات بالعالم بها في مقام الثبوت، أمكن ذلك في مقام الإثبات أيضاً، بتقريب أن أدلة حجية الإمارات تمتاز عن سائر الأدلة في نقطه، وهي أن شمول تلك الأدلة بإطلاقها للجاهل بها لغو، فلا يمكن الأخذ بهذا الإطلاق، وذلك لأن الغرض من وراء جعل الحجية للإمارات أمران:

الأول صحة إسناد مؤداها إلى الشارع.

الثاني صحة الاستناد إليها في مقام الافتاء والعمل.

وكلا الأمرين لا يترتبان على مشكوك الحجية، فإذا جعل الحجية للجاهل بها وأن كان بسيطاً لغو، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، بينما لا يلزم من شمول إطلاق أدلة سائر الأحكام الشرعية للجاهل بها محذور اللغوية، وذلك لأن الغرض من وراء جعل الأحكام الشرعية هو إيجاد الداعي في نفس المكلف والمحرك، وهو أمر معقول حتى في موارد الجهل كما تقدم، إذ بإمكان الشارع جعل وجوب الاحتياط بملاك التحفظ عليها بماها من المبادئ والملاكات، على أساس شدة اهتمام المولى بها وعدم رضاه بتفويتها حتى في حال الجهل والشك، وقد تقدم ان معنى جعل وجوب الاحتياط هو جعل المنجز والمحرك في دائرة أوسع من دائرة الواقع.

وبكلمة أوضح أن جعل الأحكام الواقعية للجاهل بها أمر معقول ولا يكون لغواً، حيث أنه يمكن الحفاظ على داعويتها ومحركيتها حتى في حال الشك والجهل بإيجاب الاحتياط الكاشف عن اهتمام المولى بماها من المبادئ والملاكات الواقعية التي هي حقيقة الأحكام الشرعية وروحها، ولهذا لا مانع من الاخذ باطلاقات

أدلتها وشمولها للجاهل أيضاً ولا موجب لتقييدها بالعالم بها، وأما جعل الحجية التي هي حكم ظاهري، فلا يمكن للجاهل والشاك فيها، لأن ما هو الداعي إلى جعلها من الأثر، فلا يمكن الحفاظ عليه في موارد الشك والجهل بها ولو بإيجاب الاحتياط، ضرورة أن ما يدعو المولى إلى جعل الحجية للإمارات من الأثر المشار إليه أنفاً إنما هو ترتيبه على الحجية الواصلة جزماً، ومن الواضح ان إيجاب الاحتياط لا يتقح موضوع هذا الأثر وهو وصول الحجية والعلم بها هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن الحجية لما كانت من الأحكام الظاهرية، فقد تقدم ان الاحكام الظاهرية للزومية أحكام طريقية وفي طول الاحكام الواقعية والغرض منها تنجيزها في دائرة أوسع من دائرة الواقع، ومن هنا قلنا أنها لا تقتضي امتثالها في مقابل امتثال الأحكام الواقعية، لأن امتثالها إنما هو بإمتثالها، ولهذا لا عقوبة على مخالفتها ولا مثوبة على موافقتها، وإنما العقوبة والمثوبة على مخالفة الأحكام الواقعية وموافقتها، ومن هنا لا تقبل التنجز في مقابل الاحكام الواقعية، وعلى ضوء ذلك فلا معنى لجعل المنجز في مواردنا، لأنها في انفسها غير قابلة للتنجز حتى يمكن جعل وجوب الاحتياط لتنجيزها، وحينئذٍ فلا موضوع لجعل وجوب الاحتياط في مواردنا ولا مقتضى له.

وقد اجيب عن ذلك تارة بالنقض واخرى بالحل.

أما الأول: فلان اطلاق أدلة الأحكام الواقعية في موارد الجهل المركب والقطع بعدم ثبوتها في الواقع محفوظ رغم استحالة محركة هذه الاحكام وداعويتها في هذه الموارد، وعلى هذا فإذا كان المكلف جاهلاً بتلك الاحكام وقاطعاً بعدم ثبوتها، فلا يعقل كونها محركة وداعية له، فإذا لا محالة يكون جعلها في حقه لغواً وجزافاً، وعليه فما هو الجواب عن النقص هناك هو الجواب هنا.

وأما الثاني: فلان اللغو إنما هو في تخصيص جعل الحجية بالجاهل بها والشاك فيها، وأما جعلها للجامع بينهما أي للاعم من العالم والجاهل، فلا مانع منه ولا يكون لغواً، إذ يكفي في الخروج عن اللغوية ترتب الأثر علي أحد فردي الجامع هذا.

وقد يستشكل على النقض، بتقريب أن الحكم المجعول على طبيعي الموضوع لا محالة ينحل بانحلال افراده في الخارج، فتكون هناك جعل متعددة بعدد افراد موضوعه فيه، وعلى هذا فالمكلف الذي هو موضوع الحكم ينحل إلى اصناف متعددة متباينة، الصنف الأول العالم بالحكم، الثاني الجاهل به بجهل بسيط، الثالث الجاهل به بجهل مركب، الرابع الناسي ويدخل فيه الغافل، وعلى هذا فالشارع لا يخلو من أن يجعل الحكم على جميع هذه الاصناف فرداً فرداً أو على بعضها دون بعضها الآخر ولا ثالث في البين، لان الاهمال في الواقع مستحيل، أما الأول فهو لا يمكن، ضرورة أن جعل الحكم للناسي والغافل لغو محض، فلا يترتب عليه أثر، لان الغرض منه امكان داعويته للمكلف وتحريكه نحو الامتثال والاطاعة الذي هو حق المولى، والمفروض استحالة كونه داعياً للناسي والغافل طالما يكون ناسياً أو غافلاً، فإذاً لا يمكن جعل الحكم للناسي والغافل ثبوتاً، لانه لغو، أما الجاهل المركب فهل هو كالناسي والغافل أو لا؟

والجواب أنه كالناسي ولا فرق بينهما إلا في الاسم، لوضوح أن القاطع بعدم الحكم غافل عنه في الواقع، فكيف يعقل جعل الحكم له بعد استحالة كونه داعياً ومحركاً له لانه لغو، فإذاً يتعين الثاني وهو أن الحكم مجعول للعالم والجاهل بجهل بسيط، وعلى هذا فلا يمكن جعل الحجية للقاطع بعدمها لانه لغو، وغير خفي أن هذا الايراد مبني على كون معنى الاطلاق في مقام الثبوت الجمع بين

القيود وان الحكم المجعول للمطلق مجعول لتمام قيوده بعنوانينها الخاصة واسمائها المخصوصة، وعلى هذا فبطبيعة الحال لا يمكن جعل الحكم للناسي والغافل والجاهل المركب بملاك واحد وهو اللغوية.

ولكن هذا المبني غير صحيح، ضرورة أن معنى الاطلاق ليس الجمع بين القيود كافة بل معناه أما رفض القيود كما اختاره السيد الاستاذ قدس سره أو عدم لحاظ القيد كما قويناه، وعلى كلا التقديرين فالحكم مجعول للطبيعي الجامع بدون اخذ أي خصوصية من الخصوصيات فيه، مثلاً وجوب الحج مجعول في الشريعة المقدسة على الإنسان البالغ العاقل المستطيع بدون لحاظ أي عنوان من العناوين الخاصة الوجودية أو العدمية فيه كخصوصية العلم أو الجهل أو النسيان أو غير ذلك، وهو قد ينطبق في الخارج على العالم وقد ينطبق على الجاهل وعلى الناسي وهكذا، غاية الامر أنه إذا انطبق على الناسي أو الغافل أو الجاهل المركب، فلا يعقل أن يكون وجوب الحج داعياً ومحركاً له، وهذا لا يوجب كون جعل وجوب الحج على الجامع لغوياً، وعلى هذا فلا مانع من جعل الحجية للامارات على الطبيعي الجامع بين العالم بها والجاهل ولا يكون لغوياً، نعم لا يمكن جعل الحكم لخصوص الناسي أو الغافل أو الجاهل المركب، لانه لغو جزاف ولا يمكن داعويته ومحركيته له، لأن المكلف طالما يكون ناسياً أو غافلاً أو جاهلاً مركباً، فلا يعقل داعويته له، وإذا صار ذاكرةً أو عالماً، انقلب الموضوع إلى موضوع آخر، فإذن ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه، فالنتيجة أن الجواب الحلي تام.

إلى هنا قد تبين أنه لا موجب لاخذ العلم بالحجية في مرحلة الجعل في موضوع نفسها في مرحلة المجعول، إذ لا مانع من جعل حجية الامارات للجامع بين العالم بها والجاهل والشاك، هذا اضافة إلى أن احتمال حجية امانة في مورد

منجز لو لم يكن هناك اصل مؤمن على خلافه، ومعذر لو لم يكن هناك اصل ملزم فيه كإيجاب الاحتياط، لما تقدم من أن اثر حجية الامارة لا ينحصر بصحة اسناد مؤداها إلى الشارع وصحة الاستناد إليها في مقام الافتاء والعمل، بل من أثرها تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير لدى الخطأ، وعلى هذا فاحتمال حجية الامارة في المسألة منجز لها، مثلاً إذا قامت الامارة على وجوب شيء أو حرمة آخر ويحتمل أنها حجة في الواقع، كان هذا الاحتمال منجزاً للواقع، غاية الامر أن هناك أصولاً مؤمنة من العقلية والشرعية وهي تجري في موارد الشك فيها بعد الفحص والبحث عن وجود القرائن على صحتها أو فسادها وعدم وجدانها في مظانها كما هو الحال في سائر الشبهات الحكمية، لأن احتمال الحجية كاحتمال الوجوب والحرمة مساوق لاحتمال العقوبة، ولهذا يكون في نفسه منجزاً، ولكن الاصول المؤمنة مانعة عن التنجيز واستحقاق العقوبة، وعلى هذا فمعنى أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها أي بعدم تنجيزها للواقع وعدم استحقاق العقوبة على مخالفته، وقد تقدم ان الحجية حكم ظاهري طريقي لاشان لها في مقابل الحكم الواقعي ما عدا كونها منجزة له على تقدير الاصابة، ولهذا لا تقبل التنجيز ولا الامتثال في مقابل تنجيز الواقع وامثاله، ولا عقوبة على مخالفتها في مقابل العقوبة على مخالفة الواقع، وعلى هذا فاصالة البراءة عن احتمال الحجية ترجع إلى اصالة البراءة عن احتمال الوجوب أو الحرمة في الواقع، غاية الامر أن منشأ احتمال الوجوب أو الحرمة فيه هو احتمال حجية الامارات وجعلها لها، ولكن لاقيمة لاحتمال الحجية في نفسه الابلحاط انه منشأ لاحتمال الوجوب أو الحرمة في الواقع، ولذا لا يتصور مخالفة الحجة إلا بمخالفة الواقع ولا موافقتها إلا بموافقتة.

وبكلمة أنه لافرق في جريان الاصول المؤمنة من العقلية والنقلية في

الشبهات الحكمية بعد الفحص والتحقيق بين ان يكون منشأ الشبهة عدم النص في المسألة أو أو اجماله أو تعارض النصوص، ولا فرق بين أن يكون الشك في حجية الدلالة أو السند أو الشك في حجية امارة في مورد خاص، فإن المرجع في جميع هذه الموارد هو الأصول المؤمنة كاصالة البراءة أو الاستصحاب أو نحوهما.

نعم إذا كان الشك في أصل جعل الحجية للإمارات كإخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما، فالأصل المؤمن عندئذٍ منحصر باصالة البراءة العقلية، وأما أصالة البراءة الشرعية والاستصحاب ونحوهما من الاصول المؤمنة الشرعية، فحيث أن مدركها الروايات التي يشك في حجيتها، فلا يمكن التمسك بها، نعم لو كان الدليل على هذه الاصول قطعياً، فلا مانع من التمسك بها حينئذٍ، وأما أصالة البراءة العقلية فبناء على ما هو الصحيح من أنها الاصل الأولي في الشبهات الحكمية دون قاعدة حق الطاعة وهي قاعدة الاشتغال، فلا مانع من جريانها في موارد الشك في الحجية، باعتبار أن مرجع هذا الشك إلى الشك في ثبوت الواقع، وقد تقدم انه لا فرق في جريان هذه الاصالة بين أن يكون منشأ الشك في الشبهات الحكمية الشك في الحجية أو غيره.

والخلاصة أن أصالة البراءة كما تجري في موارد القطع بعدم الحجية كذلك

تجري في موارد الشك فيها.

إلى هنا قد تبين أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم تنجزها للواقع واستحقاق العقوبة على مخالفته، وأما بالاضافة إلى الأثرين الآخرين هما صحة اسناد المؤدى إلى الشارع وصحة الاستناد إليها في مقام العمل والافتاء، فلا يمكن التمسك بالاصول المؤمنة لنفيهما، أما عدم ترتبهما على الحجية المشكوكة في الظاهر، فهو قطعي كانت هناك أصول مؤمنة أم لا، أما عدم ترتبهما عليها في

الواقع فهو مشكوك.

وبكلمة واضحة أن الشك في حجية الامارات في مرتبة الجعل مساوق للقطع بعدم تنجيزها وتعذيرها وعدم استحقاق العقوبة على مخالفتها وعدم صحة الاسناد والاستناد إليها في الخارج، وأما ما قيل من أن عدم جواز صحة الاسناد والاستناد إليها في مقام العمل، فإنما هو من جهة التشريع وهو محرم كتاباً وسنة فسوف يأتي الكلام في ذلك.

النقطة الثانية: وهو القطع بعدم التنجيز والتعذير واستحقاق العقوبة، فإنما هو من جهة الاصول العملية المؤتمنة كاصالة البراءة العقلية والنقلية واستصحاب عدم التكليف وأصالة الطهارة وغيرها، ولولا تلك الاصول لكان احتمال الحجية منجزاً للواقع، على أساس أن احتمال ثبوتها منشأ لاحتمال ثبوت الواقع، وهذا الاحتمال هو المنجز له مباشرة، وأما الحجية فهي بنفسها غير قابلة للتنجيز، لانها حكم ظاهري طريقي لاشأن لها في مقابل الحكم الواقعي، وعلى هذا فالمانع عن تنجيز احتمال الحجية إنما هو هذه الاصول المؤتمنة، ومن الواضح انه يكفي في خروج جعل الحجية عن اللغوية في موارد الشك والجهل، ترتب أثر لولائي عليها في هذه الموارد، يعني لولا الاصول العملية فيها، كان الاثر مترتب عليه وهو التنجيز، ومعه لا يكون جعلها لغواً فيها هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى أن موضوع أصالة البراءة العقلية عدم البيان، والحجية المشكوكة ليست بيانا، ضرورة أن المراد من البيان أن كان هو العلم الوجداني فالامر واضح، وان كان الاعم منه ومن العلم التعبدية، فأيضاً الامر كذلك، لأن احتمال الحجية لا يكون بياناً لاوجدانا ولا تعبداً وكذلك احتمال الواقع الناشيء منه، فإذا لا مانع من جريان أصالة البراءة العقلية والتمسك بها في موارد الشك

في الحجية، كما أنه لا مانع من التمسك بها في موارد القطع بعدمها، وأما البراءة الشرعية فعلى تقدير تمامية أدلتها سنداً ودلالة، فمقتضى اطلاقها عدم الفرق في جريانها بين موارد القطع بعدم جعل الحجية للامارات وموارد الشك في جعلها، لما تقدم من ان المنجز للواقع مباشرة في موارد الشك في الحجية واحتمالها هو احتمال ثبوت الواقع فيها دون احتمال الحجية، غاية الامر أنه منشأ له إذا لم يكن له منشأ آخر بقطع النظر عن قيام الامارة عليه، وأما الاستصحاب فلا شبهة في اطلاق دليله لموارد الشك في الحجية، بل لا مانع من استصحاب عدم جعلها بديلاً عن استصحاب عدم ثبوت الواقع بل هو حاكم عليه إذا كان منشأ الشك في ثبوت الواقع الشك في الحجية، وأما إذا لم يكن منشأ ذلك، فلا أثر لاستصحاب عدم جعل الحجية، إذ لا يترتب عليه عدم الشك في ثبوت الواقع، لفرض ان الشك فيه من جهة اخرى لامن جهة الشك في ثبوتها، وأما نفس الحجية فلا أثر لها، لأنها حكم ظاهري طريقي، فلا شأن لها بقطع النظر عن ثبوت الواقع وأما إصالة الطهارة، فأيضاً لا مانع من جريانها في موارد الشك في الحجية.

والخلاصة أن التمسك بهذه الاصول العملية الشرعية في موارد الشك في حجية الامارات كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما إنما هو فيما إذا فرض أن دليل اعتبارها قطعياً، وأما إذا كان ظنياً كاخبار الثقة، فلا يمكن التمسك بها للشك في حجية الامارات الظنية، وعليه فينحصر الاصل المؤمن في موارد الشك في الحجية باصالة البراءة العقلية.

ثم أن الاثار المترتبة على الحجية متمثلة في نوعين:

الأول: الآثار المترتبة على الحجية الواصلة إلى المكلف وهي التنجيز والتعذير وصحة الاسناد والاستناد في مقام العمل، فإن هذه الآثار من آثار حجية

الإمارات بوجودها العلمي الواصل لا بوجودها الواقعي، لأنها لا تترتب عليها في الواقع وإن لم تصل.

الثاني: الآثار المترتبة على حجية الإمارات الواقعية وأن لم تكن واصله حكومة الإمارات على الأصول العملية، لأن الإمارات إن كانت حجة في الواقع كانت حاکمة على الأصول العملية، سواء أكانت واصله أم لا، وإن لم تكن حجة في الواقع لم تكن حاکمة عليها.

فالتنتيجة أن الحكومة من آثار حجية الإمارات واقعاً لأن آثار وصولها والعلم بها، وقد ذكرنا في باب التعادل والتراجع أن مرد الحكومة إلى التخصيص في الواقع ومقام الثبوت، وعلى هذا فإن كانت الإمارة حجة، فهي مخصصة لاطلاق أدلة الأصول العملية كأصالة البراءة والاستصحاب وأصالة الطهارة ونحوها، وإن لم تكن حجة فلا مخصص لاطلاقها، وأما إذا شك في حجيتها، فحيث أن مرجعه إلى الشك في تخصيص أدلة الأصول العملية بغير موارد، فلا مانع من التمسك باطلاقها، لأن المقتضي وهو الاطلاق موجود والمانع مفقود.

نعم بناء على ما ذكره المحقق النائيني تس من أن معنى حكومة الإمارات على الأصول العملية، هو أنها تنفي موضوعها تعبداً وهو الشك، باعتبار أن الإمارات علم شرعاً^(١)، فلا يمكن التمسك باطلاق أدلة الأصول العملية الشرعية في موارد الشك في الحجية، لأنه من التمسك بالمطلق في الشبهة المصدقية، فإن الإمارات إن كانت حجة في الواقع، فلا موضوع لها شرعاً لكي يمكن التمسك باطلاقها، وإن لم تكن حجة فيه، فلا مانع من التمسك به، فإذا شك في أنها حجة في الشريعة المقدسة أو لا، فبطبيعة الحال يشك في وجود موضوعها وتحققه، ومعه لا يمكن

التمسك باطلاقها، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية وهو لا يمكن.
ولكن ما ذكره تتس غير تام، لانه مبني على مسلكه تتس في باب الامارات من
أن المجمعول فيها الطريقة والكاشفية واعتبارها علماً تعدياً، وعليه فبطبيعة الحال
تكون حاكمة عليها ورافعة لموضوعها تعدياً هذا.

ولكن قد تقدم موسعاً أن هذا المسلك غير تام ولا يمكن الالتزام به ثبوتاً
ولا إثباتاً، وأما إذا قلنا بأن تقديم الامارات على الاصول العملية الشرعية من
باب الورود، فأيضاً لا يكون موضوع الاصول العملية محرزاً في موارد الشك في
حجية الامارات، ومع عدم احرازه، لا يمكن التمسك باطلاق ادلتها، لانه من
التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وتفصيل كل ذلك يأتي في مبحث التعادل
والترجيح.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي ان الشك في الحجية في
مرتبة المجمعول لا يمكن ان يكون مساوياً للقطع بعدمها في هذه المرتبة الابناء على ان
العلم بالحجية في هذه المرتبة مأخوذ في موضوع نفسها في مرتبة المجمعول، فإنه على
هذا المبني إذا شك شخص في حجية الامارة، فهو قاطع بعدم جعلها للشك
والجاهل.

وأما ما ذكره السيد الاستاذ تتس من ان تنجيز الواقع ليس من آثار حجية
الامارات بل هو مستند إلى العلم الاجمالي الكبير أو الصغير^(١).

فلا يمكن المساعدة عليه، أما أولاً فلان الامارات كاخبار الثقة وظواهر
الكتاب والسنة إذا ثبتت حجيتها شرعاً كما هو كذلك، إنحل العلم الاجمالي الكبير
بها، ولا علم بثبوت الاحكام الشرعية في غير موارد، فإذا انحل العلم الاجمالي

فبطبيعة الحال يستند تنجيز الاحكام الشرعية في موارد الامارات إلى حجيتها، ضرورة أنه لا منجز لها غيرها بعد انحلال العلم الاجمالي، ولا يعقل بقاء المعلول بعد ارتفاع العلة، فإذا علمنا اجمالاً في يوم الجمعة إما بوجود صلاتها فيه أو صلاة الظهر، وحينئذٍ فإذا قامت الامارة المعتبرة كخبر الثقة على وجوب صلاة الجمعة فيه دون صلاة الظهر، إنحل العلم الاجمالي شرعاً، فإذن لا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب صلاة الظهر، بل لا حاجة إلى التمسك باصالة البراءة لنفي وجوب صلاة الظهر، فإن الامارة تدل بالدلالة المطابقة على وجوب صلاة الجمعة في يومها وبالالتزام على نفي وجوب صلاة الظهر فيه، للقطع بأن الواجب في هذا اليوم صلاة واحدة، واحتمال وجوب الصلاتين فيه غير محتمل، وهذا القطع الوجداني يشكل الدلالة الالتزامية للامارة الدالة على وجوب صلاة الجمعة، ولهذا لا يمكن أن يكون تنجيز وجوب صلاة الجمعة مستنداً إلى العلم الاجمالي المنحل، فإن لازم ذلك بقاء المعلول بدون العلة وهذا كما ترى، فإذن لا محالة يكون تنجيزه مستنداً إلى الامارة.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن العلم الاجمالي لا ينحل بقيام الامارات المعتبرة على بعض اطرافه، فمع هذا لا يكون التنجيز مستندا إلى العلم الاجمالي فحسب دون الامارة، وذلك لان التنجيز معلول للمنجز ويدور مداره وجوداً وعدماً، ولا يمكن بقاء المعلول مع انتفاء العلة، لانه مرتبط بها ذاتاً وحقيقة بل هو عين الربط، وعلى هذا فالتنجيز في كل آن بحاجة إلى وجود المنجز في هذا الان ولا يكفي وجوده في الآن السابق، وحينئذٍ فإذا اجتمع على الواقع منجزان في آن واحد، فبطبيعة الحال يستند تنجيزه إلى كلا المنجزين معاً، بحيث يكون كل منهما جزء العلة لاتمامها كما هو الحال في جميع موارد اجتماع علتين مستقلتين

على معلول واحد، إذ لا يمكن أن يكون مستنداً إلى أحدهما المعين دون الأخرى، لأنه ترجيح من غير مرجح، وأما تقدم إحدى العلتين على الأخرى في الوجود، فهو لا يصلح أن يكون مرجحاً ومانعاً عن تأثير الأخرى، لأن وجود المعلول في كل آن مرتبط بوجود العلة في هذا الآن ولا أثر لوجودها في الآن السابق، لأن وجودها وعدم وجودها في ذلك الآن على حد سواء، وعلى هذا فإذا قامت اشارة على وجوب صلاة الجمعة في يومها، ففي آن قيامها على وجوبها قد اجتمع عليه منجزان: أحدهما العلم الاجمالي والآخر الامارة المعتبرة، وعندئذ فبطبيعة الحال يستند تنجز وجوبها إلى مجموع المنجزين لا إلى أحدهما المعين دون الآخر، وعلى هذا فيكون التنجز مستنداً إلى الامارة أيضاً، غاية الامر بنحو الاشتراك، فما أفاده **تدسُّ** من أن التنجز مستند إلى العلم الاجمالي دون الامارة غير تام.

بقي هنا شيء وهو ان للمحقق الخراساني **تدسُّ** في المقام كلاماً وحاصل هذا الكلام، ان صحة الاستناد إلى الامارة في مقام العمل والافتاء وصحة اسناد مؤداها إلى الشارع ليست من آثار حجيتها، إذ يمكن أن لا يكون الشيء حجة، ومع هذا يصح اسناد مؤداه إلى الشارع والاستناد إليه في مقام العمل إذا قام دليل على ذلك، ويمكن ان يكون الشيء حجة ومع ذلك لا يصح اسناد مؤداه إلى الشارع كالظن الأنسدادي على القول بالحكومة، ومن هنا اشكل على شيخنا الأنصاري **تدسُّ** القائل بأن صحة الاستناد إلى الامارة في مقام العمل وصحة اسناد مؤداها إلى الشارع من آثار حجيتها^(١) هذا.

وما افاده **تدسُّ** لا يمكن المساعدة عليه.

أما ما ذكره **تدسُّ** من انه يمكن ان لا يكون شيء حجة ومع ذلك يصح اسناد

مؤداه إلى الشارع، فهو مجرد فرض لا واقع موضوعي له، ضرورة أن الدليل لودل على صحة اسناد مؤدى الامارة إلى الشارع، لدل بالالتزام على انها حجة، لوضوح ان معنى حجية شيء صحة اسناد مؤداه إلى الشارع وصحة الاستناد إليه في مقام العمل، إذ لا يمكن افتراض انه يصح اسناد مؤدى الامارة إلى الشارع ويصح الاستناد إليها في مقام العمل ومع ذلك أنها لا تكون حجة، فالنتيجة أن ما دل على صحة اسناد مؤدى الامارة من الوجوب أو الحرمة أو غيرها إلى الشارع بالمطابقة، فبطبيعة الحال يدل بالالتزام على حجيتها ولا يمكن التفكيك بينهما، ضرورة أنه كيف يمكن صحة الاسناد والاستناد إلى شيء وهو لا يكون حجة.

وأما ما ذكره تت من أنه إذا قام دليل من الخارج على صحة أسناد مؤدى الامارة إلى الشارع، فيصح اسناده إليه وان لم تكن الامارة حجة، فلا يرجع إلى معنى صحيح، لان مفاد الدليل الخارجي إن كان ثبوت مدلول هذه الامارة في الشريعة المقدسة فمعناه انها حجة، إذ كيف يعقل ثبوت مدلوها شرعاً بدون كونها حجة، غاية الأمر ان الدليل الخارجي يدل بالمطابقة على ثبوت مدلوها بما هو مدلوها وبالالتزام على حجيتها للملازمة بينهما وعدم امكان التفكيك، وان كان مفاده ثبوت هذا المدلول والمضمون في الشريعة المقدسة، سواء أكان مدلول هذه الامارة ومضمونها أم لا، فلا يدل بالالتزام على حجيتها، لانه يدل على ثبوت هذا المدلول والمضمون ولا يدل على ثبوته بعنوان انه مدلول هذه الامارة ومضمونها، وحينئذٍ فلا يصح اسناده إلى الشارع بعنوان انه مدلوها ومضمونها، ويصح بعنوان انه ثابت في الشريعة المقدسة وهذا خارج عن محل كلامه.

وأما ما ذكره تت من أن الظن الانسدادي على القول بالحكومة حجة ومع ذلك لا يصح اسناد مؤداه إلى الشارع فهو غريب جداً، لان الظن الانسدادي على

القول بالحكومة ليس بحجة شرعاً، وأما عقلاً فلان العقل ليس بجاعل، لان شأنه الادراك دون الجعل، وعليه فمعنى حكم العقل بحجية الظن على القول بالحكومة إنما هو حكمه بوجود الاحتياط في خصوص المظنونات دون المشكوكات والموهومات، إذ العقل إنما يحكم بهذا التبعض بعد ما لا يمكن الاحتياط التام، ونتيجة مقدمات الاسناد على القول بالحكومة هي وجوب الاحتياط التام عقلاً، وبما أنه غير ممكن او حرجي، فلا مناص من التبعض فيه ويتعين التبعض في الاحتياط بالمظنونات دون المشكوكات والموهومات، وأما العكس فهو لا يمكن لاستلزامه ترجيح المرجوح على الراجح.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بالتائج التالية:

الاولى: أن ما ذكره السيد الاستاذ تت من أن الشك في الحجية في مرتبة الجعل لا يعقل أن يكون مساوياً للقطع بعدمها في نفس هذه المرتبة، مبني على عدم امكان اخذ القطع بالحجية في مرتبة الجعل في موضوع نفسها في مرتبة الجعول، وأما بناء على امكان ذلك، فلا مانع على تفصيل تقدم.

الثانية: ان المراد من اصالة عدم الحجية هي الاصول العملية الشرعية والعقلية، وهذه الاصول كما هي مؤمنة في موارد القطع بعدم حجية الامارة كذلك مؤمنة في موارد الشك فيها.

الثالثة: ان مرجع الشك في حجية الامارة إلى احتمال ثبوت حكم ظاهري طريقي، وهذا الاحتمال منجز للواقع لو لا الاصول المؤمنة التي تدل على عدم تنجيزه، ولا يدل دليل اصالة البراءة أو الاستصحاب على نفي الحجية وان كان دليها قطعياً، باعتبار ان مفادها التعذير ونفي استحقاق العقوبة في ظرف الشك والاحتمال لانفي الموضوع وهو احتمال الحجية والشك فيها، فإن الاصول المؤمنة تدل على شلّ هذا الاحتمال وعدم تأثيره وتنجيزه للواقع لا على نفيه كما هو

الحال في موارد الشك في التكليف واحتمال ثبوته في الواقع مع القطع بعدم حجية الامارة في مواردھا. ومن هنا يظهر انه لا فرق بين ان يكون دليل هذه الاصول المؤمنة قطعياً أو ظنياً، فإنه على كلا التقديرين لا يفيد القطع بعدم الحجية ولا يوجب نفي احتمالھا.

الرابعة: ان ما ذكره السيد الاستاذ تدسّ من ان التنجيز والتعذير ليسا من آثار حجية الامارات غير تام ولا يبتنى على اساس صحيح.

الخامسة: ان ما ذكره المحقق الخراساني تدسّ من ان صحة اسناد مؤدى الامارة إلى الشارع وصحة الاستناد إليها في مقام العمل، ليستا من آثار حجية الامارة غير صحيح، بل لا يرجع إلى معنى محصل كما تقدم.

الوجه الثاني: ما ذكره شيخنا الأنصاري تدسّ من أن مقتضى اطلاق الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن عدم جواز الاعتماد على الإمارات المشكوك حجيتها، لأن المتيقن هو تخصيص عموم هذه الآيات والروايات بالإمارات المعتبرة، واما تخصيص عمومها بالإمارات المشكوكة فهو غير معلوم بل معلوم العدم، لانه من الشك في التخصيص الزائد والمرجع فيه عموم تلك الآيات والروايات.

والخلاصة أن الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن تشمل الامارات المشكوكة وتدل على عدم جواز العمل بها، وعلى هذا فلا تكون تلك الامارات منجزة للواقع عند الاصابة ومعذرة لدى الخطاء، ولا يصح اسناد مؤداھا إلى الشارع كما لا يصح الاستناد إليها في مقام العمل، وهذا معنى ان الأصل الأولي عند الشك في حجية الإمارات عدم حجيتها^(١) هذا.

وقد اورد عليه المحقق النائيني رحمته بأن تقديم الامارات المعتبرة على العمومات الناهية من الكتاب والسنة إنما هو من باب الحكومة لا من باب التخصصيص، بتقريب ان معنى حجية الامارات جعل الطريقة والكاشفية والعلم التعبدى، فإذا كانت الإمارات علماً تعبداً بمقتضى دليل حجيتها، فهي رافعة لموضوع هذه العمومات، وحينئذٍ فالعمل بها ليس عملاً بالظن بل عمل بالعلم، وعلى هذا فخروج الامارات المعتبرة عن تلك العمومات يكون موضوعياً لاحكامياً، ونتيجة ذلك هي انه إذا شك في حجية أمانة، فلا يكون هذا الشك شكاً في التخصصيص الزائد حتى يتمسك بها لنفسه، بل شكاً في تحقق موضوع هذه العمومات، فإن هذه الامارة إن كانت حجة في الواقع فهي علم تعبداً لاظن وخارجة عنها موضوعاً لاحكاماً، وان لم تكن حجة فهي ظن وداخلة في موضوعها، وعلى هذا فالشك في حجيتها يرجع إلى الشك في تحقق موضوع تلك العمومات وعدم تحققه ومعه لا يمكن التمسك بها، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، باعتبار أنها لا تدل على ان الامارة ليست بعلم بل تدل على عدم جواز العمل بها على تقدير كونها ظناً، أما أن هذا التقدير ثابت أو غير ثابت، فهي ساكنة عنه وغير ناظرة إلى ثبوته ولا إلى عدم ثبوته كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقية^(١).

وان شئت قلت ان موضوع هذه العمومات الظن بالواقع وتدل على حرمة العمل به، وحيث انها قضية حقيقية، فترجع إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، وعليه فمفادها حرمة العمل بالظن على تقدير تحققه في الخارج، وأما انه متحقق فيه أو لا، فلا تدل عليه، واحراز تحققه فيه لا بد

أن يكون من طريق آخر، وعلى هذا فإذا شك في حجية أمانة، كان مرجعه إلى الشك في أنها علم أو ظن، فإن كانت حجة في الواقع، كانت علماً رافعاً لموضوع العمومات الناهية، وإن لم تكن حجة فهي ظن ومشمولة لها، وحيث أنا نشك في أنها حجة أو لا، فبطبيعة الحال نشك في تحقق موضوعها، ومع هذا الشك فلا يمكن التمسك بها، لأنه من التمسك بالعالم في الشبهة المصدقية، هذا نظير ما إذا أمر المولى بكرام كل عالم وشك في أن زيداً عالم أو لا، فلا يمكن التمسك بعموم أكرم كل عالم، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية، وقد ناقش فيه السيد الاستاذ قدس سره بامرین:

الأول: أن النهي عن العمل بالظن في الآيات والروايات نهى إرشادي لا مولوي، ويكون مفاده الإرشاد إلى ما استقل به العقل وهو تحصيل المؤمن من العقاب في مقام الامتثال والطاعة، حيث أن تمام هم العبد في هذا المقام هو الخروج عن المسؤولية أمام الله تعالى والادانة والعقاب لا الوصول إلى الواقع، فالأمانة إذا كانت معتبرة فالعمل بها مؤمن وإن كانت مخالفة للواقع، ومن الواضح أن المؤمن من العقاب ليس ذات الأمانة بل القطع بحجيتها شرعاً مباشرة كان أم بالواسطة بقانون أن كل ما بالغير لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات، وكذلك الأصول العملية فإنها إذا كانت معتبرة مؤمنة من العقوبة على مخالفة الواقع.

وأما إذا لم تكن الأمانة معتبرة شرعاً، فلا تكون مؤمنة، لأن ملاك مؤمنيتها القطع بحجيتها، فطالما لم يكن المكلف قاطعاً بها فلا تكون مؤمنة، ومفاد الأدلة الناهية عن العمل بالظن الإرشاد إلى أن الظن بما هو ظن ليس بمؤمن، والمؤمن إنما هو القطع وهو غير موجود، وعلى هذا فخرج الإمارات المعتبرة عن عموم تلك الأدلة ليس بالتخصيص ولا بالحكومة وإنما هو بالورد، لأن موضوع الأدلة الناهية

الظن بما هو غير مؤمن، باعتبار انه موضوع حكم العقل بتحصيل المؤمن، فإذا جعل الشارع الامارة حجة فهي مؤمنة وجدانا، فإذا تبدل غير المؤمن بالمؤمن بالعلم الوجداني، وعليه فينتفي النهي في تلك الادلة بانتفاء موضوعه وجدانا^(١).

والخلاصة أن الامارات المعتبرة كما أنها واردة على العمومات المذكورة ورافعة لموضوعها وجداناً، كذلك أنها واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ورافعة لموضوعها وهو عدم البيان وجداناً، أو فقل: أن بيانية الامارة المظنونة ومؤنيتهما متقومتان بالقطع بحجيتها، فالامارة من جهة اتصافها بصفة البيان وجداناً رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان كذلك، ولهذا يكون تقديمها عليها من باب الورود، وكذلك على العمومات الناهية عن العمل بالظن، لان موضوعها ليس ذات الظن بل بصفة أنه غير مؤمن، وأما إذا اتصف بهذه المصفة واقعاً فيرتفع موضوعها وجداناً، ومن هنا فالامارات المعتبرة خارجة عن موضوعها واقعاً وحقيقة، حيث ان موضوعها الامارات المظنونة بقيد عدم كونها مؤمنة لا مطلقاً.

فالنتيجة أن ما ذكره كل من شيخنا الانصاري تدث من أن خروج الامارات المعتبرة عن العمومات المذكورة إنما هو بالتخصيص والمحقق النائيني تدث من ان خروجها عنها إنما هو بالحكومة، مبني على أن يكون مفاد العمومات المذكورة النهي المولوي، ولكن الامر ليس كذلك كما عرفت.

الثاني: أنا لو سلمنا ان مفادها النهي المولوي، فحينئذٍ وان كان ما افاده المحقق النائيني تدث من أن تقديم الامارات المعتبرة على العمومات الناهية عن العمل بالظن إنما هو بالحكومة صحيحاً، على اساس ان معنى حجية الامارات أنها

علم في عالم التشريع، فاذن يكون خروجها عنها موضوعياً لا حكماً، إلا أن ذلك لا يمنع من التمسك بها عند الشك في حجية الامارة، ولا يكون هذا من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وقد افاد في وجه ذلك ان الحكومة مترتبة على حجية الامارة بوجودها العلمي لا بوجودها الواقعي، فإذا وصلت حجية الامارة إلى المكلف، كانت حاكمة على العمومات المذكورة ورافعة لموضوعها تعبداً، وأما إذا لم تصل إليه وان كانت حجة في الواقع، فلا تكون حاكمة عليها، فاذن لا مانع من شمول العمومات لها ولا يمكن التمسك بها بالنسبة إليها من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لان الشبهة في المقام إنما تكون مصداقية إذا كانت حكومتها بملك حجيتها في الواقع، فعندئذ إذا شك في انها حجة أو لا، فلا يجوز التمسك بها، لانه شك في تحقق موضوعها، وأما إذا كانت بملك حجيتها الواصلة، فلا تكون الشبهة مصداقية للقطع بعدم وصولها.

فالتنتيجة أن حكومة الامارات المعتبرة على العمومات المذكورة ان كانت بملك حجيتها الواقعية فالشبهة مصداقية، وان كانت بملك حجيتها الواصلة لم تكن الشبهة مصداقية هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى ان حكومة الامارات المعتبرة على العمومات المتقدمة لو كانت بملك حجيتها الواقعية، فلا يمكن التمسك بعموم أدلة الاصول العملية في كل مورد يحتمل وجود الحجة فيه، ومع هذا الاحتمال تكون الشبهة مصداقية، باعتبار ان احتمال وجود الحجة في الواقع في موارد مساوق للشك في تحقق موضوعها فيها ومعه لا يمكن التمسك بعموم أدلتها، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ولا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية، كما انه لا فرق بين ان يكون الشك في أصل وجود الحجة أو في حجية الوجود، ولذلك لا يمكن

ان تكون حكومة الامارات المتعبرة على العمومات الناهية من جهة حجيتها بوجودها الواقعي والالزم هذا المحذور، فإذن لا محالة تكون حكومتها عليها من جهة حجيتها بوجودها العلمي الواصل.

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق النائيني تس وتعليق على ما ذكره السيد

الاستاذ تس.

أما الأول: فلان ما ذكره المحقق النائيني تس من الحكومة، مبني على أن يكون المجعول في باب الامارات الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي، ولكن قد ذكرنا في غير مورد انه لا جعل ولا مجعول في باب الامارات بمقتضى دليل حجيتها لا الطريقية والكاشفية ولا المنجزية والمعدرية ولا الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي في صورة المطابقة والمخالف في صورة عدم المطابقة، لما ذكرناه من أن عمدة الدليل على حجيتها بناء العقلاء على العمل بها وإمضاء الشارع لهذا البناء، وقد تقدم انه يكفي في الامضاء السكوت وعدم الردع، فلهذا ليس في هذا الباب شيء مجعول من قبل الشارع فضلاً عن كون المجعول الطريقية والعلم التعبدي، بل قد تقدم ان جعلها للإمارات ثبوتاً لا يمكن حتى يصل الدور إلى مقام الاثبات، هذا مضافاً إلى قصور الدليل في هذا المقام، لان عمدة الدليل فيه سيرة العقلاء على العمل بها، ومن الواضح انها لا تدل على الجعل فيها ولا تكشف عنه، لانها عبارة عن عملهم بها كعملهم باخبار الثقة دون اخبار غيرها، وحيث ان عملهم بها لا يمكن ان يكون جزافاً وبلانكتة، فالنكتة فيه قوة درجة الكشف النوعي لاخبار الثقة عن الواقع من اخبار غير الثقة فلا جعل في البين من قبل العقلاء، وأما من قبل الشارع فلا يكون إلا امضاء هذه السيرة وتقريرها، ويكفي في الامضاء السكوت وعدم الردع، نعم هذا الامضاء يكون منشاءً لا تنزاع الحجية لها

بمعنى المنجزية والمعدرية، وهذا معنى ما ذكرناه من انه لا جعل ولا مجعول في باب الامارات، وأما الآيات والروايات على تقدير دلالتها على حجية اخبار الثقة وظواهر الالفاظ، فمفادها الارشاد إلى السيرة والتأكيد لها، لا أن مفادها التأسيس، ولذلك لا مجال للبحث عن ان المجعول في باب الامارات هل هو الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي أو المنجزية والمعدرية أو الحكم الظاهري المائل أو المخالف وقد تقدم تفصيل كل ذلك.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المجعول في باب الامارات هو الطريقية والكاشفية، فحينئذ وان كانت الامارة المعتبرة حاکمة على العمومات المذكورة، إلا أنا ذكرنا في محله ان مرجع الحكومة إلى التخصيص في الواقع ومقام الثبوت ولكن بلسان نفي الموضوع تعبدًا لا واقعاً، لان التخصيص تارة يكون بلسان نفي الحكم واخرى بلسان نفي الموضوع تعبدًا ولكن في الحقيقة نفي الحكم لا الموضوع.

وعلى هذا فحكومة الامارات المعتبرة على العمومات الناهية لا توجب انقلاب الواقع وجعل ما ليس بعلم علماً، ضرورة ان هذه الامارات أمارات ظنية، وبمجرد ان الشارع اعتبرها علماً وطريقاً إلى الواقع، لا تصبح علماً واقعاً وإنما صارت علماً في عالم الاعتبار والجعل لا في عالم الواقع، ومن الواضح ان كون الشبهة مصداقية إنما هو بلحاظ عالم الواقع والخارج، فإذا قال المولى أكرم كل عالم وشككتنا في ان زيدا عالم أو لا، كانت الشبهة مصداقية، وحيث ان موضوع العمومات الناهية عدم العلم، فالرافع لموضوعها إنما هو العلم الوجداني، وأما الامارات الظنية وأن كانت حجة فهي ليست بعلم واقعاً وإنما هي علم في عالم الاعتبار والجعل وهو لا يؤثر في الواقع، فاذن يكون خروجها عن تلك العمومات

حكماً لا موضوعياً، غاية الأمر ان لسان الدليل في مقام الاثبات نفي الموضوع تعبداً لا واقعاً، وعلى هذا فإذا شك في حجية اماره، كان الشك في التخصيص الزائد والمرجع فيه هو عموم الادلة الناهية، إذ لا شك في تحقق موضوعها وهو عدم العلم والظن، حيث لا شبهة في أنها من افراده، فإذن لا تكون الشبهة مصداقية.

وان شئت قلت ان الشبهة المصداقية إنما هي في مرحلة التطبيق الخارجي أي انطباق موضوع العام على أفراده في الخارج، وهذا الانطباق امر قهري، فطالما يكون الفرد فرداً له فهو منطبق عليه قهراً وذاتاً، ولا يمكن نفي هذا الانطباق الذي هو امر تكويني بالاعتبار والجعل، بداهة ان اعتبار زيد العالم غير عالم لا يمنع عن انطباق العالم عليه، إذ لا قيمة لهذا الاعتبار من هذه الناحية، لان الاعتبار لا يمكن ان يؤثر في التكوين وإنما تكون له قيمة بالنسبة إلى الآثار الشرعية التي هي بيد الشارع فحسب.

فالننتيجة أنه لا مانع من التمسك بالعمومات المذكورة بالنسبة إلى الامارات التي يشك في حجيتها، حيث أنه لا يشك في انطباق موضوع هذه العمومات عليها، والشك إنما هو في ثبوت حكمها لها وهو حرمة العمل بها، فما ذكره المحقق النائيني قدس سره من عدم جواز التمسك بها عند الشك في الحجية معللاً بأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لا يمكن المساعدة عليه.

وأما الثاني: وهو التعليق على ما أفاده السيد الاستاذ قدس سره:

أما ما أفاده قدس سره أولاً من أن مفاد العمومات الناهية عن العمل بالظن من الآيات والروايات ارشاد إلى ما استقل به العقل وهو لزوم تحصيل المؤمن في مقام الامتثال والطاعة، ومن هنا ذكر قدس سره انه لو لم تكن تلك العمومات، كفى حكم

العقل بذلك، فيرد عليه ان مفادها وان لم يكن حكماً تكليفاً مولوياً وهو حرمة العمل بالظن شرعاً كحرمة أكل مال الغير مثلاً بدون اذنه، إلا انه ليس بارشادي صرف أيضاً بحيث يكون في الحقيقة إخباراً عن حكم العقل بدون أعمال المولوية فيه، بل ارشاد إلى عدم حجية الظن شرعاً، وعلى هذا فتكون هذه العمومات الناهية في عرض أدلة حجية الامارات الظنية، لانها تدل على أن الشارع جعل هذه الامارات حجة والعمومات المذكورة تدل على أنها ليست بحجة.

وبكلمة واضحة أن مفاد العمومات الناهية ليس حرمة العمل بالظن حرمة تكليفية، كما أن مفادها ليس مجرد الارشاد إلى حكم العقل والاخبار عنه، فإن كلا الأمرين غير محتمل.

أما الأمر الأول فلا يعقل أن يكون العمل بالظن محرماً ذاتاً، وذلك لان معنى العمل بالظن هو الاتيان بمؤداه، فإن كان مطابقاً للواقع بأن يكون الواقع الوجود، فلا معنى لحرمة بل لا يعقل، لاستلزامه اجتماع الضدين في مرحلة المبادي كالمصلحة والمفسدة والارادة والكراهة والحب والبغض، فإن اجتماعهما في شيء واحد مستحيل، وان كان الواقع الحرمة، فحينئذٍ وان كان لا يلزم اجتماع الضدين لافي مرحلة المجعل ولا في مرحلة المبادي، وأما في الاولى فلان اجتماع حرمتين في شيء واحد بما هما امران اعتباريان فلا محذور فيه، وأما في الثانية فلان احدي المفسدتين تندك في الاخرى فتصبحان مفسدة واحدة أقوى واكد من كل منهما مجدها، ولكن لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات إلا أن يكون المراد من الحرمة الحرمة التشريعية كما هو غير بعيد.

وأما الأمر الثاني فلان حمل هذه العمومات الناهية على مجرد الاخبار عن حكم العقل بدون أعمال المولوية اصلاً بحاجة إلى قرينة، لان كل كلام صادر من

المولى ظاهر في المولوية وحمله على الاخبار بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك، وحيث انه لا قرينة على هذا، فلا يمكن حملها عليه، فإذن يتعين حملها على الارشاد إلى عدم حجية الامارات الظنية فإن فيه أعمال المولوية، لان جعل الحجية وعدم جعلها بيد المولى، وعليه فلا يكون مفادها مجرد الارشاد بل فيه أعمال المولوية أيضاً، هذا نظير أدلة الاجزاء والشرائط، فإن مفادها ليس الحكم التكليفي فحسب كوجوب الاتيان بها، بل مفادها الارشاد إلى جزئيتها وشرطيتها، ومن هنا قلنا أن الاوامر المتعلقة باجزاء العبادات والمعاملات وشرائطها، ظاهرة في الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية.

وأما ما فاداه تتس ثانياً من أن حكومة الامارات المعتبرة على العمومات المذكورة ليست بملاك حجيتها بوجودها الواقعي حتى لا يمكن التمسك بها بالنسبة إلى الامارات المشكوكة، باعتبار انه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية بل بملاك حجيتها بوجودها العلمي الواصل، وحيث ان حجية تلك الامارات غير واصلة، فلا مانع من التمسك بها لاثبات حرمة العمل بالامارات، ولا يكون هذا من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

فيرد عليه أولاً ما عرفت من أن مفاد العمومات المذكورة الارشاد إلى عدم حجية الظن في الشريعة المقدسة، ولهذا يكون في عرض أدلة حجيته، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الحجية بمعنى الطريقة والكاشفية أو المنجزية والمعدنية أو التنزيل أو الحكم الظاهري المائل أو المخالف، لان مفاده العمومات عدم جعل الحجية لها باي معنى كانت، وعلى هذا فإذا ثبتت حجية الامارة كاخبار الثقة، فيكون دليل حجيتها مخصصاً للعمومات المذكورة، لان مفادها نفي مدلولها وهو عدم الحجية لا نفي موضوعها، ونسبته إليها نسبة الخاص إلى العام، وعلى هذا

فإذا شك في حجية إمارة، فحيث انه من الشك في التخصيص الزائد، فلا مانع من التمسك بالعمومات لإثبات عدمه.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان تقديم الامارات المتبعة عليها يكون من باب الحكومة لا من باب التخصيص، فمع ذلك لا مانع من التمسك بها بالنسبة إلى الامارات التي كان يشك في حجيتها، لما تقدم من ان مرجع الحكومة إلى التخصيص في مقام الثبوت والواقع، ولا فرق بينهما في هذا المقام، وإنما الفرق بينهما في مقام الاثبات، فإن لسان الدليل الحاكم نفي الموضوع ظاهراً وتعبداً لا واقعاً، ولسان الدليل المخصص نفي الحكم مباشرة، ولكن لا أثر لهذا المقدار من الفرق بينهما ولا يمنع من التمسك بالعمومات المذكورة ولا يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لان التمسك بالعام فيها إنما هو في مرحلة الانطباق، فإذا كان الموجود في الخارج من أفرادهِ، كان انطباقه عليه قهرياً، وحيثُ فإذا شك في ثبوت حكمه له، فلا مانع من التمسك بعمومه لإثبات انه محكوم بحكمه، وحيث أن الاماراتِ التي يشك في حجيتها مصداق لها حقيقة وواقعاً، فبطبيعة الحال يكون انطباقها عليها قهرياً باعتبار أنها من أفراد موضوعها واقعاً، وحيثُ فإذا شك في ثبوت حكمها لها، فلا مانع من التمسك بها لإثبات حكمه، ولا يكون هذا من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ومجرد ان لسان الدليل الحاكم نفي الموضوع تعبداً، فإنه لا يمنع عن الانطباق كيف فإن الانطباق أمر تكويني ونفي الموضوع أمر اعتباري، ولا يعقل أن يؤثر الامر الاعتباري في الامر التكويني والا لكان تكوينياً وهذا خلف.

وأما ما ذكره السيد الاستاذ قدسُ من ان الحكومة ليست من آثار الحجية الواقعية بل من آثار الحجية الواصلة، وعلى هذا فلا يكون التمسك بالعمومات

المذكورة بالنسبة إلى الامارات المشكوك حجيتها من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية باعتبار أنه لا أثر لاحتمال حجيتها.

فلا يمكن المساعدة عليه، إذ لا شبهة في أن الحكومة من آثار الحجية الواقعية، فإن معنى حجية الامارات الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي، فإذا كانت الامارة حجة في الواقع بهذا المعنى، كانت حاکمة على العمومات المذكورة وان لم تصل، لان حكومتها من آثار حجيتها بمعنى الطريقية والعلمية، وأما إذا كانت حجيتها بمعنى المنجزية والمعدرية أو الحكم الظاهري فلا تكون حاکمة عليها، فالنتيجة أن حكومة الامارة منوطة بان يكون المجعول فيها الطريقية والعلم التعبدي، فإذا كان المجعول فيها ذلك، كانت حاکمة عليها وان لم يصل إلى المكلف.

وان شئت قلت ان حاكمية الامارات على العمومات الناهية منوطة بان يكون المجعول فيها الطريقية والعلم التعبدي، فإذا كان المجعول فيها ذلك كانت حاکمه عليها، سواء أكان المكلف عالماً بها أم لا، هذا اضافة إلى أن حكومتها لو كانت منوطة بوصول طريقتها، فلازم ذلك أن تكون الامارات واردة عليها لا أنها حاکمة، لان معنى ذلك أن موضوع دليل المحكوم مقيد بعدم وصول طريقتها لا بعدم طريقتها في الواقع، فالوصول قيد مقوم للدليل الحاكم.

والخلاصة ان حكومة الامارات على هذا القول ان كانت بملك ان المجعول فيها الطريقية والعلم التعبدي من دون دخل لوصولها والعلم بها في حكومتها، فمعنى ذلك أن موضوع الدليل المحكوم مقيد بعدم طريقتها شرعاً في الواقع، لان ملك حكومتها اتصافها بالطريقية والعلم التعبدي، ومن الواضح أنها تتصف بذلك بمجرد جعل الشارع الطريقية لها، ولا يتوقف على وصولها والعلم بها وان كانت بملك وصول طريقتها والعلم بها، فمعنى ذلك ان موضوع الدليل المحكوم مقيد

بعدم وصولها والعلم بها، فإذاً تكون الامارات على هذا القول واردة عليها لاحكامه، لانها رافعة بوصولها لموضوعها وجداناً وهو عدم الوصول.

تحصل ان تقديم الامارات على العمومات المذكورة إن كان بملاك حجيتها بمعنى الطريقية بوجودها الواقعي فيكون من باب الحكومة، وان كان بملاك حجيتها بوجودها العلمي الواصل فيكون من باب الورود، فما ذكره السيد الاستاذ تدس من ان التقديم بملاك حجيتها الواصلة ومع ذلك يكون من باب الحكومة لوجه له، هذا اضافة إلى ان التقديم لو كان بملاك وصول الحجية والعلم بها، فلا فرق بين أن تكون الحجية بمعنى جعل الطريقية والعلم التعبدي أو بمعنى المنجزية والمعدرية أو الحكم الظاهري، ضرورة انه لا خصوصية لوصول الحجية بمعنى الطريقية والعلم التعبدي حتى يكون موضوع الدليل المحكوم مقيداً بعدمه، بل موضوعه مقيد بعدم العلم بالحجة وهو يرتفع وجداناً بالعلم بها وان كانت بمعنى المنجزية والمعدرية أو الحكم الظاهري.

لحد الآن قد تبين ان الآثار المترتبة على الحجية على قسمين: أحدهما ما يترتب على الحجية الواصلة مطلقاً أي بلا فرق بين ان تكون الحجية بمعنى الطريقية والعلم التعبدي أو بمعنى المنجزية والمعدرية أو الحكم الظاهري، الثاني ما يترتب على قسم خاص منها وهو الحجية بمعنى الطريقية والعلم التعبدي لا مطلقاً كالحكومة، فإنها مترتبة على اتصاف الامارة بالطريقية والعلم التعبدي في الواقع، والمفروض أنها متصفة بها بمجرد جعل الشارع الطريقية لها وان لم يعلم المكلف بها.

وأما ما ذكره تدس من النقض بعمومات أدلة الاصول العملية التي قد اخذ

الشك وعدم العلم في موضوعها فهو غير تام لامرين:

الأول: ان حقيقة الحكومة هي التخصيص في الواقع وارتفاع الحكم مع بقاء الموضوع، غاية الامر أن لسان الدليل الحاكم نفي الموضوع في مقام الاثبات تعبداً لا واقعاً، وقد تقدم ان هذا لا يغيّر الواقع ولا يجعل ما ليس بعلم علماً ولا يزول الشك، ضرورة أن اعتبار الشارع الامارة علماً لا يؤثر في واقعها التكويني، والمفروض أن الشبهة الموضوعية إنما هي بلحاظ الانطباق الخارجي، فإذا كان موضوع العام موجوداً في الخارج واقعاً، انطبق عليه العام قهراً وذاتاً والا فلا، وحيث ان موضوع عمومات أدلة الاصول العملية الشرعية موجود في موارد الامارات المشكوك حجيتها واقعاً وهو الشك وعدم العلم، ومجرد احتمال أنها حجة في الواقع لا يؤثر فيه ولا يصلح ان يكون منشأ للشك في تحقق موضوعها، كيف فإن موضوعها الشك وعدم العلم وهو متحقق بالوجدان، وقد عرفت استحالة تأثير الامر الاعتباري في الامر التكويني، فإذا لا مانع من التمسك بعمومات أدلة الاصول العملية في موارد الامارات المشكوك حجيتها ولا يكون هذا من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

الثاني: على تقدير تسليم انه لا يمكن التمسك بعمومات أدلة الاصول العملية، إلا أنه لا مانع من التمسك ببدلها وهو الاستصحاب الموضوعي أي استصحاب عدم حجيتها عند الشك فيها، وبذلك يمكن سد هذا النقص في كل مورد شك في حجية أمارة، لان استصحاب عدم حجيتها يعني عن التمسك بادلة الاصول العملية.

الوجه الثالث: التمسك بأدلة حرمة التشريع كقوله تعالى: ﴿لَهُ آذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(١) والروايات الدالة على أن ادخال ما لم يعلم أنه من الدين في

الدين تشريع محرم^(١)، وهذه الأدلة باطلاقها تشمل موارد الشك في الحجية، إذ الخارج منها الامارات المعتبرة، وأما الامارات المشكوك اعتبارها فلا تعلم بخروجها عنها، فاذن يكون الشك في اصل خروجها عن عموم هذه الأدلة، ومعه لا مانع من التمسك بعمومها ولا يكون هذا من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لان موضوع هذه الأدلة عدم العلم بان المشكوك من الدين وهو أمر وجداني غير قابل للشك.

ثم ان الفرق بين هذا الوجه والوجه السابق هو أن مفاد هذا الوجه حرمة التشريع تكليفاً، ومفاد الوجه السابق الارشاد إلى عدم حجية الظن لاحرمة العمل به، على أساس أن متعلق النهي في هذا الوجه الافتراء على الله تعالى أو ادخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين وهو تشريع محرم، ومتعلق النهي في الوجه السابق الظن، ولا معنى لحرمة العمل بالظن إلا الارشاد إلى عدم حجيته هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى أن الاستدلال بهذا الوجه على عدم حجية الامارات المظنوننة التي لم تثبت حجيتها شرعاً، إنما هو بملك ثبوت الملازمة بين حرمة الاسناد وعدم الحجية، إذ لو كان الظن حجة، جاز اسناد مؤداه إلى الشارع والالم يجز.

قد يقال كما قيل ان هذه الملازمة غير ثابتة، فإن الاثر المترتب على حجية الامارات التنجيز والتعذير، فإن كانت الامارة مطابقة للواقع كانت منجزة، وان كانت مخالفة له كانت معذرة، لا إثبات الواقع والاسناد إنما هو من آثار اثباته، والمفروض أن حجية الامارة لا تؤدي إلى إثبات الواقع وان كانت حجيتها بمعنى جعل الطريقة والعلم التعبدي، لانه مجرد اعتبار من المولى لا يؤثر في الواقع

(١) الوسائل ج ١٨: ص ٩ ب ٤ من صفات القاضي.

تكويناً ولا يجعل ما ليس بعلم علماً، فإذا بقي الواقع عليه على ما هو عليه من عدم العلم به.

وبكلمة أن حجية الامارات الظنية سواء أكانت بمعنى جعل الطريقة والعلم التعدي أم كانت بمعنى المنجزية والمعدرية أو بمعنى التنزيل وجعل الحكم الظاهري لا تثبت الواقع الاتتجيزاً أو تعديراً لا واقعاً، فإذا لا ملازمة بين حجية الامارات وصحة اسناد مؤداها إلى الشارع.

والجواب ان هذه المقالة مبنية على أن صحة اسناد المؤدى متوقفة على ثبوته واقعاً، ولكن هذا المبنى غير صحيح إذ يكفي في صحة الاسناد ثبوت الواقع شرعاً، والمفروض أن الواقع في موارد الامارات المتعبرة ثابت شرعاً، فإذا ثبت كذلك صح اسناده إلى الشارع، ولا تتوقف صحة اسناده على ثبوته واقعاً، ضرورة أن ما هو ثابت من قبل الشارع يصح اسناده إليه، وعلى هذا فإذا ثبتت حجية الامارات شرعاً، ثبتت مؤداياتها كذلك ولو تتجيزاً وتعديراً، فإذا بطبيعة الحال يصح اسنادها إلى الشارع، ومن هنا لا شبهة في صحة إسناد الاحكام الاجتهادية إلى الشارع، فإنها وان كانت وليدة افكار المجتهدين، إلا أنها لما كانت ذات طابع اسلامي صح اسنادها إلى الشارع، وكذلك الحال في المقام، فإن الامارات لو لم تكن حجة فلا تكون مؤدياتها أحكاماً شرعية، وأما إذا ثبتت حجيتها شرعاً، فتصبح مؤدياتها ذات طابع شرعي، وعلى هذا فيصح اسنادها إلى الشرع.

وبكلمة واضحة أن الكلام يقع في الأدلة المذكورة من عدة جهات:

الجهة الاولى: أنه لا فرق في صحة اسناد الحكم الثابت في الشريعة المقدسة إلى الشارع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، لأن كلا الحكمين مجعول من قبل الشارع، فإذا ثبت الحكم الواقعي شرعاً صح إسناده إليه تعالى، وإذا ثبت الحكم

الظاهري كذلك صح اسناده إليه تعالى أيضاً، غاية الأمر ان اسناد الأول يكون على مستوى الواقع والثاني على مستوى الظاهر، وموضوع صحة الاسناد في الأول القطع بالحكم الواقعي وفي الثاني القطع بالحكم الظاهري.

وعلى هذا فإذا ثبتت حجية الامارات شرعاً، صح اسناد مؤدياتها إلى الشارع في الظاهر، ولا يكون هذا من اسناد ما لا يعلم بل هو من إسناد ما يعلم أنه من الشرع ظاهراً، فلا يكون مشمولاً لعمومات الأدلة المذكورة.

ومن هنا يظهر أن في المقالة المذكورة خلطاً بين صحة اسناد المؤدى إلى الشارع ظاهراً وبين صحة اسناده إليه واقعاً وما لا يمكن هو الثاني دون الأول، فحجية الامارات لا تنقح موضوع صحة الاسناد واقعاً، فإن صحته منوطة بثبوت الواقع واقعاً، والمفروض أنها لا تثبت الواقع كذلك، وإنما تثبت الواقع ظاهراً وتنقح موضوع صحة الاسناد كذلك أما تنجيهاً أو تعذيراً.

الجهة الثانية: أن جواز الاسناد هل هو من آثار ولوازم الحجية بوجودها العلمي الواصل إلى المكلف أو من آثار ولوازم الحجية بوجودها الواقعي فيه وجهان:

فالصحيح هو الوجه الأول، وذلك لأن المأخوذ في موضوع دليل حرمة الاسناد عدم العلم بالدين، وعليه فبطبيعة الحال يكون المأخوذ في موضوع جواز الاسناد العلم به، وعلى هذا فإذا ثبتت حجية الامارات شرعاً، فإن وصلت إلى المكلف، جاز اسناد مؤداها إلى الشارع، لأنه من اسناد ما علم أنه من الدين، وإن لم تصل إليه وشك فيها، لم يجز اسناد مؤداها إلى الشارع، لأنه داخل في اسناد ما لم يعلم أنه من الدين وهو محرم.

الجهة الثالثة: أن تقديم الامارات المعتبرة شرعاً على الأدلة المذكورة هل هو

من باب ورود أو الحكومة أو التخصيص، فيه وجوه:

الظاهر هو الوجه الأول، وذلك لان متعلق الحرمة في لسان الآية المباركة عنوان الافتراء وموضوعه عدم الاذن، وعلى هذا فاسناد مؤدى الامارة المعتبرة شرعاً إليه تعالى يكون مع الإذن والترخيص الظاهري جزءاً، فإذن تنتفي الحرمة بانتفاء موضوعها وجداناً وهو عدم الاذن، لانه كما ينتفي وجدانا بالاذن الواقعي ينتفي كذلك بالاذن الظاهري، لان كليهما إذن من قبل الشارع، غاية الأمر إن كان الاذن واقعياً، فالاسناد إسناد ما علم أنه من الدين واقعاً، وان كان ظاهرياً، فالاسناد اسناد ما علم أنه من الدين ظاهراً وإن لم يعلم أنه منه واقعاً.

وبكلمة أنه إذا ثبتت حجية الامارات شرعاً، فإن وصلت إلى المكلف جاز اسناد مؤداها إلى الشارع، لأنه من اسناد ما علم أنه من الدين ظاهراً وانه مأذون فيه كذلك، وإن لم تصل إليه وشك فيها لم يجوز الاسناد، لانه من اسناد ما لم يعلم أنه من الدين واقعاً ولا ظاهراً، فلا يكون مأذوناً فيه ولو ظاهراً.

فالتنتيجة ان تقديم الامارات المعتبرة شرعاً على الادلة المذكورة يكون من باب الورد، سواء أكان الموضوع عدم الاذن كما هو مقتضى الآية الشريفة أو عدم العلم بانه من الدين كما هو مقتضى ظاهر الروايات، لان الامارة إذا كانت معتبرة شرعاً فهي إذن من الله تعالى في اسنادها إلى الشرع ولا يكون افتراءً.

وأما إذا شك في حجية أمانة، فهل يجوز التمسك باطلاق الادلة المذكورة؟

والجواب انه يجوز، لان الموضوع في الآية المباركة بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية عدم احراز الإذن لا عدم الاذن الواقعي، بقرينة أن موضوع جواز الاسناد هو احراز الاذن لا الاذن الواقعي، لأن جواز الاسناد لا يترتب على الاذن الواقعي وإنما هو مترتب على احراز الاذن، وأما الموضوع في الروايات فهو

عدم العلم بأنه من الدين، وهذا الموضوع متحقق في موارد المشكوك حجيتها. نعم لو كان الموضوع في الآية المباركة عدم الاذن الواقعي، فعندئذ لا يجوز التمسك باطلاقها بالنسبة إلى الامارات التي يشك في حجيتها، فإنها إن كانت حجة فهي إذن وإلا فلا، فالموضوع وهو عدم الاذن غير محرز، ومع عدم احرازه فلا يجوز التمسك باطلاقها، لانه من التمسك بالمطلق في الشبهة المصدقية، وهذا بخلاف ما إذا كان الموضوع عدم العلم بأنه من الدين، فإنه محرز وجداناً، لان الامارة المشكوك حجيتها لم يعلم أنها من الدين كذلك.

ودعوى أن تقديم الامارات المعتبرة على الأدلة المذكورة لو كان من باب السورود، فلا يمكن التمسك بعمومها عند الشك في حجية الامارة، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فإنها إن كانت حجة في الواقع، صح اسناد مؤداها إلى الشارع، لانه من اسناد ما يعلم أنه من الدين، وان لم تكن حجة لم يصح اسناده إليه، لأنه من اسناد ما لا يعلم أنه من الدين، فإذاً لا يكون موضوع تلك الادلة محرزاً، فلا يجوز التمسك بعمومها.

مدفوعة بأن تقديم الامارات المعتبرة على تلك الأدلة من باب السورود كما مرّ لا يمنع من التمسك بها عند الشك في حجية الامارة، لان موضوعها عدم العلم وهو متحقق في الامارة المشكوك حجيتها.

أو فقل أن الشبهة الموضوعية لا تتصور في الامور الوجدانية وإنما تتصور في الامور الواقعية، وعلى هذا فورود الامارات المعتبرة إما من جهة إفتراض أنها علم بدليل حجيتها أو من جهة وصول حجيتها، وعلى هذا فإذا شك في حجية أمارة فلم يحرز أنها علم، لان الشك فيها عين عدم العلم بها وهو أمر وجداني، كما أن وصول حجيتها إلى المكلف وعدم وصولها أمر وجداني، فالنتيجة هي أن

الامارة المعتبرة وإن كانت واردة على الأدلة المذكورة، ولكن مع هذا لمانع من التمسك بعمومها عند الشك في الحجية.

الوجه الرابع: التمسك باستصحاب عدم جعل الحجية عند الشك فيها، ويمكن تقريب ذلك باحد نحوين:

الأول: جريانه بلحاظ الشك في أصل جعل الحجية للامارات، وحيث ان جعلها أمر حادث مسبوق بالعدم، فإذا شك في جعلها فلا مانع من استصحاب عدم جعلها.

الثاني: جريانه بلحاظ الشك في اتصاف الامارة بالحجية بنحو الاستصحاب في العدم الازلي، بتقريب أن الامارة في زمان لم تكن موجودة بمفاد كان التامة ولا اتصافها بالحجية بمفاد كان الناقصة ثم وجدت وشك في اتصافها بالحجية، فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بها، وبه يثبت أن هذه الامارة التي وجدت بالوجدان لم تكن حجة بالاستصحاب.

والخلاصة أن استصحاب عدم الحجية تارة يكون بلحاظ مرحلة الجعل واخرى بلحاظ مرحلة المجهول وهي مرحلة فعليتها بفعلية موضوعها، فعلى الأول يجري استصحاب عدم جعل الحجية لها، وعلى الثاني يجري استصحاب عدم اتصاف الامارة بها بنحو الاستصحاب في العدم الازلي، وهذا الاستصحاب مختص بالشبهات الموضوعية ولا يعم الشبهات الحكمية هذا.

وقد أورد المحقق النائيني رحمته على التقريب الأول باشكالين:

الاشكال الأول: أن اركان الاستصحاب ثلاثة الأول اليقين بالحدوث الثاني الشك في البقاء الثالث ترتب أثر عملي عليه، فإذا توفر هذه الارقان الثلاثة في مورد، جرى الاستصحاب فيه وإلا فلا، ثم ذكر رحمته ان الركن الأول والثاني متوفر

في المقام وأما الركن الثالث فهو غير متوفر، وقد افاد في وجه ذلك أن عدم جواز الاستناد والاسناد وإن كان مترتباً على عدم حجية الامارة واقعاً، إلا أنه مترتب على الشك وعدم العلم بها أيضاً، لانه أثر مشترك بينهما ومترتب على عنوان أحدهما وهو عدم العلم بالحجية الجامع بين العلم بعدمها وعدم العلم بها، وعلى هذا فكما أن عدم جواز الاسناد أو الاستناد مترتب على العلم بعدم الحجية واقعاً، فكذلك مترتب على عدم العلم بها، وحيث ان الفرد الثاني في المقام محرز بالوجدان فلاحاجة إلى احراز الفرد الأول بالاستصحاب، لأن الموضوع إذا كان محرزاً بالوجدان، فاحرازه في ضمن فرد آخر مرة ثانية بالتعبد تحصيل المحاصل بل هو من أردأ أمخانه، لان ما هو ثابت بالوجدان فلا معنى لاثباته ثانياً بالتعبد.

وعلى الجملة فعدم جواز الاسناد أو الاستناد وان كان اثراً لكل من الواقع والشك فيه، ولكن إذا شك في حجية أمانة في مورد كان أحد فردي الموضوع وهو الشك في الحجية محرزاً بالوجدان ومعه لا موجب لاحراز فرد آخر منه بالاستصحاب أو بغيره لانه لغو.

الاشكال الثاني: أن الأثر في المقام مترتب على نفس الشك والجهل بالواقع فحسب لاعلى نفس الواقع، لان عدم جواز الاسناد أو الاستناد من اثار الشك فيه وعدم العلم به لا من آثار الواقع، على أساس أن التشريع عبارة عن إدخال ما لا يعلم أنه من الدين في الدين، لا أنه عبارة عن إدخال ما ليس من الدين في الدين^(١).

وقد ناقش السيد الاستاذ قدس سره في كلا الاشكالين:

أما الأشكال الأول: فاورد عليه أن ما يحكم به العقل بمجرد الشك إنما هو

(١) أجود التقريرات ج ٢: ص ٥١٨.

عدم الحجية الفعلية، فإذا شك المكلف في حجية أمانة، فالعقل يحكم بأنها ليست بحجة فعلاً، بمعنى عدم ترتيب أثارها عليها من جواز الاستناد إليها في مقام العمل وجواز اسناد مؤداها إلى الشارع، وأما ما هو مورد الاستصحاب ومصبه هو عدم جعل الحجية لها في مقام الانشاء، فإذن ما هو ثابت بالوجدان غير ما هو ثابت بالتعبد الاستصحابي، فلا يلزم حينئذٍ تحصيل الحاصل.

وأما الأشكال الثاني: فقد اجاب *تتأ* عنه أولاً بالتقضى بالروايات الدالة على المنع عن العمل بالقياس، وما فائدة هذا المنع مع كون العقل مستقلاً بعدم جواز الاسناد والاستناد إليه، وبما دل على البراءة الشرعية في موارد الشك في التكليف كحديث الرفع ونحوه مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وثانياً بالحل وهو أن حكم العقل في جميع هذه الموارد منوط بعدم الوصول والبيان من الشارع، فإذا ثبت التعبد الشرعي، يترتب الأثر عليه وينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه، فلا يكون التعبد لغواً.

وبعبارة اخرى ليس حكم العقل في هذه الموارد في عرض الحكم الشرعي حتى يلزم كونه لغواً، بل هو في طوله، حيث ان للشارع أن يتصرف في موضوع حكم العقل ببيان الحجة أو عدمها ولا يكون ذلك لغواً، إذ الأثر الذي كان مترتباً عليه بما هو مشكوك الحجية مترتب بعد التعبد على ما هو مقطوع عدم حجيته واقعاً بالتعبد الشرعي فلا يكون لغواً^(١).

وننظر إلى كلتا المناقشتين:

أما المناقشة الاولى: فلان مورد حكم العقل وان كان غير مورد الاستصحاب، إلا ان تعدد المورد لا يجدي إذا كان الأثر مشتركاً بينهما، فإن هذا

الأثر المشترك إذا كان ثابتاً في مورد حكم العقل بالوجدان، فإثباته ثانياً بالاستصحاب تحصيل الحاصل بل من ارداء انحائه، فالنتيجة أن هذا الاشكال لا يندفع بتعدد موردي الاستصحاب وحكم العقل إذا كان الأثر المترتب عليهما مشتركاً.

وأما المناقشة الثانية: فهي تامة، لأن الامر كما ذكره تت من أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وبقاعدة الاشتغال معلق على عدم البيان من قبل الشارع نفيًا أو إثباتاً ويكون في طوله، فإذا ورد البيان من قبل الشارع، فهو رافع لحكم العقل في كلا الموردين بارتفاع موضوعه، وعلى هذا فإذا ثبتت حجية الامارة فهي بيان وجداناً، وحينئذ فإن كان مفادها الوجوب أو الحرمة فهي واردة على قاعدة القبح ورافعة لموضوعها وجداناً، وإن كان مفادها الترخيص فهي واردة على قاعدة الاشتغال ورافعة لموضوعها كذلك، بل قد ذكرنا أن حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية أيضاً حكم تعلقي وليس بتنجيزي، فإن حكمه في كلا الموردين معلق على عدم اذن المولى في ترك الطاعة وترخيصه في المخالفة، ومع الأذن والترخيص من قبل المولى، ينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه.

ثم إن هذه الكبرى تامة، وإنما الكلام في ان المقام هل هو من صغرياتها أو لا؟

والجواب ان تفصيل ذلك يتطلب النظر إلى عدة نقاط:

النقطة الاولى: قد تقدم ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وبدفع العقاب المحتمل وكذلك حكمه بحسن الطاعة وقبح المعصية، حكم تعلقي وليس بتنجيزي وفي طول الحكم الشرعي ومعلقاً على عدمه هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى أن محل الكلام ليس من صغريات هذه الكبرى، لأن

الدليل على أصالة عدم حجية الظن وحرمة الاسناد والاستناد إليه ليس هو العقل، إذ ليس العمل بالظن أمراً قبيحاً لدى العقلاء ومستنكراً ولا يحكم العقل بقبحه كحكمه بقبح الظلم، ولهذا قد استدل على أصالة عدم حجية الظن التي تتبعها حرمة الاسناد والاستناد إليه بوجوه:

الأول الاصول العملية كاصالة البراءة العقلية والنقلية وأصالة الطهارة والاستصحاب، فإنها تدل على حرمة الاسناد والاستناد، ومقتضى اطلاقها عدم الفرق في جريانها بين موارد عدم الحجية وموارد الشك فيها، فإذا الحاكم بعدم حجية الظن هو هذه الاصول العملية دون العقل، إذ ليس هنا منشأ ومبرر له، وعلى هذا فالمراد من أصالة عدم حجية الظن الاصول العملية المشار إليها.

الثاني العمومات الناهية عن العمل بالظن، وقد تقدم أن مفادها الارشاد إلى عدم حجية الظن، ولهذا تكون في عرض أدلة الحجية لا في طولها.

وأما ما ذكره السيد الاستاذ تتمة من أن مفاد هذه العمومات الارشاد إلى حكم العقل بتحصيل الامن من العقاب في مقام الامتثال، وحيث ان الظن بما هو ظن لا يكون مؤمناً بنظر العقل، فيحكم بعدم الاكتفاء به في مرحلة الامتثال.

فيرد عليه أولاً ما تقدم من أن مفادها الارشاد إلى عدم حجية الظن لا إلى حكم العقل بتحصيل الامن.

وثانياً أن العقل مستقل بتحصيل الامن من العقاب في مقام أداء الوظيفة، وليس للعقل تعيين الصغرى وهي أن الظن مؤمن أو ليس بمؤمن، وهذا يعني أن العقل لا يستقل بان الظن غير مؤمن حتى تكون العمومات المذكورة ارشادة إليه، لان العقل مستقل بلزوم تحصيل المؤمن في مقام الامتثال والطاعة، وأما أن الظن مؤمن او انه ليس بمؤمن فلا يستقل به، فإذا كيف يكون النهي فيها ارشاداً إلى

حكم العقل بأن الظن ليس بمؤمن، ولهذا قلنا بان مفادها الارشاد إلى عدم حجية الظن.

الثالث الآية الشريفة وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ أَعْلَمُ بِكُمْ أُمَّ عَلَى اللَّهِ تَقْتَرُونَ﴾ وجملة من الروايات، فإن الآية الشريفة وكذلك الروايات تدل على حرمة التشريع وهو إدخال ما لا يعلم انه من الدين في الدين، وعلى هذا فالدليل على حرمة الاسناد والاستناد، الآية مع الروايات لا الدليل العقلي.

الوجه الرابع: الاستصحاب على تفصيل تقدم.

فالتنتيجة ان ما أفاده السيد الاستاذ تت من الكبرى في المقام وان كان تاماً إلا أن ما نحن فيه ليس من صغرياتهما.

النقطة الثانية: ان ظاهر كلمات جماعة من المحققين كالشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني والاصفهاني والنائيني والسيد الاستاذ (قدس سرهم) أن حرمة الاسناد والاستناد كما تترتب على عدم حجية الامارة واقعاً، كذلك تترتب على مجرد الشك فيها وان كانت حجة في الواقع.

ولكن يمكن المناقشة فيه، لان ما ذكره هؤلاء المحققين لا يستفاد من أدلة هذه الحرمة، إذ الدليل عليها ان كان استصحاب عدم الحجية، فهي مترتبة على الواقع ظاهراً وهو عدم الحجية، وان كان الدليل عليها أصالة البراءة، كانت حرمة الاسناد والاستناد من آثارها لا من آثار الشك في الحجية بما هو شك.

وان شئت قلت ان حرمة اسناد مؤدى الظن إلى الشارع والاستناد إليه في مقام العمل لا تترتب على مجرد الشك في حجيته، لفرض ان العقل لا يحكم بجرمته بملك لزوم تحصيل المؤمن، لما عرفت من انه ليس للعقل تعيين ذلك ولا يحكم بأنه مؤمن أو غير مؤمن، بل حكمه بذلك معلق على حكم الشرع بأنه مؤمن أو غير مؤمن.

مؤمن، ومع الشك في حكم الشرع بذلك فلا حكم للعقل، وان كان الدليل على حرمة الاسناد والاستناد العمومات الناهية عن العمل بالظن، كانت الحرمة مترتبة على عدم الحجية الاعم من الواقعية والظاهرية، باعتبار أن مفادها الارشاد إلى عدم حجية الظن في عرض أدلة حجيته لا على الشك بما هو.

وان كان الدليل عليها الآية الشريفة وهي قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمَّ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ كانت الحرمة مترتبة على عدم الأذن الاعم من الاذن الواقعي والظاهري لا على الشك.

فالتيجة أن الدليل على أصالة عدم حجية الظن ليس هو الشك في حجيته بما هو شك فيها، بل الدليل عليها أحد الوجوه المتقدمة، ومقتضى تلك الوجوه حرمة الاسناد والاستناد إليه في مقام العمل، وعلى هذا فلا يمكن الاخذ بظاهر كلمات هؤلاء المحققين بل لا بد من حملها على ما ذكرناه، نعم أن الشك وعدم العلم بالواقع موضوع لهذه الحرمة لا أنه دليل عليها.

النقطة الثالثة: قد ظهر مما ذكرناه ان ما ذكره السيد الاستاذ رحمته من النقص بالروايات الناهية عن العمل بالقياس غير وارد، وذلك لان العقل لا يكون مستقلاً بجرمة العمل بالقياس حتى لا تكون هذه الروايات فائدة مولوية غير الارشاد والتأكيد لحكم العقل، بل لو لا تلك الروايات لكان العقل حاكماً بالقياس، باعتبار انه موافق للارتكاز الذهني لدى العرف والعقلاء^(١).

فما ذكره السيد الاستاذ رحمته من ان العقل مستقل بجرمة العمل بالقياس غريب جداً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أنه لا شبهة في أن مقتضى

الأصل الأولي عدم حجية الظن عند الشك فيها والدليل عليه أحد الوجوه المتقدمة. هذا تمام الكلام في الاصل الأولي عند الشك في حجية الظن. وبعد ذلك يقع الكلام فيما هو خارج عن مقتضى هذا الأصل وهو أمور.

المقام الأول في

(الظواهر)

لا شبهة في حجية ظواهر الالفاظ لدى العرف والعقلاء، ولهذا لاخلاف بين الاصوليين في كبرى المسألة وهي حجية الظواهر بما هي ظواهر، وإنما الخلاف في بعض صغريات المسألة هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى ان عمدة الدليل على حجية الظواهر السيرة القطعية العقلائية الجارية على العمل بها، وعلى هذا فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: أن النظر إلى السيرة يتطلب التكلم فيها من عدة جهات:

الجهة الاولى: في أنواع السيرة وأقسامها ومناشئها.

الجهة الثانية: في امضاء السيرة من قبل الشارع حتى تكون حجة وإلا فلا قيمة لها من وجهة النظر الشرعية.

الجهة الثالثة: في تعيين حدود السيرة سعة وضيقاً.

أما الكلام في الجهة الاولى فيقع في عدة نقاط:

المنقطة الاولى: ان منشأ سيرة العقلاء على العمل بشيء قد يكون

المرتكزات الذهنية الثابتة في أعماق نفوسهم، وهذه المرتكزات تحصل عادة في

النفوس بالمزاولة والاستمرار على العمل بشيء، وهي تحدّد مواقف الإنسان في

الخارج وتحركه إليها كالجبلية والقطرة، ومن هذا القبيل التقاليد والعادات الموجودة بين مجتمعات العالم على اختلافها من مجتمع إلى مجتمع آخر وهي تحدد مواقف المجتمع وسلوكه الخارجي سعة وضيقاً.

وقد يكون منشأها الخصوصية الكامنة في نفس ما تقوم به السيرة، مثلاً قد جرت السيرة العقلانية على العمل بالظواهر، ومن الواضح ان هذه السيرة من العقلاء لا يمكن ان تكون جزافاً وبلا نكتة، بدهة أنه لا يعقل بناء العقلاء على العمل بشيء جزافاً وبلا نكتة، والنكتة المبررة لعمل العقلاء بها هي اقربيتها إلى الواقع من ظواهر الافعال واقوائيتها في الكشف، وهذه النكتة هي التي تبرر عملهم بها دون غيرها، فالسيرة الجارية من العقلاء على العمل بها تدور مدار هذه النكتة وجوداً وعدمأ سعة وضيقاً.

النقطة الثانية: ان السيرة المرتكزة في الازهان الناشئة من مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية قد يكون لها دور في تكوين ظهور اللفظ أو تحديده سعة وضيقاً، لانها بمثابة القرينة اللبية المتصلة بالكلام الموجبة لتكوين الظهور له على وفقها والمنع عن انعقاد ظهوره على خلافها.

ومن هذا القبيل سيرة العقلاء الجارية في باب المعاوضة على التساوي بين العوضين في المالية حسب مؤشرات وضع السوق وقانون العرض والطلب وعدم التفاوت الفاحش بينهما، فإن هذه السيرة المرتكزة في أذهانهم تحدد مواقف كل من البايع والمشتري في هذا الباب، وهي أن كلا منهما يرفع اليد عن خصوصية ماله من الثمن أو المثلن ويحافظ على ماليته بما تساوي مالية مال الآخر، مثلاً البايع يرفع اليد عن خصوصية المبيع ويحافظ بما تساوي مالية الثمن، والمشتري يرفع اليد عن خصوصية الثمن ويحافظ على ماليته بما تساوي مالية المبيع، ولهذا

السيرة المرتكزة دور في تكوين ظهور حال كل من المتعاملين بايعاً كان أم مشترياً في عدم الالتزام بالمعاملة والرضا بها إذا كان التفاوت بينهما فاحشاً في المالية وخارجاً عن قانون وضع السوق وما هو متقضى العرض والطلب، وحيث ان هذه السيرة تحدد موافقهما في المعاملة ايجاباً وسلباً، فبطبيعة الحال ان كان العوضان فيها متساويين في المالية، كان كل منهما راضياً بها وملتزماً، وان كانا متفاوتين بتفاوت غير مقبول لدى العقلاء، لا يكون راضياً بها ولا ملتزماً فموقفهما ايجابي في صورة التساوي وسليبي في صورة عدم التساوي، ومرد ذلك إلى أن كلاً منهما يشترط على الآخر في ضمن المعاملة شرطاً ضمناً بأن يكون كل من العوضين مساوياً مع الآخر في المالية وإذا تخلف هذا الشرط، ثبت الخيار لمن تخلف شرطه ويسمى هذا الخيار بخيار الغبن، وكذلك الحال بالنسبة إلى سلامة العوضين، فإن السيرة جارية عليها، فإذا كان المبيع معيماً، ثبت الخيار للمشتري وبالعكس.

النقطة الثالثة: ان السيرة إذا كان على الحكم الشرعي البحث، فهي سيرة متشرعية محضة وليس منشاؤها الارتكاز العرفي العقلاني الثابت في النفس، لان منشاؤها أحد أمور: الأول وصولها من زمن المعصومين عليهم السلام إلى زماننا هذا ومعاصرتها لزمانهم عليهم السلام، الثاني حسن الظن بمجموعة من الفقهاء، الثالث مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية أو موافقة القاعدة المسلمة عند الكل أو غير ذلك، باعتبار أن هذه السيرة اجماع عملي من الفقهاء في مقابل الاجماع القولي.

وقد تكون سيرة المتشرعة هي سيرة العقلاء، لأنها بعد امضاء الشارع لها تصبح سيرة المتشرعة كسيرة الفقهاء وأصحاب الأئمة عليهم السلام على حجية الظواهر وأخبار الثقة، وهذه السيرة من المتشرعة معاصرة لزمن التشريع وموجودة في زمن المعصومين عليهم السلام وهي نفس سيرة العقلاء، غاية الأمر ان المتشرعة يعملون بها من

جهة أنها ممضأة شرعاً لا من جهة أنها سيرة العقلاء.

ثم أن السيرة العقلانية التي تنفتح موضوع الحكم الشرعي كالتى تنفتح ظهور اللفظ وانعقاده وتحده سعة وضيقاً أو التي تثبت الشرط الضمني في باب خيارى الغبن والعيب تكون حجيتها على القاعدة، فلا تتوقف على وجود دليل أو امضاء من الشرع لها، لان معني حجيتها هو إثباتها موضوع الحكم الشرعي، فإذا اثبت الموضوع، كانت حجة وإلا فلا، والظهور موضوع للحكم الشرعي الامضائي وهو الحجية، والشرط الضمني موضوع لثبوت خيارى الغبن والعيب، فإن الكبرى ثابتة شرعاً. كحجية الظواهر واخبار الثقة ونحوهما، فإذا ثبتت الصغرى وهي الظهور طبقت عليها الكبرى فتثبت بذلك حجيتها، لانها تدور مدار ثبوتها باي مقدمة كان، وكذلك ثبوت الخيار عند تخلف الشرط، فإنه بمثابة الكبرى شرعاً، فإذا ثبت الشرط في معاملة ولو ضمناً، ترتب عليه الكبرى وهي ثبوت الخيار عند تخلف هذا الشرط.

وأما السيرة القائمة على الحكم الشرعي كحجية الظواهر واخبار الثقة ونحوهما سواء أكانت عقلانية أم متشريعة، فلا تكون حجة في نفسها، فحجيتها منوطة بالامضاء شرعاً قولاً أو فعلاً أو تقريراً وإلا فلا قيمة لها، ولا فرق في ذلك بين أن يكون مدلول السيرة حكماً كلياً واقعياً كالسيرة التي ادعي على وجوب الجهر بالبسملة أو وجوب الجهر بالقراءة في صلاة الظهر يوم الجمعة وهكذا، أو حكماً كلياً ظاهرياً كحجية الظواهر واخبار الثقة وما شاكلهما.

وأما الكلام في الجهة الثانية: فيقع في إثبات الامضاء الشرعي للسيرة سواء كانت عقلانية أم متشريعة.

ثم ان السيرة إن كانت قائمة على الحكم الشرعي البحت، فهي متمحضة في

المتشرعية ولا صلة لها بالعقلاء وأحكامهم ومواقفهم، وان كانت على الحكم العقلاني الامضائي كحجية الظواهر واخبار الثقة ونحوهما، فهي سيرة عقلانية ومتشرعية معاً، أما عقلانية، فلان العقلاء يعملون بها بما هم العقلاء بقطع النظر عن وجود الشرع والشرعية، وأما متشرعية، فلان المتشرعة يعملون بها إستناداً إلى امضاء الشارع لها لا بما هي سيرة العقلاء.

فإذن يقع الكلام تارة في حجية سيرة العقلاء واخرى في حجية سيرة المتشرعة.

أما الكلام في الاولى: فلان حجيتها شرعاً منوطة بتوفر عنصرين: الأول أن تكون السيرة معاصرة لزمان التشريع وموجودة في زمن المعصومين عليه السلام.

الثاني امضاء الشارع لها بالنص أو بالتقرير، فإذا توفر العنصر الأول فيها كفى في امضائها شرعاً سكوت الشارع وعدم صدور الردع عن العمل بها، إذ لو كانت لاسيرة مخالفة للاغراض الشرعية، فبطبيعة الحال يقوم الشارع بردعها، فعدم القيام به والسكوت عنه كاشف عن امضائه لها وتقريره إياها، وأما إذا لم تكن السيرة العقلانية معاصرة لزمان التشريع كسيرة العقلاء على حق التأليف وحق النشر ونحوهما، فلا تكون حجة، لان حجيتها منوطة بالامضاء الشرعي ولا يمكن إثبات أنها ممضاة شرعاً لعدم الطريق إليه، ومن هنا قلنا ان حق التأليف وكذلك حق النشر لم يثبت شرعاً، وأما سيرة العقلاء الجارية على هذا الحق، فحيث أنها مستحدثة وفي زمن متأخر عن زمن التشريع، فلا يمكن اثبات امضائها شرعاً لعدم الطريق إليه واحتمال الردع عنها لو كانت في زمن التشريع ولا دافع لهذا الاحتمال، ولا يمكن لنا اليقين بعدم الردع، لانه بحاجة إلى علم الغيب وهو مفقود.

وبكلمة أن حجية السيرة العقلانية منوطة بتوفر عنصرين:

الأول معاصرتها لزمان التشريع وثبوتها في زمن المعصومين عليه السلام.

الثاني الجزم بعدم الردع عنها.

أما العنصر الأول فلا شبهة في اعتباره، ومن هنا أكد الفقهاء ان الحججة هي

السيرة العقلائية الموجودة في زمن المعصومين عليه السلام.

وأما السيرة العقلائية المستحدثة وهي التي حدثت في ازمئة متأخرة عن

زمن التشريع، فلا قيمة لها ولا طريق لنا إلى احراز امضاء الشارع لها ولا يقين بل

لا اطمئنان بانها لو كانت موجودة في زمن التشريع لكانت ممضاة من قبل الشارع،

فلا يمكن دعوى ذلك إلا رجماً بالغيب، ومن هنا لا يمكن إثبات ان حق التأليف

وحق النشر ونحوهما من الاختصاصات المعنوية حقوقاً شرعية بالسيرة العقلائية.

ودعوى أن هذه الحقوق المعنوية كحق التأليف ونحوه أمر مرتكز في أذهان

العرف والعقلاء، وحيث أن هذا الارتكاز ثابت في أعماق النفس فهو موجود في

زمن التشريع، وحينئذٍ فلو كان هذا الارتكاز مخالفاً للاغراض الشرعية، فبطبيعة

الحال كان يصدر من الشارع الردع عنه، فعدم صدوره والسكوت امضاء له.

مدفوعة، أولاً بأن سيرة العقلاء في العصور المتأخرة وإن جرت على أنها

حقوق، إلا أن منشأها ليس ارتكازية هذه الحقوق وثبوتها في اعماق النفوس، بل

الظاهر ان منشأها مراعاة حال الناشر والمؤلف بلحاظ تحملهما المتاعب والمصاعب

في طريق النشر والتأليف.

وثانياً ان المرتكزات العقلائية لا تكشف عن ثبوت جذورها منذ وجود

العقلاء على سطح الأرض، بل هي تتبع عللها ومناشئها، وحيث ان العلل

والمناشئ تختلف باختلاف العصور، فقد تكون موجودة منذ القدم وقد تكون

حادثة، فعلى الأول توجد مرتكازتهم منذ وجود العقلاء على سطح الكرة وعلى

الثاني توجد مرتكزاتهم عند حدوثها ولم تكن موجودة منذ وجودهم.

والنكته في ذلك ان المجتمع العقلاني يختلف باختلاف العصور والازمنة، فالمجتمع العقلاني البدائي غير الناضج يختلف عن المجتمع العقلاني الناضج فكرياً وثقافياً واجتماعياً، ومن الطبيعي ان المجتمع العقلاني كلما نضج وتطور يواجه الوقائع والموضوعات الجديدة المختلفة التي قد تكون ملائمة لطبع المجتمع ومرتكزاته وقد تكون منافرة له، وحق التأليف والنشر ونحوه من هذا القبيل، فإنه حادث بمحدث موضوعه، وحيث انه موافق لطبع العقلاء ومرتكزاتهم، على اساس انهم يرون ان من المناسب ان يستفيد الناشر والمؤلف من جهدهما لا غيرهما، فلهذا بنى العقلاء على انه حق، ولكن بما ان هذا الارتكاز حادث بمحدث هذا الحق، فلا يعقل ان يكون كاشفاً عن ثبوته منذ القديم.

وتالثاً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا الارتكاز ثابت في زمن التشريع، إلا أن مجرد ذلك لا يكفي، بل لابد من اثبات امضاء هذا الارتكاز حتى يكون دليلاً على إثبات الحق المذكور.

فالنتيجة في نهاية المطاف ان سيرة العقلاء إذا حدثت بعد زمن التشريع ولم تكن موجودة في زمن المعصومين عليه السلام، فلا يمكن اثبات امضاءها شرعاً ولا طريق لنا إلى ذلك وان كان منشأها الارتكاز الثابت في إذهانهم.

وأما الكلام في الثانية وهي السيرة المتسرعة. فيمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول أن تكون معاصرة لزمن التشريع وموجودة في زمن المعصومين عليه السلام.

القسم الثاني ان معاصرتها لزمن التشريع غير معلومة أو معلومة العدم.

أما القسم الأول، فلا شبهة في حجيتها بل هي من الأدلة القطعية، على

أناس ان منشأها الشرع وهو قد وصل إلينا طبقة بعد طبقة ويدأ بيد بشكل قطعي، ولكن هذا القسم من السيرة المتشعبة لا وجود له في الفقه من البداية إلى النهاية كافة، فإذن السيرة التشريعية المعاصرة لزمان التشريع مجرد فرض لا واقع موضوعي له.

وأما القسم الثاني فحجية السيرة التشريعية فيه متوقفة على توفر أمرين، الأول إثبات معاصرتها لزمان المعصومين عليهم السلام، فإذا ثبت أنها معاصرة لزمانهم عليهم السلام فهي حجة بنفسها ولا تتوقف على الامضاء.

الثاني امضائها شرعاً بسبب أو آخر إذا لم يمكن اثبات معاصرتها، وكلا الأمرين غير ثابت.

أما الأمر الأول، وهو معاصرة السيرة لزمان التشريع ووصولها إلينا من ذلك الزمان يدأ بيد وطبقة بعد طبقة، فإثباته بحاجة إلى دليل. وقد استدل على إثباته بوجوه:

الوجه الأول: أنه يمكن إثبات أنها معاصرة لعصر التشريع بنقل جماعة من القدماء الذين يكون عصرهم قريباً من عصر أصحاب الأئمة عليهم السلام كالشيخ الطوسي ومن تقدمه من أصحاب الحديث، فإذا نقل هؤلاء السيرة التشريعية من زمان الأئمة عليهم السلام على وجوب شيء أو حرمة آخر، كان ذلك النقل دليلاً على أنها موجودة في زمان الأئمة عليهم السلام.

والجواب أولاً أنه لا طريق لنا إلى احراز ان هؤلاء القدماء قد نقلوا هذه السيرة من أصحاب الأئمة عليهم السلام طبقة بعد طبقة، لأن الموجود في كتبهم وكلماتهم دعوى الاجماع ونقله في المسألة، أما ان منشأ هذا النقل هل هو الحدس أو الحس فهو غير معلوم، باعتبار ان نقل الاجماع عن غير واحد منهم أما أن يكون مبنياً

على المحدس والاجتهاد أو على القاعدة كقاعدة اللطف التي هي غير تامة في نفسها أو على تطبيق القاعدة العامة على المسألة، ومن هنا كان نقل الاجماع من شخص واحد في مسألة واحدة مختلف حسب اختلاف كتبه كالشيخ الطوسي رحمته، فإذا ن كيف يمكن احراز انه وصل إليهم من زمن الأئمة عليهم السلام، ومجرد اجماع عملي من المشرعة بين المتأخرين لا يكون دليلاً على وجوده بين المتقدمين ووصوله إليهم طبقة بعد طبقة، إذ لا طريق لنا إلى ذلك، لان سيرة المشرعة تختلف من عصر إلى عصر آخر من جهة اختلاف فتاوى الفقهاء.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان سيرة المشرعة ثابتة بين القدماء من الاصحاب، إلا أنه لا طريق لنا إلى احراز أنها وصلت إلينا يداً بيد وطبقة بعد طبقة، لاحتمال أن منشأ ذلك فتاوى الفقهاء أو فتاوى معظمهم أو البارز منهم.

الوجه الثاني: ان السيرة التشريعية على شيء تكشف عن ثبوتها في زمن المعصومين عليهم السلام، على أساس ان جذور هذه السيرة ثابتة منذ زمن التشريع وهي مضمونها ومدلولها المتمثل في الحكم الشرعي العام الثابت منذ وجود الشرع والشريعة، فإذا بطبيعة الحال لم تكن السيرة مستحدثة بل هي واصلة من زمن التشريع، إذ احتمال تحول سيرة المشرعة القائمة على حكم شرعي فجأة إلى حكم شرعي آخر على خلافه غير محتمل عادة، فإذا بطبيعة الحال تكون السيرة المشرعة مستندة إلى عصر التشريع، وإلا فلازمه تحول السيرة فجأة إلى سيرة اخرى وهو لا يمكن.

والجواب أولاً، أن التحول الفجائي وان قلنا أنه غير ممكن عادة، إلا أن عدم امكانه كذلك لا يكشف عن اتصال السيرة بزمن المعصومين عليهم السلام، لاحتمال انها حدثت في زمن متأخر، فلا ملازمة بين الامرين.

وثانياً، انه لا مانع من تحول السيرة تدريجياً، بأن تكون سيرة المتشرعة وبنائهم في فترة زمنية على وجوب الجهر في صلاة الظهر يوم الجمعة ثم جاء فقيه ناقش في مدرك الوجوب وبالتالي افتي بوجوب الاخفات في يوم الجمعة أيضاً وعدم الفرق بين صلاة الظهر في هذا اليوم وبينها في سائر الأيام، فالوظيفة هي الاخفات فيها في جميع الايام، وفرضنا موافقة سائر الفقهاء من المعاصرين والمتأخرين له في هذه المسألة إلى أن اصبح هذه الفتوى موقفاً عملياً للمتشرعة واستقر عملهم على الاخفات في صلاة الظهر بل هذا التحول واقع في المسائل الفقهية، فإن سيرة المتشرعية قولاً وعملاً قد استقرت بين القدماء على نجاسة ماء البئر بالملاقاة وتحولت هذه السيرة إلى السيرة الاخرى بين المتأخرين وهي السيرة على طهارة ماء البئر وعصمته وعدم تنجسه بالملاقاة.

والخلاصة أنه لا يمكن احراز اتصال السيرة المتشرعة بزمن المعصومين عليه السلام بهذه الطريقة.

الوجه الثالث: ان السيرة المتشرعية إذا قامت على شيء كحجية أخبار الثقة مثلاً وشك في اتصالها بزمن المعصومين عليه السلام، فبإمكاننا إثبات اتصالها بامرئين: الأول، ان هذه السيرة لو لم تكن ثابتة في زمن المعصومين عليه السلام، فبطبيعة الحال كان يكثر السؤال عن العمل باخبار الثقة وعدم العمل بها في الروايات، مع انه لا عين له فيها ولا أثر، ومن الطبيعي ان السكوت وعدم السؤال عن ذلك، يدل على ثبوت هذه السيرة في زمن المعصومين عليه السلام، نعم لا يدل ذلك على أن هذه السيرة على العمل بها أو على عدم العمل بها، باعتبار أن منشأ عدم السؤال عن ذلك نفياً أو إثباتاً إنما هو ثبوت هذه السيرة في زمن المعصومين عليه السلام، ومع ثبوتها سواء أكانت على العمل بها أو عدم العمل لا يبقى مجالاً للسؤال.

الثاني، ان السيرة التشريعية المعاصرة لزمن التشريع لو كانت على عدم العمل باخبار الثقة، لاشتهر بين المشرعة وذاع وشاع، فعدم الاشتهار قرينة على أنها على العمل بها، هذا مضافاً إلى أن العمل بها هو الشائع والمركز في الازهان. والجواب ان تمامية هذا الوجه ترتكز على ركيزتين: الاولى، أن تكون السيرة التشريعية على المسائل الاصولية، على اساس أنها مسائل عامة لا تختص بباب دون باب، كالسيرة على حجية الظواهر واخبار الثقة ونحوهما.

الثانية، أن يكون منشأ هذه السيرة النكتة الارتكازية الموجودة في أعماق النفوس، كالسيرة على حجية اخبار الثقة وظواهر الالفاظ وما شاكلهما، فإن منشأها الارتكاز الثابت في النفس، فإذا تمت هاتين الركيزتين، تكشف عن معاصرة السيرة لزمن التشريع، وهذا بخلاف ما إذا كانت السيرة تعبدية، بأن يكون منشأها الشرع لا الارتكاز، فلا يمكن إثبات معاصرتها لزمن التشريع وان كانت السيرة على المسائل الاصولية.

هذا اضافة إلى أن منشأ السيرة إذا كان النكتة الارتكازية، فهي سيرة عقلائية ثابتة بقطع النظر عن وجود الشرع والشريعة وليست سيرة متشرعية، لأن منشأ السيرة التشريعية ثبوت الشرع، حيث أنها عبارة عن استقرار بناء المشرعة وأصحاب الأئمة عليهم السلام على وجوب شيء أو شرطية آخر أو غير ذلك في الشريعة المقدسة، ولهذا تكون سيرة تعبدية لا ارتكازية، نعم قد تكون السيرة العقلائية سيرة متشرعية بعد امضاء الشارع لها، فإن منشأ عمل المشرعة بها إنما هو الامضاء الشرعي لا ما هو منشأ عمل العقلاء، وأما السيرة التشريعية الابتدائية يعني غير المسبوقة بالسيرة العقلائية، فهي سيرة تعبدية ولا منشأ لها غير ثبوت الشرع.

والخلاصة ان السيرة التشريعية إذا كانت مستحدثة ولم تكن معاصرة لزمان المعصومين عليه السلام، فلا يمكن إثبات اتصالها ومعاصرتها لزمانهم عليه السلام ولا طريق لنا إلى احراز ذلك، والوجوه التي ذكرت لإثبات اتصالها ومعاصرتها، فقد مرّ أنها غير تامة ولا قيمة لها، لأنها اما مبنية على الحدس والاجتهاد أو على الاحتمالات والفرضيات التي لا واقع موضوعي لها، ولو تمت فلا تفيد إلا الظن بالاتصال والمعاصرة ولا أثر له، ومن هنا قلنا في بحث الفقه بعدم حجية الاجماع لا القولي منه ولا العملي في شيء من المسائل الفقهية، لان الاجماع في نفسه لا يكون حجة، وحجيته منوطة بمعاصرته لزمان الائمة عليه السلام ووصوله إليهم ذلك الزمان يداً بيد وطبقة بعد طبقة وليس بإمكاننا احراز ذلك، لان احرازه منوط بتوفر امرين: الأول أن يكون هذا الاجماع ثابتاً بين القدماء من الاصحاب الذين يكون عصرهم قريباً من عصر أصحاب الائمة عليه السلام، الثاني أن يكون هذا الاجماع تعدياً، وكلا الامرين غير ثابت، أما الأول فلانه لا طريق لنا إلى ثبوته بين أصحابنا المتقدمين ووصوله إلينا يداً بيد وطبقة بعد طبقة، وذلك لأن الموجود في الكتب الفقهية دعوى الاجماع في المسألة أو نقله فيها عن جماعة، وأما ان هذا الاجماع ثابت بين القدماء ووصل إلى المتأخرين يداً بيد، فلا طريق إليه ولا شاهد عليه.

وأما المتأخرون وإن كانوا قد ينقلون الاجماع من المتقدمين، إلا أنه داخل في الاجماع المنقول بخبر الواحد المستند غالباً إلى الحدس والاجتهاد دون المحس، ولهذا لا يكون الاجماع المنقول حجة.

وأما الثاني فلو سلمنا احراز تحقق الاجماع بين المتقدمين، إلا انه لا يمكن احراز أن هذا الاجماع اجماع تعدي وقد وصل إليهم من زمان الائمة عليه السلام يداً بيد وطبقة بعد طبقة، إذ لا طريق لنا إلى ذلك ولا سيما مع اختلاف المتقدمين في

دعوى الاجماع في المسألة من كتاب إلى كتاب آخر، هذا اضافة إلى أن دعوى الاجماع من بعضهم مبني على قاعدة اللطف التي هي في نفسها غير تامة أو مبني على تطبيق القاعدة العامة على المسألة ثم دعوى الاجماع فيها.

فالنتيجة أن الاجماع المدعى في كلمات الفقهاء أو المنقول منهم، سواء أكان قولياً أم عملياً فلا يمكن إثبات معاصرته لزمن الأئمة عليهم السلام ووصوله إلينا من ذلك الزمان يداً بيد، ولهذا لا يمكن للفقهاء أن يعتمد على الاجماع في شيء من المسائل الفقهية في مقام الاستنباط.

ودعوى ان السيرة لو لم تكن معاصرة لزمن الائمة عليهم السلام، فبطبيعة الحال كان يكثر السؤال عن حكم المسألة التي قامت السيرة عليها، كما إذا فرض أنها قامت على وجوب الجهر في صلاة الظهر يوم الجمعة، فإنها لو لم تكن ثابتة في زمن المعصومين، فبطبيعة الحال كان يكثر السؤال عن حكم الجهر في صلاة الظهر يوم الجمعة نفياً أو إثباتاً، وحيث أنه لم يقع السؤال عنه في الروايات، فيدل عدم السؤال فيها على ثبوتها في ذلك الزمن.

مدفوعة، بأنها لو تمت فإنما تتم فيما إذا كانت المسألة مرتكزة في أذهان العرف، لأن ارتكازها منشأ للسؤال عن حكمها إذا لم يكن ثابتاً، وأما إذا كانت المسألة تعبدية، فلا يكون هنا مبرر للسؤال عن حكمها لانفيماً ولا إثباتاً، هذا إضافة إلى أن عدم السؤال لا يدل على اتصالها ومعاصرته لزمن المعصومين عليهم السلام.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي ان السيرة العملية المستحدثة للمتسرعة حالها حال الاجماع القولي، فلا تكون حجة ولا يمكن الاعتماد عليها في مقام عملية الاستنباط هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى أن ثبوت الامضاء للسيرة المعاصرة لزمن المعصومين عليهم السلام

وعدم ورود الردع عنها، فإن كانت السيرة المشيئة التشريعية، فلا مجال لهذا البحث، وذلك لأن السيرة التشريعية متمثلة في سلوك التشريعة وعملهم على طبق الشرع ولهذا تسمى بالسيرة التشريعية، فالسيرة على وجوب الجهر في صلاة الظهر يوم الجمعة مستندة إلى ثبوت وجوبه في الشريعة المقدسة في هذا اليوم وهو يحدد سلوك التشريعة وموقفهم العملي في الخارج، ومن الواضح أنها لا تقبل الامضاء الشرعي، لأن سلوك التشريعة إذا كان مستنداً إلى الشرع، فلا معنى لامضاءه شرعاً ولا موضوع له.

وبكلمة أن محل الكلام في المقام إنما هو في السيرة المعاصرة لزمن التشريع، فإن كانت السيرة سيرة التشريعة، كانت مستندة إلى الاحكام الشرعية مباشرة، لانهم يتلقون تلك الاحكام من الائمة الاطهار عليهم السلام حساً، وحينئذٍ فلا معنى للردع عنها، فإن معنى الردع هو أن سلوكهم الخارجي غير مستند إلى الشرع وهذا خلف الفرض، كما انه لا معنى لإمضاءها شرعاً، لأن الامضاء إنما يصح استنادها إلى الشرع، والمفروض أنها مستندة إليه ذاتاً وفي المرتبة السابقة فلا موضوع للإمضاء.

وأما إذا كانت السيرة سيرة العقلاء وسلوكهم الخارجي وموقفهم العملية، فهي قد تستند إلى المرتكزات الذهنية الثابتة في أعماق نفوسهم، وقد تستند إلى النكات العقلانية الارتكازية الكامنة في نفس ما كانت السيرة قائمة عليها، وعلى كلا التقديرين فهذه المرتكزات هي التي تحدد مواقف العقلاء وسلوكهم في الخارج، ولا تستند تلك المواقف والسلوك إلى الشرع، وعليه فيبحث عن إمضاءها من قبل الشارع أور دعها، فإن امضاها الشارع فهي حجة شرعاً وإلا فلا تكون حجة، وحينئذٍ فإن كان هناك دليل على الامضاء شرعاً، سواء أكان ذلك الدليل دليلاً

عملياً أم قولياً فهو، وأما إذا لم يكن دليل عليه، فهل يكفي في الامضاء عدم صدور الردع من الشارع، وهل هناك ملازمة بين عدم الردع عن السيرة وامضاءها شرعاً؟

والجواب انه يكفي فيه عدم الردع والسكوت لثبوت الملازمة بينهما.

بيان ذلك أن الشريعة الإسلامية المقدسة التي جاء بها النبي الأكرم ﷺ من قبل الله تعالى متمثلة في عنصرين أساسيين:

العنصر الأول: العبادات وتقصد بها الأحكام الشرعية التعبدية صرفة ولا يعلم بملكااتها ومباديها الواقعية إلا الله تعالى ومن علمه بها وهي اعم من الوجوبات والتحريمات، ولا طريق للعقل إلى تلك الاحكام ولا إلى مبادئها، كما أنه ليس للعقلاء طريق للوصول إليها حتى في العصر الحديث وهو عصر العلم والاكتشاف، على اساس أن الاحكام الشرعية علاقة روحية معنوية بين العبد وربه ولا تتأثر بتأثر الحياة العامة ولا تتطور بتطورها، لأن نفس الاحكام الشرعية الموجودة في عصر التشريع موجودة في هذا العصر بدون أي تغيير فيها لاكماً ولا كيفاً، فالصلاة هي نفس الصلاة التي جاء بها النبي الأكرم ﷺ والصيام والحج ونحوهما في الوقت الحاضر هو نفس ذلك الصيام والحج في وقت التشريع بما لها من الاجزاء والشروط وهكذا، على اساس ما عرفت من أن علاقة الإنسان بها علاقة معنوية فهي لا تتأثر بتأثر الحياة العامة وتطورها، وهذا بخلاف علاقة الإنسان بالحياة العامة، فإنها علاقة مادية فتتأثر بتأثرها وتتطور بتطورها وقتاً بعد وقت وعصر بعد عصر.

العنصر الثاني: المعاملات وتقصد بها النظام العقلائي الممضى من قبل الشرع في الجملة، باعتبار أن الإسلام قد الغى جملة من المعاملات العقلانية روحاً وشكلاً

وهي المعاملات المحذورة المعيقة للقيم الدينية كالربا، فإن الإسلام الغاه بكافة اشكاله وبيع الخمر ولحوم الميتة والخنزير وهكذا، كما أن الإسلام الغى القمار والغناء ونحوهما، حيث يرى ان في هذه المعاملات خطراً على الاغراض الشرعية، والشارع بحكم مسؤوليته من قبل الله تعالى مكلف بتصحيح اخطاء العقلاء وتعديل أوضاعهم الاجتماعية وسلوكهم الخارجي ومواقفهم العملية وسدهم عن الانحرافات السلوكية وایجاد التوازن والعدالة الاجتماعية بينهم، ولا يمكن افتراض عدم قيام الشارع بالردع عن السلوكيات المنحرفة وعدم منعهم عنها، والا فمعناه أن الشارع خالف وظيفته وهو كما ترى، مثلاً إذا كان سلوك العقلاء على العمل باخبار الثقة في أمورهم الاجتماعية والفردية والمادية والمعنوية خطأً، فلا محالة يقوم الشارع بردهم عن العمل بها، فإذا لم يصدر ردع عنه، كان عدم صدوره كاشفاً جزمياً عن الامضاء باعتبار أنه في مرأى ومسمع منه، إذ لا يمكن فرض ان بناء العقلاء وسلوكهم الخارجي على شيء كان خطأً وعلى خلاف الغرض الشرعي ومع ذلك يكون الشارع ساكتاً عنه، لأن معنى ذلك أنه خالف مسؤوليته أمام الله تعالى وهو لا يمكن.

فالنتيجة أنه لا شبهة في ثبوت الملازمة بين عدم الردع عن السيرة الموجودة في عصر التشريع وإمضاءها، وتشكل هذه الملازمة دلالة التزامية لعدم الردع، فيدل حينئذٍ على الامضاء بالدلالة الإلتزامية.

ودعوى أن كشف عدم الردع عن الامضاء جزمياً مبني على أن عدم وصول الردع إلينا كاشف عن عدم ثبوته واقعاً وجزمياً، ولكن من الواضح أنه لا ملازمة بين عدم وصول الردع وبين عدم ثبوته في الواقع، ضرورة أنه يمكن ان يكون الردع صادراً من الشارع في الواقع ولكنه غير واصل إلينا لسبب أو آخر، فإذاً لا

يمكن الجزم بالامضاء من مجرد عدم وصول الردع.

مدفوعة بأن السيرة العقلانية إذا كانت ثابتة وموجودة في عصر التشريع، فبطبيعة الحال يكون ثبوتها بثبوت جذورها في أعماق النفوس، والمفروض أن هذه الجذور تحدد مواقف الناس وسلوكهم في الخارج، وعلى هذا فالناس في عصر التشريع سواء أكانوا من التابعين أم من غيرهم يتحركون على طبق هذه السيرة بطبعمهم بدون أن يخطر ببالهم المنع أو الردع عنها.

فإذن بطبيعة الحال لا يمكن أن يتحقق المنع عن العمل بهذه السيرة والردع عنه وقلع جذورها ببيان واحد، بل يتوقف على إصدار بيانات متعددة المؤكدة وفي موارد و مناسبات مختلفة، لوضوح أنه لا يمكن أن يتحقق المنع عن عمل الناس بتقاليدهم المرتكزة في أعماق نفوسهم طوال السنين في مجلس واحد، بل لابد من تشديد المنع وتكراره في كل مناسبة حتى يمكن ردع المجتمع عن تقاليدهم الخاطئة.

وبكلمة أن تحول المجتمع عن تقاليدهم المرتكزة الخاطئة وسلوكهم المنحرفة التي تمتد جذورها في أعماق نفوسهم طوال القرون إلى التقاليد الصحيحة القيمة الإسلامية من أصعب الأشياء وبجاجة إلى تشديد في المنع والردع وتكراره في كل مجلس ومناسبة وبيان مفاصد التقاليد الجاهلية الخاطئة وأنها خطر على الاغراض الشرعية ومزايا التقاليد الإسلامية حتى يؤثر في نفوس الناس ويؤدي إلى قلع جذورها في نهاية المطاف.

ومن الواضح أن تكرار الردع عن السيرة والتأكيد عليه في كل مناسبة حيث انه ينعكس في الروايات تماماً وبشكل مكثف، فلا محالة يصل إلينا، فإذن صدور الردع عن السيرة ملازم لوصوله.

والخلاصة ان السيرة العقلانية المرتكزة في إذهان الناس الثابتة جذورها في نفوسهم طوال القرون كالسيرة على حجية إخبار الثقة وظواهر الالفاظ إذا كانت خاطئة لدى الشرع ويكون وجودها خطراً على الاغراض الشرعية اللزومية، فمن الطبيعي انه لا يمكن ان يتحقق ردع الناس عن العمل بها وقلع جذورها عن أذهانهم بالنهي عنها مرة واحدة، ضرورة أن صرف الناس عن العمل بها وتحولهم عن تقاليدهم المرتكزة الخاطئة إلى التقاليد الصحيحة القيمة يتطلب الردع عنها بمختلف الطرق والاشكال قولاً وعملاً وبيان مفاسدها والتأكيد عليها حتى يردع الناس عنها ويقلع جذورها، فإذا لا يمكن فرض صدور الردع من الشارع عن السيرة المذكورة بدون وصوله إلينا.

ومن هنا يظهر أنه إذا وصل الردع عنها بنجر واحد، فإنه لا يكفي، ضرورة أن الردع عن مثل هذه السيرة المرتكزة في أذهان الناس لا يمكن إلا بالتأكيد عليه في مختلف المناسبات والمجاسم حتى يصبح الردع عنها واضحاً ومعروفاً لكل فرد، فإذا وصل الردع إلى هذا الحد، تحقق الردع وحصل الغرض، وأما إذا لم يصل إلا في ضمن خبر واحد مع خلو سائر الاخبار عنه، فإنه لا يجدي بل هو قرينة على عدم صحة هذا الخبر، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخبر معتبراً في نفسه أو لا، لان خلو سائر الروايات عنه وعدم اشتهاار الردع عنها بين الناس قرينة على عدم صدوره قطعاً.

وللمحقق الاصفهاني رحمته في المقام كلاماً وهو أنه يكفي في حجية السيرة عدم احراز الردع عنها لاعدم الردع عنها واقعاً، وقد افاد في وجه ذلك أن للشارع حيثيتين، الاولى حيثية كونه من العقلاء بل سيدهم وفي طليعتهم. الثانية حيثية كونه شارعاً ومرسلاً من قبل الله تعالى لتصحيح اخطاء العقلاء

وتعديل مواقفهم الاجتماعية والفردية والمادية والمعنوية، وعلى هذا فالشارع من حيث كونه رئيس العقلاء ومن افراده، فيكون موقفه موقف العقلاء، ولا يمكن فرض المخالفة بين موقفه وموقفهم والا لزم خلف فرض انه من افراد العقلاء، فمن هذه الحيثية لا يمكن فرض ان موقف الشارع مخالف لموقف العقلاء وإلا لزم أحد محذورين: إما أنه ليس من افراد العقلاء وهذا خلف، أما ان لا تكون هذه السيرة سيرة العقلاء وهذا كما ترى.

فالننتيجة أن الشارع من هذه الحيثية يكون موقفه وسلوكه في الخارج موقف العقلاء وسلوكهم فيه.

وأما من حيثية كونه شارعاً ومبعوثاً من قبل الله تعالى، فلا يعلم أنه موافق للعقلاء في المواقف والبناء العملي أو مخالف لهم فيها، فإذن ليس هنا إلا مجرد احتمال ان الشارع بلحاظ كونه شارعاً لم يرض هذه السيرة، وهذا مجرد احتمال فلا قيمة له بعد احراز موافقته للسيرة من حيث كونه من العقلاء.

وان شئت قلت: أن موافقة الشارع للسيرة العقلائية من حيثية كونه رئيس العقلاء معلومة واحتمال رده لها من حيثية كونه شارعاً لا يمنع عن العمل بها وحجيتها، إذ لا يعتنى بمجرد الاحتمال والشك في الأمضاء^(١).

وقد يناقش فيه بان السيرة العقلاء تارة تكون ناشئة من النكات الارتكازية العقلائية كسيرتهم على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ وما شاكلهما، واخرى ناشئة من العوامل غير العقلائية كالعواطف القبلية والمشاعر الطائفية التي هي من العوامل المؤثرة في قرارات المجتمعات، والشارع بما هو عاقل إنما يوافق العقلاء في قراراتهم ومواقفهم وسيرتهم في الفرض الأول دون الثاني،

لان مواقفهم في الفرض الثاني ليست بعقلانية حتى يكون الشارع بما هو عاقل موافقاً لهم.

ولكن هذه المناقشة غير واردة، لان محل كلامه **تَقَدَّرَ** إنما هو في السيرة العقلانية بما هي سيرة العقلاء، وأما سيرتهم في الفرض الثاني فهي ليست من السيرة العقلانية، ولهذا تكون خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام إنما هو في السيرة العقلانية الناشئة من النكات الارتكازية الثابتة جذورها في أعماق النفس بقطع النظر عن العوامل غير العقلانية كالعواطف الطائفية والحزبية والاقليمية ونحوها هذا.

والصحيح في الجواب ان يقال ان موافقة الشارع بما هو عاقل لسيرة العقلاء وسلوكهم الخارجى لا تكون امضاء لها وإنما تكون موافقته لها امضاء إذا كانت من حيث كونه شارعاً لامن حيث كونه من افراد العقلاء، فإذا كان الشك في أصل الإمضاء لا أن اصل الامضاء معلوم والشك إنما هو في الرادع، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الشارع بما انه رسول من الله تعالى ومبعوث من قبله ومأمور بتبليغ ما أوحى الله إليه من الاحكام الشرعية والوظائف الإلهية، سواء أكانت موافقةً للمواقف العقلانية أم لا، فيكون موظفاً ببيان الاحكام الشرعية التابعة للملاكات والمبادي الواقعية التي لا طريق للعقلاء إليها، ولهذا تكون الشريعة المقدسة مصححة لاختفاء العقلاء في مواقفهم وسلوكهم سعة وضيقاً، ومن هنا قد الغى الشارع بعض سلوك العقلاء روحاً وشكلاً كالربا وغيره من المعاملات المحذورة المعيقة للقيم الإنسانية، وعلى هذا فإذا استقرت سيرة العقلاء على شيء فحجيتها شرعاً منوطة بالامضاء لها ولا بد من احرازه وإلا فهي مشكوكة الحجية، وقد تقدم أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم ترتيب الأثر عليها، فإذا كان كيف

لا يكون عدم احراز الردع عنها مانعاً عن حجيتها.

وأما الكلام في الجهة الثالثة: فيقع تارة في مفاد السيرة ومدلولها ومقدار ما يثبت بها، واخرى في مفاد دليل الامضاء سعة وضيقاً.

أما الأول، فلا شبهة في أن مفاد السيرة في المسائل الفقهية مجمل، باعتبار ان السيرة دليل لشي فلا اطلاق لها، فإذا قامت السيرة على العمل بشيء، فلا تدل على وجوبه بلحاظ أنها مجملة والقدر المتيقن منها رجحان العمل به، وأما وجوبه فهو بحاجة إلى قرينة.

وعلى الجملة فالسيرة لا تدل على شيء معين ومحدود، ولكن بما انها تبني على نكتة وتلك النكتة في السيرة المتشرعة تدعو المتشرعة إلى العمل بها وفي السيرة العقلائية تدعو العقلاء إلى العمل بها، غاية الامر ان تلك النكتة في السيرة المتشرعية تعبدية وفي العقلائية ارتكازية، وهذه النكتة هي التي تحدد مدلول السيرة سعة وضيقاً، وعلى هذا فإذا كانت السيرة على المسائل الاصولية كالسيرة القائمة على حجية أخبار الثقة أو ظواهر الالفاظ، فلا اجمال في مدلولها من ناحية تحديده باخبار الثقة في مقابل اخبار غيرها وبظواهر الالفاظ في مقابل ظواهر غيرها، وأما من ناحية أفراد سعة وضيقاً فهي مجملة، لانه ليس فيها ما يدل على أنها تشمل أخبار الثقة كافة وإن كان الثقة مبتلاً بكثرة النسيان والخطأ أو بضعف المحافظة أو غير ذلك، فإذا كان القدر المتيقن منها حجية اخبار الثقة الاعتيادية.

وأما الثاني، فقد تقدم ان السيرة المعاصرة لعصر المعصومين عليه السلام فهي ممضأة شرعاً إذا لم يصل إلينا ردع جزمي عنها، وأما إذا كانت السيرة، السيرة المتشرعية فهي بنفسها مستندة إلى الشرع فلا موضوع للإمضاء.

وأما إذا كانت السيرة، السيرة العقلائية، فقد تقدم أنه يكفي في امضائها

سكوت المولى عن الردع، فإنه يدل على امضائها وتقريرها عملاً، مثلاً إذا قامت سيرة العقلاء على أن احياء الأرض سبب لعلاقة المحيي بها على مستوى الملك أو الحق، وحيث ان منشأ هذه السيرة النكتة الارتكازية الثابتة جذورها في أعماق النفوس، فلا يمكن تخصيصها بزمان دون آخر و بقرن دون قرن آخر، فإن تلك النكتة هي منشأ لهذه السيرة وتحدد حدودها سعة وضيقاً وهي عبارة عن أن الاحياء سبب للعلاقة بين الأرض المحيية والمحيي وهي متمثلة في أن كل فرد يملك آثار عمله وجهده ونتيجته، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الاحياء بالوسائل البدائية أو الوسائل المتطورة الحديثة، فإنه لا خصوصية لادوات الاحياء وإنما الخصوصية كلها في نفس عملية الاحياء، ومن الواضح ان هذه العملية لا تتأثر بتأثر الادوات ولا تتطور بتطورها، نعم ان ادواتها تتطور من قرن إلى قرن آخر ومن زمان إلى زمان آخر، وأما ذات العملية وهي احياء الاراضي، فهي لا تختلف باختلاف الازمان والقرون ولا تتطور في طول التاريخ، لان النكتة التي لها تأثير في الملك أو الحق متمثلة في ذات العملية ونفسها بقطع النظر عن اسبابها وأدواتها.

وبكلمة واضحة لا يعترف العقلاء بعلاقة الإنسان بالارض على مستوى الملك أو الحق إذا كانت سيطرته عليها بالقوة والاحتكار والتحكم على الآخرين، فإنها تسبب تضييع حقوقهم بمعنى عدم إتاحة الفرصة لهم للانتفاع بها، ومن الطبيعي ان ذلك يضر بالعدالة الاجتماعية التي يؤمن الإسلام بضرورة ايجادها بين طبقات الامة ولا يعترف الإسلام بها، على أساس أن الاسلام يرى أنها مظهر من مظاهر القوة والتحكم وتضييع حقوق الآخرين، وإنما يعترف الإسلام بهذه العلاقة على أحد المستويين إذا كانت سيطرته على الأرض، على أساس بذل الجهد والعمل لخلق الشروط فيها وإتاحة الفرصة لاستثمارها والانتفاع بها الذي هو

ذات قيمة اقتصادية، لأن ما هو منشأ لعلاقة الإنسان بالأرض على مستوى الملك أو الحق إنما هو بذل الجهد والعمل لخلق الشروط فيها لكي تتيح استثمارها، ومن الواضح انه لا فرق بين ان يكون بذل الجهد والعمل وخلق الشروط بالوسائل البدائية أو الوسائل الحديثة المتطورة، فلاموضوعية للوسائل والادوات والاسباب. والخلاصة أن كل عامل يملك نتيجة عمله في الأرض الميتة وهي خلق الشروط فيها التي تتيح للفرد الاستفادة منها والانتفاع بها، حيث أنها لم تكن متوفرة فيها قبل قيام العامل باحيائها، وإنما هي نتجت عن عملية الاحياء وهي بذل الجهد والعمل فيها، سواء أكان بقوة اليد أم كان بقوة الكهرباء أو الذرة، فالعامل إنما يملك تلك الشروط والفرصة فيها للاستثمار، وهذه الشروط إنما تبرر علاقة العامل برقبة الأرض على مستوى الحق، فالسيرة العقلانية جارية على أن علاقة الإنسان بالارض الميتة إنما هي بالاحياء ومنشأ هذه السيرة النكتة الارتكازية وهي أن كل عامل يملك نتيجة عمله، وهذه النكتة لا تختص بوقت دون وقت.

وأما الأرض إذا كانت حية بطبيعتها، فالعامل لا يخلق فيها صفة ذات قيمة اقتصادية، باعتبار ان شروط الاستثمار متوفرة فيها ذاتاً بدون جهد بشري، وإنما يقوم العامل بالانتفاع من زرعها وغرس أشجارها ونحو ذلك، فلذلك لا يملك العامل إلا نتيجة عمله وهو الانتفاع من الزرع أو الفرس ولا يملك صفة في الأرض طالما لم يخلق فيها شيئاً، ومن الطبيعي ان عمله الانتفاعي لا يبرر اختصاص العامل برقبة الارض، نعم ما دام هو يمارس العمل فيها ويواصل في زراعتها، كان أحق من غيره بالانتفاع بها وليس لغيره أن يزاحمه فيه.

ومن هذا القبيل سيرة العقلاء الجارية في تملك الثروات الطبيعية المنقولة

بالحياسة، وهي عبارة عن بذل الفرد الجهد في السيطرة عليها وجعلها في حوزته بشكل مباشر أو غير مباشر، ومنشأ هذه السيرة النكتة الارتكازية الثابتة جذورها في أعماق النفس، وهي ان كل عامل يملك نتيجة عمله وجهده، ولهذا لا تختص حجية هذه السيرة بزمن التشريع، لان حجيتها تدور مدار هذه النكتة الارتكازية التي لا تختص بزمن دون آخر وبعصر دون آخر وهكذا، ولا فرق في ذلك بين ان تكون حيازتها بالوسائل البدائية القديمة أو بالوسائل الحديثة المتطورة، إذ لا خصوصية لادوات الحيازة ووسائلها، نعم إذا قام فرد باحياء الأراضي الواسعة الشاسعة بالوسائل الحديثة بحيث يضر بالعدالة الاجتماعية والتوازن، فللحاكم الشرعي أن يمنع عن ذلك بما يتناسب مع مبدأ العدالة.

فالتنتيجة في نهاية المطاف ان منشأ السيرة العقلانية في جميع هذه الموارد النكتة المرتكزة في اذهان العقلاء، وهي ان كل عامل يملك نتيجة عمله وجهده، سواء أكان في عملية الاحياء أم في الحيازة، وهذه السيرة ممضأة في كافة الموارد المذكورة، حيث ان الشارع يرى ان تحقيق العدالة الاجتماعية والتوازن وحفظ الحقوق في المجتمع إنما هو بذلك.

نتيجة ما ذكرناه عدة نقاط

النقطة الاولى: أن السيرة العقلانية ناشئة من أحد الملاكين: الأول أن ما قامت عليه السيرة العقلانية هو أمر ارتكازي ومرتكز في اذهان العقلاء وثابت في أعماق نفوسهم كالجبل والقطرة. الثاني النكات الارتكازية الثابتة في اذهانهم.

النقطة الثانية: ان السيرة المستحدثة في العصور المتأخرة عن عصر التشريع سواء أكانت عقلانية أم كانت متشرعية، فلا طريق لنا إلى أمضائها شرعاً.

النقطة الثالثة: ان السيرة إذا كانت معاصرة لزمن المعصومين عليهم السلام، فإن كانت متشرعية، فلا معنى للبحث عن امضائها وردعها، لفرض أن مصدر السيرة المتشرعية الشرع، فإذا كان مصدرها الشرع، فكيف يمكن تصوير ردعها شرعاً أو امضائها كذلك، إذ على الأول يلزم التهافت والتناقض، وعلى الثاني يلزم كون الامضاء لغوياً.

النقطة الرابعة: ان الردع عن السيرة العقلانية المعاصرة لزمن التشريع ملازم لوصولها إلينا جزماً، على اساس ان تحقق الردع عن السيرة التي تبتني على المرتكزات الذهنية وقلع جذورها عن أذهان الناس بحاجة إلى الردع عنها بكل تأكيد ومناسبة وفي كل مجلس والتأكيد عليه حتى صار معروفاً ومشهوراً عند كل فرد.

النقطة الخامسة: ان اتصاف السيرة بالحجية منوط باحراز امضائها شرعاً وإلا فلا تكون حجة، ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من انه يكفي في حجيتها عدم احراز الردع عنها غير تام.

النقطة السادسة: ان السيرة إذا كانت في المسائل الفقهية البحتة، فهي مجملة ولا اطلاق لها، لأنها دليل لبي، فلا بد حينئذٍ من الاخذ بالمقدار المتيقن منها، وأما إذا كانت في المسائل العقلانية كما في باب المعاملات أو في المسائل الاصولية، فتكون سعة السيرة وضيقها تدور مدار منشأها كذلك على تفصيل تقدم.

النقطة السابعة: ان سعة مدلول الامضاء وضيقه إنما هي تتبع سعة منشأ السيرة وضيقه على ما تقدم.

المقام الثاني في «حجية الظواهر»

الكلام فيها يقع في عدة جهات:

الجهة الاولى في أصل حجية الظواهر بما هي ظواهر.

وغير خفي ان عمدة الدليل على حجية الظواهر السيرة القطعية العقلائية الجارية على العمل بها، وقد تقدم ان السيرة على قسمين الأول السيرة التشريعية، الثاني السيرة العقلائية. والاولى إنما تكون في مقابل الثانية إذا كان موردها الأحكام الشرعية التعبدية الصرفة كالوجوب أو نحوها، وهذه السيرة لا تصلح ان تكون دليلاً على المسألة، لان المسألة في المقام حجية اخبار الثقة وظواهر الالفاظ وهي احكام عقلائية امضائية وخارجة عن مورد هذه السيرة، هذا إذا كانت السيرة معاصرة لزمان الأئمة عليهم السلام، وأما إذا كانت متأخرة عنه ولم تكن معاصرة، فقد تقدم انه لا طريق إلى احراز معاصرتها لزمان المعصومين عليهم السلام واتصالها به.

وأما الثانية وهي السيرة العقلائية، فإن كانت مستحدثة ولم تكن موجودة في زمن المعصومين عليهم السلام، فلا تكون حجة لعدم الطريق إلى امضائها شرعاً حتى تصلح ان تكون دليلاً على المسألة، وان لم تكن مستحدثة وكانت موجودة في زمن المعصومين عليهم السلام فهي ممضاة شرعاً، وتصلح حينئذ أن تكون دليلاً على المسألة لأنها سيرة عقلائية بالذات وناشئة من المرتكزات العقلائية الذهنية أو من النكات الارتكازية، وعلى كلا التقديرين فهي سيرة عقلائية محضة، نعم بعد امضاء الشارع لها اتصف بالمتشرعية بالفرض، باعتبار ان عمل المتشرعة بها من جهة أنها ممضاة شرعاً لا من جهة عقلائيتها، فإذاً تكون هذه السيرة ذات حيثيتين، لأن المتشرعة

يعملون بها من حيث أنها ممضأة شرعاً، والعقلاء من حيث أنها ناشئة من المرتكزات العقلانية.

ثم أن الاستدلال بهذه السيرة على حجية الظواهر يقع في مقامين:

الأول: الاستدلال بها على حجية الظواهر في الاوضاع الاقتصادية المعاشية والاعراض الخارجية اليومية.

الثاني: الاستدلال بها على حجية الظواهر في الاحكام المولوية الشرعية أو العرفية.

أما الكلام في المقام الأول: فالظاهر أنه لا يصح الاستدلال بالسيرة العقلانية على حجية الظواهر في الاعراض التكوينية اليومية والامور المعاشية، لأن العقلاء لا يعملون في هذه الموارد إلا بالاطمئنان والثوق الشخصي لا بالظواهر تبعداً، إذ لا يمكن افتراض أن العقلاء يعملون بشيء تبعداً وبدون نكتة تبرر عملهم به، ومن هنا فالتاجر ما لم يطمئن باوضاع السوق من حيث العرض والطلب ومؤشراته الايجابية لم يقم باستيراد السلع من الخارج، ولا يمكن فرض انه يقوم بعملية الاستيراد بدون الاطمئنان باستقراء السوق والنفع فيه، وكذلك الحال في سائر الاعراض الخارجية التكوينية والامور الاقتصادية ولا سيما إذا كانت خطرة.

وإن شئت قلت ان كل عاقل لا يمكن ان يقدم على عمل جزافاً وتبعداً بدون وجود مبرر له، لان التعبد إنما يكون في الاحكام المولوية لا في الامور الخارجية التكوينية التي لا ترتبط بالمولى.

إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن التمسك بالسيرة العقلانية على حجية الظواهر في الاوضاع الاقتصادية والفوائد الدنيوية والاعراض الاعتيادية التكوينية، لان

العقلاء لا يعملون في هذه الموارد جميعاً إلا بالاطمئنان والوثوق الشخصي لا بالظواهر مطلقاً وتعبداً وان لم تفد الاطمئنان والوثوق، وإذا أفادت فالعمل بالاطمئنان لا بالظواهر، هذا إضافة إلى اننا لو سلمنا أن السيرة العقلانية جارية على العمل بالظواهر في تلك الموارد إلا أنه لا معنى لامضاء الشارع لها، باعتبار أن الموارد المذكورة جميعاً من الامور التكوينية، سواء أكانت من الامور المعاشية أم من الفوائد الدنيوية أم الاغراض العادية في الحياة اليومية فلا ترتبط بالشارع اصلاً، وعلى هذا فلا يترتب على امضاءها شرعاً أي أثر كالتنجز أو التعذير حتى تتصف بالحجية والمنجزية ولهذا يكون امضاءها لغواً، فلا يمكن صدوره من الشارع. لحد الآن قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أن السيرة العقلانية لم تجر على العمل بالظواهر في الاغراض والفوائد الاقتصادية الدنيوية والاوزاع الخارجية، لان العقلاء لا يعملون في هذه الموارد إلا بالاطمئنان والوثوق الشخصي لا بالظواهر بما هي ظواهر، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان العقلاء يعملون بها في الموارد المذكورة إلا أنها غير ممضاة شرعاً.

ودعوى ان هذه السيرة من العقلاء ثابتة في الاغراض التكوينية أيضاً، بتقريب أن هذه السيرة بقطع النظر عن تحليل مناشئها ودوافعها باعتبارها سلوكاً يومياً عاماً في حياة كل عاقل الاعتيادية فسوف تشكل عادة وجبلت ثانوية للإنسان العرفي، بحيث يكون بابها باب العادة لا باب التعقل والتبصر والدراية، ومع تحول السلوك العقلاني من سلوك تعقل وتبصر إلى سلوك عفوي غير مدروس وهو يصبح تدريجاً سلوكاً عقلائياً ونهجاً عرفياً يعاقب الإنسان على مخالفته والخروج عنه وهو التقاليد العقلانية والعرفية، وعلى هذا فإذا كانت هذه التقاليد العقلانية التي تشكل عادة وجبلت ثانوية للإنسان مخالفة للاغراض الشرعية، فعلى

الشارع ردعهم عن ذلك وعن استخدام هذه الطريقة العادية في مجال التشريعات. مدفوعة، أما أولاً فلما مر من أن السيرة العقلانية غير جارية على العمل بالظواهر في الاغراض التكوينية، لما تقدم من أن عمل العقلاء بشيء لا يمكن ان يكون جزافاً وتعبداً، وعليه فلا يمكن أن تكون سيرتهم على العمل بالظواهر بما هي ظواهر وان لم تفد الظن فضلاً عن الإطمئنان، لان العمل بشيء تعبداً إنما يتصور في الامور التعبدية المولوية لافي الامور الخارجية الاعتيادية.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان سيرة العقلاء جارية على العمل بالظواهر في هذه الموارد، إلا أن من الواضح ان عملهم بها ليس بما هي ظواهر بل من جهة حصول الاطمئنان والوثوق منها بالواقع ولو بسبب وجود القرآئن والخصوصيات المحفوفة بها، منها أن الناقل إذا كان ثقة وكان نقله عن موضوع خارجي بلا واسطة حصل منه الاطمئنان والوثوق غالباً ولا سيما إذا كانت هناك قرائن، اخرى على صدقه من الحالية أو المقامية، لأن احتمال الخطاء في الامور الحسية غير وارد غالباً واحتمال تعمد الكذب خلف فرض انه ثقة.

وثالثاً أن التفهيم والتفهم في الامور التكوينية والاغراض الخارجية غالباً يكون بالنص أو الاظهر، لا بالاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة.

هذا اضافة إلى ما عرفت من أن سيرة العقلاء على العمل بالظواهر لو كانت جارية في الامور التكوينية، فهي غير ممضاة شرعاً فلا تكون حجة.

وأما الكلام في المقام الثاني: فلا شبهة في ان السيرة العقلانية قد قامت على العمل بالظواهر في باب المولويات أعم من الشرعية والعرفية، كما انه لا شبهة في امضاء هذه السيرة شرعاً وحجيتها.

ويمتاز هذه المقام عن المقام الأول بعدة أمور:

الأول: أن الغرض في المقام الأول إنما هو الوصول إلى الواقع، لان الاثر مترتب عليه بينما الغرض في المقام الثاني إنما هو بتحصيل الحجة في مقام العمل، سواء أكان العمل مطابقاً للواقع أم لا.

الثاني: أن العقلاء في المقام الأول لا يعملون بالظواهر بما هي ظواهر في مجال الاغراض التكوينية ما لم تفد الاطمئنان أو الوثوق، بينما هم في المقام الثاني يعملون بالظواهر بما هي ظواهر في مجال التشريعات بين الموالى والعبيد، سواء أكانت الموالى من الموالى الحقيقية أم من الموالى العرفية، لان وظيفة العبد هي العبودية والاطاعة والالتقياد للمولى تبعداً بما وصل إليه من التشريعات بدون أي حق للسؤال عن سبب ذلك ومنشأه، وهذا هو موقف العبد بالنسبة إلى مولاه، وهذا الموقف ثابت بين الموالى والعبيد مطلقاً أي بلا فرق بين المولى الحقيقي والعرفي.

الثالث: أن حجية الظواهر في المقام الأول غير معقولة ثبوتاً، لان لازم حجيتها التنجيز والتعذير وهو لا يعقل في الخطابات المتبادلة بين العقلاء في الاغراض الخارجية التكوينية والامور الاقتصادية، لان معنى التنجيز استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة وهو غير متصور في تلك الخطابات، بينما حجيتها في المقام الثاني معقولة ثبوتاً وواقعاً، ولا مناص من الالتزام بها في ظواهر الخطابات الشرعية والعرفية المولوية، لانها منجزة على تقدير الاصابة ومعدرة على تقدير الخطاء.

الرابع: ان التفهيم والتفهم بين العقلاء في الامور المعاشية وأوضاعها والاعراض الخارجية كثيراً ما يكون بالالفاظ الصريحة المتبادلة بينهم مشافهة أو بالكتابة، على أساس أن موردهما في هذا المقام غالباً الاشياء باسمائها الخاصة،

ومن الواضح أن دلالة كل اسم على مدلوله ومسماه بالنص، مثلاً إذا أراد التاجر أن يستورد البضائع من الخارج يرسل القوائم إلى الطرف الثاني ويعين فيها أسماء البضائع ونوعها وجنسها وما لها من الصفات والخصوصيات، والمصدر من الخارج إذا وافق على القائمة عين قيمة البضائع والسلع وتاريخ ارسالها ودلالة كل هذه الاسماء على مسمياتها قطعية بدون أي اجمال ولبس في البين، وكذلك الحال بالنسبة إلى أوضاع السوق ومؤثراتها وقانون العرض والطلب، فإنه مطمئن بان وضع السوق مناسب لاستيراد البضائع من النوع الفلاني أو الجنس الفلاني بما لها من المواصفات ولا يكفي في شيء من ذلك بالظن ولا بالظهور التي لا تفيد الاطمئنان، وهذا بخلاف التفهيم والتفهم بين الموالي والعبيد، فإنه غالباً يكون بالظهور وان لم يفد الظن فضلاً عن الاطمئنان ولا سيما إذا لم يكن وصول الخطاب من المولى إلى العبد مباشرة كما هو الغالب، وعليه فإذا صدر أمر بشيء من المولى، فإنه ظاهر في الوجوب، وهذا الظهور حجة وان لم يفد الظن وكذلك سائر خطابات.

فالنتيجة ان هذه الفروق بين المقامين تشكل قرينة على أن الظهور لا تكون حجة في الامور الاقتصادية المعاشية والاعراض الخارجية، بينما تكون حجة في الامور المولوية.

إلى هنا قد تبين أنه لا اشكال في قيام السيرة القطعية من العقلاء على العمل بالظواهر بما هي ظواهر وان لم تفد الظن في الاحكام المولوية سواء أكانت شرعية أم عرفية، وأما امضاء هذه السيرة، فقد تقدم انه يكفي فيه عدم الردع عنها وسكوت الشارع، لانه امضاء لمثل هذه السيرة على اساس أنها مشتهرة بين الناس حتى التابعين للشرع ومرتكزة في اذهانهم وهم يعملون على طبقها طالما لم

يرد الردع عنها، وعلى هذا فلو كانت هذه السيرة مخالفة للاغراض الشرعية فبطبيعة الحال صدر من الشارع الردع عنها ويؤكد عليه حتى يقلع جذورها عن أذهانهم هذا.

ولكن قد يقال كما قيل ان الشارع قد قام بردع هذه السيرة تارة بالعمومات الناهية عن العمل بالظن، واخرى باطلاقات أدلة الاصول العملية، فإنها باطلاقها تشمل موارد الظن أيضاً، باعتبار أن المراد من الشك فيها الشك بمعناه العرفي لا بمعناه عند المناطقة وهو التساوي بين الطرفين.

أما الأول، فتقريبه ان حجية السيرة العقلانية تتوقف على الامضاء الشرعي وتدور مداره وجوداً وعدمًا، وعلى هذا فاتصافها بالحجية منوط باحراز امضاءها شرعاً بنحو الجزم، اذ مع الشك في الامضاء واحتمال عدمه نشك في حجيتها، وقد تقدم ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها أي بعدم ترتيب الأثر عليها، ومن هنا قيل انه إذا ورد ردع عنها في ضمن رواية ضعيفة، فهو مانع عن اتصافها بالحجية، باعتبار ان هذه الرواية وان كانت ضعيفة سنداً إلا أنها تصلح أن تكون منشأ لاحتمال الردع عنها، ومع هذا الاحتمال لا يقين بحجيتها، ومع عدم اليقين بها فلا يمكن ترتيب آثار الحججة عليها.

وعلى هذا فهذه الاطلاقات إن كانت حجة، فهي رادعة لها لا محالة، وان لم تكن حجة فتصلح ان تكون منشأ لاحتمال الردع عنها، على أساس احتمال مطابقتها للواقع، ومع هذا الاحتمال فلا جزم بالامضاء، ومع عدم الجزم به فلا يقين بحجيتها، فمن اجل ذلك لا يمكن التمسك بهذه السيرة في مقابل هذه العمومات الناهية عن العمل بالظن، ومن هنا يظهر وجه تقريب الاستدلال بالثاني وهو اطلاقات أدلة الاصول العملية الشرعية، فإن هذه الاطلاقات وان قلنا بعدم

حجيتها ولكن احتمال مطابقتها للواقع موجود. ومع هذا الاحتمال لا جزم بالامضاء، وبدونه فلا يقين بحجيتها، والمفروض ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها.

والجواب انه لاشبهة في ان هذه السيرة موجودة منذ عصر التشريع وهو عصر النبي الأكرم ﷺ إلى عصر الأئمة الاطهار عليهم السلام والناس والتابعون لهم من الاصحاب يعملون بها طوال هذا التاريخ في مرأى ومسمع منهم عليهم السلام، وسكوتهم وعدم الردع عن ذلك يدل على الامضاء.

وعلى الجملة فلاشبهة في ان المتسرعة يعملون بظواهر الكتاب والسنة في عصر المعصومين عليهم السلام، فلو كان العمل بها على خلاف الاغراض الشرعية، كان عليهم المنع عن العمل بها، إذ لا يكون هناك مانع عن الردع، ومع هذا فعدم صدور الردع عنهم وسكوتهم والحال هذه، دليل على الامضاء وقرينة على ان هذه العمومات لا تصلح ان تكون رادعة عنها وإلا لأشاروا إليها.

والخلاصة ان هذه السيرة المرتكزة في أذهان العرف والعقلاء لو كانت خاطئة ومنافية للاغراض الشرعية، فبطبيعة الحال كان يصدر من الشارع الردع عنها والتنبيه على خطائها، فعدم صدور الردع والتنبيه طوال فترة زمن المعصومين عليهم السلام، كاشف جزمي عن امضاءها وعدم منافاتها لها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى ان العمومات المتقدمة من الآيات والروايات قد صدرت في وقت كان المتسرعة يعملون بالسيرة المذكورة في زمانهم عليهم السلام وفي حضورهم بدون ان يخطر ببالهم ان تلك العمومات رادعة عنها، ومن الواضح أنها لو كانت رادعة عن العمل بها في الواقع وكان العمل بها خطراً على الشرع، لكان على الشارع تنبيه الناس على رادعتها والتأكيد عليها مع انه لا عين له ولا أثر.

وبكلمة واضحة، قد تقدم ان منشأ سيرة العقلاء لا يخلو من ان تكون المرتكزات الذهنية التي تمتد جذورها في أعماق نفوسهم أو النكات العقلانية الارتكازية التي هي كامنة في نفس ما قامت السيرة عليه.

وأما في المقام، فالسيرة العقلانية الجارية على العمل بظواهر الالفاظ، فيكون منشأها النكتة الارتكازية الكامنة في نفس ظواهر الالفاظ، وهي أنها أقرب إلى الواقع نوعاً من غيرها كظواهر الافعال وأقوى كشفاً، وهذه النكتة هي المنشأ لبناء العقلاء وسيرتهم على العمل بظواهر الكتاب والسنة دون غيرها، وهذه السيرة قد اصبحت في اذهانهم كالجبلة والقطرة الثانوية.

وعلى هذا فالناس منذ زمن البعثة والتشريع يعملون بهذه السيرة حسب جبلتهم وفطرتهم، غاية الأمر ان المتسرعة كانوا يستندون عملهم بها إلى الشرع أيضاً، فلو كانت هذه السيرة والطريقة المألوفة بين العقلاء في باب المولويات خاطئة وخطراً على الاغراض الشرعية، فلا يمكن ان يسكت النبي الأكرم ﷺ عن ردعها، باعتبار انه شارع ومرسل من قبل الله تعالى لارشاد الناس إلى الطريق المستقيم وتصحيح اخطائهم، بل يقوم بردعها بشتى الوسائل والطرق وفي كل مناسبة حتى تقلع جذورها عن الازهان، هذا وحده لا يكفي، بل على الشارع اختراع طريقة اخرى للافادة والاستفادة والتفهم والتفهم من النصوص التشريعية كالكتاب والسنة بعد المنع عن العمل بظهورها.

ومن الواضح ان الشارع لو اخترع طريقة اخرى للافادة والاستفادة والتفهم والتفهم من النصوص التشريعية على خلاف الطريقة العقلانية المألوفة والمركزة لدى الناس، لكانت حادثة فريدة من نوعها وغريبة، باعتبار أنها كانت على خلاف مواقف العقلاء وتقاليدهم المركزة ولانعكست في الكتب والتواريخ

واخبار الائمة عليهم السلام واشتهرت بين الناس في فترة زمنية قليلة، باعتبار ان كل امر غريب اذا حدث، اشتهر في اقل ازمته مع انها لم تسجل لا في كتب التاريخ ولا في اخبار الائمة عليهم السلام.

فالتنتيجة ان سكوت النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عن ردع هذه السيرة من ناحية وعدم اختراع طريقة اخرى للافادة والاستفادة من الكتاب والسنة من ناحية اخرى، قرينة قطعية على موافقتها لها وامضائها. هذا اضافة إلى أن هذه السيرة لما كانت مرتكزة في الازهان وثابتة جذورها فيها، فلا يمكن ردعها إلا بما يتناسب حجم السيرة بان يقوم الشارع بردعها بشتى الوسائل والطرق والتشديد عليه واستنكار العمل بها صراحة حتى تفلح جذورها وتتيح الفرصة لتزويد النفس بغريزة الدين. وعلى ضوء هذا الاساس انه يمكن القول بان هذه السيرة الجارية بين المتشرعة المرتكزة في اذهانهم. بمثابة القرينة اللبية المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور المطلقات في الاطلاق.

إلى هنا قد وصلنا إلى هاتين النتيجتين:

الاولى، ما تقدم من ان الاطلاقات المتقدمة لا تصلح ان تكون رادعة لهذه السيرة، هذا اضافة إلى انه لا يمكن ردعها بها، لما عرفت من انها حيث كانت مرتكزة في الازهان، فلا يمكن ردعها بالاطلاق ومقدمات الحكمة، بل لا بد ان يكون بالبيان الصريح وبمختلف الالسنه، لان مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي ان يكون الردع بما يتناسب الردوع في الحجم.

الثانية، ان هذه السيرة حيث أنها كالجبله، فلا يبعد أن تكون قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد ظهور المطلقات في الاطلاق، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان السيرة المذكورة لا تصلح ان تكون قرينة لبية متصلة، إلا أنها تصلح

أن تكون قرينة لبية منفصلة ومانعة عن حجية اطلاق هذه المطلقات.
 نعم بناء على ما ذهب إليه السيد الاستاذ قدس^١ من ان المراد من عدم القرينة
 الذي هو جزء من مقدمات الحكمه، اعم من عدم القرينة المتصلة والمنفصلة،
 فالسيرة حينئذٍ مانعة عن جريان مقدمات الحكمه وبالتالي عن انعقاد ظهور المطلق
 في الاطلاق.

ولكن ذكرنا في مبحث التعادل والترجيح ان هذا المبني غير صحيح، وان ما
 هو جزء المقدمات خصوص عدم القرينة المتصلة لا اعم منها ومن المنفصلة، فإذا
 كانت السيرة بمثابة القرينة المنفصلة، فهي تمنع عن حجية ظهور المطلق في الاطلاق
 لا عن اصل انعقاد ظهوره هذا.

وأما مدرسة المحقق النائيني قدس^٢ فقد اتخذت جواباً آخر عن شبهة رادعية
 العمومات الناهية عن العمل بالظن، وحاصل هذا الجواب هو ان نسبة هذه السيرة
 إلى المطلقات المزبورة نسبة الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم، بتقريب ان مفاد
 السيرة حجية الظواهر بمعنى الطريقية والعلم التعبدي، وعلى هذا فالسيرة تدل
 على ان الظواهر علم تعبد، فإذا كانت علماً كذلك كانت رافعة لموضوع العمومات
 المذكورة وهو الظن تعبد، فإذا نخرج الظواهر عن موضوع هذه العمومات
 بالحكومة، فلهذا لا تصلح ان تكون رادعة عنها^(١).

وللنظر في هذا الجواب مجال.

أما أولاً: فلما مرّ آنفاً من أن العمومات المذكورة لا تصلح أن تكون رادعة
 عن هذه السيرة المرتكزة في أعماق النفوس، لان الردع عنها لا بد ان يكون ببيان
 واضح وصريح ولا يمكن بها، بل قلنا أن هذه السيرة بمثابة قرينة متصلة مانعة عن

انعقاد ظهور هذه العمومات في العموم، ومع التنزيل عن ذلك إنما تصلح ان تكون بمثابة قرينة منفصلة مانعة عن حجية ظهورها فيه.

وثانياً: ان ما ذكره مدرسة المحقق النائيني تتست مبني على ان يكون مدلول السيرة جعل الحجية للظواهر، ومعنى الحجية الطريقية والكاشفية، وكلا الامرين غير صحيح.

أما الامر الأول: فلان السيرة عبارة عن عمل العقلاء بالظواهر وترتيب آثارها عليها لاجعل الحجية لها، ضرورة ان مدلولها العمل بالظواهر خارجاً في باب المولويات، على اساس توفر نكتة عقلائية فيها، كما انها لا تكشف عن جعل الحجية لها في المرتبة السابقة، لوضوح ان السيرة لا تتوقف على هذا الجعل وإنما تتوقف على وجود مبرر لها والمبرر له في المقام أمران: الأول ان حفظ النظام العام في باب المولويات يتوقف على العمل بها، الثاني ان تخصيص العمل بخصوص ظواهر الالفاظ من جهة أنها أقرب إلى الواقع نوعاً من غيرها واقوى كشفاً.

وأما الأمر الثاني: فقد تقدم موسعاً أنه لا يمكن ان يكون المعمول في باب الامارات الطريقية والكاشفية ثبوتاً لانه لغو، حيث انه لا يؤثر في الامارات اصلاً لا تكويننا ولا تشريعاً إلا أن يكون مرده إلى تنزيل الامارات الظنية منزلة العلم والقائل بهذا القول لا يقول به.

وعلى تقدير تسليم إمكان ذلك ثبوتاً، إلا أن السيرة لا تدل على هذا الجعل في مقام الاتبات، وأما الامضاء الشرعي فهو أيضاً لا يدل عليه، لانه عبارة عن قبول الشارع عمل العقلاء بالسيرة، ولهذا يكفي فيه سكوت المولى عن عمل العقلاء بها وعدم الردع عنه.

فالنتيجة ان سيرة العقلاء الجارية على العمل بالظواهر لا تدل على الجعل

لابنفسها ولا بالامضاء الشرعي.

وثالثاً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مقتضى السيرة المضادة شرعاً جعل الطريقية والكاشفية للامارات منها ظواهر الالفاظ، فمع ذلك لا تكون السيرة حاكمة على العمومات المتقدمة، وذلك لما ذكرناه سابقاً من أن مفاد هذه العمومات الارشاد إلى عدم حجية الظن في مقابل ما دل على حجيته، وحينئذٍ فإن كان مفاد دليل الحجية جعل الطريقية والكاشفية للإمارات الظنية، فالعمومات المذكورة تنفي حجيتها بهذا المعنى، لان مدلولها نفي الحجية عن الامارات الظنية في مقابل أدلة حجيتها التي تثبتها لها، ولا فرق في ذلك بين ان تكون الحجية بمعنى الطريقية والعلم التعبدي أو بمعنى المنجزية والمعذرية أو بمعنى جعل الحكم الظاهري، فإذن تكون العمومات في عرض أدلة الحجية فيقع التنافي بينهما، وحيث ان نسبة السيرة القائمة على العمل بالظواهر إلى تلك العمومات نسبة الخاص إلى العام، فلا بد من تخصيصها بغير موردها، فإذن يكون التقديم من باب التخصيص لامن باب الحكومة.

وأما المحقق الخراساني رحمته فقد اتخذ جواباً ثالثاً عن شبهة رادعية العمومات الناهية عن العمل بالظن، وحاصل هذا الجواب هو ان رادعية العمومات المتقدمة عن السيرة مستحيلة، وقد افاد في تقريب ذلك ان رادعيتها عنها تتوقف على أن لا تكون السيرة مخصصة لها، إذ لو كانت مخصصة لم يكن عمومها حجة حتى يكون رادعاً لها، وعدم مخصصة السيرة يتوقف على رادعيتها عنها وإلا فهي مخصصة لها، فإذن يلزم توقف رادعيتها على رادعيتها وهو محال، لانه من توقف الشيء على نفسه.

ثم قال رحمته ان هذا الدور يلزم في طرف مخصصة سيره للعمومات أيضاً،

بتقريب ان مخصصة السيرة للعمومات تتوقف على أن لا تكون تلك العمومات رادعة عنها وإلا فلا تصلح أن تكون مخصصة لها، وعدم رادعية هذه العمومات يتوقف على أن تكون السيرة مخصصة لها، فإذا يلزم توقف مخصصة السيرة على مخصصيتها وهو محال، لانه من توقف الشيء على نفسه.

فالتنتيجة، كما ان رادعية العمومات عن السيرة مستحيلة، كذلك مخصصة السيرة للعمومات، لأن كليهما دورية^(١).

وقد اجيب عن ذلك بعدم لزوم الدور من ناحية تخصيص السيرة للعمومات، بدعوى ان مخصصة السيرة للعمومات لا تتوقف على عدم الردع عنها في الواقع حتى يلزم الدور، بل يكفي في تخصيصها لها عدم ثبوت الردع وهو لا يتوقف على مخصصيتها لها لكي يلزم الدور، لانه مستند إلى عدم صلاحية العمومات للردع، فإذا لا دور من هذه الناحية.

وهذا الجواب غريب جداً، لما تقدم من ان اتصاف السيرة بالحجية منوط بالقطع بامضائها شرعاً حتى يقطع بحجيتها، لأن الشك فيها مساوق للقطع بعدمها أي بعدم ترتب الأثر عليها، وعلى هذا فمخصصة السيرة منوطة باتصافها بالحجية جزماً وهو متوقف على القطع بامضائها شرعاً، ومن الواضح ان القطع بالامضاء مساوق للقطع بعدم الردع، ضرورة أنه لا يمكن القطع بالامضاء مع احتمال الردع عنها في الواقع.

وعلى هذا فلا يكفي في مخصصة السيرة عدم ثبوت الردع لانه ينسجم مع الشك فيه، ومن الطبيعي انه مع الشك فيه لا يمكن القطع بالامضاء وبالتالي القطع بحجية السيرة حتى تصلح ان تكون مخصصة للعمومات المذكورة هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى قد ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان الامر بالعكس تماماً في المقام، لان مخصصة السيرة للعمومات المذكورة تتوقف على عدم الردع عنها في الواقع ولا يكفي فيها عدم ثبوت الردع، بينما لا تتوقف رادعية العمومات عن السيرة على عدم المخصص لها في الواقع، بل يكفي فيها عدم ثبوت مخصصة السيرة لها، وقد افاد قدس سره في وجه ذلك ان عموم العام حجة في موارد الشك في المخصص، لان السيرة العقلائية جارية على التمسك بعموم العام واطلاق المطلق ما لم يثبت المخصص أو المقيد له، ومع الشك فيه يرجع إلى عموم العام أو اطلاق المطلق، فإذن لا دور في جانب رادعية العمومات عن السيرة، لانها لا تتوقف على عدم مخصصة السيرة في الواقع حتى يلزم الدور، بل تتوقف على عدم ثبوت مخصصيتها لها وهو مستند إلى عدم الدليل عليها لا إلى حجية العمومات وراذعيتها، فإذن لا دور في هذا الجانب^(١) هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لان ما افاده قدس سره تام فيما إذا كان المخصص لفظياً، باعتبار ان له مقامين ثبوتياً واثباتياً وقد ينفك أحدهما عن الآخر، كما إذا كان المخصص في الواقع موجوداً ولكنه لم يصل إلى المكلف في مقام الاثبات، وحيث ان المانع عن التمسك بعموم العام واطلاق المطلق وجود المخصص والمقيد في مقام الاثبات أي وصوله ووجوده العلمي، فلا يمنع وجوده في الواقع عن التمسك به. وأما إذا كان المخصص لبياً كما في المقام، فما ذكره قدس سره غير تام، إذ ليس للمخصص اللبي مقامان؛ الثبوت والاثبات بل له مقام واحد، وهو ان مقام ثبوته عين مقام إثباته، فالمخصص في المقام حيث انه متمثل في السيرة العقلائية، فهو دليل لبي، لان السيرة بذاتها معلومة خارجاً وهي عمل الناس بالظواهر،

فليس لها واقع ثبوتي وإثباتي بل ثبوتها عين إثباتها، وأما حجية السيرة، فهي على أساس القطع بامضائها شرعاً وعدم الردع عنها.

وعلى هذا فإن حصل القطع بامضاء هذه السيرة شرعاً ولو من سكوت الإمام عليه السلام، فهي مخصصة لتلك العمومات، وإن لم يحصل القطع بامضائها شرعاً، فلا تصلح أن تكون مخصصة لها، فإذا بقي الدور بحاله، لأن رادعية العمومات المذكورة عن السيرة تتوقف على عدم مخصصيتها لها واقعاً لا على عدم ثبوتها في مقام الاثبات.

وإن شئت قلت إن مقام الثبوت والاثبات إنما يتصور في الأدلة الظنية اللفظية، وأما إذا كانت الأدلة قطعية، فلا يتصور فيها مقامان مقام الثبوت والاثبات، لأن مقام ثبوتها عين مقام إثباتها، وحيث إن الأدلة اللبية أدلة قطعية وجدانية فمقام ثبوتها عين مقام إثباتها، وكذلك إذا كانت الأدلة اللفظية قطعية، فإنه لا يتصور فيها مقامان: الثبوت والاثبات معاً بل مقام ثبوتها عين مقام إثباتها، لأن القطع بثبوتها في الواقع عين إثباتها، فالمقامان إنما يتصوران في الأدلة الظنية، إذ قد يكون الشيء ثابتاً في الواقع ولا علم به في مقام الاثبات.

والصحيح في الجواب عن الدور أن يقال،

أما أولاً فلما ذكرناه سابقاً من أن العمومات الناهية عن العمل بالظن في الآيات والروايات لا تصلح أن تكون رادعة عن هذه السيرة التي قد استقرت جذورها في أعماق نفوس الناس كالعادة، هذا إضافة إلى أن هذه العمومات على أساس أن دلالتها إنما هي بالاطلاق ومقدمات الحكمة لا بالنص فلا تصلح أن تكون رادعة عن مثل هذه السيرة المرتكزة، وحيث إن الدليل على حجية الظواهر منها ظواهر العمومات والمطلقات الناهية عن العمل بالظن السيرة العقلانية، فلا

يمكن الاستدلال بظواهر هذه العمومات والمطلقات على ردع هذه السيرة وعدم حجيتها، ضرورة أن حجية هذه الظواهر متوقفة على حجية السيرة وعدم ردعها، وعليه فالاستدلال بها على عدم حجية السيرة يرجع إلى الاستدلال بها على عدم حجية نفسها، لان السيرة إذا لم تكن حجة، فالظواهر لا تكون حجة منها هذه الظواهر.

فالتنتيجة ان الاستدلال بظواهر العمومات والمطلقات المذكورة على ردع السيرة وعدم حجيتها يرجع في الحقيقة ونهاية المطاف إلى الاستدلال بها على عدم حجية نفسها وهو مستحيل، إلا أن يكون هناك دليل خاص يدل على حجية ظواهر هذه العمومات والمطلقات بقطع النظر عن السيرة، فعندئذ لا يلزم من الاستدلال بها على ردع السيرة وعدم حجيتها المحذور المذكور، ولكنه مجرد فرض لا واقع له.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان العمومات المذكورة في نفسها صالحة للردع عن السيرة، إلا أنه لما كانت نسبة السيرة إليها نسبة القرينة اللبية المتصلة كانت مانعة عن انعقاد ظهورها في العموم، فإذن لا موضوع لرادعتها.

وثالثاً مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم ان نسبتها إليها نسبة القرينة اللبية المنفصلة لا المتصلة، فمع ذلك لا بد من تقديمها عليها، على أساس ان نسبتها إليها نسبة الخاص إلى العام، فإذن لا بد من تخصيصها بها تطبيقاً لقاعدة حمل العام على الخاص، ولكن قد يقال بلزوم الدور في هذا الفرض، بتقريب ان مخصصة السيرة للعمومات المذكورة تتوقف على عدم رادعية العمومات عن السيرة وهو يتوقف على كون السيرة مخصصة لها.

فالتنتيجة ان مخصصة السيرة تتوقف على مخصصيتها وهذا مستحيل، لانه

من توقف وجود الشيء على وجود نفسه.

والجواب ان استحالة الدور إنما هي من جهة أن مرده إلى عليية الشيء لنفسه وهي مستحيلة، وعلى هذا فالدور المحال هو توقف المعلول على العلة وبالعكس وهو توقف العلة على المعلول، ونتيجة ذلك توقف العلة على نفسها وهذا معنى عليية الشيء لنفسه.

وأما في المقام فلا يلزم هذا المحذور، لان كون السيرة مخصصة يتوقف على امضاءها شرعاً لا على عدم رادعية العمومات المذكورة، فإنه لازم امضاءها، والامضاء هو السبب والعلة لاتصافها بالمخصصة لا عدم رادعيتها، فإذا ن لا دور، لأن مخصصة السيرة تتوقف على الامضاء من باب توقف المعلول على العلة، والامضاء لا يتوقف على مخصصيتها حتى يلزم الدور، وأما عدم الرادعية فيما انه أمر عدمي، فلا يصلح ان يكون علة لاتصاف السيرة بالمخصصة، فإن علتها الامضاء ولازم الامضاء عدم رادعية هذه العمومات.

وان شئت قلت ان توقف عدم رادعية هذه العمومات على مخصصة السيرة فعلي، وأما توقف مخصصة السيرة على عدم رادعية العمومات لولائي، يعني لو لا السيرة لكانت العمومات حجة وراذعة عن العمل بالظواهر، والتوقف اللوائي الشأني ليس بتوقف حقيقة وواقعاً هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات، فالعلم بكون السيرة مخصصة يتوقف على العلم بامضاء الشارع لها اما بالتنصيص أو السكوت وهو لا يتوقف على العلم بكونها مخصصة، فإذا ن لا دور في المسألة لا في مقام الاثبات ولا في مقام الثبوت.

نتيجة البحث إلى هنا عدة نقاط

النقطة الأولى: ان عمدة الدليل على حجية ظواهر الالفاظ سيرة العقلاء الجارية على العمل بها منذ عصر التشريع ولم يرد ردع عنها من الشارع ولهذا تكون ممضاة شرعاً.

النقطة الثانية: ان السيرة على قسمين:

١ - السيرة العقلائية منشائها الارتكاز الذهني.

٢ - السيرة المتشريعة منشائها الشرع، وعلى كلا التقديرين ان كانت

السيرة معاصرة لزمان التشريع فهي حجة، سواء أكانت عقلائية أم متشريعة، نعم إذا كانت عقلائية وكان هناك ردع من قبل الشارع لم تكن حجة.

النقطة الثالثة: ان السيرة إذا لم تكن معاصرة لزمان التشريع بأن تكون مستحدثة ومتاخرة عن عصر المعصومين عليه السلام، فلا تكون حجة، أما إذا كانت متشريعة، فإن حجيتها منوطة بوصول هذه السيرة من زمن المعصومين عليه السلام إلى الآن يبدأ بيد وطبقة بعد طبقة، ولكن تقدم انه ليس لنا طريق إلى ذلك وأما إذا كانت عقلائية، فتتوقف حجيتها إلى امضاء الشارع لها، وقد مر انه لا طريق لنا إلى امضاءها.

النقطة الرابعة: قد يقال كما قيل ان العمومات الناهية عن العمل بالظن من الآيات والروايات رادعة عن السيرة الجارية على العمل بالظواهر وعليه فلا تكون حجة.

النقطة الخامسة: ان المحقق النائيني رحمته الله قد اجاب عن هذا الاشكال بأن العمومات المذكورة لا تصلح ان تكون رادعة عن السيرة، لان نسبة السيرة إليها نسبة الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم فتتقدم عليها بالحكومة، ولكن تقدم ان هذا

الجواب غير صحيح.

النقطة السادسة: أجاب المحقق الخراساني تت عن ذلك، بأن رادعية العمومات عن السيرة مستحيلة لاستلزامها الدور، كما أن مخصصة السيرة لهذه العمومات أيضاً مستحيلة بعين الملاك وهو لزوم الدور وهذا تناقض غريب. ولكن تقدم ان هذا الجواب غير صحيح ولا دور في المسألة.

النقطة السابعة: أن العمومات المذكورة لا تصلح ان تكون رادعة عن هذه السيرة، لان الردع عن مثل هذه السيرة المرتكزة في الاذهان كالعادة بحاجة إلى بيان واضح وصريح حتى يمكن قلع جذورها عن النفوس.

هذا اضافة إلى أن كون هذه العمومات رادعة عن السيرة مستحيل، لان رادعيتها عنها انما هي بحجية ظهورها، والمفروض ان الدليل على حجية ظهورها السيرة، فلو كانت العمومات المذكورة رادعة عنها، فمعناه أنها رادعة عن حجية نفسها وهو كما ترى.

النقطة الثامنة: أنه على تقدير تسليم صالحية هذه العمومات للرادعية في نفسها، إلا أنها لا تصلح ان تكون رادعة عن هذه السيرة، باعتبار أنها من جهة ارتكازيتها في النفس تكون بمثابة القرينة اللبية المتصلة المانعة عن انعقاد ظهورها في العموم، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنها ليست بمثابة القرينة المتصلة، إلا أنه لا شبهة في أنها بمثابة القرينة المنفصلة لها، وحينئذ فلا بد من تخصيص عمومها بها تطبيقاً لقاعدة حمل العام على الخاص.

الجهة الثانية

أن لكل كلام عرفي ظهورات ودلالات ثلاث:

١ - الدلالة التصورية وقد يعبر عنها بالظهور التصوري وهي عبارة عن خطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ ولو من لفظ بغير شعور واختيار،

وهذه الملازمة التي هي ثابتة بين تصور اللفظ وتصور المعنى ملازمة تكوينية قهرية، غاية الأمر أن تصور اللفظ يكون أولاً وبالذات والمعنى يكون ثانياً وبالتبع، ولا تتوقف هذه الدلالة على أي مقدمة خارجية ما عدى الوضع ولا تمنع عن هذه الدلالة القرينة المتصلة أيضاً، فإذا قيل رأيت أسداً يرمي فمجرد سماع لفظ الاسد، ينتقل الذهن إلى الحيوان المفترس قهراً، وإذا سمع لفظ يرمي انتقل إلى الرجل الشجاع الذي هو معنى مجازي، فيستقر في الذهن المعنى المجازي دون المعنى الحقيقي، فإن التصور يمر من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي ويستقر فيه.

فالتنتيجة أن هذه الدلالة هي الدلالة الوضعية خلافاً للسيد الاستاذ تتتت، حيث انه يرى ان هذه الدلالة ليست بدلالة وضعية بل هي مستندة إلى الانس الذهني بين اللفظ والمعنى وان الدلالة الوضعية دلالة تصديقية لا تصويرية، وهذا الذي افاده تتتت من أن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية لا تصويرية، مبني على مسلكه تتتت في باب الوضع وهو انه عبارة عن التعهد والالتزام النفسي، إذ على ضوء هذا المسلك لا بد من الالتزام بأن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية وليست بتصورية هذا.

ولكن قد تقدم بشكل موسع عدم صحة هذا المسلك في باب الوضع، وقلنا هناك ان الصحيح ما هو المشهور بين الاصوليين في هذا الباب من ان الدلالة الوضعية دلالة تصويرية لا تصديقية.

٢ - الدلالة التصديقية بلحاظ الارادة التفهيمية، فإن كل كلام صادر من متكلم عرفي يدل على انه اراد تفهيم معناه، وهذه الدلالة تتوقف زائداً على الوضع علي عنصرين.

الأول: صدور من متكلم شاعر مختار.

الثاني: ان لا ينصب قرينة متصلة على المخلاف، وهذه الدلالة مستندة إلى ظهور حال المتكلم في انه اراد تفهيم معناه، ولهذا تكون اخص من الدلالة التصورية.

٣ - الدلالة التصديقية بلحاظ الارادة الجدية، وهذه الدلالة تتوقف زائداً على العناصر المتقدمة على عنصرين آخرين: الأول احراز ان المتكلم في مقام بيان المراد الجدي، الثاني ان لا ينصب قرينة على خلاف ذلك، ومجموع هذه العناصر منشأ لظهور حال المتكلم في انه اراد ظاهر كلامه عن جد، سواء أكان مفاده انشأً أم اخباراً وأنه ليس بهازل، وهذه الدلالة اخص من الدلالة الثانية، باعتبار ان الدلالة الثانية موجودة فيما إذا كان المتكلم هازلاً أيضاً مع كونه شاعراً ومختاراً، بينما الدلالة الثالثة غير موجودة في هذه الحالة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي ان للفظ الصادر من المتكلم العرفي ثلاث دلالات: الدلالة التصورية الوضعية، الدلالة التصديقية التفهيمية، الدلالة التصديقية الجدية النهائية.

الجهة الثالثة

يقع الكلام فيها في عدة نقاط:

النقطة الاولى: ان أصالة الظهور، هل هي اصل برأسه أو انها ترجع إلى اصول اخرى، وهي الاصول العدمية كأصالة عدم القرينة.

النقطة الثانية: ان أصالة الظهور على تقدير تسليم أنها اصل مستقل، هل تتوقف على أصالة عدم القرينة في الواقع وفي المرتبة السابقة أو لا؟

النقطة الثالثة: ان موضوع حجية اصاله الظهور، هل هو الظهور التصديقي

أو الظهور الوضعي؟

أما الكلام في النقطة الأولى: فقد ذهب شيخنا الأنصاري رحمته إلى أن أصالة الظهور ليست أصلاً برأسها بل هي ترجع إلى الأصول العدمية كإصالة القرينة، بتقريب أن الشك في إرادة الظهور حيث انه ناشيء من الشك في وجود القرينة في الواقع، فلا بد من الرجوع إلى أصل ينفي الشك في وجودها وهو أصالة العدم، وأما أصالة الظهور فهي بنفسها لا تنفي هذا الشك، فلذلك ترجع إلى الأصل العدمي.

وبكلمة ان الأصول الوجودية كإصالة العموم وأصالة الاطلاق وإصالة الحقيقة جميعاً ترجع إلى الأصول العدمية، باعتبار أن الأصول الوجودية بنفسها لا تنفي الشك، فإذاً لابد من الرجوع إلى الأصول العدمية لتنفيه هذا.

وذهب المحقق الخراساني رحمته إلى أن الأصول الوجودية أصول برأسها ولا ترجع إلى الأصول العدمية، وقد أفاد في وجه ذلك أن بناء العقلاء قد جرى على الأصول الوجودية بنفسها، وأما الأصول العدمية فلا دليل عليها^(١).

وذهب السيد الاستاذ رحمته إلى التفصيل في المقام بين ما إذا كان الشك في المراد من جهة عدم انعقاد الظهور للكلام من ناحية احتمال وجود القرينة في السبب، وما إذا كان الشك في المراد من جهة احتمال أن الظهور المنعقد للكلام غير مراد، إما من جهة غفلة المتكلم عن نصب القرينة على الخلاف أو من جهة أنه ترك القرينة متعمداً لسبب أو آخر، أو من جهة احتمال أنه اتكل على القرينة الحالية، وعلى هذا ففي الصورة الثانية يكون المرجح أصالة الظهور ابتداءً، ولا يتوقف على إجراء أصالة عدم القرينة في المرتبة السابقة، لان الظهور التصديقي

متحقق في هذه الصورة على الفرض ولا شك فيه والشك إنما هو في انه مراد للمتكلم عن جد أو لا، والمرجع فيه أصالة الظهور لإثبات انه مراد له جداً، ولا يعنى باحتمال الخلاف، لان موضوع بناء العقلاء الظهور، وقد تقدم ان عمدة الدليل على حجية الظواهر إنما هي بناء العقلاء الجاري على العمل بها وامضاء الشارع له، وعلى هذا فما ذكره شيخنا الانصاري تت من أن اصالة الظهور ليست أصلاً برأسها بل هي ترجع إلى أصالة عدم القرينة لا وجه له أصلاً، لان الدليل على حجية الظواهر إنما هو سيرة العقلاء وهي جارية على العمل باصالة الظهور، على أساس إنها كاشفة عن الواقع لا على العمل باصالة عدم القرينة، ولهذا لا دليل على حجيتها إلا أن ترجع إلى أصالة الظهور.

وأما في الصورة الاولى، فلا يمكن التمسك باصالة الظهور من جهة أنه لا موضوع لها وهو الظهور، فإذن لا بد أولاً من إثبات الظهور بالاصل في المرتبة السابقة وهو اصالة عدم القرينة، باعتبار ان منشأ عدم الظهور هو احتمال وجود القرينة، وعلى هذا فيتمسك باصالة عدم القرينة أولاً، لإثبات الموضوع وهو الظهور وبعد إثباته يتمسك بأصالة الظهور، باعتبار ان بناء العقلاء إنما هو على العمل بها لا باصالة عدم القرينة.

فالنتيجة ان التمسك باصالة عدم القرينة في المقام إنما هو لتحقيق الموضوع، وأما التمسك باصالة الظهور فإنما هو لتحقيق الحكم وترتيب الاثار الشرعية عليها^(١).

ولنا تعليق على ما ذكره شيخنا الانصاري تت وتعليق على ما ذكره السيد الاستاذ تت.

(١) مصباح الأصول ج ٢: ص ١١٢ - ١١٣.

أما التعليق على الأول، فلا شبهة في أن أصالة الظهور من الاصول العقلانية برأسها، والسيرة العقلانية قد جرت على العمل بها بنفسها، على أساس كاشفيتها عن الواقع ولا ترجع إلى الاصول العدمية كإصالة عدم القرينة، والوجه في ذلك هو أن عمدة الدليل على حجية الظواهر إنما هي سيرة العقلاء المرتكزة في أذهانهم وهي جارية على العمل بها، وحيث أنها ممضاة من قبل الشارع، فتدل على حجية الظواهر، فيكون موضوع الحجية الظهور لا عدم القرينة، أو فقل أن مورد بناء العقلاء الظهور لا عدم القرينة، ومن الواضح أن ما هو مورد بناء العقلاء هو موضوع للحجية لا ما لا يكون مورداً لبنائهم، وعلى هذا فإذا تحقق الظهور التصديقي، كان بناء العقلاء على العمل به جزءاً، سواء كان هناك احتمال القرينة أم لا، لأن الاحتمال المذكور لا يمنع من تحقق الظهور والعمل به.

وأما إذا لم يكن الظهور متحققاً، سواء أكان عدم تحققه مستنداً إلى احتمال وجود القرينة أو احتمال قرينية الوجود أو غير ذلك، فلا موضوع لبناء العقلاء، لأن موضوعه الظهور التصديقي وهو غير متحقق، فإذا كما لا تجري أصالة الظهور لعدم تحقق موضوعها، كذلك لا تجري أصالة عدم القرينة لعدم ترتب أثر شرعي عليها، ومن هنا يظهر أن الصحيح في المسألة عكس ما أفاده شيخنا الانصاري رحمته من أن الاصول العدمية إن كانت ترجع إلى الاصول الوجودية فهو، وإلا فلا قيمة لها وليست اصولاً عقلانية برأسها.

وأما التعليق الثاني وهو: ما ذكره السيد الاستاذ رحمته من التفصيل في المسألة، فيرد عليه أن أصالة عدم القرينة لا تخلو من أن تكون حجة لبناء العقلاء أو بالتعبير الشرعي، فعلى الأول لا تجري أصالة عدم القرينة لإثبات الظهور للفظ، لأنها إنما تثبت الظهور له إذا كانت حجيتها من باب الامارية والطريقة، ومن

الواضح أن اصالة عدم القرينة بنفسها لا تكون اشارة وكاشفة عن الواقع، لان ما هو اشارة وكاشفة عنه هو الظهور، وعلى هذا فلا يعقل بناء العقلاء على هذه الاصالة، لان بناء العقلاء على شيء تعبداً وبلا مبرر لا يمكن، وحيث أنه لا مبرر لبناء العقلاء على اصالة عدم القرينة، فلا يمكن افتراض حجيتها بينائهم.

وعلى الثاني وهو حجيتها بالتعبد الشرعي فلا دليل عليها، ولو سلمنا وجود الدليل على حجيتها كذلك، فهي حينئذٍ وان كانت حجة تعبداً، إلا أنها لا تثبت ظهور اللفظ، وبدون ذلك لا اثر لها من هذه الناحية.

إلى هنا قد تبين أن اصالة عدم القرينة إنما تكون حجة ببناء العقلاء إذا رجعت إلى أصالة الظهور لا في نفسها وبقطع النظر عنها.

وان شئت قلت، أن اصالة عدم القرينة في نفسها ليست من الاصول اللفظية التي هي تكشف عن الواقع وتحكي عنه كسائر الامارات الشرعية لعدم وجود ما يكون كاشفاً عن الواقع في موردها بقطع النظر عن أصالة الظهور، وعلى هذا فلو كانت معتبرة فلا محالة يكون اعتبارها من باب الاصل العملي دون اللفظي كاستصحاب عدم القرينة، ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، لان محل الكلام إنما هو في الاصل اللفظي والفرض أصالة عدم القرينة أصل لفظي، ولكن الكلام في انها هل هي اصل لفظي مستقل أو أنها ترجع إلى أصالة الظهور، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنها أصل عملي متمثل في الاستصحاب، إلا أنه لا يجري في المقام، لان جريانه منوط بترتب أثر عملي على المستصحب في ظرف الشك ولا يترتب عليه أثر عملي، والاثر إنما هو مترتب على الظهور، والمفروض أنه لا يثبت الظهور به الاعلى القول بالاصل المثبت.

فالنتيجة لمحد الان قد تبينت أن اصالة الظهور لا ترجع إلى أصالة عدم

القرينة، بل لا دليل على حجية أصالة عدم القرينة إلا أن ترجع إلى أصالة الظهور، وهذه الاصالة ثابتة ببناء العقلاء المضى شرعاً وموضوعها الظهور التصديقي، فإذا تحقق الظهور في كلام المولى فهو المتبع واحتمال وجود القرينة في الواقع لا يكون مانعاً منه، فإذن لا حاجة إلى التمسك باصالة عدم القرينة لا في هذا الفرض ولا في فرض عدم تحقق الظهور.

وأما الكلام في النقطة الثانية: فقد ذهب المحقق النائيني تدت إلى أن المانع عن الظهور التصديقي القرينة بوجودها الواقعي وتبعه فيه السيد الاستاذ تدت، وقد افاد في وجه ذلك أن الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الاستعمالية متقوم بعدم وجود القرينة المتصلة، وأما بلحاظ الارادة الجديدة فهو متقوم بعدم القرينة المنفصلة، وعلى هذا فتتقح موضوع أصالة الظهور يتوقف على أصالة عدم القرينة المتصلة والمنفصلة، لان موضوعها الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الجديدة، وباصالة عدم القرينة المتصلة نحرز الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الاستعمالية وباصالة عدم القرينة المنفصلة نحرز الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الجديدة، فإذا جرت كلتا الاصالتين ثبت موضوع الاصالة، وحينئذٍ فلا مانع من التمسك بها عند الشك في المراد الجدي للمتكلم^(١).

وبكلمة ان ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ تدت في المقام من ان هناك اصلين طوليين احدهما ينقح موضوع الاخر، فأصالة عدم القرينة المتصلة والمنفصلة تثبت موضوع اصالة الظهور، فتكون اصالة الظهور في طول اصالة عدم القرينة، يختلف عما ذكره شيخنا الانصاري تدت من أن الاصول الوجودية ترجع إلى الاصول العدمية، لان معنى ذلك ان اصالة الظهور في نفسها ليست اصلاً

برأسها بل هي ترجع إلى أصالة عدم القرينة وهي اصل برأسها وحجة بعنوانها. أو فقل حيث ان الشك في كون الظهور مراداً للمتكلم مسبب عن الشك في القرينة، فإذا جرت أصالة عدم القرينة، ثبت كون الظهور مراداً للمتكلم باعتبار أنها من الاصول اللفظية فمبنياتها تكون حجة، فإذا لا يبقى موضوع لإصالة الظهور وهو الشك في مراد المتكلم، لانه يرتفع بأصالة عدم القرينة، وعليه فليس هنا إلا أصل واحد وهو أصالة عدم القرينة، فإذا لا يرتبط البحث عن هذه الجهة وهي الجهة الثانية بالبحث عن الجهة الاولى.

والخلاصة أن ما ذكره المحقق النائيني قده في هذه الجهة لا يرجع إلى ما ذكره شيخنا الانصاري قده في الجهة الاولى، فإن ما ذكره المحقق النائيني مبني على أن أصالة عدم القرينة تنقح موضوع أصالة الظهور، وعليه فكلتا الاصالتين تجري في المقام، غاية الأمر يكون احدها في طول الاخرى، وما ذكره شيخنا الانصاري قده مبني على ان اصالة عدم القرينة ترفع موضوع أصالة الظهور لانها ترجع إليها. فما في بعض الكلمات من أن ما افاده المحقق النائيني قده يرجع إلى ما ذكره شيخنا الانصاري قده وانه لا فرق بينهما غير صحيح، لان الفرق بينهما واضح كما عرفت، هذا.

وللنظر فيما افاده المحقق النائيني والسيد الاستاذ قده مجال، بيان ذلك ان لنا دعويين: الاولى عدم صحة ما افاده قده.

الثانية: الصحيح أن المانع عن حجية أصالة الظهور إنما هو وصول القرينة المنفصلة لا وجودها في الواقع.

أما الدعوى الاولى: فيقع الكلام تارة في الشك في القرينة المنفصلة واخرى في القرينة المتصلة.

أما الكلام في الفرض الأول: فلا شبهة في ان القرينة المنفصلة بوجودها الواقعي لا تكون مانعة عن الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الجديدة. والنكتة في ذلك هي ان منشاء الظهور التصديقي النهائي إنما هو ظهور حال المتكلم العرفي، لانه إذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة متصلة على الخلاف إلى ان فرغ من الكلام، فظهور حاله يقتضي ان المراد التصوري مطابق للمراد الاستعمالي، والمراد الاستعمالي مطابق للمراد الجدي النهائي وان لم يكن مراده الاستعمالي مطابقاً للمراد التصوري لاتي بقرينة متصلة، باعتبار انه كان في مقام البيان، أو إذا لم يكن مراده الجدي مطابقاً للمراد التصوري لاتي بقرينة منفصلة والا لزم خلف فرض انه في مقام البيان.

فالتيجة أن منشأ الظهور التصديقي بتمام مراتبه ظهور حال المتكلم العرفي إذا كان في مقام البيان، وأما احتمال وجود القرينة المنفصلة في الواقع لا يمنع عن هذا الظهور، على أساس أن منشأ هذا الظهور هو ظهور حال المتكلم والمفروض انه فعلي، سواء أكان هناك شك في وجود القرينة المنفصلة في الواقع أم لا، لانه يتبع ظهور حال المتكلم ويدور مداره وجوداً وعدمًا، ولا دخل لاحتمال وجود القرينة المنفصلة في الواقع، لان وجود هذا الاحتمال كعدمه فلا أثر له.

هذا اضافة إلى أن عدم وجود القرينة المنفصلة في الواقع لا يمكن ان يكون له دخل في تكوين الظهور التصديقي النهائي للفظ، وذلك لان دلالة اللفظ على المعنى لا تخلو من أن تكون بالوضع كدلالة العام الوضعي على العموم، ودلالة الامر على الوجوب والنهي على الحرمة وهكذا أو تكون بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

أما على الاول، فلا شبهة في ان دلالة اللفظ على المعنى بالدلالة التصديقية

النهائية لا تتوقف الاعلى مقدمتين: الاولى كون المتكلم في مقام البيان، الثانية عدم نصب قرينة متصلة على الخلاف، فإذا تمت هاتان المقدمتان، فقد انعقد الظهور التصديقي النهائي للكلام، واحتمال ان المتكلم ينصب قرينة على الخلاف في المستقبل، فلا أثر له ولا يمنع عن انعقاد ظهوره النهائي، فإذا صدر كلام من المولى، كما إذا قال اكرم كل عالم، دلت كلمة (كل) على العموم بالوضع، وإذا لم يأت بقرينة متصلة، دلت عليه بالدلالة التصديقية النهائية، وأما احتمال وجود القرينة المنفصلة في الواقع، فهو لا يمنع عن هذا الظهور والدلالة، ولا يمكن أن يكون مانعاً عنها، وإلا فلازمه أن يكون لعدم القرينة المنفصلة دخلاً في تكوين الظهور والدلالة التصديقية النهائية، وهذا خلف فرض انعقاد الظهور التصديقي النهائي بمجرد انتهاء المتكلم العرفي عن الكلام وعدم اتيانه بقرينة متصلة، فالنتيجة أنه لاشبهة في انه لا دخل لعدم القرينة المنفصلة في تكوين ظهور الكلام التصديقي النهائي.

وأما على الثاني، فظهور الكلام التصديقي النهائي وان كان متوقفاً على مقدمات الحكمة منها عدم القرينة، إلا أنه لا شبهة في ان المراد من عدم القرينة الذي هو جزء المقدمات، عدم القرينة المتصلة لا الاعم منه ومن عدم القرينة المنفصلة، نعم ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان عدم القرينة المنفصلة في وقت وصولها جزء المقدمات، ولكن تقدم بطلان هذا القول بشكل موسع في مبحث العام والخاص وسوف يأتي الكلام فيه في مبحث التعادل والتراجع، ومن هنا قلنا ان عدم القرينة المنفصلة لو كان جزء المقدمات، لزم اجمال جل مطلقات الكتاب والسنة لولا الكل، فإن هذا الاحتمال أي احتمال القرينة المنفصلة في الواقع موجود لكل مطلق من مطلقاتها إلا ماندر، وهذا الاحتمال مانع عن انعقاد ظهورها في الاطلاق، إذ معه لا تكون مقدمات الحكمة محرزة بتمام اجزائها وهذا

كما ترى.

فالنتيجة ان احتمال ان يكون عدم القرينة المنفصلة جزء المقدمات غير

محتمل.

وأما الكلام في الفرض الثاني: وهو الشك في القرينة المتصلة، فيمكن

تصويره بعدة صور:

الاولى أن يكون الشك في القرينة المتصلة ناجماً عن احتمال غفلة المتكلم

إذا لم يكن معصوماً من الخطأ، يعني ان مراده الجدي من المطلق كان هو المقيد

ولكنه غفل عن نصب قرينة على ذلك.

الثانية: ان يكون الشك فيها ناجماً عن احتمال قرينية الموجود.

الثالثة: ان يكون الشك فيها ناجماً عن احتمال اسقاط الراوي القرينة عن

الرواية عامداً ملتفتاً.

الرابع: أن يكون الشك فيها ناجماً عن احتمال سقوط القرينة عند تقطيع

الروايات وتبويبها.

أما الصورة الاولى: فيدفع الشك باصالة عدم الغفلة، فإن هذه الاصالة من

الاصول العقلانية التي تبنتى حجيتها على الامارية والكاشفية عن الواقع، لان

احتمال ان المتكلم غفل عن نصب القرينة أو السامع عن سماعها ضعيف ولا يعتنى

به، فإذا صدر من الإنسان شيء واحتمل انه صدر منه غفلة، فيدفع هذا الاحتمال

باصالة عدم الغفلة ومنشأها ظهور حال الفاعل في انه صدر منه باختياره وارادته

لا غفلة.

وعلى هذا فباجراء أصالة عدم غفلة المتكلم عن نصب القرينة وعدم غفلة

السامع عن سماعها، نحرز موضوع أصالة الظهور، وحينئذٍ فلا مانع من التمسك بها.

والخلاصة أن الكبرى مسلمة وهي أصالة الظهور، فإذا ثبتت الصغرى وهي الظهور باصالة عدم الغفلة، تحققت الصغرى والكبرى معاً، وعندئذٍ فلا مانع من التمسك بالكبرى.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ قدس سره من أن أصالة عدم القرينة منقحة لصغرى أصالة الظهور، إنما يتم في هذه الصورة بناء على أن يكون المراد من أصالة عدم القرينة أصالة عدم الغفلة.

كما أنه يظهر مما ذكرناه أن ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من أن أصالة عدم القرينة ترجع إلى أصالة الظهور لا يتم في هذه الصورة، لأن أصالة عدم الغفلة فيها أصل مستقل في مقابل أصالة الظهور، لا أنها ترجع إليها، كيف فإنها محققة لموضوعها وفي مرتبة متقدمة عليها، وأصالة الظهور في طولها لا في عرضها.

فالنتيجة أن في هذه الصورة احتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة المتصلة أو غفلة المخاطب عن سماعها، مدفوع باصالة عدم الغفلة.

وأما الصورة الثانية: وهي ما إذا كان الشك في القرينة المتصلة ناجماً عن احتمال قرينية الوجود، فليس فيها ما يدفع به هذا الاحتمال، فإذن لا محالة هو يوجب اجمال الكلام، فلا يجوز حينئذٍ التمسك باطلاقه، مثال ذلك الاستثناء المتعقب لجمل متعددة، كما إذا قال المولى أكرم العلماء وتصدق على الفقراء واضف الشعراء إلا الفساق منهم، فإن المستثنى يصلح أن يكون قيداً للجميع وإن كانت قيديته للجمله الاخيرة متيقنة، وهذه الصلاحية تمنع عن انعقاد ظهور هذه الجملات في العموم وتوجب اجمالها ما عدا الجملة الاخيرة.

وعلى الجملة فاحتمال ان الاستثناء قيد للجميع موجود ولا دافع لهذا الاحتمال، إذ ليس هنا أصل يدفع به هذا الاحتمال عن ما عدا الجملة الاخيرة.

فإذا لم يكن له دافع، فلا محالة يوجب الاجمال وعدم انعقاد الظهور في الاطلاق حتى يمكن التمسك به، فيكون المقام حينئذٍ داخلًا في كبرى مسألة احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.

وأما الصورة الثالثة: وهي ما إذا كان الشك في القرينة المتصلة ناجماً عن احتمال ان الراوي كان يسقطها عامداً وملتفتاً فهي غير محتملة، لان مثل هذا الاحتمال مدفوع بوثاقة الراوي وأمانته، لوضوح أنه إذا كان ثقة واميناً، فاحتمال أنه اسقط القرينة المغيرة للمعنى متعمداً خلف فرض انه ثقة وامين، ومن هنا اعتبر الفقهاء في حجية الروايات وثاقة الراوي.

وأما الصورة الرابعة: فحيث ان تقطيع الروايات وتبويبها كان بايدي الثقات والامناء وأهل الخبرة بالاحاديث وخصوصياتها، فلا يحتمل سقوط القرينة عند التقطيع، لان احتمال الاسقاط عامداً ملتفتاً غير محتمل، حيث ان ذلك خلف فرض أنهم امناء على الروايات، واحتمال انه من جهة الغفلة والخطأ منهم خلاف الأصل العقلائي، واحتمال انه من جهة عدم خبرويتهم بها خلاف الفرض.

وبكلمة واضحة أن تقطيع الاحاديث وتبويبها وفصل روايات كل باب عن باب آخر بعد ما كانت مختلطة بين الابواب كفصل روايات باب الصلاة عن باب الحج والصوم وهكذا، حيث ان ذلك كان من المشايخ الثلاثة، فاحتمال السقوط غير محتمل، لانهم من أهل الفن والمعرفة بالاحاديث ويعرفون معرفة جيدة أن هذه القطعة من الحديث ترجع إلى باب الصلاة وتلك إلى باب الصيام وهكذا، فلذلك احتمال السقوط والتغيير ضعيف جداً للاطمئنان والوثوق بالعدم، وأما احتمال الاسقاط العمدي أو الخطائي، فهو خلاف الاصل فلا يعتنى به.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان احتمال وجود القرينة

المتصلة إن كان ناجماً عن غفلة المتكلم أو السامع، فهو مدفوع باصالة عدم الغفلة، وإن كان ناجماً عن احتمال قرينية الموجود، فلا دافع له، فإذا لم يكن له دافع، كان يوجب اجمال الكلام، وإن كان ناجماً عن احتمال اسقاط الراوي القرينة عامداً ملتفتاً، فهو مدفوع بوثاقة الراوي وامنته، وإن كان ناجماً عن فصل الروايات وتقطيعها، فهو مدفوع بان ذلك إنما هو بأيدي أهل الخبرة والمعرفة بالروايات والاحاديث.

وأما الدعوى الثانية: وهي ان المانع عن العمل باصالة الظهور إنما هو وصول القرينة المنفصلة لا وجودها الواقعي فهي صحيحة، لان القرينة المنفصلة إذا وصلت إلى المكلف، فهي مانعة عن العمل باصالة الظهور، لانها حينئذ لا تكون حجة على اساس تقديم القرينة على ذيها، وأما إذا لم تصل إليه، فلا أثر لمجرد وجودها في الواقع، لانه لا يمنع عن العمل بها ولا لاصل الظهور، لوضوح أن بناء العقلاء إنما هو على العمل بالظواهر وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف ما لم يصل.

ثم أن وصول القرينة يكون مانعاً عن حجية الظهور والكشف، وهذا يعني ان كشفه عن الارادة الجدية لا يكون حجة لا أنه مانع عن اصل ظهوره وكشفه، لان الشيء إذا وقع وتحقق لا ينقلب عما هو عليه، فإذا انعقد ظهور العام في العموم أو المطلق في الاطلاق، استحال ان ينقلب عما وقع عليه، ولكن هذا الكشف والظهور يكون حجة ظاهراً طالما لم يكن المكلف عالماً بالقرينة، فإذا وصلت القرينة إليه، كان وصولها مانعاً عن حجية ظهور العام في العموم وكشفه عنه، وهذا التقديم والمنع إنما هو بنظر العرف أما بملاك الحكومة أو الورود أو بملاك تقديم القرينة على ذيها أو الاظهر على الظاهر، ولا يصل الأمر بينهما إلى التعارض.

وأما الكلام في النقطة الثالثة: وهي ان موضوع حجية اصالة الظهور هل هو الظهور التصوري أو التصديقي، فيه قولان: فذهب المحقق الاصفهاني قدس إلى ان موضوعها الظهور التصوري مع عدم العلم بالقرينة على الخلاف وفي موارد الشك في القرينة، سواء أكان الشك في القرينة المتصلة أم في المنفصلة، يرجع إلى أصالة الظهور ابتداءً بلا حاجة إلى أصالة عدم القرينة في المرتبة السابقة، على أساس ان الظهور التصوري محفوظ على كل حال اي سواء كان هناك شك في القرينة أم لا هذا^(١).

ولكن ماذهب إليه قدس غير تام بل لا يرجع إلى معنى محصل، وذلك لان الظهور التصوري لا يصلح أن يكون موضوعاً لحجية اصالة الظهور، باعتبار ان هذا الظهور ذاتي وجداني تكويني لا واقع موضوعي له في الخارج غير وجوده في افق الذهن ولا يحكي عن شيء في الواقع، لانه عبارة عن الملازمة الذهنية بين تصور اللفظ وتصور المعنى، ومن الواضح أن ذلك لا يعقل ان يكون موضوعاً للحجية لدى العرف والعقلاء، ضرورة ان حجية الظهور عندهم على أساس كاشفيته وطريقيته إلى الواقع وحكايته عنه، والظهور الكاشف عنه إنما هو الظهور التصديقي دون التصوري، فإنه بنفسه لا يكون كاشفاً وحاكياً أصلاً والا لزم خلف فرض كونه تصورياً،

نعم ان الظهور التصوري مقدمة للظهور التصديقي ومندمج فيه ولا يمكن تحقق الظهور التصديقي بدون التصوري، فإذا صدر كلام من متكلم، انتقل ذهن السامع إلى معناه قهراً وبدون اختيار، لانه لا يتوقف على شيء غير الوضع، فلهذا يكون ذاتياً، وإذا فرغ من الكلام ولم ينصب قرينة على الخلاف وكان في مقام

البيان، أصبح المعنى مورداً للظهور التصديقي الذي هو في طول الظهور التصوري، لان الذهن ينتقل منه إليه ويستحيل انتقاله إلى الظهور التصديقي بدون الظهور التصوري، غاية الامر ان الظهور التصوري لا يكون في مرتبة الظهور التصديقي، لان الموجود في هذه المرتبة ظهور واحد وهو الظهور التصديقي لا ظهوران: أحدهما تصوري والآخر تصديقي، لانه خلف فرض ان الظهور التصديقي في طول الظهور التصوري، وكذلك الحال بين مراتب الظهور التصديقي، فإن الظهور التصديقي النهائي في طول الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الاستعمالية، ولهذا لا يوجد في مرتبة الظهور التصديقي النهائي، فإن الموجود في هذه المرتبة هذا الظهور لا ظهوران أحدهما الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الاستعمالية والآخر الظهور التصديقي النهائي أي بلحاظ الارادة الجديدة، والا لزم خلف فرض الطولية بينهما.

وعلى هذا فان اراد تَدَسُّهُ بِالظهور التصوري، الظهور التصوري البحت، فهو لا يصلح ان يكون موضوعاً لحجية أصالة الظهور عند العرف والعقلاء، ضرورة أن الظهور الذي يكون موضوعاً للحجية هو الظهور الكاشف عن الواقع لا الظهور التصوري الذي لا يتعدى عن افق الذهن إلى الخارج، ولهذا يكون ذاتياً للنفس ولا واقع موضوعي له، وان اراد تَدَسُّهُ بِهِ الظهور التصوري الذي انتقل الذهن منه إلى الظهور التصديقي إذا لم ينصب المتكلم قرينة متصلة على الخلاف رغم كونه في مقام البيان، فهو صحيح وهذا هو مراده تَدَسُّهُ، بقرينة أنه قيد الظهور التصوري بعد العلم بالقرينة، ومن الواضح ان الظهور المستند إلى عدم العلم بالقرينة إنما هو الظهور التصديقي، إذ لا يمكن ان يكون الظهور التصوري مستنداً إليه، لانه مستند إلى حاق اللفظ بقطع النظر عن أي خصوصية من الخصوصيات، ضرورة أنه يكفي فيه سماع اللفظ وتصوره، لانه بمجرد السماع يدخل في الذهن قهراً بدون

التوقف على أي شيء، فإذاً كيف يعقل ان يكون الظهور المستند إلى عدم العلم بالقرينة ظهوراً تصورياً.

وعلى الجملة ففي كلامه **تَدَسُّ** قرينتان على ان مراده من الظهور التصوري الظهور التصديقي، وتعبيره **تَدَسُّ** عنه بالظهور التصوري، باعتبار انه اصله واساسه ومصدره وينتقل منه إليه، فإذاً المسامحة إنما هي في التعبير والمراد معلوم.

القرينة الاولى: تقييد الظهور الذي هو موضوع الحجية بعدم العلم بالقرينة، ومن المعلوم ان الظهور المستند إلى عدم العلم بالقرينة ظهور تصديقي فلا يمكن ان يكون تصورياً.

القرينة الثانية: ان المتكلم إذا فرغ من كلامه ولم ينصب قرينة، كان ظهور كلامه ظهوراً تصديقياً، لان الظهور التصوري لا يتوقف على فراغه وعدم نصبه القرينة على الخلاف، بل هو يتحقق بمجرد سماع الكلام. إلى هنا قد تبين ان الصحيح هو ان موضوع حجية اصالة الظهور، الظهور التصديقي النهائي.

نتيجة ما ذكرناه أمور:

الأول: ان ما ذكره شيخنا الانصاري **تَدَسُّ** من ان الاصول الوجودية ترجع إلى الاصول العدمية، لا يمكن المساعدة عليه بل لا يرجع إلى معنى صحيح، لان السيرة العقلانية قد جرت على العمل بالاصول الوجودية برأسها وعنوانها من دون النظر إلى الاصول العدمية.

الثاني: ان ما ذكره المحقق الخراساني **تَدَسُّ** من أن الاصول العدمية ترجع إلى الاصول الوجودية لا يتم مطلقاً، فإن اصالة عدم القرينة في صورة الشك فيها من جهة الشك في غفلة المتكلم أو السامع، اصل برأسها وحجة مستقلة في مقابل أصالة الظهور ومنقحة لموضوعها.

الثالث: ان ما ذكره السيد الاستاذ تت من ان عدم القرينة المنفصلة جزء مقدمات الحكمة عند وصولها غير تام، لان جزء المقدمات عدم القرينة المتصلة فحسب.

الرابع: ان المانع عن العمل باصالة الظهور إنما هو وصول القرينة لا وجودها الواقعي، ولا أثر لاحتمال وجودها في الواقع ولا يمنع عن حجية اصالة الظهور والعمل بها.

الخامس: ان موضوع حجية اصالة الظهور، الظهور التصديقي النهائي. إلى هنا قد تبين ان مسألة حجية اصالة الظهور، مسألة مسلمة كبروية ولا خلاف فيها بين الاصحاب، وإنما الخلاف بينهم في صغريات المسألة وهو في عدة مقامات.

المقام الأول: في تشخيص موضوع اصالة الظهور وتحديد سعة وضيقاً.
المقام الثاني: التفصيل في حجية الظهور بين ما قام الظن على خلافه وما لم يقم، وعلى الثاني قد يقال بان حجيته مشروطة بافادة الظن.
المقام الثالث: التفصيل في حجية الظواهر بين المقصودين بالافهام وغير المقصودين به.

المقام الرابع: التفصيل بين ظواهر الكتاب وظواهر السنة.
أما الكلام في المقام الأول: فيمكن تصنيف الدليل إلى ثلاثة اصناف:
الصنف الأول: أن يكون مدلوله مردداً بين أمرين متكافئين أو امور متكافئة بلحاظ عالم الاتبات والتصديق، ويسمى هذا الدليل بالدليل المجمل.
الصنف الثاني: ان يكون مدلوله معيناً ومحددأً تصوراً وتصديقاً بنحو لا يحتمل خلافه، ويسمى هذا الدليل بالدليل الناص.

الصف الثالث: أن يكون مدلوله مردداً بين أمرين أو أمور غير متكافئة، بان يكون الدليل ظاهراً في احدهما أو احدهما عرفاً عند الاطلاق، ويسمى هذا الدليل بالدليل الظاهر، ثم ان هذا التقسيم إنما هو بلحاظ المدلول التصديقي، ضرورة أنه لا فرق بين الالفاظ بلحاظ المدلول التصوري، لانه ذاتي وجداني تكويني قهري عند سماع اللفظ.

أما الصف الأول: فيقع الكلام في ان رفع اجمال الدليل هل يمكن بالقرينة المنفصلة؟

والجواب انه ممكن، وقد ذكرنا في التعاليق المبسوطة في مبحث الكيفية معالجة رفع الاجمال عن الدليل بالقرينة المنفصلة وطريق حل هذه المشكلة بشكل موسع هناك فراجع.

وأما الكلام في المقام الثاني: فيقع في ان حجية الظواهر هل هي مقيدة بما إذا لم يقم الظن غير المعتمد على خلافها، وإذا لم تكن مقيدة بذلك، فهل يعتبر في حجيتها افادة الظن بالوفاق؟

والجواب ان شيئاً من القيد غير معتبر في حجية الظواهر، لان عمدة الدليل على حجيتها سيرة العقلاء وهي جارية على العمل بها مطلقاً، أي سواء أكان هناك ظن غير معتبر على خلافها أم لا، وعلى الثاني سواء أفادت الظن بالواقع أم لا، وهذه السيرة ممضاة شرعاً بدون التقييد باحد القيدين.

ولكن قد يقال كما قيل ان السيرة العقلائية لم تجر على العمل بالظواهر مطلقاً بل فيما إذا لم يكن هناك ظن غير معتبر على خلافها، وإلا فلا سيرة على العمل بها أو أنها مضافاً إلى ذلك مقيدة بما إذا أفادت الظن بالمطابقة لا مطلقاً، ومن هنا إذا وصل مكتوب من شخص إلى تاجر ويتضمن المكتوب أوضاع

السوق وأسعار السلع أو غيرهما من الأغراض التكوينية، ولكن لم يحصل للتاجر الظن بمطابقة ما في المكتوب للواقع أو حصل له الظن بالخلاف، لم يعمل بمضمون المكتوب، فلو كانت سيرة العقلاء على العمل بالظواهر جارية مطلقاً، لكان التاجر يعمل بظاهر ما في المكتوب.

والجواب أن هذا القول مبني على الخلط بين سيرة العقلاء على العمل بالظواهر في باب المولويات الشرعية والعرفية، وبين سيرتهم على العمل بالظواهر في باب الأغراض التكوينية، فإن سيرتهم على العمل بالظواهر أن كانت في باب المولويات سواء أكانت شرعية أم عرفية، فهي مطلقة وغير مقيدة بعدم قيام الظن غير المعبر على خلافها، أو بإفادة الظن بالمطابقة، والشارع أمضى هذه السيرة كما كانت، وإن كانت في باب الأغراض التكوينية، فعملهم بالظواهر ليس بما هي ظواهر، بل عملهم بها مقيد بالأطمئنان والوثوق بالواقع، فبالنتيجة أن عملهم في باب الأغراض التكوينية إنما هو بالأطمئنان والوثوق لا بالظواهر بما هي، فإذاً لا سيرة للعقلاء على العمل بالظواهر في باب الأغراض التكوينية، وإنما يكون عملهم في هذا الباب بالأطمئنان والوثوق بالواقع.

والنكتة في هذا الفرق بين البابين، هي أن المطلوب في الباب الأول الخروج عن عهدة المسؤولية أمام الله تعالى وتحصيل الأمن من العقاب، بينما يكون المطلوب في الباب الثاني هو الوصول إلى الواقع، وحيث أن الظواهر حجة ببناء العقلاء في باب المولويات، فهي مؤمنة من العقاب وموجبة للخروج عن عهدة المسؤولية أمام الله تعالى، وهذا هو المطلوب في ذلك الباب لا الوصول إلى الواقع، ولا تكون حجة بسنائهم عليها في باب الأغراض التكوينية، باعتبار أنه لا بناء لهم على العمل بها بما هي ظواهر، وإنما يكون عملهم في هذا الباب بالأطمئنان بالواقع والوثوق به،

فإن حصل من الظاهر الاطمئنان، فالعمل به لا بالظاهر، والا فلا أثر له وان افاد الظن، إذ لا قيمة للظن بها في الاغراض التكوينية والفوائد الدنيوية، والمعيار عندهم فيها إنما هو الاطمئنان والوثوق بها مباشرة.

وبكلمة ان نقطة الفرق بين البابين هي ان السيرة العقلائية قد جرت على العمل بالظواهر في الاحكام المولوية شرعية كانت أم عرفية بملك الطريقة والكاشفية النوعية المنجزة للواقع عند الاصابة والمعذرة عند الخطاء مطلقاً حتى فيما إذا قام الظن غير المعبر على خلافه، على اساس أن المطلوب من المكلف العمل بالوظيفة الشرعية، سواء أكان عالماً بمطابقتها للواقع أم لا، إذ ليس اهتمام المكلف بتحصيل العلم بالواقع والاتيان به بقدر ما يكون اهتمامه بتحصيل المؤمن من العقاب والقطع به وان لم يحصل القطع بالواقع بل ولا الظن به، وهو أي القطع يحصل بطاعة المولى والعمل بالوظيفة الشرعية وان لم يعلم بمطابقتها للواقع بل ولا الظن بها، وحيث ان الشارع قد امضى هذه السيرة مطلقاً وبدون التقييد لا بعدم قيام الظن غير المعبر على خلافها ولا بافادة الظن بالمطابقة، فبذلك يكون العمل بها مؤمناً مطلقاً حتى في صورة الظن بالخلاف، والشارع بهذا الامضاء كما كان يراعي مصالح العباد العامة التسهيلية، كذلك كان يراعي الحفاظ على الاغراض التشريعية، لان غرض المولى واهتمامه بالحفاظ على الملاكات الواقعية والاغراض التشريعية وعدم رضائه بتفويتها، وفي نفس الوقت كان يهتم بمصالح العباد النوعية واخذها بعين الاعتبار، ولهذا قد يرجح مصالح العباد التسهيلية النوعية على ملاكات الاحكام الواقعية، على اساس ان المولى يعلم بان تحصيل العلم الوجداني بالاحكام الشرعية والاغراض التشريعية غير ممكن، وأما الاحتياط أما انه غير ممكن او يستلزم وقوعهم نوعاً في ضيق وخرج وهو مرفوع بالنصوص التشريعية.

وأما في باب الاغراض التكوينية الشخصية، فلا تقوم السيرة العقلائية على العمل بالظواهر فيها بما هي ظواهر، لنكتة وهي انه لا يمكن ان يتصور عمل العاقل بشيء تعبداً وجزافاً وبلا نكتة مبررة له، لان التعبد إنما يتصور في الاغراض المولوية، سواء أكانت شرعية أم عقلائية هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى ان المطلوب لكل فرد في الاغراض الشخصية التكوينية الوصول إلى الواقع مباشرة، إذ لا يتصور أثر آخر لها غير ذلك، ومن هنا يكون عمل العقلاء في الاغراض التكوينية مبنياً على حصول الاطمئنان والوثوق بالواقع، وعلى هذا فعملهم بظواهر الالفاظ واخبار الثقة إنما هو في فرض حصول الاطمئنان منها والوثوق بالواقع لا مطلقاً.

فالتيجة أن هذا التفصيل في الحقيقة ليس تفصيلاً في محل الكلام في المسألة، لان محل الكلام فيها إنما هو في حجية الظواهر في الاحكام المولوية لا مطلقاً حتى في الاغراض التكوينية لكي يكون هذا القول تفصيلاً في المسألة.

وأما الكلام في المقام الثالث: وهو التفصيل في حجية الظواهر بين المقصودين بالافهام وغير المقصودين بها وأنها حجة للطائفة الاولى دون الثانية. فقد استدل عليه بوجهين:

الوجه الأول: ان عمدة الدليل على حجية الظواهر سيرة العقلاء المضاة شرعاً، وحيث انها دليل لبي، فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن منها وهو حجية الظواهر للمقصودين بالافهام دون غيرهم.

الوجه الثاني: ان من يكون مقصوداً بالافهام من الخطاب الموجه إليه، فلا منشا لارادة خلاف الظاهر بالنسبة إليه إلا اختفاء القرينة عليه بسبب غفلته عنها، وهذا الاحتمال مدفوع باصالة عدم الفعلة التي هي من الاصول العقلائية وحجة

بملاك الكاشفية والطريقية، ومنشأها ظهور حال المتكلم في انه غير غافل، بينما لا ينحصر منشأ احتمال ارادة خلاف الظاهر بالنسبة إلى من لم يكن مقصوداً بالافهام باحتمال اختفاء القرينة عليه، إذ كما يحتمل ذلك، يحتمل ان تكون هناك قرينة لبية بين المتكلم والمقصودين بالافهام أو قرينة عهدية بينهما أو اصطلاح خاص بينه وبين المقصودين بالافهام وغير ذلك ولا دافع لهذه الاحتمالات.

وبكلمة واضحة أن من يكون مقصوداً بالافهام، فاحتمال ارادة خلاف الظاهر في حقه منحصر باحتمال الغفلة عن القرينة، والمفروض ان هذا الاحتمال مدفوع باصالة عدم الغفلة، وأما من لم يكن مقصوداً بالافهام، فلا ينحصر احتمال ارادة خلاف الظاهر باحتمال الغفلة عن القرينة بل هناك احتمالات اخرى.

منها: احتمال ان لا يكون المتكلم في مقام البيان بل في مقام الاهمال والاجمال، ومن هنا قد يكون المخاطب قاطعاً بعدم نصب قرينة على الخلاف، فمع ذلك يحتمل ارادة خلاف الظاهر منه، وهذا ليس الامن جهة احتمال انه ليس في مقام البيان، ولكن باب هذا الاحتمال منسد بالنسبة إلى المقصودين بالافهام، حيث انه لو لم يكن في مقام البيان بالنسبة اليهم، فلا معنى لكونهم مقصودين بالافهام، ففرض كونهم مقصودين به، فرض انه في مقام البيان.

ولكن هذا الاحتمال ضعيف جداً، ضرورة أن حال كل متكلم إذا خرج عن الصمت والسكوت إلى البيان ظاهر في انه في مقام البيان، لان كونه في مقام الاهمال والاجمال بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك، وطالما لم تكن هناك قرينة في السبب، فظاهر حاله انه في مقام البيان، فإذن لا اثر لهذا الاحتمال ولا يكون مانعاً عن العمل باصالة الظهور، هذا اضافة إلى ان هذا الاحتمال لو تطرق فإنما يتطرق في الخطابات الشخصية المتبادلة بين الناس في اغراضهم الخاصة، فإنه يحتمل فيها

ان يكون المخاطب في مقام البيان بالنسبة إلى المخاطبين المقصودين بالافهام بقرائن مرتكزة في اذهانهم أو معهودة بينهم.

وأما في الخطابات العامة الموجهة إلى كافة البشر بلا استثناء كخطابات القرآن الكريم والسنة النبوية، فلا يحتمل ان لا يكون الشارع المقدس في تلك الخطابات في مقام البيان بالنسبة إلى الغائبين والمعدومين ويكون في مقام البيان بالنسبة إلى المشافهين الحاضرين في مجلس الخطاب فقط، ضرورة أنه لا يمكن ان لا يكون الشارع في مقام البيان في هذه الخطابات العامة لكافة البشر إلى يوم القيامة، وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث العام والخاص.

ومنها احتمال ان يكون المتكلم قد اعتمد في بيان مراده الجدي للمخاطب على قرينة حالية أو عهدية بينهما، ولكن هذا الاحتمال أيضاً لا قيمة له ولا يعتنى به في مقابل اصالة الظهور، ضرورة أن مثل هذا الاحتمال لو تطرق، فإنما يتطرق في الخطابات الخاصة بين فردين أو افراد معدودين في الاغراض الشخصية، ولا يتطرق في الخطابات العامة إلى الناس كالخطابات الشرعية، فإنها خطابات موجهة إلى كافة البشر، ولا يحتمل ان الشارع كان يقصد في هذه الخطابات العامة إفهام المشافهين بقرائن خاصة الحالية أو المقامية دون غيرهم.

ومنها احتمال ان المتكلم اراد خلاف الظاهر من كلامه ونصب على ذلك قرينة منفصلة غير واصلة اليها، ولكن باب هذا الاحتمال منسد بالنسبة إلى المقصودين بالافهام، لان معنى ذلك ان المتكلم لا يعتمد في بيان مراده على القرينة المنفصلة، وإلا لزم خلف فرض انهم مقصودين بالافهام.

ولكن هذا الاحتمال أيضاً لا يكون مانعاً عن العمل باصالة الظهور، لما تقدم من ان احتمال ان المتكلم يأتي بقرينة منفصلة على الخلاف في المستقبل،

لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهور الكلام في العموم أو الاطلاق، وأما العموم فإذا كان بالوضع فهو واضح، وأما إذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة، فقد تقدم ان عدم القرينة المنفصلة ليس جزء المقدمات، نعم وصول القرينة المنفصلة مانع عن حجية العام في العموم والمطلق في الاطلاق لا وجودها في الواقع.

ومنها احتمال ان المتكلم قد سلك في تفهيم مراده الجدي من كلامه طريقة خاصة في المحاورة بينه وبين المخاطب المقصود بالافهام.

ولكن هذا الاحتمال غير محتمل، أما أولاً فلان محل الكلام إنما هو في المتكلم العرفي الاعتيادي، ومن الواضح انه لا يسلك في مقام التفهيم والتفهم إلا الطريقة المألوفة المستعارفة لدى العرف العام في محاوراته، وأما من خرج في مقام التفهيم والتفهم عن الطريقة المألوفة الاعتيادية في المحاورة، فهو ليس بمتكلم عرفي. وثانياً أن ظهور حال المتكلم يقتضي انه لم يخرج في مقام التفهيم والتفهم عن الطريقة المألوفة في المحاورات والخروج بمحاجة إلى قرينة.

وثالثاً انه لا منشأ لهذا الاحتمال في الخطابات العامة كخطابات الآيات والروايات، ضرورة انه لا يحتمل ان الشارع قد خرج عن الطريقة المألوفة والمستعارفة لدى العرف العام في التفهيم والتفهم بها، لان هذا الاحتمال لو تطرق فإنما يتطرق في الخطابات الشخصية لا في الخطابات العامة هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى انه لا يحتمل ان يكون للشارع طريقة خاصة في التفهيم والتفهم من خطاباته في الكتاب والسنة وإلا لنبه على هذه الطريقة وعينها مع انه لاعين لها ولا أثر.

ومنها ان احتمال ارادة خلاف الظاهر ناشيء من احتمال اسقاط القرينة الموجودة في الكلام، وهذا يعني ان المتكلم قد نصب قرينة متصلة في كلامه، ولكن

الراوي اسقطها عامداً ملتفتاً أو انها غير واصلة بسبب تقطيع الروايات. والجواب، أما احتمال اسقاط الراوي عامداً ملتفتا، فهو مدفوع بانه خلف فرض وثاقته وأمانته في الروايات كما تقدم.

وأما احتمال ضياعها بسبب تقطيع الروايات، فقد مرّ انه مدفوع بان التقطيع إنما كان من أهل الفضل والعلم والخبرة بالاحاديث وخصوصياتها ومعرفة أبوابها المناسبة لها.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان هذه الاحتمالات باجمعا لا تصلح ان تكون مانعة عن حجية اصالة الظهور لغير المقصودين بالافهام، فإذن لا فرق بين المقصودين به وغير المقصودين، فإن اصالة الظهور حجة للجميع بملك واحد وهو الظهور العرفي، بلا فرق بين من قصد وغير من قصد، فلا وجه للقول بالتفصيل بينهما هذا من جانب.

ومن جانب آخر الخطابات الشرعية من الكتاب والسنة وان كانت موجهة إلى الحاضرين في مجلس الخطاب ولا يمكن توجيه الخطاب حقيقة إلى الغائب فضلاً عن المعدم، ولكن من الواضح ان المقصود بالافهام في هذه الخطابات ليس خصوص المشافهين والحاضرين في المجلس بل كافة البشر إلى يوم القيامة، بمعنى ان كل من وصلت إليه هذه الخطابات، فهو المقصود بالافهام منها.

أو قل انه لا شبهة في ان الخطابات المذكورة خطاب حقيقي للمشافهين الحاضرين في المجلس وخطاب انشائي للكل إلى يوم القيامة، وقد فصلنا الحديث في هذه الخطابات من هذه الناحية في بحث العام والخاص موسعاً، وقلنا هناك انه لا ملازمة بين اختصاص الخطاب بالمشافهين وبين انهم خاصة مقصودون بالافهام، لان اختصاص الخطاب بالمشافهين ليس أمراً قسدياً بل هو من جهة أن الخطاب

متقوم بان يكون موجها إلى مخاطب خارجي حاضر، وإلا فهو ليس بخطاب حقيقة، فالخطابات الشرعية وان كانت موجهة إلى الحاضرين في المجلس، إلا أن مضامينها تعم الجميع والجميع مقصودون بالافهام.

هذا اضافة إلى ان جميع خطابات الكتاب والسنة لا تكون مزينة بأداة الخطاب بل المزين بها مجموعة منها، وأما مجموعة كبيرة منها فهي غير مزينة بها وتكون بنحو القضايا الحقيقة بدون اداة الخطاب كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) وما شاكله.

ومع الاعراض عن ذلك وتسليم ان حجية الظواهر مختصة بالمقصودين بالافهام، إلا أنه مع ذلك لا يترتب عليه انسداد باب العلم والعلمي كما ذهب إليه المحقق القمي رحمته، وذلك لأن الآيات الكريمة في الكتاب العزيز قد وصلت إلينا يداً بيد وطبقة بعد طبقة بالتواتر الجزمي ولا يتطرق إليه احتمال الخلاف، وعلى هذا فكل طبقة متأخرة مقصودة بالافهام من الطبقة المتقدمة عليها مباشرة طول السلسلة إلى أن وصلت إلى النبي الأكرم عليه السلام، فإذاً الطبقة الاولى مقصودة بالافهام من النبي الأكرم عليه السلام وكذلك الحال في الروايات، غاية الأمر انها وصلت إلينا بطريق الاحاد، فكل طبقة متأخرة مقصودة بالافهام من الطبقة المتقدمة، باعتبار أن كل طبقة تنقل الروايات من الطبقة المتقدمة إلى الطبقة المتأخرة إلى أن وصلت السلسلة إلى الإمام عليه السلام مباشرة.

وحيث ان هذه الطبقات جميعاً ملحوظة بنحو المعنى الحرفي، فيكون جميع الطبقات في طول السلسلة بمنزلة طبقة واحدة تنقل عن النبي الأكرم عليه السلام أو الإمام عليه السلام مباشرة ومقصودة بالافهام، إذ كل طبقة في نهاية الشوط تنقل عن

النبي الأكرم ﷺ أو الإمام عليه السلام، باعتبار أن الوسطاء جميعاً ملحوظة اليةً وبنحو المعنى الحر في.

فالنتيجة ان هذا التفصيل لو تم، فلا يتم في الخطابات الشرعية.

وأما الكلام في المقام الرابع: وهو التفصيل بين ظواهر الكتاب وغيره، وقد اختار هذا التفصيل الاخباريون وقد استدلوا عليه بوجوه:

الوجه الأول: أن العلم الاجمالي بوجود مخصصات ومقيدات وقرائن لعمومات الآيات ومطلقاتها مانع عن العمل بظواهرها، إذ لا يمكن العمل بظواهر كل الآيات، لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، والتبعيض ترجيح من غير مرجح. والجواب أولاً بالنقض بالعلم الاجمالي بوجود مخصصات ومقيدات وقرائن لعمومات الروايات ومطلقاتها، فما هو جواب الاخباريين عن العلم الاجمالي في باب الروايات، هو جوابنا عن العلم الاجمالي في باب الآيات.

وثانياً، أن هذا العلم الاجمالي يوجب الفحص عن تلك المخصصات والمقيدات والقرائن في روايات أئمة الاطهار عليهم السلام، لا أنه يوجب سقوط ظواهر الآيات عن الحجية، وهذا العلم الاجمالي ينحل بالفحص عنها في الروايات في الابواب المناسبة لها والظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال.

نعم لو لم ينحل هذا العلم الاجمالي بالفحص، لكان مانعاً عن حجية الظواهر والعمل بها، ولكن عدم الانحلال مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، لوضوح ان الفقيه إذا قام بالفحص عن المخصصات والمقيدات المذكورة في مظانها، فبطبيعة الحال يعثر على مقدار منها تفصيلاً لا يقل عن مقدار المعلوم بالاجمال، وبذلك ينحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، ومن الواضح ان المقدار المعلوم من المخصصات والمقيدات لا يكون أكثر من المقدار الذي عثر عليه تفصيلاً

بالفحص والبحث، وعليه فينطبق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل، وهذا الانطباق هو الميزان في انحلال العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وحينئذ فيكون المرجع في موارد الشك البدوي أصالة العموم أو الاطلاق.

الوجه الثاني: وقوع التحريف في القرآن وعلى هذا فيحتمل وجود قرينة متصلة في الآيات ولكنها من جهة التحريف فيها سقطت، ومع هذا الاحتمال لا ينعقد لها الظهور في العموم أو الاطلاق، على أساس أن احتمال وجود قرينة متصلة بالكلام مانع عن انعقاد ظهوره.

والجواب أولاً أنه لم يقع تحريف في القرآن الكريم لا بالزيادة ولا بالنقص، بدهة انه لا يليق بمكانة القرآن وعظمته وشأنه واهتمام المسلمين به وفي حفظه، هذا اضافة إلى أن قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ يدل على عدم التحريف وان الله تعالى هو الحافظ له، وعليه فالقرآن النازل هو هذا القرآن بعينه، وتفصيل الكلام في ذلك في محله.

وثانياً مع الاغماص عن ذلك وتسليم ان التحريف قد وقع في القرآن، إلا أنه لا علم اجمالي بوجوده في آيات الاحكام.

وأما العلم الاجمالي بوقوعه في القرآن الجامع بين آيات الاحكام وسائر الآيات، فهو وان كان موجوداً، إلا أنه لا أثر له، لأن العلم الاجمالي إنما يكون منجزاً إذا كان متعلقاً بالتكليف القابل للتنجيز على كل تقدير أي سواء أكان في هذا الطرف أو ذاك الطرف، وأما في المقام فإن كان التحريف في سائر الآيات غير آيات الأحكام فلا أثر له ولا يكون مانعاً عن العمل بها، وان كان في آيات الاحكام، فإنه وان كان له أثر ومانع عن العمل بها، إلا أنه لا علم به فيها، وبدونه فلا مانع من الرجوع إلى أصالة الظهور فيها والتمسك بها، واحتمال التحريف لا

يكون مانعاً عنه طالما لا يكون مقترناً بالعلم الاجمالي.

فالتنتيجة أن التحريف غير واقع في القرآن جزءاً وان القرآن الموجود فعلاً هو القرآن النازل على النبي الأكرم ﷺ بلا زيادة ونقصية، وعلى تقدير العلم الاجمالي بوقوعه فيه، فلا أثر له بالنسبة إلى آيات الاحكام لعدم العلم بوقوعه فيها خاصة.

هذا اضافة إلى أن هناك طوائف من الروايات تدل على حجية ظواهر الكتاب، وهذه الروايات تبلغ من الكثرة حد التواتر الاجمالي ويمكن تصنيف هذه الروايات إلى أربع طوائف:

الطائفة الاولى: ما جاءت بلسان ان ما يخالف من الروايات للكتاب والسنة، فهو زخرف وباطل وغير صادر عن المعصومين عليهم السلام ^(١)، وهذه الطائفة تدل على حجية ظواهر الكتاب، بتقريب أنه لا يمكن حمل الروايات المخالفة على المخالفة لنص الكتاب، فإن مثل هذه المخالفة لو لم يكن معدوماً فإنه نادر جداً، ومن الواضح انه لا يمكن الإلتزام بهذا الحمل، لانه حمل على الفرد النادر وهو قبيح.

وبتقريب آخر أن الآيات المتكفلة للأحكام الشرعية الإلزامية لا تكون ناصة في مدلولها وقطعية في دلالتها ولو كانت فهي نادرة جداً، لأن دلالتها على الاحكام الشرعية غالباً تكون إما بالاطلاق ومقدمات الحكمة أو بالعموم الوضعي أو بالظهور اللفظي وضعاً، كما في دلالة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة، وأما دلالتها بالنص فلو كانت، فهي نادرة هذا من ناحية.

(١) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ٧٨ و باب ٩ من صفات القاضي ح ١٢ و ١٤، ومستدرک الوسائل ج ١٧: ص ٣٠٤ ب ٩ من صفات القاضي ح ٦.

ومن ناحية اخرى ان المراد من المخالفة في هذه الروايات المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجهه، فإن مثل هذه المخالفة لا يمكن صدورها عن المعصومين عليهم السلام، لانهم حفظة القرآن وأحكامه التشريعية، فلا يعقل ان يصدر منهم المخالفة بنحو المباينة والمضادة، وأيضاً حيث ان لسان هذه الطائفة لسان الاستنكار والتحاشي والاستبعاد، فإنه قرينة واضحة على أن المراد من المخالفة فيها، المخالفة بنحو التباين والتضاد للعلم الاجمالي بصدور الروايات المخالفة لعموم الكتاب والسنة أو اطلاقهما من المعصومين عليهم السلام جزماً في أبواب الفقه.

فالتنتيجة أن هذه الطائفة تدل على أن ظواهر الكتاب والسنة حجة، وأن ما يخالف ظاهرهما بنحو التباين والتضاد من الروايات فهو زخرف وباطل ولا يكون حجة.

الطائفة الثانية: تدل على ان حجية الرواية منوطة بموافقتها للكتاب والسنة أو يكون عليها شاهد منه، كقوله عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله فهو وإلا فالذي جائكم به أولى به»^(١) وغيره.

وتقريب دلالتها ان من الواضح ان المراد من الموافقة، موافقة ظاهر الكتاب أو السنة، ولا يمكن ان يراد منها موافقة نصه القطعي فحسب، ضرورة أن لازم ذلك الغاء حجية الروايات جميعاً إلا ما يكون موافقاً لنص الكتاب وهو نادر جداً لو لم يكن معدوماً، هذا اضافة إلى أن جعل الحجية للرواية الموافقة لنص الكتاب لغو ولا يترتب على حجيتها أثر بعد وجود نص من الكتاب في المسألة، وأيضاً لازم ذلك حمل هذه الطائفة على الفرد النادر وهو لا يمكن، وعلى هذا فلا محالة

(١) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ٧٨ ب ٩ من صفات القاضي ح ١١.

يكون المراد من الموافقة في هذه الطائفة موافقة ظاهر الكتاب، فإذا تدل هذه الطائفة على أن ظاهر الكتاب حجة في المرتبة السابقة وكذلك ظاهر السنة.

الطائفة الثالثة: تدل على أن حجية الرواية منوطة بعدم مخالفتها للكتاب، منها قوله عليه السلام: «ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»^(١) ومنها غيرها.

وتقريب الاستدلال بها ان المراد من المخالفة للكتاب مخالفة ظاهره بنحو التباين، ضرورة أنه لا يمكن حمل المخالفة فيها على المخالفة لنص الكتاب أو السنة، لانه حمل على الفرد النادر فلا يمكن، فإذا تدل هذه الطائفة على حجية ظواهر الكتاب والسنة في المرتبة السابقة، وإلا فلا معنى لاناطة حجية الروايات بعدم مخالفتها لها.

الطائفة الرابعة: تدل على نفي الشرط المخالف للكتاب أو السنة، وتقصد بالشرط مطلق الالتزامات كالعهد واليمين والنذر والنكاح وغيرها من الالتزامات المعاملية، والمراد من نفيه، نفي الامضاء يعني كل معاملة والتزام إذا كانت مخالفة للكتاب والسنة فهي غير ممضاة شرعاً، والمراد من مخالفة الكتاب، مخالفة ظاهره لا مخالفة نصه القطعي، وإلا فلا يبقى لها مورد، إذ لا يحتتمل صدور التزام أو معاملة من العبد عادة على خلاف نص الكتاب أو السنة، ولا يتوهم أنه ممضى شرعاً، بل حمل المخالفة في هذه الطائفة على المخالفة لنص الكتاب أو السنة لغو، إذ لا مورد لها أو لا أقل أنه حمل على الفرد النادر والشاذ.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان هذه الطوائف من الاخبار تنص على حجية ظواهر الكتاب بالسنة مختلفة.

(١) وسائل الشريعة ج ١٨: ص ٧٨ ب ٩ من صفات القاضي ح ١٠.

الوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ﴾^(١) وتقريب الاستدلال به ان المتشابه يشمل الظاهر، لان المتشابه ما يكون له احتمالان، وهذا الاحتمالان قد يكونا متساويين وقد يكون أحدهما ارجح من الآخر وكلاهما من المتشابه الممنوع اتباعه، ومعنى المنع عن اتباعه هو الارشاد إلى عدم حجتيه، فإذا تدل الآية الشريفة على أن ظواهر الكتاب لا تكون حجة.

وقد اجاب عن ذلك جماعة من المحققين الاصوليين، أولاً بأن الظاهر داخل في المحكم لا في المتشابه، لان المحكم لا يختص بالنص بل هو عبارة عن المتن، والظاهر بما أن معناه واضح ومبين، فهو داخل في المتن، فإذا كان اللفظ ظاهراً في إرادة معنى دون معنى آخر، كلفظ الاسد مثلاً الظاهر في إرادة الحيوان المفترس دون الرجل الشجاع فهو من المتن والمحكم لدى العرف والعقلاء، وصيغة الامر ظاهرة في إرادة معناها الموضوع له وهو الوجوب، وقابلية استعمالها في الندب واردة منها لا تجعلها من الالفاظ المتشابه، وكذلك الحال في سائر الالفاظ الظاهرة في إرادة معانيها، لانها من المتن واردة غيرها بحاجة إلى قرينة.

فالنسبة أنه لا شبهة في ان الظاهر ليس مصداقاً للمتشابه، لانه بنظر العرف العام من المحكم، والواضح والمرتكز في اذهان العرف والعقلاء من كلمة المتشابه والمتبادر منها، تساوي نسبة دلالة اللفظ إلى كل من المعنيين، بحيث يكون احتمال إرادة كل منهما شبيه باحتمال إرادة الآخر، ولهذا يسمى بالمتشابه يعني لا يفهم منه شيء.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الظاهر داخل في المتشابه، إلا انه حينئذ لا يمكن الاستدلال بهذه الآية على عدم حجية ظواهر الكتاب، باعتبار أن

الاستدلال بها إنما هو بظهورها، والمفروض أن الكلام إنما هو في حجية ظواهر الكتاب، فكيف يمكن الاستدلال بها على عدم حجيتها، وإلا لزم من فرض حجية هذه الآية عدم حجيتها وهو محال.

وكلمة أن هذه الآية المباركة لا تخلو من أن يكون مفادها مجعولاً بنحو القضية الحقيقية أو بنحو القضية الخارجية، فعلى الأول تنحل الآية المباركة بانحلال موضوعها في الخارج وهو التشابه الجامع بين المجلد والظاهر، وقد اخذ المولى مفروض الوجود في الخارج ويجعل له الحكم وهو عدم الحجية، وعلى هذا فالآية الشريفة تدل على عدم حجية ظواهر الكتاب المتحققة في الخارج، وحيث أن هذه الدلالة دلالة بالظهور، فالآية تدل على عدم حجيتها أيضاً، وهذه الدلالة أي الدلالة الثالثة لها الفرضية أيضاً دلالة بالظهور، فتكون مشمولة للآية المباركة وهكذا إلى ما لا نهاية له.

وحيث أن هذه الدلالات، دلالات فرضية لا واقع موضوعي لها في الخارج، فلا تكون مشمولة لدالة الحجية، فالدلالة التي لها واقع موضوعي هي دلالة الآية الشريفة على عدم حجية التشابه الجامع بين المجلد والظاهر، فإذا تدل الآية باطلاقها على عدم حجية الظواهر منها ظواهر الكتاب وبالتالي على عدم حجية نفسها باعتبار أنها من ظواهر الكتاب، وعلى هذا فيلزم من فرض حجية ظاهر هذه الآية عدم حجيتها تعبداً، وما يلزم من وجوده عدمه فوجوده مستحيل.

هذا إضافة إلى أننا لو سلمنا أن الآية لا تشمل نفسها بالاطلاق والدلالة اللفظية، إلا أنه لا شبهة في شمولها بالملاك، لوضوح أنه لا فرق بين ظهورها وبين سائر الظهورات، فالنتيجة عدم صحة الاستدلال بها على عدم حجية ظواهر الكتاب، هذا كله فيما إذا كان مفاد الآية بنحو القضية الحقيقية.

وأما إذا كان مفادها بنحو القضية الخارجية، بأن يكون ناظراً إلى الآيات المتشابهات الموجودة في القرآن الكريم، فلا تشمل نفسها، لاستحالة أن تشمل هذه الآية الشريفة الموجودة في الكتاب العزيز نفسها، بداهة ان الشمول يقتضي الاتينية بين الشامل والمشمول ولا يتصور الشمول بين الشيء ونفسه، نعم تشمل ملاكاً بمعنى أنها تشترك مع سائر الآيات المتشابهات في الملاك، وعلى هذا فإذا لم تكن ظواهر سائر الآيات حجة، فظهور هذه الآية أيضاً كذلك بنفس الملاك، ولهذا لا يمكن الاستدلال بها على عدم حجية ظواهر الكتاب، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الاثبات، فهل يشمل دليل حجية الظواهر، ظاهر هذه الآية الشريفة أو يختص بغيره من ظواهر سائر الآيات أو لا هذا ولا ذاك؟
والجواب ان عمدة الدليل على حجية الظواهر سيرة العقلاء وهي قد جرت على العمل بظواهر الالفاظ مطلقاً في باب المولويات، ومن الواضح انه لا يمكن القول بتخصيص هذه السيرة بظاهر هذه الآية وعدم شمولها لظواهر سائر الآيات وذلك.

أما أولاً فلان هذا التخصيص بحاجة إلى دليل واضح يدل عليه وإلا فنسبة السيرة إلى الجميع على حد سواء، والفرض أنه لا دليل على ذلك.
وثانياً أن ظواهر سائر الآيات إذا لم تكن مشمولة لدليل الحجية، فلا تكون حجة في نفسها، وعلى هذا فلا معنى لجعل الحجية لظاهر هذه الآية، لان معنى حجيتها التعبد بثبوت مدلولها ظاهراً وهو عدم حجية ظواهر سائر الآيات، والمفروض ان عدم حجيتها ثابت في المرتبة السابقة من جهة عدم الدليل عليها، ومعه لا معنى للتعبد بعدم حجيتها ثانياً، فإنه لغو.

وان شئت قلت: أن الآية الشريفة إذا كانت ناظرة إلى ظواهر سائر الآيات القرآنية، فنقول أن شمولها لها إنما هو بالاطلاق لا بالنص، وعلى هذا فما هو الدليل على حجية ظاهر هذه الآية، لأن حجيته على الفرض ليست بذاتية بل هي جعلية وبمحااجة إلى دليل، فإن كان الدليل عليها سيرة العقلاء، فهي لا يمكن أن تشمل ظاهر هذه الآية وظواهر سائر الآيات معاً، لاستحالة الجمع بين حجيته وحجية ظواهر سائر الآيات، لأن معنى حجيتها التعبد بمفادها وهو عدم حجية ظواهر سائر الآيات، فإذا لا يمكن شمول السيرة لكليهما معاً، أما شمولها لظاهر هذه الآية دون ظواهر سائر الآيات فهو لا يمكن، لأنه يلزم من فرض الشمول عدم الشمول، لانتنا نعلم بعدم الفرق في ملاك عدم الحجية بين ظهور سائر الآيات القرآنية وظهور هذه الآية، فإذا ثبت عدم حجية سائر الظهورات القرآنية، يلزم من ذلك عدم حجية ظهور هذه الآية بالدلالة الالتزامية، وأما شمولها لظهور سائر الآيات القرآنية دون ظهور هذه الآية، فلا يستلزم أي محذور.

والخلاصة أن دليل حجية الظواهر كالسيرة لا يشمل ظهور هذه الآية الشريفة وظهور سائر الآيات القرآنية معاً، لا ستلزامه التهافت والتناقض مضافاً إلى أنه يستلزم عدم حجية ظهور نفسها أيضاً وشموله لظهور هذه الآية فحسب، فإنه مضافاً إلى أن هذا ترجيح من غير مرجح، يستلزم عدم حجية ظهورها أيضاً، وأما شموله لظهور سائر الروايات، فهو بلا مانع ولا بد من تقييد اطلاق دليل الحجية بغير ظهورها هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن هذه الآية الكريمة بحسب صدرها وذيلها اجنبية عن محل الكلام وهي قوله عز من قائل: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا

تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ^(١) لان الآية الشريفة بمجموع صدرها وذيلها تدل على ذم هؤلاء الذين في قلوبهم مرض ونفاق وبغض للإسلام، لانهم يقومون باتباع المتشابه من الآيات القرآنية بغاية إيجاد الفتنة بين المسلمين والتفرقة بينهم وتشويش اذهانهم وتشويه سمعة الإسلام والمسلمين من خلال تأويل ما تشابه بارائهم العدوانية، ويكون هدفهم من وراء ذلك المشاغبة والإستهزاء وتهميش دور الإسلام في الساحة، وسوف نشير إلى توضيح ذلك وبيان المراد من المتشابه والتاويل، فاذن ليس مفاد الآية الارشاد إلى عدم حجية ظواهر الكتاب هذا من جانب.

ومن جانب اخر أن المراد من المتشابه في الآية الكريمة تارة يكون التشابه في المعنى والمدلول الاستعمالي كالالفاظ المشتركة، فإنها متشابه ومحملة في المعنى الموضوع له كلفظ (عين) ولفظ (قرء) وغيرها من الالفاظ المشتركة، وفي مقابل ذلك ما لا يكون متشابهاً ومحملاً في معناه الموضوع له كالالفاظ غير المشتركة، واخرى يكون التشابه والاجمال في المصداق الخارجي، بمعنى انه مجمل ومتشابه في الخارج مع وضوح المفهوم المستعمل فيه اللفظ.

ثم ان المراد من المتشابه في الآية الكريمة، هل هو التشابه في المعنى والمفهوم أو في المصداق الخارجي؟ فيه وجهان:

فذهب بعض المحققين رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ إلى ان المراد منه التشابه المصداقي، وقد استدل على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: أن المراد من التشابه في الآية الكريمة لو كان التشابه المفهومي، فهو لا ينسجم مع توصيف الله تعالى القرآن بأنه هدى ونور وبيان وتبيان ولسان

عربي مبين وهكذا، فإن هذه التعبيرات في الكتاب تدل على انه لا اجمال ولا تشابه في المعنى الموضوع له والمفهوم^(١) هذا.

ويمكن المناقشة فيه، وذلك لان النور والهدى والبيان والتبيان كل ذلك صفة للقرآن ولا شبهة في أن القرآن بما هو القرآن نور وهدى وبيان وتبيان، والمراد من النور المعنوي الحقيقي، باعتبار أن القرآن يزود الإنسان بنور الإيمان، وليس المراد منه مدلول القرآن اللفظي، فإذاً يكون النور في مقابل الظلمة والجهل. والمراد من الهدى المعنوي، باعتبار ان القرآن يجهز الإنسان بغيريزة الدين التي تهذب سلوك الإنسان في الخارج وتمنع عن الانحرافات السلوكية، وبهذا الاعتبار يكون القرآن هدى، فإذاً الهدى في مقابل الضلال، ومن الواضح ان المراد منه ليس وضوح دلالة القرآن على مدلوله اللفظي، ومناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي ذلك أيضاً، إذ الآيات المذكورة في مقام بيان أهمية القرآن وعظمة شأنه، وهي تقتضي ان يكون المراد من النور والهدى ما ذكرناه لا دلالاته اللفظية.

والمراد من البيان والتبيان الحجة، يعني ان القرآن بما هو القرآن حجة على الناس، وهذا لا يستلزم ان لا يكون شيء من آياته متشابهاً ومجماً مفهوماً، هذا اضافة إلى أن لفظ البيان، التبيان مشترك بين الفصاحة كما في الحديث ان لمن البيان سحراً وفلان أبين من فلان أي افصح وأبلغ منه، وبين ما يتبين به الشيء من الدلالة وغيرها، فإذاً تلك الآيات اجنبية عن الدلالة على ان كل آية من الآيات القرآنية بيان، يعني واضح الدلالة والمفهوم ولا اجمال ولا تشابه في المفهوم، ومعناها الموضوع له، ضرورة أنها لا تدل على ذلك.

والخلاصة أن القرآن على ضوء ما استظهرناه نور وهدى وحجة وان كان بعض آياته مجملًا ومتشابهًا مفهوميًا، هذا إضافة إلى أننا لو سلمنا ان المراد من هذه الالفاظ هو أن القرآن واضح الدلالة على معانيه، ولكن هذه الآيات لا تدل على أن كل آية من آيات القرآن واضحة الدلالة على معناها ولا اجمال في شيء منها بحيث لا توجد في القرآن ولو آية واحدة متشابهة مفهوميًا، لوضوح أن الآيات المتقدمة لا تنص على ان كل آية موضوعة للدلالة على معنى واضح ومبين، بل تنص على ان القرآن بما هو القرآن بيان وتبيان ونور وهدى لا أن كل آية منه كذلك.

فالتيجة أن الآيات المذكورة لا تكون ناظرة إلى أن القرآن بكافة آياته واضحة الدلالة والمعاني ولا اجمال فيها، بل هي ناظرة إلى ما ذكرناه. الوجه الثاني: ان التعبير بالاتباع في قوله تعالى فيتبعون ما تشابه، يدل على أن المراد من المتشابه ليس المتشابه المفهومي إذ الاتباع يتطلب وجود مدلول ظاهر يتعين فيه اللفظ لكي يصدق الاتباع، وأما المتشابه المفهومي فلا يكون له مدلول معين حتى يصدق الاتباع له.

وهذا بخلاف التشابه المصادقي، فإن هؤلاء الكفار الذين في قلوبهم نفاق وزيف يتبعون الآيات التي لها مصاديق في الخارج متشابهة مجملة لا تناسب مع المصدق الواقعي الغيبي الذي ينطبق عليه مفهوم الآية، فمثلاً كلمة الصراط في ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(١) والعرش والكرسي في الآيات الأخرى التي مدلولها اللغوي واضح لا لبس فيه ولا تشابه، إلا أن مصاديقه الخارجية سنخ مصاديق لا تتسجم ان تكون هي المقصودة من هذه الآيات، فمن في قلبه زيف يتبع مثل هذه الآيات

ويطبقها على مصاديقها الخارجية المتشابهة المجملة بغرض المشاغبة والقاء الفتنة وتشويه سمعة الإسلام والمسلمين.

والجواب ان كلمة اتباع ما تشابه لا تتطلب مدلولاً معيناً للفظ وإلا لم يكن من اتباع المتشابه بل من اتباع المحكم، وأما المتشابه كاللفظ المشترك بين معنيين متباينين وان لم يكن ظاهراً في أحدهما، فلا شبهة في ان من يحمله على احد معنيه بلا مبرر وقرينة انه اتبع المتشابه، ولا يكون صدقه منوطاً بان يكون الاشتباه في المصداق الخارجي لا في المفهوم، والاشتباه في الامثلة المذكورة وان كان في المصداق الخارجي لا في المفهوم، إلا ان اتباع المتشابه لا ينحصرها وبامثالها.

والخلاصة أنه يصدق اتباع المتشابه على حمل اللفظ المشترك كلفظة (عين) على أحد معنيها بلا قرينة ومبرر وبمجرد ميله وارادته بل يصدق عليه التاويل أيضاً، لان التاويل عبارة عن حمل اللفظ على معنى هو غير ظاهر فيه، سواء اكان ظاهراً في غيره أم لا، كما ان حمل اللفظ الظاهر في معنى على خلاف ظاهره تاويل، كذلك حمل اللفظ المجمل معنى على احد معنييه تاويل، يعني خلاف الظاهر، لان التاويل اسم لحمل اللفظ على خلاف الظاهر، غاية الأمر أن لفظ المجمل والمتشابه كالمشترك، ظاهر عند اطلاقه في ارادة أحدهما غير المعين وحمله على المعين خلاف ظاهره ولهذا هو تأويل.

الوجه الثالث: ان كلمة التاويل في قوله تعالى ﴿وَأَبْتَعَاءِ تَأْوِيلِهِ﴾ تدل على ان المراد من المتشابه ليس المتشابه المفهومي بل المتشابه المصداقي مع وضوح المفهوم، لان معنى التاويل حمل اللفظ على خلاف معناه، وهذا لا ينطبق إلا على اللفظ الظاهر في معنى لا على اللفظ المتشابه المتساوي الطرفين، يعني لا ظهور له

إلا في هذا المعنى ولا في ذاك، وحمله على أحدهما ليس من التأويل، بينما حمل اللفظ الظاهر في معناه على خلاف ظاهره تاويل، فإذا لفظ التأويل في الآية المباركة قرينة على أن المراد من التشابه، المتشابه المصادقي لا المفهومي.

والخلاصه أن هذه الآيات لا تكون مجملة في معناها الموضوع له وظاهرة فيه، ولكن مصداقه في الخارج لا ينسجم مع مصداقه الواقعي الغيبي، لأن هذا في عالم الغيب وذاك في عالم الشهود والمادة، وحيث انه لا طريق للعقل إلى عالم الغيب ولا يمكن إدراكه لعجزه عنه، إذ لا يعلم الغيب إلا الله ورسوله الخ، فلذلك اخذ الاعداء والمشاعبين المصداق الخارجي بغرض القاء الفتنة والبلبله بين الناس، بدعوى ان الله يد كيد البشر وكرسي كالكرسي الخارجي وهكذا، وتشويه سمعة الإسلام والمسلمين، والآية في مقام بيان ذم هؤلاء الناس المشاعبين واجنبية عن الدلالة على عدم حجية ظواهر الكتاب.

والجواب قد تقدم ان كلمة التأويل كما تصدق على حمل اللفظ الظاهر في معنى على خلاف ظاهره، كذلك تصدق على حمل اللفظ المجمل والمتشابه كالمشترك على احد معنياه معيناً، فإن كلا الحملين خلاف الظاهر وبجاجة إلى قرينة وعناية زائدة هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى انه لا يمكن تطبيق الآية الشريفة على مصاديق الآيات المذكورة الخارجية، لان مصاديقها الخارجية معينة ومعلومة في الخارج ولا اجمال ولا اشتباه فيها اصلاً وكذلك مفاهيم تلك الآيات، وعلى هذا فتمسك الاعداء والمشاعبين بمصاديق هذه الآيات الخارجية ليس من اتباع التشابه والمجمل ولا من التأويل، لفرض ان هذه المصاديق معينة في الخارج، ولا يمكن ان يراد من المتشابه تشابه هذه المصاديق الخارجية مع مصاديقها الغيبية، إذ لا تشابه بينهما، فإنها

خارجية وعينية وتلك غيبية، فلاصلة بينهما حتى كان بينهما تشابه، بل ان المصاديق الخارجية إنما هي مصاديق للآيات المذكورة بلحاظ الإرادة التصورية، ويستحيل ان تكون من مصاديقها بلحاظ الإرادة الجدية.

فالتنتيجة أن تطبيق عنوان اتباع الآيات المتشابهات وعنوان التأويل على مصاديقها الخارجية المعلومة لا يمكن، إذ لا يصدق على اتباع مصاديقها الخارجية المعلومة عنوان اتباع المتشابهات، كما انه لا يصدق عليه عنوان ابتغاء التأويل، لانها ليست من المتشابهات ولا حمل الآيات عليها من التأويل.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان هذه الآية أجنبية عن محل الكلام، لانها بصدد ذم المناققين والمشاعين الذين يتمسكون بظواهر هذه الآيات بغرض القاء الفتنة والبلبلة بين الناس وتشويه سمعة الإسلام والمسلمين، وليست في مقام الردع والنهي عن العمل بظواهر الآيات القرآنية.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مفادها الارشاد إلى عدم حجية ظواهر الكتاب، فلا يمكن الاستدلال بها على عدم حجية ظواهر الكتاب، وإلا فلازمه دلالتها على عدم حجية ظهور نفسها أيضاً، باعتبار أنها أيضاً من ظواهر الكتاب، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، أن هذه الآية لا تشمل الظواهر، لما عرفت من أنها داخله في المحكمات لا في المتشابهات.

الوجه الرابع: الروايات التي استدلت بها على عدم حجية ظواهر الكتاب على طوائف.

الطائفة الاولى: الروايات التي تدل على عدم جواز التمسك بالكتاب بدون

الرجوع إلى الأئمة الاطهار عليهم السلام^(١)، وتقريب الاستدلال بها أن مفاد هذه الروايات هو الغاء حجية الكتاب وعدم امكان الاعتماد عليه في استنباط الحكم الشرعي ولا في تكوين القواعد العامة.

والجواب انه ان اريد بذلك ان مفاد هذه الروايات عدم جواز التمسك باصالة الظهور في الآيات القرآنية كاصالة العموم والاطلاق بدون الفحص والبحث عن وجود القرائن على خلافها، غاية الأمر ان البحث والفحص في زمن الحضور إنما هو بالرجوع إلى الأئمة الاطهار عليهم السلام والسؤال منهم عليهم السلام عن وجود القرائن على خلاف إرادة الظاهر، وفي زمن الغيبة بالرجوع إلى الروايات الواصلة إلينا من مظانها، فإن وجد فيها المخصص أو المقيد فهو، وإلا فالمرجع هو اصالة العموم والاطلاق، ففيه أن هذا وان كان صحيحاً وتاماً، إذ لا شبهة في انه لا يجوز التمسك بظواهر الآيات القرآنية بدون الفحص عن مخصصها ومقيدها في الروايات أو بدون الرجوع إليهم عليهم السلام في زمن الحضور، إلا أن هذا لا يختص بظواهر القرآن فظواهر السنة أيضاً كذلك، فإذا لوجه للاستدلال بهذه الروايات على عدم حجية ظواهر الكتاب قبل الفحص، لما عرفت من انه لا فرق بين الكتاب والسنة من هذه الناحية، ولعل هذه الروايات ناظرة إلى أن الائمة عليهم السلام أحد الثقلين وهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فلا يمكن العمل باحدهما والاستغناء عن الآخر، كيف لانهما شريعة واحدة فلا يمكن التجزئة.

وان اريد به ان مفادها عدم حجية ظواهر الكتاب مطلقاً حتى بعد الفحص، فيرد عليه أنها عندئذ تكون من الروايات المخالفة للسنة القطعية فلا بد من طرحها، لان الروايات الواردة من الائمة الاطهار عليهم السلام في الاهتمام بالقرآن

(١) انظر الوسائل ج ١٨: ص ١٢٩ ب ١٣ من صفات القاضي.

والرجوع إليه والعمل به وان القرآن هو مصدر التشريع ومرجع المسلمين متواترة اجمالاً، هذا اضافة إلى عمل الرسول الأكرم ﷺ والائمة الأطهار عليهم السلام والمسلمين قاطبة بالقرآن بحيث يكون هذا العمل مرتكزاً في أذهانهم، ومن الواضح انه لا يمكن حمل هذه الروايات على ان مصدر التشريع ومرجع المسلمين خصوص نص القرآن لا الأعم منه ومن ظاهره، لانه حمل على الفرد النادر، إذ قلما توجد آية من آيات الاحكام تكون ناصة في مدلولها، هذا اضافة إلى أن هذا الحمل لا يناسب اهتمام الائمة عليهم السلام في هذه الروايات بالرجوع إلى الكتاب، وكذلك لا يمكن ان تكون السيرة العملية من المسلمين قاطبة على نص الكتاب فقط، فإذن بطبيعة الحال يكون المصدر والمرجع هو ظاهر الكتاب وكذلك السيرة العملية جارية على العمل بظاهره، فالنتيجة أن هذه الروايات لا تصلح ان تكون رادعة عن السيرة، لان هذه السيرة، سيرة المسلمين كافة وهي قطعية، فلا يمكن ردعها إلا بالدليل القطعي، ضرورة أن الدليل الظني لا يصلح ان يعارض الدليل القطعي العملي.

الطائفة الثانية: الروايات الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، وقد ورد في بعض هذه الروايات (ان من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب، وما آمن بي من فسر كلامي برأيه)^(١) وهكذا، وتقريب الاستدلال بها ان حمل القرآن على ظاهره من التفسير بالرأي وهو ممنوع.

والجواب ان حمل اللفظ على ظاهره عرفاً ليس من التفسير فضلاً عن كونه بالرأي، لان معنى التفسير كشف القناع وازالة الستر، ولا قناع للظاهر ولا ستر له، لانه ليس مستوراً بل هو مكشوف، ولو سلمنا انه تفسير ولكنه ليس من التفسير بالرأي، لوضوح ان حمل اللفظ على ظاهره العرفي ليس من التفسير بالرأي وان

(١) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ١٤٩ ب ١٣ من صفات القاضي ح ٦٦ و ٧٩.

سلمنا انه تفسير.

وعلى هذا فحمل الكتاب على معناه الظاهر فيه عرفاً ليس مشمولاً لتلك

الروايات.

ثم ان المراد بالرأي في هذه الروايات أحد المعنيين:

الأول أن المراد به تفسير القرآن حسب رغبته وميله الذاتي الشخصي لا

الموضوعي، بمعنى أن موقفه الشخصي يتطلب تفسير القرآن على طبق موقفه لا

موضوعياً في مقابل انه يقوم بتفسير القرآن موضوعياً وبقطع النظر عن موقفه

الذاتي الذي لا واقع موضوعي له.

الثاني ان المراد من المدرسة الفقهية التي كانت قد أسست في مقابل مدرسة

أهل البيت عليهم السلام، فإنها غالباً كانت مبنية على الافكار والنظريات التخمينية والظنية

كالاستحسانات والقياسات ونحوهما كمدرسة أبي حنيفة وغيرها.

ومن الواضح انه لا يجوز تفسير القرآن بالرأي بكل من هذين المعنيين.

وأما الرأي بمعنى الاجتهاد والاستنباط حسب القواعد والموازن المقررة في

الاصول، فهو مسموح شرعاً بل لا بد منه، لان عملية الاجتهاد والاستنباط التي

هي عبارة عن تطبيق القواعد العامة على عناصرها الخاصة في الحدود المسموح

بها شرعاً ضرورية بضرورة متطلبات الدين هذه العملية.

الطائفة الثالثة: الروايات التي تدل على ان فهم القرآن مختص بالمعصومين

عليهم السلام ولا يفهم القرآن إلا من خوطب به، وقد ورد ذلك في مرسلته شعيب في قصة

إمام الصادق عليه السلام، وفي رواية زيد الشحام منع الباقر عليه السلام قتادة من تفسير القرآن

بقوله: «ويحك إنما يعرف القرآن من خوطب به»^(١).

(١) وسائل الشريعة ج ١٨: ص ١٣٦ ب ١٣ من صفات القاضي ح ٢٥.

والجواب، أولاً أن هذه الروايات ضعيفة سنداً فلا يمكن الاعتماد عليها. وثانياً أن هذه الروايات على خلاف الوجدان والمشاهد في الخارج، لان الناس يفهم نصوص القرآن وظواهره، ضرورة ان القرآن ليس من الالغاز بل هو نزل بلسان عربي مبين كما في الآية، هذا اضافة إلى أنه كيف يمكن تخصيص مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾ ونحوهما بخصوص النبي الأكرم ﷺ أو مع أئمة الأطهار عليهم السلام، لانه من اظهر مصاديق التخصيص بالفرد النادر، فإذاً تكون هذه الروايات بظاهاها مقطوعة البطلان، إلا ان تحمل على ان المراد من اختصاص فهم القرآن بالمعصومين عليهم السلام، اختصاص فهم باطنه ومتشابهاته لاظواهره، ولكن هذا الحمل لا يمكن، لان هذه الروايات تدل على اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به، ومن الواضح ان القرآن خوطب بظاها آياته لا بباطنها.

وثالثاً أن هذه الروايات مخالفة للسنة، فإنها تدل على ارجاع الناس بالقرآن في مختلف الموارد وبمختلف الالسنه قولاً وفعلاً وتقريراً، وهذا معناه ان فهم القرآن لا يختص بالمعصومين عليهم السلام، وإلا فلا معنى لارجاع الناس إليه، فإذاً تدخل هذه الروايات في الروايات المخالفة للسنة فلا تكون حجة.

فالتنتيجة أن هذه الطوائف الثلاث من الروايات اجنبية عن الدلالة على حجية ظواهر الكتاب.

ثم لو سلمنا ان الطوائف المذكورة من الروايات تامة سنداً ودلالة ولكنها معارضة بروايات اخرى تبلغ من الكثرة حد التواتر الاجمالي، هذا مضافاً إلى أنها مخالفة للسيرة القطعية التشريعية الجارية على العمل بظواهر الكتاب طول التاريخ أي من زمن النبي الأكرم ﷺ إلى زماننا هذا، وعلى هذا فتلك الطوائف من

الروايات معارضة للسنة قولاً وعملاً، ولهذا لا بد من طرحها والحكم بطلانها.

ثم ان الروايات التي تدل على حجية طواهر الكتاب على عدة اصناف:

الصنف الأول: روايات الثقلين^(١)، فإنها تدل على حجية ظواهر الكتاب والسنة، لان معنى التمسك بهما العمل على اساس ان وظيفة الناس شرعاً التمسك والعمل بهما، ومن الواضح أن المراد من التمسك بهما في الحديث التمسك بظاهرهما، ولا يمكن حمل ذلك على التمسك بنصهما، لانه من الحمل على الفرد النادر ولا يمكن، كما لا يمكن حمل الحديث على ان المراد من التمسك بالكتاب التمسك بنصه، والمراد من التمسك بالسنة التمسك بالاعم من نصها وظاهرها، لان هذا تفرقة بين الكتاب والسنة، وقد اخبر في الحديث بانهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، هذا اضافة إلى أن هذه التفرقة ركيكة وغير عرفية.

فالتنتيجة أن دلالة حديث الثقلين على حجية ظواهر الكتاب والسنة واضحة.

الصنف الثاني: الروايات الامرة بعرض الاخبار على الكتاب، وهذه

الروايات تدل بوضوح على حجية ظواهر الكتاب في المرتبة السابقة، ولا يمكن ان يكون المراد منه العرض على نص الكتاب لانه حمل على الفرد النادر.

الصنف الثالث: الروايات الامرة بعرض الاخبار المتعارضة على الكتاب،

فإن هذا يدل على أن ظاهر الكتاب حجة في المرتبة السابقة، فإن كان احد المتعارضين موافقاً لظاهر الكتاب والآخر مخالفاً له، فالموافق حجة دون المخالف، ولا يمكن ان يراد بعرض الاخبار على الكتاب، العرض على نصه لانه من الحمل على الفرد النادر وهو لا يمكن.

(١) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ١٥١ ب ١٣ من صفات القاضي ح ٧٧.

الصف الرابع: الروايات الآمرة بعرض الشروط في باب المعاملات على الكتاب، فكل شرط يكون مخالفاً للكتاب فهو مردود وباطل^(١)، وتقريب الاستدلال به نفس ما مر من التقريب في الاصناف المتقدمة.

الصف الخامس: الروايات الآمرة للناس بالرجوع إلى الكتاب بمختلف اللسنة، فتارة بالقول وأخرى بالفعل وثالثة بالتقرير^(٢)، وتقريب الاستدلال بها على حجية ظواهر الكتاب ما مر من التقريب في سائر الاصناف، وهذه الاصناف من الروايات حيث أنها روايات متواترة جزماً وتدل بوضوح على حجية ظواهر الكتاب، فتدخل الروايات المتقدمة بجميع طوائفها في الروايات المخالفة للكتاب، والروايات المخالفة له باطلة ولا يمكن صدورها عن المعصومين عليهم السلام، هذا أولاً.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذه الروايات لم تبلغ حد التواتر اجمالاً، فمع ذلك لا بد من تقديم هذه الروايات على الروايات السابقة من جهة امكان الجمع العرفي الدلالي بينهما، لان هذه الروايات اظهر من الروايات الاولى دلالة، فإذا كانت كذلك، فلا بد من تقديمها عليها تطبيقاً لقاعدة حمل الظاهر على الاظهر.

قد يقال كما قيل ان المراد من الكتاب في الصف الاول من الروايات والصف الرابع منها، أما الاطلاق اللفظي أي لفظ الكتاب أو مدلوله المفسر بالرواية، والمراد من الكتاب في الصف الثاني والثالث هو لفظ الكتاب فحسب، لان الروايات في هذين الصنفين ظاهرة في ان مرجعية الكتاب مرجعية مستقلة، فاذا احتمال ان يكون المراد من الكتاب اعم منه ومن مضمونه ومدلوله المفسر

(١) وسائل الشيعة ج ١٢: ص ٣٥٣ ب ٦ من أبواب الحيار.

(٢) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ٤١ ب ٧ من صفات القاضي.

بالخبر غير محتمل، لان مرجعية مضمونه، ليست مرجعية مستقلة بل بواسطة الخبر المفسر له، ولهذا لا تكون مشمولة للروايات التي هي ظاهرة في ان الكتاب مرجع مستقل، باعتبار انه الاصل والروايات فرع، فلهذا يقيس الروايات به صحة وسقما هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى ان قرينة الحال تقتضي اختصاص الروايات في هذين الصنفين بمخالفتها لظاهر الكتاب، إذ احتمال الكذب على الائمة عليهم السلام على خلاف نص الكتاب غير محتمل عادة، فإذن تكون هذه الروايات اخص من الروايات المتقدمة، لانها تعم ظواهر الكتاب ومتشابهاته، وعليه فتخصص الروايات المتقدمة بهذه الروايات.

والجواب الظاهر ان المراد من الكتاب في جميع هذه الاصناف هو نفس الكتاب ولفظه في مقابل السنة لا الاعم منه ومن مضمونه المعين، فإن بحاجة إلى عناية زائدة وقرينة تدل عليه، هذا اضافة إلى أنه حينئذ لا مقابلة بينهما، مع ان ظاهر الروايات المتقدمة ان الكتاب في مقابل السنة وبالعكس، وعليه فلا وجه لتخصيص ذلك بخصوص الروايات في الصنف الثاني والثالث.

فالتسوية ان الكتاب ظاهر عرفاً في المتمثل باللفظ النازل بالوحي من الله تعالى على نبيه الاكرم عليه السلام واردة الاعم منه ومن مدلوله بحاجة إلى قرينة هذا من جهة.

ومن جهة اخرى أنه لاوجه لتخصيص الروايات في الصنف الثاني والثالث بالروايات المخالفة لظاهر الكتاب فقط، فإنه بحاجة إلى عناية وقرينة تدل عليه وإلا فهي باطلاقها تشمل الروايات المخالفة لنص الكتاب أيضاً، هذا اضافة إلى ما ذكرناه من أن دلالة هذه الروايات بتمام اصنافها على حجية ظواهر الكتاب اقوى

واظهر من دلالة الروايات المتقدمة على عدم حجية ظواهر الكتاب، فتتقدم عليها بملك الاظهرية والاقوائية فلا تعارض بينهما عرفاً.

ونالئاً: مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم ان هذه الروايات لا تكون أظهر من الروايات المتقدمة، ولكن مع ذلك لا بد من تقديمها عليها.

والنكتة في ذلك ان القرآن العظيم ليس مجرد كتاب الغاز ومعميات ورموز، بدهة أن ذلك لا يناسب مكانة القرآن النازل من قبل الله تعالى على رسوله ﷺ هداية البشر كافة، بل قد صرح في نفس الكتاب انه نزل بلسان عربي مبين، وكيف يعقل ذلك لانه مصدر التشريع ومرجع المسلمين، وعلى هذا فبطبيعة الحال تكون ظواهره كظواهر سائر الالفاظ، لان طريقة الافادة والاستفادة والتفهم والتفاهم من الكتاب، نفس الطريقة المألوفة بين العقلاء في الافادة والاستفادة من الالفاظ في محاوراتهم لا طريقة اخرى، وحيث ان طريقة العقلاء في الافادة والاستفادة إنما هي العمل بالظواهر، فبطبيعة الحال تكون طريقة الشارع فيها نفس هذه الطريقة، إذ لو كانت هذه الطريقة خاطئة عند الشارع، فلا بد من الردع عنها والمنع عن العمل بها واختراع طريقة اخرى للمفاهمة من الكتاب والسنة إذا لم تكن ظواهرها حجة، والمفروض أنه لم يرد منع من الشارع عن العمل بظواهر الكتاب والسنة في مقام الافادة والاستفادة، كما ان الطريقة الاخرى للمفاهمة لم تصل إلينا من قبل الشارع، ومن الواضح انه لو كانت هناك طريقة خاصة من الشارع للتفهم والتفهم لو وصلت إلينا واصبحت معروفة ومشهورة بين المشرعة ومسجلة في التاريخ، لان ذلك حدث مهم في الساحة مع انه لا عين لها ولا أثر.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن الروايات الاولى بكافة طوائفها لا تصلح ان تكون رادعة عن سيرة المشرعة الجارية على العمل بظواهر

الكتاب منذ عهد التشريع لحد الآن، فلو كان هذا العمل خطأً ومخالفاً لغرض الشارع وهدفه الاساسي، فبطبيعة الحال صدر عنه الردع عنها جزماً وبشكل صريح والتاكيد عليه بين حين واخر في مختلف المناسبات والمقامات حتى ترتدع المتشرعة عنها، باعتبار ان هذه السيرة مركوزة في اذهانهم، فلا يمكن ردعها بظاهر هذه الروايات، ولا يحظر ببالهم أنها رادعة عنها.

بقي في المقام أمور:

الأمر الأول: ان موضوع حجية اصالة الظهور، الظهور التصديقي العرفي النهائي ويعبر عنه بالظهور الموضوعي في مقابل الظهور الذاتي الشخصي. ونقصد بالظهور الموضوعي، الظهور الحاصل للفظ بسبب توفر العناصر الثلاثة فيه، العنصر الأول ان يكون المتكلم انساناً موضوعياً عرفياً بدل ان يكون انساناً ذاتياً.

العنصر الثاني ان تكون علاقة المتكلم باللفظ علاقة موضوعية عرفية لاذاتية شخصية.

العنصر الثالث ان يكون اسلوبه في الافادة والاستفاده عرفياً أي بالطريقة المألوفة بين العرف العام.

فإذا توفرت هذه العناصر الثلاثة، تحقق الظهور العرفي الموضوعي فيكون حجة، ونقصد بالظهور الذاتي الشخصي، الظهور الحاصل للفرد بسبب العوامل الذاتية كالعوامل النفسية التي تتأثر نفس الإنسان بها ومؤثرة في سلوكه الشخصي في الخارج وظروفه وملابساته وعلاقته الخارجية بالناس ولها دور كبير في ذلك، فإذا كان ظهور اللفظ مستنداً إلى تلك العوامل النفسية الذاتية، فهو ظهور ذاتي وشخصي، ولهذا يختلف هذا الظهور باختلاف الافراد، باعتبار انه معلول للعوامل

النفسية الذاتية وهي تختلف من فرد إلى فرد آخر ومن زمن إلى زمن آخر، ولا يمكن جعل ذلك تحت ضابط عام، ومن هنا قد يفهم فرد من اللفظ معنى ولا يفهم فرد آخر منه ذلك المعنى وهكذا. وهذا الظهور لا يكون موضوعاً للحجية، ولهذا لاقية له هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل هنا طريق لإثبات ان هذا الظهور، ظهور موضوعي أو لا؟ والجواب ان لا إثبات ذلك طريقين:

الطريق الأول: التبادر لدى العرف العام، فإذا كان المتبادر لدى العرف العام من اللفظ عند اطلاقته معنى، وكان هذا التبادر مستنداً إلى حاق اللفظ لا إلى جهات اخرى كالقرينة، كان هذا الظهور، ظهوراً عرفياً موضوعياً.

الطريق الثاني: ان الفرد الخاص إذا فهم من اللفظ معنى، فتارة يعلم انه مستند إلى العوامل النفسية الذاتية كالوسواس والقطاع والشكاك، فإن جميع ذلك ترجع إلى العوامل النفسية والحالات الطارئة على الإنسان التي تؤثر في حصول الشك مما لا ينبغي ان يحصل الشك منه، وفي حصول القطع مما لا ينبغي حصوله منه وهكذا.

والخلاصة ان العوامل النفسية الذاتية غير المعتادة تؤثر في سلوك الإنسان الخارجي، كما أنها تؤثر في نفوس الإنسان وطريقة تلقي المعنى من اللفظ وتبادره منه.

واخرى لا يعلم بذلك ويحتمل انه ظهور عرفي موضوعي، وحينئذٍ فبإمكانه ان يرجع إلى غيره ويرى انه يفهم هذا المعنى من اللفظ الفلاني ويتلقاه منه عند اطلاقه أولاً، فإذا رأى أنه فهم هذا المعنى منه عند اطلاقه وهكذا، فيحصل له الوثوق والاطمئنان بانه ظهور عرفي موضوعي مستند إلى حاق اللفظ لا إلى

عوامل أخرى، كما ان له ان ينظر إلى حالاته النفسية وتقاليده وعاداته، فإن كان فيها كالإنسان الاعتيادي، فهو إنسان موضوعي لا ذاتي وإلا فلا.

فالنتيجة أن بإمكان الشخص احراز الظهور الموضوعي العرفي بهذه الطريقة التي يسمى بالاطراد، وهذه الطريقة أكثر عملياً من الطريقة الاولى، باعتبار ان الإنسان غالباً يكون غافلاً عن ان العوامل النفسية مؤثرة في فهم الإنسان المعنى من اللفظ أو في اعتقاده بشيء كالتقاطع، لانه غير ملتفت إلى أن قطعه هذا حصل من سبب غير اعتيادي أو الوسواس، فالنتيجة أن احراز الظهور العرفي الموضوعي بالاطراد أكثر واقعياً وعملياً في الخارج من الطريقة الاخرى.

الأمر الثاني: أن الظهور العرفي للفظ الذي هو الموضوع للحجية، هل هو الظهور العرفي في زمن صدور الآيات القرآنية والسنن النبوية وروايات الأئمة عليهم السلام أو الاعم منه ومن الظهور العرفي في زمن وصولها إلينا.

والجواب ان المناط إنما هو بالظهور العرفي لالفاظ الكتاب والسنة في زمن صدورها، على اساس ما ذكرناه سابقاً من ان حجية أصالة الظهور ليست تعبدية محضة، بل هي بملاك ظهور حال المتكلم الكاشف عن مراده الجدي في الواقع عند توفر العناصر الثلاثة المتقدمة فيه، ومقتضى ذلك ان المناط إنما هو بظهور حال المتكلم الكاشف عن مراده الجدي من كلامه، ومن الواضح ان هذا الظهور هو الظهور في حال الصدور.

وعلى هذا الأساس، فإن علم ان الظهور الثابتة لالفاظ الكتاب والسنة عند وصولها هي نفس الظهور الثابتة لها حال صدورها، فلا كلام حينئذٍ.

وان شك في ذلك، فهل يمكن إثبات ان هذه الظهورات الموجودة في الكتاب والسنة فعلاً هي نفس الظهورات الموجودة فيهما حين صدورهما في زمن التشريع

والجواب ان الاصوليين قد حاولوا لإثبات ذلك بالتمسك باصالة عدم النقل ونقصد بها الاستصحاب القهقرائي الذي يكون المشكوك فيه متقدماً زمنياً على المتيقن على عكس الاستصحاب المتعارف، بتقريب ان ظهور الكتاب والسنة ثابتة فعلاً ونشك في أنها ثابتة لهما منذ تاريخ صدورهما، فلا مانع من الحكم في أنها كانت ثابتة لهما منذ ذلك التاريخ، وبذلك يثبت ان هذه الظهورات للآيات القرآنية والروايات ثابتة لهما منذ تاريخ صدورهما.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لان عمدة الدليل على حجية الاستصحاب الروايات، والمستفاد من هذه الروايات ان للاستصحاب اركاناً ثلاثة:
الركن الأول: اليقين بالحدوث.

الركن الثاني: الشك في البقاء وهو لا يتحقق إلا باتحاد القضية المشكوكه مع القضية المتيقنة موضوعاً ومحمولاً، وإلا فلا يكون الشك شكاً في بقاء ما هو المتيقن، فإذا لم يكن الشك في البقاء، فلا يكون مشمولاً لقوله ﷺ لا تنقض اليقين بالشك.

الركن الثالث: ترتب أثر عملي على بقاء الحالة السابقة في ظرف الشك.
فإذا توفرت هذه الاركان الثلاثة جرى الاستصحاب وإلا فلا يجري، وأما في المقام فالركن الأول والثالث وان كانا متوفرين، إلا أن الركن الثاني غير متوفر فيه، لان الشك فيه ليس في بقاء الحالة السابقة، لوضوح أن الشك في المقام إنما هو في ان ما هو متيقن الآن نشك في انه كان كذلك منذ زمن التشريع، مثلاً الفاظ القرآن ظاهرة فعلاً في معان ونشك في أنها كانت كذلك من حين صدورهما، وحيث ان هذا الشك ليس شكاً في بقاء المتيقن السابق بل هو شك في حدوث المتيقن الفعلي من السابق، بمعنى أنا لا ندري انه حدث من الآن او من السابق، فلا يكون

مشمولاً لقوله ﷺ (لا تنقض اليقين بالشك)^(١)، فإنه ظاهر في تعلق الشك ببقاء المتيقن السابق، ولا تشمل ما إذا كان الشك في حدوث المتيقن الفعلي من السابق فإنه ليس شكاً في البقاء.

وبكلمة ان تطبيق هذه الكبرى وهي قوله ﷺ لا تنقض اليقين بالشك على الشك في بقاء الحالة السابقة التي هي كانت متعلقة لليقين، لا يخلو من ان يكون تعبيراً صرفاً أو يكون ارتكازياً ومرتكزاً في أذهان العرف والعقلاء.

أما على الأول كما قويناه، فلا يمكن التعدي عن مورد الشك في البقاء إلى مثل المقام الذي لا يكون الشك فيه في البقاء بل في حدوث المتيقن من الاول، ولا يصدق عرفاً على رفع اليد عن هذا الشك وهو الشك في حدوث المتيقن نقض اليقين بالشك، فإذا لا يمكن تطبيق قوله ﷺ لا تنقض اليقين بالشك على المقام، لانه ليس بعرفي، فإذا تيقن بعدالة زيد فعلاً وشك في انه كان عادلاً من الاول أو قبل سنة أو أكثر أو أنه اتصف بها فعلاً، فلا يمكن جرّها إلى الوراثة وانه كان متصفاً بها من الأول، لان قوله ﷺ لا تنقض اليقين بالشك، لا يشمل ذلك والدليل الآخر غير موجود.

وأما على الثاني فأيضاً لا يمكن، لان هذه الكبرى وان كانت ارتكازية إلا أن تطبيقها على المقام ليس موافقاً للارتكاز ولا يرى العرف ان المقام من صغرياتها، لان ما هو مرتكز في الازهان، هو بقاء المتيقن في ظرف الشك لا البناء على ان المتيقن قد حدث من الأول ومنذ صدور الكتاب والسنة وبقي لحد الآن، فإنه ليس بارتكازي ولا بعرفي، أو فقل ان المرتكز هو ابقاء المتيقن في ظرف الشك لاجره إلى الوراثة.

(١) وسائل الشيعة ج: ١، ص ١٧٤ ب ١ من نواقض الوضوء ح ١.

ومن هنا يظهر أنه لا دليل على حجية الاستصحاب القهقرائي، لان الروايات كما عرفت لا تدل على حجيته لعدم إطلاقها من هذه الناحية، والدليل الآخر غير موجود هذا.

ويمكن ان يكون المراد من اصالة عدم النقل، إصالة الظهور الثابتة حجيتها بالسيرة العقلانية، على أساس ان نقل اللغات من معانيها الظاهرة فيها عرفاً إلى معان اخرى نادر جداً، لأن الفاظ الكتاب والسنة مستعملة في معانيها اللغوية والعرفية، وأما النقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي فهو نادر ولا يعتنى باحتمال، فيكون هناك وثوق واطمئنان بعدم النقل، فلذلك تكون اصالة عدم النقل حجة بالسيرة العقلانية بملاك الكاشفية والامارية ومرجعها إلى اصالة الظهور وليست اصالة عدم النقل أصلاً آخر في مقابل اصالة الظهور، لان الفاظ العبادات مستعملة في معانيها اللغوية والعرفية في الروايات والآيات، والحقيقة الشرعية غير ثابتة.

والخلاصة أنه يمكن اثبات الظهور العرفي الموضوعي لالفاظ الكتاب والسنة من حين صدورها باصالة عدم النقل التي تكون حجة بملاك الامارية والكاشفية. ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اصالة عدم النقل لا تكون حجة، بدعوى انها ليست من الاصول اللفظية حتى تكون مورداً للسيرة العقلانية. ولكن لنا طريق آخر لاثبات الظهور العرفي والموضوعي للكتاب والسنة من حين صدورها، وهذا الطريق متمثل فيما يلي:

ان هذا الظهور حيث انه مستند إلى العوامل الموضوعية كعرفية المتكلم والمخاطب وعلاقتها باللغة علاقة عرفية لا ذاتية واسلوب التعبير، بان يكون عرفياً اعتيادياً لا خارجاً عنه، فهو لا يختلف باختلاف الازمنة، لأن العوامل

العرفية الموضوعية لا تختلف باختلاف المتكلم، كما انها لا تختلف باختلاف الازمنة والامكنة والافراد.

وعلى هذا فلا شبهة في ان العوامل المؤثرة في تكوين ظهور الفاظ الكتاب والسنة في زمن وصولها عوامل عرفية موضوعية، بنكتة أنها لو لم تكن كذلك لوقع الخلاف في ظهورها بين النفي والاثبات، مع انه لا خلاف في ظهور معظم الآيات القرآنية والسنية العرفية لدى الباحثين واهل اللسان، نعم قد يقع الخلاف في ظهور بعض الالفاظ، باعتبار ان انعقاد ظهوره مبني على نكات اخرى وفيها خلاف، فإذا كانت هذه العوامل عوامل عرفية موضوعية، فبطبيعة الحال هي موجودة منذ عصر التشريع ومن حين صدورها، باعتبار أنها لا تختلف باختلاف الازمنة والقرون ولا باختلاف الامكنة ولا باختلاف الافراد، وإنما تختلف باختلافها العوامل الذاتية.

والخلاصة أن احتمال التغيير في وضع اللغات والنقل فهو غير محتمل عادة، ولو كان فانه نادر لا يعنى به، إذ احتمال ان صيغة الامر ظاهرة في الوجود فعلاً لدى العرف العام ولم تكن ظاهرة فيه في عصر التشريع ومن صدورها غير محتمل، إذ لا يحتمل ان العرف في ذلك الزمان غير العرف في زماننا هذا، لان الاختلاف في العوامل العرفية الموضوعية غير متصورة وإنما يتصور ذلك في العوامل الذاتية.

ودعوى، أن احتمال النقل في الفاظ الكتاب والسنة موجودة، غاية الامر

أنه لم يصل إلينا، وهذا الاحتمال يؤدي إلى اجمالها وعدم جواز العمل بها. مدفوعة، بأن هذا الاحتمال ضعيف جداً ولا يصلح أن يكون مانعاً عن العمل بظواهر الكتاب والسنة، لوضوح انه لو وقع النقل في الفاظ العبادات والمعاملات، لاشتبهت بين الاصحاب ووصل إلينا، باعتبار ان له دخلا في الحكم الشرعي.

وعلى الجملة ففي كل مورد ثبت النقل في الفاظ العبادات والمعاملات إما بالوضع الجديد أو بالعلاقة، فقد اشتهر بين الاصحاب، مثلاً لفظ (حج) فإن معناه اللغوي القصد، وأما في الشرع فقد استعمل في النسك الخاص المحدد كما وكيفاً إما بوضعه بإزاء هذا المعنى من جديد، ولكن هذا بعيد، وإما باستعماله فيه بسبب العلاقة بينه وبين معناه اللغوي، وهذا قريب.

فالنتيجة أن النقل في الفاظ العبادات والمعاملات في الكتاب والسنة إذا وقع في مورد، فقد اشتهر بين الاصحاب والمتشعبة، وعليه فعدم اشتهاره يكشف عن عدم وقوعه، ثم ان توسعة اللغة وتطورها بحسب الكم والكيف عصباً بعد عصر بتطور المجتمع وتوسعه، باعتبار ان اللغة من أهم مظاهر المجتمع، فكلما تطور المجتمع تقنياً وأقتصادياً وهكذا، توسع وتطور اللغة فيه أيضاً.

ولكن ذلك لا يرتبط بمحل الكلام وهو احتمال نقل الفاظ الكتاب والسنة من معانيها اللغوية إلى معان اخرى الشرعية.

تحصل مما ذكرناه ان احتمال ان الفاظ الكتاب والسنة من حين صدورها كانت ظاهرة في معان غير المعاني التي هي غير ظاهرة فيها فعلاً غير محتمل عرفاً، وإذا احتل ذلك بالنقل، فلا مانع من التمسك باصالة عدم النقل لا بالاستصحاب القهقرائي، لما عرفت من انه لا دليل عليه.

نتائج البحث عدة نقاط:

النقطة الاولى: ان الدليل إذا كان مجملاً، فهل يمكن رفع اجماله بقرينة منفصلة أو لا؟ والجواب انه ممكن.

النقطة الثانية: أن حجية الظواهر لم تكن مقيدة بعدم قيام الظن غير المعبر على خلافها ولا مقيدة بافادة الظن بالواقع، لان عمدة الدليل على حجيتها السيرة العقلانية المضادة شرعاً بدون تقييدها بهذا القيد أو ذاك.

النقطة الثالثة: ان حجية الظواهر بالسيرة العقلانية إنما هي في باب الموليّات سواء أكانت شرعية أم عرفية لا في باب الاغراض التكوينية، فإنها لا تكون حجة فيها إلا إذا أفادت الوثوق والاطمئنان بالواقع، بنكتة أن المطلوب في الاغراض الموليّية هو تحصيل الامن من العقاب لا الوصول إلى الواقع، والمطلوب في الاغراض التكوينية هو الوصول إلى الواقع.

النقطة الرابعة: أن حجية الظواهر لا تكون مختصة بمن قصد افهامه بل هي حجة مطلقاً حتى لمن لم يكن مقصوداً بالافهام، غاية الامر أن من كان مقصوداً بالافهام إذا لم ينصب المتكلم قرينة متصلة، كان كلامه ظاهراً في ان مراده الجدي النهائي هو المطلق في الواقع لا المقيد، لعدم احتمال انه اعتمد على بيان مراده الجدي على القرينة المنفصلة، وإلا لزم خلف فرض انه مقصود بالافهام، بينما إذا كان غير مقصود به، كان هذا الاحتمال موجوداً ولكن لا أثر له، كما انه لا أثر لاحتمال ان المتكلم لم يكن في مقام البيان أو انه اعتمد في بيان مراده الجدي على القرينة الحالية أو العهدية بينه وبين المخاطب، إذ لا أثر لشيء من هذه الاحتمالات ولا يمنع عن انعقاد ظهور خطاب المتكلم في العموم أو الاطلاق.

النقطة الخامسة: أنه لا فرق بين ظواهر الكتاب وظواهر السنة، فكما أن ظواهر السنة حجة فكذلك ظواهر الكتاب، والعلم الاجمالي بوجود مخصصات ومقيدات لعمومات الكتاب ومطلقاته في الروايات لا يمنع عن حجيتهما، غاية الأمر انه يوجب الفحص والبحث عنهما في الروايات وبعد الفحص والظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال من المخصصات والمقيدات، انحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وهذا العلم الاجمالي موجود بالنسبة إلى ظواهر السنة أيضاً، ولا فرق بين ظواهر الكتاب والسنة من هذه الناحية.

النقطة السادسة: ان التحريف لم يقع في القرآن الكريم حتى يكون مانعاً عن التمسك بعمومه أو اطلاقه، وعلى فرض انه واقع فلا يكون العلم الاجمالي بوقوعه مؤثراً.

النقطة السابعة: ان المراد من المخالفة في الروايات الدالة على أن المخالف للكتاب والسنة زخرف وباطل، المخالفة لظاهر الكتاب بنحو التباين أو العموم من وجه لا لنصه فقط، لان المخالف لنصه لو كان فهو نادر فلا يمكن حمل تلك الروايات عليه، لانه من اظهر مصاديق الحمل على الفرد النادر، إذ احتمال صدور رواية عن الأئمة الاطهار عليهم السلام المخالفة لنص الكتاب غير محتمل، بدهاه انه لا يمكن ان يصدر منهم عليهم السلام ما يكذب القرآن بالصراحة، ولهذا لا يمكن لاي فرد ان يجعل الكذب عليهم عليهم السلام بما يكون مخالفاً لنص القرآن.

النقطة الثامنة: ان المراد من موافقة الكتاب، موافقة ظاهره لانصه فقط وإلا لزم حمل الطائفة التي تدل على اناطة حجية الروايات بموافقة الكتاب على الفرد النادر من جهة والغاء حجية الروايات حتى ما يكون موافقاً لنص الكتاب، فإنه مع وجود نص الكتاب في المسألة، يكون جعل الحجية للخبر الموافق له لغواً.

النقطة التاسعة: أن ظاهر الكتاب الكريم ليس من المتشابه بل هو داخل في المحكم، وعلى تقدير تسليم ان المتشابه يشمل الظاهر، فلا يمكن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زِينَةٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ﴾ على عدم حجية ظواهر الكتاب، لان هذا من الاستدلال بظاهر الكتاب على عدم حجية ظاهره وهو لا يمكن، لانه يلزم من فرض وجود الشيء عدمه.

النقطة العاشرة: ان المراد من المتشابه في الآية المباركة أعم من المتشابه المصدقي والمتشابه المفهومي، ولا وجه لتخصيصه بخصوص الأول.

النقطة الحادية عشر: أن الآية الشريفة في مقام ذم المنافقين الذين في قلوبهم نفاق وكفر، فإنهم يتبعون المتشابه بغرض المشاغبة والنفاق وإيجاد البلبلة بين الناس وتشويه سمعة الإسلام والمسلمين، وليست في مقام الردع عن العمل بظاهر الكتاب وعدم حجيته.

النقطة الثانية عشر: ان الاخباريين قد استدلوا على عدم حجية ظواهر الكتاب بعدة طوائف من الاخبار، ولكن شيء من هذه الطوائف لا يدل على عدم حجيتها، هذا اضافة إلى أنها معارضة بالروايات المتواترة الدالة على حجية ظواهر الكتاب، فإذن لا بد من طرحها لأنها داخلة في الروايات المخالفة للسنة.

النقطة الثالثة عشر: ان الروايات التي استدلت الاخباريون على عدم حجية ظواهر الكتاب لو تمت، فلا تصلح ان تكون رادعة عن سيرة المتشرعة الجارية على العمل بظواهر الكتاب منذ عصر التشريع لحد الآن، فإن هذه السيرة مستقرة في اذهان المتشرعة وثابتة في نفوسهم، فلا يمكن ردعها إلا بنص صريح، وهذه الروايات على تقدير تماميتها ظاهرة في ذلك ولا يمكن ردعها بظهورها، لان قطعية السيرة قرينة على رفع اليد عن ظهورها وحملها على معنى آخر.

النقطة الرابعة عشر: ان موضوع حجية أصالة الظهور، الظهور الموضوعي التصديقي النهائي لألفاظ الكتاب والسنة منذ صدورهما في عصر التشريع، وإثبات ذلك عدة طرق: الأول الاطراد، الثاني اصالة عدم النقل لا بملك الاستصحاب القهقري، فإنه غير حجة، بل بملك الإمارة والكاشفية، الثالث ان الظهور الموضوعي العرفي الموجود لالفاظ الكتاب والسنة فعلا هو نفس ظهورها في عصر صدورهما، وإلا لم يكن هذا الظهور، ظهوراً عرفياً موضوعياً وهذا خلف.

حجية قول أهل اللغة

الأمر الثالث أن قول أهل اللغة هل هو حجة أو لا فيه قولان:

فنسب إلى المشهور القول بالحجية بل حكى عن السيد المرتضى دعوى الاجماع عليه، والصحيح في المقام ان يقال انه لاشبهة في حجية قول أهل اللغة في تعيين موارد استعمال الالفاظ وإثباتها إذا كان ثقة، بناء على ما هو الصحيح من حجية قول الثقة في الموضوعات أيضاً، لان حرفة اللغوي تجميع موارد الاستعمالات والمسموعات ونقلها، وحيث ان هذا النقل نقل عن الحس، فيكون مشمولاً لاطلاق دليل حجية اخبار الثقة، فحال اللغوي من هذه الجهة حال ناقل التواريخ والقضايا المسموعة والمرئية.

وعلى هذا فإذا اخبر اللغوي باستعمال كلمة (صعيد) في مطلق وجه الأرض، كان قوله حجة إذا كان ثقة، ويترتب على حجية قوله اطلاق كلمة (صعيد) في الآية المباركة^(١) لمطلق وجه الأرض، أو فقل ان المترتب على حجية قوله هو ان المراد من كلمة (صعيد) مطلق وجه الأرض وأنها مستعملة فيه بلحاظ الإرادة الجديدة، فإذا ن ارادة حصة خاصة من هذه الكلمة بحاجة إلى قرينة تدل على أنها المراد منها، والافمقتضى شهادة أهل اللغة ان المراد منها مطلق وجه الأرض لاحصة خاصة منها.

وبكلمة أن استعمال كلمة (صعيد) في مطلق وجه الأرض وثبوته بقول أهل اللغة إذا كان ثقة وان كان صحيحاً، إلا أنه وحده لا يكفي في ترتب الاثر الشرعي عليه، بل لابد من إثبات ظهورها عرفاً في مطلق وجه الأرض حتى يترتب عليه

(١) سورة النساء: ٤٣.

الأثر الشرعي كجواز التيمم ونحوه هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل اللغوي من أهل الخبرة في اللغات وتعيين معانيها وحدودها سعة وضيقاً أو لا؟

والجواب أنهم ليسوا من أهل الخبرة في تمييز المعاني الحقيقية عن المعاني المجازية، فإن لذلك عوامل اخرى كالتبادر لدى العرف العام والاطراد ونحوهما، وأما أهل اللغة فهم غير عارفين بان هذه المعاني معان حقيقية للالفاظ وتلك معان مجازية لها إلا من طريق التبادر أو الاطراد.

ولكن لا يبعد ان يكونوا من أهل الخبرة بالنسبة إلى خصوصيات المعاني وحدودها سعة وضيقاً، فأنهم قد يقومون باعمال الحدس والنظر في تعيين خصوصيات معاني الالفاظ وحدودها وقيودها، باعتبار ان لكثرة ممارستهم اللغات وموارد استعمالها دوراً مهماً في خبرويتهم بخصوصيات اللغات وهي مفقودة في غيرهم، فإذا اخبر اللغوي ان اللفظ الفلاني استعمل في المعنى الفلاني الخاص أو في المعنى الفلاني العام أو نحو ذلك من الخصوصيات، فلا يبعد حجية قوله.

ومن ناحية ثالثة، هل قول أهل اللغة حجة في اثبات الوضع أو لا؟

والجواب ان اللغوي إذا اخبر عن ان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني، فإن كان اخباره يرجع إلى الاخبار عن سببه الكاشف عنه كالتبادر لدى العرف العام أو الاطراد وكان ثقة ثبت الوضع، واما إذا لم يرجع اخباره عن الوضع إلى اخباره عن سببه الكاشف عنه، فلا يكون قوله حجة وان كان ثقة، لان هذا الاخبار ليس اخباراً عن المحس حتى يكون حجة، ولا يكون من أهل الخبرة بالنسبة إلى الوضع حتى يكون اخباره حجة من باب حجية اخبار أهل الخبرة وإن كان بالحدس هذا.

وقد استدل على حجية قوله بوجوه:

الوجه الأول السيرة العقلانية.

الوجه الثاني الاجماع من العلماء.

الوجه الثالث دليل الانسداد.

أما الوجه الأول: فتقريبه ان السيرة العقلانية قد جرت على مراجعة كتب اللغة والعمل بقول اللغويين فيها، وهذه السيرة حيث أنها من صفريات سيرة العقلاء على حجية قول أهل الخبرة، فتكون حجة، لان اللغوي من أهل الخبرة. وقد أوجب عن ذلك، بأن اللغوي ليس من أهل الخبرة بالنسبة إلى أوضاع الالفاظ وتعيينها و تمييز المعاني التي وضعت الالفاظ بازائها عن المعاني المجازية، لان نسبة اللغوي وغيره بالنسبة إلى هذه المسألة على حد سواء.

وهذا الجواب صحيح، ولكن قد مرّ أنّها لا يبعد كونه من أهل الخبرة بالنسبة إلى خصوصيات المعاني وحدودها سعة وضيقة، بلا فرق بين كون تلك المعاني من المعاني الحقيقية أو المجازية، لان اللغوي من أهل الخبرة بالنسبة إلى تلك الخصوصيات باعتبار ممارسته لها.

وأما بالنسبة إلى الوضع، فلا يكون من أهل الخبرة، ضرورة أن تعيين الوضع للفظ بازاء معنى لا يتوقف على اعمال نظر واجتهاد وحدس، بل هو ثابت بالحس والوجدان، لان ثبوته إما بالتنصيص أو بالتبادر العرفي أو الاطراد، وكل ذلك أمر محسوس ووجداني، وعليه فاخباره عن الوضع ان كان يرجع إلى اخباره عن التنصيص أو التبادر أو الاطراد، فهو حجة إذا كان ثقة وإلا فلا.

وأما الوجه الثاني: وهو الاجماع، فإن اريد به الاجماع القولي من العلماء في المسألة، فيرد عليه أنه ليس في المسألة اجماع، لان هذه المسألة من المسائل

المستحدثة وغير معنونة في كلمات القدماء حتى يكون هناك اجماع منهم عليها وهو واصل إلينا، هذا اضافة إلى إنا لو سلمنا ثبوت هذا الاجماع بين القدماء، ولكن لا طريق لنا إلى إحراز انه وصل إليهم من زمن الأئمة عليهم السلام يدأ بيد وطبقة بعد طبقة وبدون ذلك لا أثر له.

وان اريد به الجماع العملي، وهو رجوع العلماء إلى اللغة وترتيب الأثر عليها، فيه أن الامر وان كان كذلك، إلا أن رجوعهم إلى اللغة ليس بملاك حجية قول اللغوي تعبداً، بل بملاك حصول الوثوق والاطمئنان منه بمناسبة الحكم والموضوع أو بملاك حجية قوله إذا كان ثقة أو من أهل الخبرة لا بملاك الاجماع.

وأما الوجه الثالث: وهو دليل الاسناد، بتقريب أن باب العلم والعلمي منسد باللغة، أما انسداد باب العلم فهو واضح، وأما انسداد باب العلمي، فلانه لا دليل على حجية قول اللغوي شرعاً، فإذا ن لا بد من الحكم بحجية قوله بملاك الانسداد.

والجواب ان الدليل الانسداد مبني على مقدمات وهي غير تامة في هذه المسألة، فإن المقدمة الاولى للانسداد العلم الاجمالي بوجود تكاليف فعلية الزامية وهذه المقدمة في هذه المسألة غير محرزة، لان العلم الاجمالي بمطابقة بعض اقوال أهل اللغة وان كان موجوداً، إلا أننا لا نعلم بان ذلك البعض موضوع للحكم الالزامي، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون موضوعاً للحكم الترخيصي أو لا يكون موضوعاً لحكم اصلاً، فإذا ن ليس هنا علم اجمالي بالتكاليف لإلزامية يكون باب العلم والعلمي بها منسداً، والنكتة في ذلك ان حاجة الفقهاء في مقام عملية الاستنباط من نصوص الكتاب والسنة بالرجوع إلى اللغة قليلة جداً، على اساس ان الفاظ الكتاب والسنة غالباً من الالفاظ الدارجة بين العرف العام وواضحة

المعاني وظاهرة فيها عرفاً، وأما الحاجة بالرجوع إلى اللغة فإنما هي في بعض الالفاظ أو بعض الخصوصيات وهي قليلة، وعلى هذا فإن كانت نصوص الكتاب والسنة ظاهرة عرفاً في إرادة معانيها، فهذا الظهور حجة، ولا فرق بين أن يكون منشأه الوضع أو القرينة، باعتبار ان موضوع الحجية الظهور العرفي إذا كان في المعنى الحقيقي أم المعنى المجازي.

وإن كانت مجملة بسبب من الاسباب، فالمرجع في موارد القواعد العامة من الاصول اللفظية كاصالة العموم أو الاطلاق ان كانت وإلا فالاصول العملية، فلذلك لا نعلم ان المعلوم بالاجمال في هذا العلم الاجمالي، هل هو موضوع للحكم الالزامي أو لا؟

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المعلوم بالاجمال موضوع للحكم الالزامي، إلا أنه لا مانع من الاحتياط في اطراف هذا العلم الاجمالي ولا يلزم محذور العسر والخرج حتى نرفع اليد عن الاحتياط التام ونلتزم بالتبعيض فيه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي ان قول اللغوي ان كان اخباراً عن مورد استعمال اللفظ في معناه، فهو حجة إذا كان ثقة، وان كان اخباراً عن خصوصيات المعنى بالحدس والاجتهاد، فلا يبعد حجيته من باب حجية اخبار أهل الخبرة وإلا فلا يكون حجة، والرجوع إليه حينئذٍ يكون من باب التأييد أو حصول الوثوق والاطمئنان منه.

وأما الاستدلال بالسيرة، فإن كان من باب جريانها على حجية اخبار الثقة أو اخبار أهل الخبرة، فلا باس به إذا كان اللغوي ثقة أو من أهل الخبرة، وإلا فلا يمكن الاستدلال بها على حجية قول اللغوي بما هو قول اللغوي، لعدم جريان السيرة على حجية قوله كذلك، وأما الاجماع على حجية قوله، فهو غير ثابت.

الاجماع المنقول

الاجماع في نفسه لا يكون حجة شرعاً، لانه عبارة عن اقوال الفقهاء، ومن المعلوم ان اقوال الفقهاء في نفسها لا تكون حجة، لانها ليست من الكتاب أو السنة حتى تكون حجة، وعلى هذا فإن كان الاجماع محصلاً ووصل هذا الاجماع المحصل إلينا من زمن المعصومين عليهم السلام يبدأ بطلان حجة، إما من جهة أنه يتضمن قول الإمام عليه السلام أو كاشف عنه.

وأما الاجماع المحصل عند المتقدمين الواصل إلى المتأخرين بالتواتر، فهو إنما يكون حجة إذا احرزنا أنه وصل إلى المتقدمين من زمن الائمة عليهم السلام يبدأ بطلان حجة بعد طبقة ولو بطريق الاحاد المعتمد، هذا بحسب الافتراض.

وأما بحسب الواقع الخارجي، فلا يمكن احراز الاجماع التعبدي بين المتقدمين في المسألة، وعلى تقدير احرازه، فليس لنا طريق إلى انه وصل إليهم يبدأ بطلان حجة بعد طبقة ولو بطريق معتبر.

وأما الاجماع المنقول بخبر الواحد، فلا يمكن إثبات حجيته باحراز انه وصل إلينا من زمن المعصومين عليهم السلام يبدأ بطلان حجة، ولكن مع هذا قد استدل على حجيته بوجوده:

الوجه الأول: ان أدلة حجية خبر الواحد تشمل الاجماع المنقول أيضاً، لأنه من افراده.

الوجه الثاني: ان حجيته تقوم على اساس كشفه عن الحكم الشرعي في المسألة أو الدليل الشرعي فيها.

الوجه الثالث: ان حجيته تقوم على اساس قاعدة اللطف.

الوجه الرابع: ان حجيته تقوم على اساس اخبار المعصوم عليه السلام بعدم خطأ المجمعين.

أما الوجه الأول: فلان شمول دليل حجية خبر الواحد للاجماع المنقول مبني على مقدمتين:

الاولى: أن يكون نقل الفقهاء الاجماع في المسألة عن حس أو ما هو بحكم الحس.

الثانية: أن يكون المخبر به بأخباره، وهو اجماع الفقهاء في المسألة، ملازماً عادة لقول المعصوم عليه السلام، بأن يدل الأخبار عن الاجماع على ثبوته بالمطابقة وعلى قول المعصوم عليه السلام بالالتزام.

ولكن كلتا المقدمتين غير تامة:

أما المقدمة الاولى: فلان دليل حجية خبر الواحد لا يشمل الخبر الحدسي، وذلك لأن عمدة الدليل على حجية أخبار الاحاد هي السيرة العقلانية الجارية على العمل باخبار الثقة، ومن الواضح أن سيرة العقلاء على العمل بخصوص اخبار الثقة دون مطلق الاخبار، فلا محالة يكون مبنياً على نكتة ولا يمكن ان يكون جزافاً، وتلك النكتة هي ان اخبار الثقة اقرب إلى الواقع من غيرها، فلذلك جرت سيرة العقلاء على العمل بها في خصوص المحسوسات، باعتبار ان احتمال الخطأ في الحس نادر، ولو شك فيه فهو منفي باصالة عدم الخطأ فيه، واحتمال تعمد الكذب فيه منفي بالوثاقة.

وهذا بخلاف ما إذا كان الاخبار عن حدس، فإن احتمال الكذب وان كان منفيّاً فيه بالوثاقة، إلا أنه لا يمكن نفي احتمال الخطأ في الحدس، إذ ليس هنا أصل ينفي هذا الاحتمال، لأن اصالة عدم الخطأ إنما تجري فيما إذا كان احتمال

الخطأ في الحس، وأما إذا كان في الحدس، فلا يكون هنا أصل ينفيه.

وحيث ان نقل الاجماع غالباً يكون مبنياً على الحدس والاجتهاد، لانه قد يكون مستنداً إلى حسن الظن بجماعة من الفقهاء، وقد يكون مبنياً على تطبيق قاعدة مسلمة على المسألة، وقد يكون مبنياً على الاستنباط من رواية في المسألة وهكذا، فمن الواضح أنه لا يكون مشمولاً لدليل حجية اخبار الثقة.

وأما المقدمة الثانية: فعلى تقدير تسليم المقدمة الاولى، فلانها تقوم على اساس ثبوت الملازمة بين اجماع الفقهاء في مسألة وبين كشفه عن قول المعصوم عليه السلام فيها، فلو كانت هذه الملازمة ثابتة في الواقع، فمع ثبوت المقدمة الاولى، كان الاجماع المنقول حجة شريطة أن يكون الناقل ثقة، حيث لا فرق في حجية اخبار الثقة بين ان يكون قول المعصوم عليه السلام مدلولاً مطابقياً لها أو مدلولاً التزامياً، فعلى كلا التقديرين فهي حجة، فمن اخبر عن الاجماع في المسألة بالمطابقة، فقد أخبر عن قول المعصوم عليه السلام فيها بالالتزام، لان الملازمة المذكورة تشكل الدلالة لإلتزامية لها.

ولكن كلتا المقدمتين خاطئة.

أما المقدمة الاولى، فقد تقدم أن نقل الاجماع من الفقهاء في المسألة غالباً يكون مبنياً على الحدس والاجتهاد.

وأما المقدمة الثانية على تقدير تمامية المقدمة الاولى، فهي مبنية على تمامية الملازمة بين ثبوت الاجماع في المسألة وقول المعصوم عليه السلام فيها.

فإذن يقع الكلام في مقامين:

الأول في نوع هذه الملازمة.

الثاني في شروط هذه الملازمة المقومة لها.

أما الكلام في المقام الأول: فقد ذكر الاصوليون منهم المحقق الخراساني ^{تت} ان الملازمة على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الملازمة العقلية، وقد مثلوا لها بالملازمة بين ثبوت التواتر والعلم بصدقه أو الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته.

القسم الثاني: الملازمة العادية ولها امثلة كثيرة في حياتنا اليومية، منها الملازمة بين طول عمر الإنسان وبين الهرم والشيوخوخة، ومنها الملازمة بين بقاء زيد حياً وبين انبات لحيته وهكذا، وهذه الملازمة اعتيادية، على اساس ان الهرم ليس من اللوازم العقلية لطول عمر الإنسان بحيث يستحيل انفكاكه عنه، ضرورة أنه لا مانع من انفكاكه عنه عقلاً.

القسم الثالث: الملازمة الاتفاقية، وهي تقع دائماً في كل الظروف والاحوال وعند حدوث كل حادث، فإن أي حادثة تقع في الخارج، فلا محالة يكون وقوعها مصادفاً لوقوع كثير من الحوادث الاخرى، ومن امثلة ذلك حصول العلم لشخص من الخبر المستفيض، فإنه اتفاقي منوط بحالته النفسية وظروفه الخاصة، ولهذا لا يحصل لغيره هذا العلم، باعتبار انه يختلف معه في الحالة النفسية وفي الظروف الحياتية أو الاجتماعية^(١).

وبعد ذلك يقع الكلام في عدة نقاط:

النقطة الاولى ان هذا التقسيم هل هو صحيح أو لا؟

النقطة الثانية ما هو الفرق بين الاجماع المنقول والخبر المتواتر؟

النقطة الثالثة هل الملازمة بين الخبر المتواتر والعلم بصدقه عقلية أو لا؟

أما الكلام في النقطة الاولى: فلا شبهة في أن هذا التقسيم عنائي و مبني

على التسامح، ضرورة ان الملازمة الاتفاقية حقيقة مصادفة وليست بملازمة، لان الملازمة إذا كانت بين شيئين، فهي بطبيعة الحال ناشئة من الخصوصية بينهما، فإن كانت تلك الخصوصية ذاتية، فالملازمة بينهما عقلية كالملازمة بين العلة والمعلول وبين المعلولين لعللة ثالثة وهكذا، وان كانت اعتيادية، فالملازمة بينهما عادية ولا يتصور لها منشأ آخر غير هاتين الخصوصيتين.

نعم لا باس بهذا التقسيم بنحو التسامح، فإن الخصوصية ان كانت ذاتية فالملازمة عقلية، وان كانت اعتيادية فالملازمة عادية، وان كانت اتفاقية فالملازمة اتفاقية.

وان شئت قلت ان الملزوم ان كان ذات الشيء ووجوده مهما كان وفي أي حال من الأحوال وظرف من الظروف، فالملازمة بينه وبين لازمه عقلية، باعتبار ان منشأ الملازمة الخصوصية الذاتية الكامنة في ذات الملزوم ووجوده، وهي تتطلب بنحو الوجوب، وجود اللازم كالملازمة بين النار والحرارة، فإن الخصوصية الذاتية الكامنة في نفس النار ووجودها هي تقتضي وجود الحرارة بالذات، لانها في الحقيقة تتولد منها وليس لها وجود مستقل في قبال وجودها.

وان كان الملزوم الشيء في حالة خاصة وظروف مخصوصة التي هي متواجدة فيه عادة، فالملازمة بينه وبين لازمه في هذه الحالة اعتيادية.

وان كان الملزوم الشيء في حالة قد تتواجد فيه، فالملازمة بينه وبين لازمه اتفاقية، وتسمية ذلك بالملازمة مبنية على التسامح والعناية، لانها في الحقيقة مصادفة.

فالتنتيجة أن هذا التقسيم عنائي ومبني على التسامح وليس بتقسيم واقعي، ولا فرق بين ان يكون التقسيم بلحاظ الملازمة أو بلحاظ الملزوم.

وأما الكلام في النقطة الثانية: فيقع في الفرق بين الاجماع والتواتر، وهذا الفرق من وجوه:

الوجه الأول: ان الاجماع هو إخبار عن فتاوى الفقهاء وهي القضايا الحدسية الاجتهادية، والتواتر هو اخبار عن القضايا الحسية، واحتمال الخطأ في القضايا الحدسية أكثر من احتمال الخطأ في القضايا الحسية، لان احتمال في القضايا الحسية نادر ومدفوع باصالة عدم الخطأ وهي اصل عقلائي ثابت ببناء العقلاء المضى شرعاً، بينما لا تجري هذه الاصالة في القضايا الحدسية، ولا يمكن دفع احتمال الخطأ بها لعدم بناء العقلاء عليها في تلك القضايا.

الوجه الثاني: ان المخبر به في الاخبار المتواترة قضية واحدة إما بالمطابقة أو بالالتزام، بمعنى انه إما مدلول مطابق لها أو التزامي، فإذا أخبره مائة شخص مثلاً عن موت زيد، حصل العلم الوجداني بموته، فإن اخبار المائة سبب للعلم الجزمي بالقضية وهو أعلى مرتبة التصديق، واحتمال الخلاف في الجميع معدوم نهائياً، وهذا بخلاف ما إذا أخبر كل واحد من المائة عن موت جاره، مثلاً زيد أخبر عن موت جاره وعمرو أخبر عن موت جاره وبكر عن موت جاره وهكذا، فإن احتمال الخطأ في كل واحد منها موجود بدرجات متفاوتة كخمسين بالمائة أو ثلاثين بالمائة أو أقل أو أكثر، نعم قد يحصل لنا العلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع، فإذا تكون اخبار هؤلاء المائة من الاخبار المتواترة أجمالاً، وأما في الاجماع فالمخبر به فيه فتاوى الفقهاء وهي لا تصب في دائرة واحدة حتى إذا كانت في المسألة رواية تامة سنداً وجهة، فإن الفقهاء وإن كانوا قد اجمعوا على دلالتها على الحكم المجمع عليه، ولكن هذا الاجماع منهم لا يصب على محور واحد، لا احتمال ان فتوى بعضهم مستندة إلى أن دلالتها كسندها تامة عنده، وفتوى بعضهم الآخر

مستندة إلى قاعدة الاشتغال في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وفتوى ثالث مستندة إلى أنها موافقة للمشهور وهكذا، فإذا احتمال الخطأ والاشتباه في فتوى كل واحد منهم موجود ولا دافع له، لما تقدم من ان اصالة عدم الخطأ لا تجري ولا تدفع احتمال الخطأ في الامور الحدسية الاجتهادية وهذا بخلاف الاخبار الحسية، فإن المخبر به فيها واحد إما بالدلالة المطابقية أو الالتزامية أو بعضها بالدلالة المطابقية وبعضها الآخر بالدلالة الالتزامية، فإنها جميعاً تصب على دائرة واحدة، ولهذا يكون احتمال الخطأ والاشتباه فيها على حساب الاحتمالات يصل إلى درجة الصفر فيعدم نهائياً ويحصل اليقين بالصدق ومطابقتها للواقع.

وأما إذا لم تصب على دائرة واحدة بل على دوائر متعددة، فعندئذ لا تفيد العلم بشبوت قضية واحدة معينة في الواقع، ولكن قد تفيد من جهة الكثرة العلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع، إلا أن هذا الفرض خارج عن محل الكلام. والخلاصة أن المخبر به في التواتر قضية واحدة حسية وهي مصب الاخبار ومحورها، بينما المخبر به في الاجماع فتاوى الفقهاء، وحيث أنها حدسية واجتهادية فلا تصب على دائرة واحدة، بل كل واحدة منها مستندة إلى مقدمة.

الوجه الثالث: ان كل مخبر في الاخبار المتواترة حيث ان اخباره كان عن حس، فلا يقع تحت تأثير الآخر، باعتبار ان الكل في اخباره استند إلى الحس والمشاهدة فلا معنى لاتباع غيره، فإذا أخبر شخص عن موت زيد استناداً إلى الصياح في بيته الكاشف عن موته والآخر أخبر عن موته استناداً إلى تجمع الناس حول بيته والثالث أخبر عن موته استناداً إلى رؤيته خروج الجنازة من بيته وهكذا، ومن الواضح ان كلا منهم لا يقع تحت تأثير الآخر في اخباره عنه، بل قد

لا يطلع احد عن اخبار الآخر كما هو الغالب، بينما المخبر في الاخبار الحدسية كالمخبر عن الاجماع، قد يقع تحت تأثير الآخر، فإنه إذا رأي في المسألة آراء الفقهاء، فهو مؤثر في فتواه فيها بالموافقة مع سائر الفقهاء.

فالنتيجة ان فتوى المتقدمين في المسألة تلعب دوراً مهماً في موافقة المتأخرين معهم فيها في الجملة، بينما لا يكون هذا التأثير في الأخبار المتواترة.

الوجه الرابع: ان منشأ الخطأ في الأخبار الحسية يختلف من مخبر إلى مخبر آخر، مثلاً إذا أخبر جماعة عن موت زيد، فحيث ان اخبار بعضهم عن موته مستند إلى سماع الصباح في بيته واخبار آخر عنه مستند إلى تجمع الناس حول بيته وأخبار ثالث عنه مستند إلى لبس ابنائه الأسود واخبار رابع عنه مستند إلى رؤيته خروج الجنازة عن بيته وهكذا، واحتمال الخطأ في كل واحد من هذه الاخبار إنما هو في الحس، لاحتمال ان يكون الخلل في سماعه أو في عينه مع ان مجرد الصباح في داخل البيت لا يكون اشارة قطعية على الموت، وكذلك لبس الاسود وتجمع الناس حول بيته، بينما يكون منشأ الخطأ في الاخبار الحدسية الاجتهادية إنما هو في الحدس والاجتهاد، واحتمال الخطأ فيه اما في تكوين القواعد العامة أو في تطبيقها على عناصرها الخاصة غافلاً عن بعض شروط التكوين أو التطبيق أو من جهة عدم مقدرته العملية للوصول إلى توفير هذه الشروط، ولا يمكن دفع شيء من هذه الاحتمالات بالاصل، لان أصالة عدم الخطأ لا تجري في الامور الحدسية الاجتهادية، وإنما تجري في الامور الحسية وتدفع احتمال الخطأ فيها، ومن هنا إذا وصل الاخبار عن حس من حيث الكثرة درجة التواتر، تفيد اليقين الجزمي بالصدق، بينما الاخبار عن حدس وان وصل من حيث الكثرة حد التواتر، فلا تفيد القطع بالصدق ومطابقتها للواقع، فإذا افق

الفقهاء جميعاً بوجود السورة في الصلاة، فلا يفيد القطع بوجود السورة فيها، لان تراكم هذه الفتاوى وضم بعضها إلى بعضها الآخر كافة لا يفيد اليقين بالصدق ومطابقة الواقع، لان فتوى بعضهم بوجود السورة من جهة الرواية وإن كانت غير تامة سنداً، والآخر من جهة تقديم الرواية الدالة على الوجوب على الرواية الدالة على عدم الوجوب، والثالث من جهة عمل المشهور بالرواية أو من جهة أن وجوبها مشهور وهو يتأثر بفتوى المشهور، والرابع من جهة قاعدة الاشتغال في مسألة دوران الامر بين الاقل والأكثر الارتباطيين دون اصالة البراءة، ومن الواضح ان ضم هذه الفتاوى بعضها إلى بعضها الآخر، لا ينتج تقليل احتمال الخطأ، باعتبار ان احتمال الخطأ في فتوى لا يرتبط باحتمال الخطأ في فتوى آخر، مثلاً احتمال الخطأ في فتوى مستندة إلى قاعدة الاشتغال لا يرتبط باحتمال الخطأ في فتوى مستندة إلى عمل المشهور وهكذا، فخطأ الفتوى الاولى لا يستلزم صدق الفتوى الثانية، ولا يقلل من احتمال خطائها، لعدم ارتباط بينهما من هذه الناحية أصلاً، ومن هنا يحتمل الخطأ في جميع هذه الفتاوى والاجتهادات ولا يعلم اجمالاً بمطابقة بعضها للواقع.

والخلاصة أن فتاوى الفقهاء في المسألة جميعاً، لا تخلو من أن تكون مداركها معلومة أو لا، فعلى الأول يرجع إلى تلك المدارك، وننظر إليها وانها صحيحة وقابلة لان تكون مدركاً لفتاويهم في المسألة أو لا، فإذا العبرة إنما هي بتلك المدارك لا بفتاوي الفقهاء، وهذه المدارك على تقدير صحتها لا تفيد إلا الظن بالواقع دون العلم الذي هو يمثل درجة أعلى من التصديق كما هو الحال في التواتر، وعلى الثاني فالفتاوى بنفسها لا تكشف عن الحكم الشرعي، إلا إذا احرزنا ان هذا الحكم الشرعي كوجوب السورة مثلاً في الصلاة قد وصل إلينا

بالاجماع من زمن المعصومين عليهم السلام يبدأ ببد وطبقة بعد طبقة، ولكن لا يمكن احراز ذلك لعدم الطريق لنا إلى احرازه.

وأما النقطة الثالثة: فهل الملازمة بين التواتر وصدق القضية المتواترة عقلية

أو لا؟

والجواب أنها عقلية على المشهور بين الفلاسفة، فإنهم جعلوا التواتر من القضايا الست الأولية العقلية، لان التواتر وان كان أمراً حسيماً وعبارة عن اخبار جماعة بدون التوافق القبلي بينهم عن قضية ما، ولكن إذا بلغ عدد اخبارهم من الكثرة حد التواتر، حكم العقل بصدق القضية المتواترة على اساس حكمه في المرتبة السابقة باستحالة طواطوهم على الكذب اتفاقاً وصدفة، لأن الصدفة لا تدوم.

والخلاصة أن الملازمة بين اخبار جماعة عن مسألة ما تبلغ عدد اخبارهم من الكثرة حد التواتر وبين صدق القضية المتواترة قائمة على اساس مبدأ عقلي مسبق وهو حكم العقل باستحالة دوام الصدفة، وهذه القضية اي القضية أن الصدفة لا تدوم من القضايا الأولية على المشهور كمبدأ عدم التناقض والعلية وما شاكلهما، ولا يمكن اقامة البرهان عليها، وإلا لزم عدم كونها من القضايا الأولية وهو خلف، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، أن العلم بصدق القضية المتواترة مستند إلى نفس التواتر الذي هو عبارة عن تراكم الاخبار عليها بنحو يحصل العلم الوجداني بصدقها واقعاً ومطابقتها للواقع على حساب الاحتمالات ولا يكون العلم بصدقها مستنداً إلى قضية عقلية في المرتبة السابقة، لان التواتر من القضايا التجريبية الحسية وهي من المبادي الأولية، فإذا لا يمكن أن يكون العلم الوجداني الحاصل منها بصدق

القضية المتواترة مستنداً إلى قضية عقلية في المرتبة السابقة، وإلا لم يكن التواتر من القضية التجريبية، بل هي من القضايا والمبادئ الأولية العقلية، وهذا خلف، وبكلمة ان اليقين الحاصل بشيء يمكن تصنيفه إلى ثلاثة أقسام:

الأول: اليقين الذاتي، ونقصد به اليقين الحاصل للإنسان من جهة تأثره بالعوامل النفسية الذاتية والظروف الخاصة كالقطاع والوسواس، ولا مبرر موضوعي لحصول هذا اليقين.

الثاني: اليقين الموضوعي، ونقصد به اليقين الحاصل من سبب موضوعي، بمعنى ان هذا السبب سبب لليقين لكل فرد متعارف إذا حصل عنده بقطع النظر عن وجود أي عوامل نفسية أو بيئية.

الثالث: اليقين الفلسفي، وهو اليقين المنطقي، فإنه لا يعتبر يقيناً إلا بضم أحد العلمين إلى الآخر، كما إذا قال زيد عالم وزيد عالم عادل، فالقضية الثانية تتضمن القضية الاولى، فزيد إذا كان عالماً عادلاً، كان عالماً لا محالة، هذا العلم يعتبر اليقين المنطقي، وهنا يقين رياضي وهو اليقين الحاصل نتيجة الجمع بين العددين أو نتيجة ضرب أحدهما في الآخر وهكذا، وبعد ذلك نقول، أن اليقين الحاصل بصدق القضية المتواترة ومطابقتها للواقع ليس يقيناً منطقياً ولا رياضياً، وذلك لان سببية التواتر للعلم بصدق القضية المتواترة ووقوعها في الخارج ليس بمعنى استحالة عدم سببته كما هو الحال في اليقين المنطقي واليقين الرياضي بشيء، فإنه يستحيل عدم حصوله، فإذا كان اليقين الحاصل بوقوع القضية المتواترة من التواتر، يقين موضوعي لا ذاتي ولا فلسفي ولا رياضي، وهو يمثل أعلى درجة التصديق وهو الجزم بالقضية الواقعية، مثلاً إذا علم أن جاره قد جاء من السفر فيواجه أمران:

الأول: يواجه قضية واقعية تعلق بها اليقين، وهي ان جاره قد جاء من السفر.

الثاني: يواجه ان يقينه بها يمثل أعلى درجة التصديق وهي المجرم بها الذي لا يوجد في اطاره أي احتمال خلاف.

وبعد ذلك نقول، أن العلم الحاصل بصدق القضية المتواترة من التواتر، علم يمثل أعلى درجة التصديق وهو المجرم واليقين بها، وهو علم حاصل من السبب الاعتيادي الذي هو سبب لحصوله لكل انسان اعتيادي.

ولا فرق بين ان يكون حصول هذا العلم على اساس حساب الاحتمالات أو على اساس مبدأ عقلي أولي كاستحالة الصدفة والطواطؤ على الكذب، فعلى الأول هو علم موضوعي لا يتضمن أي فكرة لاستحالة خلافه، وعلى الثاني علم فلسفي أو رياضي يتضمن فكرة استحالة خلافه هذا من جانب.

ومن جانب آخر، هل هذا العلم، علم موضوعي حاصل من تراكم الاخبار كماً وكيفاً على اساس حساب الاحتمالات، أو أنه علم فلسفي يتضمن استحالة خلافه؟

والجواب ان قضية أن الصدفة لا تدوم ان كانت قضية اولية عقلية كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية ونحوهما، فهذا العلم علم فلسفي، وان لم تكن قضية اولية عقلية، فهذا العام علم موضوعي يحصل من التواتر وهو داخل في التجريبيات التي هي من القضايا الأولية الحسية لا العقلية.

هذا والصحيح ان اليقين الحاصل من التواتر، يقين موضوعي لا فلسفي ولا رياضي، وذلك لان عدم سببية التواتر لليقين بالقضية المتواترة ليس مستحيلاً عقلاً وذاتاً كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية، نعم انه مستحيل وقوعاً لا ذاتاً، ضرورة

أن عدم حصول اليقين من التواتر ليس بمحال عقلاً، وان هذا اليقين لا يتضمن أي فكرة لاستحالة عدم تحققه.

ثم ان التواتر هو أخبار جماعة كثيرة عن واقعة واحدة مطابقة أو التزاماً أو بعضهم مطابقة وبعضهم الآخر التزاماً يفيد العلم الجزمي بثبوت هذه الواقعة، فإذن لا فرق بين كون وحدة المصّب بالمدلول المطابقي أو الإلتزامي، وأما إذا كان المصّب متعدداً ولا تكون الاخبار مشتركة في مصّب واحد لا مطابقة ولا التزاماً، فيكون التواتر مفيداً للعلم الاجمالي لا العلم التفصيلي.

والخلاصة أن اخبار الجماعة إن كانت عن واقعة واحدة بالدلالة المطابقية أو الإلتزامية، وكانت تبلغ حد التواتر، فهي تفيد العلم الوجداني بثبوت هذه الواقعة، وهذا التواتر تواتر تفصيلي وهو محل الكلام في المقام، وان كانت عن وقائع متعددة وبلغت من الكثرة حد التواتر، فهي تفيد العلم الاجمالي بصدق أحد هذه الوقائع، وهذا التواتر تواتر اجمالي.

ثم ان التواتر المتمثل في اخبار جماعة يختلف من مورد إلى مورد آخر كما وكيفاً، فإن الجماعة إن كانوا كلهم ثقات وعدول، فأخبارهم مفيد للعلم بصدق الواقعة في عدد أقل من المعتاد، لان للعامل الكيفي وهو صفات الرواة دوراً كبيراً وتأثيراً هاماً في حصول العلم بصدق الواقعة، وأما إذا كانوا كلهم غير ثقات وعدول، فيكون تأثير أخبارهم في حصول العلم بطيئاً، لان المؤثر في هذا الفرض هو العامل الكمي فقط لعدم توفر العامل الكيفي وهو صفات الرواة، ولهذا يكون تأثيره في حصول العلم بالقضية بطيئاً، وهناك خصوصيات اخرى وهي تختلف باختلاف الموارد، وقد يكون تأثير بعضها في حصول العلم أسرع من تأثير بعضها الآخر وهكذا.

نتيجة ما ذكرناه امور:

الأول: أن الاجماع المنقول بخبر الواحد لا يكون مشمولاً لدليل حجية خبر الواحد، لاختصاص دليلها بالاخبار الحسية وعدم شموله للاخبار الحدسية، ونقل الاجماع حيث انه داخل في الاخبار الحدسية فلا يكون مشمولاً له.

الثاني: ان الخبر المتواتر مفيد لليقين بصدق القضية المتواتر فيها، وأما إذا كان بلا واسطة فهو واضح، وأما إذا كان مع الواسطة فأيضاً الأمر كذلك، شريطة أن يكون الخبر متواتراً في جميع الطبقات، ولا فرق بين أن يكون اليقين الحاصل منه بصدق القضية المتواترة مستنداً إلى مبدأ عقلي في المرتبة السابقة أو مبدأ حسسي وهو تراكم الاخبار على حساب الاحتمالات وان كان الصحيح هو الثاني، ولكن في المقام لا تترتب على هذا الفرق أي نتيجة.

الثالث: أن الاجماع ليس مثل التواتر، لما عرفت من وجود الفوارق بينهما، ومن أجل هذه الفوارق لا يفيد الاجماع اليقين بقول المعصوم عليه السلام في المسألة ولا اليقين بوجود دليل معتبر فيها، لا على اساس مبدأ حساب الاحتمالات، إذ لا يمكن تطبيق هذا المبدأ الا على الاخبار الحسية دون الاخبار المستندة إلى الحدس والاجتهاد وإعمال النظر ولا على اساس مبدأ عقلي أولي.

وأما الكلام في الوجه الثاني فيقع في موردين:

الأول، أن اجماع الفقهاء في عصر الغيبة هل هو كاشف عن امضاء الشارع له، وإذا لم يكن كاشفاً عن الامضاء، فهل هو كاشف عن وجود مدرك معتبر في المسألة أو لا؟

الثاني، هل يمكن اثبات اتصال الاجماع في كلمات الفقهاء في عصر الغيبة إلى زمن المعصومين عليهم السلام بدأ بيد طبقة بعد طبقة أو لا؟

أما الكلام في المورد الأول: فلا طريق لنا إلى إثبات امضاء الشارع له إلا بالتمسك بذيل قاعدة اللطف، ولكن سوف نشير إلى أن هذه القاعدة غير تامة. ودعوى، أن اتفاق العلماء في مسألة كاشف عن موافقة الإمام عليه السلام وامضائه من باب ان اتفاق المرؤسين على شيء كاشف عن امضاء الرئيس له. مدفوعة، بأن ذلك إنما هو فيما إذا كان الاتفاق في مرأى ومسمع من الرئيس، بان يكون في عصره، وأما اتفاق المرؤسين في عصر متأخر عن عصره كما في زمن الغيبة، فلا يكون كاشفاً عن الامضاء والموافقة. فالنتيجة ان الاجماع في عصر الغيبة لا يكون كاشفاً عن الامضاء. وهل هو كاشف عن وجود دليل معتبر في المسألة أو لا؟ فيه وجهان:

قد يقال كما قيل، انه كاشف عن وجود دليل معتبر في المسألة وهو مدرك لاجماع الفقهاء فيها، وتقريب ذلك ان مدرك المجمعين إذا كان رواية تامة سنداً، ولكنهم فهموا جميعاً من الرواية حكماً خاصاً كالوجوب أو الحرمة أو غير ذلك، وعلى هذا فاحتمال ان واحداً منهم قد اخطأ في فهم هذا الحكم من الرواية بقطع النظر عن الآخرين وان كان وارداً بنسبة خاصة كالخمسین بالمائة مثلاً، إلا أن جميعهم قد أخطأوا في فهم هذا الحكم من الرواية على حساب الاحتمالات ضئيل جداً، وفي مقابل ذلك الاطمئنان بعدم الخطأ بل قد يذوب احتمال الخطأ نهائياً، وفي مقابل ذلك اليقين بعدم الخطأ وتامة دلالة الرواية.

والخلاصة ان مصب الخطأ هو دلالة الرواية، حيث انه واحد فاحتمال ان كلهم قد أخطأوا في البناء على ظهور هذه الرواية ودلالاتها على الحكم المذكور غير محتمل، كيف فإنهم أهل الفن والمعرفة وبإمكانهم تشخيص ظهور الرواية

المستقر بعد الفحص عن موانعه وعوائقه وعدم وجدانها في مظانها، والمفروض ان ظهورها العرفي امر واضح، فإذن احتمال انهم جميعاً قد اخطأوا في تشخيص ظهورها ودلالاتها عرفاً غير محتمل أو ضئيل جداً، وعليه فبطبيعة الحال يحصل اليقين والاطمئنان بتمامية الرواية سنداً ودلالة وبالامكان الافتاء على طبقها.

وان شئت قلت، أن اجماع الفقهاء في المسألة على حكم شرعي لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا مبرر، لانه ينافي عدالة هؤلاء ووثاقتهم، فإذن لا محالة يكون اجماعهم في المسألة كاشفاً عن وجود مدرك معتبر فيها كرواية تامة سنداً، إذ لو كانت ضعيفة سنداً لم يتحقق الاجماع في المسألة، اذ كثير من الفقهاء لم يعملوا بالروايات الضعيفة من جهة أنها غير حجة، فإذن بطبيعة الحال يكشف اجماعهم عن وجود مدرك معتبر في المسألة.

والجواب، أن هذا الوجه لو تم فإنما يتم فيما إذا علم بان مدرك اجماع الفقهاء في المسألة الكذائية إنما هو الرواية الفلانية التامة سنداً وجهة، إذ حكم المسألة المجمع عليها اذا كان معلوماً تفصيلاً، فبطبيعة الحال يكون مدركه أيضاً معلوماً كذلك، إذ لا يحتمل ان يكون مجهولاً، ضرورة ان مدرك اجماعهم إذا كانت رواية معتبرة في المسألة، فلا محالة اشاروا إليها في مقام الاستدلال بها على حكم المسألة، فإذن كيف يعقل ان تكون الرواية التي هي مدرك الاجماع مجهولة، ولكن من الواضح ان مثل هذا الاجماع خارج عن محل الكلام، لان الاجماع إذا كان معلوم المدرك في المسألة، فيرجع إلى مدركه فيها وينظر إليه وانه تام او لا، لا إلى الاجماع، فإن وجوده وعدمه حينئذ بالسوية، نعم قد يكون لفهم هؤلاء المجمعين من الرواية الحكم الفلاني في المسألة تائيراً في فهم الآخرين ومانعاً عن المخالفة، ولكن هذا ليس معناه ان فهم هؤلاء حجة بل هو مؤيد ومؤكد بفهمهم نفس ما

فهموا هؤلاء من الرواية، وأما لو حصل الاطمئنان بان فهم هؤلاء المجمعين الحكم الفلاني من الرواية صحيح ومطابق للواقع، كان ذلك الاطمئنان حجة لا فهم هؤلاء.

هذا اضافة إلى أن هذا الوجه لا يتم في نفسه، لأن فتاوى الفقهاء جميعاً وان كانت تصب على محور واحد، إلا أنه لا يمكن نفي احتمال الخطأ عن الجميع، على اساس حساب الاحتمالات ولا يقاس الاجماع بالتواتر من هذه الناحية، لما مر من الفرق بينهما، فإن هذه الفتاوى وان كانت مستندة جميعاً إلى تمامية دلالة الرواية مثلاً، إلا أن كثير من تلك الفتاوى تأثرت بالآخرى بسبب أو آخر كحسن الظن أو غيره، فمن أجل ذلك لا يمكن نفي الخطأ عن الكل بحساب الاحتمالات، نعم يمكن تقليله بها وتضليله، وأما نفيه نهائياً فهو لا يمكن، كما لا يمكن تطبيقه على الاحتمالات في المسائل النظرية الحدسية مطلقاً، ومن هنا قد ينكشف بطلان المسألة النظرية التي كانت مورد الاتفاق عند الكل، فإذا لا يقاس المسائل النظرية بالمسائل الحسية.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان الاجماع في عصر الغيبة لا يكشف عن قول المعصوم عليه السلام لاعادة ولا عقلا، أما الأول فلانه مبني على ثبوت الملازمة العادية بين الاجماع وقول المعصوم عليه السلام وهي غير ثابتة، وأما الثاني فهو مبني على ثبوت الملازمة بينهما عقلا بقاعدة اللطف وهي غير تامة، وأما الاجماع الدخولي فلا نقول به بل هو غير محتمل، كما انه لا يشكف عن وجود مدرك معتبر في المسألة وإلا فهو خارج عن محل الكلام، لان محل الكلام إنما هو في الاجماع التعبدي، وأما الاجماع المعلوم مدركه فيرجع إلى مدركه، فإن كان تاماً كفى ذلك مدركاً للحكم ولا أثر للاجماع، وان كان غير تام كشف ذلك عن بطلان

مدرك فتاويهم بالوجوب أو الحرمة، وأما إذا شككنا في ان مدرك فتاويهم في المسألة هذه الرواية غير التامة سنداً أو دلالة أو ان لها مدركاً آخر فيها معتبراً، فأيضاً لا يكون هذا الجماع حجة، لانه لا يكون كاشفاً عن مدرك معتبر بحساب الاحتمالات، إذ لا يمكن نفي مدركية هذا المدرك الفاسد بحسابها، والنكتة في ذلك اختلاف الفقهاء في الآراء والنظريات حول تكوين القواعد الاصولية العامة سعة وضيقاً وشروطها وتطبيقها على عناصرها الخاصة، مثلاً من الفقهاء من يقول بحجية كل رواية إذا كانت مروية بطريق اصحابنا، بان يكون راويها امامياً فحسب وان كانت ضعيفة، ومنهم من يقول بحجية كل رواية عمل بها المشهور وسقوط كل رواية معتبرة باعراض المشهور عنها، ومنهم من يقول بحجية رواية الثقة وهكذا، وكذلك اختلافهم في الجمع بين الروايات المتعارضة وتشخيص ان التعارض بينها مستقر أو لا وفي علاج المعارضة، ومع هذا الاختلاف كيف يمكن نفي مدركية هذه الرواية غير المعتبرة عند الجميع بحساب الاحتمالات وان مدرك فتاويهم جميعاً في المسألة مدرك معتبر، وأما إذا لم يوجد فيما يحتمل كونه مدركاً لاجماعهم في المسألة، فهل يكشف هذا الاجماع بحساب الاحتمالات عن مدرك صحيح لم يصل إلينا وبه يثبت الحكم في المسألة أو لا؟

فيه وجهان: فذهب بعض المحققين رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ إلى الوجه الأول، بتقريب ان الاجماع إذا كان من المتأخرين، فلا أثر له، وأما إذا كان من المتقدمين من الاصحاب كالمفيد والمرضى والطوسي والصدوق رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، فهو يكشف بحساب الاحتمالات عن مدرك صحيح، بتقريب انهم إذا اجمعوا على حكم في المسألة كالوجوب أو الحرمة أو غيرها، فبطبيعة الحال لا يحتمل ان يكون فتواهم بالوجوب أو الحرمة في المسألة جزافاً وبلا مدرك ومبرر، ضرورة أنه لا ينسجم مع عدالتهم وتقواهم

وأمانتهم على الشريعة وجلالة قدرهم، ولا يحتمل في حقهم أنهم قد غفلوا عن مقتضى القاعدة الأولية المخالفة لتلك الفتوى كقاعدة البراءة في المسألة مثلاً، ولا يحتمل أن يكون مدرك هذه الفتوى في المسألة الرواية المعتبرة ولم تصل إلينا، إذ لو كانت هناك رواية عندهم استندوا إليها، لا شاروا إليها في كتبهم الفقهية الاستدلالية أو الروائية وذكروها فيها، كيف فإنهم نقلوا الروايات الضعاف في كتبهم التي لم يستندوا إليها فضلاً عن الرواية المعتبرة عندهم واستندوا إليها، فإذن هذه الاحتمالات غير محتملة^(١).

وعلى هذا فلا بد من الالتزام بأن هذا الحكم قد وصل إليهم من الطبقة المتقدمة عليهم لا قولاً بل عملاً وارتكازاً، وهذه الطبقة همزة الوصل بينهم وبين أصحاب الأئمة عليهم السلام مباشرة أو بالواسطة، وهذا الارتكاز ليس رواية لكي تنقل بل هو مستفاد من مجموع دلالات السنة من فعل المعصوم أو تقريره أو قوله على أجمالها هذا.

ويمكن المناقشة فيه، أولاً، أن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له في الخارج، إذ لا طريق لنا إلى احراز مثل هذا الاجماع بين المتقدمين من الاصحاب، لان الطريق الوحيد لنا هو كتبهم الفقهية الاستدلالية والروائية الواصلة إلينا، ولا يوجد في هذه الكتب اجماع تعبدي منهم بحيث لا يوجد فيما يحتمل كونه مدركاً له، والاجماع المدعاة فيها إما مبنية على قاعدة اللطف كما عن الشيخ الطوسي قدس سره، أو مبني على تطبيق قاعدة مسلمة على المسألة، أو على حسن الظن بالآخرين أو غير ذلك، هذا اضافة إلى اختلاف هؤلاء في دعوى الاجماع باختلاف كتبهم، فالشيخ ادعى الاجماع في كتابه في مسأله، وادعى الاجماع في كتابه الآخر

على خلافه وهكذا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى انه ليس لجميع أصحابنا المتقدمين كتاب الاستدلالي حتى نرجع إليه ونعلم رايه في المسألة، لان الموجود في كتب المتأخرين دعوى الاجماع مطلقاً أو من جماعة من القدماء أو بعضهم، كل ذلك لا يدل على أن الاجماع ثابت عندهم فضلاً عن كونه تعديداً، أو ان المتأخرين ادعوا الاجماع في المسألة وفي نفس الوقت تقلوا آراء القدماء فيها، وهذا لا يدل على أن آرائهم مستند إلى الاجماع.

فالنتيجة أنه لا طريق لنا إلى إثبات الاجماع بين أصحابنا المتقدمين على حكم في المسألة تعديداً.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم احراز ثبوت الاجماع التعديدي بينهم في المسألة، فإنه حينئذٍ وان كان كاشفاً عن وصول الحكم إليهم من الطبقة المتقدمة لا بالنقل وإلا لاشاروا إليه بل بالارتكاز، بمعنى ان هذا الحكم كان مرتكزاً عندهم بتقرير الإمام عليه السلام أو فعله أو قوله بنحو الاجمال بدون تحديد، وسوف تأتي المناقشة فيه.

وأما الكلام في المورد الثاني: فهل بإمكاننا إثبات اتصال الاجماع في كلمات الفقهاء إلى زمن الأئمة عليهم السلام بدأ بيد وطبقة بعد طبقة أو لا؟
والجواب ان إثبات ذلك يتطلب توفر امور:

الأول: ان يكون هذا الاجماع بين القدماء من الاصحاب الذين يكون عصرهم قريباً بعصر اصحاب الائمة عليهم السلام، وأما الاجماع بين المتأخرين من دون ان يكون بين المتقدمين فلا قيمة له.

الثاني: ان يكون ذلك الاجماع تعديداً محضاً، بان لا يكون له مدرك لا قطعاً

ولا احتمالاً؛ أما على الأول فينظر المجتهد إلى مدركه، فإن كان تاماً فهو حجة دون الاجماع، وان كان غير تام فلا قيمة له ولا للاجماع، فعندئذ لا بد من الرجوع في مورد الاجماع إلى الأصل اللفظي من العموم أو الاطلاق ان كان وإلا فالى الاصل العملي.

وأما على الثاني فلان حجية الاجماع منوطة باحراز اتصاله بزمن المعصومين عليه السلام، ومع احتمال وجود المدرك له لم يحرز اتصاله به، ومع عدم احراز الاتصال لم يحرز حجيته، وقد تقدم ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها.

الثالث: ان لا تكون المسألة اتي ادعي الاجماع فيها من المسألة العقلية أو من المسائل المطابقة للقواعد العقلية، وإلا فلا يمكن احراز الاجماع التعديدي فيها، فإذا توفرت هذه الشروط في الاجماع، كان كاشفاً عن اتصاله بزمن المعصومين عليه السلام أما اعتبار الشرط الأول فلان ثبوت الاجماع بين المتأخرين بدون ثبوته بين المتقدمين فلا قيمة له اصلاً للجزم بعدم اتصاله بزمن المعصومين عليه السلام، ضرورة أنه لو كان متصلاً بزمانهم عليه السلام لكان اصتاله من طريق المتقدمين من الاصحاب وبواسطتهم، وأما الطريق الآخر فهو غير موجود الاعلى القول بالاجماع الدخولي وهو غير ثابت، فإذا كان يكون هذا الاجماع، اجماعاً مستحدثاً بين المتأخرين ولا أثر له.

وأما الاجماع إذا كان بين المتقدمين الذين يكون عصرهم قريباً بعصر أصحاب الأئمة عليه السلام، فاحتمال أنهم تلقوا الحكم الشرعي في المسألة منهم يداً بيد وطبقة بعد طبقة وإن كان محتملاً في نفسه، إلا أنه لا طريق لنا إلى إحرازه إلا باحد الطريقين:

الطريق الأول: ان يكون لكل من أصحابنا المتقدمين كتاب استدلاي يتضمن المسائل التي كانوا مجمعين عليها، وأن هذه الكتب الاستدلالية قد وصلت إلينا جميعاً لكي نرجع إليها للاطلاع على اجماعاتهم في المسألة.

الطريق الثاني: وصول اجماعاتهم إلينا بالتواتر في كافة الطبقات، لان وصولهم ان كان بخبر الواحد فحجيته غير معلومة، لأن اجماع المتقدمين ان كان كاشفاً عن وصوله إليهم من زمن الأئمة الأطهار عليهم السلام، فعندئذ الاخبار عنه مشمول لدليل الحجية إذا كان المخبر ثقة، وإن لم يكن كاشفاً عنه فلا يكون مشمولاً له حتى يكون حجة، وكلا الطريقتين غير متوفر.

أما الطريق الأول، فلانا نعلم إما انه ليس لكل واحد من اصحابنا المتقدمين كتاب استدلاي في الفقه يتضمن المسائل الاجماعية أو كان ولكنه لم يصل إلينا، فالنتيجة أنه ليس الموجود عندنا الكتب الاستدلالية للجميع التي تحتوي على المسائل الاجماعية. وأما الكتب الواصلة إلينا من جماعة من فقهاءنا المتقدمين كالشيخ الطوسي والمفيد والصدوق والسيد المرتضى والكليني وغيرهم، فهي لا تحتوي على المسائل الاجماعية لدى الكل، وأما كتب الصدوق والكليني وغيرهما عليهم السلام فهي تحتوي على متون الروايات الواصلة إليهم من أصحاب الأئمة عليهم السلام ولا تحتوي على المسائل الاجماعية الفقهية، وأما كتب الشيخ الطوسي والمفيد والسيد المرتضى وغيرهم عليهم السلام وان كانت من الكتب الفقهية الاستدلالية، إلا أن حال الاجماعات الموجودة فيها معلومة، فإن اجماعات الشيخ عليه السلام مبنية على قاعدة اللطف أو على حسن الظن، وسوف نشير إلى أن هذه القاعدة غير تامة، وكذلك لا أثر للاجماع المبني على حسن الظن والاجتهاد، وأما اجماعات السيد المرتضى عليه السلام، فلانها إما مبنية على الحدس بتطبيق قاعدة مسلمة على المسألة أو على

الاجتهاد وحسن الظن وكذلك اجماعات غيرهما، ومن الواضح انه لا قيمة لهذه الاجماع ولا تكشف عن قول المعصوم عليه السلام.

هذا اضافة إلى اختلافهما في دعوى الاجماع من كتاب إلى كتاب آخر، وهذا الاختلاف يدل على ان اجماعهم على الحكم في مسألة ليس مبنياً على تلقي الحكم من أصحاب الائمة عليهم السلام، فالنتيجة أنه لا طريق لنا إلى احراز الاجماع بين القدماء.

وأما الطريق الثاني، فعلى تقدير تسليم الطريق الأول، وهو احراز الاجماع بين القدماء، ولكن لا طريق لنا إلى انه وصل إليهم من زمن الائمة عليهم السلام يدأ بيد، بيان ذلك هو انا لو فرضنا ان الفقهاء المتقدمين كافة قد اجمعوا على حكم في مسألة وهي خالية عن الدليل من الآية أو الروايات، فمع ذلك لا يمكن الجزم بان اجماعهم على المسألة قد وصل إليهم من زمن المعصومين عليهم السلام يدأ بيد وطبقة بعد طبقة، لاحتمال أن منشأ ذلك حسن ظن بعضهم ببعض آخر، وفي نهاية المطاف إما ان يرجع إلى الاجتهاد والاستنباط بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية أو سمع بعضهم حكم المسألة ممن تقدم عليهم واطمئن به، ولهذا أدعي الاجماع عليه والباقي وافقه على أساس حسن الظن والوثوق والاطمئنان أو غير ذلك من الخصوصيات والمناسبات، فإن كل ذلك محتمل.

والخلاصة أن الجزم بان هذا الاجماع منهم في المسألة تعدي صرف، بمعنى انه وصل إليهم من زمن الائمة عليهم السلام طبقة بعد طبقة بشكل جداً، بل لا يمكن مع أخذ حالاتهم وطريقتهم في دعوى الاجماع بعين الاعتبار.

قد يدعى ان القدماء كالمفيد والمرضى والطوسي والصدوق وغيرهم، إذا استقر فتواهم على حكم في المسألة ولم يوجد فيها ما يقتضي هذه الفتوى بحسب

الصناعة وهي مخالفة للقواعد العامة وهم كانوا ملتفتين إلى تلك القواعد، حيث أنها منقولة بواسطتهم في كتبهم الروائية.
فهناك اربعة احتمالات:

الأول، ان تكون تلك الفتاوى من هؤلاء الاجلاء المتقدمين من الاصحاب جزافاً وبلا دليل ومدرك.

الثاني، ان يكون ذلك من جهة غفلتهم وتخليهم بأن هذه الفتاوى مطابقة للقواعد العامة، وهي تقتضيها إذا لم يكن دليل خاص على خلافها.

الثالث، احتمال ان تكون هناك رواية معتبرة عندهم وهم قد استندوا إليها ولكنها لم تصل إلينا.

الرابع، احتمال انهم تلقوا الحكم من أصحاب الأئمة عليهم السلام بالارتكاز وهم حلقة الوصل بينهم وبين الأئمة عليهم السلام مباشرة هذا.

أما الاحتمال الأول، فهو غير محتمل في حقهم، فإن جلالة قدرهم وتورعهم وعدالتهم تمنع عن هذا الاحتمال وتنفيه بشكل قاطع.

وأما الاحتمال الثاني، فهو غير مدفوع ولا مبرر لدفعه، فإن القواعد العامة كقاعدة البراءة وقاعدة الاستصحاب وقاعدة الطهارة ونحوها وان كانت روايتها منقولة منهم، إلا أن قد يقع الخطأ في تطبيقها على عناصرها الخاصة، إذ قد يتخيل أن هذه المسألة من عناصرها مع أنها ليست منها، وهذا يتفق كثيراً ولا سيما في ذلك العصر، حيث لم تكن تلك القواعد منقحة سعة وضيقاً بما يستحقها.

فالنتيجة أنه لا دافع لهذا الاحتمال إلا إذا فرض ان اجماعهم على الحكم في المسألة كان مخالفاً لمقتضى القاعدة وهم كانوا ملتفتين إلى ذلك، ومع هذا قد افتوا به فيها، ولكن هذا فرض في فرض، ومع صحة هذا الفرض، فالاجماع تعبدى

محض وواصل إليهم من أصحاب الأئمة عليهم السلام.

وأما الاحتمال الثالث فهو غير محتمل، إذ لو كانت هناك رواية قد وصلت إليهم وتكون هذه الرواية مدركاً لاجماعهم، لأشاروا إليها في كتبهم الروائية والفقهية، لان كتبهم معدة لجمع الروايات فيها المعتبرة وغير المعتبرة، فإذا عدم وجودها في كتبهم دليل جزمي على عدم وجودها.

والخلاصة أنهم كانوا في مقام جمع الاحاديث الواصلة إليهم من أصحاب الأئمة عليهم السلام وان كان وصولها بطريق غير صحيح، فلو كان هناك حديث هو مدرك لفتاويهم جميعاً في المسألة، فكيف يمكن فرض عدم ذكره في كتبهم واحتمال الغفلة عنه غير محتمل.

وأما الاحتمال الرابع، وهو أنهم تلقوا الحكم من أصحاب الأئمة عليهم السلام بالارتكاز الثابت عندهم بتقرير الإمام عليه السلام او فعله طبقة بعد طبقة، فهو أيضاً محل منع، إذ كما يحتمل ان يكون هذا الحكم ثابتاً عند أصحاب الأئمة عليهم السلام بالارتكاز بسبب التقرير أو الفعل من الإمام عليه السلام لا بالرواية منه، يحتمل أن يكون منشأ هذا الاجماع حسن الظن ببعض من تقدم عليهم وحصول الاطمئنان من قوله أو مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية أو غير ذلك من الخصوصيات، أو أن الحكم عند الطبقة المتقدمة ليس قطعياً بل هو ظني ومستند إلى اجتهاداتهم، لان فرض ان هذا الحكم قطعي بالارتكاز، بمعنى انه كاشف عنه تكويناً وقطعاً من زمن الأئمة عليهم السلام لا يمكن اثباته ولا طريق لنا إليه، هذا اضافة إلى ان هذا الحكم لو كان ثابتاً بالارتكاز بتقرير الإمام عليه السلام او فعله، لاشاروا إلى أنه ثابت بالتقرير أو الفعل، كما انه لو كان ثابتاً بالرواية لاشاروا إليها.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي إننا لو فرضنا أن اصحابنا

المتقدمين قد اجمعوا على حكم في المسألة ولم يوجد فيها مدرك له كرواية أو آية، فمع ذلك لا يمكن الجزم بانهم قد تلقوا هذا الحكم من أصحاب الأئمة عليهم السلام بالارتكاز مباشرة وعن حس، لان المنفي في المقام إنما هو احتمال انهم استندوا في الفتوى بتلك المسألة برواية أو آية، ولكن ليس بالامكان نفي ما يلي من الاحتمالات.

الأول، احتمال أن منشأ هذا الاجماع هو حسن الظن لبعضهم ببعضهم الآخر.

الثاني، احتمال أن منشأ الاجتهاد في المسألة بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية.

الثالث، احتمال الخطأ في تطبيق القاعدة.

الرابع، ان هذا الحكم الواصل إليهم لو كان قطعياً بالارتكاز الكاشف عنه تكويننا وقطعاً، فبطبيعة الحال اشاروا إلى ان هذا الحكم قطعي وواصل منهم إلينا بالقطع والوجدان، وليس بإمكاننا نفي هذه الاحتمالات جميعاً بالقطع ولا بالاطمئنان، لعدم الطريق إلى ذلك. تحصل مما ذكرناه امور:

الأول: أنه لا طريق إلى احراز الاجماع بين أصحابنا المتقدمين كما مر تفصيله.

الثاني: انه على تقدير احراز الاجماع بينهم، ولكن لا طريق لنا إلى احراز انه اجماع تعدي.

الثالث: انه على تقدير تسليم احراز انه اجماع تعدي، إلا أنه لا يمكن احراز ان الحكم المجمع عليه قد وصل إليهم من أصحاب الأئمة عليهم السلام بالارتكاز مباشرة كما عرفت.

ومن هنا لا أثر ولا قيمة للاجماع في المسائل الفقهية نهائياً ولا يمكن الاستدلال به في شيء منها، ولهذا لا نعتد على الاجماع في المسائل الفقهية كافة.

وأما الشرط الثالث، فلان المسألة إذا كانت من المسائل العقلية أو لم تكن منها ولكنها كانت موافقة للقواعد العامة العقلائية أو الشرعية، لم يكشف اجماع المتقدمين عليها عن انهم تلقوا حكم المسألة من الجيل السابق من الاصحاب، وذلك لاحتمال ان منشأ اجماعهم في المسألة حكم العقل أو تطبيق القاعدة العامة عليها، ومع هذا الاحتمال لا يكون اجماعهم كاشفاً عن وصول الحكم إليهم من الجيل السابق يداً بيد.

ومن هنا يظهر ان هذا الشرط ليس شرطاً مستقلاً، بل هو يرجع إلى الشرط الثاني وهو احراز ان اجماعهم في المسألة اجماع تعبدى، بمعنى انه لا يوجد فيها مدرك من رواية أو آية، وأما إذا كان الاجماع موافقاً للقاعدة، فيحتمل ان مدركه القاعدة.

ثم ينبغي الاشارة إلى عدة نقاط:

النقطة الاولى: ان ناقل الاجماع تارة يقصد نقل السبب وهو فتاوى العلماء في المسألة واقوالهم وارائهم فيها، واخرى يقصد نقل المسبب وهو قول المعصوم عليه السلام. وعلى الأول، فالمنقول والمخبر به وان كان أمراً حسياً وهو فتاوى الفقهاء وارائهم، إلا أنه لما لم يكن بنفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، فلا يكون مشمولاً لدليل حجية اخبار الثقة، هذا إذا كان غرضه من نقل الاجماع إثبات السبب فحسب، وأما إذا كان غرضه من نقله إثبات المسبب وهو قول المعصوم عليه السلام، فإنه مبني على ثبوت الملازمة بينهما بنحو تشكل الدلالة الالتزامية

الاجماع، ولكن قد مر أن الملازمة بين الاجماع وقول المعصوم عليه السلام غير ثابتة حتى فيما إذا كان الاجماع بين المتقدمين فضلاً عن الاجماع بين المتأخرين.

ومن هنا ذكر المحقق الاصفهاني قدس سره انه ان اريد بنقل الاجماع إثبات الحجية له بلحاظ مدلوله الالتزامي، فيرد عليه انه لا ملازمة في البين لكي يكون للاجماع مدلول التزامي، وان اريد إثبات حجيته بلحاظ مدلوله المطابقي، فيرد عليه انه ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً له^(١)، وهذا الذي افاده قدس سره متين جداً.

النقطة الثانية: قد تبين مما ذكرناه ان اجماع المتأخرين في المسألة كما لا يكشف عن قول المعصوم عليه السلام، لعدم الملازمة بينهما بنحو يكون الاخبار عن الاجماع اخباراً عن قول المعصوم عليه السلام التزاماً، كذلك لا يكشف عن وجود مدرك معتبر في المسألة كرواية معتبرة أو آية لدى الجميع بلا استثناء حتى تصلح ان تكون مدركاً للاجماع، وأما إذا كانت الرواية معتبرة عند بعض دون آخر، فلا تصلح ان تكون مدركاً له.

النقطة الثالثة: ان الاجماع الذي يمكن الاعتماد عليه هو اجماع الفقهاء المتقدمين الذين يكون عصرهم قريباً لعصر اصحاب الائمة عليهم السلام وانه وصل منهم إليهم يداً بيد وطبقة بعد طبقة، ولكن تقدم انه لا يمكن المساعدة عليه، أولاً أنه لا طريق لنا إلى احراز الاجماع بينهم، وثانياً على تقدير تسليم ثبوته بينهم، إلا أنه لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام.

تنبيه

مما ينقص عن قيمة الاجماع هو ان من ينظر إلى الكتب الفقهية الاستدلالية ويقوم بالبحث والفحص والتحقيق في المسائل التي ادعي الاجماع فيها، يظهر له ان أكثر الاجماعات بين المتقدمين والمتأخرين مبنية على التخمين والحدس والاجتهاد وحسن الظن لا على البحث والتحقيق عن أقوال الفقهاء في المسألة.

ومن هنا قد توجد دعوى الاجماع في المسائل الفقهية، ولكن إذا بحث عن أقوال الفقهاء فيها، فلا يوجد إلا أقوال جماعة من الاصحاب دون الجميع، بل قد يدعى الاجماع في المسائل المستحدثة التي لم تكن معنونة في كلمات المتقدمين وهكذا، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى ان الاجماع الذي هو محل البحث في المقام، اجماع الفقهاء في تمام الطبقات من عصر الشيخ الطوسي والمفيد رحمهما إلى هذا العصر، ولكن من الواضح ان تحصيل مثل هذا الاجماع في المسائل الفقهية النظرية مجرد فرض لا واقع موضوعي له، وعلى تقدير ان له واقعاً موضوعياً، فلا طريق لنا إلى احرازه.

بيان ذلك ان المسائل الفقهية على ثلاثة اقسام:

الأول: انها مسائل ضرورية، وهي المسائل التي تحتفظ على ضرورتها من زمن التشريع لحد الآن.

الثاني: أنها مسائل قطعية، وهي المسائل التي تحتفظ على قطعيتها طوال هذه القرون والسنين.

الثالث: أنها مسائل نظرية، وهي المسائل التي تمثل الغالبية العظمى للمسائل

الفقهية، بحيث ان نسبة المسائل الضرورية والقطعية الى المسائل النظرية لا تتجاوز عن نسبة ستة بالمائة بنسبة تقريبية.

وأما في المسائل الضرورية والقطعية، فلا مجال لدعوى الاجماع فيها، لانها قد وصلت إلينا بالضرورة والقطع الوجداني، ولهذا لا مجال للاجتهد وعملية الاستنباط فيها ولا للتقليد، لان نسبة تلك المسائل إلى المجتهد والعامي على حد سواء، ولا موضوع لرجوع العامي إلى المجتهد فيها، لان العامي عالم بها وجداناً كالمجتهد.

وأما المسائل النظرية التي يتوقف إثباتها على عملية الاجتهاد والاستنباط، فهي مورد دعوى الاجماع بين الفقهاء، ومن الواضح ان تحصيل الاجماع في المسألة النظرية بين جميع طبقات الفقهاء من زمن الشيخ الطوسي تدنت إلى زماننا هذا غير ممكن ولا طريق لنا إلى احراز مثل هذا الاجماع، وأما الاجماع بين الفقهاء في عصر واحد، فلا قيمة له، وكذلك لا أثر للاجماع بين المتقدمين مع عدم وجوده بين المتأخرين وبالعكس.

وأما الوجه الثالث، لاثبات حجية الاجماع، هو قاعدة اللطف وذهب جماعة من المتقدمين وعلى رأسهم شيخ الطائفة الشيخ الطوسي تدنت إلى هذه القاعدة وبنى حجية الاجماع عليها، وذكر المتكلمون ان قاعدة اللطف مبنية على العدل الإلهي ونقصد بها إدراك العقل ما هو واجب على الله تعالى بحكم كونه عادلاً، وقد استدل بها في علم الكلام لإثبات النبوة، بمعنى ان بعث الرسل وإنزال الكتب وتبليغ الاحكام الشرعية للناس إنما هو من متطلبات هذه القاعدة.

وأما الشيخ الطوسي تدنت فقد ذكر ان حجية الاجماع تقوم على اساس هذه القاعدة، بتقريب ان قاعدة اللطف تقتضي ان في كل عصر يكون الحق مع احد

الفقهاء في صورة الاختلاف، وأما في صورة الاتفاق، فيكون الحق مع الجميع، بمعنى ان الحكم المجمع عليه في المسألة مطابق للواقع، إذ لو كان مخالفاً للواقع، كان العدل الإلهي يقتضي القاء الخلاف بينهم، اما بالتصرف في ذهن بعضهم وأنصراه عن الحكم المجمع عليه واستقراره على حكم مطابق للواقع المخالف للحكم المجمع عليه، أو ان الله تعالى أمر الإمام عليه السلام بالقاء الخلاف بينهم، وعدم وقوع شيء من ذلك، كاشف جزماً عن أن الاجماع مطابق للواقع على ضوء هذه القاعدة، هذا ويقع الكلام هنا في مقامين.

الأول ان قاعدة اللطف هل هي بنفسها ثابتة أو لا؟

الثاني انه على تقدير ثبوتها، نبحت عن حدودها سعة وضيقاً.

أما الكلام في المقام الأول: فقد يقال كما قيل أنها غير ثابتة، لان معنى القاعدة تعيين التكليف لله تعالى وإدراك العقل ما يجب عليه، ومن الواضح ان عقل الانسان ليس بدرجة يقوم بتعيين ما هو تكليف لله تعالى، وعلى هذا فلا دليل على ثبوت هذه القاعدة.

والجواب ان فيه خلطاً بين تعيين العقل الوظيفة لله تعالى وبين إدراكه، بان كل ما يصدر منه تعالى ويفعله فهو مقتضى عدله ولطفه، كما انه يدرك ما هو مقتضى قدرته الذاتية وعلمه كذلك، فالنتيجة انه لاشبهة في ثبوت أصل هذه القاعدة.

وأما الكلام في المقام الثاني: فلا شبهة في ان مقتضى هذه القاعدة إرسال الرسل وانزال الكتب وتبليغ الاحكام الشرعية بنحو المتعارف بغرض انقاذ البشر من المهالك الدنيوية والاخروية وهدايته وتهذيب سلوكه الخارجي وتزويده بالملكات الفاضلة والاخلاق الحميدة وتجهيزه بالايمان بالوحدانية والرسالة،

والهدف الاساسي من كل ذلك تحقيق التوازن والعدالة الاجتماعية والأمن والامان في البلد، وأما قبول الناس الدين وعدم قبولهم له، فهو مرتبط باختيارهم وارادتهم ولا يرتبط بالعدل إلهي ولطفه.

وبكلمة أن العقل الفطري يدرك بان مقتضى العدل إلهي ولطفه على الناس بعث الرسل وإنزال الكتب وبيان الاحكام الشرعية، ولا يدرك بان مقتضى العدل الإلهي ولطفه تصحيح اخطاء الفقهاء في أحكامهم الاجتهادية، فإذا اجمع الفقهاء على مسألة، فلا يمكن اثبات ان اجماعهم مطابق للواقع بقاعدة اللطف، ضرورة أن تصحيح اخطاء الفقهاء لو كان واجباً عليه تعالى في حال اجماعهم على المسألة، كان واجباً عليه تعالى بمقتضى لطفه وعدله تصحيح خطأ فقيه واحد أيضاً في المسألة، وأيضاً لازم تمامية هذه القاعدة أنه لو انحصر الفقيه في عصر بواحد، لكان مقتضاها مطابقة جميع فتاويه للواقع، لانه إذا كان متعدداً ومختلفاً في الفتوى، كان فتوى واحد منهم مطابقاً للواقع بمقتضى هذه القاعدة، وان كان واحداً، كان جميع فتاويه مطابقاً للواقع بمقتضاها، ولازم ذلك ان تكون فتاويه كافة من السنة القطعية، فلا تجوز مخالفتها لانه من المخالفة للسنة القطعية، وايضاً لازم ذلك انه لا يجوز الاجتهاد في مقابلها، ضرورة انه مع وجود السنة القطعية، فلا موضوع للاجتهاد في مقابلها، إذ لا بد من العمل بها كسنة قطعية وهو كما ترى.

الوجه الثالث: ما روي عن النبي الأكرم ﷺ (لا تجتمعوا على ضلالة) ^(١) وفي رواية اخرى (لا تجتمع امتي على ضلالة)، بدعوى ان النبي الأكرم ﷺ قد اخبر عن ان الامة لا تجتمع على خطأ.

والجواب: أولاً، أن الرواية ضعيفة سنداً فلا يمكن الاعتماد عليها.

(١) سنن أبي داود ج ٢: ص ٣٠٢ ح ٤٢٥٣ والمعجم الكبير للطبراني ج ٣: ص ٢٩٢ ح ٣٤٤٠.

وثانياً، ان اخبار النبي الأكرم ﷺ عن عدم اجتماع الامة على ضلالة، باعتبار الإمام المعصوم ﷺ داخل في الامة، لوضوح ان كل اجتماع منهم إذا كان فيه الإمام المعصوم ﷺ، فإنه على صواب.

وثالثاً، أن معنى الضلالة الانحراف والعصيان وهو غير خطأ المجتهد في الفتوى، لان الخطأ لا يوجب الضلال، ولهذا لو اخطأ المجتهد في فتواه، فلا يكون آثماً ولا ضالاً، هذا اضافة إلى احتمال ان كلمة (لا) ناهية لا نافية.

نتائج البحث عدة نقاط

الاولى: أن اجماع الفقهاء في عصر الغيبة لا يكون كاشفاً عن الامضاء الشرعي لا بقاعدة اللطف ولا بالملازمة الاعتيادية، كما أنه لا يكشف عن وجود مدرك معتبر في المسألة، ودعوى ان إجماع الفقهاء في المسألة على حكم لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا مدرك، فإذن لا محالة يكشف عن وجود مدرك معتبر فيها سنداً ودلالة وجهة.

مدفوعة بان الاجماع إذا كان مدركه معلوماً، فهو خارج عن محل الكلام، لان محل الكلام إنما هو في الاجماع التعبدي.

الثانية: انه إذا لم يوجد لاجماع الفقهاء المتقدمين في المسألة مدرك، فهل يكشف هذا الاجماع بحساب الاحتمالات عن مدرك صحيح لم يصل إلينا، فذهب بعض المحققين قدس سره إلى انه كاشف عنه، إذ احتمال أن اجماعهم في المسألة على حكم كان بلا مدرك غير محتمل، لانه ينافي عدالتهم ووثوقهم وتقواهم وأمانتهم على الشريعة وجلالة قدرهم، واحتمال الغفلة في الجميع غير محتمل، هذا ولكن تقدم

المناقشة فيه.

الثالثة: ان اجماع الفقهاء المتقدمين على تقدير ثبوته، لا يمكن احراز اتصاله بزمن المعصومين عليهم السلام بدأ بيد وطبقة بعد طبقة، فإنه يتوقف على توفر امور وهي غير متوفرة فيه على تفصيل تقدم.

(الشهرة الفتوائية)

غير خفي ان البحث عن حجية الشهرة الفتوائية إنما يكون له مجال إذا قلنا بحجية الاجماع في المسألة السابقة، وأما إذا لم نقل بحجيته فيها، فلا مجال للبحث عن حجية الشهرة الفتوائية، لأنها دون الاجماع ومتمثلة في فتاوى معظم الفقهاء، والاجماع متمثل في فتاوى جميع الفقهاء، وكيف كان فقد استدل على حجية الشهرة الفتوائية بوجوه:

الوجه الأول: ان ملاك حجية الخبر الواحد إنما هو افادته الظن بالواقع، فإن السير العقلائية إنما قامت على العمل باخبار الثقة، على أساس أنها تفيد الظن والوثوق بالواقع، والظن الحاصل من الشهرة الفتوائية قد يكون اقوى من الظن الحاصل من اخبار الثقة، فإذاً تكون مشمولة لها ملاكاً.

والجواب ان مطلق خبر الواحد لا يكون حجة، ولا دليل على حجيته حتى نقول ان ملاك حجيته افادة الظن بالواقع، والحجة إنما هي خصوص الاخبار الثقة عن حس بمقتضى سيرة العقلاء وملاك حجيتها أفادتها الوثوق النوعي بالواقع لا الظن.

وهذان القيدان هما كون اخبار الثقة عن حس وافادتها الوثوق النوعي غير متوفرين في الشهرة الفتوائية، لأنها اخبار عن حدس لاعن حس ولا تفيد نوعاً الوثوق بالواقع، فإذاً لا تدل السيرة على حجية الشهرة الفتوائية ولا تكون مشمولة لها، كما ان اخبار كل من الفقهاء لا يكون مشمولاً لها، لان المخبر وان كان ثقة وعدلاً، إلا أن اخباره ليس عن حس بل عن حدس واجتهاد.

والخلاصة ان السيرة لا تشمل اخبار غير الثقة لعدم الدافع عن احتمال
 تعمد الكذب فيها، كما انها لا تشمل اخبار الثقة إذا كانت عن حدس لعدم الدافع
 عن احتمال الخطأ والاشتباه فيها، وحيث ان الشهرة الفتوائية اخبار عن حدس
 واجتهاد، فلا تكون مشمولة لها، باعتبار انه لا دافع لاحتمال الخطأ والاشتباه
 فيها، بينما إذا كانت عن حس، فالدافع لهذا الاحتمال موجود فيها وهو أصالة
 عدم الخطأ والاشتباه التي هي من الاصول العقلائية المضادة شرعاً، على اساس ان
 احتمال الخطأ والاشتباه في الامور الحسية نادر، فإذا شك فيه فالاصل عدمه
 الوجه الثاني: ان مقتضى عموم التعليل في آية النبأ^(١) جواز العمل بالشهرة
 الفتوائية، بتقريب ان المراد من الجهالة في الآيه المباركة السفاهة، لان الآيه تدل
 على ان العمل بخبر الفاسق حيث انه سفهي عند العقلاء فلا يجوز، ومن الواضح
 أن العمل بالشهرة الفتوائية ليس سفهياً عند المتشرعة حتى يكون مشمولاً لمنطوق
 الآيه المباركة بل هو عمل عقلائي، فإذا كان كذلك، فهو مشمول لاطلاق مفهوم
 الآيه الكريمة.

والجواب، أولاً ما سيأتي من المناقشة في دلالة الآيه الكريمة على أصل
 حجية خبر العادل فما ظنك بالشهرة الفتوائية..

وثانياً على تقدير تسليم ان الآيه تدل على حجية اخبار العدول أو الثقة،
 إلا أنها إنما تدل على حجية هذه الاخبار إذا كانت عن حس، وأما إذا كانت عن
 حدس واجتهاد، فلا تدل عليها، ضرورة أن الآيه الكريمة إنما تدل على حجية
 اخبار الثقة إذا كانت عن حس، وأما إذا كانت عن حدس واجتهاد، فلا تدل على
 حجيتها، بل قد ذكرنا في محله ان مفاد الآيه الكريمة التأكيد على ما هو ثابت

بالسيرة العقلائية وامضاء لها لا ان مفادها التأسيس هذا.

وقد أورد عليه السيد الاستاذ قدس سره ان مجرد عدم كون العمل بالشهرة الفتوائية سفهياً لا يدل على جواز العمل بها، وقد افاد في وجه ذلك ان عموم التعليل إنما يقتضي ثبوت الحكم في كل مورد كانت العلة موجودة فيه، ولا يقتضي نفي الحكم عن كل مورد لا توجد العلة فيه، إذ لا مفهوم للتعليل، لانه فرع دلالة القضية على انحصار العلة حتى تدل على المفهوم وهو الانتفاء عند الانتفاء، مثلاً تعليل حرمة الخمر بالاسكار، يدل على توسعة دائرة الحرمة بتوسعة دائرة الاسكار، ولا يدل على نفي الحرمة عما لا يوجد فيه الاسكار، إذ يمكن ان لا يكون المايح مسكراً ومع ذلك يكون حراماً.

فالتنتيجة ان الآية لا تدل على جواز العمل بكل شيء لا يكون سفهياً، إذ يمكن ان لا يكون الشيء سفهياً ومع ذلك لا يجوز العمل به ^(١).

ولكن للمناقشة فيه مجالاً، لان ما ذكره قدس سره من الكبرى وان كان تاماً، إلا انه لا ينطبق على المقام، لان وجوب التبين عن شيء في الآية المباركة ارشاد إلى عدم حجيته، كما ان عدم وجوب التبين ارشاد إلى الحجية، لان الشيء إذا كان حجة لم يجب التبين عنه، وإذا لم يكن حجة وجب التبين عنه، وعلى هذا فالشيء اما ان يكون حجة أو لا، ولا ثالث لهما، فعلى الاولى يجوز العمل به، لانه ليس عملاً بالسفاهة، وعلى الثاني لا يجوز، لانه عمل بالجهالة والسفاهة، وكذلك حال الشهرة الفتوائية، فإنها إن كانت حجة، جاز العمل بها، لانه ليس عملاً بالجهالة والسفاهة، وان لم تكن حجة لم يجز العمل بها، لانه عمل بالجهالة والسفاهة.

وبكلمة أن ما ذكره قدس سره تام بالنسبة إلى الحكم التكليفي ولا يتم بالنسبة إلى

الحكم الوضعي وهو الحجية في المقام، لان وجوب التبين فيه ارشاد إلى عدم الحجية، مثلاً وجوب التبين عن خبر الفاسق في الآية ارشاد إلى عدم حجيته، فإذا لم يكن حجة، فلا محالة يكون العمل به عملاً بالجهالة والسفاهة، كما ان عدم وجوب التبين عن خبر العادل ارشاد إلى حجيته، وان العمل به ليس عملاً بالجهالة، وعلى هذا فإن لم يكن العمل بالشهرة الفتوائية عملاً بالجهالة والسفاهة، فهي حجة لا محالة، وإلا فلا تكون حجة ولا يتصور ان لا يكون العمل بها عملاً بالجهالة والسفاهة فمع ذلك لا تكون حجة، ضرورة أنها لو لم تكن حجة، فالعمل بها عمل بالجهالة والسفاهة، فلا يمكن الجمع بين ان لا يكون العمل بها عملاً بالجهالة والسفاهة وبين عدم حجيتها.

الوجه الثالث: مقبولة عمرو بن حنظلة ومرفوعة زرارة، وقد جاء في المقبولة (ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه)^(١)، وأما المرفوعة فقد جاء فيها (خذ بما اشتهر بين أصحابك)^(٢).

أما الاستدلال بالمقبولة، فيتوقف على مقدمة وهي ان المراد من المجمع عليه فيها المشهور، بقريته اطلاقه عليه في قوله عليه السلام ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور، وبعد هذه المقدمة نقول، ان تقريب الاستدلال بالمقبولة والمرفوعة أنهما ظاهرتان في ان تمام الملاك والعلة لوجوب الاخذ بالمشهور هو الشهرة، فيدور وجوب الاخذ حينئذ مدارها وجوداً وعدمها، سواء أكانت الشهرة صفة الرواية أم الفتوى، لان

(١) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ٧٥ ب ٩ من صفات القاضي ح ١.

(٢) مستدرک الوسائل ج ١٧: ص ٣٠٣ ب ٩ من صفات القاضي ح ٢.

الحكم يدور مدار علتة سعة وضيقاً لا مدار مورده.

وعلى هذا فلا فرق بين الشهرة الروائية والشهرة الفتوائية، فكما ان الاولى حجة فكذلك الثانية، لان الملاك في كليتهما واحد وهو الشهرة.

والجواب، أولاً أن كلتا الروائتين ضعيفة سنداً.

أما المرفوعة، فلانه ناقش في سندها من ليس دأبه المناقشة في سند الروايات كصاحب الحدائق رحمته الله الذي يرى ان جميع روايات الكتب الاربعة قطعية السند، ومع هذا ناقش في سند المرفوعة^(١)، وأما المقبولة فهي وان كانت مقبولة لدى الفقهاء، إلا أنها ضعيفة سنداً، فإن في سندها عمرو بن حنظلة وهو لم يثبت توثيقه فلذلك لا يمكن الاعتماد عليها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنهما تامان سنداً، إلا أن المراد من المشهور فيهما الرواية المشهورة دون الاعم منها ومن الفتاوى المشهورة، وذلك لقرائن:

القرينة الاولى: ان الشهرة في هاتين الروائتين جعلت من مرجحات الروايات المتعارضة، فإذا كانت هناك روايتان متعارضتان، فإن كانت احدهما مشهورة بين الاصحاب دون الاخرى، قدم الرواية المشهورة على الرواية الشاذة، والفرض ان الشهرة الفتوائية لا تكون من مرجحات باب المعارضة.

والخلاصة ان الروائتين إنما هما في مقام بيان مرجحات باب المعارضة، وقد جعل الشهرة فيهما من احدى مرجحات هذا الباب، ومن الواضح انهما ظاهرتان في ان المرجح هو الشهرة التي تكون صفة للرواية لا مطلق الشهرة وان لم تكن صفة لها.

(١) انظر الحدائق الناظرة ج ١: ص ٩٣.

القرينة الثانية: انه قد فرض في هاتين الروايتين الشهرة في كلتا طرفي المسألة، وهذا قرينة قطعية على ان المراد من الشهرة فيهما الشهرة الروائية، إذ لا يمكن فرض فتوائين مشهورتين في طرفي المسألة، فإذا فرضنا أن في المسألة قولين، فلا يعقل ان يكون كلا القولين فيها مشهوراً، فإذا كان احدهما مشهوراً فالآخر شاذ لا محالة، بينما لا يكون مانع من ان تكون كلتا الروايتين المتعارضتين مشهورة بين الاصحاب بمعنى ان المشهور قد نقلوا كلتا الروايتين معاً.

القرينة الثالثة: ان الشهرة الروائية ليست في مقابل الاجماع بل ينسجم معه، وقد اطلق الاجماع على الشهرة في المقبولة بينما تكون الشهرة الفتوائية في مقابل الاجماع.

القرينة الرابعة: ان قوله في المقبولة (فإن المجمع عليها لا ريب فيه) قرينة واضحة على ان المراد من الشهرة، الشهرة الروائية دون الاعم منها ومن الشهرة الفتوائية، لان الرواية المشهورة هي الرواية التي اشتهر نقلها بين معظم الاصحاب أو جميعهم، ومن الواضح ان الرواية إذا وصلت بهذه الدرجة من الشهرة، كانت قطعية ولهذا عبر عنها في المقبولة بالمجمع عليه الذي لا ريب فيه، وهذا بخلاف الشهرة الفتوائية، فإن فيها ريباً وشكاً على أساس أنها لا تفيد إلا الظن.

ودعوى، ان المراد من نفي الريب، نفي الريب النسبي، وعلى هذا فلا مانع من انطباقه على الشهرة الفتوائية بلحاظ انه لا ريب في افادتها الظن.

مدفوعة، بان ارادة نفي الريب النسبي من نفي الريب فيها بحاجة إلى قرينة، لان ارادة المقيد من المطلق تتوقف على وجود قرينة على التقييد وإلا فلا يمكن. قد يقال ان المراد من نفي الريب، نفي الريب عن حجية المجمع عليه شرعاً لا نفي الريب عن صدوره قطعاً ومطابقته للواقع، وعليه فيشمل المجمع عليه الشهرة

الفتوائية أيضاً.

والجواب أولاً، ان الظاهر منه قطعية صدوره لا قطعية حجته، إذ لا مانع من أن يكون الخبر الشاذ أيضاً حجة.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المراد منه نفي الريب عن حجته، فمع ذلك لا يشمل المجمع عليه الشهرة الفتوائية، لان الرواية المشهورة مما لا ريب في حجيتها بينما لا قائل بحجية الفتوى المشهورة.

فالنتيجة أن المقبولة والمرفوعة على تقدير صحتهما سنداً، فلا تشملان الشهرة الفتوائية، إلى هنا قد تبين انه لا دليل على حجية الشهرة الفتوائية.

الوجه الرابع: ان الشهرة الفتوائية لا تقل عن الاجماع في الكشف عن قول المعصوم عليه السلام، غاية الأمر ان الاجماع كاشف عنه بالعلم الوجداني، والشهرة الفتوائية كاشفة عنه بالعلم التعبدي لا الوجداني.

والجواب أولاً، ما تقدم منا موسعاً من أن الاجماع الذي يمكن احرازه والوصول إليه هو الاجماع بين المتأخرين وهو لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، لان الاجماع الذي يمكن ان يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام هو الاجماع بين المتقدمين الذين يكون عصرهم قريباً من عصر أصحاب الائمة عليهم السلام، ولكن لا طريق لنا إلى احرازه، وعلى تقدير احرازه، فلا يمكن احراز انه اجماع تعبدي وليس مبنياً على قاعدة عقلية أو غيرها.

وأما الشهرة الفتوائية، فإن كانت بين المتأخرين فلا قيمة لها، وان كانت بين المتقدمين فلا يمكن احراز انها تعبديّة قد وصلت إليهم من زمن المعصومين عليهم السلام وإلا فلا قيمة لها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاجماع كاشف عن قول

المعصوم عليه السلام، إلا انه لا تقاس الشهرة الفتوائية بالاجماع، لان الاجماع إذا تحقق بين المتقدمين وكان تعدياً، فلا محالة يكون كاشفاً عن وصوله إليهم من أصحاب الأئمة عليهم السلام يداً بيد وطبقة بعد طبقة على تفصيل تقدم.

وهذا بخلاف الشهرة الفتوائية، فإنها لو تحققت بين المتقدمين، لم تكن كاشفة عن أنها وصلت إليهم من زمن المعصومين عليهم السلام طبقة بعد طبقة، ضرورة أن الامر لو كان كذلك، فلا يتصور خلاف في المسألة، لان المشهور اشاروا إلى أنها وصلت من أصحاب الأئمة عليهم السلام يداً بيد، فوجود الخلاف في المسألة قرينة على أنها لم تصل إليهم من زمان أصحاب الأئمة عليهم السلام بشكل جزمي، غاية الأمر ان وصولها كذلك يكون مظنوناً لا مقطوعاً والظن لا يكون حجة.

تحصل مما ذكرناه انه لا دليل على حجية الشهرة الفتوائية وان قلنا بحجية الاجماع.

مبحث التواتر

والغرض من التعرض لهذا البحث امران:

الأول: ان البحث عن مسألة التواتر ومفرداته ليس بحثاً عن المسائل الاصولية، لان المسائل الاصولية مسائل نظرية تتكون من أعمال النظر والدقة في تكوينها وفق شروطها العامة، ومن هنا قلنا ان علم الاصول موضوع لتحديد النظريات والقواعد العامة وتكوينها في الحدود المسموح بها في الكتاب والسنة وفقاً لشروطها العامة، وعلم الفقه موضوع لتطبيق النظريات والقواعد العامة على عناصرها الخاصة وفق شروطه المحدودة، فالاصول والفقه كلاهما علم نظري، غاية الامر ان الاصول علم نظري من حيث تكوين النظريات والقواعد العامة، والفقه علم نظري من حيث تطبيق القواعد العامة على عناصرها الخاصة، ومن هنا تكون نسبة الاصول إلى الفقه نسبة العلم النظري إلى العلم التطبيقي، ويتوقف الفقه على عملية الاستنباط والاجتهاد بتطبيق النظريات العامة على عناصرها الخاصة، وهذا بخلاف مسألة التواتر، لان العلم بالواقع حاصل منه بدون التوقف على أي عملية كعملية الاستنباط والاجتهاد.

والخلاصة أن المسائل الضرورية والمسائل القطعية خارجة عن المسائل الاصولية، على أساس أن المسائل الاصولية مسائل نظرية اجتهادية.

الثاني: ان منشأ العلم الوجداني الحاصل من التواتر بالواقع مباشرة، هل هو على اساس تطبيق الكبرى العقلية في المرتبة السابقة على الصغرى المحسوسة، أو على اساس تراكم الاحتمالات وتقييمها ووصولها إلى درجة تنقلب إلى العلم

تلقائياً.

والجواب ان هنا قولين:

القول الأول: من المنطقة، فإنهم عرفوا التواتر في المنطق بانه متمثل في اخبار عدد هائل وكبير عن موضوع يصل إلى حد يحكم العقل بامتناع تواطؤهم على الكذب واتفاقهم عليه، وهذا التعريف يحتوي على مقدمتين:

المقدمة الاولى: محسوسة، وهي عبارة عن جمع عدد كثير وهائل من الاخبار على قضية واحدة محددة زماناً ومكاناً، بان تكون في زمان واحد ومكان واحد، وهذه المقدمة بمثابة الصغرى.

المقدمة الثانية: ان العقل يحكم بامتناع تواطؤ هؤلاء على الكذب واتفاقهم عليه، وهذه المقدمة بمثابة الكبرى، ولكن تطبيق هذه الكبرى على الصغرى المذكورة وحده لا يجدي في حصول العلم وجداناً بثبوت القضية المتواترة، بل لابد من ضم مقدمة ثالثة إليهما وهي ان الصدفة لا تدوم نهائياً، ولكن الكلام في ان هذه المقدمة أي المقدمة الثانية، هل هي مقدمة عقلية مبدأها احدى الضروريات الست التي هي مبدأ كافة العلوم النظرية، أو أنها قضية تجريبية مبدأها التجربة ونتيجة من تراكم الاحتمالات.

والجواب أن المنطقة تقول بالأول، لأن الخبر إذا وصل من الكثرة حد التواتر، بان اخبر عدد كثير وهائل عن قضية واحدة محددة، حكم العقل بامتناع تواطؤهم على الكذب، لفرض ان كل واحد منهم اخبر عن تلك القضية بدون الاطلاع على اخبار غيره بها، فإذا كيف يتصور التواطؤ والاتفاق بينهم على الكذب، وأما احتمال الصدفة فهو غير محتمل، لانه الصدفة النسبية وان لم تكن محالاً عقلاً ولكنها غير واقعة في الخارج، لان المحال هو الصدفة المطلقة أي وجود

المعلول بلا علة لا الصدفة النسبية المتمثلة في التقارن بين حادثتين بدون علاقة سببية، مع ان حدوث كل من الحادثتين نتيجة توفر سببه، والصدفة والاتفاق إنما هي في اقتران احدى الحادثتين بمحاذة اخرى، ولهذا تسمى بالصدفة النسبية، وهل ان الصدفة النسبية التي لا تدوم ولا تتكرر باستمرار بين ظاهرتين وحادثتين في الخارج مبدأ عقلي قبلي أو أنها نتيجة الاستقرار، فإنه يكشف عن عدم تكرار الصدفة النسبية، فيه خلاف بين نظرية المنطق القديمة وبين نظرية الاستقرار الجديدة، وهذا البحث خارج عن محل الكلام في المقام.

اقسام التواتر ثلاثة

الاجمالي والمعنوي واللفظي

أما التواتر الاجمالي:

فهو متمثل في عدد كبير من الاخبار المتباينة موضوعاً ومحمولاً، بمعنى أنها لا تشترك في المدلول المطابقي ولا التضميني ولا الإلتزامي، فإذا فرضنا أن مائة فرد أخبر بمائة قضية مستقلة موضوعاً ومحمولاً، كان احتمال الكذب في اخبار كل واحد منهم موجوداً بنسبة معينة ولا علم بصدق شيء منها معيناً، وأما احتمال كذب الجميع فهو غير موجود، إذا لا يحتمل ان يكون الدافع على الكذب عند الكل شيئاً واحداً، فإنه مع استقلال كل واحد منهم في اخباره عن قضية وعدم علمه والتفاتة باخبار الاخرين عن القضايا الاخرى غير محتمل، كما ان احتمال كذب الجميع من باب الصدفة غير محتمل، ضرورة أن الصدفة لا تدوم ولا تستمر، وعلى هذا فنعلم اجمالاً بصدق بعضها للواقع ولا أقل واحد منها، وأما الباقي فلا

علم بصدقه ولا بكذبه.

ثم ان تنجيز هذا العلم الاجمالي منوط بتوفر أمرين:

الامر الأول: ان يكون المعلوم بالاجمال حكماً الزامياً على كل تقدير، أي سواء أكان في هذا الخبر أو ذاك وهكذا، فعندئذ يكون العلم الاجمالي منجزاً، وأما إذا كان المعلوم بالاجمال جامعاً بين الاحكام الالزامية والاحكام الترخيضية، كما إذا كانت جملة من الاخبار المذكورة متكفلة للاحكام الالزامية وجملة اخرى منها متكفلة للاحكام الترخيضية، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، لانه ليس علماً بالتكليف الالزامي على كل تقدير.

الأمر الثاني: ان لا تكون نسبة المعلوم بالاجمال إلى كل طرف من اطرافه نسبة ضئيلة جداً، لانه كلما تناقصت قيمة احتمال نسبته إلى كل واحد من اطرافه، كبرت قيمة احتمال نسبة مقابله وهو احتمال نسبة عدمه إلى كل واحد منها، فإن القيمة الاحتمالية في الأول إذا تناقصت إلى أن وصلت إلى درجة الوهم، فبطبيعة الحال كبرت القيمة الاحتمالية في الثاني بنفس النسبة يعني أنها وصلت إلى درجة الاطمئنان.

وعلى هذا فإذا فرضا أن المعلوم بالاجمال في المثال واحد بالمائة، وحينئذ فالقيمة الاحتمالية لنسبة المعلوم بالاجمال إلى كل واحد من افراده نسبة واحدة بالمائة، والقيمة الاحتمالية لنسبة عدمه إلى كل واحد منها نسبة تسعة وتسعين بالمائة، ونتيجة ذلك هي أن المكلف يطمئن بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد من اطرافه مجده الخاص، وهذا الاطمئنان حجة عقلانية وهو مانع من تنجيز العلم الاجمالي.

وأما إذا كان المعلوم بالاجمال أكثر من واحد كالعشرة مثلاً، فيكون العلم

الاجمالي منجزاً، والخلاصة أنه إذا توفر في هذا العلم الاجمالي الأمران المذكوران، كان منجزاً وإلا لم يكن منجزاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى ان الاحتمالات في اطراف العلم الاجمالي على نحوين:

الأول: احتمالات مستقلة غير منافية وغير مشروطة بعضها مع بعضها

الآخر كما في المثال المتقدم، فإن كل خبر مستقل غير مشروط بالآخر وهكذا، فالقيمة الاحتمالية لصدقه لا تؤثر في القيمة الاحتمالية للآخر، فلا يتأثر بعضها بافتراض صدق الآخر من جهة عدم ارتباط احدهما بالآخر في الصدق والكذب.

الثاني: الاحتمالات المشروطة كما هو الغالب في اطراف العلم الاجمالي، كما

إذا علمنا اجمالاً بنجاسة أحد الاناثين دون الآخر، وفي مثل ذلك كلما تناقست

القيمة الاحتمالية لنجاسة أحدهما، كبرت القيمة الاحتمالية لنجاسة الآخر بنفس

الدرجة، فإذا وصلت الاولى إلى حد الصفر، تحولت الثانية إلى اليقين بالنجاسة

على حساب الاحتمالات، وإذا علم بوقوع قطرة دم في احد الاناثين الاسود أو

الابيض، فإن كان احتمال وقوعها في الاناء الاسود سبعين بالمائة، كان احتمال

وقوعها في الاناء الابيض ثلاثين بالمائة وبالعكس، وإذا بلغت القيمة الاحتمالية في

الأول تسعين بالمائة، تضائلت القيمة الاحتمالية في الثاني عشرة بالمائة، وإذا وصلت

الاولى إلى درجة الاطمئنان، انحل العلم الاجمالي، وإذا بلغت المائة بالمائة، تحولت

إلى اليقين بوقوعها فيه، والثانية تحولت إلى اليقين بعدم وقوعها فيه أي في الثاني،

وإذا فرض ان عدد الاناء عشرة وعلم بوقوع قطرة دم في أحد هذه الاناثات، ففي

مثل ذلك تكون القيمة الاحتمالية لوقوعها في كل واحد منها بنسبة واحد بالعشرة،

لان الواحد يقسم على العشرة، فالنتيجة أن هنا عشرة احتمالات مشروطة، فإذا

بلغت القيمة الاحتمالية لوقوعها في واحد معين منها بنسبة تسعين بالمائة، تضائلت

القيمة الاحتمالية لوقوعها في سائر الاناث ووصلت بنسبة واحد وتسع واحد بالمائة، وهل يسقط العلم الاجمالي في المقام عن الاعتبار، على اساس الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد من الاناث الباقيات أو لا؟
والجواب انه لا يسقط عن الاعتبار، لان العلم الاجمالي في هذه الحالة ينقسم إلى فئتين من الاحتمال:

الاولى احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على واحد معين من هذه الاناث بنسبة تسعين بالمائة، وقيمة هذا الاحتمال كبيرة وان لم تصل إلى حد الاطمئنان.
الثانية احتمال انطباقه على مجموع الباقي من الاناث بنسبة عشرة بالمائة، وقيمة هذا الاحتمال وان كانت ضئيلة ولكنها لم تصل إلى حد الوهم، والعلم الاجمالي بين هاتين الفئتين من الاحتمال منجز.

وأما إذا كان نسبة المعلوم بالاجمال إلى جميع افراده البالغ عددها المائة على حد سواء بنظر العرف، فتكون القيمة الاحتمالية لانطباقه على كل فرد بنسبة واحد بالمائة، وفي المقابل تضائلت القيمة الاحتمالية، لعدم انطباقه عليه بنسبة تسعة وتسعين بالمائة على حساب الاحتمالات المشروطة.

وعلى هذا فهل هذا العلم الاجمالي يكون منجزاً أو لا؟

والجواب الظاهر انه منجز، وذلك لان القيمة الاحتمالية لعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه بمحده الخاص وان كبرت ووصلت إلى نسبة تسعة وتسعين بالمائة والقيمة الاحتمالية إذا كبرت بهذه النسبة، فهل هي اطمئنان أو لا؟

والجواب الظاهر أنها لم تبلغ درجة الاطمئنان، ومن هنا إذا احتمل شخص ان السفر من هذا الطريق مثلاً خطر على نفسه واحداً بالمائة، لم يقدم على السفر

منه بل اختار طريقاً آخر، وأما إذا سلمنا أنها اطمئنان فهو حجة، وما قيل من أن مثل هذا الاطمئنان في اطراف العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة لا يكون حجة، لان حجيته إنما هي بالسيرة العقلانية ولا يمكن احرازها في المقام، لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لان الظاهر ان حجية الاطمئنان ذاتية لا أنها بالسيرة، فإذا لا فرق في حجيته بين المقام وغيره، هذا اضافة إلى أنا لو سلمنا ان حجيته إنما هي بالسيرة، ولكن من الطبيعي ان السيرة إنما هي على العمل بالاطمئنان بما هو اطمئنان، بلا فرق بين ان يكون في اطراف العلم الاجمالي أو في مقام آخر، وعلى الأول لا فرق بين الشبهة المحصورة كالمثال المتقدم وغير المحصورة، وكما إذا علم شخص ان في مكتبته التي بلغ عدد كتبها مائة الف، كتاباً مغصوباً لا يدري أنه من كتب التفسير أو الاصول أو الفقه أو التاريخ أو اللغة وهكذا، وعلى هذا فأى كتاب اخذناه من المكتبة، فقيمة احتمال انه مغصوب واحد من مائة الف، ومن الواضح ان هذا الاحتمال لا قيمة له، لان قيمة احتمال انه لا يكون مغصوباً قد كبرت ووصلت إلى درجة أعلى مراتب الاطمئنان هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى ان المؤثر في حصول اليقين بالقضية المتواترة في التواتر الاجمالي هو العامل الكمي والكيفي معاً، لان عدد المخبرين إذا كثر مع اختلاف ظروفهم وحالاتهم وعدم اطلاع بعضهم عن الاخرين مؤثر في حكم العقل بامتناع تواطؤهم على الكذب، وأما الصدفة فهي لا تدوم، وكذلك الحال إذا كان المخبرون جميعاً من الثقات أو العدول، فإن مثل هذا العامل الكيفي، مؤثر في حصول اليقين بالقضية المتواترة بعدد أقل.

وقد يكون المؤثر هو العامل الكمي فحسب، كما إذا كان عدد المخبرين عدداً هائلاً مع كونهم متقاربين في ظروفهم وحالاتهم وعدم كونهم من الثقات،

فمع ذلك يفيد اليقين بنفس الملاك.

وأما التواتر المعنوي: فهو عبارة عن اخبار عدد كبير عن موضوع واحد ولكن بالسنة مختلفة وعبارات متعددة فالجميع يحكي عنه، ولكن بعضها بالمطابقة والآخر بالالتزام والثالث بالتضمن وهكذا، وناخذ لذلك بمثالين:

المثال الأول شجاعة المولى أمير المؤمنين عليه السلام، حيث ان الاخبار عن شجاعته عليه السلام قد تواترت في كتب التاريخ وغيرها المنقولة في كتب التاريخ وغيرها بالسنة مختلفة، تارة بلسان المطابقة واخرى بلسان التضمن وثالثة بلسان الالتزام وفي وقايح متعددة الهائلة، والغرض من الكل اثبات شجاعته عليه السلام.

المثال الثاني: جود الحاتم، فانه ثابت بالاخبار المتواترة الحاكية عنه بعناوين مختلفة وفي وقايح متعددة، لان الكل يحكي عنه بعبارات متعددة ولكن الغرض واحد وهو إثبات جود الحاتم.

ثم ان المؤثر في حصول اليقين بالجامع المشترك عاملان:

الأول العامل الكمي

الثاني العامل الكيفي

أما العامل الكمي، فتأثيره في حصول اليقين بالجامع واضح، لان عدد المخبرين إذا وصل إلى ألف أو أكثر، فاحتمال ان دوافع الجميع الكذب في هذه القضية الموجودة تصادفاً أو اتفاقاً فغير محتمل، اذ لو كانوا في زمن واحد ومكان واحد فمع هذا اتفاقهم على الكذب في هذه القضية الواحدة لسبب أو آخر غير محتمل، إذ لا يمكن ان يوجد لدى الجميع دافع للكذب فيها اتفاقاً وتصادفاً، ضرورة أن الصدفة لا تدوم مع انهم كانوا مختلفين في الزمان والمكان والحالات، ومن هنا يكون حصول اليقين بالقضية المتواترة في التواتر المعنوي اسرع من

حصوله بالقضية المتواترة في التواتر الاجمالي، على اساس أن احتمال الكذب في التواتر الاجمالي في خبر كل مخبر لا يتوقف على الاشتراك مع الاخرين في المصالح والدوافع للكذب، بينما احتمال الكذب في التواتر المعنوي في خبر كل مخبر يتوقف على الاشتراك مع الاخرين في دوافع الكذب.

وأما العامل الكيفي، ككون المخبرين من الثقات أو العدول، فله تأثير كبير في حصول اليقين بالقضية المتواترة بعدد أقل مما إذا كانوا من غير الثقات أو العدول.

وأما التواتر اللفظي: فهو يتمثل في نقل عدد كبير من الافراد قضية واحدة بلفظ واحد بلا زيادة ونقص كالتقرآن الكريم، فإنه بالفاظه الخاصة وجملاته المخصوصة وقد وصل من النبي الأكرم ﷺ إلى المسلمين بنحو التواتر بلا أي زيادة ونقص وكحديث غدیر وغيرهما.

ثم ان حصول اليقين بالقضية المتواترة في التواتر اللفظي اسرع من حصول اليقين بها في التواتر المعنوي والاجمالي، لان احتمال تواطؤ المخبرين على الكذب بها بصيغة واحدة لفظية غير محتمل، لانا إذا فرضنا أن الدافع للكذب بالقضية موجود لدى الجميع، إلا ان فرض وجود الدافع للكذب بها بلفظ واحد وبصيغة واحدة موضوعاً ومحمولاً مجرد فرض لا واقع له، ولا يتصور له مبرر عمداً فضلاً عن مجرد الصدفة، لان الصدفة لا تدوم.

والخلاصة انه لا يتصور ان تكون مصالحهم ودوافعهم إلى الكذب عن قضية بلفظ واحد وبصيغة واحدة موضوعاً ومحمولاً لفظاً ومعنى، وان كان يتصور ان تكون بالفاظ مختلفة وبصيغ عديدة.

ثم انه ليس للتواتر ضابط كلي ومحدد، لوضوح انه يختلف باختلاف الموارد

والمقامات، وقد يكون للعامل الكيفي دوراً بارزاً وكبيراً في الاسراع بمحصول اليقين بالقضية المتواترة، فالعبرة إنما هي ببلوغ عدد الاخبار من الكثرة بمقد تفيد اليقين بوقوع القضية مع اخذ الخصوصيات المكتنفة بالقضية المتواترة ككونها من القضايا الارتكازية أو غيرها، والخصوصيات المكتنفة بالمخبرين ككونهم من الثقات أو العدول أو غيرها في عين الاعتبار، كما ان المراد من اليقين الحاصل من التواتر، هو اليقين للانسان الاعتيادي وان لم يحصل للإنسان غير الاعتيادي.

حجية خبر الواحد

غير خفي ان مسألة حجية خبر الواحد من أهم المسائل الاصولية وأكثرها سعة وشمولاً، بل أنها مسألة وحيدة تقع في طريق عملية الاستنباط في تمام أبواب الفقه.

وبكلمة واضحة أن غالب الاحكام الشرعية الفقهية أحكام نظرية والوصول إليها لا يمكن الا من طريق عملية الاستنباط التي هي عبارة عن تطبيق القواعد والنظريات العامة الاصولية على عناصرها الخاصة، وأما الاحكام الشرعية الضرورية أو القطعية فهي قليلة جداً ولا تتجاوز نسبتها إلى تمام الاحكام الشرعية عن ستة بالمائة بنسبة تقريبية، ولهذا لا تعالج مشاكل الإنسان في كافة ميادين حياته من الاجتماعية والفردية في تمام العصور، ومن هنا لو لا مسألة حجية اخبار الاحاد لكان باب العلم والعلمي معاً منسداً بالاحكام الشرعية، وحينئذٍ فلا مناص من الاحتياط في جميع موارد الاختلاط والاشتباه، ومن الواضح ان الاحتياط في جميع هذه الموارد يستلزم العسر والحرج، ولا يكفي في دفع العسر والحرج التمسك بسائر الادلة غير مسألة حجية خبر الواحد، لان تلك الادلة إما انها غير ثابتة أو لا تكفي إلا في قليل من المسائل الفقهية.

أما الاجماع، فإن كان بين المتأخرين فلا قيمة له، لان الاجماع في نفسه لا يكون حجة، وحجيته منوطة بثبوته في زمن المعصومين عليهم السلام ووصوله إلينا يبدأ بيد وطبقة بعد طبقة، ولا طريق لنا إلى احراز ذلك بل لا طريق لنا إلى احراز أنه وصل إلينا من أصحابنا المتقدمين ولهذا لا يكون حجة.

وأما الاجماع بين القدماء، فعلى تقدير ثبوته، فلا يكون كاشفاً عن أنه وصل إليهم من زمن المعصومين عليه السلام يداً بيد على تفصيل تقدم في مسألة حجة الاجماع.

وأما الدليل العقلي النظري، فلا وجود له صغروباً، حيث أنه لا طريق للعقل إلى إدراك المبادي والملاكات الواقعية للاحكام الشرعية، نعم لو ادرك ملاك الحكم في مورد وأدرك انه تام ولا مزاحم له، لكان دليلاً على ثبوت الحكم تطبيقاً لمبدأ تبعية الاحكام الشرعية للملاكات والمبادي الواقعية، فالنتيجة أن الكبرى وان كانت ثابتة، ولكن الصغرى غير ثابتة في شيء من المسائل الفقهية وقد تقدم تفصيل ذلك.

وأما الدليل العقلي العملي كحكم العقل بالحسن والقبح، فهو وان كان ثابتاً إلا أن الاحكام الشرعية ليست تابعة للحسن والقبح العقليين، لانها تابعة للمصلحة والمفسدة الواقعتين، والمصلحة ليست مساوقة للحسن والمفسدة مساوقة للقبح، وقد تقدم تفصيل ذلك ضمن البحوث السابقة.

وأما الكتاب، فلان الآيات المتكفلة للاحكام الشرعية قليلة بالنسبة إلى سائر الآيات، هذا اضافة إلى أنها متكفلة لها بشكل عام من دون التعرض لتفاصيلها وخصوصياتها من الشروط والموانع وغيرها، فالآيات وحدها لا تحل مشاكل الإنسان، ولهذا تكون مسألة حجة خبر الواحد من أهم واوسع المسائل الاصولية، حيث أنها تتكفل عملية استنباط الاحكام الشرعية في كافة أبواب الفقه.

وبعد هذه المقدمة نقول ان عملية الاستنباط والاجتهاد في المسائل الفقهية

من اخبار الاحاد تتوقف على توفر أمور:

الأمر الأول: حجية الاخبار من ناحية السند كقاعدة عامة.

الأمر الثاني: حجيتها من ناحية الدلالة كقاعدة عامة.

الأمر الثالث: حجيتها من ناحية الجهة كقاعدة عامة.

فإذا توفرت هذه الأمور الثلاثة فيها، يستطيع الفقيه حينئذٍ ان يقوم بعملية

استنباط الاحكام الشرعية منها.

أما الأمر الثاني، فقد تقدم الكلام فيه موسعاً، وقلنا هناك انه لا شبهة في

حجية الظواهر كقاعدة عامة، بلا فرق في ذلك بين ظواهر الكتاب وظواهر السنة.

وأما الأمر الثالث، فإيضاً لا أشكال في حجية الجهة كنظرية عامة، بنكتة ان

كل كلام صادر من متكلم مختار، ظاهر في انه لبيان مراده الواقعي عن جد، وحمله

على انه صدر منه تقيية بحاجة إلى قرينة.

وأما الأمر الأول: فهو محط البحث والكلام في المقام، ويقع في ثلاث

مراحل:

المرحلة الاولى في أدلة المنكرين لحجية اخبار الاحاد مطلقاً.

المرحلة الثانية في أدلة القائلين بحجيتها في الجملة.

المرحلة الثالثة في تحديد دائرة حجيتها سعة وضيقاً حسب شروطها العامة.

أما الكلام في المرحلة الاولى: فقد نسب إلى جماعة من القدماء منهم السيد

المرتضى تت القول بعدم حجية خبر الواحد في الشريعة المقدسة.

وقد استدل على ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأول: دعوى اجماع الطائفة على عدم حجية اخبار الاحاد، وقد

جاء في اجوبته عن مسائل الموصليات ان عدم حجية خبر الواحد من الواضحات

بل من ضروريات المذهب كعدم حجية القياس.

والجواب: أولاً ما حققناه من أن الاجماع لا يكون حجة إلا إذا احرز انه وصل من زمن المعصومين عليهم السلام يداً بيد وطبقة بعد طبقة، ولكن تقدم انه لا طريق لنا إلى احراز ذلك، هذا اضافة إلى أن الاجماع لو كان حجة لكان الدليل على حجيته دليل حجية خبر الواحد، فإذا كيف يمكن الاستدلال به على عدم حجية خبر الواحد.

وثانياً أن اجماعه معارض باجماع الشيخ الطوسي، فانه قد ادعى اجماع الطائفة على حجية خبر الواحد في المسائل الفقهية خلافاً للسيد قدس سره رغم انه معاصر له، لان كليهما من تلامذة الشيخ المفيد قدس سره وبعد وفاة الشيخ المفيد تلمذ الشيخ عند السيد قدس سره^(١)، فالنتيجة أن شيئاً من الاجماعين غير ثابت.

وثالثاً أن ما ذكره قدس سره من الاجماع مقطوع البطلان، لما سيأتي في ضمن البحوث القادمة من ان سيرة المتشعبة القطعية جارية على العمل باخبار الاحاد الثقة، على اساس ان هذه السيرة هي سيرة العقلاء المرتكزة في الازهان، ولكن بعد امضاء الشارع لها، اصبحت سيرة المتشعبة، وعلى هذا فحيث ان هذه السيرة دليل قطعي، فهي تكذب ما ادعاه السيد قدس سره من الاجماع على عدم العمل بها جزماً، ومن هنا يمكن ان تكون دعوى السيد قدس سره الاجماع في المسألة مبنية على احد أمور:

الأول: ان يكون مراده قدس سره من خبر الواحد صنف خاص منه وهو الخبر الضعيف في مقابل خبر الثقة.

وفيه ان خبر الضعيف وان لم يكن حجة، إلا أنه من جهة عدم الدليل على حجيته لا أن الاجماع من الفقهاء قام على عدم حجيته اوضرورة المذهب.

الثاني: أن تكون دعواه الاجماع مبنية على الاجتهاد والحدس أو تطبيق قاعدة عامة على المسألة، كقاعدة ان مقتضى الاصل الاولي عدم حجية الظن. وفيه ان الكلام في المقام ليس في هذه القاعدة، بل الكلام إنما هو في خروج مسألة حجية خبر الواحد عن هذه القاعدة.

الثالث يحتمل ان تكون دعواه الاجماع على عدم حجية خبر الواحد مطلقاً مبنية على اعتقاده بقطععية سند الروايات الموجودة في الكتب الاربعة، وهذا الاعتقاد منه تتست يكون سبباً لانكار حجية خبر الواحد وظن ان غيره أيضاً يقول بذلك.

وفيه انه لا منشأ لهذا الاحتمال.

فالتسوية أن ما ذكره السيد المرتضى تتست من دعوى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد لا أساس له ولا يرجع إلى معنى محصل.

الوجه الثاني: الروايات الواردة في المسألة وهي على طوائف:

الطائفة الاولي: تدل على عدم حجية خبر الواحد إذا كان مخالفاً للكتاب أو السنة.

الطائفة الثانية: تدل على عدم حجية خبر الواحد إذا لم يكن موافقاً للكتاب أو السنة.

الطائفة الثالثة: تدل على عدم حجيته إذا لم يكن عليه شاهد من الكتاب أو السنة.

ومقتضى الطائفة الاولي، ان حجية خبر الواحد منوطة بان لا يكون مخالفاً للكتاب أو السنة.

ومقتضى الطائفة الثانية، ان حجيته منوطة بان يكون موافقاً للكتاب أو السنة.

ومقتضى الطائفة الثالثة، ان حجيته منوطة بان يكون عليه شاهد من الكتاب أو السنة.

ونتيجة مجموع هذه الطوائف هي ان خبر الواحد بما هو خبر الواحد لا يكون حجة، لان مقتضاها أن حجيته منوطة بان يكون معنوئاً بأحد هذه العناوين:
١ - عدم المخالف للكتاب أو السنة.

٢ - الموافق للكتاب أو السنة.

٣ - عليه شاهد من الكتاب أو السنة، وإلا فلا يكون حجة، أو فقل ان مقتضى هذه الروايات بطوائفها الثلاث، ان خبر الواحد بعنوانه الأولي لا يكون حجة، وأما إذا كان معنوئاً بعنوان ثانوي وهو عنوان الموافق للكتاب أو السنة أو الشاهد عليه من الكتاب أو السنة، فيكون الحججة في الحقيقة هي الكتاب أو السنة دون خبر الواحد هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى ان الاستدلال بهذه الطوائف الثلاث منوط بكونها قطعية الصدور تفصيلاً أو اجمالاً، وإلا فلا يمكن الاستدلال بها على عدم حجبة خبر الواحد، وإلا لزم من فرض الحجية لها عدم حجيتها وهو محال.

ثم انه لاشبهة في أنها ليست قطعية الصدور تفصيلاً، وأما اجمالاً فقد يقال بأنها غير بعيدة، لان مجموع هذه الطوائف الثلاث يبلغ من الكثرة بمقدار يعلم اجمالاً بصدور بعضها عن المعصومين عليهم السلام، وفي مثل ذلك يؤخذ بالقدر الجامع بين هذه الطوائف الثلاث وهو المتيقن صدوره، وفي المقام يكون الجامع اخص هذه الطوائف واخصها الطائفة الاولى، لان الرواية المخالفة للكتاب أو السنة تتضمن العنوانين للطائفتين الآخرين أيضاً، لان الرواية المخالفة للكتاب أو السنة لا تكون موافقة لهما ولا يكون عليها شاهد منهما.

والخلاصة ان هذه الطوائف لو فرض أنها متواترة اجمالاً، فالتعین هو الاخذ بالطائفة الاولى، على اساس أنها واجدة لخصوصيات الجميع، فتكون قدراً مشتركاً بين الكل، وحينئذ فهذه الطوائف لا تدل على عدم حجية خبر الواحد إلا إذا كان مخالفاً للكتاب أو السنة، وعليه فتكون النتيجة أخص من المدعى، لان مدعى المنكرين عدم حجية خبر الواحد مطلقاً، هذا بناء على القول بأنها متواترة اجمالاً، ولكن الظاهر أنها لم تبلغ حد التواتر، بإعتبار أنها لا تتجاوز عن ست أو سبع روايات، فإذا لم تبلغ تلك الطوائف إلى حد التواتر، فلا يمكن الاستدلال بها على عدم حجية خبر الواحد، لان الاستدلال بها يتوقف على حجيتها، فإذا فرض انها حجة، لزم من فرض حجيتها عدم حجية اخبار الاحاد، والمفروض أنها من اخبار الاحاد، فإذاً يلزم من فرض حجيتها عدم حجية نفسها وهو مستحيل.

نعم لو كان هناك دليل خاص يدل على حجية هذه الطوائف خاصة، فحينئذ لا مانع من الاستدلال بها على عدم حجية اخبار الاحاد إذا لم تكن موافقة للكتاب أو السنة أو لم يكن عليها شاهد منهما أو كان مخالفا لهما، ولكن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، حيث لا يوجد دليل خاص كذلك، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى ان هذه الروايات بتمام طوائفها اجنبية عن الدلالة على عدم حجية اخبار الاحاد وذلك لامور:

الأول: ان الطائفة التي تدل على عدم حجية ما لا يوافق الكتاب أو السنة، هل هي عبارة اخرى عن الطائفة الاولى أو الاعم منها؟

والجواب، الظاهر ان ما لا يوافق الكتاب أو السنة عبارة اخرى عن المخالف لاحدهما، على اساس ظهور القضية السالبة في سلب المحمول لا في الاعم

منه ومن سلب الموضوع، فالنتيجة أن المراد من الطائفة الاولى والثانية واحد، وهو ان الخبر المخالف للكتاب أو السنة لا يكون حجة.

الثاني: ان مخالفة خبر الواحد للكتاب أو السنة على انحاء:

١ - ان تكون المخالفة بنحو التباين.

٢ - ان تكون بنحو العموم من وجه.

٣ - ان تكون بنحو العموم المطلق.

ثم انه لا شبهة في ان المراد من المخالفة في هذه الروايات المخالفة على النحو الأول والثاني دون الثالث، وذلك لوجود قرائن تنص على ذلك:

القرينة الاولى، أنه لا شبهة في ان الروايات المخالفة لاطلاق الكتاب أو السنة أو عمومهما قد صدرت من النبي الاكرم ﷺ والائمة الطهار ﷺ جزماً وفي كل أبواب الفقه، فإذن بطبيعة الحال يكون المراد من المخالفة في تلك الروايات المخالفة على النحو الأول أو الثاني، فإن مثل هذه المخالفة لا يمكن صدوره من النبي الاكرم ﷺ والائمة الاطهار ﷺ.

القرينة الثانية، ان التحاشي والاستنكار في هذه الروايات عن صدور المخالف للكتاب أو السنة، يدل بوضوح على ان المراد من المخالفة، المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه، حيث قد ورد فيها تارة بلسان ان كل حديث مردود إلى كتاب الله، فما لم يوافق فهو زخرف وباطل، واخرى بلسان ان ما خالف كتاب الله لم اقله وهكذا، ومن الواضح ان هذا اللسان لا ينطبق الاعلى المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه، ضرورة أنه لا شبهة في صدور المخالف للكتاب أو السنة منهم ﷺ بنحو العموم المطلق في أبواب الفقه كافة، ولا معنى للاستنكار والتحاشي عنه لانه معلوم الصدور في الخارج.

القرينة الثالثة، ان المخالف لاطلاق الكتاب أو عمومه لا يعد في العرف العام مخالفاً له، ومن هنا لا يرى العرف التنافي بين القرينة وذيها لامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، لان القرينة بنظر العرف مفسرة للمراد من ذيها، والمفروض أن الخاص والمقيد والظاهر والنص والحاكم كل ذلك يكون بنظر العرف قرينة لبيان المراد من العام والمطلق والظاهر والمحكوم.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان المراد من المخالفة في تلك الروايات، المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه ولا تشمل المخالفة بنحو العموم المطلق، فإذا ن يكون مفاد هذه الروايات، أن الروايات المخالفة للكتاب أو السنة بنحو التباين أو العموم من وجه زخرف وباطل ولم تصدر من النبي الأكرم ﷺ والأئمة عليهم السلام ولهذا لا ترتبط بمحل الكلام في المسألة وهي حجية خبر الواحد.

الثالث: ان مدلول الطائفة الثالثة عدم حجية الخبر الذي لا شاهد عليه من الكتاب أو السنة.

والجواب، أن هذه الطائفة نفسها لا تخلو من ان عليها شاهداً من الكتاب أو السنة أو لا، وعلى الثاني لا يمكن الاستدلال بها على عدم حجية اخبار الاحاد التي لا شاهد عليها من الكتاب أو السنة، لفرض أنها من تلك الاخبار، فإذا ن يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها، لان مدلولها عدم حجية الاخبار التي لا شاهد عليها من الكتاب أو السنة، والمفروض أنها من هذه الاخبار.

وبكلمة ان مفاد هذه الطائفة كغيرها قضية حقيقية، والحكم فيها مجعول للموضوع المقدر وجوده في الخارج، وهو الخبر الواحد الذي لا شاهد عليه من الكتاب أو السنة، وعدم الحجية مجعول له وهو يعم هذه الطائفة أيضاً، لانها خبر

الواحد لا شاهد عليه من الكتاب أو السنة، فإذا ندم الحجية بمجمول لها أيضاً، وهذا معنى انه يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها، وكل ما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده محال.

وعلى الثاني وان كانت لها مزية، وهي ان عليها شاهد من الكتاب أو السنة، إلا أنه ليس هنا دليل خاص يدل على حجية اخبار الاحاد التي عليها شاهد من الكتاب أو السنة، لان عمدة الدليل على حجية اخبار الاحاد السيرة العقلانية وهي جارية على حجية اخبار الثقة مطلقاً، أي سواء أكان عليها شاهد من الكتاب أو السنة أم لا.

هذا اضافة إلى انه ان اريد بالشاهد نص الكتاب والسنة، فيرد عليه أن لازم ذلك عدم حجية جميع الروايات التي ليس عليها شاهد من نص الكتاب أو السنة وهو كما ترى، لوضوح ان اخبار الثقة حجة وان لم يكن عليها شاهد من الكتاب أو السنة فضلاً عن كون الشاهد نص الكتاب أو السنة.

وان اريد به اعم منه ومن عموم الكتاب واطلاقه، فيرد عليه ان لازم ذلك عدم حجية الاخبار التي لا يكون عليها شاهد من الكتاب أو السنة اصلاً، والاخبار التي تكون مخالفة لعموم الكتاب أو السنة أو اطلاقهما وهو كما ترى، ضرورة أن اخبار الثقة حجة بالسيرة القطعية من العقلاء المضادة شرعاً، سواء اكانت موافقة لعموم الكتاب أو السنة أو مخالفة له على تفصيل يأتي في ضمن البحوث القادمة، وهذه الطائفة باطلاقها لا تصلح ان تعارض السيرة التي هي دليل قطعي على حجية اخبار الثقة، فإذا ندم من حملها على صورة التعارض بين الاخبار وتقديم ما عليه شاهد من الكتاب أو السنة على ما لا شاهد عليه منهما، وهذا معنى تقديم الخبر الموافق للكتاب أو السنة على الخبر المخالف له في مقام

التعارض، لان موافقة الكتاب من احدى مرجحات باب المعارضة.
 بقي هنا شيء وهو انه قد جاء في تقرير بحث السيد الاستاذ قدس سره ما حاصله:
 من انا لو سلمنا دلالة هذه الطائفة على عدم حجية كل خبر واحد لا
 شاهد عليه من الكتاب أو السنة، ولكنها عندئذ تكون معارضة للدليل الدال على
 حجية اخبار الثقة، وحيث ان نسبة ذلك الدليل إلى هذه الطائفة نسبة الخاص إلى
 العام، فيخصصها بغير اخبار الثقة^(١).

وغير خفي ان هذا لعله من سهو القلم، لان النسبة بينهما عموم من وجه لا
 عموم مطلق، حيث ان كلا منهما خاص من جهة وعام من جهة اخرى، أما
 الدليل الدال على حجية اخبار الثقة، فهو خاص من جهة اختصاصه باخبار الثقة
 وعام من جهة ان عليها شاهد من الكتاب أو السنة أو لا، وأما هذه الطائفة فهي
 خاصة من جهة اختصاصها بالاخبار التي عليها شاهد من الكتاب أو السنة وعام
 من جهة أنها اخبار الثقة أو لا، فإذا كان يكون مورد الاجتماع الاخبار الثقة التي
 ليس عليها شاهد من الكتاب أو السنة، فإن مقتضى الدليل المذكور حجيتها
 ومقتضى هذه الطائفة عدم حجيتها.

فالتسوية أنا لو سلمنا دلالة هذه الطائفة على عدم حجية اخبار الاحاد إذا
 لم يكن عليها شاهد من الكتاب أو السنة، لكانت بينها وبين دليل حجية اخبار
 الثقة معارضة، لان النسبة بينهما عموم من وجه لا عموم مطلق، ولكن مع ذلك
 لا بد من تقديم دليل الحجية على إطلاق هذه الطائفة، لانه ناص في حجية اخبار
 الثقة في مورد الاجتماع وهو يتقدم على اطلاقها فيه، ومن هنا فالصحيح ما
 ذكرناه من انه لا بد من حمل هذه الطائفة على صورة التعارض وانها في مقام بيان

المرجح لاحد الخبرين المتعارضين على الخبر الآخر.

الوجه الثالث: الآيات الناهية عن العمل بالظن وبغير العلم والعمدة آيتان:

الاولى، قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١)، وتقريب

الاستدلال بهذه الآية الكريمة أن المراد من الظن مطلق الامارات التي لا تفيد إلا الظن بالواقع منها اخبار الاحاد، فإذن تشمل الآية المباركة باطلاقها خبر الواحد وان كان ثقة ومفادها الإرشاد إلى عدم حجبة الظن.

وقد اجيب، بأن الآية وردت في ذم الكفار الذين يتبعون الظن ويعتمدون على الاجتهادات والتخمينات الظنية لا على العلم بالواقع، فالآية في مقام استنكار هذه الطريقة وبيان أنها لا تجدي ولا تغني عن الواقع، وليس مفادها قاعدة شرعية تأسيسية وهي عدم حجبة الظن في اصول الدين التي يكون المطلوب فيها الوصول إلى الواقع، فإذن الآية اجنبية عن الدلالة على عدم حجبة الظن في الفروع.

ولكن هذا الجواب غير صحيح، لان الآية المباركة وان كان موردها ذم طريقة الكفار الذين يعولون في المسائل على الظنون بالتخمينات والاجتهادات إلا أن المورد لا يكون مخصصاً، لوضوح ان مفاد الآية الكريمة الارشاد إلى عدم جواز التعويل على الظن بما هو ظن لا في الاصول ولا في الفروع ولا سيما الظن الحاصل من الاجتهادات والتخمينات.

ودعوى ان المراد من الحق الواقع، ومن الواضح ان الظن لا يكون موصولاً إليه وان كان حجة، مدفوعة بان المراد من الحق ما ينبغي العمل على طبقه، لان الحق في كل مورد بحسبه، فالحق في الاحكام الاعتقادية هو الوصول إلى الواقع، ولهذا لا يكفي الظن فيها وان كان حجة، والحق في الاحكام العملية هو العمل بها

المؤمن من العقوبة، ومن الطبيعي ان الظن بعد حجيته منجز للواقع إذا اصاب ومؤمن إذا اخطأ.

وبكلمة ان المطلوب في الاحكام الاعتقادية الوصول إلى لب الواقع، وفي الاحكام العملية الامن من العقاب والادانة لا الوصول إلى الواقع، والظن بما هو ظن كما لا يكون موصلاً إلى الواقع كذلك لا يكون مؤمناً أيضاً، ومفاد الآية الكريمة ان الظن بما هو لا يجدي ولا يعني لا في الاصول ولا في الفروع، لا انه لا يعني ولا يجدي حتى فيما إذا كان حجة، إذ لا اطلاق للآية من هذه الناحية، وعلى هذا فإن كان الظن حجة فهو، وان كان لا يعني في اصول الدين باعتبار ان المطلوب فيها الايصال إلى الواقع جزءاً إلا انه يعني في الفروع، والآية لا اطلاق لها بالنسبة إلى الظن إذا كان حجة شرعاً، لان ظاهر الآية ان الظن بما هو ظن لا يعني لا بما هو حجة.

فالتنتيجة أن مفاد الآية الكريمة ليس نفي الحجية عن الظن حتى تصلح ان تعارض ما دل على حجيته، بل مفادها ان الظن بنفسه لا يكون حجة كالقطع، وعلى هذا فإذا كان هناك دليل يدل على حجيته، فالآية لا تنافيه لانها ساكتة وغير ناظرة إلى حجيته لا نفيًا ولا إثباتاً.

الثانية قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١)، فإنه يدل على عدم جواز اتباع غير العلم، وحيث ان خبر الواحد غير العلم فلا يجوز اتباعه، وعلى هذا فمفاد الآية الكريمة ارشاد إلى عدم حجية ما لا يفيد العلم كخبر الواحد ونحوه.

وقد اجيب عن ذلك بأن القفو في الآية المباركة قد فسر في اللغة بالهتان

والقذف، ويؤكد ذلك التعليل بقوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^(١)، وعليه فتكون الآية اجنبية عن محل الكلام.

ولكن هذا الجواب لا يتم، لان المنهي عنه في الآية الكريمة الاقتفاء وهو بمعنى الاتباع، فإذا ن تدل الآية على عدم جواز اتباع غير العلم الشامل لخبر الواحد هذا.

والصحيح في المقام ان يقال، ان مفاد الآية المباركة النهي عن اتباع غير العلم، بمعنى انه لا يجوز جعل غير العلم كخبر الواحد دليلاً وسنداً في المسألة بما هو، وعلى هذا فالآية لا تنافي ما دل على حجبة خبر الواحد، لان اتباع خبر الواحد حينئذٍ من جهة العلم بحجبيته لامن جهة أنه غير العلم، وعلى هذا فدليل حجبة اخبار الاحاد لا ينافي الآية الكريمة، لان الآية تدل على عدم جواز اتباع خبر الواحد بملاك انه غير العلم، ودليل الحجية يدل على ان وجوب اتباعه بملاك العلم بحجبيته.

وبكلمة ان اتباع خبر الواحد يتصور على نحوين:

الأول: اتباعه وجعله سنداً ودليلاً على اساس انه ظن.

الثاني: اتباعه وجعله سنداً ودليلاً على اساس انه حجة.

والآية الشريفة تنهي عن اتباعه بما انه ظن لا بما انه حجة، ولهذا لا تنافي بين دليل الحجية والآية المباركة، فإن الآية تدل على عدم جواز اتباع خبر الواحد بما أنه ظن، ودليل الحجية يدل على وجوب اتباعه بما انه حجة، والمفروض ان الآية لا تنفي وجوب العمل به إذا كان حجة، لانها ساكتة من هذه الجهة نفياً وإثباتاً.

والخلاصة ان المراد من الموصول في الآية الشريفة الشيء المجهول وغير المعلوم وهو يشمل خبر الواحد أيضاً، وعليه فتدل الآية على عدم جواز اتباعه وجعله سنداً ودليلاً طالما يكون المكلف غير عالم به، ولا تنفي جواز اتباعه إذا كان عالماً بحجيته.

ودعوى ان النهي في الآية الكريمة أرشاد إلى عدم حجية ما لا يكون بعلم كخبر الواحد، فأذن تنافي الآية دليل حجية خبر الواحد.

مدفوعه بأن ظاهر الآية المباركة ان النهي فيها نهي تشريعي لا ارشادي ومفاده انه لا يجوز جعل ما ليس بعلم سنداً ودليلاً لانه تشريع ومحرم.

فالتنتيجة في نهاية الشوط ان ما استدل به على عدم حجية خبر الواحد من الوجوه لا يتم شيء منها.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مفاد الآية المباركة إرشاد إلى عدم حجية ما ليس بعلم كخبر الواحد، فعندئذ هل تصلح الآية ان تعارض أدلة الحجية؟

والجواب، أنها لا تصلح لذلك، إذ لا بد من تقديم أدلة الحجية عليها، وإنما الكلام في ان هذا التقديم هل هو من باب الحكومة أو التخصيص، فيه قولان، والصحيح هو القول الثاني.

وقد اختار القول الأول المحقق النائيني رحمته وتبعه فيه السيد الاستاذ رحمته، وقد افاد في وجه ذلك ان المعول في باب الامارات الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي، وعلى هذا فاخبار الثقة بمقتضى ادلة حجيتها علم تعبداً، فإذا كانت علماً، فهي رافعة لموضوع الآية المباركة تعبداً فتكون حاکمة عليها^(١).

(١) اجود التقريرات ج ٢: ص ٧٥، ومصباح الاصول ج ٢: ص ٣٦.

ولكن قد ذكرنا في ضمن البحوث السالفة وسنذكره ان عمدة الدليل على حجية اخبار الثقة هي السيرة القطعية العقلانية الجارية على العمل بها المضادة شرعاً، وحيث ان سيرة العقلاء جارية على العمل باخبار الثقة دون اخبار غيرها، فبطبيعة الحال لا يمكن ان تكون جزافاً وبلا نكته، للفرق بين اخبار الثقة واخبار غيرها وتلك النكته هي، ان اخبار الثقة اقوى كشافاً عن الواقع واقرب طرقاتاً إليه من اخبار غيرها، ولا يكون من قبل الشارع إلا امضاء هذه السيرة، ويكفي في الامضاء السكوت وعدم ورود الردع عنها، فإذن لا يكون هناك جعل من قبل الشارع حتى يكون المجعول الطريقية والكاشفية، هذا اضافة إلى ما ذكرناه سابقاً من ان جعل الطريقية والكاشفية شرعاً لاخبار الثقة غير معقول ثبوتاً على تفصيل تقدم، ومن هنا يظهر وجه صحة القول الثاني في المسألة، هذا تمام الكلام في المرحلة الاولى.

وأما الكلام في المرحلة الثانية: فيقع في ادلة القائلين بحجية خبر الواحد، وهي أربعة: الكتاب والسنة والاجماع والعقل.
أما الكتاب فبآيات:

منها قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١).

يقع الكلام في الآية في جهات ثلاث:

الجهة الاولى: في دلالة الآية الشريفة على حجية خبر العادل بمفهوم الشرط.

الجهة الثانية: في دلالتها على حجيته بمفهوم الوصف

الجهة الثالثة: على تقدير دلالة الآية على حجية خبر العادل، فهل هناك

مانع عن الاخذ بها أو لا؟

وأما الكلام في الجهة الاولى: فبتقريب ان الآية الكريمة مشتملة على القضية الشرطية وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾.

والقضية الشرطية تتضمن عنصراً أساسياً:

العنصر الأول، ارتباط الحكم المفعول في القضية بموضوعها وهو ارتباط شخصي ولهذا يكون عقلياً، على أساس ان الحكم لا يتصور بدون موضوع. العنصر الثاني، ارتباط الحكم المفعول فيها بالشرط، وهذا الارتباط يكون وراء ارتباطه بالموضوع في القضية، ولهذا يكون مولوياً لا عقلياً، ويرتب على هذا ان المرتبط بالشرط يكون طبيعى الحكم لاشخص الحكم المفعول في القضية.

وبكلمة ان دلالة القضية الشرطية على المفهوم في مقام الاثبات تتوقف على ان يكون ارتباط الحكم الذي هو مفاد الجزاء بالشرط مولوياً وراء ارتباطه بموضوعه، بمعنى ان الحكم لا يتوقف ذاتاً على الشرط كما يتوقف على موضوعه كذلك، ولكن المولى قد علق الحكم في القضية على الشرط، ولهذا يكون ارتباطه به مولوياً لا عقلياً، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى ان الحكم المعلق على الشرط طبيعى الحكم وسنخه لا شخص الحكم المفعول في القضية، لانه مرتبط بالموضوع ذاتاً ولا يعقل ارتباطه ثانياً بشيء آخر أيضاً، والالزم تعدده وهو خلف، فإذن بطبيعة الحال يكون المعلق على الشرط طبيعى الحكم الجامع بين شخص الحكم المفعول في القضية وبين فرد آخر المماثل له.

والخلاصة أن ارتباط الجزاء بالشرط حيث انه مولوى وراء ارتباطه بالموضوع، فبطبيعة الحال تدل القضية الشرطية على المفهوم وهو انتفاء الجزاء عند

انتفاء الشرط. فإذا قال المولى ان جاءك زيد فآكرمه، فإنه يدل على المفهوم وهو انتفاء وجوب الاكرام بانتفاء الشرط وهو المجيء.

لحد الآن قد تبين ان الميزان في دلالة القضية الشرطية على المفهوم ان يكون تعليق الجزاء على الشرط مولوياً وراه تعليقه على الموضوع الذي هو عقلي. وبعد ذلك نقول ان دلالة القضية الشرطية في الآيه الكريمة على المفهوم منوطة بالأمر التالية:

الأول: ان الموضوع في القضية الشرطية النبا والشرط فيها مجيء الفاسق والجزاء وجوب التبين.

الثاني: ان ارتباط الجزاء بالموضوع حيث انه شخص الجزء المجعول في القضية فيكون عقلياً.

الثالث: ان ارتباط الجزاء بالشرط حيث انه وراه ارتباطه بالموضوع فيكون مولوياً، فإذا لا محالة يكون المرتبط بالشرط طبيعي الحكم لا شخصه فإنه مرتبط بالموضوع، فلا يعقل ارتباطه ثانياً بالشرط وإلا لزم تعدده وهذا خلف، فإذا بطبيعة الحال يكون المعلق على الشرط طبيعي وجوب التبين، فإذا كان الطبيعي، فلا محالة تدل القضية الشرطية على المفهوم وهو انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط وإلا لكان التعليق لغواً.

والخلاصة ان تعليق الحكم في القضية على الشرط إذا كان مولوياً، فلا محالة يكون مبنياً على نكته وتلك النكته متمثلة في أمرين:

الأول، ان يكون المعلق طبيعي الحكم لافرده، لانه مرتبط بموضوعه وينتفي بانتفائه، ومعه لا يمكن ارتباطه بالشرط أيضاً، فإذا بطبيعة الحال يكون المرتبط بالشرط طبيعي الحكم.

الثاني، انه ينتفي بانتفاء الشرط وإلا لكان التعليق لغواً، وهذا معنى ان المفهوم هو انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الشرط، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى ان وجوب التبين هل هو وجوب نفسي أو غيري أو شرطي أو ارشادي؟

والجواب ان الاحتمال الاول وهو الوجوب النفسي غير محتمل، بدهة ان التبين عن خبر الفاسق ليس من احد الواجبات في الشريعة المقدسة.

وأما الاحتمال الثاني وهو الوجوب الغيري، فقد اختاره المحقق العراقي تت، بدعوى ان وجوب التبين عن خبر الفاسق وجوب غيري مقدمي، لانه مقدمة للعمل به، والمراد بالتبين تحصيل الظن لا العلم ولا الاطمئنان، وإلا فحينئذ يكون العمل بالعلم أو الاطمئنان لا بخبر الفاسق^(١).

ويرد عليه أولاً: أن ارداة الظن من التبين خلاف الظاهر، لان معنى التبين الوضوح والعلم، وحمله على الظن بحاجة إلى عناية زائدة.

ثانياً: أن الظن لا يكون حجة حتى يكون تحصيله واجباً، بل قد يفيد خبر الفاسق الظن بنفسه بلا حاجة إلى التبين، فلو كان التبين من أجل تحصيل الظن، فلا بد من تقييد وجوب التبين عن خبر الفاسق بما إذا لم يفد الظن وإلا لم يجب.

وثالثاً: ان العمل بخبر الفاسق لا يكون واجباً لا شرعاً ولا عقلاً حتى تجب مقدمته، نعم إذا كان خبر الفاسق متكفلاً للحكم الإلزامي في الشبهة الحكمية، فعندئذ يجب الفحص على أساس ان الشبهة حكمية، ولا يجوز الرجوع فيها إلى الاصل المؤمن إلا بعد الفحص عن الدليل فيها، وليس الفحص عن خبر الفاسق وانه صادق أو كاذب، إذ لا طريق لنا إلى ذلك بل الفحص إنما هو عن وجود

الدليل على صحة مدلوله، فإذا لم يوجد فالمرجع أصالة البراءة عنه، فإذاً يكون خبر الفاسق منشأً للشبهة، ومن هنا إذا كان خبر الفاسق منشأً للشبهة الموضوعية، فلا يجب الفحص عنها، وإن كان مدلوله حكماً الزامياً أو كان منشأً للشبهة الحكمية ولكن مدلوله لم يكن حكماً الزامياً، فإنه لا يجب الفحص عنه. فالنتيجة أن وجوب الفحص إنما هو بملك كون الشبهة حكمية لا بملك كون منشأ الخبر، خبر فاسق.

وأما الوجوب الشرطي، فقد اختاره شيخنا الأنصاري رحمته بتقريب، إن حجية خبر الفاسق مشروطة بالتبين والفحص، بينما حجية خبر العادل لا تكون مشروطة به، وإن شئت قلت إن العمل بخبر الفاسق بدون التبين غير جائز. وأما العمل بخبر العادل بدون التبين، فهل هو جائز مطلقاً أو غير جائز كذلك؟

والجواب أنه لا يمكن الالتزام بالثاني، واللازم كون خبر العادل أسوأ حالاً من خبر الفاسق وهو كما ترى، فإذاً يتعين الأول، وهذا معنى إن حجية خبر العادل غير مشروطة بالتبين، وعلى هذا فالآية تدل بضميمة هذه المقدمة على جواز العمل بخبر العادل مطلقاً^(١).

والجواب إن التبين لا يمكن أن يكون شرطاً لحجية خبر الفاسق بل التبين إنما هو لتحصيل العلم أو الاطمئنان بالمسألة وعدم الاعتداد بخبر الفاسق والغائه، فإنه إن حصل العلم أو الاطمئنان بالمسألة فالعمل به، وإلا فالمرجع فيها الأصول العملية.

فالنتيجة أنه لا يمكن أن تكون حجية خبر الفاسق مشروطة بالعلم بمطابقتها

للوابع أو الاطمئنان، ضرورة ان جعل الحجية له في هذه الحالة يكون لغواً، لان العمل حينئذٍ إنما هو بالعلم أو الاطمئنان لا بالخبر هذا.

فالصحيح ان وجوب التبين وجوب ارشادي فيكون ارشاداً إلى عدم حجية خبر الفاسق، كما ان عدم وجوب التبين عن خبر العادل ارشاد إلى حجيته.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي ان الآية الكريمة تدل على عدم حجية خبر الفاسق بالمنطوق مباشرة وعلى حجية خبر العادل بالمفهوم كذلك هذا. وقد اورد على دلالة الآية المباركة على حجية خبر العادل بوجوه عمدتها وجهان:

الوجه الأول: ان القضية الشرطية في الآية الكريمة مسوقة لبيان تحقق الموضوع، ومن الواضح ان الشرط في القضية الشرطية إذا كان نفس الموضوع فيها أو قيده المقوم فلا يدل على المفهوم، لان حال الشرط عندئذٍ حال اللقب. بيان ذلك ان القضية الشرطية متقومة بعناصر ثلاثة:

العنصر الأول موضوع القضية.

العنصر الثاني الشرط في القضية.

العنصر الثالث الجزاء في القضية.

ثم ان الشرط في القضية قد يكون مغايراً للموضوع فيها ذاتاً ووجوداً، مثل قولنا «ان جاءك عالم فأكرمه»، فإن الموضوع لوجوب الأكرام في القضية العالم والشرط فيها المجيء وهما متغايران في الخارج، فلا يكون الشرط عين الموضوع فيه ولا قيده المقوم له ولا محققاً له في ضمن فرد بل هما متباينان ذاتاً ووجوداً، وقد يكون الشرط محققاً للموضوع في الخارج، كما في مثل قولنا «ان رزقت ولداً فاختنه»، فإن الموضوع في القضية الولد والشرط فيها رزق الولد وهو عين

الموضوع في الخارج، ولا فرق بينهما إلا بالاعتبار كالفرق بين الایجاد والوجود.

وبكلمة ان الشرط في القضية الشرطية يتصور على انحاء:

الأول ان يكون الشرط عين الموضوع في الخارج كالمثال المذكور وكقولنا إذا

طلعت الشمس فالنهار موجود، وما شاكله.

الثاني ان يكون الشرط محققاً للموضوع بنحو العلية أو ملازماً له في الوجود

الخارجي بحيث ينتفي الموضوع بانتفائه.

الثالث ان يكون الشرط من أحد اسباب وجوده في الخارج، بمعنى ان

وجوده لا يتوقف على وجود الشرط في الخارج، فإنه كما يوجد بوجوده كذلك

يوجد بوجود غيره.

الرابع ان يكون الشرط مغايراً للموضوع وجوداً وذاتاً ويكون من الحالات

الطارئة على الموضوع كقولنا ان جاءك زيد فآكرمه أو ما شاكله.

وعلى هذا فإن كانت القضية الشرطية على النحو الأول فهي مساوقة

للقب، كقولنا آكرم زيداً ولا تدل على المفهوم أصلاً، لما تقدم من أن دلالة القضية

الشرطية على المفهوم منوطة بأن يكون تعليق مفاد الجزاء على الشرط مولوياً

وراء تعليقه على الموضوع الذي هو عقلي، فإذا كان الشرط عين الموضوع في

الخارج كقولنا إن رزقت ولداً فاختنه أو ما شاكله، فالمعلق على الشرط حينئذٍ

شخص الحكم المجمعول في القضية وهو عقلي لا مولوي، ومن الطبيعي ان انتفاء

الحكم بانتفاء موضوعه أمر عقلي ولا يرتبط بالمفهوم، لان المفهوم عبارة عن انتفاء

سنخ الحكم المجمعول في القضية.

ومن هنا لا تكون القضايا الشرطية المسوقة لبيان تحقق موضوعها في

الخارج من القضايا الشرطية الواقعية بل هي من القضايا الشرطية صورة لاروحاً،

وان كانت القضية الشرطية على النحو الثاني فأيضاً لا تدل على المفهوم، لان دلالتها عليه منوطة ببقاء الموضوع في كلتا الحالتين هما حالة وجود الشرط وحالة انتفائه حتى يقع البحث عن دلالة القضية على ان الحكم ينتفي عن الموضوع بانتفاء شرطه أو لا، وأما إذا كان الموضوع ينتفي بانتفاء الشرط، فلا مجال لهذا البحث، لان انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع عقلي وقهري لا يرتبط بدلالة القضية على المفهوم.

وان كانت القضية الشرطية على النحو الثالث، فلا مانع من دلالتها على المفهوم، على اساس ان الموضوع في القضية لا ينتفي بانتفاء الشرط، باعتبار انه من أحد اسباب وجوده في الخارج وله اسباب اخرى فيه أيضاً، وعلى هذا فلا مانع من تعليق سنخ الحكم المجعول في القضية على الشرط وراء تعليقه بموضوعه فيها.

وان كانت القضية الشرطية على النحو الرابع، فلا اشكال في دخولها في محل الكلام في المسألة.

وبعد ذلك نقول أما القسم الأول والثاني من القضية الشرطية فهو خارج عن محل الكلام، وأما القسم الثالث والرابع فهو داخل في محل الكلام.

وعلى هذا فننظر إلى القضية الشرطية في الآية الكريمة، وهل هي من قبيل القسم الثالث من القضية الشرطية أو من القسم الرابع؟

والجواب انها من قبيل القسم الثالث، بمعنى انه يمكن تطبيق هذا القسم عليها دون القسم الرابع، بتقريب ان الموضوع في الآية الكريمة طبيعي النبا، والشرط فيها إنما اوجد حصة منه وهي النبا الذي جاء به الفاسق، وله فرد آخر يوجد بسبب آخر وهو الذي جاء به العادل، وعلى ذلك فمعنى الآية الشريفة ان كان الجائي

بالنبا فاسقاً وجب التبين، وإن كان عادلاً لم يجب، وقد تقدم ان وجوب التبين عند مجيء الفاسق بالنبا، ارشاد إلى عدم حجيته، وعدم وجوب التبين عند مجيء العادل به، إرشاد إلى حجيته.

وبكلمة ان الشرط في الآية المباركة سبب لايجاد فرد من الموضوع، وهنا اسباب اخرى لايجاد سائر افراده في الخارج، ولهذا لا ينتفي الموضوع بانتفاء الشرط، لان المنتفي بانتفاء الشرط، فرد من الموضوع لانفس الموضوع.

وقد اورد على ذلك المحقق الاصفهاني تذت، بأنه لو كان المراد من النبا في الآية الكريمة طبيعي النبا لانبا الفاسق، فبطبيعة الحال حينئذ ينحل وجوب التبين المتعلق به بائحال افراده ويسري منه إلى تمام افراده في الخارج، ولازم ذلك ان الفاسق إذا اخبر عن نبا وجب التبين مطلقاً حتى من نبا العادل، باعتبار انه من افراد طبيعي النبا، وهذا خلاف الوجدان والضرورة، ولهذا لا يمكن ان يكون موضوع وجوب التبين طبيعي النبا بل حصة خاصة منه وهي نبا الفاسق، فإذا انتفي الموضوع حينئذ بانتفاء الشرط، باعتبار ان الشرط محقق لموضوع الحكم فلا مفهوم له.

والخلاصة ان موضوع وجوب التبين في الآية لو كان طبيعي النبا، فحيث انه مشروط بمجيء الفاسق به، فبطبيعة الحال إذا جاء الفاسق به، وجب التبين عن كل فرد من افراده، وان كان نبا العادل، باعتبار ان شرط وجوب التبين عن طبيعي النبا قد تحقق وهو مجيء الفاسق به.

ثم اجاب تذت عن ذلك، بان المراد من الطبيعي ليس الطبيعة المطلقة بنحو الجمع بين تمام القيود، بحيث يكون المراد منه الطبيعة المتحققة في ضمن نبا الفاسق والعادل معاً، بل المراد منه الطبيعة اللابشرط القسمي، بمعنى عدم لحاظ قيد معها

أي طبيعي النبأ الغير الملحوظ معه نسبة إلى الفاسق ولا عدمها، وان هذا الطبيعي يتخصص من قبل المعلق عليه وهو الشرط وجوداً وعدمًا، لانه يتخصص بحصة بمجيء الفاسق به وهي موضوع وجوب التبين ويتخصص بحصة اخرى بعدم مجيئه به وهي موضوع لعدم وجوب التبين.

وملخص هذا الجواب ان موضوع وجوب التبين ليس طبيعي النبأ بل حصة خاصة، وهي نبأ الفاسق، وموضوع عدم وجوب التبين حصة اخرى منه وهي متمثلة في نبأ العادل وموضوع الشرط في القضية طبيعي النبأ، بمعنى انه وارد على الطبيعي وهو يتخصص بهاتين الحصتين بمجيء الفاسق به وعدم مجيئه به^(١).

وفيه، ان هذا الجواب غير تام، لان مرده إلى ان موضوع وجوب التبين حصة خاصة من النبأ وهي نبأ الفاسق، وأما عدم وجوب التبين فهو لا يحتاج إلى الموضوع، إذ يكفي فيه عدم تحقق موضوع الوجوب، وبكلمة ان الحصة مباينة لحصة اخرى، فإذا كان موضوع وجوب التبين حصة من النبأ وهي نبأ الفاسق، فإذا كان موضوع وجوب التبين في الآيه نبأ الفاسق لا طبيعي النبأ، ولا معنى للقول بأن موضوع وجوب التبين في الآيه طبيعي النبأ وحصة منه موضوع له في المنطوق وحصة منه موضوع لعدمه في المفهوم، فإن معنى هذا ان موضوع المنطوق غير موضوع المفهوم وهذا مما لا يمكن الالتزام به، لان الموضوع لا بد ان يكون واحداً في المنطوق والمفهوم، والاختلاف إنما هو في تعليق الجزاء على احدى حالات الموضوع، وأما إذا كان الموضوع متعددًا، فيكون الجزاء معلقاً على موضوع في جانب المنطوق غير الموضوع في جانب المفهوم، فمثل هذه القضية الشرطية لا مفهوم لها، لان مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع، نعم إذا كان الموضوع

(١) نهاية الداراية ج ٣: ص ٢٠٦.

في القضية الشرطية جزئياً لأكلياً، كقولنا ان جاءك زيد فآكرمه، فإن الموضوع في طرفي المنطوق والمفهوم زيد ولا يتصور ان يكون متعدداً، غاية الأمر ان الجزاء معلق على احدى حالاته وهي مجيئه، فإنه من حالاته ولا ينتفي الموضوع بانتفائها ولا من مقوماته، بينما إذا كان الموضوع كلياً، فقيده الموجب لتخصه بمحة خاصة مقوم للحصة، لا انه من حالاتها غير المقومة.

ويمكن ان يجاب عن ذلك، بان موضوع وجوب التبين في الآفة المباركة طبيعي النبا وهو ينحل بانحلاله، فيثبت وجوب التبين لكل نبا مشروطاً بمجيء الفاسق به لا مطلقاً، لا أن مجيء الفاسق بالنبا شرط لوجوب التبين لكل نبا وان كان نبا العادل.

والخلاصة ان وجوب التبين لا ينحل بانحلال النبا مطلقاً بل بما هو مشروط بمجيء الفاسق به، فإذا وجوب التبين المنحل بانحلال النبا مشروط ثبوته بمجيء الفاسق به، فإذا جاء به وجب التبين عنه وإلا فلا.

وفيه ان هذا الجواب مبني على ان كل قيد في مقام الاثبات لا يرجع لبأ إلى الموضوع، وفي المقام مجيء الفاسق قيد للوجوب لا للموضوع في الآفة، فإن الموضوع فيها طبيعي النبا لا حصة خاصة منه وهي نبا الفاسق.

ولكن هذا المبني صحيح إذا كان الشرط من حالات الموضوع في القضية، وأما إذا كان الشرط مقوماً ومخصصاً له بمحة خاصة فلا يتم، والمقام كذلك، لان الموضوع في الآفة إذا فرض انه طبيعي النبا، فبطبيعة الحال يكون مجيء الفاسق به موجباً لتخصه بمحة خاصة وهي نبا الفاسق في الواقع، فإذا لا يمكن ان يكون وجوب التبين ثابتاً لطبيعي النبا وإلا لزم وجوب التبين عن كل نبا وان كان نبا العادل، فلا محالة يكون ثابتاً لحصة خاصة منه وهي نبا الفاسق، فإذا لا مفهوم

للاية المباركة، لان مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع.

فالنتيجة، ان هذا الجواب تام إذا كان موضوع القضية الشرطية جزئياً، وأما

إذا كان كلياً كما هو المفروض في المقام، فهو لا يتم مطلقاً.

تحصل مما ذكرناه انه لا يمكن ان يكون للآية المباركة مفهوم، لان دلالتها عليه

تتوقف على ان يكون موضوع وجوب التبين طبعي النبأ وهو لا يمكن كما عرفت.

وقد أورد السيد الاستاذ قدس سره على دلالة الآية على المفهوم بأنها ظاهرة

عرفاً في بيان تحقق الموضوع لا في تعليق الجزاء على الشرط بعد الفراغ عن تحقق

الموضوع، وقد أفاد في وجه ذلك ان الموضوع في الآية الكريمة نبأ الفاسق والشرط

هو مجيء الفاسق به، وعلى هذا فوجود الشرط سبب لوجود الموضوع وعلة له،

وعندئذ فبطبيعة الحال ينتفي الموضوع بانتفائه، فلا يكون تعليق الجزاء على

الشرط حينئذ مولوياً وراء تعليقه على الموضوع وزائداً عليه، لان وجوب التبين

عن نبأ الفاسق، يتوقف عقلاً على وجوده في الخارج وهو يتوقف على مجيئه به،

هذا نظير قولك «ان اعطاك زيد درهماً تصدق به»، فإن موضوع وجوب التصدق

لا يتحقق إلا بالاعطاء، والمفروض ان وجوب التصدق يتوقف على وجود الدرهم

عنده عقلاً.

فالنتيجة ان الموضوع في القضية إذا انتفى بانتفاء الشرط، فلا موضوع

للنزاع فيها، فإن محل النزاع إنما هو فيما إذا كان الموضوع في القضية باقياً في كلتا

الحالتين، هما حالة وجود الشرط وحالة انتفائه، وأما إذا انتفى الموضوع فيها

بانتفاء الشرط، فهي كالقضية المسوقة لبيان تحقق الموضوع ولا مفهوم لها.

ثم انه قدس سره قد عدل عن ذلك واختار ان الآية الكريمة تدل على المفهوم، وقد

أفاد في وجه ذلك ان الشرط في الآية المباركة مركب من أمرين:

أحدهما النبأ والآخر كون الفاسق جائئاً به، والأول موضوع للحكم المذكور في طرف الجزاء وهو وجوب التبين، باعتبار انه متوقف عليه عقلاً.

والثاني وهو كون الجائي به فاسقاً شرط، وحيث ان الجزاء لا يتوقف عليه، فبطبيعة الحال يكون تعليقه عليه مولوياً وراء تعليقه على موضوعه، وعلى هذا فالآية تدل على المفهوم وهو انتفاء وجوب التبين عند انتفاء كون الجائي به فاسقاً، نظير ما إذا قال المولى «ان جاءك زيد وكان عالماً فاستقبله»، فإن الشرط في هذه القضية الشرطية مركب من أمرين، أحدهما مجيء زيد والآخر كونه عالماً، والأول موضوع لوجوب الاستقبال، باعتبار انه متوقف عليه عقلاً، والثاني شرط ولا يتوقف عليه الجزاء عقلاً ويكون تعليقه عليه مولوياً، فدلالة القضية في المثال على المفهوم إنما هي باعتبار الجزء الثاني وهو كونه عالماً لا باعتبار الجزء الأول^(١) هذا. ويمكن المناقشة فيه ثبوتاً وإثباتاً.

وأما إثباتاً، فلان ما ذكره تتس خلاف ظاهر الآية الكريمة عرفاً، لان ظاهرها ان الموضوع نبأ الفاسق خاصة لا طبيعي النبأ، وعلى هذا فإرادة الطبيعي بحاجة إلى قرينة داخلية أو خارجية ولا توجد القرينة على ذلك. أما عدم وجود القرينة الخارجية فهو واضح.

وأما الداخلية فهي تبتني على توفر أحد الأمرين:

الأول ان يكون النبأ معروفاً باللام لكي يدل التعريف على افتراض وجود النبأ في مرتبة سابقة وبقطع النظر عن تعليق الجزاء على الشرط، بان يكون تعليق الجزاء على الشرط في طول النسبة بين الموضوع والمحمول في القضية وفي مرتبة متأخرة عنها.

ولكنه غير معرف باللام في الآية المباركة، فلا يدل على ذلك.

الثاني: ان يكون الموضوع مقدماً على الشرط، بأن تكون الآية هكذا مثلاً النبأ إذا جاءكم فاسق به فتبينوا، فإن تقديم الموضوع في مثل الآية الكريمة يدل على انه فرض وجود الموضوع في المرتبة السابقة على تعليق الجزاء على الشرط، وحيث ان النبأ في الآية متاخر عن الشرط لا مقدم، فلا تدل الآية على فرض وجوده في المرتبة السابقة بل الظاهر منها انه وجد بوجود الشرط.

والخلاصة أن الآية الكريمة ظاهرة في ان موضوع وجوب التبين حصة

خاصة من النبأ وهي نبأ الفاسق ولا قرينة فيها على ان المراد منه طبعي النبأ.

أما ثبوتاً، فلان دلالة القضية الشرطية على المفهوم ترتبط ثبوتاً بامور:

الأول، أن يكون الشرط قيداً لمفاد الهيئة في طرف الجزاء أي قيداً للحكم لا

للموضوع وإلا لكان حاله حال اللقب فلا تدل القضية على المفهوم.

الثاني، ان يكون تعليق الجزاء على الشرط متفرعاً على فرض وجود

الموضوع وارتباط الجزاء به في المرتبة السابقة، فإذا قال المولى ان جاءك عالماً

فاكرمه، فإنه ظاهر في ان المولى لاحظ وجود العالم وارتباط وجوب الاكرام به في

المرتبة السابقة ثم علق وجوبه على مجيئه الذي هو شرط، وعلى هذا فلو كان

الشرط مسوقاً لبيان تحقق موضوع القضية، فليس هنا إلا ارتباط واحد وهو

ارتباط الجزاء بالموضوع، لان الشرط هو الموضوع.

والخلاصة أن الجمع في القضية الشرطية بين الموضوع والشرط في لحاظ

واحد غير ممكن، لان لحاظ الشرط في طول لحاظ الموضوع ومتفرع عليه، وإلا

كان الشرط هو الموضوع لا شيء آخر متفرع عليه.

الثالث ان يكون تعليق الجزاء على الشرط مولوياً وبعناية من المولى لاذاتياً.

ثم ان هذه العناصر الثلاثة وان كانت مختلفة في الصورة ولكنها متحدة في الجوهر، لان الشرط إذا كان قيداً للحكم، فمعناه انه غير الموضوع في القضية، فإذا كان غيره فلا محالة يكون ملحوظاً في طول لحاظ الموضوع ومتفرعاً عليه، فإذا كان الأمر كذلك، فبطبيعة الحال يكون تعليق الجزاء على الشرط مولوياً لا عقلياً. وبعد ذلك ننظر إلى الآية الكريمة وهل تتوفر العناصر الثلاثة المعتبرة في دلالة القضية الشرطية على المفهوم فيها.

والجواب أنها غير متوفرة فيها، لان ظاهر الآية المباركة ان الشرط قيد للموضوع ومسوق لتحقيقه وملحوظ بلحاظه فليس شيئاً آخر غيره، فإذا لا يكون تعليق الجزاء عليه مولوياً وراء تعليقه على الموضوع، بل تعليقه عليه تعليق على الموضوع، فيكون عقلياً لا مولوياً، وعلى هذا فالآية الكريمة فاقدة لشروط دلالة القضية الشرطية على المفهوم.

ثم ان ما ذكره السيد الاستاذ رحمته من أن الشرط في الآية المباركة مركب من جزئين:

أحدهما موضوع في القضية، والثاني شرط قد علق الجزاء عليه، فلا يمكن المساعدة عليه، لان الشرط لا يعقل ان يكون مركباً من جزئين، لوضوح ان الشرط ان كان مسوقاً لبيان تحقق الموضوع فهو عين الموضوع في الخارج، والفرق بينهما بالاعتبار كالفرق بين الوجود والوجود، وعليه فلا يكون الشرط مركباً، وحينئذٍ فبطبيعة الحال يكون تعليق الجزاء عليه من تعليقه على الموضوع لا على الشرط وراء تعليقه على الموضوع وان لم يكن مسوقاً لبيان تحقق الموضوع بأن يكون غيره، وحينئذٍ فبطبيعة الحال يكون تعليق الجزاء عليه وراء تعليقه على موضوعه ويكون مولوياً لا عقلياً لعدم توقفه عليه ذاتاً وعقلاً.

أو فقل ان الشرط إذا كان اجنبياً عن الموضوع، فبطبيعة الحال يكون لحاظه في طول لحاظ الموضوع وبعد الفراغ عنه، ولهذا لا يمكن الجمع بينهما في لحاظ واحد، ومن هنا يظهر انه لا يمكن ان يكون الشرط مركباً، إلا ان يكون مراده **بشيء** من المركب، المركب الصوري بمعنى ان في القضية الشرطية أمرين:

أحدهما الموضوع فيها والآخر الشرط، والتعبير بالمركب مبني على التسامح، ولهذا كان ينبغي للسيد الاستاذ **بشيء** ان يقول ان الموضوع في الآية الكريمة ذات النبأ والشرط هو كون الجائي به فاسقاً لا ان الشرط مركب من جزئين.

لحد الآن قد تبين ان الآية المباركة ظاهرة في ان الشرط فيها مسوق لبيان تحقق الموضوع ولا مفهوم لها وان حالها حال القضية الحملية المركبة من الموضوع والمحمول هذا.

ومن هنا يظهر ان العجب ما ذكره المحقق الخراساني **بشيء** من ان الشرط في القضية مسوق لبيان تحقق الموضوع، ومع ذلك التزم بدلالة الآية الكريمة على حجية خبر العادل، بدعوى ان مفهومها حينئذٍ وان كان السالبة بانتفاء الموضوع، ولكن مع هذا تدل الآية على حجية خبر العادل بنكتة هي:

دلالة الآية حينئذٍ على حصر وجوب التبين بخبر الفاسق، فإن لازم ذلك انتفاؤه عن خبر العادل.

وجه الظهور ان الآية الكريمة إذا كانت ظاهرة في ان الشرط فيها مسوق لبيان تحقق الموضوع، كان مفادها القضية الحملية ويكون مفادها وجوب التبين عن خبر الفاسق بدون النظر إلى خبر العادل لا نفيًا ولا إثباتًا، باعتبار انه موضوع آخر، فإذا كان كيف تدل الآية على نفي وجوب التبين عن خبر العادل، لان هذه الدلالة منوطة بتوفر أحد أمرين:

الأول، دلالة الآية على المفهوم، بان يكون الشرط قيماً للحكم لا للموضوع. الثاني ان تكون الآية مشتملة على اداة المحصر، والمفروض عدم توفر شيء من الامرين في الآية، فإذن لا دلالة لها على نفي وجوب التبين عن خبر العادل أصلاً^(١)، فالنتيجة أن ما افاده المحقق الخراساني *تتت* غير تام.

الوجه الثاني: وقد يشكل في دلالة الآية الشريفة على المفهوم، بأن مفادها الأرشاد إلى عدم حجية خبر الفاسق، ومرد الارشاد إلى الاخبار عن انه ليس بمحجة، والقضية الشرطية إذا كانت خبرية فلا تدل على المفهوم، وعلى هذا فحيث ان مفاد الآية الكريمة الاخبار ولا تكون متكفلة لحكم شرعي مولوي، فلا تدل على المفهوم هذا.

والجواب ان المعيار في دلالة القضية الشرطية على المفهوم إنما هو بتوفر امور: الأول ان يكون الشرط غير الموضوع في القضية.

الثاني ان يكون ارتباط الجزاء بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع، وهذا معنى أن الشرط يكون قيماً للحكم.

الثالث ان يكون هذا الارتباط مولوياً، فإذا توفرت هذه الامور في القضية الشرطية، دلت القضية على المفهوم سواء كان مفادها حكماً مولوياً أم كان ارشادياً.

وعلى هذا فالموضوع في الآية الشريفة إن كان طبعي النبأ المفروض وجوده في المرتبة السابقة وكان الشرط فيها مجيء الفاسق به، لكانت الآية الشريفة دالة على المفهوم، وحينئذٍ فإذا فرض أن الآية نزلت هكذا ان كان الجائي بالنبأ فاسقاً لم يكن نبأؤه حجة، وان كان عادلاً كان حجة فتدل على المفهوم، باعتبار ان

الآية لو كانت بهذه الصيغة لكانت ظاهرة في ان الموضوع هو طبيعي النبأ، ولكن تقدم ان هذا البيان غير تام من ناحية اخرى، وهي ان الموضوع في الآية لا يمكن ان يكون طبيعي النبأ، لان الشرط فيها مقوم للموضوع ومخصص للطبيعي بحصة خاصة وهي نبأ الفاسق، وهذه الحصة هي الموضوع للجزاء في الآية، ولهذا لا تدل القضية على المفهوم، لان مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع، ثم ان الآية وان كان مفادها الارشاد، ولكن فيه اعمال المولوية وليس ارشاداً صرفاً حتى يكون مفادها اخباراً نظير الأوامر الواردة في ابواب العبادات والمعاملات، فإن مفادها وان كان الارشاد إلى الجزئية والشرطية والممانعية، إلا أن فيه اعمال المولوية وهي جعل الجزء والشرط والمانع فيها.

وأما إذا كانت القضية الشرطية خبرية صرفة، فأيضاً تدل على المفهوم إذا توفرت فيها العناصر الثلاثة، فما في هذا الاشكال من الفرق بين ان يكون مفاد القضية الشرطية اخباراً وبين ان يكون مفادها انشاءً فعلى الأول تدل على المفهوم دون الثاني لا وجه له، لان المناط في دلالة القضية الشرطية على المفهوم توفر العناصر الثلاثة المذكورة سواء أكانت انشائية أم اخبارية، غاية الامر إذا كانت اخبارية فتعليق الاخبار على الشرط يكون مولوياً وراء تعليقه على الموضوع في القضية، وإذا كانت انشائية فتعليق الانشاء على الشرط كذلك.

فالتنتيجة انه لا فرق في دلالة القضية الشرطية على المفهوم بين كونها انشائية أو اخبارية، كما أنه لا فرق في عدم دلالتها على المفهوم إذا كانت مسوقة لبيان تحقق الموضوع بين كونها انشائية أو اخبارية، كما انه لا فرق بين أن تكون القضية الشرطية سالبة أو موجبة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتائج:

الاولى: ان دلالة القضية الشرطية على المفهوم منوطة بان يكون ارتباط الجزاء بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع، وان يكون هذا الارتباط مولوياً وان يكون المرتبط بالشرط طبيعي الحكم لا شخص الحكم المجعول في القضية، فإنه مرتبط بالموضوع فلا يعقل ارتباطه بالشرط أيضاً، ولازم ذلك انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الشرط.

الثانية: الصحيح ان وجوب التبين وجوب ارشادي لا نفسي ولا غيري ولا شرطي، لان الآيّة ظاهرة في الارشاد إلى عدم حجية خبر الفاسق منطوقاً وإلى حجية خبر العادل مفهوماً لو كان لها مفهوم.

الثالثة: ان القضية الشرطية في الآيّة الكريمة مسوقة لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها، لان الموضوع فيها نبأ الفاسق ومجيء الفاسق به محقق له، ودلالة القضية الشرطية على المفهوم متقومة بان يكون الشرط غير الموضوع فيها، وبانتفائه لا ينتفي الموضوع.

الرابعة: ان الشرط في القضية الشرطية يتصور على انحاء.

الأول: أن يكون عين الموضوع فيها.

الثاني: ان يكون محققاً له، كما إذا كان الشرط علة أو ملازماً له في الوجود.

الثالث: أن يكون الشرط من أحد اسباب وجود الموضوع في الخارج.

الرابع: أن يكون الشرط مغايراً للموضوع واجنبياً عنه.

فإذا كان الشرط من قبيل الأول والثاني، فهو خارج عن محل البحث في

المسألة ولا تدل القضية الشرطية على المفهوم. وأما إذا كان من قبيل الثالث

والرابع، فهو داخل في محل النزاع.

الخامسة: أن ما ذكره السيد الاستاذ رحمته من أن الشرط في الآيّة المباركة

مركب من أمرين:

الأول: النبأ.

الثاني: مجيء الفاسق به، وتعليق وجوب التبين على الجزء الأول عقلي وعلى الثاني مولوي، فلهذا تدل الآية على المفهوم غير تام ثبوتاً وإثباتاً كما تقدم. السادسة: أن الآية الكريمة إذا كان مفادها الارشاد إلى عدم حجية خبر الفاسق فلا تدل على المفهوم، لان مرد الارشاد إلى الاخبار والقضية الشرطية إذا كانت خبرية فلا مفهوم لها، ولكن تقدم أنه لا اساس لذلك، لان ملاك دلالة القضية الشرطية على المفهوم توفر شروطها بلا فرق بين كونها خبرية أو انشائية، هذا اضافة إلى ان مفاد الآية ليس هو الارشاد المحض بل فيه أعمال المولوية.

الجهة الثالثة: التمسك بالآية الكريمة بمفهوم الوصف.

ويمكن تقريب ذلك باحد الوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الاستاذ ^{قدس سره} من ان الوصف يدل على المفهوم ولكنه ليس كمفهوم الشرط، لان مفهوم الشرط انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الشرط كما تقدم.

وأما مفهوم الوصف، فلا يكون انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الوصف، بل هو تخصيص الحكم بحصة خاصة من الموضوع وهي الحصة المقيدة بالوصف، فإذا قال المولى أكرم العالم العادل، دل تقييد العالم بالعدالة على ان وجوب الاكرام لم يثبت لطبيعي العالم وان كان فاسقاً وإلا كان قيد العدالة لغواً وبلا فائدة، فإذن لا محالة يكون وجوبه ثابتاً لحصة خاصة من العالم وهي العالم العادل، وهذا هو معنى دلالة القضية الوصفية على المفهوم، وعلى هذا فبمقتضى مفهوم الوصف ان وجوب التبين في الآية الكريمة مختص بحصة خاصة من النبأ وهي نبأ الفاسق لا طبيعي

النبا وإلا كان القيد في الآية لغواً، وهذا نتيجة ظهور القيد في الاحتراز.

ثم اورد تت على هذا التقريب بان الوصف إنما يدل على المفهوم إذا احرز انه علة منحصره للحكم في القضية لكي يدل على انحصار الحكم به، وعلى هذا فالاستدلال بالآية على مفهوم الوصف منوط باحراز ان وصف الفسق علة منحصرة لوجوب التبين ولا قرينة على ذلك لا في نفس الآية ولا من الخارج، فإذن لا تدل الآية على انحصار وجوب التبين بخبر الفاسق لكي تدل على عدم وجوبه عن خبر غير الفاسق^(١).

وفيه أولاً، أن الوصف إذا كان علة منحصرة لسنخ الحكم المجعول في القضية، دل على المفهوم بمقتضى دلالته على المحصر، فيكون هذا من مفهوم المحصر لا مفهوم الوصف.

وثانياً، أن ما ذكره تت من المفهوم للوصف، ليس مفهوماً مصطلحاً عند الاصوليين، لان المفهوم المصطلح عندهم للقضية الشرطية أو غيرها نفي سنخ الحكم المجعول في القضية عن موضوعها عند انتفاء احدى حالاته المتمثلة في الشرط أو الوصف، وعليه فما ذكره السيد الاستاذ تت من المفهوم للوصف مجرد اصطلاح.

بيان ذلك ان المولى إذا قيد موضوع القضية بقيد، كما إذا قال أكرم عالماً عادلاً، كان القيد ظاهراً في الاحتراز، بمعنى انه يدل على ان موضوع الحكم المجعول في القضية حصة خاصة من العالم وهي العالم العادل، لا الطبيعي المطلق الجامع وإلا كان القيد لغواً.

ومن الواضح ان انتفاء شخص الحكم المجعول في القضية بانتفاء موضوعه

عقلي وليس من المفهوم في شيء، لان المفهوم مستند إلى الدلالة اللفظية كالمنطوق، وعلى هذا فالمجموع في الآية الكريمة شخص وجوب التبين لحصة خاصة من الخبر وهي خبر الفاسق، وانتفائه بانتفائه عقلي لاصلة له بدلالة اللفظ على المفهوم، لان المفهوم عبارة عن انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الشرط ونحوه.

فالنتيجة: ان الوصف في الآية لا يدل على المفهوم.

الوجه الثاني: ان وجوب التبين في الآية المباركة قد علق على خبر الفاسق، فلو كان ثابتاً حتى لخبر العادل وان كان يجعل فرد آخر من وجوب التبين له، لكان التقييد بالفسق لغواً، فإذن هذا التقييد يدل على انتفاء جعل فرد آخر من وجوب التبين لموضوع آخر كخبر العادل بانتفائه، لان الفرد الثابت لخبر الفاسق لا يمكن ثبوته لخبر العادل، فلو كان ثابتاً له فلا محالة يكون فرد آخر مماثل للفرد المجموع لخبر الفاسق.

والجواب، ان هذا الوجه وان كان صحيحاً كبروياً، لما ذكرناه في مبحث المفاهيم من أن الوصف يدل على المفهوم بنحو القضية المهمة المساوقة للجزئية، ولكن هذه الكبرى لا ينطبق على الآية الكريمة، لان وجوب التبين فيها وجوب ارشادي، فيكون ارشاد إلى عدم حجية خبر الفاسق بدون النظر إلى أن خبر العادل حجة أو لا، نعم لو كان وجوب التبين وجوباً تكليفاً، فعندئذ تقييده بمجيء الفاسق بنسباً وتعليقه عليه يدل على أنه غير ثابت عند مجيء العادل به في الجملة وإلا كان تقييده بمجيء الفاسق به لغواً.

وان شئت قلت ان وجوب التبين ان كان وجوباً تكليفاً، فعندئذ تدل الآية على عدم وجوب التبين عن خبر غير الفاسق في الجملة، وإلا كان التقييد بخبر الفاسق لغواً. وأما إذا كان وجوب التبين وجوباً أرشادياً، فلا مفهوم لها أصلاً، لان

مفادها الارشاد إلى عدم حجبة خبر الفاسق، وأما خبر غير الفاسق، فهل هو حجة أو لا، فالآية ساكتة عنه نفيًا وإثباتًا.

الوجه الثالث: ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته، من انه إذا اجتمع في الخبر وصفان.

أحدهما: الوصف الذاتي وهو الخبرية.

الثاني: الوصف العرضي وهو كونه خبر الفاسق، فإذا كان الوصف الذاتي علة لوجوب التبين، فلا يصح تعليله بالوصف العرضي، فإنه بمثابة تعليل نجاسة السبول مثلاً بملاقاته للدم وهو كما ترى، وفي المقام إذا كان الوصف الذاتي سبباً لوجوب التبين، فلا مجال للتعليل بالوصف العرضي، مع ان ظاهر الآية الكريمة ان سبب وجوب التبين الوصف العرضي دون الذاتي، وبكلمة أخرى ان علة وجوب التبين ان كان الوصف الذاتي، فلا فرق في وجوبه بين خبر الفاسق وخبر العادل لانهما مشتركان في هذا الوصف، مع ان ظاهر الآية الكريمة ان علة وجوب التبين فسق المخبر لا خبرية المخبر، لوضوح ان الآية تدل على إناطة وجوب التبين بكون المخبر فاسقاً، فإذا ن علة وجوب التبين الوصف العرضي لا الذاتي، هذا اضافة إلى أن الوصف الذاتي لو كان يصلح للعلية، فلا يصل الدور إلى التعليل بالوصف العرضي.

ودعوى ان مجموع الوصفين علة لوجوب التبين.

مدفوعة بان ذلك خلاف ظاهر الآية الكريمة، لان ظاهرها ان الوصف العرضي تمام العلة، فإن اناطة وجوب التبين بالوصف العرضي، تدل على انه العلة له ولا دخل للوصف الذاتي به ^(١) هذا.

وقد نوقش فيه بمناقشتين:

الاولى: ان كلا الوصفين عرضي لا ان احدهما عرضي والآخر ذاتي، فكما ان فسق المخبر وصف عرضي له فكذلك خبرية الخبر، وعلى هذا فكل منهما يصلح في نفسه ان يكون علة لوجوب التبين، ولا يلزم من علية أحدهما لوجوب التبين عدم صلاحية الآخر للعلية.

والجواب أولاً، أن هذه المناقشة غريبة جداً، لانها مبنية على الخلط بين الذاتي باب المنطق وهو الجنس والفصل والذاتي باب البرهان بمعنى لوازم الشيء، ومن الواضح ان مراد الشيخ رحمته من الذاتي ليس الذاتي باب المنطق، بل مراده من الذاتي باب البرهان أي لوازم الشيء الذي لا ينفك عنه في مقابل الوصف العرضي الذي قد ينفك عن معروضه، مثلاً نجاسة الدم ذاتية بمعنى أنها ليست جنسه أو فصله بل هي وصف اعتباري ثابت له ولا ينفك عنه خارجاً.

ومن الطبيعي ان الوصف الذاتي إذا كان علة، لكان المعلول مستنداً إليه لا إلى الوصف العرضي، فلا تصل النوبة إلى الاستناد إليه.

وثانياً لو سلمنا إنه لا مانع من أن يكون كل منهما علة في عرض الآخر، إلا أن ظاهر الآية الكريمة إناطة وجوب التبين عن الخبر بوصف الفسق لا بوصف الخبرية، فإذا المناط إنما هو بظهور الآية، باعتبار انه حجة ولا يمكن رفع اليد عنه إلا بقريئة ولا قريئة في المقام.

فالتسجيح ان الآية المباركة تدل على أن وجوب التبين معلق على الوصف العرضي دون الذاتي.

الثانية: ان جعل وجوب التبين في الآية المباركة ثبوتاً لا يخلو من أن يكون مجموعاً للخبر مقيداً بكون المخبر فاسقاً أو مجموعاً له مطلقاً، أي بلا فرق بين كون

المخبر فاسقاً أو عادلاً ولا ثالث لهما، لاستحالة الإهمال في الواقع ومقام الثبوت. وعلى هذا فتقييد وجوب التبين عن الخبر في مقام الإثبات بكونه خبر فاسق في الآية الكريمة، لا يدل على أنه علة له، لاحتمال أن هذا التقييد للتنبيه على فسق الوليد، وهذا الاحتمال يوجب إجمال الآية وعدم دلالتها على أن علة وجوب التبين فسق المخبر.

وهذه المناقشة أيضاً غريبة، لأن التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت لا يخلو من أن يكون من تقابل عدم والملكة أو التضاد أو الإيجاب والسلب، وعلى الأول فمعنى الإطلاق عدم وهو العدم في مقابل الملكة، وعلى الثاني فمعناه أمر وجودي وهو لحاظ عدم القيد، وعلى الثالث أمر عدمي وهو عدم لحاظ القيد، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات، فإذا قيد الجائي بالخبر في الآية المباركة بكونه فاسقاً، فلا يمكن أن يكون هذا التقييد جزافاً وبلا فائدة، فإذا بطبيعة الحال يدل على نكته وهو كون الفسق علة لوجوب التبين، وأما كونه علة منحصرة له فلا، لأن دلالة التقييد على ذلك منوطة بتوفر امرين:

الأول: أن يكون للقيد مفهوم.

الثاني: أن يكون القيد علة منحصرة، وكلا الأمرين غير متوفر.

أما الأول، فقد تقدم أن القيد لا يدل على المفهوم، وأما الثاني فلأن القيد في نفسه لا يدل على الحصر، لأن الحصر بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأنه بحاجة إلى لحاظ زائد على لحاظ ذات القيد، وأما إثباتاً فلأنه بحاجة إلى أداة الحصر لكي تدل عليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إن احتمال أن هذا التقييد لمجرد التنبيه على فسق الوليد

بدون ان يكون له موضوعية غير محتمل، إذا لا تنافي بين ان يكون هذا التقييد تقييداً واقعياً موضوعياً وان يكون منبها على فسق الجائي أيضاً، لوضوح ان وجوب التبين مرتبط بفسقه وهو القيد لوجوب التبين في الآية ولا خصوصية لشخص الوليد، ضرورة أن عدم قبول قوله إنما هو من جهة أنه فاسق.

ومن هنا ذكر المحقق النائيني تدئ ان مقصود الشيخ تدئ هو ان المتفاهم العرفي من الآية الكريمة بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية ان علة وجوب التبين الوصف العرضي العرفي دون الذاتي، لان الوصف الذاتي لو كان علة مستقلة أو جزء العلة، لم يصح اناطة الحكم في الآية بالوصف العرضي، فإذن الآية تدل على ان علة وجوب التبين الوصف العرضي دون الذاتي، ومن الواضح ان مجرد اناطة وجوب التبين بالوصف العرضي لا تدل على المفهوم، لان الدلالة عليه كما مر تتوقف على توفر أمرين:

الأول: دلالة القيد على المفهوم، والمفروض انه لا يدل عليه.

الثاني: دلالة الآية على انه علة منحصرة لوجوب التبين.

ومن الواضح ان الآية لا تدل على ذلك، لان هذه الدلالة منوطة بوجود

أداة الحصر فيها والمفروض أنها غير موجودة.

فإذن ما أفاده شيخنا الأنصاري تدئ من التقريب لدلالة الوصف في الآية

على المفهوم غير تام^(١).

الوجه الرابع: ان المحقق الأصفهاني تدئ قد ذكر ان دلالة الآية على حجية

خبر العادل بمقتضى مفهوم الوصف تتوقف على مقدمتين:

المقدمة الاولى: ما ذكره تدئ في حاشيته على الكفاية من أن في الآية الكريمة

عدة احتمالات.

الأول: أن يكون كل من الوصف الذاتي، والوصف العرضي علة لوجوب التبين.

الثاني: أن يكون مجموع الوصفين علة له، بحيث يكون كل منهما جزء العلة لاتمامها.

الثالث: أن يكون أحدهما علة بعنوانه الاجمالي لا بعنوانه التفصيلي.

الرابع: ان يكون الوصف الذاتي علة دون الوصف العرضي.

الخامس: عكس ذلك، بان يكون الوصف العرضي علة دون الوصف الذاتي.

أما الاحتمال الأول، فهو خلاف الظاهر من الآية المباركة، إذ لو كان

الوصف الذاتي علة لوجوب التبين، لكان ذكر الوصف العرضي في الآية لغواً، لان

الوصف الذاتي حيث انه كان في المرتبة السابقة على الوصف العرضي، فبطبيعة

الحال يستند وجوب التبين إليه في تلك المرتبة، فإذن لا محالة يكون ذكر الوصف

العرضي في الآية لغواً.

وان شئت قلت: أن وصف الخبرية لو كان علة لوجوب التبين، فلا يعقل

دخل الوصف العرضي فيه والالزم خلف فرض كون الوصف الذاتي دخيلاً فيه

وعلة له، إذ معنى كونه علة له هو ان موضوع وجوب التبين طبيعي الخبر، سواء

أكان الجائي به عادلاً أم كان فاسقاً، وحيث ان ظاهر الآية المباركة دخل الوصف

العرضي في وجوب التبين دون الذاتي، فلا يمكن رفع اليد عن هذا الظهور.

وأما الاحتمال الثاني، فهو أيضاً خلاف ظاهر الآية الكريمة، لان ظاهرها ان

الوصف العرضي تمام العلة لا أنه جزء العلة، هذا إضافة إلى أنه لو كان جزء العلة،

فأيضاً يكون وافياً بالمطلوب في المقام من الآية الشريفة وهو انتفاء وجوب التبين

بانستفاء الفسق سواء أكان تمام العلة أم جزؤها، باعتبار ان العلة تنتفي بانتفاء أحد اجزائها.

وأما الاحتمال الثالث، فهو أيضاً خلاف ظاهر الآية المباركة، حيث ان ظاهرها كون الوصف العرضي بعنوانه علة لوجوب التبين لا أن العلة هي الجامع بينه وبين الوصف الذاتي بدون خصوصية له.

وأما الاحتمال الرابع، فقد ظهر حاله مما مر من ان الآية لا تدل على ان الوصف الذاتي علة لوجوب التبين اصلاً، وإنما تدل على ان الوصف العرضي علة له.

وأما الاحتمال الأخير، هو دلالة الآية على ان الوصف العرضي علة لوجوب التبين دون الذاتي، فهو المتعين في هذه الاحتمالات.

فالتنتيجة: ان هذه المقدمة تنفي احتمال كون العلة لوجوب التبين في الآية الشريفة الوصف الذاتي، ولكنها لا تنفي احتمال وجود علة عرفية اخرى له.

المقدمة الثانية: فإذا فرض احتمال وجود علة عرفية اخرى لوجوب التبين في الآية، فهل حينئذ يكون كل واحد منهما بعنوانه الخاص علة مستقلة أو أن العلة هي الجامع بينهما.

والجواب انه لا يمكن الالتزام بشيء منهما.

أما الأول: فلانه يستلزم صدور الواحد عن الكثير وهو مستحيل، لان وجوب التبين وجوب واحد ولا يمكن ان يكون المؤثر فيه متعدداً، والا لزم صدور معلول واحد من علل متعددة وهو محال.

وأما الثاني: فلان ظاهر الآية الشريفة أن الوصف العرضي بعنوانه الخاص واسمه المخصوص علة لوجوب التبين لا أن العلة الجامع بينه وبين غيره، فإن

لازمه الغاء خصوصية الوصف العرضي وهو خلاف الظاهر، فإذا بطل كلا الأمرين المفروضين، ثبت ان علة وجوب التبين منحصرة في الوصف العرضي، وبهذه المقدمة تثبت نفي احتمال وجود علة عرفية اخرى لوجوب التبين، وبضمها إلى المقدمة الاولى، يثبت انحصار علة وجوب التبين بالوصف العرضي، فإذا ثبت انحصار العلة به، دل على المفهوم وهو انتفاء وجوب التبين عن الخبر بانتفاء الفسق عن المخبر، ونتيجة ذلك حجية خبر العادل^(١)، هذا.

وللمناقشة فيه مجال وذلك، لان ما افاده *تدسُّ* من تطبيق كبرى استحالة صدور الواحد عن الكثير على المقام غير صحيح، لان المقام ليس من صغريات هذه الكبرى، لان الكبرى المذكورة وان كانت مسلمة في واقع العلل والمعاليل التكوينية الخارجية، لاستحالة وجود الشيء في الخارج بدون وجود علة فيه، لان مبدأ العلية مبدأ عام أولى للأشياء التكوينية الواقعية كافة، واستحالة وجود شيء بلا علة، كما ان مبدأ السخية والعلاقة الذاتية بين العلل والمعاليل مبدأ عام أولى، فلا يتصور تأثير شيء في شيء بدون هذه العلاقة وإلا لزم تأثير كل شيء في كل شيء.

ونتيجة ذلك انهيار التام لنظام العالم بأسره وهو كما ترى، ولهذا لا يكون المعلول اجنبياً عن العلة بل هو من مراتب وجودها النازلة، ومن هنا يستحيل صدور الواحد بالنوع من العلل المتعددة المتباينة، وإلا لزم تأثير كل شيء في كل شيء وهو خلاف الضرورة والوجدان، لان الواحد بالشخص لا بد ان يصدر من الواحد بالشخص سنخاً، والواحد بالنوع لا بد ان يصدر من الواحد بالنوع كذلك، بدهة أن وحدة الأثر تكشف عن وحدة المؤثر، ولكن المقام ليس من صغريات

هذه الكبرى ولا صلة له بها نهائياً، لأن نسبة شرط الحكم إليه ليست نسبة العلة إلى المعلول بل نسبة الموضوع إليه، والموضوع ما أخذ من قبل الشارع مفروض الوجود في مرحلة الجعل، وعلى هذا فإن أريد من الحكم الجعل، فهو فعل اختياري للمولى ويجعله على موضوع مفروض الوجود لا أنه معلول للموضوع ومتأثر منه، لأن التأثير والتأثر لا يتصور في الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ما عدا وجودها في عالم الاعتبار والذهن باعتبار المعبر.

وان أريد به الحكم الفعلي بمعنى ان فعليته في الخارج معلولة لفعلية موضوعه فيه.

فيرد عليه أولاً: ان الحكم بما هو اعتبار بالحمل الشائع، يستحيل ان يصير فعلياً في الخارج وموجوداً فيه وإلا لكان خارجياً، وهذا خلف فرض كونه أمراً اعتبارياً.

وثانياً: ان المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فعلية فاعليته ومحركيته للمكلف وداعويته له وهي امر تكويني لا اعتباري.

فالتنتيجة أن ما افاده تتس في المقام غريب من مثله تتس هذا، ولكن يظهر منه في بحث مفهوم الوصف التردد في تطبيق هذه القاعدة على المقام.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان الآية المباركة لا تدل على المفهوم أي على حجية خبر العادل لا بمفهوم الشرط ولا بمفهوم الوصف.

وأما الكلام في الجهة الثالثة: وهي أنا لو سلمنا دلالة الآية الكريمة بالمفهوم على حجية خبر العادل، فهل هناك مانع عن الآخذ بدلالاتها على حجيته، فيه وجهان: فذهب جماعة إلى الوجه الأول بقرينة أن تعليل وجوب التبين بعدم اصابة القوم بجهالة، يدل على ان علة المنع عن العمل بخبر الفاسق الجهل وعدم العلم

بالواقع لافسقه، وهذه العلة مشتركة بين خبر الفاسق والعاقل، فكما ان خبر الفاسق ليس بعلم فكذلك خبر العاقل، والعبرة إنما هي بعموم العلة وهو مانع عن ظهور الآية في المفهوم.

وقد اجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول: أن عموم التعليل وان كان ينافي دلالة الآية على المفهوم، إلا أنه لا بد من تقديم المفهوم على عموم التعليل، باعتبار ان نسبة المفهوم إليه نسبة الخاص إلى العام، لان التعليل باطلاقه يشمل خبر الفاسق والعاقل معاً، فإذاً لا بد من تقييد اطلاقه بغير خبر العاقل تطبيقاً لقاعدة حمل المطلق على المقيد والعام على الخاص.

وللمناقشة فيه مجال، لان الخاص إنما يتقدم على العام إذا كان بنظر العرف قرينة لبيان المراد النهائي الجدي منه كما هو الغالب، وأما إذا كان لسان العام أو المطلق في مورد لسان الحكومة والتفسير للمراد الجدي من الخاص أو المقيد، فلا بد من تقديمه عليه من باب تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، وإن كان الدليل المحكوم اخص من الدليل الحاكم على أساس ان النسبة لا تلاحظ بين دليلي الحاكم والمحكوم.

وأما في المقام فلو كان التعليل في آية مستقلة منفصلة عن آية النبأ، لا يمكن القول بتقديم المفهوم على عموم العلة، إذ على هذا لا يكون قوله تعالى ان لا تصيوا قوماً بجهالة علة لوجوب التبين في الآيات الأخرى، لانهما آيتان مستقلتان منفصلتان أحدهما عن الأخرى، غاية الأمر تدل الآيات الأولى على عدم جواز العمل بغير العلم والآية الثانية على جواز العمل بخبر العاقل رغم انه لا يكون علماً. فإذاً لا بد من تخصيص عموم الآيات الأولى بغير خبر العاقل تطبيقاً لقاعدة

حمل العام على الخاص هذا.

ولكن حيث ان التعليل في الآية الكريمة متصل بها، فمن أجل ذلك يشكل تقديم المفهوم على عموم التعليل، على أساس ان لسان دلالة الآية على المفهوم كحجية خبر العادل إنما هو نفي وجوب التبين عنه بدون النظر إلى موضوع التعليل وملاكه وهو الجهل بالواقع وعدم العلم به، بينما لسان التعليل لسان النظر إلى ملاك وجوب التبين وهو الجهل وعدم العلم وانه علة لوجوبه.

ومن الواضح ان الحكم يتبع علته في السعة والضيق، فإذا كان لسان التعليل لسان النظر والبيان لملاك الحكم المعلن، فبطبيعة الحال يدل على الغاء المفهوم، باعتبار ان الحكم تابع لملاكه سعة وضيقاً، ولا يمكن القول بان الجهل وعدم العلم لا يكون ملاكاً لوجوب التبين في خبر العادل ويكون ملاكاً له في خبر الفاسق، لان التعليل ناص في انه تمام الملاك لوجوب التبين، وعليه فلا يمكن الفرق بينهما.

وان شئت قلت ان التعليل في الآية الكريمة، حيث انه يدل بوضوح على ان ملاك وجوب التبين الجهل بالواقع وعدم العلم به لا شيء آخر، فإذا لا يبقى شك في عموم الملاك، وحيث ان حقيقة الحكم وروحه ملاك، فيكون ذلك قرينة على الغاء دلالة الآية على المفهوم، لان الآية بمفهومها لا تدل على أن الجهل بالواقع ليس ملاكاً لوجوب التبين لكي تصلح ان تعارض عموم التعليل، وإنما تدل على حجية خبر العادل ونفي وجوب التبين عنه بدون النظر إلى ملاك وجوبه لا نفيًا ولا إثباتاً، والمفروض ان عموم التعليل ناظر إلى ملاك وهو الجهل بالواقع، ولا فرق بين الجهل في مورد خبر الفاسق والجهل في مورد خبر العادل، لان كليهما جهل، وحيث ان الحكم يدور مدار ملاك سعة وضيقاً، فعندئذ لا بد من تقديم عموم التعليل في الآية على مفهومها على اساس الحكومة، بمعنى ان وجود الملاك

في خبر العادل مانع عن انعقاد ظهور الآية في المفهوم، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان التعليل لا يصلح ان يكون قرينة عرفية مانعة عن انعقاد ظهور الآية في المفهوم، إلا انه يصلح ان يكون سبباً لاجمال الآية وعدم دلالتها على المفهوم ولا على عموم التعليل، أما الأول فلان الآية لما كانت مذيلة بهذا التعليل، فيكون التعليل بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد ظهورها في المفهوم.

وأما الثاني: فلان عموم التعليل لو كان بالوضع، فلا شبهة في أنه مانع عن انعقاد ظهور الآية في المفهوم، ولكن حيث انه لم يكن بالوضع بل بالاطلاق ومقدمات الحكمة، فلا بد من احراز المقدمات جميعاً منها عدم القرينة على التقييد، وليس بإمكاننا احراز عدمها في المقام، لاحتمال دلالة الآية على المفهوم، ومع هذا الاحتمال لا يمكن احراز مقدمات الحكمة كافة، ومع عدم احرازها كذلك، فلا يكون الاطلاق محرزاً، وهذا معنى اجمال الآية من كلتا الجهتين، أي من جهة دلالتها على المفهوم ومن جهة عموم التعليل.

فالتنتيجة: ان الآية المباركة مجملة صدرأً وذليلاً فلا تدل على المفهوم، هذا وقد أورد على هذا الوجه باشكال آخر وهو أن النسبة بين مفهوم الآية والتعليل عموم من وجه، لان لمفهوم الآية فردين:

أحدهما مجيء العادل بالنبأ والآخر عدم مجيء أي احد به لا العادل ولا الفاسق بان تكون القضية سالبة بانتفاء الموضوع.

وعلى هذا فمورد الالتقاء والاجتماع بين المفهوم وعموم التعليل خبر العادل، فإن مقتضى اطلاق المفهوم عدم وجوب التبين عنه، ومقتضى عموم التعليل وجوب التبين عنه، فإذا لا موضوع لتخصيص عموم التعليل بمفهوم الآية الكريمة، ونتيجة هذا التعارض عدم ثبوت حجة خبر العادل.

والجواب: انه لا واسطة بين مجيء العادل بالنبا ومجيء الفاسق به على القول بدلالة الآية الكريمة على المفهوم، إذ الموضوع حينئذٍ طبيعي النبا، غاية الامر ان كان الجائي به فاسقاً وجب التبين عنه، وان كان عادلاً لم يجب التبين عنه ولا واسطة بينهما.

وإن شئت قلت ان دلالة الآية الشريفة على المفهوم مبنية على تصور طبيعي النبا في المرتبة السابقة، وحينئذٍ قد يفرض كون الجائي به فاسقاً وقد يفرض كون الجائي به عادلاً، فعلى الأول يجب التبين دون الثاني، نعم ان كان مفاد الآية مجيء كل من الفاسق والعادل بنبا، كانت بينهما واسطة وهي ان عدم المجيء أي منهما به، وعلى هذا فلا تدل الآية على المفهوم، لان القضية الشرطية حينئذٍ مسوقة لبيان تحقق موضوعها، فلا تدل على المفهوم.

الوجه الثاني: ان الاشكال في دلالة الآية الكريمة على المفهوم مبني على ان يكون المراد من الجهالة عدم العلم بالواقع، فإنه عندئذٍ تكون علة وجوب التبين مشتركة بين خبر العادل وخبر الفاسق.

وأما إذا كان المراد منها السفاهة كما مال إليه المحقق الخراساني قدس سره واحتمله شيخنا الأنصاري رحمته الله وقواه السيد الاستاذ قدس سره، فلا اشكال في دلالة الآية على المفهوم، إذ على هذا فيختص التعليل بخبر الفاسق، لان العمل به من دون فحص وتدقيق يعد بنظر العرف والعقلاء عملاً سفهياً، بينما العمل بخبر العادل لا يعد عملاً سفهياً بدون الفحص والتدقيق بل هو عمل عقلاني هذا.

وللنظر فيه مجال، أما أولاً فلان اطلاق الجهالة وإرادة السفاهة منها وان كان أمراً شائعاً في العرف العام في العصر الحاضر بل لعله كان كذلك في العصور السابقة أيضاً، إلا أنه لا شبهة في أنه اطلاق عنائي، على اساس ان العمل الصادر

من السفه لا يصدر عادة إلا من الجاهل، وهذه المناسبة هي المبررة لصحة مثل هذا الاطلاق لدى العرف والعقلاء وإلا فلا ريب في أن الجهل موضوع للدلالة على عدم العلم بالواقع، واستعماله في السفاهة بحاجة إلى قرينة حالية أو مقالية. وعلى هذا فإرادة السفاهة من الجهالة في الآية المباركة بحاجة إلى قرينة وإلا فهي ظاهرة في عدم العلم ولا قرينة في المقام، ولا يعد العمل بخبر الفاسق عملاً سفهياً لدى العرف والعقلاء.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان لفظ الجهل مشترك بين معنيين:

احدهما: عدم العلم بالواقع نظرياً والآخر السفاهة عملياً، إلا أنه لا يمكن ان يراد من الجهالة في الآية الكريمة السفاهة، لانه ان اريد بها السفاهة فهي لا تنطبق على مورد الآية، لان موردها عمل الصحابة بخبر الوليد من جهة أنهم لا يعلمون بنفسه، ولا يمكن أن يكون عملهم به في أمر خطير وهو رمي طائفة بني المصطلق بالكفر عملاً سفهياً، فإذا لا يمكن ان يراد من الجهالة في الآية السفاهة، لانها بهذا المعنى لا تنطبق على موردها.

وثالثاً مع الاغماض عن ذلك أيضاً ولكن في الآية قرينة على ان المراد من الجهالة عدم العلم لا السفاهة وهي جعل الجهالة فيها في مقابل التبين الظاهر في تحصيل العلم بالواقع، وهذا التقابل قرينة على ان المراد من الجهالة فيها عدم العلم بالواقع، ويكون مفاد الآية حينئذٍ وجوب تحصيل العلم بالواقع حذراً من العمل بالجهل الذي قد يؤدي إلى خلاف الواقع، هذا اضافة إلى أن الظاهر من الندامة في الآية الكريمة الندامة في عدم مطابقة العمل للواقع لا في العمل السفهية، لان فيه وان كانت ندامة إلا ان الندامة فيه في نفس العمل لا في عدم اصابة الواقع.

وللمحقق الاصفهاني رحمته في المقام كلام وهو انه لو اريد من الجهالة السفاهة

فهي تشمل العمل بمطلق ما لا يكون حجة شرعاً، لأن العمل بالاحكام الشرعية بدون قيام حجة من قبل الشرع عمل سفهي، وعلى هذا فلا فرق بين خبر الفاسق وخبر العادل، فكما ان العمل بخبر الفاسق عمل سفهي فكذلك العمل بخبر العادل إلا إذا اثبتت حجيته، وعليه فاخراج العمل به عن السفاهة يتوقف على إثبات حجيته، فإن ثبتت حجيته قبل الآيه فهو، وإلا فالعمل به داخل في السفاهة، وأما حجيته بالآيه فهي خلف فرض ان الكلام في أصل دلالة الآيه على حجيته، فإذن عموم التعليل يشمل خبر العادل أيضاً^(١).

والجواب ان ما افاده تدسُّ وان كان صحيحاً كبروياً وهي ان العمل بالاحكام الشرعية بدون قيام حجة عليها عمل سفهي وغير عقلائي، إلا ان هذه الكبرى لا تنطبق على خبر العادل، وذلك لانه حجة لدى العقلاء.

وقد جرى بنائهم على العمل به بل بكل خبر ثقة وان لم يكن عدلاً، والشارع امضى هذا النبأ منهم منذ بداية الشريعة وقبل نزول هذه الآيه المباركة، وعليه فلا يكون العمل بخبر العادل من العمل السفهي، نعم لو لم يكن خبر العادل إلا بهذه الآيه المباركة فالأمر كما افاده تدسُّ.

وقد اجاب بعض المحققين تدسُّ عن ذلك، بأن العمل بخبر العادل ليس عملاً سفهياً عند العقلاء وان فرض انه ليس بحجة عند الشارع، باعتبار انه حجة عندهم ويعملون به، ومجرد عدم حجيته شرعاً لا يجعل العمل به غير عقلائي طالما جرى بناء العقلاء على العمل به، وهذا بخلاف خبر الفاسق، فإنه لا بناء للعقلاء على العمل به، فلهذا يكون العمل به سفهياً وغير عقلائي^(٢).

(١) نهاية الدراية ج ٣: ص ٢١٠.

(٢) مجوٲ في علم الاصول ج ٤: ص ٣٦٠.

ويمكن المناقشة فيه، بتقريب ان خبر العادل إذا لم يكن حجة شرعاً، فلا يجوز العمل به وترتيب الآثار الشرعية عليه.

ومن الواضح ان العمل الذي غير مشروع لدى الشارع، فالاتيان به بعنوان المشروع عمل سفهي وغير عقلائي من منظور الشرع وان كان عقلائياً من منظور العقلاء، وعلى هذا فالعمل بخبر العادل وترتيب آثار الحجية عليه شرعاً مع انه ليس بحجة عند الشارع عمل غير عقلائي ولا ينبغي صدوره من المكلف، نعم العمل به بما هو لا بوصف كونه حجة شرعاً عمل عقلائي ولعل نظر المحقق الاصفهاني تدسّ إلى ذلك وهو غير بعيد، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى ان الكلام في المقام إنما هو في وجود المانع عن دلالة الآية على حجية خبر العادل بالمفهوم، بمعنى ان دلالتها على حجيته تامة في نفسها، وإنما الكلام في ان التعليل الوارد في ذيلها هل هو مانع عن الأخذ بها أو لا، وعلى هذا فإذا كان المراد من الجهالة السفاهة العملية المساوقة للعمل بشيء لا يكون حجة، فلا يصلح التعليل حينئذ ان يكون مانعاً عن دلالة الآية على المفهوم بل دلالتها عليه تكون رافعة لموضوع التعليل وجداناً، لان موضوع انتعيل العمل بغير الحجة ولا نظره له إلى أن خبر العادل حجة أو لا، ولهذا لا يعارض مفهوم الآية، وحيث ان مقتضى مفهوم الآية حجية خبر العادل، فلا يكون العمل به حينئذ عملاً سفهياً موضوعاً، لان موضوع السفه هو العمل بغير الحجة، وهذا عمل بالحجة ولهذا يكون مفهوم الآية وارداً على التعليل ورافعاً لموضوعه وجداناً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي انه لا يمكن ان يراد من الجهالة في الآية الكريمة السفاهة، بل المراد منها الجهل وعدم العلم بالواقع.

الوجه الثالث: ما ذكره مدرسة المحقق النائيني تدسّ منهم السيد الاستاذ تدسّ،

من ان مفهوم الآية حاكم على عموم التعليل ورافع لموضوعه تعبدًا، بتقريب ان المجمعول في باب الامارات الطريقية والعلم التعبدي، بمعنى ان الشارع جعل الامارات علمًا تعبدًا، ولهذا تقوم مقام العلم الموضوعي، وعلى هذا فالآية تدل بمقتضى مفهومها ان خبر العادل علم تعبدًا ويترتب عليه آثار العلم، فإذا كان علمًا كذلك، كان خارجاً عن موضوع عموم التعليل، لان موضوعه عدم العلم، وحيث ان خبر العادل علم بحكم الشارع، فلا يكون العمل به عملاً بغير العلم بل هو عمل بالعلم، فيكون خارجاً عن موضوع عموم التعليل تعبدًا، وهذا معنى حكومة مفهوم الآية على عموم التعليل.

وبكلمة ان التعليل في الآية بعمومه يدل على عدم جواز العمل بالجهل وما ليس بعلم، ولا نظر له إلى وجود موضوعه في الخارج وعدم وجوده فيه، لان مفاده عدم جواز العمل بما ليس بعلم بدون النظر إلى تحقق العلم في الخارج وعدم تحققه. وعلى هذا فإذا كان هناك دليل يدل على ان خبر العادل علم فلا تنافي بينه وبين عموم التعليل، لان التعليل بعمومه لا يدل على انه ليس بعلم حتى ينافي ما دل على انه علم.

وعلى هذا فمفهوم الآية حاكم على عموم التعليل ورافع لموضوعه تعبدًا، والمفروض ان التعليل غير ناظر إلى إثبات موضوعه، لان مفاده إثبات الحكم على تقدير ثبوت موضوعه^(١).

والجواب، أولاً ما ذكرناه غير مرة من انه لا جعل ولا مجمعول في باب الامارات أصلاً، لان عمدة الدليل على حجية الامارات كاخبار الثقة سيرة العقلاء الجارية على العمل بها، ومن الواضح انه ليس من قبل العقلاء إلا عملهم خارجاً

بأخبار الثقة دون اخبار غير الثقة، وهذا العمل منهم لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا نكسة، ضرورة ان الفرق بين اخبار الثقة واخبار غير الثقة وعملهم بالاولى دون الثانية لا يعقل ان يكون لغواً، فلا محالة يكون مبنياً على نكسة مبررة لذلك، وهي ان طريقية اخبار الثقة وكاشفيتها عن الواقع اقوى واقرب من طريقية اخبار غير الثقة نوعاً، فلهذا بنى العقلاء على العمل بالاولى دون الثانية.

وأما من قبل الشارع فليس إلا امضاء هذه السيرة ويكفي في الامضاء السكوت وعدم صدور الردع عنها، ولهذا لا جعل ولا مجعول في باب الامارات الشرعية لأمن قبل العقلاء ولا من قبل الشرع.

ودعوى ان الآيات والروايات التي استدلت بها على حجية اخبار الثقة، تدل على أنها مجعولة لها شرعاً لظهورها في التأسيس وحملها على التأكيد بحاجة إلى قرينه.

مدفوعة بأننا لو سلمنا دلالتها على حجية اخبار الثقة، فهي ظاهرة في التأكيد لا في التأسيس، لان مفادها الإرشاد إلى ان حجيتها ثابتة عند العقلاء في المرتبة السابقة فيكون تأكيداً لها وامضاء للسيرة.

ومن هنا يسأل الإمام عليه السلام عن وثاقة الراوي بقوله: «افيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ منه معالم ديني»^(١)، فإن هذا السؤال يدل على ان حجية خبر الثقة امر مفروغ عنه، والسؤال إنما هو عن الصغرى وهي وثاقة الراوي، فإذا كان الراوي ثقة كان قوله حجة.

والخلاصة أن حجية اخبار الثقة حيث أنها أمر مرتكز في الاذهان، فتصلح ان تكون قرينة على ان مفاد الآيات والروايات التأكيد والتقرير لا التأسيس

(١) وسائل الشيعة ج ١٨، ص ١٠٧ ب ١١ من صفات القاضي ح ٣٣.

والجعل بل عرفت ان بعض الروايات ظاهر في التأكيد.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان دليل الحجية يكون مفاده الجعل والتأسيس، إلا أن المجمعول لا يمكن ان يكون طريقية اخبار الثقة وكاشفيته وكونه علماً تعبداً، لان الطريقية الذاتية التكوينية سواء أكانت قطعية كطريقية القطع الوجداني أم ظنية كطريقية اخبار الثقة غير قابلة للجعل، لان الجعل الشرعي لا يمكن ان يتعلق إلا بالامر الاعتباري دون الامر التكويني، على اساس ان الجعل عين المجمعول فلا فرق بينهما إلا بالاعتبار كالايجاد والوجود في عالم التكوين، وعليه فلا يعقل ان يكون الجعل أمراً اعتبارياً والمجمعول أمراً تكوينياً.

وأما جعل الطريقية لها اعتباراً، فهو مجرد لقلقة اللسان، ضرورة انه غير مؤثر فيها، أما تكوينياً فهو واضح، وأما تشريعياً فيكون وجوده كالعدم.

ومن هنا قلنا ان جعل الطريقية والعلمية لاخبار الثقة مستحيل ثبوتاً، لان جعل التكويني خلف الفرض والجعل التشريعي لغو وبلا فائدة، إلا أن يكون مرد جعل الطريقية إلى تنزيل اخبار الثقة بمنزلة العلم أو جعل آثار العلم لها ظاهراً، ولكن حينئذ لا يكون المجمعول الطريقية والكاشفية وهذا خلف الفرض.

وبكلمة اخرى انه ان اريد بجعل الطريقية والعلمية لاخبار الثقة، ترتيب

آثار الطريقية الحقيقية عليها ظاهراً.

فيرد عليه ان ترتيبها عليها لا يتوقف على جعل الطريقية لها، بل يكفي في ذلك تنزيل اخبار الثقة بمنزلة العلم، نظير قولنا الطواف في البيت صلاة، لان معنى التنزيل ترتيب آثار المنزل عليه على المنزل واقعاً إن كان التنزيل واقعياً وظاهراً ان كان التنزيل ظاهرياً كتنازل اخبار الثقة منزله القطع.

وان اريد بمجعلها، جعل آثارها لها ظاهراً، ففيه انه ليس بجعل الطريقية

والكاشفية لها، مع ان مدرسة المحقق النائيني رحمته تقول بان المجمعول في باب الامارات الطريقية والعلم التعبدي لا آثارها فحسب^(١).

فالتنتيجة في نهاية المطاف انه لا يمكن ان يكون المجمعول في باب الامارات الطريقية والكاشفية لا تكويناً ولا تشريعاً.

وثالثاً مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم انه لا مانع من ان يكون المجمعول في باب الامارات الطريقية والعلم التعبدي ثبوتاً، إلا انه لا دليل عليه في مقام الاثبات لان عمده الدليل على ذلك السيرة العقلائية المضادة شرعاً، وقد تقدم ان لسان السيرة ليس لسان الجعل حتى يكون المجمعول الطريقية والكاشفية، فإذن لا دليل في مقام الاثبات على ان المجمعول في باب الامارات الطريقية والعلمية.

ورابعاً إنا لو سلمنا ان مفاد دليل الحجية جعل الطريقية والكاشفية لاخبار الثقة، ولكن مع ذلك لا يكون حاكماً على عموم التعليل، وذلك لان الآية بمقتضى مفهومها تدل على حجية اخبار العدول بمعنى الطريقية والعلم التعبدي، وبمقتضى التعليل تدل على نفي الحجية عنها، باعتبار ان مفاد المفهوم ارشاد إلى حجية اخبار العدول ومفاد التعليل ارشاد إلى عدم حجيتها، بلا فرق في ذلك بين ان يكون معنى الحجية الطريقية والكاشفية أو المنجزية والمعدرية، وجعل الحكم الظاهري المائل للحكم الواقعي في صورة المطابقة والمخالف له في صورة عدم المطابقة.

وان شئت قلت، ان مفاد التعليل في عرض مفاد المفهوم، غاية الأمر ان مفاد المفهوم ارشاد إلى إثبات الحجية لاخبار العدول وان كانت بمعنى الطريقية والعلمية

(١) أجود التقريرات ج ٢: ص ٧٥.

ومفاد التعليل ارشاد إلى نفي هذه الحجية عنها وكلاهما في عرض واحد، ولهذا فلا موضوع للحكومة، لان الحكومة تتطلب الطولية، بل بينهما حينئذ تناف بنحو العام والخاص والمطلق والمقيد، وحينئذٍ فلا بد من تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق.

فما ذكره مدرسة المحقق النائيني قدس سره من ان مفهوم الآيه حاكم على عموم التعليل ورافع لموضوعه تبعداً، مبني على نقطة خاطئة وهي ان مفاد التعليل حكم تكليفي مجعول للموضوع المقدر وجوده خارجاً، وهو عدم جواز العمل بشيء على تقدير عدم كونه علماً، ومن المعلوم ان التعليل حينئذٍ لا تكون ناظراً إلى انه علم أو لا كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقية، فإنها تدل على ثبوت الحكم للموضوع المقدر وجوده في الخارج، وأما انه موجود فيه أو لا، فهي غير ناظرة إليه لا نفيّاً ولا إثباتاً. وعلى هذا فالتعليل يدل على عدم جواز العمل باخبار الثقة على تقدير عدم كونها علماً.

وأما مفهوم الآيه، فحيث انه يدل على انها علم، فيكون حاكماً على التعليل ورافعاً لموضوعه تبعداً.

وأما خطأ هذه النقطة، فلما عرفت من ان مفاد التعليل ارشاد إلى نفي ما يثبت بالمفهوم، فإن كان الثابت به الطريقة والعلمية لاخبار الثقة، كان المنفي بالتعليل نفس الطريقة والعلمية عنها، وان كان الثابت به المنجزية والمعدرية لها، كان المنفي نفس المنجزية والمعدرية عنها وهكذا.

ثم ان المحقق الاصفهاني قدس سره قد اورد على حكومة المفهوم على عموم التعليل بانها دورية، بتقريب ان ظهور الآيه الكريمة في المفهوم يتوقف على عدم صلاحية التعليل للقرينية وإلا لم ينعقد الظهور لها فيه، باعتبار ان التعليل متصل بها، فلو

كان صالحاً للقرينية، كان مانعاً عن انعقاد ظهورها في المفهوم، فلو كان عدم
صالحية التعليل للقرينية متوقفاً على ظهور الآية في المفهوم، لزم الدور وتوقف
الشيء على نفسه، فلا موضوع حينئذٍ للحكومة^(١).

والجواب، ان هذا اليراد في غير محله بل هو غريب من مثله تتست، لانا لو
سلمنا الحكومة، فلا تنافي بين ظهور الآية في المفهوم وبين عموم التعليل، لان الآية
بمقتضى مفهومها، تدل على حجية اخبار العدول بمعنى الطريقية والعلمية، والتعليل
يدل على عدم جواز العمل بها على تقدير عدم كونها علماً، ولا نظر له إلى ان
هذا التقدير ثابت أو لا، فإذا ن التعليل لا يصلح ان يكون قرينة.

ومن الواضح انه لا تناف بين دليلين يكون احدهما ناظراً إلى موضوع
الآخر دون العكس، فإن الأول حاكم على الثاني ورافع لموضوعه، ويكون الثاني
في طول الأول وما نحن فيه من هذا القبيل.

نعم ما ذكره تتست من الدور إنما يتم لو قلنا بان نسبة مفهوم الآية إلى عموم
التعليل نسبة الخاص إلى العام، فعندئذٍ تتوقف مخصصة المفهوم لعموم التعليل على
عدم صلاحية التعليل للقرينية، وإلا لكان مانعاً عن انعقاد ظهور الآية في المفهوم،
وعدم صلاحيته يتوقف على أن يكون المفهوم مخصصاً له فإذا ن يلزم الدور.

والصحيح في المقام ما ذكرناه من انه لا أصل لحكومة مفهوم الآية على
عموم التعليل بل هما في عرض واحد، وحيث ان التعليل متصل بالآية فيصلح ان
يكون قرينة مانعة عن انعقاد ظهور الآية في المفهوم أو لا اقل من الاجمال.

وهنا اشكالات اخرى على حكومة مفهوم الآية على عموم التعليل.
الأول: أن المفهوم إنما يصلح ان يكون حاكماً على عموم التعليل إذا فرض

ان التعليل كان مقتصرأً بقوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾، فعندئذٍ نقول بالحكومة بالتقريب المتقدم، ولكن التعليل مذيل بذيل وهو قوله تعالى: ﴿فَتَصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، وهذا الذيل يكون مانعاً عن الآخذ بالمفهوم، على أساس ان الندم لا يكون إلا لأجل الوقوع في مفسدة خلاف الواقع أو فوت المصلحة.

ومن الواضح كما ان العمل بخبر الفاسق لا يكون مؤمناً عن الوقوع في مفسدة الواقع أو تفويت المصلحة كذلك العمل بخبر العادل، فإنه لا يؤمن عن الوقوع في المفسدة أو تفويت المصلحة فإذن التعليل بمقتضى الذيل مشترك بين خبر الفاسق وخبر العادل، وعليه فلا يمكن الاخذ بالمفهوم والتفصيل بينهما، فإن لازم التفصيل الغاء التعليل رأساً وهو لا يمكن.

والجواب ان الظاهر من الندم في الآية الكريمة بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية وهو الندم المستند إلى العمل على خلاف الوظيفة الشرعية، فإنه يوجب الندامة باعتبار ما يترتب عليه من الإدانة والعقوبة، وليس المراد منه مجرد الوقوع في مفسدة الواقع وان كان معذوراً، بمعنى انه عمل بوظيفته الشرعية ولكن كان عمله غير مطابق للواقع فأدى إلى الوقوع في المفسدة أو تفويت المصلحة ولا أثر لذلك، باعتبار ان الواقع غير منجز بما له من الملاك، فاذن لا يكون هذا الذيل مانعاً عن الاخذ بالمفهوم، لان المكلف إذا عمل بخبر العادل، فلا ندامة فيه وان كان مخالفاً للواقع، لانه عمل بوظيفته الشرعية الظاهرية وهو مؤمن من العقاب على مخالفة الواقع لو كان عمله مخالفاً له.

فالنتيجة ان لا أساس لهذا الاشكال.

الثاني: أن معنى الحكومة هو ان يكون الدليل الحاكم نافياً للحكم الثابت بالدليل المحكوم بلسان نفي موضوعه او مثبتاً له بلسان اثبات موضوعه، والأول

مثل لارباً بين الولد والوالد أو الزوج والزوجة وما شاكل ذلك، والثاني كقوله ﷺ (الفقاع خمر استصغره الناس)^(١)، و(الطواف في البيت الصلاة)^(٢) ونحوهما.

والخلاصة: ان الميزان في الحكومة ان يكون لسان الدليل الحاكم نفي موضوع الدليل المحكوم أو إثبات موضوعه، وهذا المعنى من الحكومة لا ينطبق على المقام، لان الآية تدل بمقتضى مفهومها على عدم وجوب التبين عن خبر العادل بالمطابقة وعلى انه علم تعبداً بالالتزام، فإذن ليس لسان مفهوم الآية لسان نفي موضوع التعليل ابتداءً، وإنما يستكشف ذلك تبعاً والتزاماً، لان مفاد المفهوم أولاً وبالذات هو عدم وجوب التبين عن خبر العادل، ولكن ذلك يستكشف عن ان الشارع جعل خبر العادل علماً تعبدياً، فإذن لا تكون الآية بمقتضى مفهومها حاكمة على عموم التعليل، لان لسانها ليس لسان نفي الموضوع بالمطابقة، مثل لاربا بين الوالد والولد، فإن لسانه نفي الموضوع ابتداءً وان كان في الواقع نفي الحكم.

وأما إذا كان لسان الدليل نفي الحكم ابتداءً، فلا حكومة في البين بل هو تخصيص، وإن كان يكشف عن نفي الموضوع تعبداً، مثلاً إذا ورد في الدليل لا يحرم الربا بين الوالد والولد، فهو مخصص لأدلة حرمة الربا لا أنه حاكم عليها، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن لسان مفهوم الآية المباركة نفي وجوب التبين عن خبر العادل ابتداءً ويستكشف منه حجيته بمعنى الطريقية والعلمية.

والجواب ان هذا الاشكال مبني على ان يكون وجوب التبين وجوباً تكليفاً ولكن الأمر ليس كذلك، وقد تقدم انه ارشادي، فالآية بمقتضى مفهومها

(١) وسائل الشيعة ج ١٧: ص ٢٩٢ ب ٢٨ من الاشرية المحرمة ح ١.

(٢) مستدرک الوسائل ج ٩: ص ٤١٠ ب ٣٨ من الطواف ح ٢.

ارشاد إلى حجية خبر العادل، وبمقتضى منطوقها ارشاداً إلى عدم حجية خبر الفاسق، فإذا نفي المفهوم بمدلوله المطابقي موضوع عموم التعليل تعبداً، وهذا معنى حكومته عليه.

وقد اجيب عن هذا الاشكال، بان مفهوم الآية وان لم يكن حاكماً على عموم التعليل بمدلوله المطابقي، إلا انه حاكم عليه بمدلوله الالتزامي، لان مدلوله الالتزامي حجية خبر العادل بمعنى الطريقية والعلمية، فإذا كان خبر العادل علماً تعبداً بحكم الشارع واعتباره، فبطبيعة الحال يكون حاكماً على عموم التعليل ورافعاً لموضوعه وهو الجهل تعبداً.

ولكن هذا الجواب غير صحيح، لما ذكرناه غير مرة من أن المدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي حدوثاً وبقاءً، والمفروض في المقام ان المدلول المطابقي للمفهوم معارض لعموم التعليل، وحينئذٍ فلا بد من علاج المعارضة بينهما، فإن قدم المفهوم على عموم التعليل بالتخصيص، باعتبار انه اخص منه فلا حكومة في البين، لان المدلول الالتزامي يتبع المدلول المطابقي وليس هو طرف المعارضة مستقلاً، وإلا لزم خلف فرض كونه تابعاً له وليس له شأن واستقلال في مقابل المدلول المطابقي من هذه الناحية، وان قدم عموم التعليل على المفهوم، فقد سقط المدلول الالتزامي للمفهوم بسقوط مدلوله المطابقي، إذ لا يعقل بقاء المدلول الالتزامي مع سقوط المدلول المطابقي.

ولنا تعليق على ذلك، هو ان مفهوم الآية الكريمة إذا دل على ان خبر العادل علم تعبداً بالدلالة الالتزامية، كانت النتيجة خروج خبر العادل عن موضوع وجوب التبين تعبداً لا عن حكمه فحسب، ولازم ذلك ان المدلول المطابقي له في الحقيقة انتفاء وجوب التبين بانتفاء موضوعه، أو قفل: ان الآية

بمقتضى مفهومها وان كانت تدل على عدم وجوب التبين عن خبر العادل، ولكن هذه الدلالة تكشف عن ان الشارع اعتبر خبر العادل علماً تعديلاً في المرتبة السابقة، فعدم وجوب التبين عنه إنما هو من جهة أنه في الواقع خارج عن موضوعه بحكم الشارع لاعن حكمه فقط، والدلالة المطابقية وان كانت متقدمة على الدلالة الالتزامية في مقام الاثبات، ولكن لا مانع من ان يكون المدلول الالتزامي متقدماً رتبة على المدلول المطابقي في مقام الثبوت، وعلى هذا فلا مانع من ان يكون مفهوم الآية حاكماً على عموم التعليل، إذ لا يعتبر في الحكومة ان يكون الدليل الحاكم نافياً لموضوع الدليل المحكوم بلسانه في مقام الإثبات، بل يكفي وان كان نفيه بمدلوله الالتزامي.

والخلاصة: ان الآية وان كانت تدل على عدم وجوب التبين عن خبر العادل بالمطابقة، إلا أنها تكشف بالالتزام عن ان الشارع جعل خبر العادل علماً تعديلاً، وعليه فنفي وجوب التبين عنه من جهة أنه علم لا انه تخصيص فيه، فإذا دلالة الآية على نفي وجوب التبين عن خبر العادل ليس بملاك التخصيص بل بملاك الحكومة وهي نفي الحكم بنفي موضوعه، وهذا المقدار يكفي في الحكومة ولا يعتبر فيها ان تكون دلالة الدليل على نفي الموضوع بالمطابقة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون التعليل في جملة متصلة بجملة المنطوق او منفصلة عنها، نعم على الفرض الأول يمكن ان يكون التعليل مانعاً عن انعقاد ظهور الآية في المفهوم إذا كان صالحاً للقرينية، وحينئذٍ فيدخل المقام في كبرى مسألة احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.

الثالث: ان ضابط الحكومة هو ان يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى مدلول الدليل المحكوم و شارحاً له سعة أو ضيقاً، بحيث لو لا الدليل المحكوم لكان الدليل

الحاكم لغواً، كما هو الحال في مثل لارباً بين الوالد والولد وما شاكل ذلك.

وهذا الضابط لا ينطبق على المقام، لان مفهوم الآية لا يكون ناظراً إلى مدلول التعليل وشارحاً له، بحيث لولاه لكان مفهومها لغواً، ضرورة انه لا مانع من دلالة الآية على المفهوم سواء اكان هناك تعليل في ذيلها أم لا، لان دلالتها على المفهوم لا تتوقف على التعليل المذكور في ذيلها، فإذن لا يمكن ان يكون تقديم المفهوم على التعليل من باب الحكومة لعدم توفر ضابطها فيه.

والجواب ان الحكومة لا تنحصر بذلك، فإن هذا قسم من الحكومة، وهنا أقسام اخرى كحكومة الامارات على الاصول العملية، لان حكومتها عليها ليست مبنية على النظر إلى مداليل الاصول العملية، بحيث لولاها لكان جعل الامارات لغواً وما نحن فيه من هذا القبيل، لان الآية بمقتضى مفهومها تدل على ان الشارع اعتبر خبر العادل علماً تعديلاً بدون ان تكون الآية ناظرة إلى عموم التعليل، وعلى هذا فيكون مفهوم الآية حاكماً على كل دليل يكون الجهل وعدم العلم ماخوذاً في موضوعه، ومن هذا الدليل عموم التعليل، وقد مر انه لا فرق في الحكومة بين ان يكون الدليل الحاكم رافعاً لموضوع الدليل المحكوم بالمطابقة أو بالالتزام.

الرابع: ان موضوع التعليل لا يخلو من ان يكون عدم العلم الوجداني بالواقع أو الاعم منه ومن عدم العلم التعدي.

أما على الأول، فلا يصلح مفهوم الآية للحكومة، لان خبر العادل بمقتضى المفهوم وان كان علماً تعديلاً إلا انه ليس بعلم وجداني، فإذن لا يكون رافعاً لموضوع التعليل، لفرض ان موضوعه عدم العلم الوجداني، والمفروض انه ليس بعلم وجداني، وعليه فلا يكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل.

وأما على الثاني، فإن كان مفاد التعليل حرمة العمل بغير العلم الوجداني والتعبدية، فالمفهوم حينئذ يكون وارداً على عموم التعليل، لان خبر العادل بمقتضى المفهوم علم تعبدية، فإذا كان علماً تعبدياً كان رافعاً لموضوع عموم التعليل وجداناً، فإذاً يكون تقديم المفهوم على عموم التعليل من باب الورود لا من باب الحكومة.

فالتنتيجة ان مفهوم الآية الكريمة لا يكون حاكماً على عموم التعليل على كلا التقديرين، أي سواء أكان المراد من الجهالة عدم العلم الوجداني بالواقع كما هو الظاهر، أم المراد منها أعم من العلم الوجداني والعلم التعبدية به، وان كان مفاد التعليل توسعة مفاد المنطوق فلا حكومة أصلاً، لان المفهوم والتعليل حينئذ كانا في مرتبة واحدة فلا موضوع للحكومة.

بيان ذلك ان مفاد مفهوم الآية اعتبار خبر العادل علماً تعبدياً، ومفاد المنطوق نفي هذا الاعتبار عن خبر الفاسق.

وأما التعليل في الآية، فهو يوجب توسعة دائرة مفاد المنطوق وتعميمه إلى كل ما لا يكون علماً وجداناً، لان المفهوم يدل على ان الشارع اعتبر خبر العادل علماً تعبدياً، والتعليل يدل على عدم اعتباره علماً كذلك، فإذاً لا موضوع لحكومة المفهوم على عموم التعليل، لانهما في عرض واحد فتكون بينهما معارضة.

والخلاصة: ان مفاد التعليل هو نفي الحجية عن كل ما ليس بعلم وجداني، فإذاً كان معنى حجية الامارة اعتبارها علماً تعبدياً، كان مفاد التعليل نفي هذا الاعتبار، وقد تقدم ان الامر بالتبيين ارشاد إلى عدم حجية خبر الفاسق، والتعليل يوسع دائرة عدم الحجية إلى تمام ما ليس بعلم وجداني وان كان خبر العادل أو الثقة، فإذاً لا طولية بين المفهوم وبين التعليل بل هما في عرض واحد، فلا مجال

لحكومة المفهوم عليه حينئذٍ، وعلى هذا فإن كان التعليل منفصلاً عن المفهوم وانعقد ظهوره في العموم والاطلاق، كان المفهوم مخصصاً له، باعتبار ان نسبته إليه نسبة الخاص إلى العام، وان كان متصلاً به، فحيث ان التعليل يصلح ان يكون قرينة على المفهوم، فلا ينعقد ظهور الآية فيه بل يوجب اجمالها من هذه الناحية:

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان حكومة مفهوم الآية على التعليل على القول بان معنى الحجية الطريقية والعلمية، مبنية على ان يكون مفاد التعليل حرمة العمل بغير العلم.

وأما بناء على ما هو الصحيح، من ان مفاده الارشاد إلى نفي الحجية بأي معنى كانت، فلا مجال للحكومة، لانهما حينئذٍ في عرض واحد ولا طولية بينهما، والحكومة منوطة بان يكون الدليل الحاكم متقدماً على الدليل المحكوم رتبة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد تقدم منا ان معنى حجية الامارات ليس الطريقية والعلمية، بل لا يمكن ان يكون المعمول في باب الامارات ذلك ثبوتاً، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه ممكن ثبوتاً، إلا ان الدليل في مقام الاثبات قاصر عن الدلالة على ذلك، لان عمدة الدليل على حجية اخبار الثقة، سيرة العقلاء القطعية.

ومن الواضح أنها قائمة على اساس نكتة واقعية ذاتية وهي ان طريقتها الناقصة الذاتية أقوى من طريقية اخبار غير الثقة، لا على اساس النكات التعبدية وتام الكلام في ذلك قد تقدم.

ثم ان هناك مناقشات اخرى على دلالة الآية على المفهوم الأولي من المحقق الاصفهاني قدس سره، بتقريب ان الآية لا تدل على المفهوم، لان المراد من النبأ فيها ان

كان خصوص نبأ الفاسق، كانت القضية مسوقة لبيان تحقيق الموضوع فلا مفهوم لها، وان كان المراد منه طبيعي النبأ الجامع بين نبأ الفاسق ونبأ العادل، كان لازم ذلك وجوب التبين عن طبيعي النبأ، وان كان في ضمن نبأ العادل عند مجيء الفاسق به، لان وجوب التبين الثابت لطبيعي النبأ المنحل بانحلال افراده في الخارج مشروط بمجيئ الفاسق به، فإذا جاء الفاسق به، ثبت وجوب التبين عنه وان كان في ضمن نبأ العادل وهو كما ترى، ولهذا لا تدل الآية على المفهوم، لان دلالتها عليه منوطة بكون المراد من النبأ فيها طبيعي النبأ، وقد مرّ انه لا يمكن ان يراد من النبأ فيها الطبيعي وإلا لزم المحذور المذكور^(١).

وقد اجاب عن ذلك السيد الاستاذ قدس سره، بان القيود في مقام الاثبات تختلف باختلاف الموارد والمقامات، فمنها ما يرجع إلى الموضوع كالوصف، مثل قوله أكرم العالم العادل، والشرط إذا كان الجزاء متوقفاً عليه عقلاً، كما في القضية الشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع وغير ذلك، ومنها ما يرجع إلى الحكم كالشرط في القضية الشرطية الذي لا يتوقف الجزاء عليه عقلاً، فإنه قيد للحكم دون الموضوع، والقضية الشرطية إنما تدل على المفهوم فيما إذا كان الشرط قيداً للحكم دون الموضوع لكسي تدل القضية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، ومن هنا يكون مفاد اداة الشرط عرفاً ولغة تعليق الجزاء على الشرط.

والخلاصة: ان القيد في مقام الاثبات تارة يكون قيداً للموضوع واخرى يكون قيداً للحكم دون الموضوع.

وأما في مقام الثبوت فالقيود باجمعها ترجع إلى الموضوع، لاستحالة ثبوت الحكم المقيد للموضوع المطلق.

وعليه فالحكم بوجود التبين عن التبا معلقاً على مجيء الفاسق به، لا يقتضي وجوب التبين عن كل نبأ حتى نبأ العادل، فإن مجيء الفاسق نبأً وان كان قيماً للحكم في مقام الاثبات، إلا انه يرجع إلى الموضوع بحسب اللب ومقام الثبوت، وهذا لا يمنع عن دلالة القضية على المفهوم في مقام الاثبات، باعتبار انه قيد للحكم في هذا المقام دون الموضوع، ونظير ذلك قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كرم لم ينجسه شيء»، فإن ظاهر القضية أن الموضوع لها طبعي الماء الجامع بين القليل والكثير، وبلوغه قدر كرم شرط لعدم انفعال الماء، ولكنه لا يقتضي الحكم بعدم انفعال كل ماء بالملاقاة إذا اتصف فرد منه بالكربة، بل مقتضاه عدم انفعال خصوص الماء البالغ حد الكرم لا مطلق الماء وان كان قليلاً^(١).

وللنظر فيما افادته تدسُّ مجال، أما ما افادته تدسُّ من ان القيود في مقام الإثبات تارة ترجع إلى الموضوع واخرى إلى الحكم فهو صحيح.
وأما ما افادته تدسُّ من ان جميع القيود في مقام الاثبات ترجع إلى قيود الموضوع في مقام الثبوت والواقع، فهو غير تام في الجملة، بيان ذلك ان هناك ثلاثة فروض:

الفرض الأول: ان يكون موضوع القضية كلياً والقيود المأخوذة فيها في لسان الدليل مفروضة الوجود في الخارج في مقام الاثبات ترجع إلى الموضوع في مقام الثبوت والواقع وتكون من قيوده لباً وحقيقة.

الفرض الثاني: هذا الفرض ولكن القيود والشروط المأخوذة في القضية في لسان الدليل مفروضة الوجود في مقام الإثبات، اجنبية عن الموضوع في القضية ولا يمكن ان ترجع إليه لباً وفي مقام الثبوت.

الفرض الثالث: ان يكون الشرط من حالات الموضوع في القضية لامن قيوده المقومة له، كقولنا «ان جاءك عالم فأكرمه»، فإن الموضوع في القضية العالم والشرط فيها المجيء، وهذا الشرط لا يمكن ان يرجع إلى الموضوع لباً وفي مقام الثبوت.

وبعد ذلك نقول ان ما ذكره السيد الاستاذ تتمة إنما يتم في الفرض الأول لا في الفرض الثاني ولا في الثالث.

أما تماميته في الفرض الأول، فلان جميع الشروط والقيود المأخوذة في لسان الدليل في مرحلة المعمل مفروضة الوجود قيوداً للموضوع لباً وثبوتاً، وهذا هو المراد من قوله ان الحثيات التعليلية في مقام الاثبات ترجع إلى الحثيات التقييدية في مقام الثبوت، كالبلوغ والعقل والاستطاعة والسفر ودخول الوقت وهكذا، فإنها شرط للحكم في مقام الاثبات كما أنها شرط للموضوع في مقام الثبوت، ولا يعقل ان تكون الاستطاعة قيوداً لوجوب الحج وشرطاً له من دون ان تكون قيوداً لموضوعه بأن تكون موضوعه مطلقاً، لان هذا غير معقول، وكذلك الحال في أمثالها من الشروط.

والخلاصة: ان القيود المأخوذة في لسان الادلة مفروضة الوجود إذا كانت من حالات الموضوع في القضايا الكلية الحقيقية، فلا محالة ترجع إليه لباً وثبوتاً، وتقيد به كالتقيد والشروط المتقدمة وما شاكلها، وفي هذا الفرض يصح ان يقال ان الحثيات التعليلية في مقام الاثبات ترجع إلى الحثيات التقييدية في مقام الثبوت.

وأما عدم تماميته في الفرض الثاني، فلان الشرط في هذا الفرض المأخوذ في لسان الدليل قيوداً للحكم في طرف الجزاء في مقام الاثبات، لا يرجع إلى الموضوع

في مقام الثبوت، لانه اجنبي عن الموضوع، كما إذا قال المولى «ان جاء ولدك من السفر سالماً فآكرم العلماء»، أو قال «ان رزقت ولداً فليصدق على الفقراء»، فإن موضوع وجوب الاكرام في المثال الأول طبيعي العلماء وموضوع وجوب التصديق في المثال الثاني طبيعي الفقراء، ووجوب الاكرام في الأول معلق على مجيء الولد من السفر سالماً، ووجوب التصديق في المثال الثاني معلق على رزق الولد ووجوده، فالشرط في كلا المثالين شرط للنحكم وقيد له فحسب ولا يرجع لبأ وثبوتاً إلى الموضوع في القضية ضرورة أنه اجنبي عن الموضوع في المثالين وما شاكلهما جميعاً ولا يمكن ان يرجع إليه لبأ وثبوتاً وإنما هو شرط لحكمه فحسب ثبوتاً وإثباتاً.

ومثل هذه القضية الشرطية محل الكلام في أنها تدل على المفهوم أو لا على أساس أن الموضوع فيها باقياً ولا ينتفي بإنتفاء الشرط لان الشرط اجنبي عن الموضوع ولا يكون له دخل فيه لا وجوداً ولا عدماً.

فما ذكره تدبر من أن قيود الحكم في مقام الإثبات ترجع إلى قيود الموضوع في مقام الثبوت لا يتم في هذا الفرض لان قيود الحكم فيه وشروطه لا ترجع إلى الموضوع لبأ وثبوتاً أصلاً.

وأما عدم تمامية ما ذكره تدبر في الفرض الثالث فلأن الشرط في هذا الفرض من حالات الموضوع ولا يكون من القيود المقومة له فإذا قال المولى «ان جاءك عالم فأكرمه»، فإن الموضوع هو العالم والحكم له وجوب الأكرام والشرط بمجيئه ومن الواضح ان هذا الشرط إنما هو شرط لوجوب الأكرام لانه معلق عليه ولا يرجع إلى موضوعه، لأن الموضوع هو طبيعي العالم في المثال ثبوتاً وإثباتاً وهو منحل بانحلال افراده، ووجوب إكرام كل فرد منه مشروط بمجيئه، فإذا انتفى هذا الشرط فهل ينتفي وجوب الإكرام عن الموضوع وهو طبيعي العالم؟

والجواب: أنه مبني على دلالة القضية الشرطية على المفهوم.

ومن هذا القبيل ماذا كان الموضوع جزئياً حقيقياً كما إذا قال المولى «ان جاءك زيد العالم فإكرمه» لأن الشرط وهو المجيء قيد لوجوب الإكرام لأنه معلق عليه وليس قيد لزيد العالم بل لا يعقل ان يكون قيداً له ثبوتاً.

والخلاصة: ان شروط الحكم في القضية إن كانت من القيود المقومة للموضوع فيها ثبوتاً كما في الفرض الأول، فما ذكره تت من ان الحثيات التعليلية في مقام الإثبات ترجع إلى الحثيات التقييدية في مقام الثبوت تام كما في القضايا الحقيقية التي اخذ الموضوع فيها مفروض الوجود لا مطلقاً، وأما إذا كانت الشروط اجنبية عن الموضوع في القضية أو كانت القضية خارجية وكانت الشروط من حالاته، فلا يتم ما أفاده تت.

ثم ان الآية الشريفة لو كانت داخلية في الفرض الأول، فتدل على المفهوم، وقد ذكر السيد الاستاذ تت في وجه ذلك ان موضوع وجوب التبين طبيعي النبأ في الآية وهو مشروط بمجيء الفاسق به، وهذا الشرط شرط للحكم في مقام الإثبات باعتبار انه لا يتوقف عليه عقلاً، فإذن بطبيعة الحال يكون تعليق وجوب التبين على مجيء الفاسق بالنبأ مولوي.

ثم ان هذا الشرط في مقام الإثبات وان كان يرجع إلى الحكم دون الموضوع ولكنه في مقام الثبوت يرجع إلى الموضوع، لان قيود الحكم في مقام الإثبات باجمعها ترجع إليه في مقام الثبوت، لاستحالة ثبوت الحكم المقيد للموضوع المطلق.

وعلى هذا فالآية تدل على المفهوم وهو انتفاء وجوب التبين عن طبيعي

النبأ عند انتفاء الشرط وهو مجيء الفاسق به.

ولكن تقدم ان ما افاده **بَدَسُّ** غير تام، أما أولاً، فلأن ظاهر الآية الكريمة ان الموضوع حصة خاصة من النبأ وهي نبأ الفاسق لا طبيعي النبأ، كما انه لا ظهور للآية في أن الموضوع طبيعي الجائي أو الفاسق أو المخبر به، فإن كل ذلك مجرد احتمال لا أصل له، وظاهر الآية بحسب المتفاهم العرفي هو ان الموضوع خصوص نبأ الفاسق، فإذا الآية مسوقة لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها.

وثانياً: أنه لا يمكن ان يكون الموضوع طبيعي النبأ في الواقع، لان مجيء الفاسق به مقيد ومخصص له بحصة خاصة وهي نبأ الفاسق، فإذا بطبيعة الحال تكون هذه الحصة هي موضوع لوجوب التبين لا طبيعي النبأ، والا لزم وجوب التبين عن الطبيعي الموجود في ضمن نبأ العادل أيضاً وهذا كما ترى، فإذا يكون الشرط في المقام محققاً للموضوع واقعاً وحقيقة، ولا يكفي مجرد رجوع القيد إلى الحكم في مقام الإثبات دون الموضوع في الدلالة على المفهوم بعد ما كان القيد قيداً للموضوع أيضاً في مقام الثبوت، وعليه فلا تدل الآية على المفهوم هذا.

ويمكن المناقشة فيه بان الموضوع طبيعي النبأ ثبوتاً وإثباتاً وهو منحل بانحلال افراده في الخارج، ووجوب التبين عن كل فرد من افراده مشروط بمجئ الفاسق به، وعند انتفاء هذا الشرط، فهل ينتفي وجوب التبين عن طبيعي النبأ في ضمن فرد آخر وهو نبأ العادل أم لا؟

والجواب: نعم بناء على دلالة القضية الشرطية على المفهوم، ومن جميع ما ذكرناه ظهر ان محل الكلام في دلالة القضية الشرطية على المفهوم، منوطة بان لا يكون الشرط من القيود المقومة للموضوع كما في الفرض الثاني والثالث.

وأما إذا كان الشرط مقوماً للموضوع واقعاً وحقيقة، فلا تدل على المفهوم، لان القضية حينئذ مسوقة لبيان تحقق الموضوع ومفهومها السالبة بانتفاء الموضوع

وهو ليس من المفهوم في شيء.

المناقشة الثانية: من شيخنا الأنصاري تت وحاصل هذه المناقشة أن مورد الآية الكريمة الشبهة الموضوعية وخبر العدل الواحد لا يكون حجة فيها ولا بد من التعدد، وعلى هذا فلا يمكن الاخذ بمفهوم الآية وهو حجة خبر العادل مطلقاً، وإن كان واحداً، فلا بد حينئذٍ إما من تقييد اطلاق المفهوم بما إذا انضم إليه خبر العدل الآخر وهو لا يمكن، لان تقييد المفهوم بدون تقييد المنطوق والتصرف فيه غير ممكن، لان المفهوم لازم للمنطوق إطلاقاً وتقييداً، ورفع اليد عن اطلاق المفهوم من جهة أنه معارض بمادل على عدم حجة خبر عدل واحد في الشبهات الموضوعية دون اطلاق المنطوق لا يمكن.

ثم اجاب تت عن ذلك، بأن المراد نبأ العادل ان كان جنس النبأ الصادق على الواحد وما زاد، فمقتضى إطلاق المفهوم حجة خبر العادل مطلقاً وان كان واحداً، وعندئذٍ يتعين رفع اليد عن إطلاق المفهوم وتقييده بما إذا كان خبر العادل متعدداً، والقرينة على هذا التقييد ما يدل على اعتبار التعدد في الموضوعات. وان كان المراد منه خبر العدل الواحد كما هو مقتضى تنوين النبأ في قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾، فإنه يدل على ان الحجة هو نبأ عدل واحد، فلا بد من رفع اليد عن المفهوم نهائياً والغاؤه بمقتضى ما دل على عدم حجة خبر العدل الواحد في الموضوعات هذا.

والصحيح في المقام ان يقال ان عمدة الدليل على عدم حجة خبر العدل الواحد أو الثقة الواحدة، موثقة مسعدة بن صدقة وقد جاء فيها «كل شيء فيه حلال وحرام، فهو حلال حتى يستبين لك أو تقوم به البينة»^(١) وتقريب الاستدلال

(١) وسائل الشيعة ج ٢: ص ١٠٥٤ ب ٣٧ من النجاسات ح ٤.

بها ان فيها دلالتين:

الاولى: دلالة ايجابية، وهي دلالتها على إثبات الموضوع الخارجي بالعلم الوجداني أو البينة.

الثانية: دلالة سلبية، وهي دلالتها على عدم حجية خبر العدل الواحد في الموضوعات بالاطلاق، وحيث ان هذا الاطلاق ناشيء من السكوت في مقام البيان، فلا يصلح ان يعارض سائر الدلالات، وان كانت ناشئة من الاطلاق ومقدمات الحكمة، باعتبار ان الاطلاق الناشئ من السكوت في مقام البيان من اضعف مراتب الدلالات، فلا يصلح ان يقاوم أي دلالة اخرى.

وعلى هذا فلا يمكن ان يعارض الاطلاق السكوتي للموثقة دلالة الآية المباركة على المفهوم وان كانت دلالتها عليه بالاطلاق ومقدمات الحكمة فضلاً عما إذا كانت بالوضع، فإذن لا بد من رفع اليد عن إطلاق الموثقة والحكم بان خبر العادل حجة وان كان واحداً، تطبيقاً لقاعدة حمل الظاهر على النص أو الأظهر.

والخلاصة: حيث ان الموثقة كانت تدل على عدم حجية خبر عدل واحد في الموضوعات بالدلالة السكوتية، فلا تصلح ان تقاوم دلالة الآية المباركة على المفهوم وان كانت دلالتها عليه بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اطلاق الموثقة اطلاقاً لفظي ناشئ من مقدمات الحكمة لامن السكوت في مقام البيان، فمع ذلك لا بد من تقديم اطلاق مفهوم الآية على إطلاق الموثقة في مورد الالتقاء والاجتماع بينهما، وذلك لان الموثقة باطلاقها تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً والآية موردها وان كانت الشبهات الموضوعية، إلا أنها باطلاقها تشمل الشبهات الحكمية أيضاً،

وعلى هذا فلا يمكن تقديم الموثقة على إطلاق مفهوم الآية في مورد الاجتماع، والا لزم إخراج موردها عن إطلاقها وهو أمر مستهجن وغير عرفي، بإعتبار أن القدر المتيقن من كل دليل إرادة مورده فلا يمكن تخصيصه بغيره.

وان شئت قلت، أن مورد الآية الشبهة الموضوعية، ولكن باطلاقها تشمل الشبهات الحكمية أيضاً، وعلى هذا فالقدر المتيقن من الآية بحسب المنطوق والمفهوم هو الشبهة الموضوعية.

وعلى هذا فالتعارض بين إطلاق مفهوم الآية وإطلاق الموثقة بالعموم من وجه، ومورد الإلتقاء بينهما الشبهة الموضوعية، ولكن لا بد من تقديم إطلاق المفهوم في مورد الاجتماع على إطلاق الموثقة فيه، وأما العكس وهو تقديم إطلاق الموثقة في مورد الاجتماع على إطلاق المفهوم، فهو لا يمكن لأمرين:

الأول: أن مورد الآية منطوقاً ومفهوماً هو الشبهة الموضوعية، وعلى هذا فالآية بمفهومها ناصة في موردها وهو حجية خبر عدل واحد في الشبهة الموضوعية، والموثقة باطلاقها ظاهرة في عدم حجيتها فيها، فإذن لا بد من تقديم مفهوم الآية على الموثقة في مورد الإلتقاء تطبيقاً لقاعدة حمل الظاهر على النص.

الثاني: أنه لو قدم إطلاق الموثقة على إطلاق المفهوم في مورد الاجتماع، لزم تقييد إطلاق المفهوم بغير مورده وهو قبيح، فإذن لا بد من العكس وهو تقديم إطلاق المفهوم على إطلاق الموثقة في مورد الاجتماع، هذا كله بناء على ما قويناه من أن دلالة القضييه الشرطية على المفهوم إنما هي بالوضع.

وأما بناء على أن دلالتها على المفهوم بالاطلاق و مقدمات الحكمة، بتقريب أن اثبات كون المعلق على الشرط طبعي الحكم، إنما هو بالاطلاق لا بالوضع، فلا مانع من تقييد اطلاق المفهوم إذا كانت هناك قرينة على هذا التقييد،

كما انه يمكن المنع عن اصل هذا الاطلاق إذا كانت هناك قرينة مانعة عن انعقاد اصل ظهورها فيه، لان الآيّة بمنطوقها تدل على تعليق الجزاء على الشرط، ومقتضى الاطلاق ومقدمات الحكمة هو ان المعلق على الشرط طبيعي الحكم لا شخص الحكم المعقول في القضية، فإذا كان المعلق على الشرط طبيعي الحكم، فلا محالة تدل القضية على انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الشرط وهذا هو المفهوم، وعلى هذا فمورد الآيّة الكريمة منطوقاً الشبهة الموضوعية لا منطوقاً ومفهوماً، لان مفهومها نتيجة اطلاق منطوقها الثابت بمقدمات الحكمة وليس مدلولاً وضعياً لها، وإطلاق التعليق يشمل الشبهة الموضوعية والحكمية معاً، لان مورد أصل التعليق هو الشبهة الموضوعية، وأما كون المعلق طبيعي الحكم الثابت بالاطلاق ومقدمات الحكمة، فنسبته إلى كلتا الشبهتين على حد سواء، فإذن لا مانع من رفع اليد عن اطلاق المفهوم في الشبهة الموضوعية وعدم حجيته فيها بواسطة دليل خارجي كالموثقة المتقدمة، وهذا ليس من تخصيص الدليل بغير مورده حتى يكون مستهجناً عرفاً، لان الشبهة الموضوعية مورد المنطوق لا المفهوم، فإن المفهوم مدلول إطلاق التعليق لا أصله، ولا يستلزم هذا التقييد تقييد المنطوق بغير موردها وهو الشبهة الموضوعية بل هو يستلزم تقييد اطلاق المنطوق هذا.

ولكن هذا التقريب غير صحيح، لانه مبني على دلالة الموثقة على عدم حجية خبر عدل واحد في الشبهات الموضوعية بالاطلاق اللفظي الثابت بمقدمات الحكمه، ولكن الأمر ليس كذلك، لان الموثقة مختصة بالشبهة الموضوعية ولا تعم الشبهة الحكمية، وهذا لا من جهة كلمة البينة فيها، لان الظاهر منها البينة العرفية لا المصطلحة، لان لفظ البينة الوارد في الكتاب والسنة، ظاهر في معناها العرفي وهو ما يتبين به الشيء لا خصوص شهادة العدلين لانها من أحد مصاديقها،

فارادة البينة المصطلحة منها بحاجة إلى قرينة، ولا قرينة في الموثقة على ان المراد منها البينة المصطلحة ولا من الخارج، بل من جهة تقسيم الشيء في صدرها إلى الحلال والحرام، فإنه ظاهر في التقسيم الفعلي وهو لا ينطبق إلا على الشبهة الموضوعية.

وعلى هذا فدلالة الموثقة على عدم حجية خبر عدل واحد ليست بالاطلاق اللفظي الثابت بمقدمات الحكمة، لعدم توفر مثل هذا الاطلاق لها، بل دلالتها على ذلك إنما هي بالاطلاق السكوتي الناشئ من سكوت المولى في مقام البيان، ولذلك قلنا ان الموثقة لا تصلح ان تعارض دلالة الآية على المفهوم ولو بالاطلاق ومقدمات الحكمة، لان الاطلاق اللفظي يتقدم على الاطلاق السكوتي.

فالتنتيجة في نهاية المطاف ان الآية الكريمة لو دلت على حجية خبر العادل بالمفهوم، فالموثقة لا تصلح ان تعارض الآية في مورد الاجتماع، ولا بد من تقديم الآية عليها فيه وان كانت دلالتها على المفهوم بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته من ان ما دل على اعتبار تعدد خبر العدل في الشبهات الموضوعية كموثقة مسعدة وغيرها، يتقدم على مفهوم الآية المباركة، اما بتخصيص إطلاق المفهوم بغير الشبهات الموضوعية، أو بالغائه نهائياً غير تام، لما عرفت من ان الموثقة لا تصلح ان تعارض مفهوم الآية وان كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة فضلاً عما إذا كان بالوضع^(١).

بقي هنا امران:

الأمر الأول: ان أدلة حجية اخبار الاحاد تشمل باطلاقها اخبار السيد عن الاجماع على عدم حجيتها باعتبار انه عادل، وحينئذ فيلزم من حجية اخباره

عدم حجيته، باعتبار انه من افراد خبر الواحد.

والجواب أولاً: ان ادلة حجية اخبار الاحاد مختصة بالاخبار الحسية فلا تشمل الاخبار الحدسية، وحيث ان خبر السيد عن عدم حجية اخبار الاحاد خبر حدسي فلا يكون مشمولاً لها، ومن هنا قلنا ان الاجماع المنقول بخبر الواحد لا يكون مشمولاً لادلة حجية اخبار الاحاد.

وثانياً: انه معارض بنقل الشيخ الطوسي تدو الاجماع على حجية اخبار الاحاد، فيسقط من جهة المعارضة.

وثالثاً: ان مدلول خبر السيد عدم حجية مطلق اخبار الاحاد اعم من ان تكون اخبار العدول أو الثقة أو الضعاف، ومدلول أدلة حجية اخبار الاحاد التي عمدتها سيرة العقلاء المضاة شرعاً أخبار الثقة، وحيث ان السيد ثقة فيكون خبره حجة، فاذن تقع المعارضة بين خبر السيد وادلة حجية اخبار الثقة، وحيث ان نسبة خبر السيد إلى أدلة حجية اخبار الثقة، نسبة العام إلى الخاص والمطلق إلى المقيد، فلا بد من تقييد إطلاقه بغير اخبار الثقة تطبيقاً لقاعدة حمل المطلق على المقيد.

ونتيجة ذلك هي اختصاص عدم حجية اخبار الاحاد الذي هو مدلول خبر السيد بغير اخبار الثقة.

ورابعاً: ان أدلة الحجية لا يمكن ان تشمل خبر السيد، لانها لو تشمل خبره، لكان حجة، فإذا كان حجة، فمعناه ان اخبار الاحاد لا تكون حجة منها خبره لانه خبر الواحد، فإذا يلزم من فرض حجية خبر السيد عدم حجيته، وما يلزم من فرض حجيته عدم حجيته، فحجيته مستحيلة.

وان شئت قلت ان خبر السيد لا يمكن ان يكون مشمولاً لإطلاق أدلة

حجية خبر الواحد، لأنها لو شملت خبر السيد، فلا يمكن شمولها لسائر اخبار الاحاد إذ لا يمكن الجمع بينهما، وحينئذٍ لا بد من تخصيص إطلاق ادلة الحجية بخبر السيد فقط وخروج سائر اخبار الاحاد عنه كافة، وهذا كما ترى، بدها أنه لا يعقل تخصيص أدلة حجية اخبار الاحاد منها سيرة العقلاء بخبر السيد فقط.

هذا اضافة إلى ان الاجماع الذي نقله السيد على عدم حجية اخبار الاحاد، يشمل شخص خبره أيضاً بعنوانه، باعتبار ان مفاده قضية حقيقية وهو يشمل الافراد المحققة والمقدرة معاً أو بالملك، فإذن يلزم التهافت والتناقض في داخل خبر السيد. وان قلت ان المحكي بخبر السيد هو الاجماع على عدم حجية اخبار الاحاد السابقة على خبره، فلا يكون خبره مشمولاً للاجماع.

قلت أولاً: ان مفاد الاجماع قضية حقيقية لا يختص بالاخبار المتقدمة. وثانياً: ان لازم ذلك اختصاص أدلة حجية اخبار الاحاد بخبر السيد وهو كما ترى.

حجية الاخبار مع الوساطة

الأمر الثاني: أن أدلة حجية اخبار الاحاد، هل تشمل الاخبار مع الوساطة أو تختص بالاخبار بلا واسطة؟

والجواب: أن الصحيح هو الوجه الأول، وأنها تشمل اخبار الاحاد كافة مع الوساطة وبدونها، شريطة توفر الشروط كوثاقة الراوي في تمام الطبقات والوسائط وكونها اخبار حسية كذلك وهكذا.

وبكلمة واضحة، أن شمول أدلة الحجية لاخبار الأحاد منوط بشروط:

الشرط الأول: تحقق الموضوع وهو خبر الثقة.

الشرط الثاني: ان يكون الخبر عن حس، فالأخبار الحدسية لا تكون مشموله لأدلة الحجية.

الشرط الثالث: ان يكون للمخبر به أثر شرعي مترتب عليه، فإذا توفرت هذه الشروط في الخبر كان مشمولاً لأدلة الحجية، وعلى هذا فإذا كان خبر الثقة بلا واسطة كالأخبار عن قول المعصوم عليه السلام مباشرة، فهو حجة لتوفر شروطها فيه، منها ان يكون المخبر به بنفسه قابلاً للتعبد الشرعي أو موضوعاً له.

وأما إذا كان الخبر مع الواسطة، كما إذا أخبر الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن الإمام عليه السلام، فهنا اشكالان:

الاشكال الأول: إن خبر الكليني خبر ثقة وهو حسي لا حدسي، فالشرطان الأولان متوفران فيه، وأما الشرط الثالث وهو كون المخبر به حكماً شرعياً بنفسه أو موضوعاً فلا يكون متوفراً فيه، لان المخبر به بخبر الكليني خبر علي بن إبراهيم وهو ليس بحكم شرعي بنفسه وإنما هو موضوع لأثر شرعي، ولكن هذا الأثر الشرعي نفس حجية الخبر، فعندئذ يلزم اتحاد الحكم مع الموضوع، لان موضوع الحجية مركب من أمرين الاخبار بشيء وترتب الأثر على ذلك الشيء، فترتب الأثر على المخبر به مأخوذ في موضوع الحجية، فإذا فرض ان ذلك الأثر هو نفس الحجية، لزم اتحاد الحكم مع الموضوع ومعه لا يمكن شمول أدلة الحجية للأخبار مع الواسطة.

وبكلمة واضحة: ان دليل الحجية لو شمل الاخبار مع الواسطة، لزم اتحاد الحكم مع الموضوع أو الشرط مع المشروط.

بيان ذلك، ان الكليني إذا أخبر عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن الإمام عليه السلام،

كان شمول دليل الحجية لخبر الكليني منوطاً بكون المخبر به بخبره أثراً شرعياً بنفسه كالوجوب أو الحرمة أو الجزئية أو الشرطية وهكذا، أو موضوعاً لأثر شرعي، وإلا لم يكن مشمولاً له.

وفي المقام حيث ان المخبر به لخبر الكليني خبر علي بن إبراهيم وهو ليس بنفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي ما عدا حجيته المرتبة عليه، فلا يكون مشمولاً لدليل الحجية، لان موضوعه مركب من امرين:

أحدهما الاخبار عن شيء والآخر ترتيب الأثر الشرعي على ذلك الشيء إذا لم يكن بنفسه أثراً شرعياً، فإذا توفر الأمران، تحقق الموضوع فيكون مشمولاً له.

وأما في المقام فالموضوع غير متحقق، لأن الجزء الأول وهو خبر الكليني وان كان متحققاً، إلا أن الجزء الثاني منه وهو ترتب الأثر الشرعي على المخبر به في المرتبة السابقة غير متحقق، لان المخبر به له خبر علي بن إبراهيم وهو ليس بنفسه أثراً شرعياً ولا موضوعاً له، وأثره الشرعي الوحيد إنما هو حجيته والمفروض أنها حكم له، ولهذا لا يمكن شمول دليل الحجية لخبر الكليني في المقام، وإلا لزم اتحاد الحكم مع الموضوع وهو مستحيل.

فالنتيجة: أنه لا يمكن ان تكون الاخبار مع الوساطة مشمولة لدليل الحجية. الاشكال الثاني: انه لا يمكن ان يكون دليل الحجية شاملاً للاخبار مع الوساطة وإلا لزم تأخر الموضوع عن حكمه، وذلك لان خبر الكليني في المثال ثابت بالوجدان، وأما خبر علي بن إبراهيم فهو غير ثابت لنا بالوجدان وإنما ثبت بالتعبد وهو متوقف على حجية خبر الكليني، فإذا كان كيف يعقل ان تكون هذه الحجية حكماً لخبر علي بن إبراهيم أيضاً وإلا لزم تقدم الحكم على موضوعه.

ونتيجة ذلك ان خبر الواسطة في طول الحكم وهو الحجية الثابتة لخبر الكليني، باعتبار ان ثبوت خبر الواسطة يتوقف على حجية خبر المباشر له، وعليه فلا محالة يكون ثبوت الواسطة في طول حجية خبر المباشر مع ان الواسطة موضوع لها، فمن اجل ذلك شمول دليل الحجية لخبار مع الواسطة يستلزم محذور تقدم الحكم على الموضوع.

ثم ان هذين الاشكالين مختلفان في الملاك والمورد، أما في الملاك فلان ملاك الاستحالة في الاشكال الأول، هو انه يلزم من شمول دليل الحجية لخبار مع الواسطة اتحاد الحكم مع الموضوع وهو مستحيل.

وفي الاشكال الثاني، هو انه يلزم من شموله لها تأخر الموضوع عن الحكم وهو خلف.

وأما في المورد، فلان الاشكال الأول يجري في الخبر المباشر أيضاً كخبر الكليني، ولا يجري في الخبر الاخير الذي يكون مفاده الاخبار عن قول الإمام عليه السلام مباشرة، بينما الاشكال الثاني لا يجري في الخبر المباشر ويجري في الخبر الأخير الذي هو مباشر لقول المعصوم عليه السلام.

والخلاصة: ان الاشكالين مختلفان ملاكاً ومورداً.

فالنتيجة: هي استحالة شمول دليل الحجية لخبار مع الواسطة.

ويمكن الجواب عن هذه الشبهة في ثلاث مراحل طويلة:

المرحلة الاولى: ان هذه الشبهة مبنية على نقطة خاطئة لا واقع موضوعي

لها، وهي ان مفاد دليل حجية خبر الواحد ثبوت حجية واحدة، ومن الواضح انه

لا يمكن ثبوت هذه الحجية الواحدة بدليل واحد للخبر المباشر وخبر الواسطة معاً،

لإستلزام ذلك احد المحذورين المتقدمين.

ولكن هذه النقطة خائطة جداً ولا واقع موضوعي لها، ضرورة أن مفاد دليل حجية خبر الواحد إنحلالها بإنحلال أفراد الخبر في الخارج، بلا فرق في ذلك بين أن يكون دليل الحجية دليلاً لفظياً أو سيرة العقلاء.

أما الأول، فلأن مفاد دليل حجية اخبار الاحاد كمفهوم الآية الكريمة ونحوه قضية حقيقية، والحكم فيها مجعول للموضوع المقدر وجوده في الخارج، ومن الطبيعي ان هذا الحكم ينحل بإنحلال افراد موضوعه فيه، بمعنى ثبوت الحكم لكل فرد من أفرادهِ، فهنا أحكام متعددة وموضوعات كذلك، وعلى هذا فدليل الحجية يدل على ثبوت الحجية لكل فرد من خبر الواحد، فهنا حجج متعددة بعدد أفرادهِ وجعول كثيرة بكثرة افرادهِ.

وعلى هذا فالحجية المجعولة لخبر الكليني غير الحجية المجعولة لخبر الواسطة وتعدد الحجية بتعدد الواسطة، فإذاً لا يلزم من شمول دليل الحجية لاخبار مع الواسطة شيء من المحذورين المتقدمين لا اتحاد الحكم مع الموضوع، لان الحكم فرد من الحجية والمأخوذ في الموضوع فرد آخر منها، ولا تقدم الحكم على الموضوع، لان الحكم الثابت للخبر المباشر كخبر الكليني فرد من الحجية، وثبوت الموضوع تبعداً وهو خبر علي بن إبراهيم وان كان متوقفاً عليه، ولكنه ليس أثراً له حتى يلزم تأخر الموضوع عن الحكم بل اثره فرد آخر من الحجية، فإذاً لا يلزم تأخر الموضوع عن الحكم، ولا مانع حينئذٍ من شمول دليل الحجية لاخبار مع الواسطة.

وأما الثاني وهو سيرة العقلاء، فإنها قائمة على العمل باخبار الثقة، بلا فرق بين أن تكون بلا واسطة أو مع الواسطة، ضرورة أنها قد جرت على العمل بكل خبر ثقة في الخارج، لان كل خبر ثقة عندهم موضوع للحجية من دون فرق بين

أن يكون اخبار الثقة عن شيء بلا واسطة أو مع الواسطة، ولهذا لا موضوع لكلا الاشكالين، لان كليهما مبني على فرض ان المجمعول وهو الحجية في باب الإمارات واحد، وأما إذا كان المجمعول متعدداً بتعدد افرادها، فلا موضوع لهما بل لا يعقل ان يكون المجمعول واحداً شخصياً، ضرورة انه لغو صرف لا يمكن صدوره من المولى الحكيم، إلا أن يكون المراد من الواحد، الواحد بالنوع لا بالشخص، ولكن هذا يرجع إلى تعدد المجمعول.

والخلاصة: انه لا شبهة في ان مفاد أدلة حجية الإمارات كاخبار الثقة ونحوها قضايا حقيقية والحكم فيها مجمعول للموضوعات المقدره وجودها في الخارج، وعليه فبطبيعة الحال ينحل هذا الحكم بإنحلال أفراد موضوعه فيثبت لكل فرد حكم مستقل، بلا فرق بين أن يكون ذلك الحكم حكماً تكليفاً كالوجوب أو الحرمة أو نحوها أو حكماً وضعياً كالحجية ونحوها.

وعلى هذا فلا أساس للاشكال في شمول أدلة الحجية للاخبار مع الواسطة بكلا تقريبيه، هذا اضافة إلى أن التقريب الثاني مبني على الخلط بين مقام الاثبات ومقام الثبوت، وما هو متأخر عن الحجية الوجود الإثباتي والاحرازي للموضوع، وهو خبر الواسطة، وما هو موضوع لها هو خبر الواسطة بوجوده الواقعي وهو ليس بمتأخر عن الحجية بل الحجية في طوله ومتأخرة عنه رتبة.

المرحلة الثانية: مع الاغماض عن الجواب في المرحلة الاولى، يمكن ان يجاب عن الشبهة بأن دليل الحجية لا يشمل الاخبار مع الواسطة إذا كانت الواسطة ملحوظة بنحو الموضوعية والاستقلال، بأن يكون كل واسطة خبراً مستقلاً موضوعاً ومحمولاً.

وأما إذا كانت الواسطة ملغية، بأن يلحظ مجموع السلسلة الطولية خبراً

واحداً ويكون كل واسطة جزء الموضوع لاتمامه والموضوع هو تمام السلسلة، وقول الإمام عليه السلام حكم لهذا الموضوع وأثر شرعي له، وعليه فمجموع السلسلة بمثابة خبر واحد يحكي عن قول الإمام مباشرة وبلا واسطة، ويمكن تقريب ذلك باحد الوجهين:

الوجه الأول: التقريب الذي ذكره السيد الاستاذ قدس سره وملخصه: هو انه لا فرق في حجية اخبار الثقة بين ان يكون المخبر به تمام الموضوع للحكم الشرعي أو جزؤه، شريطة أن يكون الجزء الآخر للموضوع محرزاً أما بالوجدان في عرض الجزء الأول أو بالتعبد، فإذا أخبر الكليني عن علي ابن ابراهيم عن أبيه عن الإمام عليه السلام، كان مجموع هذه السلسلة موضوعاً لحكم شرعي وهو قول المعصوم عليه السلام، ويكون كل واحد من قطعة هذه السلسلة جزء الموضوع لاتمامه حتى يقال انه لا أثر له شرعاً^(١).

وبكلمة ان دليل الحجية يشمل مجموع السلسلة في عرض واحد، بمعنى ان المجموع بمثابة خبر واحد يترتب على مدلوله أثر شرعي إذا لم يكن المدلول بنفسه أثراً شرعياً، ولا يمكن شمول دليل الحجية لها طويلاً، ضرورة انه لا يشمل خبر الشيخ إلا في عرض شموله لخبر المفيد وهكذا، لان المجموع خبر واحد وموضوع للآخر لا كل واحد منها، لان كل واحد منها جزء الموضوع لاتمامه.

وعلى هذا فلا فرق بين الاخبار مع الواسطة والاخبار بلا واسطة فكلتاها مشمولة لادلة الحجية، غاية الأمر ان الصنف الأول مشمول لها بملاك ان كل خبر الواسطة جزء الموضوع والموضوع مركب من جزئين أو أكثر، والصنف الثاني مشمول لها بملاك انه وحده تمام الموضوع، ونتيجة ذلك الغاء الواسطة.

ومن هنا يظهر ان الشبهة في المسألة مبنية على ان دليل الحجية لا يشمل الخبر إلا إذا كان المخبر به فيه تمام الموضوع للحكم الشرعي، وأما إذا كان جزء الموضوع، فلا يكون مشمولاً له، وحيث ان كل واحد من خبر الواسطة جزء الموضوع لاتمامه غير الخبر الأخير الحاكي لقول الإمام مباشرة، فلا يكون مشمولاً لدليل الحجية، ولكن عرفت أن هذا البناء غير صحيح.

الوجه الثاني: ما ذكره بعض المحققين قدس، من أن الشيخ الكليني رحمته إذا أخبر عن الصفار عن الإمام عليه السلام، فقد أخبر بالالتزام عن صدور الخبر عن الإمام عليه السلام على تقدير عدم كذب الصفار، فالمدلول الإلزامي قضية شرطية وهي انه لو لم يكذب الصفار، فقد صدر الخبر عن المعصوم عليه السلام، وحينئذ يمكن تطبيق دليل الحجية على خبر الكليني بلحاظ هذا الأثر الشرعي لا بلحاظ حجية خبر الصفار والا لزم أحد المحذورين المتقدمين، فنثبت بتطبيق دليل الحجية على خبر الكليني المحرز لنا وجداناً القضية الشرطية المزبورة، ثم ثبت شرطها وهو عدم كذب الصفار في اخباره عن الإمام عليه السلام، باعتبار انه ثقة فلا يكذب بمقتضى دليل حجية خبر الثقة، وبذلك يثبت الجزاء وهو قول المعصوم عليه السلام.

وبكلمة اخرى ان الملازمة بين عدم كذب الكليني وعدم كذب الصفار وبين صدور الخبر عن المعصوم عليه السلام ثابتة بنحو القضية الشرطية، وصدق القضية الشرطية إنما هو بصدق الملازمة لا بصدق طرفيها، فإن طرفيها وان كانا مستحيلين، فهي صادقة إذا كانت الملازمة في الواقع ثابتة، نعم مجرد ثبوت الملازمة في الواقع لا يكفي في إثبات حجية الخبر وصدوره عن المعصوم عليه السلام، بل يتوقف على تحقق الشرط في الخارج وهو وثاقة الكليني والصفار وهي ثابتة اما وجدانا أو تعبداً، وتطبيق دليل حجية اخبار الثقة على خبر الكليني إنما هو بلحاظ مدلوله

الإلتزامي وهو القضية الشرطية على تقدير صدق الصفار في اخباره، وحيث انه ثقة، فبتطبيق دليل حجية خبر الثقة يثبت صدق خبره^(١).

ويمكن المناقشة فيه بتقريب.

ان الدلالة الإلتزامية تتبع الدلالة المطابقية ثبوتاً وحجية وسقوطاً.

وعلى هذا فثبوت المدلول الإلتزامي في المقام منوط بثبوت المدلول المطابقي وتابع له، والمفروض في المقام عدم ثبوت المدلول المطابقي وهو خبر الصفار الذي هو مدلول مطابقي لخبر الكليني في المثال، فإذا لم يدل خبر الكليني على ثبوت مدلوله المطابقي، فبطبيعة الحال لا يدل على ثبوت مدلوله الإلتزامي، لانه إنما يدل على المدلول الإلتزامي بتبع دلالاته على المدلول المطابقي، فإذا توقف ثبوت مدلوله الإلتزامي على ثبوت مدلوله المطابقي عاد المحذور.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره تتمة من ان حجية الاخبار عن المدلول الإلتزامي، لا تتوقف على ثبوت المدلول المطابقي وجداناً أو تعبداً لكي يلزم احد المحذورين المذكورين غير تام.

وجه الظهور هو ان الكليني في المثال المزبور قد أخبر عن المدلول الإلتزامي على تقدير ثبوت المدلول المطابقي، لانه أخبر عن ان الصفار لو لم يكذب في اخباره لصدر الخبر من المعصوم عليه السلام، وهذا الاخبار عن القضية الشرطية يعني الملازمة لا يكفي في حجية اخباره، لانها تتوقف على إحراز صدقه في اخباره لانه الشرط في القضية.

ومن الواضح انه لا يمكن احراز صدقه فيه إلا بتطبيق دليل الحجية على خبر الكليني وخبر الصفار معاً، فإذا ن يعود المحذور.

لان هذه الملازمة وهي انه لو أخبر الصفار ولم يكذب، لكان الخبر صادراً من المعصوم عليه السلام ثابتة من الأزل لا أنها توجد باخبار الصفار، ضرورة أن الملازمات أمور واقعية ثابتة إزلاً وغير مسبوقة بالعدم، وعلى هذا فالكليني قد أخبر عن الملازمة وهي ان الصفار لو لم يكذب في اخباره لثبت قول المعصوم عليه السلام، وهذه الملازمة ثابتة من الأزل، والاخبار عن هذه الملازمة بنحو القضية الشرطية لا يكفي في حجية اخباره، لانها تتوقف على احراز عدم كذب الصفار في اخباره من جهة أنه ثقة، ولا يمكن احراز ذلك إلا بتطبيق دليل حجية خبر الثقة عليه، فإذا يعود محذور اتحاد الحكم مع الموضوع أو تقدم الحكم على الموضوع، باعتبار ان هذا الجواب مبني على فرض وحدة الجعل والمجعول، وأما بناء على تعدد الجعل وان هناك جعلول متعددة بعدد افراد خبر الثقة، فلا موضوع للاشكال في شمول دليل الحجية للاخبار مع الوساطة حتى دعت الحاجة إلى مثل هذا الجواب.

وان شئت قلت: ان المدلول الإلزامي حصة خاصة من اللازم المقيد بالملزوم، لوضوح ان من أخبر عن سقوط زيد من شاهق، فقد أخبر عن موته بالالتزام، ولكنه أخبر عن حصة خاصة من الموت وهي الموت المستند إلى سقوطه من الشاهق، أو إذا أخبر عن ان السيارة الفلانية قد سحقت زيدا، فقد أخبر عن موته لا مطلقاً بل مستنداً إلى سحق السيارة، أو إذا أخبر عن شرب خالد السم، فقد أخبر عن موته لا مطلقاً بل مستنداً إلى السم وهكذا.

وفي المقام أخبر الكليني عن قول الإمام عليه السلام بنحو القضية الشرطية على تقدير صدق الشرط وهو صدق الصفار في اخباره لا مطلقاً، بل مقيداً لصدور الاخبار منه الذي هو مدلول مطابق لخبر الكليني، ومعنى هذا ان الشرط في القضية الشرطية صدق الصفار في اخباره لا مطلق صدقه، بل صدقه الخاص وهو

صدقه في اخباره عن الإمام عليه السلام، ومن الطبيعي انه لا يمكن إثبات صدقه الخاص إلا بتطبيق دليل الحجية على خبر الكليني بلحاظ مدلوله المطابقى فإذن يعود المحذور.

والخلاصة: ان المدلول الالتزامي لخبر الكليني هو نفس الشرطية والملازمة بين الشرط والجزاء، والشرط هو عدم كذب الصفار في اخباره لاعدم كذبه مطلقاً، والجزاء هو قول المعصوم عليه السلام، لان الكليني اخبر بالمطابقة عن خبر الصفار عن الإمام عليه السلام، وبالالتزام عن الملازمة بين عدم كذبه في اخباره هذا وقول المعصوم عليه السلام، وهذا لا يكفى، بل لابد من احراز الشرط في المقام وهو اخبار الصفار عن الإمام عليه السلام وعدم كذبه فيه، وحيث ان الصفار ثقة، فإثبات عدم كذبه فيه إنما هو بتطبيق دليل الحجية، وحينئذ يعود المحذور.

وذكر قدس سره وجهاً آخر وحاصله، أن موضوع الحجية وثاقة المخبر لا اخباره. وعلى هذا فإذا اخبر الكليني عن الصفار عن الإمام عليه السلام، فقد اخبر بالالتزام عن القضية الشرطية، وهي انه إذا لم يكذب الكليني ولم يكذب الصفار، فقد صدر الخبر عن المعصوم عليه السلام، والشرط في هذه القضية الشرطية مجموع الأمرين هما عدم كذب الكليني وعدم كذب الصفار، وكلا هذين الشرطين يشتان عن طريق تطبيق دليل الحجية على وثاقة الرجلين المحرزة وجدانا أو تعبداً من الخارج، لان مقتضى وثاقة الكليني انه لا يكذب ومقتضى وثاقة الصفار انه لا يكذب أيضاً، وبذلك يحرز كلا الشرطين فيحرز الجزاء.

والخلاصة: ان موضوع الحجية وثاقة المخبر لا اخباره، ووثاقة كل من الكليني والصفار محرزة لنا بالوجدان، وبتطبيق دليل الحجية عليهما أنهما لا يكذبان، وبذلك يثبت الجزاء وهو قول المعصوم عليه السلام، فإذن لا اشكال ولا يلزم

أحد المحذورين المتقدمين، لان وثيقة كل منهما محرزة بالوجدان من الخارج ومقتضاها إنهما لا يكذبان، وبتطبيق دليل الحجية عليهما معاً يثبت الجزاء، فالشرط هو مجموع الأمرين العرضيين، والجزاء هو قول المعصوم عليه السلام مترتب على المجموع. وعلى هذا فترجع الاخبار مع الوساطة إلى الاخبار بلا واسطة، باعتبار ان وثيقة كل من الكليني والصفار ليست موضوعاً للحجية بالاستقلال بل المجموع موضوع لها، هذا نظير ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان مجموع الاخبار مع الوساطة موضوع للحجية بلحاظ ما يترتب عليه من الأثر الشرعي وهو قول المعصوم عليه السلام، ويكون كل خبر جزء الموضوع لها^(١)، هذا.

ولكن الاقرب هو ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من التقريب، وذلك لان الظاهر من أدلة الحجية ولا سيما السيرة العقلائية هو ان موضوع الحجية اخبار الثقة لا وثيقة المخبر، لانها جهة تعليلية للموضوع، والسيرة إنما هي على العمل باخبار الثقة الحاكية عن الواقع.

المرحلة الثالثة: مع الاغماض عما ذكر من الجواب في المرحلة الثانية وتسليم ان دليل الحجية لا يشمل إلا الخبر الذي يكون مدلوله بنفسه حكماً شرعياً أو تمام الموضوع للحكم الشرعي، وأما إذا كان جزء الموضوع، فلا يكون مشمولاً له، فما هو العلاج والدافع عن الشبهة والاشكال عن شمول دليل الحجية للاخبار مع الوساطة حينئذٍ، وقد أجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من أن دليل الحجية إذا كان لفظياً، فإنه وان قلنا بأنه لا يشمل الاخبار مع الوساطة من جهة أحد المحذورين المتقدمين هما لزوم اتحاد الحكم مع الموضوع وتأخر الموضوع عن الحكم، إلا أنه

مع ذلك لا مناص من الحكم بمحبتها من جهة وجود ملاكها فيها، إذ لا فرق بين خبر الثقة بلا واسطة وخبر الثقة مع الواسطة في الملاك المقتضي للحجية، لان ملاك جعل الحجية لاخبار الثقة إنما هو أقوائية كشفها عن الواقع نوعاً من اخبار غيرها، وهذه النكتة مشتركة بين اخبار الثقة بلا واسطة واخبارها مع الواسطة، إذ لا يحتمل أن يكون خبر الصفار عن الإمام عليه السلام إذا كان بلا واسطة كان حجة، وإذا كان معها لم يكن حجة.

وعلى هذا فلا بد من التعدي عن مورد دليل الحجية وهو اخبار الثقة بلا واسطة إلى اخبار الثقة مع الواسطة لعموم الملاك، والحكم يدور مدار الملاك سعة وضيقاً لانه حقيقة الحكم وروحه^(١).

والجواب: ان حجية اخبار الثقة وان كانت بملاك أنها أقرب إلى الواقع نوعاً من اخبار غير الثقة، بإعتبار ان احتمال تعمد الكذب فيها غير محتمل، لانه خلف فرض وثاقة المخبر، واحتمال الخطأ والاشتباه خلاف الأصل العقلائي، إلا أنه مع ذلك فرق بين اخبار الثقة بلا واسطة واخبارها مع الواسطة في الملاك، لأن ملاك الأول اقوى من الثاني، حيث ان احتمال الخطأ في الأول إذا كان بنسبة عشرة في المائة وفي الثاني أكثر بحساب الاحتمالات، إذ كلما زادت الواسطة، زاد احتمال الخطأ بنفس النسبة.

وعلى ضوء هذا الأساس، فإذا فرض ان دليل الحجية مختصاً بخبر الثقة بلا واسطة، فلا يمكن التعدي عن مورده إلى خبر الثقة مع الواسطة، لان التعدي عن مورد الدليل إلى سائر الموارد بتتقيق المناط إنما هو في أحد موردين:
الأول: ان يكون ملاك الحكم في سائر الموارد أقوى منه في مورده.

الثاني: أن يكون مساوياً له، بحيث لا يحتمل مزية له في مورد الحكم، وأما إذا كان الملاك في سائر الموارد اقل مرتبة من الملاك في مورد الحكم، فلا يمكن التعدي، والمقام من هذا القبيل.

الوجه الثاني: ما ذكره تتمة أيضاً من ان الحجية بمجوعة لطبيعي الخبر بلحاظ طبيعي الأثر، وعندئذٍ فلا يلزم اتحاد الحكم مع الموضوع، لان الحكم هو الحجية في المقام والمأخوذ في الموضوع في مقام الجعل طبيعي الأثر لخصوص الحجية، وأما انطباق هذا الطبيعي على الحجية في مرحلة الفعلية باعتبار أنها من أحد افراده ومصاديقه، فإن لا يلزم اتحاد الحكم مع الموضوع، لان الحكم الحجية والمأخوذ في الموضوع طبيعي الأثر.

وبكلمة ان محذور اتحاد الحكم والموضوع في مقام الجعل إنما يلزم إذا كان المأخوذ في الموضوع خصوص الحجية، والمفروض انها حكم لهذا الموضوع، وأما إذا كان المأخوذ فيه طبيعي الأثر، فلا يلزم هذا المحذور، نعم ينطبق طبيعي الأثر على الحجية في مرحلة الفعلية، فيتحد الحكم مع فرد من الموضوع في هذه المرحلة لامع الموضوع نفسه في مرحلة الجعل، ولا مانع من اتحاد الحكم مع ما ليس بموضوع كفرد، لان المحذور إنما هو في اتحاد الحكم مع الموضوع في مقام الجعل، ضرورة أنه لا يعقل ان يكون الحكم والموضوع شيئاً واحداً، لانها يتطلبان التعدد والاتينية، وكون الموضوع في المرتبة المتقدمة على الحكم، وأما ما ليس بموضوع، فلا مبرر لان يكون في المرتبة المتقدمة عليه حتى لا يمكن اتحاده معه.

والخلاصة: ان الكليني إذا أخبر عن الصفار عن الإمام عليه السلام، فالمأخوذ في موضوع حجية خبر الكليني وهو طبيعي خبر الصفار، طبيعي الأثر لاكل أثر أثر، لان معنى الاطلاق عدم لحاظ القيد لا لحاظ كل قيد وطبيعي الأثر، وان كان

ينطبق على حجية خبر الكليني وعلى غيرها في الخارج، إلا أنه لا محذور فيه، لانه من اتحاد الحكم مع مالميس بموضوع له، وان كان فرده في الخارج والمحذور إنما هو في اتحاد الحكم مع موضوعه في مرتبة الجعل.

والجواب: ان هذا التقريب إنما يدفع الاشكال بكلا النحويين في مرحلة الجعل، فإن الموضوع في هذه المرحلة، مفهوم خبر الصفار في المثال وهو ليس في طول الحجية التي هي حكم لهذا الموضوع، فإن ما هو في طوله ثبوته الخارجي، وهذا جزء الموضوع وجزؤه الآخر طبيعي الأثر، فإذا لا يلزم في هذه المرحلة لا اتحاد الحكم مع موضوعه ولا تقدم الحكم على موضوعه، إلا أن محل الكلام في المسألة ليس في مرحلة الجعل، إذ لا يلزم شيء من المحذورين في هذه المرحلة، ضرورة أن الموضوع مفهوم الخبر والمأخوذ في طبيعي الأثر، ولا يلزم حينئذٍ لا الاتحاد ولا تاخر الموضوع عن الحكم، بل محل الكلام إنما هو في مرحلة الفعلية والانطباق، فإن الحكم وهو حجية خبر الكليني متقدمة على خبر الصفار مع ان خبر الصفار موضوع لها ومتحدة مع حجية خبر الصفار في هذه المرحلة، ولهذا لا يمكن تطبيق دليل الحجية على خبر الكليني في المثال، لان حجيته متوقفة على أن يكون للمخبر به لمحبره أثر شرعي ولا أثر له على الفرض غير الحجية، فإذا لا يلزم اتحاد الحكم مع الموضوع، لان موضوع الحجية الاخبار بشيء وترتيب الأثر الشرعي على ذلك الشيء، وحيث انه لا أثر له غير حجيته، فيكون الحكم متحداً مع جزء موضوعه، وايضاً يلزم تقدم الحكم على نفسه، لان ثبوت خبر الصفار حيث انه يتوقف على حجية خبر الكليني، فيكون في طولها ومتأخر عنها وكذلك حجيتها مع انها عين حجية خبر الكليني وهذا معنى تقدم الحكم على نفسه.

وبكلمة انه لو كان المعمول في الواقع ومقام الثبوت حجية واحدة ودليل

الحجية يدل عليها في مقام الإثبات، فلا يمكن تطبيقها على الاخبار مع الوساطة لاستلزامه أحد المحذورين المزبورين.

وان كانت هناك جموع متعددة بعدد افراد خبر الثقة في الخارج ثبوتاً، فعندئذ لا إشكال في شمول دليل الحجية لها ولا يلزم شيء من المحذورين، وقد تقدم ان الأمر كذلك، لان ادلة حجية خبر الثقة مسوقة بنحو القضية الحقيقية، والحكم فيها وهو الحجية بمجموع للموضوع المقدر وجوده في الخارج وهو خبر الثقة، فإذن بطبيعة الحال ينحل الحجية بانحلال افراد موضوعها في الخارج ويثبت لكل فرد من افراده فرد من الحجية مستقلاً، وعليه فلا إشكال في شمول دليل الحجية للاخبار مع الوساطة.

الوجه الثالث: ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني قدس سره منهم السيد الاستاذ قدس سره، من ان المجمعول في باب الامارات الطريقية والعلمية، ودليل الحجية يدل على ان خبر الثقة علم. تعبداً، فإذا كان علماً فهو يثبت متعلقه مطلقاً وان لم يكن حكماً شرعياً بنفسه ولا موضوعاً له.

وعلى هذا فشمول دليل الحجية لخبر الكليني لا يتوقف على ان يكون لمخبر به خبره أثر شرعي، بل هو يشمل وان لم يكن أثراً شرعياً بنفسه ولا موضوعاً له، باعتبار انه علم بخبر الصفار، فإذن يثبت خبر الصفار بالعلم التعبدي وان لم يكن له أثر شرعي، وكذلك خبر الصفار علم بقول الإمام عليه السلام، فإذا أخبر الشيخ عن المفيد عن الصفار عن الإمام عليه السلام، كان خبر الشيخ من جهة أنه ثقة علم بخبر المفيد تعبداً، فيثبت خبر المفيد بالعلم التعبدي وان لم يكن له أثر شرعي، وخبر المفيد من جهة أنه ثقة علم تعبدي بخبر الصفار، فيثبت خبر الصفار بالعلم التعبدي، سواء أكان له أثر شرعي أم لا، وخبر الصفار علم بقول الإمام عليه السلام

تعبداً، فإذاً لا مانع من تطبيق دليل الحجية على الاخبار مع الوساطة، لانه بتطبيقه على خبر الشيخ، يثبت انه علم تعبدي بخبر المفيد، والمفيد بما انه ثقة فتطبيقه على خبره، يثبت انه علم تعبدي بخبر الصفار، والصفار حيث انه ثقة، فتطبيقه على خبره يثبت انه علم تعبدي بقول المعصوم عليه السلام، ولهذا لا إشكال في شمول دليل الحجية للاخبار مع الوساطة، نعم لو كان المجمعول في باب الإمارات تنزيل المؤدي منزلة الواقع أو جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي على تقدير المطابقة والمخالف على تقدير عدم المطابقة، فلا يمكن تطبيق دليل الحجية على الاخبار مع الوساطة، لان شموله لخبر الشيخ تدرياً في المثال يتوقف على أن يكون للمخبر به خبره أثر شرعي، والمفروض انه لا أثر له في المقام ما عدا الحجية، ومن الطبيعي انه لا يمكن تطبيق دليل الحجية على خبر الشيخ بلحاظ نفسها^(١).

وللمناقشة فيه مجال، بتقريب انا لو سلمنا ان المجمعول في باب الإمارات الطريقية والعلم التعبدي، إلا أن ذلك لا يجدي في تطبيق دليل الحجية على الاخبار مع الوساطة، لان ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني تدرياً مبني على قياس العلم التعبدي بالعلم الوجداني، فإن العلم بالعلم بشيء، علم بذلك الشيء في العلم الوجداني، وأما في العلم التعبدي، فلا يصح هذا القياس، لان العلم التعبدي في الواقع ليس بعلم بل هو في الحقيقة شك وظن، نعم الشك بالشك في شيء، شك في ذلك الشيء تكويناً بقياس المساواة، والظن بالظن بشيء ظن بذلك الشيء كذلك. وأما إذا اعتبر الشارع الظن بالظن بشيء علماً اعتباراً، فهو علم تعبدي اعتباري بالظن به وليس بعلم تعبدي اعتباري بنفس ذلك الشيء بقياس المساواة، لان المعتبر بمقدار الاعتبار، والمفروض ان الشارع اعتبره علماً بالظن به لا علماً

بنفس ذلك الشيء مباشرة، لوضوح ان العلم الوجداني بالملزوم، علم كذلك بلوازمه وملازماته.

وأما العلم الاعتباري به ليس علماً اعتبارياً بلوازمه وملازماته، وعلى هذا فإذا اخبر الشيخ عن المفيد والمفيد عن الصفار عن الإمام عليه السلام، فخير الشيخ بما أنه ثقة، فالشارع اعتبره علماً بخبر المفيد تعبداً واعتباراً، وهو ليس علماً كذلك بخبر الصفار وبقول الإمام عليه السلام، لان ذلك بحاجة إلى اعتبار آخر، ضرورة أن اعتباره علماً بخبر المفيد لا يستلزم اعتباره علماً بخبر الصفار وبقول الإمام عليه السلام، اما قهراً كترتب المعلول على العلة فهو غير معقول في الاعتبارات، لأنها فعل اختياري للمعتبر مباشرة، فلا يتصور فيها العلية والمعلولية والتلازم والملازمات، أما اختياراً بمعنى أن الشارع كما اعتبره علماً بخبر المفيد، اعتبره علماً بخبر الصفار وبقول الإمام عليه السلام، فلا دليل عليه في مقام الإثبات، وان كان ممكناً ثبوتاً، بينما إذا كان خبر الشيخ علماً وجدانياً بخبر المفيد عن الصفار عن الإمام عليه السلام، فهو علم وجداني بقول الإمام عليه السلام، لان العلم بالعلم بشيء علم بذلك الشيء وجدانياً. وعلى هذا فبتطبيق دليل الحجية على خبر الشيخ، يثبت انه علم تعبدي اعتباري بخبر المفيد الذي هو مدلوله، وهذا العلم الاعتباري لا يكون منجزاً، لان خبر المفيد ليس بحكم شرعي أو موضوعاً لحكم شرعي حتى يكون قابلاً للتنجيز، بل لو كان العلم الوجداني بخبر المفيد بما هو خبر المفيد لا يكون منجزاً، لانه ليس علماً بحكم شرعي أو بموضوع لحكم شرعي، ولهذا فلا يمكن تطبيق دليل الحجية على خبر الشيخ بلحاظ ما يترتب على مدلوله وهو خبر المفيد من الأثر الشرعي المتمثل في الحجية، ضرورة أنه لا يمكن شمول دليل الحجية لخبر الشيخ بلحاظ ما يترتب من الحجية على مدلوله وهو خبر المفيد لاستلزامه أحد المحذورين المتقدمين.

وعلى هذا فلا فرق بين ان يكون المجعول في باب الامارات الطريقة والعلمية أو المجعول تنزيل المؤدي منزلة الواقع أو جعل الحكم الظاهري، وعلى جميع التقادير فلا يمكن شمول دليل الحجية لاخبار مع الوساطة في جعل واحد. والخلاصة: أن مدرسة المحقق النائيني قدس سره ان ارادت ان خبر الشيخ في المثال علم بقول المعصوم عليه السلام كما هو الظاهر من مدرسته من باب ان العلم بالعلم بشيء علم بذلك الشيء.

فيرد عليه ان هذا القياس غير صحيح في العلم الاعتباري التعبدي، وإنما يصح في العلم الوجداني، وقياس العلم التعبدي الاعتباري بالعلم الوجداني التكويني قياس مع الفارق، وان ارادت ان خبر الشيخ علم بمدلوله وهو خبر المفيد تعبدًا واعتباراً، فإن اريد بذلك انه علم بخبر المفيد بما هو خبره، فلا أثر له ولا يكون مشمولاً لدليل الحجية، وان اريد به انه علم بما له من الاثر الشرعي وهو حجتيه، فيعود المحذور، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى قد اورد المحقق النائيني قدس سره اشكالا آخر في المقام هو انه يلزم من شمول دليل الحجية لاخبار مع الوساطة اتحاد الحاكم والمحكوم، بتقريب ان حجية خبر الشيخ منقحة لموضوع حجية خبر الوساطة، وحيث ان دليل الحجيتين واحد، فيلزم اتحاد الحاكم والمحكوم أي الحجية الحاكمة والحجية المحكومة وهذا مستحيل، لان الحكومة لا بد ان تكون بين دليلين في مقام الإثبات والكشف، على اساس ان الحكومة من شأن الأدلة في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت، ولهذا تكون من أحد موارد الجمع الدلالي العرفي^(١).

والجواب عنه ان هذا ليس إشكالاً جديداً غير إشكال اتحاد الحكم مع

الموضوع، غاية الأمر قد قررنا هذا الاشكال بصيغة اخرى.
وأما البحث في ان هذه الحكومة حكومة واقعية أو ظاهرية وأقسام الحكومة، فسياتي في أواخر باب الاستصحاب وأوائل باب التعادل والترجيح بعونه تعالى.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي إنا لو فرضنا أن الجعل واحد في أدلة حجية خبر الواحد، فلا يمكن تطبيقها على الاخبار مع الوساطة على جميع الأقوال في المسألة، ولكن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، إذ لا شبهة في ان هنا جعل متعدد في الواقع ومقام الثبوت، والادلة في مقام الإثبات كاشفة عن ذلك، فإذن لا إشكال في تطبيقها على الاخبار مع الوساطة ولا موضوع للإشكال حينئذ، لان الاشكال مبني على نقطة فرضية لا واقع موضوعي لها.

نتائج البحث حول آية النبا عدة نقاط:

الاولى: ان الآية المباركة لا تدل على حجية خبر العادل بمقتضى مفهوم الشرط، لأنها ظاهرة عرفاً في أن الشرط محقق للموضوع لا أنه قيد للحكم وراء تقييده بموضوعه، والقضية الشرطية إذا كانت مسوقة لبيان تحقق الموضوع، فمفهومها السالبة بانتفاء الموضوع.

الثانية: أنها لا تدل على حجية خبر العادل بمقتضى مفهوم الوصف أيضاً، وما ذكر من الوجوه لدلالة الوصف على المفهوم لا يتم شيء منها.

الثالثة: على تقدير تسليم دلالة الآية الشريفة بمفهومها على حجية خبر العادل، فهل التعليل في ذيلها مانع عن هذه الدلالة؟

والجواب: ان الاصوليين قد اختلفوا في ذلك، فذهب بعضهم إلى أن العلة

بعمومها مانعة عن دلالة الآية على المفهوم، والآخر إلى عكس ذلك، بدعوى ان المفهوم أخص من العلة، وثالث إلى أن المفهوم حاكم عليها، وقد تقدم الكلام في كل ذلك.

الرابعة: الظاهر ان المراد من الجهالة في الآية المباركة هو عدم العلم بالواقع، وإرادة السفاهة منها بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً، وقد تقدم الكلام موسعاً حول هذه المسألة نفيّاً وإثباتاً.

الخامسة: الصحيح انه لا يمكن الجمع الدلالي العرفي بين المفهوم والتعليل بل بينهما معارضة، لان المفهوم ارشاد إلى حجية خبر العادل والتعليل ارشاد إلى نفي حجيته فهما في عرض واحد.

ومن هنا فالتعليل مانع عن العمل بالمفهوم، فإن كان منفصلاً، كان مانعاً عن حجية ظهور الآية في المفهوم، وان كان متصلاً، كان مانعاً عن انعقاد أصل ظهورها في المفهوم.

السادسة: أن دليل الحجية باطلاقه يشمل الاخبار مع الوساطة، ولا فرق بينها وبين الاخبار بلا واسطة، وأما شبهة استحالة شموله لها، فهي مبنية على نقطة افتراضية لا واقع موضوعي لها، وهي ان مفاد دليل الحجية جعل واحد ثبوتاً وإثباتاً لاجعل متعددة مع ان الأمر ليس كذلك جزماً بل لا يعقل ذلك.

السابعة: انه لا مانع من شمول دليل الحجية بجعل واحد مجموع السلسلة من الوسائط، باعتبار ان المجموع من حيث المجموع موضوع للحجية وكل واحد منها جزء الموضوع، والمجموع بما هو مشمول لدليل الحجية في عرض واحد ومحكوم بحكم واحد.

الثامنة: انه لا فرق في عدم شمول دليل الحجية بجعل واحد للاخبار مع

الواسطة في فرض كون كل خبر الواسطة تمام الموضوع بين القول، بأن المجعول في باب الامارات الطريقية والعلمية أو المجعول فيه تنزيل المؤدي منزلة الواقع أو جعل الحكم الظاهري.

الاستدلال على حجية خبر الواحد بآية النفر

منها آية النفر وهو قوله تعالى: ﴿أَفَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١).

وتامة الاستدلال بهذه الآية المباركة تتوقف على مجموعة من النقاط

التالية:

النقطة الاولى: دلالة الآية الشريفة على وجوب الحذر، وهذه الدلالة

تتوقف على تامة أحد امور:

الأول: أن كلمة لعل في الآية المباركة لم تستعمل في الترجيحي الحقيقي الذي

هو صفة نفسانية، لاستحالة وجوده في ذاته تعالى، بل استعملت في الدلالة على

محبوبية مدخولها، وعليه فكلمة لعل تدل على ان الحذر محبوب، فإذا كان محبوباً

كان واجباً، وإلا فلا يكون محبوباً.

الثاني: ان الحذر غاية للواجب وهو النفر، وغاية الواجب واجبة.

الثالث: ان الحذر لو لم يكن واجباً، كان وجوب الإنذار لغواً.

النقطة الثانية: ان وجوب الحذر مترتب على الإنذار بعنوانه الأولي، وتدلل

على ذلك أمور:

الأول: ان مقتضى إطلاق الآية الكريمة أنه مترتب على إنذار المنذر بعنوانه

وان لم يفد العلم لا على العلم الحاصل منه، لان تقييد ترتب وجوب الحذر على

انذاره بما إذا افاد العلم بالواقع أو الاطمئنان، خلاف ظاهر إطلاق الآية المباركة

وبحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً، ولا عناية في المقام لا في نفس الآية الكريمة ولا من الخارج.

ونتيجة ذلك هي وجوب الحذر عند الانذار مطلقاً وان لم يفد العلم أو الاطمئنان.

الثاني: ان مقابلة الجمع بالجمع تدل على التوزيع، يعني ان كل منذر ونافر يرجع إلى بلده وقومه، لان ذلك هو مقتضى إطلاق المقابلة.

الثالث: ان الطريقة المتعارفة المرتكزة في الازهان من زمن النبي الأكرم ﷺ إلى زمننا هذا، وهي أن كل نافر بعد التفقه في الدين يرجع إلى بلده وينذر قومه، لا أن الكل يرجع إلى بلد واحد، قرينة على التوزيع.

وعلى هذا فالآية تدل على أن انذار كل منذر حجة مطلقاً وان لم يفد العلم أو الاطمئنان، إذ التقييد بما إذا افاد العلم أو الاطمئنان بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك ولا قرينة في المقام، أو فقل ان انذاره لو لم يكن حجة مطلقاً، لمنع عن العمل به مع انه لا عين له ولا أثر.

النقطة الثالثة: ان المراد من الحذر، الحذر من الوقوع في الادانة والعقوبة لا الحذر من القوع في المفسدة غير المنجزة أو تفويت المصلحة كذلك، وتدل على هذا عدة قرائن:

الاولى: أن ظاهر الآية الشريفة بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية ان المراد من الحذر في الآية هو الحذر من العقوبة، باعتبار ان إنذار المنذر إنما هو بالاحكام الشرعية وبيان الواجبات والمحرمات للناس وما يترتب على مخالفتها من الادانة والعقوبة.

الثانية: قد تقدم ان الحذر واجب باعتبار انه غاية للواجب، ووجوبه قرينة

على ان المراد منه الحذر من العقوبة، وإلا فلا يكون الحذر واجباً وهذا خلف.
الثالثة: ان كلمة الحذر في الآية الكريمة، هل هي ظاهرة في الخوف النفساني
أو لا؟

والجواب: الظاهر منها التحذر العملي لا مجرد الخوف النفساني.
النقطة الرابعة: ان وجوب الحذر وجوب ارشادي ومفاد الآية الكريمة
ارشاد إلى حجية انذار المنذر، لوضوح انه لو لم يكن انذاره حجة، فلا يجب العمل
به إلا فيما إذا افاد العلم أو الاطمئنان بالواقع، وقد تقدم ان مقتضى إطلاق الآية
الشريفة أنه حجة مطلقاً لا فيما إذا افاد العلم أو الاطمئنان، وإلا فالعلم أو
الاطمئنان حجة دون الانذار، وهذا خلاف ظاهر الآية، فإن ظاهرها هو ان
الانذار بعنوانه حجة.

فإذا تمت هذه النقاط الأربع، فلا مانع من الاستدلال بالآية الشريفة على
حجية انذار المنذرين واخبارهم.

وعلى هذا فننظر إلى تمامية هذه النقاط ومدى صحتها.

أما النقطة الاولى: فللمناقشة في جميع وجوهها مجال.

أما الوجه الأول: فلان كلمة لعل لا تدل على ان مدخولها واجب، وإنما
تدل على انه مطلوب إما انه بنحو اللزوم فهو بحاجة إلى قرينة، لان كلمة لعل لا
تدل على ذلك، بل ذكر المحقق الاصفهاني رحمته أنها موضوعة للدلالة على ترقب
وقوع مدخولها لا على وقوعه، سواء أكان مدخولها محبوباً أم مكروهاً أم
مبغوضاً، وعلى هذا فكلمة لعل في الآية تدل على ترقب الحذر لا على وقوعه
ووجوده في النفس وهو الخوف من العقاب.

والخلاصة: ان كلمة لعل في الآية الشريفة تدل على ترقب الحذر من

المنذرين بالفتح عند انذار المنذرين بالكسر، ولا تدل على انه حصل لهم الحذر بالفعل، لان مفادها عرفاً كما ذكره المحقق الاصفهاني رَدِّهُ هو الترقب، وعليه فكلمة لعل في الآية تدل على ترقب الحذر وهو الخوف من العقاب لا على فعليته، فإذن لا تدل الآية على ان انذار المنذر حجة، إذ لو كان حجة حصل لهم الحذر والخوف فعلاً، والمفروض ان الآية لا تدل الا على ترقبه لا على حصوله فعلاً في النفس، لان حصوله فيها فعلاً منوط بالعلم و الاطمئنان بالواقع، فإذا حصل ذلك من انذار المنذر، ترتب عليه الحذر وإلا فهو لا يترتب على انذاره بما هو، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى انا لو سلمنا ان كلمة لعل تدل على وجوب التحذر، فهل يكشف هذا الوجوب عن حجية انذار المنذر أو لا، فيه وجهان:

فذهب بعض المحققين رَدِّهُ على ما في تقرير بحثه إلى التفصيل في المسألة، فإن الشبهة إذا كانت مورداً لاصالة البراءة، فوجوب التحذر فيها كاشف عن حجية انذار المنذر واخباره، وان كانت مورداً لاصالة الاشتغال كالشبهة قبل الفحص أو المقرونة بالعلم الاجمالي، فوجوب التحذر فيها لا يشكف عن حجية انذار المنذر واخباره، لانه ثابت فيها بنفسه وبقطع النظر عن انذار المنذر.

ثم استظهر رَدِّهُ ان هناك قرينة على ان مورد الآية القسم الثاني من الشبهات لا القسم الأول منها، وهي ان تعليل وجوب التحذر في قوله تعالى: ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ ظاهر في ان تحقق الانذار من المنذرين إلى قومهم ليس شرطاً لمطلوبية الحذر ومن مقدمات وجوبه، بل هو شرط لوجوده في الخارج ومن مقدمات وجوده فيه، وأما مطلوبية التحذر، فهي ثابتة مطلقاً كان هناك انذار أم لا، مثلاً إذا قيل «توضاً لكي تصلي» فيكون الوضوء من مقدمات وجود الصلاة لا من مقدمات وجوبها، وإذا قيل «أنذر لكي تفني بندرك»

فيكون النذر من مقدمات وجوبه، ولا معنى للأمر بإيجاد شرط وجوب شيء ثم تعليقه به، وظاهر التعليل في الآية الكريمة، هو ان تحذرهـم مطلوب في نفسه وبقطع النظر عن الانذار، بمعنى ان الانذار ليس هو سبب التنجيز ووجوب التحذر، بل التنجيز ووجوب التحذر ثابتاً مطلقاً والانذار مما يساعد على وقوعه في الخارج، حيث انه يكون منها ومؤكداً لتحريمهم إلى العمل وتخوفهم مما يترتب على مخالفة الواقع من العقوبة^(١) هذا.

ويمكن المناقشة فيه، إذ لا شبهة في ان الآية المباركة ظاهرة في ان منشأ التحذر والخوف النفسي هو انذار المنذر واخباره بالواقع، لا انه حاصل في النفس، والآية المباركة مؤكدة له، لوضوح ان قوله تعالى: ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ ظاهر عرفاً في ان الانذار هو السبب والمنشأ للتحذر، لا انه ثابت في نفسه ومطلقاً سواء أكان هناك انذار أم لا، ولا يقاس الآية الكريمة بالمثال الذي ذكره تعالى، هو قولك «أنذر لكي تفني بنذرك»، فإن هذا التعليل فيه غير صحيح، إذ لا معنى للأمر بإيجاد شرط لوجوب شيء ثم تعليقه به، كما في المثال، فإنه لا يصح الأمر بالنذر بغاية وجوب الوفاء به، ضرورة أن وجوب الوفاء بالنذر لا يصلح ان يكون علة للأمر به بل هو متفرع عليه، باعتبار ان النذر من مقدمات وجوب الوفاء به لا من مقدمات وجوده، بينما يصح ان يكون انذار المنذر في الآية الكريمة سبباً لوجوب الحذر ظاهراً، لوضوح ان الآية ظاهرة عرفاً في ان الانذار هو السبب لوجوب تحذر القوم وتخوفهم الظاهري، لا أنه ثابت في نفسه وبقطع النظر عن انذار المنذرين، ويكون انذارهم من مقدمات وجوده لا وجوبه، لان حمل الآية على ذلك خلاف الظاهر.

(١) بحوث في علم الاصول ج ٤: ص ٣٧٥.

والخلاصة: ان الآية الشريفة في نفسها ظاهرة في ان انذار المنذرين هو السبب لوجوب تحذر القوم وتخوفهم، لا انه ثابت في نفسه والانذار منبه ومؤكد، ولا مانع من تعليل وجوب التحذر والتخوف على القوم بانذار المنذرين، فإذن لا وجه لما ذكره قدس سره من تخصيص الآية المباركة بالشبهات التي يكون الحكم الواقعي فيها منجزاً، أما من جهة أن الشبهة قبل الفحص أو من جهة أنها مقرونة بالعلم الاجمالي، ضرورة أنه لا وجه لهذا التخصيص، بل تعم الآية جميع الشبهات الحكمية، لوضوح ان كثير من الناس يكون غافلاً ولا يكون الحكم الواقعي في حقه منجزاً، وإنما يثبت تنجزه بانذار المنذرين، ولا يكون الأمر بالانذار بغاية وجوب التحذر على القوم كالأمر بالنذر وبغاية وجوب الوفاء على الناذر، لان وجوب الوفاء لا يمكن ان يكون غاية للأمر بالنذر ويتطلب ايجابه، بينما وجوب التحذر على القوم يصلح ان يكون غاية للأمر بالانذار وايجابه، لوضوح الفرق بين الأمرين.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي انا لوسلمنا ان كلمة لعل في الآية تدل على وجوب التحذر عند إنذار المنذرين، فلا شبهة في عدم اختصاص الآية بالشبهات التي يكون الحكم الواقعي فيها منجزاً في المرتبة السابقة، بل تشمل الشبهات التي لا يكون الحكم الواقعي فيها منجزاً، غاية الأمر ان كان الانذار في الاولى، كان مؤكداً ومنبهاً لا منجزاً، وان كان في الثانية، كان منجزاً له، فالتخصيص بالاولى بلا مبرر، إذ لا ريب في ان الآية تشمل الثانية ايضاً، والطريقة المتعارفة في الخارج وهي ان انذار من يرجع إلى قومه بعد التفقه لا يختص بالقسم الأول من الشبهات، بل يعم القسم الثاني منها ايضاً قرينة على العموم وعدم التخصيص، وسوف نشير إلى ذلك بصيغة أكثر دقة.

وأما الوجه الثاني: وهو ان الحذر حيث انه غاية للواجب وهو إنذار المنذرين، فيكون أولى بالوجوب.

فيرد عليه ان ذلك تام إذا كانت الغاية مقدورة للمكلف ولو بالواسطة وان لم تكن قابلة لان يتعلق التكليف بها مباشرة كالمصلحة الملزمة المترتبة على الصلاة مثلاً، فإنها غاية لا يجاب الصلاة، والفرص من الأمر بالصلاة هو استيفاء تلك المصلحة وإيجادها في الخارج، وحيث ان الأمر لا يتعلق بها مباشرة، فلهذا يتعلق بما هو محصل لها.

ومن هنا قلنا أنها هي حقيقة الوجوب وروحه ومطلوبة بالذات، وقد تكون الغاية قابلة لان يتعلق بها التكليف مباشرة، كما إذا أمر المولى بالدخول في المسجد للصلاة فيه، فإن الغاية وهي الصلاة متعلقة للتكليف مباشرة.

وأما إذا كانت الغاية فعل شخص آخر الخارجة عن اختيار الشخص المأمور بذئها، فلا يمكن القول بان غاية الواجب أولى بالوجوب، ولا يمكن تطبيق هذه القاعدة على المقام، فإنها إنما تنطبق فيما إذا كانت الغاية مقدورة له ولو بالواسطة، وأما الغاية في مورد الآية المباركة وهي الحذر، حيث أنها فعل المنذرين بالفتح، فهي خارجة عن إختيار المنذرين بالكسر، فإذاً لا يمكن تطبيق قاعدة ان غاية الواجب أولى بالوجوب على الغاية في مورد الآية، باعتبار أنها فعل المنذرين بالفتح وخارجة عن قدرة المنذرين بالكسر واختيارهم، فإذاً لا تدل الآية على وجوب التحذر عند انذار المنذرين.

ودعوى ان الأمر بالانذار ظاهر في الارشاد إلى حجة انذار المنذر واخباره ومقتضى إطلاقه انه حجة وان لم يفد العلم، وهذا معنى دلالة الآية على حجة خبر الواحد.

مدفوعة بأنه كما يحتمل ذلك، يحتمل ان يكون الأمر بالإنذار في الآية بغاية ترقب حصول العلم منه لا مطلقاً بل الآية ظاهرة في الثاني، لما تقدم من ان كلمة لعل موضوعة للدلالة على ترقب الحذر، ولا تدل على ترتيبه على الانذار فعلاً لكي يقال ان مقتضى إطلاقه انه مترتب عليه وان لم يفد العلم.

قد يقال كما قيل ان الآية الشريفة ظاهرة في ان الأمر بالانذار أمر طريقي، والغرض منه ايجاب التحذر لدفع الادانة والعقوبة على مخالفة الواقع.

والجواب: ما تقدم من ان الأمر بالانذار إنما هو بغاية ترقب الحذر، والقرينة على ذلك كلمة لعل، لانها موضوعة للدلالة على الترقب.

وعلى هذا ففي مورد الآية تدل على ان الغرض من الأمر بالانذار الترقب من الحذر، وأما ان الحذر تحقق عند الانذار، فالآية لا تدل عليه.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان قاعدة:

ان غاية الواجب أولى بالوجوب لا تنطبق على مورد الآية الشريفة، باعتبار ان الغاية في موردها ترتبط بصنف آخر غير الصنف المأمور بإيجاد ذبها، هذا اضافة إلى أن كلمة لعل في الآية المباركة تدل على ان الغاية من الانذار ترقب الحذر لانفس الحذر.

وأما الوجه الثالث: هو ان التحذر لو لم يكن واجباً، لكان وجوب الانذار لغواً.

فيرد عليه، أن الغاية من الأمر بانذار القوم ترقب التحذر منهم لا حصوله لهم فعلاً، لما تقدم من ان كلمة لعل تدل على ترقب الحذر من المنذرين بالفتح ولا تدل على وجوب التحذر عليهم.

وما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان كلمة لعل تدل على ان ما بعدها غاية لما

قبلها وان كان صحيحاً، إلا ان الغاية هي الترقب، مثلاً قولك اشتريت داراً لعلّي اسكنها، فكلمة لعل تدل على ان الغاية ترقب السكنى الذي هو جزء من الترجي لا لسكنى الفعلي، نعم لو قال اشتريت داراً لاسكنها، فالغاية هي السكنى^(١).

فالنتيجة: ان كلمة لعل تدل على ان الغاية هي ترقب وقوع مدخولها، سواء اكان مكروهاً أم مبعوضاً أو محبوباً ومطلوباً، وأما تعيين ذلك في كل مورد، فإنما هو بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية العرفية.

وأما مدخول الترقب في الآية الشريفة، فإنه مطلوب ومحبوب من جهة أن ترقب الحذر غاية الانذار والانذار غاية للتفقه.

ومن الواضح ان محبوبة التفقه من جهة محبوبة إنذار القوم بما تفقه، ومحبوبة الانذار من جهة محبوبة ترقب التحذر من العقاب، فإذا الآية تدل على ان مدخول الترقب فيها التحذر هو محبوب ومطلوب، أما انه مطلوب عند انذار المنذرين أو عند حصول العلم منه بالواقع، فالآية لا تدل على انه مطلوب عند إنذارهم وان لم يفد العلم أو الاطمئنان.

إلى هنا قد تبين أن النقطة الاولى بتمام وجوها غير تامة.

وأما النقطة الثانية: فقد ظهر حالها مما تقدم، فإنها مبنية على ان المترتب على الانذار وجوب التحذر، ولكن تقدم ان المترتب عليه ترقب التحذر ورجاؤه لا التحذر الفعلي، وعليه فالانذار لا يكون سبباً للتحذر الفعلي بل هو منوط بحصول العلم من الانذار أو سبب آخر.

فالنتيجة: ان وجوب التحذر لا يترتب على إنذار المنذر بما هو انذار، لان المترتب عليه ترقب الحذر لا وجوبه فعلاً بقرينة كلمة لعل التي تدل على ذلك،

وهذه الكلمة في الآية المباركة تمنع عن دلالتها على حجية انذار المنذر وترتب وجوب الحذر عليه.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره في المقام من ان ظاهر الآية ترتب وجوب الحذر على انذار المنذر بما هو وتقييد وجوب الحذر بما إذا حصل منه العلم بالواقع موجب لالغاء عنوان الانذار، إذ العمل حينئذ إنما هو بالعلم ولا خصوصية للإنذار، غاية الامر انه من احد اسباب حصوله، غير تام، لان ظاهر الآية المباركة إنما هو ترتب ترقب الحذر على الانذار بقريئة كلمة لعل، لا ترتب وجوب الحذر عليه، نعم لو لم تكن هذه الكلمة في الآية المباركة، لدلت الآية على وجوب التحذر وترتبه على إنذار المنذر وبالتالي على حجية انذاره.

وأما النقطة الثالثة: فلا شبهة في ان ظاهر الآية الكريمة هو ان المراد من الحذر فيها، الحذر من الادانة والعقوبة الاخروية لا الحذر من الوقوع في المفسد أو تفويت المصالح الواقعية غير المنجزة، وذلك لان الآية في مقام بيان ان النافرين بعد التفقه بالاحكام الشرعية، كانوا يرجعون إلى أوطانهم ويقومون بانذار قومهم بها وما يترتب على مخالفتها من الادانة والعقوبة، ومن هنا يحصل لهم الحذر منها، بينما لا يحصل الحذر من الوقوع في المفسدة الواقعية غير المنجزة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه من ان المراد من الحذر، التحفظ والتجنب العملي الخارجي لا مجرد الخوف النفساني^(١)، لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن الظاهر من الحذر في الآية الكريمة هو الخوف النفساني من الإدانة والعقوبة، وهذا الخوف هو السبب والمنشأ للتحفظ والتجنب العملي الخارجي والمحرك له، وانه يدعو المكلف إلى الاجتناب عما يوجب الإدانة

والعقوبة، فالآية في مقام بيان الداعي والمحرك للعمل الخارجي وهو الخوف النفساني.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان الآية الشريفة ظاهرة بمقتضى المتفاهم العرفي في أن المترتب على إنذار المنذر ترقب التحذر لا وجوبه، فإن وجوبه منوط باحراز الواقع والعلم به، ونتيجة ذلك هي ان الآية الكريمة لا تدل على حجبة انذار المنذرين واخبارهم، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان الآية الشريفة تدل على ان المترتب على انذار المنذرين هو وجوب التحذر مباشرة، فحينئذ هل تدل الآية على حجبة خبر الواحد أو لا؟

والجواب: ان هاهنا مجموعة من الاشكالات:

الاشكال الأول: ان الآية الشريفة مختصة بالشبهات الحكمية التي يكون التكليف فيها منجزاً في المرتبة السابقة كالشبهات قبل الفحص والشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي.

وتقريب هذا الاشكال، ان تعليل الأمر بشيء بعلة، ظاهر في ان وجود ذلك الشيء المأمور به شرط لوجود تلك العلة لا لوجوبها ومطلوبيتها، وهذا يعني انه من مقدمات وجوده لا وجوبه، كما إذا قيل توضأ لكي تصلي او تغتسل من الجنابة قبل الفجر لكي تصوم غداً وهكذا، فإنه ظاهر في ان وجود الوضوء في المثال الأول شرط لوجود الصلاة لا وجوبها، فإن وجوبها ثابت، ووجود الغسل قبل الفجر شرط لوجود الصيام وصحته لا لوجوبه، فإنه ثابت سواء اغتسل قبل الفجر من الجنابة أم لا، ولا يصح التعليل فيما إذا كان وجود الشيء المأمور به شرط لوجوب العلة لا لوجودها، كقولك اشترط حتى تفني بشرطك أو انذر لكي

تفسي بنذرك، فإن الشرط والنذر مقدمة وشرط لوجوب الوفاء لوجوده، ومن الواضح انه لا معنى للأمر بإيجاد شرط وجوب شيء، ثم تعليل الأمر به بوجوبه، فلا يعقل تعليل الأمر بالنذر الذي هو شرط لوجوب الوفاء به بنفس هذا الوجوب، وبعد ذلك نعود إلى تطبيق هذه الكبرى على الآية الشريفة ونقول، قد علل في الآية الامر بالنذر بعلته وهي التفقه وتعلم الاحكام الشرعية، وعلل الأمر بالتفقه فيها بعلته وهي الانذار، وعلل الأمر بالانذار بعلته وهي التحذر، وعلى ضوء ما ذكرناه من الكبرى، فالتعليل في الجملة الاولى ظاهر في ان النذر شرط لوجود التفقه لا لوجوبه ومطلوبيته ويكون من مقدمات وجوده، وفي الجملة الثانية ظاهر في ان التفقه شرط لوجود الانذار لا لوجوبه، وفي الجملة الثالثة ظاهر في ان الانذار شرط لوجود التحذر لا لوجوبه.

ونتيجة ذلك ان وجوب التحذر ثابت في الواقع، سواء أكان هناك انذار أم لا، وهذا قرينة على اختصاص الآية الشريفة بالشبهات الحكمية التي يكون المرجع فيها قاعدة الاشتغال، ولا تنطبق على الشبهات الحكمية التي يكون المرجع فيها قاعدة البراءة، والا لزم تعليل الأمر بالانذار بوجوب التحذر وهو غير صحيح، ولا معنى له، لان معناه ان الأمر بالانذار الذي يكون وجوده شرطاً لوجوب التحذر معلولاً لوجوبه، وهذا كما ترى.

والجواب: ان تعليل الأمر بشيء بعلته وان كان ظاهراً في ان وجود ذلك الشيء المأمور به شرط لوجود تلك العلة لا لوجوبها، إلا ان ذلك لا ينافي ان يكون وجود هذا الشيء شرطاً لوصول وجوب العلة إلى المكلف وتنجزه عليه لا لأصل إيجاد وجوبها، لان المستحيل إنما هو تعليل الأمر بشيء بعلته إذا كان وجود ذلك الشيء المأمور به شرطاً وسبباً لأصل مطلوبة العلة ووجوبها في الواقع، فإن

ذلك لا يمكن، لان مطلوبة العلة تتوقف على وجود ذلك الشيء المأمور به، ووجوده يتوقف على الأمر به وهو متوقف على مطلوبة العلة ووجوبها في الواقع، فلذلك لا يمكن تعليل الأمر بشيء بعلة يكون وجود ذلك الشيء المأمور به سبباً وعلة لوجوب العلة، كقولك انذر حتى تفي بنذرك.

وبكلمة اخرى، ان تعليل الأمر بالنفر في الآية الكريمة للتفقه، ظاهر في وجوب التفقه في الواقع واهتمام المولى به وعدم رضائه بتفويته، فإن ذلك هو الدافع للمولى إلى الأمر بالنفر بغاية التفقه، فيكون الأمر بالنفر من مقدمات وجوده لا وجوبه فإنه ثابت في الواقع، سواء أكان هناك أمر بالنفر أم لا، وكذلك الحال في الأمر بالتفقه في الآية بغاية الانذار، فإنه ظاهر في أن التفقه من مقدمات وجود الانذار لا وجوبه، فإنه واجب في الواقع سواء أكان هناك أمر بالتفقه أم لا.

وأما تعليل الأمر بالانذار في الآية بالتحذر، ظاهر في ان الانذار شرط لوجوب التحذر بوجوب ظاهري طريقي، بمعنى انه طريق إلى الاحكام الواقعية الإلزامية وشأنه ايصالها تنجيهاً للحفاظ عليها بما لها من الملاكات الواقعية، لا أنه شرط للأحكام الواقعية التي يكون انذار المنذرين بها، ضرورة انها ثابتة في الواقع كان هناك إنذار بها أم لا، ومن الواضح انه لا مانع من كون الانذار شرطاً لوجوب التحذر الظاهري الذي لا شأن له إلا تنجيز الواقع.

وبكلمة ان علة الأمر بالانذار وسببه اهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادي اللزومية وعدم الرضا بتفويتها حتى في موارد الاشتباه والالتباس، وعليه فيكون الأمر بالانذار من المقدمات الوجودية بالنسبة إلى اهتمام المولى، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان وجوب التحذر الواقعي العملي المتقوم بالخوف

النفساني مترتب على العلم الوجداني بالواقع، ولا يمكن ان يكون مترتباً على إنذار المنذرين إلا إذا افاد العلم، فحينئذ يكون مترتباً على العلم لا على الانذار، والمترتب على الانذار إذا كان حجة شرعاً، وجوب التحذر الظاهري الطريقي والغرض منه، إثبات الاحكام الواقعية، تنجيزاً لا حقيقة عند الاصابة وتعذيراً عند الخطأ.

وعلى هذا، فيكون وجوب التحذر الظاهري أثراً لحجية الإنذار، فإذا لا يمكن ان يكون الانذار بوصف كونه حجة مقدمة وجودية بالنسبة إلى وجوب التحذر الظاهري بل هو مقدمة وجوبية بالنسبة إليه، وعلى هذا فتختلف الفقرة الأخيرة من الآية المباركة عن الفقرتين الأولى والثانية، فإن الفقرة الأولى والثانية ظاهرتان في انهما من مقدمات وجود التفقه والإنذار لا وجوبهما. بينما الفقرة الأخيرة لا يمكن ان تكون من مقدمات وجود التحذر بل هي من مقدمات وجوب التحذر الظاهري، لان المترتب على حجية الانذار شرعاً وجوب التحذر الظاهري لا وجوده.

ودعوى كما ان علة الأمر بالانذار بما تفقه من الاحكام الشرعية وسببه اهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الشرعية الواقعية بما لها من المبادئ والملاكات اللزومية، كذلك علة وجوب النفر والتفقه وسببه أيضاً اهتمام المولى بالحفاظ عليها كذلك، فلا فرق من هذه الناحية بين وجوب الانذار ووجوب النفر والتفقه، وهذه الدعوى وان كانت صحيحة، ولكن الفرق بينهما من ناحية اخرى، وهي ان غاية وجوب النفر المباشرة التفقه الواقعي، وغاية وجوب التفقه المباشرة الانذار الواقعي، بينما لا تكون غاية وجوب الانذار التحذر الواقعي، لانه لا يترتب إلا على العلم بالواقع دون الانذار بما هو إنذار، والمترتب عليه بوصف كونه حجة هو التحذر

الظاهري وهو أثر شرعي مترتب على حجته لا أنه غاية لها، وحينئذ فإن كان إنذار المنذر في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي أو قبل الفحص، فهو وارد على قاعدة الاحتياط فيها ورافع لموضوعها وجدانا وهو احتمال العقاب، وان كان في الشبهات التي تكون من موارد اصالة البراءة فهو ايضاً وارد عليها.

وان شئت قلت، ان الغاية الواقعية التي تدعوا المولى إلى ايجاب النفر والتفقه والإنذار هي الحفاظ على الاحكام الشرعية بما لها من المبادئ والملاكات الواقعية، فإن الجميع مشترك في هذه النقطة، والاختلاف إنما هو في نقطة اخرى وهي ان الغاية المباشرة لوجوب النفر التفقه، والغاية المباشرة لوجوب التفقه الإنذار بما تفقه، ويكون كل منهما من مقدمات وجود هذه الغاية لا وجوبها، بينما لا يكون التحذر الواقعي غاية لوجوب الانذار مباشرة، لانه لا يترتب عليه، وأما التحذر الظاهري فهو من الأثر المترتب على حجة الانذار، فلا يصلح ان يكون غاية لها، ولهذا يكون الانذار من مقدمات وجوبه.

الاشكال الثاني: ان مدلول الآية الكريمة وجوب التحذر عند إنذار المنذر وترتبه عليه، وهذا اللسان مختص بالاخبار المتكفلة للأحكام الإلزامية التي يترتب عليها التحذير، وأما الاخبار المتكفلة للأحكام الترخيضية، فلا يتصور فيها التخوف والتحذر لا في فعلها ولا في تركها.

وبكلمة ان لسان الآية الشريفة ليس تنزيل المؤدي منزلة الواقع ولا جعل الحكم الظاهري المائل للحكم الواقعي عند المطابقة والمخالف عند الخطأ، ولا جعل الطريضية والكاشفية حتى لا تكون مختصة بالاحكام الالزامية وتشمل الاحكام الترخيضية أيضاً، بل لسانها لسان التحذير والتخويف عن الوقوع في مخالفة الواقع، وهذا اللسان لسان وجوب الاحتياط في الشبهات التي تقوم فيها

الاحبار المستكفلة للأحكام الإلزامية لا جعل الحجية لها، فإذا ن لا تدل الآية على أكثر من إيجاب الاحتياط عند إنذار المنذر لا على حجيته.

والجواب: ان لسان الآية الشريفة وان كان ترتب وجوب التحذر على إنذار المنذر، إلا ان وجوب التحذر وجوب ظاهري طريقي وشأنه إثبات الاحكام الواقعية تنجيزاً على المنذرين بالفتح، فإذا ن الآية تدل على وصول الاحكام الواقعية إلى المنذرين بالفتح تنجيزاً أو تعذيراً بانذار المنذرين بالكسر، وظاهر الآية أن تنجز الاحكام الواقعية مستند إلى حجية انذار المنذرين لا إلى إيجاب الاحتياط في المرتبة السابقة، فإذا كانت إنذارهم وإخبارهم حجة من جهة توفر شروطها، فلا فرق بين الاخبار عن الاحكام الإلزامية والاحبار عن الاحكام الترخيضية.

وبكلمة أن وجوب التحذر في نفسه كما ينسجم مع إيجاب الاحتياط في الشبهات المتضمنة للإحكام الإلزامية، كذلك ينسجم مع كون إنذار المنذر حجة، ولكن في المقام قرينة على ان وجوب التحذر مستنداً إلى حجية إنذار المنذرين لا إلى وجوب الاحتياط، وذلك لان ترتب وجوب التحذر على إنذار المنذر قرينة على إنه مستند إلى حجيته لا إلى احتمال اصابته للواقع، فإنه بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك، ولا قرينة في المقام حتى نرفع اليد عن ظهور الآية الكريمة في إسناد وجوب التحذر إلى إنذار المنذر بما هو، ومن الطبيعي ان اسناده إليه باعتبار انه حجة لا باعتبار إنه منشأ لاحتمال اصابته للواقع، إذ على هذا فلا موضوعية للإنذار، لان العبرة إنما هي باحتمال ثبوت الواقع، سواء أكان من ناحية الإنذار أم من ناحية اخرى.

فالتنتيجة: ان اسناد وجوب التحذر إلى إيجاب الاحتياط في الشبهات

المذكورة، معناه الغاء عنوان الإنذار وعدم خصوصية له، والمناطق إنما هو باحتمال نبوت الواقع وعدم وجود المؤمن في البين وهذا خلاف ظاهر الآية الكريمة، لأنها ظاهرة في إسناد وجوب التحذر إلى إنذار المنذر وترتبه عليه.

ومن هنا لا يمكن حمل الآية الشريفة على انها في مقام بيان إيجاب الاحتياط في موارد إنذار المنذرين المتضمنة للأحكام الإلزامية لا في مقام بيان حجية إنذارهم، لان الظاهر من الآية عرفاً الثاني، وإرادة الأول بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً.

الاشكال الثالث: ان التحذر في الآية الكريمة مترتب على إنذار المنذرين لا على إخبارهم، والإنذار هو الاخبار المتضمنة للخوف أي الاخبار عن أمر مخوف، فإذا لم يكن هناك ما يوجب الخوف في المرتبة السابقة على الاخبار، فلا يصدق عليها عنوان الإنذار، فإذا أخبر شخص عن وجوب شيء منجز وجوبه في المرتبة السابقة، صدق عليه عنوان الإنذار.

وأما إذا أخبر عن وجوب شيء غير منجز في المرتبة السابقة، فلا يصدق عليه عنوان الإنذار وإنما هو مجرد اخبار عنه بدون ان يتضمن التخويف.

وعلى هذا فمورد الآية الكريمة ما يكون التكليف الواقعي منجزاً في المرتبة السابقة حتى يصدق على الاخبار عنه عنوان الإنذار، فإذا تخصصت الآية المباركة بالشبهات الحكمية التي يكون التكليف فيها منجزاً كالشبهات قبل الفحص والشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، فلا تدل الآية حينئذ على حجية الاخبار والإنذار، ولا يمكن استفادة حجيتها من ترتب التحذر على الإنذار في الآية الشريفة، باعتبار انه مستند إلى تنجز التكليف في المرتبة السابقة لا إلى حجية الاخبار.

وبكلمة: أن الآية الكريمة اجنبية عن الدلالة على حجية اخبار الاحاد، على أساس ان موردها إنذار المنذر وهو عبارة عن الاخبار عن شيء مخوف في المرتبة السابقة، ووجوب التحذر مستند إليه لا إلى إنذار المنذر، لان الواقع منجز بمنجز سابق كقاعدة الاشتغال أو العلم الاجمالي، ولهذا يجب على المكلف التحذر عنه سواء أكان هناك إنذار أم لا، هذا.

والجواب: ان هذا الاشكال مبني على ان صدق الإنذار على الخبر منوط بكون مدلوله منجزاً في المرتبة السابقة بمنجز آخر كقاعدة الاشتغال أو نحوها، وإلا فلا يصدق عليه عنوان الإنذار.

ولكن هذه الاناطة غير صحيحة، لان عنوان الإنذار كما يصدق على الخبر الذي يكون مدلوله منجزاً بمنجز في المرتبة السابقة، كذلك يصدق على الخبر الذي يكون مدلوله حكماً الزامياً إذا كان حجة، فإنه حينئذ يكون منجزاً لمدلوله، فإذا تنجز، وجب التحذر عنه باعتبار انه حينئذ يكون مخوفاً على أساس ترتب العقوبة على مخالفته.

وعلى هذا فكما يصدق عنوان الإنذار على الخبر الذي يكون مدلوله منجزاً في المرتبة السابقة بقطع النظر عن الإنذار به، كذلك يصدق على الخبر الذي يكون حجة لإثبات مدلوله الإلزامي.

وبكلمة: ان الآية المباركة تدل على ترتب التحذر على إنذار المنذر، وهذا الترتب تارة من جهة حجية الإنذار ومنجزيته لمدلوله إذا كان حكماً الزامياً، واخرى من جهة تنجز الواقع في المرتبة السابقة وبقطع النظر عن الإنذار، والآية بإطلاقها تشمل كلا الفرضين ولا وجه لتخصيصها بالفرض الثاني، لانه بحاجة إلى قرينة.

هذا إضافة إلى ما مر من ان ظاهر الآية الشريفة هو ان التخوف والتحذر مترتب على الإنذار بما هو ومستند إليه لا إلى تنجيز الواقع من دون دخل الإنذار فيه.

فالنتيجة: ان هذا الاشكال أيضاً غير وارد.

الإشكال الرابع: ما ذكره شيخنا الأنصاري تتس من ان وجوب التحذر في الآية الكريمة مترتب على الإنذار الواجب من جهة انه غاية للتفقه الواجب، وغاية الواجب واجبة، والمراد من الإنذار فيها الإنذار بالدين، بقرينة قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّقُونَ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

وعلى هذا فوجوب التحذر على المنذرين بالفتح في الآية الشريفة، يتوقف على إحرازهم بأن الإنذار يكون بالدين وإلا فلا يجب عليهم التحذر، ومع إحراز كون الإنذار بالدين ومطابقاً للواقع، فلا معنى لجعل الحجية للإنذار، فإنه لغو وجزاف^(١).

والخلاصة: ان وجوب التحذر على القوم في الآية المباركة منوط بإحراز كون الإنذار بالدين ومطابقاً للواقع، فإذا أحرزوا مطابقة الإنذار للواقع وانه من الدين، وجب عليهم التحذر وإلا فلا، لاستحالة ثبوت الحكم بدون إحراز موضوعه، نعم لو كان لسان الآية الشريفة لسان وجوب العمل بالإنذار بدون تقييده بالدين، لأمكن ان يقال ان مفادها جعل الحجية للإنذار ولكن الأمر ليس كذلك، بل لسانها ان الإنذار إذا كان بالدين، وجب التحذر وإلا فلا.

وعلى هذا ترتب وجوب التحذر على الإنذار منوط بإحراز انه من الدين ومعه لا موضوع لجعل الحجية للإنذار، فإنه لغو صرف هذا.

وقد اجاب عن ذلك السيد الاستاذ قدس سره على ما في تقرير بحثه بتقريب، ان الاخبار بوجوب شيء أو حرمة آخر لا ينفك عن الاخبار بما تفقه من الدين، لوضوح ان الاخبار بالوجوب اخبار بالعقاب على تركه بالالتزام، والاخبار بالحرمة اخبار بالعقوبة على ارتكابها كذلك، لان الاخبار عن وجوب شيء أو حرمة آخر، يدل بالدلالة المطابقة على وجوبه أو حرمة، وبالدلالة الإلزامية على الإدانة والعقوبة لدى مخالفته، وأما كون المخبر به مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، فهو خارج عن مدلول الخبر، لان الخبر لا يدل على مطابقة مدلوله للواقع وعدم مطابقته له، لان مدلوله قصد الحكاية عن ثبوت شيء في الواقع أو نفيه عنه، أما أنه مطابق للواقع أو لا، فلا يدل الخبر عليه، وبذلك تمتاز الجملة الخبرية عن الجملة الإنشائية، فإن الجملة الإنشائية موضوعه للدلالة على قصد الإنشاء. والابراز أي إبراز الأمر الاعتباري النفساني هذا^(١).

وغير خفي أن السيد الاستاذ قدس سره كانه فهم من كلام الشيخ قدس سره ان إشكاله في الآية المباركة مبني على ان صدق الإنذار بالدين على اخبار المخبر يتوقف على كون مدلوله مطابقاً للواقع، وإلا فلا يصدق عليه عنوان الإنذار بالدين، ولهذا اجاب قدس سره عن ذلك، بأن الاخبار عن وجوب شيء بالمطابقة إنذار بالعقاب على تركه بالالتزام، والاخبار عن حرمة شيء بالمطابقة إنذار بالعقاب على فعله بالالتزام، ولا يتوقف صدق الإنذار بالدين على ان يكون مدلوله مطابقاً للواقع.

فإذن ما ذكره الشيخ قدس سره عن ان صدق عنوان الإنذار بالدين، يتوقف على كون مدلوله مطابقاً للواقع غير تام، لصدق عنوان الإنذار بالدين على الاخبار

بالوجوب أو الحرمة إذا كان حجة، ولا يتوقف على كون مدلوله مطابقاً للواقع، وفيه ان مراد الشيخ رحمته من الاشكال ليس ان صدق عنوان الإنذار على الاخبار يتوقف على كون مدلوله مطابقاً للواقع حتى يرد عليه أن الأمر ليس كذلك، حيث لا شبهة في صدق عنوان الإنذار على الخبر الذي يكون مدلوله حكماً الزامياً إذا كان حجة وان لم يعلم بمطابقته للواقع، بل مراده رحمته ان مفاد الآية المباركة تقييد موضوع وجوب التحذر بأن يكون المنذر به من الدين ومطابقاً للواقع، فإذن لا بد في الحكم بوجوب التحذر من إحراز موضوعه وهو كون الإنذار بالدين، ومع إحراز ذلك فلا معنى لجعل الحجية للإنذار، لانه لغو محض.

فالنتيجة: ان جوابه رحمته لا يرتبط بهذا الاشكال.

واجاب رحمته عنه بجواب ثان غير موجود في تقرير بحثه، وتقريبه ان موضوع وجوب التحذر وان كان إنذار المنذر بالدين وكونه مطابقاً للواقع، إلا ان احراز هذا الموضوع المقيد، تارة يكون بالعلم الوجداني واخرى يكون بالعلم التعبدى. وعلى هذا فيمكن احراز كون الإنذار بالدين يجعله حجة، فإنه إذا صار حجة، كان علماً تعبدياً بان مدلوله من الدين.

وان شئت قلت ان لثبوت الحكم الواقعي مرتبتين:

الاولى: ثبوته مباشرة وهو ثبوته بالعلم الوجداني.

الثانية: ثبوته بثبوت الحكم الظاهري، على أساس ان الحكم الظاهري ليس حكماً في مقابل الحكم الواقعي وفي عرضه، بل هو في طوله وطريق إلى إثباته تنجزاً، وعلى هذا فإذا كان الخبر حجة، كان مثبتاً للواقع تنجزاً على تقدير ثبوته واقعاً، وهذا يكفي في وجوب التحذر وترتبه عليه، باعتبار ان إنذار المنذر إذا كان حجة، فهو يثبت كون إنذاره بالدين شرعاً، فإذا ثبت ذلك، ترتب عليه وجوب التحذر.

وفيه ان هذا الجواب مبني على ان يكون وجوب التحذر الظاهري وجوباً مولوياً مستقلاً لموضوع كذلك وهو الإنذار بالدين، وهذا الموضوع كما ثبت بالعلم الوجداني كذلك يثبت بالعلم التبعدي، باعتبار انه يقوم مقام العلم الوجداني.

ولكن من الواضح ان هذا الوجوب ليس وجوباً مولوياً ولا يمتثل ذلك، بل يدور امره بين ان يكون طريقياً أو ارشادياً، وعلى كلا التقديرين فهو ليس بحكم شرعي مستقل في موضوع كذلك وهو الإنذار بالدين، أما على الأول فلان الحكم الطريقي الذي هو في طول الواقع فليس بحكم شرعي في مقابل الحكم الواقعي وفي عرضه، ولهذا لا شأن له غير تنجيز الواقع.

وعلى هذا فوجوب التحذر وجوب طريقي عبارة عن الحكم بمنجزية الواقع عند إنذار المنذر به، ولا واقع موضوعي له غير تنجيز الواقع، ومنشأؤه احتمال ثبوت الواقع، وهذا اللسان وهو الحكم بمنجزية الواقع من السنة جعل الحجية للإمارات وإيجاب الاحتياط، فإذا ن وجوب التحذر في الآية الكريمة وجوب طريقي، والهدف من وراء جعله الحفاظ على الملاكات الواقعية الإلزامية، وحيث ان الحكم الظاهري الطريقي ليس حكماً مستقلاً في عرض الحكم الواقعي، ولا له موضوع مستقل في عرضه، بل هو في طول الحكم الواقعي ومن شأنه وموضوعه وملاكه، هو موضوع وملاك الحكم الواقعي، ومنشأؤه احتمال ثبوت الواقع والشك فيه، فهو اما ان يكون عبارة عن إيجاب الاحتياط، أو يكشف عن حجية الإمارة في المرتبة السابقة، وفي المقام حيث ان وجوب التحذر الذي هو مفاد الآية الكريمة وجوب ظاهري طريقي، فهو إما متمثل في إيجاب الاحتياط في الشبهات الحكمية أو يكشف عن حجية إنذار المنذر في المرتبة المتقدمة، ولكن الآية ظاهرة في الثاني، وان وجوب التحذر من آثار حجية الإنذار ومرتب عليها.

وعلى هذا فموضوع الحجية الإنذار المقيد بالدين، ولا يمكن ان تكون هذه الحجية مثبتة لموضوعها والإلزام الدور هذا.

ويمكن المناقشة فيه أولاً: ان المراد من الدين المأخوذ قيده لموضوع الحجية أعم من الدين الواقعي والظاهري.

وعلى هذا فإذا أخبر النافر قومه بوجوب شيء، فدليل حجيته يثبت ان المخبر به والمنذر به من الدين، وعليه فأخباره وإنذاره به إنذار بالدين، ولا مانع من شمول دليل الحجية لانذاره بالوجوب أو الحرمة، بتقريب ان المولى فرض الإنذار بالدين وجعل الحجية له، وحينئذٍ فإذا انذر المنذر بوجوب شيء أو حرمة آخر، فهو بنفس شمول دليل الحجية له صار من الإنذار بالدين، غاية الأمر ان كون هذا الإنذار إنذاراً بالدين، تارة يكون بنفس دليل الحجية واخرى في المرتبة السابقة له ولا مانع من ذلك، ولا يلزم منه اي محذور لا الدور، لان شمول دليل الحجية لا يتوقف على ثبوت الدين في المرتبة السابقة وبدليل آخر، بل يكفي ثبوته بنفس شمول دليل الحجية ومقارناً له زماناً، لان الموضوع مقارن للحكم من حيث الزمان وتقدمه عليه رتبي ولا أثر له في الخارج، فإذا كان الموضوع ثابتاً مقارناً لثبوت الحكم، كفى ذلك سواء أكان ثبوته بنفس دليل الحكم أو بدليل آخر، هذا اضافة إلى انه لا يمكن حمل الآية الكريمة على أن يكون الدين الذي هو قيد الموضوع ثابتاً قبل إنذار المنذر وإلا لكان إنذاره به لغواً.

ومن هنا لا شبهة في ظهور الآية في ان الدين ثابت بنفس دليل حجية الإنذار، أو ان هذا الظهور من الآية قرينة على ان الدين ليس قيده لموضوع الحجية.

وثانياً: ان الآية الكريمة لا تدل على ذلك، فإنها لو دلت فإنما تدل على تقييد الإنذار بما تفقه في الدين، وحينئذٍ فإن كان إنذار المنذر حجة، ثبت كون ما

تفقه من الدين وإلا فلا، هذا إضافة إلى أن الآية لا تدل عليه، فإن الاستفادة منها ان مورد إخبار المنذر وإنذاره ما تفقهه، وأما كونه قيماً فلا يستفاد ذلك من الآية كما هو الحال في سائر الموارد، فإن موضوع الحجية الإمارة والخبر، وأما المخبر به فلا يكون قيماً للموضوع.

إلى هنا قد تبين إنه لا وجه للإشكال المتقدم، فالصحيح هو ما ذكرناه، وأما على الثاني فهو إرشاد إلى حجية الإنذار بما تفقهه في الدين، فالإنذار به موضوع للحجية لا انه موضوع لوجوب التحذر، إذ لا شأن له غير إرشاده إليها.

ومن الطبيعي ان الإنذار الموضوع للحجية هو الإنذار المشكوك مطابقتها للواقع، إذ لو كان معلوماً، فلا موضوع لجعل الحجية له.

فالتنتيجة ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس من ان موضوع وجوب التحذر الإنذار بالدين، غير تام إلا بناء على ان يكون المراد منه الحكم المولوي، وأما بناء على ما هو الصحيح من انه اما طريقي أو إرشادي، فلا يتم، لان موضوعه على كلا التقديرين احتمال ثبوت الواقع، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى هل وجوب التحذر في الآية وجوب طريقي أو إرشادي؟

والجواب: انه إرشادي لنكتتين:

الاولى: ان ظاهر سياق الآية الشريفة أنها في مقام التقرير والامضاء لما هو المرتكز والمستعارف لدى العقلاء من التفقه والتعلم ثم الإنذار والإخبار بما تفقه وتعلم، والآية الكريمة في مقام التأكيد على ذلك وتثبيتته وإمضائه، وليست الآية في مقام بيان الحكم الابتدائي في الشريعة المقدسة.

وان شئت قلت ان قوله تعالى: ﴿يَحْذَرُونَ﴾ ظاهر في أن وجوب التحذر

على المنذرين بالفتح عند إنذار المنذرين بالكسر ليس حكماً ابتدائياً مجعولاً في الشريعة المقدسة، بل هو حكم ثابت بين العقلاء وموافق للإرتكاز، فلذلك يكون مفاد الآية إرشاداً إلى ما بنى عليه العقلاء وتقرير له لا أن ذلك حكم تأسيسي، لان الاحكام المذكورة في الآية المباركة جميعاً أحكام عقلانية ثابتة عند العقلاء والآية تأكيد وإمضاء لها.

الثانية: ان تعبير الآيه الشريفه عن المخبرين بالمنذرين يدل على أن اخبارهم حجة في المرتبة السابقة، ولذلك اطلق عليهم في الآية عنوان المنذرين، إذ لو لم تكن اخبارهم حجة، فلا يصح إطلاق المنذرين عليهم، لان الإنذار والتخويف حينئذ لا يكون مستنداً إلى اخبارهم بل هو مستند إلى تنجيز الواقع بمنجز آخر في المرتبة السابقة، وهذا خلاف ظاهر الآية، فإن ظاهرها ان التحذر مترتب على الإنذار ومستند إليه لا إلى إيجاب الاحتياط ولا قرينة في المقام على رفع اليد عن هذا الظهور.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهاتين النتيجةين:

الاولى: ان وجوب التحذر ليس وجوباً طريقياً، لان مفاد الآيه الشريفه ليس جعل الوجوب الطريقي المتمثل في جعل إيجاب الاحتياط أو جعل الحجية للأمارات.

الثاني: ان وجوبه وجوب ارشادي، وعلى هذا فإما ان يكون إرشاداً إلى إيجاب الاحتياط في المرتبة السابقة وبقطع النظر عن إنذار المنذرين كما في الشبهات قبل الفحص أو المقرونة بالعلم الاجمالي، أو يكون إرشاداً إلى حجة إنذار المنذرين واخبارهم، والآية الكريمة ظاهرة في الاحتمال الثاني، بقرينة ان ترتب التحذر على إنذار المنذرين، ظاهر في أنه مستند إليه لا إلى تنجيز الواقع في

المرتبة السابقة وبقطع النظر عن إنذارهم فإنه خلاف الظاهر، حيث ان ذلك يوجب الغاء عنوان الإنذار وعدم دخله في وجوب التحذر اصلاً، وهذا بحاجة إلى قرينة ولا قرينة على ذلك.

ومن هنا يظهر ان هذا الاشكال من الشيخ تس مبني على ان يكون المراد من وجوب الحذر وجوب مولوي وموضوعه الإنذار بالدين، ولكن عرفتم ان وجوبه اما طريقي أو ارشادي ولا يعقل ان يكون مولوياً، وعلى هذا فلا موضوع لهذا الإشكال.

تحصل من جميع ما ذكرناه ان وجوب التحذر وجوب ارشادي، فيكون ارشاداً إلى حجية إنذار المسذرين، هذا على تقدير تسليم ان مفاد الآية ترتب وجوب التحذر على الإنذار مباشرة، وأما بناء على ما هو الصحيح من ان الآية بمقتضى كلمة لعل تدل على ان المترتب على الإنذار ترقب التحذر لا التحذر الفعلي، فلا تدل الآية على حجية الانذار.

الاشكال الخامس: ما ذكره المحقق الخراساني تس وغيره من ان الآية الشريفة تدل على حجية صنف خاص من الخبر وهو الخبر المتضمن للإنذار والتخويف، ومن الواضح ان هذا مختص بما إذا كان الاخبار من الفقيه لكي يصدق عليها عنوان الإنذار، ولا يصدق ذلك على اخبار كل راو، لان المعتبر في صدق الإنذار على الخبر، فهم المخبر معنى الرواية من الوجوب أو الحرمة حتى يكون منذراً به الناس من تبعاته، وحيث انه لا يعتبر في الرواي ان يكون عالماً بمعنى الرواية، وإنما المعتبر فيه ان يكون حافظاً للرواية بماها من الالفاظ الصادرة من الإمام عليه السلام، سواء أكان يفهم معناها أم لا ، فلا يصدق عليها عنوان الإنذار، بل ربما يكون

الراوي عامياً أو من غير أهل اللسان^(١).

والخلاصة: ان الإنذار حصة خاصة من الخبر وهي الخبر الذي يكون المخبر عالماً بمدلوله الإلزامي وقصد باخباره به التخويف والإنذار، وأما إذا لم يكن المخبر عالماً بمدلول الخبر الإلزامي أو كان عالماً به ولكنه غير قاصد الإنذار به والتخويف، فلا يصدق عليه عنوان الإنذار، فإذا تختص الآية الشريفة بفتوى الفقيه، فإنه كان يقصد بفتواه بالوجوب أو الحرمة إنذار العامي به وتخويفه من تبعاته.

ودعوى ان القول بعدم الفصل بين حجبة الفتوى وحجبة الرواية، يكفي للتعدي عن مورد الآية الكريمة إلى سائر الموارد.

مدفوعة أولاً أنه غير ثابت بل الثابت خلافه، إذ كثير ما يكون الاخبار عن حس حجة دون الاخبار عن حدس.

وثانياً: على تقدير تسليم ان القول بعدم الفصل بينهما ثابت، إلا أنه لا يكون حجة، حيث إنه لا يزيد على الاجماع المنقول الذي لم يشبته حجيته.

وعلى هذا فلا تثبت الملازمة بين حجبة الفتوى وحجبة الرواية حتى تشكل الدلالة الالتزامية للآية المباركة بان تدل على حجبة الفتوى بالمطابقة وعلى حجبة الرواية بالالتزام.

والجواب: أنه لا أصل لهذا الاشكال، لان الآية الكريمة تدل على ان فرقة من كل طائفة تتحمل مسؤولية نفر للتفقه في الدين ثم يرجعون إلى قومهم بغاية الإنذار لهم بما تفقهوا من الدين.

ويمكن تصنيف هذه الفرقة إلى ثلاثة اصناف:

الصنف الأول: ينقل آرائه ونظرياته لأهل بلده سواء أكانت مطابقة لظاهر الآيات والروايات أم لا.

الصنف الثاني: ينقل أقوال المعصومين عليهم السلام حرفياً للناس وأهل بلده بدون اظهار نظر وراي في المسألة، نعم قد يوضح معنى الرواية للناس أو يبيّن مضمونها لهم كما هو الحال في سائر موارد نقل الاخبار والقضايا، فإن الناقل قد ينقل القضايا بالفاظها وخصوصياتها حرفياً، وقد ينقل مضامينها التي هي ظاهرة فيها عرفاً بنحو لا يخرج عن حدود الترجمة، ونقله على كلا التقديرين يكون حجة.

ومن هنا فرق بين نقل التاريخ ونقل آرائه واجتهاداته، فإن الأول حجة إذا كان الناقل ثقة دون الثاني، باعتبار ان خبر الثقة إنما يكون حجة إذا كان عن حس لا ما إذا كان عن حدس واجتهاد، ونقل القضايا التاريخية بالفاظها أو بمضامينها داخل في الأول دون الثاني.

وعلى هذا فنقل الروايات من المعصومين عليهم السلام بمضامينها التي هي ظاهرة فيها عرفاً، داخل في الاخبار عن حس لا عن حدس، لان ذلك لا يعد بنظر العرف اجتهاداً بل هو ترجمة لها بالمعنى الظاهر المكشوف لدى العرف العام، فإذا نذر المنذرين واخبارهم للناس بأقوال المعصومين عليهم السلام تارة يكون بنفس الأقوال الصادرة منهم عليهم السلام حرفياً واخرى بما كانوا يفهمون من ظواهرها المكشوفة عند أهل اللسان، وعلى كلا التقديرين فإنه حجة ومشمول لأدلة حجيه اخبار الثقة، لان نقل الرواية بالمعنى الظاهر منها عرفاً داخل في نقلها عن حس لا عن حدس واجتهاد، لانه بحاجة إلى مؤنة زائدة، وكذلك الحال في زمن الغيبة، فإن ناقل الفتوى تارة ينقلها بعين الفاظها حرفياً واخرى بمضمونها الظاهر والمكشوف منها، بحيث لا يخرج عن حد الترجمة، وعلى كلا التقديرين يكون نقله حجة وداخلاً في

الاجبار عن حس أو قريب منه لا في الاخبار عن حدس.

الصف الثالث: ينقل أقوال المعصومين عليهم السلام تارة بدون إظهار رأي ونظر فيها واخرى مع إظهار الرأي والنظر.

وعلى هذا فالرواة الذين يحملون علوم آل محمد عليهم السلام ومشقة التفقه بالدين ثم يرجعون إلى بلدانهم بغاية نشر ما حملوا من العلوم وتفقهوا من الدين بين الناس، لا يخلو من أحد هذه الاصناف الثلاثة.

وبعد ذلك فنقول أما الصف الأول من الفرقة فهو غير محتمل عادة، لوضوح ان من تحمل مشقة النفر والتفقه بالدين بغاية أنه إذا رجع إلى بلده يقوم بإنذار أهل بلده بما تفقه في الدين ونشره، لا يحتمل انه يقوم بإنذارهم بآرائه واجتهاداته، فإذا هذا الصف مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، ولو فرض وجوده فهو نادر وشاذ لا يعتنى به، وبذلك يظهر حال الشق الثاني من الصف الثالث أيضاً، وأما الصف الثاني والشق الأول من الصف الثالث من هذه الفرقة، فهو المتعارف نوعاً بين النافرين إذا رجعوا إلى بلدانهم بعد التفقه في الدين، هذا في زمن الحضور.

وأما في زمن الغيبة، فالأمر أوضح من ذلك، لان الاجتهاد فيه أصعب بكثير من زمن الحضور هذا من جهة.

ومن جهة اخرى ان من يرجع إلى بلده، كان ينقل فتاوى الفقهاء والمجتهدين بدون ان يظهر رأيه، ولو كان فهو نادر لا يعتنى به.

وقد اجاب السيد الاستاذ قدس سره عن هذا الاشكال، بتقريب ان الرواة في زمن الأئمة الاطهار عليهم السلام كانوا من الفقهاء، باعتبار ان التفقه في زمن المعصومين عليهم السلام لم يكن بالصعوبة الموجودة في زماننا هذا، على أساس ان الفراغ بين عصر التشريع

وعصر الاجتهاد مهما زاد وطال، تواجه النصوص التشريعية الشكوك والأوهام أكثر فأكثر من مختلف الجوانب والجهات.

ومن هنا كانت عملية الاجتهاد في الزمن المعاصر عملية صعبة ومعقدة ومحفوفة بالشكوك والأوهام والمخاطر، بينما الاجتهاد في عصر التشريع عملية سهلة لا تواجه هذه الشكوك والأوهام من مختلف الجهات، ولم يكن بحاجة إلى تكوين القواعد والنظريات العامة في الاصول بل يكفي فيه فهم معنى الرواية الواصلة إليه من المعصومين عليه السلام مباشرة أو بالواسطة، فإنه إذا فهم معناها فهو فقيه، وحينئذٍ فإذا ثبتت حجية خبر الراوي الفقيه بمقتضى الآية الكريمة، ثبتت حجية خبر الراوي غير الفقيه أيضاً بعدم القول بالفصل^(١).

ولكن هذا الجواب غير تام، لوضوح ان كل من فهم معنى الرواية لم يكن رأيه حجة وان كان فقيها لغة، وإنما الحجة هي روايته قول المعصوم عليه السلام، ومن الواضح ان الرواة الذين كانوا يفهمون معاني الروايات كأمثال زرارة ومحمد بن مسلم والحلي وما شاكلهم، إنما كانوا ينقلون الروايات التي يتلقونها من المعصومين للناس لا آرائهم واجتهاداتهم، والآية الشريفة تدل على حجية اخبارهم ورواياتهم من جهة أنهم رواة لا من جهة أنهم فقهاء، فإذا لا حاجة إلى التمسك بعدم القول بالفصل، مع انه لا يكون حجة ولا يمكن الاستدلال به على التعدي من مورد الآيه إلى سائر الموارد، هذا اضافة إلى عدم الحاجة إلى التمسك بعدم القول بالفصل، إذ لا يحتمل ان تكون لفقاهة الراوي دخل في حجية روايته، ضرورة أن الراوي إذا كان ثقة، فروايته حجة سواء أكان فقيهاً أم كان غيره عالماً أم كان جاهلاً.

فالنتيجة: أنه لا أساس لهذا الاشكال.

بقي هنا شيء هو ان بالامكان استفادة حجبة إنذار المنذرين واخبارهم من نفس الأمر المتعلق بالإنذار، لا من جهة ترتب وجوب التحذر عليه لكي يقال انه لا يترتب على الإنذار، والترتب عليه إنما هو ترتب التحذر لا وقوعه فعلا، بل من جهة ان الأمر بالإنذار لا يخلو من أن يكون أمراً مولوياً نفسياً أو غيرياً أو طريقياً أو ارشادياً ولا خامس في البين.

أما الأول فهو غير محتمل، لوضوح ان الإنذار والاخبار ليس من أحد الواجبات في الشريعة المقدسة كالصلاة والصيام ونحوهما.

وأما الثاني فهو أيضاً غير محتمل، ضرورة أن إنذار المنذرين ليس من المقدمات الوجودية للواجبات الواقعية في الواقع ونفس الأمر، لأن الاتيان بتلك الواجبات لا يتوقف على إنذارهم، هذا اضافة إلى ما ذكرناه في بحث مقدمة الواجب من أنها ليست بواجبة شرعاً.

وعلى هذا فيدور الأمر بين كون إيجاب الإنذار طريقياً أو إرشادياً، وعلى كلا التقديرين يدل على حجيته.

وأما على الأول، فالآية تدل على حجيته تأسيساً.

وأما على الثاني، فتدل على حجيته امضاءً، وقد تقدم ان الأظهر هو الثاني دون الأول هذا من جانب.

ومن جانب آخر ان المراد من الحذر هو التحذر العملي، فيكون معنى قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، أي لعلهم يعملون، فعندئذ لا مانع من الالتزام بدلالة الآية على حجبة إنذار المنذرين واخبارهم، إذ لا ملازمة بين حجبة إنذارهم وبين عمل المنذرين بالفتح في الخارج، لانهم قد يعملون على طبق إنذارهم وقد لا

يعملون، وليس المراد من الحذر مجرد الخوف النفساني، فإنه خلاف ظاهر قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، لانه ظاهر في ان تحذرهـم وتحركهـم كان باختيارهـم، وهذا لا ينطبق الاعلى العمل الخارجي دون الخوف النفساني، فإنه خارج عن اختيارهـم، نعم انه منشأ للعمل الخارجي.

وعلى هذا الأساس فالاقرب دلالة الآية الشريفة على حجية اخبار الأحاد، غاية الأمر ان كانت دلالتها على حجيتها تأسيسية، فلا بد من تقييد إطلاقها بما دل على اعتبار الوثاقة في الراوي.

وان كانت دلالتها عليها ارشادية، فلا تدل على أكثر من حجية اخبار الثقة، باعتبار ان الارشاد يتبع المرشد إليه في السعة والضيق، وحيث ان المرشد إليه حجية اخبار الثقة دون غيرها، فبطبيعة الحال يكون الارشاد إليها لا إلى أكثر منها.

نتائج البحث حول آية النفر أمور:

الأمر الأول: ان الاستدلال بآية النفر على حجية خبر الواحد، يتوقف على تامة عدة نقاط تقدم تفصيلها.

الأمر الثاني: ان كلمة لعل موضوعة للدلالة على ترقب وقوع مدخولها في الخارج كما ذكره المحقق الاصفهاني تس، وعلى هذا فالآية تدل على ترقب وقوع الحذر لا على وقوعه، وعليه فالغاية للانذار الترقب للحذر لا الحذر الفعلي.

الأمر الثالث: قاعدة أن غاية الواجب أولى بالوجوب لا ينطبق على مورد الآية الكريمة، لان مورد هذه القاعدة ما إذا كانت الغاية مقدورة للمكلف ولو بالواسطة، والغاية في مورد الآية المباركة فعل المنذرين بالفتح وتكون خارجة عن اختيار المنذرين بالكسر.

الأمر الرابع: ان المراد من الحذر هو التحذر العملي عن الأداة والعقوبة الاخرية لا الحذر من الوقوع في المفاصد غير المنجزة.

الأمر الخامس: أن الآية الشريفة تشمل الشبهات الحكمية كافة، أي سواء أكانت من الشبهات التي يكون التكليف الواقعي فيها منجزاً على تقدير ثبوته بمنجز في المرتبة السابقة كالشبهات قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي، أم من الشبهات التي لا يكون التكليف الواقعي فيها منجزاً.

الأمر السادس: ان تعليل الأمر بشيء بعلة ظاهر في ان ذلك الشيء المأمور به شرط لوجود تلك العلة لا لوجوبها، فإذا قيل «توضاً لكي تصلي» ظاهر في ان الوضوء شرط لوجود الصلاة لا لوجوبها، ولا يصح تعليل الأمر بشيء بعلة يكون ذلك الشيء المأمور به شرطاً لوجوب العلة لا لوجودها، كما إذا قيل تعهد لكي تفي بعهدك.

وأما في الآية الكريمة، فالنفر شرط لوجود التفقه لا لوجوبه، والتفقه شرط لوجود الإنذار لا لوجوبه، وأما الإنذار فهل هو شرط لوجود التحذر أو لوجوبه؟ والجواب: أنه شرط لوجوب التحذر الظاهري الطريقي، فإنه مترتب عليه ومعلول له، وأما التحذر بوجوده الواقعي، فهو لا يترتب على الإنذار بما هو إنذار، وإنما يترتب على العلم بالواقع، فلا معنى لان يكون الإنذار بما هو شرط وعلة لوجوده على تفصيل تقدم.

الأمر السابع: قيل ان مفاد الآية الشريفة يختص بحجية الاخبار المتكفلة للأحكام الإلزامية، بقرينة أن وجوب التحذر إنما يترتب عليها لا على الاخبار المتكفلة للأحكام الترخيضية، ولكن هذا القول غير صحيح، لان وجوب التحذر مستند إلى حجية إنذار المنذرين في المرتبة السابقة ولا يوجب تخصيص حجيتها

بالاخبار المذكورة، لوضوح ان إنذارهم واخبارهم إذا كانت واجدة لشروط الحجية فهي حجة، سواء أكانت في الاخبار الإلزامية أم الاخبار الترخيضية.

الأمر الثامن: ان ظاهر الآية الشريفة أن وجوب التحذر مستند إلى حجية إنذار المنذرين واخبارهم لا إلى ايجاب الاحتياط في المرتبة السابقة، ومن هنا لا يختص مورد الآية بالشبهات الحكمية التي يكون التكليف المشكوك فيها منجزاً في المرتبة السابقة، بل تشمل الشبهات الحكمية التي لا يكون التكليف فيها منجزاً.

الأمر التاسع: ان ظاهر الآية الشريفة أن وجوب التحذر مترتب على إنذار المنذرين ومستند إليه بما هو حجة لا بما هو كاشف عن وجوب الاحتياط في المرتبة السابقة، فإن لازم ذلك الغاء عنوان الإنذار والعبرة إنما هي باحتمال ثبوت التكليف في الواقع، وهذا خلاف الظاهر ومحاجة إلى قرينة.

ومن هنا يظهر ان ما قيل من أن الآية الشريفة في مقام بيان ايجاب الاحتياط في موارد إنذار المنذرين المتكفلة للأحكام الإلزامية لا يمكن الإلتزام به، لان ظاهر الآية ان وجوب التحذر مستند إلى حجية إنذار المنذرين لا إلى ايجاب الاحتياط.

الأمر العاشر: ان وجوب التحذر ليس وجوباً مولوياً ويكون موضوعه الإنذار المقيد بالدين، بل وجوبه لا يلخو من ان يكون طريقياً أو ارشادياً وان كان الأظهر الثاني، وعلى كلا التقديرين فهو يدل على حجية إنذار المنذرين، لان وجوب التحذر في موارد الإنذار بالدين، معناه جعل المنجزية والاهتمام بالواقع، وهذا بنفسه لسان من السنة جعل الحجية أو ايجاب الاحتياط، والمفروض ان الحكم الظاهري الطريقي ليس حكماً مستقلاً عن الحكم الواقعي لكي يكون له موضوع مستقل واقعي، بل هو طريق محض وشأنه تنجيز الواقع والحفاظ عليه، فإذا كان مفاد الآية الشريفة وجوب التحذر الظاهري الطريقي، فهو ليس حكماً

موضوعه الإنذار المقيد بالدين بل هو حكم بتنجز الواقع المنذر به وموضوعه وملاكه هو موضوع الحكم الواقعي وملاكه ومنشأؤه احتمال ثبوته في الواقع. وما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان موضوع وجوب التحذر الإنذار بالدين، وهو كما يثبت بالعلم الوجداني كذلك يثبت بالعلم التعبدية، لا يمكن المساعدة عليه، لانه مبني على ان يكون وجوب التحذر وجوباً مولوياً مستقلاً مع ان الأمر ليس كذلك.

الحادي عشر: لو سلمنا ان موضوع وجوب التحذر أو الحجية الإنذار المقيد بالدين، ولكن المراد من الدين أعم من الواقعي والظاهري، وحينئذٍ فدليل الحجية كما يثبت الحجية، يثبت موضوعها أيضاً وهو الدين ظاهراً ولا دور في البين، هذا اضافة إلى ان الآية الكريمة لودلت على هذا التقييد، لدلت على تقييد بما تفقه في الدين، وحينئذٍ فإن كان إنذار المنذر حجة، ثبت كون ما تفقه من الدين وإلغاء، مع ان في دلالة الآية الكريمة على هذا التقييد إشكال بل منع، فإن المستفاد من الآية المباركة هو ان مورد اخبار المنذر إنذاره ماتفقه لانه قيد له كما هو الحال في سائر موارد الاخبار.

الثاني عشر: ان مفاد الآية الشريفة ليس حجية فتاوى الفقهاء بالمطابقة، وبعدم القول بالفصل يثبت حجية اخبارهم، بل مفادها حجية إنذار المنذرين واخبارهم، سواء أكانوا قاصدين بها التخويف أيضاً أم لا.

وما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان الرواة في زمن المعصومين عليهم السلام كانوا من الفقهاء، باعتبار ان التفقه في ذلك الزمان كان سهلاً وبسيطاً لا يتوقف على مقدمات معقدة كما في زماننا هذا وان كان صحيحاً في الجملة، إلا ان حجية رواياتهم ليست من جهة أنهم من الفقهاء بل من جهة أنهم من الرواة، هذا اضافة إلى ان الرواة في عصر الأئمة عليهم السلام تصنف إلى ثلاثة اصناف كما تقدم.

٣. آية الكتمان

من الآيات التي استدلت بها على حجية خبر الواحد آية الكتمان وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^(١).

وتقريب الاستدلال بها ان الآية الشريفة تدل على حرمة الكتمان ووجوب الاظهار، وهي تستلزم وجوب القبول والإلكان وجوب الاظهار لغواً، وإطلاق الآية يقتضي وجوب القبول حتى في صورة عدم حصول العلم من الاظهار، وهذا معنى حجية خبر الواحد، نظير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾^(٢) فإنه قد استدلت بهذه الآية على وجوب قبول قول المرأة وإلا لكانت حرمة الكتمان عليها لغواً.

وقد أورد على الاستدلال بهذه الآية بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أن الآية الكريمة وان دلت على حرمة الكتمان ووجوب الاظهار، إلا ان من المحتمل قوياً أن يكون وجوب الاظهار بدافع حصول العلم منه في نهاية المطاف لا بدافع قبوله تعبداً، إذ يكفي في الخروج عن اللغوية ان يكون اظهار كل فرد جزء السبب للقبول لاتمام السبب له، لان مفاد الآية عام استغراقي لا انه موجه إلى فرد واحد، لكي يقال انه لو لم يجب قبول قوله، لكان وجوب الاظهار عليه لغواً وبلا فائدة، وأما إذا كان الخطاب عاماً،

(١) سورة البقرة: ١٥٩.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٨.

فيكفي في الخروج عن اللغوية أن يكون اظهار كل فرد جزء السبب لاتمامه^(١).

هذا إضافة إلى إمكان المناقشة في أصل الملازمة حتى بين وجوب الإظهار على فرد، ووجوب قبول قوله تعبداً وان لم يحصل العلم منه، لاحتمال ان الغرض من وراء ايجاب الإظهار عليه، رجاء حصول العلم منه ولو بضميمة خصوصيات المقام وقرائن الحال.

ومن هنا يظهر ان قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾^(٢) لا يدل على وجوب قبول قول المرأة مطلقاً، نعم قد ثبتت حجبة قولها في امثال الموارد من الخارج حتى إذا لم يحصل العلم أو الاطمئنان منه. وبكلمة: ان هذه الآية تختلف عن آية النفر في نقطة، وهي ان آية النفر تدل على أن التحذر غاية لانذار المنذرين ومرتب عليه، وحيث ان الآية ظاهرة في ان وجوب التحذر مستند إلى إنذارهم، فيكون كاشفاً عن حجيته، بينما في هذه الآية لا يكون القبول غاية لوجوب الإظهار، فلذلك يمكن ان يكون وجوب القبول منوطاً بحصول العلم.

فالتنتيجة: ان هذا الاشكال وارد على الاستدلال بهذه الآية الكريمة، لانها ليست في مقام البيان من هذه الجهة أي جهة القبول وإنما هي في مقام البيان من جهة حرمة الكتمان ووجوب الاظهار، ولهذا لا إطلاق لها حتى يتمسك به لاثبات وجوب القبول مطلقاً وان لم يحصل العلم، فإذن لا تدل الآية على وجوب القبول مطلقاً وإنما تدل على وجوبه في الجملة، والقدر المتيقن منه هو ما إذا حصل العلم بالواقع.

(١) مصباح الأصول ج ٢: ص ١٨٧ - ١٨٨.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٨.

الوجه الثاني: ان من المحتمل قوياً ان تكون حرمة الكتمان حرمة نفسية لا
طريقية ولا إرشادية، على اساس ان الكتمان عبارة عن إخفاء الحقيقة متعمداً
عناداً للدين الإسلامي.

ومن الواضح ان العناد للدين واخفاء رسالة الرسول الأكرم ﷺ من اعظم
المحرمات الإلهية، ولهذا جعل في الآية الكريمة مورداً للعن من الله تعالى ومن
اللاعنين.

والجواب: انه لا يحتمل ان تكون حرمة الكتمان حرمة نفسية، إذ لو كانت
حرمة نفسية، فبطبيعة الحال كانت ناشئة من وجود مفسدة ملزمة في نفس
الكتمان بقطع النظر عن أي عنوان آخر، ولكن من الواضح أنها غير ناشئة عن
وجود مفسدة ملزمة فيه، لان الكتمان عبارة عن إخفاء الحقيقة التي يجب اظهارها
ويحرم كتمانها، واهتمام الشارع إنما هو باظهار تلك الحقيقة وإبرازها وتام الملاك
فيها، وعلى هذا فلا يمكن ان تكون حرمة الكتمان حرمة نفسية، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى هل حرمة الكتمان حرمة طريقية أو ارشادية؟

والجواب أنها ارشادية ولا موضوع لكونها طريقية، لان الحكم الطريقي
ظاهري وفي طول الحكم الواقعي، بينما حرمة الكتمان ليست حرمة ظاهرية، أما
كونها ارشادية، فمن جهة ان العقل مستقل بوجوب إظهار رسالة الرسول ﷺ
وحرمة كتمانها كوجوب الإطاعة وحرمة المعصية.

ولسان الآية المباركة وهي قوله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ
اللَّاعِنُونَ﴾ لسان الإرشاد إلى ما استقل به العقل ولسان اللعن والتهديد والإدانة،
وهذا اللسان لا يناسب ان تكون حرمة الكتمان حرمة نفسية بل هو مناسب
لكونها ارشادية.

وبكلمة: ان مورد الآيه الشريفه علماء اليهود والنصارى، حيث انهم قاموا باخفاء ما بين الله تعالى في التوراة والإنجيل من صفات النبي الأكرم ﷺ وعلائم نبوته وبشائرها كاسمه واوصافه وتوقيت بعثته، فإن كل ذلك كان موجوداً فيهما والآية المباركة في مقام التوييح ولعن هؤلاء على كتمان ما بيئه تعالى من البينات والهدى، ومن المعلوم ان لسان الآيه لسان الإرشاد والتهديد والتوييح لا لسان الجعل.

ومن ذلك يظهر ان الآيه الشريفه اجنبية عن الدلالة على حجية خبر الواحد، ضرورة ان خبر الواحد لا يكون حجة في إثبات الرسالة للرسول الأكرم ﷺ.

الوجه الثالث: ان الآيه تدل على حرمة كتمان شيء واخفائه فيما إذا كان المقتضي لظهاره موجوداً، بحيث لولا الكتمان لظهر وحصل العلم، لوضوحه وجلائه كصفات النبي الأكرم ﷺ وبشائره التي بينها الله تعالى في التوراة والإنجيل، بحيث لولا الاخفاء والكتمان من قبل هؤلاء المعاندين للاسلام، لظهرت الحقيقة وحصل العلم بها لتمامية المقتضي لجلائها ووضوحها.

وأما إذا لم يكن كذلك، كما في موارد عدم حصول العلم من الاخبار، فلا يصدق الكتمان لتدل الآيه على حرمة وبالتالي على حجية الاخبار.

والجواب: أولاً ان الأمر ليس كذلك، لان الكتمان يصدق على اخفاء شيء سواء أكان المقتضي لظهاره موجوداً أم لا، لان اخفاء كل شيء بحسبه، فمن لا يفيد قوله العلم والاطمئنان والثوق لعدم وثاقته أيضاً، يصدق الكتمان على اخفائه. وثانياً: ان الآيه إذا دلت على حجية الاخبار في الفرض الأول، دلت على حجيتها في الفرض الثاني ايضاً، إذ لا يحتمل دخل خصوصية ووجود المقتضي

للإظهار في حجيته.

إلى هنا قد تبين ان هذه الوجوه غير تامة، فلو كانت الآية الشريفة دالة على حجية خبر الواحد، لم تمنع تلك الوجوه عن دلالتها عليها، ولكنها في نفسها اجنبية عن الدلالة على حجية خبر الواحد.

أما أولاً: فلان موردها كتمان صفات النبي الأكرم ﷺ وبشائره المسطورة في كتب العهدين وهي من اصول الدين، فلا تثبت بخبر الواحد.

وثانياً: ان الله تعالى قد بين بشائر نبوته واسمه وصفاته في كتب العهدين، بحيث لولا كتمان علماء اليهود والنصارى وإخفائهم عن الناس، لظهرت وتجلت تلك العلامات وحصل العلم بها، فإذا لا تدل الآية على وجوب القبول مطلقاً عند الإظهار وان لم يحصل العلم.

٤. آية الذكر

من الآيات التي استدل بها على حجية خبر الواحد آية الذكر وهي قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

وتقريب الاستدلال بها ان الآية الكريمة تدل على وجوب السؤال عن أهل الذكر والإطلاع بالمطابقة وعلى وجوب القبول بالالتزام، على اساس استفادة الملازمة بينهما وإلا لكان وجوب السؤال لغواً، ومقتضى الإطلاق وجوب القبول مطلقاً وان لم يحصل العلم من الجواب.

وأما أهل الذكر، فهو لا يختص بأئمة الأطهار عليهم السلام وان كان الأئمة عليهم السلام من

أظهر مصاديقه، بل المراد منه مطلق أهل العلم والإطلاع، وهو بهذا المعنى يشمل كافة أهل الذكر والإطلاع، فالرواة أهل الإطلاع بالروايات بالنسبة إلى غيرهم، كما ان المجتهدين أهل العلم والإطلاع بالنسبة إلى العوام، وأما المعصومون عليهم السلام فهم أهل العلم والإطلاع بالنسبة إلى كافة البشر، فإذن لا إشكال في الآية من هذه الناحية.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره بإيرادين:

الأول: انه لا ملازمة بين وجوب السؤال ووجوب القبول تبعداً كما هو الحال في آية الكتمان، لإحتمال ان يكون الدافع من وراء وجوب السؤال حصول العلم من الجواب لا قبوله تبعداً، وهذا المقدار يكفي في عدم كونه لغواً، ويؤكد ذلك تعليق وجوب السؤال على عدم العلم، فإنه يدل على أن الغرض من السؤال حصول العلم من الجواب لا قبوله مطلقاً وان لم يحصل العلم، فإذن لا إطلاق للآية^(١).
فما ذكره قدس سره من الإيراد متين، إذ لا منشأ للملازمة بين وجوب السؤال ووجوب القبول مطلقاً إلا دعوى كون وجوب السؤال لغواً، ولكن يكفي في الخروج عن اللغوية ان يكون الغرض من السؤال تحصيل العلم لا القبول مطلقاً وان لم يحصل العلم.

الثاني: ان مورد الآية الشريفة اصول الدين، حيث ان المشركين كانوا منكرين نبوة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، بدعوى ان البشر لا يمكن ان يكون سفيراً وممثلاً من قبل الله تعالى، بل لابد ان يكون ملكاً من الملائكة والآية في مقام رد هؤلاء وان الأنبياء والرسل كافة من البشر، ولهذا تحدى لهم بالسؤال عن أهل الذكر كعلماء اليهود والنصارى ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، حيث انهم كانوا من أهل الذكر

والعلم بالنسبة إلى علائم نبوة نبيناً محمد ﷺ وبشائر نبوته التي بينها الله تعالى في التوراة والإنجيل، وعلى هذا فمن الواضح ان الغرض من السؤال تحصيل العلم لا قبول الجواب تعبدًا، إذ لا قيمة للتعبد في باب العقائد وأصول الدين^(١).

وعلى هذا فالمراد من الذكر الكتاب والدين بمعنى فاسئلوا أهل الكتاب وأهل الديانتين.

فالتيجة: ان كلا الإيرادين وارد على الآية الكريمة، فلا يمكن الاستدلال بها على حجية خبر الواحد.

قد يقال كما قيل ان المراد من قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ أعم من العلم الوجداني والعلم التعبدى، بقرينة ان مفاد الآية الشريفة قضية ارتكازية فطرية وهي رجوع الجاهل إلى العالم، والعالم يختلف باختلاف الموارد، وقد يكون عالماً بالعلم الوجداني وقد يكون عالماً بالعلم التعبدى كرجوع العامي إلى المجتهد والمريض إلى الطبيب وهكذا، فإن الجاهل في هذه الموارد يرجع إلى العالم بالعلم التعبدى.

والحاصل ان الآية تدل على حجية قول أهل الخبرة والنظر تعبدًا، والرواية من أهل الخبرة بالنسبة إلى الروايات.

والجواب: أولاً أن الآية الشريفة كما عرفت وارادة في مقام رد المشركين المنكرين لرسالة رسول الأكرم ﷺ وموردها اصول العقائد، فلا يكون خبر الواحد حجة فيها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مدلول الآية الشريفة القضية الارتكازية الفطرية وهي رجوع الجاهل إلى العالم، إلا ان هذه القضية الفطرية لا

تنطبق على الراوي، فإنه إنما ينقل ما سمعه من الإمام عليه السلام مباشرة أو بالواسطة حرفياً، بل قد كان لا يفهم معناه، فلا يصدق عليه عنوان أهل الخبرة لاختصاصه بأهل الرأي والنظر كالطبيب والمهندس ونحوهما. فإذا سمع زيد قضية عن بكر ونقلها إلى عمرو، فلا يصدق عليه عنوان أهل الخبرة، باعتبار أنه إنما أخبر عن مسموعاته لا عن رأيه ونظره، فلا يكون مشمولاً للآية الشريفة لأنها تدل على حجة اخبار أهل الخبرة.

والخلاصة: ان الآية الكريمة لو كان مدلولها القضية الارتكازية الموافقة للفطرة وهي الرجوع إلى أهل الخبرة والنظر في كل فن، لم تشمل الروايات التي وصلت إلى الفقهاء حرفياً بدون اعمال أي رأي ونظر فيها، إذ لا يصدق عنوان أهل الخبرة والنظر على روايتها سواء أكانوا يفهمون معانيها أم لا.

ولكن الظاهر عدم اختصاص مدلولها بها، بإعتبار ان المذكورة فيها أهل الذكر لا أهل العلم وهو يشمل مطلق أهل الإطلاع، ومن الواضح ان الرواة من أهل الإطلاع بالروايات بالنسبة إلى غيرهم فتكون مشمولة لإطلاق الآية الشريفة.

فالتنتيجة: أن الآية لا تدل على حجة خبر الواحد، لان الظاهر منها أن الغرض من السؤال إنما هو تحصيل العلم لا القبول تعبداً.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآيات على حجة خبر الواحد، وقد تحصل مما ذكرناه ان شيئاً منها لا يدل على حجة خبر الواحد.

الاستدلال بالسنة على حجية خبر الواحد

غير خفي انه لا يصح الاستدلال بالسنة على حجية خبر الواحد إلا إذا كانت متواترة بأن تكون قطعية الصدور، وإلا فلا يعقل الاستدلال بها، لأنها ليست بحجة على الفرض، ومعه كيف يمكن الاستدلال بها على حجية نفسها، لأنه من الاستدلال على حجية خبر الواحد بخبر الواحد.

نعم ذكر المحقق الخراساني رحمته أن بإمكاننا إثبات حجية خبر الواحد بالأخبار المتواترة إجمالاً ولا يلزم أن تكون متواترة تفصيلاً^(١).

بيان ذلك، إذا فرضنا وجود مجموعة من الروايات المختلفة التي لا يمكن الاستدلال بكل واحد منها على حجية خبر الواحد، لأنه من الاستدلال على حجية خبر الواحد بخبر الواحد وهو لا يمكن، ولكننا نعلم إجمالاً بصدور بعضها عن المعصومين عليهم السلام، ويمكن تصنيف هذه الروايات إلى اصناف:

الصنف الأول: ما يدل على حجية خبر الواحد مطلقاً بدون إعتبار أي عنوان خاص فيه.

الصنف الثاني: ما يدل على حجية خبر الواحد إذا كان راويه إمامياً.

الصنف الثالث: ما يدل على حجية خبر الواحد إذا كان راويه ثقة.

الصنف الرابع: ما يدل على حجية خبر الواحد إذا كان راويه عدلاً إمامياً.

ثم إن كل احد من هذه الاصناف الأربعة مشكوك الصدور من الإمام عليه السلام.

ولا نعلم به، ولكننا نعلم بأن الجامع بينها وهو الواجد لتمام خصوصيات الأصناف الأربعة قد صدر عن المعصوم عليه السلام جزماً، وحيث ان أخص من هذه الأصناف هو الصنف الرابع، بإعتبار انه يتضمن خصوصيات سائر الأصناف كافة، فلهذا نعلم بأن مضمونه قد صدر عن المعصوم عليه السلام على أساس العلم الاجمالي بصدور واحد من تلك الأصناف، فإن كان الصادر هو الصنف الأول، فالصنف الرابع واجد لخصوصيته، وان كان الصنف الثاني والثالث فكذلك، فإذا نعلم إجمالاً ان الصنف الرابع قد صدر عن المعصوم عليه السلام أما بلفظه الخاص أو بمضمونه.

وعلى هذا فلا مانع من الاستدلال بهذا الصنف على حجية خبر الواحد إذا كان راويه عدلاً إمامياً، ولكن تمامية الاستدلال على حجية خبر الواحد بهذه الطريقة ووقوعها في الخارج تتوقف على تمامية مقدمات:

المقدمة الاولى: أن الروايات التي استدلت بها على حجية خبر الواحد تبلغ من الكثرة حد التواتر الإجمالي.

المقدمة الثانية: أن تكون دلالتها على حجية خبر الواحد تامة.

المقدمة الثالثة: أن تكون النسبة بين أصناف هذه الروايات عموماً وخصوصاً مطلقاً، بمعنى أن يكون بينها جامع مشترك واجداً لتمام خصوصيات الأصناف، وهذا الجامع هو القدر المتيقن صدوره من الإمام عليه السلام، ولكن لا نعلم ان صدوره بهذه اللفظ الخاص أو ذاك.

وان شئت قلت ان الصنف الأخص واجد لتمام الصفات والخصوصيات المأخوذة في سائر الأصناف، وحينئذٍ فلا مانع من الاستدلال بهذا الصنف على حجية خبر الواحد، باعتبار ان مضمونه وهو خبر العدل الإمامي قد صدر عن الإمام عليه السلام جزماً وان لم يعلم صدوره بلفظ هذا الصنف، فإذا كان مفاده حجية

خبر العدل الإمامي، ثبتت حجيته.

وعلى هذا فإذا فرضنا أن في هذا الصنف خبراً يدل على حجية خبر الثقة، فلا مانع من الاستدلال به على حجيته، وبهذه الطريقة يمكن إثبات حجية خبر الثقة وإن لم يكن إمامياً ولا عدلاً، فإذن يقع الكلام في هذه المقدمات:

أما المقدمة الأولى: فقد صنف التواتر إلى ثلاث أصناف:

الصنف الأول: التواتر اللفظي، وهو وصول الخبر بتمام خصوصياته الشخصية اللفظية وغيرها من الإمام عليه السلام بطريق قطعي في جميع طبقاته، وهذا الصنف من التواتر قليل في الروايات جداً.

الصنف الثاني: التواتر المعنوي، وهو اشتراك جميع الأخبار التي يعلم بصدور بعضها عن المعصومين عليهم السلام إجمالاً في معنى واحد، سواء أكان ذلك المعنى مدلولاً مطابقاً أم تضمنياً أم التزامياً وقد مرت الإشارة إليه.

الصنف الثالث: التواتر الإجمالي، وهو ما إذا علم بصدور بعض الروايات عن المعصومين عليهم السلام بدون الاشتراك في معنى واحد لا مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً، كما إذا علمنا إجمالاً بصدور بعض الروايات التي يكون بين بعضها وبعضها الآخر التباين في المدلول.

وعلى هذا فيجوز الاستدلال على حجية خبر الواحد بالصنف الأول من التواتر إذا كان فيه ما يدل على حجيته وكذلك بالصنف الثاني كما مر، وأما بالصنف الثالث، فلا يجوز الاستدلال به على حجية خبر الواحد، أما عدم جواز الاستدلال بكل واحد من رواياته، فمن جهة عدم العلم بصدوره وأنه من الاستدلال على حجية خبر الواحد بخبر الواحد، وأما بمجموع رواياته فمن جهة عدم اشتراكها في معنى واحد.

وأما المقدمة الثانية: فالظاهر ان دلالة كثير من الروايات التي استدل بها على حجية خبر الواحد غير تامة.

ويمكن تصنيف هذه الروايات إلى عدة مجموعات:

المجموعة الاولى: الأخبار العلاجية، وهي الاخبار التي تدل على ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بموافقة الكتاب ومخالفة العامة^(١)، وهذه الاخبار تدل على حجية خبر الواحد بالالتزام، وإلا فلا يتصور التعارض بينهما. ويمكن المناقشة فيها، بأن هذه الأخبار وهي الأخبار العلاجية أخبار آحاد لم تبلغ من الكثرة حد التواتر المعنوي، وعليه فلا يمكن الاستدلال بها على حجية خبر الواحد بقطع النظر عن ثبوت حجيته من الخارج، وقد يناقش فيها بأن موضوع الاخبار العلاجية، الخبران المتعارضان ومدلولها الاخذ بالخبر الموافق للكتاب وطرح الخبر المخالف له.

وعلى هذا فكما يمكن ان تكون هذه الروايات في مقام ترجيح الموافق على المخالف بعد افتراض ان كل واحد منهما حجة في نفسه، يمكن ان تكون هذه الروايات في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة والصادق عن الكاذب فيما إذا افترض ان كل واحد منهما قطعي السند في نفسه، ولكن إذا وقع التعارض بينهما، نعلم بان أحدهما كاذب والآخر صادق، إذ لا يمكن صدور كليهما معاً.

وعلى هذا فنعرضهما على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ لتمييز الخبر الصادق عن الكاذب، فما وافق كتاب الله فهو صادق وما خالفه فهو كاذب، فإذا كان يمكن أن يكون عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب من جهة ترجيح الموافق على المخالف، يمكن أن يكون من جهة تمييز الصادق عن الكاذب أو الحجة عن

(١) لاحظ وسائل الشيعة ج ١٨: ص ٧٥ ب ٩ من صفات القاضي.

اللاحجة، وكذلك الحال بالنسبة إلى عرضهما على العامة، فإنه كما يمكن ان يكون للترجيح يمكن ان يكون لتمييز ما صدر لبيان الحكم الواقعي وما لم يصدر.

وعلى هذا فلا تدل هذه الروايات على حجية خبر الواحد، فإن دلالتها عليها مبنية على ظهورها في كون الخبرين المتعارضين غير قطعيين ولا ظهور لها في ذلك ولا في كونهما قطعيين، فلهذا تكون جملة من هذه الناحية هذا.

وللنظر في هذه المناقشة مجال، إذ لا شبهة في ظهور هذه المجموعة من الروايات في أنها في مقام الترجيح لا في مقام التمييز، والقربنة على ذلك ان هناك طائفتين من الروايات:

الطائفة الاولى: الروايات التي جاءت بهذا النص، (ما جاء من الخبر مخالف للكتاب أو السنة فهو زخرف أو باطل أو لم أقله)^(١) وهكذا، وهذه الالسنه السنة التحاشي والاستنكار لصدور ما خالف الكتاب أو السنة، وهذه الطائفة بهذه الالسنه في مقام التمييز وبيان ان المخالف كاذب وغير صادر ولا إجمال فيها.

الطائفة الثانية: الروايات التي تدل على ان الخبرين المتعارضين إذا كان أحدهما موافقاً للكتاب أو السنة والآخر مخالفاً له خذ بالأول واترك الثاني^(٢)، وهذا اللسان لسان الترجيح، حيث انه قد فرض في مورد التعارض بين الخبرين، ولا يمكن فرض التعارض بينهما إلا إذا كان كل منهما في نفسه حجة.

فالنتيجة ان العمدة هي الاشكال الأول على هذه المجموعة.

المجموعة الثانية: الروايات الواردة في أفراد خاصة من رواة الأحاديث

وحملتها المتضمنة لبيان حالاتها وهي على صيغ مختلفة:

(١) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ٧٨ ب ٩ من صفات القاضي ح ١٢ و ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ٨٤ ب ٩ من صفات القاضي ح ٢٩ و ٣٦.

الصيغة الأولى: قد جاءت بهذا النص: (لو لا هؤلاء يعني زرارة ومحمد بن مسلم وأبو بصير وبريد والحلي وغيرهم من الرواة المعدودين لاندرست آثار النبوة)^(١).

الصيغة الثانية: قد جاءت بهذا النص: (أن هؤلاء أمناء الله على حلاله وحرامه) مشيراً إلى جماعة خاصة من الرواة^(٢).

الصيغة الثالثة: قد جاءت بهذا النص: (أنهم حفظة الدين) مشيراً إلى فئة مخصوصة من الرواة وحملة الأحاديث^(٣).

الصيغة الرابعة: قد جاءت بهذا النص: (إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس) مشيراً إلى زرارة^(٤).

الصيغة الخامسة: قد جاءت بهذا النص: (ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فإنه قد سمع من أبي أحاديث وكان عنده وجيهاً)^(٥).

الصيغة السادسة: قد جاءت بهذا النص: (من آخذ معالم ديني من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدينا)^(٦).

الصيغة السابعة: قد جاءت بهذا النص: في حق أبان بن تغلب، (فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً فما رواه لك فاروه عني)^(٧)، وغير ذلك من الموارد.

(١) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ١٠٣ ب ١١ من صفات القاضي ح ١٤ و ٢٠.

(٢) انظر وسائل الشيعة ج ١٨: ص ١٠٣ ب ١١ من صفات القاضي ح ١٤.

(٣) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ١٠٩ ب ١١ من صفات القاضي ح ٤٣.

(٤) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ١٠٤ ب ١١ من صفات القاضي ح ١٩.

(٥) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ١٠٥ ب ١١ من صفات القاضي ح ٢٣.

(٦) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ١٠٦ ب ١١ من صفات القاضي ح ٢٧.

(٧) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ١٠٦ ب ١١ من صفات القاضي ح ٣٠.

وتقريب الاستدلال بها ان هذه المجموعة من الروايات التي جاءت بصيغ مختلفة وان كانت تتضمن الاحالة على أفراد خاصة من رواة الأحاديث وحملتها من أصحاب الأئمة عليهم السلام، إلا أنه من غير المحتمل ان يكون ملاك حجية أخبار هؤلاء موضوعية أشخاصهم خاصة وبقطع النظر عن الاوصاف الطارئة عليهم، كما انه من غير المحتمل ان يكون ملاك حجيتها كون هؤلاء من أصحاب الأئمة عليهم السلام، بل ملاك حجية أخبارهم بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية صفة أمانتهم ووثاقتهم وأنهم من حفظة الدين.

وعلى هذا فحجية الأخبار تدور مدار ملاكها سعة وضيقاتها، فإذا كان الراوي ثقة واميناً فروايته حجة وان لم يكن من أصحاب الأئمة عليهم السلام، بل وان لم يكن امامياً، لان المعيار إنما هو بكون الراوي ثقة واميناً وحافظاً للدين، هذا.

وللمناقشة في هذا التقريب مجال، وذلك لان توصيف الإمام عليه السلام هؤلاء الرواة المعدودين مباشرة باوصاف تليق تلك الأوصاف بالأئمة الأطهار عليهم السلام، بل هي من أوصافهم، لأنهم حفظة الدين وامناء الله على حلاله وحرامه واقعاً، يدل على أنهم في أرقى وأعلى مرتبة الأمانة والوثاقة، فإنهم في هذه الأوصاف يكونوا التالي تلو الإمام عليه السلام.

وعلى هذا فحجية اخبار هؤلاء لا تستلزم حجية اخبار مطلق الثقة، لان ملاك الحجية أقصى وأعلى مرتبة الوثاقة والأمانة لا مطلق مراتبها.

والخلاصة: ان هذه المجموعة من الروايات تدل على حجية اخبار هؤلاء الأفراد المعينة في الخارج، على اساس أنهم في أعلى مرتبة الوثاقة والأمانة، ولا تدل على حجية اخبار الثقة مطلقاً وبنحو القضية الحقيقية، والتعدي من مواردها إلى سائر الموارد، لا يمكن لعدم احراز الملاك فيها.

وأما بلوغ هذه المجموعة حد التواتر المعنوي فهو غير بعيد، والقدر المتيقن منها حجبة قول من يكون في أعلى مرتبة الوثاقة والأمانة، لان الاستفادة من هذه المجموعة أن الإمام عليه السلام اعتبر قول من يكون أميناً واقعاً وحافظاً للدين وثقة كذلك، ولا يستفاد منها أكثر من ذلك، إذ فرق بين توصيف الإمام عليه السلام الشخص بانه أمين وثقة ومن حفظة الدين وبين توصيف غيره، فإنه على الأول متصف بهذا الوصف واقعاً وعلى الثاني ظاهراً.

ومن الواضح انه لاملزمة بين حجبة قول الثقة والأمين الواقعي وحجبة قول الثقة والأمين الظاهري.

المجموعة الثالثة: وهي الروايات التي تنص على اهتمام الإمام بنقل الأحاديث والروايات وترغيب الناس إليه بشكل عام أو خاص.

والأول كقوله عليه السلام (اعرفوا منازل الرجال بقدر رواياتهم عنا)^(١).

والثاني كقوله عليه السلام (يا جميل ارو هذا الحديث لاخوانك)^(٢) وغير ذلك. وتقريب الاستدلال بها ان الطائفة الاولى منها تدل على حجبة خبر الواحد، بقرينة أنه لو لم يكن نقله حجة ومثبتاً لقول المعصوم عليه السلام، لم يكن موجباً لسمو منزلة الناقل ورفع مقامه وشأنه، حيث أن وجوده وعدمه حينئذٍ على حد سواء، غاية الأمر نقيده إطلاقها باعتبار الوثاقة فيه.

والطائفة الثانية منها، تدل على ان حجبة قول الجميل إنما هي من جهة أنه ثقة، ضرورة أنه لا يحتمل ان تكون لشخص الجميل خصوصية ولها دخل في حجبة خبره، فإذا تدل هذه المجموعة على حجبة اخبار الثقة.

(١) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ٥٤ ب ٨ من صفات القاضي ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ٦٢ ب ٨ من صفات القاضي ح ٤٠.

والجواب: أولاً أن هذه المجموعة بنفسها لا تبلغ من الكثرة حد التواتر الاجمالي، وعليه فلا يمكن الاستدلال بها على حجية خبر الواحد هذا من جانب، ومن جانب آخر ان هذه المجموعة ليست أخص من جميع المجموعات مضموناً حتى تكون حجة من باب القدر المتيقن.

وثانياً: أنها لا تدل على حجية خبر الواحد.

أما الطائفة الاولى، فلان اهتمام الأمام عليه السلام بنقل الاحاديث والروايات وترغيب الناس به لا يدل على انه حجة مطلقاً وان لم يحصل العلم منه، إذ من المحتمل قوياً ان يكون الدافع من وراء ذلك نشر الروايات والأحاديث بين الناس لكي يحصل لهم الوثوق والإطمئنان أو العلم بها، ومع هذا الاحتمال فلا ظهور لها في حجية خبر الواحد مطلقاً وتعبداً.

وأما الطائفة الثانية، فلان أمر الإمام الشخص المعين بنقل الاحاديث والروايات، يدل على انه عليه السلام يعلم بأنه لا يكذب أصلاً وانه في أعلى مرتبة الوثاقة والإمانة والتقوى ولا أقل من احتمال ذلك، فإذا لا يمكن التعدي عن مورده إلى سائر الموارد والحكم بحجية خبر الثقة مطلقاً، لاحتمال ان الخصوصية المذكورة دخيلة في حجية خبره وهي غير متوفرة في غيره، ومع هذا الاحتمال لا يمكن التعدي.

المجموعة الرابعة: وهي الروايات التي تدل على اهتمام الأئمة الاطهار عليهم السلام بكتابة الأحاديث والروايات وحفظها وتدوينها وترغيب الناس بها، وقد ورد في بعضها (اكتب وبث علمك في إخوانك فإن مت فاورث كتبك بنيك، فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم)^(١).

(١) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ٥٦ ب ٨ من صفات القاضي ج ١٨.

وقد جاء في بعضها الآخر «اكتبوا فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا» وفي ثالث «احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها»^(١) وغيرها.

وتقريب الاستدلال بها أن أمر الإمام عليه السلام بكتابة الأحاديث والروايات وحفظها والاهتمام بذلك، يكشف عن أنها حجة وإلا فلا مبرر للإهتمام بكتابتها وحفظها.

والجواب: أولاً أنها أخبار احاد، فلا يمكن الإستدلال بها على حجة خير الواحد هذا من جانب.

ومن جانب آخر ان هذه المجموعة ليست أخص مضموناً من سائر المجموعات حتى تكون حجة من باب القدر المتيقن.

وتانياً: أنها لا تدل على حجة أخبار الاحاد تعبداً، إذ لا إطلاق لها من هذه الناحية، والقدر المتيقن منها هو كتابة الأحاديث والروايات الواصلة من الأئمة الأطهار عليهم السلام لا مطلق الأحاديث، ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أنها مطلقة ولكن من المحتمل قوياً ان يكون الهدف من وراء الأمر بالكتابة والاهتمام بها المحافظة عليها وعدم إندراسها، لا أن كل فرد من هذه الأحاديث حجة تعبداً، فلا ملازمة بين كتابة الأحاديث ووجوب حفظها وبين وجوب قبولها تعبداً، لأنها بحاجة إلى دليل والروايات المتقدمة لا تدل عليه.

هذا اضافة إلى ان حفظ الأحاديث والروايات وآثار الأئمة الأطهار عليهم السلام وكتابتها أمر حسن في نفسه ومحبوب وليس بواجب قطعاً على كل فرد.

ومن هنا لا شبهة في حسن حفظ الأدعية والزيارات سواء أكان لها سند معتبر أم لا، لان حفظها برجاء أنها صادرة في الواقع من الإمام عليه السلام حسن

(١) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ٥٦ ب ٨ من صفات القاضي ح ١٦.

ومحبوب، وما نحن فيه كذلك هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى أنا لو سلمنا أن حفظ الروايات وكتابتها واجب، إلا أن هذا الوجوب لا يكون وجوباً نفسياً ولا غيرياً ولا طريقياً، أما الأول فواضح، وأما الثالث فلان الوجوب الطريقي اما أن يكون متمثلاً في وجوب الإحتياط في الشبهات الحكمية أو يكون كاشفاً عن حجية الروايات، وهذا لا ينسجم مع لسان هذه الروايات الامرة بكتابة الأحاديث وحفظها، لان هذا اللسان ظاهر في ان المطلوب كتابة أحاديث الأئمة الأطهار عليهم السلام وحفظها بغاية عدم إندراسها، ولا يكون ظاهراً في إيجاب الاحتياط في مواردنا ولا في حجيتها تعديلاً بل لا أشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلالة، فإذن لا محالة يكون هذا الأمر أمراً ارشادياً، فاما أن يكون ارشاداً إلى التحفظ بها بمقتضى العلم الإجمالي بصدور جملة كثيرة منها عن المعصومين عليهم السلام أو إلى حجيتها عند العقلاء ولا ظهور لها في الثاني.

فالتنتيجة: أنه لا يمكن الاستدلال بهذه المجموعة على حجية خبر الواحد

لامن جهة السند، لانه ليس بقطعي ولا من جهة الدلالة.

المجموعة الخامسة: هي الروايات التي تدل على حجية اخبار الثقة، وعمدة

هذه المجموعة صحيحة الحميري، (قال اجتمعت أنا والشيخ أبو عمر وعثمان بن سعيد عليهم السلام عند أحمد بن إسحاق، فغمزني أحمد بن إسحاق أن أسأله عن الخلف أي الحجة (عج)، فقلت يا أبا عمرو اني اريد ان اسئلك عن شيء وما أنا بشاك فيما اريد ان اسئلك عنه، فإن اعتقادي وديني ان الأرض لا تخلو عن حجة إلا إذا كان، إلى ان قال: ولكني احببت ان ازداد يقيناً، وأن إبراهيم سئل ربه عز وجل ان يريه كيف يحيي الموتى، قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي).

وقد أخبرني أبو علي أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام (قال سألته

قلت من اعامل أو عمن اخذ وقول من أقبل، فقال له العمري تقني فما أدى إليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون) وأخبرني أبو علي انه سئل أبا محمد عن مثل ذلك (فقال له العمري وابنه تقتان فما اديا إليك عني فعني يؤديان وما قالالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فهما تقتان المأمومان فهذا قول إمامين قد مضيا فيك) الخ^(١).

يقع الكلام في هذه الرواية تارة في سندها واخرى في دلالتها.

أما الكلام في الأول فهي صحيحة اعلائية من جهتين:

الجهة الاولى: أن كل واحد من رواتها يكون مذكاً بأكثر من عدلين، فالرواي الأول الكليني رحمته ولا إشكال في عدالته ووثاقته ودقته في الاحاديث وجلالة قدره وانه في أعلى مرتبة العدالة، كما إنه لا اشكال في كتابه الكافي فإنه قد وصل إلينا بالتواتر.

والراوي الثاني الذي يروي الكليني عنه شخصان: أحدهما: محمد بن عبدالله الحميري وهو جليل القدر، وقد اتفق الأصحاب على عدالته ووثاقته وأمانته ومكانته وله مراسلات مع الإمام عليه السلام، والآخر محمد بن يحيى العطار، وهو شيخ القميين ووجههم وهو ثقة جليل القدر والمنزلة عند الأصحاب، والراوي الثالث، عبدالله بن جعفر الحميري الذي هو من أجلاء الطائفة وجليل القدر والمنزلة، وكان شديد الضبط والحساسية في الروايات بدرجة لا يروي عمن يروي عن الضعفاء.

الجهة الثانية: قلة الوساطة بين الكليني رحمته والإمام عليه السلام، وقد وصلت إلى الكليني من الإمام عليه السلام بواسطتين فقط، فمن أجل توفرها تين الجهتين فيها يحصل الإطمئنان بصدورها عن المعصوم عليه السلام، وعليه فتكون الرواية بحكم الرواية

(١) الكافي ج ١: ص ٣٢٩ ح ١.

المتواترة، فلا مانع من الاستدلال بها على حجية خبر الواحد الثقة هذا. ولكن توفر الجهتين المذكورتين في الرواية لا يجعلها قطعية بل ولا اطمئنانية عادة، نعم قد يحصل لشخص الاطمئنان بصورها لاسباب ذاتية، ولكن لا يمكن ان يجعل ذلك ضابطاً كلياً.

فالنتيجة: أنه لا يمكن الاستدلال بها على حجية اخبار الثقة.

وأما الكلام في الثاني، فالصحيحة تدل على حجية خبر الثقة بفقرتين:

الاولى: قوله عليه السلام العمري تقني فما أدى إليك عني فاعني يؤدي وما قال لك

فاعني يقول فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون.

الثانية: قوله عليه السلام العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فاعني يؤديان وما

قالا لك عني فاعني يقولان فاسمع لهما واطع فإنهما ثقتان المأمومان.

وهاتان الفقرتان مشتركتان في المعنى والمضمون وهو حجية خبر الثقة

المأمون.

ثم أن الأمر بالسماح والاطاعة فيهما، هل هو أمر طريقي أو ارشادي، وأما

احتمال انه نفسي أو غيري، فهو غير محتمل.

وعلى هذا فعلى الأول يكون مفاده جعل الحجية تأسيساً لخبر العمري

وابنه ومن كان بدرجتهم من الوثاقة والأمانة لا مطلقاً.

وعلى الثاني يكون مفادها الارشاد إلى ما هو عليه بناء العقلاء والمرتكز

لديهم وهو حجية اخبار الثقة مطلقاً وان لم تكن وثاقته وأمانته بدرجة وثاقة

العمري وأمانته، على أساس ان بناء العقلاء على حجية اخبار الثقة مطلقاً وان

كانت وثاقته ظاهرية وبمرتبة دون مرتبة وثاقة العمري وابنه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل هذا الأمر ظاهر في الارشاد أو في الطريقية، فيه

وجهان، الظاهر هو الأول، بقرينة تعليل الأمر بالإطاعة والسماع بالوثاقة والإمانة، وهذا التعليل يدل على أن الإمام عليه السلام في مقام تطبيق الكبرى على الصفري، بمعنى أن سماع قول الثقة وإطاعته فيه أمر مفروغ عنه لدى العقلاء، والعمرى حيث أنه ثقة، يكون قوله حجة ومطاعاً ومسموعاً، ولا يقاس هذه المجموعة بالمجموعة الثانية، فإنها تدل على حجية قول هؤلاء الرواة المعينين في الخارج بنحو القضية الخارجية بدون تعليل حجية قولهم بالوثاقة والإمانة، وأما في هذه المجموعة فقد جعل حجية قول العمرى وابنه متفرعة على وثاقتهما وأمانتهما، وهذا التفريع يدل على أن المقام من تطبيق الكبرى وهي حجية خبر الثقة على الصفري وهي قول العمرى وابنه، باعتبار إنهما ثقتان مأمونان، فإذن تدل هذه المجموعة على أن الكبرى مسلمة وهي حجية خبر الثقة، والإمام عليه السلام كان يصدد تطبيق هذه الكبرى على الصفري في المقام.

ونظيرها صحيحة محمد بن عيسى عن الرضا عليه السلام: «قال قلت لأبي الحسن عليه السلام جعلت فداك إني لا أكاد أصل إليك اسئلك عن كل ما احتاج إليه من معالم ديني أفينوس بن عبد الرحمن ثقة اخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني، فقال عليه السلام نعم»^(١) حيث أن السؤال فيها عن وثاقة يونس لاعن حجية خبره، فيدل هذا السؤال على أن الكبرى مسلمة وهي حجية خبر الثقة، فإذا ثبتت الصفري وهي وثاقة يونس، انطبقت الكبرى عليها. فالنتيجة: حجية خبر يونس هذا.

ولكن لا يخفى أن الأمر المذكور في هذه المجموعة إذا كان إرشادياً، فلا يصح الاستدلال بها على حجية أخبار الثقة، لأن مفادها حينئذ إرشاد إلى أن حجية أخبار الثقة ثابتة بالسيرة العقلانية المضادة شرعاً في المرتبة السابقة، وهذه المجموعة

(١) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ١٠٧ ب ١١ من صفات القاضي ح ٣٣.

من الروايات في مقام تحقيق الصغرى لهذه الكبرى وليست في مقام تأسيس الكبرى وهي حجية اخبار الثقة. هذا اضافة على أنها اخبار الاحاد فلا يمكن الاستدلال بها على حجية خبر الواحد، لانه من الاستدلال على حجية خبر الواحد بخبر الواحد وهو مصادرة.

وأما المقدمة الثالثة: فقد ظهر مما تقدم أن اخص هذه المجموعات من الروايات مضموناً المجموعة الثانية، فإنها متضمنة لتمام خصوصيات سائر المجموعات، ولكن قد مر انه لا يمكن التعدي عن موردها إلى سائر الموارد.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي انه لا يمكن الاستدلال على حجية خبر الواحد بالسنة بمختلف مجموعاتها، لان تواترها لفظاً غير ثابت، وأما اجمالاً بأن يكون بينها قدر متيقن يكون واجداً لجميع القيود المأخوذة في الكل وان كان موجوداً كالخبر الصحيح الاعلاني، إلا أنه لا يدل إلا على حجية الخبر الصحيح الأعلاني، ولا يوجد في هذا الصنف خبر يدل على حجية خبر الثقة مطلقاً، ولهذا لا يمكن إثبات حجية خبر الثقة بالسنة كما انه لا يمكن إثبات حجيته بالآيات.

الاستدلال بالإجماع

قد يستدل على حجية خبر الواحد بالإجماع، ونقصد بالاجماع الأعم من الاجماع القولى والإجماع العملي.

أما الأول، فلا يمكن الاستدلال على حجية خبر الواحد بالإجماع المنقول، إذ لا دليل على حجيته إلا أدلة حجية خبر الواحد، فإذن كيف يمكن الاستدلال به على حجيته لانه مصادرة.

وأما الاجماع المحصل القطعي، فلا طريق لنا إلى إحرازه في شيء من المسائل الفقهية فضلاً عن هذه المسألة، إذ معنى الإجماع المحصل هو إحرازه من زمن الأئمة عليهم السلام إلى زماننا هذا في جميع الطبقات بشكل قاطع، ولا طريق لنا إلى ذلك لا في هذه المسألة ولا في سائر المسائل على تفصيل ذكرناه في الفقه، ومن هنا قلنا إنه لا يمكن الاعتماد على الإجماع على شيء من المسائل الفقهية.

وأما الثاني وهو الاجماع العملي، فإن أريد به عمل الفقهاء بالمسألة فلا أثر له، إلا إذا كان كاشفاً عن امضاء الشارع، ومن الواضح إنه لا يمكن ان يكون كاشفاً إلا إذا احرزنا اتصاله بزمن المعصوم عليه السلام وانه وصل إليهم يدأ بيد وطبقة بعد طبقة ولا طريق لنا إلى إحراز ذلك، وان اريد به سيرة المتسرعة المتمثلة في سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام والتابعين لهم، فيتوقف الاستدلال بها على حجية خبر الواحد، إحراز هذه السيرة من زمن الأئمة عليهم السلام ووصولها إلينا يدأ بيد وطبقة بعد طبقة بشكل قطعي وإلا فلا اثر لها.

وقد استدل على إثباتها بعدة طرق:

الطريق الأول: الروايات المتقدمة التي جاءت بعناوين مختلفة وبالسنة متعددة، فإنها تدل على اهتمام أصحاب الأئمة عليهم السلام وعلما الطائفة بها في مقام العمل.

ومن الطبيعي انه من غير المحتمل عادة أنهم لا يعملون بها إلا إذا كانت قطعية بالتواتر أو بالقرائن الخارجية، فإذن لا محالة كانوا يعملون بأخبار الاحاد لا مطلقاً بل فيما إذا كانت روايتها من الثقات، لوضوح أنهم لا يعملون بأخبار الوضاعين ولا بأخبار المجهولين أحوالهم، فالقدر المتيقن أنهم كانوا يعملون بأخبار الثقات مطلقاً، وسيرتهم جارية على العمل بها في المسائل الفقهية كافة.

فالنتيجة: ان اهتمام أصحاب الأئمة عليهم السلام بالروايات والعمل بها وكذلك علماء الطائفة من المتقدمين والمتأخرين، يكشف عن وجود هذه السيرة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام ووصولها إلينا يبدأ ببطقة بعد طبقة.

وغير خفي ان مجموع هذه الروايات من حيث المجموع وان دلت على وجود هذه السيرة بين اصحاب الأئمة عليهم السلام والتابعين لهم، إلا أنها لا تدل على أن هذه السيرة هي سيرة المتسرعة الحادثة بعد زمن التشريع، بل أنها تدل على أن هذه السيرة هي سيرة العقلاء المضاة شرعاً.

الطريق الثاني: أن الفقهاء الإمامية كافة كانوا قد عملوا بأخبار الثقة في جميع أبواب الفقه ولا يحتمل أن يكون عملهم بها جزافاً وبلا مبرر، وإحتمال أن يكون المدرك لعملهم بها السنة القطعية الواصلة اليهم غير محتمل، إذ لو كان الأمر كذلك لاشاروا إليها في كتبهم مع إنه لا عين لها ولا أثر، فإذن بطبيعة الحال يكون المدرك لهم وصول سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام إليهم بطبقة بعد طبقة هذا.

وللمناقشة في هذا الطريق مجال، لأنه إنما يتم في فرض توفر أمرين:
الأول: أن لا يكون بين الفقهاء المتقدمين خلاف في وجه العمل بأخبار
الاحاد، بان يكون سبب عملهم بها كونها أخبار ثقة لا غير.
الثاني: أن لا يحتمل ان يكون مدرك عملهم بها أحد الأدلة المتقدمة من
الكتاب أو السنة أو الاجماع، ولكن كلا الأمرين غير متوفر في المقام.
أما الأمر الأول فلان جماعة من القدماء كانوا يعملون بالأخبار بملك أنها
قطعية سنداً لا بملك أنها أخبار احاد كالسيد المرتضى وغيره، ومنهم من يعمل
بمطلق الأخبار الإمامية وهكذا.

وأما الأمر الثاني: فمن المظنن به أن مدرك عملهم بالاخبار، اما الأدلة
المتقدمة أو السيرة العقلانية، فليس وجه عملهم بها كونها اخبار الثقة فحسب.
فالنتيجة: ان هذا الطريق أيضاً غير تام.

الطريق الثالث: إنا نعلم من الخارج ان سيره أصحاب الأئمة عليهم السلام قد جرت
على العمل بأخبار الثقة، على أساس أن كل فرد من المكلف لا يتمكن من
الوصول إلى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمة الأطهار عليهم السلام وأخذ معالم دينه منه
مباشرة، فإن ذلك غير ميسور لكل فرد من أفراد أهل المدينة المنورة فضلاً عما
إذا كان في سائر البلدان الإسلامية.

وغير خفي ان هذا الطريق وان كان صحيحاً ولا شبهة فيه، إلا أنه لا
يكشف عن وجود سيرة متشعبة على العمل بها بين الأصحاب والتابعين، بل هو
يكشف عن وجود سيرة للعقلاء على العمل بها المرتكزة في الأذهان المضادة
شراً منذ زمن التشريع.

والخلاصة: أن الفرق بين السيرة التشريعية والسيرة العقلانية هو ان الاولى

مستندة إلى الشرع، بينما السيرة العقلائية مستندة إلى ما هو المرتكز والثابت في أعماق النفوس أو على النكتة العقلائية، وعمل الأصحاب والتابعين بالآخبار الثقة منذ عهد التشريع إنما هو من جهة سيرة العقلاء الممضاة شرعاً. فالتيجة: أنه لا يمكن إثبات حجية خبر الثقة بسيرة المشرعة.

الاستدلال بسيرة العقلاء على حجية أخبار الاحاد

لا شبهة في أن سيرة العقلاء قد جرت على العمل بأخبار الثقة في الأحكام المولوية التشريعية بين الموالى والعييد أعم من الموالى الحقيقية والعرفية، وهذه السيرة ثابتة بينهم قبل التشريع ومستمرة بعد التشريع أيضاً. وحيث ان سيرتهم على العمل بأخبار الثقة دون غيرها لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا ملاك مبرر، فبطبيعة الحال يكون هناك مبرر له، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى ان الإنسان بحكم علاقته مع الآخرين سواء كانت العلاقة على مستوى العلاقة بين المولى والعييد أم كانت على مستوى العلاقة مع المجتمع، لا يمكن ان يعمل في كافة ميادين هذه العلاقة بالعلم الوجداني، ضرورة أنه لا يفي لاشباع حاجة الإنسان في تمام تلك الميادين. ونتيجة هاتين الناحيتين تتطلب العمل بالامارات المفيدة للظن، وحيث ان العمل بقسم منها يكفي لاشباع الحاجة، فلهذا قد بنى العقلاء على العمل بأخبار الثقة في كافة الميادين، إلا فيما إذا كان المطلوب فيها إثبات الواقع بالعلم الوجداني دون أخبار غيرها، والنكتة المبررة لهذه التفرقة في بناء العقلاء هي أن أخبار الثقة أقرب إلى الواقع من أخبار غيرها نوعاً، ولذلك جرت سيرتهم على العمل بها

دون الثانية.

وان شئت قلت ان كل خبر محفوف بامرین مضعفين:

الأول: احتمال تعمد الكذب.

الثاني: احتمال الخطأ والاشتباه.

وعلى هذا الأساس، فإذا كان الراوي ثقة، كان فاقداً للمضعف الاولي وهو

احتمال تعمد الكذب، لانه منتفي في خبر الثقة بملاك وثاقة المخبر.

وأما الثاني، وهو احتمال الخطأ والاشتباه، فهو مدفوع بالاصل العقلاني

وهو أصالة عدم الغفلة والخطأ، فلذلك بنى العقلاء على العمل باخبار الثقة دون

أخبار غيرها.

وهذه السيرة مستمرة إلى ما بعد عهد التشريع، لان الناس يعملون باخبار

الثقة بعد التشريع بما هم عقلاء لا بما هم متشرعة، فلو كانت هذه السيرة مخالفة

للأغراض الشرعية، فبطبيعة الحال كان يصدر من النبي الأكرم عليه السلام الردع عنها

بشكل صريح ويؤكد عليه في كل مناسبة ومجلس حتى يردع الناس عن العمل

بهذه السيرة المرتكزة في أذهانهم كالتقاليد الثابتة فيها، إذ منع الناس عن العمل

بها لا يمكن إلا بقلع هذا الارتكاز عن أنفسهم.

ومن الواضح ان ذلك بحاجة إلى إصدار نصوص واضحة وصريحة في كل

مناسبة في فترة من الزمن ولا يمكن المنع عنها بإصدار نص واحد، وحيث إنه لم

يرد من النبي الأكرم عليه السلام الردع عنها كذلك، فإنه يكشف عن أنها موافقة لاغراض

الشرعية ومحمضة من قبل الشارع، إذ يكفي في الإمضاء عدم ورود الردع عنها.

التنبه على عدة نقاط

النقطة الاولى: أن السيرة العقلائية تفرق عن السيرة التشريعية في نقطة وهي ان السيرة العقلائية ناشئة عن أحد الملاكين.

الملاك الاول: المرتكزات العقلائية الثابتة في أعماق نفوس الناس وموافقة للفترة والجبلية.

الملاك الثاني: المصالح العامة العقلائية النوعية، بينما السيرة التشريعية ناشئة من الشرع ومعلولة له ولا منشأ لها غيره.

النقطة الثانية: ان السيرة الحادثة بين الناس بعد عهد التشريع على شيء سواء أكانت عقلائية أم تشريعية، فلا طريق لنا على أنها ثابتة في عهد التشريع، وقد وصلت من هذا العهد إلينا يداً بيد وطبقة بعد طبقة، كما أنه ليس بإمكاننا إثبات امضائها شرعاً إلا إذا كانت هناك قرائن وعوامل أخرى تكشف عن الامضاء.

ومن هذا القبيل حق التأليف والنشر، فإن بناء العقلاء وان كان على هذا الحق، إلا أن هذا البناء لما كان مستحدثاً بينهم وفي زمن متأخر عن عهد التشريع، فلا يمكن إثبات امضائه شرعاً حتى يثبت شرعية هذا الحق، نعم لو كان منشأ هذه السيرة المستحدثة الارتكاز العقلائي الثابت في أعماق النفوس الموافق للفترة والجبلية ولم تكن هناك عوامل سلبية مانعة عن الامضاء، كان بالإمكان كشف امضائها شرعاً، على أساس أن الشارع لم يردع عن الارتكاز المذكور، وعدم الردع عنها امضاء لها.

وان شئت قلت ان بناء العقلاء على شيء الناشيء من العوامل الارتكازية، تارة يكون منذ عهد التشريع واخرى يكون متأخراً عنه، باعتبار ان الشيء الذي بنى عليه العقلاء لم يكن موجوداً في عهده التشريع وإنما وجد بعده وفي زمن متأخر، وعلى كلا التقديرين فهذا البناء التقديري ممضاة شرعاً، سواء أكان موجوداً في عهد التشريع أم لا، لان المعيار في الإمضاء الشرعي إنما هو بوجود العوامل الإرتكازية في النفس، فإنها تتطلب البناء على شيء سواء أكان ذلك الشيء في عصر التشريع أم كان متأخراً عنه، والنكته في ذلك هي أن العوامل الارتكازية الثابتة في أعماق نفوس الناس لو كانت خطراً على الأغراض الشرعية، على أساس أنها تؤثر في سلوكهم ومواقفهم العملي ضد الإسلام، لكان على الشارع الردع عنها وعدم ترتيب الأثر على طبقها ولو في المستقبل، وسكوت الشارع وعدم المنع عن العمل والتحرك على طبق هذه العوامل، يكفي في رضاء الشارع بالعمل على وفقها والتحرك نحوها، وهذا امضاء من الشارع لتلك العوامل الارتكازية والتحرك على وفقها.

وأما بناء العقلاء على حق التأليف والنشر وما شاكلهما، فهو غير ناشيء من العوامل الارتكازية الثابتة في أعماق نفوس الإنسان، بل هو ناشيء عن المصالح الخاصة والحقوق المالية لدى العقلاء، ولا طريق لنا إلى أن الشارع قد اعترف بهذا الحق، لان الثابت في الشريعة المقدسة إنما هو اعتراف الشارع بحقية كل فرد نتيجة عمله وجهده في الخارج أو ملكيته لها.

ومن الواضح ان نتيجة عمل المؤلف وجهده واثره التأليف وهو انتساب معنوي غير قابل للتصرف والنقل والانتقال.

وأما نشر الكتاب أو المجلة أو غير ذلك، فهو ليس متعلقاً لحق المؤلف

شرعاً، فيجوز لكل من ملك الكتاب أو المجلة أو غير ذلك بالشراء أو الهدية أن يقوم بنشره، لانه ملكه وله ان يتصرف فيه ما شاء وأراد.

وأما كونه ملكاً للمؤلف، فهو بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه لا الخاص ولا العام، لان مقتضى القاعدة عدم كونه ملكاً له، باعتبار أنه ليس نتيجة عمله وجهده. وبكلمة أن الإسلام إنما اعترف بملكية كل فرد نتيجة عمله وجهده، لان العمل هو المصدر الاساسي للحق أو الملك، فإذا قام شخص باحياء الأرض، ملك نتيجة عمله وجهده وهو أحياء الأرض، وإذا قام بحيازة الثروات الطبيعية، ملك منها نتيجة جهده وعمله وهو المقدار الذي حازه وجعله في حوزته، ولا يملك بالاستيلاء والسيطرة على الأراضي الواسعة والثروات الطبيعية بالقوة بدون بذل أي جهد وعمل في سبيل ذلك ولا يعترف الإسلام بهذا.

فالتنتيجة: ان النشر حيث انه ليس نتيجة عمل المؤلف وجهده، فلا يكون حقاً له شرعاً، لان الإسلام لا يعترف بذلك إلا بما إذا كان نتيجة عمله مباشرة، وتام الكلام في محله فراجع.

النقطة الثالثة: ان السيرة إذا كانت معاصرة لعهد الأئمة عليهم السلام، فإن كانت متشريعة، فلا معنى للبحث عن أنها ممضاة أو مردوعة، لان السيرة التشريعية بنفسها مستندة إلى الشرع ومعلولة له، ومعها لا موضوع للبحث عن امضائها الشرعي لاستلزامه الخلفه والتهافت، وان كانت عقلائية كان للبحث عن أنها ممضاة أو لا مجال، بإعتبار أنها لا تخلو من ان تكون مستندة إلى العوامل الارتكازية الثابتة في أعماق النفوس أو إلى المصالح والجهات الاخرى.

وعلى كلا التقديرين، فإنصافها بالحجية شرعاً يتوقف على امضاء الشارع لها، فإذا امضاها الشارع، تحولت من السيرة العقلائية البحتة إلى السيرة التشريعية.

النقطة الرابعة: ان السيرة العقلانية المعاصرة لعهد التشريع إذا كانت على خلاف المصالح الشرعية بحيث يكون بقاؤها خطراً على الأغراض الشرعية، فلا محالة يقوم الشارع بردعها، ولكن حيث ان هذه السيرة مرتكزة في الازهان ومستقرة فيها، فلا يتحقق غرض الشارع بالردع عنها مرة واحدة وفي مجلس واحد، لان إزالة هذا الإرتكاز عن أذهان الناس بحاجة إلى التأكيد على الردع عنها وبيان مفسادها وتكراره من مجلس إلى مجلس آخر ومن مناسبة إلى مناسبة اخرى حتى يتمكن من قلع جذورها عن أذهان الناس وتزويدها بالعوامل الاخرى التي تتطلب الحفاظ على المصالح الشرعية وأغراضها.

ومن هنا يكون الردع عنها ملازماً لوصوله إلينا، فإن الردع عنها لا يمكن إلا بشيوعه بين الناس واشتهاره.

ومن الطبيعي ان شيوعه بين الناس واشتهاره ملازم لوصوله إلينا يداً بيد. وعلى هذا فإذا لم يصل الردع عنها إلينا، نجزم بعدمه في الواقع.

النقطة الخامسة: أن السيرة لا تكون منجزة ومعذرة إلا باحراز امضاءها شرعاً بنحو الجزم لكي يعلم بحجيتها، ومن المعلوم ان العلم بها لا يمكن إلا باحراز عدم الردع عنها جزماً.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته من انه يكفي في حجيتها عدم إحراز الردع عنها لا تتوقف على احراز عدم الردع^(١)، لا يمكن المساعدة عليه، لان مرد ما ذكره رحمته إلى أن الشك في حجية السيرة من جهة الشك في ردعها، لا يمنع من ترتيب آثار الحجية عليها وهو كما ترى، لانه ينافي ما بنى عليه رحمته وكذلك غيره من ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها.

شبهة رادعية الآيات الناهية عن السيرة

هل ان الآيات الناهية عن العمل بالظن، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢) وغيرها رادعة عن السيرة أو لا؟

والجواب: قد يقال كما قيل إنها رادعة عنها، بتقريب ان هذه الآيات بإطلاقها تشمل اخبار الاحاد وان كانت اخبار ثقة، ومقتضى إطلاق مدلولها عدم جواز العمل بأخبار الاحاد وان كانت من الثقات، ولذلك تكون رادعة عن السيرة التي يكون مدلولها جواز العمل بأخبار الثقة وحجيتها.

ومن الواضح أن السيرة إنما تكون حجة إذا كانت كاشفة عن إضاها شرعاً، ومع وجود تلك الآيات لا يمكن أن تكون كاشفة عنه.

وان شئت قلت، ان الآيات الناهية تدل على عدم جواز العمل بأخبار الاحاد مطافاً وان كانت من الثقات بالمطابقة وعلى ردع السيرة بالالتزام. وقد اجيب عن هذه الشبهة بعدة وجوه:

الوجه الأول: أجاب مدرسة المحقق النائيني قدس سره عن تلك الشبهة، بأن السيرة حاکمة - اي الآيات الناهية ورافعة لموضوعها تعبداً، بتقريب ان مفاد السيرة حجية خبر الثقة، ومعنى الحجية عندهم الطريقية والعلم التعبدي، فإذا جعل الشارع خبر الثقة علماً تعبدياً، كان رافعاً لموضوع الآيات الناهية، لان موضوعها الظن

(١) سورة يونس: ٣٦.

(٢) سورة الإسراء: ٣٦.

والمفروض ان خبر الثقة علم، فإذا كان علماً تعديلاً، كان خارجاً عن موضوع الآيات، وهذا معنى حكومة السيرة عليها، فإذا لا تصلح الآيات ان تكون رادعة عن السيرة باعتبار أنها تنتفي عن مورد السيرة بانتفاء موضوعها^(١).

وللمناقشة فيه مجال، أما أولاً فلانه مبني على أن يكون المجمعول في باب الإمارات الطريقية والعلم التعبدي، ولكن هذه المبني غير صحيح ثبوتاً واثباتاً. أما ثبوتاً، فلان الطريقية التكوينية سواء أكانت ظنية أم كانت قطعية، غير قابلة للجعل تشريعاً وإلا لكانت تشريعية لا تكوينية وهذا خلف.

وأما الطريقية الاعتبارية، فهي وان كانت قابلة للجعل والاعتبار، إلا ان معنى جعل خبر الثقة طريقياً تشريعاً وهو جعل آثارها لا جعل نفسها، ضرورة أن جعل نفس الطريقة لاخبار الثقة مجرد لقلقة اللسان، إذ لا تأثير له في طريقية اخبار الثقة لا تكوينياً كما هو واضح ولا تشريعاً إلا أن يرجع إلى جعل آثارها وهذا خلف، ولذلك لا يمكن جعل الطريقية والعلمية لأخبار الثقة ثبوتاً، لانه لغو ومجرد لقلقة اللسان.

وأما اثباتاً، فعلى تقدير تسليم امكانه ثبوتاً، فلان السيرة لا تدل على ان المجمعول في باب الامارات الطريقية والعلمية، لوضوح ان هذه السيرة سيرة عملية لا لسان لها، وعبرة عن عمل العقلاء بأخبار الثقة دون أخبار غيرها، وهذا العمل حيث انه لا يمكن ان يكون جزافاً وبدون نكتة مبررة له، فالنكتة المبررة له هي ان اخبار الثقة أقوى في الكشف عن الواقع واقرب إليه من غيرها.

ومن الواضح ان هذه الأقوائية والأقربية لها ذاتية لا أنها مجعولة، لما مر من استحالة تعلق الجعل بها لا تكوينياً كما هو واضح ولا تشريعاً.

(١) أجود التقريرات ج ٢: ص ١١٥.

فالتسجيعة: إنه لا يمكن ان يكون المجمعول في باب الإمارات الطريقية والعلم التعدي لا ثبوتاً ولا إثباتاً، فإذن لا موضوع لحكومة السيرة على الآيات الناهية. وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المجمعول في باب الإمارات الطريقية والعلمية، إلا ان حكومة السيرة على الآيات الناهية مبنية على ان يكون مفاد الآيات الناهية حرمة العمل بالظن تكليفاً، وعندئذ فتكون السيرة حاكمة عليها ورافعة لموضوعها تعبداً، لأنها تدل على حرمة العمل بشيء على تقدير كونه ظناً، ودليل حجية اخبار الثقة يدل على ان هذا التقدير غير ثابت وان خبر الثقة علم تعبداً وليس بظن، فإذن يكون دليل الحجية كالسيرة رافعاً لموضوع الآيات الناهية تعبداً.

والخلاصة: أن الآيات الناهية تدل على حرمة العمل بالظن على تقدير وجوده، وأما أنه موجود أو غير موجود في الخارج، فالآيات غير ناظرة إليه، وحينئذ فإذا كان هناك دليل على ان خبر الثقة ليس بظن فهو لا ينافي الآيات، لانه رافع لموضوعها وهي غير ناظرة إلى ثبوته، فلهذا تكون السيرة حاكمة عليها ورافعة لموضوعها تعبداً.

ولكن الأمر ليس كذلك، لان مفاد الآيات الناهية عن العمل بالظن إرشاد إلى حجيته لا أن العمل به محرم تكليفاً.

وعلى هذا فيكون مفاد الآيات في عرض السيرة لا في طولها، لان السيرة تدل على حجية خبر الثقة والآيات تدل على عدم حجيته، فالنفي والاثبات وارد على موضوع واحد بلا تقدم وتأخر بينهما، فإذن لا موضوع لحكومة السيرة على الآيات بل بينهما تعارض، لان السيرة تثبت حجية خبر الثقة والآيات تنفي حجيته، ولا فرق في ذلك بين ان تكون الحجية بمعنى الطريقية والعلم التعدي أو

بمعنى المنجزية والمعدرية أو بمعنى جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي في صورة المطابقة والمخالف في صورة المخالفة أو بمعنى التنزيل، لان السيرة تدل على حجية خبر الثقة بأي معنى من هذه المعاني كان والآيات تنفيها كذلك.

ودعوى ان سيرة العقلاء لا تصلح ان تكون حاکمة على الآيات ورافعة لموضوعها تعبداً، لان الدليل الحاكم هو الدليل المتصرف في موضوع الدليل المحكوم شرعاً وتعبداً، ولهذا لا بد ان يكون الحاكم دليلاً شرعياً، وأما سيرة العقلاء فحيث أنها ليست من قبل الشارع، فلا يكون للعقلاء التصرف في موضوع الدليل الشرعي نفياً أو إثباتاً.

مدفوعة بأن حكومة السيرة على الآيات إنما هي بلحاظ امضاءها شرعاً، فالسيرة بعد الإمضاء من قبل الشرع واتصافها بالحجية شرعاً، تكون حاکمة عليها لا بلحاظ نفسها وبما هي سيرة العقلاء.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم ان مدلول الآيات الناهية حرمة العمل بالظن تكليفاً، فمع ذلك لا تكون السيرة حاکمة عليها، وذلك لأن المراد من هذه الحرمة، الحرمة التشريعية ونقصها حرمة استناد العمل على الظن واسناد مؤداه إلى الشارع.

ومن الواضح ان هذه الحرمة معلولة لعدم حجية الظن في المرتبة السابقة، وعلى هذا فالآيات التي تدل على هذه الحرمة بالمطابقة، تدل على عدم حجية الظن بالالتزام، فإذاً تكون الآيات بمدلولها الالتزامي تعارض السيرة، لان السيرة تدل على حجية خبر الثقة والآيات بمدلولها الإلزامي تنفي حجيته وان كانت بمعنى جعل الطريقية والعلمية، فإذاً لا موضوع للحكومة، لان موضوع الحكومة إنما هو فيما إذا كان مدلول الآيات في طول مدلول السيرة، والمفروض أنه في

عرضه لانهما يردان على موضوع واحد.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي، ان السيرة لا تصلح ان تكون حاكمة على الآيات الناهية، فإذن لا محالة تقع المعارضة بينهما، فتسقط السيرة عن الاعتبار فلا يمكن احراز إمضاءها.

وهنا إشكال آخر على هذه الحكومة، وهو أن حكومة سيرة العقلاء على الآيات الناهية غير متصورة، لأن معنى الحكومة، هي تصرف الدليل الحاكم في موضوع الدليل المحكوم تعبدًا، لان التعارض بين الدليلين سواء أكان مستقرًا أم لا كما في موارد الجمع الدلالي العرفي، لا يتصور إلا إذا كان كلا الدليلين من مشرع واحد أو بحكم مشرع واحد كالأئمة الأطهار عليهم السلام، وأما إذا كان أحدهما من مشرع والآخر من مشرع آخر، فلا يتصور التعارض والتنافي بينهما، لان كلا منهما صدر من مشرع لا يرتبط أحدهما بالآخر ولا الحكومة بينهما، فالحكومة بين الدليلين تتطلب ان يكون الدليلان من متكلم واحد حقيقة أو حكماً، وإلا فلا يعقل الحكومة كقوله عليه السلام: «الفقاع خمر استصغره الناس»^(١)، فإنه حاكم على دليل حرمة شرب الخمر بإعتبار ان كلا الدليلين من متكلم واحد.

وعلى هذا فلا يعقل الحكومة بين سيرة العقلاء والآيات الناهية، لان سيرة العقلاء لا ترتبط بالأدلة الشرعية، ضرورة إنه ليس للعقلاء التصرف في موضوع الأحكام الشرعية سعة أو ضيقاً، لوضوح ان التصرف في الأحكام الشرعية وموضوعاتها سعة أو ضيقاً بيد الشارع وليس للآخر كالعقلاء أي ربط بالأحكام الشرعية أو موضوعاتها.

وبكلمة: أن عمل العقلاء بخبر الثقة لا يعقل ان يكون موجباً لتضييق دائرة

(١) وسائل الشريعة ج ١٧: ص ٢٩٢ ب ٢٨ من الأشربة المحرمة ح ١.

موضوع حرمة العمل بالظن وتقييده بغير خبر الثقة، ضرورة أنه ليس بدليل شرعي حتى يقيده، وعندئذ فإن أريد بها أن السيرة العقلائية بما هي وبقطع النظر عن امضائها شرعاً حاکمة على الآيات الناهية، فهي غير معقولة، وان أريد بها أنها بإمضاء الشارع لها حاکمة ومتصرفة في موضوع الآيات الناهية، فهو وان كان صحيحاً، إلا أن الكلام بعد في امضاء الشارع لها وأنها ممضاة شرعاً أو لا، ومع وجود هذه الآيات الناهية لا يمكن احراز امضائها شرعاً، ومع عدم احراز الإمضاء لها، يشك في حجيتها، والشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها.

والخلاصة: أنا لو سلمنا أن السيرة العقلائية إذا كانت ممضاة شرعاً، كانت حاکمة على الآيات الناهية، إلا أن الكلام في إحراز امضائها، ومع وجود هذه الآيات الناهية لا يمكن استكشاف امضائها شرعاً بنحو الجزم، لان الشك في امضائها مساوق للشك في حجيتها، ومع الشك فيها يقطع بعدم حكومتها عليها، لان حكومتها في مرتبة متأخرة عن الإمضاء الشرعي لها، إذ لا بد أولاً من إحراز امضائها في المرتبة السابقة ثم الحكم بحكومتها على الآيات الناهية، ولا يمكن إثبات امضائها في المرتبة السابقة مع احتمال ان هذه الآيات رادعة عنها، لان امضائها مسبقاً يتوقف على عدم صلاحية الآيات الناهية للرادعية، وهو يتوقف على حكومة السيرة وهي تتوقف على إثبات امضائها فيلزم الدور، ولهذا لا يمكن إثبات امضائها مع وجود هذه الآيات الناهية وغيرها.

فما ذكره مدرسة المحقق النائيني رحمته من الحكومة غير تامة حتى فيما إذا قلنا ان السيرة إذا كانت ممضاة شرعاً كانت حاکمة عليها ورافعة لموضوعها تعبداً^(١) هذا، ولكن تقدم ان هذه السيرة حيث كانت مستقرة في الأذهان وثابتة

فيها كالفطرة، فلا يمكن ردعها ورفع اليد عنها وقلع جذورها عن النفس إلا بالنص الصريح والتأكيد عليه في مختلف المناسبات وبيان مفسدها عملاً وقولاً، ولا يكفي في ردعها إطلاق هذه الآيات وغيرها، مع أن الكلام في أصل دلالتها على ذلك، لوضوح أن الناس يعملون على طبق هذه السيرة المرتكزة في أذهانهم ويتحركون على وفقها كتحركهم على طبق سائر تقاليدهم وعاداتهم المرتكزة بدون التفاتهم إلى أن مثل هذا الإطلاق رادع عنها، وقد تقدم تفصيل ذلك.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني تدسُّ من عدم صلاحية الآيات الناهية للرادعية عن السيرة، وقد افاد تدسُّ في وجه ذلك أمور:

الأمر الأول: أن رادعية المطلقات كآيات الناهية مستحيلة لأنها دورية، بتقريب أن رادعية المطلقات من الكتاب والسنة للسيرة تتوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها، وإلا فلا تكون رادعة، وعدم كون السيرة مخصصة لها يتوقف على رادعيتها.

فالنتيجة حينئذٍ تتوقف رادعيتها على رادعيتها وهو مستحيل هذا. ثم أورد على نفسه بأن إثبات حجية خبر الثقة بالسيرة أيضاً دوري، لأن حجية خبر الثقة بالسيرة متوقفة على كونها مخصصة للمطلقات، وتخصيصها لها متوقف على عدم كون المطلقات رادعة عنها، وإلا فلا تكون مخصصة، وعدم رادعية المطلقات عنها، يتوقف على كون السيرة مخصصة لها، فيلزم حينئذٍ توقف الشيء على نفسه وهو توقف مخصصة السيرة على مخصصتها وهو مستحيل.

وتنتيجة هذا كما أن رادعية المطلقات عن السيرة مستحيلة من جهة الدور، كذلك مخصصة السيرة لها وهذا غريب، ضرورة أن رادعية المطلقات لو كانت مستحيلة، لكانت مخصصة السيرة ضرورية وبالعكس، لاستحالة مخصصة السيرة

وعدم مخصصيتها معاً أو لازلزم ارتفاع النقيضين.

وأجاب تت عن ذلك، بأن مخصصة السيرة للمطلقات لا تتوقف على عدم الردع عنها في الواقع، بل يكفي فيها عدم العلم بالردع، بينما رادعية المطلقات للسيرة تتوقف على عدم مخصصة السيرة لها في الواقع، فإذا لا دور، لأن ما يتوقف عليه رادعية المطلقات عدم مخصصة السيرة لها في الواقع، وما يتوقف عليه مخصصة السيرة هو عدم العلم برادعية المطلقات لا عدم رادعيتها في الواقع، فإذا لا يلزم الدور وتكون السيرة حجة وممضاة شرعاً لعدم العلم بردعها، وهو يكفي في حجيتها وعدم العلم لا يتوقف على شيء.

وعلى هذا فإطلاق المطلقات لا يكون حجة، فإن احتمال ان السيرة في الواقع مخصصة له مانع عن حجيته، وأما السيرة فهي حجة، لأن احتمال رادعية الآيات الناهية في الواقع لا يمنع عن حجيتها ما لم يعلم برادعيتها لها^(١).

وهذا الجواب منه تت غريب، وذلك لأن حجية السيرة وكونها مخصصة لعمومات الآيات الناهية، تتوقف على احراز امضائها شرعاً والعلم به، ومع احتمال وجود الرادع لها في الواقع فلا علم بحجيتها، بل هي مشكوكة من جهة الشك في أنها مردوعة في الواقع أو لا، والمفروض ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها.

فما ذكره تت من انه يكفي في حجية السيرة ومخصصيتها لعمومات الآيات الناهية، عدم العلم بكونها رادعة عنها وان احتمل رادعيتها في الواقع، غريب جداً. وبكلمة: أن مخصصة السيرة لعمومات الآيات تتوقف على حجيتها، ولا يمكن إحراز حجيتها والعلم بها إلا باحراز امضائها والعلم به وعدم احتمال كون

العمومات رادعة عنها في الواقع، وأما مع احتمال أنها رادعة عنها في الواقع، فلا يمكن إحراز حجيتها، ومع عدم احرازها، لا يمكن ان تكون السيرة مخصصة لها.

فالنتيجة: ان مخصصة السيرة تتوقف على ثبوت عدم الردع في الواقع وإحراز الامضاء لها ولا يكفي عدم ثبوت الردع، هذا.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره أولاً: أن عدم ثبوت الردع لو كان كافياً في صحة تخصيص الآيات الناهية بالسيرة، لكان عدم ثبوت التخصيص كافياً في الردع أيضاً ولا يظهر وجه لمنع التوقف في أحدهما دون الآخر.

وثانياً: ان التحقيق عكس ما ذكره قدس سره، لان تخصيص العمومات بالسيرة متوقف على حجيتها المتوقفة على الأمضاء ولا يكفي عدم ثبوت الردع على ما افاده قدس سره، بل لا بد من ثبوت عدم الردع فيكون التخصيص دورياً، وهذا بخلاف الردع، فإنه غير متوقف على ثبوت عدم التخصيص، بل يكفي عدم ثبوت التخصيص، إذ العمومات حجة ببناء العقلاء ما لم يثبت خلافها.

وعلى هذا فيكفي في رادعية العمومات للسيرة عدم ثبوت تخصيصها بها، والمفروض انه غير ثابت، لاحتمال ان السيرة مردوعة، فإذا لا دور في رادعية العمومات للسيرة، وإنما الدور في تخصيص السيرة للعمومات.

فالنتيجة: أن العمومات رادعة للسيرة والسيرة لا تكون مخصصة لها، لان ظهور العام في العموم حجة ما لم يعلم بوجود المخصص له، واحتمال وجوده في الواقع لا أثر له ما لم يصل إلى المكلف، فإذا لا دور في المقام.

هذا وغير خفي ان الجواب الأول جدلي لا واقعي ولا أثر له ^(١).

وأما الجواب الثاني: فلا يكفي ثبوت هذه العمومات للردع عن هذه

السيرة، لما تقدم من أن هذه السيرة المرتكزة في الأذهان حيث أنها قد أصبحت كالعادة والمجسلة، فلا يمكن ان يكون مثل هذه العمومات رادعة عنها، لان الناس يتحركون حسب جبلتهم وفطرتهم نحو العمل باخبار الثقة في العلاقات العائلية والاجتماعية المادية والمعنوية غافلين عن كون هذه العمومات رادعة.

ومن هنا قلنا ان الردع عن مثل هذه السيرة بحاجة إلى النص الخاص الصريح والتأكيد عليه في مختلف المناسبات.

هذا اضافة إلى أن صدور هذه العمومات للناس كان متأخراً عن هذه السيرة، لانها موجودة بين الناس قبل التشريع ومنذ بدايته، فلو كانت هذه السيرة خطراً على الأغراض التشريعية، فبطبيعة الحال كان رسول الله ﷺ يمنع الناس عن العمل بهذه السيرة وأكد عليه وبين مفسدها للناس مع أنه لم يصدر منه ﷺ منع ولا ردع، وعدم صدوره كاشف عن الامضاء وأنها لا تكون خطراً على الأغراض الشرعية.

الأمر الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته في الهامش من أن نسبة السيرة العقلائية إلى الآيات الناهية حيث أنها نسبة الخاص المتقدم إلى العام المتأخر، فيدخل المقام في كبرى دوران الأمر بين التخصيص أو النسخ، وهذا يعني ان الخاص المتقدم هل هو مخصص للعام المتأخر أو العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم.

وأما في المقام فبما ان السيرة متقدمة على نزول العمومات من الآيات والروايات، فبطبيعة الحال تكون ممضاة شرعاً منذ عصر التشريع وقبل نزولها، وحينئذٍ فلا محالة يدور الأمر بين كونها مخصصة لعموم الآيات أو الآيات ناسخة لها ورادعة عنها، وحيث ان الصحيح في تلك المسألة تقديم الخاص على العام،

ففي المقام لا بد من تقديم السيرة على العمومات.

ودعوى ان الآيات الناهية ظاهرة في الردع عن السيرة منذ أوائل التشريع، باعتبار ان مضامينها ثابتة منذ ذلك العصر، فلا يكون المقام حينئذٍ داخلًا في تلك الكبرى ومن صغرياتها.

مدفوعة بأنه لا ظهور لها في ذلك، لان التشريعات الصادرة من النبي الأكرم عليه السلام ليس لها ظهور في ثبوتها من الأول، لأن تشريع الأحكام الشرعية من الله تعالى إنما كان بالوحي على النبي الأكرم عليه السلام ونزول الوحي عليه عليه السلام كان تدريجياً. وعلى هذا ففي أي وقت نزل الوحي على النبي الأكرم بحكم من الأحكام الشرعية، كان جعله من هذا الوقت لا من الأول، نعم ان الخطابات الشرعية الصادرة من الأئمة الأطهار عليهم السلام تكشف عن ثبوت مضامينها في زمن النبي الأكرم عليه السلام، باعتبار ان الوحي قد انقطع بعده عليه السلام، فيكون بيانها متأخراً، بينما الخطابات الصادرة من النبي الأكرم عليه السلام لا تكشف عن ذلك إلا إذا علم من الخارج ان جميع الأحكام الشرعية قد نزلت على نفس النبي الأكرم عليه السلام بالوحي ولكن بيانها كان تدريجياً، هذا وان كان ممكناً إلا أن ذلك بحاجة إلى دليل ولا دليل على ذلك، فإذا لا ظهور للعمومات الناهية في ثبوت الردع من الأول، وعليه فتكون من العام المتأخر زماناً عن الخاص.

ويترتب على ذلك أنه إذا صدر من الأمام عليه السلام خاص متقدم زماناً وعام متأخر كذلك، فإنه إنما يكون من صغريات الكبرى المذكورة إذا احرز أنهما كذلك بحسب الوحي من الله تعالى على النبي الأكرم عليه السلام.

وقد يناقش فيه بأن كون المقام من صغريات تلك الكبرى مبنياً على أن سكوت النبي الأكرم عليه السلام في أول البعثة عن ردع السيرة كاشف عن أمضائها، ولكن

هذا المبني خاطئ، فإن سكوته ﷺ في أول البعثة لا يكشف عن الإمضاء، إذ من المحتمل قوياً أن يكون سكوته ﷺ من جهة عدم نزول الوحي عليه بالردع أو الإمضاء، باعتبار انه ﷺ (لا ينطق عن الهوى ان هو إلا وحي يوحى)، كما ان سكوته ﷺ في أول البعثة عن كثير من المحرمات، لا يدل على الامضاء بل هو من جهة عدم نزول الوحي عليه بتحريمها.

فالنتيجة: ان الحكم الإمضائي كالحكم التأسيسي لا بد ان يكون بوحي من الله تعالى.

ولكن هذه المناقشة قابلة للنقد، وذلك لان مثل هذه السيرة الثابتة في أعماق نفوس الناس كافة كالجبلية والفطرة لو كانت مخالفة للأغراض التشريعية وخطراً عليها، فبطبيعة الحال لا يمكن سكوت الشرع في مقابلهما، بمعنى ان الله تعالى لا محالة أوحى نبيه بردع الناس عن العمل بها، باعتبار ان الله يرى أنها خطر على شريعته الغراء، فإذا لا يعقل فرض كون السيرة المذكورة خطراً على الأغراض التشريعية واهدافها النبيلة، ومع ذلك لم يأمر الله تعالى النبي الأكرم ﷺ بالردع عنها، أو فقل أن هذه الشريعة شريعة الهية، فإذا فرض ان السيرة المذكورة خطر عليها، فكيف يمكن فرض السكوت وعدم أمر النبي الأكرم ﷺ بالردع عنها.

فالصحيح في المسألة ان يقال، ان المقام ليس من صغريات الكبرى المتقدمة، لان الصغرى لهذه الكبرى إنما هي متمثلة في الخاص اللفظي المتقدم زمنياً على العام كذلك، وعندئذ فيقع التعارض بين ظهور الخاص في العموم الازماني وظهور العام في العموم الأفرادي، ويدور الأمر بين تقديم الخاص على العام وتخصيصه به تطبيقاً لمساعدة حمل العام على الخاص، وبين تقديم العام المتأخر على الخاص المتقدم وجعله ناسخاً له، وفي مثل ذلك يقدم ظهور الخاص في العموم الازماني

على ظهور العام في العموم الأفرادي، على أساس ان الخاص معد للقرينة على العام بنظر العرف، بلا فرق في ذلك بين ان يكون الخاص متاخراً عن العام أو متقدماً عليه، لان العرف لا يرى التنافي بين ظهور القرينة وظهور ذيها، بملك انه يرى ان الأول تفسير للمراد النهائي الجدي من الثاني.

وأما في المقام، فالخاص دليل لبي وهو سيرة العقلاء ولا ظهور لها في العموم الازماني لكي تصلح ان تعارض ظهور الآيات الناهية في العموم الأفرادي.

ومن هنا إذا شك في امضاء هذه السيرة من جهة احتمال رادعية الآيات الناهية عنها فلا تكون حجة، على أساس ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، بينما لو كان لها ظهور كالمخصص اللفظي وكان حجة بدليل حجية الظهور، لم يكن الشك في رادعية الآيات الناهية عنها مانعاً عن حجية ظهورها، لانه حجة ما لم يثبت الدليل على خلافه.

ومن هنا يكون ظهور العام في العموم حجة ولا يرفع اليد عنه بمجرد الشك في التخصيص، وفي المقام إذا كان الخاص لفظياً فظهوره في العموم الأزماني حجة، ولا يرفع اليد عنه بمجرد احتمال ان العام المتأخر ناسخاً له، وأما إذا كان المتقدم دليلاً لبياً كالسيرة كما في المقام، فحيث انه لا ظهور له في العموم الازماني، باعتبار انه دليل لبي، فبمجرد الشك في ناسخية العام المتأخر له، كان يشك في حجيته ومع الشك فيها لا يكون حجة، لان الشك فيها مساوق للقطع بعدمها، هذا هو الفارق بين الخاص المتقدم اللفظي والخاص المتقدم اللبي.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من أن نسبة السيرة إلى الآيات الناهية، حيث أنها نسبة الخاص المتقدم إلى العام المتأخر، فيدخل المقام في كبرى دوران الأمر بين كون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر أو العام المتأخر

ناسخاً للخاص المتقدم، مبني على الخلط بين الخاص المتقدم اللفظي وبين الخاص المتقدم اللبّي^(١).

وما ذكره تدسّ إنما ينطبق على الأول دون الثاني، والمفروض أن الخاص في المقام من قبيل الثاني.

وعلى هذا فظهور الآيات الناهية في العموم حجة، فلو كانت صالحة للرادعية كانت رادعة عن السيرة ومانعة عن حجيتها ولا يمكن تقديم السيرة عليها.

فالنتيجة: ان هذا البيان في نفسه تام، إذ فرق بين كون الخاص المتقدم على العام لفظياً وبين كونه لبياً، ولكن المقام ليس من صغريات هذه الكبرى، لما تقدم من أن الآيات الناهية لا تصلح ان تكون رادعة عن هذه السيرة، فلا يدور الأمر بين كون السيرة مخصصة لها وبين كونها رادعة عنها.

الأمر الثالث: ما ذكره تدسّ في الهامش أيضاً من أنا لو سلمنا ان كل من الآيات والسيرة لا تصلح ان تكون قرينة لرفع اليد عن الاخرى فيما إذا دار الأمر بين رادعية الآيات ومخصصة السيرة، أو بين كونها مخصصة للآيات أو كون الآيات ناسخة لها، فتصل النوبة إلى الأصل العملي وهو في المقام متمثل في إستصحاب بقاء حجية خبر الثقة للشك في بقائها من جهة الشك في رادعية الآيات، فإنها ان كانت رادعة عن السيرة، فقد سقط حجية خبر الثقة، وان لم تكن رادعة فهي باقية، ومع الشك في رادعتها، فبطبيعة الحال يشك في بقاء حجيتها فيستصحب بقاؤها^(٢).

(١) كفاية الأصول: ص ٣٠٣.

(٢) حاشية كتاب فرائد الأصول: ص ٧٢.

وقد أورد عليه السيد الاستاذ قدس سره بوجوه:

الأول: ان هذا الاستصحاب، استصحاب في الشبهات الحكمية، وقد استظهرنا عدم جريانه فيها من جهة المعارضة.

الثاني: أن هذا الاستصحاب مبني على ان تكون السيره ممضاة قبل نزول الآيات، وأما إذا فرضنا عدم ثبوت امضائها قبل نزولها، فلا موضوع لهذا الاستصحاب، لان الشك حينئذٍ في اصل ثبوت الحجية لأخبار الثقة لا في بقائها بعد الفراغ عن ثبوتها.

الثالث: ان الدليل على حجية الاستصحاب إنما هو اخبار الثقة، وعليه فلا يمكن التمسك به لإثبات حجية اخبار الثقة لاستلزامه الدور، لان حجية اخبار الثقة متوقفة على الاستصحاب وهو متوقف على حجية اخبار الثقة، فيلزم توقف حجية اخبار الثقة على حجية اخبار الثقة وهو مستحيل هذا.

الرابع: ان الآيات الناهية كما تصلح ان تكون رادعة عن العمل بالسيره، كذلك تصلح ان تكون رادعة عن العمل بالاستصحاب، على أساس انه عمل بغير العلم، وعليه فنسبة الآيات إلى كل من السيره والاستصحاب نسبة واحدة، فتصلح ان تكون رادعة عنهما في مرتبة واحدة^(١).

ويمكن المناقشة في الوجه الأول والثاني والثالث والرابع:

أما الوجه الأول: فلان الاستصحاب وان لم يجر في الشبهات الحكمية، لكن لامن جهة أنه معارض باستصحاب عدم جعل الزائد بل من جهة أنه لا يجري في نفسه، إذ لا يترتب عليه أثر إلا باحراز الكبرى وهي جعل الزائد، والمفروض ان الكبرى غير محرزة لا وجداناً ولا تعبداً، بل مقتضى الاستصحاب عدم الجعل

الزائد على تفصيل يأتي في مبحث الاستصحاب.

وأما الوجه الثاني: فلا شبهة في امضاء هذه السيرة منذ عصر التشريع، ضرورة أنها لو كانت مخالفة للأغراض التشريعية وخطراً عليها، لردع عنها منذ ذلك العصر ومنع عن العمل بها، فلا يمكن تأخير الردع إلى زمن نزول الآيات. ومن هنا قلنا انه لا يمكن ردع هذه السيرة باطلاق الآيات الناهية، ولهذا لا شبهة في ان العمل باخبار الثقة في زمن النبي الأكرم عليه السلام كان متداولاً ومتعارفاً بين الناس، حيث أنهم كانوا يعتمدون عليها في مختلف جوانب حياتهم العادية الشخصية والتشريعية المادية والمعنوية في الموضوعات والاحكام، وسكوت النبي الأكرم عليه السلام في مقام عمل أصحابه وتابعيه بها، كاشف قطعي عن الإمضاء لفرض ان بإمكانه المنع عن ذلك، واحتمال ان النبي الأكرم عليه السلام لم يعتمد على خبر الثقة ولو في مورد واحد لا في الأحكام ولا في الموضوعات في فترة قبل نزول الآيات غير محتمل.

ودعوى ان حجية السيرة منوطة بالقطع بامضائها شرعاً ومع الشك لا تكون حجة، ومن الواضح ان هذه العمومات الناهية تصلح ان تكون منشأ للشك في حجيتها، لاحتمال رادعتها عنها.

مدفوعة بأن الأمر وان كان كذلك بالنسبة إلى من يحتمل ذلك، ولكن ذكرنا ان هذه السيرة بما أنها مرتكزة في أذهان الناس وثابتة في أعماق نفوسهم كالجبلية والقطرية، فلماذا كان الناس يتحركون عملياً على طبقها بدون الالتفات إلى أن مثل هذه العمومات رادعة عنها بل كانوا معتقدين بأنها لا تصلح ان تكون رادعة عنها، فانهم مع التفاتهم إلى هذه العمومات، كانوا يتحركون على طبق هذه السيرة ويعملون بها، ولا يمكن الردع عنها إلا بنص صريح كما تقدم.

وأما الوجه الثالث: فلو وصل الدور إلى الاستصحاب، فالأمر كما أفاده تتمة من انه لا يمكن التمسك به لإثبات حجية خبر الثقة.

وأما الوجه الرابع: فلما تقدم من أن الآيات النهائية لا تصلح ان تكون رادعة عن السيرة المذكورة، فإذاً لا تصلح ان تكون رادعة عن العمل بالاستصحاب أيضاً، باعتبار ان الدليل على الاستصحاب خبر الثقة والمفروض انه حجة بالسيرة.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الاستاذ تتمة من ان الآيات النهائية لا يمكن ان تكون رادعة عن السيرة، وقد افاد في وجه ذلك أمرين:

الأول: دعوى القطع بعدم ورود الردع في الشريعة المقدسة عن هذه السيرة التي هي مستمرة بين الناس والمتشعبة وأصحاب الأئمة عليهم السلام حتى بعد نزول هذه الآيات، لوضوح ان عمل الصحابة والتابعين بأخبار الثقة غير قابل للأنكار حتى في زمان الأئمة عليهم السلام، لان عملهم بها أمر مركوز في أذهانهم، فلو كانت هذه الآيات رادعة عنها، انقطعت هذه السيرة بعد نزولها مع أنها باقية ومستمرة، وهذا الاستمرار يكشف عن ان هذه العمومات النهائية لا تصلح ان تكون رادعة عنها بنظر الناس التابعين، فلو كانت رادعة عنها في الواقع بنظر الشارع، فلا بد من التنبيه على ذلك بالنص الخاص والتأكيد عليه، وإلا فالناس يتحركون على طبق عاداتهم وتقاليدهم وارتكازاتهم، لانها تحدد سلوك الإنسان في الخارج طالما لا يكون هناك مانع قطعي.

وما ذكره تتمة صحيح، ولكنه لم يبين نكته عدم صلاحية الآيات للرادعية، وقد مرت الإشارة إليها وسوف نشير إليها أيضاً.

الثاني: الظاهر من الآيات النهائية هو أنها أرشاد إلى ما استقل به العقل وهو

تحصيل المؤمن من العقاب المحتمل في مقام الامتثال والاطاعة، والمؤمن بالذات هو العلم الوجداني، لان كل مؤمن بالغير لابد ان ينتهي إلى ما بالذات، فالظن لا يكون مؤمناً إلا إذا كان حجة، فإنه حينئذٍ وان كان مؤمناً إلا أن المؤمن في الحقيقة هو العلم بحجيته لا الظن بما هو ظن.

وعلى هذا فمفاد الآيات إرشاد إلى ان الظن بما هو ظن ليس بمؤمن، بل لابد من تحصيل المؤمن في مقام الامتثال وهو العلم الوجداني اما مباشرة أو بالواسطة، فإذن ليس مفاد الآيات قابلاً للتخصيص، لأنه حكم العقل بتحصيل المؤمن وهو لا يقبل التخصيص.

وعلى هذا فخير الثقة بعد قيام السيرة على حجيته خارج عن عموم الآيات الناهية بالورود، للقطع بأنه بعد حجيته مؤمن جزماً كما هو الحال في سائر الإمارات المعتمدة، فإذن تكون السيرة القائمة على حجية اخبار الثقة واردة على الآيات الناهية ورافعة لموضوعها وجدانا وهو عدم المؤمن، لأن خبر الثقة بعد حجيته مؤمن من العقاب المحتمل قطعاً، فيكون خارجاً عن موضوع الآيات جزماً، فإذن حال خبر الثقة بعدم قيام السيرة على حجيته مع الآيات الناهية كحال الإمارات المعتمدة مع الاصول العقلية، فكما أن الإمارات المعتمدة واردة على الاصول العقلية ورافعة لموضوعها وجداناً، فكذلك خبر الثقة فإنه وارد على الآيات الناهية ورافع لموضوعها.

فالنتيجة: ان هذه الآيات لا تصلح ان تكون رادعة عن السيرة، لان مفادها ليس الردع والمنع عن العمل بالسيرة بل مفادها الإرشاد هذا.

وان شئت قلت ان الإمارات الظنية المعتمدة قطعاً منها أخبار الثقة كما أنها واردة على الأصول العملية العقلية ورافعة لموضوعها وجداناً، كذلك أنها واردة

على الآيات الناهية ورافعة لموضوعها كذلك.

وللنظر فيما أفاده تتسّر مجال، وذلك لان هذه الآيات تصنف إلى ثلاثة أصناف:

الصف الأول: ما يكون مفاده خاصاً بأصول العقائد.

الصف الثاني: ما يشمل مدلوله الوظائف العملية أيضاً بلسان الافتراء.

الصف الثالث: ما يكون كذلك ولكن بلسان عدم العلم.

أما الصف الأول: كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١)

بتقريب ان نفي كفاية الظن عن الحق بنحو الاطلاق إنما يناسب اختصاص الآية بأصول العقائد، وعليه فالمراد من الحق في الآية هو العلم بالله وحده لا شريك له وبرسالة رسوله عليه السلام، والظن لا يغني عنه ولا يقوم مقامه مطلقاً وان كان حجة، بينما الظن يقوم مقام العلم في الاحكام الفرعية العملية إذا كان حجة أو لا أقل إذا كان مطابقاً للواقع وان لم يكن حجة، مع أن مقتضى هذه الآية الكريمة هو ان الظن لا يغني من الحق أصلاً وان كان مطابقاً للواقع، وهذا لا ينطبق الا على الواجبات المعنوية العقائدية ولا ينسجم إلا معها دون الاحكام الفرعية، ولعل هذا المعنى هو المناسب لسياق الآية، لانها واردة في سياق التنديد بالكفار الذين كانوا يعتمدون على الظنون والتخمينات، ومع النزول عن ذلك، فالمحتمل في هذه الآية الكريمة أمران:

الأول: احتمال ان يكون مفادها الإرشاد إلى ما استقل به العقل وهو

تحصيل المؤمن في مقام الإمتثال من العقاب المحتمل.

الثاني: ان يكون مفادها الإرشاد إلى عدم حجية الظن، فعلى الأول ارشاد

محض إلى حكم العقل وهو ان الظن بما هو ظن لا يكون مؤمناً، وعلى الثاني

ارشاد إلى حكم مولوي وهو عدم حجية الظن شرعاً.

والظاهر من الآية بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو الاحتمال الثاني، هذا إضافة إلى أن حمل الآية على الإرشاد إلى حكم العقل خلاف الظاهر، لأن الظاهر منها كخطاب شرعي هو اعمال المولوية، ولهذا لا بد من حملها على الاحتمال الثاني دون الأول فإنه بحاجة إلى قرينة.

وأما الصنف الثاني: كقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ أَدْنَىٰ لَكُمْ أُمَّ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(١) فهو وإن كان يعم الوظائف العملية، إلا أنه يختص بما ينطبق عليه عنوان الافتراء من القول أو الفعل، ومن الواضح ان الافتراء إنما يكون في اسناد العمل أو القول إلى الله تعالى مع عدم إذنه فيه، وأما مع الإذن فلا يكون إفتراء.

وعلى هذا فإذا كان خبر الثقة حجة، فلا يكون اسناد مؤداه إلى الشارع افتراء بل هو مأذون فيه وخارج عن موضوع الآية بالورود لا بالحكومة، لان الاسناد إذا كان بإذنه تعالى فلا يكون افتراء جزماً، وعلى ضوء ذلك فيكون تقديم السيرة على هذه الآية الكريمة إنما هو بالورود لانها رافعة لموضوعها وجدانا، باعتبار ان العمل بالسيرة يكون مع الاذن فلا يكون مصداقاً للافتراء حقيقة.

فالتنتيجة: ان مفاد الآية الشريفة حرمة الافتراء على الله تعالى تشريعاً لاذاتاً، ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس من ان مفاد الآية ارشاد إلى ما استقل به العقل وهو تحصيل المؤمن من العقاب المحتمل في مقام الامتثال، لا يمكن المساعدة عليه، لان مفادها حرمة الافتراء تشريعاً، يعني ان الآية تدل على حرمة التشريع، حيث ان سياقها سياق التشريع لا الارشاد إلى حكم العقل في مقام الامتثال، لان مفادها هو ان كل ما لم يأذن الله تعالى به فهو محرم اسناداً

واستناداً فإنه افتراء، وحملها على الارشاد بحاجة إلى قرينة، وكون لسان الآية آياً عن التخصيص لا يصلح ان يكون قرينة على حمل الآية على الارشاد، فإنها على كلا التقديرين لا تقبل التخصيص، فكما ان مفادها لو كان الارشاد فهو غير قابل للتخصيص، فكذلك إذا كان مفاد الحرمة التشريعية، لان لسانها على هذا حرمة الافتراء وهذا اللسان غير قابل للتخصيص، إذ لا يمكن فرض الافتراء على الله تعالى ولا يكون محرماً، فإذن لا فرق بين الرأيين من هذه الناحية.

ثم ان هذا القسم من الآيات لا تدل على تعيين الصغرى، لان مفاده هو ان كل ما لا يكون مأذوناً فيه من قبل الله تعالى فلا يجوز العمل به، وكل ما يكون مأذوناً فيه يجوز العمل به، ولا نظر للآية إلى ان الشيء الفلاني في الخارج ماذون من قبل الله تعالى دون الشيء الآخر فإنه غير ماذون فيه، لوضوح ان كل دليل لا يكون ناظراً إلى موضوعه في الخارج لا نفيّاً ولا إثباتاً وإنما يكون ناظراً إلى ثبوت الحكم له على تقدير ثبوت موضوعه، وأما أن هذا التقدير ثابت أو لا، فالدليل لا يدل عليه.

ومن هنا لا يصلح هذا القسم من الآية للردع عن السيرة، لأن مفاد الآية هو أن السيرة إذا كانت حجة بإمضاء الشارع، جاز العمل بها لانه عمل مع الأذن فيه، وان لم تكن حجة كذلك لم يجز العمل بها، وأما أنها ممضة شرعاً أو لا، فالآية لا تدل على ذلك لا نفيّاً ولا إثباتاً، لانها كسائر الأدلة التي تدل على ثبوت الحكم على تقدير وجود موضوعه في الخارج، وأما ان موضوعه موجود فيه أو لا، فلا تدل عليه ولا نظر لها إليه لا نفيّاً ولا إثباتاً.

وعلى أساس ذلك، فإذا ثبت امضاء السيرة شرعاً، تعين العمل بها، لأنها حينئذٍ خارجة عن موضوع الآية وجدانا لعدم كون العمل بها عندئذٍ افتراءً جزمياً.

وأما الصنف الثالث: هو قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) فهو ظاهر في عدم جواز اتباع غير العلم، ومقتضى إطلاقه عدم جوازه في الاصول والفروع.

وهل هذه الآية ظاهرة في الإرشاد إلى عدم حجية غير العلم كالظن ونحوه، أو في الأرشاد إلى أن غير العلم لا يكون مؤمناً؟
والجواب: ان الظاهر هو الأول، لأنه مقتضى مناسبة الحكم والموضوع الأرتكازية دون الثاني، لانه لا يناسب مع ظهور الخطاب الشرعي في المولوية، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، لا يبعد ان يكون المراد من العلم في الآية مطلق الحجة، والتعبير عنها بالعلم باعتبار انه من أظهر مصاديق الحجة وأفرادها، وذلك بقرينة ذيل الآية وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ فإنه قرينة على ان المراد من العلم مطلق الحجة، بإعتبار ان متابعة الحجة ترفع المسؤولية أمام الله تعالى وان لم تكن علماً، ولا خصوصية للعلم الوجداني في ذلك. فإذا تدل الآية المباركة على عدم جواز الاعتماد على كل ما لا يكون حجة بدون الدلالة على تعيين الصغرى، فما كان حجة شرعاً جاز الاعتماد عليه والاستناد به، وما لا يكون حجة لا يجوز الاستناد به والاعتماد عليه، وأما ان أي شيء يكون حجة في الخارج، فالآية لا تدل عليه، لانها غير ناظرة إلى موضوعها في الخارج لانفيماً ولا اثباتاً كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقية.

وعلى هذا فالآية لا تدل على أن السيرة ليست بحجة، وحينئذ إذا ثبتت حجيتها شرعاً بالامضاء، جاز العمل بها والاستناد إليها وتخرج عن موضوع الآية

بملاك ورود.

نعم لو كان المراد من العلم في الآية العلم الوجداني، لكانت الآية رادعة عن السيرة باعتبار أنها ليست بعلم وجداني، لان مفادها الإرشاد حينئذٍ إلى عدم حجية مطلق ما ليس بعلم وجداني كإخبار الثقة ونحوها، وعندئذٍ فإذا ثبتت حجيتها بالسيرة المضادة شرعاً أو نحوها، فتكون مخصصة لعموم الآية بغيرها، ولا مانع من تخصيصها بها، وبذلك تمتاز عن الآية السابقة، لأنها آية عن التخصيص كما تقدم.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن الآيات الناهية لا تصلح أن تكون رادعة عن السيرة إلا الآية الأخيرة بناء على أن يكون المراد من العلم فيها العلم الوجداني، ولكن مع هذا إذا ثبت امضاء الشارع السيرة، فهي مخصصة لعموم الآية ومقيدة لاطلاقها.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الاصفهاني تدبر من أنه لا دليل على حجية ظواهر الآيات الناهية حتى تكون رادعة عن السيرة، وذلك لما تقدم من أن الدليل على حجية الظواهر إنما هو سيرة العقلاء الجارية على العمل بها.

ومن الواضح انه مع انعقاد السيرة على العمل بإخبار الثقة، لا يمكن انعقادها على العمل بظواهر الآيات الناهية، لان ظواهر الآيات إذا كانت حجة بالسيرة، كانت مانعة عن حجية إخبار الثقة بها واردة للسيرة، فلا يمكن الجمع بين السيرة على العمل بإخبار الثقة والسيرة على العمل بظواهر هذه الآيات، فإن معنى السيرة الأولى ان إخبار الثقة حجة ومعنى السيرة الثانية ان ظواهر الآيات حجة، فإذا كانت حجة فالسيرة على العمل بالأخبار الثقة مردوعة بها ولا تكون

حجة وهذا كما ترى^(١).

ولكن يرد عليه انه لا تنافي بين سيرة العقلاء على حجية الظواهر وبين سيرتهم على حجية اخبار الثقة، وإنما التنافي بين سيرة العقلاء على خصوص حجية ظواهر الآيات الناهية وبين سيرتهم على حجية اخبار الثقة، فإن الجمع بين هاتين السيرتين لا يمكن، إلا أن الأمر ليس كذلك، فإن السيرة إنما كانت على حجية ظواهر الالفاظ لا على حجية ظواهر هذه الآيات الخاصة.

ومن الواضح انه لا تنافي بين هذه السيرة والسيرة على حجية اخبار الثقة إلا بالاطلاق والتقييد، ولا مانع من الجمع بين كلتا السيرتين ولا يلزم من الجمع بينهما الجمع بين النقيضين.

وقد أورد على ذلك بعض المحققين قدس سره على ما في تقرير بحثه بايرادين:

الأول: ان معنى قيام السيرة على العمل بخبر الثقة هو ان عملهم بخبر الثقة في امور معاشهم أو في الأوامر المولوية العرفية، يقتضي جريهم لو خلوا وطبعهم على نفس المنهج في أوامر المولى، ولا تنافي بين اقتضاء قيام السيرة على العمل بخبر الثقة، العمل بأوامر المولى وبين فعلية العمل بظهور الردع، فإذا لم يكن معنى اجتماع السيرتين قيام السيرة على النقيضين، فإن مقتضى السيرة الاولى ليس إلا اقتضاء العمل بخبر الثقة في الأحكام الشرعية، وعليه فإذا كان مقتضى السيرة الثانية هو فعلية العمل بالظهور الرادع عن العمل بخبر الثقة لم يكن أي تناف بين السيرتين، لوضوح انه لا تنافي بين ما يقتضي العمل بشيء اقتضاء وبين ما يقتضي العمل بخلافه فعلاً.

الثاني: إننا لو فرضنا أن السيرة العقلانية تقتضي العمل بأخبار الثقة في

الشرعيات فعلاً خلافاً لظهور الآيات في الردع، فلا تنافي دعوى السيرة على العمل بالظهور، فإن المقصود منها قيام السيرة على حجية الظهور وكاشفيتها عن الواقع، وليس المقصود منها هو العمل بالفعل بظهور كلام الشارع، إذ قد يعصي العقلاء ظهور كلامه بل نصه، فإذا المقصود هو سيرة العقلاء على حجية الظهور وكاشفيتها عن المراد الجدي للمولى، ولا تنافي بين كشفها مراد الشارع الجدي بظهور كلامه في الردع عن العمل بخبر الثقة، وبين فرض عملهم بخبر الثقة عصياناً للمولى سبحانه وتعالى^(١).

وغير خفي ان كلا الإيرادين قابل للمناقشة، أما الإيراد الأول، فلانه لا يمكن حمل سيرة العقلاء على العمل باخبار الثقة في الشرعيات بنحو الاقتضاء، يعني ان المقتضي للعمل بها موجود لا فعليته، إذ لا شبهة في ان المسلمين في صدر الإسلام ومنذ بداية التشريع يعملون بأخبار الثقة في الامور الشرعية، كما أنهم يعملون بها في امور معاشهم والأوامر المولوية العرفية، لان المقتضي للعمل بأخبار الثقة موجود وهو السيرة المرتكزة في أذهانهم، والمانع عنه وهو الردع عن العمل بها مفقود في صدر الإسلام، فإذا كيف يمكن حمل ذلك على الاقتضاء بدون وقوع العمل في الخارج وفعليته.

وان شئت قلت ان سيرة العقلاء الجارية على العمل باخبار الثقة إنما هي بنكتة أنها أقرب إلى الواقع من اخبار غيرها، ولا فرق في اقتضاء السيرة العمل باخبار الثقة بين أن تكون في الأوامر العرفية أو في الأوامر الشرعية، لا أن عمل العقلاء باخبار الثقة في امور معاشهم في الأوامر المولوية العرفية يقتضي جريهم لو خلوا وطبعمهم على نفس المنهج في الأوامر المولوية الشرعية، فإن معنى ذلك ان

سيرة العقلاء تتطلب العمل منهم باخبار الثقة في امور معاشهم وفي الأوامر المولوية العرفية فعلاً، ولا تتطلب العمل منهم في الأوامر المولوية الشرعية إلا اقتضاء وهذا كما ترى، وذلك لان ارتكازية السيرة في النفوس هي تحدد موقف الناس في العمل باخبار الثقة، بلا فرق بين ان يكون العمل بها في الأوامر المولوية العرفية أو في الأوامر المولوية الشرعية، لأن المحرك والمحدد للموقف للعمل في كلا الفرضين واحد. فالنتيجة: ان ما ذكره من التوجيه وان كان ممكناً ثبوتاً، إلا أن وقوعه بحاجة إلى قرينة ولا قرينة على ذلك.

وأما الإيراد الثاني: فإن التنافي بين السيرتين وان كان يندفع بذلك، إلا انه لا يمكن الالتزام به في الواقع الخارجي، إذ لا شبهة في ان المراد من سيرة العقلاء على العمل بالظواهر وهو عملهم بها خارجاً في امور معاشهم وعلاقتهم الاجتماعية والعائلية وفي الأوامر المولوية العرفية، كما ان المراد من سيرتهم على العمل باخبار الثقة هو عملهم بها خارجاً في الامور المذكورة، وهذا العمل ان كان ممضاً من قبل الشارع، فهو كاشف عن حجية الظواهر في الفرض الأول وحجية اخبار الثقة في الفرض الثاني، ولا يمكن الجمع بينهما.

ومراد المحقق الإصفهاني قدس سره ان سيرة العقلاء على العمل بالظواهر منها ظواهر الآيات الناهية لا تجتمع مع سيرتهم على العمل باخبار الثقة لا عند العقلاء، لان عملهم بظواهر الآيات الناهية معناه ردع العمل باخبار الثقة كما أن عملهم بأخبار الثقة معناه ردع عملهم بظواهر الآيات الناهية، أو فقل ان معنى عملهم بظواهر الآيات الناهية أنها حجة عندهم.

ومن الواضح ان حجيتها تستلزم عدم حجية اخبار الثقة لديهم، إذ لا يمكن الجمع بين الحجيتين لاستلزامه الجمع بين النقيضين، كما أنها لا تجتمع معها عند

الشارع أيضاً، إذ لا يمكن فرض إمضاء كلتا السيرتين معاً لاستلزامه التناقض. وأما توجيه ذلك بأن المراد من سيرة العقلاء على العمل بالظهور حجيته وكاشفيته عن مراد المولى الجدي، والمراد من سيرتهم على العمل باخبار الثقة، سيرتهم على العمل بها عصيانياً للمولى سبحانه وتعالى، فلا يمكن الأخذ به، ضرورة أنه لا يمكن فرض بناء العقلاء على العمل باخبار الثقة عصيانياً، لان العصيان حالة فردية، حيث ان الفرد قد يعصي المولى وقد لا يعصي وليس من الحالة الجماعية والبنائية، والموجود في كلام المحقق الأصفهاني تدست هو فرض السيرتين والبنائين من العقلاء على العمل باخبار الثقة وبظهور الآيات الناهية وعدم إمكان الجمع بينهما، فإذن لا يمكن ان يراد من عملهم بأخبار الثقة، عملهم بها عصيانياً للمولى سبحانه وتعالى.

إلى هنا قد تبين ان ما أورده بعض المحققين تدست من الإيرادين على ما ذكره المحقق الاصفهاني تدست وان كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن الإلتزام به في مقام الإثبات والواقع.

فالصحيح: هو ما ذكرناه من أنه لا تنافي بين السيرتين إلا بالاطلاق والتقييد.

الوجه الخامس: ما ذكره بعض المحققين تدست من ان الآيات الناهية لا يمكن ان تكون رادعة، عن السيرة التشريعية المعاصرة للمعصومين عليهم، لان هذه السيرة ثابتة بين أصحاب الأئمة عليهم والناس التابعين لهم جميعاً رغم وجود هذه الآيات الناهية، فلو كانت هذه الآيات رادعة عنها، فبطبيعة الحال كان يصدر منهم عليهم التنبيه على ذلك، لانهم يرون أنها مخالفة للاغراض التشريعية وخطر عليها. نعم ان الآيات المذكورة تصلح ان تكون رادعة عن السيرة العقلانية،

باعتبار ان حجيتها بحاجة إلى الإمضاء من الشارع وإلا فلا تكون حجة، وأما السيرة التشريعية فهي بنفسها حجة، لأنها مستندة إلى الشرع ومتقومة به فلا تتوقف حجيتها على الإمضاء، لان ما كان حجة بنفسه، فلا معنى لتعليل حجيته بشيء خارج عنه^(١).

وفيه ان ما ذكره قدسٌ صحيح، ولكن السيرة التشريعية الجارية على العمل بأخبار الثقة في زمن الأئمة عليهم السلام ليست سيرة مستحدثة في عصر التشريع ومستندة إليه بل هي سيرة العقلاء، غاية الأمر أنها قبل الشرع كانت مستندة إلى نكتة عقلانية وهي أقرية أخبار الثقة للواقع، وأما بعد الشرع فهي مستندة إلى امضاء الشارع لها لانه الجزء الأخير من العلة التامة لحجيتها، فإذن السيرة الموجودة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام والتابعين لهم جميعاً هي سيرة العقلاء، غاية الأمر أنها تحولت منها إلى التشريعية، على اساس ان عملهم بها مستند إلى امضاء الشارع لها لا مستند إلى نكتة عقلانية فقط كما كان الأمر كذلك قبل الشرع.

والخلاصة: ان هذه السيرة ليست من السيرة التشريعية المعاصرة للمعصومين عليهم السلام، بل هي سيرة العقلاء الثابتة قبل الشرع والشريعة، غاية الأمر أنها بعد الشرع فقد تحولت إلى السيرة التشريعية، ولا تكون هنا سيران الأولى السيرة التشريعية الحادثة في زمن المعصومين عليهم السلام على العمل بأخبار الثقة، والثانية السيرة العقلانية الثابتة قبل الشرع والشريعة حتى يقال ان الآيات الناهية لا يمكن ان تكون رادعة عنها، لأنها مستندة إلى الشرع، فكيف يعقل ان تكون الآيات رادعة عنها لا ستلزامه التهافت، بل هنا سيرة واحدة وهي سيرة العقلاء على العمل بأخبار الثقة، فإنها مستمرة بين الناس إلى عصر المعصومين عليهم السلام ولا يتصور

(١) بحوث في علم الأصول ج ٤: ص ٤٠٣.

ان تكون هنا سيرتان:

احدهما: السيرة التشريعية على العمل بأخبار الثقة الحادثة في عصر التشريع.

الثانية: السيرة العقلائية على العمل بها في مقابل الاولى، ضرورة أن السيرة الجارية بين الناس على العمل بأخبار الثقة هي سيرة العقلاء، غاية الأمر ان عملهم بها في عصر التشريع مستند إلى امضائها شرعاً، وعدم الردع عنها باعتبار انهم من العقلاء المتشريعين هذا من ناحيه.

ومن ناحية اخرى ان شبهة رادعية الآيات الناهية عن السيرة في المقام مما لا اساس لها لسببين:

الأول: ما تقدم من أن هذه السيرة حيث أنها مركوزة في أذهان الناس وثابتة في أعماق نفوسهم كالجبل والقطرة، فلا يمكن ردعها باطلاق هذه الآيات الناهية، باعتبار ان الناس كانوا يتحركون على طبق هذه السيرة ويعملون بها غافلين عن ان مثل هذا الإطلاق رادعاً ومانعاً عن العمل بها، رغم أنهم كانوا ملتفتين إلى هذه الآيات، فلماذا يتوقف ردع هذه السيرة وقلع جذورها على نص صريح والتأكيد عليه في مختلف المناسبات، هذا اضافة إلى أن هذه السيرة لو كانت خطراً على الأغراض التشريعية، فبطبيعة الحال كان النبي الأكرم ﷺ يردع عن العمل بها منذ زمن التشريع قبل صدور الآيات الناهية، فسكوتة ﷺ في أول ازمته التشريعية مع انه كان بإمكانه الردع عن العمل بها، يكشف عن امضائه لها وتقريره إياها.

والخلاصة: ان هذه الآيات الناهية لو كانت رادعة عن السيرة، فحيث ان رادعيها كانت مغفولاً عنها لدى عامة الناس حتى في زمان نزول هذه الآيات

وصدورها من النبي الأكرم ﷺ، فبطبيعة الحال كان على النبي الأكرم ﷺ التنبيه على ذلك، وبيان ان الآيات المذكورة رادعة عنها مع انه لم يرد منه ﷺ تنبيه على ذلك ولا من الأئمة الأطهار عليهم السلام طول التاريخ، وهذا يكشف جزماً عن أنها لا تصلح للرادعية.

الثاني: ان هذه السيرة حيث أنها كانت مرتكرة في الأذهان، فتكون بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور الآيات الناهية في الإطلاق، لان القرينة اللببية تارة تكون بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن أصل ظهور اللفظ في معناه، واخرى تكون بمثابة القرينة المنفصلة المانعة عن حجية الظهور لا عن أصله، وهذه السيرة من جهة وضوح ارتكازيتها في أذهان الناس لا يبعد ان تكون بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن ظهور هذه الآيات في الاطلاق.

وأما إذا كانت هذه السيرة بمثابة القرينة المنفصلة، فلا تكون مانعة عن ظهور هذه الآيات في الإطلاق، وعندئذٍ فهل يكون إطلاقها رادعاً عن السيرة أو ان السيرة مخصصة له؟

والجواب: ان ها هنا عدة اتجاه:

الاتجاه الأول: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من أن السيرة مخصصة لإطلاقها، وأما إطلاقها فلا يكون رادعاً عنها، وقد أفاد في وجه ذلك ان مخصصة السيرة لا تتوقف على عدم حجية إطلاق الآيات واقعاً بل تتوقف على عدم ثبوت حجيتها في مقام الإثبات وان كانت ثابتة في الواقع ومقام الثبوت، فإنها ما لم تصل فلا اثر لها، بينما رادعية إطلاق هذه الآيات عن السيرة تتوقف على عدم مخصصة السيرة لإطلاقها واقعاً فإذن لا دور.

والخلاصة: ان مخصصة السيرة تتوقف على عدم ثبوت رادعية عموم

الآيات لها وهو لا يتوقف على مخصصة السيرة لعمومها واقعاً، لان عدم ثبوت الرادعية ثابت في نفسه ولا يتوقف على شيء^(١).

ولكن هذا الاتجاه غير صحيح، لان مخصصة السيرة منوطة بالقطع بحجيتها وهو متوقف على القطع بامضائها شرعاً، ومع الشك في رادعية عمومات الآيات الناهية عنها في الواقع وان لم تصل إلينا، لا يمكن القطع بحجيتها وامضائها شرعاً، بل الشك في الرادعية مساوق للشك في حجيتها، والمفروض ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، فإذا كان يمكن توقف مخصصة السيرة على عدم ثبوت رادعية عموم هذه الآيات وان كان في الواقع رادعاً، فإذا كان الدور باقياً.

الاتجاه الثاني: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره وغيره كالمحقق الاصفهاني قدس سره من ان حجية عموم الآيات الناهية لا تتوقف على عدم مخصصة السيرة في الواقع بل تتوقف على عدم العلم بمخصيتها، بتقريب ان العام حجة ولا يمنع عن حجيته وجود المخصص له في الواقع طالما يكون غير اصل.

وعلى هذا فلا أثر لاحتمال وجوده في الواقع، ضرورة انه لو كان احتمال وجوده مانعاً عن حجية العام في العموم، فلا يمكن التمسك بأكثر من عمومات الكتاب والسنة، لوجود هذا الاحتمال في جل هذه العمومات والمطلقات، وعدم جواز التمسك بها بمجرد هذا الاحتمال خلاف الضرورة الفقهية، وكذلك الحال في المقام، لان احتمال كون السيرة في الواقع مخصصاً لعموم الآيات الناهية بدون العلم به، لا يكون مانعاً عن التمسك بعمومها على اساس ان ظهور العام في العموم حجة طالما لم يعلم بوجوده المخصص له، ولا اثر لاحتمال وجوده في الواقع بدون ثبوته، وهذا بخلاف مخصصة السيرة لظهور هذه الآيات في العموم، فإنها تتوقف

على عدم رادعية ظهورها في العموم عن السيرة واقعاً، إذ احتمال رادعيتها عنها يوجب الشك في حجيتها من جهة الشك في امضائها شرعاً، فتكون المسألة على عكس ما أفاده المحقق الخراساني تدست تماماً، وعلى هذا فلا دور، لان حجية الآيات في العموم تتوقف على عدم ثبوت مخصصة السيرة في مقام الإثبات لا على عدم مخصصيتها في الواقع ومقام الثبوت، بينما مخصصة السيرة لعموم الآيات تتوقف على عدم رادعيتها لها في الواقع ومقام الثبوت، لا على عدم ثبوت رادعيتها، فإذن ما يتوقف عليه حجية عموم الآيات المذكورة غير ما يتوقف عليه مخصصة السيرة، فلهذا لا دور هذا.

وقد أورد عليه بعض المحققين تدست على ما في تقرير بحثه، بتقريب ان هذا البيان إنما يتم إذا كان المخصص لفظياً، لان مقام الثبوت والاثبات إنما يتصور في المخصص اللفظي، حيث ان مقام الثبوت فيه قد ينفك عن مقام الإثبات، فالمخصص موجود في مقام الثبوت ولكنه غير واصل في مقام الإثبات، فإن وصل في هذا المقام فهو مخصص، وإلا فلا أثر له وان كان موجوداً في الواقع ومقام الثبوت.

وأما إذا كان المخصص لياً كالسيرة، فإن مقام إثباته عين مقام ثبوته، لان حجية السيرة إنما هي على أساس العلم الوجداني بامضائها المساوق للعلم الوجداني بمخصصيتها لعموم الآيات الناهية، لأن مخصصيتها متقومة بحجيتها وهي متقومة بكشفها عن الامضاء، وكشفها عن الامضاء إنما هو بالعلم به، والعلم ليس له مقامان: الثبوت والإثبات، ولا يمكن فرض وجود العلم واقعاً وعدم وصوله إلينا في مقام الإثبات.

وبكلمة: ان المخصص إذا كان لفظياً، فيتصور فيه مقام الثبوت ومقام

الإثبات، كما هو الحال في سائر الأدلة اللفظية، لأن المخصص قد يكون حجة شرعاً في الواقع ومقام الثبوت، ولكن حجيته غير واصله إلى المكلف في مقام الإثبات. والنكتة في ذلك هي ان حجيته إنما هي من قبل الشارع، ولهذا لا ملازمة بين جعل الحجية للدلالة اللفظية كالعام والخاص في مقام الثبوت وبين علم المكلف به في مقام الإثبات، فإنه قد يصل إليه وقد لا يصل.

وما إذا كان المخصص لسياً كالسيرة أو نحوها، فلا يكون له مقام ثبوت ومقام إثبات، لان مقام ثبوته عين مقام إثباته، على أساس ان حجية السيرة متقومة بالعلم بها، فإن علم بامضائها شرعاً فهي حجة ومخصصة لعموم الآيات الناهية واقعاً، وإلا فلا تكون مخصصة كذلك ولا ثالث في البين^(١).

ولنا تعليق عليه، بتقريب ان الدليل اللبي ان كان من قبيل حكم العقل بالحسن أو القبح والمصلحة أو المفسدة، فلا يتصور فيه مقام الثبوت ومقام الإثبات، لأن العقل لا يخلو من أن يدرك أو لا ولا يعقل ان يشك في إدراكه. وأما إذا كان الدليل اللبي كالسيرة، فحيث ان السيرة بذاتها لا تكون حجة، فحينئذٍ ان كانت حجيتها من جهة كشفها عن إمضاء الشارع وعدم الردع عنها، فلا يتصور فيها مقام الثبوت ومقام الإثبات، لأنها أما ان تكون كاشفة عن الإمضاء أو لا ولا يتصور ان تكون كاشفة عنه في الواقع، ولكن المكلف لا يعلم بكشفها، لأنه خلف فرض أنها كاشفة.

وأما إذا كانت حجيتها من جهة امضاء الشارع لها، فيتصور فيها مقام الثبوت والإثبات، إذ يمكن فرض ان الشارع امضى السيرة في الواقع ولكن امضائه غير واصل إلينا في مقام الإثبات، كما إذا كان إمضاء الشارع لها بالنص،

فإنه قد يصل وقد لا يصل، وكذلك الحال إذا كان الكاشف عن الإمضاء سكوته، فإنه قد يحصل منه الجزم بالإمضاء وقد لا يحصل ويشك فيه، ومعلوم ان الشك فيه مساوق للشك في حجية السيرة في الواقع ومقام الثبوت، لأن الشارع ان امضاها في الواقع فهي حجة فيه، ولكن لا طريق لنا إليه في مقام الإثبات، لان الطريق إليه هو سكوت الشارع عن الردع وهو قد لا يفيد الجزم بالإمضاء وعندئذ فيشك فيه.

نعم السيرة العقلانية ان كانت مرتكزة في الازهان وثابتة في أعماق النفوس، كالسيرة على العمل بأخبار الثقة في الموضوعات والتشريعات، فلا شبهة في أن سكوت الشارع امام عمل الناس بها كاشف جزمي عن الإمضاء، ضرورة ان هذه السيرة لو كانت خطراً على الاغراض الشرعية، فلا يمكن سكوت الشارع في مقابلها، فإذا لا محالة يكون سكوته كاشفاً جزمياً عنه.

وان لم تكن السيرة بهذه الدرجة والمنزلة، فإن سكوت الشارع أمامها قد يكون كاشفاً عن إمضاها وقد لا يكون كاشفاً عنه، بل إمضاؤها بحاجة إلى نص يدل عليه.

والخلاصة: ان في ذات السيرة وان لم تتصور فيها مقام الثبوت والإثبات ولكنها بذاتها ليست دليلاً في المسألة، وأما في حجيتها فحيث أنها من قبل الشارع فيتصور فيها مقام الثبوت والإثبات.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بالنتيجتين التاليتين:

الاولى: ان كل دليل إذا كان ضرورياً أو قطعياً، فلا يتصور فيه مقام الثبوت والإثبات، لأن مقام ثبوته عين مقام إثباته، ولا فرق في ذلك ان يكون الدليل لبياً أو لفظياً، لان مقامي الثبوت والإثبات إنما يتصوران في الأدلة اللفظية إذا لم تكن

قطعية.

الثانية: ان ما افاده تَدَسُّ من الإشكال في أنه لا يتصور في السيرة العقلانية مقام الثبوت ومقام الإثبات، لا يتم بنحو الكبرى الكلية.

وأما في المقام وأمثاله فهو تام، لان السيرة العقلانية على العمل باخبار الثقة حيث أنها ضرورية كالقضية الفطرية، فسكوت الشارع أمامها كاشف قطعي عن الإمضاء فلا يتصور فيه الشك.

وأما إذا لم تكن كذلك، فلا يكون سكوت الشارع أمامها كاشفاً قطعياً عن الإمضاء بنحو الكبرى الكلية حتى لا يتصور فيه مقامي الثبوت والإثبات.

فإذن ما ذكره تَدَسُّ من ان السيرة حيث أنها دليل لبي، فلا يتصور فيها مقامي الثبوت والإثبات لا يتم مطلقاً.

وعلى هذا فما ذكره تَدَسُّ من الإشكال على السيد الاستاذ تَدَسُّ وارد في خصوص المقام، إذ لا فرق بين ان يقول بأن حجية ظهور الآيات الناهية وراذعيته عن السيرة تتوقف على عدم مخصصة السيرة واقعاً، وبين ان يقول بأن حجيته تتوقف على عدم ثبوت مخصصيتها، لان مقام ثبوتها عين مقام إثباتها فلا فرق بين التعبيرين في الواقع.

الاتجاه الثالث: ما ذكره بعض المحققين تَدَسُّ في علاج مشكلة الدور، وتقريبه ان مخصصة السيرة وحجيتها تتوقف على عدم حجية عموم الآيات في نفسها أي بقطع النظر عن السيرة، بمعنى ان السيرة لا تكون حجة إذا كانت الآيات حجة، باعتبار ان حجيتها معلقة على عدم حجية عموم الآيات في نفسها وينتفي المعلق بانتفاء المعلق عليه، وحجية عموم الآيات تتوقف على عدم مخصصة السيرة وحجيتها بالفعل، بمعنى أن الآيات لا تكون حجة إذا كانت السيرة حجة ومخصصة

لها بالفعل، فإذا لا دور، لأن ما تتوقف عليه حجية السيرة ومخصصيتها غير ما تتوقف عليه حجية عموم الآيات، فإن الأول عدم حجية عموم الآيات في نفسها، والثاني عدم حجية السيرة بالفعل.

وعلى هذا فالمانع عن حجية السيرة، حجية عموم الآيات في نفسها، والمانع عن حجية عموم الآيات، حجية السيرة بالفعل أي في حال حجية عمومها في نفسها، وفي مثل ذلك يكون عموم الآيات حجة دون السيرة، باعتبار ان عمومها إذا كان حجة في نفسه كان مانعاً عن حجية السيرة، بينما حجية السيرة في نفسها لا تكون مانعة عن حجية عموم الآيات، فإذا وقع التعارض بين الدليلين كذلك، قدم ما تكون حجيته في نفسه مانعة على الدليل الآخر الذي تكون حجيته بالفعل مانعة لا في نفسه.

وأما إذا كانت حجية كل من العموم والسيرة متوقفة على عدم حجية الآخر في نفسه أو بالفعل، لزم محذور الدور^(١) هذا.

ويمكن المناقشة فيه، فإن الدور وان كان يندفع بهذا البيان، إلا انه مجرد افتراض، إذ كما يمكن فرض ان حجية السيرة معلقة على عدم حجية عموم الآيات الناهية في نفسها، بمعنى ان حجيتها حجية لولائية أي لولا حجية عموم الآيات، كذلك يمكن فرض ان حجية عموم الآيات معلقة على عدم حجية السيرة في نفسها بمعنى الحجية لولائية، هذا إضافة إلى انه لا دليل على هذه التعليق بل الدليل على الخلاف موجود.

أما أولاً: فلما تقدم من ان هذه السيرة، حيث أنها مرتكزة في الازهان ومستقرة في النفوس كالجبلية والقطرة، فلا يمكن ان تكون الآيات الناهية بعمومها

(١) بحث في علم الاصول ج ٤: ص ٤٠٦.

أو إطلاقها رادعة عنها، بل قد مر أن ارتكازية هذه السيرة تحدد مواقف الناس أمامها، وانهم على ضوء هذا الارتكاز كانوا يعملون بأخبار الثقة غافلين عن أن هذه الآيات الناهية بعمومها أو إطلاقها رادعة عنها رغم التفاتهم إلى هذه الآيات، فإذا كيف تكون حجية هذه السيرة معلقة على عدم حجية عموم هذه الآيات في نفسها.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن هذه الاطلاقات تصلح أن تكون رادعة عن السيرة في نفسها، وحينئذٍ فتقع المعارضة بينها وبين السيرة، إذ لا وجه لحمل حجية السيرة على الحجية لولائية أي لو لا حجية المطلقات في نفسها لكانت السيرة حجة، وذلك لأن هذا الحمل بحاجة إلى قرينة واضحة تدل عليه، والمفروض أنه لا قرينة في المقام على ذلك، وبدونها فلا يمكن الإلتزام به، فإذا لا تكون حجية السيرة معلقة على عدم حجية المطلقات في نفسها، فإذا لم تكن معلقة فلا محالة تقع المعارضة بينها وبين حجية المطلقات، وحيث أن نسبة السيرة إليها نسبة الخاص إلى العام، فلا بد من تقديمها عليها تطبيقاً لقاعدة حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد.

وثالثاً: لو سلمنا أن السيرة لا تتقدم على عمومات الآيات وإطلاقاتها من باب التخصيص بسبب أو آخر، ولكن حينئذٍ تقع المعارضة بينهما فتسقطان معاً من جهة المعارضة، فلا تثبت لاحجية السيرة ولا حجية العمومات.

الاتجاه الرابع: ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس من أن المقام داخل في موارد التزام بين المقتضي التنجيزي والمقتضي التعليقي، بتقريب أن المقتضي لحجية العمومات تنجيزي وهو ظهورها في العموم، وإنما الشك في مانعية السيرة عن تأثير هذا المقتضي، بينما المقتضي لحجية السيرة وهو الإضاء تعليقي، باعتبار أن

امضائها معلق على عدم وجود الرادع.

ومن الواضح ان المقتضي التعليقي لا يصلح ان يزاحم المقتضي التنجيزي ولا يصلح ان يكون مانعاً عن تأثيره، إذ لو كان مانعاً لزم الدور، لان تأثير المقتضي التعليقي متوقف على وجوده وتحققه في الخارج، وهو متوقف على عدم تأثير المقتضي التنجيزي، وعدم تأثيره متوقف على تأثير المقتضي التعليقي وما نعيته، فإذن يلزم توقف تأثير المقتضي التعليقي على تأثير المقتضي التعليقي وهو من توقف الشيء على نفسه. فالنتيجة: ان المؤثر هو المقتضي التنجيزي في المقام دون التعليقي هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى انه قد يقال بأنه يلزم الدور من تأثير المقتضي التنجيزي أيضاً، بتقريب ان تأثيره يتوقف على عدم وجود المانع الذي هو الجزء الأخير من العلة التامة، فلو كان عدم المانع متوقفاً عليه لزم الدور^(١) هذا.

وللنظر فيه مجال، أما أولاً فلما تقدم من ان المقتضي لحجية السيرة الجارية على العمل باخبار الثقة تام وتنجيزي بمعنى العلة التامة، ولا يمكن ان يكون إ للاقات الآيات المذكورة مانعة عن تأثيره وراذعة عنها.

وثانياً مع الاعراض عن ذلك وتسليم ان المقتضي لحجية السيرة بنحو العلة الساتة إلا انه ليس تعليقياً، لان السيرة بنفسها تقتضي الإمضاء إذا لم يكن هناك مانع وراذع لا ان المقتضي لحجيتها الامضاء الشرعي، لانه عين حجيتها ونفسها لا انه مقتضى لها، هذا إضافة إلى ان الإمضاء الشرعي ليس معلقاً على عدم الردع من الشارع، لان عدم صدور الردع من الشارع كاشف عن الإمضاء، لا ان الإمضاء معلق عليه، باعتبار ان الردع مضاد للإمضاء لا انه مانع عنه وبينهما

مضادة ولا تمنع بين الضدين، فلا يكون وجود أحدهما مانعاً عن وجود الآخر حتى يكون عدمه من عدم المانع.

فالنتيجة: ان ما افاده المحقق الاصفهاني قدس سره في علاج مشكلة الدور غير تام، وأما ما ذكره قدس سره من تقريب الدور في تأثير المقتضي التنجيزي، فلا يرجع إلى معنى صحيح، لان عدم المانع عن تأثيره في المقام لا يتصور إلا متمثلاً بعدم المقتضي التعليقي، وقد مر ان المقتضي التعليقي لا يعقل ان يكون مانعاً إلا بنحو دائر.

نتيجة البحث عدة نقاط

النقطة الاولى: ان سيرة العقلاء قد جرت على العمل باخبار الثقة في امور معاشهم وفي التشريعات المولوية العرفية بين الموالي والعبيد دون اخبار غير الثقة، والمبرر لهذه السيرة هو اقربية اخبار الثقة إلى الواقع نوعاً من اخبار غيرها.

النقطة الثانية: الفرق بين السيرة العقلانية والسيرة التشريعية هو ان الاولى ناشئة من نكتة عقلانية ارتكازية والثانية ناشئة من الشرع.

النقطة الثالثة: ان سيره العقلانية التي حدثت بين العقلاء على العمل بشيء في زمن متأخر عن زمن المعصومين عليه السلام، فإن كان منشأؤها الارتكاز الذهني الثابت في أعماق النفوس الموجود في عصر التشريع ولم يرد من قبل الشارع أي ردع ومنع عن التحرك على وفق هذا الارتكاز ولو في المستقبل لا نصاً ولا كناية، يكشف ذلك عن امضاء الشارع له، إذ لو كان فيه خطر على الاغراض التشريعية، فبطبيعة الحال كان يصدر من الشارع ردع ومنع عن التحرك على وفقه في الخارج.

وأما إذا لم يكن منشأؤها الارتكاز الذهني كذلك، فلا طريق إلى امضاءها

كبناء العقلاء على حق التأليف والنشر وما شاكلهما من الحقوق المعنوية لدى العقلاء التي لم تثبت لدى الشارع.

النقطة الرابعة: ان السيرة التشريعية هي السيرة التي ناشئة من الشرع، فلا موضوع للبحث عن إمضائها شرعاً، وهذا بخلاف السيرة العقلانية، فإنها حيث كانت مستندة إلى نكتة عقلانية ارتكازية، فحجيتها تتوقف على امضاء الشارع لها.

النقطة الخامسة: ان السيرة العقلانية إذا كانت في عصر التشريع، فإن كانت خطراً على الأغراض الشرعية، كان على الشارع ردعها وعدم الردع عنها كاشف عن امضائها جزماً.

النقطة السادسة: قيل ان رادعية الآيات الناهية عن العمل بالظن عن السيرة العقلانية الجارية على العمل باخبار الثقة دورية، فلا يمكن ان تكون رادعة.

واجيب عن هذه الدور تارة بأن رادعية الآيات عن السيرة تكون دورية بينما لا تكون مخصصة السيرة لعموم الآيات دورية واخرى بعكس ذلك تماماً، وثالثة بان حجبية السيرة معلقة على عدم حجبية عموم الآيات في نفسها دون العكس، هذا وتقدم نقد كل ذلك.

وعلى تقدير المعارضة بينهما، لا بد من تقديم السيرة على العمومات تطبيقاً لقاعدة حمل المطلق على المقيد والخاص على العام.

النقطة السابعة: الصحيح ان عمومات هذه الآيات لا تصلح ان تكون رادعة عن هذه السيرة لامرین:

الأول: ان هذه السيرة حيث كانت مرتكزة في أذهان الناس وثابتة في

اعماق نفوسهم، فهي تحركهم نحو العمل بها والجري على طبقها معتقدين بان مثل هذه العمومات لا تصلح ان يكون رادعاً عنها.

الثاني: ان صدور هذه العمومات كان متاخراً عن وجود هذه السيرة بين الناس، لانها موجودة منذ عصر التشريع، فلو كانت هذه السيرة على خلاف الأغراض الشرعية وخطراً عليها، كان على الشارع ردعها والتأكيد عليه، فسكوته أمام عمل الناس بها وعدم صدور الردع عنه، كاشف جزمي عن امضائها.

النقطة الثامنة: ان ما ذكره المحقق الخراساني تدسُّ من ان السيرة في المقام حيث انها متقدمة على عمومات الآيات زمناً، فيدخل المقام في كبرى دوران الأمر بين كون الخاص المتقدم كالسيرة مثلاً مخصصاً للعام المتأخر أو العام المتأخر يكون ناسخاً للخاص المتقدم، غير تام، لانه مبني على الخلط بين ما إذا كان الخاص المتقدم لفظياً وما إذا كان لبياً.

وما ذكره تدسُّ من الكبرى إنما هو فيما إذا كان الخاص المتقدم لفظياً، وأما إذا كان لبياً فلا يكون داخلاً في هذه الكبرى، وحيث ان الخاص في المقام لبي وهو السيرة، فلا يكون من صغريات هذه الكبرى.

النقطة التاسعة: انه لا يمكن التمسك باستصحاب بقاء حجية خبر الثقة بعد سقوط كل من السيرة والعمومات.

النقطة العاشرة: ذكر السيد الاستاذ تدسُّ ان مفاد هذه الآيات ارشاد إلى ما استقل به العقل في مقام الامتثال وهو تحصيل المؤمن من العقاب المحتمل وخبر الثقة بعد حجيته، حيث انه مؤمن جزماً خارج عن موضوع هذه الآيات جزماً، فلهذا لا تصلح ان تكون رادعة عن السيرة هذا.

وقد تقدم المناقشة فيه بشكل موسع فلاحظ.

النقطة الحادية عشر: ان ما ذكره المحقق الإصفهاني تس من أنه لا دليل على حجية ظواهر الآيات الناهية إلا السيرة، ومع انعقاد السيرة على العمل باخبار الثقة لا يمكن انعقادها على العمل بظواهر الآيات غير تام، لان السيرة إنما هي على العمل بظواهر الالفاظ منها هذه الآيات، وهذه السيرة لا تنافي السيرة الجارية على العمل باخبار الثقة إلا بالاطلاق والتقييد.

وأما ما أورده عليه بعض المحققين تس، فقد تقدم المناقشة فيه.

النقطة الثانية عشر: ان ما ذكره بعض المحققين تس من ان السيرة التشريعية المعاصرة للمعصومين عليهم لا يمكن ان تكون مردوعة بعموم هذه الآيات، لانها لو كانت رادعة عنها، فعلى المولى التنبيه عليها باعتبار غفلة الاصحاب والتابعين عن رادعتها تام، ولكن هذه السيرة الجارية بين الاصحاب والتابعين في عصر المعصومين عليهم على العمل باخبار الثقة هي سيرة العقلاء لا التشريعية، غاية الأمر ان العمل بها ان كان مستنداً إلى الشرع فتسمى السيرة التشريعية أيضاً، وإلا ففي الحقيقة هي سيرة العقلاء، وأما السيرة التشريعية في مقابل سيرة العقلاء، فهي الحادثة بعد الشرع ومستندة إليه ولا موضوع للردع عنها ولا للامضاء شرعاً.

النقطة الثالثة عشر: أن هذه السيرة حيث أنها مركوزة في أذهان الناس وثابتة في أعماق نفوسهم كالعادة، فلا يمكن ان يكون اطلاق هذه الآيات رادعاً عنها، أما أولاً فلان ردع هذه السيرة وقلع جذورها متوقف على نص صريح والتأكيد عليه، ولا يكفي مثل هذه الإطلاقات. وثانياً ان هذه السيرة من جهة ارتكازيتها في الذهن، تكون بمثابة قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد ظهور هذه الآيات في الإطلاق.

النقطة الرابعة عشر: إذا كانت السيرة المذكورة بمثابة القرينة المنفصلة، فقد

ذكر المحقق الخراساني تدسّ أنها مخصصة لعمومات الآيات، وأما رادعية العمومات عن السيرة، فهي تتوقف على عدم مخصصيتها لها في الواقع، بينما يكفي في مخصصيتها عدم ثبوت رادعيتها وهو لا يتوقف على شيء.

ولكن تقدم ان مخصصة السيرة تتوقف على العلم بامضائها، ومع الشك في رادعية الآيات يشك في الامضاء، والشك فيه مساوق للشك في حجيتها ومع الشك فيها، كيف تكون مخصصة.

النقطة الخامسة عشر: ذكر السيد الاستاذ تدسّ ان حجية العمومات الناهية لا تتوقف على عدم مخصصة السيرة في الواقع ومقام الثبوت بل يكفي في حجيتها عدم ثبوت مخصصيتها في مقام الإثبات ووصولها إلينا كما هو الحال في جميع موارد التمسك بالعام.

وعلق عليه بعض المحققين تدسّ ان هذه الكبرى تامة فيما إذا كان الدليل المخصص لفظياً، وأما إذا كان لبياً كما في المقام فلا يتم، لان مقام ثبوته عين مقام إثباته، وعليه فلا فرق بين عدم مخصصة السيرة في الواقع وبين عدم ثبوت مخصصيتها، لانهما واحد والاختلاف إنما هو في التعبير.

ولكن تقدم المناقشة في هذا التعليق وعدم تماميته بنحو الاطلاق وان كان تاماً في المقام.

النقطة السادسة عشر: ذكر بعض المحققين تدسّ من ان حجية السيرة تتوقف على عدم حجية عمومات الآيات في نفسها، وأما حجية عموماتها فهي تتوقف على عدم حجية السيرة بالفعل، فإذا لا دور، وكلما دار الأمر بين الدليلين كذلك يتعين الأخذ بالدليل الذي تكون حجيتها في نفسه ما نعة عن حجية الدليل الآخر، هذا وقد تقدم منا التعليق على ذلك بشكل موسع.

النقطة السابعة عشر: ذكر المحقق الأصفهاني تت من ان المقام داخل في موارد التزاحم بين المقتضي التنجيزي والمقتضي التعليقي، فإن المقتضي لحجية العمومات تنجيزي والمقتضي لحجية السيرة تعليقي. ولكن تقدم المناقشة فيه فلاحظ.

حجية اخبار الثقة بالأدلة العقلية

وهذه الأدلة على أنواع:

النوع الأول: العلم الاجمالي بصدور مجموعة كبيرة من الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، ولا شبهة في وجود هذا العلم الاجمالي وانما الكلام في مقامين:

المقام الأول: يقع الكلام في عدة مراحل:

المرحلة الاولى: في تنجيز هذا العلم الاجمالي.

المرحلة الثانية: في نسبة الروايات التي نعلم بصدور مجموعة منها عن المعصومين عليهم السلام إلى الاصول العملية الشرعية والعقلية.

المرحلة الثالثة: في نسبة هذه الروايات إلى الاصول اللفظية كالعموم أو الاطلاق.

المقام الثاني: في تحديد دائرة حجية الاخبار سعة وضيقاً وشروطها.

أما الكلام في المرحلة الاولى، فقد اعترض شيخنا الأنصاري تت في تنجيز هذا العلم الاجمالي، بدعوى ان مثل هذا العلم الاجمالي لو كان منجزاً، فلازمه وجوب العمل بجميع الامارات الظنية من الروايات وغيرها لعدم اختصاصه

بالروايات فحسب^(١).

وقد أورد عليه السيد الاستاذ قده بان هناك علوماً إجمالية ثلاثة:

الأول: العلم الاجمالي الكبير، واطرافه جميع الشبهات، ومنشأؤه العلم بوجود الشريعة المقدسة، إذ لا معنى للشريعة الخالية عن التكليف.

الثاني: العلم الاجمالي المتوسط، واطرافه قيام الامارات أعم من المعتبرة وغير المعتبرة، ومنشأؤه كثرة الامارات بحيث لا يحتمل مخالفة الجميع للواقع، بل نعلم اجمالاً بمطابقة مجموعة كبيرة منها للواقع.

الثالث: العلم الاجمالي الصغير، واطرافه خصوص الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة، فإننا نعلم اجمالاً بصدور جملة من هذه الاخبار عن المعصومين عليهم السلام. وحيث ان العلم الاجمالي الأول ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، والثاني ينحل بالثالث، فلا يجب الاحتياط إلا في أطراف العلم الاجمالي الثالث، وعليه فلا يجب الاحتياط في جميع الشبهات ولا في موارد مطلق الامارات أعم من الروايات وغيرها، حيث لا علم بوجود تكليف الزامي في غير اطراف العلم الاجمالي الثالث من الموارد المشتبهة المخالفة لاطرافه، وفصل قده الحديث عن ذلك في المقام^(٢).

وقد أورد عليه بعض المحققين قده بتقريب، أن العلم الاجمالي الكبير وان انحل بالعلم الاجمالي الوسط، لان المعلوم بالاجمال في الأول ليس بأكثر من المعلوم بالاجمال في الثاني، إلا أن انحلال العلم الاجمالي الوسط بالعلم الاجمالي الصغير مورد إشكال بل منع، وقد أفاد في وجه ذلك ان العلم الاجمالي الوسط لا ينحل بالعلم الاجمالي الصغير في دائرة الروايات، لان العلم الاجمالي الوسط بحسب

(١) فراند الأصول: ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) مصباح الأصول ج ٢: ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

الحقيقة تلفيق وتجميع لعلوم إجمالية متعددة بعدد أنواع الامارات، قائمة على اساس اجراء حساب الاحتمالات في كل نوع من الامارات، ومن أجل توضيح الفكرة لنفترض انحصار الامارات الظنية في صنفين:

الروايات والشهرات، ولنفترض ان مجموع الروايات مائة ومجموع الشهرات مائة أيضاً، ويعلم اجمالاً في كل من الصنفين بمطابقة عشرة أمانة للواقع، إذ لا يحتمل كذب الجميع من كل صنف بحساب الاحتمالات، ونفترض أنهما متطابقان في تسعين مورداً ومجتمعان فيه ومتفرقان في عشرة مورد من كل من الصنفين، وحينئذ نقول يستحيل ان ينحل العلم الاجمالي بعشرة أحكام مثلاً بمطابقة للواقع في مجموع أطراف الامارتين وهي مائة عشرة حسب ما فرضناه وهو العلم الاجمالي الوسط بالعلم الاجمالي بمطابقة عشرة روايات ضمن مجموع الروايات، برهان ان العلم الاجمالي الوسط كما رأينا تلفيق بين العلمين الصغيرين العرضيين، وحينئذ ان افترض انحلال العلم الوسط بأحد العلمين الصغيرين وهو مائة رواية بالخصوص دون مائة عشر فهو ترجيح بلا مرجح، وان فرض انحلاله بمورد الاجتماع والتطابق بينهما وهي التسعين، فهذا معقول إلا أنه لا ينتج المطلوب وهو حجية تمام الروايات، كما انه خلاف فرض المستدل، لان معناه وجود علم اجمالي اصغر من العلم الاجمالي الصغير إلى آخر ما ذكره تتس في المقام في وجه عدم انحلال العلم الاجمالي الوسط بالعلم الاجمالي الصغير على ما في تقرير بحثه فراجع^(١).

ما ذكره تتس في المقام يرجع إلى نقطتين:

السنطة الاولى: ان العلم الاجمالي المتوسط حيث انه ملفق من علمين إجماليين الصغيرين العرضيين، فلا ينحل بالعلم الاجمالي الصغير، فإنه ان اريد

انحلاله له باحد العلمين دون العلم الآخر فهو ترجيح بلا مرجح، وان اريد انحلاله بالعلم الاجمالي بمطابقة العشرة في موارد الاجتماع والتطابق بين العلمين الصغيرين، فهذا وان كان معقولاً إلا انه لا ينتج المطلوب وهو حجية تمام الروايات، وإنما ينتج حجية الروايات في موارد الاجتماع بينهما، هذا مضافاً إلى أن فرض وجود علم إجمالي ثالث أصغر من العلمين الإجماليين الصغيرين خلاف فرض المستدل.

النقطة الثانية: ان الميزان في انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير، هو ان يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير مساوياً للمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير، وهذا الميزان أيضاً لا ينطبق على المقام، لأننا إذا أفرزنا بمقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير من مورد الاجتماع بين الروايات والشهيرات في العلم الاجمالي الوسط، وان لم يبق علم إجمالي بملاحظة الباقي من أطراف العلم الاجمالي الوسط، إلا أنه لا ينتج المطلوب وهو حجية تمام الروايات وهو المائة، وان افرزنا بمقداره من مورد افتراق احدى الامارتين عن الاخرى، لم ينحل العلم الاجمالي الوسط بل هو باق في سائر أطرافه، لان المفروض عدم احتمال كذب الامارة الاخرى بتمامها.

وللنظر في كلتا النقطتين مجال.

أما النقطة الاولى: فلانها مبنية على فرضية لا واقع موضوعي لها في الخارج، لان أي فئة من الإمارات سواء أكانت الاجماع أم الشهرة لا تكون كفوفاً للروايات لا في الكمية ولا في الكيفية، أما في الاولى فواضح، لان الروايات الموجودة في الكتب المعتمدة روايات كثيرة موجودة في أبواب الفقه كافة بل في كل مسألة من المسائل الفقهية، بينما الشهرة الفتوائية أو الاجماع المنقول ليست كذلك، لان الشهرة الفتوائية غير المستندة إلى الروايات في المسألة قليلة جداً بل الغالب

أنها موافقه للروايات فيها وكذلك الحال في الاجماع المنقول، فالشهرة الفتوائية في المسائل الفقهية المخالية من الروايات المخالفة لها قليلة ليست بدرجة يعلم بمطابقة بعضها للواقع وكذلك الحال في الاجماع المنقول.

والخلاصة: ان افتراض الشهرة الفتوائية في المسائل الفقهية غير الموافقة للروايات بحد يعلم اجمالاً بمطابقة بعضها للواقع مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، وعلى هذا فالعلم الاجمالي الوسط ليس ملقاً من علمين اجماليين عرضيين، بل هو علم اجمالي واحد وهو العلم بمطابقة بعض الامارات للواقع اعم من الروايات والشهرة والاجماع المنقول، وليس هنا صنفان أو اصناف من الإمارات المتكافئة لا كما ولا كيفاً، أما الأول فلان الشهرة الفتوائية لا تكافئوا الروايات في الكم، لانها بالنسبة إليها قليلة جداً، ولا علم اجمالي بمطابقة بعضها للواقع في موارد الافتراق وكذلك الحال في الاجماع المنقولة.

وأما الثاني فلا شبهة في أن القيمة الاحتمالية في الروايات أكبر من القيمة الاحتمالية في الشهرة الفتوائية والاجماع المنقولة، على أساس ان الروايات أمارات حسية، بينما الشهرة الفتوائية والاجماع المنقوله أمارات حدسية، ونتيجة ذلك ان الشهرة الفتوائية وكذلك الاجماع المنقولة ليست كفواً للروايات لا كمأً ولا كيفاً، لان موارد افتراقها عن الروايات ليست من الكثرة بدرجة يعلم اجمالاً بمطابقه بعضها للواقع.

وعلى هذا الاساس، فالمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير في دائرة الروايات الأعم من أن تكون في موارد الاجتماع والتطابق مع الشهرة أو الاجماع، أو تكون في موارد الافتراق عنها لا يقل عن المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي بطلق الامارات الاعم من الروايات والشهرة والاجماع وغيرها،

وينحل هذا العلم الاجمالي بالعلم الاجمالي في الروايات فحسب.

ولا علم إجمالي بين الشهورات في موارد افتراقها عن الروايات، والعلم الاجمالي بينها وبين الشهورات الموافقه للروايات لا أثر له، ثم ان العلم الاجمالي بين الروايات كافة ينحل بالعلم الاجمالي بين الروايات في الكتب المعتمدة أو روايات الثقة، هذا أولاً.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الشهورات الفتوائية كفو للروايات كما وكيفا، فع ذلك ما ذكره تت غير تام، ولناخذ بنفس المثال الذي ذكره تت مائة رواية ومائة شهرة فتوائية وهما مجتمعتان في تسعين مورداً من المائة ومتفقتان فيه ومتفرقتان في عشرة موارد، ولنفرض ان المعلوم بالاجمال في كل منهما عشرة، وهنا علم إجمالي بصدق العشرة في مورد الاجتماع والتطابق والعلم الاجمالي الوسط متعلق بمائة وعشرة أمانة، والمعلوم بالاجمال فيه عشرة أمانة، وحينئذٍ وان كان لا يمكن انحلال العلم الاجمالي الوسط باحد العلمين الاجماليين الصغيرين العرضيين معيناً لانه ترجيح من غير مرجح، ولكن لا مانع من انحلاله باحدهما، فإذا افرزنا من فئة الروايات عشرة، فلا علم اجمالي بالمطابقة في الباقي، وأما فئة الشهرة، فما كان منها مطابقاً للروايات حاله حالها ولا أثر له، وما كان منها مخالفاً لها، فلا علم اجمالي بمطابقة البعض منه للواقع، وكذلك الحال إذا افرزنا من فئة الشهورات عشرة، فإن العلم الاجمالي انحل بنفس البيان المتقدم.

ودعوى ان احتمال كذب الفئة الاخرى بتمام افرادها غير محتمل وان كانت صحيحة، إلا ان ما كان من افرادها مطابقاً للفئة الاولى فحاله حالها، وما كان منها مخالفاً لها، فلا علم بمطابقة بعض منه للواقع، كما انه لا مانع من الالتزام بانحلاله بالعلم الاجمالي في موارد الاجتماع والتطابق.

ودعوى ان انحلال العلم الاجمالي الوسط به لا ينتج المطلوب وهو حجية تمام الروايات، وإنما ينتج حجية الروايات في مورد الاجتماع والتطابق. مدفوعة بان مقصود القائل بالانحلال، هو ان العلم الاجمالي الكبير ينحل بالعلم الاجمالي المتوسط وهو ينحل بالعلم الاجمالي الصغير، وليس للعلم الاجمالي الصغير عنوان مميز خاص، بل قد يكون العلم بالروايات الموجودة في الكتب المعتبرة وقد يكون العلم بروايات الثقات وقد يكون العلم بموارد الاجتماع والتطابق، وحيث ان في هذا الفرض أي فرض ان سائر الامارات كقوءاً للروايات لا يمكن إنحلال العلم الاجمالي الوسط بالعلم الاجمالي بفتة دون فئة اخرى للترجيح من غير مرجح، ولكن لا مانع من إنحلاله بالعلم الاجمالي في مورد الاجتماع والتطابق.

فالننتيجة: ان الفرض هو ان المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير ليس أقل من المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الوسط، غاية الأمر ان العلم الاجمالي الصغير الموجب لانحلال العلم الاجمالي الوسط لا يتصور على هذا الفرض إلا بالعلم الاجمالي في موارد الاجتماع والتطابق بين الروايات وسائر الامارات، ولا مانع من الالتزام بذلك في هذا الفرض.

وتالئاً ان كون العلم الاجمالي الوسط تلفيقياً، مبني على كون كل فتة من الإمارات ملحوظة بنحو الاستقلال والموضوعية أي بالمعنى الإسمي، ولكن الأمر ليس كذلك، فإن الملحوظ بالاستقلال والمعنى الإسمي هو الواقع، وأما الإمارات القائمة عليه، فهي ملحوظة بنحو الطريقية والمعنى الحرفي.

وعلى هذا فمتعلق العلم الاجمالي الواقع في العلم الاجمالي الكبير والوسط والصغير وهو ملحوظ بنحو الموضوعية والمعنى الإسمي، وأما الإمارات فهي

ملحوظة بنحو الطريقية والمعنى الحرفي كما هو شأنها، إذ لا موضوعية لها عدا كونها حاكية عن الواقع، فإذن المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الوسط هو الواقع، والمعلوم بالاجمال في كل من العلمين الاجماليين الصغيرين مرآة له، فالواقع المرئي واحد فيهما وله طريقان ومرأتان، وفي الحقيقة يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الوسط هو الواقع يعني مجموعة من الاحكام الواقعية الإلزامية التي تدل عليها الإمارات الأعم من فئة الروايات وغيرها، إذ لا موضوعية لها إلا كونها طريقاً إليها وحاكية عنها، والمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير أيضاً مجموعة من الاحكام الواقعية الإلزامية، وحيث أنها لا تقل عن المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الوسط، فلهذا ينحل به.

وعلى ضوء ذلك فالمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير مجموعة من الاحكام الشرعية الإلزامية التي تعالج بها مشاكل الإنسان في مختلف جوانب حياته الإجتماعية والفردية وعلاقته مع الآخرين المادية والمعنوية لا أكثر، والمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الوسط أيضاً مجموعة من الأحكام الشرعية الإلزامية التي لا تقل من الاولى، غاية الأمر ان دائرة الاحتمالات في الأول مطلق الشبهات أعم من ان تكون فيها أمارات أو لا، ودائرة الاحتمالات في الثاني مطلق الإمارات، والمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير أيضاً مجموعة من الأحكام الشرعية الإلزامية التي لا تقل عن المجموعة الاولى ولا الثانية، فإذن بطبيعة الحال ينحل العلم الاجمالي الأول بالثاني والثاني بالثالث.

ومعنى الإنحلال هو استقرار العلم الاجمالي بالثالث وزوال العلم الاجمالي الأول عن افق الذهن وكذلك العلم الاجمالي الثاني، إذ لا علم بثبوت الحكم الشرعي الواقعي للزومي في موارد افتراق سائر الإمارات عن الروايات، وبذلك

يظهر حال النقطة الثانية وأنه لا واقع موضوعي لها.

إلى هنا قد تبين أن الاشكال في المسألة مبني على أن تكون للعلمين الاجماليين الصغيرين والعلم الاجمالي الوسط الملقق منهما خصوصية وموضوعية، فعندئذٍ للإشكال المذكور مجال، وهو ان انحلال العلم الاجمالي الوسط بأحدهما دون الآخر لا يمكن، لانه ترجيح من غير مرجح، وإنحلاله بمورد الاجتماع بينهما وان كان ممكناً ولا محذور فيه من هذه الناحية، إلا أنه لا ينتج المطلوب وهو حجية تمام الروايات حتى في موارد الافتراق، أو وجوب العمل بتمامها كذلك مع انه المطلوب من هذا الدليل.

وأما إذا كان العلمان الإجماليان الصغيران يرجعان إلى علم إجمالي واحد وهو العلم بالواقع في دائرة الإمارات حقيقة، والعلم الاجمالي الوسط مرآة لهذا العلم الاجمالي بالواقع، لانه ملحوظ بنحو المعرفية والطريقة إليه ومنشأ له، فلا موضوع لهذا الاشكال، ولهذا يكون المعلوم بالاجمال في جميع العلوم الاجمالية الثلاثة ثبوت الأحكام الشرعية الواقعية الإلزامية في الشريعة المقدسة، والاختلاف إنما هو في الطرق إليه، ولا موضوعية للطرق ولا أثر لاختلافها لأنها جميعاً مرآة إلى الواقع.

ومن هنا يظهر انه لا موضوعية لمورد الاجتماع بين الإماراتين أي بين الروايات والشهوات في المثال، ولا لموردي الافتراق بينهما، لأن العبرة إنما هي بالواقع وكل ذلك طريق إليه ومرآة له بدون أي خصوصية وموضوعية له، والعلم الاجمالي في الحقيقة متعلق بالواقع الملحوظ بنحو الاستقلال والمعنى الاسمي، وأما العلم الاجمالي بمطابقة بعض الإمارات للواقع، فهو طريق إليه ولا موضوعية له، فإن لا خصوصية لكون الإمارة رواية أو شهرة أو إجماعاً، فإن الجميع ملحوظ

بنحو الطريقة والمعنى الحرفي.

ومن هنا يظهر دفع إشكال آخر، هو ان العلم الاجمالي في المقام دائر بين الأقل والأكثر، لأننا نعلم إجمالاً بوجود عشرة أحكام في مورد الاجتماع بين الإماراتين أو ازيد إلى عشرين في موردى الافتراق بينهما، وحيث ان موضوع الأقل غير موضوع الأكثر، فإن موضوع الأقل في ضمن الأكثر حتى يكون قدراً متيقناً، وينحل العلم الاجمالي به إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي في الأكثر. وان شئت قلت ان الأقل والأكثر في المقام متباينان موضوعاً، ولا يكون الأقل في ضمن الأكثر، فهذا لا ينحل العلم الاجمالي في المقام، فإذا افرزنا بمقدار عشرة أحكام من مورد الافتراق لاحدى الإماراتين ولاحظنا الباقي، كان العلم الاجمالي فيه باقياً على حاله، إذ لا يحتتمل كذب الإمارة الاخرى بتمامها، فإذا يدور هذا العلم الاجمالي بين الأقل والأكثر، وحيث ان موضوع الأقل غير موضوع الأكثر، فلا ينحل، لان الانحلال منوط بإحراز احتمال الانطباق على كل تقدير وهو غير محرز، لان المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير ينطبق على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الوسط على تقدير كونه الأقل، ولا ينطبق عليه على تقدير كونه أكثر بأن يكون شيء منه في مورد الافتراق.

وجه الظهور أما أولاً، فلان فئتين من الإمارات في مورد الاجتماع بمثابة فئة واحدة وهي مائة وعشرة أمارة في المثال، إذ لا خصوصية لكونها من الروايات أو من الشهرة أو الاجماع، لان النظر إنما هو بمطابقة بعضها للواقع. ومن الواضح انه لا خصوصية لكون المطابق للواقع من الإمارات المذكورة الرواية أو الشهرة أو الاجماع، ويكون متعلق هذا العلم الإجمالي الجامع بين المائة وعشرة أمارة بما هي، نعم على فرض ان الشهرة الفتوائية كفواً للروايات، فهنا

علمان إجماليان صغيران أيضاً.

أحدهما: العلم الاجمالي بين فئة الروايات، والآخر العلم الاجمالي بين فئة الشهرة، ولكن ليس العلم الاجمالي بين الإمارات ملفقاً من هذين العلمين الاجماليين، بل هو علم إجمالي مستقل في مقابلهما، لانه متعلق بالجامع بين الإمارات بعنوانها الخاص المميز.

وعلى هذا فالمعلوم بالإجمال بين المائة وعشر أمارة إذا كان عشرة أمارة، فحيث أنها ماردة بين الأقل والأكثر في موضوع واحد، فينحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي في الأكثر، لانا إذا افرزنا العشرة من المائة وعشرة من اي طرف لم يبق في الأطراف الاخرى علم إجمالي، وهذا معنى الإخلال بالأقل وشك بدوي في الأكثر، بإعتبار ان الأقل في هذا الفرض في ضمن الأكثر وليس في موضوع غير موضوع الآخر حتى لا ينحل.

وتانياً: إنه لا خصوصية لموردي الاجتماع والافتراق، فإن النظر في كلا الموردين إلى الواقع، فإنه ملحوظ بنحو الاستقلال والمعنى الاسمي دونهما، فإذا كان المعيار بالواقع بدون أي موضوعية للطريق إليه، فمرد العلم الاجمالي بالإمارة إلى العلم الاجمالي بالواقع المردود بين الأقل والأكثر، وحيث أن الأقل حينئذٍ في ضمن الأكثر وليس في موضوع مستقل عن موضوع الآخر، فينحل العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي بالأقل والشك البدوي بالأكثر، ولا مانع عندئذٍ من الرجوع إلى أصالة البراءة عن الأكثر.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن الاشكال المذكور مبني على ان يكون لكل من العلم الاجمالي بالروايات والعلم الاجمالي بالشهرة خصوصية وموضوعية؛ بان يكون الكل ملحوظاً بنحو الاستقلال والموضوعية حتى يكون

لخصوصية مورد الاجتماع بينهما و موردي الافتراق دخل في المقصود، وأما إذا كان ملحوظاً بنحو المعرفية والطريقية إلى الواقع، فلا موضوع لهذا الاشكال هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل العلم الاجمالي بالشهرات في مورد الاجتماع منجز

للواقع؟

والجواب: انه على المشهور لا يكون منجزاً، باعتبار انه متأخر عن العلم الاجمالي بالروايات، ومن شروط تنجيز العلم الاجمالي عند المشهور أن لا يكون بعض اطرافه منجزاً بمنجز سابق والا فلا يكون منجزاً، وأما في مورد الافتراق، فلا علم فيه بالتكليف الإلزامي الواقعي حتى يكون منجزاً له، وعليه فلا مانع من الرجوع فيه إلى الاصول المؤمنة هذا.

وأما في مورد الاجتماع، فإن اريد بالشرط المذكور أن المنجز السابق منجز له حدوثاً وبقاءً، ففيه انه غير معقول، وإلا لزم انفكك المعلول عن العلة، وان أريد به انه في حال اجتماعه مع المنجز اللاحق، كان تنجزه مستند إلى المنجز السابق، ففيه انه ترجيح من غير مرجح، لان نسبة المعلول إلى كليهما في حال الاجتماع نسبة واحدة، فلا يمكن اسناده إلى الأول دون الثاني أو بالعكس.

وبكلمة: ان تنجز المعلوم بالاجمال معلول للعلم الاجمالي ويدور مداره حدوثاً وبقاءً، ضرورة أن حدوثه لا يكون علة لحدوث تنجزه وبقائه معاً.

ومن هنا إذا ازال العلم زال التنجز، لاستحالة بقاء المعلول بدون العلة، وعلى هذا ففي الان الذي اجتمع عليه العلمان الاجماليان معاً، فلا محالة يكون تنجزه مستنداً إلى كليهما معاً نظير اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، ولا يمكن ان يكون تنجزه مستنداً إلى أسبق العلتين، فإن لازم ذلك هو ان

الحدوث بحاجة إلى علة دون البقاء، وهذا خلاف الضرورة، لان الممكن عين الفقر والحاجة وفي كل آن مرتبط بالعلة ذاتاً، ضرورة ان مبدأ التعاصر بين العلة والمعلول من المبادئ الأولية التي قياساتها معها.

وعلى هذا ففي ان الاجتماع لا محالة يستند تنجزه إلى كليهما معاً، لان استناده إلى الأول دون الثاني ترجيح من غير مرجح، باعتبار ان نسبته إلى كليهما في هذا الآن على حد سواء، فإذا كلاً العلمين الاجماليين مؤثر في تنجيز الواقع في هذا الآن هذا نظير ما إذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الانائين ثم لاقى الإناء الثالث أحدهما وبعد الملاقات تولد علم إجمالي آخر، وهو العلم أما بنجاسة الملاقى بالكسر أو الإناء الآخر، وفي مثل ذلك يكون الإناء الآخر مورداً لكلا العلمين الاجماليين، فعلى المشهور لا أثر للعلم الاجمالي الثاني، لان أحد طرفيه منجز بمنجز سابق. وأما بناء على ما هو الصحيح فهو مؤثر ومنجز، لانه حين اجتماع كلا العلمين الاجماليين على الإناء المذكور لا محالة يكون تنجزه في هذا الآن مستنداً إلى كليهما معاً والإلزم الترجيح بلا مرجح.

لحد الآن قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان العلم الاجمالي الكبير ينحل بالعلم الاجمالي المتوسط، وهو العلم الاجمالي بمطابقة جملة كبيرة من الإمارات للواقع بدون أي خصوصية لاصنافها، ومرجح هذا العلم الاجمالي إلى العلم الاجمالي بوجود الاحكام الشرعية الواقعية اللزومية في مواردها وهو ينحل بالعلم الاجمالي بوجودها في موارد الروايات فحسب.

وأما الشهرة الفتوائية، فما كانت منها موافقة للروايات بأن تكون مضامينها مضامين الروايات، فلا تؤثر في زيادة عدد المعلوم بالاجمال، ولهذا يكون وجودها كالعدم، وأما إذا كانت مخالفة لها، فهي قليلة جداً في المسائل الفقهية ولا

علم بوجود الاحكام الشرعية في مواردها، هذا كله في المرحلة الاولى.

وأما الكلام في المرحلة الثانية: فيقع في الفارق بين وجوب العمل بالروايات على أساس العلم الاجمالي بصدور مجموعة منها عن المعصومين عليهم السلام، وبين وجوب العمل بها على أساس حجيتها شرعاً، وما هو هذا الفارق؟

والجواب: ان هذا الفارق بينهما متمثل في عدة نقاط:

النقطة الاولى: في الفرق بين ما هو مقتضى العلم الاجمالي وما هو مقتضى دليل حجيتها.

النقطة الثانية: في الفرق بينهما بلحاظ جريان الاصول العملية في اطرافه وعدم جريانها فيها، بينما لا تجري إذا كانت الروايات حجة.

النقطة الثالثة: في الفرق بينهما بلحاظ جريان الاصول اللفظية في أطرافه وعدم جريانها فيها، بينما انها لا تجري في مواردها إذا كانت حجة.

أما الكلام في النقطة الاولى: فيفترق العلم الاجمالي بالروايات عن حجيتها

في امور:

الامر الأول: ان مقتضى العلم الاجمالي تنجز التكليف المعلوم بالإجمال مباشرة أو بالواسطة على القولين في المسألة، ولا فرق في ذلك بين كون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز أو مقتضياً له.

ونتيجة العلم الاجمالي بالروايات إيجاب الاحتياط في مواردها لا حجيتها.

وأما دليل الحجية، فإنه يقتضي حجيتها مطلقاً أو بعنوان اخبار الثقة، ويترتب عليها تمام آثارها المشار إليها آنفاً، ولا فرق في ذلك بين ان تكون الحجية بمعنى الطريقية والعلم التعبدية، أو بمعنى المنجزية والمعدنية، أو بمعنى جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي في صورة المطابقة للواقع والمخالف له في صورة عدم المطابقة.

الأمر الثاني: ان وجوب العمل بالروايات ان كان بملاك العلم الاجمالي ووجوب الاحتياط، لم يميز اسناد مؤداها إلى الشارع، ولا الاستناد إليها في مقام العمل والافتاء، وان كان بملاك حجيتها، جاز اسناد مؤداها إلى الشارع والاستناد إليها في مقام العمل والافتاء بمضامينها المحددة.

الأمر الثالث: ان وجوب العمل بالروايات ان كان بملاك العلم الاجمالي لم تكن مثبتاتها حجة، وان كان بملاك حجيتها كانت مثبتاتها حجة.

وأما الكلام في النقطة الثانية فيقع في صور:

الصورة الأولى: ما إذا كان مفاد الاخبار أحكاماً الزامية ومفاد الاصول العملية أحكاماً ترخيصية، كالاصول المؤمنة من البراءة العقلية والشرعية واستصحاب عدم الوجوب أو الحرمة، هذا بناء على ان يكون دليل حجية الاصول الشرعية قطعياً.

وأما إذا كان دليل حجيتها أخبار الاحاد، فلا تكون حجة بناء على عدم حجية أخبار الاحاد كما هو المفروض، فإذا كان المرجع في المسألة أصالة البراءة العقلية، وأما بناء على حجيتها شرعاً، فهل تجري في موارد الروايات أو لا؟

والجواب أنها لا تجري فيها سواء أكان وجوب العمل بها من باب تنجيز العلم الاجمالي أم كان من باب حجية أخبار الاحاد، فإنه على كلا التقديرين تلغي الاصول المؤمنة ولا تجري في مواردّها، ولكن ملاك عدم جريانها فيها إذا كانت الروايات حجة أحد امور، اما الحكومة أو الورود أو الجمع الدلالي العرفي على ما يأتي شرح كل ذلك في ضمن الابحاث القادمة انشاء الله تعالى، وملاك عدم جريانها فيها إذا كان وجوب العمل بها من باب تنجيز العلم الاجمالي، أما عدم

شمول أدلتها بنفسها لأطراف العلم الاجمالي أو من جهة وقوع التعارض بينها وسقوطها من هذه الجهة.

وأما البراءة العقلية، فسقوطها على القول بحجية الروايات يكون من باب الورد، لأنها رافعة لموضوعها وجدانا.

وأما على القول بان وجوب العمل بها من باب تنجيز العلم الاجمالي، فيكون سقوطها من جهة قصورها في نفسها عن شمول أطراف العلم الاجمالي.

فالتنتيجة: أن الاصول العملية المؤمنة لا تجري في موارد الروايات، سواء أكان وجوب العمل بها من باب تنجيز العلم الاجمالي أم كان من باب حجيتها.

الصورة الثانية: ما إذا كانت الاصول العملية متكفلة للأحكام الالزامية كقاعدة الاشتغال واستصحاب المثبت للتكليف، كاستصحاب بقاء الوجوب في مسألة أو الحرمة فيها بناء على أن يكون دليل الاستصحاب قطعياً أو يكون خبر الواحد حجة.

وعلى هذا فإن كان مفاد الأصل موافقاً للرواية، وحينئذٍ فإن كان الخبر حجة شرعاً، فيتقدم على الأصل، وعندئذٍ فإن كان الأصل إصالة الاشتغال، كان تقديمه عليها من باب الورد، لأن موضوع إصالة الاشتغال احتمال العقاب، والخبر إذا كان حجة، كان رافعاً لموضوعها وهو احتمال العقاب وجدانا، وان كان الأصل الاستصحاب، فتقدمه عليه اما من باب الجمع الدلالي العرفي أو من باب الحكومة أو من باب الورد على تفصيل يأتي تفصيله في ضمن الأبحاث القادمة بعونه تعالى. وأما إذا لم يكن الخبر حجة، بأن يكون وجوب العمل به من باب تنجيز العلم الاجمالي، وعندئذٍ فإن كان الأصل الموافق للخبر قاعدة الاشتغال، فهل يتقدم وجوب العمل بالخبر على وجوب العمل بالقاعدة أو الأمر بالعكس أو

لا هذا ولا ذاك؟

والجواب: أنه لا موجب ولا مبرر لتقديم الخبر على القاعدة ولا تقديمها على الخبر، على أساس ان وجوب العمل بكليهما من باب الاحتياط وقاعدة الاشتغال، فلا ترجيح لاحدهما على الآخر، وعلى هذا فيكون تنجيز الواقع مستنداً إلى كليهما معاً لعدم التنافي بينهما على الفرض، هذا بناء على ان يكون تنجيز كل طرف من أطراف العلم الاجمالي بحده الخاص مستنداً إلى قاعدة الاشتغال، واحتمال التكليف فيه المساوق لاحتمال العقاب، وأما بناء على ان تنجيز كل طرف من أطرافه مستند إلى نفس العلم الاجمالي مباشرة، فلا يبعد تقديم وجوب العمل بالخبر بملاك تنجيز العلم الاجمالي على القاعدة، باعتبار ان العمل على الأول مستند إلى العلم الاجمالي، وعلى الثاني مستند إلى الاحتمال والاحتمال ليس في عرض العلم، وأما إذا كان الأصل الموافق للخبر الاستصحاب، فإن كانت حجيته ثابتة بدليل قطعي، فهو يتقدم على الخبر، لان مفاد الاستصحاب إثبات التكليف الشرعي ظاهراً ومعه لا يبقى موضوع لقاعدة الاشتغال، لان موضوعها احتمال وجود التكليف في الواقع وعدم ثبوته لا واقعاً ولا ظاهراً، والمفروض في المقام ثبوته ظاهراً بالاستصحاب، ولهذا يكون الاستصحاب وارداً على القاعدة ورافعاً لموضوعها وجداناً، نعم إذا لم تثبت حجية الاستصحاب بدليل قطعي، على أساس ان أخباره لم تبلغ حد التواتر ولا محفوفة بالقرائن القطعية وكان وجوب العمل به من باب الاحتياط وتنجيز العلم الاجمالي، لم يكن موجب لتقديمه على الخبر في مورده، كما انه لا موجب لتقديم الخبر عليه، باعتبار أن وجوب العمل بكليهما يكون من باب الاحتياط وتنجيز العلم الاجمالي، وعندئذ يكون تنجيز الواقع في مورد اجتماعهما عليه مستنداً إلى كليهما معاً لا

إلى أحدهما دون الآخر، لانه ترجيح من غير مرجح.

هذا بناء على ما هو الصحيح من ان تنجيز العلم الاجمالي إنما يكون بالاعتضاء، وأما بناء على القول بان تنجيزه يكون بنحو العلية التامة، فلا يبقى موضوع لجريان الاصول العملية في أطرافه، سواء أكانت من الأصول المخالفة أم الموافقة، وإلا لزم خلف فرض كون تنجيزه بنحو العلية التامة.

وأما إذا كان مقتضى الأصل العملي مخالفاً للرواية، كما إذا كان مقتضى الأصل العملي وجوب شيء، ومقتضى الرواية حرمة، وعندئذٍ فلا بد من التفصيل في المقام بين الاستصحاب المثبت للتكليف وقاعدة الاشتغال، لان الأصل العملي ان كان متمثلاً في الاستصحاب، فلا مناص من تقديمه على الرواية في مورده، باعتبار ان وجوب العمل بالرواية إنما هو من باب قاعدة الاحتياط، والاستصحاب يتقدم على القاعدة، لان موضوع القاعدة عدم ثبوت التكليف لا واقعاً ولا ظاهراً وإنما هو احتمال، ومفاد الاستصحاب إثباته ظاهراً، هذا بناء على ان يكون الاستصحاب حجة، كما إذا كان الدليل على حجته قطعياً كسيرة العقلاء أو نحوها.

وأما إذا لم يكن الاستصحاب حجة، فعندئذٍ لا يمكن الاحتياط بالجمع بين العمل بروايات الاستصحاب والعمل بروايات المخالفة لها، لان مفاد الروايات المخالفة حرمة شيء ومفاد روايات الاستصحاب وجوب هذا الشيء، فلهذا لا يمكن الجمع بينهما في مقام العمل لانه من الجمع بين المحذورين.

وأما إذا كان متمثلاً في قاعدة الاشتغال، فتقع المعارضة حينئذٍ بين القاعدتين الاشتغائيتين، لان مقتضى احدهما وجوب العمل بشيء ومقتضى الاخرى وجوب الاجتناب عنه، فيدور الأمر بين المحذورين ولا يمكن الاحتياط،

والوظيفة عندئذٍ التخيير بينهما في مقام العمل والتطبيق.

ودعوى ان قاعدة الاشتغال إذا كانت على خلاف العلم الاجمالي بالروايات، فلا تجري في أطرافه لا كلا ولا بعضاً، وعلى هذا فلا يمكن العمل بها في المقام.

مدفوعة أولاً بان قاعدة الاشتغال إنما هي في بعض اطراف العلم الاجمالي المعين، وحيث ان وجوب الاحتياط في كل طرف من أطراف العلم الاجمالي على اساس قاعدة الاشتغال مباشرة لا العلم الاجمالي، فبطبيعة الحال تسقط كلتا القاعدتين المخالفتين في مورد الاجتماع، بمعنى ان العقل لا يحكم بهذه ولا بتلك فيه لا أن سقوطهما إنما هو من جهة التعارض، ضرورة ان التعارض لا يتصور بين القاعدتين العقليتين، فإن معنى هذا هو ان العقل يحكم بحكمين متناقضين وهو كما ترى.

ولهذا لا يمكن فرض وجود المعارضة بين الاحكام العقلية الضرورية أو القطعية، فإذا بن طبيعة الحال يحكم العقل في مورد الاجتماع بالتخيير بعد ما لا يمكن العمل بكلتا القاعدتين فيه، هذا بناء على القول بالاعتناء.

وأما على القول بالعلية التامة، فلا مجال لهذه القاعدة، إذ على هذا القول لا يتصور وجود مانع عن التنجيز، هذا كله على القول بأن تنجز كل طرف من أطرافه مستند إلى احتمال التكليف فيه مباشرة لا إلى العلم الاجمالي كذلك.

وأما بناء على ما هو الصحيح من أن تنجز التكليف في كل طرف من أطراف العلم الاجمالي مستند إلى العلم الاجمالي مباشرة، فلا مجال للقاعدة، لان تنجز كل طرف من أطرافه مستند إلى العلم الاجمالي بدون واسطة ومعه لا مجال لقاعدة الاشتغال على خلافه.

وثانياً: لو سلمنا ان قاعدة الاشتغال المخالفة لمقتضى العلم الاجمالي تشمل جميع اطرافه من الروايات، وحينئذٍ نعلم اجمالاً بمطابقة مجموعة من هذه القاعدة التي تكون على خلاف الروايات للواقع، ولا موجب عندئذٍ لتقديم قاعدة الاشتغال في أطراف العلم الاجمالي بالروايات على هذه القاعدة التي هي على خلافها، فإذاً لا محالة تسقط كلتا القاعدتين بمعنى ان العقل لا يحكم بشيء منهما في المقام وإنما يحكم فيه بالتخير من جهة أن الأمر يدور فيه بين المحذورين، هذا بناء على أن تنجيز التكليف في كل طرف مستند إلى احتمالاه مباشرة دون العلم الاجمالي.

وأما بناء على ما هو الصحيح، من أن تنجيز التكليف في كل طرف مستند إلى العلم الاجمالي مباشرة، فلا تصلح قاعدة الاشتغال ان تعارض العلم الاجمالي، وكذلك على القول بان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، إذ لا يمكن فرض ان تكون قاعدة الاشتغال مانعة عن تنجيزه، لانه خلف فرض كونه علة تامة له. الصورة الثالثة: ما إذا كان الأصل العملي مثبتاً للتكليف والخبر نافياً له ولو بالدلالة الإلزامية، كما إذا كان مدلوله المطابقي الإباحة، فإنه حينئذٍ يدل بالالتزام على نفي الوجوب أو الحرمة.

والأصل المثبت للتكليف متمثل في اصلين:

الأول: أصالة الاشتغال في أطراف العلم الاجمالي، بناء على القول بأن المنجز للتكليف في كل طرف احتمالاه مباشرة وفي الشبهات الحكمية قبل الفحص. الثاني: الاستصحاب المثبت للتكليف كالوجوب أو الحرمة أو غيرها، وعلى هذا فإن كان الخبر النافي للتكليف حجة، فلا شبهة في تقديمه على الأصل العملي المثبت للتكليف، وحينئذٍ فإن كان الأصل متمثلاً في أصالة الاشتغال، كان تقديمه

عليها من باب الورد، لان موضوع اصاله الاشتغال عدم المؤمن من احتمال العقاب على مخالفة الواقع، والمفروض ان الخبر إذا كان حجة، كان مؤمناً قطعاً. وان كان الأصل متمثلاً في الاستصحاب، فيكون تقديمه عليه اما من باب الجمع الدلالي العرفي أو من باب الورد أو الحكومة على تفصيل يأتي في ضمن المباحث الآتية.

وأما إذا لم يكن الخبر النافي للتكليف حجة، فعندئذ لا أثر للعلم الاجمالي، فإن المعلوم بالاجمال حينئذ حكم ترخيصي غير قابل للتنجيز.

وعلى هذا فالمرجع إصاله الاشتغال أو الاستصحاب المثبت في موارد الأخبار النافية للتكليف، فإذا افترضنا قيام خبر على عدم وجوب جلسة الاستراحة في الصلاة، وكان هذا الخبر من أطراف العلم الاجمالي بصدور بعض الاخبار النافية للتكليف، فحيث ان هذا الخبر لا يكون مؤمناً عن احتمال العقاب على ترك جلسة الاستراحة في الواقع، فلا يكون مانعاً عن اصاله الاشتغال إذا كانت الشبهة الحكمية قبل الفحص، لان المانع إنما هو العلم بالمؤمن، والمفروض ان الخبر طالما لا يكون حجة لا يكون مؤمناً جزماً، فإذا نال من الرجوع إلى قاعدة الاشتغال، إذ الاستصحاب لتحصيل الأمن من العقاب المحتمل.

ومن أمثلة ذلك ما إذا علم شخص إجمالاً بان الواجب عليه في هذه الحالة اما الصلاة قصراً أو الصلاة تماماً، كما إذا سافر إلى مكان وكانت المسافة بينه وبين بلده أربعة فراسخ ولم يرجع إلى بلده في نفس اليوم وبقي فيه دون عشرة أيام، وشك في ان وظيفته في هذه المدة التي هي دون العشرة في هذا المكان قصر أو تمام، ففي مثل ذلك إذا فرض ان الدليل على وجوب القصر أو التمام غير تام عنده، فبطبيعة الحال يعلم إجمالاً اما بوجوب القصر عليه أو التمام، كما انه يعلم إجمالاً

بعدم وجوب احداهما عليه في الواقع، باعتبار ان الواجب على كل مكلف في الشريعة المقدسة واقعاً في كل يوم خمس صلوات لا أكثر في كل الأحوال.

ومن الواضح ان العلم الاجمالي بعدم وجوب احدى الصلاتين عليه في الواقع لا يمنع عن جريان قاعدة الاشتغال في كلتا الصلاتين معاً، باعتبار ان مفاد القاعدة ليس إثبات وجوبهما واقعاً حتى يكون العلم الاجمالي المذكور مانعاً عن جريانها، بل مفادها الاحتياط وضم الواجب إلى غير الواجب لتحصيل الأمن من العقاب وموضوعها احتمال العقاب، والمفروض ان العلم الاجمالي المزبور لا يرفع موضوعها، لانه لا ينافي احتمال العقاب على ترك كل من الصلاتين ولا يكون رافعاً لهذا الاحتمال بل هو ملائم له، لان العلم الاجمالي بوجوب احداهما، والعلم الاجمالي بعدم وجوب الاخرى منشأ لهذا الاحتمال أي احتمال العقاب على ترك كل واحدة منهما، والرافع لهذا الاحتمال إنما هو العلم التفصيلي بعدم وجوب احداهما ووجوب الاخرى، فإذن لا مانع من جريان قاعدة الاشتغال في كلتا الصلاتين معاً، ونتيجته: وجوب الاحتياط والاتيان بهما معاً، ولا اثر للعلم الاجمالي بعدم مطابقتة احداهما للواقع ما دام موضوع القاعدة متحققاً في كل واحدة منهما مجدها.

فالتنتيجة: ان الثمرة تظهر بين القولين في المسألة، فعلى القول بحجية خبر الواحد المتكفل للحكم الترخيصي لا تجري إيصاله الاشتغال في مورده، لانه رافع لموضوعها وجداناً.

وعلى القول بعدم حجيته، لا يكون مانعاً عن جريانها فيه وان كان من اطراف العلم الاجمالي، لان العلم الاجمالي إذا كان معلومه بالاجمال حكماً ترخيصياً فلا قيمة له.

وأما الاستصحاب المثبت للتكليف في مورد الخبر النافي له، كما إذا قام الخبر على جواز استمتاع المرأة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، ومقتضى الاستصحاب بقاء حرمة إلى ان تفتسل، فإن كان الخبر حجة لم يجر الاستصحاب، وأما إذا لم يكن حجة شرعاً، فلا مانع من جريانه، لأن مجرد كون الخبر المذكور من اطراف العلم الاجمالي، لا يصلح ان يكون مانعاً عنه، باعتبار ان هذا العلم الاجمالي حيث ان معلومه بالاجمال حكم ترخيصي فلا أثر له ولا يصلح ان يكون مانعاً عن جريانه، فإنه إنما يصلح لذلك إذا كان رافعاً لموضوعه، والمفروض انه غير رافع له، فإن الرافع لموضوعه إنما هو العلم التفصيلي.

ومن هنا يفترق العلم الاجمالي عن العلم التفصيلي، فإن العلم الاجمالي بعدم الحكم الإلزامي لا يمنع عن جريان الاصل العملي في أطرافه، باعتبار ان موضوعه فيها محفوظ، بينما العلم التفصيلي بعدم الحكم الإلزامي مانع عن جريانه، باعتبار انه رافع لموضوعه وجدانا، هذا إذا كان الاستصحاب حجة بدليل قطعي أو كانت رواياته قطعية بالتواتر أو بسبب إقترانها بالقرائن القطعية.

وأما إذا لم تكن حجة كذلك ولا رواياته قطعية، فعندئذ يكون المرجع في المسألة قاعدة الاشتغال إذا كانت الشبهة حكمية وكانت قبل الفحص، وقد مرّ أنها تتقدم على الخبر المتكفل للحكم الترخيصي.

وهنا إشكالان: الأول إثباتي، الثاني ثبوتي.

أما الأول: فقد ابداه شيخنا الأنصاري رحمته، بتقريب ان أخبار الاستصحاب قاصرة عن شمولها لاطراف العلم الاجمالي، وذلك للمناقضة بين إطلاق صدر هذه الأخبار وإطلاق ذيلها، فإن مقتضى إطلاق الصدر وهو قوله عليه السلام «لا تنقض

اليقين بالشك»^(١) جريانه في أطراف العلم الاجمالي، لانه يشمل الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات البدوية معاً، فإذا علم إجمالاً بطهارة أحد الإنائين كانا نجسين، فمقتضى إطلاق الصدر جريان إستصحاب بقاء نجاسة كل من الإنائين لليقين بشبوتها لكل منهما والشك في بقائها، فيكون موضوع الاستصحاب متحققاً في كل واحد منهما.

ولكن مقتضى إطلاق الذيل عدم شمول الصدر لأطراف العلم الإجمالي، لأن المراد من اليقين في قوله (ولكن تنقضه بيقين آخر) أعم من اليقين التفصيلي واليقين الاجمالي كما هو مقتضى إطلاقه، فإذا تقع المعارضة بين إطلاق الصدر وإطلاق الذيل، فإن مقتضى إطلاق الصدر وهو قوله ﷺ (لا تنقض اليقين بالشك) جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي، ومقتضى إطلاق الذيل عدم شموله لأطرافه، أو فقل أن مقتضى إطلاق الصدر حرمة نقض اليقين بالشك في أطراف العلم الإجمالي، ومقتضى إطلاق الذيل وجوب نقضه بيقين آخر فيها وهو اليقين الاجمالي، وحيث انه لا ترجيح في البين، فيسقط كلا الإطلاقين معاً وتصبح أخبار الاستصحاب مجملة، فالقدر المتيقن منها الشبهات البدوية^(٢).

وللنظر فيه مجال: أما أولاً، فلان المراد من اليقين في قوله ﷺ (ولكن لا تنقضه بيقين آخر) خصوص اليقين التفصيلي دون الأعم منه ومن اليقين الاجمالي بقرينة اسناد النقض إليه، فإنه قرينة قطعية على أن المراد من اليقين الناقض اليقين التفصيلي، لان اليقين الاجمالي لا يصلح ان يكون ناقضاً لليقين السابق، باعتبار ان متعلق اليقين الاجمالي غير متعلق اليقين السابق، إذ متعلق اليقين السابق الفرد بمجده

(١) وسائل الشيعة ج ١: ص ١٧٤ ب ١ من نواقض الوضوء ح ١.

(٢) فرائد الأصول: ص ٣٢٤.

الفردى ومتعلق اليقين الاجمالى الجامع بينه وبين غيره، ولا يفعل ان يكون هذا اليقين ناقضاً للأول، ضرورة أن اليقين بشيء لا يعقل ان يكون ناقضاً لليقين بشيء آخر لعدم صلة بينهما، فاليقين الناقض لابد ان يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين المنقوض، ولهذا يكون هذا الاسناد قرينة على ان المراد من اليقين الناقض هو اليقين التفصيلي.

فإذا علم إجمالاً بطهارة أحد الإنائين كانا نجسين سابقاً، فاليقين المتعلق بطهارة أحدهما لا يمكن ان يكون ناقضاً لليقين السابق وهو بخاسة هذا الإناء بعينه وذاك الإناء كذلك، لان متعلق اليقين الجامع الانتزاعي وهو طهارة أحدهما ومتعلق اليقين السابق الفرد وهو نجاسة هذا الإناء بعينه وذاك الإناء كذلك، ولا يعقل ان يكون اليقين بالجامع ناقضاً لليقين بالفرد لعدم صلة بينهما، ضرورة ان الناقض له هو اليقين بطهارة هذا الإناء بعينه أو ذاك الإناء كذلك تفصيلاً، والمفروض ان اليقين التفصيلي غير موجود في موارد العلم الاجمالي، والموجود فيها إنما هو اليقين بالجامع وهو لا يعقل ان يكن ناقضاً لليقين بالفرد بحده الفردي.

فالتنتيجة: ان لفظ اليقين وان كان يعم اليقين الاجمالي، إلا أن اسناد النقض إليه قرينة قطعية على ان المراد منه اليقين التفصيلي المتعلق بعين ما تعلق به اليقين السابق، فإذا لا مناقضة بين إطلاق صدر روايات الاستصحاب وإطلاق ذيلها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المراد من اليقين في قوله عليه السلام «ولكن تنقضه ييقين آخر» أعم من اليقين الاجمالي، إلا ان لازم ذلك عدم إمكان الاستدلال على جريان الاستصحاب في موارد العلم الاجمالي بالروايات التي تكون مذيلة بهذا الذيل، ولكن هناك روايات اخرى لا تكون مذيلة بهذا الذيل ولا مانع من الاستدلال بها على جريان الاستصحاب في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي

واجمال تلك الروايات لا يسري إليها.

ولعله ^{تستد} من هذه الجهة لا يلتزم بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي إذا كان متعلقه حكماً ترخيصياً، مع أن مقتضى ما ذكره من التناقض بين إطلاق الصدر وإطلاق الذيل عدم جريانه في أطرافه مطلقاً وإن كان المعلوم بالاجمال حكماً ترخيصياً وتقام الكلام في ذلك في محله.

وأما الثاني وهو الإشكال الثبوتي، فقد ابداه المحقق النائيني ^{تستد} بتقريب، ان المانع عن جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي ثبوتي لا إثباتي، وقد أفاد في وجه ذلك أن العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض أطراف العلم الاجمالي مانع عن جريانه في جميع الأطراف، مثال ذلك ما إذا توضع المكلف بماء وبعد الوضوء شك في أنه كان نجساً أو لا، ويتولد من هذا الشك شكان آخران: الأول: الشك في نجاسة أعضاء الوضوء، فإن الماء ان كان نجساً في الواقع، تنجست أعضاؤه وإلا فلا.

الثاني: الشك في رفع الحدث، فإن الماء ان كان نجساً في الواقع، فالوضوء باطل ولا يكون رافعاً للحدث، وان لم يكن نجساً فيه، فالوضوء صحيح ويكون رافعاً للحدث.

وعلى هذا، فهل يجري استصحاب بقاء طهارة الاعضاء في الأول وبقاء الحدث في الثاني؟

والجواب: نعم يجري كلا الاستصحابين معاً، والعلم الاجمالي بمخالفة أحدهما للواقع لا يمنع عن جريانهما، لان موضوع الاستصحاب وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء متحقق، واليقين الاجمالي لا يكون ناقضاً لليقين السابق، لان متعلقه غير متعلق اليقين السابق، فلذلك لا يعقل ان يكون ناقضاً له.

ومن هذا القبيل ما إذا علم إجمالاً بنجاسة كلا الإنائين معاً ثم علم بطهارة أحدهما إجمالاً، أما من جهة اصابة المطر له أو من جهة اتصاله بالماء الجاري أو الكر، ففي مثل ذلك لا مانع من جريان استصحاب بقاء نجاسة هذا الإناء خاصة وبقاء نجاسة ذاك الإناء كذلك، والعلم الاجمالي يانتقاض الحالة السابقة في أحدهما لا يمنع عن ذلك، لان المانع عن جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي أحد أمرين:

الأول: أن يكون العلم الاجمالي رافعاً لموضوع الاستصحاب وناقضاً لليقين السابق.

الثاني: انه يلزم من جريانه المخالفة القطعية العملية، وكلا الأمرين غير لازم في المثال، أما الأول، فقد مر انه لا يعقل ان يكون اليقين الاجمالي ناقضاً لليقين السابق التفصيلي.

وأما الثاني، فلان جريانه في المقام لا يستلزم المخالفة القطعية العملية، فإنه إنما يستلزم ذلك فيما إذا كان المعلوم بالاجمال حكماً الزامياً.

ولكن مع هذا فقد منع المحقق النائيني قدس سره عن جريان الاستصحاب في كلا المثالين وما شاكلهما، بدعوى انه لا يمكن التعبد بنجاسة كلا الإنائين معاً مع العلم الوجداني بطهارة أحدهما، لانه من التعبد على خلاف العلم الوجداني^(١).

والجواب: انه لا يلزم من جريان كلا الاستصحابيين في أمثال المقام التعبد على خلاف العلم الوجداني، لان العلم الاجمالي متعلق بالجامع، وأما الاستصحاب فهو تعبد ببقاء فرد الجامع بحده الفردي، وهذا ليس من التعبد على خلاف العلم الوجداني بل تعبد ببقاء الحالة السابقة في ظرف الشك فيه، والتعبد إنما يكون على

(١) أجود التقريرات ج ٢: ص ٥٢.

خلاف العلم الوجداني إذا كان التعبد ببقاء نفس الجامع المعلوم بالاجمال، لانه تعبد على خلاف العلم الوجداني ولا يمكن، وأما التعبد ببقاء كل فرد فهو ليس من التعبد على خلاف العلم الوجداني، لفرض ان الفرد ليس متعلقاً للعلم وإلا لكان العلم تفصيلاً لا إجمالياً وهذا خلف.

وفي مثال الإنائين، نجاسة كل أناء مجده الخاص كانت متيقنة والآن يشك في بقائها ولا علم بطهارته حتى يكون التعبد ببقاء نجاسته تعبداً على خلاف العلم الوجداني، فإذا لا مانع من استصحاب بقاء نجاسة كل من الإنائين بحد نفسه، لانه تعبد ببقائها في ظرف الشك فيه، والمفروض ان اركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء والأثر الشرعي في كل من الإنائين تامة.

والخلاصه: أن ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من المانع الثبوتي مبني على تمامية أمرين:

الأول: أن مرجع الاستصحابين في الإنائين وما شاكلهما إلى استصحاب واحد وهو استصحاب بقاء نجاسة كل الإنائين معاً، ومن الطبيعي انه لا يمكن استصحاب بقاء نجاسة كلا الإنائين معاً باستصحاب واحد، لانه تعبد على خلاف العلم الوجداني وهو العلم بطهارة أحدهما وجداناً.

ولكن هذا الأمر غير تام، لانه ان اريد من رجوع الاستصحابين في المقام إلى استصحاب واحد حقيقة فهو غير معقول، لان وحدة الحكم وتعددته تتبع وحدة موضوعه وتعددته، فإذا كان الموضوع واحداً فالحكم واحد، ويستحيل ان يكون متعدداً، وإلا لزم ثبوت الحكم بلا موضوع، وإذا كان متعدداً فالحكم متعدد، ويستحيل ان يكون واحداً، وإلا لزم ثبوت الموضوع بلا حكم وهذا خلف.

وفي المقام حيث ان موضوع الاستصحاب متعدد، باعتبار انه موجود بتمام

اركانه في كل من الإنائين، فبطبيعة الحال يتعدد الاستصحاب بتعدد موضوعه، ويستحيل ان يكون واحداً، وإلا لزم تخلف الحكم عن الموضوع.

فالنتيجة: أنه لا يمكن ارجاع الاستصحابين إلى استصحاب واحد حقيقة، وان اريد بذلك رجوعهما إلى استصحاب واحد حكماً، بمعنى ان استصحاب بقاء نجاسة هذا الإناء واستصحاب بقاء نجاسة ذاك الإناء يرجع حكماً إلى أن هذا الإناء وذاك معاً نجس، وهذا لا يجتمع مع العلم الوجداني بطهارة أحدهما في الواقع.

فيرد عليه انه لا مانع من الحكم بنجاسة كلا الإنائين معاً مع العلم الوجداني بطهارة أحدهما، وذلك لأن الحكم بالنجاسة حكم ظاهري والحكم بالطهارة حكم واقعي، ولا تنافي بين نجاستهما ظاهراً وطهارة أحدهما واقعاً، لان الحكم الظاهري تابع لتحقق موضوعه في الخارج، والمفروض ان موضوعه متحقق في كل من الإنائين، ومع تحقق موضوعه لا محالة يتحقق الحكم لاستحالة إنفكاك الحكم عن موضوعه المتحقق في الخارج، غاية الأمر إننا نعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الاستصحابين للواقع، وهذا العلم الاجمالي لا يمنع عن جريانها معاً، لان المانع عنه أحد أمرين:

الأول: اليقين التفصيلي بعدم المطابقة.

الثاني: لزوم المخالفة القطعية العملية، وشيء من الأمرين غير لازم في المقام. وبكلمة: قد تقدم في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي انه لا تنافي بينهما أصلاً، لان الحكم الظاهري ان كان حكماً ترخيصياً، فالدافع من وراء جعله المصلحة العامة التسهيلية وهي تقدم على المصالح الشخصية في مقام المزاحمة.

وان كان حكماً الزامياً، فهو في طول الحكم الواقعي وطريق إليه، والغرض من جعله الحفاظ على الأحكام الواقعية بما لها من المبادئ والملاكات حتى في موارد الاشتباه والاختلاط، فالنجاسة الظاهرية المعجولة لكل من الإنائين نجاسة طريقية في طول الواقع وليست في عرضه، إذ لا شأن لها غير تنجيز الواقع والحفاظ عليه بما له من الملاك، لان اهتمام المولى بالحفاظ عليه حتى في موارد الاشتباه والشك هو الداعي والسبب إلى جعلها، وأما الطهارة الواقعية فهي لا تمنع عن هذا الجعل، إذ لا مانع من جعل النجاسة الظاهرية للشيء المشكوك طهارته بغرض الحفاظ على الواقع، نظير جعل الوجوب الظاهري للشيء المشكوك اباحته أو الحرمة الظاهرية، فإن اباحته في الواقع لا تمنع عن ذلك.

الثاني: ان الاستصحاب اشارة كما بنى عليه السيد الاستاذ قدس سره ومدلوله إثبات الواقع، وعلى هذا فلا يمكن الجمع بين استصحاب بقاء نجاسة كلا الإنائين معاً وبين طهارة أحدهما وجداناً، بإعتبار ان الاستصحاب حيث انه إماره يثبت النجاسة الواقعية لكل منهما.

ومن الواضح انه لا يمكن الجمع بين نجاسة كلا الإنائين واقعاً وبين طهارة أحدهما كذلك.

والجواب: ان هذا الوجه أيضاً غير تام، أما أولاً فلان الاستصحاب ليس إماره بل هو أصل عملي حتى عند المحقق النائيني قدس سره، ولهذا لا يكون مدلوله الإلتزامي حجة، وإلا فلا يمكن جريانه في كلا الإنائين معاً لا من جهة ما ذكره قدس سره، بل من جهة وقوع التعارض بين المدلول المطابقي لكل من الاستصحابين والمدلول الإلتزامي للآخر، فيسقطان معاً، فإذاً لا استصحاب لا في هذا الإناء ولا في ذاك الإناء.

فالننتيجة: أن الاستصحاب أصل عملي وليس بإمارة، غاية الأمر انه من الاصول المحرزة لدى المشهور ولهذا لا تكون مثبتاته حجة.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انه من الإمارة، فمع ذلك لا مانع من جريانه في كل واحد من الإنائين ولا يكون من التعبد على خلاف العلم الوجداني، لفرض انه لا علم بطهارة هذا الإناء ولا ذاك الإناء بالخصوص حتى يكون التعبد ببقاء نجاسته من التعبد على خلاف العلم الوجداني، فإذن لا مانع من جريانه في كل واحد منهما لتوفر موضوعه بتمام اركانه فيه، والمفروض ان مثبتاته لا تكون حجة حتى على هذا القول لكي تقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل منهما والمدلول الإلزامي للآخر.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي انه لا مانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي بالحكم الترخيصي ولا يلزم منه أي محذور، فإذن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي، معللاً بانه تعبد على خلاف العلم الوجداني غير تام، هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو نسبة الاصول العملية اللزومية إلى الروايات المرخصة، فإنها على تقدير حجيتها تتقدم عليها، وعلى تقدير عدم حجيتها، فالعلم الاجمالي بصدور بعضها لا يمنع عن جريان الاصول العملية في مواردھا.

وأما الكلام في المرحلة الثالثة: وهي ملاحظة نسبة الاصول اللفظية كاصالة العموم أو الاطلاق إلى الروايات المعلومة إجمالاً صدور بعضها عن المعصومين عليه السلام فيقع في عدة صور:

الصورة الاولى: ما إذا كانت الروايات متكفلة للأحكام الإلزامية، وعمومات الكتاب متكفلة للأحكام الترخيصية، وتقصد بعمومات الكتاب أعم من

مطلقاته وبالخصوصات اعم من المقيدات، وحينئذٍ فإن كانت الرواية حجة، كانت مخصصة لعموم الكتاب أو السنة، بناء على ما هو الصحيح من جواز تخصيص الكتاب والسنة بخبر الواحد، وان لم تكن حجة بأن يكون وجوب العمل بها بملاك تنجيز العلم الاجمالي، فهل يمكن التمسك باصالة العموم أو لا؟

والجواب: انه لا يمكن، لان العلم الاجمالي بصدور مجموعة من الروايات الخاصة من بين الروايات التي بايدينا مانع عن التمسك بها للعلم الاجمالي بتخصيص جملة من عمومات الكتاب والسنة بهذه الروايات الخاصة ومعه لا يمكن شمول دليل الحجية لهذه العمومات، لان العلم الاجمالي المذكور يشكل الدلالة الالتزامية لها، لان كل طائفة من هذه العمومات تدل على العموم بالمطابقة وعلى تخصيص الطوائف الاخرى بالالتزام، فاذا تقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل منها في اطراف العلم الاجمالي والمدلول الالتزامي للاخرى فيسقطان معاً من جهة المعارضة، فلا يمكن شمول دليل الحجية لها، هذا نظير ما إذا ورد في الدليل يستحب اكرام العلماء ثم علم إجمالاً اما بجرمة اكرام العالم الفاسق أو العالم النحوي، ففي مثل ذلك تقع المعارضة بين إصالة العموم لإثبات وجوب اكرام العالم الفاسق واصالة العموم لإثبات وجوب اكرام العالم النحوي، لأن أصالة العموم في الأول تدل بالمطابقة على وجوب اكرام العالم الفاسق وبالالتزام على عدم وجوب اكرام العالم النحوي وفي الثاني بالعكس، ومنشأ هذا التعارض هو العلم الاجمالي بتخصيص العام بأحدهما، فإنه يشكل الدلالة الإلتزامية لكل منهما لنفي المدلول الإلتزامي للاخرى.

وبكلمة: ان سقوط اصالة العموم في اطراف العلم الاجمالي إنما هو بملاك التعارض بين المدلول المطابقي لها في كل طرف والمدلول الإلتزامي للاخرى في

طرف آخر. ولهذا لا يختص سقوط الاصول اللفظية المؤمنة في أطراف العلم الاجمالي بالعلم الاجمالي المتعلق بحكم الزامي، بل يشمل ما إذا كان متعلقاً بحكم ترخيصي أيضاً، فإذا علم تفصيلاً بنجاسة مائتين في الخارج ثم علم بطهارة أحدهما إجمالاً، ففي مثل ذلك إذا قامت البينة على نجاسة أحدهما وقامت بينة أخرى على نجاسة الآخر، فبطبيعة الحال تقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل واحدة منهما والمدلول الالتزامي للآخر، لان العلم الاجمالي بطهارة أحدهما يشكل الدلالة الالتزامية لكل منهما لنفي المدلول المطابقي للآخر، وبذلك تمتاز الاصول اللفظية عن الاصول العملية، فإن الاصول اللفظية حيث ان مثبتاتها حجة، فلها تقع المعارضة في أطراف العلم الاجمالي بين المدلول المطابقي لكل منهما والمدلول الالتزامي للآخر، بلا فرق في ذلك بين ان يكون المعلوم بالاجمال حكماً الزامياً أو حكماً ترخيصياً، ومنشأ هذا التعارض هو العلم الاجمالي، بينما الاصول العملية المؤمنة حيث ان مثبتاتها لا تكون حجة، فلها لا يشكل العلم الاجمالي الدلالة الالتزامية لها، فإذا سقطها في أطراف العلم الاجمالي ليس من جهة وقوع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل واحد منها والمدلول الالتزامي للآخر، بل من جهة أن جريانها في جميع أطراف العلم الاجمالي يستلزم المخالفة القطعية العملية، وفي بعضها المعين دون بعضها الآخر ترجيح من غير مرجح، وفي بعضها غير المعين لا يمكن، على تفصيل يأتي بحثه في مبحث التعادل والترجيح.

ولهذا يختص سقوطها في أطراف العلم الاجمالي بما إذا كان المعلوم بالاجمال حكماً الزامياً، واما إذا كان حكماً ترخيصياً، فلا مانع من جريان الاصول العملية اللزومية في تمام أطرافه، إذ لا يلزم منه أي محذور كما تقدم، هذا كله بناء على ان لدلة الاصول العملية المؤمنة اطلاقاً تشمل باطلاقها أطراف العلم الاجمالي كافة،

ولكن تسقط من جهة المعارضة، ومنشأ المعارضة لزوم المخالفة القطعية العملية من جريانها في جميع الاطراف.

وأما بناء على ما هو الصحيح من أنه لا اطلاق لها بالنسبة إلى أطراف العلم الاجمالي لانصرافها عنها عرفاً على تفصيل يأتي في محله، فعندئذ يكون الفرق بين الاصول اللفظية والاصول العملية المؤمنة، أن لادلة الاولى إطلاقاتاً تشمل بإطلاقها جميع أطراف العلم الاجمالي ولكنها تسقط بالمعارضة، بينما لا يكون لادلة الثانية إطلاقاً بالنسبة إلى أطراف العلم الاجمالي.

ومن هنا تفترق الاصول العملية المؤمنة المرخصة عن الاصول العملية الزومية، فإن لادلة الثانية اطلاقاً تشمل بإطلاقها تمام أطراف العلم الاجمالي إذا كان المعلوم بالاجمال حكماً ترخيصياً وتجري في جميع أطرافه بدون لزوم أي محذور كما مر.

ثم انه لا تظهر الثمرة العملية في هذه الصورة بين القول بحجية الروايات المتكفلة للاحكام الزومية وبين القول بوجوب العمل بها بملاك تنجيز العلم الاجمالي بصدور مجموعة منها عن المعصومين عليهم السلام، فإنه على كلا القولين لا بد من العمل بالروايات دون إصالة العموم أو الإطلاق، غاية الأمر على الأول تكون الروايات مخصصة لهذه الاصالة، وعلى الثاني تسقط الاصالة في موارد هذه الروايات من جهة المعارضة، فإذاً تكون الثمرة بين القولين علمية لا عملية.

كما إنه لا تظهر^٣ ثمرة عملية في هذه الصورة بين ان يكون في مقابل الروايات المذكورة الاصول اللفظية أو الاصول العملية المؤمنة، فإن كليهما قد سقطت في أطرافها بلا فرق بين أن يكون وجوب العمل بالروايات بملاك حجيتها أو بملاك تنجيز العلم الاجمالي.

وأما العلم الاجمالي بمطابقة مجموعة من العمومات المذكورة للواقع وعدم ورود التخصيص عليها، فلا يكون مانعاً عن العمل بالروايات المزبورة حتى على القول بعدم حجيتها، لما مر من أنه لا أثر للعلم الاجمالي بالحكم الترخيصي ولا يمنع عن جريان الاصول العملية في أطرافه كإصالة الاشتغال أو الاستصحاب المثبت للتكليف.

الصورة الثانية: ما إذا كان العام الكتابي متكفلاً للحكم الإلزامي، والرواية متكفلة للحكم الترخيصي عكس الصورة الاولى، وحينئذٍ فإن كانت الرواية حجة، كانت مخصصة للعام بناء على ما هو الصحيح من جواز تخصيص عموم الكتاب والسنة بخبر الواحد.

وأما إذا لم تكن الرواية حجة وكانت من أحد أطراف العلم الاجمالي، فعندئذٍ هل يمكن التمسك بإصالة العموم في الكتاب أو السنة على أساس أنها قطعية سنداً وحجة دلالة؟

والجواب: أنه لا يمكن التمسك بها، وذلك لان العلم الاجمالي بصدور جملة من الروايات الخاصة وهي الروايات التي تكون نسبتها إلى عمومات الكتاب أو السنة نسبة الخاص إلى العام، يوجب سقوط أصالة العموم عن الحجية في جميع أطرافه، للتعارض بين المدلول المطابقي لها في كل فئة من هذه الروايات، والمدلول الالتزامي لها في سائر الفئات، فتسقط من جهة المعارضة الداخلية وهي المعارضة بين أفرادها، ومنشأ هذه المعارضة هو ان هذا العلم الاجمالي يشكل الدلالة الالتزامية لها، وقد تقدم انه لا فرق في سقوط أصالة العموم عن الحجية في أطراف العلم الاجمالي بين أن يكون المعلوم بالاجمال حكماً إلزامياً أو حكماً ترخيصياً.

والخلاصة: ان أصالة العموم تسقط في دائرة هذه الروايات من جهة

التعارض بين المدلول المطابقي لها في كل طرف من أطراف هذا العلم، والمدلول
الالتزامي لها في سائر الاطراف، لا من جهة لزوم المخالفة القطعية العملية، فإنها لا
تلتزم في المقام، باعتبار ان المعلوم بالاجمال فيه حكماً ترخيصياً وغير قابل للتنجيز
واستحقاق العقوبة على مخالفته.

وعلى هذا فتصل النوبة إلى الأصل العملي في المقام وهو أصالة الاشتغال،
على أساس ان عمومات الكتاب والسنة التي هي في دائرة هذه الروايات متكلفة
للاحكام الإلزامية والروايات متكلفة للأحكام الترخيضية، فإذن لا بد من طرح
الروايات المذكورة جميعاً، إذ لا يلزم منه أي محذور، لانها متكلفة للأحكام
الترخيضية ولا مانع من ترك العمل بها، بينما لا يمكن طرح العمومات المزبورة
جميعاً، لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، ولهذا لا بد من العمل بموارد تلك
العمومات احتياطاً على أساس تنجيز العلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع بعد
سقوطها عن الاعتبار ومن هنا تظهر الثمرة بين القولين في هذه الصورة، إذ على
القول بحجية الروايات، كانت الروايات مخصصة للعمومات باعتبار ان نسبة
الروايات إليها نسبة الخاص إلى العام.

وأما على القول بعدم حجيتها، فلا بد من العمل بموارد العمومات بمقتضى
قاعدة الاشتغال، باعتبار ان العلم الاجمالي بصدور جملة من تلك الروايات يوجب
سقوط هذه العمومات عن الحجية.

الصورة الثالثة: ما إذا كان كل من الخبر والعام الكتابي متكفلاً للحكم
الإلزامي، وعندئذ فإن كان الخبر حجة كان مخصصاً للعام، وأما إذا لم يكن حجة
وكان وجوب العمل به بملاك تنجيز العلم الاجمالي، باعتبار انه من اطرافه، فهل
يمكن التمسك بعمومات الكتاب أو السنة في موارد الاخبار الخاصة على أساس

ان هذه العمومات حجة دون الاخبار المذكورة.

والجواب: انه لا يمكن التمسك بها للعلم الاجمالي بتخصيص جملة من هذه العمومات بالاخبار المذكورة، وهذا العلم الاجمالي مانع عن التمسك بها في اطرافه، على اساس انه يشكل الدلالة لإلتزامية لها، فتقع عندئذٍ المعارضة بين المدلول المطابقي لها في كل طرف والمدلول الإلتزامي للآخرى في سائر الأطراف، فتسقطان معاً فلا يمكن شمول دليل الحجية لها هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى ان أصالة العموم إذا سقطت عن الاعتبار من جهة المعارضة، فتصل النوبة إلى الأصل العملي وهو أصالة الاشتغال من جهة العلم بمطابقة بعض هذه العمومات للواقع.

وعلى هذا فكما انه لا يمكن طرح جميع هذه العمومات لاستلزامه القطع بالمخالفة العملية، فكذلك لا يمكن طرح جميع الاخبار الخاصة بعين الملاك. والخلاصة: ان هنا علمين اجماليين: الأول العلم الاجمالي بمطابقة جملة من هذه العمومات للواقع.

الثاني: العلم الاجمالي بصدور جملة من هذه الاخبار الخاصة عن المعصومين

عليه السلام.

وعلى هذا ففي مورد الاجتماع والالتقاء بين العام والخاص حيث ان وجوب العمل بكل منهما إنما هو بملاك تنجيز العلم الاجمالي وقاعدة الاشتغال، فلا ترجيح لاحدهما على الآخر، وعندئذٍ فإن كان مدلول العام وجوب شيء ومدلول الخاص حرمة ذلك الشيء، فيكون مورد الاجتماع من قبيل مسألة دوران الأمر بين المحذورين، على اساس ان المكلف لا يتمكن من العمل على طبق مقتضى كلا العاملين الاجماليين في مورد الاجتماع، فإن في هذا المورد كما يحتمل وجوب شيء

يحتمل حرمة أيضاً وكلا الاحتمالين منجز بالعلم الاجمالي ولا يمكن الجمع بينهما،
فإذن لا مناص من التخيير بعد مالم يكن هناك ترجيح لاحد الاحتمالين على
الاحتمال الآخر كما هو الحال في مسألة دوران الامر بين المحذورين.

فالتنتيجة: أن المقام ملحق بمسألة دوران الأمر بين المحذورين حكماً لا
موضوعاً، باعتبار ان مسألة دوران الأمر بين المحذورين متمثلة في مسألة يكون
جنس التكليف فيها معلوماً، ولكنه مردد بين نوعيه هما الوجوب والحرمة.
وأما في المقام، فلا يكون جنس التكليف فيه معلوماً وإنما هو مجرد احتمال
الوجوب واحتمال الحرمة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان الثمرة لا تظهر في الصورة
الاولى بين القول بحجية الروايات الخاصة والقول بوجوب العمل بها على أساس
العلم الاجمالي، فإنه على كلا القولين يجب العمل بالروايات دون اصالة العموم،
فإنها تسقط اما بملك التخصيص أو بملك التعارض.

نعم تظهر الثمرة بينهما في الاسناد والاستناد القلبي إليها، فإنه على القول
بالحجية يجوز اسناد مؤداها إلى الشارع والاستناد إليها في مقام الافتاء، وعلى
القول بعدمها ووجوب العمل بها على اساس العلم الاجمالي، لا يجوز الاسناد ولا
الاستناد.

وأما في الصورة الثانية، فتظهر الثمرة بين القولين، فإنه على القول بحجية
الروايات لا بد من تخصيص العمومات بها، وعلى القول بعدم حجيتها لا بد من
العمل بإصالة العموم في مواردنا، باعتبار ان الروايات متكفلة للاحكام الترخيضية
فلا تتطلب العمل بها.

وأما في الصورة الثالثة: فأيضاً تظهر الثمرة بين القولين، فعلى القول بحجية

الروايات لا بد من تخصيص العمومات بها، وعلى القول بعدم حجيتها وان وجوب العمل بها إنما هو على أساس العلم الاجمالي لا على أساس حجيتها، فكما يجب العمل بها على أساس العلم الاجمالي، فكذلك يجب العمل بالعمومات في مواردنا على نفس هذا الأساس بعد سقوط اصالة العموم عن الاعتبار بالتعارض، وحيث انه لا يمكن العمل بكليهما معاً في مورد الاجتماع بين العام والخاص، فالنتيجة: وهي التخيير فيه.

هذا كله في نسبة الروايات إلى عمومات الكتاب والسنة من ناحية ونسبتها إلى الاصول العملية العقلية والشرعية لو كان الدليل على حجيتها قطعياً من ناحية اخرى.

بقي الكلام في مسألة وهي ملاحظة نسبة الروايات بعضها مع بعضها الآخر في كل مسألة من المسائل الفقهية، بيان ذلك أنه بناء على ان أخبار الاحاد لا تكون حجة لا مطلقاً ولا خصوص أخبار الثقة أو العدول، فعندئذ ينتهي الأمر إلى العلم الاجمالي بثبوت أحكام الزامية في الشريعة المقدسة، وقد تقدم ان هذا العلم الاجمالي ينحل بالعلم الاجمالي بثبوت احكام الزامية في دائرة الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة على تفصيل تقدم.

وأما الروايات النافية للتكليف أو المتكفلة للأحكام الترخيضية، فلا أثر لها، لان وجودها كالعدم، إذ ليس لها أي دور في إنحلال العلم الاجمالي أو عدم انحلاله، نعم قد يترتب على العلم الاجمالي بصدور هذه الروايات عن المعصومين عليهم السلام في الجملة أثر شرعي، وهو ان هذا العلم الاجمالي يمنع عن التمسك باصالة العموم في أطرافه، لوقوع المعارضة بين المدلول المطابقي لها في كل طرف من أطرافه والمدلول الالتزامي للآخرى في سائر اطرافه، وتسقط من جهة المعارضة ويرجع حينئذ إلى

الأصل العملي وهو قاعدة الاشتغال، ومقتضاها وجوب العمل بالعمومات من الكتاب والسنة في موارد هذه الروايات، على أساس العلم الاجمالي بمطابقة مجموعة منها للواقع.

وأما الروايات، فحيث أنها متكلفة للأحكام الترخيضية، فلا أثر للعلم بصدور جملة منها، فالنتيجة ان أصالة العموم وان كانت تسقط عن الحجية من جهة المعارضة بين أفرادها في أطراف العلم الاجمالي، إلا أنه لا بد من العمل بمضمونها على أساس تنجيز العلم الاجمالي وقاعدة الاشتغال على تفصيل قد مر. وعلى أساس هذه النظرية، فالاصل الاولي في كل مسألة من المسائل الفقهية يتمثل في أحد من الاصلين:

الأول: أصالة البراءة العقلية.

الثاني: أصالة الاحتياط العقلية.

وأما الاصول العملية الشرعية، فحيث ان أدلة حجيتها ليست بقطعية على أساس انحصارها بالروايات، فلهذا لا تكون حجة ولا يمكن التمسك بها.

وعلى ضوء هذه النظرية، فالفقيه إذا حاول القيام بعملية الاستنباط في كل مسألة من المسائل الفقهية، فوظيفته ان ينظر إلى المسألة، فإن كانت خالية عن الروايات المتكلفة للأحكام الإلزامية من جهة وعدم وجود نص من الكتاب أو السنة لا بالعموم والاطلاق ولا بغيره من جهة اخرى، فهل المرجع فيها قاعدة الاشتغال أو البراءة العقلية؟

والجواب: ان المرجع فيها قاعدة البراءة دون قاعدة الاشتغال، لأن الرجوع إلى قاعدة الاشتغال مبني على ان الاصل الاولي في كل مسألة قاعدة حق الطاعة، وقد تقدم الاشارة إليها، وقلنا هناك ان الاصل الاولي في كل مسألة قاعدة

قبح العقاب بلا بيان، واحتمال التكليف في المسألة وان كان من المولى الذاتي إذا كان بعد الفحص، لا يصلح ان يكون منجزاً لدى العرف والعقلاء ولا العقل يحكم بكونه منجزاً، وقد اشرنا في ضمن البحوث السالفة إلى عدم ثبوت قاعدة حق الطاعة في الشبهات البدوية بعد الفحص، وسيأتي بحثها في ضمن الابحاث القادمة أيضاً بعونه تعالى.

وان كانت في المسألة رواية متكفلة للحكم الإلزامي، وحينئذ فإن لم تكن في مقابلها رواية اخرى مخالفة لها في المضمون، تعين العمل بها في المسألة على أساس تنجيز العلم الاجمالي، وان كانت في مقابلها رواية متكفلة للحكم الإلزامي على خلاف ما هو مدلول الرواية الاولى، وعندئذ فالنسبة بين الروائيتين لا تخلو من أن تكون بنحو العموم المطلق أو العموم من وجه أو التباين فهنا صور ثلاث:

الصورة الاولى: أن تكون النسبة بينهما عموماً مطلقاً.

الصورة الثانية: ان تكون عموماً من وجه.

الصورة الثالثة: أن تكون التباين.

أما الصورة الاولى: فوظيفة الفقيه فيها ليست الافتاء في المسألة بل وظيفته الحكم بالاحتياط، على أساس تنجيز العلم الاجمالي في مورد الافتراق للعام، وأما في مورد الاجتماع بينه وبين الخاص فلا يمكن الاحتياط فيه، لان الأمر فيه يدور بين احتمالين متباينين هما احتمال الوجوب واحتمال الحرمة، فإذا لا مناص من الحكم بالتخيير فيه كما هو الحال في مسأله دوران الأمر بين المحذورين، نعم يختلف المقام عن هذه المسألة في نقطتين:

النقطة الاولى: ان في مسألة دوران الأمر بين المحذورين يكون جنس

التكليف معلوماً والشك إنما هو في نوع التكليف كالوجوب والحرمة، بينما في المقام

لا يكون جنس التكليف معلوماً بل مجرد احتمال الوجوب واحتمال الحرمة في مورد الاجتماع بدون العلم بوجود الجامع بينهما.

النقطة الثانية: انه لا مانع من جريان اصالة البراءة عن تعين كل من الحكمين في مسألة دوران الأمر بين المحذورين، والعلم بالجامع بينهما وهو جنس التكليف لا يمنع عن جريانها، لان الجامع غير قابل للتنجيز على اساس استحالة مخالفته القطعية وكذلك موافقته القطعية، بينما لا تجري أصالة البراءة في المقام عن احتمال الوجوب والحرمة في مورد الاجتماع، باعتبار انه من أطراف العلم الاجمالي، والاصول المؤمنة لا تجري في أطرافه اما لعدم مقتضى أو لوجود المانع، ومن هنا تكون وظيفة الفقيه في مثل المقام التخير فتواً وعملاً.

أما الصورة الثانية: وهي ما إذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، فحيث ان في المسألة مورد افتراق لكل من الروايتين ومورد اجتماع بينهما، فتكون وظيفة الفقيه الاحتياط في مورد الافتراق على اساس تنجيز العلم الاجمالي، وأما في مورد الاجتماع فحيث أنه لا يمكن الاحتياط فيه للتنافي بين احتمال الوجوب والحرمة ولا ترجيح لاحدهما على الآخر في البين، ولا يمكن الرجوع إلى مرجحات باب المعارضة، لان مورد هذه المرجحات ما إذا كانت المعارضة بين الروايتين كانتا حجتين في نفسها لا ما إذا كانت بين الاحتمالين، فلذلك لا مناص حينئذٍ من الحكم بالتخير.

وأما الصورة الثالثة: وهي أن التنافي بين الروايتين بنحو التباين، فتقع المعارضة بين الاحتمالين المتباينين الناشئين منهما لابين الحججتين، لفرض عدم حجيتها، وان وجوب العمل بهما إنما هو على اساس العلم الاجمالي وتنجيذه، ولا يمكن الرجوع إلى مرجحات باب المعارضة، لاختصاص هذه المرجحات بما

إذا كانت المعارضة بين الروايتين المعترتين لا بين الاحتمالين، ولا إلى مرجحات باب المزاحمة لاختصاصها بما إذا كان التزاحم بين الحكمين المجعولين في الشريعة المقدسة لابين الحكمين المحتملين لا يعلم يجعل إي منهما، وعلى هذا فإن كان هناك مرجح بنظر الفقيه لاحد الاحتمالين على الاحتمال الآخر فهو، وإلا فلا مناص من التخيير.

وان شئت قلت انه على ضوء نظرية انسداد باب العلم والعلمي بالاحكام الشرعية وانتهاء الأمر إلى العلم الاجمالي بصدور مجموعة كبيرة من الروايات الموجودة في الكتب المعتمدة وعدم جواز رجوع الفقيه إلى الاصول العملية الشرعية كاصالة البراءة والاستصحاب وأصالة الطهارة وقاعدتي الفراغ والتجاوز ونحوهما من القواعد الفقهية، باعتبار أنها ليست بحجة شرعاً على أساس أنه لا دليل عليها إلا الروايات وهي لم تثبت حجيتها ولا إلى قواعد الجمع الدلالي العرفي لاختصاصها بما إذا كانت الروايات حجة، فوظيفة الفقيه في جميع المسائل الفقهية ما ذكرناه من الاحتياط أو التخيير دون الفتوي وسوف يأتي تفصيل ذلك.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي ان مقتضى هذا الوجه من الأدلة العقلية هو وجوب العمل بالروايات على أساس العلم الاجمالي وتنجيذه لا على اساس حجيتها.

الوجه الثاني والثالث: من الأدلة العقلية التي استدلت بها على حجية خبر الواحد، حيث أنهما لا يرجعان إلى معنى محصل، فلا حاجة إلى التعرض لهما وإطالة البحث فيهما وان اطال شيخنا الأنصاري رحمته الكلام فيهما وكذلك غيره.

نستعرض نتائج هذا البحث في عدة نقاط:
النقطة الاولى: أن هنا علوماً إجمالية ثلاثة:

١ - العلم الاجمالي الكبير.

٢ - العلم الاجمالي المتوسط.

٣ - العلم الاجمالي الصغير.

والأول ينحل بالثاني والثاني بالثالث والمعيار في هذا الانحلال، هو ان
المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير ليس باقل من المعلوم بالاجمال في العلم
الاجمالي المتوسط، والمعلوم بالاجمال فيه ليس باقل من المعلوم بالاجمال في العلم
الاجمالي الكبير.

النقطة الثانية: ذكر بعض المحققين تت ان العلم الاجمالي الوسط في الحقيقة
تجميع لعلمين اجماليين صغيرين عرضيين هما الأخبار والشهرة الفتوائية مثلاً، ولهذا
لا ينحل بالعلم الاجمالي الصغير، لان انحلاله باحدهما دون الآخر ترجيح من غير
مرجح، وإنحلاله بالجامع بينهما وان كان ممكناً، إلا أنه لا ينتج المطلوب وهو
حجية الاخبار مطلقاً وإنما ينتج حجيتها في مورد الاجتماع فحسب.

ولكن تقدم المناقشة فيه وان سائر الإمارات كالشهرة الفتوائية أو الاجتماع
المنقول ليست كفوفاً للأخبار لكاماً ولا كيفاً.

النقطة الثالثة: ان كون العلم الاجمالي الوسط تجميعاً لعلمين إجماليين
صغيرين مبني على أن تكون كل فئة من الإمارات ملحوظة بنحو الاستقلال
والموضوعية، وأما إذا كان النظر إلى الواقع والإمارات بكافة فئاتها ملحوظة بنحو
الطريقية والمعنى الحرفي، فلا يكون العلم الاجمالي الوسط تجميعاً بلحاظ الواقع

الملحوظ بنحو الموضوعية والمعنى الاسمي.

النقطة الرابعة: ان ما ذكره بعض المحققين ^{تدسُّ} من أن العلم الإجمالي الوسط مردد بين الأقل والاكثَر المتباينين موضوعاً، فلهذا لا ينحل بالعلم التفصيلي بالأقل والشك البدوي في الأكثر، مبني على أن يكون كل من موردي الافتراق والاجتماع ملحوظاً بنحو الموضوعية والمعنى الاسمي، وأما إذا كان ملحوظاً بنحو المعنى الحرفي وكان النظر إلى الواقع، فالعلم الاجمالي حينئذٍ يدور بين الأقل والاكثَر، وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون الأقل في ضمن الأكثر في موضوع واحد، فإذا لا محالة ينحل إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي في الأكثر.

النقطة الخامسة: ان تنجيز المعلوم بالاجمال في مورد الاجتماع بين الاخبار والشهرة الفتوائية مستند إلى كلا العلمين الاجماليين لا إلى العلم الاجمالي بالاخبار فقط.

النقطة السادسة: ان الشهرة الفتوائية في المسألة ان كانت موافقة للروايات فيها فلا دور لها، وان كانت غير موافقة لها بان تكون في مسألة خالية عنها، فلا تكون من الكثرة بحد يعلم إجمالاً بمطابقة بعضها للواقع، وكذلك الحال في الاجماع المنقولة.

النقطة السابعة: ان الفرق بين وجوب العمل بالروايات على أساس العلم الاجمالي بصدور مجموعة كبيرة منها عن المعصومين ^{عليهم السلام} وبين وجوب العمل بها على أساس حجيتها من وجوه: الأول ان المتقضي لوجوب العمل بها على الأول تنجيز العلم الاجمالي مباشرة أو بالواسطة، وعلى الثاني حجيتها الشرعية مباشرة الثاني، على الأول لا يجوز اسناد مؤدى الروايات إلى الشارع ولا الإستناد إليها في مقام العمل والافتاء، وعلى الثاني يجوز ذلك، الثالث على الأول لا تكون

مثبتاتها حجة وعلى الثاني حجة.

النقطة الثامنة: ان الروايات ان كانت حجة شرعاً تتقدم على الاصول العملية الشرعية والعقلية مطلقاً، وان كانت من الاصول المثبتة للتكليف بلا فرق بين ان تكون الروايات متكلفة للأحكام الترخيضية أو للأحكام الإلزامية وان لم تكن حجة وكان وجوب العمل بها على أساس تنجيز العلم الاجمالي، فعندئذ ان كانت الروايات متكلفة للأحكام الإلزامية وكانت الاصول من الاصول المؤمنة لم تجر في أطرافه، اما لعدم المقتضي أو لوجود المانع، وان كانت متكلفة للأحكام الترخيضية وكانت الاصول من الاصول المثبتة للتكليف، فلا بد من العمل على طبق هذه الاصول ولاقيمة للعلم الاجمالي إذا كان المعلوم بالاجمال حكماً ترخيصياً.

نعم إذا كانت الروايات أيضاً متكلفة للأحكام الإلزامية على خلاف الاصول المثبتة، فحينئذ تقع المعارضة في مورد الاجتماع، وعلى هذا فإن كانت الاصول متمثلة في قاعدة الاشتغال فالمرجع فيه التخيير، وان كانت متمثلة في الاستصحاب، فلا يبعد تقديمه على قاعدة الاشتغال فيه.

النقطة التاسعة: ذكر شيخنا الأنصاري رحمته ان روايات الاستصحاب لا تشمل أطراف العلم الاجمالي للمناقضة بين إطلاق صدرها وإطلاق ذيلها، وذكر المحقق النائيني رحمته ان المانع عن شمول دليل الاستصحاب لاطراف العلم الاجمالي ثبوتي لا اثباتي.

ولكن تقدم انه لا مانع من شمولها لاطراف العلم الاجمالي لا إثباتاً ولا ثبوتاً.

النقطة العاشرة: ان الروايات ان كانت حجة، فهي مخصصة لعمومات

الكتاب مطلقاً وان كانت متكفلة للأحكام الإلزامية، بلا فرق بين أن يكون مفاد الروايات الحكم الإلزامي أو الترخيصي، وان لم تكن حجة كما هو المفروض في المقام وكان وجوب العمل بها على أساس تنجيز العلم الاجمالي، فأيضاً تسقط العمومات في أطرافه من جهة المعارضة، غاية الأمر ان كانت العمومات متكفلة للأحكام الإلزامية، فنصل النوبة إلى الأصل العملي في مواردنا وهو أصالة الاشتغال إذا كانت الروايات متكفلة للأحكام الترخيصية، وأما إذا كانت متكفلة للأحكام الإلزامية أيضاً، فتقع المعارضة بين أصالة الإشتغال في موارد الروايات وأصالة الاشتغال في موارد العمومات.

النقطة الحادية عشر: ملاحظة الفقيه نسبة الروايات بعضها مع بعضها الآخر في كل مسألة من المسائل الفقهية، فتارة تكون النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً وأخرى تكون عموماً وخصوصاً من وجه وثالثة تكون التباين، وعلى جميع التقادير فتارة يكون أحدهما متكفلاً للحكم الإلزامي والآخر الحكم الترخيصي وأخرى يكون كلاهما متكفلاً للحكم الإلزامي، وعلى الأول فلا بد من العمل على طبق الخبر المتكفل للحكم الإلزامي، وعلى الثاني تقع المعارضة بينهما على تفصيل تقدم.

وأما الكلام في المقام الثاني: فيقع في تحديد دائرة حجية الروايات سعة وضيقاً وشروطها في عدة جهات:

الجهة الأولى: في تحديد مدلول دليل الحجية سعة وضيقاً وفق شروطها العامة.

الجهة الثانية: هل المعتبر في حجية الخبر الوثوق النوعي أو الوثوق الشخصي، بمعنى أن الحججة هل هي خبر الثقة أو الخبر المفيد للوثوق الشخصي.

الجهة الثالثة: ان اعراض المشهور عن خبر الثقة، هل يوجب سقوطه عن الاعتبار أو لا؟

أما الكلام في الجهة الاولى: فقد تقدم ان عمدة الدليل على حجية أخبار الاحاد السيرة العقلائية الممضاة شرعاً الجارية على العمل بها إذا كانت روايتها ثقات لامطلقاً، وقد مر ان هذه السيرة المرتكزة في الأذهان جارية على العمل باخبار الثقة دون أخبار غيرها، بنكتة أن اخبار الثقة أقوى منها نوعاً في الكشف عن الواقع واقرب طرقاً إليه، فإذن موضوع الحجية أخبار الثقة.

وأما السنة، فلانها وان كانت تدل على حجية أخبار الثقة، إلا أن مفادها ليس تأسيس الحجية لها بل تأكيد لها وارشاد إلى ما جرت عليه السيرة العقلائية. وأما الآيات، فمنها آية النفر والكتمان، وقد تقدم المناقشة في دلالتها على حجية أخبار الاحاد.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنهما تدلان على حجية خبر الواحد، إلا أن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي أن مفادها الإرشاد إلى ما هو مركز في أذهان الناس وقت نزولها وثابت في أعماق نفوسهم وهو حجية خبر الثقة، وهذا الارتكاز بمثابة القرينة المتصلة لصفها عن الظهور في التأسيس إلى التأكيد.

وبكلمة أن دلالة آية الكتمان على حجية خبر الواحد مبنية على ثبوت الملازمة بين وجوب الإظهار ووجوب القبول، ومن الواضح ان المتفاهم العرفي من هذه الملازمة على أساس ما هو المرتكز في الاذهان من حجية خبر الثقة ودون خبر غيرها هو وجوب القبول إذا كان المظهر ثقة لا مطلقاً، وكذلك الحال في آية النفر، فإن الإرتكاز المذكور قرينة على أن الملازمة بين إنذار المنذر وحصول

الخوف إنما هو فيما إذا كان المنذر ثقة، ضرورة أن العرف العام لا يفهم منها أكثر من ذلك، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنهما مطلق، فحينئذٍ لابد من تقييد إطلاقهما بمفهوم آية النبأ، باعتبار ان المراد من الفسق فيها بمناسبة الحكم والموضوع الاتكازية الفسق الخبري.

وأما آية البنأ، فإنها تدل بمفهومها على حجية خبر العادل فحسب وبمنطوقها على عدم حجية خبر الفاسق.

وعلى هذا، فقد يتوهم وقوع المعارضة بين سيرة العقلاء التي تدل على حجية خبر الثقة وان كان فاسقاً، وبين منطوق آية النبأ الذي يدل على عدم حجية خبر الفاسق وان كان ثقة، وعلى هذا فخير الفاسق الثقة مورد الالتقاء والاجتماع بينهما، فإن مقتضى السيرة حجيته ومقتضى إطلاق المنطوق عدم حجيته، فإذا سقط كلا الدليلين في مورد الاجتماع من جهة المعارضة، ويكون المرجع فيه الأصل الأولي في المسألة وهو أصالة عدم الحجية عند الشك فيها.

ولكن هذا التوهم غير صحيح، أما أولاً فلان السيرة باعتبار أنها مرتكزة في الأذهان وثابتة في أعماق نفوسهم كالجبلية والقطرة، فإطلاق الآية الكريمة لا يصلح ان يكون معارضاً أو رادعاً لها، لما تقدم من أن الرادع لمثل هذه السيرة لابد ان يكون نصاً صريحاً ومؤكداً من قبل الشارع، ومن هنا لا يخطر ببال المشرعة أن إطلاق منطوق آية النبأ رادع لها.

وثانياً، ان مناسبة الحكم والموضوع الاتكازية تقتضي ان يكون المراد من الفسق في الآية الكريمة الفسق الخبري دون الفسق الشرعي، وذلك لوجود قرائن:

الاولى: ان الأمر بالتبين والتثبت قرينة على ان المراد من الفسق فيها الفسق الخبري لا الشرعي إذ لو كان المراد منه الفسق الشرعي، وحينئذٍ فإذا كان الفاسق

ثقة في قوله وجاء به، فلازمه وجوب التبين عنه مع انه غير مناسب وغير ملائم لوثاقته، بل لا معنى له، لان المرتكز في اذهان الناس والمستقر فيها هو حجية خبر الثقة، ومع هذا إذا أمر بالتبين والتثبت منه، فمعناه انه ليس بحجة، ولهذا لا يمكن ان يكون المراد من الفسق فيها الفسق الشرعي.

الثانية: ان تعليل وجوب التبين باصابة القوم بالجهالة قرينة على ان المراد من الفسق الفسق الخبري دون الشرعي، بتقريب ان المراد من الجهالة ان كان السفاهة، فمن الواضح ان العمل بخبر الثقة والاعتماد عليه ليس عملاً سفهياً، بل هو عمل عقلائي، وان كان المراد منها الجهل بمعنى عدم العلم بالواقع أو الحجة شرعاً، فلا يكون العمل بخبر الثقة عملاً بالجهل يعني بغير الحجة لدى العرف والعقلاء.

الثالثة: أن الآية في نفسها ظاهرة عرفاً بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية، ان المراد من الفسق هو الفسق الخبري، لان فسق كل شيء بحسبه، هذا اضافة إلى ان كلمة الفاسق في الآية المباركة مستعملة في معناها اللغوي وهو مطلق الانحراف الجامع بين الانحراف في القول أو العقيدة أو العمل، والمعنى الشرعي غير ثابت في وقت نزول الآية هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى ان هذه القرائن كما تدل على ان المراد من الفسق في الآية الفسق الخبري، وللمراد من العدل العدل الخبري يعني الوثاقة في القول وعدم الانحراف فيه، كذلك تدل على ان مفاد الآية تأكيد لا تأسيس وارشاد إلى ما هو المرتكز في الأذهان وهو حجية خبر الثقة.

فالتنتيجة أن المراد من الفسق في الآية المباركة الفسق الخبري، فإذن لا تنافي بين منطوق الآية الكريمة والسيرة، وعلى هذا فالآية تدل بمنطوقها على عدم

حجية خبر غير الثقة وبمفهومها على حجية خبر الثقة.

إلى هنا قد تبين أن مفاد جميع الأدلة حجية خبر الثقة، ولكن مفاد الآيات والروايات تأكيد لا تأسيس وموضوع الحجية أخبار الثقة فحسب، ومن هنا قلنا أن عمدة الدليل سيرة العقلاء المضاة شرعاً.

وأما الكلام في الجهة الثانية: فهل موضوع الحجية خبر الثقة فقط وان لم يفد الوثوق بالواقع فعلاً كما هو مقتضى سيرة العقلاء، أو أن موضوعها الخبر المفيد للوثوق بالواقع فعلاً وان لم يكن خبر ثقة، فكل خبر مفيد للوثوق بالواقع فعلاً فهو حجة، سواء أكان خبر الثقة أم كان غيره، وكل خبر لا يفيد الوثوق بالواقع فعلاً فلا يكون حجة وان كان خبر ثقة، فإذا تدور حجية الخبر مدار افادته الوثوق الفعلي بالواقع وجوداً وعدمًا، وعليه فالنسبة بين خبر الثقة وما هو حجة عموم من وجه.

والجواب ان موضوع الحجة هو خبر الثقة فحسب لا الخبر المفيد للوثوق فعلاً وان لم يكن ثقة لامرین: الأول، ما مر من أن مفاد جميع الأدلة من الآيات والروايات والسيرة حجية خبر الثقة سواء أفاد الوثوق الفعلي بالواقع أم لا، وقد تقدم ان عمدة هذه الأدلة هي سيرة العقلاء الجارية على العمل بأخبار الثقة في مقابل اخبار غير الثقة.

الثاني، أنه لا يمكن ان يكون موضوع الحجة الخبر المفيد للوثوق بالواقع فعلاً، إذ على هذا فلا موضوعية للخبر، فإن العبرة إنما هي بالوثوق، فإذا حصل الوثوق بالحكم الواقعي فعلاً، فهو حجة من أي سبب كان سواء أكان من الخبر أم كان من غيره كالشهرة الفتوائية أو الاجماع، وحينئذٍ فلا يكون الخبر موضوعاً للحجية، والموضوع إنما هو الوثوق والاطمئنان، وهذا خلف فرض أن الكلام إنما

هو في حجية خبر الواحد وشروطها وحدودها سعة وضيقاً لا في حجية الوثوق والاطمئنان، فإنه حجة عقلائية ومحمضة من قبل الشارع ولا إشكال فيها. فالنتيجة، أن القول بان موضوع الحججة الخبر المفيد للوثوق بالواقع فعلا لا يرجع إلى معنى محصل.

وأما الكلام في الجهة الثالثة: فهل عمل المشهور برواية ضعيفة جابر لضعفها ويجعل الرواية حجة ومشمولة لأدلة الحجية أو لا؟ والجواب ان فيه قولين:

القول الأول انه جابر لضعف الرواية، وهذا القول هو المعروف والمشهور بين الاصوليين.

القول الثاني انه غير جابر.

أما القول الأول: فيمكن الاستدلال عليه بوجهين:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائيني تدبيره من أن الخبر الضعيف إذا عمل به المشهور كان حجة بمقتضى منطوق آية البناء، لان مفاد منطوقها حجية خبر الفاسق مع التبين، ومن الطبيعي ان عمل المشهور تبين^(١).

والجواب ان هذا التقريب غير تام، لان المراد من التبين في الآية الكريمة تحصيل الحججة في المسألة بعد ما لم يكن خبر الفاسق حجة، والمراد من الحججة هنا العلم الوجداني أو الاطمئنان والوثوق، ومن الواضح ان العمل حينئذٍ إنما يكون بالعلم أو الاطمئنان لا بخبر الفاسق، لان وجوده وعدمه سيان، والمفروض ان التبين لا يجعل خبر الفاسق حجة ومشمولاً لأدلة الحجية، لما عرفت من أن معنى التبين هو تحصيل العلم الوجداني أو الاطمئنان بالمسألة، فإذا حصل العلم أو

(١) أجود التقريرات ج ٢: ص ١٦٠.

الاطمئنان بها فهو حجة ولا يرتبط حجته بالخبر، وإذا لم يحصل فلا حجة في المسألة.

وان شئت قلت أن وجوب التبين وجوب ارشادي، فيكون ارشاداً إلى عدم حجية خبر الفاسق في المسألة وتحصيل الحجة فيها، وحيث ان عمل المشهور لا يكون حجة فلا أثر لضمه إلى خبر الفاسق، فإنه من ضم اللاحجة إلى اللاحجة، ومن الطبيعي انه لا يوجب الانقلاب وجعل ما ليس بحجة حجة، ولو فرضنا أن عمل المشهور في نفسه حجة، كان العمل به لا بخبر الفاسق ولا أثر لضم الحجة إلى غير الحجة.

وأما حصول الاطمئنان والوثوق لفتيه في المسألة دون فقيه آخر، فلا يمكن جعله ضابطاً كلياً، لانه تابع للحالات النفسية الذاتية التي تختلف باختلاف الاشخاص والمسائل، فالنتيجة أن هذا الوجه ساقط بل غريب من مثل المحقق النائيني قدس سره.

الوجه الثاني: ان عمل المشهور بالخبر الضعيف هو كاشف عن صدوره عن المعصومين عليهم السلام ولهذا يكون مشمولاً لأدلة الحجية.

والجواب، انه ان اريد بكاشفته عنه الكشافية النوعية، فيرد عليه مضافاً إلى انه ليس بكاشف نوعاً أنه لا دليل على اعتبار هذه الكشافية إلا في الاخبار الثقة وظواهر الالفاظ، فإذا فرضنا أن عمل المشهور كاشف نوعي عن الواقع كاخبار الثقة، إلا ان حجته على اساس هذه الكشافية بحاجة إلى دليل ولا دليل على حجية كل ما كانت له هذه الكشافية، وأما الاطمئنان والوثوق الشخصي منه إذا حصل فهو يختلف من فقيه إلى فقيه آخر ومن مسألة إلى مسألة اخرى وليس لذلك ضابط كلي.

وان اريد بها الكاشفية الظنية، فلا دليل على أنها حجة، لان الدليل قد قام على حجية أمارات خاصة كأخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما، ولا دليل على حجية مطلق الظن في الاحكام الشرعية.

وان اريد بها الكاشفية القطعية أو الاطمئنانية، فهي تتوقف على تامة مقدمتين:

المقدمة الاولى، أن يكون العمل بالخبر الضعيف مشهوراً بين الفقهاء المتقدمين الذين يكون عصرهم متصلأ بعصر أصحاب الأئمة عليهم السلام.
المقدمة الثانية، وصول هذه الشهرة إليهم من زمن الأئمة عليهم السلام يدأ بيد وطبقة بعد طبقة.

ولكن كلتا المقدمتين غير تامة.

أما المقدمة الاولى: فلانه لا طريق لنا إلى أحرار أن القدماء من الأصحاب قد عملوا بهذا الخبر الضعيف في المسألة واستندوا إليه في مقام الافتاء، إذ لا طريق لنا إلى احرار ذلك مباشرة، وأما احراره بالواسطة فأيضاً لا يمكن، لان غاية ما يمكن ان يقال في تخريج ذلك أحد الطريقين.

الطريق الأول ان عملهم بالخبر الضعيف في المسألة واستنادهم إليه قد وصل إلينا يدأ بيد وطبقة بعد طبقة.

الطريق الثاني، وصول كتبهم إلينا بطريق معتبر أو متواتر، وكلا الطريقين غير تام.

أما الطريق الأول، فلان المتأخرين وان كانوا ينقلون أراء المتقدمين وفتاويهم في مؤلفاتهم، إلا أن مجرد ذلك لا يكفي بل لابد من احرار انهم استندوا في المسألة ومقام الافتاء بالخبر الضعيف فيها، ومجرد ان ارائهم في المسألة موافقة

للرواية الضعيفة لا يدل على أنهم استندوا في المسألة إليها، أما أولاً فلأنهم غالباً كانوا يقولون أن المشهور قالوا كذا في المسألة بدون استقصاء آرائهم فيها، بل قد يكتفون بنقل آراء بعضهم دون الجميع، وحينئذٍ فلا ندري ان الباقي موافق لهم في المسألة أو لا.

وثانياً أن المتأخرين كانوا غالباً ينقلون آرائهم في المسألة بدون مدركها ومستندها فيها، مثلاً ينقل ان الشيخ الطائفة قد استند في المسألة إلى رواية ضعيفة فيها وينقل قول السيد المرتضى رحمته موافقاً للشيخ رحمته وهكذا بدون ان يذكر انه استند فيها إلى نفس هذه الرواية، ومن الواضح ان مجرد ان آراء الفقهاء في المسألة موافق للرواية الضعيفة فيها لا يدل على أنهم استندوا إليها فيها، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أنهم استندوا في المسألة إلى شيء آخر أو أن بعضهم استند إليها فيها وبعضهم الآخر استند إلى شيء آخر، فبالنتيجة أنه لا يمكن احراز أنهم جميعاً استندوا في المسألة إليها.

وعلى الجملة فالفقهاء المتأخرون غالباً كانوا ينقلون في كتبهم اتفاق القدماء في المسألة بدون ذكر مستند الوجوب فيها، فإذا فرضنا حينئذٍ وجود رواية ضعيفة في المسألة تدل على الوجوب، لم يكن قرينة على أنهم استندوا إليها في المسألة، إذ كما يحتمل ذلك، يحتمل ان يكون استنادهم في المسألة إلى شيء آخر وهكذا. وثالثاً، ان المتأخرين مختلفون في نقل أقوال المتقدمين في المسألة، مثلاً ينقل بعضهم من الشيخ رحمته قولاً في المسألة والآخر قولاً آخر في نفس المسألة وهكذا، وهذا الاختلاف في النقل يدل على أحد أمرين على سبيل مانعة الخلو: الأول ان أقوال المتقدمين لم تصل إلى المتأخرين بالتواتر ولا بطريق معتبر حسيّ، الثاني أنهم مختلفون في آرائهم في مسألة واحدة، مثلاً ينقل عن الشيخ رأيان أو أكثر في

مسألة واحدة وهكذا عن السيد المرتضى عليه السلام وغيرهما، فالنتيجة في نهاية المطاف أنه لا طريق لنا إلى احراز عمل القدماء من الأصحاب في المسألة برواية ضعيفة. وأما الطريق الثاني، فهو مبني على أن يكون لكل واحد من الفقهاء المتقدمين كتاب استدلاي كان يذكر فيه مدرك فتاويه ومستندها وهو واصل إلينا بطريق متواتر يبدأ طبقة بعد طبقة أو بطريق معتبر.

ولكن لا واقع موضوعي لذلك، ضرورة أنه لم يصل إلينا كتاب استدلاي في الفقه من كل واحد منهم، وهذا كاشف عن أحد أمرين، أما أنه ليس لكل واحد منهم كتاب استدلاي، أو إذا كان فلم يصل إلينا.

إلى هنا قد تبين أن الطريق إلى إحراز عمل الفقهاء المتقدمين برواية ضعيفة في المسألة منسد ولا يمكن احرازه، وأما عمل المتأخرين فلا أثر له.

وأما المقدمة الثانية: فمع الاغماض عن المقدمة الأولى وتسليم أنها تامة، إلا أن مجرد ذلك لا يكفي بل لابد من احراز ان هذه الشهرة بينهم في المسألة تعبدية، بمعنى أنها وصلت إليهم من أصحاب الأئمة عليهم السلام يبدأ طبقة بعد طبقة، ولكن لا طريق لنا إلى احراز أنها وصلت إليهم من زمن المعصومين عليهم السلام كذلك، إذ كما يحتمل ذلك، يحتمل أن يكون عملهم بها في المسألة من جهة حسن الظن أو مطلق الظن أو الوثوق الشخصي بسبب أو آخر، أو أن خبر الواحد إذا كان راويه إمامياً فهو حجة عندهم وان كان فاسقاً وهكذا، ولهذا لا يمكن احراز أنهم إنما عملوا بها من جهة وصوله إليهم من زمن المعصومين عليهم السلام يبدأ بيد.

هذا اضافة إلى أن الرواية لو كانت واصله إليهم من زمن المعصومين عليهم السلام كذلك، فبطبيعة الحال اشاروا إليها في كتبهم، حيث أنهم كانوا ملتزمين بالتحفظ على هذه الخصوصيات وذكر طرق وصولها إليهم، حيث أن بنائهم على ذكر

طرقهم إلى أصحاب الأئمة عليهم السلام كالصدوق والشيخ والنجاشي وغيرهم، ومع هذا لا يتصور اهمالهم الرواية الواصلة إليهم من زمن الأئمة الأطهار عليهم السلام بالتواتر أو بطريق معتبر، فإذا اهمالهم هذه الجهة قرينة على أنها لم تصل إليهم بالتواتر أو بطريق معتبر.

قد يقال كما قيل، أن عمل المشهور بالرواية الضعيفة في المسألة مستند إلى وجود قرينة واصله إليهم يبدأ بيد وطبقة بعد طبقة من أصحاب الأئمة عليهم السلام، وهذه القرينة تدل على صحة هذه الرواية، إذ لا يمكن ان يكون عملهم بها جزافاً وبدون مستند.

والجواب، ان هذه القرينة لا تخلو من أن تكون لفظية أو لبية، أما الاولى فهي لا تحتل، إذ لو كانت هناك قرينة لفظية متصلة بالرواية أو منفصلة عنها تدل على صحتها، لكان عليهم الإشارة إليها في كتب أحاديثهم في مقام النقل لاتزامهم بنقل الأحاديث بتمام خصوصياتها، فلا يعقل اهمال مثل هذه القرينة في مقام النقل، فانه نوع خيانه في هذا المقام، فإذا احتمال وجود قرينة لفظية واصله إليهم من زمن المعصومين عليهم السلام وغير واصله إلينا غير محتمل جزماً.

وأما الثانية، وهي القرينة اللبية الإرتكازية وهي عمل الأصحاب بالرواية بدون ردع منهم عليهم السلام فهي أيضاً غير محتملة، لانها لو وصلت إليهم طبقة بعد طبقة بالتواتر أو بطريق معتبر لاشاروا إليها جزماً في المسألة، وعدم الإشارة شاهد على عدم وجود مثل هذه القرينة ووصولها إليهم.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي ان ما يصلح ان يكون جابراً لضعف الرواية هو عمل المشهور من الفقهاء المتقدمين وجابريته مبنية على تمامية المقدمتين المذكورتين وقد مرّ ان كليهما غير تامة.

وأما عمل المشهور من الفقهاء المتأخرين، فلا يصلح ان يكون جابراً ولا قيمة له هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى ان اعراض المشهور عن رواية معتبرة، هل هو كاسر لاعتبارها ومسقط لصحتها وخروجها عن دليل الاعتبار أو لا؟
والجواب ان هنا قولين:

المعروف والمشهور بين المتأخرين انه كاسر، وتامة ذلك تتوقف على تامة مقدمتين:

المقدمة الاولى، ان يكون هذا الاعراض من الفقهاء المتقدمين الذين يكون عصرهم متصلاً بعصر أصحاب الأئمة عليهم السلام.

المقدمة الثانية، ان يكون هذا الاعراض قد وصل إليهم من زمن الأئمة عليهم السلام يدأ بيد مباشرة أو بواسطة القرينة.
وكلتا المقدمتين غير تامة.

أما المقدمة الاولى: فلانه لا طريق لنا إلى احراز اعراضهم عن رواية صحيحة في المسألة وعدم استنادهم إليها في مقام الافتاء، لما مرَّ من أن الطريق إلى ذلك منحصر باحد الطريقتين المتقدمين، الأول وصول اعراضهم عن الرواية الصحيحة الينا يدأ بيد.

الثاني ان يكون لكل واحد منهم كتاب استدلالي واصل إلينا، ولكن تقدم ان كلا الطريقتين غير واقعي.

أما الطريق الأول: فلان كل فقيه إذا رجع إلى كتب المتأخرين، يرى أنهم مختلفون في نقل آراء المتقدمين في المسألة من جهة واكتفائهم بنقل آرائهم فيها فقط من دون نقل مستندها ومدركها من جهة اخرى، وأيضاً أنهم قد كانوا يكتفوا بان

المسألة مشهورة بين المتقدمين أو أنها اجماعية بدون بيان طريق وصول هذه الشهرة إليهم، فالنتيجة أنه لا طريق لنا إلى احراز اعراض المتقدمين عن الرواية الصحيحة في المسألة.

وأما الطريق الثاني: فقد مرّ أنه لا يمكن احراز ان لكل من المتقدمين كتاب استدلالياً في المسألة ولو كان في الواقع فهو لم يصل إلينا، فإذاً لا طريق لنا إلى احراز إعراضهم عن الرواية الصحيحة في المسألة.

وأما المقدمة الثانية: فمع تسليم المقدمة الاولى واحراز ان المتقدمين قد اعرضوا عن رواية معتبرة في المسألة، إلا ان مجرد ذلك لا يكفي بل لا بد من احراز ان اعراضهم عنها رغم صحتها سنداً إنما هو من جهة انه وصل إليهم من زمن الأئمة عليهم السلام يداً بيد ما يدل على عدم صدورها عن المعصومين عليهم السلام من القرينة اللفظية أو اللبية، ولكن فرض وجود القرينة كذلك غير واقعي، لانه ان اريد بالقرينة، القرينة الظنية فلا قيمة لها، وان اريد بها القرينة القطعية أو الاطمئنانية، فإن كانت متمثلة في القرينة اللفظية متصلة كانت ام منفصلة، فوجودها غير محتمل، اذ لو كانت هناك قرينة كذلك وواصلت إليهم بطريق متواتر أو معتبر، كان اللازم عليهم الإشارة إليها في كتبهم في مقام النقل، والا لكان ذلك خيانة منهم في هذا المقام، وهذا لا ينسجم مع عدالتهم ووثاقهم في النقل وأمانتهم فيه واهتمامهم بالحفاظ على تمام خصوصيات الأحاديث ولا سيما الخصوصيات التي لها دخل في المسألة، فإذاً كيف يتصور في حقهم اهمال القرينة وعدم الإشارة إليها مع انها تغيّر وجه المسألة.

وان اريد بها القرينة العملية، يعني اعراض أصحاب الأئمة عنها في حضورهم عليهم السلام ووصول هذا الاعراض إليهم بطريق متواتر أو معتبر فهي غير

محتملة، إذ لو كانت هذا الاعراض العملي موجوداً في الواقع وواصلاً إليهم كذلك، لكان عليهم الإشارة إليها وإلا لكان عدم الإشارة والاهمال خيانة لهم في مقام نقل الاحاديث والحفاظ عليها، لأنهم امناء على الاحاديث بكافة خصوصياتها، فكيف يعقل الاهمال منهم بالنسبة إلى ما يغير وجه المسألة وحكمها.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان احتمال كون اعراضهم عن الرواية الصحيحة في المسألة من جهة وصول القرينة على عدم صدورها من الأئمة عليهم السلام إليهم بالتواتر أو بطريق معتبر غير محتمل، فإذن لا محالة يكون اعراضهم مبنياً على الحدس والاجتهاد وحسن الظن وما شاكل ذلك ولهذا لا أثر له.

ومن ذلك يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من انه إذا تسالم المتقدمون والمتأخرون على العمل برواية ضعيفة، كان كاشفاً عن صحتها، وكذلك إذا تسالموا على الاعراض عن رواية صحيحة في المسألة^(١) غير تام، وجه الظهور ان تسالم المتأخرين لا قيمة له، وأما تسالم المتقدمين وحده، لا يكشف عن صدورها أو عن عدم صدورها طالما لم يحرز وصول هذا التسالم إليهم من زمن الأئمة عليهم السلام.

بقي هنا أمران:

الأمر الأول: قد يحصل للفقيه من عمل المشهور برواية ضعيفة الوثوق والاطمئنان بصحتها بسبب أو آخر، وفي هذه الحالة يجب عليه العمل على طبق الاطمئنان والوثوق، على أساس انه حجة لا أن الرواية حجة، ولهذا من لا يحصل له الوثوق والاطمئنان لا يعمل بها باعتبار أنها ليست بحجة.

الأمر الثاني: ان عمدة الدليل على حجية أخبار الثقة سيرة العقلاء وهي جارية على العمل باخبار الثقة إذا كانت حسية أو قريب منها، وأما اذا كانت

حدسية صرفة كفتاوي الفقهاء، فهي غير مشمولة لها، ومن هنا لا تكون فتوى الفقيه حجة على فقيه آخر، وأما حجيتها على مقلديه فهي ثابتة بدليل آخر لا بالسيرة على حجة أخبار الثقة هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، أنه يكفي في حجة خبر الثقة أقل مراتب الوثاقة لاطلاق السيرة من هذه الناحية وعدم اشتراطها بالمرتبة العالية منها وهذا واضح. فالنتيجة ان موضوع السيرة، طبيعي خبر الثقة وهي يصدق على خبر من يكون في أدنى مراتب الوثاقة.

نتائج البحث عدة نقاط

النقطة الاولى: ان موضوع الحجية خبر الثقة وان لم يفد الوثوق فعلاً، لأن ذلك هو مقتضى أدلة الحجية، حيث ان عمدتها سيرة العقلاء وهي جارية على العمل باخبار الثقة والآيات والروايات تأكيد لها.

النقطة الثانية: ان المراد من الفسق في آية النبأ الفسق الخبري لا الشرعي، ولهذا لا معارضة بين منطوق الآية وبين السيرة.

النقطة الثالثة: ان عمل المشهور برواية ضعيفة في المسألة لا يكون جابراً، وما ذكره المحقق الثاني تت من أن الرواية الضعيفة إذا عمل بها المشهور، كانت حجة بمقتضى منطوق آية النبأ على أساس ان عمل المشهور مصداق للتبين، غير تام.

النقطة الرابعة: ان جابرية عمل المشهور منوطة بتوفر امرين: الأول ان يكون العمل من الفقهاء المتقدمين، ولا أثر للشهرة بين المتأخرين إذا لم تكن بين المتقدمين.

الثاني ان يكون عملهم بالرواية الضعيفة واصلاً إليهم من زمن الأئمة عليهم السلام اما بطريق متواتر أو معتبر، ولكن لا طريق لنا إلى احراز كلا الأمرين.
 النقطة الخامسة: ان اعراض المشهور عن رواية صحيحة، لا يكون كاسراً لها.

دليل الانسداد

غير خفي ان دليل الإنسداد هو دليل حجية مطلق الظن، وهو متأخر مرتبة عن الأدلة الخاصة التي تدل على حجية الإمارات الخاصة وفي طولها ومبني على عدم تمامية تلك الأدلة، وحيث أنها تامة كما تقدم فلا تصل النوبة إلى دليل الإنسداد، ومن هنا يكون البحث عن هذا الدليل مبنياً على الفرض والتقدير، وهذا يتطلب منا الاقتصار على أركان هذا البحث ومكوناته الاساسية والغاء فروعاته الفرضية التقديرية.

وهذا الدليل مركب من مقدمات، ويقع الكلام حول هذه المقدمات في عدة جهات.

الجهة الاولى، في بيان هذه المقدمات كما وكيفاً.

الجهة الثانية، في صحة هذه المقدمات وعدم صحتها كلا أو بعضاً.

الجهة الثالثة، في نتيجة هذه المقدمات على تقدير تماميتها، وهل أنها

الحكومة أو الكشف.

الجهة الرابعة، في ان نتيجتها هل هي مهملة أو مطلقة.

أما الكلام في الجهة الاولى: فقد ذكر شيخنا الأنصاري رحمته الله وتبعه فيه السيد

الاستاذ لفتنا ان دليل الانسداد مؤلف من أربع مقدمات^(١).

المقدمة الاولى، العلم الاجمالي بوجود أحكام الزامية فعلية في الشريعة المقدسة كالوجوبات والمحرمات وغيرها.

المقدمة الثانية، أن باب العلم الوجداني منسد بمعظم الاحكام الشرعية ولا يتيح لأي فقيه تعيين هذه الأحكام بالعلم الوجداني التفصيلي، وهذا الانسداد نتيجة الفصل الزمني بين العصر الحاضر وعصر التشريع وسائر الملابس والموانع والظروف غير الملائمة، ولهذا تكون الأحكام الشرعية الضرورية أو القطعية قليلة جداً ولا تتجاوز نسبتها إلى مجموع الاحكام الشرعية بنسبة تقريبة عن ستة في المائة، ولذلك لا تحمل مشاكل الإنسان الكبرى، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان باب العلمي أيضاً منسد ونقصد بالعلمي الإمارات المعتبرة بدليل خاص، فالنتيجة ان باب العلم الوجداني وباب العلمي كليهما منسد بمعظم الاحكام الشرعية النظرية.

المقدمة الثالثة، ان الاحتياط التام في اطراف العلم الاجمالي من المظنونات والمشكوكات والموهومات، اما انه غير ممكن لاستلزامه اختلال النظام، أو غير واجب شرعاً لاستلزامه العسر والمخرج.

المقدمة الرابعة، انه لا يمكن الرجوع إلى الاصول العملية المؤمنة في أطراف العلم الاجمالي، وهذه الاصول تتمثل في أصالة البراءة العقلية فحسب، باعتبار ان الدليل على اصالة البراءة الشرعية وكذلك الاستصحاب، الروايات وهي لم تثبت حجيتها ولا إلى اصالة الطهارة، لان الدليل على حجيتها أيضاً الروايات.

ونتيجة هذه المقدمات، هي ان الأمر يدور بين العمل بالمظنونات وترك

(١) انظر فرائد الاصول: ص ١١١ ومصباح الأصول ج ٢: ص ٢١٩.

المشكوكات أو بالعكس، وحيث ان في الثاني ترجيح المرجوح على الراجح فيتين الأول هذا.

وزاد المحقق الخراساني رحمته مقدمة اخرى وجعلها مقدمة ثالثة، وقال ان دليل الإنسداد مركب من خمس مقدمات: الاولى العلم الاجمالي بثبوت تكاليف في الشريعة. الثانية انسداد باب العلم والعلمي بها، الثالثة أنه لا يجوز اهماها رأساً، الرابعة عدم جواز الرجوع إلى الاصول المؤمنة في جميع المسائل، الخامسة لا يجوز الأخذ بالموهومات والمشكوكات في مقابل المظنونات.

واشكل عليه السيد الاستاذ رحمته، بان هذه المقدمة التي زادها رحمته ليست مقدمة اخرى في مقابل المقدمة الاولى بل هي مطوية فيها، لان العلم الاجمالي بالاحكام الشرعية للزومية يوجب تنجزها ووجوب امتثالها وعدم جواز اهماها، فالمقدمة الاولى تتضمن هذه المقدمة، فإذا لم تكن مقدمة مستقلة في مقابل المقدمة الاولى، فالصحيح ان مقدمات الإنسداد اربع ^(١).

وما ذكره رحمته من الاشكال وان كان صحيحاً، إلا ان نفس هذا الاشكال يرد عليه بالنسبة إلى المقدمة الرابعة، لانها ليست مقدمة مستقلة في مقابل المقدمة الاولى بل هي في طولها ومن تبعاتها، لان عدم جريان الاصول المؤمنة في أطراف العلم الاجمالي إنما هو من أثر تنجزه، فإذا لم تكن مطوية فيها، لان العلم الاجمالي بالاحكام الشرعية للزومية يمنع عن جريان الاصول المؤمنة في اطرافه، وعليه فهذه المقدمة ليست في مقابل المقدمة الاولى وفي عرضها، بل هي في طولها كالمقدمة الثالثة في كلام صاحب الكفاية رحمته.

وعلى هذا فالصحيح ان دليل الإنسداد مؤلف من مقدمات ثلاث:

المقدمة الاولى، والمقدمة الثانية، والمقدمة الثالثة، وأما المقدمة الرابعة فهي من شؤون المقدمة الاولى وفي طولها، وكذلك ما ذكره صاحب الكفاية تدبر من المقدمة.

وأما الكلام في الجهة الثانية: فلا شبهة في تمامية المقدمة الاولى وهي العلم الاجمالي بنسبوت أحكام الزامية فعلية في الشريعة المقدسة، ومنشأ هذا العلم الاجمالي هو الاعتقاد بالدين والشريعة، لان معنى الشريعة هو جعل الاحكام الشرعية للزومية وغيرها على طبق المصالح والمفاسد بما يحل مشاكل الإنسان الكبرى من المشاكل الاجتماعية والعائلية والفردية والمادية والمعنوية ويحقق العدالة الاجتماعية والتوازن.

ودعوى ان الإنسان حيث انه مضطر إلى ارتكاب بعض اطراف هذا العلم الاجمالي الكبير، باعتبار ان كل فعل في الخارج مشتبه وامره دائر بين الواجب أو الحرام أو غيره، فالإنسان حينئذ اما فاعل اوتارك ولا يتصور ثالث لهما، وعلى الأول احتمال انه ارتكب محرماً، وعلى الثاني احتمال انه ترك واجباً، فهذا الاضطرار مانع عن تنجيز العلم الاجمالي.

مدفوعة أولاً، ان الاضطرار اذ كان إلى غير المعين، لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، فإذا علم اجمالاً بنجاسة أحد الانانين ثم اضطر إلى شرب أحدهما لا بعينه، لم يوجب انحلاله ولا يمنع هذا الاضطرار عن تنجيزه.

وثانياً لو سلمنا ان الاضطرار إلى أحد اطراف العلم الاجمالي غير المعين يوجب انحلاله كما بنى عليه المحقق الخراساني تدبر^(١)، إلا انه إنما يوجب انحلاله إذا كان المعلوم بالاجمال قابلاً للانطباق عليه كما في المثال المذكور، وأما إذا كانت

دائرة المعلوم بالاجمال أوسع من دائرة الاضطرار، فلا يوجب الانحلال كما في المقام، لان المعلوم بالاجمال فيه لا ينطبق تماماً على المقدار المضطر إليه من أطراف العلم الاجمالي، باعتبار ان دائرته اوسع بكثير من دائرة الاضطرار، فإذا بقي العلم الاجمالي بالنسبة غير موارد الاضطرار بحاله، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى ان هنا علوماً اجمالية ثلاثة:

الاول، هذا العلم الاجمالي الذي يسمى بالعلم الاجمالي الكبير، باعتبار ان

دائرته تعم مطلق الشبهات سواء أكانت مقرونة بالإمارات أم لا.

الثاني، العلم الاجمالي بوجود أحكام الزامية في الشريعة في حدود دائرة

مطلق الإمارات، ويسمى هذا العلم الاجمالي بالعلم الاجمالي الوسط.

الثالث، العلم الاجمالي بوجود أحكام الزامية في الشريعة المقدسة في حدود

دائرة الروايات، ويسمى هذا العلم الاجمالي بالعلم الاجمالي الصغير.

ثم ان العلم الاجمالي الكبير ينحل بالعلم الاجمالي الوسط، لان المعلوم

بالاجمال في الأول ليس أكبر عدداً من المعلوم بالاجمال في الثاني، فإذا لم يكن أكبر

فينطبق عليه، فإذا ينحل العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الوسط، ولا علم

بوجود أحكام شرعية الزامية في خارج حدود دائرة الإمارات.

ثم ان العلم الاجمالي الثاني ينحل بالعلم الاجمالي الصغير وهو العلم الاجمالي

بالاحكام الشرعية للزومية في مورد الروايات الموجودة في الكتب المعتمدة،

باعتبار ان المعلوم بالاجمال فيه لا يقل عن المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي

الوسط، وقد تقدم تفصيل ذلك بشكل موسع.

إلى هنا قد تبين أن المقدمة الاولى وان كانت تامة في نفسها، ولكن لا

بمجملها الكبير بل بحجم أصغر وهو العلم الاجمالي بشبوت الاحكام الشرعية

اللزومية في موارد الروايات الخاصة كالروايات في الكتب المعتمدة أو روايات الثقات، لوضوح انه لا علم بان الاحكام الموجودة في دائرة مطلق الشبهات أو في دائرة مطلق الإمارات أكبر عدداً من الاحكام الشرعية الموجودة في دائرة أخبار الثقة، وقد مرّ في الدليل العقلي تفصيل ذلك.

وأما المقدمة الثانية: فهي تامة بالنسبة إلى العلم الوجداني، لانه منسد بمعظم الاحكام الشرعية حتى في زمن الحضور، إذ ليس بإمكان كل فرد من أي بلد ان يأخذ الاحكام الشرعية من النبي الأكرم ﷺ أو الأئمة الأطهار ﷺ مباشرة، فلا محالة كان يأخذها بواسطة الثقات.

وأما انسداد باب العلمي فهو غير صحيح، لما تقدم من قيام الدليل على حجية أخبار الثقة وظواهر الإلفاظ، وهذا الدليل متمثل في السيرة القطعية العقلانية المضادة شرعاً والآيات والروايات تؤكد ذلك.

نعم لو بنينا على عدم حجيتها فقد انسد باب العلمي أيضاً، وأما إذا قام الدليل على حجية أخبار الثقة دون حجية الظهورات، فهل النتيجة أيضاً الإنسداد. والجواب نعم، وذلك لان ظهور روايات الثقات إذا لم تكن حجة، فانحصر الدليل في أخبار الثقات التي تكون قطعية الدلالة، ومن الواضح ان هذه الأخبار قليلة جداً ولا تكفي إلا في شطر قليل من المسائل الفقهية، وأما إذا كان الأمر بالعكس، بان تكون الظواهر حجة دون أخبار الثقة فأيضاً باب العلمي منسد، لان الدليل منحصر حينئذٍ بظواهر الأخبار التي تكون قطعية السند وهي قليلة جداً.

وبكلمة ان انفتاح باب العلمي يتوقف على حجية روايات الثقات سنداً ودلالة معاً، وأما إذا كانت حجة سنداً لا دلالة، فلا يكفي في انفتاح باب العلمي بل هو منسد كما عرفت، وأما إذا كانت حجة دلالة لانسداداً أيضاً الأمر كذلك،

بلا فرق في ذلك بين أن يكون عدم حجيتها سنداً من جهة عدم ثبوت الكبرى أي قصور الدليل أو من جهة الصغرى كالمناقشة في توثيقات الشيخ والنجاشي والكشي وغيرهم، بدعوى أن توثيق هؤلاء لأصحاب الأئمة عليهم السلام لا يمكن أن يكون بنحو المباشر، بل لا محالة يكون بالواسطة والوسطاء مجهولون عندنا، فعندئذ تدخل توثيقاتهم في الأخبار المرسلّة ولهذا لا تكون حجة، وعلى هذا فلو تمت هذه المناقشة، فباب العلمي منسد وإن كان الدليل على حجية أخبار الثقة بنحو الكبرى الكلية تاماً.

فالنتيجة أن المقدمة الثانية غير تامة.

وأما المقدمة الثالثة: فتاميتها مبنية على تمامية المقدمة الثانية، فإنه إذا لم تثبت حجية أخبار الثقة لا سنداً ولا دلالة انسداد باب العلمي أيضاً، فيذن تصل النوبة إلى دور العلم الاجمالي ومقتضاه الاحتياط التام، وحيث انه لا يمكن فلا بد من التبويض بالاخذ بالمظنونات وترك الموهومات والمشكوكات، ولكن تقدم ان العلم الاجمالي الكبير انحل بالعلم الاجمالي المتوسط وهو ينحل بالعلم الاجمالي الصغير وهو العلم الاجمالي بوجود احكام الزامية في موارد الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة، بل دائرة العلم الاجمالي الصغير أضيق من دائرة الروايات المذكورة وهو دائرة روايات الثقات، ومن الواضح ان الاحتياط التام في موارد روايات الثقات بمكان من الامكان، بل الأمر كذلك حتى في موارد الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة ولا يلزم منه عسر ولا حرج ولا ضرر فضلاً عن اختلال النظام، وعلى هذا فلا موجب للتبويض في الاحتياط مطلقاً أو بتقديم الاحتياط في المظنونات على الاحتياط في المشكوكات والموهومات، والمبرر لذلك احد أمرين: الأول عدم إمكان الاحتياط التام في تمام أطراف العلم الاجمالي لاستلزامه

اختلال النظام.

الثاني عدم وجوبه شرعاً في تمام اطرافه لاستلزامه العسر والهرج، وشيء من الأمرين غير لازم في المقام، فأذن بطبيعة الحال يكون وظيفته الاحتياط التام في تمام اطرافه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان العلم الاجمالي الكبير لا ينحل بالعلم الاجمالي الصغير او انه وان كان منحللاً به، ولكن الاحتياط التام في جميع موارد الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة يستلزم العسر والهرج، وعلى هذا فيجب الاحتياط طالما لا يستلزم العسر والهرج، فإذا استلزم لم يجب، وكذلك حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط إذا استلزم اختلال النظام، فإنه بوجوده الفعلي مانع عن وجوب الاحتياط عقلاً وشرعاً لا بوجوده الشأني.

والخلاصة أن اختلال النظام أو العسر والهرج لا يمنع عن أصل وجوب الاحتياط، وإنما يمنع عن المقدار الزائد الذي يؤدي إلى هذا المحذور، فإذا يجب الاحتياط في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي، وهذا الوجوب ثابت ومستمر طالما لا يستلزم اختلال النظام أو العسر والهرج، فإذا استلزم ذلك فهو غير واجب.

ثم ان الدليل الدال على عدم وجوب الاحتياط إذا كان حرجياً أو موجباً لاختلال النظام، لا يدل على تعيينه في بعض اطراف العلم الاجمالي كالمشكوكات مثلاً أو الموهومات أو المظنونات، والعلم الاجمالي يقتضي وجوب الاحتياط في جميع اطرافه على حد سواء، باعتبار ان نسبته إلى جميع اطرافه نسبة واحدة بلا تفاوت أو مع التفاوت، بان تكون نسبته إلى بعض الاطراف بدرجة الظن وإلى بعضها الآخر بدرجة الشك وإلى الثالث بدرجة الوهم، فإنه ينجز الجميع بنسبة

واحدة فلا مزية للمظنونات من اطرافه على المشكوكات والموهومات منها، ولا يمكن القول بان تنجيذه للمشكوكات أو الموهومات في طول تنجيذه للمظنونات، ضرورة ان الظن إذا لم يكن حجة، فحاله حال الشك والوهم فلا فرق بينهما، فإذا ن عدم وجوب الاحتياط في بعض أطراف العلم الاجمالي المعين بالمقدار الذي يرتفع به العسر والخرج أو اختلال النظام بحاجة إلى مقدمة اخرى وهي حكم العقل بلزوم تطبيق ترك الاحتياط على الاطراف المشكوكة والموهومة، بدعوى ان تقديم الامتثال الشككي والوهمي على الامتثال الظني، ترجيح المرجوح على الراجح فيتعين العكس.

ويمكن تخريج ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ان الاحتياط التام إذا لم يمكن عقلاً أو شرعاً، فالظن من جهة قوة احتمالها من جهة وعدم سقوط العلم الاجمالي من جهة اخرى، يصلح بنظر العقل ان يوجب صرف تنجيز العلم إلى خصوص اطرافه المظنونة دون اطرافه المشكوكة أو الموهومة، وهذا معنى حجية الظن بحكم العقل في باب الانسداد.

والجواب ان الظن إذا لم يكن حجة شرعاً، فكما لا يصلح ان يكون منجزاً للحكم المظنون الذي هو مؤداه مباشرة، فكذلك لا يصلح ان يوجب صرف تنجيز العلم الاجمالي إلى خصوص اطرافه المظنونة، لان ذلك بحسب الصناعة غير معقول، حيث ان نتيجة هذا إنحلال العلم الاجمالي تنجيزاً، إذ معنى ان الظن يوجب صرف تنجيز العلم الاجمالي إلى خصوص المظنونات انه يضيق دائرة تنجيذه في خصوص اطرافه المظنونة دون اطرافه المشكوكة والموهومة، وحينئذٍ فلا مانع من الرجوع إلى الاصول المؤمنة في غير المظنونات.

ومن الواضح ان الصرف بهذا المعنى غير متصور، لان الظن لو كان حجة

شرعاً، لكان موجباً لسقوط العلم الاجمالي وإخلاله، والتنجز عندئذٍ مستند إلى الظن بوصف كونه حجة شرعاً لا إلى العلم الاجمالي.

وأما إذا لم يكن حجة شرعاً كما هو المفروض في المقام، فلا يعقل ان يكون موجباً لصرف تنجز العلم الاجمالي إلى خصوص اطرافه المظنونة دون سائر اطرافه من المشكوكات والموهومات، وذلك لان مرد هذا إلى انحلال العلم الاجمالي في مرحلة التنجز، والانحلال في هذه المرحلة مع عدم انحلاله في مرحلة المقتضي ولا في مرحلة المانع غير معقول، ونقصد بالانحلال في مرحلة المقتضي، إخلاله حقيقة من العلم بالجامع إلى العلم بالفرد بمجده الفردي، فينتفي حينئذٍ تنجزه بانتفاء موضوعه وهو العلم الاجمالي، ونقصد بالانحلال في مرحلة المانع، الإحلال الحكمي مع بقاء الموضوع حقيقة وهو الإحلال في تأثيره في التنجز من جهة وجود مانع شرعي، كقيام الإمارة المعتبرة على بعض اطرافه أو جريان الأصل فيه دون غيره، فإن كل ذلك يمنع عن تأثير العلم الاجمالي في التنجز، ويسمى هذا بالانحلال الحكمي، يعني ان الشارع حكم بإخلاله مع انه في الواقع غير منحل.

فالتنتيجة، ان العلم الإجمالي إذا لم ينحل لا في مرحلة المقتضي ولا في مرحلة المانع أي لا حقيقة ولا حكماً، فالإحلال في مرحلة التنجز غير معقول، ضرورة أنه لا يمكن فرض الإحلال في هذه المرحلة بدون فرض الإحلال في المرحلتين الأوليين.

أما على القول بان العلم الاجمالي علة تامة للتنجز فالأمر واضح، إذ لا يتصور على هذا القول وجود مانع يمنع عن تأثيره في التنجز أو تخصيصه بطرف دون طرف آخر، فإن كل ذلك خلف فرض انه علة تامة للتنجز.

وأما على القول بالاعتضاء، فيتوقف تأثيره في التنجز على عدم وجود

المانع عنه، والمانع إنما هو جريان الاصول المؤمنة في بعض اطرافه دون بعضها الآخر بسبب أو آخر، كخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء أو عدم ترتب اثر شرعي عليه وهكذا، وحيثنذ فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، ومرد عدم تنجيزه إلى حكم الشارع بإخلاله وان وجوده كالعدم فلا أثر له.

وأما إذا لم يكن المانع موجوداً، كما إذا كان الأصل المؤمن في كل طرف معارضاً مع الأصل المؤمن في الطرف الآخر، فيسقط من جهة المعارضة، أو انه لا يجري في شيء من أطرافه في نفسه ومن جهة عدم مقتضي، فإذن لا مانع من تنجيزه.

ودعوى أن العلم الاجمالي المقترن بعدم المانع عن تأثيره علة تامة للتنجيز، لان العلة التامة مركبة من وجود المقتضي وهو العلم الاجمالي في المقام والشرط وهو صلاحيته للتنجيز وعدم وجود المانع، والمفروض أن الشرط في المقام متحقق مع المقتضي، فإذا تحقق عدم المانع، أصبح العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، وعليه فلا يعقل ان يكون الظن في بعض اطرافه مانعاً عن تنجيزه في بعضها الآخر وتخصيصه بمورده، إذ معناه انفكاك المعلول عن العلة التامة أو كون المعلول اخص منها وكلاهما غير معقول.

مدفوعة، فإن معنى ان العلم الإجمالي مقتضي للتنجيز انه يمكن فرض المانع عن تنجيزه، وعليه فكما ان خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء مانع عن تنجيزه، فكذلك يحتمل ان يكون الظن بمطابقة بعض اطرافه للواقع أيضاً مانعاً عنه، فلو كان العلم الاجمالي للتنجيز علة تامة، فلا يعقل فرض كونه مانعاً عنه أو احتمال انه مانع، والالزم خلف فرض كونه علة تامة، فالعمدة في المقام هي ان الظن حيث انه لا يكون حجة، فلا يصلح ان يكون مانعاً.

أو فقل ان مانعية الظن في بعض اطراف العلم الاجمالي أمر ممكن ثبوتاً، ولكن لا دليل عليها في مقام الإثبات، فلو كان العلم الاجمالي علة تامة، فلا تتصور مانعيته ثبوتاً أيضاً.

الوجه الثاني: أن أطراف العلم الاجمالي في المقام حيث انها متفاوتة، فإن فئة منها مظنونة وفئة منها مشكوكة وفئة منها موهومة، والاحتياط في جميع هذه الفئات غير واجب شرعاً للعسر والحرج أو لاختلال النظام، فإذا ن بطبيعة الحال تقع المزاخمة بين هذه الفئات المحتملة في وجوب الاحتياط، إذ احتمال سقوطه عن الجميع غير محتمل، وعندئذ فيكون الظن بنظر العقل مرجحاً، إذ احتمال تقديم الشك أو الوهم عليه غير محتمل.

والجواب، أن الظن حيث انه ليس بحجة شرعاً، فلا يصلح ان يكون مرجحاً لدى العقل أيضاً، ولا يحكم بتقدمه على الشك والوهم في أطراف العلم الاجمالي، باعتبار انه لا يكون مؤمناً، وحاله من هذه الناحية حال الشك والوهم، فإذا لم يكن مؤمناً، فكيف يحكم العقل بتعيينه، ضرورة ان حكم العقل لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا مبرر، فإذا لا قيمة للظن والعلم الاجمالي في المقام، حيث انه يوجب تنجيز التكليف في تمام اطرافه بجميع فئاتها من المظنونة والمشكوكة والموهومة على حد سواء، مقتضى ذلك وجوب الاحتياط في الجميع وحيث انه حرجي فلا يجب الاحتياط فيه، وعليه فوظيفته التبويض، وأما ترجيح الاحتياط في الاطراف المظنونة على الاحتياط في الاطراف المشكوكة والموهومة، فهو بحاجة إلى مرجح بعدما كانت نسبة العلم الاجمالي إلى الجميع على حد سواء، والظن حيث انه لا يكون حجة، فلا قيمة له ولا يصلح ان يكون مرجحاً.

فالنتيجة أن العقل لا يحكم بوجوب الاحتياط في الاطراف المظنونة تعييناً

دون الاطراف المشكوكة والموهومة.

الوجه الثالث: ان الظن بملاك قوة احتماله يصلح ان يكون مرجحاً، باعتبار ان ذلك من مرجحات باب التزامم.

والجواب ان قوة الاحتمال لا تكون من مرجحات باب التزامم، فإن من مرجحاته اهمية احد المتزاممين عن المزامم الآخر أو احتمال اهميته، وهذا المرجح مفقود في المقام، لان المظنون ليس أهم من المشكوك أو الموهوم أو محتمل الاهمية، هذا اضافة إلى انه لا يمكن تطبيق مرجحات باب التزامم على المقام، لان التزامم في المقام إنما هو بين الاحتمالين لا بين التكليفين الثابتين، ومرجحات باب التزامم مختصة بالثاني دون الأول.

الوجه الرابع: ان العقل لم يحكم بتقديم الظن بملاك انه مرجح، بل بملاك ان الأمر في المقام يدور بين الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالاجمال بالظن والخروج عن عهده بالشك والوهم، بمعنى ان الامتثال الظني مقدم بنظر العقل على الامتثال الشكي والوهمي إذا دار الأمر بينهما كما في المقام، حيث ان المؤمن بنظره في هذه الحالة هو الامتثال الظني دون الشكي والوهمي.

وان شئت قلت، ان المكلف يعلم بان وظيفته في هذه الحالة اما التخيير بين الامتثال الظني والامتثال الشكي والوهمي، أو تعيين الامتثال الظني لقوة احتماله دون الشكي والوهمي، وأما احتمال ان وظيفته الامتثال الشكي والوهمي دون الظني فهو غير محتمل، والعقل في مثل ذلك يحكم بتعيين الامتثال الظني.

والجواب، انه لا موجب لحكم العقل بالتعيين في المقام، لان حكمه بالتعيين في مسألة دوران الامر بين التخيير والتعيين إنما هو في موردين:

المورد الاول: مسألة دوران الأمر بين حجية شيء تعييناً وحجيته تخييراً،

وفي هذه المسألة يحكم العقل بالتعيين على أساس أن محتمل التعيين حجة يقيناً أما تعييناً أو تخيراً بينما الآخر مشكوك الحجية.

المورد الثاني: مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام الامتثال، والتطبيق بعد تعيين التكليف في مرحلة الجعل بتمام حدوده من حيث المتعلق والموضوع، كما إذا دار أمر المحصل للمأمور به في الخارج بين الأقل والأكثر دون نفس المأمور به، وفي مثل ذلك يحكم العقل بالتعيين على أساس أن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وأما المقام فهو غير داخل في إحدى هاتين المسألتين كما هو واضح، ولهذا لا مبرر لحكم العقل بتعيين الامتثال الظني دون الشكي والوهمي بعد ما لم يكن الظن حجة شرعاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان هذه المقدمة أي حكم العقل بتقديم الاحكام المظنونة في مرحلة الامتثال على الاحكام المشكوكة والموهومة غير تامة ولا مبرر لحكم العقل بذلك.

ثم ان دائرة التبعض في الاحتياط سعة وضيقاً تختلف باختلاف افراد المكلفين، فقد يكون الفرد قادراً على الاحتياط في المظنونات والمشكوكات معاً بدون لزوم أي حرج، وقد يكون قادراً عليهما مع مقدار من الموهومات، وقد لا يكون قادراً إلا على الاحتياط في المظنونات فقط أو المشكوكات فقط وهكذا، فإذاً تختلف وظيفة المكلفين سعة وضيقاً باختلاف قدرتهم على الامتثال كذلك، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى قد تكون التكاليف المشكوكة أو الموهومة أهم من التكاليف المظنونة، وعندئذ لا بد من الاحتياط في المشكوكات دون المظنونات.

وعلى هذا فعلى الفقيه ان يأخذ هذه الجهات والخصوصيات بعين الاعتبار،

وليس بإمكانه الحكم بتقديم المظنونات على المشكوكات والموهومات مطلقاً.
وأما المقدمة الرابعة: وهي عدم جريان الاصول المؤمنة في أطراف العلم
الاجمالي في المقام، وتقصد بالاصول المؤمنة في المسألة إصالة البراءة العقلية، وأما
إصالة البراءة الشرعية فحيث ان مدركها الروايات، فلهذا لا تكون حجة من جهة
عدم حجية الروايات كما هو المفروض في محل البحث، وكذلك الحال في
استصحاب عدم التكليف، وأما الآيات فقد تقدم أنها لا تدل على حجية أصالة
البراءة الشرعية، وعلى هذا فالاصل المؤمن في المقام منحصر بأصالة البراءة
العقلية، وهل يمكن التمسك بها أو لا؟
والجواب انه لا يمكن لوجوه:

الوجه الأول: اجماع الطائفة، إذ لا يحتمل في حق أي فقيه ان يفتي بجواز
الرجوع إلى أصالة البراءة في جميع المسائل الفقهية من البداية إلى النهاية.
الوجه الثاني: ان الرجوع إلى أصالة البراءة في أبواب الفقه كافة، يوجب
الخروج من الدين، وقد قيل في وجه ذلك ان جريانها عن جميع الاحكام الالزامية
في تمام المسائل الفقهية مع العلم الوجداني بمخالفته للواقع تكذيب للنبي الأكرم ﷺ،
لانا نعلم بمجعل مجموعة كبيرة من هذه الاحكام الإلزامية في الشريعة المقدسة،
واجراء البراءة عن جعلها كافة لا محالة يكون تكذيباً لرسالة الرسول ﷺ.

ولكن هذا القيل خاطئ جداً ومبني على الخلط بين نفي الاحكام المشكوكة
في اطراف العلم الاجمالي بتمام مراتبها ظاهراً وبين نفيها واقعاً، فعلى الأول لا
يكون تكذيباً لرسالة النبي الأكرم ﷺ، فإن هذا النفي لا ينافي ثبوتها واقعاً، وعلى
الثاني يكون تكذيباً لها، ولكن مفاد أصالة البراءة هو الأول دون الثاني، فمن يقول
بها في المقام، كان يعترف بشبوت الاحكام الشرعية في الواقع، ولكن لا يجب

امتثالها في الظاهر بمقتضى أصالة البراءة، وترك الامتثال لا يوجب الكفر، فإذن يكون المراد من الخروج عن الدين الخروج العملي، نعم أنها خلاف الضرورة الفقهية، فالنتيجة انه لا يجوز الرجوع إلى أصالة البراءة.

الوجه الثالث: ان العلم الاجمالي حيث انه منجز للتكليف المعلوم بالاجمال مطلقاً، أي سواء أكان في هذا الطرف أم ذاك الطرف، فيكون مانعاً عن جريان الاصول المؤمنة في اطرافه، اما على القول بانه علة تامة للتنجيز فواضح، وأما على القول بالاعتناء فايضاً كذلك.

والجواب، ان هذا الوجه صحيح، فإن الاصول المؤمنة لا تجري في أطراف العلم الاجمالي، اما من جهة قصور أدلتها عن شمول اطراف العلم الاجمالي أو من جهة وجود المانع وهو وقوع المعارضة بينها في أطرافه، هذا في الاصول المؤمنة الشرعية على تقدير كونها حجة في المقام، أما الاصول المؤمنة العقلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فهي بنفسها قاصرة عن شمول اطراف العلم الاجمالي، لان التعارض بينها في اطرافه غير معقول، باعتبار أنها قطعية.

ومن هنا يظهر ان الوجه الثاني والثالث تام ولا باس بهما.

وأما الوجه الأول: فهو غير صحيح، لانه ان اريد باجماع الطائفة فيه الاجماع التعبدي فيه غير متحقق، لوضوح ان مسألة الإنسداد مسألة مستحدثة بين المتأخرين وغير معنونة بين المتقدمين، ولهذا لامعنى لدعوى الاجماع فيها.

وان اريد به الاجماع الارتكازي، فلا شبهة في ثبوته، ضرورة ان المرتكز في ذهن كل فقيه هو عدم جواز الرجوع إلى أصالة البراءة في جميع المسائل الفقهية من باب الطهارة إلى آخر باب الديات، ولا يخطر في ذهن أحد من الفقهاء الرجوع إليها في تمام هذه الابواب، وهذا الارتكاز ثابت من زمن الأئمة عليهم السلام، وثبوته في

زمانهم كاشف عن امضاء هذا الارتكاز فيكون حجة، ومن هنا كان ينبغي الاستدلال بهذا الارتكاز لا بالاجماع، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى ان منشأ هذا الارتكاز الوجه الثاني، وهو الرجوع إلى إصالة البراءة في جميع أبواب الفقه، يستلزم الخروج من الدين، فأذن ليس الوجه الأول وجهاً مستقلاً في قبال الوجه الثاني بل هو يرجع إليه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان المقدمة الاولى المتمثلة في العلم الاجمالي بشبوت أحكام الزامية في الشريعة المقدسة تامة في نفسها وان انحل هذا العلم الاجمالي بعلم إجمالي صغير، وحيث انه موجود، فهو يقتضي إيجاب الاحتياط والمنع عن الرجوع إلى الاصول المؤمنة.

وأما المقدمة الثانية، وهي انسداد باب العلم والعلمي معاً، فهي غير تامة، فإن باب العلم وان كان منسداً بمعظم الاحكام الفقهية، إلا أن باب العلمي غير منسد به.

وأما المقدمة الثالثة، وهي حكم العقل بوجوب الاحتياط في الاحكام المظنونة دون الاحكام المشكوكة والموهومة بعد عدم وجوبه في الجميع للعسر والخرج أو اختلال النظام، فهي غير تامة من جهات كما مرّ.

وأما المقدمة الرابعة، التي هي في طول المقدمة الاولى، فهي تامة كما تقدم. وأما الكلام في الجهة الثالثة: فإذا بنينا على ان مقدمات الإسناد جميعاً تامة، فهل نتيجة هذه المقدمات الحكومة أي حكم العقل بحجية الظن أو الكشف أي كشف هذه المقدمات عن حجية الظن شرعاً.

والجواب ان في المسألة قولين: الأول الحكومة، الثاني الكشف.

أما القول الأول فقد فسر الحكومة بتفاسير:

الأول: حكم العقل بحجية الظن، بمعنى انه منجز و معذر. الثاني ان الظن في باب الانسداد كالقطع في باب الانفتاح، الثالث حكم القعل بالعمل بالظن على اساس التبويض في الاحتياط وترجيحه على الشك والوهم. أما التفسير الأول فقد اختاره المحقق الخراساني تدتت، ويمكن تقريبه باحد وجهين:

الوجه الأول: ما تقدم من ان الظن في حال الانسداد يوجب صرف تنجيز العلم الاجمالي إلى مورد فحسب واخراج موردي الشك والوهم عن دائرته أي التنجيز^(١).

ولكن قد مر ان هذا غير معقول، مع فرض عدم حجية الظن شرعاً وبقاء العلم الاجمالي على حاله وعدم إنحلاله لا حقيقة ولا حكماً، ومعه لا يعقل فرض الإنحلال في مرحلة التنجيز وقد تقدم ذلك موسعاً.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني تدتت من أن الاضرار إلى بعض اطراف العلم الاجمالي يوجب سقوطه عن الاعتبار وان كان الاضرار إلى البعض غير المعين، وحيث ان الاحتياط التام في المقام غير واجب، فبطبيعة الحال يجب على المكلف ترك الاحتياط في بعض أطراف العلم الاجمالي بمقدار يرتفع به العسر والمخرج، وهذا المقدار الذي يجوز ترك الاحتياط فيه بملك الاضرار وان كان غير متعين في اطراف العلم الاجمالي وقابل للتطبيق على كل فئة من فئاته، ولكنه مع ذلك يوجب سقوط العلم الاجمالي عن الاعتبار، فإذا سقط العلم الاجمالي عن الاعتبار، فمقتضى القاعدة عدم الزام المكلف بشيء وانه مطلق العنان، ولكنه لا يمكن الالتزام به رغم ان باب العلم والعلمي منسد بمعظم الاحكام الشرعية،

والاحتياط غير واجب من جهة سقوط العلم الاجمالي عن الاعتبار، وذلك لانا نعلم وجداناً بان التكاليف الواقعية ثابتة في الواقع وغير ساقطة عن المكلف، ضرورة انه ليس كالبهائم والمجانين جزماً بان يكون مطلق العنان، فإذن لا بد من الرجوع إلى العقل في تعيين التكاليف الواقعية وأمام العقل في هذه الحالة الظن والشك والوهم، ومن الواضح ان الشك والوهم لا يصلح ان يكون حجة عليها، فإذن بطبيعة الحال يحكم العقل بحجية الظن عليها ومنجزيته لها في هذه الحالة، ولا يعقل ان يكون حكم العقل بالعمل بالظن على اساس التبعض في الاحتياط، إذ لا منشأ لوجوب الاحتياط إلا تنجيز العلم الاجمالي، والمفروض انه قد سقط عن الاعتبار بالاضطرار إلى ترك الاحتياط في بعض اطرافه، ولهذا لا يمكن ان يكون حكم العقل بالعمل بالظن بملاك التبعض في الاحتياط، فلا محالة يكون بملاك حجية الظن ومنجزيته^(١).

وان شئت قلت، انه بعد انسداد باب العلم والعلمي بمعظم الاحكام الشرعية، وعدم سقوط تلك الاحكام عن المكلف في هذه الحالة وعدم وجوب الاحتياط على الفرض، فلا محالة يحكم العقل بحجية الظن وتعيين التكليف الواقعي به من باب التردد والدوران، ولا يمكن الحكم بحجية الشك أو الوهم، فإنه غير صالح لذلك هذا.

والجواب ان ذلك غير تام من وجوه:

الوجه الأول: ان الاضطرار إلى ترك الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي إذا كان إلى غير المعين، فلا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن الاعتبار، لان سقوطه بالاضطرار من جهة انه يوجب انحلاله، والفرض ان الاضطرار إذا كان الى غير

المعين فلا يوجب انحلاله، مثلاً إذا علم المكلف بوجوب إحدى الصلاتين عليه أما صلاة القصر أو التمام، ثم اضطر إلى ترك أحدهما لا على التعيين، وحيث أن متعلق هذا الاضطرار غير ما هو متعلق التكليف واقعاً، فلا يوجب انحلال العلم الاجمالي، لأن متعلق الوجوب في الواقع أما خصوص صلاة القصر بمجدها أو التمام كذلك، وأما متعلق الاضطرار الجامع بينهما وهو عنوان أحدهما، فإذن ما هو متعلق التكليف واقعاً لم يتعلق الاضطرار به وما تعلق به الاضطرار لم يكن متعلق التكليف، ومن الطبيعي أن الاضطرار إنمّا يكون رافعاً للتكليف إذا تعلق بنفس ما تعلق به التكليف وهو مقتضى قوله ﷺ (رفع ما اضطر إليه)^(١)، وحيث أن الاضطرار في المقام إلى غير المعين، فلا يتعلق بما تعلق به التكليف لكي يوجب رفعه ويؤدي إلى انحلال العلم الاجمالي، نعم أن الاضطرار إلى غير المعين وإن لم يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي، ولكنه يمنع عن الموافقة القطعية العملية، باعتبار أن المكلف المضطر مرخص في تطبيق المضطر إليه على أي طرف من أطراف العلم الاجمالي شاء، ومن الواضح أن هذا الترخيص التخيري لا ينافي ثبوت الحرام في الواقع وإنمّا ينافي إطلاقه لكل طرف من أطرافه، إذ لا بد حينئذٍ من تقييد إطلاقه بالنسبة إلى كل طرف بعدم اختياره لدفع اضطراره، فإذا اختاره فهو ليس بمحرام على تفصيل يأتي في محله انشاء الله تعالى.

فالنتيجة أن الاضطرار إلى غير المعين لا ينافي العلم الاجمالي ولا يمنع من تنجيزه، وهذا بخلاف الاضطرار إلى المعين، فإنه يوجب انحلال العلم الاجمالي، كما إذا فرض أن المكلف اضطر إلى ترك خصوص صلاة التمام في المثال المتقدم، فإنه يوجب انحلال العلم الاجمالي إلى عدم وجوب التمام تفصيلاً والشك في وجوب

(١) وسائل الشيعة ج ١١: ص ٢٩٥ ب ٥٦ من جهاد النفس ح ١.

القصر بدواً هذا.

وللمحقق العراقي تتس في المقام كلام، وهو ان الاضطرار في المقام وان كان متوجهاً أولاً إلى غير المعين إلا انه في نهاية المطاف متوجه إلى المعين، على اساس ان اطراف العلم الاجمالي في المقام متفاوتة، فإن فئة منها مظنونة وفئة منها مشكوكة وفئة منها موهومة، والأمر يدور بين تطبيق المضطر إليه على الفئة المظنونة وبين تطبيقه على الفئة الموهومة مع المشكوكة أو بدونها، وفي مثل ذلك بطبيعة الحال يحكم العقل بتعيين الثاني دون الأول، وإلا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح ^(١).

والجواب، أن هذه المحاولة منه تتس غريبة جداً، لأن حكم العقل بوجود العمل بالظن والخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالاجمال به، وتعيين تطبيق ترك الاحتياط على الموهومات أو مع المشكوكات إنما هو معلول لتنجيز العلم الاجمالي وفي طوله، فلا يعقل ان يكون مانعاً عنه وموجباً لسقوطه عن الاعتبار.

وبكلمة ان الاضطرار إلى غير المعين الذي يعود في نهاية الشوط إلى المعين لو كان موجباً لانحلال العلم الاجمالي، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة في غير ما ينطبق عليه المضطر إليه، فلو انطبق المضطر إليه على المشكوكات والموهومات، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة العقلية في الاطراف المظنونة، للشك البدوي في ثبوت التكليف فيها بعد انحلاله، إلا أن يقال أن هنا علماً اجمالياً آخر وهو العلم الاجمالي في دائرة المظنونات، إذ احتمال ان يكون تمام الاحكام المظنونة غير مطابقة للواقع غير محتمل، فلا محالة يعلم بمطابقة جملة منها للواقع، وهذا العلم الاجمالي مانع عن جريان اصالة البراءة العقلية.

الوجه الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاضطرار إلى غير المعين كالاضطرار إلى المعين، يوجب إنحلال العلم الاجمالي وسقوطه عن الاعتبار بسقوط موضوعه، غاية الأمر ان الاضطرار إذا كان إلى المعين، فإنه يوجب سقوط التكليف الواقعي عن متعلقة مباشرة لو كان في الواقع متعلقاً به، وأما إذا كان الإضطرار إلى غير المعين، فهو يوجب الترخيص تخييراً، وحيث انه ينافي الحرمة الواقعية، فيكون مانعاً عن تنجيز العلم الاجمالي وموجباً لإنحلاله.

والجواب أولاً، ما تقدم من أن الاضطرار إلى غير المعين لا يكون رافعاً للتكليف الواقعي ومنافياً له، باعتبار ان متعلق الاضطرار الجامع هو ليس متعلق التكليف، ومتعلق التكليف الفرد مجده الفردي وهو ليس متعلق الاضطرار، ولهذا لا يوجب إنحلال العلم الاجمالي.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاضطرار إلى غير المعين يوجب إنحلال العلم الاجمالي، إلا انه إنما يوجب إنحلاله إذا لم تكن دائرة المعلوم بالاجمال أوسع من دائرة المضطر إليه، وأما إذا كانت دائرته أوسع من دائرة المضطر إليه، فلا يوجب الاضطرار سقوط العلم الاجمالي عن الاعتبار وإنحلاله، وحيث ان دائرة المعلوم بالاجمال في المقام أوسع من دائرة المضطر إليه، فلا اثر للاضطرار ولا يوجب إنحلال العلم الاجمالي.

وثالثاً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان دائرة المعلوم بالاجمال في المقام ليست أوسع من دائرة المضطر إليه، وحينئذٍ وان سلمنا ان الاضطرار يوجب سقوط العلم الاجمالي عن الاعتبار وإنحلاله، إلا ان هناك علماً إجمالياً آخر وهو العلم الاجمالي بين المظنونات فقط، وهو يقتضي وجوب الاحتياط فيها ويمنع عن الرجوع إلى إصالة البراءة عنها، على اساس انه بيان رافع لموضوعها وجداناً

فتنتفي بانتفاء موضوعها، أو فقل ان إصالة البراءة العقلية في نفسها قاصرة عن شمول أطراف العلم الاجمالي.

الوجه الثالث: ان الاضطراب إلى غير المعين، لو فرض انه يوجب سقوط العلم الاجمالي وإخلاله ولكن النتيجة ليست هي حجية الظن عقلاً، وذلك لان العلم الاجمالي إذا فرض انه سقط عن الاعتبار وانحل فلا طريق عندئذٍ إلى الواقع، لان باب العلم والعلمي منسد بالواقع، وحينئذٍ فهل يسقط الواقع عن المكلف أو انه مكلف به؟

والجواب، لا شبهة في انه مكلف به وليس كالمجنون أو البهائم، ولا يمكن الرجوع إلى أصالة البراءة العقلية في هذه الحالة لاستلزامه الخروج من الدين وانه خلاف الضرورة من الشرع، ومن الطبيعي ان ذلك يكشف عن ان الشارع جعل الظن حجة ومنجزاً وإلا فلا مانع من الرجوع إلى إصالة البراءة العقلية، لان موضوعها متحقق وهو عدم البيان وأنها غير قابلة للتخصيص إلا برفع موضوعها، وأما قيام الضرورة على عدم جواز الرجوع إليها في الحالة المذكورة وانه خروج من الدين، فهو يشكف عن ان الشارع جعل الظن حجة في باب الإنسداد، ولا يكشف ذلك عن حجية الظن عقلاً، لان العقل ليس شأنه الجعل بل شأنه الإدراك ليس إلا، نعم قد يستكشف الجعل كما إذا أدرك مصلحة ملزمة في فعل أو مفسدة ملزمة في آخر، فإنه يستكشف جعل الوجوب شرعاً على الأول وجعل الحرمة كذلك على الثاني.

وأما التفسير الثاني، فأيضاً ما ذكره المحقق الخراساني تتمة من أن الظن في باب الإنسداد كالقطع في باب الانفتاح، فكما ان حجية القطع بمعنى المنجزية والمعذرية ذاتية، فكذلك حجية الظن في باب الإنسداد، غاية الأمر ان الحجية

ليست من لوازم ماهية الظن كما هو الحال في القطع، بل هي من لوازم وجوده بشرط إنسداد باب العلم والعلمي، وهذا يعني أنها من لوازم حصة خاصة من الظن وهي الظن في حال الإنسداد، ويترتب على هذا أن العقل يدرك بعد تمامية مقدمات الإنسداد جميعاً أن الظن حجة وبيان على الواقع ومنجز ورافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان^(١).

ويرد عليه أولاً، ما ذكره المحقق النائيني رحمته، من أن كاشفية القطع ذاتية، وأما كاشفية الظن فهي ليست من ذاتياته، ومن الطبيعي أن ما ليس بذاتي للشيء، فيستحيل أن يكون ذاتياً له في حال من حالاته، بدهة أن ما ليس فصلاً أو جنساً لشيء، فلا يعقل أن يكون فصلاً أو جنساً له في أي حال من حالاته، والمفروض أن الكاشفية ليست ذاتية للظن وفصلاً مقوماً له، فيستحيل أن تكون ذاتية له في حال الإنسداد، وكذلك لا يعقل أن تكون من لوازم ذات الظن في باب الإنسداد، ضرورة أن ما ليس بذاتي للشيء من الذاتي باب البرهان، يستحيل أن يكون ذاتياً له في وقت من الأوقات.

وثانياً أن الظن يقطع النظر عن تمامية مقدمات الإنسداد كافة منها العلم الاجمالي بالاحكام الشرعية، وتجزئه لها لا يكون بياناً وحجة ورافعاً لموضوع القاعدة كالقطع، وفرض حجيته بعد تمامية هذه المقدمات لا يمكن إلا بالجعل، والمفروض أن الفعل مدرك لاجاعل ومشروع^(٢).

والخلاصة أن ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته من أن نتيجة مقدمات الإنسداد حجية الظن عقلاً لا يرجع إلى معنى محصل.

(١) كفاية الأصول: ص ٣١١.

(٢) اجود التقريرات ج ٢: ص ١٢٩.

وأما التفسير الثالث للحكومة، فهو ما ذكره السيد الاستاذ رحمته من أن معناها التبعية في الاحتياط وليس معناها حجية الظن عقلاً، ضرورة ان العقل ليس بجاعل، وقد افاد في وجه ذلك ان الحاكم في باب الاطاعة والامتثال هو العقل لا غيره، وعلى هذا ففي باب الانسداد إذا تمت المقدمات، فالعقل يحكم بتعين الامتثال الظني وعدم كفاية الامتثال الشكي أو الوهمي، بمعنى ان العقل يرى المكلف معذوراً وغير مستحق للعقاب على مخالفة الواقع مع الاخذ بالظن والعمل به، ويراه مستحقاً للعقاب على مخالفة الواقع على تقدير عدم الاخذ بالظن والاقتصار بالامتثال الشكي أو الوهمي.

وبكلمة ان الاحتياط التام في المقام اما أنه غير ممكن أو غير واجب شرعاً، فإذا من التبعية فيه، فإذا وصلت النوبة إلى التبعية، يحكم العقل بوجود الاحتياط في المظنونات وتركه في المشكوكات والموهومات، وأما العكس فهو لا يمكن، لانه من ترجيح المرجوح على الراجح، والنكتة في ذلك هي ان الحاكم في باب الامتثال إنما هو انقل، فإذا دار الأمر بين الامتثال الظني والامتثال الشكي والوهمي، استقل العقل بتعين الامتثال الظني وعدم كفاية الامتثال الشكي والوهمي، وهذا هو معنى الحكومة في باب الانسداد.

ولكن تقدم ان الظن إذا لم يكن حجة شرعاً، فلا يصلح ان يكون مرجحاً لدى العقل أيضاً، ولا يحكم بتقديره على الشك والوهم في اطراف العلم الاجمالي، باعتبار انه لا يكون مؤمناً كالشك والوهم، والعلم الاجمالي في المقام حيث انه منجز للتكليف في تمام اطرافه بكافة فئاتها من المظنونة والمشكوكة والموهومة، فيكون مقتضاه وجوب الاحتياط في الجميع على حد سواء، ولكن بما انه حرجي فلا يجب، فإذا من التبعية والظن، حيث انه لا يكون حجة شرعاً، فلا

يكون مؤمناً كالشك والوهم، ولهذا لا يصلح ان يكون مرجحاً في مقام الامتثال، واحتمال العقاب في الجميع موجود على حد سواء، فإذا ما هو المبرر لحكم العقل بتعيين الاحتياط في المظنونات وتركه في المشكوكات والموهومات، وعلى هذا فوظيفة المكلف في فرض عدم التمكن من الاحتياط التام التخيير، بمعنى انه مخير في تطبيق الاحتياط على الاحكام المظنونة أو المشكوكة أو الموهومة أو المختلط، فيقوم بالاحتياط في أطراف العلم الاجمالي وهي المسائل الفقهية، سواء أكانت مظنونة أم مشكوكة أو موهومة طالما لم يصل إلى حد الحرج، فإذا وصل إلى هذا الحد فلا يجب، فالنتيجة هي التبعض في الاحتياط بهذا الشكل.

وأما القول الثاني، وهو القول بالكشف، فقد ذكر السيد الاستاذ رحمته ان هذا القول مبني على الاختلاف في تقرير المقدمة الثالثة، فإن قررناها بان الشارع لا يرضى بالاحتياط أو الامتثال الاجمالي في معظم الاحكام الشرعية، بدعوى الاجماع على ذلك، لان الاحتياط وان كان حسناً في نفسه، إلا أنه ليس كذلك فيما إذا كان الامتثال في معظم الاحكام الشرعية منحصراً بالامتثال الاجمالي المنافي لقصد الوجه والجزم بالنية، وتكون النتيجة على هذا التقرير هي الكشف، إذ بعد فرض فعلية التكليف وانسداد باب العلم والعلمي به وعدم رضا الشارع بالامتثال الاجمالي وعدم سقوطه عن المكلف رأساً، يستكشف بان الشارع جعل لنا حجة في هذه الحالة وطريقاً إلى أحكامه، وحيث ان كل من فتوى الفقيه والقرعة وغيرهما لا يكون حجة في مفروض المسألة، فيستكشف ان الظن هو الطريق المنصوب من قبل الشارع في هذا الفرض.

وأما القول بالحكومة، فهو مبني على تقرير هذه المقدمة بان الاحتياط التام غير واجب من جهة لزوم العسر والحرج، لا أن الشارع لا يرضى به، وعلى هذا

فلا مناص من التبعض في الاحتياط، والعقل في مثل هذا الفرض يحكم بترجيح العمل بالظن على العمل بالشك والوهم^(١) هذا.

والصحيح في المقام ان يقال ان تقرير المقدمة الثالثة بهذا الشكل وهو ان الشارع لا يرضى بالاحتياط والامثال الاجمالي في معظم الاحكام الشرعية الفقهية، بدعوى الاجماع على ذلك لا يرجع إلى معنى محصل، إذ ليس في المسألة إجماع ولا من يدعي الاجماع كذلك، ولو قيل ان منشأ عدم رضاء الشارع بالاحتياط والامثال الاجمالي اعتبار قصد الوجه، فيرد عليه أولاً ان لازم ذلك عدم مشروعية الاحتياط مطلقاً لا في حال الانسداد فقط ولا يمكن الإلتزام به، إذ لا دليل على اعتبار قصد الوجه في حال الانفتاح فضلاً عن حال الانسداد.

وثانياً، لو قلنا باعتباره فرضاً، فإنما نقول به في أصل العبادات لا في اجزائها وشروطها فضلاً عن سائر الواجبات والمحرمات، وعليه فلا مانع من الاحتياط في تمام اطراف العلم الاجمالي ما عدى نفس العبادات.

وقد يدعى ان المراد من الاجماع في المسألة هو سكوت الفقهاء قولاً وعملاً، أما قولاً فلعدم افتائهم في معظم المسائل الفقهية بالاحتياط، وأما عملاً فلعدم عملهم به في معظم تلك المسائل، وهذا السكوت منهم كذلك كاشف عن عدم رضا الشارع بالاحتياط والامثال الاجمالي في معظم الاحكام الشرعية، إذ لو كان الشارع راضياً بالاحتياط كذلك، فبطبيعة الحال كان يوجد بين هؤلاء الفقهاء طول هذه السنين من يعمل بالاحتياط فيها ويفتي به.

وهذه الدعوى غريبة جداً، أما أولاً فلان سكوت الفقهاء عن ذلك قولاً وعملاً لا يكشف عن انه غير مشروع، لان سكوت المعصومين عليه السلام عن حكم

شيء لا يكشف عن عدم مشروعيته فضلاً عن غيرهم.
وثانياً، ان هذه المسألة وهي مسألة انسداد باب العلم والعلمي لم تكن من المسائل المعنونة بين الفقهاء المتقدمين حتى يدعى اجماعهم عليها بل هي من المسائل المستحدثة بين المتأخرين.

وثالثاً، ان منشأ سكوتهم عن الفتوى بالاحتياط في معظم المسائل الفقهية وعدم عملهم به فيها إنما هو من جهة افتتاح باب العلم والعلمي بمعظم تلك المسائل، وعندئذ فلا مبرر للاحتياط لا قولاً ولا عملاً.

قد يقال كما قيل ان المرتكز في أذهان المتشرعة هو عدم مشروعية الاحتياط في معظم الاحكام الفقهية، وهذا كاشف عن عدم رضا الشارع به وإلا لصدر منه ردع عن هذا الارتكاز.

والجواب ان هذا القول ايضاً غريب، أما أولاً فليس المرتكز في أذهان المتشرعة ذلك، بل المرتكز في اذهانهم حسن الاحتياط بلحاظ انه ارقى مراتب العبودية.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا الارتكاز موجود في اذهانهم، إلا انه لا قيمة له ما لم يحرز اتصاله بزمن المعصومين عليه السلام، ومن الواضح انه لا طريق لنا إلى ذلك، لان منشأ فتوى الفقهاء بعدم وجوب الاحتياط في معظم الاحكام الفقهية، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد يقال انه مع الاغماض عن جميع ما ذكرناه وتسليم ان تقرير المقدمة الثالثة بان الشارع لا يرضى بالاحتياط في معظم الاحكام الشرعية تام، فمع ذلك لا تكون النتيجة الكشف، لان باب العلم والعلمي منسد على الفرض والعلم الاجمالي ملغى من جهة عدم رضى الشارع بالاحتياط في

اطرافه وانه غير مشروع، ومع هذا فالتكليف الواقعي فعلي وغير ساقط عن المكلف، وهذا التكليف حينئذٍ منجز بالاحتمال، لان الاحتمال منجز ما لم يكن أصل مؤمن في البين، والمفروض أن الاصل المؤمن المتمثل في اصالة البرأة العقلية غير جار في المقام لاستلزامه الخروج من الدين، ونتيجة ذلك هي حكم العقل بوجود العمل بالظن بعدما لا يمكن العمل بجميع الاحتمالات من جهة لزوم العسر والحرج لا كشف ذلك عن حجية الظن شرعاً، وذلك لان الحاكم في باب الاطاعة والامتثال إنما هو العقل لانه يعين كيفية الامتثال وطريقه، فإذا كان التكليف منجزاً فالعقل يحكم بلزوم امتثاله بالعلم الوجداني أو التعبدي ان امكن وإلا فبالظن، لان الامتثال الظني في طول الامتثال العلمي، وفي المقام حيث ان التكليف الواقعي منجز فالحاكم بامتثاله هو العقل، فإنه يعين كيفية امتثاله من الامتثال العلمي ان امكن وإلا فيصل الدور إلى الامتثال الظني وهكذا، وعليه فلا موجب لادراك العقل بان الشارع جعل الظن حجة، لان الواقع منجز بالاحتمال، فلا مبرر لجعل منجز آخر ولا دليل عليه في مقام الإثبات وان كان ممكناً ثبوتاً.

والخلاصة ان شأن العقل الإدراك لا الحكم والجعل سواء أكان عملياً أم كان نظرياً، لان الفرق بين العقل العملي والعقل النظري إنما هو في المدرك لا في الإدراك، لان المدرك ان كان مما ينبغي ان يعمل وان لا يعمل فهو عقل عملي، وان كان مما ينبغي ان يدرك ويعلم فهو عقل نظري، والحاكم في باب الاطاعة والامتثال، العقل العملي وهو يعين كيفية الامتثال وطريق الطاعة هذا.

ولكن هذا الاشكال غير وارد على تقرير المقدمة الثالثة بالشكل المذكور وهو عدم رضا الشارع بالاحتياط والامتثال الاجمالي في معظم الاحكام الشرعية، لان العمل بالظن وترجيحه على الشك والوهم عمل بالاحتياط وتبعيض فيه،

غاية الأمر ان منشأ الاحتياط تارة يكون العلم الاجمالي واخرى يكون احتمال التكليف، سواء أكان الاحتمال ظنياً أم شكياً أم وهمياً، فإنه منجز إذا لم يكن أصل مؤمن على خلافه، والمفروض ان الظن لا يكون حجة شرعاً والعقل لا يكون جاعلاً حتى يجعل الحجية للظن، فإذا ن لا محالة يكون العمل به من باب الاحتياط وهو مشروع.

فالتنتيجة ان القول بالكشف مبني على إثبات عدم رضا الشارع بالاحتياط في معظم الاحكام الفقهية، ومعنى ذلك عدم المنجز للتكليف الواقعي لا العلم الاجمالي ولا الاحتمال، لانه غير قابل للتنجيز من حيث الامتثال الاجمالي، فإذا ن العمدة ما ذكرناه من انه لا يمكن إثبات عدم رضا الشارع بالاحتياط في معظم الاحكام الشرعية، ولا دليل على ذلك بل الدليل على الخلاف موجود، وعليه فلا اصل للقول بالكشف في المسألة.

وأما الحكومة بمعنى حكم العقل بحجية الظن فهي غير معقولة، لان العقل شأنه الإدراك لا الجعل والحكم، وبمعنى حكم العقل بالتبعيض في الاحتياط فأيضاً غير تامة، لما تقدم من ان الظن إذا ن لم يكن حجة شرعاً، فلا يصلح ان يكون مرجحاً، لان نسبة العلم الاجمالي إلى الجميع على حد سواء، والتكليف الواقعي منجز في أي طرف من أطرافه كان، واحتمال العقاب على المخالفة موجود في كل طرف بلا فرق بين المظنون والمشكوك والموهوم، ومجرد ان الظن اقرب إلى الواقع لا أثر له إذا ن لم يكن حجة، لان تنجيز الواقع مستند إلى العلم الاجمالي لا إلى أقربية الظن إلى الواقع، ومن الواضح ان حكم العقل بترجيح الظن على الشك والوهم لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا مبرر ولا مبرر له، والأقربية لا تصلح ان تكون مبررة طالما ن تكن حجة، وقد تقدم الاشارة إلى ذلك بشكل اوسع، وبمعنى

ان الظن في باب الانسداد، كالقطع في باب الانفتاح، فقد تقدم انه لا يرجع إلى معنى محصل.

وأما الكلام في الجهة الثالثة: فيقع في نتيجة مقدمات الإنسداد، وهل هي مهملة أو مطلقة أو هنا تفصيل.

والجواب ان الإطلاق والاهمال تارة يكونا ملحوظين بالنسبة إلى الأسباب واخرى بالنسبة إلى المراتب وثالثة بالنسبة إلى الموارد، وعلى جميع التقادير، فتارة يقع الكلام في ذلك على القول بان نتيجة المقدمات في باب الانسداد الكشف واخرى على القول بان النتيجة الحكومة.

أما على القول الأول، فقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان النتيجة من ناحية الاسباب مطلقة، وقد افاد في وجه ذلك أنه ليس هناك قدر متيقن بينها، إذ لا يرى العقل فرقا بين الأسباب التي يحصل منها الظن، فلا يرى الفرق بين الظن الحاصل من الاجماع المنقول والظن الحاصل من الشهرة الفتوائية أو من فتوى الفقيه، بل العقل يرى بعد تامة المقدمات على الكشف، بان الشارع جعل الظن حجة من أي سبب حصل إلا السبب الذي نهى الشارع عن العمل به كالظن الحاصل من القياس أو نحوه.

والنكته في ذلك ان العقل يكشف على ضوء تامة مقدمات الإنسداد ان الشارع جعل الظن حجة ومنجزاً للواقع في هذه الحالة، وموضوع الحجية بنظر العقل الظن بما هو ظن من أي سبب كان بلا خصوصية له.

وأما النتيجة من ناحية المراتب، فهي مهملة، إذ لا يحتمل ان يكون الظن بتمام مراتبه من المرتبة الدانية إلى المرتبة العالية التي هي تالي تلو مرتبة الاطمئنان على حد سواء، فإذاً تكون النتيجة بطبيعة الحال مهملة مرددة بين

حجية الظن بتمام مراتبه أو بعضها، وحيث ان العقل يكشف عن حجية الظن شرعاً بمقدار يفي بمعظم المسائل الفقهية، فحينئذ ان كان الظن القوي وافياً بمعظم تلك المسائل، فهو الحجة شرعاً دون غيره، بمعنى ان مقدمات الإنسداد لا تكشف الا عن حجية الظن القوي الوافي كالظن الحاصل من اخبار الثقة، فإنه اقوى من الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية أو من الاخبار غير الثقة أو من الاجماع المنقولة أو فتاوي الفقهاء أو غيرها، وعندئذ ينحل العلم الاجمالي حكماً به، ولا مانع وقتئذ من الرجوع إلى الاصول المؤمنة في موارد سائر مراتب الظنون، وان لم يكن وافياً فاضيف إليه من المراتب الاخرى الاقرب فالاقرب إلى ان يفي بمعظم الاحكام الفقهية.

وأما النتيجة من ناحية الموارد، فهي أيضاً مهملة، لان منشأ القول بالكشف الغاء العلم الاجمالي عن التأثير وتنبجز الواقع، اما من جهة الاضرار إلى ترك الاحتياط في بعض اطراف العلم الاجمالي أو من جهة ان الشارع لا يرضي بالاحتياط في معظم الاحكام الفقهية، وأما إذا كان منشأه الفرض الأول، فهو يقتضي عدم وجوب الاحتياط التام وعدم تنجيز العلم الاجمالي للتكليف المعلوم بالاجمال في جميع اطرافه وموارده، وهذا لا ينافي وجوب الاحتياط في بعض موارد كالموارد المهمة مثل الدماء والأعراض والأموال الخطيرة، فإنه لا بد من الاحتياط فيها وان كان احتمالها ضعيفاً وكان بدرجة الوهم، وعلى هذا فلا بد من الاقتصار على حجية الظن شرعاً في الموارد المتبقية، بحيث إذا ضمت إلى الموارد المذكورة، فإن كان المجموع بمقدار معظم المسائل الفقهية فهو، وإلا فاضيف من الموارد الاخرى إلى الموارد المتبقية لكي يصير المجموع بمقدار معظم المسائل.

وان كان منشأه الفرض الثاني، فمن الواضح ان عدم رضا الشارع بوجوب

الاحتياط في معظم الاحكام الفقهية لا ينافي وجوب الاحتياط في الموارد الخاصة التي اهتم الشارع بها كحفظ النفوس والاعراض والاموال، باعتبار ان الاحتياط فيها ليس احتياطاً بمعظم المسائل الفقهية حتى يكون ممنوعاً وغير مشروع، فإذن لا يكون الظن حجة إلا في الموارد المتيقنة، بحيث إذا ضمت إلى هذه الموارد، كان المجموع بمقدار معظم المسائل الفقهية.

وبكلمة ان حجية الظن بحسب الموارد مرددة بين حجيته في تمام الموارد وحجيته في بعض الموارد دون بعضها الآخر، ولهذا لا بد من الاقتصار على القدر المتيقن وهو ما عدا مسائل الدماء والاعراض والاموال الخطيرة، وفيما عدا هذه المسائل أيضاً لا بد من الاقتصار بالمقدار المتيقن وهو المقدار الذي يفى بمعظم المسائل الفقهية بضميمة المسائل المذكورة لا أكثر.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان حجية الظن على القول بالكشف لا تكون مهملة من ناحية الاسباب ومهملة من ناحية الموارد والمراتب. وأما على القول بالحكومة، فقد ذكر المحقق الخراساني قدس سره انه لا اهمال في النتيجة لاسباباً ولا مورداً ولا مرتبة، بدعوى، ان الاهمال في حكم العقل غير متصور، ضرورة ان الحاكم لا يعقل ان يشك في حكمه ولا يدري انه مطلق أو مقيد.

أما من ناحية الاسباب، فلان العقل لا يرى تفاوتاً بين الاسباب ولا يرى فرقاً بين الظنون الحاصلة منها بما هي ظنون، ولا يحكم بان الظن الحاصل من الاخبار أو أخبار الثقة حجة، وأما الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية لا يكون حجة، إذ لا فرق بنظره بينهما من حيث حصول الظن منهما، نعم إذا كان بين الاسباب قدر متيقن، فلا تكون النتيجة حينئذٍ مطلقة.

وأما من ناحية المورد، فلان النتيجة مقيدة ولا اهمال فيها، لان العقل مستقل بمحجية الظن ومنجزيته للواقع في غير الموارد التي اهتم الشارع بالحفاظ عليها حتى في ظرف الشك والاشتباه كالدماء والفروج ونحوهما، وأما في هذه الموارد فالعقل مستقل بوجوب الاحتياط فيها والغاء الظن وعدم حجيته في تلك الموارد، فإذا ظن المكلف بان هذا الرجل مهدور الدم مع احتمال انه محقون الدم، فلا يجوز قتله ولا بد من الاحتياط.

وأما من ناحية المرتبة، فالنتيجة أيضاً مقيدة ولا اهمال فيها، لان العقل مستقل بمحجية الظن الاطمثاني دون ما عداه من المراتب على اساس انه المتيقن، وحينئذٍ فإن وفي في رفع العسر والهرج فهو، وإلا فاضيف إليه ما دونه مع مراعاة الاقرب فالاقرب بما يفي لرفع العسر والهرج^(١). ولنا خذ بالنظر إلى ما أفاده تتتت.

أما ما أفاده تتتت من انه لا اهمال في النتيجة من ناحية السبب فهو صحيح، والنكته فيه ان موضوع حكم العقل بمحجية الظن ومنجزية الظن بما هو ظن بدون النظر إلى سببه وما فيه من الخصوصية، لان حاله في باب الانسداد كحال القطع في باب الانفتاح، وتفاوت الاسباب من حيث القوة والضعف لا يؤثر في اصل سببيتها للظن بما هو ظن.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره تتتت من ان النتيجة من ناحية الاسباب إنما تكون مطلقة إذا لم تكن بينها قدر متيقن غير تام، فإن اريد بالقدر المتيقن من حيث افادته وسببته للظن فهذا خلف الفرض، لان المفروض حصول الظن من جميع هذه الاسباب، وان اريد به ان هذا السبب حجة سواء أكان غيره حجة أم لا،

فيرد عليه ان هذا التيقن إنما هو في حالة الانفتاح لا في حال الانسداد، إذ في هذه الحالة لا يكون شيء منها حجة وإنما الحجة بحكم العقل الظن دون السبب. وأما ما افاده تَدَسُّ من أنه لا اهمال في النتيجة من ناحية المورد فهو صحيح، أما على مسلكه تَدَسُّ من ان الظن في حال الانسداد على القول بالحكومة يكون حاله حال القطع في حال الانفتاح، فلا يتصور فيه الاهمال لا من ناحية السبب ولا من ناحية المورد.

وأما بناء على ان المراد من حجية الظن في باب الانسداد انه يوجب صرف تنجز الاحكام الشرعية الواقعية إلى موارده وانحلال العلم الاجمالي في مرحلة التجيز بها والرجوع إلى الاصول المؤمنة في غير موارده من اطراف العلم الاجمالي بعد انحلاله فأيضاً لا اهمال، فإن العقل إنما يحكم بحجية الظن ومنجزته بالمقدار الوافي في معظم المسائل الفقهية لا أكثر ولا أقل، ضرورة ان العقل لا يحكم بالامتثال والاطاعة بأكثر من العمل بها، فإذا عمل المكلف بها، فقد خرج عن المسؤولية أمام الله تعالى.

وأما بناء على ان حكم العقل بحجية الظن ومنجزته إنما هو بملاك دفع العسر والهرج، فعندئذ أيضاً لا اهمال في النتيجة، لان العمل به إنما يجب بالمقدار الذي يدفع به العسر والهرج لا أكثر ولا أقل، ولكن هذا الفرض مبني على تفسير الحكومة بالتبويض في الاحتياط لاحجية الظن عقلاً.

وأما ما ذكره تَدَسُّ من انه لا اهمال في النتيجة من ناحية المرتبة فهو أيضاً صحيح، لان العقل في هذه الحالة إنما يحكم بحجية الظن بالمقدار الوافي لا أكثر ولا أقل، وأما الموارد التي اهتم الشارع بالحفاظ عليها حتى في حال الاشتباه والالتباس، فلا بد من الاحتياط فيها في حالة الانفتاح فضلاً عن حال الانسداد.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان دليل الانسداد دليل فرضي لا واقع موضوعي له، ولهذا لا مبرر لاطالة الكلام فيه وفي فروعاته الفرضية كما عن شيخنا الأنصاري رحمته، كالبحت عن ان نتيجة مقدمات الإنسداد واصلة بنفسها أو بطريقها أو غير واصلة، والبحث عن المتمم فيها إذا كانت النتيجة مهملة وغيرهما، فإن هذه البحوث كلها فرض في فرض، هذا إضافة إلى أنه لا شبهة في ان نتيجة المقدمات واصلة بنفسها وغير مهملة إذا تمت، لان كل ذلك خلف فرض أن المقدمات إذا تمت، تعين الوظيفة في حال الإنسداد.

بقي هنا مسألتان:

المسألة الاولى: هل يمكن الرجوع في باب الإنسداد إلى قواعد اخرى

كقاعدة الاستصحاب والقرعة والتقليد وما شاكل ذلك؟

والجواب، أما قاعدة الاستصحاب، فإن قلنا أن الدليل على حجيتها الروايات، فلا تكون حجة على اساس عدم حجية الروايات في حال الإنسداد إلا إذا فرض أنها قطعية السند أو كان الدليل على حجيتها بناء العقلاء، فعندئذ تكون قاعدة الاستصحاب حجة، وعلى هذا فإن كان الاستصحاب نافياً للتكليف لم يجز، لان حاله حينئذ حال إصالة البراءة فيسقط من جهة المعارضة في أطراف العلم الاجمالي او محذور آخر، وان كان مثبتاً للتكليف فلا مانع من جريانه إلا انه من جهة قلته في الشبهات الحكمية فلا يجدي للانسدادي، لان ضمه إلى الاحكام الضرورية أو المقطوعة، لا يوجب انحلال العلم الاجمالي الكبير هذا.

وقد نوقش في هذا الاستصحاب بامرین:

الأول، ان هذا الاستصحاب، استصحاب في الشبهات الحكمية والاستصحاب

فيها لا يجري، وهذا الاشكال صحيح لما حققناه في محله من ان الاستصحاب

لا يجري فيها في نفسه من جهة عدم ترتب أثر عملي عليه لا من جهة المعارضة كما ذكره السيد الاستاذ قدس سره.

الثاني، ما ذكره شيخنا الأنصاري والمحقق النائيني قدس سرهما من ان العلم الاجمالي مانع عن جريان الاستصحاب في اطرافه، غاية الأمر ان الشيخ قدس سره قال ان المانع إثباتي والمحقق النائيني قدس سره قال انه ثبوتي، وقد تقدم الكلام في ذلك، وقلنا انه لا مانع من جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي لا ثبوتاً ولا إثباتاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انا لو بنينا على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فلا مانع من جريان هذا الاستصحاب في المقام إذا كان دليل حجته قطعياً أو بناء العقلاء، والعلم الاجمالي بعدم ثبوت المستصحب في جميع موارد لا يمنع عن جريانه، لان المانع منه لزوم المخالفة القطعية العملية وهو في المقام غير لازم، باعتبار ان الاستصحاب يثبت التكليف الواقعي ظاهراً من الوجوب أو الحرمة، وأما لزوم المخالفة القطعية الإلزامية، فلا يمنع من الاستصحاب كما انه لا يمنع من الافتاء على طبقه.

وأما المحقق الخراساني قدس سره، فقد اجاب عن ذلك بان عملية الاستنباط عملية تدريجية من مسألة إلى اخرى والمجتهد خلال عملية الاستنباط في مسألة غير ملتفت غالباً إلى سائر المسائل، وعلى هذا فلا يكون الشك في جميع اطراف العلم الاجمالي في عرض واحد وفعالياً، لان المجتهد خلال عملية الاستصحاب في طرف يكون غافلاً عن سائر الاطراف نوعاً بل لا يمكن ان يكون ملتفتاً إلى جميع الاطراف بعرضها العريض في آن واحد^(١).

ولكن هذا الجواب غير صحيح، لا من جهة ما قيل من كفاية الشك الارتكازي وهو موجود في الجميع، وذلك أولاً أن الشك في بقاء الحالة السابقة ليس أمراً ارتكازياً ثابتاً في أعماق النفس، بل حال هذا الشك حال سائر الشكوك تابع لتحقيق منشأته.

وثانياً أن موضوع الاستصحاب الشك الفعلي الموجود في افق الذهن دون الاعم منه من الشك الارتكازي، بل من جهة انه بعد عملية الاستنباط يعلم اجمالاً ان بعض هذه الاستصحابات مخالف للواقع ومعه لا يمكن الافتاء على طبق الجميع هذا.

ولكن تقدم انه لا مانع من جريان هذه الاستصحابات جميعاً حتى فيما إذا فرض ان المجتهد ملتفت إلى تمام اطراف الشبهة، إذ لا يلزم منه محذور المخالفة القطعية العملية، وأما المخالفة القطعية الإلزامية فلا تكون مانعة عنه. وأما القرعة، فلا يمكن للإنسداد ان يتمسك بها، اما أولاً فلان الدليل على حجيتها أخبار الاحاد وهي لا تكون حجية على الفرض، وثانياً أنها مختصة بالشبهات الموضوعية ولا يمكن التمسك بها في الشبهات الحكمية لتمييز الحكم الشرعي عن غيره.

وأما التقليد، فلا يجوز للمجتهد الإنسداد ان يرجع إلى المجتهد الانفتاحي، حيث انه يرى خطأه، إذ بنظره أن الدليل على حجية أخبار الاحاد كأخبار الثقة غير تام، فمن بنى على حجيتها فهو بنظره خاطئ، فإذا كان كيف يجوز له ان يرجع إليه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي انه لا يمكن علاج مشكلة الإنسداد وحلها بالرجوع إلى قواعد اخرى.

المسألة الثانية: أن قاعدة لا ضرر ولا حرج هل هي حاکمة على قاعدة الاحتياط في المقام أو لا؟

فيه خلاف، فذهب شيخنا الأنصاري تت إلى أنها حاکمة عليها^(١)، وخالف في ذلك المحقق الخراساني تت واختار عدم حكومتها عليها، وقد افاد في وجه ذلك ان عنوان الضرر والحرج عنوان للفعل الضري والفعل الحرجي، كقوله لا ربا بين الوالد والولد، وعلى هذا فإن كان الفعل حرجياً كالوضوء مثلاً، كان وجوبه مرفوعاً بلسان نفي الموضوع، وعلى هذا فيكون مفاد حديث لا حرج ولا ضرر هو نفي الحكم حقيقة بلسان نفي الموضوع كما هو مفاد حديث لا ربا بين الوالد والولد، وأما إذا لم يكن الفعل المتعلق للوجوب حرجياً أو ضرورياً، فلا يمكن تطبيق قاعدة لا ضرر ولا حرج عليه، إذ لا موضوع لها فيه وما نحن فيه من هذا القبيل، لان متعلقات الاحكام الواقعية من الوجوبات والتحريمات ليست بنفسها حرجية، ولهذا لو كان باب العلم والعلمي مفتوحاً، فلا حرج في الاتيان بمتعلقاتها ولا ضرر، وإنما نشأ الحرج أو الضرر من الاحتياط وهو الجمع بين محتملات الواجب وترك تمام محتملات الحرام، والمفروض ان الاحتياط - وهو الجمع بين المحتملات - ليس متعلق التكليف، فإذن ما هو متعلق التكليف في الواقع ليس حرجياً ولا ضرورياً وما هو ضرري أو حرجي وهو الجمع بين الواجب وغير الواجب ليس متعلق التكليف، ولهذا لا يكون حديث لا ضرر ولا حرج حاكماً على قاعدة الاحتياط ورافعاً لوجوبه.

والخلاصة أن مفاد حديث لا ضرر ولا حرج نفي الموضوع الضري أو الحرجي، وحيث ان نفيه لا يمكن خارجاً فبطبيعة الحال يكون طريقاً إلى نفي

حكمه، كقوله لا ربا بين الوالد والولد ولا رهبانية في الإسلام وهكذا، وأما متعلقات الاحكام الواقعية فحيث أنها لا تكون ضرورية ولا حرجية، فلا تكون مشمولة لاطلاق حديث لا ضرر أو لا حرج، وأما المجمع بين محتملاتها وان كان ضررياً أو حرجياً، إلا انه ليس متعلقاً للتكليف الواقعي، لان وجوب الجمع بينها عقلي لا شرعي^(١) هذا.

ويمكن المناقشة فيه، بان الضرر أو الحرج ليس عنواناً للفعل ومنطقاً عليه انطباق العنوان على المعنون، وعلى هذا فلا يكون معنى حديث لا ضرر ولا حرج نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، لان عنوان الضرر أو الحرج ليس من عناوين الفعل، فلا يقال الفعل ضرر أو حرج بل يقال الفعل ضرري أو حرجي، لانه معنون بهذا العنوان لا بعنوان الضرر أو الحرج هذا. ويمكن تفسير الحديث باحد تفسيرين.

التفسير الأول: ان المراد من الضرر أو الحرج المنفي في الحديث هو الحكم الشرعي الذي هو منشأ وسبب له ويكون المرفوع حقيقة الحكم الناشئ منه الضرر أو الحرج، وعليه فمعنى قوله ﷺ لا ضرر، أي لا حكم مجعول في الشريعة المقدسة ينشأ منه الضرر، ومعنى قوله ﷺ لا حرج، أي لا حكم مجعول في الشريعة المقدسة ينشأ منه الحرج.

فالتيجة أن الحكم الناشئ منه الضرر أو الحرج غير مجعول في الشريعة المقدسة، فإذا فرض ان وجوب الوضوء ضرري أو حرجي أو وجوب الغسل كذلك، فإنه مرفوع بمقتضى الحديث فيكون مصب النفي الحكم مباشرة بعنوان ثانوي وهو كونه ضررياً أو حرجياً، وقد اشير إليه بعنوان لا ضرر ولا حرج،

فالتفني موجه إلى الحكم الملون بلون الضرر أو الحرج وملبس بلباسه مباشرة، وقد اختار هذا التفسير شيخنا الأنصاري رحمته ^(١) وتبعه فيه مدرسة المحقق النائيني رحمته ^(٢) منهم السيد الاستاذ رحمته ^(٣).

التفسير الثاني: ان المنفي هو نفس الضرر أو الحرج الناشئ من قبل الشارع لا الضرر أو الحرج الخارج، فإنه غير قابل للرفع الشرعي، بينما الأول قابل للرفع مولوياً.

وبكلمة أن الفرق بين التفسيرين هو ان مصب النفي في التفسير الأول نفس الحكم الشرعي الناشئ منه الضرر أو الحرج بشكل مباشر، غاية الأمر قد اشير إليه بعنوان ثانوي وهو عنوان الضرر أو الحرج، لانه مأخوذ في لسان الدليل بنحو المعرفية والمرآتية للحكم الضري أو الحرجي.

والخلاصة أن مصب النفي في التفسير الأول السبب والعللة مباشرة وهو الحكم، بينما يكون مصب النفي في التفسير الثاني نفس الضرر أو الحرج الذي هو ناشئ من الحكم المولوي ومسبب عنه.

وعلى هذا ففي المسألة أقوال ثلاثة:

القول الأول: أن مفاد حديث لا ضرر ولا حرج نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وهذا القول مختص بما إذا كان متعلق الحكم بنفسه ضررياً أو حرجياً، وأما إذا لم يكن بنفسه ضررياً أو حرجياً بأن يكون الضرر أو الحرج ناشئاً من الجمع بين احتملاته، فلا يكون مشمولاً للحديث، وقد اختار هذا القول صاحب الكفاية رحمته.

(١) فرائد الأصول: ص ٣١٤.

(٢) أجدود التقريرات ج ٢: ص ١٦٤.

(٣) مصباح الاصول ج ٢: ص ٥٢١.

القول الثاني: أن مفاده نفي الحكم الشرعي الذي ينشأ منه الضرر أو الحرج مباشرة وبنيته ينتفي الضرر أو الحرج، وهذا القول لا يتوقف على أن يكون متعلق الحكم بنفسه ضررياً أو حرجياً بل يكفي أن يكون الجمع بين محتملاته في موارد الاشتباه والاختلاط ضررياً أو حرجياً، ومنشأ هذا الجمع الحكم الشرعي اللزومي المنجز كالوجوب، فإنه مرفوع إذا كان منشأ للضرر.

القول الثالث: أن مفاده نفي نفس الضرر أو الحرج الذي هو مسبب عن الحكم الشرعي المولوي المنجز بالعلم الاجمالي ومعلول له، وهذا القول أيضاً لا يتوقف على أن يكون متعلق الحكم بنفسه ضررياً أو حرجياً بل يكفي كون الجمع بين محتملاته ضررياً أو حرجياً الذي هو واجب بحكم العقل، ومنشأ وجوبه تنجيز الحكم الشرعي في الواقع المشتبه ومصّب النفي على هذا القول نفس الضرر أو الحرج الناشئ من الحكم الشرعي المنجز، بينما مصبه على القول الأول متعلق الحكم وعلى القول الثاني نفس الحكم.

أما القول الأول: الذي اختاره المحقق الخراساني رحمته^(١)، فقد اورد عليه السيد الاستاذ رحمته باشكالين:

الأشكال الأول، ان ظاهر حديث لا ضرر ولا حرج ليس نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، لان المأخوذ في لسان الدليل ليس الفعل الضري أو الحرجي، بل المأخوذ عنوان الضرر أو الحرج وهو ليس عنواناً للفعل حتى يكون النفي راجعاً إلى الفعل الضري، وعلى هذا فلو كان الحديث ظاهراً في نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، لكان مفاده نفي حرمة الضرر أو الحرج بلسان نفي موضوعها وهو الضرر أو الحرج، كما هو الحال في قوله عليه السلام (لا رباً بين الوالد

والولد)، فإن المراد منه نفي حرمة الربا بينهما، ومن الواضح ان المراد من قوله ﷺ لا ضرر، ليس نفي حرمة الاضرار بالغير، إذ لا شبهة في حرمة وكذلك في حرمة الاضرار بالنفس في الجملة، فلا يمكن ان يراد من الحديث نفي حرمة ولا يلتزم به احد حتى صاحب الكفاية قده.

الاشكال الثاني، أن اطراف الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي في المقام تدريجية والضرر أو الحرج إنما هو في الاتيان بالافراد الاخيرة، وعلى هذا فإذا كان الاتيان بها حرجياً، فقد علم بعدم التكليف بها، لان التكليف في الواقع ان كان متعلقاً بالافراد المتقدمة، فقد امتثله المكلف على الفرض، وان كان متعلقاً بالافراد الاخيرة كان متعلقه حرجياً، فيرتفع بقاعدة نفي الحرج ^(١).

وكلا الاشكالين تام، أما الاشكال الأول فهو ظاهر، لوضوح ان عنوان الضرر ليس عنواناً للفعل كما عرفت.

وأما الاشكال الثاني، فلانه تام في خصوص محل الكلام، لان الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي الكبير لا محالة يكون تدريجياً في مقام الامتثال، إذ لا يمكن الاتيان بالجميع دفعة واحدة، وليس المراد من التدريجية والطولية في المقام التدريجية في متعلق التكليف ولا في فعليته، ضرورة ان الاحكام الواقعية في اطراف هذا العلم الاجمالي في عرض واحد من ناحية المتعلق والفعلية والتنجز، فلا طولية بين متعلقاتها ولا في فعليتها ولا في تنجزها، لان الطولية بحاجة إلى مبرر فلا يمكن ان تكون جزافاً، أما عدم الطولية بينها في المتعلق فهو واضح، لان لكل واحد منها متعلق مستقل لا يرتبط بمتعلق الآخر وهكذا، أما في الفعلية فلان فعلية كل منها منوطة بفعلية موضوعة في الخارج فلا ترتبط بفعلية الآخر، وأما في التنجز

فلان تنجيز كل منها مستند إلى العلم الاجمالي، والمفروض ان نسبة الكل إلى العلم الاجمالي على حد سواء.

وعليه فالتدرجية والطولية في المقام إنما هي في ظرف الامتثال فإنه واجب طالما لا يكون ضرورياً، وأما إذا وصل إلى حد الضرر، فهو غير واجب بنفس البيان المشار إليه آنفاً.

ثم ان هاهنا عدة محاولات في تطبيق قاعدة لا ضرر ولا حرج على مبنى المحقق الخراساني تدبره.

المحاولة الاولى: دعوى ان قاعدة لا ضرر ولا حرج تشمل الاحتياط الثابت وجوبه بحكم العقل إذا كان حرجياً أو ضرورياً، على أساس انه من تبعات التكاليف الواقعية ولوازم ثبوتها تنجيزاً بالعلم الاجمالي، ولهذا يكون قابلاً للرفع برفع منشائه تبعاً، ولا مبرر لتخصيص نفي الحكم في القاعدة بلسان نفي الموضوع بالحكم الشرعي مباشرة.

والجواب ان مفاد الحديث هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إذا كان الموضوع بنفسه ضرورياً أو حرجياً، وحيث ان هذا النفي نفي شرعي، فلا محالة يكون المنفي عن الموضوع الحرجي أو الضرري هو نفس الحكم الشرعي الثابت له مباشرة، وأما وجوب الاحتياط فحيث انه حكم عقلي، فلا يدل الحديث على نفيه بلسان نفي موضوعه وهو الاحتياط أي الجمع بين المحتملات مباشرة، وأما نفي وجوب الاحتياط بنفي منشائه وهو الحكم الشرعي الواقعي المنجز بالعلم الاجمالي وان كان ممكناً ثبوتاً، إلا ان الحديث لا يدل على نفيه بنفي منشأه إذا لم يكن موضوعه ضرورياً أو حرجياً.

وان شئت قلت، أن الحديث لا يدل على نفي وجوب الاحتياط بنفي

موضوعه مباشرة، باعتبار انه حكم عقلي لا يمكن نفيه تشريعاً، وأما نفيه بنفي منشائه وهو الحكم الشرعي فهو منوط بان يكون متعلق منشائه ضرورياً أو حرجياً وإلا فلا يمكن نفيه بدون ذلك.

فالتيجة: 'نه لا يمكن نفي وجوب الاحتياط بنفي منشائه بعد ما لم يكن متعلق منشائه ضرورياً أو حرجياً كما هو المفروض، فإذاً لا تتم هذه المحاولة.

المحاولة الثانية: ان متعلق التكليف الواقعي وان كان ذات الفعل وهي ليست بضرورية أو حرجية بنفسها إلا انه ذو حصتين: الحصة الاولى مقترنة بالاحتياط أي الجمع بينها وبين غيرها من الافعال، والحصة الاخرى غير مقترنة به، والاولى ضرورية أو حرجية، وعلى هذا فالتكليف المتعلق بالجامع بين الحصتين وان كان غير حرجي، لان الجامع بين الحصة الحرجية والحصة غير الحرجية غير حرجي، إلا ان الحصة غير المقترنة في حكم غير المقدور للجهل بها، وعليه فيكون التكليف بالجامع بينهما تكليفاً بالفعل الحرجي أو الضروري، باعتبار ان الجامع بين الفعلين الحرجيين حرجي، مثلاً إذا أمر المولى بالصلاة الجامعة بين الصلاة في مسجد الكوفة والصلاة في الحرم، وفرضنا ان الصلاة في مسجد الكوفة حرجية أو ضرورية واما الصلاة في الحرم فهي غير حرجية أو ضرورية بنفسها، ولكن إذا فرضنا أنها اصبحت بحكم غير المقدور، فبطبيعة الحال كان الأمر بالصلاة الجامعة بين الصلاتين أمراً بالصلاة الحرجية أو الضرورية وهو مرفوع بمقتضى حديث لا ضرر أو الحرج بلسان نفي موضوعه، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الحصة غير المقترنة بالاحتياط إذا كانت بحكم غير المقدور، فلا محالة يكون الأمر بالجامع بينهما حرجياً، فإما كان حرجياً فهو مرفوع بلسان رفع موضوعه وهو الجامع.

والجواب ان الحصة غير المقترنة بحكم غير المقدور من جهة الجهل بها، إلا

أن ذلك لا يوجب كون متعلق التكليف الواقعي حرجياً أو ضرورياً، لوضوح انه بنفسه وعنوانه ليس حرجياً أو ضرورياً، ومن هنا لو كان باب العلم أو العلمي مفتوحاً، فلا يكون في الاتيان بمتعلقات الاحكام الواقعية بعناوينها أي ضرراً أو حرج، وعلى هذا فالضرر أو الحرج ليس في الحصة وإنما هو في ضمها إلى الوقائع والافعال الاخرى، والمفروض ان هذا الضم ليس متعلق للحكم الشرعي بل هو متعلق للحكم العقلي وهو وجوب الاحتياط.

وبكلمة ان متعلقات التكاليف الشرعية بانفسها وعناوينها الخاصة ليست بمرجعية أو ضرورية، سواء أكان المكلف متمكناً من الاتيان بها بدون اقترانها بالوقائع والافعال الاخرى ام لم يكن متمكناً من الاتيان بها كذلك، فعلى كلا التقديرين لا تكون حرجية أو ضرورية، وعلى هذا فلا يكون الضرر أو الحرج مستنداً إلى الشارع، ومن هنا يظهر ان قياس المقام بمثال الصلاة قياس مع الفارق، لان الحصة غير المرجعية أو الضرورية إذا كانت بحكم غير المقدور تعين التكليف بالحصة الاخرى، وحيث أنها حرجية أو ضرورية فيكون التكليف بها مرفوعاً بلسان نفي الموضوع بمقتضى الحديث، بينما في المقام لا يمكن تطبيق الحديث على حكم العقل بوجوب الاحتياط، وأما حكم الشرع فلا يكون متعلقه حرجياً أو ضرورياً، وإنما الحرج أو الضرر نشأ من ضمه إلى الوقائع والافعال المحتمل أنطباقه عليها، وحيث ان الحاكم بهذا الضم العقل فلا يكون مشمولاً للحديث، فإذا ما هو متعلق الحكم الشرعي ليس بمرجعي أو ضروري حتى يكون مشمولاً لحديث لا حرج أو لا ضرر، وما هو ضروري أو حرجي وهو الاحتياط ليس متعلقاً للحكم الشرعي حتى يكون مشمولاً للحديث، وعليه ففي هذه المحاولة خلط بين كون الحصة بنفسها ضرورية أو حرجية أو من جهة اقترانها بغيرها من الحصص المحتملة،

وتخيل أنها على الغرض الثاني أيضاً مشمولة للحديث مع ان الأمر ليس كذلك.

المحاولة الثالثة: ان بالامكان تطبيق الحديث على وجوب الاحتياط الشرعي المحتمل ثبوته في المقام وينفيه بنفي ملاكة، لان ملاكة اهتمام الشارع بالحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادي حتى في موارد الالتباس والاشتبا، ومن هنا يكون في طول الاحكام الشرعية، فإذا كان حرجياً أو ضرورياً فهو منفي بالحديث، ومعنى نفيه ليس نفيه كحكم ظاهري بل بنفي ملاكة، إذ لا يعقل نفي وجوب الاحتياط شرعاً مع فرض بقاء ملاكة في الواقع، لان حقيقة الحكم وروحه ملاكة ولا سيما الحكم الظاهري كوجوب الاحتياط الشرعي، فإنه وجوب طريقي مجعول بغرض الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات ولا شأن له في مقابلها غير تنجيزها في صورة المطابقة.

وعلى هذا فتطبيق الحديث على وجوب الاحتياط الشرعي المحتمل ثبوته في نفسه، يثبت عدمه وبالتالي يثبت عدم اهتمام المولى بالاحكام الشرعية بما لها من الملاكات والمبادي الالزامية في الواقع وموارد الاشتباه والاختلاط، فإذا ثبت عدم اهتمام المولى بها، انتفى موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط، على اساس ان حكمه به معلق على عدم الترخيص الشرعي، على اهتمام المولى بالملاكات الالزامية في الواقع في موارد الاشتباه والاختلاط، فإذا ثبت بتطبيق حديث لا ضرر على الاحتياط الشرعي عدم اهتمام المولى بالملاكات والمبادي الواقعية، فهذا ترخيص شرعي في ترك الاحتياط، فإذا ن يرتفع حكم العقل بوجوب الاحتياط بارتفاع موضوعه.

فالنسبة انه يمكن تطبيق الحديث على المقام في ضوء هذا التحليل والمحاولة. والجواب ان هذه المحاولة أيضاً غير تامة.

أما أولاً، فلأنها مبنية على إمكان جعل الاحتياط الشرعي في المقام ولكنه غير ممكن ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأن جعل وجوب الاحتياط شرعاً في المقام لغو بعد استقلال العقل به بمقتضى تنجيز العلم الاجمالي فلا يترتب عليه أثر، هذا نظير الأمر بالطاعة مولوياً، فإنه لغو بعد استقلال العقل بوجودها لعدم ترتب أثر عليه، فيكون وجوده كالعدم، هذا على المشهور، وأما بناء على ما قويناه من أنه لا مانع ثبوتاً من الأمر بالطاعة مولوياً وكذلك الأمر بالاحتياط ولا يكون لغواً، فإنه يؤكد حكم العقل ويكشف عن اهتمام المولى بهما أكثر مما يدركه العقل، فلا يكون وجوده كعدمه على تفصيل ذكرناه في محله.

وأما إثباتاً فلأنه لا دليل على وجوب الاحتياط في المقام، بل لا دليل على وجوبه في الشبهات التحريمية البدوية فضلاً عن الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، فإن وجوب الاحتياط شرعاً في المقام غير محتمل، فإذا لم يكن محتملاً، فلا يمكن تطبيق القاعدة عليه لكي ينفي بها وبالتالي اهتمام المولى بالملاكات الإلزامية في المقام، فإذاً لا ترخيص من قبل المولى في اطراف العلم الاجمالي، وبدون الترخيص الشرعي يكون العقل مستقلاً بوجوب الاحتياط بمقتضى تنجيز العلم الاجمالي، والحكم العقلي بوجوب الاحتياط وإن كان حرجياً أو ضرورياً، إلا أنه لا يمكن تطبيق القاعدة عليه على ضوء مبنى المحقق الخراساني تس من أن مفادها نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

وثانياً مع الاعراض عن ذلك وتسليم ان وجوب الاحتياط الشرعي مجعول في المقام، إلا ان المفروض في هذه المحاولة احتمال جعل وجوب الاحتياط شرعاً، ونفي هذا الاحتمال بتطبيق القاعدة عليه انما هو بنفي اهتمام المولى بالاحكام الواقعية بما لها من الملاكات الإلزامية احتمالاً، وبذلك لا يرتفع حكم العقل

بوجوب الاحتياص بارتفاع موضوعه، باعتبار انه معلق على عدم وصول الترخيص الشرعي، ولا يكفي في ارتفاع موضوعه مجرد احتمال الوصول، إذ مع هذا الاحتمال، احتمال اهتمام المولى بالواقع موجود ومعه يكون موضوع حكم العقل متحققاً ومع تحققه يستقل العقل بوجوبه.

وثالثاً، مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم ان وجوب الاحتياط بمجموع شرعاً في المقام، إلا أن هذا الاحتياط إذا كان ضرورياً أو حرجياً فهو مرفوع تطبيقاً للقاعدة، ولكن حيث ان هذا الرفع رفع امتناني، فلا يدل على رفع الملاك وإلا لم يكن امتنائياً، ضرورة أن معنى كونه امتنائياً، ان ملاك الحكم ومقتضيه ثابت، وإلا لكان انتفاء الحكم بانتفاء ملاكه وهو امر قهري فلا يعقل ان يكون امتنائياً.

وعلى هذا فرفع وجوب الاحتياط الشرعي من جهة كونه ضرورياً أو حرجياً حيث انه امتناني، فلا يدل على رفع اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات الواقعية حتى في موارد الشك، بل يدل على ان اهتمامه بها ظل ثابتاً كذلك، فلهذا يكون في رفعه امتنان.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي ان تطبيق القاعدة على وجوب الاحتياط الشرعي في المقام لا يستلزم نفي وجوب الاحتياط العقلي بنفي موضوعه.

ورابعاً، ان ملاك حكم العقل بوجوب الاحتياط إنما هو العلم الاجمالي بالاحكام الواقعية الإلزامية وتنجزه لها، لا شدة اهتمام المولى بالملاكات الواقعية اللزومية لعدم اطريق إليها، وعلى هذا فإذا فرض ان الشارع جعل وجوب الاحتياط، فبطبيعة الحال كان ذلك كاشفاً عن شدة اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات الواقعية، وأما إذا كان ذلك حرجياً أو ضرورياً، فهو منفي بتطبيق القاعدة

عليه بنفي ملاكه وهو شدة الاهتمام، وأما إذا كان وجوبه عقلياً فهو لا ينتفي بنفي شدة الاهتمام، باعتبار ان ملاك وجوبه العلم الاجمالي لاشدة الاهتمام وهو يدور مداره.

نعم لو كان المنفي بالقاعدة نفس الاحكام الواقعية الإلزامية، لكان لازم ذلك انتفاء حكم العقل بوجوب الاحتياط بانتفاء موضوعه ولكن الأمر ليس كذلك، لفرض انه لا ضرر ولا حرج في متعلقاتها، والمفروض ان ملاك حكم العقل بوجوب الاحتياط العلم الاجمالي لاشدة الاهتمام ولا ينتفي حكم العقل بانتفائها، هذا على مبنى المحقق الخراساني قدس سره.

وأما على مبنى الشيخ الأنصاري قدس سره، فيمكن تطبيق القاعدة على نفس التكليف الواقعية للزومية ونفيها بها باعتبار انها منشأ الضرر أو الحرج في باب الإنسداد، فإذا ينتفي وجوب الاحتياط بانتفاء منشأه.

وقد نوقش في هذا التقريب، بانه إنما يتم على المسلك القائل بان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، فإنه عندئذ يكون الضرر أو الحرج مستنداً إلى وجوب الموافقة القطعية العملية للتكليف فحسب، وأما على المسلك القائل بالاقتضاء، فلا يكون الحرج أو الضرر مستنداً إلى التكليف المعلوم بالاجمال فحسب بل مع ضم عدم الترخيص في اطرافه إليه، فإذاً يكون وجوب الموافقة القطعية العملية مستنداً إلى مجموع الأمرين هما ثبوت التكليف وعدم الترخيص في مخالفته، فإذاً لا يمكن تطبيق القاعدة على التكليف فقط بل لابد من تطبيقه على مجموع الأمرين.

والجواب، ان منشأ الضرر أو الحرج إنما هو تنجيز التكليف أو التكليف المنجز، غاية الأمر ان سبب تنجيزه تارة يكون العلم الاجمالي فقط بناء على القول بانه علة تامة للتنجيز، واخرى العلم الاجمالي مع عدم الترخيص في اطرافه، بناء

على القول بأنه مقتضي للتنجيز، وعلى كلا التقديرين يكون سبب حكم العقل بوجود الاحتياط هو تنجيز التكليف في الواقع، ولا فرق في ذلك بين أن يكون سبب التنجيز أمراً واحداً أو مجموع امرين، فإذن لا فرق بين القولين في المسألة.

وان شئت قلت ان الضرر أو الحرج لم يكن مستنداً إلى نفس التكليف في الواقع بل هو مستند إلى تنجزه الذي هو سبب حكم العقل بوجود امتثاله الاجمالي والاحتياط، فالضرر والحرج على كلا المسلكين مستند إلى التكليف المنجز لا إلى نفس التكليف في الواقع بقطع النظر عن تنجيزه هذا.

أما القول الثاني: وهو ان مفاد الحديث نفي الحكم الناشيء من قبله الضرر كما اختاره شيخنا الأنصاري رحمته، فهو الموافق للارتكاز العرفي، لان المرتكز في الأذهان هو ان النفي الشرعي متوجه إلى الحكم الشرعي مباشرة لا إلى غيره كالضرر أو الحرج، فإنه لا يكون منفيّاً شرعاً إلا بنفي منشأه وهو الحكم الشرعي، فإذن يكون اسناد النفي إلى الضرر مجازي وعنائي وبجاجة إلى قرينة، على اساس ان صحة الاسناد إليه بلحاظ انه منفي بنفي منشأه لا بنفسه ومباشرة، ودعوى ان اسناد النفي في لسان الحديث إلى الضرر مباشرة مبني على هذا المجاز وتقدير الحكم خلاف الاصل، مدفوعة بان هذا الاسناد حيث انه مجازي، فهو قرينة على التقدير بضميمة الارتكاز.

هذا اضافة إلى انه لا تظهر ثمرة عملية بين القولين، لان النفي في الحديث في مقام الاتبات سواء كان مستنداً إلى الضرر مباشرة أم إلى الحكم كذلك، فهو في مقام الثبوت مستند إلى الحكم وأنه منفي في الحقيقة أي غير مجعول في الشريعة المقدسة.

ومن هنا يظهر حال القول الثالث في المسألة، وهو ان النفي في الحديث

مستند إلى نفس الضرر، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى يمكن تطبيق القاعدة على مسلك الشيخ قدس سره على نفس وجوب الاحتياط مباشرة، باعتبار انه من تبعات حكم الشرع المنجز، وعليه فهو قابل للرفع بارتفاعه، وحينئذ فلا مانع من تطبيق القاعدة عليه.

وأما ما أورده المحقق الخراساني قدس سره من انه لا يمكن تطبيق القاعدة على وجوب الاحتياط، باعتبار انه حكم عقلي غير قابل للرفع شرعاً، فهو مبني على الخلط بين الحكم العقلي الذي هو من تبعات الحكم الشرعي ومعلول له وبين الحكم العقلي المستقل الذي هو ليس من تبعاته، فإن ما هو غير قابل للرفع الثاني دون الأول، فإنه بيد الشارع رفعاً ووضوحاً غاية الأمر لا بالمباشرة بل بالواسطة، فإذا لا مانع من تطبيق القاعدة عليه ونفيه بنفي منشأه وهو الحكم الشرعي هذا. ولكن لا يظهر الثمرة بين تطبيق القاعدة على وجوب الاحتياط ونفيه بنفي منشأه وهو الحكم الشرعي في الواقع المنجز، وبين تطبيقها على الحكم الشرعي المزبور مباشرة، وبنيته ينتفي وجوب الاحتياط قهراً.

النقطة الثالثة: ان ما هو المشهور في الالسنه من ان الامر إذا دار بين العمل بالظن و ترك العمل بالشك والوهم و بالعكس، تعين الاول دون الثاني لانه من ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح، مبني على القول بالتبويض في الاحتياط لا على القول بالكشف ولا على القول بالحكومة. أي حكم العقل بحجية الظن، إذ على هذين القولين لا يدور الأمر بين حجية الظن وحجية الشك والوهم، لان الشك والوهم في نفسه لا يصلح ان يكون حجة وطريقاً إلى الواقع، ومن هنا تكون نتيجة مقدمات الانسداد مباشرة، اما حجية الظن شرعاً أو عقلاً أو التبويض في الاحتياط لا أن الحجية إنما تثبت للظن بضم مقدمة اخرى، وهي ان ترجيح

المرجوح على الراجح قبيح هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، أن ما هو المشهور بين الأصحاب من أن الاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات، مبني على فرض عدم التفاضل في المبادي والملاكات، وأما مع التفاضل فيها فلا يتم ذلك بنحو الكبرى الكلية، بل على الفقيه في كل مورد ملاحظة ذلك المورد من حيث اهمية المحتمل، لان المحتمل المشكوك قد يكون أهم من المحتمل المظنون فهو صحيح ولا بأس به.

نتائج بحوث دليل الانسداد عدة نقاط

النقطة الاولى: أن دليل الانسداد متأخر عن الأدلة الخاصة التي هي دليل على حجية الإمارات الخاصة وهو مؤلف من مقدمات أربع أو خمس على الخلاف بين شيخنا الأنصاري رحمته وصاحب الكفاية هذا، والصحيح أنه مؤلف من ثلاث مقدمات.

النقطة الثانية: لاشبهة في العلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعية اللزومية في الشريعة المقدسة، ومنشأ هذا العلم الاجمالي لكل مسلم هو الاعتقاد برسالة الرسول صلى الله عليه وآله، وهذا العلم الاجمالي لا ينحل بالاضطرار إلى بعض أطرافه غير المعين، ولكنه ينحل بعلم اجمالي اصغر وهو العلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعية اللزومية في موارد الروايات الموجودة في الكتب المعتمدة أو روايات النقات.

النقطة الثالثة: ان المقدمة الثانية وهي انسداد باب العلم والعلمي معاً غير تامة، لان باب العلم الوجداني وان كان منسداً، ولكن باب العلمي غير منسد وهو

حجية أخبار الثقة دلالة وسنداً وكذلك ظواهر الكتاب، وأما إذا فرضنا ان هذه المقدمة تامة، فإذا نصل النوبة إلى المقدمة الثالثة وهي ان الاحتياط التام يوجب العسر والمخرج أو اختلال النظام، ولكن هذه المقدمة أيضاً غير تامة، لانها مبنية على عدم انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير، وأما إذا قلنا بانحلاله كما هو كذلك، فلا مانع من الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي الصغير وهو الروايات الموجودة في الكتب المعتمدة أو روايات الثقات، ولا يلزم منه العسر أو المخرج فضلاً عن اختلال النظام.

النقطة الرابعة: إذا فرضنا ان الاحتياط في المقام حرجي حتى في اطراف العلم الاجمالي الصغير، فعندئذٍ هل يتعين تقديم الظن بالاحكام الشرعية على الشك والوهم، فيه وجهان الظاهر عدم التعيين.

النقطة الخامسة: الاصول المؤمنة المتمثلة بإصالة البراءة العقلية في حال الإنسداد، لا تجري في اطراف العلم الاجمالي في نفسها، وأما الاصول المؤمنة الشرعية، فحيث ان مدركها الروايات فلا تكون حجة.

النقطة السادسة: ان الحكومة في المقام قد فسرت بثلاثة تفاسير:

الأول، حكم العقل بحجية الظن ومنجزيته للاحكام الواقعية في موارده، بمعنى انه يوجب إنحلال العلم الاجمالي في مرحلة التنجيز، ولكن قد سبق ان هذا التفسير باطل ولا يرجع إلى معنى محصل.

الثاني، ان حال الظن في باب الإنسداد كحال القطع في باب الانفتاح، فكما ان القطع حجة ذاتاً فكذلك الظن في حال الإنسداد، وقد اختار هذا التفسير صاحب الكفاية رحمته، ولكن تقدم ان هذا التفسير ايضاً لا يرجع إلى معنى محصل.

الثالث، حكم العقل بالتبعيض في الاحتياط وتقديم الظن على الشك

والوهم، وقد اختار هذا التفسير السيد الاستاذ قدس سره، ولكن هذا التفسير مبني على ترجيح الظن على الشك والوهم، وقد تقدم الاشكال فيه.

النقطة السابعة: ان القول بان نتيجة مقدمات الإسناد الكشف غير صحيح، لانه مبني على تقرير المقدمة الثالثة بان الشارع لا يرضى بالاحتياط والامتثال الاجمالي في معظم الاحكام الشرعية بالاجماع، ولكن تقدم انه لا اجماع في المقام. النقطة الثامنة: ان نتيجة مقدمات الإسناد على القول بالكشف لا تكون مهملة من ناحية الاسباب ومهملة من ناحية المراتب والموارد، وعلى القول بالحكومة، فلا افعال في النتيجة لامن ناحيه الاسباب ولا من ناحيه الموارد والمراتب.

النقطة التاسعة: لا يجوز الرجوع في حال الإسناد إلى قواعد اخرى كالاستصحاب والقرعة والتقليد على تفصيل تقدم.

النقطة العاشرة: ان ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من ان مفاد حديث لا ضرر نفي الحكم بلسان نفي الموضوع غير تام، لان الضرر ليس عنواناً للفعل ومنطبقاً عليه انطباق العنوان على المعنوي.

النقطة الحادية عشر: أن للحديث تفسيرين: الأول ان يكون المراد منه نفي الحكم الشرعي الذي ينشأ منه الضرر، فيكون مصب النفي الحكم الشرعي مباشرة وبنفيه ينتفي الضرر، الثاني ان يكون المراد منه نفي الضرر الناشيء من قبل الشارع لا الضرر الخارجي، فإنه غير قابل للرفع شرعاً بينما الأول قابل للرفع كذلك.

النقطة الثانية عشر: ان هناك عدة محاولات لتطبيق القاعدة على ما اختاره المحقق الخراساني قدس سره من ان مفاد الحديث نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ولكن

جميع هذه المحاولات غير تامة، فإذن لا يمكن حمل الحديث على ذلك.
 النقطة الثالثة عشر: الاظهر في المسألة هو ما اختاره شيخنا الأنصاري رحمته
 من ان مفاد الحديث نفي الحكم الناشيء من قبله الضرر دون القول الآخر، وهو
 ان مفاد الحديث: نفي الضرر الناشيء من قبل الشارع مباشرة وان كان في الواقع
 نفيه بنفي منشأه وهو الحكم الشرعي.
 هذا آخر ما اوردناه في هذا الجزء وهو الجزء الثامن من المباحث الأصولية،
 وقد تم به مبحث الظن.

الحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

فهرس المحتويات

٥	المرحلة الثالثة: وقوع التعبد بالإمارات الظنية
٥	مقدمة: تأسيس الأصل في الشك في حجية الأمانة
٥	وجوه أصالة عدم الحجية:
٥	الوجه الأول: الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها
٥	ما أفاده السيد الاستاذ <small>تت</small> في تقريب الوجه الأول
٦	مناقشة في كلام السيد الا تاذ <small>تت</small>
٢٠	كلام المحقق الخراساني <small>تت</small> في بيان ان الاصل عدم الحجية
٢٠	مناقشة مع المحقق الخراساني <small>تت</small>
٢٢	نتائج البحث في عدة نقاط
٢٣	الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ الأنصاري <small>تت</small>
٢٤	اعتراض المحقق النائيني <small>تت</small> على الشيخ <small>تت</small>
٢٥	مناقشة السيد الاستاذ <small>تت</small> المحقق النائيني <small>تت</small> بأمرين
٢٨	تعليق على ما ذكره المحقق النائيني <small>تت</small>
٣٠	تعليق على ما أفاده السيد الاستاذ <small>تت</small>
٣٦	الوجه الثالث: التمسك بادلة حرمة التشريع
٣٧	الفرق بين الوجه الثاني والثالث
٤٢	الوجه الرابع: التمسك باستصحاب عدم الحجية بتقريبين
٤٢	إيراد المحقق النائيني <small>تت</small> على التقريب الأول بأشكالين

- ٤٣ مناقشة السيد الاستاذ تس في كلا الاشكالين
- ٤٤ نظرة إلى كلتا المناقشتين
- ٤٩ تفصيل الكلام فيما هو خارج عن مقتضى الأصل
المقام الأول في الظواهر:
- ٤٩ الجهة الاولى: في أنواع السيرة ومناشئها في عدة نقاط:
- ٤٩ النقطة الاولى: منشأ سيرة العقلاء
- ٥٠ النقطة الثانية: دور السيرة في تكوين ظهور اللفظ أو تحديده
- ٥١ النقطة الثالثة: السيرة المتشرعة ومناشئها
- ٥٢ الجهة الثانية: في اثبات الامضاء الشرعي للسيرة
- ٥٣ في حجية سيرة العقلاء
- ٥٥ في حجية سيرة المتشرعية
- ٥٦ الوجوه التي استدلت بها على معاصرة السيرة المتشرعية لزمن التشريع
- ٥٦ الوجه الأول والجواب عنها
- ٥٧ الوجه الثاني والجواب عنها
- ٥٨ الوجه الثالث والجواب عنها
- ٦٦ كلام المحقق الاصفهاني تس في حجية السيرة والنقاش فيه
- ٦٩ الجهة الثالثة: في مفاد للسيرة وفي مفاد دليل الامضاء
- ٧٢ نتائج ما ذكرناه
- ٧٤ المقام الثاني: في حجية الظواهر
- ٧٤ الجهة الاولى: في أصل حجية الظواهر بما هي ظواهر
- ٧٥ الاستدلال بالسيرة العقلائية على حجية الظواهر في الأغراض التكوينية والامور المعاشية
- ٧٧ الاستدلال بالسيرة العقلائية على حجية الظواهر في باب المولويات
- ٧٧ الفرق بين البابين
- ٨٠ في عدم الردع عن السيرة العقلائية على حجية الظواهر في باب المولويات
- ٨٤ محاولة المحقق النائيني تس لرفع شبهة رادعية العمومات الناهية
- ٨٤ مناقشة مع المحقق النائيني تس
- ٨٦ ما افاده المحقق الخراساني تس في رفع شبهة الرادعية

- ٨٧ مناقشة فيما اورد على المحقق الحراساني رحمته
- ٨٩ عدم تمامية كلام المحقق الحراساني رحمته والصحيح في الجواب عن الدور
- ٩٢ نتائج البحث في عدة نقاط
- ٩٣ الجهة الثانية: في طهورات ودلالات اللفظ الصادر عن المتكلم العرفي
- ٩٥ الجهة الثالثة: الكلام في عدة نقاط
- ٩٦ النقطة الاولى: اصالة للظهور هل هي اصل برأسه أم لا؟
- ٩٨ تعليق على كلام الشيخ الأنصاري رحمته في المقام
- ٩٨ تعليق على تفصيل السيد الاستاذ رحمته في المقام
- ١٠٠ النقطة الثانية: اصالة الظهور هل تتوقف على اصالة عدم القرينة في الواقع أم لا؟
- ١٠٠ كلام الحق النائيني رحمته والسيد الاستاذ رحمته في المقام
- ١٠١ عدم رجوع ما افاده مدرسة المحقق النائيني رحمته افاداه إلى ما ذكره الشيخ الأنصاري
- ١٠١ النظر فيما افاده المحقق النائيني والسيد الاستاذ رحمته في قرزين
- ١٠٢ الفرض الأول في القرينة المنفصلة
- ١٠٤ الفرض الثاني في القرينة المتصلة
- ١٠٧ الصحيح في المانع عن حجية اصالة الظهور وصول القرينة
- ١٠٨ النقطة الثالثة: أن موضوع حجية اصالة الظهور هل هو الظهور التصوري أو التصديقي
- ١٠٨ بيان مراد المحقق الاصفهاني رحمته في المقام
- ١١٠ نتائج البحث في عدة امور
- ١١١ وقوع الخلاف بين الاصحاب في صغريات مسألة حجية اصالة الظهور
- ١١١ المقام الأول: في تشخيص موضوع اصالة الظهور وتحديدده
- ١١٢ المقام الثاني: التفصيل في حجية الظهور بين ماقام الظن على خلافة وما لم يقم
- ١١٥ المقام الثالث: التفصيل بين من قصد افهامه وغيره
- ١٢١ المقام الرابع: تفصيل الاخباريين بين ظواهر الكتاب وغيره
- ١٢١ ادلة الاخباريين على التفضيل
- ١٢١ الوجه الأول ومناقشتها
- ١٢٢ الوجه الثاني: الاستشهاد بمسألة التحريف والجواب عنها
- ١٢٣ الروايات الدالة على حجية ظواهر الكتاب

- ١٢٣ الطائفة الاولى وتقريب دلالتها
- ١٢٤ الطائفة الثانية وتقريب دلالتها
- ١٢٥ الطائفة الثالثة وتقريب دلالتها
- ١٢٥ الطائفة الرابعة وتقريب دلالتها
- ١٢٦ الوجه الثالث: التمسك بآية «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ...» والجواب عنه
- ١٣٠ المراد من المتشابه في الآية الكريمة
- ١٣٠ ذهاب بعض المحققين إلى ان المراد التشابه المصدقي والاستدلال عليه بوجوده
- ١٣٠ الوجه الأول ومناقشتها
- ١٣٢ الوجه الثاني والجواب عنها
- ١٣٣ الوجه الثالث والجواب عنها
- ١٣٥ الوجه الرابع: التمسك بطوائف من الروايات
- ١٣٥ الطائفة الاولى والمناقشة في الاستدلال بها
- ١٣٧ الطائفة الثانية والمناقشة في الاستدلال بها
- ١٣٨ الطائفة الثالثة والمناقشة في الاستدلال بها
- ١٤٠ اصناف الروايات الدالة على حجية ظواهر الكتاب
- ١٤٤ التنبيه على امور
- ١٤٤ الأمر الأول: في موضوع حجية اصالة الظهور وعناصر تحققه
- ١٤٥ طريق إثبات الظهور الموضوعي
- الامر الثاني: هل المناط في الظهور العرفي للفظ هو زمن صدور الفاظ الكتاب والسنة أم زمن وصوله إلينا
- ١٤٦ التمسك بالاستصحاب القهقري في المقام ومناقشته
- ١٤٩ التمسك باصالة عدم النقل ببيان آخر
- ١٤٩ طريق آخر لإثبات الظهور الموضوعي للكتاب والسنة من حين صدورهما
- ١٥١ نتائج البحث في عدة نقاط
- ١٥٥ الأمر الثالث: في حجية قول أهل اللغة
- ١٥٧ أدلة حجية قول اللغوي والحدثة فيها
- ١٦٠ الاجماع المنقول

١٦٠	وجوه الاستدلال على حجية الاجماع المنقول
١٦١	الوجه الأول والرد عليها
١٦٣	التقسيم الثلاثي للملازمة عنائي
١٦٥	وجوه الفرق بين الاجماع والتواتر
١٦٩	هل الملازمة بين التواتر وصدق القضية المتواترة عقلية أو لا
١٧٣	نتيجة ما ذكرناه في عدة أمور
١٧٣	الوجه الثاني والرد عليها
١٧٩	هل يمكن اثبات اتصال الاجماع إلى زمن الأئمة <small>عليهم السلام</small> يبدأ بيد أو لا؟
١٨١	في عدم وجود طريق لنا لاحراز الاجماع بين القدماء
١٨٢	في عدم الجزم بتبعية الاجماع بين القدماء
١٨٤	في عدم احراز وصول الحكم المجمع عليه من اصحاب الأئمة <small>عليهم السلام</small> بالاتكاز مباشرة
١٨٧	اشارة إلى عدة نقاط
١٨٨	تنبيه: في ان أكثر الاجماع مبنية على الحدس
١٨٩	الوجه الثالث والاشكال فيها
١٩٠	هل قاعدة اللطف بنفسها ثابتة أو لا؟
١٩١	حدود القاعدة سعة وضيقة على تقدير ثبوتها
١٩٢	الوجه الرابع: الاستدلال بالمروي عن النبي الأكرم <small>صلى الله عليه وآله</small> ومناقشتها
١٩٢	نتائج البحث في عدة نقاط
١٩٢	الشهرة الفتوائية
١٩٤	الوجه الأول من وجوه الاستدلال على حجية الشهرة الفتوائية والجواب عنها
١٩٥	الوجه الثاني والمناقشة فيها
١٩٦	كلام السيد الاستاذ <small>لث</small> في مقتضى عموم تحليل الآية ومناقشته
١٩٧	الوجه الثالث والمناقشة فيها
٢٠٠	الوجه الرابع والمناقشة فيها
٢٠٢	مبحث التواتر
٢٠٢	الفرض من التعرض لمبحث التواتر
٢٠٤	اقسام التواتر

٢٠٤	التواتر الاجمالي
٢٠٩	التواتر المعنوي
٢١٠	التواتر اللفظي
٢١٢	حجية خبر الواحد
٢١٣	توقف عملية الاستنباط في المسائل الفقهية من اخبار الاحاد على أمور ثلاثة
٢١٣	الامر الأول يقع في ثلاث مراحل
٢١٣	المرحلة الاولى: في أدلة المنكرين لحجية اخبار الاحاد مطلقاً
٢١٤	الوجه الأول: دعوى الاجماع والرد عليها
٢١٦	الوجه الثاني: الروايات
٢١٥	المناقشة في الاستدلال بالروايات
٢٢٣	الوجه الثالث: الآيات الناهية عن العمل بالظن والمناقشة في الاستدلال بها
٢٢٧	المرحلة الثانية: في أدلة القائلين بحجية خبر الواحد
٢٢٧	آية النبأ والكلام فيها في جهات ثلاث
٢٢٨	الجهة الاولى: في دلالة الآية الشريفة على الحجية بمفهوم الشرط
٢٢٩	اناطة دلالة القضية الشرطية في الآية على المفهوم بأمر
٢٣٢	وجهان في رد الدلالة
٢٣٢	الوجه الأول
٢٣٣	أنحاء تصور الشرط في القضية الشرطية
٢٣٥	بيان للمحقق الاصفهاني <small>تت</small> في المراد من النبأ في الآية
٢٣٦	مناقشة مع المحقق الاصفهاني <small>تت</small>
٢٣٨	بيان السيد الاستاذ <small>تت</small> في دلالة الآية الكريمة على المفهوم
٢٣٩	مناقشة مع السيد الاستاذ <small>تت</small>
٢٤٣	الوجه الثاني والرد عليها
٢٤٥	نتائج البحث
٢٤٦	الجهة الثانية: في التمسك بالآية الكريمة بمفهوم الوصف
٢٤٦	الوجه الأول: ما ذكره السيد الاستاذ <small>تت</small> والايراد عليه
٢٤٨	الوجه الثاني: والجواب عنها

٢٤٩	الوجه الثالث ما ذكره الشيخ الانصاري <small>تت</small> والمناقشة فيها
٢٥٢	الوجه الرابع: بيان للمحقق الاصفهاني <small>تت</small>
٢٥٥	مناقشته مع المحقق الاصفهاني <small>تت</small>
٢٥٦	الجهة الثالثة: على تقدير دلالة الآية على المفهوم هل هناك مانع عن الاخذ بدلالاتها
٢٥٦	وجوه عدم المانع
٢٥٧	الوجه الأول ومناقشتها
٢٦٠	الوجه الثاني والنظر فيها
٢٦١	بيان للمحقق الثاني <small>تت</small> في المقام
٢٦٢	مناقشة مع المحقق الاصفهاني <small>تت</small>
٢٦٢	جواب بعض المحققين <small>تت</small> عن المحقق الاصفهاني <small>تت</small> والمناقشة في كلامه <small>تت</small>
٢٦٣	الوجه الثالث: ما ذكره مدرسة المحقق النائيني <small>تت</small>
٢٦٨	ايراد المحقق الاصفهاني <small>تت</small> على حكومة المفهوم على عموم التعليل والجواب عنه
٢٦٩	اشكالات اخرى على الحكومة
٢٦٩	الاشكال الأول والجواب عنه
٢٧٠	الاشكال الثاني والجواب عنه
٢٧٣	الاشكال الثالث والجواب عنه
٢٧٤	الاشكال الرابع والجواب عنه
٢٧٦	مناقشة اخرى في دلالة الآية على المفهوم من المحقق الاصفهاني <small>تت</small>
٢٧٧	جواب السيد الاستاذ <small>تت</small> عن المناقشة
٢٧٨	النظر فيما افاده السيد الاستاذ <small>تت</small>
٢٨٣	مناقشة الشيخ الأنصاري في دلالة الآية على المفهوم والجواب الصحيح عنها
	التنبية على امرين:
٢٨٧	الأمر الأول: هل تشمل 'دلة حجية اخبار الاحاد عن الاجماع
٢٨٩	الأمر الثاني: في شمول ادلة حجية أخبار الاحاد للاخبار مع الوسطة
٢٩٠	الاشكال الأول في الشمول: لزوم اتحاد الحكم مع الموضوع
٢٩١	الاشكال الثاني في الشمول: لزوم تأخر الموضوع عن الحكم
	الجواب عن الشبهة في مراحل:

- المرحلة الاولى ٢٩٢
- المرحلة الثانية: ويمكن تقريبا باحد الوجهين ٢٩٤
- الوجه الأول: تقريب السيد الاستاذ تت ٢٩٥
- الوجه الثاني: ما ذكره بعض المحققين تت ٢٩٦
- المناقشة في تقريب بعض المحققين تت ٢٩٧
- تقريب آخر منه تت ٢٩٩
- المرحلة الثالثة: في علاج اشكال شمول دليل الحجية للاخبار مع الوساطة مع الاغماض عما ذكر في المرحلة الثانية ٣٠٠
- الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراساني تت والجواب عنه ٣٠٠
- الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني تت أيضاً والجواب عنه ٣٠٢
- الوجه الثالث: ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني تت والمناقشة فيه ٣٠٤
- اشكال آخر للمحقق النائيني بناءً على شمول دليل الحجية لأخبار مع الوساطة والجواب عنه ٣٠٨
- نتائج البحث حول آية النبأ عدة نقاط: ٣٠٨
- الاستدلال على حجية خبر الواحد بآية النفر ٣١١
- تامة الاستدلال بها يتوقف على نقاط ٣١١
- المناقشة في تامة النقطة الاولى ٣١٣
- المناقشة في تامة النقطة الثانية ٣١٩
- النقطة الثالثة في أن المراد من الحذر الحذر من العقوبة الأخرى ٣٢٠
- عدم المساعدة على ما ذكره السيد الاستاذ تت في المراد من الحذر ٣٢٠
- مجموعة من الاشكالات على فرض تسليم كون المترتب على الآذار هو وجوب التحذر مباشرة: ٣٢١
- الاشكال الأول والجواب عنه ٣٢١
- الاشكال الثاني والجواب عنه ٣٢٥
- الاشكال الثالث والجواب عنه ٣٢٧
- الاشكال الرابع: ما ذكره الشيخ الأنصاري تت ٣٢٩
- جواب السيد الاستاذ تت عن الشيخ تت والمناقشة فيه ٣٣٠
- جواب آخر للسيد الاستاذ تت والمناقشة فيه ٣٣١
- وجوب التحذر في الآية الكريمة ارشادي لنكتتين ٣٣٤

٣٣٦	الاشكال الخامس: ما ذكره المحقق الخراساني <small>رحمته</small> ومناقشته
٣٤٢	نتائج البحث حول آية النفر
٣٤٦	الاستدلال على حجية خبر الواحد بآية الكتمان
٣٤٦	الوجه الأول في الايراد على الاستدلال: ما ذكره السيد الاستاذ <small>رحمته</small>
٣٤٨	الوجه الثاني في الايراد على الاستدلال والجواب عنها
٣٤٩	الوجه الثالث في الايراد على الاستدلال والجواب عنها
	الاستدلال على حجية خبر الواحد بآية الذكر
٣٥٠	تقريب الاستدلال بالآية
٣٥١	ايرادان من السيد الاستاذ <small>رحمته</small> على التقريب
٣٥٢	استدلال آخر بالآية على الحجية والجواب عنه
٣٥٤	الاستدلال بالسنة على حجية خير الواحد
٣٥٤	تقريب المحقق الخراساني للاستدلال بالاخبار المتواترة اجمالاً على حجية خبر الواحد
٣٥٥	توقف الاستدلال بهذه الطريقة على مقدمات
٣٥٦	المقدمة الاولى وعدم تماميتها
٣٥٧	المقدمة الثانية وعدم تماميتها
	نضيف الروايات المستدل بها على حجية خبر الواحد إلى عدة مجموعات
٣٥٧	المجموعة الاولى: الاخبار العلاجية
٣٥٨	المجموعة الثانية: الاخبار الواردة في افراد خاصة من الرواة
٣٦١	المجموعة الثالثة: الروايات المرغية للناس بنقل الاحاديث
٣٦٢	المجموعة الرابعة: الروايات الدالة على اهتمام الائمة <small>عليهم السلام</small> بكتابة الحديث
٣٦٤	المجموعة الخامسة: الروايات الدالة على حجية اخبار الثقة
٣٦٧	عدم تمامية المقدمة الثالثة
٣٦٩	الاستدلال بالاجماع على حجية خبر الواحد
٣٧٢	الاستدلال بسيرة العقلاء على حجية اخبار الاحاد
٣٧٤	التنبية على عدة نقاط من المقام
٣٧٨	شبهة رادعية الآيات الانهاية عن السيرة
	من وجوه الجواب عن الشبهة:

- الوجه الأول: ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني والمناقشة فيها ٣٧٨
- اشكال آخر على حكومة سيرة العقلاء على الآيات الناهية ٣٨٢
- الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني تت في ضمن امور ٣٨٤
- الأمر الأول: في استحالة رادعية الآيات للدور وجوابه تت عنه ٣٨٤
- في غرابة جوابه تت ٣٨٥
- ما اورده السيد الاستاذ تت على المحقق الخراساني تت وعدم تماميته ٣٨٦
- الأمر الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني في الهامش ٣٨٧
- في الاشكال على المحقق الخراساني تت ٣٨٩
- الأمر الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني في الهامش أيضاً ٣٩١
- ايرادات من السيد الاستاذ تت ٣٩٢
- المناقشة في ايرادات السيد الاستاذ تت ٣٩٢
- الوجه الثالث: ما ذكره السيد الاستاذ في ضمن امرين ٣٩٤
- النظر فيما افاده السيد الاستاذ تت ٣٩٦
- الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الاصفهاني تت والايراد عليه ٤٠٠
- ايرادين لبعض المحققين على المحقق الاصفهاني ٤٠١
- المناقشة في كلا الايرادين ٤٠٢
- الوجه الخامس: ما ذكره بعض المحققين ٤٠٤
- في الرد على الوجه الخامس ٤٠٥
- اتجاهات مختلفة في رادعية الآيات للسيرة أو مخصصة السيرة للآيات ٤٠٧
- الاتجاه الأول: ما ذكره المحقق الخراساني من مخصصة السيرة والايراد عليه ٤٠٧
- الاتجاه الثاني: ما ذكره السيد الاستاذ تت وغيره ٤٠٨
- ايراد بعض المحققين تت على السيد الاستاذ تت ٤٠٩
- التعليق على ايراد بعض المحققين تت ٤١٠
- الاتجاه الثالث: ما ذكره بعض المحققين تت في علاج مشكلة الدور ٤١٢
- المناقشة في كلام بعض المحققين تت ٤١٣
- الاتجاه الرابع: ما ذكره المحقق الاصفهاني تت والنظر فيه ٤١٤
- نتيجة البحث في عدة نقاط ٤١٦

٤٢١	الأدلة العقلية على حجية أخبار الثقة
٤٢١	المرحلة الاولى: في تنجيز هذا العلم واعتراض الشيخ الأنصاري <small>رحمته</small> في التنجيز
٤٢٢	ايراد السيد الاستاذ <small>رحمته</small> على الشيخ الأنصاري <small>رحمته</small>
٤٢٢	ايراد بعض المحققين <small>رحمته</small> على السيد الاستاذ
٤٢٤	النظر في كلام بعض المحققين <small>رحمته</small>
٢٣٠	اشكال آخر في المقام ودنعه
٤٣٣	من عدم تأثير الشهرة الفتوائية الموافقة للروايات في زيادة عدد المعلوم بالاجمال
٤٣٤	المرحلة الثانية: في الفارق بين وجوب العمل بالروايات في عدة نقاط
٤٣٤	النقطة الاولى
	النقطة الثانية فيقع من صور
٤٣٥	الصورة الاولى
٤٣٦	الصورة الثاني
٤٤٠	الصورة الثالثة
٤٤٣	اشكالي انباتي للشيخ الأنصاري في عدم شمول الاستصحاب لاطراف العلم الاجمال
٤٤٤	النظر في كلام الشيخ الأنصاري <small>رحمته</small>
٤٤٦	اشكال ثبوتي للمحقق النائيني في المقام
٤٤٧	في الرد على المحقق النائيني
٤٥١	المرحلة الثالثة: ملاحظة نسبة الاصول اللفظية إلى الروايات
٤٥١	الصورة الاولى: فيما لو تكفلت الروايات لاحكام الزامية وعمومات الكتاب لاحكام ترخيصية ..
٤٥٥	الثانية: عكس الصورة الاولى
٤٥٦	الثالثة: ما لو تكفلت كل من الخبر والعام الكتابي لحكم الزامي
٤٥٨	ثمرة القولين في الصورة الثلاثة
٤٥٩	مسألة: ملاحظة نسبة الروايات بعضها مع البعض في كل مسألة فقهية
٤٦١	الصورة الاولى: ما لو كانت النسبة بينهما عموماً مطلقاً
٤٦٢	الصورة الثانية: ما لو كانت النسبة بينهما عموماً وجه
٤٦٢	الصورة الثالثة: ما لو كان النسبة بينهما التباين
٤٦٣	النوع الثاني والثالث من الأدلة العقلية

- ٤٦٤ نتائج البحث في عدة نقاط
- ٤٦٧ المقام الثاني: في تحديد دائرة حجية الروايات وشروطها
- ٤٦٨ الجهة الأولى: في تحديد مدلول دليل الحجية سعة وضيقاً وفق شروطها العامة
- ٤٧١ الجهة الثانية: هل المعتبر في حجية الخبر الوثوق النوعي أو الشخصي؟
- ٤٧٢ الجهة الثالثة: عمل المشهور برواية ضعيفة هل يوجب جبر ضعفها أو لا؟
- ٤٧٢ الوجه الأول في الاستدلال على الجبر: ما ذكره المحقق النائيني رحمته والجواب عنه
- ٤٧٣ الوجه الثاني والجواب عنه
- ٤٧٨ اعراض المشهور عن رواية معتبرة هل هو كاسر لاعتبارها أو لا؟
- ٤٧٨ مختار مشهور المتأخرين - وهو الكسر - والرد عليه
- ٤٨٠ التنبيه على امرين
- ٤٨١ نتائج البحث في عدة نقاط
- ٤٨٢ دليل الانسداد
- ٤٨٢ الجهة الأولى: في بيان مقدمات دليل الانسداد
- ٤٨٥ الجهة الثانية: في صحة هذه المقدمات وعدمها كلاً أو بعضاً
- ٤٩٠ وجوه ترجيح الظن بالاحكام على الشك أو الوهم بها مع فرض حرجية الاحتياط
- ٤٩٠ الوجه الأول والجواب عنه
- ٤٩٣ الوجه الثاني والجواب عنه
- ٤٩٤ الوجه الثالث والجواب عنه
- ٤٩٤ الوجه الرابع والجواب عنه
- ٤٩٦ المقدمة الرابعة: في عدم جريان الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي
- ٤٩٨ الجهة الثالثة: نتيجة مقدمات الانسداد هل هي الحكومة أو الكشف؟
- ٤٩٩ التفسير الأول في الحكومة: للمحقق الخراساني
- ٥٠٠ الوجه الأول في عدم تمامية كلام المحقق الخراساني رحمته
- ٥٠٢ كلام للمحقق العراقي رحمته في المقام والجواب عنه
- ٥٠٣ الوجه الثاني
- ٥٠٤ الوجه الثالث
- ٥٠٤ التفسير الثاني للحكومة للمحق الخراساني أيضاً

- ٥٠٥ مناقشة المحقق الثاني في المقام
- ٥٠٦ التفسير الثالث للحكومة للسيد الاستاذ ومناقشته
- ٥٠٧ كلام السيد الاستاذ في ابتناء القول بالكشف على الاختلاف
- ٥٠٨ مناقشة مع السيد الاستاذ
- ٥١٢ الجهة الثالثة: الكلام في نتيجة مقدمات الاسناد
- ٥١٢ كلام السيد الاستاذ في المقام على القول بالكشف
- ٥١٤ كلام المحقق الخراساني في المقام على القول بالحكومة
- ٥١٥ النظر فيما افاده
- ٥١٧ المسألة الاولى: هل يمكن الرجوع في باب الانسداد إلى قواعد اخرى؟
- ٥٢٠ المسألة الثانية: هل أن قاعدة لا ضرر ولا حرج حاکمة على قاعدة الاحتياط في المقام أو لا؟
- ٥٢٠ كلام المحقق الخراساني في المقام ومناقشته
- ٥٢٣ اشكالان للسيد الاستاذ على اختيار المحقق الخراساني
- محاولات في تطبيق قاعدة لا ضرر ولا حرج على مبنى المحقق الخراساني
- ٥٢٥ المحاولة الاولى والجواب عنها
- ٥٢٦ المحاولة الثانية والجواب عنها
- ٥٢٨ المحاولة الثالثة والجواب عنها
- ٥٣١ تطبيق القاعدة على مبنى الشيخ الأنصاري
- ٥٣٤ نتائج بحوث دليل الانسداد في عدة نقاط